



پژوهشنامه ادب حماسی

دوفصل نامه علمی - پژوهشی

نشریه دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه آزاد اسلامی - واحد رودهن. سال نوزدهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، پیاپی ۳۶.

امتیاز انتشار:

سازمان مرکزی دانشگاه آزاد اسلامی: ۱۳۸۴/۵/۲۶ ۶۸۷/۱۰۴۹۰۲

دریافت درجه علمی - پژوهشی در جلسه بررسی نشریات علمی کشور به شماره ۳/۱۸/۶۳۷۰۷ مورخ ۹۳/۳/۲۱ وزارت علوم تحقیقات و فناوری

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی: ۱۳۸۶/۱/۲۸ ۴۱۲۴/۳۲۸

شاپا: ۲۳۲۲-۵۷۹۳

این نشریه در پایگاه استنادی جهان اسلام (ISC) به نشانی: www.isc.gov.ir و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) به نشانی: www.sid.ir نمایه می‌شود.

هیأت تحریریه:

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران

مهدی محقق

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن.

محمود طاووسی

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران.

امیربانو کریمی

استاد زبان و ادبیات عرب دانشگاه علامه طباطبائی .

سیدمحمد حسینی

استاد فرهنگ و زبان های باستانی دانشگاه تبریز.

چنگیز مولائی

استاد فرهنگ و زبان‌های باستانی دانشگاه شهید بهشتی.

ابوالقاسم اسماعیل‌پور مطلق

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور ارومیه.

سجاد آیدنلو

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، ایران.

محمود رضائی دشت ارژنه

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن.

مهدی ماحوزی

دانشیار زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

عبدالحسین فرزاد

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال.

مهرانگیز اوحدی‌اصفهانی

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دزفول.

حمیدرضا اردستانی رستمی

ناشر: دانشگاه آزاد اسلامی - واحد رودهن

نشانی: شهرستان رودهن - دانشگاه آزاد اسلامی
دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی - دبیرخانه مجله

تلفن: ۰۲۱ - ۷۶۵۰۴۴۲۲

تلفکس: ۰۲۱-۷۶۵۰۴۴۲۲

کد پستی: ۳۹۷۳۱۸۹۸۱

صندوق پستی: ۱۸۹

آدرس الکترونیکی: jpnfa.riau.ac.ir

پست الکترونیکی: Epic@riau.ac.ir + f_pajuhesh@yahoo.com

حروفچینی، صفحه‌آرایی و آماده‌سازی چاپ: فاطمه تجلی

صاحب امتیاز:

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد رودهن

مدیر مسؤول:

مهدی ماحوزی

سرمدبیر:

مهدی ماحوزی

مدیر داخلی:

شهین اوجاق‌علی‌زاده

کارشناس اجرایی:

فاطمه تجلی

ویراستار فارسی:

حمیدرضا اردستانی رستمی

ویراستار و مترجم انگلیسی:

رخساره ماحوزی

مسؤول دبیرخانه نشریه:

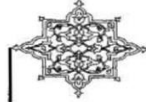
فاطمه تجلی

متن نامه وزارت علوم، تحقیقات و فناوری درباره اعطای اعتبار علمی - پژوهشی به نشریه «پژوهش نامه ادب حماسی»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تاریخ: ۱۳۹۴/۰۴/۱۵
شماره: ۳۲۸۸ / ۳۴۷۰۷
پوست:

جمهوری اسلامی ایران
وزارت علوم، تحقیقات و فناوری



سرکار خانم مهندس میترا هاشمی طباطبایی
مدیر کل محترم دفتر گسترش تولید علم دانشگاه آزاد اسلامی

با سلام و احترام،

ضمن تشکر از اقدام شایسته آن دانشگاه در انتشار نشریه علمی، در پاسخ به نامه شماره ۸۷/۳۸۹۲۲۲ مورخ ۹۲/۱/۲۳ به استحضار می‌رسد درخواست مذکور در جلسه کمیسیون مورخ ۹۲/۳/۲۱ مطرح و باعطای امتیاز علمی - پژوهشی از شماره ۱۴ پاییز و زمستان ۹۱ تا خرداد ۹۵ به نشریه پژوهشنامه ادب حماسی یا صاحب امتیازی دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن، با مدیر مسئولی و سردبیری مهدی ماحوزی و عضویت (مهدی محقق، محمود طاووسی، امیرنوا کریمی، سید محمد حسینی، سید علی محمد سجادی، مهدی ماحوزی، بهرانگیز اوحدی اصفهانی، عبدالحسین فرزاد، مقدان هاشمی و محمد نوید بازرگان) بعنوان اعضای هیأت تحریریه موافقت گردید. ضمناً رعایت نکات ذیل تأکید شد:

- تاریخ دریافت و پذیرش در چکیده های انگلیسی درج شود.
- در چکیده های انگلیسی بزرگ و کوچک نویسی رعایت شود.
- یک نسخه از هر شماره نشریه به موقع و منظم به صورت چاپی به دبیرخانه کمیسیون نشریات علمی ارسال گردد.
- یک نسخه از هر شماره نشریه به موقع و منظم به صورت چاپی و نرم افزاری به مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری (جهت نمایه شدن در ISC) ارسال گردد.
- در صورت عدم چاپ به موقع و یا تأخیر دو شماره در ارسال به مراکز مربوطه، موضوع لغو اعتبار علمی نشریه در کمیسیون مطرح خواهد شد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تاریخ: ۱۳۹۴/۰۴/۱۵
شماره: ۳۲۸۸ / ۳۴۷۰۷
پوست:

جمهوری اسلامی ایران
وزارت علوم، تحقیقات و فناوری



- هرگونه تغییر در انتخاب سردبیر، مدیرمسئول و اعضای هیئت تحریریه باید قبلاً به تأیید کمیسیون بررسی نشریات علمی رسیده شود.
- ضروری است در راستای تسهیل و تسریع در دسترسی، ارتباطات و مکاتبات بین نویسندگان، نشریه و داوران و همچنین جلوگیری از طولانی شدن مراحل پذیرش اولیه تا نهایس مقالات، نسبت به ایجاد پایگاه الکترونیکی و انتشار کتب شماره های نشریه به صورت الکترونیکی بر روی سایت مذکور اقدام عاجل مبذول دارند.

با آرزوی توفیق الهی
مظفر شریقی
مدیرکل دفتر سیاست گذاری و برنامه ریزی امور پژوهشی

شماره پیگیری
۶۰۹۰۱۸۳



محورهای جذب و پذیرش مقاله در پژوهش‌نامه ادب حماسی

این پژوهش‌نامه، براساس عنوان مصوب شورای بررسی نشریات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری (پژوهش‌نامه ادب حماسی) می‌کوشد تا با تمرکز بر سلسله مباحث اسطوره‌شناختی و نیز بازتاب آن در قلمرو ادبیات فارسی درباره محورهای تخصصی زیر به درج دستاوردهای علمی و پژوهشی در قالب مقاله‌های سخته بپردازد. بدیهیست که مقاله‌های عرضه شده در هر حوزه بایستی در بردارنده نکته‌های بدیع و سخن تازه باشد و اصول مصوب نگارشی در آن رعایت شود.

۱. بررسی‌های ریشه‌شناختی (اتیمولوژیک) در نام‌های اساطیری و شخصیت‌های حماسی و سیر تحول آن در زبان و ادبیات فارسی؛
۲. بحث‌های ریشه‌شناختی اساطیر در ماهیت شخصیت‌های اسطوره‌ای و حماسی (دیدگاه‌های اسطوره‌شناسی طبیعی، تاریخی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی)؛
۳. سیر دوسویۀ اسطوره و حماسه (transposition) و دگردیسی‌هایی که اساطیر در جهان حماسه می‌یابد یا حرکت معکوس آن از حماسه به جهان اسطوره؛
۴. مباحث مربوط به اسطوره‌شناسی تطبیقی (درون‌مایه‌های مشترک اساطیر هند و اروپایی، هند و ایرانی و سایر ملل، با تکیه بیش‌تر بر شناخت اسطوره‌ها و حماسه‌های ایرانی)؛
۵. سیر تحول ایزدان، ایزدبانوان و پهلوانان در اساطیر و حماسه‌های ملی و جهان؛
۶. تأثیر اسطوره‌ها و حماسه‌ها بر ادبیات نوین (مدرن).
۷. ارتباط اسطوره‌ها و حماسه با افسانه‌ها و قصه‌های عامیانه؛
۸. بحث‌های مربوط به شاهنامه فردوسی و شاهنامه‌های پیش و پس از آن (نسخه‌شناسی، بررسی‌های صورت‌گرایانه (فرمالیستی)، هنری، ادبی، تاریخی، جغرافیایی و تحلیلی داستان)؛
۹. اسطوره و حماسه و بازتاب آن در ادبیات کودکان و نوجوانان؛
۱۰. بررسی میان‌رشته‌ای اسطوره‌ها و حماسه‌ها (رابطه میان اسطوره و ادبیات، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، دین و عرفان).

شیوه‌نامه نگارش و شرایط پذیرش مقاله

پژوهش‌نامه ادب حماسی* برای دستیابی به هدف «توسعه و ترویج دانش و معرفت علمی» در قلمرو زبان و ادب حماسی، صاحبان قلم و اندیشه، استادان، دانش‌جویان و پژوهش‌گران فرهیخته را که مایلند مقاله‌های علمی و پژوهشی خود را برای درج در این پژوهش‌نامه ایفاد کنند، با اخلاصی تمام و با توجه به شرایط زیر به هم‌کاری فرامی‌خواند.

۱- شرایط پذیرش

۱-۱ مقاله‌های ارسالی دارای سطح و چارچوب علمی پژوهشی و برآمده از پژوهش‌های علمی روش‌مند در حوزه‌های مطالعاتی ادب حماسی باشد و ویژگی‌های «دانش‌افزایی و نوآوری» در آن‌ها معمول گردد.

۱-۲ تمرکز موضوعی مقاله‌ها در راستای بررسی حوزه مطالعاتی «ادب حماسی» در قلمرو ادبیات فارسی باشد و اصل استوار و ثابت پژوهش‌محوری در مراتب معنایی و محتوایی روی کرد علمی و تحلیلی آن با تکیه بر منابع معتبر و موازین مستند و مستدل همواره مورد نظر باشد.

۱-۳ مقاله‌ها، نباید پیش از ارسال به این مجله، در نشریه‌ها، مجموع مقاله‌ها و مجامع علمی ایران و خارج از ایران درج شده باشد یا هم‌زمان برای دیگر نشریه‌ها فرستاده شود.

۱-۴ مقاله‌های دریافتی در آرشیو مجله باقی می‌ماند و مسترد نمی‌شود.

۱-۵ چاپ مقاله در پژوهش‌نامه، پس از تأیید داوران محترم و مدیرت علمی نشریه میسر است و مجله، حق ویرایش ادبی مقاله‌ها را برای خود محفوظ می‌دارد.

۱-۶ مسؤولیت مندرجات مقاله برعهده نویسنده محترم مقاله است و حقوق معنوی مقاله‌ها، چه فرصت درج بیابد یا نیابد، در این پژوهش‌نامه محفوظ است.

۲- شرایط نگارش

رعایت نکته‌های زیر در صفحه نخستین مقاله الزامیست.

۲-۱ ذکر عنوان کامل مقاله.

۲-۲ درج نام و نام خانوادگی کامل نویسنده یا نویسندگان همراه با مشخصات علمی هر یک به ترتیب رتبه علمی دانش‌گاہی، رشته تحصیلی و محل کار یا تدریس و ذکر نشانی الکترونیکی در زیرنویس.

۲-۳ آوردن چکیده فارسی مقاله شامل معرفی و بیان فشرده موضوع مقاله، روی‌کرد و روش تحقیق، طرح بحث اجمالی و اشاره به نتایج مهم پژوهش، در حداکثر ۲۵۰ کلمه.

۲-۴ درج واژگان کلیدی، به نحوی که از ۵ واژه کم‌تر و از ۷ واژه بیش‌تر نباشد.

* نام و عنوان این مجله از شماره ۱۴ براساس مصوبه شماره ۲۰۴۰۶۷/۳/۱۸ مورخ ۱۳۹۱/۱۰/۲۰ وزارت محترم علوم، تحقیقات و فناوری، از «پژوهش‌نامه فرهنگ و ادب» به نام و عنوان جدید «پژوهش‌نامه ادب حماسی» تغییر یافته است.

۲-۵ ذکر نام سازمان یا نهاد حامی پروژه در زیرنویس صفحه، برای مقاله‌ای که برگرفته از طرح پژوهشی باشد.

۲-۶ ذکر نام و امضای استاد راهنما، برای مقاله‌ای که برگرفته از پایان‌نامه تحصیلی باشد، ضروریست.

۳- صفحه‌های دوم به بعد

۳-۱ آوردن مقدمه، شامل طرح مسأله و بیان موضوع و واکاوی و نقد اجمالی منابع موجود، تعیین حدود موضوعی و نوآوری‌های پژوهش، ذکر پرسش اصلی و اساسی مقاله و روی‌کرد و روشی که بر محور آن بررسی و تبیین موضوع در فرایند پژوهش انجام می‌پذیرد.

۳-۲ معرفی روی‌کرد نظری و بیان مفهومی پژوهش.

۳-۳ ارائه یافته‌ها و تحلیل و تفسیر آن‌ها، با رعایت ترکیب و تناسب ساختار محتوا و قواعد شکلی نگارش متن پژوهش.

۳-۴ ارائه نتیجه‌گیری روشن و مستدل از مقاله، هم‌راه با تصویری از نگرش‌هایی که در آینده، در جهت روند تکاملی بحث، متوجه موضوع خواهد شد.

۳-۵ آوردن یادداشت‌ها و پیوست‌ها (در صورت نیاز).

۳-۶ آوردن فهرست الفبایی منابع به ترتیب فارسی و غیرفارسی (عربی، انگلیسی و غیر آن).

۳-۷ برگردان کامل صفحه نخستین (چکیده و کلیدواژگان) مقاله به انگلیسی.

۳-۸ درج مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، نشانی محل کار و منزل، تلفن و نشانی اینترنتی، در صفحه جداگانه، به دو زبان فارسی و انگلیسی).

۳-۹ ذکر خلاصه‌ای از پیشینه‌های علمی و تجربه‌های آموزشی و پژوهشی نویسنده و ارائه پیشنهاد هم‌کاری با پژوهش‌نامه در صورت تمایل.

۴- شیوه نگارش

۴-۱ حجم مقاله حداکثر در ۲۵ صفحه A4، هر صفحه در برگیرنده ۲۵۰-۳۰۰ کلمه (۲۴ سطر) در مجموع تعداد کل کلمات مقاله بیش از ۷۵۰۰ واژه نباشد با رعایت فاصله متعارف حاشیه‌گذاری در محیط نرم‌افزار Word با قلم B Nazanin نازک ۱۳.

۴-۲ واژه‌ها، نام‌ها و اصطلاحات غیرفارسی، در داخل متن شماره‌گذاری و معادل آن در زیرنویس آورده شود.

۴-۳ اگر مطلبی باید در پی‌نوشت توضیح داده شود، لازم است در متن با شماره داخل قلاب [] مشخص گردد.

۴-۴ برای ارجاع درون‌متنی به منابع فارسی و لاتین به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار و شماره صفحه) قلم B Nazanin نازک ۱۱ برای ارجاع فارسی و برای ارجاع‌های انگلیسی قلم Times New Roman 10

عمل شود. مثال: (خالقی مطلق، ۱۳۸۰: ۵۷/۱) یا (MacKenzie, 1979: 512)

۴-۵ در نوشتن مقاله، اصل جدانویسی رعایت شود. در مورد واژگانی چون هم‌دل، آن‌چه، هم‌راه، آن‌ها، می‌خواهم و ... حتماً نیم‌فاصله رعایت شود. (شیوه درست: می‌خوانم، آن‌جا. صورت نادرست: می‌خوانم، آن‌جا، آن‌ها، چشم‌گیر).

۴-۶ رعایت نشانه‌های سجاوندی ضرورتی تمام دارد. در ضمن، دقت شود که نشانه‌های سجاوندی از واژگان پیش از خود فاصله نگیرد.

۴-۷ بیت‌های مورد استناد در متن، به صورت افقی با فاصله حداکثر دو سانتی‌متر میان دو مصراع، با ذکر منبع از نسخه معتبر آورده شود.

۴-۸ نویسندگان گرامی آگاه باشند که شیوه این مجله در ارجاع به شاهنامه فردوسی الزاماً استفاده از نسخه شاخص شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق است و هیچ نسخه دیگر در ارجاع پذیرفتنی نیست.

۴-۹ در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع مورد استفاده در متن، به ترتیب حروف الفبایی نام و نام خانوادگی نویسنده / صاحب اثر، به تفکیک فارسی و غیرفارسی (عربی، انگلیسی و غیره) در مراتب زیر درج گردد.

۴-۹-۱ کتاب

- تألیف: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال انتشار). عنوان کتاب، شماره جلد، محل انتشار: ناشر. نمونه: اسدی توسی، ابونصر علی بن احمد. (۱۳۸۹). گرشاسب‌نامه، تهران: دنیای کتاب.
- ترجمه: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال انتشار). عنوان کتاب، نام و نام خانوادگی مترجم، شماره جلد، محل انتشار: ناشر. نمونه: مک‌کال، هنریتا. (۱۳۷۳). اسطوره‌های بین‌التهرینی، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.

۴-۹-۲ مقاله

- نشریه‌ها: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال انتشار). «عنوان مقاله»، نام نشریه، نوبت سال، شماره، صفحه‌های مقاله. نمونه: فرانتس، تشنر. (۱۳۷۴). «ضحاک (گفتاری در اساطیر و شمایل‌سازی ایرانی)»، *بیران‌شناسی*، ترجمه بیژن غیبی، سال هفتم، شماره چهارم، صص ۸۹۱-۸۹۹.
- مجموع مقاله‌ها: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال انتشار). «عنوان مقاله»، عنوان و نام مجموع مقاله، نام و نام خانوادگی گردآورنده مجموع مقاله، محل انتشار: ناشر، تعداد صفحه‌های مقاله. نمونه: خطیبی، ابوالفضل. (۱۳۹۳). «چرا فریدون ضحاک را نکشت؟»، جشن‌نامه فتح‌الله مجتبابی، به کوشش علی‌اشرف صادقی و ابوالفضل خطیبی، تهران: هرمس، صص ۳۸۷-۳۹۸.

- ۴-۹-۳ پایان‌نامه: نام خانوادگی، نام. (سال دفاع). عنوان پایان‌نامه (کارشناسی ارشد/ دکتری) استاد راه‌نما و مشاوران، رشته، دانش‌کده، دانش‌گاه.
- ۴-۹-۴ گزارش: نام سازمان، سال انتشار، «عنوان گزارش».
- ۴-۹-۵ منابع اینترنتی: نام خانوادگی صاحب اثر، نام، تاریخ درج در سایت / وبلاگ، عنوان اثر، تاریخ مراجعه کاربر، به سایت مزبور، نشانی کامل سایت اینترنتی.
- ۴-۱۰-۴ برای ارسال مقاله باید از طریق ثبت نام در سامانه اقدام کرد. مقاله‌ها فقط از طریق سامانه پذیرفته می‌شود.
- ۴-۱۱-۴ اگر مقاله‌ای فاقد ویژگی‌های یادشده باشد، از دستور کار خارج می‌شود و در فهرست داورها قرار نخواهد گرفت.
- ۵- ضوابط ارسال :

- ۵-۱ فایل word مقاله شامل: عنوان، چکیده و اصل مقاله بدون ذکر نام نویسندگان؛
- ۵-۲ فایل word مقاله شامل: عنوان، چکیده و اصل مقاله با ذکر نام نویسندگان؛
- ۵-۳ فایل مشخصات کامل نویسندگان شامل: نام، نام خانوادگی، سمت، شماره تماس (ثابت و همراه)، آدرس پست الکترونیکی (دانش‌گاهی و غیر دانش‌گاهی) و آدرس کامل پستی.
- بدیهیست رعایت نکات یادشده بر ارزش نوشته‌ها و منزلت نویسندگان گرامی و مدیریت مجله خواهد افزود.

فهرست مطالب

- سخن مدیرمسئول و سردبیر ۱۱
- اسفندیار؛ مناقشهٔ تحقق یا عدم تحقق فردیت در شخصیت او ۱۳
محمود اسکندری
- واکاوی سوبه‌های «تعریض» و کارکردهای آن در شاهنامه‌ی فردوسی ۳۵
محمدرضا صالحی مازندرانی، نصراله امامی، سید محسن زکی نژادیان
- مطالعهٔ آئین ازدواج در دو حماسه جهانی شاهنامه و رامایانا ۶۹
ندا رجبی منصور، حمیدرضا شایگان‌فر، مهرانگیز اوحدی
- بررسی شورش بهرام چوبینه و فرار خسرو پرویز به روم در شاهنامه و دیگر منابع تاریخی ۹۱
حمیده پروان
- دیاسپورا و فلسفهٔ تنهایی در شاهنامهٔ فردوسی ۱۱۳
حامد علائیان، علی عین‌علیلو، ماندانا هاشمی اصفهانی
- تحلیل افسانهٔ «زروان‌خدای» روستای زروان در منطقهٔ لارستان با تکیه بر بن‌مایه‌های-
اساطیری ۱۳۷
عظیم جبار ناصر، عارف فضل‌ی
- بررسی تطبیقی الههٔ باروری در اساطیر ایران و میان‌رودان با عین‌الحیات و جهان‌افروز در
داراب‌نامهٔ بیغمی ۱۷۱
فاطمه اکبری
- جرائم نظامی و مجازات‌های آن در شاهنامهٔ فردوسی ۱۹۵
سمیه ارشادی
- تحلیل غیریت‌سازی در گفتمان زبان حماسی و نقش آن در هم‌بستگی ملی (نمونهٔ مورد بررسی):
بانوگشسب‌نامه) ۲۳۵
علی صادقی منش، ابوالقاسم رحیمی، هستی قادری سُهی

آسیب‌شناسی مبانی و بنیان‌های اسطوره‌پژوهی در ایران در حوزه مطالعات متن‌شناختی،
کارکردگرایی و نظریه‌پژوهی ۲۵۷

فرهاد فروزان‌کیا، مهیار علوی‌مقدم، زهرا جمشیدی، ابراهیم استاجی

دلگشا نامه را کدام «آزاد» سروده بود؟ (تحلیل و اثبات سرایش دلگشا نامه توسط آزاد کشمیری در
تطبیق با تنها «تکمله رسمی» حمله حیدری باذل مشهدی) ۲۸۷

مرضیه جعفری، فرزاد قائمی

نقد و ارزیابی توصیفی‌تحلیلی مقالات نوشته‌شده در باب منظومه کوش نامه از آغاز تا سال
۱۴۰۱ ۳۲۵

ماندانا فیروزآبادی، محمدرضا امینی، زهرا ریاحی زمین

از همه تعظیم و ستایش تراست

«زبان» در «دهان» ای خردمند چیست؟

کلید دَر «گنج صاحب هنر»

سعدی

سخن مدیر مسؤول و سردبیر مجله «ادب حماسی»

شماره جدید، سال ۱۹، شماره دوم، پیاپی ۳۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

با سلام و اخلاص، نخست وظیفه خود می‌دانم در این شرایط حساس از تاریخ معاصر ایران، سعی مشکور استادان، دانش‌جویان، هم‌کاران فرهیخته و خوانندگان اندیش‌مند، بویژه داوران نیک‌اندیش و گران‌مایه و نقش‌آفرینان ایشارگر و بلندنظر این اثر حماسی ماندگار را بستاید و ارج نهد و توفیق روز افزونشان را از حضرت حق آرزو کند.

در چنین شرایطی جز از ره‌گذر ایشار و مروت، نشر چنین مجله‌ای که مصوب وزارت علوم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و سازمان مرکزی دانشگاه آزاد اسلامی‌ست و مورد تأیید نخبگان جامعه، امکان‌پذیر نتواند بود. چگونه می‌توان پذیرفت که ۸ شماره پی‌درپی مجله «ادب حماسی» بدون پرداخت دیناری حق‌الزحمه مصوب، به مدیران و کارکنان مجله، ویراستاران و مترجم فرصت نشر یابد، هرچند در شماره‌های اخیر از نویسندگان مقاله‌ها- به دستور مقامات دانش‌گاه آزاد اسلامی- وجهی به عنوان هزینه چاپ دریافت می‌شود! باری:

تا «فضل‌حق»، ز «حُسنِ عمل»، «یارِ غار» ماست دانم «ترا»، کزین همه غم، جان بدر بری

این دوفصلی‌نامه- شماره جدید سال ۱۹ شماره دوم، پیاپی ۳۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۲ ش است- که باهم‌کاری و همت والای هم‌کاران هم‌دل و کم‌توقع و با ۱۲ مقاله برگزیده، فرصت نشر یافته است. امیدست با اعلام دیدگاه‌های خویش، نسبت به مندرجات مجله، فراهم‌آورندگان فرهنگ‌ستای این مجموعه را مدد رسانند.

فهرست مقاله‌های این مجموعه به ترتیب زیر است:

- اسفندیار؛ مناقشه تحقق یا عدم تحقق فردیت در شخصیت او؛

- واکاوی سویه‌های «تعریض» و کارکردهای آن در شاهنامه‌ی فردوسی؛
- مطالعهٔ آئین ازدواج در دو حماسه جهانی شاهنامه و رامایانا؛
- بررسی شورش بهرام چوبینه و فرار خسرو پرویز به روم در شاهنامه و دیگر منابع تاریخی؛
- دیاسپورا و فلسفهٔ تنهایی در شاهنامهٔ فردوسی؛
- تحلیل افسانهٔ «زروان خدای» روستای زروان در منطقهٔ لارستان با تکیه بر بن‌مایه‌های - اساطیری؛
- بررسی تطبیقی الههٔ باروری در اساطیر ایران و میان‌رودان با عین‌الهیات و جهان‌افروز در *د/اراب‌نامهٔ بیغمی*؛
- جرائم نظامی و مجازات‌های آن در شاهنامهٔ فردوسی؛
- تحلیل غیریت‌سازی در گفتمان زبان حماسی و نقش آن در هم‌بستگی ملی (نمونهٔ مورد بررسی: *بانوگشسب‌نامه*)؛
- آسیب‌شناسی مبانی و بنیان‌های اسطوره‌پژوهی در ایران در حوزهٔ مطالعات متن‌شناختی، کارکردگرایی و نظریه‌پژوهی؛
- *دلگشنامه* را کدام «آزاد» سروده بود؟ (تحلیل و اثبات سرایش *دلگشنامه* توسط آزادکشمیری در تطبیق با تنها «تکملهٔ رسمی» *حملةٔ حیدری* باذل مشهدی).

*

این مقاله‌ها همه در حوزهٔ «ادب حماسی» و «اسطوره‌شناسی» ست.

مهدی ماحوزی

آبان‌ماه ۱۴۰۲ شمسی

اسفندیار؛ مناقشه تحقق یا عدم تحقق فردیت در شخصیت او

محمود اسکندری*

دکتری ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۵

چکیده

اسفندیار شاهنامه، یکی از چهره‌های مهم تاریخ اسطوره‌ای و حماسی ایران است. پیچیدگی شخصیت او بستر مناسبی برای تفسیر و نظریه‌پردازی پیرامون این شخصیت، کنش و رفتار او به وجود آورده است. در این مقاله می‌کوشیم با استفاده از نظریات یونگ به بررسی هفت‌خوان اسفندیار و مناقشه «فردیت‌یافتگی» در شخصیت او بپردازیم و تحقیقاتی را که سعی کرده‌اند گذر این شخصیت اسطوره‌ای از هفت‌خوان را به مثابه فردیت‌یافتگی وی تلقی نمایند، به چالش بکشیم. می‌دانیم استفاده از نظریات تحلیلی جدید در بررسی متون حماسی می‌تواند زوایای تازه‌ای از آنها را پیش‌روی محققان باز کند. از نکات مهم در حیات پهلوانی اسفندیار مسأله «هفت‌خوان» است که تحلیل‌های مختلفی را به دنبال داشته است. پژوهش‌های انجام شده در این باب، با تکیه بر نظریات یونگ، در قیاس با «هفت‌خوان رستم» غالباً به نقطه واحدی نظر دارند و آن، این‌که اسفندیار نیز مانند ابرقهرمان اسطوره‌ای ایران با عبور از هفت‌خوان توانسته به «فردیت» و «کمال» دست یابد. در حالی که مرحله بازگشت این پهلوان از هفت‌خوان و به ویژه کنش‌های مهم و تأثیرگذار او در مراحل پایانی عمر، خلاف نتایج تحقیقات اخیر را اثبات می‌کند. ما در گفتار حاضر با استناد به همان رویکرد یونگی که پژوهش‌های پیشین بر آن استوارند، نشان خواهیم داد که فرایند فردیت و کمال به دلیل یکی شدن اسفندیار با کهن‌الگوی «نقاب» و تسلط «سایه» بر شخصیت او، برای وی محقق نشده است و صرف عبور از هفت‌خوان، مدعای این تحقیقات را مبنی بر دست‌یابی اسفندیار به «فردیت»، تأیید نمی‌کند.

واژگان کلیدی: شاهنامه، اسفندیار، یونگ، فردیت و کمال.

مقدمه

اسفندیار، فرزند گشتاسب کیانی، از پهلوانان بزرگ شاهنامه و گستراننده آیین زرتشت است که با صفت رویین تن شناخته می‌شود. آن‌چه متون اوستایی و پهلوی بر سر آن اتفاق دارند، هم‌عصری اسفندیار با زرتشت و حمایت او از این پیامبر ایرانی است. حضور اسفندیار در اوستا و بسیاری از متون پهلوی وجهه دینی او را برجسته ساخته است. جایگاه اجتماعی وی به‌عنوان مبارز و پهلوان و رسالتی که در ارتباط با دین بهی از سوی جامعه برعهده این شخصیت نهاده شده است به علاوه رویین تنی وی، مجموعاً شخصیت منحصر به فردی از او را به نمایش می‌گذارد. البته میان تصویری که در متون باستانی از گشتاسب و اسفندیار ارائه شده و وصف آن‌ها در شاهنامه تفاوت بسیار است. در اوستا، گشتاسب از شخصیت‌های والامقامی است که به واسطه صلاحیت خود زندگی جاوید یافته است. از اسفندیار نیز دو بار در فروردین‌یشت و ویشناسب‌یشت یاد شده و در متون پهلوی عموماً شایستگی‌های او در دین‌گستری محل نظر بوده است. (یاحق، ۱۳۸۶: ۱۲۲ و رحیمی، ۱۳۸۳: ۴۳۶) این شخصیت در شاهنامه جنبه‌ای ملی-مذهبی دارد و نماینده دین و دولت است که تحت تأثیر دو محور گشتاسبی و زرتشتی به ایفای نقش می‌پردازد. اما ابعاد شخصیتی او به این‌ها محدود نمی‌شود. او افزون‌خواه است و مرتبه پهلوانی و مذهبی فعلی را برای خود ناکافی می‌داند و در پی این اندیشه، اکتساب مقام شاهی برای او به صورت آرمانی درمی‌آید که باید به هر وسیله‌ای محقق شود. همین نکته است که برتری رستم بر اسفندیار را محل توجه قرار می‌دهد. چراکه اسفندیار از جنبه پهلوانی و حمایتگری برای ایران چیزی از رستم کم ندارد، اما وجه اخلاقی او و مطالباتش در قبال اقدامات پهلوانی خویش، شکاف معنوی و روحی او را آشکار می‌سازد.

شخصیت اسفندیار بارها توسط شاهنامه‌پژوهان از زوایای مختلف موضوع تحلیل و تحقیق قرار گرفته است. در این بین، گروهی با روی‌کردی بینارشته‌ای با متن شاهنامه برخورد کرده‌اند و با توجه به نظریات روان‌شناسی، آن‌چه در باب شخصیت اسفندیار گفته‌اند، از این منظر بوده است. این گروه غالباً متأثر از اندیشه یونگ و در برخی موارد با عنایت به نظریه «سفر قهرمان» ژوزف کمبل، کوشیده‌اند تا اسفندیار را شخصیتی دست‌یافته به مرتبه فردیت و کمال معرفی کنند. هرچند «سفر در تاریخ فرهنگ روان، مترادف با بیدار کردن خاطرات ازلی است. ارمغان چنین سفری، بینش همه جانبه نسبت به ابعاد گوناگون انسان است. در این سفر، شخصیت آدمی از مرحله تک‌ساحتی «من» به مقام والاتر «خود» ارتقا می‌یابد. آن‌چه در این سفر انتظار قهرمان را می‌کشد، انسان کامل است که خویشتن را با خویش آشتی داده است.» (ترقی، ۱۳۸۷: ۱۲۶) ما بر آنیم که تمرکز صرف این پژوهش‌ها بر داستان «هفت‌خوان» و

غفلت از مرحلهٔ «بازگشت» که ماحصل این سیر باید در آن مشاهده شود، نتیجهٔ به‌دست آمده را در لایهٔ سطحی این روایت نگه‌داشته است. در صورتی که با بهره‌گیری از همان ابزار تحلیلی، یعنی روان‌شناسی یونگ، می‌توان تصویری متفاوت از آن‌ها ارائه داد که بر خلاف انتظار، نه تنها امر فردیت و کمال برای اسفندیار محقق نشده است بل که با یکسانیتی که برای «من» او و کهن‌الگوی «نقاب» پیش‌آمده و تسلط سایه به دنبال آن، وی از این مهم دور افتاده است. به نظر می‌رسد علاوه بر کم‌توجهی به ژرف‌ساخت کنش و نقش‌آفرینی‌های اسفندیار در کل شاهنامه، آن‌چه موجبات چنین تفسیری را فراهم آورده، قیاس مع‌الفارقی است که بین «هفت‌خوان» او و «هفت‌خوان» رستم، ابرقهرمان ملی ایران برقرار کرده‌اند و هم‌چنان که گذر رستم از هفت‌خوان اسباب «فردیت‌یافتگی» او را فراهم آورده، پژوهش‌گران گمان کرده‌اند اسفندیار نیز با عبور موفقیت‌آمیز از مراحل هفت‌خوان به این مرحله از تعالی‌یافتگی شخصیت دست یافته است.

نگاهی انتقادی به تحقیقات پیشین

پیش از بررسی انتقادی مطالعات انجام گرفته، ابتدا فهرست مقالاتی که روی‌کرد روان‌شناختی یونگ برای اثبات تحقق فردیت‌یافتگی در شخصیت اسفندیار را مد نظر داشته‌اند، از نظر می‌گذرانیم. لازم به یادآوری است ما صرفاً مقالاتی را که با روی‌کرد یونگی به موضوع تفرّد شخصیت اسفندیار از خلال سفرهای وی (عمدتاً هفت‌خوان وی) پرداخته‌اند، به عنوان پیشینهٔ این کار احصا و نقد کرده‌ایم و نیک می‌دانیم در کتب و مقالات فراوانی این شخصیت اسطوره‌ای - دینی از منظرهای مختلفی تحلیل شده است. لذا برای پرهیز از اطالهٔ کلام، بررسی پیشینه را عمده‌اً به موارد یاد شده منحصر کرده‌ایم.

- ۱- کنون زین سخن هفت‌خوان آورم... (روی‌کردی روان‌شناختی به هفت‌خوان رستم و اسفندیار). محمدرضا نصر اصفهانی و طیبه جعفری، پژوهش‌نامهٔ زبان و ادب فارسی (گوه‌ر گویا)، سال سوم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۳۸۸، ص ۱۳۳-۱۵۶
- ۲- سفرهای آیینی اسفندیار در شاهنامه. نسرین شکیبی ممتاز و مریم حسینی، فصلنامهٔ علمی پژوهشی، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره بیست و ششم، پاییز ۱۳۹۱، ص ۲۵-۵۰
- ۳- روی‌کردی روان‌شناسانه به سفر سه قهرمان اساطیری (هرکول، رستم، اسفندیار). کبری بهمنی و آزاده نیرومند، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی (زبان و ادبیات فارسی). شمارهٔ بیست و هشتم، دورهٔ هشتم، پاییز ۱۳۹۱، ص ۶۹-۱۰۷

۴- نقد و بررسی روند تکامل شخصیت قهرمان در هفت‌خوان رستم و اسفندیار بر اساس نظریه یونگ. خسرو قلیزاده و سحر نوبخت‌فرد، نشریه زبان و ادبیات فارسی مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی، شماره هفتاد و هفت. پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۲۷۳-۲۳۹

۵- خودپرورانی یا دیدار با خویشتن در هفت‌خوان رستم و اسفندیار از دیدگاه یونگ. سید محمود سید صادقی و شمس‌الحاجیه اردلانی و اصغر حبیبی، فصل‌نامه علمی پژوهشی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و نه. بهار ۱۳۹۸، ص ۷۷-۹۸.

در مقاله «کنون زین سخن هفت‌خوان آورم»، که روی‌کردی روان‌شناختی به هفت‌خوان رستم و اسفندیار است، این پهلوان با عبور از هفت‌خوان به شکلی از نوزایی و کمال دست یافته است. نویسندگان در این مقاله، پشت سر گذاشتن هفت‌خوان توسط اسفندیار را نبرد او با سویه‌های منفی «سایه» می‌دانند. اما چنان‌که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، اسفندیار نه تنها با «سایه» به نبرد نپرداخته است؛ بل که به گونه‌ای تحت تسلط آن قرار گرفته است و متأثر از همین امر به اقدام و عمل می‌پردازد. هم‌چنین در مقاله «سفر آیینی اسفندیار در شاهنامه»، این پهلوان با عبور از هفت‌خوان و شکست ارجاسب تورانی، فرایند فردیت را محقق ساخته و مرگ او، تولدی دوباره در بستر آیین کهن دانسته شده است. بنابر نظر نویسندگان این تحقیق، سفر اسفندیار، عزیمتی آیینی برای سیر نمادین قهرمان در مراحل خویشتن‌یابی عنوان شده است که لایه‌های مختلف روان‌آگاه و ناآگاه قهرمان در آن طی می‌شود. هم‌چنین در این پژوهش، از واگذاری بهمن به رستم، به عنوان تسلیم قسمت اعظم وجود اسفندیار به پهلوان سیستان تعبیر شده است. اگر بهمن را وجود تعالی یافته اسفندیار بدانیم که اکنون به کمال رسیده و به پیر خرد(رستم) پیوسته است، باز هم - با توجه به آنچه بعداً از شخصیت بهمن و ویران‌گری‌های او می‌بینیم - این پرسش باقی می‌ماند که آیا می‌توان او را قسمت اعظم وجود اسفندیار دانست، که - پس از تحقق فرایند فردیت برای اسفندیار - چهره تکامل‌یافته پدر را در وجود خود منعکس ساخته است؟ به عبارتی، اساساً تحقق امر فردیت برای اسفندیار و به تبع آن انعکاسش در وجود بهمن، با توجه به دلایلی که در این مقاله ارائه می‌کنیم، محل تردید است.

نویسندگان مقاله «روی‌کردی روان‌شناسانه به سفر سه قهرمان اساطیری (هرکول، رستم، اسفندیار)» اسفندیار را درگذر از هفت‌خوان و آزادسازی خواهرانش، کسب‌کننده معارفی می‌دانند که از راه کشف و شهود در این فرایند برای او میسر شده است. در مقاله «نقد و



بررسی روند تکامل شخصیت قهرمان در هفت‌خوان رستم و اسفندیار بر اساس نظریهٔ یونگ» عزیمت اسفندیار به هفت‌خوان با الگوی فرایند فردیت تطبیق داده شده است. اسفندیار در پایان این سفر، در درون خویش، اتحاد خودآگاه و ناخودآگاه را رقم می‌زند که زایش مجدد و کمال به دنبال آن صورت می‌پذیرد. علاوه بر این‌ها در تحقیقی با عنوان «خودپرورانی یا دیدار با خویشتن خویش در هفت‌خوان رستم و اسفندیار از دیدگاه روان‌کاوی یونگ» پایان سفر قهرمان را توأم با تولدی نمادین و ولادت دوبارهٔ او می‌دانند که به صورت نمونهٔ کمال یافته، در بازگشت از این سفر، الگویی برای دیگران می‌شود. هم‌چنین بر این نکته تأکید می‌گردد که چنین سفری با وجود روساخت حماسی خود که نمود شکل درونی مبارزه تا رسیدن به تعالی است، در درون خود، بیان‌گر تحقق فرایند فردیت برای قهرمان است. آن‌چه در مجموع این مقالات به نظر می‌آید، این است که مرحلهٔ پایانی زندگی اسفندیار که در نبرد با رستم رقم می‌خورد، با همهٔ اهمیت خود، آن‌طور که باید مورد توجه قرار نگرفته است. به‌عبارتی، اگر اسفندیار با پشت سر گذاشتن هفت‌خوان، به فردیت و کمال رسیده باشد، باید ماحصل آن در گام بعدی زندگی او دیده‌شود. چنان‌که خواهیم دید، نشانه‌ها و مؤلفه‌هایی که شخصیت اسفندیار بر اساس آن‌ها قوام می‌یابد بیش از آن‌که نشان از تکامل و تحقق فردیت و خودپرورانی وی داشته باشند، بالعکس از یگانگی او با «نقاب» و تسلط «سایه» بر وجود او حکایت دارند. هم‌چنین، چنان‌که پیشتر گفتیم و عنوان مقالات و محتوای آنها نشان می‌دهد، مقایسهٔ شخصیت اسفندیار با رستم و سفرهای مخاطره‌آمیز آن‌دو به صورت «هفت‌خوان» که در شاهنامه آمده است، اسباب لغزش‌های تفسیری در پژوهش‌های مذکور شده است.

فرایند فردیت‌یابی

در دیدگاه یونگ، فرایند فردیت‌یابی با رشد و کمال شخصیت قهرمان ارتباط مستقیم دارد. از نظر وی هر کسی از گرایش فطری برای پیش رفتن به سمت رشد و کمال برخوردار است. او از این گرایش فطری با عنوان «خود» تعبیر می‌کند. «خود» را می‌توان کهن‌الگوی کهن‌الگوها دانست که سایر صور مثالی را کنار هم قرار می‌دهد و آن‌ها را در فرایند پرورش خود یک‌پارچه می‌نماید. این گرایش فطری که مظهر وحدت، کلیت و نظم، یعنی خودپرورشی است، عناصر متضاد روان-نیروهای مردانه و زنانه، خیر و شر، روشنی و تاریکی - را یک‌پارچه می‌کند. (فیست و جی‌فیست، ۱۳۸۸: ۱۳۴) فردیت‌روانی از منظر روان‌شناختی فرایندی است «که طی آن «من» به عنوان مرکز خودآگاهی به «خود»، به عنوان درونی‌ترین بخش ناخودآگاهی منتقل می‌شود. در این نقل و انتقال که در واقع حرکت از جزئیت (من) به سوی کلیت (خود) است، سویه‌های

گوناگون شخصیت به شناخت و سازگاری با یکدیگر می‌رسند و خودآگاهی و ناخودآگاهی با یکدیگر هماهنگ می‌شوند.» (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۴۰-۲۴۱)

«یونگ در مبحث دگرگونی ساختاری روان، که زیر عنوان کلی «نوزایی» قرار می‌گیرد، به فرایند تفرّد، که در آن مرکز شخصیت از من به خود منتقل می‌شود، اهمیت بسیار می‌دهد. نسبت من به خود نسبت جزء است به کل و حرکت از من به سوی خود، یا از جزئیت به کلیت، تجربه دگرگون‌کننده‌ای است که در آن سویه‌های گوناگون شخصیت به شناخت و سازگاری می‌رسند، خودآگاهی و ناخودآگاهی هماهنگ و یگانه می‌شوند و کلیتی روانی پدید می‌آید که چون یک دایره بزرگ همه لایه‌های روان-خودآگاهی، ناخودآگاهی فردی و ناخودآگاهی جمعی - را می‌پوشاند.» (یاوری، ۱۳۸۷: ۱۲۱) کسب فردیت یا خودپرورشی کامل به ندرت کسب می‌شود اما به صورت ایده‌آل در ناهشیار جمعی هر کسی وجود دارد. برای این که افراد تجربه کامل خود را شکوفا کنند، باید بر ترس‌شان از ناهشیار چیره شوند، از حاکم شدن پرسونا بر شخصیت‌شان جلوگیری کنند و جنبه تاریک خودشان (سایه) را تشخیص دهند.» (فیست و جی‌فیست، ۱۳۸۸، ۱۳۵)

پرسونا (نقاب)

«نقاب» اصطلاحی است که ابتدا در حوزه تئاتر به کار می‌رفت و به صورتکی اشاره داشت که بازیگران هنگام نمایش به چهره می‌زدند. بنابراین، یونگ آن را از این حوزه وام گرفته و جنبه استعاری دارد. نقاب وجهه‌ای است که تحت تأثیر دو محرک به وجود می‌آید؛ یکی تحریکات بیرونی و انتظاراتی که از سمت جامعه وارد می‌شود و دیگری تحریکات درونی، یعنی امیالی که در درون شخصیت، او را به نشان دادن تصویری خاص از خود سوق می‌دهد. «یونگ کهن‌الگوی نقاب را مترادف نوعی ماسک می‌داند که ما انسان‌ها برای پنهان کردن خصلت‌های واقعی‌مان استفاده می‌کنیم. در بسیاری موقعیت‌ها، ما هویت‌مان را با اجرای یک نقش در زندگی یا برخورداری از یک حرفه و شغل مشخص می‌کنیم یا به رغم اعتقاد و میل باطنی هم‌رنگ جامعه می‌شویم، یا خود را در پس یک نقاب پنهان می‌سازیم یا ظاهرسازی می‌کنیم. خلاصه کلام این که نقاب عبارت است از عقده‌ای کنشی که به دلیل تلاش فرد برای سازگاری، یا به سبب این که فرد را از درد سر می‌رهاند، به وجود می‌آید.» (بیلسکر، ۱۳۸۷: ۶۹) هرچند پرسونا جنبه ضروری شخصیت فرد است اما نباید بین این نمود ظاهری که خویشتن را با آن به جامعه معرفی می‌کنیم و «خود کامل وحدت‌بخش» همانندسازی و یکسانی رخ دهد، چراکه در این صورت فرد نسبت به فردیت خویش ناهشیار می‌ماند و از رسیدن به خودپرورشی باز

می‌ایستد. (شولتز و شولتز، ۱۳۸۵: ۱۲۸) فرد تحت نفوذ «نقاب» به طور ضمنی مملو از تصاویر اجتماعی از خودش می‌شود. این تصاویر هرچه باشد فرد را در پیوند جنبه‌های تکمیلی شخصیتش ناتوان می‌کند. (پالمر، ۱۳۸۵: ۱۷۲) به عبارتی، «درست است که افراد باید به جامعه اعتنا کنند، اما اگر با پرسونای خود همانندسازی افراطی کنند، تماس خود را با خود درونی از دست می‌دهند و به توقعات جامعه از آن‌ها وابسته می‌شوند. یونگ معتقد بود برای این که افراد از لحاظ روانی سالم باشند، باید بین درخواست‌های جامعه و آنچه واقعاً هستند، تعادل برقرار کنند. بی‌خبر بودن از پرسونا، دست کم گرفتن اهمیت جامعه است اما ناآگاه بودن از فردیت عمیق، آلت دست جامعه شدن است.» (فیست و جی فیست، ۱۳۸۸: ۱۲۸)

سایه

برخلاف «نقاب» که فرد خود را با آن به جامعه نزدیک می‌کند، آن بخش از شخصیت که روان سعی در پنهان کردن و کتمان آن دارد، در روان‌شناسی یونگ با عنوان «سایه» مطرح می‌شود. «سایه، کهن‌الگوی تیرگی و سرکوبی، بیان‌گر ویژگی‌هایی است که افراد دوست ندارند به وجود آن‌ها اعتراف کنند، بل که می‌کوشند آن‌ها را از خودشان و دیگران مخفی نگهدارند. سایه گرایش‌هایی را که از لحاظ اخلاقی ناخوشایند هستند، به‌علاوه ویژگی‌های سازنده و خلاق که با این حال افراد دوست ندارند با آن‌ها مواجه شوند، در بر دارد.» (همان: ۱۲۸-۱۲۹) به عبارت دیگر، «سایه شامل بخش‌های تاریک، سازمان نیافته یا سرکوب شده فرد است یا به تعبیر یونگ هر چیزی که از تأیید آن در مورد خودش سرباز می‌زند و همیشه از طرف آن تحت فشار است. از قبیل صفات تحقیرآمیز شخصیت و سایر تمایلات نامتجانس. همانند استفاده از نقاب، به خاطر ظرفیتی که انسان در شرارت دارد، سایه نیز سرکوب می‌شود زیرا با نقاب خود شخص بیگانه است و نیز دارای کیفیت‌هایی است که یا با اصول اخلاقی و وجدان فرد مغایرند یا اجتماع آن‌ها را تأیید نمی‌کند.» (پالمر، ۱۳۸۵: ۱۷۳)

اسفندیار و عدم تحقق فرایند فردیت

آن‌چه در اینجا مطرح می‌شود محدود به متن شاهنامه است و به تبع آن برداشت و تحلیل ارائه شده منوط به همین متن است. اسفندیار نیز مانند رستم با عبور از هفت‌خوان، پهلوانی، شجاعت و دلاوری خود را به حد اعلای ظهور می‌رساند اما به دنبال آن وجهه روحانی او به این حد از کمال رشد نمی‌یابد، زیرا فردیتی که جنبه‌های مختلف شخصیت را با هم یک‌پارچه می‌سازد به دلیل همانندسازی که او با «نقاب» خود داشته است و فاصله یافتن هر چه بیشتر درون و بیرون شخصیت او در پی سرکوب و واپس راندن «سایه‌اش»، محقق نشده است.

محققین پژوهش‌های پیشین که به بررسی فرایند فردیت در شخصیت اسفندیار پرداخته‌اند و خودپرورشی و کمال را برای او محقق شده دانسته‌اند، به این نکته توجه نکرده‌اند که تحقق فردیت در وجود شخص، باید ماحصلی برای او به دنبال داشته باشد و در بازگشت از این سفر نمادین، جلوه‌های تکامل، به طور خاص در بعد روحانی وی - که البته ابعاد زندگی جسمانی و مادی او را هم تحت تأثیر خود قرار می‌دهد- نمایان شود. تمام تحقیقاتی که ذکر آن‌ها گذشت، مراحل مختلف هفت‌خوان را، صورت‌های گوناگون مبارزه با سایه تلقی کرده‌اند که در نهایت، نوزایی و تولدی مجدد را برای اسفندیار به دنبال داشته است. در مقاله «کنون زین سخن هفت‌خوان آورم»، مبارزه اسفندیار با اژدها، پیش شرطی برای رهایی از سویه‌های کودکانه و استقلال از دیگران عنوان شده است که او با غلبه بر آن، به این استقلال شخصیت نائل می‌شود. (نصر اصفهانی و جعفری، ۱۳۸۸: ۱۲) هم‌چنین، در مقاله «خودپرورانی یا دیدار با خویشتن در هفت‌خوان رستم و اسفندیار از دیدگاه یونگ» هم اژدها مظهر کهن‌الگوی سایه دانسته شده که با گذر از آن اسفندیار «سایه» را شکست داده و به کنترل خویش در آورده است. (سید صادقی و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۵) اما نمود و ظهور این استقلال و کمال‌یافتگی را در کجای زندگی اسفندیار می‌توانیم ببینیم؟ پوشیده نیست که در بحث فردیت‌یافتگی، تکامل روحانی و پرورش جنبه‌های باطنی، باید مد نظر باشد، با توجه به این مسأله، برتری روحانی اسفندیار که می‌توان به آن استناد کرد به طور مشخص کجاست؟ در حین سفر اسفندیار نشانه‌های آن را می‌بینیم یا با پایان یافتن هفت‌خوان و بازگشت او از این سفر شاهد آن هستیم؟

بر تحقیقات دیگر نیز، همین ایراد وارد است. مقاله «روی‌کردی روان‌شناسانه به سفر سه قهرمان اساطیری» عبور از موانع طبیعی در هفت‌خوان را نمادی از طی مسیر تعالی اسفندیار معرفی می‌کند. (بهمنی و نیرومند، ۱۳۹۱: ۱۰) هم‌چنین تسلط بر گرگسار توسط اسفندیار نیز، غلبه بر «سایه» تعبیر می‌شود. (همان: ۱۳) نویسندگان مقاله «سفرهای آیینی اسفندیار در شاهنامه» سفر اسفندیار در هفت‌خوان را حرکتی برای شناخت خویشتن می‌دانند. (شکیبی ممتاز و حسینی، ۱۳۹۱: ۶) که در آن سفر به جهان درون و عالم ناخودآگاه با ویژگی‌هایی که ریشه در باورهای اساطیری و روان‌شناسی دارد، به داستان شکل می‌دهد. (همان: ۵) براساس این پژوهش «می‌توان مراحل دشوار هفت‌خوان در سفر قهرمان را موقعیتی کهن‌الگویی قلمداد کرد که در بطن خود نوعی آیین گذر به شمار می‌رود. منطق این آیین، منطق ستیز و نبردی است که در قالب روی‌دادهای هنجارگریز و خردستیز نشان داده می‌شود.» (همان: ۷) اسفندیار با عبور از هر خوان، اشکال مختلف سایه را پشت سر می‌گذارد که تداوم حرکت او در فرایند فردیت را برای وی میسر می‌سازد. (همان: ۹) در تحقیق «نقد و بررسی روند تکامل شخصیت

قهرمان در هفت‌خوان رستم و اسفندیار بر اساس نظریهٔ یونگ» علاوه بر آن که بیان می‌شود اسفندیار در خوان‌های مختلف با ناخودآگاه سرکوب شده؛ یعنی همان «سایه» روبه‌رو می‌شود و در پی شکست آن است، گذر از بیابان برای او نمودی از سفر درونی و مکاشفه عنوان می‌شود که لازمهٔ کنار نهادن پرسونا و تلاش برای دستیابی به تعالی «خود» است. (قلی‌زاده و نوبخت‌فرد، ۱۳۹۸: ۱۳-۱۵) همان‌طور که در مقالهٔ «خودپرورانی یا دیدار با خویشتن» کلید رسیدن به «خود» وجودی اسفندیار عبور از بیابان خشک دانسته شده است. (سید صادقی و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۳) در اینجا خواهیم دید که نه تنها پرورش خود، تکامل و معرفتی که حاصل مکاشفهٔ روحانی است و طبق اظهار این پژوهش‌ها برای اسفندیار دست داده است، وقوع نیافته، بل که سفر او در سطح روایت حماسی باقی مانده و حرکت وی محدود به سیری آفاقی و محصور به جنبه‌ای صرفاً قهرمانی شده است. به نظر می‌رسد در این دست از تحقیقات نفس سفرهای ادامه‌دار و چندمرحله‌ای اسفندیار از یک‌سو و مقایسه این سفرها با سفرهای قهرمانان دیگر از سنخ رستم، بستری برای فردیت‌یافتگی و خودپرورشی شخصیتی تعبیر شده است.

با عنایت به نشانه‌های موجود در مرحلهٔ بازگشت قهرمان از سفر/هفت‌خوان باید گفت، اسفندیار به تصویری کاذب از خود دچار شده است تا آن‌جا که با وجود احساس تضاد بین تحریکات بیرونی (پدر) و درونی (قدرت‌طلبی) با بخش روشن و الهی شخصیت خود، باز هم مقام او در حد و اندازهٔ آلت دستی بی‌فکر و دور از خرد فروکاسته می‌شود. و متأثر از «نقابی» که بر چهره دارد یا به چهرهٔ او گذاشته شده است-به تعبیر بلیسکر می‌توان گفت که «نقاب به ما تحمیل شده است، اما حق این است که بگوییم مقصر خودمانیم که آن نقاب را اختیار کرده‌ایم و اجازه داده‌ایم که وضعیت موجود زهر خود را به روان ما بریزد.» (بلیسکر، ۱۳۸۷: ۹۴- حرکت به سمت تباهی را می‌پذیرد و آن را توجیه می‌کند. سایه «بیانگر نوعی تمایل روانی است. یعنی گرایش فرد به پنهان ساختن آن‌چه واقعاً هست به خاطر آن‌چه جامعه از او انتظار دارد. بر این اساس، نقاب نمونه‌ای از «فردیت کاذب» است که در آن، انتظار اجتماعی کنترل را در دست دارد.» (پالمر، ۱۳۸۵: ۱۷۲)

آن‌چه که در صورت تحقق فردیت در وجود کسی از او انتظار می‌رود، آن است که پس از پشت سر گذاشتن این فرایند، مؤلفه‌های تکامل، پختگی، خردمندی، و سازندگی و بهسازی امور که حاصل احراز این مؤلفه‌هاست، در شخصیت فرد نمود یابد. «ایجاد تحول در زندگی، رسالتی است که در بازگشت بر دوش قهرمان قرار می‌گیرد. در مواردی بسیار قهرمانان از بازگشت و انجام رسالت خویش، سر باز زده‌اند.» (کمبل، ۱۳۹۲: ۲۴۵) هم‌چنین «صرف حرکت

قهرمان در مسیر تفرّد، نمی‌تواند موفقیت او را تضمین کند. چه بسا قهرمان در میان راه باز ماند و هرگز نتواند خودپرورانی را به دست آورد.» (سید صادقی و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۰-۲۱)

گشتاسب، پدر اسفندیار از قدرت‌طلبی فرزند آگاه است و میل مفرط او را به تصاحب تاج و تخت ابزاری برای حذف او می‌بیند. تصور آن که مقام حاکمیت حقی است که از او بازداشته شده و مسؤولیت اجتماعی که به عنوان مبارز در جبهه کیش زرتشت بر عهده‌اش گذاشته شده است، از اسفندیار دین‌گستری جاه‌طلب ساخته که نه تنها این نقاب را پذیرفته است، بل که «خویشتن» خویش را با آن همانندسازی کرده است. نقابی که هم انگیزه بیرونی (اجتماع) و هم انگیزه درونی (میل به قدرت) در شکل‌گیری آن نقش داشته است. همین یکسانی با نقاب، او را به نادیده گرفتن ندای درونی (وجدان) و نمود بیرونی آن (کتایون) وامی‌دارد تا جایی که به دنبال سرکوب این دو وجه بازدارنده، حرکت خود را جز وظیفه، چیز دیگری نمی‌داند. وظیفه‌ای که چهره کنونیش را شکل داده است. در متن شاهنامه، نشانه‌هایی واضح از انکار ندای درونی (وجدان) و نمود بیرونی آن (مادرش کتایون) در اسفندیار به چشم می‌خورد. ما در ادامه به تعدادی از این نشانه‌ها اشاره خواهیم کرد. اسفندیار می‌داند که پدرش گشتاسب از تاج و تخت دست نمی‌کشد و آن را به وی تسلیم نمی‌کند و از طرف دیگر، این را هم می‌داند که پدر او را به جنگ کسی (رستم) می‌فرستد که مستوجب قهر و بند و قتل نیست. اسفندیار در وضعیت روان‌شناختی بغرنجی قرار می‌گیرد که برخلاف دانسته و اصول اخلاقی مورد پذیرش خود، عمل می‌کند و به جنگی می‌رود که خود علم دارد حتی به فرض پیروزی بر رستم، گشتاسب حکومت را به او تسلیم نمی‌کند و هم‌چنین می‌داند رستم، دشمن ایران و ایرانیان نیست. تصمیم اسفندیار را باید با نظریه «ضعف اراده اخلاقی» که در فلسفه یونانی از آن به «آگراسیا» تعبیر می‌شود، تبیین کرد. (ر.ک. مقدّسی، ۱۳۹۶: ۲۲۳-۲۵۰) اسفندیاری که از سوی جامعه به عنوان حامی کیش زرتشت برگزیده شده و این مسؤولیت را به واسطه نیروی پهلوانی استوار می‌دارد.

گشتاسب با توجه به انگیزه اسفندیار برای تکیه زدن به تخت شاهی، با وعده واگذاری تاج و تخت، اسفندیار را به سوی مهلکه می‌راند و شرط این اقدام را، امری قرار می‌دهد که تحقق آن، منجر به از بین رفتن جایگاه جهان‌پهلوان شاهنامه می‌شود، که امری محال است. او پس از بیان شرط به بند آمدن رستم وعده خود را که همان کناره‌گیری از قدرت و واگذاری تاج و تخت و ثروت است مطرح می‌کند.

همان گنج بی‌رنج و تخت مہمی
(فردوسی، ۱۳۹۲: ۶۸۸)

سپارم به تو تاج شاهنشہی

کلام گشتاسب محرکی است که به غالب شدن هرچه بیشتر «سایه» بر وجود اسفندیار منجر می‌شود. او از تزویر پدر مطلع است اما وجه سرکوب‌شده شخصیتش که سعی در پنهان داشتن آن دارد، وی را مطیع امر پدر می‌کند. «طرف تاریک «خود» بزرگ‌ترین خطر را در بر دارد زیرا «خود» بزرگ‌ترین نیروی روان است و ممکن است آدمی را گرفتار جنون عظمت طلبی یا سایر تخیلات فریبنده کند. شخصی که گرفتار این حالت شود همواره با هیجانی روزافزون تصور می‌کند به معماهای بزرگ این جهان دست یافته است و بدین‌گونه پیوند خود را با واقعیت انسانی از دست می‌دهد.» (یونگ، ۱۳۷۷: ۳۲۵)

به گیتی نداری کسی را همال
سوی سیستان رفت باید کنون
مگر بی‌خرد نامور پور زال
به کار آوری زور و بند و فسون
برهنه کنی تیغ و گوپال را
به بندآوری رستم زال را
(فردوسی ۱۳۹۲: ۷۱۵)

اسفندیار از وعده‌های پوچ پدر آگاه است و آن را در گفت‌وگو با مادر خود، کنایون مطرح می‌نماید. و خلف وعده گشتاسب را در پی نادیده گرفتن رنج هفت‌خوان و نبرد با ارجاسب تورانی متذکر می‌شود. او در این مرحله می‌کوشد تاریکی‌های وجود گشتاسب را محل توجه دیگران قرار دهد و به همان نسبت تلاش می‌کند جنبه‌های تاریک وجود خود را واپس براند و از نگاه اطرافیان و خویشان پنهان کند. «یونگ معتقد بود، برای کامل بودن، افراد باید به طور مداوم بکوشند از سایه خودشان باخبر شوند و این کاوش اولین آزمون شهامت آن‌هاست. نشان دادن جنبه تیره شخصیت دیگران و دیدن زشتی و شرارت در آن‌ها که افراد از دیدن آن‌ها در خودشان خودداری می‌کنند، راحت‌تر است. گرفتار شدن در تیرگی درون خویشان به منزله «تحقق بخشیدن به سایه» است. متأسفانه اغلب افراد هرگز به وجود سایه خودشان پی‌نمی‌برند، بل که فقط با جنبه روشن شخصیت‌شان همانندسازی می‌کنند. افرادی که هیچ‌گاه سایه خودشان را تشخیص نمی‌دهند، با وجود این، امکان دارد، تحت سلطه آن قرار گیرند و زندگی اسفباری را هدایت کنند، و محصولات شکست و ناامیدی خودشان را برداشت نمایند.» (فیست و جی فیست، ۱۳۸۸: ۱۲۹)

که با من همی بد کند شهریار
بخواهی به مردی ز ارجاسب‌شاه

چنین گفت با مادر اسفندیار
مرا گفت چون کین لهراسپ‌شاه

<p>کنی نام ما را به گیتی بلند بکوشی و آرایشی نو کنی همان گنج با تخت و افسر تو راست سر شاه بیدار گردد ز خواب ندارد ز من راستی‌ها نهفت به یزدان که برپای دارد سپهر همه کشور ایرانیان را دهم (همان: ۷۱۴)</p>	<p>همان خواهران را بیاری ز بند جهان از بدان پاک بی خو کنی همه پادشاهی و لشکر تو راست کنون چون برآرد سپهر آفتاب بگویم پدر را سخن‌ها که گفت و گر هیچ تاب اندر آرد به چهر که بی کام او تاج بر سر نهم</p>
--	---

جنبه روشن شخصیت اسفندیار می‌کوشد روان او را به سمت تعادل سوق دهد و از غلبه وجه تاریک پنهان او جلوگیری کند. صورت بیرونی وجدان او که سعی می‌کند واقعیت موجود را به اسفندیار نشان دهد، با نصایح کتابیون نمود می‌یابد. این زمزمه اسفندیار است که رستم را در حق ایران و ایرانی در کمال نیکویی می‌داند.

<p>دل شهریاران بدو بود شاد نبودست کاورد نیکی بسی (همان: ۷۱۵)</p>	<p>ز گاه منوچهر تا کی قباد نکوکارتر زو به ایران بسی</p>
--	--

سایه بیشتر تحت تأثیر آلودگی‌های جمعی قرار می‌گیرد تا شخصیت خودآگاه. یعنی فرد از طریق تحریکات محیط و افراد پیرامون به کارهای ناشایست میل می‌کند و به کشش‌هایی گردن می‌نهد که واقعاً از وجود خودش ناشی نمی‌شود. (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۵۸) کتابیون این‌گونه تلاش می‌کند چراغ خرد را در وجود فرزند روشن کند.

<p>ز گیتی چه جوید دل تاجور تو داری برین بر فزونی خواه تو داری دگر لشکر و بوم و بر بزرگی و شاهی و بختش تو راست (فردوسی ۱۳۹۲: ۷۱۳)</p>	<p>بدو گفت کای رنج دیده پسر مگر گنج و فرمان و رای و سپاه یکی تاج دارد پدر بر پسر چو او بگذرد تاج و تختش تو راست</p>
--	--

اما همه این‌ها در صورتی کارگر می‌افتد که فرد با نقاب خود همسان نشده باشد. زیرا در این صورت فرد پستی کاذب شکل می‌گیرد و کنترل کنش‌های شخصیت تحت تأثیر آن، از مسیر سلامت روانی یک پارچه که خردمندی و آگاهی از حقیقت درونی و حقانیت بیرونی نشانه آن است، خارج می‌شود. «یکی شدن با نقاب سبب می‌شود که فرد، فردیت خویش را گم کند. هم

سویی با نقاب، فردیت نادرستی را ایجاد می‌کند و سایرین را به این باور می‌اندازد که نقابدار برای خود، فردی شده است. فردیتی که به دور از حقیقت است، فقط نقابی است که شخص جهت ایفای نقش اجتماعی خاص خویش به چهره می‌زند. بشر بهای گزافی از بابت این هم‌آوایی و یکی شدن «من» با «نقاب» می‌پردازد که به شکل تندخویی، بدخلقی، عواطف مہار نشده، ترس‌ها، شرارت‌ها و اندیشه‌های وسواسی در رفتار انسان‌ها بروز می‌کند. (مورنو، ۱۳۸۶: ۶۷) به عبارتی «خود» اسفندیار در این شرایط پختگی و کمال لازم را نیافته است. «خود» را می‌توان قدرت عاقله تصمیم‌گیرنده و اجرایی شخصیت دانست. زیرا با تعقل و واقع‌بینی، بر هر نوع واکنش انسان نظارت می‌کند. «خود» ضمن آن‌که تصمیم می‌گیرد که چه اعمالی باید انجام شود، نوع خواسته و گرایش را هم که باید ارضا شوند یا از ارضای آن‌ها جلوگیری کند تعیین می‌کند. در حقیقت «خود» قاضی واقع‌بینی است که بین تمایلات نهاد و امکانات محیطی موجود برای برآوردن آن‌ها، قضاوت می‌کند. (شاملو، ۱۳۸۸: ۳۴)

هرچه کوشش برای شناخت «سایه» بیشتر باشد و از یکسانی و همانندسازی با «نقاب» خودداری شود، «خود» که یک پارچه‌کننده بخش‌های مختلف روان است بهتر عمل می‌کند و کمال هرچه بیشتر «خود»، قضاوت مناسب‌تری را از امور و مسائل به دنبال دارد. اسفندیار، خطاب به گشتاسب، پس از بیان میل خود به تاج و تخت و عهدشکنی شاه، در نهایت اطاعت از او را به‌عنوان وظیفه خود معرفی می‌کند و این حرف‌شنوی را مسؤولیت خود می‌داند و تخطی از آن را ناممکن می‌شمارد. در این جا هم، باز آمیختگی امیال درونی و تحریکات بیرونی را که «نقاب» به دنبال آن شکل می‌گیرد مشاهده می‌کنیم. به عبارتی می‌توان گفت: «مفهوم نقاب، ظاهراً شبیه به مفهوم جامعه‌شناختی ایفای نقش است که در آن افراد در موقعیت‌های مختلف، نقش خود را متناسب با انتظارات دیگران ایفا می‌کنند.» (شولتز، ۱۳۸۵: ۴۹۵)

سپهد بروها پر از تاب کرد	به شاه جهان گفت زین بازگرد
تو را نیست دستان رستم به کار	همی راه جویی به اسفندیار
دریغ آیدت جای شاهی همی	مرا از جهان دور خواهی همی
تو را باد این تاج و تخت و کیان	مرا گوشه‌ای بس بود زین جهان
ولیکن تو را من یکی بندهام	به فرمان و رایت سرافکندهام

(فردوسی، ۱۳۹۲: ۷۱۶)

سایه، هیجانانگیز و آرزوهای ما را در بر می‌گیرد. «یونگ واژه سایه را به این دلیل به کار می‌برد که این نیمه تاریک شخصیت ما همیشه با ماست و همواره در نظر ما بخش تاریک و ناخواسته ماهیت روانی ما محسوب می‌شود.» (کاکس، ۱۳۸۳: ۲۵۰) اسفندیار با تأکید چندباره

مسئولیت خود، بیش از پیش به «نقاب» نزدیک و به همان نسبت از شناخت «سایه» دور می‌شود. همین نادیده گرفتن وجه ظلمانی شخصیت خود و نشناختن آن یا به بیان بهتر نادیده گرفتن آن، او را به ابزار دست گشتاسب بدل می‌کند و از طی کردن مسیر کمال و دستیابی به فردیت باز می‌دارد.

او خطاب به مادر خود بر چهره فرمان‌پذیر خویش تأکید می‌کند و آن را عامل توجیه‌گر اقدامات خود می‌داند.

چگونه کشم سر ز فرمان شاه چگونه گذارم چنین دستگاه
(فردوسی، ۱۳۹۲: ۷۱۷)

و خطاب به رستم چنین می‌گوید:

پدر شه‌ریار است و من که‌ترم ز فرمان او یک زمان نگذرم
(همان: ۷۲۰)

می‌بینیم نشانه‌هایی که در مرحله بازگشت قهرمان از سفر آیینی خود، در شخصیت اسفندیار نمود یافته است، بیش از هر چیز عدم تحقق فردیت برای او را نشان می‌دهد. مقاله‌هایی که در این تحقیق نقدی بر آن‌ها وارد شد، پایان سفر/هفت‌خوان اسفندیار را همراه با تولدی دوباره و نوزایی برای او قلمداد کرده‌اند که پیش از آن، قطع تعلقات و وابستگی‌ها برای قهرمان صورت گرفته است، اما نشانی از این تولد دیگرگون و قطع علایق را در بازگشت اسفندیار نمی‌بینیم. به طور منطقی اگر از دگرگونی، نوزایی، و قطع تعلق و چنین صفاتی در رابطه با شخصیت اسفندیار استفاده می‌شود و کسب آن‌ها در پایان هفت‌خوان برای او مسلم دانسته می‌شود باید عناصری که دال بر این تحول و تولد دوباره هستند در شخصیت، کنش و رفتار او هنگامی که به جامعه بازگشته است و با عناصر مختلف آن اجتماع دچار اصطکاک می‌گردد، نمایان باشد. در مقاله «کنون زین سخن هفت‌خوان آورم» نویسندگان قرار گرفتن اسفندیار در صندوق برای کشتن سیمرغ/اژدها و خروج او را، نمادی از تولد دوباره و قطع علایق و تعلقات برای او می‌دانند. (نصر اصفهانی و جعفری، ۱۳۸۸: ۱۴-۱۵) همین امر در مقاله «سفرهای آیینی در شاهنامه» نیز مطرح می‌شود. بنابر ادعای ذکر شده در این تحقیق: «پنهان شدن اسفندیار در صندوق در خوان‌های سوم و پنجم برای مبارزه با اژدها و سیمرغ، در ارتباط با نمادینگی برای زهدان مادر، تولد دوباره و نوزایی را مطرح می‌کند.» (شکیبی ممتاز و حسینی، ۱۳۹۱: ۹) هیچ یک از اقدامات اسفندیار مؤید قطع تعلق و وابستگی‌های مادی برای او نیست. در عوض نشانه‌های فراوان وجود دارد که حاکی از علقه‌های قدرت‌طلبانه و وابستگی‌هایی است



که با فردیت یافتگی و کمال شخصیت در تضاد آشکار است. این تحقیقات در پایان اسفندیار را در رسیدن به خودپرورشی و نوزایی، موفق می‌دانند. اسفندیار با عبور از آب در خوان هفتم به کمال و تولدی دوباره دست یافته است. (نصر اصفهانی و جعفری، ۱۳۸۸: ۱۷-۱۸) «عبور از آب در پایان سفر اسفندیار هم نوعی مرگ از صفات بشری و کدورات دنیوی است که با آن آلودگی‌هایی که ابعاد وسیع «سایه» در هفت‌خوان در سیر قهرمانیش قرار داده بود می‌زداید.» (شکیبی ممتاز، حسینی، ۱۳۹۱: ۱۰) «اسفندیار پس از تزکیه از نیروهای اغواگر «سایه» در پنج‌خوان نخستین، و پالودگی روانی در خوان ششم که نوعی تولد دوباره برای او در خوان هفتم رقم می‌زند به فتح رویین دژ نایل می‌شود. (همان: ۱۲)

ادعای مقاله «نقد و بررسی روند تکامل شخصیت قهرمان در هفت‌خوان رستم و اسفندیار بر اساس نظریهٔ یونگ» نیز در این باب چنین مطرح می‌شود: «پس از طی هفت‌خوان و با گذر از خوان هفتم اسفندیار در این سیر و سلوک به تعالی واقعی می‌رسد، زیرا نیروهای مثبت و منفی وجود خویش را دریافته و بر آن‌ها غلبه کرده است.» (قلی‌زاده و نوبخت‌فرد، ۱۳۹۳: ۲۴) کدام وجه از حیات اسفندیار، حکایت از این شناخت عمیق برای او دارد؟ چنان‌که دیدیم، اسفندیار به خاطر عدم شناخت «سایه» و واپس رانده شدن هرچه بیشتر آن، از «خود» واقعی خویشتن دور افتاده است و همین امر او را به مهلکه می‌کشاند. بر این اساس آن‌چه که در پژوهش «روی‌کردی روان‌شناسانه به سفر سه قهرمان اساطیری» آمده است و نتیجهٔ سفر اسفندیار را کسب معرفت و تعالی روحانی می‌داند نیز محل ایراد قرار می‌گیرد. «اسفندیار با پایان دادن به سفر خود، به گنج‌ها و جواهرات قلعه دست می‌یابد. جواهرات که پاداشی در قبال کوشش انسان است، رمز معارفی است که رازآموز در طی رنج‌های بسیار از راه کشف و شهود به آن‌ها دست می‌یابد.» (بهمنی و نیرومند، ۱۳۹۱: ۱۸) اگر این کسب معرفت و تکامل برای اسفندیار صورت پذیرفته بود، نمود و ظهور آن را در وجهی از حیات او باید مشاهده می‌کردیم.

اسفندیار با چیرگی جنبه‌های تاریک شخصیت خود و یکسانی که با «نقاب» خویش پیدا کرده است هر چه بیشتر از عقلانیت دور می‌شود و رفتارش از کنترل «خود» خارج می‌شود. «تفرد اساساً فرایند بازشناسی است. یعنی فرد باید در فرایند پختگی خود، جنبه‌های مختلف تمام وجود خود-هم جنبه‌های مطلوب و هم جنبه‌های نامطلوب-را آگاهانه باز شناسد.» (گورین ، ۱۳۸۸: ۲۶۰) بر این اساس، رفتار و اقدام اسفندیار عدم تحقق فرایند فردیت را برای او نشان می‌دهد. همانندسازی اسفندیار با «نقاب» که جایگاه او به عنوان گسترانندهٔ دین زرتشت، به-علاوهٔ مقام فرماندهی توأم با آن برایش فراهم آورده است و انتظارات حاصل از این‌ها، هرگونه اقدامی را موجه می‌کند. همین امر مجال بروز بخش‌های تاریک وجودش را که او مکتوم و

ناشناخته باقی گذاشته است ممکن می‌سازد چراکه هر قدر «سایه» کمتر با زندگی خودآگاه فرد درآمیزد، سیاه‌تر و متراکم‌تر می‌شود. (یونگ، ۱۳۷۹: ۲۸۳) همین ناپختگی و عدم تحقق فردیت و کمال برای اسفندیار است که عاقبت او را به نابودی می‌کشاند و به کار او پایان می‌دهد.

نیاید همی پیش اسفندیار
که پیکانش را داده بد آب رز
سر خویش کرده سوی آسمان
فزاینده دانش و فرّ و زور
توان مرا هم روان مرا
مگر سر بیچاند از کارزار
همی جنگ و مردی فروشد همی
توی آفریننده ماه و تیر

بدانست رستم که لابه به کار
کمان را بزه کرد و آن تیر گز
همی راند تیر گز اندر کمان
همی گفت کای پاک دادار هور
همی بینی این پاک جان مرا
که چندین بیچم که اسفندیار
تو دانی که بیداد کوشد همی
بیاد افره این گناهم مگیر

...

بران سان که سیمرغ فرموده بود
سیه شد جهان پیش آن نامدار
(فردوسی، ۱۳۹۲: ۷۵۰)

تهمتن گز اندر کمان راند زود
بزد تیر بر چشم اسفندیار

باید گفت، حقانیتی که اسفندیار به واسطه جایگاه اجتماعی خویش و امیال سرکوب‌شده درونی برای خود قائل شده است، نقابی بر چهره او قرار داده که اقدامات او را توجیه می‌نماید. عمل او در راستای تحقق یگانگی با نقاب است، نه روحانیتی کمال یافته، اما آن چه او را در این مسیر نگه می‌دارد همین تصور محق است. زیرا «هر قدر ذهن خودآگاه در اثبات نورانیت صرف خود و حق وضع تکالیف اخلاقی بیشتر اصرار ورزد همان قدر «خودی» با قیافه تاریک‌تر و تهدید آمیزتری جلوه می‌کند.» (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۷۵)

نتیجه گیری

استفاده از روان‌شناسی یونگ یکی از روی‌کردهایی است که به وسیله آن داستان هفت‌خوان اسفندیار و شخصیت او مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. عمده پژوهش‌های پیشین با توجه به بحث «فرایند فردیت» کارل گوستاو یونگ و نظریه «سفر قهرمان» ژوزف کمبل به این داستان پرداخته و امر تفرد و کمال را برای اسفندیار محقق دانسته‌اند. با استناد به همان روی‌کرد یونگی و عنایت به مرحله بازگشت پهلوان از هفت‌خوان مشخص می‌شود که

«فرایند فردیت» برای اسفندیار تحقق نیافته است و شخصیت او متأثر از یکسانی که وی با «نقاب» خویش پیدا کرده است و تسلط «سایه» بر او، از رسیدن به کمال بازمانده است. نقاب که حاصل محرک‌ها و انگیزه‌های بیرونی به علاوه امیال و کشش‌های درونی است، صورتی را شکل می‌دهد که فرد به وسیله آن به جامعه نزدیک می‌شود. اگر فرد با این «نقاب» همانندسازی کند، فردیتی کاذب شکل خواهد گرفت که کنترل امور را از دست «خود» خارج می‌کند و در پی آن قدرت بیرونی و جنبه‌های تاریک شخصیت، هدایتگر اعمال فرد خواهند بود. اسفندیار با توجه به مسؤلیتی که به عنوان دین‌گستر به او محول شده و مقام فرماندهی خویش، نقابی بر چهره دارد که خود را با آن به اجتماع معرفی می‌کند و اعمال خویش را از پس آن توجیه می‌نماید. همانند سازی او با این «نقاب» و فاصله گرفتن از جنبه‌های تاریک روان و سرکوب ندای بازدارنده شخصیتش، اسفندیار را دچار فردیتی کاذب می‌کند که وی را به ابزار دست نیروهای بیرونی بدل می‌سازد و «فرایند فردیت» را برای او دست‌نیافتنی‌تر می‌نماید. در نتیجه باید گفت، فرایند فردیت و کمال برای اسفندیار محقق نشده است و صرف عبور از هفت‌خوان برای او، چنین نتیجه‌ای را به دنبال نداشته است. بنابراین، مقایسه نتیجه‌ای که هفت‌خوان رستم در شخصیت او داشته با هفت‌خوان اسفندیار و محصول نهایی عبور وی از این خوان‌ها، روا نیست و اسفندیار با وجود گذر از مراحل سخت سفرهای هفت‌گانه به دلیل گرفتاری در نقاب و سایه نتوانسته فردیت‌یابی را در شخصیت خود محقق سازد.

فهرست منابع

- اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۹۰)، *داستان داستان‌ها (دستم و اسفندیار در شاهنامه)*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بیلسکر، ریچارد. (۱۳۸۷)، *اندیشه یونگ*، ترجمه حسین پاینده، تهران: نشر آشیان.
- بهمنی، کبری، آزاده نیرومند، (۱۳۹۱)، (روی کردی روان‌شناسانه به سفر سه قهرمان اساطیری «هرکول، رستم، اسفندیار»)، *ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی (زبان و ادبیات فارسی)*. شماره بیست و هشتم، دوره هشتم، ص ۶۹-۱۰۷.
- پالمر، مایکل. (۱۳۸۵)، *فروید، یونگ و دین*، مترجمان محمد دهگانپور و غلامرضا محمودی، تهران: انتشارات رشد.
- پرهام، باقر. (۱۳۷۷)، *با نگاه فردوسی (مبانی نقد خرد سیاسی در ایران)*، تهران: نشر مرکز.
- ترقی، گلی. (۱۳۸۷)، *بزرگ بانوی هستی (اسطوره، نماد، صورت ازل)* با مروری بر اشعار فروغ فرخزاد، تهران: انتشارات نیلوفر.
- رحیمی، مصطفی. (۱۳۷۶)، *تراژدی قدرت در شاهنامه*، تهران: انتشارات نیلوفر.
- رحیمی، مصطفی. (۱۳۸۳)، *اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی*، تهران: توس.
- سیدصادقی، سید محمود، شمس‌الحاجیه اردلانی و اصغر حبیبی. (۱۳۹۸)، (خودپروانی یا دیدار با خویشتن در هفت‌خوان رستم و اسفندیار از دیدگاه روان‌کاوی یونگ)، *فصل‌نامه علمی-پژوهشی، تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی*، دوره ۱۱، شماره ۳۹.
- شاملو، سعید. (۱۳۸۸)، *مکتب‌ها و نظریه‌ها در روان‌شناسی شخصیت*، تهران: انتشارات رشد.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۶۸)، *طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار، کیهان فرهنگی*، شماره ۱، سال ششم.
- شولتز، دوآن، سیدنی الن شولتز. (۱۳۸۵)، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یحیی مید محمدی، تهران: نشر ویرایش.

- شکیبی ممتاز، نسرین، مریم حسینی. (۱۳۹۱)، (سفرهای آیینی اسفندیار در شاهنامه)، *فصلنامه علمی پژوهشی، پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، شماره بیست و ششم، ص ۲۵-۵۰.
- طاهری، محمد و حمید آقاجانی. (۱۳۹۲)، (تبیین کهن‌الگوی سفر قهرمان براساس آرای یونگ و کمبل در هفت‌خوان رستم)، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، شماره ۳۲.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۵)، *شاهنامه*، دفتر پنجم، تصحیح جلال خالقی مطلق، زیر نظر احسان یارشاطر، کالیفرنیا، انتشارات مزدا با هم‌کاری بنیاد میراث ایران.
- فیست، جس، گریگوری جی فیست. (۱۳۸۸)، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمهٔ یحیی سیدمحمدی، تهران: نشر روان.
- قریب، مهدی. (۱۳۷۰)، *تراژدی و تضاد تراژیک در شاهنامهٔ فردوسی*، یادنامهٔ آیین بزرگ-داشت آغاز دومین هزارهٔ سرایش فردوسی، اصفهان، نشر زنده رود.
- قلی‌زاده، خسرو، سحر نوبخت‌فرد. (۱۳۹۳)، (نقد و بررسی روند تکامل شخصیت قهرمان در هفت‌خوان رستم و اسفندیار بر اساس نظریهٔ یونگ)، *نشریهٔ زبان و ادبیات فارسی مجله دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی*، شمارهٔ هفتاد و هفت، ص ۲۳۹-۲۷۳.
- کاکس، دیوید. (۱۳۸۳)، *روان‌کاوی و روان‌شناسی تحلیلی* (مقدمه بر اثر ک.گ. یونگ)، ترجمهٔ سپیده رضوی، نشر پیک فرهنگ.
- کمبل، ژوزف. (۱۳۹۲)، *قهرمان هزارچهره*، ترجمهٔ شادی خسرو پناه، تهران: نشر گل آفتابگردان.
- کویاجی، جهانگیر. (۱۳۸۰)، *بنیادهای اسطوره و حماسه ایران*، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، تهران: انتشارات نگاه.
- گورین، ویلفرد. (۱۳۸۸)، *درآمدی بر شیوه‌های نقد ادبی*، ترجمهٔ علیرضا فرح بخش و زینب حیدری مقدم، تهران: انتشارات رهنما.
- المیر، تیمور. (۱۳۸۱)، *سنت‌های سیاسی در شاهنامه فردوسی* (خلاصه نخستین مقالات همایش ملی ایران‌شناسی)، تهران: انتشارات دایرهٔ سبز.

- مقدسی، محمود. (۱۳۸۱)، (ضعف اراده- آگراسیا؛ چالشی معاصر در باب معنا)، *دوفصلنامه فلسفی شناخت*، شماره ۷۶/۱ بهار و تابستان، صص ۲۲۳-۲۵۰.
- مورنو، آنتونیو. (۱۳۸۶)، *یونگ، خدایان و انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران: نشر مرکز.
- نصر اصفهانی، محمدرضا، طیبه جعفری. (۱۳۸۸)، (کنون زین سخن هفت‌خوان آورم... «روی‌کردی روان‌شناختی به هفت‌خوان رستم و اسفندیار»)، *پژوهش‌نامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)*، سال سوم، شماره چهارم، صص ۱۳۳-۱۵۶.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۶)، *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*، انتشارات فرهنگ معاصر.
- یآوری، حورا، ۱۳۸۷. *روان‌کاوی و ادبیات*، نشر سخن.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۶۸)، *چهارصورت مثالی*، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۷)، *انسان و سمبل‌هایش*، ترجمه محمود سلطانیه، تهران: جامی.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۹)، *روح و زندگی*، ترجمه لطیف صدقیانی، تهران: جامی.

Resources

- Islami Nodooshan, Mohammad Ali. (2011), **The One and Only Story** (Tale of Rostam and Esfandiar in Shahnameh), Tehran: Sherkat Sahameye Enteshar.
- Billsker, Richard. (2008), **Jung's Thought**, trans. H. Payendeh, Tehran: Ashian.
- Bahmani, Kobra, Azadeh Niroumand. (2012), **Psychological Approach to the Journey of the three Mythical Heroes "Hercules, Rostam, Esfandiar"**, *Mystical literature and Mythology (Persian language and literature)*. No. 28, series. 8. 69-107.
- Palmer, Michael. (2006), **Freud, Jung and Dean**, trans. M. Dehganpour and G. Mahmoudi, Tehran: Roshd.
- Parham, Baqer. (1998), **From Ferdowsi's Point of View** (Fundamentals of Critique of Political Wisdom in Iran), Tehran: Markaz.
- Targhi, Goli. (2008), **The Great Lady of the Universe (myth, symbol, eternal face)** with a review of Forough Farrokhzad's poems, Tehran: Niloufar.
- Rahimi, Mostafa. (1997), **The Tragedy of Power in the Shahnameh**, Tehran: Niloufar.

-
- Rahimi, Mostafa. (2004), **Iranian mythology and culture in Pahlavi writings**, Tehran: Toos.
 - Seyed Sadeghi, Seyed Mahmoud, Shams al-Hajiyeh Ardalani and Asghar Habibi. (1398), **Self-cultivation or Meeting with one's self in Haft Khan Rostam and Esfandiar from Jung's psychoanalytic point of view**, Quarterly Journal of Scientific-Research, Interpretation and Analysis of Persian Language and Literary Texts, series. 11 , No. 39.
 - Shamloo, Saeed. (2009), **Schools and Theories in Psychology of Personality**, Tehran: Roshd.
 - Shamisa, Sirus. (1989), **The Main plot of the Story of Rostam and Esfandiar**, Kayhan Farhangi, No. 1, 6th year.
 - Sholtz, Duane, Sydney Ellen Schultz. (2006), **Personality Theories**, trans. Yahya Mead Mohammadi, Tehran: Virayesh .
 - Shakibi Mumtaz, Nasrin, Maryam Hosseini. (2012), **Esfandiar's ritual Journeys in Shahnameh**, Quarterly Journal of Scientific Research , Persian Language and Literature Research, No. 26,. 25-50.
 - Taheri, Mohammad and Hamid Aghajani. (2013), **Explanation of the archetype of the hero's journey based on Jung and Campbell's views in Rostam's Haft Khan**, Quarterly Journal of Mystical Literature and Mythology, No. 32.
 - Ferdowsi, Abolghasem. (1996), **Shahnameh, 5th book**, Ed. Jalal Khaleghi Motlagh, under the supervision of Ehsan Yarshater, California, Mazda Publications in collaboration with the Iranian Heritage Foundation.
 - Fist, Jess, Gregory J. Fist. (2009), **Personality Theories**, trans. Yahya Seyed Mohammadi, Tehran: Ravan .
 - Gharib, Mehdi. (1991), **Tragedy and Tragic Contradiction in Ferdowsi's Shahnameh, a memoir commemorating the beginning of the second millennium of Ferdowsi's poetry**, Isfahan: Zende Rood.
 - Gholizadeh, Khosrow, Sahar Nobakhtofard. (2014), (Critique of the evolution of the heroic character in Rostam and Esfandiar's Haft Khan based on Jung's theory), Journal of Persian Language and Literature Journal of the Faculty of Literature and Humanities of Kharazmi University, No. 77 . 239-273.
 - Cox, David. (2004), **Psychoanalysis and Analytical Psychology** (Introduction by KG Jung), trans. S. Razavi, Peyk Farhang Press.
 - Campbell, Joseph. (2013), **A Hero With a Thousand Faces**, trans. S. Khosrow Panah, Tehran:Gole Aftabgardan.
 - Koyaji, Jahangir. (2001), **Foundations of Iranian Myth and Epic**, Reported and Ed. Jalil Dostkhah, Tehran: Negah.

-
- Gorin, Wilfred. (2009), **An Introduction to the Methods of Literary Criticism**, trans. A. Farahbakhsh and Z. Heidari Moghadam, Tehran: Rahnama.
 - Malmir, Timur. (2002), **Political Traditions in Ferdowsi's Shahnameh** (Summary of the First Papers of the National Conference on Iranology), Tehran: Dayereye Sabz.
 - Moghaddasi, Mahmoud. (2002), **Weakness of Will - Agrasia; A Contemporary Challenge in Meaning**, Philosophical Quarterly Journal of Cognition, No. 1/76 Spring and Summer. 223-250.
 - Moreno, Antonio. (2007), **Jung, Gods and Modern Man**, trans. D. Mehrjoui, Tehran: Markaz .
 - Nasr Esfahani, Mohammad Reza, Tayyaba Jafari. (2008), **Kunun Zain Sokhon Haftkhwan Avarm..."A psychological approach to Haftkhan Rostam and Esfandiar"**, Research Journal of Persian Language and Literature (Gohar Goya), 3rd year, No. 4, . 133 -156.
 - Yahaghi, Mohammad Jafar. (2007), **The Culture of Myths and Stories in Persian Literature**, Farhange Moaser.
 - Yavari, Hora, 2008, **Psychoanalysis and Literature**, Sokhan Press.
 - Jung, Carl Gustav. (1989), **Four Examples**, Trans. P. Faramarzi, Mashhad: Astan Quds Razavi.
 - Jung, Carl Gustav. (1998), **Man and His Symbols**, trans. M. Soltanieh, Tehran: Jami.
 - Jung, Carl Gustav. (2000), **Soul and Life**, trans. Latif Sedghiani, Tehran: Jami.

واکاوی سوبه‌های «تعریض» و کارکردهای آن

در شاهنامه فردوسی

محمدرضا صالحی مازندرانی*

دانش‌یار دانشگاه شهید چمران اهواز، دانش‌کده ادبیات و علوم انسانی، اهواز، ایران (نویسنده مسؤول)

نصراله امامی**

استاد بازنشسته دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

سید محسن زکی نژادیان***

دانش‌جوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۳۱

چکیده

تعریض یا گوازه بیانی غیرمستقیم و تأمل برانگیز است که در آثار ادبی، به‌ویژه حماسه از گستردگی بالایی برخوردار است. این شیوه بیان هنری در شاهنامه، به‌عنوان عالی‌ترین اثر حماسی، بازتابی فراگیر دارد. فردوسی آگاهانه و با اشراف بر دقایق سخن پهلوانی از ظرفیت‌های گوناگون تعریض در جهت غنی‌تر نمودن اثر خویش سود می‌جوید. این پژوهش می‌کوشد به بررسی و تحلیل کمی و کیفی تعریض در شاهنامه از سه دیدگاه «ساختار سخن تعریضی»، «محتوای سخن تعریضی» و «سطوح شخصیتی در تعریض» بپردازد. بررسی‌ها آشکار می‌سازد ساختار سخن تعریضی را می‌توان به زبانی و ادبی تقسیم‌بندی کرد. در بخش زبانی شیوه‌های بیان تعریض متنوع، گسترده و به زبان عامه نزدیک است. در بخش ادبی نیز، تعریض‌ها در ساختار صنعتی با خاستگاه مردمی، هم‌چون تمثیل، کنایه، استعاره، تهمیه و... نمود می‌یابند. به دلیل ماهیت روایی شاهنامه تعریض‌های زبانی بسامد بالاتری دارند. درون‌مایه تعریض‌های شاهنامه نیز در خور تأمل است که اهم آن عبارتند از تعریض‌های ساختاری وابسته به بافت

* mo.salehi@scu.ac.ir

** nasemami@yahoo.com

*** zakinezhad_m@yahoo.com

روایت، تعریض به جنگ‌آوری و پهلوانی، تعریض به عدم خردمندی و... در بحث طرفین گفت‌وگو نیز بیش‌ترین تعریض‌ها از زبان پهلوانان غیرهم‌نژاد و سپس پادشاهان بیان می‌شود و گاه فردوسی نیز در مرزشکنی‌های روایی به شخصیت‌ها تعریض می‌زند. هم‌چنین تعریض در شاهنامه دارای سه کارکرد و هدف اساسی از جمله نقش اندرزی و تنبیهی، تحقق حوادث منطقی داستان، آگاهی فردوسی از اثربخشی تعریض در روایت حماسی است.

کلید واژه‌ها: شاهنامه، گواژه، تعریض زبانی و ادبی، کارکرد تعریض.



(۱) مقدمه

(۱-۱) بیان مسأله و سوالات تحقیق

تعریض یکی از گونه‌های پُربسامدِ بیان هنری در زبان ادبی به‌ویژه در روایت‌های داستانی و نیز زبان غیرادبی است که با نام‌های «کنایه زدن»، «تیکه زدن»، «گوشه زدن»، «مَتَلک گویی»، «گواژه زدن»، «طعن زدن» شناخته شده‌است. وجود نام‌های گوناگون و هم‌چنین بهره‌گیری فراوان از این ظرفیت زبانی، دلیلی روشن بر اهمیت و جایگاه آن نزد سخن‌وران فارسی‌زبان است. گفتنی‌است حضور سخن تعریضی در گونه‌های مختلف ادبی نیز از منظر کمی و کیفی نمودهای گوناگون دارد و این نکته گسترده و پیچیده بودن تعریض و تأثیر عوامل مختلف در شیوه بیان آن را می‌رساند. بیان تعریضی در شاهنامه به‌عنوان برجسته‌ترین اثر حماسی فارسی، از فراوانی بالایی برخوردار است. فردوسی، با شناخت عمیقی که از تأثیرگذاری تعریض دارد، در گفت‌وگوهای میان شخصیت‌ها آگاهانه از ظرفیت‌ها و کارکردهای هنری آن سود جست‌است.

(۱-۲) اهداف و ضرورت تحقیق

چنان‌که اشاره شد، تعریض در شاهنامه به دلایلی هم‌چون روایی بودن، دیالوگ‌محور بودن، تقابل اندیشه‌ها و به‌طور کلی ماهیت حماسی آن دارای بسامد بالایی است و کیفیت شیوه‌های بیان آن نیز قابل توجه است؛ ازین منظر بررسی کمی و کیفی، واکاوی سوبه‌های گوناگون و کاربردهای آن در شاهنامه، به‌عنوان ارزشمندترین اثر حماسی فارسی درخور اعتناست و جنبه‌های ناشناخته‌ای از سخن‌وری سراینده آن را آشکار می‌سازد. بر این اساس، ضرورت پژوهش حاضر آشکار می‌گردد. این جستار بر آن است که به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

(۱) استاد توس تعریض را با چه نیات و ساختارهایی آورده است؟

(۲) آیا فراوانی تعریض در بخش‌های اسطوره‌ای، پهلوانی و تاریخی شاهنامه تفاوت قابل-

توجهی دارد؟

(۳) درون‌مایه تعریض‌های شاهنامه چه مواردی را در برمی‌گیرد؟

(۴) فردوسی با چه اهداف و کارکردهایی سخن تعریضی را به‌خدمت گرفته‌است و به‌عنوان

روایت‌گر، در مرزشکنی‌های روایی، چگونه به شخصیت‌های داستانی خود تعریض می‌زند؟

۳-۱) پیشینه تحقیق

درباره پیشینه این پژوهش نخست باید به آثار بلاغی مختلف اشاره کرد که ضمن بررسی دیگر عناصر بلاغی به شکلی نسبتاً مختصر به مبحث تعریض پرداخته و غالباً نظرات بلاغیون متقدم را بیان کرده‌اند. (تقوی، ۱۳۶۳؛ همایی، ۱۳۷۰؛ محبتی، ۱۳۸۶؛ شمیسا، ۱۳۸۷؛ شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۸۷؛ کزازی، ۱۳۸۹؛ آقاحسینی و همیتان، ۱۳۹۴) پژوهش‌هایی که اختصاصاً به تعریض پرداخته باشند، اندکانند. مهم‌ترین اثر در این زمینه کتاب *الکنایه و التعریض* از ابومنصور ثعالبی (۱۹۹۸) که به عربی و در هفت باب نوشته شده است که در آن نویسنده تصریحی بر تفاوت میان کنایه و تعریض نداشته؛ اما تعریض را در فصلی جداگانه همراه با مثال‌هایی ذکر کرده است. هم‌چنین خانم عایشه حسین فرید در مقدمه‌ای که بر این کتاب نوشته در شصت صفحه به بررسی و نقد کتاب پرداخته و ضمن آن دیدگاه‌های خویش را مبنی بر جدایی تعریض از کنایه با ذکر سه تفاوت اساسی بین آن‌ها بیان کرده است. (حسین فرید، ۱۹۹۸: ۶۴) در آثار بلاغی عربی دیگر نیز به شکلی حاشیه‌ای به تعریض پرداخته شده (ابن‌رشیق قیروانی، ۱۹۸۱: ۳۰۳؛ ابن اثیر، بی تا ۵۰) السُّبکی نیز در *عروس الافراح* تعریض را به انواعی تقسیم کرده است. (السُّبکی، ۲۰۰۳: ۲۱۷) در میان مقالات می‌توان به دو مقاله اشاره کرد. نخست، مقاله «تعریض و اهمیت آن در علوم بلاغی» از احمد خطیبی خیالی (۱۳۸۹) که نویسنده با تکیه بر آثار بلاغی به تفاوت میان تعریض با کنایه و تعریض با رمز و اشاره پرداخته است و دیگری مقاله «مقایسه تحلیلی آبرونی و کنایه در ادبیات فارسی و انگلیسی» اثر حسین آقاحسینی و زهرا آقازینالی (۱۳۸۷) است که در آن نویسندگان اشاره کرده‌اند که کنایه معادل مناسبی برای آبرونی نیست و در تأیید آن به انواع مختلف آبرونی و تطابق آن با انواع کنایه در ادب فارسی پرداخته‌اند.

برخی از پژوهش‌ها به تعریض در اثر ادبی خاصی پرداخته‌اند؛ برای نمونه مقاله «ساختار زیبایی‌شناسی تعریض در غزلیات حافظ» از علی آسمندجوندقانی (۱۳۹۸) که در آن به بررسی تعریض و دلایل فراوانی آن در غزل حافظ پرداخته شده است و تکیه کار بیش‌تر بر تعریض در غزل حافظ است. در باب پایان‌نامه‌ها و رساله‌های دانش‌گاهی نیز باید به دو پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عناوین «نقش خطاب و تعریض در فرم و ساختار مثنوی» اثر حدیثه خان-عمویی لنگرودی (۱۳۹۸) و «آبرونی و جایگاه آن در شاهنامه فردوسی» اثر شهلا گراشی (۱۳۹۱) اشاره کرد.

تنها پژوهشی که با موضوع حاضر ارتباط دارد، مقاله «از واژه تا گوازه» اثر حمیدرضا قربانی و فاطمه جلالی (۱۳۹۳) است که به بررسی گوازه در شاهنامه پرداخته‌اند که با مطالعه و دقت



در این مقاله می‌توان کاستی‌های آن را چنین بیان کرد: نخست نویسندگان در مقدمه مقاله گفت‌وگوها را به گفت‌وگوهای «رو در رو» و «دورا دور» تقسیم کرده‌اند و اشاره داشته‌اند موضوع پژوهش‌شان گفت‌وگوهای رو در روست؛ زیرا اغلب این گفت‌وگوها زمینه‌ساز رجزخوانی و گواژه‌زنی‌اند. نگارندگان مقاله مذکور توجه نداشته‌اند که در نامه‌نگاری‌های شاهنامه که طبعاً جزو گفت‌وگوهای دورادور محسوب می‌شود نیز تعریض‌های بسیاری وجود دارد که غالباً با ساختار نامه و نامه‌نگاری همخوان است و فردوسی استادانه به این نکات، یعنی تعریض‌ها در گفت‌وگوهای دورادور توجه داشته است؛ برای نمونه پادشاهی که خواستار جنگ است در پاسخ نامه، سخنش را با نام خداوند شمشیر و گرز و کویال می‌آغازد.

ایراد دیگر آن که تعریض‌های موجود در شاهنامه را به دو دسته کلی تقسیم‌بندی کرده‌اند: «گواژه‌زنی به خود فرد»، «گواژه‌زنی به خانواده و نژاد» و در ضمن شواهد، به تحلیل بلاغی تعریض‌ها پرداخته و اشاره‌ای نکرده‌اند که این تقسیم‌بندی بر چه مبنایی استوار است؟ این تقسیم‌بندی نه براساس محتوای سخن تعریضی است و نه براساس سطوح شخصیتی. نکته دیگر آن که تقسیم‌بندی‌های نویسندگان اساساً کمکی به شناخت تعریض در شاهنامه نمی‌کند. ضمناً در شاهنامه شواهد تعریضی‌ای وجود دارد که در این تقسیم‌بندی جای نمی‌گیرد؛ برای نمونه تعریض به ابزار و سلاح‌ها که نمی‌توان آن را از نظر دور داشت.

کاستی دیگر در پژوهش یادشده آن است که به اهداف و کارکردهای تعریض در شاهنامه از جمله آن که فردوسی تعریض را با چه اهدافی آورده است، هیچ اشاره‌ای نشده است. هم‌چنین این پژوهش بعضاً دارای آمارهای غیرقابل استناد است؛ برای نمونه در صفحه ۷۵ این مقاله ذکر شده که در داستان «بیزن و منیژه» تنها یک تعریض به کاررفته است؛ درحالی‌که در بررسی دقیق نه مورد تعریض در این داستان وجود دارد. (جلد دوم شاهنامه، تصحیح خالقی مطلق، صفحات ۳۰۹، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۸۴، ۳۸۴، ۳۸۹، ۳۹۰). با توجه به کاستی‌های پژوهش مذکور، نگارندگان در این پژوهش با نگاهی کمی و کیفی تعریض‌های شاهنامه را از سه دیدگاه بررسی کرده‌اند: نخست، با توجه به ساختار سخن تعریضی، که تعریض‌ها به دو دسته زبانی و ادبی تقسیم می‌شوند. دوم، براساس درون‌مایه سخن تعریضی که شامل محتواهایی هم‌چون تعریض به قدرت پهلوانی و جنگ‌آوری، تعریض به داشتن یا نداشتن خرد و خردمندی، تعریض به اعتبار یا عدم اعتبار نژاد، تعریض به ابزار و سلاح جنگی و... است. سوم براساس سطوح شخصیتی و طرفین گفت‌وگو که در این مورد بیش‌ترین تعریض‌ها از زبان پهلوانان غیرهم‌نژاد و در درجه بعد پادشاهان بیان شده است. ازین‌رو به‌نظر می‌رسد تحقیق جامع و دقیقی که به بررسی تعریض در شاهنامه از جنبه‌های مختلف پرداخته‌باشد، وجود ندارد.

۲) نگاهی اجمالی به تعریض

تعریض ظرفیتی معنایی است که در زبان ادبی و غیرادبی کاربرد فراوان دارد. بدین سبب تعریض را ظرفیتی معنایی می‌خوانیم که می‌تواند فراتر از هر آرایه دیگری قرار گیرد؛ به سخن دیگر، تعریض هر تصویری را در دل خود جای می‌دهد. نکته دیگر آن که تعریض در میان علوم بلاغی، بیش‌تر با علم معانی پیوند دارد؛ زیرا در تعریض مُراد سخنور غالباً معانی ثانویه جمله-هاست و نکته قابل توجه آن که نمود آن در انواع جملات خبری و انشایی دارای کارکردها و ارزش‌های هنری و بلاغی متفاوتی است؛ برای نمونه تعریض در جملات خبری نسبت به جملات انشایی دیرپاب‌تر است؛ زیرا ماهیت جمله‌های خبری به گونه‌ای است که غالباً مخاطب در برابر آن، سرد، افسرده و بی‌انگیزه می‌ماند. (کزازی، ۱۳۸۹: ۱۰۹) و از سوی دیگر، جملات انشایی قابلیت‌های بلاغی ویژه‌ای را در خود نهفته دارند که غنا و گستردگی خاصی به زبان می‌بخشند؛ چنان‌که برخی اشاره کرده‌اند؛ انشا ابزاری است که موجب تقویت حضور مخاطب و بیان هرچه بهتر احساس متکلم می‌شود. (جمالی، ۱۳۹۵: ۱۰۰)؛ به سخن دیگر، جملات انشایی به سبب ظرفیت‌هایی که دارند، بهتر می‌توانند در خدمت اندیشه‌ها و اهداف گوینده قرار بگیرند و طبعاً در سخن تعریضی کاربردی‌تر می‌نمایند.

در مورد تعریف تعریض باید اشاره کرد که تعریف‌های متعددی از تعریض ارائه شده: «در اصطلاح بدیع آن است که گوینده منظور خود را با جمله‌ای دیگر که در ظاهر هیچ مشابهتی با منظور او ندارد، بیان کند. مانند کسی که می‌گوید: «هوا چقدر گرم است» و منظور او این باشد که «پنجره را باز کنید» (انوشه، ۱۳۸۱: ۲۷۴) تعاریف بلاغیون از تعریض گاه دارای تفاوت-هایی است و این تفاوت‌ها می‌تواند دلیلی بر ناشناختگی جنبه‌های گوناگون این شیوه بیان هنری باشد. به‌طور کلی دانشمندان بلاغت از دیرباز دیدگاه‌های متفاوتی درباره تعریض داشته-اند که می‌توان آن‌ها را در سه دسته تقسیم کرد. گروه نخست کنایه و تعریض را مترادف هم دانسته‌اند. (عسکری، ۱۹۷۱: ۳۸۱؛ ثعالبی، ۱۹۹۸: ۶۴؛ رادویانی، ۱۳۶۲: ۹۹) گروه دیگر برآنند که تعریض یکی از انواع کنایه است. (سکاک، ۱۹۸۲: ۱۷۰؛ کزازی، ۱۳۸۹؛ شمیسا، ۱۳۸۷) اما برخی مانند ابن‌رشیق قیروانی و ابن‌اثیر تفاوت‌هایی میان کنایه و تعریض قائل‌اند قیروانی در العمده بابی به‌عنوان «الاشاره» آورده و تعریض را یکی از انواع اشاره می‌داند. (ابن‌رشیق قیروانی، ۱۹۸۱: ۳۰۳؛ ابن‌اثیر، بی تا، ۵۰) از میان معاصران نیز برخی تفاوت‌های اساسی بین کنایه و تعریض را چنین برشمرده‌اند: «۱. کنایه در مفرد یا ترکیب یا مصدر اتفاق می‌افتد، اما تعریض معمولاً در جمله یا عبارت ۲. کنایه در معنی خود نیز فهمیده می‌شود ولی تعریض از روی اشارت و سیاق عبارت و قرینه‌های معنوی دریافت می‌گردد، علاوه بر توجه به بافت کلی کلام، توجه به اقتضای حال



مخاطبی که این تعبیر تعریض‌گونه خطاب به او بیان می‌شود و نیز آن شرایط و فضایی که کلام در آن بیان شده، در فهم تعریض بودن یک کلام مؤثر است» (آقاحسینی، ۱۳۹۴: ۲۹۲).

تعریض با وجود اهمیت و کاربرد گسترده‌ای که در گستره ادب فارسی دارد هنوز دارای جنبه‌های ناشناخته‌ای است؛ برای نمونه «تعریض به لحاظ ساخت، انواع و اقسام متعددی دارد که مورد بررسی دقیق قرارنگرفته است.» (شمیسا، ۱۳۸۷: ۲۸۴) یکی از نکات قابل توجه درباره تعریض، بحث زبان بدن (Body language) است که با وجود اهمیتی که داراست، بلاغیون متقدم و متأخر به آن نپرداخته‌اند. بدیهی است که این کنش‌های غیرزبانی می‌توانند در تأثیرگذاری و ماندگاری پیام نقش به‌سزایی داشته باشند؛ بنابراین می‌توان این کنش‌های غیرزبانی را نیز در بلاغت مورد توجه قرار داد؛ زیرا «هنگامی که بلاغت را در معنای هرگونه کوشش برای تأثیرگذاری در نظر بگیریم، آن‌گاه تمامی کنش‌های زبانی و غیرزبانی را می‌توان ذیل آن بررسی کرد.» (عمارتی‌مقدم، ۱۳۹۵: ۱۵) چنان‌که گاه در آثار برخی بلاغیون به نمونه‌هایی از این دست بر می‌خوریم؛ برای نمونه ابوهلال عسکری در صناعتین از «بلاغت سکوت» سخن به میان می‌آورد: «فالسکوت یسمی بلاغه مجازاً و هو فی حاله لاینجع فیها القول و لاینفع فیها الاقامه الحجج» (عسکری، ۱۹۷۱: ۲۰) ترجمه: پس سکوت می‌تواند مجازاً بلاغت شمرده شود و آن درحالتی است که سخن و استدلال سودی نداشته باشد. به‌نظر می‌رسد یکی از دلایلی که بلاغیون به بحث کنش‌های غیرزبانی در تعریض نپرداخته‌اند، تجویزی بودن آثار بلاغی است. این تجویزی بودن تا حدی است که حتی شواهد شعری نیز تغییر نمی‌کنند و غالباً همان شواهد آثار متقدم ذکر می‌شود؛ اما اگر با نگاهی توصیفی به این موضوع بنگریم، درمی‌یابیم که سخنورانی مانند فردوسی به این مهم عنایت داشته و آگاهانه از این ظرفیت بهره‌گرفته‌اند که در بخش‌های بعد بدان پرداخته می‌شود.

نکته دیگری که باید بدان اشاره داشت آن است که فراوانی و چگونگی بیان تعریض با گونه ادبی‌ای که سخنور در آن سخن‌سرایی می‌کند، پیوند دارد؛ برای نمونه در گونه غنایی که راوی اول شخص است و بیش‌تر به بیان احساسات و عواطف پرداخته می‌شود، تعریض نمود نسبتاً کم‌تری دارد و شیوه بیان آن نیز عموماً با بهره‌گیری از صناعات ادبی مختلف است؛ اما در گونه ادبی حماسه به دلیل ویژگی‌هایی از جمله ساختار روایی و داستانی بودن و به تبع آن وجود گفت‌وگو میان شخصیت‌ها بسامد گزاره‌های تعریضی بسیار قابل توجه است و گاه شیوه‌های بیان تعریض در آن به تعریض‌هایی که در زبان روزمره و غیرادبی به کار می‌روند نزدیک‌تر می‌شود؛ البته اصطلاح غیرادبی بودن به معنی دوری اثر حماسی از ادبیات نیست؛ بل که بدان معناست که ذات حماسه با بیان روایی و زبان مردم تناسب بیش‌تری دارد.

۳) تعریض در شاهنامه فردوسی

برکسی پوشیده نیست که فردوسی در به نظم آوردن روایات باستانی نسبت به سایر حماسه‌سرایان توفیق بیش‌تری یافته‌است و این برتری می‌تواند از جنبه‌های گوناگون قابل بررسی باشد. یکی از نکاتی که در اهمیت کار فردوسی و نیز ماندگاری و جذابیت شاهنامه در اعصار تاریخ مؤثر بوده دگرگون کردن روایات ساده و بی‌پیرایه باستان است و همین نکته، یعنی عدم متابعت سخت‌گیرانه از منابع پیش‌رو و بهره‌گرفتن از استادی، مهارت و نیروی تخیل خویش در توصیف مناظر و میادین جنگ و سایر اموری که بدین‌ها ماند از دلایل موفقیت استاد توس است. (ر.ک: صفا، ۱۳۹۳: ۱۶۷) در میان حضور هنرمندان فردوسی در روایات باستان، گفت‌وگوهای میان شخصیت‌های داستان حائز اهمیت است؛ چنان‌که گفته شده است «اغلب گفت‌وگوها و سخن‌هایی که میان قهرمانان شاهنامه رد و بدل می‌شود افزوده قوه تداعی و خیال اوست.» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۸: ۴۶)؛ هم‌چنین برخی برآنند که بالغ بر بیست‌هزار بیت از ابیات شاهنامه با هدف آراستن وقایع و روی‌دادها و دگرگون نمودن روایات ساده به گفتارهای متناسب و سزاوار اختصاص یافته است. (سرامی، ۱۳۷۳: ۱۶۷) بدیهی است بررسی و تحلیل این گفت‌وگوها از دیدگاه بلاغی پرده از توان روایت‌گری و هنرمندی سخن‌سرای توس برمی‌دارد. به‌واقع در همین گفت‌وگوهاست که سخن حماسی به اوج فصاحت و بلاغت خویش می‌رسد. در این میان سخن تعریضی یکی از شگردهای بیانی مهمی است که در گفت‌وگوهای شخصیت‌های شاهنامه، به‌ویژه قهرمانان قابل تأمل و بررسی است که روایت‌گر توس با اشرافی که بر دقایق سخن پهلوانی دارد، با توجه به مقتضای حال از آن‌ها بهره‌گرفته است.

۴) بررسی تعریض‌های شاهنامه بر اساس ساختار سخن تعریضی

در شاهنامه تعریض‌ها را می‌توان از دیدگاه ساخت و ماهیت جمله و کلامی که در آن‌ها به کاررفته‌اند، به «زبانی» و «ادبی» تقسیم‌بندی کرد. با بررسی‌هایی که در این پژوهش به‌عمل آمده، در بخش زبانی به دلیل ماهیت روایی شاهنامه، طبق جدول شماره یک، ۸۰.۲۶ درصد از تعریض‌ها به زبان روزمره و گفتاری نزدیک‌اند. بررسی و تحلیل نمونه‌های زبانی که دارای بسامد بالاتری نسبت به نمونه‌های ادبی است، می‌تواند علاوه بر نشان دادن هنر سخنوری فردوسی در بیان دیالوگ‌ها و گفت‌وگوهای شخصیت‌های شاهنامه ما را در درک و شناخت بلاغتی رهنمون سازد که با واسطه روایت داستانی به زبان گفتار و گفت‌وگوهای درون‌داستانی مربوط می‌شود و ارسطو با نوشتن کتاب رتوریک یا فن سخن‌وری بر آن تأکید دارد؛ حال آن‌که در بلاغت اسلامی، عمدتاً معنای بلاغت در مورد متون نوشتاری به کار رفته تا گفتار



شفاهی؛ در صورتی که اصطلاح بلاغت دارای چندین معناست و هنر سخنوری را نیز شامل می‌شود؛ اما غلبه بلاغت به معنای نوشتاری آن به سبب گرایش خاص مسلمانان مبنی بر اثبات اعجاز کلامی قرآن بوده است. (عمارتی‌مقدم، ۱۳۹۸: ۳) در بخش ادبی نیز تعریض به‌عنوان ظرفیتی معنایی در قالب یک آرایه ادبی نمود می‌یابد و علاوه بر انتقال نیات ثانویه نویسنده به مخاطب، به تأثیرگذاری و ماندگاری آن در ذهن می‌افزاید. بدیهی است برخی از آرایه‌های ادبی به دلیل ظرفیت‌هایی که دارند بستر مناسبی برای بهره‌گیری آن‌ها در تعریض هستند که درین باره پس ازین سخن خواهدرفت. براساس بررسی‌های به‌عمل‌آمده ۱۹.۷۴ درصد از تعریض‌های شاهنامه تعریض‌های ادبی‌اند که به بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت.

۴-۱) تعریض‌های زبانی شاهنامه

در ابتدا توضیح این نکته ضروری است که مرز مشخص و دقیقی میان زبان ادبی و غیرادبی وجود ندارد. مراد ما از زبان ادبی شیوه‌ها و شگردهای بلاغی است که عموماً سخنوران در آثار خود به‌کاربرده‌اند؛ هرچند در زبان عامه نیز این شیوه‌ها کاربرد دارند و متقابلاً زبان و تعبیر غیرادبی نیز ممکن است در آثار ادبی راه یابند؛ به‌ویژه متنی که برگرفته از روایات شفاهی است و نوعاً جنب مردمی دارد. درمورد تعریض‌های زبانی باید اشاره کرد که این نوع تعریض‌ها زیرساخت ادبی ندارند و تنها به دلیل آن‌که در زمان، مکان و موقعیتی خاص به کس یا کسانی گفته می‌شوند آن‌ها را باید تعریض خواند و این نوع تعریض عموماً در زبان عامه نیز کاربرد دارند. تعریض‌هایی که در زبان ادبی به‌کار می‌رود با توجه به عناصر بلاغی تقریباً قابل دسته‌بندی است و هر شیوه دارای خصایص و ویژگی‌های منحصر به‌فرد خویش است؛ اما در زبان غیرادبی این شیوه‌های بیان تعریض نامحدود به‌نظر می‌رسند. در شاهنامه به دلیل روایی بودن آن بسامد تعریض‌هایی که به زبان غیرادبی نزدیک است، بسیار بالاتر از تعریض‌های ادبی است. در زیر به تحلیل و بررسی نمونه‌هایی از آن‌ها می‌پردازیم:

بیت‌های زیر سخنان تعریض‌آمیز فرود با تخوار است، هنگامی که گیو به جنگ او می‌رود (پس از این که زرسپ، ریونیز و توس شکست خوردند) فرود می‌گوید: لشکر ایرانیان در جنگ و جنگ‌آوری «ندانند راه نشیب از فراز» و این مصرع تعریضی است بدین معنی که اصول اولیه و شیوه جنگ‌آوری را نمی‌دانند و می‌تواند معادل مثل امروزی «دست راست از چپ ندانستن» باشد.

یکی باد سرد از جگر برکشید
ندانند راه نشیب از فراز

فرود سیاوش چون او را بدید
همی گفت کین لشکر رزمساز

همه یک ز دیگر دلاورترند
 چو خورشید روشن به دو پیکرند
 ولیکن خرد نیست با پهلوان
 سر بی‌خرد چون تن بی‌روان
 (فردوسی، جلد ۳، ۱۳۸۶: ۴۸)

نمونه دیگر، خطاب رستم به افراسیاب است آن هنگام که بیژن را از چاه نجات می‌دهد و به افراسیاب شبیخون می‌زند. افراسیاب که از کار دخترش منیژه، ناراحت است و او را مجازات نموده و ننگ خاندان می‌پندارد. رستم از این موضوع آگاه است و به تعریض می‌گوید کسی که به دامادش آسیب نمی‌زند با این سخن کنایه‌آمیز بر آن است کار منیژه را به افراسیاب یادآور شود:

منم رستم زاولی پور زال
 نه هنگام خواب است و گاه نهال
 شکستم همه بند و زندان تو
 که سنگ گران بُد نگهبان تو
 رها شد سر و پای بیژن ز بند
 به داماد بر کس نسازد گزند!
 (همان، ۳۸۴)

۲-۴) تعریض‌های ادبی شاهنامه

۱-۲-۴) تمثیل

تمثیل در ادب فارسی دارای حوزه وسیع و گسترده‌ای است و علمای بلاغت عموماً آن را شاخه‌ای از تشبیه شمرده‌اند. به‌طور خلاصه تمثیل «به معنای مثال آوردن، تشبیه کردن، مانند کردن، صورت چیزی را مصور کردن است.» (داد، ۱۳۸۵: ۱۶۴) مهم‌ترین ویژگی‌هایی که می‌توان برای تمثیل برشمرد، عبارتند از: افزایش بُعد اقناعی سخن، ایجاز کلام، محسوس کردن معانی و مفاهیم، استدلال و بیان حجت. علاوه بر این، آن چه تمثیل را با شاهنامه پیوند می‌دهد آن است که از سویی، تمثیل در سطح عقلانی اندیشه حرکت می‌کند. (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۱۴۲) و از سویی دیگر، مسأله خرد در شاهنامه بنیادی است و کم‌تر کتابی را بتوان جست که به اندازه شاهنامه بر خرد تکیه داشته باشد. (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۳: ۱۳) از این رهگذر، تمثیل از جمله ظرفیت‌های بیانی است که می‌تواند بستر مناسبی برای بیان اندیشه‌های شخصیت‌های شاهنامه، به‌ویژه پهلوانان باشد. با توجه به ماهیت حماسی و روایی شاهنامه طبعاً شخصیت‌ها از تمثیل در گفت‌وگوها و بیان اندیشه‌شان در موقعیت‌های گوناگون بهره می‌جویند.

درمورد تمثیل‌های شاهنامه باید اشاره کرد که گاه تمثیل‌هایی که در شاهنامه به کار می‌رود مایه‌ای از طنز به‌همراه دارند که هدف از آن تعریض به دیگری است؛ به سخن دیگر، «طنز



آوردن به یاری گنجاندن تمثیل‌های کوتاه در گفتار شیوه‌ای است که داستان‌پرداز در سراسر حماسه خویش از آن بهره‌گرفته است. «(سرامی، ۱۳۷۳: ۲۷۷)؛ برای نمونه گردیه، خطاب به بهرام چوبین آن هنگام که رای شهریاری دارد، چنین گوید:

برین بر یکی داستان زد کسی کجا بهره بودش ز دانش بسی،
که خر شد که خواهد ز گاوان سروی به گاباره گم کرد گوش و بروی!
(فردوسی، جلد ۸، ۱۳۸۶: ۳۵)

یکی دیگر از اهداف به‌کارگیری تمثیل تفهیم بیشتر مطلب و روشن‌گری مخاطب است. (انوشه، ۱۳۸۱: ۴۰۴)؛ برای نمونه هنگامی که افراسیاب به سوی چین و ماچین می‌گریزد و سپاه را مقابل سپاه رستم قرار می‌دهد؛ رستم سپاهیان را به جنگ فرامی‌خواند و می‌خواهد که از تمام هنر جنگ‌آوری خود استفاده‌کنند؛ برای این‌که نشان دهد هنوز کار ناتمام است و تا رسیدن به پیروزی کامل نباید دست از جنگ‌آوری کشید با یک تمثیل این نکته را برای سپاهیان روشن می‌کند: پلنگ آن زمان دست از کین و خشم خود برمی‌دارد که نخچیر را شکار کند:

تهمت‌ن به آواز گفت آن زمان که نیزه مدارید و تیر و کمان
بکوشید و شمشیر و گرز آورید هنرها به بالای بُرز آورید
پلنگ آن زمان پیچد از کین خویش که نخچیر بیند به بالین خویش
(فردوسی، جلد ۳، ۱۳۸۶: ۲۷۹)

نمونه‌ای دیگر، در گفت‌وگوی رستم و اسفندیار، رستم بر آن است که یک‌تنه می‌تواند در برابر سپاه توران بایستد و برای القای سخن خویش از تمثیل بهره می‌جوید و در ساختاری تعریضی خویش را شیر و سپاه توران را دشت گور و دیگر بار خویش را خورشید و آنان را ستاره برمی‌شمرد:

ز داستان تو نشنیدی آن داستان که آرد به یاد از گه باستان
که شیری نترسد ز یک دشت گور ستاره فراوان، نتابد چو هور
(همان، ۳۸۹)

۴-۲-۲) داستان زدن (ضرب المثل)

مثال بیش از هر عنصر بلاغی دیگری می‌تواند دو حوزه ادبیات رسمی و محاوره‌ای را بهم پیوند بزند؛ زیرا انعکاس تجربه جمعی یک قوم است. در حقیقت «مثل سخن فشرده‌ای است با معنی بسیار و معمولاً نشان‌دهنده تجربه‌های یک ملت در طی اعصار و قرون» (وحیدیان‌کامیار،

۱۳۷۹: ۱۵۰) مثل‌های فارسی از دیدگاه لحن در سه دسته تقسیم‌بندی می‌شوند: طنزآمیز، جدی، رکیک و مستهجن. (ذوالفقاری، ۱۳۸۹: ۷۴) نکته‌ای که از منظر محققان مغفول مانده آن است که از سویی، غالب مثل‌های طنزآمیز با هدف تعریض به مخاطب به کار می‌روند و اساساً با اهداف طنز به‌عنوان یک ژانر، مثل بزرگ‌نمایی معایب، اصلاح و... کاربرد نمی‌یابند و از سویی دیگر، بسیاری از مثل‌های جدی چنان‌چه در موقعیت خاصی گفته‌شوند نیز کارکرد تعریضی دارند؛ برای نمونه هنگامی که برای تعریض به ادعای کسی می‌گویند: «جوجه را آخر پاییز می‌شمارند» یا «صبح میشه معلوم میشه»، «شب، دراز است و قلندر بیدار»؛ با توجه بدان‌چه گفته شد، مفاهیم تعریضی در مثل‌های فارسی از بسامد بالایی برخوردارند که می‌توان آن را در پژوهش‌های مربوط به فرهنگ‌عامه پی‌گرفت و در این مجال فرصت بسط آن نیست. گفتنی است تحلیل تعریض و ریشه‌یابی علل آن در مثل‌های فارسی خود می‌تواند موضوع پژوهشی جداگانه باشد.

غالب مثل‌هایی که در شاهنامه ذکر شده از زبان پهلوانان است که در رجزخوانی‌های قبل از جنگ کاربرد می‌یابد و این موضوع، با دو ویژگی مهم مثل در پیوند است؛ یکی جنبه استدلالی آن که شخص غالباً آن را برای اثبات سخن خود به کار می‌گیرد تا جنبه‌های القایی سخن را افزایش دهد و دیگر محسوس کردن معانی و مفاهیم است؛ برای نمونه در داستان بیژن و منیژه، پس از آن که رستم، بیژن را نجات می‌دهد و سپس به دربار افراسیاب شبیخون می‌زند. افراسیاب برای جبران شکست، سپاهی گران را روانه می‌کند و هنگامی که دیده‌بان، خبر لشکر انبوه تورانیان را به رستم می‌رساند. رستم برای تقویت روحیه پهلوانان و محسوس کردن توانایی والای سپاه ایران در برابر سپاه توران از مثلی تعرض‌آمیز بهره می‌جوید:

یکی داستان زد سوار دلیـر که روبه چه سنجد به چنگال شیر؟

(فردوسی، جلد ۳، ۱۳۸۶: ۳۸۸)

نمونه‌ای دیگر، هنگامی است که فریدون به نامه سلم و تور پاسخ می‌دهد؛ بدین مضمون که پس از ذکر وقایع گذشته و این که «نکردیم بر باد بخشش زمین» در آخر نامه داستانی می‌زند. یکی از معانی داستان و داستان زدن در شاهنامه مثال زدن و مثال آوردن است. (نوشین، ۱۳۸۹: ۲۲۳) و می‌گوید بدانید که «همان بر که کارید خود بدروید» با این مثل بر آن است که سلم و تور را از انجام کار نابخردانه باز دارد و به‌شکلی تعریض‌آمیز آنان را از عواقب کارشان برحذر دارد:

شما را کنون گر دل از راه من به کژی و تاری کشید اهرمن



بیرسید تا کردگار بلند
یکی داستان گویم آر بشنوید:
چنین از شما کرد خواهد پسند؟
همان بر که کارید خود بدروید
(فردوسی، جلد ۱، ۱۳۸۶: ۱۱۴)

نمونه‌ای دیگر سخن تعریض‌آمیز گردآفرید خطاب به سهراب است.

ترا بهتر آید که فرمان کنی
نباشی بس ایمن به بازوی خویش
رخ لشکرت سوی توران کنی
خود گاو نادان ز پهلوی خویش
(همان، جلد ۲، ۱۳۸۶: ۱۳۷ و ۱۳۶)

۴-۲-۳) کنایه

کنایه به‌عنوان یکی از شیوه‌های بیانی می‌تواند به‌گونه‌ای در انتقال معنا و مفهوم به‌شیوه غیرمستقیم یاری رساند. مهم‌ترین کارکردها و علّت‌های بهره‌گیری از کنایه را می‌توان در این نکته‌ها خلاصه کرد: رسایی و گویایی در ایجاز کلام، دوگانگی در معنا و ابهام، اغراق، کراهت از ذکر نام و... (آقاحسینی، ۱۳۹۴: ۲۶۱) علاوه بر این کنایه برای برجسته‌سازی و ماندگاری سخن در نزد مخاطب نیز کاربرد اساسی دارد. پرواضح است که چنین کارکردهایی مناسبتی تام با بیان تعریض دارد و ازین روی است که بسیاری از تعریض‌ها در قالب کنایه بیان می‌شوند. ذکر این نکته ضروری است که نگارندگان برآنند که تعریض را نباید یکی از گونه‌های کنایه دانست؛ بل - که تعریض ظرفیتی معنایی است که می‌تواند در بستر شیوه‌های تصویری و بلاغی مختلف از جمله کنایه نمود یابد. چند نمونه از کنایه‌هایی که با هدف تعریض در شاهنامه به‌کاررفته است:

در رجزخوانی بین /ولاد دیو و رستم آن‌هنگام که اولاد از نام و نشان رستم می‌پرسد؛ رستم پاسخ می‌دهد نام من ابر است و بر تو تیغ و نیزه خواهم بارید. سپس رستم با اشاره به اندکی سپاه اولاد دیو با بیانی تحقیرآمیز اشاره می‌کند و به تعریض می‌گوید: مقابله با من با این سپاه اندک مصداق «همی گوز بر گنبد افشاندن» است. کنایه است از کار بیپوده کردن (انوری، ۱۳۹۰: ۱۳۷۶):

بدو گفت اولاد نام تو چیست؟
نبايست کردن بر این ره گذر
چنین گفت رستم که نام من ابر
همه نیزه و تیغ بار آورد
هر آن مام کو چون تو زاید پسر
تو با این سپه پیش من رانده‌ای؟
چه مردی و شاه و پناه تو کیست؟
سوی نره شیران پرخاش خر
اگر ابر کوشد به جنگ هزبر
سرآن را سر اندر کنار آورد...
کفن دوز خوانمش اگر مویه‌گر
همی گوز بر گنبد افشاندای
(فردوسی، جلد ۲، ۱۳۸۶: ۳۴)

آن هنگام که کیخسرو از کوه هیزمی که تورانیان در شهر کاسرود گرد آوردند؛ سخن به میان می‌آورد و می‌گوید باید آن را آتش زد. گیو، پهلوان ایرانی، داوطلب این کار می‌شود و در ساختار کنایه، تعریضی به تورانیان می‌زند که می‌توان هدف ازین تعریض را ستایش خویش دانست:

اگر لشکر آید نترسم ز رزم به‌رزم اندرون کرکس آرم به بزم
(همان، جلد ۳، ۱۳۸۶: ۱۶)

منظور آن است که در جنگ آن قدر از تورانیان خواهیم کُشت که کرکس‌ها از کشتگان آنان جشنی به پا کنند.
نمونه‌ای دیگر با همین مضمون:

اگر سر کنی زین فزونی تهی به فرمان گرایبی به سان رهی
وگر نه به جنگ تو لشکر کشم ز دریا به دریا سپه بر کشم
روان بدانندیش دیو سپید دهد کرکسان را به مغزت نوید
(همان، جلد ۲، ۱۳۸۶: ۴۹)

بیت‌های زیر خطاب بیژن به کرسیوز است. هنگامی که کرسیوز، او را نزد منیژه و دیگر پرستاران محاصره می‌کند که بیژن در ساختار تعریضی و با بهره‌گیری از کنایه- ای تصویری خطاب به کرسیوز گوید: تنها کسی می‌تواند با من جنگ کند که «تن او از سرش سیر شده باشد» معادل عبارت امروزی «از جان سیر شدن» است:

... که من بیژنم پور کشوادگان سر پهلوانان و آزادگان
نبرد کسی پوست بر من مگر همی سیر آید تنش را ز سر
(همان، جلد ۳، ۱۳۸۶: ۳۲۴)

بیت‌های زیر صحبت پهلوانان با منوچهرشاه در مورد قدرت دلاوری و پهلوانی زال است که منوچهر شاه برآن است هرکس با زال نبرد جوید «کند جامه مادر بر او لاژورد» کنایه از این که مادر به عزای فرزند بنشیند. در واقع به تعریض و در ساختار کنایه پهلوانی و قدرت جنگ‌آوری زال به تصویر کشیده شده‌است:

هرآن کس که با او بجوید نبرد کند جامه مادر بر او لاژورد
(همان، جلد ۱، ۱۳۸۶: ۲۵۵)



در بیت زیر نیز زال برای این که نداشتن هم‌آورد و قدرت پهلوانی خویش را نشان دهد، خطاب به اطرافیان می‌گوید «کسی تیغ و گرز مرا بر نداشت» کنایه ازین است که هیچ کس زور و یارای مقابله با من را در جنگ ندارد:

سواری چو من پای در زین نگاشت
کسی تیغ و گرز مرا بر نداشت
(همان، ۳۱۱)

۴-۲-۴) استعاره تهکمی

برخی استعاره تهکمی را از فروع استعاره عنادیه می‌دانند و در تعریف آن نوشته‌اند «در این استعاره ربط بین مستعارگه و مستعارمنه کمال تضاد است، نه شباهت و از این روست که بهتر است آن را مجاز به علاقه تضاد بخوانیم.» (شمیسا، ۱۳۸۷: ۶۵) ویژگی مهم مشترک بین استعاره تهکمی و تعریض آن است که هر دو در ارتباط با «طنز» به کار گرفته می‌شوند و از این روی است که گاه تعریض در این ساختار بلاغی ظاهر می‌شود. «نوعی از تعریض چنان است که عکس اعمال یا صفات کسی را ذکر کنیم و در این صورت تعریض به طنز و سخره نزدیک می‌شود؛ مثلاً به ظالمی، عادل بگوییم.» (شمیسا، ۱۳۸۷: ۲۸۴). تعریض در این ساختار غالباً بی‌پرده و روشن است و به راحتی مخاطب آن را دریافت می‌کند؛ در زیر به نمونه‌هایی از استعاره تهکمی در شاهنامه با هدف تعریض اشاره می‌کنیم:

بدو گفت رستم که ای شیرجوی
ترا گر چنین آمده‌ست آرزوی
ترا بر تگ رخس مهمان کنم
سرت را به گوپال درمان کنم
(فردوسی، جلد ۱، ۱۳۸۶: ۳۶)

در بیت‌های بالا از رزم رستم و اسفندیار، رستم با بیانی تعریض‌آمیز خطاب به اسفندیار گوید: تو را به تگ اسب مهمان می‌کنم که در این جا «مهمان» استعاره تهکمی است.

شما را ز رستم نبود آگهی
وگر مغزتان از خرد بد تهی؟
کجا اژدها را ندارد به مرد
همی پیل جوید به روز نبرد
شما را سر از رزم من سیر نیست
مرا هدیه جز گرز و شمشیر نیست
(همان، جلد ۳، ۱۳۸۶: ۲۳۶)

گفت‌وگوی رستم با لشکر تورانیان و «هدیه» خواندن گرز و شمشیر دارای استعاره تهکمی است:

چنین گفت لشکر به بانگ بلند
که اکنون به بیچارگی دست بند،
دهیم، ار به گرز و به ژوپین دهیم،
سران را ز خون تاج بر سر نهیم
(همان، ۱۴۲)

بیت‌های بالا سخنان هومان خطاب به لشکریانش در مورد ایرانیان است که در این‌جا به پهلوانان ایرانی تاج دادن آن هم تاجی از خون درحقیقت تعریض در ساختار استعاره تهکمیه است. در این تصویر به ارتباط میان تاج و سر (سران به معنی پهلوانان و نامداران و به معنی سرها) و هم‌چنین سرخی خون و تناسب آن با سنگ‌هایی مثل عقیق و لعل که در تاج می‌نشاندند، توجه شده است.

بکشتی برادر ز بهر کلاه	کله یافتی، چند پویی به راه؟
کنون تاجت آوردم ای شاه و تخت	به بار آمد آن خسروانی درخت
ز تاج بزرگی، گریزان مشو	فریدونت گاهی بیاراست نو
درختی که پروردی آمد به بار	بینی برش را کنون در کنار

(همان، جلد ۱، ۱۳۸۶: ۱۵۱)

بیت‌های فوق سخنان سراسر تعریض منوچهرشاه قبل از جنگ با سلم خطاب به اوست. در بیت اول «کله» به معنی تاج پادشاهی است؛ یعنی به پادشاهی رسیدی و ایرج را هم کشتید دگر از و طمع چه دارید؟ در بیت دوم نیز خسروانی درخت دارای بار تعریضی است و به بار آمدن و به ثمر نشستن آن استعاره تهکمیه است از انتقام خون ایرج. در بیت بعد نیز گاه به معنای تخت پادشاهی است و این‌که فریدون گاهی نو برای سلم آراسته است استعاره تهکمیه است قبر یا تابوت. در آخر هم با مثلی می‌گوید هرچه همه این‌ها نتیجه کار و عمل توست.

بدو گفت رستم که ای شیرخوی	ترا گر چنین آمده‌است آرزوی،
ترا بر تگ رخس مهمان کنم	سرت را به گوپال درمان کنم!

(همان، جلد ۵، ۱۳۸۶: ۳۶۵)

بیت‌های بالا نیز سخن رستم به اسفندیار است. مهمان‌کردن اسفندیار بر تگ و حمله رخس و نیز درمان کردن سر با ضربه گرز دارای تعریض در ساختار استعاره تهکمیه است.

۴-۲-۵) تجاهل العارف

تجاهل‌العارف از آرایه‌های مهمی است که تعریض در آن نمود بسیار دارد، در تعریف آن نوشته‌اند: «آن است که در اسناد امری به امری یا در تشخیص بین دو امر کاملاً متباین، تردید یا بی‌اطلاعی نشان دهند نحوه بیان معمولاً به صورت سوال بلاغی است و نیز گاهی از افعال نفی از قبیل «نمی‌دانم» و «نفهمیدم» استفاده می‌شود.» (شمیسا، ۱۳۸۷: ۱۰۸) طبعاً تجاهل العارف در ساخت جمله پرسشی ظاهر می‌گردد زیرا «همواره در انشا نیرویی است که در خبر نیست.» (کزازی، ۱۳۸۹: ۱۰۹) هم‌چنین غالباً با «اغراق» یا «تعجب و تحیر» است و مراد از آن



هم می‌تواند «مدح و ستایش» و هم «قدح و نکوهش» باشد در اکثر کتب بلاغی شاهد مثال - های ذکر شده با هدف مدح و ستایش است؛ مانند «ندانم این شب قدر است یا ستارهٔ صبح/ تویی برابر من یا خیال در نظرم؟» تنها تقوی در «هنجار گفتار» بدون ذکر مثال به کارکرد توبیخی این آرایه اشاره داشته‌است. (تقوی، ۱۳۶۳: ۲۴۰) همان‌گونه که اشاره شد، کاربرد تعریض در ساخت هریک از آرایه‌های گوناگون با هدف خاصی صورت می‌گیرد. مهم‌ترین هدف به کار بردن تعریض در ساخت آرایهٔ تجاهل‌العارف «قدح و نکوهش» مخاطب است. هم‌چنین در این شیوه از بیان تعریضی گوینده برآن است که مخاطب، سخن وی را سریع دریابد؛ به بیان دیگر مراتب ابهام و غیرمستقیم‌گویی آن نسبت به سایر شیوه‌ها کم‌رنگ‌تر می‌نماید؛ زیرا از ویژگی - های دیگر این آرایه (تعریض) ماندگاری و تأثیرگذاری است در تعریض اهمیت دارد «آن‌چه سخنور با نادان‌نمایی بازنموده است، ژرف‌تر و کاراتر و مانا تر در یاد و نهاد سخن‌دوست جای خواهد گرفت» (کزازی، ۱۳۸۹: ۱۰۹).

همی‌گشت بر گرد لشکر چو دود	برانگیخت آن را که هشیار بود
یکی جنگ با بیژن افگند پی	که این دشت رزم است اگر باغ می؟
	(فردوسی، جلد ۳، ۱۳۸۶: ۲۷۰)

گیو هنگامی که می‌بیند تورانیان شبیخون زدند و پهلوانان ایرانی یا در خواب هستند و یا مست می‌در ساختار پرسش، خطاب به بیژن چنین تعریض می‌زند که این‌جا دشت رزم است یا باغ برای می‌گساری؟

چو این گفته بشنید ترکِ دژم	بلرزید و بر زد یکی تیز دم
برآشفست کای نامدارانِ نور	که این دشت جنگی است گر جای سور؟
	(همان، ۳۹۰)

بیت‌های بالا سخن افراسیاب با سپاهیانش بعد از تهدید رستم به جنگ با لشکر تورانیان است که با این پرسش تعریض‌آمیز برآن است روحیه جنگ‌آوری پهلوانان را زنده کند.

۴-۲-۶) استفهام انکاری

نفی مؤکد یا استفهام انکاری یکی از اغراض جمله‌های پرسشی است. در این نوع جمله غالباً هدف ارائه پرسش و دریافت پاسخ نیست؛ بل که پاسخ برای سخنور و مخاطب مشخص است و پرسش بیش‌تر برای تأکید پرسیده می‌شود. این شیوهٔ عبارت‌پردازی در شاهنامه نیز در نمونه - هایی با هدف تعریض به مخاطب کاربرد دارد؛ برای نمونه: هنگامی که رهام در نبرد با اشکبوس

صحنه را ترک می‌کند و روی سوی کوه می‌نهد. توس، در قلب سپاه، برآشفته می‌شود و می‌خواهد خود به جنگ برود که رستم، در این لحظه خطاب به توس چنین می‌گوید

تهمت‌ن برآشفست و با توس گفت	که رهام را جام باده‌ست جفت
به می در همی تیغ بازی کند	میان یلان سرفرازی کند
کجا شد کنون روی چون سندروس	سواری بود کم‌تر از اشکبوس؟

(فردوسی، جلد ۳، ۱۳۸۶: ۱۸۳ و ۱۸۲)

مصراع آخر که پرسشی در قالب استفهام انکاری است؛ یعنی سوارکار و جنگ‌آوری کم‌تر از اشکبوس نداریم و رهام حتی از او نیز فرار می‌کند.

۵) بررسی تعریض‌های شاهنامه بر اساس موضوع و محتوا

۵-۱) تعریض‌های ساختاری وابسته به بافتِ روایت

در میان تعریض‌های شاهنامه، بسیاری از آن‌ها را نمی‌توان از دید محتوا تقسیم‌بندی کرد؛ بدین معنی که قسمی از تعریض‌ها، تعریض‌های ساختاری وابسته به بافتِ روایت‌اند و به‌سختی دیگر، تعریض بودن آن‌ها در جریان وقایع داستانی معنا می‌یابند برای روشن‌تر شدن نمونه‌ای ذکر می‌نماییم. بیت‌های زیر از زبان کندرو، پیشکار ضحاک است هنگامی که خبر آمدن فریدون به کاخ را به وی می‌دهد؛ ضحاک می‌گوید: شاید مهمان است او در چند پرسش و پاسخ سخن کندرو را نمی‌پذیرد در نهایت کندرو ناباورانه با استدلالی تعریض‌آمیز چنین پاسخ می‌دهد:

چنین داد پاسخ ورا پیشکار	که مهمان که با گرز گوسار
به مردی نشیند به آرام تو	ز تاج و کمر بسترد نام تو
به آیین خویش آورد ناسپاس	چنین-گر تو مهمان شناسی- شناس

(فردوسی، جلد ۱، ۱۳۸۶: ۸۰)

براساس آنچه ذکر شد ۵۱.۲۳ درصد از تعریض‌های شاهنامه، تعریض‌های ساختاری وابسته به بافتِ روایت‌اند.

۵-۲) تعریض به توانایی جنگ‌آوری و پهلوانی

تعریض به توانایی و مهارت در جنگ‌آوری و پهلوانی از جمله محتوای‌های تعریضی است که بسامد بالایی دارد که در دو صورت تعریض به توانایی خود یا تعریض به توانایی دیگران نمود می‌یابد و ۲۹.۷۹ درصد از تعریض‌های شاهنامه را به خود اختصاص داده‌است. این بخش دارای عالی‌ترین نمونه‌های تعریض از دیدگاه نحوه بیان است و سخنان تعریضی بسیاری به‌ویژه در



رجزخوانی‌ها میان پهلوانان رقیب رد و بدل می‌شود و جالب آن‌که تعریض‌ها مختص به پهلوانان رقیب نیست و حتی پهلوان‌های هم‌نژاد نیز گاه به یکدیگر تعریض می‌زنند؛ برای نمونه پس از گفت‌وگوی طولانی گیو با تژاو، بیژن به گیو طعنه می‌زند که اینجا محل جنگ است و موقع پند دادن دشمن نیست. «به پیری نه آنی که بودی جوان» یعنی این زمان دیگر توش و توان جوانی را نداری به همین سبب جنگ نمی‌جویی و پند می‌دهی. «ی» در واژه ترکی نیز مفید معنای تعریض است.

چنین گفت بیژن به فرخ پدر	که ای نامور گُرد پرخاش خَر،
سرافراز و بیدار دل پهلوان	به پیری نه آنی که بودی جوان
ترا با تژاو این همه پند چیست؟	به ترکی بر این مهر و پیوند چیست؟

(فردوسی، جلد ۳، ۱۳۸۶: ۶۸)

بیت‌های زیر پاسخ هومان به پیران ویسه است؛ آن هنگام که پیران چند روز متوالی مقابل سپاه ایران ایستاده و نمی‌خواهد آغازگر جنگ باشد. هومان به تعریض پیران را دارای خوی مهربان می‌خواند:

نگه کرد هومان به گفتار اوی	همه خیره دانست پیگار اوی
چنین داد پاسخ کز ایران سوار	نیاید که با من کند کارزار
ترا خود همین مهربانی است خوی	مرا کارزار آمده‌است آرزوی

(همان، جلد ۴، ۱۳۸۶: ۳۰)

بزد سخت و آورد کتفش به درد	بیچسبید و درد از دلیری بخورد
بخندید سهراب و گفت ای سوار	به زخم دلیران نه‌ای پایدار

(همان، جلد ۲، ۱۳۸۶: ۱۷۳)

۳-۵) تعریض به بی‌خردی

در گسترهٔ ادب فارسی شاهنامه شاید تنها کتابی است که با ستایش خرد آغاز می‌شود و در لابه‌لای داستان‌ها نیز هرگاه موقعیتی پیش می‌آید سخن از خرد و خردورزی به میان می‌آید. از این منظر هرگاه شاه، پهلوان و یا دیگر شخصیت‌ها کاری غیرخردمندانه انجام می‌دهند گاه با بیان تعریضی دیگران مواجه می‌شوند. بسامد تعریض به بی‌خردی در شاهنامه قابل توجه است به نحوی که ۷.۴۲ درصد از تعریض‌های شاهنامه را در بر می‌گیرد. در زیر به نمونه‌هایی اشاره می‌کنیم:

بدو گفت رستم که گیهان تراست	همه بندگانیم و فرمان تراست
-----------------------------	----------------------------

کنون آمدم تا چه فرمان دهی روانت ز دانش مبادا تهی
(فردوسی، جلد ۲، ۱۳۸۶: ۱۵۱)

بیت‌های بالا از زبان رستم است؛ آن‌هنگام که به پایمردی گودرز، به نزد کاوس شاه می‌آید. عبارت دعایی مصراع آخر تعریضی در قالب جمله دعایی به کارهای نابخردانه و ناعادلانه قبلی کاوس شاه است؛ زیرا «در تمامی دوره‌های شاهنامه عدالت از وظایف شاه آرمانی بوده است» (آسمند جوقانی، ۱۴: ۱۴۰۰).

در جای دیگر، گودرز پیر و خردمند به کاوس شاه هنگامی که او را در بیشه‌ای در بابل جستند به تعریض یادآور می‌شود که آن‌گونه عمل کند که شاهان خردمند عمل می‌کنند. گفتنی است «در شاهنامه، دادگری مهم‌ترین خویش‌کاری شاهان است که آنان را از دیو خشم، آز و... در امان می‌دارد.» (قایی کریم‌آبادی و بساک، ۱۳۹۹: ۲۳۲) اصولاً تعریض‌هایی که به خرد و بی‌خردی اشاره دارد؛ معمولاً از سوی پهلوانان بزرگی هم‌چون رستم و گودرز بیان می‌گردد:

خبر یافت زو لشکر و گیو و توس	برفتند بالشکر گشن و کوس
رسیدند پس پهلوانان بدوی	نکوهش کنان تیز و پرخاش جوی
بدو و گفت گودرز: بیمارستان	ترا جای زیباتر از شارسنستان
سه بارت چنین رنج و سختی فتاد	سرت ز آزمایش نگشت اوستاد؟...
همان کن که بیدار شاهان کنند	ستوده تن و نیک خواهان کنند

(فردوسی، جلد ۲، ۱۳۸۶: ۹۸)

۴-۵) تعریض به نژاد

یکی از پرکاربردترین تعریض‌هایی که در شاهنامه نمود دارد، تعریض به نژاد یک‌دیگر است که غالباً از زبان پهلوانان در رجزخوانی‌ها بیان می‌شود. این محتوای تعریضی ۳.۲۲ درصد از تعریض‌های شاهنامه را به خود اختصاص داده است. برای اختصار به سه نمونه اشاره می‌کنیم. در جنگ میان رستم و اسفندیار، اسفندیار خطاب به رستم در ستایش نیاکان خویش سخنان تعریض‌آمیزی بیان می‌کند:

تو دانی که پیش بزرگان من	بزرگان بیدار و پاکان من
پرستنده بودی تو خود با نیا	نجویم همی زین سخن کیمیا
تو شاهی ز شاهان من یافتی	چو در بندگی تیز بشتافتی

(فردوسی، جلد ۵، ۱۳۸۶: ۳۵۰)

نمونه‌ای دیگر از تعریض به نژاد سخنان تعریض‌آمیز هجیر خطاب به سهراب است:



که تنها به جنگ آمدی خیرخیر
که زاینده را بر تو باید گریست!
به ترکی نباید مرا یار کس
هم‌اکنون سرت را ز تن برکنم
(همان، جلد ۲، ۱۳۸۶: ۱۳۱)

چنین گفت با رزم دیده هجیر
چه مردی و نام و نژاد تو چیست؟
هجیرش چنین داد پاسخ به کس
هجیر دلاور سپهد مـنم

بیت‌های زیر نیز از زبان پلیسم خطاب به ایرانیان است.

که گوید که او روزجنگ ازدهاست
بزد دست و تیغ از میان برکشید
همانا نسازد که آیدش ننگ
(همان، جلد ۲، ۱۳۸۶: ۳۹۶)

به ایرانیان گفت: رستم کجاست؟
چو بشنید گیو آن سخن بردمید
بدو گفت رستم به یک ترک جنگ

نمونه‌ای دیگر:

بگویش که ای بی‌پدر شاه نو
تو را تیغ و گوپال و جوشن که داد؟
(همان، جلد ۱، ۱۳۸۶: ۱۳۹)

بدو گفت نزد منوچهر شو
اگر دختر آمد ز ایرج نژاد

۴-۵) تعریض به ابزار و سلاح‌های جنگی، اسب و...

تعریض به ابزار و سلاح‌های جنگی، اسب و... یکی از نمودهای برجسته تعریض در رجزخوانی‌های پهلوانان است که ۱.۸۸ درصد تعریض‌ها را دربر می‌گیرد. بدون تردید این نوع تعریض با هدف تحقیر مخاطب و تضعیف روحیه جنگ‌آوری وی بیان می‌شود؛ برای نمونه آن هنگام که هومان پس از مشاجره با پیران، یک‌تنه به جنگ سپاه ایران می‌آید؛ اما ایرانیان از گودرز فرمان جنگ ندارند. به همین جهت پس از مواجهه هومان با فریبرز، فریبرز خطاب به هومان به گرز و تیغ وی تعریض می‌زند و آن را مناسب جنگ‌آوری نمی‌داند. گفتنی است که ضماین اشاره «این» قبل از واژه‌های گرز و تیغ خود به نوعی مفید معنای تحقیر است که بعد تعریضی سخن فریبرز را افزایش می‌دهد:

گیا بُر که از جنگ خود رسته‌ای
که بر ترگ و جوشن نیاید به‌کار
(فردوسی، جلد ۴، ۱۳۸۶: ۳۴ و ۳۳)

بدین تیغ کاندر کمر بسته‌ای
بدین گرز با چوب کن کارزار

در رزم کاموس و رستم، رستم درحالی که کمندی به بازو افکنده و گریزی در دست دارد چون پیلای مست می‌غرد. کاوس در بیانی تعریضی می‌گوید برای حمل این رشته می‌غری؟ و

کمند محکم و ستبر رستم را به تعریض رشته می‌خواند. رستم ابتدا با بیانی تمثیلی و در عین حال تعریض‌آمیز پاسخ او را می‌دهد: هنگامی که شیر دلیری می‌خواهد شکاری را به دست آورد می‌غرد. در ادامه می‌گوید: کمند محکم من را رشته خواندی؟ اکنون استحکام و قوت آن را خواهی دید.

پس از این گفت‌وگو، فردوسی در روایتش دخالت می‌کند و چند بار از کمند رستم، قهرمان داستان نام می‌برد و آن کمند را به محکمی می‌ستاید. گویی فردوسی خویش نیز تاب تعریض کاموس را نیاورده و از زبان خود نیز پاسخ تعریض کاموس را می‌دهد تکرار سه مرتبه واج «خ» در مصرع «همی‌خواست کآن خمِ خامِ کمند» بیانگر استواری و محکمی کمند رستم است. و این که بر اثر فشاری که به کاموس بابت پاره کردن کمند به خود آورده کاموس بی‌هوش شد. در مصرع آخر نیز «کاکنون شدی بی‌گزند» از جانب رستم خطاب به کاموس نیز تعریض است. «بی‌گزند» را می‌توان استعاره تهکمیه دانست:

کمندی به بازو و گرزى به دست
به نیروی این رشته‌ی شست خم
چو نخچیر بیند بغرد دلیر
بینی کنون تنگ و بند مرا
هماورد را دید با دار و بُرد
همی‌خواست از تن گسستن سرش
که بریید برگستانِ نبرد
گو پیلتن حقله کرد آن کمند
بینداخت از پای پیل ژبان...
گران شد رکیب و سبک شد عنان
به نیرو ز هم بگسلاند ز بند...
گو پیلتن رخس را کرد ارم
بدو گفت کاکنون شدی بی‌گزند
(همان، جلد ۳، ۱۳۸۶، ۱۹۴ و ۱۹۳)

...بیامد بغرید چون پیل مست
بدو گفت کاموس چندین مدم
چنین پاسخ آورد رستم که شیر
همی رشته خوانی کمند مرا
برانگیخت کاموس گرد نبرد
بینداخت تیغِ پرنده‌آورش
سر تیغ بر گردن رخس خُورد
نیامد تن رخس را زان گزند
بینداخت و افگندش اندر میان
سوار از دلیری بیفشرد ران
همی‌خواست کآن خمِ خامِ کمند
شد از هوش کاموس و نگسست خام
بیامد بستش به خمِ کمند

در رویارویی و نبرد رستم و سهراب نیز، سهراب رخس رستم، را در ناتوانی و ناکارآمدی در جنگ با بیانی تعریض‌آمیز «خر» می‌خواند:

به زخم دلیران نه‌ای پایدار
دو دست سوارش چون بی‌بر است

بخندید سهراب و گفت ای سوار
به رزم اندرون رخس گویی خر است



اگر چه گوی سرو بالا بود جوانی کند پیر، کانا بود
(همان، جلد ۲، ۱۳۸۶: ۱۷۳)

۶) بررسی تعریض‌های شاهنامه بر اساس جایگاه و موقعیت طرفین گفت‌وگو

از آن‌جاکه بلاغت را سخن گفتن به مقتضای حال مخاطب تعریف کرده‌اند، بررسی و تحلیل طرفین گفت‌وگو در موضوع مورد بحث اهمیت می‌یابد. گوینده در بیان سخن تعریضی باید مخاطب، موقعیت و ویژگی‌های او را مدنظر داشته باشد و با توجه بدان سخن گوید.

در شاهنامه بیش‌تر تعریض‌ها از زبان پهلوانان بیان می‌شود و طبعاً در نبردهای تن‌به‌تن چون هر دو طرف تعریض در مقام پهلوانی‌اند، سخنان تعریضی بسیاری رد و بدل می‌شود. در این بین پهلوانان هم‌نژاد نیز گاه به هم‌دیگر تعریض می‌زنند. در درجه دوم، تعریض‌های شاهان به دیگران قابل توجه است که ممکن است مخاطب آنان پهلوانان، موبدان و دیگر شخصیت‌های داستان باشد. هم‌چنین تعریض‌های شاهان به یک‌دیگر در نامه‌نگاری‌ها نیز جلوه‌ای ویژه دارد و نمودی دیگر از سخن‌آوری فردوسی است. با وجود این شاهان نیز از تعریض‌های شخصیت‌هایی که موقعیت پایین‌تری نسبت به آنان دارند؛ در امان نیستند. کاوس‌شاه بیش‌ترین شاهی است که به سبب کارهای نابخردانه‌ای که انجام می‌دهد، از پهلوانانی هم‌چون گودرز و رستم سخن تعریضی می‌شنود.

نکته جالبی که در بحث تعریض‌ها و طرفین گفت‌وگو باید بدان اشاره داشت و پژوهش‌گران به آن نپرداخته‌اند بحث توجه فردوسی به تعریض در «مرزشکنی‌های روایی» است. از منظر نقد ادبی، دخالت راوی در روایت داستان «مرزشکنی روایی» نام دارد «در روایت‌های زبانی چون همه‌چیز روایت باید از معبر و واسطه بیانی زبان عرضه شود، راویان از این امکان بهره می‌جویند تا نفوذ و تداخل‌هایی در جهان داستان ایجاد کنند و یا حتی برداستان هم تفسیر و تأویل بیفزایند.» (قاسمی‌پور، ۱۳۹۵: ۱۳۰) در مرزشکنی‌های روایی شاهنامه، علاوه بر ذکر نکات فلسفی و سخن در باب زندگی، مرگ و... نکته قابل توجه تعریض‌هایی است که دانای توس به شخصیت‌های داستانی خویش می‌زند و جالب آن‌که تعریض‌های فردوسی تنها متوجه تورانیان و تازیان نیست؛ بل که گاه تعریض‌های وی متوجه پادشاهان و پهلوانان ایرانی است؛ برای نمونه در پایان داستان کاوس چنین گوید:

کجا پادشا دادگر بود و بس نیازش نیاید به فریاد کس
(همان، جلد ۲، ۱۳۸۶: ۱۰۱)

در داستان رستم و سهراب، پیش از توصیف رستم، بیت زیر را می‌آورد:

همه تلخی از بهر بیشی بود مبادا که با آز خویشی بود
(همان، جلد ۲، ۱۳۸۶: ۱۷۹)

بیت بالا تعریض به رستم است. نکته قابل توجه در این بیت، واژه «خویشی» است که فردوسی در جمله‌ای دعایی بر آن است که هر که با آز در پیوند باشد سرانجامی تلخ دارد و دیگر آن که خویشی به معنای نسبت خونی داشتن با توجه به رابطه پدر پسر رستم و سهراب قابل توجه است. پس از جنگ نیز دل نازک فردوسی از رستم به خشم است و چنین گوید:

همی پچه را باز داند ستور چه ماهی به دریا چه در دشت گور
ندانند همی مردم از رنج و آز یکی دشمنی را ز فرزند باز
(همان، ۱۷۲ و ۱۷۱)

فردوسی علاوه بر شخصیت‌ها به هستی و گردون و جهانی که داد در آن نیست با زبان تعریض سخن می‌گوید:

یکی بد کند نیک پیش آیدش جهان بنده و بخت خویش آیدش
یکی جز به نیکی جهان نسپرد همی از نژندی فروپژمرد
(همان، ۳۵۸)

۷) اهداف و کاربردهای تعریض در شاهنامه فردوسی

استاد توس در شاهنامه تعریض را با اهداف و کاربردهایی در آفرینش روایات باستانی استفاده کرده که مهم‌ترین این کاربردها اشاره می‌شوند.

۷-۱) نقش اندرزی و تنبیهی

اندرز و تنبیه یکی از آرمان‌های به‌کارگیری سخن تعریضی در گفت‌وگوهای شخصیت‌های شاهنامه است که غالباً از زبان شخصیت‌های خردمند بیان می‌شود و هدف آن است که مخاطب را در مسیر خردورزی رهنمون شود و از خطاکاری بازدارند. این موضوع با ارزش و اهمیت خرد و خردورزی در شاهنامه ارتباط می‌یابد. این سخنان ممکن است بین دو پهلوان، دو پادشاه، پادشاه و پهلوان و... باشد. هنگامی که مخاطب سخن تعریضی، پادشاست. بدیهی است تنها پهلوانانی جرأت بیان آن را دارند که از مقام و موقعیت والایی برخوردار باشند؛ برای نمونه گودرز پیر که از پهلوانان و پیران خردمند شاهنامه است، پس از آن که کاوس سه بار با نابخردی پهلوانان ایرانی را به زحمت می‌اندازد، چنین می‌گوید:



نکوهش کنان تیز و پرخاش جوی
 ترا جای زیباتر از شارستان
 نگویی به کس بیهده رای خویش
 سرت ز آزمایش نگشت اوستاد!
 نگر تا چه سختی رسید اندر آن
 صنم بودی او را برهمن شدی
 که منشور شمشیر تو برنخواند
 کنون باسماں نیز پرداختی...
 ستوده تن و نیک خواهان کنند
 (فردوسی، جلد ۲، ۱۳۸۶: ۹۸)

...رسیدند پس پهلوانان بدوی
 بدو گفت گودرز: بیمارستان
 به دشمن دهی هر زمان جای خویش
 سه بارت چنین رنج و سختی فتاد
 کشیدی سپه را به مازندران
 دگر باره مهمان دشمن شدی
 به گیتی جز از پاک یزدان نماند
 به جنگ زمین سربه سر تاختی
 همان کن که بیدار شاهان کنند

۷-۲) تأثیر تعریض در تحقق منطقی حوادث داستان

یکی دیگر از اهداف کاربرد سخن تعریضی در گفت‌وگوهای میان شخصیت‌های داستان‌های شاهنامه تحقق منطقی روی‌دادهای داستان و در نتیجه گسترش پی‌رنگ است. باید اشاره داشت که در اغلب درگیری‌های میان دو پهلوان بسامد بیت‌ها حاوی گفت‌وگو و رجزخوانی از بیت‌هایی که خود جنگ و درگیری را توصیف می‌کند بالاتر است «فردوسی از گوازه از داستان‌ها همه‌جا برای ایجاد موقعیت منطقی برای تحقق حوادث داستان سود جسته است و علی‌الاصول ازین ابزار برای گسترش دادن تدریجی کینه و دشمنی میان قهرمانان اثر خویش بهره گرفته است.» (سرامی، ۱۳۷۳: ۲۷۴)؛ برای نمونه در نبرد گردآفرید با سهراب وقتی سهراب با حلقه کمند او را گرفتار می‌سازد، با تعریض تصویری او را بهترین شکاری می‌خواند که تا به حال داشته است و تأکید می‌کند این شکار منحصر به فرد را هیچ‌گاه رها نخواهد کرد و این‌گونه به گردآفرید می‌فهماند که برای رهایش خود هیچ کوشش نافرجامی نداشته باشد:

نیامد به دامم به سان تو گور
 ز چنگم رهایی نیایی مشور
 (فردوسی، جلد ۲، ۱۳۸۶: ۱۳۴)

اما وقتی گردآفرید با چاره‌گری‌های زنانه خود، از چنگ سهراب می‌گریزد، او نیز با تعریض پاسخ سهراب را می‌دهد و می‌گوید:

بخنیدید و او را به افسوس گفت:
 چنین بود و روزی نبودت ز من
 که ترکان ز ایران نیابند جفت
 بدین درد غمگین مکن خویشتن...
 (همان، ۱۳۷ و ۱۳۶)

سهراب با شنیدن این سخنان «ننگ آیدش» و این تأثیر تعریض‌هاست که او را خشمگین و مصمم می‌کند تا آماده هر بدی شود: «به یکبارگی دست بد را بشست» و گرد از دژ سپید برآرد و بدین سبب چنین پاسخ می‌دهد و داستان سیر توالی منطقی خود را دنبال می‌کند:

چه بشنید سهراب ننگ آمدش	که آسان همی دز به چنگ آمدش
به زیر دز اندر یکی جای بود	کجا دز بدان جای برپای بود
به تاراج داد آن همه بوسم و رست	به یکبارگی دست بد را بشست
چنین گفت کامروز بی‌گاه گشت	ز پیگارمان دست کوتاه گشت
برآرم به شبگیر ازین باره گرد	بینند آسبیب روز نبرد

(همان، ۱۳۷)

۳-۷) آگاهی فردوسی از اثربخشی تعریض در روایت حماسی

فردوسی بر دقایق سخن حماسی اشراف دارد و در جای‌جای اثرش زبان‌آوری و سخن‌وری خویش را نشان داده‌است. فراوانی بالای تعریض و کاربرد آگاهانه آن را می‌توان یکی از نمودهای تسلط او بر سخن حماسی دانست. دانای توس به تأثیرگذاری و ظرفیت‌های نهفته در بیان تعریضی آگاه بوده و در جهت غنای سخن خویش از آن بهره‌جسته است. در تأیید به-کارگیری آگاهانه فردوسی از سخن تعریضی چند نکته قابل اشاره است. نخست این‌که فردوسی حتی در خارج از شاهنامه از تعریض سود می‌جسته و بهترین شاهد مواجهه او با محمود غزنوی برای دفاع از اثر خویش است. آن هنگام که محمود می‌گوید: «همه شاهنامه خود هیچ نیست مگر حدیث رستم و اندر سپاه من هزار مرد چون رستم است.» (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱: ۵۳) فردوسی به تعریض چنین از قهرمان حماسه خویش دفاع می‌کند: «زندگانی خداوند دراز باد. ندانم اندر سپاه او چند مرد چون رستم باشد، اما این دانم که خدای تعالی خویشتن را هیچ بنده دیگر چون رستم نیافرید.» (همان). شاهد دیگری که تأییدی بر مطلب مذکور است آن‌که فردوسی در ضمن داستان‌های شاهنامه درباره تأثیر «تعریض» یا «گوازه» بر روح و روان انسان سخن گفته است. آن‌جا که فرود، اسب گیو را با تیر می‌زند و گیو پیاده بازمی‌گردد. ساکنان سپدکوه از ناتوانی گیو می‌خندند و این خنده خود متضمن تعریض است. فردوسی اشاره می‌کند که مغز گیو از این گوازه و سخنان تعریض‌آمیز بکاست!

بزد تیر بر سینه اسب گیو	فرود آمد از اسب برگشت نیو
ز بام سپد کوه خنده بخاست	همی مغز گرد از گوازه بکاست

(فردوسی، جلد ۳، ۱۳۸۶: ۴۹)



نکته مهم دیگر در تحلیل تعریض‌های شاهنامه، توجه فردوسی به ارتباطات غیرکلامی است که در روابط بینافردی جایگاهی خاص دارد. این کنش‌های غیرزبانی که در قالب زبان بدن نمود دارد می‌تواند در بیان اندیشه‌ها و مفاهیم بسیار تأثیرگذار باشد که فردوسی آگاهانه از این ظرفیت‌ها بهره‌گرفته است. «خنده» یکی از نشانه‌های غیرکلامی که در بیان احساسات و عواطف تأثیرگذار است. «خنده یا فشردن لب‌ها به هم پیام‌های مختلفی به طرف مقابل می‌دهد» (حسام‌زاده، ۱۳۹۱: ۱۸۱) یکی از کاربردهای خنده در شاهنامه برای بیان تعریض است؛ به‌ویژه در رجزخوانی‌های میان دو پهلوان. در زیر نمونه‌هایی از سخنان تعریض‌آمیز همراه با حالت خنده ذکر می‌شود:

بخندید روشن دل اسفندیار	بدو گفت ای ترکِ ناسازگار
بینی تو فردا که با نره شیر	چه گوید به شمشیر مرد دلیر
	(فردوسی، جلد ۵، ۱۳۸۶: ۲۲۸)
بخندید از گفت او زال زر	زمانی بجنانند از اندیشه سر
بدو گفت زال ای پسر این سخن	مگوی و جدا کن سرش را ز بن
که دیوانگان این سخن بشنوند	بدین خام گفتار تو نگرند
	(همان، ۳۷۴)

زبان بدن در انتقال سخن تعریضی تأثیر بالایی دارد؛ از سویی چه بسا در موقعیت‌هایی سخن تعریضی در قالب کلام و بدون زبان بدن از سوی مخاطب دریافت نشود «برخلاف ادعای صورت‌گرایان و ساخت‌گرایان که معنی را درون‌متنی می‌دانند قطعاً رجوع به بافت برون‌متنی است که تعیین‌کننده معنی است» (سجودی، ۱۳۸۷: ۷۴) و از سویی دیگر، گاه گوینده بر آن است که تعریض موجود در سخنش را پنهان کند؛ اما از طریق زبان بدن تعریض دریافت می‌گردد؛ زیرا «با توجه به ارتباط نزدیک روان آدمی با حرکات و اشارات و نیمه‌آگاهانه بودن آن، زبان بدن صادقانه‌تر می‌نماید.» (فرهنگی، علی اکبر و هم‌کاران، ۱۳۸۹: ۴۳۴) از این روست که فردوسی برای برجسته‌تر کردن سخن تعریضی از زبان بدن نیز بهره‌گرفته است.

نکته دیگر آن که دانای توس زبانی پاک دارد و شاهنامه او از هجو هزل به دور است؛ برای نمونه آن‌گاه که پس از مرگ مرداس برای بیان این نکته که ضحاک پسر واقعی مرداس نیست؛ زیرا پسر هیچ‌گاه دست به خون پدرخویش آلوده نمی‌کند به تعریض و با بیانی غیرمستقیم گوید:

که فرزند بد گر شود نره شیر	به خون پدر هم نباشد دلیر
مگر در نهانش سخن دیگر است	پژوهنده را راز با مادر است
	(همان، جلد ۱، ۱۳۸۶: ۱۴)

جدول شماره ۱: فراوانی تعریض از دیدگاه زبانی و ادبی

تعریض	تعداد	درصد
تعریض زبانی	۴۲۳	۸۰/۲۶
تعریض ادبی	۹۴	۱۹/۷۴
مجموع	۵۲۷	۱۰۰

جدول شماره ۲: فراوانی تعریض در بخش‌های مختلف شاهنامه

تعریض	تعداد	درصد
اسطوره‌های	۶	۱/۱۴
پهلوانی	۴۲۱	۷۹/۸۸
تاریخی	۱۰۰	۱۸/۹۸
مجموع	۵۲۷	۱۰۰

جدول شماره ۳: فراوانی تعریض از دید محتوای تعریضی

تعریض	تعداد	درصد
تعریض‌های ساختاری وابسته به بافت روایت	۲۷۰	۵۱.۲۳
تعریض به توانایی در پهلوانی و جنگ‌آوری	۱۵۷	۲۹.۷۹
تعریض به خرد و خردمندی در امور	۳۹	۷.۴۲
تعریض به نژاد	۱۷	۳.۲۲
تعریض به ابزار و سلاح‌های جنگی	۱۰	۱.۸۹
تعریض به عدم پایداری به عهد و پیمان	۷	۱.۳۴
تعریض به جوانی و کم‌تجربگی	۷	۱.۳۴
تعریض به طمع داشتن و آزمندی	۶	۱.۱۴
تعریض به نام	۶	۱.۱۴
تعریض به اجرام آسمانی	۳	۰.۵۶
تعریض به سخن و سخن‌وری	۳	۰.۵۶
تعریض به دین	۲	۰.۳۷
مجموع	۵۲۷	۱۰۰



نتیجه‌گیری

فردوسی به تعریض، به‌عنوان یکی از ظرفیت‌های زبانی درگفت‌وگوهای میان شخصیت‌های داستان توجه ویژه داشته است. از منظر ساختِ سخن تعریضی، تعریض‌های موجود در شاهنامه به زبانی و ادبی تقسیم می‌شوند در تعریض‌های زبانی باید اشاره کرد که شیوه‌های بیان تعریض متنوع و گسترده است این شیوه‌ها در گفت‌وگوهای روزمره و عادی بین افراد نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. سراینده در تعریض‌های ادبی، سخن تعریضی را در ساختار یکی از عناصر بلاغی بیان می‌دارد. عناصری هم‌چون تمثیل، ضرب‌المثل، کنایه، استعاره تهکمی، تجاهل العارف و... که غالباً دارای خاستگاهی مردمی‌اند. در تعریض‌های شاهنامه از منظر زبانی و ادبی به ترتیب دارای ۸۰.۲۶ و ۱۹.۷۴ درصداند. تعریض‌های شاهنامه از دید محتوا نیز قابل توجه است و به ترتیب تعریض‌های ساختاری وابسته به بافت روایت، تعریض به پهلوانی و جنگ‌آوری، تعریض به خرد و خردمندی، تعریض به نژاد، تعریض به سلاح و ابزار و... دارای بالاترین بسامد هستند. از منظر طرفین گفت‌وگو نیز بیش‌ترین تعریض‌ها از زبان پهلوانان غیرهم‌نژاد به یک‌دیگر زده می‌شود و در درجهٔ بعد تعریض‌های شاهان به زیردست‌ها قابل توجه است. در این میان خود فردوسی نیز در مرزشکنی‌های روایت‌ها گاه به شخصیت‌های غالباً غیرخردمند تعریض می‌زند و آنان را مورد نکوهش قرار می‌دهد که قابل توجه‌اند. علاوه بر این، سخن تعریضی در شاهنامه دارای کاربردهایی است که سه کاربرد مهم آن عبارتند از: نقش اندرزی و تنبیهی، از آن‌جا که می‌توان شاهنامه را خردنامه نامید غالباً پهلوانان هنگامی پهلوانی هم‌نژاد یا شاه‌کاری غیرخردمندانه انجام می‌داد با بهره‌گیری از تعریض او را از عواقب آن برحذر می‌دارند. کاربرد دوم تحقق حوادث منطقی داستان است. بسیاری از تعریض‌های مهم پیرنگ داستان را گسترش می‌دهند و باعث کنش‌ها و حوادث علی و معلولی داستان می‌گردند. و هدف آخر، تعریض‌های موجود زبان‌آوری سرایندهٔ شاهنامه و آگاهی او از اثربخشی تعریض در روایت حماسی را می‌رساند که علاوه بر بیان تعریض‌ها در ساخت مناسب از زبان بدن و نشانه‌های غیرکلامی نیز در جهت غنای تعریض‌ها و تأثیرگذاری آن سود می‌جوید.

فهرست منابع

- ابن اثیر، ضیاء‌الدین. (بی تا). *المثل السائر*، مقدمه و تعلیقات احمد الحوافی و بدوی طبانه، جلد سوم، قاهره: دارالنهضة و النشر.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۸۳). *چهار سخنگوی وجدان ایران، فردوسی، مولوی، سعدی*، حافظ. تهران: قطره.
- انوری، حسن. (۱۳۹۰). *فرهنگ کنایات سخن*، دوره دو جلدی، چاپ دوم، تهران: انتشارات سخن.
- انوشه، حسن. (۱۳۸۱). *فرهنگ‌نامه ادبی فارسی (اصطلاحات، موضوعات و مضامین ادب فارسی)*، چاپ دوم، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- آسمندجوقانی، علی. (۱۴۰۰). «بازخوانی و تحلیل ساختاری قیام‌های شاهنامه»، پژوهش-نامه ادب حماسی، سال هفدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۲، صفحات ۱۳-۳۹.
- آقاحسینی، حسین و همتیان، محبوبه. (۱۳۹۴). *نگاهی تحلیلی به علم بیان*، چاپ اول، تهران: سمت.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۴). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- *تاریخ سیستان*، (۱۳۸۱). به تصحیح محمدتقی بهار، چاپ اول، تهران: انتشارات معین.
- تقوی، نصرالله. (۱۳۸۳). *هنجارگفتار*، چاپ اول، اصفهان: فرهنگ‌سرای اصفهان.
- الثعالبی النیسابوری، ابی منصور عبدالملک بن محمد. (۱۹۹۸). *الکنایه و التعریض*، تحقیق عایشه حسین فرید، قاهره: دارالقباء الطباعة و النشر و التوزیع.
- جمالی، فاطمه. (۱۳۹۵). «نقد و تحلیل اغراض ثانوی خبر و انشا در علم معانی»، دوفصلنامه بلاغت کاربردی و نقد ادبی، سال اول، شماره دوم، صفحات ۹۵-۱۱۶.
- حسام‌زاده، منصور همایون. (۱۳۹۱). *زبان بدن، بایدها و نبایدهای زبان بدن*، چاپ سوم، تهران: پورنگ.
- داد، سیما. (۱۳۸۵). *فرهنگ اصطلاحات ادبی*، چاپ پنجم، تهران: انتشارات مروارید.



- ذوالفقاری، حسن. (۱۳۸۹). «زیبایی‌شناسی ضرب‌المثل‌های فارسی»، مجله بستان ادب، دوره دوم، شماره دوم، پیاپی ۱/۵۸، صفحات ۵۱-۸۲.
- رادویانی، محمدبن‌عمر. (۱۳۶۲). *ترجمان البلاغه*. تصحیح احمد آتش. چاپ دوم. تهران: انتشارات اساطیر.
- السُّبکی، بهالدین. (۲۰۰۳). *عروس الافراح فی شرح تلخیص المفتاح*، به کوشش عبدالحمید هنداوی، بیروت.
- سجودی، فرزانه. (۱۳۸۷). *نشانه‌شناسی کاربردی*، تهران: علم.
- سرّامی، قدمعلی. (۱۳۷۳). *از رنگ گل تا رنج خار (شکل‌شناسی داستان‌های شاهنامه)*، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- السکاکی، یوسف‌بن محمدبن علی. (۱۹۸۲). *مفتاح العلوم*، به کوشش عبدالحمید هنداوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۸). *صورخیال در شعر فارسی*، چاپ سیزدهم، تهران: انتشارات آگاه.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۷). *معانی و بیان*، چاپ هشتم، تهران: انتشارات میترا.
- صفا، ذبیح‌اله. (۱۳۹۳). *حماسه‌سرایی در ایران*، چاپ دهم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- عسکری، ابوهلال حسن‌بن‌عبدالله‌بن‌سهل. (۱۹۷۱). *الصناعتین*، تحقیق مفید قمحه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- عمارتی‌مقدم، داوود. (۱۳۸۹). «مراودات بینا فرهنگی: صورت‌بندی مفهوم سخن‌وری در ایران سده‌های میانه و مصر باستان»، دو فصل‌نامه علمی و پژوهشی کهن‌نامه ادب پارسی، سال دهم، شماره دوم، ۱-۱۴.
- عمارتی‌مقدم، داوود. (۱۳۸۵). *بلاغت از آتن تا مدینه*، چاپ اول، تهران: نشر هرمس.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی‌مطلق، تهران: مرکز دایره-المعارف بزرگ اسلامی.
- فرهنگی، علی‌اکبر؛ فرجی، حسین. (۱۳۸۹). «زبان بدن از نگاه مولانا در مثنوی معنوی» دوره شش، شماره نه، ۴۲۹-۴۶۲.

- قاسمی پور، قدرت. (۱۳۹۵). «مرزشکنی روایی در داستان‌های ایرانی»، فصلنامه متن‌پژوهی ادبی، دوره ۲۰، شماره ۶۷، صفحات ۱۴۵-۱۲۷.
- قایینی کریم‌آبادی، فاطمه؛ بساک، حسن. (۱۳۹۹). «خویش‌کاری و ناخویش‌کاری شاهان در شاهنامه» پژوهش‌نامه ادب حماسی، سال شانزدهم، شماره اول، پیاپی ۲۹، صفحات ۲۳۱-۲۵۵.
- القیروانی، ابی‌علی حسن بن رشیق. (۱۹۸۱). *العمده*، چاپ پنجم، دارالجلیل.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۸۹). *زیبایی‌شناسی سخن پارسی (معانی)*، چاپ نهم، تهران: انتشارات ماد.
- نوشین، عبدالحسین. (۱۳۸۹). *واژه‌نامک، فرهنگ واژه‌های دشوار شاهنامه*، چاپ سوم: انتشارات معین.
- وحیدیان کامیار، تقی. (۱۳۷۹). *بدیع از دیدگاه زیبایی‌شناسی*، چاپ اول، تهران: انتشارات دوستان.

Works-cited

- Ibn-Asir, Zia-aldin(bi-ta). *Al-masal Al-saer. Moghadame va Tahlighat Ahmad Al-havafi va Badvi Tabane*. Vol.3. Cairo: Dar-al-nehza va Al-nashr. [in persian]
- Islami Nadoshan, M. Ali. (2003) *Chahar Sokhangoyeh Vejdan Iran, Ferdowsi, Molavi, Saadi, Hafiz*. Tehran: Ghatreh . [in persian]
- Anvari, Hassan. (2011) *Farhang Kenayat Sokhan*. 2 Vols. ed. 2nd ed. Tehran: Sokhan . [in persian]
- Anoshe, Hassan. (2002) *Farhangnameh Adabi Farsi(Istelahat, Mozoat va Mazamin-e Adab-e Farsi)*. 2nd ed. Tehran: Vezarate Farhange va Ershade Islami. [in persian]
- Asmand Jonaghani, Ali. (2021) "Bazkhani va Tahlil-e Sakhtari Ghiamhay-e Shahnameh." *Adab-e Hemasi Research Journal*. 17th year. No 2. Series 22. 13-29 . [in persian]
- Aghahusseni, Hussein and Mahbobeh Hematian (2015). *Negahi Tahlili be Elm-e Bayan*. 1st ed. Tehran: Samt. [in persian]
- Pornamdarian, Taghi. (1985) *Ramz va Dastanhay-e Ramzi dar Adab-e Farsi*. Tehran: Elmi va Farhangi . [in persian]
- *Tarikh-e Sistan*. (2003) Bahar, M.Taghi. 1st ed.. Tehran: Moeen . [in persian]



- Taghavi, Nasrollah. (2005) *Hanjar-e Goftar*. 1st ed. Isfahan: Garhangsaray-e Isfahan. [in persian]
- Alsahlabi Alnesaburi and Ebi Mansur Abdolmalek bin Mohammad.(1998) *Alkenaye va Altahriz* by. Ayesheh Hussein Farid. Cairo: Dar al- Baghah al- Tebahe va al-Nashr va al- Tozih. [in persian]
- Jamali, Fatemeh (2016). “Naghd va Tahlil Aghraz-e Sanavi Khabar va Enshah dar Elm-e Maani.” *Dofasnamehaye Belaghat-e Karbordi va Naghd-e Adabi*. 1st year. No 2. 95-116 . [in persian]
- Hesamzadeh, M. Humayoon. (2012) *Zaban-e Badan, Bayad-ha va Nabayadhaye Zaban-e Badan*. 3rd ed.. Tehran: Porang. [in persian]
- Dad, Sima.(2016) *Farhang-e Istelehat-e Adabi*. 5th ed. Tehran: Morvarid. [in persian]
- Zolfaghari, Hassan. (2010) “ Zibaeshenasi Zarbolmasalhay-e Farsi.” *Bustan-e Adab Mag*. 2nd ed.. No 2. Series 58/1. 51-82. [in persian]
- Radviyani, Mohammad-bin Ommar.(1983) *Tarjoman al-Balagheh*. Ahmad Atash, ed. 2nd ed.. Tehran: Asatir. [in persian]
- Al- Subki, Bah-al-Din.(1982) *Aros al- Afrah fi Sharh Takhlis al-Meftah*. By Abdolhamid Hendavi., Beirut: Dar al-Kotob Elmiyeh. [in persian]
- Sojudi, Farzan. (2008) *Neshaneshenasi-e Karbordi*. Tehran: Elm. [in persian]
- Serami, Ghadamali.(1994) *Az Rang-e Gol ta Ranj-e Khar(Sheklshenasi Dastanhaye Shahnameh)*. 2nd ed: Elmi va Farhangi. [in persian]
- Alsakaki, Yusef-ibn Mohammad –ibn Ali.(1982) *Meftah-al Olum*. Abdolhamid Hendavi. Beirut: Dar al-Kotob Elmiyeh. [in persian]
- Shafiee Kadkani, Mohammadreza(2009). *Sovar-e Khial dar Shehr-e Farsi*. 13th ed.. Tehran: Agah. [in persian]
- Shamisa, Sirius.(2008) *Maani va Bayan*. Tehran: Mitra . [in persian]
- Safa, Zabiollah. (2016) *Hamase-Saraee dar Iran*. 10th ed.. Tehran: Amir Kabir. [in persian]
- Askari, Abolhalal Hasan-ibn Abdullah –ibn Sahl. (1971) *Alsanaatein*. Mofid Ghamhe, compiler. Beirut: Dar al- Kotob Elmiyeh. [in persian]
- Emaratimoghadam, Davood.(2010) *Moravedat-e Beinafarhangi: Suratbandi Mafhom-e Sokhanvari dar Iran-e Sade Hay-e Miyane va Mesr-e Bastan*. *Dofasnamehaye Elmi va Pezhuheshi Kohannameh-e Adab-e Farsi*. 10th year. No 2. 1-14. [in persian]
- Emaratimoghadam, Davood.(2016) *Belaghat az Aten ta Madineh*. 1st ed..Tehran: Hermes . [in persian]

-
- Ferdowsi, Abulghasem(2011). *Shahnameh*. by Jalal Khaleghi Motlagh. Tehran: Islamic Encyclopedia Center. [in persian]
 - Farhangi, Aliakbar and Hussein Faraji. (2014) “Zaban-e Badan az Negah-e Molana dar Masnavi Mahnavi.” 6th series. No 9. 429-462. [in persian]
 - Ghasemipoor, Ghodrat.(2016) “Marzshekani-e Revae dar Dastanhay-e Irani.” Matnpezhohi Adabi periodical. 20th issue. No. 67. 127-145. [in persian]
 - Gh. K. Abadi Fatemeh, and Hassan Basak.(2020) “Khishkari va Nakhishkari-e Shahan dar Shahnameh.”Epic Literary Journal. 16th year No 1. series 29. 231-235. [in persian]
 - Al-ghirvani, Ibi Ali Hassan ben- Rashigh.(1981) *Al-Omdeh*. 5thed. Dar-al Jil. [in persian]
 - Kazazi, M.J Al-Din(2020). *Zibaeshenasi Sokhan-e Parsi(Maani)*. 9thed.. Tehran: Mad . [in persian]
 - Noshin, Abdulhussein. (2020) *Vajenamak, Farhang-e Vajehay-e Doshvar-e Shahnameh*. 3rd ed.. Moen Press. [in persian]
 - V.Kamkar, Taghi.(2000) *Badih az Didgah-e Zibaeeshenasi*. 1st ed.. Tehran: Doostan . [in persian]

مطالعه آئین ازدواج در دو حماسه جهانی شاهنامه و رامایانا

ندا رجبی منصور*

دانش جوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران شمال، دانش‌گاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

حمید رضا شایگان**

دانش‌یار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران شمال، دانش‌گاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسؤل)

مهر انگیز اوحدی***

دانش‌یار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران شمال، دانش‌گاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۱۳

چکیده

ازدواج از موضوعات بحث‌برانگیز در آثار حماسی جهان است. ازدواج در آثار حماسی دارای فرجامی خوش و گاهاً غم‌انگیز است که موجب شورش، جنگ و خونریزی، نابودی پادشاهان می‌گردد. ازدواج سنگ بنای هر جامعه‌ای است که تأمین‌کننده نیازهای روانی، عاطفی، اجتماعی و اخلاقی انسان است و در عین حال یک پدیده فرهنگی است که نزد هر ملتی رنگ خاصی به خود گرفته است. پژوهش حاضر با روی‌کردی توصیفی-تحلیلی و خوانشی تطبیقی به روش آمریکایی به بررسی بن‌مایه‌ها و آیین ازدواج در شاهنامه و رامایانا پرداخته است. با توجه به اهمیت نتیجه اسطوره‌ها و حماسه‌ها در دنیای کنونی و انتقال آداب و رسوم و فرهنگ هر جامعه‌ای، ضرورت این پژوهش احساس شد. حاصل از این پژوهش دست‌یابی به بن‌مایه‌های همانند آزمون ازدواج، آداب و رسوم ازدواج، پیشگامی و آزادی دختر در ازدواج و برون‌مرز همسری است. در شاهنامه بسامد برون‌مرز همسری بیشتر از رامایانا مشهود است که همین

* Nedarajabi62@gmail.com

** h_sheygafar@iautnb.ac.ir

*** M_owhadi@iautnb.ac.ir

امر باعث سفر و جستجوی پهلوانان شده است. در واقع آئین ازدواج در ایران با توجه به نوع آن موقتی یا پایدار بودن آن شامل رسومات مختلفی است. و در فرهنگ مردم هند بیشتر با آئین‌های مذهبی همراه است. به طور کلی بن‌مایه‌ها و اساس اولیه ازدواج در شاهنامه و رامایانا دارای وجوه مشترک و متفاوتی است که در میان آن برون مرز همسری و آزمون ازدواج دارای اشتراکات فراوانی در این دو فرهنگ است. هر دو فرهنگ تلاش داشته‌اند تا هدف از سفرهای پهلوانان خود را توجیه کنند و از جانب دیگر بر انتخاب همسر توسط زن اصرار داشته‌اند.

کلید واژگان: ازدواج، آزمون ازدواج، فرهنگ، شاهنامه، رامایانا.



۱. مقدمه

تحقیق در فرهنگ و آداب و رسوم اجتماعی و اخلاقی هر کشور و ملتی با مطالعه در فرهنگ پیشینیان آن‌ها مقدور است، که یکی از منابع برای تحقیق و بررسی، ادبیات آن ملت است. تلاش امروز ملتهای بزرگ و متمدن، بازشناسی، و بازخوانی و بازسازی آثار فرهنگی مکتوب و غیرمکتوب تاریخی است. قطعاً تنها و شاید یکی از منابع برای شناخت آداب و رسوم، تفکر و فرهنگ یک قوم، متون ادبی آن سرزمین است که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم به مسائل اجتماعی و خصایص فرهنگی مردم در دوره‌های مختلف می‌پردازد. امروزه با گذر زمان، و تغییر در الگوی ازدواج و همسرگزینی، میان ارزش‌های والدین و فرزندان برای انتخاب همسر تفاوت و گاه تضادهای آشتی‌ناپذیری بروز کرده‌است؛ بنابراین هرگاه والدین بدون توجه به این تفاوت‌ها و تضادها فرزندان را وادار به ازدواج‌هایی نمایند که به‌طور سنتی در جامعه ایران مرسوم بوده‌است، به‌احتمال زیاد نتایج ناگواری به‌بار خواهد آورد. ردیابی و آسیب‌شناسی موضوع دخالت والدین در ازدواج فرزندان به‌تنهایی از عهده مطالعات اجتماعی و خانواده‌پژوهی خارج است؛ زیرا موضوع ازدواج و دخالت والدین در انتخاب همسر یک مسأله فرهنگی است و فرهنگ هر ملت ریشه در تاریخ و ادبیات مردم آن سرزمین دارد. لذا مطالعات اجتماعی نیازمند تاریخ و ادبیات می‌شود تا بتواند به متونی مراجعه کند که به نوعی تاریخ و فرهنگ گذشته مردم را در خود منعکس نموده باشد (دلوری و هم‌کاران، ۱۴۰۱: ۱۵۴).

در باورهای مذهبی اقوام هند و اروپایی، قرینه‌های فراوانی را می‌توان یافت که بر اهمیت عهد و پیمان و جای‌گاه مذهبی و اجتماعی آن تأکید دارد؛ آیین میتراثیسم سرشار از مفاهیمی است که بر عهد و پیمان دلالت می‌کند؛ مهر یا میترا خدای پیمان بوده است و رشته پیوند دهنده گروه‌های اجتماعی است که نظم و بقای جامعه بر آن‌ها استوار است. ایرانیان باستان کشور خود را سرزمین «پیمان» می‌دانستند. پیمان، نگه‌دارنده ساختار جامعه و جلوگیری‌کننده از هرج‌ومرج و بی‌نظمی است: «در گذشته‌های دور سازمان اجتماعی پیچیده‌ای در ایران وجود داشته و نظامی بر مبنای یک جامعه مهرآیین و پیوندهای اجتماعی بر آن حاکم بوده است (دشتی و رضایی، ۱۳۹۸: ۱۲۱).

شاهنامه، یک متن داستانی بلند مبتنی بر وجوه متنوع اساطیری، حماسی، غنایی، دراماتیک و تراژیک و دربرگیرنده مجموعه‌ای از داستان‌هاست که در آن انسان در چهره‌های گوناگون نمود پیدا می‌کند (صادقی، ۱۳۹۸: ۱۹۷). برخی از پژوهش‌گران براین باورند که «درباره ویژگی‌های ازدواج و پیامدهای اجتماعی آن در ایران دوران گذشته، اطلاعات چندانی وجود ندارد و منابع موجود در این زمینه در حد خاطرات، زندگی‌نامه و نوشته‌های بزرگان و افراد

خانواده‌های سرشناس درباری و کتاب‌ها و سفرنامه‌های جهان‌گردان خارجی است و منابع دیگری در دست نیست. گذشته از بیان جایگاه و نقش زنان در داستان‌های شاهنامه بیشتر باید به مؤثر بودن نقش زنان اشاره نمود. به نظر می‌رسد، فردوسی برای چشم‌نوازی و گیرا بودن داستان‌های پهلوانیش، حضور زنانی را به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم ضروری می‌داند. او برای پررنگ کردن نقش پهلوانان در حکایت‌ها، حضور زنان را لازم می‌داند تا بتواند شایستگی‌های پهلوانی را به نمایش بگذارد و ویژگی‌هایی همانند خردورزی، دانایی، نیرنگ‌سازی و توان بالای جسمی. عبارتی همه زنان بیگانه‌ای که با سرداران ایرانی ازدواج می‌کنند از همه صفات عالی انسانی و کمالات برخوردارند به جز سودابه که نتوانست جانب نیکی و بزرگی را بخاطر خودرایی بودن نگه دارد (حیدری، ۱۳۹۳: ۹۸). ازدواج‌ها در شاهنامه و دیگر آثار حماسی باعث به‌وجود آمدن فراز و نشیب‌های بسیار می‌گردد. ازدواج پهلوانان و شاهان ایرانی با دختران غیرایرانی و دیگر ازدواج‌های نامتعارف گویای تفکر سنتی فرهنگ‌های مختلف است. در این پژوهش تلاش شده تا این‌گونه از تفکر و علل برجسته آن مورد بررسی قرار گیرد.

۲. بیان مسأله و سؤال تحقیق

هند و ایران با توجه به سابقه طولانی که در تبادلات مختلف داشته‌اند، توانسته از فرهنگ یکدیگر نیز تأثیر گیرند. در واقع این دو فرهنگ دارای اشتراکات و افتراق‌های زیادی هستند. شاهنامه اثر حماسی ایرانیان، رامایانا یکی از آثار مشهور حماسی هند است. با بررسی شخصیت‌های قهرمانان زن در دو اثر مذکور و کارکردهای آنان و شباهت‌ها و تفاوت‌های آنان در این دو اثر حماسی، می‌توان به جایگاه و نقش زنان در فرهنگ‌های مختلف و باورهای اقوام گوناگون به مسأله ازدواج و آداب و رسوم آنان در دل اسطوره پی‌برد. سؤال اصلی تحقیق این است که آئین ازدواج و سوگواری که عموماً توسط زنان اجرا می‌شده در دو فرهنگ متفاوت چگونه بازتاب یافته و تفاوت‌های اساسی آن در شاهنامه و رامایانا کدام است؟

۳. اهداف و ضرورت تحقیق

امروزه، ضرورت و شناخت فرهنگ و تمدن خود و کشف ریشه‌های آن بر همگان آشکار است. به طوری که جزء مولفه‌های قدرت نرم محسوب می‌شود. بر این اساس کشف آشنایی این سابقه فرهنگی و پیدا کردن وجوه افتراق و اشتراکات آن با سایر ملل از ضروریاتی است که این مقاله کوشیده است، انجام دهد. هدف اصلی پژوهش بررسی نقش بن‌مایه و آئین ازدواج به عنوان عنصری از عنصر اجتماع و دیدگاه‌های اسطوره‌ای ملل مختلف به آداب و رسوم‌شان

است. در این راستا در مقاله پیش‌رو آئین دو سرزمین به صورت تطبیقی با یکدیگر مقایسه شده است تا دیدگاه‌ها و باورهای فرهنگ‌های مختلف روشن گردد.

۴. روش تحقیق

برای پاسخ به سؤال اصلی مقاله به بررسی منابع موجود پرداخته و با روش توصیف مقایسه‌ای و از طریق جمع‌آوری اطلاعات مکتوب و مطالعه در سه حماسه مذکور به انجام تحقیق مبادرت شده است.

۵. پیشینه تحقیق

در خصوص آئین‌های ازدواج در شاهنامه مقالاتی به چاپ رسیده است. از جمله مقاله‌ای با عنوان بررسی آداب پیوند زناشویی و امور خانواده در شاهنامه فردوسی از دکتر احمد خاتمی (۱۳۸۷). و مقاله‌ای دیگر با عنوان زناشویی در شاهنامه از احمد رضا معصومی دهقی (۱۳۵۴) و آئین‌های ازدواج در ایران و شبه قاره هند از محمد مهدی توسلی (۱۳۹۷). و هم‌چنین کتابی با عنوان داغ گل سرخ و چهارده گفتار دیگر درباره اسطوره، از کتایون مزداپور (۱۳۸۳). که در بخشی از آن به بررسی انواع ازدواج برمبنای شاهنامه می‌پردازد. ایدنلو (۱۳۸۷) در مقاله‌ای به بررسی چند بن‌مایه و آیین مهم ازدواج در ادب حماسی ایران در شاهنامه و هشت نمونه اثر پرداخته است. سنجری (۱۳۹۴) در مقاله‌ای به بررسی تحلیل ازدواج در شاهنامه فردوسی پرداخته و تمامی ازدواج‌های شاهنامه را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است.

اما مقالاتی که به صورت تطبیقی بین دو حماسه مذکور، آئین ازدواج و سوگواری را بررسی کند، و بررسی این نکته که چه باورها و اعتقاداتی در پس این رسومات نهفته است، تألیف نشده است.

۶. روی‌کرد نظری

۶-۱. آیین و رسوم ازدواج

۶-۱-۱. خواستگاری

خواستگاری در شاهنامه با فرهنگ و عرف امروزه سازگاری چندانی ندارد، اما حقیقتی است از روزگار پهلوانی و آغاز پیدایش حکومت‌های نخستین که بر مدار کشاورزی و گله‌داری و نیاز به زمین‌های آباد شکل گرفته‌اند علاقه ویژه زنان به پهلوانان و نیرومندی آنان از اصول اساسی در مراسم خواستگاری است. زنان اعتقاد داشتند که همسر آنان باید قوی باشد و بتواند محافظ خانه و خانواده باشد. از آنجایی که در ایران باستان خانه و خانواده اهمیت زیادی داشته، و دوام

و بقای هر خانواده وابسته به ادامه نسل و داشتن فرزندان است، لذا آرزوی نهایی هر پدر و مادر ایرانی پرورش فرزندان برومند و میهن‌دوست بود که بتواند در آینده نامبردار خانواده و حافظ و ادامه دهنده نام و شهرت خانواده خود باشد. «اگر مشخصه خدا آفرینش و افزایش بخشی است، پس وظیفه دینی آدمیان کار برای افزایش آفرینش خوب از طریق کشاورزی و پیشه‌وری و ازدواج است. تجرد گناه است زیرا مانع گسترش آفرینش خوب است» (هینلز، ۱۳۶۸: ۲۰۰) آیین ازدواج در ایران باستان با آیین و تشریفات به همراه بوده است. از جمله این آیین که نخستین قدم است، آیین خواستگاری است. آیین ازدواج در دو حماسه پیش‌رو با روش‌های متفاوت انجام شده که به فرهنگ متفاوت ملت‌ها بازمی‌گردد. در شاهنامه خانواده از تصمیم‌گیرندگان اصلی هستند.

«صورت اصلی ازدواج در سراسر شاهنامه که شکل رایج و معمول به شمار می‌رود، عروسی بر اساس پیشنهاد پدر داماد یا خود او با کمک فرستاده‌ای سر می‌گرفت و پس از آن که پدران دو خانواده با ازدواج موافقت کردند، خانواده جدید با شکل پدرمکانی و پدرتباری تشکیل می‌شد. (مزدپور، ۱۳۸۳: ۱۷۱). کاوس‌شاه مردی آگاه، دانش‌پژوه و گران‌مایه، که پخته و باتجربه بود را برای خواستگاری سودابه به هاماوران می‌فرستد.

گزین کرد شاه از میان گروه	یکی مرد بیدار دانش‌پژوه
گرانمایه و گرد و مغزش گران	بفرمود تا شد به هاماوران
	(خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۱۳۱/۲)

در ماجرای ازدواج رستم و ته‌مین موبدی پره‌نر واسطه برای خواستگاری بود (همان، ج ۳: ۱۷۶). گاهی هم این واسطه‌های ازدواج، پیام‌آور میان دختر و پسر بوده و بین آنها رابطه برقرار می‌کردند. میان زال و رودابه زنی گوینده شیرین سخن، و پنج پرستندگان رودابه پیام‌آور بودند^۱ (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۱۸۲/۱). میان بیژن و منیژه دایه‌ایی میانجی و پیام‌رسان بود (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۱۹/۵).

از خواستگاری‌های مرسوم در شاهنامه، خواستگاری ته‌مین از رستم است. وی برای دست‌یابی به خواسته‌های درونیش تلاش داشت تا رستم را به دست آورد.

چن این داستان‌ها شنیدم ز تو	بسی لب به دندان گزیدم ز تو
بجستم همی کتف و یال و برت	بدین شهر کرد ایزد آبشخورت
ترا ام کنون گر بخواهی مرا	نبیند جز این مرغ و ماهی مرا
یکی آن که بر تو چنین گشته‌ام	خرد را ز بهر هوا کشته‌ام
و دیگر که از تو مگر کردگار	نشاند یکی پورم اندر کنار

مگر چون تو باشد به مردی و زور سپهرش دهد بهر کیوان و هور
(خالقی مطلق، ۱۳۸۶، ۲/ ۱۲۳)

خواستگاری کتایون از گشتاسپ نیز یکی از مراسم باستانی خواستگاری را تداعی می‌کند. در این مورد کتایون خواب گشتاسپ را می‌بیند.

کتایون چنان دید یک شب به خواب	که روشن شدی کشور از آفتاب
یکی انجمن مرد پیدا شدی	از انبوه مردم ثریا شدی
سر انجمن بود بیگانه‌یی	غریبی دل آزار و فرزانه‌ایی
به بالای سرو به دیدار ماه	نشستش چون بر سر گاه شاه
یکی دسته دادی کتایون بدوی	وزو بستدی دسته‌ایی رنگ و بوی

(همان: ۲۰)

قدرتمند بودن در آیین هندوان نیز برای تعیین همسر برجسته بوده است. قدرت و رقابت برای به دست آوردن معشوق از مهم‌ترین تلاش‌های پهلوانان برای ازدواج در هر دو اثر حماسی است. سیتا نیز همانند شاهزادگان ایرانی بعد از آزمون زه‌کشی رام را به عنوان همسر خویش انتخاب کرد و حلقه گلی به گردن رامچندر می‌اندازد (رامایانا، مسیح: ۱۳۳).

برای نشان دادن نیرومند بودن سیتا، پدرش ماجرای تولد سیتا را بیان می‌کند و ارزش او را والا می‌داند.

که‌ای فرومانده تخت کیانی	به دست خویشتن کن قلبه‌رانی
زمین را چون به زرین قلبه بشکافت	به قفل زر یکی صندوق زان یافت
برآمد دختری زو رشک ناهید	خجل از جلوه او ماند خورشید

(رامایانا: ۷۷)

یا در بیت زیر در ادامه آمده است:

هویدا شد ز آتش نیل هر روز	هنون از یاد ظاهر شد در آن روز
ز برمها جامونت آمد پدیدار	ز دنیا شد همین سیتا نکوکار
ز هر سکان چرخ آثار مانند	هویدا گشت هر میمون تنومند

(رامایانا: ۱۱۱)

۲-۱-۶. کسب اجازه در ازدواج

کسب اجازه از بزرگ خاندان عروس و داماد بر حسب شرایط و موقعیت ازدواج متفاوت است. هر ازدواج در شاهنامه بر اساس چارچوبی برگزار می‌شد. در واقع این ازدواج‌ها بیشتر بر مبنای منافع سیاسی و یا اعلام صلح اجرا می‌شدند و اجازه خانواده‌ها از اصول لاینفک آن بود.

ازدواج در هر دو اثر حماسی بر اساس منافع شخصیت‌ها و کشورها بوده است. در زیر به بعضی از این دلایل پرداخته شده است.

۱. گروهی از این عروسی‌ها که در آن کسب اجازه از بزرگ‌خاندان عروس و داماد ضرورت ندارد، ازدواج شمرده نمی‌شود. این داستان‌ها فاقد عنصر آئینی جشن ازدواج و عنصر اقتصادی جهیزیه و عنصر اجتماعی سکونت یکی از زوجین نزد دیگری است. مانند عروسی رستم با تهمینه، سیاوش با جریره، منیژه و بیژن که اقدام عروس و زورمندی خاندان داماد که ماندگاری زوج را در دیار زن دیگرگون می‌کند. نقشمندی، اراده و انتخاب و اقدام زن در این عروسی‌ها مشخصه اصلی و ممتاز است. از جمله ازدواج کاوس و سودابه.

رسم جهیزیه نیز از رسوم دیگری است که در شاهنامه به آن اشاره شده است.

۲. در مواردی که کسب اجازه برای ازدواج ضروری است و ازدواج‌ها رسمی هستند، چند عنصر در آن‌ها وجود دارد و تحوّل در عروسی‌ها و عوامل مختلف آن دیده می‌شود. از جمله این عناصر اینکه خانواده مادرمکانی است و به عروس جهیزیه هنگفتی تعلق می‌گیرد. خانواده داماد از ازدواج ناراضی است و هرگاه رضای او جلب نشود به انتقام گرفتن از فرزند خیانتکار خود می‌پردازد مانند ازدواج زال و رودابه.

۳. ازدواج‌های حدّ واسط که ابتدا در آنها مادرمکانی وجود دارد ولی سرانجام به شکل پدرمکانی درمی‌آید. و در این تحوّل با سه وضع روبرو می‌شود. تنبیه، گریز و اعمال زور. سیاوش هنگام بازگشت به ایران دستگیر شد، انتقال کیخسرو و فرنگیس به ایران که با گریز به ایران رسیدند.

۳-۱-۶. برگزاری مهمانی برای انتخاب همسر از سوی پدر دختر

در هر اثر حماسی و به‌ویژه شاهنامه برگزاری مهمانی از مرسومات است. این امر در رامایانا نیز مشهود است ولی به اندازه شاهنامه به آن پرداخته نشده است.

قیصر روم مهمانی را ترتیب می‌دهد که همه بزرگان در آن حضور دارند و کتابیون می‌باید از میان آنها کسی را به‌عنوان همسر آینده خود برگزیند (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۲۳/۶). اما گاهی این ازدواج‌ها به دلیل مصلحت‌های سیاسی شکل می‌گرفت و زنان در آن نقشی نداشتند. نمونه آن ازدواج اسفندیار با خواهرش همای که پاداش انتقام گرفتن خون زریر بود^۲ (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۱۰۷/۶).

قیصر روم وقتی دخترانش به سن مناسب ازدواج می‌رسند و آن شایستگی و پختگی و کمال را در آن‌ها می‌بیند، محفلی از بزرگان و نامداران تشکیل می‌دهد تا کتیون جفت و شوی مناسب را برگزیند (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۶/۲۱). پیران خود به سیاوش پیشنهاد می‌دهد که با دخترش جریره ازدواج کند (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۳/۹۳). هندی‌ها بر طبق سنت و نظامات کهنی که داشتند برای خود حقوق، تکالیف و محدودیت‌های خاصی قائل بودند.

«بکارت طولانی مایه ننگ بود. ازدواج به میل افراد و بر اساس عشق آتشین صورت نمی‌گرفت، بل که مقدمات ازدواج خیلی پیش از آنکه تب جنسی طغیان کند، با حزم و احتیاط به وسیله والدین فراهم می‌شد. در هند یک دختر دوازده ساله به اندازه یک دختر ۱۵ ساله آمریکایی رسیدگی دارد.» (راوندی، ج ۳۲۳: ۱).

بر اساس اعتقادات هندویسیسم زنان خلق شده‌اند که وظیفه مادری را به عهده بگیرند و دختر را باید به محض رسیدن به سن مناسب ازدواج، به خانه بخت فرستاد.

اگر پدر یا قیّم دختری که به سن ازدواج رسیده تا سه سال از این مقطع، او را به خانه بخت نفرستد گناه بزرگی مرتکب شده است. و در همین حال اگر والدین دختر را در این مدت به خانه بخت نفرستد، دختر آزاد است که زوج را به دلخواه انتخاب کرده و با او ازدواج کند. (توسلی، ۱۱۸: ۱۳۹۴).

۴-۱-۶. پاکدامنی، خرد و زیبایی ویژگی زن مطلوب

از جمله خصوصیات که یک زن مطلوب و اصیل باید از آن برخوردار می‌بود، تا شایسته همسری و ازدواج باشد نژادگی، پاکدامنی، خردمندی و زیبایی است. در زاد اسپرم بند ۱۸ در مورد گزینش زن خوب آمده است. هنگامی که پدر زرتشت برای او زن خواست، زرتشت خطاب به زن گفت: «باید روی خود به من بنمایی، برای اینکه چهره و رخساره و رفتار او را ببیند ۱. این که چهره او دلپسند است یا نه ۲. زن از او روی برگردانید ۳. زرتشت گفت کسی که روی از من بازگیرد مرا احترام نوزد.» (محصل، ۳۰: ۱۳۶۶).

اهمیت این مسائل به روشنی نشان می‌دهد که خانواده و جایگاه آن تا چه اندازه حائز اهمیت است. فریدون به جندل می‌گوید که بر گرد گرد جهان برو و سه خواهر از یک پدر و مادر، که پری چهره، پاکدامن و خسروگهر هستند را برای فرزندانم پیدا کن (خالقی مطلق ۱۳۸۶: ۸۲/۱). پیران فرنگیس را شایسته ازدواج با سیاوش می‌بیند و به او می‌گوید، که در او زیارویی و خردمندی و دانش را می‌بیند (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۳/۹۵).

آن‌چه در رامایانا آورده شده تنها مجلس بزمی است که افتخار داماد گرفته شده و دیگر قوانین و چارچوبی برای آن تنظیم نشده است. البته بعد از ازدواج رام با سیتا، شهریار داشاراتا، رام را به عنوان داماد و جانشین خود تعیین می‌کند.

سیتا را به رامچندر (راما) سپرد و گفت: من خلاصه پنج عنصر، بر عصمت سیتا، گواه هستم، هیچ معصیت از او به وجود نیامده، دامن عصمت او از غبار معصیت پاک و مبرا است. (رامایانا، ۱۳۷۹: ۴۱).

۵-۱-۶. عهد و پیمان بستن

از دیگر آداب زناشویی و ازدواج، عهد و پیمان بستن و برگزاری مراسم عقد هنگام ازدواج بود. این آئین از مختصه‌های ازدواج با دوام و دائمی است. هنگام ازدواج رستم و ته‌مین و زال و رودابه، عقدی به رسم و آیین و کیش برگزار می‌کنند^۳ (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۱۳۳/۱). در ازدواج سودابه و کاوس، کاوس شاه انجمنی از بخردان و موبدان می‌سازد. چون سودابه را سزاور جفت شدن با خویش دید، پیمان و عهدی بر آیین خود برگزار می‌کند.

سزا دید سودابه را جفت خویش بیستند عهدی بر آیین و کیش
(خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۱۳۴/۲)

عهد و پیمان گرفتن بین دختر و پسر قبل از ازدواج هم مرسوم بود. وقتی سیندخت از دلدادگی زال و رودابه آگاه می‌شود، رودابه به مادرش می‌گوید من و آن پهلوان دست به دست هم دادیم و پیمان بستیم (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۱۸۵/۱).

در هر دو اثر حماسی عهد و پیمان مشهود است با این تفاوت که در رامایانا تعریف متفاوتی از تعهد نشان داده شده که با شاهنامه بسیار متفاوت است.

۶-۱-۶. مشورت با موبدان

در امور ازدواج با موبدان و پیشوایان دینی مشورت می‌کردند^۴ (همان: ۲۳۳). قیصر هنگام ازدواج دخترش کتایون، سقف، بطریق و جاثلقیان را فرا می‌خواند تا رأی‌زنی کنند (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۴۵/۶). کاوس شاه انجمنی از موبدان و بخردان تشکیل می‌دهد تا اینکه این ازدواج را سزوار و بایسته می‌بینند (همان: ۱۳۴).

۷-۱-۶. هدیه فرستادن

از دیگر تشریفات قبل از عروسی، فرستادن هدیه برای دختر قبل از برپایی جشن عروسی بود. زال هدیه‌ای شامل دینار و پنج دیبای زربفت به پرستندگان رودابه می‌دهد و برای او



می‌فرستد (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۱۶۶/۱). وقتی سیاوش پیشنهاد ازدواج با فرنگیس را می‌پذیرد، پیران کلید گنج‌خانه را به گلشهر می‌سپارد و گلشهر هدایایی را مهیا می‌کند و برای فرنگیس می‌فرستد. هدایایی شامل زربفت و زبرجد، طوق و گوشوار و تاج پر از گوهر شاهوار (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۱۹۹/۳).

۶-۱-۸. جهیزیه دادن

دیگر رسوم عروسی دادن جهیزیه به دختر بود. عروسانی که ازدواج رسمی کرده‌اند جهیزیه هنگفتی دارند. جهیزیه هدیه خانواده عروس به خانواده پسر نبود، بل که جزء دارایی عروس باقی می‌ماند. تعیین جهاز و چگونگی و مقدار آن در هنگام بله‌بری رل مهمی را بازی می‌کرد. زیرا هنگامی که دختری شوهر می‌کرد، دیگر هیچ گونه سهمی به عنوان ارث از پدر خود و یا از کفیل او دریافت نمی‌کرد. از این رو لازم بود که هنگام زناشویی دختر حتی‌المقدور جهاز کامل و بزرگی به همراه خود ببرد» (بارتلمه، ۱۳۳۷: ۴۸). در ازدواج زال و رودابه و ازدواج دختر شاه کابل و شغاد برگزاری این آیین و سنت را می‌بینیم^۵ (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۲۳۳/۱). جهیزیه‌ای که شاه هاموران به سودابه می‌دهد، شامل هزار اسب و استر و دینار و دیبا بود.

بیاورد پس خسرو خسته دل	پرستنده سیصد عماری چهل
هزار استر و اسب و اشتر هزار	ز دیبا و دینار کردند بار
	(خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۱۳۳/۲)

جهیزیه عروس در سیاهه یا دفتری ثبت می‌شد. جهیزیه فرنگیس که بر منشوری از پرنیان ثبت کردند. منشور صد فرسنگ از سرزمین توران جزء جهیزیه فرنگیس بود که به شوهر او سپرده شد و مأمور آبادانی آن بود.

نوشتند منشور بر پرنیان	همه پادشاهی به رسم کیان
	(خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۱۰۱/۳)

پدر داماد، پشت قباله ازدواج اموالی را به نام عروس می‌کند. سام پس از دیدن رودابه، اموالی را به نام او می‌کند (همان: ۲۳۳).

۶-۱-۹. رونما دادن

پیش از آنکه عروس و داماد به ازدواج هم دربیایند، پدر داماد می‌توانست روی عروس را ببیند، اما نخست باید هدیه‌ای به او می‌داد که امروزه به آن رونما می‌گویند. وقتی سام می‌خواهد روی رودابه را ببیند سیندخت به او می‌گوید:

بخندید و سیندخت را سام گفت
 بدو گفت سیندخت هدیه کجاست
 که رودابه را چند خواهی نهفت
 اگر دیدن آفتابست هواسست
 (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۱/ ۲۳۲)

۱-۱-۶. بردن عروس به خانواده داماد

بعد از برپایی مراسم جشن و عروسی که معمولاً در خانواده عروس برگزار می‌شد، داماد عروسش را به خانه خود می‌برد (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۳/ ۱۰۰). و همین‌طور خانواده عروس و مادر عروس هم به همراه داماد می‌رفتند. مادر عروس چند روز در خانه داماد می‌ماند. در ازدواج زال و رودابه، سیندخت و مهراب به همراه دخترشان سوی سیستان رفتند. سیندخت چند روز را نزد دخترش ماند و لشکریان را به کابل فرستاد.

چو سیندخت و مهراب و پیوند خویش
 سوی سیستان روی کردند پیش...
 پس آنگاه سیندخت آنجا بماند
 خود و لشکرش سوی کابل براند
 (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۳/ ۲۳۴)

۲-۶. سکونت در سرزمین عروس

در برخی از روایات پهلوانی، طرح داستانی مکرری دیده می‌شود که بر طبق آن پهلوان در خارج از شهر و دیار خویش با دختری آشنا می‌شود و او را به زنی می‌گیرد اما پس از اقامتی بسیار کوتاه آن‌جا را ترک می‌کند و نشانه‌ای به همسر خویش می‌دهد تا پس از زادن فرزند آن را بر گیسو یا دست (بازو، مچ، انگشت و ...) کودک ببندد. عروسانی که برای آن‌ها جشن ازدواج یا جشن همسرگزینی گرفته شده، همسر مردانی شده‌اند که برای ازدواج از رود مرزی گذشته و در کشور زنان زیسته‌اند، خصیصه مادرمکانی که در این نوع ازدواج‌ها دیده می‌شود. مانند ازدواج کتایون و گشتاسب. «در مهم‌ترین داستان‌های عشقی و ازدواج‌های شاهنامه طرحی به دست می‌آید با نشانه‌هایی از خانواده زن سرور، مادرمکان و مادر نسب. در این داستان‌ها اغلب سخن از برخورد دو قوم و قبیله است و مردان ایرانی از قوم دشمن زن می‌گیرند. در اینجا نیز مانند دیگر داستان‌های شاهنامه، اغلب جنگ محور و مدار سخن قرار است و عشق و ازدواج به رغم دشمنی و نزاع سر می‌گیرد» (مزدآپور، ۱۳۸۳: ۲۷). عروسانی هم که بعداً به ایران آمده‌اند در پناه گریز و یا اعمال زور به این امر مبادرت ورزیده‌اند. مانند فرنگیس که برای نجات کیخسرو به ایران می‌گریزد. در داستان‌های عاشقانه به شکل زیستن جریره دور از سیاوش، سکونت تهمینه نزد پدرش و جدا ماندن سهراب از او برای جستجوی پدر، و در داستان سودابه و منیژه به شکل محبوس شدن مرد در دیار زن نمودار می‌شود.

سکونت در سرزمین عروس برمی‌گردد به تبارخواهی مادر و تبار زن، در واقع یک زن به عنوان منشأ زاییدن انتخاب شده و این امر در داستان رامایانا بسامد کمتری دارد.

۳-۶. پیشگامی و آزادی دختر در عشق‌ورزی

مطابق بعضی گواهی‌های داستانی و حتی گاه گزارش‌های تاریخی، دختران به خواستگاری مردان می‌روند و بر آن‌ها اظهار عشق می‌کنند و آزادی و استقلال عمل آن‌ها تا حدی است که بدون آگاهی یا رضایت پدر و خانواده، شوی خویش را برمی‌گزینند و با او پیمان می‌بندد. تعیین همسر در آیین باستان از وظایف زنان بوده است. زنان از طریق آزمون‌های مختلف به انتخاب همسر می‌پرداختند. دختران حق انتخاب در ازدواج و شوهر داشتند. بنابر آرمان دین زرتشت چنان‌چه در یسنای ۵۳ قطعه ۳ آمده است پدر عروس می‌گوید: «توای پروچیست، توای جوان‌ترین دختر زرتشت، او زرتشت با پاک منشی و راستی و مزدا از برای تو، یاور دین جاماسب را برگزید. اکنون برو با خودت مشورت کن. آن‌گاه با اندیشه نیک، مقدس‌ترین کردار پادشایی را به جای آور» (حجازی، ۱۳۸۵: ۹۵). نمونه‌هایی در شاهنامه به روشنی نشان می‌دهد که در باب ازدواج، خواست دختر به‌کلی نادیده گرفته نمی‌شده است. شاه هاماوران بعد از پیشنهاد ازدواج از سوی کاوس، نزد سودابه می‌رود و می‌گوید اکنون رأی و هوای تو چیست!!

چه گویی تو اکنون هوای تو چیست بدین کار بیدار رأی تو چیست

(خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۱۲ / ۱۳۳)

منیژه و ته‌مین به از جمله زنان شاهنامه هستند که خود همسرشان را برمی‌گزینند و حتی در پیشنهاد ازدواج هم پیش‌قدم می‌شوند. ته‌مین به خود نیمه شب به خوابگاه رستم می‌آید و آرزوی همسری با او را می‌کند (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۱۲ / ۱۷۴). حتی دختران این آزادی را داشتند که قبل از ازدواج روابط داشته باشند. بیژن و منیژه در شاهنامه قبل از پیوند و آگاه شدن آفراسیاب در کاخ منیژه بودند و سه روز و سه شب در آن‌جا به‌سر بردند (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۲۱ / ۵). «در میان برخی از اقوام هند و اروپایی مرسوم بوده است که زن و مرد هم‌پایه که هر دو به طبقه جنگاوران تعلق داشتند، آزادانه و پنهانی با یکدیگر پیوند می‌بستند. در این زناشویی که به شیوه پهلوانی است نیازی به دخالت پدر دختر و برگزاری مراسم دینی نبوده است» (کیا، ۱۳۷۱: ۷۷). از میان قصص شاهنامه پی می‌بریم که در ازدواج‌های شاهنامه عشق وجود دارد. اما آن‌چه مورد برانگیختن عشق می‌شود یکسان نیست. ته‌مین به دلیل شنیدن آوازه هنرهای رستم به او دل باخته بود. در داستان زال و رودابه آمده است که پرستندگان رودابه از جانب بانوی خود مأمور شدند تا دل زال را به دام عشق رودابه بیندازند.

اگر دختری بدون رضایت ولی خود با مردی ازدواج کند، حقی به خانه پدر نداشته و باید در خانه شوهر به سر برد. دیگری گفته چنین عملی نسبت به دختر بی‌انصافی بوده و باید با داد با او رفتار کرد. پدر حق ندارد دختر را مجبور به ازدواج با مردی کند. (شهزادی، ۱۳۸۷: ۹۱).

سیتا نیز به وسیلهٔ راون که از دیوان بود دزدیده و به لنکا برده شد. راون تصمیم داشت با سیتا ازدواج کند، ولی سیتا بسیار به رام وفادار بود و از درخواست او سر باز زد (ملأ مسیح: ۲۴۴). در واقع در هر دو داستان، زنان حق انتخاب همسر را داشتند.

می کز بوی او موسی شد از هوش نه آن می کز دل ساغر زند جوش
ندانم چون کشم ساغر من مست کز آب دست ساقی رفتم از دست
(رامایانا: ۳۳)

۴-۶. آزمون ازدواج

از جمله آیین‌هایی که قبل از ازدواج از طرف خانواده دختر برگزار می‌شد، برگزاری مراسم آزمون داماد قبل از ازدواج بود. گرچه بقای نسل مهم‌ترین هدف از ازدواج بود اما مطمئناً تنها هدف نبوده است. باید خاطر نشان کرد که ازدواج از لحاظ جنسی، رابطه دوستانه، کسب و کار و سیاست بسیار مهم بوده است. طبق اوستا دختران دم بخت از ایزدان مردی شایسته، جوان و خردمند تمنا می‌کنند. در گات‌ها سروده ۱۷ (وهیشتا ایشتی) پوروچیستا دختر زرتشت در پاسخ به امر ازدواج با جاماسب می‌گوید:

بی‌گمان او را به همسری و برابری خود برمی‌گزینم. تا آن برای پدر و مادر و سرور
خانواده و آبادگران سرافرازی به شمار آید. بشود که روشنایی منش نیک به من
برسد. زیرا زنی راستکار در میان مردم راستکار می‌باشم که خدای دانا به من دین
بهی را برای همیشه ارزانی دارد. (جعفری، ۱۳۹۵، ۶۵).

اغلب به خاطر اهمیتی که برای برابری شأن و مقام، اصل و نسب و ثروت و دیگر ویژگی‌های اجتماعی قائل بودند، این آزمون‌ها برگزار می‌شد. در این آزمون ویژگی‌هایی چون داشتن عدل و داد، دین پاک، خوب گفتاری، روان روشن، قدرت و دلیری و جنگ‌جویی سنجیده می‌شد. این آزمون‌ها برگزار می‌شد تا شخص مورد نظر ویژگی‌های مناسب اخلاقی و جسمانی برای ورود به یک طبقهٔ اجتماعی را داشته باشد. این آزمون‌ها که ملازم و همراه با ازدواج دیده می‌شود، به شکل‌های مختلف صورت می‌گیرد. گاهی برگزاری این آزمون از طرف پدر دختر است از جمله شاه یمن در پاسخ به خواستگاری پسران فریدون به جندل می‌گوید،

ابتدا باید این سه شاه تو را ببینم و خصوصیات اخلاقی آنها را بسنجم، که اهل عدل و داد هستند یا خیر.

ببینم کشان دل پر از داد هست بزهارشان دست گیرم بدست
پس آنکه سه روشن جهان بین خویش سپارم بدیشان به آیین خویش
(خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۳ / ۸۷)

تهمینه دلیل شیفتگی خود به رستم را شجاعت و دلآوری او بیان می‌کند. به رستم می‌گوید تو آن پهلوانی هستی، که از دیو و شیر و نهنگ و پلنگ نمی‌ترسی. در شب تیره تنها به توران زمین می‌روی و به تنهایی هوا را با شمشیر خود گریان می‌کنی. (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۱۷۵ / ۱)

از روایات غیرایرانی در آزمون ازدواج می‌توان به مسابقه زه‌کشی اشاره کرد. مطابق شواهد داستانی شاید کهن‌ترین و مهم‌ترین آزمون ارزیابی قدرت و توان خواستگار کمان‌کشی است که احتمالاً ریشه هند و اروپایی دارد. در این شیوه معمولاً کمان بزرگ و سنگینی که به فرمان پدر دختر ساخته شده و یا از بزرگان و یلان پیشین به یادگار مانده است به خواستگار داده می‌شود تا آن را زه کند و بکشد و موفقیت در این کار، شرط ازدواج او با دختر است. در رامایانای هندی هم آزمون ازدواج با سیتا، زه کردن یا شکستن کمان سترگ و مردری مها دیو است که غولان و پریان بسیاری از کشیدن آن درمانده‌اند. در این جا نیز رامچندر در مراسمی که به همین منظور برپا می‌شود، کمان را می‌کشد و جالب است که از فرط نیرو هم‌چون گرشاسپ در شاهنامه است (رامایانا: ۱۳۲).

گونه‌ای از زناشویی به شیوه پهلوانی سایامورا یا گزینش به اختیار خود است. همان‌گونه که از این واژه برمی‌آید زن یا مرد در گزینش همسر اختیار تام دارد. این نوع ازدواج که در بین طبقات جنگجو در میان هندیان رایج است «سویم وره» نام دارد. شکلی از ازدواج که در آن یک رقابت خاص، فرد پیروز را مشخص خواهد کرد. و برنده بی‌چون و چرا دختر را به ازدواج خود در خواهد آورد و می‌توان آن را سویم وره رقابتی نامید. و گونه دیگر آن به این صورت است که در آن دختر از میان انجمنی از خواستگاران یکی را به دلخواه به شوهری خود برمی‌گزیند و می‌توان آن را سویم وره انتخابی نامید. سویم وره یک جشن بزرگی است که در آن بازیگران، رامشگران، رقصندگان، مدیحه سرایان و کشتی‌گیران از نقاط مختلف برای شرکت در برنامه‌ها حاضر می‌شوند» (حسین زاده، ۱۳۹۵: ۳). آزمودن داماد از جمله تشریفات و

مراسمات قبل از ازدواج بود. جنک در مراسم سوینبر آزمون کمان کشیدن را برگزار می‌کند و رام در آن آزمون سربلند می‌شود و جنک او را شایسته همسری دخترش می‌بیند (همان: ۸۰).
بعد از برگزاری مراسم آزمون و تأیید داماد، خانواده داماد نزد خانواده عروس، جهت برپایی جشن عروسی می‌آیند. راجه جسرت از شهر اوده به ترهت می‌آید (همان: ۸۲).

به من گشته است ما را جمله کارت	به دست توست ما را اختیارت
که رامابر من بیدل ببخشای	ز تیرت ورنه گردم خشک بر جای
هر آن چه آید پسند رأی پیرت	به جان و دل شوم فرمان‌پذیرت
به پل بستن دلت گر نیست خشنود	سپه بی‌کشتی از من بگذران زود

(رامایانا: ۱۹۷)

۵-۶. برون مرز همسری

ازدواج شاه یا پهلوان با دخترانی بیرون از قبیله و کشور خویش اصطلاحاً قاعدهٔ برون مرز همسری/ برون همسری (Exogamy) نامیده می‌شود و علت اساسی آن باز همان باور انتقال نسب و نژادگی از طریق زنان بوده است (ر.ک: فریزر، ۱۳۸۳: ۲۰۶).

تهمینه دخت شاه سمنگان و کتایون دختر قیصر روم، هر دو جفت خود را از ایران بر می‌گزینند^۷ (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۶/۲۳). که گاهی عامل این ازدواج برون مرزی دلدادگی، یا مصلحت‌های سیاسی و یا کشش به سوی فرد همسنگ و همسان خود است. «با توجه به پیکرهای زنانه و نقش‌هایی که انتظار می‌رود از آن الهگانی در دوران پیش از ورود اقوام آریایی به این خطه باشد، شاید اقوام بومی در این سرزمین ساخت خانواده زن سرور و مادر نسب و مادر مکان داشته‌اند. در این صورت شاید هنگامی که ایرانیان پدر سالار با بومیان روبرو می‌شدند، یکی از راه‌های غلبه بر ساکنان مادرسالار این خطه ازدواج با شاه‌دختان بود» (مزدایور، ۱۳۸۳: ۲۷). در این صورت عروسان بیگانه شاهنامه از مادر رستم و دختران افراسیاب و مادر اسفندیار و... قهرمانان داستان‌های عشقی واقعی باید باشند و بنابر سنن جامعه خویش وارثان حقیقی تاج و تخت و بنابر سنن مهاجران غالب، واسطه مغتنم برای فرمانروایی همسران و پسران خویش. عشق و اجرای رام و سیتا همانند دیگر داستان‌های حماسی فارغ از هرگونه سختی نبوده است. در بیت‌های زیر می‌توان این عشق برون مرزی را مشاهده کرد که دلی سوخته و رنجور را به تصویر می‌کشد.

ز طفلی بازی من عشقبازی است	چنین عشقی که بازی شد مجازی است
جووانی گشت صرف باده و جام	شدم پامال ناز هر گل اندام

به پیری خوش ندارم ناز مخلوق
نخواهم عاشقی را جز تو معشوق
(رامایانا: ۳۶)

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد در شاهنامه و در فرهنگ ایران ازدواج با رسومات و تشریفات بیشتری همراه است و هر کدام فلسفه وجودی خاص خود را دارد. این مسأله بیانگر اهمیت و ارزش نهاد خانواده در بین مردم ایران است. به همین دلیل انتخاب همسر در چارچوب طبقه اجتماعی صورت می‌گرفت. بر این اساس هرکس ناگزیر بود همسرش را از میان طبقه خود انتخاب کند. و بر همین مبنا در فرهنگ هند و ایران آزمودن داماد قبل از ازدواج صورت می‌گرفت، اغلب به خاطر اهمیتی که برای برابری شأن و مقام، اصل و نسب و ثروت و دیگر ویژگی‌های اجتماعی قائل بودند، این آزمون‌ها برگزار می‌شد تا شخص مورد نظر ویژگی‌های مناسب اخلاقی و جسمانی برای ورود به یک طبقه اجتماعی را داشته باشد. و همچنین برگزاری مراسم انتخاب همسر از سوی پدر دختر برگزار می‌شود. از جمله مراسمی که از سوی قیصر روم و جنک پدر سیتا برگزار می‌شود. دختران حق انتخاب در ازدواج دارند و با آن‌ها مشورت می‌شود. مانند تهمینه که نیمه شب به بالین رستم رفت و از او فرزندى خواست. و یا برانگیختن واسطه برای جلب مرد که دایه و پرستنده و یا گوینده‌ای ناشناس این وظیفه را به عهده می‌گیرد. و یا با اغوا و غلبه به زور بر مردان. تهمینه در ازای همخوابگی با رستم شرطی را که به جا خواهد آورد، باز دادن اسب رستم است و یا منیژه که بیژن را بیهوش کرد و او را با خود به قصر برد. ولی در ازدواج‌های دائمی این حق یا تحت الشعاع اراده پدر قرار می‌گیرد و یا محدود است. که در آن اجازه ازدواج یکی به شکل تقاضای ازدواج از سوی خاندان دختر و یکی به شکل تقاضا از سوی مرد در آن دیده می‌شود. در ازدواج زال و رودابه، سیندخت مادر دختر از سام پدر خواست تا با این پیوند موافقت کند. ازدواج کتایون و گشتاسب نوعی سویم وره رقابتی است. در حقیقت سویم وره پیش از آن که نماد آزادی زنان طبقه اشراف باشد، وسیله‌ای در دست طبقه جنگجو برای تحکیم پیوندهای طبقاتی و سیاسی است. ازدواج با سرزمین بیگانه میان ایرانیان مرسوم بود. ازدواج با افرادی خارج از گروه اجتماعی فرصتی را فراهم می‌کند تا شبکه‌های اجتماعی گسترش یابد و درگیری بین گروه‌ها کمتر و اتحاد آن‌ها بیشتر شود. که گاهی عامل این ازدواج برون مرزی دل‌دادگی، یا مصلحت‌های سیاسی و یا کشش به سوی فرد هم‌سنگ و هم‌سان خود است. از آن جایی که در ایران باستان ویژگی‌های تخم‌های و نژادی از طریق خون مرد منتقل می‌شود، می‌توان بر آن بود که علت رویکرد حماسه‌مآلی ایران به پیوندهای برون

همسری نشان دادن نوعی تسلط از سوی ایران بر سایر ملت‌هاست. به همین سبب است که در شاهنامه هیچ‌گاه دختر ایرانی با مردی انیرانی ازدواج نمی‌کند. دارا بودن ویژگی‌هایی چون پاک‌دامنی و نژاد و حیا و شرم زن و پوشیدگی و... برای زن مناسب و شایسته ازدواج، در هر دو فرهنگ مهم است. برای زنان هم شجاعت، دلیری و اصالت تبار و نژاد مرد برای ازدواج مهم است. این ویژگی را در هر دو حماسه می‌بینیم. که این موضوع به روشنی نشان می‌دهد، که به ازدواج و خانواده به عنوان یک نهاد فرهنگی و ارزشی نگریسته می‌شود که اخلاقیات سنگ بنای آن است. در رامایانا ازدواج بیشتر با انجام فرایض دینی و مذهبی همراه است. چون معتقدند که ازدواج امری مقدس است که با انجام آن نظام اجتماعی و خانواده قوام می‌یابد و اخلاق جامعه رو به تعالی می‌رود. صمیمانه‌ترین جمعی که یک هندو به آن تعلق دارد خانواده است. عمدتاً در درون خانواده است که درمه و قوانین اخلاقی و دینی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. چه در جریان طبیعی رشد و بالندگی از طریق عرف و سرمشق‌ها و چه به وسیله داستان‌ها و اسطوره‌ها که بسیار اخلاقی‌اند. و در خود آرمانی‌ترین روابط و وضعیت را شکل می‌دهند و یا به وسیله کتاب مقدس و احکام. نظام اخلاقی خانوادگی هندو بسیار مستحکم است به طوری که ساختار قدرت و نقش‌ها و مسؤولیت هر کدام از وابستگان معمولاً وفادارانه است.

بن‌مایه‌ها و اساس اولیه ازدواج در شاهنامه و رامایانا دارای وجوه مشترک و متفاوتی است که در میان آن برون مرز همسری و آزمون ازدواج دارای اشتراکات فراوانی در این دو فرهنگ است. هر دو فرهنگ تلاش داشته‌اند تا هدف از سفرهای پهلوانان خود را توجیه کنند و از جانب دیگر بر انتخاب همسر توسط زن اصرار داشته‌اند.

پی‌نوشت

۱. ش. ج ۱، ص ۱۶۱ و ش. ج ۱، ص ۱۸۵
۲. ش. ج ۶، ص ۱۲۰
۳. ش. ج ۲، ص ۱۷۶ و ش. ج ۳، ص ۱۰۰
۴. ش. ج ۱، ص ۸۹
۵. ش. ج ۶، ص ۳۲۵
۶. ش. ج ۳، ص ۱۰۰ و ش. ج ۱، ص ۲۳۲ و ش. ج ۲، ص ۱۳۵
۷. ش. ج ۶، ص ۲۳

فهرست منابع

- بارتلمه، کریستین، (۱۳۳۷)، *زن در حقوق ساسانی*، ترجمه ناصرالدین صاحب الزمانی، چاپ ۱، تهران: موسسه مطبوعاتی عطایی.
- بهار، مهرداد، (۱۳۷۵)، *پژوهشی در اساطیر ایران*، چاپ ۱، تهران: نشر آگاه.
- پانی پتی، ملأ مسیح، (۲۰۰۹)، *رامایانا*، به اهتمام دکتر سید عبدالحمید ضیایی و پرفسور سید محمد یونس جعفری، چاپ ۱، دهلی نو: آلفا آرت.
- توسلی، محمد مهدی، (۱۳۹۴)، *تحولات شبه قاره هند*، چاپ اول، قم: انتشارات بین المللی المصطفی (ع).
- توسلی، محمد مهدی، (۱۳۹۷)، «بررسی مردم شناختی آیین‌های ازدواج در ایران و هند»، ۲ *فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان*، سال ۱۰، ش ۲۴، ص ۱۲۸-۱۰۹.
- جعفری، علی اکبر، (۱۳۹۵)، *ستوت یسن*، چاپ ۱، تهران: فروهر.
- حجازی، بنفشه، (۱۳۸۵)، *بررسی جایگاه زن از عهد باستان تا پایان دوره ساسانیان*، چاپ ۱، تهران: قصیده سرا.
- حسین زاده، بهاره، (۱۳۹۵)، «سویم وره رسم ازدواج طبقه جنگجوی هند و اروپایی»، *نشریه پژوهش‌های ایران‌شناسی*، سال ۶، شماره ۳، ص ۴-۳.
- حیدری، نگین، (۱۳۹۳)، «بررسی تطبیقی شخصیت سودابه در شاهنامه فردوسی و لیدی مکبث در مکبث شکسپیر»، *فصلنامه زن و فرهنگ*، سال ۵، ش ۲۰، صص ۴۰-۲۳.
- دشتی، نصرالله، رضائی، مهدی، (۱۳۹۸)، «بررسی ساختار پیمان‌ها در آثار حماسی و پیوند آن با باورهای اسطوره‌ای و دینی»، *پژوهشنامه ادب حماسی*، دوره ۱۵، ش ۱، صص ۱۴۷-۱۱۹.
- دلاوری، پشنگ و هم‌کاران، (۱۴۰۱)، «ردیابی فرهنگ دخالت و نقش آن‌ها در ازدواج فرزندان در شاهنامه فردوسی»، *پژوهشنامه ادب حماسی*، دوره ۱۸، ش ۱، صص ۱۷۵-۱۵۱.
- دورانت، ویل، (۱۳۴۱)، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام، ج ۱، تهران: اقبال،

- راوندی، مرتضی، *تاریخ اجتماعی ایران*، نشر دیجیتال مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان، بی تا.
- شوالیه، ژان؛ گریبان، آلن، (۱۳۸۵)، *فرهنگ نمادها*، ترجمه سودابه فضائی، ج ۱ و ج ۶، تهران: جیحون.
- شهزادی، رستم، (۱۳۸۷)، *ماتیگان ۱۰۰۰ داستان*، چاپ ۳، تهران: فروهر.
- صادقی، معصومه، (۱۳۹۸)، «تحلیل سیر شخصیت قهرمان در ۱ داستان عاشقانه- قهرمانی از منظر نقد روان‌شناسی (بر مبنای مطالعه موردی داستان بیژن و منیژه)»، *پژوهشنامه ادب حماسی*، دوره ۱۵، ش ۲، صص ۲۲۰-۱۹۵.
- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۸۶)، *شاهنامه*، ج ۷ و ۸، تصحیح جلال خالقی مطلق، چاپ اول، تهران: ناشر مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- فریزر، جیمز جرج، (۱۳۸۳)، *شاخه زرین* (پژوهشی در جادو و دین)، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.
- کیا، خجسته، (۱۳۷۱)، *سخنان سزاوار زنان در شاهنامه پهلوانی*، چاپ اول، تهران: فاخته.
- گروسه، رنه، (۱۳۴۶)، *تمدن ایرانی*، ترجمه عیسی بهنام، چاپ ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- محصل، محمدتقی، (۱۳۶۶)، *گزیده‌های زاد اسپرم*، چاپ ۱، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مختاریان، بهار، (۱۳۸۷)، «موی بریدن در سوگواری»، *نامه فرهنگستان*، سال ۱۰، شماره ۴، صص ۵۵-۵۰.
- مزداپور، کتایون، (۱۳۸۳)، *داغ گل سرخ و ۱۴ گفتار دیگر درباره اسطوره*، چاپ اول، تهران، اساطیر.
- ویرزیل، پولوس، (۱۳۶۹)، *آنه اید*، ترجمه میر جلال الدین کزازی، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- هینلز، جان، (۱۳۶۸)، *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چاپ ۱، بابل: چشمه.



-
- **Bartholmeh**, Christian, (1337), **Women in Sasanian Law**, trans. Naseruddin Sahib al-Zamani, 1st ed, Tehran: Atai Press Institute. [in persian]
 - **Bahar**, Mehrdad, (1375), **A Research in Iranian Mythology**, 1st ed, Tehran: Aghah. [in persian]
 - **Pani Patti**, Mulla Masih, (2009), **Ramayana**, Ed. Dr. Syed Abdul Hameed Ziyai and Professor Syed Muhammad Yunus Jafari, 1st edition, New Delhi: Alpha Art. [in persian]
 - **Tavassoli, Mohammad Mahdi**, (2014), **Changes in the Indian Subcontinent**, 1st ed, Qom: Al-Mustafa International. [in persian]
 - **Tavassoli, Mohammad Mahdi**, (2017), "Anthropological study of marriage rituals in Iran and India", *Quarterly Journal of Sistan and Baluchistan University Subcontinent Studies*, 10th year, No. 24. 109-128. [in persian]
 - **Jafari, Ali Akbar**, (1395), **Sotot Yasan**, 1st ed, Tehran: Forohar. [in persian]
 - **Hijazi, Banafsheh**, (2006), **Investigation of the status of women from ancient times to the end of the Sassanid period**, 1st ed, Tehran: Qaseida Sera. [in persian]
 - **Hosseinzadeh, Bahareh, Swaim and the custom of marriage between the Indo-European warrior class**, *Iranology Research Journal*, Year 6, No. 3, Fall and Winter 2015, 3-4. [in persian]
 - **Heydari, Negin**, (2013), **A Comparative Study of the Character of Sudabeh in Ferdowsi's Shahnameh and Lady Macbeth in Shakespeare's Macbeth**, *Quarterly Journal of Women and Culture*, Year 5, No. 20, 23-40. [in persian]
 - **Dashti, Nasrallah, Rezaei, Mehdi**, (2018) **Examining the structure of contracts in epic works and their connection with mythological and religious beliefs** *Research Journal of Epic Literature*, series. 15, No. 1, 119-147. [in persian]
 - **Delavari, Peshang et al.**, (1401), **Tracing the culture of interference and its role in the marriage of children in Ferdowsi's Shahnameh**, *Adab Hamasi Research Journal*, Series. 18, No. 1, 151-175. [in persian]
 - **Durant, Will**, (1341), **History of Civilization**, trans. Ahmad Aram, Vol. 1, Tehran: Iqbal. [in persian]
 - **Ravandi, Morteza**, **Social History of Iran**, Digital Publication of Qaemieh Computer Research Center, Isfahan: Bita. [in persian]
 - **Chevalier, Jean**; Garbaran, Alan, (2006) **The Dictionary of Symbols**, trans. Sudaba Fadaeli, Vols 1,6, Tehran: Jayhoon. [in persian]

-
- **Shahzadi, Rostam**, (1387, **Matikan Hazar Datestan**, 3rd ed, Tehran: Forohar. [in persian]
 - **Sadeghi, Masoumeh**, (2018), **Analyzing the hero's character in a romantic-heroic story from the point of view of psychological criticism (based on a case study of the story of Bijan and Manijeh)**, Adab Hamasi Research Journal, Series 15, No. 2, . 195-220. [in persian]
 - **Ferdowsi, Abulqasem** (1386). **Shahnameh**, by the effort of Jalal Khaleghi Mutalaq, vols. 7,8, 1st ed, Tehran: publisher of the center of Islamic encyclopedia. [in persian]
 - **Frazer, James George**, (2013) **The Golden Bough** (Research on Magic and Religion), trans. Kazem Firouzmand, Tehran: Aghaz. [in persian]
 - **Kia, Khajasteh**, (1371), **Women's invaluable words in Pahlavani section of Shahnameh**, 1st ed. Tehran: Fakhte. [in persian]
 - **Grosse, Rene**, (1346), **Iranian Civilization**, trans. Isa Behnam, 1st ed, Tehran: Book Translation and Publishing Company. [in persian]
 - **Mohsal, Mohammad Taqi**, (2016), **Selections from Zad Sperm**, 1st ed., Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [in persian]
 - **Mukhtarian, Bahar**, (2007), **Cutting Hair in Mourning**, Nameh Farhangistan, 10th year, No. 4, .55-50. [in persian]
 - **Mazdapour, Ketayoun**, (1383), **Dagh Gol Soreh and fourteen other Sayings about Myth**, 1st ed, Tehran, Asatir. [in persian]
 - **Virgil, Paulus**, (1369), **Aneid**, trans. Mir Jalal al-Din Kazzazi, 1st ed, Tehran: Markaz. [in persian]
 - **Hinels, John**, (1368), **Knowledge of Iranian Mythology**, trans. Jaleh Amoozgar and Ahmad Tafazoli, 1st ed, Babol: Cheshmeh. [in persian]

بررسی شورش بهرام چوبینه و فرار خسرو پرویز به روم در شاهنامه و دیگر منابع تاریخی

حمیده پروان*

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، گرایش ادبیات حماسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۴/۲۴

چکیده

داستان شورش بهرام چوبینه و فرار خسرو پرویز به روم، در شاهنامه و دیگر منابع تاریخی به تفصیل بیان شده‌است. در منابع فارسی و عربی مسیر فرار خسرو به روم و حوادثی که او در آن‌جا از سر می‌گذراند، به اجمال بیان شده‌است و مورخان دربارهٔ این بخش از پادشاهی او اتفاق نظر ندارد؛ علاوه بر منابع فارسی و عربی، به این داستان در منابع بیزانسی، ارمنی و سریانی نیز اشاره شده‌است. در این پژوهش که به روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از ابزار کتابخانه‌ای انجام شده، به بررسی این داستان، در شاهنامه و دیگر منابع تاریخی و مقایسهٔ آن‌ها با یکدیگر، پرداخته شده‌است. با بررسی منابع مختلف روشن شد، منبع فردوسی که به واسطهٔ شاهنامهٔ ابومنصور به خدای‌نامه می‌رسد، مفصل‌ترین تحریر خدای‌نامه بوده‌است؛ چراکه فردوسی و پس از او مؤلف نه‌ایه‌الارب، کامل‌ترین و دقیق‌ترین روایت را از این داستان بیان می‌کنند. روایت فردوسی در بیان این داستان، آن‌چنان دقیق است که می‌توان از شاهنامه به عنوان یک مأخذ تاریخی در تحقیقات مربوط به ساسانیان بهره برد. در منابع بیزانسی و ارمنی، تاریخ تئوفیلاکت و اخبار سعرت، نزدیک‌ترین روایت را به شاهنامه دارند؛ با توجه به مشابهت بسیار این منابع با یکدیگر و از آن‌جا که برخی از مؤلفان مأخذ خود را بیان می‌کنند، با کنار هم قراردادن این داستان‌ها و روایات دیگری نظیر آن، ممکن است بتوان از آن‌ها در رسیدن به شناخت تازه‌ای از خدای‌نامه بهره برد.

کلیدواژه‌گان: شاهنامه، خسرو پرویز، خدای‌نامه، تاریخ، بهرام چوبینه.

مقدمه

پادشاهی خسرو پرویز را به سه بخش اصلی می‌توان تقسیم کرد: ۱. شورش بهرام چوبینه و عزل هرمزد ۲. بازگشت خسرو به مدائن، جنگ با بهرام چوبینه و شکست از او ۳. فرار خسرو به روم و بازگشت او به مدائن. در دو بخش اول، غالب منابع، اتفاق نظر دارند؛ اما در بخش سوم، در تاریخ‌های بیزانسی، ارمنی و سریانی، جزئیاتی بیان شده‌است که بسیاری از این مطالب، در منابع فارسی و عربی، نیست؛ فقط فردوسی و مورخان بیزانس، ارمنی و سریانی به این موضوع پرداخته‌اند و روایت آنان مشابهت بسیاری با یکدیگر دارد. در پژوهش پیش‌رو، پس از توضیحی اجمالی درباره‌ی بخش اول و دوم داستان، به تفصیل به بخش سوم، یعنی فرار خسرو به روم و بازگشت او به ایران می‌پردازیم. با بررسی و مقایسه‌ی منابع، چند پرسش مطرح می‌شود؛ یکی آن که فردوسی و مورخان بیزانس، به ویژه آنان که هم‌زمان با خسرو پرویز بوده‌اند، چگونه به این روایات یگانه که در دیگر منابع فارسی و عربی نیست، دسترسی پیدا کرده‌اند؟ آیا آنان، در تدوین این مطالب، از اسناد دربار ساسانی یا خدای‌نامه‌ها بهره برده‌اند؟ آیا می‌توان با بررسی روایت شاهنامه و دیگر منابع عربی و فارسی و مقایسه‌ی آن با تألیفات مورخان بیزانسی، ارمنی و سریانی به شناخت روشن‌تری از خدای‌نامه رسید؟ روایت فردوسی با کدام‌یک از منابع مشابهت بیشتری دارد و آیا می‌توان از شاهنامه به عنوان منبعی تاریخی بهره برد؟ در پژوهش پیش‌رو، ابتدا، داستان شورش بهرام چوبینه و فرار خسرو به روم از شاهنامه نقل خواهد شد؛ پس از آن به بیان و مقایسه‌ی بخش سوم این داستان در دیگر منابع فارسی، عربی، بیزانسی، ارمنی، سریانی و سپس به بحث و تحلیل مطالب به دست‌آمده می‌پردازیم.

پیشینه پژوهش

از تألیفات بنیادین مربوط به تاریخ ساسانیان، می‌توان به آثار نولدکه (۱۳۵۸)، کریستن‌سن (۱۳۶۸) و شهبازی (۱۳۹۳)، اشاره کرد. کریستن‌سن بسیار خلاصه ماجرای شورش بهرام چوبینه و فرار خسرو به روم را بیان کرده و وارد جزئیات داستان نشده است؛ نولدکه و شهبازی در ضمن ترجمه تاریخ طبری، در مواردی روایت طبری را با دیگر مورخان، نظیر ثعالبی و تئوفیلاکت مقایسه کرده‌اند، اما به روایت شاهنامه توجه چندانی ندارند؛ قهرمانی (۱۳۹۲)، در پژوهشی مفصل به بررسی تطبیقی پادشاهی خسرو در شاهنامه با منابع بیزانسی، ارمنی و سریانی پرداخته و به منابع دست‌اولی مراجعه کرده‌است؛ نبوی (۱۳۹۵) نیز داستان پادشاهی خسرو پرویز را، در شاهنامه و منابع تاریخی فارسی و عربی بررسی کرده‌است؛ اما قهرمانی و



نبوی، هیچ‌کدام به بررسی این داستان، در هر دو منابع داخلی و خارجی و مقایسه گزارش‌های این منابع با یکدیگر نپرداخته‌اند و فقط از یک دیدگاه داستان را واکاوی کرده‌اند؛ فرزین غفوری (۱۳۹۷) در پژوهشی مفصل به سنجش منابع تاریخی شاهنامه در پادشاهی خسروانوشیروان پرداخته و با بررسی دقیق منابع روشن می‌دارد که گزارش شاهنامه درباره این مقطع تاریخی، در موارد مهمی نسبت به آثار دیگر مورخان مشهور، برتری دارد و حاوی جزئیات دقیق‌تر و بیشتر می‌باشد؛ همو (۱۴۰۱)، در پژوهشی دیگر به بررسی گزارش شاهنامه از عملیات انتقامی شاپور در یمن پرداخته و می‌نویسد در حالی که مورخان اوایل دوره اسلامی مانند طبری و بلعمی از وضع حیره پیش از عملیات انتقامی شاپور و درگیرودار آن غفلت کرده‌اند، گزارش شاهنامه حاوی این اطلاع مهم است که این عملیات ابتدا متوجه حیره بود و سپس برضد قبایل عربی که در حمله به ایران دست داشتند. چنان که روشن است، غفوری هیچ اشاره‌ای به پادشاهی خسرو پرویز نکرده‌است. زند (۱۴۰۰) نیز به سنجش روایت شاهنامه با منابع تاریخی، از شورش بر خسرو پرویز، پس از بر تخت نشستن او تا مرگ یزدگرد پرداخته است. یکی دیگر از پژوهش‌گران نیز، جایگاه زرتشت را در شاهنامه و دیگر متون تاریخی بررسی کرده است (رضا غفوری، ۱۴۰۱: ۲۲۹-۲۵۷). در هیچ یک از تألیفات پیشین به بررسی دقیق فرار خسرو به روم و بازگشت او به ایران و مقایسه روایت شاهنامه با دیگر منابع فارسی، عربی، بیزانسی، اشاره نشده است.

شاهنامه

بهرام چوبینه پس از پیروزی بر ترکان، نامه‌ای به همراه غنائم جنگی برای هرمزد می‌فرستد، اما نامی از گنج‌های سیاوش نمی‌برد. هنگامی که هرمزد از این موضوع آگاه می‌شود، خلعتی ناسزا برای بهرام می‌فرستد و همین موضوع انگیزه شورش بهرام چوبینه می‌شود (فردوسی، ۱۳۹۳، ج ۷، ص ۵۷۲-۵۹۱).

بهرام سپس به سالار خراسان دستور می‌دهد که به ری برود و در آن‌جا به نام خسرو سکه بزند و بازرگانی بدهد که به طیسفون ببرد؛ او هم‌چنین نامه‌ای به هرمزد می‌نویسد. هرمزد با دیدن نامه و سکه‌ها به خسرو بدگمان می‌شود و دستور می‌دهد که در جام او زهر بریزند؛ اما خسرو به آذربایجان فرار می‌کند. هرمزد با شنیدن خبر فرار او، گسته‌م و بندوی و دیگر نزدیکان خسرو را زندانی می‌کند (همان، ۱۳۹۳، ج ۷، ص ۶۰۷-۶۱۵).

هرمزد سپس آیین‌گشسب را به منظور جنگ یا صلح، به نزد بهرام می‌فرستد؛ اما آیین‌گشسب در میانه راه کشته می‌شود. چون خبر مرگ او به دربار می‌رسد، بندوی و بسطام

از زندان فرار می‌کنند و به بهانه این که هرمزد به خون پسر خود دست یازیده است، درباریان را برای عزل هرمزد با خود همراه و او را کور و زندانی می‌کنند. گستههم و بندوی سپس پیکی به خسرو می‌فرستند؛ او با شنیدن اخبار، با سپاهی از بردع، اردبیل و ارمینیه بازمی‌گردد (همان، ۱۳۹۳، ج ۷، ۶۱۶-۶۲۷).

بهرام با شنیدن خبر کور کردن هرمزد، راهی نهروان می‌شود و در آن جا با خسرو می‌جنگد؛ فردوسی به تفصیل به توصیف رجزخوانی‌های بهرام و تلاش خسرو برای صلح می‌پردازد؛ چون خسرو در جنگ شکست می‌خورد، به نزد هرمزد می‌رود و پس از مشورت با او، به همراه بندوی، گردوی و گستههم به روم می‌گریزد؛ بندوی و گستههم در میانه راه به قصر بازمی‌گردند و هرمزد را می‌کشند و سپس به نزد خسرو بازمی‌گردند؛ بهرام نیز دستور می‌دهد که سی هزار سرباز به دنبال خسرو بروند و پیمانی از بزرگان می‌گیرد و به مخالفانش سه روز فرصت می‌دهد تا از قصر خارج شوند (همان، ۱۳۹۷، ج ۸، ۳-۶۳).

خسرو و همراهانش، از راه بیابان فرار می‌کنند و به یزدان‌سرای (=صومعه راهبان) می‌رسند. در همین دیر، سپاهیان بهرام به آنان می‌رسند و بندوی جامه خسرو را برتن می‌کند و او را فراری می‌دهد و خودش نیز اسیر می‌شود؛ اما پس از چندی از زندان می‌گریزد و به اردبیل و به نزد موشیل ارمنی می‌رود. خسرو به باهله می‌رسد و در آن جا، نامه‌ای از بهرام به مهتر باهله می‌رسد و از او می‌خواهد که خسرو را به او تحویل دهد؛ چون خسرو از این نامه آگاه می‌شود با خرادبرزین و بسطام به سمت آب فرات حرکت می‌کند و در میانه راه قبائلی اعرابی او را یاری می‌کنند (همان، ۱۳۹۷، ج ۸: ۵۲-۷۸).

خسرو سپس وارد کارستان می‌شود؛ اما اسقف آن جا او را نمی‌پذیرد؛ در روز چهارم اقامت او در کارستان، سه اسقف، خسرو را به کاخ سلطنتی می‌برند؛ خسرو از آن جا نامه‌ای به قیصر می‌نویسد و راهی مانوی و سپس اوریغ می‌شود؛ راهبان با دیدن او پیش‌گویی می‌کنند که خسرو در این جنگ پیروز می‌شود و قیصر دختر و سپاهش را به او می‌بخشد. در شارستان وریغ، بزرگان شهر متعهد می‌شوند که به او سلاح و سپاه بدهند. خسرو نیز سفیرانی را، به نزد قیصر می‌فرستد و از بالوی می‌خواهد تا در مجلس قیصر سخن‌رانی کند (همان، ۱۳۹۷، ج ۸: ۷۸-۸۸).

قیصر به سفیران خسرو، قول یاری می‌دهد؛ اما بزرگان دربار با تصمیم او مخالفت می‌کنند و قیصر پیکی به خسرو می‌فرستد تا مخالفت بزرگان را به اطلاع او برساند؛ اما او پس از چندی، بعد از مشورت با ستاره‌شناسان، در نامه‌ای به خسرو می‌نویسد چون در قسطنطنیه



سپاه زیادی ندارد، از کشورهای مختلف برای او سپاه فراهم می‌کند؛ او هم‌چنین از خسرو می‌خواهد که متعهد شود، سی و نه شارستان رومی را که ایرانیان ویران کرده بودند، به رومیان بازدهد، دیگر به خاک روم تعرض نکند و با دخترش مریم ازدواج کند؛ خسرو شرایط قیصر را می‌پذیرد؛ فردوسی متن تمام نامه‌هایی را که بین قیصر و خسرو رد و بدل می‌شود، می‌آورد (همان، ۱۳۹۷: ۸: ۹۲-۱۰۰).

قیصر، صدهزار نفر سپاه به فرماندهی نیاطوس، به‌همراه دخترش مریم، به گسته‌م می‌سپارد تا به نزد خسرو در ورغ برسد. خسرو، پس از رسیدن نیاطوس و مشورت با بزرگان، برای نبرد با بهرام به سمت آذربایجان و دشت دوک می‌رود. هنگامی که بهرام از آمدن سپاه خسرو آگاه می‌شود، تلاش می‌کند تا سپاه او را به نزد خود بخواند اما موفق نمی‌شود؛ خسرو در میانه جنگ یک‌بار در چنگ بهرام گرفتار می‌شود، اما به یاری سروش فرار می‌کند و بهرام را شکست می‌دهد؛ خسرو پس از پیروزی بر بهرام سپاهیان روم را با هدایایی به نزد موریس می‌فرستد (همان، ۱۳۹۷: ۸: ۱۱۳-۱۵۰).

منابع فارسی و عربی

در بخش سوم داستان، مسیر فرار خسرو به روم و اتفاقاتی که او از سر می‌گذراند، در هیچ یک از منابع، همانند نیست؛ مفصل‌ترین و دقیق‌ترین مسیر فرار خسرو به روم و وقایع آن در شاهنامه و یکی از منابع بی‌زانس بیان شده‌است که در جای خود به آن می‌پردازیم.

به مشورت خسرو با هرمزد برای رفتن به روم یا رفتن به نزد اعراب، در نه‌ایه‌الارب، اخبارالطوال، مروج‌الذهب و تاریخ طبری اشاره شده‌است؛ مولف نه‌ایه‌الارب هم‌چنین می‌افزاید که خسرو درباره رفتن به نزد نعمان بن منذر با هرمزد مشورت کرد (نه‌ایه‌الارب، ۱۳۷۵: ۳۶۶؛ دینوری، ۱۳۷۱: ۱۱۶؛ مسعودی، ۱۳۷۴: ۲۶۸؛ طبری، ۱۳۵۲: ۷۲۸).

مؤلف نه‌ایه‌الارب، دینوری و بلعمی به تعداد همراهان خسرو، به هنگام گریز او به روم، اشاره می‌کنند و آنان را ده نفر می‌دانند؛ طبری در روایتی یگانه می‌نویسد که خسرو پیش از فرار به روم، همسر و فرزندان خود را در جایی پنهان کرد (نه‌ایه‌الارب، ۱۳۷۵: ۳۷۱؛ دینوری، ۱۳۷۱: ۱۱۶؛ طبری، ۱۳۵۲: ۷۲۸).

همه منابع به بازگشت بندوی و بسطام برای کشتن هرمزد اشاره می‌کنند و بنابر توضیح آنان، خسرو از هدف بندوی و بسطام آگاه بوده‌است؛ فقط مسعودی می‌نویسد که خسرو از این کار آگاه نبود و چون خبردار شد، قسم خورد که از خون او بیزار است (مسعودی، ۱۳۷۴: ۲۶۸).

بنابر روایت طبری، خرشیدان راهنمای خسرو در این مسیر بود (طبری، ۱۳۵۲: ۷۳۱). هنگامی که سپاه چهار هزار نفری بهرام سیاوشان به خسرو می‌رسند و بندوی خسرو را نجات می‌دهد، مولف نه‌ایه‌الارب و دینوری سخنانی را از زبان بندوی بیان می‌کنند که در هیچ یک از منابع نیست (نه‌ایه‌الارب، ۱۳۷۵: ۳۷۱؛ دینوری، ۱۳۷۱: ۱۱۷)؛ محتوای سخنان بندوی در روایت دینوری و نه‌ایه‌الارب تقریباً برابر است.

به ملاقات خسرو در میانه راه با قبائل اعرابی و پیش‌گویی راهب، فقط در نه‌ایه‌الارب و تاریخ بلعمی اشاره شده‌است؛ مؤلف نه‌ایه‌الارب و بلعمی، منبع پیش‌گویی راهب را کتاب دانیال معرفی می‌کنند. هم‌چنین راهب پیش‌بینی می‌کند که پس از ساسانیان، یکی از فرزندان اسماعیل به پادشاهی خواهد رسید (رک. نه‌ایه‌الارب، ۱۳۷۵: ۳۷۳؛ بلعمی، ۱۳۵۳: ۱۰۸۳).

دینوری فقط به دیدار خسرو با قبائل اعرابی اشاره دارد (دینوری، ۱۳۷۱: ۱۲۰)؛ مسعودی روایت متفاوتی از این دیدار به دست می‌دهد که مربوط به پیش از فرار خسرو به روم و درباره اسب خسرو پرویز است (مسعودی، ۱۳۷۴: ۲۶۷).

در منابع تاریخی فارسی و عربی، فقط مولف نه‌ایه‌الارب، متن نامه خسرو به قیصر و سخنرانی هرمزد گرابزین را در دربار قیصر شرح می‌دهد که با آنچه در شاهنامه آمده برابر است. مؤلف نه‌ایه‌الارب به آداب و رسوم دربار ساسانی نیز اشاره دارد و می‌نویسد، چون هرمزد گرابزین شروع به خواندن نامه کرد، قیصر از او خواست که نامه را نشسته بخواند، اما او نپذیرفت و پاسخ داد که خسرو من را به چنین کاری فرمان نداده است (نه‌ایه‌الارب، ۱۳۷۵: ۳۷۳).

دینوری برخلاف شاهنامه در همان ابتدا می‌نویسد، اسقفان و بزرگان موافق یاری خسرو بودند (دینوری، ۱۳۷۱: ۱۲۱)؛ اما یعقوبی می‌نویسد که آنان مختلف پاسخ دادند (یعقوبی، ۱۳۸۳: ۲۰۸)؛ مولف نه‌ایه‌الارب، همانند فردوسی، به تفصیل به توضیح آنچه در روم اتفاق افتاده، می‌پردازد و مطابق شاهنامه، گفت‌وگوی قیصر با اعضای مجلس را نیز می‌آورد (نه‌ایه‌الارب، ۱۳۷۵: ۳۷۴). تنها اختلاف نه‌ایه‌الارب و شاهنامه در این است که در شاهنامه، چند نامه بین خسرو و امپراتور روم رد و بدل می‌شود و به مسأله سی و نه شارستان رومی که ایرانیان تصرف کرده بودند، نیز اشاره می‌شود؛ فردوسی متن کامل تعدادی از این نامه‌ها را می‌آورد؛ اما در روایت نه‌ایه‌الارب و دیگر منابع به این موضوع اشاره نشده‌است (رک نه‌ایه‌الارب، ۱۳۷۵: ۳۷۴)؛ فقط مسعودی می‌نویسد که خسرو متعهد شد، مصر و شام را که انوشیروان از رومیان گرفته بود و هر آنچه قیصر در اختیار او گذاشته بود، بازپس فرستد و خون‌بهای کسانی را که در جنگ کشته خواهند شد، بپردازد. او هم‌چنین فهرست کاملی از هدایایی که خسرو و قیصر



برای یکدیگر فرستادند می‌آورد. طبری می‌نویسد که خسرو متعهد شد، باجی را که پدرش از رومیان می‌گرفت، نگیرد (مسعودی، ۱۳۷۴: ۲۶۹؛ طبری، ۱۳۵۲: ۷۳۲).

خسرو پس از دریافت سپاهی از امپراتور روم به فرماندهی ثیادوس و ازدواج با مریم، دختر موریس، به ایران باز می‌گردد. به این موضوع در همه منابع اشاره شده است؛ اما فردوسی با تفصیل بیشتری به شرح ماجرا می‌پردازد و ثعالبی سرگیوس را فرمانده سپاه معرفی می‌کند (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۴۲۷).

مکان دقیق جنگ خسرو و بهرام، پس از بازگشت خسرو به ایران در منابع یکسان نیست. دینوری، یعقوبی، مسعودی و بلعمی محل جنگ را آذربایجان می‌نویسند و ثعالبی هیچ اشاره‌ای به این موضوع نمی‌کند (دینوری، ۱۳۷۱: ۱۲۲؛ یعقوبی، ۱۳۸۳: ۲۰۸؛ مسعودی، ۱۳۷۴: ۲۷۰؛ بلعمی، ۱۳۵۳: ۱۰۸۲). مؤلف نه‌ایه‌الارب محل جنگ را شیز و طبری دشت دنق می‌نویسد (نه‌ایه‌الارب، ۱۳۷۵: ۳۷۵؛ طبری، ۱۳۵۲: ۷۳۳). خسرو پیش از نبرد، با بندوی و موشیل ارمنی ملاقات می‌کند که فقط در نه‌ایه‌الارب، اخبار الطوال و تاریخ طبری از موشیل یاد شده است (نه‌ایه‌الارب، ۱۳۷۵: ۳۷۵؛ دینوری، ۱۳۷۱: ۱۲۲؛ طبری، ۱۳۵۲: ۷۳۳).

مسئله یاری گرفتن خسرو از سروش در منابع مختلف به شیوه‌های گوناگونی بیان شده است؛ بلعمی همانند روایت شاهنامه می‌نویسد که به باور مغان، سروش پرویز را یاری کرد (بلعمی، ۱۳۵۳: ۱۰۸۵)؛ مؤلف نه‌ایه‌الارب می‌نویسد، خسرو از خداوند خواست که او را یاری بخشد (نه‌ایه‌الارب، ۱۳۷۵: ۳۷۸). دینوری می‌نویسد خسرو در میانه جنگ چون نیرومند بود، توانست از کوه بالا برود و بهرام چون او را بر قلّه کوه دید، دانست که او پیروز می‌شود و ناامید برگشت و خسرو از سوی دیگر کوه سرازیر شد و به یاران خود پیوست (دینوری، ۱۳۷۱: ۱۲۳). طبری می‌نویسد که در میانه جنگ، پرویز به تنگنایی رفت و بهرام به دنبال او رفت و چون پنداشت که بر او دست یافته، چیزی که کس نداند آن چه بود، وی را بر فراز کوه برد (طبری، ۱۳۵۲: ۷۳۳).

مؤلف نه‌ایه‌الارب و یعقوبی، همانند روایت شاهنامه می‌نویسند که خسرو پس از پیروزی در میدان جنگ، فتح‌نامه‌ای برای امپراتور روم می‌فرستد و امپراتور نیز برای او نامه و لباسی صلیب‌نشان می‌فرستد که همین موضوع سبب گمانه‌زنی‌هایی درباره مذهب خسرو و اختلاف او با ثیادوس و درباریان می‌گردد که با وساطت مریم پایان می‌پذیرد (نه‌ایه‌الارب، ۱۳۷۵: ۳۸۱؛ یعقوبی، ۲۰۹). در دیگر منابع به این موضوع اشاره‌ای نشده است.

منابع بیزانسی، ارمنی و سریانی

تئوفیلاکت، مفصل‌ترین گزارش از فرار خسرو به روم را بیان می‌کند و جزئیاتی را می‌نویسد که در دیگر منابع نیست. از آن‌جا که در همه منابع خارجی، هرمزد پیش از اولین مقابله بهرام و خسرو به قتل می‌رسد، در هیچ یک از این منابع سخنی از مشورت خسرو با هرمزد برای رفتن به نزد رومیان نیست. تئوفیلاکت می‌نویسد که عده‌ای از یاران خسرو در نظر داشتند که او به سوی سکا‌های خاوری برود و برخی معتقد بودند که در کوه‌های قفقاز یا آتراپایکا پناه بگیرد؛ خسرو اختیار خود را به دست خداوند سپرد و خدایان دروغی را مردود شمرد و دل از میترا برکند و پس لگام مادینش را رها کرد تا اسبش مسیر فرار را بسپرد (تئوفیلاکت، ۱۳۹۷: ۲۰۵). او اگریوس می‌نویسد که خسرو خداوند مسیحیان را خواند و لگام اسبش را رها کرد تا به هر سمتی که خداوند می‌خواهد برود تا به سیرکسیوم رسید (Evagierius, 2000:308). سبئوس نیز می‌نویسد، چون خسرو خردسال بود، وندوی و وستام، او را برداشتند و پس از گذر از دجله، در میان خود رای زدند که به کجا بروند، سرانجام تصمیم گرفتند که به نزد یونانی‌ها بروند (سبئوس، ۱۳۹۹: ۸۵). آگاپیوس می‌نویسد چون کسری جوان بود و از جنگ با بهرام می‌ترسید، تصمیم گرفت که از امپراطور روم کمک بگیرد (Agapuis, 1810: 181). در رویدادنامه جان آمده که هنگامی که امپراطور مرد، اختلاف و دو دستگی بین قبائل به وجود آمد؛ چون خسرو جوان این شرایط را دید، تصمیم گرفت به روم برود (John, 1916: 155). تئوفیلاکت، تعداد ملازمان خسرو را سی نفر می‌نویسد و او اگریوس می‌گوید او به همراه همسرانش و دو فرزند تازه متولد شده و نیز با بزرگان ایرانی، این مسیر را طی کرد (Evagierius, 2000:309).

در منابع تاریخی خارجی فقط آگاپیوس در روایتی متفاوت از آن‌چه در تاریخ‌های اسلامی آمده، به ملاقات خسرو و قبائل اعرابی و یاری آنان اشاره می‌کند. آگاپیوس می‌نویسد که خسرو فردی از معتمدان را از تصمیم خود برای رفتن به روم آگاه کرد؛ آن فرد، پنهانی وارد لشکر رومیان شد و با مردی از قبائل عرب، به نام جفنه که تحت حمایت امپراطور روم بود، ملاقات کرد و خبر تصمیم خسرو را به او داد. هنگامی که جفنه از این خبر آگاه شد، به سمت قسطنطنیه و پادشاه روم رفت (Agapuis, 1810: 182).

مسیر حرکت خسرو به روم، در منابع خارجی فقط در تاریخ تئوفیلاکت و رویدادنامه خوزستان بیان شده است. سبئوس، می‌نویسد که خسرو در حلب، نامه و هدایایی برای موریس فرستاد (سبئوس، ۱۳۹۹: ۸۶). او اگریوس نیز می‌نویسد که خسرو در سیرکسیوم برای موریس نامه نوشت (Evagierius, 2000:308). میخائیل سوری می‌گوید که خسرو به ادسا رفت (Michel



le syrien, 1901: 128)؛ طبق رویدادنامه خوزستان، خسرو به سمت مسیر جنوبی، یعنی پیروز شاپور، عنت، هیت و قرقسیون حرکت کرد و در کنار امپراتور روم قرارگرفت (رویدادنامه خوزستان، ۱۴۰۰: ۵۳).

روایتی که تئوفیلاکت درباره مسیر فرار خسرو به روم می‌نویسد، با هیچ یک از منابع داخلی و خارجی برابر نیست و بیشترین مشابهت را با شاهنامه دارد. او از لحظه ورود خسرو به روم تا بازگشتش به آذربایجان را با تفصیل تمام به دست می‌دهد. تئوفیلاکت می‌نویسد که خسرو از راه بیابان گذشت و به موازات فرات حرکت کرد و سپس به سمت دژهای آبارون و آنتون و از آن‌جا به حوالی ده مایلی شهر سیرکسیوم رفت؛ او از آن‌جا فرستادگانی را به داخل شهر فرستاد تا از سزار درخواست کمک کنند؛ خسرو در روز دوم وارد شهر شد و از نگهبان شهر، پروبوس، خواست تا سفیری را با نامه‌ای به درگاه قیصر بفرستد و پس از آن که نامه سلطنتی را نوشت، آن را به دست پروبوس برای امپراتور فرستاد. پروبوس نیز خبر آمدن خسرو را به سپهسالار کامنتیولوس داد و او نیز نامه‌ای را که خسرو برای سزار نوشته بود برای او فرستاد. تئوفیلاکت اصل متن نامه خسرو به قیصر را می‌آورد (تئوفیلاکت، ۱۳۹۷: ۲۰۷). متن نامه خسرو به قیصر در تاریخ سبئوس و آگاپیوس نیز ثبت شده‌است (Agapuis, 1810: 181). بنابر آنچه در تاریخ سبئوس ثبت شده، خسرو متعهد شد، در صورتی که قیصر او را یاری کند از سرزمین‌های سوریه، سرتاسر آسورستان تا به نصیبین، و از سرزمین‌های ارمنستان حکمرانی تانوتری را، ایرازات و شهر دوین تا برسد به کرانه دریاچه بزونییک و تا به ارستاون و قسمتی عظیم از سرزمین ایبریا، تا به شهر تفلیس، همه را به او ببخشد (سبئوس، ۱۳۹۹: ۹۱). از شهرهایی که در این نامه یاد شده، در منابع اسلامی نامی نیست. سرعت به اجمال می‌نویسد که خسرو چون به روم فرار کرد، از موریق چهارهزار سرباز درخواست نمود. پس خسرو درخواست او را اجابت کرد و با سپاهیانش دو فرمانده را به سوی قرقمیساروانه کرد و از او خواست تا به سوی عانه یا نصیبین حرکت کند؛ زیرا آن‌ها مرزهای بین دو کشور بودند. پس خسرو به سمت الرها حرکت کرد و فردی از رومیان که در راه با او ملاقات کرد وی را گرمی داشت. او سپس به منبج رفت و سپاهیان را که به او داده بودند، جمع شد (Seért, 2017: 466-467).

در روایت آگاپیوس، موریق پس از ملاقات با جفنه دستور داد که آنچه خسرو نیاز دارد، برایش فراهم کنند و او را در جنگ با دشمنانش یاری دهند. موریق هم‌چنین نامه‌ای به خسرو نوشت و جفنه آن را گرفت و به نزد کسری بازگشت. کسری با دریافت نامه، ابتدا به نصیبین و سپس به الرها و به نزد والی آن‌جا رفت؛ والی الرها، او را پذیرفت و نامه‌ای به موریق نوشت.

موریک نیز نامه‌ای در پاسخ به کسری نوشت و به او فرمان داد تا به منبج رود و در آن جا اقامت کند، تا سپاهیان به او برسند؛ خسرو دوباره، نامه‌ای به موریک نوشت و از او درخواست کمک کرد؛ در این نامه که آگاپیوس اصل آن را می‌آورد، سخنی از بازپس دادن سرزمین‌هایی که ایرانیان از رومیان گرفته بودند، نیست و فقط خسرو از امپراتور روم درخواست کمک کرد (Agapuis, 1810: 181-183). او آگریوس می‌نویسد که خسرو از سیرکسیوم، سفیرانی را با نامه به نزد امپراتور موریک فرستاد. او متن اصلی نامه را نمی‌آورد؛ اما می‌نویسد که نامه خسرو در بردارنده تدابیر بسیاری درباره این موضوع بود (Evagierius, 2000: 308).

در رویدادنامه جان، متن هیچ‌کدام از نامه‌هایی که بین خسرو و قیصر رد و بدل شده، ثبت نشده است و فقط چنین آمده که خسرو خودش را به مقامات روم معرفی کرد و سفیرانی را به همراه درخواستی مبنی بر این که تحت حمایت امپراتور روم قرار بگیرد، نزد امپراتور موریک فرستاد (john, ۱۹۱۶:۱۵۵). میخائیل سوری نیز می‌نویسد که او از ادسا، فردی را به نزد امپراتور موریک فرستاد و از او خواست که پدرش باشد و کمکش کند تا ایران را پس بگیرد (Michel le syrien, ۱۹۰۱:۱۲۹).

بنابر توضیح تئوفیلاکت، هنگامی که سزار مشغول بررسی نامه خسرو بود، بهرام از بزرگان بیعت گرفت و گروهی را در پی خسرو فرستاد، اما آنان موفق نشدند که او را اسیر کنند؛ بندوی اسیر شد و بهرام نیز در جریان جشن بزرگ و معروف پارس‌ها تاج پادشاهی بر سر گذاشت (تئوفیلاکت، ۱۳۹۷: ۲۰۹). تئوفیلاکت هیچ اشاره‌ای به چگونگی اسارت بندوی نمی‌کند؛ در دیگر منابع نیز اصلاً به موضوع تعقیب خسرو توسط سپاهیان بهرام اشاره‌ای نشده است؛ تئوفیلاکت می‌نویسد که خسرو سپس از سیرسیزیوم به هیراپولیس رسید و سپاهیان برای محافظت از خود، از رومیان دریافت کرد و بسطام را هم مأمور کرد تا به ارمنستان و آذربایگان برود و از اهالی آن جا بیعت ستاند (تئوفیلاکت، ۱۳۹۷: ۲۱۰-۲۱۱). خسرو سپس قصد کرد تا به نزد امپراتور روم برود؛ اما چون موریک از قصد او آگاه شد، نامه‌ای شاهانه به او نوشت و از او خواست که از رفتن به نزد او حذر کند؛ زیرا از نظر قیصر، خسرو نمی‌بایست از مملکت پارس دور شود. خسرو سپس، در آغاز بهار، فرستادگانی را به نزد قیصر فرستاد و آنان در دربار او سخنرانی کردند؛ تئوفیلاکت به تفصیل متن سخنرانی فرستادگان و متن نامه خسرو را می‌آورد؛ مفاد اصلی نامه این است که در صورت یاری قیصر، ما نیز دارا و میافارقین را به شما پس خواهیم داد؛ قیصر و مجلس سنا درخواست خسرو را پذیرفتند و خلعت‌هایی شاهنامه به فرستادگان او دادند و علاوه بر آن، همراه با فرستادگان گروهی از اسیران ایرانی را هم پیشگاه خسرو پس فرستادند (رک. تئوفیلاکت، ۱۳۹۷: ۲۱۱-۲۱۷).



برخلاف روایت تئوفیلاکت و اخبار سعرت (Seért, 2017: 46)، سبتوس و آگاپیوس، می‌نویسند که اعضای مجلس سنا با یاری کردن خسرو مخالفت کردند و قیصر به تنهایی تصمیم گرفت که خسرو را یاری کند. آگاپیوس می‌نویسد که قیصر در نامه‌ای به خسرو نوشت که او را یاری خواهد کرد و متن اصلی نامه را می‌آورد (Agapuis, 1810:184؛ سبتوس، ۱۳۹۹: ۹۰). جان نیکو می‌نویسد، موریس با اسقف شهر کنستانتینوپول مشورت کرد؛ اما او با یاری خسرو مخالفت کرد و گفت این مردی که پدرش را به قتل رسانده‌است، نمی‌تواند سودی به امپراتور روم برساند؛ اما موریس نصیحت اسقف را نپذیرفت و فوراً نامه‌ای به اسقف ملیتن و فرمانده سپاهیان در شرق نوشت و به آن‌ها فرمان داد تا با تمام قوا، خسرو را یاری کنند. او همچنین به آن‌ها مدال‌های باشکوه و لباس سلطنتی متناسب با رتبه‌شان بخشید (john, 1916: 155-156). همانند روایت جان نیکو، دیگر منابع خارجی نیز می‌نویسند که چون قیصر با درخواست خسرو موافقت کرد، هدایا و سپاهی در اختیار او گذاشت و خسرو به ایران بازگشت؛ در منابع خارجی، فقط اخبار سعرت و میخائیل سوری به ازدواج خسرو و مریم اشاره می‌کنند (Seért, 1901:129, Michel le syrien, 2017: 466).

سبتوس می‌نویسد که قیصر، فرزندخوانده خود را با لشکری شاهانه و سپاهی از ارمنستان و سوریه به نزد خسرو فرستاد و آنان به سمت ایران بازگشتند؛ دو سپاه به فاصله کمی از یکدیگر در واراتات فرود آمدند و وهرام پیش از آن که دست به کاری زند، به موشغ و دیگر بزرگان ارمنی، نامه فرستاد تا آنان را به سوی خود جذب کند؛ اما در این کار موفق نشد. سبتوس متن نامه بهرام را می‌آورد؛ طبق نامه، بهرام متعهد شد، اگر موشغ او را یاری کند، سرزمین‌هایی را به او ببخشد؛ اما چون موشغ نپذیرفت، جنگ آغاز شد و بهرام شکست خورد (سبتوس، ۱۳۹۹: ۹۲). آگاپیوس می‌نویسد، هنگامی که نامه و سپاه روم به خسرو رسید، به سمت بهرام حرکت کرد و جایی در بین مدائن و واسط با او روبه‌رو شد و بهرام هزیمت شد (Agapuis, 1810:۱۸۶). در اخبار سعرت هم آمده که خسرو و بهرام در عراق جنگیدند و بهرام شکست خورد (Seért, 2017: 466).

در منابع اسلامی چنین آمده‌است که خسرو در روم، در دیری نصرانی با راهبی ملاقات کرد و او آینده خسرو را پیش‌بینی کرد. در هیچ یک از منابع خارجی به پیش‌بینی راهب اشاره نشده‌است؛ اما در تاریخ تئوفیلاکت و رویدادنامه جان، سخن از پیش‌گویی با روایتی متفاوت از منابع اسلامی آمده‌است. در برخی منابع رومی به دختری ایرانی به نام گلیندخت اشاره شده که مسیحی شده است. تئوفیلاکت و جان می‌نویسند که خسرو به نزد گلیندخت رفت و او پیش‌بینی کرد که خسرو در جنگ پیروز خواهد شد (john, 1916: 156).

تئوفیلاکت اطلاعات بیشتری به دست می‌دهد و او اگریوس خلاصه‌ای از روایت او را بیان می‌کند (Evagrius, 2000: 309-310). تئوفیلاکت می‌نویسد که خسرو پس از آگاهی از نامه قیصر، از هیراپولیس حرکت کرد و به کنستانتینا رفت؛ در آن‌جا، اسقف ملیتینه و رهبر کلیسای انطاکیه، به حضور خسرو رسیدند و با سخنانی در پی تسلی خاطرش برآمدند. در همین اثنا، بهرام افرادی را به نزد موریس فرستاد تا او را از همراهی با خسرو منع کنند و هم‌چنین به موریس وعده داد که شهرهای نصیبین و سرزمین‌هایی را تا به رود دجله به رومیان واگذار خواهد کرد؛ چون تدبیر بهرام نتیجه نداشت، بزرگان سپاهش به فرماندهی زامردس و زوانامبس توطئه کردند تا او را از بین ببرند؛ اما موفق نشدند و بندوی نیز گریخت و به سرعت به آذربایجان به نزد جان که رومیان او را می‌ستاکون می‌خواندند رفت؛ پس از چندی، بسطام نیز به جان رسید. تئوفیلاکت سپس با جزئیات فراوان به توصیف آرایش جنگی سپاه بهرام می‌پردازد و می‌نویسد که پس از آغاز نبرد، میان سپاهیان بهرام دو دستگی به وجود آمد؛ گروهی از آنان فرمانده خود را کشتند و سر او را به نزد خسرو فرستادند. خسرو نیز با توسل به سرجیوس، خود را برای مقابله با بهرام آماده کرد و متعهد شد، پس از پیروزی در جنگ، صلیبی را که برای رومیان بسیار ارزشمند بود، طلا بگیرد و به آنان تقدیم کند (تئوفیلاکت، ۱۳۹۷: ۲۱۶-۲۳۰). خسرو سپس در نامه‌ای از موریس درخواست وام کرد و او نیز پذیرفت. در آغاز فصل بهار، خسرو به همراه اسقف ملیتینه، وارد دژی در سه فرسنگی شهر دارا شد و از آن پس، مردم نصیبین و عربستان و نیز فرماندهان فوج‌ها، خسرو را شاهنشاه خواندند و در این شهر همه تمهیدات بازگشت او به ایران فراهم شد (همان، ۱۳۹۷: ۲۳۱). خسرو هم‌چنین، برای نشان دادن حسن نیت خود، دارا را به موریس بخشید و پس از این‌که زنان و کودکانش را در شهر سنگار، از مملکت مادها مستقر کرد، به مبودوس دستور داد که از شهر سنگار حرکت کند و سپاهیان بهرام را از میان بردارد (همان، ۱۳۹۷: ۲۳۳)؛ خسرو، اول تابستان حرکت کرد و به آمدیوس، در فاصله چهارده جریبی دارا رسید و سپس به سمت ساحل خاوری دجله حرکت کرد؛ او و هم‌پیمانانش، سپس از رود زاب گذشتند و به سیراگانون رسیدند. در آن‌جا، سپاهیان ارمنستان و دیگر سپاهانی که به مناطق مختلف فرستاده شده بودند به یکدیگر پیوستند و ارتش عظیمی بیش از شصت‌هزار نفر تشکیل دادند. سپاهیان بهرام نیز چهل هزار نفر بودند و دو سپاه در فاصله اندکی از جنوب دریاچه ارومیه بهم رسیدند (همان، ۱۳۹۷: ۲۳۳-۲۴۳).

تئوفیلاکت سپس به تفصیل به توصیف میدان جنگ می‌پردازد و می‌نویسد که بهرام در میانه جنگ تا دشت گنزان عقب‌نشینی کرد و رومیان هم در پی او، به کنار رود بلاراتوس



رسیدند و بهرام در این جنگ شکست خورد و فرار کرد. خسرو پس از پیروزی در جنگ، تعدادی از اسیران را به نزد موریس فرستاد و پس از برپایی مجلس جشن، رومیان را به کشور خود بازگرداند و خود نیز وارد بابل شد. او همچنین از ترس آن که هم‌پیمانانش او را بکشند، از موریس درخواست کرد تا محافظانی برای او بفرستد. خسرو، پس از پیروزی صلیب‌هایی که وعده داده بود، به همراه نامه‌ای به زبان یونانی برای قیصر فرستاد که تئوفیلاکت و اوگریوس متن آن را می‌آورند (تئوفیلاکت، ۱۳۹۷: ۲۵۲؛ 311, Evagrius, 2000).

در تاریخ سبتوس، اخبار سرعت، العنوان، رویدادنامه جان و رویدادنامه میخائیل سوری به ماجرای صلیب اشاره نشده؛ اما چنین آمده‌است که خسرو پس از پیروزی، هدایایی برای رومیان فرستاد (Michel le syrien, 1901: 129)؛ آگاپیوس و سرعت هم می‌نویسند که خسرو پس از هفده سال، دارا و میافارقین را به رومیان پس داد (Seért, 2017: 467, Agapuis, 1810: 187).

جان نیکو می‌نویسد، هنگامی که خسرو بر تخت پادشاهی نشست، نسبت به رومیان ناسپاسی کرد؛ همه جادوگران به هنگام شب در خانه او جمع شدند، برای این که در غذای رومیان و اسب‌هایشان سم بریزند با تصور این که همه آنان و فرمانده ایشان، نرس را با هم از بین ببرند؛ اما خداوند ما، عیسی مسیح به قلب یکی از درباریان الهام کرد و او موضوع را به اطلاع نرس رساند. وقتی نرس از این نقشه آگاه شد، به همه سپاهیان فرمان داد، آن غذا را به سگ‌ها و دیگر حیوانات بدهند؛ وقتی که سگ‌ها و گاوها غذا را خوردند، در لحظه درهم شکستند؛ نرس بر خسرو خشمگین شد و بلافاصله با سپاهیان به روم بازگشت (john, 1916: 157). در منابع اسلامی نیز به اختلافی که بین سپاهیان ایران و روم در میانه جنگ با بهرام شکل می‌گیرد اشاره شده است، اما آنچه اتفاق می‌افتد، با این روایت متفاوت است و سبب آن اختلاف مذهبی است که بین نیاطوس و بندوی به وجود می‌آید.

بحث و تحلیل

فردوسی دقیق‌ترین توصیف را از فرار خسرو به روم می‌نویسد؛ او هم در بیان مسیرهای جغرافیایی که خسرو آن را طی می‌کند، هم در توصیف آنچه در روم اتفاق می‌افتد و نیز در ثبت نامه‌هایی که بین خسرو و قیصر رد و بدل می‌شود، به دقت تمام جزئیات داستان را گزارش می‌کند. روایت فردوسی از مکان‌های جغرافیایی که خسرو در رسیدن به روم از آن گذر می‌کند، یعنی باهله، کارستان، مانوی و وریغ، روایتی یگانه است و کاملاً با جغرافیای تاریخی مطابقت دارد. خسرو دقیقاً همان مسیری را طی می‌کند که اجدادش، در سال ۵۷۳، در موقع لشکرکشی به روم طی کرده بودند (تئوفیلاکت، ۱۳۹۷: ۲۰۶) و فردوسی دقیقاً همانند یک مورخ و

جغرافیادان این موضوع را ثبت کرده‌است؛ این اطلاعات دقیق، نشان از تفصیل و صحت منبع فردوسی دارد؛ این مسیر در نه‌ایه‌الارب که نزدیک‌ترین روایت به فردوسی است و به نظر می‌رسد که مأخذ آن همان مأخذ فردوسی بوده است، ثبت نشده است.

علاوه بر فردوسی، مولف نه‌ایه‌الارب و اخبارالطوال نیز به ذکر دقیق آن‌چه در روم اتفاق می‌افتد، می‌پردازند و همانند فردوسی متن نامه‌هایی را که بین خسرو و قیصر رد و بدل می‌شود، می‌آورند. متن این نامه‌ها برابر است؛ اما فردوسی نامه‌های بیشتری را ثبت می‌کند و روشن است که باید در مأخذ او، نامه‌های بیشتری ثبت شده باشد؛ مولف نه‌ایه‌الارب فقط متن یکی از نامه‌ها را می‌آورد؛ فردوسی و مولف نه‌ایه‌الارب، صورت سخنرانی فرستادگان خسرو به دربار قیصر را نیز ثبت می‌کنند؛ اما توصیف فردوسی کامل‌تر است؛ چنان‌که فقط فردوسی به مسأله سی و نه شارستانی رومی که ایرانیان متصرف شده بودند، اشاره می‌کند. آوردن صورت کتبی سخنرانی سفیران خسرو در دربار قیصر، نشان از آن دارد که این مطالب در مأخذ شاهنامه و نه‌ایه‌الارب، ثبت شده بوده‌است؛ اما چنان‌که بیان شد، مؤلف نه‌ایه‌الارب فقط متن یکی از نامه‌ها را ثبت می‌کند و به مسأله شارستان‌های تصرف شده توسط ایرانیان اشاره نمی‌کند؛ او صورت سخنرانی‌ها را هم کوتاه‌تر بیان می‌کند. با توجه به این موضوع و از آن‌جا که روایت نه‌ایه‌الارب در بیشتر بخش‌ها کاملاً همانند شاهنامه است، به نظر می‌رسد که مؤلف نه‌ایه‌الارب، این بخش از داستان را به صورت خلاصه بیان کرده و به همین سبب به ذکر یک نامه اکتفا کرده است و هیچ اشاره‌ای به مسأله شهرهای رومی نکرده است؛ اما این مطالب در مأخذ او بوده است.

در برخی از منابع، مطالبی آمده‌است که در شاهنامه و دیگر منابع نیست و روایاتی یگانه محسوب می‌شوند؛ همانند شرح سخنان بندوی در هنگام نجات خسرو یا توضیح بلعمی از پیش‌گویی راهب از کتاب دانیال. این مطالب یا در مأخذ فردوسی نبوده یا شیوه‌گزینش او به گونه‌ای بوده که این روایات حذف شده‌است؛ طبری داستان شورش بهرام چوبینه و فرار خسرو به روم را به نقل از هشام‌بن‌کلبی و بسیار کوتاه بیان می‌کند؛ اما با وجود این، مطالبی را بیان می‌کند که در شاهنامه و در دیگر منابع نیست؛ همانند اشاره‌ او به راهنمای خسرو به هنگام گریز او به روم یا اشاره‌ او به محل جنگ خسرو و بهرام در دشت دنق که از دیگر منابع دقیق‌تر و به روایت فردوسی نزدیک‌تر است. نکته‌ حائز اهمیت دیگر در روایت فردوسی، مسأله نجات خسرو از چنگ بهرام با یاری سروش است. آن‌چه در روایت فردوسی آمده، مطابق باورهای مغان زرتشتی است؛ اما در دیگر منابع جزئیات داستان یکسان نیست؛ به نظر می‌رسد که



صورت صحیح روایت، همان روایت فردوسی است و دیگر مورخان مطابق سلیقه خود، دخل و تصرفی در داستان نموده‌اند.

مورخان بیزانسی، ارمنی و سریانی از هنگام ورود خسرو به روم تا بازگشت او به ایران را، در مقایسه با مورخان مسلمان، دقیق‌تر و با تفصیل بیشتری بیان می‌کنند؛ در منابع داخلی به جز فردوسی و مؤلف نه‌ایه‌الارب هیچ یک از مولفان، مسیری را که خسرو در روم طی می‌کند و آنچه را که در آن‌جا از سر می‌گذرانند، متن نامه‌ها و نیز سخن‌رانی‌های سفیران خسرو در دربار روم را نمی‌آورند؛ اما در منابع خارجی تئوفیلاکت، سبتوس و آگاپیوس متن اصلی نامه‌ها و اخبار سعرت، اوگریوس و میخائیل سوری مفاد اصلی نامه‌ها را ثبت می‌کنند. در منابع بیزانسی تئوفیلاکت، به تفصیل ماجرای فرار خسرو به روم را شرح می‌دهد و اخبار سعرت، نزدیک‌ترین روایت را به شاهنامه دارد؛ هوارد جانستن معتقد است که خدای‌نامه منبع اصلی تاریخ سبتوس، رویدادنامه سعرت، شاهنامه فردوسی و تاریخ طبری بوده‌است (قهرمانی، ۱۳۹۲: ۱۲۵).

سرگذشت خسرو در روم، در تاریخ سبتوس و اخبار سعرت در مقایسه با منابع اسلامی با جزئیات بیشتری بیان شده است؛ می‌توان گفت که سبتوس، سعرت و نیز دیگر مورخان که این داستان را نقل کرده‌اند و ممکن است متأثر از خدای‌نامه باشند، هنگام نقل روایت مطالبی را از منابع در دسترس خود به آنچه که از ماخوذ از منابع فارسی و یا عربی بوده‌است، افزوده‌اند؛ پر واضح است که آنان هنگام افزودن این مطالب، دیدگاه‌های خود را نیز وارد داستان می‌کرده‌اند؛ چنان‌که در منابع بیزانسی آمده‌است که خسرو پیش از رفتن به روم، به خدای مسیحیان و پیش از جنگ با بهرام به سرجیوس توسل جست (Evagérius, ۲۰۰۰: ۳۰۸)؛ تئوفیلاکت، ۱۳۹۷: ۲۳۰).

سبتوس و سعرت، اشاره‌ای به منبع خود نمی‌کنند؛ اما تئوفیلاکت که مفصل‌ترین روایت را شرح می‌دهد، در برخی از موارد مأخذ خود را بیان می‌کند. او در بیان ماجرای شورش بهرام چوبینه، مطالبی را در معرفی بهرام بیان می‌کند و می‌نویسد که این اطلاعات را از یک تن از مردم بابل، مردی صاحب‌جاه که سوابق مهمی در نگارش نامه‌های سلطنتی داشت شنیدم. برخی معتقدند که شاید فرد مورد نظر، یکی از سفیرانی باشد که ایرانیان در دوره امپراطوری هراکلیوس به کنستانتینوپول فرستاده بودند (تئوفیلاکت، ۱۳۹۷: ۱۸۳). آنچه تئوفیلاکت درباره مسیر حرکت خسرو به روم و حوادثی که در طول راه و هنگام رسیدن او به روم و بازگشتش به ایران بیان می‌کند، مطابقت بسیاری با شاهنامه و نه‌ایه‌الارب دارد. او هم‌چنین به سبب دسترسی به منابع رومی، مطالبی را نیز می‌افزاید؛ اما نکته حائز اهمیت آن است که

تئوفیلاکت هنگام بیان صورت کتبی سخنرانی سفیران خسرو در دربار روم و نیز به هنگام بیان نامه‌هایی که بین خسرو و قیصر رد و بدل شده است، علاوه بر آن که با تفصیل و جزئیات بیشتری متن نامه‌ها را بیان می‌کند، پیش از نقل همه آن‌ها بر پابندی خود به مآخذی کتبی تاکید می‌کند؛ چنان که در آغاز نخستین نامه خسرو به قیصر می‌نویسد: «من عین نامه را کلمه به کلمه نقل می‌کنم، بی آن که در سیاق جملات آن دست ببرم، تا از طریق متن اصلی آن بتوان یک‌راست به اسباب و علل این خواهش رسید» (همان، ۲۰۷). ویتبی در مقدمه تاریخ تئوفیلاکت، در معرفی منابع او می‌نویسد که تئوفیلاکت رخدادهای مربوط به حدود سی تا شصت سال پیش از زمان خود را بیان می‌کند و به همین جهت می‌بایست که بر منابع مکتوب تکیه کند؛ مروری بر تاریخ یوحنا اپیفانی معلوم می‌دارد که این کتاب مأخذ اصلی تئوفیلاکت در بیان روی‌دادهای خاورزمین بوده است. یوحنا اپیفانی وکیلی بود که در دستگاه بطریق انطاکیه کار می‌کرده و در دهه ۵۹۰ م مدتی را به سفارت در ایران گذرانده بوده است. یوحنا اعلام می‌دارد که با شخصیت‌های بزرگی دیدار داشته‌است و به همین سبب به خوبی آموخته بود تا چگونه تاریخ رخدادهای بزرگی مثل فرار خسرو به روم را که در دوران زندگی خودش اتفاق افتاده بود، بیان کند. (همان، ۱۳۹۷: ۳۱). بنابر آنچه بیان شد، تاریخ تئوفیلاکت، اخبار سرعت و سبتوس، در نقل روایت فرار خسرو به روم، متکی بر مآخذی کتبی هستند؛ ممکن است که دیگر منابع بیزانسی، ارمنی و سریانی که داستان خسرو از آن‌ها نقل شد، نیز چنین باشند؛ اگر بتوان در منابع فارسی، عربی، بیزانسی، ارمنی و سریانی به روایت‌های دیگری همانند داستان خسرو دست یافت که این چنین در منابع مختلف نقل شده باشند، شاید بتوان با تحلیل و مقایسه آن‌ها، به شناخت روشن‌تری از خدای‌نامه رسید.

نتیجه‌گیری

با بررسی داستان شورش بهرام چوبینه و فرار خسرو به روم در منابع مختلف، روشن شد که در منابع فارسی، فردوسی و در منابع عربی، نه‌ایه‌الارب فی اخبار الفرس و العرب، کامل‌ترین و دقیق‌ترین روایت را از این داستان، به دست می‌دهند که روایت فردوسی در مقایسه با نه‌ایه‌الارب کامل‌تر است. فردوسی همانند یک مورخ به شرح داستان فرار خسرو به روم می‌پردازد و علی‌رغم این که دیگر منابع، درباره این بخش از داستان، اطلاعات اندکی به دست می‌دهند، فردوسی این بخش از داستان را نیز به دقت بازگو می‌کند؛ به طوری که می‌توان گفت، گزارش فردوسی در این بخش از داستان، علاوه بر جنبه ادبی، ارزش تاریخی دارد و می‌توان از شاهنامه به عنوان یک مأخذ تاریخی در بررسی‌های مربوط به پادشاهی ساسان بهره برد. در منابع خارجی که به گفته محققان متأثر از خدای‌نامه هستند، اخبار سرعت، علی‌رغم آن که



داستان را به اجمال بیان کرده‌است، بیشترین مشابهت را با شاهنامه و منابع عربی دارد. در روایت تئوفیلاکت، که مفصل‌ترین روایت از فرار خسرو به روم است، به جز در موارد اندکی، مطابقت بسیاری با شاهنامه دیده می‌شود. تئوفیلاکت در بیان برخی مطالب، همانند بیان نامه‌ها و سخنرانی‌ها به مأخذ خود اشاره می‌کند و مفاد اصلی این مطالب، برابر با شاهنامه است؛ اما با تفصیل بیشتری بیان شده است.

با توجه به مشابهت بسیار این منابع با یکدیگر و از آن‌جا که برخی از مولفان مأخذ خود را بیان می‌کنند، با کنار هم قراردادن این داستان‌ها و روایات دیگری نظیر آن، ممکن است بتوان از آن‌ها در رسیدن به شناخت تازه‌ای از خدای‌نامه بهره برد.

فهرست منابع

- بابادی، امین و آرزو رسولی. (۱۴۰۰). «هخامنشیان در شاهنامه و روایات ملی». *پژوهشنامه ادب حماسی*، سال هفدهم، شماره اول، صص ۸۹-۱۲۲.
- بلعمی، ابوعلی محمدبن محمد بلعمی (۱۳۵۳). *تاریخ بلعمی*، به تصحیح محمدتقی بهار، به کوشش محمدپروین گنابادی، ج ۲، تهران: کتاب‌فروشی زوار تهران.
- تئوفیلاکت، سیموکاتا (۱۳۹۵). *تاریخ تئوفیلاکت*، ترجمه محمود فاضلی بیرجندی، تهران: سده.
- ثعالبی، عبدالملک بن محمد بن اسماعیل (۱۳۶۸). *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، پیش‌گفتار و ترجمه محمد فضائی، تهران: نقره.
- دینوری، احمد بن داود (۱۳۷۱). *اخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
- *رویدادنامه خوزستان* (۱۳۹۵). ترجمه و تعلیقات: خداداد رضاخوانی، سجادامیری باوندپور، تهران: نشر سینا.
- زند، زاگرس (۱۴۰۰). شاهنامه و پایان ساسانیان (سنجش شاهنامه با منابع تاریخی از شورش بر خسرو پرویز تا مرگ یزدگرد سوم) تهران: سخن.
- سبئوس، اسقف باگراتونیک (۱۳۹۶). *تاریخ سبئوس*، ترجمه محمود فاضلی بیرجندی، تهران: ققنوس.
- شهبازی، علیرضا شاپور (۱۳۹۳). *تاریخ ساسانیان*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۲). *تاریخ الرسل و الملوک*. ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۲، تهران: شرکت انتشارات اساطیر.
- غفوری، رضا. (۱۴۰۱). «پیام‌بر ایرانی در متون تاریخی و پهلوانی». *پژوهشنامه ادب حماسی*، سال هجدهم، شماره دوم، صص ۲۲۹-۲۵۷.
- غفوری، فرزین. (۱۳۹۷). *سنجش منابع تاریخی شاهنامه در پادشاهی خسروانوشیروان*، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.



- غفوری، فرزین. (۱۴۰۱). «یمن در گزارش شاهنامه از عملیات انتقامی شاپور دوم». *پژوهشنامه ادب حماسی*، سال هجدهم، شماره دوم، صص ۲۵۹-۲۸۵.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۹۳). *شاهنامه*. به تصحیح جلال خالقی مطلق، ج ۷ و ۸. تهران: دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- قهرمانی، جمشید (۱۳۹۲). مطالعه تطبیقی شاهنامه فردوسی با منابع بیژانس، ارمنی و سریانی درباره روزگار خسرو پرویز، (کارشناسی ارشد). روزه زرین کوب و حسین بادامچی، رشته تاریخ، دانش کده ادبیات و علوم انسانی، دانش گاه تهران.
- کریستن سن، آرتور امانوئل (۱۳۶۸). *ایران در زمان ساسانیان: تاریخ ایران ساسانی تا حمله عرب*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۷۴). *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- نبوی، سمیه (۱۳۹۵). بررسی روایت خسرو پرویز در شاهنامه و مآخذ تاریخی، (دکتری)، اکبر نحوی، محمدحسین کرمی و نجف جوکار، رشته زبان و ادبیات فارسی، دانش کده ادبیات و علوم انسانی، دانش گاه شیراز.
- *نهایه الارب فی اخبار الفرس و العرب* (۱۳۷۵). به تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نولدکه، تئودور (۱۳۵۸). *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمه عباس زریاب، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق. (۱۳۸۲). *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- Agapius, (1810). *Kitab Al-Unvan*, Ed. and tr. A. A. Vasiliev, in *patrologia orientalis*, Paris.
- *Chronique de seert*, (2017). publiee pas A. Scherer, dans la *patrologia orientalis*, paris.
- Evagrius, (2000). *The Ecclesiastical history of Evagrius scholasticus*, trans. Michael Whitby Liverpool: Liverpool University press.
- John of Nikiu, (1916). *The Chronicle of John Bishop of Nikiu*, tr. R. H. Charles, London: Williams and Norgate.

- Michael the Syrian, (2013). *the Chronicle of the Michael the great, patriarch of Syrians*. Translated from Classical Armenian by Robert Bedrosian.

References

- Babadi, Amin. Arezoo Rasouli. «Achaemenids in Shahnameh and National Narratives 2021». *The Journal of Epic Literature*, 17, No. 1, 89-122.[In Persian]
- Bal'amī, Abu 'Alī (1353 Š.), *Tārīkhe Bal'amī*, Ed. Malek al-Šo'arā Bahār and by Mohammad Parvīn Gonābādī, Vols. 2 Tehran: Zavar.[In Persian]
- Theophylact, Simocatta, (1395 Š). *Tārīkh-e Theophylact*, trans. Mahmoud Fazli Birjandi, Tehran: Sedeh.[In Persian]
- Ṭa'ālabī, Abd al-Malek b. Mohammad b. Esmā'īl (1368 Š), *Ġorar Akhbāre Molūk al-Fors va Sīarehom*, Foreward and trans. Mohammad khzaeli, Tehran: Noghre.[In Persian]
- Dīnvarī, Abu Ḥanīfa Ahmad b. Dāvūd (1371), *Akbār al-ḡival*, Ed. and trans. Mahmoud Mahdavi Damghani, Tehran: Nay.[In Persian]
- Zand, Zagros. (1400). *Shahnameh va Payan Sasanian (sanjeshe shahnameh ba manabe tarikhi az shoresh ba khosrow parviz ta marge yazdgerd sevom)*. Tehran: Sokhan.[In Persian]
- *Khuzistan chronicle*, (1371 Š). Trans. Khodad Rezakhani, Sajjad Amiri Bavandpour, Tehran: Sina.[In Persian]
- Sebeos, Bishop of Bagratonic, (1396). *Tārīkh-e Sebeos* , trans. Mahmoud Fazli Birjandi, Tehran: Qoqnos.[In Persian]
- Shahbazi, Alireza Shapour. (1393 Š). *Tarīkhe Sassanian*. Tehran: Markaze Nashre Daneshgahi.[In Persian]
- Ṭabarī, Abu Jafar Mohammad b. Jarīr (1369 Š), *Tārīkhe al- Rosol val Moluk*, Trans. Abolqasem Payandeh, Vols. 2, Tehran: Asatir.[In Persian]
- Ghafouri, Reza. (2022) «Iranian Prophet in Historical and Heroic Texts». *The Journal of Epic literature*, 18 No. 2, 229-257. [In Persian]
- Ghafouri, Farzin. (1397 Š). *Sanjeshe Manabe Tarikheye Shahnameh dar Padeshahiye khosrow Anoshiravan*, Tehran: Mirase Maktoub]
- Ghafouri, Farzin. (2022). «Yemen according to Shahnameh's account of the Revenge Campaign led by Shapur, the Second». *The Journal of Epic Literature*, 18, No. 2, 259-285.[In Persian]



-
- Ferdowsi, Abulqāsem (1393 Š), *Šāhnāmeḥ*, Ed. Jalāl khāleqī Moṭṭlaq, Vols. 7,8 Tehran: The Center of the Great Islamic Encyclopedia.[In Persian]
 - Ghahramani, Jamshid. (1392 Š). Motale tatbighi shahnameh Ferdowsi ba manabea Bizans, Armani va Soryani darbareye rozegare Khoroparvaz, (master's degree). Roozbeh Zarinkob, Hossein Badamchi, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran. [In Persian]
 - Christensen, Arthur Emanuel. (1368 Š). *Iran dar zamane Sassanian: tarikhe Irane Sassani ta Hamele Arab*, trans. Rashid Yasmi, Tehran: Donyaye Ketab. [In Persian]
 - Mas'ūdī, Abulhasan 'Alī b, Hossein (1374 Š), *Morūj al-Dahab va Ma'āden al-Javāher*, trans. Abolqasem Payandeh, Tehran: Elmi Farhangi .[In Persian]
 - Nabavi, Somaye. (1395 Š). Barrasi ravayate Khosrow Parvez dar shahnameh va makheze tarikhi, (Ph.D.), Akbar Nahvi, Mohammad Hossein Karmi, Najaf Jowkar, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, University of Shiraz. [In Persian]
 - *Nehāyat al-Erab fi Tārīkhe al-fors va al-'Arab*, (1375 Š). Ed. Mohammad Taqī Dānešpejūh, Tehran: Anjoman-e Āsār va Mafāker-e Farhangī. [In Persian]
 - Noldeke, Theodore. (1979). *tarikhe Iranian va Arabha dar zamane Sassanian*, trans. Abbas Zaryab, Tehran: Anjoman asare melli. [In Persian]
 - Ya'qūbī, Ahmad Ahmed bin Ishaq (1382 Š), *Tārīk-e Yaqūbī*, Vol. 1, trans. Mohammad Ebrahim Ayati, Tehran: Elmi Farhangi.[In Persian]
 - Agapius, (1810). *Kitab Al-Unvan*, Ed. and trans. A. A. Vasiliev, in patrologia orientalis, Paris.-*Chronique de seert*, (2017). publiee pas A. Scherer, dans la patrologia orientalis, paris. [In Persian]
 - Evagrius, (2000). *The Ecclesiastical history of Evagrius scholasticus*, translated by Michael Whitby Liverpool: Liverpool University Press.[In Persian]
 - John of Nikiu, (1916). *The Chronicle of John Bishop of Nikiu*, tr. R. H. Charles, London: Williams and Norgate.[In Persian]
 - Michael the Syrian, (2013). *The Chronicle of the Michael the Great, patriarch of Syrians*. Trans. from Classical Armenian by Robert Bedrosian. [In Persian]

دیاسپورا و فلسفه تنهایی در شاهنامه فردوسی

حامد علائیان*

دانش‌جوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانش‌گاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران

علی عین‌علیلو**

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانش‌گاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران (نویسنده
مسئول)

ماندانا هاشمی اصفهانی***

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانش‌گاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۴/۳۱

چکیده

موضوع مهاجرت فردی یا کوچ قومی، یکی از مهمترین موضوعات جامعه بشری از آغاز تاریخ تا کنون بوده و هست. این اهمیت تا بدان درجه است که مسلمانان، تاریخ هجرت را مبنا و مبدا تاریخ قرار داده‌اند. «پراکندگی جمعیت‌ها» با «مهاجرت» همراه است و این دو، دو روی یک سکه‌اند. پراکندگی جمعیتی و مهاجرت، فرهنگ و ادبیات و هر آنچه را از فرهنگ و هنر وجود دارد منتشر می‌کند. این مقاله ابتدا به بررسی دیدگاه‌های مختلف درباره دیاسپورا که یکی از نمودهای برجسته مهاجرت است می‌پردازد و در نهایت به نمود انواع دیاسپورا در حوزه شاهنامه فردوسی و در ارتباط با یکی از مهمترین موضوع‌ها و چالش‌های بشری، یعنی تنهایی، پرداخته می‌شود. چراکه همه این دیاسپوراها، تنها بودن یا تنهایی را به دنبال خود دارند. تنهایی همراه با درد و رنجی بسیار زیاد که در برخی چهره‌های شاهنامه، هم‌چون ضحاک، به زندگی ناگزیر و رنجناک ابدی، در بعضی، هم‌چون گشتاسب و سام، به خیر و

* St.h_alaeian@riau.ac.ir

** alieynalilou@yahoo.com

*** hesfahani@riau.ac.ir

نیکی و در تعداد قابل توجهی، هم‌چون کیخسرو، لهراسب، سیاوش، سهراب، فرود و جریره، به فاجعه می‌انجامد. این واکاوی دیاسپورا با موضوع تنهایی، همراه با تقسیم‌بندی‌هایی از منظر درون‌سرزمینی یا برون‌سرزمینی بودن، خودخواسته یا ناخواسته بودن، به‌فرجام یا بدفرجام بودن و تعیین شرایط اجتماعی، سنی، جنسیتی و موقعیتی می‌باشد که توسط نویسندگان انجام پذیرفته است و جز کتاب مهاجرت در ادبیات و هنر که فقط به موضوع مهاجرت که بخشی و وجهی از دیاسپورا است پرداخته است و وارد حوزه ادبیات ایران و به‌ویژه شاهنامه نگردیده است، هیچ پیشینه پژوهشی دیگری در این حوزه وجود ندارد.

کلید واژگان: دیاسپورا، تنهایی، کناره گرفتن، ملالت، شاهنامه، ادب حماسی.



مقدمه

اصطلاح دیاسپورا ریشه یونانی دارد و بر اساس ترجمه‌ای از کلمه عبری Galut است. این کلمه بر اساس speiro (کاشتن) و حرف اضافه dia، در یونان باستان به مهاجرت و استعمار اشاره دارد. در زبان عبری، «این اصطلاح در ابتدا به ایجاد مستعمرات یهودیان در خارج از فلسطین پس از تبعید بابلی‌ها اطلاق می‌شود و مفهوم کلی‌تری را در مورد افرادی که دور از سرزمین اجدادی خود ساکن شده‌اند به خود می‌گیرد.» (آنتبی، لیزا - برتمیر، ویلیام و شفر، گابریل، ۲۰۰۵).

در گذر تاریخ، این مفهوم دچار دگرگونی‌های بنیادینی شده است. آن‌گونه که دیگر دیاسپورا را صرفاً مهاجرت برون‌مرزی نمی‌دانند و تقسیم‌بندی‌های تازه‌ای را برای آن در نظر گرفته‌اند. چنانکه رابین کوهن در یک تقسیم‌بندی جدید، چهار دسته دیاسپورایی را معرفی می‌کند که عبارتند از:

«۱. دیاسپورای کارگری ۲. دیاسپورای امپراتوری ۳. دیاسپوراهای تجاری ۴. دیاسپورای فرهنگی» (کوهن، ۱۹۹۷).

آنچه در این تقسیم‌بندی‌های مختلف و متنوع اشتراک دارد، این است که دیاسپورا به پراکندگی گروهی از مردم گفته می‌شود که دارای ریشه مشترکی هستند و به دلایل مختلف شخصی، اجتماعی، سیاسی یا فرهنگی از طبقه، پایگاه اجتماعی یا خانه خود رفته، رانده شده یا فرار کرده‌اند. در این نوشتار، تلاش شده است تا یکی از معضلات اقدام به دیاسپورا، یعنی مشکل تنهایی، که ریشه در مبانی روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه دارد در شاهنامه فردوسی مورد بررسی و تحلیل قرار بگیرد تا علاوه بر آشنایی با مفهوم و نمود دیاسپورا در شاهنامه، ریشه‌های فکری و روحی این تصمیم و اقدام را در مواجهه با تنهایی، مورد بررسی و واکاوی قرار دهیم. در این گفتار، ابتدا به بررسی مفهوم «تنهایی» و تفاوت آن با «تنها بودن» پرداخته شده است و سپس دلایل انتخاب تنهایی و تنها بودن در میان شخصیت‌های شاهنامه مورد بررسی و واکاوی قرار گرفته است. دلایلی که مهمترین آنها شامل موارد زیر می‌شود:

ناگزیری از تنها بودن و دیاسپورا، تنهایی به‌عنوان راهی برای زندگی با یک گروه هم‌هدف و هم‌دل، بی‌نیازی برخی از انسان‌ها و اندیشه‌های بشری از رسیدن به جایگاه و سلسله

مراتب اجتماعی و سیاسی، انتخاب تنهایی و کناره‌گیری در حکم یک فضیلت اعتدالی و در نهایت، تنهایی و دیاسپورا به عنوان راهبردی انتقادی و زمینه‌ساز برای مرگ خودخواسته.

آن‌چه بیش از هر چیز دیگری در روح و روان بشر دچار شده به دیاسپورا اثر می‌گذارد، تنهایی ناشی از این تغییر است. تغییری که گاه نمود ظاهری دارد و گاه جلوه‌ای از خود نمایان نمی‌کند و خیلی درونی اتفاق می‌افتد. مهمترین برون‌داد دیاسپورا، در مهاجرت به صورت عام و آوارگی به شکل خاص نمایان می‌گردد. لازم به ذکر است که اگرچه دیاسپورا لزوماً با آوارگی همراه نیست؛ اما یکی از اتفاق‌های پر تکرار در آن را می‌توان به آوارگی اختصاص داد. آوارگی و دربه‌دری سهمناکی که انسان آواره را ناگزیر به انجام رفتارها و کنش‌هایی غیرقابل پیش‌بینی می‌کند؛ هم‌چنین، «آوارگی خواسته یا ناخواسته از بسیاری جهات عاملی برای مبارزه است.» (سارنگی، ایتیشری، ۱۳/۲۰۱۳)

موضوع دیاسپورا، آوارگی و مبارزه برای چیرگی بر دشواری‌های آن، یکی از موضوعات مهمی است که در شاهنامه فردوسی به شکل پرتکراری آمده است. اگر از واژه دیاسپورا استفاده می‌شود و جایگزینی هم‌چون مهاجرت برای آن در نظر گرفته نمی‌شود به این دلیل است که دیاسپورا عنوانی کلی است که مهاجرت نیز در ذیل آن قرار می‌گیرد. دیاسپورا در مفهوم پراکندگی است و وجهی از پراکندگی در مهاجرت جلوه‌گر می‌شود؛ اما لزوماً هرگونه پراکندگی که در ساختارهای جمعیتی رخ می‌دهد به مهاجرت منتج نمی‌شود. گاهی گروهی از مردم به دلایلی از یکدیگر جدا شده و پراکنده می‌گردند؛ اما این پراکندگی در سرزمین اصلی صورت می‌پذیرد و صرفاً یک واکنش به شرایط موجود در ساختار اجتماع یا سلسله مراتب سیاسی می‌باشد. شرایطی که امکان ادامه زندگی پویا را برای نوع اندیشه متفاوت، ناممکن می‌سازد. به عبارتی، گاه شرایط اجتماعی و سیاسی یک جامعه در تضاد با افکار و اندیشه‌های یک فرد یا گروه قرار می‌گیرد. حال ممکن است این تضاد، ریشه فلسفی داشته باشد و یا اینکه قدرت سیاسی فرد یا گروه، تضعیف شده و ادامه راه درکنار قدرت برتر، ممکن نباشد. این عدم تطبیق یافتن با قدرت برتر، الزاماً به مقابله ختم نمی‌شود و گاه با یک مصالحه و کناره‌گیری میسر می‌گردد که همراه با دیاسپورا رقم می‌خورد. آن‌چه در این اتفاق دارای اهمیت بسیار است، پوست اندازی یک گروه از جامعه است که بازتولید فکری و فلسفی یا سیاسی خود را با ابزاری هم‌چون جابجایی برای آغاز سبک زندگی جدید بروز و ظهور می‌دهند. در این جستار تلاش شده است تا نمود حرکت افراد و گروه‌های حاضر در



شاهنامه به سمت و سوی تنهایی و دلایل انتخاب دیاسپورا برای رسیدن به این منظور به نمایش درآید.

بحث و بررسی

مهاجرت های درون سرزمینی و برون سرزمینی هر قوم و گروهی، خواه از سرزمین خویش رانده شده باشند، خواه فرار کرده باشند و خواه در گوشه‌ای از سرزمین خود رفته و کنج عزلت گزیده باشند، نشان از اهدافی دارد که فرد یا گروه مهاجر را به چنین روی‌کردی رهنمون کرده است. یکی از این هدف‌ها که در شاهنامه و دیاسپوراهای رخ داده در آن بسیار به چشم می‌آید، رسیدن به مقام تنهایی است. این خلوت‌گزینی و محدودیت‌طلبی به دلایل مختلفی برگزیده می‌شود که مهمترین دلایل آن به شرح ذیل می‌باشد:

۱- تنها بودن و دیاسپورا

تنها بودن و زندگی انفرادی، یکی از دشوارترین شرایطی است که هر انسانی می‌تواند آن را تجربه کند. انسان، موجودی اجتماعی است که اگر به دلایلی نتواند زندگی جمعی داشته باشد به احتمال قریب به یقین به سوی نابودی زیستی یا روانی خواهد رفت؛ زیرا ساختار بدنی و روحیش به گونه‌ای است که همواره نیازمند دیگری است. به همین دلیل در شاهنامه فردوسی تنها دو مورد از زیست تک‌نفره را شاهد هستیم که یکی ضحاک و دیگری، زال است و دلیل امکان‌پذیر شدن این زیست انفرادی، یکی، ناگزیر بودن ضحاک از ادامه زندگی به شکل انفرادی در البرزکوه و دیگری، کمک شخصیتی فراطبیعی به نام سیمرغ به کودکی تنها و ناتوان زال می‌باشد.

۱-۱- روایت داستان ضحاک

ضحاک ماردوش، پس از آن که به وسیله «کندرو» که امین و جانشین او در دربار بود، از فتح قلعه و تسخیر تخت و تاج خود و همراهی شهرناز و ارنواز با فریدون آگاهی‌یافت، با خشم و کینه به سوی قلعه فتح شده‌اش حرکت کرد و از راهی مخفی که خود می‌دانست وارد شد.

بیامد دمان با سپاهی گران همه نره دیوان جنگاوران

(شاهنامه، ۱۳۹۶: ۸۱/۱)

پس از دیدن شهرناز و ارنواز در کنار فریدون، بی‌پروا به سوی آنان حمله‌ور شد؛ ولی فریدون قهرمان، او را شکست داد و بدون آنکه آسیبی به ضحاک برساند، وی را اسیر کرد.

نکته قابل توجه در این داستان، آگاهی خواننده روایت از سرنوشت محتوم ضحاک به زیست تک‌نفره و تنها بودن او است. سرنوشتی که هیچ پایانی برای آن وجود ندارد. پایانی که «ضد قهرمان» تا ابد در تنگنای اسارت باقی می‌ماند.

فرو برد و بستش بدان کوه باز بدان تا بماند بسختی دراز
(شاهنامه، ۱۳۹۶: ۱/ ۸۵)

حال این پرسش پیش می‌آید که چرا باید این زیست تک‌نفره و دیاسپورای بدفرجام که به اسارتی ابدی می‌انجامد رخ بدهد؟ چرا تکلیف «ضد قهرمان» روشن و کار، یک‌رویه نمی‌شود؟ پاسخ این پرسش در کارکرد نماد ضحاک نهفته است. ضحاک، اندیشه‌ای است که با همه پلیدی، پیروانی دارد و این پیروان هیچ موقع از راه و اندیشه خویش پشیمان نمی‌شوند. پس نماد این پندار اهریمنی، یعنی ضحاک، هم نمی‌تواند از بین برود؛ چون در اجتماع جریان دارد. برای همین است که ضحاک نمرده است و تنها به دیاسپورایی رفته است که امکان رجعت دارد و همین پایان‌بندی، تاثیرگذاری و هولناکی چنین سرنوشتی را دوچندان می‌کند. ضحاک که دچار تنهایی می‌گردد، در کوه وجودی همه انسان‌ها در بند و اسارت است که گاه‌گاه زنجیرهای اسارت خویش را باز می‌کند و سرزمین اندیشه و پندار نیک آدمی را دچار آشوب می‌نماید.

تحلیل رفتار

در این داستان، رابطه آماری میان «حمایت اجتماعی» و «تنهایی» به بهترین شکل به چشم می‌آید. یعنی، هر مقدار حمایت اجتماعی پایین‌تر باشد، احساس تنهایی بیشتر می‌شود. در پایان داستان ضحاک، ما با پادشاهی تنها مانده و بدون حمایت از جانب جامعه و حتی سپاهیان روبه‌رو هستیم که این تنهایی، نهایتاً با «قدرت برهنه» همراه می‌شود. «قدرت برهنه، یعنی آن نوع قدرتی که رضایت توده مردم را در بر ندارد.» (راسل، برتراند، ۱۱۰/۱۳۷۹)

کس از روزبانان به در بر نماند فریدون جهان‌آفرین را بخواند
(شاهنامه، ۱۳۹۶: ۱/ ۷۵)

ضحاک، پادشاهی است که در فضای اجتماعی حکومت می‌کند که پیوندی فکری و هدفی مشترک با آن ندارد. این نوع از زیستن، زیستنی بس تنهاست که در پایان به زیستی تک‌نفره و ابدی منجر می‌شود. تنهایی رنج‌آوری که می‌توان از آن با عنوان «دیاسپورای



برون سرزمینی ناخواسته بدفرجام زندانی» یاد کرد. دیاسپورایی که هم مورد پسند ضحاک نیست و هم سرانجامی شوم و ترسناک را به همراه خود دارد. دیاسپورایی با پایانی باز در زندان البرز کوه!

۱-۲- روایت داستان زال

سام نریمان از نگاری از حرمسرای خویش صاحب فرزندی می‌شود که دارای عیبی بزرگ است و آن عیب، سپیدی مو است. دایه‌ای به او نوید به دنیا آمدن فرزندی زیبا می‌دهد و می‌گوید:

از آهو همان کش سپیدست موی چنین بود بخش توای نامجوی
(شاهنامه، ۱۳۹۶: ۱/۱۶۵)

سام با دیدن فرزند سپیدموی، خشمگین می‌شود و فرمان می‌دهد تا کودک را به دامنه البرز کوه ببرند و رها سازند تا از بین برود.
بفرمود پس تاش برداشتند از آن بوم و بر دور بگذاشتند
(شاهنامه، ۱۳۹۶: ۱/۱۶۶)

بردن زال، فرزند سام به وسیله سیمرغ به آشیانه و او را خوراک بچگان خود کردن، به دلیل پرهیز بچه‌ها از خوردن این کودک و مهری که در دل سیمرغ از این کودک افتاده بود به انجام نرسید و این کودک به تنهایی و البته با پرستاری سیمرغ به ثمر رسیده و بزرگ شد. پرورشی که اگرچه با موفقیت به انجام رسید، اما رنج و سختی تنهایی را همواره در وجود کودکی که در آینده تبدیل به یکی از بزرگ‌پهلوانان اسطوره‌ای ایران شد، برجای گذاشت. سام، پس از سال‌ها به دلیل خوابی که می‌بیند، از کرده خویشتن پشیمان می‌شود و به سوی البرزکوه می‌رود و فرزند رها کرده خود را می‌یابد. سرانجام، سام بزرگ، فرزندش، زال، را به پیشگاه منوچهر می‌برد و پس از مدتی که زبان و آداب و آیین فرمانروایی را به وی می‌آموزد، فرزند را به عنوان جانشین خود به منوچهر شاه پیشنهاد می‌دهد و منوچهر پس از رایزنی با موبدان و خردمندان با این پیشنهاد موافقت می‌کند:

ز زاولستان تا بدان روی بست به نوئی نشتند عهدی درست
(شاهنامه، ۱۳۹۶: ۱/۱۷۷)

اما با همه لطف و تلاشی که سام برای دل‌جویی از فرزند خود به عمل می‌آورد، هرگاه که زال به مشکلی برمی‌خورد، پدر را مورد سرزنش قرار می‌دهد و از دوری و تنهایی خود در

دوره کودکی که با دشواری‌های فراوان همراه بوده است سخن به میان می‌آورد! چنان‌که در بازدید از کابل، هنگامی که دل به مهر رودابه، دختر مهرباب کابلی و فرمانروای کابل، می‌سپارد و احتمال مخالفت سام را از جانب موبدان و بینادلان پیش روی خود می‌بیند، با راهنمایی خردمندان، «نامه‌ای برای پدر می‌نویسد و در کمال فروتنی او را به صفات عالی و هنرها که دارد با عباراتی رسا و رنگین می‌ستاید و از رنجی که در کودکی کشیده است و ستمی که پدر بر او روا داشته یاد می‌کند و سپس از او می‌خواهد به پاس عهده‌ی که کرده است، روی موافق به پیوند او با دختر مهرباب نشان دهد.» (دبیرسیاکی، ۱۳۹۵/۴۴)

می‌توان عنوان این دیاسپورای هولناک زال را «دیاسپورای ناخواسته به فرجام کودک مهاجر» نام نهاد که تجربه زیستنی است بس تنها و دور از جمعیت انسانی و آن هم در دوره کودکی و بی‌پناهی!

تحلیل رفتار

در این داستان، عمق درد و زجری که تنها بودن می‌تواند داشته باشد به گونه‌ای نشان داده می‌شود که عامل این اتفاق باید برای جبران آن، تن به خواسته قربانی بدهد. چنان‌که سام این سختی را بر خود هموار می‌کند و نامه‌ای به منوچهر می‌نویسد و از او می‌خواهد در موضوع تصمیم‌گیری در مورد ازدواج زال با رودابه با مهتری و بزرگواری تصمیم بگیرد:

همان کن که با مهتری درخورد ترا خود نیاموخت باید خرد
(شاهنامه، ۱۳۹۶: ۱/۲۳۵)

جدول شماره ۱: تنها بودن و دیاسپورا

ردیف	عنوان	دلیل تنها بودن	نوع دیاسپورا
۱	داستان ضحاک	نداشتن پیوند فکری و نبودن هدفی مشترک با جامعه	دیاسپورای ناخواسته بدفرجام زندانی
۲	داستان زال	داشتن عیب (آهو) که سپیدی مو است	دیاسپورای ناخواسته به فرجام کودک مهاجر

۲) تنهایی و دیاسپورا

پیش از پرداختن به موضوع «تنهایی و دیاسپورا» لازم است تا تعریفی از «تنهایی» و تفاوت آن با «تنها بودن» ارائه شود تا بتوان نگاه گسترده‌ای به دیاسپورا و فلسفه تنهایی انداخت.



تنهایی، چه از نظر منطقی و چه از نظر تجربی، ربطی به تنها بودن ندارد. آن چه درباره تنهایی مهم است، شمار افرادی نیست که دور و بر آدم هستند؛ بل که احساسی است که فرد از رابطه‌اش با دیگران دارد. تنها بودن به معنی یک‌نفره و انفرادی زیستن است که میل و شرایط روحی و فیزیکی بشر آن را نمی‌تواند برای مدت زیادی پذیرا باشد؛ اما تنهایی چنین نیست. «تنهایی به معنای آن نیست که جماعتی وجود ندارد؛ بل که به معنای این است که جماعات ایده‌آل که همبستگی کاملی داشته باشند هرگز شکل نگرفته‌اند.» (اسونسن، لارس، ۲۰/۱۳۹۷)

با این مقدمه به بررسی تنهایی در شاهنامه و اهداف گوناگونی که از گزینش آن دنبال شده است خواهیم پرداخت.

۲-۱- تنهایی به عنوان راهی برای زندگی با یک گروه هم‌هدف و هم‌دل

انسان از آغاز تاریخ تا به امروز اگرچه موجودی جمع‌گرا و علاقمند به ایجاد کردن گروه و دسته‌های اجتماعی بزرگ و با روابط پیچیده بوده است؛ اما میل به تنهایی نیز به صورت عام، در همه انسان‌ها و کشش به تنهایی به صورت خاص در برخی از گروه‌های بشری را تجربه کرده‌است. این میل به تنهایی، ریشه در علاقمندی بشر به یافتن گروه‌های هم‌فکر و هم‌هدف دارد. برای بشر، زیستن در فضایی اجتماعی که در آن پیوندی با دیگران وجود ندارد یا پیوندها بسیار ضعیف هستند، زیستنی بس تنهاست. انسان از آغاز تاریخ تاکنون همواره درگریز از تنها بودن و علاقمند به زندگی با گروه هم‌سان خود است که این علاقمندی به تنهایی، در معنای زندگی با هم‌تایان و هم‌فکران و هم‌هدف‌ها می‌باشد. به عبارت دیگر می‌توان گفت «کیفیت شبکه روابط فرد، بسیار مهم‌تر از کمیت آن است.» (اسونسن، لارس، ۲۷/۱۳۹۷)

در شاهنامه فردوسی، دغدغه نبودن گروه و دسته هم‌فکر و هم‌هدف در میان پادشاهان و شاهزادگان و پهلوانان به چشم می‌خورد. این نداشتن همراه و هم‌پا گاه به دیاسپورا و زیست دور از جامعه و همزیستی با یک گروه هم‌هدف و هم‌دل منجر می‌شود که در ذیل به آن پرداخته خواهد شد:

الف) گشتاسب، شاهزاده‌ای تشنه قدرت است که پادشاهی را به سبب خودخواهی و خودمرجع‌بینی، پیش از موعد از پدرش، لهراسب، طلب می‌کند و به پدر می‌گوید:

گر ایدونک هستم از ارزانیان مرا نام بر تاج و تخت کیان
(شاهنامه، ۱۳۹۶: ۷/۵)

اما با درخواست او موافقت نمی‌شود و پاسخی که از پدر می‌شنود چنین است:

به گشتاسب گفت: ای پسر گوش دار که تندی نه خوب آید از نامدار
(شاهنامه، ۱۳۹۶: ۸/۵)

... جوانی هنوز، این بلندی مجوی سخن را بسنج و به اندازه گوی
(شاهنامه، ۱۳۹۶: ۸/۵)

گشتاسب، ناخرسند از پدر به دلیل ندادن قدرت به او، نخست با گروهی از سپاهیان به سوی هند حرکت می‌کند؛ که به فرمان پدرش، لهراسب و به وسیله برادرش، زیر، بازگردانده می‌شود و این دیاسپورا نافرجام می‌ماند و بار دوم، یکه و تنها به سوی روم می‌رود و پس از وقایعی که پشت سر می‌گذارد، کتایون، دختر شاه روم را به زنی می‌گیرد. سرانجام به ایران باز می‌گردد و لهراسب شاه، او را جانشین خود می‌کند. اگرچه دیاسپورای اول گشتاسب، سفر به هند، را می‌توان، «دیاسپورای برون‌سرزمینی خودخواسته بدفرجام فراری» نامگذاری کرد، اما دیاسپورای دوم او، سفر به روم، تبدیل به «دیاسپورای برون‌سرزمینی خودخواسته بدفرجام فراری» می‌شود. دیاسپورایی که با تنهایی آغاز و با پادشاهی به پایان می‌رسد.

تحلیل رفتار

در داستان گشتاسب ما با انسان قدرت‌طلبی مواجه می‌شویم که از یک سو تنهایی را برای التیام درد دوری از قدرت برمی‌گزیند و از دیگر سو، انتخاب دیاسپورا را به عنوان اهرم فشاری بر پدر به کار می‌برد. گشتاسب در راه رسیدن به مقصود خود تنها است و برای چیره شدن بر این درد تنهایی، کوچ می‌کند. دل از سرزمین خود برمی‌کند تا بتواند راهی برای رسیدن به هدف خویش باز نماید و چنان‌که در پایان داستان می‌بینیم، در این راه، به موفقیت می‌رسد.

ب) سام، پس از آنکه ستایش بزرگان زاولستان و دربار منوچهر را از فرزند برومندش می‌بیند، زال را به پادشاهی و جانشینی خود در زابل برمی‌گزیند و تنهایی و «دیاسپورای برون‌سرزمینی خودخواسته بدفرجام تدافعی» را در پیش می‌گیرد. به گرساران و مازندران می‌رود تا در تنهایی و با گروه سپاهیان به جنگ با بدگوه‌ران آن ناحیه بپردازد:



سپرد آن زمان پادشاهی به زال
سوی گرگساران شد و باختر
شوم گفت کان پادشاهی جداست
بترسم از آشوب بدگوه‌ران
برون برد لشکر به فرخنده فال
درفش خجسته برافراشت سر
دل و دیده با ما ندارند راست
بویژه ز گردان مازندران
(شاهنامه، ۱۳۹۶: ۱/۲۶۴)

دیاسپورایی که هم برای جبران ستمی است که به فرزند خویش روا داشته است و هم به هدف دفاع از سرزمین مادری و پیشگیری از تهاجم اقوام جنگ طلب می‌باشد.

تحلیل رفتار

انتخاب تنهایی و تصمیم به رها کردن قدرت و برگزیدن دیاسپورا و سفر به سرزمین‌های پر از خطر با گروهی از جنگاوران، راهی است که سام برای جبران ستمی که بر فرزند خود روا داشته است در پیش می‌گیرد. انتخابی که اگرچه به بهانه دفاع از سرزمین مادری است؛ اما بیشتر به سبب ستمی است که بر فرزند خویش کرده است.

۲-۲- انتخاب تنهایی به دلیل بی‌نیازی برخی از انسان‌ها و اندیشه‌های بشری از رسیدن به جایگاه و سلسله مراتب اجتماعی:

برخی انسان‌ها که در جایگاهی اجتماعی هم‌چون گروه عرفا قرار دارند یا اینکه دارای پایگاهی والا در عرصه قدرت و مناصب حکومتی هستند به این نتیجه می‌رسند که باید کنج عزلت برگزینند و دیگر در عرصه اجتماع زیر نظر نباشند. این استغنا نسبت به جایگاه، سبب می‌شود که به یکباره از جمعیت جدا گشته و با گروهی از همفکران و همراهان، رهایی از جمع را برگزینند تا به جمعیت خاطر برسند. برای آنان همواره این احساس وجود دارد که «نیازی نیست برای به دست آوردن جایگاهی در سلسله مراتب مبارزه کنند.» (اسونسن، لارس، ۱۳۹۷/۳۱)

این احساس بی‌نیازی و استغنا را می‌توان معلول شرایط و روی دادهای مختلفی دانست که برای گزینش گران تنهایی، رخ داده است. گروهی به دنبال اهداف غیر مادی می‌گردند که حضور در جمع، رسیدن به این هدف را دچار وقفه یا اشکال می‌کند. گروه دیگری به دلیل از دست دادن حمایت اجتماعی، تنهایی را بر می‌گزینند؛ زیرا «هر چقدر حمایت اجتماعی بالاتر باشد، میزان احساس تنهایی کمتر می‌شود و بالعکس» (اسونسن، لارس، ۱۳۹۷/۲۷) و این افراد به دلیل از دست دادن حمایت اجتماعی، تنها شده‌اند و برای گریز از فشار اجتماعی،

تنهایی را انتخاب کرده‌اند. یعنی از جامعه‌ای که دیگر روی خوشی به آنها نشان نمی‌دهد، فاصله گرفته و با جمعی از همفکران و معتقدین به افکار و اندیشه‌های خود به گوشه‌ای رفته و زاویه‌ای را برای ادامه حیات برمی‌گزینند و در نهایت، گروهی هم اگرچه خود را صاحب حق و حقوقی در اجتماع می‌دانند، اما به سبب بلاتکلیفی، جامعه را رها کرده و با گروه همراهان خود، زندگی را می‌گذرانند که در ذیل به نمونه‌هایی از آنها اشاره خواهد شد:

الف) کیخسرو، پس از پیروزی بر افراسیاب و کشتن او با سد سترگ استغنا برخورد می‌کند. او بی‌نیاز از همه‌چیز و همه‌کس شده است. هم پایه‌های سلطنت بر ایران‌زمین را استوار کرده است، هم تخت و تاج افراسیاب تورانی را از میان برداشته است. یگانه مانعی که بر سر راهش مانده، ترس از خودپسندی و چیرگی غرور به سبب این پیروزی‌ها است و این، تنها چیزی است که می‌تواند انجام و پایان زندگی او را دچار لغزش نماید. کیخسرو، هم مرگ و انجام ناخوش پدربزرگ مادری، افراسیاب، را دیده است و هم پایان عمر پدربزرگ پدری، کیکاووس، را درک کرده است. کیکاووس خودپسندی که با همهٔ زیاده‌خواهی‌ها، در پایان زندگی از یزدان پاک، تنها مرگ می‌خواست! او برای چیرگی بر نفس و رسیدن به آرامش، کناره‌گیری از قدرت به‌همراه دیاسپورا و تنهایی را برمی‌گزیند و با همهٔ گفت-و‌گوهایی که با او می‌شود و پند و اندرزهایی که از جانب بزرگان ایران، هم‌چون زال و رستم، بیان می‌گردد، تصمیم به دیاسپورا می‌گیرد. از تاج و تخت کناره می‌گیرد و با بزرگان ایران‌زمین که او را تا کوهستان همراهی کرده‌اند حرکت می‌کند. هنگامی که به کوهستان می‌رسند به همراهان می‌گوید که او را تنها بگذارند و بازگردند؛ زیرا از روز آینده، برف خواهد بارید و آنان را به خطر خواهد انداخت:

ز کوه اندر آید یکی باد سخت	کجا بشکند برگ و شاخ درخت
ببارد یکی برف از ابر سیاه	شما سوی ایران نیابید راه

(شاهنامه، ۱۳۹۶: ۴/۳۶۷)

از میان آن بزرگان، زال و رستم و گودرز پیر، سخن کیخسرو را به گوش گرفتند و بازگشتند؛ اما توس، فربرز، گیو، بیژن و گسته‌م، پشت سر کیخسرو، روان شدند و به ناگاه برفی سنگین باریدن گرفت و جان آن پنج پهلوان را گرفت:

زمانی تپیدند در زیر برف	یکی چاه هر جای بُد کنده ژرف
نماند ایچ کس را ازیشان توان	برآمد به فرجام شیرین روان

(شاهنامه، ۱۳۹۶: ۴/۳۶۹)



تحلیل رفتار

در تحلیل این داستان و بویژه پایان آن، نگرش و اندیشه عارفانه کیخسرو و نداشتن درکی از دیدگاه این پادشاه دنیاگریز از سوی پهلوانان ایران زمین به چشم می‌آید. آنها نمی‌فهمند که کیخسرو چه می‌گوید و چه می‌خواهد. تنها چیزی که آنان را با وی همراه می‌کند، حس جوانمردی و وفاداری است. احساسی که ژرفا ندارد و ریشه در علاقمندی به پادشاه دارد و بس! پیروی از احساسی سطحی که به مرگ آنان می‌انجامد. کیخسرو به دیاسپورا و تنهایی و مراقبه نیاز داشت و پیش‌زمینه آن را نیز با واگذاری تاج و تخت فراهم کرده بود؛ اما آن پنج پهلوان برداشت درستی از آن نداشتند. نتیجه این حرکت بدون پشتوانه، مرگ آنان است؛ ولی کیخسرو در پایان داستان به شکلی رازآلود، ناپدید می‌شود. ناپیدایی و غیبتی که سرنوشت راهیان معرفت و دورشوندگان از مرکز قدرت است.

ب) لهراسب، پهلوانی نیرومند است که به سفارش و خواست کیخسرو به پادشاهی ایران می‌رسد. به پندهایی که کیخسرو در هنگام واگذاری تاج و تخت به وی می‌دهد در دوره پادشاهی خود گوش می‌سپارد و در این میان با جاه‌طلبی و زیاده‌خواهی فرزند خویش، گشتاسب، به تندی برخورد می‌کند؛ اما سرانجام، تاج و تخت ایران را به او وامی‌گذارد و با گروهی از بزرگان دربار خویش به نوبهار بلخ می‌رود تا «دیاسپورای درون سرزمینی خودخواسته بدفرجام عزلت‌گزین» را برای ادامه زندگی انتخاب کرده باشد. دیاسپورایی که حاصل اندیشه عرفانی و دست کشیدن از جلوه‌گری‌های قدرت و دوری گزیدن از غرور قدرت است. دیاسپورایی در سرزمین مادری و عزلت‌گزینی که البته فرجام و انجام خوشی را به همراه ندارد. با یورش که از سوی سپاه توران به سرکردگی گهرم به بلخ انجام می‌شود، جامه عزلت‌گزینی را از تن بیرون می‌آورد و با پوشیدن خفتان جنگ، دفاع از کشور را برمی‌گزیند:

چو توران سپاه اندر آمد به تنگ
 بپوشید لهراسب خفتان جنگ
 ز جای پرستش به آوردگاه
 بیامد، به سر بر کیانی کلاه
 (شاهنامه، ۱۳۹۶: ۵/ ۱۸۱)

سرانجام، پس از دلاوری‌های بسیار در میدان نبرد، یورش گروهی جنگاوران تورانی، لهراسب را از پای درمی‌آورد:

جهان‌دیده از تیر ترکان بخت
 به خاک اندر آمد ییر تاجدار
 نگونسار شد مرد یزدان پرست
 برو انجمن شد فراوان سوار
 به شمشیر شد پاره پاره تنش
 بکردند چاک آن کیی جوشنش
 (شاهنامه، ۱۳۹۶: ۵/۱۸۴)

تحلیل رفتار

لهراسب، فرمانده‌ای دلاور است که در تسخیر دژ الانان به کیخسرو یاری رسانده است و از نگاه کیخسرو، شایسته جایگزینی او است. با آشکار شدن نظر کیخسرو درباره پادشاهی، لهراسب بسیار خشنود می‌شود؛ ولی او انسانی آگاه و پندپذیر است و توصیه‌های کیخسرو در مورد رعایت داد و فرهنگ و دل نبستن به دنیا و قدرت را همواره در گوش خود دارد. با رسیدن به پیری، این کشش به گوشه‌گیری و عزلت‌گزینی در وجود لهراسب بیشتر و بیشتر می‌شود. پس این گرایش به دل‌نبستن و گوشه‌نشستن به جایی می‌رسد که فرزند خویش، گشتاسب، را به‌عنوان جایگزین خود انتخاب می‌کند و به نوبهار بلخ می‌رود. این خلوت‌گزینی، دست کشیدن از قدرت است؛ اما بی‌توجهی به ساختار اجتماعی و شرایط سیاسی حاکم بر کشور نیست. لهراسب در عین بی‌اعتنایی به قدرت و سلسله مراتب اجتماعی، هنگامی که ایران را در خطر یورش تورانیان می‌بیند از خود عکس‌العملی محکم و همراه با تعهد نشان می‌دهد. لباس رزم بر تن می‌کند و در برابر دشمن می‌ایستد و تا پای جان مبارزه می‌کند. خلوت‌گزینی لهراسب، کنج خلوتی فارغ از امور دنیوی نیست. این کناره‌گیری با تعهد و مشارکت اجتماعی همراه است.

۲-۳- انتخاب تنهایی و کناره‌گیری به منزله یک فضیلت اعتدالی

پیش از پرداختن به موضوع انتخاب تنهایی به‌عنوان یک فضیلت اعتدالی، لازم است توضیحی در مورد فضیلت اعتدال و ارتباط آن با دیاسپورا داده شود. «اعتدال یعنی برقراری موازنه‌ای میان بخل و بخشندگی بی‌حساب و کتاب، بین بزدلی و بی‌فکری و به همین ترتیب.» (برینکمن، سوند، ۶۳/۱۳۹۹) در فرهنگ اساطیری ایران، صاحبان قدرت همواره می‌بایست به جامعه اعتدال‌میزین می‌بودند؛ هرچند گاه چنین نمی‌کردند و البته نامشان لکه دار می‌شد، اما قاعده بر این منوال بود. یعنی حاکمان نه در قدرت مطلقه باقی می‌ماندند و نه مجبور به فراری می‌شدند که نتیجه‌اش نابودی خود و مملکت‌شان بود. یکی از راهکارهای رسیدن به فضیلت اعتدال، دیاسپورا بود که با انتخاب کناره‌گیری از قدرت به صورت



خودخواسته از جانب حاکمان به وقوع می‌پیوست. صاحبان قدرت به مقام خود نمی‌چسبیدند؛ زیرا یکی از راهکارهای ایجاد هم‌صدایی و پیوند گروه‌های مختلف اجتماعی، کناره گرفتن بود. گاه کارکرد موثر یک گروه و طبقه در کاری نکردن و کناره‌گیری معنا پیدا می‌کند. در اینجا کناره‌گیری به مثابه میانه‌روی و بر اساس این منطق است که «ما حداقل به همان اندازه که بر اساس کارهایی که انجام می‌دهیم تعریف می‌شویم، بر اساس کارهایی که انجام نمی‌دهیم هم هویت می‌یابیم.» (برینکمن، سوند، ۱۳۹۹/۶۵)

این کناره‌گیری که گاه با دیاسپورا و ترک جغرافیای زندگی همراه می‌شد، تنها به این دلیل بود که هم‌صدایی و اتحاد میان جبهه‌های رقیب در جامعه ایجاد شود، به گونه‌ای که در اجتماع دو دستگی و تقابل به وجود نیاید. گونه‌ای از کناره‌گیری همراه با دیاسپورا که از نظر سیاسی، موجه، از نظر وجودی، مهم، از نظر اخلاقی، نیکو و از نظر روان‌شناختی، عاقلانه بود. مهمترین دیاسپورای اعتدالی که با انتخاب تنهایی در شاهنامه به چشم می‌خورد در داستان سیاوش است که به شرح و تفسیر آنها خواهیم پرداخت:

سیاوش که اسطوره پاک و پاکدامنی در شاهنامه است، دچار مکر زن پدر می‌شود و بی‌اعتنا به دلبستگی سودابه، همراه پدر و یاری‌رسان او می‌گردد؛ زیرا تمام دوران کودکی را در کنار جهان‌پهلوان ایران، رستم‌دستان، به آموختن رزم و سیاست و اخلاق پرداخته است و در عین جوانی به کمال پختگی رسیده است. سودابه اما دست از عشق ممنوع خود بر نمی‌دارد و در نهایت، کار را به تهمت زدن به سیاوش و آزمون آتش یا «وَر گرم» می‌کشد. سیاوش از این آزمون به سلامت بیرون می‌آید اما هنگامی که از یک‌سو، دودستگی میان بزرگان کشور و سپاهیان را در موضوع صلاحیت کیکاووس و از سوی دیگر، شرمندگی پدر را از بی‌آبرویی همسر مورد علاقه‌اش می‌بیند، در آغاز، تصمیم به فاصله گرفتن از دربار و نبرد با تورانیان و در ادامه و پس از دیدن دستورهای نابخردانه و دور از جوانمردی کیکاووس، تصمیم به دیاسپورا می‌گیرد و در نامه‌ای از افراسیاب می‌خواهد تا راه را برای گذر از کشور توران برای او باز بگذارد. شاه توران اما از این پیشنهاد نهایت بهره را می‌برد و شرایط را برای حضور سیاوش در توران فراهم می‌کند. این دیاسپورا اگرچه با ازدواج سیاوش با «جریره»، دختر «پیران ویسه»، وزیر افراسیاب، و سپس ازدواج او با «فرنگیس»، دختر افراسیاب، در ظاهر به خوبی به پیش می‌رود؛ اما با توطئه و حيله‌گری «گرسبوز»، برادر افراسیاب، کار به سوءظن شاه ترکان و در نهایت، بریده شدن سر سیاوش می‌انجامد و بدین‌وسیله «دیاسپورای برون‌سرزمینی خودخواسته بدفرجام مهاجر» شکل می‌گیرد.

تحلیل رفتار

در داستان سیاوش با شرایطی بغرنج روبه‌رو هستیم که قهرمان داستان نه قدرت را می‌خواهد و برای رسیدن به آن تلاش می‌کند و نه مجبور به فرار می‌شود. سیاوش، نمی‌گریزد. تبعید نمی‌شود. تمایلی به کودتا بر ضد پدر نیز ندارد. او تنها می‌خواهد به یک آرامش و زندگی خردورزانه مشغول باشد و در هنگامی که نیازی به توانایی او برای خدمت به ایران است، بی‌دریغ از جان مایه بگذارد. وقتی که رسیدن به این هدف‌ها غیرممکن می‌گردد، دیاسپورایی خودخواسته را برمی‌گزیند که شاید بتواند به آرامش دست یابد. غافل از اینکه در ذات قدرت و توسعه‌طلبی، آرامشی نیست. قدرت، اجازه انتخاب و گزینش را نه به سیاوش، بل که به هیچ پهلوان و پادشاه و شاهزاده‌ای نمی‌دهد. سیاوش، قربانی سودابه و هوسرانی او و سستی کیکاووس در تصمیم‌گیری نشد. او جهانی پاک را می‌خواست. جهانی که در آن اندیشه نیک حکمرانی کند؛ اما واقعیت قدرت، چیز دیگری است. ذات قدرت در انتخاب است و این انتخاب گاه میان بد و بدتر می‌باشد. اگر سیاوش برای همیشه از چشم مردمان دور و به صورت ناشناس زندگی می‌کرد، ادامه زندگی در طبقه مردمان عادی و فرودست ممکن بود؛ ولی داشتن نام سیاوش، پسر کیکاووس، این موضوع را غیرممکن می‌کند. سیاوش، کشته ناآگاهی خود نسبت به ذات قدرت شد. قدرتی که پیچیده‌تر از آن است که با دیاسپورا بتوان آن را دور زد و از آن فاصله گرفت.

۲-۴- تنهایی و دیاسپورا به عنوان راهبردی انتقادی و زمینه‌ساز برای مرگ خودخواسته

«مردان باید در اوج زندگی خود بمیرند ولی آنها در اوج زندگی نمی‌میرند. مرگ و جوانی به تصادف همدیگر را در راه ملاقات می‌کنند.» (ویل دورانت، ۱۳۷۹/۴۶۷)

نمونه‌های اعلای این جمله ویل دورانت در کتاب لذات فلسفه، داستان سهراب و داستان فرود در شاهنامه است. جوانانی که خیلی زود با مرگ روبرو شدند و آن را انتخاب کردند. انتخابی که به سبب دیاسپورا و تنهایی ناشی از آن برای این قهرمانان رقم خورد. قهرمانان جوانی که خارج از موطن خود به دنیا آمده، پرورش یافته و در نهایت در بازی تراژیک قدرت، جان خود را از دست داده‌اند.

الف) داستان سهراب و مرگ تراژیک او را می‌توان میوه درخت «دیاسپورای برون‌سرزمینی ناخواسته بدفرجام کودک‌مهاجر» نامید. دلوری که پدرش، رستم داستان،



بیشتر از یک شب در کنار مادرش، تهمینه، دختر شاه سمنگان نبوده است و پس از بالیدن، مادرش را مخاطب این پرسش قرار می‌دهد که:

ز تخم کیم، وز کدامین گهر؟ چه گویم چو پرسند نام پدر؟
(شاهنامه، ۱۳۹۶: ۲/۱۲۵)

تهمینه، راز خویش را فاش می‌کند و به او می‌گوید که فرزند رستم، بزرگ‌پهلوان تاج‌بخش ایران است. سهراب که از کودکی، تنهایی و بی‌پشت و پناهی را تجربه کرده است، اکنون می‌فهمد که ریشه‌اش از جایی دیگر است و برای جبران این فشار تنهایی و احساس غربت، سردار سپاه تورانیان می‌شود و افراسیاب که به هویت سهراب پی برده است، شرایط را برای یورش سهراب به ایران فراهم می‌سازد تا با رویارو کردن او با پدر، مرگ رستم را رقم بزند:

مگر کان دلاور گو سالخورد شود کشته بر دست این شیرمرد
(شاهنامه، ۱۳۹۶: ۲/۱۲۸)

سپس در شبی، جان سهراب را بگیرد؛ که اگر چنین شود به سود او و تاج و تختش و به زیان پادشاه ایران، کیکاووس، خواهد بود:

چو بی رستم ایران به چنگ آوریم جهان پیش کاووس تنگ آوریم
وزان پس بسازیم سهراب را ببندیم یک شب بر او خواب را
(شاهنامه، ۱۳۹۶: ۲/۱۲۹)

این نقشه هولناک، تنها حاصل اندیشه شوم افراسیاب نیست، بل که نتیجه راهبرد انتقادی سهراب از کیکاووس و پدری است که او و مادرش را به حال خویش رها کرده است. تنهایی و دیاسپورای کودکی ناآشنا با هویت اصلی خویش، کار را به رویارویی با قدرتی که او را به چنین سرنوشتی دچار کرده است می‌کشاند. رودرویی شومی که سهراب به خوبی نسبت به عواقب آن آشنا است؛ ولی مخاطره این مواجهه که به مرگی شوم و خودخواسته می‌انجامد، ناگزیر خواهد بود.

تحلیل رفتار

دیاسپورا و دوری از وطن، بسیار دردناک است؛ اما هنگامی که این دوری و احساس غربت، بدون آگاهی از ریشه‌های اصلی باشد، رودرو شدن با آن دشوارتر خواهد بود. سهراب، کودکی است که از ریشه خانوادگی خود بی‌خبر است و به یکباره با واقعیتی روبه‌رو

می‌شود که هضم آن بسیار دشوار است. او زندگی خود را حاصل مجموعه‌ای از مهاجرت‌ها و اختلاط‌های قلمروهای سیاسی، فرهنگی و جغرافیایی می‌داند. شرایطی که به قول ادوارد سعید، «احساس عدم تعلق به مکان و فرهنگی مشخص» (شیربیشه، پروین / ۵۲) را به سهراب می‌دهد. او فرزند رستم بزرگ است. این بزرگی پدر و ندانستن و دور ماندن از اصل، نگرشی منفی را برای فرزند دور از ریشه خود ایجاد می‌کند. نگرشی چنان مخرب که به ایستادن در برابر هویت و ریشه‌ها می‌انجامد. او تصمیمی از سر ناراحتی و خشم می‌گیرد. خشمی که به خاطر، اگر نگوییم انکار، به سبب بی‌تفاتی پدر، نسبت به او و مادرش، ته‌مین، به وجود آمده است. خشمی که تا بدان جا می‌رسد که سهراب، پای در مسیر کشتن یا کشته شدن در برابر سرزمین پدری می‌نهد و این حرکت به سوی مرگ خودخواسته، اعتراضی به شرایط زندگی و رشد او در غیبت پدر می‌باشد.

ب) داستان فرود و جریره، داستان تنهایی و رنجی است که دو بزرگ‌زاده گرفتار در بازی قدرت شاه توران و فرمانروای ایران دچار آن شده‌اند و البته چاره‌ای به جز دیاسپورا نیز نداشته‌اند. گویی که نظمی در حرکت قهرمانان و اتفاق‌هایی که برای آنها رخ می‌دهد وجود دارد. نظمی که آنان را به سمت و سوی مرگ رهنمون می‌سازد. نظمی برخاسته از تطبیق ذات انسان با طبیعت.

نظمی که از فردیت و رفتارهای مرتبط با شخص، آغاز شده و به رفتارهای تنظیم‌کننده ساختار اجتماعی می‌انجامد. جریره، دختر شایسته پیران و پسه است که وزیر و دست راست افراسیاب است. هم زنی خردمند و کاردان است که از اندیشه‌ای والا بهره می‌برد و هم آنچنان جمال و کمالی داشته است که مطلوب و منظور نظر سیاوش قرار گرفته است. فرود نیز علاوه بر آنکه پسر بزرگ‌زاده‌ای هم‌چون جریره است، شباهت بسیاری با پدرش، سیاوش، دارد. پدری که ناخوانمردانه و به دستور افراسیاب کشته شده است. فرزندی که در جایی دوردست در ناحیه کلات و جرم، سرزمینی دور از مرکز و دچار دیاسپورای مضاعف به زندگی مشغول شده است و راه به جایی دیگر ندارد. دیاسپورایی برای فرود که ریشه‌اش از ایران است؛ اما هیچگاه در سرزمین پدری خویش نزیسته است، «دیاسپورای برون‌سرزمینی ناخواسته بدفرجام غربت‌زاده» می‌توان بر آن نام نهاد و عنوان آن را برای جریره، «دیاسپورای برون‌سرزمینی ناخواسته بدفرجام پرستار» گذاشت. در پایان داستان فرود، شاهد بی‌خردی سپهبد ایران، توس، هستیم که با لجاجت و توهم بزرگی و بزرگ‌زادگی، موجب مرگ فرود و جریره می‌شود. مرگی که کاملاً خودخواسته است. از یک سو، ایستادگی



فرود در برابر پهلوانان ایرانی که اگرچه از اصل و نسب او باخبر هستند، ولی به پیکار در مقابل فرود می‌پردازند و این موضوع موجب جریحه‌دار شدن غرور او می‌شود و از سوی دیگر، تن ندادن فرود به تسلیم در برابر آنها که نتیجه‌اش مرگ خواهد بود، گزینه‌های پیش روی او هستند و فرود، خودخواسته به سوی مرگ خویش گام برمی‌دارد تا ننگ ذلت را نپذیرد و نتیجه این رویارویی به زخمی کاری منجر می‌شود که به مرگش می‌انجامد. جریره نیز که فرزند خویش را کشته بی‌خردی سپهبد ایرانی، توس، می‌بیند، ابتدا شکم اسبان تازی را می‌درد و سپس دشنه را در شکم خود فرو می‌کند و به زندگی خود پایان می‌دهد:

یکی تیغ بگرفت از آن پس به دست	در خانه تازی اسپان بیست
شکمشان بدریید و ببریید پی	همی ریخت از روی او خون و خوی
بیامد به بالین فرخ‌فرود	بر جامه او یکی دشنه بود
دو رخ را به روی پسر برنهاد	شکم بردرید از برش جان بداد

(شاهنامه، ۱۳۹۶: ۳/۵۷)

تحلیل رفتار

گام نهادن جریره در راه مرگ خودخواسته، پس از کشته شدن فرزند، قابل قبول است و نیاز به تفسیر بیشتری ندارد؛ اما حرکت فرود به سوی مرگ خودخواسته و ایستادن در برابر لشکری بزرگ، تنها به سبب قرار گرفتن در یک موقعیت نامناسب و بی‌خردی توس نبود. او از آغاز زندگی‌اش از سرزمین پدری خویش دور بود. غربت‌زاده‌ای که هم دچار درد تنهایی بود و هم رنج مرگ پدری نام‌آور را بر سینه و سنگینی دیاسپورایی ناخواسته را بر دوش داشت. بر این رنج‌ها اضافه کنید، تب تند رسیدن به رستگاری و آزادی را که در تمام زندگی خود به آن نرسیده بود. این فقدان آزادی را می‌توان توجیهی بر رفتار فرود دانست؛ چرا که به قول کمبل: « دو انگیزه نیرومند در سراسر اساطیر و ادیان جهان در جریان است... نخستین و قدیمی‌ترین این دو انگیزه را می‌توان حیرت نام نهاد... ، انگیزه دوم: آزادی یا رهایی از جهانی است که از تب و تاب افتاده است.» (کمبل، جوزف، ۱۳۸۹/۴۵)

فرود، انتظار استقبال سپاه ایران و همراه کردن او برای کین‌کشی پدرش از تورانیان را داشت و این موضع‌گیری و رودررویی سپاهی که فرمانده‌اش از جانب برادرش، کیخسرو، منصوب شده بود برایش قابل پذیرش نبود. گویی تنهایی، سرنوشت محتوم فرود بود. به همین خاطر و به عنوان راهبردی انتقادی با تمام توان در برابر سپاه ایران ایستاد و با این کار، مرگی سخت را برای خویشتن برگزید.

جدول شماره ۲: تنهایی و دیاسپورا

ردیف	عنوان	دلیل تنهایی	نوع دیاسپورا
۱	داستان گشتاسب	تنهایی به عنوان راهی برای زندگی با یک گروه هم‌هدف و هم‌دل	۱. دیاسپورای برون‌سرزمینی خودخواسته بدفرجام فراری ۲. دیاسپورای برون‌سرزمینی خودخواسته به فرجام فراری
۲	داستان سام	تنهایی به عنوان راهی برای زندگی با یک گروه هم‌هدف و هم‌دل	دیاسپورای برون‌سرزمینی خودخواسته به فرجام تدافعی
۳	داستان کیخسرو	انتخاب تنهایی به دلیل بی‌نیازی برخی از انسان‌ها و اندیشه‌های بشری از رسیدن به جایگاه و سلسله مراتب اجتماعی	دیاسپورای درون‌سرزمینی خودخواسته بدفرجام عزلت‌گزین
۴	داستان لهراسب	انتخاب تنهایی به دلیل بی‌نیازی برخی از انسان‌ها و اندیشه‌های بشری از رسیدن به جایگاه و سلسله مراتب اجتماعی	دیاسپورای درون‌سرزمینی خودخواسته بدفرجام عزلت‌گزین
۵	داستان سیاوش	انتخاب تنهایی و کناره‌گیری به منزله یک فضیلت اعتدالی	دیاسپورای برون‌سرزمینی خودخواسته بدفرجام مهاجر
۶	داستان سهراب	تنهایی و دیاسپورا به عنوان راهبردی انتقادی و زمینه‌ساز برای مرگ خودخواسته	دیاسپورای برون‌سرزمینی ناخواسته بدفرجام کودک‌مهاجر
۷	داستان فرود و جریره	تنهایی و دیاسپورا به عنوان راهبردی انتقادی و زمینه‌ساز برای مرگ خودخواسته	فرود: دیاسپورای برون‌سرزمینی ناخواسته بدفرجام غربت‌زاده جریره: دیاسپورای برون‌سرزمینی ناخواسته بدفرجام پرستار



نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شده است تا دیاسپورا و انواع آن، دلایل انتخاب واژه دیاسپورا و تفاوت آن با مهاجرت و ریشه‌های روحی، فکری و اجتماعی انتخاب این سبک از زندگی با تقسیم‌بندی درون‌سرزمینی و برون‌سرزمینی، خودخواسته یا ناخواسته بودن، به‌فرجام یا بدفرجام بودن با نمایش جایگاه قهرمان یا ضدقهرمان داستان‌های شاهنامه توضیح داده شود و نمود دیاسپورا در داستان‌های شاهنامه با تاکید بر نقش تنهایی در دیاسپورا، شرح و تحلیل گردد. هدف از این بررسی و تحلیل، شناسایی دلایل انتخاب دیاسپورا در بین افراد و گروه‌های مختلف اجتماعی و انگیزه‌ها و دغدغه‌های مردمان و جریان‌های فکری برای گزینش این سبک از زندگی است. جامعه آماری در ارتباط با دیاسپورا و فلسفه تنهایی شامل نه شخصیت در داستان‌های شاهنامه می‌شود: داستان ضحاک و از دست رفتن حمایت اجتماعی و تنها شدن او، داستان زال و سرنوشت غم‌انگیزش که در کودکی و در کوهستان توسط پدرش رها شد، داستان سام و واگذاری قدرت به فرزند و خلوت‌گزینیش، داستان‌های کیخسرو و لهراسب و گوشه‌گیری آنها به دلیل بی‌نیازی نسبت به سلسله مراتب اجتماعی، داستان گشتاسب و انتخاب تنهایی به عنوان راهی برای زندگی با یک گروه هم‌هدف و هم‌دل، داستان سیاوش و انتخاب تنهایی و کناره‌گیری به منزله یک فضیلت اعتدالی و داستان‌های سهراب و فرود و جریره در انتخاب تنهایی و دیاسپورا به عنوان راهبردی انتقادی و زمینه‌ساز برای مرگ خودخواسته و به‌طور کلی، همه این دیاسپوراها را همراه با تنها بودن یا تنهایی در یک چیز اشتراک دارند و آن، درد و رنج عمیق است که در برخی به زندگی سخت ابدی (ضحاک)، در بعضی به خیر و نیکی (گشتاسب و سام) و در تعداد قابل توجهی (کیخسرو، لهراسب، سیاوش، سهراب، فرود و جریره) به فاجعه منجر می‌گردد. این مقاله می‌تواند مدخلی برای بررسی نقش و جایگاه دیاسپورا در شخصیت‌های مختلف در ادبیات فارسی و تحلیل‌های میان‌رشته‌ای در موضوع دیاسپورا باشد. تا به امروز، تنها تحلیل‌هایی که در مورد دیاسپورا شده است به بررسی نقش مهاجرت در شکل‌گیری سبک نویسندگان و هنرمندان پرداخته است. این یعنی واکاوی نقش دیاسپورا و تاثیر آن در روحیه و اندیشه هنرمند در خلق اثر و نه بررسی دیاسپورا در درون شخصیت‌های اثر. کاری که در این مقاله رقم خورده است توجه به بررسی دیاسپورا در درون متن می‌باشد و نه نقش دیاسپورا برای نویسنده متن و تاثیری که بر وی داشته است. افزون بر این، می‌توان به دیاسپورا در معنای تام و تمام آن که شامل پراکندگی گروهی از مردم دارای ریشه مشترک و از هم جدا افتاده که به دلایل مختلف شخصی، اجتماعی، سیاسی یا فرهنگی از طبقه،

پایگاه اجتماعی یا خانه خود گریخته‌اند یا رفته‌اند یا رانده شده‌اند پرداخت. این مقاله، پیش‌زمینه‌ای است که دیاسپوراهای شخصیت‌های درون متن‌های ادبی را نیز مورد واکاوی قرار داد و از منظرهای مختلف روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی و ... به تحلیلی از ساختار فکری، فرهنگی و اجتماعی جامعه‌ای پرداخت که آثاری با مضمون‌های دیاسپورایی می‌آفرینند.



فهرست منابع

- اسونسن، لارس. (۱۳۹۷) ترجمه دیهیمی، خشایار - فلسفه تنهایی، تهران: فرهنگ نشر نو.
- آنتبی، لیزا - برتمیر، ویلیام و شفر، گابریل. (۲۰۰۵). دیاسپوراها، انتشارات دانشگاه رن.
- برینکمن، سوند. (۱۳۹۹) ترجمه ملاعباسی، محمد - فضیلت کناره گرفتن، تهران: ترجمان علوم انسانی .
- دبیرسیاقی، سیدمحمد. (۱۳۹۵) برگردان روایت گونه شاهنامه فردوسی به نشر، تهران: نشر قطره، چاپ چهاردهم.
- دورانت، ویلیام جیمز. (۱۳۷۹) ترجمه زریاب، عباس - لذات فلسفه، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- راسل، برتراند. (۱۳۷۱) قدرت، ترجمه دریابندری، نجف، تهران: انتشارات خوارزمی.
- سارنگی، ایتیشری. (۲۰۱۳). ادبیات و دیاسپورا، دانشگاه کیت.
- شیریش، پروین. (۱۳۹۱) مهاجرت در ادبیات و هنر، تهران: انتشارات سخن.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۶) شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ فارسی.
- کمبل، جوزف. (۱۳۸۹) ترجمه بهرامی، علی اصغر - اساطیر مشرق زمین، تهران: جوانه رشد.

References:

- Svendsen, Lars. (2017 **The Philosophy of Loneliness** trans. Dayhimi, Khashayar Tehran: Farhange Nashre No.
- Anteby, Lisa. Berthomière, William and Gabriel Sheffer, **2000 ans de diasporas**, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2005.
- Brinkmann, Svend. (2019 **The Joy of Seclusion** trans. Molla Abbasi, Mohammad Tehran: Tarjoman Olum Ensani.
- Dabirsiaghi, Seyyed Mohammad. (2016) **Narrative Version of Ferdowsi's Shahnameh in Prose**, Tehran: Qatreh.
- Durant, William James.(2019) **The Joys of Philosophy** Trans. Abbas. Zaryab Tehran: Elmi Farhangi

-
- Russell, Bertrand. (1992) **The Power**, trans. Daryabandari, Najaf, Tehran: Kharazmi.
 - Sarangi, Itishri **Literature and Diaspora**, 2013 KIIT University.
 - Shir Bisheh, Parvin. (2012) **Migration in Literature and Art**, Tehran: Sokhan.
 - Ferdowsi, Abulqasem. (2016) **Shahnameh**, by the effort of Jalal Khaleghi Mutlaq, Tehran: The center for the Great Islamic Encyclopaedia.
 - Campbell, Joseph. (2010) **Mythology of the East**, trans. Bahrami, Ali Asghar, Tehran: Javane Roshd.

تحلیل افسانه «زروان خدای» روستای زروان در منطقه لارستان با تکیه بر بن‌مایه‌های اساطیری

عظیم جبّاره ناصرو*

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه جهرم، جهرم، ایران

عارف فضلی**

کارشناسی ارشد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه جهرم، جهرم، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۸

چکیده

از دیرباز تاکنون یکی از دغدغه‌های انسان، چگونگی برخورد با طبیعت، توجیه و فرجام کار جهان بوده است. به همین منظور در زندگی خویش به دنبال چگونگی پیدایش جهان، آفرینش انسان و فرجام او بوده است. یکی از باورهای آفرینش، داستان زروان خدای روستای زروان منطقه لارستان است که با اسطوره زروان پیوند دارد و تأثیری ژرف در اندیشه و زندگی مردم گذاشته است. نگارندگان در این جستار کوشیده‌اند داستان زروان خدای را با توجه به اسطوره زروان و بن‌مایه‌های اساطیری آن بررسی کنند. روش پژوهش در این جستار، میدانی و کتابخانه‌ای است؛ نگارندگان، نخست به روش میدانی و مصاحبه با افراد کهن‌سال، داستان زروان خدای را شنیده، ضبط کرده و کامل‌ترین روایت را مبنا قرار داده‌اند. در گام بعد، با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، داستان زروان خدای و اسطوره زروان با یکدیگر مقایسه شده، بن‌مایه‌های اساطیری استخراج و با رویکرد توصیفی-تطبیقی تحلیل شده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد داستان زروان خدای و اسطوره زروان، دارای مضامین مشترک و تفاوت‌هایی است که موجب شکل‌گیری باورها و اعتقاداتی شده است و پس از گذشت قرن‌ها هم‌چنان در زندگی مردم نمود دارد. هم‌چنین گفتنی است بن‌مایه‌های

* azim_jabbareh@yahoo.com

** aaref.fazli@yahoo.com

اساطیری در بخش‌های زیر بررسی شده است: ۱. تقدیرگرایی. ۲. جادو. ۳. قربانی خروس و
مثله کردن بدن قربانی. ۴. دخیل بستن بر درخت انار. ۵. درخت گز. ۶. کشتن فرزند. ۷. غار
نماد برکت. ۸. نگاه منفی به زن. ۹- تأثیر دعا و قربانی. ۱۰. عدد ۷. ۱۱. کوه.

واژگان کلیدی: اسطوره، باور، زروان، لارستان، فرهنگ عامه.



۱. مقدمه

یکی از دلایل پژوهش در جهان رازآلود و شگفت اساطیر، اهمیت آن در مطالعات فرهنگی است؛ زیرا اسطوره و فرهنگ هیچ‌گاه از هم جدا نبوده‌اند و فرهنگ امروز بشری، بدون شک وام‌دار دوران اساطیری است؛ دورانی که اگرچه سپری شده است، هم‌چنان بر فرهنگ، ذهن و ضمیر آدمیان تأثیر دارد. انتقال مفاهیم و روایات در گذر از اسطوره تا حماسه، همواره تحت تأثیر عوامل مختلف بوده است. باورها، سنت‌ها، آداب و رسوم اجتماعی، وقایع تاریخی و ... هیچ‌گاه معانی، مفاهیم و نقش‌های اسطوره‌ای را به خود وانگذاشته‌اند و مدام آن‌ها را متحول کرده‌اند.

اسطوره همیشه در ناخودآگاه جمعی حضور دارد و باورمندان آن با اعتقاد و صمیمیتی سرشار آن را پذیرفته‌اند و این اسطوره‌ها را از نسلی به نسلی منتقل ساخته‌اند و حتی وقتی بدان اسطوره‌ها بی‌اعتقاد شده‌اند، به نوعی آن را در زندگی خود و نیازهای مداوم خویش حاضر ساخته‌اند و به آن تداوم بخشیده‌اند، بدین معنی که ناخودآگاه جمعی اقوام، گه‌گاه آن را به خاطر آورده و تجدید حیات کرده است و به همین جهت آن اسطوره حتی تحت تأثیر عواملی در روزگاران بعد، به نوعی، مطلوب و محبوب واقع شده و جایی برای یادآوری در ذهن آیندگان پیدا کرده است (رستگارفاسایی، ۱۳۸۳: ۱۶).

تقدیرگرایی و مضامین توجیه‌کننده آن، یعنی قدرت دهر، آسمان و ستارگان و لزوم پرهیز از دیو آز و زیاده‌خواهی و همانند آن، از اندیشه‌های آیین زروانی است که ریشه در گذشته بسیار دور قوم ایرانی دارد.

زروان در پهلوی *zurwan* و در اوستا *zrvan*- به معنای زمان است (اوشیدری، ۱۳۸۳: ۳۰۵). از مجموعه مطالب زروانی چنین برمی‌آید که زروان در اصل خدا- پدري بوده است که اغلب اقوام ابتدایی بشر به چیزی نظیر او معتقد بوده‌اند. خدا- پدري که همه خدایان و دیوان، همه نیروهای خوب و بد و همه جهان از او پدید آمده‌اند.

ایزدی کهن که اهورامزدا و اهریمن را هستی می‌بخشد؛ در زمان بی‌زمان، تنها زروان هستی داشت. او برای هزار سال، در حالی که شاخه برسُم^۱ به دست داشت، به قربانی کردن مشغول بود تا از قبل آن، فرزندی بیاید که میل وی به آفرینش را برآورده کند. زروان در پذیرش قربانی‌هایش دچار تردید شد. از دودلی او، اهریمن پدیدار گشت و از

قربانی‌ها، هر مزد. او دریافت که از او دو کودک زاده خواهد شد؛ پس با خویشتن خویش پیمان بست که سلطنت جهان را به کودکی که نخست از رحم او خروج کند، بسپارد. اهریمن، نخست برون‌شونده از زروان بود و بنابر آن عهد، حاکمیت بر گیتی بدو سپرده شد؛ اگرچه در آن بخشش از سوی زروان کراهت وجود داشت (رک. یعقوبی، ۱۳۸۷: ۲۱۷؛ نیبرگ، ۱۳۸۳: ۴۰۳).

برخی از آموزه‌های ادیان مختلف در ایران باستان، نظیر آیین‌های میترائیسم، زرتشتی، زروانی، مانوی و مزدکی که ظهور و رواجشان به پیش و پس از ظهور زرتشت و حتی آغازین سال‌های همراهی دو قوم هند و ایرانی بازمی‌گردد، با گذشت قرن‌ها و با وجود فراز و نشیب‌های بسیار، همواره در ناخودآگاه ایرانیان باقی مانده است و در کار و کردار، نوع تفکر و تصمیم‌گیری‌هایشان تأثیرگذار بوده است. نمودهای بیرونی این اثرپذیری‌ها، به صورت آداب و رسوم در میان عامه مردم رایج است.

نگارندگان در این جستار کوشیده‌اند داستان زروان‌خدای و باورهای اعتقادی مرتبط با آن را در روستای زروان منطقهٔ لارستان بررسی کنند. نخست به روش میدانی و با بهره‌گیری از افراد بومی و کهن‌سال، داستان زروان‌خدای ضبط شده و سپس با استفاده از منابع کتاب‌خانه‌ای، اسطورهٔ زروان و بن‌مایه‌های اساطیری مرتبط با باورهای عامه در داستان، استخراج و با روی‌کردی توصیفی - تطبیقی به تحلیل محتوا پرداخته‌اند.

نگارندگان در این جستار در پی پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها هستند:

- داستان زروان‌خدای چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی با اسطورهٔ زروان دارد؟
- باورها و اعتقادات مردم روستای زروان تا چه اندازه متأثر از داستان زروان‌خدای است؟
- خاستگاه و منشأ داستان زروان‌خدای در روستای زروان چیست؟ آیا نام روستا برگرفته از داستان زروان‌خدای است؟

- آیا داستان دارای بن‌مایه‌های اساطیری است؟

اهمیت پژوهش حاضر از این رو است که با تحول و دگرگونی سریع فرهنگی و نگرش نسل جدید، متأسفانه این گونه داستان‌ها که قسمت اعظمی از فرهنگ عامهٔ منطقه را تشکیل می‌دهد، در حال فراموشی و نابودی است؛ به ویژه این‌که نقالان، داستان‌ها را به سختی به یاد می‌آورند و با گذشت زمان آن را فراموش خواهند کرد. از سوی دیگر، با توجه

به بی‌میلی نسل جوان به این داستان‌ها، بیشتر نقلان سن بالایی دارند و بعد از مدت کوتاهی جامعه از حضور آن‌ها محروم خواهد شد.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌گران درباره آیین زروانی و فلسفه و اندیشه آن بسیار نوشته‌اند؛ اما تاکنون هیچ‌گونه تلاشی برای معرفی داستان زروان خدای در روستای زروان و منطقه لارستان، صورت نگرفته است. از اصول مهم آیین زروانی به ویژه درباره بحث جدال خیر و شر و سرنوشت و تقدیر، تاکنون پایان‌نامه‌ها و مقالات متعددی نوشته شده است: شعبانلو (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «بازتاب اسطوره آفرینش زروانی در داستان اکوان دیو» به موضوع از دیدگاه اسطوره آفرینش زروانی نگرسته و آن را تکرار کننده عمل خلقت می‌داند. زهر (۱۳۸۴) در کتاب «زروان یا معمای زرتشتی‌گری»، جلالی مقدم (۱۳۸۴) در اثر «آیین زروان، مکتب فلسفی- عرفانی زرتشتی بر مبنای اصالت زمان»، دولت‌آبادی (۱۳۷۹) در اثر «جای پای زروان، خدای بخت و تقدیر» درباره زروان و نسبت او با زمان و هم‌چنین آفرینش اهورامزدا و اهریمن سخن گفته‌اند. مختاری (۱۳۷۹) در اثر «اسطوره زال» به اثبات بازتاب نظریه‌های زروانی در هستی، تولد، ازدواج زال، پیروزی رستم بر اسفندیار پرداخته است. حمیدرضا اردستانی رستمی (۱۳۹۴) در کتاب «زروان در حماسه ملی ایران» به بررسی زروان و زروان‌گرایی در تاریخ و فرهنگ ایران از دوران باستان تا عهد اسلامی پرداخته و در بخشی دیگر نمودهای زروانی در شاهنامه فردوسی را نشان داده است. حمید کاویانی پویا و هم‌کاران (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی فلسفه زروان در تفکرات دینی بر پایه اندرزنامه‌های پهلوی» به بررسی زروان‌گرایی و تأثیر آموزه‌های آن بر دین مزدیسنان و افکار ایرانیان متون پهلوی پرداخته‌اند؛ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که آیین زروان در متون اندرزی دوره میانه راه یافته و با ورود زروان به عنوان آفریننده‌ای در رأس اهورامزدا و اهریمن و تأکید بر ثنویت، این ایزد به شکل خدایی یگانه وارد تفکرات دینی گروهی از روحانیون شده است. محمدحسین نیکدار اصل و هم‌کاران (۱۳۹۳) در مقاله «بازتاب برخی باورهای زروانی در رباعیات خیام» تأثیرپذیری شاعر از باورهای زروانی را بررسی کرده‌اند.

۳. روایت شفاهی

داستان زروان خدای به روایت عبدالله زرعوئی^۲

زروان یعنی زایش و هر زایشی برگرفته از هفت مرحلهٔ زایش زروانی نیک و بدی از آن دور است. وجه تسمیهٔ روستای زروان از همین زایش پاک و آیین‌های آن در دل کوه می‌آید. یاد دارم از نیاکان که می‌گفتند اولین زاییدهٔ خیر خود زروان بود که روستا را بنا نهاد. یک زن و یک برادر داشت که نام او منوچهر بود. سرنوشت‌گرایی جزو اصولی است که مردم این روستا به آن توجه دارند؛ زیرا بیشتر مردم این روستا کشاورز هستند و به حاکمیت آسمان اعتقاد دارند. نام زن او گهی بود که زروان به او بدبین بود و تمام شرها بر اثر کارهای او بود. یک روز زروان برای این که از کارهای شر زنش رها شود، هفت شبانه روز به او توجه نکرد و او را به آسمان سپرد، گهی او را نفرین کرد و بر اثر این نفرین، صاحب فرزندی زشت و تاریک شد. زروان به وجود او شک کرد و متوجه شد که او نیز مانند مادرش شرور است. برای رهایی از این تنگنا از برادرش منوچهر کمک خواست. منوچهر پس از هفت شبانه‌روز نگاه به ستارگان و آسمان به او گفت: برای رهایی از این تنگنا در زیر درخت انار در دل کوه برای آسمان با توجه به هفت مرحله قربانی کند و یکی از قربانی‌ها خروس باشد؛ اجزای قربانی را تکه تکه، در هفت بخش به خاک بسپارد. یک تار موی خود را به درخت انار ببندد و در دورن غار در دل کوه دعا کند تا این تاریکی از او و خانواده‌اش دور و صاحب فرزندی روشن چون خود شود. منوچهر به زروان گفت: هیچ‌گاه این هفت آیین را فراموش نکنند در غیر این صورت تاریکی و سیاهی بر او پایدار خواهد بود. هفت مرحله‌ای که منوچهر به زروان آموخت عبارتند از: ۱- اعتقاد به قربانی خونی؛ ۲- زدودن شک و تردید از دل و وجود؛ ۳- روشنایی و نیکی بر همه چیز پیروز است و پایان جهان نیک خواهد بود؛ ۴- هیچ پاداش و کیفی وجود ندارد و همه چیز به سرنوشت و تقدیر وابسته است؛ ۵- پیوستگی قربانی در طلوع خورشید تا زمانی که یک نشانه دیده شود؛ ۶- پیدا شدن مار در دل کوه و پذیرفتن آن به عنوان نماد زروان؛ ۷- بردن زن در دل کوه در زمان روشنایی مطلق برای پاک شدن وجودش از پلیدی و تاریکی. زروان با این که لرزان و هراسناک بود، کارهایی را که برادر به او گفته بود، پیوسته انجام داد؛ اما زن او گهی از رفتن به کوه همراه با زروان سرباز زد و برای خلاص شدن از دست زروان به پسرش پناه برد. فرزند که از کارهای مادر خشنود بود به او گفت: از دستورهای پدر سرپیچی کند و به حرف‌های او گوش ندهد. زروان این سخنان را شنید و به پسر گفت: تو از نسل من نیستی!

تو تیره و تاریک هستی و اعمال تو مثل مادرت است؛ در صورتی که فرزند من باید روشن و نورانی باشد. فرزند با شنیدن این سخنان از پدر گفت: من تمام کارهای تو را زشت جلوه می‌دهم و همه را مثل خودم می‌کنم که هیچ نشانی از نیکی نباشد. مادر و فرزند با هم عهد بستند که جهانی تاریک را به وجود بیاورند و هر چیزی را که سد راه آن‌ها شود، از میان بردارند. زروان با ناخشنودی گفت: اجازه نمی‌دهم که تو نیز مانند مادرت به کارهای شر پردازای و تباهی و ویرانگری را پیشه خود کنی. زروان شش مرحله آیین‌های آموخته از برادرش را پیوسته و کامل انجام می‌داد؛ اما فرزند تاریکش جهان را تیره و تباه کرده بود و از آفرینش پاک و نیروهای خیر خبری نبود. زروان که در برابر نیروی پسرش درمانده شده بود به سراغ برادرش منوچهر رفت و به او شرح ماجرا را توضیح داد. منوچهر به او گفت که پنج‌شنبه‌روز برای طالع‌بینی و اخترشماری به او فرصت دهد و پس از آن برای چاره‌جویی به نزد او بیاید. پس از گذشت این زمان منوچهر به زروان گفت: سرنوشت مقدر کرده است به دلیل این که سال‌های درازی عمل قربانی صورت نگرفته است، بخت و تبار تو تیره و تاریک باشد. تا زمان باز شدن تار مو از درخت انار وضع همین خواهد بود. جانشین تو فرزند تاریکت است و تنها یک راه برای از بین رفتن این ویرانگری‌ها وجود دارد و آن نیز کشتن فرزند است! زروان که مات و مبهوت مانده بود برای خلاص شدن از این تباهی‌ها، سرنوشت محکوم خود و کشتن فرزند را پذیرفت. منوچهر به زروان گفت: باید به جهان زیرین بروی و فرزند خود را که در خانه‌ای تاریک منزل گزیده است، به روشنایی بیاورد، او را در بند کشد و در آغاز سال نو که زمان از نو جاری می‌شود، فرزند خود را با خنجر بکشد. او به زروان گفت: با وجود کشتن فرزند تا زمان زاده شدن فرزند دیگر، روح آن هم‌چنان به تباهی می‌پردازد و تنها فرزندی روشن از نسل تو می‌تواند با آفرینش پاک و نیروهای خیر در برابر این تباهی بایستد. زروان به جهان زیرین رفت و با جادو، شیوه‌ای که فرزند از آن بی‌خبر بود او را به روشنایی آورد و در بندش کشید و آغاز سال نو مطابق گفته‌های برادرش او را کشت و فرزند خود را منزل به منزل به جهان زیرین برد و در نهایت به خاک سپرد. لباس سفید بر تن کرد و سه روز با حسرت برای پسر از این که چرا به حرف او گوش نداده و این حادثه پیش آمده عزاداری کرد. در نهایت پذیرفت که در برابر سرنوشت مقدر کاری نمی‌توان کرد. گهی که این واقعه را شنید به هیأت نیروهای خیر در آمد و در غذای زروان گیاهی سمی ریخت و او را بیمار کرد. منوچهر که در دل کوه به گشت و گذار می‌پرداخت، متوجه شد که تار موی زروان از درخت انار گسسته شده است؛ فوراً به نزد

برادرش آمد که مسأله را بازگو کند؛ ولی او را بیمار یافت. هراسان به وسیلهٔ چوب درخت گز و میوهٔ درخت انار معجونی درست کرد و به زروان داد تا از آن بنوشد. زروان رفته رفته بهبود یافت؛ اما گهی بر اثر غم و اندوه فقدان پسر دق کرد و مرد. منوچهر خبر باز شدن تار مو از درخت انار را به زروان گفت. زروان خشنود شد و برای آسمان قربانی کرد تا فرزندی روشن و نورانی در غار متولد شد. آفرینش جهان را به او سپرد و ماجرای گذشته را شرح داد و او را از وجود برادر شرورش آگاه کرد و متوجه ساخت که نیروهای بد و تاریک که فرزند تاریکش آن‌ها را هستی بخشیده وجود دارد و او باید با آن‌ها مبارزه کند و جهان را همواره در مسیر درست هدایت کند و دست به آفرینش نیک بزند.^۳

۴. بحث و بررسی

دربارهٔ داستان زروان خدای روستای زروان منطقهٔ لارستان و اسطورهٔ زروان نکات زیر گفتنی است:

۱ - اندیشه‌ها و اخلاق و رسوم هر ملتی در باورهای آن‌ها انعکاس می‌یابد. به طور قطع بررسی باورهای عامه می‌تواند بسیاری از نقطه‌های تاریک گذشته را روشن و شیوهٔ زندگی، نگاه آن‌ها به هستی و آفرینش را بازگو کند. منطقهٔ لارستان در گذشته جایگاه زرتشتیان بوده و یکی از دین‌های رایج در ایران پیش از اسلام در این منطقه دین زرتشت است. یکی از این شواهد، قدمگاه لار در محلهٔ پاقلعه است که دربارهٔ کاربری ابتدایی آن، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد و یکی از این دیدگاه‌ها آتشکدهٔ زرتشتیان است.

محمد نجفی در این باره می‌گوید:

در گذشته پدرم و قدیمی‌ها می‌گفتند که قدمگاه لار محل عبادت مهری‌ها بوده است؛ عده‌ای هم می‌گفتند آتشکده بوده است.

نمونهٔ دیگر در منطقهٔ لارستان آتشکدهٔ آذرفرنبغ کاریان است که برطبق تاریخ اسطوره-ای ایران باستان، منسوب به گشتاسب ششمین پادشاه از سلسلهٔ کیانیان است و در حدود ۶ هزار سال پیش از میلاد حضرت مسیح ساخته شده است و تقریباً هم‌عصر با پیامبر بزرگ زرتشتیان، آشو زرتشت می‌باشد. این آتشکده در زمان ساسانیان به عنوان یکی از سه آتشکدهٔ بزرگ زمان خود مطرح بوده است (رضایی، ۱۳۸۰: ۵۰۰).

اولین پادشاه لارستان، گرگین میلاد یکی از سرداران سپاه کی خسرو، چهارمین پادشاه از سلسله پادشاهان کیانیان می باشد (وثوقی و هم کاران، ۱۳۸۵: ۳۰۰)؛ یعنی قبل از ظهور زرتشت (در دوران پادشاهی گشتاسب ششمین پادشاه کیانی) لارستان وجود داشته است؛ با توجه به این مسأله اگر دیدگاه گروهی را بپذیریم که کهن پیشینگی کیش زروان را پیش تر از زرتشت می دانند، شاید بتوان گفت مردم منطقه لارستان قبل از ظهور زرتشت، زروان پرست بوده اند؛ زیرا «در شاهنامه نیز بازتاب سنت باستانی زروانی و قبل از آن اوشایی، بنیان اساطیری شاهنامه را از دوره گیومرت تا پایان پادشاهی کی خسرو تشکیل می دهد» (سرکراتی، ۱۳۷۸: ۷۱-۱۱۲)؛ گرگین نیز یکی از سرداران سپاه کی خسرو و پادشاه لارستان است که با توجه به بازتاب سنت زروانی در زمان کی خسرو، با اندکی احتیاط می توان گفت گرگین نیز مروج آیین رایج زمان خود در منطقه لارستان بوده است.

درباره زمان دقیق پیدایی آیین زروان، نظریه استوار و یکسانی وجود ندارد، گروهی آن را از دوران ساسانیان و در میان زرتشتیان باختر ایران می دانند که زیر تأثیرات اعتقادات نجومی بین النهرینی رواج یافته است، عده ای نیز کهن پیشینگی اش را پیشتر از زرتشت می رسانند که اشارات گواه بر درستی این دیدگاه قوی تر است (آیدنلو، ۱۳۸۰: ۱). «برخی پژوهندگان، چون نیولی، نیبرگ، زرنر و بویس، کیش زروانی را حاصل ترکیب اندیشه های بین النهرینی و ایرانی در عهد هخامنشی پنداشته اند؛ چنان که نیولی بر این باور است که مشخصه عهد هخامنشی، تلاقی فرهنگ و اندیشه مذهبی مغان و تمدن بابل است که آغازگر مفهومی جدید از حکومت جهانی و شکل گیری اندیشه ثنویت یا همان آیین زروانی است. زرنر نیز بر آنست که پس از سخت گیری های خشایارشا به مغان که سبب مهاجرتشان شد، آنان با روحانیون کلدانی حشر و نشر یافتند و بدین سان، از افکار و بینش بابلیان تأثیر پذیرفتند که این گرایش موجب شد تا آنان، زمان را بنیان نخستین انگارند. بویس نیز می گوید: آشنایی مغان با پندارهایی که بابلیان درباره تاریخ و دوره های زمانی داشتند و تقابل این اندیشه ها با آموزه های زرتشت، آنان را به اندیشه بیشتر درباره عنصر زمان راه نمود که دست آورد این درنگ، پدیداری کیش زروانی در اواخر عهد هخامنشی است» (اردستانی رستمی، ۱۳۹۴: ۱۶). بنابراین می توان نتیجه گرفت که باورهای کیش زروانی از دوره باستان رواج داشته و کهن پیشینگی اش با توجه به مطالبی که گفته شد، پیش تر از ساسانیان است؛ زیرا در دوران ساسانیان اندیشه زروانی به صورت گسترده رواج داشته است (همان، ۱۳۹۴: ۲۴). بر پایه آرای گوناگون درباره کهن پیشینگی آیین زروان قبل از دین زرتشت یا پذیرفتن این

دیدگاه که زرتشت آورنده کیش زروان است، درباره منطقه لارستان دو مسأله را می‌توان بیان کرد: نخست این که با توجه به افسانه پادشاه گرگین سردار سپاه کی خسرو در لارستان و وجود لارستان قبل از دوران پادشاهی گشتاسب، شاید بتوان این فرضیه را مطرح کرد که قبل از ظهور دین زرتشت در منطقه لارستان، آیین زروان در منطقه وجود داشته است و قدمت وجود این آیین در لارستان پیشتر از زرتشت است؛ اگر این دیدگاه را بپذیریم که زرتشت آورنده آیین زروان است، باز هم اندیشه زروانی و تفکر زروانی در منطقه لارستان رواج گسترده‌ای دارد. «از همه آن چه درباره نگرش ایرانیان به خاستگاه نیکی و بدی گفته شد، این نکته دست‌یافتنی‌ست که به گونه‌ای میان یگانه‌پرستی (توحید) و دو بن‌گرایی (ثنویت) پیوند است و باید همه این باورها، دست‌آورد شخص زرتشت پنداشته شود. زرتشت اگرچه اهورامزدا را یگانه برتر می‌انگارد، عمده‌ترین پیام دینش، اعتقاد به دوگانگی در همه مراتب هستی است» (همان، ۱۱:۱۳۹۴).

۲ - داستان زروان‌خدای با اسطوره زروان اختلاف‌هایی دارد که عبارتند از: الف) در اسطوره زروان و در زمان بی‌زمان، تنها زروان، هستی داشته است؛ در صورتی که در روایت شفاهی، او دارای زن و برادر است. ب) در اسطوره زروان، زوران دو فرزند توأمان را در بطن خود می‌پرورد و بر اثر پیمان او با خود برای سپردن فرمانروایی جهان به فرزندی که زودتر به دنیا بیاید، فرماندهی جهان را به اهریمن می‌سپارد که زودتر متولد می‌شود؛ اما در داستان زروان‌خدای، زروان بر اثر نفرین زن، صاحب فرزندی زشت و تاریک می‌شود و هفت آیین را باید پیوسته اجرا کند تا نیروی شر از او دور و صاحب فرزندی روشن شود. ج) در اسطوره زروان، زروان مجبور می‌شود به خاطر پیمان خود، اهریمن را برای دورانی از نه هزار سال باقی‌مانده فرمانروا کند؛ در صورتی که در داستان زروان‌خدای با مرگ فرزند تاریک، دخیل باز می‌شود و زروان دارای فرزندی روشن می‌شود و تا زمان زاده شدن فرزند روشن، فرزند تاریک شروع به آفرینش نیروهای شر می‌کند. د) در روایت زروان‌خدای، مدت زمان فرمانروایی اهریمن طولانی نیست و توسط پدر کشته می‌شود؛ در صورتی که در اسطوره زروان، اهریمن نه هزار سال بر جهان فرمانروایی می‌کند. ه) در اسطوره زروان، او برای هر انسانی سرنوشتی تعیین می‌کند که از آن گریزی نیست و زندگی انسان از ابتدا تابع بخت است که از پیش به وسیله زروان تعیین شده است؛ اما در داستان زروان‌خدای، زروان نیز تابع بخت و محکوم به پذیرفتن سرنوشت خویش است.

۳- دو داستان زروان خدای و اسطوره زروان دارای شباهت‌هایی نیز هستند: الف) اعتقاد به جبر و سرنوشت‌گرایی. ب) بدبینی نسبت به زن. ج) داشتن دو فرزند تاریک (اهریمن) - روشن (اهورامزدا). د) سپردن فرمانروایی جهان به اهریمن. ه) اعتقاد به نیک بودن پایان جهان. و) نبرد نیروهای خیر و شر در پایان جهان و پیروزی نیروهای خیر. ز) اندیشه تقدیرگرایی در میان زروانیان منجر به اعتقاداتی در باب مرگ و حتی حضور شر در جهان شد. همواره مسأله گریزناپذیر مرگ در میان آدمیان از جمله امور غیرقابل حل بوده است و هیچ‌کس نمی‌تواند از آن بگریزد. حتی اهورامزدا و اهریمن هم توان آن را ندارند که مرگ را برای همیشه از کسی دور نگه دارند. مرگ قانونی است که به حوزه بخت و تقدیر ازلی تعلق دارد. یعنی همان مشیتی که اراده زروان است و از طریق زمان وجودی یا زروان جاری می‌شود. این زمان است که مرگ افراد یا پایان یافتن زندگی را تعیین می‌کند. آوردن مرگ بر عهده اهریمن است؛ اما زمان آن را زروان تعیین می‌کند؛ در داستان زروان خدای نیز منوچهر با نگرستن به آسمان، زمان مرگ را تعیین و فرزند تاریک به وسیله زروان کشته می‌شود.

۴-۱. بن‌مایه‌های اساطیری و اعتقادی

در بررسی‌های اسطوره‌شناسی، دست‌یافتن به حقیقت و بن‌مایه‌های اساطیر، کاری بسیار دشوار است، زیرا دیرینگی اساطیر به درازنای خلقت و آفرینش انسان است و درگذر زمان بارها دگرگون می‌شوند و ویژگی‌های یکی به دیگری داده می‌شود و از دل یک اسطوره، اسطوره‌ای دیگر زاده می‌شود. نگارندگان بر این باور هستند که داستان زروان خدای، از روی اساطیر مربوط به آیین‌های زروانی شکل گرفته است و سینه به سینه منتقل شده و به یادگار مانده است. بخش عظیمی از باورها و اعتقادات مردم روستای زروان متأثر از اندیشه‌های زروانی است که در زندگی آن‌ها نمود دارد؛ بدون آن‌که از پیشینه آن اطلاعی داشته باشند. در این بخش سعی می‌شود با استناد به منابع کتاب‌خانه‌ای و با بررسی میدانی، بازتاب بن‌مایه‌های اساطیری و اعتقادی داستان زروان خدای و تأثیر آن در زندگی مردم نمایان شود.

۴-۱-۱. تقدیر و سرنوشت

صغری زرغونی درباره باور مردم به تقدیر می‌گوید:
کارها و امور مردم بیشتر از هر چیز به تقدیر وابسته است. هر اتفاقی که رخ می‌دهد، می‌گویند: سرنوشت این‌طور رقم زده بود؛ تا جایی که از بین رفتن و حرام شدن گاو و

گوسفند را مرتبط با تقدیر می‌دانند. تلاش و کوشش را به بخت و سرنوشت ربط می‌دهند و اگر کسی ثروتمند یا فقیر شود، می‌گویند: سرنوشتش این‌گونه بود.

اعتقاد به تقدیر از مهم‌ترین باورهای زروانی است (Rezania, 2010: 210). در این کیش انسان‌ها از خود اختیاری ندارند و این تقدیر است که آن‌ها را به هر سمتی که بخواهد، می‌کشانند. در مینوی خرد گفته شده که همهٔ کارهای جهان به قضا و زمان و مشیت عالیّهٔ زروان که وجودش قائم به ذات و فرمانرواییش طولانی می‌باشد، بازسته است (رک. مینوی-خرد، ۱۳۸۵: ۲۱). این دیدگاه در فلسفهٔ زروانی، خود موجب عقیده‌ای جبری شد که بر اساس آن سرنوشت انسان به صورت کامل در اختیار زروان است و انسان از آن بی‌خبر است و کوشش او در این راه هیچ سودی ندارد. در زروانیسم، انسان‌ها ناچار به قبول تقدیر و سرنوشت رقم‌خوردهٔ خود هستند و تلاش آن‌ها برای مقابله با آن بیهوده است. این دیدگاه در چندین مورد در داستان زروان‌خدای و باور مردم روستای زروان بازتاب یافته است: الف) منوچهر در داستان در هیأت یک انسان حکیم حضور دارد و خطاب به زروان می‌گوید: سرنوشت مقدر کرده است به دلیل عدم قربانی بخت تو تیره و تاریک باشد. ب) زروان در داستان بر مبنای حکم چرخ، سرنوشت خود را می‌پذیرد و فرزند خود را می‌کشد. ج) کهن‌سالان همه چیز را وابسته به چرخ و سرنوشت می‌دانند؛ به باور آن‌ها انسان محکوم تقدیری است که سپهر تعیین کرده است «کار جهان همه به تقدیر و زمانه و بخت مقدر می‌رود که خود زروان فرمانروا و دیرنگ خداست» (مینوی‌خرد، ۱۳۸۴: ۴۳). این بن‌مایه در اساطیر ایران و دیگر اساطیر ملل نیز دیده می‌شود: در حماسهٔ ایرانی در داستان گذر سیاوش از آتش در شاهنامه، کی‌کاووس همهٔ بار را به دوش تقدیر می‌نهد. بر پایهٔ شاهنامه، افراسیاب به دلیل پیش‌گویی‌هایی که دربارهٔ کی‌خسرو کرده‌اند، بیمناک است. (فردوسی، ۱۳۹۴، ۳۹۷/۱). با همهٔ این نگرانی‌ها افراسیاب نیز در برابر تقدیر تسلیم می‌شود و از کشتن کی‌خسرو چشم‌پوشی می‌کند.

۴-۱-۲. جادو، پیش‌گویی و طالع‌بینی

محمد مخبر می‌گوید:

آسمان بیش از هر چیزی در زندگی مردم تأثیر دارد؛ تا جایی که مردم در کارهای مختلف به وجود ستارگان سوگند یاد می‌کنند. هنگامی که فرزندی به دنیا می‌آید شکرگزاری می‌کنند و می‌گویند بختش مانند ستاره روشن باشد.

وجود انواع آیین‌های جادوگری در میان اقوام و ملت‌های مختلف از آغاز خلقت تا به امروز، حاکی از وجود خصیصه‌ای مشترک در میان همه آن‌ها است و آن خصیصه مشترک، اعتقاد به وجود ماوراءالطبیعه در ابعاد گوناگون زندگی و کارکردهای مختلفی است که برای آن قائل هستند «چیزی یا کاری که در آن فریبندگی و گیرندگی باشد، کاری که آدمی به وسیله نفوذ و تکرار بعضی کلمات با انجام اعمالی، قوای جهان را به نفع خود قبضه نماید» (اوشیدری، ۱۳۸۳: ۳۲۲).

طالع‌بینی و شناسایی سعد و نحس روزها نوعی از پیش‌گویی است. طالع‌بینی از روی ستارگان و سیارات بسیار رایج بود و «از همین طریق پیش‌گویی می‌کردند، علم احکام نجوم شاخه‌ای از غیب‌گویی است» (دماوندی، ۱۳۸۴: ۸۶). اعتقاد به تأثیر ستاره‌ها و سیارات بر سرنوشت و زندگی انسان‌ها در میان ایرانیان از خصایص مذهب زروانی است که در آن قبول تقدیر و جبر اختری، از اعتقادات اصلی است.

گرچه اعتقادات زروانی از دین مزدایی رخت بریست! اما در جامعه ایرانی مسلمان به گونه‌ای دیگر ادامه یافت. اعتقاد به دهر و زمانه به مثابه منشأ سرنوشت، جبر تقدیری، اعتقاد به تعیین سرنوشت در آسمان، عقیده به تأثیر ستارگان و سیارات و انتقال خواست آسمان از طریق اجرام و صورفلکی نمونه‌هایی از تداوم این مذهب در بین عامه است (جلالی-مقدم، ۱۳۸۴: ۸۵).

چنان‌که گفته شد در اسطوره زروان همه چیز به مشیت عالیّه او بستگی دارد؛ اما در داستان زروان خدای، زروان دارای چند بعد است؛ از طرفی قادر به پیش‌گویی و آینده‌نگری نیست و اعمال او وابسته به طالع‌بینی برادرش منوچهر است و از سوی دیگر اوست که با اعمال جادویی فرزند تاریک را از جهان زیرین به روشنایی آورد و او را کشت؛ به نظر می‌رسد که منوچهر در داستان، هیأت زمینی زروان و بخشی از شخصیت وجودی اوست؛ این دیدگاه را بخش دیگری از داستان پررنگ‌تر می‌نماید: زروان در برابر نیروی فرزند تاریک و آفرینش نیروهای اهریمنی درمانده شده و به برادرش پناه می‌برد؛ از سویی نیز قادر است فرزند خود را بکشد. درماندگی زروان در برابر قدرت فرزند تاریک، هیأت انسانی زروان و کشتن فرزند، همان مشیت عالیّه زروان و هیأت خدایی او است. طالع‌بینی، فال‌گیری و پیش‌گویی در میان دیگر ملل نیز رایج است. از کهن‌ترین نمونه‌های فال‌گیری، می‌توان از فال‌بینی در شهر سیپار نام برد که شمش، ایزد خورشید، را رواج‌دهنده غیب‌گویی و فال‌بینی می‌دانستند و به بت او متوسل می‌شدند. هم‌چنین می‌توان به فال بودا در هند، ای-

چینگ در چین، ورق‌های تاروت در اروپا و فال اعداد و حروف ابجد در ایران اشاره کرد (سیپک، ۱۳۸۴: ۹۴). از جمله آیین‌های کهن پیشگویی، پدیدهٔ شمنیزم در میان سکاها و طالع‌بینی به وسیلهٔ ستارگان در سرزمین ختن و ایغور باستان رایج بوده است (نیبرگ، ۱۳۸۳: ۱۷۶؛ میرفخرایی، ۱۳۸۷: ۱۲۷).

۳-۱-۴. قربانی خروس و قطعه قطعه کردن بدن قربانی

در منطقهٔ لارستان برای قربانی کردن از تیشتر و خروس یاد می‌شود؛ قربانی تیشتر کنار سرچشمهٔ آب در بیشتر موارد به دلیل ارتباط با بارندگی و خشک‌سالی بوده است (جباره ناصرو و هم‌کاران، ۱۴۰۰: ۲۳)؛ در باور مردم لارستان به بزی که در آستانهٔ باردارشدن است و به مرحلهٔ زایش نرسیده است، تیشتر می‌گویند. این خدا در باور مردم با وجود ارزش و مرتبه‌ای والا، جنبه‌ای زمینی و مادی به خود گرفته و جنبهٔ خدایی خود را از دست داده است. به سخن دیگر تیشتر از مرتبهٔ خدایی در اساطیر ایرانی به مرحلهٔ فرودین در اساطیر این منطقه رسیده است. قربانی خروس برای برآورده شدن نذرهای فردی مردم دربارهٔ زایش، تولد پسر و خوشبختی است: در داستان زروان خدای، منوچهر به زروان می‌گوید بر روی کوه قربانی کند و یکی از قربانی‌ها خروس باشد. قربانی کردن خروس چنان‌که گفته شد در منطقهٔ لارستان مقدس بوده است. خروس در برخی از اساطیر ملل تقدیس شده است (دماوندی و هم‌کاران، ۱۳۹۳: ۱۲۵)؛ در این داستان نیز به نظر می‌رسد خروس اهورایی است و قربانی شدنش باعث باروری می‌شود.

در آیین‌های کهن به‌ویژه میتراثیسم، قربانی کردن خروس از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (رضی، ۱۳۸۱: ۴۴۴). بر طبق روایت نرشخی، مغان بخارا قبر سیاوش را در دروازهٔ شرقی بخارا (دروازهٔ کاه‌فروشان) می‌دانسته‌اند:

« و مغان بخارا آن جای را عزیز دارند و هر سالی هر مردی آنجا یک خروس برد و بکشد، پس از برآمدن آفتاب روز نوروز...» (نرشخی، ۱۳۵۱: ۳۲-۳۳).

خروس در فرهنگ ایرانی از جمله پرندگان اساطیری به‌شمار می‌آید؛ زیرا اولین موجودی است که با صدای اهورایی از آمدن خورشید خبر می‌دهد، تصویری که امروز در میان برخی اقوام از کشتن خروس وجود دارد، به دلیل خوش‌یمنی این پرنده در دفع آسیب‌ها است که به نوعی قربانی گناهان شخص می‌شود تا بلا را از او دور سازد (مزدآپور،

۱۳۶۹: ۱۴۴)؛ در داستان زروان خدای نیز بر مبنای همین ویژگی خروس قربانی می‌شود تا تیرگی و تباهی از خانواده زروان دور و او صاحب فرزندی روشن شود.

مثله کردن بدن قربانی که به «اسپاراگموس»^۴ مشهور است در داستان زروان خدای، در قالب خروس دیده می‌شود. خروس قربانی شده هفت قطعه و در هفت بخش زمین به خاک سپرده می‌شود.

اسپاراگموس را در اسطوره «آزیرس»، «اورفه»، «پنتئوس» و «دیونیزوس» نیز می‌توان یافت. پاره شدن بدن اورفه و آزیرس مصری و دیونیزوس، بنا به روایاتی به خواست خود آن‌ها صورت می‌گیرد. در اساطیر بابل «اولیکومی» با ضرب چاقوی «اشتار» و «انا» از پا درمی‌آید و خدای باد او را تکه‌تکه می‌کند. (کات، ۱۳۷۷: ۸۸؛ گریمال، ۱۳۶۹: ۱۲۸).

۴-۱-۴. دخیل بستن بر درخت انار / مو به عنون ابزار باروری^۵

در داستان زروان خدای، منوچهر به زروان می‌گوید برای این که صاحب فرزند پسر شود بر درخت انار دخیل ببندد و زروان یک تار موی خود را به عنون دخیل به درخت انار می‌بندد.

سمیه بیگلری درباره دخیل بستن بر درخت می‌گوید:

هنگامی که مردم حاجتی داشتند و بیشتر به این خاطر که بخت آن‌ها باز شود و صاحب فرزند خصوصا پسر شوند، بر درخت انار پارچه‌ای را می‌بستند و باور داشتند با گذشت زمان و آمدن و رفتن فصل‌ها گره باز خواهد شد و آن‌ها صاحب فرزند می‌شوند. گذشتگان می‌گفتند قبلاً این دخیل بستن توسط زن‌ها انجام می‌شده است و آن‌ها چند تار موی خود را به عنون نشانه بر درخت می‌بستند. ولی امروزه تار مو جای خود را به پارچه داده است.

در این باره چند نکته گفتنی وجود دارد:

۱ - مردم اعتقاد دارند که با دخیل بستن بر درخت انار، صاحب فرزند پسر می‌شوند و دخیل آن‌ها با گذشت زمان باز می‌شود. وجود عنصر زمان در این باور نمی‌تواند بی‌علت باشد؛ منشأ این باور آیین زروانی است؛ زیرا زروان (زمان) در عالم سپهر تجسم می‌یابد. یعنی خود سپهر (فلک) است و زمان (زروان) خدای سرنوشت است (Rezania, 2010: 132).

۲- در روایت شفاهی، زروان از مو برای دخیل بستن بر درخت انار استفاده می‌کند و موی خود را به عنون دخیل بر درخت انار می‌بندد. بن‌مایه بارور شدن گیاهان به وسیله مو

در برخی از قصه‌های ایرانی نیز دیده می‌شود (درویشیان و هم‌کاران، ۱۳۷۷: ۲۱۱). این بن‌مایه در اسطوره‌های چینی، هندی و آزتکی نیز دیده می‌شود (روزنبرگ، ۱۹۹۸، ترجمهٔ عبدالعزیز، ۱۳۷۵: ۱۴۰؛ رضایی، ۱۳۸۴: ۶۸؛ کندری، ۱۳۷۲: ۱۴۸). نکته مهم در این اسطوره‌ها این است که: «در همهٔ این اسطوره‌ها موی غول‌خدای اولیه به گیاه تبدیل می‌شود» (صابری و هم‌کاران، ۱۳۹۷: ۲۱۴).

۳- دخیل بستن بر درخت انار به این دلیل است که در باور مردم منطقه و روستای زروان، انار به‌خاطر دانه‌های فراوان، نشانه باروری است و این درخت در منطقه دارای تقدس است «امروزه هم تک درخت انار نزدیک امام‌زاده‌ها و بالای تپه‌ها مقدس است و به آن دخیل می‌بندند» (یاحقی، ۱۳۸۶: ۱۶۶). دانه‌های انار در میان اقوام مدیترانه‌ای، خاور نزدیک، هندوستان به‌صورت یک نماد گسترده باروری و فراوانی درآمده است. انار، نشانهٔ الهه‌های یونانی دمتر، پرسفونه و هرا بود و تصور می‌رفت که بیدارکنندهٔ غریزهٔ جنسی و موجب آبستنی است. از این رو آن را با الههٔ باروری مربوط می‌دانستند (امیرقاسمی و هم‌کاران، ۱۳۹۰: ۱۶۰).

۴-۱-۵. درخت گز

حسین رستمی دربارهٔ درخت گز می‌گوید:

درخت گز در خشک‌سالی و ترسالی همیشه سرسبز و شاداب است، همیشه زنده است. مردم بر این باور هستند که سوزاندن چوب درخت گز باعث طول عمر می‌شود و فرد از بلا و بیماری در امان خواهد بود.

درختان مرتبط با بعضی ایزدان نباتی در معتقدات مردمان پس از آن‌ها مقدس، مهم یا مفید پنداشته شده است؛ از آن جمله درخت گزی که صندوق‌آزیریس را در میان گرفته بود در معبد این ایزد نگهداری می‌شد و اهالی بیللیوس آن را می‌پرستیدند (فریزر، ۱۳۹۶: ۴۱۷). درخت گز کشندهٔ اسفندیار نیز مقدس بوده است و به قرینهٔ ترکیب «مردم گزپرست» در بیت زیر از شاهنامه و گزارشی از عجایب المخلوقات، ظاهراً گروهی آن را می‌پرستیدند و محترم می‌داشتند و ویژگی‌هایی به آن نسبت می‌دادند:

آبر چشم او راست کن هر دو دست/ چنان چون بود مردم گزپرست (فردوسی، ۱۳۹۴، ۴۰۴/۵)

محمد بن محمد توسی هم نوشته است:

گویند به حدّ افغانستان گزاستانی است در آن درختی هفده ارش ستبری آن، هرکه از آن چوبی بشکند یک شبان روز دست وی درد کند. افغانیان آن را سجود کنند و آن را درخت برهمن خوانند و در آن بیشه شیر و ببر باشد پس هر که در زیر این درخت آمد ایمن باشد (توسی، ۱۳۸۲: ۱۷).

در داستان زروان خدای، منوچهر از چوب درخت گز معجونی درست می‌کند، زروان معجون را می‌نوشد و بهبود می‌یابد. مردم منطقه لارستان در روستای زروان، سوزاندن چوب درخت گز را باعث طول عمر و مصون بودن از بلا و بیماری می‌دانند.

۴-۱-۶ کشتن فرزند و حمل جسد او

در داستان زروان خدای، فرزند تیره و تاریک توسط زروان کشته می‌شود؛ این عمل دارای بن‌مایه‌های اساطیری است. در اسطوره‌ها و تاریخ ملل دیده می‌شود که پسری خواسته یا ناخواسته به دست پدرش کشته می‌شود یا در هنگام تولد به قصد مرگ از خانه رانده می‌شود. در شاهنامه، انواع پسرکشی تاریخی و اسطوره‌ای آمده است. مثل مرگ «نوش‌زاد» فرزند مسیحی کسرا، در جنگی رویاروی که با زخم سپاهیان پدر از پا درمی‌آید؛ زیرا پدر دغدغه حفظ کیان پادشاهی را داشته و پسر اشاعه دین مسیح را در سر می‌پرورانده است. حتی مرگ «سیاوش»، «اسفندیار»، آزار «فرنگیس» توسط پدر و فرمان قتل «خسرو پرویز» از سوی هرمزدشاه در این دسته مرگ‌ها جای دارد. در اساطیر یونان نیز «اودیپ»، فرزند لایوس، بنابر یک پیشگویی که پدر را خواهد کشت، مانند زال شاهنامه به بیابان افکنده می‌شود (همیلتون، ۱۳۷۶: ۳۵۰). زروان پس از کشتن فرزند، جسد او را منزل به منزل همراه خود می‌برد. این مسأله نیز بازتاب قسمتی از اسطوره رستم و سهراب است (البته در روایت‌ها و قصه‌های عامیانه). در برخی از روایت‌های عامیانه راجع به قصه رستم و سهراب آمده است که:

چون سهراب به دست پدر کشته می‌شود، به توصیه سیمرغ یا خدا یا فال‌گیران، رستم جسد فرزندش را به دوش می‌گیرد تا پس از چهل روز یا نه ماه زنده شود؛ اما در روز آخر شیطان در هیأت پیزن یا پیرمردی بر رستم ظاهر و مانعش می‌شود و باعث می‌شود سهراب برای همیشه بمیرد (خالقی مطلق، ۱۳۷۲: ۷۷).

این نکته نیز شایان ذکر است که پس از کشته شدن فرزند تاریک و زاده شدن فرزند روشن، زروان او را از وجود فرزند تاریک (با این که او را کشته است) و نیروهای شر که توسط او آفریده شده است، آگاه می‌کند؛ یعنی خود زروان می‌داند که بدی و شر نیز زاییدهٔ اوست و حتی با مرگ فرزند تاریک نیز بدی و تاریکی از جهان به طور کامل قطع نمی‌شود و جهان میدان نبرد بین تاریکی و روشنایی است؛ اما در پایان جهان، روشنایی پیروز است.

۴-۱-۷. نگاه منفی به زن

حسن مقدم می‌گوید:

واقعیت این است که زن‌ها بی‌وفا هستند و همیشه شر به پا می‌کنند. نگاه زن، نگاه شیطانی است و مرد را از خود به در می‌کند. کلا زن‌ها بدبین هستند و در بیشتر اختلافات خانواده‌ها پای یک زن در میان است.

نگاه منفی به زن در فضای داستان زروان خدای دیده می‌شود. زروان نسبت به زن خود بدبین است و پیوسته تمایل به کارهای شر دارد. گهی دارای ذاتی اهریمنی است و زوران را نفرین می‌کند. این نگاه به زن در روستای زروان در بین کهن‌سالان و پیران قوم در گذشته وجود داشته است؛ کهن‌سالان نیز ممکن است بر پایهٔ فضای داستان و از گذشته‌ها چنین دیدگاهی را در ذهن داشته‌باشند؛ اما در زندگی روزمرهٔ آن‌ها جایگاهی ندارد؛ چنین دیدگاهی در بین جوان‌های روستا به دلیل آشنایی با جوامع شهری، مهاجرت و یکسان بودن حقوق زن و مرد در جوامع امروز مطرح نیست. به نظر می‌رسد گهی در داستان زروان خدای، همان شخصیت منفی جهی در اساطیر ایران است که صامت (گ) به (ج) بدل شده است. زئر معتقد است «زن در باور زروانی تمایلی مقدر به سوی اهریمن دارد» (زئر، ۱۳۸۴: ۳۹۱). «از کتاب گزیده‌های زادسپرم چنین درمی‌یابیم که زروانیان بر این باور بوده‌اند که هوس جسمی جهی که نماد جنس مؤنث است، موجب وجود شر در این جهان شده است. بنابراین، در روایات زروانی زن که با جهی پیوستگی دارد، مردان را از راه تفقا باز می‌دارد. روایات مربوط به زن با سرگذشت اهریمن پیوند دارد» (زادسپرم، ۱۳۸۵: ۱۴۳). «بر پایهٔ آیین زروانی، زن تنها برای آفریده شدن مرد در نظر گرفته شده و نگرش خوبی نسبت بدو وجود ندارد؛ به دیگر معنا، اصل مادینگی با اهریمن، هم‌سان پنداشته شده است» (اردستانی‌رستمی، ۱۳۹۳: ۳۷).

۴-۱-۸. غار نماد برکت

حسن مقدم می‌گوید:

غار در باور مردم مکانی مقدس است. هنگام بهار، گیاهان و بوته‌ها ابتدا در غار و ورودی غار سبز می‌شوند؛ بنابراین مردم غار را نماد برکت و از سویی غار را یک پناهگاه برای کارهای نیک، مخصوصاً دعا و تنهایی با خود می‌دانند.

در داستان زروان خدای، منوچهر که در نقش حکیم است از زروان می‌خواهد که در دل کوه و در غار به دعا و نیایش بپردازد تا تاریکی و تباهی از او دور و صاحب فرزندی روشن شود. نکته قابل توجه آن است که فرزند در غار متولد می‌شود.

انسان اساطیری هر مکانی را با دلیل خاص و ماورایی خویش می‌تواند مقدس و آیینی کند. این ارتباطی دو سویه است که میان او و سرشت طبیعت است. همان اندازه که وی به پیرامونش تقدس می‌دهد، خود او نیز پاک و تصفیه و مقدس می‌شود (گودرزی و هم‌کاران، ۱۳۹۵: ۲۳۰).

غار در باور مردم روستای زروان، زهدان زمین- مادر است که با کهن‌الگوی مادر مثالی در پیوند است. زمین در بسیاری از اساطیر و آیین‌های باستانی به صورت یک مادر عظیم- الجثه ترسیم شده و هزارتوهایی چون غار، شیارها و... به مثابه مهبل زمین - مادر فرض شده است. با تجسم غار به عنوان زهدان زمین - مادر، این پدیده به مثابه جایگاه نمادین تجدد و نوزایی در نظر گرفته شده است؛ چرا که آسمان به عنوان نماد و نمایش‌گر استعلا، قدرت و قداست، همواره در پیوند با جایگاه خداوندان بوده است (الیاده، ۱۳۹۴: ۵۷) و در اغلب اساطیر، زمین به مثابه مادر و در پی آن غارها و مغاک‌ها به مثابه زهدان وی تصور شده است. بنابراین، هر تولدی باید از این زهدان سرچشمه بگیرد و هر تجدد و نوزایی بایستی پس از بازگشت بشر به این جایگاه اساطیری و نمادین انجام شود. با چنین تصویری بود که بشر هر کجا در پی تجدید، نوزایی و حتی برکت بود، به این جایگاه نمادین، یعنی غار روی می‌آورد.

برخی رسومات و آیین‌های اسطوره‌ای، در غار انجام شده است؛ برای نمونه برخی ازدواج‌های اسطوره‌ای مانند ازدواج پلئوس و تتیس، یاسون و مدئا، آییناس و ودیدو در منظومه ویرژیل (الیاده، ۱۳۹۷: ۲۰۴).

۴-۱-۹. نقش دعا و قربانی

محمد روشن می‌گوید:

پس از ازدواج، خانوادهٔ عروس و داماد برای این‌که صاحب فرزند شوند، پیوسته قربانی می‌کنند؛ مردم این‌گونه فکر می‌کنند و خرافاتی هستند؛ انگار بدون قربانی صاحب فرزند نمی‌شوند.

از ویژگی‌های جهان ابتدایی قربانی برای ایزدان است و در جامعهٔ پیش زرتشتی نیز هر چند مردم زندگی‌شان وابسته به دام‌هایشان بود از قربانی کردن جانوران بسیار «در مراسم خاک‌سپاری هر یک از افراد جامعه» ابایی نداشتند (بویس، ۱۹۶۷، ترجمهٔ بهرامی، ۱۳۸۶: ۳۷). اما زرتشت به این قربانی‌ها چندان توجهی نداشت؛ با این حال، هم در دین زرتشتی و هم آیین زروانی، عبادت و آموزه‌ها با قربانی کردن و نیایش آمیخته است. دین زروانی با وجود این‌که برای اختیار آدمی ارزشی چندان قائل نیست، از دعا کردن و نیایش غافل نیست و به طور غیر مستقیم به آن و ارزش آن اشاره دارد. در واقع زروان مدت هزار سال قربانی کرده، نیایش می‌کند تا دارای پسری شود و بر این اساس یکی از وجوه بسیار مهم اسطورهٔ زروان قربانی کردن است که بنابر یک نظریه، بازتابی از میراث مشترک هند و ایرانی است (مزدایور، ۱۳۶۹: ۵۱۲). قربانی برای تجدید حیات تکرار آیینی آفرینش است. اسطورهٔ آفرینش کیهان، متضمن مرگ آیینی هیولایی آغازین است که از پیکرش جهان پدید آمده و گیاهان رویداده‌اند (الیاده، ۱۳۷۲: ۳۲۴). در روایت شفاهی روستای زروان نیز زروان بنابر پند برادر، پیوسته قربانی و در غار دعا و نیایش می‌کند تا تاریکی از وی دور و صاحب فرزندی روشن شود و این ویژگی، یکی دیگر از شباهت‌های داستان زروان‌خدای و اسطورهٔ زروان است.

آیین قربانی در میان اسطوره‌های دیگر ملل نیز دیده می‌شود: سلت‌ها قربانی انسانی را بدین سبب انجام می‌دادند که در برابر الههٔ خود حق‌شناسی و شکرگزاری کرده باشند؛ یونانیان تا قرن دوم مسیح، برای زئوس قربانی انسانی می‌کردند تا شهر خود را پاک سازند. سپس، حیوانات را به جای انسان، برای قربانی، برگزیدند (دورانت، ۱۳۳۰: ۴۴۳)؛ در بین‌النهرین چون کار سختی پیش می‌آمد، فرزند خود را تقدیم «بعل» کرده و برای او قربانی می‌کردند؛ در هند نیز قربانی نقش مهمی در آیین ودایی داشته و به مرور زمان، خدایانی که دارای

قربانی‌های بسیار بوده‌اند، خدایان دیگر را از موقعیت خود برکنار کرده و خود جای آن‌ها را می‌گیرند (رضی، ۱۳۸۱: ۹۵).

۴-۱-۱۰. عدد ۷

در داستان زروان خدای، چهار بار عدد هفت تکرار شده است: الف) هفت آیین زروان؛ ب) هفت شبانه روز طالع‌بینی منوچهر؛ ج) خاک کردن قطعه‌های قربانی در هفت بخش؛ د) عدم توجه زروان به گهی در هفت شبانه روز.

تنها عددی که در داستان آمده، عدد هفت است. به‌دیگر سخن، همه اعمال و رفتارهایی که در داستان انجام می‌شود، با این عدد در ارتباط است. عدد هفت از مضامین بنیادی در اساطیر است. این عدد در جنبه‌های مختلف فرهنگ بشری نفوذ یافته و جنبه قداست‌گونه دارد (یا حقی، ۱۳۸۶: ۸۷۷؛ تواضعی، ۱۳۷۳: ۴۰؛ روح‌الامینی، ۱۳۶۱: ۱۰۰۹).

این عدد در تاریخ جهان و در مذاهب گوناگون عددی مقدس و مشهور بوده که گاه در امور اهریمنی و شر نیز به کار می‌رفته است «به معنی کمال، آرامش، ایمنی، امنیت، وفور و آفرینش است» (نورآقایی، ۱۳۸۸: ۷۶).

۴-۱-۱۱. کوه

صالح حکمت می‌گوید:

مردم برای کوه تقدس قائل هستند؛ زیرا کوه را جایگاه خدا می‌دانند و جایی که زروان آن را مکانی برای دعا انتخاب کرده بود. کوه را نزدیک‌ترین مکان به آسمان نیز می‌دانند و باور دارند انجام اعمالی که اهریمنی است، مانند اعمال جنسی در کوه حرام است.

در روایت شفاهی، زروان بر روی کوه در غار به دعا و نیایش پرداخت. کوه نقش بارزی در اسطوره دارد و جایگاه خدایان است. همه اساطیر دارای یک کوه مقدس خاص هستند و همه خدایان بر بلندای کوه‌ها، دارای جایگاه‌های ویژه‌ای هستند. در اساطیر بین‌النهرین «جبل‌البلدان» نقطه‌ای است که زمین و آسمان به هم می‌رسند؛ در اساطیر مصری آمده است که فرعون از کوه بالا می‌رفت تا با خدای خورشید دیدار کند (شوالیه، ۱۳۸۵: ۹۵)؛ بر مبنای اساطیر هندی کوه میرو meru در وسط جهان قرار دارد (یا حقی، ۱۳۸۶: ۷۰)؛ بر اساس اساطیر یهودی بهشتی که حضرت آدم در آن به دنیا می‌آید، بر کوهی بلندتر از همه کوه‌ها واقع است؛ در اساطیر یونان کوه «آتوس» کوهی است که آکنده از عابدانی است که همواره

در حال نماز و سکوت و روزه و شادمانی هستند و یکی از مراکز ارتودکسی عالم است (الیاده، ۱۳۹۴: ۱۱۵).

بنابراین، کوه، مظهر پیوند زمین و آسمان است و مرکز خدایان و مهبط وحی و اشراق و پناهگاه عابدان و نیایش‌گران است و روزه‌ای است برای این‌که روحی که در جست و جوی حقیقت مطلق الهی است، از آنجا به عالم بالا نظر کند. کوه در همهٔ مذاهب کهن و امروزی، مکانی مقدس شمرده می‌شود که از آغاز تکوین خویش دارای قداست بوده است.

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که شباهت‌هایی در داستان زروان خدای و اسطورهٔ زروان وجود دارد که عباراتند از: الف) نبرد نیروهای خیر و شر تا پایان جهان؛ ب) داشتن دو فرزند؛ ج) بدبینی نسبت به زن؛ د) تقدیرگرایی؛ ه) قربانی؛ و) تأثیر دعا.

بررسی روایت شفاهی نشان می‌دهد که بن‌مایه‌های اساطیری در همهٔ ابعاد و محورهای داستان نفوذ یافته است. بن‌مایه‌های اساطیری روایت شفاهی به شرح زیر است:

۱. سرنوشت‌گرایی در اندیشه و زندگی مردم روستای زروان به‌ویژه افراد کهن‌سال نمود بارزی دارد؛ هرچا سخنی از پیشامدهای گیتی می‌شود، تقدیر و بخت را مؤثر و قوی می‌دانند که با آن نمی‌توان جنگید. ۲. اعتقاد به طالع‌بینی و اخترشماری از دیگر مؤلفه‌هایی است که نمود بارزی در این روستا دارد و مردم برای انجام بیشتر کارها فال می‌زنند. ۳. نگاه منفی به زن در بین کهن‌سالان بر مبنای روایت شفاهی، دومین مؤلفه‌ای است که پس از تقدیرگرایی در این روستا وجود دارد. بی‌وفایی زنان، راز نبرد پیش آن‌ها از اندیشه‌های زروانی است که در روستا در بین عده‌ای از کهن‌سالان وجود دارد؛ اما این نگاه در بین جوانان روستا و افراد تحصیل کرده دیده نمی‌شود. ۴. قربانی نیز از مواردی است که در روستا به وفور دیده می‌شود و مردم برای دفع بدی‌ها، نیروهای شر، گشوده شدن کارها و صاحب فرزند شدن، پیوسته قربانی می‌کنند؛ زروان نیز هزار سال قربانی کرد تا دارای پسری شود. ۵. در روایت شفاهی، مو به عنوان ابزار باروری مطرح می‌شود که به نظر می‌رسد تکرار اسطورهٔ شکل‌گیری جهان از اندام یک حیوان یا گول‌خدا باشد. ۶. در روایت شفاهی، فرزند تاریک توسط زروان کشته می‌شود؛ کشته شدن فرزند در تاریخ ملل و اساطیر جهان دیده می‌شود. ۷- غار در بین مردم نماد برکت است و در اغلب اساطیر، غار به مثابهٔ زهدان زمین تصور شده است. ۸- کوه در روایت شفاهی مکانی است که زروان در

آن به دعا می‌پردازد و در بین مردم مکانی مقدس است. کوه در اساطیر جایگاه خدایان است. ۹- درخت گز در باور مردم باعث طول عمر می‌شود و در اساطیر، درختی مقدس است. ۱۰- تنها عددی که در داستان بارها تکرار می‌شود، عدد هفت است. این عدد که در اساطیر، ادیان و تقریباً همه تمدن‌ها و فرهنگ‌های کهن بشر جایگاه ویژه‌ای دارد، در روایت شفاهی نیز بارها دیده می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

1. Barsom

۲- مصاحبه‌شوندگان

۳- با توجه به حجم زیاد برگردان‌ها و نقل‌قول‌ها با لهجهٔ محلی، ترجیح داده شد که تنها متن فارسی نقل - قول شود و برای آشنایی خواننده با لهجهٔ لاری و گویش راوی، بخشی از داستان (بند نخست) به گویش راوی آمده است: «زروان آ معنای زایش و هر زایشی هف مَرَحَلْ اَشْ كِ نیک و بدی شَزْ دور. اسمِ دِه زروان هم از همی انتخاب بُد، زایش پاک و رسومش تِ دلِ کِ».

4. Sparagmos

۵- در برخی از اساطیر ملل نیز دخیل بستن بر درخت به نیت باروری انجام می‌شده است؛ برای نمونه دخیل بستن بر درخت در میان ساکنان مدیترانه و هند بسیار رایج است. یک رسم باستانی که از مدیترانه تا هند دیده می‌شود، این است که درختی زیبا را که در روستا جدا از سایر درختان روئیده و بیشتر نزدیک چشمهٔ آب است، برای باطل کردن سحر و جادو مناسب می‌دانند و زنان نازا با دستمال‌های قرمز رنگ به آن دخیل می‌بندند (شوالیه، ۱۳۸۵، ۱۹۰۶: ۱۹۵). «در هند شمالی نیز در ماه فوریه، به درخت کتان مقدسی نخ‌قمرز یا زرد می‌بندند و خطاب به آن برای باروری زنان، حیوانات و محصول دعا می‌کنند» (فریزر، ۱۹۸۷، ۱۳۹۶: ۱۶۱).

مردم دوران باستان گیاهان یا درختانی را که می‌پنداشتند ایزد یا الهه‌ای آن را کاشته یا از خون الهه یا قهرمانی اسطوره‌ای یا حماسی روئیده است، مقدس می‌شمردند:

میوهٔ انار نزد قدیمیان به عنوان سمبل تولید مثل و عشق شمرده می‌شد. بنابر افسانه‌های قدیم، این درخت از خون اوژستیس به وجود آمد و در بعضی از نواحی آسیای باستان، گاه به عنوان خدای جوان در حال مرگ به نام ریمون، نامیده می‌شد. چنانچه اعراب نیز به انار، رمان می‌گویند. بنابر اساطیر یونانی، آفرودیت، رب‌النوع شرق، درخت انار را به دست خود در جزیرهٔ قبرس کاشت و از ریختن خون دیونوسوس که او را باکوس هم خوانده‌اند، درخت انار سر برآورد (مقصودی، ۱۳۸۶: ۵).



منابع

الف) منابع کتبی

- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۰). از آیین زروان تا شاهنامه. کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ۴۵، ۴-۱.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۴). زروان در حماسه ملی ایران. تهران: شیرازه.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۱). زروان در عرفان، بررسی مقوله زمان در ادبیات صوفیانه. فصلنامه علمی پژوهش زبان و ادب فارسی، ۵، ۱-۲۴.
- امیرقاسمی، مینو و فتانه حاجی‌لو. (۱۳۹۰). نشانه‌شناسی مناسک گذر. تبریز: ستوده.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۷). اسطوره، بیان نمادین. تهران: سروش.
- اوشیدری، جهانگیر. (۱۳۸۳). دانشنامه مزدیسنا واژه‌نامه توصیفی آیین زرتشت. تهران: مرکز.
- الیاده، میرچا. (۱۹۴۹). رساله در تاریخ ادیان. ترجمه ج. ستاری (۱۳۷۲). تهران: سروش.
- الیاده، میرچا. (۱۹۸۰). نمادپردازی، امر قدسی و هنر. ترجمه م. مهاجری (۱۳۹۴). تهران: کتاب پارسه.
- الیاده، میرچا. (۱۹۸۷). اسطوره، رؤیا، راز. ترجمه م. چراغیان (۱۳۹۷). تهران: کتاب پارسه.
- بویس، مری. (۱۹۶۷). زردشتیان باورها و آداب دینی آنها. ترجمه ع. بهرامی (۱۳۸۶). تهران: ققنوس.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۴). ادیان آسیایی. تهران: چشمه.
- تواضعی، رسول. (۱۳۷۳). نقش و تأثیر عدد هفت در شاهنامه فردوسی. ادبستان، ۵۲، ۴۰-۴۷.
- جبارہ ناصرو، عظیم؛ و عارف فضل‌ی. (۱۴۰۰). «اسطوره باروری و آیین‌های باران‌خواهی در لارستان». فصل‌نامه فرهنگ و ادبیات عامه، ۹، ۱-۴۰.
- جلالی‌مقدم، مسعود. (۱۳۸۴). آئین زروان مکتب فلسفی - عرفانی زرتشتی بر مبنای اصالت زمان. تهران: امیرکبیر.
- خالقی‌مطلق، جلال. (۱۳۷۲). گل‌رنج‌های کهن. تهران: مرکز.

- درویشیان، علی اشرف و رضا خندان (۱۳۷۷). فرهنگ افسانه‌های مردم ایران. تهران: آنزان.
- دریایی، تورج. (۱۳۸۷). شاهنشاهی ساسانی. ترجمهٔ مرتضی ثاقب‌فر. تهران: فقنوس.
- دماوندی، مجتبی. (۱۳۸۴). جادو در اقوام، ادیان و بازتاب آن در ادب فارسی. سمنان: آبرخ.
- دماوندی، مجتبی و سامان رحمان‌زاده. (۱۳۹۳). بررسی تطبیقی دو آیین میتراپی و ایزدی. ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ۳۶، ۱۱۷-۱۴۲.
- دورانت، ویل. (۱۲۴۴). تاریخ تمدن. ترجمهٔ ا. آرام (۱۳۳۰). تهران: ادیان.
- دولت‌آبادی، هوشنگ. (۱۳۷۹). جای پای زروان، خدای بخت و تقدیر. تهران: نی.
- رستگارفسائی، منصور. (۱۳۸۳). پیکرگردانی در اساطیر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رضایی، عبدالعظیم. (۱۳۸۰). تاریخ ده هزار ساله ایران. تهران: اقبال.
- رضایی، مهدی. (۱۳۸۴). آفرینش و مرگ در اساطیر. تهران: اساطیر.
- رضی، هاشم. (۱۳۸۱). آیین میترائیسم. تهران: بهجت.
- روح‌الامینی، محمود. (۱۳۶۱). عدد هفت در اساطیر و ادیان. چیستا، ۸، ۱۰۰۳-۱۰۰۹.
- روزنبرگ، د. (۱۹۹۸). اسطوره‌های خاور دور. ترجمهٔ م. عبدالله‌نژاد (۱۳۷۵). مشهد: ترانه.
- زادسپرم. (۱۳۸۵). وزیدگی‌های زادسپرم. پژوهشی از محمدتقی راشد محصل. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زنه، آر سی. (۱۹۹۷). زروان یا معمای زرتشتی‌گری. ترجمهٔ ت. قادری (۱۳۸۴). تهران: امیرکبیر.
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۸۷). بنیان اساطیری حماسهٔ ملی ایران. تهران: قطره.
- سیپک، ییری. (۱۹۰۶). ادبیات فولکلور ایران. ترجمهٔ م. اخگری (۱۳۸۴). تهران: سروش.
- شاکد، شائول. (۱۹۸۹). تحول ثنویت. ترجمهٔ ا. قائم‌مقامی (۱۳۸۷). تهران: نشر ماهی.

- شعبانلو، علیرضا. (۱۳۹۱). بازتاب اسطوره آفرینش آیین زروانی در داستان اکوان دیو. فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ۳۷، ۱۰.
- شوالیه، ژان و آلن گربران. (۱۹۰۶). فرهنگ نمادها. ترجمه س. فضائی (۱۳۸۵). تهران: جیحون.
- صابری، طیبیه و کاظم موسوی. (۱۳۹۷). مو در قصه‌های شفاهی و اساطیر. فرهنگ و ادب عامه، ۲۲، ۲۰۵-۲۳۱.
- توسی، محمد بن محمود. (۱۳۸۲). عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات. تهران: علمی و فرهنگی.
- علم، محمد. (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی پاره‌ای از بن‌مایه‌های همانند در اساطیر ایران و اسکاندیناوی. بهارستان سخن، ۳۲، ۱-۱۸.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۴). شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. تهران: سخن.
- فریزر، جیمز. (۱۹۸۷). شاخه زرین. ترجمه ک. فیروزمند (۱۳۹۶). تهران: آگاه.
- کات، یان. (۱۹۶۹). تفسیری بر تراژدی یونان باستان. ترجمه د. دانشور (۱۳۷۷). تهران: سمت.
- کاویانی‌پویا، حمید. (۱۳۹۵). بررسی فلسفه زروان در تفکرات دینی بر پایه اندرزنامه‌های پهلوی. مطالعات ایرانی، ۱۵، ۱-۲۲.
- کندری، مهران. (۱۳۷۲). دین و اسطوره در آمریکای وسطا. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- گرمال، پیر. (۱۹۷۶). اسطوره‌های بابل و ایران باستان. ترجمه ا. علی‌آبادی (۱۳۶۹). تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- گل عنبری، امید و امیرعباس عزیزی‌فر. (۱۳۹۹). بازتاب باورهای زروانی در قصه‌های عامیانه مکتوب ایرانی. تاریخ ایران، ۱، ۱-۲۶.
- گودرزی، کورش و هم‌کاران. (۱۳۹۵). بررسی و تحلیل تجلی زمان و مکان مقدس اساطیری در عرفان. فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. ۴۵، ۲۱۷-۲۴۸.

- لزگی، حبیب الله و مجید آقایی. (۱۳۸۵). عوامل مؤثر در نگرش اسطوره‌ای دو تمدن ایران و یونان با نگاهی به حماسهٔ ایرانی و درام یونانی. ادبیات و زبان‌ها، ۹، ۱۶۱-۱۷۲.
- مختاری، محمد. (۱۳۷۹). اسطورهٔ زال. تهران: توس.
- مزدایور، کتایون. (۱۳۶۹). شایست ناشایست. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مقصودی، شهرام. (۱۳۸۶). اناردرمانی. تهران: نشر علوم کشاورزی.
- میرفخرایی، مهشید. (۱۳۸۷). گاه‌شماری دوازده حیوان از متنی ختنی. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- مینوی خرد. (۱۳۸۵). ترجمهٔ احمد تفضلی. تهران: توس.
- نرشخی، ابوبکر محمدبن جعفر. (۱۳۵۱). تاریخ بخارا. تصحیح و تحشیه مدرس رضوی. بنیاد فرهنگ ایران.
- نظری، ماه. (۱۳۹۸). تجلی خدای بی‌کرانه (زروان) در شاهنامه و شخصیت زال. پژوهش-نامهٔ نقد ادبی و بلاغی، ۱، ۱-۱۸.
- نورآقایی، آرش. (۱۳۸۸). عده، نماد، اسطوره. تهران: نقد افکار.
- نیبرگ، هنریک ساموئل. (۱۹۹۴). دین‌های ایران باستان. ترجمهٔ س. نجم‌آبادی (۱۳۸۳). کرمان: دانشگاه شهید باهنر.
- نیکداراصل، محمد حسین و ذبیح الله فتحی. (۱۳۹۲). بازتاب برخی از باورهای زروانی در رباعیات خیام. فصلنامه پژوهش‌های ادبی، ۴۷، ۱-۲۲.
- وثوقی، محمدباقر و منوچهر عابدی‌راد. (۱۳۸۵). تاریخ مفصل لارستان. تهران: همسایه.
- همیلتون، ادیت. (۱۹۹۵). سیری در اساطیر یونان و رم. ترجمهٔ ع. شریفیان (۱۳۷۶). تهران: اساطیر.
- هینلز، جان. (۱۹۷۵). شناخت اساطیر ایران. ترجمهٔ ژ. آموزگار و ا. تفضلی (۱۳۸۶). تهران: چشمه.



- یاحقی، محمد جعفر. (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادب فارسی. تهران: فرهنگ معاصر.

- یعقوب، احمدبن. (۱۹۸۷). تاریخ یعقوبی. ترجمه م. آیتی (۱۳۸۷). تهران: علمی و فرهنگی.

-Rezania, Kianoosh (2010), Die zoroastrische zeitvorstellung: Eine Untersuchung über Zeit- und Ewigkeitskonzepte und die frage des zurvanismus, Germany: Harrassowitz.

(ب) منابع شفاهی

(مصاحبه‌شوندگان)

- بیگلری، سمیه. ۷۸ ساله. خانه‌دار. ابتدائی. زروان.
- حکمت، صالح. ۶۱ ساله. راننده. ابتدایی. زروان.
- رستمی، حسین. ۶۹ ساله. بنا. بی‌سواد. زروان.
- روشن، محمد. ۶۰ ساله. قفل‌ساز. بی‌سواد. زروان.
- زرعوئی، صغری. ۶۷ ساله. خانه‌دار. بی‌سواد. زروان.
- زرعوئی، ع. ۸۶ ساله. شبان. بی‌سواد. زروان.
- مخبر، محمد. ۶۹ ساله. کشاورز. پنجم ابتدائی. زروان.
- مقدم، حسن. ۵۵ ساله. شبان. دیپلم. زروان.
- نجفی، محمد. ۶۰ ساله. شبان. بی‌سواد. لار.

Resources

A) Written Sources

- Aidanlu, S. (2001). **From Zarvan Religion to Shahnameh**. Monthly Book of Literature and Philosophy, 45, 1-4.
- Ardestani Rostami, H. (2014). **Zarvan in Iran's National Epic**. Tehran: Shiraz.
- Ardestani Rostami, H. (2011). **Zarvan in Mysticism, Examining the Concept of time in Sufi Literature**. Quarterly Scientific Journal of Persian Language and Literature Research, 5, 1-24.

-
- Oshidari, J. (2004). **Mazdisna Encyclopaedia, Descriptive Dictionary of Zoroastrianism**. Tehran: Markaz.
 - Amir Qasmi, M. & Hajilu, F. (2011). **Semiotics of rites of passage**. Tabriz: Setudeh.
 - Esmailpour, A. (2008). **Myths, Symbolic Expression**. Tehran: Soroush.
 - Eliade, M. (1949). **A treatise on the History of Religions**. Trans. J. Sattari (1993). Tehran: Soroush.
 - Eliade, M. (1980). **Symbolism, Sacred Issue and Art**. Trans. M. Mohajeri (2014). Tehran: Ketab Parse.
 - Eliade, M. (1987). **Myth, Dream, Secret**. Trans. M. Cheraghian (2017). Tehran: Ketab Parse.
 - Boyce, M. (1967). **Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Customs**. Trans. A. Bahrami (2007). Tehran: Phoenix.
 - Bahar, M. (2005). **Asian Religions**. Tehran: Cheshmeh.
 - Tavazoi, R. (1994). **The Role and Effect of the Number Seven in Ferdowsi's Shahnameh**. Adebstan, 52, 40-47.
 - Jabareh-Nasro, A. & Fazli, A. (2021). **Fertility Myth and Rain Seeking Rituals in Larestan**. Quarterly Journal of Culture and folk Literature, 9, 1-40.
 - Jalali Moghadam, M. (2005). **Ayin Zarvan, Zoroastrian Philosophical-Mystical school Based on the Authenticity of Time**. Tehran: Amir Kabir.
 - Khaleghi Motlagh, J. (1993). **Golranjhaye Kohan**. Tehran: Markaz.
 - Darvishian, A. & Khandan, R. (1998). **The Culture of Legends of Iranian People**. Tehran: Anzan.
 - Daryayi, T. (2008). **Sassanid Empire**. Trans. Morteza Saqeb Far. Tehran: Ghoghhus.
 - Damavandi, M. (2004). **Magic in Tribes, Religions and Its reflection in Persian Literature**. Semnan: Abrokh.
 - Damavandi, M. & Rahmanzadeh, S. (2013). **Comparative study of two Mithraic and Izaidi Rituals**. Mystical and Mythology Literature, 36, 117-142.
 - Durant, W. (1865). **History of Civilization**. Trans. A. Aram. Tehran: Adyan.
 - Dolatabadi, H. (2000). **Zarvan's Footprint, the God of Fortune and Destiny**. Tehran: Ney.



-
- Rastgarfasai, M. (2004). **Personification in Mythology**. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
 - Rezaei, A. (2001). **Iran's Ten Thousand Years of History**. Tehran: Eqbal.
 - Rezaei, M. (2005). **Creation and Death in Mythology**. Tehran: Asatir.
 - Razi, H. (2002). **Mithraism**. Tehran: Behjat.
 - Rooh Al-Amini, M. (1982). **The Number Seven in Mythology and Religions**. *Chista*, 8, 1003-1009.
 - Rosenberg, d. (1998). **Myths of the Far East**. Trans. M. Abdul Nejad (1996). Mashhad: Taraneh.
 - **Zadsperam** (2007). **Vazideghihaye Zadsperam**. A research by Mohammad Taghi Rashid Mohasel. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
 - Zenner, R.C. (1997). **Zarvan or the Mystery of Zoroastrianism**. Trans. T. Qaderi (2005). Tehran: Amir Kabir.
 - Sarkarati, B. (2008). **The Mythological Foundation of Iran's National Epic**. Tehran: Ghatreh.
 - Sipak, Y. (1906). **Iranian Folklore literature**. Trans. M. Akhgari (2005). Tehran: Soroush.
 - Shaked, S. (1989). **Transformation of Dualism**. Trans. A. Vice-President (2008). Tehran: Mahi.
 - Shabanlou, A. (2011). **The Reflection of the Creation Myth of Zarvani Religion in the Story of Ekvan Div**. *Quarterly Journal of Mystical and Mythological Literature*, 37, 10.
 - Chevalier, J. & Gerbran, A. (1906). **The Dictionary of Symbols**. Trans. S. Fadaeli (2006). Tehran: Jayhoon.
 - Saberi, T. & Mousavi, K. (2017). **Hair in Oral Stories and Mythology**. *Popular culture and literature*, 22, 205-231.
 - Tusi, M. (2003). **The Wonders of Creatures and Weirdness of Organisms**. Tehran: Elmi Farhangi.
 - Alam, M. (2014). **A Comparative Study of Some Similar Themes in Iranian and Scandinavian Mythology**. *Baharestan Sokhan*, 32, 1-18.
 - Ferdowsi, A. (2014). **Shahnameh**. By the effort of J. Khaleghi Motlagh. Tehran: Sokhan.
 - Fraser, J. (1987). **The Golden Bough**. Trans. K. Firouzmand (2016). Tehran: Aghaz.

-
- Katt, I. (1969). **Commentary on the Tragedy of the Ancient Greek**. Trans. Daneshvar (1998). Tehran: Samt.
 - Kavyani-Poya, H. (2015). **Investigation of the Impact of Zarvan's Philosophy on Religious Thoughts Based on Pahlavi's Andarnamehs**. Iranian Studies, 15, 1-22.
 - Kondori, M. (1993). **Religion and Mythology in Middle America**. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
 - Grimal, P. (1976). **Myths of ancient Babylon and Iran**. Trans. A. Aliabadi (1990). Tehran: Islamic Revolution Publishing and Educational Organization.
 - Gol Anbari, O. Azizi Far, A. (2019). **Reflection of Zarvani's Beliefs on Written Iranian folk tales**. History of Iran, 1, 1-26.
 - Gudarzi, K. & colleagues. (2015). **Investigating and Analyzing the Manifestation of Mythological Sacred Time and Place in Mysticism**. Quarterly journal of mystical and mythological literature. 45, 217-248.
 - Lezgi, H, Aghaei, M. (2006). **Effective factors in the Mythological Views of the two civilizations of Iran and Greece with a glance at Iranian epic and Greek drama**. Literature and Languages, 9, 161-172.
 - Mokhtari, M. (2001). **The Legend of Zal**. Tehran: Toos.
 - Mazdapur, K. (1990). **Worthy, Unworthy**. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
 - Maghsoodi, S. (2007). **Pomegranate Therapy**. Tehran: Nashre Olume Keshavarzi
 - Mirfakhrai, M. (2008). **Chronology of Twelve Animals from a Circumcisional text**. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopaedia
 - **Minuye kherad**. (2007) Trans. Ahmad Tafzoli. Tehran: Toos..
 - Narsakhi, A. (1973). **History of Bukhara**. Correction and Revision by Modares Razavi. Bonyade Farhange Iran.
 - Nazari, m. (2018). **The Manifestation of the Boundless God (Zarvan) in the Shahnameh and the character of Zal**. Journal of Literary and Rhetorical Criticism, 1, 1-18.
 - Nuraghai, A. (2009). **Number, Symbol, Myth**. Tehran: Naghde Afkar.
 - Nyberg, H. (1994). **Religions of Ancient Iran**. Trans. S. Najmabadi (2004). Kerman: Shahid Bahonar University.



-
- Nikdaraşl, M. & Fathi, Z. (2012). **Reflection of Some of Zarvani's Beliefs on Khayyam's Quatrains**. Quarterly Journal of Literary Research, 47, 1-22.
 - Vosouqhi, M. & Abedi-Rad, M. (2005). **Detailed History of Larestan**. Tehran: Hamsayeh.
 - Hamilton, E. (1995). **Explore the Mythology of Greece and Rome**. Trans.A. Sharifian (1997). Tehran: Asatir.
 - Hinels, J. (1975). **Knowledge of Iranian Mythology**. Trans. J. Amouzgar and A. Tafzoli (2007). Tehran: Cheshmeh.
 - Yahaghi, M. (2007). **The Culture of Myths and Stories in Persian Literature**. Tehran: Farhange Moaser.
 - Yaqoub, A. (1987). **Jacobean History**. Trans. M. Ayati (2008). Tehran: Elmi Farhangi.
 - Rezania, Kianoosh (2010), Die Zoroastrische Zeitvorstellung: Eine Untersuchung uber Zeit- und Ewigkeitskonzepte und die frage des zurvanismus, Germany: Harrassowitz.

b) Oral sources

(interviews)

- Bigleri, Samia. 78 years old. Housekeeper, Primary Education. Zarvan.
- Hekmat, Saleh. 61 years old. Driver, Primary Education. Zarvan.
- Rostami, Hossein. 69 years old, Builder. Illiterate Zarvan.
- Roshan, Mohammad. 60 years old locksmith, Illiterate Zarvan.
- Zarouni, Soghari. 67 years old. Housekeeper, Illiterate Zarvan.
- Mokhbar, Muhammad. 69 years old. Farmer, Fifth Grade. Zarvan.
- Moghadam, Hassan. 55 years old. Shepherd, Diploma Zarvan.
- Najafi, Mohammad. 60 years old shepherd, illiterate Lar.

بررسی تطبیقی الهه باروری در اساطیر ایران و میان‌رودان با عین‌الحيات و جهان‌افروز در *داراب‌نامه بیغمی*

فاطمه اکبری*

دانشجوی دکتری ادبیات حماسی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۱۷

چکیده

اساطیر در روند دگردیسی خود، در حماسه‌های عامیانه فارسی با چهره‌ای دیگر ادامه حیات داده‌اند که در این میان ایزدبانوان، اهمیت به‌سزایی دارند. در این پژوهش تجسم الهه باروری اساطیر ایران (آناهیتا) و اساطیر میان‌رودان (ایشتر و اینانا) در زن - قهرمانان *داراب‌نامه بیغمی* از نظرگاه اسطوره‌شناسی تطبیقی، تحلیل می‌شود. با بررسی *داراب‌نامه*، جلوه الهه‌های مادر را در نام و خویش‌کاری‌های دو شخصیت عین‌الحيات و جهان‌افروز می‌توان یافت. کاربرد نمادین عناصر آب و ستاره در نام این شخصیت‌ها، نمادهای درخت، ماه، عدد سه و هم‌چنین کارکردهایی هم‌چون جنگاوری، خنیاگری و طرب، شهوت‌گرایی، نجابت و پاکدامنی، سوگواری، غرور، از دست دادن معشوق، ازدواج مقدس این پیوند را محکم می‌کند. با توجه به کاربرد فراوان نماد درخت، نوعی گیاه‌تباری در شخصیت عین‌الحيات قابل تبیین است. بنابراین فرضیه نگارنده مبتنی بر این است که الهه‌های اساطیر ایران و میان‌رودان، در گذر از اعصار، به جلوه‌ای دیگر در شخصیت‌های زن حماسه‌های عامیانه نمود یافته‌اند. در این پژوهش با روش توصیفی - تطبیقی تکرار الگوی اسطوره ایزدگیاهی شهیدشونده و الهه باروری را در *داراب‌نامه* تحلیل و تأثیر اساطیر ایران و میان‌رودان را بر *داراب‌نامه بیغمی* بررسی کرده‌ایم.

کلیدواژگان: اساطیر ایران و میان‌رودان، الهه باروری، جهان‌افروز، *داراب‌نامه بیغمی*، عین‌الحيات.

مقدمه

ایزدبانوان در تمام فرهنگ‌ها، خویش‌کاری‌های مشابه و نیروهای جادوگرانه‌ای دارند که حاکی از جایگاه والای زن در آثار اساطیری و حماسی است. الههٔ باروری موضوع اصلی آیین‌های جوامع مادرسالار بود که حتی تا دوران پدرسالاری نیز ادامه یافت. اعتقاد به الههٔ مادر و ظهور آن با نام‌های متفاوت در اساطیر ملل، در متون حماسی، مذهبی و حماسه‌های عامیانه نیز بازتاب یافته‌است. جلوهٔ این الهه‌ها را علاوه بر متون مذهبی و سنگ‌نگاره‌ها، در داستان‌های عامیانه نیز با تکرار همان الگوی باستانی و اساطیری می‌توان یافت. نمونهٔ بارز این امر، *داراب‌نامهٔ مولانا محمد بیغمی (فیروزشاه نامه)* است که به شرح سفرهای فیروزشاه، پسر داراب در جستجوی عین‌الحیات، دختر شاه یمن می‌پردازد.

در این پژوهش ابتدا مقدماتی بر نمادهای هم‌پیوند با الههٔ باروری (ماه، آب، ستاره و گیاه) را در اساطیر جهان ذکر می‌کنیم و سپس خویش‌کاری‌های الههٔ باروری اساطیر ایران (آناهیتا) و میان‌رودان (ایشتر^۱ و اینانا^۲) را در دو شخصیت اصلی *داراب‌نامهٔ بیغمی (عین‌الحیات و جهان‌افروز)* تحلیل می‌کنیم.

ماه، نخستین نماد مرتبط با الههٔ باروری است. ابوریحان بیرونی در *التفهیم فی اوائل الصّناعه التّنجیم* ماه را ماده و سرد، خورشید را نر و گرم دانسته‌است (بیرونی، ۱۳۶۲: ۳۵۹) و در اغلب باورهای اساطیری، ماه مظهر نیروی مؤنث و ایزدبانوی مادر است و منازل مختلف ماه و چرخهٔ هلال تا بدر و طلوع و غروب آن، مرگ و رستاخیز انسان را تداعی می‌کند؛ همانند رویش درخت در بهار و مرگ آن در زمستان (گری، ۱۳۷۸: ۱۲۴).

خویش‌کاری ماه در محافظت از نطفهٔ تمام گیاهان با ایزدبانوی آناهیتا که پاک‌کننده تخمهٔ همهٔ مردان و زهدان همهٔ زنان برای زایش است، قابل انطباق است (ر.ک: *آبان‌یشت*: ۲/۱؛ بندهش: ۶۶). ماه در اساطیر ایران با رویش گیاهان در بهار نیز مرتبط است و صفت «سودمند گیاه رویانندهٔ آبادکننده» دارد و «هنگامی که فروغ ماه بتابد، همیشه در بهاران گیاه سبز از زمین می‌روید» (ماه‌یشت: ۴ و ۵). به این ترتیب گیاهان تجسم مادر-الهه هستند که گاه هم‌چون هوم دوردارندهٔ مرگ و گاه مانند درخت همه‌تخم (وَن وَس تخمگ^۳) در

1- Ishtar

2- Inanna

3- Van-vas- Tokhmag

میان دریای فراخکرد^۱ رسته‌است که هم‌چون الهه آب و ماه، حامل تخم تمام گیاهان است (ر.ک: یسنا: ۹/۲-۱۱؛ بندهش: ۱۵۰ و ۱۹۷ و ۱۰۰؛ مینوی خرد: ۱/۶۱-۲۸-۳۰؛ زادسپرم: ۳/۳۹-۴۱، ۴/۳۵؛ زند و هوممن یسن، ۱۳۸۳: ۷۹؛ دینکرد نهم: ۸۰۵). همتای اساطیری آن گیاه جاودانگی در حماسه گیلگمش و درخت طوبی که «هر میوه که تو در جهان می‌بینی بر آن درخت باشد» (سهروردی، ۱۳۳۲: ۸-۹) است.

مادر-الهه گاه در پیکر ایشتر و عشتاروت^۲ یا عشتروت، ملقب به ملکه السماء و با کلاه نمادین شاخ‌دار، در پیوند با هلال ماه است و گاه در چهره زهره، به صورت ستاره‌ای هشت‌پر در پیکره‌ها مجسم و با صفات دینیتو، بانوی سپیده‌دم و درخشنده توصیف می‌شود (ر.ک: وارنر، ۱۳۸۷: ۲۱۳ و ۲۲۳). در اشعار فارسی صفت زهرا برای ستاره زهره، نمودار درخشش و تداعی‌کننده واژه Star، ایشتر و عثتر^۳ است. الهه عزّی^۴ نیز با نشانه‌ای از ستاره هشت‌پر، موجب نزول باران و رویش می‌شود و بیرونی در آثارالباقیه، بت عزّی را زهره نامیده‌است (بیرونی، ۱۳۵۲: ۲۶۵). این الهه در درخت سمر (نوعی اقاچیا) بین طائف و مکه قرار داشت که برای پرستش او تمامی آداب ایشتر اجرا می‌شد (پورخالقی چترودی: ۱۳۷۶: ۲۱۳-۲۲۴).

مادر-الهه آب دارای دو خویش‌کاری کاملاً متقابل است. او از جانبی هم‌چون آتنا^۵، الهه جنگل و شکار و ایشتر، دایانا^۶، آنا^۷، آرتمیس^۷، ایزیس^۸، آستارته^۹ یا عثیرات، جنگاور و مسلح به تیر و کمان و خنجر است؛ از سویی مانند زهره، عشوهری تمام‌عیار و الهه عشق است. گاه مانند سودابه بر معشوق خشم می‌گیرد و وی را راهی جهان مردگان می‌کند و گاه مانند اینانا سوگواری می‌کند و مانند ایشتر برای بازگرداندنش راهی جهان مردگان می‌شود. گاه مرگ‌آفرین است و گاه بارورکننده. گاه هم‌چون ایزیس، دوشیزه‌ای زیبا، مظهر نجابت است و گاه هم‌چون ارشکیگال^{۱۰} بغ‌بانوی دوزخ و الهه شهوت می‌شود.

اساطیر پیوسته در حال دگردیسی هستند و زمان و فرهنگ‌های مختلف، دو عنصر مهم در این روند هستند؛ اما در عین تنوع، در طول زمان و عرض‌های جغرافیایی زمین

1- vourukasha

2- Astarte

3- Attar

4- Ozza

5- Athena

6- Diana

7- Artemis

8- Isis

9- Astarte

10- Ereshkigal

همواره ژرف‌ساخت ثابتی دارند. در این پژوهش به بررسی تطبیقی و تحلیل عین‌الحویات و جهان‌افروز بر اساس نمادها و خویش‌کاری‌های الههٔ آب در اساطیر ایران و میان‌رودان می‌پردازیم که بر این اساس می‌توان قهرمان‌های حماسه‌های عامیانه را تداوم‌بخش ایزدان اساطیری دانست.

پرسش‌های پژوهش

در این پژوهش فارغ از بررسی همانندی‌های الههٔ باروری و شخصیت‌های موردنظر در داستان، به دنبال پاسخی برای این پرسش هستیم که فارغ از خویش‌کاری و نمادهای مربوط به این ایزدبانوان در عین‌الحویات و جهان‌افروز، آیا می‌توان حضور این ایزدبانوان را با اسطورهٔ ایزد گیاهی^۱ و آیین‌های بهاری مرتبط با آن پیوند زد؟

پیشینهٔ پژوهش

علی‌رغم پژوهش‌های زیاد در خصوص زنان و نقش آنان در حماسه‌های عامیانه و تحلیل آن براساس نظریه‌های گوناگون، تاکنون تحلیل و پژوهش اسطوره‌شناسانه‌ای به طور خاص به بررسی خویش‌کاری الههٔ باروری در *داراب‌نامهٔ بیغمی* نپرداخته‌است. کبری بهمنی در مقالهٔ «سیمای عین‌الحویات»، در تحلیل و بررسی فرآیند فردیت، به دو جنبهٔ روان‌زنانهٔ فیروزشاه اشاره می‌کند. او شخصیت زردهٔ جادو و اژدها را نمودی از روان‌زنانهٔ فیروزشاه دانسته و نمادهای مرتبط با زن را در ارتباط با روان‌زنانهٔ قهرمان داستان واکاوی می‌کند (بهمنی: ۱۳۹۸).

سوسن بیگلری دلویی و هم‌کاران نیز در مقالهٔ «کهن‌الگوی آنیما و نقش آن در بررسی روان‌شناختی شخصیت‌های فیروزشاه و عین‌الحویات *داراب‌نامهٔ بیغمی*»، کنش‌ها و واکنش‌های عین‌الحویات را با روی‌کرد به مبانی نظری طرح‌شده برای کهن‌الگوی آنیما بررسی کرده‌اند و رسیدن عاشق به فردیت، ازلیت معشوق، تجلی معشوق در خواب و رؤیا و نموده‌های منفی معشوقه را اصلی‌ترین نموده‌های آنیمایی عشق در *داراب‌نامه* دانسته‌اند (بیگلری دلویی و هم‌کاران: ۱۳۹۹).

مهرداد بهار در باب الههٔ باروری و نموده‌ها و دگردیسی آن داستان سیاوش و سودابه را در کتاب *جستاری چند در فرهنگ ایران* به تفصیل شرح داده و آن را تلفیقی از آیین‌ها و

¹- Vegetation god

اساطیر بومی مادرسالاریِ سومری - مدیترانه‌ای دانسته‌است که سودابه، تجلی الهه باروری و سیاوش نیز ایزد گیاهی شهیدشونده است (بهار، ۱۳۹۷). رضا ستاری و سوگل خسروی در مقاله «بررسی خویش‌کاری‌های آناهیتا و سپندارمذ در اسطوره و پیوند آن با پیشینه مادر سالاری» پیشینه مادر سالاری و پیدایش ایزد بانوان در اساطیر ایرانی، خویش‌کاری‌های این دو الهه را در اساطیر ایران باستان بررسی کرده‌اند (ستاری و خسروی: ۱۳۹۲). معینی‌سام و خسروی (۱۳۹۰) نیز در مقاله «پیوند آناهیتا و ایشتر بابلی» هم‌چنین حسین ابراهیمیان (۱۳۸۱) در مقاله «کارکردها، شباهت‌ها و تفاوت‌های ایزدبانوان ایران و میان‌رودان» به ویژگی‌های مشترک میان دو ایزدبانو پرداخته و سپس از تأثیرات ایشتر، بر شخصیت آناهیتا سخن گفته‌اند.

پژوهش‌های انجام‌شده در جهت تطبیق شخصیت‌های روایات با الهه مادر فراوان است که قاعدتاً محدوده موردنظر این پژوهش، حماسه‌های عامیانه است؛ در این راستا مرتبط‌ترین آن به پژوهش حاضر مقاله لیلیا مختاری‌نیا و هم‌کاران در «بررسی تطبیقی شخصیت ایشتر - آناهیتا در اساطیر ایران و میان‌رودان و آبان‌دخت در داستان سمک عیار» است که اثبات کرده‌اند که مضامینی هم‌چون عشق، زیبایی، حبس شدن در زیرزمین، محکوم به مرگ، آزادی به قیمت از دست دادن معشوق و سرانجام به قدرت رسیدن آبان‌دخت، نشان از ساخت کهن اساطیری او دارد و نمادی از ایزدبانوان ایشتر و آناهیتا است (مختاری‌نیا و هم‌کاران: ۱۴۰۲). هم‌چنین گلرخ سادات غنی و هم‌کاران نیز در مقاله «بررسی تطبیقی بوران‌دخت و آتنا، الهگان جنگجوی در داراب‌نامه و اودیسه» اثبات می‌کنند که بوران‌دخت در *داراب‌نامه* طرسوسی، بازآفرینی متأخر آناهیتا، الهه آب‌ها است.

۱- تحلیل نمادها در *داراب‌نامه*

۱-۱- آب:

نخستین پیوند عین‌الحيات با الهه باروری، در نام اوست و جست‌وجوی فیروزشاه به دنبال چشمه حیات، تداعی‌گر سفر اسکندر به دنبال چشمه زندگی‌ست. این امر بیانگر نوعی تشبیه اساطیری در نام اوست که «این‌گونه تشبیهات در پی پیوند هنرمندان‌ای میان مظاهر طبیعت با چهره‌های ظاهری اشخاص و اعمال بارز قهرمانان حماسی است» (عشقی سردهی، ۱۳۹۷: ۱۲۳). نخستین دیدار او با فیروزشاه در عالم رؤیا بود که خود را این‌گونه معرفی کرد: «نام من چشمه‌ای در تاریکی و جای من بعزت طلب کن» (بیغمی،

۱۳۸۱: ۱۶) که در تاریکی بودن چشمهٔ زندگی، تجلی پاکدامنی و دست‌نیافتنی بودن عین‌الهیات است. از سوی دیگر ربوده شدن او بن‌مایهٔ تکرار شونده در متون حماسی عامیانه است که این موتیف، همانند ربوده شدن خواهران جمشید توسط ضحاک، ارتباطی تنگاتنگ با باران‌آوری دارد (ر.ک: توسلی و دشت ارژنه، ۱۴۰۰: ۱۲۶). علاوه بر مضامین اساطیری، استعاره‌های متنی که گاه تفضیلی نیز هستند، این پیوند زن را با آب، زندگی و حیات را محکم می‌کنند؛ از این قبیل است: «لعل خوش آب او از چشمهٔ نوش، آب حیوان را مدد میداد» (همان: ۱۵) و «آب حیوان از لبش، لب خشک داشت» (همان: ۱۴۷). در کنار این تقدس‌بخشی به زن، تشبیه‌هایی هم‌چون «دختر در خانهٔ پدر بدان آب پاک و صافی می‌ماند که از حد اعتدال بیرون در یک‌جا می‌ماند، بوی ناخوش می‌دهد» (همان: ۵۱۹) حامل اندیشه‌های مردسالارانه‌ای هست که هنوز باور به الههٔ مادر را به همراه دارد.

یکی دیگر از شخصیت‌های در پیوند با آب، زردهٔ جادو (سویهٔ منفی الههٔ باروری) است. محل اقامت او جزیره است که علاوه بر پیوند با آب، تجلی مادر-الههٔ زمین است. از سوی دیگر زردهٔ جادو فیروزشاه را با آب سیاه بر تار موئی از خود طلسم کرد و تنها باطل‌السحر آن، آب سفید بود که بهروز «بر بند فیروزشاه بریخت، آن بند درحال گشاده شد» (همان: ۲۳۰)؛ این تصویر تداعی‌گر صحنهٔ ریختن آب حیات بر ایشتر و رهایی او از بند ارشکیگال است.

۱-۱-۱- تجلی سویه‌های متضاد الههٔ باروری

«چشمهٔ حیات در اقلیم ظلمات قرار دارد که بدون شک نماد ناخودآگاه است و به طبیعت زنانه و بین نزدیک می‌شود» (شوالیه و گربران، ۱۳۷۸: ۱۷). آب نیز دارای دو کارکرد مردانه و زنانه است؛ همان‌طور که «آب فروریزنده و آسمانی، یعنی باران و بذری اورمزدی که زمین را حاصل‌خیز می‌کند، مذکر است، ... آب نخستین، آب زاییدهٔ زمین و سپیده‌دم سپید مونت است» (همان: ۱۸) ایشتر نیز در سرود ویژهٔ خود، این کارکرد دوگانه و متضاد را چنین می‌سراید: «در آسمان‌ها جای دارم و باران نازل می‌کنم، در زمین مأوی دارم و رویانندهٔ گیاهانم» (وارنر، ۱۳۸۷: ۴۱). بر این اساس نمود خویش‌کاری‌های متقابل الههٔ ایشتر (آناهیتا) در دو شخصیت عین‌الهیات و جهان‌افروز قابل‌تیین است. عین‌الهیات که چشمه‌ای در تاریکی و با استعارهٔ ماه تابان (بیغمی، ۱۳۴۱: ۲۷۸)، تجسمی از طبیعت زنانهٔ الهه و رمزی از باروری و رویش است؛ همان‌طور که در پایان داستان فرزند فیروزشاه از او

متولد می‌شود. جهان‌افروز نیز که روشنایی خورشید در نام اوست، طبیعت مردانه الهه را نمادینه می‌کند. این دو زن در اتحاد با یکدیگر، الگویی از شخصیت کامل الهه ایشتر و آناهیتا با تمام خویش‌کاری‌ها هستند. ازدواج این دو با فیروزشاه نیز، الگویی تکرارشونده از ازدواج الهه باروری (ایشتر و آناهیتا) با ایزد گیاهی در فصل بهار است.

عین‌الحیات دوشیزه‌ای زیباست که «در عالم هیچکس را در محل همسری نمی‌بیند. دعوی می‌کند که مادر گیتی بحسن و جمال من هیچ فرزند نزاده‌است» (بیغمی، ۱۳۸۱: ۲۰). زیبایی، غرور و دوشیزگی، موتیف تکرارشونده و خویش‌کاری‌های بارز او به عنوان مادر-الهه است. در مقابل، جهان‌افروز در جلد دوم *د/ا/ب‌نامه*، تجسم الهه جنگل و شکار است. او «روز میدان‌داری چون شیر نر» است و «در مجلس همچون حور بهشتی» و «دختری چون سرو آراسته در غایت حسن و جمال و کمال» (بیغمی، ۱۳۴۱: ۲۷۱ و ۲۷۳). او تنها همتای عین‌الحیات و «دختری چون اختری صد هزار بار از برگ گل نازکتر» (همان: ۲۹۳) است. در بخشی از روایت این همتایی با صفات کیهانی و گیاهی برای هردو ذکر می‌شود: «آن دو سرو سهی، ... آن دو زهره خصال، ... آن دو نور، ... آن دو سرو روان، ... آن دو چشمه حیات، ... آن دو فتنه‌انگیز و آن دو خون‌ریز، آن دو لشکرشکن، ... آن دو آرایش چمن، ... یکی ماه تابان و یکی شاه خوبان، یکی میدان‌دار و یکی در شاهوار ...» (همان: ۲۷۷ و ۲۷۸) و در جایی نیز «خواهر» نامیده می‌شوند (همان: ۲۷۷ و ۲۸۰).

این دو تجسم الهه مادر در دو بدن هستند که در عین شباهت ظاهری، روح کاملاً متضاد دارند. نخستین تقابل در کنش آنهاست؛ عین‌الحیات کنشی منفعلانه دارد و هم‌چون سویه ظاهری آب، به شکل ظرف درمی‌آید. وجه غالب شخصیت او زیبایی و مخدره بودن است و تنها یک بار به شبروی و عیاری او اشاره شده‌است. گریستن، منفعلانه‌ترین کنش اوست که تجسم ظرافت، لطافت و روان زنانه الهه مادر است.

در مقابل، جهان‌افروز کنشی فعال دارد و نمایانگر روان مردانه الهه مادر و خروشنده‌گی آب است؛ او کهن‌الگوی کودک رها شده است و به گفته خود «دختری هستم، اما خدای تعالی به من شجاعتی داده است که در روز میدان‌داری بعمود چهارصد من کار می‌کنم و خود را بر هزار سوار می‌زنم» (همان: ۲۴۴). کاربرد استعارات رستم‌دستان، سام‌نریمان، کوه پولادین در توصیف او، این پیوند را عمیق‌تر می‌سازد. ۵۶ صفحه از *د/ا/ب‌نامه*، به شرح دلوری‌های او در جنگ و فتوحاتش اختصاص یافته‌است؛ به طوری که از سرانجام عشق او و

فیروزشاه سخنی نیامده است. از دیگر مصادیق کنش فعالانه و منفعلانهٔ این دو هنگام به همسری درآوردن ایشان توسط پدران است که عین‌الهیات در زندان می‌ماند و جهان‌افروز با مکر از زندان فرار می‌کند.

در اسطورهٔ ایزدگیااهی، سویه منفی ایشتر، ارشکیگال است و در *د/راب‌نامه*، زردهٔ جادو همانند ارشکیگال، سویهٔ منفی عین‌الهیات و جهان‌افروز است که فیروزشاه همانند دوموزی^۱ و تموز^۲، اسیر طلسم آب سیاه او می‌شود. نام او در پیوند با درخشندگی ستاره است؛ با این تفاوت که این تابندگی «با روی زرد و پشت دوتو و ناخن دراز و سربرهنه و موی سفید بهم برآمده...» (همان: ۲۲۰) به تصویر کشیده است. او همانند اینانا، سودابه و ارشکیگال، در پی قربانی کردن ایزد گیاهی است. خویش‌کاری‌های هوس‌رانی و لهو و طرب او، تداعی‌گر زهره و شکار کردن در پیکر شیر، اژدها و گاومیش (همان: ۲۲۴-۲۳۱) نمود خویش‌کاری‌های ایشتر، آتنا، آناهیتا است.

۱-۲- درخت و باغ

در *د/راب‌نامه*، عنصر اساطیری درخت و باغ به عنوان تجلی‌گاه الههٔ باروری در پیوند با ایزد گیاهی اهمیت ویژه‌ای دارد. فیروزشاه از هفت سالگی در باغی «مانند باغ ارم» (بیغمی، ۱۳۸۱: ۱۳) پرورش یافت. باغ صورت نمادین الههٔ مادر است و پرورش قهرمان داستان در دل باغ، رمزی از پرورده شدن در رحم الههٔ مادر و خروج قهرمان از آن‌جا، رمزی از تولد و تشرّف اوست.

عین‌الهیات «با کنیزکان سوسن و بنفشه و نسرين و گل، بباغ نشاط‌آباد می‌رفت» (همان: ۴۰). باغی با «درختان الوان، انواع درختان با میوه‌های گوناگون در سر اشجار ... تو گفتمی که نسیم صباي دلگشا بروضة رضوان وزیده است ...» (همان: ۴۱). باتوجه به توصیف‌های باغ و عین‌الهیات در ارتباط با آن، او نه به عنوان ملکهٔ باغ، بل که خود باغ است. این توصیف‌ها یادآور هرا^۳ است «که مکان وصلت هرا و زئوس، واقع در دورترین نقاط مغرب و پای کوه اطلس بود. این باغ بهار جاودانه داشت و سمبل بارداری بوده است. سیب‌های زرین این باغ را الههٔ گایا^۴ (مادر- زمین)، به او تقدیم کرد» (گریمان، ۱۳۴۰: ۳۷۳).

1- Dumuzid

2- Tammuz

3- Hera

4- Gaya

در اساطیر میان‌رودان نیز گیلگمش در دروازهٔ مطلع خورشید، به باغی با میوه‌های عقیقی و لاجوردین رسید (وارنر، ۱۳۸۷: ۲۲۰).

چنار و سایر درختان همیشه‌سبز در اساطیر علاوه بر پیوند با الههٔ مادر، رمزی از جاودانگی هستند. عین‌الحیات نیز نخستین بار تصویر فیروزشاه را بر روی این درخت دید و عقل از کف داد (بیغمی، ۱۳۸۱: ۴۲).

در کنار درخت چنار، درخت سرو نیز به عنوان نماد تکرارشونده در این داستان است که حتی در تبار عین‌الحیات نیز دیده می‌شود؛ زیرا که او از نسل شاه سرو یمنی است. در جای‌جای *د/ار/ب/نامه*، عین‌الحیات به سرو تشبیه شده‌است. فیروزشاه «سرو جبین او را بیوسید» (بیغمی، ۱۳۴۱: ۲۴۲) و گفت:

«تو دایم تازه باش ای سرو آزاد!
سرت سبز و رخت سرخ و دلت شاد
جهان خرم بروی صبح خندت
فلک در سایهٔ سرو بلندت»
(بیغمی، ۱۳۸۱: ۱۴۹)

دوشیزه بودن و نجابت و پاکدامنی در پیوند با درخت والههٔ باروری قرار می‌گیرد، همان‌طور که درخت نخل نشانهٔ مریم عذرا در بکرزایی مقدّس است (هال، ۱۳۸۰: ۳۰۸).

ذکر اوصافی چون «آرایش عید و نوروز» و چهره‌ای «چون گل سوری» و استعارهٔ «سرو سهی» و «سرو روان» جهان‌افروز را با طبیعت پیوند می‌دهد (بیغمی، ۱۳۴۱: ۵۵۳). او از نوزادی، در بیشه‌ای بزرگ می‌شود و «در آن درّهٔ صد هزار درخت و علف از گوش مرکب می‌گذشت» (همان: ۲۷۰) که این امر تداعی‌گر بیشه‌زار دیانا در کتاب *شاخهٔ زرین* و در پیوند با الههٔ مادر است. شخصیت زردهٔ جادو نیز با مظاهر گیاهی در پیوند است؛ محل اقامتش جزیره‌ای «مانند بهشت برین! ...» (بیغمی، ۱۳۴۱: ۲۱۹) است و «بر در قصر درختی بود بلند و در زیر درخت دکانچه‌ای ساخته» (همان: ۲۲۰).

۱-۳- ستاره

رابطهٔ ستاره با الههٔ باروری، آب، سپیدی، رویش، زیبایی و عشق انکارناپذیر است و در روایت «هاروت و ماروت» خویش‌کاری اغواگری، مکر و شهوت‌پرستی دارد (تفسیر قرآن پاک، ۱۳۴۸: ۵۹). پیوند فیروزشاه با الههٔ عشق و طرب (زهرة) در طالع او قابل‌بررسی است؛ به گفتهٔ طیطوس او «زود عاشق شود که طالع در پنجم دیدم و پنجم طالع زهره یافتم... از

برای عشق و محبت سفری در کودکی کند» (بیغمی، ۱۳۸۱: ۹) که نمایانگر کهن‌الگوی سفر قهرمان و تشرّف او است.

در جملات «زهره، زهرهٔ آن نداشتی که دعوی جمال کردی»، «بریطی در چنگ می‌نواخت» و «چنان سازی در دست در برابر فیروزشاه در خواب پدید آمد»، «مگر زهرهٔ زهرایی که از قبهٔ خضرای فرود آمده‌ای؟» (همان: ۱۶)، «عین‌الحیات را قاعده آن بود که شب همه شب شراب خوردی و عیش کردی» (همان: ۴۲) توصیف‌های نویسنده در ذکر جمال و طرب عین‌الحیات، تداعی‌گر زهره و خنیاگری اوست. در طول داستان صفت‌های ملکهٔ آفاق و حضرت ملکهٔ شرق و غرب به کرات ذکر شده که یادآور «ملکه السّماء» در وصف الههٔ عشتاروت است (بیغمی، ۱۳۴۱: ۲۴۳). همان‌گونه که این تصویر، «چون وقت سحر شدی، بر بام قصر برآمدی»، تداعی‌گر طلوع ستاره صبح است (بیغمی، ۱۳۸۱: ۴۲). او در فتنه‌گری مانند زهره «بلای جانست و فتنهٔ آخرزمانست» (همان: ۷۸۴) و «هر فتنه‌ای که در عالم شد، همه را سبب او بود» (همان: ۶۰).

نام جهان‌افروز نیز رمزی از خورشید و تابندگی اوست؛ «توگفتی که خورشید تابانست که پدید آمده‌است. فیروزشاه... بی‌اختیار از برای آن ماه‌روی خورشید جمال برخاست» (بیغمی، ۱۳۴۱: ۲۴۳).

۱-۳-۱ عدد سه و شکل مثلث

دیگر نماد مرتبط با ستاره و الههٔ مادر عدد سه و شکل هندسی مثلث است. این عدد بیانگر نور و روحانیت همراه با نوعی وحدانیت است. به اعتقاد کاسیرر «سه، پایهٔ طبیعی پدر، مادر و فرزند هنوز هم به آسانی در بطن سه‌گانهٔ انگارشی خدا، پسر، روح‌القدس قابل تشخیص است» (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۲۴۱). در *داراب‌نامه* بیغمی مهمترین تجلّی این نماد بر چهرهٔ عین‌الحیات این گونه است که «بر روی ماه او، سه خال مشکین از غالبه‌دان قدرت بر عارض چون ماه داشت. دو بر رخسار و یکی در چاه زنخدان» (بیغمی، ۱۳۸۱: ۱۶ و ۲۰). با تصوّر جایگاه این سه خال بر روی چهره، مثلث ایجاد می‌شود. بر اساس گفتار دمشقی در *نخبه‌الدهر*، هیکل زهره نیز «مثلث شکل و کشیده می‌باشد... و آلات گوناگون نوازندگی و شادمانی و سرمستی در آن بسیار به چشم می‌خورد و پرده‌دارانش همواره سرگرم بازی و مشغول نواختن عود و چغانه‌اند و بیشتر دوشیزگان زیبارویند» (دمشقی، ۱۳۵۷: ۶۲).

رمز عدد سه در خواب فیروزشاه نیز نمادینه شده‌است؛ او در یک شب سه بار خواب عین‌الحیات را دید و بر او عاشق شد (بیغمی، ۱۳۸۱: ۱۷). در سوی دیگر داستان عین‌الحیات نیز در سه شب، سه نقاشی از فیروزشاه در حال چوگان زدن، نبرد با شیر و نشسته بر تخت زرین و تاج شاهی بر سر نهاده بر تنهٔ درخت دید و عاشق شد (همان: ۴۲-۴۴).

براساس نظر اوزنر، این عدد پایان رشتهٔ اعداد بود و از این رو، بیانگر کمال و کلیت مطلق شده‌است (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۲۴۰)؛ به این ترتیب سه خال چهرهٔ عین‌الحیات بیانگر کمال زیبایی او، سه بار دیدن خواب و سه بار دیدن تصویر فیروزشاه، نمایانگر نهایت و کمال در عشق این دو است. عدد سه در ترکیب عشق مثلثی فیروزشاه و عین‌الحیات و جهان‌افروز نیز قابل تحلیل است؛ زیرا که این دو پس از سفرهای بسیار در راه عشق، به واسطهٔ نفر سوم، یعنی جهان‌افروز به وصال می‌رسند. ازدواج فیروزشاه، با هر دو زن که تجسمی از الههٔ مادر هستند، بیانگر کمال وصال ایزد و الهه و تداوم سلسله پادشاهی است.

۲- زندانی شدن

تبعید، مرگ و زندانی شدن ایزد گیاهی، یکی از الگوهای تکرارشونده است که اوزیریس^۱، سیاوش، دومیوزی، تموز و یوسف در چاه نمونه‌های بارز آن هستند. این نمایه در برخی اساطیر برای محبوس شدن الههٔ باروری نیز توسط دیو خشکسالی، اهریمن سرما یا ملکهٔ جهان مردگان، تکرار شده‌است. در *د/راب‌نامه* دلباختگی عین‌الحیات، تبعید، ترس از تنبیه به خاطر دلباختگی و حبس شدن در اعماق زمین به دلیل آن عشق (بیغمی، ۱۳۸۱: ۶۱۷)، یادآور روایت ایشتر و دلباختگی او به دومیوزی بابلی، زندانی شدن او توسط الههٔ دوزخ است که در سودابه، زلیخا، سیتا در حماسه رامایانا و منیژه نیز دیده می‌شود. این بن‌مایه در داستان سمک عیار و حبس شدن آبان‌دخت نیز تکرار شده‌است. عین‌الحیات همانند ایشتر به اسارت تن داد و «پای سیمین دراز کرد تا آن خادمان درآمدند و آن زنجیر طلا را بر پای شاه خوبان نهادند» (همان: ۶۱۸). موتیف بیهوش شدن با داروی بیهوشانه و ربوده شدن (همان: ۷۸۴)، پناه به سردابه، افتادن در چاه (بیغمی، ۱۳۴۱: ۵۹)، به بند کشیده شدن در قلعه‌ای میان دریا (همان: ۱۷۱) نمودی از این الگوی تکرارشونده است. او حتی برای رسیدن به فیروزشاه، با مکر و نبردی صوری، خود را اسیر ایرانیان کرد (بیغمی، ۱۳۸۱: ۷۶۳).

¹- Osiris

از طرف دیگر مرگ ایزد گیاهی، به واسطهٔ الهه است؛ در *داراب‌نامه* نیز فیروزشاه به سبب کشتن پانزده غلام توسط عین‌الحیات، به جای او اسیر زندان شد (همان: ۱۶۱). او هم-چون سیاوش مظهر نجابت، زیبایی است و «چون ماه شب چهارده که از عکس رویش سردابه روشن شده بود در بند کشیده و آن جوان ماهرو آب بر رخسار چکان کرده» (همان: ۱۹۵). این الگو تکرار الگوی مرگ ایزد گیاهی، بازگشت او از جهان مردگان، بیرون آمدن از آتش، رهایی از زندان است و به فرمانروایی رسیدن او نیز نمودی از رویش و رستاخیز طبیعت است.

۳- آیین سوگواری

به اعتقاد بهار آیین‌های سوگ سیاوش مربوط به فرهنگ عصر کشاورزی و ستایش خدایان باروری هستند و «باران و منی مظاهر مادی بارورکنندگی در طبیعت و جانوران بودند. همان‌گونه که منی زن را بارور می‌کرد، الههٔ زمین را نیز باران بارور می‌ساخت و از آنجا که میان زن با زمین -الههٔ مادر و امر کشاورزی رابطه‌ای خاص وجود داشت، نقش زن در شیون و زاری و در عزاداری اصلی بود» (بهار، ۱۳۹۵: ۴۲۹). این آیین در اسطوره‌های میان‌رودان با عنوان آیین آکیتو یا آکیتی^۱ رایج بود که پیش از هر بهار برگزار می‌شد. سوگواری بر مرگ ایزدان دومیوزی و تموز، موجب تولد دوبارهٔ رستنی‌ها در بهار و بازگشت ایشان می‌شود. به اعتقاد بهار اشک، نمود طبیعی باران است که موجب زایش و باروری طبیعت می‌شود. در *حزقیال نبی* (۱۱/۸) زنان بنی‌اسرائیل یاد شده بر مرگ تموز گریه می‌کنند و در *تورات* آمده هنگام دانه چیدن گریه کنید تا خداوند به شما برکت بدهد. در فرهنگ ما نیز عزاداری و گریستن نماد باران‌آوری است (بهار، ۱۳۹۵: ۲۷۱-۲۷۲).

به تعبیر بهار «خدایان گریان همان خدایان آب هستند» (بهار، ۱۳۹۵: ۴۲۹) و عین‌الحیات «تنهای تن و همه روز در فراق فیروزشاه می‌گریست» (بیغمی، ۱۳۴۱: ۲۱۷) و این پیوند با الههٔ آب آن‌گاه محکم‌تر می‌شود که نام آب در عین‌الحیات تجلی می‌یابد. آیین سوگواری در *داراب‌نامه* با جملاتی هم‌چون «فریاد از نهادش برآمد، دستها بر روی میزد و مو میکند و انگشت بدن‌دان می‌گزید ... از غم فیروزشاه بیمار شد» (بیغمی، ۱۳۸۱: ۱۷۹) و «خلق شهر بسیار گریستند، از ایشان دریغ می‌خوردند که به زاری کشته خواهند شدن» (همان: ۱۶۶) و «جمله اهل مجلس سرها در پیش انداخته بودند و از بهر ایشان

^۱- Akiti/ Akito

می‌گریستند» (همان: ۱۶۸) بیان شده‌است که یادآور زاری مردم بر سیاوش در هنگام ورود به آتش است. در ایران نیز «مادر فیروزشاه و مادر فرخ‌زاد هر دو در میان خاک و خاکستر نشستند» (همان: ۱۸۸). این امر یادآور مراسم جادویی و عزاداری و زاری عاشقانه ایزیس بر جنازه اوزیریس است که به زنده شدن مجدد او می‌انجامد.

۴- آیین ازدواج مقدس

اصطلاح ازدواج مقدس^۱ در مردم‌شناسی راجع به تعداد زیادی از اعمال تشریفاتی به‌کار می‌رفت که عمل جنسی را اقدامی لازم برای تداوم حیات می‌شمرد. این اصطلاح از حکمت باستان اخذ شده‌است که خلقت جهان طبیعت را حاصل ازدواج پدران آسمانی^۲ و مادران زمینی^۳ می‌دانستند که در اساطیر ایرانی نیز «کیومرث نطفه خدای آسمانی بوده است که باعث باروری سپندارمذ می‌شود» (مهرکی و غفرانی، ۱۳۹۳: ۱۱۳). به تعبیر الیاده «آفرینش یا به کمک پیوند مقدس و یا مرگی سخت و قربانی شدن، به کمال می‌رسد. به عبارت دیگر آفرینش به جنسیت و قربانی وابسته است» (الیاده، ۱۳۷۴: ۱۸۹).

الهه باروری، صرفاً الهه آب‌ها، ماه، زایمان و برکت دهنده نسل زنان و مردان نیست؛ بل که تجسم انسانی حیات طبیعت، اعم از حیوانی و گیاهی است. او به عنوان بانوی بیشه‌زار، صاحب حیوانات اهلی و وحشی است (فریزر، ۱۳۸۳: ۱۹۰). یکی از آشکارترین ویژگی گیاهان، چرخه مرگ و حیات است؛ به همین دلیل همواره در کنار الهه باروری، همسری برکت‌بخش دیده می‌شود که جان خود را برای ادامه حیات طبیعت فدا می‌کند؛ اما تنها با وصلت این دو، باروری و حیات طبیعت تضمین می‌شود (ژیران، ۱۳۸۷: ۷۷). همان‌گونه که در جوامع ابتدایی، شاه (تجسم درخت و ایزد گیاهی) مسؤول بارش باران و باروری خاک بود و ازدواج مقدس او با ملکه بر مبنای همین باور انجام می‌شد، وصلت فیروزشاه و ملکه عین‌الحیات نیز تجسم وصلت ایزد گیاهی و ایزدبانوی باروری است.

تموز در هر سال یک روز به روی زمین بازمی‌گردد و در آن روز مراسمی به نام «تکیم‌تو» یا «اکیتو» اجرا می‌گردد. بنابر روایت هرودوت، بابلیان بر این باور بودند که ایزد گیاهی با پرستار بانویی که نماینده ایشتر بود، هم‌خوابگی می‌کرد (هرودوت، ۱۳۹۰: ۳۲۰؛ هم‌چنین رک: ارفعی، ۱۳۸۷: ۱۹۱). در *داراب‌نامه* نیز از آنجا که عین‌الحیات و جهان‌افروز در

1- Sacred marriage

2- Sky- Fathers

3- Earth- Mothers

اتحاد با یکدیگر، تکرار الگوی الههٔ باروری هستند، ازدواج این دو با فیروزشاه، با پیوند الهه و ایزد گیاهی قابل تطبیق است.

در اساطیر میان‌رودان با ورود ایشتر به قلمرو جهان زیرین، تمام فعالیت‌های جنسی روی زمین متوقف می‌شد. «نه نرّه گاوی بر ماده گاوی سوار می‌شد؛ ... مردان جوان در اتاق خصوصی خود می‌خوابیدند و دختران در کنار دوستان دخترشان به خواب می‌رفتند» (مک‌کال، ۱۳۸۵: ۹۴)؛ این امر ادامهٔ حیات را بر روی زمین شدیداً به خطر می‌انداخت. سرانجام ایشتر مورد عفو ملکهٔ جهان زیرین (ارشکیگال) قرار می‌گرفت و با آب زندگانی، دوباره قدرت آسمانی خود را به‌دست می‌آورد (همان: ۹۵-۹۶). در *د/راب‌نامه* نیز فیروزشاه به ریختن آب سفید از بند طلسم زردهٔ جادو رها می‌شود و بازگشت او پس از فتح قلعه‌ها و به دست آوردن گنج‌ها و شکستن طلسم‌ها، رهایی از بندها و سردابه‌ها و پیروزی در جنگ‌ها، بازگشت ایزدگیاهی را تداعی می‌کند.

مراسم استقبال از او در شهر قیصریه، شباهت زیادی به جشن سال نو آکیتی یا آکیتو دارد. عین‌الحیات و جهان‌افروز به عنوان تجسم الههٔ مادر، مقدمات این جشن را فراهم کردند؛ «جهان‌افروز حکم کرد تا شهر قیصریه را بیاراستند ... و مطربان بر سر راه‌ها بنشاندند و زن و مرد قیصریه جامه‌ای گوناگون پوشیدند و شادکامی می‌کردند که خلق قیصریه عظیم از فیروزشاه راضی بودند که پادشاه عادل و رعیت‌پرور بود» (بیغمی، ۱۳۴۱: ۴۸۷). فیروزشاه «در مرغزار فرود آمدند و خیمه و بارگاه زدند ... اول جملهٔ خاتونان بخدمت فیروزشاه آمدند و شاه‌زاده را دریافتند» (همان: ۴۸۸) و این تصویر، پیوند او را با طبیعت محکم می‌کند.

از دیگر تصاویر قابل توجه در این آیین نحوهٔ حضور فیروزشاه است که «[به] زین زر و رکاب زر و لجام زر گلگون را آراسته. فیروزشاه قبای زربفت پوشیده بود و کمری از یاقوت سرخ بر میان بسته بود و تاج مرصع بر سر نهاده بود» (همان: ۴۸۹) که ظهور او با قبای زربفت و تاج مرصع، آغاز سلطنت ایزد بر روی زمین را یادآور می‌شود. تشبیه گیاهی «مثل گل صدبرگ شکفته بود» (همان‌جا) برای فیروزشاه، نمادینه کردن او با طبیعت و شکوفایی است. فیروزشاه «بر مرکب گلگون سوار گشته بود و برگستوانی از اطلس سبز بر گلگون انداخته بودند» (بیغمی، ۱۳۴۱: ۴۸۹). آیدنلو با استناد به *یشت‌ها* میان اسب و آب که مظهر رویش و باروری‌ست، پیوندی برقرار کرده‌است (آیدنلو، ۱۳۸۴: ۲۴). در این تصویر سرخی

مرکب شاه- ایزد، نه نمایانگر آب، بل که تداعی‌کننده سرخی خون ایزدان گیاهی سیاوش، اوزیریس، آدونیس، آتیس^۱، سی‌بل^۲، دیونیزوس^۳ است که موجب باروری می‌شود و برگستوان سبز مرکب گلگون نیز سبزی گیاه را در ذهن تداعی می‌کند.

۵- توت‌م گیاهی و گیاه‌تباری عین‌الحیات و فیروزشاه

در تاریخ دینی اقوام کهن، پرستش درختان اهمّیت فراوانی دارد و الهه مادر تجسمی از درخت، زمین و نیروی زاینده بود. او ناقل خون قبیله به خالص‌ترین شکل آن بود و زنجیر اتصال خانواده به‌شمار می‌رفت (ستاری، ۱۳۷۵: ۶-۱۱). بنابر باور ایرانیان باستان، فروهر زرتشت در شاخه هومی به بلندی آدمی تازه و زیبا نهاده شده بود که پدر و مادر زرتشت پس از ازدواج، به سوی این درخت هدایت شده و آن را برگرفتند (گردیزی، ۱۳۵۷: ۵۶۰؛ صدر بندهش، ۱۸۰-۶؛ زادسپرم، ۱/۶) و این خود رمزی از گیاه‌تباری و جاودانگی شجره زرتشت است. بن‌مایه روییدن گیاه از خون نیز گیاه‌تباری و دلیلی برای معصومیت مقتول است. در *د/ا/ب‌نامه بیغمی*، گیاه‌تباری به گونه‌ای دیگر قابل تحلیل است. نسبت عین‌الحیات با درخت چنار باغش همانند ملکه فرمانروای میرای بیشه‌زار است. همان‌گونه که درخت مقدسی که الهه از آن حراست می‌کرد، تجسم خاص دپانا انگاشته می‌شود (فریزر، ۱۳۸۳: ۸۱)، جهان‌افروز و عین‌الحیات نیز ملکه باغ و بیشه‌زار خود هستند. همان‌گونه که شاخه زرین در بیشه‌زار دپانا، تعیین‌کننده همسری الهه است، درخت این باغ نیز عامل اصلی نخستین دیدار عین‌الحیات با فیروزشاه و ایجاد عشق میان آنها است.

به باور الیاده «قطعی‌ترین مناسبات سری از این دست، ظاهراً گیاه‌تباری یا نسبت بردن دودمان‌ها به نوعی گیاه است. درخت نسبی یا دودمانی، با کیش پرستش ماه پیوند تنگاتنگی دارد» (الیاده، ۱۳۷۴: ۲۸۶). می‌توان گفت یکی دیگر از نمودهای گیاه‌تباری عین‌الحیات، نسب و تبار اوست. او نواده شاه سرو یمنی (بیغمی، ۱۳۸۱: ۱۹) که درخت همیشه‌سبز سرو، می‌تواند توت‌م گیاهی او باشد. این سرو همتای درختان مقدسی چون سدره، طوبی، همه‌تخم، سرو زرتشت عامل افزایش نسل فیروزشاه است. هریک از این درختان دربردارنده تخمه انسان‌ها و گیاهان هستند و به صورت نمادین، مادر موجودات تلقی می‌شوند، همان‌گونه که فرزندان فیروزشاه و نوادگان شاه سرو، به منزله شاخ و برگ

1- Attis

2- Sibel

3- Dionysus

درخت- الههٔ عین‌الحيات هستند. می‌توان تجميع عناصر سرو، آب در کنار الههٔ باروری را به عنوان عامل تداوم شجرهٔ دودمانی و سه ضلع مثلث باروری و تداوم حیات دانست.



نمودار ۱: مثلث رویش و زایش طبیعت و تبار پادشاهی

هم‌چنان که فرمانروای بیشه از تجسم درختی دیانا محافظت می‌کند، *د/ر/اب‌نامهٔ بیغمی* نیز حول تصاحب و حفاظت از مادر-درخت عین‌الحيات رقم می‌خورد و در نهایت، فیروزشاه پیروز میدان می‌شود. عامل طلایی در تداوم نسل و گسترش دودمان پادشاهی در *د/ر/اب‌نامه*، ازدواج آیینی فیروزشاه با الههٔ باروری است؛ او که تجسم آب و درخت است و با تولد بهمین شجرهٔ پادشاهی فیروزشاه را تداوم می‌بخشد.

نتیجه‌گیری

با تحلیل نمادهای مرتبط با الههٔ باروری، می‌توان نفوذ و ادامهٔ حیات عناصر اساطیری ایران و میان‌رودان را در قالبی نوین در حماسه‌های عامیانهٔ فارسی مشاهده کرد؛ اما کمال شخصیت‌های اساطیری در عناصر داستانی دیده نمی‌شود و گویا الههٔ مادر برای بروز خویش‌کاری متقابل خود، در پیکر دو شخصیت اصلی زن، عین‌الحيات و جهان‌افروز پیکرگردانی می‌کند. آب و ستاره از اصلی‌ترین نمادهای مرتبط با الههٔ باروری است که در نام این دوشخصیت اصلی نمودار شده است و استعارات متنی، پیوند ایشان را محکم‌تر می‌کند. در ارتباط با آب، کارکرد دوگانه و متضاد الههٔ باروری قابل تبیین است که بر این اساس، نام عین‌الحيات که چشمه‌ای در تاریکی است، در پیوند با ماه و با خویش‌کاری‌های زیبایی، سوگواری و کنش‌های منفعلانه، نمودار روان‌مادینه و جهان‌افروز نیز با

خویش‌کاری‌های دلاوری، جنگاوری و کنش‌های فعالانه، نمایانگر روان مردانه الهه مادر است.

کارکرد نماد درخت در رابطه با فیروزشاه و پرورش او در باغ، او را با الهه مادر درخت پیوند می‌دهد و کاربرد نمادهای گیاهی در رابطه با این دو بغ‌بانو، ایشان را تجسمی از الهه جنگل نشان می‌دهد. علاوه بر آن تجلی درخت سرو در نیای عین‌الحیات، توتم گیاهی او به شمار می‌آید. عدد سه و مثلث که یکی از نمادهای مرتبط با ستاره و الهه عشق است، در چهره عین‌الحیات، مثلث عشقی فیروزشاه و داملکه‌اش، خواب‌های سه‌گانه او برای عاشق شدن بر عین‌الحیات و دیدن سه تصویر از فیروزشاه دیده می‌شود که نمودار تمامیت و کمال در زیبایی، وصلت و عشق است.

عناصر مرتبط این داستان با اسطوره ایزدگیاهی، آیین سوگواری و ازدواج مقدس است. او نمادی از زیبایی است که در اوج معصومیت به زندان می‌افتد. تبعید، گم شدن، اسارت، زندان، طلسم شدن، گرفتار جنیان شدن، هریک رمز و الگویی تکرارشونده از مرگ ایزد گیاهی و هبوط او به جهان مردگان است. بازگشت فیروزشاه و ازدواج او با عین‌الحیات نیز رمزی از بازگشت ایزد گیاهی و ازدواج با الهه باروری است که سبب باروری و گسترش شجره پادشاهی می‌شود.

فهرست منابع

- آیدنلو، سجّاد. (۱۳۸۴). «اسب دریایی در داستان‌های پهلوانی»، *مطالعات ایرانی*، شماره ۷. صص ۱۵-۳۸.
- الیاده، میرچا. (۱۳۷۴). *اسطوره، رؤیا، راز، ترجمهٔ رؤیا منجم*، تهران: فکر روز.
- *اوستا*، (۱۳۸۵). ترجمهٔ جلیل دوستخواه، چاپ دهم، تهران: گلشن.
- بهار، مهرداد. (۱۳۹۵). *پژوهشی در اساطیر ایران*، چاپ یازدهم، تهران: آگه.
- بهار، مهرداد. (۱۳۹۷). *جستاری چند در فرهنگ ایران*، تهران: آگه.
- بهمنی، کبری. (۱۳۹۸). «سیمای عین‌الحیات»، *عرفانیات در ادب فارسی (ادب و عرفان)*، دوره ۱، شماره ۴، صص ۹۴-۱۰۵.
- بیرونی، محمد بن احمد. (۱۳۵۲). *الآثار الباقیه عن القرون الخالیه*، ترجمهٔ اکبر دانا سرشت، تهران: ابن‌سینا.
- بیرونی، محمد بن احمد. (۱۳۶۲). *التفهیم الاوائل الصناعه التنجیم*، با تجدید نظر و تعلیقات جلال همایی، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
- بیغمی، مولانا محمد. (۱۳۴۱). *داراب‌نامه*، تصحیح ذبیح‌الله صفا، جلد دوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بیغمی، مولانا محمد. (۱۳۸۱). *داراب‌نامه*، تصحیح ذبیح‌الله صفا، جلد اول، چاپ دوم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- بیگلری دلویی، سوسن؛ اشرف‌زاده، رضا؛ مهربان قزل‌حصار، جواد. (۱۳۹۹). «کهن‌الگوی آنیما و نقش آن در بررسی روان‌شناختی شخصیت‌های فیروزشاه و عین‌الحیات داراب‌نامهٔ بیغمی»، *فصلنامهٔ بهارستان سخن*، دوره ۱۷، شماره ۵۰، صص ۱۳۳-۱۵۶.
- پورخالقی چترودی، مهدخت. (۱۳۷۶). «پیوند عزّی و آناهیتا، پیوند درخت و آب»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد*، سال ۳۰، شماره ۱ و ۲، صص ۲۱۳-۲۲۴.
- *تفسیر قرآن پاک*. (۱۳۴۸). تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

- توسلی، علی؛ رضایی دشت ارژنه، محمود. (۱۴۰۰). «بررسی بن‌مایه اسب دزدی و پیوند آن با باران و باروری در ادب حماسی»، *پژوهشنامه ادب حماسی*، سال ۱۷، شماره ۱، پیاپی ۳۱، صص ۱۲۳ - ۱۴۵.
- دادگی، فرنخ. (۱۳۸۰). *بند هوش*، گزارنده مهرداد بهار، چاپ دوم، تهران: توس.
- دمشقی، شمس‌الدین محمدبن ابی طالب. (۱۳۵۷). *نخبه الدهر فی عجائب البر و البحر*، ترجمه سید حمید طیبیان، تهران: بنیاد فرهنگستان‌های ایران.
- *زادسپرم: گزیده‌های زادسپرم*. (۱۳۶۶). ترجمه محمد رضا راشد محصل، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- *زند وهومن یسن*. (۱۳۸۳). ترجمه صادق هدایت، چاپ دوم، تهران: جامه‌داران.
- ژیران، ف و دیگران. (۱۳۷۸)، *اساطیر آشور و بابل*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، چاپ چهارم، تهران: کاروان.
- ستاری. رضا؛ خسروی، سوگل. (۱۳۹۲). «بررسی خویش‌کاری‌های آناهیتا و سپندارمذ در اسطوره و پیوند آن با پیشینه مدرسالاری». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره-شناختی*، دوره ۹، شماره ۳۲، صص ۵۵-۷۵.
- سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۳۲). *عقل سرخ*، تهران: چاپخانه بانک ملی ایران.
- شوالیه، ژان و گبریان، آلن. (۱۳۷۸). *فرهنگ نمادها*، ترجمه و تحقیق سودابه فضایی، جلد اول، تهران: کتاب‌سرای نیک.
- *صدر نثر و صد در بند هوش*. (۱۹۰۹). تصحیح ارواد بامانجی ناساروانجی دهابهار، بمبئی: مدرسه ملّا فیروز.
- عشقی سردهی، علی؛ خشکاب، محمد؛ امیراحمدی، ابوالقاسم. (۱۳۹۸). «بررسی تشبیهات اساطیری در توصیف مظاهر طبیعت در سبک خراسانی و عراقی»، *پژوهشنامه ادب حماسی*، سال ۱۵، شماره ۲، پیاپی ۸، صص ۱۲۱ - ۱۴۸.
- *عهد عتیق و عهد جدید*. (۱۳۷۹). ترجمه فاضل همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن، تهران: اساطیر.

- غنی، گلرخ سادات؛ گرجی، مصطفی؛ اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم؛ کوپا، فاطمه. (۱۳۹۹). «بررسی تطبیقی بوران دخت و آتنا، الهگان جنگ آوری در دارابنامه و اودیسه»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، دوره ۱۶، شماره ۵۹، صص ۳۹ - ۷۳.
- فریزر، جیمز جورج. (۱۳۸۳). *شاخه زرین (پژوهشی در جادو و دین)*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.
- کاسیرر، ارنست. (۱۳۷۸)، *زبان و اسطوره*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نقره.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود. (۱۳۵۷). *زین الاخبار*. تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.
- گری، جان. (۱۳۷۸). *اساطیر خاور نزدیک، بین‌النهرین*، ترجمه باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- مختاری‌نیا، لیلیا؛ یوسف قنبری، فرزانه؛ زاهد، علی. (۱۴۰۲)، «بررسی تطبیقی شخصیت ایشتر - آناهیتا در اساطیر ایران و میان‌رودان و آبان‌دخت در داستان سمک عیار»، *متن‌پژوهی ادبی*، دوره ۲۷، شماره ۹۵، صص ۲۶۵ - ۲۸۸.
- مک کال، هنریتا و دیگران. (۱۳۸۵). *جهان اسطوره‌ها*، ترجمه عباس مخبر، جلد دوم، تهران: مرکز.
- مهرکی، ایرج؛ غفرانی، آرش. (۱۳۹۳)، «ازدواج مقدس»، *پژوهشنامه ادب حماسی*، سال ۱۰، شماره ۱۸، صص ۹۵ - ۱۱۴.
- *مینوی خرد*. (۱۳۶۴). ترجمه احمد تفضلی، تهران: نشر بنیاد فرهنگ ایران.
- وارنر، رکس. (۱۳۸۷). *دانشنامه اساطیر جهان*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، چاپ دوم، تهران: اسطوره.
- هال، جیمز. (۱۳۸۰). *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: فرهنگ معاصر.
- هرودوت. (۱۳۸۷). *تاریخ هرودوت*، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، چاپ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی.
- *یشت‌ها*. (۱۳۷۷). گزارش ابراهیم پورداوود، ۲ جلد، چاپ دوم، تهران: اساطیر.



References

- Aydenlo, Sajjad. (2006). **Seahorse in Herotic Stories**. *Journal of Iranian Studies*, 7, 15- 38. [In Persian]
- Eliade, Mircea. (1996). *Myths, Dreams and Mysteries*. Trans. Roya Monajjem. Tehran: Fekre rooz. [In Persian]
- The Avesta*. (2007). Trans. Jalil Dustkhah. 10th ed. Tehran: Golshan. [In Persian]
- Bahar, Mehrdad. (2017). *A Research in Iranian mythology*. 11th ed. Tehran: Agah. [In Persian]
- Bahar, Mehrdad. (2019). *A Few Essays on Iranian Culture*. Tehran: Agah . [In Persian]
- Bahmani, Kobra. (2019). "The Face of Ain- Al Hayat", *Erfaniyat dar adab Farsi (Adab and Erfan)*, 1, 4, 94- 105. [In Persian]
- Biruni, Mohamad-Ebne Ahmad. (1974). *Asarol-Baghiah anel- Ghoron Al-Khaliah*. Trans. Akbar Dana Seresht. Tehran: Ebne sina . [In Persian]
- Biruni, Mohamad- Ebne Ahmad. (1984). *At-Tafhim Sanaate At-tanjim*. Ed. Jalal Homai. Tehran: Anjomane Asar Melli. [In Persian]
- Bighami, Mohamad. (1963). *Darab- Nameh*. Ed. Zabihollah Safa. Vols. 2 Tehran: Bogafe Tarjomeh va nashre ketab. [In Persian]
- Bighami, Mohamad. (2003). *Darab- Nameh*. Ed. Zabihollah Safa. Vols. 1 2nd ed. Tehran: Elmi and Farhangi. [In Persian]
- Biglary Delui, Susan; Ashraf Zadeh, Reza; Mehrban Ghezel Hesar, Javad. (2020). "Anima Archetype and its role in the Psychological Study of Firoozshah and Ain- Al Hayat personalities in Bighami's Darab-Nameh", *Quarterly Journal of Baharestan- E- Sokhan* , 17, No. 50, 133-156. [In Persian]
- Purkhaleghi Chatrudi, Mahdokht. (1998), **The Connection between Uzza and Anahita, the Connection between Tree and Water**, *Journal of Mashhad, College of Literature and Human Sciences*, 30, No. 1&2, 213- 224. [In Persian]
- Interpretation of Quran Pak*. (1970). Tehran: Bonyad Farhang. [In Persian]
- Tavassoli, Ali; Rezai Dasht Arjhaneh, Mahmood. (2021), **The Study of the theme of horse stealing and its connection with rain, and fertility in epic literature**, *The journal of epic literature*, 17 , No. 1, series 31, 123- 145. [In Persian]

- Dadegi, Faranbagh. (2002). *Bondahesh*. Trans. Mehrdad Bahar. 2nd ed. Tehran: Toos. [In Persian]
- Dameshghi, Shamsedin. (1979). *Nokhbato Dahr Fi Ajayebe barre Va-l bahr*. Trans. Seyyed Hamid Tabibian. Tehran: Bonyade Farhangestanhaye Iran. [In Persian]
- Zadesparam (Gozide hay-e Zadesparam)*. (1987). Trans. Mohamad Reza Rashed Mohassel. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]
- Zandi-wahman Yasn*. (2004). Trans. Sadegh Hedayat. (2nd ed). Tehran: Jamedaran. [In Persian]
- Jiran, F. (1999). *Assyrian and Babylonian Mythology*, Trans. Abolghasem Esmailpur. 4th ed. Tehran: Karevan. [In Persian]
- Sattari, R; Khosravi, Sogol. (2013). Investigating Anahita and Sepandarmaz's self-care in the myth and its connection with matriarchy, *Quarterly Mystical and Mythological literature*, 9, No. 32. 55- 75. [In Persian]
- Sohrwardi, Yahya-ebn- Habash. (1953). *Aghle Sorkh*. Tehran: Chapkhaneh Banke Melli Iran . [In Persian]
- Chevalier, Jean; Gheerbrant, Alain. (1999). *Dictionary of Symbols*. Trans. and researched Sudabeh Fazayeli. Vols. 1. Tehran: Nik bookstore. [In Persian]
- Saddar Nasr and Saddar Bondahish*. (1909). Ed. Edward Bamanji Nasarwanji Dehabebar. Bombai: Mola Firuz School. [In Persian]
- Eshghi sardehi, Ali; Khoshkab, Mohamad; Amirahmadi, Abolghasem. (2020). **The study of mythological similes in describing nature manifestation in Khorasani and Eraqi style**. *The Journal of epic Literature*, 15, 2, 121- 148. [In Persian]
- **The old and New Testament**. (2000). Trans. Fazel Hamedani; William Galen; Henry Merthen. Tehran: Asatir. [In Persian]
- Ghani, Golrokh sadat; Gorji, Mostafa; Esmail pour Motlagh, Abolghasem; Kupa, Fatemeh. **A comparative study of Purandokht and Athena, warrior goddesses in Darabnameh and Odyssey**. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic literature*, 16, 59, 39-73. [In Persian]
- Frazer, James. George. (2004), *The Golden Bough*. Trans. Kazem Firuzmand. Tehran: Agah. [In Persian]
- Cassirer, Ernest. (1999). *Language and Myth*. Trans. Mohsen Salasi. Tehran: Noghre. [In Persian]
- Gardizi, Zein Al- Akhbar. (1978). *Zain Al-Akhbar*. Ed. Abdol hay Habibi. Tehran: Donyaye ketab. [In Persian]



-
- Garry, J. (1999). *Mythology of the Near East, Mesopotamia*. Trans. Bajelan Farrokhi. Tehran: Asatir. [In Persian]
- Mokhtarinia, Leila; Yousef Ghanbari, Farzaneh; Zahed, Ali. (2022). "A **Comparative Study of Ishtar-Anahita Character in Iranian and Mesopotamian Myths with Aban Dokht in the Story of Samak-e Ayyar**", *Literary Textology*, 27, No. 95, 265- 288. [In Persian]
- MacCall, Henrietta. (2006). *The World of Myths*. Trans. Abbas Mokhber. vols. 2 Tehran: Markaz. [In Persian]
- Mehraki,Iraj; Ghofrani, Arash. (2014), **Sacred Marriage**, *The journal of epic literature*, 10 , No. 18, 95- 114. [In Persian]
- Minuye Kherad*. (1985). Trans. Ahmad Tafazzoli. Tehran: Bonyad Farhange Iran. [In Persian]
- Warner, Rex. (2008). *Encyclopedia of World Mythology*. Trans. Abolghasem Esmailpur. 2nd ed. Tehran: Ostureh. [In Persian]
- Hall, James. (2001). *Illustrated Dictionary of Symbols in Eastern and Western art*. Trans. Roghayeh Behzadi. Tehran: Farhange Moaser. [In Persian]
- Herodotus. (2008). *The History of Herodotus*. Trans. Gholam Ali Vahid Mazandarani. 5th ed. Tehran: Elmi and Farhangi. [In Persian]
- Yashts*. (1998). Trans. Ebrahim Purdavoud. Vols. 2 2nd ed. Tehran: Asatir [In Persian]

جرائم نظامی و مجازات‌های آن در شاهنامه فردوسی

سمیه ارشادی*

دکتری زبان و ادبیات فارسی، پژوهش‌گر شاهنامه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۵

چکیده

جرائم نظامی در شاهنامه به جهت ارتباط تنگاتنگی که با مقوله امنیت اجتماعی و ملی، برقراری نظم و حفظ اقتدار سیاسی کشور دارند با سخت‌ترین و سنگین‌ترین برخوردها و مجازات‌ها همراه‌اند و در نوع خود، نشان‌دهنده وجود قواعدی کلی، میان دولت‌های پیشین در برخورد با چنین جرائمی نیز هستند. بر این اساس، یکی از مهم‌ترین موضوعات در ساختار قوانین و روی‌کردهای شاهان شاهنامه در حوزه جرائم نظامی تعریف می‌شود که بر مسؤلیت ایشان در قبال حفظ نظم سیاسی، توان امنیتی کشور و تضمین حقوق مردم تأکید دارد. پژوهش پیش‌رو با بررسی انواع جرائم نظامی در شاهنامه و مجازات‌های صادره برای این نوع جرائم، نشان خواهد داد که جدای از سرپیچی‌ها و خودسری‌های نظامیان در جنگ‌ها یا در برابر فرمان‌های نظامی، بخش مهمی از جرائمی که سرداران و سپاهیان درجات پایین‌تر مرتکب می‌شدند، در برابر مردم عادی و در قالب جرائم مالی (مصادره، غارت یا تخریب اموال) صورت می‌گرفت. از این‌رو، تلاش در جهت کاهش بسترهای اجتماعی-اقتصادی ارتکاب این نوع جرائم از طریق توجه به حقوق، مزایا و نیازهای سپاهیان، و نیز بهره‌گیری از انواع روی‌کردها و سیاست‌های بازدارنده (هشدارها، نظارت‌های پنهانی، مجازات‌های شدید و آنی و صدور انواع جریمه‌های مالی و غیرمالی و تأدیبی) یکی از پرتکرارترین مضامین را در اندرزاها و فرمان‌های شاهان شاهنامه به خود اختصاص داده که بیش‌ترین آن‌ها نیز از سوی انوشیروان دیده می‌شوند.

کلید واژه‌گان: جرائم، مجازات، جرائم نظامی، نظامیان، شاهنامه فردوسی.

مقدمه

در گذشته نیز همانند امروز، امور نظامی و عملکرد لشکریان، پیرو اصول و قوانینی منظم، مشخص و بسیار سخت‌گیرانه بود؛ چراکه بر کارآمدی سایر نیروها و نتایج جنگ، تأثیرگذار بود و به شکلی مستقیم یا غیرمستقیم با امنیت سیاسی و نظم اجتماعی و ملی کشور ارتباط داشت؛ از این‌رو، هرگونه سرکشی و رفتارهای خلاف قاعده، و هم‌چنین ارتکاب جرائم نظامی از سوی سپاهیان، با تدابیر پیش‌گیرانه، واکنش‌های تند و مجازات‌های بسیار سنگین شاهان و فرماندهان نظامی همراه بود تا با برانگیختن ترس میان سپاهیان، آنان را از وقوع رفتارهای مشابه در نبردهای آینده بازدارند. اشاره به حکم سخت برای فراریان از جنگ براساس ماده (۲۶) از قانون‌نامه حمورابی (بادامچی، ۱۳۹۶: ۱۱۰ و ۱۱۲) و نیز وجود اشاراتی در پارهٔ سوم «دزددروج‌تن» یعنی «ارتشتارستان» (بند ۵) پیرامون تنبیه نظامی (خلع درجه)، دادن تاوان، و مرگ ارزان (کتاب هشتم دینکرد، ۱۳۹۷: ۱۱۹) و مجرمان نظامی را کیفر دادن در بند (۲۷) (همان: ۱۲۳) بیان‌گر وجود قوانین و مقرراتی کهن در این زمینه بوده است. حکم و مجازات فراریان از جنگ در نامه تنسر نیز آمده (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۶۲) و روایت منابع چینی از قوانین ساسانیان در مورد فراریان جنگی (دفینا، ۱۳۹۶: ۹۲) نشان از سخت‌گیری شاهان ساسانی نسبت به چنین جرائمی دارد. روایت پروکوپئوس در خصوص به دار آویختن سربازی ایرانی به دستور انوشیروان که پس از تصرف شهر «آپامی» به خانه یکی از اهالی رفته و قصد دست‌درازی به دخترشان را داشته (نقض دستورات شاهان در خصوص امنیت جنسی غیرنظامیان)^[۱] (پروکوپئوس، ۱۳۹۱: ۱۵۶) و نیز خلع درجه برخی از نظامیان رومی به دستور امپراطور روم در یکی از نبردهای میان رومیان و شاپور ذوالاکتاف (مارسلن، ۱۳۱۰: ۹۶-۹۷) از دیگر نمونه‌های اثبات وجود چنین قواعدی در تاریخ کهن نظامی جهان و از جمله ایران باستان است. رسیدگی قضایی به امور لشکریان در دادگاه‌های ویژهٔ لشکری و نزد قاضی نظامی مخصوصی موسوم به «سپاه-دادور» (spāh dādwar) انجام می‌شد (کریستین سن، ۱۳۱۴: ۱۰۲). در «ارتشتارستان» نیز که پیرامون قوانین مربوط به سپاهیان است آمده: به کیفر مجرمان جنگی در دادگاه‌های نظامی و پس از اتمام جنگ رسیدگی می‌شد (کتاب هشتم دینکرد، ۱۳۹۷: ۱۲۳). هرچند از چگونگی برگزاری این دادگاه‌ها و جزئیات شیوه و عملکرد آن‌ها آگاهی چندانی در دست نیست. تأکید شاپور در عهد خویش به فرزندش هرمز به نقل از کتاب *السعادة و الإسعاد* هم نشان می‌دهد که کیفر سپاهیان باید در دادگاه‌های ویژهٔ نظامی و با اصول و اندیشه‌ای



مشخص انجام می‌گشت: «قال سابور لابنه هرمز لا تُطلق لاحدٍ من قوَادِ عسکرک ان يتناول احداً من اصحابه بضربٍ او عقوبه و اوجب عليهم أن يرفعوه إلى صاحب مظالمک حتى يكون هو المعاقب ان اوجب الرأى العقوبه» (عامری نیشابوری، ۱۳۳۶: ۲۹۷). ترجمه: «شاپور به فرزندش هرمز گفت: به هیچ‌کس از فرماندهان لشکرت اجازه نده که کسی از رزمندگان را بزند یا مجازات کند؛ و بر آن‌ها واجب کن که او را به قاضیان دادگاه‌هایت واگذار کنند تا چنان‌چه حکم بر مجازات تعیین شود، او را مجازات کنند». اشاره تئوفیلاکت سیموکاتا هم روشن می‌کند که در دوره ساسانی، میان رومیان نیز رسم تشکیل دادگاه‌های قانونی برای رسیدگی به اتهامات نظامیان وجود داشته تا مبدا موضوع با دقت نظر لازم بررسی نشود (تئوفیلاکت، ۱۳۹۷: ۱۶۰).

نظام کیفرشناختی و اساس جرائم نظامی و مجازات‌های آن در شاهنامه فردوسی نیز بر پایه پیروی از اصول و تدابیر گوناگونی تعریف می‌شود. در این‌راستا، جدای از سیاست‌های پیش‌گیرانه شاهان در قالب توجه به نیازهای مالی سپاهیان‌شان و بیان هشدارهایی برای جلوگیری از وقوع چنین جرائمی، استفاده از توان ظرفیتی انواع مجازات‌ها اعم از «تأدیبی»، «ترهیبی»، «ترذیلی»، «تکمیلی»^[۲۱] و «مالی»^[۲۲] نیز به‌جهت کارکرد بازدارندگی و عبرت‌انگیزی برای سایرین، بسیار مورد توجه شاهان شاهنامه قرار گرفته که در کنار سازمان‌دهی مأموران مخفی، بیان‌گر اهتمام و سخت‌گیری بسیار زیاد آنان در برابر این‌گونه جرائم بوده است.

پیشینه پژوهش: در زمینه سپاه، جنگ و قواعد مربوط به آن‌ها در شاهنامه فردوسی برخی پژوهش‌ها در قالب کتاب، پایان‌نامه و مقاله ارائه شده، اما تنها در مقاله پادافره در شاهنامه (امین و افراسیابی، ۱۳۸۹) نویسندگان به موضوع «کوتاهی در جنگ» و مجازات‌های آن پرداخته‌اند. از نگاه تاریخی نیز جدای از نمونه‌های موجود در منابع پهلوی و برخی اشارات تاریخ‌نویسان، تنها در کتاب نظام جزایی ایران در عصر ساسانیان، (واحدی نوایی، ۱۳۸۰) نویسنده اشاراتی بسیار جزئی درخصوص گریز از جنگ و محاکم نظامی در دوره ساسانی داشته است. در مقاله پیش‌رو برای نخستین‌بار به موضوع جرائم نظامی و بسترهای ارتکاب آن‌ها در شاهنامه فردوسی پرداخته شده و راه‌کارهای گوناگون شاهان در پیش‌گیری و کاهش این جرائم و همچنین مجازات‌های مربوط به آن‌ها بررسی شده است.

۱- بازدارندگی و پیش‌گیری از وقوع جرائم نظامی

از گذشته‌های دور تا به امروز، هدف اصلی مجازات‌ها پیش‌گیری از وقوع جرائم بود و کیفرها در کنار سایر روی‌کردها، به‌عنوان عاملی بازدارنده، تأثیر روانی بسیاری را بر رفتارهای ضداجتماعی و سیاسی برجای می‌گذاشتند؛ چراکه «هدف کیفر جز آن نیست که بزه‌کار را از زیان رساندن دوباره به شهروندان خود بازدارد (بازدارندگی خاص) و دیگران را نیز از پیروی در این راه بازگرداند (بازدارندگی عام)» (بکاریا، ۱۳۹۷: ۶۷). در این زمینه، یکی از مهم‌ترین سیاست‌ها و کارکردهای شاهان شاهنامه، تلاش در جهت پیش‌گیری از وقوع مجدد جرائم نظامی و کاهش آن‌ها به‌عنوان یک پدیده و آسیب سیاسی-اجتماعی است که علاوه بر توصیه‌ها، هشدارهای سخت و مجازات‌هایی که برای آگاهی و عبرت سایرین نیز انجام می‌شد، دربردارندهٔ روی‌کردهای گوناگونی بود که عبارتند از: «اتخاذ تدابیر مالی-اقتصادی»، «استفاده از توان ظرفیتی مذهب» و «مصادره دارایی‌های نظامیان متخلف».

۱-۱- اتخاذ تدابیر مالی-اقتصادی در پیش‌گیری از وقوع جرائم نظامی

تأثیر و اهمیت نیازهای مالی در روی آوردن افراد به جرائم، نکته‌ای است که در سیاست‌های پیش‌گیرانه شاهان شاهنامه مورد توجه قرار گرفته؛ یکی از روی‌کردهای مهم در این رابطه، اتخاذ تدابیر مالی-اقتصادی در پیش‌گیری از وقوع جرائم نظامی است. اهمیت این مقوله در منابع تاریخی گوناگون، روی‌کرد شاهان شاهنامه را در این‌باره تأیید می‌کند؛ برای نمونه، در بخش «السلطان» از کتاب *عیون الاخبار*، خسرو پرویز در زندان به پسرش شیرویه، در باب سخت‌گیری و سهل‌گیری بیش از حد، در پرداخت حقوق و مزایای سپاهیان توصیه می‌کند (دینوری، ۱۴۰۶: ۱/۶۴). به اشاره *سیاست‌نامه* نیز توجه شاهان به این مسأله، مهر و اتحادی در دل لشکریان ایجاد می‌کند و سبب می‌شود تا آنان به هنگام خدمت و کارزار، سخت‌کوش‌تر باشند و بهتر در مقابل دشمن ایستادگی کنند (توسی، ۱۳۹۸: ۱۲۱). بررسی‌های کامل صورت‌گرفته نیز نشان می‌دهد که سپاهیان، بیش‌ترین حقوق‌بگیران شاهنامه و یکی از گروه‌هایی هستند که بالاترین سهم را در دریافت مواجب و مستمری‌ها به خود اختصاص داده‌اند. بر این مبنا، شاهان شاهنامه برای جلوگیری از دست‌اندازی‌های سرداران نظامی و سپاهیان‌شان، توجه بسیاری به تأمین نیازهای مالی و هم‌چنین پرداخت به موقع حقوق و مزایای ایشان دارند و با این سیاست



بازدارنده، تلاش دارند تا تمایل آنان را به ارتکاب جرائم کاهش دهند. این ارتباط به شکلی مستقیم و به‌صراحت از سوی کیخسرو بیان شده؛ او معتقد است اگر به‌عنوان یک شاه، معاش و روزی سپاهیان را به‌موقع فراهم نکند، آنان به ناچار و از روی نیاز، دست‌تجاوز به مال مردم دراز خواهند کرد:

چو لشکر شد از خوردنی بی‌نوا کسی بی‌نواایی نـدارد روا
برند آنگهی دست چیز کسان مگر من نباشم به هر کس رسان
(فردوسی، ۱۳۹۸: ۱۲/۸۶۵)

در راستای چنین سیاستی است که پس از حمله اردشیر به کردان و بخشش اموال به تاراج رفته آنان میان سپاهیان، ایشان چنان بی‌نیاز و غنی می‌گردند که اگر پیرمردی تشتی از دینار را به‌سوی دشت می‌برد، هیچ‌کس به مقدار وجهی که همراه او بود، توجهی نمی‌کرد، چه برسد که بخواهد آن را بدزدد (همان: ۳/۳۶۱).

۱-۲. استفاده از توان ظرفیتی مذهب در پیش‌گیری از وقوع جرائم نظامی و یا کاهش

آن‌ها

یکی از مهم‌ترین مصادیق و سیاست‌های پیش‌گیرانه در کاهش جرائم و ناامنی‌ها، بهره‌گیری از ظرفیت عقاید و باورهای مذهبی و برانگیختن وجدان دینی در مردم است؛ به‌واقع، تقدس و پایبندی به مذهب و ترس از مجازات‌های اخروی از جمله مهم‌ترین عوامل افزایش ظرفیت‌بازدارندگی و کاهش جرائم گوناگون به‌شمار می‌آید. این شیوه که به همان اندیشه ایرانیان باستان درخصوص ارتباط متقابل رفتار نیک و بد انسان‌ها با پیامدهای دنیوی و اخروی بازمی‌گردد و رضایی دشت‌ارژنه از آن با عنوان «ملکوت اعمال» در شاهنامه یاد کرده (رضایی دشت‌ارژنه، ۱۳۹۸: ۱۲۸-۱۴۸) در سیاست شاهان ساسانی شاهنامه نیز دیده می‌شود. به اعتقاد اردشیر، ترس (از گناه) یک عامل بازدارنده مهم در جرائم به‌شمار می‌رود که تأثیر آن در نهاد انسان‌ها و اشخاص بزه‌کار به‌مراتب بیش از سیاست‌های تنبیهی دیگر چون حبس و دار است: «چهارم چنان دان که بیم گناه/ فزون باشد از بند و از دار و چاه» (فردوسی، ۱۳۹۸: ۳/۳۹۱). این سیاست پیش‌گیرانه شاهان شاهنامه در قبال برخی جرائم، (همان: ۳/۲۹۹؛ همان: ۴/۱۱۰۳-۱۱۰۴) از جمله جرائم نظامی هم دیده می‌شود که براساس آن، شاهان در کنار هشدارهای خود و بیم دادن سپاهیان‌شان از مجازات‌های سخت این-جهانی، آنان را از مجازات‌های آن‌جهانی و آتش دوزخ نیز بیم می‌دهند تا به‌لحاظ جنبه روانی و عذاب وجدان، افراد را از ارتکاب به این جرائم بازدارند؛ این روی‌کرد مهم در

سیاست خسروپرویز در خصوص سرپیچی‌های نظامی چنین آمده است: «همان رنج آتش به دیگرسرای» (همان: ۹۶۳/۴).

۱-۳. مصادره دارایی‌های نظامیان متخلف به جهت تنبیه قضایی

در فرهنگ حقوقی زرتشتی جدای از تاوان‌های جزایی سبک‌تر چون بند، داغ، برکناری از موقعیت شغلی و... سیاست‌های تأدیبی دیگری نیز چون تاوان مالی (خواسته‌توزی: xwāstag-tōzišnīh) برای جرائم و گناهان عنوان شده که نمونه‌های آن در خصوص انواع جرائم شاهنامه^[۴] از جمله جرائم نظامی دیده می‌شود که البته تنها در برابر تخلفات مالی سپاهیان اجرا می‌گردد و فقط یک نمونه را شامل می‌شود که آن هم در فرمان بهرام‌گور آمده که در ادامه بدان پرداخته خواهد شد (همان: ۵۳۵/۳).

۲- انواع جرائم نظامی و مجازات‌های آن‌ها در شاهنامه

در شاهنامه به شش مورد از مهم‌ترین تخلفاتی که نظامیان (اعم از سرداران یا افراد با رده نظامی پایین) مرتکب شده‌اند، اشاره شده که توجه به آن‌ها دورنمایی از چگونگی برخورد با چنین جرائمی را در تاریخ گذشته ایران، پیش‌روی خواهد گذاشت. مهم‌ترین این جرائم در شاهنامه عبارتند از: «فرار از میدان جنگ»، «سرپیچی از دستورات نظامی»، «همکاری و پیوستن به سپاه دشمن»، «غفلت و کم‌کاری در انجام وظایف نظامی»، «توهین و بی‌احترامی افراد نظامی به شاه» و «جرائم مالی نظامیان» که متناسب با جرم انجام شده، فرد خطاکار، جریمه و از مقام خود برکنار می‌شد، و یا اصولاً به جهت ترک خدمت، سرپیچی از فرمان مافوق، و برای عبرت عموم به مجازات‌هایی بسیار سخت محکوم می‌گشت که البته نوع آن هم بسته به نظر شاه، عموماً متفاوت بود و این خود نشان‌دهنده اهمیت نظم و انضباط نظامی در شاهنامه است.^[۵] در این راستا یکی از سخت‌ترین و سنگین‌ترین برخوردها در مقابل جرائم نظامی به گزارش شاهنامه، حکم مرگ و برخورد «تزدیلی» با جسد مجرم بود که برای رسوایی و خواری او و عبرت سایرین انجام می‌شد و از نظر قضایی، به‌نوعی جنبهٔ کنترل و بازدارندگی داشت و سبب حفظ نظم سیاسی - نظامی و برقراری آرامش و امنیت اجتماعی - ملی هم می‌گردید؛ البته تنبیه‌های اخلاقی سبک‌تری نیز برای این نوع مجرمان در نظر گرفته می‌شد که مجازات‌های تکمیلی/ دولتی (ساقط کردن درجه اعتبار و جایگاه افراد) و جریمه‌های مالی و نقدی (صدور انواع جریمه‌ها



و مصادره دارایی‌های نظامیان متخلف) از مهم‌ترین آن‌ها به‌شمار می‌آید که بیش‌ترین اشارات این مجازات‌ها نیز مربوط به انوشیروان است:

۲-۱. فرار از میدان جنگ

فرار از میدان جنگ و گریختن از مقابل دشمن، از جمله ضعف‌های مهم و جدی در میان نیروهای نظامی بود؛ به‌خصوص زمانی که فرماندهان سپاه کشته می‌شدند (فرخ، ۱۳۸۸: ۱۰۳؛ همو، ۱۳۸۷: ۵۴). این رفتار در گذشته، عملی بسیار ننگ‌آور و جرمی نابخشودنی هم به‌شمار می‌رفت و از آنجا که امکان شکست و واردآوردن تلفات بیش‌تر را ممکن می‌ساخت، مجازات بسیار سنگین مرگ را نیز در پی داشت. این مجازات‌های سنگین، بدان جهت بود تا از یک‌سو، اندیشه فرار و ترک خدمت از ذهن کسی عبور نکند و از سوی، سپاهیان حضور در میدان جنگ و نبرد با دشمن را سست نگیرند.

چنین قواعدی در کهن‌ترین قوانین شناخته‌شده جهان و میان ملت‌های بسیار دور نیز رواج داشت؛ برای نمونه، براساس ماده (۲۶) قانون حمورابی، سرپیچی و یا سهل‌انگاری سرباز در رفتن به مأموریت جنگی، عاقبت مرگ را در پی داشته است (بادامچی، ۱۳۹۶: ۱۱۰). براساس ماده (۳۳) نیز اگر سرباز تحت فرمان یک سروان یا گروهبان، فرار کند آن سروان یا گروهبان کشته خواهد شد (همان: ۱۱۲). قانون اعدام فراریان در سیاست کورش هم دیده می‌شود (گزنفون، ۱۳۸۳: ۱۱۵). خشایارشا نیز پسر بزرگ پوتیوس را به دلیل آنکه پدرشان خواسته بود یک فرزندش را از رفتن به جنگ معاف کند از میان به دو نیم کرد (هرودوت، ۱۳۸۹: ۲/۷۷۴-۷۷۵). موسی خورنی هم به موردی در زمان شاپور اشاره می‌کند که فرمانده-ای، به دلیل ترک موقعیت نظامی و فرار سپاهیان، به مجازات خوردن خون گاو محکوم می‌شود: «پاسداران ما هراسناک دور شدند، و تو را بهانه می‌کردند؛ که ما به‌خاطر آن خشمگین شده و به فرمانده آنان خون گاو دادیم بنوشد» (خورنی، ۱۳۹۷: ۳۰۵).

در کتاب *روایت پهلوی هم مجازات پرهیز از نبرد و فرار از صحنه جنگ*، مرگ ارزان یاد شده: «ارتشتاری که کارزار نکند و بگریزد، مرگ ارزان [است]» (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۲۵). براساس نامه تنسر نیز سپاهیان پشت‌کننده به میدان جنگ، به‌هیچ‌روی از مجازات در امان نخواهند بود: «... دوم آن‌که هر که در ملوک عصیان کردی، یا از زحف بگریختی، هیچ را امان به جان نبودی...» (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۶۲). گزارش منابع چینی از روزگار ساسانی هم نشان می‌دهد که در این دوره، بدون استثنا سربازان فراری را که به دشمن پشت می-

نمودند، می‌کشتند و قطعه قطعه می‌کردند؛ تفاوتی هم نمی‌کرد که فراریان چند نفر باشند (دیفنا، ۱۳۹۶: ۹۲). اشاره سین لیان به رسم پارسیان در مورد کشتن کسانی که در جنگ شکست می‌خوردند نیز می‌تواند اشاره به شکست‌خوردگان فراری باشد (سین لیان، ۱۳۸۵: ۷۱). جالب توجه است که مادهٔ ششم از قرارداد صلح سال ۵۶۲ میان ژوستینین و خسروانوشیروان نیز این بود که فراریانِ ضمن جنگ، چه از سوی ایرانیان و چه رومیان، اگر بخواهند به موطن خود بازگردند، هر یک از دو دولت، به هیچ‌وجه نباید مانعی برای آن‌ها به‌وجود آورند و مورد پذیرش کشور دیگر قرار بگیرند؛ بل که در هر حال، حتا اگر برخلاف میل آن‌ها باشد، باید به کشوری که از آن گریخته‌اند بازگردانده شوند (وینتر-دیگناس، ۱۳۸۶: ۱۲۶). توکودیدس هم در کتاب «تاریخ جنگ پلوپونزی» در اشاره به قرارداد متراکهٔ جنگ میان آتن و اسپارت به شروطی اشاره می‌کند که بر مبنای یکی از بندهای آن «در طی مدت متراکه جنگ هیچ‌یک از طرفین، فراریان طرف دیگر را چه بنده باشد و چه آزاد به شهر خود راه نخواهد داد» (توکودیدس، ۱۳۹۷: ۲۷۴).

در *الوزراء و الکتاب* نیز فرار از برابر دشمن از جمله مواردی شمرده شده که در قوانین پادشاهان ایران مستحق مجازات و نکوهش است (جهشپاری، ۱۴۳۰: ۳۴؛ همو، ۱۳۴۳: ۳۱). آمیانوس مارسلینوس^۱ تاریخ‌نویس رومی معاصر ساسانیان هم جرم فرار از جنگ را جزو مواردی دانسته که در قانون ایرانیان بسیار سخت با آن برخورد می‌شد (مارسلن، ۱۳۱۰: ۵۰) و مشمول مجازات «تعاون منفی»^[۶] می‌گشت؛ بدین معنا که به‌خاطر تقصیر یک شخص، تمام طایفه و قبیلهٔ او مجازات می‌شدند (مارسلن، ۱۳۱۰: ۵۰). او هم‌چنین به قاعدهٔ مرسوم رومیان اشاره می‌کند که برطبق آن، افراد فراری از درجهٔ نظامی خود خلع و به اعدام محکوم می‌گردیدند. (همان: ۶۷) پروکوپئوس نیز به فرمان و تهدیدی از سوی قباد اشاره کرده که براساس آن، شاه در نبرد شهر «آمد»^۲ (نبرد با رومیان) اعلام می‌کند فراریان را به هلاکت خواهد رساند (پروکوپئوس، ۱۳۹۱: ۳۹). آگاتیاس نیز از پوست‌کندن و بادکردن پوست فرمانده نظامی، ناخوراگان به‌دلیل گریز از میدان نبرد به فرمان انوشیروان خبر می‌دهد (آگاتیاس، ۱۴۰۰: ۱۶۷). اشارات تفویلاکت درمورد رومیان هم نشان از حساسیت ویژه و تأکید شدید فرماندهان رومی بر این مسأله داشته است (تفویلاکت، ۱۳۹۷: ۱۲۷ و ۲۳۴).

1. Ammianus marcellinus

2. Amiad



امروزه این جرم در محدوده جرائم نظامی، یعنی جرائم خاص نظامیان که برحسب تخلف محوله آنان موضوعیت پیدا می‌کند قرار می‌گیرد (واحدی نوایی، ۱۳۸۰: ۱۳۷).

در شاهنامه جرم فرار از جنگ و صدور حکم مرگ برای متخلفین از جمله موارد پرتکرار در خصوص جرائم نظامی است که هم در دوره کیانی و هم ساسانی تأکید بسیار ویژه‌ای بر آن شده و حتا بر ننگ‌آور بودن آن نیز اشاره گردیده است: «نبیند کسی پشت ما روز جنگ/ اگر چرخ بار آورد کوه سنگ» (فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۲۸۶)؛ البته موارد بسیاری از عقب‌نشینی سپاهیان ایرانی و انیرانی برای نجات جان‌شان و یا با هدف فریب دشمن و به شکل تاکتیکی نظامی در مواقع مختلف هم گزارش شده؛^[۷] اما نکته مورد نظر، سرپیچی نظامی و تخلف از دستورات مافوق و مواردی است که جرم نظامی تلقی می‌گشت که پنج نوع مجازات اعم از بدنی، تزدیلی، تحقیری و تکمیلی در شاهنامه برای آن‌ها در نظر گرفته شده: ۱. حکم مرگ و بریدن سر؛ ۲. کشتن و افکندن جسد به دخمه؛ ۳. سوزاندن جسد بی‌سر در آتش؛ ۴. زندانی کردن؛ ۵. ستردن نام مجرم از دیوان شاه (اخراج فرد از دستگاه دولتی).

در این راستا نخستین نمونه، در قانون افراسیاب دیده می‌شود که براساس آن فرار از وسط میدان معرکه، حکم مرگ و بریدن سر مجرم را در پی دارد:

کسی کو سر از جنگ برتافتی	چُن افراسیاب آگهی یافتی،
به خنجر بریدی سرش را ز تن	جز از خاک و ریگش نبودی کفن

(فردوسی، ۱۳۹۸: ۲/۸۲۹)

اشاره دوم شاهنامه هم نشان می‌دهد که برای شناسایی فراریان جنگی و به‌طور کلی تخلفاتی که در نبردها صورت می‌گرفته، افرادی را به‌عنوان ناظر و پشتیبان در قالب مأمورانی مخفی تعیین می‌کردند تا شاه را از چندوچون عملکردها و کنش‌های نظامیان و سرداران آگاه کنند و یا حکمی که پیش از این، شاه در مورد متخلفان داده را همان‌جا اجرا نمایند که این خود، نشان‌دهنده میزان اختیار و قدرت چنین افرادی بوده است؛ هم‌چنان - که ارجاسپ، شاه ترکان، فردی به نام «هوش‌دیو» را مأمور پشتیبانی سپاه می‌کند تا فراریان را تعقیب نموده و هرکجا آن‌ها را بیابد بکشد:

نگهدار گفتا تو پای سپاه	گر از ما کسی بازگردد ز راه،
هرآنجا که یابی همان‌جا بکش	نگر تا بدان‌جا بجمبدت گش!

(فردوسی، ۱۳۹۸: ۳/۵۰)

البته مواردی هم بودند که پس از پایان جنگ در مورد آن‌ها تصمیم‌گیری می‌شد و مجازات‌هایی در موردشان به اجرا درمی‌آمد که به احتمال توانسته بودند از دست مأموران نجات پیدا کنند که شواهد آن در دوره ساسانی مشهود است. در دوره ساسانی هم مجازات فرار از جنگ بسیار سخت بود؛ هم‌چنان‌که در هشدارهای پیش‌گیرانه و قوانین بازدارندهٔ اردشیر، پشت نمودن به دشمن و فرار از معرکه، دو نوع برخورد کلی را در پی داشت: یا کشتن و افکندن جسد فراری به دخمه؛ و یا: زندانی کردن، پاک کردن نام مجرم از دیوان شاه (اخراج فرد از دستگاه دولتی شاه) و سرنوشتی توأم با خواری و خفت و درنهایت مرگ:

به دشمن دگر هر که بنمود پشت شود زآن سپس روزگارش درشت!
اگر دخمه باشد به چنگال اوی! وگر بند ساید بر و یال اوی!
ز دیوان اگر نام او کرده پاک! خورش خار و خفتنش بر تیره‌خاک!

(همان: ۳۸۷)

در ترجمه بُنداری معادل این بیت‌ها چنین آمده: «و بدانید که هرکس بر دشمن پشت کند، هرگز روی خیر نبیند؛ یا او را بند برمی‌نهییم و به زندان می‌کنیم، یا رهسپار گورستانش می‌نماییم» (بنداری اصفهانی، ۱۳۸۰: ۴۰۶). مضمون این بیت‌ها در هیچ‌یک از منابع دیگر به‌ویژه *غررالسیر*، *تجارب‌الامم* و *مروج‌الذهب* که به عهد و اندرزهای اردشیر اشاره داشته‌اند دیده نمی‌شود. در پنجمین مجلس بزرگمهر نیز از زبان یزدگرد دبیر، نظامی فراری که «بترسد ز جان و نترسد ز ننگ!»، به مرگ و دفن شدن در زمین محکوم شده: «شکمب زمین بهتر او را نهفت» (فردوسی، ۱۳۹۸: ۶۷۶/۴). بهرام چوبینه هم در میانهٔ جنگ با ساوه‌شاه، به سپاهیان‌ش هشدار می‌دهد که اگر از وسط میدان نبرد بگریزند، کیفر سخت سر بردن و افکندن جسد بی‌سر به آتش در انتظارشان خواهد بود و هیچ‌گونه توجیهی نیز پذیرفتنی نیست:

ز لشکر کسی کو گریزد ز جنگ اگر شیر پیش آیدش، گر پلنگ،
به یزدان که از تن بی‌رم سرش بدآتش بسوزم تن بی‌برش!

(همان: ۸۳۳)

«اگر شیر پیش آیدش، گر پلنگ» می‌تواند اشاره به این داشته باشد که برخی از این سربازان فراری و از جنگ برگشته، برای مبرا شدن خود، به قدرت دشمن مقابل و اینکه کسی از عهدهٔ آن‌ها برنمی‌آید و چاره‌ای جز فرار نداشته‌اند، تأکید می‌کردند تا شاید رحمی



بر آنان صورت گیرد. به هر روی، در ادامه می‌بینیم که بهرام به حرف خود عمل کرده و سه تن از سپاهیان فراری را از اسب به زیر انداخته و می‌کشد:

نگه کرد بهرام از آن قلب‌گاه گریزان سپه دید پیش سپاه!
بیامد به نیزه سه تن را ز زمین نگونسار کرد و بزد بر زمین!
همی گفت ازین سان بود کارزار؟! همین بود رسم و همین بود کار؟!
(همان، ۸۳۴)

خالقی مطلق در این باره آورده: بهرام سه سرباز دشمن را با نیزه از اسب نگون‌سار می‌کند و می‌کشد، اما این احتمال را نیز نباید نادیده گرفت که ممکن است بهرام چنان که که پیش از این تهدید کرده بود که سربازان فراری را سر می‌برد، در اینجا تهدید خود را عملی کرده و سه تن از ایرانیان فراری را برای عبرت سربازان دیگر کشته باشد. بهرام خطاب به سربازان خودی می‌گوید: آیا شما این گونه می‌جنگید؟! آیا این رسم جنگیدن است؟! (خالقی مطلق، ۱۳۹۱: ۱۰/۴۰۰) نگاهی به اشاره ثعالبی هم این یقین را می‌رساند که در کلام بهرام، سپاهیان فراری خودی منظور بوده: «و انفذ طائفه من الابطال لأخذ الطريق علی من عساه ینهزم من اصحابه». «و گروهی از دلاوران را بر سر راه می‌گذارد تا هر کس از یارانش گمان رود که روی به فرار می‌گذارند، راه را بر او بگیرند» (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۴۱۵). در ترجمه بنداری هم آمده: «سوگند خورد که هریک از شما واپس نشیند، گردنش را می‌زنم و پیکرش را می‌سوزانم» (بنداری، ۱۳۸۰: ۵۳۲).

جدای از موارد یادشده، براساس تجارب‌الامم نیز چهارمین دلیل کشته شدن خسرو پرویز و نابودی او این بود «که می‌خواست شکست‌خوردگانی را که در جنگ با هراکلیوس گریخته و به نزد وی بازگشته بودند، بکشد» (مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۱/۲۳۱). این اشاره تنها در تاریخ بلعمی، اخبار الطوال و نه‌ایه‌الارب آمده (بلعمی، ۱۳۵۳: ۱/۲؛ نویری، ۱۳۶۷: ۱۰/۲۲۱؛ دینوری، ۱۳۶۴: ۱۳۸)؛ اما در شاهنامه فردوسی، غرر‌السیر و تاریخ طبری بدان اشاره‌ای نشده است.

۲-۲. سرپیچی از دستورات نظامی

به بیان دینکرد سوم در بسیاری از بندهای «هادگ مانسریگ» و «دادیک»، مجازات کسی که دشمن شه‌ریار است و از فرمان‌های وی سرپیچی می‌کند، کیفر مرگ ارزان در نظر گرفته شده و چرایی آن در یک فتوای گزیده از گاهان ذکر شده است (کتاب سوم

دینکرد، ۱۳۸۴، دفتر دوم، ۲۱۴). در دینکرد پنجم نیز نافرمانی در برابر دستورات شاهان و سرپیچی از فرمان سروران کشور از سایر گناهان سخت‌تر دانسته شده؛ (کتاب پنجم دینکرد، ۱۳۸۸: ۴۶) و در فصل (۹۹)/د/ویر/فنامه به مجازات سنگین اخروی برای نافرمانان، و سپاه و لشکری که فرمانروایان را دشمن می‌شمارند تأکید شده است (ارداویرافنامه، ۱۳۸۲: ۹۵)؛ چراکه شاهان در جایگاه برگزیدهٔ ایزد، پادشاهی را حق الهی خویش قلمداد می‌کردند (نارمن شارپ، بی‌تا: ۸۷)؛ بنابراین سخنان آن‌ها حکم قانون را داشت و قابل نقض یا سرپیچی نبود و فرد خطاکار، مطابق فرمان شاه مستوجب مجازات می‌گشت (همان: ۸۹)؛ از طرفی «برگزیدهٔ خداوند بودن» آنان را ملزم به انجام وظایفی در قبال مصالح کشور و مردم می‌کرد که یکی از مهم‌ترین حوزه‌های آن مربوط به قوانین نظامی در راستای ایجاد نظم و حفظ امنیت کشور بود؛ از این‌روی، توجه به دستورات شاه و مقررات نظامی، افزون‌بر آن‌که سبب انضباط نظامی می‌شد، اهمیتی دینی نیز می‌یافت. گذشته از این‌ها، در «ارتشتارستان» نیز به شکلی جزئی‌تر، اشاره‌ای پیرامون فرمان‌برداری از سپهسالار دیده می‌شود (کتاب هشتم دینکرد، ۱۳۹۷: ۱۲۰).

براساس شاهنامه، هر فرد سپاهی وظیفه دارد از دستورات مافوق خود پیروی کند و هرگونه سرپیچی و خودسری نظامی به دلیل ایجاد اختلال در امنیت ملی، و واردآوردن تلفات و احتمال بالای شکست بر جبهه خودی با برخوردهای بسیار سخت همراه خواهد بود. این جرم در سرتاسر شاهنامه آمده و مجازات آن بسته به نوعش متفاوت است که شامل: «زندانی کردن»، «سر بریدن»، «خلع مقام و موقعیت فرد»، «طرده شدن از سوی شاه» و «دار زدن» می‌گردد.

در نخستین اشاره می‌بینیم که کیکاوس رستم را به‌دلیل تصمیم صلح و توقف جنگ با افراسیاب، بدون مجوز مافوق از مقام سپه‌داری لشکر برکنار می‌کند: «تو ایدر بمان تا سپه‌دار توس/ ببندد بر این کار، بر پیل کوس». (فردوسی، ۱۳۹۸: ۱/ ۳۴۰) پس از آن نیز دو راه پیش‌روی سیاوش قرار می‌دهد؛ یا اینکه از تعهدات نظامی و صلح با طرف مقابل سرباز زده، پیمان‌شکنی کند و به دشمن شبیخون زند، و یا اینکه به‌دلیل تخلف نظامی (۱). سرباز زدن از ادامه جنگ؛ ۲. تحویل ندادن گروگان‌ها) از فرماندهی لشکر کنار رود و توس به جای او انتخاب شود؛ به‌واقع کیکاوس رسماً سیاوش را نیز در این‌جا از مقام فرماندهی لشکر برکنار می‌کند: «سپه توس را ده، تو خود بازگرد/ نه‌یی مرد پرخاش و جنگ و نبرد» (همان: ۳۴۲). تسلیم نکردن گروگان‌ها از سوی سیاوش و خودداری او از ادامه جنگ با افراسیاب، سیاوش



را مجبور به پناهندگی در سرزمین تورانیان می‌کند؛ چراکه به بیان خود او این سرپیچی با مجازات بسیار شدید شاه همراه خواهد بود (همان: ۳۴۵). کیخسرو نیز در ماجرای فرود، توس را به دلیل نافرمانی و سرپیچی نظامی از فرمان شاه به بند می‌کشد: «ز پیشش براند و بفرمود بند/ به بند از دلش بیخ شادی بکند» (همان: ۵۰۱) و حتا می‌گوید اگر توس از نژاد منوچهر نبود و احترام سن بالای او را نداشتیم، سر از تنش جدا می‌کردم (همان). در جایی دیگر هم شرم از یزدان را مانعی برای مجازات توس می‌شمارد:

وگرنی بفرمودمی تا هزار زدندی به میدان پیکار دار
تن توس را دار بودی نشست هر آنکس که با او میان را بیست
(همان: ۵۱۸ / ۲)

واکنش کیخسرو نشان می‌دهد که در نظام حقوقی و قضایی ایران باستان، هم‌چون کهن‌ترین تمدن‌های بشری از جمله بین‌النهرین (مجمع‌القوانین حمورابی) (بادامچی، ۱۳۹۶: ۵۳) در روند قضایی و دادرسی‌ها حکم نهایی، فرمان و نظر شاه است و دستور بخشش، تصمیم به تخفیف، یا مجازات مجرم تا بالاترین درجه (مرگ) و ابلاغ آن، از حقوق شاه و در حوزه اختیارات او به‌شمار می‌آید که این اشاره در مورد تنبیه طلایه‌دار سپاه از سوی رستم و فرستادن او نزد شاه هم به وضوح مشخص است (فردوسی، ۱۳۹۸: ۲ / ۶۰۶)؛ به همین روی است که در برخی جرائم نظامی مشابه، حکم‌ها و مجازات‌های متفاوتی نیز دیده می‌شود.

در هشدار از پیران، خطاب به سرداران تورانی هم می‌بینیم که سپهسالار تورانیان، نظامیان زیردست خود را در مورد پیامد سخت سرپیچی از فرمان مافوق چنین بیم می‌دهد: «اگر سر بیچد کس از گفت من / بفرمایمش سر بریدن ز تن»^[۱۸] (همان: ۷۵۹). هشدار در مورد آزار ندادن مردم از دیگر دستورات نظامی است که تخلف از آن کیفر مرگ را در پی دارد:

گر از زبردستان بنالد کسی که از لشکری رنج یابد بسی
نباید ستمگاره جز دار جای همان رنج آتش به دیگرسرای
(همان: ۹۶۳ / ۴)

نکته جالبی که در مصرع «همان رنج آتش به دیگرسرای» دیده می‌شود، استفاده از توان ظرفیتی مذهب و اشاره به مجازات‌های اخروی به‌عنوان یکی از سیاست‌های پیش‌گیرانه در جرائم نظامی است و البته هم‌چنان که در پیش اشاره شد، در مورد سایر جرائم شاهنامه هم

دید می‌شود؛ از این‌رو بخش مهمی از ضمانت اجرای قوانین کیفری و سیاست‌های پیش‌گیرانه از طریق تأکید بر انواع و شدت اخروی آن تأمین می‌شود؛ لازم به یادآوری است توجه نکردن به توصیه‌های مکرر شاهان در خصوص عدم تعرض سپاهیان به مالکیت مردم که در ادامه بدان اشاره خواهد شد نیز در حکم تخلف نظامی بوده و مجازات‌های گوناگونی را به‌همراه داشته است.

۲-۳. همکاری و پیوستن به سپاه دشمن

هم‌کاری با سپاهیان دشمن و فراهم آوردن امکان عملکردهای نظامی برای ایشان نیز از جمله موارد اشاره شده در *شاهنامه* است. اظهار نارضایتی‌های اغربرت از جنگ با ایرانیان، و دوم تبانی او با ایرانیان و در نتیجه، آزاد کردن اسرای ایرانی از جمله دلایلی است که سبب می‌شود افراسیاب به پیوندهای خونی بی‌توجه بوده و از شدت کینه‌توزی دست به خون برادر آلوده کند: «میان برادر به دو نیم کرد/ چنان بی‌وفا ناهشیوارمرد» (همان: ۱/ ۱۸۰). همکاری و تحریک گراز (شهروراز) یکی از فرماندهان مشهور خسروپرویز (با یاری زادفرخ) با قیصر: «بدو گفت: برخیز و ایران بگیر! نخستین من آیم تو را دستگیر!» (همان: ۴/ ۱۰۳۰) هم سبب شد تا خسرو، نامه‌ای نوشته و به او دستور دهد تا سپاهیان سرکشی را که «به رای و به دل ویژه با قیصرند/ نهانی بر اندیشه دیگرند» نزد او بفرستد (همان: ۱۰۳۲). به‌جهت آن‌که، سرکشی سپاهیان خسروپرویز به فرماندهی شهروراز (گراز) در کاهش قدرت ساسانیان و پیروزی بیزانس بر آن‌ها نقشی بنیادی داشت (پورشریعتی، ۱۳۹۹: ۲۰۳). گراز نیز سپاه را جمع کرده و به خره اردشیر می‌برد، اما سپاهیان با تحریک فردی و از جمله زادفرخ، جرئت یافته و با خواستهٔ خسرو مخالفت می‌کنند. شاه نیز به‌واسطه زادفرخ، مجدداً آنان را تهدید به مجازات سنگینی می‌کند:

فرستید یکسر بدین بارگاه	کسی را که بوده‌ست ازین بر گناه!
وگرنی همه دار بینید و چاه	ز لشکر هر آنکس که گم کرد راه!

(فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/ ۱۰۳۳)

لازم به یادآوری است در بیت آخر، اشاره به سرپیچی از فرمان شاه که مجازات آن به دار کشیدن و به چاه افکندن جسد است هم دیده می‌شود. در اشاره‌ای از تئوفیلاکت نیز آمده: خسروپرویز شخصی به نام سیتاس را که به طرف رومی خود حق‌ناشناسی و خیانت



کرده بود به رومیان تحویل داد و فرمانده رومی، او را در برابر دیدگان همه به شکنجه گرفت و سپس در آتش افکند (تئوفیلاکت، ۱۳۹۷: ۲۲۰).

۲-۴. غفلت و کم‌کاری در انجام وظایف نظامی

شاهان شاهنامه هرگونه سستی سپاهیان و فرماندهان نظامی‌شان را به واسطه مأموران مخفی ارتشی خود درمی‌یافتند (فردوسی، ۱۳۹۸: ۲/۶۰۴؛ همان: ۳/۳۸۵) و برای هرگونه غفلت و کم‌کاری در انجام وظایف نظامی و زمان‌های حضور در میدان نبرد، مجازات‌هایی را که جنبه تنبیهی-تحقیری و نیز جنبه تکمیلی (برکناری) داشت صادر می‌کردند؛ برای نمونه، رستم در نبرد با خاقان چین، نامداران سپاه را در صورت شکست، به بند و چاه و تحقیر با شیوه «نهادن کلاه کاغذی بر سر» تهدید می‌کند؛ البته باید گفت، تهدید سپاهیان از سیاست‌های نظامی شاهان و فرماندهان نظامی برای ترساندن و اتمام حجت با آنان نیز بوده، تا تمام تلاش و جسارت خود را در میدان نبرد به کار گیرند:

که گر نامداری از ایران‌زمین هزیمت پذیرد ز سالار چین
نبیند مگر دار، گر بند و چاه به سربر نهاده ز کاغذ کلاه
(همان: ۲/۵۹۹)

لازم به یادآوری است، تنبیه نظامی نهادن کلاه کاغذی بر سر افراد، قطعاً در مورد افرادی با رده نظامی بالا صورت می‌گرفت که برای آنان نهایت تنبیه، تحقیر و شرمساری را در پی داشته است.^[۹] شکل دیگری از تحقیر و تنبیه نظامی در ماجرای کاموس کشانی و غفلت دیده‌بان ایرانی و فرار پیران و سپاهیان‌ش دیده می‌شود. به فرمان رستم، طلایه‌دار مورد نظر، شناسایی و به مجازات‌های گوناگونی چون تنبیه بدنی، جریمه مالی، به بند کشیدن، بر پشت پیل نشانده شدن و فرستاده شدن نزد شاه (تا شاید مورد بخشش شاه قرار گیرد) محکوم می‌شود:

چو مرد طلایه بیابی، به چوب هم‌اندرزمان دست و پایش بکوب!
از او چیز بستان و پایش ببند نگه کن یکی پشت پیلی بلند،
برینسان فرستش به نزدیک شاه مگر بخته گردد بدان بارگاه
(همان، ۶۰۶)

در پاسخ به گزارش یکی از موبدان، درباره فرمانده ارتشی که در انجام وظایف خود کوتاهی کرده، فرمان انوشیروان در مورد برکناری او چنین آمده است:

سپه‌دار گرگان برفت از نهفت	به بیشه‌ندر آمد، زمانی بخت
بُنه برد از او گیل و او برهنه	همی بازگردد ز بهر بُنه!
به توقیع پاسخ چنین داد باز	که هستیم از آن لشکری بی‌نیاز
کجا پاسبانی کند بر سپاه	ز بد خویشتن را ندارد نگاه!

(همان: ۴/ ۷۶۷)

از دیگر مجازات‌های مربوط به نظامیان به‌دلیل غفلت در میدان نبرد که در منابع تاریخی نیز دیده می‌شود، مجازات «زنده پوست کندن» است که آگاتیاس به یک مورد از آن به فرمان انوشیروان در مورد ناخوراگان اشاره نموده (آگاتیاس، ۱۴۰۰: ۱۶۷)؛ بررسی منابع چینی پیرامون دستگاه قضایی ساسانی نیز نشان می‌دهد که در جرائم سنگین مانند خیانت، به صلیب کشیدن یا پوست‌کنی به کار می‌رفت (دفینا، ۱۳۹۶: ۹۳)؛ اما در *شاهنامه* اشاره‌ای به این نوع مجازات برای نظامیان خودی که در جنگ غفلت نموده‌اند دیده نمی‌شود. نوع دیگر از مجازات‌های غفلت نظامیان در دوره ساسانی مربوط است به مجازات خلع مقام و موقعیت فرد که پروکوپئوس در مورد سپهسالاری که در جنگ با رومیان شکست خورده بود و با تلفات بسیار به ایران بازگشته بود بیان می‌کند. قباد به‌عنوان تنبیه او نیم‌تاج مرصعی که در میان ایرانیان، داشتن آن شأن و افتخار بزرگی به‌شمار می‌رفت را از او می‌گیرد (پروکوپئوس، ۱۳۹۱: ۸۳).

مجازات تنبیهی- تحقیری «فرستادن خلعتی از جامه‌های زنانه و دوکدان پنبه‌ریسی بی‌منش» نیز در زمرهٔ جزاهای تحقیری درمورد سرداران نظامی بوده تا نشان دهند، فرد خطاکار هم‌چون زنان است نه مردان. به گزارش *شاهنامه*، هرمزد نوشین‌روان به بهانه غرور و خیره‌سری بهرام چوبینه و سرپیچی او از فرمان شاه، همراه با نامه‌ای سرزنش‌آمیز، دوکدان سیاهی را با پنبه و نهادن رنگ و بوی ناسزاوار بسیار در آن و هم‌چنین پیراهنی لاژوردی از موی جانوران و شلواری سرخ و سربندی زرد، توسط فرستاده‌ای بی‌ارزش و پست‌مقام به نزد بهرام می‌فرستد و پیش از آن او را چنین به باد انتقاد می‌گیرد:

ز فرمان من سر بیچیده‌یی	دگرگونه‌کاری بسیچیده‌یی!
کنون خلعت آمد سزاوار تو	پسندیده و درخور کار تو!

(فردوسی، ۱۳۹۸: ۸۵۵)

اشاره به نوع مجازات برای تحقیر و تنبیه بهرام چوبینه در منابع دیگر نیز دیده می‌شود (تعالبی، ۱۳۶۸: ۴۲۱؛ بلعمی، ۱۳۵۳: ۲/ ۱۰۸۰؛ مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۱/ ۱۹۹؛ نویری، ۱۳۶۷: ۱۰/ ۲۱۰؛

دینوری، ۱۳۶۴: ۱۱۱)؛ حتا *اخبار الطوال* دلیل هرمزد را از چنین مجازاتی این‌گونه بیان کرده: «اکنون غل و زنجیری برایت فرستادم که بر گردن نهی و کمربندی زنانه که بر کمر، بندی و دوکدانی که در دست، گیری که مکر و ناسپاسی عادت زنان است» (دینوری، ۱۳۶۴: ۱۱۱). به گزارش تئوفیلاکت نیز هرمزد، زنده‌ترین دشنام‌ها را نثار بهرام کرد و به پاداش شکست، برایش جامه زنانه فرستاد (تئوفیلاکت، ۱۳۹۷: ۱۵۹)؛ هرچند پیگولوسکایا این داستان را موثق ندانسته و آن را محصول ذوق ادبی راویان می‌داند (پیگولوسکایا، ۱۳۹۴: ۹۴).

۲-۵. توهین و بی‌احترامی افراد نظامی به شاه

نمایندهٔ ایزد بودن و داشتن قدرتی مطلقه، جایگاهی تقدس‌گونه و برتر از مردم عادی به شاهان می‌بخشید که هرگونه توهین و بی‌احترامی به مقام‌شان را در زمرهٔ گناهان بسیار بزرگ و با کیفی بسیار سخت همراه می‌کرد. بر مبنای چنین تفکری «معتقد بودند پادشاه در هر وضعیتی که باشد احترام به او واجب است؛ از این‌رو بهرام، مرد سپاهی ترک را که احترام پرویز را رعایت نکرده است سرزنش می‌کند»:^{۱۰۱} (خالقی مطلق، ۱۳۹۱: ۱۱/۱۵) «که گفت که با شاه رزم آزمای/ ندیدی مرا پیش او بر به پای؟!» (فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۸۹۵).

۲-۶. جرائم مالی نظامیان

جرائم مالی نظامیان از جمله جرائمی‌اند که با تکیه بر قدرت و اختیارات نظامی انجام می‌شوند و پیامدها و اثرات اجتماعی بدی را به دنبال دارند. در *شاهنامه* به دو نوع از جرائم مالی نظامیان اشاره شده که عبارت‌اند از: دست‌اندازی نظامیان به اموال و املاک مردم که جنبهٔ جرم اجتماعی دارد؛ و دوم: مواردی که مربوط به غیرنظامیان سپاه دشمن است که در بین نبردها و پس از اتمام آن‌ها انجام می‌شود.

۲-۶-۱. دست‌اندازی نظامیان به اموال و املاک مردم

گرفتن اموال مردم با محوریت نقش سپاهیان و دست‌اندازی‌های ایشان، یکی از پرتکرارترین مضامین در هشدارهای شاهان *شاهنامه* است که به جهت حساسیت بسیار شدید در این‌باره، مجازات‌های گوناگونی نیز برای آن‌ها صادر و اجرا می‌گردد؛ از آن جمله: ۱. مجازات‌های ترضیلی: نشانیدن بر روی اسب به صورت وارونه؛ ۲. مجازات تحقیری: بستن دو پای فرد در زیر شکم اسب؛ ۳. مجازات تأدیبی و تنبیهی: رفتن متهم برای توبه به آتشکده آذرگشسپ؛ ۴. مجازات مالی: مصادره اموال به نفع طرف زیان‌دیده یا خزانه دولتی

(مصادره تأدیبی)؛ ۵. مجازات تکمیلی: خط زدن نام متخلف از دفتر پرداخت موجب توسط کاردار؛ ۶. مجازات تنبیهی: بریدن دم و گوش اسب فرد متخلف؛ و ۷. مجازات تنبیهی مرگ: بر دار کشیدن فرد متخلف.

تأکید بر احترام به مالکیت خصوصی مردم و هم‌چنین غیرنظامیان دشمن مقابل در سفارش‌های شاهان به سپاهیان‌شان که حافظان امنیت‌اند، بسیار دیده می‌شود که بزرگ‌ترین جلوه‌های آن را به ترتیب فراوانی و تنها در قالب هشدار در توصیه‌های انوشیروان، کیخسرو، اسکندر در ماجرای رزم با دارا، و نیز اردشیر بابکان مشاهده می‌کنیم؛ البته به‌طور قطع، تنها هشدار در این زمینه کافی نبود؛ هم‌چنان‌که انتقاد آزادانهٔ همسر پالیزبان از فساد مالی سواران بهرام‌گور که از روستا گذر می‌کردند و با شیوهٔ تهمت دزدی به مردم روستایی، وجه مالی آنان را به زور می‌گرفتند نشان از وجود چنین تخلفاتی با وجود هشدارها دارد (همان: ۵۱۱ / ۳). از این‌رو، مجازات‌های بسیار سخت از دیگر سیاست‌های مهم شاهان در این‌باره به‌شمار می‌رود که بیش‌ترین احکام صادره و یا اجرا شده در این خصوص، به ترتیب در سخنان و فرمان‌های انوشیروان، هرمزد انوشیروان، بهرام‌گور و اسکندر دیده می‌شود.

نکتهٔ بسیار مورد توجه در خصوص جرائم مالی نظامیان این است که یکی از رفتارهای مرسوم میان سپاهیان شاه در لشکرکشی‌ها این بود که هرگاه از روستا یا محلی می‌گذشتند و در آنجا اتراق می‌کردند، روستاییان ناچار بودند غذا و موارد مورد نیاز آن‌ها را تأمین کنند که به‌نوعی آن را می‌توان در زمره «مالیات‌های غیرنقدی (جنسی)»^{۱۱۱} به‌حساب آورد؛ در این‌میان، گاه تجاوز و غارت‌گری بی‌اندازه و بی‌دادگرانهٔ سپاهیان، سبب ورشکستگی روستاییان بی‌چاره نیز می‌گشت. این نمونه به‌روشنی در زمان استقرار سپاهیان افراسیاب در چاچ و غارت محصولات کشاورزی قابل مشاهده است؛ تا آنجا که مردم آرزوی مرگ می‌کنند: «به مرز کورستان‌زمین هرچه بود / ز برگ درخت و ز کشت و درود؛ بخوردند یکسر همه بارویرگ / جهانی همی آرزو کرد مرگ» (همان: ۷۹۹ / ۲). وجود قواعدی در این راستا در پارهٔ سوم «دزد دروختن» یعنی «ارتشتارستان» نیز نشان می‌دهد که روستا و خانه مردم، گاه توسط جنگاوران زیان می‌دید؛ از این‌رو مجازات‌های سنگینی چون تنبیه نظامی (خلع درجه)، دادن تاوان و مرگ ارزان که بر مبنای نوع زیان وارده نیز متفاوت می‌شد، در این‌باره وضع گردیده بود (کتاب هشتم دینکرد، ۱۳۹۷: ۱۱۹). در *آداب‌الحرب و الشجاعه* آمده که یکی از نشانه‌های دادگری شاه و تیمارداشت مردم، آن است که روا ندارد که لشکریانش در خانه‌های مردم در هنگام صبح وارد شوند و رعیت را برنجانند و در این میان،



آسیب و تعرضی به زنان و کودکان مردم وارد آید و یا قماش‌های کمی بخرند (مبارک‌شاه، ۱۳۴۶: ۱۱۶-۱۱۷). براساس شاهنامه هم برای کاهش ستم‌ها در چنین مواقعی، پادشاهان مواردی را به لشکریان خود گوشزد می‌کردند؛ هم‌چنان‌که بهرام‌گور فرمان می‌دهد در شهر منادی‌گری گرداگرد لشکر ندا دهد: چنان‌چه کسی از سپاهیان، اموال مردم را به هر مقدار و قیمتی که باشد به زور بگیرد، او را به‌صورت وارونه بر اسب بنشانند (مجازات تزدیلی: خوارکردن متهم)، دو پایش را زیر شکم اسب بندند (مجازات تحقیری)، او را برای توبه و پوزش به درگاه یزدان به آذرگشسپ فرستند^[۱۲] (مجازات تأدیبی و تنبیهی)، و درنهایت تمام اموالش را به نفع طرف زیان‌دیده مصادره (مجازات مالی) نمایند:

بر اسپش نشانم، ز پس کرده روی	از ایدر کشان با دو پیکارجوی
دو پایش ببندند در زیر اسپ	فرستمش تا خان آذرگشسپ ^[۱۳]
نیایش کند پیش آتش به خاک	پرستش کند پیش یزدان پاک
بدانکس دهم چیز او را که چیز	ازو بستد و چیرگی کرد نیز

(فردوسی، ۱۳۹۸: ۳/۵۳۵)

در نوع مجازات «رفتن به آتشکده» و طلب پوزش، نیایش و آمرزش به درگاه الهی که احتمال می‌رود با خدمتی برای آتشکده و یا حتی پرداخت کفاره هم همراه بوده و طی یک بازه زمانی مشخص باید انجام می‌شده (البته که در شاهنامه تنها به مورد نخست اشاره شده: نیایش کند پیش آتش به خاک/ پرستش کند پیش یزدان پاک)، نقش مستقیم آتشکده‌ها به‌عنوان مراکز فقهی- حقوقی با تمرکز بر مجازات‌های قضایی و اجتماعی (مجازات تأدیبی و تنبیهی) و نیز قواعد و مجازات‌های دینی (توبه و تطهیر مجرم) کاملاً روشن است که خود نشانگر ارتباط عمیق میان قوانین اجتماعی با رویکردهای مذهبی است. بهرام‌گور هم‌چنین هشدار می‌دهد، هیچ فرد سپاهی حق ندارد به کشتزار یا باغ میوه دیگری دست‌اندازی کند؛ حتا اگر این جرم از سوی حیوان و چهارپای او و به‌طور غیرعمد صورت گیرد؛ به‌ویژه آنکه این قانون سردار و مردم عادی هم نمی‌شناسد:

وگر اسپ در کشته‌زاری کند	ور آهنگ زی میوه‌داری کند
ز زندان نیابد به سالی رها	سوار سرافراز، اگر بی‌بها!

(همان)

زندانی کردن مجرمان نشان می‌دهد که حبس‌های تأدیبی در دوره ساسانی درخصوص جرائم نظامی هم اجرا می‌شد؛ هم‌چنین لازم به توضیح است وارد کردن خسارت از سوی

اسب که اشاره به غفلت در نگهداری حیوان و مهار نکردن آن دارد، در اینجا همان «اصل تسبیب» است که عبارت‌اند از تلف شدن مال دیگری به شکل وارد کردن ضرر غیرمستقیم بر اثر کوتاهی و بی‌احتیاطی و یا غفلت.^[۱۴] این سخت‌گیری‌ها در مورد زمین‌های کشاورزی و کشتزارها بدان جهت بود که این موارد در گذشته، مهم‌ترین بنگاه‌های تولیدی تأثیرگذار در نظام اقتصادی و پربازده‌ترین بخش از منابع مالیاتی دولت به‌شمار می‌رفتند و از این‌منظر، ارزش و اهمیت حقوقی و سیاسی بسیاری نیز می‌یافتند؛ از طرفی، اشارات بسیار شاهنامه در این‌راستا، نشان از دست‌اندازی‌های اشراف و زمین‌داران بزرگ به اراضی کشاورزی بسیاری از دهقانان و زمین‌داران کوچک دارد که زمینه‌ساز حساسیت‌های شاهان و اتخاذ تدابیر قانونی از سوی آنان برای حمایت این قشر می‌گشت تا از طریق برقراری نظم اجتماعی و حفظ اصول تعیین‌شده، حداقل از میزان دست‌درازی‌ها کاسته شود و مردم آسوده‌تر گردند. جالب توجه است، چنین معضلاتی و در پی آن اتخاذ تدابیر حکومتی و نیز دریافت جریمه‌های نقدی، قانونی نبوده که مربوط به ساسانیان یا کمی قبل‌تر باشد، بل که به استناد اسناد بازیافته، در میان بابلیان و براساس (ماده ۱۲) «قوانین اشنونا»، تجاوز به ملک دیگری و ورود به آن غیرقانونی بود و حکومت از قانون‌شکنان و بزه‌کاران جریمه‌هایی را دریافت می‌کرد و در موارد خاص‌تر، مجازات سخت اعدام پیش روی متهمان بود (ت.راس و دیگران، ۱۳۸۰: ۸۸). در یک متن اکدی نیز آمده، نمایندهٔ دولتی حمورابی در جنوب بین‌النهرین به نام شمش‌خازیر، زمین باغبانی را گرفته و به یک نظامی داده بود. باغبان شکایت به حمورابی می‌برد و شاه به نفع او حکم می‌دهد (بادامچی، ۱۳۹۲: ۵۷) که همگی این موارد نشان از نظام پیشرفته حقوقی و قضایی و حساسیت بر مالکیت مردم در تمدن‌های کهن بشری دارد.

انوشیروان نیز در مورد سالار سپاه مرو که مالی فراوان گرد کرده و مردم را از مرو پراکنده ساخته بود با قاطعیت تمام، حکم مرگ را صادر می‌کند. اجرای حکم در ملاءعام (مجازات تأدیبی: برای عبرت و ترساندن سایرین از اندیشه تکرار جرم)، و نگون‌سار کردن جسد (مجازات تردیلی: خوارکنندگی مجرم) از نکات مهم این مجازات‌اند:

و زآنپس به مرواندر آواز ده	از آن کس که بستد بدو بازده
به بینایی کشور و لشکرش	بفرمای داری زدن بر درش
دو پایش زبر، سر نگونسار کن	ستمگاره را زنده بر دار کن
(فردوسی، ۱۳۹۸: ۴ / ۷۷۱)	



چنین قوانینی در روزگار هرمزد پسر نیز دیده می‌شود؛ از جمله، داستان مردی سپهبدنژاد که در راه، باغی پر از انگور دیده و چند خوشه از آن را چیده و می‌خورد.^[۱۵] صاحب رز با تکیه بر قانون و حمایت پادشاه در این‌گونه جرائم، به راحتی بر او نهیب زده و فرد سپاهی هم از ترس تنبیه شاه، به سرعت کمربند خود را باز کرده و به او می‌دهد. (همان: ۸۱۱) در آخر هم به بیان خالقی مطلق، صاحب رز از اخلاق شهریار، سوءاستفاده کرده و منت بر سر سپاهی شاه می‌گذارد که با پذیرفتن کمربند به او لطف کرده و نباید توقع کند که بهای واقعی غوره‌های دزدی حساب شده و باقی آن باید از قیمت کمربند کم می‌گردد و یا او بعداً باید بهای غوره‌ها را بپردازد و کمربند را بازپس گیرد (خالقی مطلق، ۱۳۹۱: ۱۰/۳۹۱)؛ حتا اشاره ثعالبی نشان می‌دهد که صاحب باغ به راحتی و بی‌هیچ ترسی، افسار اسب فرمانده را می‌گیرد و از او داد می‌خواهد. فرمانده هم از ترس این‌که این خبر به هرمز نرسد و به کشتنش فرمان ندهد، کمربند گوهرنشان خود را به او می‌دهد تا دست از دادخواهی بردارد (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۴۱۳). گرفتن فرد تعرض‌کننده به باغ و بانگ زدن بر او از سوی صاحب تاکستان (طبری، ۱۳۶۲: ۷۲۵/۲؛ ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۵۴۳/۲) و گلاویز شدن و فریادکشیدن نگهبان تاکستان (مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۱۹۶/۱؛ نویری، ۱۳۶۷: ۲۰۸/۱۰) از دیگر موارد مورد اشاره در سایر منابع است. چنین اشاراتی، نشان‌دهنده وجود جامعه‌ای قانون‌مدار و در رأس آن پادشاهی است که برای دست‌درازی به مال دیگران، سنگین‌ترین مجازات‌ها را در نظر گرفته تا همگان به‌ویژه بزرگان مراقب عمل‌کردهای خویش باشند و در برابر رعیت زورگویی و سرکشی نکنند:

سوار دلاور ز بیم زیان	به‌زودی کمر باز کرد از میان...
خداوند رز چون کمر دید، گفت	که کردار بد چند باید نهفت!
تو با شهریار آشنایی مکن	خریده نداری، بهایی مکن!
سپاسی نهم بر تو بر زین کمر	بیچی، اگر بشنود دادگرا!

(فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۸۱۱)

در مدت اقامت هر ساله هرمزد در اسطخر نیز چارچی شاه، در خصوص اهمیت احترام لشکریان به مالکیت کشاورزان، هشدار و مجازات سخت هرمزد را چنین فریاد می‌زند:

منادی‌گری برکشیدی خروش	که: ای نامداران با فرّ و هوش،
اگر کشتمندی شود کوفته	وُزآن، رنج کارنده آشوفته
وُگر اسپ در کشتزاری شود	کسی نیز بر میوه‌داری شود

دم اسب و گوشش بیاید برید^[۱۶] سر دزد بر دار باید کشید!

(همان: ۸۱۰)

در *غرر/السیر* در این باره آمده است: «در گذرگاه خود، لشکریان را مانع می‌آمد که به غلات کشاورزان دست‌درازی کنند و اگر بر رعایا زیان می‌رساندند، بر آنان سخت می‌گرفت و باکی نداشت که فرماندهٔ بلندپایه‌یی را بکشد، به‌خاطر یک غربال کاه، یا پشتهٔ هیزم که بر دهقانی ستم رانده باشد» (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۴۱۳). در *تجارب/لامم* هم بر سخت‌گیری هرمزد بر سوارانش که به درون کشتزارها نروند و به کسی زیان نرسانند، و هم چنین گماردن مأموری مخفی برای گزارش تخلفات و مجازات نقدی و تاوان زیان وارده از سوی سرپیچی‌کنندگان به نفع طرف زیان‌دیده اشاره شده است (مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۱ / ۱۹۵-۱۹۶). ندا دادن در میان لشکریان درخصوص آسیب نرساندن به کشاورزان در سرکشی‌های هرساله و تابستانهٔ شاه به سرزمین ماهان و نیز گماردن معتمدانی برای تعقیب سرکشی‌کنندگان در *اخبار/الطوال* هم دیده می‌شود (دینوری، ۱۳۶۴: ۱۰۷). در *گزارش طبری و بلعمی*، هرمزد نوشین‌روان نیز از آن دسته شاهانی بود که درخصوص عدم دست‌اندازی اموال و املاک مستمندان و مردم، با هشدارها، بانگ کردن منادی‌گران و گماردن مراقبان، نهایت تلاش خود را می‌کرد و با سرهنگان و سپاهییانی که به اموال مردم دست‌اندازی می‌کردند، یا اسبان‌شان به کشتزارهای مردم وارد می‌شد، برخوردی سخت داشت تا از آمدوشد سپاهیان‌ش به هیچ‌کس زیان نرسد (طبری، ۱۳۶۲: ۲ / ۷۲۴؛ بلعمی، ۱۳۵۳: ۲ / ۱۰۷۱)؛ هرچند کریستین سن معتقد است: «به‌طورکلی قوانین مملکت برای حمایت روستاییان مقررات بسیاری نداشت و اگر هم پادشاهی رعیت‌نواز، مثل هرمزد چهارم لشکریان خود را از اذیت رساندن به روستاییان بی‌آزار منع می‌کرد، شاید بیش‌تر مقصود و دهگانان بود تا افراد رعیت» (کریستین سن، ۱۳۸۵: ۲۳۲).

از این دست احکام قضایی (اعدام بزه‌کاران نظامی) توسط برخی بزرگان و سرداران هم مشاهده می‌شود؛ هم‌چنان‌که بهرام چوبینه در لشکرکشی خود به خوزیان، سربازی را که به ستم، کاه پیرزنی را ستانده بود، مورد مجازات سختی قرار می‌دهد، تا دیگر هیچ‌کس جرأت آن را نداشته باشد که به زور چیزی را از کسی بستاند:

ستاننده را گفت بهرام گُرد
دوانش به پیش سراپرده برد
که این جرم چونین‌شمردی تو خرد؟!
سر و دست و پایش شکستند خرد!



میانش به خنجر به دو نیم کرد! بدو مرد بیدار را بیم کرد!
(فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۸۲۴)

شبهه به چنین قوانین سخت‌گیرانه‌ای را موسی‌خورنی در مورد یونانیان آورده که والتیانوس، شاه یونانی، شخصی به نام رودانوس را به دلیل آنکه اموال غصب‌شده یک بیوه-زن را پس از سه مرتبه هشدار، بازپس نداده بود، زنده‌زنده در آتش سوزاند (خورنی، ۱۳۹۷: ۳۰۸). لازم به ذکر است که توجه بهرام چوبینه به اموال یک پیرزن، حتا اگر گاه باشد، خود نشان‌دهنده این است که زنان نیز می‌توانستند ادعای مالکیت خود را به هر مقدار و به هر نوع که باشد مطرح نموده و داد خویش را بستانند که این خود، بیان‌گر اهمیت حق مالکیت و اداره اموال برای زنان در دوره ساسانی بوده است. بهرام هم‌چنین به برقراری امنیت مالی و احترام به مالکیت خصوصی افراد جامعه تأکید نموده و متخلفین را از کیفر و مجازات‌های بسیار سنگین بیم می‌دهد:

هر آنکس که او پرکاهی ز کس ستاند، نباشدش فریادرس
میانش به خنجر کنم به دو نیم! بخزند چیزی که باید به سیم!
(فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۸۲۴)

۲-۶-۲. غارت، تخریب و مصادره اموال غیرنظامیان

براساس آنچه در گذشته مرسوم بود، اموال طرفین پس از غلبه به تصرف طرف پیروز درمی‌آمد؛ اما این به معنای دست‌اندازی به اموال مردم غیرنظامی و تعرض به مالکیت‌های خصوصی دیگران نبود، بل که پرهیز از غارت‌گری اموال و هرآنچه که به شهروندان طرف شکست‌خورده مربوط می‌شد، امری بود که در قوانین جنگی گذشته، ضرورت‌های نظامی آن را توجیه نمی‌کرد؛ هم‌چنان که هشدار بسیار سخت‌شاهان شاهنامه نشان‌گر این مطلب است. امروزه نیز براساس قوانین نظامی «تا مدتی که برحسب مقتضیات نظامی انحصاراتی به عمل نیامده، حق مالکیت خصوصی اشخاص باید محترم شمرده شود و هرگونه تشبث و قصد غارت‌گری و خرابی بی‌فایده، باید مورد مجازات سخت واقع گردد؛ مثل این که این تعدیات و سوءاقدامات در خاک خودی یا مملکت دوست اعمال شده باشد» (بهارمست، ۱۳۱۳: ۲۴۲)، در این راستا و براساس ماده (۸) اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی نیز جدای از ضرورت‌های جنگی، هرگونه تخریب یا ضبط اموال دشمن و غارت شهر یا محلی، گرچه با غلبه صورت گرفته باشد، جنایتی ضد بشریت شمرده شده است. بر مبنای ماده (۳۳)

کنوانسیون چهارم ژنو نیز غارت و تخریب املاک و دارایی‌ها در عملیات نظامی، ممنوع و خلاف با مقررات بشردوستانه حقوق بین‌الملل شمرده شده است.

در این زمینه، برخی شاهان ایرانی پس از شکست دشمن، برخلاف پادشاهان دیگر سرزمین‌ها که تماماً در اندیشه نابودی فرهنگی و اجتماعی ملت مغلوب بوده‌اند، سعی در آبادانی و رعایت حقوق انسانی در میان آنان داشته‌اند. روی‌کرد شاهان در هشدار به سپاهیان‌شان، درخصوص وارد نساختن خسارت به شهرها، روستاها و افراد غیرنظامی از سوی شاهان ایرانی چون کورش بهترین نمونه در این رابطه است؛ به بیان گزنفون، کورش سربازان خود را از وارد ساختن هر خسارتی نهی می‌کرد (گزنفون، ۱۳۸۳: ۶۸ و ۷۱). موسی خورنی نیز در مورد شاپور دوم آورده: شاپور در نامه خود خطاب به «ناخارها» از مردم ارمنی می‌خواهد که به دیار خود بازگردند و دارایی‌های خود را صاحب شوند؛ همان‌گونه که پیش از این بوده است (خورنی، ۱۳۹۷: ۳۳۴). در منابع زرتشتی هم یکی از مهم‌ترین قوانین و حقوق مربوط به جنگ که شاهان ایرانی شاهنامه هم بسیار بر آن تأکید دارند، احترام به مالکیت‌های خصوصی مردم در بین جنگ‌هاست. به اشاره دینکرد هشتم پاره‌ای از دزد دروچ‌تن، «درباره سپاهیان بی‌توشه‌ای است که در [مسیر] گذر بر علوفه و غله و احشامی برسند که کشاورز- دام‌پرور از آنان بیگانه است» (کتاب هشتم دینکرد، ۱۳۹۷: ۱۱۰)؛ هم‌چنین در «ارتشتارستان» قواعد سختی برای دست‌اندازی‌ها وضع شده؛ از آن جمله آمده: «و درباره تباهی ده و خانه توسط جنگاوران در هنگام رسیدن کارزار [بدان جا]؛ و چیست آن جراحت و زیانی که [ارتشتار] تاوان باید دهد، چیست آن جراحت و زیانی که به‌خاطر خلع درجه، و چیست آن جراحت و زیانی که به خاطرش مرگ‌ارزان [می‌شود]» (همان: ۱۱۹). در پرسش ۳۵م از مینوی خرد نیز یکی از بزرگ‌ترین گناهان، تصاحب مال دیگران به ستم شمرده شده است (مینوی خرد، ۱۳۹۸: ۵۱).

توصیه‌های سخت‌گیرانه شاهان شاهنامه به سپاهیان و مجازات‌های سنگین درخصوص نابودی، غارت و خشم نسبت به اموال غیرنظامیان، افزون‌بر توجه به حقوق انسانی و گرایش به «اخلاق» و «داد» بدان جهت بود که سپاهیان تمام فکرشان مشغول نبرد باشد و در اندیشهٔ میزان و چگونگی پرداخت پاداش‌ها و نیز غنائم از سوی فرماندهان نباشند؛ از طرفی، اصرار بسیار شاهان شاهنامه بر منع غارت‌گری از آن‌روی بود که هر عمل خلاف قاعده‌ای، موجب خشم طرف مقابل شده و سبب رفتارهای تلافی‌جویانه در حملات بعدی و پیروزی‌های احتمالی ایشان می‌شد؛ بر این اساس، هرچه غارت‌ها غیرانسانی‌تر و غیراصولی-

تر بود، کینه و بهانه‌ای در طرف شکست‌خورده ایجاد می‌کرد و بنابراین هر زمان که پیروزی نصیب‌شان می‌گشت، به سختی درصدد جبران و انتقام برمی‌آمدند. براساس بررسی‌های صورت‌گرفته در تمامی متن شاهنامه، شاهانی چون کیخسرو (فردوسی، ۶۹۶/۲، ۷۹۸ و ۸۴۸)، اسکندر (همان: ۲۵۴/۳ و ۲۵۶) اردشیر (همان: ۳۸۶-۳۸۷) و انوشیروان (همان: ۶۴۳/۴، ۶۴۶ و ۷۱۴) از جمله شاهانی هستند که توصیه‌ها و هشدارهای آنان پیش از آغاز جنگ درخصوص منع غارت‌گری و رعایت موازین انسان‌دوستانه در نبردها دیده می‌شود. در شاهنامه و در این رابطه، علاوه بر استفاده از روش هشدار و تذییر، مجازات‌های مختلفی چون «مرگ» و «پُر کردن پوست بدن از کاه» نیز گزارش شده؛ لازم به یادآوری است هم‌چنان‌که پیش از این آورده شد، بنابر «ارتشتارستان» نیز مجازات سپاهیان در مورد دست‌اندازی‌ها، شامل خلع درجه نظامی، پرداخت زیان، و حتا مرگ ارزان است که به نسبت زیان وارده متفاوت هم می‌شود (کتاب هشتم دینکرد، ۱۳۹۷: ۱۱۹).

بررسی‌های انجام‌یافته نشان می‌دهد که تمام نمونه‌های رعایت و احترام به مالکیت غیرنظامیان در شاهنامه از سوی شاهان ایرانی انجام می‌گیرد و تنها مورد اشاره شده در نبردهای ایرانیان با دولت‌های دیگر نیز مربوط به اسکندر در رزم او با داراست. بیش‌ترین نمونه‌های شاهان ایرانی هم مربوط به کیخسرو است و البته چنین روی‌کردی از کیخسرو تنها شامل کیخسرویی می‌شود که فردوسی خالق آن است و در هیچ‌یک از منابعی که به گزارش تاریخ شاهان ایرانی پرداخته‌اند، به‌جز یک مورد توصیه به توس در لشکرکشی به توران که آن هم تنها در مورد سرزمین فرود به سبب خویشاوندی به اشاره *الکامل* آمده (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱/۲۸۴) چنین توصیه‌هایی از این شاه در منابع دیگر دیده نمی‌شود و حتا در مواردی، جنبه‌های منفی و خشونت‌بار هم در مورد او گزارش شده است (بلعمی، ۱۳۵۳: ۱/۶۱۳؛ ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱/۲۸۴). در این‌میان، نزدیک‌ترین اثر در منبع به شاهنامه یعنی *غررالسیر* نیز از چنین توصیه‌هایی که منسوب به کیخسرو باشد خالی است و همه این‌ها نشان‌دهنده آن است که شخصیت آرمانی کیخسرو به‌ویژه در میان نبردها، تنها مختص فردوسی و شاهنامه اوست و مواردی منفی هم که شاعر روایت کرده از سوی سپاهیان کیخسرو انجام می‌شود، نه به فرمان او که آن هم نشان‌دهنده خودسری‌های خود آن-هاست؛ علاوه بر کیخسرو، بیژن نیز به قوای خود، منع غارت و تهدید و مجازات سخت متخلفان را چنین یادآور می‌شود:

که هر کو ببندد کمر بر میان

چنین گفت بیژن بدایرانیان

جز از گرز و شمشیر گیرد به دست کمان بر سرش بر کنم پاک پست
(فردوسی، ۱۳۹۸: ۷۲۶)

اسکندر هم پس از ورود به اسطخر پارس، سپاهیان را از هرگونه غارت‌گری نهی نموده «ز چیز کسان دست کوتاه کنیم» و افراد سرپیچی‌کننده از فرمانش را به سختی بیم می‌دهد: «کسی کو ز فرمان ما بگذرد/ همی گردن ازدها بسپرد» (همان: ۳/ ۲۵۴). انوشیروان نیز به مسأله دست‌اندازی‌های خارج از برنامهٔ سپاهیان به شدت حساس است که در مورد سیاست‌های او در این باره، علاوه بر مورد مهمی که در قسمت «دست‌اندازی نظامیان به اموال مردم» از آن یاد شد، می‌توان به این مورد هم اشاره کرد: منادی‌گری به نام رشنواد پیش از لشکرکشی به روم در لزوم رعایت موازین انسان‌دوستانه با دشمن از سخنان کسری چنین یاد می‌کند:

خروشید کای بی‌کرانه سپاه چنین ست فرمان بیدار شاه
که گر جز به داد و به مهر و خرد کسی سوی خاک سیه بنگرد
بر آن تیره‌خاکش بریزند خون چن آید ز فرمان یزدان برون!
(همان: ۴/ ۶۴۳)

انوشیروان هم چنین پس از شکست قیصر روم و ورود به شهر با سپاهیان اتمام حجت نموده و با استفاده از هشدار درمورد مجازات‌های تنبیهی و ترذیلی سخت برای سپاهیان متخلف، آنان را از هرگونه اقدام ناشایست و غارت‌گری بیم داده و از ایشان می‌خواهد که از شهر بیرون روند و در دشت اردو بزنند تا نیازهای مربوط به خوراک سپاهیان و اتراق آنان به مردم بومی و محلی، سختی وارد نکند و در این میان هم زورگویی و خشونت و ستمی صورت نگیرد:

اگر هیچ بانگ زن و مرد پییر وگر غارت و شورش و داروگیر
به گوش من آید به تاریک‌شب که بگشاید از رنج یک مرد لب
هم‌اندرزمان آن که فریاد ازوست پر از گاه بیندش آگنده پوست!
(همان: ۶۴۶)

بلعمی نیز به این مطلب که انوشیروان پس از گشودن و تسخیر انطاکیه آن شهر را ویران نکرده، اشاره‌ای داشته است (بلعمی، ۱۳۵۳: ۲/ ۹۷۹). فردوسی هم چنین، خودکفایی و منع غارت‌گری سپاهیان انوشیروان را هنگام عبورشان از شهرها چنین یادآور شده است:



به شهری کجا برگذشتی سپاه
نیازاردی کشتمندی به راه!
نجستی کسی از کسی نان و آب
به رهبر بیاراستی جای خواب!
(فردوسی، ۱۳۹۸: ۷۱۴)

انواع جرائم نظامی و مجازات‌های آن در شاهنامه

مجازات‌ها	جرائم نظامی
۱. حکم مرگ و بریدن سر؛ ۲. کشتن و افکندن جسد به دخمه؛ ۳. سوزاندن جسد بی‌سر در آتش؛ ۴. زندانی کردن؛ ۵. ستردن نام مجرم از دیوان شاه (خراج فرد از دستگاه دولتی).	۱. فرار از میدان جنگ
۱. زندانی کردن، ۲. سر بریدن، ۳. خلع مقام و موقعیت فرد؛ ۴. طرد شدن از سوی شاه؛ ۵. دار زدن.	۲. سرپیچی از دستورات نظامی
۱. مرگ؛ ۲. دار زدن و به چاه افکندن.	۳. همکاری و پیوستن به سپاه دشمن
۱. به دار کشیدن؛ ۲. زندانی شدن؛ ۳. به چاه انداخته شدن؛ ۴. کلاه کاغذی بر سر نهادن، جهت تحقیر فرد نظامی؛ ۵. تنبیه بدنی (ضربه با چوب به دست و پا)، بستن پا، نشانیدن بر پیل و فرستادن نزد شاه؛ ۶. فرستادن خلعتی از جامه‌های زنانه و دوکدان پنبه‌ریسی بی‌منش.	۴. غفلت و کم‌کاری در انجام وظایف نظامی
۱. برخورد سرزنش‌آمیز.	۵. توهین و بی‌احترامی افراد نظامی به شاه
۱. نشانیدن بر روی اسب به‌صورت وارونه؛ ۲. بستن دو پای فرد در زیر شکم اسب؛ ۳. رفتن متهم برای توبه به آذرگشسپ؛ ۴. مصادره اموال به نفع طرف زیان‌دیده؛ ۵. خط زدن نام متخلف از دفتر پرداخت مواجب توسط کاردار؛ ۶. بریدن دم و گوش اسب فرد متخلف؛ ۷. بر دار کشیدن.	۶. جرائم مالی نظامیان

نتیجه‌گیری

جرائم نظامی در شاهنامه به‌جهت حساسیت شدید سیاسی و امنیتی‌شان یکی از پربسامدترین موضوعات را در سیاست‌ها و روی‌کردهای شاهان شاهنامه به خود اختصاص داده‌اند که بیش‌ترین آن‌ها نیز مربوط به جرائم مالی است. در این زمینه، شاهان با هشدارهای فراوان، استفاده از اقدامات پیش‌گیرانه و روی‌کردهای بازدارنده‌ای چون تهدیدهای بسیار سخت (ترساندن) و توجه به مشوق‌های مالی، و هم‌چنین تعقیب این جرائم و شناسایی مجرمان نظامی در زمان‌های مختلف (وسط میدان نبرد و خارج از آن) با

استفاده از مأموران مخفی، تلاش می‌کردند تا نظامیان خود را از سرپیچی‌ها و تخلفات بازدارند و آنان را به پیروی از اصول نظامی و سیاسی- اجتماعی کشور ملزم کنند. در این میان، سیاست‌های کیفری گوناگون که بیش‌تر آنان نیز حکم و اجرایی آنی داشته‌اند، مهم-ترین رویکردهای بازدارنده در جرائم نظامی شاهنامه به‌شمار می‌روند که از شدیدترین آن‌ها (مرگ) گرفته تا سبک‌ترین‌شان (مجازات مالی)، به‌طور قطع در پیش‌گیری از جرائم، به‌ویژه جرائم مالی و زورگویی یا حق‌کشی‌ها در حق مردم (شهروندان خودی یا غیرنظامیان دشمن) بسیار تأثیرگذار بوده‌اند.



پی‌نوشت‌ها

۱. یکی از مهم‌ترین نموده‌های دستورات و قوانین شاهان، پیرامون حفظ حرمت و شرافت زنان غیرنظامی سپاه دشمن و امنیت جنسی آنان دیده می‌شود که هشدارهای آن بارها از سوی شاهان شاهنامه دیده می‌شود که البته به نوع مجازات‌های آن‌ها اشاره‌ای نشده است (فردوسی، ۱۳۹۸: ۸۴۵/۲ و ۸۴۸).
۲. مجازات‌های «تأدیبی» به‌عنوان عبرت‌انگیزی، مجازات‌های «ترهیبی» به‌عنوان کیفری ترساننده، مجازات‌های «ترذیبی» به‌عنوان کیفری خوارکننده و تحقیرکننده به‌کار می‌روند و مجازات‌های «تکمیلی» نیز به گرفتن درجه اعتبار و جایگاه مجرم گفته می‌شوند.
۳. نخستین نشانه‌های مجازات‌ها و ضمانت اجراهای مالی و نقدی، در کهن‌ترین قانون‌نامه‌های جهان یعنی «اشنونا»، «لیپیت ایشتار» و «اورنمو» دیده می‌شود؛ در این‌باره نگاهی بیندازید به: بادامچی، حسین، (۱۳۹۹)، تاریخ حقوق نظریه و روش ریموند وستبروک، چاپ دوم، تهران: نشر نگاه معاصر، ص ۱۳.
۴. جرائم شاهنامه به‌طور کلی در شش دسته «عمومی- خصوصی»، «دولتی»، «اقتصادی»، «سیاسی- امنیتی»، «مذهبی» و «نظامی» جای می‌گیرند که مردم نسبت به یکدیگر و یا نسبت به شاه و دولت، یا برعکس آن، شاه/ حکومت و یا کارگزاران حکومتی نسبت به مردم مرتکب می‌شوند.
۵. ماجرای بابک و دیوان عَرَض انوشیروان در شاهنامه یکی از مهم‌ترین اشارات شاهنامه در راستای نظم و انضباط نظامی حتا برای شخص شاه است (فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۶۲۸).
۶. تعاون منفی بدین‌معناست که «گناه یک نفر گردن‌گیر خویشان او می‌شد و جرم ناشی از وحدت ارتكابی یک نوع مسؤولیت اجتماعی داشت و این مسؤولیت ناشی از وحدت و پیوستگی تمام اعضاء خانواده بود» (احمدی، ۱۳۴۵: ۱۲۷).
۷. در شاهنامه گاهی نیز پیش می‌آید که قول همکاری با دشمن داده می‌شود که تنها فریبی بیش نیست. از آن‌جمله، نامه پیران به توس و پاسخ مثبت و به دروغ او به توس درمورد پیشنهاد پیوستن به ایرانیان که حيله‌ای نظامی برای وقت‌کشی و تماس با نیروهای خودی است (فردوسی، ۱۳۹۸: ۲/۵۲۲؛ سرامی، ۱۳۹۲: ۴۴۲).
۸. هشدارهای سخت شاهان و فرماندهان نظامی به نوعی جنبه تشویقی داشته و از ابزارهای واداری در نبردها به شمار می‌آید. در این‌خصوص نگاهی کنید به: یوسفی. هادی. (۱۳۸۹). «ابزارهای واداری و تأثیر آن در کنش شخصیت‌های حماسه»، نشریه ادب و زبان، شماره ۲۸، زمستان، صص ۳۹۹-۴۱۳.
۹. درباره اصطلاح «کلاه کاغذی» و شواهد تاریخی آن به این مقاله بنگرید: آیدنلو، سجاد، (۱۳۹۰)، «چهار ترکیب فوت‌شده از فرهنگ‌ها در شاهنامه»، نامه فرهنگستان، شماره ۴، بهمن‌ماه، صص ۱۳۹-۱۴۳؛ و نیز درمورد «شیوه‌های تحقیر» در شاهنامه نگاه کنید به: خالقی مطلق، جلال، (۱۳۷۲)، «تکنه‌ها: برخی از شیوه‌های تحقیر»، ایران‌شناسی، شماره ۱۹، صص ۶۸۵-۶۷۶.

۱۰. احترام به شاه در هر موقعیتی که باشد، به اندازه‌ای است که در پایان پادشاهی خسرو پرویز، هنگامی که او را دستگیر کرده و به زندان می‌برند، دشنام و بی‌احترامی مردی کفش‌گر با پاسخ تند یکی از فرماندهان همراه می‌شود. بلعمی در این باره آورده: «پرویز را سرپوشیده بیرون بردند، اندر راه به دکان کفش‌گری رسیدند. آن کفش‌گر دانست که او پرویز است و دشنام داد برو، و کالبدی بدو انداخت. بر سر او آمد [و] آن سرهنگ بازگشت و گفت: ای کم از سگ، تو که باشی که بر ملوک دست‌درازی کنی و کالبد اندازی؟! شمشیر زد و سر کفش‌گر به دور انداخت» (بلعمی، ۱۳۵۳: ۲/ ۱۱۵۸-۱۱۵۹). این اشاره در تاریخ طبری هم دیده می‌شود (طبری، ۱۳۶۲: ۲/ ۷۶۹).

۱۱. از شاهنامه می‌توان دریافت که آذوقهٔ سپاهیان از روستاییان نیز به‌نوعی مالیات جنسی بوده است (هاجری امیری کله‌جویی، ۱۳۹۲: ۱۳۰).

۱۲. آنچه از اشارات مادیان هزار دستان برمی‌آید نشان می‌دهد که یکی دیگر از انواع مجازات‌ها، محکومیت به کار اجباری در آتشکده‌ها بوده (مادیان هزارادستان، ۱۳۹۱: ۳۵۹؛ perikhanian, 1980, p. 318) که البته چنین موردی به‌صراحت در شاهنامه دیده نمی‌شود و تنها «مجازات خدمت و بندگی اسپران داخلی در آتشکده» گزارش شده است (فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/ ۸۸۸).

۱۳. گزارش شاهنامه نشان می‌دهد که سپاهیان و نژادگان متخلف برای مجازات به آتشکده آذرگشسپ فرستاده می‌شدند تا به این شکل، تاوان گناه خود را بپردازند و تعهد دوباره خود را درخصوص احترام به قانون در برابر ایزد یکتا اقرار کنند. با این وصف، دور از نظر نیز نمی‌توان داشت که به احتمال، در محل آتشکده‌ها، دادگاه‌هایی هم برای این‌گونه افراد تشکیل و حدود کیفری آنان نیز معین می‌شده است.

۱۴. در مورد «قاعده تسبیب» مراجعه کنید به: طباطبایی لطفی، عصمت‌السادات - روشنی، محمود، «قاعده تسبیب و رابطه آن با قاعده اتلاف»، مطالعات فقهی فلسفی، سال دوم، شماره ۷، پاییز ۱۳۹۰، ص ۷۵.

۱۵. روایت مورد اشاره تنها در برخی منابع آمده: (طبری، ۱۳۶۲: ۲/ ۷۲۵؛ بلعمی، ۱۳۵۳: ۲/ ۱۰۷۲؛ مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۱/ ۱۹۶-۱۹۷؛ ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۲/ ۵۴۳؛ نویری، ۱۳۶۷: ۱۰/ ۲۰۸)

۱۶. در دوره ساسانی هم‌چنان که در قوانین امروز (ماده ۵۲۲ از قانون مجازات اسلامی) نیز دیده می‌شود، افراد در برابر پیامدهای ناشی از رفتار حیوانات خود، مسؤولیت حقوقی و کیفری دارند؛ از این‌روی، صاحب حیوان که نگهداری برعهده اوست، مسؤول اصلی اعمال و رفتار حیوانش است و در نتیجه، مسؤولیت هرگونه سهل‌انگاری، برعهدهٔ خود او خواهد بود؛ هم‌چنان که صدور مجازات «بریزند خونس بر آن کشتمند/ برد گوشت آن کس که یابد گزند» از سوی انوشیروان که براساس آن باید خون آن اسب در کشتزار ریخته شود و گوشتش به دهقان زیان‌دیده برسد، نشان‌گر آن است که حیوان نیز علاوه بر صاحبش مستوجب مجازات می‌گردد. این امر نشان می‌دهد که محاکمه و اعدام حیوانات براساس قوانین گذشته، رفتاری معمول بوده؛ هم‌چنان که اشارات آن بارها در منابع مختلف آمده است (کتاب هشتم دینکرد، ۱۳۹۷: ۹۸، ۱۳۹ و ۱۵۳؛ وندیداد، ۱۳۸۴: ۲۱۷-۲۱۸؛ تورات، سفر خروج، باب ۲۱: آیات ۲۹-۲۸). به بیان احمدی «مبنای مذهبی



عقیده و (جرم علیه حیوانات) و (مجازات کردن حیوانات مجرم) در اصل این بوده که حیوانات مفید را جزء سپاه اهورامزدا و صاحب شعور می‌دانستند و چون صاحب شعور بوده‌اند، مسؤول اعمال خود شناخته می‌شدند و سگ از جمله آن‌ها بوده است. طبق این عقیده، حیوانات موذی جز سپاه اهریمن و بی‌شعور بودند» (احمدی، ۱۳۴۵: ۱۳۷).

منابع

- تورات.

- ابن اثیر، عزالدین. (۱۳۸۳). *تاریخ کامل*، ترجمه سیدمحمدحسن روحانی، جلد اول، تهران: انتشارات اساطیر.

- *ارداویرافنامه*. (۱۳۸۲). به تصحیح فیلیپ ژینیو، ترجمه و تحقیق: ژاله آموزگار، تهران: انتشارات معین- انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.

- احمدی، اشرف، (۱۳۴۵)، *قانون و دادگستری در شاهنشاهی ایران باستان*، تهران: کتاب-فروشی اشراقی.

- امیری کله‌جویی، هاجر. (۱۳۹۲). بررسی مسائل اقتصادی در شاهنامهٔ فردوسی، (کارشناسی ارشد)، استاد راه‌نما: عیسی نجفی، استاد مشاور: الیاس نورایی، دانش‌کده ادبیات و علوم انسانی، دانش‌گاه رازی.

- امین، احمد و افراسیابی، مهدی. (۱۳۸۹)، «پادافره در شاهنامه»، *مجله دانش‌کده ادبیات و علوم انسانی دانش‌گاه شهرکرد*، سال پنجم، شماره ۱۸ و ۱۹، پاییز و زمستان، صص ۶۵-۳۵.

- آگاثیاس. (۱۴۰۰). *تواریخ*، ترجمه محمود فاضلی بیرجندی، تهران: نشر لاهیتا.

- بادامچی، حسین. (۱۳۹۲). «دادرسی در ایلام باستان؛ به همراه ویرایش، ترجمه فارسی و انگلیسی دو سند ایلامی»، *پژوهش‌های علوم تاریخی*، پاییز و زمستان، دوره ۵، شماره ۲، صص ۲۱-۳۷.

- بادامچی، حسین. (۱۳۹۶). *قانون حمورابی*، تهران: نشر نگاه معاصر.

- بکاربا، سزار. (۱۳۹۷). *رساله جرایم و مجازات‌ها*، ترجمه محمدعلی اردبیلی، تهران: نشر میزان.

- بلعمی، ابوعلی محمد. (۱۳۵۳). *تاریخ بلعمی*، به تصحیح ملک‌الشهرای بهار، جلد اول و جلد دوم، تهران: نشر زوار.

- بُنداری اصفهانی. (۱۳۸۰). *تحریر عربی شاهنامهٔ فردوسی*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.



- بهارمست، احمد. (۱۳۱۳). *فرماندهی خداوند جنگ: سپهبد فردوسی*، تهران: بی‌جا.
- پروکوپیوس. (۱۳۹۱). *جنگ‌های پارسیان ایران و روم*، ترجمه محمد سعیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- پورشریعتی، پروانه. (۱۳۹۹). *افول و سقوط شاهنشاهی ساسانی*، مترجم: آوا واحدی نوایی، تهران: نشر نی.
- پیگولوسکایا، نینا. (۱۳۹۴). *ایران و بیزانس در سده‌های ششم و هفتم میلادی*، ترجمه کامبیز میربها، تهران: انتشارات ققنوس.
- ت.راس، مارتا و دیگران. (۱۳۸۰). «قوانین اشوننا: یادگار حقوقدانان باستانی»، ترجمه حسین بادامچی، *مجله حقوق دادگستری*، شماره ۳۷، صص ۸۲-۱۰۰.
- توکودیدس، (۱۳۹۷)، *تاریخ جنگ پلوپونزی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ثعالبی نیشابوری، عبدالملک بن محمد بن اسماعیل. (۱۳۶۸). *تاریخ ثعالبی*، با دیباچه مجتبی مینوی و مقدمه و ترجمه محمد فضائی، تهران: نشر نقره.
- جهشیاری، ابو عبدالله محمد بن عبدوس. (۱۳۴۳). *الوزراء و الکتاب*، تصحیح مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلبي، ترجمه ابوالفضل طباطبائی، تهران: چاپ تابان.
- جهشیاری، ابو عبدالله محمد بن عبدوس. (۱۴۳۰ ه.ق). *الوزراء و الکتاب*، بیروت: دارالفکر الحدیث.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۹۱). *یادداشت‌های شاهنامه*، جلد ۱۰ و ۱۱، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهش‌های ایرانی اسلامی).
- خورنی، موسی. (۱۳۹۷). *تاریخ ارمنیان*، ترجمه ادیک باغداساریان (ا. گرمانیک)، تهران: نشر تاریخ ایران.
- دفینا، پائولو. (۱۳۹۶). *ایران ساسانی از دیدگاه منابع چینی*، ترجمه نازنین خلیلی‌پور، تهران: نشر آوای خاور.
- دینوری، عبدالله بن مسلم (ابن قتیبه). (۱۴۰۶ هجری). *عیون الاخبار*، جلد اول، قاهره: دارالکتب المصریه.

- دینوری، ابوحنیفه احمدبن داود. (۱۳۶۴). *اخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
- رضایی دشتارزنده، محمود. (۱۳۹۸). «بررسی بازتاب ملکوت اعمال در شاهنامهٔ فردوسی»، *مجله مطالعات ایرانی*، سال هجدهم، شماره سی و پنجم، بهار و تابستان، صص ۱۲۸-۱۴۸.
- *روایت پهلوی*. (۱۳۶۷). مترجم: مهشید میرفخرایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سرامی، قدمعلی. (۱۳۹۲). *از رنگ گل تا رنج خار*، چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- تئوفیلاکت. (۱۳۹۷). *تاریخ ایران باستان و روم*، ترجمه محمود فاضلی بیرجندی، تهران: کتاب سده.
- سین لیان، جان. (۱۳۸۵). *متون باستانی پیرامون روابط چین و ایران؛ از روزگار اشکانی تا شاهرخ تیموری*، ترجمه از زبان چینی: جان هون نین، تهران: پژوهشگاه سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری.
- طبری، محمدبن جریر. (۱۳۶۲). *تاریخ طبری*، جلد دوم، تهران: انتشارات اساطیر.
- توسی، حسن بن علی (خواجه نظام الملک). (۱۳۹۸). *سیرالملوک (سیاست نامه)*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی با همکاری انتشارات سخن.
- عامری نیشابوری، محمدبن یوسف. (۱۳۳۶). *السعاده و الإسعاد فی سیره الإنسانیه*، به کتابت و مباشرت مجتبی مینوی، آلمان: ویسبادن.
- فردوسی، حکیم ابوالقاسم. (۱۳۹۸). *شاهنامه*، پیرایش: جلال خالقی مطلق، بخش یکم تا دوم (چهارجلدی)، تهران: نشر سخن.
- فرخ، کاوه، (۱۳۸۷)، *سواره نظام زبده ارتش ساسانی*، مترجم: بهنام محمدپناه، تهران: نشر سبزان.
- فرخ، کاوه، (۱۳۸۸)، *اسواران ساسانی*، برگردان یوسف امیری، مشهد: نشر گل آفتاب.



- کتاب پنجم دینکرد. (۱۳۸۸). ژاله آموزگار. احمد تفضلی، تهران: انتشارات معین.
- کتاب سوم دینکرد. (۱۳۸۴). دفتر دوم، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه: فریدون فضیلت، تهران: انتشارات مهرآیین.
- کتاب هشتم دینکرد. (۱۳۹۷). آوانویسی، ترجمه و یادداشت از محسن نظری فارسائی، تهران: انتشارات فروهر.
- کریستین سن، آرتور. (۱۳۱۴). وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان، ترجمه و تحریر از مجتبی مینوی، تهران: چاپ مجلس.
- کریستین سن، آرتور. (۱۳۸۵). ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران: نشر صدای معاصر.
- گزنفون. (۱۳۸۳). کورش‌نامه، ترجمه رضا مشایخی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مارسلن، آمینن. (۱۳۱۰). جنگ شاپور ذوالاکتاف با یولیانوس امپراطور روم، ترجمه محمدصادق اتابکی، تهران: انتشارات اداره شورای نظام.
- مبارکشاه، محمدبن منصور (معروف به فخر مدبر). (۱۳۴۶). آداب الحرب و الشجاعه، به تصحیح و اهتمام احمد سهیلی خوانساری، تهران: انتشارات اقبال.
- مسکویه رازی، ابوعلی. (۱۳۸۹). تجارب‌الأمم، ترجمه و تحشیه: ابوالقاسم امامی، جلد اول و دوم، تهران: انتشارات سروش.
- مینوی خرد. (۱۳۹۸). ترجمه احمد تفضلی، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: انتشارات توس.
- نارمن شارپ، رلف. (بی‌تا). فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی، تهران: شورای مرکزی جشن‌های شاهنشاهی ایران.
- نامه تنسر به گشنسپ. (۱۳۵۴). به تصحیح مجتبی مینوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- نویری، شهاب‌الدین احمد. (۱۳۶۷). نهاییه الارب فی فنون الأدب، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، جلد دهم، تهران: انتشارات امیرکبیر.

- هرودوت. (۱۳۸۹). *تاریخ هرودوت*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، ج دوم، تهران: انتشارات اساطیر.
- واحدی نوایی، آوا، (۱۳۸۰). *نظام جزایی ایران در عصر ساسانیان*، تهران: نشر میزان.
- *وندیداد*. (۱۳۸۴)، نوشته جیمس دارمستتر، ترجمه موسی جوان، تهران: نشر دنیای کتاب.
- وینتر، اگلبرت و دیگناس، بئاته. (۱۳۸۶). *روم و ایران؛ دو قدرت جهانی در کشاکش و همزیستی*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: نشر فرزانه‌روز.
- *اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی*
- *کنوانسیون چهارم ژنو*
- *قانون مجازات اسلامی*

- Perikhanian. Anahit. (1980). *the Book of Thousand Judgements A sasanain Law. Book*, Translated from Russian by Nina Garsoian, Costa Mesa, Mazda Publications.

References

- *Torah*
- Ibn Atheer .Izz al-Din .(2005). **Comele History**, translated by Seyed Mohammad Hassan Rouhani, Volume One, Third Edition, Tehran: Asatir Publications. [in Persian]
- *Ardavirafnameh*. (2003). Edited by Philippe Gineau, translated and researched by Jale Amouzgar, Tehran: Moin Publications - French Iranian Studies Association in Iran.[in Persian]
- Ahmadi, Ashraf, (1966), *Law and Justice in the Ancient Iranian Empire*, Tehran: Ishraghi Bookstore. [in Persian]
- Amiri Kale juui. Hajar. (2013). *Investigation of Economic Issues in Ferdowsi Shahnameh*, (Master), Supervisor: Issa Najafi, Consultant: Elias Nouraei, Faculty of Literature and Humanities, Razi University.[in Persian]
- Amin, Ahmed and Afrasiabi, Mehdi. (2008), "*Padafera in Shahnameh*", Shahrekord University Faculty of Literature and Humanities Magazine, 5th year, numbers 18 and 19, autumn and winter, pp. 35-65.[in Persian]



- Agathias. (2021). *Histories*, translated by Mahmoud Fazli Birjandi, Tehran: Lahita Publications.[in Persian]
- Badamchi, Hossein. (2012). "*Proceedings in ancient Elam; Along with editing, Farsi and English translation of two Elamite documents*", Researches of Historical Sciences, Autumn and Winter, Volume 5, Number 2, pp. 21-37.[in Persian]
- Badamchi, Hossein. (2016). *Hammurabi's Law*, Tehran: Negah moaser Publications.[in Persian]
- Beccaria, Caesar. (2017). *Treatise on Crimes and Punishments*, translated by Mohammad Ali Ardabili, Tehran: Mizan Publications.[in Persian]
- Balami .Abu Ali Muhammad. (1975). *Tarikh Balami*, edited by Malek al-Sho'arai Bahar, Volume One, Volume Two, Tehran: Zavar Publications.[in Persian]
- Bondari Isfahani. (2001).*The Arabic version of Ferdowsi's Shahnameh*, translated by Abdul Hamid Aiti, Tehran: Association of Cultural Arts and Culture.[in Persian]
- Baharmast, Ahmed. (1934). *Commander of God of War: Lt. Gen. Ferdowsi*, Tehran: s.I.[in Persian]
- Procopius. (2012).*Wars of the Persians of Iran and Rome*, translated by Mohammad Saeedi, Tehran: Scientific and Cultural Publications.[in Persian]
- Pour Shariati, Parvaneh. (2019). *The Decline and Fall of the Sassanid Empire*, translator: Ava Vahedi Navaei, Tehran: Ney Publications.[in Persian]
- Pyguluskaya .Nina. (2016). *Iran and Byzantium in the sixth and seventh centuries AD*, translated by Kambiz Mirbaha, Tehran: Phoenix Publications.[in Persian]
- T. Ross, Martha and others. (2001). "*Eshnuna Laws: A Memoir of Ancient Lawyers*", translated by Hossein Badamchi, Judicial Law Journal, No. 37, pp. 100-82.[in Persian]
- Thukodides, (2018), *History of the Peloponnesian War*, translated by Mohammad Hasan Lotfi, Tehran: Khwarazmi Publications.[in Persian]
- Tha'alabi Nishapuri. Abd al-Malik bin Muhammad bin Ismail. (1990). *History of Tha'alabi*, with an introduction by Mojtaba Minavi and introduction and translation by Mohammad Fazaeli, Tehran: ghatreh Publications.[in Persian]



- Jahshiari .Abu Abdullah Muhammad Ibn Abdus. (1965). *Alvozara and koottab*, edited by Mustafa Al-Saqqa, Ibrahim Al-Abyari and Abdul Hafiz Shalabi, translated by Abolfazl Tabatabai, Tehran: Taban Press.[in Persian]
- Jahshiari. Abu Abdullah Muhammad Ibn Abdus. (2008). *Ministers and Books, Beirut*: Dar al-Fikr al-Hadith.[in Persian]
- khaleghi motlagh. Jalal. (2013). *Shahnameh Notes*, Volumes 10, Second Edition, Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center (Iranian Islamic Research Center).[in Persian]
- Khorni, Musa. (2017). *History of Armenians*, translated by Edik Baghdasarian (A. Garmanik), Tehran: Tarikh Iran Publications.[in Persian]
- Defina, Paolo. (1396). *Sassanid Iran from the point of view of Chinese sources*, translated by Nazanin Khalilipour, Tehran: Avai Khavar Publications.[in Persian]
- Dinuri. Abu Hanifa Ahmad bin Daud. (1986). *Akhbar al-Tawwal*, translated by Mahmoud Mahdavi Damghani, Tehran: Ney Publications.[in Persian]
- Dinuri, Abdullah bin Muslim (Ibn Qutiba). (1985). *Ayun al-Akhbar*, first volume, Cairo: Dar al-Kitab al-Masriyyah.[in Persian]
- Rezaei Dasht-Arzheneh, Mahmoud. (2018). "*Examining the reflection of the kingdom of deeds in Ferdowsi's Shahnameh*", Journal of Iranian Studies, 18th year, 35th issue, spring and summer, pp. 148-128.[in Persian]
- *Pahlavi narration*. (1988). Translator: Mahshid Mirfakhrai, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.[in Persian]
- Sarami, Gadhamali. (2013). *From the color of the flower to the pain of the thorn*, 6th edition, Tehran: Scientific and Cultural Publications.[in Persian]
- Theophylact. (2018). *History of Ancient Iran and Rome*, translated by Mahmoud Fazli Birjandi, Tehran: Sedeh Kitab.[in Persian]
- Sin Lian, John. (2006). *ancient texts about the relations between China and Iran; From the Parthian period to Timurid Shahrukh*, translated from Chinese: Jan Hun Nin, Tehran: Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism Research Institute.[in Persian]
- Tabari. Muhammad bin Jarir. (1984). *History of Tabari*, Volume 2, Second Edition, Tehran: Myths Publications.[in Persian]
- Tusi, Hasan bin Ali (Khwaja Nizam al-Mulk). (2018). *Siral-Maluk* (Policy), introduction, corrections and notes by Mahmoud Abedi, Tehran: Farhangistan of Persian Language and Literature with the co-publisher of Sokhon.[in Persian]



- Ameri Neyshabouri .Mohammad Ibn Yusuf. (1958). *Happiness and Happiness in Human Life, written and directed by Mujtaba Minavi*, Germany: Wiesbaden.[in Persian]
- Ferdowsi, Hakim Abolghasem. (2020). *Shahnameh*, editing: Jalal Khaleghi Motlagh, part one to two (four volumes), fourth edition, Tehran: Sokhan Publications[.in Persian]
- Farrokh, Kaveh, (2008), *elite cavalry of Sassanid army*, translator: Behnam Mohammad Panah, Tehran: Sabzan Publications. [in Persian]
- Farrokh, Kaveh, (2008), *Sassanid Horses*, translated by Yusuf Amiri, Mashhad: Gol Aftab Publications.[in Persian]
- *The Third book of Dinkard*. (2006). Second book, transliteration, notes and translation: Fereydoun Fazilat, Tehran: Mehraein Publications.[in Persian]
- *The fifth book of Dinkard*. (2009). Jale Amoozgar-Ahmed Tafzali, Tehran: Moin Publications.[in Persian]
- *The eighth book of Dinkard*. (2019). Transliteration, translation and notes by Mohsen Nazari Farsani, Tehran: Faravahar Publications.[in Persian]
- Christian Sen, Arthur. (1935). *The state of the nation, the state and the court during the Sassanid dynasty*, translated and written by Mojtaba Minavi, Tehran: Majlis Printing.[in Persian]
- Christine Sn. Arthur. (2007). *Iran during the Sassanids*, translated by Rashid Yasemi, fifth edition, Tehran: sedaye moaser Publications.[in Persian]
- Xenophon (2004). *Kurashnameh*, translated by Reza Meshaikehi. Tehran: elmifarhangi Publications.[in Persian]
- Marcellin, Amiens. (1931). *Shapur Zulaktaf's war with Roman Emperor Julian*, translated by Mohammad Sadegh Atabaki, Tehran: Shura Nizam Publications.[in Persian]
- Mobarakshah. Mohammad Ibn Mansour (known as Fakhr Modbar). (1968). *Etiquettes of War and Courage*, edited by Ahmad Soheili Khansari, Tehran: Iqbal Publications.[in Persian]
- Muskouyeh Razi, Abu Ali. (2011). *Tajareb Al- omam*, translation and annotation: Abolghasem Emami, Vol. I, Vol. II, Tehran: Soroush Publications.[in Persian]
- *Minoye kherad* (2018). Translated by Ahmad Tafzali, with the effort of Jaleh Amoozgar, Tehran: Tos Publications.[in Persian]

-
- Norman Sharp, Ralph. (n.d). *Decrees of the Achaemenid emperors*, Tehran: Central Council of Imperial Festivals of Iran.[in Persian]
 - *Tenser's letter to Gashnesp*. (1975). Edited by Mojtaba Minavi, Tehran: Khwarazmi Publications.[in Persian]
 - Noiri, Shahabuddin Ahmad (1989). *Nahayat Al- arb*, translated by Mahmoud Mahdavi Damghani, Volume 10, Tehran: Amirkabir Publications.[in Persian]
 - Herodotus. (2010). *History of Herodotus*, translated by Morteza Saqib Far, second volume, Tehran: Asatir Publications.[in Persian]
 - Vahidi Navaei, Ava, (2018). *Iran's Penal System in the Sasanian Era*, Tehran: Mizan Publications.[in Persian]
 - *Vendidad* (2005), written by James Darmstetter, translated by Musa Javan, Tehran: Duniya Kitab Publications.[in Persian]
 - Winter, Eglebert and Dignas, Beate. (2007). *Rome and Iran; Two world powers in conflict and coexistence*, translated by Kikavos Jahandari, Tehran: Farzan-Roz Publications.[in Persian]
 - Statute of the International Criminal Court [in Persian]
 - Fourth Geneva Convention [in Persian]
 - Islamic Penal Code [in Persian]
 - Perikhanian. Anahit. (1980). *the Book of Thousand Judgements A sasanain Law. Book*, Translated from Russian by Nina Garsoïan , Costa Mesa, Mazda Publications.[in Persian]

تحلیل غیریت‌سازی در گفتمان زبان حماسی و نقش آن در هم‌بستگی ملی (نمونه مورد بررسی: بانوگشسب‌نامه)

علی صادقی منش*

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران

ابوالقاسم رحیمی**

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران

هستی قادری سهی***

پژوهش‌گر پسادکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۷/۲۲

چکیده

حماسه‌ها، با تکیه و تأکیدی که بر زبان، تاریخ، پیشینه فرهنگی و مرزهای جغرافیایی یک ملت دارند، بیش از دیگر گونه‌های ادبی، با هویت ملی و هم‌بستگی و وفاق جمعی در پیوند هستند. آنچه موجب چنین هویت‌سازی و وفاق هژمونیک در حماسه‌ها می‌گردد، کاربست زبان به گونه‌ای ویژه است؛ این بدان معناست که شاعر حماسه‌سرا در زبان حماسی، با تکیه بر غیریت‌سازی، از گفتمانی پویا بهره می‌برد و بدین‌گونه، برتری سیاسی - اجتماعی مورد نظر خویش را ایجاد می‌کند. در پژوهش پیش‌روی، با روی‌کرد تحلیلی - توصیفی به بررسی بانوگشسب‌نامه می‌پردازیم و هم‌زمان به ارائه نمونه‌هایی از منطق هم‌ارزی و منطق تفاوت در این اثر حماسی خواهیم پرداخت؛ مقولاتی که در نهایت، غیریت‌سازی را محقق می‌نمایند. ضمن بررسی بانوگشسب‌نامه با این روش به این نتیجه می‌رسیم که برآیند این غیریت‌سازی حاکم بر گفتمان زبان حماسی، پررنگ شدن مرزهای فرهنگی و برجسته‌سازی هویت ایرانی است؛ مقوله - مفهومی که درک و بازشناخت آن - در دوره تقابل فرهنگی و سیاسی قدرت‌ها - در راستای احیای هویت ملی و دستیابی به سعادت جمعی یک ملت، ضروری است.

کلیدواژه‌گان: بانوگشسب‌نامه، حماسه، گفتمان، غیریت‌سازی، هویت ملی.

* a.sadeghimanesh@hsu.ac.ir

** a.rahimi@hsu.ac.ir

*** h.ghaderi@hsu.ac.ir

مقدمه

حماسه‌های ملی، با شاخصهٔ طبیعی، برآیند دورانی حیاتی‌اند؛ دورانی که طی آن، یک ملت، وجود، فرهنگ و تمدن خویش را در شرایطی دشوار و سرنوشت‌ساز، در معرض هجوم دیگر ملل می‌بیند و می‌کوشد با اتکا بر زبان و تاریخ مشترک قوم خویش، هم‌زمان با دستیابی به هم‌بستگی ملی- قومی، راه را بر غلبهٔ اقوام بیگانهٔ مهاجم ببندد. بر بنیاد چنین منطقی است که شاعر حماسه‌سرا، در روی‌کردی چه بسا ناخودآگاه، به خلق یک گفتمان ویژه پرداخته، غیریت‌سازی را چونان راه‌کاری برجسته به کار می‌گیرد. در چنین شرایطی، زبان حماسی تبدیل به یک غیریت‌سازی شبهٔ مستدل، بلیغ و هژمونیک می‌شود و چنان فضایی ایجاد می‌کند که هویت یک ملت در بستر آن فضا پایدار و پیوسته می‌ماند.

کشف شیوه‌های غیریت‌سازی در زبان گفتمان حماسی، آشکارکنندهٔ جوانب پنهانی است که درک و بازشناخت آن‌ها، زوایای ناشناختهٔ آثار حماسی ملی ایران و هویت ایرانی را آشکار خواهد ساخت. بررسی اثری چون *بانوگشسب‌نامه* (۱۳۸۲) با این روی‌کرد، افق‌های تازه‌ای را بر پژوهش‌گران این حوزه خواهد گشود و نمودبخش دیدگاهی نو، در راستای بازشناخت هر چه دقیق‌تر متون حماسی ایرانی خواهد گردید.

اثر مزبور (*بانوگشسب‌نامه*) یکی از منظومه‌های حماسی ملی ایران، با موضوع بانوگشسب، دختر رستم و نبردهای پهلوانانهٔ اوست. این اثر با تولد فرامرز (برادر بانوگشسب) آغاز می‌گردد و شاعر گم‌نام آن، در ادامه به شرح دلآوری و نبردهای پهلوانانهٔ بانوگشسب می‌پردازد. نکتهٔ درخور توجه در این اثر آن است که بانوگشسب، هم‌او که در نبرد توان و مهارتی نمایان دارد، در برابر تسلط مردان بر خود، مقاومت می‌کند (استاجی و صادقی‌منش، ۱۳۹۵: ۲۸)، تا آن‌جا که پهلوانی چون گیو، همسرش، نیز از مشت سخت او بی بهره نمی‌ماند! (*بانوگشسب‌نامه*، ۱۳۸۲: ۱۲۶) بانوگشسب، خواستگاران نام‌دار بسیاری چون شیده، شاهزادهٔ توران، جیپور و جیپال و رای، شاهان هندوان، فغفور، قیصر، فرمانروای روم، خاقان چین، خویشان کاووس و پهلوانان شهیر دیگر داشت. رستم از میان همهٔ خواستگاران، پس از بزمی با هزار و دو صد نامور، گیو، فرزند گودرز را برای دختر خود برگزید (*بانوگشسب‌نامه*، ۱۳۸۲: ۱۱۵-۱۲۳). این منظومه با اندرزه‌های رستم به بانوگشسب در رعایت سازگاری با گیو و تولد بیژن به پایان می‌رسد (همان: ۱۲۸).

بانوگشسب‌نامه، بنا بر تحقیقات گسترده روح‌انگیز کراچی (همان: ۹-۵۲)، در سده ششم هجری (۵۰۵ هجری خورشیدی) سروده شده است. گرچه سراینده بانوگشسب‌نامه هم-چنان ناشناخته باقی مانده، درنگ در فضای اجتماعی - سیاسی آن دوران، گویای آن است که هجوم ترکان و سلطه غیرایرانیان بر نواحی مختلف، هم‌چنان که آشفتگی مرزهای فرهنگی ایران، موجب دغدغه‌مندی اندیش‌مندان ایرانی گردیده، آنان را به جست‌ن راهی برای هم‌بستگی و رهایی از این وضعیت واداشته‌است. سراینده این اثر حماسی هر که باشد، در ذهنیت تاریخی خود، افزون بر آزرده‌گی از تحقیر ایرانیان در دوره امویان و عباسیان، خاطره شکست سامانیان از قومی دیگر: غزنویان ترک‌تبار را نیز دارد. مجموعه این ذهنیات، احیای شکوه ایران را به دغدغه ذهنی سراینده بدل ساخته‌است؛ مقوله‌ای که هم‌چون تأییدی بر نظریه ساختارگرایی تکوینی: تأثیرپذیری متن از فرامتن و در ادامه، تأثیرگذاری متن بر فرامتن، می‌تواند به‌شمار آید (گلدمن، ۱۳۶۹: ۸۶-۸۷). با پیش چشم داشتن چنین پیش‌زمینه‌ای است که می‌توان یکی از کارکردهای اجتماعی حماسه را دریافت و گفتمان زبان حماسی را با تمرکز بر کاربرد آن برای هم‌بستگی ملی واکاوی کرد.

سؤالات تحقیق

آن‌چه در بانوگشسب‌نامه بیش از دیگر مفاهیم برجسته و در خور تأمل است، حضور یک زن، دختر رستم، به‌عنوان قهرمان داستان و کنش-واکنش‌های اوست؛ این‌که یک زن که با توصیفات حماسه‌سرای گم‌نام اثر، پهلوان-بانوی آرمانی ایرانیان است، در برابر بیگانگان چگونه رفتاری را در پیش می‌گیرد، اهمیتی بسزا در شناخت پیشینه فرهنگی ما، در راستای شکل‌گیری فرهنگ معاصر دارد؛ افزون بر این، توصیه‌های رستم و زال، به مثابه شخصیت‌های خردمند و آرمانی مردانه، با توجه به دوره سرایش اثر، می‌تواند نشان از وجود گفتمانی ویژه، خاص جوامع پیشینی-ابتدایی، در بطن اثر باشد. وجود تضاد و تقابل در میانه ایرانیان و غیر ایرانیان؛ گفتمانی که تقویت‌کننده تضاد ذهنی مخاطب میان ایرانیان و غیرایرانیان است. در این میان، آن‌چه باید برای پژوهش‌گر، تأمل برانگیزتر به شمار آید، چگونگی شکل‌دهی غیریت‌سازی، توسط نگارنده گم‌نام اثر، در خلال گفتمان حماسی اثر است. بر این اساس، پرسش‌های بنیادین پژوهش چنین خواهد بود:

۱. غیریت‌سازی در بانوگشسب‌نامه چگونه نمود می‌یابد؟
۲. منطق هم‌ارزی در بانوگشسب‌نامه چگونه نمود یافته است؟
۳. منطق تفاوت در بانوگشسب‌نامه چگونه نمود یافته است؟

فرضیه‌های پژوهش

تأمل در *بانوگشسب‌نامه* و دورهٔ سرایش این اثر - سدهٔ ششم - گویای نکته‌ای است که با ماهیت جوامع پیشینی - ابتدایی پیوند می‌یابد: همبستگی اجتماعی و تقویت آن، برابری تضاد ذهنی - عملی یک قوم و فرهنگ، با دیگر اقوام و فرهنگ‌هاست؛ تضادی که مبتنی بر آن، نیک‌پنداری و نیک‌اندیشی نسبت به هم‌وطن از یک سو و از دیگر سو، بداندیشی، بلکه دشمن‌شماری غیر هم‌وطن تقویت می‌گردد. در چنین فضایی، هر آن‌چه «خودی» است، شایسته و ارزش‌مند و هر آن‌چه «غیر خودی» است فاقد ارزش و ناشایست به شمار می‌آید. چنین تضادی با ایجاد غیریت‌سازی در گفتمان زبان حماسی محقق می‌شود. بر این اساس و در راستای دست‌یافتن به پاسخ، گمانه‌هایی چند مطرح می‌شود:

۱. حماسهٔ طبیعی - ملی *بانوگشسب‌نامه*، هم‌چون نمونهٔ اعلائی پیشین خود، یعنی *شاهنامه*، پیرامون محور ارزش ایران و ایرانی و نفی ارزش‌های انیرانیان به غیریت‌سازی می‌پردازد.

۲. منطق هم‌ارزی در *بانوگشسب‌نامه* بر پایهٔ ابیاتی بلیغ در مدح ایرانی بودن و تلاش رستم برای گزینش همسر بانوگشسب از میان ایرانیان متبلور می‌شود.

۳. منطق تفاوت در *بانوگشسب‌نامه* بر پایهٔ گفتارهایی شکل می‌گیرد که در آن زال و رستم بر ذات ستیزه‌جو و بدخواه انیرانیان، به‌ویژه تورانیان، تأکید می‌کنند.

روش تحقیق

در این پژوهش خواهیم کوشید با اتکا بر روش تحلیلی - توصیفی و نمونه‌آوری از یک اثر حماسی، *بانوگشسب‌نامه*، به ارزیابی صحت گمانه‌های مذکور در بخش پرسش‌ها و فرضیه‌ها بپردازیم؛ بر این اساس مفاهیم و نمونه‌های مورد نظر به شیوهٔ کتابخانه‌ای استخراج می‌شوند و با بهره‌گیری از روش تحلیلی، مورد بررسی دقیق قرار می‌گیرند، تا در فرجام، این پژوهش، ضمن تبیین مفهوم غیریت‌سازی، توصیف‌گر بُعدی از ابعاد حماسه گردد.

گفتنی است که اساس ارزیابی‌ها در این پژوهش بر دیدگاه دو اندیش‌مند معاصر در حوزهٔ فلسفهٔ سیاسی، ارنستو لاکلاو و شانتال موفه استوار است.

پیشینه تحقیق

پیرامون غیریت‌سازی پژوهش‌هایی صورت گرفته است که از آن جمله می‌توان به مواردی چون: «غیریت‌سازی خاکستری در شاهنامه فردوسی براساس نظریه گفتمان لاکلائو و موفه» نوشته علی امیدی و حمید احمدی‌نژاد (۱۳۹۷)، «تبیین انگیزه‌های برجسته‌سازی، حاشیه‌رانی و غیریت‌سازی در رباعیات خیام براساس تحلیل انتقادی گفتمان» نوشته کامین عالی‌پور و میرجلال‌الدین کزازی (۱۳۹۶) و «غیریت‌سازی در گفتمان سیاست خارجی محمدرضا پهلوی» نوشته هما اسدی و فرهاد ساسانی (۱۳۹۶) اشاره نمود. در زمینه بانوگشسب‌نامه نیز پژوهش‌هایی صورت گرفته است؛ از آن جمله: «بررسی همسنج جدال بر سر تصاحب زن در دو اثر حماسی بانوگشسب‌نامه و ایلید» نوشته ابراهیم استاجی و علی صادقی منش (۱۳۹۵)، «بررسی شواهد وضعیت اجتماعی زنان در متون منتخب ادب فارسی (شاهنامه، بانوگشسب‌نامه، خسرو و شیرین، گل و نرروز)» نوشته آزاده مختارنامه و زرین تاج‌واردی (۱۳۹۵) و «پهلوان بانو» نوشته سجاد آیدنلو (۱۳۸۷) اشاره کرد. در هیچ یک از این پژوهش‌هایی که صورت گرفته است به بررسی غیریت‌سازی در اثر بانوگشسب‌نامه پرداخته نشده؛ از این رو پژوهش پیش‌روی می‌تواند کاری تازه و درخور توجه به شمار آید.

ضرورت و اهمیت تحقیق

بررسی شیوه غیریت‌سازی در آثار حماسی می‌تواند ما را با یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های زبان حماسه آشنا سازد و گره‌گاه‌ها و مفصل‌بندی‌های این آثار را آشکار سازد؛ به‌ویژه اگر سنجش و ارزیابی گفتمان زبان حماسی با تأکید بر یافتن عواملِ برساختن هویت و هم‌بستگی ملی صورت گیرد. کشف محور مرکزی گفتمان خودی و محور مرکزی گفتمان بیگانه افزون بر آن‌که زوایای پنهان اثر حماسی را بر ما آشکار می‌سازد، زوایای تاریک هویت حاصل از این حماسه‌ها را نیز روشن می‌سازد؛ باید این نکته را در نظر داشت که گرچه هویت ملی و هم‌بستگی حاصل از غیریت‌سازی در گفتمان زبان حماسی، در دوران نگارنده حماسه بسیار کارا و سودمند بوده‌است، در دوران استقلال یک کشور، می‌تواند پیامدهای منفی نیز داشته باشد؛ لیکن در روزگار آرامش و در دوران استقلال یک کشور، چنین نگرشی، می‌تواند پیامدهای منفی‌ای هم‌چون بدبینی افراطی مخاطبان نسبت به غیرایرانیان، خشونت‌ورزی به آنان، بلکه فراتر از این: «نژادپرستی و نسل‌کشی‌های قومی و دینی» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۴۳۱) را در پی داشته باشد؛ پیامدهای منفی‌ای که البته با تبیین

فرامتن و تأویل صحیح متن، می‌توان مانع بروز و عمل‌کرد منفی آنان گردید. بررسی بانوگشسب‌نامه به عنوان یکی از حماسه‌های ملی طبیعی، می‌تواند از سویی فرصتی درخور توجه برای بازساخت زبان و گفتمان حماسه‌های ملی ایران و از دیگر سو، هویت ایرانی باشد؛ در واقع بازسازی هویت ایرانی در دوره‌ای از تاریخ این کشور، با حماسه پیوند خورده است و بدون درک گفتمان جاری در این نوع ادبی، نمی‌توان به دیدگاهی جامع پیرامون هویت و سازه‌های برسازندهٔ هم‌بستگی در ایران دست یافت.

بنیان‌های نظری پژوهش

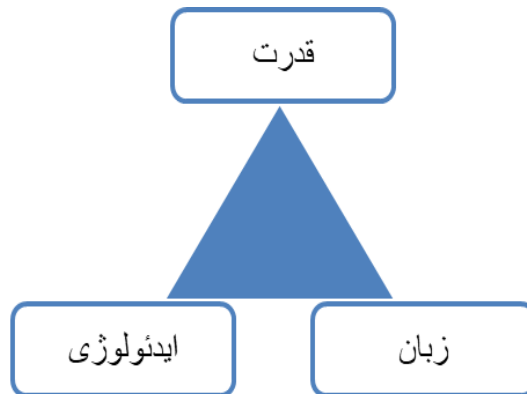
برای درک ساختار زبانی حماسه با اتکا بر تحلیل انتقادی گفتمان و با تمرکز بر غیریت‌سازی، نیازمند تبیین گفتمان و عناصر مرتبط با آن هستیم. در تبیین گفتمان، پژوهش‌گران آن را به عنوان حوزه‌ای از نشانه‌ها معرفی کرده‌اند که به صورت شبکه‌ای هماهنگ با یک‌دیگر در پیوند هستند. شیوهٔ قرار گرفتن نشانگان در قالب این شبکه‌های هماهنگ به‌گونه‌ای است که توازن نشانه‌ها، هویتی ویژه را القا می‌کند؛ این توازن نشانه‌ها در قالب شبکه‌های هماهنگ، مفصل‌بندی خواننده می‌شود و نشانگان به ظاهر بی‌ارتباط را هم‌سو می‌سازد و در راستای هدفی یگانه به خدمت می‌گیرد؛ هدفی که می‌تواند هویت‌بخشی و غیریت‌سازی باشد (نیکویی و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۷).

نکتهٔ مهم در این نظریه آن است که تمامی نشانه‌ها و مفصل‌بندی‌ها پیرامون یک محور مرکزی و گره‌گاه شکل می‌گیرد؛ گره‌گاهی که نقطهٔ بلورینه شدن نشانگان در یک گفتمان ویژه است. تثبیت معنای یک نشانه در گره‌گاه با طرد دیگر معانی احتمالی از آن نشانه، اجرایی می‌شود؛ به همین روست که گفتمان را موجب تقلیل معانی احتمالی دانسته‌اند (همان).

درکل می‌توان گفت که تحلیل گفتمان انتقادی در پی کشف قدرت موجود در پس گفتمان‌ها با راهبرد زبان‌شناسانه است (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۲). آنچه در تحلیل گفتمان انتقادی اهمیت دارد، نقش فرامتن و تأثیر آن بر متن است؛ منظور از فرامتن در این روی-کرد بافت اجتماعی و فرهنگی است که از یک سو بر متن تأثیر می‌گذارد و از دیگر سو از آن تأثیر می‌پذیرد (ابراهیمی‌دینانی و دیگران، ۱۳۹۴: ۹). نکته‌ای که در نظریهٔ ساخت‌گرایی تکوینی گلدمن نیز به‌گونه‌ای دیگر، اما هم‌راستا، بازتاب یافته است: «ادبیات، معلول شرایط

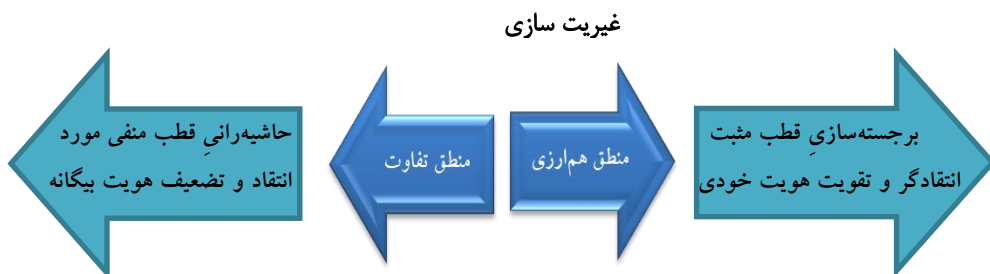
اجتماعی نیست؛ سیستمی است در ارتباط با آن که گاه در جهت آن، زمانی خلاف آن و وقتی فراتر از آن حرکت می‌کند» (زرقانی، ۱۳۸۸: ۹۵).

روی‌کرد تحلیل انتقادی گفتمان به بیان ساده در هر متن یک مثلث گفتمانی را بررسی می‌کند که سه سوی آن زبان، ایدئولوژی و قدرت است؛ پیوند تنگاتنگ میان این سه موضوع اصلی تحلیل انتقادی گفتمان است. این روی‌کرد کارکردهای زبانی‌ای را برمی‌رسد که با تکیه بر یک ایدئولوژی، قدرت حاکم را ثبات می‌بخشد یا به چالش می‌کشد.



غیریت‌سازی جریانی است که در آن یک گفتمان برای تقویت خود و ایدئولوژی‌اش اقدام به ساخت گفتمانی با اصول مخالف می‌کند تا با موضع‌گیری در برابر آن خود را قوی و هویتش را آشکار سازد (ابراهیمی‌دینانی و دیگران، ۱۳۹۴: ۳۳). ارنستو لاکلائو و شانتال موفه در کتاب *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی* برای تبیین دقیق غیریت‌سازی از دو اصطلاح منطق هم‌ارزی و منطق تفاوت بهره می‌برند که هر دو برای ایجاد یک هویت مستقل و هژمونی متکی بر آن ضرورت دارد (لاکلائو و موفه، ۱۴۰۰: ۲۰۷ و ۲۰۸)؛ در منطق هم‌ارزی تمام کارکردهای زبانی در خدمت برجسته‌سازی هویت خودی است؛ در این حالت نویسنده در فضای دوقطبی شده حاصل از غیریت‌سازی می‌کوشد قطب مثبت ویژه‌ای را پدید آورد که اغلب در حال انتقادگری از قطب منفی مشاهده می‌شود و ضمیر «ما» و هویت خودی را تقویت می‌کند. در برابر این حالت کارکرد زبانی دیگری ایجاد می‌شود که با حاشیه‌رانی هویت دیگری، منطق تفاوت را پدید می‌آورد؛ در این وضعیت نویسنده از تمام کارکردهای زبانی برای ایجاد یک قطب منفی مورد انتقاد، با ضمیر «آن‌ها» و هویت دیگری، بهره می‌برد (عالی‌پور و کزازی، ۱۳۹۶: ۱۷۵-۱۷۴). البته باید این نکته را در نظر داشت منطق هم‌ارزی

در بطن فعال است و منطق تفاوت نیز در بطن منطق هم‌ارزی فعال خواهد ماند (لاکلاو، ۱۴۰۰: ۱۰۶) و در مجموع با غیریت‌سازی، به برساختن هویت می‌انجامد (امیدی و احمدی‌نژاد، ۱۳۹۷: ۲۷). به بیانی دیگر محدوده و مرزهای یک جامعه حاصل همین تضادهایی است که به هویت‌سازی انجامیده است (Laclau & Mouffe، ۱۹۸۵: ۱۲۵). در کل، مؤلفه‌های غیریت‌سازی را می‌توان به شکل یک نمودار ترسیم کرد:



با تکیه بر روی کرد تبیین‌شده می‌توان کلیت گفتمان‌های حاکم بر متون مختلف را درک کرد و به تحلیل آن پرداخت. در ادامه با در نظر داشتن این روی کرد به بررسی زبان حماسی بانوگشسب‌نامه می‌پردازیم.

بحث و بررسی

پیش از ورود به مبحث اصلی و بررسی شیوه‌های غیریت‌سازی، آشنایی اجمالی با بانوگشسب‌نامه و کلیت داستان آن ضرورت دارد؛ چرا بدون درک کلیت اثر، درک شیوه‌ها و شگردهای غیریت‌سازی ممکن نیست؛ از این رو در ادامه، نخست، گذاری گذرا بر این اثر خواهیم داشت.

گذاری گذرا بر بانوگشسب‌نامه

بانوگشسب‌نامه یکی از منظومه‌های حماسی ملی ایران با موضوع بانوگشسب دختر رستم و نبردهای پهلوانانه اوست. سرایندهٔ این منظومه نامعلوم است و شبهات فراوانی وجود دارد. خالقی مطلق احتمال داده است که سرایندهٔ بانوگشسب‌نامه همان سرایندهٔ منظومهٔ فرامرنامه، رفیع‌الدین مرزبان فارسی باشد (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۱۳). روح‌انگیز کراچی، مصحح بانوگشسب‌نامه و پژوهش‌گران بسیاری دیگر برآنند که سرایندهٔ این اثر حماسی نامعلوم است (کراچی، ۱۳۸۷: ۱۱). تاریخ نگارش این اثر هم‌چون سرایندهٔ آن نامعلوم است. ژول مول

این اثر را متعلق به قرن پنجم هجری قمری می‌داند (صفا، ۱۳۸۷: ۳۰۳). اگرچه زمان دقیقی برای این اثر مشخص نشده است، اما بیشینه پژوهش‌گران بر آن هستند که این اثر پس از سال ۵۲۰ ه.ق و در قرن شش سروده شده است (کراچی، ۱۳۸۷: ۱۱). در مورد نام شخصیت اصلی، یعنی پهلوان بانوی حماسه، گفته شده است که گوش‌نَسب در زبان پهلوی از دو بخش گوشن + اسپ (gushnasp) به معنای اسب نر است؛ معنای واژه بانوگشسب نیز به معنای بانوی دارنده اسب نر است (فروه‌وشی، ۱۳۹۰: ۲۳۵).

این اثر حماسی با تولد فرامرز (برادر بانوگشسب) آغاز می‌گردد، رستم در سن ۱۶ سالگی فرامرز را به بانوگشسب می‌سپارد تا آداب جنگ و پهلوانی را به وی بیاموزد. در بخشی از این منظومه، فرامرز همراه با بانوگشسب به نخجیرگاه دشت رغو می‌روند، زال سعی دارد این دو را از رفتن به اطراف توران منع کند تا مبادا فرزندان رستم به دست آنان گرفتار نشوند، اما تلاش وی بی‌فایده است. رستم برای آن که فرزندانش را گوش‌مالی دهد با لباسی مبدل و چهره ناشناس به نبرد با فرزندانش می‌رود و خود را فرستاده‌ای از افراسیاب معرفی می‌کند که قصد به اسارت درآوردن آنان را دارد، بانوگشسب و فرامرز نژاد خود را به وی گوشزد می‌کنند و با وی به نبردی طولانی و جان‌فرسا می‌پردازند که در نهایت بانوگشسب نقاب رستم را می‌درد و چهره رستم آشکار می‌شود و تقابل میان فرزند و پدر با آشکار شدن چهره رستم به پایان می‌رسد.

این اثر روایت دلآوری‌ها و نبردهای پهلوانانه دختر رستم است که در برابر تسلط مردان بر خود، مقاومت می‌کند و در جنگاوری مهارت بسیاری دارد (استاجی و صادقی‌منش، ۱۳۹۵: ۲۸). بانوگشسب خواستگاران نام‌دار بسیاری داشت؛ افرادی از ایرانیان چون فغفور و قیصر و خاقان چین و افرادی از ایرانیان چون خویشان کاووس و پهلوانان شهیر. در این میان، پدرش، رستم، از میان همه خواستگاران، گیو، فرزند گودرز را برای دختر خود برگزید (صفا، ۱۳۸۷: ۳۰۲). در نهایت این منظومه با تولد بیژن به پایان می‌رسد.

غیریت‌سازی در بانوگشسب‌نامه

برای درک دقیق‌تر غیریت‌سازی در اثر مورد بررسی می‌کوشیم که نمونه‌ها را در دو دسته: الف. تقویت هویت خودی با منطق هم‌ارزی و ب. تضعیف هویت بیگانه با منطق تفاوت، بیاوریم. در دسته نخست ابیاتی جای می‌گیرند که به برجسته‌سازی هویت خودی و به بیان روشن‌تر هویت ایرانی می‌پردازد. در حقیقت گره‌گاه آثار حماسی ملی طبیعی این گمانه است که ایرانی بودن به خودی خود، ارزش است و منشأ تمام وجوه مثبت را باید در

ایران جست. همین گره‌گاه است که تقویت‌کنندهٔ هم‌بستگی ملی است و جزیی از هویت ایرانیان. مفصل‌بندی تمام نشانه‌ها در *بانوگشسب‌نامه* چنانکه خواهیم دید به همین گره‌گاه ختم می‌شود. در مقابل در دستهٔ دوم شاهد ابیاتی خواهیم بود که از انیرانیان دشمنانی زبان‌رسان برمی‌سازد که همواره در پی راهی برای تخریب هویت خودی و ایرانی هستند؛ آن‌چه این منطق تفاوت را به اثر حماسی راه می‌دهد، ضرورت هوشیاری و آمادگی دائمی ایرانیان برای مقابله با تهدیدهای خارجی است؛ تهدیدهایی که در زمانهٔ نگارش اثر بسیار جدی و ملموس بوده است؛ دورانی که ایرانیان خاطرهٔ تاخت‌وتاز اقوام ترک و سلطهٔ خلفای بنی‌امیه و پس از آن خلفای بنی‌عباس را در خاطر داشتند و چنین غیریت‌سازی‌ای برای حفظ هم‌بستگی و احیای روحیهٔ ملی‌گرایانهٔ ایرانیان ضروری می‌نمود.

الف. تقویت هویت خودی با منطق هم‌ارزی

نشانگان منطق هم‌ارزی را در جای جای زبان حماسی *بانوگشسب‌نامه* می‌توان یافت؛ از همان آغاز داستان که سراینده به توصیف بانوگشسب، این پهلوان بانوی آرمانی ایرانیان پرداخته است، گره‌گاه اصلی تشکیل‌دهندهٔ گفتمان حماسه خود را نشان می‌دهد: پهلوان بانوی آرمانی ایرانیان بی‌تردید، مطلوب جهانیان است؛ زیرا ایرانی بودن، به خودی خود ارزش است:

دیار عجم تا عراق عرب بلای شهان را ز بانو به دل بود طرب
جهان بود بالای او متعاع جهان بود بالای او
(بانوگشسب‌نامه، ۱۳۸۲: ۵۳)

آن‌چه پیش از این و در پیوند با ازدواج بانوگشسب و خیل بسیار خواستگاران او، از سرزمین‌های مختلف آمد، خود نمود دیگری از همین منطق و برجستگی و ارزش‌مندی این پهلوان بانوی ایرانی است.

در نبرد میان بانوگشسب و رستم، رستمی که با نقاب و لباس مبدل خود را تورانی معرفی کرده است نیز، با نمود دیگری از منطق هم‌ارزی مواجه می‌شویم: بانوگشسب، در تنگنای نبرد:

بنالید از دل به پروردگار که ای خالق و رازق مور و مار
که دشمن نسازی به ما شادمان نیاری شکست اندر این دودمان
(بانوگشسب‌نامه، ۱۳۸۲: ۵۳)

آن‌چه بانوگشسب، از خداوند می‌خواهد، خواستی است شگفت؛ او در این تنگنای دشواری، صرفاً در امان ماندن از گزند یا پیروزی را نمی‌طلبد؛ آن‌چه او می‌طلبد، چنان سازوکاری است که از نابسامانی آن، دشمن، شاد نگردد. او بر این نکته تأکید دارد که شکست موجب شادی دشمنان خواهد شد؛ بدین ترتیب او بر اساس گفتمانی سخن می‌گوید که در آن هویتی بیگانه وجود دارد و شادی بیگانگان، مسأله و مشکل اصلی است، نه صرفاً زخم خوردن در نبرد؛ در حقیقت بانوگشسب، در تنگنای دشواری نبردی چنان دشوار، تقویت هویت خودی و حفظ آن از گزند بیگانگان را، از خداوند می‌خواهد که خود گونه‌ای منطق هم‌ارزی به شمار می‌آید.

گرچه تأکید ابیات یاد شده بر منطق هم‌ارزی روشن و آشکار است، نمی‌توان جلوه منطق تفاوت در همین ابیات را انکار کرد. این هم‌زمانی بروز منطق هم‌ارزی و منطق تفاوت در ابیات بالا، اتفاقی نیست، بلکه بخشی معمول و قابل درک، از یک سازوکار گفتمانی ویژه است؛ چرا که بر بنیاد دیدگاه لاکلائو، (۱۴۰۰: ۱۰۶) و در چنین ساز و کاری است که مرز بطن منطق هم‌ارزی، فعال است (لاکلائو، ۱۴۰۰: ۱۰۶) و در چنین ساز و کاری است که مرز می‌آفریند و در میانه هویت خودی و بیگانه، جدایی می‌اندازد؛ سازوکار و مرزآفرینی ویژه‌ای که در نهایت به غیریت‌سازی می‌انجامد. این بروز و ظهور هم‌زمان منطق تفاوت در بطن منطق هم‌ارزی، سازوکاری است که در دیگر ابیاتی که به عنوان نمونه آورده‌ایم نیز قابل ردیابی است و نباید از آن غافل ماند. از جمله در ادامه همین بخش از بانوگشسب‌نامه، شاهد سخنان رستم هستیم که از سویی نشان از آسوده‌خاطر گشتن وی از توان‌مندی فرزندانش برای مقابله با تورانیان دارد و درست در بطن آن، منطق تفاوت، فعال و در جلوه‌گری است:

ز دشمن دلم بود زار و نژند چو دیدم شما را نباشد گزند

(بانوگشسب‌نامه، ۱۳۸۲: ۸۵)

در بطن این بیت که در آن رستم، بر توان‌مندی فرزندانش در محافظت از خویش تأکید دارد (= منطق هم‌ارزی)، نگرانی رستم از دشمن و زار و نژند بودن دلش از اضطراب گزند بیگانه به فرزند، نمود منطق تفاوت است؛ بنابراین با وجود آن‌که تأکید این بیت بر منطق هم‌ارزی است، نمی‌توان از حضور منطق تفاوت در بطن آن غافل ماند. فعال بودن منطق تفاوت در بطن بیت یاد شده، به‌ویژه زمانی جدی‌تر احساس می‌شود که رستم پیش از آن‌که سخنانی برخوردار از ویژگی‌های تقویت منطق هم‌ارزی بر زبان آورد، با پوشیدن

لباس انیریانیان، در اقدامی نمایشی و در راستای هراس‌افکنی از بیگانگان، به فرزندان خود یورش می‌برد. این اقدام رستم، البته در بخش منطق تفاوت نیز بررسی خواهد شد.

در کل با ظهور پرننگ منطق هم‌ارزی در بیت بالا و منطق تفاوت در بطن آن هویت خودی در تقابل با هویت بیگانه قرار می‌گیرد؛ گویی که یگانه دغدغهٔ رستم، دشمن است و نیرومندی فرزندان که هم‌ارز و به موازات او نبرد می‌کنند، این دغدغه را بر طرف می‌کند. ذکر نکته‌ای ضروری است و آن این که منظور از دشمن، در این ابیات، دشمنی از جنس انیران است نه دشمن داخلی؛ قرینهٔ چنین باوری، آن است که رستم برای ایجاد هراس در دل فرزندان از گردن‌کشان خارجی مرزنشین، با لباس مبدل به آنان یورش برده است.

یکی از ویژگی‌های بانوگشسب، به عنوان پهلوان بانوی آرمانی ایرانیان، آن است که به هیچ روی پذیرای خواهندگان انیرانی‌اش نیست. او خواستگاران غیرایرانی خویش را به شدت از خود می‌راند؛ رفتاری که بر تقویت هویت خودی و ارزش‌مندی ایرانی بودن، به خودی خود، به‌عنوان یک گره‌گاه گفتمانی تأکید دارد؛ در حقیقت در تمام بانوگشسب‌نامه بر این گره‌گاه گفتمانی، یعنی ارزشمندی هویت ایرانی، به گونه‌های مختلف تأکید می‌شود؛ تأکیدی که به سبب برجسته‌سازی هویت خودی، گواه آشکار منطق هم‌ارزی است؛ در غیریت‌سازی پدید آمده، سراینده در پی آن است که قطب مثبت ویژه‌ای پدید آورد؛ قطب مثبتی که هویتش را در انتقادگری پیوسته از قطب منفی و تقویت ضمیر «ما» و هویت خودی کسب می‌کند؛ در همین راستاست که می‌توان نوع رفتار بانوگشسب با تمرتاش را به عنوان نمونه‌ای منطق هم‌ارزی درک کرد که البته در بطن آن منطق تفاوت نیز مشهود است. آن‌گاه که تمرتاش پهلوان تورانی، با مأموریت به دست آوردن بانوگشسب برای فرزند افراسیاب به سوی او می‌آید و خود، شیفتهٔ بانو می‌شود، واکنش بانوگشسب چنین است:

دو پاره تنش کرد و افتاد خوار ز خون شد چو کوه پر از چشمه‌سار

(بانوگشسب‌نامه، ۱۳۸۲: ۱۰۲)

آن‌گاه، پس از دو نیمه شدن تمرتاش، بانوگشسب، روی به سپاهیان تورانی سخنانی می‌گوید که نشان از اقتدار مطلق هویت خودی دارد و جلوهٔ آشکار منطق هم‌ارزی است:

سر از زیر تیغ من آسان برید تنش را بر شاه توران برید

(بانوگشسب‌نامه، ۱۳۸۲: ۱۰۳)

بیتی که پس از این می‌آید، به‌گونه‌ای آشکارتر، با تحقیر ضمیر «شما» به‌عنوان «هویت بیگانه» و اعتلای ضمیر «من» به‌عنوان هویت خودی همراه است که غیریت‌سازی را به اوج می‌رساند:

بگویند کاین پهلوان شما یکی بود، من کردم او را دو تا
(بانوگشسب‌نامه، ۱۳۸۲: ۱۰۳)

در عبارت «این پهلوان شما» که به تمرتاش اشاره دارد، افزون بر «این» که بر پایه دانش معانی می‌توان آن را نشان تحقیر دانست، صحنه‌پردازی‌های پیشین نیز همگی در خدمت تقویت منطق هم‌ارزی است: از دویاره کردن پهلوان تورانی به دست پهلوان بانوی ایرانی، تا امان دادن مقتدرانه این پهلوان بانو به سپاه توران با این شرط که بروند و سر پهلوان خود را به شاه توران نشان دهند و پادشاه انیرانی را از اقتدار ایران و پهلوان بانوی ایرانی آگاه سازند.

برخورد بانوگشسب، پدر و پدربرزگش با سه شاه هندی، که خواستگاران او بودند نیز در همین فضا شکل می‌گیرد؛ رستم در پاسخ به درخواست این سه شاه، آزمونی برمی‌سازد: هر آن که بانوگشسب را از زین بریاید، داماد جهان پهلوان، رستم دستان می‌گردد، لیکن:

گران‌مایه بانو زره‌پوش گشت	به ظلمت نهان چشمه نوش گشت [...]
به جیپور گردید بانو دچار	بیامد به پیکار آن نام‌دار
بر او بر یکی نیزه زد پر مهیب	شدش از بدن جان و پای از رکیب
ز زین برگرفتش به کردار مرد	بیانداخت خوارش به دشت نبرد
یکی کشته گشت و دگر را بخست	چو رای آن چنان دید زان جا بجست

(بانوگشسب‌نامه، ۱۳۸۲: ۱۱۳-۱۱۲)

بانوگشسب خواستگاران را گوش‌مالی سخت، بلکه تلخ می‌دهد و چنان برخوردی با آنان می‌کند که از درخواست خود، پشیمان شوند و دیگر به خود اجازه ندهند با ایرانیان برابری جویند؛ برخوردی که نشان از روی‌گردانی و بی‌زاری بانوگشسب از پذیرش ازدواج با انیرانیان دارد و هم‌زمان، از یک سو نشان منطق هم‌ارزی و از دیگر سو تأکیدکننده منطق تفاوت است.

نکته شایان توجه در ابیات یاد شده آن است که رستم، این پهلوان شهیر و آرمانی ایرانی، ایجاد فضای گفتمانی منطق هم‌ارزی - و البته در بطن آن منطق تفاوت - را به پهلوان بانوی ایرانیان می‌سپارد و خود در کناری می‌ایستد و جز نظاره‌گری کاری نمی‌کند.

درست است که این اطمینان رستم به توانمندی و اقتدار بانوگشسب، خود نشانه‌ای روشن از منطق هم‌ارزی است، اما این که پهلوان اسطوره‌ای ایران، در صحنه‌پردازی این داستان حماسی، به کناری می‌رود و یک بانو در بسترسازی گفتمان منتهی به غیریت‌سازی نقش اصلی را بازی می‌کند، بی‌گمان درخور توجه است. این ابیات، توصیف‌گر توانایی بانویی است که با حاشیه‌رانی هویت بیگانه - به واسطهٔ سرکوبِ خواهندگان انیرانی - و برجسته‌سازی اقتدار خودی - به واسطهٔ کنش‌گری مقتدرانه - فضایی دوقطبی پدید می‌آورد؛ فضایی دو قطبی که در خدمت گفتمانی ویژه و غیریت‌سازی است. این که اقتدار یک زن، بدون نیاز به مداخلهٔ مردان، فضای گفتمانی متن را به سمت و سوی غیریت‌سازی می‌کشاند، در میان آثار حماسی هم‌عصر کم‌نظیر است و نشان از اهمیتی دارد که سراینده برای نقش زنان در این عرصه قائل بوده‌است.

ب. تضعیف هویت بیگانه با منطق تفاوت

گرچه منطق تفاوت، همواره در بطن منطق هم‌ارزی، نهفته و قابل ردیابی است (لاکلاو، ۱۴۰۰: ۱۰۶)، ابیات متعددی در *بانوگشسب‌نامه* وجود دارد که به‌گونه‌ای بارز و برجسته، منطق تفاوت را تشدید می‌کند و به تقویت غیریت‌سازی می‌انجامد.

از جمله نمونه‌های متعدد منطق تفاوت که در *بانوگشسب‌نامه* قابل مشاهده است، می‌توان به آغاز داستان اشاره کرد؛ آن‌جا که زال، پدر بزرگ بانوگشسب، از عادت او و فرامرز - شکار در توران - نگران است؛ هم از این روی، زال به آن دو پند می‌دهد:

ز نخجیر دشت رغو بگذرید دگر ره به آن دشت و در مسپرید
که آن جاست تورانیان را گذار همه نام‌دار و همه نی‌زهدار
(بانوگشسب‌نامه، ۱۳۸۲: ۶۲)

و چون زال بی‌تفاوتی نوادگان را به این خطر مشاهده می‌کند به فرزندش، رستم، هشدار می‌دهد:

به رستم چنین گفت یک روز زال که فرزندا را بده گوشمال
مبادا کمی‌ن‌آوران از کمی‌ن بگیرندشان از پی خون به کین
به توران زمینشان برند از نهان به ما ننگ ماند ز خرم جهان
(بانوگشسب‌نامه، ۱۳۸۲: ۶۰)

ابیات یاد شده، به‌گونه‌ای روشن، بازتاب‌دهندهٔ منطق تفاوت: تباه‌نمایی، خطرناک‌نمایی و بداندیش‌نمایی تورانیان است. این شیوهٔ خطر‌ساز و بداندیش‌نمایی غیرایرانیان در تمام متن بسامد دارد و جزئی از گفتمان آن به شمار می‌آید. هراس‌افکنی نسبت به انیرانیان، در گفتمان حماسی بانوگشسب‌نامه جایگاهی غیر قابل انکار دارد؛ تمام توصیفات و نشانه‌ها در این اثر حماسی، به شکل یک شبکهٔ هماهنگ و متوازن، منطق تفاوت را بر گفتمان آن مسلط می‌کنند؛ ساز و کاری که به تقویت هویت خودی می‌انجامد؛ توصیفات زال، رستم، بانوگشسب و فرامرز دربارهٔ انیرانیان در همین راستاست.

در ادامهٔ داستان، رستم برای متنبه ساختن فرزندان به نیرنگ، با نقاب، به‌گونه‌ای «که او را نه بیگانه داند نه خویش»، به جنگ با فرزندان می‌رود تا بدین‌سان آنان را به هنگام شکار در توران غافل‌گیر کند و در راستای تندرستی‌خواهی آنان، با تورانی‌نمایانندن خویش، هراس را بر دل فرزندان چیره سازد و دشمنی تورانیان را جای‌گیر ذهن آنان کند:

خروشان به کردار آشفته مسوت گرفته یکی تیغ هندی به دست [...]
 چو زمین دربرمتان به توران شتاب شما را فروشم به افراسیاب
 (بانوگشسب‌نامه، ۱۳۸۲: ۶۷)

سخنان رستم در پشت نقاب انیرانیان، نمایان‌گر تصویری است که او به نقش بر بستنش در ذهن فرزندان، امید دارد؛ خواستهٔ او، ایجاد ذهنیتی تیره نسبت به غیر ایرانیان، در اندیشهٔ فرزندان است. پاسخ فرامرز به رستم که خود را تورانی معرفی کرده، خود تقویت‌کنندهٔ منطق تفاوت است:

به آواز گفتش که ای بدنژاد که باشی که این گفته آری به یاد
 (بانوگشسب‌نامه، ۱۳۸۲: ۶۸)

گذشته از آن که در نگاه فرامرز، بیگانه در حدی نیست که حتی سخنی تهدیدآمیز علیه ایرانیان به خاطر آورد، این که او هویت بیگانه را با بدنژادی هم‌سو می‌داند، نمود آشکار منطق تفاوت است و به تشدید غیریت‌سازی حاکم بر گفتمان زبان حماسی اثر می‌انجامد. سراینده در این داستان، چه در تصویرگری رستم پشت نقاب انیرانیان، چه در تصویرگری فرامرز و بانوگشسب در نبرد با رستم، هر جا که توانسته نشانگان در هم‌پیوسته‌ای از منطق تفاوت به‌کار برده که در نهایت به گفتمانی انجامیده که غایتش غیریت‌سازی و تقویت هویت ملی است.

بخشی دیگر از منظومهٔ بانوگشسب‌نامه روایت شیفتگی شیده، فرزند افراسیاب بر بانوگشسب است. سرایندهٔ منظومه، از رویدادهای پیرامونی شیدهٔ دل‌باخته، که یک شخصیت غیر ایرانی است، به عنوان فرصتی مناسب برای تأکید بر منطق تفاوت بهره می‌برد: جهان پهلوان ترک تورانی، تمرتاش به شیده وعده می‌دهد که بانوگشسب را برآید و برای او بیاورد:

به جان و سر و افسر و تخت شاه من اکنون بگیرم بر آن ماه راه
 ز خیمه به گیسوش بیرون کشم به خاریش بر روی هامون کشم
 شهش آفرین کرد و آنگاه گفت که گرز تو با کوه خاراست جفت
 (بانوگشسب‌نامه، ۱۳۸۲: ۹۹)

آنچه در این بخش می‌آید، نشان از منطق تفاوت دارد؛ هم سخن جهان‌پهلوان تورانی که وعدهٔ برخورد خشن با بانوگشسب می‌دهد و هم تحسین شاه توران که رفتار وی را تأیید می‌کند؛ افزون بر این، کنش‌گری تمرتاش به هنگام دیدار بانوگشسب، نشانه‌ای دیگر از منطق تفاوت است: تمرتاش که وعده و قول آوردن پهلوان‌بانوی ایرانی برای شیده را داده، با دیدن جمال بانوگشسب، وعده و پیمانی که به سرورش داده را رها می‌کند و خود در پی تصاحب پهلوان‌بانوی ایرانی برمی‌آید؛ این روی‌داد، تأکیدی است بر غیرقابل اتکا بودن سخن و پیمان انیرانیان؛ به‌ویژه که آن‌گاه که بر سخن و پیمان پهلوان‌انیرانی نتوان اتکا کرد، بر سخن و پیمان سایر انیرانیان، به هیچ‌روی نباید توجه نمود. این فضای گفتمانی، منطق تفاوت را به شدت تقویت می‌کند و غیریت‌سازی حاصل از آن می‌تواند بدبینی سنگینی در روابط با غیرایرانیان ایجاد کند.

مجموعهٔ این سخنان، این گمانه را در ذهن مخاطب این اثر تقویت می‌کند که انیرانیان، مدام در پی راهی برای خوار ساختن ایرانیان و دشمنی ورزیدن با آنان هستند؛ پنداری بنیادین که غیریت‌سازی را در کلیت اثر تقویت می‌کند و هم‌زمان، گفتمانی که ایرانیان را به هم‌بستگی افزون‌تر برمی‌انگیزاند و بدبینی به غیرایرانیان را جزیی از هویت ایرانیان می‌سازد.

وجه تمایز غیریت‌سازی در بانوگشسب‌نامه به نسبت دیگر آثار حماسی

گرچه زمان سرایش دقیق بانوگشسب‌نامه بر ما روشن نیست، اما بی‌تردید این اثر حماسی محصول ادبی دوره‌ای تاریخی است که مردسالاری، روابط مردان و زنان را به

شدت تحت تأثیر خود قرار می‌داده. نکته شایان توجه در این اثر آن است که با وجود امکان ردیابی نشانگان مردسالاری در این اثر، سراینده از نقش پررنگ زنان در شکل‌دهی به اجتماع آگاه بوده و آن را در قالب شخصیت‌پردازی ویژه پهلوان‌بانوی آرمانی ایرانیان (بانوگشسب)، به تصویر کشیده‌است. سراینده این اثر حماسی در دورانی که اغلب، نقش زنان در جامعه نادیده انگاشته می‌شد، نه تنها بر این نقش تأکید می‌ورزد که غیریت‌سازی حاکم بر زبان حماسی اثرش را با تکیه بر گفتار و کنش‌گری یک پهلوان‌بانو، بنیان می‌نهد.

باید این نکته را در نظر داشت که مقوله غیریت‌سازی در گفتمان زبان حماسی بانوگشسب‌نامه، به نسبت شاهنامه و آثار حماسی پیشین و پسین خود، از همین منظر، برجسته و متمایز است که در این اثر حماسی، بسترسازی و ایجاد فضای گفتمانی غیریت‌سازی با تأکید بر گفتار و کنش‌گری یک پهلوان‌بانو صورت می‌گیرد؛ البته این بدان معنا نیست که در اثری چون شاهنامه زنان ایرانی، در بسترسازی برای غیریت‌سازی نقشی ندارند، بلکه بدان معناست که در دیگر آثار حماسی، زنان نقطه عطف و بسترساز اصلی چنین گفتمانی نیستند. تأکید ویژه بانوگشسب‌نامه بر نقش زن، در شکل‌گیری یک گفتمان تقویت‌کننده هویت و هم‌بستگی ملی، گواه آگاهی سراینده از نقش زنان در تشبیت هویت ملی و راهبری جامعه به سوی هم‌بستگی است.

سراینده بانوگشسب‌نامه از تأثیری که خواسته‌ها، سلايق و در پی آن کنش‌گری و گفتار زنان بر مردان جامعه دارد، آگاه بوده و با پروراندن شخصیت بانوگشسب در قالب پهلوان‌بانویی خردمند، کوشیده‌است به غیریت‌سازی با تکیه بر کنش‌گری زنان جامعه دامن بزند و این کنش‌گری به‌ویژه در شیوه برخورد بانوگشسب با خواستگاران انیرانی‌اش نمود می‌یابد.

نتیجه‌گیری

پس از تحلیل و بررسی گفتمان حاکم بر زبان حماسی بانوگشسب‌نامه، می‌توان به یافته‌ها و نتایج این پژوهش بدین ترتیب و به اختصار اشاره کرد:

۱. بانوگشسب‌نامه به عنوان یک اثر حماسی ملی، از یک شگرد ویژه برای احیای هویت ملی بهره می‌برد: غیریت‌سازی؛ شگردی ویژه که پیامد آن حاکم گشتن یک فضای گفتمانی خاص و در پی آن هم‌بستگی در برابر نیروهای خارجی است.

۲. در بانوگشسب‌نامه جلوه‌های گونه‌گون مقولۀ غیریت‌سازی قابل ردیابی است: از منطق هم‌ارزی گرفته که در توصیفات بلیغ و مدح جوهره و توان‌مندی ایرانیان و برجسته‌سازی به اصطلاح خودی‌ها نمود یافته تا منطق تفاوت که در میانۀ داستان با برخوردهای تند بانوگشسب و سخنانش علیه خواستگاران انیرانی رخ داده؛ برخوردها و سخنان تندی که خود به مثابۀ حاشیه‌رانی است.

۳. در این اثر حماسی شاهد آن هستیم که سراینده از تمام ظرفیت‌گفتاری و کنش‌گری بانوگشسب، این پهلوان‌بانوی ایرانی، برای تقویت ضمیر «ما» به عنوان «هویت خودی» و در راستای تقویت منطق هم‌ارزی بهره می‌برد؛ سازوکاری که در بطن خود به تحقیر «هویت دیگری» و غیریت‌سازی به نفع هویت و هم‌بستگی ملی می‌انجامد.

۴. گفتمان زبان حماسی این اثر، یک دوقطبی پایدار در جای‌جای بانوگشسب‌نامه پدید می‌آورد؛ دوقطبی ویژه‌ای که یک سوی آن خاندان رستم و به ویژه بانوگشسب حضور دارند (هویت ایرانی) و در سوی دیگر، انیرانیانی که قطب منفی این دو سو هستند. به حاشیه‌رانی قطب منفی، سازوکاری است که در تمام اثر، به‌ویژه از سوی پهلوان‌بانوی ایرانی دنبال می‌شود و منطق تفاوت را تقویت می‌کند. این تقویت منطق تفاوت توسط پهلوان‌بانو، زمانی بیشتر نمود می‌یابد که در برخی موارد (همانند خواستگاری شاهزادگان هندی از بانوگشسب) زال و رستم، خود به کناری می‌روند و اجازه می‌دهند پهلوان‌بانوی حماسه، خودش تمام مسؤلیت‌سنگین ایجاد منطق تفاوت را بر عهده بگیرد و با کنش‌گری خود، انیرانیان را به حاشیه براند. در واقع سرایندهٔ بانوگشسب‌نامه با غیریت‌سازی که پیامد آن قطبی کردن فضاست، از سویی تضاد می‌آفریند و از سویی مرز پدید می‌آورد؛ مرزهایی که یک ملت، تمدن و فرهنگ را در برمی‌گیرند و گویش‌وران یک زبان را از بیگانگان جدا و با یک‌دیگر متحد می‌سازند.



۵. تأکید ویژه سراینده بانوگشسب‌نامه بر نقش یک پهلوان بانو، در ایجاد گفتمانی که پدید آورنده غیریت‌سازی است، از نکات درخور توجه و وجه تمایز این اثر به نسبت دیگر آثار حماسی پیشین و پسین آن است. سراینده این اثر بر نقش زنان در سوگیری مردان و جهت‌دهی به اجتماع به خوبی آگاه بوده‌است و در زمانه‌ای که مردسالاری حاکم بر اجتماع، مردم را از درک این نقش، باز می‌داشته، او بر این نقش تأکید ورزیده‌است.

بانوگشسب‌نامه با دارا بودن تمام این ویژگی‌ها، ذهنیت مخاطب اثر را متأثر از گفتمانی می‌سازد که آرمانش اقتدار در سایه هم‌بستگی و نفی بیگانگان است و این درست همان چیزی است که در دوران اوج حماسه‌ها ضروری می‌نمود و البته در روزگار کنونی نیز می‌توان با تکیه هوشمندانه بر آن، هم‌بستگی ملی را تقویت کرد.

کتابنامه

- آفاگل زاده، فردوس. (۱۳۸۵). *تحلیل گفتمان انتقادی*، تهران: علمی فرهنگی.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۷). «پهلوان بانو». *مجلهٔ مطالعات ایرانی*، شماره ۱۳، صص ۲۴-۱۱.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۸). *متون منظوم پهلوانی برگزیدهٔ منظومه‌های پهلوانی پس از شاهنامه*، تهران: سمت.
- ابراهیمی‌دینانی، آرزو و یوسف‌پور، کاظم و نیکویی، علیرضا. (۱۳۹۴). «تحلیل انتقادی روایت زندگی و مرگ حلاج»، *ادبیات عرفانی*. سال ۷، شماره ۱۲، صص ۲۴-۷.
- استاجی، ابراهیم و صادقی‌منش، علی. (۱۳۹۵). «بررسی هم‌سنج جدال بر سر تصاحب زن در دو اثر حماسی بانوگشسب‌نامه و ایلیداد»، *نشریهٔ ادبیات تطبیقی*، سال ۸، شماره ۱۴، صص ۴۵-۲۳.
- اسدی، هما و ساسانی، فرهاد. (۱۳۹۶). «غیریت‌سازی در گفتمان سیاست خارجی محمدرضا پهلوی»، *مجلهٔ زبان پژوهی*، شماره ۲۲، صص ۲۴-۷.
- امیدی، علی و احمدی‌نژاد، حمید. (۱۳۹۷). «غیریت‌سازی خاکستری در شاهنامهٔ فردوسی براساس نظریهٔ گفتمان لاکلاو و موفه»، *فصل‌نامهٔ مطالعات ملی*، سال نوزدهم، شماره ۷۴، صص ۴۳-۲۳.
- *بانوگشسب‌نامه*. (۱۳۸۲). تصحیح روح‌انگیز کراچی، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۹۴). *فرهنگ پسامدرن*، چاپ دوم، تهران: نی.
- زرقانی، سیدمهدی. (۱۳۸۸). *تاریخ ادبی ایران و قلمرو زبان فارسی*، چاپ اول، تهران: سخن.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۷). *حماسه‌سرایی در ایران*، چاپ چهارم، تهران: فردوس.
- عالی‌پور، کامین و کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۹۶). «تبیین انگیزه‌های برجسته‌سازی، حاشیه‌رانی و غیریت‌سازی در رباعیات خیام براساس تحلیل انتقادی گفتمان»، *دوفصل‌نامهٔ زبان و ادبیات فارسی*، سال ۲۵، شماره ۸۳، صص ۱۸۵-۱۷۱.
- فره‌وشی، بهرام. (۱۳۹۰). *فرهنگ زبان پهلوی*، چاپ ششم، تهران: دانشگاه تهران.
- کراچی، روح‌انگیز. (۱۳۸۷). «بانوگشسب، پهلوان بانوی حماسه‌های ایران»، *رودکی*، شماره ۲۳، صص ۱۸-۱۱.
- گلدمن، لوسین. (۱۳۶۹). *نقد تکوینی*، ترجمهٔ محمد قیاسی، تهران: بزرگمهر.

- لاکلاو، ارنستو و موفه، شانتال. (۱۴۰۰). *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی: به سوی سیاست دموکراتیک رادیکال*، ترجمه محمد رضایی، چاپ چهارم، تهران: ثالث.
- لاکلاو، ارنستو. (۱۴۰۰). *پوپولیسم: درباره عقل پوپولیستی*، ترجمه مراد فرهادپور و جواد گنجی، چاپ اول، تهران: مرکز.
- مختارنامه، آزاده و تاج‌واردی، زرین. (۱۳۹۵). «بررسی شواهد وضعیت اجتماعی زنان در متون منتخب ادب فارسی (شاهنامه، بانوگشسب‌نامه، خسرو و شیرین، گل و نوروز)»، *فصل‌نامه زن و جامعه*، سال ۷، شماره ۱، صص ۱۰۱-۱۲۲.
- نیکویی، علیرضا و برکت، بهزاد و غیوری، معصومه. (۱۳۹۴). «بازنگری روایات تاریخی یزدگرد اول و بهرام پنجم با تأکید بر تحلیل انتقادی گفتمان»، *مجله ادب‌پژوهی*، شماره ۳۱، صص ۳۸-۹.

- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.

References

- Aalipour, K.; Kazzazi M. (2018). "Identifying the Motives of Otherness, Foregrounding, and Backgrounding in Khayyam's Quatrains Based on Critical Discourse Analysis", *Journal of Persian Language and Literature*, 25(83), 171-185.
- Aghagolzadeh, F. (2016). *Critical Discourse Analysis, Tehran: Elmi-Farhangi*.
- Asadi, H., Sasani, F. (2017). "Otherization in the Foreign Policy Discourse of Mohammad Reza Pahlavi". *Zaban-Pazhuhi (Journal of Language Research)*, 9(22), 7-24.
- Aydenloo, S. (2008). "Lady Warrior". *Journal of Iranian Studies*, No. 13, 11-24.
- Aydenloo, S. (2017). *Selections From Heroic Poems: Heroic Poetic Works (Selections From Heroic Poems)*, Tehran: Samt.
- *Banu-Goshasb Nameh*. (2002). Edited & annotated by R. Karachi, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Ebrahimi Dinani, A., Yusofpur, M., Nikouei, A. (2015). "Critical analysis of narrative of Hallaj's life and death", *Mystical Literature*, 7(12), 7-43.

-
- Estaji, E., Sadeghimanesh, A. (2016). "**A comparative study on the fight for possessing a woman in two epical works; Banoo Goshasp Nameh and Iliad**", *Journal of Comparative Literature*, 8(14), 23-46.
 - Frah-Vashi, B. (2016). *Pahlavi Dictionary*, Tehran: University of Tehran.
 - Goldmann, L. (1990). *Formative Criticism*, trans. Mohammad Ghiyasi, Tehran: Bozorgmehr.
 - Karachi, R. (2008). "**Banu-Goshasp, the Female warrior of Iranian epics**", *Rudaki*, No. 23, 11-18.
 - Laclau, E. & Mouffe, C. (2021). *Hegemony and socialist strategy towards a radical democracies politics*, Trans. Mohammad Rezaei, Tehran: Sales.
 - Laclau, E. (2021). *Populism*, Trans. M. Farhadpour & J. Ganji, 1st ed. Tehran: Markaz.
 - Laclau, E.; Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.
 - Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.
 - Mokhtarnameh, A., Tajvaredi, Z. (2016). "**The Comparative Survey of Women's Social Role in a Selection of Persian literary works**". *Quarterly Journal of Women and Society*, 7(1), 101-122.
 - Nikoo'i, A., Barekat, B., Ghayoori, M. (2015). "**Historical Narrative of Yazdgerd and Bahrām Based on some Components of Critical Discourse Analysis**". *Journal of Adab Pazhuhi*, 9(31), 9-38.
 - Omidi, A., Ahmadinejad, H. (2018). "**Gray Antagonism in Shahnameh of Ferdowsi Based on Laclau and Mouffe Discourse Theory**", *National Studies Journal*, 19(74), 23-42.
 - Rashidian, A. (2014). *Postmodern Culture*, 2nd ed. Tehran: Ney.
 - Safa, Z. (1387). *Epic in Iran*, 4th ed. Tehran: Ferdous.
 - Zarghani, M. (2017). *Literary history of Iran and the territory of the Persian language*, 1st ed. Tehran: Sokhan.

آسیب‌شناسی مبانی و بنیان‌های اسطوره‌پژوهی در ایران در حوزه مطالعات متن‌شناختی، کارکردگرایی و نظریه‌پژوهی

فرهاد فروزان‌کیا*

دانش‌جوی دکتری زبان و ادبیات فارسی (گرایش ادبیات حماسی)، دانشگاه حکیم سبزواری،
سبزوار، ایران

مهیار علوی‌مقدم**

دانش‌یار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران (نویسنده مسؤل)

زهره جمشیدی***

استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران

ابراهیم استاجی****

استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۶

چکیده

آسیب‌شناسی اسطوره‌پژوهی در ایران، درچارچوب مطالعات متن‌شناختی، کارکردگرایی و نظریه‌پژوهی، فرآیند اسطوره‌پژوهی را در ایران، بارورتر می‌سازد. اسطوره‌پژوهی در ایران - با خاستگاه دانشگاهی و یا غیردانشگاهی - به دور از نظام طبقه‌بندی جهانی و در نگاهی جزیره‌وار، بیش‌تر به تکننگاری اساطیر ایران و پژوهش‌های متن‌شناختی پرداخته است. در این پژوهش، تمایزی بین «اسطوره‌شناسی» بر پایه مکتب‌های این حوزه در غرب و نظریه‌پژوهی با «اسطوره‌پژوهی» رایج در میان پژوهش‌گران ایرانی قایل می‌شویم که با این مکتب‌ها، نظریه‌ها و کارکردهای اسطوره‌شناسی کم و بیش ناآشنایند. اسطوره‌پژوهی

* katesewwom@yahoo.com

** m.alavi.m@hsu.ac.ir

*** z.jamshidi@hsu.ac.ir

**** ebrahimestaji@yahoo.com

در ایران، از آفت‌های گوناگونی در این حوزه رنج می‌برد از جمله: تمرکز بر متن به جای ژرف‌ساخت اساطیری، روایت‌پردازی و صرف‌شارح بودن، آشنایی اندک با مکتب‌های اسطوره‌شناسی، نگاه جزئی‌گرا، روش‌مند نبودن اسطوره‌پژوهی، آشنایی اندک با مطالعات میان‌رشته‌ای، روی‌کرد اثبات‌گرا به جای فرا اثبات‌گرا، کاستی‌های ناشی از ترجمه متن‌های اسطوره‌شناسی غربی، بی‌توجهی به نقش سیال اساطیر، کم‌توجهی به هدف‌های اسطوره‌شناسی، بی‌توجهی به خوانش اسطوره‌های ایرانی در طبقه‌بندی منسجم جهانی، کم‌توجهی به کارکرد اساطیر در کاربست علوم دیگر، یک‌سان‌انگاری قلمرو تاریخ و اسطوره و تأکید زیاد بر «اسطوره-متن‌ها» نبود رشته تخصصی اسطوره‌شناسی در دانشگاه‌های ایران. نویسندگان در این مقاله می‌کوشند به آسیب‌شناسی اسطوره‌پژوهی در ایران بپردازند و شماری از این آفت‌ها و کاستی‌ها را برشمارند و راه‌کارهایی در زدودن این آفت‌ها به‌دست دهند.

کلیدواژه‌گان: آسیب‌شناسی، اسطوره‌پژوهی، روی‌کرد متن‌شناختی، روی‌کرد کارکردگرایی، روی‌کرد نظریه‌پژوهی.



۱. مقدمه و بیان مسأله

تبارشناسی مطالعات اسطوره‌پژوهی در ایران، نزدیک به یک سده را نشان می‌دهد. این کوشش‌ها با اسطوره‌شناسی در حوزه تاریخ و رمزگشایی متون اوستایی و پهلوی، آغاز شد که در بستری از هیجان‌ات، گاه تند، ادامه یافت و سنت ترجمه، آن را بارورتر ساخت. با ظهور مهرداد بهار و کتاب پژوهشی *در اساطیر ایران* (دهه پنجاه) و هم‌چنین با حضور مترجمان تخصصی‌تر (مانند بهمن سرکاراتی، احمد تفضلی و عباس مخبر) این پژوهش‌ها منسجم‌تر شد؛ ترجمه‌های جلال ستاری در دهه‌های بعد که با عنوان *اساطیر جهان* انجام شد، در کنار نقدهای نو دانشگاهی (روان‌شناسی، ساختارگرایی، نشانه‌شناسی و مطالعات بینارشته‌ای) بر غنای نسبی این پژوهش‌ها افزود. اکنون با گذشت یک سده، زمان آن فرا رسیده است که با واکاوی نقادانه و برپایه تفکر انتقادی، به آسیب‌شناسی اسطوره‌پژوهی و آفت‌زدایی از حوزه اسطوره‌پژوهی بپردازیم. واکاوی نقادانه و آسیب‌شناسی مطالعات اسطوره‌پژوهی در ایران، ما را از خمودگی و ایستایی دور می‌کند و از بازنویسی‌های تقلیدگونه و تکراری، جلوگیری می‌کند، زیرا باور بر این است که تقلید و موازی‌کاری «موجب جمود، رسوبی شدن درون‌مایه و آسیب جدی به دو سویه آفرینش و پژوهش ادبی» می‌گردد (علوی مقدم، ۱۳۹۹: ۲۶۴). باید در این آسیب‌شناسی، با ژرف‌نگری، نگرش علمی و به دور از نگاه‌های مرید و مرادی به تحلیل نقادانه پرداخت و از آفاتی مثل «روش‌مند نبودن، سطحی‌نگری و از همه مهم‌تر، ناآشنایی با مبانی نظری» دوری گزید (همان‌جا).

کوشش‌های باستان‌شناسی با بازگشت دانش‌آموختگان حوزه تاریخ و ادبیات از اروپا تا نیمه اول سده معاصر، فضایی مناسب برای این پژوهش‌ها به وجود آورد که با هیجان‌ات تند وطن‌پرستی و عرب‌ستیزی در جامعه پرتب و تاب پهلوی اول همراه شد و در ادامه، ترجمه آثار و مکتب‌های اسطوره‌شناسی، اسطوره‌پژوهی در ایران را به‌عنوان دانشی بینارشته‌ای و مورد توجه پدید آورد. پژوهش‌گران به‌خوبی دریافتند اسطوره‌های ایرانی به‌دلیل برخورداری از ظرفیت‌های فراوان و اشتراکات متعدد، می‌تواند پژوهش‌های وسیعی را برای تطبیق و بازساخت جهانی فراهم آورد. با گذشت زمانی نسبتاً طولانی از فعالیت این پژوهش‌ها، ماهیت، نظریه‌پردازی و مکتب‌شناسی اسطوره‌ها، چنان‌که بایسته بود، انجام نگرفت و نیاز به شناخت مؤلفه‌های جهانی و آسیب‌شناسی آن، بیش از پیش احساس شد و بهره‌گیری از نگاه نقادانه و آسیب‌شناسی، به‌عنوان وجدان پژوهش، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر یافت.

اساساً نگاه به اسطوره و اسطوره‌شناسی، تفاوت‌آفرین و تکثرگرا می‌باشد؛ دامنهٔ این تفاوت، گسترده است؛ می‌توان گفت که اسطوره، از این حیث، در میان مطالعات بینارشته-ای، کم نظیر است. « میان اسطوره از دیدگاه زیگموند فروید با لویی استروس و رولان بارت تفاوت‌ها گاهی چنان فاحش است که فقط یک اشتراک لفظی وجود دارد» (نامور مطلق، ۱۳۹۲: ۱۶). یکی از این دشواری‌ها، تفاوت‌های بنیادینی است که رابطهٔ هر یک از شاخه‌های دانش بشری با اسطوره دارد و می‌توان گفت که همراهی هر یک از این دانش‌ها (الهیات، فلسفه، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و) با اسطوره، نگاهی مجزا به اسطوره آفریده است. دشواری‌های واژه‌شناختی، دست نیافتن به تعریفی واحد و طبقه‌بندی مقبول همگانی، درهم آمیختگی مرزهای اسطوره و سایر دانش‌ها، نیاز به سواد ترامتنی و آگاهی از مفاهیم هم‌زمانی و در زمانی، در مباحث اسطوره‌شناسی، از جمله دشواری‌های دانش اسطوره‌شناسی و اسطوره‌پژوهی است.

۱-۱. پیشینهٔ تحقیق در حوزهٔ مطالعات اسطوره‌پژوهی با نگاهی آسیب‌شناختی

اسطوره‌پژوهی و مطالعات حوزهٔ اسطوره در ایران، ماهیتی متناقض و چالش برانگیز دارد. انبوه کارهای چاپ شده از یک سو، به‌ظاهر حکایت از فراوانی تحقیق دارد و از دیگر سو، دشواری کار، آن‌جاست که در آسیب‌شناسی پژوهش‌های انجام گرفته، نمونه‌های روش‌مند و الگومدار اندک است. می‌توان گفت این پژوهش‌ها، بیش‌تر بر کاربرد ابزاری نظریه‌های اسطوره‌پژوهی متمرکز است که به تحلیل روساخت متون ادبی و تاریخی می‌پردازد. بر این اساس، با نگاهی تحلیلی و آسیب‌شناختی، عمده پژوهش‌های اسطوره‌پژوهی عبارتند از:

الف. مطالعات اسطوره‌پژوهی بر پایهٔ نگارش توصیفی-عاطفی: این آثار، اساساً با بازشماری خصایل نیک اخلاقی-پژوهشی فرد، همراه است و به مرزهای نقد به معنای علمی آن، کم‌تر نزدیک شده است. گزاره‌های آسیب‌شناختی در این آثار اندک است و به نوعی دل‌بستگی‌های مرادی - مریدی در آن بازتاب یافته است، این گسترهٔ پهناور، دست-کم در پنجاه سال اخیر « بازتولید» شده است و به باور نویسندگان این مقاله، چندان، در روند آسیب‌شناسی مطالعات اسطوره‌پژوهی کمکی نمی‌کند. از این میان می‌توان اشاره کرد به: محمدعلی جمالزاده (۱۳۴۷) «سوگواری برای یک دوستی شصت ساله» (وفات استاد پورداوود)؛ احسان یارشاطر (۱۳۵۴) به یاد پورداوود؛ علی‌اشرف صادقی (۱۳۷۹) *یادنامه*



احمد تفضلی؛ ژاله آموزگار (۱۳۸۲) یادى از احمد تفضلی؛ جلیل دوستخواه (۱۳۸۵) «کارنامه و منش استاد پورداوود»؛ سجاد آیدنلو (۱۳۸۳) «کارنامه شاهنامه‌پژوهی ملک-الشعرای بهار»، اسطوره‌شناسی ایران بی‌رستم ماند (۱۳۹۲)، دریغ آن کیی برز بالای او (۱۳۹۲)، فرود آمد از پای سروسهی (۱۳۹۱) هر سه اثر پایانی از سجاد آیدنلو در بزرگ-داشت بهمن سرکاراتی است. یک نمونه متفاوت در این زمینه، مقاله «مهرداد بهار، ایران-شناس و پژوهش‌گر اسطوره‌شناسی» از ابوالقاسم اسماعیل‌پور مطلق (۱۳۸۱) است که با توجه به فضای غالب این گونه نوشتاری، به موازین نقد علمی بیش‌تر نزدیک است.

ب. مطالعات اسطوره‌پژوهی بر پایه تغییر مسیر سنتی اسطوره‌پژوهی، به دور از آسیب-شناسی: این دسته از آثار، آثار شاخص و جریان‌سازی هستند که گرچه مسیر سنتی اسطوره‌پژوهی را تغییر داده‌اند اما کم‌تر به نقد و آسیب‌شناسی مورد نظر ما پرداخته‌اند؛ از این میان می‌توان اشاره کرد به: کتاب *پژوهشی در اساطیر ایران از مهرداد بهار* (۱۳۵۱)، ترجمه‌های جلال ستاری در دهه ۶۰ با عنوان *اساطیر جهان*، ترجمه بهمن سرکاراتی از کتاب *اسطوره بازگشت میرچا الیاده*، آثار ترجمه‌ای عباس مخبر با ماهیت اسطوره‌ای، کتاب‌های محمدحسین باجلان فرخی که به ترجمه *اسطوره‌های (آفریقا، اسکندیناوی، مصر، ژاپن و...)* پرداخته است. در این میان، می‌توان گفت مهرداد بهار مهم‌ترین پژوهش‌گر اسطوره‌پژوهی ماست؛ گرچه او را با دیدگاه‌ها و مکتب‌های نظری اسطوره‌شناسی مدرن ناآشنا می‌دانند، ولی با پژوهش‌های مهرداد بهار، اسطوره‌شناسی و اسطوره‌پژوهی در ایران مسیر واقعی‌تری یافت. با وجود نقدهای متعدد نسبت به بهار می‌توان بخشی از نقدهای واردشده را مربوط به روش مطالعاتی او دانست^۱. با این همه، شکی نیست که آغازگر اسطوره‌پژوهی در ایران به روش علمی، دانش‌گاهی و مدرن، مهرداد بهار است (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۸۱: ۲۱۳). احاطه و دانش وسیع تاریخی، پیروی از روش‌های روز و از همه مهم‌تر، عدم تعصب در اظهار نظرها، از ویژگی‌های اصلی مهرداد بهار دانسته‌اند (فاخته، ۱۳۸۹: ۸۷).

پ. مطالعات اسطوره‌پژوهی بر پایه گفت‌وگوهای گاه طولانی در قالب مصاحبه‌ها: نکته برجسته این‌گونه مصاحبه‌ها، تسلط یا دست‌کم، آشنایی ژرف مصاحبه‌شونده و مصاحبه‌کننده نسبت به موضوع کاستی‌های اسطوره‌پژوهی در ایران است و البته یکی از آفات محسوس آن، نبود نظم در چینش منطقی سخن و تغییر مسیر مطلب است که در موارد گوناگون، با توجه به یک اظهار نظر، مسیر مصاحبه، تغییر موضوعی می‌یابد. گفت‌وگو با مهرداد بهار (۱۳۷۳) توسط داریوش شایگان، علی‌محمد حق‌شناس، کتابیون مزداپور و

گفت‌وگو با جلال ستّاری از علی دهباشی (۱۳۸۴) از این‌گونه پژوهش‌ها هستند. کتاب *گسترهٔ اسطوره* (۱۳۸۲) که شامل گفت‌وگوهای طولانی محمدرضا ارشاد با ابوالقاسم اسماعیل‌پور مطلق، رامین جهانگللو، داریوش شایگان، هوشنگ رهنما، مصطفی ملکیان، کتیون مزداپور، ناصر فکوهی، حسن قاضی‌مرادی، میرجلال‌الدین کزازی و یدالله موقن است، نمونهٔ آشکاری از این‌گونه پژوهشی است.

ت. مطالعات اسطوره‌پژوهی بر پایهٔ پژوهش‌هایی عمیق و ارزش‌مند حاوی مباحث فرعی آسیب‌شناسی اسطوره‌پژوهی: این آثار با ماهیت عمیق‌تر و ارزش‌مندتر که در بحث‌های فرعی آن - مستقیم و غیرمستقیم - به کاستی‌ها، گاه اشاره‌هایی شده است: کامران فانی (۱۳۶۳) *نقدی بر کتاب چشم اندازهای اسطوره؛ کبری بهمنی* (۱۳۹۸) *نظم‌های ناگزیر* که به روی‌کردهای روان‌کاوانهٔ ترجمهٔ مبانی اسطوره‌شناسی عباس مخبر پرداخته است؛ علی‌رضا حسن‌زاده و مهرداد ملک‌زاده (۱۳۸۱) در مقالهٔ «مروری بر تاریخ و گرایش‌های اسطوره‌شناسی در ایران»؛ فرزاد قائمی (۱۳۸۹) «پیشینه و بنیادهای نظری نقد اسطوره - ای»؛ جلال ستّاری (۱۳۸۶) *ترجمهٔ کتاب‌های جهان اسطوره‌شناسی؛ مختاریان و پاکزاد* (۱۳۷۳) در مقالهٔ «بررسی ساختاری حماسه»؛ مهوش واحد دوست (۱۳۸۲)؛ *روی - کردهای علمی به اسطوره‌شناسی؛ ابوالقاسم اسماعیل‌پور مطلق* (۱۳۸۳) *زیر آسمانه - های نور، جستارهای اسطوره‌پژوهی و ایران‌شناسی*. با این همه، می‌توان گفت که تاکنون، پژوهشی منفرد و نقّادانه، الگومدار و روش‌مند، براساس پارادایم و مدل‌های تحقیقاتی صورت نگرفته است.

ث. مطالعات اسطوره‌پژوهی بر پایهٔ بررسی و تحلیل ماهیت اسطوره و پیوند با ادبیات: در این‌گونه پژوهش‌ها، پژوهش‌گر با نگاهی نه چندان ژرف به ماهیت و چیستی اسطوره‌ها پرداخته است از جمله: *چیستی اسطوره از شیما ملکیان* (۱۳۹۲) و *اسطوره و ادبیات از عبدالعلی دستغیب* (۱۳۸۶). این پژوهش‌ها، کم‌بینه و کم‌مایه هستند و نشانه‌هایی از مطالعات آسیب‌شناسی در حوزهٔ اسطوره‌پژوهی در آن‌ها نمی‌توان یافت.

۱-۲. روش‌شناسی و پرسش‌های پژوهش

این پژوهش، با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی و با نگاهی انتقادی، با روی‌کرد آسیب‌شناسی مطالعات اسطوره‌پژوهی ایران در سه حوزهٔ متن‌شناسی، کارکردگرایی و نظریه - پژوهی نگاشته شده است و هدف، بازنمایی نقاط ضعف صدسالهٔ اسطوره‌پژوهی در ایران



است که بر اساس روش گردآوری اطلاعات به صورت کتاب‌خانه‌ای، روش تحلیل داده‌ها به صورت کیفی و روش استدلالی «استقرایی» انجام شده است. در این مقاله، این پرسش‌ها مطرح است: اسطوره‌پژوهی در ایران چه کاستی‌ها، نابسامانی‌ها و آفت‌هایی دارد و چگونه می‌توان به آسیب‌شناسی و آفت‌زدایی از این مباحث بر پایه تفکر انتقادی پرداخت؟ نگرش انتقادی و شناخت کاستی‌ها، به دور از شعارزدگی، آرمان‌گرایی و سطحی‌نگری چه تأثیری بر رشد و بالندگی حوزه‌های اسطوره‌پژوهی در ایران و ارتقای سطح پژوهش‌ها دارد؟

۲. بایستگی‌های آسیب‌شناختی مطالعات اسطوره‌پژوهی

اساساً نگاه آسیب‌شناسانه به اسطوره‌پژوهی، فرصت بازبینی فعالیت‌های انجام گرفته را بیش‌تر فراهم می‌سازد. اگر این بازاندیشی با آفت‌شناسی همراه گردد به بالندگی هر چه بهتر مطالعات اسطوره‌پژوهی می‌انجامد. مطالعات اسطوره‌پژوهی برای جلوگیری از انحطاط و بازنویسی‌های مکرر به این نوع نقد نیازمند است؛ چرا که پیش از این گفتیم «ژرف‌نگری در آثار پیشین و مقایسه نمونه‌های ادبی در این موضوع راه‌گشاست» (امامی، ۱۳۸۵: ۶). پایداری این نگاه نقادانه و کاستی‌شناسی دقیق و دادگرایانه، گذشته از هویت‌شناسی تاریخی اساطیر ایران، در بستر جهانی، موجب می‌گردد تا راهی نو در برابر دیدگان پژوهش‌گر نسل‌های آینده بگشاید. این نگاه جامع‌نگرانه، برای پژوهش‌گران رشته‌های حوزه علوم انسانی نیز، می‌تواند ارزش‌مدار، اعتبار‌آفرین و الگوساز باشد. نگاه ما، باید کلی‌نگر و بر مبنای دستاوردهای متعدد علوم انسانی باشد. اساساً باور بر این است که در همه حوزه‌های ادبیات «جزئی‌نگری و به مثابه یک «کل» نگاه نکردن و آن را به عنوان بخشی از فرهنگ جامعه بشری ندیدن، آسیب‌رسان است» (علوی مقدم، ۱۳۸۵: ۱۳). این آسیب‌شناسی، معمولاً به فرضیه‌ها و نتیجه‌گیری‌های نادرست می‌انجامد. «مطالعات ادبی در فرایند بریده بریده و بدون پیوند با آثار ادبی هر دوره به پیش‌فرض‌های نادرست می‌انجامد و نتیجه آن، عدم دستیابی به نگاه کلانی است که برای جریان‌شناسی و دوره‌بندی‌های متنوع تاریخی ضرورت دارد» (فتوحی، ۱۳۹۰: ۱۶).

در فرایند آسیب‌شناسی اسطوره‌پژوهی، باید تمایز حوزه‌های اسطوره‌شناسی و اسطوره‌پژوهی را شناخت، جهان‌نوین را درک کرد، با آن به تعامل پرداخت و به شناخت زیرساخت‌های گذر از سنت اسطوره‌ها به مدرنیته روی آورد. در این میان، توجه به دست‌مایه‌های پویای فرهنگ و تاریخ گذشته ما را در پیمودن این مسیر پر فراز و نشیب یاری

می‌کند. در آسیب‌شناسی اسطوره‌ها، باید اسطوره را به مثابه پیکره‌ای از فرهنگ و جلوه‌ای از خلاقیت و آفرینندگی پنداشت.

اگر آسیب‌شناسی اسطوره‌پژوهی با نگرشی کاربردی و انتقادی در مسیری درست قرار گیرد، ره‌یافت‌های جدیدی در ساختار و درون‌مایهٔ اسطوره‌پژوهی رخ می‌نماید و نقد و تحلیل متون ادبی را نیز ارتقا می‌بخشد. چون آسیب‌شناسی، در حوزهٔ علوم انسانی اهمیتی ویژه دارد، نبود آن لطمه‌های جبران‌ناپذیری به ساختار علوم انسانی و در نتیجه پژوهش‌های این حوزه می‌زند. در مجموع می‌توان گفت آسیب‌شناسی دستاوردهای پژوهش‌گران حوزهٔ اسطوره‌پژوهی را سامان می‌بخشد و آن را هدفمند می‌سازد؛ از آفرینش آثار تکرارآمیز ادبی و نیز تحقیقات ایستا در عرصهٔ پژوهش‌های اسطوره‌شناسی جلوگیری می‌کند؛ ضعف‌هایی را که باعث کم‌ارزش جلوه دادن آثار ادبی می‌شود، آشکار می‌سازد و موجب پویایی فرهنگ و اندیشه و دستاوردهای آن می‌شود. در آسیب‌شناسی اسطوره‌پژوهی و آفت‌زدایی از حوزهٔ دانشگاهی اسطوره‌پژوهی، باید با دیدی علمی و انتقادی و به دور از هرگونه کژروی به آن پرداخت.

۳. آسیب‌شناسی مطالعات اسطوره‌پژوهی در ایران

۳-۱. کاستی‌های متن‌شناختی

تکیهٔ عمدهٔ مطالعات اسطوره‌پژوهی در ایران، بر دستاوردهای متن‌شناختی است که از دو دیدگاه فرهنگ و زبان‌های باستانی و مطالعات اسطوره‌شناسی می‌توان به آن پرداخت. از منظر مورد بحث، مطالعات اسطوره‌پژوهی در ایران از کاستی‌های زیر رنج می‌برد:

۳-۱-۱. یک‌سان انگاری قلمرو تاریخ و اسطوره و تأکید زیاد بر «اسطوره-متن‌ها»

دیدگاه غالب پژوهش‌گران آغازین و بعضی از پژوهش‌گران پسین، روایت‌پردازی و تفسیرمتن است. آنان، اسطوره‌ها را با نگاه تاریخی می‌نگریستند. به‌طور کلی می‌توان گفت که فرهنگ ایرانی، فرهنگی اسطوره-متن ساز است. ساختن اسطوره-متن نیاز به توان تمدنی دارد؛ چرا که اسطوره-متن بیان‌گر سطحی از دانایی و توانایی تمدنی است. برای مثال مغول‌ها، شخصیتی مانند چنگیز دارند؛ خوب یا بد دارد به یک شخصیت اسطوره‌ای تبدیل شده است، اما مغول‌ها اسطوره-متن ندارند (نامور مطلق، ۱۳۹۲: ۵۳۴). روی‌کرد عمدهٔ آنان اسطوره-متن‌هایی مانند شاهنامه، متون حماسی و متون اوستایی بود. این



متن‌ها، ذاتاً اسطوره نیستند، بلکه به‌دلیل ویژگی‌ها و مطالب اسطوره‌ای که در متن آن‌ها دارند «اسطوره متن» نامیده می‌شوند. یک ویژگی بنیادین این اسطوره متن‌ها آن است که تقلیدهای موقّق و ناموقّق و اساساً اقتباس‌گیری از آن‌ها مورد توجه بوده است. ویژگی دیگر این اسطوره متن‌ها این است که محملی برای بررسی ویژگی‌های جامعه‌شناختی و فرهنگ سنجی است. این دیدگاه را می‌توان به دوره‌های زیر تقسیم کرد که البته مرزبندی دقیق آن، گاه دشوار به نظر می‌رسد:

الف. پژوهش‌های اسطوره‌پژوهی در چارچوب مباحث لغت‌شناسی و فیلولوژی: کوشش- های ابراهیم پورداوود، صادق هدایت، سعید نفیسی، احمد بهمنش و حسن تقی‌زاده که البته بدون آشنایی دقیق و کامل با روش‌شناسی اسطوره‌شناسی و اسطوره‌پژوهی همراه بود. این گروه که پژوهش‌گرتاریخی (مانند حسن تقی‌زاده)، نویسنده (مانند صادق هدایت)، محقق ادبی (مانند سعید نفیسی)، مترجم (مانند احمد بهمنش) و واژه‌پژوه (مانند محمد معین) را در برمی‌گرفت، تنها با توجه به انگیزش‌های مشترک درونی و هیجانات روزگار به این‌گونه پژوهش‌ها پرداختند، بی‌آن‌که نیتی برای رمزگشایی اساطیر در گستره فهم جهانی آن داشته باشند. تک‌نگاری‌های افرادی چون صادق هدایت، شاهدی بر این مدعاست. ضمناً باید در نظر داشت که این کوشش‌ها ملهم از تلاش برای ترسیم گذشته افتخارآفرین ملت ایران بود که در جهت کلی تثبیت هویت ملی انجام گرفت و ما از آن به‌عنوان یکی از کارکردهای اسطوره‌پژوهی در ادامه سخن خواهیم گفت. به‌طور کلی این دوره هم‌زمان با کاربرد علمی زبان‌شناسی و کمک آن به فهم بهتر اسطوره‌های هند و اروپایی بود، دیدگاه دومزیل و ساخت سه‌طبقه‌ای اسطوره‌ها هند و اروپایی (۱۹۳۰) که البته در چرخشی هشت‌ساله و پس از سال‌های چهل، پژوهش‌های کارکردشناسانه داشت.

ب. پژوهش‌های متن‌شناختی در قالب مطالعات فرهنگ و زبان‌های باستانی: توسط بهمن سرکاراتی، احمد تفضلی، ژاله آموزگار، بدرالزمان قریب، چنگیز مولایی و زهره زرشناس که نقاط قوت و ضعف آن، خود‌نیازمند پژوهشی مجزاست.

۳-۱-۲. عدم خوانش اسطوره‌های ایرانی در نظام طبقه‌بندی منسجم جهانی

مطالعات فیلولوژی، ساختار سه‌طبقه‌ای دومزیل، اسطوره‌شناسی تطبیقی مولر با تکیه بر هسته خورشید در قرن نوزدهم مورد توجه قرار گرفت. در ادامه و در قرن بیستم، نظریه تک‌اسطوره جوزف کمبل با تکیه بر قهرمان حتی بر سینما و هنرهای تصویری تاثیر

گذاشت و در ادامهٔ این قرن میتوس‌های چهارگانهٔ نورتروپ فرای، دیدگاه ساختارگرایان و استروس، نگرش آیین‌گرایی میرچا الیاده و کهن‌نمونهٔ یونگ، مطالعات اسطوره‌شناسی را صاحب دیدگاه‌های علمی و طبقه‌بندی منسجم جهانی کرد، در اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم اسطوره‌سنجی و اسطوره‌کاوی مورد توجه قرار گرفت، اما نگاه فیلولوژیک و اوهمریستی منفرد و غالب به متن‌های اسطوره‌ای، اسطوره‌پژوهان ایران را از جهان اسطوره‌ها و تفکر جهانی آن دور می‌سازد، نگاه به متون حماسی ایران، بایستی به‌عنوان جزیره‌هایی مرتبط با کلیت جهانی آن باشد و اسطوره‌پژوهی در ایران باید در کنار مؤلفه‌های بنیادین اسطوره (آفرینش، زندگی، مرگ و...) و در طبقه‌بندی جهانی آن (ساختارگرایی، پدیدارشناسی، آیین‌گرایی، روان‌گرایانه، تک‌اسطوره، اسطوره‌سنجی، اسطوره‌کاوی و...) نگریده شود. اسطوره‌پژوهی در ایران با وجود کارهای ارزشمند انجام گرفته از بعضی حوزه‌ها غفلت نموده است. طبقه‌بندی براساس معیار جهانی مانند اسطوره‌های خدایان، فرجام‌گرایانه، آیینی، علت‌شناختی، اعتبار و شخصیت، اصل و آغاز، بازخیزی، منجیان، ادوار، چرخهٔ زمان، شاهان و زاهدان، یاد و فراموشی، قضا و قدر و نهایتاً تأثیر افلاک که کم و بیش مورد غفلت قرار گرفته‌اند (برای مشاهده تفصیلی گونه‌های اسطوره نگاه کنید: اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۶۴-۷۴). به‌نظر می‌رسد که تمرکز بیش از اندازه بر تحلیل متن‌شناختی و درهم آمیختگی مرز فرهنگ و زبان‌های باستانی به‌عنوان یکی از ابزارهای اسطوره‌پژوهی و نه یگانه ابزار شناخت آن، مشکلاتی از این دست را فراهم کرده است.

در پایان این بخش، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که در حوزهٔ پژوهش‌ها و مطالعات متن‌شناختی، در گزارش و تفسیر متون، با توجه به کثرت پژوهش‌گران حوزهٔ زبان‌های باستانی، پژوهش‌گران این حوزه‌ها، بیش‌تر به روساخت متون حماسی پرداخته‌اند.

۲-۳. کاستی‌های کارکردگرایی

از برجسته‌ترین جنبه‌های مطالعات اسطوره‌شناسی غرب، توجه به کارکردها، اهداف و تفسیر متن است که در مطالعات اسطوره‌پژوهی ایران چنان‌که بایسته است مورد بررسی و نقادانه قرار نگرفته است. یکی از جنبه‌هایی که در تعریف اسطوره مطرح است، کارکردهای اسطوره است؛ حتی سوئیپه می‌نویسد: بنا به پیشنهاد برونل، اسطوره را با توجه به کارکردهایش می‌توان تعریف کرد (Souiller, 1997:8). پژوهش‌گران می‌کوشند اسطوره را به اعتبار کارکرد آن از غیر اسطوره متمایز کنند و بر همین اساس، کارکردهای اسطوره را به



دودسته تقسیم می‌کنند: نخست، اسطوره‌ها، تبیین انسان‌های بدوی از جهان و حوادث طبیعی است و از این‌رو، اسطوره‌ها را به جوامع بدوی متعلق می‌دانند و دو دیگر آن که اسطوره‌ها، نیروی محرک انسان و جامعه انسانی است و پویایی جهان، درگرو و حضور اساطیر است (نامورمطلق، ۱۳۹۲: ۲۳). کاستی‌های کارکردگرایی را این چنین می‌توان برشمرد:

۳-۲-۱. کم‌توجهی به کارکرد اساطیر در کاربست علوم دیگر

از کاستی‌های اسطوره‌پژوهی در ایران، کم‌توجهی به کارکردها و نقش بی‌تردید آن، در سایر حوزه‌های علوم انسانی است. اسطوره‌شناسی می‌تواند «با بررسی مجموعه‌های اساطیری و کشف کیفیات آن‌ها در خدمت مردم‌شناسی فرهنگی قرارگیرد و متقابلاً از آن علم بهره‌جوید» (بهار، ۱۳۷۵: ۳۵۷ - ۳۶۳). پژوهش‌ها نشان داده‌اند که همه اساطیر، اشتراکات و کارکردهای یکسانی دارند. باور بر این است که بررسی کارکرد اسطوره‌ها، سررشته‌ای است که «پژوهش‌گر را به زمینه‌ها و نیازهایی که مبدأ ساخت اساطیر شده‌اند، رهنمون می‌سازد» (بیرلین، ۱۳۹۱: ۴۴)

در حوزه کارکرد از منظر هویت‌شناسی، به همان میزانی که اساطیر، سهمی مؤثر در ایجاد ثبات اجتماعی دارند (بیرلین، ۱۳۹۱: ۳۰)، آفات پژوهشی آن می‌تواند تمام این نتایج را تحت تأثیر قراردهد. دین‌شناسان، جامعه‌شناسان، انسان‌شناسان، روان‌شناسان و مورخان هم‌چون میرچا الیاده، ژرژسورل، برونیسلاو مالینوفسکی، کارل گوستاو یونگ و ژیلبر دوران بر این کارکردها تأکید کرده‌اند (برای آشنایی با نظریات این اندیشمندان ر.ک: سگال، ۱۳۹۴: ۸۰ به بعد). سگال در کتاب *اسطوره*، به گونه‌ای مختصر و مفید در هشت فصل روی کردهای اسطوره را در علم، فلسفه، دین، آیین و مناسک، ادبیات، روان‌شناسی، ساختارگرایی و جامعه‌شناسی بیان می‌کند. از این منظر، همه اسطوره‌ها ناظر به کارکردهایشان معنا می‌یابند و حتی گفته‌اند «بررسی اسطوره، بدون توجه به کارکرد آن امری بیهوده به حساب می‌آید» (سگال، ۱۳۹۴: ۸۵). کارکرد هویت‌شناسی اسطوره و مبدأشناسی ساخت اساطیر در نگرش جهانی، بایستی در پژوهش‌های ایرانی بهتر و عمیق‌تر مورد بررسی قرار گیرد.

۳-۲-۲. کم‌توجهی به کارکرد اسطوره و هدف‌شناسی مطالعات اسطوره‌پژوهی

الف. اهداف آموزشی: باور بر این است که در فرهنگ‌های مختلف، استفاده از اسطوره برای اهداف آموزشی، کارکردی عمومی دارد (دلاشو، ۱۳۶۶: ۵۶-۵۷). دلاشو در کتاب *زبان*

رمزی قصه های پریوار، ضمن بیان مکتب‌های مختلف تفسیر قصه‌های جادویی و خیالی، نتیجه می‌گیرد که این قصه‌ها در سرزمین‌های مختلف، مشابهت‌هایی دارند که ابداً اتفاقی نیست. در این کارکرد که مبتنی بر اختصاصات فرهنگی هر جامعه است، برخی از رفتارها مثبت‌اند و قابل ترویج؛ برخی اعمال نیز منفی‌اند و منفور تلقی می‌شوند. اسطوره‌ها در این‌جا با بزرگ‌نمایی خوبی‌ها و بدی‌ها، درصدد ایجاد شرایطی برای خودنمایی بیش از پیش خیر و شر هستند تا اثرگذاری مورد نظرشان اتفاق افتد (واحد دوست، ۱۳۸۲: ۵۹). ایگان یکی از صاحب‌نظران اصلی در زمینهٔ آموزش در «نظریهٔ ذهن پرورش یافته» یکی از پنج مرحلهٔ رشد ذهنی بشر را فهم رمانتیک می‌داند که مربوط به دوران آغازین است. به باور او بشر بعد از فهم اسطوره‌ای، به فهم رمانتیک می‌رسد که نشان دهندهٔ یک انتقال تدریجی است تا به مرور توانایی فهم منطقی (مرحلهٔ بعد) در بشر به‌وجود آید. ایگان یکی از مؤلفه‌های اصلی این فرایند را نقل روایت‌گونهٔ رخداد‌های تاریخی می‌داند که به قصد آموزش از طریق حوادث و داستان‌ها و رسیدن به درک بشر است. او در مراحل بعدی این فرارفتن از واقعیات را به مرحلهٔ دانش انسانی ربط می‌دهد که به باور او انسان، دانش نخستین خود را می‌سازد. (خبازی کناری، ۱۳۹۵: ۷۸). به نظر می‌رسد توجه به این کارکردها در مطالعات اسطوره‌پژوهی ایران، باید بیش‌تر و مؤثرتر باشد.

ب. اهداف هویتی: اسطوره‌ها دارای اهداف هویتی نیز هستند (باستید، ۱۳۹۱: ۱۰۹). هویت به مجموعهٔ نگرش‌ها، ویژگی‌ها و روحیاتی گفته می‌شود که یک فرد یا جامعه را از افراد دیگر یا جوامع دیگر باز می‌شناساند و یا دیگران از این طریق، هویت او را شناسایی می‌کنند. در بُعد هویت، اسطوره‌ها «به شناخت و پاسخ به پرسش‌هایی دربارهٔ خود، گذشته، کیفیت، زمان، تعلق، خاستگاه اصلی و دائمی، حوزهٔ تمدنی، جایگاه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی و ارزش‌های ملهم از هویت تاریخی خود می‌پردازند» (هرمیداس باوند، ۱۳۷۷: ۲). اسطوره‌ها همواره با دمیدن روح هویتی و برانگیختن حس حماسی، «در بیان مفاهیم آرمانی جامعه و دستیابی به اهداف هویتی، ملی و مذهبی یاری‌گر بوده است» (مهرابی کوشکی، ۱۳۹۵: ۸). در اسطوره‌ها، ارج نهادن به هویت ملی و هویت دینی، بسیار بارز و برجسته است و از این‌روست که نظام شهریاری، نظام پهلوانی، نگاهبانی از ساختارهای سیاسی و اجتماعی قدرت، روی آوردن به مرزبندی‌های جغرافیایی و سرزمینی و پاسداری از اقتدار ملی، این چنین در اسطوره‌ها، ارزش و اعتباری خاص دارد و جزو اهداف هویتی آن‌ها به شمار می‌رود.



هم‌چنین یکی از کارکردهای اسطوره‌ها در چارچوب اهداف هویتی، ستیز با دشمن اجنبی است، از این‌روست که اسطوره‌ها می‌توانند آدمیان را به کنش وادارند و مسأله دشمن، اهمیت‌ی اساسی و وجودی برای اسطوره‌ها دارد. به عبارت دیگر، آن‌گاه که دشمن و به دنبال آن جنگ، وجود نداشته باشد، هویت اسطوره و روح برانگیزاننده اسطوره، پایان می‌گیرد، اما هرگاه، بر فرض دشمنی وجود نداشته باشد (که محال است) باید دشمن را خلق کرد تا حرکت اسطوره ادامه یابد.

اگرچه در این حوزه، مطالعات اسطوره‌پژوهی ایران، به نظر می‌رسد که از سایر حوزه‌ها به مقیاس جهانی خود نزدیک‌تر است، اما نوعی کم‌توجهی به هدف‌های هویتی در مطالعات اسطوره‌پژوهی دیده می‌شود. مفاهیم اساسی که عموماً مورد غفلت قرار گرفته‌اند. مفاهیمی مانند هویت اسطوره‌ها چیست؟ مطالعات اسطوره‌پژوهی چه کارکردهای هویتی دارند؟ چگونه می‌توان بین دنیای اسطوره و هویت آن‌ها، پیوندی برقرار کرد؟ اشتراکات هویت-شناسی اسطوره‌های ایران و جهان چگونه است؟ و مواردی از این دست، از جمله پرسش-هایی است که مطالعات اسطوره‌پژوهی از ورود به این گونه بحث‌ها، عموماً دوری می‌کنند.

پ. اهداف ایدئولوژیک: اسطوره‌ها، بر پایه اهداف ایدئولوژیک نیز شکل می‌گیرند. در این حوزه، صاحبان هر کدام از ایدئولوژی‌ها برای نمایش تصویری مثبت از خویش و تصویری منفی از رقیب به گونه‌ای به بیان مطالب می‌پردازند که صحت ادعاهایشان اثبات شود (برای نمونه: لاپلاتین، ۱۳۷۸، ۱۴/۲). هرچند اسطوره‌های پیشین با گذر زمان به پایان رسیده، اما باورهایش را برای آیندگان به میراث گذارده است. این باورها در این مرحله گذار، رنگ و بوی جدیدی پیدا کرده و یا در قالب و نظام نوین عرضه گردیده‌اند. «در واقع آن‌چه امروز فرهنگ می‌نامیم در جهان باستان برابر اسطوره و آیین بوده‌است» (بهار، ۱۳۷۳: ۱۹۹). دومزیل اساساً اعتقاد دارد که «اسطوره همان ایدئولوژی است» (ارشاد، ۱۳۹۰، ۲۲۳) با وجود این، نباید تفاوت‌های این دو مفهوم را نادیده گرفت. اگرچه نمی‌توان منکر رابطه نزدیک میان ایدئولوژی و اسطوره شد، اما تفاوت‌هایی میان این دو در نحوه پیدایش و عمل‌کردشان در طول تاریخ وجود دارد. در حالی که اسطوره شکل خاصی از نظام باورها و اعتقادات انسان بدوی بوده؛ ایدئولوژی را می‌توان شکل خاصی از نظام باور انسان مدرن دانست.

از سوی دیگر، اسطوره‌های ایرانی که ساختار سینه به سینه و شفاهی دارند، با اسطوره‌های ملل دیگر (یونان، خاور دور و آفریقا) در اهداف ایدئولوژیک متفاوت است. به-

عنوان نمونه، یک تفاوت بنیادین از منظر اهداف ایدئولوژیک این است که اسطورهٔ ایرانی در تقابل با خدا نیست و انسان در برابر خدا شورش نمی‌کند، در حالی که در اسطوره‌هایی غیرایرانی به مواردی برمی‌خوریم که در برابر خدایان و ایزدان به ستیز برمی‌خیزند؛ مانند «پرومته» که در برابر علم بی‌پایان و قدرت مطلق زئوس می‌ایستد. خدایان در اسطوره‌های ایرانی جای خود را به شاهانی خودخواه چون جمشید و کی‌کاووس می‌دهد اما با این‌همه، می‌بینیم که اسطوره‌های ایرانی، خدایپیکار یا انسان ستیز نیستند. شخصیت‌هایی هم چون افراسیاب یا زئوس که دشمن انسانیت و صلح هستند، در اساطیر ایرانی جای ندارند. در اسطوره‌های ایرانی، اسطوره شاه‌کشی، خداکشی و خداستیزی چون یونان وجود ندارد.

نمونه‌ای دیگر از تفاوت در اهداف ایدئولوژیک، نگرش متفاوت در کهن‌الگوی خدایان است. اگر بپذیریم «اسطوره‌ها، شناسه‌های فرهنگی یک ملت هستند، تعدد الهه‌ها و ایزد بانوان و مادرکبیر به جهت خاصیت باروری و زایش، تفاوتی چشم‌گیر میان اسطوره‌های ایران و یونان است» (مونسان و دیگران، ۱۳۹۲: ۴۷۹). در یونان باستان، زن ابزار و جلوهٔ شهوت و عیاشی مردان و در ایران باستان زن موجودی پاک و مقدس بود. یکی از جنبه‌هایی که به نظر می‌رسد باید در مطالعات اسطوره‌پژوهی ایرانی بیش‌تر مورد توجه قرار گیرد، توجه به این تفاوت‌ها و اهداف ایدئولوژیک است. ایدئولوژی‌ها نیز به‌سان اسطوره، تصویری روایی از گذشته یا آینده‌ای آرمانی برای پیروانشان به‌دست می‌دهند، به زندگی‌شان معنا می‌بخشند و الگوها و رفتارهای اخلاقی جامعه را توجیه می‌کنند (ستاری، ۱۳۸۳: ۶).

۳-۲-۳. کم توجهی به اهداف جزئی و کلی ساخت اسطوره

فایدهٔ دیگر شناخت گونه‌های اسطوره، آن است که به اهداف جزئی و کلی ساخت اسطوره می‌پردازد. آشنایی با گونه‌های اسطوره به ما کمک می‌کند تا به صورت فرضیه‌ای اولیه، دلیل ساخت و یا به‌کارگیری یک اسطوره روشن شود (باجلان، ۱۳۸۸: ۷۹ به بعد). اکنون با در نظر گرفتن استدلال‌های ذکر شده و در راستای یک پژوهش بنیادین، نوع نگاه غالب ما باید به اسطوره‌های ایرانی با در نظر گرفتن کارکردهای آن باشد. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که تعداد زیادی از آثار اسطوره‌پژوهی ایران در کنار گزارش متن به این کارکردها توجه بایسته نکرده‌اند.

از سوی دیگر، برای توجه به کارکردهای اسطوره، لازم است که اسطورهٔ ایرانی در خانوادهٔ جهانی خود با نگاه کلان‌نگر بررسی شود. مهرداد بهار بر این باور بود که بدون



شناختن اساطیر دیگر، نمی‌توان اساطیر ایران را شناخت (شایگان، حق‌شناس و دیگران، ۱۳۷۲: ۱۹۸) و اسطوره‌پژوه ایرانی بایست در بحث تحلیل اسطوره با نگاه کلان از محتوا و اشتراکات یک اثر اسطوره‌ای به قرابت و خویشاوندی آن با اساطیر هم‌گون جهانی روی آورد و در مرحله بعد به خوانش، رمزگشایی و شرح و تفسیر مطلب (روساخت) بپردازد. این امر در اسطوره‌های غربی نیز قابل بررسی است. به‌عنوان نمونه در سرتاسر اساطیر آمریکای شمالی و تمام اقوام سرخ پوست - از کانادا تا مکزیک - شخصیت ترفندگر یا فریبکار (trickster) وجود دارد که جلوه‌های گوناگونی در اساطیر دارد، از «کایوت» تا «کلاغ» که حتی به پرسوناژی کارتونی نیز راه یافته است، نگاه کلان اساطیری به ما کمک می‌کند تا به چگونگی دلیل ساخت شخصیت فریب‌کار برسیم و صرفاً به نمونه‌های مصداقی هم چون کلاغ و گرگ و سگ، تمرکز پیدا نکنیم.

با این همه می‌توان تا حدودی مهرداد بهار را یک استثنا دانست. نگاه کلان مهرداد بهار، مطالعات گسترده او درحوزه‌های مختلف، با تلفیق مکتب‌های تطور، اشاعه و پدیدارشناسی همراه گردید (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۸۱: ۲۱۵) که پس از بهار، چنان‌که بایسته و شایسته بود، مورد توجه قرار نگرفت.

۳-۳. کاستی‌های نظریه‌پژوهی

۳-۳-۱. آشنایی اندک با ساختار اسطوره‌ها

در رابطه با روساخت و ژرف‌ساخت اسطوره‌ها می‌توان نگاه دوگانه‌ای داشت. یکی از کاستی‌های اسطوره‌پژوهی در ایران را، کم‌توجهی به تحلیل ساختاری و توجه به عناصر دخیل در آن دانسته‌اند. صاحبان این باور، توجه تمام به لایه‌های ظاهری را در مطالعات اسطوره‌پژوهی مفید فایده نمی‌دانند و گذر از ظاهر و تفسیر معانی باطنی اسطوره‌ها را روزه‌ای برای فهم حقیقت اسطوره می‌دانند (کزازی، ۱۳۷۲: ۲۰۲-۲۰۱) آنان گفته‌اند که پژوهش‌گر باید بیش از درگیر شدن با ظواهر به دنبال تفسیر و فهم کارکرد آن‌ها باشد (واحد دوست، ۱۳۸۹: ۷۲).

اگرچه نباید از اسطوره‌ها، انتظار بیان عریان واقعیت‌ها را داشت، چرا که هر اسطوره از دریچه شناخت نظری انسان‌ها - آن‌هم به صورت بیانی نمادین - روایت می‌شود و می‌توان گفت که «امکان شناخت عینی آن‌ها صرفاً با پی‌جویی دلالت‌های پنهان‌شان میسر است» (باستید، ۱۳۹۱، ۵۲)؛ اما با وجود این، نمی‌توان اسطوره‌پژوهی را فقط به اتفاقات تاریخی و متن‌شناختی آن محدود کرد. بشر همواره به کشش سرشت و برای تفسیر

هستی، دست به خلق روایت‌های موردپسند خویش می‌زند. دشواری‌های دست‌یابی به آرمان شهرانسانی، سبب گرایش بشر به اسطوره‌پردازی، برای رسیدن به آرامش نسبی است (سارتر، ۱۳۴۸: ۲۳۸) که در عالم اسطوره‌ها انعکاس آن را می‌یابیم.

روی آوردن به ساختار و فرم اسطوره‌ها، توسط ساختارگرایان وارد حوزه‌های پژوهش و از جمله اسطوره‌شناسی شد. گرایش به نقد روایی اساطیر، مصادف با پیدایش مکتب شکل‌گرایی روسی و ساختارگرایی فرانسوی بود که با مطالعات روایت‌شناسی همراه شد و البته سال‌ها پیش‌تر، آندره یولس نخستین کسی بود که به تحلیل اسطوره در قالب روایت پرداخت (پراپ، ۱۳۹۸: ۱۱). با وجود تأثیر نظرات او در آثار ارنست کاسیرر، کلود لوی استروس، ژرژ دومزیل و دیگران، نقدهایی به نظریات او نیز وجود دارد؛ اما نکتهٔ اساسی که در پژوهش آندره یولس هنوز هم معتبر می‌نماید، «مناسبت بین میتوس ولوگوس است» (احمدی، ۱۳۷۵: ۱۴۹). ساختارگرایان و زبان‌شناسانی دیگر در حوزهٔ فرم، نظریاتی قابل تفسیر و نقد دارند که در مطالعات اسطوره‌پژوهی ایران چنان که بایسته است، مورد توجه ساختاری قرار نگرفته است (برای آشنایی با نظریات این اندیشمندان ر.ک: سگال، ۱۳۹۴). در این میان، به نظر می‌رسد که نظریهٔ ساختارگرایانی هم‌چون کلود لوی استروس برای شناخت ساختار اسطوره می‌توانست در ایران بیشتر مورد توجه قرار گیرد. استروس اگرچه از زبان‌شناسی رومن یا کوبسون الهام می‌گیرد^۱، اما نظریهٔ ساختار چند لایه‌ای اسطوره‌شناسی^۲ او و بیان ویژگی‌های مشترک اسطوره‌های مختلف دنیا^۴ بسیار راه‌گشا هستند. فرضیهٔ اساسی دیگر وی، این است که اسطوره‌ها با فرایند تبدیل از یک اسطوره به اسطوره دیگر به‌وجود می‌آیند و چون اسطوره‌ها، تغییر و تبدل یافتهٔ اسطوره‌های دیگرند؛ هر اسطوره، با اسطورهٔ دیگر قابل تفسیر است و در ارتباط با یک‌دیگر معنا پیدا می‌کنند (جواری و رضایی، ۱۳۹۵: ۵). او بر این باور بود که با مطالعهٔ چارچوب اسطوره، باید آن را رمزگشایی کرد و به پیام آن دست یافت. به باور او، اسطوره فقط افسانه نیست؛ بل که پیامی مشترک و نمونه‌هایی جهانی به همراه دارد. این پیام مشترک و جهانی جز در مواردی اندک (تقابل پدر و پسر، پاشنه آشیل و...) در پژوهش‌های ایرانی کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است. از سوی دیگر، بنیادهای روان‌شناختی پنهان در پس جهان اسطوره‌ها نیز باید در نظر گرفته شوند که آن را به کمک آرای یونگ می‌توان بهتر دید. این مطلب با توجه به اقبال نسبی میرچالباده و کارل گوستاو یونگ در ایران بیشتر مورد توجه قرار گرفته‌اند که خود نیازمند پژوهشی مجزا است.



۳-۲-۲. کم‌توجهی به نقش سیال اساطیر

بر اساس آن چه تاکنون گفتیم و پیوند ناگسستنی اسطوره‌ها با نظام‌های معرفتی، چگونگی معیشت و ناخودآگاه جمعی انسان‌های سازنده آن، باید اسطوره‌ها را اموری سیال دانست که در طول تاریخ، متناسب با تغییرات نظام فکری و فرهنگی، تغییر شکل می‌دهند. این تغییرات و هم‌چنین زمینه بروز این تحولات را در کهن‌الگوها می‌توان پی جست. نگاه اسطوره‌شناسی به پدیده‌هایی هم‌چون مراسم قالی‌شویان، آیین نخل‌بندی و رنگ اساطیری دادن به مرگ ابومسلم از این حیث قابل بررسی است (نوروز زاده، ۱۳۸۳: ۲۴). کهن‌الگوهای اسطوره‌ای محصول تکراری از تجربیات جمعی جوامع انسانی در طی قرن‌ها هستند، اما این تکرار همواره به یک شکل نیست، بل که ناظر به ویژگی‌های هر دوره، نوع بازتولید آن متفاوت خواهد بود. نگاهی به تطورات کهن‌الگوی «قهرمان» نمونه‌ای بارز از تأثیر تفاوت‌های معرفتی بر تغییر شکل اساطیر است (رک: خوارزمی، ۱۳۹۶: ۶).

۳-۳-۳. فقیرپژوهشی در دیدگاه‌شناسی و مکتب‌شناسی اسطوره‌پژوهی

از اساسی‌ترین دلایل کاستی‌های متعدد ذکرشده در مطالعات اسطوره‌پژوهی در ایران، آشنایی کم با دیدگاه‌ها و مکتب‌های اسطوره‌شناسی به‌معنای ژرف آن است. درحوزه اسطوره‌شناسی نظری که به مطالعات ساختاری و فلسفی اسطوره می‌پردازد، اعتقاد بر این است که ما فقیر هستیم. افزون بر حوزه ساختار، مبانی نظری طرح موضوع با آفت ترجمه‌های بعضاً ناکامل، سال‌هاست که ارایه و نقد گردیده است. اگرچه در سال‌های اخیر کوشش‌های ارزش‌مندی - با کمک مترجمان زبردست - انجام گرفته و دور از داد علمی است اگر ادعای هم‌سان‌پنداری با دوره‌های پژوهشی نخستین گردد، اما هنوز راه زیادی مانده است. گروهی از مترجمان اسطوره‌شناسی، در این حوزه کوشش‌های ارزش‌مندی نموده‌اند؛ ترجمه‌های جلال ستّاری، محمدحسین باجلان‌فرخی و عباس مخبر از این دست هستند. متأسفانه بسیاری از پژوهش‌گران حوزه اسطوره‌شناسی و اسطوره‌پژوهی در ایران که آشنایی اندکی با مکتب‌های اسطوره‌شناسی دارند مانند: اوهم‌ریسم، مکتب نمادی یا رمزی (کروزر)، مکتب رومان‌تیسیم (هردر)، مکتب کارکردگرایی (مالینوفسکی)، مکتب ساخت سه طبقه (دومزیل)، مکتب اسطوره‌شناسی تطبیقی (مولر)، مکتب ساختارگرایی (استروس)، مکتب روان‌شناسی (فروید)، مکتب تحول‌گرایی (وونت)، مکتب ادوار فرهنگی (ویسلر) و....

۳-۳-۴. ترجیح روی کرد اثبات‌گرا (پوزیتیویسم) بر فرا اثبات‌گرا (انتقادی)

در تقسیم‌بندی‌های تقلیل‌گرا، مهم‌ترین روی‌کردهای مطرح در مقولهٔ معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی را به سه دستهٔ اثبات‌گرایی (پوزیتیویسم)، فرا اثبات‌گرایی (پساپوزیتیویسم) و تعبیری (یا تفسیری) تقسیم کرده‌اند (رضایی، ۱۳۸۷، ۱۱۱). البته در میان محققان اختلاف است که آیا مکتب تعبیری اساساً تحت ره‌یافت مستقلاً قابل تقسیم‌بندی است یا نه؟ «روی‌کرد اثبات‌گرایی در صدد علمی‌کردن همه چیز است» (مقدس و ساعی، ۱۳۹۴: ۳). روی‌کرد نسل اول اسطوره‌پژوهان ایرانی را می‌توان روی‌کردی اثبات‌گرایانه همراه با روی‌کرد تفسیری دانست. اما تبارشناسی دانش به ما می‌آموزد که گسترش و بهبود دانش، مستلزم شکل‌گیری سنت ستودهٔ نقد و آسیب‌شناسی در آن عرصه بوده است. از سوی دیگر، نگاهی به کمیّت اسطوره‌پژوهی‌ها در ایران، نشان می‌دهد عمده پژوهش‌ها، اعم از کتاب، مقاله، پایان‌نامه و رساله‌های معدود دانشگاهی، از حیث رعایت چارچوب‌های علمی به روی‌کرد فرااثبات‌گرایی و دیدگاه انتقادی کم‌تر پرداخته‌اند و می‌توان گفت که روش اثباتی (پوزیتیویسم) روش غالب مطالعاتی در ایران است. با توجه به حضور و سیطرهٔ پررنگ متن‌شناسی، گزارش (تفسیر) و روی‌کردهای تاریخی و باستان‌شناسی، امکان نگاه به اسطوره از زاویهٔ اهداف، هم‌گرایی اسطوره‌پژوهی با تجربه‌های دیگر علوم انسانی، سازماندهی و دسته‌بندی اسطوره‌ها براساس مقیاس جهانی، بررسی میزان تأثیر و تأثرات احتمالی اسطوره‌پژوهی ایران و جهان، تفاوت‌های بنیادین و... در مقیاس جهانی، کم‌تر بوده و از این‌رو، تأکید بر مقایسه‌های جهانی محدود بوده است. مهم‌ترین نقد بر روی‌کرد اثبات‌گرایی اسطوره‌پژوهی در ایران را می‌توان در این دانست که اسطوره‌پژوهی را صرفاً به یک بعد (اثبات) و گاهی تعبیر (شرح و گزارش) فرو می‌کاهد.

بر اساس آنچه بیان شد می‌توان با اتخاذ موضعی بینابین، ظرفیت‌های هم‌گرایانهٔ دو پارادایم را نشان داد و به فراسوی آن دو گام نهاد. اسطوره‌پژوهی صرفاً محصول گزارش، متن یا واژگان نیست، بل که شناخت اشتراکات، روابط علی، عینی و توجه به کارکردهایی است که مورد غفلت قرار گرفته‌اند. به بیان دیگر، نگاه فرااثبات‌گرا، وجود اسطوره‌ها را مستقل و فراتر از متن به رسمیت می‌شناسد و نگاه متفاوت در شناخت آنان را نادیده نمی‌گیرد. این دیدگاه، میان جهان اسطوره‌ها و گزارش متن ما از جهان اسطوره‌ها تمایز قابل‌می‌شود و تأثیر آنان بر یک‌دیگر را مورد توجه قرار می‌دهد. واقع‌گرایی انتقادی، بر تعامل میان اسطوره‌ها به‌عنوان واقعیتی مستقل از متن و نگاه چند جانبه به آن تأکید دارد.



۵-۳-۳. کاستی‌های ترجمه و مترجمان غیرمتخصص

در مورد رابطه ترجمه و اسطوره، دو دیدگاه کلی وجود دارد: یک نکته بنیادین دیدگاه استروس، در مورد اسطوره، آن است که «ترجمه خیانت است یا مترجم خائن است» مصداق ندارد (جواری، رضایی، ۱۳۹۵: ۱۴۱). استروس اعتقاد داشت که ارزش اسطوره حتی در بدترین ترجمه‌ها نیز حفظ می‌شود (همان). دیدگاه دوم، آفت ورود مترجمان عمومی به حوزه تخصصی اسطوره‌پژوهی است، حال آن‌که به جهت ماهیت کاملاً تخصصی موضوع، پرورش مترجمان تخصصی در این راستا یکی از ضرورت‌های دقیق و علمی این حوزه مطالعاتی می‌باشد. افزون بر این، مترجمان این حوزه باید با مؤلفه‌هایی هم‌چون ارتباط اسطوره‌پژوهی با هستی‌شناسی جدید، فلسفه، مکتب‌شناسی و از این دست که ستون پژوهشی و ویژگی جدایی‌ناپذیر اسطوره‌پژوهی است، آشنا باشند، به کمک این مؤلفه‌ها، نگاه مترجم اسطوره‌پژوه ایرانی از نگاه منفرد و یک‌بعدی به نگاه مکعبی و چند بعدی خواهد رسید. به نظر می‌رسد پرورش و حمایت از اسطوره‌پژوهان مترجم نیز می‌تواند گامی مؤثر در این راستا باشد.

جز ترجمه‌های اندک دانش‌گاهی و آثار مترجمان معدودی مانند باجلان فرخی، عباس مخبر- با بیش از ۹۰ جلد کتاب که بخش قابل اعتنائی از آن‌ها پیرامون اسطوره-شناسی است- و جلال ستاری که او را «یکی از معرّفان اساطیر ملل» دانسته‌اند (مخبر، ۱۳۸۰: ۵۷) حوزه ترجمه به‌طور کلی از کاستی‌های زیادی رنج می‌برد. نتیجه منطقی کاستی یادشده، خطاهای ترجمه است که خود نیازمند نوشته‌ای مجزاست و نمونه‌هایی از این بی-دقتی‌ها توسط متخصصان ترجمه بازگویی شده است (جلالی مقدم، ۱۳۷۴: ۲۹ به بعد). این کم‌دقتی‌ها تقریباً در تمام گستره ترجمه‌ها کم و بیش دیده می‌شود (از جمله ترجمه واژگان، تلون در ترجمه، ضبط نادرست نام‌ها، ترجمه عبارات و...).

۴. نتایج و یافته‌های تحقیق

آسیب‌شناسی تحقیقات ادبی، همراه با رویکرد انتقادی، پژوهش‌ها را از منظر توانایی‌ها و کمبودها می‌سنجد و از انحطاط پژوهشی و بازنویسی‌های تقلیدی و مکررگونه، باز می‌دارد و از سوی دیگر زمینه را برای خلاقیت‌ها و نوآوری‌های پژوهشی فراهم می‌کند و در برابر شتاب‌زدگی‌ها و سطحی‌نگری‌ها ایستادگی می‌کند. می‌توان گفت که نگاه غالب اسطوره‌پژوهی در ایران، به‌جای ژرف‌ساخت اساطیری، تمرکز بر متن و تأکید زیاد بر «اسطوره-متن‌ها» دارد، این نگاه روایت‌پردازانه با شرح و تفسیر از منظر رویکرد اثبات‌گرا

(پوزیتیسم) همراه است و اگر چه با دستاوردهای آکادمیک و غیردانشگاهی گرایش فرهنگ و زبان‌های باستانی درهم‌آمیختگی‌هایی دارد، اما در اکثر موارد از ورود به مسایل اساسی و بنیادین اسطوره غفلت نموده است و یا این‌که آن‌چنان که باید، به آن نپرداخته است.

در مطالعات اسطوره‌پژوهی در ایران، روی‌کردهای اساسی و بنیادین مانند نقش سیال اساطیر و اهداف اسطوره از منظر آموزشی، هویتی و ایدئولوژیک کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است، حال آن‌که نقش سیال اساطیر، پیوند ناگسستنی با نظام‌های معرفتی دارد. در اهمیت اهداف اسطوره، دیدگاه‌های دل‌اشو و ایگان (آموزشی)، دومزیل (ایدئولوژیک) و هویتی (اشمیت) بیان شد که موجب تفاوت‌های بنیادین اسطوره‌شناسی می‌گردد. تطورات کهن‌الگوی «قهرمان» به عنوان نمونه‌ای بارز از تأثیر تفاوت‌های معرفتی بر تغییر شکل اساطیر است که می‌تواند مورد بررسی قرارگیرد؛ براین اساس تفاوت‌های دیگری نیز در اسطوره‌ها نمایان می‌گردد که در این ساختار به‌عنوان نمونه، اسطوره خدا آشوب، ضد صلح و انسان ستیز در فرهنگ و ایدئولوژی ایرانی نمی‌یابیم و یا کهن‌الگوی خدایانوی ایرانی با همتای یونانی بسیار متفاوت می‌شود. این روی‌کردها و اهداف بایستی بیش‌تر بررسی گردد. از سوی دیگر، نگاه جزئی‌گرایی اسطوره‌پژوهی در ایران، از متدهای نوین آموزشی کم بهره است، آشنایی اندک با مطالعات میان رشته‌ای دارد و فقر پژوهشی در نظریه‌شناسی، آفت بزرگی است که مطالعات اسطوره‌پژوهی در ایران را از طبقه‌بندی منسجم جهانی دور نگه داشته است. بر این اساس، به‌جای توجه اساسی به مؤلفه‌های بنیادین اسطوره (آفرینش، زندگی، مرگ و...) و توجه به طبقه‌بندی جهانی آن، اسطوره‌پژوهی در ایران، در پیمانۀ تاریخ و متن بررسی می‌گردد.

اگرچه کارکرد اساطیر در کاربست علوم دیگر، در مطالعات اسطوره‌شناسی غربی به خوبی مورد توجه بوده است (سکال) تا آن‌جا که حتی کم‌توجهی به کارکرد اساطیر در کاربست علوم دیگر را آفت‌زا دانسته‌اند (بیرلین). این کاربست‌ها و کارکردها، متأسفانه در مطالعات اسطوره‌پژوهی ایران کمتر مورد توجه قرار گرفته است. آفت در پژوهش‌های دانشگاهی و غیردانشگاهی نیز کم و بیش ملموس است. نبود رشته تخصصی اسطوره‌شناسی در دانشگاه‌های ایران، آفت ناموجهی است. کم‌توجهی به پرورش مترجمان اسطوره‌شناس و روی‌کرد گزینش پژوهش مرجح که در این جستار علمی به آسیب‌شناسی آن پرداختیم هم‌چنین نگاه افراطی و قدیس‌ساز گروهی از پژوهش‌گران به پیش‌گامان



اسطوره‌پژوهی آسیب‌زا بوده است. روی‌کرد کمیّت‌گرایانه دانشگاه‌ها به‌جای کیفیت در حوزه‌های پژوهشی و از جمله اسطوره‌پژوهی نیز در این حوزه قابل بررسی است.

پی‌نوشت‌ها

۱- مهرداد بهار، در خوانش اسطوره‌ها، بیش از توجه به نظریه‌ها و مکاتب، بر متون کهن (اوستایی، پهلوی) تأکید داشت و می‌توان گفت که نگاه متن‌شناخت، نگاه غالب او بود. اسطوره‌ها، سینه به سینه و شفاهی هستند و تمرکز صرف بر متون مکتوب اسطوره‌ای، ما را از نگاه جامع باز می‌دارد. بنابراین اگر بگوییم که در تحلیل‌ها و اسطوره‌پژوهی مهرداد بهار، مبانی نظری اسطوره‌شناسی مدرن چندان مورد توجه قرار نگرفته است، گراف نگفته‌ایم.

۲- یاکوبسن براین باور بود که اسطوره همانند زبان، دارای واحدهای سازنده است. همان‌گونه که در زبان واحدهایی هم‌چون واج وجود دارد، در اسطوره نیز می‌توان واحدهایی را به صورت جمله جدا کرد. در زبان‌شناسی، واج‌ها خود به خود معنایی ندارند و برای متمایزکردن معنا با یکدیگر ترکیب می‌شوند. اگر اسطوره را هم‌چون یک داستان یا یک مقاله یا روزنامه بخوانیم، یعنی از چپ به راست و سطر به سطر، آن را نخواهیم فهمید؛ زیرا اسطوره را باید در کلیتش شناخت. به سخنی دیگر، اسطوره را نه تنها از چپ به راست باید خواند؛ بلکه باید آن را هم‌زمان از بالا به پایین نیز خواند.

۳- کلودلوی استروس در نظریه ساختارگرایی خود افسانه را لایه ژرف اندیشه انسانی می‌داند. از دید او هر افسانه بر اساس شکل آن تغییر می‌یابد و بدین‌سان معنی افسانه چند لایه و در هر زمان معنی خاصی داراست و نزد هر فرد و در هر جامعه برداشت‌های متفاوتی از آن وجود دارد و از این برداشت‌ها می‌توان به ساختار و الگوی ناخودآگاه قومی جامعه پی برد.

۴- برای کلود لوی استروس تعریف اسطوره مهم نیست؛ بل که این مهم است که بدانیم چرا و چگونه اسطوره‌های مناطق مختلف دنیا دارای ویژگی‌های مشترکی هستند و حتی در جزئیات به یکدیگر شباهت دارند.

فهرست منابع

- آموزگار، ژاله (۱۳۸۲). «یاد احمد تفضلی»، *نامهٔ انسان شناسی*، دورهٔ اول، شماره ۴، پاییز و زمستان، صص ۲۶۷-۲۶۵.
- آیدنلو، سجاد (۱۳۸۳) «کارنامهٔ شاهنامه پژوهی ملک الشعراى بهار»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، شماره ۸۴، صص ۸۳-۷۴.
- آیدنلو، سجاد (۱۳۹۱) «فرود آمد از پای سرو سهی»، *مجلهٔ جهان کتاب*، شماره ۲۸۲، شهریور، صص ۱۱-۷.
- آیدنلو، سجاد (۱۳۹۲). «اسطوره شناسی ایران بی رستم ماند»، *مجلهٔ جهان کتاب*، شماره ۲۸۹، خرداد، صص ۵۲-۵۰.
- آیدنلو، سجاد (۱۳۹۲). «دریغ آن کیی بُرز بالای او»، *مجلهٔ بخارا*، شماره ۹۳، تیر، صص ۵۶۹-۵۶۲.
- احمدی، بابک (۱۳۷۵). *ساختار و تأویل متن*، دو جلد، چاپ سوم، تهران: مرکز.
- ارشاد، محمدرضا (۱۳۸۲). *گسترهٔ اسطوره، گفت و گوهای محمدرضا ارشاد با ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق و دیگران*، چاپ اول، تهران: هرمس.
- استروس، کلود لوی (۱۳۷۳). «بررسی ساختاری اسطوره»، ترجمهٔ بهار مختاریان و فضل الله پاکزاد، *مجله فلسفه و کلام، ارغنون*، شماره ۴، زمستان، صص ۱۶۰-۱۳۵.
- اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم (۱۳۸۱). «مهرداد بهار، ایران شناس و پژوهشگر اسطوره شناسی»، *مجلهٔ انسان شناسی*، دورهٔ اول، شماره ۲، صص ۲۱۶-۲۱۳.
- اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم (۱۳۸۳). *زیر آسمانهای نور، جستارهای اسطوره پژوهشی و ایران شناسی*، ویراستار الهه محبی، چاپ اول، تهران: افکار.
- اشمیت، کارل (۱۳۸۹). *مفهوم امر سیاسی*، ترجمهٔ صالح نجفی و دیگران، چاپ اول، تهران: رخ داد نو.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۴). *اسطوره بازگشت جاودانه*، ترجمهٔ بهمن سرکاراتی، چاپ دوم، تهران: طهوری.
- امامی، نصرالله (۱۳۸۵). *مبانی و روشهای نقد ادبی*، چاپ پنجم، تهران: جامی.
- ایونس، ورونیکا (۱۳۷۳). *شناخت اساطیر مصر*، ترجمهٔ محمدحسین باجلان فرخی، چاپ اول، تهران: اساطیر.
- باستید، روزبه (۱۳۷۰). *دانش اساطیر*، ترجمهٔ جلال ستاری، چاپ اول، تهران: توس.



- بیرلین، ج. ف (۱۳۸۶). *اسطوره‌های موازی*، ترجمه عباس مخبر، چاپ اول، تهران: مرکز.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۵). *پژوهشی در اساطیر ایران*، چاپ اول، تهران: آگه.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۴). *پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و دوم)*، ویراستار کتایون مزداپور، چاپ پنجم، تهران: آگه
- بهمنی، کبری (۱۳۹۸). «نظم‌های ناگزیر»، *فصلنامه نقد کتاب ادبیات و هنر*، سال دوم، شماره ۵، صص ۱۶-۱.
- پراپ، ولادیمیر (۱۳۹۸). *ریخت شناسی قصه‌های پریان*، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ ششم، تهران: توس.
- پیگوت، ژولیت (۱۳۷۳). *شناخت اساطیر ژاپن*، ترجمه محمدحسین باجلان فرخی، چاپ اول، تهران: اساطیر.
- جلالی مقدم، مسعود (۱۳۷۴). «نقد اسطوره، رویا، راز»، *مجله نشر دانش*، شماره ۸۹، مرداد و شهریور، صص ۲۹-۳۴.
- جمالزاده، محمدعلی (۱۳۴۷). «سوگواری برای یک دوستی شصت ساله (وفات پورداوود)»، *ادبیات و زبان‌ها*، شماره ۶۰، آذر، صص ۱۰۷۳-۱۰۷۶.
- جواری، محمد حسین؛ رضائی، مهناز (۱۳۹۵). «ساختار اسطوره و زبان»، *ساختار خویشاوندی و زبان در مردم شناسی ساختاری کلود لوی استروس، مجله جستارهای زبانی*، شماره ۵، پیاپی ۳۳، آذر و دی، صص ۶۶-۳۴.
- حسن زاده، علیرضا؛ ملک زاده، مهرداد (۱۳۸۱). «مروری بر تاریخ و گرایش‌های اسطوره-شناسی ایران»، *کتاب ماه ادبیات و هنر*، آذر و دی، صص ۲۲-۱۴.
- خبازی کناری، مهدی؛ هاشمی، سهیلا (۱۳۹۵). «نقش تخیل در آموزش ادبیات فارسی بر اساس مؤلفه‌های فهم اسطوره ای و -رماتیک نظریه ایگان». *فصلنامه نوآوری‌های آموزشی*، سال پانزدهم، شماره ۱۵، تابستان، صص ۹۸-۷۱.
- خوارزمی، حمیدرضا و دیگران (۱۳۹۲). «تکوین و تحول قهرمانان در گذر از اسطوره به حماسه»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال نهم، شماره ۳۳، زمستان، صص ۸۵-۶۳.
- دست‌غیب، عبدالعلی (۱۳۸۶). «اسطوره و ادبیات»، *مجله زبان و ادبیات*، شماره ۲۵۵-۲۵۶، بهمن، صص ۴۹-۴۴.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۸۵). «کارنامه و منش استاد پورداوود»، *مجله حافظ*، شماره ۳۶، آبان، صص ۱۰-۴.

- دهباشی، علی (۱۳۸۴). «گفت و گو با جلال ستّاری»، *مجله بخارا*، شماره ۴۱، فروردین و اردیبهشت، صص ۳۰-۲۰.
- سارتر، ژان پل (۱۳۴۸). *ادبیات چیست*، ترجمه ابوالحسن نجفی، چاپ اول، تهران: زمان.
- ستّاری، جلال (۱۳۸۳). *اسطوره در جهان امروز*، چاپ اول، تهران: فکر روز.
- سگال، رابرت آلن (۱۳۹۴). *اسطوره*، مترجم فریده فرنود فر، چاپ سوم، تهران: حکمت.
- شایگان، داریوش و دیگران (۱۳۷۳). «گفت و گو با بهار»، *ماهنامه فرهنگی و هنری کلک*، شماره ۵۴، صص ۲۳۳-۱۷۰.
- شجاعی و دیگران (۱۳۹۷). «کارکرد اسطوره‌شناسی به مثابه ابزاری میان‌رشته‌ای در حوزه نقد و تحلیل حدیث»، *فصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، دانشگاه الزهراء، سال پانزدهم، شماره ۳، پیاپی ۳۹، صص ۱۲۵-۳۹.
- صابری نژاد، لیلیا (۱۳۸۲). «آندره یولس سرآغاز روایت‌شناسی ساخت‌گرا»، *مجله ادبیات داستانی*، شماره ۶۹، خرداد، صص ۴۳-۴۲.
- صادقی، علی اشرف (۱۳۷۹). *یادنامه دکتر احمد تفضلی*، چاپ اول، تهران: سخن.
- علوی مقدم، مهیار (۱۳۸۵). *هرمنوتیک، مبانی معنا شناسی فهم متن و نقد و تحلیل شرح های تأویل‌گرای حافظ*، (رساله)، به راهنمایی تقی پور نامداریان، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- علوی مقدم، مهیار (۱۳۹۹). «آسیب شناسی کاربرد نظریه های روایت شناسی در پژوهش‌های دانش‌گامی»، *فصلنامه روایت‌شناسی*، سال چهارم، شماره ۸، پاییز و زمستان، صص ۲۶۳-۲۹۹.
- فاخره، قربان (۱۳۷۹). «نقد کتاب از اسطوره تا تاریخ»، *کتاب ماه هنر*، آذر و دی، صص ۷۶-۹۰.
- فانی، کامران (۱۳۶۳). «نقدی بر کتاب چشم‌اندازهای اسطوره»، *مجله معارف*، شماره ۱، مرداد، صص ۱۸۹-۱۸۶.
- فتوحی، محمود (۱۳۹۰). *مروری بر وضعیت نقد ادبی در ایران*، نامه نقد (مجموعه مقالات نخستین همایش نظریه و نقد ادبی در ایران)، به کوشش محمود فتوحی، دفتر اول، تهران: خانه کتاب.
- قائمی، فرزاد (۱۳۸۹). «پیشینه و بنیادهای نظری نقد اسطوره‌ای»، *فصلنامه علمی - پژوهشی نقد ادبی*، سال سوم، شماره ۱۱ و ۱۲، پاییز و زمستان، صص ۵۶-۳۳.



- کراپ، الکساندر (۱۳۹۵). *جهان اسطوره شناسی*، مترجم جلال ستّاری، چاپ سوم، تهران: مرکز.
- کزازی، میرجلال الدین (۱۳۷۲). *رویا، حماسه، اسطوره*، چاپ اول، تهران: مرکز.
- لاپلانتین، فرانسوا (۱۳۷۸). *جهان اسطوره شناسی*، اسطوره و ایدئولوژی، مترجم جلال ستّاری، چاپ اول، تهران: لوفر دلاشو، -مارگریت (۱۳۶۶) *زبان رمزی قصه‌های پریوار*، مترجم جلال ستّاری، چاپ اول، تهران: توس.
- مخبر، عباس (۱۳۸۰). «اسطوره و رویای جمعی»، *کتاب ماه هنر*، مرداد و شهریور، صص ۶۱-۵۷.
- ملکیان، شیما (۱۳۹۲). «چیستی اسطوره»، *مجله رشدآموزش زبان و ادب فارسی*، شماره ۱۰۵، بهار.
- مقدس، محمود؛ ساعی، احمد (۱۳۹۴). «نسبت تفکر اسطوره‌ای و جست‌وجوی هویت اصیل در اندیشه شایگان متقدم»، *مجله ره‌یافته‌های سیاسی و بین‌المللی*، سال ششم، شماره ۳ (پیاپی ۴۱)، بهار، صص ۹۷-۱۱۶.
- مونسان، فرزانه و دیگران (۱۳۹۲). «اسطوره‌های زن محور»، *فصلنامه سبک شناسی نظم و نثر فارسی*، سال ششم، شماره پیاپی ۲۱، پاییز، صص ۴۹۶-۴۷۵.
- مهرابی کوشکی، راضیه و دیگران (۱۳۹۵). «نقش سبک‌های هویتی در تبیین هویت ملی»، *مجله جامعه شناسی کاربردی*، شماره ۶۲، تابستان، صص ۶۰-۴۳.
- نامور مطلق، بهمن (۱۳۹۲). *درآمدی بر اسطوره شناسی (نظریه‌ها و کاربردها)*، چاپ اول، تهران: سخن.
- نوروز زاده چگینی، بهمن؛ میهن دوست، محسن (۱۳۸۳). «اساطیر در گستره فرهنگ باستان»، *کتاب ماه هنر*، شماره ۷۵ و ۷۶، آذر و دی، صص ۳۱-۱۴.
- واحد دوست، مهوش (۱۳۸۲). *روی‌کردهای علمی به اسطوره شناسی*، چاپ اول، تهران: سروش.
- هرمیداس باوند، داود (۱۳۷۷). «چالش‌های برون و هویت ایرانی در طول تاریخ»، *مجله اطلاعات سیاسی اقتصادی*، شماره ۱۲۹ و ۱۳۰، خرداد و تیر، صص ۳۱-۲۰.
- یرشاطر، احسان (۱۳۵۴). «به یاد پورداوود»، *مجله فرهنگ ایران زمین*، شماره ۲۱، صص ۱۵-۷.
- Souiller, Didier (1997). *La Litterature Comparee*, Presses Universitaires de France.



References

- Amoozgar, Jaleh (1382/2004). "In memory of Ahmad Tafzali", *Anthropology Letter*, 1st series, No. 4, Autumn and Winter, 265-267.
- Aidenloo, Sajjad (1383/2005) "Shahnameh's research record of the Malakol Shoaraye Bahar", *Book of the Month of Literature and Philosophy*, No. 84, 74-83
- Aidenloo, Sajjad (1390/2012) "Forud amad az paye sarve sahi", *Jahan-e-Kitab Magazine*, No. 282, September, 7-11.
- Aidenloo, Sajjad (1392/2014). "Mythology of Iran remained without Roostam", *Jahan-e-Kitab Magazine*, No. 289, June, pp. 50-52.
- Aidenloo, Sajjad (1392). "Darigh az Borz ballaye ou", *Bukara Magazine*, No. 93, July, 562-569.
- Ahmadi, Babak (1375/1997). *Structure and interpretation of Text*, 2 vols. 3rd ed. Tehran: Markaz.
- Irshad, M. Reza (1382/2004). *Mythlogy, conversations of Mohammad Reza Ershad with Abolghasem Ismailpour Motlagh and others*, 1st ed. Tehran: Hermes.
- Strauss, Claude Levy (1373/1995). "Structural study of myth", trans. B. Mokhtarian and F. Pakzad, *Journal of Philosophy and Theology*, Arghenoon. No. 4, Winter. 135-160.
- Ismailpour Motlagh, A. (1381/2003). "Mehrdad Bahar, Iranologist and Researcher of Mythology", *Journal of Anthropology*, Vol. 1, No. 2. 213-216.
- Ismailpour Motlagh, A. (1383/2005). *Under the Skies of Light, Essays on Mythology and Iranology*, Ed. Elahe Mohebbi, 1st ed. Tehran: Afkar
- Schmit, Carl (1389/2011). *The Concept of Politics*, trans. S. Najafi et al. 1st ed. Tehran: Rookdade nou.
- Eliadeh, Mircha (1384/2006). *The Myth of Eternal Return*, trans. Bahman Sarkarati, 2nd ed. Tehran: Tahoori.
- Emami, N. (1385/2007). *Principles and Methods of Literary Criticism*, 5th ed. Tehran: Jami.
- Ionus, Veronica (1373/1995). *Recognition of Egyptian Mythology*, trans. M. H. Bajlan Farrokhi, 1st ed. Tehran: Asatir.
- Bastide, Rojer (1370/1992). *Knowledge of myths*, trans. Jalal Sattari, 1st ed. Tehran: Toos.



- Birlin, J. F (1386/1988). *Parallel Myths*, trans. Abbas Mokhber, 1st ed. Tehran: Markaz.
- Bahar, Mehrdad (1375/1997). *A Research in Iranian Mythology*, 1st ed. Tehran: Aghah.
- Bahar, Mehrdad (1384/1986). *A Study in Iranian Mythology (Part I and II)*, Ed. Katayoun Mazdapur, 5th ed. Tehran.
- Bahmani, Kobra (1398/2020). "Inevitable Orders", *Quarterly Journal of Literature and Art Book Review*, 2nd Year, No. 5, 1-16.
- Propp, Vladimir (1398/2020). *Morphology of fairy tales*, trans. F. Badraei, 6th ed. Tehran: Toos.
- Peigut, Juliet (1373/1995). *Recognizing Japanese Mythology*, tran. M. H. Bajlan Farrokhi, 1st ed. Tehran: Asatir.
- Jalali Moghadam, Massoud (1374/1996). "Critique of Myth, Dream, Mystery", *Danesh Publishing Magazine*, No. 89, August and September, 29-34.
- Jamalzadeh, Mohammad Ali (1347/1968). "Mourning for Sixty Years of Friendship (Death of Pourwood)", *Literature and Languages*, No. 60, December, 1073-1076.
- Jawari, M. H; Rezaei, M (1395/2017). "The Structure of Myth and Language", *The Structure of Kinship and Language in the Structural Anthropology of Claude Levi-Strauss*, *Journal of Linguistic Research*, No. 5, consecutive 33, December & January 34-66.
- Hassanzadeh, A; Malekzadeh, M. (1381/1983). "A Review of the History and Trends of Iranian Mythology", *Book of the Month of Literature and Art*, December & January 14-22.
- Khabbazi, kenari, M. , Hashemi, S. (1394/2016). "The Role of Imagination in Teaching Persian Literature Based on the Components of Mythical Understanding and Romanticism of Egan Theory". *Quarterly Journal of Educational Innovations*, Year 15, No. 15, Summer 71-98.
- Kharazmi, H. R. et al. (1391/2013). "Evolution of heroes in the transition from myth to epic", *Quarterly Journal of Mystical and Mythological Literature*, Year 9, No. 33, Winter, 63-85.
- Dastghib, Abdul Ali (1386/1988). "Myth and Literature", *Journal of Language and Literature*, No. 255&256, Bahman, 44-49.
- Dostkhah, - Jalil (1385). "The record and character of Master Pour Davood", *Hafez Magazine*, No. 36, November, 4-10.

-
- Dehbashi, Ali (1384/1986). "Interview with Jalal Sattari", Bukhara Magazine, No. 41, April and May, 20-30.
 - Sartre, Jean Paul (1348/1965). What is Literature? Trans. A. Najafi, 1st ed. Tehran: Zaman.
 - Sattari, Jalal (1383/1985). Myth in the World Today, 1st ed. Tehran: Fekr Rooz
 - Segal, Robert Allen (1394/2016). Myth, trans. F. Farnoodfar, 3rd ed. Tehran: Hekmat.
 - Shaygan, D. et al (1373/1995). "Dialogue with Bahar", Kelk Cultural and Artistic Monthly Magazine, No. 54, 170-233.
 - Shojaei et al (1397/2019). "The Function of Mythology as an Interdisciplinary Tool in the Field of Criticism and Analysis of Hadith", Quarterly Journal of Quranic and Hadith Sciences Research, Al-Zahra University, Year 15, No. 3, Series 39, Fall, 39-125.
 - Saberi Nejad, L. (1382/2004). "Andre Jules The Beginning of Constructivist Narrative", Journal of Fiction, No. 69, June, 42-43.
 - Sadeghi, Ali Ashraf (1379/2000). Memoirs of Dr. Ahmad Tafazoli, 1st ed. Tehran: Sokhan.
 - Alavi Moghadam, M. (1385/2007). Hermeneutics, Fundamentals of Semantics of Text Understanding and Critique and Analysis of Hafez Interpretive Descriptions, (Thesis), under the guidance of Taghi Pur Namdarian, Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad.
 - Alavi Moghadam, M. (1399/2021). "Pathology of the application of narratological theories in academic research", Quarterly Journal of Narratology, 4th Year, No. 8, Fall & Winter 263-299.
 - Fakhteh, Qurban (1379/2000). " A critique of *from Myth to History* Ketab-e Mah-e Honar, December & January, 76-90.
 - Fani, Kamran (1363/1998). "A Critique of the Book of Mythical Perspectives", Journal of Maaref , No. 1, August, 186-189.
 - Fotuhi, Mahmoud (1390/2011). A Review of the Standpoint of Literary Criticism in Iran, Letter of Criticism (Collection of the articles in the first Conference on literary Theory and Criticism in Iran) By Mahmoud Fotouhi, first book, Tehran: Khaneh Ketab.
 - Ghaemi, F. (1389/2010). "Background and Theoretical Foundations of Mythical Criticism", Scientific and research Quarterly Journal of literary criticism, 3rd Year, No. 11 & 12, Autumn and Winter, 36-56.



- Crop, Alexander (2016). *The World of Mythology*, trans. Jalal Sattari, 3rd ed. Tehran: Markaz.
- Kazazi, Mir J. (1372/2008). *Dream, Epic, Myth*, 1st ed. Tehran: Markaz.
- Laplantine, François (1378/2014). *The World of Mythology, Myth and Ideology*, trans. Jalal Sattari, 1st ed. Tehran: Lofler Delashou.
- Margarit (1987) *The cryptographic language of Parivar tales*, trans. Jalal Sattari, 1st ed. Tehran: Toos.
- Mokhber, Abbas (1380/2016). "Collective Myth and Dream", *Ketab-e Mah-e Honar*, August & September, 57-61.
- Malekian, Shima (1392/2013). "What is a myth", *Journal of Persian Language and Literature Development*, No. 105, Spring.
- Moghaddas, M.; Saei, A. (1394/2015). "The Relationship between Mythical Thinking and the Search for Authentic Identity in the Thought of the Early Shaygan", *Journal of Political and International Approaches*, Vol. 6, Number 3 (41), Spring. 97-116.
- Monsan, Farzaneh et al. (2013). "Woman-centered myths", *Quarterly Journal of Stylistics of Persian Poetry and Prose*, 5th Year, No. 3 consecutive issue 21, Autumn. 475-496.
- Mehrabi Koushki, R. et. al (1379/2015). "The Role of Identity Styles in Explaining National Identity", *Journal of Applied Sociology*, No. 62, Summer. 43-60.
- Namvar Motlagh, Bahman (1377/2013). *An Introduction to Mythology (Theories and Applications)*, 1st ed. Tehran: Sokhan.
- Nowruzzadeh Chegini, B.; Mihandoost, M. (1383/2019). "Myths throughout the ancient culture" *Ketab-e Mah-e Honar*, No. 75 & 76, December & January, 14-31.
- Vahed Doost, M (1382/2010). *Scientific Approaches to Mythology*, 1st ed. Tehran: Soroush.
- Hermidas Bavand, David (1377/2013). "External Challenges and Iranian Identity Throughout History", *Journal of Political-Economic Information*, No. 129 & 130, June and July. 20-31.
- Yarshater, Ehsan (1354/1975). "In memory of Purdawood", *Iranian Journal of Culture*, No. 21, 7-15.
- Souiller, Didier (1997). *La Littérature Comparee*, Presses Universitaires de France.

دلگشا نامه را کدام «آزاد» سروده بود؟

(تحلیل و اثبات سرایش دلگشا نامه توسط آزاد کشمیری در تطبیق با تنها «تکمله رسمی» حمله

حیدری باذل مشهدی)

مرضیه جعفری *

دانشجوی دکتری ادبیات حماسی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

فرزاد قائمی **

عضو هیأت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده

مسئول)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۳۰

چکیده

دلگشانامه، نام حماسه‌ای منظوم متعلق به دوره گورکانی در خون‌خواهی مختار پس از شهادت امام حسین(ع) است. این اثر چنان‌که در خود ابیات اشاره شده است، سروده فردی به نام آزاد است؛ اما عدم وجود تصریح منابع در ذکر هویت سراینده و برخی ابهامات باعث شده که این منظومه به محمدعلی آزاد کشمیری، میرزا ارجمند آزاد کشمیری، آزاد بلگرامی و یا محمدصادق آزاد کشمیری نسبت داده شود. در این جستار، برخلاف منابع دیگر، برای اثبات هویت سراینده از خود متن اشعار و به‌ویژه تطبیق منظومه با دیگر منظومه حماسی دینی سروده آزاد کشمیری، حمله حیدری استفاده کنیم که تنها تکمله رسمی حمله باذل مشهدی بوده، به خواست خاندان باذل سروده شده است. اقرار شاعر به سرودن دلگشانامه در این منظومه و تناسب‌های سبکی دو منظومه، دلایل این جستار برای اثبات هویت سراینده بوده است. همچنین این جستار درباره اظهار انتساب شاعر به طهران در یکی از ابیات منظومه، با ذکر مستندات این فرضیه را طرح کرده که این شاعر شاخص حماسه‌سرای سبک هندی، اصالت خود را نه به طهران ری که به طهران اصفهان (تیران)

* jafarymarzie@gmail.com

** ghaemi-f@um.ac.ir

نسبت داده، یا دودمانش اصفهانی بوده، یا به علت آرزوی بازگشت به پایتخت ایران و مرکز تحولات ادبی عصر این ادعا را کرده است.

کلیدواژگان: تکملهٔ حیدری، دلگشاینامه، سبک هندی، مختارنامه، میرزا ارجمند آزاد کشمیری.



درآمد:

یکی از زمینه‌های مهم سرایش منظومه‌های حماسی دینی، داستان قیام و کین‌خواهی مختار ثقفی نسبت به قاتلان امام حسین (ع) و شهدای عاشورا است. آنچه بدان «مختارنامه» (= داستان / کتاب مختار) گفته‌اند. از قدیمی‌ترین مختارنامه‌ای که از آن خبر داریم، *مختارنامه نگاهی آرانی‌کاشانی*^۱ در قرن دهم، شاهد نگارش و سرایش مختارنامه‌های منثور و منظومی هستیم که به تدریج از سمت منابع شفاهی به سمت منابع تاریخی و فقهی تمایل پیدا کرده‌اند. با توجه به این‌که حماسه‌های منثور عمدتاً متعلق به سنت شفاهی هستند، گرایش به منابع تاریخی در میان منظومه‌های حماسی نمود بیشتری دارد. *دلگشانامه* آزاد کشمیری (قرن ۱۲)، یکی از همین مختارنامه‌های منظوم فارسی سروده شده در هند، مقارن با عصر اوج رونق زبان فارسی در تمدن گورکانیان است که اگر شاخص‌ترین مختارنامه فارسی نباشد، قطعاً یکی از سه نمونه برجسته این‌گونه (زیر-نوع) از منظومه‌های حماسی فارسی است. با وجود اهمیت منظومه، در منابع موجود، ابهاماتی جدی دربارهٔ هویت سرایندهٔ این متن مطرح شده که در این جستار، ضمن مرور و نقد آرای موجود، برای تثبیت هویت سراینده، مستندات بر موجود در متن آثارش تکیه خواهد شد و در این مسیر، تصویر روشن‌تری از ارتباط منظومه با دیگر منظومهٔ سروده شدهٔ شاعر (تنها تکملهٔ رسمی *حملة باذل*) ارائه شده، در نهایت برای حل معمای اظهار وابستگی وی به تهران در یکی از ابیاتش، برای نخستین بار فرضیه‌ای ارائه می‌شود.

معرفی منظومه در منابع و پیشینه تحقیق

طاهری برزکی، آغازگر منظومه‌های حماسی- مذهبی را ابوطالب فندرسکی اصفهانی و باذل مشهدی را با سرودن *حملة حیدری*، آغازگر رسمی جریان *حملة‌سرای* دانسته است (طاهری برزکی و باغ میرانی، ۱۳۹۱: ۱۲۷). *دلگشانامه*، منظومه‌ای حماسی، دینی درباره مختار و خون‌خواهی حسین‌بن‌علی (ع) است. این مثنوی در مدت ۶ سال در ۱۱۳۱ق/۱۷۱۹م سروده شده است. نام‌های دیگر اثر: *نامه دلگشا*، *دیوان دلگشا*، *رساله دلگشا* و *مختارنامه* است. در بین اشعار پارسی آزاد، یکی از معروف‌ترین متون وی، *تکمله* آزاد کشمیری بر

۱ - مختارنامهٔ منظوم، در *مختارنامه نگاهی آرانی کاشانی*، قدیم‌ترین قالب مثنوی و بحر متقارب است. نگاهی که اهل کاشان بود و از عقاید باطل آرنیانیان تبرّی می‌جست اثرش در سی‌هزار بیت به نظم درآمده است (غفاری، ۱۳۹۸: ۱۰۶).

حملة حیدری میرزامحمد رفیع معروف به رفیع‌خان باذل است (گلچین معانی، ۱۳۵۹: ۳۶؛ اته، ۱۳۳۷: ۶۰). گلچین معانی، نخستین کسی است که به نام «آزاد کشمیری به‌عنوان سرایندهٔ *دلگشنامه* و تکمله اشاره کرده است (قائم، ۱۴۰۱: ۲۸۸). آزاد پس از نظم اثر معروفش، *دلگشنامه*، به خواش و ترغیب فخرالدین محمدخان، پسرعموی باذل و مدتها قبل از الحاق غزوات حیدری میرفندرسکی توسط فردی به نام نجف (که اثری مستقل بود ولی به‌عنوان تکملهٔ باذل معروف شد) به تألیف این اثر پرداخته و آن را در ۳۸۲۵ بیت در ۱۱۳۱ هـ.ق به‌پایان رسانید. گویا پس از آن، تخلص خود را به جنون گردانید. نسخ خطی این تکمله با نام *حملة حیدری* در کتابخانه ملی موجود است. با توجه به مرگ فخرالدین در ۱۱۳۹ هـ. سرودن متمم *حملة حیدری* باید در فاصلهٔ سال‌های ۱۱۳۱ تا ۱۱۳۹ هـ.ق باشد (کاشفی خوانساری، ۱۳۸۵: ۸۵). خلیل سال ۱۱۳۴ هـ. را سال فوت آزادکشمیری در اوان جوانی دانسته که با توجه به شواهد متنی، اشتباه به‌نظر می‌رسد (خلیل عظیم‌آبادی، ۱۳۸۴: ۵۲). *آفتاب عالمتاب* وفات آزادکشمیری را ۱۱۵۰ می‌داند (اختره‌وگلی، ۱۳۹۲: ۱۲۵) که محتمل‌تر است. *دلگشنامه*، مثنوی بلندی در حدود شانزده هزار بیت در بحر متقارب است.^۱ نکتهٔ شگفت دربارهٔ این منظومه آن است که نام شاعر آن نیز در هیچ نسخه، تذکره و کتابی به یقین اشاره نشده، لیکن در ابیات، شاعر خود را با تخلص «آزاد» نامیده است. مشخص نبودن منبع استناد به این تخلص، انتساب منظومه به چهار شاعر مختلف را در منابع به دنبال داشته است که تخلص آزاد داشتند.

بنابراین اصلی‌ترین سؤالات جستار حاضر این است که: ۱- سرایندهٔ متن *دلگشنامه* کدامیک از این آزاده‌ها بوده است؟ ۲- آیا سرایندهٔ *دلگشنامه* و *تکمله حیدری* یک شاعر بوده است؟ برای رسیدن به پاسخ این سؤالات از متن‌شناسی انتقادی، متن‌پژوهی تاریخی و تحلیل محتوا استفاده شده است.

^۱ تصحیح این اثر بر مبنای ۴ نسخهٔ موجود در کتابخانه‌های ایران توسط نگارندگان انجام شده است. نسخه‌های مورد استفاده در تصحیح *دلگشنامه* مذکور عبارت‌اند از: نسخهٔ کتابخانهٔ ملی تهران (قرن ۱۲) (بهترین و کامل‌ترین نسخه؛ نسخه اساس)، نسخه ناقص الآخر کتابخانه مجلس تهران، نسخه ناقص الاخر کتابخانهٔ جلیلی کرمانشاه و نسخه ناقص الطرفین کتابخانهٔ آستان قدس رضوی؛ هیچ یک از نسخ نام کاتب ندارند.



در دیگر پژوهش‌هایی که درباره *دلگشانامه* انجام شده است؛ جهادی و خوارزمی، ضمن بیان مختصری از محتوای حماسی اثر، انتساب آن به آزادبلگرامی را رد می‌کنند (۱۴۰۰: ۱۳۲-۱۰۵). سلامت آذر و همکارانش نیز با بررسی تلمیحات، تضمین‌ها و اشارات قرآنی *دلگشانامه* (پسامتن)، تسلط کامل سراینده را بر قرآن (پیش‌متن) به اثبات رسانده‌اند (۱۳۹۹: ۱۱۷-۱۴۶) و در مقالهٔ دیگر، بسامد بالای واژگان عربی *دلگشانامه* در کنار سایر ویژگی‌های حماسی این متن را حاکی از وجود سبک حماسی متمایل به غنایی می‌دانند (۱۴۰۰ الف: ۱۷-۱). این نویسنده در مقالهٔ دیگری، با بررسی ساقی‌نامه‌های آزادکشمیری، کنایی بودن ساقی‌نامه‌ها را نشان‌دهندهٔ عام‌بودن مخاطبان می‌داند (۱۴۰۰ ب: ۱۳۲-۱۱۲). دربارهٔ سرایندهٔ این اثر، چندین مدخل دانشنامه‌ای نیز وجود دارد: از جمله مدخل‌های *دانشنامهٔ ادب فارسی* (انوشه، ج ۴، ۱۳۷۵: ۸۸۷) و *دانشنامهٔ جهان اسلام* (رضازاده لنگرودی، ۱۳۷۵: ۳۱۷/۱). بررسی هویت شاعر *دلگشانامه* از نکات مهمی بوده است که تذکره‌پژوهان در لابه‌لای صفحات تواریخ و تذکره‌ها در جست‌وجویش بوده، از کنار کلیدهای موجود در متن آثار سراینده با تسامح رد شده‌اند.

آن‌چه مسلم است مسافرت‌های پی‌درپی گویندگان و مورخان ایرانی به‌خصوص در دورهٔ حکومت اکبرشاه و اورنگ‌زیب، سبب رواج زبان فارسی و آداب و رسوم هندیان در میان مردم ایران شده‌است (ماحوزی، ۱۳۸۷: ۱۱). در طول تاریخ ۲۰۰ سالهٔ پس از قرن ۱۲ ه. نیز نظرات بسیاری در مورد سرایندهٔ هندی *دلگشانامه* ذکر شده است و گروهی آن را به تهران و ایران نسبت داده‌اند. چون این اثر، تصحیح و بررسی دقیق نشده بود، بسیاری از این نظرات، مبتنی بر نقل نظر متقدمان یا استخراج آرای تذکره‌نویسان بوده است. در ادامهٔ جستار، هویت سراینده با قطعیت بررسی و اثبات شده است.

بحث

دلگشانامه

عنوانی که شاعر خود در متن برای نامیدن منظومه به‌کار برده، بیش از دیگر عناوین (شاید به دلیل ضرورت وزن) نامهٔ دلگشا است:

به اتمام این نامهٔ دلگشا مدد خواهم از شاه مشکل‌گشا.../۱۸۶۱

۱ - با توجه به این‌که این متن هنوز به صورت مستقل منتشر نشده است. ارجاع ابیات در این مقاله بر مبنای شمارهٔ صفحات از نسخهٔ ملی است.

نگارنده نامۀ دلگشا _____ که کرد از دل دوستان عقده وا / ۴۴۹

شاعر در پایان منظومه، ذیل عنوان «کشته شدن ابن زیاد- علیه اللعنه و العذاب- به دست ابراهیم و منهزم شدن لشکر شام و فیروزی یافتن فوج اسلام»، ساقی نامه ای خطاب به مغنی آغاز کرده، از نال و قانون و تنبور و سنج، «کوس شادی» و «مژده فتح» طلب می کند. این فتح، کین خواستن از فرزند زیاد است. او حتی هدف (مدعی) خود از نظم دادن به *دلگشانامه* را رسیدن به این پایان، و تشقی خاطر از نقل حکایت کشته شدن ابن زیاد (مرجع «این داستان» در دو بیت ذیل) بیان می کند:

... ز ترتیب این نامۀ دلگشا مرا بود این داستان، مدعا
پس این داستان، درۀ التاج من سپهر کلام است معراج من / ۴۵۷

آزاد در مادۀ تاریخی به زمان دقیق تألیف کتاب، یعنی اولین پنجشنبه از اولین هفته ماه قمری، هفتم صفر سال ۱۱۳۱ ه.ق.، اشاره صریح داشته، نام آن را بدون قلب، «*دلگشانامه*» ذکر کرده است:

چو من ابتدا کردم این نامه را به نام خداوند روز جزا
ز هجرت، هزار و صد و سی و یک سنه بود تحقیق بی ریب و شک
ز ماه صفر بود هفتم یقین ولی بود پنجشنبه اولین
چو دورانم این باده در جام کرد خرد *دلگشانامه* اش نام کرد / ۱۲

و در «انجام» منظومه، سرایش نامۀ دلگشا را ماحصل رنجی شش ساله دانسته است.

بحمدالله این نامه اتمام یافت زبانم به نام خدا کام یافت
به ترتیب این نامه دلگشا کشیدم به شش سال من رنجها
به نامت پذیرفت این اختتام ز تو چشم دارم صله والسلام / ۴۸۱

آنچه مسلم است تخلص شاعر، «آزاد» بوده است؛ چنان که در ابیات بسیاری به این برنام شاعرانه اشاره کرده است:

تخلص گر «آزاد» دارم چه سود که از غم زمانی رهایی نبود / ۵۶
به کردار «آزاد» ای دین پناه مبین کن ز رحمت به رویش نگاه / ۱۰۶
ز «آزاد» بشنو تو ای هوشمند به خود رحم کن دل به دنیا مبند / ۱۸۰



به چشم کم، «آزاد» او را مبین
سر، آزاد، نارد به بند کسی
ز آن کس که راضی بود شاه دین/۱۸۱
میفگن مرا در کمند کسی/۴۸۰

در مورد منابع مورد استفاده شاعر در تکمیل داستان مختار در *دلگشانامه*، بنا به گفته خود او می‌توان به منابع تازی اشاره کرد:

ز گفتار دانای تازی نژاد
چنین دارم این داستان را به یاد/۳۹۸

با وجود این که برخی اشارات موجود در حماسه‌های فارسی به منابع، اعم از پهلوی یا عربی، نه به یک منبع مکتوب مشخص که بیشتر به یک سنت ادبی در انتساب متون به منابع فرضی مرتبط است، این موضوع درباره دلگشانامه قابل تعمیم نیست و شاعر از منابع مکتوب خود به تصریح یاد کرده است. برخی پژوهش‌گران بدون تحقیق دقیق درباره منابع روایت آزاد، حدس زده‌اند، منبع اصلی *دلگشانامه*، یا *مختارنامه* منثور عطاء بن حسام الواعظ (جهادی و خوارزمی، ۱۴۰۰: ۱۱۴) یا *مختارنامه* ابومخنف لوط بن یحیی الأزدی (رستگار، ۱۴۰۰: ۱۵۷) بوده است. ادعای اول کاملاً بی‌پایه است و هیچ جای منظومه اشاره‌ای به مختارنامه منثور مذکور یا هر مختارنامه دیگری نشده است. ادعای دوم نیز پایه تکرار فراوان نام ابن مخنف در منظومه طرح شده است؛ درحالی که اصولاً مختارنامه‌نویسی از قرن دهم در زبان فارسی شروع شده و فرض مختارنامه برای نویسنده قرن دوم هجری محل شگفتی است! لوط بن یحیی بن سعید (ف. ۱۵۷ق)، معروف به ابومخنف آزدی، نویسنده قدیم‌ترین مقاتل موجود درباره وقایع کربلا در قرن دوم هجری و نوه یکی از صحابه شیعه حضرت رسول (ص) بود؛ مقتلی که اصلش از بین رفته، لیکن متن دیگری به عنوان *مقتل ابومخنف* مشهور شده است. در بین فهرست آثار این نویسنده، اگر چه اثری به نام *کتاب المختار* نیز وجود داشته، ولی آن نیز بخشی از *مقتل مهمم* ابومخنف، معروف به *مقتل الحسین (ع)* است (ر.ک: میرشریفی، ۱۳۶۹: ۱۳۵). در هر حال، اشارات فراوان به نام وی در منظومه، به عنوان یکی از شخصیت‌های روایت (۱ بار در هر ۱۰۰ بیت؛ گویا او راوی ماجراست) و قابل تطبیق بودن اخبار روایتش با *مقتل ابومخنف*، باعث می‌شود، بتوان گفت اسنادهای فراوان او به «گوینده صدق کیش» (۱۱۹۲)، «راوی راست‌گو» (۶۳۸)، «گویای نیک‌اعتقاد» (۹۲۸)، «راوی باخبر» (۶۴۸) و «گویای صادق» (۱۷۴۰) می‌تواند اشاره به همین منبع عربی باشد.

چنان که پیدا است شاعر مثل بسیاری از سرایندگان منظومه‌های دینی، ممدوح دنیوی ندارد و منظومه را به سفارش هیچ درباری نسوده است؛ با این حال به سنت

ساقی‌نامه‌سرایی که مختوم به مدح است، ابیات ساقی‌نامه به مدح پایان می‌پذیرد؛ لیکن این مدح، مدح یکی از امامان و بیشتر ستایش امام علی(ع) و امام زمان (عج) است. آزاد در واپسین ساقی‌نامه‌اش خطاب به امام عصر سروده است:

امام زمان رهنمای امم	جهان سخا آفتاب کرم
سخن‌پروران را به گاه کلام	ضرور است ممدوح عالی‌مقام
بود هر یکی را امیدی به کس	امید من از درگه توست بس
کسی نیست غیر از تو ممدوح من	به ملک سخن پروری بی‌سخن/۴۸۱

آزادکشمیری یا آزاد بلگرامی؟

در مورد نام و نسب آزاد کشمیری، میان مورخان ادبیات و نسخه‌شناسان اختلاف است و بخش‌هایی از اطلاعات مرتبط با زندگی حداقل با سه شاعر تخلیط شده است: در *صحف ابراهیم*، میرزا ارجمند آزاد کشمیری، فرزند میرزا عبدالغنی بیگ قبول، شاعر بزرگ شیعی، و برادر کوچک میرزا گرامی بوده، ابتدا به «آزاد» و سپس به «جنون» تخلص کرده، از کشمیر به دهلی آمده، در خدمت نواب علی‌اصغر خان محمدشاه بوده (عظیم‌آبادی، ۱۳۸۴: ۵۲)، در خدمت محمدشاه وفات یافته است (هندی، ۱۳۵۳: ۱۶۹). (۶). به گفتهٔ بهگوان هندی او ابتدا در بدخشان در معیت ملأشاه بوده، بعد وارد دهلی شده است (هندی، ۱۳۵۳: ۱۲؛ حیرت، ۱۱۵۳: ۲۴) (۷). با این وجود، بسیاری از تذکره‌های نزدیک به فضای ادبی عصر قاجار، از جمله بسمل شیرازی در *تذکرهٔ دلگشا* (ص ۴۲۴)، هدایت در *مجمع‌الفصحا* (۱۴/۴)، محمود میرزا قاجار در *سفینه‌المحمود* (۵۶۸/۲-۵۷۰)، عبدالرزاق مفتون دنبلی در *نگارستان دارا* (۱۵۲/۱-۴)، معصوم علیشاه در *طرائق الحقائق* (۲۵۲/۳) از بازگشت آزاد از زیارت عتبات در نهایند در ۱۲۳۳ ق. و دیدار و هم‌نشینی با میرزا محمود قاجار یاد کرده‌اند که گویا به -خواست وی از بازگشت به هند منصرف شده، به تویسرکان عزیمت کرده، همسر ایرانی اختیار کرده و در همان دیار چشم از دنیا فرو بسته است. *تذکرهٔ شعری* کشمیر از همین سرگذشت یاد می‌کند و تصریح دارد که این ماجرا، مربوط به محمدعلی آزادکشمیری طبیبی است که داستانش با سرگذشت میرزا ارجمند آزاد کشمیری اختلاط یافته است (راشدی، ۱۹۸۳: ۲-۶).

آنچه مشهود است در طول تاریخ، زندگی‌نامهٔ میرزا ارجمند آزاد کشمیری با سرگذشت چندتن از شاعران کشمیری دیگر تخلیط یافته است، لیکن بیش از محمدعلی



آزاد کشمیری، به خصوص دربارهٔ سرودن دلگشانامه، بیش از همه، آزاد کشمیری با آزاد بلگرامی مشتبه شده است. میرغلامعلی آزاد بلگرامی (۱۱۱۶-۱۲۰۰ق.) در ۱۳۷۱ق به دست میرسیدلطف‌الله بلگرامی به طریقت صوفیان چشتی درآمد، در دوران اقامتش در شیراز با هدایت و بسمل شیرازی هم‌نشین بوده است. آزاد بلگرامی سنی حنفی مذهب و اهل طریقت چشتی در تصوف بود، در حالی که سرایندهٔ دلگشانامه مشخصاً شیعه است، با این وجود این انتساب دور از ذهن به منابع راه یافته است. دلیل تخلص مشترک این دو شاعر (آزاد) و تخلیط اطلاعات مربوط به زندگی وی با دیگران در چند تذکره بوده که به-طور خاص، ریو^۱ را در فهرست نسخ کتابخانه بریتانیا دچار اشتباه کرده است. ریو در توصیف نسخه‌ای از *دلگشانامه* موجود در این کتابخانه (ش. 354. or)، اثر را به میرغلامعلی آزاد بلگرامی نسبت داد (۱۸۸۱: ۷۱۹/۲). نخستین کسی که متوجه اشتباه ریو شد، یک فهرست‌نویس دیگر، عبدالمقتدرخان^۲ بود که در توصیف نسخهٔ دیگری از اثر در کتابخانهٔ بانکپور هند (*Dilkusha namah*: ش. ۳۷۳) با دلایلی، از جمله این که سن بلگرامی در آغاز سرایش منظومه، تنها ۱۵ سال بوده! ثابت کرد، *دلگشانامه* سرودهٔ آزاد کشمیری بوده است (۱۹۱۲: ۱۸۴-۱۸۲). آقا بزرگ طهرانی نیز در *الذریعه* یکجا به اشتباه *دلگشانامه* را به آزاد بلگرامی نسبت داد (۱۳۵۵: ۲۵۵/۸)؛ لیکن در مجلّدت بعدی، منظومه را به آزاد کشمیری نسبت داد و تصریح کرد که او قبل از تکمّل باذل این اثر را سروده بود (۱۴۰۳: ۱۶۲/۱۹). به نظر می‌آید، در نظر وی بلگرامی و کشمیری یک تن بوده‌اند و همین باعث شده که انتساب *دلگشانامه* به «غلامعلی آزاد بلگرامی یا کشمیری» و ذکر نام شاعر با ترکیبی از اسم این دو تن، در بسیاری منابع فارسی تا همین امروز ادامه پیدا کرده باشد (ر.ک: صفا، ۱۳۳۳: ۳۸۹؛ رزم‌جو، ۱۳۸۱: ۲۶۱؛ موسوی گرمارودی، ۱۳۹۰: هفده)؛ تا جایی که احمد منزوی نیز در فهرست‌واره‌اش *دلگشانامه* آزاد کشمیری و *دلگشانامه* آزاد بلگرامی را دو اثر مجزا می‌داند (منزوی، ۱۳۴۸: ۳۷۵۷/۵). این درحالی است که در شمار آثار آزاد بلگرامی در تذکره‌ها، از جمله *سروآزاد*، *تذکره عالم‌تاب*، *خزانۀ عامره*، *مآثرالکرام تاریخ بلگرام*، *شجرهٔ طیبه*، *روضه الاولیا* و *یدبیا* هیچ نامی از متنی به نام *دلگشانامه* نیامده است (خلیل‌عظیم‌آبادی، ۱۳۸۴: ۵۲؛ نقش‌علی، ۱۳۹۴: ۳۹؛ علی‌خان‌آرزو، ۱۳۸۳: ۱۶۳؛ اختره‌وگلی، ۱۳۹۲: ۱۲۵؛ احمد، ۱۳۷۴: ۷۰؛ راشدی، ۱۳۹۶: ۱۰؛ سامی، ۱۳۰۶: ۱۷۵ و هندی، ۱۳۵۳: ۱۵). با این وجود عارف نوشاهی، در فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزهٔ ملی پاکستان، میرزا ارجمند را به‌عنوان سرایندهٔ تکمّل *حملة*

¹ Rieu² Abdul moqtader khan

حیدری و دلگشانامه از آزاد بلگرامی جدا کرد (نوشاهی، ۱۳۶۲: ۵۶۵) و از همه کامل‌تر، احمد گلچین معانی، این اشتباه را توضیح داد و تصریح کرد. میرزا ارجمند آزاد کشمیری، پس از سرودن *دلگشانامه*، به خواهش پسرعموی باذل، تکملهٔ *حملة حیدری* وی را به پایان رسانده، او را هم از میرغلامعلی آزاد بلگرامی و هم شاعری دیگر (محمدصادق آزاد طهرانی) با اتقان تفکیک کرده است (گلچین معانی، ۱۳۶۳: ۸۴۳/۲). نام کامل آزاد بلگرامی را فقیر آزاد حسینی بلگرامی (همان: ۳۸۳) و تخلص وی را نه آزاد که «فقیر» می‌داند (همو، ۱۳۶۹: ۱۲۱۲). دیگر منابع نیز آن چه در این باره گفته‌اند، بیش‌تر از یافته‌های گلچین معانی نیست (ر.ک: کاشفی خوانساری، ۱۳۸۵: ۶۸؛ عباس، ۱۳۸۴: ۳۵۶).^۱

انتساب غلط منظومه به شاعران دیگر، به محمدعلی آزاد کشمیری طبیعی و آزاد بلگرامی خاتمه نمی‌یابد. استوری در تحقیق ارزشمندش دربارهٔ نسخ خطی ادبیات فارسی که اولین پژوهش جدی در باب تذکره‌های فارسی را در بر گرفته است، بر مبنای وجود بیتی در *دلگشانامه* که شاعر اصل و نژاد خود را به «طهران» نسبت داده است، سرایندهٔ منظومه محمدصادق آزاد کشمیری طهرانی دانسته است (برگل، ۱۳۶۲: ۱۲/۸۴۳). ظاهراً محمدصادق آزاد، شاعر متوسط و ناشناخته‌ای بوده که احتمالاً به دلیل اصالت غیرکشمیری، منصب و یا دور بودن اشعارش از حال و هوای سبک هندی و عرف عصر، مورد توجه تذکره‌نویسان هم‌عصرش نبوده است (کاشفی خوانساری، ۱۳۸۵: ۷۶). با وجود ردّ این نظر توسط گلچین معانی، این انتساب هم‌چنان مورد قبول برخی پژوهشگران است (ر.ک: همان؛ هم‌چنین درایتی، ۱۳۹۱: ۴۵۷/۱۳).

در این جستار، برای تثبیت هویت سراینده *دلگشانامه*، به استناد متنی به خود ابیات شاعر اقدام شده است. نکته‌ای که کم‌تر محل توجه محققان بوده است و درباره دلایل انتساب شاعر به طهران در آن بیت معروف نیز، فرضیه‌ای جدید مطرح خواهد شد و بحث، پیرامون سرایندهٔ منظومه به نقطه پایان مستدلی ختم خواهد شد.

حملة حیدری: کلید ناگشودهٔ هویت سرایندهٔ *دلگشانامه*

آزاد در جایی از منظومه، در ذکر استادان و اسلاف ادبی خود، از بزرگان سبک هندی که در حکم سرمشق‌های شعری شاعر بودند، درکنار فردوسی، به‌گونه‌ای یاد می‌کند که

^۱ - نیز ر.ک: احمد منزوی در *فهرست نسخه‌های خطی فارسی*، ج ۴: ۱۳۴۸ و *فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان*، ج ۸، منظومه‌ها: ۱۰۱۰؛ طهرانی، ۱۴۰۳: ۶۲/۱۹.



می‌توان منابع سبک هنری او را در تلفیق تقلید از فردوسی و مثنوی‌سرایان حماسی سبک هندی تعریف کرد:

نخستین بود سید دستگیر	که چون نام خود کرده معنی اسپر
زلالی دگر ددی مثنوی	آیاز سخن را شه غزنوی
دگر عرفی از طبع و رای سلیم	به شرع سخن، جاده مستقیم
دگر قدسی آن جبرئیل سخن	که وصف نبی، روح بودش به تن
به باغ سخن صائب بی بدل	نشانید از بس نهال غزل
ظهوری، دگر ماه برج کمال	به بزم سخن ساقی بی مثال
چه گویم ز فردوسی پاک‌زاد	که او رستم است و سخن، کیقباد
دگر باذل آن گرم مدحت‌گری	که نظمش بود <u>حمله حیدری</u> / ۲۵۶

فارغ از فردوسی که پیشوای شعر حماسی فارسی است، دیگر پیشروان شاعر، همه متعلق به سبک هندی‌اند و از قدیمی‌ترین شاعر، عرفی شیرازی، شاعر قرن دهم و ظهوری ترشیزی. از شاعران سده‌های ده و یازده هجری، مابقی همه از هندی‌سرایان درجه اول سده یازدهم‌اند: اسیر شهرستانی اصفهانی، زلالی خوانساری، قدسی مشهدی و به‌ویژه صائب تبریزی. آخرین شاعر در فهرست متقدمان، شاعر معاصر وی، میرزا محمد رفیع‌خان باذل مشهدی، از امرا و پارسی‌گویان شبه قاره هند در قرون یازدهم و دوازدهم و سراینده حمله حیدری بود آزاد. باذل را جدا از هندی‌سرایان بارز و در کنار فردوسی، به‌عنوان یک شاعر با سبک سرایش حماسی (با گرایش خراسانی) ذکر می‌کند. آزادکشمیری در *دلگشانامه*، همواره باذل را ستوده است و بر تقدّم او اذعان نموده است:

دگر باذل آن گرم مدحت‌گری	که نظمش بود حمله حیدری
به نفرین اعدا زبان برگشود	ستایش به مختاریان سر نمود
که با دشمنان حسین علی	چه کرد آن یل عرصه پردلی / ۹
یا:	
به دست من افتاد انگاره‌ای	ز مرآت اسکندری پاره‌ای
کنم با زبان آنچه مختار کرد	ز تیغ و ز خنجر به روز نبرد / ۱۰

بنابراین در واقع سبک شعری او باید تلفیقی از سبک‌های خراسانی- هندی باشد. *دلگشانامه* و *تکمله حمله حیدری* دو منظومه‌اند که برای اثبات این ادعا ظرفیت دارند. اگر چه این بررسی مجالی دیگر می‌طلبد، شواهدی از سبک هندی در تصاویر حماسی *نامه*

دلگشا ذکر می‌شود. منظومه مملو از تصویرسازی‌های مبتنی بر خلق مضمون و استفاده از تمثیل، حس آمیزی و ارتباطات ناآشنا میان اشیا برای ساختن این مضامین نو است:

من و بعد از این مدح مولای خویش	فدای زبانه سرپای خویش
چو سیماب دارد دلم اضطراب	شود تا غبار ره بوتراب...
ز سر پنجه ام غنچه آبستن است	دگر وقت گلدسته برپستن است
دو گوشم بود چشم، همچون صدف	که آرد مگر گوهری را به کف/۱۱۵

مضمون‌های نو به شیوه سبک هندی حاصل یک تشبیه مرکب برآمده از خیال و رابطهٔ غیر واقعی بین اشیا است؛ تشبیه مرکبی که اغراق (شالوده بلاغت حماسه) در خدمت تقویت تخیل آن شده است؛ غبار رزمگاه تبدیل به سرمه‌ای می‌شود که «میل نگاه» در دیدگان گردون می‌کشد:

چنان گرد برخاست از رزمگاه که شد سرمه‌آلود میل نگاه /۵۲

یا کشتن شامیان به دست پهلوانان بالیمان تشبیه به شانه‌ای از آه شده که بر کاکل شب نشسته است (با عنایت به معنای شام در فارسی و بر پایهٔ ظرفیت ایهامی موجود در تقدیر کلام) و پاکیزگی راه مؤمنان از هلاکت «اهل نار»، چنان صفای سینه در جوشش گلستان عمل می‌کند:

فگندند آن هر دو پرخاشخـر	تنی چند بر خاک بی پا و سر
به مجمع، پراکندگی راه یافت	ز شب شانهٔ کاکل آه یافت
چنان گشت ره خالی از اهل نار	که در جوشِ گل، سینه‌ها از غبار /۸۰

در این تصویرسازی و مضمون‌بافی هندی‌وار، بن‌مایه‌های وهم‌آلودی چون نیستان شدن «حلقهٔ چشم مور» و دباغت کردن شست تیرانداز با چرم گور، معنایش اغراق در نهایت دقت تیرافگنی است که سنانش دل ترک افلاک (مریخ) و قلم عطار (دبیر افلاک) را خسته و شکسته می‌کند:

بلایی چو پا در رکاب آورد	چه‌ها بر سر آفتاب آورد؟
سنانش دل ترک افلاک خست	قلم در بنان عطار شکست
چو شستش دباغت کند چرم گور	نیستان شود حلقهٔ چشم مور



ز تیغش دل کوه خارا گداخت ندانم که از آتش این آب ساخت/۹۸

یا توصیف ذیل از میدان جنگ سنگینی که فلک را به «یخچال آه» بدل می‌کند و سینه را چنان الفتی با تیرها برقرار می‌شود که امتداد نگاه را با آینه. نگاهی که از بسیاری چکیدن خون، قدم در حنا فرو کرده است! تشبیهات نو و بدیع در توصیفات این منظومه حماسی، سبک تازه‌ای در شعر حماسی ایجاد کرده است:

سپاه دو سو گشت گرم نبرد	فلک بود یخچال از آه سرد...
سنان الفتی داشت در سینه‌ها	که مدّ نگه را به آینه‌ها
سر سرفرازان ز سُم ستور	شب تیره شد سرمه چشم مور
ز بس خون، گل از دامن آسمان	دل شب شفق کرد چون ارغوان
ز بس خون چکید ز تیغ دو دم	نگه را فرو در حنا شد قدم /۱۲۳

نکته شگفت در معمای هویت شاعر منظومه، غفلت محققان از متن آثار بوده است. مقایسه متن تکمله و دلگشانامه، ثابت می‌کند، سراینده دو متن یکی است: الف- وجود شباهت‌های وزنی، ساختاری و سبکی در سه لایه واژگانی، نحوی و بلاغی در دو حماسه دینی *دلگشانامه* و *تکمله حیدری*؛ ب- اقرار صریح سراینده دو اثر. آزاد در تکمله به این واقعیت اشاره کرده که چون *دلگشانامه* او شهرت یافته بود، وقتی حمله حیدری باذل ناتمام ماند، پسرعموی باذل، محمد فخرالدین، از وی می‌خواهد: «چو از *دلگشانامه* پرداختی»، «به اتمام این حمله همّت گمار»^۱

ندارد به باذل کسی همسری	که نظمش بود حمله حیدری
من از <i>دلگشانامه</i> خویش‌تن	زدم در جهان گرچه لاف سخن
ندارم ز دامن انصاف دست	که از حمله تا آن بسی فرق هست
بی‌امرزد او را خدای ودود	که در نظم او گوی معنی ربود
خم افتاد در قامت خاص و عام	که ماند این چنین حمله‌ای ناتمام
به اتمام این حمله حیدری	که دارد به شهنامه‌ها برتری
اشارت شد از خان گردون جناب	که نامش عیان است چون آفتاب
محمد به نام و لقب فخردین	خطابش همین عزّ و جاهش همین
سخن سنج فرزانه هوشمند	پسرعم باذل به همّت بلند

^۱ - ارجاع از صفحات نسخه خطی تکمله حمله حیدری (نسخه کتابخانه ملی) است.

مرا گفت: کای شیر معنی شکار!
 چو از دلگشانا مه پرداختی
 ز پهلوت پشت سخن استوار!
 به کنج خموشی چرا ساختی؟
 به اتمام این حمله همت گمار/۱۲
 مدد جوی از حیدر نامدار

آزادکشمیری در تکمله نیز از تخلصش یاد کرده است:

گرت بایسد «آزاد» رنگین کلام
 زبان درکش «آزاد» ز این گفتوگو
 سخن سر کن از آل خیرالانام/۸
 که افتاد آتش مرا مو به مو/۲۵۰

سراینده، در هر دو اثر خویش، پس از ستایش خداوند (تحمیدیه)، نعت رسول و امامان معصوم با ذکر ساقی‌نامه‌ای به داستان ورود یافته است:

دلگشانا مه: به نام خداوند خورشید و ماه
 تکمله: به یکتایی خالق مهروماه
 ضیابخش چشم سفید و سیاه/۱
 دو عالم بود در حقیقت گواه/۶

دلگشانا مه: محمد شه اول و آخرین
 محمد سر و سرور انبیا
 تکمله: سرسوران، افضل انبیا
 که از او هست معمور دنیا و دین
 بود میم او تاج حمد خدا/۲
 که هم ابتدا اوست هم انتها/۷

دلگشانا مه: بود اول اهل بیت نبی
 بتول است ز آن پس مراد خدا
 تکمله: بتول است دیگر ده و دو امام
 همه معنی سوره هل اتی
 شه دین و دنیا علی ولی
 یقین داردم از سوره هل اتی/۴
 علی اول شان علیه السلام
 گرامی همه چون کلام خدا/۱۵

در آغازین صفحات *دلگشانا مه* در سبب تألیف، ساقی را در دو متن حتی با توصیف‌های مشابه خطاب قرار می‌دهد (ر.ک: حمله، ص ۱۰ نسخه اساس و *دلگشانا مه* ص ۱۳ نسخه اساس).

در سطح واژگانی، هر دو متن باتوجه به مضمون دینی خود پیرامون زندگی امام حسین(ع) و امام علی(ع) و نیز زمان (قرن ۱۲ ه.ق) و سبک و جغرافیای سرایش دو اثر (هندی/ هند)، مشابه‌های بسیار دارند. در سطح واژگانی، هم از حیث کیفی و هم کمی، دو متن ارزش‌های یکسانی در سطوح ذیل دارند:



استفاده از برخی واژگان عامیانه مأخوذ از زبان روزگار شاعر (مثل کُشک [= کوشک]، خیلکی [= بسیار، درخور توجه]، جُل، خُرد و خمیر، تَه، گُو [= گودال]، کزک، قرمزی، چرنگیدن، قایم و...)؛ بخش عمده‌ای از واژگان پرسامد شاهنامه که بار حماسی شاخص دارند، به‌ویژه اسامی دیوانی، مصطلحات سپاه و ابزارهای رزم (خنجرگزار، مُشک‌فام، یل، مرکب، عنان، دَمان، گُرد، گُنام، شبدیز، اورنگ، سمند، هودج، نخچیر، هزبر، ژیان، خفتان، سنان، پیکار، خُود، گوپال و...)؛ بسامد بالای الفاظ عربی که به اعتقادی بودن دو متن مربوط است (خیرالورا، ساقی کوثر، زین‌العباد، ذوالفقار، عاصیان، مدعی، منجلی، مصدع، مُقبلی، غرض، خصم، حق، باطل و...)، ولی نسبت به حجم دو منظومه در حدّی نیست که به تاریخ اسلام نیز که به وفور در این دو حماسهٔ دینی به چشم می‌خورد (ابوالاعور، بوهریره، عدی، شمر، عمر ابن سعد، خولی، مرّه بن منقذ، یزید، قاسم بن مجتبی، عمر ابن حجاج، حمزه، قیس، ذوالکلاع، قنبر، عمّار یاسر، مالک اُشتر، ابوموسی اشعری و...).

در سطح نحوی نیز دو منظومه شباهت‌های قابل توجهی دارند: بسامد نقش‌نماهای عطف و پیوند، به‌ویژه در آغاز ابیات و مصراع‌ها که بیشتر از متون حماسی مرجع است و می‌تواند ناشی از نحو عامیانهٔ حماسه‌خوانان شفاهی و تلاش ایشان در اتصال اجزای نقل باشد؛ بسامد بالای قیده‌های تمامیت (همه، پاک، سربه‌سرو...) به قصد اغراق و بزرگ‌نمایی مورد نیاز برای حماسه، تقدّم افعال در ابیات، با انگیزهٔ برجسته‌کردن کنش بر کنشگر، به‌ویژه در توصیف اعمال پهلوانان به نسبت بالا است. بسامد بالای وجه امری والتزامی [که در عناصر نحوی شدت‌بخش در محور داستان‌های مهیج است (فتوحی، ۱۳۹۰: ۳۶۰)]، غلبهٔ افعال معلوم در کل متن و غلبهٔ افعال مجهول در توصیف دشمنان و موجودات اهریمنی، غلبهٔ ساخت گذشتهٔ ساده در زمان افعال، که نشان از اعمال پهلوانان در گذشته دارد، و بالاخره استفاده از ترکیبات بدیع و متفاوت مشترک در دو منظومه که نشان از خلاقیت بالای سرایندهٔ چیره‌دست دارد (سهی‌سرو، دشمن‌گداز، تنهاخرام، سعادت‌قرین، عطاردمنش، نصرت‌رکاب، بدگنشت، اقبال‌جفت و...). در سطح بلاغی نیز در دو منظومه از حیث بیانی، تشبیهات نازک‌خیالانه و دور از ذهن و کثرت تمثیل‌ها و ارسال‌المثل‌ها با بافت مشابه، مهم‌ترین کیفیت مشترک دو متن است. از جهت بدیعی نیز، مهم‌ترین شگردهای دو متن، استفاده بالا از جناس‌های لفظی و تکرار و استفاده پراکنده از جناس‌های معنوی در قوافی

بدیعی است. در انتهای این بخش، برخی ابیات دو منظومه که بافت زبانی و تصویری همگن دارند، به عنوان نمونه ذکر می‌شود:

دلگشنامه: چو زاغ شب افتاد از بال لاف برآورد سیمرغ زر سر ز قاف/۴۶۹
تکمله: به میدان هستی اگر تیغ لاف برآورد درآرد زپا کوه قاف/۵

دلگشنامه: پر از دُر شد از لعلشان نُه صدف که بودند مدّاح شاه نجف/۱۴
تکمله: به یکتایی پادشاه نجف نشد خلق دَرّی در این نُه صدف/۱۰

دلگشنامه: به زندان فرستاد بیچاره دل آواره کن خانه آواره را/۱۵۶
تکمله: بسی چاره داری نه بیچاره‌ای چرا این چنین خاطر آواره‌ای/۸۳

دلگشنامه: فریدون خداوند اکلیل و تخت ز دنیا به ناچار بر بست رخت/۴۷۸
تکمله: که عثمان خداوند اکلیل و تخت به صد خواری از دهر بر بست رخت/۱۹

در مجموع، این دو متن حماسی‌دینی قرن دوازدهم، اگرچه عصاره‌ای از سبک‌های ادبی پیش از خود را در بر دارند، به وضوح تلفیقی از شاخص‌های سبک خراسانی و نازک‌خیالی‌های سبک هندی را نشان می‌دهند.

سراینده کشمیری از هویت کشمیری خود سخن‌گفته و سپس خطاب به امام زمان سروده است:

به کشمیر دلگیر دیگر ممان ز هندی برآور به ایران رسان/۴۸۱

بنابراین، مسلّم است آزادکشمیری تکمیل‌کنندهٔ حملهٔ حیدری باذل مشهدی و سرایندهٔ دلگشنامه بوده است؛ اقرار شاعر در اثر دوم به سرایش اثر اول و شباهت‌های سبکی دو اثر، تردیدی در این زمینه باقی نمی‌گذارد.

آخرین ابهام در هویت شاعر: تهرانی یا تیرانی؟

چنان که در تذکره‌ها آمده است خاندان عبدالغنی بیگ قبول، پدر آزاد کشمیری، از نواحی بدخشان ایران بودند که به سوی هندوستان مهاجرت کردند و سپس میرزا ارجمند در کشمیر متولد شده است؛ شاعر کشمیری در خاتمهٔ کتابش در بیتی خطاب به امام عصر می‌فرماید:



به تهران که اصل و نژاد من است
به کشمیر دلگیر دیگر ممان
رسانی مرا کان مراد من است
ز هندم برآور به ایران رسان/۴۸۱

وجود نام تهران در بیت مزبور، محلّ تردید بسیاری از نگارندگان تاریخ ادبیات بوده است؛ از جمله برخی *دلگشانامه* را به محمدصادق آزاد تهرانی (طهرانی) منسوب کردند و حتی در فهرست‌های کتابخانه‌های ایران، سرایندهٔ *دلگشانامه* و تکمله حمله را محمدصادق آزاد کشمیری نامیده‌اند: شاعر متوسط و ناشناخته‌ای که به دلیل اصالت غیرکشمیری و دور بودن اشعارش از حال و هوای سبک‌هندی و عرف عصر، مورد توجه تذکره‌نویسان هم‌عصرش نبوده است (کاشفی خوانساری، ۱۳۸۵: ۷۶). و با وجود کتاب *نجوم‌السماء فی تراجم العلماء*^۱ از محمدعلی آزاد کشمیری فرزند محمدصادق کشمیری، از علمای قرن سیزدهم، گمان می‌رود انتساب خطای *دلگشانامه* به محمدعلی آزاد کشمیری و یا محمدصادق آزاد تهرانی یک قرن پس از سرایش *دلگشانامه* شکل گرفته باشد. غیر از تخلیط هویت این دو شاعر، تا امروز کسانی نتوانسته، منبع انتساب شاعر به طهران را در بیت فوق روشن کند. در این بخش، فرضیه‌ای در این باب طرح شده است.

بیشتر مورّخان در کتب تاریخی از دو طهران یاد کرده‌اند: ۱- طهران اصفهان؛ ۲- طهران ری. طهرانی که در گذشته تابع ایالت آباد ری بوده است، از زمانی شکوفایی یافت که شاه‌تیماسب صفوی، در قرن دهم، دیواری به دور آن کشید (افشار، ۱۳۹۲: ۴۳۷) و اهمیت آن زمانی بیشتر شد که در سال ۱۱۷۶ ق. کریم‌خان زند، حکومت تهران را به غفورخان واگذار نمود و خود راهی شیراز شد. و سپس در دورهٔ قاجار، رسماً به‌عنوان پایتخت ایران اعلام شد (حقیقت، ۱۳۷۶: ۱۸۰). در مقابل، تهران اصفهان، قدمتی چندهزارساله دارد که بزرگان بسیاری را با لقب تهرانی در خود پروراند است که ریشهٔ اصفهانی داشتند. در دوره رضاشاه پهلوی که بسیاری از اسامی جغرافیایی تغییر یافت، نام تهران تنها برای پایتخت ایران باقی ماند و تهران اصفهان را به ساخت کهن‌تر «تیران» تغییر نام دادند.

در پیشینهٔ تاریخی این منطقه، نخستین بار ابن‌خردادبه از کرون (کروان) در شمار روستاهای اصفهان نام برده است (ابن‌خردادبه، ۱۳۷۰: ۱۹). کرون در قدیم شامل شهرستان‌های فعلی تیران و کرون و بخش مهردشت امروزی می‌شده است که در مجمع به آن کروان یا کرونین می‌گفتند (صابری تهرانی، ۱۳۹۰: ۴۵). نام تهران اصفهان برای اولین بار در کتاب ذکر

۱. این کتاب توسط میرهاشم محدّث تصحیح شده و موجود است.

اخبار اصفهان (سدهٔ ۵۴ ق.) آمده است (ابونعیم اصفهانی، ۱۹۲۱: ۱۹). سمعانی (۵۶ ق.) در الانساب (سمعانی، ۹/ ۱۳۹۷ ق: ۱۰۳)، یاقوت حموی (۵۷ ق.) در معجم البلدان (یاقوت حموی، ۶: ۷۴) و حمدالله مستوفی قزوینی (۵۸ ق.) در نزهة القلوب (مستوفی، ۱۳۶۲: ۵۰) به طهران اصفهان اشاره کرده‌اند. از حدود قرن سوم به بعد، منسوبین به تهران ری را اغلب با پسوند رازی یا رازی تهرانی خطاب می‌نمودند که نخستین ایشان ابو عبدالله محمد بن حماد رازی تهرانی (۵۳ ق.) است (خطیب بغدادی، ۱۳۴۹: ۲۷۱) و منسوبین به تهران اصفهان را با پسوند تهرانی نام می‌نهادند؛ مانند ابوصالح عقیل بن یحیی تهرانی، بوبکر ابراهیم بن سفیان تهرانی، قاضی ابوبکر تهرانی. در سدهٔ ۹ هجری، نام بسیاری از محدثین با این برنامه ثبت شده است (ر.ک: صابری تهرانی، ۱۳۹۰: ۱۷۶-۱۸۰). آنچه مشهود است، در مراجع، منسوبین نامی به تهران اصفهان از لحاظ تعداد بسیار بیشتر بوده است؛ حتی از حیث فرض ریشهٔ اساطیری برای شهرهایی که قدمت و اصالت بیشتری دارند، پیدایش این شهر را به زمان «تهمورث دیوبند» نسبت می‌دهند (جواهرکلام، ۱۳۵۷: ۱). در نقشهٔ جغرافیایی بطلمیوس یونانی، برای اولین بار نام تهران ذکر شده است که هرتسفلد آن را تهران اصفهان می‌داند (کسروی، ۱۳۳۵: ۱۸). بیلاق تهران اصفهان و بلوک کرون در دورهٔ صفوی (۱۱ ق.) به سبب وجود معادن، تفرج‌گاه‌ها، گندم و رودخانه‌های بسیار مورد توجه بوده، چندان که شاه‌عباس صفوی در آن سکنی گزیده بود (صابری تهرانی، ۱۳۹۰: ۴۱). در منابع مربوط به جغرافیای تاریخی یا انسانی اصفهان، اعم از قدیم و جدید، همه جا این انتساب، محل تأیید بوده است. محاسن الاصفهان (مافروخی، ۱۳۲۸: ۵۵)، تاریخ مسعودی (خدیبوم، ۱۳۶۸: ۷۳)، آشنایی با شهر تاریخی اصفهان (هنرفر، ۱۳۷۶: ۴۳)، آثار ملی اصفهان (رفیعی، ۱۲۹: ۲۴۵) و تاریخ اصفهان و ری (جبری انصاری، ۱۳۴۸: ۱۶۳)، تهران به روایت تاریخ (نوربخش، ۱۳۸۱: ۱۴) بخشی از این منابع هستند که به تهران اصفهان در منطقه کرون اشاره کرده‌اند (صابری تهرانی، ۱۳۹۰: ۸-۱۷).

در زمان حیات میرزا ارجمند کشمیری، اصفهان، پایتخت صفویان و مهم‌ترین شهر ایران بود؛ هم‌چنین این شهر به‌عنوان خاستگاه سبک اصفهانی یا هندی برای این شاعر که خود از شاعران توانمند سبک هندی نیز بوده است، حکم خراسان را برای خاقانی در قرن ششم داشته است. بنابراین باید گفت آرزوی سراینده برای بازگشت به تهران که اصل و نژاد خویش را بدان منتسب خوانده است، به دو صورت قابل تفسیر است: این یادکرد اشاره به این دارد که با وجود تولد وی در کشمیر، شاید دودمان وی به تهران اصفهان تعلق داشته‌اند، یا این‌گونه قابل تفسیر است که یک شاعر ایرانی شاخص در سبک هندی، آرزوی



رفتن به ایران و اصفهان که مهد پرورش سبک‌های هندی است را داشته‌است؛ هم‌چنین چون تهران، بیلاق مشهور اصفهان و مظهر یک پردیس زیبای زمینی بوده، تعبیر وی بدان معناست که اصل من از بهترین بهشت نصف جهان است یا آرزوی بازگشت بدین بوستان را دارم.

قهرمان در مقدمه تصحیح دیوان صیدی *تهرانی*، در ضمن مرور زندگی‌نامه این شاعر، به اصالت اصفهانی وی از دیدگاه برخی تاریخ ادبیات‌نویسان اشاره کرده‌است (قهرمان، ۱۳۶۴: ۱۵-۱۷) با تحقیق در زندگی‌نامه برخی از شاعران این دوره چون سلیم تهرانی، صیدی تهرانی، منصف تهرانی و ... نیز این ظن تقویت می‌شود که انتساب زادگاه این قبیل شاعران به ناحیت اصفهان و شیراز و لقب تهرانی ایشان، دال بر انتساب ایشان به ناحیت تهران اصفهان است که تاریخ ادبیات‌نویسان، در برابر این مسأله نیز هم‌چون اصالت نام سراینده *دلگشانامه*، با تسامح از کنار آن رد شده‌اند.

نتیجه‌گیری:

بنابر آنچه گذشت با بررسی متن *دلگشانامه* و *تکمله حیدری*، به علت وجود شباهت‌های سبکی میان این دو اثر و اشاره خود سراینده به سرایش *دلگشانامه* پیش از تکمله، هویت سراینده *دلگشانامه* تثبیت می‌شود و برای رد مستدل انتساب‌هایی که مورخان ادبی، درباره منظومه به آزادبلگرامی، محمدعلی کشمیری، و محمدصادق آزاد کشمیری/ تهرانی طرح کرده‌اند و تخلیط نام آزادکشمیری با این شاعران مستندات معتبر فراهم آمده‌است. اصولاً چشم اسفندیار آرای تذکره‌نویسان و متعاقب ایشان فهرست‌نویسان نسخ و تاریخ ادبیات‌نویسان زبان فارسی، پرهیز از بررسی دقیق متن آثار و بسندگی به منابع پیرامونی بوده‌است که در مورد مسأله این مقاله، این موضوع به روشنی تبیین شد. درباره انتساب اصالت این شاعر کشمیری به تهران در یکی از ابیات مسلّم منظومه، از زبان خودش، مشخص شده که این تهران (طهران) نه طهران ری که تهران اصفهان یا تیران بوده است که بسیاری از شعرای سبک اصفهانی یا هندی، به علت اهمیت این شهر در عصر صفوی و نقش آن در آغاز این سبک شعری، خود را بدان منتسب دانسته، یا حتی لقب طهرانی داشته‌اند. ضمن این که فرض ریشه اصفهانی دودمان وی نیز درخور تحقیق است. با توجه به شهرت تیران به‌عنوان یکی از بهترین مناطق اصفهان، ذکر نام این منطقه نیز می‌توانسته نوعی تعبیر نوستالژیک به سرزمین مطلوب باشد که بدین ترتیب فرض بعید رازی بودن شاعر را نیز کنار باید گذاشت.

کتابنامه

- آزاد کشمیری (قرن ۱۲ق.): *نسخه خطی تکمله حمله حیدری*، کاتب: مظفر بن فخرآباد کازرونی، تهران: کتابخانه ملی.
- آزاد کشمیری (قرن ۱۲ق.): *نسخه خطی تکمله دلگشایانه*، شماره ۱۸۷۹۱، تهران: کتابخانه ملی.
- ابن خردادبه، عبیدالله (۱۳۷۰). *المسالك والممالك*. ترجمهٔ حسین قره‌چانلو. از روی متن تصحیح شدهٔ دخویه. تهران: مترجم.
- اته، هرمان (۱۳۳۷). *تاریخ ادبیات فارسی*. ترجمه رضازادهٔ شفق. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- احمد، ظهورالدین (۱۳۷۴). *نقد شعر فارسی در پاکستان و هند*. ردیف ۱۴۸. اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- اختر هوگلی، قاضی محمدصادق خان (۱۳۹۲). *تذکره آفتاب عالمتاب (ج ۱)*. تصحیح مرضیه بیگ‌وردی. تهران: سفیراردهال.
- اصفهانی، ابونعیم (۱۹۲۱م). *ذکر اخبار اصفهان*. لیدن: مطبعه بریل.
- اکرام، سید محمد اکرم (۱۳۸۷). *آثارالشعرا (فرهنگ شعرای فارسی‌گوی شبه‌قاره)*. اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- آقا بززرگ طهرانی، محمدمحسن (۱۴۰۳ق). *الذریعه الی تصانیف الشیعه*. ج ۸، بیروت: الاضواء.
- انوشه، حسن (۱۳۷۵). «جنون کشمیری». در دانش‌نامه ادب فارسی. تهران: دانشنامه. ج ۴. ص ۸۸۷.
- برگل، یوا (۱۳۶۲). *ادبیات فارسی بر مبنای تألیف استوری*. (ج ۱ و ۲). ترجمه یحیی آرین‌پور، سیروس ایزدی و کریم کشاورز. تحریر احمد منزوی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.



- جابری انصاری، میرزا حسن خان (۱۳۴۸). *تاریخ اصفهان و ری و همه جهان*. تهران: حسین عمادزاده.
- جواهرکلام، عبدالعزیز (۱۳۵۷). *تاریخ طهران*. تقریظ محمد قزوینی. چاپ دوم. تهران: کتابخانه منوچهری.
- جهادی، امیر و خوارزمی، حمیدرضا. (۱۴۰۰). «متن‌شناسی دلگشانامهٔ ارجمند کشمیری». در *مجلهٔ شعرپژوهی* (بوستان ادب) دانشگاه شیراز. ۱۳ (۳) (پیاپی ۴۹). صص ۱۰۵-۱۳۲.
- حقیقت، عبدالرّقیع (۱۳۷۶). *فرهنگ تاریخی و جغرافیایی شهرستان‌های ایران*. چاپ اول. تهران: کومش.
- حیرت اکبرآبادی، قیام‌الدین. (۱۳۵۳ق). *تذکره مقالات الشعرا*. چاپ سنگی. تصحیح نثاراحمد فاروقی. بی‌نا.
- خدیوچم، حسین (۱۳۶۸). *تاریخ سرگذشت مسعودی*. مسعودمیرزا ظل‌السلطان. ۳جلد. تهران: اساطیر.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۳۴۹ق/۱۹۳۱م). *تاریخ بغداد*. جلد دوم. تصحیح محمد سعید العرفی. مصر: مطبوعه سعادت.
- خلیل بنارسی عظیم‌آبادی، علی ابراهیم خان. (۱۳۸۵). *صحف ابراهیم*. تصحیح میرهاشم محدث. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- درایتی، مصطفی (۱۳۹۱). *فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)*، جلد سیزدهم (حسنات - الخلفاء)، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- دنبلی، عبدالرزاق (مفتون). (۱۳۴۲). *نگارستان دارا*. (ج. ۱). به نگارش عبدالرسول خیام‌پور. تبریز: چاپخانهٔ شرکت چاپ کتاب آذربایجان.
- راشد محصل، محمدرضا. (۱۳۸۹). *نام‌شناخت توصیفی منظومه‌های دینی فارسی*. تهران: انتشارات به‌نشر. مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
- راشدی، سیدحسام‌الدین. (۱۹۸۳). *تذکره شعرای کشمیر*. بخش اول. ناشر: پروفیسور محمد منور اقبال آکادمی پاکستان. ویراست دوم.

- رای لکهنوی، آفتاب. (۱۳۹۶/۵۱۳۹۷/م). *تذکره ریاض‌العارفین*. بخش اول. شماره ۷. تصحیح و مقدمه حسام‌الدین راشدی. اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- رستگار، رویا؛ زرقانی، مهدی؛ یاحقی، محمدجعفر. (۱۴۰۰). «سیر تطوّر روایت مختار از منابع تاریخی تا حماسه‌های منظوم». رسالهٔ دکتری. دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد.
- رزمجو، حسین (۱۳۸۱). *قلمرو ادبیات حماسی ایران*، ۲ ج، تهران: انتشارات پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و مشهد: سخن‌گستر.
- رضازاده لنگرودی، رضا. (۱۳۷۵). «آزاد بلگرامی». در دانشنامهٔ جهان اسلام. تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی. ج. ۱. ص ۳۱۷.
- رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم (۱۳۵۲). *آثار ملی اصفهان*. تهران: انجمن آثار ملی.
- سامی، شمس‌الدین. (۱۳۰۶). *قاموس‌الاعلام، تاریخ، جغرافیا*. (ج. ۱). استانبول: مهران.
- سلامت آذر، رحیم؛ نوین، حسین؛ صلاحی، عسکر. (۱۳۹۹). «بررسی بینامتنیت قرآنی در نسخهٔ خطی دلگشانامه». در *پژوهش‌های ادبی - قرآنی*. ۸ (۲). صص ۱۴۶-۱۱۷.
- سلامت آذر، رحیم؛ نوین، حسین؛ صلاحی، عسکر. (۱۴۰۰ الف). «سبک‌شناسی نسخهٔ خطی دلگشانامه». در *نشریهٔ علمی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)*. دوره ۱۴ (پیاپی ۶۱). صص ۱۷-۱.
- سلامت آذر، رحیم. (۱۴۰۰ ب). «بررسی موسیقی ساقی‌نامه‌های آزاد (نسخهٔ خطی)». *رخسار زبان (نقد زبانی و ادبی)*. ۵ (۱۸). صص ۱۳۲-۱۱۲.
- السمعانی، عبدالکریم بن محمد بن منصور التمیمی (۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م). *الانساب*. تصحیح عبدالرحمان بن یحیی. هند: مطبوعه مجلس. دایره‌المعارف العثمانیه.
- صابری تهرانی، حسین (۱۳۹۰). *تیران از گذشته‌های دور تا امروز*. جلد دوم. اصفهان: یکتا.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۳۳). *حماسه‌سرایی در ایران از قدیم‌ترین عهد تاریخی تا قرن چهاردهم*. تهران: امیرکبیر.



- صیدی طهرانی، علی (۱۳۶۴). دیوان. تصحیح محمد قهرمان. تهران: اطلاعات.
- طاهری برزکی، مرتضی؛ باغمیرانی، محسن (۱۳۹۱). «ابوطالب اصفهانی، پیشگام در پیدایش منظومه‌های حماسی حمله حیدری». پژوهش‌نامه ادب حماسی. ۸ (۱۴). صص ۱۴۲-۱۲۷.
- عباس، حسن. (۱۳۸۴). *احوال و آثار میرغلامعلی آزاد بلگرامی*. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- علی‌خان (آرزو)، سراج‌الدین. (۱۳۸۳). *تذکره مجمع‌التفایس*، (ج. ۱). تصحیح زیب‌النسا علی‌خان. اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- غفاری، نازنین (۱۳۹۸). «نگاهی به مختارنامه‌های منظوم ادب فارسی». در نشریه ادب پایداری دانشگاه شهید باهنر کرمان. ۱۱ (۲۰). بهار و تابستان. صص ۱۲۴-۱۰۳.
- فتوحی رودمعجنی، محمود. (۱۳۹۰). *سبک‌شناسی، نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها*. تهران: سخن.
- قائمی، فرزاد (۱۴۰۱). «تحلیل متن‌شناختی نسخ خطی حمله حیدری باذل و انواع تکمله‌های آن (و تبیین گونه حمله‌سرایی بر مبنای روی‌کرد انواع)». پژوهش‌نامه ادب حماسی. ۱۸ (۲). پیاپی ۳۴. صص ۳۲۳-۲۸۷.
- کاشفی خوانساری، علی (۱۳۸۵). *حمله‌سرایی و حمله‌خوانی*. تهران: حوا.
- کسروی، احمد (۱۳۳۵). *نام‌های شهرها و دیه‌های ایران*. تهران: مؤسسه مطبوعاتی شرق.
- گلچین معانی، احمد (۱۳۵۹). *تذکره پیمانه*. مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- گلچین معانی، احمد (۱۳۶۳). *تاریخ تذکره‌های فارسی* (ج. ۲). مشهد: کتابخانه سنائی.
- ماحوزی، مهدی (۱۳۸۷). «بازتاب آداب و رسوم تاریخی هند در تاریخ و ادب معاصر ایران». پژوهش‌نامه ادب حماسی (فرهنگ و ادب سابق). ش ۷. صص ۲۷-۱۱.
- مافروخی اصفهانی، مفضل بن سعد (۱۳۲۸). *محاسن‌الاصفهان*. ترجمه حسین آوی و عباس اقبال آشتیانی. اصفهان: سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری اصفهان.
- محمودمیرزا قاجار (۱۳۴۶). *سفینه‌المحمود* (ج. ۲). تصحیح دکتر خیام‌پور. تبریز: انتشارات مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران، شماره ۸.

- مستوفی قزوینی، حمدالله (۱۳۶۲). *نزهة القلوب* (مقاله سوم). به اهتمام و تصحیح گای لیسترانج. تهران: دنیای کتاب.
- معصوم شیرازی (معصوم علیشاه)، محمد (۱۳۱۸). *طرائق الحقایق*. تهران: سنایی
- منزوی، احمد (۱۳۴۸). *فهرست نسخه‌های خطی فارسی*، تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای.
- موسوی گرمارودی، علی [گزینش، مقدمه، شرح لغات]، (۱۳۹۱). *به‌گزین علی‌نامه: کهن‌ترین منظومه شیعی فارسی، سروده ربیع، تهران* «میراث مکتوب».
- میرشریفی، سیدعلی (۱۳۶۹). «ابومخنف و سرگذشت مقتل وی»، *آینه پژوهش* (تهران)، ش ۲.
- نقش علی (۱۳۹۴). *تذکره باغ معانی*. تصحیح میرهاشم محدث و یوسف بیگ باباپور. تهران: منشورسمیر.
- نواب شیرازی (بسمل)، علی اکبر (۱۳۷۱). *تذکره دلگشا*. تصحیح و تحشیه منصور رستگار فسائی. شیراز: نشر نوید شیراز.
- نوربخش، مسعود (۱۳۸۱). *تهران به روایت تاریخ*. تهران: نشر علم.
- نوشاهی، سیدعارف (۱۳۶۲). *فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزه ملی پاکستان*. اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- هندی، بهگوان داس (۱۳۵۳). *سفینه هندی*. هند: سید شاه محمد عطاءالرحمان کاکوی.
- هنرفر، لطف اله (۱۳۷۶). *آشنایی با شهر تاریخی اصفهان*. اصفهان: نشر گل‌ها.
- یاقوت حموی، یاقوت بن عبد الله (۱۹۹۵-۶). *معجم البلدان*. ۷ ج. چاپ دوم. بیروت: دار صادر.
- Maulavi Abdul Moqtadir Khan Saheb. (1912). *Catalogue of The Arabic and Persian Manuscripts In The Oriental Public Library At Bankipore*. Vol 3. Calcutta: The Bengal Secrerariat Book Depot.
- Rieu, Charles. (1881). *Catalogue of The Persian manuscripts in The British Museum*. Vol 2. London: British museum.

**Persian Bibliography:**

- Āzād Kashmiri (12th century A.H.). *Manuscript of the Supplementary Version of Hamleh-ie Heidari*. Author: Muzaffar bin Fakhrā Kāzerouni, Tehran: National Library.
- Āzād Kashmiri (12th century A.H.). *Manuscript of the Supplementary Version of Delgoshānāmeḥ*. No. 18791, Tehran: National Library.
- Ibn Khordādbēh, O. (1991). *Al-Masālek va al-Mamālek*. Trans. H. Qarachānlu from the corrected text of Dakhooyeh, Tehran: Motarjem.
- Ete, H. (1968). *History of Persian Literature*. Trans. Rezāzādeh Shafaq, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Ahmad, Z. (1995). *Criticism of Persian Poetry in Pakistan and India*. Row 148, Islāmābād: Persian Research Center of Iran and Pakistan.
- Akhtar Hugoly, Qāzi, M. S. Kh. (2012). *Tazkira Āftāb Ālamtāb*. Vol. 1, corrected by Marzieh Bigvardi, Tehran: Safir Ardahāl.
- Isfahāni, A. (1921). *Mentioning Isfahan News*. Leiden: Brill Press.
- Ekrām, S. M. A. (2008). *Āthār al-Sho'arā (Culture of Farsi-Speaking Poets of the Subcontinent)*. Islāmābād: Persian Research Center of Iran and Pakistan.
- Āqā Bozorgh-Tehrāni, M. M. (۱۹۸۲). *Al-Dhariyyah elā Tasānif al-Shi'a*. Vol. 8, Beirut: Al-Azwā .
- Anousheh, H. (2006). " *Jonun Kashmiri* ". the Encyclopedia of Persian Literature, Tehran: Daneshnameh, Vol. 4, p. 88.
- Bergel, U. A. (1983). *Persian Literature Based on Story Authoring (Vols. 1 & 2)*. Trans. Yahyā Ariānpour, Sirus Izadi, & Karim Keshāvarz, Written by Ahmad Monzavi, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Jāberī Ansāri, M. H. Kh. (1969). *The History of Isfahan and Ray and the Whole World*. Tehran: Hossein Emādzādeh.
- Javāherkalām, A. (1968). *History of Tehran*. Commented by Mohammad Qazvini, 2nd ed. Tehran: Manouchehri Library.
- Jihādi, A., & Khārazmi, H. R. (2021). "Textology of Kashmiri Arjmandi's Delgoshānāmeḥ" *Poetry Study Magazine (Boustān Adab) of Shiraz University*, 13(3) (Seq. 49), pp. 105-132.

-
- Haqiqat, A. (1997). *Historical and Geographical Culture of Iranian Cities*. 1st ed. Tehran: Koumesh.
 - Heyrat-Akbarābādi, Q. (۱۷۴۰). *Tazkirah Maqālāt al-Sho'arā*. Lithography, corrected by Nisār Ahmad Fārooqi, Bina.
 - Khadivjam, H. (1992). *History of Mas'oudi's Biography*. Mas'oud Mirzā Zil al-Sultān, Vol. 3, Tehran: Asātir.
 - Khatib Baghdādi, Ahmed bin Ali (1349 A.H./1931 A.D.). *History of Baghdād*. Vol. 2, corrected by Mohammad Sa'eed al-Orfi, Egypt: Sa'adat Press.
 - Khalil Banārsi Azimābādi, A. I. Kh. (2006). *Ibrāhim's Pages*. Corrected by Mir Hāshem Mohaddith, Tehran: Anjoman Asar va mafakher farhangi.
 - Derāyati, M. (2011). *Catalogers of Iranian Manuscripts (Fankhā)*. Vol. 13 (Hasanāt - al-Kholafā), Tehran: Organization of Documents and National Library of the Islamic Republic of Iran.
 - Donbali, A.(Maftoon). (1963). *Dārā Picture Gallery*. Vol. 1, written by Abdul Rasool. Khayyāmpour, Tabriz: Azarbaijan Printing Company.
 - Rāshed Mohassel, M. R. (2010). *Descriptive Nomenclature of Persian Religious Poetries*. Tehran: Behnashr & Isfahan: Ghā'emieh Computer Research Center.
 - Rāshidi, S. H. (1983). *Tazkira of Poets of Kashmir*. 1st part, publisher: Professor Mohammad Monawwar Iqbāl, Pakistan Academy, 2nd ed.
 - Rāy Lakhanvi, Ā. (1396 A.H./1977 A.D.). *Tazkira Riyaz al-Ārefin*. 1st part, No. 7, correction and introduction by Hesāmuddin Rāshedi, Islāmābād: Persian Research Center of Iran and Pakistan.
 - Rastegār, R., Zarqāni, M., & Yāhaqi, M. J. (2021). *"The Evolution of Mukhtār's Narrative from Historical Sources to Poetic Epics"*. Doctoral dissertation, Faculty of Literature, Ferdowsi University of Mashhad.
 - Razmjū, H. (2012). *The Realm of Iranian Epic Literature*. Vol. 2, Tehran: Publications of Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Mashhad: Sokhangostar.
 - Rezāzādeh Langroudi, R. (1993). *"Āzād Belgerāmi"*. Encyclopedia of the Islamic world, Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation, Vol. 1, p. 317.



- Rafi'i Mehrābādi, A. (1973). *National Works of Isfahan*. Tehran: Association of National Works.
- Sāmi, Sh. (1927). *Qāmus al-A'lām: History and Geography*. Vol. 1, Istanbul: Mehrān.
- Salāmat Āzar, R, Novin, H., & Salāhi, A. (2019). "Study of Quranic Intertextuality in Delgoshānāme Manuscript". *Literary-Qur'anic Researches*, 8(2), pp. 117-146.
- Salāmat Āzar, R. Novin, H., & Salāhi, A. (2021 A). "Stylistics of Delgoshānāme Manuscript". *Scientific Journal of Stylistics of Persian Poetry and Prose (Bahār Adab)*, Series. 14, Seq. 61, pp. 1-17.
- Salāmat Āzar, R. (2021 B). "A Review of the Music of Āzād's Sāqināmehs (Manuscript)". *Rokhsār-e Zabān (Linguistic and Literary Criticism)*, 5(18), pp. 112-132.
- Al-Sam'āni, A. (1397 A.H./1977 A.D.). *Al-Ansāb*. Corrected by Abd al-Rahmān bin Yahyā, India: Majlis Press, Al-Othmāniyah Encyclopedia.
- Sāberi-Tehrāni, H. (2018). *Tirān from the Distant Past to Today*. Vol. 2, Isfahan: Yektā.
- Safā, Z. (1954). *Epic Writing in Iran from the ancient Historical Period to the 14th Century*. Tehran: Amir- Kabir.
- Seydi-Tehrāni, A. (1985). *Diwān*. Corrected by Mohammad Qahramān, Tehran: Ettelā'āt.
- Tāheri-Barzaki, M., & Bāghmirāni, M. (2011). "Abu Tālib Esfāhāni, a Pioneer in the Creation of Epic Verses of *Hamleh-ie Heidari*". *Research Paper on Epic Literature*, 8(14), pp. 127-142.
- Abbas, H. (2005). *Life and Works of Mir Gholām Ali Āzād Belgerāmi*. Tehran: Endowment Foundation of Dr. Mahmoud Afshār.
- Ali Khān (Ārezo), S. (2004). *Tazkira Majma' al-Nafāyis (Vol. 1)*. Corrected by Zaib al-Nisā Ali Khān, Islāmābād: Persian Research Center of Iran and Pakistan.
- Ghaffāri, N. (2018). "A glance at the Mukhtārnamehs of Persian Literature Poems". In the *Journal of Sustainability Literature of Shahid Bāhonar University of Kerman*, 11(20), Spring and Summer, pp. 103-124.

- Fotouhi-Roudma'jani, M. (2011). *Stylistics, Theories, Approaches, and Methods*. Tehran: Sokhan.
- Qā'emi, F. (2022). "The Textual Analysis of the Manuscript of Bāzel's Hamle-ie Heidari and Its various Supplementary Versions (Explanation of the Genre of Hamle Writing Based on the Genre Approach)". *Research Paper of Epic Literature*, 18(2), Seq. 34, pp. 323-287.
- Kāshefi-Khānsāri, A. (2003). *Hamle Writing and Hamle Reading*. Tehran: Hawwā .
- Kasravi, A. (1956). *The Names of the Cities and Counties of Iran*. Tehran: Sharq Press Institute.
- Gholchin Ma'āni, A. (1980). *Tazkirah Peymāneh*. Mashhad: Mashhad University Press.
- Gholchin Ma'āni, A. (1987): *The History of Persian Tazkirahs (Vol. 2)*. Mashhad: Sanāni Library.
- Māhoozi, M. (2007). "Reflection of Indian Historical Customs in Contemporary Iranian History and Literature". *Journal of epic Literature (Culture and Literature)*, No. 7, pp. 11-27.
- Māforoukhi-Isfahāni, M.(1949). *Mahāsen al-Isfahān*. Trans. Hossein Āvi and Abbās Iqbāl Āshtiāni, Isfahan: Isfahan Municipal Cultural and Recreational Organization.
- Mahmoud Mirzā Qājār (1967). *Safina al-Mahmoud (Vol. 2)*. Corrected by Dr. Khayyāmpour, Tabriz: Publications of the Institute of History and Culture of Iran, No. 8.
- Mustowfi-Qazvini, H. (1983). *Nazhat al-Qulub (3rd Article)*. Attempted and corrected by Guy Listrange, Tehran: Donyāy-e Ketāb.
- Ma'soum-Shirāzi (Ma'soum Alishāh), M. (1938). *Tarāiq al-Haqāyiq*. Tehran: Sanāyi.
- Monzavi, A. (1969). *List of Persian Manuscripts*. Tehran: Regional Cultural Institute.
- Mousavi-Garmāroudi, A. [selection, introduction, description of words] (2011). *"Behgozin Alināneh: The Oldest Persian Shiite Poem Composed by Rabi'"*. Tehran: Mirase Makhtub.



- Mirsharifi, S. A. (1990). *"Abu-Makhnaf and the Story of His Death"*, No. 2. Tehran: Aine-ie Pajuhesh.
- Naqsh Ali (2014). *Tazkira of the Garden of Meanings*. Corrected by M. Mohaddith & Y. Bābāpour, Tehran: Manshur Samir.
- Nawwāb-Shirāzi (Besmel), A. A. (1995). *Tazkira Delgoshā*. Corrected and annotated by Mansour Rastegār Fasāyi, Shiraz: Navid Shiraz.
- Nourbakhsh, M. (2011). *Tehran According to History*. Tehran: 'Elm.
- Nowshāhi, S. A. (1983). *List of Persian Manuscripts of the National Museum of Pakistan*. Islāmābād: Persian Research Center of Iran and Pakistan.
- Hindi, B. D. (1974). *Indian Ship*. India: Seyyed Shāh Mohammad Atā al-Rahmān Kākuy.
- Honarfar, L. (1997). *Getting to Know the Historical City of Isfahan*. Isfahan: Golha.
- Yāqut Hamvi, Yāqut bin Abdollāh (1995-6). *Ma'gam al-Baladān*. Vol. 7, 2nd ed. Beirut: Dār Sāder.

English Bibliography:

- Maulavi Abdul Moqtadir Khan Saheb. (1912). *Catalogue of The Arabic and Persian Manuscripts, The Oriental Public Library at Bankipore*. Vol 3. Calcutta: The Bengal Secretariat Book Depot.
- Rieu, Charles. (1881). *Catalogue of The Persian manuscripts in The British Museum*. Vol 2. London: British Museum

نقد و ارزیابی توصیفی تحلیلی مقالات نوشته شده در باب منظومه کوش نامه از آغاز تا سال ۱۴۰۱

ماندانا فیروزآبادی*

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی گرایش حماسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

محمدرضا امینی**

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول)

زهرا ریاحی زمین***

استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰

چکیده

منظومه‌های حماسی با محوریت پهلوانان و شخصیت‌های اسطوره‌ای اغلب در ادامه داستان‌های شاهنامه و تکمیل‌کننده آن‌هاست. یکی از مهم‌ترین متون پهلوانی، منظومه کوش‌نامه اثر ایران‌شان‌بن‌ابی‌الخیر است که در اوایل قرن ششم هجری سروده شده است. در چند دهه اخیر با رشد تصحیح متون کهن فارسی، این‌گونه آثار با متونی منقح و چاپ‌هایی ارزنده در اختیار پژوهش‌گران قرار گرفته است و براساس آن‌ها موجی از پژوهش‌ها و مقاله‌ها ایجاد شده است. این آثار تحقیقی از یک‌دستی ساختاری و ارزش محتوایی هم‌سانی برخوردار نیست. بنابراین در مقاله حاضر به معرفی و شناساندن این پژوهش‌ها و واکاوی و ارزیابی ساختار و محتوای هریک از این آثار پرداخته شده تا تصویری بهتر از منظومه کوش‌نامه و حوزه‌های تحقیقی آن ترسیم و وجوه کارآمد و ناکارآمد پژوهش‌ها شناسایی شود. مجموع این مطالعات و دسته‌بندی‌ها افزون بر این که دیدگاه منسجمی از مقالات عرصه کوش‌نامه به مخاطبان می‌دهد، دستاوردهای متعددی

* firoozabadimandana@gmail.com

** aminifarsi@shirazu.ac.ir

*** z.riahizamin@shirazu.ac.ir

در برداشته که نمایانگر برتری‌ها و کاستی‌های این پژوهش‌هاست. ناهم‌خوانی عنوان و محتوا، تحلیل‌های شتاب‌زده و گاه نامتقن، بیان مطالب تکراری، انتخاب موضوع‌های نامناسب از جمله ویژگی‌های منفی و تنوع موضوعی مقالات، تصحیح دوبارهٔ ابیات مبهم، توجه به جغرافیای گستردهٔ منظومه و بررسی‌های تطبیقی کوشش‌نامه با شاهنامه و سایر منظومه‌های حماسی، از برجسته‌ترین ویژگی‌های مثبت پژوهش‌ها محسوب می‌شود.

کلیدواژگان: مقاله پژوهی کوشش‌نامه، متون حماسی، ارزیابی مقالات کوشش‌نامه پژوهی، کوشش‌نامه، ایران‌شان بن‌ابی‌الخیر.



مقدمه

کوش نامه، سروده ایران‌شان بن‌ابی‌الخیر [۱]، یکی از آثار مهم در گستره ادب حماسی است که بین سال ۵۰۱ تا ۵۰۴ هجری قمری به نظم درآمده است. این منظومه، داستان صدقهرمانی غیر ایرانی به نام کوش را روایت می‌کند که در دامان آبتین، پدر فریدون، پرورده می‌شود. او پهلوانی بدسیما، ویران‌گر و دژخیم است که در ادامه زندگانی خویش به فرمان‌روایی خوش‌سیما، مردم‌دار و آبادگر تبدیل می‌شود.

ویژگی شگفت‌انگیز این اثر آن است که قهرمان اصلی آن از فرزندان و نوادگان خاندان‌های پهلوانی ایرانی نیست. براساس روایت منظومه، کوش پیل‌دندان برادرزاده ضحاک تازی‌ست؛ اما پیشینه هویتی وی هنوز به‌طور قطع مشخص نشده است. برخی پژوهش‌گران وی را پهلوانی کوشانی معرفی می‌کنند (متینی، ۱۳۷۸: ۶۵۳؛ وثوقی، ۱۳۹۳: ۱۴۳ و ۱۴۴؛ غفوری، ۱۳۹۹: ۲۰۵)؛ عده‌ای نیز کوش را فردی سامی‌نژاد و روایات ستم‌گری وی را مربوط به پادشاهان آن قوم می‌دانند. بعضی نیز براساس مدارکی کوش را با کوش بن‌حام بن‌نوح یکی دانسته‌اند (همو، ۲۰۶).

شگفتی دیگر آن که در کوش‌نامه سرنوشت تعدادی از شخصیت‌ها و علل بعضی اتفاق‌ها در بستری متفاوت با شاهنامه جریان دارد و وقایع غالباً با نگاهی اسطوره‌زدایانه روایت شده است. از دیگر شگفتی‌های این منظومه پهنه جغرافیایی مطرح شده در آن است. داستان‌های این اثر از شرق تا چین و ماچین و بسیلا کشیده شده و از غرب تا آفریقا و اسپانیا گسترش یافته است. این موضوع باعث شده بعضی از پژوهش‌گران ریشه شخصیتی کوش را میان پادشاهان امپراتوری کوش آفریقا جست‌وجو کنند (بشیری، ۱۳۹۸: ۱۹۸) و عده‌ای دیگر در پی اثبات این‌همانی ماچین و بسیلا با ژاپن و شبه‌جزیره کره باشند (متینی، ۱۳۶۹: ۱۷۵؛ رجب‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۴۶ و ۸۱: ۷۰؛ وثوقی، ۱۳۹۳: ۱۴۵).

باوجود شگفتی‌ها و نوآوری‌های این روایت، خط داستانی آن در دوره‌های زمانی آشنا می‌گذرد. داستان از زمان مقابله جمشید و ضحاک آغاز می‌شود؛ پادشاهی فریدون و منوچهر را طی می‌کند و تا سلطنت کی‌کاووس ادامه می‌یابد. در این روند تاریخی کوش با افرادی نام‌آشنا چون آبتین، قارن، ضحاک، فریدون،

سلم و تور، کی کاووس و... تعامل دارد.

در ابتدای این منظومه، پنج داستان از اخبار پادشاهان روم روایت می‌شود که عبارت است از: داستان پادشاهی افریقس، داستان دقیانس، داستان پلاطس، داستانی در شاهی اسطیناس و داستانی از اسکندر در خاور. در داستان اخیر، اسکندر با دیدن تندیس کوش پیل‌دندان، مشتاق می‌شود که دربارهٔ کار و کردار او اطلاعاتی به‌دست آورد. با این شگرد خواننده نیز به داستان اصلی منظومه یعنی شرح زندگانی و وقایع حیات کوش هدایت می‌شود. هرچند در پایان منظومه، شاعر نه از سرانجام کوش سخن می‌راند و نه به داستان اسکندر بازمی‌گردد.

آن‌چه بیان شد اگرچه تنها بخشی از ویژگی‌های منحصربه‌فرد این منظومه است، اما ارزش خاص این متن را در پژوهش‌های حوزهٔ اساطیر و متون حماسی به‌خوبی نشان می‌دهد. بنابراین ضرورت دارد تا در یک بررسی کلی، مقالاتی که دربارهٔ جوانب مختلف این منظومهٔ پهلوانی ویژه انتشار یافته گردآوری، بررسی و ارزیابی شود.

در یک دورنمای کلی اولین گام پژوهشی دربارهٔ این اثر متعلق به کتاب‌هایی چون *حماسه‌سرایی در ایران (۱۳۳۳)* و *تاریخ ادبیات در ایران (۱۳۵۱)* از صفاست که به معرفی این اثر پرداخته است. گام دوم را جلال متینی برداشته که منظومهٔ تک‌نسخهٔ *کوش‌نامه* را تصحیح و در سال ۱۳۷۷ چاپ کرده است. افزون بر این، وی تعدادی مقاله پیش از چاپ منظومه و چند مقاله پس از چاپ آن تا پایان دههٔ هفتاد منتشر کرده است. در دههٔ هشتاد پژوهش‌گران اندکی دربارهٔ *کوش‌نامه* مقاله نوشته‌اند. اما در دههٔ نود، خونی تازه در رگ پژوهش‌های حماسی جریان می‌یابد و *کوش‌نامه* بیش از پیش در مرکز توجه پژوهش‌گران قرار می‌گیرد و آثار بسیاری دربارهٔ جنبه‌های مختلف آن انتشار می‌یابد.

مطالعهٔ دقیق این آثار تحقیقی و بررسی آن‌ها از نظر موضوعی، محتوایی و ساختاری و سنجش دستاوردهای آن‌ها به‌همراه ارائهٔ آمار از کمیّت این پژوهش‌ها و ترسیم سیر تاریخی آن، یافته‌های ارزش‌مندی را در اختیار پژوهش‌گران و علاقه‌مندان این حوزه قرار می‌دهد.



پیشینه

جست‌وجو در انواع منابع مختلف نشان می‌دهد که تاکنون پژوهشی در زمینه مقاله‌پژوهی آثار نوشته شده درباره کوش‌نامه انجام نگرفته است. بنابراین پژوهش حاضر نخستین اثری است که به جمع‌آوری، بررسی و ارزیابی مقالات عرصه کوش‌نامه و ترتیب زمانی انتشار آن‌ها می‌پردازد. گفتنی است پیش‌تر آثاری به شکل مقاله‌پژوهی یا کتاب‌شناسی شاهنامه و آثار شاعران دیگر پدید آمده که شیوه کار آنان الهام‌بخش تدوین این مقاله بوده است. [۲]

۱. نگاهی به دوره‌های زمانی نگارش مقالات درباره کوش‌نامه

کوش‌نامه پژوهی را از منظر زمانی می‌توان به سه دوره تقسیم کرد:

۱. از ابتدا (۱۳۶۵) تا ۱۳۷۹

نخستین مطالبی که درباره کوش‌نامه نوشته شده به قلم متینی، مصحح منظومه، پیش یا پس از چاپ آن در بازه زمانی بین سال ۱۳۶۵ تا ۱۳۷۹ نگاشته شده است. قهرمان سلیمانی نیز در سال ۱۳۷۸ بعد از چاپ، یادداشتی کوتاه برای معرفی آن منتشر کرده است. وی نخستین فردی است که افزون بر مصحح، به نوشتن درباره کوش‌نامه روی می‌آورد. بعد از سلیمانی با فاصله چند سال پژوهش‌گران به تحقیق درباره کوش‌نامه می‌پردازند.

تعداد مقالات این دوره در مجموع ۸ اثر است. در این زمان، تنها ۱ اثر در زمینه تصحیح متن نوشته شده است و موضوع بیشتر مقالات به حوزه متن‌پژوهی هم‌چون نیرنگ‌های کارزار، جغرافیای کوش‌نامه، تطبیق شخصیت‌ها و... تعلق دارد.

۲. از ۱۳۸۰ تا ۱۳۸۹

در دهه هشتاد ۱۲ اثر به قلم نویسندگانی متفاوت چون رجب‌زاده، امیدسالار، آیدنلو، صرفی و... منتشر شد. در این دوره تنها ۱ مقاله به تصحیح متن اختصاص دارد و ۳ اثر در حوزه متن‌پژوهی با تکیه بر کوش‌نامه تألیف شده است. این پژوهش‌ها اغلب در زمینه جغرافیا و شخصیت‌های منظومه تألیف شده است. در این دوره، شاهد نگارش ۷ مقاله هستیم که به بررسی تطبیقی یک موضوع در دو یا چند منظومه می‌پردازد. ۱ مقاله نیز این متن را براساس نظریه‌های ادبی غرب

تحلیل می‌کند.

۳. از ۱۳۹۰ تا ۱۴۰۱

در این دوره تعداد مقالات و تعدد نویسندگان به اوج خود می‌رسد و ۴۳ مقاله به قلم نویسندگانی چون نحوی، غفوری، بشیری، اتونی و... انتشار می‌یابد. اکثر مقالات این دوره، مربوط به پژوهش‌هایی است که با محوریت کوش‌نامه و منظومه‌های حماسی دیگر نوشته شده است و ۱۷ اثر را شامل می‌شود. پس از آن بیشترین تعداد مربوط به مقالات متن‌پژوهی با تکیه بر متن کوش‌نامه است که موضوعاتی گوناگون چون مبانی کشورداری، زنان، جغرافیا و... را دربرمی‌گیرد. در زمینهٔ نقد و تصحیح، بررسی‌های تطبیقی و به‌کارگیری نظریات غربی، در مقایسه با دوران پیشین رشد چشم‌گیری مشاهده می‌شود. هم‌چنین در این دوره در یکی از مقاله‌ها به مسائل سبک‌شناسانهٔ منظومه پرداخته شده که آغازگر حوزهٔ جدیدی در عرصهٔ کوش‌نامه پژوهی است.

دربارهٔ منظومهٔ کوش‌نامه مجموعاً ۶۳ مقاله نوشته شده که از این تعداد ۱ اثر در زمینهٔ سبک‌شناسی، ۶ اثر در زمینهٔ نقد و تصحیح، ۸ اثر با محوریت نظریات و روی‌کردهایی چون انسان‌شناسی کارل راجرز و آبراهام مزلو، ولادیمیر پراپ و...، ۲۳ اثر با تمرکز بر ظرفیت‌های موضوعی و مستقل کوش‌نامه و ۲۵ اثر با محوریت دو یا چند متن حماسی از جمله کوش‌نامه نگاشته شده است. افزون بر این ۶۳ اثر، ۲ پژوهش دوبار به چاپ رسیده [۳] و چاپ‌های تکراری در آمار کنونی لحاظ نشده است. در ادامه، مقالات مربوط به هریک از این عناوین جداگانه معرفی، تحلیل و نقد می‌شود.

۲. تحلیل و ارزیابی محتوایی مقالات نوشته‌شده دربارهٔ کوش‌نامه

۲.۱. مقالات مربوط به نقد و تصحیح کوش‌نامه

از منظومهٔ کوش‌نامه تنها یک نسخه از قرن هشتم هجری باقی‌مانده که در موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود. جلال متینی در سال ۱۳۷۷ تصحیحی قیاسی از این نسخه چاپ کرده است و در مقدمهٔ اثر بیان داشته که حدود ۵۰۰ بیت از منظومه هم‌چنان دچار ابهام است (نک. متینی، ۱۳۷۷: ۵۳). هم‌چنین، تعدادی از



ابیات دیگر هم که به ظاهر تصحیح شده، مجدد نیازمند بازاندیشی است. مجموعه این عوامل تعدادی از پژوهش‌گران را برآن داشته که مقالاتی در نقد تصحیح این اثر یا در تصحیح مجدد ابیاتی از آن بنویسند.

اولین مقاله این گروه را خود متینی در سال ۱۳۶۶ پیش از چاپ منظومه نوشته است و برآن بوده که صورت صحیح ضبط نام قهرمان (کوش یا گوش) را بیابد. بعد از چاپ منظومه، محمود امیدسالار (۱۳۸۴) آغازگر نوشتن این گروه از مقالات است. وی در مقاله خویش تصحیح ۴۰ بیت از کوش‌نامه را بازبینی و بررسی می‌کند. مقاله دیگری در سال ۱۳۹۶ به قلم کامران ارژنگی نوشته شده که در آن ۱۰۹ بیت منظومه مجدد تصحیح قیاسی شده است. محمود رضایی دشت‌ارژنه در سال ۱۳۹۸، ۴۹ بیت را در مقاله‌ای بررسی و اصلاح کرد. اکبر نحوی نیز مقاله مفصلی در این حوزه مشتمل بر ۱۱۷ بیت تألیف کرده که در بردارنده اطلاعات تاریخی و جغرافیایی بسیاری است. این مقاله در سال ۱۴۰۱ در کتاب نقش خیال؛ مجموعه مقالات ادبی و تاریخی، چاپ شده است؛ اما به دلیل این که رضایی در مقاله خود از آن یاد کرده است، باید تاریخ تدوین آن را سال ۹۸ یا پیش‌تر دانست.

افزون بر مقالات فوق، داریوش اکبرزاده در نوشته‌ای کوتاه به بررسی واژه «کنده» در مصرع «به کابل ز ناگه به کنده رسید» پرداخته است و براساس اطلاعات تاریخی مربوط به پایان کار ساسانیان، سعی در روشن کردن اصالت ضبط این واژه داشته است.

پژوهش‌گران در این مقالات شیوه عمل تقریباً یکسانی دارند و برای اصلاح ابیات به ضبط‌هایی که متینی در پاورقی داده نظر داشته‌اند و افزون بر نظر صائب خویش، غالباً در پی یافتن مشابهت‌هایی کلامی و مفهومی در دیگر ابیات کوش‌نامه و سایر منظومه‌های حماسی به‌ویژه شاهنامه بوده‌اند. به نظر نگارندگان آن‌چه بیش از هر چیز در تصحیح متون تک‌نسخه اهمیت دارد، بررسی سبک و شیوه سخن‌سرایی شاعر یا نویسنده است. شایسته است ابتدا پژوهش‌گران براساس کوش‌نامه و اثر دیگر این شاعر یعنی بهمن‌نامه، شیوه کلام‌آوری وی را کشف کنند. با این روش از بخشی از ابیات ابهام‌زدایی می‌شود، برای مثال نحوی (۱۴۰۱) در توضیح و تصحیح بیت ۶۳۵۶ با ذکر شماره ابیات کوش‌نامه و بهمن‌نامه

بیان داشته است که شاعر واژهٔ «زره» را تنها با «گره» قافیه می‌بندد. در بیت ۶۵۰۳ نیز بیان داشته که واژهٔ «شب» ۳۶ بار در جایگاه قافیه قرار گرفته و هربار با چه کلماتی قافیه شده و بسامد کاربرد کدام یک از این قوافی بیش‌تر بوده است. نحوی براساس همین آمار دقیق، ضبط مصرع دوم بیت ۶۵۰۳ را روشن می‌سازد.

مبحث دیگری که در تصحیح متون باید بدان توجه شود، بلاغت کلام است که گاه مغفول مانده، برای مثال ارزنگی با توجه به فحوای کلام «نخندید» را مرجح دانسته:

فریدون چو آگاه شد زین سخن بدو تازه شد رنج‌های کهن
 بخندید و گفت این سترگ پلید سر از راه یزدان به یک‌سو کشید
 (کوش‌نامه، ۱۳۷۷: ابیات ۸۴۶۴ و ۸۴۶۵)

اما به نظر نگارندگان ضبط «بخندید» درست‌تر می‌نماید؛ گویی در بیت مذکور فریدون از شدت خشم، خنده‌ای عصبی سرداده است. در غیر این صورت چه تنگنایی در واژه‌یابی برای شاعر وجود داشته که بی‌دلیل بگوید فریدون نخندید!

افزون بر این، توجه به متون تاریخی و جغرافیایی در تصحیح متونی با تنوع جغرافیایی بسیار چون کوش‌نامه امری واجب است. نحوی (۱۴۰۱) با نظر به همین امر در ابیات ۴۱۱۰، ۷۹۹۶، ۸۴۷۸، ۸۴۸۸ و ۸۴۹۰ براساس دلایل و شواهد متقن، پرده از ابهام «ئرون، ئاحهه، خلایق، عجلسکس و بشکوبش» برمی‌گیرد و صورت صحیح و گاه نام امروزی این مکان‌ها را روشن می‌سازد. گفتنی‌ست ویژگی‌هایی چون ارائهٔ اطلاعات تاریخی و جغرافیایی، آمارهای واژگانی به‌ویژه در قافیه، اشاره به ویژگی‌های سبکی کلام شاعر و... مقالهٔ نحوی را از دیگران متمایز می‌کند.

هریک از مقالات بالا در روشن کردن تعدادی از ابیات کوش‌نامه بسیار سودمند و گره‌گشاست، اما باید در نظر داشت هم‌چنان ابهام‌هایی در متن باقی مانده که ضروری‌ست مصححان آن‌ها را رها نکرده و با توجه به اطلاعات حاصل از پژوهش‌ها و مطالعات جدید، بدان‌ها بازگردند، برای نمونه هم‌چنان درباب صورت صحیح نام قهرمان منظومه می‌توان قلم زد؛ زیرا در مقالهٔ «کوش یا گوش» صورت



صحیح به روشنی بیان نشده، در پژوهش‌های متعددی درباره شخصیت و پیشینه هویتی کوش مطالب جدیدی بیان شده و از کتاب *مجمّل التواریخ و القصص* که چندین بار از کوش نام برده، سه نسخه دیگر در سال‌های اخیر پیدا شده است (رک. ناشناس، ۱۳۹۹: ۴۷-۵۱).

۲.۲. مقالات مربوط به متن پژوهی کوش‌نامه

مقالات متن پژوهی رتبه دوم بسامد را در میان مقالات کوش‌نامه دارد. از مهم‌ترین ویژگی‌های مثبت این دسته، تنوع موضوعی و ارزش هریک از آن‌ها در ابهام‌زدایی از منظومه است.

تعدادی از این مقالات به بررسی ویژگی‌های منحصر به فرد کوش‌نامه پرداخته و زوایای مختلف آن را روشن ساخته، برای مثال در چندین مقاله (متینی، ۱۳۶۹؛ رجب‌زاده، ۱۳۸۰ و ۱۳۸۱؛ وثوقی، ۱۳۹۳) از ارتباط ژاپن و کره با این منظومه سخن رفته و این همانی ماچین و بسیلا با ژاپن و کره مطرح شده است. آخرین پژوهش صورت گرفته در این زمینه (وثوقی، ۱۳۹۳) به تفاوت ضبط و موقعیت مکانی سیلا و بسیلا و ارتباط آن‌ها با راه‌های دریایی و زمینی ابریشم و احتمال یکی بودن سیلا و گنگ‌دز پرداخته و اطلاعات بسیار ارزش‌مندی در این زمینه بیان کرد است. در مقاله‌ای دیگر (اتونی و اتونی، ۱۳۹۹) یکی از مهم‌ترین و محوری‌ترین خصیصه‌های کوش‌نامه یعنی اسطوره‌زدایی بررسی شده و از بسیاری از تناقض‌های میان روایت‌های مشترک کوش‌نامه و شاهنامه پرده برداشته شده است. در کوش‌نامه به جای روییدن مارهایی بر دوش ضحاک، وی به بیماری خرچنگ مبتلا می‌شود؛ فریدون به جای پرورده شدن توسط گاو برمایه، در دامان برماین، وزیر سلکت [پادشاه دماوندکوه]، تربیت می‌شود و دیوان مازندران مردمانی تنومند دانسته شده‌اند. این دسته از آثار افزون بر روشن کردن بسیاری از زوایای مبهم یا ناآشنای متن، راه جدیدی بر پژوهش‌های آتی می‌گشاید.

تعدادی دیگر از آثار، مقالاتی است که مجموعه اطلاعات ارزش‌مندی مانند پیشینه اسطوره‌ای و تاریخی داستان و شخصیت کوش را از منابع مختلف گرد آورده و یک‌جا و منسجم پیش‌روی مخاطب قرار داده است، برای مثال در «نگاهی به خاستگاه احتمالی روایات کوش پیل‌دندان» (غفوری، ۱۳۹۹)، مؤلف با بررسی سایر منظومه‌های پهلوانی، طومارهای نقالی و متون تاریخی و دینی، چگونگی

شکل‌گیری شخصیت کوش و کیفیت حضور داستان او را در متون مختلف روشن ساخته است، برای مثال مشخص کرده است در *اوستا* و متون پهلوی داستان کوش ضبط نشده، اما ردپای حضور وی را در متونی چون *سام‌نامه*، *برزنامهٔ جدید* و *زرین‌قبانامه* یا در بعضی از متون تاریخی چون *تاریخ طبری*، *مجم‌التواریخ* و *القصص و جامع‌التواریخ* می‌توان پی گرفت. هم‌چنین در مقالهٔ «بررسی و مقایسهٔ داستان کوش پیل‌دندان در *کوش‌نامه* و *طومارهای نقالی*» (صادقی نقدعلی علیا و بشیری، ۱۳۹۷) نویسندگان بیان داشته‌اند که در بسیاری از متون نقالی چون *طومار نقالی شاهنامه*، *هفت‌لشکر*، *شاهنامهٔ نقالان* و... از داستان کوش یاد شده است.

در مقالهٔ «ارتباط منظومهٔ *کوش‌نامه* با پادشاهان کوش در هزارهٔ قبل از میلاد در آفریقا» (بشیری، ۱۳۹۸)، نویسنده برآن بوده که با توجه به نشانه‌ها و شباهت‌هایی که میان بخش دوم روایت *کوش‌نامه* و امپراتوری کوشی‌های آفریقا وجود دارد، پیوستگی میان آن‌ها را اثبات کند. بعضی از این نشانه‌ها عبارت است از: جریان وقایع روایت در مصر، آفریقا و مغرب، ارتباط کوش پیل‌دندان با کوش‌بن‌حام و ارتباط وی با امپراتوری کوش، ادعای خدایی کوش پیل‌دندان و اقامت وی در آفریقا و... .

در گروهی دیگر از این مقالات، مطالبی از کتاب‌های دیگر ارائه شده که در روشن کردن پیشینهٔ بخشی از محتوای منظومه راهگشاست، برای مثال در مقالهٔ «ترجمهٔ منظوم دیگری از یادگار بزرگمهر» (متینی، ۱۳۶۵)، اندرزه‌های کتاب *یادگار بزرگمهر* با اندرزه‌های منظوم *شاهنامه* و *کوش‌نامه* مطابقت داده شده و نتایج درخور توجهی، دربارهٔ یکی‌بودن مرجع اندرزه‌ها به‌دست آمده است. در مقالهٔ دیگری اردستانی رستمی (۱۳۹۹) بخش‌هایی از متون پهلوی، مانوی و تعدادی از آثار دوران اسلامی را که ارتباط معناداری با داستان پلاطس دارند ذکر کرده است و با تکیه بر نظریات جابه‌جایی اسطوره‌ها و شکستگی نقش‌ها در پی یافتن ریشهٔ این داستان و هویت شخصیت‌های آن بوده است. این دسته از آثار در شناساندن منابع تحقیقی مرتبط با کوش و *کوش‌نامه*، نقشی بسیار مهم دارند. آگاهی از منابع و کتاب‌های متعدد *کوش‌نامه* پژوهی که گاه حتی دسترسی و آگاهی از محتوای آن‌ها آسان نیست، در پیش‌برد پژوهش‌های بعدی راه‌گشاست.



دسته‌ای دیگر از آثار شامل مقالاتی است که موضوع‌های متفاوتی را بنا بر ظرفیت محتوایی متن *کوش نامه* دنبال می‌کند، و مطالعه هر کدام از آن‌ها اطلاعات مفیدی را به دست می‌دهد. تعدادی از این موضوع‌ها عبارت است از: چوگان، خواب‌ها، کشورداری، جایگاه زن و... (متینی، ۱۳۷۰ الف و ۱۳۷۸ و ۱۳۷۹؛ ملک‌پور علمداری و رسمی، ۱۳۹۶؛ الهامی و دیگران، ۱۳۹۸؛ مهرداد، ۱۳۹۹؛ اسحق‌ی و فروزانفر، ۱۴۰۱). این دسته از آثار ابعاد متعدد اندیشگانی، رفتاری و اجتماعی حاکم بر منظومه را روشن می‌سازد. این اطلاعات هنگام سنجش و مقایسه آثار گوناگون، چه متعلق به یک زمان واحد، چه متعلق به دوره‌های زمانی متعدد سودمند خواهد بود، برای مثال با روشن شدن این مسأله که دیدگاه ضحاکیان و جمشیدیان به زنان در این منظومه یکی نیست، می‌توان به تفاوت جهان بینی این دو گروه بیش‌تر پرداخت. مثال دیگر این که در این منظومه آبتین در چند نوبت خواب‌هایی می‌بیند که نقش تعیین کننده‌ای در بازگشت وی از بسیلا به ایران و سپردن فریدون به پادشاه دماوندکوه و سیر رخ داده‌ها دارد.

بخش دیگری از مقالات، حول محور شخصیت‌های این منظومه می‌گردد، برای مثال در مقاله‌ای مدبری (۱۳۹۸) طالع نیک فریدون را براساس شکل اختران هنگام تولد وی تحلیل کرده است. این آثار گاه به شکل مطالعات تطبیقی با شاهنامه انجام گرفته و ویژگی‌های شخصیت منظور در هر دو متن باهم سنجیده و شباهت‌ها و تفاوت‌ها برشمرده شده است (متینی، ۱۳۷۰ ب؛ نحوی، ۱۳۹۰؛ دزفولیان و دیگران، ۱۳۹۴؛ علوی مقدم و کیخسروی، ۱۳۹۵). این آثار با جمع‌آوری و ارائه منسجم روایت‌های مختلف، امکان سنجش، مشخص کردن شباهت‌ها و تفاوت‌ها، بررسی اصالت روایات مختلف و... را در اختیار پژوهش‌گر قرار می‌دهد، برای مثال در این منظومه، جمشید تا پایان عمر فردی یزدان‌پرست باقی می‌ماند، مبارزه سلم و تور با ایرج ریشه در باژطلبیدن وی از برادران خود دارد یا براساس قراین و شواهدی بین کاکوی شاهنامه و کوش این‌همانی وجود دارد.

با وجود تمامی نکات فوق که هر یک نمایان‌گر ارزش و نقش مهم مقالات در شناخت و فهم هر چه بهتر منظومه است، کاستی‌هایی نیز در روند این دست از پژوهش‌ها، تحلیل‌ها و نتیجه‌گیری‌ها وجود دارد که پرداختن به آن‌ها ضروری است؛ چراکه چونان سرمشقی مانع از تکرار آن‌ها در آثار پیش‌رو خواهد شد. یکی از این

کاستی‌ها آن است که گاه به نظر می‌رسد پژوهش‌گران نکات محتوایی مهمی را فراموش کرده و همین باعث شده در پاره‌ای از قضاوت‌های خویش راه را به غلط ببیمایند، برای مثال در مقالهٔ «بازنمایی بدن و تحلیل کنش‌های بدنی صدقه‌رمان در منظومهٔ حماسی کوش‌نامه» نویسنده چندین بار متذکر شده که در اثر زیاده‌روی در خوردن گوشت، دو مار بر دوش ضحاک روییده است (نک. مه‌راد، ۱۳۹۹: ۳۰۵ و ۳۰۶). این درحالی‌ست که براساس اصل اسطوره‌زدایی در کوش‌نامه، شاعر از بیماری خرچنگ یاد کرده و تنها در ادامهٔ توصیف بیماری و شکل زائده‌های کتف ضحاک آن‌ها را به دو مار تشبیه کرده است:

شنیدم که ضحاک چندان بخورد که آمد سر هر دو کتفش به درد
همی درد خرچنگ خواندش پزشک یکی سرد بیماری سرد و خشک
شکیبا نبود ز گوشت شکار برآمد سر کتف او چون دو مار
(کوش‌نامه، ۱۳۷۷، ابیات ۲۸۷۰ و ۲۸۷۱ و ۲۸۷۳)

پزشک معالج ضحاک نیز در این متن نه اهریمن که پزشکی هندی‌ست (رک. کوش‌نامه، ۱۳۷۷: ۳۰۳ و ۳۰۴) و در انتهای بخش «درمان کردن پزشک هندی ضحاک ماردوش را» شاعر دربارهٔ باور مردم به پزشک ضحاک و مارهای دوشش چنین سروده:

چنین داستان زد همی مرد و زن که هندو نبود آن که بود اهرمن
که شه را به خون ریختن کرد چیر وگرنه نبود بدین‌سان دلیر
همانا نه درد است هست آن دو مار که از مردمان می‌برآرد دمار
سخن‌ها مرا این شگفتی بس است شناسندهٔ مرتبهٔ هرکس است
(کوش‌نامه، ۱۳۷۷، ابیات ۲۹۰۹-۲۹۱۲)

این ابیات نشان می‌دهد که شاعر با اندیشه‌ها و باورهای اسطوره‌ای آشنایی داشته است؛ اما یا به دلیل روی‌کرد شخصی یا بر مبنای منبع داستانی کوش‌نامه، آرای اسطوره‌ای در چشم ایشان شگفت آمده است. هم‌چنین گفتنی‌ست چنان‌که محل رشدونمو ایران‌شان را ری یا همدان بدانیم (رک. نحوی و رضاپور، ۱۳۹۴: ۲۳؛ وهرام، ۱۳۹۴: ۱۱۴)، آن مناطق جایگاه اندیشهٔ منطقی بوده و بی‌شک بر شیوهٔ تفکر شاعر تأثیر داشته است.



نمونه دیگری از موضوعات بحث‌انگیز را می‌توان در مطالب مربوط به احتمال وجود داستان کوش در *خدای‌نامه* در دو مقاله غفوری (۱۳۹۹) و دزفولیان، شنکائی و دماوندی (۱۳۹۴) جست‌وجو کرد. هرچند برای روشن کردن صحت این احتمال باید به شناخت بهتری از *خدای‌نامه* دست یافت؛ اما متأسفانه در این باره اطلاعات اندک است و نظرات محققان با یکدیگر اختلاف زیادی دارد چنان‌که براساس نظر خالقی مطلق سنت *خدای‌نامه* نویسی را از زمان هخامنشیان باید دنبال کرد. اشکانیان نیز این سنت را از هخامنشیان گرفته و به ساسانیان انتقال دادند (رک. خالقی مطلق، ۱۳۹۴: ۱/نوزده و بیست). تفضلی *خدای‌نامه* را متنی متعلق به دوران ساسانی می‌داند که اصل پهلوی آن به دست ما نرسیده است (تفضلی، ۱۳۸۶: ۲۶۹-۲۷۱). صفا، *خدای‌نامه* را شامل تاریخ و شرح وقایع و داستان‌های مربوط به پادشاهان ایران از نخستین پادشاه یعنی کیومرث تا آخرین پادشاهان ساسانی دانسته که در ضمن آن‌ها، داستان‌ها و اسطوره‌های ملی و مذهبی و تاریخی نیز نقل شده است. وی بیان می‌دارد که از ترجمه‌های عربی *خدای‌نامه* اثری باقی نمانده است (نک. صفا، ۱۳۷۴: ۸۵ و ۹۰). پژوهشی دیگر تا آنجا پیش رفته که مدعی است *خدای‌نامه* یا *خدای‌نامه* کتابی کوچک، در حدود ده یا بیست تا سی صفحه و دربردارنده فهرستی از نام پادشاهان بوده است. (نک. هامین - آنتیلا، ۱۳۹۹: ۲۶۷). این نویسنده افزوده است «ما هیچ دلیلی برای اثبات وجود داستان قهرمانان دیگر سیستانی یا افراد دیگر در کتاب *خدای‌نامه* نداریم. *خدای‌نامه* به‌وضوح همان چیزی بود که عنوان آن می‌گوید، کتابی از پادشاهان، نه قهرمانان» (همو، ۲۶۴).

روشن است که به دلیل در دسترس نبودن متن اصلی یا حتی ترجمه *خدای‌نامه*، راه بر قضاوت نهایی بسته است و این فقدان باعث می‌شود نتوانیم درباره احتمال بهره‌گیری کتاب‌هایی چون *تاریخ طبری*، *تاریخ بلعمی*، *مجمل التواریخ و القصص* و... از *خدای‌نامه* با یقین سخن بگوییم.

در پژوهش‌های اخیر درباره هویت اصلی کوش تحقیقاتی صورت گرفته، اما هیچ‌یک از آن‌ها نسب کوش را به ایرانیان نمی‌رساند. عده‌ای پیشینه هویتی وی را به پادشاهی کوشانیان آفریقا نسبت می‌دهند (بشیری، ۱۳۹۸) و عده‌ای شخصیت دژخیمانۀ وی را یادگار حمله کوشی‌ها از شرق ایران می‌دانند (متینی، ۱۳۷۸؛ وثوقی،

۱۳۹۳؛ گازرانی، ۱۳۹۹). غفوری نیز در مقاله‌ای احتمال سامی‌نژادبودن کوش و ریشه‌داشتن شخصیت وی در کوش جبار عهد عتیق و کوش‌بن‌حام را مطرح کرده است (غفوری، ۱۳۹۹). گفتنی‌ست در صورت پذیرش وجود داستان کوش در *خدای‌نامه*، احتمال اخیر را می‌توان با تکیه بر این مطلب تقویت کرد که در قرون اولیهٔ اسلامی روایت *خدای‌نامه* از سویی با کتاب‌ها و رساله‌های پهلوی که به عربی ترجمه شدند و از سوی دیگر با روایات عهد عتیق دربارهٔ پادشاهان بنی اسرائیلی و عربی درآمیخت (رک. موسوی بجنوردی، ۱۳۹۳: ۵/۶۹۴).

گاهی نیز پژوهش‌گران ادعا کرده‌اند که شاعر آگاهانه و با هدف عبرت‌آموزی و آموزش مبانی کشورداری، رفتار ناشایست کوش و خاندانش را به‌تصویر کشیده است (رک. ملک‌پور علمداری و رسمی، ۱۳۹۶: ۲۳۰ و ۲۴۴). گویی فراموش کرده‌اند نمی‌توان با قطعیت، ارادهٔ شاعر اثر را در سیر روایت سهیم دانست؛ چراکه در منظومهٔ *کوش‌نامه* شاعر می‌گوید که این اثر دارای منبعی بوده که از جانب دوستی به هدف سرایش در اختیار وی قرار گرفته:

یکی مهتری داشتم من به شهر
که از دانش و مردمی داشت بهر
مرا گفت اگر رای داری بر این
یکی داستان دارم از شاه چین
(*کوش‌نامه*، ۱۳۷۷، ابیات ۱۲۸ و ۱۳۲)

در بیتی دیگر نیز شاعر چنین سروده:

چنین آمد از *کوش‌نامه* پدید
که نوشان دستور را برکشید
(*کوش‌نامه*، ۱۳۷۷، بیت ۴۸۰۲)

هرچند همواره این پرسش مطرح است که آیا در حقیقت چنین منبعی وجود داشته یا شاعر به تقلید از فردوسی چنین ادعایی را بیان کرده است. در خصوص منظومهٔ *کوش‌نامه* به‌دلیل در اختیار نداشتن متن منبع محتمل آن نمی‌توان به‌سادگی ادعا کرد که آن‌چه در متن آمده براساس اندیشه و دیدگاه شاعر است. بسا تمام آن‌چه در این منظومه آمده عیناً در متن مرجع وجود داشته و شاعر متعهدانه آن‌ها را سروده است.

در مقاله‌ای نیز زروانیسم در *کوش‌نامه* بررسی شده است (ندافی و متوسلی، ۱۳۹۵). نویسندگان شواهدی از باور به جبرگرایی، نقش آسمان در تعیین سرنوشت



یا اهمیت طلوع و غروب خورشید را در این منظومه ارائه داده‌اند. با توجه به گفته صاحب‌نظران حوزه حماسه که آثار حماسی بعد از شاهنامه را تحت تأثیر آن اثر سترگ و شیوه سخن‌سرایی فردوسی می‌دانند، شاید بتوان پاره‌ای از نشانه‌های حضور این اندیشه را در کوش‌نامه هم چون توصیف و اهمیت طلوع و غروب، به تأثیرپذیری از شاهنامه نسبت داد. اما در نگاهی ریشه‌شناسانه اگر داستان کوش را متعلق به دوران پیش از اسلام یا منطقه بین‌النهرین بدانیم، وجود اندیشه‌های زروانی در آن محتمل است.

در مقاله «سرگذشت اومروس و اومریسم» (شمیسا و صراف، ۱۳۹۶) نیز برخلاف تصور، نویسندگان خوانشی اومریستی از داستان منظومه ارائه نداده‌اند و مشابهت‌های داستانی و روایی کوش‌نامه با کتاب تاریخ مقدس اومروس بررسی شده است. این در حالی است که به دلیل وجه اسطوره‌زدایانه منظومه، می‌توان ردپای این نظریه را در آن دنبال کرد، برای مثال در اندیشه اومریسم آمده است وقایع و شخصیت‌های اسطوره‌ای مابه‌ازایی در تاریخ و واقعیت دارند که به تدریج دست‌خوش اغراق شده‌اند (رک. همو، ۱۶۰). در کوش‌نامه نیز شاعر از بسیاری از افراد و وقایع اسطوره‌ای نمونه‌ای انسانی و باورپذیر ارائه داده است، از جمله در این منظومه دیوهای منطقه مازندران انسان‌هایی مبارز از قوم بجه و نوبی معرفی شده، یا پزشک معالج ضحاک نه اهریمن که پزشکی هندی‌ست.

اکنون باید به نکته‌ای اشاره کرد که به طور مشخص به تعدادی از مقالات جلال متینی مربوط است و هم‌زمان عیب و حسن آن‌ها محسوب می‌شود. وی در تعدادی از آثار خود تنها به بیان بخش‌هایی از منظومه کوش‌نامه پرداخته و تحلیل چندانی از آن ارائه نداده است. در نگاه کلی این آثار را شاید نتوان در زمره مقالات شمرد، اما توجه به تاریخ تألیف آن‌ها بیان‌گر این نکته است که این آثار یا پیش از چاپ کوش‌نامه یا در طول مدت زمانی اندک، پس از انتشار منظومه نوشته شده است. با دانستن این حقیقت درمی‌یابیم در آن موقعیت زمانی تا چه اندازه شناساندن منظومه کوش‌نامه و جزئیات محتوای آن، مهم و اثرگذار بوده است.

ضروری‌ست در پایان این بخش، به صورت صحیح نام شاعر نیز اشاره‌ای شود. در حقیقت قدیمی‌ترین منبعی که نام شاعر اثر در آن یاد شده کتاب *مجموعه التواریخ و القصص* است که در نسخ متعدد آن نام شاعر به صورت‌های ایران‌شان،

ایران شاه و انشاه ثبت شده است. ملک‌الشعرای بهار، مصحح مجمل (ناشناس، ۱۳۱۸: ۹۲) و متینی، مصحح کوش‌نامه، ضبط ایران‌شان را به‌کار برده‌اند؛ اما امیدسالار در مقاله «یادداشت‌های کوش‌نامه» (۱۳۸۴) ضبط ایران‌شاه را برگزیده است. نحوی و رضاپور در مقاله‌ای با عنوان «ملاحظات دربارۀ بهمن‌نامه»، براساس شواهدی چون نسخ نویافته‌ای از کتاب مجمل و... بیان داشته‌اند که صورت صحیح نام شاعر کوش‌نامه و بهمن‌نامه، ایران‌شان‌بن‌ابی‌الخیر است (۱۳۹۴: ۱۳-۱۸). پس از نگارش و چاپ مقالهٔ مذکور تا به امروز دربارۀ صورت صحیح نام این شاعر ادعای جدیدی مطرح نشده است. برهمین اساس و باتوجه به دلایل متقن صحت ضبط ایران‌شان، انتظار می‌رود پژوهش‌گران در آثار خویش صورت ایران‌شان را به‌کار ببرند؛ اما هم‌چنان در بسیاری از مقاله‌های نگارش‌یافته پس از سال ۱۳۹۴ (شاه‌بدیع‌زاده و اشرف‌زاده، ۱۳۹۷؛ نادری و نادری، ۱۳۹۷؛ اسحق‌ی و فروزانفر، ۱۴۰۱ و...)، هم‌چنان صورت ایران‌شاه ضبط شده است.

۳.۲. مقالات مربوط به سبک‌شناسی کوش‌نامه

در زمینهٔ مباحث زبان‌شناسانه و سبک‌شناسانه تنها یک مقاله بر منظومهٔ کوش‌نامه نوشته شده است. سامان رحمان‌زاده و هم‌کاران در مقاله‌ای با عنوان «ساختار زبان حماسی در کوش‌نامهٔ ایران‌شان‌بن‌ابی‌الخیر» در چهار حوزهٔ شاخص‌های آوایی و موسیقایی، شاخص‌های واژگانی و نحوی، شاخص‌های بلاغی و ادبی نیز شاخص‌های معنایی و محتوایی، زبان حماسی را در این منظومه کاویده‌اند. علی‌رغم تلاش نویسندگان دو ایراد کلی در مطالب آن به‌چشم می‌آید؛ اول آن‌که از روش‌هایی که نویسندگان (صورت‌گرایی، الگوی شهبازی و ملک‌ثابت) برای بررسی ساختار زبان کوش‌نامه به‌کار برده‌اند، تنها نام برده شده و در هیچ‌یک از بخش‌های مقاله دربارۀ آن‌ها توضیحی ارائه نشده است. درحالی‌که به دلیل مشهور نبودن این روش‌ها ضرورت داشت نویسندگان حداقل به‌طور خلاصه آن‌ها را معرفی کنند.

دوم آن‌که در بهره‌گیری از پراچاع‌ترین منبع مقاله، یعنی کتاب حماسه پدیده‌شناسی تطبیقی شعر پهلوانی غفلتی صورت گرفته که از ارزش تحلیلی آن کاسته است. این کتاب ترجمه‌ای است از شعر پهلوانی اثر سی. ام بورا هم‌راه با



مطالبی درباره شاهنامه که مترجم، جلال خالقی مطلق، بدان افزوده است. مطالب کتاب شعر پهلوانی عمدتاً مربوط به حماسه‌های بدیهی و شفاهی ست و بورا خود در مقدمه کتاب بیان داشته که حماسه‌های فارسی را به دلیل مبدل شدنشان به آثار ادبی، از دایره تحقیقی خود بیرون گذاشته است (Bowra, 1952: V). خالقی نیز در ترجمه کتاب بدین نکته اشاره داشته که حماسه‌های ایرانی در زمرة حماسه‌های بدیهی و شفاهی جای نمی‌گیرد (ر.ک. خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۶۷-۷۰).

در مقاله مذکور نویسندگان با حذف کردن بخش‌هایی از جملات کتاب ترجمه‌شده، مطالب را ناقص بیان کرده و آن‌ها را با خواسته خویش مطابقت داده‌اند؛ برای نمونه در کتاب حماسه پدیده‌شناسی تطبیقی شعر پهلوانی، درباره بدیہ‌سرایی چنین آمده: «نفوذ عناصر قالبی و تکراری در زبان حماسه‌های بدیہی به منزله تاروپود این زبان است و این زبان برای شنوندگان آن زبانی کاملاً اخت و آشنا بود، درحالی که نفوذ چنین عناصری در زبان شاهنامه به هر علت که پدید آمده باشند، عناصری فرعی‌اند...» (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۸۱) و نویسندگان مقاله چنین نقل کرده‌اند که «گاهی عناصر قالبی و واژگان و عبارات تکراری در زبان حماسی وجود دارند که به منزله تار و پود این زبان است» (رحمان‌زاده، مدرسی و زهت، ۱۳۹۸: ۱۵۵). چنان که روشن است در این نقل قول بخشی از جمله اصلی کتاب که بیان‌گر تطابق نداشتن سخن بورا با حماسه‌های ایرانی ست، حذف شده است. درباره عناصر قالبی حماسه‌های ایرانی، می‌توان این فرض را مطرح کرد که شاعران حماسه‌سرای بعد از فردوسی به شدت از زبان شاهنامه تأثیر پذیرفته بودند و این امر موجب شده در آثار خود از جمله کوش‌نامه، ترکیباتی مشابه شاهنامه به کار برند. این ترکیبات و عبارات به تدریج به عنوان عناصری تکرارشونده و قالبی در متون حماسی شناخته شدند.

چنان که ملاحظه شد از میان مقاله‌های نگارش یافته درباره کوش‌نامه، تنها یک اثر به مبحث سبک‌شناسی پرداخته است. این درحالی ست که ایران‌شان‌بن‌ابی‌الخیر تنها شاعر حماسی‌سرایی ست که بیش از یک منظومه پهلوانی سروده است و مجموع ابیات کوش‌نامه و بهمن‌نامه تقریباً ۲۰۰۰۰ بیت است. بر همین اساس شایسته است مقاله‌های پیش‌تر و جزئی‌نگرتری در خصوص ظرایف سبکی این اثر، طرز سخن شاعر، تفکر رایج در زمان حیات و موقعیت

جغرافیایی و زندگانی شاعر و... تألیف شود.

۲.۴. مقالات مربوط به اعمال نظریه‌ها بر متن کوش‌نامه

در این مقالات یک یا چند نظریهٔ غربی، به عنوان اندیشهٔ مرکزی نگارش مقاله برگزیده شده و نویسنده مؤلفه‌های آن را در منظومهٔ حماسی جست‌وجو کرده است. مقالات این گروه را می‌توان به دو دستهٔ کلی تقسیم کرد؛ دسته‌ای که محور نظریه بر ویژگی‌های روایت‌شناسانه کوش‌نامه استوار است و دسته‌ای دیگر که به جنبه‌های اسطوره‌شناسی و روان‌شناسانهٔ متن می‌پردازد. از جمله آثار دستهٔ اول مقاله‌ای است که نویسنده دو بخش از داستان کوش‌نامه را براساس الگوی قصهٔ پریان پراپ طبقه‌بندی کرده است (کوپا و موسوی، ۱۳۸۹) یا در مقالهٔ «سفر به جهان زشت‌روی کوش با تغییر پیرنگ گفتمان روایی کوش‌نامه از ژانر حماسی به ژانر عرفانی» (حدادی و دیگران، ۱۳۹۳) نویسندگان براساس نظریهٔ دیوید هرمن در باب جهان‌پردازی روایی در تحول پیرنگ داستان، نظریهٔ گریگ دربارهٔ سفر به جهان روایت و نظریهٔ زمان روایی ژنت، نشان می‌دهند که با تغییر ظاهری کوش جهان روایی داستان هم تغییر می‌کند و طرح جامع پیرنگ داستان از ژانر روایی حماسی به ژانر روایی عرفانی تحول می‌یابد.

نمونه‌های دستهٔ دوم نیز عبارت است از: مقاله‌ای که کهن‌الگوی پیر خردمند و ولادت دوباره با شخصیت پیر فرزانه، تغییر بنیادین شخصیت و ظاهر کوش مطابقت داده شده است (شاه‌بدیع‌زاده و اشرف‌زاده، ۱۳۹۷)؛ مقاله‌ای با محوریت نظریهٔ سفر قهرمان جوزف کمپبل که سیر زندگی و سفر درونی و بیرونی کوش، گذر از مراحل سه‌گانهٔ عزیمت، تشریف و بازگشت و تحولات وی بررسی شده است (هاشمی و دیگران، ۱۴۰۰) و مقاله‌ای که با تکیه بر نظریهٔ عقدهٔ حقارت آلفرد آدلر شخصیت کوش را کاویده است و زشت‌رویی و رهاشدگی وی را دو عامل اصلی این پدیده دانسته است (عبدالله‌پور و دیگران، ۱۴۰۱).

گفتنی‌ست گاه این آثار با تکیه بر چند منظومهٔ حماسی نگارش می‌یابند، برای مثال در مقالهٔ «بررسی شخصیت‌های منظومه‌های حماسی بهمن‌نامه، کوش‌نامه، فرامرزنامه، گرشاسب‌نامه، براساس نظریات انسان‌شناسی کارل راجرز و آبراهام مزلو» (اشرف‌زاده و عباسی، ۱۳۹۷)، نویسندگان طبقات مختلف هرم مزلو را



که هریک نمایانگر نیازی در انسان و مرحله‌ای از رشد وی است در بخش‌های مختلف روایت و داستان منظومه‌های بیان شده جست‌وجو می‌کنند.

۲.۵. مقالات مشترک عرصه کوش‌نامه، شاهنامه و منظومه‌های حماسی دیگر

از اواخر دهه هشتاد گروه جدیدی از مقالات به طیف پیشین اضافه شد. در این گروه از آثار نویسنده یک موضوع واحد را در تعدادی از منظومه‌های حماسی بررسی و تحلیل می‌کند. مجموع مقالاتی که کوش‌نامه یکی از منابع تحقیقی آن‌ها بوده است جمعاً ۲۶ اثر است که ۱ اثر در دهه هفتاد، ۷ اثر در دهه هشتاد و ۱۷ اثر در دهه نود نگاشته شده است. این آثار موضوع‌های متعددی چون انسان‌جانور، آز، خرد، نقش بازرگانان، سیر داستان، ازدواج، سوگواری، دیو و اژدها و... را در برمی‌گیرد.

در دسته‌ای از این مقالات تنها تعداد محدودی از منظومه‌های حماسی، محور پژوهش قرار گرفته شده است و اغلب نام منظومه‌های بررسی شده در عنوان مقاله ذکر شده است. درمقابل در گروه دیگر تعداد آثار بسیار زیاد است و غالباً در عنوان نامی از آن‌ها نیست و با عبارت «متون یا منظومه‌های حماسی» از آن‌ها یاد شده است. این دو گروه مقاله افزون‌بر تعداد منظومه‌های منتخب، در محتوا نیز با یکدیگر تفاوت دارد؛ در مقالات دسته اول تعداد منظومه‌ها اندک است، اما موضوع منتخب، مفصل‌تر در آن‌ها بررسی شده است. در گروه دوم معمولاً تعداد آثار بیش‌تر و میزان پردازش هریک از آنان اندک است.

از مقالات گروه اول می‌توان به مقاله «نقش بازرگانان در پیوندهای زناشویی و روند داستان در منظومه‌های حماسی (گرشاسب‌نامه، کوش‌نامه، فرامرزنامه و بهمن‌نامه)» (بساک و توکلی، ۱۳۹۱) اشاره کرد. براساس این اثر در منظومه کوش‌نامه بازرگانان در دو بخش حضور فعال دارند؛ یکی آن‌گاه که آبتین قصد رفتن به سرزمین بهک را دارد و از کاروانی بازرگانی کمک می‌گیرد و دیگری آن‌گاه که کوش با حيله و هم‌دستی بازرگانی چینی به جزیره دست‌نیافتنی طیه‌ور شاه راه می‌یابد.

در مقاله دیگری (دزفولیان و دیگران، ۱۳۹۴) از چندین شخصیت و موقعیت جغرافیایی در شاهنامه، گرشاسب‌نامه و کوش‌نامه بررسی تطبیقی به عمل آمده

است، برای مثال در *کوش‌نامه* جمشید پادشاهی ایزدپرست، برماین وزیر پادشاه دماوندکوه، دیو سپید از اولاد حام‌بن نوح و مازندران در آفریقا است. در مقالهٔ دیگری نیز توتم در تعدادی از آثار حماسی بررسی شده است (ستاری و دیگران، ۱۳۹۶). براساس این پژوهش انواع توتم به دو دستهٔ حیوانی و گیاهی تقسیم می‌شود و برای مثال اسب توتمی‌ست که خود موضوع مقاله‌ای مجزا قرار گرفته است (غیبی، ۱۳۹۶) و در آن پژوهش از اسب‌های آبی‌نژاد *کوش‌نامه* سخن رفته است.

در مقالهٔ دیگری با عنوان «بررسی چند روایت از نبرد ایرانیان با دیوهای مازندران در متون پهلوانی پس از *شاهنامه*» (غفوری، ۱۳۹۶) نویسنده در *شاهنامه* و تعدادی از منظومه‌های حماسی ماجرای مازندران را پی گرفته است. در این اثر آمده است که در *کوش‌نامه* دو روایت از نبرد ایرانیان و مازندران وجود دارد؛ یکی روایت حملات آن‌ها در زمان پادشاهی فریدون که در نهایت به وسیلهٔ کوش دفع می‌شود و دیگری که در زمان کی‌کاووس رخ می‌دهد و او با تشویق کوش به نبرد مازندرها می‌رود. اکبری مفاخر (۱۳۹۱) در مقالهٔ «بنیادهای اساطیری و حماسی داستان دیوان مازندران در *شاهنامه*» دربارهٔ روایت اول یادآور می‌شود ریشهٔ جنگ فریدون و دیوان مازنی در دینکرد است. وی در این مقاله موقعیت مازندران و ماهیت دیوان را در دینکرد، *شاهنامه*، *بهمن‌نامه* و *کوش‌نامه* بررسی و مقایسه می‌کند و در نهایت بیان می‌دارد که در متون ایرانی دو دیدگاه دربارهٔ دیوان مازندران وجود دارد؛ یکی باور حاکم در دینکرد و گزارش نخست *کوش‌نامه* که مازندران‌ها را انسان‌های ستبر و تنومند می‌داند و دیگری باور *شاهنامه* و گزارش دوم *کوش‌نامه*. بدین ترتیب که مازندرها در *شاهنامه* دیو و در *کوش‌نامه* به دلیل اسطوره‌زدایی، انسان‌هایی هستند که با عناوین دیو سپید، ارژنگ و... نامیده شده‌اند.

اندک‌بودن دایرهٔ پژوهشی این گروه از مقالات باعث شده است نویسنده موضوع پژوهش را به صورت دقیق و همه‌جانبه در متون انتخابی بکاود و مطالب ارزش‌مندی از بررسی تطبیقی آن‌ها ارائه دهد، برای مثال «مازندران» یکی از مهم‌ترین موضوع‌های حماسی‌ست که در متون مختلف از آن و مردمانش سخن رفته است و چنانکه گفته شد در دو مقالهٔ فوق نویسندگان به شایستگی دربارهٔ آن



تحقیق کرده و بسیاری از ابهامات را زوده‌اند.

از مقالات دسته دوم نیز می‌توان به مقاله «بررسی کارکرد دیو در منظومه‌های پهلوانی پس از شاهنامه» (ریاحی‌زمین و جباره ناصرو، ۱۳۹۱) اشاره کرد. در این مقاله ۱۱ منظومه مشهور پس از شاهنامه بررسی شده و روشن می‌شود در کوشنامه دو گروه دیو وجود دارد؛ یکی دشمنان و مهاجمان و دیگری صفات زشت و پلید انسانی. از این خانواده می‌توان اثر دیگری نیز یاد کرد که عنصر پیش‌گویی را در ۱۷ منظومه بررسی می‌کند (مقصودی‌نژاد و دیگران، ۱۴۰۰). بنابر این پژوهش در کوشنامه پیش‌گویی‌هایی از طریق اخترشناسان، شاهان و شاهزادگان، خواب و رویا صورت می‌پذیرد، برای مثال جمشید سرنوشت پسرانش و فرزند جمشید، نونک، تولد فریدون و شکست ضحاک را پیش‌گویی می‌کند. در مقاله دیگری آداب و رسوم مربوط به تدفین سکاها در چندین منظومه حماسی بررسی شده است (شامیان ساروکلانی، ۱۳۸۷)، برای مثال ذکر شده که در کوشنامه در سوگ نیواسب دم و گیسوی اسبان را می‌برند یا کوش در سوگ همسرش نگارین، موی او را می‌برد و بر میان می‌بندد.

شایان ذکر است که گروه اخیر از مقالات مشترک گاه دچار آفاتی می‌شود. شایع‌ترین آن‌ها نپرداختن به تمام ظرایف و جزئیات متون است، برای مثال در مقاله «پیش‌گویی در منظومه‌های پهلوانی پس از شاهنامه» نویسندگان به خواب‌های سرنوشت‌ساز آبتین در کوشنامه اشاره‌ای نکرده‌اند یا در مقاله «آیین تدفین سکاها بر پایه سروده‌های حماسی ایران» نویسندگان ذیل تندیس مرده به این مهم که کوش بعد از مرگ دخترش دستور داد تا چون شمایل وی بتی بسازند، اشاره‌ای نداشته‌اند (کوشنامه، ۱۳۷۷: ۴۱۱).

نوع دیگری از این آفات آن است که نویسندگان در چکیده یا مقدمه اثر خویش یادآور شده‌اند که کدام‌یک از منظومه‌های حماسی محور پژوهش آنان بوده است؛ اما در تنه اصلی مقاله اشاره‌ای به بعضی از آن آثار نشده است. در چنین موقعیتی دو احتمال وجود دارد؛ یکی آن‌که نویسندگان در ارائه شواهد از تمامی متون محوری، دقت کافی مبذول نداشته‌اند و دیگر آن‌که در متن آثار مغفول، موضوع مقاله نمود نداشته است. در صورت صحت ایده دوم شایسته می‌نماید که نویسندگان در بخش نتیجه‌گیری بدین مهم اشاره کنند و مخاطب را

آگاه نمایند. نمونه‌ای از این ایراد را می‌توان در مقالهٔ «گرگ در منظومه‌های حماسی ایران» (رضائی اول و شامیان سااروکلائی، ۱۳۸۸) و مقالهٔ «که آن ازدها زشت‌پتیاره بود (ویژگی‌ها و اشارات مهم بن‌مایهٔ «ازدها و ازدهاکشی» در سنت حماسی ایران)» (مشتاق‌مهر و آیدنلو، ۱۳۸۶) مشاهده کرد. در این دو اثر نویسندگان در چکیده از کوش‌نامه به‌عنوان یکی از منابع پژوهش یاد کرده‌اند اما در متن یا در نتیجه‌گیری هیچ شهادتی از آن ارائه نداده‌اند. در مقالهٔ «چند بن‌مایه و آیین مهم ازدواج در ادب حماسی ایران» (آیدنلو، ۱۳۸۷) نیز نویسنده ذیل مطالب مربوط به ازدواج با محارم، به وجود این پدیده در متن کوش‌نامه اشاره نکرده است. در این منظومه کوش بعد از فوت همسرش بر سر آن است که با دختر خویش ازدواج کند (کوش‌نامه، ۱۳۷۷: ۴۰۷).

نوع دیگری از این کاستی‌ها را نیز در مقالهٔ «غریبو و خروش پهلوانان در حماسه‌های پس از شاهنامه تا قرن نهم» (طالبان و دیگران، ۱۴۰۰) می‌توان دید. در بخش پیشینهٔ پژوهش این مقاله نویسندگان از مقالهٔ متینی (۱۳۷۸) با عنوان «برخی از نیرنگ‌های کارزار در کوش‌نامه» یاد کرده‌اند؛ در حالی که مطالب ذکر شده ذیل منظومهٔ کوش‌نامه عیناً از آن مقاله گرفته شده است. هم‌چنین در این بخش تنها در ابتدای نقل قول گیومه به‌کار رفته است و ارجاع درون‌متنی به مقالهٔ متینی داده نشده است؛ با این حال اطلاعات کتاب‌شناسی آن در بخش فهرست منابع ذکر شده است.

شایان ذکر است که در بعضی مقالات، موضوع منظور تنها در کوش‌نامه و منظومهٔ دیگری بررسی می‌شود. این آثار عبارت است از: یک، مقالهٔ «اسطورهٔ انسان جانور در کوش‌نامه و گرشاسب‌نامه» (صرفی و مریخی، ۱۳۸۸) که نویسنده در آن انواع این گونه را در سه دستهٔ کلی انسان جانوران ترکیبی، شگفت‌چهرگان و دیومردم تقسیم کرده است و دیگری مقالهٔ «مفهوم‌شناسی از در حماسه‌های پس از شاهنامه با تأکید بر کوش‌نامه و فرامرزنانه» (کیخا و دیگران، ۱۳۹۷). در این اثر نیز نویسندگان بیان داشته‌اند از مفهومی‌ست که در سه سطح قدرت، ثروت و شهوت در سراسر روایت کوش‌نامه سایه افکننده و از حکمت ایران باستان و آموزه‌های اسلامی بهره گرفته شده است.



۳. ساختار و سبک مقالات

اغلب مقالات منظومه کوش نامه در دو دهه اخیر نوشته شده است؛ این دسته از مقالات همگی با چکیده و کلیدواژگان آغاز می‌شود، با مقدمه و پیشینه ادامه می‌یابد و بعد از تنه اصلی مقاله با بخش نتیجه‌گیری و فهرست منابع پایان می‌پذیرد. هم‌چنین تعدادی از مقالات دارای بخش پی‌نوشت است که اطلاعات ارزش‌مندی را برای تکمیل مطالب پیشین بیان می‌دارد. درمقابل، آن دسته از آثاری که در دهه شصت و هفتاد تألیف شده از ساختار امروزی مقالات برخوردار نیست. در این آثار بلافاصله پس از عنوان مقاله، مطالب بدون تفکیک مقدمه و تنه اصلی و... ارائه می‌شود و در پایان نیز در بخش یادداشت‌ها علاوه‌بر مطالب تکمیلی، منابع به‌کاربرده شده هم آورده می‌شود.

زبان در اکثر آثار روشن و گویاست، اما گاه در رعایت نکات نگارشی و ویرایشی به‌ویژه نیم‌فاصله و غلط‌های چاپی بی‌دقتی‌هایی وجود دارد که تمرکز مخاطب ریزبین و نظم نوشته را برهم می‌زند.

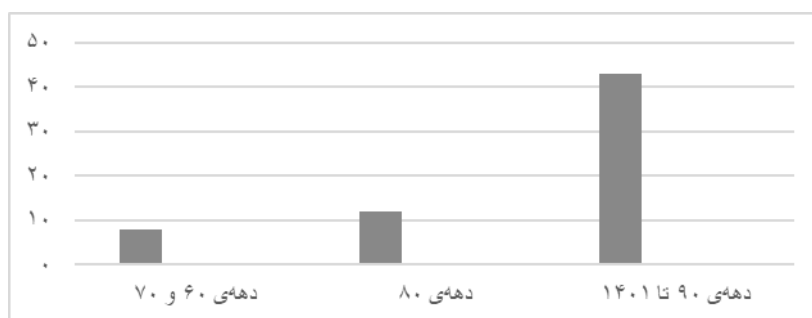
در شماری از مقالات نیز نویسندگان نامی درخور برای اثر خویش برنگزیده‌اند. بدین صورت که عنوان چندان با محتوای ارائه شده هم‌سو نیست، برای مثال اکبرزاده (۱۳۹۴) بر مقاله خود عنوان «یادداشتی بر اسطوره ضحاک (مطالعه تطبیقی میان شاهنامه، کوش‌نامه و گزیده‌ای از متون اسلامی)» نهاده است، حال آن‌که محتوای مقاله بر محور بررسی تطبیقی پزشک ضحاک و پزشک هارون رشید بنا شده است یا متینی (۱۳۶۹) مقاله‌ای را که در آن شخصیت فریدون هیچ نقشی ندارد، «فریدون و سرزمین آفتاب تابان» نامیده است. تعدادی از مقالات نیز دارای عنوان اولیه و ثانویه است؛ اما عنوان اولیه، چندان روشن‌گر نیست و بدون توضیحات عنوان ثانویه، خواننده پی به موضوع و محتوای مقاله نمی‌برد، برای مثال مقاله «که آن اژدها زشت پتیاره بود (ویژگی‌ها و اشارات مهم بن‌مایه اژدها و اژدهاکشی» در سنت حماسی ایران)» (مشتاق‌مهر و آیدنلو، ۱۳۸۶) یا مقاله «موی بر میان بستن (آیین ویژه سوگواری در شاهنامه و متون ایرانی)» (آیدنلو، ۱۳۸۷).

کلیدواژه‌ها نیز در تعدادی از مقاله‌ها با دقت کافی انتخاب نشده است. گاه این واژگان کلی و مبهم است و مخاطب را به محتوای پژوهش رهنمون نمی‌شود،

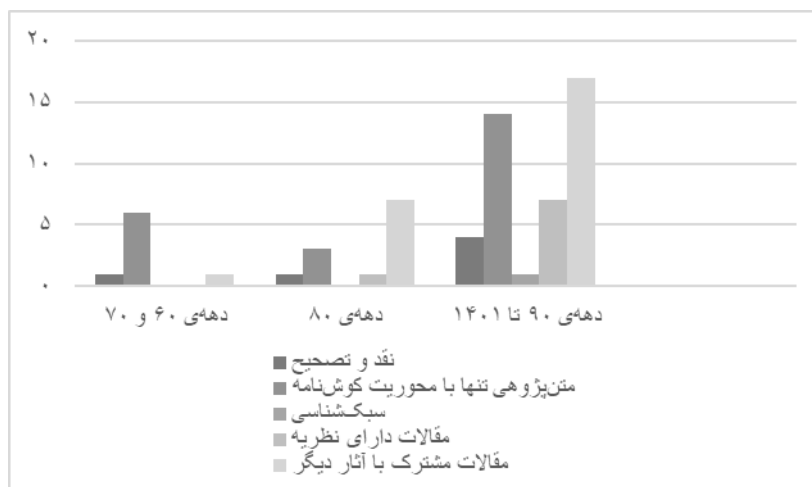
برای مثال در مقاله «انواع ادبی در حماسه‌های ملی ایران» (صرفی و دیگران، ۱۳۸۷)، کلیدواژه‌های انتخابی چنین است: «حماسه ملی ایران، انواع ادبی، انواع مشترک». چنان‌که مشاهده می‌شود این کلمات مطالبی بیشتری از آن‌چه در عنوان اثر آمده است بر مخاطب روشن نمی‌کند.

۴. نمودارها

نمودارهای زیر نمایان‌گر تعداد مقالات مربوط به کوش‌نامه و دسته‌بندی موضوعی هریک در بستر زمانی است:



نمودار شماره ۱: تعداد مقالات کوش‌نامه در بستر زمان



نمودار شماره ۲: توزیع موضوعی مقالات کوش‌نامه در بستر زمان



۴.۱. تحلیل نمودارها

موضوع مقالات کوش‌نامه پژوهی را از دو منظر تنوع و توزیع زمانی می‌توان تحلیل کرد. تنوع موضوعی این آثار بسیار گسترده و درخور توجه است. موضوعات متعددی چون جغرافیای کوش‌نامه، پیشینه هویتی کوش، بررسی شخصیت‌های منظومه، تطبیق بخش‌های مختلف روایت با نظریه‌های روان‌شناسانه و ادبی غربی متعدد و... در دستور کار پژوهش‌گران قرار گرفته است.

از نظر زمانی در دهه شصت و هفتاد، مقالات غالباً بر محور خود منظومه کوش‌نامه نوشته شده است؛ اما در دهه هشتاد و نود افزون گویی تمرکز بر بررسی موضوعی واحد در منظومه‌های حماسی متعدد بوده است. دلیل رشد این آثار را باید شناخت و مطالعه گسترده منظومه‌های پهلوانی دانست. درک و دریافت مشابهت‌های ساختاری و محتوایی میان این متون، پژوهش‌گران را بر آن داشته است که موضوع‌های مشترک میان منظومه‌های پهلوانی را بررسی و نتایج حاصل از آن را در پژوهشی واحد ارائه دهند. افزون بر این، به دلیل آشنایی بیشتر پژوهش‌گران در دهه اخیر با طیف گسترده‌ای از نظریه‌های غربی، تألیف آثاری که براساس تطبیق محتوا یا ساختار منظومه با این نظریه‌ها نوشته شده، افزایش یافته است.

براساس نمودارها از نظر زمانی اوج تألیف مقالات کوش‌نامه پژوهی دهه نود است. دلایل احتمالی این امر را می‌توان رشد مجلات و همایش‌های ادبی، تقسیم‌بندی ادبیات فارسی به گرایش‌های مختلف و توجه دانش‌جویان و استادان گرایش حماسی به مجموعه آثار این حوزه ادبی و ضرورت شناساندن زوایای مختلف آن‌ها، تمرکززدایی از شاهکارها و آثار درجه یک ادبیات فارسی و... دانست.

درنهایت به نظر نگارندگان نتیجه حتمی و منطقی رشد مطالعات و پژوهش‌ها درباره اثری کهن، منجر به درک لزوم و ضرورت ابهام‌زدایی از آن متن و تصحیح مجدد ابیات مبهم آن می‌شود. بر همین اساس در دهه نود در مقایسه با سایر دهه‌های پیشین، پژوهش‌گران متعددی به تصحیح مجدد ابیات کوش‌نامه همت گماشته‌اند و هم‌چنان نیز راه برای این‌دست از آثار و حتی چاپ مجدد این منظومه گشوده است.

نتیجه‌گیری

کوش‌نامه از منظومه‌های پهلوانی سروده‌شده بعد از شاهنامه است. در چند دهه اخیر به دلیل آن‌که چاپ‌های مصحح و منقحی از متون کهن عرضه شده، پژوهش‌های بسیاری دربارهٔ هریک از آن‌ها تألیف شده است. همین امر ضرورت ارزیابی این مقالات را برای دریافت برتری‌ها و کاستی‌های ساختاری و محتوایی این آثار اثبات می‌کند. معرفی، بررسی و تحلیل این آثار یا به عبارتی روشن کردن راهی که تاکنون طی شده است، پیمودن ادامهٔ مسیر را برای پژوهش‌گران دیگر آسان‌تر و هموارتر می‌کند و آنان را از تکرار اشتباه‌های گذشته باز می‌دارد. هم‌چنین موضوع‌ها و ظرایف کشف‌نشده یا کم‌ترپرداخته‌شدهٔ هر اثر را از سایهٔ غفلت به روشنی آگاهی می‌رساند.

براساس آنچه رفت می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که نکاتی نظیر ناهم‌خوانی عنوان و محتوا، تحلیل‌های شتاب‌زده و گاه نامتقن، بیان مطالب تکراری و موضوع‌های نامتناسب به‌ویژه در میان پژوهش‌های متأخر از بارزترین کاستی‌هاست. در مقابل، تنوع موضوعی مقالات، تصحیح دوبارهٔ تعدادی از ابیات مبهم، استفاده از منابع مهم و متعدد، توجه به جغرافیای گستردهٔ منظومه و تحلیل موضوع‌های مشترک میان کوش‌نامه و سایر منظومه‌های پهلوانی از برجسته‌ترین نقاط قوت پژوهش‌ها محسوب می‌شود.

علی‌رغم تلاش‌های بسیاری که در حوزهٔ کوش‌نامه پژوهی انجام گرفته است هم‌چنان بسیاری از جزئیات محتوایی متن که کوش‌نامه را به اثری کم‌بديل تبدیل کرده در سایه مانده است، برای مثال ساختن بت و رواج آن به‌واسطهٔ کوش، جراحی چهرهٔ وی و اصلاح گوش‌ها و بینی، نامشخص بودن سرانجام کوش، نقش کم‌رنگ رستم در روایت و حذف هفت‌خان وی از ماجرای نبرد با دیوان مازندران و... افزون‌بر این در حوزه‌های کلی‌تری چون تصحیح ابیات، بررسی‌های سبک‌شناسانه و زبان‌شناسانهٔ منظومه، تحلیل شخصیت کوش از منظرهای مختلف روان‌شناختی و اسطوره‌شناسی، بررسی‌های روایات‌شناسانهٔ داستان و... هم‌چنان راه برای پژوهش‌هایی نو گشوده است.



یادداشت‌ها

۱. براساس آخرین پژوهش انجام شده درباره صورت صحیح ضبط نام شاعر (نحوی و رضاپور، ۱۳۹۴)، شایسته است نام شاعر منظومه را «ایران‌شان‌بن‌ابی‌الخیر» دانست.
۲. تعدادی از پژوهش‌گران آثاری در حوزه مقاله‌پژوهی نوشته‌اند که هر یک در بردارنده نقد و تحلیل پژوهش‌های مربوط به یک شاعر یا یک اثر مجزاست. در ادامه به‌اختصار به معرفی تعدادی از آنان می‌پردازیم:
 - میرباقری فرد و هم‌کاران (۱۳۹۶) مقاله‌ای درباره آسیب‌شناسی مقاله‌های مربوط به مثنوی از منظر توجه به مشرب عرفانی مولوی ارائه داده‌اند.
 - گلباف و هم‌کاران (۱۳۹۷) در پژوهشی به بررسی مقاله‌های نوشته شده در بازه زمانی ۱۳۰۰ تا ۱۳۹۳ درباره ناصر خسرو پرداخته‌اند.
 - سعادت‌فر و هم‌کاران (۱۴۰۲) به آسیب‌شناسی مقاله‌های مربوط به شاهنامه در بازه زمانی سال‌های ۱۳۸۰ تا ۱۳۸۵ پرداخته‌اند. آن‌ها با استفاده از روش توصیفی تحلیلی به شناخت کاستی‌های محتوایی و ساختاری مقالات همت گماشته‌اند.
۳. مقاله «چوگان در شاهنامه» نوشته متینی، ابتدا در سال ۱۳۷۷ چاپ شده و مجدد در سال ۱۳۷۹ نیز انتشار یافته است. هم‌چنین «چهره زروان در کوش‌نامه» (۱۳۹۵) نوشته مرضیه ندافی و نعیمه متوسلی چاپ شده در نشریه تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)، مجدداً در سال ۱۳۹۵ با عنوان «چهره زروان در کوش‌نامه با روی‌کرد تمثیلی» در فصل‌نامه تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادبیات فارسی به چاپ رسیده بوده است.

فهرست منابع

- اتونی، بهزاد و بهروز اتونی. (۱۳۹۹). «اسطوره‌زدایی در کوش نامه». *متن‌شناسی ادب فارسی*، شماره چهار و پنجم، صص ۱۱۳-۱۲۸.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۹). «نگاهی به داستان پلاطس (بردارکردگی عیسی مسیح) در کوش نامه و سنجش آن با متن‌های دیگر». *مطالعات ایرانی*، شماره سی و هفتم، صص ۲۴-۴۲.
- ارزشنگی، کامران. (۱۳۹۶). «نقد تصحیح منظومه حماسی کوش نامه». *پاژ*، شماره بیست و پنجم، صص ۳۷-۶۶.
- اشرف‌زاده، رضا و زهرا عباسی. (۱۳۹۷). «بررسی شخصیت‌های منظومه‌های حماسی بهمن‌نامه، کوش‌نامه، فرامرزنامه و گرشاسب‌نامه، بر اساس نظریات انسان‌شناسی کارل راجرز و آبراهام مزلو». *علوم ادبی*، شماره چهاردهم صص ۹-۴۸.
- اکبرزاده، داریوش. (۱۳۹۴). «یادداشتی بر اسطوره ضحاک (مطالعه تطبیقی میان شاهنامه، کوش‌نامه و گزیده‌ای از متون اسلامی)». *ادبیات تطبیقی*، شماره سیزدهم، صص ۱-۱۲.
- اکبرزاده، داریوش. (۱۳۹۹). «به کابل زناگه به کنده رسید» (یادداشتی بر ترکیب کابل/زرنگ-چین/چینستان بر پایه کوش‌نامه). *مطالعات ایرانی*، شماره سی و هشتم، صص ۷-۲۳.
- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۹۱). «بنیادهای اساطیری و حماسی داستان دیوان مازندران در شاهنامه». *ادب حماسی*، سال هشتم، شماره چهاردهم، صص ۳۳-۶۴.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۸۴). «یادداشت‌های کوش‌نامه». *فرهنگ ایران زمین*، شماره سی، صص ۳۱۲-۳۳۶.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۷). «چند بن‌مایه و آیین مهم «ازدواج» در ادب حماسی ایران (با ذکر و بررسی برخی نمونه‌های تطبیقی)». *دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد*، سال چهارم و یکم، شماره صد و شصتم، صص ۱-۲۳.



- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۷). «موی بر میان بستن (آیین ویژه سوگواری در شاهنامه و متون ایرانی)». *نامه فرهنگستان*، شماره سی و نهم، صص ۱۱۴-۱۱۷.
- بساک، حسن و ناهید توکلی. (۱۳۹۱). «نقش بازرگانان در پیوندهای زناشویی و روند داستان در منظومه‌های حماسی (گرشاسب‌نامه، کوش‌نامه، فرامرزنانه و بهمن‌نامه)». *زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد*، شماره سی و سوم، صص ۸۵-۱۱۲.
- بشیری، علی اصغر. (۱۳۹۸). «ارتباط منظومه کوش‌نامه با پادشاهان کوش در هزاره قبل از میلاد در آفریقا». *آینه میراث*، سال هفدهم، شماره دوم، صص ۱۸۱-۲۰۲.
- تفضلی، احمد. (۱۳۸۶). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. به کوشش ژاله آموزگار. تهران: سخن.
- حاجی‌رحیمی، فاطمه و اقدس فاتحی و محمود مهرآوران. (۱۴۰۰). «اثرپذیری مقدمه کوش‌نامه از دیباچه شاهنامه با تأکید بر تحدیدیه». *نقد ادبی و بلاغت*، سال دهم، شماره چهارم، صص ۳۶-۵۸.
- حدادی، الهام و حسین نجف دری و ابوالقاسم راد فر. (۱۳۹۳). «سفر به جهان زشت‌روی کوش با تغییر پیرنگ گفتمان روایی کوش‌نامه از ژانر حماسی به ژانر عرفانی». *کهن‌نامه ادب پارسی*، سال پنجم، شماره دوم، صص ۹۹-۱۲۴.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۶). *حماسه پدیده‌شناسی تطبیقی شعر پهلوانی*. تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- خوارزمی، حمیدرضا. (۱۳۹۴). «یکی از ژرف‌ساخت‌های آزمون همسرگزینی در حماسه ملی و بن‌مایه برون‌همسری». *ادبیات حماسی*، سال دوم، شماره چهارم، صص ۲۹-۵۲.
- دزفولیان، کاظم و عباس شنکایی و مجتبی دماوندی. (۱۳۹۴). «بررسی برخی هم-پوشانی‌ها و اختلافات بین شاهنامه، گرشاسب‌نامه و کوش‌نامه در مورد جمشید، فریدون، مازندران و ...». *تاریخ ادبیات*، شماره سوم، صص ۸۹-۱۰۵.
- دشتبان، زهرا. (۱۳۸۹). «بررسی و معرفی برخی از قهرمانان اساطیری منظومه کوش‌نامه». *مطالعات ایرانی*، شماره هفدهم، صص ۸۷-۱۰۴.
- رجب‌زاده، هاشم. (۱۳۸۰). «کوش‌نامه و پادشاهی ژاپن». *نامه انجمن*، سال اول، شماره سوم، صص ۱۲۸-۱۵۸.

- رجب‌زاده، هاشم. (۱۳۸۱). «ژاپن در کوشنامه». کتاب *ماه تاریخ و جغرافیا*، شماره پنجاه و ششم و پنجاه و هفتم، صص ۶۵-۷۱.
- رحمان‌زاده، سامان و فاطمه مدرسی و بهمن نزهت. (۱۳۹۸). «ساختار زبان حماسی در کوشنامهٔ ایران‌شان‌بن‌ابی‌الخیر». *ادب حماسی*، شمارهٔ بیست و هشتم، صص ۱۴۹-۱۷۳.
- رضایی دشت ارژنه، محمود. (۱۳۹۸). «ملاحظات دربارۀ ضبط و شرح برخی از بیت‌های کوشنامه». *جستارهای نوین ادبی*، شمارهٔ دویست و چهارم، صص ۱۲۷-۱۴۹.
- رضائی اول، مریم و اکبر شامیان ساروکلائی. (۱۳۸۸). «گرگ در منظومه‌های حماسی ایران». *ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*. سال پنجاه و دوم، شمارهٔ دویست و یازدهم، صص ۱۰۵-۱۳۴.
- رضائی اول، مریم و ابراهیم استاجی. (۱۳۹۸). «فیل و بن‌مایه‌های اسطوره‌ای-حماسی و آیینی آن در منظومه‌های حماسی ایران». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال پانزدهم، شمارهٔ پنجاه و پنجم، صص ۱۴۱-۱۶۶.
- ریاحی زمین، زهرا و عظیم جبار ناصر. (۱۳۹۱). «بررسی کارکرد دیو در منظومه‌های پهلوانی پس از شاهنامه». *بوستان ادب*، سال چهارم، شمارهٔ دوم، صص ۹۹-۱۲۸.
- زرین‌کوب، روزبه و کلثوم غضنفری و احسان محمدی. (۱۳۹۶). «خرد در منظومه‌های حماسی فارسی و سنجش آن با متون زرتشتی (مطالعه موردی: *گرشاسب‌نامه*، *بهمن‌نامه* و *کوشنامه*)». *ایران‌شناسی*، سال هفتم، شمارهٔ دوم، صص ۶۷-۸۲.
- ستاری، رضا و قدسیه رضوانیان و سوگل خسروی. (۱۳۹۶). «توتم در منظومه‌های حماسی پس از شاهنامه باتکیه بر منظومه‌های *گرشاسب‌نامه*، *سام‌نامه*، *کوشنامه*، *برزنامه*». *متن‌شناسی ادب فارسی*، سال نهم، شمارهٔ چهارم، صص ۷۱-۹۱.
- سعادت‌فر، زهرا و ابوالقاسم قوام و محمدجعفر یاحقی. (۱۴۰۲). «آسیب‌شناسی مقالات عرصهٔ فردوسی و شاهنامه در سال‌های ۱۳۸۰ تا ۱۳۸۵». *ادب حماسی*، سال نوزدهم، شمارهٔ اول، صص ۱۴۳-۱۷۲.



- سلیمانی، قهرمان. (۱۳۷۸). «حماسه کوش نامه». کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره نوزدهم، صص ۳۰-۳۱.
- شامیان ساروکلائی، اکبر. (۱۳۸۷). «آیین تدفین سکاها بر پایه سروده های حماسی ایران». پاز، سال اول، شماره چهارم، صص ۲۱۹-۲۳۸.
- شاه بدیعزاده، مهدخت و رضا اشرفزاده. (۱۳۹۷). «تحلیل کهن‌الگویی شخصیت «کوش پیل دندان» با روی کرد به کهن‌الگوهای «پیر خردمند» و «ولادت دوباره». ادب حماسی، شماره بیست‌وششم، صص ۱۵۵-۱۷۳.
- شمیسا، سیروس و شوپانه صراف. (۱۳۹۶). «سرگذشت اومروس و اومریسم». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره چهل‌وهشتم، صص ۱۵۹-۱۹۶.
- صادقی نقد علی علیا، فاطمه و علی اصغر بشیری. (۱۳۹۷). «بررسی و مقایسه داستان «کوش پیل دندان» در کوش نامه و طومارهای نقالی». فرهنگ و ادبیات عامه، شماره بیست‌وچهارم، صص ۶۹-۹۲.
- صرفی، محمدرضا و محمود مدبری و محمدصادق بصیری و حسین میرزا نیکنام. (۱۳۸۷). «انواع ادبی در حماسه های ملی ایران». گوهر گویا، سال دوم، شماره هشتم، صص ۱-۳۲.
- صرفی، محمدرضا و اکرم مریخی. (۱۳۸۸). «اسطوره انسان‌جانور در کوش نامه و گرشاسب نامه». مطالعات ایرانی، سال هشتم، شماره پانزدهم، صص ۹۷-۱۱۳.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۴). حماسه سرایی در ایران. تهران: انتشارات فردوسی.
- طالبان، علی‌رضا و محمدهادی خالقزاده و مهدی فاموری. (۱۴۰۰). «غریو و خروش پهلوانان در حماسه های پس از شاهنامه تا قرن نهم». زبان و ادبیات فارسی، سال دوازدهم، شماره اول، صص ۹۹-۱۱۸.
- علوی مقدم، محمد و حسین کیخسروی. (۱۳۹۵). «تحلیل تطبیقی داستان ضحاک بر اساس روایت کوش نامه». مطالعات نظریه و انواع ادبی، سال اول، شماره دوم، صص ۷-۲۰.

- غفوری، رضا. (۱۳۹۶). «بررسی چند روایت از نبرد ایرانیان با دیوهای مازندران در متون پهلوانی پس از شاهنامه». *زیان و ادبیات فارسی*، سال بیست و پنجم، شماره هشتاد و سوم، صص ۲۰۹-۲۳۰.
- غفوری، رضا. (۱۳۹۹). «نگاهی به خاستگاه احتمالی روایات کوش پیل‌دندان». *مطالعات فرهنگ و هنر آسیا*، سال دوم، شماره دوم، صص ۱۹۳-۲۱۵.
- غیبی، سید غلام‌رضا. (۱۳۹۶). «اسب در میدان رزم و بزم (با استناد به منظومه‌های پهلوانی و حماسی پس از شاهنامه: گرشاسب‌نامه، بهمن‌نامه، کوش‌نامه و فرامرزنامه)». *بهارستان سخن*، سال چهاردهم، شماره سی و پنجم، صص ۲۵-۴۸.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۴). *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق. تهران: سخن.
- فیروزمند، مهرناز و جهان‌دوست سبزی‌پور و احمدرضا نظری چروده. (۱۴۰۱). «رابطهٔ همسرگزینی جمع‌گرا یا فردگرا با پایداری ازدواج در متون کهن حماسی». *بهارستان سخن*، سال نوزدهم، شماره پنجاه و پنجم، صص ۱۳۹-۱۵۶.
- کویا، فاطمه و عاطفه‌سادات موسوی. (۱۳۸۹). «تجزیه و تحلیل حکایاتی از کوش‌نامه براساس نظریه ولادیمیر پراپ». *مطالعات داستانی*، سال اول، شماره اول، صص ۱۰۳-۱۲۲.
- کیخا، موسی و زهرا اختیاری و ابوالقاسم قوام. (۱۳۹۷). «مفهوم شناسی آز در حماسه‌های پس از شاهنامه با تاکید بر کوش‌نامه و فرامرزنامه». *متن‌شناسی ادب فارسی*، سال دهم، شماره چهارم، صص ۴۱-۵۵.
- گازرانی، ساقی. (۱۳۹۹). *کوش پیل‌دندان خلق یک ضدقهرمان*. ترجمهٔ سیما سلطانی، تهران: مرکز.
- گلباف، کاظم و ابوالقاسم قوام و محمد تقوی. (۱۳۹۷). «آسیب‌شناسی در مقاله‌های فارسی ناصرخسروپژوهی از سال ۱۳۰۰ تا ۱۳۹۳». *جستارهای نوین ادبی*، سال پنجاه و یکم، شماره سوم، صص ۷۱-۹۶.
- متینی، جلال. (۱۳۶۵). «ترجمهٔ منظوم دیگری از یادگار بزرگ‌مهر». *ایران‌نامه*، شماره هفدهم، صص ۱۱۵-۱۴۲.



- متینی، جلال. (۱۳۶۶). «کوش یا گوش». *ایران نامه*، شماره بیست و یکم، صص ۱-۱۴.
- متینی، جلال. (۱۳۶۹). «فریدون و سرزمین آفتاب تابان». *ایران شناسی*، شماره پنجم، صص ۱۶۰-۱۷۷.
- متینی، جلال. (۱۳۷۰ الف). «خواب‌های اهورایی آبتین». *ایران شناسی*، سال سوم، شماره دهم، صص ۳۶۹-۳۸۱.
- متینی، جلال. (۱۳۷۰ ب). «روایتی دیگر درباره ایرج و تور و سلم و بخش کردن جهان». *ایران شناسی*، شماره نهم، صص ۱۴۸-۱۵۹.
- متینی، جلال. (۱۳۷۷). «چوگان در کوش نامه». *نامه فرهنگستان*، سال چهارم، شماره سوم، صص ۱۹۰-۱۹۳.
- متینی، جلال. (۱۳۷۸). «برخی از نیرنگ‌های کارزار در کوش نامه (به یاد استادم ذبیح الله صفا)». *ایران شناسی*، سال یازدهم، شماره سوم، صص ۶۴۹-۶۶۷.
- متینی، جلال. (۱۳۷۹). «نامه‌ها». *نامه فرهنگستان*، شماره پانزدهم، صص ۱۹۰-۱۹۴.
- مدبری، محمود. (۱۳۹۸). «ایران‌شان و طالع فریدون». *پاژ*، شماره سی و هشتم، صص ۱۹-۲۶.
- مشتاق‌مهر، رحمان و سجاد آیدنلو. (۱۳۸۶). «که آن اژدها زشت پتیاره بود (ویژگی‌ها و اشارات مهم بن‌مایه اژدها و اژدهاکشی» در سنت حماسی ایران)». *پژوهش‌های ادب عرفانی*، شماره دوم، صص ۱۴۳-۱۶۸.
- مقصودی نژاد، مرتضی و مجید حاجی زاده و مریم غلامرضاییگی، (۱۴۰۰). «پیش‌گویی در منظومه‌های پهلوانی پس از شاهنامه». *نقد ادبی و بلاغت*، سال دهم، شماره سوم، صص ۱۹۲-۲۱۴.
- ملک‌پور علمداری، منیژه و سکینه رسمی. (۱۳۹۶). «مبانی کشورداری در حماسه کوش‌نامه». *ادبیات فارسی*، شماره سی و هشتم، صص ۲۲۷-۲۴۶.
- موسوی بجنوردی، کاظم. (۱۳۹۳). *تاریخ جامع ایران*. ج ۵، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.

- مهرداد، حامد. (۱۳۹۹). «بازنمایی بدن و تحلیل کنش‌های بدنی ضد قهرمان در منظومهٔ حماسی کوش‌نامه». *ادب حماسی*، شمارهٔ بیست‌ونهم، صص ۲۹۹-۳۲۱.
- میرباقری‌فرد، سید علی‌اصغر و احسان رئیسی و مهرنوش بیات. (۱۳۹۶). «آسیب‌شناسی مقاله‌های مثنوی‌پژوهی از نظر توجه به مشرب عرفانی مولوی». *متن‌شناسی ادب فارسی*، سال پنجاه‌وچهارم، شمارهٔ سوم، صص ۱۷-۳۴.
- نادری، فرهاد و سمیه نادری. (۱۳۹۷). «کارکرد نظریه «ترامنتیت» ژنت در کشف و واکاوی تاثیرپذیری کوش‌نامه از شاهنامه». *متن‌شناسی ادب فارسی*، شمارهٔ سی‌وهفتم، صص ۱۶۹-۱۸۷.
- ناشناس. (۱۳۱۸). *مجم‌التواریخ و القصص*. تصحیح ملک الشعراى بهار، تهران: چاپخانهٔ خاور.
- ناشناس. (۱۳۹۹). *مجم‌التواریخ و القصص*. تصحیح و تحقیق اکبر نحوی، تهران: سخن.
- نحوی، اکبر. (۱۴۰۱). «اصلاح بیت‌هایی از کوش‌نامه». *نقش خیال مجموعه مقالات ادبی و تاریخی*. نشر سخن با هم‌کاری بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، صص ۲۳۵-۲۷۷.
- نحوی، اکبر. (۱۴۰۱). «کاکوی یا کوش پیل‌دندان». *نقش خیال مجموعه مقالات ادبی و تاریخی*. نشر سخن با هم‌کاری بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، صص ۲۲۷-۲۳۳.
- نحوی، اکبر و سارا رضاپور. (۱۳۹۴). «ملاحظاتى دربارهٔ منظومهٔ بهمن‌نامه». *ادب حماسی*، سال یازدهم، شمارهٔ نوزدهم، صص ۱۱-۲۶.
- نحوی، اکبر و رضا غفوری. (۱۳۹۰). «ده دیو از فارسی میانه تا منظومهٔ فرامرزنامه». *بوستان ادب*، سال سوم، شمارهٔ چهارم، صص ۱۶۷-۱۸۶.
- ندافی، مرضیه و نعیمه توسلی. (۱۳۹۴). «چهرهٔ زروان در کوش‌نامه». *تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)*، شمارهٔ بیست‌وپنجم، صص ۱۶۳-۱۸۴.
- ندافی، مرضیه و نعیمه توسلی. (۱۳۹۵). «چهرهٔ زروان در «کوش‌نامه» با روی‌کرد تمثیلی». *تحقیقات تمثیلی در زبان و ادب فارسی*، شمارهٔ بیست‌وهفتم، صص ۱۰۳-۱۲۳.



- وثوقی، محمدباقر. (۱۳۹۳). «نام قدیم «کره» در متون جغرافیایی و تاریخی؛ یافته‌هایی نو در نسخه‌های خطی فارسی». *پژوهش‌های علوم تاریخی*، سال ششم، شماره دوم، صص ۱۳۵-۱۵۰.
- ورهرام، لیلا. (۱۳۹۴). «ملاحظات درباره بهمن‌نامه: خاستگاه داستان، زمان و مکان سرایش آن». *ایران‌شناسی*، سال ۵، شماره اول، صص ۹۹-۱۱۶.
- هاشمی، سید ابوالحسن و محمود فیروزی مقدم و مهیار علوی مقدم. (۱۴۰۰). «مطالعه تأثیرات خودشناسانه پدیده اجتماعی «سفر» در منظومه کوش‌نامه بر اساس الگوی جوزف کمبل». *جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، سال چهارم، شماره چهارم، صص ۶۶۲-۶۷۸.
- الهامی، شراره و رضا برزویی و الهام افشه. (۱۳۹۸). «جایگاه زن در کوش‌نامه». *مجموعه مقالات هشتمین همایش ملی متن پژوهی*، صص ۳۷۱-۳۸۱.
- هامین آنتیلا، یاکو. (۱۳۹۹). *خدایانامگ شاهنامه فارسی میانه*. ترجمه مهناز بابایی، تهران: مروارید.

-C. M. Bowra. (1952) HEROIC POETRY. London.

References

- Atouni, Behzad, and Behrouz Atouni. (2020). "Demythologizing in Kūsh-nāmāh." *Textual Analysis of Persian Literature*, No. 45. 113-128. [in Persian]
- Ardestani Rostami, Hamidreza. (2020). "An Examination of the Story of Platos (The Ascension of Jesus Christ) in Kūsh-nāmāh and its Comparison with Other Texts." *Iranian Studies*, No. 37. 24-42. [in Persian]
- Arjangi, Kamran. (2017). "A Critique of the Correction of the Epic Poems of Kūsh-nāmāh." *Pazh*, No. 25. 37-66. [in Persian]
- Ashrafzadeh, Reza and Abbasi Z. (1397). "An Analysis of the Characters in the Epic Poems of Bahman-nāmāh, Kūsh-nāmāh, Farāmarz-nāmāh, and Garshāsb-nāmāh, Based on the Theories of Carl Rogers and Abraham Maslow." *Literary Sciences*, No. 14. 9-48. [in Persian]
- Akbarzadeh, Dariush. (2015). "A Note on the Myth of Zakhak (A Comparative Study between Shahnameh, Kūsh-nāmāh, and Selected Islamic Texts)." *Comparative Literature*, No. 13. 1-12. [in Persian]



- Akbarzadeh, Dariush. (2020). "Be Kabul Ze Nagah Be Kandeh Resid " (A Note on the Combination of Kabul/Zarang-China/Chinistan based on Kūsh-nāmah)." *Iranian Studies*, No. 28. 7-23 .[in Persian]
- Akbari Mafakher, Arash. (2012). "Mythological and Epic Foundations of the Divan of Mazandaran in Shahnameh." *Epic Literature*, Year. 8 No. 14. 33-64 .[in Persian]
- Omidsalar, Mahmoud. (1384). "Notes on Kūsh-nāmah." *Farhang-e Iranzamin*, No. 30. 312-336 .[in Persian]
- Aydenloo, Sajjad. (2008). "Several Themes and the Important Ritual of 'Marriage' in Iranian Epic Literature (referring and analyzing several Comparative Examples)." *Faculty of Literature and Humanities, Mashhad*. Vol. 41, No. 160. 1-23 .[in Persian]
- Aydenloo, Sajjad. (2008). "To Tie One's Hair at The Waist (The Mourning Ritual in Shahnameh and Iranian Texts)." *Nameh-ye Farhangestan*, No. 93. 114-117 .[in Persian]
- Bassak, Hassan and Nahid Tavakoli. (2012). "The Role of Merchants in Marital Bonds and the Narrative Process in Epic Poems (Garshāsb-nāmah, Kūsh-nāmah, Farāmarz-nāmah, and Bahman-nāmah)." *Persian Language and Literature of The Islamic Azad University of Mashhad*, No. 33. 85-112 .[in Persian]
- Bashiri, Ali Asghar. (2019). "The Connection of the Kūsh-nāmah with Kush Kings in Pre-Millennial Africa." *Ayeneh Miras*, Year. 17 No. 2. 181-202 . [in Persian]
- Tafazoli, Ahmad. (2007). *History of Iranian Literature Before Islam*. Ed. Jaleh Amouzgar. Tehran: Sokhan .[in Persian]
- Hajirahimi, Fatemeh, Aghdas Fatehi, and Mahmoud Mehravaran. (2021). " Preface of Kūsh-nāmah under the influence of the Shahnameh Prologue with Emphasis on Tahmidieh." *Literary Critique and Rhetoric*, Y. 10. No. 4. 36-58 .[in Persian]
- Haddadi, Elham, Hossein Najafdori, and Abolghasem Radfar. (2014). "Journey to the Ugly World of Koush with the Change of Narrative Discourse plot from Epic to Mystical Genre." *Ancient Persian Literature*, Y. 5 No. 2. 99-124 .[in Persian]
- Khalqi Motlagh, Jalal. (2007). *The Epic of Comparative Phenomenology of Heroic Poetry*. Tehran: Islamic Encyclopedia Center .[in Persian]
- Kharazmi, Hamidreza. (2015). "One of the Deep Structures of the Test for selecting wife in National Epic and the Phenomenon of Exogamy" *Epic Literature*, Y. 2, No. 4. 29-52 .[in Persian]



- Dezfulian, Kazem, Abbas Shankayi, and Mojtaba Damavandi. (2015). "Investigating Certain Overlaps and Differences between Shahnameh, Garshāsb-nāmah, and Kūsh-nāmah regarding Jamshid, Fereydoun, Mazandaran, etc." *History of Literature*, No. 3. 89-105 .[in Persian]
- Dashtban, Zahra. (2010). "Investigating and Introducing Several Mythological Heroes in Kūsh-nāmah." *Iranian Studies*, No. 17. 87-104 .[in Persian]
- Rajabzadeh, Hashem. (2001). "Kūsh-nāmah and the Kingdom of Japan." *Nameh Anjoman*, Y. 1. No. 3. 128-158 .[in Persian]
- Rajabzadeh, Hashem. (2001). "Japan in Kūsh-nāmah." *Ketab-e Mah Tarikh va Joghrafiya*, No. 56&57. 65-71 .[in Persian]
- Rahmanzadeh, Saman, Fatemeh Modarresi, and Bahman Nozhat. (2019). "The Structure of Epic Language in Kūsh-nāmah of Iran-Shān-ebn-Abī-al-Khayr." *Epic Literature*, No. 28. 149-173 .[in Persian]
- Rezaei Dasht Arjaneh, Mahmoud. (2019). "Observations on Recording and Interpretation of Some Verses of Kūsh-nāmah." *Jostarhaye Novin Adabi*, No. 224. 127-149 .[in Persian]
- Rezaei Aval, Maryam, and Akbar Shamian Sarokla'i. (2009). "The Wolf in Iranian Epic Poems." *Literature and Humanities of the University of Tabriz*. Y. 52. No. 211. 105-134 .[in Persian]
- Rezaei Aval, Maryam, and Ebrahim Ostaji. (2019). "Elephant and Its epic Mythological themes and Rituals in Iranian Epic Poems." *Mystical and Mythological Literature*, Y.15 . No. 55. 141-166 .[in Persian]
- Riyahi Zamin, Zahra, and Azim Jabbare Nasero. (2012). "The Function of Div [Demon] in Post-Shahnameh Heroic Epics." *Boustan-e Adab*, Y.14. No. 2. 99-128 .[in Persian]
- Zarrinkoub, Rouzbeh, Kolsoom Ghazanfari, and Ehsan Mohammadi. (2017). "Wisdom in Persian Epic Poems and Its Comparison with Zoroastrian Texts (Case Study: Garshāsb-nāmah, Bahman-nāmah, and Kūsh-nāmah)." *Iranian Studies*, Y. 7. No. 2. 67-82 .[in Persian]
- Satari, Reza, Ghodsieh Rezvanyan, and Sogol Khosravi. (2017). "Totem in Epic Poems after Shahnameh with Emphasis on Gharshasb-nāmah, Sam-nāmah, Kūsh-nāmah, and Borzu-Nāma." *Textual Studies in Persian Literature*, Y. 9 No. 4. 71-91 .[in Persian]
- Saadatifar, Zahra, Abolqhasem Ghavam, and Mohammad Jafar Yahaghi. (2023). "An Analysis of Articles on Ferdowsi and Shahnameh in the Years 1380 to 1385." *Epic Literature*, Y. 19. No. 1. 143-172 .[in Persian]

-
- Soleimani, Ghahraman. (1999). "The Epic of Kūsh-nāmah." *Ketab-e Mah Literature and Philosophy*, No. 19. 30-31 .[in Persian]
 - Shamian Sarokla'i, Akbar. (2008). "The Scythian Burial rites Based on Iranian Epic Poems." *Pazh*, Y. 1. No. 4. 219-238 .[in Persian]
 - Shah Badi'zadeh, Mahdokht, and Reza Ashrafzadeh. (2018). "Archetypal Analysis of the Character of Koush, the Pildandan using the Archetype of 'Wise Old Man ' and 'Rebirth'." *Epic Literature*, No. 26. 155-173 .[in Persian]
 - Shamisa, Cyrus, and Shoubaneh Sarraf. (2017). "The Story of Oumrouss and Oumrism." *Mystical and Mythological Literature*, No. 48. 159-196 .[in Persian]
 - Sadeghi Naghad Olia, Fatemeh, and Ali Asghar Bashiri. (2018). "The Study and Comparison of the Story 'Koush, the Pildandān' in Kūsh-nāmah with its counterpart in Naqqali Scrolls." *Culture and Folk Literature*, No. 24. 69-92 .[in Persian]
 - Sarfi, Mohammad Reza, Mahmoud Madaberi, Mohammad Sadegh Basiri, and Hossein Mirza Niknam. (2006). " Literary Genres in National Epics of Iran." *Gohar-e Guya*, Y. 2. No. 8. 1-32 .[in Persian]
 - Sarfi, Mohammad Reza, and Akram Merikhi. (2007). "The Myth of Human-Animal in Kūsh-nāmah and Gharshasb-nāmah." *Iranian Studies*, Y. 8 No. 15. 97-113 .[in Persian]
 - Safa, Zabihollah. (1995). *Epic Composition in Iran*. Tehran: Ferdowsi .[in Persian]
 - Taleban, Ali Reza, Mohammad Hadi Khaleghzadeh, and Mehdi Famouri. (2021). "The UpRoar and the Outcry of Champions in Epic Poems after Shahnameh until the 9th Century." *Persian Language and Literature*, Y.12. No. 1. 99-118 .[in Persian]
 - Alavi Moghadam, Mohammad, and Hossein Keykhosravi. (2016). "A Comparative Analysis of the Story of Zahak Based on the Narrative of Kūsh-nāmah." *Theoretical and Literary Studies*, Y.1. No. 2. 7-20 .[in Persian]
 - Ghaffouri, Reza. (2017). "An Examination of Several Narratives of the Battle of Iranians with the Divs [Demons] of Mazandaran in Heroic Texts after Shahnameh." *Persian Language and Literature*, Y. 25, No. 83. 209-230 . [in Persian]
 - Ghaffouri, Reza. (2020). "A Look at the Possible Origins of the Narratives of Koush, the Pildandan." *Studies in Asian Culture and Art*, Y. 2. No. 2. 193-215 .[in Persian]



- Gheybi, Seyyed Gholam Reza. (2017). "The Horse in battlefield and Festivity (According to Pahlavani and Epic Poems after Shahnameh: Gharshasb-nāmah, Bahman-nāmah, Kūsh-nāmah, and Farāmarz-nāmah)." *Baharestan-e Sokhan*, Y. 14 No. 35. 25-48 .[in Persian]
- Ferdowsi, A. (2014). **Shahnameh**. By the effort of J. Khaleghi Motlagh. Tehran: Sokhan.[in Persian]
- Firoozmand, Mehrnaz, Jahandoost Sabzalipour, and Ahmadreza Nazari Choroudeh. (2022). "The Relationship between Collectivist or Individualistic Mate Selection and Marriage Stability in Ancient Epic Texts." *Baharestan Sokhan*, Y. 19. No. 55. 139-156 .[in Persian]
- Koopa, Fatemeh and Atefeh Sadat Mousavi. (2010). "Analysis of Tales from Kūsh-nāmah Based on Vladimir Propp's Theory." *Literary Studies*, Y.1 No. 1. 103-122 .[in Persian]
- Keikha, Mousa, Zahra Akhtari, and Abolghasem Ghavam. (2018). "The Concept of Greed in Post-Shahnameh Epics with Emphasis on Kūsh-nāmah and Farāmarz-nāmah." *Textual Studies in Persian Literature*, Y.10. No. 4. 41-55 .[in Persian]
- Gazorani, Saqi. (2016). *Koush, the Pil-dandan: The Creation of an Anti-Hero*. Trans. S. Soltani, Tehran: Markaz .[in Persian]
- Golbaf, Kazem, Abolghasem Ghavam, and Mohammad Taghavi. (2018). "The Pathology in Persian articles regarding research on Nasser Khosrow from 1300 to 1393." *Jostarhaye Novin-e Adabi*, Y. 51 No. 3. 71-96 .[in Persian]
- Matini, Jalal. (1986). "Another versified translation of Yadegar-e Bozorgmehr." *Irannameh*, No. 17. 115-142 .[in Persian]
- Matini, Jalal. (1987). "Koush or Goush." *Irannameh*, No. 21. 1-14 .[in Persian]
- Matini, Jalal. (1990). "Fereydoun and the Land of the Shining Sun." *Iran Shenasi*, No. 5. 160-177 .[in Persian]
- Matini, Jalal. (1991). "Divine Dreams of Abtin." *Iran Shenasi*, Y. 3 No. 10. 369-381 .[in Persian]
- Matini, Jalal. (1991). "Another Narrative regarding Iraj, Tur, Salm, and the Division of the World." *Iran Shenasi*, No. 9. 148-159 .[in Persian]
- Matini, Jalal. (1998). "Polo in Kūsh-nāmah." *Nameye Farhangestan*, Y.4 No. 3. 190-193.
- Matini, Jalal. (1999). "Some Warfare Strategies in Kūsh-nāmah (In Memory of My Teacher, Zabihollah Safa)." *Iran Shenasi*, Y. 11. No. 3. 649-667 .[in Persian]

-
- Matini, Jalal. (2000). "Letters." *Nameye Farhangestan*, No. 15. 190-194 .[in Persian]
 - Modaberi, Mahmoud. (1398). "Iran-shan and Fereydoun's Fate." *Pazh*, No. 26. 19-26 .[in Persian]
 - Moshtaghmehr, Rahman and Sajjad Aydenloo. (2007). "Ke An Azhdeha Zesht Patyare Boud (Characteristics and Important References to 'Dragon and Dragon Slaying' in Iranian Epic Tradition)." *Pajouheshha-ye Adab-e Erfani*, No. 2. 143-168 .[in Persian]
 - Moghaddasi Nezhad, Morteza, Majid Hajizadeh, and Maryam Gholamreza Beigi. (2021). "Prediction in Pahlavani Poems after Shahnameh." *Literary Criticism and Rhetoric*, Y.10. No. 3. 192-214 .[in Persian]
 - Malekpour Alamdari, Manijeh and Sakineh Rasmi. (2017). "The Fundamentals of Governing a country in Kūsh-nāmah Epic." *Persian Literature*, No. 38. 227-246 .[in Persian]
 - Mousavi Bojnourdi, Kazem. (2014). *Comprehensive History of Iran*. Vol. 5. Tehran: Markaz-e Da'irat al-Ma'arif-e Bozorg-e Islami .[in Persian]
 - Mehrad, Hamed. (2020). " Body Representation and Analysis of Anti-Hero's Physical Actions in the Epic Poems of Kūsh-nāmah." *Epic Literature*, No. 29. 299-321 .[in Persian]
 - Mirbagherifard, Seyyed Ali Asghar, Ehsan Raesi, and Mehrnoush Bayat. (2017). "The Criticism of Masnavi Researches from the Perspective of Mowlavi's Mystical Disposition." *Textual Analysis of Persian Literature*, Y. 54. No. 3. 17-34. [in Persian]
 - Naderi, Farhad, and Somaye Naderi. (1397). "The Function of the Transtextuality Theory in the Discovery and Exploration of the Influence of Shahnameh over Koushnameh." *Text Analysis of Persian Literature*, No. 37. 169-187 .[in Persian]
 - Anonymous. (1939). "*Mojmal al-Tawarikh wa al-Qesas*." Edited by Malek al-Shoara Bahar, Tehran: Khavar .[in Persian]
 - Anonymous. (2020). "*Mojmal al-Tawarikh wa al-Qesas*." Edited and researched by Akbar Nahavi, Tehran: Sokhan .[in Persian]
 - Nahavi, Akbar. (2022). "Correction of Verses from Kūsh-nāmah." *Naghsh-e Khial, a collection of literary and historical articles*. In collaboration with the Endowment Foundation of Dr. Mahmoud Afshar, Tehran: Sokhan 235-277 .[in Persian]
 - Nahavi, Akbar. (2022). "Kakouy or Koush, the Pil-dandan." *Naghsh-e Khial, a collection of literary and historical articles*. Sokhan Publications in



- collaboration with the Endowment Foundation of Dr. Mahmoud Afshar, 227-233 .[in Persian]
- Nahavi, Akbar and Sara Rezapour. (2015). "Observations on the Bahman-nāmah." *Epic Literature*, Y. 11. No. 19. 11-26 .[in Persian]
 - Nahavi, Akbar and Reza Ghaffouri. (2011). "Ten Divs from Middle Persian to Farāmarz-nāmah." *Boustan-e Adab*, Y. 3. No. 4. 167-186 .[in Persian]
 - Nadafi, Marzieh and Naimeh Tavasoli. (2015). "The Face of Zravan in Kūsh-nāmah." *Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dekhoda)*, No. 25. 163-184 .[in Persian] *Allegorical Research in Persian Language and Literature*, No. 28. 103-123 .[in Persian]
 - Vosoughi, Mohammad Bagher. (2014). "The Ancient Name 'Koreh' in Geographical and Historical Texts; New Findings in Persian Manuscripts." *Historical Sciences Research*, Y. 6. No. 2. 135-150 .[in Persian]
 - Varahram, Leila. (2015). "Observations on Bahman-nāmah: Its Origin, Time, and Place of Composition." *Iranian Studies*, Y. 5. No. 1. 99-116 .[in Persian]
 - Hashemi, Seyyed Abolhasan, Mahmoud Firouzi Moghadam, and Mahyar Alavimoghadam. (2021). "The Study of the Selfrecognition Effects of the Social Phenomenon of 'Journey' in Kūsh-nāmah Based on Joseph Campbell's Pattern." *Iranian Political Sociology*, Y. 4. No. 4. 662-678 .[in Persian]
 - Elhami, Sharareh, Reza Borzoui, and Elham Afshah. (2019). "The Standpoint of Woman in Kūsh-nāmah." *Collective Articles in the 8th National Text Analysis Conference*, 371-381 .[in Persian]
 - Hameen-Anttila, Jaackko. (2020). *Khwadaynamag: The Middle Persian Book of Kings*. Trans. Mahnaz Babaei, Tehran: Morvarid.
 - C. M. Bowra. (1952). *Heroic Poetry*. London.

