



پژوهشنامه ادب حماسی

دوفصل نامه علمی - پژوهشی

نشریه دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه آزاد اسلامی - واحد رودهن. سال هجدهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۱، پیاپی ۳۳.

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: ۵۷۹۳-۲۳۲۲

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.

صاحب امتیاز:

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد رودهن

هیأت تحریریه:

مهدی محقق

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران

محمود طاووسی

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن.

امیربانو کریمی

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران.

سیدمحمد حسینی

استاد زبان و ادبیات عرب دانشگاه علامه طباطبائی .

چنگیز مولائی

استاد فرهنگ و زبان های باستانی دانشگاه تبریز.

ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق

استاد فرهنگ و زبان‌های باستانی دانشگاه شهید بهشتی.

سجاد آیدنلو

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور ارومیه.

محمود رضائی دشت ارژنه

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، ایران.

مهدی ماحوزی

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن.

عبدالحسین فرزاد

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

مهرانگیز اوحدی‌اصفهانی

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

حمیدرضا اردستانی رستمی

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دزفول.

ناشر: دانشگاه آزاد اسلامی - واحد رودهن

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

تلفن: ۷۶۵۰۴۴۲۲ - ۰۲۱

تلفکس: ۷۶۵۰۴۴۲۲ - ۰۲۱

کد پستی: ۳۹۷۳۱۸۹۸۱

صندوق پستی: ۱۸۹

آدرس الکترونیکی: jpnfa.riau.ac.ir

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

حروف چینی، صفحه‌آرایی و آماده‌سازی چاپ: فاطمه تجلی

مدیر مسؤول:

مهدی ماحوزی

سر دبیر:

مهدی ماحوزی

مدیر داخلی:

شهین اوجاق‌علی‌زاده

کارشناس اجرایی:

فاطمه تجلی

ویراستار فارسی:

حمیدرضا اردستانی رستمی

ویراستار و مترجم انگلیسی:

رخساره ماحوزی

مسؤول دبیرخانه نشریه:

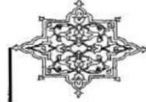
فاطمه تجلی

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 ۹۲/۱۱/۲۳ 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، مقدانا 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 برج 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

نشانی:
تهران - شهورک قدس
میدان صنعت - خیابان
خورمید - خیابان هرمان
نوش خیابان پیروزان جنوبی
کد پستی: ۴۴۸۹۱-۱۲۶۶۶
شماره تلفن: ۸۲۳۳۱۰۰۰
صندوق پستی:
تهران ۱۵۱۳-۱۲۶۶۵
Website: www.msrt.ir
Email: info@msrt.ir

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 دوسویه 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

پژوهش‌نامهٔ 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 حوزهٔ مطالعاتی «ادب حماسی» در قلمرو ادبیات فارسی باشد و اصل استوار و ثابت پژوهش‌محوری در مراتب معنایی و محتوایی روی‌کرد 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 مدیریت علمی نشریه میسر است و مجله، حق ویرایش ادبی مقاله‌ها را برای خود محفوظ می‌دارد.

۱-۶ مسؤلیت مندرجات مقاله برعهدهٔ نویسندهٔ 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 صفحهٔ 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 رتبهٔ علمی دانش‌گامی، رشتهٔ تحصیلی و محل کار یا تدریس و ذکر نشانی الکترونیکی در زیرنویس.

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

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

- ۲-۴ درج واژگان کلیدی، به نحوی که از ۵ واژه کم‌تر و از ۷ واژه بیش‌تر نباشد.
- 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 برگ‌برنده 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 10 Times New Roman) 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. (شیوه‌درست: 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 بین‌النهرینی، 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)»، *مجموعه مقالات*، ترجمه بیژن غیبی، سال هفتم، شماره چهارم، صص ۸۹۱-۸۹۹.

- **مجموعه 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*

- مجتبایی، به کوشش علی اشرف صادقی و ابوالفضل خطیبی، تهران: هرمس، صص ۳۸۷-۳۹۸.
- ۴-۹-۳ پایان نامه: نام خانوادگی، نام. (سال دفاع). عنوان پایان نامه (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 برای ارسال مقاله باید از طریق ثبت نام در سامانه اقدام کرد. مقاله‌ها فقط از طریق سامانه پذیرفته می‌شود.
- ۴-۱۱ 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
- تصاویر برساخته از مرگ یزدگرد، رستم فرخ‌زاد و ماهویه در کشاکش گفتمان‌ها ۱۳
مختار ابراهیمی، عباس عشیری لیوسی
- رستم، پهلوانی از «عصر شکارگری» (فرضیه‌ای نو در باب خاستگاه اسطوره رستم) .. ۳۹
بهزاد اتونی
- نظام مالیاتی و سیاست‌های وام‌دهی در شاهنامه فردوسی ۶۳
سمیه ارشادی
- بررسی و تحلیل خودکشی در متون حماسی بر اساس نظریه‌های قربانی ۱۰۵
ایوب امیدی
- بررسی اسطوره ایزد گیاهی/خدای شهیدشونده در قصه پسر پادشاه ۱۲۹
عظیم جباره ناصرو
- ردیابی فرهنگ دخالت والدین و نقش آن‌ها در ازدواج فرزندان در شاهنامه
فردوسی ۱۵۱
پشنگ دلاوری، مهدی کارگر، خسرو جلیلی کهنه شهری، بهرام خوشنودی
- بررسی دستورزبان روایت در داستان رستم و اسفندیار بر اساس نظریه آلژیرداس
گریماس ۱۷۷
محبوبه زمانی بروجنی، اصغر رضاپوریان
- بررسی تأثیر روایت‌های اسطوره‌ای بر تاب‌آوری شهرها ۱۹۷
علی صادقی منش

- ۲۲۳ معرفی و نقد *دراسات فی الشاهنامه*
آرمان کوهستانیان
- ۲۵۹ تحلیل پیکرگردانی اژدها در ماجراهای گرشاسپ براساس نقد کهن‌الگویی.
هوشنگ محمدی افشار
- ۲۸۷ رستم‌ستیزی و سهراب‌پروری؛ کنشی در جهت برجسته‌سازی گفتمان دهه هفتاد...
اعظم نیک‌خواه فاردقی، سمیرا بامشکی

از همه تعظیم و ستایش تراست

«زبان» در «دهان» ای خردمند چیست؟

کلید دَرِ «گنج صاحب هنر»

سعدی

سخن مدیر مسؤول و سردبیر مجله «ادب حماسی»

شماره جدید، سال ۱۸، شماره اول، پیاپی ۳۳، بهار و تابستان ۱۴۰۱ ش

با سلام و اخلاص، نخست وظیفه خود می‌دانم در این شرایط حسّاس از تاریخ معاصر ایران، سعی مشکور استادان، دانش‌جویان، هم‌کاران فرهیخته و خوانندگان اندیش‌مند، بویژه داوران نیکاندیش و گران‌مایه و نقش‌آفرینان ایثارگر و بلند نظر این اثر حماسی ماندگار را بستاید و ارج نهد و توفیق روز افزونشان را از حضرت حق آرزو کند، بویژه در این بحران اقتصادی و فاجعه بیماری کرونا و دلتای عافیت سوز و توان فرسا.

در چنین شرایطی جز از ره‌گذر ایثار و مروّت، نشر چنین مجله‌ای که مصوّب وزارت علوم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و سازمان مرکزی دانشگاه آزاد اسلامی ست و مورد تأیید نخبگان جامعه، امکان پذیر نتواند بود. چگونه می‌توان پذیرفت که ۵ شماره پی‌درپی مجله «ادب حماسی» بدون پرداخت دیناری حق‌الزحمه مصوّب، به مدیران و کارکنان مجله، ویراستاران و مترجم فرصت نشر یابد، هر چند در شماره‌های اخیر از نویسندگان مقاله‌ها- به دستور مقامات دانش‌گاه آزاد اسلامی- وجهی به عنوان هزینه چاپ دریافت می‌شود! باری:

تا «فضل حق»، ز «حُسن عمل»، «یارِ غار» ماست دانم «ترا»، کزین همه غم، جان بدر بری

این دوفصلی‌نامه- شماره جدید سال ۱۸ شماره اول، پیاپی ۳۳، بهار و تابستان ۱۴۰۱ ش ست- که باهم‌کاری و همت والای هم‌کاران هم‌دل و کم‌توقع و با ۱۱ مقاله برگزیده، فرصت نشر یافته است، امیدست با اعلام دیدگاه‌های خویش، نسبت به مندرجات مجله، فراهم آورندگان فرهنگ‌ستای این مجموعه را مدد رسانند.

فهرست مقاله‌های این مجموعه به ترتیب زیر است:

تصاویر برساخته از مرگ یزدگرد، رستم فرخ‌زاد و ماهویه در کشاکش گفتمان‌ها؛
رستم، پهلوانی از «عصر شکارگری» (فرضیه‌ای نو در باب خاست‌گاه اسطوره رستم)؛
نظام مالیاتی و سیاست‌های وام‌دهی در شاهنامه فردوسی ؛
بررسی و تحلیل خودکشی در متون حماسی بر اساس نظریه‌های قربانی ؛
بررسی اسطوره ایزد گیاهی/خدای شهیدشونده در قصه پسر پادشاه؛
ردیابی فرهنگ دخالت والدین و نقش آن‌ها در ازدواج فرزندان در شاهنامه فردوسی؛
بررسی دست‌ورزبان روایت در داستان رستم و اسفندیار بر اساس نظریه آلژیرداس گریماس ؛
بررسی تأثیر روایت‌های اسطوره‌ای بر تاب‌آوری شهرها؛
معرفی و نقد *دراسات فی‌الشاهنامه*؛
تحلیل پیکرگردانی اژدها در ماجراهای گرشاسپ براساس نقد کهن‌الگویی ؛
رستم‌ستیزی و سهراب‌پروری؛ کنشی در جهت برجسته‌سازی گفتمان دهه هفتاد .

*

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

مهدی ماحوزی

تیرماه ۱۴۰۰ شمسی

پژوهشنامه ادب حماسی، سال هجدهم، شماره اول، پیاپی ۳۳، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص ۱۳-۳۷

تصاویر برساخته از مرگ یزدگرد، رستم فرخ‌زاد و ماهویه در کشاکش گفتمان‌ها

مختار ابراهیمی*

دانش‌یار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

عباس عشیری لیوسی**

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

(نویسنده مسؤل)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۴

چکیده

نگارندگان در این پژوهش بر آن هستند که با پیش کشیدن مرگ یزدگرد، ماهویه و رستم فرخ‌زاد در شاهنامه و سنجش آن با منابع تاریخی پیش از آن، هم‌دوره و پس از آن، به بررسی عناصر ایدئولوژیک و جهت‌دار در آن‌ها بپردازند. با این بررسی نقش نویسنده و گزاره‌ها در مناسبات قدرت معین می‌شود. به شکلی که هم خود نویسنده و شاعر و هم خود اثر به مثابه کرداری اجتماعی، برساخته مناسبات قدرت و تخصیص اجتماعی و سیاسی آن دوره بر سر تثبیت گفتمان و معنای وابسته به آن هستند. این امر منجر به قطبی شدن گزاره‌های به کار رفته توسط نویسنده و شاعر می‌شود. نویسنده این قطبی شدن‌ها را بر روی بستری از غیرسازی، برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی انجام می‌دهد. با وجود این، نباید در پی صدق و کذب بودن این روایت‌ها باشیم؛ بلکه باید آن‌ها را به عنوان متن‌های ایدئولوژیک مورد توجه قرار داد. ما از راه برخورد و رویارویی این عوامل، هویت متفاوت روایت‌ها و گزاره‌های ایدئولوژیک این افراد و آثار را به شکلی عقلانی و اخلاقی درک و دریافت می‌کنیم.

کلید واژگان: یزدگرد، رستم فرخ‌زاد، ماهویه، شاهنامه، گفتمان.

* m.ebrahim@scu.ac.ir

** ab.ashiri@yahoo.com

مقدمه

شرایط زمانی و محیطی خراسانِ روزگارِ فردوسی و پیش از آن به گونه‌ای بوده است که همواره شاهد سلسله‌ای از نزاع‌های اجتماعی، سیاسی و اعتقادی میان گروه‌های مختلف هستیم. در واقع، این سرزمین تبدیل به میدانی برای مبارزه میان گروه‌ها و گفتمان‌های رقیب شد و «سرشار است از جنبش‌ها، پایداری‌ها، حماسه‌ها و استقلال خواهی‌ها به یک‌سو، و نیز پذیرش‌ها و باوری‌ها و حتا تعصب و ورزیدن در اعتقاد و ایمان نوین به دیگر سو ... [۱]» (ثاقب‌فر، ۱۳۸۷: ۵۸). از آن جمله می‌توان به خیزش‌های موالی، به‌آفرید، ابومسلم، سندباد، اسحاق ترک، ابوعبدالله کرام، خرم‌دینان، حمزه و غیره در خراسانِ روزگارِ پیش از فردوسی و کشاکش‌های موجود میان چهار فرمانروایی حاکم بر ایران، سامانیان، خاندان بویه، خاندان زیار و صفاریان در زمانهٔ فردوسی [دههٔ ۶۰ سدهٔ چهارم] اشاره کرد (همان: ۵۹-۶۰ و ۷۷). علاوه بر این، شاهد نفوذ ترک‌ها و نیرو یافتن زرتشتیان در مناطق مرکزی هستیم [۲] این گروه‌ها و گفتمان‌های متقابل و متخاصم هرکدام سعی در تثبیت قدرت خود از طریق طرد و انکار گفتمان‌های دیگر داشته‌اند. به تبع آن باید متون شکل گرفته در این شرایط را نیز، بازتاب دهندهٔ آن شرایط تخصیص‌آمیز بدانیم که به ایفای نقش در این راستا پرداخته‌اند. به عبارتی دیگر خود این متون برآیند این شرایط و تخصیصات اجتماعی بوده‌اند. در واقع، «یک سخن یا متن در چارچوب موقعیت خاصی که تولید شده است مد نظر قرار می‌گیرد [۳]» (فتوحی، ۱۳۹۲: ۶۱). این شرایط و موقعیت‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و محیطی همگی [۴] نویسنده را وا می‌دارد که کیفیت خاصی به سخن خود ببخشد. از این رو، نباید این متن‌ها را بی‌طرف دانست؛ بلکه قطعاً به سمت یک قطب سنگینی می‌کنند. ما می‌توانیم این جهت‌گیری و گرایش‌های انگیخته را در سطح واژگان تا جمله‌ها، بندها و غیره مشاهده کنیم.

فردوسی و شاهنامه نیز برآیند این شرایط خاص اجتماعی و سیاسی است و از این فضای تخصیص‌آمیز برکنار نیست و با ایفای نقش در این میدان، به سود فرهنگ و هویت ایرانی اقدام کرده است چنان‌که بازنمایی آن را در شاهنامه از جمله روایت‌های مربوط به مرگ یزدگرد، مرگ ماهویه و مرگ رستم فرخ‌زاد می‌بینیم.

در این پژوهش فرض ما بر این است که اختلافات موجود در روایت‌های مربوط به مرگ یزدگرد، مرگ ماهویه و مرگ رستم فرخ‌زاد برآمده از نقش‌های متفاوتی است که نویسندگان و راویان این حوادث در میدانی از تخصیصات و نزاع‌های اجتماعی و سیاسی ایفا کرده‌اند. پرسش‌های هدایت‌گر ما در این بررسی عبارت است از:



- ۱- به شکل کلان، عقلانیت موجود در روایت‌های ایدئولوژیک شاهنامه و دیگر متون تاریخی را از چه راهی باید استنباط کرد؟
- ۲- نحوه برساخته شدن شخصیتی چون فردوسی و اثر او، در گفتمان ملی و مناسبات قدرت چگونه است؟
- ۳- فردوسی برای تولید گزاره‌ها و مؤلفه‌های ایدئولوژیک و جهت‌دار از چه روش‌هایی استفاده کرده است؟

نویسندگان برای دستیابی به پاسخ پرسش‌ها علاوه بر شاهنامه طیف وسیعی از منابع تاریخی پیش از فردوسی، هم‌دوره فردوسی و پس از او را بررسی کرده‌اند. در این راه به طور کلی برای مطالعه و بررسی متون از روش تحلیل انتقادی گفتمان^۱ استفاده شده است. این شیوه بررسی، خود دارای رویکردهای متفاوتی است که به مفاهیم ایدئولوژی^۲، قدرت و سوژه‌می‌پردازد و رابطه آن‌ها را با زبان بررسی می‌کند. ما در این پژوهش اساس کار خود را بر مفاهیم برجسته‌سازی^۳، حاشیه‌رانی^۴ و غیریت‌سازی^۵ در مجموعه رویکردهای تحلیل انتقادی گفتمان نهاده‌ایم.

پیش از این؛ درباره تفاوت سبک تاریخ‌نویسی فردوسی با دیگر مورخان پژوهش‌هایی انجام گرفته است که می‌توان به دو مقاله سبک تاریخ‌نگاری فردوسی در شاهنامه از حمیرا زمردی و خاور قربانی (۱۳۹۰: ۲۸۶-۲۶۵) و سبک تاریخ‌نویسی شاهنامه فردوسی از زاگرس زند (۱۳۹۲: ۷۷-۹۹) اشاره کرد. اما از آنچه به تحقیق ما مربوط می‌شود، باید ابتدا به مقاله فردوسی و طبری از عباس زریاب خوبی اشاره کرد. وی در مقاله خود بر آن است که «محرک طبری در تدوین تاریخ جنبه‌های دینی و انسانی و علم دوستی اوست، اما محرک فردوسی جنبه ایران‌دوستی و به اصطلاح قدیم شعوبیت اوست» (زریاب، ۱۳۵۶: ۷۲). مورد دیگر مقاله نبرد رستم فرخ‌زاد با سعد و قاص از جلال خالقی مطلق است که تفاوت روایت فردوسی با طبری را در ماجرای مرگ رستم ناشی از «دست‌کاری یا دست‌برد در روایت، به وسیله راویان شعوبی یا باورداشت عمومی ایرانیان از جنگ ایرانیان و تازیان در یکی دو سده نخستین می‌داند که از این راه به شاهنامه/بوم‌نصوری و از آن‌جا به فردوسی رسیده است» (خالقی مطلق، ۱۳۸۳: ۸). از اشارات مختصر محققان چنین برمی‌آید که نقش راویان را در چگونگی بازنمایی این روایت‌ها

¹ Critical Discourse analysis

² Ideologie

³ Subject

⁴ Foregrounding

⁵ Back grounding

⁶ Antagonism

نمی‌توان پوشید. لذا با عنایت به این گفته، در پژوهش حاضر با تکیه بر داده‌های عینی متن‌ها درباره مرگ سه شخصیت یزدگرد، رستم فرخ‌زاد و ماهویه، نشان داده می‌شود که نویسندگان چگونه و با چه ابزارهایی در بازنمایی و برساخت روایت‌ها به مداخله‌ای ایدئولوژیک دست می‌زنند و به عنوان کنش‌گرانی فعال در میدانی از تخاصمات گفتمانی نقش‌آفرین هستند.

بحث و بررسی

هسته اصلی تاریخ ایران در دوره ساسانیان کتابی به نام «خدای‌نامه» بوده است که حوادث و وقایع مربوط به پادشاهان ایرانی از نخستین روزگاران تمدن ایرانی تا زمان ساسانیان را در بر می‌گرفت. این کتاب را در دوره اسلامی «ابن مقفع» به عربی ترجمه کرده است (ر.ک. ابن‌ندیم، ۱۳۴۶: ۱۹۶؛ اقبال آشتیانی، ۱۳۹۰: ۸۵). اما علاوه بر ابن‌مقفع اشخاص دیگری هم به ترجمه و تهذیب *خدای‌نامه* پرداخته‌اند. از جمله آنان «۱- محمد بن الجهم البرمکی ۲- زادویه بن شاهویه اصفهانی ۳- محمد بن بهرام بن مطیار اصفهانی ۴- هشام بن قاسم اصفهانی ۵- موسی بن عیسی الکسروی ۶- بهرام بن مردانشاه موید شهر شاپور از بلاد فارس ۷- اسحق بن یزید ۸- عمر بن فرخان ۹- بهرام الهروی المجوسی ۱۰- بهرام بن مهران اصفهانی»، بوده‌اند (صفا، ۱۳۸۹: ۶۹). با وجود این، باید گفت که ما در دوره اسلامی خدای‌نامه‌هایی را داشته‌ایم و همین کثرت ترجمه‌ها می‌تواند علت از میان رفتن *خدای‌نامه* پهلوی باشد.

هرآینه کثرت ترجمه‌ها خود سبب می‌شود که روایت‌های تاریخی به اشکال متفاوتی نقل شود. حمزه اصفهانی از موسی کسروی [۵] نقل می‌کند «در کتاب موسوم به *خدای‌نامه* که چون از فارسی به عربی ترجمه شد، به [تاریخ ملوک الفرس] موسوم گردید نگرستم و در نسخه‌های آن چندین بار دقت و استقصا کردم، همه آن‌ها با یکدیگر اختلاف داشتند تا آنجا که دو نسخه یک‌نواخت و مطابق نیافتم» (اصفهانی، ۱۳۴۶: ۱۳). از این گفته در می‌یابیم که از همان اوایل میان منابع تاریخی در نقل روایات مغایرت وجود داشت. اما هر نویسنده در بیان روایات مختلف علاوه بر دسترسی به دسته‌ای از منابع مسلماً از یک‌سو، تحت تأثیر باورها و معتقدات خود و از سوی دیگر، جهت‌گیری‌های وابسته به شرایط محیطی و روابط اجتماعی [۶] خود بوده است و نوشته او به خوبی می‌تواند بازتاب‌دهنده فضای گفتمانی‌ای باشد که به آن تعلق دارد. لذا این امر در نحوه برداشت و استنباط وی از وقایع و حوادث نقش مؤثری خواهد داشت.

بنابراین، برای دریافت بهتر این موضوع به بیان اختلافات موجود در روایت‌های مربوط به پادشاهی یزدگرد سوم در *شاهنامه* و سایر منابع تاریخی پیرامون چگونگی مرگ سه شخصیت یزدگرد سوم، ماهویه و رستم فرخ‌زاد خواهیم پرداخت. پیش از آن لازم است بگوییم که دامنه



تاریخی این منابع از قرن سوم با کتاب‌هایی چون *فتوح البلدان* بلاذری، *اخبار الطوال* دینوری و *تاریخ طبری* آغاز و در قرن چهارم و پنجم با کتاب‌هایی چون *شاهنامه*، *تاریخ پیامبران* و *شاهان حمزه اصفهانی*، *مروج الذهب* مسعودی، *آفرینش و تاریخ مقدسی*، *تاریخ بلعمی*، *تجارب الامم* ابن مسکویه و *تاریخ ثعالبی* ادامه می‌یابد و با آثار تاریخی قرن ششم و هفتم مانند *زین الاخبار* گردیزی، *مجمل التواریخ و القصص*، *فارس‌نامه* ابن بلخی و *الکامل* ابن‌اثیر پایان می‌یابد. از دلایل برگزیدن این پیکره متنی نخست، تکیه بر منابع اصیل بوده و دیگر این‌که خاستگاه معرفتی نویسندگان این تاریخ‌ها غالباً باهم متفاوت بوده است چنان‌که هر نویسنده‌ای از باورها، اعتقادات و ارزش‌های خاصی پیروی کرده است. این تفاوت و گسست از عوامل مهم و تأثیرگذار در چگونگی بیان یک روایت واحد است.

الف: مرگ یزدگرد

یزدگرد سوم آخرین پادشاه ساسانی است که چگونگی مرگ وی در منابع و کتب تاریخی با اختلاف آمده است. به طور کلی یزدگرد در منابع تاریخی یا به دست آسیابان کشته شده است و یا توسط ماهویه حاکم مرو. در ذیل برای فهم و دریافت بهتر این موضوع به مقایسه و تحلیل گزاره‌هایی از این متن‌ها که دارای اختلاف‌اند، پرداخته می‌شود.

فردوسی در *شاهنامه* چگونگی کشته شدن یزدگرد را این‌گونه بیان می‌کند که پس از آگاه شدن ماهوی از مخفی‌گاه یزدگرد توسط آسیابان، ماهوی فرمان کشتن او را به آسیابان می‌دهد و گروهی را همراه وی می‌فرستد تا وسایل پادشاه را بیاورند. آسیابان با تیغ پهلوی شاه را می‌شکافد و یزدگرد کشته می‌شود. پس از آن ماهوی به دو نفر فرمان می‌دهد که جسد یزدگرد را به درون آب بیندازند (ر.ک. فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۱۱۰۷-۱۱۰۸). این در حالی است که بر خلاف گفته فردوسی که ماهویه فرمان کشتن یزدگرد را می‌دهد ابن‌اثیر روایتی را نقل می‌کند که در تضاد کامل با گفته فردوسی است. او بر این است که آسیابان خود بدون این‌که از کسی دستوری بگیرد یزدگرد را می‌کشد. «چون یزدگرد خوابید آسیابان او را با تبر کشت و آن‌چه را همراه او بود برگرفت و پیکرش را در آب افکند و شکمش را درید و او را گران‌بار کرد که در آب فرو رود [۷]» (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۴/۱۶۵۴).

علاوه بر این، در پیوند با گفته ابن‌اثیر و چگونگی روایت مرگ یزدگرد، طبری نیز چندین روایت را ذکر می‌کند چنان‌که به نقل از مورخی می‌گوید:

صاحب آسیا چرب زبانی کرد تا بخت و تبری برگرفت و کله‌اش را بکوفت و او را بکشت و سرش را ببرید و جامه و کمر بندش را بگرفت و جثه‌اش را در رودی انداخت که آسیا از آب آن می‌گشت، شکم او را بدرید و چند شاخه از درختان

اطراف رود را در آن فرو کرد تا پیکر همان‌جا که در آب انداخته بود بماند
(طبری، ۱۳۸۳: ۵/۲۱۵۴).

و در نقلی دیگر چنین می‌آورد: سواران ماهویه «زیورش را بگرفتند و وی را در جوالی کردند و مهر زدند آن‌گاه با زهی خفه‌اش کردند و در رود مرو انداختند که آب او را ببرد» (همان: ۲۱۵۳). هم‌چنین او از قول دیگری می‌گوید: «آسیابان پیش یزدگرد رفت که به خواب بود، سنگ هم‌راه داشت که سر یزدگرد را با آن بکوفت آن‌گاه سر را ببرید و به فرستادگان ماهویه داد و پیکرش را در مرغاب افکند» (همان، ۲۱۴۷).

با دقت در این گزاره‌ها و نوع پردازش آن‌ها بین گفته‌های ابن‌اثیر و طبری با گفته فردوسی تفاوت و اختلاف کاملاً مشهود است که به خوبی گویای تفاوت نگاه و فاصله نگرش آن‌ها به موضوع است. چنان‌که، در گفته طبری و ابن‌اثیر آسیابان به راحتی و بدون احساس ترحم یزدگرد را در خواب می‌کشد و جسم او را پاره و در شکمش سنگ می‌گذارند و یا در آن شاخه فرو می‌کنند و یا با بیانی حقارت‌آمیز او را در جوالی کرده و مهر زده و با زهی خفه می‌کنند. این شیوه بیان و توصیف عینی جزئیات با نیت برجسته ساختن مرگ یزدگرد، برخاسته از ذهنیتی کاملاً متفاوت با فردوسی و حتا دیگر مورخان است. چنان‌که دیگران با اشاره و بیان کلیاتی درباره مرگ یزدگرد آن را کم‌رنگ جلوه داده و به حاشیه رانده‌اند. برای نمونه ثعالبی می‌گوید: «او را با طناب خفه کرده و به رود مرو افکندند» (۱۳۸۵: ۳۶۳) و یا ابن گفته مقدسی که «گویند وی در آب غرق شد» (۱۳۹۰: ۲/۸۶۷). نویسنده زین‌الأخبار هم در اشاره‌ای کوتاه می‌گوید: «ماهوی کسان بفرستاد تا سر او را برداشتند و به نزدیک ماهوی آوردند و تن او را در آب فرو هشتند» (گردیزی، ۱۳۸۴: ۱۰۵). این برجسته‌سازی‌ها و حاشیه‌رانی‌ها افشاکننده موضع گفتمانی روایت‌کنندگان و کنش‌گری آن‌ها درباره امری واحد است.

برای روشن شدن بیش‌تر این اختلافات به موضع‌گیری فردوسی درباره نقش آسیابان در مرگ یزدگرد و هم‌چنین استفاده از القاب، عناوین و صفات داده شده به یزدگرد و ماهویه اشاره می‌شود. فردوسی می‌گوید آن‌گاه که ماهویه فرمان کشتن یزدگرد را به آسیابان می‌دهد، آسیابان از این امر متأثر و ناراحت می‌شود در حالی که در گفته‌های طبری و ابن‌اثیر نشانی از ناراحتی و احساس گناه آسیابان نیست. فردوسی حالت آسیابان را هنگام خارج شدن از درگاه ماهوی و واداشتن وی به کشتن یزدگرد را این‌چنین به تصویر می‌کشد:

| | |
|----------------------------|-----------------------------------|
| ز درگاه ماهوی چون شد برون | دو دیده پُر از آب و دل پُر ز خون، |
| بشد آسیابان دو دیده پُر آب | به زردی دو رخساره چون آفتاب، |
| همی‌گفت ک‌ای روشن‌گردگار | توی برتر از گردش روزگار |



تو زین ناپسندیده فرمان اوی
هم اکنون بیچان دل و جان اوی!
بر شاه شد، دل پر از شرم و باک
رخانش پر آب و دهان پر ز خاک،
(فردوسی، ۱۳۹۸: ۱۱۰۷/۴)

این اختلاف هم‌چنین در به‌کارگیری حوزه‌ای معنایی از صفات و القاب به وضوح دیده می‌شود. چنان‌که فردوسی در *شاهنامه* برای یزدگرد دسته‌ای از عناوین و صفات نیک را مثل «دادگر»، «چراغ جهان» و غیره به کار می‌برد و بالعکس، برای ماهویه گروهی از واژگان منفی را هم‌چون «خداوند کُش»، «گنه‌کار» و غیره مورد استفاده قرار می‌دهد. ثعلبی هم در *شاهنامه* خود (۱۳۸۵: ۳۶۰) از زبان فرخ‌زاد برای ماهویه صفات «خبثتِ نفس»، «رذالتِ جنس» و «تقلباتِ عدیده» را به کار برده است در حالی که در تاریخ‌های دیگر این دست از واژگان معنادار مشاهده نمی‌شود. این‌گزینه‌ش از زبان معنادار است؛ زیرا زبان در شرایط یک‌سان امکانات متفاوتی را در اختیار کاربران خود قرار می‌دهد. در واقع، نویسنده به عنوان یک کنش‌گر گفتمانی از میان امکانات متفاوت دست به انتخاب می‌زند و این انتخاب کاملاً آگاهانه و جهت‌دار است. گزینش انگیخته‌فردوسی را درباره‌ی یزدگرد و ماهویه در جدول ذیل به وضوح مشاهده می‌کنیم.

| یزدگرد | صفحه | ماهویه | صفحه |
|--------------|------|---------------|------|
| گو | ۱۱۰۱ | بد آیین و خوی | ۱۰۹۹ |
| خورشید روی | ۱۱۰۱ | خودکامه | ۱۰۹۹ |
| گندآور | ۱۱۰۲ | بدخواه | ۱۱۰۱ |
| سرو سهی | ۱۱۰۲ | بی مغز | ۱۱۰۳ |
| خورشید | ۱۱۰۲ | شوریده بخت | ۱۱۰۷ |
| بهار | ۱۱۰۳ | شبان‌زاده | ۱۱۱۱ |
| خسروانی درخت | ۱۱۰۷ | مرد بی‌تن | ۱۱۱۲ |
| سوار هژیر | ۱۱۰۸ | جفا پیشه | ۱۱۱۳ |
| ماه‌رو | ۱۱۰۸ | پرآزار | ۱۱۱۴ |
| زادسرو | ۱۱۰۹ | بی دین | ۱۱۱۴ |
| چراغ جهان | ۱۱۱۳ | خداوند کُش | ۱۱۱۴ |
| دادگر | ۱۱۱۵ | گنه‌گار | ۱۱۱۵ |

فردوسی، ۱۳۹۸. ج ۴

در نتیجه، برجسته‌سازی‌ها و حاشیه‌رانی‌های نگارندگان مختلف و فردوسی در بیان روایت مرگ یزدگرد و یا استفاده‌ی فردوسی در گزینش حوزه‌ای معنایی از القاب و صفات و غیره به

مثابه یک عمل گفتمانی است که در دل خود سطحی از تخصصات و نزاع‌های گفتمانی و ایدئولوژیک را آشکار می‌کند.

ب: مرگ ماهویه

میان روایت‌هایی که حول شخصیت ماهویه نقل شده است اختلافات بسیاری وجود دارد که بسته به نوع نگاه نویسنده و نحوه ارتباط و قرارگرفتن آن در یک جریان گفتمانی خاص قابل بررسی و فهم است. پیش از پرداختن به اختلافات موجود درباره سرانجام ماهویه، ابتدا به بیان دلایل دشمنی وی با یزدگرد و تفاوت در این دلایل اشاره می‌شود.

دلایل دشمنی در کتب اخبار و تواریخ به سه گونه متفاوت بیان شده است. نخستین گروه، علت خصومت و دشمنی را درخواست کردن مال و خراج از ماهویه می‌دانند. ثعالبی در این باره می‌آورد که ماهویه در واکنش به این درخواست، گفت: «این فراری در هزیمت هم مطالبه غنیمت می‌کند!» [۹] (۱۳۸۵: ۳۶۰). دومین گروه بر این هستند که یزدگرد به خاطر درشت‌گویی و دشنام موجبات دشمنی ماهویه با خود را فراهم کرد. مقدسی می‌گوید که یزدگرد «با ماهوی مرزبان مرو، بد سخنی کرد و او را دشنام داد [۱۰]» (۱۳۹۰: ۲/ ۸۶۷). در مقام گروه سوم، طبری به نقل از ابن خردادبه می‌گوید که «می‌خواست ماهویه را از مقامش عزل کند [۱۱]» (۱۳۸۳: ۵/ ۲۱۴۶).

در شاهنامه به هیچ‌کدام از این موارد به عنوان دلیل دشمنی اشاره‌ای نشده است. فردوسی نظری متفاوت از همه این روایات می‌دهد. او علت دشمنی ماهویه را در بد گوهری ماهویه [۱۲] و آرزوی او برای به دست‌آوردن تخت پادشاهی [۱۳] می‌داند که این خود اختلاف دیدگاه وی با سایرین را به خوبی می‌رساند.

درباره سرانجام ماهویه نیز تفاوت روایت فردوسی با دیگران کاملاً مشهود است. دیگران در این باره یا اشاره‌ای نکرده‌اند یا به صورت مختصر نقل‌هایی داشته‌اند. حمزه اصفهانی تنها اشاره می‌کند که «فرزندان ماهویه تا این زمان در مرو و نواحی آن را به نام «خداوندکشان» (کشندگان پادشاه) خوانند [۱۴]» (۱۳۴۶: ۶۰). دینوری می‌گوید: «ماهویه از ترس آن که مردم او را نکشند به ابر شهر گریخت و همان‌جا درگذشت» (۱۳۹۰: ۱۱۲). اما بلاذری می‌گوید چون آسیابان را به قتل یزدگرد برانگیخت و یزدگرد کشته شد، بگفت: «شایسته نیست که قاتل پادشاه زنده بماند و بفرمود آسیابان را کشتند [۱۵]» (۱۳۶۷: ۴۴۴). ثعالبی در هماهنگی با دیدگاه فردوسی معتقد است که «کار ماهویه به یک ماه نکشید نیزک از او و فرمان‌روایی و خودکامگی و خودرأیی او در کار نگران و بدبین گشت، او را بکشت و بر اموالش دست یافت. خود به فرمان‌روای خویش، خاقان، پیوست و مرو را به عرب واگذاشت» (۱۳۶۸: ۴۷۷).



اما برخلاف دیگران فردوسی در شاهنامه به گونه‌ای مفصل به سرانجام ماهویه پرداخته است و تصویری عبرت‌انگیز از پایان کار وی رقم زده است که آشکارا تفاوت کار فردوسی با سایر مورخان را می‌توان در آن مشاهده کرد. در شاهنامه این گونه می‌خوانیم که ماهویه پس از کشته شدن یزدگرد صاحب اموال و قدرت پادشاهی او می‌گردد و انسان‌های خردمند را سرنگون کرده و بی‌خردان را برافراشته بود. او تصمیم گرفت که به بهانه کین‌خواهی یزدگرد به سمرقند حمله کند و بیژن حاکم آن جا را بکشد. پس بیژن نیز به جنگ با ماهویه شتافت. هنگام جنگ بیژن دانست که ماهوی قصد فرار از میدان را دارد پس به برسام فرمانده سپاه خود گفت که به ماهویه فرصت فرار را ندهد. برسام به سوی ماهویه شتافت و:

| | |
|------------------------------|-------------------------------|
| مر او را به ریگِ فربدر بیافت | رکیبش گران کرد و اندرشتافت! |
| چو نزدیک با او برابر بیود | نزد خنجر او را، دلیری نمود، |
| کمر بند بگرفت و او را ز زمین | بر آورد و آسان بزد بر زمین! |
| فرود آمد و دست او را بیست | به پیش اندرافگند و خود برنشست |

(فردوسی، ۱۳۹۸: ۱۱۱۴/۴)

چون خبر اسارت ماهویه به بیژن رسید، پیش رفت و:

| | |
|-------------------------------|----------------------------------|
| به شمشیر دستش بریید و گفت | که "این دست را در بدی نیست جفت!" |
| چو دستش بریید، گفتا: "دو پای | بریید تا ماند ایدر به جای!" |
| بفرمود تا گوش و بینیش پست | بریدند و خود بارگی برنشست! |
| بفرمود ک"ین را بر این ریگ نرم | بدارید تا خوابش آید ز شرم!" ... |

(همان، ۱۱۱۵/۴)

| | |
|------------------------------|---------------------------------|
| سه پور جوانش به لشکر بُدند | همان هر سه با تخت و افسر بُدند، |
| همانجا بلندآتشی بر فروخت | پدر را و هر سه پُسر را بسوخت! |
| از آن تخمه کس در زمانه نماند | وگر ماند، هر کس که دیدش براند! |

(همان، ۱۱۱۵/۴)

توجه به گزاره‌های فوق، برجسته شدن فرار ماهویه از رزم‌گاه و به اسارت درآمدن او، بریدن دست، پا، گوش و بینی و سپس آتش زدن او با هر سه پسرش و به باد رفتن دودمان وی از زبان فردوسی، تفاوت قلمرو فکری این شاعر را با دیگر روایان به خوبی نشان می‌دهد. سرانجام ماهویه در کلام دیگر روایان به اختصار است و در تناسب با هم از گریز او سخن رانده‌اند اما فردوسی با ارائه گزارشی مفصل و توصیف دقیق جزئیات سعی در برجسته نمودن

سرانجام ماهویه به عبرت‌آمیزترین شکل ممکن می‌کند. در واقع، اگر روایان دیگر تاریخ‌ها با ارائه گزارشی مختصر سعی در به حاشیه‌راندن ماهویه و سرانجام او دارند و اشاره‌ای به مرگ او نمی‌کنند، فردوسی درست در نقطه مقابل این گزارشات در یک عمل گفتمانی ماهویه و مرگ او را در مرکز توجه قرار می‌دهد و با این برجستگی به طور فعال در میدانی از نزاع‌های گفتمانی به ایفای نقش پرداخته است.

ج: مرگ رستم فرخ‌زاد

رستم فرمانده سپاه یزدگرد در جنگ قادسیه بود که وقایع مربوط به مرگ وی و نحوه کشته شدن او نیز همچون موارد گذشته دارای ابهام و اختلاف است. در این خصوص، هر یک از نویسندگان به شکلی متفاوت به توصیف چگونگی مرگ وی اشاره کرده است که در ذیل به نقل آن‌ها و هم‌چنین تفاوت دیدگاه شاهنامه اشاره می‌کنیم.

صاحب *فتوح البلدان* می‌گوید دانسته نشد که کشته‌ای او کیست و در این باره چندین نفر را نام می‌برد و می‌گوید که «به قولی، رستم را زهیر بن شمس بجلی کشت و به گفته‌ی دیگر، عوام بن عبد شمس او را به قتل رسانید. باز به قولی، قاتل وی هلال بن علفه تیمی بود» (بلاذری، ۱۳۶۷: ۳۶۹). نویسنده *تجارب‌الأمم* در این باره این‌گونه روایت می‌کند که:

بادی سخت وزیده بود و سایبان رستم را از تخت بکنده بود و در رود عتیق انداخته بود [...] هنگامی که باد سایبان را برده بود، رستم سوی استرانی رفت که برای وی بار و خواسته‌ای آورده بودند و در سویی ایستاده بودند. در سایه استری و بارش پناه گرفته بود. هلال علفه آهنگ رستم کرد و رستم بگریخت [...] رستم خود را در آب افکند و هلال نیز در پی او خود را به آب زد. هلال پای رستم را بگرفت و از آب بیرون کشید و به زخم شمشیری که بر پیشانی وی نواخت، او را بکشت (ابن مسکویه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۲۴-۳۲۵).

و طبری به نقل از سعید بن مرزبان به شکلی متفاوت روایت می‌کند که:

وقتی رستم از جای برفت بر استری نشست و چون هلال به وی نزدیک شد تیری بینداخت که به پایش خورد و ابر را بر رکاب دوخت [...] آنگاه هلال به وی نزدیک شد و رستم فرود آمد و زیر استر رفت و چون هلال بدو دست نیافت ریسمان را برید که بار بر او افتاد آن‌گاه فرود آمد و سرش را درهم کوفت (۱۳۸۳: ۱۷۴۴/۵).

فردوسی در *شاهنامه* روایت را به نوعی دیگر می‌آورد. در روایت فردوسی رستم فرخ‌زاد توسط فرمانده مسلمانان عمر بن سعدوقاص کشته می‌شود در این روایت، ابتدا پیروزی با رستم است که به علت غبار میدان نبرد و نبود قدرت دید لازم وی از اسب فرود می‌آید و



افسارش را به کمر می‌بندد در این هنگام گرد و خاک به دیدگان رستم می‌رود و سعد از فرصت استفاده می‌کند و رستم را می‌کشد که از زبان شاهنامه به صورت زیر است:

| | |
|------------------------------|------------------------------|
| همی تاختند اندر آوردگاه | دو سالار، هردو بدل کینه‌خواه |
| خروشی برآمد ز رستم چو رعد | یکی تیغ زد بر سر اسپ سعد |
| چُن اسپ نبرد اندرآمد به سر | جدا گشت ازو سعد پرخاشخَر |
| برآهیخت رستم یکی تیغ تیز | بدان تا نماید بدو رستخیز |
| همی خواست از تن سرش را برید | ز گرد سپاه این مر آن را ندید |
| فرود آمد از پشت زین پلنگ | بزد بر کمر بر سر پالهنگ |
| بپوشید دیدار رستم ز گرد | بشد سعد پویان ز جای نبرد |
| یکی تیغ زد بر سر ترگ اوی | که خون اندرآمد ز تارک به روی |
| چو دیدار رستم ز خون تیره گشت | جهانجوی تازی بر او چیره گشت |
| دگرتیغ زد بر برو گردنش | به خاک اندرافکنند جنگی‌تنش |

(فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۱۰۹۰-۱۰۹۱)

چنان‌که ملاحظه می‌کنید برخلاف گفته دیگران فردوسی رستم را در نبردی رویاروی با عمر سعد قرار می‌دهد این درحالی است که به گفته مورخان اصلاً عمر سعد در جنگ قادسیه در میدان نبرد حضور نیافت و نجنگید. بلاذری در این باره می‌گوید، عمر «به بیماری دچار آمده و در قصر عذیب سکنی گرفته بود» (۱۳۶۷: ۳۶۸). هم‌چنین ابن مسکویه در بیان علت می‌آورد «از تن سعد کورک درآمده بود و بر اسب نمی‌توانست نشست [...] از کوشک به سپاه و کار جنگ می‌نگریست» (۱۳۸۹: ۱/۳۰۷). چنان‌که شاعری در اشاره به عدم حضور عمر سعد در جنگ او را سرزنش می‌کند و در تعریض به وی سروده است:

نبرد همی‌کردم تا که الله نصرت خویش نازل کرد
 درحالی که سعد به دروازه قادسیه پناه برده بود
 چون برفتیم، زنان بسیاری بیوه شده بودند
 جز زنان سعد که هیچ یک از آنان بیوه نمانده‌اند [۱۶]
 (بلاذری، ۱۳۶۷: ۳۷۲).

اما طبری روایت دیگری را نقل می‌کند که بسیار به روایت فردوسی نزدیک است و گویا روایت شاهنامه بر اساس آن شکل گرفته، یا این‌که هر دو روایت منبع یکسانی داشته‌اند و این است که:

یکی از عجمان بیامد و چون میان دو صف رسید بغرید و بانگ برآورد و هماورد خواست. یکی از ما شبر نام، پسر علقمه، که مردی کوتاه قد و کم‌جنه و بد منظر بود [...] شمشیر و سپر خویش را برگرفت و سوی او رفت چون مرد پارسی او را بدید بغرید و از اسب فرود آمد و او را به زمین زد و بر سینه‌اش نشست که خونش بریزد عنان اسب پارسی به کمرش بسته بود و چون شمشیر کشید اسب پس رفت و عنان را بکشید و پارسی را از روی علقمه بینداخت و علقمه در آن حال که پارسی به زمین کشیده می‌شد بر او جست [...] و او را بکشت [۱۷]. (۱۳۸۳: ۵-۱۷۲۹-۱۷۲۸).

چنان‌که مشاهده کردیم به نظر می‌رسد که «پس از شکست سپاه ایران از تازیان، راویان ملی نمی‌توانستند این ننگ را بپذیرند که سردار آن‌ها رستم، نه در نبرد تن به تن، در زیر فرو ریختن بارِ آستر جان سپرده باشد. از این رو، از زیر سایهٔ آستر به میدان نبرد برده و جانشین سواری دلیر، ولی گمنام و بخت برگشته کرده‌اند. با این کار، ناچار نقش شبر را نیز به سعد داده‌اند تا کشندهٔ رستم مردی «هم‌شأن» او باشد، یعنی همان مرد «غیرتی ترسو» که بر بام کاخی به روی شکم خوابیده بود و از دور در کنار زنش جنگ را تماشا می‌کرد» (خالقی مطلق، ۱۳۸۳: ۸). لذا این روایت طبری می‌تواند به وسیلهٔ فردوسی با ایجاد تغییراتی در شخصیت‌ها همچون جایگزینی رستم با مرد مبارز ایرانی و سعد وقاص با مبارز عرب مورد استفاده قرار گرفته باشد.

۱- تحلیل محتوایی متون

در تحلیل چگونگی مرگ یزدگرد همان‌گونه که گفته شده است بین روایت فردوسی و گفتهٔ دیگران اختلافاتی وجود دارد؛ از جمله در نسبت دادن صفات مختلف به شخصیت‌ها، از جایی که هر نویسنده متأثر از باورهای اعتقادی خود و شرایط محیطی و اجتماعی پیرامون خویش است، اثر و نوشتهٔ وی نیز متناسب با آن تأثیرات و شرایط از جهت‌گیری و گرایش به یک قطب خاص برکنار نیست. چنان‌که این جهت‌گیری را در صفات داده شده به یزدگرد و ماهویه مشاهده کردیم و از آنجایی که «نویسنده امکانات فراوانی برای فرمول‌بندی پیام خود در اختیار دارد گزینش او گزینش معنادار است [۱۸]» (صهبا، ۱۳۹۱: ۱۰۳). فردوسی پادشاه را با صفات نیک و درخور نام برده است اما ماهویه را با صفاتی غیر نیکو مورد خطاب قرار می‌دهد. در روایت مرگ یزدگرد هم این جهت‌گیری‌ها نمایان است. در شاهنامه آسیابان با احساس گناه و چشمان پرآب و رخسار زرد و دلی پر از شرم و دهانی پر از خاک که بیان‌کنندهٔ ناچاری وی می‌باشند تن به اجرای فرمان یزدگرد می‌نهد. این درحالی است که در برخی منابع دیگر آسیابان با خاطری آسوده شاه را می‌کشد، وسایلش را می‌برد و شکمش را پاره می‌کند؛ در شکم شاه سنگ می‌گذارد و او را به رودخانه می‌اندازد (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۴/۱۶۵۴؛ طبری، ۱۳۸۳: /



(۲۱۵۴) و یا این که او را در جوانی می‌اندازند و مهر می‌زنند و با زهی او را خفه می‌کنند (ر.ک. طبری، ۱۳۸۲. ج: ۵: ۲۱۵۳). هر خواننده‌ای به وضوح خاست‌گاه متفاوت اندیشه‌ی راویان و نحوه‌ی گفتمان برآمده از آن را در این توصیفات می‌بیند.

در مورد روایات مربوط به ماهوی نیز همین روبه را می‌بینیم در حالی که منابع تاریخی علت دشمنی ماهویه با یزدگرد را مطالبه‌ی مالیات، بدسخنی و دشنام یزدگرد به ماهویه و عزل کردن ماهویه از مقامش می‌دانند، شاهنامه به این موارد اشاره‌ای نمی‌کند و از بدگوهری ماهویه و تلاش برای کسب تاج و تخت سخن می‌راند. این نحوه‌ی روایت شاهنامه در واقع، از ماهویه شخصیتی گناه‌کار و مقصر می‌سازد که نیرنگ و بدی ذاتی وی است. او به دنبال به دست آوردن قدرت و پادشاهی است در حالی که دارای چنین مشروعیتی نیست. با وجود این، تاریخ‌های دیگر هرچند از دشمنی این دو سخن رانده‌اند اما رفتارها و خواسته‌های یزدگرد را عامل اصلی این دشمنی و نهایتاً مرگ یزدگرد می‌دانند. بازخورد این نگرش متفاوت به خوبی در عاقبت و سرانجام ماهویه نمایان است به شکلی که در تاریخ نویسندگانی هم‌چون طبری، ابن‌اثیر، بلاذری، مقدسی، مسعودی، گردیزی و صاحب‌مجمل‌التواریخ سخنی از سرانجام ماهویه نرفته است؛ یا نویسندگانی مانند دینوری، ثعالبی و ابن بلخی به صورت مختصر و گذرا مطالبی را بیان داشته‌اند که وی از مرو می‌گریزد. اما شاهنامه با تفصیل به پایان کار وی پرداخته است و با تأکید بر این اعتقاد ایرانیان که شاه‌کشی امری نکوهیده و بدفرجام است، از آن روایتی عبرت‌انگیز نقل می‌کند.

در روایات مربوط به رستم فرخ‌زاد، نیز می‌توان اختلاف شاهنامه را با سایر تواریخ مشاهده کرد جایی که فردوسی نمی‌تواند مانند دیگر مورخان برای رستم مرگی هم‌راه با خواری و حقارت بیان کند؛ به گونه‌ای که او به دست فردی دون‌پایه کشته شود یا در حال فرار از آب گرفته شود و یا این که زیر بار و بنه‌ی اسب و چارپا گرفتار و کشته شود، بلکه وی را به میدان نبرد می‌آورد و رویاروی فرمانده‌ی مسلمانان قرار می‌دهد و در حالی که اول پیروزی با وی است به دلیل گرد و غبار وارده به چشمش و نداشتن بینایی کشته می‌شود و به این ترتیب برای وی مرگی درخور رقم می‌خورد.

۲- مناسبات ایدئولوژیک

همان‌طور که در سطور بالا مشاهده شد بین گزاره‌ها در متون مختلف تفاوت‌هایی وجود دارد و این تفاوت‌ها ناخواسته شکل نگرفته‌اند؛ بلکه گویای آنند که متن‌هایی جهت‌دار و متأثر هستند. این گرایش و قطبی شدن، به متن بار ایدئولوژیک می‌بخشد و باید از این راه درک و معنی شوند. این دیدگاه ریشه در نظریات ساختارگرایی و ساختارشنکی دارد. بنابر نظر سوسور

«زبان نظام تفاوت‌هاست» (کالر، ۱۳۹۶: ۷۷). در واقع، روایت فردوسی از آن رو حائز معناست که با دیگر روایات تفاوت و تقابل دارد و آنچه به روایت فردوسی هویتی جداگانه می‌بخشد، جای‌گاه گفته‌ی وی در میان دیگر گفته‌هاست. «هویت روایی به نسبت افراد و گروه‌ها متفاوت است و از ترکیبِ پویایی از تصادف‌ها، انتخاب‌ها، برخوردها، برنامه‌ها، تردیدها و یقین‌هایی تشکیل شده است» (بابک معین، ۱۳۹۲: ۱۷۵). سوسور می‌گوید: «در زبان هیچ عبارت اثباتی وجود ندارد و هرآن‌چه هست تفاوت است. دال‌ها [...] از آن رو که با دال‌های دیگر تفاوت دارند دلالت معنایی می‌کنند» (اشمیتس، ۱۳۸۹: ۱۵۳).

از آن‌جا که تأکید ساخت‌گرایان همواره بر این تفاوت و تقابل بوده است، ساختارشکنان به دنبال اثبات این بودند که «این تقابل‌ها همواره بر پایه‌ی نوعی رابطه‌ی سلسله‌مراتبی استوارند» (همان، ۱۵۰). بر این اساس یکی از طرفین تقابل مهم‌تر و برجسته‌تر گرفته می‌شود و با بسامد بیش‌تر، در ساختار، نقش محوری را ایفا می‌کند. برای نمونه برجستگی و بسامد ایران و هویت ایرانی در گزاره‌های فردوسی در تقابل با دیگران به خوبی نمایان است که مصداق آن برجستگی انتقام پادشاه از ماهویه در شاهنامه یا رقم خوردن مرگی درخور و همراه با حفظ نام و ننگ برای رستم فرخ‌زاد و همین‌طور شکل دادن شرایطِ ناچاری آسیابان و حالتی از احساس گناه و تأسف برای وی در امر کشتن یزدگرد است.

علاوه بر این، ساختارشکنانی مثل دریدا در پی اثبات آن هستند که «وجود قطب ظاهراً بی‌اهمیت و مستثنا شده‌ی این تقابل برای کارکرد این تقابل حیاتی است» (همان، ۱۵۰). یعنی تا گفتمان‌های رقیبی وجود نداشته باشد، گفتمان ایرانی‌محور فردوسی نیز وجود ندارد. هویت ایرانی مستلزم وجود هویت‌های متفاوت و رقیب است. «این جریان را دریدا بازی تفاوت‌ها می‌نامد» (هوارث، ۱۳۹۷: ۸۴). با وجود این، نمی‌توان به شکل قطعی گزاره‌ها و روایت‌هایی را درست و صادق بدانیم و بعضی دیگر را نادرست و کذب دانست، بلکه آن‌ها ساخته‌ی بازی تفاوت‌ها هستند. ویتگنشتاین^۱ تأکید می‌کند که «هیچ نقطه‌ای بیرون از بازی‌های زبانی نیست که بتوانیم عقب بایستیم و از آن‌جا نسبت بین زبان و واقعیت را ارزیابی کنیم و ببینیم که آیا زبان به حد کافی نماینده‌ی واقعیت هست یا نه» (مگی، ۱۳۷۲: ۵۵۳ نقل شده در کلانتری، ۱۳۹۱: ۴۰). پس این زبان است که به واقعیت شکل و معنا می‌بخشد [۱۹].

با توجه به آن‌چه بیان شده است تفاوت‌ها و اختلاف‌های موجود در روایات نیز وجهی ایدئولوژیک دارند و به گفته‌ی ریمون آرون «ایدئولوژی‌ها مستقیماً ناظر بر درست و غلط

^۱ Wittgenstein



نیستند» (بودن، ۱۳۸۸: ۳۳۲). در این حالت تولیدات فکری نویسندگان دارای ساخت و بافتی ایدئولوژیک هستند که نباید آن‌ها را دروغ یا خلاف واقع دانست. بلکه با متمرکز شدن بر حلقهٔ حامیان و طرف‌داران نویسنده و توجه به وضعیت گفتمانی گروه‌های پشتیبان، گفته‌هایشان را درک و فهم کرد [۲۰].

با اتکا به گزارهٔ بالا، ایران دوستی فردوسی و گرایش وی به سمت فرهنگ و هویت ایرانی را باید در حلقهٔ حامیان او، پیش‌الگوها و شرایط محیطی، اجتماعی و سیاسی وی جست‌وجو کرد. حامیانی مانند ابومنصور عبدالرزاق طوسی، پیش‌الگوهای شامل شاهنامه‌های منثور و منظوم ابوالمؤید بلخی، ابوعلی بلخی، ابومنصوری، مسعودی مروزی و دقیقی و شرایط محیطی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی روزگار وی از سرزمین خراسان، مهد سنت‌ها، آیین‌ها و خاندان‌های ایرانی گرفته تا نظام حکومتی حاکم یعنی سامانیان که خود را ایرانی می‌دانستند و مروّجان فرهنگ ایرانی و آداب گذشتگان بوده‌اند، پایگاه اجتماعی فردوسی و تعلق او به طبقهٔ دهقانان و علاقه‌مندی آنان به گذشتهٔ ایران و حفظ آیین‌ها و سنن پیشینیان به علاوهٔ وجود جریان‌های سیاسی و اجتماعی، که در قالب نهضت شعوبیه از سده‌های قبل‌تر در تقابل با برتری اعراب شکل گرفته بود و موجب شد تا ایرانیان به نشر و گسترش فرهنگ و هویت گذشتهٔ خود روی آورند، همگی فضای فکری و گفتمانی فردوسی را تحت تأثیر قرار می‌داد. همهٔ این عوامل رژیم‌ی از یک عقلانیت را برمی‌سازند که به عقیدهٔ فوکو عبارت است از «قواعدی که وجهی از اندیشیدن را ممکن می‌سازند» (مشایخی، ۱۳۹۵: ۵۳). بنابراین، آن موجودیت، اندیشه و نظام کرداری که از شاعر و نویسنده می‌بینیم محصول این فضای عقلانی و پارادایمی است که در آن به سر می‌برد. رژیم‌ی که نوع خاصی از تفکر و اندیشیدن را جایز می‌داند چنان‌که فوکو می‌گوید «ما همواره درون یک عقلانیت می‌اندیشیم و کسی نمی‌تواند بر فراز عقلانیت‌ها بایستد» (همان، ۵۳).

۲-۱. قدرت، گفتمان و سوژه‌شدگی

لاکلا^۱ و موف^۲ بر این نظر هستند که قدرت چیزی نیست که در اختیار یک گروه خاص باشد [۲۱]؛ بلکه در سراسر جامعه گسترده شده است و «گفتمان‌ها، دانش، بدن‌ها و ذهنیت‌ها را می‌سازد» (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۶: ۳۶). از این رو، قدرت نیرویی زایا و به وجود آورنده است فوکو افراد را «جلوه‌ها یا نمونه‌های مناسبات قدرت می‌داند» (میلز، ۱۳۹۶: ۳۲). به این ترتیب فردوسی خود یکی از نمودها و ساخته‌های قدرت است.

¹ Laclau

² Mouffe

همان‌طور که گفته شد گفتمان‌ها برآیند قدرت هستند. در واقع، گفتمان‌ها موقعیت‌هایی هستند که افراد را به عنوان سوژه‌هایی در درون خود به ایفای نقش خاصی وا می‌دارند. سوژه‌ها بسیار متعدد و متکثر هستند و شکل‌دهنده خود نیستند؛ بلکه «تعیین بخشی به سوژه به عهده گفتمان‌هاست» (سلطانی، ۱۳۹۶: ۸۹). پس باید دید که سوژه در چه ساختار گفتمانی جای گرفته است [۲۲]. بر این اساس، فردوسی جای‌گاه‌های مختلف و بسیاری برای سوژه شدن دارد [۲۳]؛ مثل شاعر بودن، ایرانی بودن، شیعه بودن و غیره. اما موقعیت و ساختار گفتمانی‌ای که از سال‌ها پیش در قالب نهضت شعوبیه شکل گرفته بود و بر فرهنگ، هویت ملی و برتری نژاد ایرانی تأکید داشت منجر شد که یکی از سوژه‌های متکثر و متعدد فردوسی بر دیگر سوژه‌هایش غلبه کند. قرارگرفتن شاعر در این موقعیت و شرایط گفتمانی و سوژه‌شدگی، کنش و اندیشه خاصی را از او می‌طلبد. از این روی فردوسی در سرایش کتابش تحت تأثیر فضای گفتمانی دست به مداخله‌ای ایدئولوژیک به سود هویت ملی و تثبیت آن در برابر دیگر هویت‌ها زده است.

از سوی دیگر لازم به ذکر است که این «گفتمان‌های مختلف موقعیت‌های متفاوتی به آن [سوژه] نسبت می‌دهند» (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۶: ۸۰). یعنی سوژه فقط به یک گفتمان و یک موقعیت واحد تعلق ندارد؛ بلکه ممکن است یک گفتمان فردوسی را به عنوان سوژه، روایت‌گر هویت ملی و حیات بخش زبان فارسی بداند و گفتمانی دیگر او را دروغ‌گو و مدح‌کننده مشرکان و گبرکان به شمار بیاورد؛ به شکلی که حتا اجازه دفن شدن او را در گورستان مسلمانان ندهند (ر.ک. نظامی عروضی، ۱۳۸۸: ۱۶۰). تثبیت و پذیرش هرکدام از این سوژه‌های متکثر و حتا متضاد به استیلای گفتمان حامی آن بستگی دارد.

۲-۲. غیرسازی، برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی

گزاره‌هایی که نویسندگان متعلق به گفتمان دینی و مذهبی از وقایع روزگار یزدگرد به‌گونه‌ای حق به جانب عرضه کرده‌اند؛ تصاویری منفی و همراه با خواری ایرانیان است. بر این اساس «گزاره‌های بظاهر «عینی» در واقع بر زمینه‌ای از ارزیابی و خوارشماری تولید می‌شدند» (میلز، ۱۳۹۶: ۱۳۹). پس این نویسندگان با بازنمایی منفی ایرانیان و هویت ایرانی به عنوان «غیر» سعی در ارائه و تثبیت تصویری مثبت از جامعه و گفتمان دینی و مذهبی در برابر گفتمان ملی و ایرانی داشتند. این بازنمایی‌ها نقش مهمی در حفظ و تحکیم سلطه آنان داشته است [۲۴]. از سوی دیگر نویسندگانی که به گفتمان ملی و ایرانی تعلق داشتند؛ سعی در تغییر این مناسبات به سود هویت ملی با ارائه مؤلفه‌ها و گزاره‌هایی منفی از رقیب داشته‌اند. در نهایت هرکدام از این گفتمان‌ها هویت و معنای خود را در ارتباط و تعارض با



گفتمان‌های رقیب به دست می‌آورد. و این «تعارض میان دو گفتمان رقیب، باعث قطبی شدن ذهن سوژه و بالطبع قطبی شدن رفتار و گفتار او می‌گردد» (سلطانی، ۱۳۹۶: ۱۱۴). این امر نویسنده را در جای‌گاهی میان دو قطب مثبت و منفی «ما» و «آن‌ها» قرار می‌دهد. این دوسویگی و قطبی شدن به صورت برجسته‌سازی‌ها و حاشیه‌رانی‌هایی در گزاره‌های نویسندگان نمایان است؛ و آن سازوکاری است که به واسطه آن «گفتمان‌ها سعی می‌کنند نقاط قوت «خود» را برجسته سازند و نقاط ضعف خود را به حاشیه برانند و پنهان کنند، و بالعکس، نقاط قوت «غیر» یا دشمن را به حاشیه برانند و نقاط ضعف او را برجسته سازند» (همان، ۱۱۳).

نمونه‌هایی بسیار از امر برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی را می‌توانیم در گزاره‌های ذکر شده از *شاهنامه* و منابع تاریخی مورد اشاره ببینیم. آن‌جایی که فردوسی با برجسته‌سازی ناله و زاری آسیابان و آفریدن فضایی پر حجم همراه با احساس گناه برای او سعی در به حاشیه‌راندن مرگ یزدگرد داشته است. هم‌چنین *شاهنامه* با برجسته کردن این باور ایرانی که قاتل پادشاه فرجامی غیر از تباهی ندارد؛ به صورت مفصل به ذکر عاقبت ماهویه پرداخته است و سرانجامی عبرت‌انگیز برای وی رقم زد. در مقابل منابع دیگر مرگ یزدگرد را با برجستگی بیان کرده‌اند و به عاقبت ماهویه اشاره‌ای نکرده‌اند یا نگاهی گذرا به آن داشته‌اند. در مرگ رستم فرخ‌زاد، نیز همین رویه را شاهد هستیم. طبری و دیگران با برجسته کردن مرگ رستم، به صورت‌های گوناگون و به دست افراد مختلف، مرگی همراه با خواری و حقارت برای وی نقش بسته‌اند و فردوسی صحنه نبرد رستم را به شکلی آفرید که مرگ وی به شکلی شایسته و سزاور رقم بخورد. به‌گونه‌ای که در ابتدا پیروزی با وی بود. اما، سرنوشت، باد و غبار و غیره در این کار مسبب بوده‌اند. هم‌چنین فردوسی برخلاف دیگران مرگ رستم را به دست فرمانده سپاه مسلمانان که هم‌پایه و هم‌شأن وی بوده است رقم می‌زند. در نهایت می‌بینیم که هرکدام از این نویسندگان و راویان دست بر مسائل و مواردی گذاشته‌اند و آن‌هایی را برجسته کرده‌اند که طرف‌های مقابل و مخالف به حاشیه رانده‌اند و از سوی دیگر مواردی را که گفتمان‌های رقیب برجسته کرده‌اند و مورد تأکید قرار گرفته‌اند را به حاشیه می‌رانند.

این برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی که با هدف سرکوب و نابودی گفتمان رقیب شکل گرفته‌اند خود نشان دهنده حضور گفتمان دیگر یا رقیب با مراتب و ساختاری متفاوت در خود هستند و نمی‌توان بر آن مهرسکوت گذاشت. هیچ گفتمانی حقیقت مطلق را بیان نمی‌کند؛ بلکه در ساختارهای سیاسی، اجتماعی و تاریخی خاص رواج و گسترش می‌یابند و این امر به معنای حقیقت آن نیست هیچ گفتمانی نمی‌تواند خود را مالک حقیقت مطلق بپندارد، زیرا با

چنین پنداری خود را گفتمانی (فریب‌کار) اعلام می‌کند (ابوزید، ۱۳۹۴: ۴۴). پس شناخت ما از هویت هر گفتمان به لطف وجود دیگری است. در واقع، حقیقت و واقعیت بیان شدنی نیست؛ بلکه استنباط شدنی و حتا ساختگی است. به عبارتی شناخت واقعیت را باید از راه ساختارهای کلان فهم کرد نه موارد خرد و جزئی. باید اجزای خرد و فرد فرد این روایت‌ها را در کنار هم قرار دهیم تا بتوانیم فکر غالب را بیابیم. آن‌گاه آن را در دل یک گفتمان و جریان فکری یک دوره خاص و مشخص فهم و استنباط کرد.

نتیجه‌گیری

متن‌های ایدئولوژیک حاصل تخصیصات میان گروه‌های اجتماعی و سیاسی است. جایی که در آن گفتمان‌های رقیب برای تداوم سلطه خود و یا تغییر مناسبات قدرت به سود خود، افراد را به سوژه‌هایی تبدیل می‌کنند که برای ایفای نقش در راستای منافع گروه، نوع خاص و وجهی از اندیشیدن را از آن‌ها می‌خواهد. پس این افراد و متن‌های نوشته شده بر ساخته و برآیند گفتمان‌ها هستند.

در منابع گوناگون میان روایت‌های مربوط به مرگ یزدگرد، ماهویه و رستم فرخ‌زاد اختلافاتی چشم‌گیر وجود دارد. با وجود این، نباید بعضی از این روایت‌ها را درست و صادق بدانیم و بعضی دیگر را کذب و نادرست؛ بلکه آن‌ها را باید به عنوان متن‌هایی ایدئولوژیک مورد توجه و بررسی قرارداد و از راه شناخت و استنباط عقلانیت حاکم بر هر کدام از این متون آن‌ها را درک و فهم کرد. از این رو، فردوسی به عنوان سوژه و تعلق داشتن به گفتمان ملی، با ایفای نقش در این گفتمان به بازآفرینی و تثبیت هویت ملی پرداخته است. در نتیجه گزاره‌ها و مؤلفه‌های به کار رفته در روایت او معنادار هستند و به شکلی مفصل‌بندی شده‌اند؛ که به سود هویت ملی و فرهنگ ایرانی گرایش دارند. شاعر این جهت‌گیری‌ها و گرایش‌ها را بر روی بستری از غیرسازی‌ها، برجسته‌سازی‌ها و حاشیه‌رانی‌ها انجام داده است. آن‌جا که با برجسته‌سازی ناله و زاری آسیابان و آفریدن فضایی پرحجم سعی در به حاشیه‌راندن مرگ یزدگرد دارد و با رقم‌زدن مرگ رستم فرخ‌زاد به شکلی درخور و شایسته به دست فرمانده سپاه مسلمانان سعی در به حاشیه‌راندن روایت‌هایی دارد که برای رستم مرگی همراه با خواری نقش بستند و سرانجام با تکیه بر باورهای کهن ایرانی درباره سرانجام شوم پادشاه‌کُشان برای ماهویه پایانی عبرت‌انگیز می‌آفریند.



پی‌نوشت‌ها

۱- دو سده نخست را شاید بتوان بیش‌تر دوره جنبش‌های پایداری دینی- نظامی نامید و گرچه همه این جنبش‌ها در ظاهر به شکست انجامیدند، اما به راستی شالوده پیدایی دولت‌های مستقل ایرانی سده‌های سوم تا پنجم را پی ریختند.

شورش‌های خوارج در خوزستان و پارس به سال ۳۸ هجری، شورش «زنبیل» خارجی در سیستان در سال ۶۶، شورش موالی در خراسان به سال ۱۱۷، قیام شیعیان در میان دورود و فرو گشودن کوفه به سال ۱۲۷، شورش «به‌آفرید» در نیشابور در سال ۱۲۹، خیزش بزرگ ابومسلم خراسانی در سال ۱۳۰ که به نابودی دودمان اموی و روی کار آمدن دودمان دل‌خواه ایرانی‌ها یعنی عباسیان انجامید، شورش «سنباد» در سال ۱۳۷ به کین ابومسلم، شورش ایرانی میهن دوستی با نام ساختگی «اسحاق ترک» در ماوراءالنهر به سال ۱۳۷، خیزش «شیبانی» خارجی در سال ۱۳۷ باز به کین ابومسلم، جنبش «ابو عبدالله کرام سیستانی» در نیشابور، شورش «العجلی» خارجی در ری، جنبش شیعیان مرو در سال ۱۴۰، شورش‌های خرم‌دینان به رهبری «خداش» در خراسان، خیزش «راوندیه»، شورش «البرم» در نزدیکی هرات به سال ۱۶۰، شورش‌های نیرومند تبرستان از جمله خیزش «وندیداد هرمز پسر قارن» در سال ۱۵۸، قیام «سپید جامگان» به پیشوایی هشام پسر حکیم معروف به «مقنع» از سال ۱۵۹ تا ۱۶۶، شورش حمزه پسر آذرک در سیستان و خراسان به سال ۱۸۰ که به پیدایش افسانه‌ها و داستان‌ها و «حمزه‌نامه»ها انجامید، خیزش بزرگ «بابک خرم‌دین» در آذربایجان که بیش از ۲۲ سال از سال‌های آغازین سده سوم را از آن خود ساخت... و سرانجام شورش «مازیار» پسر قارن در تبرستان از سال ۲۲۲ تا ۲۲۴، در شمار مهم‌ترین این جنبش‌ها هستند (ثاقب‌فر، ۱۳۸۷: ۵۹-۶۰).

۲- گرچه از بازگشت دین کهن و نیروی زرتشتیان به هیچ روی سخنی نمی‌تواند در میان باشد، با این حال، در برخی بخش‌های مرکزی و باختری ایران و بویژه فارس و کرمان و یزد، زرتشتیان دوباره نیرویی یافته‌اند، چنان‌که هنگام چیرگی بویه‌یان در فارس، آشکارا به پشت‌گرمی پشتیبانی ایشان، بر مسلمانان چیرگی می‌فروشد (ثاقب‌فر، ۱۳۸۷: ۷۷).

۳- مقصود ما در این‌جا همان بافت موقعیتی یا غیر زبانی است. «زبان‌شناسان در بررسی‌های زبانی برای سخن، بافت‌های مختلفی را متمایز کرده‌اند. بافت زبانی، بافت موقعیتی و بافت تاریخی یا بینامتنی که هر کدام به نوبه خود در شکل‌گیری متن، درک و تفسیر خوانندگان نقش دارند» (فتوحی، ۱۳۹۲: ۶۰). لازم به ذکر است که بافت زبانی یا متنی ناظر بر این است که یک متن «از پیوند کلمه‌ها و جمله‌ها و روابط واژگانی با هم پدید می‌آید...» [کلمه‌ها و جمله‌ها تنها در درون این بافت زبانی معنادار می‌شوند] (همان، ۱۳۹۲: ۶۰) و هدف از بافت تاریخی یا بینامتنی این است که «متن‌ها و گفتمان‌ها هر کدام خود دارای تاریخی خاص و متعلق به خانواده تاریخی خاصی هستند. این مجموعه متون که در تداوم هم و متأثر از هم‌اند، یک بافت تاریخی را شکل می‌دهند که بر تفسیر و درک تحلیل‌گر تأثیر می‌گذارد» (همان، ۱۳۹۲: ۶۱).

- ۴- بافت‌های فرهنگی، اجتماعی، محیطی و سیاسی همگی در شمار بافت موقعیتی هستند (فتوحی، ۱۳۹۲: ۶۱).
- ۵- ابن ندیم در *الفهرست* (۱۳۴۶: ۲۱۰) نام او را موسی بن عیسی کسروی ذکر کرده است و این کتاب‌ها را از او نام می‌برد: کتاب *حب الاوطان*، کتاب *مناقضات من زعم انه لا ینبغی ان یقتدی القضاة فی مطالعهم بالائمة و الخلفاء*.
- ۶- بودن آن را «زمینه علیت» نامیده است. این زمینه در نظر بیکن طبیعت بشر و در مارکس و انگلس جامعه است (بودن، ۱۳۸۸: ۷۰).
- ۷- مؤلف *مجمعل‌التواریخ* هم‌نظر با فردوسی می‌گوید: «به فرمان ماهو، بر دست آسیابان کشته شد» (۱۳۸۳: ۸۴). هم‌چنین بلاذری در یکی از نقل‌های خود ذکر می‌کند که ماهویه «پنهانی آسیابان را برانگیخت و گفت تا وی را بکشد و او یزدگرد را بکشد» (۱۳۶۷: ۴۴۴).
- ۸- دینوری همانند ابن‌اثیر معتقد است که آسیابان خود یزدگرد را می‌کشد «یزدگرد از شدت خستگی خوابید و چون خوابش سنگین شد آسیابان برخاست و او را با میله آسیا کشت و جامه‌هایش را بیرون آورد و جسدش را در رودخانه افکند» (۱۳۹۰: ۱۷۵). همین‌طور بلاذری در قول دیگری می‌گوید یزدگرد «چون شب فرا رسید تاج خویش به در آورد و بر سر نهاد آسیابان بدید و در آن طمع کرد و آسیابان برگرفت و بر او افکند و چون کشته شد دیهیم و جامه‌اش برگرفت و او را به آب افکند» (۱۳۶۷: ۴۴۵).
- ۹- برخلاف طبری که گفته است سپاهیان کشتن او را خوش ندانستند و آسیابان را بر این امر برانگیختند، مقدسی این‌گونه روایت می‌کند که چون آسیابان برای تهیه غذا بیرون می‌رود «در آن هنگام که باز می‌گردید سپاهیان رسیدند و او را کشتند» (۱۳۹۰: ج ۲: ۸۶۷). گردیزی با اندک اختلافی می‌گوید ماهوی افرادی را فرستاده سر او را برداشته و تن او را در آب فرو هشتند (گردیزی، ۱۳۸۴: ۱۰۵). و ثعالبی هم می‌گوید «سوران ماهوی رسیدند و در آسیاب ریخته شاه را گرفتند و او را با آسیابان نزد ماهوی بردند و گرفتاری یزدگرد را به اطلاع او رسانیدند ماهوی امر داد او را بکشند آنان نیز امر را اجرا و او را با طنابی خفه کرده برود مرو افکندند» (۱۳۸۵: ۳۶۳-۳۶۲). ابن مسکویه در *تجارب‌الامم* نقلی متفاوت را می‌آورد که در آن نه‌تنها یزدگرد به دست آسیابان کشته نشد بل که از فاش ساختن مخفی‌گاه وی نیز سر باز می‌زند (همان، ۱۳۸۹: ۴۱۰-۴۱۱).
- ۱۰- طبری به نقل از هذلی و ابن اسحاق می‌گوید: «از مرزبان و مردم آن‌جا مالی خواست که ندادند و از او شدند» (۱۳۸۳: ۵/ ۲۱۴۵). همین دلیل را نیز صاحب *فتوح‌البلدان* می‌آورد «دستور داد تا ماهویه مرزبان را به محاسبه آورند و از او حساب اموال را بخواست» (بلاذری، ۱۳۶۷: ۴۴۴). دینوری هم بر این نظر می‌باشد (دینوری، ۱۳۹۰: ۱۷۵).
- ۱۱- صاحب *فارسنامه*، هرچند علت دشمنی را بد سخنی یزدگرد می‌داند اما دلیل دشنام و بد سخنی یزدگرد را نیز خیانت ماهویه در مال وی می‌داند (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۱۱۲).
- ۱۲- بنگرید: (فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/ ۱۰۹۳).



- ۱۳- بنگرید: (فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/ ۱۰۹۹).
- ۱۴- طبری می‌گوید "خدا دشمن" نام گرفت (۱۳۸۳: ۵/ ۲۱۴۶).
- ۱۵- طبری به نقل از هذلی می‌گوید: «صبحگاهان مردم مرو به دنبال رد او [یزدگرد] بیامدند و نزدیک خانه دندان‌گر رد را گم کردند و او را بگرفتند و مقرر شد که شاه را کشته و اثاث او را آورد. پس دندان‌گر و کسان او را بکشتند» (۱۳۸۳: ۵/ ۲۱۴۵).
- ۱۶- شاعر به کنایه می‌گوید که سعد بن ابی‌وقاص از بیم جنگ به خانه پناه برد و زنده ماند و زناش بیوه نشدند (بلاذری، ۱۳۶۷: ۳۷۲).
- ۱۷- در کتب تاریخی نبردهای رودرروی بسیاری را ذکر کرده‌اند از جمله این واقعه که علاوه بر طبری ابن مسکویه نیز آن را نقل کرده‌است (ابن مسکویه، ۱۳۸۹: ۳۱۹-۳۲۰).
- ۱۸- هر قدر که بگوییم یک نویسنده در بیان مسائل جانب احتیاط را رعایت می‌کند باز قطعاً به اندازه اندکی هم که شده گرایش به یک قطب را می‌توان در انتخاب دال‌های او مشاهده کرد مثلاً بلاذری در جاهای مختلف از نبرد ایرانیان و اعراب، از ایرانیان با لفظ «مشرک» و «مشرکان» نام می‌برد (همان، ۱۳۶۷: ۳۶۴). این خود بر آمده از گرایش داشتن ذهنیت نویسنده به سمت دین و مذهب است همان‌گونه که از نام کتابش فتوح البلدان بر می‌آید.
- ۱۹- بنگرید: (کلانتری، ۱۳۹۱: ۴۰).
- ۲۰- (بودن، ۱۳۸۸: ۸۸-۸۹).
- ۲۱- لاکلو و موف با فوکو هم‌نظر هستند فوکو می‌گوید که قدرت چیزی نیست که در تملک کسی باشد (ر.ک. مشایخی، ۱۳۹۵: ۹۹).
- ۲۲- بنگرید: (هوارث، ۱۳۹۷: ۱۷۹).
- ۲۳- فوکو معتقد است که قدرت فقط بر سوزدهای آزاد اعمال می‌شود و منظور از سوزده آزاد «فاعل‌های فردی یا جمعی است که حوزه‌ای از امکان‌ها را مقابل خود دارند، حوزه‌ای که در آن چندین رفتار، چندین واکنش و شیوه‌های متفاوت رفتار جای داشته باشد» (مشایخی، ۱۳۹۵: ۱۰۱).
- ۲۴- بنگرید: (میلز، ۱۳۹۶: ۱۴۷).

فهرست منابع

- ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۴۶). *الفهرست*، ترجمه م. رضا تجدد، چاپخانه بانک بازرگانی.
- ابن بلخی. (۱۳۸۵). *فارسنامه*، تصحیح گای لیسترانج، رینولد ال نیکلسون، تهران: اساطیر.
- ابن اثیر، عزالدین. (۱۳۸۵). *تاریخ کامل*، برگردان دکتر سید حسین روحانی، جلد ۴، تهران: انتشارات اساطیر.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۹۴). *متن، قدرت، حقیقت*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: انتشارات نیلوفر.
- اقبال آشتیانی، عباس. (۱۳۹۰). *شرح حال عبدالله بن المقفع*، به اهتمام عبدالکریم جُربزه‌دار، تهران: اساطیر.
- اصفهانی، حمزه بن حسن. (۱۳۴۶). *تاریخ پیامبران و شاهان*، ترجمه جعفر شعار، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- اشمیتس، توماس. (۱۳۸۹). *درآمدی بر نظریه ادبی جدید و ادبیات کلاسیک*، ترجمه دکتر حسین صبوری و صمد علیون، تبریز: انتشارات دانش‌گاه تبریز.
- بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۳۶۷). *فتوح البلدان*، ترجمه دکتر محمد توکل، نشر نقره.
- بوذن، ریمون. (۱۳۸۸). *ایدئولوژی در منشأ معتقدات*، مترجم ایرج علی‌آبادی، تهران: پردیس دانش، شرکت نشر و پژوهش شیرازه کتاب.
- بابک معین، مرتضی. (۱۳۹۲). *چیستی ترجمه در هرمنوتیک گادامر و ریکور*، تهران: سخن.
- ثعالبی، ابومنصور. (۱۳۸۵). *شاهنامه ثعالبی*، ترجمه محمود هدایت، تهران: اساطیر.
- ثعالبی، ابومنصور. (۱۳۶۸). *تاریخ ثعالبی (غرر أخبار ملوک الفرس و سیرهم)*، ترجمه محمد فضائی: نشر نقره.
- ثاقب‌فر، مرتضی. (۱۳۸۷). *شاهنامه فردوسی و فلسفه تاریخ ایران*، تهران: انتشارات معین - نشر قطره.
- خالقی‌مطلق، جلال. (۱۳۸۳). «نبرد رستم فرخزاد با سعدوقاص»، *نامه ایران باستان*، سال چهارم، شماره اول، صص ۳-۸.
- دینوری، ابوحنیفه. (۱۳۹۰). *اخبار الطوال*، ترجمه دکتر محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشرنی.

- زریاب، عباس. (۱۳۵۶). «فردوسی و طبری»، یغما، سال سی‌ام، شماره دوم، صص ۷۴-۶۵.
- زند، زاگرس. (۱۳۹۲). «سبک تاریخ‌نویسی شاهنامه فردوسی»، پژوهش‌نامه ادب حماسی، سال نهم، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۲، صص ۹۹-۷۷.
- زمردی، حمیرا و خاور قربانی. (۱۳۹۰). «سبک تاریخ‌نگاری فردوسی در شاهنامه»، فصل‌نامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، سال چهارم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۰، صص ۲۶۵-۲۸۶.
- سلطانی، علی‌اصغر. (۱۳۹۶). *قدرت، گفتمان و زبان*، تهران: نشرنی.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۹). *حماسه سرایی در ایران*، تهران: امیرکبیر.
- صهبای، فروغ. (۱۳۹۱). *کاربرد ابهام در فرایند خوانش متن*، تهران: آگه.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۳). *تاریخ الرسل و الملوک*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد ۵، تهران: انتشارات اساطیر.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۸). *شاهنامه*، پیرایش جلال خالقی مطلق، جلد ۴، تهران: سخن.
- فتوحی، محمود. (۱۳۹۲). *سبک‌شناسی*، تهران: سخن.
- کلانتری، عبدالحسین. (۱۳۹۱). *گفتمان از سه منظر زبان‌شناختی، فلسفی و جامعه‌شناختی*، تهران: جامعه‌شناسان.
- کالر، جانانان. (۱۳۹۶). *نظریه ادبی*، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: نشرمرکز.
- گردیزی، ابوسعید. (۱۳۸۴). *زین الأخبار*، به اهتمام دکتر رحیم رضازاده ملک، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- مسکویه‌رازی، ابوعلی. (۱۳۸۹). *تجارب الأمم (آزمون‌های مردم)*، ترجمه دکتر ابوالقاسم امامی، جلد نخست، تهران: سروش.
- مقدسی، مطهر بن طاهر. (۱۳۹۰). *آفرینش و تاریخ*، ترجمه شفیعی کدکنی، جلد ۲، تهران: آگه.
- میلز، سارا. (۱۳۹۶). *گفتمان*، ترجمه فتاح محمدی، زنجان: نشر هزاره سوم.
- مشایخی، عادل. (۱۳۹۵). *تبارشناسی خاکستری است*، تهران: ناهید.
- *مُجمل التواریخ و القصص*. (۱۳۸۳). تصحیح ملک‌الشعراى بهار، تهران: دنیای کتاب.
- نظامی عروضی، احمد بن عمر. (۱۳۸۸). *چهار مقاله*، به اهتمام محمد معین، انتشارات معین.
- هوارث، دیوید. (۱۳۹۷). *گفتمان*، ترجمه احمد صبوری، تهران: انتشارات آشیان.

- یورگنسن، ماریان و فیلیپس، لوئیز. (۱۳۹۶). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.

References

- Abu Zayd, Nasr Hamed. (2015). *Text, Power, Truth*. Trans. Ehsan Musavi Khalkhali. Tehran: Nilufar.
- Balazari, Ahmad Ibn Yahya. (1988). *Fotoh- al Boldan*. trans. Mohammad Tavakol. Noghreh.
- Boudon, Raymond (2009). *The origin of values*. trans. Iraj Ali Abadi. Tehran: Pardie Danesh, sherkat naʃr & Pažuheš Današ.
- Babak Moein, Morteza. (2013). *The essence of translation according to Gadamer & Ricoeur's hermeneutics*. Tehran: Sokhan.
- Culler, Jonathan. (2017). *Literary Theory*. Trans. Farzaneh Taheri. Tehran: Markaz.
- Dinvari, Abu Hanifa. (2011). *Axbar al-tval*. trans. Mahmoud Mahdavi Damghani Tehran: Ney.
- Esfahani, Hamzeh Ibn Hassan. (1967). *History of Prophets and Kings*. Trans. Jaafar Shoar. Bonyad Farhang Iran.
- Ferdowsi, Abulqasem. (2019). *Shahnameh*. Ed. Jalal Khaleqi Motlaq. Vol. 4. Tehran: Sokhan.
- Fotoohi, M. (2011). *Stylistics*. Tehran: Sokhan.
- Gardizi, Abu Said. (2005). *Zainu'l- Akhbar*. By Rahim Rezazadeh Malek. Tehran: Anjomane Asar & Mafaxere Farhangi.
- Howarth, David. (2018). *Discourse*. Trans. Ahmad Sabouri. Tehran: Ashian.
- Ibn Nadim, Muhammad Ibn Isaac. (1967) *Al- Fehrest*. Trans. M .Reza Tajadod . Čapkhane Bank-e Bazargani.
- Ibn Balkhi. (2006). *Farsnameh*. Ed. Guy lestrange & Reynold Nicholson, Tehran: Asatir.
- Ibn Athir, Ezzedin. (2006). *The Complete History*. trans. Sayed Hossein Rouhani . Vol. 4. Tehran: Asatir.
- Iqbal Ashtiani, Abbas. (2011). *Biography of Abdullah Ibn Al-Muqafa'*. by Abdul Karim Jorbozehdar. Tehran: Asatir.
- Khaleqi Motlaq, Jalal. (2004). "The combat of Rostam Farrokhzad with Sa'd Waqas", *Namaya Iran-e Bastan*. Year 4th. No. 1. 3-8.
- Kalantari, 'A. (2012). *Discourse from the linguistic, philosophical, and sociological point of view* . Tehran: Jame'shenasan.
- Moskuyeh Razi, Abuali. (2010). *Tajarib Al-umam*. trans. Abolqasem Emami. Vol.1. Tehran: Soroush.
- Moqaddasi, Mutahar Ibn Tahir. (2011). *Creation and History*. trans. Shafi'i Kadkani. Vol. 2. Tehran: Agah.

-
- Mills, S. (2017). *Discourse*. trans. Fattahe Mohammadi. Zanjan: Nasre Hezarey Sevom.
 - Mashayexi, 'Adel. (2016). *Genealogy is gray*. Tehran: Nahid.
 - *Mojmel al-tavarix & al-Qasas*. (2004). Ed. Malek al-Sho'arā-ye Bahār. Donyaye Ketab.
 - Jorgensen, Marianne & Phillips, Louise (2017). *Discourse Analysis as Theory and Method*. trans. Hadi Jalili. Tehran: Ney.
 - Nezami 'Arouzi, Ahmad Ibn Omar (2009). *Čhar maqal-e*. by Mohammed Moein. Moein.
 - Schmitz, Thomas A. (2010). *An Introduction to modern literary theory and ancient texts*. trans. Hossein Sabouri & Samad Allion. Tabriz : Tabriz University.
 - Soltani, Ali Asghar. (2017). *Power, Discourse, and Language* . Tehran: Ney.
 - Safa, Zabihullah. (2010). *Epic Composition in Iran*. Tehran: Amir Kabir.
 - Sahba, Forough. (2012). *The function of ambiguity in text reading process* Tehran: Aagah.
 - Saghebfar, Morteza. (2008). *Shahnamehye Ferdowsi & the philosophy of Persian History*. Tehran: Moein- Našr-e qatreh.
 - Tha'lebi, Abu Mansour. (2006). *Shahnamehye Tha'lebi*. trans. Mahmoud Hedayat. Tehran: Asatir.
 - Th'alebi, Abu Mansour. (1989). *Tarix-e Thalabi's (Qorar 'axbar Moluk-e alfors & seyarahom)*. trans. Mohammad Fazaeli: Noqre.
 - Tabari, Mohammad Ibn Jarir. (2004). *Tarix al-rosol & al-moluk*. trans. Abolqasem Payandeh. Vol. 5. Tehran: Asatir.
 - Zomorodi, Homeyra & Khaavar Qorbani. (2011). " Ferdowsi's Historiography Style in Shahnameh", *Specialized Quarterely Journal of Stylistics of Persian Prose and Verse (Bahar-e Adab)*. Year 4th. No. 2. 265-286.
 - Zand, Zagros. (2013). " Historiography Style in Shahnameh Ferdowsi", *Epic Literature Journal*. Year 9. No.15. 77-99.
 - Zaryab, Abbas. (1977). "Ferdowsi & Tabari", *Yaghma*. Year 30th. No. 2. 65-74.

پژوهشنامه ادب حماسی، سال هجدهم، شماره اول، پیاپی ۳۳، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص ۳۹-۶۱

رستم، پهلوانی از «عصر شکارگری» (فرضیه‌ای نو در باب خاستگاه اسطوره رستم)

بهزاد اتونی*

استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانش‌گاه آیت‌الله بروجردی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱/۳۱

چکیده

عصر شکارگری که تا ده هزارسال پیش رواج داشته و در دوره پارینه‌سنگی واقع بوده است، یکی از مهم‌ترین و شاخص‌ترین اعصار بشر به شمار می‌آید که در آن، مردم به گردآوری غذا و شکار حیوانات مشغول بوده و هنوز با زرع و کشت آشنایی نداشتند. در این دوره، مردانی دلیر زندگی می‌کردند که با اتکا به نیروی بدنی در نبردی دائمی با حیوانات و شرایط سخت معاش به سر می‌بردند. عصر شکارگری، چهره‌های پهلوانی مخصوص به خود را داشته است که بعدها با ظهور ادوار تاریخی جدیدتر و با گذر ایام این چهره‌ها تا حدودی تغییر شکل داده و در این ادوار هضم شده‌اند؛ البته این سخن بدین معنی نیست که این چهره‌های پهلوانی به‌طور کامل از میان رفته‌اند، بل که نشانه‌ها و رگه‌های آنان را با توجه به سبک زندگی، نوع پوشش، دین و عادات رفتاری‌شان می‌توان در اساطیر و حماسه‌های پهلوانی اخیر مشاهده کرد. نگارنده این جستار بر این باور است که احتمالاً رستم دستان -پهلوان حماسه‌های پارسی- با توجه به خلق و خوی شکارگری، و نیز پلنگینه‌پوشی و گرزوری و ارتباط و سخن گفتنش با برخی حیوانات و پرستش خورشید و انجام اعمال شمنی توسط پدرش زال که همگی رفتارهایی مربوط به دوران شکارگری است، پهلوانی از عصر شکار است که توانسته پس از گذر از فراز و فرودهای ادوار تاریخی چهره کهن خود را در حماسه‌های اسطوره‌ای پارسی تا حدی حفظ کند.

کلید واژگان: رستم، پارینه‌سنگی، زال، عصر شکار.

* behzad.atooni@abru.ac.ir

مقدمه

درباره تقسیم‌بندی ادوار پیش از تاریخ و زمان دقیق آن ادوار بین دانش‌مندان باستان‌شناس اختلاف نظر است ولی در یک تقسیم‌بندی بسیار کلی می‌توان آن دوران را به دو دوره پارینه‌سنگی و نوسنگی تقسیم کرد؛ هر چند که خود این دو دوره نیز به ادوار خردتری تقسیم می‌شوند. در دوره پارینه‌سنگی که از صدها هزار سال پیش آغاز و تا حدود ۱۰ هزار سال پیش ادامه می‌یابد و یکی از طولانی‌ترین و سازنده‌ترین ادوار تاریخ است، مردم به شکار حیوانات و گردآوری غذا مشغول بودند (آرمسترانگ، ۱۳۹۷: ۹؛ ملک شه‌میرزادی، ۱۳۸۲: ۱۳۰-۱۱۹) و پس از آن، عصر نوسنگی از حدود ۱۰ هزار سال قبل شروع و تا حدود ۶ هزار سال قبل ادامه می‌یابد و مقارن با اختراع کشاورزی توسط بشر است (آرمسترانگ، ۱۳۹۷: ۲۹) و نطفه تمدن امروزی با آغاز آن بسته می‌شود (مک کارتر، ۱۳۹۰: ۱۱).

عصر شکار و گردآوری غذا که در دوره پارینه‌سنگی رواج داشت بیش از ۹۰ درصد کل حیات بشر را به خود اختصاص داده بود و گروه‌های انسانی که کوچ‌رو و شکارچی بودند کاملاً به محیط زندگی پیرامون خود وابستگی داشته و به دنبال گله‌های شکار حرکت می‌کردند و مقصدشان با مقصد گله‌های شکار یکسان بود (ماتیوز، ۱۳۹۱: ۸۳). انسان‌های عصر شکار از آن‌جا که برای تهیه غذا لازم بود دائماً با شکار دست و پنجه نرم کنند و آنان را به چالش بطلبند افرادی شجاع، دلیر و قوی بودند و بایسته بود همیشه آمادگی جسمی و ذهنی خود را در مقابله با حیوانات خطرناک حفظ کنند و در یک اتحاد منسجم و پیوسته به سر برند.

با فرا رسیدن دوران نوسنگی و عصر کشاورزی، وحدت مردم عصر پارینه‌سنگی خاتمه یافت و بقایای جوامع شکارچی عصر پارینه‌سنگی به تدریج راه خود را به درون جوامع حاشیه‌ای یا جوامعی که دسترسی به آن‌ها دشوار بود از جمله: صحراها، جنگل‌های بزرگ و کوه‌ها باز کردند. این دور افتادگی و انزوای جوامع پارینه‌سنگی به معنای نابودی رفتار و معنویت خاص مردمان شکارچی نبود؛ بل که شکار حیوانات به عنوان یکی از راه‌های امرار معاش در جوامع زراعت‌گر ادامه یافت و احتمالاً آن دسته از شکارچینی که مایل نبودند نقش فعالی در اقتصاد زراعت‌گران داشته باشند به عنوان محافظان روستاها استخدام شدند تا از روستاییان، نخست در مقابل جانوران وحشی که دائماً به جمعیت‌های ساکن حمله می‌کردند و بعداً در مقابل دسته‌های راه‌زنان حمایت کنند. هم‌چنین احتمالاً نخستین سازمان‌های نظامی از میان این گروه‌های شکارچی که به صورت محافظ عمل می‌کردند شکل گرفت (الیاده، ۱۳۹۵: ۶۵). در این دوران - یعنی عصر کشاورزی و رونق یک‌جانشینی - هر چند شکارگری به عنوان شیوه گذران زندگی، تا اندازه‌ای از رونق افتاده بود ولی موضوع شکار به حال خود رها نشد؛



بل که شکلی نمادین یافت و در تمدن‌هایی چون ایران و بین‌النهرین به ابزاری سیاسی و وسیله نمایش قدرت برای پادشاهان تبدیل شد. برای نمونه، بازتاب صحنه نبرد برخی پادشاهان و پهلوانان با شیر یا موجودات اسطوره‌ای‌یی چون اسب‌بال‌دار و حیواناتی با سر انسان، همگی بر اهمیت این موضوع تأکید دارد و وسیله‌ای برای کسب مشروعیت و مقبولیت به شمار می‌رفت (آدینه‌وند و هم‌کاران، ۱۳۹۵: ۱۰۵).

با بررسی اساطیر ملل گوناگون و نحوه و زمان ساخت آن‌ها، می‌توان گفت انسان‌ها در همه ادوار تاریخ دست به اسطوره‌سازی زده‌اند و با آن زندگی کرده‌اند. دوران عصر شکارگری بشر نیز از این قاعده مستثنی نیست و انسان‌های شکارگر، اساطیری متناسب با افکار، عادات و سبک زندگی خود داشته‌اند. با فرا رسیدن عصر کشاورزی، اساطیری متناسب با عنصر زرع و کشت و زمین رواج یافت و اسطوره‌های قهرمانی عصر شکار و دوران کهن‌سنگی که مبتنی بر «قهرمانی مرد» که دست به سفرهای مخاطره‌آمیز می‌زند بود، جای خود را به الیهگان مؤنث که مادر-زمین، نماد آن به شمار می‌آمد، داد (آرمسترانگ، ۱۳۹۷: ۳۴).

هر چند که بیش از ۱۰ هزار سال از عصر شکارگری و اساطیر آن می‌گذرد و بشر، ادواری چون دوران کشاورزی، دوران تمدن‌های اولیه (۴۰۰۰ تا ۸۰۰ ق.م)، عصر محوری (۸۰۰ تا ۲۰۰ ق.م) و دوران پسامحوری (از حدود ۲۰۰ ق.م تا ۱۵۰۰ م) را طی کرده است (همان: ۷۵-۲۹)، ولی این بدین معنی نیست که اساطیر و قهرمانان عصر شکارگری به کلی از میان رفته و یا تماماً تغییر چهره داده‌اند؛ بل که با دقت و موشکافی در اسطوره‌ها و حماسه‌های اسطوره‌ای می‌توان هنوز رگه‌هایی از اساطیر و قهرمانان عصر شکارگری را مشاهده کرد. در حقیقت، اگرچه بشر پس از عصر شکارگری چندین دوره و عصر را پشت سر نهاده و هر دوره، سعی در زدودن یا در اختیار درآوردن اساطیر پیش از خود را داشته است با وجود این، عمل کرد یک اسطوره‌پژوه برای یافتن بقایای اساطیر و رخداد‌های بسیار کهن عصر شکارگری در اسطوره‌های جدیدتر به مانند عمل کرد دانش‌مند زمین‌شناسی است که لایه‌های رسوبی یک منطقه را از بیرونی‌ترین لایه تا درونی‌ترین لایه می‌شکافت تا به بقایای کهن‌ترین ادوار پیدایش و تکامل زمین در آن منطقه دست یابد. نگارنده نیز در این جستار با کنار زدن لایه‌های جدیدتر فرهنگی، دینی و اجتماعی زندگی رستم و تمرکز بر عناصر و سبک زندگی بسیار کهنی که از عصر شکارگری بر جای مانده است در پی طرح این فرضیه است که رستم در اصل چهره‌ای تاریخی یا اسطوره‌ای از عصر شکارگری است که داستان قهرمانی‌های او از میان تغییر و تبدل ادوار تاریخی بعد جان سالم به در برده و در متون حماسی پارسی به نمایش در آمده است.

در پژوهش‌هایی که درباره ریشه‌شناسی داستان‌ها و شخصیت رستم شده است برخی او را چهره‌ای برگرفته از داستان‌های اساطیری و برخی نیز برآمده از درازنای تاریخ می‌دانند. دیویدسون و به تبع او بدرالزمان قریب، اسطوره رستم را در ارتباط با ایزد کهن هند و اروپایی آپام نیات - که در متون ودایی خدای آب‌ها و در *اوستا* از وی با عنوان فرزند آب‌ها یا نوۀ آب‌ها یاد شده است - می‌دانند (دیویدسون، ۱۳۷۸: ۱۳۰-۱۶۱؛ قریب، ۱۳۷۷: ۲۴۰-۲۴۱). اردستانی رستمی، رستم را با نوۀ ایزد آپام نیات یعنی تیشتر می‌سنجد و هشت دلیل را در تشابه این دو چهره برمی‌شمارد (اردستانی رستمی، ۱۳۹۶: ۵۵-۸۰). مهرداد بهار نیز بر این باور است که رستم تجسم داستانی ایندیره خدای ودایی است (بهار، ۱۳۸۷: ۴۷۱). فون اشتاگل برگ، هوسینگ، ویکندر، مولر و دوش گیمن رستم را جای‌گزین حماسی گرشاسب اسطوره‌ای تصور کرده‌اند (سرکاراتی، ۱۳۵۵: ۱۶۴-۱۶۳) و خالقی مطلق نیز الگوی نخستین پهلوانی‌های رستم را مأخوذ از دلاوری‌های گرشاسب می‌داند (خالقی مطلق، ۱۳۶۷: ۴۱۶-۳۸۲).

در بین پژوهش‌گران، مارکوارت و به تبع او هرتسفلد از جمله کسانی هستند که دو جنبه تاریخی و اساطیری برای رستم قائل‌اند. آن دو، علاوه بر این که جنبه اساطیری رستم را با گرشاسب یکی می‌انگارند جنبه‌ای تاریخی نیز برای او قائل‌اند و رستم را همان گندفر پادشاه اشکانی - سکایی که در نیمه نخست سده اول بر جنوب شرقی ایران و کابل و شمال غربی هند حکومت می‌کرد، می‌دانند (سرکاراتی، ۱۳۵۵: ۱۶۴). جهانگیر کویاجی نیز بدون ذکر نام شخصیتی تاریخی، رستم را از جمله شاهزادگان بزرگ هندی - پارسی می‌داند (کویاجی، ۱۳۸۸: ۲۱۱).

در همه این پژوهش‌ها سعی بر آن شده است تا زمانی تاریخی یا اسطوره‌ای برای رستم تعیین گردد. نزدیک‌ترین زمان زندگی رستم به ما دوران اشکانیان تصور شده و دورترین زمان مربوط به اساطیر ودایی و هندو اروپایی است.

با توجه به شواهدی که از دل داستان‌های مربوط به رستم استخراج می‌شود؛ با در نظر گرفتن رفتار، سبک زندگی، دین، نوع پوشش و حتا جنگ‌افزار رستم، این گونه به نظر می‌رسد که تاریخ اساطیری او بسیار کهن‌تر از زمانی است که پژوهش‌گران تعیین نموده‌اند و احتمالاً زمان او به عصر شکارگری بشر باز می‌گردد.

۱- شکارگری رستم

همان‌گونه که از نام «عصر شکارگری» پیداست اصلی‌ترین عنصر زندگی بشر در آن عصر شکار حیوانات بوده است به‌طوری که انسان‌ها به دنبال گله‌های شکار حرکت می‌کردند (ماتیوز، ۱۳۹۱: ۸۳) و بقیایشان در گرو شکار حیوانات بود.



شاید بتوان گفت یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های رستم که او را در میان دیگر پهلوانان ایرانی شاخص گردانیده «شکارگری» اوست؛ به گونه‌ای که یکی از بیش‌ترین صحنه‌های شکار در شاهنامه و یا نبرد با موجوداتی اهریمنی که در سان و سیمای حیوانات ظاهر می‌شوند متعلق به رستم است.

گاهی رستم، شکار کردن را به قصد رفع گرسنگی انجام می‌دهد:

| | |
|---------------------------|-----------------------------------|
| کمند و تک رخس و رستم سوار | نیابند از او دام و دد زینهار |
| کمند کیانی بینداخت شیر | به حلقه‌نادر آورد گور دلیر ... |
| ز پیکان تیر آتشی برفروخت | برو خار و خاشاک چندی بسوخت |
| بر آن آتش تیز بریانش کرد | از آن پس که بی‌پوست و بی‌جانش کرد |

(فردوسی، ۱۳۶۹: ۲/ ۲۱)

| | |
|------------------------------|-------------------------------|
| چو سیراب شد سازِ نخچیر کرد | کمان دید و ترکش پر از تیر کرد |
| بیفکند گوری چو پیل ژبان | جدا کردش از چرم تن تا میان |
| چو خورشید، تیز آتشی بر فروخت | برآورد ز آب و در آتش بسوخت |
| بپردخت آن‌گه به خوردن گرفت | به چنگ استخوانش سپردن گرفت |

(همان: ۲۵)

| | |
|-------------------------------|---------------------------|
| ... درختی گرفته به چنگ اندرون | بر او نشسته یکی رهنمون |
| یکی نره گوری زده بر درخت | نهاده بر خویش کوپال و رخت |

(همان: ۱۳۷۵: ۵/ ۳۱۹)

گاهی نیز به قصد سرگرمی شکار می‌کند:
... و از آن جایگه، شاد لشگر براند
به نخچیر گور و به می دست برد

| | |
|----------------------------|--------------------------------|
| شنودم که روزی گو پیل‌تن | بیامد به سغد و دو هفته بماند |
| به جایی کجانام او بُد نوند | از آن گونه، یک چند خورد و شمرد |

(همان، ۱۳۷۱: ۳/ ۲۵۴)

| | |
|--------------------------|------------------------------|
| نیاسود یک تن زمانی ز کار | یکی سوار کرد از در انجمن |
| | بدوی اندرون کاخ‌های بلند ... |
| | ز چوگان و تیر و نبید و شکار |

(همان، ۱۳۶۹: ۲/ ۱۰۴)

رستم به قدری شیفته شکار نخچیر است که وقتی به قصد کین‌کشی از خون سیاوش، افراسیاب را شکست می‌دهد و بر تخت او می‌نشیند روزگاری دراز را در نخچیرگاه سیاوش به شکار می‌پردازد و از کین‌کشی دست می‌کشد؛ تا این‌که زواره بر او می‌خروشد و به سبب غفلت از کین سیاوش سرزنشش می‌کند (همان، ۱۳۷۱: ۳/ ۴۰۸ - ۴۰۹).

رستم حتا وقتی غمگین و دل‌تنگ می‌شود نیز به قصد آرامش خود سازِ نخچیر می‌کند:

غمی بُد دلش ساز نخچیر کرد
 کمر بست و ترکش پر از تیر کرد...
 به نزدیکی مرز توران رسید
 بیابان سراسر پر از گور دید ...
 به تیر و کمان و به گرز و کمند
 بیفکند بر دشت نخچیر چند
 (همان، ۱۳۷۱: ۱۱۹/۲)

نکته قابل تأمل در زندگی رستم این است که حتّاً در چاه افتادن و مرگ او نیز در نخچیرگاه رُخ می‌دهد؛ آن‌جا که شاه کابل رستم را به نخچیرگاه کابل دعوت می‌کند و چاه‌هایی را به قصد کشتن او می‌کند:

از آن پس به رستم چنین گفت شاه
 یکی جای دارم بر این دشت و کوه
 که چون رایت آید به نخچیرگاه
 به هر جای نخچیر گشته گروه ...
 ز گفتار او رستم آمد به شور
 از آن دشت پر آب و نخچیر گور ...
 (همان، ۱۳۷۵: ۱۵/۴۵۰)

نکته قابل تأمل دیگر درباره رستم این است که بسیاری از دشمنان او یا ددان و حیوانات‌اند یا موجوداتی اهریمنی که در سان و سیمای حیوان بر او ظاهر می‌شوند، از جمله: شیر در خان اول (همان، ۱۳۶۹: ۲۲-۲۳)، اژدها در خان سوم (همان، ۲۶-۲۹)، پیل سپید (همان، ۱۳۶۶: ۲۷۵/۱)، اکوان دیو که در سیمای گور ظاهر می‌شود (همان: ۴/۳۲۱)، ببر بیان (ببر بیان، ۱۳۹۴: ۲۶۴)، و شیرنگ دیو که ددان و خرطومی چون پیلان دارد (شیرنگ‌نامه، ۱۳۹۵: ۴).

توجه سازندگان و سراینندگان داستان‌های رستم به موضوع شکارگری او به قدری است که در یکی از منظومه‌های متأخر پهلوانی موسوم به *تهمتن‌نامه* که احتمالاً در دوره صفویه سروده شده است تقریباً دو سوم آن شرح شکارگری رستم است. رستم در این منظومه در دوران کودکی، به نبرد فیل و گراز و شیر مردم‌خوار می‌رود و همه آن‌ها را از پای درمی‌آورد. او هم‌چنین هنگام رفتن به حضور زوطهماسب و بزرگان ایران، گاوی رمنده را که شماری از مردم را کشته بود می‌کشد و سپس به همراه زوطهماسب به شکارگاه می‌رود و پس از شکار گوزنان و گوران، درخواست شکار ددان را از شاه می‌کند و شیری را از پای درمی‌آورد (تهمتن‌نامه، ۱۳۹۹: ۸۵-۱۰۸).

۲- ببر بیان

انسان‌های عصر شکار و پارینه‌سنگی نه تنها از شکار حیوانات برای تأمین غذایشان استفاده می‌کردند، بل که استفاده‌های فراوان دیگری نیز از آن می‌بردند که یکی از آن‌ها تأمین لباس و پوشش بود. در حقیقت، پوشیدن جامه از پوست شکار مربوط به عصر شکارگری و دوره کهن‌سنگی است از این روی، اسطوره‌پژوهی چون آرمسترانگ، هرکول پهلوان یونانی را که مانند غارنشینان جامه‌ای از پوست شیر بر تن دارد مربوط به عصر شکارگری و کهن‌سنگی



می‌داند [۱] (آرمسترانگ، ۱۳۹۷: ۲۶). به نظر می‌رسد یکی از شواهد دیگری که رستم را به عصر شکارگری مربوط می‌سازد رزم‌جامه او، ببر بیان است. نخستین سندی که به جنس رزم‌جامه رستم - البته بدون نام بردن از عنوان ببر بیان - پرداخته، متنی کهن به زبان سغدی - مربوط به دوران پیش از اسلام - است که آن را جامه‌ای از پوست پلنگ معرفی می‌کند (بارشاطر، ۱۳۳۱: ۴۱۰). دیگر پژوهش‌گران، البته نظرات متفاوتی درباره این موجود دارند به گونه‌ای که برخی آن را همان ببر معروف می‌دانند (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل ببر بیان؛ ماهیار نوایی، ۱۳۵۰: ۲۶۰) و برخی نیز آن را یوزپلنگ (زارعیان، ۱۳۷۲: ۸۱۲)، قندز (باقری، ۱۳۶۵: ۱۵-۱۹)، بیدستر (امیدسالار، ۱۳۸۱: ۴۰) و اژدها (خالقی مطلق، ۱۳۶۶: ۲۲۰) تصور کرده‌اند. در منظومه‌ای به همین نام نیز ببر بیان، ازدهایی سهمگین در هندوستان معرفی شده است که رستم از پوست او برای خود رزم‌جامه‌ای تهیه می‌کند [۲]:

| | |
|--------------------------------|--------------------------------|
| که اندر سرش خرد شد استخوان ... | ارستم] بزد بر سرش چند گرز گران |
| بفرمود تا نامور انجمن | پس از آفرین، رستم پیلتن |
| از آن پوست مر پیرهن ساختند | که در کندن پوستش تاختند |
| که ببر بیان در برش جوشن است | نشانی بر پیلتن روشن است |

(ببر بیان، ۱۳۹۴: ۲۷۲-۲۶۷)

آیدنلو اما بر این باور است که با توجه به اشارات متن سغدی و نیز متن شاهنامه و شواهدی که ابیات دیگر شاهنامه به دست می‌دهند جنس ببر بیان از پوست پلنگ است که بر خلاف تصور رایج، هم زخم‌پذیر است و هم تر شُدنی و هم سوختنی (آیدنلو، ۱۳۷۸: ۶-۱۲). اگر نظر متن سغدی و آیدنلو را در این زمینه بپذیریم، با توجه به این که در شاهنامه فقط کیومرث و سیامک پوست پلنگ بر تن می‌کنند و دوران زندگی این دو به سبب کوه‌نشینی، جمع شدن حیوانات به گردشان و جامه از پوست حیوان بر تن کردنشان، قابل سنجش با مردم پارینه‌سنگی و عصر شکارند. بنابراین، می‌توان اسطوره رستم را نیز به دوران شکارگری بشر پیوند داد:

| | |
|-------------------------------------|-----------------------------|
| سر تخت و بختش [= کیومرث] برآمد زکوه | پلنگینه پوشید خود با گروه |
| (فردوسی، ۱۳۶۶: ۲۱/۱) | |
| [سیامک] بپوشید تن را به چرم پلنگ | که جوشن نبد خود نه آیین جنگ |
| | (همان: ۲۳) |

به عقیده نگارنده، اگر نظر هر کدام از پژوهش‌گران بالا را در خصوص جنس ببر بیان بپذیریم تفاوتی در اصل موضوع ما نمی‌کند؛ زیرا همگی بر اصل حیوانی بودن این رزم‌جامه متفق‌القول هستند. پس می‌توان بر آن بود که ببر بیان در ابتدا تن پوشی معمولی از پوست حیوان - به

احتمالِ بیش‌تر، حیوانی درنده- بوده است که رستم به مانند سایر مردم عصرِ شکار بر تن می‌کرده است، ولی بعدها با دادن شاخ و برگ به آن در متون ادبیات حماسی به شکل رزم‌جامه‌ای زخم‌ناپذیر و ناسوختنی که از پوست ببری عجیب‌الخلقه که بیش‌تر به اژدها شبیه است تا ببر، درآمده است.

اگر همان‌گونه که برخی پژوهش‌گران معتقدند چهره رستم را با گرشاسب یکی بینگاریم (سرکاراتی، ۱۳۵۵: ۱۶۴-۱۶۳) گرشاسب نیز تن‌پوشی از پوست شیر بر تن داشته است که یادآور جامه‌های عصر شکارگری است:

[گرشاسب] بدان چرمه پوشید چرم هزبر
چو دیوی دمان بر یکی پاره ابر
(اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۱۰۴)

۳- ارتباط نزدیک با حیوانات

در عصر شکارگری، انسان‌ها ارتباطی نزدیک و عرفانی با حیوانات دارند؛ بدین‌روی حیوانات موجوداتی پست به شمار نمی‌آیند بل که دارای خرد برترند. آن‌ها رازِ طولِ عمر و نامیرایی می‌دانند و شمن از ره‌گذرِ درآمیختن با آن‌ها زندگی خود را تعالی می‌بخشد (آرمسترانگ، ۱۳۹۷: ۱۹).

این ارتباط نزدیک با حیوانات را در زندگی رستم نیز شاهدیم. بارزترین این ارتباط رابطه رستم با اسب وفادارش رخس است. در این رابطه رخس که «در همه حال، در بزم و رزم، رفیق راه و هم‌دست و هم‌داستان رستم است» (مس‌کوب، ۱۳۷۴: ۳۷) گویی جزئی جدایی‌ناپذیر از وجودِ خودِ اوست. رستم بارها با او به مانند یک هم‌راه و هم‌رزم سخن می‌گوید و رخس نیز سخنان و نصایح او را می‌پذیرد. برای نمونه، رستم در خان اول و پس از این که رخس با شیر نبرد می‌کند این‌گونه با او سخن می‌گوید:

| | |
|------------------------------|-------------------------------|
| چنین گفت با رخس کای هوشیار | که گفتت که با شیر کن کارزار؟ |
| اگر کشته گشتی تو در چنگِ اوی | مر این گرز و این مغفر جنگ‌جوی |
| چگونه کشیدی به مازندران | کمند و کمان، تیر و گرز گران؟ |
| | (فردوسی، ۱۳۶۹: ۲۲/۲-۲۳) |

و یا در خان سوم، آن‌گاه که رستم در خواب است پس از این که رخس پای بر زمین می‌کوبد تا او را از وجودِ اژدها بیاگاهاند، رستم چنین با او سخن می‌راند:

| | |
|-----------------------------|---------------------------|
| بدان مهربان رخس هشیار گفت | که تاریکی شب بخواهی نهفت؟ |
| سرم را همی بازداری ز خواب | به بیداری من گرفتی شتاب |
| گر این بار سازی چنین رستخیز | پی تو بیرم به شمشیر تیز |
| | (همان: ۲۷) |



این ارتباط نزدیک و سخن گفتن با حیوانات را در رابطه رستم با سیمرغ نیز شاهدیم. رستم پس از این که در رزم با اسفندیار زخم می‌پذیرد و سیمرغ به واسطه زال به قصد درمانش به نزد او می‌آید، این‌گونه با سیمرغ سخن می‌گوید و چنین پاسخ می‌شنود:

| | |
|---------------------------|------------------------------|
| بدو گفت مرغ ای گو پیلتن | تویی نامبردار هر انجمن |
| چرا رزم جستی از اسفندیار | گوی تند، رویین تن و نامدار؟ |
| بدو گفت رستم: گر آواز بند | نبودی، نگشتی دل من نژند ... |
| چنین داد پاسخ کز اسفندیار | اگر سر به خاک آوری نیست عار |
| که اندر زمانه چنویی نخاست | بدو دارد ایران همی پشت راست! |

(همان، ۱۳۷۵: ۵/ ۴۰۰-۴۰۱)

در این ارتباط، سیمرغ چونان پزشکی دانا و مهربان زخم‌های رستم و رخس را درمان می‌کند و پس از آن، حتا راه از پای در آوردن اسفندیار را به او نشان می‌دهد. رستم نه تنها با حیوانات سودرسان و مفید، که با حیوانات زیان‌بار و اهریمنی نیز سخن می‌گوید و زبان آن‌ها را می‌داند. او در خان سوم، قبل از نبرد با اژدها، با او رجز می‌خواند و اژدها نیز پاسخش را می‌دهد:

| | |
|----------------------------------|-------------------------------|
| [رستم] بدان اژدها گفت: برگوی نام | کزین پس نیننی تو گیتی به کام |
| نباید که بی‌نام بر دست من | روانت برآید ز تاریک تن |
| چنین گفت دژخیم نر اژدها | که از چنگ من کس نیابد رها |
| صد اندر صد این دشت جای من است | بلند آسمانش هوای من است |
| بگفت این و پس گفت نام تو چیست | که زاییده را بر تو باید گریست |
| چنین داد پاسخ که من رستمم | ز دستان و از سام و از نیرمم |

(فردوسی، ۱۳۶۹: ۲/ ۲۸)

این‌گونه ارتباطات عرفانی و نزدیک با حیوانات - چه سودرسان و چه زیان‌بار- از ویژگی‌های اعتقادات مردم عصر شکارگری است زیرا از آن‌جا که انسان شکارگر بقای خود را در گرو حیوانات می‌دید، ارتباطی روحانی و صمیمی با آن‌ها برقرار می‌ساخت.

۴- گرزوری رستم

«گرز، شاید یکی از کهن‌ترین ابزارهای جنگی جهان باشد؛ زیرا هر چوب، نخست با گره و بند و انگله خود ابزاری بوده از برای شکار یا پیکار. همین پاره چوب است که پس از چندی با آهن و پولاد پوششی یافته یا این‌که تیغه‌ها و میخ‌ها در آن به کار رفته، ابزاری کارساز و سهمگین گردید» (پورداد، ۱۳۴۵: ۱۹). کهن‌ترین و ساده‌ترین شکل گرز، چماق چوبی کوتاهی با گره گردی در انتها بوده که از عصر حجر تا امروز به کار گرفته شده است (پوپ، ۱۳۸۷:

(۲۹۷۸). این رزم‌افزار به شکل ساده‌اش در عصر شکارگری، ابتدا برای شکار حیوانات استفاده می‌شده است و بعدها در نبردهای انسانی نیز به کار گرفته شد. آرمسترانگ بر این باور است که هرکول، پهلوان یونانی به علت حمل گرز، پهلوانی از عصر شکارگری و پارینه‌سنگی بوده است (آرمسترانگ، ۱۳۹۷: ۲۶).

مهم‌ترین سلاح جنگی رستم نیز گرز است که در نبرد با حیوانات، دیوان و انیرانیان از آن بهره می‌جوید. در *شاهنامه*، بارها به گرز رستم اشاره شده است:

به زین اندر افگند گرز نیا همی رفت یک‌دل پر از کیمیا

(فردوسی، ۱۳۶۹: ج ۲: ۳۸)

به زین اندر افگند گرز گران چو آمد به نزدیک مازندران

(همان: ۴۹)

به زین اندر افگند گرز نیا پر از جنگ سر، دل پر از کیمیا

(همان، ۱۳۷۱: ۳/ ۳۵۶)

ارستم] بیچید بر زین و گرز گران بر آهیخت و چون پتک آهن گران

بزد بر سر دیو [آکوان]، چون پیل مست سر و مغزش از گرز رستم بخت

(همان: ۲۹۶)

در *شاهنامه* چاپ ژول مول چنین آمده که گرز رستم در اصل، گرز گرشاسب است که از او به سام و پس از سام، به رستم رسیده است [۳]. آن زمان که سپاه افراسیاب به ایران یورش می‌آورد، زال گرز سام را به رستم می‌دهد تا به نبرد با لشکر توران برود:

ازال: [بیارم برت گرز سام سوار کزو دارم اندر جهان یادگار

فکنندی بدان گرز پیل ژبان که جاوید بادی تو ای پهلوان ...

ز گرشاسب یل مانده بد یادگار پدر تا پدر تا به سام سوار

(فردوسی، ۱۳۵۰: ج ۱: ۲۲۴)

نبرد گرشاسب با رزم‌افزار گرز نزد ایرانیان باستان و در ادبیات اوستایی و پهلوی شهره بوده است به گونه‌ای که در *اوستا*، لقب «گرزور» و «مسلح به گرز» به او داده شده است (یسنا، ۱۳۸۷: ج ۱: ۱۶۲؛ یشت‌ها، ۱۳۷۷: ج ۲: ۷۳) و در کتاب *بندهش* و *زند وهومن یسن*، سخن از کوبیدن گرز بر سر اژی‌دهاک در آخرالزمان توسط گرشاسب شده است (فرنغ دادگی، ۱۳۹۰: ۱۲۸؛ زند وهومن یسن، ۲۵۴۷: ۶۸). هم‌چنین در کتاب *روایت پهلوی* دو بار از گرز گرشاسب یاد شده است؛ بار نخست آن جایی که گرشاسب در برابر اهورامزدا به سخن برمی‌خیزد و از نبردهای با اژدهای شاخ‌دار می‌گوید:

اژدهای شاخ‌دار اسب اوبار (بلعنده) و مرد اوبار را کشتم که دندانش به اندازه بازوی

من بود و گوشش به اندازه چهارده نمد بود و چشمش به اندازه گردونه‌ای بود و



بلندای شاخش به اندازه شاخه‌ای بود. به اندازه نیم روز بر پشت او همی تاختم سرش را به دست گرفتم و گریزی به گردنش زدم و او را کشتم (همان، ۱۳۶۷: ۲۹-۳۰).
و بار دوم در هزاره سوشیانس؛ آن جایی که کی خسرو پادشاه هفت کشور می‌شود و سوشیانس، موبد موبدان:

گرشاسب به گرز خوب‌گردنده رود و توس پیش او ایستد و تیر در کمان نهد و به گرشاسب گوید که دین بستای؛ یعنی به گاهانی یشت کن و گرز بیفکن! چه اگر دین نستایی، گرز نیفکنی، پس این تیر را به تو افکنم (همان: ۶۱).

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد برخی کارکردهای اسطوره‌ای گرشاسب به رستم انتقال پیدا کرده است (سرکاراتی، ۱۳۵۵: ۱۶۴-۱۶۳؛ خالقی مطلق، ۱۳۶۷: ۴۱۶-۳۸۲)، بدین‌روی نبرد رستم با گرز می‌تواند همان گرزوری گرشاسب باشد.

هر چند گرز از کهن‌ترین زمان‌های تاریخ بشر، یعنی عصر پارینه‌سنگی تا چند صد سال پیش در نبردها و جنگ‌ها کاربرد داشته و استفاده می‌شده است ولی از آن‌جا که در متون اسطوره‌ای و پهلوانی پارسی، تأکید بسیار بر گرزوری خاندان رستم شده است و با توجه به این‌که گرز جزء ابتدایی‌ترین و در عین حال پرکاربردترین سلاح‌های عصر شکارگری بوده است، به همین دلیل این موضوع می‌تواند شاهد و راه‌نمایی بر تاریخ اسطوره‌ای زندگی رستم در عصر شکارگری باشد.

۵- زال در نقش شمن

آیین شمنی یک پدیده مذهبی با محوریت «شمن» است. سابقه کاربرد شمنیسم که آیینی مذهبی و جادودرمانی است، به جوامع ابتدایی بشر بازمی‌گردد (ملکزاده، ۱۳۸۵: ۲۸۸). شمن‌ها علاوه بر این‌که جادوگر و حکیم ساحرند، هادی ارواح به دنیای مردگان نیز به شمار می‌آیند و در فن خلسه نیز استادند (الیاده، ۱۳۸۸: ۴۰-۴۱). آن‌چه مسلم به نظر می‌رسد قدمت آیین‌ها و نمادهای شمنی است. تحقیقات اخیر به وضوح عناصر شمنی در دین شکارچیان پارینه‌سنگی را نشان می‌دهد (همان: ۷۲۷). در حقیقت، شکل‌گیری ابتدایی شمنیسم در دوره شکارگری بوده و سپس در دوره دام‌داری و کشاورزی پیش‌رفته‌تر شده و در میان تمدن‌های گوناگون ترویج یافته است (ملکزاده، ۱۳۸۵: ۲۸۸).

در داستان‌های پهلوانی و حماسی پارسی، زال زر در کسوت یک «شمن» ظاهر می‌شود که می‌تواند بیان‌گر ارتباط اسطوره خاندان رستم با عصر شکارگری باشد. مهم‌ترین مؤلفه‌های «شمن» بودن زال به شرح زیر است:

الف: شمن‌ها، تنها در جوامع شکارگر فعالیت می‌کنند و حیوانات در معنویت آنان نقش مهمی دارند؛ بدین‌روی، یک شمن در دوران کارآموزی خود، گاهی اوقات در حیات وحش و با

حیوانات زندگی می‌کند (آرمسترانگ، ۱۳۹۷: ۱۹). از میان حیوانات، پرندگان از جای‌گاه ویژه‌ای در قدرت‌بخشی به شمن برخوردارند زیرا «پرندگان، هادیان روح به جهان دیگرند. پرنده شدن یا همراهی یک پرنده، نشانِ قابلیت و توانایی در پیش‌گرفتنِ سفر خلسه‌آمیز به آسمان و ماوراء است (الیاده، ۱۳۸۸: ۱۷۵). در داستان‌های حماسی پارسی نیز پرورش یافتن زال در دامان سیمرغ و ارتباط همیشگی‌اش با این پرنده اساطیری می‌تواند یکی از نموده‌های شمنی زال باشد. در حقیقت، زال مانند یک نوآموز شمنی از دوران کودکی ارتباطی نزدیک با سیمرغ دارد و از نیروهای بالقوه و جادویی این پرنده در پرورش جسمانی و رشد و تعالی روحانی خود بهره می‌جوید (درباره ارتباط شمنی زال با سیمرغ، نیز نک: امینی‌پور و هم‌کاران، ۱۳۹۶: ۱۰۹-۱۱۱).

ب- شمن‌ها به طور قطع، جادوگرند و قادرند معجزاتی از نوع معجزات مرتاضان، خواه بدوی یا مدرن انجام دهند (الیاده، ۱۳۸۸: ۴۰). در *شاهنامه* نیز بارها از زال با عنوان جادوگر و فسون‌گر یاد شده است به طوری که اسفندیار او را «جادوپرست» می‌نامد و دارای قدرت «فسون» می‌داند:

| | |
|-----------------------------|------------------------------|
| شنیدم که دستان جادوپرست | به هنگام یازد به خورشید دست |
| چو خشم آرد، از جادوان بگذرد | برابر نکردم پس این با خرد |
| | (فردوسی، ۱۳۷۵: ۵/۴۰۶) |
| فسون‌ها و نیرنگ‌ها زال ساخت | که اروند و بند جهان او شناخت |
| | (همان: ۴۱۷) |

فردوسی نیز هنگامی که زال به بالای ستیغ کوه می‌رود تا پر سیمرغ را در مجمر پُر آتش نهد از او با عنوان «فسون‌گر» یاد می‌کند:

| | |
|-----------------------------|---------------------------|
| فسون‌گر چو بر تیغ بالا رسید | ز دیبا یکی پَر بیرون کشید |
| | (همان: ۳۹۷) |

ج- از دیگر ویژگی‌های شمن‌ها، درمان‌گری آن‌هاست به گونه‌ای که وظیفه اصلی‌شان درمان بیماری به شمار می‌آید. شمن‌ها خواص طبی گیاهان و حیوانات را می‌شناسند و از آن‌جا که به نظر آنان، اکثریت قریب به اتفاق بیماری‌ها علتی روحانی و مربوط به روح دارند از درمان‌هایی خاص استفاده می‌کنند (الیاده، ۱۳۸۸: ۴۸۶). زال نیز در *شاهنامه* و دیگر متون پهلوانی، چه به تنهایی و چه به واسطه ارتباطش با سیمرغ، در کسوت یک درمان‌گر ظاهر می‌شود. در *شاهنامه*، زال با یاری گرفتن از سیمرغ درمان‌گر، در تولد رستم از پهلوی رودابه (فردوسی، ۱۳۶۶: ۱/ ۲۶۶-۲۶۷) و نیز درمان زخم‌های رستم و رخس در جنگ با اسفندیار (فردوسی، ۱۳۷۵: ۵/ ۴۰۰) به مانند یک شمن، با دانش پزشکی و درمان‌گری در ارتباط است. او به نقل از طومارهای نقالی، آن‌گاه که شنگاویه فیل‌زور و به روایتی ارقم، سردار خاورشاه، رستم



را با زهر مسموم می‌کند با راه‌نمایی‌های سیمرغ زهر را به واسطه شیر و شاه‌مهره از بدن رستم خارج می‌کند (شاهنامه نقلان، ۱۳۹۶: ۲۳۳۰؛ طومار کهن شاهنامه فردوسی، ۱۳۹۵: ۷۷) و در داستانی دیگر، وقتی کی‌قباد بر ترکِ رخسِ رستم به حالت مرگ افتاد است با نشتری که بر رگش می‌زند او را از مرگ نجات می‌دهد (همان: ۴۲).

۵- در میان شمن‌ها، یکی از مهم‌ترین آیین‌ها، آیین عروج و صعود به آسمان است. شمن به واسطه خلسه‌هایش و به کمک ابزارهایی چون: کوه کیهانی، درخت کیهانی، رنگین کمان، تیرک خیمه، نردبان، و... به آسمان و عالم ملکوت راه می‌یابد و به دیدار خدایان و ارواح نائل می‌آید (اتونی و هم‌کاران، ۱۳۹۷ الف: ۱۴-۱۵؛ الیاده، ۱۳۸۸: ۴۰۶-۴۱۰). در شاهنامه نیز پرورش زال بر ستیغ کوه البرز (فردوسی، ۱۳۶۶: ۱۶۶۱-۱۶۷) می‌تواند نمادی از آیین عروج نزد شمن‌ها باشد زیرا کوه هرئیتی یا البرز نزد ایرانیان باستان، مهم‌ترین مرکز کیهانی به شمار می‌آمد که پیونددهنده انسان‌ها با عالم خدایان بود (اتونی و هم‌کاران، ۱۳۹۷ ب: ۱۱۰-۱۱۲).

۶- پیوند و ارتباط رستم با خورشید

در دوران کهن‌سنگی، ظاهراً آسمان نخستین تصوّر از ملکوت را در ذهن انسان پدید آورده بود. این امر باعث شد مردم در مناطق مختلف جهان شروع به تشخیص بخشیدن به آسمان کنند و خدایی متعالی از او سازند (آرمسترانگ، ۱۳۹۷: ۱۴-۱۳). با گذر ایام، مردم دریافتند که خدای آسمان از آنان خیلی دور است و نمی‌تواند نیازهای بی‌شمار مذهبی و اقتصادیشان را برآورده کند، به همین دلیل خدای آسمان اعلا، خدایی بیکاره تلقی گردید و خویشکاری‌های او به دیگر نیروهای مذهبی محوّل شد (الیاده، ۱۳۸۹: ۸۱-۶۲).

به نظر می‌رسد از جمله قدیمی‌ترین خدایان که در عصر پارینه‌سنگی، خویشکاری‌های خدای آسمان را از آن خود ساخت، خورشید بود. «در لایه‌های کهن فرهنگ‌های ابتدایی، حرکت انتقال صفات و متعلقات خدای سماوی به الوهیت خورشیدی و نیز پیوند و آمیختگی ذات اعظم با خدای خورشیدی، نمایان است» (همان: ۱۳۶). برخی اقوام بسیار کهن در این انتقال صفات و خویشکاری‌های خدای آسمان به خورشید، رابطه‌ای نسبی نیز میان آن دو برقرار ساختند و خورشید را فرزند خدای آسمان قلمداد کردند (همان)؛ برای نمونه: در اساطیر یونان، آپولون - خدای خورشید -، پسر زئوس، خدای آسمان، بود (همیلتون، ۱۳۷۶: ۳۶) و در اساطیر مصر، خورشید، چشم راست حورس، خدای آسمان - که در پیکره شاهینی تصور می‌شد و در آغاز، خدای مردمان شکارچی بود - به شمار می‌آمد (ایونس، ۱۳۸۵: ۱۵ و ۲۵-۲۷).

در ادیان کهن ایرانی، خورشید از جمله خدایان پیشازرتشتی بود که به مانند بسیاری از اقوام باستانی از جای‌گاهی ویژه برخوردار بود و حتا با دین‌آوری زرتشت و محو بسیاری از خدایان کهن ارزش خود را از دست نداد و هنوز مورد احترام واقع می‌شد؛ به گونه‌ای که در *اوستا*، یشتی به نام «خورشید» وجود دارد که در آن به ستایش خورشید پرداخته می‌شود. (یشته، ۱/ ۱۳۷۷: ۳۱۱-۳۱۵). در تاریخ ادیان ایرانی، «هر چند ایزد مهر، غیر از خورشید است و این مسئله به خوبی از خود *اوستا* برمی‌آید، ولی از زمان قدیم این دو به هم مشتبه شده، چه استرابون می‌نویسد که ایرانیان، خورشید را به اسم مهر می‌ستایند. به مناسبت نزدیک بودن این دو با هم و به تدریج یکی پنداشته شدن آنان، در *اوستا* غالباً از مهر صحبت شده و خورشید به درجه دوم نزول کرده است» (همان: ۳۰۷).

در *شاهنامه* فردوسی هر چند به طور مستقیم از کیش رستم سخنی به میان نیامده است ولی ابیاتی وجود دارد که این ظن را در خواننده برمی‌انگیزاند که او و زال پیوندی با خورشید دارند و احتمالاً بر کیش خورشیدپرستی بوده‌اند. رستم در *شاهنامه* بارها نام خداوند هور و خورشید را بر زبان می‌آورد و از او یاری می‌طلبد:

و گر یار باشد خداوند هور دهد مرا اختر نیک زور ...
(فردوسی، ۱۳۶۹: ۲ / ۴۱)

[رستم] همی گفت کای پاک دادار هور فزاینده دانش و فرّ و زور
همی بینی این پاک جان مرا توان مرا، هم روان مرا
(همان، ۱۳۷۵: ۵ / ۴۱۱)

هم‌چنین او در نبرد ایرانیان با تورانیان، هنگام ملاقات با پیران ویسه، درود خورشید روشن‌روان را به پیران می‌فرستد:

بدو گفت رستم که ای پهلوان درودت ز خورشید روشن‌روان
(همان، ۱۳۷۱: ۳ / ۲۰۶)

رستم در هفت‌خان و دیدارش با زن جادو، از خداوند مهر که ایرانیان در مواردی آن را با خورشید یکی می‌انگاشتند (درباره نزدیک بودن و یکی پنداشتن خورشید و مهر، در سطور بالا توضیح داده شد: یشته، ۱/ ۱۳۷۷: ۳۰۷؛ زور، ۱۷۴: ۱۶۳) یاد می‌کند و همین امر موجب تغییر چهره زن جادو به عجوزه‌ای پیر و نازیبا می‌شد:

[رستم] یکی طاس می بر کفش بر نهاد ز دادار نیک‌دهش کرد یاد
چو آواز داد از خداوند مهر دگرگونه‌تر گشت جادو به چهر
(همان: ۳۰ / ۳۱-۳۰)



شاید یکی از بحث‌برانگیزترین ابیات شاهنامه در این مورد که ما را به پیوند زال با خورشید - و احتمالاً یاری جستن از آن - راه‌نمایی می‌کند، آن جایی است که اسفندیار در نبرد با رستم، اشاره‌ای به دست یازیدن او به سوی خورشید دارد:

شنیدم که دستان جادوپرست
به هنگام یازد به خورشید دست
(همان: ۴۰۶)

علاوه بر استنباطی که از متن شاهنامه مبنی بر پیوند رستم و زال با خورشید می‌شود، دلایل بیرون از متن که مبتنی بر اطلاعات تاریخی است نیز این فرضیه را قوت می‌بخشد؛ زیرا بنا بر گزارش مورخین، سکاها عناصر طبیعت را پرستش می‌کردند و برای هر یک از مظاهر طبیعت معتقد به خدایی جداگانه بودند (برای اطلاع از نام این خدایان: ویدنگرن، ۱۳۷۷: ۲۲۹-۲۳۱) و تیره‌ای از آن‌ها، یعنی ماساژت‌ها، هلیوس (خدای خورشید) را می‌پرستیدند (Jacobson, 1995:54).

با توجه به توضیحات بالا، از آن‌جا که خورشید جزء قدیمی‌ترین خدایان بشر به شمار می‌آمده و در عصر پارینه‌سنگی و شکار پرستش می‌شده است، پیوند رستم و زال با خورشید - و شاید پرستش آن - بی‌ارتباط با عصر پارینه‌سنگی و شکار نیست و می‌تواند شاهی دیگر به قدمت اسطوره رستم و ارتباط آن با عصر شکارگری باشد.

نتیجه‌گیری

دوره شکارگری بشر یکی از طولانی‌ترین و در عین حال تأثیرگذارترین ادوار تاریخ است. در این دوره، انسان‌هایی جنگ‌جو زندگی می‌کردند که در نبردی دائمی با حیوانات به سر می‌بردند و بعدها تبدیل به چهره‌هایی اساطیری شدند. شاید بتوان این فرضیه را مطرح کرد که رستم دستان، پهلوانی مربوط به عصر شکارگری بوده است که در فراز و فرود ادوار تاریخی بشر و با تغییر و تحولاتی خود را به حماسه‌های پهلوانی پارسی رسانده است. با توجه به شواهد و دلایل زیر که رگه‌هایی از عصر شکارگری را به نمایش می‌گذارند می‌توان در پی اثبات این فرضیه برآمد:

بیش‌تر نبردها و جنگ‌های رستم، با حیوانات یا موجوداتی اهریمنی است که در سان و سیمای حیوانات ظاهر می‌شوند و می‌توان بر آن بود که یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های رستم، شکارگری اوست.

ببر بیان پوشی رستم، یادگاری از پوشش عصر شکارگری است که مردم آن عصر جامعه خود را از پوست حیوانات تهیه می‌کردند.

گرزوری رستم که یکی از خصایص رزمی اوست، یادآور استفاده مردم عصر شکار از گرز در شکار حیوانات است.

رستم به مانند انسان‌های عصر شکار رابطه‌ای صمیمی، نزدیک و عرفانی با برخی حیوانات چون رخس و سیمرغ دارد و حتا با آنان نیز سخن می‌گوید.

شمن‌ها در اصل متعلق به عصر شکارگری هستند و زال پدر رستم نیز در شاهنامه در کسوت یک شمن ظاهر می‌شود.

ظاهراً یکی از مهم‌ترین خدایان عصر شکارگری خورشید بوده است و مهرپرستی رستم نیز یادآور زندگی او در عصر شکارگری است.

پی‌نوشت‌ها

۱. در اساطیر یونان، اوریستیوس به هراکلس فرمان می‌دهد تا پوست شیر نیما را برایش بیاورد. هراکلس، شیر را در غاری خفه می‌کند و پوست آن را می‌کند و بر تن می‌کند. (روزنبرگ، ۱۳۸۰: ۷۸-۷۹).
۲. بعدها منظومه‌ای به تقلید از منظومه بربیان به نام «پتیاره» ساخته شده است (غفوری، ۱۳۹۳: ۸۰).
۳. هر چند خالقی مطلق، این ابیات را در متن شاهنامه مصحح خود نیاورده و فقط دو بیت اول را در پی‌نویس و به نقل از دست‌نویس کتاب‌خانه ملی پاریس و دست‌نویس دارالکتب قاهره آورده است (فردوسی، ۱۳۶۶: ۳۳۴)، ولی بهمن سرکراتی در مقاله‌ای با عنوان «گرز نیای رستم» معتقد است که این ابیات از جمله ابیات اصیل شاهنامه است که به اشتباه توسط مصححین شاهنامه چاپ مسکو حذف گردیده است (سرکراتی، ۱۳۵۴: ۳۲۸-۳۲۱).



فهرست منابع

- آدینه‌وند، مسعود؛ عادل فر، باقرعلی؛ امرایی، شمس‌الدین؛ بازوند، ستار. (۱۳۹۵). «تحلیل پدیده شکار سلطنتی در عصر قاجار»، گنجینه اسناد، ۱۰۴: صص ۴۲-۶۳.
- آرمسترانگ، کارن. (۱۳۹۷). *تاریخ مختصر اسطوره*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۷۸). «روی کردی دیگر به ببر بیان در شاهنامه»، *نامه پارسی*، شماره ۱۵: صص ۱۵-۱۷.
- اتونی، بهزاد؛ شریفیان، مهدی؛ اتونی، بهروز. (۱۳۹۷ الف) «بررسی تطبیقی عرفان شمنی و تصوف اسلامی»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، شماره ۱۹: صص ۷-۲۶.
- اتونی، بهزاد؛ شریفیان، مهدی؛ اتونی، بهروز. (۱۳۹۷ ب) «نماد «مرکز» در کیهان‌شناسی اساطیری ایرانی و سنجش آن با کیهان‌شناسی یهودی»، *پژوهش‌های ادیانی*، دوره ۶، شماره ۱۲: صص ۱۰۷-۱۲۱.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۶)، «تیشتر اوستا، رستم شاهنامه»، *ارج خرد (جشن‌نامه استاد جلال خالقی مطلق)*، به اهتمام فرهاد اصلانی و معصومه پورتنقی، تهران: مروارید: صص ۵۵-۸۰.
- اسدی طوسی، ابونصر. (۱۳۵۴). *گرشاسب‌نامه*، به کوشش حبیب یغمایی، تهران: انتشارات طهوری.
- الیاده، میرچا. (۱۳۹۵). *تاریخ اندیشه‌های دینی از عصر حجر تا اسرار التوسیس*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۹). *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۸). *شمنیسم*، ترجمه محمد کاظم مهاجری، نشر ادیان.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۸۱). «ببر بیان»، *جستارهای شاهنامه‌شناسی و مباحث ادبی*، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، صص ۳۱-۴۳.
- امینی‌پور، مریم؛ ابومحبوب، امین. (۱۳۹۶). «بررسی آیین شمنی و سایر جادوها در داستان رستم و اسفندیار»، *فصل‌نامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، شماره ۴۷: صص ۹۹-۱۳۷.

- ایونس، ورونیکا. (۱۳۸۵). *اساطیر مصر*، ترجمه محمد حسین باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- باقری، مهری. (۱۳۶۵). «ببر بیان»، *آینده*، سال ۱۲، شماره ۱ و ۲، صص ۶-۱۹.
- ببر بیان. (۱۳۹۴). *در هفت منظومه حماسی*، تصحیح و تحقیق رضا غفوری، تهران: نشر میراث مکتوب.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۷). *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: نشر آگه.
- پور داوود، ابراهیم. (۱۳۴۵)، «زین افزار (گرز)»، *بررسی‌های تاریخی*، شماره ۵ و ۶، صص ۱۹-۳۱.
- پوپ، آرتور. (۱۳۸۷). *سیری در هنر ایران از دوران پیش از تاریخ تا امروز*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- *تهمت‌نامه*. (۱۳۹۸). تصحیح و تحقیق رضا غفوری، تهران: انتشارات دکتر محمود افشار با هم‌کاری انتشارات سخن.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۶۶). «ببر بیان، رویین تنی و گونه‌های آن (۱)»، *ایران‌نامه*، شماره ۲۲، صص ۲۰۰-۲۲۲.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۶۷). «ببر بیان، رویین تنی و گونه‌های آن (۲)»، *ایران‌نامه*، سال ششم، صص ۶۱۴-۳۸۲.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*، تهران: دانش‌گاه تهران.
- دیویدسون، الگا. (۱۳۷۸). *شاعر و پهلوان در شاهنامه*، ترجمه فرهاد عطایی، تهران: تاریخ ایران.
- *روایت پهلوی*. (۱۳۶۷). ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- روزنبرگ، دونا. (۱۳۸۰). *اسطوره‌های یونان*، ترجمه مجتبا عبدالله نژاد، مشهد: انتشارات ترانه.
- زارعیان، کاظم. (۱۳۷۲). «ببر بیان (ببر شایگان)»، *آینده*، شماره ۷-۹.
- *زند و هومن یسن*. (۱۳۱۲). به کوشش صادق هدایت، تهران: انتشارات جاویدان.
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۵۵). «رستم، یک شخصیت تاریخی یا اسطوره‌ای»، *مجله دانش‌کده ادبیات و علوم انسانی دانش‌گاه فردوسی*، مشهد، سال دوازدهم، شماره دوم، تابستان، صص ۱۹۲-۱۶۱.



- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۵۴). «گرز نیای رستم: نکته‌ای درباره شیوه تصحیح شاهنامه»، *زبان و ادبیات فارسی*، دوره ۲۷، شماره ۱۱۵: ۳۲۳-۳۳۸.
- *شاهنامه نقلان*. (۱۳۹۶). نوشته عباس زریری اصفهانی، ویرایش جلیل دوست‌خواه، تهران: ققنوس.
- *شبرنگ‌نامه*. (۱۳۹۵). به کوشش ابوالفضل خطیبی و گابریله وان دن برگ، تهران: انتشارات دکتر محمود افشار.
- شهرویی، سعید. (۱۳۹۴). «رستم شخصیتی اسطوره‌ای یا حماسی؟»، *فصل‌نامه علمی پژوهشی متن‌پژوهی*، شماره ۳۳، پاییز، صص ۱۲۷-۱۶۱.
- *طومار کهن شاهنامه فردوسی*. (۱۳۹۵). جمشید صداقت‌نژاد، تهران: دنیای کتاب.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۵۰). *شاهنامه*، چاپ ژول مول، سازمان کتابهای جیبی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۶۶). *شاهنامه*، به کوشش خالقی‌مطلق، جلد ۱، نیویورک، Bibliotheca Persic
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۶۹). *شاهنامه*، به کوشش خالقی‌مطلق، جلد ۲، نیویورک و کالیفرنیا: پخش انتشارات مزدا.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۱). *شاهنامه*، به کوشش خالقی‌مطلق، جلد ۳، نیویورک و کالیفرنیا: پخش انتشارات مزدا.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۵). *شاهنامه*، به کوشش خالقی‌مطلق، جلد ۵، کالیفرنیا: پخش انتشارات مزدا و بنیاد میراث ایران.
- قریب، بدرالزمان. (۱۳۷۷). «پژوهشی پیرامون روایت سغدی داستان رستم»، *مهرداد و بهار (یادنامه استاد دکتر مهرداد بهار)* به کوشش امیر کاووس بالا زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، صص ۲۳۳-۲۶۲.
- کویاجی، جهان‌گیر. (۱۳۸۸). *بنیادهای اساطیری و حماسی ایران*، گزارش و ویرایش جلیل دوست‌خواه، تهران: انتشارات آگاه.
- ماتیوز، راجر. (۱۳۹۱). *باستان‌شناسی بین‌النهرین*، نظریات و رهیافت‌ها، ترجمه بهرام آجورلو، تبریز: نشر دانشگاه هنر اسلامی تبریز.
- ماهیار نوابی، یحیا. (۱۳۵۰). «پنج واژه از شاهنامه»، *سخن‌رانی‌های نخستین دوره سخن‌رانی و بحث درباره شاهنامه فردوسی*، تهران: وزارت فرهنگ و هنر. صص ۲۵۸-۲۶۰.
- مس‌کوب، شاهرخ. (۱۳۷۴). *تن پهلوان و روان خردمند*، تهران: طرح نو.

- مک کارتر، سوزان فاستر. (۱۳۹۰). *نوسنگی*، ترجمه حجت دارابی و جواد حسین‌زاده، تهران: نشر سمیرا.
- ملک شه‌میرزادی، صادق. (۱۳۸۲). *ایران در پیش از تاریخ*، تهران: نشر معاونت پژوهشی سازمان میراث فرهنگی کشور.
- ملک‌زاده، علیرضا. (۱۳۸۵). *آیین‌های شفا*، تهران: افکار.
- ویدنگرن، گئو. (۱۳۷۷). *دین‌های ایرانی*، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران: آگاهان ایده.
- همیلتون، ادیت. (۱۳۷۶). *سیری در اساطیر یونان و رم*، ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران: اساطیر.
- یار شاطر، احسان. (۱۳۳۱). «رستم در زبان سغدی»، *مجله مهر*، شماره ۷: صص ۴۰۶-۴۱۱.
- *یسنا*. (۱۳۸۷). تفسیر و تألیف ابراهیم پورداد، تهران: انتشارات اساطیر.
- *یشت‌ها*، (۱۳۷۷). تفسیر و تألیف ابراهیم، تهران: انتشارات اساطیر.
- Jacobson, Ester. (1995). *The Art of the Scythians, : the Interpenetration of Cultures at the Edge of the Hellenic World*, Leiden: E.J. Brill.

Reference :

- Adinevand, Masoud, et al. (2016). "The Analysis of the concept of Royal Hunting in the Qajar Period." *Ganjine - ye Asnad*. No. 104. 42-63.
- Aminipour, Maryam. Abu-Mahboob, Ahmad (2017). "The study of Shamanism and Other wizardry in the Tale of Rostam and Esfandiar". *Journal of Mytho- Mystic literature*. No. 47. 99-137.
- Ardestani Rostami, Hamid Reza (2017), "Tishter of Avesta, Rostam of Shahnameh". *Celebration of Wisdom (Homage to Jalal Khaleghi Motlagh)*. By Farhad Aslani and Masoumeh Portaghi. Tehran: Morvarid. 55-80.
- Armstrong, Karen (2018). "A Brief History of Myth". Trans. Abbas Mokhber. 4th ed. Tehran: Markaz.
- Asadi Tousi, Abou Nasr (1975). "Garshasb- Nameh". By Habib Yaghmayi. Tehran: Tahouri.
- Atooni, Behzad et al. (2018A). "Comparative Study of Islamic Sufism and Shamanic Mysticism". *Mystical Literature*. No. 19. 7-26.
- Atooni, Behzad et al. (2018 B). "The Symbol of "Center" in Mythological Persian Cosmology and its Comparison with the Jewish Cosmology", *Religious Studies*. Series 6. No. 12. 107-121.
- Aydenloo, Sajjad (1999). Another approach to Babre Bayan in Shahnameh, *Nameh Parsi*. No. 15. 5-17.



-
- "Babre Bayan" (2015). Seven epic poems. Ed. Reza Ghafouri. Tehran: Miras Maktoub.
 - Bagheri, Mehri (1986). "Babre Bayan". Ayandeh. Year 12. No. 1-3. 6-19.
 - Bahar, Mehrdad (2008). "A Research in Persian Mythology". 9th ed. Tehran: Agha
 - Davidson, Olga (1999). "Poet and hero in Shahnameh". trans. Farhad Atai, Tehran: Tarikh Iran.
 - Dehkhoda, Ali Akbar (1998). "Loghat-nameh (Dictionary)". Tehran: University of Tehran.
 - Eliade, Mircha (2016). "History of Religious Ideas from the Stone Age to the Eleusinian Mysteries". trans. Behzad Saleki. 2nd ed. Tehran: Bongahe Tarjomeh and Nashre Ketab Parseh.
 - Eliade, Mircha (2010). "Treatise on the History of Religions". Trans. Jalal Sattari. 4th ed. Tehran: Soroush.
 - Eliade, Mircha (2009). "Shamanism". trans. Mohammad Kazem Mohajeri. Adyan.
 - Ions, Veronica. (2006). "The Mythology of Egypt". trans. Mohammad Hossein Bajelan Farrokhi. 2nd ed. Tehran: Asatir.
 - Ferdowsi, Abol-ghasem (1971). Shah-nameh. Ed. Jules Mohl Tehran: Pocket Books.
 - Ferdowsi, Abol-ghasem (1987). Shah-nameh. Ed. J. Khaleghi-Motlagh. Vol. 1. New York: Bibliotheca Persica.
 - Ferdowsi, Abol-ghasem. (1990) Shah-nameh. Ed. J. Khaleghi-Motlagh, Vol. 2. New York and California: Mazda
 - Ferdowsi, Abol-ghasem. (1992) Shah-nameh. Ed. J. Khaleghi-Motlagh. Vol. 2. New York and California: Mazda.
 - Ferdowsi, Abol-ghasem. (1996) Shah-nameh. Ed. J. Khaleghi-Motlagh, Vol. 3. New York and California: Mazda and Bonyade Mirase Iran.
 - Gharib, Badr al-Zaman (1998), "Research on the Sogdian narrative of Rostam's Story". (Homage to Dr Mehrdad Bahar) by Amir Kavous Balazadeh Tehran: Anjomane Aasar va mafakher Farhangi. 233-262.
 - Hamilton, Edith (1997). "Greek and Roman Mythology". Trans. Abdolhossein Sharifian. Tehran: Asatir.
 - Jacobson, Ester (1995). *The Art of the Scythians: the Interpenetration of Cultures at the Edge of the Hellenic World*. Leiden: E.J. Brill.
 - Foster MacCarter, Susan (2011). "Neolithic Age" trans. Hojjat Darabi and Javad Hosseinzadeh. 1st ed. Tehran: Samira.
 - Khaleghi Motlagh, Jalal (1987). "Babre Bayan, Invincibility and its genres (1)". Iran-nameh. No. 22. 200-222.

- Khaleghi Motlagh, Jalal (1988). "Babre Bayan, Invincibility and its genres (2)". Iran-nameh. Year 6th 382-614.
- Koyaji, Jahangir (2009). "The Mythological and Epic Foundations of Iran". Ed. Jalil Dostkhah. 3rd ed. Tehran: Agah.
- Malekzadeh, Alireza (2006) "Healing Rites". Tehran: Afkar.
- Malek Shahmirzadi, Sadegh (2003). "Prehistoric Iran". 2nd ed. Tehran: Cultural Heritage Organization. Nashre Moavenat Pajouheshi.
- Mathews, Roger. (2012). "Mesopotamian Archeology: Theories and Approaches". Trans. Bahram Ajournalou. Tabriz: Tabriz University of Islamic Arts.
- Mahyar Navabi, Yahya (1971) "Five dictions from Shahnameh". The first lecture and discussion about Shahnameh. Tehran: Ministry of Culture and Arts: 258-260.
- Meskoob, Shahrokh (1995). "The hero's body and the Sage's soul". Tehran: Tarhe No.
- "Old Shah-Nameh Scroll". (2016) By Jamshid Sedaghat Nezhad. 2nd ed. Tehran: Book World.
- Omidshahar, Mahmoud (2002). "Babre Bayan", Shahnameh Studies and Literary Discussions. Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Endowment Foundation. 31-43.
- "Pahlavi Narrative" (1988). Trans. Mahshid Mirfakhraei. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Pur Davood, Ebrahim (1966). "Mace (Gorz), Historical Studies". No. 5-6 19-31.
- Pope, Arthur (2008). "A Survey of Persian Art from Prehistoric times to the Present". Tehran: Sherkate Entesharate Elmi Farhangi.
- Rosenberg, Dona (2001). The Mythology of Greece. Trans. Mojtaba Abdullah Nejad. Mashhad: Taraneh.
- Sarkarati, Bahman (1976). "Rostam, a historical or a mythical figure?!" Mashhad: Journal of the Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University. Year. 12. No. 2. 161-192.
- Sarkarati, Bahman (1975). "Rostam's ancestors' Mace: a point about the method of editing Shahnameh". Persian Language and Literature, Series 27. No. 115. 323-338.
- "Shabrang-nameh" (2016). By Abolfazl Khatibi and Gabriele Van den Berg, Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Publication.
- "Shahnameh Naqalan" (2017). By Abbas Zariri Isfahani. Ed. Jalil Doustkhah Vol. 5. Tehran: Ghoghous.
- Shahrooyi, Saeed (2015). "Rostam's Character epic or mythical?!" Quarterely Scientific Journal of Literary Research. No. 33. 127-161.



-
- "Tahmatan-nameh" (2020). Ed. Reza Ghafouri. Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Publications & Sokhan.
 - Widengren, Geo (1998) "Persian Religions". Trans. Manouchehr Farhang. Tehran: Aagahan Idea.
 - Yar Shater, Ehsan (1952) "Rostam in Sogdian Language". Mehr Magazine. No. 7. 406-411
 - "Yashtha" (2008) by Ebrahim pour-Davood. 1st ed. Tehran: Asatir .
 - "Yasna". (2008) by Ebrahim pour-Davood. 2nd ed. Tehran: Asatir.
 - "Zand Vahoman Yasn" (1933). By Sadegh Hedayat. Tehran: Javidan.
 - Zareian, Kazem (1993). "Babre Bayan (Babre Shaygan)". Ayandeh. No. 7-9.

نظام مالیاتی و سیاست‌های وام‌دهی در شاهنامه فردوسی

سمیه ارشادی*

دکتری زبان و ادبیات فارسی، پژوهش‌گر شاهنامه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱/۲۸

چکیده

مالیات‌ها در شاهنامه به‌عنوان مهم‌ترین منابع درآمدی از شاخصه‌های اساسی در تأمین بودجه‌های نظامی، مخارج سپاهیان و سایر هزینه‌های دولت به‌شمار می‌آیند و ضامن حفظ و بقای ساختار امنیتی، سیاسی و اقتصادی کشورند. بهترین مشوق‌های مالیاتی در شاهنامه، تمرکز بر دریافت‌های اصولی و عادلانه مالیات‌ها از مردم است؛ از این‌روی، بخش مهمی از قوانین و سیاست‌های پیش‌گیرانه شاهان به ساختارهای مالیاتی و همچنین تلاش آنان در جهت حذف یا کاهش موانع و چالش‌های فراروی اخذ مالیات (به‌ویژه بی‌عدالتی در دریافت‌های مالیاتی) مربوط می‌شود؛ با این وصف، چارچوب‌های نظام مالیاتی شاهنامه، در کنار سیاست‌های وام‌دهی که موجب ثبات اقتصادی، گردش مالی و پولی و توزیع عادلانه درآمدها می‌گردند اهمیت دوچندان می‌یابند.

در پژوهش حاضر، افزون‌بر نگاهی به سیاست‌گذاری‌های مالیاتی و نمودهای وام‌دهی در شاهنامه به بررسی جنبه‌های حقوقی، قانونی و جزایی ناشی از رسم دریافت مالیات پرداخته شده تا اهمیت هرچه بیشتر گزارش شاهنامه در زمینه اقتصاد و قوانین مالیاتی در دوره ساسانی و پیش از آن به اثبات رسد. نتایج پژوهش بیان‌گر آن است که جدای از معافیت‌ها و بخشودگی‌های مالیاتی (اسکندر، اردشیر، بهرام گور و پیروز یزدگرد)، گماردن بازرسان قضایی برای آگاهی از شرایط مناطق گرفتار فقر و بخشودگی خراج ایشان (اردشیر)، و اعطای وام (بهرام گور) که همگی پیش از قباد انجام می‌شوند، اصلاحات بنیادین مالیاتی و اقتصادی انوشیروان، پیرو اندیشه‌های پدر، افزون‌بر تلاش در جهت سازمان‌دهی مالیاتی از طریق

مساحت کردن زمین‌ها، تعیین ترتیب زمانی معین در پرداخت‌ها، شاخص‌گذاری دقیق نرخ‌های مالیاتی، معافیت‌های مالیاتی، قسط‌بندی، فرصت‌دهی برای وصول مالیات‌های عقب‌افتاده، گماردن مأموران مخفی و اطلاعاتی، نظارت شخصی، ایجاد دفاتر دولتی و تدوین نسخه‌های دقیق و قانونی و نیز تعیین مجازات‌های بسیار شدید، گامی در جهت تحقق عدالت مالیاتی و شفافیت دقیق آن برای دولت محسوب می‌گردد که در نهایت، هم به سود مردم و هم شاه و کشور تمام می‌شود.

کلید واژگان: مالیات، اصلاحات مالیاتی، تخلفات مالیاتی، بخشودگی مالیاتی، وام‌دهی، شاهنامه فردوسی.



مقدمه

در شاهنامه تا پیش از دوره ساسانی هیچ اشاره واضحی در مورد دریافت خراج از مردم عادی (زارعت‌کننده/باغ‌دار) از سوی شاهان «ایرانی» دیده نمی‌شود؛ بنابراین نخستین کس در این باره مشخص نیست؛ اما به گزارش نهاییه‌الارب، الکامل و تجارب‌الامم، کهن‌ترین اشاره اساطیری پیرامون نظام مالیاتی و دریافت خراج به جمشید بازمی‌گردد که یکی از مهرهای چهارگانه‌اش با عنوان «العماره/آبادی»، مربوط به امور خراج و گرفتن اموال بود (نوبری، ۱۳۶۷: ۱۰/۱۴۸؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۳: ۱/۶۸؛ مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۱/۵۱). در برخی منابع هم ضحاک نخستین کس دانسته شده که باژ را پایه گذارد، درم به نام خود زد و ده‌یک را قانون کرد (ابن‌اثیر، ۱۳۸۳: ۱/۷۹؛ طبری، ۱۳۸۳: ۱/۱۳۷؛ ثعالبی، ۱۳۶۸: ۲۱؛ مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۱/۵۲؛ نوبری، ۱۳۶۷: ۱۰/۱۴۹). براساس شاهنامه نیز شاید بتوان مصرع «بریشان ببخشید سود و زیان» (فردوسی، ۱۳۹۸: ۱/۲۶) را در واقع، بخشیدن مالیات توسط ضحاک پس از کشتن پدرش مرداس و نشستن‌اش بر تخت تازیان دانست؛ در مقابل، در تاریخ قم آمده: «و چنین گویند اول کسی که بر زمین عشر نهاد کیقباد بود» (قمی، ۱۳۶۱: ۱۸۰). وضع خراج بر رعایا در زمان زو طهماسب (داراب هرمزديار، ۱۹۲۲: ۱۲/۴۲۳) و تشکیل دیوان‌های حکومتی و تنظیم حسابداری و مالیات و دریافت خراج برای نخستین بار از سوی لهراسپ (جهشیاری، ۱۴۳۰: ۳۰-۳۱؛ همو، ۱۳۴۳: ۲۹) از دیگر موارد به‌شمار می‌آیند؛ با این حال، مهم‌ترین اشارات در این باره چه در شاهنامه و چه سایر منابع، اشاره به اندیشه‌ها و سیاست‌های قباد و در ادامه، اقدامات اجرایی پسرش انوشیروان است که در این بخش از اقتصاد کشور رخ می‌دهد.

دریافت‌های مالیاتی در شاهنامه از مهم‌ترین منابع و روش‌های کسب درآمد و تثبیت بودجه دولت‌ها، حفظ امنیت مالی کشور، ارزیابی هرچه بهتر سیستم اقتصادی و توزیع عادلانه درآمدها محسوب می‌شوند و از این‌روی دریافت آن‌ها برای دولت‌ها بسیار دارای اهمیت است. دلایل گوناگون دریافت مالیات در شاهنامه، نشان‌دهنده ارتباط مستقیم و چندسویه، میان تأثیر دریافت عادلانه مالیات به‌ویژه از بخش کشاورزی، با تأمین هزینه‌های نظامی و پرداخت حقوق سپاهیان، حفظ امنیت کشور، استواری بنیان شاهی، اقتصاد و آبادانی است که به شکل ارتباطی سلسله‌وار بارها در منابع مختلف مورد توجه قرار گرفته؛ هم‌چنان‌که بنابر اشاره دین‌کرد سوم، عدم بودجه و دارایی‌های کافی برای دستگاه حکومتی که از منبع مالیات‌ها تأمین می‌شود، سبب آشوبی سلسله‌وار در نهاد دولت خواهد گشت (کتاب سوم دین‌کرد، ۱۳۸۴: ۱۲/۷۹). در غرر‌السیر نیز از زبان اردشیر آمده: «خراج ستون کشور است که با داد افزایش گیرد و از ستم کاهش» (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۴۸۴). رابطه آبادانی و دریافت عادلانه مالیات در وصیت شاپور

اردشیر به فرزندش به نقل از *الوزراء و الکتاب* (جهشیاری، ۱۴۳۰: ۳۶؛ همو، ۱۳۴۳: ۳۳) و تأثیر ستم بر مردم و بی‌رغبتی آنان و کم شدن خراج و بودجه دولت از دیدگاه منوچهر (طبری، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۹۲) شکلی از همین ارتباط چندسویه است که در توصیه موبدان، خطاب به بهرام بهرام و از زبان انوشیروان به نقل از *مروج‌الذهب* هم دیده می‌شود (مسعودی، ۱۳۸۲: ۱/ ۲۴۸ و ۲۶۴). اهمیت تأمین نیاز مالی برای سپاه و تأثیر آن بر مقوله امنیت که بسته به خزانه شاه و خزانه شاه هم بسته به میزان و چگونگی دریافت مالیات‌هاست، از جمله مهم‌ترین نگرش‌های شاهان *شاهنامه* هم به‌شمار می‌آید که در این بیت به‌روشنی قابل دریافت است: «چو بی‌گنج باشی نپاید سپاه/ تو را زیردستان نخوانند شاه» (فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/ ۱۰۵۱). اردشیر هم در اندرز خود با ایرانیان بر لزوم پرداخت خراج چنین تأکید می‌کند:

| | |
|-----------------------------|---------------------------------|
| مگر آنچه آید شما را فزون | بیارد سوی گنج ما رهنمون |
| ز دهیک که من بستدم پیش ازین | ز باژ آنچه کم بود، اگر بیش ازین |
| همی از پی سود بردم به کار | به در داشتن لشکر بی‌شمار |

(فردوسی، ۱۳۹۸: ۳/ ۳۹۰)

از این روی، شاپور اول به‌محض بر تخت نشست، در مورد لزوم دریافت مالیات برای تأمین هزینه‌های سپاه چنین می‌گوید: «درم، تا به لشکر دهم اندکی» (همان: ۴۰۱). بر این اساس، تأکید بسیار شاهان *شاهنامه* مبنی بر ارتباط میان دریافت خراج با عدالت، آبادانی، تأمین مخارج سپاهیان، امنیت اجتماعی و ملی و درنهایت، پایداری دولت و شاه از همین‌جا نشأت می‌گیرد: «نهادیم بر روی گیتی خراج/ گزیت درخت از پی تخت‌وتاج» (همان: ۴/ ۶۲۶). این ارتباط مهم سیاسی-اقتصادی در منابع دیگر نیز دیده می‌شود (نویری، ۱۳۶۷: ۱۰/ ۲۰۲؛ مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۱/ ۱۷۳).

بر این اساس و برطبق یک بررسی کلی در تمامی متن *شاهنامه*، سیاست شاهان در لزوم پرداخت مالیات، عموماً به دلایلی چون «امنیت اقتصادی و تأمین مخارج سپاه و هزینه‌های دولت»، «سرمایه‌گذاری در امور زیربنایی و آبادانی» و «کاهش فاصله طبقاتی» گزارش شده است. انواع مالیات نیز شامل «مالیات سرانه (گزیت)»، «مالیات ارضی/ زمین‌های کشاورزی و باغ‌ها (خراگ/ خراج)»، «مالیات نظام آبیاری»، «مالیات و عوارض گمرکی از تجار و بازرگانان (جهت تأمین امنیت)»، «مالیات آیین»^[۱] و «مالیات پیروان مذاهب دیگر»^[۲] می‌گردد. در این میان، بیش‌ترین سهم از درآمدهای مالیاتی مربوط به مالیات ارضی (زمین‌های کشاورزی) است که به‌صورت جنسی^[۳] و نقدی از مردم دریافت و در دفاتر مشخصی به همراه دیگر مالیات‌ها زیر نظر دیوان خراج ثبت می‌شود که اشارات *شاهنامه* به خوبی آن را تأیید می‌کند؛ مسؤولیت گردآوری مالیات‌ها نیز در *شاهنامه* ابتدا زیر نظر زمامداران هر ناحیه و سپس‌تر در



دوره ساسانی با اشاره‌ای کاملاً واضح، توسط کارگزاران مالیاتی گردآوری و یک‌جا به خزانه واریز می‌شود.^{۱۴} محل مصرف مالیات‌های دریافتی هم برحسب نیاز زمانی و نظر شاه، متغیر است که بر مبنای بررسی‌های انجام‌شده به ترتیب اهمیت شامل: مخارج نظامی، پرداخت حقوق سپاهیان و تأمین امنیت، توسعه زیرساخت‌های عمرانی و گسترش آبادانی‌ها، مخارج دربار، پرداخت مساعدت‌ها و... می‌گردد.

پیشینه پژوهش: تنها پژوهش‌های مربوط به شاهنامه در این باره پایان‌نامه بررسی مسائل اقتصادی در شاهنامه (هاجر امیری کله‌جویی، ۱۳۹۲) است که البته در آن به مالیات ارضی و مالیات سرانه تنها به‌عنوان منابع درآمدی دولت نگاهی شده؛ کتاب *سنجش منابع تاریخی شاهنامه در پادشاهی خسروانوشیروان* (فرزین غفوری، ۱۳۹۷) هم دیگر پژوهشی است که در آن به بررسی و مطالعه تطبیقی منابع، پیرامون اصلاحات مالیاتی انوشیروان پرداخته شده؛ از این روی در این زمینه، تنها می‌توان به برخی پژوهش‌های تاریخی اشاره نمود: *اصلاحات خسروانوشیروان*، (Rubin, 1995)؛ *تاریخ اقتصاد دولت ساسانی* (آلتهایم و استیل، ۱۳۸۲)؛ نگاهی دیگر به *اصلاحات مالیاتی ساسانیان در دوره خسروانوشیروان*، (حسین بادامچی و مریم غلامی، ۱۳۹۲)؛ *برآورد درآمدهای مالیاتی دولت ساسانی*، (حسنعلی عرب و حسین صادقی، ۱۳۹۲) و بررسی *نظام مالیاتی ساسانی و اصلاحات مالی خسروانوشیروان*، (علی‌اصغر میرزایی، ۱۳۹۴). مقاله پیش رو، افزون بر بررسی موضوع مالیات و نقاط ضعف و قوت آن و نیز سیاست‌های شاهان شاهنامه در این زمینه، نگاهی هم به جنبه‌های حقوقی، قانونی و جزایی ناشی از رسم دریافت مالیات و همچنین سیاست‌های وام‌دهی در تمامی متن شاهنامه داشته است که در چند مورد مهم قابل ارزیابی‌اند: ۱. اجرای عادلانه و صحیح نظام مالیاتی؛ ۲. جلوگیری از تخلفات مالیاتی؛ ۳. معافیت‌ها و بخشودگی‌های مالیاتی؛ ۴. اعطای وام و مساعدت در بازپرداخت آن. لازم به توضیح است ضمن آن‌که نگارنده در مواقع لزوم از تصحیح‌ها و شرح‌های معتبر شاهنامه بهره برده، اما تصحیح جلال خالقی مطلق (چهارجلدی نشر سخن) را مبنای کار قرار داده است.

۱- اجرای عادلانه و صحیح نظام مالیاتی

دوام و تثبیت قدرت شاهی بر پایه اقتصادی سالم و عادلانه، ایجاد قوانین درست و نظارت‌هایی قاعده‌مند و اصولی امکان‌پذیر می‌شود و هرگونه تبعیض و ستم بر مردم، ضعف، ناکارآمدی و فساد در سیستم مالیاتی و دریافت‌ها، بنا بر اشارات صریح شاهان شاهنامه، امنیت اقتصادی، اجتماعی و ملی را با خطر مواجه خواهد ساخت. در این راستا بهره‌مندی از یک نظام مالیاتی کارآمد، اصلاح قوانین و مقررات مالیاتی، شفافیت و انصاف مالی، نظارت و بازرسی در

راستای بهبود سیستم مالیاتی و اصلاح فرآیندهای نادرست در اخذ مالیات، سبب کاهش فرار مالیاتی و جلوگیری از اختلال در سیستم دریافت‌ها می‌شود؛ این در حالی است که پیش از اندیشه اصلاحات مالیاتی قباد و ادامه و اجرای آن از سوی انوشیروان، نظام مالیاتی به شکلی قاعده‌مند و منظم اداره نمی‌شد و این امکان وجود داشت که زمین‌داران بزرگ و کارگزاران مالیاتی، شفافیتی در میزان دریافتی‌ها ارائه ندهند و در نتیجه، میزان درآمد واقعی دولت از این راه چندان مشخص نباشد و تخلفات مالی بسیاری هم صورت گیرد؛ از طرفی، این بی‌نظمی‌ها و دریافت‌های خارج از قاعده و قانون سبب می‌شد تا مالکان بزرگ و اشراف با اختصاص امتیازات خاص از زیر بار پرداخت مالیات شانه خالی کنند؛ در مروج‌الذهب به شکل مفصلی به این معضل در زمان بهرام بهرام اشاره شده که نشان می‌دهد، وزیران برای رعایت حال خاصان پادشاه، مالیاتی از ایشان مطالبه نمی‌کردند و در نتیجه، مملکت رو به ویرانی نهاد و آبادانی‌ها کاهش یافت (مسعودی، ۱۳۸۲: ۱/ ۲۴۶). به گزارش طبری نیز علت اصلی اصلاحات مالیاتی انوشیروان، جلوگیری از نامدیریتی در تنظیم بودجه کشور، وجود منابع مالی کافی در خزانه شاهی جهت حفظ اقتدار سیاسی- نظامی و امنیت ملی، و نیز وابستگی مستقیم زمین‌داران بزرگ به شاه دانسته شده (طبری، ۱۳۶۲: ۲/ ۷۰۲)؛ به همین جهت است که پیگولوسکایا عقیده دارد اصلاحات مالیاتی جدید به سود زمین‌داران متوسط (دهقانان) و با هدف استحکام پایه‌های دولت و دربار وضع گردیده بود (پیگولوسکایا، ۱۳۷۲: ۴۵۶). به‌ویژه آن‌که تصرف بخش زیادی از مالیات‌ها توسط فئودال‌های بزرگ موجبات ناخرسندی شاه را فراهم نموده بود (کولسنیکف، ۱۳۵۷: ۱۱۲). با این وصف، نیاز بود تا کارگزاران شاهی، عهده‌دار دریافت مالیات تمامی اراضی گردند تا نظارت‌ها و عملکردها به شکلی کاملاً قانونی صورت پذیرد؛ جدای از دلایل یادشده، در برخی منابع دیگر از جمله تجارب‌الامم و نهایه‌الارب، کاهش ستم و رنج بار خراج بر مردم، دلیل اصلی این اصلاحات عنوان شده (مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۱/ ۱۷۸؛ نویری، ۱۳۶۷، ۱۰/ ۲۰۲) که این خود بیانگر ظلم بسیاری است که از طریق دریافت مالیات بر مردم تحمیل می‌شد؛ به‌ویژه آن‌که به دلیل سنت واگذاری زمین‌ها (اقطاع/ تیول)، مالکان بزرگ، با دهقانان مرتبط بوده و شخصاً مالیات‌ها را دریافت می‌کردند؛ بنابراین به دلیل عدم نظارت مستقیم دولت، ستم فراوانی هم به روستاییان وارد می‌آمد. در کنار دلایل یادشده، آشفتگی‌ها و دگرگونی‌های اجتماعی در پی ماجرای مزدک و تلاش برای تسلط بر اوضاع اجتماعی و کاهش ناآرامی‌ها و نارضایتی‌ها از مهم‌ترین دلایل انوشیروان برای اصلاحات مالیاتی عنوان شده است؛ به باور روبین، شورش مزدکیان بهانه و فرصت لازم را برای مبارزه شاه با ساختارهای اشرافی و چیرگی بر آن‌ها فراهم آورد (Rubin, 1995: 228). غفوری نیز در این باره می‌نویسد: «هرچند



جنبش یادشده شکست خورد، اما دولت ساسانی به انجام اصلاحات مالیاتی با هدف کاهش فشار بر مردم و ایجاد یک درآمد ثابت برای خزانه متقاعد شده بود» (غفوری، ۱۳۹۷: ۶۴).

به هر روی، آنچه در این‌باره از شاهنامه برداشت می‌شود، وجود نقاط ضعف و چالش‌های سیستم مالیاتی پیش از قباد است که منجر به اندیشه اصلاحات در زمان او و ادامه و انجام آن از سوی انوشیروان می‌گردد. در این راستا و بنابر گزارش شاهنامه، انوشیروان پس از بر تخت نشستن برای جلب رضایت عمومی جامعه، ایجاد شفافیت و فراهم نمودن بودجه‌ای ثابت برای خزانه دولت، دست به اصلاح قوانین مالیاتی^{۱۵} می‌زند که به ترتیب ابیات مطرح‌شده در شاهنامه از این قرارند: ۱. بخشش خراج ده‌یک؛ ۲. مشخص نمودن خراج میوه‌های رسیده به‌صورت نقدی، و کم کردن فشار مالیاتی بر کشاورزان؛ ۳. معافیت مالیاتی محصولات خردادماه و محصولاتی که دچار آفت و خشک‌سالی شده‌اند؛ ۴. تعیین مالیات سرانه از چهار تا ده درهم؛ ۵. تنظیم سیستم و دفاتر مالیاتی دقیق؛ ۶. گماردن ناظران و کارآگاهان مخفی برای نظارت بر کار مالیات؛ ۷. قسط‌بندی مالیات‌ها و اعطای فرصت به کسانی که توانایی پرداخت سر موعده را نداشتند (فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۶۲۴-۶۲۷).

اصلاحات مالیاتی انوشیروان، منجر به ثبات و شفافیت درآمدهای مالیاتی و عمل براساس چارچوب‌های قانونی، کاهش خودسری‌ها و بی‌عدالتی‌ها در دریافت خراج و رعایت عدالت و تأمین رفاه نسبی کشاورزان و زمین‌داران کوچک و باغ‌داران می‌گردد که تمامی این‌ها منجر به رونق اقتصادی و سازمان‌دهی امور مالیاتی و تحولاتی بنیادین در ساختار حکومت ساسانی می‌شود. از سویی، ترتیب اخذ مالیات، شکلی نوین‌تر به خود گرفته و قوانین جدید با قاعده و روش منظم در این‌باره، وضع و سازمان‌دهی می‌گردند و دیوان‌های اداری و دفاتر مالیاتی که خود نشان‌گر سامان‌دهی دقیق و اصولی برای منابع مالی دولت‌اند توسعه می‌یابند؛ بر این اساس و به‌طور کلی، اشکالات و در ادامه، اصلاحات و سیاست‌های مالیاتی شاهان شاهنامه در چند محور مهم قابل برداشت و بررسی‌اند که عبارتند از:

۱-۱- روش مقاسمه و سهم دولت از میزان محصولات:

نخستین اشاره شاهنامه در پادشاهی انوشیروان به سیستم دریافت‌های مالیاتی که در بسیاری منابع هم از آن یاد شده، استفاده از روش «مقاسمه» (دریافت مالیات براساس میزان آبادانی و مقدار محصول زراعی) در میان شاهان پیشین است که بر مبنای آن، شاهان در میزان محصول مردم با آن‌ها شریک بودند: «بجستند بهره ز کشت و درود» (فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۶۲۴). به بیان مسعودی در التنبیه و الاشراف نیز بر مبنای روش مقاسمه، محصول برداشتی میان شاه و زارعت‌کننده، و یا باغ‌دار تقسیم می‌شد (مسعودی، ۱۳۸۹: ۹۵)؛ جهشیاری نیز در این-

باره آورده است: «و کان ملوک فارس، قبل انوشیروان، یقاسمون الناس علی ثمارهم و غلاتهم: پیش از انوشیروان، پادشاهان ایران در درآمد محصول میوه و غله مردم با ایشان شریک بودند» (جهشیاری، ۱۴۳۰: ۳۴؛ همو، ۱۳۴۳: ۳۱). استفاده از این روش در صورته/ارض هم دیده می‌شود (ابن حوقل، ۱۹۳۹: ۲/۳۰۳؛ همو، ۱۳۶۶: ۷۰). به گزارش طبری میزان دریافتی‌ها در این روش از یک منطقه به منطقه دیگر به نسبت آبادی و آب‌گیری (طبری، ۱۳۶۲: ۲/۷۰۱-۷۰۲) و به گفته دینوری، بر مبنای نزدیکی زمین‌های کشاورزی به شهرها و فراوانی و خوبی محصول متفاوت بوده است (دینوری، ۱۳۶۴: ۱۰۰).

آن‌چه از اشارات موجود در شاهنامه و منابع دیگر برمی‌آید این است که «مقاسمه» و روش‌های پیشین و به‌طور کلی نبود نظارت و قواعد مناسب مالیاتی مشکلات زیادی را به‌هم‌راه داشت؛ از آن جمله: «بی‌نظمی‌ها و تفاوت‌های بی‌شمار در میزان و مقدار دریافت مالیات‌ها و نارضایتی رعیت» (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۹۳)، «متروک ماندن اراضی تحت کشت و تغییر مقدار عواید واصله به خزانه» (دیاکونوف، ۱۳۴۶: ۴۵۳)، «عدم وصول خراجی ثابت» (فرای، ۱۳۷۷: ۳۶۵)، و نیز «عدم تناسب مالیات با درآمد و برداشت محصول مالیات‌دهندگان»، «روش پرداخت نامناسب و ناعادلانه»، «امکان خرابی محصول»، «نبود فرصت کافی برای پرداخت»، «دریافت مالیات مستقیم از روستاییان توسط زمین‌داران و مالکان بزرگ»، «استفاده زمین‌داران بزرگ از امتیازات خاص»، «فرار مالیاتی برخی زمین‌داران بزرگ با پرداخت رشوه»، «عدم ارسال تمامی مالیات‌های اخذ شده توسط کارگزاران مالیاتی به خزانه دولت» و «ارتباط میزان محصولات با خشک‌سالی‌ها» که به اشاره شاهنامه، معافیت‌ها هم به همین خشک‌سالی‌های بی‌موقع صورت می‌گرفت؛ چراکه خشک‌سالی‌ها، میزان بارندگی‌ها و سایر موارد در نوع و مقدار محصول برداشتی تأثیرگذار بودند و در روش «مقاسمه» و مالیات براساس محصول، ممکن بود که به کشاورزان فشار وارد شود و مالیات با توجه به عوامل طبیعی و بدون توجه به مقدار زراعت از روی عدل و انصاف دریافت نشود. همه این موارد سبب کاهش میزان رضایت زمین‌داران و باغ‌داران و در نتیجه عدم تمایل آنان به ادامه کار و افزایش خرابی‌ها و کاهش آبادانی‌ها می‌شد که این چرخه، بنابر اشارات شاهان شاهنامه، در نهایت، بر میزان دخل و خرج دولت و مخارج سپاهیان و کاهش امنیت اجتماعی و ملی و قدرت سیاسی تأثیر می‌گذاشت. بر این اساس، تصمیم قباد و تلاش انوشیروان مبنی بر تغییر و جای‌گزینی این روش به شیوه جدیدتر، منجر به سازمان‌دهی مالیاتی براساس روش «مقاطع» شد که در آن دریافت مالیات براساس مساحت زمین و در نظر گرفتن نوع محصولات و حاصل‌خیزی زمین‌ها، برداشت حقیقی محصول، دریافت به‌موقع مالیات و درجه‌بندی و قیمت‌گذاری محصولات، در نظر گرفته شد و



بسته به کشت یا عدم کشت و در شرایط جوّی خاص متفاوت بود و مهم‌تر آن که در این روش، کشاورزان در استفاده از محصولات خود پیش از پرداخت سهم مالیاتی شاه آزاد بودند که اشارات آن در شاهنامه و منابع دیگر به‌روشنی دیده می‌شود (فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۶۲۴-۶۲۵؛ طبری، ۱۳۶۲: ۲/۷۰۱-۷۰۲؛ ابن حوقل، ۱۹۳۹: ۲/۳۰۴؛ همو، ۱۳۶۶: ۷۱؛ ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۲/۵۲۷؛ ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۹۳؛ جهشیاری، ۱۴۳۰: ۳۴؛ همو، ۱۳۴۳: ۳۱؛ مسعودی، ۱۳۸۲: ۱/۲۶۲؛ مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۱/۱۷۳-۱۷۵؛ نویری، ۱۳۶۷: ۱۰/۱۹۲؛ یعقوبی، ۱۳۸۲: ۱/۲۰۳؛ دینوری، ۱۳۶۴: ۱۰۰؛ قمی، ۱۳۶۱: ۱۸۰؛ آلتهایم و استیل، ۱۳۸۲: ۴). این اصلاحات، خرده‌کشاورزان را به زمین‌های خود بازمی‌گرداند و آنان می‌توانستند با دریافت کمک‌های مالی از دولت شروع به کشت مجدد کنند و در برابر بلایای طبیعی نیز از حمایت شاه برخوردار باشند. (Rubin, 1995: 254) به اشاره شاهنامه، انوشیروان در ادامه اندیشه پدر و رفع کاستی‌های موجود، دستور به مساحت و بخش‌کردن زمین‌ها می‌دهد:

همه پادشاهان شدند انجمن
زمین را ببخشید و بر زد رسن
(فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۶۲۴)

اشاره به مساحت دشت و کوه در برخی منابع (طبری، ۱۳۶۲: ۲/۷۰۲؛ مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۱/۱۷۳) می‌تواند نشان‌گر این باشد که تمامی زمین‌های شاهی، زمین‌های بزرگان و اشراف، آتش-کده‌ها و زمین‌های خرده‌کشاورزان جزو این برنامه اجرایی قرار داشت و در این باره هیچ استثنایی لحاظ نشده بود (میرزایی، ۱۳۹۴: ۱۱۵).

۱-۲- نبود نظم و ترتیب در دریافت‌های مالیاتی:

گام دوم اصلاحات انوشیروان در تبدیل روش مقاسمه به مقاطعه، تعیین مالیات برحسب نوع محصول (نه میزان محصول) و تبدیل روش دریافت خراج از شیوه جنسی به نقدی و تعیین تعرفه‌های جدید مالیاتی بود؛ البته که در کنار دریافت‌های نقدی برای پرداخت حقوق سپاهیان و دیگر نهادها، خراج در قالب پرداخت جنسی نیز اهمیت خود را داشت که برای دولت ضروری بود و بنابراین به شکلی ترکیبی با مالیات نقدی هم‌چنان ادامه یافت:

گزیت رز^[۶] بارور شش درم به خرماستان بر^[۷] همین بُد رقم
ز زیتون و از گوز و هر میوه‌دار که در مهرگان شاخ بودی به بار
ز ده‌بُن، درم یک رسیدی به گنج نبودی جزین نیز تا سال رنج
(فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۶۲۴-۶۲۵)

اشاره فردوسی در این ابیات، بیت قبل و چند بیت بعد، علاوه بر مساحت کردن زمین‌ها و آگاهی از زمین‌هایی که در آن کشتی صورت نگرفته بود و معافیت آن‌ها، نشان از یک

سرشماری عمومی از درختان انگور، خرما، زیتون، گردو و دیگر میوه‌ها، تعیین یک درم برای هر ده بُن درخت در سال و نیز در نظر گرفتن افرادی که کشتی نمی‌کردند و مالیات سرانه بر آنان اعمال می‌شد دارد. گزارش طبری نیز نشان می‌دهد که انوشیروان با این سرشماری، افزون بر قاعده نرخ‌های جدید و با موعد مقرر (سه نوبت در سال)، خواهان نوعی نظم در اقتصاد مالی و تنظیم بودجه کشور بود (طبری، ۱۳۶۲: ۷۰۲/۲) تا از خطرات تهی بودن خزانه و پیامدهای ناشی از آن جلوگیری شود و درآمدهایی ثابت از مالیات زمین‌ها به خزانه واریز شود (میرزایی، ۱۳۹۴: ۱۱۶). ابن بلخی جزئیات این محاسبات را آورده (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۹۳) و گزارش جهشیاری هم از سرشماری املاک و آمارگیری درختان میوه و خرما و دریافت خراج (یک سوم) در سه قسط، هر چهارماه یکبار خبر می‌دهد (جهشیاری، ۱۴۳۰: ۱/۳۴-۳۵؛ همو، ۱۳۴۳: ۳۱). تعیین نرخ‌های پولی ثابت و مشخص بر مالیات زمین‌های کشاورزی با توجه به میزان محصولات و نوع آن‌ها و با شیوه‌ای کارآمد و اصولی این امکان را برای دولت فراهم می‌ساخت تا درآمدها و هزینه‌های بودجه را بهتر و دقیق‌تر پیش‌بینی و ارزیابی کند (Rubin, 1995: 261).

۱-۳. سه یک یا چهار یک بودن سهم شاهان پیشین از محصولات:

شاهان پیشین در هر جاه، مرتبه و قدرتی که بودند همگی از زمین‌های کشاورزی و محصولات از سه تا چهار یک بهره می‌گرفتند. سهم دولت در اندازه‌های یک‌سوم تا یک‌ششم محصول و بسته به آبادی (طبری، ۱۳۶۲: ۷۰۱-۷۰۲)، نصف تا یک‌دهم محصول (دینوری، ۱۳۶۴: ۱۰۰) و یک‌سوم و حداقل یک‌ششم و به همان میزان، گرفتن حق آبیاری و مسکن (جهشیاری، ۱۴۳۰: ۳۴؛ همو، ۱۳۴۳: ۳۱) گزارش شده است. به بیان شاهنامه، اندیشه قباد در راستای اصلاح و عدالت مالیاتی و کاهش سهم دولت به ده یک و حتا کم‌تر از آن از سوی جانشین او ادامه می‌یابد. مساحت کردن زمین‌ها و تعیین شیوه‌ها و تعرفه‌های جدید مالیاتی، مهم‌ترین اقدامات و اصلاحات انوشیروان در این رابطه به‌شمار می‌آیند:

| | |
|--------------------------------|------------------------------|
| سه یک بود گر چاریک بهر شاه | قباد آمد و ده یک آورد راه |
| ز ده یک بر آن بُد که کم‌تر کند | بکوشد که که‌تر چو مه‌تر کند |
| زمانه ندادش بر آن بر درنگ | به دریا بس ایمن مشو بر نهنگ! |
| به کسری رسید آن سزاوارتاج | بخشید بر جای ده یک خراج |

(فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۶۲۴)

۱-۴. نبود امکان و حق استفاده از محصول پیش از ارزیابی کارگزاران و پرداخت

سهم شاه:

از دیگر مشکلات مهم اجرایی در سیستم مالیاتی پیش از اصلاحات، کوتاهی‌ها، تأخیرهای گاه‌وبی‌گاه و قانونی و غیرقانونی متصدیان و زدوبندهای گوناگون ایشان در امر جمع‌آوری



مالیات‌ها بود که سبب ایجاد «اختلال و بی‌نظمی در دریافت‌ها»، «پوسیدگی، فساد و از میان رفتن بخشی از محصولات»، «افزایش خسارت‌ها»، «نداشتن اختیار عمل در زمان، مقدار برداشت و استفاده از محصول از سوی کشاورز و باغ‌دار» و در نتیجه بروز نارضایتی‌ها می‌گشت که در نهایت، هم به ضرر مردم و هم دولت تمام می‌شد. به گزارش شاهنامه تا پیش از قباد، امکان برداشت محصول پیش از پرداخت سهم شاه ممکن نبود و کشاورزان و باغ‌داران تا زمان سرکشی مأموران و تعیین میزان مالیات، حق و جرأت برداشت محصول خود و استفاده از آن را نداشتند:

ز شاهان هر آنکس که بد پیش از اوی اگر کم بدش گاه اگر بیش از اوی
بجستند بهره ز کشت و درود نه کس دست را سوی رسته پسود/
(فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۶۲۴)

در مورد مصرع «نه کس دست را سوی رسته پسود!» که البته در دستنویس‌ها و سایر تصحیح‌ها به گونه‌های دیگر هم ضبط شده، توضیحات و معانی گوناگونی دیده می‌شود؛ اما در هیچ‌یک از شرح‌های شاهنامه، منظور دقیق کلام شاعر بیان نشده؛ نگارنده پیش از این در مقاله‌ای با عنوان برداشتی تازه از مصرع: نه کس دست را سوی رسته پسود (آبان‌ماه ۱۴۰۰)، تمامی این موارد را آورده و عنوان نموده بود که بررسی تک‌تک واژه‌های مصرع یادشده (بر مبنای تصحیح خالقی مطلق)، به‌روشنی بیان‌گر این حقیقت است که منظور فردوسی از این مصرع این بوده که: هیچ‌یک از (مالیات‌دهندگان اعم از زراعت‌کنندگان و باغ‌داران) تا زمان سرکشی مأموران مالیاتی، ارزیابی دقیق آنان و پرداخت سهم شاه، امکان و جرأت برداشت محصول خود، استفاده و یا حتا فروش آن را نداشتند که این اشکال در نهایت با اصلاحات جدید انوشیروان و تعیین تعرفه‌های جدید مالیاتی و قیمت‌گذاری محصولات رفع می‌شود. این نظر با دقت در اشاره مجمل‌التواریخ (مجم‌التواریخ و القصص، ۱۳۱۸: ۷۴)، توجه به عبارت ثعالبی: «فحن نخاف ان تمسها: ما می‌ترسیم دست به آن ببریم» و بلعمی: «ما دست بدین نیاریم کردن»، نزدیکی آن‌ها به اشاره فردوسی «نه کس دست را سوی رسته پسود» و نیز داستانی که این قانون در آن به شکل حکایتی آمده، به‌خوبی قابل دریافت است. داستانی که براساس آن زنی به کودک خویش (در برخی منابع دخترک خویش) اجازه خوردن حتا یک انار (در برخی منابع انگور) را نمی‌دهد و قباد وقتی علت را از زن جویا می‌شود با پاسخ تأمل‌برانگیز زن روبه‌رو می‌گردد (عدم امکان دست بردن به محصول پیش از پرداخت سهم شاه) و در نهایت تصمیم به اصلاحاتی در این زمینه می‌گیرد (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۳۸۵؛ ابن حوقل، ۱۹۳۹: ۲/۳۰۳-۳۰۴؛

همو، ۱۳۶۶: ۷۰-۷۱؛ بلعمی، ۱۳۵۳: ۲/ ۹۷۱؛ گردیزی، ۱۳۶۳: ۸۰-۸۱؛ قمی، ۱۳۶۱: ۱۷۹) که مضمون آن در واقع، همین مصرع مورد نظر شاهنامه است.

۱-۵. تعلق خراج به محصول ناکشته:

برای حل ایرادی که پیش از این وجود داشت، انوشیروان دستور می‌دهد تا بر زمین‌هایی که در آن‌ها کشتی صورت نگرفته خراجی تعلق نگیرد:

به ناکشته‌اندر نبودی سخن پراگنده شد رسم‌های کهن
(فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/ ۶۲۴)

اشاره منابع دیگر در مورد تعلق مالیات بر زمین‌های آباد، مؤید همین اشاره فردوسی است (طبری، ۱۳۶۲: ۲/ ۷۰۱-۷۰۲؛ ابن حوقل، ۱۹۳۹: ۲/ ۳۰۴؛ همو، ۱۳۶۶: ۷۱؛ دینوری، ۱۳۶۴: ۱۰۰؛ یعقوبی، ۱۳۸۲: ۱/ ۲۰۳).

۱-۶. سخت‌گیری در دریافت مالیات

یکی دیگر از مشکلات در فرآیند جمع‌آوری و دریافت مالیات‌ها، سخت‌گیری‌های بیش از اندازه بر مردم عادی بود که موجبات نارضایتی آن‌ها را فراهم می‌کرد. آن‌چه از بررسی سیاست‌های شاهان ایرانی در زمینه مالیات‌ها دریافت می‌شود این است که شاهان، همواره هشدارهایی را در این زمینه می‌دادند و سعی در پیش‌گیری از وقوع آن‌ها داشتند؛ برای نمونه، شاپور اردشیر در عهد خود به پسرش هرمز در باب عدالت مالیاتی و عدم سخت‌گیری در دریافتی‌ها، و هم‌چنین روش وصول مالیات‌ها طی افساط ده‌ماهه چنین تأکید می‌کند: «چون از خراج‌گزاران، پرداخت خراج را به شتاب بخواهند، آنان ناگزیر به فروش غلات خود به هنگام کساد بازار شوند و این به آنان زیان می‌رساند و اگر مهلت بسیار به آنان داده شود طمع می‌بندند که از آن‌چه باید بپردازند، هرچه کم‌تر بدهند. پس به کارگزاران مالیاتی خود دستور بده که خراج هر سال را در ده قسط ماهانه بستانند تا بیت‌المال به حقوق خود برسد و خراج‌گزار نیز فرصت داشته باشد که بی‌شتاب و با مهلت آن را بپردازد» (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۳۱۴). این اشاره در *السعادة و الإسعاد* نیز با محوریت دقت در گماشتن فردی از بزرگان مردم یا فرمانده‌ای از فرماندهان لشکر بر سرزمینی که خراج آن زیاد و آن زمین دوردست است و قاطعیت بر روی خیانت و خطای انجام شده دیده می‌شود (عامری نیشابوری، ۱۳۳۶: ۲۹۹)؛ البته این روایت‌ها در *شاهنامه* نیامده، اما نکاتی که در این باب بیان شده، نشان‌دهنده دغدغه شاهان پیش از قباد در موضوع عدالت مالیاتی و قوانین منظم در این رابطه است. در این راستا، بنابر نظر انوشیروان این میزان سهم دولت، برای طبقات پایین جامعه سنگین بود؛ از این‌رو علاوه بر کاهش آن، دستور قسط‌بندی خراج‌ها طی سه نوبت در سال و هر چهارماه یک‌بار داده



می‌شود تا از فشار بر مردم کاسته شود. از طرفی، به کسانی هم که نمی‌توانند در زمان مقرر، مالیات خود را وصول کنند فرصتی داده می‌شود:

کسی بر کدیور نکردی ستم به سالی به سه بهره بود این درم
گزارنده بردی به دیوان شاه ازین باژ بهری به هر چار ماه
(فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۶۲۵)

انوشیروان هم‌چنین در نامه خود به کارداران باژ و خراج مقرر می‌دارد که هر چهارماه، یک بهره (سهم) از این‌ها را با عدالت و احترام طلب کنند: «به هر چار ماهی یکی بهر ازین/ بخواهید با دادو باآفرین» (همان، ۶۲۶). در منابع دیگر نیز سه نوبت در سال (طبری، ۱۳۶۲: ۱/۷۰۲) و (یک‌سوم) در اقساط سه‌ماهه هر چهارماه یک‌بار (جهشیاری، ۱۴۳۰: ۱/۳۴-۳۵؛ همو، ۱۳۴۳: ۳۱) دیده می‌شود.

در یک کلام، آن‌چه از گزارش شاهنامه برمی‌آید این است که اصلاحات مالیاتی انوشیروان در راستای حقوق مردم و کاهش فشار بر ایشان موثر واقع شد؛ هرچند که در دوره خسرو پرویز کارگزار شاه، مالیاتی چندبرابر گرفته بود و یکی از اتهامات شاه نیز این بود که فردی ستم‌گر را گماشت تا بر مردم، بقایای خراج بیست و سی ساله را بگیرد. این اشاره در شاهنامه همان است که فردوسی آورده: «ز بیچارگان خواسته بستدی» (فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۱۰۴۲). در تاریخ طبری این کاردار مالیاتی، فرخزاد پسر سُمی نام دارد که مردم را شکنجه می‌داد و ستم می‌کرد و اموالشان را به ناحق می‌گرفت (طبری، ۱۳۶۲: ۱/۷۶۵-۷۶۶). به بیان بلعمی نیز دریافت خراج بیست‌ساله و سی‌ساله، دل مردم را نسبت به خسرو پرویز تباه کرد (بلعمی، ۱۳۵۳: ۱/۱۱۴۶). این روایت با اشاره‌ای جزئی‌تر در منابع دیگر هم آمده (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۴۵۸؛ نویری، ۱۳۶۷: ۱۰/۲۲۱؛ دینوری، ۱۳۶۴: ۱۳۸؛ قمی، ۱۳۶۱: ۱۸۰) و حتا براساس تجارب‌لامم، سومین دلیل کشته شدن خسرو پرویز همین مسأله عنوان شده است (مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۱/۲۳۱). با این حال پیگولوسکایا عقیده دارد هیچ اطلاعی درباره تغییرات احتمالی مالیات‌ها در دوره خسرو دوم در دست نیست و ترتیبی که خسرو اول بنیان نهاد تا پایان ساسانیان ادامه یافت (پیگولوسکایا، ۱۳۹۴: ۱۵۵).

۱_۷_ روند ناعادلانه دریافت مالیات:

یکی از نمودهای بی‌عدالتی، دریافت مالیات از همه افراد بدون در نظر گرفتن شرایط آنان بود. انوشیروان این قانون را اصلاح نموده و رسم دریافت مالیات سرانه را تنها از کسانی که دهقان نبودند پای‌گذاری کرد؛ مالیات سرانه بنابر میزان توانایی پرداخت و جای‌گاه اجتماعی، درآمد و

قدرت مالی افراد و با ترتیب زمانی مشخص، طی اقساط چهارماهه (در سال) از ده تا چهار درهم دریافت می‌شد تا بدین ترتیب بر شهروندان ستمی روا داشته نشود:

کسی کش درم بود و دهقان نبود ندیدی غم و رنج کشت و درود
بر اندازه از ده درم تا چهار به سالی ازو بستدی کاردار
(فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۶۲۵)

در منابع دیگر، کم‌وبیش و به شکل مفصل‌تری به میزان مالیات سرانه بین چهار، شش، هشت تا دوازده درهم اشاره گردیده و به اندازه توان‌گری و تنگ‌دستی از افراد مشمول این نوع مالیات نیز نام برده شده است^[۸] (طبری، ۱۳۶۲: ۲/۷۰۳؛ دینوری، ۱۳۶۴: ۱۰۰؛ ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱/۲؛ ۵۲۷: مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۱/۱۷۵)

۲- جلوگیری از تخلفات و جرائم مالیاتی

وقوع جرائم مالیاتی به اشاره شاهنامه و سایر منابع تاریخی که عموماً از سوی کارگزاران و اقطاع‌داران صورت می‌گیرد، شامل تخلفاتی چون: ستم‌ها و سخت‌گیری‌های بیش از حد به مردم عادی و دریافت خراج اضافه از آنان (فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۶۲۶؛ طبری، ۱۳۶۲: ۲/۷۰۳-۷۰۴؛ جهشیاری، ۱۴۳۰: ۳۸؛ همو، ۱۳۴۳: ۳۴)، خیانت در اموال مالیاتی و کسری بودجه از این بخش (جهشیاری، ۱۴۳۰: ۳۷؛ همو، ۱۳۴۳: ۳۳) و رشوه‌گیری و سهل‌گیری‌های خارج از قاعده و قانون به توان‌گران و زمین‌داران بزرگ می‌گردد؛ (همان) چراکه اشارات منابعی چون *مروج‌الذهب* (مسعودی، ۱۳۸۲: ۱/۲۴۶ و ۲۴۷-۲۴۸) و *سیاست‌نامه* (خواجه نظام‌الملک طوسی، ۱۳۹۸: ۳۴-۴۵) نشان می‌دهد که علاوه بر ستم‌های برخی عمال شاه بر مردم، یکی از مهم‌ترین تخلفات مالیاتی از ناحیه اشراف و زمین‌داران بزرگ صورت می‌گرفت که اقطاع و امتیازات خاص و بخشودگی‌ها به آن‌ها واگذار شده بود و بخش عمده‌ای از مالیات زمین‌ها توسط آنان دریافت می‌شد و از آن‌جا که نظارت دقیق و منظمی هم از سوی دولت صورت نمی‌گرفت، در نتیجه، میزان واریزی‌ها به خزانه، همواره با مشکل و کاستی‌های شدیدی همراه بود. این سیاست علاوه بر عدم شفافیت در درآمدهای مالیاتی دولت، سبب ستم‌های بی‌شمار بر مردم بیچاره و فشاری دوجندان بر ایشان می‌گشت که این خود، مانعی در راه تحقق عدالت مالیاتی بود. کارکردهای شاهان شاهنامه در جای‌گاه یک قانون‌گذار، در چنین مواقعی این بود که در کنار دریافت مالیات برای تأمین امنیت و اداره کشور با بازرسی‌های دقیق و آگاهی از چندوچون دریافت مالیات‌ها و نظارت بر تنظیم صورت‌حساب‌ها و موارد واریزی به خزانه، نظارت دقیقی هم بر نوع رفتار با مالیات‌دهندگان (مردم) داشته باشند و با اتخاذ سیاست‌های تزدیلی و تنبیهی تاحدودی از این فشارها بکاهند.



راه کارهای پیش‌گیرانه از ارتکاب جرائم مالیاتی و تلاش در جهت کاهش فساد مالی کارگزاران در عهدنامه‌های شاهان ساسانی شاهنامه و سایر منابع، نشان از توجه و اهتمام شاهان ایرانی در راه تحقق عدالت مالیاتی و کاهش جرائم در این زمینه دارد؛ از آن جمله: حساسیت و دقت در انتخاب کارگزاران مالیاتی و مجازات شدید متخلفان و بررسی دقیق درهم‌درهم خراج و نادیده نگرفتن خطاهای کوچک در عهدنامه خسرو پرویز با فرزندش شیرویه (ابن قتیبه دینوری، ۱۴۰۶: ۷۰/۱ و ۷۱/۱)، دقت در انتخاب کارگزاران مالیاتی و زیر نظر گرفتن روش و رفتار آن‌ها در عهد شاپور اردشیر به فرزندش به نقل از *الوزراء و الکتّاب* (جهشیاری، ۱۴۳۰: ۳۶؛ همو، ۱۳۴۳: ۳۳-۳۴)، سیاست و روی‌کرد شفاف‌سازی از طریق بازرسی و به کار گماردن جاسوسان و مأموران مخفی- اطلاعاتی (جهشیاری، ۱۴۳: ۳۷؛ همو، ۱۳۴۳: ۳۴؛ فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۶۲۵؛ مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۱/۱۸۲) و درنهایت، فراهم آوردن حق دادخواهی مستقیم مالیاتی برای مردم (مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۱/۱۸۲).

در این راستا بنابر اشارات منابع تاریخی و شاهنامه، انوشیروان هم قوانینی در باب کاهش تخلفات و رسیدگی به اعتراض‌ها و دادخواهی‌ها فراهم می‌کند. هدف از این اصلاحات، شفافیت‌سازی و نقش مستقیم دولت در دریافت‌های مالیات ارضی از دهقانان و حذف یا کاهش موانع و چالش‌های فراروی اخذ مالیات، به‌ویژه مبارزه با بی‌عدالتی‌های مالیاتی و رفتارهای ظالمانه کارگزاران دولتی بود. با اصلاحاتی که انوشیروان انجام داد، اشراف و مالکان بزرگ، امکان دریافت مستقیم مالیات را از دست می‌دادند و در این میان از ستم‌های آنان علیه زمین‌داران کوچک و متوسط و روستاییان کاسته می‌شد و امکان فرار و معافیت‌های مالیاتی نیز کاهش می‌یافت؛ از سویی مأموران مالیاتی هم نمی‌توانستند رشوه و یا مالی بیش از مقدار تعیین‌شده دریافت کنند. این عدالت مالیاتی از یک‌سو سبب نظام‌مند شدن دخل و خرج دولت و از سویی، سبب افزایش روحیه و انگیزه مردم و رونق کشاورزی می‌گشت؛ درواقع همان ارتباط چندسویه‌ای که پیش از این بدان اشاره شد.

سیاست‌های انوشیروان به اشاره شاهنامه در زمینه کاهش تخلفات بر مواردی چون گماردن مأمورین مخفی اطلاعاتی، نظارت شخصی، تحقق سازمانی منظم و قاعده‌مند از طریق ایجاد دفاتر دولتی و تدوین نظام‌نامه مالیاتی، تهیه نسخه‌ها و رونوشت‌های مالیاتی، هشدار در مورد مجازات متخلفین و اعمال قوانین سخت‌جزایی دلالت دارد. بازرسی‌های روزگار انوشیروان در مورد رفتار و روش مأمورین مالیاتی و زیاده‌روی‌ها و بی‌عدالتی‌هایی که تا آن زمان در اخذ مالیات معمول بود، شیوه‌ای دقیق برای جلوگیری از تخلفات به‌شمار می‌آمد. بدیهی است این

افراد، اشخاص مورد اعتماد و دادگری بودند تا این امر با دقت و سلامت کاری بیش‌تری انجام شود:

پراگنده کار آگهان در جهان که تانیک و بد زو نماند نهان
(فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۶۲۵)

بخش هشتم از کارنامه انوشیروان هم به تلاش شاه در به کار گماردن افرادی امین و درست‌کار جهت نظارت بر مالیات‌ها، دریافت گزارش از داوران هر منطقه، فراهم نمودن امکان دادخواهی مستقیم مردم، آگاهی از ستم‌ها و فشارهای مالیاتی، و پی‌گیری‌های خود شاه در این رابطه اشاره دارد (مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۱/۱۸۲). انوشیروان در ادامه، به رسم بارعام و رسیدگی شخصی خود و در مواقع دشوارتر، رسیدگی گروهی از دبیران و موبدان و پیرامونیان در مورد اعتراض به ستم‌های باج‌خواهان و گرفتن حق مردم دادخواه از ستم‌هایی که بر ایشان در روند باج‌خواهی‌ها صورت گرفته تأکید نموده است (همان).

گذشته از موارد بیان‌شده، سیاست‌های مالیاتی، نیازمند وجود یک نظام اداری منظم و مشخص هم بود تا در آینده به جهت بُعد قانونی قابل بررسی و پی‌گیری باشد؛ در این راستا، اقدامات انوشیروان به گزارش شاهنامه، شامل ایجاد دفاتر دولتی و تدوین مالیات‌ها در چندین نسخه به شکل گزارش و ارسال آن به عمال، کارداران و مهتران و دو نسخه هم در دست گنجور و موبد موبدان، جهت آگاهی از عملکرد مأموران و مراجعه حقوقی به آن‌ها، هنگام نیاز بود که همگی در راستای کاهش تخلفات انجام شد:

گزیت و خراج آن چه بُد نام برد به سه روزنامه^۹ به موبد سپرد
یکی آن که بر دست گنجور بود نگهبان آن نامه دستور بود
دگر تا فرستد به هر کشوری به هر کارداری و هر مه‌تری
سه دیگر که نزدیک موبد برند گزیت و سر باژها بشمرند
(فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۶۲۵)

در گزارش تاریخ طبری و اخبار الطوال نیز تهیه سه نسخه از آیین‌نامه مالیاتی (نسخه‌ای برای دیوان، نسخه‌ای برای عمال، و نسخه‌ای برای قضات ولایت‌ها) با هدف نظارت بر میزان دریافت‌ها از مردم دیده می‌شود (طبری، ۱۳۶۲: ۲/۷۰۴؛ دینوری، ۱۳۶۴: ۱۰۰). نظارت شخصی و آگاهی از عمل‌کردها از دیگر موارد مهم در این راستاست:

به فرمان او بود کاری که بود ز باژ و خراج و ز کشت و درود
(فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۶۲۵)

در کارنامه انوشیروان به نقل از تجارب‌الامم، شاه در کار رسیدگی‌های مالیاتی به سه دلیل اشاره می‌کند که اگر ترس از آن‌ها نبود، شخصاً اداره کار مالیات و رسیدگی به عرایض مردم را



قریه به قریه متعهد می‌شد و با فرد فرد مردم مملکت سخن می‌گفت (مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۱/۱۸۱). حساسیت انوشیروان تا بدان‌جا بود که حتا بزرگان و نزدیکان او هم نمی‌توانستند در امور مربوط به مالیات دخالت و سؤاستفاده‌ای کنند. انوشیروان به کارگزاران مالیاتی اعلام می‌دارد که اگر کسی بیش از مقدار تعیین‌شده از مردم بگیرد و بیداد کند او را با اَره به دو نیم خواهد کرد:

| | |
|--------------------------------|---------------------------|
| چن این نامه آرنند نزد شما | که فرخنده باد اورمزد شما! |
| کسی کو بر این یک درم بگذرد | به بیدادبر یک نفس بشمرد |
| به یزدان که او داد دیهیم و فرّ | اگر نی میانش ببرم به آر |

(فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۶۲۶)

مشابه چنین مضمون و دستوری از سوی انوشیروان در *آداب الحرب و الشجاعة* دیده می‌شود که شاه در پی توصیه‌ی وزیر خود، به عمال ولایات مختلف نامه می‌نویسد تا مبادا به جهت دریافت‌های به ناحق، حتا یک وجب زمین، ناکشت و ویران شود و اعلام می‌کند که در صورت دادن چنین گزارشی آن عامل را بر دار خواهد کرد (مبارکشاه، ۱۳۴۶: ۱۱۸-۱۱۹).

بهترین نشانه آگاهی انوشیروان از روند مالیات‌ها و کار کاردارانش و گزارش‌هایی که در این باب به او داده می‌شده، به اشاره *شاهنامه* در مورد کاردار مالیاتی اهل نسا دیده می‌شود که در پسا (فسا: در فارس) مشغول به کار است و پس از شمارش درم‌های او در دیوان محاسباتی، متوجه مبلغ سیصد هزار درهم کسری بودجه می‌شوند؛ اما انوشیروان دستور می‌دهد تا کسری مالیات را از او مطالبه نموده و حتا از گنج شاهی هم به او مساعدت مالی کنند:

| | |
|-----------------------------|------------------------------|
| به دربر یکی مرد بُد از نسا | پرستنده و کاردارِ پسا |
| درم ماند بر وی چو سیصد هزار | به دیوان چو کردند با او شمار |
| نماید همی کین درم خورده شد | بر موبد و گهبید آزرده شد! |
| چن آگاه شد ز آن سخن شهریار | که موبد درم خواست از کاردار |
| بفرمود کز خورده منمای رنج | بخشید چندی مر او را ز گنج |

(فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۷۷۰)

در *توقیعات*، توضیحات بیش‌تری در مورد بررسی میزان دارایی فرد مورد نظر و عدم دست‌برد او و این‌که خیانتی متوجه او و کسری بودجه پیش‌آمده نیست دیده می‌شود (توقیعات کسری انوشیروان، ۱۳۸۷: ۹۰). به بیان *خالقی مطلق* اشارات توقیعات نشان می‌دهد که این فرد، مأمور گرفتن مالیات‌های عقب‌افتاده بوده، ولی نتوانسته همه آن را وصول کند و چون پس از بررسی متوجه می‌شوند که ثروتی هم ندارد و بنابراین گمان بالا کشیدن مالیات دولت نیز بر او نمی‌رود؛ برای همین، شاه پس از آگاهی از اصل مطلب و وضع مالی آن مرد، دستور می‌دهد

کسری مالیات را از او مطالبه ننموده و کمکی هم به او نکنند (خالقی مطلق، ۱۳۹۱: ۱۰/۴۳۰). دریافت ناعادلانه مقدار بی‌شماری از اموال مردم از سوی سالار سپاه مرو که به‌نوعی در زمره تخلفات مالیاتی و حتا نظامی محسوب می‌شود نیز با برخورد سخت انوشیروان همراه است. صدور حکم اعدام و اجرای آن در ملأعام (مجازات تأدیبی: برای عبرت سایرین) و نگون‌سار کردن جسد (مجازات تزدیلی: خوارکنندگی مجرم) از نکات مهمی است که در این مجازات دیده می‌شود:

| | |
|---|--|
| <p>دگر گفت: انوشه بَدی سال و ماه فراوان درم گرد کرد و بخورد چنین داد پاسخ که آن خواسته چرا باید از خونِ درویش گنج از آن کس که بستد بدو بازده بفرم‌م‌ای داری زدن بر درش ستم‌گاره را زنده بر دار کن</p> | <p>به مروان‌درون پهلوان سپاه پراگنده گشتند از آن مرز مرد که از شهر مردم کند کاسته که او شاد باشد، تن‌وجان به‌رنج؟! و زآن‌پس به مروان‌در آواز ده به بینایی کشور و لشکرش دو پایش زبر، سر نگو‌ن‌سار کن (فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۷۷۱)</p> |
|---|--|

تلاش‌های انوشیروان در باب عدالت در دریافت‌های مالیاتی و ستم بر مردم که در گزارش شاهنامه دیده می‌شود، به اشاره *الوزراء و الکتتاب* از سوی پادشاهان پس از انوشیروان نیز ادامه می‌یابد که در راستای همان سیاست کوتاه کردن دست کارگزاران متخلف و جلوگیری از ستم بر مردم است: «و کانت الأکاسرة بعد أنوشیروان تقول لأهل الخراج: مَنْ كَرِهَ مِنْكُمْ الأَدَاءَ إِلَى الْعَمَالِ، فِهَذَا بَيْتٌ مَلْنَا فَأَدُّوا إِلَيْهِ. فَلَمْ يَكُنْ عَامِلٌ يَبْسُطُ إِلَى ظَلَمٍ أَحَدٍ، خَوْفًا مِنْ عُدُولِ الرَّعِيَّةِ إِلَى بَيْتِ الْمَالِ بِأَدَاءِ الْخَرَجِ، فَيُسْتَدَلُّ بِذَلِكَ عَلَى مَذْهَبِهِ؛ پس از انوشیروان، پادشاهان ایران به بدهکاران مالیات می‌گفتند: "هر کس از شما نخواهد به مأموران مالیات بپردازد، آن را به بیت‌المال و خزانه ما تسلیم نماید." از آن پس هیچ مأموری دست تعدی به‌سوی کسی دراز نمی‌کرد، تا مبادا رعیت برای دادن خراج به بیت‌المال روی آورد و در نتیجه، رفتار ظالمانه او فاش و ثابت گردد» (جهشیری، ۱۴۳۰: ۳۹؛ همو، ۱۳۴۳: ۳۶).

۳- معافیت‌ها و بخشودگی‌های مالیاتی

معافیت‌های مالیاتی در شاهنامه به‌منظور تأمین اهداف سیاسی (مشروعیت‌یابی و افزایش محبوبیت و جلوگیری از شورش‌ها)، تقویت حکومت مرکزی، انضباط در سیستم دریافت‌های مالیاتی، رعایت عدالت و اهداف اقتصادی در دو نوع «فردی» و «گروهی» و در چند زمان به‌خصوص دیده می‌شوند: ۱. به هنگام بر تخت نشستن؛ ۲. به هنگام پیروزی و موفقیت در



جنگ؛ ۳. به هنگام زیان‌های ناشی از حوادث طبیعی از جمله بروز خشک‌سالی؛ ۴. و به صورت کلی‌تر در هنگام اصلاحات مالیاتی انوشیروان.

تأمین هزینه بخشودگی‌های مالیاتی در شاهنامه نیز از منبع گنج‌ها و منابع مالی مردم (دریافت جرائم قضایی) صورت می‌گیرد. در این میان، کشاورزان به‌عنوان تأثیرگذارترین فعالان بخش اقتصادی، بیش‌ترین سهم را در میان گروه‌های مشمول معافیت‌های مالیاتی دارند که عموماً در زمان خرابی‌ها و بروز بلایای طبیعی به آنان کمک‌هایی می‌شود. در مواقع خاص نیز زمین‌های نآباد که کشتی در آن‌ها صورت نمی‌گیرد به‌طور موقت، از پرداخت مالیات معاف‌اند. درویشان و مناطق گرفتار فقر نیز در زمره دومین گروه‌هایی هستند که شامل معافیت‌ها می‌شوند. اشاره بعدی هم مربوط به گروه توان‌گران (اشراف و خاندان‌های بزرگ) است: «...آن را که بُد تخت عاج» (فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۸۴۱).

کهن‌ترین اشارات شاهنامه در مورد بخشودگی‌های مالیاتی مربوط به ضحاک است. او نخستین کسی است که بخشودگی مالیاتی و برکناری از پرداخت باژ برای اعراب در موردش گزارش شده است:

به سر برنهاد افسر تازیان بریشان ببخشید سود و زیان^[۱۰]
(فردوسی، ۱۳۹۸: ۱/۲۶)

مهری بهفر در این‌باره معتقد است: «شاید بخشیدن مالیات توسط ضحاک پس از به پادشاهی رسیدنش، بازمانده‌ی خاطره بخشیدن مالیات از سوی گئوماتای مغ در زمان داریوش باشد که در کتیبه بیستون از آن یاد شده است و احتمالاً رسمی باستانی بوده است برای تحبیب مردم و به دست آوردن دل آنان از سوی پادشاهی که مشروعیت نداشته، یا به روشی غیرمشروع تاج و تخت را به دست آورده بود» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۱/۲۱۲).

اهتمام شاهان کیانی نیز در مورد کنارآمدن با مردم در امر مالیات و بخشودن آن در زمان‌هایی خاص در برخی منابع بازتاب یافته؛ از آن جمله، در *غررالسیر* از زبان منوچهر آمده: «حق مردم بر شاهان این است که... اگر آفات آسمانی و زمینی پدید آمد که موجب کاهش غلات و درآمد آنان گردد، از خراج به میزان همان کاستی بگذرد و زیان‌های آنان را جبران کند؛ چندان که بتوانند آبادانی از سر گیرند» (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۵۰). همین مضمون دقیقاً در منابع دیگر نیز آمده است (طبری، ۱۳۸۳: ۱/۲۹۱؛ مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۱/۵۸). این سخنان که مربوط به خطابه منوچهر می‌شود نمونه‌ای در شاهنامه ندارد؛ اما وجود آن در چند منبع یادشده، نشان از وجود چنین سیاست و اندیشه انسانی در لابه‌لای روایات شاهان کیانی دارد. برخی منابع نیز به بخشودگی خراج به مدت هفت سال در دوران پادشاهی «زو» در پی مردم‌نوازی او اشاره

کرده‌اند (طبری، ۱۳۶۲: ۲/۳۶۹؛ ثعالبی، ۱۳۶۸: ۹۲؛ اصفهانی، ۱۳۴۶: ۳۴). اسکندر نیز به مدت پنج سال از بخشودگی خراج در ابتدای بر تخت نشستن خود خبر می‌دهد و البته در این میان، افرادی که ادعای هم‌شأن بودن با شاه را دارند مستثنی می‌کند: «نخواهیم باژ از جهان پنج سال/ جز آن کس که گوید که هستم همال» (فردوسی، ۱۳۹۸: ۳/۲۶۵). آیین بخشودگی مالیاتی در دوره ساسانی شاهنامه هم با حکومت اردشیر بابکان آغاز می‌گردد:

| | |
|----------------------------|--------------------------------|
| ز ده یک مرا چند بر شهرهاست | که دهقان و موبد بر آن بر گواست |
| نخواهم، بیخشم شما را همه | همان ده یک بوم و باژ رمه |
| مگر آن چه آید شما را فزون | بیارد سوی گنج ما رهنمون |

(فردوسی، ۱۳۹۸: ۳/۳۹۰)

در نامه اردشیر به خواص مردم و بزرگان نیز بخشودگی خراج بر مردم از روی نیک‌خواهی دیده می‌شود (عهد اردشیر، ۱۳۴۸: ۱۰۳؛ ابن قتیبه دینوری، ۱۴۰۶: ۱/۶۰؛ مسعودی، ۱۳۸۲: ۱/۲۴۳). به اشاره شاهنامه هم اردشیر بابکان، آبادانی و سرکشی به وضعیت زمین‌ها و کشاورزان را توسط کارآگاهان خود در پیش می‌گیرد تا هرگونه کاستی و مشکلی را در این بخش گزارش دهند و از این طریق، مناطق ناآباد و گرفتار فقر که صاحبان‌شان توان مالی چندانی را برای آباد کردن زمین خود ندارند، شناسایی و مشمول همیاری اقتصادی دولت و معافیت‌های مالیاتی کنند:

| | |
|----------------------------|---------------------------------------|
| فرستاده بودی به گرد جهان | خردمند و بیدار و کارآگهان |
| که جایی که بودی زمینی خراب | و گر تنگ بودی به روداندر آب |
| خراج اندر آن بوم برداشتی | زمین کسان خوار بگذاشتی ^{۱۱۱} |

(فردوسی، ۱۳۹۸: ۳/۳۸۹)

سیاست تخفیف مالیاتی اردشیر در پی سفارش‌های او از سوی پسرش شاپور در خطبه خود به هنگام بر تخت نشستن نیز دیده می‌شود. او بیان می‌دارد که میزان دریافت‌ها را به میزان سی درصد از کل درآمد پایین خواهد آورد؛ هرچند ابیاتی که پس از این در مورد مشکلات زمان قباد آمده نشان‌گر آن است که این موارد تنها در قالب همان شعار مانده و عملی نشده است:

| | |
|-----------------------------|---------------------------|
| همان رسم شاه بلند اردشیر | به جای آورم با شما ناگزیر |
| ز دهقان نخواهم جز از سی یکی | درم تا به لشکر دهم اندکی |

(همان: ۴۰۱)

بخشودگی‌های مالیاتی در سیاست اردشیر نیکوکار نیز چنین عنوان شده است:



چو ده سال گیتی همی‌داشت راست بخورد و ببخشید چندان که خواست
نجست از کسی باژ و ساو و خراج همی رایگان داشت آن گاه و تاج
(همان: ۴۴۹)

اما بیش‌ترین سهم از بخشودگی‌های مالیاتی و مساعدت‌ها در زمینه بازپرداخت وام در شاهنامه به بهرام گور اختصاص دارد. این‌گونه بخشش‌ها در ابتدای بر تخت نشستن شاهان، در واقع نوعی سیاست معمول جهت مشروعیت حکومت شاه جدید و پذیرش هرچه بیش‌تر در میان مردم و جلب حمایت اشراف و بزرگان هم به‌شمار می‌آمد؛ هم‌چنان‌که کریستین سن در این‌باره آورده: «در کتب، اشاره بسیار هست که پادشاهان هنگام جلوس، رعایا را از بقایای مالیاتی دوره سلف خود معاف می‌کردند و این خراج‌بخشی، برای شاه جدید وسیله جلب قلوب عامه بود. ورهام پنجم چون بر تخت نشست فرمان داد که از مالیات‌های معوقه که میزان آن به هفتاد میلیون درهم بالغ می‌شد، صرف‌نظر کنند و مالیات ارضی سال جلوس او را هم یک ثلث تخفیف دهند» (کریستین، ۱۳۸۵: ۸۸). بر مبنای این سیاست و به گزارش شاهنامه، بهرام پس از بر تخت نشستن، دستور می‌دهد بدهی‌های مالیاتی را که تا آن زمان انباشته شده و مبلغ هنگفتی هم به حساب می‌آمد ببخشند و دفتر بده‌کاری‌ها را هم بسوزانند:

| | |
|---|------------------------------|
| ز باقی ^{۱۲۱} که بُد نزد ایرانیان | بفرمود تا بگسلند از میان |
| دیوران دانا بدایوان شدند | ز بهر درم پیش دیوان شدند |
| ز باقی که بُد بر جهان سربسر | همه برگرفتند یک با دگر |
| نود بار و سه بار کرده شمار | بر ایران درم بُد هزاران هزار |
| ببخشید و دیوان بر آتش نهاد | همه شهر ایران بدان گشت شاد |

(فردوسی، ۱۳۹۸: ۳/۴۸۶-۴۸۷)

طبری نیز درباره بخشودگی مالیاتی بهرام به وقت تاج‌گذاری آورده است: «و چنان بود که وقتی بهرام به پادشاهی رسید، بگفت باقی‌مانده خراج را به خراج‌گزاران ببخشند و بدو خبر دادند که باقی‌مانده، هفتاد هزار هزار درهم است و بگفت تا نگیرند و یک‌سوم خراج آن سال را نیز ببخشند» (طبری، ۱۳۶۲: ۱۲/۶۲۳). بهرام هم‌چنین پس از پیروزی بر خاقان و کسب غنائم بسیار، به‌عنوان جشن پیروزی و برای ایجاد تعادل اقتصادی در جامعه، خطاب به کارگزارانش از هفت سال بخشودگی مالیاتی جامعه ایرانی و غیرایرانی برای عموم مردم خبر می‌دهد و خراج را که مبلغ هنگفتی بود می‌بخشد:

نخواهم خراج از جهان هفت سال اگر زبردستی بود، گر همال!
(فردوسی، ۱۳۹۸: ۳/۵۴۸)

مدت زمان این بخشودگی در منابع دیگر «سه سال» (طبری، ۱۳۶۲: ۲/ ۶۲۳؛ مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۱/ ۱۵۳؛ نویری، ۱۳۶۷: ۱۰/ ۱۸۰) و نیز «یک سال» (دینوری، ۱۳۶۴: ۸۵؛ ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۸۱) گزارش شده است. بهرام خود اشاره می‌کند که دادگری‌ها و بخشودگی‌هایش برای جبران تمام ستم‌هایی است که پدرش یزدگرد به مردم وارد کرده بود که این خود نوعی تلاش برای مشروعیت‌بخشی هرچه بیش‌تر و جلب اعتماد زیردستان از سوی او به‌شمار می‌آید:

اگر خواهیم از زیردستان خراج ز دارنده بیزارم و تخت عاج
اگر بدکنش بد پدر یزدگرد به پاداش او داد کردیم گرد
(فردوسی، ۱۳۹۸: ۳/ ۵۵۶)

البته معافیت‌های مالیاتی گسترده و ناکارآمد، خود یک نقص و اختلال در روند اقتصادی بود که زیاده‌روی در آن سبب فساد مالی، افزایش انگیزه فرار مالیاتی در میان مردم، تهی شدن خزانه دولت، از میان رفتن امنیت اقتصادی و اجتماعی، بروز ناامنی و هرج‌ومرج، از هم پاشیدگی ارتش و تأثیر منفی بر اقتدار سیاسی دولت می‌گشت؛ هم‌چنان‌که فردوسی در آخرین بخشودگی مالیاتی بهرام در اواخر عمرش به این امر آشکارا اشاره دارد. در پی فرمان بهرام گور مبنی بر نستاندن باج و خراج از مردم، از نقاط مختلف کشور به‌سوی او نامه می‌نویسند که دادگری و بخشش بی‌اندازه شاه، سبب بروز ناامنی اجتماعی، خون‌ریزی‌های بی‌شمار و گستاخی و کج‌روی جوانان شده است:

بفرمود پس تا خراج جهان نخواهند نیز از کهان و مهان...
برآن بخردان کارها بسته شد ز هر کشوری نامه پیوسته شد
که از داد و بیکاری و خواسته خرد شد به مغزاندرون کاسته
ز بس جنگ و خون‌ریختن در جهان جوانان ندارند ارج مهان!
(فردوسی، ۱۳۹۸: ۳/ ۵۸۱-۵۸۲)

روایت بخشیدن خراج از سوی بهرام و خرابی‌های حاصل از آن تنها در برخی منابع آمده؛ از جمله در *غرر/السیر* به روی آوردن مردم به لهو و لعب و خوش‌گذرانی و خالی شدن بازارها از کالا و رکود بازرگانی، سستی صنعت‌گران و کشاورزان در کار و فراموشی عمران و آبادانی در پی این بخشش‌های هفت‌ساله اشاره شده است (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۳۶۳-۳۶۴). در *تاریخ قم* هم مشغول شدن مردم به لهو و لعب و خرابی عمارات در پی بخشودگی پنج‌ساله آمده است (قمی، ۱۳۶۱: ۱۸۷). به گزارش *شاهنامه*، نامه‌های بی‌شمار به شاه سبب می‌شود تا بهرام برای حل مشکل پیش‌آمده، کارداران مالیاتی دادگر و پردانسی را با حقوق و مزایا به کار گمارد تا در طول شش ماه، دیوان محاسباتی را تنظیم نموده و از زیردستان خرج بستانند. برای جلوگیری از بروز آشوب و جنایت نیز هر سال، شش ماه از مردم خراج بگیرند و در شش ماه آن باژ را به



مردم بازگردانند تا مردم از روی بی‌کاری، خون یک‌دیگر را نریزند و به بدکرداری و بدرفتاری روی نیاورند:

ز هر کشوری کارداری گزید
که شش ماه دیوان بیاراستی
نهادی بر آن سیم نام خراج
به شش ماه بستد، به شش باز داد
بدآن چاره تا مرد بی‌کار خون
پر از دادودانش چونان چون سزید...
وژان زبردستان درم خواستی
به دیوان ستاننده با فرّ و تاج
نبودی ستاننده زآن سیم شاد
نریزد، نباشد به بد رهنمون
(فردوسی، ۱۳۹۸: ۳/۵۸۲)

پس از بررسی‌های دوباره، کارآگاهان شاه به آشوب‌های ناشی از این بخشش‌های بیش از حد چنین اشاره می‌کنند:

که هر کش درم بُد خراجش نبود
به سرش اندرون داوری‌ها فرود
(همان)

بهرام هم فرمان می‌دهد تا مردم، نیمی از روز را به کار مشغول باشند و از کشت و ورز آسوده نباشند (همان). در گزارش ثعالبی هم به فرمان بهرام، مردم به کسب و کار خود روی می‌آورند و تا نیم‌روز به کار و کوشش و نیمی هم به خوش‌گذرانی مشغول می‌شوند (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۳۶۴). در تاریخ قم نیز آمده: «پس بهرام ایشان را الزام و تکلیف کرد به خراج بائر و معمور تا بایر را بدان سبب معمور گردانیدند و ارتفاع آن بر ارتفاع آبادان زیاده گشت» (قمی، ۱۳۶۱: ۱۸۷). البته در این باره می‌توان گفت، گزارش نابسامانی‌هایی که در پی بخشیدن خراج صورت می‌گیرد، در واقع بخش مهمی از آن به دلیل توجه بیش از حد بهرام به اطرافیان و دادن املاک و اراضی به ایشان است که در پی خرابی‌ها و به‌وجود آمدن نابسامانی‌ها به صاحبان پیشین بازگردانده می‌شود و آبادانی و فراوانی محصول رونق می‌گیرد؛ هرچند که در شاهنامه به‌طور کاملاً واضحی به این مسأله اشاره‌ای نشده است.

مهم‌ترین «معافیت مالیاتی همگانی» به بیان شاهنامه در زمان پیروز یزدگرد رخ می‌دهد. او در مواقع خشک‌سالی با بخشودگی‌های مالیاتی، تعادل اقتصادی را در بازار برقرار می‌کند. فردوسی سیاست پیروز یزدگرد را در این شرایط ویژه و تلاش در جهت حل این مشکل چنین بیان می‌کند:

هوا را دهان خشک چون خاک شد!
ز بس مردن مردم و چارپای
ز تنگی به جوی آب تریاک شد!
ز پپی را ندیدند بر خاک جای
خرج و گزیت از جهان بر گرفت
شهنشاه ایران چو دید آن شگفت
(فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۵۹۱)

در تاریخ طبری به حذف هفت سال قحطی خراج و جزیه و نوبتی و بیگاری (طبری، ۱۳۶۲: ۲/۶۲۹)، در *الکامل* به نامه نوشتن پیروز، خطاب به مردم و آسودگی خاطر آنان از معافیت باژ و خراج (ابن‌اثیر، ۱۳۸۳: ۱۲/۴۷۴)، در *آثارالباقیه* به خراج نگرفتن چندساله فیروز از مردم (بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۵۳)، و در *فارسنامه* به رهاکردن خراج و بسیاری مال‌های دیگر (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۸۳) اشاره شده است؛ دیاکونوف هم آورده: «در نتیجه بروز خشک‌سالی و قحطی ممتدی که طبق بعضی از اخبار، هفت‌سال امتداد یافت، وضع داخلی ایران بحرانی شد و به‌طوری که در تاریخ ذکرشده، فیروز برای جلوگیری از این بلیه، دست به یک‌رشته اقدامات زد؛ من جمله بعضی از مالیات‌ها را لغو کرد و انبارهای دولتی تأسیس نمود و مالکین عمده را مجبور کرد تا ذخائر غله خود را بین مردم تقسیم کنند» (دیاکونوف، ۱۳۴۶: ۴۰۲). به عقیده رویین هم قحطی‌های مکرر، شاهان را وادار می‌کرد که گاه‌به‌گاه مالیات‌ها را ببخشند (Rubin, 1995: 229).

دیگر بخشودگی‌های مهم مالیاتی، پیرو اصلاحات خسروانوشیروان رخ می‌دهد. او در ابتدای پادشاهی خود، خراج ده یک را هم که پیش از آن پدرش به آن مقدار کاسته و رسانده بود می‌بخشد:

به کسری رسید آن سزاوار تاج ببخشید بر جای ده یک خراج
(فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۶۲۴)

بنابر اشاره *غرر/السیر* نیز پس از داستان چیدن انار و سخنان زن با قباد، شاه تحت تأثیر سخنان زن این ایراد را با برزهمهر (بزرجمهر) در میان می‌گذارد و این اوست که به شاه پیش‌نهاد می‌دهد خراج را از غلات و میوه‌ها بردارد و از پرداخت مالیات معاف کند (ثعالی، ۱۳۶۸: ۳۸۵). در کارنامه انوشیروان هم پیرامون اهتمام شاه در امر تخفیف‌های مالیاتی و کاهش فشار بر مردم آمده: «چون بر آن شدم تا خود به پی‌گیری کار مردم پردازم و گرفتاری و ستم را از آنان بردارم و سنگینی باج بر آنان سبک کنم - چه فزون بر پاداشی که در آن است، مایه بهبود کشور و بی‌نیازی مردم گردد و به شهریار توان دهد تا به هنگام نیاز، باج بایسته از ایشان بستاند» (مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۱/۱۷۸).

به اشاره *شاهنامه*، انوشیروان هم‌چنین پیرو سیاست مساعدت کشاورزان از طریق معافیت در خراج، خطاب به مأموران مالیاتی نامه‌هایی نوشته و دستور می‌دهد تا تنها به دریافت یک درم بسنده کنند و برای رفاه حال کشاورزان و بهبودی طبقه پایین، مالیات را از زمین‌هایی که زیر کشت نیست بردارند. این اصلاحات سبب شد تا کشاورزان تاحدودی از بار این هزینه‌ها و احتمالاً ستم‌های مالیات‌گیرندگان رهایی پیدا کنند:



گزیتی نهادند بر یک درم گر ایدونک دهقان نباشد دژم...
 به ناکشته اندر نبودی سخن پراگنده شد رسم‌های کهن
 (فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۶۲۴)

یکی از مهم‌ترین اشکالات رسم مقاطعه که پیش از این بدان اشاره شد، مشکلاتی از قبیل خشک‌سالی بود. به همین دلیل به دستور انوشیروان به محصولات خردادماه معافیت مالیاتی تعلق می‌گیرد:

و زین خوردنی‌های خردادماه نکردی به باراندرون کس نگاه
 (همان: ۶۲۵)

انوشیروان هم‌چنین دستور می‌دهد تا دهقانانی که محصولاتشان به سبب نیامدن باران به بار ننشسته و یا دچار آفت و زیان ملخ و یا سرما و گرمای شدید و خشک‌سالی شده، مشمول معافیت‌های مالیاتی شوند:

مخواهید باژ اندر آن بوم و رست که ابر بهاران به باران نشست!
 (همان: ۶۲۷)

به گزارش تاریخ طبری و اخبار الطوال هم انوشیروان در پی اصلاحات مالیاتی خود مقرر می‌دارد کسانی که به کشت و محصولات آن‌ها آفت و آسیبی رسیده، به نسبت آفت وارده، خراج از ایشان برداشته شود و از مالیات معاف شوند (طبری، ۱۳۶۲: ۲/۷۰۴؛ دینوری، ۱۳۶۴: ۱۰۰). براساس شاهنامه، انوشیروان هم‌چنین خطاب به مردم این اطمینان خاطر را می‌دهد که باقی‌مانده خراج را نیز به آنان بخشیده و بنابراین بابت این مسأله نگران نباشند. این رسمی است که در مورد بهرام گور نیز در ابتدای پادشاهی‌اش برای ایجاد ذهنیت مثبت در جامعه دیده شد:

سخن گرچه اندک بود در نهان بپرسد ز من کردگار جهان
 ز باژ و خراج آن کجا مانده‌است که موبد به دیوان ما رانده‌است
 نخواهند نیز از شما زرّ و سیم مخسبید ازین پس ز من دل به بیم!
 (فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/۶۳۱-۶۳۲)

سیاست‌های بخشودگی شاهان به‌ویژه بر بخش کشاورزی و کشاورزان بدان علت است که اینان زمین‌داران و خرده‌مالکانی هستند که مالیات‌های آنان مستقیم توسط مالکان بزرگ و اشراف گرفته می‌شود و به احتمال بسیار در این میان دچار قرض و بدهی‌های بسیار سنگین

نیز هستند؛ بنابراین دولت با این بخشش‌ها، آنان را از زیر بار این بدهی‌ها خلاص می‌کند تا این بی‌عدالتی‌ها به زیان بخش کشاورزی و درنهایت زیان خود دولت و امنیت و اقتصاد کشور تمام نشود. نیاز به یادآوری است که در پی اصلاحات انوشیروان، گروه‌هایی هم از مالیات سرانه معاف می‌شوند که در منابع مختلف به آن‌ها اشاره شده؛ اما نام این گروه‌ها در شاهنامه نیامده است؛^[۱۳] در این میان، با وجود آن‌که انگیزه اصلی خسرو تنظیم و اجرای یک سیستم مالیاتی عادلانه بود، اما معافیت‌های طبقات بالای جامعه از میان نرفت؛ با این حال، تاحدودی تعادلی در معافیت‌های آنان هم ایجاد شد (Rubin, 1995: 254).

هرمزد انوشیروان نیز از دیگر شاهانی است که به بهانه پیروزی بهرام چوبینه بر ساوه‌شاه و کشتن او خراج را به مدت چهار سال به درویشان و توان‌گران می‌بخشد: «ببخشید پس چارساله خراج/ به درویش و آن را که بُد تخت عاج» (فردوسی، ۱۳۹۸: ۴/ ۸۴۱). این در حالی است که برخلاف آگاهی‌های مربوط به ملاطفت و بخشندگی هرمزد در منابع تاریخی، اتهاماتی چون خساست و وارد آوردن فشار مالی بیشتر بر مردم و وضع مالیات‌ها به زیان مالیات‌دهندگان از سوی اشراف و سپاهیان عالی‌رتبه به هرمزد نسبت داده شده است (پیگولوسکایا، ۱۳۹۴: ۹۳).

۴- اعطای وام و مساعدت در بازپرداخت آن

یکی از جنبه‌های مهم اقتصادی در گذشته که در ثبات اقتصادی، گردش مالی و پولی و توزیع عادلانه درآمدها تأثیری بسزا داشت، اعطای وام و سود و بهره و دریافت گروگانی (وثیقه) بود. سیاست پرداخت تسهیلات و وام‌ها درواقع یکی از جنبه‌های مساعدت اقتصادی دولت در راستای کمک به اشتغال و در اصل، رونق اقتصادی برای بده‌کارانی بود که در بازپرداخت‌های خود دچار مشکل شده‌اند.

دایره واژگانی و ترکیباتی که فردوسی پیرامون وام‌دهی به کار برده، شامل مواردی چون «فام»، «فام‌خواه»، «فام‌خواهان»، «دارند وام/ فام است/ فام دارد» برای اصطلاح وام‌دارنده/ وام-دار و «توزیدن فام» می‌گردد که معادل‌های این واژگان در زبان پهلوی به ترتیب عبارتند از: وام/ قرض (abām)، وام‌دهنده/ طلبکار (abām-dādār) وام‌دار/ بدهکار (abāmdār) و بازپرداخت وام/ وام‌توزش (abām-tōzišn) (منصوری، ۱۳۹۵: ۱-۳). شیوه پرداخت وام و تسهیلات مالی در سیاست‌های حکومتی شاهان ساسانی شاهنامه دیده می‌شود که البته تنها بُعد مساعدت اجتماعی آن مطرح نبوده، بلکه به‌واقع یکی از سیاست‌های شاهان برای افزایش اقبال عمومی و نشان دادن حس نیت در اذهان عمومی همین هم‌پاری‌ها بوده که تنها در دو نوع «دولت به مردم» و «مردم به دولت» دیده می‌شود و وام‌دهی مردم عادی به یک‌دیگر در



شاهنامه نمونه ندارد. منبع مالی اعطای وام نیز در شاهنامه از گنج‌های شاهان، موقوفات و اموال مربوط به مصادره مالی مجرمان تأمین می‌شود.

به بیان طبری کهن‌ترین اشاره به وام‌دهی از بیت‌المال در میان شاهان ایرانی مربوط به عهد منوچهر با کارگزارانش است (طبری، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۹۲). بنابر اشاره بیرونی در آثار الباقیه نیز پیروز در روزگار خشک‌سالی: «درهای خزینه خود را گشود و از مال‌هایی که به آتش‌کده‌ها تعلق داشت هر کس می‌خواست بدو وام می‌داد و آن اموال را تمامی به مردم ایران داد» (بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۵۳). اشاره بیرونی نشان‌گر وجود سرمایه هنگفت آتش‌کده‌هاست که از همین پرداخت‌های شاهان و مردم به دست می‌آمده؛ این اشاره در شاهنامه نیامده، اما جالب است که گفته شود بنابر اشاره «مادیان هزار دادستان» در دوره ساسانی از محل منابع مالی آتش‌کده‌ها نیز به مردم وام داده می‌شد (مادیان هزاردادستان، ۱۳۹۱: ۲۱۶؛ Perikhanian, 1980: 133).

نخستین و بیش‌ترین اشاره شاهنامه در این‌باره مربوط به پادشاهی بهرام گور است. یکی از گروه‌هایی که به دستور بهرام از گنج گاوان جمشید بهره می‌یافتند، تهی‌دستان وام‌داری هستند که در بازپرداخت‌ها دچار مشکل شده‌اند:

| | |
|---------------------------|------------------------------|
| تهی‌دست‌مردم که دارند وام | گسسته دل از نام و آرام و کام |
| ز ویران و آباد گرد آورید | وُزآن پس یکایک همه بشمرید |
| ببخشید دینار گنج و درم | به مزد روان جهاندارجم! |

(فردوسی، ۱۳۹۸: ۳/ ۵۰۵)

جالب توجه است که مصرع «به مزد روان جهاندارجم» که بر شادی روان جمشید تأکید دارد، به-واقع، همان سنت «پدروان» pad ruwān (برای روان) یا «روانگان» ruwānagān (مربوط به روان) است که همان سنت وقف برای رستگاری روان فرد در گذشته، بوده و اشاره شاهنامه نشان می‌دهد که یکی از منابع تأمین مساعدت‌های مالی برای وام‌دارندگان از محل همین موقوفات بوده است. اموال مصادره‌شده از دیگر منابع تأمین نیاز وام‌داران به‌شمار می‌آیند. اعطای وام به وام‌داران از اموال مصادره‌شده فرشی‌دورد نشان‌دهنده آن است که مصادره‌ها همواره به خزانه واریز نمی‌شدند، بلکه گاه تماماً صرف امور خیریه و اعطای وام‌ها می‌شدند:

| | |
|------------------------------|------------------------------|
| کسی را که فامست و دینار نیست | به بازارگانی کسش یار نیست... |
| بریشان بخش این همه خواسته | برافروز جانِ روان کاسته! |

(همان: ۵۳۲)

بهرام در میان دهش‌های خود پیران، بی‌کاران و جوانانی که توانایی کار ندارد را در بازپرداخت وام‌هایشان یاری می‌دهد:

دگر هرکه پیرست و بیکار و سست
همان کو جوانست و ناتندرست
وگر فام دارد کسی زین گروه
شدهست از بد فام خواهان ستوه
(همان: ۵۳۷)

او حتا وام کسانی که تمکن مالی در بازپرداخت ندارند را هم می‌بخشد: «بتوزیم فام کسی کش درم/ نباشد، دل خویش دارد به غم» (همان: ۵۳۸). افزون بر این‌ها، به زمامداران خود دستور می‌دهد تا به کسانی که برای رونق کسب‌وکار خویش نیاز به وام دارند و یا بدهی معوقه داشته و از عهده بازپرداخت اقساط برنمی‌آیند از بودجه دولتی بخشش کنند. چنین اندیشه‌هایی سبب جلوگیری از رکود اقتصادی بازار و رونق محصولات و مشاغل تولیدی و پربازده می‌گردد که نه تنها از بی‌نظمی در گردش نظام پولی جلوگیری می‌کند، بلکه به نظم‌دهی در مدیریت پول و اقتصاد کشور نیز کمک شایانی می‌نماید:

کسی را که فامست و دستش تهیست
به هر جای بی‌ارج و بی‌فرهیست
هم از گنج ماشان بتوزید فام
به دیوان‌هاشان نبیسید نام!
(همان: ۵۴۸)

تأکید فردوسی بر ثبت‌نام وام‌بگیران در دفاتر و فهرست مخصوص وام‌های دولتی، حاکی از حساسیت نظام اقتصادی و جلوگیری از هرگونه فرار یا سوءاستفاده‌های مالی به هنگام موعد بازپرداخت وام‌هاست. چنین سیستمی نشان‌دهنده تنظیم اسناد کتبی مهر و امضاشده مالیاتی بود که تا زمان اتمام وصول و بازپرداخت کامل در اختیار دولت، باقی می‌ماند و از اهمیت فراوانی نیز در نظام پولی و اقتصادی برخوردار بود که در صورت نیاز می‌توانست در دادگاه‌های قانونی مورد استناد حقوقی قرار گیرد؛ از طرفی به اشاره شاهنامه می‌توان این سیاست را نیز دریافت که ثبت نام افراد، نشان می‌دهد که اگر فرد وام‌گیرنده به هر دلیل قادر به تسویه بدهی خود نشد، با توجه به سابقه‌اش در پرداخت مالیات‌ها یا تسویه وام‌ها به او کمک‌های بلاعوض نموده یا بدهی‌اش را کاملاً تسویه کنند.

انوشیروان نیز فرمان می‌دهد تا گنجور، وام‌داران را از خزانه دولتی پرداخت کند؛ بر این مبنا به دستور او اگر وام‌خواهی بیاید و از مرد تهی‌دستی درم بخواهد، نباید که آن تهی‌دست در رنج افتد، زیرا که گنجور شاه وام او را از گنج پرداخت خواهد کرد:

وگر فام‌خواهی بیاید ز راه
درم خواهد از مرد بی‌دستگاه
نباید که یابد تهی‌دست رنج
که گنجور فامش بتوزد ز گنج!
(همان: ۷۱۶/۴)



بر این اساس، گزارش‌های شاهنامه حاکی از آن است که در صورت ناتوانی فرد در بازپرداخت بدهی‌ها، دولت، برخلاف امروز به اموال و مالکیت خصوصی مردم دست‌اندازی نمی‌کند، بل که به وام‌گیرنده کمک هم می‌کند. برمبنای برخی منابع حقوق زرتشتی^[۱۴] نیز وام-دهنده نمی‌تواند بدون حکم قضایی، خانه فرد وام‌گیر را تفتیش و دارایی او را مصادره کند؛ برای نمونه، براساس پرسش ۶۷ ام از روایت آذرفرنبغ فرخزادان، بازپرداخت وام از طریق دست بردن وام‌دهنده به مال وام‌گیرنده جز با فرمان و فتوای دستوران ممکن نیست و تابع مقررات قانونی و شرایط خاص است (روایت آذر فرنبغ فرخزادان، ۱۳۸۴: ۵۲). حتا در پرسش ۶۹م نیز بیان می‌شود مرد وام‌داری که از عهده وام‌اش بر نمی‌آید، تنها با حکم داور پنج روز به زندان می‌افتد و اگر توانایی کارکردن دارد باید به او کار داد و مقداری از آن را برای روزی‌اش تعیین و مابقی را به‌عنوان بدهی تلقی نمود و اگر نمی‌تواند کار کند باید به او روزی متوسط داد (همان: ۵۵). البته در فرهنگ حقوقی زرتشتی، اصطلاحاتی چون «گروگانی» (ستاندن بها یا معادل از وام-دار) و قوانین متعدد نیز در این رابطه وجود دارد که امکان دخل و تصرف وام‌دهنده را نیز فراهم می‌سازد؛ هم‌چنان‌که بنابر قوانین مادایان هزاردادستان این امکان برای فرد طلب‌کار وجود داشته (مادایان هزاردادستان، ۱۳۹۱: ۱۳۴، ۱۶۵-۱۶۸؛ Perikhanian, 1980: 59) که عموماً در قالب آن‌چه پیش از آن به‌عنوان ضمانت گرفته شده، یا در قرارداد قید شده بود به طلب‌کار تعلق می‌گرفت.

جدای از موارد یادشده، بنابر اشارات شاهنامه تنها این دولت نیست که به مردم وام می‌پردازد، بل که مردمی هم که توانایی مالی خوبی دارند در هنگام نیاز دولت (کسری بودجه به هنگام جنگ‌ها) به شاه وام می‌دهند.^[۱۵] این فرآیند به‌طور قطع در دفاتر مخصوص دریافت و پرداخت وام‌ها و بده‌کارهای دولت نسبت به سرمایه‌داران اقتصادی ثبت می‌شده؛ بهترین مثال در این‌باره ماجرای کفش‌گر است که آمادگی خود را برای دادن وام به دولت انوشیروان اعلام می‌کند که بر مبنای آن گروه‌های هدف برای گرفتن وام و قرض، سرمایه‌داران بزرگ و افراد پراوازه هستند؛ اعم از بازرگانان، دهقانان و دیگر افراد. تأکید بر این مطلب که این وام به زودی پس داده خواهد شد نیز حاکی از قوانین دقیق در این رابطه و احترام شاه به نقدینگی سرمایه-داران و عدم دست‌اندازی به اموال ایشان است:

| | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| بدین شهرها گرد ما در که هست | کسی کو درم بیش دارد به دست |
| ز بازرگان و ز دهقان درم | اگر فام خواهی نگردد دژم... |
| ز بهر سپه این درم فام خواه | به زودی بفرماید / ز گنج شاه |

(فردوسی، ۱۳۹۸: ۴ / ۷۸۷)

نتیجه‌گیری

در این پژوهش به ترتیب اشاراتی پیرامون تاریخچه دریافت مالیات به گزارش شاهنامه و منابع تاریخی دوره اسلامی و نیز اهمیت دریافت خراج ارائه شد. هر سه اشاره موجود پیرامون اهمیت دریافت «عادلانہ خراج»، مربوط به مخارج لشکریان و یک مورد آن نیز مربوط به حفظ تخت و تاج شاهی و امنیت کشور بود که همین یک مورد نیز با میزان قدرت و قوای نظامی ارتباطی تنگاتنگ داشت. بر این اساس، رابطه میان عدالت، اقتصاد و امنیت مهم‌ترین برداشتی بود که می‌توان از دریافت‌های مالیاتی در شاهنامه داشت. در این راستا نظام مالیاتی شاهنامه با چند چالش و مانع بزرگ مواجه بود که راهکارهای گوناگونی نیز برای آن‌ها صورت پذیرفت. نخستین مورد آن مبارزه با تخلفات و تلاش در جهت اجرای عادلانه و صحیح نظام مالیاتی بود. کاهش ستم بر مردم و نوع اصلاحات انجام شده انوشیروان، جای‌گزینی روش مقاطعه با تمامی مزایای آن به‌ویژه امکان زمین‌داران و باغ‌داران در استفاده از محصولات‌شان پیش از پرداخت سهم شاه و درنهایت، مساعدت‌های مالیاتی مهم‌ترین سیاست‌هایی بود که در این رابطه اجرا شد. درخصوص بی‌نظمی‌های موجود در دریافت مالیات هم انوشیروان دستور به قیمت‌گذاری محصولات و تعیین تعرفه‌های جدید مالیاتی داد و خراج نقدی را در کنار خراج جنسی پررنگ‌تر کرد. سخت‌گیری‌ها و ستم‌های بیش از حد بر مردم که مهم‌ترین مشوق پرداخت‌های مالیاتی شاهنامه یعنی «دریافت‌های عادلانه» را کنار می‌زد با تعیین نرخ‌های مشخص، قسط‌بندی، دریافت مالیات‌های سرانه با چارچوب مشخص بنابر میزان توانایی مالی، سیاست‌های پیش‌گیرانه و جلوگیری از تخلفات مالیاتی و حساسیت در تنظیم و ثبت دریافتی‌ها در دیوان خراج تا حد زیادی برطرف شد.

در زمینه پرداخت و دریافت وام‌ها (دولت به مردم و مردم به دولت) گردش و رونق اقتصادی و اقتدار و امنیت ملی مهم‌ترین دلایل به دست‌آمده‌اند. در این‌باره آنچه اهمیت دارد توجه به حقوق وام‌گیرندگان و عدم دست‌اندازی به مالکیت‌ها و اموال خصوصی مردم است. نکته‌ای که در دنیای امروز چندان توجهی بدان نمی‌شود.



پی‌نوشت‌ها

۱. «مالیات آیین» هدایایی بود که هنگام تشریف به حضور در نوروز و مهرگان ناگزیر بایستی تقدیم می‌کردند (کریستین سن، ۱۳۱۴: ۸۵). جاحظ به وجود این رسم در نوروز و مهرگان و مزایایی که به این افراد در آینده تعلق می‌گرفت اشاره کرده (الجاحظ، ۱۳۴۳: ۲۰۳). در شاهنامه نیز به مالیات آیین و درواقع، پیش‌کش‌هایی که در این زمان‌ها از سوی نام‌داران و بزرگان به دربار می‌رسید، از زبان خسروپرویز چنین اشاره شده: «جز از هدیه و باژ هر کشوری / ز هر نامداری و هر مهتری؛ جز از رسم و آیین نوروز و مهر / از اسپان و از بنده‌ی خوب‌چهر» (فردوسی، ۱۳۹۸: ۱۰۵۰ / ۴).
۲. دریافت مالیات از پیروان مذاهب دیگر که در داخل کشور زندگی می‌کردند، سیاستی بود تا انتشار آن مذهب، کم و روزبه‌روز ضعیف‌تر شود. نمونه آشکاری از این‌گونه مالیات در شاهنامه نیامده؛ اما اشاره به وجود اقلیت‌ها به‌ویژه در دوره ساسانی شاهنامه، مؤید چنین سیاستی است.
۳. در شاهنامه می‌توان دریافت آذوقه سپاهیان از روستاییان را هم به‌نوعی مالیات جنسی قلمداد نمود (هاجری امیری کله‌جویی، ۱۳۹۲: ۱۳۰).
۴. در دوره ساسانی از مهرهای مختلفی برای شاهان و در نتیجه، دیوان‌هایی جداگانه نام برده‌اند که یکی از آن‌ها برای «خراج» بوده است. نامه‌های مخصوص مالیات بر روی کاغذهای سفیدی نوشته و در حضور شاه خوانده می‌شد و متصدی خراج هر سال دفتر مبالغ خراج گردآوری شده و مخارج و موجودی بیت‌المال را پیش شاه آورده و شاه آن را مهر کرده و توقیع می‌گذاشت. واستریوشان‌سالار (صاحب دیوان خراج / رئیس مالیه)، و سپهران همارکار (مأمور / موکل خراج) و گنجور (خزانه‌دار شاه) متصدیان امور مالیه به-شمار می‌رفتند (کریستین سن، ۱۳۱۴: ۸۱). بلعمی از اصطلاح «واستریوشان» برای صاحب کل دیوان خراج یاد کرده است (بلعمی، ۱۳۵۳، ج ۲: ۹۴۸). «در فهرست درباریان نرسی از رئیس حساب‌داران (hŠtrhmkr) -شهرآمارگر- مترجم- یاد شده است. یکی از کارهای او رسیدگی به مالیات‌های واصله به خزانه شاهی و رسیدگی‌های شاه و امور مالی کشور بود» (لوکونین، ۱۳۵۰: ۱۰۶).
۵. گزارش برخی منابع نشان می‌دهد که انوشیروان برای انجام این اصلاحات، شماری از صاحب‌نظران نیک‌خواه و درواقع کسانی را که درست‌کار و مورد اعتماد وی بودند برگزید (طبری، ۱۳۶۲: ۷۰۲ / ۲؛ مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۱۷۸ / ۱؛ نویری، ۱۳۶۷: ۱۹۵). آن‌چه که از تاج‌نامگ به گزارش تجارب‌الامم و نهاییه‌الارب نیز برمی‌آید، نشان از آن دارد که انوشیروان در اصلاح قوانین مالیاتی به شیوه‌های گذشتگان از گشتاسپ تا قباد و نیز قوانین روم و هند را بررسی نموده و از مواردی که به نظرش درست آمده بهره برده، و مابقی را کنار گذاشته است (مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۱۷۸ / ۱؛ نویری، ۱۳۶۷: ۲۰۳ / ۱۰). پیگولوسکایا نیز عقیده دارد کتاب قانون سربانی که مجموعه قوانینی رایج و مکتوب در سده پنجم میلادی بوده، احتمال دارد در ایران برای آشنایی با نظام مالیاتی بیزانس مورد استفاده قرار گرفته باشد (پیگولوسکایا، ۱۳۹۴: ۱۵۰ و ۱۵۵). هرچند روبین معتقد است: این دیدگاه که خسرو از قوانین امپراتوری روم الهام گرفته را باید کنار گذاشت (Rubin, 1995: 295).
۶. در قوانین اصلاحی انوشیروان بر تک‌درختان به‌جهت استفاده رهگذران خراج تعلق نمی‌گرفت: «و بر نخلستان‌ها خراج نهادند نه بر تک‌نخل‌ها» (طبری، ۱۳۶۲: ۷۰۳ / ۲).

۷. میزان مالیات باغ‌های انگور و خرما از همه مالیات‌ها بیش‌تر است؛ به جهت آن که نگهداری آن‌ها آسان‌تر و هزینه‌شان کم‌تر است (بادامچی- غلامی، ۱۳۹۲: ۵۷).
۸. برای آگاهی بیش‌تر در مورد گزارش‌های منابع مختلف از مالیات سرانه و معافیت‌های مربوط به آن ر.ک: (غفوری، ۱۳۹۷: ۷۳-۷۷).
۹. خوارزمی در *مفاتیح العلوم* به رزنامج (روزنامه/ یادداشت روزانه) اشاره کرده که کارهایی چون گرفتن خراج یا پرداخت نفقه و... را هر روز در آن می‌نوشتند (خوارزمی، ۱۳۶۲: ۵۷).
۱۰. در یادداشت‌های خالقی مطلق، مصرع دوم چنین برداشت شده است: «ضحاک مسؤولیت کارها و نیک و بد آن را به تازیان سپرد» (خالقی مطلق، ۱۳۹۱: ۱۰/ ۶۴)؛ اما جوینی «سود و زیان» را: مال و دارایی (فردوسی، ۱۳۹۴: ۱/ ۲۹۹) کزازی سود و زیان را «خواسته و سرمایه و در پی آن باژ و آنچه به فرمان‌روا می‌پردازند» دانسته (فردوسی، ۱۳۹۲: ۱/ ۳۴۰). جنیدی نیز درباره این مصرع آورده: «روشن نیست که چگونه سود و زیان هر دو را با هم بخشید» (فردوسی، ۱۳۸۷: ۱/ ۶۵).
۱۱. خالقی مطلق در شرح این بیت و ضبط «خوار بگذاشتی» آورده: «از زمین (بی‌آب و بی‌محصول) مالیات نمی‌گرفت و زمین چنین کسانی را بی‌اعتنا رها می‌کرد» (خالقی مطلق، ۱۳۹۱: ۱۰/ ۱۸۶)؛ یعنی در واقع نسبت به گرفتن مالیات از آن‌ها بی‌اعتنا بود. اشاره به مضمون فردوسی در *تاریخ طبری و غررالسیر* دیده نمی‌شود. در اشاره بُنداری هم آمده: «سیرته انه کان یفرق ثقاته فی اقطار ممالکه حتا ان رأوا ضیعه متشعته أمر باقساط خراجها و النظر فی حال اهلها: «و نیز کارآگاهان به اطراف مملکت می‌فرستاد تا اگر دیه‌ی ویران می‌یافتند، فرمان می‌داد تا خراج از آن بردارند و در بهبود حال مردمش بکوشند» (بنداری اصفهانی، ۱۳۸۰: ۴۰۷).
۱۲. به اشاره *مفاتیح العلوم* «باقی»، مقدار خراجی است که مردم بدهکارند و هنوز نپرداخته‌اند (خوارزمی، ۱۳۶۲: ۶۲).
۱۳. گروه‌هایی که به فرمان انوشیروان از مالیات سرانه معاف شدند، در منابع مختلفی چون *تاریخ طبری* (طبری، ۱۳۶۲: ۲/ ۷۰۳)، *تجارب‌لامم* (مسکویه رازی، ۱۳۸۹: ۱/ ۱۷۸)، *اخبارالطوال* (دینوری، ۱۳۶۴: ۱۰۰) و *الکامل* (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۲/ ۵۲۷) شامل خاندان‌های بزرگ، افسران و جنگاوران، هیربدان، دبیران و خدمت‌گزاران شاه و کارمندان دربار و افراد زیر بیست و بالای پنجاه سال می‌گردند؛ اما در *تاریخ قم* به شکل کامل‌تری این گروه‌ها به ترتیب شامل بیوتات، طایفه زنان، کتاب و اهل علم از طلبه و حفاظ و غیر آن، خدمت‌کاران، افراد زیر ۲۰ و بالای ۵۰ سال، درویشان از عجزه و مساکین، افراد زمین‌گیر و از کور و شل و مفلوج و... هستند (قمی، ۱۳۶۱: ۱۷۹).
۱۴. نشانه‌هایی از مقررات و قوانین مربوط به وام و تعهدنامه‌های مربوط به پرداخت و بازپرداخت وام در برخی از متون پهلوی دیده می‌شود؛ از آن جمله در «سگادم‌نسک»/ *وستا* برخی قوانین مربوط به وام آمده (کتاب هشتم دین‌کرد، ۱۳۹۷: ۱۷۷). بندهایی از برخی فصل‌های *مادیان* نیز در مورد وام و بازپرداخت آن و موارد قضایی و قانونی آن است. در این باره نگاهی کنید به: مادیان هزار دادستان، ۱۳۹۱: ۹۳-۹۴، ۱۳۳-۱۳۵، ۱۶۶؛ ۹۹؛ ۸۹، ۵۹-۵۷، ۵۳، ۳۱-۲۹ (Perikhanian, 1980: 29-31, 53, 57-59, 89, 99). جدای از این‌ها در مجموعه حقوقی *یشوع‌بخت* نیز یکی از بخش‌ها قوانین مربوط به وام است که در آن از اصطلاحاتی چون «پسند» (موافقت وام‌دهنده در صرف‌نظر از سود وام) و مواردی چون *مقاوله‌نامه‌های تعهدات* مربوط به پرداخت و اخذ



وام و نرخ معمول بهره در ایران یاد شده است (پیگولوسکایا، ۱۳۷۲: ۱۸۷-۱۹۱؛ بارشاطر و دیگران، ۱۳۷۷: ۶۲/۲).

۱۵. یکی از دلایل مهم کسری بودجه دولت در روزگار ساسانی، ناهماهنگی در دریافت مالیات‌ها بود که در ضعف دولت مرکزی و نابسامانی امور تأثیری بسیار داشت (عرب - صادقی، ۱۳۹۲: ۹۳-۹۴).

فهرست منابع

- ابن بلخی. (۱۳۸۵). *فارس‌نامه*، تصحیح و تحشیه: گای لیسترانج و رینولد آلن نیکلسون، تهران: انتشارات اساطیر.
- ابن حوقل، أبی القاسم. (۱۹۳۹). *صورة الارض*، القسم الثاني، لیدن: بریل.
- ابن حوقل، أبی القاسم. (۱۳۶۶). *سفرنامه ابن حوقل: ایران در صورة الارض*، ترجمه جعفر شعار، تهران: امیرکبیر.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم. (۱۴۰۶ هجری). *عیون الاخبار*، جلد اول، قاهره: دارالکتب المصریه.
- ابن اثیر، عزالدین. (۱۳۸۳). *تاریخ کامل*، ترجمه سیدمحمدحسن روحانی، جلد اول و دوم، تهران: انتشارات اساطیر.
- اصفهانی، حمزه بن حسن. (۱۳۴۶). *تاریخ پیامبران و شاهان (سنی ملوک الأرض و الأنبیاء)*، ترجمه جعفر شعار، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- آلتهایم، فرانسیس - استیل، روت. (۱۳۸۲). *تاریخ اقتصاد دولت ساسانی*، ترجمه هوشنگ صادقی، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- امیری کله جوپی. هاجر. (۱۳۹۲). بررسی مسائل اقتصادی در شاهنامه فردوسی، استاد راه‌نما: عیسی نجفی، دانش‌کده ادبیات و علوم انسانی دانش‌گاه رازی.
- بادامچی، حسین، غلامی، مریم. (۱۳۹۲). «نگاهی دیگر به اصلاحات مالیاتی ساسانیان در دوره خسرو انوشیروان»، *فصل‌نامه مسکویه*، سال هشتم، شماره ۲۶، صص ۷۲-۴۹.
- بلعمی، ابوعلی محمد. (۱۳۵۳). *تاریخ بلعمی*، به تصحیح ملک الشهرای بهار، جلد دوم، تهران: نشر زوار.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۸۶). *آثار الباقیه*، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران: انتشارات ابن‌سینا.
- پیگولوسکایا، نینا. (۱۳۷۲). *شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان*، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- پیگولوسکایا، نینا. (۱۳۹۴). *ایران و بیزانس در سده‌های ششم و هفتم میلادی*، ترجمه کامبیز میربها، تهران: انتشارات ققنوس.
- *توقیعات کسری انوشیروان*. (۱۳۸۷). محمدجلال‌الدین طباطبایی زواری، ترجمه حاج- حسین نخجوانی، تهران: نشر شفیع.



- ثعالبی نیشابوری، عبدالملک بن محمد بن اسماعیل. (۱۳۶۸). *تاریخ ثعالبی*، با دیباچه مجتبی مینوی و مقدمه و ترجمه محمد فضائی، تهران: نشر نقره.
- الجاحظ، ابوعثمان عمر بن بحر. (۱۳۴۳). *تاج*، ترجمه محمدعلی خلیلی، تهران: کتابخانه ابن‌سینا.
- جهشیاری، ابوعبدالله محمد بن عبدوس. (۱۳۴۳). *الوزراء و الکتاب*، تصحیح مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلبی، ترجمه ابوالفضل طباطبائی، تهران: چاپ تابان.
- جهشیاری، ابوعبدالله محمد بن عبدوس. (۱۴۳۰ ه. ق.). *الوزراء و الکتاب*، بیروت: دارالفکر الحدیث.
- خالقی مطلق. جلال، (۱۳۹۱). *یادداشت‌های شاهنامه*، جلد ۱۰، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- خواجه نظام‌الملک طوسی، حسن بن علی. (۱۳۹۸). *سیرالملوک (سیاست‌نامه)*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی با هم‌کاری انتشارات سخن.
- خوارزمی، ابوعبدالله محمد بن احمد بن یوسف. (۱۳۶۲). *ترجمه مفاتیح العلوم*، ترجمه حسین خدیوچم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- داراب هرمزدیار. (۱۹۲۲). *روایات داراب هرمزدیار*، جلد اول و دوم، بمبئی.
- دیاکونوف، م. م. (۱۳۴۶). *تاریخ ایران باستان*، ترجمه روحی ارباب، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود. (۱۳۶۴). *اخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
- *روایت آذرفرنبغ فرخزادان*. (۱۳۸۴). مصحح و مترجم: حسن رضائی باغبیدی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۶۲). *تاریخ طبری*، جلد دوم، تهران: انتشارات اساطیر.
- عامری نیشابوری، محمد بن یوسف. (۱۳۳۶). *السعادة و الإِسعاد فی سیره الإنسانیة*، به کتابت و مباشرت مجتبی مینوی، آلمان: ویسبادن.
- عرب، حسنعلی - صادقی، حسین. (۱۳۹۲). «برآورد درآمدهای مالیاتی دولت ساسانی»، *پژوهش‌نامه تاریخ*، سال هشتم، شماره سی و دوم، صص ۱۱۰ - ۸۹.

- **عهد اردشیر** (۱۳۴۸). استاد احسان عباس، محمدعلی امام شوشتری، تهران، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
- **غفوری، فرزین** (۱۳۹۷). **سنجش منابع تاریخی شاهنامه در پادشاهی خسروانوشیروان**، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- **فرای، ریچارد نلسون** (۱۳۷۷). **میراث باستانی ایران**، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- **فردوسی، حکیم ابوالقاسم** (۱۳۸۷). **شاهنامه فردوسی**، ویرایش: فریدون جنیدی، جلد اول، تهران: نشر بلخ.
- **فردوسی، حکیم ابوالقاسم** (۱۳۹۴). **شاهنامه فردوسی؛ تصحیح انتقادی و شرح یکایک ابیات**، مه‌ری بهفر، دفتر یکم، تهران: نشر نو.
- **فردوسی، حکیم ابوالقاسم** (۱۳۹۴). **شاهنامه**، به قلم عزیزالله جوینی، جلد اول، تهران: نشر دانش‌گاه تهران.
- **فردوسی، حکیم ابوالقاسم** (۱۳۹۸). **شاهنامه**، پیرایش: جلال خالقی مطلق، بخش یکم تا دوم (چهارجلدی)، تهران: نشر سخن.
- **قمی، حسن‌بن محمد بن حسن** (۱۳۶۱). **تاریخ قم**، ترجمه حسن‌بن علی‌بن حسن بن عبدالملک قمی، تصحیح و تحشیه: سیدجلال‌الدین تهرانی، تهران: انتشارات توس.
- **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 فارس‌انی، تهران: انتشارات فروهر.
- **کریستین سن، آرتور** (۱۳۸۵). **ایران در زمان ساسانیان**، ترجمه رشید یاسمی، تهران: نشر صدای معاصر.
- **کولسنیکف، آ. ای** (۱۳۵۷). **ایران در آستانه یورش تازیان**، پیراستار: ن. و پیگولفسکایا، ترجمه م. ر. یحیایی، تهران: انتشارات آگاه.
- **گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک ابن محمود** (۱۳۶۳). **زین‌الأخبار**، به تصحیح و تحشیه و تعلیق: عبدالحی حبیبی، تهران: چاپخانه ارمغان.
- **لوکونین، و. گ.** (۱۳۵۰). **تمدن ایران ساسانی**، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.



- **مادیان هزار دادستان (هزار رأی حقوقی)**. (۱۳۹۱). فرخ مرد بهرامان، پژوهش سعید عریان، تهران: نشر علمی.
- مبارکشاه، محمد بن منصور (معروف به فخر مدبر). (۱۳۴۶). **آداب الحرب و الشجاعة**، به تصحیح و اهتمام احمد سهیلی خوانساری، تهران: انتشارات اقبال.
- **مجمّل التواریح و القصص**. (۱۳۱۸). به تصحیح ملک‌الشعراى بهار، تهران: نشر خاور.
- مسعودی، علی بن الحسین. (۱۳۸۲). **مروج الذهب**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج اول، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- مسعودی، علی بن الحسین. (۱۳۸۹). **التنبیه و الاشراف**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- مسکویه رازی، ابوعلی. (۱۳۸۹). **تجارب الأمم**، ترجمه و تحشیه: ابوالقاسم امامی، ج اول، تهران: انتشارات سروش.
- منصورى، يدالله. (۱۳۹۵). **فرهنگ حقوقی زبان پهلوی؛ (فارسی میانه) بر پایه متن پهلوی مادیان هزار دادستان و دیگر متون پهلوی**، تهران: نشر آوای خاور.
- میرزایی، علی اصغر. (۱۳۹۴). «بررسی نظام مالیاتی ساسانی و اصلاحات مالی خسروانوشیروان»، **فصل‌نامه پژوهش‌های تاریخی**، سال پنجاه و یکم، دوره جدید، سال هفتم، شماره دوم، صص ۱۲۴-۱۰۹.
- نویری، شهاب‌الدین احمد. (۱۳۶۷). **نهاية الارب فى فنون الأدب**، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، جلد دهم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- یراشاطر، احسان و دیگران. (۱۳۷۷). **تاریخ ایران؛ از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان**، جلد سوم، قسمت دوم، ترجمه حسن انوشه، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق. (۱۳۸۲). **تاریخ یعقوبی**، ترجمه محمد آیتی، جلد اول، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- Perikhanian, Anahit, 1980, ***the Book of Thousand Judgements :A sasanian Law. Book***, Translated from Russian by Nina Garsoïan, Costa Mesa, Mazda publishers.
- Rubin, Zeev, (1995) ***The Reform of Khusro Anushirwan***, in *The Byzantine and Early Islamic Near East. III: States, Resources and Armies*, Ed by A. Cameron, Princeton.

References

- **The Time of Ardeshir.** (1970). Ehsan Abbas, Mohammad Ali Imam Shoushtari, Tehran: Anjoman Aasare Melli.
- Al-Jahez, Abu Othman Omar bin Bahr. (1965). **Crown.** trans. Mohammad Ali Khalili. Tehran: Ibn Sina Library.
- Altheim, Franz-Steele, Ruth. (2004). **History of the Sassanid government.** trans. Houshang Sadeghi. Tehran: Elmi Farhangi.
- Ameri Neyshabouri, Mohammad Ibn Yusuf. (1958). Happiness and Happiness in Human Life. by Mujtaba Minovi. Germany: Wiesbaden.
- Amiri Kale juii. Hajar. (2013). Investigation of the Economic Issues in Ferdowsi's Shahnameh, (Master Thesis), Supervisor: Issa Najafi, Consultant: Elias Nouraei, Faculty of Literature and Humanities, Razi University.
- Arab, Hassan Ali-Sadeghi, Hussein. (2013). "Estimation of tax revenues in the Sassanid government". Journal of History. Year 8. No. 32. 110-89.
- Badamchi, Hossein, Gholami, Maryam. (2013). "Another look at the tax reforms of the Sassanids in the period of Khosrow Anoshirvan". Quarterly Journal of Moscow, Year 8th. No. 26. 72-49.
- Balami, Abu Ali Muhammad. (1975). Tarikh Balami. Ed. Malek al-Sho'arai Bahar, Vol. 2 Tehran: Zavar
- Biruni, Abu Rihan (2008). **Athar Al- Bagye.** trans. Akbar Dana Seresht. Tehran: Ibn Sina .
- Christiansen. Arthur. (2007). **Iran during the Sassanids.** trans. Rashid Yasemi. 5th ed. Tehran: Sedaye Moaser.
- Darab Hormozdiar. (1922). **Narrations of Darab Hormozdiar.** Vols. I and II, Bombai.
- Diakonov, M.M. (1968). **History of Ancient Iran.** trans. Rouhi Arbab. Tehran: Bongahe Tarjomeh va Nashre Ketab.
- **The Third Book of Dinkard.** (2006). Second book, transliteration, notes and trans. Fereydoun Fazilat. Tehran: Mehraein.
- Dinuri. Abu Hanifa AhmadI bn Davud. (1986). **Akhbar al-Tawwal.** trans. Mahmoud Mahdavi Damghani. Tehran: Ney.
- Ferdowsi, Hakim Abolghasem. (2008). **Shahnameh of Ferdowsi.** Ed. Fereydoun Junidi. Vol. 1. Tehran: Balkh.

-
- Ferdowsi, Hakim Abolghasem. (2016). **Shahnameh of Ferdowsi**. Annotated Ed. Mehri Behfar. First book. 2nd ed. Tehran Nashr-e No.
 - Ferdowsi, Hakim Abolghasem. (2016). **Shahnameh**. by Azizullah Jovini. Vol. 1. 5th ed. Tehran: University of Tehran.
 - Ferdowsi, Hakim Abolghasem. (2020). **Shahnameh**. Ed. Jalal Khaleghi Motlagh, 4 Vols. Tehran: Sokhan.
 - Fry, Richard Nelson. (1377). **The Heritage of Persia**. trans. Massoud Rajabunia, 5th ed. Tehran: Elmi Farhangi
 - Gardizi, Abu Saeed Abdul Hai Ibn Zahak Ibn Mahmoud. (1985). **Zayn al-Akhbar**. Trans. and Ed. Abdul Hai Habibi. Tehran: Armaghan
 - Ghafouri, Farzin (1907). **Assessing the historical sources of Shahnameh in the reign of Khosrovanoshirvan**. Tehran: Markaz Pajouheshi Mirase Maktoub.
 - Ibn Atheer, Ezzeddin .(2005). **Complete History**. trans. Seyed Mohammad Hassan Rouhani. Vol .1-2. 3rd ed. Tehran: Asatir
 - Ibn Balkhi. (2007). **Farsnameh**. Ed. Guy Listrange and Reynold Alan Nicholson, Tehran: Asatir.
 - Ibn Hawqal, Abi Al-Qasim. (1939). **Sourat alarz**. 2nd ed. Leiden: Braille.
 - Ibn Hawqal, Abi Al-Qasim. (1988). **Travelogue of Ibn Hawql; Iran in the sourat alarz**. trans. Jafar Shaar. 2nd ed. Tehran: Amirkabir.
 - Ibn Qutaybah Dinuri, Abdullah Ibn Muslim. (1406 AH). **Ayoun al-Akhbar**. Vol.1. Cairo: Egypt Library.
 - Isfahani, Hamza Ibn Hassan. (1968). **History of Prophets and Kings**. Trans. Jafar Shaar. Tehran: Bonyade Farhang Iran.
 - Jahshiari, Abu Abdullah Muhammad Ibn Abdus. (1965). **Alvozara and koottab**. Ed. Mustafa Al-Saqqa, Ibrahim Al-Abyari and Abdul Hafiz Shalabi. Trans. Abolfazl Tabatabai. Tehran: Taban.
 - Jahshiari. Abu Abdullah Muhammad Ibn Abdus. (1430 AH). **Ministers and Books**. Beirut: Dar al-Fikr al-Hadith.
 - **Kasra Anushirvan's signatures**. (2009). by Mohammad Jalaluddin Tabatabai Zavari. trans. Haj Hossein Nakhjavani. Tehran: Shafiee.
 - khaleghi Motlagh, Jalal. (2013). **Shahnameh Notes**. Vol. 10. 2nd ed. Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center.
 - Kharazmi, Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad ibn Yusuf. (1984). **Translation of Mafatih al Ulum**. Trans. Hossein Khadivjam. 2nd ed. Tehran: Elmi Farhangi

- Khwaja Nizam al-Mulk Tusi, Hassan Ibn Ali. (2020). *Sir al-Muluk (Siyasatnameh)*, Ed. Mahmoud Abedi. Tehran: Academy of Persian Language and Literature in collaboration with Sokhan.
- Kulsnikov, A. E. (1979). **Iran on the verge of the Arab Invasion**. Ed. N. Pigolfskaya. Trans. M.R. Yahyaei Tehran: Agah.
- Lukonin, W.G. (1972). **Sassanid Persian Civilization**. Trans. Enayatullah Reza. Tehran: Bongahe Tarjomeh and Nashre Ketab.
- **Madian Hezar Dadsetan (a thousand legal votes)**. (2013). by Farrokh Mard Bahraman. Researcher. Saeed Eryan. Tehran: Elmi.
- Mansoori, Yadollah. (2017). **Legal Dictionary of the Pahlavi Language (Middle Persian) based on the Pahlavi text of Madian Hezar Dadsetan and other Pahlavi texts**. Tehran: Avaye Khavar.
- Masoudi, Ali Ibn Al-Hussein (2004). (1389). **Al-Tanbih wal-Ashraf**. trans. Abolghasem Payende. 4th ed. Tehran: Elmi Farhangi.
- Masoudi, Ali Ibn Al-Hussein (2004). **Moravej Al-zahab**. Trans. Abolghasem Payend. Vol. 1. Ch. 7. Tehran: Elmi Farhangi.
- Mirzaei, Ali Asghar. (2016). **The Study of the Sassanid tax system and Financial Reforms Devised by Khosrovanoshirvan**. Quarterly Journal of Historical Research. Year. 51. New Series. Year. 7. No. 2. 124-109.
- Mobarakshah. Mohammad Ibn Mansour (known as Fakhr Modbar). (1968). **Etiquettes of War and Courage**. Ed. Ahmad Soheili Khansari.. Tehran: Iqbal.
- **Mojmal Al-Tavarikh V al- Qesas**. (1940). Ed. Malek al Shoaraye Bahar. Tehran: Khavar..
- Muskouyeh Razi, Abu Ali. (2011). **Tajareb Al- Omam**. Trans. and annotated Ed. Abolghasem Emami. Vol. I. Tehran: Soroush.
- Narrative of Azarfarnbagh Farrokhzadan. (2006). Ed. and trans. Hassan Rezaei Baghbidi, Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center.
- Noiri, Shahabuddin Ahmad (1989). *Nahayat Al- arb fi fonun al Adab* trans. Mahmoud Mahdavi Damghani, Vol. 10. Tehran: Amirkabir.
- Perikhanian, Anahit, 1980, **the Book of Thousand Judgement: A Sasanian Law. Book**. Trans. Nina Garsoïan . Costa Mesa. Mazda.
- Pygoluskaya, Nina. (1994). *Cities of Iran during the Parthian and Sassanid eras*, trans. Enayatullah Reza. 2nd ed. Tehran: .Elmi Farhangi.

-
- Pyguluskaya .Nina. (2016). **Iran and Byzantium in the 6th and 7th centuries AD**, trans. Kambiz Mirbaha. 2nd ed. Tehran: Ghoghnoos.
 - Qomi, Hassan Ibn Muhammad Ibn Hassan. (1361). **History of Qom**. trans. Hassan Ibn Ali Ibn Hassan Ibn Abdul Malik Qomi. Ed. Seyed Jalaluddin Tehrani. Tehran: Toos.
 - Rubin, Zeev, (1995) **The Reform of Khusro Anushirwan, in The Byzantine and Early Islamic Near East**. III: States, Resources and Armies. Ed. A. Cameron. Princeton.
 - Tabari. Muhammad Ibn Jarir. (1984). **Tarikh Tabari**. Vol. 2. 2nd ed. Tehran: Asatir.
 - Tha'alabi Nishapuri. Abd al-Malik bin Muhammad bin Ismail. (1990). **History of Tha'alabi**. Preface by Mojtaba Minavi. trans. Mohammad Fazaeli, Tehran: Noghreh.
 - **The Eighth Book of Dinkard**. (2019). Transliteration, trans. and notes by Mohsen Nazari Farsan. Tehran: Forouhar.
 - Yaqubi, Ahmad Ibn Ishaq (2004). **History of Yaghoubi**. Trans. Mohammad Ayati, Vol. 1. 10th ed. Tehran: Elmi Farhangi
 - Yarshater, Ehsan et al. (1999). **History of Iran; From the Seleucids to the collapse of the Sassanids**. Vol. 3. Part 2. trans. Hassan Anousheh. Tehran: Amirkabir.
 - Yaqubi, Ahmad Ibn Ishaq (2004). **History of Yaghoubi**. Trans. Mohammad Ayati, Vol. 1. 10th ed. Tehran: Elmi Farhangi
 - Yarshater, Ehsan et al. (1999). **History of Iran; From the Seleucids to the collapse of the Sassanids**. Vol. 3. Part 2. trans. Hassan Anousheh. Tehran: Amirkabir.

بررسی و تحلیل خودکشی در متون حماسی بر اساس نظریه‌های قربانی

ایوب امید*

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانش‌گاه شهید بهشتی، تهران، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۱۴

چکیده

در باورهای پیشینیان خودکشی، جنبه مذهبی داشته و با اهداف مختلفی انجام می‌شده است. افراد باور داشتند با پیش‌کش کردن جان خود به خدایان، خدمت می‌کنند و مرگشان باعث بهره‌مندی و رفاه جامعه می‌شود یا با معشوق و ولی‌نعمت خود در جهان پس از مرگ، پیوند می‌یابند و به بهشت می‌روند. به همین دلیل با اعتماد قلبی و اشتیاق به استقبال مرگ می‌رفتند. این پژوهش می‌کوشد به روش توصیفی-تحلیلی به بررسی شیوه‌های خودکشی در متون حماسی (تا قرن هفتم) بپردازد. نتایج نشان می‌دهد: خودکشی، عملی خودخواسته و یکی از مصادیق قربانی انسان است و مصادیق آن در شاهنامه و گرشاسپ‌نامه نسبت به سایر متون حماسی برجسته‌تر است. خودکشی در متون حماسی به پنج روش زهر خوردن، خون ریختن (بریدن سر و دریدن پهلو)، پایین انداختن خود از بارو (دژ)، خودسوزی، و امتناع از خوردن و آشامیدن (گرسنگی) انجام می‌شود و از این میان، خودکشی به شیوه خون ریختن نسبت به سایر شیوه‌های آن نمود بیش‌تری دارد و به نظر می‌رسد این امر، ریشه در اندیشه تأثیر خون در حاصل‌خیزی و باروری طبیعت دارد. در مورد بسامد و تفاوت مقاصد خودکشی در شاهنامه و گرشاسپ‌نامه نیز می‌توان گفت: موارد خودکشی در شاهنامه بسامد بیش‌تری نسبت به گرشاسپ‌نامه دارد؛ اما اهداف آن در گرشاسپ‌نامه نسبت به شاهنامه متنوع‌تر است؛ خودکشی در شاهنامه اغلب به منظور سوگواری فرزند و نزدیکان و دفع تهمت انجام می‌شود در حالی‌که این عمل در گرشاسپ‌نامه اغلب با هدف باروری و فراوانی طبیعت، رضایت بتان، پیش‌بینی حوادث آینده و جلب رضایت خداوند انجام می‌گیرد.

کلید واژگان: متون حماسی، خودکشی، مذهب، قربانی، نظریه‌های آیین قربانی.

مقدمه

دین مبین اسلام و آیات و روایات گوناگون، خودکشی را تحریم و به کسانی که به این عمل می‌پردازند، وعده آتش جهنم داده است (سوره نساء/۲۹-۳۰). خودکشی، دارای عواقب و پی‌آمدهای سخت فردی و اجتماعی است؛ کسانی که خودکشی می‌کنند اگرچه با این عمل، ممکن است از رنج و مشکلات دنیا آزاد شوند؛ اما بنا بر آیات قرآن و اعتقادات دینی به عذاب‌های سخت و دردناک گرفتار می‌گردند و سرانجام دردناکی دارند.

علاوه بر آن چه گفته شد با توجه به متون کهن، خودکشی و انتحار در دنیای اساطیری و برخی آیین‌ها با اهداف و مقاصد دیگری از جمله: پیش‌کش جسم به خدایان به منظور قرب الهی، رسیدن به آرامش و سعادت آخری، پیوستن و خدمت به مخدومان در جهان پس از مرگ، خدمت به جامعه و هم‌نوعان، باروری طبیعت، رهایی از رنج‌های جسمانی و دنیوی انجام می‌شود. شاله^۱ درباره انگیزه خودکشی در برخی از مذاهب هندو می‌گوید: در کیش جاین^۲، تولد را بدبختی و انتحار را مزیتی با برکت می‌انگاشتند. و پیروانش هنگامی که فرزندان‌شان به سن سی‌ویک سالگی می‌رسیدند با گرسنگی عمدی به زندگی خود خاتمه می‌دادند (۱۳۴۶: ۱۱۰). در کیش جاین، یگانه حیاتی که پیرو آن اختیار از بین بردن آن را دارد، حیات خود اوست. در شریعت جاینی، انتحار به منزله بزرگ‌ترین پیروزی روح بر اراده کور حفظ حیات است (همان: ۱۱۲).

فریزر^۳ نیز درباره خودکشی چنین می‌گوید: «تعصب و نادانی یا عشق محض به انگشت‌نما شدن، انسان‌ها را واداشته است که مرگ میان شعله‌های آتش را به جان بپذیرند، راهبان بودایی در چین که آتش غیرت دینی‌شان را این اعتقاد شعله‌ور می‌کند که ثمره مرگشان، عاید جامعه خواهد شد، گاهی با این روش، در صدد نیل به نیروانا برمی‌آیند. در عین حال، ستایشی که در حال حیات نثارشان می‌شود و دورنمای افتخار و پرستشی که پس از مرگ انتظارشان را می‌کشد، انگیزه‌ای دیگر برای خودکشی می‌شود» (۱۳۸۷: ۳۰۵). مصطفوی می‌گوید: برخی «چون به اصل تناسخ معتقد بودند، باور داشتند که اگر شخص تیره‌بخت و ناسعادتمند از این جهان درگذرد و قربانی شود یا خودکشی کند در زندگی بعدی، خوش‌بخت، آزاد و شریف متولد خواهد شد» (۱۳۶۹: ۱۷۸-۱۷۹). «از آن‌جا که انسان نخستین از راه نهاد و فطرت خود عمل می‌کرد برای هر دو گروه از خدایان، آیین نیایش و

1. Challaye

2. Jain

3. Frazer

قربانی انجام می‌داد. او برای نیروهای ویران‌گر از روی ترس، قربانی می‌کرد تا خشم آنان را به مهر دگرگون کند. هم‌چنین برای نیروهای آبادگر طبیعت از روی خوشایندی قربانی می‌نمود» (اکبری‌مفاخر، ۱۳۸۹: ۲۸). به‌گونه‌ای که حتا برای جلب رضایت این نیروها، دست به انتحار و پیش‌کش حیات خود می‌کرد. در واقع اقدام به خودکشی، ریشه در جهل و آیین‌های انحرافی دارد. از دیدگاه اساطیری این عمل، نوعی قربانی نفس به‌منظور جلب رضایت خدایان، باروری طبیعت و... است.

با توجه به این مقدمه و پیوند خودکشی با آیین قربانی انسان، نویسنده بر آنست به بررسی شیوه‌های خودکشی در متون حماسی (شاهنامه، گرشاسپ‌نامه، کوش‌نامه، بهمن‌نامه، بانوگشسپ‌نامه، برزنامه، فرامرزنامه، شبرنگ‌نامه) بپردازد و مصادیق آن را بر اساس نظریه‌های آیین قربانی تحلیل کند. شایان ذکر است که به منظور تأیید مصادیق خودکشی در متون حماسی به شواهد آن در متون تاریخی نیز اشاره می‌شود.

نویسندگان در این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی به دنبال پاسخ دادن به این پرسش‌ها هستند: آیا خودکشی را می‌توان نوعی قربانی دانست؟ خودکشی در متون حماسی به چه شیوه انجام می‌شود؟ کدام‌یک از شیوه‌های خودکشی برجستگی بیش‌تری دارد و افراد با چه اهدافی خودکشی می‌کنند؟ شایان ذکر است که اهمیت پژوهش حاضر در این است که نخستین پژوهشی است که به‌طور ویژه به بررسی و تحلیل خودکشی در متون حماسی بر اساس نظریه‌های قربانی می‌پردازد.

پیشینه تحقیق: با بررسی‌های انجام شده مشخص شد اغلب پژوهش‌هایی که در زمینه خودکشی انجام شده است مربوط به رشته جامعه‌شناسی است و کم‌تر به بررسی این اندیشه در ادبیات فارسی پرداخته شده است. برای نمونه به برخی از پژوهش‌هایی که در زمینه انجام شده است، می‌پردازیم.

سهیلا یوسفی آب‌گرم (۱۳۹۰) در رساله کارشناسی ارشد با عنوان «بررسی ساختار مرگ شخصیت‌ها در دوره‌های اسطوره‌ای و حماسی شاهنامه فردوسی» به فرجام کار شخصیت‌های انسانی موجود در دو بخش اسطوره‌ای و حماسی، شاهنامه فردوسی پرداخته است و علل موثر در سرنوشت و مرگ شخصیت‌ها را بررسی و دسته‌بندی کرده است. هم‌چنین به بررسی مولفه‌هایی مانند آیین‌های پس از مرگ پرداخته است.

سولیدو و جورجیانا (۱۳۸۵) در مقاله «دورکیم، خودکشی و مذهب» به مقایسه تأثیر آموزه‌های دینی مسیحیت بر فرقه‌های مختلف آن پرداخته‌اند و معتقدند: مذهب بر نرخ خودکشی تأثیر می‌گذارد. به این صورت که گرایش به خودکشی در میان مذاهب

کاتولیک و پروتستان‌های انجیلی پایین و در میان مذاهب پروتستان‌های بنیادی بالا است. مسعود نذری دوست و مهدی بهنوش (۱۳۸۹) نیز در مقاله «خودکشی در آثار صادق هدایت و گیدو موپسان» با بررسی یازده اثر از این دو نویسنده، به بررسی دیدگاه شخصیت‌ها و راویان درباره خودکشی پرداخته‌اند. عطاالله کوپال (۱۳۹۱). در مقاله «مرگ خود خواسته تراژیک در تراژدی سوفوکل و شاهنامه» به مقایسه مرگ آژاکس، سردار یونانی و بهرام پسر گودرز و مشابهت این داستان‌ها می‌پردازد. شکرالله تتری و مرتضی عبداللهی (۱۳۹۵) نیز «در مقاله «بررسی پدیده خودکشی در شاهنامه» انواع خودکشی را در شاهنامه بررسی کرده‌اند. شایان ذکر است که نویسنده، گذشته شدن بهرام در شاهنامه را بدون بررسی و دلیل منطقی نوعی خودکشی می‌داند؛ درحالی که مرگ بهرام در شاهنامه با هدف یافتن تازیانه در میدان جنگ به منظور رستن از ننگ و حفظ نام بوده است و ارتباطی با جنبه آیینی خودکشی ندارد. هاله رفیع در مقاله «بررسی پدیده خودکشی در اگزستانسیالیسم با نگرش ویژه به گوشه‌نشینان آلتونا اثر ژان پل ساتر» از دید ساتر، جبر و تقدیر را منکر می‌شود و خودکشی را حق مسلم فرد و یکی از آزادی‌های فردی می‌داند که کسی توانایی سلب آن را ندارد. اعظم استاجی (۱۳۹۹) در مقاله «معرفی شیوه‌های تحلیل یادداشت‌های خودکشی و بررسی موردی چند نمونه یادداشت کوتاه فارسی» به تحلیل چند یادداشت کوتاه خودکشی‌کنندگان و ساختار این یادداشت‌ها و علل خودکشی پرداخته است. با توجه به این‌که مقاله‌ای به طور ویژه به بررسی و تحلیل خودکشی در متون حماسی بر اساس نظریه‌های قربانی پرداخته است، انجام این پژوهش ضرورت دارد. شایان ذکر است که در هیچ پژوهشی به جنبه‌های آیینی و اسطوره‌ای خودکشی و ارتباط آن با آیین قربانی (انسان) و اندیشه آئیمیسم پرداخته نشده و نویسنده در این پژوهش به بررسی خودکشی و پیوند آن با آیین قربانی پرداخته است.

۱- نظریه‌های قربانی

۱-۱- نظریه بلاگردانی و دفع شر

فریزر مقصود قربانی را بلاگردانی می‌داند و می‌گوید: در گذشته جنبه‌های گوناگونی برای انتقال شر وجود داشته است و انسان‌ها همیشه در تلاش بودند تا با انجام برخی کارها مانند: قربانی کردن، خون ریختن، دعانویسی و بستن آن بر بازو، دعا، نیایش و امثال این‌ها، شر و بلا را دفع کنند (۱۳۸۷: ۵۹۳-۵۹۷). به عقیده وی: «غالباً انتقال شر به اشیاء مادی گامی است به سوی انداختن آن به دوش انسان زنده دیگر است که این عمل را رد کردن شر می‌گویند؛ به عنوان مثال، انسان عصر اساطیر گاه بیماری خود را در سنگی پنهان می‌کرد تا هرکس به

آن دست بزند دچار بیماری شود (همان: ۵۹۶). در واقع مفهوم قربانی بلاگردان در تصور معتقدانش این است که با مرگ حیوان و پیش‌کش مادیات، حیات و آسایش قربانی‌کننده تضمین می‌شود و از بلا و آسیب‌رهایی می‌یابد.

۱-۲- نظریهٔ رستاخیز یا حیات مجدد فریزر (توتمی و تناسخ)

فریزر معتقد است: قربانی در مواردی جای خود را به آیین‌های جبران و کفاره می‌دهد. به عقیدهٔ وی «اعتقاد به تناسخ یا باززادن روح، موجب پیدایش رسم بچه‌کشی، به خصوص کشتن نخستین فرزند شده است. در بعضی موارد به نظر می‌رسد که مرگ فرزند، قطعاً جای‌گزینی برای مرگ پدر باشد و او با قربانی کردن اولاد خود از امکان زندگی بیش‌تری برخوردار می‌شده است؛ اما در مواردی نیز ظاهراً فرزند را نه‌چندان به جای پدر؛ بل که از این‌رو می‌گشتند که فکر می‌کرده‌اند با جذب جوهر روحی پدر یا نیروی حیاتی‌اش به او صدمه می‌زند؛ مثلاً در هند معتقدند: انسان در واقع به صورت پسر خود از نو، زاده می‌شود. در ویدای آفریقای غربی نیز معتقدند: نخست‌زاده، در واقع پدر فرمان‌رواست که به دنیا بازگشته است و طبعاً پدر (پادشاه کنونی) نمی‌توانست سلطنت را به سلف خود (نخست‌زاده‌ای که معتقدند پدر پادشاه است و تولد دوباره یافته است) تقدیم کند و ناچار بود پدر را به جهان مردگان که ناهنگام از آن گریخته بازگرداند» (۱۳۸۷: ۳۳۱). این نظریه بر این عقیده استوار است که انسان یا حیوان پس از مرگ در کالبد جدیدی حیات می‌یابد و دوباره زندگی را از سر می‌گیرد به همین دلیل، بشر ابتدایی، گونه‌های خاصی از حیوانات را مقدس می‌دانست و اعتقاد داشت که هرگاه، حیوان توتمی او ضعیف می‌شود، بایستی برای جلوگیری از این مصیبت و احیاء آن‌گونه، قربانی شود تا هم‌چنان نیرومند و سالم بماند.

۱-۳- بویس و نظریهٔ کمال کیهانی

مری بویس نظریهٔ جلب رضایت و نیرومندی ایزدان را مطرح می‌کند که بسیار به نظریهٔ بلاگردانی نزدیک است: «هندو- ایرانیان باستان، جهان اطراف خود را آکنده از خدایان و نیروهای آسمانی می‌دانستند؛ از این‌رو تمام همت خود را صرف دل‌جویی و ستایش این خدایان می‌کردند. قربانی‌های آنان عموماً به دو منظور صورت می‌گرفت: نخست جلب رضایت و عنایت ایزدان و دیگر نیرومند کردن هر چه بیش‌تر ایزدان برای آن‌که بتوانند امور عالم را به شکل بهتری نظام بخشند؛ از این‌روست که این عمل، نوعی قرارداد و پیمان محسوب می‌شود» (۱۳۷۴: ۱۴۷). وی یکی از اهداف انجام قربانی را حفظ کمال کیهانی

¹. Mary Boyce

می‌داند؛ زردشتیان معتقد بودند که اهورامزدا و ایزدان به صورت دسته جمعی در مراسم قربانی شرکت می‌کنند و سبب می‌شوند تا جریان مداوم نیروی آسمانی حافظ حیات انسانی باشد (البته مقصود وی از قربانی، قربانی‌های گیاهی و حیوانی است) (همان).

۱-۴- نظریه آنیمیسیم (جان‌دارپنداری) از تایلور

به نظر تایلور، دین طی چند مرحله، تکامل یافته است. این مراحل عبارتند از: نخست جان‌دارانگاری (آنیمیسیم)؛ دوم چند خداپرستی و سوم تک‌خداپرستی (کتاک، ۱۳۸۶: ۶۵۲). لازمه اعتقاد به آنیمیسیم و جان‌دارانگاری، وجود نیروهای برتر و متعالی است که بر سرنوشت بشر، نظارت دارد و این نیروهای روحانی را باید از طریق التماس، توسل و هدیه دادن خشنود و ترغیب کرد؛ لذا فلسفه قربانی در ادیان از همین اصل نشأت می‌گیرد (بختیاری و حسامی، ۱۳۸۷: ۴۳). آوازه تایلور بیش‌تر به سبب نظریه جان‌دارپنداری است. به نظر او مرحله اولیه دین، اعتقاد به روح یا جوهری غیرمادی در موجودات بود که مردمان ابتدایی آن را به صورت روح در نظر می‌گرفتند. او بر این باور بود که اعتقاد به ارواحی که نه فقط در وجود انسان‌ها بل که در همه ساختارهای طبیعی و اشیاء خانه دارند و اعتقاد به استقلال روح انسانی که در خواب و مرگ از او جدا می‌شود و نیز معتقدات دینی و آداب و رسوم پیوسته با آن‌ها، نشأت گرفته از همین تفکر است، تفکری که در نهایت به آنیمیسیم یا در دیدگاه تایلور به همان شکل نخستین دین ختم شد (Carter, 2003: p. 12). در واقع تایلور خاست‌گاه و هدف قربانی را هدیه و پیش‌کشی برای ارواح درگذشتگان و نیروهای برتر می‌دانند تا خشم آن‌ها را دفع و خشنودیشان را جلب کند.

۱-۵- نظریه قربانی برای اتحاد و وحدت قبیله با روح توتمی از دورکیم

از دیدگاه دورکیم، انجام دوره‌ای مناسک قربانی در زمان‌های خاص، گامی برای ارتباط با امر قدسی قلمداد می‌شد که سبب تجدید حیات روح توتمی و افراد قبیله می‌شود و در گروه، روح اتحاد و وحدت عمل را پدید می‌آورد (دورکیم، ۱۳۸۳: ۳۲۶). همه آن رشته تشریفاتی که پیش از شروع به خوردن گوشت جانور توتمی (قربانی) انجام شده‌اند، هدفش این بود که تمامی افراد حاضر در تشریفات را از لحاظ روحی، تقدیس و برای عمل بعدی آماده کند. این دوره، دوره‌ای اساساً دینی است که بدون تغییر حالت روحی، نمی‌توان از آن عبور کرد (همان: ۴۶۸-۴۶۷). وی می‌گوید: قربانی به صورتی که در قالب کاملش می‌بینیم از دو عنصر اساسی تشکیل می‌شود؛ یک عمل هم‌ذات شدن و یک عمل در نذر و نیاز. مومن با فروبلعیدن یک عنصر ماورایی با خدای خودش هم‌ذات می‌شود و در عین حال، نذری هم به این خدا اهدا می‌کند (همان: ۴۷۳-۴۷۲).



یافته‌های پژوهش

۲- خودکشی

خودکشی، عملی عمدی است که باعث مرگ فرد می‌شود. در باورهای پیشینیان این امر، جنبه مذهبی داشته و با اهداف مختلفی انجام می‌شده است. افراد باور داشتند با پیش‌کش کردن جان خود به خدایان خدمت می‌کنند و مرگشان باعث بهره‌مندی و رفاه جامعه می‌شود یا با معشوق و ولی‌نعمت خود در جهان پس از مرگ، پیوند می‌یابند و به بهشت می‌روند. به همین دلیل با اعتماد قلبی و اشتیاق به استقبال مرگ می‌رفتند. خودکشی در متون حماسی به پنج روش زهر خوردن، خون ریختن (بریدن سر و دریدن پهلو)، پایین انداختن خود از بارو (دژ) خودسوزی، و امتناع از خوردن و آشامیدن (گرسنگی) انجام می‌شود که به بررسی این موارد می‌پردازیم. شایان ذکر است در این بخش، مواردی که افراد، اقدام به خودکشی می‌کنند و با ممانعت نزدیکان بی‌نتیجه می‌ماند نیز در ذیل خودکشی بررسی شده است.

۲-۱- خودکشی به شیوه خوردن زهر (در مرگ همسر)

تنها مصداق خودکشی در مرگ همسر که به شیوه نوشیدن زهر در متون حماسی یافت شد، خودکشی شیرین در مرگ خسرو است. شیرویه پس از قتل پدر (خسرو) از نامادری خود (شیرین) تقاضای ازدواج می‌کند؛ اما شیرین با مطرح کردن چند شرط تقاضای او را می‌پذیرد و قبل از مراسم ازدواج از او می‌خواهد برای وداع از دخمه خسرو دیدن کند و پس از ورود به دخمه با خوردن زهر خودکشی می‌کند.

| | |
|-----------------------------|------------------------------|
| نگه‌بان در دخمه را باز کرد | زن پارسا مویه آغاز کرد |
| بشد چهر بر چهر خسرو نهاد | گذشته سخن‌ها برو یاد کرد |
| هم اندر زمان زهر هلهل بخورد | ز شیرین روانش برآورد گرد |
| نشسته بر شاه پوشیده‌روی | به تن بر، یکی جامه کافور بوی |
| به دیوار پشتش نهاد و بمرد | بمرد و ز گیتی ستایش ببرد |

(فردوسی، ۸/۱۳۸۶: ۳۷۲-۳۷۳)

در خسروشیرین، این داستان این‌گونه آمده است.

| | |
|---------------------------|------------------------------|
| چو مهد شاه در گنبد نهادند | بزرگان روی در روی ایستادند |
| میان دربست شیرین پیش موبد | به فرآشی درون آمد به گنبد |
| در گنبد به روی خلق دربست | سوی مهد ملک شد دشنه در دست |
| جگرگاه ملک را مهر برداشت | ببوسید آن دهن کو بر جگر داشت |

بدان آیین که دید آن زخم را ریش
 به خون گرم شست آن خواب‌گه را
 پس آورد آن گهی شه را در آغوش
 به نیروی بلند آواز برداشت
 که جان با جان و تن با تن بییوست
 همان‌جا دشنه‌ای زد بر تن خویش
 جراحی تازه کرد اندام شه را
 لبش بر لب نهاد و دوش بر دوش
 چنان کان قوم از آوازش خبر داشت
 تن از دوری و جان از داوری رست
 (نظامی، ۱۳۸۴: ۲۹۳)

بنا به روایت فردوسی، شیرین چهره بر چهره خسرو می‌نهد؛ سپس با نوشیدن زهر، خودکشی می‌کند؛ اما با توجه به گفته نظامی، شیرین هنگام خودکشی، دشنه را در پهلوی خود فرومی‌کند؛ زیرا شیرویه پهلوی خسرو را دریده بود. در این داستان خودکشی با هدف اتحاد با معشوق و ملحق شدن به او در جهان مینوی صورت گرفته است. با توجه به نظریه‌های قربانی، این نوع خودکشی با نظریه جلب رضایت ارواح و خدایان از بویس تایلور مناسبت دارد. علاوه بر این با توجه به باور کهن پرستش مردگان و تأثیر آنان در زندگی بازماندگان، این مصادیق با نظریه‌های بلاگردانی فریزر، آنیمیسیم تایلور و اتحاد با روح توتمی از دورکیم نیز قابل بررسی و تحلیل است؛ زیرا در ادواری مردگان به عنوان توتم و نیرویی برتر، مورد پرستش قرار می‌گرفتند. شایان ذکر است که خودکشی شیرین در مرگ خسرو به رسم خودسوزی زنان هم‌راه پیکر هم‌سران در آیین هندو شباهت دارد و به نظر می‌رسد این امر، گونه‌ای از همان اندیشه است.

۲-۲- خودکشی به شیوه ریختن خون

در متون حماسی این نوع خودکشی به دو شیوه بریدن سر و دریدن شکم انجام می‌شود و به نظر می‌رسد مواردی از خودکشی‌هایی که با این روش انجام می‌شود با باروری طبیعت پیوند دارد. از باورهای کهنی که در بسیاری از فرهنگ‌ها دیده می‌شود، باور به رویش و باروری برخی گل‌ها و نباتات از خون قهرمانان است که نمونه برجسته آن در اساطیر ایرانی، روییدن گل سیاوشان از خون سیاوش است. روییدن شقایق از خون آدونیس در اساطیر یونان (اسمیت، ۱۳۸۴: ۱۱)، روییدن بنفشه از مقبره آتیس (گریمال، ۱۳۹۱: ۲۶)، روییدن آنار از خون دیونیزوس^۳ (باحقی، ۱۳۹۴: ۱۰۶) و... بیان‌گر ارتباط باور به اندیشه تأثیر خون در حاصل‌خیزی و رویش حیات نباتی است.

1. Adinis

2. Atis

3. Dionysus



۲-۲-۱- خودکشی به شیوه بریدن سر

۲-۱-۱- بریدن سر خود به منظور باروری درخت

پرستش و تقدس مظاهر طبیعت در فرهنگ‌های مختلف رواج داشته است و افراد با شیوه‌های گوناگون به این اجسام، پیشکش‌های خونی تقدیم می‌کردند. یکی از این موارد، خودکشی و تقدیم جان خود به منظور باروری درخت است. در گرشاسپ‌نامه، گرشاسپ و هم‌راهانش به شهری خرم می‌رسند که برخی از ساکنانش، جانشان را برای درخت (که هفت نوع میوه می‌داد) داخل معبد، قربانی می‌کردند.

| | |
|------------------------------|-------------------------------|
| درختی گشن رسته در پیش تخت | که دادی بر از هفت‌سان آن درخت |
| هر آن برگ کز وی شدی آشکار | بُدی چهر آن بُت برو بر نگار |
| ز شهر آن که بیمار بودی و سست | چو خوردی از آن میوه گشتی درست |
| برو چون مه نو یکی داس بود | که تیزیش مانند الماس بود |
| کسی کو شدی پیش آن بُت، شمن | فدا کردی از بهر او خویشتن |
| بن داس در نوک شاخی دراز | ببستی زی خود کشیدی فراز |
| فکندیش در حلق چون خم شست | به یک ره رها کردی آن‌گه ز دست |
| سرش را چو گویی برانداختی | چنین خویشتن را فدا ساختی |
| همان‌گاه بودی به یک زخم سخت | تنش بر زمین و سرش بر درخت |

(اسدی‌طوسی، ۱۳۱۷: ۱۹۲)

گردیزی همین حکایت را در تاریخ خود ذکر می‌کند: «اهل این ملت را جایست که آب گنگ آن‌جا جمع شود و آن‌جا درختی عظیم است و پهن باز شده و زیر درخت، چیزی نصب کرده که آن را ترسول گویند، از آهن باشد چون عمودی اندر میان فرود برده، و از زیر آب چند ده رش بالا مانده و سطبری. و چون چوبی هر چه سطبرتر و سر او سه شاخه کرده و این شاخ‌ها دراز و سطبر و تیز کرده و پاکیزه زدوده، و چون آتش همی درفشد. و مردی از گذاره آب، نزدیک درخت نشسته و کتاب همی خواند و رود گنگ را همی گوید که: یا بزرگ! و یا راه بهشت! تو آن جویی که از میان بهشت بیرون همی آیی! و مردمان را بدو همی راه نمایی؟ خنک آن را که برین درخت همی شود و خویشتن را بر تن عمود زند، و کسان آن‌جا باشند و آن همی شنوند، یکی بر آن درخت شود و خویشتن را بر آن زند و بر آن تیزی آن پاره پاره شود و اندران آب افتد. و کسانی که آن‌جا باشند بر وی دعا همی کنند و گویند: به بهشت رفت» (۱۳۶۳: ۶۴۱). در کتاب *عجایب‌المخلوقات*، نمونه‌هایی از این رسم، دیده می‌شود. «و در زنگبار، قبه‌ای کرده‌اند رزین، در آن بتی با طوق‌ها زرین، پیش آن بت، درختی

هفت میوه بر آن. انگور و انجیر و نارنج و سیب و ترنج و به و انار. هر سال دو بار، بار آورد و بر سر آن درخت، علاقه‌ای آهنین چون هلالی، زنگی، حلق خویش بر آن نهد و آویخته شود پیش این صورت تا سرش از یک سو افتد و تنش از دیگر سو و هندوان ازین جنس دعاوی کنند پیش بتان و باشد کی خود را بر آتش افکنند تا بسوزند...» (طوسی، ۱۳۸۲: ۲۲۳).

اکبری مفاخر در مورد وجود چنین قربانی‌هایی معتقد است: «وجود قربانی‌های خونین و وحشت‌ناک انسانی، بی‌تأثیر از کیش‌های اهریمن‌پرستی و ترس از نیروهای ویران‌گر طبیعت نیست. این رفتارها بیان‌گر چاره‌اندیشی انسان برای رهایی از خشم اهریمن و خدایان شر و فرونشاندن خشم آن‌هاست» (اکبری مفاخر، ۱۳۸۹: ۳۱).

باتوجه به گفتهٔ اسدی، خادم بت، سر خود را درون هلال داسی که سر شاخی نصب شده بود، قرار می‌داد و ناگهان شاخهٔ درخت را رها می‌کردند و گردنش قطع می‌شد. به نظر می‌رسد در ابیات بالا، سرسبزی و سودبخشی درخت (شفابخشی) که با زندگی مردم و نیازهایشان در ارتباط بود؛ سبب شده آن را مقدس شمرده و نماد باروری بدانند و احياناً خدایی برای آن تصور کنند و با تقدیم قربانی‌های انسانی یا خودکشی، رضایت آن خدا (خیر یا شر) را جلب کنند. بنا بر اندیشهٔ آنیمیسیم، برخی مظاهر و اشیاء موجود در طبیعت مقدس و ذی‌روح تلقی می‌شدند و مورد پرستش قرار می‌گرفتند؛ قربانی کردن خود برای درخت در این داستان با نظریه‌های جلب خشنودی خدایان و ارواح از بویس و تایلور و بلاگردانی فریزر و باور به آنیمیسیم تایلور هماهنگ است و شاید نوعی پیش‌کش جسم به الههٔ باروری و رسیدن به بهشت باشد. به نظر می‌رسد، بازماندهٔ تعدیل یافتهٔ قربانی برای درخت در فرهنگ‌عامهٔ ایلام و لرستان دیده می‌شود. در چند دههٔ اخیر مردم بومی، هنگام قطع درخت، مرغ یا خروسی را برای بلاگردانی از خود، قربانی می‌کردند و این باور ریشه در اندیشهٔ جان‌دارانگاری درختان دارد.

۲-۱-۲-۲- بریدن سر به منظور اتحاد با معشوق

نمونه‌ای از اقدام به خودکشی که با دخالت نزدیکان بی‌نتیجه می‌ماند در بانوگشسپ‌نامه دیده می‌شود. شیده پس از درماندگی از عشق بانوگشسب، تصمیم می‌گیرد خود را بکشد؛ اما افراسیاب و دیگران مانع می‌شوند.

| | |
|------------------------------|-----------------------------|
| ز چشم دو صد چشمه خون شد روان | شدم از غم عاشقی ناتوان |
| وز آن پس به سوی پدر کرد رو | کزین ننگ مرگ آمدم آرزوی |
| سر خود به نخچیر ببُرم کنون | بریزم بر این عشق بر خاک خون |
| بگفت این و خنجر کشید از شتاب | گرفتش سر و دست افراسیاب |

برون کردش از دست و گفت ای پسر چه سود آر بُری از تَنِ خویش سَر
 مشو تیز تا چاره کار تو بسازم، گُئَم گرم بازار تو
 (بانوگشسپ‌نامه، ۱۳۸۲: ۹۶-۹۷)

بنا بر گفته مصطفوی (۱۳۶۹: ۱۷۸-۱۷۹) به نظر می‌رسد در این داستان، اقدام به خودکشی از این اندیشه نشأت گرفته باشد که فرد با انتحار از غم و اندوه دنیوی رها شود و در جهان دیگر آرامش می‌یابد. در واقع قربانی جسم مادی، پیش‌کشی به خدایان برای آرامش و تعالی روحی است و از این منظر با نظریه جلب رضایت خدایان از بویس و تایلور هم‌خوانی دارد. علاوه بر این، شاید فرد با هدف تقدیم جان خود به روان معشوق و بلاگردانی از او به این عمل اقدام می‌کند که از این منظر با نظریه بلاگردانی از فریزر قابل تحلیل است.

۲-۱-۳- بریدن سر در سوگ فرزند

از دیگر مواردی که اقدام به خودکشی بی‌نتیجه می‌ماند در داستان نبرد رستم و سهراب دیده می‌شود. رستم پس از کشتن سهراب و آگاهی از این‌که سهراب فرزند اوست، تصمیم به خودکشی می‌گیرد؛ اما بزرگان مانع می‌شوند و او را از این عمل باز می‌دارند.

یکی دشنه بگرفت رستم به دست که از تن بُرد سَر خویش پست
 بزرگان بدوی اندر آویختند ز مژگان همی خون فروریختند
 (فردوسی، ۱۳۸۶: ۲/۱۹۰)

در این داستان، اقدام رستم به خودکشی، می‌تواند با هدف پیوستن او به فرزندش و اتحاد با او در جهان آخری باشد. در واقع قربانی جسم مادی، پیش‌کشی به خدایان برای آرامش و تعالی روحی است و از این منظر با نظریه جلب رضایت خدایان از بویس و تایلور قابل بررسی است.

در ماجرای سیاوش و سودابه، سودابه پس از آن‌که به سیاوش، تهمت می‌زند، نزد کاووس، ادعا می‌کند که به دلیل هتک حرمت سیاوش، نوزادی را که در شکم داشته سقط شده است و از شاه می‌خواهد: انتقام فرزندشان را از سیاوش بگیرد و گرنه خود را هلاک می‌کند.

بنالید سودابه و داد خواست ز شاه جهاندار فریاد خواست
 ز فرزند گشتن بیچید دلم زمان تا زمان سَر ز تن بگسلم
 (فردوسی، ۱۳۸۶: ۲/۲۳۰)

هر چند در این داستان، ادعای سودابه نیرنگی بیش نبوده است؛ اما گفته او ریشه در سنتی دارد که پیش از وی مرسوم بوده است و نمونه آن، اقدام رستم به خودکشی پس از مرگ سهراب است.

۲-۲-۲- خودکشی به شیوه دریدن شکم

۲-۲-۲-۱- دریدن شکم در سوگ فرزند و نزدیکان (و انداختن خود از دژ)

از دیگر موارد خودکشی در مرگ عزیزان در داستان کشته شدن فرود دیده می‌شود. طوس و ایرانیان به جانب قصر فرود ره‌سپار می‌شوند و برای مقابله با او سوارانی از ایران به فرود حمله‌ور می‌شوند و فرود ریو و زرسپ را می‌کشد و اسب طوس و گیو را نیز با تیر هلاک می‌کند؛ سپس ایرانیان خشم‌گین می‌شوند و به نبرد می‌پردازند تا این‌که فرود با ضربهٔ بیژن زخمی می‌شود و به یاری خدمت‌کاران وارد دژ می‌شود. وی هنگام مرگ از کنیزان می‌خواهد، خودکشی کنند و کنیزان خود را از بالای دژ بر زمین می‌اندازند و مادرش (جریره) نیز خزانه را به آتش کشیده و شکم خود و اسبان را می‌درد.

| | |
|-------------------------------|------------------------------|
| دل هر که بر من بسوزد همی | ز جانم رخس برفروزد همی |
| همه پاک بر باره باید شدن | تن خویشتن بر زمین بر زدن |
| که تا بهر بیژن نماند یکی | نمانم من ایدر مگر اندکی |
| پرستندگان بر سر دژ شدند | همه خویشتن بر زمین برزدند |
| جریره یکی آتشی برفروخت | همه گنج‌ها را به آتش بسوخت |
| یکی تیغ بگرفت از آن پس به دست | در خانه تازی اسبان بیست |
| شکمشان بدرید و برید پی | همی ریخت از روی او خون و خوی |
| بیامد به بالین فرخ فرود | بر جامه او یکی دشنه بود |
| دو رخ را به روی پسر برنهاد | شکم بردرید از برش جان پداد |

(فردوسی، ۳/۱۳۸۶: ۵۷-۵۶)

پیشینیان، معتقد بودند ارواح درگذشتگان در زندگی و سرنوشت آن‌ها موثر است و به همین دلیل سعی در جلب رضایت آن‌ها داشتند. به نظر می‌رسد در این داستان، خودکشی جریره به منظور جلب رضایت شاه (فرزند) و پیوستن و اتحاد با روان او انجام شده است و خودکشی کنیزکان و پریدن آن‌ها از دژ و دریدن شکم اسبان نیز ریشه در این باور دارد که در جهان پس از مرگ به شاه خدمت کنند. نمونهٔ این چنین خودکشی‌هایی در تاریخ جهان گشا دیده می‌شود که پس از مرگ چنگیز، کنیزکان و اسبان زیادی را با وی دفن می‌کنند (جویی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۶۷). با توجه به این‌که این قربانی‌ها با هدف جلب رضایت و خدمت به شاه در جهان پس از مرگ انجام می‌شد و اغلب میان خاندان شاهی مرسوم بود، می‌توان آن را بر اساس نظریهٔ آنیمیسیم و اتحاد با روح توتمی و جلب رضایت ارواح و خدایان از بویس تحلیل کرد؛ زیرا به اعتقاد گذشتگان و کیش‌های نیاپرستی، شادی روان درگذشتگان و رضایت آن‌ها از بازماندگان بسیار اهمیت داشت.

در بهمن‌نامه نیز، هنگامی که زال از سرنوشت ناگوار خاندان و پسرانش سخن می‌گوید، اهل منزل گریه و ناله سر می‌دهند و برخی خود را می‌کشند.

| | |
|-----------------------------|------------------------------|
| ز پرده دویدند بیرون زنان | همه دست بر سینه و بر زنان |
| یکی بر زد از چشمه نوش دود | یکی لاله رخ را به فندوق شخود |
| یکی زلف مُشکین به خنجر برید | یکی پیرهن پرنیان بردرید |
| یکی زیرِ گلنار سیمین ستون | چکان از سر نوک مژگانش خون |
| ز بس بر دهن برزده دست خویش | ز بس خاک تیره فشانده ز پیش |
| یکی خویشتن بر زمین زد درشت | یکی خویشتن پیش داستان بگشت |

(ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۲۹۵)

همان‌طور که گفته شد، چنین خودکشی‌هایی به منظور اتحاد با روان متوفی انجام شده است.

۲-۲-۲-۲- دریدن شکم به منظور رضایت بُت و پیش‌بینی آینده

در *گرشاسپ‌نامه*، داستان مردی هندو آمده است که بر دروازه شهر در میان انبوه مردم، خود را برای بتی قربانی می‌سازد:

| | |
|----------------------------------|---------------------------------|
| دگر جای، خارا یکی کوه دید | بَر کوه شهری پُر انبوه دید |
| به دروازه شهر، بر راه بر | نشانده بتی دیده بر گاه بر |
| بُرو مردم شهر پاک انجمن | زده حلقه انبوه و چندی شمن |
| بدان انبُه اندر، یکی مردِ مست | به سنگی بر از دور تیغی به دست |
| نشستی گهی، گاه برخواستی | بر آن بت به مهر آفرین خواستی |
| پس از ناگه آن تیغ کش بُد به مُشت | بِرزد بر شکم، بُرد بیرون ز پُشت |
| بُد و نیک هرچ آشکار و نهفت | در آن سال بُد خواست، یکسر بگفت |
| سراینده تا گاه شب هم‌چنین | همی بود ازو خون روان بر زمین |

(اسدی‌طوسی، ۱۳۱۷: ۱۹۴-۱۹۳)

ابیات فوق نشان می‌دهد، دریدن شکم و قربانی خود برای بُت به منظور رضایت بُت و پیش‌بینی حوادث و رخداد‌های آینده انجام گرفته است که این مصداق با نظریه جلب خشنودی خدایان از بویس و تایلور هماهنگ است؛ علاوه بر این با توجه به نظریه آنیمیسیم و جان‌مندانگاری تایلور قابل بررسی است.

۲-۳- خودکشی به شیوه خودسوزی

یکی از شیوه‌های خودکشی که در باور معتقدان به آن با هدف تزکیه و پاک شدن فرد از ناپاکی‌ها انجام می‌شود، خودسوزی است که به منظور رسیدن به بهشت و برخوردار شدن از

نعمت‌ها در جهان پس از مرگ، انجام می‌شود. ایونس دربارهٔ باور به جهان پس از مرگ در سنت کهن هندو چنین می‌گوید: «یمه نخستین کاشفی بود که قلمروهای نهان را شناخت و راهی را که به راه نیاکان مشهور شد، کشف کرد. راه نیاکان راهی بود که مردگان را به بهشت هدایت می‌کرد و یمه بعد از کشف راه نیاکان، نخستین انسانی بود که مُرد و بعد از مرگ به شهریاری مردگان دست یافت. در آغاز، همهٔ مردگان، همانند یمه، راه نیاکان را پیاده طی می‌کردند و وقتی با گذشت زمان راه نیاکان (مانس و پیتیری) در قلمرو آگنی قرار گرفت، گفته شد که مردگان پس از برگزاری مراسم مُرده‌سوزی، نیک و بدشان از یک‌دیگر مجزا می‌شود و آنچه خاکستر و بر خاک می‌ماند، همه بد و ناکامل و آنچه در آتش می‌سوزد و با آتش بالا می‌رود چون پوست و بقیهٔ اعضاء، همه پاک و بی‌عیب است. آنچه از مُرده با آتش پالوده می‌شد، رخشان چون خدایان به تن مُرده بازمی‌گشت و بدین‌سان مُرده شادمان و بال‌زنان یا که با گردونه‌ای به دیار یمه راه یافت و مورد خوش‌آمد نیاکان قرار می‌گرفت. پس زندگی بعد از مرگ در قلمروی دل‌پسند، سپری می‌شد و از هر نظر بی‌عیب بود» (۱۳۷۳: ۵۳). «فرزندگان عارف پس از مُردن و پالوده شدن با آتش مراسم مُرده‌سوزی به هیأت شعله درمی‌آمدند و از این طریق به دیار خدایان و آذرخش راه می‌یافتند و این مرتبه‌ای بود، جاودانی، سعادت‌آمیز و بی‌زوال» (همان: ۶۰).

صاحب مروج‌الذهب نیز دربارهٔ رسم خودسوزی در میان هندوان چنین می‌گوید: «هندوان به خلاف اقوام دیگر، خویش‌تن را به انواع عذاب، شکنجه‌کنند و یقین دارند که نعیم جهان دیگر جز به وسیلهٔ شکنجه‌هایی که در این جهان به خود می‌کنند، دست نخواهد داد» (مسعودی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۰۵). با توجه به پیوستگی فرهنگی هندو-ایرانیان، دنبالهٔ چنین باورهایی را نیز می‌توان در اساطیر و فرهنگ ایرانی یافت.

۲-۳-۱- خودسوزی در سوگ فرزند

خودسوزی در سوگ در گذشته در فرهنگ هندو جای‌گاه ویژه‌ای دارد. با توجه به بررسی‌های انجام شده به نظر می‌رسد در باور معتقدان، این نوع خودکشی، تقدس بیش‌تری نسبت به سایر شیوه‌های خودکشی دارد؛ زیرا با سوزاندن جسم مادی که محل نفس و آرایش‌های نفسانی است، روان فرد، تزکیه می‌شود و به همراه دود حاصل از سوختن جسم به عالم معنوی و قلمرو روحانی راه می‌یابد. «برخی از جسدسوزی‌های آیینی مبتنی بر این

باور است که آتش را به عنوان ناقل یا قاصد دنیای زندگان به دنیای مردگان پذیرفته‌اند» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۴، ج ۱: ۶۵).

نمونه اقدام به خودسوزی در سوگ فرزند در داستان گو و طلخند دیده می‌شود. پس از گشته شدن طلخند، مادرش جامه را چاک می‌زند و تصمیم می‌گیرد، خود را در آتش بسوزاند؛ اما گو وی را از این کار باز می‌دارد.

| | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| به خون اندرون غرقه گشته برش | به ایوان او شد، دمان مادرش |
| به گنجور و گنج آتش اندرفکند | همه جامه بدرید و رخ را بکند |
| و زان پس، بلند آتشی برفروخت | همه کاخ و تاج بزرگی بسوخت |
| از آن سوگ پیدا کند دین هند | که سوزد تن خویش بآیین هند |

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۷/۳۵۴-۳۵۵)

به نظر می‌رسد این رسم، گونه‌ای از همان رسم خودسوزی زنان در مرگ همسران است و تنها مختص خودکشی زنان در مرگ همسران نیست؛ بلکه ممکن است در سوگ فرزندان نیز این عمل انجام شود.

دیویس در مورد خودسوزی و رسم ساتی می‌گوید: «اعتقاد هندیان بر آن بود که مردان، خدایان روی زمینند و اگر زنی خود را به همراه جسد همسرش بسوزاند، هر دو در بهشت به زندگی خود ادامه خواهند داد» (1981: p. 99). فردوسی نیز در شاهنامه هدف از خودسوزی را چنین بیان می‌کند:

| | |
|-----------------------------|------------------------------|
| هر آن کس که او آتشی برفروخت | شد اندر میان خویشان را بسوخت |
| یکی آتشی داند اندر هوا | بسه فرمان یزدان فرمانروا |
| که دانای هندوش خواند اثیر | سخن‌های نغز آورد دلپذیر |
| چنین گفت آتش به آتش رسید | گناهِش ز کردار شد ناپدید |

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۸/۱۹۳)

شایان ذکر است که هر زنی در جامعه هندو، تصمیم به ساتی می‌گرفت، آزاد بود و مورد اقبال نزدیکان قرار می‌گرفت. ابیات شاهنامه نشان می‌دهد که هدف اصلی از ساتی، تزکیه و کفاره گناهان بوده (که همانا در آمان ماندن از عذاب آخری و بلاگردانی در جهان دیگر است) که نتیجه آن آرامش همراه با جاودانگی با همسر در جهان پس از مرگ و رسیدن به بهشت بود. تصمیم به خودسوزی توسط مادر تلخند نیز از همین نوع است و با نظریه بلاگردانی فریزر و جلب رضایت خدایان و ارواح از بویس و تایلور قابل تحلیل است.

1. Davis

2. Suttee

۲-۳-۲- خودسوزی در سوگ نزدیکان و فرماندهان

از دیگر موارد خودکشی، خودسوزی افراد و لشکریان هنگام درگذشت نزدیکان یا کشته شدن فرماندهان در جنگ است. در *گرشاسب‌نامه*، اسدی حکایت مردی را بیان می‌کند که بر دروازه شهر در میان انبوه مردم، خود را برای بتی قربانی می‌سازد و پس از سوزاندن جسدش در آتش، مردی از شدت محبت خود را به همراه او در آتش می‌افکند.

| | |
|-------------------------------|--------------------------------|
| همی تیزتیز آتشی ساختند | بر آن گشته در آتش انداختند |
| بیامد یکی مَرَد از آن انجمن | که سوزد ز مِهَرش همی خویشتن |
| بسی پند دادند و نشنید پند | چو پروانه تن را به آتش فکند |
| بس از بیم آن خواست کارَد گریز | زندش به نوک سنان‌های تیز |
| فشاندند روغن بر او تا به جای | سبک‌تر بر فروخت سر تا به پای |
| چو انگشت گشت آتش و رفت دود | ببرند خاکستر هر دو زود |
| بَر گَنگ و حج‌گاهشان تاخند | بد آن آب گَنگ اندر انداختند |
| چنین آمد آیین‌شان از نخست | بُد آیین و کیشی بی‌اندام و سست |
| به یزدان به دین و دل افروختن | رسد مَرَد نَز خویشتن سوختن |

(اسدی طوسی، ۱۳۱۷: ۱۹۴-۱۹۳)

در این داستان، خودسوزی مرد هندو، همراه جسد آن فردی که خود را برای بت قربانی می‌کند با هدف اتحاد با روح او و رسیدن به بهشت انجام شده و به نظر می‌رسد، رسم ساتی (خودسوزی زن همراه پیکر هم‌سر) ریشه در این سنت کهن دارد. در بیت آخر، اسدی نیز علت خودسوزی را از دید معتقدان آن، پیوستن به خداوند می‌داند و با محکوم کردن این باور، تنها راه رسیدن به خداوند را اخلاص و دین‌ورزی عنوان می‌کند. علاوه بر این به نظر می‌رسد ریختن خاکستر فرد در رود گنگ به منظور جلب رضایت الهه رود و باروری بیش‌تر آن باشد. از این دیدگاه این داستان با نظریه‌های جلب رضایت خدایان از بویس و تابلور انطباق دارد.

در *گرشاسب‌نامه* نیز در ماجرای سرپیچی پسر شاه کابل از پرداخت خراج به اثرط و جنگ میان زابل و کابل (در جنگ نوشیار و انبارسی)، شاه کابل، پیکر انبارسی (پسر عم و سپاه‌سالارش) را در میدان جنگ می‌یابد و پس از آتش زدن جسدش، برخی از سپاهیان کابل، خود را همراه جسد فرمانده در آتش می‌افکند.

| | |
|----------------------------|------------------------------|
| همان‌گه شه کابل اندر رسید | همه دشت و گه گشته و خسته دید |
| زدش ز آتش دَرَد بر مغز دود | که شب گشت و هنگام کوشش نبود |
| تن گشته انبارسی بازجست | بَرُو رخ به خون دو دیده بشست |



یکی عود با زعفران برفروخت
هم از بهر آن گشته بر انجمن
سپه هر کجا گشته‌شان بُد دگر
همه شب بدند از برش مویه‌گر
مر آن گشته را تن به آتش بسوخت
بسی کس به آتش فکنند تن
(اسدی طوسی، ۱۳۱۷: ۲۳۹)

یکی از آداب و رسوم کهن، خودکشی و قربانی افراد هنگام مرگ شاه و بزرگان است. صاحب کتاب مروج الذهب در مورد خودکشی مردم در عزاداری شاه چنین می‌گوید: «وقتی یکی از شاهان [هندوان] ایشان بمیرد یا خویش را بکشد، گروهی از مردم در عزای وی خویشتن را بسوزانند و اینان را بلاتجری گویند؛ یعنی کسی که به مُرده وفادار است و با مرگ او بمیرد و به زندگی او زنده باشد» (مسعودی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۰۶).

رسم خودکشی در مرگ شاهان یا بزرگان، دنباله همان رسم دفن نزدیکان شاهان، همراه با پیکر آنهاست و چنین مواردی معمولاً به منظور خدمت به شاه در جهان پس از مرگ و اتحاد و پیوستن به او صورت می‌گیرد. در این داستان نیز خودسوزی سربازان همراه با جسد فرمانده با هدف اتحاد با او و خدمت به روانش انجامش شده است. با توجه به ابیات فردوسی، اسدی طوسی و گفته دیویس، هدف اصلی از خودسوزی، تزکیه و کفاره گناهان، رسیدن به خداوند و اتحاد با درگذشته و در نهایت، آرامش و جاودانگی همراه عزیزان در جهان پس از مرگ بوده است و با نظریه‌های جلب رضایت خدایان و ارواح از بویس و تایلور، آنیمیسیم تایلور و اتحاد با روح توتمی از دورکیم هماهنگ است.

۲-۳-۳- خودسوزی به منظور رضایت بُت (گذاشتن تشت آتش بر سر و تقدیم

چشمان به بُت)

در داستان دیگری در گرشاسپ‌نامه، گرشاسپ می‌بیند که برخی افراد خود را برای بتی (که دو دست سیمین و زرین داشت و از دهانش آب جاری بود) قربانی می‌کنند.

به شهری دگر دید بتخانه‌ای
بدو در بتی از خماهش تن
کف دست‌ها برنهاده به بر
یکی دستش از سیم و دیگر ز زر
روان از دهانش در آن حوض آب
بشستی بدان آب در خویشتن
سوی دست او دست بُردی فراز
بدان درد در مُردی آن مُرد زود
برستی ز بیماری و ترس و بیم
فدا کردی از پیش آن بُت روان
به شهری دگر دید بتخانه‌ای
بدو در بتی از خماهش تن
کف دست‌ها برنهاده به بر
یکی دستش از سیم و دیگر ز زر
روان از دهانش در آن حوض آب
بشستی بدان آب در خویشتن
سوی دست او دست بُردی فراز
بدان درد در مُردی آن مُرد زود
برستی ز بیماری و ترس و بیم
فدا کردی از پیش آن بُت روان

پُر آتش یکی طشت رخشان ز زرّ
 ز خیره‌سری برنهادی به سَر
 زدی پیش او زانوان بر زمین
 همی خواندی از دل به مهر آفرین
 چنین تاش دو دیده بگداختی
 ز مزگان به رخسار برتاختی
 (اسدی طوسی، ۱۳۱۷: ۱۹۵)

ابیات فوق نشان می‌دهد، خودسوزی و تقدیم چشمان به آن، اهداء برای رضایت بُت و کسب پاداش آخری انجام گرفته است که این مصداق با نظریهٔ جلب خشنودی خدایان از بویس و تایلور، بلاگردانی فریزر و نظریهٔ آنیمیسیم تایلور انطباق دارد.

۲-۴- خودکشی به روش گرسنگی به منظور پیوستن به روان متوفی

از دیگر روش‌های خودکشی، امتناع از خوردن و آشامیدن به منظور مرگ ارادی و ملحق شدن به متوفی است. در شاهنامه، پس از مرگ رستم، رودابه برای پیوستن و ارتباط با روان او از خوردن و آشامیدن خودداری می‌کند.

چنین گفت رودابه روزی به زال
 همانا که تا هست گیتی فروز
 بدو گفت زال: ای زن کم خرد
 برآشفت رودابه، سوگند خورد
 روانم روان گوی پیل تن
 مگر بازینند بر آن انجمن
 که از داغ و سوگِ تهمتن بنال
 ازین تیره‌تر کس ندیده‌ست روز
 غم ناچریدن بدین بگذرد
 که هرگز نیابد تنم خواب و خورد
 مگر بازینند بر آن انجمن
 (فردوسی، ۱۳۸۶: ۵/۴۶۴)

در داستان گو و طلخند، پس از این‌که گو، مادر را از خودسوزی در سوگ طلخند منصرف می‌کند؛ مادر پیوسته شب و روز در سوگ فرزند می‌گرید تا سرانجام با گرسنگی و گوشه‌نشینی به زندگی خود پایان می‌دهد.

همیشه همی ریخت خونین سرشک
 بر آن درد شطرنج بودش بزشک
 بدین‌گونه بُد ناچاران و چمان
 چنین تا سرآمد برو بر زمان
 (همان ج ۷: ۳۶۱-۳۶۰)

گردیزی دربارهٔ فرقه‌ای هندو با عنوان آنشیان چنین می‌گوید: «و بعضی خویشان را به گرسنگی و تشنگی بکشند و ایشان را آنشیان گویند. کس باشد که بیست روز بمیرد و بعضی تا سی روز مقاومت کنند. اول از رفتن بازمانند پس از نشستن، پس از سخن گفتن، پس حس ایشان باطل شود و چون چوبی خشک گردند» (گردیزی، ۱۳۶۳: ۶۴۰).

شایان ذکر است، تفاوت این نوع خودکشی‌ها با ریاضت و روزه‌داری‌های رایج در بین عرفا، افراط در امتناع از خوردن و آشامیدن است و همان‌طور که آشکار است، هدف اصلی روزه‌داری‌ها تزکیه روح و سرکوب نفسانیات برای تقویت امور روحانی و تقرب الهی است و

این نوع از خودکشی نیز با هدف قرب الهی و پالایش وجود انجام می‌شود و تلاشی برای رسیدن به بهشت و جلب رضایت خداوند و اتحاد با متوفی است و با نظریه جلب رضایت خدایان از بویس و تایلور مطابقت دارد. علاوه بر این، موارد خودکشی و تناسخ با نظریه رستاخیز و حیات مجدد از فریزر سازگار است؛ زیرا معتقدان، تصور می‌کنند با نابودی جسم خود، دوباره در کالبدی نو برانگیخته می‌شوند و زندگی دل‌پذیرتری خواهند داشت.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، خودکشی در آثار حماسی (تا قرن هفتم) چون: شاهنامه، گرشاسپ-نامه، کوش‌نامه، بهمن‌نامه، بانوگشسپ‌نامه، بزرنامه، فرامرنامه و شیرنگ‌نامه بررسی شد که از این میان، اغلب شواهد از شاهنامه و گرشاسپ‌نامه و تنها دو شاهد از بهمن‌نامه و بانوگشسپ‌نامه یافت شد. در باورهای پیشینیان این باور، جنبه مذهبی داشته و گونه‌ای از قربانی انسانی محسوب می‌شود؛ زیرا فرد با پیش‌کش زندگی خود در جهت جلب رضایت خدایان، اتحاد با درگذشتگان، باروری طبیعت و کمال کیهانی و... گام برمی‌دارد. در متون حماسی این عمل به پنج روش زهر خوردن، خون ریختن (بریدن سر و دریدن پهلو)، پایین انداختن خود از بارو (دژ)، خودسوزی، و امتناع از خوردن و آشامیدن (گرسنگی) انجام می‌شود و از این میان، خودکشی به شیوه خون ریختن نسبت به سایر شیوه‌های آن نمود بیشتری دارد و به نظر می‌رسد این امر، ریشه در اندیشه تأثیر خون در حاصل‌خیزی و باروری طبیعت دارد. در مورد بسامد و تفاوت مقاصد خودکشی در شاهنامه و گرشاسپ‌نامه نیز می‌توان گفت: موارد خودکشی در شاهنامه بسامد بیشتری نسبت به گرشاسپ‌نامه دارد؛ اما اهداف آن در گرشاسپ‌نامه نسبت به شاهنامه متنوع‌تر است. خودکشی در شاهنامه اغلب به منظور سوگواری فرزند و نزدیکان و دفع تهمت انجام می‌شود؛ اما موارد خودکشی در گرشاسپ‌نامه اغلب با هدف باروری و فراوانی طبیعت، رضایت بتان، پیش‌بینی حوادث آینده و جلب رضایت خداوند است. در تحلیل مصادیق خودکشی با نظریه‌های قربانی نیز می‌توان گفت: نظریه‌های جلب رضایت خدایان و ارواح از بویس و تایلور، بلاگردانی فریزر، آنیمیسیم تایلور در تحلیل موارد خودکشی کارآمدتر و انعطاف‌پذیرتر از نظریه‌های اتحاد و وحدت قبیله با روح توتمی دورکیم، کمال کیهانی بویس و حیات مجدد فریزر است.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابی‌الخیر، ایرانشاه. (۱۳۷۰). *بهمن‌نامه*. ویراسته رحیم عفیفی. چ اول. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- استاجی، اعظم. (۱۳۹۹). «معرفی شیوه‌های تحلیل یادداشت‌های خودکشی و بررسی موردی چندنمونه یادداشت کوتاه فارسی»، *مجله زبان‌شناسی و گویش‌های خراسان*، س ۱۲، ش ۲۳، ۱۷۶-۲۰۱.
- اسدی‌طوسی، ابونصر علی‌بن‌محمد. (۱۳۱۷). *گرشاسب‌نامه*. به اهتمام حبیب یغمایی. تهران: چاپ‌خانه بروخیم.
- اسمیت، ژوئل. (۱۳۸۴). *فرهنگ اساطیر یونان و روم*. ترجمه شهلا برادران خسروشاهی. تهران: روزبهان و فرهنگ معاصر.
- اکبری‌مفاخر، آرش. (۱۳۸۹). *درآمدی بر اهریمن‌شناسی ایرانی*. چ اول. تهران: ترفند.
- ایونس، ورونیکا. (۱۳۷۳). *شناخت اساطیر هند*. ترجمه باجلان فرخی. چاپ اول. تهران: اساطیر.
- آموزگار، ژاله. (۱۳۹۳). *تاریخ اساطیری ایران*. چاپ شانزدهم. تهران: سمت.
- *بانوگشاسب‌نامه*. (۱۳۸۲). تصحیح روح‌انگیز کراچی. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- بختیاری، محمدعزیز؛ حسامی، فاضل. (۱۳۸۷). *درآمدی بر نظریه‌های اجتماعی دین*. قم: موسسه آموزشی امام خمینی.
- بویس، مری (۱۳۷۴). *تاریخ کیش زردشت*. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. ج ۱. تهران: توس.
- تتری، شکرالله؛ عبداللهی، مرتضی. (۱۳۹۵). «بررسی پدیده خودکشی در شاهنامه»، *نخستین همایش بین‌المللی روانشناسی، علوم تربیتی و علوم اجتماعی*، ۴۷۳-۴۸۷.
- جوینی، عطاملک بن محمد. (۱۳۸۹). *تاریخ جهان‌گشای جوینی*. به اهتمام احمد خاتمی. چاپ دوم. جلد ۳-۱. تهران: علم.
- دورکیم، امیل. (۱۳۸۳). *صور بیانی حیات دینی*. ترجمه باقر پرهام. تهران: مرکز.
- رضاییان، محسن و هم‌کاران. (۱۳۸۶). «خودکشی در دین اسلام»، *مجله دانش علوم پزشکی*، دوره ۶، ۱۵-۲۲.

- رفیع، هاله. (۱۳۸۹). «بررسی پدیده خودکشی در آگزیستانسیالیسم با نگرش ویژه به گوشه نشینان آلتونا اثر ژان پل ساتر». *نقد زبان و ادبیات خارجی*، دوره ۳، ش ۵، ۹۳-۱۰۷.
- سولیدو، پسکو؛ جورجیانا. (۱۳۸۵). «دورکیم، خودکشی و مذهب»، *نامه علوم اجتماعی*، ترجمه علی بابایی، ش ۲۹، ۱۶۳-۱۹۲.
- شاله، فلیسین. (۱۳۴۶). *تاریخ مختصر ادیان بزرگ*. ترجمه منوچهر خدایار محبی. تهران: انتشارات دانش‌گاه تهران.
- شوالیه، ژان؛ گریبان، آلن. (۱۳۸۴). *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضائی. چاپ اول. تهران: جیحون.
- طوسی، محمدبن محمودبن احمد. (۱۳۸۲). *عجایب المخلوقات*. به اهتمام منوچهر ستوده. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.
- طیب، مهدی. (۱۳۸۰). *مصباح الهدی*. تهران: سفینه.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق با هم‌کاری محمود امیدسالار و ابوالفضل خطیبی، جلد ۱-۸ تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- فریزر، جیمز. (۱۳۸۷). *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
- کتاک، کترادفیلپ. (۱۳۸۶). *انسان‌شناسی: کشف تفاوت‌های انسانی*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.
- کوپال، عطالله. (۱۳۹۱). «مرگ خود خواسته تراژیک در تراژدی سوفوکل و شاهنامه»، *مجله مطالعات ادبیات تطبیقی*، دوره ۶، ش ۲۱، ۱۳۷-۱۵۷.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود. (۱۳۶۳). *زین الاخبار*. به تصحیح عبدالحی حبیبی. چاپ اول. تهران: دنیای کتاب.
- گرمال، پیر. (۱۳۹۱). *فرهنگ اساطیر یونان و روم*. ترجمه احمد بهمنش. تهران: دانش‌گاه تهران.
- مصطفوی، علی اصغر. (۱۳۶۹). *اسطوره قربانی*. چاپ اول. تهران: بامداد.
- نذری دوست، مسعود؛ مهدی، بهنوش. (۱۳۸۹). «خودکشی در آثار صادق هدایت و گیدو موپسان»، *مجله زبان و ادبیات فارسی دانش‌گاه آزاد اسلامی فسا*، س ۱، ش ۱، ۱۷۵-۱۵۹.

- نظامی، الیاس بن یوسف. (۱۳۸۴). *خمسه*. به کوشش سعید حمیدیان. چاپ دوم. تهران: قطره.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۹۴). *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*. چاپ پنجم. تهران: فرهنگ معاصر.
- یوسفی آبگرم، سهیلا. (۱۳۹۰). «بررسی ساختار مرگ شخصیت‌ها در دوره‌های اسطوره-ای و حماسی شاهنامه فردوسی، رساله کارشناسی ارشد دانش‌گاه فردوسی مشهد، استاد راهنما: ابوالقاسم قوام، استاد مشاور: مه دخت پورخالقی چترودی.
- Carter, J.(2003). **Understanding Religious Sacrifice**, Continuum, London. New York.
- Davies,N.(1981). **Human Sacrifice**, William Morrow& Company, Inc, NewYork.
- James, E. o.(1998) . **Sacrifice**. Clark. vol 11.
- Youngert, S. G.(1998). **Sacrifice**, James Hastings (ed.), vol 11, p. 36, U. S. A., T. & T. Clark.

References

- Holy Quran
- Abi al-Khair, Iranshah. (1991). **Bahmnameh**. Ed. Rahim Afifi, 1st ed. Tehran: Elmi farhagi.
- Akbari Mafakher, Arash. (2010). **Introduction to Persian demonology**. 1st ed. Tehran: Tarfand .
- Amozegar, Jaleh. (2014). **Persian Mythological History**. 16th ed. Tehran: Samat.
- Asadi Tusi, Abu Nasr Ali ibn Muhammad. (1938). **Garshasbnameh**. by Habib Yaghmaei, Tehran: Brokheim Printing House.
- Bakhtiari, Mohammad Aziz. Hesami, Fazel (2008). Introduction to social theories on religion. 1st ed. Qom: Imam Khomeini Educational Institute.
- Banoghaspnameh. (2003). Ed. Rouhangiz Karachi. 1st ed, Tehran: Institute of Humanities.
- Boyce Mary. (1995). **History of Zoroaster religion**. Trans. Homayoun Sanati Zadeh, vol. 1. Tehran: Toos.
- Carter, J.(2003). **Understanding Religious Sacrifice**, Continuum, London. New York.
- Davies,N.(1981). **Human Sacrifice**, William Morrow& Company, Inc, NewYork.

-
- Durkheim, Emile. (2006). **Elementary forms of religious life**. trans. Baqer Parham. Tehran markaz.
 - Jwini, Atamalka Ibn Muhammad. (2010). *Tarikhe Jahangosha*. by Ahmad Khatami. 2nd ed. Vol. 1-3. Tehran: Alam.
 - Ions, Veronica. (1994). **Understanding Indian mythology**. Trans. Bajlan Farrokhi. 1st ed. Tehran: Asatir.
 - Ferdowsi, Abolghasem. (2007). **Shahnameh**. by Jalal Khaleghi Motlagh in collaboration with Mahmoud Omidshar and Abolfazl Khatibi, Vol. 1-8, Tehran: The Great Islamic Encyclopedia.
 - Frazer, James. (2008). **The Golden bough**. Trans. Kazem Firoozmand. 1st ed. Tehran: Agah.
 - Gordizi, Abu Saeed Abdul Hai Ibn Zahak Ibn Mahmoud. (1984). **Zayn -al-Akhbar**. Ed. Abdul Hai Habibi. 1st ed. Tehran: Donyaye Ketab.
 - Grimal, Pierre. (2012). **Dictionary of Greek and Roman Mythology**. Trans. Ahmad Behmanesh. 1st ed. Tehran: University of Tehran.
 - Kotak, Conrad Philip. (2007). **Antropology: The Exploration of Human Diversity**. trans. Mohsen Salasi. Tehran: Elmi.
 - Kopal, Ataollah. (2012). **Tragic Voluntary death in Sophocles' Tragedy and in Shahnameh"**. Journal of Comparative Literature Studies. Vol. 6. No. 21. 137-157.
 - Mustafavi, Ali Asghar. (1990). **The myth of Sacrifice**. 1st ed. Tehran: Bamdad.
 - Nazridoost, Masoud. Mehdi, Behnoosh. (2010). **Suicide in Sadegh Hedayat and Guy de Maupassant's works**. Journal of Persian Language and Literature, Islamic Azad University of Fasa. 1st Year. No. 1. 159-175.
 - Nezami, Elyas- Ibn- Yousof. (2005). **Khamseh**. by Saeed Hamidian. 2nd ed. Tehran: Qatreh.
 - Ostaji, Azam. (2020). **Introducing methods to analyze suicide notes and the study of several short Persian notes**. Journal of Linguistics and Dialects of Khorasan, 12th Year, No. 23. 176-201.
 - Pescosolido, B.A. , Georgiana, Sh.(2006). **Dorkheim, Suicide and Religion**. Letter of Social Sciences. trans. Ali Babaei. No. 29. 163-192.
 - Rafi, Haleh. (2010). **The study of suicide in Existentialism with emphasis on Sartre's the condemned of Altona**. Critique of Foreign Language and Literature. 3rd series. No. 5. 93-107.
 - Shala, Felicin. (1967). **Brief history of great religions**. Trans. Manouchehr Khodayar Mohebbi. Tehran: University of Tehran.

- Chevalier, Jean. Gheerbrant, Allen. (2005). **Dictionary of Symbols**. Trans. Soodabeh Fazaeli. 1st ed. Tehran: Jayhun.
- Smith, Joel. (2005). **A Dictionary of Greek and Roman Mythology**. trans. Shahla Baradaran Khosroshahi. Tehran: Roozbehan and Farhang Moaser.
- Tayeb, Mehdi. (2011). **Mesbah Al-Hoda**. Tehran: Safineh.
- Tetri, Shokrollah. Abdullah, Morteza (2016). **The study of the concept of suicide in Shahnameh**. The First International Conference on Psychology, Educational Sciences and Social Sciences. 473-487.
- Tusi, Muhammad ibn Mahmud ibn Ahmad. (2003). **Ajayeb-al-Makhloghat**. by Manouchehr Sotoudeh. 2nd ed. Tehran: . Elmi Farhangi
- Yahaghi, Mohammad Jafar (2015). **A Dictionary of mythology and fiction in Persian Literature**. 5th ed. Tehran:Farhang Moaser.
- Youngert, S. G. (1998). **Sacrifice**. Ed. James Hastings. Vol. 11 U. S. A: T. & T. Clark. 36
- Yousefi Abgarm, Soheila. (2011). **The study of the structure of characters' death in epic and mythological periods in Shahnameh** (Master thesis). Supervisor: Abolghasem Ghavam, Consultant: Mahdokht Pourkhaleghi Chatroudi. Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad.
- Rezaeian, Mohsen. et al. (2007) **Suicide in Islam**. The journal of medical science. 6th Series. 15-22.

بررسی اسطورهٔ ایزد گیاهی/خدای شهیدشونده در قصهٔ پسر پادشاه

عظیم جبارہ ناصرو*

دانش‌یار گروه زبان و ادبیات فارسی دانش‌گاه جهرم، جهرم، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۸

چکیده

ایزدان گیاهی و اساطیر مربوط به آن‌ها بخشی از اساطیر ملت‌های یونان، مصر، بین‌النهرین، هند و ایران را تشکیل می‌دهند. دُموزی/تموز، آتیس، آدونیس، دیونیزوس، اوزیریس، بعل، پرسفون و بالدر، معروف‌ترین ایزدان گیاهی در اساطیر ملل هستند. در اساطیر ایرانی نیز سیاوش ایزدی گیاهی به‌شمار می‌رود که ماجراهای مربوط به او بخشی از شاهنامهٔ بزرگ فردوسی را به خود اختصاص داده است. نگارنده در بررسی‌های میدانی خود به روایتی عامیانه برخورد کرده است که خمیرمایهٔ اصلی آن، داستان ایزدی گیاهی است که در قالب پسر پادشاه نمود می‌یابد. هر چند نامی از او به میان نمی‌آید. این روایت عامیانه که از سوی «علی‌حسین عالی‌نژاد» یکی از کهن‌سال‌ترین راویان منطقهٔ کوه‌مره سرخی فارس روایت می‌شود، پیش از این در هیچ منبع مکتوبی نیامده است. بررسی‌های نگارنده نشان می‌دهد این روایت، آمیزه‌ای از روایت‌های دینی، حماسی و اسطوره‌ای است؛ بخش‌هایی از این روایت، به ویژه آغاز داستان، تکرار روایت حماسی سیاوش و سودابه در شاهنامهٔ فردوسی است. محورهایی از داستان نیز یادآور داستان یوسف پیامبر و زلیخا است. برخی از خطوط داستان هم زندگی دیگر ایزدان گیاهی در اساطیر جهان را به ذهن متبادر می‌کند. به نظر می‌رسد این روایت از دیرباز در میان مردم این منطقه رواج داشته و به مرور زمان و

با تغییر و دگرگونی در ادیان و باورهای مردم منطقه، دست‌خوش تغییر و دگرگونی شده است؛ هم‌چنین بررسی تطبیقی این روایت با دیگر روایت‌های ایزدان گیاهی نشان می‌دهد که این روایت دست‌کم ۱۴ وجه اشتراک با دیگر داستان‌های مربوط به ایزدان گیاهی دارد. بررسی آیین سوگواری ایزد گیاهی در این منطقه نشان می‌دهد که مراسم بزرگ‌داشت این ایزد هر ساله و با قربانی کردن پیش از کشت برنج انجام می‌شده است.

کلید واژگان: آیین سوگواری، ایزد گیاهی، ارتباط با درخت/گیاه، فتنه‌انگیزی خویشان.



مقدمه

بن‌مایه ایزدان گیاهی، از بن‌مایه‌های رایج در برخی از اساطیر ملل مانند یونان، مصر، بین‌النهرین، هند و ایران است. تموز در اساطیر بابلی، اوزیریس در اساطیر مصر، آتیس در آناتولی، آدونیس، دیونیزوس و پرسفون در اساطیر یونان، بالدور در اساطیر اسکاندیناوی، راماد در اساطیر هند و سیاوش در اساطیر ایرانی از معروف‌ترین ایزدان گیاهی در اساطیر جهان هستند. نگارنده در بررسی‌های میدانی خویش بر روی قصه‌های منطقل کوه‌مره سرخی^۱، به قصه‌ای دست‌یافته است که قهرمان آن اشتراکات بسیار زیاد و غیرقابل انکاری با دیگر ایزدان گیاهی دارد. قهرمان این قصه نامی ندارد و تنها با عنوان پسر پادشاه از او یاد می‌شود؛ مادر او نیز مشخص نیست و به گونه‌ای شگرف از تنه درختی متولد می‌شود. ماجراهای او از ابتدای تولد تا مرگ، بسیار شبیه به دیگر هم‌تایان خود در اساطیر دیگر ملل است.

چند نکته درباره این قصه گفتنی است: ۱- راوی، این قصه را تنها برای کودکان مناسب می‌داند و بازمی‌گوید؛ هرچند او بر این باور است که کودکان در روزگار گذشته به این قصه‌ها اهمیت بیشتری می‌دادند. ۲- از میان راویان متعدد، تنها یکی از ایشان قصه را به طور کامل در خاطر دارد و روایت می‌کند. راویان دیگر یا روایت را کامل از یاد برده‌اند و یا دست‌کم بخش‌هایی از قصه را به یاد نمی‌آورند. ۳- هرچند بافت قصه منسجم است، اما بررسی دقیق‌تر قصه نشان می‌دهد که این روایت چندپاره است: بخش‌هایی از قصه یادآور داستان سیاوش است و جز در برخی جزئیات، تکرار روایت فردوسی از داستان سیاوش است. بخش دیگر قصه، یادآور داستان یوسف و زلیخا در قرآن و چگونگی اسیر شدن یوسف در زندان است. بخش‌هایی از قصه، به‌ویژه بخش پایانی نیز تقلیدی از فرجام ایزدانی مانند آدونیس است. پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا این شباهت‌ها تصادفی است؟ آیا قصه از آغاز به همین شکل بوده است یا به مرور زمان دست‌خوش تغییر شده است؟ نمی‌توان جوابی قاطع به این پرسش داد؛ زیرا به این روایت و یا روایت‌های مشابه آن تاکنون در هیچ منبعی حتما اشاره هم نشده است و نمی‌توان به‌طور قاطع حکم داد که این روایت در آغاز چگونه بوده است و چه دگرگونی‌هایی را طی کرده است. ۴- این قصه تاکنون در هیچ منبع مکتوبی ثبت نشده است. نگارنده با توجه به اهمیت این گونه از روایت‌ها در مطالعات مردم‌شناسی، اسطوره‌شناسی، دین‌پژوهی و مطالعات ادبی، کوشیده است نخست این روایت را به دقت ثبت و ضبط کند. برای ثبت این روایت، ابتدا از همه پیران و کهن‌سالان و به‌ویژه کسانی که به قصه‌گویی و نقلی شهره بودند، خواسته شد تا روایت را به دقت نقل کنند.

سپس از میان روایت‌ها، کامل‌ترین روایت - که در عین حال به‌وسیله کهن‌سال‌ترین فرد هم روایت می‌شد- انتخاب و ثبت شد. در گام بعد، به بررسی وجوه اشتراک این قصه با ماجرای دیگر ایزدان گیاهی در اساطیر ملل پرداخته شد. ۵- با توجه به سن راوی-حدود ۸۰ سال- و با توجه به ادعای راوی/راویان مبنی بر این‌که این قصه را از پدران خود شنیده‌اند، به‌نظر می‌رسد این روایت از دیرباز در میان مردم این دیار رایج بوده و در گذر زمان به‌دست فراموشی سپرده شده است.

تاکنون درباره افسانه مورد بحث در این مقاله، پژوهشی انجام نشده است؛ اما در باره ایزدان گیاهی، پژوهش‌هایی انجام شده است. برای نمونه: سجاد آیدنلو (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «اسفندیار ایزدی گیاهی؟»، ضمن معرفی الگوی سرگذشت خدایان نباتی، این احتمال را بررسی می‌کند که شاید اسفندیار در سرشت اساطیری و باستانی خود، یکی از ایزدان گیاهی بوده که در ساختار داستان‌های حماسی ایران، شخصیت او دچار تغییر و فراموشی شده است. فرامرز خجسته و محمدرضا حسنی جلیلیان (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل داستان سیاوش بر بنیاد ژرف ساخت اسطوره الهه باروری و ایزد گیاهی» عناصر مشترک داستان سیاوش و اسطوره الهه باروری و ایزد گیاهی را بررسی کرده‌اند. محمود رضایی دشت ارژنه (۱۳۹۰) در مقاله «بررسی تحلیلی-تطبیقی سیاوش، اوزیریس و آتیس» به این نتیجه می‌رسد که خدایان یاد شده، خویش‌کاری‌های مشترکی دارند و در بسیاری از جهات هم‌گون هستند؛ هم‌چنین ایشان (۱۳۸۹) در مقاله‌ای دیگر با عنوان «بررسی تحلیلی-تطبیقی سیاوش و دموزی» به خویش‌کاری‌ها و شباهت‌های این دو ایزد پرداخته‌اند.

خلاصه روایت شفاهی:^۲ پادشاه ایران پسری بسیار زیبارو داشت که چون از کودکی علاقه‌ای به ماندن در کاخ نداشت به همراه چوپانان پادشاه راهی دشت و صحرا شده بود و در آن‌جا روزگار می‌گذراند. مردم و درباریان اعتقاد داشتند این پسر از درون درختی متولد شده است. سال‌ها گذشت تا این‌که پسر پادشاه در یک روز بهاری، تصمیم گرفت برای دیدار پدرش راهی قصر شود. نامادری که مدت‌ها پسر را ندیده بود، با دیدن جمال پسر که اکنون جوانی بسیار زیبارو شده بود، عاشق و شیفته او شد. نامادری از هر فرصتی استفاده می‌کرد تا از پسر کام بگیرد. پسر که ابتدا متوجه نیت نامادری نبود، مهرورزی‌های نامادری را به حساب حس مادرانه می‌گذاشت و روزبه‌روز به او نزدیک‌تر می‌شد؛ تا این‌که یک روز که هر دو در کاخ تنها بودند، نامادری پسرک را در آغوش کشید و به او ابراز عشق کرد؛ پسرک که



حسابی وحشت زده شده بود، خود را از آغوش نامادری بیرون کشید و با خشم و غضب از کاخ بیرون رفت.

نامادری که می ترسید رازش فاش شود، سراسیمه خود را به پادشاه رساند و نزد پادشاه چنین وانمود کرد که پسر پادشاه قصد کام گرفتن از او داشته است. پادشاه که تحت تأثیر گفته‌های همسرش قرار گرفته بود، دستور داد پسر را در صندوقی چوبی بگذارند و روی رودخانه رها کنند. بر طبق سنت ایرانیان، اگر پسر از امواج پرتلاطم رودخانه جان سالم به درمی برد، بی گناه بود و اگر کشته می شد، به کیفر گناهش می رسید. طبق دستور پادشاه، پسر را در صندوقی بر روی رودخانه رها کردند؛ اما به خواست خداوند، صندوق به تنه درخت سروی برخورد کرد، صندوق شکست و پسرک به بیرون از آب پرتاب شد. پسر از زمین برخاست و راهی شد؛ اما یکی از دستانش زخمی شده بود و از آن خون می چکید. به حکم خداوند از خون پاک او در کناره رودخانه گیاه مورد روید. پسرک به قصر بازگشت تا همگان بدانند که او بی گناه بوده است. درباریان با دیدن پسر رقص و پای کوبی کردند و به پادشاه به خاطر اثبات بی گناهی فرزندش تبریک گفتند؛ اما نامادری که رسوا شده بود و از طرفی نمی توانست دوری پسرک را تحمل کند، تلاش می کرد به هر قیمتی پسر پادشاه را به چنگ بیاورد.

نامادری همواره در کمین پسر بود تا بتواند نقطه ضعفی از پسر پیدا کند که به واسطه آن، مالک پسرک شود. نامادری متوجه شده بود که پسرک شبها بیرون از قصر می رود و گاهی صبح دم بازمی گردد. شبی از شبها، نامادری پسرک را تعقیب کرد تا به نزدیکی درخت بلوط شهیدو رسیدند. نامادری از دور گروهی از اجنه را دید که در زیر درخت به جشن و پای کوبی مشغول بودند. پسرک ابتدا زره ویژه اش را که هیچ سلاحی بر آن کارگر نبود از تن به در آورد و همراه با اجنه به شادی پرداخت. ساعتی گذشت و جمعیت اجنه پراکنده شدند. پسر پادشاه به سمت درخت بلوط رفت و درون شکاف تنه درخت رفت. شکاف تنه درخت به فرمان خداوند بسته شد؛ بلافاصله اژدهایی بزرگ زیر درخت چنبره زد و خوابید. زن که به شدت ترسیده بود، به همراه ندیمه‌هایش پا به فرار گذاشت و به قصر برگشت. برای زن ثابت شده بود که پسر پادشاه انسانی عادی نیست؛ همین امر سبب شده بود که شیفتگی او و تمایلش برای تصاحب پسرک بیش تر شود.

او دوباره دسیسه‌ای اندیشید. این بار، جام طلایی پادشاه را دزدید و در اتاق پسرک گذاشت. فردای آن روز ماجرای گم شدن جام پادشاه، در قصر ولوله‌ای به راه انداخت. نگهبانان همه قصر را زیر و رو کردند و سرانجام جام را در اتاق پسرک یافتند. پسرک را به

نزد پادشاه بردند. پسر هر چه کوشید بی‌گناهی خودش را ثابت کند، نتوانست. همسر پادشاه نیز که موقعیت را مناسب یافته بود، نزد پسر رفت و گفت: اگر از آن من شوی، تو را نجات خواهم داد. پسرک که نمی‌خواست دامنش به گناه آلوده شود، خواسته نامادری را نپذیرفت. پادشاه به‌ناچار برای مجازات پسر ناگزیز شد برخلاف میل باطنی‌اش، پسر را به زندان بیندازد. پسر هفت سال در زندان ماند و در طول این سال‌ها، نامادری هم‌واره نزد او می‌رفت و تلاش می‌کرد او را متقاعد کند که از او کام بگیرد؛ اما هر بار با پاسخ منفی پسرک روبه‌رو شد.

در پایان سال هفتم، پادشاه خوابی هول‌ناک دید که هیچ‌کدام از معبران نتوانستند خوابش را تعبیر کنند. خبر به گوش پسرک رسید. پسرک زندانبان را صدا زد و به او گفت: من تعبیر خواب پادشاه را می‌دانم. زندانبان که در طول این هفت سال بارها رفتارهای ماورای انسانی پسرک را دیده بود و می‌دانست پسرک انسانی عادی نیست، ادعای پسرک را از طریق وزیر اعظم به گوش پادشاه رساند. پادشاه پسرک را به حضور فراخواند و تعبیر خواب را خواستار شد. پسرک به خوبی از عهده تعبیر خواب پادشاه برآمد. پادشاه نیز برای قدردانی از پسر، او را آزاد کرد.

چندسالی گذشت و نامادری هم‌چنان در پی آزار پسر بود تا این‌که بالاخره یک روز تصمیم به قتل پسرک گرفت. زن برای کشتن پسرک چند تن از سربازان را مأمور این کار کرد. سربازان در صحرا راه را بر پسر پادشاه بستند. پسرک که دید توان رویارویی با آن‌ها را ندارد، به سوی درخت بلوط شهیدو دوید و در مقابل چشمان متعجب سربازان به درون درخت رفت و ناپدید شد. سربازان که وحشت‌زده شده بودند و فهمیده بودند آن پسر نژادی غیرانسانی دارد، شمشیرهایشان را به زمین انداختند و در مقابل درخت به سجده افتادند. آن‌ها پس از ساعت‌ها گریه و زاری، زار و پشیمان به دربار بازگشتند و ماجرا را برای همگان بازگو کردند. درباریان و مردم به سوی درخت روانه شدند. هیچ نشانی از پسرک و اسبش نبود. پسر پادشاه برای همیشه غیب شده بود. پادشاه که به بی‌گناهی فرزندش و گناه‌کار بودن هم‌سرش پی برده بود، هم‌سرش را به جلاد سپرد تا خونسش را بریزد و خود به گریه و زاری زیر آن درخت نشست. از آن زمان به بعد مردم هر ساله زیر این درخت جمع می‌شدند و نذر می‌کردند و قربانی‌هایشان را میان فقرا تقسیم می‌کردند.

بحث و بررسی

سجاد آیدنلو، پس از بررسی زندگی ایزدان گیاهی و تجسد انسانی آن‌ها در اساطیر ملل، به هجده ویژگی و بن‌مایه مشترک دست یافته است که آن‌ها را الگوی سرگذشت ایزدان



نباتی نام نهاده است. این هجده ویژگی عبارتند از: ۱- نقش و حضور زن؛ ۲- رابطه مادر-همسری/خواهر-همسری بانوان با خدایان نباتی؛ ۳- شهریاری و نژادگی؛ ۴- پرورش نزد دیگران؛ ۵- تهمت و فتنه‌انگیزی علیه ایزدان گیاهی؛ ۶- ارتباط با درخت/گیاه؛ ۷- اهمیت و تقدس درخت مرتبط با آن‌ها؛ ۸- ارتباط با آب؛ ۹- ارتباط با باده؛ ۱۰- نقش مار؛ ۱۱- داشتن رزم افزار یا وسیله ویژه؛ ۱۲- پیش‌آگاهی از مرگ؛ ۱۳- نقش نزدیکان در خیانت و آسیب‌رسانی به آن‌ها؛ ۱۴- مجازات عاملان کشته شدن ایزد گیاهی؛ ۱۵- کین‌خواهی خون خدایان نباتی؛ ۱۶- آیین‌های سوگواری؛ ۱۷- سوگواری طبیعت؛ ۱۸- زندگی دوباره و رستاخیز (در این باره ر.ک. آیدنلو، ۱۳۹۳: ۹). از میان ویژگی‌های ذکر شده، ۱۳ ویژگی درباره ایزد گیاهی منطقه کوه‌مره سرخی دیده می‌شود که در زیر به آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱- حضور زوج در کنار ایزد گیاهی

«معمولاً هر خدای نباتی، زوجی را در کنار خود دارد که این زوج، گاه مادر، خواهر یا معشوقه اوست. این زوج که خود نیز الهه باروری است زمینه مرگ خدای نباتی را فراهم می‌کند تا سپس با مویه‌های فراوان، باعث رستاخیز خدای نباتی شود؛ چراکه مرگ و رستاخیز خدای نباتی، نماد مرگ و حیات طبیعت بود» (رضایی دشت ارژنه، ۱۳۸۹: ۵۲). آفرودیت در کنار آدونیس، سیبل در کنار آتیس، ایزیس در کنار ایزیس، سیتا در کنار رامایانا، ایشتر در کنار دموزی نشان‌گر وجود یک معشوق در کنار ایزد گیاهی است. مهرداد بهار معتقد است می‌توان سیاوش و سودابه را مانند دموزی و اینانا به عنوان یک زوج در کنار هم تصور کرد (بهار، ۱۳۷۶: ۴۴۴). با این تفسیر شاید بتوان نامادری را هم در کنار پسر پادشاه و به عنوان زوج او قرار داد.

۲- شهریاری و نژادگی

بررسی اساطیر ملل نشان می‌دهد که «ایزدان نباتی و تجلیات انسانی آن‌ها غالباً فرمان‌روا، شاه‌زاده یا نژاده‌اند» (آیدنلو، ۱۳۹۳: ۱۴). در اساطیر مصر، ایزیس، پادشاه مصر علیا و سفلی است (روزنبرگ، ۱۳۸۹: ۲۵). بعل نیز جای‌گاه شاهی دارد (گری، ۱۳۷۸: ۱۳۴). در اساطیر بین‌النهرین نیز دموزی از بزرگان سومر است (لیک، ۱۳۸۵: ۱۱۴). آدونیس هم شاه‌زاده است (فریزر، ۱۳۸۶: ۳۶۱). آتیس هم از خانواده شاهی است (همان: ۴۰۳). در روایت شفاهی نیز ایزد گیاهی فرزند پادشاه است.

۳- پرورش نزد دیگران

آفرودیت، آدونیس را به پرسفون می‌سپارد تا پرورش دهد (گرمال، ۱۳۶۷: ۲۳). سیاوش نیز به وسیله رستم پرورش می‌یابد. (فردوسی، ۱۳۹۴: ۳۰۶). در روایت شفاهی، پسر پادشاه به وسیله چوپانان و در کنار آن‌ها پرورش می‌یابد.

۴- تهمت و فتنه‌انگیزی

بالدر اسیر فتنه‌انگیزی ایزدی به نام لوکی می‌شود و کشته می‌شود. (ر.ک. روزنبرگ، ۱۳۷۹: ج ۱: ۱۷۵-۱۹۵). در این روایت، پسر پادشاه در برابر نامادری هوس‌باز قرار می‌گیرد که می‌خواهد به هر طریقی از پسر کام بگیرد؛ اما پسر پادشاه نیز به هیچ قیمتی حاضر نمی‌شود دست به گناه بزند. در نخستین صحنه، نامادری پسر را در آغوش می‌گیرد و سعی می‌کند او را رام خود کند؛ اما پسر پادشاه از چنگ او می‌گریزد. این بخش از داستان شبیه به تلاش زلیخا برای کام گرفتن از یوسف است. از سوی دیگر به تلاش سودابه برای رام کردن سیاوش و کام گرفتن از او هم بی‌شبهت نیست؛ اما در ادامه ماجرا، شیوه مشخص شدن بی‌گناهی پسر پادشاه کاملاً ایرانی و منطبق بر اساطیر ایرانی است. در ایران باستان فرد متهم برای اثبات بی‌گناهی خود می‌بایست از آزمون ایزدی سربلند بیرون بیاید. این آزمون به شکل گذر از آتش، گذر از آب، خوردن آب آمیخته به گوگرد و ... دیده می‌شود (درباره آیین‌های داوری در ایران باستان بنگرید: ویسپرد، ۱۳۴۳: ۱۲۱؛ زادسپرم، ۱۳۶۶: ۳۳؛ زند و هومن یسن، ۳-۴-۱۳۷۰؛ دارمستتر، ۱۳۸۲: ۱۱۳-۱۱۵؛ زاویه و مافی‌تبار، ۱۳۹۲). در صورتی که فرد می‌توانست از آزمون زنده بیرون بیاید، نشانی بر بی‌گناهی او بود. در روایت شاهنامه، از داستان سیاوش، سیاوش برای اثبات بی‌گناهی خود از آتش عبور می‌کند؛ اما در این روایت، پسر پادشاه درون صندوقی حبس و به رودخانه انداخته می‌شود. گفتنی مهم این است که در آزمون‌های داوری در ایران باستان به ندرت از آب روان و خالص برای داوری استفاده می‌شد؛ زیرا از نگاه ایرانیان باستان، آب به تنهایی گشوده نیست؛ بل که در صورتی کشنده می‌شود که دیو مرگ در آن قرار گیرد. برای مرگ‌آور کردن آب نیز از موادی مانند گوگرد و زرنیخ (گوگرد+آرسنیک) استفاده می‌شده است. در روایت عامیانه گذر از آب به این دلیل دشوار می‌شود که پسر پادشاه درون صندوقی حبس شده و در عین حال در امواج خروشان رودخانه رها شده است. البته این نکته نیز شایسته ذکر است که رودخانه قره آغاج که در نزدیکی روستای محل روایت قرار دارد، عمق بسیار زیاد دارد و تا چند سال پیش میزان آب به حدی بود که در فصل بهار امکان گذر از رودخانه امکان نداشت. در روایت شاهنامه، شخصیت فتنه‌انگیز و مانع قهرمان، سودابه، نامادری سیاوش است.^۳ در روایت عامیانه نیز این



نقش به عهده نامادری است. تهمت دوم نامادری به پسر پادشاه- متهم کردن او به دزدی جام پادشاه- نیز شبیه به بخشی از داستان یوسف پیامبر در قرآن است که یوسف برای نگه داشتن برادرش، بنیامین، پیمانهای را در بار او قرار می‌دهد تا به جرم دزدی بتواند او را در کنار خود نگه دارد (ر.ک. قرآن، سوره یوسف: آیه ۱۰۱).

۵- ارتباط با گیاه/درخت

در این قصه، قهرمان اصلی پیوندی شگرف و ناگسستنی با درخت و گیاه دارد. در نخستین گام، قصه به ما می‌گوید که او از تنه درختی متولد می‌شود؛ هرچند سخنی از نوع درخت به میان نمی‌آید. در گام دوم، صندوق حاوی پسر پادشاه به تنه درخت سروی برخورد می‌کند که به فرمان خداوند صندوق می‌شکند و پسر به بیرون از آب پرتاب می‌شود؛ در واقع درخت سبب نجات او می‌شود. درخت سرو از دیرباز اهمیت ویژه‌ای برای ایرانیان داشته است تا آن‌جا که زرتشت «با بیست و یک نسک اوستا و سرو همیشه سبز و آتش همیشه روشن (برزین‌مهر) دین خود را به گشتاسب عرضه می‌کند» (آموزگار، ۱۳۹۱: ۸۲) و سرو کاشمر نیز اولین پرستش‌گاه زرتشتیان می‌شود (پورخالقی، ۱۳۸۷: ۳۷). در سومین صحنه از این پیوند، می‌بینیم که از خون دست پسرک، در حاشیه رودخانه مورد، می‌روید. در گام چهارم، می‌بینیم پسر پادشاه، شب‌ها به زیر درخت بلوط شهیدو می‌رود و سپس در تنه درخت ناپدید می‌شود. در آخرین صحنه از پیوند قهرمان قصه با درخت نیز پسرک برای فرار از دست مأموران پادشاه به تنه درخت پناه می‌برد و برای همیشه غیب می‌شود. یکی از باورهایی که تحت تأثیر باورهای بومیان منطقه به اصل قصه افزوده شده است، حضور جنیان در قصه است. اجنه و دیوان در زندگی گذشته این مردم حضوری پررنگ داشته‌اند و مردم به وجود و حضور آن‌ها باور داشته‌اند. در بیشتر قصه‌های مردم این منطقه، اجنه و دیوان حضور پررنگ دارند. در اغلب قصه‌ها به حضور قهرمان داستان در مراسم شادی یا عزای اجنه اشاره می‌شود. بررسی روایت‌های مربوط به زندگی دیگر ایزدان گیاهی نیز نشان دهنده ارتباط آن‌ها با درخت/گیاه است. آدونیس از درختی زاده می‌شود که در اصل مادر اوست (گریمال، ۱۳۶۷: ۲۳/۱). سیبل، آتیس را به شکل درخت کاج درمی‌آورد (فریزر، ۱۳۸۶: ۹۷؛ اسمیت، ۱۳۸۳: ۳۴۸). بر اساس روایتی دیگر، روح آتیس در قالب درخت صنوبر می‌رود (دیکسون کندی، ۱۳۸۵: ۲۰). یکی از القاب دیونیزوس، به معنای صاحب درختان است (گرانث و هیزل، ۱۳۸۴: ۳۰۵). درخت کاج و تاک نیز ویژه دیونیزوس است. (وارنر، ۱۳۸۷: ۵۷۲). در برخی روایات از پیکر اوزیریس، گندم و گونه‌های دیگر گیاهان می‌روید (الیاده، ۱۳۷۶: ۲۸۸). درخت انجیری

تابوت ایزیریس، ایزد غلات، تاکستان‌ها، درختان و باروری را در خود نگه می‌دارد و حفظ می‌کند (ایونس، ۱۳۷۵: ۸۳).

۶- اهمیت و تقدس درخت مرتبط با آن‌ها

«درختان مرتبط با بعضی ایزدان نباتی در معتقدات مردمان پس از آن‌ها مقدس، مهم یا مفید پنداشته شده است» (آیدنلو، ۱۳۹۳: ۲۰). برای نمونه، اهالی بیبلیوس، درخت گزی را که صندوق ایزیریس را در میان گرفته بود، می‌پرستیدند (فریزر، ۱۳۸۶: ۴۱۷). در اروپا نیز برای گیاهی که بالدر با آن کشته شده بود، قداست قایل بودند (وارینگ، ۱۳۸۴: ۱۸۰). در این روایت نیز از درخت «بلوط شهیدو» یاد شده است. نکته جالب درباره این درخت این است که امروزه مردم این منطقه دلیل نام‌گذاری این درخت را پناه بردن دو امام‌زاده به تنه این درخت و شهید شدن آن‌ها می‌دانند. در روزگار کنونی نیز این درخت برای مردم منطقه مقدس است و تا سال‌ها پیش مردم زیر قربانی‌های خود را زیر این درخت تقسیم می‌کرده‌اند.

۷- ارتباط با آب

بررسی داستان‌های مربوط به ایزدان گیاهی نشان می‌دهد که در اغلب داستان‌های مربوط به آن‌ها، ارتباط با آب دیده می‌شود. در این روایت نیز، قهرمان قصه، برای اثبات بی‌گناهی خود از آب عبور می‌کند. عبور از آب و یا شناور شدن بر روی آب، درباره دیگر ایزدان گیاهی نیز دیده می‌شود. برای نمونه در یکی از داستان‌های زادن دیونیزوس، او و مادرش را در صندوقی به دریا می‌اندازند که دیونیزوس نجات می‌یابد؛ اما مادرش می‌میرد (گران و هیزل، ۱۳۸۴: ۳۰۷). دیونیزوس برای رفتن به جهان زیرین هم از دریاچه می‌گذرد (گریمال، ۱۳۶۷: ۱/ ۲۶۰). ایزیریس را هم در صندوق به رودخانه نیل می‌اندازند (روزنبرگ، ۱۳۸۹: ۲۸-۲۷). بالدر را هم پس از کشتن در کشتی می‌گذارند و در آب رها می‌کنند (روزنبرگ، ۱۳۷۹: ۱/ ۴۲۵). مادر پرسفون نیز در روایتی، استیکس است که بغبانوی رودخانه زیرزمینی است (گریمال، ۱۳۶۷: ۲/ ۷۱۵).

۸- نقش مار

در ماجراهای مربوط به ایزدان گیاهی، مار نقش دارد. در اساطیر یونان، زئوس در پیکر مار، با پرسفون هم‌بستر می‌شود و از این نزدیکی، دیونیزوس به وجود می‌آید. البته در مراسم او نیز مارها جای‌گاهی ویژه داشتند (گران و هیزل، ۱۳۸۴: ۳۰۶؛ هال، ۱۳۸۳: ۹۹). بعل بر ماری هفت‌سر پیروز می‌شود (گری، ۱۳۷۸: ۱۴۶-۱۴۷). در یکی از روایات اسطوره بالدر نیز، بالدر با خوردن خوراکی از گوشت مار، رویین‌تن می‌شود (وارنر، ۱۳۸۷: ۳۹۵). در این روایت نیز مار/



اژدها دیده می‌شود. در این روایت هیچ اشاره‌ای به نقش و کارکرد مار نمی‌شود؛ اما شاید بتوان او را نگهبان درخت دانست. در دیگر قصه‌های این منطقه نیز مار نقشی کلیدی دارد. در اغلب قصه‌های این منطقه، مانند قصه درخت زندگی، مار در نقش نگهبان درخت زندگی ظاهر می‌شود. در این قصه نیز هر چند نامی از درخت زندگی به میان نمی‌آید، اما به نظر می‌رسد مار در نقش نگهبان این درخت ظاهر شده باشد.

۹- داشتن رزم‌افزار ویژه

«برخی از خدایان گیاهی و تجسد انسانی ایشان، سلاحی مخصوص یا وسیله‌ای ویژه و مشهور دارند» (آیدنلو، ۱۳۹۳: ۲۵). بالدر رویین‌تن است و سلاح بر او کارگر نیست (پیچ، ۱۳۸۲: ۶۸). رام، تیر مخصوص برهما را در اختیار دارد که پره‌های آن از باد ساخته شده و بر پیکانش خورشید و آتش نشانده شده است (رامایانا، ۱۳۷۹: ۴۰۱). بعل نیز دو رزم ابزار مخصوص دارد که از آهن‌گر آسمانی دریافت کرده است (گری، ۱۳۷۸: ۱۳۵). در این قصه نیز، پسر پادشاه، زرهی ویژه بر تن دارد که هیچ سلاحی بر آن کارگر نیست.

۱۰- نقش نزدیکان در خیانت و آسیب‌رسانی

ست، برادر اُزیریس به او خیانت می‌کند و او را در صندوقی چوبین گرفتار می‌کند و به رود نیل می‌اندازد (روزنبرگ، ۱۳۸۹: ۲۶-۲۷). سیبل نیز آتیس را دچار جنون می‌کند و در روایتی، او را وادار می‌کند که خود را اخته کند که همین اتفاق باعث مرگ آتیس می‌شود (معصومی، ۱۳۸۸: ۱۶۴). در اسطوره دموزی نیز، ایشتر به دیوان اجازه می‌دهد که تموز را به جهان مردگان در زیر زمین ببرند (هوک، ۱۳۷۲: ۲۷). در داستان سیاوش آزار و خیانت اطرافیان بیش از دیگر داستان‌ها دیده می‌شود. در *شاهنامه*، سیاوش نخست از سوی نامادری مورد اتهام قرار می‌گیرد و سپس به وسیله پدرش به توران تبعید می‌شود؛ در توران نیز آماج کینه‌توزی و حسادت گرسیوز-عموی هم‌سرش- قرار می‌گیرد. در پایان نیز به وسیله پدر هم‌سرش-افراسیاب- کشته می‌شود (فردوسی، ۱۳۹۴: ۳۰۸-۳۹۶). در این روایت افزون بر نامادری که دشمن اصلی قهرمان قصه است، خود پادشاه نیز تسلیم گفته‌های هم‌سرش می‌شود و پسرک را به زندان می‌اندازد. این بخش از داستان، یادآور داستان یوسف پیامبر در قرآن و چگونگی به زندان افتادن اوست. در روایت یوسف پیامبر نیز، یوسف به دلیل تمرد از درخواست نامشروع زلیخا به زندان می‌افتد. گفتنی مهم این است که مدت زمان زندانی شدن او نیز، همچون ایزد گیاهی در این روایت، هفت سال است. نکته مهم دیگر این است که آن‌چه سبب می‌شود یوسف از زندان آزاد شود، توانایی او در تعبیر خواب

پادشاه است که هیچ کسی توانایی تعبیر آن را ندارد؛ در این روایت نیز، پسر پادشاه به دلیل توانایی در تعبیر خواب پادشاه از زندان رها می‌شود. تنها تفاوت این دو روایت در این است که در روایت عامیانه، سخنی از ماهیت خواب پادشاه به میان نمی‌آید؛ حال آن که در روایت قرآن، ماهیت خواب پادشاه مصر کاملاً مشخص است.

۱۱- سرانجام بد و مجازات مسببان کشته شدن ایزد گیاهی

ایزدان، لوکی را که باعث کشته شدن بالدر شده است، شکنجه می‌کنند (روزنبرگ، ۱۳۷۹: ۴۲۹/۱). سودابه نیز که باعث کشته شدن سیاوش شده است، به دست رستم کشته می‌شود (فردوسی، ۱۳۹۴: ۴۰۵). در روایت عامیانه سخنی از کشته شدن پسر پادشاه به میان نمی‌آید و تنها به غیب شدن او در تنه درخت اشاره شده است؛ با این حال پادشاه که هم‌سرش را مسبب غیب شدن پسرک می‌داند، هم‌سرش را به جلاد می‌سپارد تا او را بکشد.

۱۲- کین‌خواهی خون خدای نباتی

ازیریس، پسری به نام حوروس دارد که به جای پدر بر تخت می‌نشیند و برای گرفتن انتقام خون پدر، با ست نبرد می‌کند؛ هر چند نمی‌تواند او را بکشد و تنها می‌تواند او را محکوم کند (روزنبرگ، ۱۳۸۹: ۳۳-۳۶). در اسطوره بعل نیز، فرزند بعل به نام علیین، با کشتن موت، انتقام خون بعل را می‌گیرد (زیران و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۵۲-۱۵۳). در روایت دانمارکی بالدر نیز، بوس- برادر بالدر- هوترس را می‌کشد و انتقام خون بالدر را می‌گیرد (بیچ، ۱۳۸۲: ۶۸-۶۹). در روایت شاهنامه نیز، کی خسرو با کشتن افراسیاب، انتقام خون پدرش را می‌گیرد (فردوسی، ۱۳۹۴: ۸۸۳). در روایت عامیانه، انتقام‌گیرنده خود پادشاه-پدر ایزد نباتی- است.

۱۳- آیین‌های سوگ‌واری برای ایزدان گیاهی

تقریباً برای همه ایزدان گیاهی و تجسد انسانی آن‌ها مراسم آیینی برگزار می‌شود. برای آتیس در شهر سارد مراسمی برگزار می‌شد که برای او شیون و زاری می‌کردند؛ در آسیا نیز برای او مراسمی برپا می‌شد (فریزر، ۱۳۸۶: ۳۹۷؛ معصومی، ۱۳۸۸: ۱۶۴-۱۶۵). آفرودیت پس از مرگ آدونیس مراسمی ترتیب داد که زنان سوری هر سال برگزار می‌کردند (گریمال، ۱۳۶۷: ۲۴/۱). کرتی‌های و لیدیایی‌ها نیز برای دیونیزوس مراسمی ویژه برگزار می‌کردند (فریزر، ۱۳۸۶: ۴۴۷). برای ازیریس، بعل، پرسفون و بالدر نیز مراسمی آیینی برگزار می‌شده است (روزنبرگ، ۱۳۸۹: ۲۸؛ فریزر، ۱۳۸۶: ۴۱۵-۴۲۳؛ گری، ۱۳۷۸: ۱۵۰-۱۵۱؛ گرانت و هیزل، ۱۳۸۴: ۲۹۵-۲۹۶؛ روزنبرگ، ۱۳۷۹: ۱/۴۲۷). سوگ سیاوش/ سوگ سیاوشان نیز نام مراسمی است که برای سیاوش و پس از مرگ او برگزار می‌شده است. به‌نظر می‌رسد این مراسم از دیرباز در ایران رواج داشته و تا دوران معاصر نیز برگزار می‌شده است (میرخواند، ۱۳۸۵، ۲/ ۶۷۷؛ حصوری،



۱۳۷۸: ۱۰۹-۱۰۸؛ هدایت، ۱۳۸۵: ۲۰۹). مهرداد بهار درباره این مراسم می‌نویسد: «در گستره اساطیر جهان، هر سال با فرارسیدن سال نو، جشن آیینی باشکوهی در بزرگداشت خدای باروری برگزار می‌شد. اگرچه مناسک این جشن در همه‌جا کاملاً یک‌سان نبود، معمولاً در این جشن‌ها که به جشن مرگ و رستاخیز خدای باروری معروف بود، ابتدا مراسم سوگواری برگزار می‌شد و سپس، گو این‌که خدای باروری زنده شده، به شادی و پای‌کوبی می‌پرداختند. به این ترتیب می‌پنداشتند که خدای باروری، لطف خود را شامل حال آن‌ها خواهد کرد و آن سال محصولات پربرتری خواهند داشت» (بهار، ۱۳۷۶: ۴۲۸). بررسی‌های نگارنده درباره نشانه‌های آیین بزرگداشت ایزد نباتی در منطقه کوه‌مره سرخی، نکات زیر را درباره این مراسم آشکار می‌کند: ۱- این مراسم هر ساله و در اواخر فصل بهار برگزار می‌شده است؛ ۲- شیوه برگزاری این مراسم به این شکل بوده است که همه مردم از پیر و جوان و دختر و پسر، در یک روز خاص در ده روزه آخر بهار- یک روز پیش از کاشت برنج- همگی زیر درخت بلوط شهیدو جمع می‌شدند. در این روز هر خانواده‌ای بنا بر توان مالی‌اش نذری داشت. مردم فقیرتر مرغ و یا خروس و مردم غنی‌تر بز و یا گوسفندی را زیر این درخت قربانی می‌کردند. بخش اعظم این قربانی‌ها پخته می‌شد و میان افراد فقیر روستا تقسیم می‌شد. بخشی از قربانی‌ها نیز صرف خورد و خوراک صاحبان قربانی می‌شد؛ ۳- نکته جالب این مراسم این است که گاهی این مراسم را در کنار چشمه معروف شاه ابوالخیر برگزار می‌کرده‌اند که نام این چشمه نیز از نام امام‌زاده‌ای گرفته شده است که در نزدیکی چشمه قرار دارد. در هر صورت فلسفه این مراسم این بوده است که مردم برای افزایش غله و محصولات کشاورزی دست به قربانی می‌زده‌اند. از دید مردم این منطقه ریختن خون در آب چشمه سبب می‌شود آب چشمه بیش‌تر شود و به تبع آن محصولات کشاورزی نیز بیش‌تر شود.

۱۴- زندگی دوباره و بازگشت / رستاخیز

شاید بتوان این گونه ادعا کرد که مشهورترین بن‌مایه مربوط به ایزدان گیاهی، زنده شدن دوباره و برگشت آن‌ها به صورت‌های مختلف پس از مرگشان است. تموز از جهان مردگان به عالم زندگان بازمی‌گردد (هوک، ۱۳۷۲: ۲۷). سیبل، آتیس را زنده می‌کند (Coleman, 2007: 111). آدونیس، پس از کشته شدن، هر سال دوباره زنده می‌شود و بخشی از سال را در عالم زندگان سپری می‌کند (فریزر، ۱۳۸۶: ۳۸۷). در روایت‌های مختلف داستان دیونیزوس نیز به زنده شدن دوباره او اشاره می‌شود (همان: ۴۴۶-۴۴۷). سوگ‌واران آتیس نیز بر این باور بودند که او هر سال در قالب گلی به این جهان بازمی‌گردد (دیکسون

کندی، ۱۳۸۵: ۲۰). بعل نیز پس از مرگ به جهان زندگان بازمی‌گردد (گری، ۱۳۷۸: ۱۵۴). اُزیریس نیز به کمک ایزیس و حوروس دوباره زنده می‌شود و به جهان خدایان آسمانی می‌رود (روزنبرگ، ۱۳۸۹: ۳۲-۳۳). پرسفون نیز پس از مرگش زنده می‌شود و دو سوم از سال را در عالم زندگان سپری می‌کند (روزنبرگ، ۱۳۷۹: ۱/ ۵۵-۵۶). پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است که آیا ایزد گیاهی در روایت عامیانه نیز بازگشت یا رستاخیزی دارد؟ هر چند در روایت عامیانه هیچ اشاره‌ای به بازگشت این ایزد گیاهی نمی‌شود، اما دو قرینه در داستان وجود دارد که به گونه‌ای می‌توان برای او بازگشت قائل شد. نخست این که در روایت عامیانه، سخنی از مرگ ایزد گیاهی نیست و تنها به غیب شدن او اشاره می‌شود که همین می‌تواند دلیلی بر ظهور/ زنده شدن مجدد او باشد. از سوی دیگر، ایزد گیاهی در این روایت، پیش از مرگ، در قالبی دیگر نمود یافته است. در بخشی از قصه می‌خوانیم که از خون دست او درخت‌چه‌ی مورد می‌روید که می‌تواند نشانه‌ای از حضور دوباره او در جهان در قالبی دیگر باشد.

نتیجه‌گیری

بررسی اسطوره‌ی ایزد گیاهی در منطقه‌ی کوه‌مره سرخی استان فارس، نکات زیر را آشکار می‌کند: ۱- در این اسطوره برخلاف دیگر اسطوره‌های مربوط به ایزدان گیاهی در اساطیر ملل، نام ایزد گیاهی مشخص نیست و تنها از او با عنوان پسر پادشاه یاد می‌شود. نامی از مادر او نیز برده نمی‌شود؛ ۲- روایت ایزد گیاهی در این منطقه، شباهت‌های انکارناپذیری به داستان سیاوش در شاهنامه، داستان یوسف و زلیخا در قرآن و برخی روایت‌های مربوط به ایزدان گیاهی دارد. چگونگی این آمیزش و ایجاد دگرگونی‌های احتمالی در این قصه مشخص نیست؛ ۳- بررسی تطبیقی این روایت با دیگر روایت‌های گیاهی نشان می‌دهد که این روایت دست‌کم در ۱۳ بخش با دیگر روایت‌ها اشتراکاتی دارد: الف) در روایت عامیانه نیز مانند دیگر روایت‌های موجود در اساطیر جهان، می‌توان به وجود زوجی هم‌راه با ایزد گیاهی قائل شد. به دیگر سخن، شاید بتوان پذیرفت که نامادری نقش زوج را بازی می‌کند. ب) ایزد گیاهی در این روایت، مانند برخی دیگر از ایزدان گیاهی به وسیله‌ی دیگری- چوپانان- پرورده می‌شود. ج) پسر پادشاه مانند دیگر هم‌تایان خود از نژاد شاهان است. د) ایزد گیاهی در این روایت نیز مورد آزار و اذیت نزدیکان خود قرار می‌گیرد. در این روایت نقش تهمت‌زنی به ایزد گیاهی را نامادری برعهده دارد که از هر ابزاری برای تسلیم کردن پسر پادشاه بهره می‌گیرد. ه) ایزد گیاهی در این روایت مانند دیگر روایت‌های مشابه پیوندی بسیار عمیق با طبیعت دارد: او از تنه‌ی درخت متولد می‌شود، از خون او درخت‌چه‌ی مورد



می‌روید، درخت سرو باعث نجات او از مرگ می‌شود، برخی از شب‌ها درون تنه درخت می‌خوابد و در نهایت نیز در تنه درخت غیب می‌شود. (و) درختی که ایزد گیاهی با آن ارتباط دارد، در میان مردم مقدس است و به عنوان «بلوط شهیدو» شناخته می‌شود. هر چند بعدها و در نتیجه تغییر آیین و پیدایش آیین اسلام، دلیلی اسلامی برای چرایی نام‌گذاری درخت به این نام بر ساخته شده است. (ز) پسر پادشاه مانند برخی دیگر از هم‌تایان خود با آب ارتباط دارد. در این روایت، ایزد گیاهی برای اثبات بی‌گناهی خود ناچار می‌شود بر اساس سنت‌های کهن ایرانی از آب بگذرد. (ح) مار نیز در این روایت، هر چند کوتاه، حضور دارد و به نظر می‌رسد در نقش مراقب درخت ظاهر می‌شود. (ط) پسر پادشاه، مانند برخی دیگر از هم‌تایان خود سلاحی ویژه دارد. سلاح او زرهی است که هیچ سلاحی بر آن کارگر نیست. (ی) پسر پادشاه نیز مانند دیگر هم‌تایان خود که از ناحیه خویشان و نزدیکان آسیب می‌بینند، او نیز از سوی نامادری و تا حدی پدر خویش آسیب می‌بیند. (ک) سرانجام نیز مانند دیگر روایت‌ها که کسی به خون‌خواهی ایزد گیاهی برمی‌خیزد، در این روایت پدر ایزد گیاهی انتقام خون او را می‌گیرد. (ل) یکی از وجوه مهم و مشترک ایزدان گیاهی برگزاری مراسم آیینی ویژه برای آن‌هاست. این آیین برای هر ایزدی متفاوت است. برای این ایزد گیاهی نیز در پایان بهار مراسمی در زیر همان درختی که در آن غیب شده بوده، برگزار می‌شده است. در این مراسم مردم همه جمع می‌شدند و قربانیان خود را زیر آن درخت تقسیم می‌کردند. (م) هر چند در قصه اشاره‌ای به بازگشت ایزد گیاهی به جهان زندگان نشده است، اما به نظر می‌رسد با توجه به کشته نشدن او و غیب شدنش و از سوی دیگر رویدن درخت‌چه‌های مورد از خون دستانش، بتوان نمادی از بازگشت و یا رستاخیز او دانست.

پی‌نوشت‌ها

۱. کوه‌مره سرخی سلسله جبال صعب‌العبور و مرتفعی است که از شمال به نواحی حومه شیراز و بلوک اردکان و نواحی ممسنی، از جنوب به فراشبند و جره، از شرق به بلوک خواجه‌ای فیروزآباد و از غرب به کلایی و عبدویی، کوه‌مره نودان و دشمن‌زیاری محدود می‌شود. قدمت این منطقه بر پایه مطالعات انجام شده به دوره ساسانیان می‌رسد (برای اطلاعات بیشتر درباره قدمت این منطقه ر. ک. شهبازی، ۱۳۶۶: ۲؛ ابن بلخی، ۱۳۶۳: ۱۵۳؛ مستوفی، ۱۳۳۶: ۲۱۵؛ لسترنج، ۱۳۶۴: ۱۶۷).

۲. نگارنده بند نخست این روایت را برای آشنایی خوانندگان با گویش این روایت، آوانگاری کرده

است:

Pāderšā irān ya posari ešbi ke naxše kāx ešnabi, si hamena ham ra: avasesā bištesā a sa:rā poy I čopunala zendeyi ešmiki. Mardomo anāla ke ti darbār beden, ferg šumike I bačeye ati ya kondei dar ande. Hamitara ya čan sāli ša gozašt tā ana ke ya ro ti bahār bača ra avas ke hušu ya sari a bowāš bezi. Zan bowāš hami ke karaku a dir eždi, ya del na, sad del āšeqešā bi, alabata bača ham nume xodā onagri va qāqazo qalam ta naqāši kerdēsā.

۳. برخی از پژوهش‌گران بر این باور هستند که شاید در نسخه‌های کهن‌تر *شاهنامه* و در اصل

اسطوره، سودابه مادر سیاوش بوده است؛ ولی چون در دوره‌های بعد عشق مادر به فرزند جایز نبوده است، سودابه را به عنوان نامادری سیاوش معرفی کرده‌اند (رضایی دشت ارژنه، ۱۳۹۳: ۵۲).



فهرست منابع

- قرآن کریم.

- آموزگار، ژاله. (۱۳۹۱). *تاریخ اساطیری ایران*، تهران: سمت.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۹۳). «اسفندیار، ایزد گیاهی؟»، مجله پژوهش‌های ادبی، شماره چهل و پنج، صص ۹-۴۶.
- ابن بلخی. (۱۳۶۳). *فارس‌نامه*، به تصحیح لسترنج و نیکلسون، تهران: دنیای کتاب.
- اسمیت، ژوئل. (۱۳۸۳). *فرهنگ اساطیر یونان و روم*، ترجمه شهلا برادران خسروشاهی، تهران: روزبهان و فرهنگ معاصر.
- الیاده، میرچا. (۱۳۷۶). *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- ایونس، ورونیکا. (۱۳۷۵). *اساطیر مصر*، ترجمه باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- پورخالقی چترودی، مه‌دخت. (۱۳۸۷). *درخت شاهنامه: ارزش‌های فرهنگی و نمادین درخت در شاهنامه*، مشهد: آستان قدس رضوی.
- پیچ، ر. ی. (۱۳۸۲). *اسطوره‌های اسکاندیناوی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- حصوری، علی. (۱۳۷۸). *سیاوشان*، تهران: چشمه.
- خجسته، فرامرز و محمدرضا حسنی جلیلیان. (۱۳۸۹). «تحلیل داستان سیاوش بر بنیاد ژرف‌ساخت الهه باروری و ایزد گیاهی»، نشریه تاریخ ادبیات، شماره شصت و چهارم، صص ۷۷-۹۶.
- دارمستتر، جیمز. (۱۳۸۲). *مجموعه قوانین زرتشت یا ونیداد اوستا*، ترجمه موسی جوان، تهران: دنیای کتاب.
- دیکسون کندی، مایک. (۱۳۸۵). *دانش‌نامه اساطیر یونان و روم*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: طهوری.
- *رامایانا*. (۱۳۷۹). ترجمه امر سنکهو- امر پرکاش، تهران: الست فردا.
- رضایی دشت ارژنه، محمود. (۱۳۸۹). «بررسی تحلیلی- تطبیقی سیاوش، اوزیریس و آتیس»، مجله مطالعات ادبیات تطبیقی، سال چهارم، شماره سیزدهم، صص ۴۵-۶۵.
- رضایی دشت ارژنه، محمود. (۱۳۸۹). «بررسی تحلیلی- تطبیقی سیاوش و دموزی»، نشریه مطالعات ایرانی، شماره هجدهم، صص ۱۳۳-۱۵۸.

- روزنبرگ، دونا. (۱۳۷۹). *اساطیر جهان (داستان‌ها و حماسه‌ها)*، ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران: اساطیر.
- روزنبرگ، دونا. (۱۳۸۹). *اسطوره ایزیس و ایزیریس*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.
- زاویه سعید و آمنه مافی‌تبار. (۱۳۹۲). «بررسی آیین‌های اساطیری داوری ایزدی در ایران باستان». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی. س ۹. ش ۳۰. صص ۱۰۱-۱۳۱.
- *زند و هومن یسن*. (۱۳۷۰). به تصحیح محمد تقی راشد محصل، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ژیران، ف و گ. لاکوئه و ل. دلاپورت. (۱۳۸۴). *اساطیر آشور و بابل*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: کارون.
- شهبازی، عبدالله. (۱۳۶۶). *ایل ناشناخته*، تهران: نی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۴). *شاهنامه*، به تصحیح جلال خالقی مطلق، تهران: سخن.
- فریزر، جیمز جرج. (۱۳۸۶). *شاخه زرین*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.
- گرانت مایکل و جان هیزل. (۱۳۸۴). *فرهنگ اساطیر کلاسیک (یونان و روم)*، ترجمه رضا رضایی، تهران: ماهی.
- گری، جان. (۱۳۷۸). *اساطیر خاور نزدیک*، ترجمه باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- گریمال، پیر. (۱۳۶۷). *فرهنگ اساطیر یونان و روم*، ترجمه احمد بهمنش، تهران: امیرکبیر.
- *گزیده‌های زادسپرم*. (۱۳۶۶). ترجمه محمدتقی راشد محصل، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- لسترنج، گی. (۱۳۶۴). *جغرافیای تاریخی سرزمین خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، تهران: علمی و فرهنگی.
- لیک، گوندولین. (۱۳۸۵). *فرهنگ اساطیر شرق باستان*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: طهوری.
- مستوفی، حمدالله. (۱۳۳۶). *نزهه القلوب*، تهران: طهوری.
- معصومی، غلامرضا. (۱۳۸۸). *دایره‌المعارف اساطیر و آیین‌های باستانی جهان*، تهران: سوره مهر.

- میرخواند. (۱۳۸۵). *روضه‌الصفاء*. به تصحیح جمشید کیان فر، تهران: اساطیر.
- وارنر، رکس. (۱۳۷۸). *دانش‌نامه اساطیر جهان*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: اسطوره.
- ویسپرد. (۱۳۴۳). به گزارش ابراهیم پورداوود، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران: ابن سینا.
- هال، جیمز. (۱۳۸۳). *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: فرهنگ معاصر.
- هدایت، صادق. (۱۳۸۵). *فرهنگ عامیانه مردم ایران*، گردآورنده: جهان‌گیر هدایت، تهران: چشمه.
- هوک، ساموئل هنری. (۱۳۷۲). *اساطیر خاورمیانه*، ترجمه علی اصغر بهرامی و فرنگیس مزداپور، تهران: روشنگران.
- وارینگ، فیلیپ. (۱۳۸۴). *فرهنگ خرافات و تعبیر خواب*، ترجمه احمد حجازان، تهران: درسا.

References

- The Holy Quran.
- Aidenloo, S. (2014). **Esfandiar, a vegetation god?!** Journal of Literary Research. No. 45. 9-46.
- Amuzgar, J. (2012). **Mythological History of Iran**. Tehran: Samt.
- Darmesteter, J. (2003). **Collection of Laws of Zoroaster or Vandidad Avesta**, trans. Musa Javan. Tehran: Donyaye Ketab.
- Dixon Kennedy, M. (2006). **Encyclopedia of Greek and Roman mythology**. trans. Roghayeh Behzadi, Tehran: Tahoori.
- Eliadeh, M. (1997). **Treatise on the History of Religions**. trans. Jalal Sattar. Tehran: Soroush.
- Evans, V. (1996). **Egyptian Myths**. trans. Bajlan Farrokhi. Tehran: Asatir.
- Ferdowsi, A. (2015). **Shahnameh**. Ed. Jalal Khaleghi Motlagh. Tehran: Sokhan.
- Frazer, J. (2007). **The Golden Bough**. Trans. Kazem Firoozmand, Tehran: Agah.
- **Selections of Zadsperm** (1987). trans. Mohammad Taghi Rashed Mohassel, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Gray, J. (1999). **Near Eastern Myths**. trans. Bajlan Farokhi. Tehran: Asatir.
- Grant, M. & Hazel, J. (2005). **Culture of Classical Mythology (Greece and Rome)**. trans. Reza Rezaei. Tehran: Mahi.

- Grimal, P. (1988). **Dictionary of Greek and Roman mythology**. trans. Ahmad Behmanesh. Tehran: Amirkabir.
- Guirand, F. & Lakoa, G. & Delaport, L. (2005). **Myths of Assyria and Babylon**. trans. Abolghasem Ismailpour. Tehran: Karun.
- Gwendolyn, I. (2006). **Dictionary of Ancient Oriental Myths**. trans. Roghayeh Behzadi. Tehran: Tahoori.
- Hall, J. (2004). **Pictorial Dictionary of Symbols in the East and West Art**. trans. Roghayeh Behzadi. Tehran: Farhang Moaser.
- Hasouri, A. (1999). **Siavoshan**, Tehran: Cheshmeh.
- Hedayat, S. (2006). **Folklore of the Iranian people**. Compiled by Jahangir Hedayat. Tehran: Cheshmeh.
- Hooke, S. Henry (1993). **Middle Eastern Mythology**. trans. Ali Asghar Bahrami & Farangis Mazdapour. Tehran: Roshangaran.
- Ibn Balkhi (1984). **Farsnameh**. Ed. Lestering and Nicholson. Tehran: Donyaye Ketab.
- Khojasteh, F. & Hasani, M. (2010). **Analysis of Siavash's story based on the deep construction of the goddess of fertility and the Vegetation god**. Journal of the History of Literature. No. 64. 77-96.
- Le Strange, G. (1985). **Historical Geography of the Eastern Caliphate**. Trans. Mahmoud Erfan. Tehran: Elmi and Farhangi.
- Masoumi, G. (2009). **Encyclopedia of Myths and Ancient World rites**. Tehran: Sureh Mehr.
- Mirkhand, (2006). **Rowzato Safa**. Ed. Jamshid Kianfa. Tehran: Asatir.
- Mostowfi, H. (1957). **Nozhatol gholub**. Tehran: Tahoori.
- Page, R. (2003). **Scandinavian Myths**, trans. Abbas Mokhbe. Tehran: Markaz.
- Pourkhaleghi Chatroudi, M. (2008). **Shahnameh's tree, cultural and symbolic values of the tree in Shahnameh**. Mashhad: Astan Qods Razavi.
- **Ramayana**. (2000). trans. Amr Sankhoo - Amr Perakash, Tehran: Alast Farda.
- Rezaei Dasht Arjaneh, M. (2010). **Analytical and Comparative Study of Siavash and Demozi**, Journal of Persian Studies. No. 18. 133-158.
- Rezaei Dasht Arjaneh, M. (2010). **Analytical and Comparative Study of Siavash, Osiris and Atis**. Journal of Comparative Literature Studies. 4th Year. No. 13. 45-65.
- Rosenberg, D. (2010). **The Myth of Isis and Osiris**. trans. Abolghasem Esmailpour. Tehran: Ostoreh.
- Rosenberg, D. (2000). **World Myths (Stories and Epics)**. trans. Abdolhossein Sharifian. Tehran: Asatir.
- Shahbazi, A. (1987). **The Unknown tribe**. Tehran: Ney.
- Smith, J. (2004). **Dictionary of Greek and Roman Mythology**. trans. Shahla Baradaran Khosroshahi, Tehran: Roozbehan and Farhang Moaser.

-
- **Visparad.** (1964). Reported by Ebrahim Pourdawood. by Bahram Farahvashi. Tehran: Ibn Sina.
 - Warner, R. (1999). **Encyclopedia of World Mythology.** trans. Abolghasem Esmailpour, Tehran: Ostoreh.
 - Waring, Phillippa. (2005). **A Dictionary of Omens and Superstitions.** trans. Ahmad Hajjaran. Tehran: Dorsa.
 - **Zand Vohuman Yasn.** (1991). Ed. Mohammad Taghi Rashed Mohassel. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
 - Zavieh, S. & Mafi Tabar, A. (2013). **The Study of the Mythological Rituals of Divine Judgment in Ancient Iran.** Quarterly Journal of Mystical and Mythological Literature. 9th Year. No. 30. 101-131.

پژوهشنامه ادب حماسی، سال هجدهم، شماره اول، پیاپی ۳۳، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص ۱۵۱-۱۷۵

ردیابی فرهنگ دخالت والدین و نقش آن‌ها در ازدواج فرزندان در شاهنامه فردوسی

پشنگ دلاوری*

دانش‌جوی دکترای رشته زبان و ادبیات فارسی، دانش‌گاه آزاد اسلامی، واحد آستارا، گروه زبان و ادبیات فارسی، آستارا، ایران

مهدی کارگر**

استادیار رشته فرهنگ و زبانهای باستانی، دانش‌گاه آزاد اسلامی، واحد آستارا، گروه زبان و ادبیات فارسی، آستارا، ایران

خسرو جلیلی کهنه شهری (نویسنده مسؤل)***

استادیار رشته ادبیات تطبیقی، دانش‌گاه آزاد اسلامی، واحد آستارا، گروه زبان و ادبیات فارسی، آستارا، ایران

بهرام خوشنودی****

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۲۰

چکیده

بحث در باره فرهنگ دخالت والدین و نقش مثبت یا منفی آن‌ها در ازدواج فرزندان، با توجه به آخرین آمار سازمان ثبت احوال کشور، در سال ۱۳۹۸، مبنی بر منجر شدن بیش از ۳۰٪ ازدواج‌ها به طلاق، یکی از مباحث مهم جامعه‌شناسی خانواده به شمار می‌رود؛ بنابراین هرگونه پژوهشی در این زمینه که بتواند به نوعی در ریشه‌یابی علل و عوامل ناموفق بودن درصد بالایی از ازدواج‌ها به مسؤولین و یا پژوهش‌گران حوزه خانواده، در پیش‌گیری یا کاهش وقوع پدیده طلاق یاری کند، می‌تواند قابل اعتنا باشد؛ لذا پژوهش حاضر با توجه به اهمیت موضوع، یکی از قدیمی‌ترین منابع ادبی ایران، یعنی شاهنامه فردوسی را، که مدل‌های مختلفی از ازدواج فرزندان را در بطن خود جای داده به عنوان جامعه آماری انتخاب کرد و مسأله نقش والدین در ازدواج فرزندان را با استفاده از

* Pashing.delavari@gmail.com

** Ma.kargar@iau-astara.ac.ir

*** jalili_khosro@yahoo.com

**** b.khooshnodi@iau-astara.ac.ir

روش تحقیق کیفی و تحلیل داده‌ها به روش توصیف فراوانی و فراوانی درصدی از نوع تاریخی، در این اثر مورد مطالعه قرار داد. نتیجهٔ این پژوهش نشان داد در تمامی ۲۱ ازدواجی که فرزندان دارای پدر بودند، پدران در ازدواج فرزندان نقش داشتند در حالی که مادران فقط در سه مورد از ازدواج فرزندان نقش ایفا کرده‌اند. همچنین مشخص شد بیش از ۶۰٪ درصد ازدواج‌ها تحمیلی بود و در همهٔ ازدواج‌های تحمیلی پدر عامل اجبار شناخته شد. ۹۳٪ ازدواج‌های تحمیلی اختصاص به دختران داشت و بیش از ۸۰٪ ازدواج‌های تحمیلی که نتیجهٔ آن در شاهنامه گزارش شده، ناموفق بود.

کلید واژگان: فرزندان، خانواده، ازدواج، والدین، شاهنامه.

مقدمه

براساس آخرین آمار سازمان ثبت احوال کشور، در سال ۱۳۹۸، دقیقاً ۵۱۹۲۵۰ ازدواج به ثبت رسیده است. در مقابل، در همین تاریخ، ۱۷۱۲۴۶ مورد طلاق ثبت شده است (درگاه ملی آمار ایران-ازدواج و طلاق، ۱۳۹۹). بسیاری از مطالعات صورت گرفته در این زمینه نشان می‌دهد «بیش از یک سوم ازدواج‌ها با اجبار و وادار کردن دختر یا پسر به ازدواج توسط والدین و اطرافیان صورت گرفته است» (مشکی و هم‌کاران، ۱۳۹۰: ۳۵-۴۴).

امروزه در اثر تغییرات فرهنگی به خصوص در جوامع بزرگ شهری، اگرچه به نظر می‌رسد که از تعداد ازدواج‌های تحمیلی، کاسته شده اما در حقیقت شیوه‌های آن تغییر یافته است مثل ازدواج کودکان زیر ۱۵ سال که در زمره ازدواج‌های اجباری تلقی می‌شود (ر.ک. مقدمی، عامری، ۱۳۹۵: ۱۷۶)، برطبق گزارش مرکز آمار ایران، در سه ماهه دوم سال جاری (۱۳۹۹) ازدواج دختران ۱۰ تا ۱۴ ساله رشد ۲۳ درصدی داشته است (خبرگزاری ایسنا ۱۳۹۹) بدین ترتیب از پدیده ازدواج اجباری، فارغ از آمار و درصد‌های آن، هنوز می‌توان به‌عنوان یکی از معضلات جامعه ایرانی یاد کرد. ازدواج‌هایی که به دلیل اصرار والدین صورت می‌گیرد اغلب موجب ناسازگاری زوجین شده و این امر سبب می‌شود که فرد به طلاق یا خودکشی یا همسرکشی و ... اقدام کند. شیخ‌پور و هم‌کاران در مقاله «پدیدارشناسی تجربه زیسته زنان با میل به طلاق در شهر کرمان» ازدواج اجباری را یکی از عوامل شش‌گانه طلاق ذکر کرده‌اند (ر.ک. شیخ‌پور و هم‌کاران، ۱۳۹۷: ۱۵۲).

موضوع ازدواج فرزندان و دخالت والدین در انتخاب همسر و ازدواج آنان را می‌توان در دالان‌های قرون و اعصار و لابه‌لای آثار مکتوب به‌جای مانده از متون مختلف تاریخی و ادبی آن‌گاه که نخستین ازدواج‌های بشر به‌وقوع پیوست، ردیابی نمود. شاهنامه فردوسی از جمله یکی از این منابع ارزشمند به‌شمار می‌رود. در این اثر بزرگ، فردوسی، به گزارش زندگی انسان، از نخستین روزهای اسطوره‌ای و بیان سرگذشت خاندان‌ها و خانواده‌های مختلف تا پایان سلطنت شاهان ساسانی در قرن ششم میلادی پرداخته و در این میان به موارد زیادی از ازدواج‌های شخصیت‌های مختلف اسطوره‌ای و تاریخی اشاره نموده است. این بستر عریض و طویل از نمای جامعه گذشته ایران فرصت مناسبی برای پژوهش در زمینه‌های مختلف حیات بشر در روی زمین و به‌خصوص مسائل اجتماعی و خانوادگی را در دست قرار می‌دهد که از آن جمله می‌توان به دخالت والدین در مسئله ازدواج فرزندان و انتخاب همسر اشاره نمود، و به این پرسش اساسی که چه میزان از ازدواج‌ها، فارغ از اسطوره‌ای، افسانه‌ای یا

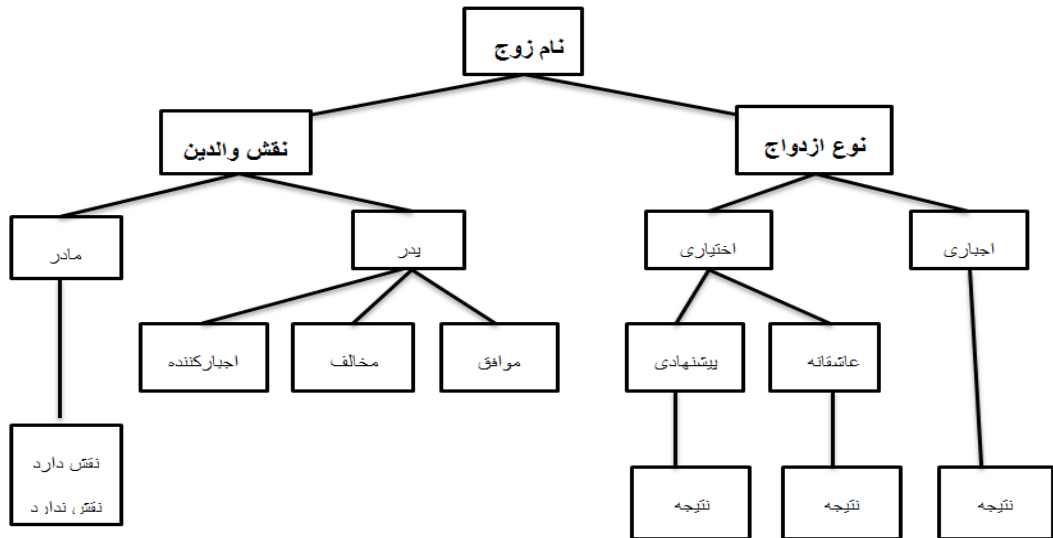
تاریخی بودن آن‌ها در شاهنامه، با دخالت والدین صورت گرفته و درصد موفقیت یا شکست آن‌ها به چه میزان بوده است، پاسخ داد.

پاسخ به این سؤال و سؤالاتی از این دست می‌تواند در ریشه‌یابی و کاهش درصد قابل ملاحظه‌ای از این آسیب‌ها به مسؤولین و یا پژوهش‌گران در حوزه خانواده و سایر حوزه‌های مرتبط یاری کند. بنابراین پژوهش حاضر را می‌توان جزء مطالعات میان رشته‌ای تلقی نمود که از یک سو روی در پژوهش‌های ادبی و از سوی دیگر روی در مسائل جامعه‌شناختی و خانواده دارد.

پیشینه تحقیق: در مورد ازدواج و خانواده در شاهنامه، پژوهش‌های زیادی انجام گرفته است که از جمله آن‌ها می‌توان به کتاب بررسی نهاد خانواده در شاهنامه فردوسی از زهرا حکیمی (۱۳۹۱) اشاره نمود. نویسنده در این اثر بیش‌تر به مطابقه‌هایی از آموزه‌های اخلاقی اسلام در شاهنامه و ضرب المثل‌های تربیتی _ خانوادگی در شاهنامه پرداخته است. کتاب خانواده در شاهنامه فردوسی (با روی‌کرد روان‌شناسی) تألیف نیره‌السادات و فاطمه‌السادات سعادت‌مند (۱۳۹۱) نیز اثر دیگری در زمینه خانواده پژوهی در شاهنامه است. موضوع این کتاب تبیین روابط خانواده در شاهنامه براساس شش متغیر: تعهد، احترام، ارتباط، صرف وقت برای با هم بودن، توانایی حل مشکل و نیکویی روح است. احمد خاتمی (۱۳۸۷) در مقاله خود با عنوان «آداب پیوند زناشویی و امور خانواده در شاهنامه فردوسی» به پاره‌ای از رسوم و آیین‌های مربوط به ازدواج، تولد کودک، تربیت فرزند و روابط خانوادگی اشاره نموده است. مقاله دیگر با عنوان «شکل‌شناسی ازدواج در شاهنامه فردوسی» از نسرین ابوالمعالی الحسینی (۱۳۸۷)، ازدواج‌های شاهنامه را براساس نوع پیوندی که مرد و زن با یک‌دیگر دارند به دسته‌های مختلفی تقسیم کرده است. سیده سعیده سنجری (۱۳۹۴) نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «تحلیل ازدواج در شاهنامه فردوسی» هدف خود از این پژوهش را بررسی نقش و جای‌گاه زنان به‌عنوان عامل موثر در ازدواج و تشکیل خانواده در شاهنامه فردوسی بیان کرده است. هم‌چنان‌که ملاحظه می‌شود هیچ‌یک از پژوهش‌های صورت در مورد مسأله ازدواج در شاهنامه، به موضوع دخالت والدین در این امر اشاره‌ای نداشته‌اند و به جرأت می‌توان گفت که نه تنها پژوهش‌های فوق، بل که هیچ پژوهشی تا کنون در متون ادبی به این موضوع نپرداخته است لذا پژوهش حاضر از این جهت بی‌سابقه می‌باشد.

روش تحقیق: در پژوهش حاضر یکی از قدیمی‌ترین منابع ادبی ایران یعنی شاهنامه فردوسی، با توجه به این‌که مدل‌های مختلفی از ازدواج فرزندان را در بطن خود جای داده، به عنوان جامعه آماری، انتخاب شد و مسأله نقش والدین در ازدواج فرزندان، در آن مورد بررسی

قرار گرفت. در این بررسی برای جمع آوری و دسته‌بندی داده‌ها، از آمار توصیفی استفاده شده است که مبتنی است بر تنظیم و طبقه‌بندی داده‌ها. نتایج حاصل در این روش نشان‌گر مشخصات یک‌یک اعضای جامعه آماری (جامعه مورد تحقیق) است. در این روش، توجه به برآورد فراوانی و توزیع فراوانی داده‌ها، یعنی تنظیم داده‌ها به صورت طبقات همراه با تعیین فراوانی هر طبقه بوده است. برای خلاصه‌سازی داده‌ها نیز از دو روش جدول و نمودار استفاده شده است (ر.ک. دلاور، ۱۳۹۹). در این راستا، ابتدا تمام زوج‌هایی را که در *شاهنامه*، والدینشان در ازدواج آن‌ها به نوعی دخالت داشتند شناسایی شد و سپس با فیش‌برداری از روند شکل‌گیری این ازدواج‌ها و نحوه دخالت والدین، به روایت *شاهنامه*، و تفکیک آن‌ها، موفق به ایجاد برساخت‌هایی مشترک در این ازدواج‌ها شد که به عنوان معیار سنجش به شرح زیر برای مطالعه تمام نمونه‌ها مورد استفاده قرار گرفت:



مبانی نظری تحقیق: ازدواج زن و مرد، منشأ تشکیل خانواده به عنوان کوچک‌ترین واحد اجتماعی است. سلامت این واحد کوچک اجتماعی در اصل تضمین‌کننده سلامت کل جامعه است بنابراین دقت در صحت و سلامت منشأ تولید این واحد اجتماعی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. یکی از مسائل نقش‌آفرین در ازدواج، همسرگزینی است که عموماً ریشه در فرهنگ جوامع مختلف دارد. در ایران «ابتدایی‌ترین خانواده، یک‌سره روح پدرسالاری داشت و اقتدار پدر، در آن میان، بی‌حد و حصر بود. او بر زنان و فرزندان و همه خدمت خانواده خود مسلط بود» (مظاهری، ۱۳۶۷: ۱۲). اما «این وضعیت به مرور زمان با تغییر در

سیستم معاش و اقتصاد خانواده، از اواسط سلطنت ساسانیان تحول کلی اجتماع ایرانی در جهت آزادی فرد، قدرت پدر خانواده را کاهش داد و به عکس مایه افزایش قدرت مادر خانواده شد» (همان: ۱۵)، اما هرگز از میان نرفت؛ و به این ترتیب نه تنها سیطره پدر، بل که، دخالت مادر نیز در مسائل مختلف زندگی فرزندان از جمله در مسأله ازدواج و انتخاب همسر افزوده شد.

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 کرده است؛ 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. برخی از پژوهش‌گران بر این 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» (محبوبی منش، ۱۳۸۳: ۱۸۴) اما غافل از این که یکی از منابع بسیار غنی که می‌تواند هم‌اسطوره، هم تاریخ و هم فرهنگ یک ملت را در خود نمایش دهد حماسه‌ها هستند و خوش‌بختانه ایران جزء معدود سرزمین‌هایی است که صاحب حماسه‌ای سترگ و کم‌نظیر چون شاهنامه در سطح جهان می‌باشد. در این اثر در لابه‌لای داستان‌ها و روایت‌های تاریخی به اطلاعات بسیار بکر و نایاب درباره مسائل ازدواج جوانان و دخالت والدین در همسرگزینی آنان می‌توان برخورد نمود که می‌تواند اطلاعات بسیار مفیدی در اختیار پژوهش‌گران حوزه جامعه‌شناسی و خانواده در ریشه‌یابی و آسیب‌شناسی مسأله ازدواج و دخالت والدین در همسرگزینی قرار دهد.

در شاهنامه فردوسی ۳۸ مورد ازدواج شناخته شده است (ر.ک. روح الامینی، ۱۳۷۵: ۱۵۱). از این ۳۸ مورد ازدواج، در ۱۷ مورد اشاره‌ای به والدین مزدوجین نشده است اما در ۲۱ مورد از ازدواج‌ها، مزدوجین (دختر و پسر) دارای هردو والد یا یکی از والدین هستند. میزان دخالت و نقش این والدین در ازدواج فرزندان و نتایج به‌بار آمده از این کنش را به تفکیک جنسیت جهت ممانعت از تداخل و تراحم آمار و ارقام می‌توان به شرح زیر گزارش نمود:

الف- میزان دخالت و نقش والدین در ازدواج فرزند دختر

۱- ازدواج دختران سرو شاه یمن با پسران فریدون - (نمودار شماره ۱)

سرو شاه یمن سه دختر دارد. در *شاهنامه* به مادر این دختران، اشاره‌ای نشده است. آن‌گاه که فریدون از دختران سرو شاه یمن برای پسران خواستگاری می‌کند، او با وجود این‌که دخترانش را دوست دارد اما به‌خاطر این‌که مجبور است سر تمکین در مقابل خواستگار فرود آورد و تن به دوری فرزندانش دهد، خود را از بابت داشتن دختر نفرین می‌کند و در نهایت نیز بدون این‌که از دخترانش در مورد ازدواج با پسران فریدون نظرخواهی کند، آن‌ها را به ازدواج پسران فریدون درمی‌آورد. *شاهنامه* در مورد این‌که پس از این ازدواج اجباری، دختران شاه یمن خوش‌بخت شدند یا با هم‌سران خود اختلاف داشتند، گزارشی نمی‌دهد (ر.ک: خالقی- مطلق، ۱۳۶۶: ۹۵/۱-۹۸).

۲- ازدواج دختر بابک با ساسان - (نمودار شماره ۱)

دختر بابک، که در *شاهنامه* به مادر او اشاره‌ای نشده است، در ازدواج با ساسان از خود اراده و اختیاری ندارد. بابک، ساسان را که از نوادگان داراست، همانند فرزند خود می‌داند و نه تنها او را از امکانات مادی بی‌نیاز می‌سازد بل‌که دختر خودش را هم به او می‌دهد بدون این‌که نظر دخترش را در این مورد جویا شود. *شاهنامه* دربارهٔ موفق یا ناموفق بودن این ازدواج گزارشی نمی‌دهد (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۸۴: ۱۴۲/۶).

۳- ازدواج سه دختر برزین باغبان با بهرام - (نمودار شماره ۱)

بهرام گور در پی شاهین خود از شکارگاه دور می‌شود و در باغی، باغبانی برزین نام را با سه دخترش بدون این‌که نامی از مادرشان برده شود، می‌بیند. برزین باغبان، از دخترانش می‌خواهد که از بهرام پذیرایی کنند. بهرام که از پذیرایی دختران خرسند شده از باغبان می‌خواهد که هر سه دخترش را به همسری او درآور. برزین نیز پاسخ می‌دهد که اگر بهرام او را به پرستندگی تخت شاهی و تاج شاه‌وارش پذیرا باشد، پس چه نیکوست دخترانش کنیز او باشند. و به‌این ترتیب بدون این‌که پدر، نظر دخترانش را در این مورد جویا شود آن‌ها را به بهرام تقدیم می‌کند. *شاهنامه* درباره موفق یا ناموفق بودن این ازدواج گزارشی نمی‌دهد (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۸۴: ۴۸۲/۶).

۴- ازدواج چهار دختر آسیابان با بهرام - (نمودار شماره ۱)

بهرام هنگام بازگشت از شکار، در کنار دهی اطراق می‌کند و چهار دختر از ماه‌رویان را نزد شاه می‌برند. شاه که از دختران خوشش آمده از پدر دختران (آسیابان) سوال می‌کند که آیا هنگام شوهر کردن دخترانش نرسیده است؟ پیرمرد درحالی که در مقابل بهرام کرنش کرده

می‌گوید که جفتی برای آن‌ها سراغ ندارم. آن‌ها همه پاکیزه و دوشیزه هستند اما پولی ندارند. بهرام از پیرمرد می‌خواهد که دختران را به او بدهد. پیرمرد می‌گوید که دخترانش مالی ندارند. بهرام اظهار می‌کند که به پول دختران نیازی ندارد پس آسیابان هم هرچهارتا را به او می‌دهد. بدون این‌که از آن‌ها در این مورد نظرخواهی کند، هم‌چون کالایی به بهرام گور واگذار می‌کند. شاهنامه در مورد مادر چهار دختر آسیابان و این‌که آیا آن‌ها بعد از ازدواج با بهرام، زندگی موفق داشته‌اند یا نه، هیچ‌گونه گزارشی نمی‌دهد (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۸۴: ۴۵۵/۶).

۵- ازدواج دختر فغفور چین با کسرا - (نمودار شماره ۱)

دختر فغفور چین که در شاهنامه نامی از مادر او برده نشده است، در ازدواج با کسری اراده و اختیاری از خود ندارد. پدرش (فغفور چین) برای این‌که خود را در مقابل تهدیدهای انوشیروان ایمن گرداند، سعی می‌کند یکی از دختران خود را به انوشیروان بدهد. لذا به نماینده اردشیر به نام مهران ستاد اجازه می‌دهد تا در شبستان از میان دخترانش یکی را به عنوان همسر اردشیر انتخاب کند مهران نیز دختری را که از خاتون (ملکه) چین بود، انتخاب می‌کند. فغفور چین، طبق قولی که داده بود، دخترش را به مهران می‌سپارد بی‌آن‌که نظر دخترش را در این مورد جویا شود. شاهنامه در مورد موفق یا ناموفق بودن این ازدواج گزارش صریحی نمی‌دهد (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۱۷۲/۸-۱۸۰).

۶- ازدواج فغانستان دختر کید هندی با اسکندر - (نمودار شماره ۱)

فغانستان دختر کید هندی است. در شاهنامه به مادر او اشاره‌ای نشده است. فغانستان در ازدواج با اسکندر، از خود هیچ اراده و اختیاری ندارد. زیرا آن‌گاه که اسکندر به سرزمین کید هندی نزدیک می‌شود با ارسال نامه‌ای از کید هندی می‌خواهد که یا دخترش را همراه با گنج‌هایی که دارد به او واگذارد یا آماده جنگ شود. کید هندی چون توان مقابله با اسکندر را در خود نمی‌بیند، ناچار دخترش فغانستان را در حالی می‌گریست، همراه با گنج‌های خود، به عنوان باج نزد اسکندر می‌فرستد. فغانستان یا کودک بود و می‌گریست یا رضایتی به این ازدواج نداشت:

فغانستان ببارید خونین سرشک همی رفت با فیلسوف و پزشک

(خالقی - مطلق، ۱۳۸۴: ۲۳/۶-۲۸)

۷- ازدواج ناهید دختر فیلقوس یونانی با داراب (نمودار شماره ۲)

ناهید دختر فیلقوس یونانی است. در *شاهنامه* به مادر ناهید اشاره‌ای نشده است. ناهید در مورد ازدواج با داراب، هیچ اراده و اختیاری از خود ندارد. او به عنوان غرامت به داراب سپرده می‌شود.

داراب که به قصد تصرف روم لشکر کشیده، آن‌گاه که می‌شنود قیصر دختری زیبا دارد به قیصر پیش‌نهاد می‌کند که اگر دخترش ناهید را به همراه باژ برای او بفرستد، سرزمینش از غارت او در امان خواهد ماند. قیصر، از پیش‌نهاد داراب خوش حال می‌شود و دخترش ناهید را به همراه باژ و جهیز بسیار عازم ایران می‌کند. اما داراب پس از ازدواج وقتی که متوجه بوی دهان ناهید می‌شود با وجود این که پزشکان او را با دارویی به نام اسکندر مداوا می‌کنند، اما داراب از ناهید دل‌سرد شده و او را در حالی که حامل فرزندی است به روم بازمی‌گرداند. و به این ترتیب نتیجه این ازدواج در *شاهنامه* ناموفق گزارش می‌شود (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۷۵: ۵۲۲/۵-۵۲۰).

۸- ازدواج مریم با خسرو پرویز - (نمودار شماره ۲)

مریم دختر قیصر روم است. در *شاهنامه* به مادر «مریم» اشاره‌ای نشده است. او در انتخاب همسر و ازدواج با خسرو پرویز هیچ‌گونه اراده و اختیاری از خود ندارد. قیصر روم، دخترش مریم را بخاطر استحکام پیوند دوستی با خسرو پرویز، وجه‌المصلحه قرار داده و به او پیش‌نهاد می‌کند با دخترش ازدواج کند تا دشمنی از میان برداشته شود. نتیجه این ازدواج برای مریم ناموفق است زیرا خسرو پس از ازدواج با شیرین، مریم را فراموش می‌کند (ر.ک: خالقی- مطلق، ۱۳۸۶: ۱۱۵/۸).

۹- ازدواج فرنگیس دختر افراسیاب با سیاوش - (نمودار شماره ۲)

فرنگیس دختر افراسیاب در انتخاب همسر، هیچ اراده و اختیاری از خود ندارد. افراسیاب، پدر فرنگیس با این که از ایرانیان دل‌خوشی ندارد اما به اصرار پیران مبنی بر ازدواج فرنگیس با سیاوش، اختیار دخترش را به او می‌سپارد (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۶۹: ۳۰۱/۲-۲۹۹)، و پیران نیز بدون این که نظر فرنگیس را جویا شود او را به ازدواج سیاوش درمی‌آورد. در *شاهنامه* به مادر فرنگیس اشاره‌ای نشده است (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۶۹: ۳۰۲/۲-۳۰۴).

فرنگیس ازدواج ناموفقی دارد او بلافاصله پس از ازدواج درحالی که حامل یک فرزند است، همسرش سیاوش را از دست می‌دهد و به تنهایی و به تلخی زندگی را ادامه می‌دهد.

۱۰- ازدواج دختر ایرج با پشنگ - (نمودار شماره ۳)

فریدون به عنوان نیا، برای دختر ایرج شوهری مناسب (به نظر خودش) انتخاب می‌کند. او از نوه خود (دختر ایرج) در خصوص این انتخاب نظرخواهی نمی‌کند. دختر ایرج با این که مادر دارد، اما مادر هیچ نقشی در ازدواج دخترش ندارد. شاهنامه در مورد این که پس از این ازدواج اجباری، دختر ایرج خوشبخت شد یا با همسر و خانواده او اختلاف داشت، گزارشی نمی‌دهد (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۶۶: ۱۲۵/۱).

۱۱- ازدواج سپینود دختر شنگل پادشاه هند با بهرام گور - (نمودار شماره ۴)

شنگل پادشاه هند تصمیم می‌گیرد بنا به مصالح سیاسی یکی از دختران خود را به بهرام بدهد. او دختران خود را همچون کالایی، به بهرام گور عرضه می‌کند و بهرام از میان سه خواهر، سپینود را انتخاب می‌کند. شنگل بدون این که با مادر دخترش مشورت کند یا از خود سپینود نظرخواهی کند، او را به ازدواج بهرام درمی‌آورد. سپینود اگرچه با اجبار پدر ازدواج می‌کند، اما با گذشت زمان به شدت به بهرام علاقه‌مند می‌شود. و در نتیجه زندگی موفق و خوشی را با هم ادامه می‌دهند (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۸۴: ۵۸۱/۶-۵۸۲).

۱۲- ازدواج جریره دختر پیران ویسه با سیاوش - (نمودار شماره ۵)

جریره خردسال است. آن گونه که از سخنان پدرش، پیران، برمی‌آید از میان چهار کودک خردسال او، جریره بزرگ‌ترینشان است. او در انتخاب همسر، هیچ اراده و اختیاری از خود ندارد و پدر بدون نظرخواهی از او و مادرش، از سیاوش می‌خواهد که جریره را به همسری بپذیرد (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۶۹: ۲/پاورقی ۲۹۶-۲۹۷).

نتیجه ازدواج برای جریره چندان موفقیت‌آمیز نیست. همسر او سیاوش پس از ازدواج با او، همسر دیگری اختیار می‌کند و او را به حال خود رها می‌سازد و در نهایت هم با قتل سیاوش او به تنهایی فرزندش را بزرگ می‌کند. ولی فرزندش در جنگی ناخواسته کشته می‌شود و جریره با دیدن مرگ فرزند، خودکشی می‌کند. (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۷۱: ۵۷/۳).

۱۳- ازدواج دختر خاقان با بهرام چوبینه - (نمودار شماره ۶)

دختر خاقان در انتخاب همسر و ازدواج با بهرام چوبینه هیچ گونه اراده و اختیاری از خود ندارد. او توسط پدرش، خاقان و هم‌چنین مادرش، به عنوان هدیه و پاداش بی‌آن که از او نظری در این مورد خواسته شود- به بهرام چوبینه تقدیم می‌شود؛ چراکه بهرام توانسته است انتقام خواهر او را از شیر کپی بگیرد. شاهنامه در مورد نتیجه ازدواج دختر خاقان با بهرام چوبینه گزارشی نمی‌دهد (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۱۳۳/۸).

۱۴- ازدواج روشنگ با اسکندر - (نمودار شماره ۷)

روشنگ (دختر داراب) در انتخاب هم‌سر، از خود اراده و اختیاری ندارد. پدرش داراب قبل از مرگ بدون نظرخواهی از او، به اسکندر پیش‌نهاد می‌کند با دخترش ازدواج کند (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۷۵: ۵/۵۵۸).

پس از مرگ داراب، مادر روشنگ در ازدواج روشنگ و اسکندر نقش اساسی ایفا می‌کند. او، در پاسخ به نامه اسکندر در مورد خواستگاری از روشنگ نه تنها موافقت خود را اعلام می‌کند بل که از طرف روشنگ هم پاسخ مساعد می‌دهد (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۸۴: ۱۱/۶).

۱۵- ازدواج رودابه با زال - (نمودار شماره ۸)

رودابه به‌واسطه تعریفی که از دیگران می‌شنود ندیده عاشق زال می‌شود او در راه عشق خود به زال، با والدین خود مبارزه می‌کند. پدر مخالف این ازدواج است زیرا به اعتقاد او، ازدواج یک دختر تورانی با یک پسر ایرانی نمی‌تواند نتیجه خوبی داشته باشد. اما مادر رودابه، سیندخت، هم‌سر مهرباب کابلی، در این ازدواج نقش میان‌جی بین دختر و پدر و خانواده داماد آینده ایفا می‌کند. او همواره پشتیبان دخترش است. او دخترش را از خشم پدر محافظت می‌کند و با تدابیر سیاست‌مندان و مهارتش در فن بیان، مهرباب و در مرحله بعد سام را به این ازدواج راضی می‌کند (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۶۶: ۱۸۶/۱-۲۶۱).

با توجه به این‌که بنا به گزارش شاهنامه زال و رودابه تا پایان عمر در کنار هم زندگی می‌کنند و صاحب فرزندی می‌شوند لذا رودابه ازدواج موفق داشته است.

۱۶- ازدواج مالکه با شاپور ذوالاکتاف - (نمودار شماره ۹)

مالکه دختر طایر از نژاد عرب است اما مادر او یک زن ایرانی به نام نومه و از پیوندان نرسی پادشاه ایران بود که به قهر به ازدواج طایر درآمده بود. شاپور برای گرفتن انتقام نرسی به یمن حمله می‌کند و قلعه‌ای را که طایر در آن پناه گرفته محاصره می‌کند. مالکه، دختر طایر، از بالای باروهای قلعه شاپور را می‌بیند و عاشقش می‌شود؛ او شب هنگام دروازه‌های قلعه را به روی شاپور می‌گشاید. شاپور شهر را تصرف کرده و طایر، پدر مالکه را نیز به اسارت خود درمی‌آورد. پدر مالکه، پس از این‌که متوجه خیانت دخترش و ازدواج او با شاپور می‌شود، قبل از اعدام، به شاپور می‌گوید دختری که به پدر خود خیانت بکند چطور می‌تواند به هم‌سر خود وفادار بماند. او با بیان این نکته سعی می‌کند در تصمیم شاپور مبنی بر ازدواج با دخترش مالکه، تردید ایجاد کند. در شاهنامه به موفق یا ناموفق بودن این ازدواج اشاره‌ای نشده است (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۸۴: ۲۹۴/۶-۲۹۹).

۱۷- ازدواج منیژه با بیژن - (نمودار شماره ۱۰)

منیژه دختر افراسیاب از سرزمین توران زمین است. در شاهنامه به مادر منیژه اشاره‌ای نشده است. منیژه با دیدن بیژن پسر گیو، عاشق او می‌شود و بدون اجازه پدرش افراسیاب، او را به قصر خود برده و با او ملاقات می‌کند. پدر که ایرانیان را دشمن خونی خود می‌داند از این انتخاب دختر سخت خشم‌گین و در عین حال اندوه‌گین می‌شود؛ بنابراین دستور می‌دهد بیژن را دست‌گیر و در چاهی زندانی کنند و دخترش منیژه را نیز با خفت و خواری کشان‌کشان برسر چاه ببرند تا شاهد اسارت معشوق خود باشد، اما آن دو توسط رستم نجات یافته و با هم ازدواج می‌کنند. اگرچه در شاهنامه به نتیجه ازدواج بیژن و منیژه به صراحت اشاره نشده است اما می‌توان آن را جزو ازدواج‌های موفق تلقی کرد (ر.ک: خالقی - مطلق، ۱۳۷۱: ۳۱۴/۳-۳۹۷).

۱۸- ازدواج کتایون با گشتاسب - (نمودار شماره ۱۰)

کتایون دختر قیصر روم است اما در شاهنامه به مادر او اشاره‌ای نشده است. کتایون بنابر رسم روم باستان آن‌گاه که به سن ازدواج می‌رسد، مختار است که از میان مردان روم آن را که می‌خواهد به عنوان هم‌سر انتخاب کند. کتایون که در خواب دیده بود با مردی غریبه اما فرزانه و خوش سیما ازدواج می‌کند به محض دیدن گشتاسب که در جمع مردم عادی ایستاده بود، عاشق او شد و تصمیم گرفت با او ازدواج کند. پدر کتایون (قیصر)، وقتی شنید که دخترش فردی از میان مردم عامه انتخاب کرده بسیار ناراحت و عصبانی شد اما در نهایت تسلیم خواسته دخترش شد به این شرط که از قصر بیرون بروند. کتایون نیز می‌پذیرد. اما بعدها وقتی قیصر دل‌آوری‌ها و شجاعت گشتاسب را می‌بیند آن‌ها را به دربار خویش می‌پذیرد در نتیجه آن دو زندگی خوشی را سپری می‌کنند (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۷۵: ۲۲/۵-۲۰).

۱۹- ازدواج تهمینه با رستم - (نمودار شماره ۱۱)

تهمینه پس از شنیدن وصف رستم ندیده عاشق او می‌شود و کاملاً با تصمیم و ارده خود می‌خواهد با رستم ازدواج کند. تهمینه خود به رستم پیش‌نهاد ازدواج می‌دهد و دلیل آن را هم به دنیا آوردن فرزندی قوی بیان می‌کند. وقتی که تهمینه تصمیم خود را با پدرش درمیان می‌گذارد، پدر به درخواست دختر خود جواب مثبت می‌دهد. در شاهنامه به مادر تهمینه اشاره‌ای نشده است.

این ازدواج نتیجه خوشی برای تهمینه ندارد، به این معنا که هم‌سرش رستم بلافاصله بعد از ازدواج او را ترک می‌کند و تنها پسر و دلخوشی‌اش نیز به دست همان هم‌سر کشته می‌شود (ر.ک: خالقی - مطلق، ۱۳۶۹: ۱۲۲/۲-۱۲۴).

۲۰- ازدواج آرزو با بهرام - (نمودار شماره ۱۲)

آن‌گاه که بهرام گور از ماهیار، آرزو را خواستگاری می‌کند، پدر به دخترش آرزو پیش‌نهاد می‌کند که در باره این خواستگاری نظر خود را اعلام کند و آرزو نیز با اراده و اختیار خود به خواستگاری بهرام، که با نام مستعار گشسپ خود را به او معرفی کرده بود پاسخ مثبت می‌دهد. اما ماهیار به این نیز بسنده نکرده و از خواستگار (بهرام) می‌خواهد که دخترش آرزو را، خوب و دقیق نگاه کند اگر واقعا می‌پسندد با او ازدواج کند. در *شاهنامه* به مادر «آرزو» اشاره‌ای نشده است (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۸۴: ۴۹۳/۶-۴۹۴).

۲۱- ازدواج سودابه با کیکاووس - (نمودار شماره ۱۳)

سودابه در انتخاب خود صاحب اراده است. آن‌گاه که کیکاووس او را از پدرش خواستگاری می‌کند، پدرش، شاه هاماوران مخالفت می‌کند زیرا او نمی‌خواهد دخترش وجه‌المصالحه سیاسی قرار گیرد، با وجود این او نظر دخترش سودابه را پرسیده و در نهایت خواست او را بر خواست خود مقدم می‌دارد اما سودابه با توجه به موقعیت برتر خواستگار و منافی که به او و پدرش خواهد رسید، با این ازدواج موافقت می‌کند. در *شاهنامه* از مادر سودابه نامی به میان نیامده است. نتیجه این ازدواج با توجه به گزارش *شاهنامه* مبنی بر ماجرای سیاووش و کشته شدن سودابه به دست رستم به خاطر خیانتی که از او سر زده بود چندان موفقیت‌آمیز نیست (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۶۹: ۷۲/۲).

با دقت در مباحث فوق و رجوع به نمودارها می‌توان موضوع دخالت والدین در ازدواج فرزندان دختر را به شرح زیر جمع‌بندی نمود:

| ازدواج دختران | اختیاری | | اجباری | نقش والدین | | | | | | | | نتیجه ازدواج | | | |
|-------------------------------|----------|---------|--------|-------------|-------------|-------|-------|-----------|-------------|-------|-------|--------------|---|------------|----|
| | پیشنهادی | عاشقانه | | مادر | | | | پدر | | | | | | | |
| | | | | دارای مخالف | اجبار کننده | مخالف | موافق | دارای پدر | اجبار کننده | مخالف | موافق | | | | |
| دختران سرو یمن | | | + | | | | | | | + | + | | | گزارش نشده | ۱ |
| دختر بابک | | | + | | | | | | | + | + | | | گزارش نشده | ۲ |
| سه دختر برزین | | | + | | | | | | | + | + | | | گزارش نشده | ۳ |
| چهار دختر آسیابان | | | + | | | | | | | + | + | | | گزارش نشده | ۴ |
| دختر فغفور چین (با انوشیروان) | | | + | | | | | | | + | + | | | گزارش نشده | ۵ |
| فغانستان (با اسکندر) | | | + | | | | | | | + | + | | | گزارش نشده | ۶ |
| مریم دختر قیصر روم | | | + | | | | | | | + | + | | | ناموفق | ۷ |
| ناهید (دختر فیلقوس) | | | + | | | | | | | + | + | | | ناموفق | ۸ |
| فرنگیس | | | + | | | | | | | + | + | | | ناموفق | ۹ |
| جریره | | | + | + | | | | | | + | + | | | ناموفق | ۱۰ |
| دختر ایرج | | | + | + | | | | | | + | + | | | گزارش نشده | ۱۱ |
| سینود | | | + | + | | | | | | + | + | | | موفق | ۱۲ |
| دختر خاقان (با بهرام جویین) | | | + | + | + | | | | | + | + | | | گزارش نشده | ۱۳ |
| روشنک | | | + | + | | | | | | + | + | + | | گزارش نشده | ۱۴ |
| رودابه | | + | | + | | | | | | + | + | + | | موفق | ۱۵ |
| مالکه | | + | | + | | | | | | + | + | + | | گزارش نشده | ۱۶ |
| منیژه | | + | | | | | | | | + | + | + | | گزارش نشده | ۱۷ |
| کتایون | | + | | | | | | | | + | + | + | | موفق | ۱۸ |
| تهمینه | | + | | | | | | | | + | + | + | + | ناموفق | ۱۹ |
| سودابه | + | | | | | | | | | + | + | + | + | ناموفق | ۲۰ |
| آرزو | + | | | | | | | | | + | + | + | + | گزارش نشده | ۲۱ |

نمای کلی از میزان دخالت و نقش والدین ازدواج فرزندان دختر

- در همهٔ ۲۱ مورد ازدواج دختران (۱۰۰٪)، والدین به نوعی در ازدواج فرزند خود (مثبت و یا منفی) نقش داشته‌اند. این مسأله نشان می‌دهد که در جامعهٔ شاهنامه، دختران به‌هیچ عنوان به تنهایی نمی‌توانند ازدواج کنند.
- از مجموع ۲۱ دختری که در شاهنامه به ازدواج آنها اشاره شده فقط در ۷ مورد از مادر آن‌ها نام برده شده است (حدوداً ۳۳٪) و از این ۷ مادر، فقط ۳ مادر در ازدواج دختر خود نقش داشته است که در دو مورد نقش مادر مثبت و در یک مورد منفی ارزیابی شد و این امر بیان‌گر آنست که، زنان یک سوم مردان در جامعهٔ شاهنامه امکان حضور داشته‌اند.

- در هر ۲۱ مورد ازدواج (۱۰۰٪)، دختران دارای پدر هستند؛ و در هر ۲۱ مورد، پدر نقش اساسی دارد.
- در ۱۴ مورد (یعنی بیش از ۶۶٪)، پدر از دختر (یا دختران) خود در مورد ازدواج، اصلاً نظرخواهی نمی‌کند و دختران در این ازدواج‌های اجباری از خود هیچ اراده و اختیاری ندارند.
- از مجموع ۱۴ مورد ازدواج اجباری فقط به نتیجه ۵ مورد ازدواج اجباری در شاهنامه اشاره شده است؛ از این ۵ مورد، ۴ مورد (۸۰٪) ناموفق و تنها یک مورد (۲۰٪) موفق گزارش شده است.
- از مجموع ۲۱ مورد ازدواج دخترانی که در شاهنامه به والدین آن‌ها اشاره شده است، در ۷ مورد (۳۰٪)، دختران، خود در انتخاب هم‌سر دارای اختیار بودند. ۵ مورد از این دختران (بیش از ۷۱٪)، عاشق شده و ازدواج می‌کنند و در ۲ مورد، پدر در باره خواستگار از دختر خود نظرخواهی می‌کند و دختر با اراده خود با ازدواج موافقت می‌کند.
- از مجموع ۵ مورد ازدواج عاشقانه، در ۴ مورد (۸۰٪)، والدین مخالف ازدواج عاشقانه دختر خود بودند. در هر ۴ مورد دلیل مخالفت، مخالفت نژادی و بیگانه بودن پسر بوده است.
- از مجموع ۴ مورد ازدواج عاشقانه دخترانی که پدرانشان مخالف ازدواج آنان بودند، در دو مورد شاهنامه گزارشی نمی‌دهد اما از ۲ مورد باقی مانده، هر دو مورد (۱۰۰٪) موفق گزارش شده است.
- در یک مورد ازدواج عاشقانه (تهمینه) که پدر موافق آن بوده طبق گزارش شاهنامه ناموفق بوده است.

ب- میزان دخالت و نقش والدین در ازدواج فرزند پسر:

- در شاهنامه حدود ۳۸ ازدواج توسط مردان گزارش شده است. بدون توجه به ازدواج‌های مکرر برخی از مردان، مجموع مردانی که در مورد ازدواج آنان در شاهنامه سخن رفته ۲۸ نفر است.
- از مجموع ۲۸ مردی که در شاهنامه ازدواج کرده‌اند، ۲۳ مورد، مردانی هستند که یا در شاهنامه نامی از والدینشان به میان نیامده مانند: ۱- سام ۲- پشنگ ۳- جمهور شاه هند ۴- مای ۵- طایر ۶- بهرام چوبین؛ و یا هنگام ازدواج والدینشان در قید حیات نبوده‌اند مانند: ۷- ضحاک ۸- کیکاووس ۹- بهمن ۱۰- ساسان ۱۱- اسکندر ۱۲- کیکاوود یکم ۱۳- انوشیروان ۱۴- خسرو پرویز ۱۵- بهرام گور؛ و یا پدر در قید حیات نبوده اما از مرگ یا زندگی مادر نیز در زمان ازدواج گزارشی به دست نمی‌دهد، مثل ۱۶- داراب ۱۷- اردشیر ۱۸- شاپور

ذوالاکتاف؛ و یا مردانی هستند که پدر یا مادر دارند اما پدر و مادر در ازدواج آن‌ها هیچ نقش یا دخالتی نداشته و فرزندان بدون کسب اجازه از آنان ازدواج می‌کنند مانند ۱۹- رستم ۲۰- فریدون ۲۱- گشتاسب ۲۲- سیاوش ۲۳- بیژن، بنابراین مردان مذکور در آمار این پژوهش وارد نشده‌اند.

۱ و ۲ و ۳ - ازدواج پسران فریدون (سلم، تور و ایرج) با دختران سرو یمن - (نمودار شماره ۱۴)

پسران فریدون در انتخاب هم‌سر، هیچ‌گونه اراده و اختیاری از خود ندارند. پدر (فریدون) بدون مشورت با مادر فرزندان و بدون نظرخواهی از پسرانش، به جای آن‌ها تصمیم می‌گیرد تا برای آن‌ها هم‌سری انتخاب کند بنابراین جندل را مأمور خواستگاری از دختران سروشاه یمن که متناسب با معیارهای خود اوست (نژاده، با اصل و نسب، زیبا و پاک) می‌کند. فریدون حتا عروس‌هایش را هم خود، نام‌گذاری می‌کند (خالقی مطلق، ۱۳۶۶: ۹۸/۱-۱۰۳).

۴- ازدواج زال با رودابه - (نمودار شماره ۱۵)

زال با شنیدن توصیف رودابه (دختر مهرباب کابلی از سرزمین توران) ندیده عاشق او می‌شود. پدر او سام از اینکه پسرش عاشق یک دختر از سرزمین توران شده با این عشق مخالفت می‌کند. مادر زال هیچ نقشی در این ماجرا ندارد. اما سام در نهایت وقتی به‌وسیله پیش‌گویان آگاه می‌شود که زال و رودابه صاحب پسری جهان‌پهلوان خواهند شد به این ازدواج رضایت می‌دهد. ازدواج زال و رودابه نتیجه موفقیت‌آمیزی دارد. آن‌ها تا آخر عمر در کنار هم زندگی می‌کنند (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۶۶: ۱۸۳/۱-۲۶۱).

۵ - ازدواج شاپور با دختر مهرک نوش زاد - (نمودار شماره ۱۶)

شاپور بر سر چاه آب عاشق دختر مهرک نوش‌زاد می‌شود و بدون اطلاع پدرش، اردشیر و مادرش (دختر اردوان)، با او ازدواج می‌کند. اردشیر مخالف این ازدواج است، زیرا مهرک نوش‌زاد دشمن اوست و او تحمل نمی‌کند که پسرش با دختر او ازدواج کند و به همین دلیل سعی می‌کند دختر را از میان بردارد اما موفق نمی‌شود. این ازدواج نتیجه موفقیت‌آمیزی دارد. شاپور و دختر مهرک نوش‌زاد صاحب فرزندی می‌شوند و اردشیر در نهایت با دیدن نوه خود، از مخالفت دست برمی‌دارد (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۸۴: ۲۰۷/۶-۲۱۰).



با دقت در مباحث فوق و رجوع به نمودارها می‌توان موضوع دخالت والدین در ازدواج فرزندان پسر را به شرح زیر جمع‌بندی نمود:

| ازدواج پسران | اختیاری | | اجباری | نقش والدین | | | | | | | | نتیجه ازدواج | | |
|-------------------------------------|---------|----------|--------|------------|-------------|-------|-------|-----------|-------------|-------|-------|--------------|--|--------------|
| | عاشقانه | پیشنهادی | | مادر | | | | پدر | | | | | | |
| | | | | دارای مادر | اجبار کننده | بخلاف | موافق | دارای پدر | اجبار کننده | بخلاف | موافق | | | |
| سلم پسر فریدون (با دختر سرویمن) | | | + | + | | | | | | + | + | | | ۱ گزارش نشده |
| تور پسر فریدون (با دختر سرویمن) | | | + | + | | | | | | + | + | | | ۲ گزارش نشده |
| ایرج پسر فریدون (با دختر سرویمن) | | | + | + | | | | | | + | + | | | ۳ گزارش نشده |
| زال (با رودابه) | | + | | + | | | | | | + | | + | | ۴ موفق |
| شاپور (با دختر مهرک) | | + | | + | | | | | | + | | + | | ۵ موفق |

نمای کلی از میزان دخالت و نقش والدین ازدواج فرزندان پسر

- از مجموع ۲۸ مردی که در شاهنامه ازدواج کرده‌اند، فقط ۷ مورد هنگام ازدواج دارای والد مادر بودند، و در بقیه موارد در خصوص داشتن یا نداشتن مادر گزارشی در شاهنامه مشاهده نشد. هیچ‌یک از مادران در ازدواج فرزندان پسر خود نقشی نداشتند و این در حالی است که از مجموع ۱۰ مورد مردانی که در شاهنامه هنگام ازدواج دارای پدر بودند، در ۵ مورد (زال، شاپور، سلم، تور و ایرج) والد پدر در ازدواج آنان نقش داشته است (۵۰٪).
- در سه مورد از مجموع ۱۰ مورد مردانی که در شاهنامه هنگام ازدواج دارای پدر یا مادر بودند، (زال، بیژن و شاپور) نوع ازدواج، عاشقانه بود (۳۰٪).
- از مجموع سه مورد ازدواج عاشقانه، در یک مورد (زال) پدر با ازدواج عاشقانه پسرش موافق بوده (بیش از ۳۰٪) و در دو مورد (شاپور و بیژن) پدر اصلاً از ازدواج عاشقانه پسر اطلاعی نداشته است (بیش از ۶۰٪).
- از مجموع ۱۰ مورد مردانی که در شاهنامه هنگام ازدواج دارای پدر یا مادر بودند، نتیجه ازدواج‌های عاشقانه و ازدواج‌هایی که والدین در آن دخالت نداشتند، (۱۰۰٪) موفق نشان داده شده است.

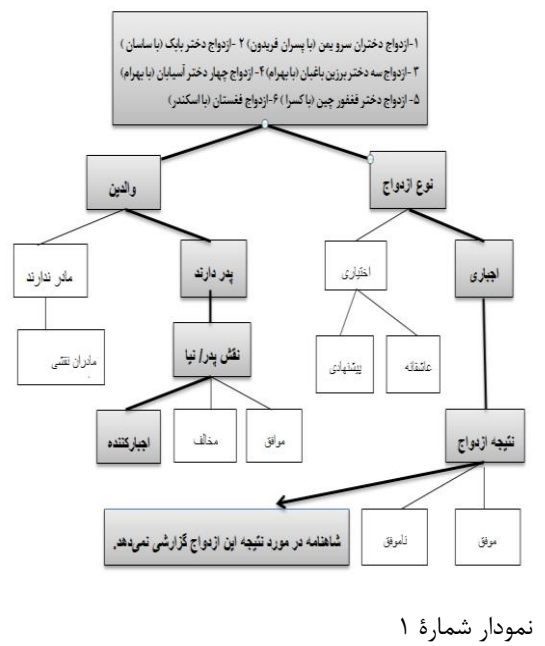
- از مجموع ۱۰ مورد مردانی که در شاهنامه هنگام ازدواج دارای پدر یا مادر بودند، در سه مورد (۳۰٪) پدر از پسر خود، در مورد ازدواج اصلا نظرخواهی نمی‌کند و پسر در این مورد از خود هیچ اراده و اختیاری ندارد.
- از نتیجه ازدواج‌های اجباری پسران گزارشی در شاهنامه مشاهده نشد.

نتیجه‌گیری

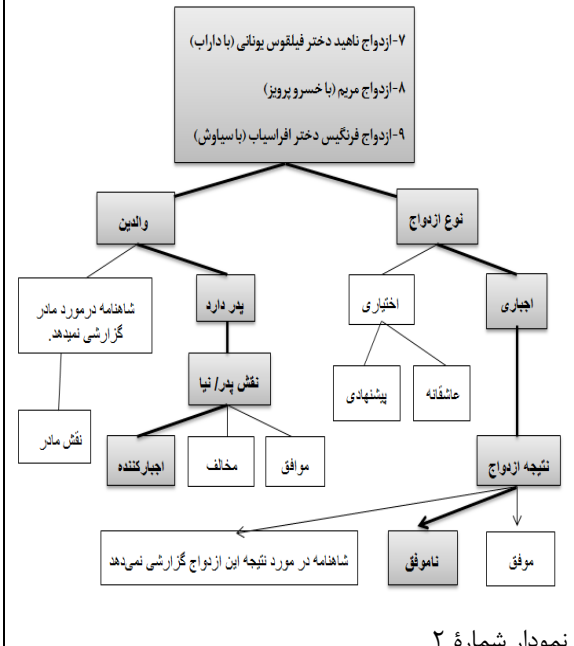
- از اعداد و ارقام حاصل از نتیجه پژوهش مشخص شد در تمامی ازدواج‌های دختران دارای سرپرست، اولیا در ازدواج دختران دخالت داشتند و در بیش‌تر این موارد دخالت به‌صورت اجبار دختران به ازدواج، بدون نظرخواهی از آنان بوده است؛ بنابراین اکثر دختران در انتخاب همسر، اراده و اختیاری از خود نداشته‌اند. در مواردی هم که دختران خود همسر آینده‌شان را شخصا انتخاب نموده‌اند در اکثر موارد با مخالفت والدین مواجه بوده‌اند.
- نتیجه ازدواج‌های اجباری دختران، در مواردی که گزارش شده اغلب ناموفق بوده است.
- از مجموع سرپرستان دختر، والد پدر بیش از مادر و نیا در ازدواج او نقش داشته است.
- تقریبا تمام ازدواج‌های پسران در شاهنامه بدون دخالت والدین صورت گرفته است جز در مورد زال و پسران فریدون.
- در ۳ مورد، ازدواج پسران عاشقانه بود. از این ۳ مورد، ۲ مورد دارای پدر بوده و در هر دو مورد پدران ابتدا مخالف ازدواج عاشقانه پسران خود بودند. اما این مخالفت، با علم پدر به این که فرزندش نوه پسری به او خواهد بخشید، فراموش شده و به موافقت تبدیل می‌شود.
- نتیجه ازدواج‌های عاشقانه دختران و پسرانی که والدین با ازدواج آن‌ها مخالف بودند، ۱۰۰٪ موفق گزارش شده است.



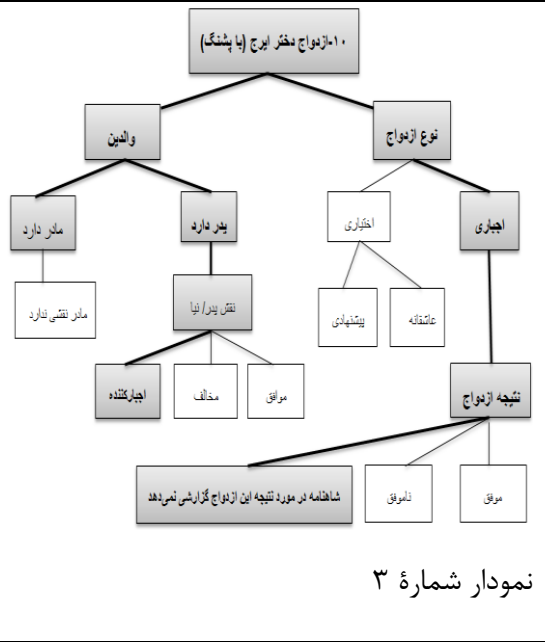
نمودارها



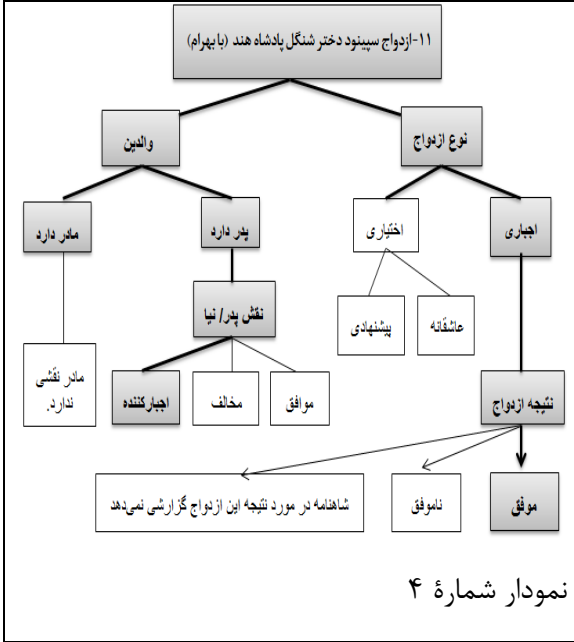
نمودار شماره ۱



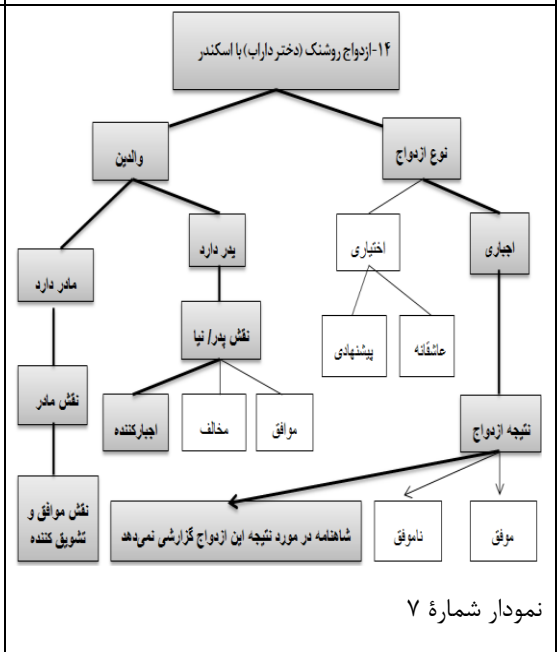
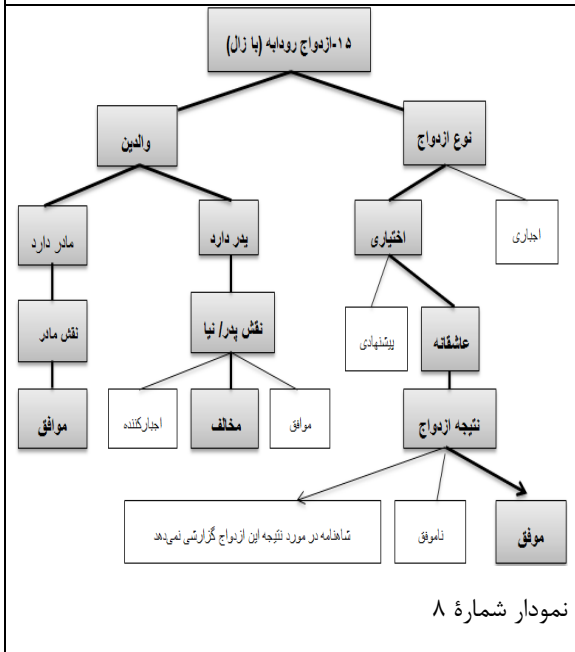
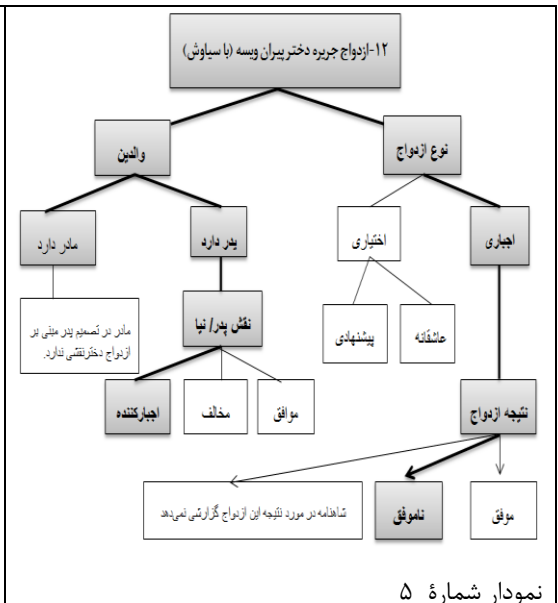
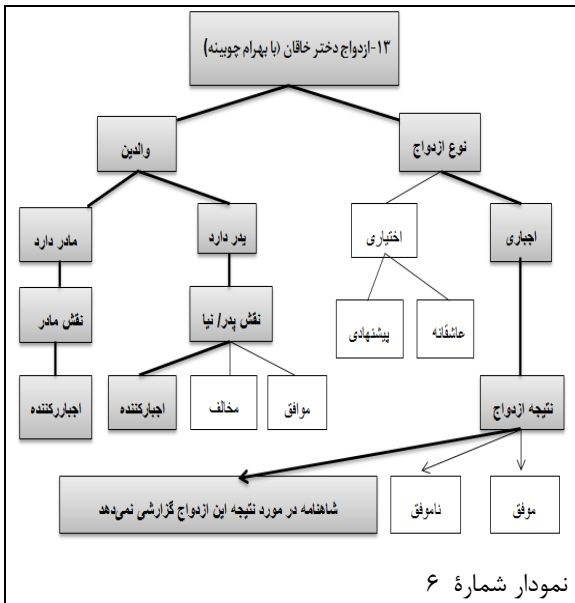
نمودار شماره ۲

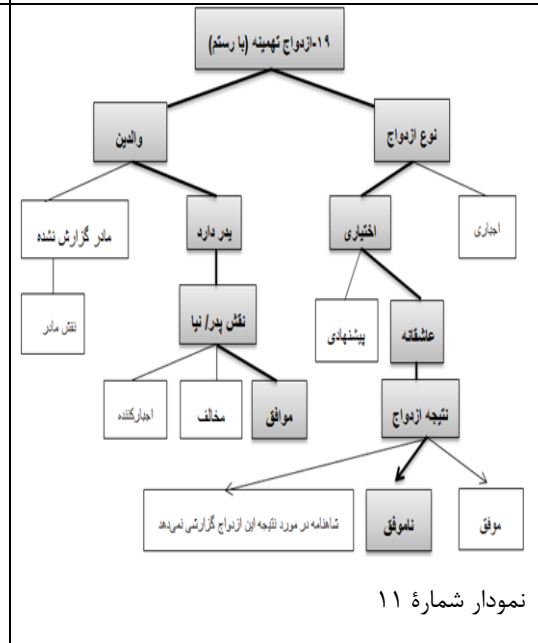
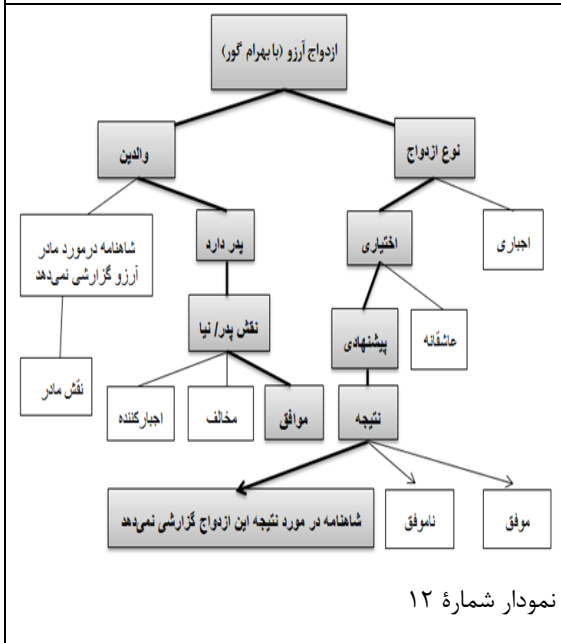
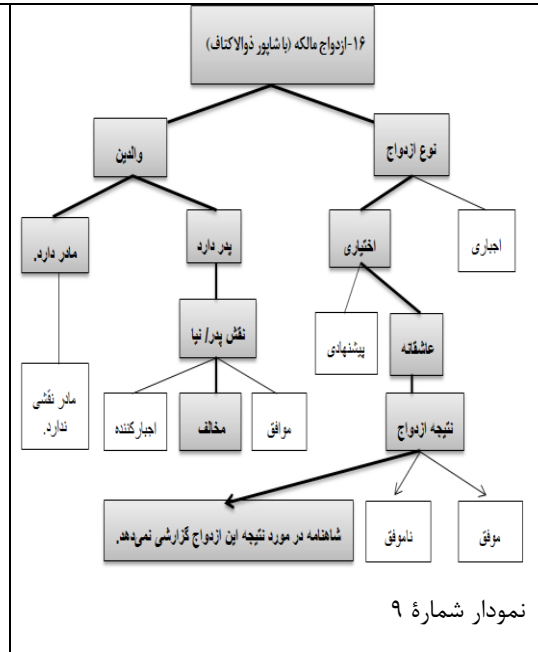
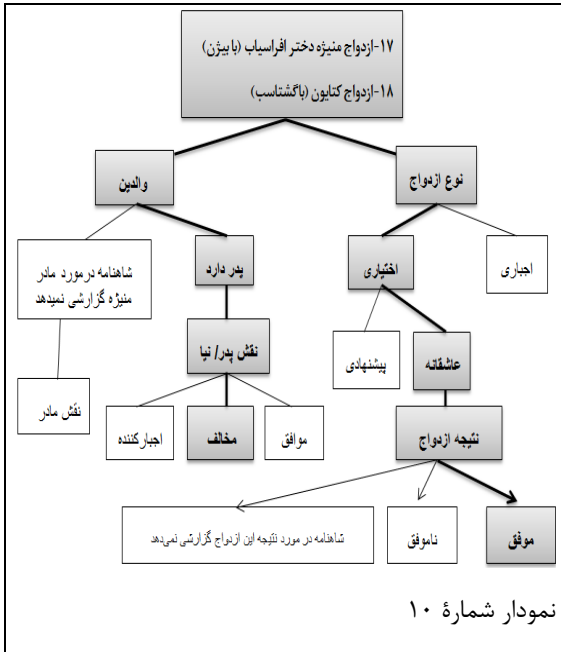


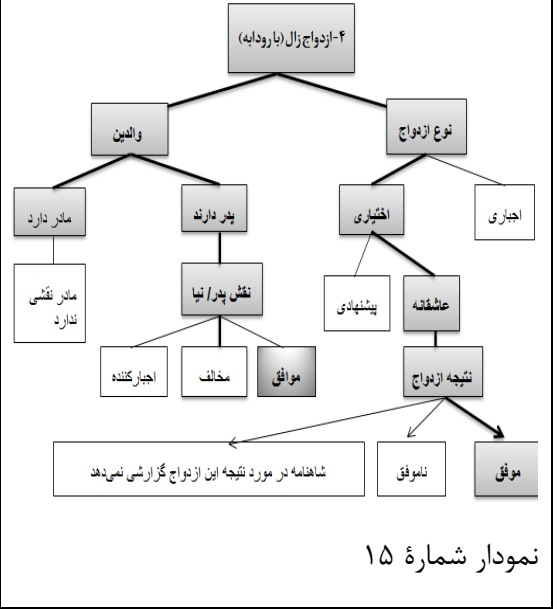
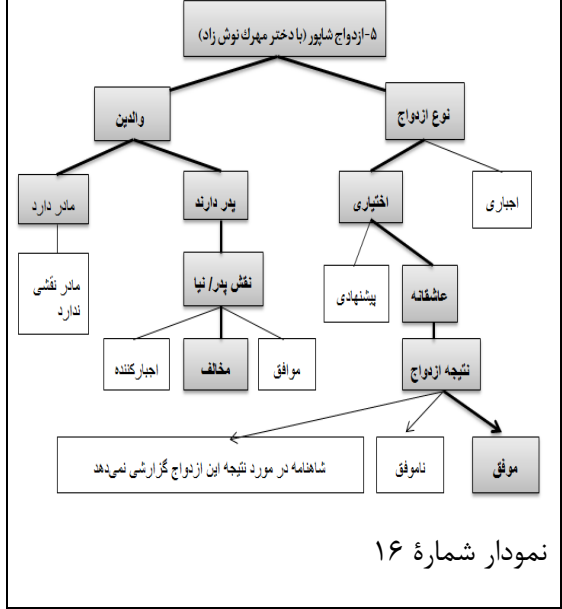
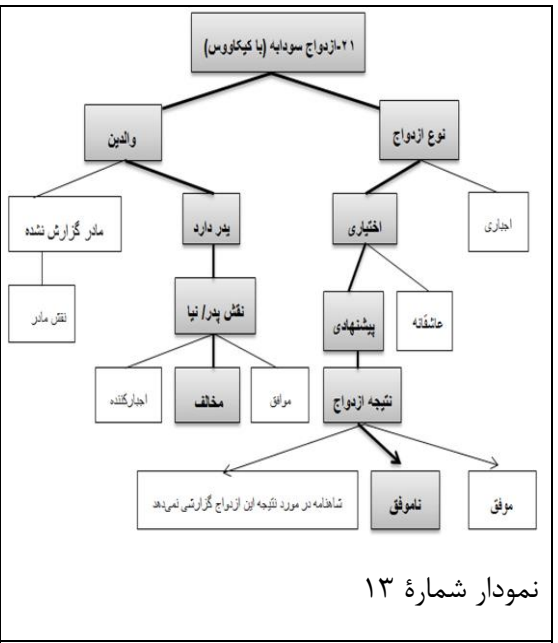
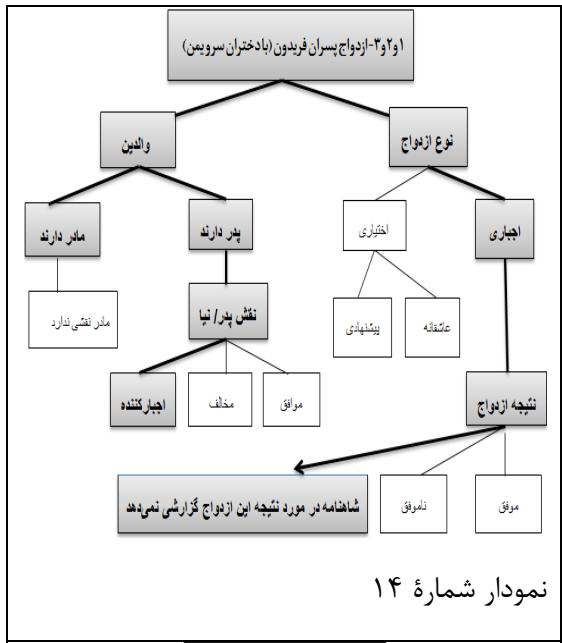
نمودار شماره ۳



نمودار شماره ۴









فهرست منابع

- ابوالمعالی الحسینی، نسرین (۱۳۸۷)، «شکل‌شناسی ازدواج در شاهنامه فردوسی»، *نشریه فرهنگ مردم ایران*، تابستان ۱۳۸۷ شماره ۱۳، صص ۵۹ - ۸۶.
- افراسیابی، ح.، و بهمنی، ن. (۱۳۹۴)، «زمینه‌های برون‌همسری در ایران باستان بر اساس شاهنامه فردوسی»، *زن در فرهنگ و هنر (پژوهش زنان)*، دوره ۷، شماره ۱، ۱۲۳-۱۳۶. Doi: 10. 22059/jwica.2015.56780.
- حکیمی بافقی، زهرا (۱۳۹۱). *بررسی نهاد خانواده در شاهنامه فردوسی*. اصفهان: نشر به‌چاپ.
- خاتمی، احمد (۱۳۸۷)، «بررسی آداب پیوند زناشویی و امور خانواده در شاهنامه فردوسی»، *خانواده پژوهی*، پاییز ۱۳۸۷، دوره ۴، شماره ۱۵، صص ۳۰۳ - ۳۲۰.
- درگاه ملی آمار ایران (۹۹/۱۱/۲۰)، ازدواج و طلاق ثبت شده در کشور، داده‌ها و اطلاعات آماری جمعیت و نیروی کار ازدواج و طلاق. <https://www.amar.org.ir/5591746#>.
- دلاور، علی (۱۳۹۹)، *روش تحقیق در روان‌شناسی و علوم تربیتی*، تهران: انتشارات ویرایش.
- روح الامینی، محمود (۱۳۷۰)، «ساختار اجتماعی ازدواج‌های شاهنامه»، *چیستا*، شماره ۷۸؛ صص: ۸۷۷ تا ۸۹۱.
- سعادت‌مند، نیره‌السادات و فاطمه‌السادات سعادت‌مند (۱۳۹۱)؛ *خانواده در شاهنامه فردوسی (با روی‌کرد روان‌شناسی)*؛ چاپ اول؛ تهران: نشر فرهنگ سبز.
- سنجری، سیده سعیده (۱۳۹۴)، «تحلیل ازدواج در شاهنامه فردوسی»، *نشریه علمی زن و فرهنگ*، دوره ۷ شماره ۲۵، صص ۹۵ - ۱۰۵.
- شیخ پور، نورالله؛ نجمه سدرپوشان؛ محمد حسین فلاح و ویدا رضوی (۱۳۹۷)، «پدیدارشناسی تجربه زیسته زنان با میل به طلاق در شهر کرمان»، *زن و مطالعات خانواده*، سال دهم، شماره چهارم - تابستان ۱۳۹۷ صص: ۱۴۵ - ۱۶۳.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۶-۱۳۸۴). *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، ج ۱-۶، چاپ اول نیویورک: ناشر بنیاد میراث ایران
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، ج ۷ و ۸، چاپ اول، تهران: ناشر مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

- مالمیر، تیمور و شیرزاد نعیمی (۱۳۹۱). «ژنوگرام روابط خانوادگی در ایران کهن بر اساس شاهنامه فردوسی»، *ویژه‌نامه خانواده و طلاق، مشاوره و روان‌درمانی خانواده*، پیاپی ۷.
- محبوبی منش، حسین (۱۳۸۲)، «تغییرات اجتماعی ازدواج»، *مطالعات راهبردی زنان*، ۱۳۸۳ شماره ۲۶، ۳۱ صفحه (از ۱۷۲ تا ۲۰۲).
- مریدی، مهران، (۱۳۹۹/۱۱/۲۱)، *خبرگزاری ایسنا*، ازدواج اجباری، تاریخ مراجعه (۱۴۰۰/۱۰/۱۲).
- مشکى، مهدى و شاه قاسمى و هم‌کاران (۱۳۹۰). «بررسی وضعیت و عوامل مرتبط با طلاق از دیدگاه زوجین مطلقه شهرستان گناباد»، *افق دانش*، فصل‌نامه دانش‌گاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی گناباد، دوره ۱۷، شماره ۱، بهار سال ۱۳۹۰، صفحات ۳۵-۴۴.
- مظاهری، حسین (۱۳۶۷). *تربیت فرزند از نظر اسلام*، چاپ قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مقدسی، محمد باقر و زهرا عامری (۱۳۹۵)، «ازدواج اجباری؛ از ممنوعیت انگاری تا جرم انگاری آموزه‌های حقوق کیفری»، دانش‌گاه علوم اسلامی رضوی، دوره ۱۳، شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵. نشانی سایت: <https://www.isna.ir/news/99112115714/> ازدواج-اجباری

References

- Abolmaali Al-Hosseini, Nasrin (2008). "The Morphology of Marriage in Ferdowsi's Shahnameh". *Journal of Iranian People's Culture*, Summer 2008, No. 13. 59-86.
- Afrasiabi, H., Bahmani, N. (2015), "Exogamy grounds in ancient Iran based on Shahnameh" *The Quarterly Journal of Women in Culture and Art*, Series 7. No. 1. Spring 2015 123-136. Dio: 10.22059/jwica.2015.56780.
- Delavar, A. (2007), *Research methods in psychology and educational sciences*, Tehran: Virayesh.
- Ferdowsi, Abolghasem (1987- 2006). *Shahnameh*. Ed. Jalal Khaleghi Motlagh, vols. 1-6. 1st ed. New York: Bonyade Mirase Iran.
- Hakimi Bafghi, Zahra (1391). *The Study of the Family Institution in Ferdowsi's Shahnameh*. Isfahan: Behchap.

- Khatami, Ahmad (2008) "A Review of Marriage Traditions & Family Affairs in Ferdowsi's Shahnameh". *Journal of Family Research*. Fall 2008. Series 4. No. 15. 303 - 320.
- Mahboubi Manesh, Hossein. "Social Changes in Marriage". *Strategic Studies of Women*. 2004. No. 26. 172-202.
- Malmir, Timur and Shirzad, Naeemi (2012). "Genealogy of Family Relations in Ancient Iran Based on Ferdowsi's Shahnameh". *Special Issue on Family and Divorce, Counseling and Family Psychotherapy*. Issue No. 7.
- Mazaheri, Hossein (1367). *Raising a child from the perspective of Islam*. Qom Press: Islamic Propaganda Organization.
- Moghaddasi, Mohammad Baqer & Zahra, Ameri. (2016), "Forced marriage; From Prohibition to Criminalization" *Teachings of Criminal Law*, Razavi University of Islamic Sciences. Vol. 13. No. 12. Spring and Winter 2016. 169-198.
- Moridi, Mehran, (2020), ISNA News Agency. "Forced marriage". Date of referral (2021).
- Moshki, Mehdi & Shah Ghasemi et al. (2011). "The Survey of Condition and related factors regarding divorce from the Divorced Couples' point of view in the city of Gonabad in 1387-88". *Ofogh Danesh, Quarterly Journal of Gonabad University of Medical Sciences and Health Services*. Vol. 17. No. 1. Spring 2001. 35-44.
- National Statistics Portal of Iran (20/11/99), marriage and divorce registered in the country data-and-statistical-information / population-and-labor-force / marriage-and-divorce.
- Ruholamini, Mahmoud (1991). "Social structure of Shahnameh marriages". *Chista*. Vol. - NO. 78. 877- 891.
- Saadatmand, N. A. & F. A. Saadatmand (2012). "Family in Ferdowsi Shahnameh (Using psychological approach)". 1st ed. Tehran: Farhang Sabz.
- Sanjari, Seyedeh Saeedeh (2015), "Analysis of Marriage in Ferdowsi's Shahnameh", *Scientific Journal of Women and Culture*. Vol. 7. No. 25. 95-105.
- Sheikhpour, Noorullah; Najmeh Cedar; Mohammad Hossein Fallah and Vida Razavi (1397), "Phenomenology of lived experience of women with a desire for divorce in the city of Kerman". *Women and Family Studies*. Year 10. No. 40. Summer 2018. 145-163.

بررسی دستور زبان روایت در داستان رستم و اسفندیار بر اساس نظریهٔ آلژیرداس گریماس

محبوبه زمانی بروجنی*

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

اصغر رضاپوریان**

استادیار زبان و ادبیات فارسی، واحد شهرکرد، دانش‌گاه آزاد اسلامی، شهرکرد، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱/۲۹

چکیده

تحلیل ساختاری آثار ادبی به دلیل بررسی عناصر درون متنی و کشف الگوی حاکم بر آن‌ها، به درک و دریافت شایسته‌تر آثار ادبی منجر می‌شود و با کمک نتایج حاصل از این تحلیل‌ها می‌توان به شگردهای خلق آثار مختلف دست یافت و الگوهای مناسب تحلیل هر اثر را کشف کرد. یکی از روش‌های تحلیل ساختاری آثار ادبی، الگوی روایی آلژیرداس گریماس است. کاربرد فرایندها و الگوهای روایت‌شناسی و نشانه - معناشناسی گریماس در شناسایی ساختار کلی روایت و همچنین تحلیل متون منثور و منظوم فارسی امری ضروری به نظر می‌رسد و می‌توان در متون مختلف با نگاهی نقادانه در پی اثبات یا رد این الگوها در جریان تولید معنا نتایج قابل ملاحظه‌ای ارائه داد. بسیاری از داستان‌های شاهنامه بر اساس نظریهٔ گریماس بررسی شده‌اند. شماری از این داستان‌ها، در برگزیدهٔ جلوه‌های جادو و جادوگری هستند و در این زمینه نیز مطالعات فراوانی صورت گرفته؛ اما تا کنون پژوهشی در خصوص دستور زبان روایت جادو و جادوگری در شاهنامه انجام نشده. هدف از این پژوهش، بررسی ساختار طرح و تحلیل الگوهای کنشی و شناخت سازوکارها و عناصر شکل‌گیری تولید معنا در روایت جادو و جادوگری در داستان رستم و اسفندیار و بررسی

* mahboobe53.mz@gmail.com

**rezaporian@gmail.com

چگونگی تأثیر جادو بر ساختارهای این روایت است. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد آن‌جا که پای کنش‌گران غیرانسانی (جادویی) به داستان‌های شاهنامه باز می‌شود، این کنش‌گرها نقشی اصلی در شکل‌گیری و پیش‌برد روایت ایفا می‌کنند و کنش‌گران انسانی را به حاشیه می‌رانند و در حقیقت یک دست‌ورزبان ویژه برای آثار حاوی جادو، خلق می‌کنند. کشف و شناخت این دست‌ورزبان خاص و ویژگی‌های منحصر به فرد سبک نویسنده، می‌تواند محققین را یاری کند تا بتوانند سره یا ناسره بودن برخی از آن‌چه به صاحب اثر نسبت داده شده‌است را ثابت کنند

کلید واژگان: روایت جادو، شاهنامه، نظریهٔ گریماس، نبرد رستم و اسفندیار.

مقدمه

روایت‌شناسی به عنوان بزرگ‌ترین ارمغان ساختارگرایی، از مهم‌ترین حوزه‌های نظریه ادبی مدرن محسوب می‌شود. در قرن بیستم میلادی، ساختارگرایان به پیروی از پراپ، در صد ارائه الگوی کلی ساخت انواع روایت برآمدند. در همین زمینه، آلژیرداس ژولین گریماس (۱۹۱۷-۱۹۹۲) مشهورترین نظریه‌پرداز روایت، از دامنه محدود مطالعات پراپ فراتر رفت و با ارائه الگوی کنشی و زنجیره‌های روایت خود، تلاش کرد تا به دستور کلی زبان روایت دست‌یابد و هر روایت را با ساختار روایی خاص خود تجزیه و تحلیل کند. هدف اصلی او دست‌یابی به دستور زبان جهانی روایت بود و در این راه از تحلیل معنایی ساخت جمله بهره برد. الگوی روایت‌شناسی گریماس، الگویی با انعطاف‌پذیری بالا و قابل تطبیق با انواع ادبی است. به گونه‌ای که ساختار اصلی (و کلی) هر روایت را می‌توان با نظریه روایت‌شناسی وی تحلیل و بررسی کرد.

از جمله روایت‌هایی که می‌توان در تحلیل و بررسی آن از الگوی گریماس بهره برد، داستان‌های جادویی شاهنامه است. در مطالعات انجام شده به منظور نگارش رساله مرجع این مقاله، داستان‌های شاهنامه که مبنا و جلوه‌های جادو در آن‌ها وجود دارد بررسی شدند. در نتیجه این پژوهش، داستان‌های جادویی شاهنامه را می‌توان در دو گروه دسته‌بندی کرد؛ داستان‌های دارای کنش‌گر جادویی مثبت یا اهورایی و داستان‌هایی با کنش‌گرهای منفی و اهریمنی. کنش‌گران اهورایی در تمامی این داستان‌ها یاری‌گر قهرمانان ایران‌زمین هستند و آن‌ها را برای رسیدن به اهدافشان یاری می‌کنند و در مبارزه با دشمن در چهره مانع و ضدقهرمان دشمنان ایران ظاهر می‌شوند. همین نیروهای فرامادی و جادویی مثبت آن‌جا که پای رستم در میان است به یاری او می‌شتابند، حتی اگر مخالف رستم فردی مانند اسفندیار، فرستاده شاه ایران باشد. اما نیروهای جادویی اهریمنی در سرتاسر داستان‌های جادویی شاهنامه، علیه قهرمانان ایرانی اعمال جادوگرانه انجام می‌دهند و یاری‌گر نیروهای انیرانی هستند.

یکی از داستان‌های پرچالش شاهنامه داستان نبرد رستم و اسفندیار است. این مقاله برآن است تا ساختار روایی نبرد رستم و اسفندیار را بر اساس نظریه گریماس بررسی کند. هدف از این پژوهش، تحلیل ساختار طرح و الگوهای کنشی و شناخت سازوکارها و عناصر اصلی شکل‌گیری معنا در روایت جادو و جادوگری در داستان رستم و اسفندیار و بررسی میزان انطباق داستان با پژوهش‌های گریماس است. روش تحقیق کتابخانه‌ای و تحلیلی است و نتایج پژوهش نشان می‌دهد ساختار روایی این داستان با دستور زبان روایی

گریماس منطبق است و تنها از نظر میزان تأثیر کنش‌گران انسانی و جادویی تفاوت‌هایی وجود دارد.

پیشینه پژوهش: اولین بار ولادیمیر پراپ (۱۸۹۵) در مورد قصه‌های پریان در زبان روسی دست به بررسی ساختارگرایانه زد. نتیجه پژوهش‌های وی در کتاب «ریخت‌شناسی قصه‌های پریان» (۱۳۷۸)، منتشر شد. پس از پراپ، پژوهش‌گرانی مانند آلژیرداس ژولین گریماس، کلود برمون، تزوتان تودوروف، ژرار ژنت و رولان بارت، ادامه‌دهنده و تکمیل‌کننده کار وی در زمینه روایت‌شناسی ساختارگرا بودند. آثار زیادی با محتوای روایت‌شناسی خلق شده و بسیاری از متون روایت‌شناسی به زبان فارسی ترجمه شده‌اند. بسیاری از متون ادب فارسی نیز بر اساس نظریات روایت‌شناسی، بویژه نظریه «آلژیرداس گریماس» نقد شده‌اند.

داستان‌های شاهنامه به صورت موردی و گاه به شکل مقایسه با داستان‌های حماسی در محک نقد روایی یا ریخت‌شناسانه (بر اساس نظریات روایت‌پژوهان مختلف) قرار گرفته‌اند. پژوهش‌های یافت شده در این زمینه را می‌توان در دو دسته جای داد؛ دسته اول با عنوان جادو در شاهنامه، داستان‌هایی از شاهنامه را بررسی کرده‌اند که در آن‌ها جلوه‌هایی از جادو و جادوگری مشاهده می‌شود (البته بدون توجه به مباحث روایت و ساختارگرایی) و گروه دوم پژوهش‌ها، به تحلیل داستان یا داستان‌هایی از شاهنامه بر اساس نظریه گریماس اختصاص دارند:

پژوهش‌های جادو در شاهنامه: در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خانم فاطمه آلاشتی با عنوان «تحلیل مردم‌شناختی جادو در شاهنامه (با تبیین شاخه‌زیرین اثر جیمز فریزر)»، جلوه‌های جادو در شاهنامه شناسایی شده‌اند و نویسنده با نگاه مردم‌شناسانه به تحلیل داستان‌ها پرداخته است. محمدمهدی خسروی‌ان در مقاله «جادو و جادوگری در شاهنامه»، و مهین شمسایی در مقاله «جای‌گاه جادو، دیو و پری در شاهنامه»، داستان‌هایی از شاهنامه را که در آن‌ها جادو و جادوگری دیده شده، بدون تحلیل روایی، بررسی کرده‌اند.

پژوهش‌های روایت‌شناسی در شاهنامه بر اساس نظریه گریماس: در پژوهش‌هایی که در ادامه، عنوان و مؤلف آن‌ها می‌آید، نویسندگان به تحلیل داستان یا داستان‌هایی از شاهنامه اقدام کرده‌اند و بر اساس نظریه ساختاری گریماس آن‌ها را نقد کرده‌اند، گاهی نیز ساختار روایی آن داستان از شاهنامه را با داستان مشابه از نویسنده‌ای دیگر (تطبیقی) مقایسه کرده‌اند؛ اما توجه خاص و ویژه‌ای نسبت به شخصیت و نوع کنش‌گرها (از نظر

طبیعی یا غیرطبیعی بودن/ زمینی یا غیرزمینی بودن) نداشته‌اند: کاظم دزفولیان در مقاله «تحلیل الگوی کنشی و زنجیره‌های روایی گریماس در روایت مرگ رستم»، علیرضا نبی‌لو در مقاله «مقایسه رستم و سهراب فردوسی و رستم و سهراب متیوآرنولد (از نظر ساختار روایی و داستان)» و پرستو کریمی در «تحلیل ساختاری طرح داستان کیومرث بر اساس الگوهای تودوروف، برمون و گریماس».

تفاوت و مزیت این پژوهش این است که با دیدگاهی تازه و متفاوت به دستور زبان روایت در یکی از داستان‌های شاهنامه می‌پردازد. داستانی که در آن نیروهای جادویی و غیرانسانی به عنوان کنش‌گر، دارای نقش ویژه هستند و با این نگاه تازه می‌توان نیروهای جادویی داستان را با کنش‌گرهای انسانی آن مقایسه کرد. و دریافت که آیا الگوی گریماس بر این نوع روایات نیز صدق می‌کند یا خیر.

بیان مسأله: «ولادیمیر پراپ»، یکی از بزرگ‌ترین فرمالیست‌های روسی با تکیه بر نظریه ارسطو در مورد پیرنگ، به مطالعه ساختار قصه‌های عامیانه پرداخت و الگویی در این زمینه ارائه داد. مطالعات پراپ و انتشار کتاب «ریخت‌شناسی پریان» آغازگر کار روایت‌شناسان فرانسوی شد و آن‌ها را بر آن داشت تا نظریه‌ها و الگوهای در زمینه ساختار روایت عنوان کنند. پراپ هفت نقش روایی را در عین اصرار بر تبعیت آن‌ها از سی و یک کارکرد ویژه یا خویش‌کاری معرفی کرد. او با هدف شناسایی عوامل ثابت و متغیر قصه‌های پریان، به بررسی خویش‌کاری‌ها یا کارکرد و نقش‌های ویژه مرتبط با آن‌ها پرداخت. او «خویش‌کاری را عمل شخصیتی از اشخاص قصه می‌داند که از نقطه نظر اهمیتی که در جریان عملیات قصه دارد تعریف می‌شود» (پراپ، ۱۳۹۷: ۵۳).

بعد از پراپ، لوی استروس تعداد نقش ویژه‌های پراپ را کاهش داد و تعدادی از این نقش ویژه‌ها را در نظام تازه‌ای به هم نسبت داد اما کارش در بند مفهوم نقش ویژه باقی ماند. گریماس از دامنه مطالعات پراپ (حکایت‌های عامیانه) فراتر رفت و فرمول کلی‌تر و فراگیرتری ارائه داد. «نظریات گریماس صورت تعدیل یافته نظریات پراپ است که جنبه‌های کلی‌تری از روایت و ساختار داستان را بیان می‌کنند. هم‌چنین، قوانین گریماس فرمول‌های جهان‌شمولی را ارائه می‌دهند که بسیار کلی‌تر است و از داستان‌های عامیانه فراتر رفته، ساختار همه انواع ادبیات داستانی را در بر می‌گیرند» (ساداتی، ۱۳۸۷: ۶۰).

از نظر گریماس، دلالت با تقابل‌های دوتایی شروع می‌شود. پایین و بالا، چپ و راست، تاریک و روشن بر اساس تقابلی که با هم دارند در ارتباط با یک‌دیگر تعریف می‌شوند. از دید او هیچ بالایی بدون پایین شکل نمی‌گیرد و خوب بدون بد معنا نمی‌دهد و معنا به

واسطه‌ی تقابل‌هایی که میان دو واحد معنایی قائل می‌شویم شکل می‌گیرد. «گریماس به تبعیت از پراپ که پیش‌تر هفت نقش روایی و تبعیت آن‌ها از سی و یک کارکرد ویژه یا خویش‌کاری معرفی کرده بود پیش‌نهاد کرد تا دسته‌بندی کلی حاکم بر تمام روایت‌ها فقط متشکل از شش نقش یا مشارکت در سه تقابل دوسویه باشد. این دسته‌بندی‌ها عبارتند از فاعل، مفعول/ دهنده، گیرنده/ یاری دهنده، مخالف» (تولان، ۱۳۸۳: ۸۲).

در این دسته‌بندی ۱- فرستنده یا تحریک‌کننده: عامل یا نیرویی است که «کنش‌گر» را به دنبال خواسته یا هدفی می‌فرستد. به عنوان نمونه در عمل کوه‌نوردی، انگیزه‌ای که کنش‌گر را وادار به صعود می‌کند، عامل فرستنده است. ۲- گیرنده: کسی است که از کنش «کنش‌گر فاعل» سود می‌برد. ۳- کنش‌گر فاعل: معمولاً مهم‌ترین شخصیت داستان است که عمل را انجام می‌دهد و به سوی «شیء ارزشی» خود می‌رود. ۴- شیء ارزشی یا مفعول: هدفی است که کنش‌گر به سوی آن می‌رود یا عملش را بر روی آن انجام می‌دهد. ۵- کنش‌گر بازدارنده: کسی است که جلو رسیدن «کنش‌گر فاعل» را به «شیء ارزشی» می‌گیرد. در عمل کوه‌نوردی هوای بد یا گردنه‌های سخت عامل بازدارنده هستند. ۶- کنش‌گر یاری‌دهنده: او «کنش‌گر فاعل» را یاری می‌دهد تا به «شیء ارزشی» برسد. در عمل کوه‌نوردی هوای خوب عامل یاری‌دهنده است (خادمی و پورخالقی چترودی، ۱۳۸۸: ۴۹).

به عبارت دیگر «شخصیت اصلی در پی دستیابی به هدف خاصی است، با مقاومت حریف روبه‌رو می‌شود، یک قدرت راسخ (فرستنده) او را به مأموریت گسیل می‌دارد. این روال یک دریافت‌گر (گیرنده) هم دارد» (مکاریک، ۱۳۸۸: ۱۵۲). یاری‌دهنده و مخالف لزوماً نباید انسان باشد، بلکه یک تفکر، احساس، توانایی یا عدم توانایی می‌تواند به عنوان یاری‌دهنده و مخالف در روایت حضور یابد و به قهرمان کمک و یا در رسیدن او به هدف مانع ایجاد کند.

گریماس تأکید داشت که ممکن است در یک روایت هر شش عنصر حضور نداشته باشند. قصه‌ها با توجه به حضور یا عدم حضور یکی از شش کنش‌گر مورد نظر قابل دسته‌بندی هستند؛ در برخی از داستان‌ها هر شش عنصر حاضر هستند و در برخی یک یا دو مورد از این شش کنش‌گر حضور ندارند. فرستنده/ گیرنده و فاعل/ مفعول (هدف)، چهار کنش‌گری هستند که در برخی روایت‌ها می‌توان این چهار مشارکت را فقط با دو کنش‌گر عرضه کرد. از سوی دیگر، اهمیت شش کنش‌گر مذکور متفاوت است. جای‌گاه هر کدام با دیگری فرق می‌کند. هم‌چنین عمل هر شش کنش‌گر به دیگری وابسته است و امکان دارد در هر روایتی وزن حضور کنش‌گرها متغیر باشد.

گریماس ساختار هر روایت را مانند ساختار یک جمله می‌دانست. به عقیده او همان‌طور که جمله دارای اجزای بنیادینی چون فاعل، فعل و مفعول است، ساختار یک روایت نیز از همین اجزا تشکیل شده است. برای تکمیل دستور زبان روایت به فهرست ساختارهای نحوی نیاز است این انتقال ارزش، در امتداد یک زنجیره صورت می‌گیرد. گریماس این زنجیره روایی را به دو گروه تقسیم می‌کند: گروه اسمی و گروه گزاره‌ها. در مجموع، گروه اسمی و گزاره‌ها در یک جمله روایی، پیرنگ یا خط سیر روایتی داستان را تشکیل می‌دهند. از نظر گریماس، پیرنگ یا اعمال و افعالی که کنش‌گرها انجام می‌دهند، در زیر مجموعه یکی از زنجیره‌های سه گانه «اجرایی، پیمانی و انفصالی» قرار می‌گیرند (ر.ک: حرّی، ۱۳۹۲: ۵۰).

از دیدگاه گریماس هر داستان مجموعه چند الگوی کنش است. این چند الگو به شکل زنجیره‌واری با یکدیگر در ارتباط هستند و بعد از ترکیب و به هم پیوستن، تمامی کنش‌های موجود در روایت را که به دست کنش‌گران انجام می‌شوند نمایان می‌سازد. «سه دسته کنش‌گر در سطح روبنایی سه نوع ساختار هم‌نشینی (زنجیره روایی) با یکدیگر اجرا می‌کنند: هم‌نشینی اجرایی (آزمون، مبارزه)، قراردادی (بستن و شکستن پیمان) و انفصالی (رفتن و بازگشتن)» (اسکولز، ۱۳۷۹: ۱۵۴).

هر کدام از زنجیره‌های روایی ساختار طرح روایت، با توجه به مضامین، محتوا و خصوصیات منحصر به فرد خود، متضمن سه کارکرد ویژه هستند که عبارتند از: پیمان، آزمون و داوری. این سه کارکرد هر کدام دو نقش یا مشارک لازم دارند که متقابلاً با هم در ارتباط هستند. «مشارکان عبارتند از: منعقدکننده پیمان و متعهد پیمان، آزمون‌گر و آزمون‌شونده، داور و مورد داوری... در واقع، تا نقش‌های متعهد پیمان، آزمون‌شونده و مورد داوری را به یک فاعل واحد که قهرمان یک قصه می‌شود، ندهیم، این پی‌رفت به یک روایت بدل نمی‌شود» (همان: ۱۵۶). در زنجیره اجرایی نقش اصلی با فاعل، یاری‌گر، گیرنده و رقیب است. در زنجیره پیمانی فاعل و فرستنده کنش‌گرهای اصلی روایت هستند و در زنجیره انفصالی فاعل نقش اصلی را ایفا می‌کند.

گریماس به جای این‌که از نقش ویژه شخصیت‌ها استفاده کند، عناصر روایت را از دیدگاه الگوی کنش و بر اساس آنچه انجام می‌دهند و نسبت‌هایی که هر یک از آنها با موضوعی خاص دارند در سه دسته کلی قرارداد. این روابط متقابل شامل سه نوع رابطه متناقض، متضاد و مخالف است.

بنابراین، کنش گران الگوی گریماس، «سه انگاره اساسی را توصیف می‌کنند که شاید در همه انواع روایت اتفاق می‌افتد: ۱- آرزو، جست‌وجو یا هدف (شناسنده/ موضوع شناسایی). ۲- ارتباط (فرستنده/گیرنده). ۳- حمایت یا ممانعت (کمک کننده/ مخالف) (سلدن، ویدوسون، ۱۳۸۴:۱۴۴).

گریماس در مطالعات خود، هر پی‌رفت روایی را که شامل روی دادهای متوالی است، به مجموعه‌ای متوالی از «گزاره‌های روایی» تبدیل می‌کند. این گزاره‌های روایی شامل گزاره‌های «وصفی»، «وجهی» و «متعدی» هستند.

«گزاره‌های وصفی» ویژگی‌های فاعل و موقعیت او را شامل می‌شود. «گزاره‌های وجهی» به آرزوها، ترس‌ها، وظایف و ممنوعیت‌ها و باورهای کنش‌گر فاعل و کنش مرتبط با آن‌ها اشاره دارد. «گزاره‌های متعدی» شامل جابه‌جایی ارزش‌ها یا تغییر موقعیت‌هاست.

۱- ساز و کار روایی در داستان نبرد رستم و اسفندیار

در داستان نبرد رستم و اسفندیار زنجیره‌های سه‌گانه گریماس مشاهده می‌شود؛ زنجیره میثاقی: پیمان بستن اسفندیار با گشتاسب برای دست‌گیری رستم. زنجیره انفصالی: حرکت اسفندیار به سمت زابلستان برای مبارزه با رستم. و زنجیره اجرایی: نبرد اسفندیار با رستم. در این زنجیره‌ها اثری از نیروهای جادویی به شکل اهورایی یا اهریمنی دیده نمی‌شود و کنش گران انسانی ایجادکننده زنجیره‌ها در هر سه شکل هستند.

سه نقشی که گریماس برای خویش‌کاری‌های متون روایی عنوان کرده، در این روایت نیز به چشم می‌خورد؛ به عنوان مثال گشتاسب در نقش داوری‌کننده و اسفندیار در نقش داوری‌شونده هستند. گشتاسب در نقش منعقدکننده پیمان از اسفندیار به عنوان متعهد پیمان می‌خواهد که رستم را شکست دهد و در عوض حکومت ایران را به دست آورد و آزمون‌گر نیز خود اوست که آزمون شونده یعنی اسفندیار را مورد آزمایش قرار می‌دهد. در بررسی این سه نقش مشاهده می‌شود که نیروهای جادویی در مقام داوری کردن و داوری شدن نیستند. این نیروها نه مورد ارزیابی قرار می‌گیرند و نه موقعیت آزمون‌گر بودن می‌یابند. ضمناً در عقد و فصل پیمان‌ها نیز مشارکتی ندارند.

مجموعه‌ای متوالی از «گزاره‌های روایی» قسمت دیگری از دستور زبان روایی گریماس است که در این داستان وجود دارد؛ گشتاسب در پی گسترش متصرفات خود و افتخارآفرینی است و برای رسیدن به این هدف دست‌به‌کار می‌شود (گزاره وصفی). گشتاسب به بهانه نابودی رستم درصدد نابودی و ازمیان برداشتن پسر خود اسفندیار برمی‌آید (گزاره وجهی). گشتاسب اسفندیار را راهی زابلستان می‌کند (گزاره متعدی).

تقابل‌های دوتایی مورد نظر گریماس و شکل‌گیری معنا را می‌توان در داستان مشاهده کرد؛ اسفندیار بارها با اشاره به هنرنمایی‌هایش، قدرت خود را به رخ کشیده‌است و خود را عامل پیروزی‌های پیاپی و صاحب افتخارات این پیروزی‌ها می‌داند. از دیگر سو گشتاسب بر آن است تا هرچه بیش‌تر شخصیت اسفندیار را در این فتوحات کم‌رنگ نشان دهد، اعمال اسفندیار را نابخردانه توصیف می‌کند و به او گوشزد می‌کند که شاه برای نام‌آور شدن نیازی به جنگ ندارد. گشتاسب به کشتار بی‌رویه اسفندیار و خون‌ریختن‌های متعدد او اشاره می‌کند و پیوسته او را به خردورزی توصیه می‌کند؛ اما اسفندیار از پدر دل‌گیر است و گشتاسب را متهم می‌کند که چندین بار به او وعده واگذاری سلطنت را داده و هر بار به بهانه‌های گوناگون، از واگذاری تخت فرمانروایی به او سر باز زده است. به همین دلیل همیشه میان گشتاسب و اسفندیار اختلاف و کش‌مکش وجود داشته و اسفندیار بارها این نکته را به مادر خود یادآوری کرده‌است:

که با من همی بد کند شهریار
بخواهی بمردی ز ارجاسپ‌شاه
کنی نام ما را به گیتی بلند
بکوشی و آرایشی نو کنی
همان گنج و با تخت و افسر تراست
(فردوسی، ۲۹۳: ۲۵-۲۰)

چنین گفت با مادر اسفندیار
مرا گفت چون کین لهراسپ‌شاه
همان خواهران را بیاری ز بند
جهان از بدان پاک بی‌خو کنی
همه پادشاهی و لشکر تراست

راوی داستان، این دو نیروی مخالف (پدر و پسر) را در یک سمت و سو قرار می‌دهد تا به یاری یک‌دیگر به مبارزه با نیروی مخالف مشترک بپردازند و به هدفی ظاهراً مشترک دست یابند:

مگر بی‌خرد نامور پور زال،
همان بست و غزنین و کاولستان
همی خویشتن کهتری نشمرد،
ز کیخسرو اندر جهان زنده بود
که: او تاج نو دارد و ما کهن!
ز رومی و توری و آزادمرد!
بکار آوری زور و بند و فسون
(همان، ۳۰۲: ۱۲۵-۱۱۹)

به گیتی نداری کسی را همال
که او راست تا هست زاولستان
به مردی همی ز آسمان بگذرد
که برپیش کاوس کی بنده بود
بشاهی ز گشتاسب راند سخن
به گیتی مرا نیست کس همببرد
سوی سیستان رفت باید کنون

وضعیت داستان در آغاز متعادل است اما با شروع درگیری‌های رستم و اسفندیار شکلی بسیار نامتعادل به خود می‌گیرد و سرانجام با کمک سیمرغ و کشته شدن اسفندیار، تعادل دوباره به داستان بازمی‌گردد.

همان‌طور که گریماس در دستور زبان خود می‌گوید، وجود تقابل‌هایی هم‌چون مرگ و زندگی، خیر و شر و نیروهای زمینی و فرازمینی و راستی و دروغ در این داستان باعث شکل‌گیری روایت می‌شود و تضادهای موجود در ارتباط با یک‌دیگر شکل می‌گیرند، معنا پیدا می‌کنند و تعریف می‌شوند (رک: شعیری، ۱۳۸۱: ۸).

۱- نمودار معرف کنش‌گرهای داستان رستم و اسفندیار

| کنش‌گر | معرفی کنش‌گر |
|-----------------|---|
| گشتاسب | پدر اسفندیار و شاه سلسله کیانیان شاهنامه |
| اسفندیار | پسر گشتاسب و پهلوان کیانی که برای مبارزه با رستم راهی زابلستان می‌شود |
| رستم | پهلوان زابل |
| کتابون | همسر گشتاسب و مادر اسفندیار |
| بهمن | پسر اسفندیار که مأمور آوردن رستم به نزد پدر می‌شود |
| زواره | برادر رستم |
| فرامرز | پسر زواره |
| زال | پدر رستم |
| آذرنوش و مهرنوش | پسران اسفندیار که توسط زواره و فرامرز کشته شدند |
| رخش | اسب رستم |
| سیمرغ | جادوی اهورایی و یاریگر رستم در نبرد با اسفندیار |

گریماس، شخصیت‌ها را کنش‌گر می‌نامد و طرح او از شش کنش‌گر که با هم مناسبات نحوی و معنایی دارند، تشکیل می‌شود: فاعل، هدف؛ یاری‌گر، بازدارنده؛ فرستنده، گیرنده.

۱- نمودار کنش‌گرهای گرماس و انطباق آن بر داستان نبرد رستم و اسفندیار



کنش‌گر فاعل:

کنش‌گر فاعل و به عبارت دیگر، مهم‌ترین شخصیت این داستان، اسفندیار است. این کنش‌گر در طول داستان گاه به یک فرستنده تبدیل می‌شود و افرادی را برای رسیدن به هدف و شیء ارزشی به مأموریت می‌فرستد. اسفندیار برای انجام مأموریتی که به او محول شده، راهی زابلستان می‌شود. ابتدا پسرش بهمن را نزد رستم می‌فرستد (بهمن در نقش فاعل راهی جای‌گاه رستم می‌شود) و شکایت گشتاسب را از نافرمانی رستم و نیامدن او به درگاه، اعلام می‌کند.

زمانی که رستم، اسفندیار را به خوان خود دعوت می‌کند نمی‌پذیرد و به رستم می‌گوید: پادشاه به من دستور میهمانی نداده است و اگر با من دست‌بسته نزد گشتاسب بیایی، بخشایش و عفو تو را از پادشاه خواهم خواست.

| | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| ولیکن ز فرمان شاه جهان | نپیچم روان، آشکار و نهان! |
| به زابل نفرمود ما را درنگ! | نه با نامداران این بوم جنگ! |
| تو آن کن که بریابی از روزگار! | بر آن رو که فرمان دهد شهریار! |
| تو خود بند بر پای نه بی درنگ! | نباشد ز بند شهنشاه ننگ! |

(فردوسی، ۳۳۳: ۵۰۵-۵۰۲)

فردوسی در روایت داستان به گونه‌ای عمل کرده که نمی‌توان گفت در تقابل رستم و اسفندیار جانب کدام‌یک را می‌گیرد و در جبهه کدام پهلوان قرار گرفته است. رستم و اسفندیار در کنار هیرمند با یکدیگر ملاقات می‌کنند و هریک، دیگری را مایه مباحثات و فخر گروه خود و روشنی جان و مایه کام‌کاری می‌داند و هردو به وجود یکدیگر می‌بالند. اسفندیار با کمال احترام از رستم می‌خواهد بند بر پای نهد و به دیدار شاه برود و رستم همان‌قدر محترمانه خود را معذور می‌داند. تنها عاملی که اسفندیار را مجبور به نبرد و مقابله با رستم می‌کند، دستور پادشاه است که گویی با فرمان پروردگار برابری می‌کند و نافرمانی از آن موجب گرفتاری در آتش دوزخ می‌شود.

| | |
|------------------------------|----------------------------|
| گر اکنون بیایم سوی خان تو، | شوم شاد و پیروز مهمان تو، |
| تو گردن بیچی ز فرمان شاه، | مرا تابش روز گردد سیاه: |
| دگر آن‌که گر با تو جنگ آورم، | بپرخاش خوی پلنگ آورم، |
| فرامش کنم مهر نان و نمک: | بمن بر دگرگونه گردد فلک! |
| وگر سر بیچم ز فرمان شاه: | بدان گیتی آتش بود جای‌گاه! |

(همان، ۳۳۶: ۵۳۳-۵۲۹)

کنش گر فرستنده:

در میان کنش‌گران داستان، گشتاسب، کنش‌گر فرستنده است. می‌توان انگیزه او از این نبرد که منقاد کردن رستم است را نیز به عنوان فرستنده در نظر گرفت. اسفندیار، داستان و رستم را بهانه، و انگیزه اصلی پدر را، از میان برداشتن خود می‌داند، با این وجود در برابر فرمان شاه چاره‌ای جز اطاعت نمی‌بیند و راهی نبرد می‌شود.

| | |
|-----------------------------|------------------------------|
| سپهبد بروها پر از تاب کرد | به شاه جهان گفت کز دین مگرد! |
| ترا نیست دستان و رستم بکار | همی راه جویی به اسفندیار! |
| دریغ آیدت جای شاهی همی! | مرا از جهان دور خواهی همی! |
| ترا باد این تخت و تاج مهان! | مرا گوشه‌ای بس بود زین جهان! |

ولیکن ترا من یکی بنده‌ام! بفرمان و رایست سرافکنده‌ام!
(همان، ۳۰۵: ۱۵۵-۱۵۱)

کنش گر گیرنده:

گشتاسپ با اسفندیار پیمان می‌بندد که اگر در نبرد با رستم پیروز شود، پادشاهی را به او خواهد داد. توقع نیز چنین است که گیرنده و کسی که از این مأموریت به منفعتی می‌رسد، اسفندیار باشد؛ اما با کشته شدن اسفندیار، گشتاسپ نیز شکست می‌خورد زیرا به هدف خود که کشتن رستم بوده دست نمی‌یابد. و کنش گر هدف (رستم) به پیروز میدان و گیرنده اصلی بدل می‌شود.

کنش گر هدف (شیء ارزشی):

گشتاسپ به عنوان فرستنده اسفندیار به نبرد، هدف و شیء ارزشی را رستم ذکر می‌کند و به اسفندیار تذکر می‌دهد که اگر رستم را به بند آورد او را بر تخت شاهی خواهد نشاند.

| | |
|-------------------------------|-----------------------------|
| سوی سیستان رفت باید کن | بکار آوری زور و بند و فسون! |
| برهنه کنی تیغ و کوپال را | بیند آوری رسوتم زال را! |
| که چون این سخن‌ها به جای آوری | ز من نشنوی زان سپس داوری! |
| سپارم ترا تخت و گنج و سپاه | نشانمت با تاج در پیشگاه! |

(همان، ۳۰۲: ۱۳۰-۱۲۵)

کنش گران یاری گر:

در این نبرد، یاری گران اسفندیار دو دسته هستند؛ **یاری گران انسانی** و **یک یاری گر جادویی**؛ مهم‌ترین یاری گر انسانی اسفندیار در نبرد با رستم، بهمن پسر اوست و دو یاری گر کم‌اثر دیگر، آذرنوش و مهرنوش هستند. حضور یاری گران اسفندیار در این داستان بسیار سطحی و موقتی است و درحقیقت بود و نبود ایشان یکسان است. بهمن برای رساندن پیغام اسفندیار به رستم، راهی نخچیرگاه رستم می‌شود و زمانی که هیبت رستم را می‌بیند از ترس کشته شدن پدر، تصمیم می‌گیرد سنگی از کوه بر سر رستم بیفکند و او را بی‌جان کند. رستم با دیدن سنگ از جای نمی‌جنبد و با پاشنه پا سنگ را دور می‌کند. بهمن از این بزرگی و کردار رستم غمی می‌شود و تنها چاره اسفندیار را مدارا با رستم می‌پندارد. کاری که بهمن انجام می‌دهد کاری ناجوان‌مردانه و دور از مردانگی است و با شکست مواجه می‌شود و دو یاری گر دیگر نیز کاری از پیش نمی‌برند.

بترسم که با او یل اسفندیار
 من این را به یک سنگ بی جان کنم
 یکی سنگ از آن کوه خارا بکند
 ز نخچیرگشاهش زواره بدید
 خروشید کای پهلوان سوار
 نه جنیید رستم، نه بنهاد گور!
 همی بود تا سنگ نزدیک شد
 بزرد پاشنه، سنگ بنداخت دور
 غمی شد دل بهمن از کار اوی
 همی گفت: اگر فرخ اسفندیار
 تن خویش در جنگ رسوا کند
 نتابد، بیچند سر از کارزار!
 دل زال و رودابه پیچان کنم!
 فروهشت از آن کوهسار بلند
 هم آواز آن سنگ خارا شنید،
 یکی سنگ غلتان شد از کوهسار!
 -زواره همی کرد از آن گونه شور-
 -ز گردش بر کوه تاریک شد!-
 زواره برو آفرین کرد و پور!
 چو دید آن بزرگی و دیدار اوی
 کند با چنین نامور کارزار،
 همان به که با او مدارا کند،
 (همان، ۳۱۹: ۳۴۱-۳۳۱)

یاری گر غیرانسانی اسفندیار، جسم آسیب‌ناپذیر و تن رویین اوست. رویین‌تنی اسفندیار همهٔ سلاح‌ها را بی‌اثر کرده و تیر رستم نیز بر آن کارگر نیست. این یاری‌گر نیز با وجود جادویی و فراانسانی بودنش باعث نجات اسفندیار نمی‌شود و مغلوب قدرت ماورائی دیگری به نام سیمرغ می‌شود.

همی تاخت بر گردش اسفندیار نیامد برو تیر رستم بکار!
 (همان، ۳۸۷: ۱۱۳۴)

این یاری‌گر نیز با وجود غیر طبیعی و فراانسانی بودنش باعث نجات او از مرگ نمی‌شود.
کنش گر بازدارنده:

در مبارزه و کش‌مکش میان رستم و اسفندیار نیروهای بازدارنده‌ای بر سر راه اسفندیار که فاعل داستان است، قرار می‌گیرند. این نیروها دو دسته هستند؛ **نیروهای بازدارندهٔ انسانی و یک نیروی جادویی و غیرزمینی.**

نیروهای انسانی زواره و فرامرز و زال هستند که مانند هر نیروی مادی و انسانی دیگر با استفاده از نیرنگ و فریب یا زور شمشیر و سنان و سرنیزه به شیء ارزشی داستان (رستم) کمک می‌کنند و مانع رسیدن فاعل به هدف می‌شوند و حتا آن‌جا که توان مقابله با فاعل را در خود نمی‌یابند با از میان برداشتن و حذف یاری‌گران او (آذرنوش و مهرنوش) برای شکست دادن کنش‌گر فاعل به یاری مفعول می‌شتابند. زواره برادر رستم در این نبرد با اوست و با یاری فرامرز به کشتن آذرنوش و مهرنوش (پسران و یاری‌گران اسفندیار)

اقدام می‌کند و موجب خشم و اندوه اسفندیار می‌شود. تا جایی که اسفندیار رستم را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید:

به رستم چنین گفت کای بدنشان چنین بود پیمان گردنکشان؟!
تو گفتی که لشکر نیارم به جنگ ترا نیست آرایش نام و ننگ!
نداری ز من شرم و از کردگار؟! نترسی که پرسند روز شمار؟!
ندانی که مردان پیمان‌شکن ستوده نباشد به هر انجمن؟!
(همان، ۳۸۵: ۱۱۱۰-۱۱۰۷)

دو مبارز نبرد تن‌به‌تن را آغاز می‌کنند. یاری یاری‌گران اسفندیار و ممانعت نیروهای بازدارنده انسانی او (زال و زواره و فرامرز)، نمی‌تواند نقش موثری در نتیجه مبارزه داشته باشد. اسفندیار به تنهایی و البته به مدد تن‌رویین خود از بازوی رستم به سلامت می‌رهد. رستم زخم برمی‌دارد و در آستانه شکست به نزد یاران خود بازمی‌گردد.

در این هنگام زال که از نجات رستم درمانده شده‌است، به یاد وعده سیمرغ می‌افتد و به او متوسل می‌شود. سیمرغ شاهنامه، پرنده‌ای اهورایی، مقدس و ماوراءطبیعی است. سیمرغ حامی زال و فرزندان اوست. او زال را در دامان خود پرورده و چون دایه‌ای مهربان او را در آشیانه خود جای داده و با بچگان خود برآورده. بعدها، هنگام تولد رستم به یاری زال و رودابه شتافته و او را از مرگ نجات داده‌است. این‌بار نیز به محض درخواست زال، به کمک زال و رستم می‌شتابد و به‌عنوان عامل بازدارنده اسفندیار وارد عمل می‌شود و اندر زمان فرّ خود را به نمایش می‌گذارد.

چون سیمرغ ظاهر می‌شود، زال ماجرای جنگ رستم و اسفندیار و زخمی شدن رستم و رخس را به سیمرغ می‌گوید. سیمرغ تیرها را از بدن رستم و رخس بیرون می‌آورد و زخم‌ها را التیام می‌بخشد. آن‌گاه راه کشتن اسفندیار را به رستم می‌گوید و او را به درخت گزی، راه‌نمایی می‌کند. و به او می‌گوید: شاخه‌ای را از درخت گز ببر و به وسیله آتش آن را راست و استوار کن و هنگام جنگ آن را بر چشم اسفندیار بزن. سیمرغ به رستم گوش‌زد می‌کند: باز در میدان جنگ با عجز و لابه او را به صلح و آشتی فراخوان اگر اسفندیار پیشنهاد صلح تو را نپذیرفت پس عمرش به سرآمده و او را با تیر بزن و به رستم می‌گوید: کشنده اسفندیار هم در این جهان و هم در جهان آخرت دست‌خوش عذاب خواهد شد.

۱- جدول تاثیر کنش گران یاریگر و بازدارنده اسفندیار

| نتیجه یاری گیری یا ممانعت | نام کنش گر | گروه | |
|---------------------------------------|--------------------------|--------|--------------------------------|
| بی اثر بی اثر بی اثر | بهمن آذرنوش مهرنوش | انسانی | کنش گران یاری گر اسفندیار |
| کم اثر | رویین تنی | جادویی | |
| بی اثر بی اثر موثر با کمک سیمرغ | زواره فرامرز زال | انسانی | کنش گران بازدارنده اسفندیار |
| موثر | سیمرغ | جادویی | |

نتیجه گیری

گریماس دستور زبان پیش نهادی خود را بسیار کلی و فراگیر ارائه کرده است به گونه ای که می توان هر داستان و روایتی را در قالب این الگو ریخت و به نتیجه دل خواه گریماس دست یافت. داستان انتخابی در این مقاله نیز از نظر ساختار روایی، کاملاً با نظریه گریماس منطبق است. در این پژوهش، داستان نبرد رستم و اسفندیار، بر اساس نظریه گریماس مورد بررسی قرار گرفته و دلیل انتخاب این داستان، حضور سیمرغ و نیروی رویین تنی اسفندیار به عنوان نیروهای جادویی و غیرمادی در داستان است. نتایج حاصل از پژوهش را می توان چنین خلاصه کرد:

- ۱- گزاره های مورد نظر گریماس محدود به نوع خاصی از شخصیت نشده و همه شخصیت های داستان را دربرمی گیرد. گزاره های وصفی، وجهی و متعدی هر یک از پیرفت های داستان را تشکیل می دهند و هر پیرفت بدون وجود یکی از گزاره ها ناقص بوده، قابلیت اجرایی ندارد.
- ۲- زنجیره های سه گانه در تحلیل پیرفت ها به کار می آید و می توان وجود این سه زنجیره را در زیربنای داستان مشاهده کرد.
- ۳- داستان رستم و اسفندیار دارای شش کنش گر است و تقابل کنش گر ها با یکدیگر، داستان را شکل می دهد. گریماس در الگوی روایی خود از موجودیت



کنش‌گران داستان سخن نگفته و ویژگی خاصی برای آن‌ها در نظر نگرفته است؛ بنابراین این می‌تواند این الگو را بر انواع مختلف شخصیت در داستان تطبیق داد. کنش‌گرهای فرستنده، گیرنده، فاعل و مفعول، در این داستان، همه انسانی هستند و از این جنبه میان این داستان و سایر داستان‌های شاهنامه دستور زبان روایی متفاوتی مشاهده نمی‌شود؛ اما در تقابل میان کنش‌گرهای یاری‌گر و بازدارنده، می‌توان میان نیروهای انسانی و جادویی تفاوت قائل شد. آن‌جا که پای نیروی جادویی به میان می‌آید وزن حضور نیروی یاری‌گر غیرانسانی و نیروی بازدارنده جادویی از نیروهای زمینی و انسانی بیش‌تر است. رویین‌تنی اسفندیار به عنوان نیروی یاری‌گر او بسیار کمک‌کننده‌تر از آذرنوش و مهرنوش عمل می‌کند و سیمرغ به عنوان نیروی بازدارنده رنگی ویژه در داستان دارد و آن‌جا که از هیچ نیروی بازدارنده کاری ساخته نیست، سیمرغ کار را یک‌سره می‌کند و مانع از رسیدن اسفندیار به هدف می‌شود.

فهرست منابع

- اسکولز، رابرت. (۱۳۷۹). *درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات*، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: آگه.
- پراپ، ولادیمیر. (۱۳۹۷). *ریخت‌شناسی قصه‌های پریان*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
- تولان، مایکل. (۱۳۸۳). *روایت‌شناسی: درآمدی زبان‌شناختی - انتقادی*، ترجمه فاطمه علوی و فاطمه نعمتی، تهران: سمت.
- حرّی، ابوالفضل. (۱۳۹۲). *راه‌نمای درک و تحلیل ادبیات داستانی* (مجموعه پانزده جستار)، تهران: لقاءالنور.
- خادمی، نرگس. پورخالقی چترودی، مه‌دخت. (۱۳۸۸). «تحلیل معنا-ساختاری دو حکایت از تاریخ بیهقی با تکیه بر الگوی کنش‌گرهای گریماس»، *جستارهای ادبی*، پاییز ۱۳۸۸، شماره سوم، صص ۶۷-۴۷.
- خسروی‌ان، محمدمهدی. (۱۳۸۶). «جادو و جادوگری در شاهنامه»، *کتاب ماه ادبیات*، خرداد ۱۳۸۶، شماره دوم، صص ۵۴-۴۵.
- دزفولیان، کاظم. (۱۳۹۸). «تحلیل الگوی کنشی و زنجیره‌های روایی گریماس در روایت مرگ رستم»، *فصل‌نامه متن‌پژوهی ادبی*، تابستان ۱۳۹۸، شماره هشتاد، صص ۳۲-۷.
- ساداتی، شهاب. (۱۳۸۷). «روایت‌شناسی داستان حسن کچل از سه دیدگاه ولادیمیر پراپ، گریماس و تئودوروف»، *نشریه گلستانه*، اسفند ۱۳۸۷، شماره نودوشش، صص ۶۱-۵۷.
- سلدن، رمان. ویدوسون، پیتر. (۱۳۸۴). *راه‌نمای نظریه ادبی معاصر*، ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.
- شعیری، حمیدرضا. (۱۳۸۱). *مبانی معناشناسی نوین*، تهران: سمت.
- شمسایی، مهین. (۱۳۹۵). «جای‌گاه جادو، دیو و پری در شاهنامه»، *کنفرانس بین‌المللی هزاره سوم و علوم انسانی*، به کوشش دانش‌گاه فرهنگیان، پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانش‌گاهی، صص ۱۰-۱.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۵). *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی‌مطلق، جلد پنجم، انتشارات مزدا با هم‌کاری بنیاد میراث ایران: تهران.

- کریمی، پرستو. (۱۳۹۱). «تحلیل ساختاری طرح داستان کیومرث بر اساس الگوهای تودوروف، برمون و گریماس»، *دو فصل‌نامه مطالعات داستانی*، سال اول پاییز ۱۳۹۱، شماره اول، صص ۸۳-۹۵.
- مکاریک، ایرناریما. (۱۳۸۸). *دانش‌نامه نظریه ادبی معاصر*، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: نشر آگه.
- ناصری آلاشتی، فاطمه. (۱۳۹۱). «تحلیل مردم شناختی جادو در شاهنامه (با تبیین شاخه زرین اثر جیمز فریزر)»، محمد عارف و محمد‌همایون سپهر، *علوم اجتماعی، دانش‌کده روان‌شناسی و علوم اجتماعی*، دانشگاه آزاد واحد تهران مرکزی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد.
- نبی‌لو، علیرضا. (۱۳۹۳). «مقایسه رستم و سهراب فردوسی و رستم و سهراب میتوآرنولد (از نظر ساختار روایی و داستان)»، *رشد آموزش زبان و ادب فارسی*، بهار ۱۳۹۳، شماره یک‌صد و نهم، صص ۲۱-۱۸.

References

- Dezfulian, Kazem. (2018). "Analysis of the action pattern and narrative chains of Grimas in the narrative of Rostam's death", *Quarterly Journal of Literary Text Research*, Summer 2018, No. 80. 7-32.
- Ferdowsi, Abulqasem. (1375). *Shahnameh*, By Jalal Khaleghi Mutlaq, Volume 5, Mazda Publications in cooperation with Iran Heritage Foundation: Tehran.
- Horri, Abulfazl. (1392). *A Guide to Understanding and Analyzing Fiction Literature* (Collection of fifteen essays), Tehran: Liqaal Noor.
- Karimi, Parastoo. (2011). "Structural analysis of the plot of Kyomerth based on the models of Tedorov, Bermon and Grimas", *Two quarterly journal of fiction studies*, Fall 1391. No. 1. 83-95.
- Khademi, Narges. Pourkhaleghi Chatroudi, Mahdokht. (1388). "Meaning-structural analysis of two anecdotes from Beyhaqi history based on the model of Grimas actors", *Literary Essays*, Fall 2018, No. 3. 47-67.
- Khosravian, Mohammad Mahdi. (1386). "Magic and witchcraft in the *Shahnameh*", *Book of the Month of Literature*, Khordad 1386, No. 2. 45-54.

-
- Makarik, Irnarima. (1388). *Encyclopaedia of Contemporary Literary Theory*, trans. Mehran Mohajer and Mohammad Nabavi, Tehran: Agah Publishing House.
 - Nabi Lo, Alireza. (2013). "Comparison of Rostam and Sohrab Ferdowsi and Rostam and Sohrab Mitto-Arnold (in terms of narrative and story structure)", *Roshd Persian Language and Literature Education*, spring 2013, No. 109. 18-21.
 - Naseri Alashti, Fateme. (2011). "Anthropological analysis of magic in Shahnameh (with an explanation of the Golden Bough by James Frazer)", Mohammad Aref and Mohammad Homayoun Sepehr, Social Sciences, Faculty of Psychology and Social Sciences, Central Tehran Azad University, Master's Thesis.
 - Propp, Vladimir. (1398). *Morphology of the folktale*, trans. Fereydoun Badrei, Tehran: Tous.
 - Sadati, Shahab. (1387). "The narratology of Hasan Kachal's story from the three perspectives of Vladimirpropp, Grimas and Teodorov", *Golestaneh magazine*, March 2017, No. 96. 57-61.
 - Scholes, Robert. (1379). *An introduction to structuralism in literature*, trans. Farzaneh Taheri, Tehran: Agah.
 - Selden, Raman. Widdowson, Peter. (1384). *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*, trans. Abbas Mokhbar, Tehran: Tarhe No.
 - Shamsai, Mahin. (2015). "The Place of Magic, Demon and Fairy in Shahnameh", *International Conference on the Third Millennium and Human Sciences*, by Farhangian University, Jihad University Scientific Information Center Database. 1-10.
 - Shayiri, Hamidreza. (1381). *Basics of modern semantics*, Tehran: Samt.
 - Tolan, Michael. (1383). *Narrative: a criticallinguistic introduction*, translated by Fatemeh Alavi and Fatemeh Nemati, Tehran: Samt.

بررسی تأثیر روایت‌های اسطوره‌ای بر تاب‌آوری شهرها

علی صادقی‌منش*

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانش‌گاه حکیم سبزواری، سبزواری، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۳

چکیده

روایت‌های اسطوره‌ای برآیند تجارب بشر از رویارویی با چالش‌ها و مسائلی هستند که بر زندگی او تأثیر گذاشته و یکی از این مسائل، تاب‌آوری شهرهاست. شهرهایی که تمدن‌های کهن را در خود جای داده‌اند، بیش از آن که برای تاب‌آوری، متکی بر سازوکارهای اقتصادی، مدیریتی یا مهندسی باشند، متکی بر بینشی اساطیری بودند. پژوهش پیش رو با روش توصیفی-تحلیلی می‌کوشد با بهره‌گیری از نظریات اسطوره‌شناختی میرچا الیاده، کارل گوستاو یونگ و ژیلبر دوران، به تبیین پیوند روایت‌های اسطوره‌ای با به‌سازی و بازسازی شهرها بپردازد. نتیجه و برآیند این پژوهش آن است که روایت‌های اساطیری به سبب ریشه‌دار بودن تصاویر کهن‌الگویی‌شان در ضمیر ناخودآگاه جمعی، هم‌دلی و هم‌راهی افزون‌تری میان بیشینه مردم ایجاد می‌کنند؛ از سویی هم‌سانی و هم‌سویی‌هایی میان شهرسازی و روایت‌گری اسطوره‌ها وجود دارد که توجه به آن می‌تواند موجب تقویت هویت یک شهر و درونی‌سازی تمایل به به‌سازی و بازسازی آن گردد. سه روش ممتاز کردن فضای قدسی شهر از فضای بیرونی که تمدن‌های کهن به یاری آن تاب‌آوری شهرهای خود را افزایش می‌دادند، عبارت بود از: الف) ساخت حصار نمادین، ب) آیین‌ها و ج) تطبیق جای‌گاه‌های نمادین اساطیری با شهر؛ هنوز هم می‌توان از این رویکردها برای افزایش تاب‌آوری شهرها بهره برد.

کلیدواژه‌گان: اسطوره، روایت، تاب‌آوری شهرها.

مقدمه

حفاظت از شهرها یکی از دغدغه‌های دیرپای بشر بوده‌است. انسان از همان زمانی که سکونت‌گاه‌ها پدید آمدند، در اندیشه حفاظت از آن‌ها بود و افزون بر این، اضطراب و بیم از میان رفتن آن‌ها را داشت؛ بیمی که جز با امیدی قدرت‌مند، گذار از آن امکان‌پذیر نبود. اسطوره‌ها به همان میزان که معنابخش جهان و پاسخ‌گوی پرسش‌های بشر بودند و بخشی از اضطراب بشر نسبت به آینده ناشناخته را کاهش می‌دادند، باید در این زمینه نیز راه‌کارهایی ارائه می‌دادند. این راه‌کارها چه بودند؟ تلاش برای یافتن پاسخ این پرسش یکی از اهداف پژوهش پیش‌رو است.

تاب‌آوری شهرها در برابر آسیب‌ها یکی از مسائلی است که پژوهش‌گران از جنبه‌های مختلف آن را بررسی کرده‌اند. مفهوم تاب‌آوری نخستین بار در سال ۱۹۷۳ میلادی مطرح شد و منظور از آن «توانایی سیستم‌های تحت استرس در بازگشت به حالت اصلی و توانایی بازسازمان‌دهی خود» است (دلیر و محمدیان و سرداری، ۱۳۹۸: ۷۵). آن‌گاه که از تاب‌آوری شهرها سخن گفته می‌شود، باید در نظر داشت که «تاب‌آوری شهری متضمن گونه‌ای قابلیت کالبدی برای قد راست کردن در برابر موانع اساسی است» (ویل و کامپانلا، ۱۳۹۸: ۱۸۴). این‌که شهرها چگونه از پس چالش‌ها، موانع و فجایع، سر برمی‌آورند و موجودیت خود را احیا می‌کنند، مسأله‌ای است که در بررسی تاب‌آوری شهرها باید به آن توجه کرد. اغلب پژوهش‌های این‌چنینی تأکید بر سازوکارهایی متکی بر مدیریت دولتی و اقتصاد بوده‌است؛ این سازوکارها بی‌تردید ضروری هستند اما اغلب اوقات بسنده نیستند. آن‌چه برای حفاظت از یک شهر و بازسازی آن در صورت ویرانی نیاز است، گونه‌ای پیوند ذهنی و روانی ساکنان با آن شهر و زیست‌بوم است. چنین پیوندی میان انسان و شهر چگونه ایجاد می‌شود؟ این‌که بشر باورمند به اسطوره، در دورانی که خبر از بیمه و سازوکارهای اقتصادی نبود، چگونه به شهر و سکونت‌گاه خود می‌نگریست و با چه انگیزه‌ای در راه حفاظت یا بازسازی آن گام برمی‌داشت، مسأله‌ای است که در پژوهش پیش‌رو به آن خواهیم پرداخت.

پرسش‌ها و فرضیه‌های تحقیق: پرسش‌های بنیادینی که این پژوهش در پی پاسخ‌گویی به آن‌هاست از این‌قرار هستند:

- در دورانی که بیمه‌ها و سازوکارهای اقتصادی - سیاسی به شکل امروزی وجود نداشت، تاب‌آوری شهرها چگونه تضمین می‌شد؟
- چه پیوندی میان روایت اسطوره‌ای با تاب‌آوری شهرها در برابر آسیب‌ها وجود دارد؟



در پی پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها دو گمانه و فرضیه اصلی مطرح می‌شود که این پژوهش درستی یا نادرستی آن‌ها را مورد ارزیابی قرار می‌دهد:

- بشر باورمند به اسطوره میان خود و سکونت‌گاهش، پیوندی درونی ایجاد می‌کند؛ پیوندی درونی و برآمده از نگاهی اساطیری که او و هم‌وندانش را به حفظ آن شهر و زیست‌گاه وامی‌داشت و به آن تقدسی اسطوره‌ای می‌بخشید که خود تضمینی برای تاب‌آوری بود.

- تاب‌آوری شهرها پیوند مستقیم با شیوه تعبیر و تأویل ساکنان آن‌ها از این پدیده‌ها دارد و روایت اسطوره‌ای بر این شیوه تعبیر و تأویل تأثیر به‌سزایی می‌گذارد.

روش تحقیق: در این پژوهش که به صورت تحلیلی - توصیفی انجام شده است، با تکیه بر منابع کتاب‌خانه‌ای به گردآوری داده‌ها پرداخته و در نهایت با نگاهی تحلیلی این موارد را کاویده‌ایم. برای درک بهتر روایت‌های اساطیری از دیدگاه میرچا الیاده بهره برده‌ایم، خود اسطوره را بر اساس دیدگاه ژیلبر دوران تعریف نموده‌ایم و در مورد تأثیرات اسطوره بر روان، از دیدگاه کارل گوستاو یونگ استفاده کرده‌ایم.

پیشینه تحقیق: اغلب پژوهش‌هایی که به موضوع تاب‌آوری شهرها پرداخته، در حوزه مطالعات شهرسازی و معماری یا مطالعات توسعه و مدیریت انجام شده‌است؛ برای نمونه کاظمی و عندلیب (۱۳۹۶) در مقاله «توسعه ابزار سنجش تاب‌آوری سازمانی شهر در برابر بحران» بر نقش تقویت زمینه‌های سازمانی بر میزان تاب‌آوری سکونت‌گاه‌های انسانی در بحران‌ها تأکید داشته‌اند و در این مقاله در پی ایجاد الگویی برای سنجش مؤلفه‌های سازمانی سکونت‌گاه‌ها بوده‌اند. موحد و طیبیان (۱۳۹۸) نیز در مقاله‌ای با عنوان «چارچوبی برای تدوین الگوی تاب‌آوری بوم‌شناسانه شهر» می‌کوشند که الگویی کلی برای برنامه ریزان، طراحان و مدیران شهری، با هدف دستیابی به تاب‌آوری بوم‌شناسانه شهرها پیشنهاد دهند و اساس کار آن‌ها بر بوم‌شناسی شهری است. مبارکی، لاله‌پور و افضل‌ی گروه (۱۳۹۶) نیز در مقاله «ارزیابی و تحلیل ابعاد و مؤلفه‌های تاب‌آوری شهر کرمان» به ارزیابی تاب‌آوری شهر کرمان با تکیه بر نظرات ۴۰۰ کارشناس متخصص در زمینه شهرسازی پرداخته‌اند. مقالاتی با این رویکرد درباره تاب‌آوری شهرها بسیار است. نگرش غالب در مورد این مسأله، نگرشی است که تأکید بر اصلاح الگوهای شهرسازی و نیز مدیریت بحران‌های طبیعی هم‌چون زلزله، سیل و طوفان دارد. این نگرش البته کارا و سودمند است اما جنبه دیگری که کم‌تر به آن پرداخته شده‌است، تأثیر تعبیر و تأویل ساکنان یک شهر از آن شهر است که نقش به‌سزایی در انگیزش آنان به حفظ و در صورت لزوم بازسازی یک شهر دارد. از جمله

آثاری که با این ره‌یافت، به تاب‌آوری شهرها پرداخته، کتابی است گردآوری شده توسط لارنس جی. ویل و توماس جی. کامپانلا (۲۰۰۵) شامل مقالات متعدد با عنوان *The Reāilient City: How Modern Citieā Recover from Disaster* که برخی مقالات آن با عنوان *شهر از نو: شهرها با کدام روایت از پس فاجعه بر می‌آیند* (۱۳۹۸) به فارسی ترجمه شده‌است. در برخی مقالات این اثر به نقش روایت در تاب‌آوری شهرها اشاره شده‌است اما موضوع و روش کار با پژوهش پیش‌رو متفاوت است و نویسندگان در آن به نقش روایت‌ها و نمادهای اسطوره‌ای در تاب‌آوری شهرها نپرداخته‌اند.

ذکر این نکته ضرورت دارد که پژوهش‌هایی نیز پیرامون آرمان‌شهرهای اسطوره‌ای انجام شده‌است که گرچه پژوهش‌گران در آن‌ها به موضوع تاب‌آوری شهرها نپرداخته‌اند، اما از این نظر که به پیوند اسطوره و شهرها توجه کرده‌اند، شایان درنگ و توجه هستند. از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به مقاله ریحانه صفاری (۱۳۹۲) با عنوان «بررسی و شناخت الگوهای ایران‌شهر آرمانی در ادبیات اسطوره» اشاره کرد که به توصیف آرمان‌شهرهای مطرح شده در *اوستا*، *شاهنامه* و *اسکندرنامه* پرداخته است. از دیگر پژوهش‌هایی که با همین روش به جلوه‌های آرمان‌شهر اسطوره‌ای در شاهنامه پرداخته‌اند می‌توان به مقاله حسنعلی عباسپور اسفدن و احمد رنجبر (۱۳۹۳) با عنوان «جلوه‌های آرمان‌شهر و شهریار آرمانی فردوسی با جستاری در داستان سیاوش» اشاره کرد که پس از توصیف آرمان‌شهر بر اساس نظریات مختلف، به توصیف برخی شهریارهای آرمانی شاهنامه می‌پردازد و سپس بر توصیف شهر سیاوش‌گرد تمرکز می‌کند. البته این یگانه مقاله‌ای نیست که به توصیف آرمان‌شهرهای شاهنامه می‌پردازد و پژوهش محمود جعفری دهقی (۱۳۹۰) با عنوان «آرمان‌شهر حکیم طوس در شاهنامه» کاری کامل‌تر و دقیق‌تر بر روی آرمان‌شهرهای شاهنامه است که به مقایسه برخی از آرمان‌شهرهای شاهنامه با نمونه‌های اساطیری آن در متون کهن‌تر نیز پرداخته‌است. آنچه مقاله پیش‌رو را از مقالات یادشده متمایز می‌کند، تأکید بر نقش و کارکرد روایت‌های اسطوره‌ای در پدیدآوردن گونه‌ای تاب‌آوری شهری است.



بنیان‌های نظری پژوهش: در این پژوهش برای تبیین مفهوم اسطوره و پیوند آن با کهن‌الگوها، از دیدگاه‌ها ژیلبر دوران بهره برده شده و برای درک برخی نگرش‌های اساطیری که از نظر ساختاری قابل تعمیم هستند، از دیدگاه‌های اسطوره‌شناختی میرچا الیاده بهره برده‌ایم. هم‌چنین پیوند روان انسان و به ویژه ناخودآگاه جمعی با کهن‌الگو و در پی آن اساطیر را طبق دیدگاه کارل گوستاو یونگ مطرح کرده‌ایم؛ بنابراین در این بخش به گونه‌ای بسیار مختصر دیدگاه‌های اساسی دوران، الیاده و یونگ را مطرح می‌سازیم.

نظریه ژیلبر دوران درباره پیوند کهن‌الگو، نماد و اسطوره: بر بنیاد دیدگاه ژیلبر دوران (۱۹۲۱م) اسطوره و تخیل هم‌چون چهارراهی هستند که در آن مسائل تاریخی، فلسفی و اجتماعی، با انگیزه‌های روان‌شناسی با هم برخورد می‌کنند. در روش او خوانش اسطوره، کلیدی برای درک آثار ادبی، هنری و حتا علمی است (عباسی، ۱۳۹۰: ۶۳).

بر اساس نظریه دوران، اساطیر و روایت‌های اسطوره‌ای از نمادها و نمادها از کهن‌الگوها، کهن‌الگوها از شم و شم از بازتاب سرچشمه می‌گیرد: «درک ما از اسطوره، نظامی پویا از نمادها، کهن‌الگوها و شم‌ها (محرکه‌ها) است. نظامی پویا که با تحریک محرکه‌ها تلاش دارد که به روایت تبدیل شود» (Durand, 1996: 64). کهن‌الگو به عنوان گنجینه مشترک ادراک در بشر نخستین و بشر امروزی، راهی برای درک دغدغه‌ها، نیازها، بیم‌ها، امیدها و شیوه ادراک بشر به معنای کلی است (صادقی‌منش و علوی‌مقدم، ۱۳۹۹: ۱۴۷). بر این اساس هر اسطوره نمود روایت‌مند یک یا چند نماد است و هر نماد، نمود عینی‌تر و جزئی‌تر کهن‌الگوست و هر کهن‌الگو، تصویری که از شم انسان حکایت دارد؛ بر این اساس نماد و اسطوره دو مؤلفه هستند که کهن‌الگو را در بستر یک فرهنگ ویژه عینیت می‌بخشند (نامورمطلق، ۱۳۹۲: ۲۵-۳۰). در توضیح این نظریه باید گفت که به گمان دوران وجه تمایز اسطوره با نماد، روایت‌مند بودن اسطوره است و وجه تمایز نماد با کهن‌الگو متأثر بودن نماد از ویژگی‌های زمانی و مکانی یک فرهنگ ویژه است (نامورمطلق، ۱۳۹۲: ۳۵۵-۳۵۶). کهن‌الگوها در میان مردم جهان مشترک هستند و در ادراک آن‌ها، اشتراکی بین‌المللی وجود دارد؛ اشتراکی که می‌توان با تکیه بر آن، چالش‌های ذهنی و امیال بشر را کشف کرد و با بهره‌گیری صحیح از نمادهای برآمده از آن، هم‌دلی و هم‌راهی گسترده‌ای برانگیخت.

نظریه میرچا الیاده پیرامون فضای قدسی: طبق دیدگاه میرچا الیاده، اسطوره‌شناس و پدیدارشناس دین، اسطوره‌ها منطق ویژه خود را دارند؛ در تمام باورهای اسطوره‌ای می‌توان دو نوع زمان و مکان را شناسایی کرد: قدسی و خطی؛ زمان و مکان خطی، همان زمان و مکانی است که به صورت معمول و در روایت‌های تاریخی با آن مواجه هستیم؛ زمان و مکان قدسی، زمان و مکانی است که آیین‌ها، روایت‌های اساطیری و نیز هر محصول ذهنی که با این آیین‌ها و روایت‌ها در پیوند هستند، حضور در آن را برای ما فراهم می‌سازند.

انسان باورمند به دیدگاه‌های اساطیری، برای گذار از زمان تاریخی به زمان قدسی و یافتن یک دریچه به لحظه ازل، نیازمند یک روایت یا آیین اساطیری است. افرادی که آیینی اساطیری را برگزار می‌کنند، در شنیدن و بازآفرینی نمادین یک روایت اساطیری همراه می‌شوند و از این ره‌گذار در زمان و مکانی برتر از زمان و مکان دنیوی جای می‌گیرند؛ ورود به این زمان به مثابه ورود به ازل، یا به عبارتی همان لحظه ازل^۱ بود که سرچشمه و آغاز هر آفرینش و پیدایش است (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۰۹).

تقلید از الگوهای اساطیری، گوش دادن به یک روایت اسطوره‌ای و به همراه آن تمامی تجارب در پیوند با آن، از جمله تجارب مذهبی، تاریخ را فسخ و ملغی می‌کند (الیاده، ۱۳۹۴ الف: ۴۰۱) و شرایط را برای پیوند با لحظه ازل، فراهم می‌سازد.

بر بنیاد دیدگاه الیاده، نوزایی و آفرینش هر چیزی سیری از بی‌نظمی مطلق^۲ به نظم^۳ دارد و در هنگامه ورود به زمان غیرهمگن قدسی، امکان بازگشت از نظم به بی‌نظمی و سپس نوزایی و آفرینش دوباره فراهم می‌گردد.

دیدگاه کارل گوستاو یونگ پیرامون کهن‌الگو و تأثیر نمادهای برآمده از آن بر

روان انسان: کارل گوستاو یونگ یکی از پژوهش‌گرانی است که با دیدگاهی روان‌شناختی، اسطوره‌ها را مورد بررسی قرار داده است. یونگ به دسته‌بندی زیگموند فروید از سطوح ذهنی بسنده نکرد و ضمن بررسی اسطوره‌ها و آیین‌ها به این دسته‌بندی ضمیر ناخودآگاه جمعی را افزود. یونگ ضمیر ناخودآگاه جمعی را ژرف‌ترین لایه ناخودآگاه معرفی نمود که دارای تصاویر کهن‌الگویی است؛ به باور یونگ اسطوره‌ها در پیوندی تنگاتنگ با کهن‌الگوها در پی تبیین اندیشه‌های موجود در ناخودآگاه جمعی بشر هستند و با تأثیراتی که در ذهن انسان دارند، شفافبخش روان و موجب گونه‌ای آرامش هستند که با گذار از ابهام اضطراب‌زای

1. Illo tempore

2. Chaos

3. Cosmos



اندیشه‌ها و تمایلات کهن‌الگویی به دست می‌آید؛ در واقع به باور یونگ ناخودآگاه جمعی «عمیق‌ترین لایه ناخودآگاه بود» (اسنودن، ۱۳۸۹: ۵۳) و اسطوره‌ها «داستان‌های موجود در اندیشه‌های ناخودآگاه را بیان می‌کنند» (همان: ۵۴).

کهن‌الگو در اندیشه یونگ، محتویات مبهم ضمیر ناخودآگاه جمعی است که در تراوش‌های خیالی مرئی می‌شود؛ تجلی‌ای است ذهنی «دارای اصلی است اولیه و پیشینی. تجلیات ذهنی، خود موروثی نیستند، بلکه فقط قالب‌ها موروثی‌اند و در این وجه از هر حیث با غرایز مطابقت دارد» (یونگ، ۱۳۹۰: ۲۱).

بحث و بررسی

۱- پیوند میان اسطوره با تاب‌آوری شهرها

تاب‌آوری شهرها را نمی‌توان صرفاً با اتکای به مهندسی سازه‌ها، مدیریت بحران، قوای قهری یا بیمه تضمین کرد؛ موارد یاد شده بی‌تردید کارآمد هستند اما بسنده نیستند. شهرها، پناه انسان‌ها در برابر هراس‌ها و خطرانی همچون زلزله، سیل، طوفان و حمله دشمنان و ... بوده و هستند؛ بنابراین با امنیت روانی انسان پیوندی تنگاتنگ دارند و هر راه‌کاری برای تاب‌آوری آن‌ها تنها در صورتی کاراست که با تمایلات روانی او هم‌سو باشد و تعارضی اضطراب‌زا در روان او ایجاد نکند. از دیگر سو در هر شهری، به تعداد جمعیتش، شخصیت‌های متفاوت وجود دارد؛ شخصیت‌هایی که نیازها و دغدغه‌های خاص خود را دارند. تمدن، مدنیت و تاب‌آوری آن، نیازمند نیرویی است که بتواند این شخصیت‌های متمایز و گاه متضاد را بر سر آرمان و باوری مشترک، به اشتراک برساند و هم‌سو سازد. اگر امروزه قوانین می‌کوشند که با ایجاد محدودیت‌ها و راه‌کارها، چنین نیرویی را بر شهروندان تحمیل کنند، در تمدن‌های کهن این نیروی هم‌سو کننده شهروندان، اسطوره بود و از قضا اسطوره به سبب آن که ذهن و احساس شهروندان را درگیر خود می‌کرد، می‌توانست تأثیراتی ژرف در هم‌سوایی مردم برای حفاظت از تمدن و مدنیت خویش داشته باشد.

اسطوره‌ها با روایتی قدسی از پیدایش و بقای پدیده‌ها، به آن‌چه صرفاً مادی انگاشته می‌شود، معنایی قدسی می‌بخشند تا بشر بتواند با آن پیوند برقرار کند و نسبت خویش را با پدیده‌های مختلف دریابد؛ در مورد شهرها نیز اسطوره‌ها چنین کارکردی دارند و می‌توانند آن را از یک پدیده صرفاً مادی، به پدیده‌ای قدسی بدل کنند و ذهن و روان شهروندان را با آن پیوند دهند. تاب‌آوری شهرها پیوند مستقیم با شیوه تعبیر و تأویل ساکنان آن‌ها از این

پدیده‌ها دارد و نماد و روایت اسطوره‌ای می‌تواند بر این شیوه تعبیر و تأویل، تأثیر به‌سزایی بگذارد.

انسان مدرن حتا اگر از اساطیر بیزاری جوید و از آن‌ها روی‌گرداند، این امر مانع تداوم بهره‌مندی‌اش از اساطیر نخواهد شد و نمادهای اساطیری به گونه‌های مختلف، زندگی و اندیشه او را تحت تأثیر خود قرار خواهند داد. انسان، ناگزیر از تخیل است، تخیل ناگزیر از نمادپردازی و نمادپردازی ناگزیر پیوندی ژرف با اساطیر دارد (الیاده، ۱۳۹۱: ۲۰)؛ بنابراین هر جا بحرانی هست و هر کجا اضطراب فروپاشی وجود دارد، انسان ناگزیر از تخیل و شیوه‌ای از تفکر است که با روایت‌پردازی‌های اسطوره‌ای هم‌جنس است و در مورد تاب‌آوری شهرها نیز در کنار تمام راه‌کارهای موجود، تکیه بر ظرفیت‌های نمادها و روایت‌های اسطوره‌ای، می‌تواند رهگشا باشد.

طبق این ره‌یافت، روایت‌های اسطوره‌ای از دو چشم‌انداز می‌تواند در حفاظت، به‌سازی و بازسازی شهر و در یک کلام تاب‌آوری آن نقش داشته باشد:

ایجاد هم‌دلی و همراهی افزون‌تر میان بیشینه مردم به سبب ریشه‌دار بودن تصاویر کهن‌الگویی روایت‌های اسطوره‌ای در ضمیر ناخودآگاه جمعی؛ هم‌سانی و هم‌سوئی شهرسازی با روایت‌گری اساطیر.

در ادامه به توضیح این دو چشم‌انداز تأثیرگذار بر تاب‌آوری شهرها، با بهره‌گیری از دیدگاه‌های اسطوره‌شناختی می‌پردازیم.

۱-۱- افزایش تاب‌آوری شهرها با انگیزش هم‌دلی و همراهی متکی بر روایت‌های

اسطوره‌ای

آن‌چه برای به‌سازی و بازسازی یک شهر نقش بنیادین دارد، ایجاد هم‌دلی و همراهی افزون‌تر میان مردم است. نگرش‌های اسطوره‌ای که حاصل تلاش بشر برای گذار از چالش‌ها و حل مسائل حیاتی‌اش بوده‌است، در این زمینه هنوز هم می‌تواند ره‌گشا باشد. تصاویر کهن‌الگویی اسطوره‌ها، نمادها و روایت‌های برآمده از آن‌ها، از آن‌جا که ریشه در ضمیر ناخودآگاه جمعی بشر دارند، می‌توانند هم‌دلی و همراهی افزون‌تری در مورد چالش‌های اجتماعی ایجاد کنند؛ به همین روی در مورد مسأله‌ای چون تاب‌آوری شهرها که مسأله‌ای کاملاً اجتماعی است، بهره‌گیری از ظرفیت روایت‌ها و نمادهای اساطیری می‌تواند همراهی ناخودآگاه بیشینه مردم را برانگیزد.

اگر امروزه شاهد افول برخی تمدن‌های باستان هستیم، یکی از دلایل چندانگانه آن نادیده گرفتن روایت‌های اساطیری است. مردمانی که در ضمیر ناخودآگاه جمعی‌شان پیوندهای



ژرفی با اساطیر دارند، آن‌گاه که پیوند ملموسی با جلوه‌ها و نمادهای این اساطیر در زندگی روزمره و البته شهر خود نمی‌یابند، فاقد انگیزه و علایقی هستند که نیاکانشان را به حفاظت از تمدن و شهرشان وامی‌داشت.

قانون می‌تواند حد و حدودی برای جلوگیری از تخریب و نیز شرایطی مناسب برای بازسازی ایجاد کند، اما باید به این نکته توجه داشت که ناظران و مجریان قانون، همه‌جا حضور ندارند؛ این در حالی است که اساطیر، به سبب پشتوانه کهن‌الگویی و ریشه‌هایی که در ضمیر ناخودآگاه جمعی دارند، میل به حفاظت و بازسازی تمدن‌ها را درونی‌سازی می‌کردند و باور به یک نگرش اساطیری، شهروندان را به تلاش برای حفاظت از تمدنشان وامی‌داشت.

۱-۲- افزایش تاب‌آوری شهرها با تکیه بر شهرسازی هم‌سو و هم‌سان با

روایت‌گری اسطوره

هر ساخت و سازی با یک روایت همراه است. فردی که خانه‌ای می‌سازد و یا سرپناهی تدارک می‌بیند، پیش از آغاز به کار، در تخیل خود، بارها در آن خانه و سرپناه به سان یک روایت داستانی زیسته‌است و می‌کوشد تا آن‌جا که از نظر مادی در توان اوست، خانه را با طرح و مصالحی بسازد که با روایت خوشایند ذهنی او منطبق است؛ بنابراین اگر در روایت‌های اساطیری، روی داده‌های جهان با روایتی خیالی، آن‌گونه که موجب خرسندی روان انسان شود، تأویل و بازآفرینی می‌شود و پی‌رنگ داستانی اساطیر را ایجاد می‌کند، در ساخت‌وساز سکونت‌گاه‌ها و شهرها نیز در گام نخست با تکیه بر تخیل، واقعیت‌های جهان، ضمن یک روایت ذهنی، آن‌گونه که موجب خرسندی روان انسان باشد، سنجیده می‌شود و سپس به پی‌رنگ شهرها راه می‌یابد؛ به قول رُزاریو: «زمانی که ما می‌سازیم در حال تعریف کردن داستان‌هایی دربارهٔ جهان هستیم [...] اگر ساختمان‌ها داستان‌هایی در آستین دارند، از آن طرف داستان‌ها هم ساختمان‌ها را می‌سازند» (رُزاریو، ۱۳۹۸: ۳۶). بازسازی یک شهر، نیازمند یک روایت تخیلی ذهنی است که هرچه این روایت با ضمیر ناخودآگاه جمعی انسان‌ها هم‌سوتر باشد، تعارض و اضطراب کم‌تری در ساکنان شهر ایجاد می‌کند و تمایل افزون‌تری میان شهروندان برای بازسازی شهر، پس از فجایع ایجاد می‌کند. این روند در بازسازی شهرهایی که از فجایع مختلف سر برآورده‌اند نیز رخ می‌دهد:

نحوهٔ بازسازی رخ داده‌ها در ذهن ما، داستان‌هایی که دربارهٔ فاجعه می‌شنویم و بازگو می‌کنیم و شیوه‌ای که انهدام و ویرانی را می‌بینیم و تصور می‌کنیم، همگی تأثیری جدی بر نحوهٔ بازسازی شهرها، محله‌ها و ساختمان‌های

آسیب‌دیده دارند. بازسازی در این معنی همواره کنشی فرهنگی است. تا وقتی که نتوانیم چیزی را تصور کنیم نمی‌توانیم آن را بسازیم. ما جهان را با کلمات خلق می‌کنیم. طبقات را با داستان‌ها بنا می‌کنیم. اگر به آینده ایمان نداشته باشیم، با هر میزان جاه‌طلبی و اعتماد به نفس هم یقیناً قادر به ساختن نخواهیم بود (رُزاریو، ۱۳۹۸: ۳۷).

این تخیلِ روایی در تجدید بنای شهرهایی چون شیکاگو و سان‌فرانسیسکو، پس از بروز فجایع کارآمد بوده‌است (رُزاریو، ۱۳۹۸: ۳۷). شهر بی‌روایت، شهر مرده است و اگر نتواند به مرور در تخیلات ساکنانش جای‌گاهی به دست آورد، پس از بروز هر ورشکستی یا فاجعه، نابود می‌شود.

جنبهٔ دیگر شباهتِ روایتِ اسطوره‌ای با ساختن یا بازسازی شهرها آن است که روایت‌های اسطوره‌ای به یک معنا، سیر بی‌نظمی مطلق^۱ به نظم^۲ هستند؛ پدیده‌های جهان را که قابل درک نیستند و جای‌گاه منظمی در ذهن ندارند، ضمن یک روایت داستانی قابل درک می‌سازند و بدان نظم می‌بخشند. بی‌نظمی مطلق و غیرقابل پیش‌بینی بودن روی‌دادها، همواره موجب اضطراب بشر می‌شود و این روایت‌های اسطوره‌ای هستند که می‌کشند پدیده‌های طبیعی را با داستانی ویژه منظم و قابل پیش‌بینی جلوه دهند و اضطراب جهان را برای باورمندان‌شان کاهش دهند. شهرها نیز چنین کارکردی دارند؛ آن‌ها بی‌نظمی طبیعی موجود در جهان را به نظمی قابل درک مبدل می‌کنند و از اضطراب طبیعتِ غیرقابل پیش‌بینی و نامنظم می‌کاهند.

نظریه‌های روایت همگی در این نکته اتفاق نظر دارند که انسان‌ها حیواناتی داستان‌گو هستند که داستان تعریف می‌کنند تا به هرج و مرج و جریان بی‌وقفهٔ تجارب معنایی ببخشند، زندگی را هدفمند و قابل فهم سازند، بر گرفتاری‌ها فائق آیند و به ما بیاموزند که چطور جهان را لمس کنیم و در آن دست به کنش بزنیم. داستان‌ها همیشه در جهت دادن به ما در جهان مهم هستند اما هیچ زمانی به اندازهٔ مقاطع بحران و بلا تکلیفی این اهمیت به چشم نمی‌آید. بخشی از جذابیت روایت‌های فاجعه به توان آن‌ها در آرام کردن کسانی بر می‌گردد که ناآرام‌ترین وضعیت را در زندگی‌هایشان تجربه می‌کنند و هم‌چنین به قدرت آن‌ها در فراهم آوردن امکان فهم چیزهایی که کاملاً بی‌معنا به نظر می‌رسند (رُزاریو، ۱۳۹۸: ۴۴).

1. Chaos

2. Cosmos



این نظم بخشی و قابل پیش‌بینی کردن امور، همان چیزی است که به هنگام بروز فجایعی چون زلزله، سیل، طوفان، حملات ویرانگر و ... برای شهروندان نیاز است. پس از هر فاجعه ویرانگر، پیش از بازسازی، مردم یک شهر نیازمند یک نظم دهنده هستند و روایت‌ها این کار را انجام می‌دهند.

روایت‌های اسطوره‌ای فراوانی وجود دارد که دربارهٔ ایجاد نظم پس از ویرانی شهرها هستند. به ویژه روایت‌های اسطوره‌ای که پیش‌بینی‌هایی آخرالزمانی ارائه می‌دهند و اساس آن‌ها بر همین مضمون است. این روایت‌ها ذهن مردم را برای بروز فاجعه و بی‌نظمی آماده می‌کنند و نویدبخش نظمی برتر هستند؛ برای نمونه در *یادگار جاماسپ* سخن از ویرانی‌هایی است که ایران را فرا می‌گیرد و تا بدان‌جا پیش می‌رود که «بوم‌گزندک (زمین‌لرزه) بسیار بیاشد و بسی ویرانی بکند و باران بی‌هنگام بارد» (یادگار جاماسپ، ۱۳۴۴: ۱۱۷) و دشمنان ایران‌شهر را ویران می‌کنند و «آتشان ایران‌شهر به انجام و افسردگی رسند» (همان: ۱۱۸). از پس این ویرانی و بی‌نظمی مطلق است که سپندارمذ (فرشتهٔ موکل زمین) «به اورمزد بانگ می‌کند که من این بد و انائیه (زیان) را نتابم» (همان: ۱۱۹) و پس از مدتی منجی زرتشتی، هوشیدر به داد مردم ایران‌شهر می‌رسد و نظم و آبادانی پدید می‌آید و «رامش و شادی و خرمی بیاشد» (همان: ۱۲۰). روایت‌های این‌چنینی باورمندان را به عبور از بی‌نظمی پدیدآمده در پی ویرانی و پدید آمدن نظمی برتر و آبادانی امیدوار می‌سازند و به آنان یقینی می‌بخشند که با تکیه بر آن یقین، بتوانند شهرهای ویران را دوباره بسازند. این همان کاری است که بسیاری از فیلم‌های هالیوودی امروزه انجام می‌دهند و ما بارها شاهد ویران شدن شهرهای آمریکا در این فیلم‌ها بوده‌ایم. مردم آمریکا با تکیه بر این روایت‌های سینمایی شبه‌اسطوره‌ای، بارها با ویرانی رویارو شده‌اند و وقتی شبیه این ویرانی یا فاجعه را در واقعیت دیده‌اند، خود را نه در یک بی‌نظمی بی‌معنا و غیرقابل پیش‌بینی که در یک بی‌نظمی پیش‌بینی‌شده یافته‌اند که در روایت‌های سینمایی آخرش نیز به آن‌ها گزارش داده شده‌است: ساخته‌شدن دوبارهٔ شهر، بهتر از قبل. این همان ره‌یافتی است که در متون اساطیری نیز وجود دارد. به قول مکس پیچ در مقاله‌ای با نام «فرجام شهر» دو عبارت در طی حملات یازده سپتامبر ۲۰۰۱ به برج‌های دوقلوی آمریکا بارها تکرار می‌شد: «غیرقابل تصور بود» و «دقیقاً مثل فیلم بود!» دو عبارت متضاد! «اگر جملهٔ اوّل شرحی دقیق از تجربهٔ هر روزهٔ مردم بود، جملهٔ دوم هم گزاره‌ای دقیق از آن چیزی بود که به‌وقت روشن کردن تلویزیون یا رفتن به سینما می‌دیدند. آمریکایی‌ها در طول دو قرن گذشته همواره ویرانی نیویورک را تصوّر کرده‌اند. نویسندگان و تصویرسازان آمریکایی نابودی

نیویورک را به شیوه‌های حیرت‌انگیزی تجسم بخشیده‌اند» (پیچ، ۱۳۹۸: ۶۸). در حقیقت برای کشوری مثل آمریکا این روایت‌های شبه‌اساطیری از ویرانی و بی‌نظمی شهرهای بزرگ، همان کارکردی را داشت که روایت ویرانی‌ها در پیش‌گویی‌های اساطیری؛ مکس پیچ در همان مقاله نام برخی از این دست فیلم‌های آمریکایی را ذکر می‌کند: دژ آپاچی، برانکس (۱۹۸۱)، فرار از نیویورک (۱۹۸۱)، سیاره میمون‌ها (۱۹۶۸)، گودزیلا (۱۹۹۸) و چندین فیلم دیگر که تصاویر نمادین و روایت‌های شبه اسطوره‌ای این فیلم‌ها، تخیل مردم آمریکا را برای رویارویی با فاجعه در شهر، آماده کرده‌است و این می‌تواند بخشی از یک سیاست کلی برای افزایش تاب‌آوری شهرها باشد.

با وجود آن که علم و فناوری توانسته‌است ابزارهای مفیدی برای بالابردن امنیت شهرها بیافریند، ابزارهای قدرت‌مندی نیز برای نابودی شهرها آفریده‌است: بمب‌ها، موشک‌ها و تجهیزات نظامی هسته‌ای که می‌تواند شهرها را در بازه زمانی اندکی ویران کند؛ بنابراین انسان در قرن حاضر، هنوز در برابر فجایع بی‌پناه است و برای گذار از این تشویش و اضطراب مداوم، به روایتی از جنس همان روایت‌های اسطوره‌ای نیازمند است؛ در حقیقت این گونه از روایت‌ها هنوز این قابلیت را دارند که تسلی‌بخش انسان باشند:

هنوز روایت‌ها آن قدر جذابیت دارند که توهم تسلی‌بخش نظم را به ارمغان بیاورند. این وجه از روایت به ما کمک می‌کند بفهمیم چرا بسیاری از مردم برای بیان و بازنمایی احساس‌شان درباره فجایع دست به دامان داستان‌ها می‌شوند: معنا بخشیدن به چیزی بی‌معنا. خلاصه کلام، داستان‌ها می‌توانند فجایع را اهلی کنند [...] نگاهی گذرا به تاریخ آمریکا نشان می‌دهد که روایت دیرگاهی است همچون یک معجزه عمل می‌کند و از دل مصائب، برکت و خیر بیرون می‌کشد (رُزاریو، ۱۳۹۸: ۴۵-۴۴).

افزون بر این، روایت‌های نمادین اساطیری می‌توانند معنابخش شهرها و پدیده‌های جغرافیایی گردند که این موضوع نیز در افزایش تاب‌آوری شهرها مؤثر است. در ادامه به این موضوع می‌پردازیم.

۱-۲-۱- معنابخشی روایت‌های نمادین اساطیری به شهرها و پدیده‌های

جغرافیایی

یکی از عناصر اصلی داستان، صحنه‌پردازی است. داستان‌ها در یک مکان ویژه رخ می‌دهند و به عبارتی در یک شهر، روستا یا جغرافیای ویژه روایت می‌شوند. روایت اگر روایتی قوی باشد و بتواند بر مخاطب خود تأثیر بگذارد، افزون بر پیام‌های نهانی و آشکارش یک کار دیگر انجام می‌دهد که کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است؛ هر روایت تأثیرگذار به



شهر، روستا و جغرافیایی که ظرف آن روایت است، ارزش می‌بخشد و آن را میان مخاطبانش دارای ارزشی فرامادی می‌سازد. طبیعی است که تمایل مردمی که با چنین روایتی زیسته‌اند به حفظ این مکان‌ها، بیش از دیگران است.

انسان در دو مورد به نگاه‌داری و بازسازی یک پدیدهٔ مادی گرایش دارد: (۱) ارزش اقتصادی آن؛ (۲) پیوند روانی با آن. در حالت نخست، فرد یا مالک آن پدیدهٔ مادی است و یا بهبود شرایط اقتصادی خود را در پیوند با بقای آن پدیدهٔ مادی می‌بیند؛ در این حالت، هرگاه احساس کند، آن پدیده بهره‌وری اقتصادی خود را از دست داده‌است، هیچ تمایلی به نگاه‌داری یا بازسازی‌اش نخواهد داشت. در حالت دوم اما چیزی در درون انسان، او را خواهان پایداری و مانایی آن پدیده می‌کند؛ آن چیز در درون او چیست؟ بر بنیاد دیدگاه یونگ، آن چیز، ضمیر ناخودآگاه جمعی است؛ جای‌گاهی در ژرف‌ترین بخش روان انسان، گنجینه‌ای از کهن‌الگوهای تأثیرگذار؛ کهن‌الگوهایی که طبق دیدگاه ژیلبر دوران در نمادها بازتاب می‌یابند؛ نمادهایی که روایت‌گری از آن‌ها، اسطوره می‌سازد؛ همان اسطوره‌هایی که برای چندین هزاره، به زندگی بشر معنا می‌بخشیدند. این کهن‌الگوها در ضمیر ناخودآگاه جمعی تمام ما موجود است؛ تلنگری از جنس یک روایت اسطوره‌ای با بهره‌گیری از نمادهایی اساطیری می‌تواند این کهن‌الگوی نهفته در ضمیر ناخودآگاه جمعی را بیدار کند و به انسان برای کاری حتا دشوار، انگیزه ببخشد و نگاه‌داری و بازسازی پدیده‌های در پیوند با آن اسطوره را معنادار سازد. این انگیزه بخشیدن‌ها و معنادار ساختن‌هاست که انسان را دوست‌دار یک کشور، یک شهر و زیست‌بوم می‌سازد و او را وامی‌دارد که برای نگاه‌بانی و بازسازی این پدیده‌های مادی از دارایی و حتا جان خود مایه بگذارد؛ بنابراین پایایی یک شهر و زیست‌بوم، بیش از بهره‌وری اقتصادی‌اش، می‌تواند متکی به اسطوره‌های در پیوند با آن شهر است؛ با این روی‌کرد می‌توان گفت که یکی از راه‌های افزایش تاب‌آوری شهرها و روستاها و ترغیب مردم به حمایت از زیست‌بوم، ترغیب مردم به آشنایی با داستان‌ها و اساطیر در پیوند با شهر و منطقهٔ مسکونی آن‌هاست. مردمی که با این روایت‌ها زیسته باشند، برای بازسازی و نگاه‌داری از شهر خود، از جان خویش مایه می‌گذارند.

پیرامون هر نماد اساطیری یک یا چند روایت اساطیری پدید می‌آید. وقتی یک کوه تقدس نمادین دارد، مردم به تدریج روایت‌هایی از آن نماد می‌آفرینند و قصه‌هایی که پیرامون آن کوه یا پدیده جغرافیایی ایجاد می‌شود، آن را زنده می‌سازد و سبب می‌شود که به خاطرات مردم راه یابد. مردم کم‌تر تمایل به آلودن یا تخریب پدیده‌ای دارند که در خاطراتشان راه‌یافته است.

شهر روایت‌مند، شهری است که افزون بر مصالح مادی، خاک و سنگ و آب، ارزشی ذهنی در میان مردم دارد و آن ارزش ذهنی برآمده از روایت‌هایی است که برای قرن‌ها به حیات نیاکان و خودشان معنا بخشیده و منبع الهام بوده. معانی ویژه‌ای که به زندگی آنان راه‌یافته و در لحظات دشوار، از پوچ‌اندیشی جلوگیری کرده‌است.

۲- پیش‌نیاز تاب‌آوری با تکیه بر اساطیر:

عبور از بی‌نظمی مطلق و بازآفرینی نظم در سایهٔ قدسی بودن فضا

طبق دیدگاه الیاده، روایت‌های اساطیری از یک نظم کلی پیروی می‌کنند و در آن‌ها نوزایی و آفرینش هر چیزی سیری از بی‌نظمی مطلق به سوی نظم دارد؛ این سیر از بی‌نظمی به نظم، سیری است که روایت اسطوره‌ای القا می‌کند و ایمان به این سیر، پس از هر بحران و فاجعه در شهرها، می‌توانست به یاری شهروندان بیاید و آنان را به نظم دوباره شهر مؤمن سازد. تنها مسأله‌ای که وجود داشت، ایجاد فضا و زمانی قدسی بود که بتواند شهروندان را به زمان غیرهمگن قدسی وارد کند و نوزایی و بازآفرینی شهر را باورپذیر سازد. به باور الیاده مفهوم فضای قدسی با گونه‌ای تصور تکرار وصلت مینوی آغازین هم‌راه است و فضای مورد نظر را از فضای بیرونی‌اش ممتاز می‌سازد؛ نگرشی اسطوره‌ای که فضای قدسی را در زمانی قدسی معلق می‌سازد و امکان بازگشت و تکرار آفرینش آغازین و پدیدآمدن نظم پس از هر بی‌نظمی را فراهم می‌کند؛ این شیوه نگاه به فضای قدسی، اساس امیدهایی است که انسان باورمند به اسطوره، به یاری آن رهایی خود از بحران را تضمین شده می‌بیند و شهر و زیست‌گاهش را به مثابه فضایی قدسی، به سرچشمه قدرت و قداستی متصل می‌بیند که می‌تواند تا ابد از هر بی‌نظمی مصون بماند (الیاده، ۱۳۹۴: ۳۴۶-۳۴۵) و اگر به هر دلیلی بحران، نظم را مختل کرد، راه برای بازگشت به نظم اولیه و بازآفرینی شهر، گشوده است.

این ممتاز کردن فضای قدسی از فضای غیر قدسی در شهرها و تمدن‌های کهن با سه روش اجرایی می‌شد:

ساخت حصارهایی نمادین که فضای مقدس درونی را از بیرون ممتاز می‌کند؛

مناسک و آیین‌هایی که موجب ممتاز شدن فضای مقدس درونی سکونت‌گاه می‌شود؛

ممتاز کردن فضای قدسی شهر به‌واسطهٔ تطبیق جای‌گاه‌های آرمانی - اساطیری با

پدیده‌های جغرافیایی مرتبط با شهر.

این سه شیوه به گونه‌های مختلف در سکونت‌گاه‌های کهن تجلی یافته و البته در برخی

شهرها می‌توان بهره‌گیری از هر سه روی‌کرد بالا را ردیابی کرد. به ویژه دو روی‌کرد



نخست، هم‌پوشانی بالایی با یک‌دیگر دارند. این سه ره‌یافت را در ادامه به ترتیب توضیح می‌دهیم.

۱-۲- ممتاز کردن فضای قدسی شهر با ساخت حصار نمادین

در مورد روی کرد نخست، یعنی حصار و دیواری که شهر را از بیرون آن ممتاز می‌کند، الیاده بر این باور است که:

این حصار و بارو پیش از آن که بنایی نظامی باشد، حفاظی جادویی است؛ زیرا در میان فضایی مغشوش، مسکن دیوان و اشباح (کسانی که به مرگی فجیع مرده‌اند و یا جنایت‌کارانی که در زمین پرسه می‌زنند و به زندگان آزار می‌رسانند، محوطهٔ محصور، فضای سازمان‌یافته‌ای، بسامان چون کیهان^۱ یعنی دارای مرکز را جدا کرده و مجزاً ساخته‌اند (الیاده، ۱۳۹۴: ۳۴۸).

نمود این حلقهٔ جادویی ممتازکنندهٔ فضای قدسی شهر را در ساخت ارگ‌های کهن و گرد ساختن شهرهای کهنی چون دارابگرد می‌توان مشاهده کرد؛ در برخی شهرهای کهن همچون دارابگرد، این دایره‌های دور شهر آن‌چنان دقیق ترسیم‌شده‌اند که نمی‌توان ساخت خندق یا دیوار دور آن را صرفاً وسیله‌ای برای جلوگیری از تجاوز دشمنان پنداشت؛ چرا که اگر قرار بر دفع دشمن بود، نیاز به چنین نظامی در ترسیم دایره نبود؛ گویا سازندگان این شهرها اهدافی در ذهن داشتند و قصدشان ایجاد تمایزی منظم میان جهان درون و بیرون شهر بود. تمایزی که همان مرز فضای قدسی و غیر قدسی شهر و فضای منظم درون از فضای نامنظم بیرون بود.

۲-۲- ممتاز کردن فضای قدسی شهر به یاری مناسک و آیین‌های اسطوره‌ای

در مورد روی کرد یادشدهٔ دوم، یعنی مناسک و آیین‌هایی که موجب ممتاز شدن فضای مقدس درونی سکونت‌گاه می‌شود، نیز رویه‌ای مشابه رویهٔ روی کرد نخست وجود دارد و بر اساس آن به یاری آیین‌هایی ویژه حصار نمادین، برون و درون شهر را جدا می‌کند؛ طبق پژوهش‌های میرچا الیاده بر برخی تمدن‌های کهن که طبق آیین‌های اساطیری عمل می‌کردند، چنین مناسکی به گونه‌ای نمادین و آیینی اجرا می‌شد:

در دوره‌های بحرانی (شهربندان، شیوع بیماری) همهٔ ساکنان شهر گرد می‌آیند و به هیأت دسته‌ای مذهبی دور دیوار شهر حلقه می‌زنند تا بدین وسیله کیفیت حصار را به عنوان حد و مرز و ارگ و بارویی جادویی - مذهبی استحکام بخشند. این حلقه زدن پیرامون حصار شهر به صورت هیأت و دسته‌ای مذهبی، با همهٔ ملزومات و متعلقاتش از قبیل حمل اشیاء مقدس، شمع و غیره، گاه شکلی جادویی - رمزی به خود می‌گیرد [...]

^۱. cosmisé

مثلاً در شمال هند به هنگام شیوع بیماری دور روستا حلقه‌ای ترسیم می‌کنند تا دیوان بیماری و ناخوشی را از نفوذ به درون محوطه باز دارد. نخستین هدف از ترسیم حلقه جادو که در بسیاری از آیین‌های مذهبی، سخت مورد توجه است، ایجاد خط و مرزی میان دو فضای ناهم‌گون است (الیاده ۱۳۹۴: ۳۴۹-۳۴۸).

منظور الیاده از دو فضای ناهمگون، همان فضای قدسی و غیر قدسی است؛ برخی مناسک برجای‌مانده در ایران نیز، این نگرش اسطوره‌ای را به یاد ما می‌آورد؛ برای نمونه در مزینان، به هنگام اجرای مراسم نخل‌گردانی، برای حفاظت از بلایا، نخل را طبق آیینی ویژه با وسواس دور تا دور روستا می‌گردانند و بدین ترتیب فضایی قدسی و ممتاز درون روستا ایجاد می‌کنند و بر این باور هستند که با این کار، روستا متبرک می‌گردد و از بلایای مختلف مصون می‌ماند. لازم به ذکر است که آیین نخل‌گردانی در مزینان و سایر مناطق ایران پیوندی آشکار با آیین‌های اسطوره‌ای ایران و به ویژه آیین سوگ سیاوش دارد؛ این دو آیین چه از نظر فرم و شیوه اجرا و چه از نظر مفهوم و تأثیراتی که بر مخاطبان خود می‌گذارند، شباهت دارند (رهبرنیا و زارع‌زاده، ۱۳۸۸: ۵۱) و به واسطه قدمت افزون‌تر آیین سوگ سیاوش، می‌توان از تأثیرگذاری سیاوشان بر نخل‌گردانی سخن گفت.

این تلاش متکی بر باورهای اساطیری برای قدسی‌سازی فضای داخل شهر و به یک معنا متبرک ساختن آن، به همین رویه و رسومات محدود نمی‌شود. در برخی شهرها دو روی کرد یاد شده اول و دوم برای ممتاز ساختن فضای داخل شهر از بیرون، به گونه‌ای هماهنگ به کار می‌رفت؛ یعنی هم حصار نمادین شهر را از بیرون ممتاز می‌ساخت و هم به یاری مناسکی اسطوره‌ای ساختار شهر تعریف و شکل می‌گرفت.

همان‌گونه که ساخت و معماری سکونت‌گاه‌های امروزی جلوه‌گاه اندیشه و جهان‌بینی معماران آن است، در مورد شهرها و سکونت‌گاه‌های کهن نیز همین گونه است؛ طبق تحقیقات میرچا الیاده، در نگاه باورمندان به اسطوره‌ها هر سکونت‌گاه تازه‌ای که ساخته می‌شود، به مثابه بازآفرینی جهان است. تاب‌آوری سکونت‌گاه‌های تازه‌ساخته شده از طریق آیین‌های ویژه تضمین می‌شد؛ بنا بر تصور آیینی سازندگان شهر، ساختمان سکونت‌گاه مرکز عالم بود. همان‌گونه که آفرینش جهان از یک نقطه مرکزی آغاز شده، بنای هر شهر و سکونت‌گاه جدید باید پیرامون یک مرکز گسترش یابد (الیاده، ۱۳۹۴: ۳۵۰)؛ به همین روی شهرها را دایره‌وار می‌ساختند تا مرکز آن به بهترین شکل مشخص شود و می‌کوشیدند این سکونت‌گاه دایره‌وار را با مرکز آفرینش جهان مرتبط سازند. در بسیاری از شهرهای کهن که باورهای اساطیری در آن جریان داشت، مرکز این دایره، مقدس‌ترین جای‌گاه شهر بود.



نمود کامل این شهرسازی دایره‌وار با مرکزیت مقدّس‌ترین مکان را می‌توان در ساخت شهر دوراونتاش مشاهده کرد که برخی پژوهش‌گران ساخت آن را به ۱۲۵۰ ق.م نسبت می‌دهند. این شهر با حصار دایره شکل، گردِ معبدی بلند و مرتفع در مرکزش پدید آمده است؛ حصارهای این شهر به گواه برخی پژوهش‌ها کارکرد دفاعی نداشته‌اند و معبد میانی این شهر، زیگورات چغازنبیل، به سان کوهستانی مرتفع، جای‌گاه خداوند و پرستش‌گاه ابدی خداوندان قوم شناخته می‌شد. خود واژه زیگورات به معنی بلند و برافراشته بود (شمشادی و دستجردی، ۱۳۹۶: ۱۰۵) و چغازنبیل با ساختار مربع شکل و حصار دایره‌ای‌اش برای پرستش اینشوشیناک، خدای مقتدر عیلام بنا نهاده شده بود و ارتفاع و شکل سازه این زیگورات گواه آن است که برآمده از همان نظام ذهنی اسطوره‌ای است که بنای معبد را به مثابه کوهی مقدّس، واسطه صعود به آسمان و پلکانی برای ارتباط با خدایان می‌داند (همان: ۱۰۳). این که مرکز جهان کوهستانی مقدّس است که در آن آسمان و زمین به هم می‌پیوندند، در باورهای اساطیری تمدن‌های مختلف نمود دارد؛ به همین روی است که الیاده در این باره بیان می‌کند:

۱. در مرکز جهان کوهستان مقدّس واقع است و در آن جاست که آسمان و زمین به

هم می‌پیوندند؛

۲. هر معبد یا هر کاخ و با اتّساع معنی هر شهر مقدّس و هر اقامت‌گاه شاهانه با

کوهستان مقدّس همانند شده و بدین گونه به مقام مرکز ارتقا یافته‌اند؛

۳. چون معبد یا شهر مقدّس مکان‌هایی هستند که محور جهان از آن جا می‌گذرد،

پس به نوبه خود نقطه اتصال آسمان و زمین و جهان زیرین (دوزخ) تلقی می‌شوند

(الیاده، ۱۳۹۴: ۳۵۲-۳۵۱).

نمود این نگرش را در ساخت همان شهر دوراونتاش که ذکرش رفت می‌توان به روشنی

دریافت.

۲-۳- ممتاز کردن فضای قدسی شهر به واسطه تطبیق جای‌گاه‌های رمانی -

اساطیری با پدیده‌های جغرافیایی مرتبط با شهر

از جمله باورهای اساطیری که فضای درون شهر را از بیرون آن متمایز می‌کند، باوری اسطوره‌ای است که به باورمندان القا می‌کند، شهر در نقطه آغاز جهان واقع شده‌است. در این باور، تمرکز بر ساختار شهر برای قدسی‌سازی فضا نیست بل که باورمندان یک اسطوره، جای‌گاه‌های نمادین اسطوره‌ای را با پدیده‌های جغرافیایی درون و اطراف شهر و زیست‌بوم خود تطبیق می‌دهند و بدین شکل فضایی قدسی بر زیست‌گاه خود حاکم می‌کنند. ابهامی

که در مصداق‌های نمادهای موجود در روایت‌های اساطیری وجود دارد، این امکان را به باورمندان اندیشه‌های اساطیری می‌داد که زیست‌بوم و شهر خود را احاطه شده در میانه پدیده‌های اساطیری مقدّس بیندارند. در حقیقت این ابهام در نمادهای اساطیری، یک ظرفیت نهفته برای تقدّس‌بخشی به شهرها و زیست‌بوم باورمندان به اسطوره ایجاد می‌کرد. آنان نزدیک‌ترین کوه نزدیک به شهر را کوه آرمانی، نزدیک‌ترین رود را رود اساطیری و شهر را همان شهر موعود فرض می‌کردند و با این گمانه از پس هر بحران طبیعی یا انسانی با نگاهی امیدوارانه بر می‌آمدند و بدین‌سان تاب‌آوری شهرها با اعتقاد و باوری اساطیری تضمین می‌شد و هر گام برای به‌سازی و بازسازی شهر، ارج و اجری آیینی و اسطوره‌ای داشت.

۱-۳-۲- ابهام در مصداق جای‌گاه‌های نمادین اساطیری، ظرفیتی برای

تاب‌آوری شهرها

آن‌گاه که از ابهام در جای‌گاه‌های نمادین اساطیری سخن می‌گوییم، منظور ما جای‌گاه‌هایی است که در متون اساطیری ذکر شده است و می‌تواند نمود تقدّس باشد، اما پژوهش‌گران در یافتن مصداق واقعی آن‌ها در جغرافیای جهان، هنوز به نتیجه‌ای قطعی دست نیافته‌اند؛ این در حالی است که باورمندان به آن متون اساطیری، هر کدام جای‌گاهی ویژه را که اتفاقاً نزدیک سکونت‌گاه آن‌هاست، به عنوان مصداق قطعی این جای‌گاه‌های نمادین اسطوره‌ای می‌دانند. یکی از مشهورترین این جای‌گاه‌های نمادین در میان ما ایرانیان، کوه هراثیتی است؛ این کوه نمادین اسطوره‌ای که در پهلوی هربرز و در فارسی البرز خوانده می‌شود، نخستین کوهی است که از زمین سر برآورده و در جای‌جای /وستا به سان کوهی مقدّس ستوده شده است: «سر کوه البرز را می‌ستاییم» (یسنّا، هات ۴۲، فقرة ۳). این نخستین بودن و تقدّس، از این جای‌گاه نمادین، فضایی قدسی ساخته و هر پدیده در پیوند با آن را متبرک می‌سازد. گرچه ما امروزه، رشته کوه میان استان تهران و مازندران و گیلان را البرز می‌نامیم، برخی پژوهش‌گران بر این باورند که این کوه در متون کهن و حتا ادب کلاسیک فارسی، به ویژه شاهنامه با رشته کوه میان تهران و مازندران، قابل تطبیق نیست. طبق پژوهش‌های حسین کریمان بر روی شاهنامه و متون مشابه، از کوه واقع در میان طبرستان و ری و تهران در شاهنامه به البرز یاد نشده و «البرز در شاهنامه بر کوه‌هایی در هند و بلخ و فارس و قفقاز اطلاق یافته و نیز کوه البرز همان کوه قاف است و مرکز اصلی آن قفقاز است» (کریمان، ۱۳۷۵: ۹۹). این میزان تفاوت در مصداق‌ها حاصل یک ابهام سودمند در متن اساطیری است؛ در حقیقت این کوه به گونه‌ای در متون اساطیری -



دینی زرتشتی تعریف شده است که «نه‌تنها با هیچ‌یک از کوه‌های روی زمین قابل انطباق نیست بل که تصور آن هم در کرهٔ ارض امکان‌پذیر نمی‌نماید» (همان: ۱۰۰). با این وجود انسان باورمند به آن روایت اسطوره‌ای، همواره کوشیده است مصداقی عینی در جغرافیای پیرامون خود برای این کوه نمادین بیابد و حاصل آن همین نام‌گذاری‌هاست که امروزه در جغرافیای اطراف شهرها و تمدن‌های در پیوند با اوستا مشاهده می‌کنیم؛ از البرز در شمال تهران گرفته تا کوه البروس در باختر رشته کوه قفقاز و شمال فلات ایران، نیز البرزکوه در جهرم. مردم در سرزمین‌های مختلف کوشیده‌اند این جای‌گاه نمادین مقدس را به حدود جغرافیایی خود نسبت دهند و از حضور این مکان اسطوره‌ای - آرمانی به سود تاب‌آوری سکونت‌گاه‌های خود بهره‌برند.

توصیفات جای‌گاه‌های آرمانی اساطیر، آن‌چنان نمادین است که امکان برداشت‌ها و تأویل‌های چندگانه از آن وجود دارد و به اصطلاح هرمنوتیکی، به مثابهٔ متنی باز به شمار می‌آید. تأویل‌پذیری این نمادها سبب شده است که باورمندان و مخاطبان آن‌ها، در هر محدودهٔ جغرافیایی بتوانند با تکیه بر باورهایشان، محدودهٔ جغرافیایی خود را بخشی از محدودهٔ جغرافیایی در پیوند با آن فضای قدسی تأویل کنند و این تأویل‌ها فرصت و بستر مناسبی برای انگیزش درونی شهروندان به به‌سازی و بازسازی شهرها و ولایت تاب‌آوری سکونت‌گاه‌هاست.

نتیجه‌گیری

روایت‌های اسطوره‌ای که برآیند رویارویی تمدن‌های کهن با مسائل مختلف زندگی بوده‌اند، هنوز می‌توانند الهام‌بخش بشر برای گذار از چالش‌های مختلف باشند. از این ره‌گذار، درک شیوه‌های بشر باورمند به اسطوره، برای افزایش تاب‌آوری سکونت‌گاه‌ها و الهام گرفتن از اساطیر برای افزایش تاب‌آوری شهرها هدف پژوهش پیش‌رو بوده است. طبق یافته‌های این پژوهش اسطوره‌ها با دو کارکرد، در تاب‌آوری شهرها مؤثر واقع می‌گردند:

۱. افزایش تاب‌آوری شهرها با انگیزش هم‌دلی و هم‌راهی متکی بر روایت‌های اسطوره‌ای که خود ریشه در کهن‌الگوهای ضمیر ناخودآگاه جمعی دارند؛
۲. افزایش تاب‌آوری شهرها با تکیه بر شهرسازی هم‌سو و هم‌سان با روایت‌گری اسطوره.

بر این اساس روایت‌های اساطیری فضایی پدید می‌آورند که قدسی است و در آن زمان همگن نیست و امکان بازگشت جاودانه و تصور بازآفرینی و احیای شهرها در آن، بسیار در دسترس است؛ موضوعی که از سویی به شهرها هویت می‌بخشد و از دیگر سو به

شهروندان امید به تداوم حیات شهر و در صورت ویرانی، امید به بازسازی و احیای شهر. به همین روی ساکنان شهرهای کهن با الگو گرفتن از اساطیرشان و به هدف قدسی ساختن فضای شهر، به سه شکل، فضای سکونت‌گاه‌های خود را از بیرون متمایز می‌کردند:

۱. ساخت حصارهایی نمادین که فضای مقدّس درونی را از بیرون ممتاز می‌کند؛
 ۲. مناسک و آیین‌هایی که موجب ممتاز شدن فضای مقدّس درونی سکونت‌گاه می‌شد؛

۳. ممتاز کردن فضای قدسی شهر به واسطه تطبیق جای‌گاه‌های آرمانی - اساطیری با پدیده‌های جغرافیایی مرتبط با شهر.

این سه ره‌یافت به گونه‌های مختلف در برخی سکونت‌گاه‌های کهن مشهود است و البته در بسیاری موارد می‌توان هم‌پوشانی‌هایی میان آن‌ها مشاهده کرد.

در حقیقت برای حفاظت از شهرها و زیست‌گاه‌های انسانی و نجات آن‌ها پس از بحران، نمی‌توان تنها به سازوکارهای اقتصادی اتکا کرد؛ باید به فکر راه‌کارهایی برای ایجاد پیوند روانی میان ساکنان یک شهر با آن شهر بود. برای دست یافتن به همین هدف، بشر در طی هزاره‌ها، مدنیت و شهرنشینی را بر باورهای خویش، به ویژه باورهای اساطیری، متکی ساخته است؛ به همین روی در برخی شهرهای کهن شاهد آن هستیم که پدیده‌های در پیوند با آن‌ها نام‌هایی برگرفته از نمادهای اساطیری دارند.

الف) بشر باورمند به اساطیر، با این گمانه که سکونت‌گاهش، جزئی از منطقه مقدّس اساطیری است، نام پدیده‌های جغرافیایی پیرامونش را متناسب با نام‌های نمادین روایت‌های اسطوره‌ای برگزیده است.

ب) گزینش این نام‌ها موجب ایجاد یک امید برآمده از باور در روان انسان می‌شده است؛ در حقیقت ویرانی همواره در کمین شهرها بوده و بدون امیدی قدرت‌مند، بشر انگیزه‌ای برای بازسازی شهرهای ویران نداشته است. امیدی که برآمده از باور به نجات نهایی در منطقه‌ای آرمانی بوده است.

پ) تقدّس پدیده‌های در پیوند با شهر، ساکنان را دوستدار آن می‌ساخته و روایت‌های برآمده از نمادهایی که نامشان بر پدیده‌های طبیعی آن شهر است، یک پیوند ژرف میان ساکنان و جای‌جای آن سکونت‌گاه ایجاد می‌کرده؛ پیوندی که به واسطه آن شهر را به مثابه بخشی از هویت مردم می‌ساخته است.

ت) مردمی که شهر را بخشی از هویت خویش می‌انگارند، بی‌تردید گرایش افزون‌تری به حفاظت از آن و نگاه‌بانی از زیست‌بوم آن دارند.



ث) این مدنیت متکی بر اساطیر، ثمره تجربه چند هزارساله گذشتگان برای حفظ حیات شهرها بوده است. امروزه نیز برای ترغیب مردم به حفاظت از شهر و در صورت آسیب‌دیدن آن، انگیزه و امیدبخشی ساکنان به بازسازی شهر، می‌توان از ظرفیت‌های روایی و نمادین اساطیر بهره برد؛ برای بهره‌وری هرچه بهتر از این ظرفیت، می‌توان ساکنان هر منطقه را با اساطیر و روایت‌های اساطیری در پیوند با شهر و نیز داستان‌ها و آثار ادبی مرتبط با آن شهر آشنا کرد. آثار حماسی فارسی و به ویژه شاهنامه ظرفیت گسترده‌ای در راستای به‌کارگیری با این هدف دارند. مردمی که شهر و بستر جغرافیایی آن را با روایتی ادبی به ذهن خویش راه می‌دهند، با آن شهر و زیست‌بوم، احساس پیوند و یگانگی می‌کنند و نه تنها از آسیب به آن خودداری می‌کنند که در صورت بروز فجایع، با انگیزه‌ای دوچندان برای بازسازی آن هم‌کاری می‌کنند؛ حتا اگر بازسازی آن شهر، بهره اقتصادی چندانی برای آن‌ها نداشته باشد.

فهرست منابع

- اسنودن، روت. (۱۳۸۹). *خودآموز یونگ (آموزش مبانی روان‌شناسی تحلیلی و آشنایی با نظریه‌های او)*، ترجمه نورالدین رحمانیان، چ ۳، تهران: آشیان.
- الیاده، میرچا. (۱۳۹۱). *تصاویر و نمادها*، ترجمه محمدکاظم مهاجری، چ ۱، تهران: کتاب پارسه.
- الیاده، میرچا. (۱۳۹۴ الف). *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، چ ۵، تهران: سروش.
- الیاده، میرچا. (۱۳۹۴ ب). *نمادپردازی، امر قدسی و هنر*، ترجمه محمدکاظم مهاجری، چ ۱، تهران: کتاب پارسه.
- الیاده، میرچا. (۱۳۹۲). *چشم‌اندازهای اسطوره*، ترجمه جلال ستاری، چ ۳، تهران: توس.
- الیاده، میرچا. (۱۳۹۵). *آیین‌ها و نمادهای تشرف*، ترجمه محمدکاظم مهاجری، چ ۱، تهران: کتاب پارسه.
- پیچ، مکس. (۱۳۹۸). «فرجام شهر»، کتاب مجموعه مقالات *شهر از نو: شهرها با کدام روایت از پس فاجعه برمی‌آیند*، گردآوری لارنس ویل و توماس کامپانلا، ترجمه نوید پورمحمدرضا، چ ۴، تهران: اطراف.
- جعفری دهقی، محمود. (۱۳۹۰). «آرمان‌شهر حکیم طوس در شاهنامه»، *پژوهش‌های ایران‌شناسی*، دوره ۱، ش ۱، صص ۱-۱۲.
- حسین‌زاده دلیر، کریم و محمدیان، مهرداد و سرداری، رؤیا. (۱۳۹۸). «مروری بر مفهوم تاب‌آوری شهری»، *فصلنامه مطالعات طراحی شهری و پژوهش‌های شهری*، س ۲، ش ۳ (پیاپی ۶)، صص ۶۹-۷۸.
- دوران، ژیلبر. (۱۳۹۸). *تخیل نمادین*، ترجمه روح‌الله نعمت‌اللهی، چ ۱، تهران: حکمت کلمه.
- رزاریو، کوین. (۱۳۹۸). «پیشرفت: روایت فاجعه و هنر خوش‌بینی»، کتاب مجموعه مقالات *شهر از نو: شهرها با کدام روایت از پس فاجعه برمی‌آیند*، گردآوری لارنس ویل و توماس کامپانلا، ترجمه نوید پورمحمدرضا، چ ۴، تهران: اطراف.
- زارع‌زاده، فهیمه و رهبرنیا، زهرا. (۱۳۸۸). «تعاملات مشترک میان آفرینندگان و مخاطبان نخل ماتم»، *مطالعات هنر اسلامی*، ش ۱۱، صص ۴۳-۴۹.
- شمشادی، رضوان و حسینی دستجردی، سیدمجید. (۱۳۹۶). «نقش و تأثیر باورها و نمادهای آیینی در شکل‌گیری زیگورات چغازنبیل». *پژوهش در هنر و علوم انسانی*، س ۲، ش ۶، صص ۱۱۶-۱۰۳.



- صادقی‌منش، علی و علوی‌مقدم، مهیار. (۱۳۹۹). «تحلیل اسطوره‌شناختی تطبیقی نماد غار و بررسی نمودهای آن در شعر منوچهر آتشی با تکیه بر دیدگاه‌های میرچا الیاده»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، س ۱۶. ش ۶۰، صص ۱۷۲-۱۴۱.
- صفاری، ریحانه. (۱۳۹۲). «بررسی و شناخت الگوهای ایران‌شهر آرمانی در ادبیات اسطوره». همایش ملی معماری و شهرسازی انسان‌گرا، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قزوین، دوره ۱، صص ۱-۱۹.
- عباسپور اسفدن، حسنعلی و رنجبر، احمد. (۱۳۹۳). «جلوه‌های آرمان‌شهر و شهریار آرمانی فردوسی با جستاری در داستان سیاوش»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، س ۱۰، ش ۳۵، صص ۲۱۲-۱۷۹.
- عباسی، علی. (۱۳۹۰). *ساختارهای نظام تخیل از منظر ژیلبر دوران*، چ ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاظمی، داوود و عندلیب، علیرضا. (۱۳۹۶). «توسعه ابزار سنجش تاب‌آوری سازمانی شهر در برابر بحران»، *معماری و شهرسازی ایران*، دوره هشتم، ش ۱۳، صص ۸۹-۷۷.
- کریمان، حسین. (۱۳۷۵). *پژوهشی در شاهنامه*، به کوشش علی میرانصاری، چ ۱، تهران: سازمان اسناد ملی ایران.
- مبارکی، امید و لاله‌پور، منیژه و افضل‌ی گروه، زهرا. (۱۳۹۶). «ارزیابی و تحلیل ابعاد و مؤلفه‌های تاب‌آوری شهر کرمان»، *جغرافیا و توسعه*، س ۴، ش ۴۷، صص ۱۰۴-۸۹.
- موحد، سپیده و طبیبیان، منوچهر. (۱۳۹۸). «چارچوبی برای تدوین الگوی تاب‌آوری بوم‌شناسانه شهر»، *مطالعات شهری*، س ۹، ش ۳۳، صص ۱۲۶-۱۰۹.
- نامورمطلق، بهمن. (۱۳۹۲). *درآمدی بر اسطوره‌شناسی نظریه‌ها و کاربردها*، چ ۱، تهران: سخن.
- ویل، لارنس و کامپانلا، توماس. (۱۳۹۸). *شهر از نو: شهرها با کدام روایت از پس فاجعه برمی‌آیند*، ترجمه نوید پورمحمدرضا، چ ۴، تهران: اطراف.
- «یادگار جاماسپ». (۱۳۴۴). *زند و هومن یسن و کارنامه اردشیر بابکان*، گردآوری و ترجمه صادق هدایت، چ ۴، تهران: پرستو.
- یسنا. (۱۳۹۴). گردآوری و ترجمه ابراهیم پورداود، چ ۱، تهران: اساطیر.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۹۰). *چهار صورت مثالی (مادر، ولادت مجدد، روح، چهره مکار)*، ترجمه پروین فرامرزی، چ ۳، مشهد: به‌نشر.
- Durand, Gilbert. (1996). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Introduction à l'archétypologie générale*, 11th edition, Paris: Dunod.

- Vale, Lawrence, Campanella, Thomas. (2005). *The Resilient City – How Modern Cities Recover from Disaster*. 1st edition, Oxford: Oxford University Press.

References

- Abāsi, Ali. (2011/1390 SH). *Structures of the Imagination System Based on Gilbert Durand's Views*. 1st ed. Tehran: Elmi Va Farhangi.
- Durand, Gilbert. (1996). *The anthropological structures of the imaginary*, Introduction à l'archétypologie générale. 11th ed. Paris: Dunod .
- Durand, Gilbert. (2019/1398 SH). *Symbolic Imagination*. Trans. R ūh-Allah Ne,mat-Allahi. 1st Ed. Tehrān: Hekmat Kalameh Press.
- Eliade, Mircea. (2012/1391SH). *Images and Symbols*. Trans. Mohammad Kāzeme Mohājerī. 1st ed. Tehrān: Pārseh.
- Eliade, Mircea. (2013/1392SH). *Prospects of Myth*. Trans. Jalāle Sattārī. 3^{ed} ed. Tehrān: Tūs.
- Eliade, Mircea. (2015/1394SH). *Rituals and Symbols of Initiation*. Trans. Mohammad Kāzeme Mohājerī. 1st ed. Tehrān: Pārseh.
- Eliade, Mircea. (2015/1394SH). *Treaties on History of Religion*. Trans. Jalāe Sattārī. 5th ed. Tehrān: Sorūš.
- Jung, Carl, Gustave. (2011/1390sh). *Four Archetypes: Mother, Rebirth, Soul, evil countenance*. Trans. Parvīne Farāmarzī. 3rd ed. Mašhad: Beh-našr.
- Karimān, Hoseyn. (1996/1375 SH). *A Study of the Shahnameh*. by Ali Mir-Ansāri. 1st ed. Tehrān: Sāzmāne Asnāde Melli Irān.
- Kāzemi, Dāvūd & Andalib, Ali-Reza. (2017/1396 SH). "Development of tools for measuring the organizational resilience of the city against crisis", *Iranian Scientific Association of Architecture and Urbanism*. Series 8th. No.13. 77-89.
- Mobāraki, Omid & Lāleh-Pūr, Manijeh & Afzali Gorūh, Zahrā. (2017/1396 SH). "Evaluating and Analysis of Resiliency Dimension and Parameters of the City of Kerman", *The Journal of Geography and Development*. Year 4. No.47. 89-104.
- Movahed, Sepideh & Tabibiyān, Manūchehr. (2019/1398 SH). " Proposing a framework to improve the pattern of city's ecological resilience ". *Journal of Urban Studies*. Year 9. No. 33. 109-126.
- Nāmvar Motlaq, Bahman. (2013/1392 SH). *An introduction to mythology*. 1st ed. Tehrān: Soxan

- Page, Max. (2019/1398sh). The City's End. *The Resilient City – How Modern Cities Recover from Disaster*. Compiled by Lawrence Vale & Thomas Campanella. Trans. Navid Pūr-Mohammad-Rezā. 4th ed. Tehrān: Atrāf
- Rozario, Kevin. (2019/1398sh). Making Progress: Disaster Narratives and the Art of Optimism. *The Resilient City – How Modern Cities Recover from Disaster*. Compiled by Lawrence Vale & Thomas Campanella. Trans. Navid Pūr-Mohammad-Rezā. 4th ed. Tehrān: Atrāf
- Sādeqi Maneš, Ali & Alavi-Moqaddam, Mehyār. (2020/1399 SH). "The Symbol of the Cave in the Poems of Manouchehr Atashi; A Comparative-Mythological Study Based on the Mircea Eliade's Views ", *Journal Of Mythological and Mystical Literature*. Year 16. No. 60. 141-172.
- Schultz, Duane P. & Schultz, Sydney Ellen. (2011/1390sh). *Theories of Personality*. Trans. Yahya Seyed-Mohammadi. 32 ed. Tehran: Virayesh.
- Šemšādi, Rezvan & Hoseyni Dastjerdi, Majid. (2017/1396 SH). "The impact of beliefs and ritualistic Symbols on the Construction of Ziggurat Chogha Zanbil ". *Research in Arts and Humanities*. Year. 2. No. 6. 103-116.
- Snowden, Ruth. (2010/1389 SH). *Teach yourself Jung*. Trans. Nūr-Al-Din Rahmāniān. 3rd ed. Tehrān: Āšiyān.
- Vale, Lawrence, Campanella, Thomas. (2005). *The Resilient City – How Modern Cities Recover from Disaster*. 1st ed. Oxford: Oxford University Press.
- Vale, Lawrence, Campanella, Thomas. (2019/1398sh). *The Resilient City – How Modern Cities Recover from Disaster*. Trans. Navid Pūr-Mohammad-Rezā. 4th ed. Tehrān: Atrāf.
- "Yādegāre Jāmāsp". (1965 /1344 SH). *Zande Vahūman Yasn and Kārṇāmeye Ardešire Pābakān*. Compiled and Trans. Sādeq Hedāyat. 4th ed. Tehrān: Parastū.
- Yasna*. (2015/1394 SH). Compiled and Trans. By Ebrāhim Pūr-Dāvūd . 1st ed. Tehrān: Asātir.
- Zāre,-Zādeh, Fahimeh & Rahbar-Niyā, Zahra. (2009/1388 SH). "Common Interactions Between the Creators and the Audience of the Palm of Mourning", *Islamic Art Studies*. No. 11. 43-49.

پژوهشنامه ادب حماسی، سال هجدهم، شماره اول، پیاپی ۳۳، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص ۲۲۳ - ۲۵۸

معرفی و نقد دراسات فی الشاهنامه

آرمان کوهستانیان*

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانش کده ادبیات و علوم انسانی، دانش گاه ولایت، ایران شهر، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۳

چکیده

گرچه سده هاست، مترجمان و پژوهشگران بیگانه نیز پیرامون شاهنامه دست به قلم می‌برند ولی کنگره هزاره فردوسی بود که در سال ۱۳۱۳ خورشیدی، شاهنامه را کانون پژوهش‌های جهانی گردانید. *دراسات فی الشاهنامه*، گسترده‌ترین پژوهش جهان عرب درباره شاهکار فردوسی، یکی از آن تلاش‌هاست. طه ندا این کتاب پر برگ را نزدیک به بیست سال پس از آن کنگره در دو بخش و پانزده فصل به نگارش درآورد. شوربختانه اثر یاد شده تا کنون در ایران، ناشناخته مانده است. از این روی، پس از خوانش سراسر کتاب، تلاش می‌کنیم، با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی، کوتاه آن را شناسانده و برجستگی‌ها و کاستی‌هایش را به خوانندگان، نشان دهیم تا از جای‌گاه کتاب، آگاه شوند.

کلیدواژگان: *دراسات فی الشاهنامه*، طه ندا، معرفی، دیدگاه‌های نو، لغزش‌ها.

مقدمه

نخستین و شاید بزرگ‌ترین همایش ادبی ایران، کنگره هزاره فردوسی بود که به مدت پنج روز در مهرماه ۱۳۱۳ خورشیدی برگزار شد و چهل تن از دوست‌داران فرهنگ ایران و فردوسی از هفده کشور، آماده شده و به ایران آمدند. در آن ماه پرمهر در کنار خاورشناسانی از آمریکا، دانمارک، آلمان، فرانسه، انگلستان، ایتالیا، چک و اسلواکی، یوگسلاوی، شوروی، ترکیه، اسرائیل، ژاپن و هند از سرزمین‌های عربی نیز جمیل صدقی زهاوی و احمد حامد صراف از عراق، عبدالوهاب عزام و عبدالحمید عبادی از مصر نیز بودند. این گردهمایی، شوری در جهان شاهنامه‌پژوهی پدید آورد و فردوسی را بیش از پیش به جهانیان شناساند.

در سده بیستم، مصریان بیش و پیش از دیگر تازی‌زبانان به شاهنامه، دل‌بستگی نشان داده‌اند. عبدالحمید عبادی (۱۹۵۵-۱۸۹۱)، محمد فرید ابوحید مصری (۱۸۹۳-۱۹۶۷)، عبدالوهاب محمد حسن عزام (۱۸۹۴-۱۹۵۹)، امین عبدالمجید بدوی (۱۹۹۷-۱۹۰۷)، حسین محیب المصری (۱۹۱۶-۲۰۰۴)، محمد غنیمی هلال (۱۹۶۸-۱۹۱۷) و عبدالنعیم محمد حسنین (۱۹۲۳) در شمار آن شاهنامه‌شناسان و شاهنامه‌پژوهان می‌باشند.

یکی دیگر از دوست‌داران مصری فردوسی، طه ندا است. او در سال ۱۹۴۲ از دانشگاه قاهره، کارشناسی و در سال ۱۹۴۵ از موسسه زبان‌های شرقی، کارشناسی ارشد و ۱۹۵۱ از همان دانشگاه قاهره، دکترای خویش را دریافت کرد (ر.ک.: رادفر، ۱۳۹۱: ۴۶۳). وی از استادان برجسته زبان‌های شرقی و ادبیات تطبیقی در دانشگاه‌های مصر و بیروت گردید و انستیتوی زبان‌های شرقی را در دانشگاه اسکندریه، بنیان نهاد. ندا در سال ۱۹۸۱-۱۹۸۲ برنده جایزه برتر ادبی از دانشگاه اسکندریه شد (ر.ک.: همان).

سرانجام پس از سال‌ها کوشش در زمینه ادبیات ایران در پایان سده بیستم، مرگ را گردن داد. از او یادگارهای فراوانی چون پژوهش‌هایی درباره شاهنامه، ادبیات تطبیقی، فهرست ادبیات تطبیقی اسلامی، اعیاد ایرانی در جهان اسلام، شهر بخارا، شعر فارسی در قرن چهارم هجری، رودکی شاعر ایرانی و ... بر جای مانده است (همان: ۴۶۴؛ ندا، ۱۳۸۳: ۱۰؛ همان، ۱۳۸۴: ۱۱).

گرچه همه کتاب‌های ندا، ارزش بازگردانی و انتشار دارند ولی دراسات فی‌الشاهنامه، این گسترده‌ترین پژوهش جهان عرب درباره حماسه ملی ایران، جای‌گاه ویژه‌ای داشته و سزاوار شناساندن، بازگردانی و ارزیابی است. از این روی، در این جستار، پس از شناساندن



کوتاه کتاب به ارزیابی تازگی دیدگاه‌های نویسنده و لغزش‌های وی در شاهنامه‌پژوهی می‌پردازیم.

پرسش‌های پژوهش: در جستار پیش روی، برآنیم تا به این پرسش‌ها پاسخ دهیم که: چه جنبه‌های تازه‌ای را می‌توان در کتاب *دراست فی‌الشاهنامه* یافت؟ و لغزش‌های کتاب یاد شده را چگونه می‌توان ارزیابی کرد؟

پیشینه پژوهش: در ایران طه ندا را با دیدگاه‌های او پیرامون ادبیات تطبیقی می‌شناسند؛ دیدگاه‌هایی که برآیند بازگردانی چند باره همان کتاب *ادب‌المقارن* می‌باشد. این کتاب در سال‌های ۸۰ تا ۸۴ به فارسی بازگردانی و سرچشمه پژوهش‌های فراوانی شده است. نخست زهرا خسروی و پس از وی هادی نظری منظم و حجت رسولی ترجمه *ادب‌المقارن* طه ندا را به چاپ رسانده‌اند. چه بسا مترجمان یاد شده از کار یک‌دیگر بی‌خبر بوده و گرفتار موازی‌کاری شده باشند. ولی، دیگر کتاب‌های او به فارسی بازگردانی نشده‌اند. **بایستگی پژوهش:** در این میان، کتاب *پژوهش‌هایی درباره شاهنامه (دراست فی‌الشاهنامه)* جای‌گاه ویژه‌ای دارد؛ زیرا «مفصل‌ترین کتاب عربی درباره فردوسی و شاهنامه است» (رادفر، ۱۳۹۱: ۴۶۴). و می‌توان آن را زمینه‌ساز نگارش کتاب *نامور ادبیات تطبیقی طه ندا* دانست که بیست‌ویک سال پس از *پژوهش‌هایی درباره شاهنامه* در سال ۱۹۷۵ به چاپ رسیده است. شوربختانه این گسترده‌ترین پژوهش تازیان درباره شاهنامه تاکنون در ایران ناشناخته مانده و شاید در پی گستردگی کتاب، دشواری بازگردانی آن و گرایش مترجمان عربی‌دان ایرانی به سوی زمینه‌هایی چون عرفان و ... به فارسی برگردانده نشده است. شناساندن، بازگردانی و ارزیابی این کتاب پدیده‌ای بایسته است؛ زیرا هر پژوهشی که در راستای شناخت بیش‌تر آثار ادبی این مرز و بوم باشد، ارزش‌مند است. به‌ویژه اگر از نگاه پژوهش‌گری غیرایرانی، آن هم درباره شاهنامه باشد.

روش پژوهش: در راستای پاسخ دادن به پرسش‌های یاد شده، کتاب *پربرگ دراست فی‌الشاهنامه* را یک‌سره خوانده و از دیدگاه‌های گوناگون به ارزیابی درون‌مایه‌ای آن پرداخته‌ایم تا بر پایه خود شاهنامه و دیگر پژوهش‌های نگارش یافته پیش و پس از *دراست فی‌الشاهنامه*، برجستگی‌ها و کاستی‌های یادگار ندا را فراخور این جستار، نشان دهیم.

منش طه ندا: آن‌گاه که با آهنگ آگاهی از منش طه ندا، *پژوهش‌هایی درباره شاهنامه* را بکاوییم، نمونه‌های فراوانی را می‌یابیم که گویای پسندیده بودن فرهنگ و پیشینه ایران و ایرانیان در نزد وی می‌باشد. ندا آیین زرتشتی را دین یکتاپرستی و آتش را نه خدای آنان

بل که نماد پروردگار می‌داند. او با آن که خود تازی‌زبان است ولی در جای‌گاه یک پژوهش‌گر به دور از هرگونه سوگیری به ارزیابی روی‌دادها می‌پردازد و دیدگاه‌های خویش را درباره برتری‌های گوناگون ایرانیان در برابر تازیان به نگارش درمی‌آورد و گاه آن‌چه گویای این برتری می‌باشد از گفتار تاریخ‌نگاران پیشینی چون طبری و ثعالبی و ... می‌آورد. نمونه‌های زیر گواه آشکاری بر نکوداشت فرهنگ کهن ایران از سوی طه ندا و نگاه عالمانه این پژوهش‌گر ارج‌مند است:

- کیش زرتشت، آیین یکتاپرستی است (ندا، ۱۹۵۴: ۲۴۹).
- کسانی که آیین زرتشت را فراخواننده به سوی دوگانه‌پرستی می‌دانند، دچار کژفهمی شده‌اند (همان: ۲۵۱).
- زرتشتیان گرچه آتش را بزرگ داشته با این همه، آتش‌پرست نبوده‌اند بلکه تنها به عنوان نماد خدای بزرگ به آن می‌نگریسته‌اند (همان: ۲۵۹).
- نمی‌توان پذیرفت که پیروزی تازیان بر ایرانیان آن هم تنها در یک جنگ، آیینی چون زرتشتی را نابود کند. سخن راست آن است که چندی پیش از پیروزی تازیان، آیین زرتشتی پای در سراسیابی نابودی نهاده و این پیروزی، شلیک پایانی بود (همان: ۲۷۰).
- تازیان این شیوه جنگ‌افزارپوشی سرتاسری را از ایرانیان فراگرفتند (همان: ۱۴۴؛ الطّبری، ۱۹۳۹، ج. ۳: ۱۲۰).
- منوچهر نخستین کسی بود که خندق کند. مسلمانان کندن خندق را به سال پنجم مَهی (هجری قمری) در نبردی به نام خندق فراگرفتند. سلمان فارسی، کندن خندق را به پیامبر- درود خدا بر وی و خاندانش باد- پیش نهاد کرد (ندا، ۱۹۵۴: ۱۶۲؛ الطّبری، ۱۹۳۹، ج. ۲: ۲۳۴).
- تازیان این جنگ‌افزار (منجنیق) را در نزد ایرانیان شناخته‌اند (ندا، ۱۹۵۴: ۱۶۵؛ ثعالبی نیشابوری، ۱۳۶۸، ج. ۱: ۲۷).
- ثعالبی فریدون را نخستین کسی می‌داند که این جنگ‌افزار (گرز) را در پیکار با ضحاک ساخت (ندا، ۱۹۵۴: ۱۶۶؛ ثعالبی نیشابوری، ۱۳۶۸، ج. ۱: ۲۸).
- طبری درباره جنگ نهاوند می‌گوید: ایرانیان هنگام رویارویی با تازیان، گویی کوه‌هایی آهنین بودند که هم‌پیمان شده تا از تازیان نگریزند (ندا، ۱۹۵۴: ۱۶۷؛ الطّبری، ۱۹۳۹، ۳ / ۲۰۷-۲۰۶).



ندا در دیباچه کتاب، تعبیر «هذا العمل الادبی الخالد» را در ستایش شاهنامه به کار می‌برد (ندا، ۱۹۵۴: ۵) و در جای دیگری این باور براون را که «شاهنامه نمی‌تواند در کنار معلقات تازی بایستد» (براون، ۱۳۴۲: ۲۰۶) شگفت‌آور می‌داند و می‌نویسد: بسیاری از دانش‌مندان غربی، شاهنامه را از شاه‌کارهای ادبی جهان به‌شمار آورده‌اند (ندا، ۱۹۵۴: ۳۰۵)؛ وی درباره سراینده شاهنامه باور دارد که «به اسلام و مسلمانان زندگی نرسانده است و آن‌گاه که از زبان ایرانیان، تازیان را دارای ویژگی‌هایی خشن می‌داند و نمونه‌هایی از نادانی آنان و پیشرفت‌هایی که ایرانیان، همواره از آن برخوردار بوده‌اند، نشان می‌دهد، نباید بر وی خرده گرفت؛ چرا که همه این‌ها در تاریخ آمده» (همان: ۲۹۲).

بی‌گمان گواهی، بالاتر از نگارش این کتاب برای دوست‌داری ایران و فرهنگ آن نزد طه ندا نمی‌توان یافت؛ آن هم در جایی از جهان که دسترسی به منابع، چندان آسان نبوده است. او خود می‌نویسد:

ولی روشن است که کمبود منابع پژوهشی در دسترس ما مصریان و جای خالی کتاب‌های پایه در کتابخانه‌های عمومی ما، انگیزه شاهنامه‌پژوهان را از میان برده است. هر چند که این کاستی، راه را بر پژوهش همه‌سویه و بررسی ژرف، بسته ولی جلوی کوشش را ننگرفته است. همین بس که خود شاهنامه را در دست داریم تا به اندازه توان و دریافت خویش به کاوش در آن بپردازیم (ندا، ۱۹۵۴: ۵).

بحث و بررسی

آشنایی با دراست فی‌الشاهنامه

ندا در پی آن بوده است تا پژوهشی را به نگارش درآورد که درباره شاهنامه و برای آن سودمند باشد. او خود در این باره می‌نویسد:

هر موضوعی که در این کتاب، بررسی شده، یا شاهنامه بدان پرداخته و یا در لابه‌لای روی‌دادها، نگاهی گذرا بر آن افکنده است؛ چراکه بر آن بوده‌ایم تا پژوهش‌های ما درباره شاهنامه و برای آن، سودمند باشد. این کتاب در موضوعاتی که در شاهنامه، خاستگاهی ندارند، فرو نرفته و همه هم‌تتش بر آن بوده است که این موضوعات، نمایان‌گر زندگانی ایرانیان کهن باشد؛ درست به همان شیوه‌ای که شاهنامه، نشان داده است (ندا، ۱۹۵۴: ۵-۶).

کتاب پژوهش‌هایی درباره شاهنامه در سال ۱۹۵۴ از سوی انتشارات دارالطالب شهر اسکندریه برای نخستین بار به دست خوانندگان مصری رسیده است. این کتاب دارای ۳۲۰ رویه و دو بخش می‌باشد؛ بخش یکم، پژوهش‌های تاریخی، ده فصل (۱. فردوسی؛ ۲. گسترش فرهنگ پهلوی در روزگار اسلامی؛ ۳. منابع شاهنامه‌های گوناگون؛ ۴. شاهنامه ابوالموید بلخی؛ ۵. شاهنامه ابوعلی بلخی؛ ۶. شاهنامه مسعودی مروزی؛ ۷. شاهنامه ابومنصوری؛ ۸. شاهنامه دقیقی؛ ۹. شاهنامه فردوسی؛ ۱۰. شاهنامه‌های پیرو شاهنامه) دارد. بخش دوم، پژوهش‌های موضوعی، بسیار ارزشمند است. این بخش گسترده، دو-سوم کتاب را در بر می‌گیرد و پنج فصل دارد. برای آگاهی خوانندگان از درون‌مایه فصول، موضوعات آمده در هر فصل را یاد می‌کنیم تا دریابند که از چه جای‌گاه پژوهشی ارزش‌مندی برخوردار هستند! فصل یازدهم، جنگ و وابسته‌های آن در شاهنامه، پیرامون آماده‌سازی جوانان برای پیکار، فراخوان سپاهیان، سان دیدن سپاه، آمادگی رزمی، سامان‌دهی سپاهیان، بخش‌های سپاه، درفش، شیوه‌های جنگ، ساز و برگ و جنگ‌افزار، توشه سپاه، جای‌گاه موبدان در جنگ، جای‌گاه دبیر در جنگ، جادوگر و جای‌گاه او در جنگ، آیین‌های رزمی ایرانیان، شطرنج و نرد در جنگ می‌باشد. فصل دوازدهم، پادشاهان و وابسته‌های ایشان در شاهنامه، دربردارنده فرّه ایزدی شاهان، ویژگی‌های پادشاه، آیین تاج‌گذاری، آیین‌ها و خوی‌های شاهان و سرانجام خوش‌گذرانی و آسایش و وابسته‌های آن دو است. فصل سیزدهم، زندگی اجتماعی در شاهنامه، درباره ساختار طبقاتی، روزهای ماه، گاهنبارها، دانش و دانش‌اندوزی و زن می‌باشد. فصل چهاردهم، زندگی دینی در شاهنامه، پیرامون زرتشت، اوستا، باور زرتشتیان، سست شدن آیین زرتشتی و نشانه‌های آیین زرتشتی در زندگی اسلامی به نگارش در آمده است و سرانجام فصل پانزدهم، نقد شاهنامه نام دارد که ندا در آن از جنبه‌های گوناگون به ارزیابی یادگار فردوسی پرداخته است.

تازگی دیدگاه‌های ندا

با این نگاه، دیدگاه‌های طه ندا را می‌توان در دو دسته جای داد: نخست آن‌چه بازآورد باورهای پژوهش‌گران پیشین می‌باشد و فشرده آن‌ها را برای خوانندگان خویش بازآورده است. دومین دسته همان یافته‌های نو وی است که خود گونه‌هایی دارد.



بازآورد باورهای پژوهش‌گران پیشین

این که پژوهش‌گری از یافته‌های پیشینیان بهره گیرد، رفتاری پژوهشی و پذیرفتنی است ولی گاه ندا بی‌آن‌که از پیش‌گامان خود یاد کند، گفتارشان را باز می‌آورد، آن‌چنان که گویی یافته‌های خویش را می‌نویسد. او فراوان به گل‌چین کردن سخن دیگران می‌پردازد. گاه در این کار چندان پیش می‌رود که سخن را نارسا می‌کند و حق آن را به جای نمی‌آورد.

در این کتاب، نمونه‌هایی را می‌توان یافت که نویسنده، گفتار آمده در منبع خود را پس و پیش می‌کند و چیزهایی بدان می‌افزاید. گاه نیز سراغ منابع آغازین مأخذ خویش را می‌گیرد و گفتار را از سرچشمه نخستینش در پژوهش خویش می‌گنجاند. اینک نمونه‌هایی از بازآورد گفتار دیگران را در سخن طه ندا یادآوری می‌کنیم تا گواهی بر آن‌چه گفته شد باشد.

فصل‌های سوم تا هشتم این کتاب، پیرامون پیشینه تاریخی حماسه‌سرایی و سرچشمه‌های شاهنامه، فشرده گفتار صفا از کتاب حماسه‌سرایی در ایران می‌باشد. در پایان فصل نهم این کتاب، گفتار فشرده‌ای آمده است که به شناساندن پژوهش‌ها و بازگردانی‌های شاهنامه به زبان‌های دیگر از آغاز سده سیزدهم تا میانه سده نوزدهم میلادی می‌پردازد. این گفتار چنین آغاز می‌شود: «در میان ترجمه‌ها و پژوهش‌های شاهنامه، برگردان تازی بنداری از شاهنامه، پیشگام است» (ندا، ۱۹۵۴: ۱۱۲).

ندا پس از آن به تلاش‌های کسانی چون علی افندی، مهدی از درباریان عثمان دوم، توکل بیگ، سر ویلیام جونس و لومسدن و ماکان و ... می‌پردازد. گفتار یاد شده چنین به پایان می‌رسد: «... منظومه هنری هاینه از فرارسیدن پاداش محمود و بیرون بردن پیکر فردوسی از دروازه شهر در همان دم سخن گفته است» (همان: ۱۱۶). سراسر این گفتار را می‌توان در حماسه‌سرایی در ایران یافت (صفا، ۱۳۳۳: ۲۲۶ - ۲۱۵). مگر سه نمونه زیر:

الف) در خاورزمین، پژوهش‌ها و تعلیقات چندانی درباره شاهنامه پدید نیامده است. عبدالقادر بغدادی در سده هفدهم میلادی، لغت شاهنامه را در زبان ترکی به نگارش درآورد که در سال ۱۸۹۵ میلادی به کوشش سالمانو در پطرزبورگ به چاپ رسید.

ب) تورنر ماکان در کار خویش از بخت و کام‌یابی بیش‌تری برخوردار بود؛ چراکه از کوشش‌های پیشینیان بهره برد. چاپ ماکان در بردارنده پیوستی از سروده‌های فارسی است که به شیوه شاهنامه سروده شده‌اند. هم‌چنین پیش‌گفتاری به زبان فارسی دارد که

در بردارنده دیباچه بایستقری و درآمدی به زبان انگلیسی و دسته‌ای از اصطلاحات دشوار [شاهنامه] است.

ج) نزرینتس^۱ و پس از او زینوف^۲ درباره فردوسی به زبان روسی دست به نگارش زده‌اند. زینوف استاد اسطوره‌های ایرانیان بود. این خاورشناس، سراغ کتاب‌های کهن را گرفته و دریافته است که اسطوره‌های هندوان بر کتاب اوستا اثرگذار بوده‌اند. طه ندا این سه نمونه را از نوشته‌های صفا برنگرفته است. نخستین شماره، گفتار نولدکه (۱۳۷۹: ۲۲۵-۲۲۴) دومین نمونه از افزوده‌های وی بر گفتار نگارنده حماسه‌سرایی در ایران می‌باشد که می‌نویسد: «تورنر ماکان^۳ انگلیسی در سال ۱۸۲۹ شاهنامه خود را با مقدمه فارسی و انگلیسی و فهرستی از لغات مشکل شاهنامه منتشر کرد و از روی شاهنامه ماکان، چندین چاپ سنگی در هندوستان ترتیب یافت» (صفا، ۱۳۳۳: ۲۱۶). گویا ندا چاپ تورنر ماکان را در دست داشته که فراتر از صفا چنین دانسته‌هایی را به دست آورده است. سومین شماره نیز از یافته‌ها و کاوش‌های طه ندا در منابع دیگر می‌باشد که نشانی از آن در یادگار صفا دیده نمی‌شود.

هم‌چنین آن گونه که خود در آغاز فصل دهم منظومه‌های پیرو شاهنامه یادآور می‌شود، این گفتار را بر پایه دیباچه شاهنامه مول و کتاب حماسه‌سرایی در ایران به نگارش درآورده است. نگاهی گذرا به نام این منظومه‌ها به خوبی گواه آن است که طه ندا کتاب صفا را پیش روی خود گذاشته و گزیده‌ای از آن را درباره منظومه‌های پیرو شاهنامه به تازی بازگردانده است: *گرشاسپ‌نامه*، *بهمن‌نامه*، *فرامرزن‌نامه*، *کوش‌نامه*، *بانوگشسپ‌نامه* و *برزونامه* و ... او برخی از حماسه‌ها چون *لهراسپ‌نامه*، *سوسن‌نامه*، *تمرنامه*، *شاهرخ‌نامه* و *مختارنامه* و ... را یاد نکرده و دیگر منظومه‌ها را نیز به گونه‌ای گزیده می‌شناساند بی‌آن‌که به ناگفته‌های پژوهش صفا بپردازد و درباره کاستی‌های آن در زمینه‌هایی چون روشن نبودن سراینده صاحب‌قران‌نامه یا نام و زمان سراینده آذربیزین‌نامه و ... بکاود.

ندا در گل‌چین کردن گفته‌های صفا گاه چندان فشرده‌گویی کرده که حق سخن را به جای نیاورده است. نمونه را چون به واپسین منظومه پیرو شاهنامه رسیده، نوشته است: «ردیبهشت‌نامه: میرزا محمدعلی شمس‌الشعرا سروش اصفهانی از سراینندگان بزرگ روزگار قاجار، آن را به رشته سخن درآورد» (ندا، ۱۹۵۴: ۱۳۵) و یافته‌های ارزشمند صفا را در

¹ Nazariants

² Zinoveff

³ Turner Macan



زمینه درون‌مایه/ردیبهشت‌نامه در بیان احوال پیام‌بر و امامان و بی‌فرجام ماندن منظومه و ... یاد نکرده است.

اینک برای نمونه، آغاز سخن نگارنده حماسه‌سرایی در *ایران* را درباره دو منظومه (*آذربرزین‌نامه* و *صاحب‌قران‌نامه*) یادآور می‌شویم تا از سنجش آن با گفتار طه‌ندا، آشکار گردد که وی سخنان صفا را به تازی بازگردانده است:

الف) *آذربرزین‌نامه*: آذربرزین پسر فرامرز از دختر سور پادشاه کشمیر بود (صفا، ۱۳۳۳: ۳۱۵): آذربرزین پسر فرامرز و دختر سور شاه کشمیر می‌باشد (ندا، ۱۹۵۴: ۱۲۵).

ب) *صاحب‌قران‌نامه*: دیگر از حماسه‌های دینی قدیم، منظومه‌ای است به نام *صاحب‌قران‌نامه* در داستان سیدالشهدا حمزه بن عبدالمطلب عم محمد بن عبدالله صلعم. این منظومه به سال ۱۰۷۳ هجری به نظم درآمده و ناظم آن معلوم نیست (صفا، ۱۳۳۳: ۳۷۹): این منظومه از سرور شهیدان حمزه‌بن عبدالمطلب عموی پیام‌بر - درود خدا بر وی باد - سخن می‌گوید. *صاحب‌قران‌نامه* در سال ۱۰۷۳ مهی از سوی سراینده‌ای ناشناس به رشته سخن درآمده است (ندا، ۱۹۵۴: ۱۳۵).

در فصل پانزدهم نقد *شاهنامه*، هنگام پرداختن به لغزش‌های جغرافیایی فردوسی می‌نویسد:

شاهنامه تور را که در شمال خاوری و سلم را که در شمال باختری ایران می‌زیسته، هم‌سایه می‌داند درحالی‌که میان هر دو جا، مسافت بسیاری است. شاید سبب این هم‌سایه دانستن در داستان، آن باشد که سلم و تور نماینده دو ملت هستند که در جنگ‌های بسیاری در برابر ایرانیان ایستاده‌اند. از این روی، *شاهنامه* میان هر دو، پیوند هم‌سایگی برقرار نموده است (ندا، ۱۹۵۴: ۳۰۲).

این نمونه را می‌توان در کتاب *حماسه ملی ایران* نیز دید:

این که تور که در شمال و سلم که در مغرب مسکن دارند، با هم مانند دو نفر هم‌سایه، آمد و شد می‌کنند، البته قابل فهم است برای این که این دو نفر، نماینده ملتی هستند که ایرانیان با آن‌ها بیش از هر ملتی در زدو خورد بوده‌اند و تصور ملی این دو نفر، آن‌ها را با هم مربوط می‌کند (نولدکه، ۱۳۷۹: ۱۶۴).

او در جای دیگری از همین فصل می‌نویسد:

از میان ملت‌های بسیار هم‌روزگار با ایرانیان در روزگاری که شاهنامه به آن پرداخته است، این کتاب از هم‌نشینی قهرمانان ایرانی و تورانی سخن می‌گوید. جز ایرانیان و تورانیان، برجسته‌ترین کسانی که در شاهنامه از آن‌ها یاد شده است، رومیان، هندوان، چینی‌ها و تازیان می‌باشند. گویا میان ایرانیان، تورانیان و رومیان پیوند نزدیکی و خویشاوندی برپاست و تورانیان و رومیان عموزادگان ایرانیان می‌باشند؛ چراکه ریشه همگی به فریدون باز می‌گردد. پادشاهان روم از فرزندان سلم (ندا، ۱۹۵۴: ۲۸۸-۲۸۶).

طه ندا در این‌جا به بازگردانی گفتار ملل و اقوام از کتاب حماسه‌سرایی در ایران پرداخته است که می‌گوید:

اقوامی که از ایشان در شاهنامه بیش از همه سخن رفته است، گذشته از ایرانیان، تورانیان و رومیان و هندوان و تازیانند. این ملل جمله هم‌سایگان ایرانیان بوده‌اند ... از میان این ملل، پادشاهان توران و روم از بنی‌اعمام شاهان ایران بودند؛ که نسل همه به فریدون می‌رسید بدین معنی که شاهان روم از نسل سلم (صفا، ۱۳۳۳: ۲۵۲-۲۵۰).

ناگفته نماند که از نمونه‌های یاد شده، بهره‌گیری فراوان طه ندا از کتاب حماسه‌سرایی در ایران به آسانی دریافت می‌شود. بر این پایه، شاید چندان بزرگ‌نمایی نباشد که بگوییم: چنانچه صفا حماسه‌سرایی در ایران را به نگارش در نیاورده بود، چه‌بسا ندا پژوهش‌هایی درباره شاهنامه را نمی‌نوشت یا آن‌که دست‌کم، سخت کوتاه‌تر از این می‌بود. گذشته از این‌ها نمونه‌های فراوانی را می‌توان یافت که طه ندا خرده‌هایی را که شاهنامه‌پژوهان پیش‌گامی چون نولدکه، مول و براون و صفا و ... بر فردوسی گرفته در کتاب خود می‌آورد بی‌آن‌که پاسخ درخوری به آن‌ها دهد حال آن‌که سزاوار بود، به گونه‌ای هرچند کوتاه و درخور دریافت خوانندگان تازی‌زبان خویش آن خرده‌گیری‌ها را ارزیابی کند.

یافته‌های نو

اینک به دومین دسته از دیدگاه‌های طه ندا می‌پردازیم. نگاه‌های نو وی را می‌توان چهار شاخه کرد: نخست ارزیابی باورهای تذکره‌نویسان کهن و پژوهش‌گران یکی دو سده گذشته، دوم یافته‌هایی تازه درباره فردوسی و شاهنامه، سوم دسته‌بندی‌هایی ساده ولی سنجیده برای شاهنامه و چهارم پرسش و پاسخ‌هایی که در زمینه‌های گوناگون می‌باشد.



ارزیابی باورهای تذکره‌نویسان کهن و پژوهش‌گران یکی-دو سده گذشته

طه ندا هنگام رویارویی با باورهای پیش‌گامان خویش از گذشته‌های دور تا روزگار خود به ارزیابی آن‌ها می‌پردازد و دیدگاه‌هایش را به نگارش در می‌آورد. او باورهای تذکره‌نویسان کهنی چون دولت‌شاه، حمدالله و قاضی نورالله را درباره فردوسی نسخه می‌داند و سخنان عروسی سمرقندی را سنجیده‌تر از باورهای آنان می‌شمرد. گرچه بر دیدگاه‌های وی نیز خرده می‌گیرد. این گونه نقدهای طه ندا را می‌توان در فصل نخستین و هنگام پرداختن به تخلص سراینده، حال و روز اجتماعی سراینده، ره‌سپار شدن فردوسی به غزنه، چگونگی پیوستن فردوسی به سلطان محمود و دیدگاه سلطان محمود درباره فردوسی دید.

از نقدهای طه ندا بر گفتار پژوهش‌گران یکی-دو سده گذشته می‌توان فصل هشتم را یادآور شد که وی این دیدگاه پیشینیانی چون اته، نولدکه، هورن و صفا که «ابومنصور محمد بن احمد دقیقی بلخی از ایرانیان زرتشتی‌مذهب و از شعرای بزرگ اهل سامانی است» (صفا، ۱۳۳۳: ۱۶۳) را به گونه‌ای گسترده ارزیابی کرده و نمی‌پذیرد و باور دارد که دقیقی، مسلمان ولی مسلمانی سست‌باور و فرو رفته در کامرانی و باده‌گساری و گناه بوده که باورهای دینی، وی را از گناهان باز نداشته است (ر.ک: ندا، ۱۹۵۴: ۵۴-۵۰).

نمونه دیگر این گونه نقدهای طه ندا را می‌توان در فصل پانزدهم دید که این دیدگاه براون را که شاهنامه نمی‌تواند در کنار معلقات تازی بایستد در گفتاری گسترده سال‌ها پیش از کسانی چون مهدی ممتحن، شگفت‌آور می‌داند و می‌نویسد که جای‌گاه شاهنامه کم‌تر از ایلید هومر نیست و در گفتاری گسترده به سنجش جنبه‌های گوناگون کتاب هومر و شاهنامه فردوسی می‌پردازد (ر.ک: همان: ۳۱۲-۳۰۵).

یافته‌هایی تازه درباره فردوسی و شاهنامه

ندا در دیدگاهی دگرگونه با باور بسیاری می‌نویسد: «هنگامی که اشکانیان (پارت‌ها) بر سر کار آمدند، از آن‌جا که مردمانی جنگ‌جو بودند، به زنده کردن میراث ایرانیان و پشتیبانی از آن پرداختند بلکه برخلاف چشم‌داشت، همانند جانشینان اسکندر به فرهنگ یونانی روی آوردند» (ندا، ۱۹۵۴: ۷۸). شاید در نگاه نخست، این گفته طه ندا چندان پذیرفتنی نباشد ولی سخن راست آن است که اشکانیان بیش از دیگر شاهنشاهی‌های ایرانی دین، زبان و ادبیات یونانیان را می‌پسندیده و با کردار خویش از آن پاس‌داری می‌کرده «در دربار شاهان اشکانی، نمایش‌ها و بازی‌های یونانی، معمول و مخصوصاً مصنّفات اوری‌پید یونانی جالب توجه بود» (پیرنیا و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۵۸).

گذشته از این، شاهان اشکانی در زمینه مذهب نیز به یونانیان گرایش داشتند. آن چنان که «پرستش بعضی از ارباب و انواع یونانی، جزو مذهب شاهان اشکانی گردید» (همان: ۱۵۷). زبان و ادبیات یونانی نیز در میان نجیب‌زادگان پارتی، فراگیر بود پادشاهان اشکانی به زبان و خط یونانی، لقب الوهی اپی‌فانس (نام‌ور) را برای اشک اول بر روی سکه‌های خویش می‌نگاشتند و شاه‌زادگان این خاندان با ادبیات یونان، آشنا بودند (همان).

با آن‌که اثر تمدن یونان بر فرهنگ اشکانیان چندان ژرف نبود ولی چه بسا در پی این پدیده است که پس از اشکانیان اثری از آن‌ها بر جای نماند حال آن‌که با وجود تراج اسکندر هنوز هم از روزگار هخامنشی، نشانه‌هایی بر جا است، چه بسا همین گرایش اشکانیان به فرهنگ یونانی، ساسانیان را بیش‌تر بر آن داشته باشد که نشانی از شاهنشاهی اشکانی بر جای نهند آن‌چنان‌که در روزگار فردوسی نیز آگاهی چندانی از آنان در دست نبوده است:

چو کوتاه بد شاخ و هم بیخشان نگوید جهان دیده تاریخشان
ازیرا جز از نام نشنیده‌ام نه در نام خسران دیده‌ام
(فردوسی، ۱۳۸۴: ۱۳۹/۶)

وی در نمونه‌ای دیگر و هنگام پرداختن به پادشاهی ساسانیان می‌نویسد: «گفتار شاهنامه درباره خاندان ساسانیان، جنبه تاریخی دارد هر چند که این جنبه در پاره‌ای از داستان‌ها مسلم نیست» (ندا، ۱۹۵۴: ۸۲).

پیش‌تر در جستاری به نام «شاهنامه، شالوده تاریخ ایران کهن» برای دریافت این که تا چه اندازه گفته‌های شاهنامه درباره تاریخ ساسانیان پذیرفتنی است، به سه پدیده پرداخته‌ام: نخست نام شاهان این خاندان، دیگر جانشین هر یک از ایشان و سرانجام دوره پادشاهی هر کدام که چند سال بوده است؛ و نشان داده‌ام که دانستنی‌های تاریخی شاهنامه، چنان جای‌گاهی دارد که سزاوار است، کتاب‌های تاریخی نگارش‌یافته درباره ایران پیش از اسلام بر پایه یادگار گران‌سنگ فردوسی نقد و ارزش‌گذاری شوند (ر.ک. کوهستانیان و دیگران، ۱۳۹۹ الف: ۱۰-۱). البته به‌تازگی زاگرس زند (۱۴۰۰) نیز در کتاب شاهنامه و پایان ساسانیان، به گونه‌ای گسترده، پیرامون ارزش تاریخی شاهنشاهی ساسانیان در حماسه ملی ایران، سخن گفته‌اند.

او هنگام پرداختن به کیش ایرانیان می‌نویسد: «سخن فردوسی در چند جای شاهنامه گویای آن است که پادشاهان ایرانی پیش از زرتشت، خداپرست بوده‌اند؛ البته فردوسی در



این باره لغزیده است و بی‌گمان آن‌چنان‌که پیش‌تر گفته شد، ایرانیان کهن، مشرک بوده و به چندخدایی باور داشته‌اند (ندا، ۱۹۵۴: ۲۴۱). اگر واژه‌هایی چون آفریننده، ایزد، پروردگار، خدا، خداوند، دادار، کردگار و یزدان را در شاهنامه جست‌وجو کنیم، در می‌یابیم که همواره مفرد به کار رفته‌اند:

(۱)

همه بندگانیم و ایزد یکیست
پرستش جز او را سزاوار نیست
(فردوسی، ۱۳۸۴: ۴۱۶/۶)

(۲)

سرنامه کرد از جهان‌دار یاد
خداوند ماه و خداوند هور
بزرگی و نیک‌اختری زو شناس
خداوند پیروزی و فرّ و داد
خداوند فرّ و خداوند زور
وزو دار تا زنده باشی سپاس
(همان، ۱۳۸۶: ۱۵۷/۸)

(۳)

به نام جهان‌آفرین یک‌خدای
مگر دست ارژنگ بسته چو سنگ
که رستم نگرداند از رخس پای
نهاده به گردن برش پالهنگ
(همان، ۱۳۶۹: ۲۰/۲)

(۴)

ز دادار نیک‌ی دهش یاد کن
به پیش کس‌اندر مگوی این سخن
(همان، ۱۳۸۶: ۳۶۵ /۸)

(۵)

چنین گفت کای روشن کردگار
تویی آفریننده هور و ماه
جهان‌آفریدی بدین خرمی
کسی کو جز از تو پرستد همی
جهان‌دار و پیروز و پروردگار
گشاینده و هم نماینده‌راه
که از آسمان نیست پیدا زمی
روان را به دوزخ فرستد همی
(همان، ۱۳۸۶: ۱۱۱ /۷)

(۶)

به فرّ و به فرمان یزدان پاک
سرش را به گرز اندر آرم به خاک
(همان، ۱۳۶۹: ۴۶۵/۲)

سروده‌های یاد شده را دربارهٔ یگانه‌پرستی ایرانیان می‌توان در دو دسته جای داد: نخست سروده‌هایی که از زبان موبدان و پادشاهان و دیگر زرتشتیان روزگار ساسانی آمده

(شماره‌های ۱، ۲، ۴ و ۵) و دسته دیگر، سروده‌هایی است که به پیش از پادشاهی گشتاسپ و پیدایش زرتشت باز می‌گردد (شماره‌های ۳ و ۶). همین سروده‌های واپسین دسته است که نشان‌دهنده لغزش فردوسی در یکتاپرست خواندن ایرانیان می‌باشد؛ چراکه در آن روزگار هنوز زرتشت پیدا نشده بود.

این پژوهش‌گر مصری درباره پایان زندگانی زرتشت باور دارد که «تورانیان پس از دست‌یابی به بلخ، پای در آتش‌کده گذاشته و لهراسپ و زرتشت و هیرید را کشتند» (ندا، ۱۹۵۴: ۲۴۳). وی پس از خواندن این سروده‌های فردوسی:

| | |
|-----------------------------------|------------------------------|
| شهنشاه لهراسپ را پیش بلخ | بکشتند و شد روز ما تار و تلخ |
| ... و زآن‌جا به نوش‌آذر اندر شدند | رد و هیرید را همه سر زدند |
| ز خونشان فروزنده‌آذر بمرد | چنین بد کنش خوار نتوان شمرد |

(فردوسی، ۱۳۷۵: ۱۸۴/۵)

می‌نویسد: «فردوسی در این‌جا واژه رد را برای زرتشت به کار برده که به معنی بی‌باک، آزاده و دل‌آور است» (ندا، ۱۹۵۴: ۲۴۳).

وی در جای دیگری می‌نویسد: «از لغزش‌های تاریخی شاهنامه، نصرانی پنداشتن اسکندر مقدونی است» (همان: ۳۰۲).

با آن‌که اسکندر در سده چهارم پیش از میلاد زاده شده ولی فردوسی «اسکندر را مسیحی می‌داند و پیش از حضرت عیسی از اسقف و سکوبا گفت‌وگو به میان می‌آورد» (جنیدی، ۱۳۸۷: ۵۹).

| | |
|--------------------------|-------------------------|
| سکوبا بشستش به روشن گلاب | پراکند بر تنش کافور ناب |
|--------------------------|-------------------------|

(فردوسی، ۱۳۸۴: ۱۲۳/۶)

در جاهای بسیاری از داستان اسکندر در شاهنامه نمونه‌هایی دیده می‌شود که گواهی بر مسیحی پنداشتن اسکندر است:

| | |
|-------------------------|------------------------------|
| درفشی پس پشت سالار روم | نوشته بر او سرخ و پیروزه بوم |
| همای از بر خیزرانش قضیب | نوشته بر او بر محب صلیب |

(همان، ۱۳۷۵: ۵۳۳/۵)

اسکندر هنگام بستن پیمان زناشویی با دختر کید هندی

| | |
|------------------------------|---------------------------|
| بفرمود تا هر که بخرد بدند | بر آن لشکر روم موبد بدند |
| نشستند و او را به این بخواست | به رسم مسیحا و پیوند راست |

(همان، ۱۳۸۴: ۲۸/۶)



پس از رسیدن به اسپانیا

سکندر بفرمود تا جاثلیق
بی‌آورد عـراده و منجینیق
(همان: ۵۴)

و آن‌گاه که در پیش‌گاه قیدافه شاه اسپانیا به سر می‌برد

سکندر شنید این سخن شاد گشت
ز تیمار برگشتن آزاد گشت
به دادار دارنده سوگند خورد
به دین مسیحا و گرد نبرد
که با بوم و با رست و فرزند تو
بزرگان که باشند پیوند تو
نسازم جز از خوبی و راستی
نه اندیشم از کژی و کاستی
(همان: ۶۴)

و بار دیگر در کاخ قیدافه

چو قیدافه را دید بر تخت گفت
که با رای تو مشتری باد جفت
به دین مسیحا به فرمان راست
به دارنده کو بر زبانم گواست
به ابرای و دین و صلیب بزرگ
به جان و سر شهریار سترگ
به ذونار و شماس و روح‌القدس
کزین پس مرا خاک در اندلس
نبیند نه لشکر فرستم به جنگ
نیامیزم از هر دری نیز رنگ
(همان: ۶۹)

طه ندا در بررسی ارزش‌مندی به سنجش چندسویۀ شاهنامه و ایلید می‌پردازد و سرمشق بسیاری از پژوهش‌گران می‌شود. او ویژگی‌های هر یک از دو کتاب یاد شده را برمی‌شمرد. برای نمونه می‌گوید:

در ایلید، خدایان خود در پهنه‌های جنگ و زندگی دست‌به‌کار می‌شوند و گروهی از جنگ‌جویان را در برابر گروهی دیگر یاری می‌رسانند. شماری از خدایان در کنار هر یک از دو گروه، جای می‌گیرند که در راستای کمک و یاری آن گروه می‌کوشند تا به آن‌جا که خدایان، گاه خود کار نبرد را به گردن می‌گیرند ولی در شاهنامه نشانی از خدایان و چندگانگی آن‌ها دیده نمی‌شود و روشن است که نقشی هم در پیش‌آمدهای داستان‌ها و به ویژه جنگ‌ها ندارند (ندا، ۱۹۵۴: ۳۰۷).

آری اریس خدای ناسازگاری و دورویی، آتش‌افروز جنگ تروا می‌شود. آرتیمس باها را رها می‌کند تا ناوگان یونان بتواند راهی تروا شود. آفرودیته که پاریس او را زیباترین ایزدبانوان به‌شمار آورده جانب ترواییان را می‌گیرد. آرس خدای جنگ نیز پستی‌بان آنان است. هرا و آتنه طرفدار یونانیان می‌شوند. آپولون، هکتور تروایی را که از آژاکس زخم

خورده بود، درمان می‌کند (ناردو، ۱۳۸۶: ۴۳-۳۴). ونوس پروردگار عشق و زیبایی، پاریس برادر هکتور را از چنگال مناس می‌رباید.

دسته‌بندی‌هایی ساده ولی سنجیده برای شاهنامه

در جاهای گوناگون کتاب ندا می‌توان دسته‌بندی‌هایی ساده ولی سنجیده را برای درون‌مایه‌های شاهنامه یافت. نمونه را در فصل نهم برای شاهنامه چهار دسته‌بندی آورده است. در نخستین بخش‌بندی شاهنامه را از دیدگاه سیاسی دارای چهار پادشاهی پیش‌دادیان، کیانیان، اسکندر و جانشینان اشکانی وی و ساسانیان، در دومین دسته‌بندی شاهنامه را در پرتو دریچه درون‌مایه‌ای دارای سه بخش اساطیری، پهلوانی و تاریخی می‌داند و ویژگی‌های جداکننده این دوره‌ها را برمی‌شمرد.

طه ندا درباره سومین بخش‌بندی شاهنامه می‌نویسد: از دیدگاه بن‌مایه و حقایق یا اسطوره‌های آمیخته با شاهنامه نیز می‌توان این کتاب را دسته‌بندی کرد: نخست دوره سراسر اساطیری که همان روزگار پیش‌دادیان است. دیگر دوره اساطیری آمیخته با تاریخ که همان روزگار کیانیان است و سوم دوره تاریخی آمیخته با اسطوره که همان روزگار ساسانیان است.

وی چهارمین دسته‌بندی را بر پایه دگرگونی طبیعی زندگی انسانی می‌داند که پله‌های جامعه بشری را نمایش می‌دهد. نخست دوره طبیعی یا آغازین که آدمی آفریده شد و در پی آن برآمد که محیط را به سود خویش رام کند. دوم دوره درگیری که مردم برای استوار کردن چیرگی خود بر دیگران و فراهم آوردن زندگی بهتر، درگیر شدند که شاهنامه به بهترین گونه این دوره از دوره‌های جوامع بشری را نشان می‌دهد. سوم دوره آرامش و تمدن که پس از پایان پذیرفتن درگیری به پیدایش تمدن انجامید (ر.ک: ندا، ۱۹۵۴: ۸۸-۵۸).

از چهار دسته‌بندی یاد شده که طه ندا افزون بر شصت سال پیش، شاهنامه را در چارچوب آن جای داده، امروزه تنها دو نمونه نخستین را می‌توان در شاهنامه‌پژوهی‌ها دید (ر.ک: صفا، ۱۳۳۳: ۲۱۴-۲۰۶؛ رستگار فسایی، ۱۳۹۰: ۲۰-۱۷). دو گونه دیگر و به‌ویژه واپسین نمونه هنوز هم نو به شمار می‌آید و نگاه جامعه‌شناسانه طه ندا ستودنی است.

هم‌چنین ندا در آغاز فصل یازدهم به گونه‌ای فشرده، دسته‌بندی چندگانه‌ای را درباره پیکارهای شاهنامه بر پایه زمان، جا، انگیزه و مردمان درگیر در دو سوی، پرداخته است. وی پیکارهای شاهنامه را در دو دسته جای داده:



۱) جنگ‌های اسطوره‌ای که ریشه در درگیری پسران فریدون دارد و پس از مرگ آنان، گستره درگیری بیش‌تر می‌شود و به میان توده مردم می‌کشد. این پیکارها بیش‌تر در خاور و شمال خاوری ایران در میان ایرانیان و تورانیان روی می‌دهد.

۲) جنگ‌های تاریخی که بیش‌تر ریشه در برتری‌جویی، گرایش به چیرگی، افزایش درآمد شاهنشاهی و فراگیر کردن دیدگاه‌ها دارد. این پیکارها بیش‌تر در باختر و شمال باختری ایران در میان ایرانیان و رومیان یا ایرانیان و تازیان روی می‌دهد.

ندا در فصل یاد شده، افزون بر این دسته‌بندی، پیکارهای شاهنامه را به دو گونه جنگ فردی یا تن‌به‌تن یا زورآزمایی و جنگ گروهی بخش کرده است (ندا، ۱۹۵۴: ۱۴۹).

پرسش و پاسخ در زمینه‌های گوناگون

از دیگر تلاش‌های نو طه ندا می‌توان پرسش و پاسخ‌هایی را یادآور شد که در زمینه‌های گوناگون می‌باشد. اینک برای پرهیز از به درازا کشیدن سخن، نمونه‌هایی از این پرسش‌ها را یادآور می‌شویم که پاسخ آن‌ها در نوشته‌های ندا آمده است:

● فصل نخست: اگر سراینده توان‌گر نبوده پس چگونه هدیه سلطان را هر اندازه که بوده باشد نپذیرفته است؟ (ندا، ۱۹۵۴: ۱۲).

● فصل سوم: از آن‌جا که کتاب یاد شده (خدا/ی‌نامه) تا پایان پادشاهی خسرو پرویز بود، پس فرجام کار ساسانیان از کجا بر آن افزوده شده؟ (همان: ۲۷).

● فصل دوازدهم: چرا پادشاهان در اندیشه پدید آوردن ساختار درست و پای‌داری برای جانشین پادشاه نبوده‌اند؟ به‌ویژه در روزگار ساسانیان که همه جنبه‌های زندگی، ساختارهایی سنجیده و فرمان‌هایی داشت که مردم نمی‌توانستند از آن سرپیچی کنند؟ (همان: ۱۸۰).

● فصل دوازدهم: چرا شاهنامه، آکنده از گونه‌های زندگانی پر از ناز و نعمت و زراندوزی است که پادشاهان ایران در روزگار گوناگون در آن، فرو رفته‌اند؟ (همان: ۲۰۱).

● فصل چهاردهم: چرا زرتشت این واژه کهن (دیو) را کنار نهاده و به‌تر دیده که هنگام پرداختن به خدا به جای دیو، واژه اهورمزدا را به کار برد؟ (همان: ۲۴۸).

● فصل چهاردهم: داستان آتش چیست؟ و چرا زرتشتیان آن را بزرگ می‌دارند؟ (همان: ۲۵۸).

در پایان این گفتار باید یادآور شد که شاید برخی از خوانندگان فارسی‌زبان در نو به شمار آوردن نمونه‌های پیشین با ما هم‌داستان نباشند و آن‌چه نگاه نو طه ندا خوانده شده

برایشان تازگی نداشته باشد ولی نباید فراموش کرد که ندا نزدیک به هفتاد سال پیش چنین دیدگاه‌هایی داشته است و چه بسا ما با آن دیدگاه‌ها در شاهنامه پژوهی‌هایی آشنا شده باشیم که پس از کتاب ندا به نگارش درآمده‌اند. هم‌چنین نباید از یاد برد که طه ندا پژوهش‌هایی درباره شاهنامه را برای تازی‌زبانانی نوشته که آگاهی‌های چندانی درباره فردوسی و شاه‌کار وی نداشته‌اند از همین روست که گزیده داستان‌هایی چون زال و رودابه، جنگ رستم در مازندران، غم‌نامه رستم و سهراب، داستان بیژن و منیژه، نبرد دوازده‌رخ و گشودن رویین‌دژ و ... را آورده است.

لغزش‌های ندا در شاهنامه پژوهی

به گفته سعید نفیسی «خاورشناسان هر چه در زبان فارسی کار کرده و در آن فرو رفته باشند، باز از پی بردن به زیبایی‌های لفظی و معنوی آن عاجزند» (نولده، ۱۳۷۹: ۱۸). گاه گستره ناتوانی آنان از این هم فراتر رفته و گرفتار لغزش می‌شوند. طه ندا نیز با همه دانش و سختگی خویش در شاهنامه پژوهی از لغزش به دور نمانده است. در یک دسته‌بندی فراگیر، لغزش‌های طه ندا را می‌توان دو گونه دانست. نخست آن‌گاه که دیدگاهی ناپخته درباره درون‌مایه شاهنامه و آفریدگار آن دارد و دوم برداشت‌های نادرست او در شاهنامه‌خوانی که نتوانسته است خواست سراینده را دریابد.

چند دیدگاه نسخته درباره شاهنامه و فردوسی

- فردوسی ۲۵ سال از زندگانی خودش را پیوسته در رنج به سر برده تا شاهنامه را به فرجام رساند و با پاداش آن، جهاز دخترش را فراهم آورد (ندا، ۱۹۵۴: ۱۰). این که انگیزه فردوسی در پایان بخشیدن به شاهنامه، چنین خرد و ناچیز دانسته شود، پذیرفتنی نیست. چگونه است که مردی توان‌گر و صاحب شوکت نتواند، جهاز تنها دختر خود را فراهم کند تا ناچار بیست و پنج سال، شاهنامه بسراید به امید این که صله‌ای از آن عائد شود و آن را صرف جهاز دختر سازد؟ وانگهی دختر را در جوانی، شوهر دهند نه در هنگام پیری و کدام پدر است که ثروت موجود را برای عزیزترین کس خویش، خرج نکند و صله‌ای موهوم و محتمل را که بیست و پنج یا سی سال بعد به دست می‌آید، جهیز دختر کند؟

اگر فردوسی قصد داشت برای جهیز دختر یا هر مصرف دیگری از راه شاعری، مال فراهم کند، اصولاً نباید نامی از شاهنامه می‌برد؛ زیرا کالایی نبود که باب بازار زمان باشد.



روزگار، روزگار غلبه تازیان و ترکان بود. فردوسی سرودن آن را نه برای مال بل که برای ایجاد جنبشی در قوم ایرانی وجهه همت خویش قرار داد (رجایی بخارایی، ۱۳۴۶: ۲۶۱).

● پاس‌دار او کسی جز ابومنصور بن محمد نبود (ندا، ۱۹۵۴: ۱۱). لزوماً چنان نیست که سرنامه‌های گوناگونی که امروزه در جای‌جای شاهنامه دیده می‌شود، با آن چه در اندیشه فردوسی می‌گذشته، هم‌سان باشد. پس سنجیده نیست که تنها با نگرستن به عناوین شاهنامه به سادگی، نام آن پاس‌دار فردوسی در هنگام آغاز سرایش، ابومنصور محمد بن عبدالرزاق قلمداد شود. نویسنده کتاب *سراینده کاخ نظم بلند*، در گفتاری گسترده، آن پاس‌دار فردوسی را نه ابومنصور بلکه پسر بزرگش منصور می‌داند (ر.ک. سیدی، ۱۳۷۱: ۷۷-۴۴).

پیشینه فرهنگی و ایران‌دوستی خانوادگی منصور بن ابی منصور (به فرموده فردوسی از گوهر پهلوان بودن) می‌تواند، وی را با شور فراوان، پاس‌دار کسی کرده باشد که جانش سخن را برگزیده و بر آن شده تا نامه شه‌ریار را که پدر فرهنگ‌دوست منصور به سال سیصد و چهل و شش گردآورده به سرایش درآورد. پس امروزه دیگر روشن است که آن یاور فردوسی نه ابومنصور بل که پسر بزرگ‌ترش منصور بن ابومنصور محمد بن عبدالرزاق طوسی بوده که «در جوانی تن و جان پر دردش در زندان انیرانیان از جهان بگسست و روان فرخنده را به روان نیاکان پیوست» (جنیدی، ۱۳۸۷: ۴۶۹).

● ندا از *چهارمقاله* چنین دریافت کرده است که «سراینده کتابش را بر می‌دارد و روی به سوی سلطان غزنه می‌آورد و آن را به خواجه بزرگ احمد بن حسن می‌دهد. میمندی آن را می‌پذیرد و به سلطان می‌رساند» (ندا، ۱۹۵۴: ۱۵). اگر *چهارمقاله* را بنگریم در خواهیم یافت که طه ندا در برداشت از آن، اندکی لغزیده است: «فردوسی، بودلف را برگرفت و روی به حضرت نهاد به غزنین و به پای‌مردی خواجه بزرگ، احمد حسن کاتب، عرضه کرد و قبول افتاد» (نظامی عروضی، ۱۳۸۵: ۶۵). طه ندا می‌گوید که فردوسی، شاهنامه را به میمندی می‌دهد و خواجه آن را می‌پذیرد حال آن که خواست عروضی از قبول افتادن پذیرش آن از سوی میمندی نبوده است بلکه پای‌مردی این کار را احمد بن حسن به گردن گرفته بود. البته این که میمندی از در دوستی با فردوسی، پیش آمده نیز چندان پذیرفتنی نیست و «در مقدمه اوسط شاهنامه می‌خوانیم: حسن میمندی که وزیر سلطان بود با فردوسی حسد می‌ورزید» (آیدنلو، ۱۳۹۸: ۴۰۴).

• **خدای‌نامه** در روزگار یزدگرد سوم به فرمان وی و به دست دهقانی دانا به نام دانش‌ور نوشته شده است (ندا، ۱۹۵۴: ۲۷). این پندار که نام دهقان گردآورنده خدای‌نامه، دانش‌ور بوده، ریشه در مقدمه بایسنقری دارد که می‌گوید: «یزدجرد شهریار دانش‌ور دهقان را که از جمله اکابر مداین بود و شجاعت و حکمت با هم جمع داشت، بفرمود تا آن تواریخ را فهرستی نهاده» (فردوسی، ۱۳۵۰: ۱۰).

نگارنده حماسه‌سرایی در ایران، باور دارد که «در تصور دهقانی به نام دانش‌ور، نمی‌توانیم با نویسندگان مقدمه بایسنقری هم‌داستان باشیم زیرا به چنین نامی در عهد پیش از اسلام و دوره اسلامی، هیچ‌گاه مصادف نشده‌ایم» (صفا، ۱۳۳۳: ۶۱). طه ندا نیز بر پایه این مقدمه، نام گردآورنده خدای‌نامه را به نادرستی، دانش‌ور آورده است.

• اگرچه فردوسی با گنجاندن همان هزار بیت دقیقی در شاهنامه به وی نیکی نمود و تلاش او را تباه نکرد ولی با سست و ناتندرست دانستن سروده‌های دقیقی، نیکی خویش را بر باد داد. فردوسی اندیشید که در پی شیوه ناپسند سرایندگی دقیقی، هنر پیش‌آهنگ خویش را ناروا بداند آن‌چنان‌که پیش‌تر منش وی را نیز ناشایست دانسته بود (ندا، ۱۹۵۴: ۵۵-۵۴). اگر فردوسی به بدگویی از دقیقی پرداخته و می‌گوید:

جوانیش را خوی بد یار بود همه‌ساله با بد به پیگار بود
بدان خوی بد جان شیرین بداد نبود از جهان دلش یک روز شاد
(فردوسی، ۱۳۶۶: ۱۳/۱)

گزافه نگفته است. به‌ترین گواه بر باور فردوسی، کشته شدن دقیقی به دست یکی از بندگان می‌باشد:

یکایک از او بخت برگشته شد به دست یکی بنده برگشته شد
(همان)

نه تنها فردوسی از در کینه‌توزی با دقیقی در نیامده، بل که آرزوی آمرزش و افزایش جاه وی را نیز از پروردگار خواستار می‌شود:

الهی عفو کن گناه ورا بیفزای در حشر جاه ورا
(همان)

• **روی‌دادهای شاهنامه** در این دو دوره (پیش‌دادیان و کیانیان) به زنجیری پیوسته می‌ماند که مرز آشکاری ندارند (ندا، ۱۹۵۴: ۶۰). یکی از ایران‌شناسان سرشناس کشور چک و اسلواکی درباره این دو دوره شاهنامه باور دارد که «نخستین پادشاهان اساطیری و



افسانه‌ای (پیش‌دادیان) متعلق به سازمان ابتدایی جامعه هند و ایرانی هستند ولی کیانیان را باید از یک دوره بعدی و کاملاً ایرانی دانست؛ این دوره با برپا شدن رژیم پادشاهی در میان آریانزادانی که به خاور ایران کوچ کرده‌اند، در سده نهم پیش از میلاد آغاز و با برآمدن زرتشت، پایان می‌یابد» (ریپکا و دیگران، ۱۳۸۵: ۲۳۰).

• آن‌گاه که ندا از دیدگاه سیاسی به دسته‌بندی تاریخی شاهنامه می‌پردازد، پس از پیش‌دادیان و کیانیان سومین دوره را از آن اسکندر و جانشینان اشکانی وی می‌داند و می‌گوید دوره یاد شده را روزگار اسکندری یا اشکانی می‌نامند (ر.ک: ندا، ۱۹۵۴: ۷۸). جانشین اسکندر قلمداد کردن اشکانیان و نام‌گذاری دوره‌ای از تاریخ ایران به نام دوره اسکندری یا اشکانی سنجیده نیست. چندی پس از فروپاشی هخامنشیان به دست اسکندر، سلوکیان ۸۰ سال بر ایران فرمان‌روا بودند (پیرنیا و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۳۳) تا آن‌که در سال ۲۵۰ قبل از میلاد اشکانیان، جانشینان اسکندر را شکست داده و پادشاهی ایران را به دست گرفتند (گیرشمن، ۱۳۹۵: ۲۴۷؛ پیرنیا و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۳۵).

فردوسی نیز دوره اسکندری و دوره اشکانی را یکی ندانسته است. سراینده شاهنامه باور دارد که پس از روزگار اسکندر، گاه اشکانیان فرا می‌رسد که (۲۰۰ سال؟) حکومت پراکنده و ملوک‌الطوایفی داشته‌اند و نخستین پادشاهشان اشک بود.

| | |
|------------------------------|-------------------------------|
| کنون ای سراینده فرتوت‌مرد! | سوی گاه اشکانیان باز گرد |
| ...پس از روزگار سکندر جهان | چه گوید که را بود تخت مهان؟ |
| ...بزرگان که از تخم آرش بدند | دلیر و سبکسار و سرکش بدند |
| به گیتی به هر گوشه‌ای بر یکی | گرفته ز هر کشوری اندکی |
| چو بر تختشان شاد بنشانند | ملوک طوایف همی خواندند |
| از این گونه بگذشت سالی دویست | تو گفتی که اندر زمین شاه نیست |
| ...نخست اشک بود از نژاد قباد | دگر گردشاپور خسرو نژاد |

(فردوسی، ۱۳۸۴: ۱۳۸/۶)

• بر پایه یک دیدگاه، سراینده در سال ۳۵۴ و بر پایه دیدگاهی دیگر در سال ۳۷۰ مهی سرودن شاهنامه را آغاز کرد. ما در میان این دو تاریخ، سال ۳۶۲ مهی را برگزیدیم (ندا، ۱۹۵۴: ۱۰۱). این‌که از روش آماری گرفتن میانگین در شناخت سال آغاز سرایش شاهنامه، بهره گرفته شود، چندان سنجیده نیست. اکنون باید دید که سال آغاز سرودن شاهنامه کدام است؟ یکی از پژوهش‌گران روزگار ما بر آن است که «تاریخ این واقعه، یعنی شروع به نظم شاهنامه، صریحاً معلوم نیست» (صفا، ۱۳۸۲، ج. ۱، ۱۱۸). وی با بهره‌گیری از

نشانه‌های آمده در شاهنامه و سنجش آن با رخ داده‌های تاریخی، آغاز کار را سال سی صد و هفتاد تا سی صد و هفتاد و یک مهی دانسته است (همان). برای دریافت به‌تر سال آغاز سرودن شاهنامه، باید دیگربار، سراغ آن را گرفت و داستان پادشاهی گشتاسپ را خواند:

| | |
|------------------------------|---------------------------------|
| من این نامه فرخ گرفتم به فال | همی رنج بردم به بسیار سال |
| ندیدم سرفراز بخشنده‌یی | به گاه کیان بر درخشنده‌یی |
| ...سخن را نگه‌داشتم سال بیست | بدان تا سزاوار این رنج کیست؟ |
| ابوالقاسم آن شهریار جهان | کزو تازه شد تاج شاهنشهان |
| ... بیامد نشست از بر تخت داد | جهان‌دار چون او که دارد به یاد؟ |

(فردوسی، ۱۳۷۵: ۱۳۷۵/۵-۱۷۶)

از این سروده‌ها دریافت می‌شود، نخست آن که سراینده با آن که سال‌های بسیاری را بر سر سرودن شاهنامه با رنج سپری کرده ولی هنوز پادشاهی سرفراز و بخشنده ندیده بود تا آن را به نام وی کند. دیگر آن که محمود، بیست سال، پس از آغاز کار شاهنامه به تاج و تخت رسیده است. از آن جا که به گواه تاریخ، زمان آغاز پادشاهی سلطان محمود، ذی‌القعدة سی صد و هشتاد و نه می‌باشد (گردیزی، ۱۳۶۳: ۱۸۲)، پس فردوسی از سال سی صد و شصت و نه در چهل‌سالگی خویش سرودن شاهنامه را آغاز کرده است.

• «روشن است که فردوسی، سخن آنان (راویان) را بی‌واسطه نیاورده؛ چرا که همواره از منابع نوشتاری نقل کرده است و نه شنیداری» (ندا، ۱۹۵۴: ۱۰۹). باور طه ندا درباره دیدار فردوسی با این راویان، سنجیده نیست او می‌نویسد که چون فردوسی «همواره از منابع نوشتاری و نه شنیداری، نقل کرده است» (ندا، ۱۹۵۴: ۱۰۹)، پس بی‌واسطه، شنونده گفتار این راویان نبوده.

گرچه بیش‌تر برآنند که شاهنامه، یک‌سره بر پایه منابع مکتوب سروده شده ولی سزاوار است که «بحث درباره مآخذ شاهنامه یا هر موضوع ادبی دیگر باید در چارچوب مستندات و قراین مستخرج از شاهنامه و منابع جانبی دیگر انجام بگیرد» (مهرا، ۱۴۰۰: ۳۸). پس هنگامی که خود شاهنامه را بررسی کنیم، در می‌یابیم، گرچه این کتاب بیش‌تر بر پایه منابع مکتوب، سروده شده ولی گاه بر بنیاد روایت‌های شفاهی مردمی می‌باشد.

دست‌کم ماهوی (شاهوی) و شادان از گردآوردندگان شاهنامه / ابومنصوری - نگاشته به سال ۳۴۶ - هم‌روزگار با فردوسی و از هم‌شهریان وی یا شهرهای پیرامون او چون نیشابور می‌باشند چه بسا ماخ نیز در شمار آن نگارندگان جای گیرد که نامش به تاج تصحیف شده



است، پس دیدار سراینده با هم‌روزگاران خویش و شنیدن گفتار آنان در سرایش شاهنامه، پدیده‌ی دور از انتظاری نیست. اگر سراغ شاهنامه و گفتار فردوسی را بگیریم، شاید به این نتیجه برسیم که فردوسی با شاهوی و شادان و آزادسرو دیدار نداشته ولی سراینده، ماخ را دیده و پاسخ پرسش‌هایش را از او شنیده است:

| | |
|-----------------------------|---------------------------------|
| یکی پیر بد مرزبان هری | پسندیده و دیده از هر دری، |
| جهان‌دیده‌یی نام او بود ماخ | سخن‌دان و با فر و با یال و شاخ! |
| پرسیدمش تا چه داری به یاد | ز هرمز که بنشست بر تخت داد؟ |
| چنین گفت پیر خراسان که شاه | چو بنشست بر نامور پیشگاه |

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۶۶/۷)

• فریدون پادشاهی را پذیرفت و به پیکار با ضحاک پرداخت و پس از او رسماً به پادشاهی رسید. روز بر تخت نشستن فریدون، نخستین روز مهر ماه است که جشن بزرگی بر پا می‌شود. این روز از جشن‌های ایرانیان است که آن را مهرگان می‌خوانند (ندا، ۱۹۵۴: ۱۴۶). مهرگان روز نخست ماه مهر نیست. اگر کتاب‌های پیشینیان را بنگریم، در می‌یابیم که این جشن، روز شانزدهم ماه مهر آغاز می‌شود.

نگارنده‌ی التفهیم بر آن است که «مهرگان شانزدهم روز است از مهرماه و نامش مهر» (رضی، ۱۳۸۲: ۵۳۳). چون در این روز، نام ماه و روز یکی می‌شده است، آن را جشن می‌گرفته‌اند. نگارنده‌ی زین‌الاحبار در این باره می‌آورد: «این روز مهرگان باشد و نام روز و نام ماه متفقند» (گردیزی، ۱۳۶۳: ۲۴۴).

از گفتار گذشتگان در می‌یابیم که «اندر این روز آفریدون ظفر یافت بر بیوراسب جادو آن که معروف است به ضحاک و به کوه دماوند بازداشت» (رضی، ۱۳۸۲: ۵۳۳). این جشن، شش‌روز به درازا می‌کشیده است که روز آغاز آن (شانزدهم مهر) مهرگان عامه یا کوچک و روز پایانی (بیست و یکم مهر) مهرگان خاصه یا بزرگ خوانده شده است (ر.ک: تبریزی، ۱۳۴۱: ۱۱۲۱).

• شاهنامه هر آن کس از شاهان، فرمان‌روایان و پهلوانان ایرانی را که نام برده، نیرومند، زیبا و خوش‌خو دانسته است (ندا، ۱۹۵۴: ۲۸۴). اگر طه ندا می‌گفت: شاهنامه بیشتر شاهان، فرمان‌روایان و پهلوانان ایرانی را که نام برده، نیرومند، زیبا و خوش‌خو دانسته است، گفتار او درست بود ولی فردوسی برخی از شاهان و فرمان‌روایان و پهلوانان ایرانی چون کی‌کاووس، طوس، رهام و گرگین و ... را نکوهش می‌کند و ویژگی‌های ناپسندشان را برمی‌شمرد. او کی‌کاووس را خودکامه می‌داند:

بدو داد پس نامورنامه را پیام جهان دار خودکامه را
(فردوسی، ۱۳۶۹: ۵۲/۲)

و طوس نکوهیده ترین فرمانده ایرانی شاهنامه است:

بدو گفت گودرز که ای کم خرد تو را بخرد از مردمان نشمرد
...تو نوذر نژادی نه بیگانه ای بدر تیز بود و تو دیوانه ای
(همان: ۴۶۱)

دمان طوس نامرد ناهوشیار چرا برد لشکر به سوی حصار؟
...بد آمد به گودرزبان بر ز طوس که نفرین بر او باد و بر پیل و کوس
...به گیتی نباشد کم از طوس کس درست از در پای وندست و بس
نه در سرش مغز و نه در تنش رگ چه طوس فرومایه پیشم چه سگ
(همان، ۱۳۷۱: ۱۰۷/۳)

و از پهلوانان رهام را ترسو و گرگین را بداندیش، شوریده، بدکار بیوفا و جفاپیشه
می خواند:

چو رهام گشت از کشانی ستوه بپیچید از روی و شد سوی کوه
... تهمتن برآشفت و با طوس گفت که رهام را جام باده ست جفت
(همان: ۱۸۲)

بداندیش گرگین شوریده کیش ز یک سوی بیشه درآمد به پیش،
...دلش را بپیچید اهرمنا بد انداختن ساخت با بیژنا
...نگر تا چه بد ساخت آن بی وفا مر او را چه پیش آورید از جفا
(همان، ۱۳۷۱: ۳۱۳-۳۱۲)

● (فردوسی) تلاش می کند که با انگیزه های جانب داری از زبان مادری و نشان دادن توانایی خود در فارسی گوئی، سراسر منظومه اش را از واژگان تازی بزداید ولی به چنین خواسته ای دست نمی یابد (ندا، ۱۹۵۴: ۲۹۷). این باور که پیش از طه ندا نیز برخی بدان پرداخته اند، عامیانه و نسخه است. «در یکی از روایات، شرط بین محمود و فردوسی برای سرودن شاهنامه و طبعاً دریافت پاداش محمود، این است که فردوسی هیچ واژه عربی در شاهنامه به کار نبرده باشد. این پندار هنوز هم در میان عده ای رایج است» (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۷۱).

این که فردوسی در پی پاس داری از زبان مادری خود بوده، سخنی سنجیده است ولی اگر در پی نشان دادن توانایی خویش در فارسی گوئی بود، این انگیزه خود را در شاهنامه بر



زبان می‌آورد. بی‌گمان «از مطالعه سایر اشعار آن دوره به خوبی معلوم می‌شود که فردوسی عمداً تا آن‌جا که می‌توانسته کهن‌ترین شیوه کلام را برگزیده است» (براون، ۱۳۴۲: ۲۱۱) ولی چنان نیست که فردوسی در پرهیز از واژگان تازی سخت‌گیری فراوان نموده تا توانایی خود را در فارسی‌گویی نشان دهد؛ چراکه در شاهنامه مفردات ساده‌ای چون سنان، رکیب، عنان، غم، قطره، هزیمت، جوشن، سلاح، منادی، قلب، نعره، مریخ، نظاره، ثریا، نبات، حصار، سحاب، عقاب، برهان، فلک، حمله، مبتلا، درج، صفا، میمنه، جاثلیق، صلیب و ... دیده می‌شود (صفا، ۱۳۳۳: ۲۸۲) که در میان مردم روزگار فردوسی کاربرد داشته‌اند و این گویای دور نشدن چندان سراینده از زبان فراگیر در روزگار وی می‌باشد.

شمار واژه‌های تازی شاهنامه را بر پایه دست‌نوشته‌های کهن نزدیک به شش صد و چهل و دو دانسته‌اند (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۸۱: ۳۷۴) ولی اگر درست بررسی شود، این شمار بسیار فراتر از این است؛ چرا که تنها در داستان دو هزار و پانصد بیتی دوازده‌رخ نزدیک به شش صد بیت دارای واژه‌های تازی دیده می‌شود. ناگفته نماند که بسیاری از آن واژه‌ها ریشه فارسی داشته و تازیان هنگام پذیرش آن‌ها دگرگونشان کرده‌اند.

• یکی از روی‌دادهایی که پیش‌آمده‌های آن در داستان، سنجیده به نظر نمی‌رسد، این است که رستم برای خون‌خواهی سیاوش به توران لشکر می‌کشد؛ بر سرزمین تورانیان چیره می‌شود و هفت سال بر آن‌جا فرمان‌روایی می‌کند ولی پس از آن بی‌هیچ انگیزه روشنی باز می‌گردد و آن سرزمین را رها می‌کند. گویی که بر آن‌جا دست نیافته و مردمانش را شکست نداده است (ندا، ۱۹۵۴: ۳۰۲). پیش‌تر در نوشتاری به نام «فره رستم» گفته‌ام که تهمتن، دست کم پنج انگیزه برای رها کردن تخت پادشاهی داشته است (ر.ک: کوهستانیان، ۱۳۹۹: ب-۱۶-۱۲).

• شاهنامه در روند روی‌دادهای روزگار اسکندر آن‌چنان از مصر و اندلس سخن می‌گوید، گویی که این دو سرزمین در کنار یک‌دیگر هستند و نشانی از دوری در میانشان دیده نمی‌شود (ندا، ۱۹۵۴: ۳۰۳). اسکندر یک سال در مصر به سر می‌برد. نامه‌ای به قیدافه شاه اندلس می‌نویسد و پس از دریافت پاسخ تند و تیز قیدافه، به سرزمین او لشکر می‌کشد و یک ماهه راه را نه آهسته که پویان می‌پیماید تا نه به میان، اندلس که به مرز آن سرزمین برسد:

همی راند یک ماه پویان به راه به رنج آمد از راه شاه و سپاه

(فردوسی، ۱۳۸۴: ۱۰۰/۶)

روشن نیست که چرا طه ندا با وجود این یک‌ماهه راهی که لشکر پوینده از دیار نویسنده تا مرز اندلس پیموده، هنوز هم باور دارد که فردوسی این همه دوری میان دو کشور را نادیده گرفته است. شاید ریشه این باور طه ندا به باآورد گفتار دیگران و ندیدن بیت یاد شده در شاهنامه باز گردد.

• طه ندا شاهنامه را گرفتار استطرادهایی درازدامن می‌داند که پیوستگی موضوعی را از میان می‌برد و در بخش‌های گوناگون آن گسست پدیدار می‌کند. این پژوهش‌گر مصری بر آن است که سراینده گاه موضوع را به فراموشی می‌سپارد و قبل از پرداختن به پیش و پس آن موضوع، پیوسته از خود، عاطفه و اندیشه‌هایش می‌گوید. چنین استطرادهایی است که در شاهنامه، آزرده‌گی و خستگی به بار می‌آورد و منظومه را بی‌هیچ انگیزه‌ای بس به درازا می‌کشاند» (ندا، ۱۹۵۴: ۳۱۲). پیش‌تر در نوشته‌ای دیگر از چپستی استطراد، سخن گفته و آورده‌ایم که فردوسی از کاربرد استطراد، در پی پرداختن به فلسفه زندگی و پاسخ دادن به پرسش‌های آدمی درباره زندگی و اندرزگویی بوده است. گذشته از این، گریزهای سخن فردوسی، کوتاه است و هرگز به بی‌سرانجامی داستان‌ها نمی‌انجامد. هم‌چنین، بلاغیون کهن استطراد را نه کاستی سخن بل که در شمار آرایه‌های ادبی آورده‌اند (ر.ک. کوهستانیان و دیگران، ۱۳۹۵: ۲۱۴-۲۱۰).

چند برداشت نادرست از شاهنامه

گاه طه ندا نتوانسته است خواست فردوسی را به درستی دریابد. این برداشت‌های نادرست دو دسته است یکی لغزش‌های طه ندا در شاهنامه‌خوانی و دیگری لغزش‌هایی که ریشه در نگرستن به برگردان بنداری دارد به گونه‌ای که اگر ندا باز هم سراغ خود شاهنامه را می‌گرفت، پیام درست را در می‌یافت.

لغزش‌های طه ندا در شاهنامه‌خوانی

• تهمت‌ن شب و روز پیش می‌رفت تا آن‌که به کوه اسپروز رسید جایی که کی‌کاووس در آن زندانی بود (ندا، ۱۹۵۴: ۶۵). اگرچه کی‌کاووس به کوه اسپروز لشکر کشید و در آنجا از دیوان به او بد رسید:

| | |
|----------------------------|----------------------------|
| نیاسود تیره شب و پاک روز | همی‌راند تا پیش کوه اسپروز |
| بدان جا که کاووس لشکر کشید | ز دیوان جادو برو بد رسید |

(فردوسی، ۱۳۶۹: ۳۷/۲)



ولی کاووس در شهری زندانی بود؛ شهری که فردوسی چندان روشن از آن و نامش سخن نگفته، شاید در نزدیکی همان کوه اسپروز بوده است:

تهمتن ز اولاد پرسید راه به شهری کجا بود کاووس شاه
چو بشنید ازو تیز بنهاد روی پیاده دوان پیش او راه جوی
(همان: ۳۹)

• *افراسیاب سفارش نمود که چون دو لشکر به یکدیگر رسیدند، میان سهراب و رستم جدایی اندازند تا هنگام دیدار، پسر پدرش را نشناسد و این چنین افراسیاب از بخت خویش بهره‌مند شود؛ چراکه یکی از این دو دیگری را می‌کشد یا هر دو کشته می‌شوند (ندا، ۱۹۵۴: ۷۱).* البته افراسیاب بدان امید دل بسته بود که رستم به دست سهراب کشته شود:

پدر را نباید که داند پسر که بندد بدان مهر جان و گهر
...مگر کان دل‌آور گو سال خورد شود کشته بر دست این شیرمرد
(فردوسی، ۱۳۶۹: ۱۲۸/۲)

و پس از آن که ایران بی‌پهلوان شد، کار سهراب را یک‌سره کنند:

وزان پس بسازیم سهراب را ببندیم یک شب برو خواب را
(همان: ۱۲۹)

• *ندا در گشودن رویین‌دژ دربارهٔ ارجاسپ می‌گوید «دو خواهر و دو دختر و هم‌سرش به بردگی درآمدند» (ندا، ۱۹۵۴: ۷۵).* البته فردوسی این بردگان را خواهران، دختران و مادر ارجاسپ می‌داند:

ز پوشیده‌رویان ارجاسپ پنج بردند با مویه و درد و رنج
دوخواهر دو دختر یکی مادرش پر از درد و با سوگ و خسته برش
(فردوسی، ۱۳۷۵: ۲۸۵/۵)

• *فردوسی دیگر بار به ستایش سلطان می‌پردازد و او را باغی پنهان می‌داند که پس از بیست سال بدان ره یافته. در پی فر و شکوه او، ستارگان و سیارگان برایش سجده می‌کنند. محمود جهان‌داری یگانه است و هم‌تایی ندارد. در رزم تیغی تیز و در بزم زری فراوان است (ندا، ۱۹۵۴: ۱۰۵).* طه ندا با همهٔ دانشی که دربارهٔ شاهنامه دارد، همانند بیشتر ایران‌شناسان گاه در دریافت باریکه‌های ادبیات ما درمی‌ماند برای نمونه در این بیت‌ها چندین بار لغزیده است:

یکی باغ دیدم سراسر درخت نشستن‌گه مردم نیک‌بخت

به جایی نبد هیچ پیدا درش
 ...سخن را نگه داشتیم سال بیست
 جهان دار محمود با فر و جود
 بیامد نشست از بر تخت داد
 ...سر نامه را نام او تاج گشت
 ...گه بزم زرّ و گه رزم تیغ

بجز نام شاهی نبد افسرش
 بدان تا سزاوار این رنج کیست
 که او را کند ماه و کیوان سجود،
 جهان دار چون او که دارد به یاد؟
 به فرّش دل تیره چون عاج گشت
 ز خواهنده هرگز ندارد دریغ

(فردوسی، ۱۳۷۵: ۱۷۸/۵-۱۷۷)

نخست آن که آن باغ پهناور نه شاه بل که استعاره از شاهنامه می باشد که شایسته نام شاهان است و سرانجام فردوسی نام محمود را تاج سر شاهنامه می کند؛ دوم آن که دایره معنایی ماه و کیوان را گسترش داده و همه ستارگان و سیارگان را سجده کننده در برابر شاه دانسته است. سوم آن که در واپسین بیت، پیوند دستوری مصراعها را نادیده گرفته و لخت آغازین را دو جمله و دو تشبیه شمرده در حالی که زر و تیغ برای فعل «ندارد دریغ»، مفعول مجرد می باشند و تشبیهی در کار نیست (فردوسی، ۱۳۸۵: ۱۳۸/۶-۱۳۷).

• در دومین پیکار دوازده رخ، گیو دستان گروهی زره را می بندد و برای خوار کردن بیش تر کشنده سیاوش، خود سوار بر اسب شده و گروهی زره را به سان چهارپایی پیش خویش می دواند:

نشست از بر زین مر او را پیش
 دوانید و شد تا بر یار خویش

(فردوسی، ۱۳۷۳: ۱۱۸/۵)

طه ندا در دریافت پیام این بیت لغزیده است. او گمان می کند که «حمله امامه علی فرسه» (ندا، ۱۹۵۴: ۱۵۳). برداشت نادرست طه ندا چنین است که گیو گروهی زره را نیز بر اسب خود سوار کرده است.

• ندا درباره شاپور ذوالاکتاف چنین از شاهنامه برداشت کرده است «نوزاد ماهی تابان و پرتوی از فروغ ایزدی بود» (ندا، ۱۹۵۴: ۱۷۸). فردوسی نوزاد را خورشید تابان می داند:

چهل روز بگذشت بر خوب چهر
 یکی کودک آمد چو تابنده مهر

(فردوسی، ۱۳۸۴: ۱۴۲/۶)

لغزش های راه یافته از برگردان بنداری

• ندا هنگام پرداختن به خوش گذرانی پادشاهان، گفته های بنداری را درباره تخت طاقدیس می آورد و می نویسد: «در زمستان، طاق های آن با پوشش خز و ابریشم بسته



می‌شد» (ندا، ۱۹۵۴: ۲۰۳؛ فردوسی، ۲/ ۲۴۰). حال آن‌که فردوسی از پوشش خز و سمور می‌گوید:

همه طاق‌ها بود بسته ازار ز خز و سمور از در شهریار
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۷۸/۸)

نتیجه‌گیری

در سده بیستم، مصریان بیش و پیش از دیگر تازی‌زبانان به شاهنامه، دل‌بستگی نشان داده‌اند. عبدالحمید عبادی (۱۹۵۵-۱۸۹۱)، محمد فرید ابوحید مصری (۱۸۹۳-۱۹۶۷)، عبدالوهاب محمد حسن عزّام (۱۸۹۴-۱۹۵۹)، امین عبدالمجید بدوی (۱۹۹۷-۱۹۰۷)، حسین مجیب المصری (۱۹۱۶-۲۰۰۴)، محمد غنیمی هلال (۱۹۶۸-۱۹۱۷) و عبدالنعیم محمد حسنین (۱۹۲۳) در شمار آن شاهنامه‌شناسان و شاهنامه‌پژوهان می‌باشند.

البته، گسترده‌ترین پژوهش جهان عرب درباره شاهنامه را طه ندا به نگارش درآورد. او در کتاب *دراست فی‌الشاهنامه*، نشان داده است که دوست‌دار فرهنگ و پیشینه ایران و ایرانیان است. وی در جای‌گاه یک پژوهش‌گر راستین به دور از هرگونه سوگیری نژادی و با نگاهی عالمانه به ارزیابی روی‌دادهای می‌پردازد و دیدگاه‌های خویش را درباره برتری‌های گوناگون ایرانیان در برابر تازیان به نگارش در می‌آورد و شاهنامه را شاه‌کار ادبی ماندگاری می‌داند.

دیدگاه‌های شاهنامه‌پژوهی ندا را می‌توان در دو دسته جای داد؛ نخست آن‌چه بازآورد باورهای پژوهش‌گران پیشین می‌باشد که فشرده آن را برای خوانندگان خویش باز گفته است. دومین دسته همان یافته‌های تازه‌ی وی می‌باشد که پس از نقد دیدگاه‌های دیگران درباره فردوسی و شاهنامه به دست آورده است. نگاه‌های نو او را می‌توان چهار شاخه کرد. نخست ارزیابی باورهای تذکره‌نویسان کهن و پژوهش‌گران یکی دو سده گذشته؛ دوم یافته‌هایی تازه درباره فردوسی و شاهنامه؛ سوم دسته‌بندی‌هایی ساده ولی سنجیده برای شاهنامه و چهارم پرسش و پاسخ‌هایی که در زمینه‌های گوناگون می‌باشد.

طه ندا با همه دانش و سختگی خویش در شاهنامه‌پژوهی از لغزش به دور نمانده است. در یک دسته‌بندی فراگیر، لغزش‌های وی را می‌توان دو گونه دانست؛ نخست آن‌گاه که دیدگاهی نسخته درباره درون‌مایه شاهنامه و آفریدگار آن دارد و دوم برداشت‌های نادرست، او در خوانش شاهنامه که نتوانسته است، پیام سراینده را دریابد. این دریافت‌های نادرست، خود دو گونه دارد؛ یکی لغزش‌های طه ندا در خواندن شاهنامه و دیگری لغزش‌هایی که

ریشه در نگریستن به برگردان بنداری دارد. به گونه‌ای که اگر باز هم سراغ خود شاهنامه را می‌گرفت، چه بسا نمی‌لغزید.



فهرست منابع

- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۸). مردم کدام فردوسی و شاهنامه را می‌پسندیدند (بررسی تلقیات عامیانه درباره فردوسی و شاهنامه)، مجله پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، دوره جدید، شماره چهارم، صفحات ۷۸-۵۹.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۹۸). *نارسیده ترنج*: بیست مقاله درباره شاهنامه و ادب حماسی ایران، تهران: نشر سخن.
- براون، ادوارد. (۱۳۴۲). *تاریخ ادبیات ایران از فردوسی تا سعدی*، به ترجمه و حواشی فتح‌الله مجتبیایی، تهران: سازمان کتاب‌های جیبی.
- پیرنیا، حسن؛ اقبال آشتیانی، عباس؛ طاهری، علی اصغر. (۱۳۹۵). *تاریخ ایران*، چاپ پنجم، مشهد داریوش.
- تبریزی، محمدحسین بن خلف. (۱۳۴۱). *برهان قاطع*، به اهتمام دکتر محمد معین، تهران: انتشارات زوار.
- ثعالبی نیشابوری، محمد بن عبدالملک بن اسماعیل. (۱۳۶۸). *تاریخ ثعالبی (مشهور به غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم)*، مترجم محمد فضائلی، تهران: نقره.
- جنیدی، فریدون. (۱۳۸۷). *پیش‌گفتار بر ویرایش شاهنامه فردوسی*، انتشارات بلخ.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۱). «درباره عنوان داستان دوازده‌رخ»، *سخن‌های دیرینه (سی گفتار درباره فردوسی و شاهنامه)*، صص ۵۸-۵۳، به کوشش علی دهباشی، تهران نشر افکار
- رادفر، ابوالقاسم. (۱۳۹۱). *فردوسی و شاهنامه در آن سوی مرزها*؛ تهران: امیرکبیر.
- رجایی بخارایی، احمد علی. (۱۳۴۶). «شاهنامه برای دریافت صله سروده نشده است»، *مجله دانش‌کده ادبیات مشهد*، سال سوم، شماره چهارم، صص ۲۹۳-۲۵۵.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۹۰). *حماسه رستم و سهراب*، تهران: انتشارات جامی.
- رضی، هاشم. (۱۳۸۲). *پژوهشی در گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان*، تهران: انتشارات بهجت
- ریپکا، یان؛ کلیما، اوتاکار؛ سیپک، یرزی؛ بیچکووا، دراکو؛ هربک، ایوان. (۱۳۸۵). *تاریخ ادبیات ایران از دوران باستان تا قاجاریه*، مترجم عیسی شهابی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.

- زند، زاگرس. (۱۴۰۰). شاهنامه و پایان ساسانیان، تهران: انتشارات سخن.
- سیدی، مهدی. (۱۳۷۱). سراینده کاخ نظم بلند، مشهد: آستان قدس رضوی
- صفا، ذبیح الله. (۱۳۳۳). حماسه سرایی در ایران، تهران: امیر کبیر.
- صفا، ذبیح الله. (۱۳۸۲). تاریخ ادبیات ایران، تهران: ققنوس.
- الطبری، محمدبن جریر. (۱۹۳۹). تاریخ الرسل والملوک، قاهره: طبع الاستقامه.
- الفردوسی، ابوالقاسم. (۱۹۳۲). شاهنامه، ترجمه فتح بن علی البنداری صححها و علق علیها عبدالوهاب عزام، الطبعه الاولی، دارالکتب مصریه بالقاهره.
- الفردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۵۰). شاهنامه (از روی نسخه‌ی خطی بایسنغری)، به کوشش شورای مرکزی جشن شاهنشاهی ایران: تهران.
- الفردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۶۶). شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق، ج. ۱، نیویورک،
Bibliotheca.
- الفردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۶۹). شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق، ج. ۲، کالیفرنیا: انتشارات مزدا.
- الفردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۱). شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق، ج. ۳، کالیفرنیا: بنیاد میراث ایران
- الفردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۳). شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق، ج. ۴، کالیفرنیا: بنیاد میراث ایران.
- الفردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۵). شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق، ج. ۵، کالیفرنیا: انتشارات مزدا با هم‌کاری بنیاد میراث ایران.
- الفردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۴). شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق و محمود امیدسالار، ج. ۶، نیویورک: بنیاد میراث ایران.
- الفردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، ج. ۷، تهران: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- الفردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، ج. ۸: تهران: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.



- کوهستانیان، آرمان؛ مریم خلیلی جهان تیغ و محمد بارانی. (۱۳۹۵)، «نقد محققان بر شاهنامه فردوسی و پاسخ بدان (با تکیه بر آرای طه ندا)، دوره ۵، شماره ۲، صفحه ۲۰۵-۲۲۴.
- کوهستانیان، آرمان. (۱۳۹۹ الف). «شاهنامه، شالوده تاریخ ایران کهن»، **چهارمین همایش بین‌المللی زبان و ادبیات فارسی همدان**، صص: ۱۰-۱.
- کوهستانیان، آرمان. (ب). «فره رستم»، فصل‌نامه علمی- ادبی **لبخند کویر**، شماره هفتم، ۱۸ تا ۱۲.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحسین بن ضحاک بن محمود. (۱۳۶۳). **تاریخ گردیزی**، به تصحیح، تشحیح و تعلیق عبدالحی حبیبی، دنیای کتاب.
- گیرشمن، رومن. (۱۳۹۵). **تاریخ ایران از آغاز تا اسلام**، ترجمه‌ی محمد معین، چاپ هفتم، تهران: سپهر ادب.
- مهرداد، حامد. (۱۴۰۰). **سخن‌های دانندگان** (گفت‌وگو با شاهنامه‌شناسان)، تهران: نشر نگاه معاصر.
- ناردو، دان. (۱۳۸۶). **اسطوره‌های یونان و روم**، ترجمه‌ی عسکر بهرامی، تهران: ققنوس.
- ندا، طه. (۱۹۵۴). **دراسات فی الشاهنامه**، اسکندریه: دارالطالب.
- ندا، طه. (۱۳۸۳). **ادبیات تطبیقی**، بازگردانده هادی نظری منظم، تهران: نشر نی.
- ندا، طه. (۱۳۸۴). **ادبیات تطبیقی**، بازگردانده حجت رسولی، تهران: نشر آوام.
- نظامی عروضی سمرقندی، احمدبن عمر. (۱۳۸۵). **چهار مقاله**، تصحیح مجدد رضا انزابی‌نژاد و رضا قره‌بگلو، تهران: جامی.
- نولدکه، تئودور. (۱۳۷۹). **حماسه ملی ایران**، ترجمه‌ی بزرگ علوی، تهران: نگاه.

References

- Aidenloo, sajad. (2009). «Which Ferdowsi and Shahnameh did the people like»? *Journal of Persian Language and Literature Research, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan*. New series. No. 4. 78-59.
- Aidenloo, Sajad(2020). *Narsideh Toranj Twenty articles about Shahnameh and Iranian epic literature*, Tehran: Sokhan.

-
- Brown, Edward. (1964). *History of Iranian literature from Ferdowsi to Saadi*. trans. Fathollah Mojtabaei. Tehran: Sazman ketabhaye jibi.
 - Ferdowsi, Abu al-Qasim. (1932). *Shahnameh*, trans. Al-Fath Bin Ali Al-Bandari. Ed. Abdel-Wahhab Azzam, 1st ed. Cairo: Dar Al-Kutub Masriya.
 - Ferdowsi, Abu al-Qasim (1972). *Shahnameh* (from Baysanghari manuscript). Tehran: Central Council of the Iranian Imperial Celebration.
 - Ferdowsi, Abu al-Qasim.(1988), *Shahnameh*. Ed. Jalal Khaleghi Motlagh, vol. 1, New York: Bibliotheca.
 - Ferdowsi, Abu al-Qasim (1991), *Shahnameh*. Ed. Jalal Khaleghi Motlagh 2007, vol. 2, California: Mazda.
 - Ferdowsi, Abu al-Qasim (1993), *Shahnameh*. Ed. Jalal Khaleghi Motlagh, vol. 3, California: Iranian Heritage Foundation.
 - Ferdowsi, Abu al-Qasim.(1995), *Shahnameh*. Ed. Jalal Khaleghi Motlagh, vol. 4, California: Iran Heritage Foundation.
 - Ferdowsi, Abu al-Qasim.(1996), *Shahnameh* Ed. Jalal Khaleghi Motlagh, vol. 5, California: Mazda in collaboration with the Iranian Heritage Foundation.
 - Ferdowsi, Abu al-Qasim (2005), *Shahnameh*. Ed. Jalal Khaleghi Motlagh and Mahmoud Omid Salar. Vol. 6. New York: Iranian Heritage Foundation.
 - Ferdowsi, Abu al-Qasim (2007), *Shahnameh*. Ed. Jalal Khaleghi Motlagh, vol. 7. Tehran: The Great Islamic Encyclopedia.
 - Ferdowsi, Abu al-Qasim (2008), *Shahnameh*. Ed. Jalal Khaleghi Motlagh. vol. 8. Tehran: The Great Islamic Encyclopedia
 - Gardizi, Abu Saeed Abdul Hussein bin Zahak bin Mahmoud. (1985). *Tarikh Gardizi*. Ed. Abdolhai Habibi, Donyae ketab.
 - Ghirshman, Roman. (2017). *History of Iran from the earliest times to the Islamic Conquest*. Trans. Mohammad Moin. 7th ed. Tehran: Sepehr Adab.
 - Junidi, Fereydoun. (2009). *Introduction to the editing of Ferdowsi Shahnameh*. Balkh.
 - Khaleghi Motlagh Jalal (2002). «On the title of the story of the twelve faces».
 - *Ancient speeches* (thirty speeches on Ferdowsi and Shahnameh) by Ali Dehbashi. Tehran: Afkar. 53-58.

- Koohestanian, Arman, Maryam Khalili Jahantegh and Mohammad Barani. (2017), «Researchers' Critique of Ferdowsi's Shahnameh and presenting a reply (Based on Taha Neda's Opinions)», *Journal of Literary Criticism*, Series 5, N0 2. 205-224 .
- Koohestanian, Arman. (2021 A). «Shahnameh, the foundation of the history of ancient Iran», *the 4th International Conference on Persian Language and Literature. Hamedan* 1-10
- Koohestanian, Arman. «Rostam's Farr», *Scientific-Literary Quarterly Journal of Labkhande Kavir*. No.7 12-18
- Mehrad, Hamed. (2022). *Discourses of Scholars* (Conversation with Shahnameh Scholars). Tehran: Negahe Moaser.
- Nardo, Dan. (2008). *Greek and Roman Myths*, trans. Askar Bahrami. Tehran: Ghoghnoos.
- Neda, Taha. (1954). *Derasat al shahnameh* , Alexandria: Dar al-Talib.
- Neda, Taha. (2015). *Comparative Literature*, trans. Hadi Nazari Monazzam. Tehran: Ney.
- Neda, Taha (2016). *Comparative Literature*, trans. Hojjat Rasouli, Tehran: Avam.
- Nezami Arooz Samarghandi, Ahmad Ibn Omar. (2007). *Chahar maghaleh*. Ed. Reza Anzabinejad and Reza Qara Begloo. Tehran: Jami.
- Noldeke, Theodore (2001). *The National Epic of Iran*, Trans. Bozorg Alavi, Tehran: Negah.
- Pirnia, Hassan et al. (2017), *History of Iran*. 5th ed. Mashhad: Dariush.
- Radfar, Abolghasem. (2013). *Ferdowsi and Shahnameh across borders*. Tehran: Amirkabir.
- Rajaei Bukharaee, A. Ali. (1968). «Shahnameh was not written to win a reward». *Journal of Mashhad Faculty of Literature*. 3rd year. No. 4 293-255.
- Rastegar Fasaee, Mansour. (2012). *The Epic of Rostam and Sohrab*. Tehran: Jami.
- Razi, Hashem. (2004). *Research on the Calendar and Celebrations of Ancient Iran*. Tehran: Behjat.
- Ripka, Yan et al. (2007). *History of Iranian Literature from Antiquity to Qajar*. trans. Issa Shahabi. 3rd ed. Tehran: Elmi farhangi.
- Safa, Zabihullah. (1955). *Epic writing in Iran*. Tehran: Amir Kabir.
- Safa, Zabihullah (2004). *History of Iranian Literature*. Tehran: Ghoghnoos.



-
- Syedi, Mehdi. (1993). *Composer of the high order poetry*. Mashhad: Astan Quds Razavi.
 - Al-Tabari, Muhammad Ibn Jarir. (1939). *History of Messengers and Kings*, Cairo: Al Esteghama.
 - Tabrizi, Mohammad Hussein bin Khalaf. (1963) *Borhane ghate*. by Dr. Mohammad Moein. Tehran: Zavar.
 - Tha'labi Neyshabouri, Muhammad ibn Abdul Malik ibn Ismail. (1990). *Tarikh Thalabi (known as Gharr Akhbar al-Muluk al-Fars and Sirham)*. Trans. Mohammad Fazaeli. Tehran: Noghreh.
 - Zand, Zagros. (2022). *Shahnameh and the end of the Sassanids*, Tehran: Sokhan.

تحلیل پیکرگردانی اژدها در ماجراهای گرشاسپ براساس نقد کهن‌الگویی

هوشنگ محمدی افشار*

استادیار، دانش‌کده ادبیات و علوم انسانی، بخش ادبیات فارسی، دانش‌گاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۱۲

چکیده

نقد کهن‌الگویی از جمله روی‌کردهای میان‌رشته‌ای در نقد ادبی معاصر است. کارل گوستاو یونگ میراث ادبی و تجربه‌های مشترک فرهنگ‌های متفاوت را در ناخودآگاه جمعی می‌پندارد و دلیل شباهت‌های فرهنگی میان ملل مختلف را اشتراک در کهن‌الگوهای مشترک می‌داند. هدف این‌گونه نقد، تحلیل و ارزیابی آثار ادبی و روایات کهن، در صورت داشتن ظرفیت اسطوره‌ای و کهن‌الگویی است. از جمله اهداف اصلی پیکرگردانی، ارائهٔ نمادها و نشانه‌هایی است که قصد بازنمایی حالات روانی انسان را دارد و در پی بیان رازهای مبهم هستی در اسطوره‌ها به‌وسیلهٔ کهن‌الگوهاست. این پژوهش قصد دارد انواع پیکرگردانی هیولاهایی را که در اصل اژدها هستند، در ماجراهای گرشاسپ مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهد. در این جستار از میان ضدقهرمانانی که گرشاسپ اوستا به‌عنوان کهن‌الگوی قهرمان با آن‌ها مبارزه کرده‌است، تنها پتیاره‌های اژدهاگونه‌ای که به هیأت پری و هیولاهای سهم‌گین پیکرگردانی شده‌اند، از دیدگاه نقد یونگی، به شیوهٔ کتاب‌خانه‌ای و با روی‌کرد تحلیلی - توصیفی مورد بررسی قرار گرفته‌اند و این نتیجه به‌دست آمده‌است که این بوده‌های اهریمنی به‌رغم تفاوت در پیکره‌های ظاهری، در اصل پیکرگردانی اژدهای درون و سایه و آنیمای منفی قهرمان هستند.

کلید واژگان: گرشاسپ، اژدها، پیکرگردانی، ضدقهرمان، نقد کهن‌الگویی.

مقدمه

کهن‌الگو، الگوی اولیه‌ای است که نماینده نوعی‌ترین و اساسی‌ترین خصوصیات مشترک انسان‌ها و نیاکان‌گرا و جهانی و محصول ناخودآگاهی جمعی است (کادن، ۱۳۸۰: ۴۰) و از آن با عنوان‌های صور نوعی، صور اساطیری، نمونه ازل، تصویر مثالی، انواع باستانی و پندارهای آغازین نام برده می‌شود و از مفاهیم کلیدی در روان‌شناسی به‌شمار می‌رود.

کارل گوستاو یونگ^۱ (۱۸۷۵-۱۹۶۱) کهن‌الگو را صور بقای روانی و انواع مکرر تجربه در زندگی نیاکان اولیه و مرده‌ریگ ناخودآگاه جمعی^۲ و قومی بشر می‌داند که در اساطیر و رؤیا و آثار ادبی جلوه می‌یابد (فرای، ۱۳۷۷: ۱۰). به نظر یونگ، آرکی‌تایپ‌ها سازمان‌های پیش‌تعلقی هستند و فی‌نفسه هم‌چون نیرویی بالقوه در دریای ازل ناخودآگاه نهفته‌اند (شایگان، ۱۳۸۰: ۲۰۹). در نتیجه، مطالعه این تصاویر و مفاهیم برای بررسی ناخودآگاه روان انسان الزامی است. کهن‌الگو حقیقتی پنهان است که نمادها^۳ بدان‌ها امکان جلوه و بروز می‌دهند و «به محض این‌که کهن‌الگو با هوش‌یاری ارتباط یافت و از قدرت سازندگی و صورت‌بخشی آن بهره‌مند گشت، جسم و جامه‌ای می‌یابد و قابل تظاهر و تجلی می‌شود و به صورت نمادی مناسب ظهور می‌کند» (ستاری، ۱۳۶۶: ۴۵۱).

این نمادها معانی یک‌سان یا بسیار مشابهی را برای بخش عمده‌ای از بشریت دربردارد و بارها در فرهنگ‌هایی که از نظر مکانی و زمانی از یک‌دیگر بسیار دور بوده‌اند بروز می‌کنند؛ به طوری که احتمال هرگونه تأثیر تاریخی و ارتباط تصادفی در بین آنان غریب می‌نماید. کهن‌الگوها با اساطیر در ارتباط هستند و برای فهم ماهیت آن‌ها کندوکاو در زمینه روان‌شناسی ذهنیت ابتدایی لازم به نظر می‌رسد.

یونگ بر این عقیده است که کهن‌الگوها ناشی از استعدادهای روح بشر هستند و زمینه و استعداد ساختن اسطوره‌ها در همه اقوام یک‌سان است و این صورتهای آغازین اصلی‌ترین و کهن‌ترین اشکال تجسمات بشر است که نقش الگوهای عاطفی، رفتاری و فکری دارند (ر.ک. یونگ، ۱۳۸۵: ۸۷).

¹. Archetype

². Carl Gustave Jung

³. The collective unconscious

⁴. Symbol



کهن‌الگوها دارای ویژگی‌هایی کلی هستند؛ از جمله مهم‌ترین این خصوصیات می‌توان به جهان‌شمول بودن، فرازمانی و فرامکانی، نمادین و قابل تکرار و تقلید بودن آن‌ها اشاره کرد. یونگ تقریباً در همه آثار خود روی جنبه «تکراری» بودن آن‌ها بیش‌تر تأکید کرده‌است.

پژوهش حاضر درصدد است علل و انگیزه‌های پیکرگردانی اژدها را در ماجراهای گرشاسپ/اوستا، برمبنای نقد کهن‌الگویی یونگ بررسی نماید و این مسأله را اثبات کند که سه ضدقهرمان^۱ دیگر از جمله: گندرو^۲، پری خنائیتی^۳ و پشنه^۴ در حوادثی که گرشاسپ به عنوان کهن‌الگوی قهرمان با آنان مواجه می‌شود، در حقیقت تکرار همان اژدهای نخست با پیکرگردانی‌های متفاوت هستند.

از جمله نخستین آثار مستقل در زمینه پیکرگردانی در زبان فارسی، کتاب *پیکرگردانی در اساطیر* (۱۳۸۳)، نوشته منصور رستگار فسایی است که نویسنده انواع و انگیزه‌ها و اهداف و مبانی نظری پیکرگردانی را در اسطوره‌های ملل جهان تبیین کرده است.

آیدنلو (۱۳۸۲)، در مقاله‌ای با عنوان «سرشت اساطیری افراسیاب در شاهنامه» با تکیه بر *شاهنامه* و دیگر متون حماسی و نیز اسطوره‌های اژدهاکشی ملت‌های مختلف احتمال داده‌است، با توجه به معنی نام افراسیاب (= هراس‌انگیز)، او می‌تواند دیو-اژدهایی مهیب و نماد خشک‌سالی باشد. کریمی قره‌بابا (۱۳۹۹)، در «پیکرگردانی دختر جادو به اژدها در اسکندرنامه نظامی» به این نتیجه رسیده‌است که در داستان مذکور مشخصات سه ژانر عامیانه، پری‌وار و اسطوره‌ای ملاحظه می‌شود و از دیدگاه اساطیری و داستانی، پیکرگردانی «آذرهمایون» (قهرمان داستان و دختری از نسل سام) را مرتبط با اسطوره آب و آتش، و از دیدگاه تاریخی، روایتی از شکل‌گیری جنبش ضدآشغال‌گری با محوریت آتش‌گاه به فرماندهی زنی شجاع دانسته‌است.

درباره اژدها آثار متنوعی به رشته تحریر درآمده‌است؛ از جمله: کتاب *اژدها در اساطیر ایران* (۱۳۷۹)، نوشته رستگار فسایی که نویسنده باورهای اساطیری و اعتقادات و

^۱. Antagonist

^۲. Gandarewa

^۳. Xnaθaēhti

^۴. Paθana

اندیشه‌های ملل گوناگون را درباره این موجود، به‌طور کامل بیان کرده‌است. بیننده و تجلی اردکانی (۱۳۹۸)، در «راست‌نمایی در داستان‌های اژدها در شاهنامه و گرشاسب‌نامه»، تمامی اژدهایان متون اساطیری و حماسی را نمادهایی از کوه‌های آتش‌فشانی تعبیر، و بیان کرده‌اند تنها اسدی توسی در توصیف هیأت و شکل ظاهری اژدها بیشتر از فردوسی و دیگران، اصرار بر تجسم بخشیدن به این موجود خیالی و ترکیبی دارد تا تصویری حقیقت‌نما در ذهن مخاطب ایجاد کند. اشرف‌زاده و شاه‌بدیع‌زاده (۱۳۹۵)، در مقاله «اسطوره اژدهاکشی در اوستا و متون حماسی» کوشیده‌اند به این سؤال پاسخ دهند که آیا روایت رویارویی گرشاسپ با اژدها، سرچشمه داستان اژدهاکشی در اسطوره‌ها و حماسه‌های ایران می‌باشد یا خیر؟ و باتوجه به اوستا و روایات پهلوی و دیگر متون متأخر و نیز روایات حماسی و برخی کتاب‌های تاریخی، به این نتیجه رسیده‌اند که این افسانه الگویی است که از روی آن افسانه‌های مشابهی برای سایر پهلوانان و شاهان ایران ساخته‌اند.

درباره شخصیت گرشاسپ هم پژوهش‌های ارج‌مند و دامنه‌داری انجام گرفته‌است؛ از جمله: «بازشناسی بقایای افسانه گرشاسپ در منظومه‌های حماسی ایران» (۱۳۸۵)، نوشته بهمن سرکاراتی. نویسنده به این نتیجه دست یافته‌است که راز ماندگاری بقایای افسانه گرشاسپ/سام در **متون پهلوی، شاهنامه، گرشاسب‌نامه، سام‌نامه** و غیره، دوام و پایداری یک سنت حماسی کهن را در طول مدتی بیش از سه‌هزار سال نشان می‌دهد که ممکن است با گذشت زمان تغییر یابد، جابه‌جا شود، دگرگونی پذیرد یا از هم فروپاشد، اما هرگز نابود نمی‌شود. هم او (۱۳۸۵)، در مقالات «گرز نیای رستم» و «پهلوان اژدرکش در اساطیر و حماسه ایران» درباره خویش‌کاری‌های گرشاسپ به عنوان سرمشق دیگر پهلوانان اژدراوژن تحقیق مفصّلی انجام داده‌است.

درباره **گرشاسب‌نامه** اسدی توسی هم پژوهش‌هایی انجام گرفته‌است که از این میان دو پژوهش نزدیک به موضوع مورد نظر معرفی می‌شود: نخست، **نقد کهن‌الگویی گرشاسب‌نامه** (۱۳۹۲)، عنوان پایان‌نامه کارشناسی ارشد ساناز رجبیان است که نویسنده، این تحقیق را در سه فصل تنظیم کرده و در فصل سوم پاره‌ای شخصیت‌ها و موقعیت‌های کهن‌الگویی را معرفی و بر شخصیت‌ها و موقعیت‌های گرشاسب‌نامه اسدی توسی تطبیق داده‌است؛ دیگر، رقیه مقدم و هم‌کاران (۱۳۹۸)، نیز در مقاله‌ای با عنوان «نقد اسطوره‌ای گرشاسب‌نامه براساس دیدگاه پیرسون» نشان داده‌اند، کهن‌الگوی گرشاسپ براساس



اسطوره «قهرمان- منجی» در طول سفرهایش شکل گرفته‌است و اثبات کرده‌اند، گرشاسپ اسدی توسی کهن‌الگوی جنگ و پیروزی و نماد مردانگی ایرانیان است. اما تاکنون پژوهشی مستقل درباره پیکرگردانی اژدها به عنوان ضدقهرمان در ماجراهای «گرشاسپ/وستا» بر مبنای نقد کهن‌الگویی انجام نگرفته است.

رابطه نقد کهن‌الگویی با ادبیات و روایات داستانی زمانی معنی و ضرورت پیدا می‌کند که آثار ادبی دارای ظرفیت تفسیر اسطوره‌ای باشند. از آن‌جا که شخصیت گرشاسپ به‌عنوان پهلوان اژدراوژن که جنبه رستاخیزی دارد و روایات مربوط به وی در اساطیر و حماسه ملی به‌عنوان پیش‌نمونه^۱ پهلوانانی چون فریدون، سام، رستم و کی‌خسرو ذکر شده است، دارای اهمیت است و در نتیجه می‌توان بسیاری از اعمال گرشاسپ را تکرار نمونه اول که «اژدهاکشی» است تعبیر کرد و اعمال دیگر پهلوانان را تقلیدی از این نمونه اولیه دانست. همچنین مبارزه گرشاسپ به‌عنوان کهن‌الگوی قهرمان را بر مبنای مدل یونگ، مبارزه من قهرمان، خود یا جان آگاه با سایه و طرد آن و انیمای منفی تلقی کرد.

پرسش‌های پژوهش: پژوهش حاضر در صدد است به دو پرسش ذیل پاسخ دهد:

(۱) آیا ضدقهرمانانی که گرشاسپ با آنان نبرد می‌کند یا می‌آمیزد، هرکدام ماهیت جداگانه‌ای دارند، یا یک گروه از آن‌ها تکرار همان اژدهای نخست با پیکرگردانی‌های متفاوت هستند؟

(۲) آیا نبرد کهن‌الگوی قهرمان با این اژدهایان بر مبنای نقد یونگی قابل بررسی و تحلیل است؟

شیوه پژوهش: شیوه پژوهش در این مقاله بر پایه مطالعات کتابخانه‌ای و سندکاوی و بر مبنای فن تحلیل و توصیف محتوای متنی است.

نقد کهن‌الگویی: این رویکرد از نقد ادبی، از تحلیل آثار یونگ در مکتب روان‌کاوی و روان‌شناسی تحلیلی^۳ که وی بنیان‌گذار آن است، برخاسته است.

از آن‌جا که این مکتب انتقادی غالباً بر انگاره‌های تکرار شونده در زندگی انسان به گونه‌ای که در ادبیات متجلی می‌گردد، تأکید فراوان دارد و اساطیر جزئی از آن را فرا می‌گیرد، این چشم‌انداز ادبی را نقد کهن‌الگویی می‌نامند (کی‌گوردن، ۱۳۷۰: ۳۱). هدف

^۱ proto type

^۲ Archetypal Criticism

^۳ Analytic Psychology

اصلی این نوع نقد آن است که آثار ادبی را در صورت داشتن ظرفیت اسطوره‌ای، محصول ناخودآگاه جمعی بدانند. از آن‌جا که ادبیات پیوند ریشه‌ای با گذشته فرهنگی بشر دارد، در نتیجه تمدن، تشریفات مذهبی، عادات و اسطوره‌ها و کلیه اعتقادات و اعمالی که رفتارهای فرهنگی انسان را تشکیل می‌دهد مورد توجه این منتقدان است (اسنون، ۱۳۸۷: ۱۵۴). نقد کهن‌الگویی را می‌توان به‌عنوان یکی از رویکردهای نقد ادبی و منشعب یا زیرگروه نقد اسطوره‌ای به‌شمار آورد که مفاهیم نمادها در آن مطرح می‌گردد. این الگوها و صورت‌ها که در ضمیر انسان ذاتی و فطری شده‌اند در جامعه نمادهای مختلف فلکی، حیوانی و یا نباتی ظاهر می‌شوند (امامی، ۱۳۸۵: ۱۹۲) و می‌توانند مجموعه‌ای از تصویرهایی را به‌وجود آورند که همان روایات اسطوره‌ای است.

پیکرگردانی^۱: از جمله مضامین شایع در اساطیر، آیین‌ها و باورهای عامیانه، پیکرگردانی است. معنای آن تغییر شکل ظاهری و ساختمان و اساس هستی و هویت قانون‌مند مشخص یا چیزی با استفاده از نیروی ماوراءالطبیعی است که در هرزمانی غیرعادی به نظر می‌رسد و فراتر از حوزه و توان معمولی انسان‌ها و حتا نوابغ و افراد استثنایی به‌شمار می‌آید (رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۴۳).

پیکرگردانی انواع گوناگونی دارد؛ از جمله: پیکرگردانی ایزدان و دیوان به انسان‌ها، حیوانات، عناصر طبیعت، گیاهان و جمادات. هم‌چنین پیکرگردانی انسان به حیوان و عناصر طبیعت و پیکرگردانی به صورت هیولاها و موجودات ترکیبی؛ نیمی انسان و نیمی حیوان و غیر آن. این پدیده اساطیری، هم بر تناقض‌های هستی انسان و جهان‌ش و هم بر ضعف‌های آفرینش دست می‌گذارد و در همان حال که بر قدرت و کمال ذهن و شخصیت خلاق انسانی تأکید می‌ورزد، هر پیکرگردانی کالبدی تازه و پیامی خاص به خود دارد و نوعی نقص یا کمال را مطرح می‌کند (همان، ۱۳۸۳: ۴۵). از جمله علل و انگیزه‌های پیکرگردانی در اساطیر می‌توان به آرمان‌خواهی و تجلی و تحقق آرزوهای ناخودآگاه اشاره کرد؛ مانند عمر دراز گرشاسپ، زال، رستم، رویین‌تنی و نیروی خارق‌العاده پهلوانان.

ویژگی‌های مهم پیکرگردانی در روایات اسطوره‌ای و افسانه‌ای از این قرار است: در این‌گونه روایات با نیروها و روی‌دادهای طبیعی هم‌چون موجودات زنده برخورد می‌شود. از

^۱ Metamorphosis



جان‌دارپنداری^۱ و شخصیت‌بخشی^۲ استفاده و به جانوران و اشیا و گیاهان خصوصیات انسانی داده می‌شود و مانند داستان‌های رئالیسم جادویی، خیال و واقعیت در هم تنیده می‌گردد و به همین سبب گاهی موجودات ترکیبی دیده می‌شود که اگر تجزیه گردند، به هیچ‌کدام از اجزای خود شباهت ندارند؛ مانند: مار شاخ‌دار، درختان سخن‌گو، دژهای جادویی، مردمان سگ‌سار و پیل‌گوش و وجود حیوانات شگفت‌انگیز هم‌چون سیمرغ و اژدها. این موجودات هنگام تغییر شکل ظاهری یا تغییر درونی، موازنه طبیعی را بر هم می‌زنند و کارهای شگفت و خارق‌العاده انجام می‌دهند. گاه شگفت‌انگیزی در نفی واقعیت‌های جاری و ظاهری است و هدف اصلی آن ارائه نمادها و نشانه‌هایی است که قصد بازنمایی حالات روانی و مبهم انسان (یا قهرمان ماجرا) را دارند و شاید بدین شیوه می‌خواهند رازهای مبهم هستی را به وسیله کهن‌الگوها بیان کنند.

کهن‌الگوی قهرمان: قهرمان^۳ نماد وحدت نیروهای آسمانی و زمینی است. او به‌طور طبیعی از جاودانگی الهی برخوردار نیست، اما تا زمان مرگ از قدرتی فوق بشری نصیب دارد (شوالیه و گربان، ۱۳۹۹: ۱۵۴۷). کهن‌الگوی قهرمان، در میان همه نمونه‌های ازلی یکی از اصلی‌ترین آن‌هاست و دیگر کهن‌الگوهای شخصیتی چون پیر و راه‌نمای خردمند، ضدقهرمان، سایه و ... درارتباط با آن نمود پیدا می‌کنند. به باور یونگ اسطوره قهرمان رایج‌ترین و شناخته‌ترین اسطوره‌هاست. این اسطوره جهانی به نیمه‌خدایی بسیار نیرومند که بر بدی‌هایی در قالب اژدها، دیو و ابلیس پیروز می‌شود و مدام خود را از تباهی می‌رهاند اشاره دارد (یونگ، ۱۳۸۳: ۱۱۲).

قهرمان در حقیقت محافظ آرمان‌های جامعه‌ای است که در آن رشد و نمو یافته است و زندگی خود را نثار چیزی بیش از خود می‌کند و همواره در نقش فدایی و نجات‌بخش ظهور و سفری طولانی را آغاز می‌کند تا بتواند طی این سفر وظایف خطیری را که برعهده اوست به انجام برساند (کمپبل، ۱۳۹۴: ۱۸). این کهن‌الگو (قهرمان) همان بخش خودآگاه روان است و زمانی بروز می‌کند که من خویشتن نیاز به تقویت بیش‌تر دارد؛ یعنی هنگامی که خود به تنهایی کاری نمی‌تواند انجام دهد، به ناخودآگاه نیاز پیدا می‌کند (ر.ک. یونگ، ۱۳۸۳: ۱۸۱).

¹ Animism

² Personification

³ Hero

گرشاسپ، اصلی‌ترین کهن‌الگوی قهرمانی داستان‌های مربوط به خویش و پیش‌نمونه پهلوانان اژدراوژنی چون فریدون، سام، رستم، کی‌خسرو و ... است و بر اساس خویش‌کاری اساطیری - حماسی خود، خان‌ها و مراحل گوناگون آزمون سخت را پشت سر می‌گذارد تا به کمال برسد.

در این ماجراها، وی به‌عنوان قهرمان حماسه دارای نیروهای فوق‌انسانی است. از میان خانواده‌ای ارج‌مند برخاسته، راهی سفر می‌شود و پس از جلب نظر و رضایت پدر، سفر قهرمانی خود را آغاز می‌کند و مانند دیگر قهرمانان اساطیری و حماسه‌های جهان به نبرد با اژدها می‌رود و از یاری‌گرانی چون نیروهای ایزدی، راه‌نمای دانا و خردمند و جانوران اهورایی بهره می‌گیرد و برای نبرد با اژدها مهیا می‌شود. قهرمان در نخستین رویارویی با اژدها از سلاح اژدرکش که عموماً گرز است، استفاده و با سلاح مخصوص اژدها را نابود می‌کند و «به نخستین پیروزی که در حقیقت پیروزی بر خودش است، دست می‌یابد» (شوالیه و گربران، ۱۳۹۹: ۱۵۵۰)؛ سپس به سفر خود ادامه می‌دهد و در مراحل دیگر با دیوان و راه‌زنان و موجودات اهریمنی به نبرد می‌پردازد و بر آن‌ها پیروز می‌شود و فرایند فردیت را طی می‌کند تا به درک شخصیت خود که عالی‌ترین مقام انسانی است نایل شود.

گرشاسپ: در اوستا «کرساسپه»^۱ به‌معنی دارنده اسبان لاغر و در پهلوی «کرساشپ»^۲، «گرشاسپ»^۳ و «گرشاسپ»^۴ و در سانسکریت «کرساسو»^۵، گویند (پورداد، ۱۳۷۷: ۱۹۵). وی پسر «ثریته»^۶ و در اوستا لقبش «نئیرمنه»^۷، به‌معنی «نریمان» و نیرومند و دلیر و نسب خانوادگی او «سامه»^۸ است (همان: ۱۹۹). صفت و نام خانوادگی این قهرمان در گذار از اسطوره به حماسه به سه شخص جداگانه تجزیه شده است و در روایات متأخر گویند: «سام» فرزند «نریمان» فرزند «گرشاسپ». ویژگی‌هایش نیز جداگانه میان سه نام تقسیم و منتقل گردیده است. کرساسپه از جمله شخصیت‌های هندوایرانی، نیرومندترین و پرآوازه‌ترین یل اوستا و به منزله رستم در شاهنامه است. او قوی‌ترین و

1. Kerasaspa

2. Keresášp

3. KarŠásp

4. GarŠásp

5. Krasásva

6. Ōrita

7. Naire-mana

8. Sáma



سهمناک‌ترین هیولاها، اژدهایان، دیوان و دیویسنان را از پای درآورد. از صفات وی «گَدَوَر» یا دارندهٔ گرز است، به‌ویژه که اغلب فتوحاتش با گرز صورت گرفته است. گرشاسپ نخستین و آخرین (در رستاخیز) پهلوان اژدرکش اساطیر ایران است و در اهمیت اژدهاکشی وی همین نکته بس که از *اوستا* تا متون متأخر پهلوی همه بدین کار سترگ او اشاره و اقرار دارند.

پس از آن که بهرهٔ سوم از فرّ کیانی گریخته از جمشید را به‌چنگ آورد (دین‌کرد هفتم، بند ۳۲: بهرهٔ ارتشتری)، توانست هیولای شگفت‌انگیزی چون اژدهای شاخ‌دار^۱ را از پای درآورد؛ پس از آن گندرو زره‌پاشنه و سناویزک دیو^۲ سنگ‌دست را کشت (زامیاد یشت، بند ۳۹-۴۴).

قدیم‌ترین اخبار پراکنده دربارهٔ کردارهایش، هم در نامهٔ *اوستا* آمده و هم در منظومه‌های حماسی هند باستان. این بدین معنی است که پیشینهٔ پردازش دست‌کم بخشی از اسطوره گرشاسپ به دورانی می‌رسد که نیاکان مشترک ایرانیان و هندوان با هم می‌زیستند (سرکراتی، ۱۳۸۵: ۲۵۱). این شخصیت از چنان اهمیتی برخوردار است که یکی از نسک‌های *اوستا* (سوتکرنسک) که امروزه موجود نیست و برگزیده‌ای از آن در متن پهلوی دینکرت باقی مانده است، بدو منسوب است. در آیین مزدیسنا گرشاسپ را یکی از جاویدان‌ها و یاران موعود زرتشتی می‌دانند که در نو نمودن جهان و آراستن رستاخیز با «سوشیانس» همراهی خواهد کرد و در زمانی که «ضحاک» دگرباره زنجیر گسسته و بنای ویرانی می‌گذارد، از خواب غیرطبیعی (بوشاسب) برمی‌خیزد و ضحاک را نابود می‌کند (ر.ک. فروردین‌یشت، فقره ۶۱).

گرشاسپ، قهرمان اصلی کتاب *گرشاسپ‌نامه* اسدی توسی است که شاعر به تبعیت از شیوهٔ فردوسی خواسته است داستانی را که حکیم فردوسی از آن یاد نیاورده است، زنده و شکوفا کند و با این کار هم داستان گرشاسپ را جاودانه ساخته، هم به تعریض وی را بر رستم برتری داده است. (ر.ک. اسدی توسی، ۱۳۸۶: ۴۴-۴۵). حوادثی که در *گرشاسپ‌نامه* آمده است، بیان‌گر این نکته است که روایت اسدی، همان ماجراهای ابوالمؤید بلخی در *شاهنامه* بزرگ است که شاعر با شاخ‌وبرگ‌ها و حواشی، از خود یا دیگر آثار بدان افزوده است (ر.ک. تاریخ سیستان، ۱۳۸۹: ۲-۶).

^۱ Aži-sruvara

^۲ Snávēzak

ماجراهای *گرشاسب‌نامه* شباهت چندانی با اخبار و روایات اوستایی و پهلوی دربارهٔ این پهلوان ندارند. گرشاسب اسدی فاصلهٔ زیادی با یل اوستایی دارد که تجسمی از مردی و مردانگی است. هدف نبردهای او (در *گرشاسب‌نامه*) مبارزه برای کسب استقلال و دفاع از سرزمین نیست. مهم‌ترین انگیزه‌اش فرمان‌بری مطلق از پادشاه زمانه است (محمدی و دشتی، ۱۳۹۶: ۳۰۳). اما پاره‌ای از آن‌ها شباهت کلی با هم دارند که بررسی خواهند شد.

ماجراها و مبارزات گرشاسب با ضدقهرمان! مهم‌ترین ماجراهای زندگی گرشاسب که در اوستا و روایات پهلوی به آن‌ها تصریح شده است، عبارتند از: نبرد با اژدهای شاخ‌دار، گندرو زرین‌پاشنه، آمیختن با پری خنثییتی، نبرد و غلبه بر ایزد باد که به گفتهٔ اهریمن و دیوان به زورمندی خود فریفته شده بود، و زدن گرز و اهانت به آتش، پسر اهورامزدا، که در پختن خورش او اندکی درنگ کرده بود.

در زامیادیش و آبان‌یشت (فقره ۴۱)، دیگر فتوحات گرشاسب از این قرار ذکر شده است: کشتن نه پسر از خاندان «پشنیه»^۳ و زادگان خانوادهٔ «نیویکه»؛^۴ پسران خانواده داشتیانی؛^۵ و «هیتاسب زرین‌تاج»، «وَرشو»^۶ از خاندان «دانو»، «پیتئونه»^۷ «سناویدکه» سنگ‌دست و مرغ غول‌پیکر «کمک»^۸ (پورداوود، ۱۳۷۷: ۲۰۲؛ سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۲۶۴؛ بهار، ۱۳۷۶: ۲۳۴-۲۳۸). از این میان تنها اژدها و پتیارگانی اژدهاگونه که به هیأت پریان و هیولاهایی سهمناک پیکرگردانی شده‌اند، از دیدگاه نقد کهن‌الگویی بر پایهٔ مدل یونگ بررسی و تحلیل می‌شوند تا مشخص گردد این بوده‌های اهریمنی به‌رغم تفاوت در پیکرهای ظاهری، در اصل اژدها هستند.

اژدهای شاخ‌دار: به گزارش *اوستا* (یسنا، هات ۹-۱۱)، هوم در پاسخ زرتشت که می‌پرسد: کدامین کس سومین بار در میان مردمان استومند از تو نوشابه برگرفت؟ می‌گوید: اثرت تواناترین مرد خاندان سام که او را دو پسر زاده شدند؛ اورخشیه و

1. Antagonist

2. Váyo

3. Paθanaya

4. Nivīka

5. DáŠtayány

6. VarəŠva

7. Piθona

8. Kamag

گرشاسپ. دومین جوانی زبردست و گیسوور و گرزبردار که اژدهای شاخ‌دار را که اسب اوبارنده و مردم اوبار بود بکشت (وستا، ۱۳۷۰، یسنا، ۱۱: ۱۳۸؛ فصل ۴۱، زامیادیش: ۴۹۱). در باب بیستم از صد در بندهش (ر.ک. پورداوود ۱۳۷۷: ۲۰۱)، ویژگی‌های اژدها و خلاصه‌ای از نبرد گرشاسپ با این هیولا آمده است که تقریباً با اژدهایان گرشاسب‌نامه^۱ اسدی مطابقت دارد و احتمالاً یکی از منابع غیرمستقیم این منظومه به‌شمار می‌آید (ر.ک. اسدی توسی، ۱۳۸۶: ۷۲، ۷۵، ۱۶۲).

تحلیل کهن‌الگوی اژدها: اژدها نماد شرّ و گرایش‌های شیطانی است و در واقع نگهبان گنج‌های پنهان به‌شمار می‌آید. برای دست‌یافتن به گنج‌ها می‌باید بر او پیروز شد (شوالیه و گربران، ۱۳۹۹: ۸۶). بسیاری از اقوام اژدها را مظهر خدای توفان، هوای بد، سیل و زلزله و دیگر بلاهای آسمانی می‌دانستند (Smith, 2003: 103). در روان‌شناسی تحلیلی یونگ، نبرد میان «من» و «سایه»^۲ در حوزه ادبیات به شکل نبرد میان قهرمان و اژدها جلوه می‌کند. سایه معمولاً برآیند ناخودآگاه جمعی است که علاوه بر اژدها گاهی به‌صورت شیطان یا چهره مکار یا ساحر و چیزی مانند آن تظاهر می‌کند (فوردهام، ۱۳۸۸: ۸۱-۸۳). به باور یونگ ما به دنبال یافتن قهرمانی در درون خود هستیم تا به جنگ اژدهای درونمان (سایه) برویم. این نبرد در کش‌مکش انسان برای دست‌یافتن به خودآگاهی، به‌صورت نبرد میان قهرمان کهن‌الگویی با قدرت‌های شرور آسمانی که به هیأت اژدها و دیگر اهریمنان نمود پیدا می‌کنند بیان شده است. قهرمان هنگام ستیزه باید تشخیص دهد که سایه وجود دارد. او برای غلبه بر اژدها باید با قوای مخرب درون خود از در سازش درآید (لک و تمیم‌داری، ۱۳۹۵: ۱۸۰).

شکل و هیأت اژدهایانی که گرشاسپ با آن‌ها نبرد کرده است، هم در نامه/وستا، هم در روایات پهلوی و هم در گرشاسب‌نامه^۱ اسدی طوسی به گونه و پیکری وحشت‌انگیز است تا بتوانند ژرفای پلیدی و ناهنجاری را منعکس سازند و وحشت انسان را نشان دهند. در همه روایات یادشده، اژدهای مورد نظر، «شاخ‌دار» است.

یکی زو کشان گیسوان گردِ خویش به سر بر سرور رُسته چون گاو میش
(اسدی توسی، ۱۳۸۶: ۱۶۵)

^۱. Ego

^۲. Shadow

معمولاً این اژدها در قلعه یا غاری و نزدیک کوهی زندگی می‌کند و نگهبانی گنج‌ها را بر عهده دارد. در نگاه کهن‌الگویی، غار بیان‌گر امنیت و تسخیرناپذیری ناخودآگاه و نیز نماد کشف من‌درونی و نخستین است که در عمق ناخودآگاه سرکوب شده است (شوالیه و گربران، ۱۳۹۹: ۱۴۳۹). پهلوان با رفتن درون غار، به تعبیر یونگ در شکم نهنگ بلعیده می‌شود و با پیروز شدن بر اژدهای نفس از غار یا شکم نهنگ سرافرازانه بیرون می‌آید و به تولدی تازه دست می‌یابد.

گندرو: نخستین حضور این پتیاره اهریمنی مرداوبار در *یشت‌هاست*. در آبان‌یشت (فقره ۳۷ و ۳۸؛ زامیادیش، بند ۴۰ و ۴۱) آمده است: *گرشاسپ نریمان (دلیر) در کنار دریاچه پیشینگه فدیة نیاز اردوی‌سور آناهید کرد و از او خواست که وی را به شکست دادن گندرو زرین‌پاشنه که بر آن بود جهان‌اشه را نابودکند، در ساحل دریای فراخکرت یا وروکش موفق سازد (پورداد، ۱۳۷۷: ۲۰۰؛ خطیبی، ۱۳۹۳: ۴۷۸)*. این دیو پیش از آن که وارد اساطیر و حماسه ملی ایران شود، یکی از خدایان کهن آریایی بوده است که در متون هندی (وداها) در جای‌گاه خود با عنوان خدای خورشید و موجودی مقدس و مینوی باقی مانده است؛ اما در متون ایرانی همانند دیگر خدایان هندی به دیوی پتیاره دگرگون شده است (اکبری مفاخر، ۱۳۸۹: ۶۸). *گندرو* در کتاب‌های متأخر از جمله *دینکرت* (۳۲: ۷۰۱) و *مینوی خرد* (۱۳۷۹: ۴۶) و *روایت پهلوی* (۱۳۶۹: بخش ۱۸، بند ۸) دیوی دریایی است و با آب مناسبت دارد. این دیو در *اوستا* تقریباً همان ویژگی‌هایی را داراست که در *شاهنامه* به آن تصریح شده و رستم کشته شدنش را به سام نسبت داده است.

که دریای چین تا میانش بُدی ز تابیدن خور زیانش بُدی
(فردوسی، ۱۳۹۶: ۱۶۱/۳)

این دیو در حقیقت اژدهایی است با صفات «زرین‌پاشنه» (زره‌پاشنه: دریاپاشنه) و «آبزی» که *گرشاسپ* او را کشته است. این دیو در *گرشاسپ‌نامه* (اسدی توسی، ۱۳۸۶: ۲۵۴) به بعد) با نام «منهراس دیو» ظاهر می‌شود و بسیار شبیه «پولیفیموس»^۲ در «آدیسه» رفتار می‌کند و سرنوشت دوگانه‌ای دارد.

1. VourūkaŠa

2. Polyphēmus



گرشاسپ در مقام جهان‌پهلوان، او را زنده به کشتی بسته و به دریا می‌اندازد (اسدی توسی، ۱۳۸۶: ۲۵۸). یا این‌که او را زنده در میدان شهر با زنجیر به چهار دار می‌بندد و مردم او را می‌نگرند (همان: ۲۹۱). مقدر است این دیو-اژدها همچون اژی‌دهاک و اهریمن تا روز رستاخیز زنده بماند. همین دیو در *سام‌نامه* منسوب به خواجوی کرمانی، یک بار با عنوان «نهنگال»، ترکیبی از نهنگ و آل (ر.ک. سرکراتی، ۱۳۸۵: ۲۷۵) و بار دیگر در پیکر انسانی غول‌پیکر با نام «عوج‌بن عنق» آشکار می‌شود.

با توجه به عقیده یونگ که اسطوره‌ها را تجلی اندیشه‌های ناخود آگاه جمعی می‌داند (اسنون، ۱۳۸۸: ۱۱)، بزرگ‌ترین اعمال قهرمان هم اژدهاکشی است و این عمل بر مبنای مدل یونگ، هم در آغاز سفر قهرمان می‌تواند صورت پذیرد، هم در میانه و پایان راه. گرشاسپ در آغاز کار با انواع اژدهایان به‌ویژه اژدر شاخ‌دار (سروآور) مواجه می‌شود و آن را از بین می‌برد و در میانه نیز با دیگر هیولاهای سهم‌گین و پتیارگان اهریمنی روبه‌رو می‌گردد. به طبع گندرو و منهراس *گرشاسپ‌نامه* یکی از آن اژدهایانی است که قهرمان تقریباً در اواخر سفر و اوج آن و هنگام بازگشت به وطن با آن روبه‌رو می‌شود و نبرد می‌کند.

تمامی ویژگی‌های او را که گندرو و منهراس واجد آن‌ها هستند، اژدهاگونه است از قبیل: چنگال چون شیران و روی چون غولان، تن پرموی، دندان‌های چون گراز، رخ زرد، تن تیره و دم آتشین. پناه‌گاهش ژرف‌غاری است که قهرمان در همان‌جا یعنی قلمرو ناخودآگاهی و دنیای ناشناخته و محل دگرسانی و تولّد دوباره و تسخیرناپذیر با او روبه‌رو می‌شود (ر.ک. شوالیه و گبران، ۱۳۹۹: ۱۴۴۰). البته پیکرگردانی حیوانی این دیو بیان‌گر آن است که در اساطیر هنوز به مرحله خودآگاهی نرسیده است و عوامل و کنش‌های مورد بحث در سطحی برای خودآگاهی انسان و در نتیجه، در سطحی شیطانی و مافوق انسانی و از طرفی دیگر در سطح حیوانی مادون انسان هستند (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۲۵). همین گندرو در *شاهنامه* به خودآگاهی انسانی دست می‌یابد و تبدیل به وزیر ضحاک می‌گردد و بخشی از خویش‌کاری وی با نگه‌بانی هم‌سران جمشید مرتبط است (گرگیچ و قائمی، ۱۳۹۲: ۴۰).

در یک جمع‌بندی درباره گندرو و منهراس این نتیجه به‌دست می‌آید: از آن‌جا که این پتیاره اهریمنی قصد ویرانی همه جهان راستی را در سر می‌پروراند، اندیشه مینویی را در پیکره‌های سهم‌گین تجسم می‌بخشد و در اساطیر و حماسه ملی به صورت گیتیانه با خویش‌کاری ویژه تغییر چهره می‌دهد و از آشکال و پیکره‌های زشت و خطرناک به

کامل‌ترین وجه بهره می‌برد تا زمینه خویشتن‌کاری دیوی و اژدهاگونه خود را با توجه به شرایط متفاوت فراهم کند و مأموریت خود را به انجام برساند.

پری خنائیتی: یکی دیگر از دیو-اژدهایانی که در دنیای اساطیر و حماسه ملی پیکر انسانی می‌پذیرد، یک پری است به نام «خنائیتی» که با گرشاسپ نریمان درآمیخته است. در *وندیداد* (فرگرد ۱، فقره ۹) آمده است «هفتمین کشوری که من، اهورا مزدا، بیافریدم، واکرته‌امی‌باشد. اهریمن بدکنش در آن‌جا «خنه‌ثیتی» پری را که به گرشاسپ پیوست، بیافرید» (پورداو، ۱۳۷۷: ۲۰۲؛ *وندیداد*، ۱۳۸۵: ۱/۱۷۷).

در اساطیر هندواروپایی، پریان یلان فراوانی را به عنوان محبوب بر می‌گزیدند که گاه جنبه اغواگری و فریبندگی پیدا می‌کرد و به گزند و مرگ پهلوان می‌انجامید (سرکراتی، ۱۳۸۶: ۱۲۹). این پری جادوگر از گروه جهیکان است و قادر است هر لحظه اراده کند، پیکر خود را تغییر دهد و به دهشن اهورامزدا آسیب برساند. هرودوت در تاریخ خود از پری اژدهاپیکر نام آورده است که با هرقل (گرشاسب ایرانی) هم‌خوابگی کرده است (همان: ۱۳۰).

کهن‌الگوی پری‌زدگی یا ربودن یلان توسط پریان، نمونه‌های فراوانی در اساطیر و حماسه‌های جهان دارد. از نمونه‌های برجسته آن فریب یاران اودیسیوس و به شکل خوک درآوردن آن‌ها توسط «سیرسه»^۱ در سرود دهم/دیسسه است (ر.ک. هومر، ۱۳۸۶: ۱۷۲-۱۷۷). نمونه‌های مثبت و منفی آن در *شاهنامه* و دیگر آثار حماسی و داستانی برای پهلوانان اتفاق افتاده است که از موضوع پژوهش بیرون است. اما با توجه به پراکندگی شخصیت گرشاسپ و تبدیل آن به «سام»، در «*سام‌نامه*» منسوب به خواجوی کرمانی، پری‌ای به نام «عالم‌افروز» او را دنبال می‌کند و این همان است که در آغاز داستان در شکارگاه به شکل «گوری» در آمده است و پهلوان را به باغ و کاخ جادویی‌اش می‌برد و در آن‌جا در هیأت اصلی‌اش نمایان می‌شود.

من آن گور فربه‌سُرنیم که سام همی‌خواست کش سر درآرم به کام
ز افسون جدا کردم از لشکرت به خدمت ستادم کنون بر درت
(خواجوی کرمانی، ۱۳۸۶: ۵۶)

در بخشی دیگر از داستان، سام را می‌رباید و به مرغزاری فرود می‌آورد.

1. Vae kərətā

2. Cīrce



زافسون گری سام را در ربود به روی هوا رفت مانند دود
 بر مرغزاریش آورد باز از آن پس درآمد به سوز و گداز
 (همان: ۹۴)

به لحاظ پیکرگردانی عالم‌افروز به گور و پرواز در آسمان چون دود و باد در *سام‌نامه*، و نیز با توجه به این‌که پری خنائیتی در سرزمین «وای کرد دژک»، به معنی «ساخته و آفریده ایزد وای»، منتسب بودن این پری به «ایزد وای» که گرشاسپ بر او غالب شد، باورپذیرتر می‌شود.

نمونه دیگر این نوع نبرد قهرمان با «گور» و «باد»، نبرد رستم با «اکوان دیو» در *شاهنامه* است (نک: فردوسی، ۱۳۹۶: ۲/ ۶۳۲-۶۳۵). در اساطیر و آثار داستانی و حماسی، پیکرگردانی پریان به اژدها و برعکس سابقه دارد؛ رستگار فسایی چندین مورد را از *داراب‌نامه طرسوسی* و *اسکندرنامه حکیم نظامی* و دیگر آثار نقل کرده‌است که در آن‌جا اژدها تبدیل به پری زیبارویی شده است (ر.ک. رستگار فسایی، ۱۳۷۹: ۱۵۰-۱۵۵). برعکس آن، در *اسکندرنامه نظامی*، دختری به نام «آذرهمایون» به شکل اژدها پیکرگردانی کرده و خواسته است تا با درآمدن به هیأت اژدها، از قدرت ویران‌گری و تباهی اژدها بهره‌گیرد و نیروهای آن را در راستای هدف خویش فعال سازد (کریمی قره‌بابا، ۱۳۹۹: ۲۲۸). در داستان گرشاسپ، خنائیتی برعکس، از نیروهای اغواگری و جاذبه جنسی پری بهره‌گرفت و خود را به پری پیکرگردانی کرد و گرشاسپ با آن‌که اژدراوژن است، با این پری اژدهاپیکر درآمیخت و اغوا شد و به سبب عدم خویش‌کاری^۱ در این مورد همراه با اهانت به آتش، پسر اهورامزدا، گناه‌کار شناخته شد و از نظر مزدیسنان در هم‌ستگان است و بوشاسب بر او غالب شده است تا در رست‌خیز با تولدی دوباره به مأموریت خویش در کشتن اژی‌دهاک که بزرگ‌ترین پتیاره و نماینده اهریمن است، عمل کند.

از نظر کهن‌الگویی، پری را باید به عنوان آنیمای^۲ قهرمان تلقی کرد. آنیما و آنیموس مانند تمام کهن‌الگوها دارای دو سویه مثبت و منفی است که در بروز مثبت این انرژی، فرد می‌تواند با ایجاد رابطه صحیح با غیرهم‌جنس در مسیر رشد فردیت قرار گیرد و با بروز بعد منفی این کهن‌الگو، رشد شخص متوقف می‌گردد (مقدم و هم‌کاران، ۱۳۹۸: ۱۶۳).

¹. Function

². Anima

قهرمان گاه پیش و پس از رسیدن به خدایانو، با زن اغواگر که همان آنیمای منفی و اژدهای درون است مواجه می‌شود که بدان سبب از ادامه مسیر بازمی‌ماند یا سرگردان می‌شود و به هدف نمی‌رسد. کمپیل این مرحله را نمادی از تناقضی می‌داند که آدمی در سراسر زندگی خود با آن دست و پنجه نرم می‌کند و هنگام درک خود آگاهی از آن فاصله می‌گیرد (کمپیل، ۱۳۹۴: ۱۲۸).

از نمونه‌های برجسته آن می‌توان به مواجهه رستم و اسفندیار و نیز آدیسه با زن جادو (سیرسه) اشاره کرد. نویسندگان برای یک‌سان دانستن پری و زن جادو به این دلایل و نشانه‌ها استناد کرده‌اند: ارتباط پری و زن جادو با آب؛ کام‌گاری و خواهش‌های جسمی؛ شادخواری و رامش؛ تغییر سیما؛ قدرت پرواز و زندگی در قصرهای جادویی (کریمی قره بابا، ۱۳۹۹: ۲۳۱). این دیو-اژدها در قالب پری، دارای تمامی ویژگی‌های نام‌برده است.

در مجموع در باره پری خنائیتی می‌توان به این نتیجه رسید که این پری از دید اوستا بر اثر تغییر و تحول ارزش‌های اخلاقی، به ویژه دین‌آوری زرتشت، به علت سرشت شهوانی و وابستگی نزدیک به کام- جشن‌ها، از انجمن ایزدان رانده شده و دگرگونی جوهری پیدا کرده و در دین مزدیسنا به صورت بوده‌ای اهریمنی (جهی، دختر اهریمن) درآمد است (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۵) و می‌توان آن را به آنیمای منفی تعبیر کرد که بیانی دیگر از نفس سرکش و اژدهای درون انسان است. با توصیفاتی که از خویش‌کاری پری خنائیتی و جادوان مشابه وی هم‌چون عالم‌افروز شد، این پری «آنیمای منفی» و هم‌کار «سایه» و اژدهای درون است.

پشنه: «پشنه» اوستایی، براساس نظر محققانی چون مارکوارت، کریستن‌سن، تفضلی و سرکاراتی، بعدها به صورت «پشن»^۱ متحول می‌شود و دیویسنی است که در آبان‌یشت نیای توتمی گروهی از ترکان به‌شمار می‌رود و «گرگ کبود»^۲ با آن یک‌سان شمرده می‌شود (ر.ک. مینوی خرد، ۱۳۷۹: ۱۰۶ تعلیقات)، سپس در دنیای حماسه به صورت «پشنگ»^۳ پدر افراسیاب متحول شده است (خطیبی، ۱۳۹۳: ۴۷۸). درباره دیو-اژدها بودن افراسیاب، فرزند پشنگ، گروهی از محققان بر این باورند که افراسیاب نماد «پوش»^۴ دیو

1. PaŠan

2. Kookbūri

3. PaŠang

4. apūŠ



خشک‌سالی است و محققانی نیز با اشاره به کشته شدن افراسیاب به دست کی‌خسرو، صورت دیگری از نبرد اساطیری ایزد «ایندره» (بهرام) با اژدهایی به نام «ورتره»^۱ و روایت حماسی بن‌مایهٔ آجهانی اژدرکشی را مطرح کرده‌اند (آیدنلو، ۱۳۸۲: ۷).

از نظر کهن‌الگویی، همان‌گونه که می‌توان پذیرفت دیوان و اژدهایان دوزیست هستند و در مغاک و غار زندگی می‌کنند، پس می‌توان افراسیاب و پدرش را دیو و اژدها تصور کرد. در اساطیر هند و ایرانی از ویژگی‌های اژدهایان، کشتن نخستین انسان و نخستین گاو و پیوند ایشان با خشک‌سالی و آب‌هاست که از نمونه‌های برجستهٔ این‌گونه دیو- اژدهایان ضحاک، ورتره و افراسیاب است. در پایان هزاره‌های بدی، این دیو- اژدهایان توسط پهلوان اژدرکش گرفتار یا کشته می‌شوند و فرجام اژی‌دهاک و افراسیاب این‌گونه است.

هم‌چنین پهلوانی که درصدد گرفتاری و کشتن اژدهاست، یک جنبهٔ رستاخیزی دارد. همان‌گونه که فریدون پایان روزگار ضحاک را اعلام می‌کند و کی‌خسرو با یاری «هوم» بر افراسیاب فایق می‌شود، پس گرشاسپ هم که پیش نمونهٔ رستاخیزی پهلوانان اژدراوژن است، بر پشن، پدر و پیش نمونهٔ افراسیاب هراس‌انگیز غالب می‌شود.

مطابق برداشت یونگی، اسطورهٔ اژدهاکشی تعبیری رمزی از جریان بغرنج تکوین شخصیت آدمی است که ضمن آن جان آگاه در طلب کمال و آزادی و فردیت برای رسیدن به غایت شناخت و معرفت خویش ناچار است که با اژدهای نفس به عنوان نمادی از محتوای روان ناآگاه بازدارنده و پرآز و اوبارنده است روبه‌رو شود و بستیزد (سرکراتی، ۱۳۸۵: ۲۴۸). پیکرگردانی پشنه به صورت پشنگ، پدر افراسیاب هم در نتیجهٔ تغییر شخصیت این دیو- اژدها به صورت نمود انسانی در جهان اسطوره و حماسه است.

۱. Vrtra

۲. Motif

نتیجه‌گیری

دشمنان گرشاسپ جلوه‌های گوناگونی از اهریمن و انگره‌مئینیوی اوستا هستند که هدفشان ویرانی جهان استومند است و اهریمن با توجه به انگیزه‌ها و آرزوهای مختلفی که داشت هر لحظه که اراده می‌کرد خود را به صورت مار، چلباسه، هیولاهای سهمناک، باد یا جهی (پری بدکاره) درمی‌آورد و به مقابله با روشنان می‌پرداخت و سپس در زیرزمین یا غار پنهان می‌شد. گرشاسپ *اوستا* و *روایات پهلوی* به‌عنوان کهن‌الگوی قهرمان و پیش‌نمونه پهلوانان اژدرکش اساطیر و حماسه ملّی، با ضدقهرمانان گوناگونی مواجه شد که می‌توان آن‌ها را به‌عنوان سایه و انیمای منفی تلقی کرد که همواره با خود قهرمان در حال مبارزه هستند و در نبردهای مختلف با توجه به شرایط خاص و ضرورت و موقعیت هر صحنه، به پیکره‌های ویژه ماجرا درمی‌آیند و نماد یک نیاز یا آرزو و حالت روانی می‌گردند.

گاه به‌صورت اژدها تغییر چهره می‌یابند که همان اژدها هم از آن‌جا که زشت‌ترین و مخوف‌ترین بخش ناخودآگاه قهرمان است، با زشت‌ترین و مهیب‌ترین چهره خود که شاخ‌دار و دارای چنگ و دندان‌های دراز و قامتی ترس‌ناک است، جلوه می‌کند و گاه به شکل‌ها و پیکره‌های دیگر تغییر شکل می‌دهد. برخی از ضدقهرمانانی که گرشاسپ با آن‌ها مواجه شده است، درحقیقت اژدهایانی هستند که به صورت «گندرو»، «پری خنائیتی» و «پشنه» پیکرگردانی کرده‌اند. این پهلوان رستاخیزی با هیولاهای گوناگونی نبرد می‌کند که در این پژوهش اثبات کرده‌ایم چهار هیولا بر مبنای نقد کهن‌الگویی، در حقیقت اژدها هستند که با توجه به شرایط و موقعیت خاص مبارزه به اشکال دیگر پیکرگردانی کردند: نخست، اژدهای شاخ‌دار است که پیکرگردانی آن شاخ‌دار بودن و چنگ و دندان‌های مهیب چون شیر و گراز داشتن است و بیان‌گر زشت‌ترین و مهیب‌ترین بخش ناخودآگاه قهرمان یعنی سایه است.

دوم، گندرو از دیگر قدرت‌های شرور است که قصد ویرانی جهان راستی را داشت. این شخصیت در *گرشاسپ‌نامه* اسدی توسی و منابع پهلوی آن، به شکل «منهراس دیو» و در *سام‌نامه* خواجوی کرمانی به شکل «نهنگال» پیکرگردانی کرده است که هنوز در کالبد دیوی است، اما در *شاهنامه* فردوسی از او به نام «کندرو»، وزیر ضحاک یاد می‌شود که کالبد و پیکره انسانی به خود پذیرفته است و در همه این اشکال به دست قهرمان (*گرشاسپ، سام، فریدون*) گرفتار می‌شود و در منابع کهن این دیو را اژدهای آبری



دانسته‌اند که گرشاسپ او را کشته یا گرفتار کرده است. از نظر کهن‌الگویی هم این دیو واجد تمامی ویژگی‌های اژدهاگونه است.

سوم، پری خائثیتی که در منابع هندواروپایی از او به عنوان پری اژدهاپیکر یاد شده است و مرتبط با پیتون و گندرو و ایزدِ وای است. این پری نمونه‌ای از زنان جادو در اساطیر هندواروپایی است که در یکی از مراحل تکوین شخصیت قهرمان بر او ظاهر می‌شوند و با پیکرگردانی و گاه دل‌بری و آشکار ساختن سرشت شهوانی، قصد گمراه کردن پهلوان را دارند. گاه پهلوان در میانه راه اغوا می‌شود و گاه نهاد اژدهاگونه آن‌ها را می‌شناسند و به مبارزه با آن می‌پردازد.

چهارم، پثنه، دیویسنی است که در دنیای حماسه به صورت پشنگ، پدر افراسیاب متحوّل شده است. دیو-اژدها بودن پشنگ و فرزندش به دلایل متعدد از جمله کشتن نخستین انسان و نخستین گاو و پیوند ایشان با خشک‌سالی‌های ممتد ثابت شده است و فرجام آن‌ها نیز کشته شدن یا گرفتاری توسط پهلوان اژدراوژن است. در نتیجه گرشاسپ هم که پیش‌نمونه رستاخیزی این‌گونه پهلوانان است، بر پثنه که پیش‌نمونه و پیکرگردانی شده افراسیاب، اژدهای هراس‌انگیز است، پیروز می‌شود. در فرجام همه نبردها مخاطب شاهد پیروزی کهن‌الگوی قهرمان بر اژدها با ویژگی‌های مشترک اژدهاگونه، اما با کالبدها و پیکره‌های متفاوت است.

فهرست منابع

- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۲). «نشانه‌های سرشت اساطیری افراسیاب در شاهنامه»، *پژوهش‌های ادبی*، ش ۲، صص ۷-۳۷.
- اسدی توسی، ابونصر علی بن احمد. (۱۳۸۶). *گرشاسب‌نامه*، به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی، تهران: دنیای کتاب.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۷). *اسطوره، بیان نمادین*، تهران: سروش.
- اسنودن، روت. (۱۳۸۷). *خودآموز یونگ*، ترجمه نورالدین رحمانیان، تهران: آشیان.
- اشرفزاده، رضا و شاه‌بدیع‌زاده، مهدخت. (۱۳۹۵). «اسطوره اژدهاکشی در اوستا و متون حماسی»، *فصل‌نامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد*، ش ۷، صص ۲۹-۴۹.
- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۸۹). «هستی‌شناسی دیوان در حماسه‌های ملی بر پایه شاهنامه فردوسی»، *کاوش‌نامه ادبیات فارسی*، س ۱۱، ش ۲۱، صص ۶۱-۸۷.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۵). *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- امامی، نصرالله. (۱۳۸۵). *مبانی و روش‌های نقد ادبی*، تهران: جامی.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۹۳). «گرشاسب‌نامه». *دانش‌نامه زبان و ادب فارسی*، ج ۵، به سرپرستی اسماعیل سعادت، چ ۱، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، صص ۴۸۵-۴۹۰.
- *اوستا*. (۱۳۷۰). ج ۲. گزارش و پژوهش: جلیل دوست‌خواه، تهران: مروارید.
- باباخانی، مصطفی. (۱۳۹۳). *کاربرد کهن‌الگو در شاهنامه*، تهران: جامی.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۶). *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگه.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۴). *از اسطوره تا تاریخ*، تهران: چشمه.
- بیننده، عاطفه و تجلی اردکانی، اطهر. (۱۳۹۸). «راست‌نمایی در داستان‌های اژدها در شاهنامه و گرشاسب‌نامه»، *هشتمین همایش ملی متن‌پژوهی ادبی*، صص ۱۵۵-۱۷۹.
- پورداود، ابراهیم. ۱۳۷۷. *بیست‌ها*، ج ۲، تهران: اساطیر.
- *تاریخ سیستان*. (۱۳۸۹). به تصحیح و تحشیه محمد تقی ملک الشعراء بهار، تهران: اساطیر.



- خطیبی، ابوالفضل. (۱۳۹۳). «گرشاسپ». *دانش‌نامه زبان و ادب فارسی*، ج ۵، به سرپرستی: اسماعیل سعادت، چ ۱، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، صص ۴۷۷-۴۸۵.
- خواجهی کرمانی، محمودبن‌علی. (۱۳۸۶). *سام‌نامه*، به تصحیح: میترا مهرآبادی، تهران: دنیای کتاب.
- دارمستر، جیمز. (۱۳۸۲). *تفسیر اوستا*، ترجمه موسی جوان، تهران: دنیای کتاب.
- دین‌کرد. (۱۳۸۶). کتاب پنجم، ترجمه و تعلیقات ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: معین.
- رجبیان، ساناز. (۱۳۹۲). *نقد کهن‌الگویی گرشاسپ‌نامه اسدی طوسی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: مهدی نیک‌منش، دانش‌گاه الزهراء.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۷۹). *اژدها در اساطیر ایران*، تهران: توس.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۳). *پیکرگردانی در اساطیر*، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- *روایت پهلوی*. (۱۳۶۷). ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ستاری، جلال. (۱۳۶۶). *رمز و مثل در روان‌کاوی*، تهران: توس.
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۸۵). *سایه‌های شکارشده (مجموعه مقالات)*، تهران: طهوری.
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۸۶). «پری»، *دانش‌نامه زبان و ادب فارسی*، ج ۲، به سرپرستی: اسماعیل سعادت، چ ۱، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، صص ۱۲۸-۱۳۱.
- شایگان، داریوش. (۱۳۹۲). *بت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی*، تهران: امیرکبیر.
- شوالیه، ژان؛ گربران، آلن. (۱۳۹۹). *فرهنگ نمادها*، ج ۳، ترجمه سودابه فضایی، تهران: کتاب‌سرای نیک.
- علائی، مشیت. (۱۳۸۰). «درآمدی بر نقد اسطوره‌شناختی»، *ادبیات داستانی*، ش ۵۸، صص ۸-۱۳.

- غفوری، رضا. (۱۳۹۳). «نبرد قهرمان با اژدها در روایت‌های حماسی ایران»، *ادب پژوهی*، ش ۳۴، صص ۹۹ - ۱۲۸.
- فرای، نورتروپ. (۱۳۷۷). *تحلیل نقد*. ترجمه صالح حسینی، تهران: نیلوفر.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۶). *شاهنامه*، تصحیح جلال خالقی مطلق، تهران: سخن.
- فرنَبغ دادگی. (۱۳۶۹). *بند هَش*، گزارنده: مهرداد بهار، تهران: توس.
- فوردهام، فریدا. (۱۳۸۸). *مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ*، ترجمه مسعود میربهاء، تهران: جامی.
- کادن، جان‌آنتونی. (۱۳۸۰). *فرهنگ توصیفی ادبیات و نقد*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: شادگان.
- کریمی قره‌بابا، سعید. (۱۳۹۹). «پیکرگردانی دختر جادو به اژدها در اسکندرنامه نظامی گنجوی»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، س ۱۶، ش ۵۸، صص ۲۱۹ - ۲۴۸.
- کمپبل، جوزف. (۱۳۹۴). *قهرمان هزارچهره*. ترجمه شادی خسروپناه، مشهد: گل آفتاب.
- کی‌گوردن، والتر. (۱۳۷۰). «درآمدی بر نقد کهن‌الگویی»، ترجمه جلال سخنور، *ادبستان فرهنگ و هنر*، ش ۱۶، صص ۲۸ - ۳۱.
- گرگیچ، جلال‌الدین و قائمی، فرزاد. (۱۳۹۲). «بررسی پیوند میان جنبه‌های انسانی و فراطبیعی اژدهای "گندرو" برمبنای ارتباط این اژدها با اسطوره آب»، *جستارهای ادبی*، ش ۱۸۱، صص ۲۹ - ۵۰.
- گورین، ویلفرد. ال و هم‌کاران. (۱۳۷۷). *راه‌نمای روی‌کردهای نقد ادبی*، ترجمه زهرا میهن‌خواه، تهران: اطلاعات.
- لک، ایران و تمیم‌داری، احمد. (۱۳۹۵). «مطالعه تطبیقی کهن‌الگوی سفر و بازگشت قهرمان در شاهنامه و ادیسه»، *ادبیات تطبیقی فرهنگستان زبان و ادب فارسی*، ش ۱۳، صص ۱۶۱ - ۱۸۴.
- محمدی، محترم و دشتی، نصرالله. (۱۳۹۶). «تحلیل عناصر حماسی در گرشاسب‌نامه»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، س ۱۳، ش ۴۷، صص ۲۸۵ - ۳۰۸.



- مقدم، رقیه و هم‌کاران. (۱۳۹۸). «نقد اسطوره‌ای گرشاسب‌نامه براساس دیدگاه پیرسون»، *زبان و ادب فارسی*، س ۷۲، ش ۲۳۹، صص ۱۵۷-۱۸۲.
- مورنو، آنتونیو. (۱۳۸۱). *یونگ، خدایان و انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران: مرکز.
- *مینوی خرد*. (۱۳۷۹). ترجمه احمد تفضلی، به‌کوشش ژاله آموزگار، تهران: توس.
- نایب‌زاده، راضیه و سامانیان، صمد. (۱۳۹۴). «اژدها در اسطوره‌ها و فرهنگ ایران و چین»، *فصل‌نامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، س ۱۱، ش ۳۸، صص ۲۳۵-۲۶۹.
- واحد دوست، مهوش. (۱۳۸۹). *روی‌کردهای علمی به اسطوره‌شناسی*، تهران: سروش.
- *وندیداد*. (۱۳۸۵). ج ۱، فرگردهای یکم تا هشتم. ترجمه و پژوهش: هاشم رضی، تهران: بهجت.
- هومر. (۱۳۸۶). *آدیسه*، ترجمه سعید نفیسی، تهران: دنیای کتاب.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۹۴). *چهارصورت مثالی*، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: به‌نشر.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۳). *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه محمود سلطانیه، تهران: جامی.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۷). *روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه*، ترجمه محمدعلی امیری، تهران: علمی و فرهنگی.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۶). *روان‌شناسی و دین*، ترجمه فواد روحانی، تهران: علمی و فرهنگی.

English Sources:

- Abrams, M. H. (1993). *A Glossary of Literary Terms*. Sixth Edition. Cornell University.
- Smith, G. Elliot. (2002). *Evolution of the Dragon*. Whitefish: Kessinger.

References

- Áydanlū, Sajjād. (2003/1382SH). “Indications of Afrásyāb’s mythological nature in Shāhnāmeḥ”. *The literary Researches*. No. 2. 7-37.
- Akbarī Mafāxer, Arash. (2010/1389SH). “The ontology of monsters in national epics based on Ferdowsi’s Shāhnāmeḥ.” *Kāvoshnāmeḥ of the Persian Literature*. Year 11th. No. 21. 37- 61.
- Alā’ eī, Mashīyat. (2001/1380SH). “An introduction to the criticism of mythodology”. *The fictional literature*. No. 58. 8- 13.
- Asadī – ye Tūsī, Alī ebn –e Ahmad. (2007/1386SH). *Garshāsbnāmeḥ*. Ed. Habib Yaqmāyī. Tehran: Donyā –ye Ketāb
- Ashrafzādeh, Rezā & Shāhbadī’e Zādeh, Mahdoxt. (2016/ 1395SH). “The myth of dragon killing in Avesta and epic texts”. *Specialized Quarterly Journal of Persian Language & Literature. Mašhad Āzād University*. No. 7. 29-49.
- *Avestā*. (1991/ 1370SH) reported by Jalīl Dūstxāh. 1st ed. Vol. 2 Tehrān: Morvārīd
- Bahār, Mehrdād. (1997/1376SH). *A research on Persian Mythtology*. 2nd ed. Tehrān: Agāh
- Bahār, Mehrdād. (2005/1384SH). *From myth to history*. 4th ed. Tehran: Cheshmeh
- Bīnandeh, Atefeh & Tajallī Ardekanī, Athar. (2019/1398SH). “Truthfulness in dragon tales
- in Shahnāmeḥ & Garshāsbnāmeḥ”. *The eighth National Conference on litarary textology*. 155 – 179.
- Dārmesteter, James.(2003/ 1382SH). *Commentary On Avestā*. Trans. Mūsā Javān. 1st ed. Tehrān: Donya – ye Ketāb.
- *Dīnkard*. (2007/ 1386SH). Vol. 5. trans. Žaleh Amūzgār & Ahmad Tafazolī. 1st ed. Tehrān: Mo’ eīn
- Eliade, Mirčā. (2006/1385SH). *Treatise on the History of Religions*. trans. Jalāl Sattāry. Tehrān: Sorūsh
- Emāmī, Nasrollāh.(2006/ 1385SH). *The basics and methods of literary criticism*. 3rd ed. Tehrān: Jāmī.

- Esmaeīlpūr, Abolqāsem. (2008/1387SH). *Myth, the symbolic expression*. 2nd ed. Tehrān: Sorūsh.
- Snowden, Ruth. (2008/1387SH). *Teach Yourself Jung*. trans. Nūraddīn Rahmānīyān. Tehrān: Āshyān.
- Frye, Northrop . 1998. *The Analysis of Criticism*. trans. Sāleh Hoseinī. Tehrān: Nīlūfar.
- Farnbaq Dādagī. (2009/1388SH). *Bondahesh*. trans. Mehrdād Bahār. 1st ed. Tehrān: Tūs.
- Ferdowsī, Abolqāsem. (1996/1375SH). *Ferdowsi's Shāhnāmeḥ* (Based on Moskow edition). By Sa'eīd Hamīdīyan. 3rd ed. Tehrān: Qatreh .
- Fordhām, Ferīdā. (2009/1388SH). *An Introduction to Jung's Psychology*. trans. Masoud Mīrbahā'e. 1st ed. Tehrān: Jāmī.
- Gorgīj , Jalāladīn & Qa'emī, Farzād. (2013/1392SH). "The study of the connection between human and supernatural aspects of Gandarva dragon and its relation with the myth of water". *Literary queries Journal*. No. 181. 29-50.
- Gūrīn, Vīlferd. et al. (1998/1370SH). *A Guide to Literary Criticism Approaches*. trans. Zahra Mihanxāh. 3rd ed. Tehran: Etelā'āt.
- Hūmer. (2007/1386SH). *Odīseh*. trans. Sa'eīd Nafīsī. 3rd ed. Tehran: Donyā –ye Ketāb .
- Kāden, John Antūnī. (2001/1380SH). *Descriptive Dictionary of Literature & Criticism*. trans. Kāzem Fīrūzmand. Tehran: Shādgān.
- Campbell, Joseph. (2015/1394SH). *The Hero with a Thousand Faces*. trans. Shādī Xosrowpanāh. 6th ed. Mašhad: Gol –e Āftāb.
- Karīmī qarehbābā, Sa'eīd. (2020/1399SH) . "The metamorphosis of the young sorcerer into dragon in Nezamī Ganjavī's Eskandarnameh". *Quarterly Journal of Mystical and mythological literature*. Year 16. No. 58. 219 – 248.
- Kīgordon, Valter. (1991/1370 SH) . " An Introduction to Archetypal Criticism". tran. Jalāl Sokhanvar. *Adabestān –e Farhang va Honar*. No. 16. 28-31.
- Lak, Irān & Tamīmdārī, Ahmad.(2016/1395SH). "The comparative studies of the archetype of hero's journey & his return in Shāhnameḥ & Odīseh". *The comparative literature section of the Persian language & literature Academy*. No. 13. 161-184.

- *Minuye Kherad (The Paradise of wisdom)*. (2000/1379SH). trans. Ahmad Tafazoli. by Žāleh Amūzgār. 3 ed. Tehran: Tūs.
- Mohamadī, Mohtašam & Daštī, Nasrollāh. (2017/1396SH). “The analysis of the epic elements in Garshāsbnāmeḥ”. *Quarterly Journal of Mystical and Mythological Literature*. Year 13. No. 47. 285-308.
- Moqaddam, Roqayeh et al. (2019/1398SH). “The mythological criticism of Garshāsbnāmeḥ according to Pierson’s point of view”. *Journal of Persian language & literature*. Year.72. No. 239. 157-182.
- Morno, Antonyo. (2002/1381SH). *Jung, Gods, and Modern Man*. trans. Dāryūsh Mehrjūyī. Tehran: Markaz.
- Nāyebzādeh, Rāzīyeh & Sāmānyān, Samad. (2015/1394SH). “Dragon in myths & culture of Iran & China”. *Azād University Quarterly Journal of Mystical and Mythological Literature*. Year11. No. 38. 235-269.
- Omīdsālār, Mahmūd. (2014/1393SH). “Garshāsbnāmeḥ”. *The Encyclopedia of Persian language & literature*. Vol.5. Directed by Esmā’eil Sa’ādat. 1st ed. Tehran: Farhangestān –e Zabān va Adab – e Fārsī. 485-490.
- Pūrdāvūd, Ebrāhīm. (1998/1377SH). *Yashtha*. Vol. 2. Tehran: Asātīr.
- Qafūrī, Rezā. (2014/1393SH). “Hero’s combat with dragon in Persian epic narratives”. *Adab Pažūhī*. No.34. 99-128.
- Rajabiyān, sānāz. (2013/1392SH) . *The Crchetypal criticism of Asadī Tūsī’s Garshasnameh*. MA. Thesis Advisor. Mehdi Nikmanesh. Azzahrā University.
- Rastgār –e Fasāyī, Mansūr. (2000/1380SH). *Dragon in Persian Mythology*. 1st ed. Tehran: Tūs.
- Rastgār –e Fasāyī, Mansūr. (2001/1380SH). “Metamorphosis in Mythology”. Research Centre for Humanities and Cultural Studies. Tehran.
- *The narrative of Pahlavī*. (1988/1367SH). trans. Mahshid Mirfaxrāii. Tehran: Institute of Research and Cultural Studies.
- Sarkārātī, Bahman. (2006/1385SH). *The hunted shades*. 2nd ed. Tehrān: Tahūrī.

- Sarkārātī, Bahman. (2007/1388SH). “Fairy”. *The Encyclopedia of Persian language & literature Journal*. Vol. 2. Directed by Esmā’eīl –e Sa’ādat. 1st ed. Tehrān: Farhangestān Zabān va adab – e Farsi. 128-131.
- Sattārī, Jalāl. (1987/1366SH). *Mystery & Parable in Psychoanalysis*. 1st ed. Tehran: Tūs.
- Shayegān, Daryūsh. (2013/1392SH). *Mental idols & Eternal Memories*. 8th ed. Tehrān: Amīrkabīr .
- Chevalier, Jean et gheerbrant, Alain. (2020/1399SH). *The Dictionary of Symbols*. Vol 3. trans. Sūdābeh Fazāyelī. 5th ed. Tehrān: Ketābsarā – ye Nīk.
- *The history of Sīstān*. (2011/1389SH). Ed. Mohammad Taqī Malakosho’arā Bahār. 1st ed. Tehrān: Asātīr .
- Vāheddūst, Mahvash. (2010/1389SH). *Scientific approaches towards Mythology*. 2nd ed. Tehrān: Sorūsh.
- *Vandīdād*. (2002/1381SH). Vol. 1. (The first eight chapters) trans. Hāšem Razī. 1st ed. Tehrān: Behjat.
- Xājū –ye Kermānī, Mahmūdebn –e Alī. (2007/1386SH). *Sāmnāmeḥ*. Ed. Mītrā Mehrābādī. 1st ed. Tehrān: Donyā –ye Ketāb.
- Xatībī, Abolfazl. (2014/1393SH) . “Garshāsb”. *The encyclopedia of Persian language & literature*. Vol. 5. Advisor: Esmā’īl Sa’ādat. 1st ed. Tehrān: Farhngesātn –e Zabān va Adab –e Fārsī. 475-485.
- Jūng, Kārl Gūstāv. (2015/1394SH). *Four Archetypes*. trans. Parvīn Frāmarzī. 3rd ed. Mashhad: Behnashr.
- Jūng, Kārl Gūstāv. (2004/1383SH). *Man & his Symbols*. trans. Mahmūd Soltānyeh. 4th ed. Tehrān: Jāmī.
- Jūng, Kārl Gūstāv. (2008/1387SH). *The Psychology of the Unconscious*. trans. Mohammad Ali Amīrī. 5th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Jūng, Kārl Gūstāv. (2007/1386SH). *Psychology & religion*. trans. Fo’ād Rohānī. 9th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.

پژوهشنامهٔ ادب حماسی، سال هجدهم، شمارهٔ اول، پیاپی ۳۳، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص ۲۸۷-۳۱۱

رستم‌ستیزی و سهراب‌پروری؛ کنشی در جهت برجسته‌سازی گفتمان دههٔ هفتاد^۱

اعظم نیک‌خواه فاردقی*

دانش‌جوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

سمیرا بامشکی**

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسندهٔ مسؤول)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۷

چکیده

ادبیات در کنار رسالت‌های مختلفی که دارد، عهده‌دار رسالت اجتماعی نیز هست. آفرینندگان آثار ادبی در آفرینش‌های خود کم‌وبیش به بافت سیاسی-اجتماعی روزگارشان نظر دارند و از آن تأثیر می‌گیرند. آن‌ها گاه نسبت به این روی‌داده‌ها موضع موافق دارند و گاه مخالف و این موضع را به اشکال گوناگون و با استفاده از عناصر مختلف در اثر خود بازنمایی می‌کنند. فراخوانی شخصیت‌های حماسی/ اسطوره‌ای به رمان یکی از این عناصر است که نویسندگان را به‌خوبی در این مسیر یاری می‌رساند. عده‌ای از رمان‌نویسان این شخصیت‌ها را به اثر خود فرامی‌خوانند تا ضمن بازنمایی گفتمان‌های فرامتن، به فراخور موضع موافق یا مخالف خود، برخی گفتمان‌های مسلط بافت سیاسی-اجتماعی را تقویت یا تضعیف کنند. در پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش هستیم که نویسندهٔ سهراب‌کشان چرا و چگونه شخصیت‌های حماسی را به اثرش فرامی‌خواند؟ یافته‌های پژوهش حاضر که با استفاده از روش تحلیل محتوا به دست آمده است، نشان می‌دهد نویسندهٔ سهراب‌کشان شخصیت‌های حماسی را به رمان خود می‌آورد تا ضمن تضعیف و به‌حاشیه‌بردن گفتمان رقیب، برخی گفتمان‌های مسلط در روزگار تولید اثرش را تقویت و برجسته کند؛ به‌عبارت بهتر، او که خود

^۱ این مقاله برگرفته از رسالهٔ دکتری است.

یکی از کنش‌گران بافت سیاسی-اجتماعی و از موافقان گفتمان مسلط نیز هست، با فراخواندن شخصیت‌هایی چون سهراب و رستم به رمان و گشتار کنش آن دو، ابتدا برخی مبانی فکری گفتمان‌های روزگار خود؛ از جمله نوع روی‌کرد این گفتمان‌ها نسبت به زنان و جوانان را بازنمایی می‌کند، سپس مبانی فکری گفتمان مدنظر خود، یعنی اصلاحات را به‌گونه‌ای برجسته می‌سازد که از این طریق بتواند گفتمان رقیب را به حاشیه برد.

کلید واژگان: رستم و سهراب، برجسته‌سازی، به‌حاشیه‌رانی، تضعیف، گشتار.



۱- مقدمه

۱-۱- بیان مسأله و روش پژوهش

متن بدون توجه به فرامتن آفریده نمی‌شود و معمولاً پیوندی مستقیم میان این دو وجود دارد. هم‌چنین در هر اثر ادبی می‌توان صدای خالق آن را نیز شنید؛ صدایی که ممکن است نسبت به روی داده‌ها یا گفتمان‌های موجود در فرامتن، موافق یا مخالف باشد. فراخوانی حماسه‌ها و اسطوره‌ها و به‌خصوص شخصیت‌های حماسی / اسطوره‌ای یکی از موضوعات مورد توجه شاعران و نویسندگان معاصر در بازنمایاندن بافت فرامتن و رساندن صدای موافق یا مخالف خود به مخاطبان است؛ به‌عبارتی، شخصیت‌های حماسی / اسطوره‌ای در رمان با توجه به ظرفیت این عناصر، یکی از بهترین دست‌مایه‌های رمان‌نویسان برای انعکاس بافت فرامتن تولید اثر و برجسته‌ساختن یا به‌حاشیه‌راندن گفتمان‌های مسلط موجود در آن، است؛ هدفی که در واقع به‌مثابه کنش یا کنش‌های اجتماعی آفریننده اثر است. تعداد رمان‌نویسان و داستان‌نویسانی که در اثر خود از حماسه‌ها و اسطوره‌ها یاری می‌جویند، در ادبیات فارسی کم نیست و سابقه آن به چند دهه می‌رسد؛ اما دو دهه هفتاد و هشتاد شمسی برهه‌های زمانی‌ای هستند که تقابل گفتمان‌های سنت و تجدد در جامعه شدت می‌گیرد و به‌تبع آن، شاهد دیدگاه موافق یا مخالف نویسندگان و در نتیجه بسامد بیش‌تر این نوع آثار هستیم.

سنت‌گرایی و تجددگرایی از اوایل دوره قاجار هم‌واره دو نیروی پیش‌برنده تحولات اجتماعی بوده است. تحولات اجتماعی ایران از سویی ریشه در سنت‌های تاریخی، فرهنگی و به‌ویژه اسلامی داشته است و از سوی دیگر ریشه در تجددطلبی روشن‌فکران متأثر از غرب. گفتمان انقلاب اسلامی نیز گفتمانی است که در آن مفاهیم برگرفته از سنت و تجدد گرد آمده است. سال‌های ۱۳۷۶-۱۳۶۸ دوره‌ای است که در آن دو گفتمان محافظه‌کار و اصلاح‌طلب از دل راست سنتی و چپ سنتی پدید می‌آیند. در این دوره تجددخواهان در ساختار شکنی روی کردهای پدرسالارانه و اقتدارگرایانه از اسلام و ارائه قرائتی دموکراتیک و متجدد می‌کوشند (سلطانی، ۱۳۹۷).

نویسندگان این بازه زمانی نیز به‌اقتضای روزگار خود، شخصیت‌های مختلف حماسی / اسطوره‌ای را به اثرشان فرامی‌خوانند که بن‌مایه اسطوره‌ای پدر و پسر از پربسامدترین آن‌هاست. بن‌مایه‌ای که به تأثیر از جدال سنت و تجدد دست‌مایه نویسندگان قرار می‌گیرد (قاسم‌زاده و بزرگ بیگدلی، ۱۳۹۶). از جمله مواردی که دو گفتمان مسلط در این برهه زمانی بر سر آن اختلاف نظر دارند، می‌توان به موضوعاتی چون جوانان، جای‌گاه مردان و زنان و نوع

مشارکت اجتماعی زنان در مقایسه با مردان، مردم‌سالاری، تساهل، آزادی و چهارچوب آن، جامعه مدنی، قانون اساسی و ... اشاره کرد. در این میان موضوعاتی چون مرد/پدرسالاری، زنان و جوانان در مقایسه با دیگر موارد، بسامد بیش‌تری دارند. به همین دلیل است که در میان شخصیت‌های حماسی نیز داستان رستم و سهراب و ته‌مینه بیش از دیگر داستان‌ها و شخصیت‌ها به رمان فراخوانده شده‌اند. درحقیقت، این کنش‌گران با توجه به قابلیت‌هایی که دارند، ازجمله شخصیت‌های پرتکرار این نوع از رمان هستند و نویسندگان به یاری آن‌ها، در برجسته‌سازی یا به‌حاشیه‌رانی برخی مبانی فکری جریان‌های سیاسی غالب می‌کوشند. رستم، سهراب و ته‌مینه به‌خوبی می‌توانند در رمان‌های اسطوره‌ای تقابل نسل‌های مختلف سیاسی و اجتماعی را در برهه‌ی زمانی مورد نظر نشان دهند و داستان را در جهت نیت مؤلف پیش برند. در پژوهش حاضر با بررسی رمان *سهراب‌کشان* و هم‌چنین بافت سیاسی-اجتماعی تولید آن؛ یعنی نیمه‌ی دوم دهه‌ی هفتاد و اوایل دهه‌ی هشتاد (۱۳۸۲)، موضع موافق یا مخالف نویسنده را که خود یکی از کنش‌گران اصلی بافت فرامتن نیز هست، نسبت به برخی گفتمان‌های موجود در آن روشن می‌سازیم و نشان می‌دهیم که هدف مهاجرانی از فراخوانی شخصیت‌های حماسی‌ای چون رستم و سهراب، پرداختن به کدام یک از مبانی فکری گفتمان‌های مسلط در بافت فرامتن است؛ به بیان دیگر، نویسنده *سهراب‌کشان* چرا و چگونه شخصیت‌های حماسی را به اثرش فرامی‌خواند؟

۱-۲- پیشینه پژوهش

اله‌ام حاجتی سرشکه (۱۳۹۶) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با نام «تحلیل بازآفرینی‌های رستم و سهراب در داستان‌های معاصر فارسی» به‌طور خلاصه به *سهراب‌کشان* می‌پردازد. او در ابتدا دلایلی در اسطوره‌پردازی نویسنده می‌آورد؛ اما درنهایت تنها نشانه‌های اسطوره‌ای را در این رمان وامی‌کاود.

شامیان ساروکلایی و خیرآبادی (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان «سیر سقوط یک رستم» به بررسی دگردیسی اسطوره در رمان *سهراب‌کشان* می‌پردازند. آن‌ها ابتدا دلایل مختلفی ازجمله مدرنیسم را برای استفاده از اسطوره در رمان بیان می‌کنند، سپس با بیان نام و محتوای رمان‌های مختلف اسطوره‌ای به‌نوعی این نوع رمان‌ها را جریان‌شناسی می‌کنند و در انتها با بیان خلاصه‌ای از داستان رستم و سهراب و هم‌چنین رمان *سهراب‌کشان*، به بررسی دگردیسی اسطوره در این رمان می‌پردازند. به باور شامیان و خیرآبادی، *سهراب‌کشان* تلفیق دو اسطوره ایرانی (رستم و سهراب) و اروپایی (ادیپ) است. آن‌ها معتقدند نویسنده این



داستان، کشته‌شدن سهراب را ضعف داستان رستم و سهراب شاهنامه می‌داند. به همین دلیل خواسته است رستم و سهراب دیگری بیافریند. به نظر آن‌ها سهراب‌کشان کشمکش میان عقل و عشق و درنهایت پیروزی عقل است. نویسندگان سیر سقوط رستم، رستم را تلفیقی از شیخ صنعان و رستم می‌دانند. آن‌ها در پژوهش خود نقدهایی بر محتوای رمان مهاجرانی وارد می‌کنند؛ از جمله این که در رمان، آقاسید به این موضوع می‌پردازد که رستم سهراب عاشق را کشته است؛ اما رستم اصلاً از موضوع عشق سهراب اطلاعی نداشته است؛ افزون بر این، آن‌ها دلیل این را که رستم سهراب را می‌کشد، حفظ یک پارچگی و عزت ایران می‌دانند که اهمیتش حتی از فرزند آدمی هم بیشتر است. شامیان و خیرآبادی چشم شیشه‌ای راضیه در رمان و شخصیت قدرت کور را هم تداعی گر اسفندیار و پرتاب تیر به چشمش می‌دانند. این نویسندگان به‌رغم دلایلی که در ابتدا برای دگرذیسی اسطوره می‌آورند، درنهایت در تحلیل سهراب‌کشان به بررسی تداعی‌های موجود در این داستان و هم‌چنین نقدهایی بر محتوای رمان بسنده می‌کنند و از بیان صریح دلایل مهاجرانی در استفاده از حماسه‌ها چشم می‌پوشند. شایان ذکر است این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد حامد خیرآبادی (۱۳۹۱) با نام «دگرذیسی اسطوره در رمان فارسی» است که از نظر هدف و محتوا با یک‌دیگر هم‌پوشانی دارد.

بیگدلی و قاسم‌زاده (۱۳۸۹) در مقاله «عمده‌ترین جریان‌های رمان‌نویسی معاصر در انعکاس روایت‌های اسطوره‌ای» رمان‌های اسطوره‌ای را زیر عنوان چهار دسته رمانتی‌سیسم، رئالیسم جادویی و سوررئالیسم، مدرنیسم و پسامدرنیسم قرار می‌دهند و باور دارند که بنابر دلایل مختلفی رمان‌های اسطوره‌ای تحت تأثیر یکی از این دسته‌های چهارگانه نوشته می‌شوند.

بزرگ بیگدلی، پورنامداریان، قبادی و قاسم‌زاده (۱۳۸۹) در مقاله «تحلیل بازتاب مضامین و روایت‌های اسطوره‌ای ایرانی در رمان‌های فارسی از ۲۸ کودتا ۱۳۳۲ تا ۱۳۸۷» رمان‌های اسطوره‌ای برهه‌زمانی ذکرشده را بررسی می‌کنند. آن‌ها بیشتر بر دلایل گرایش به اسطوره و برهه‌های زمانی اوج و فرود آن در این رمان‌ها تأکید دارند و پیروی گسترده نویسندگان از جریان‌های مدرنیسم و پسامدرنیسم، تقویت و احیای جنبه‌های ملی و بازگشت به سرچشمه‌های بومی به جای تقلید از غرب را از جمله دلایل گرایش نویسندگان دهه‌های هفتاد و هشتاد به حماسه و اسطوره می‌دانند.

اما پژوهش حاضر در پی آن است تا نشان دهد مهاجرانی رستم و سهراب را تحت تأثیر

روی داده‌های سیاسی-اجتماعی بافت فرامتن خود؛ یعنی نیمه دهه هفتاد و اوایل دهه هشتاد شمسی به رمان فرامی خواند. هدف او از این فراخوانی و رویارویی رستم و سهراب، هم‌چنین گشتار در کنش آن‌ها، رویارویی جریان‌های فکری مسلط در بافت فرامتن و برجسته‌سازی یکی و به‌حاشیه‌رانی دیگری است.

۲- خلاصه داستان

سهراب‌کشان داستان جوانی به نام سهراب است که در روستا با پدر و مادرش زندگی می‌کند و معلم است. پدر او آقاخوان مردی عالم و باسواد است که منبر می‌رود و برای مردم سخن‌رانی می‌کند. آقاخوان مردی مؤمن، مرجع و معتمد مردم روستاست و همه برای مشکلات به او مراجعه می‌کنند. درویشی به نام سید نیز برخی اوقات به دیدار او می‌آید و چند روزی مهمانش می‌شود و برای آقاخوان و دیگر اعضای خانواده و هم‌چنین مردم روستا شاهنامه می‌خواند. سکینه مادر سهراب زنی خانه‌دار و صبور است که سال‌هاست سرفه می‌کند؛ اما هم‌چنان شکایتی از این موضوع ندارد. روزی سهراب که دل‌داده یکی از دختران روستای دیگر به نام مریم شده است، موضوع عشق خود را با پدر و مادر در میان می‌گذارد و از آن‌ها می‌خواهند که مریم را از خانواده‌اش خواستگاری کنند، آقاخوان به روستای محل سکونت مریم می‌رود تا با پدرش صحبت کند، با دیدن مریم شیفته او می‌شود و از موضوع عشق پسرش سخنی نمی‌گوید.

آقاخوان پیوسته با عشق مریم زندگی می‌کند و در برخی میان این عشق، وجود پسرش و باورهای دینی خود قرار می‌گیرد و همواره در تب می‌سوزد. هر بار که سهراب موضوع خواستگاری مریم را مطرح می‌کند، پدرش به‌نوعی مانع ازدواج او با مریم می‌شود و بهانه‌هایی چون سربازی سهراب را مطرح می‌کند. آقاخوان که در برابر عشق مریم، دل از دست داده، به مرتبه‌ای می‌رسد که سهراب را مانع رسیدن خود به مریم می‌بیند، بنابراین سعی می‌کند به‌نوعی سهراب از مقابل خود بردارد. او حتا به کشتن سهراب هم فکر می‌کند. در این مرحله آقاخوان در ویژگی‌های جسمانی و ظاهری؛ از جمله داشتن ریش دوشاخه و قدرت جسمانی زیاد، بیش از پیش به رستم شبیه می‌شود. سید نیز از عشق سهراب به مریم آگاه است. او دگرگونی حال آقاخوان را می‌بیند و دلیلش را نمی‌داند. هم‌زمان با کش‌مکش‌های ذهنی و درونی آقاخوان، سید داستان رستم و سهراب را نقل می‌کند و در قسمت‌های مختلف داستان تأکید می‌کند که رستم آگاهانه و به‌رغم شناختن سهراب او را کشته است. سهراب متوجه می‌شود که پدرش به‌عمد در ازدواج او مانع تراشی می‌کند. او هم‌واره احساس می‌کند داستان



رستم و سهراب در آستانه وقوع است؛ اما عزمش را جزم کرده که نگذارد چنین اتفاقی بیفتد و در مقابل پدر بایستد. سرانجام نیروی عقل آقاخوان بر احساس او غالب می‌شود؛ او موضوع دل‌دادگی‌اش را به سید می‌گوید و از او می‌خواهد که مریم را برای سهراب خواستگاری کند و خودش برای همیشه از آن‌جا می‌رود تا اجازه دهد سهراب پیروز میدان باشد و داستان *شاهنامه* بار دیگر تکرار نشود.

۳- فراخوانی شخصیت‌های حماسی به‌مثابه رویارویی گفتمان‌ها

۳-۱- تقابل رستم و سهراب؛ کنشی در جهت تقویت گفتمان خاتمی

در *شاهنامه* همچون بسیاری از آثار برجسته ادبی، داستان‌های مختلفی با بن‌مایه تقابل پدر و پسر وجود دارد. تراژدی رستم و سهراب یکی از این داستان‌هاست. هیلمن (۱۳۶۹) دلیل این رویارویی را تنافی اهداف و آرمان‌های سهراب با پدرسالاری ایرانی می‌داند. پدرسالاری فقط به روابط خانوادگی و قدرت پدر محدود نمی‌شود؛ بلکه ساختاری اجتماعی است که منشأ خود را در قدرت پدر بنا کرده است (بدانتر، ۱۳۹۷). لاسلت پدرسالاری را حاکمیت پدر و وبر آن را نظام قدرت متداول در جوامع سنتی می‌داند.

بشیریه (۱۳۹۲) در کتاب *دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران* از پاتریمونیالیسم سنتی ایران سخن می‌گوید. به باور او، پاتریمونیالیسم سنتی ایران گفتمانی مسلط است که بر اقتدار و اطاعت مطلقه، پدرسالاری سیاسی، قداست دولت و رابطه مستمر آن با خدا، رابطه میان حکام و علمای دین و ساختار قدرت عمودی یک‌جانبه و غیرمشارکتی و غیررقابتی تأکید دارد و در دوران قاجار ظهور می‌کند. گفتمان سنت‌گرایی ایدئولوژیک نیز گفتمانی است که در واکنش به مدرنیسم مطلقه پهلوی پدیدار می‌شود. این گفتمان خود مرکب از عناصر مختلفی چون نظریه سیاسی شیعه، برخی از وجوه پاتریمونیالیسم سنتی، برخی از عناصر مدرنیسم، نوعی مردم‌گرایی و اقتدار‌کارزمایی است. گفتمان اصلاحات گفتمانی است که در مقابل گفتمان سنت ظهور می‌کند و توجه به جوانان و زنان در گفتمان آن نقشی محوری دارد.

خاتمی (۱۳۷۶) در سخنرانی خود تأکید می‌کند که ما مالک فرزندان نیستیم؛ بل که آن‌ها امانت‌های خداوند در دست ما هستند که ما باید آن‌ها را در مسیری درست رشد دهیم. او معتقد است که ما باید نسل جوان را باور کنیم. به باور او دولت و کشور به توانایی نسل

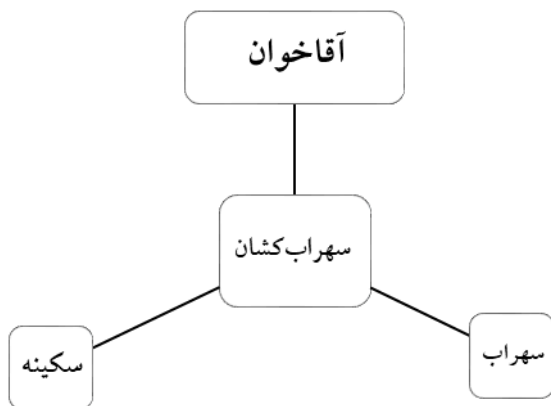
¹ Elisabeth Badinter

جوان و نوحاسته نیازمند است و فضای کشور باید به گونه‌ای باشد که نسل جوان بتواند در همه عرصه‌ها حضور داشته باشد؛ زیرا کشور به فکر نو و نوحواهی نیاز دارد. به نظر او ما باید ابتدا در درون خودمان تحول ایجاد کنیم و باید فضایی فراهم کنیم که بتوانیم در چهارچوب قانون با هم‌دیگر حرف بزنیم و هم‌دیگر را تحمل کنیم و هیچ‌کس نباید خواست و برداشت خود را به دیگری تحمیل کند. خاتمی (۱۳۸۰) روح قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران را موافق تکثر می‌داند و معتقد است که قانون اساسی ما جامعه تک‌صدایی نمی‌خواهد و خواهان جامعه چندصدایی و همراهی است.

سهراب‌کشان را عطاءالله مهاجرانی؛ وزیر فرهنگ و ارشاد دولت خاتمی، در سال ۱۳۸۲ منتشر می‌کند. زندگی او به گفته خودش (۱۳۹۷) دارای سه‌گانه سیاست، تدریس در دانشگاه و تألیف است. او از کودکی با جهان حماسه‌ها و اسطوره‌ها آشنایی داشته و آثار دیگری هم در این حوزه دارد. مهاجرانی (۱۳۹۷) رمان را داوری نویسنده درباره زمانه خود از نگاه مجموعه شخصیت‌های داستانی می‌داند و معتقد است اسطوره درواقع تکیه‌گاه نویسنده در رمان است. نویسنده سهراب‌کشان با فراخوانی کنش‌گران حماسی رستم و سهراب به داستان، می‌کوشد تا ضمن برجسته‌سازی برخی مبانی فکری گفتمان سنت؛ از جمله پدرسالاری و مردسالاری و تضعیف و درنهایت به حاشیه‌راندن آن‌ها، برخی مبانی فکری گفتمان خاتمی را تقویت کند و برجسته سازد.

۳-۱-۱- برجسته‌سازی پدرسالاری و سپس تضعیف آن

هیلمن یکی از اصول پدرسالاری را فرمان‌برداری فرزندان از پدران می‌داند (هیلمن، ۱۳۶۹). مهاجرانی نیز به یاری برخی کنش‌های کنش‌گران داستان، ابتدا ساختار پدرسالارانه حاکم در جامعه سهراب‌کشان را بازنمایی و برجسته می‌کند. در جامعه رمان او، این انقیاد و فرمان‌برداری مدنظر هیلمن به خوبی مشاهده می‌شود. به باور وبر در نظام پدرسالاری، رئیس خانوار نظارت تام و تمامی بر فعالیت‌ها و رفتار سایر اعضا دارد (به نقل از بردلی، ۱۳۸۶). نویسنده سهراب‌کشان هم در این رمان مثلثی را خلق می‌کند که در رأس آن آقاخوان یعنی پدر خانواده حضور دارد؛ شخصیتی که از نظر شباهت ظاهری به رستم و داشتن پسری به نام سهراب، به خوبی برای مخاطب، رستم و سهراب شاهنامه را تداعی می‌کند.



۱-۱-۳- اقتدار پدر

آقاخوان از جمله پدرانی است که نه تنها بر اعضای خانواده خود؛ بل که بر مردم روستای خود و روستاهای اطراف هم نظارت دارد؛ علاوه بر هم‌سر و فرزندان، او نزد مردم روستا هم دارای اقتدار و احترام است و مردم در موارد مختلف سخن او را می‌پذیرند و مطیع امر او هستند:

«رسم آقاخوان همیشه این بود که توی مارون سوار اسب نمی‌شد. مردم، پیر و جوان

و کودک به او سلام می‌کردند. احوال‌پرسی می‌کردند» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۲۸).

«آقا خوان، حضرت آقا، بیدار شوید» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۶۰).

اقتدار و ابهت او به‌گونه‌ایست که حتی سهراب فرزند او هم به‌راحتی نمی‌تواند با او سخن

بگوید و در بسیاری از کنش‌ها تحت امر و نظارت پدر است:

«سهراب مظلومانه و محجوب در چشمان پدرش نگاه کرد. احساس کرد مثل خرگوشی

شده که دارد در چشمان پلنگ نگاه می‌کند. نمی‌دانست این حس را چگونه برای خودش

تعریف کند. مثبت بود یا منفی. هیبت بود یا وحشت؟» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۳).

محور اصلی سهراب‌کشان مهاجرانی بر کنشی می‌چرخد که سهراب خواهان انجام آن

است و آقاخوان به دلایلی با استفاده از قدرت و جای‌گاه پدرانه خود مانع تحقق هدف سهراب

می‌شود. سهراب عاشق می‌شود و این عشق زمانی به ثمر می‌نشیند که آقاخوان بخواهد.

۲-۱-۱-۳- شخصیت رهبر و کاریزماتیک آقاخوان

رفتارهای پدرسالارانه رفتارهایی است که در آن شخص چنان رفتار می‌کند که رفاه و سعادت فرزند مورد توجه اوست. به همین دلیل قضاوت او درباره آن چه مطلوب است، اهمیت دارد (craig, 1998 به نقل از پی‌کانی و تقی‌لو، ۱۳۹۲). آقاخوان مهاجرانی کنش‌گری است که نه تنها هم‌سر و فرزند تابع امر و نظر او هستند و او را فردی دانانتر از خود می‌دانند؛ بل که در میان مردم روستا نیز محبوب است و مرجع و گره‌گشای آن‌هاست. کودکان روستا او را بزرگی عالم می‌دانند که در هر دیدار به سمتش می‌روند تا نکته‌ای از او بیاموزند. مردم روستا هنگام مشکلات برای چاره‌اندیشی به آقاخوان پناه می‌آورند و محرم اسرار آن‌هاست.

«همه بچه‌ها شما را دوست دارند. دیده‌اید وقتی از کنار مدرسه رد می‌شوید بچه‌ها از پنجره سرک می‌کشند، سر تکان می‌دهند، دست تکان می‌دهند؟» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱).

«راضیه شما را خیلی دوست دارد. همه مارون و یک آقاخوان. همه احترام شما را دارند. دیده‌اید تا می‌فهمند شما از جایی رد می‌شوید، صدای رادیو را کم می‌کنند. زن‌ها روسری یا شالشان را مرتب می‌کنند» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۵).

۳-۱-۲- پیروزی سهراب؛ کنشی در جهت تضعیف و به حاشیه‌رانی گفتمان

پدرسالاری و مردسالاری

رویاریویی رستم و سهراب در شاهنامه در حقیقت رویاریویی دو نسل است و مهاجرانی نیز با آگاهی از این موضوع، سهراب را به داستان‌ش فرامی‌خواند تا باری دیگر تقابل دو نسل را برای مخاطب تداعی کند. نکته شایان ذکر این است که مخلوقان نویسنده؛ یعنی راوی و دیگر کنش‌گران داستان نیز سهراب را حمایت می‌کنند؛ هم سهراب شاهنامه و هم سهراب سهراب‌کشان را. درمقابل، آن‌ها رستم و کنش او را پیوسته در قسمت‌های مختلف داستان نقد می‌کنند. نقد رستمی که به گفته هیلمن (۱۳۶۹) یکی از نمایندگان پدرسالاری است، توسط راوی و دیگر کنش‌گران داستان، در حقیقت کنش مهاجرانی است در به حاشیه‌رانی گفتمان پدرسالاری و برجسته‌سازی گفتمان تجددطلبانه خاتمی (۱۳۷۹) که از شایسته‌سالاری سخن می‌گوید:

فردوسی و آقاسید در هم آمیخته شده بودند. در متن داستان وارد شده بودند و داوری می‌کردند: همه حرفم با رستم این است که پهلوان پهلوانان، چرا جوانت را کشتی؟ چرا جوان عاشق را کشتی؟ چرا جوان عاشق را که پاره تن و روح خودت بود،



کشتی؟ چرا؟ (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۰۶).

«پیر ما فردوسی هم نتوانسته از رستم گله نکند. گفته: یکی داستان است پر آب چشم/ دل نازک از رستم آید به خشم» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۹۱).

«(آقاسید): حکیم فردوسی می‌گوید: از این خویشتن کشتن اکنون چه سود، می‌خواهم برایتان بگویم که رستم سهراب را شناخته بود. شناخته پسرش را کشت» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۰۴).

«رستم عشق را کشت. آن‌ها می‌خواستند سهراب را در خواب بکشند، رستم در بیداری کشت. سهراب هم عاشق بود. آرمان بزرگی داشت. رستم آرمان سهراب را هم کشت» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۰۶).

«سهراب پرمهر و معصومانه داشت به رستم نگاه می‌کرد. چشمانش برق می‌زد. چشمان رستم عمیق و تاریک بود» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۹۲).

(آقاسید): در زندگانی، هر کس در این آزمون قرار می‌گیرد که فرزندش را بکشد! همه ما دشنه به دست خنجر به کف در مقطعی قرار می‌گیریم که ممکن است پسرمان را بکشیم. کشتن یک وقت مثل کشتن رستم است. در میانه میدان با صدای بوق و کرنا. وقتی دیگر هم آرام و خاموش است. کشتنی که در خاموشی اتفاق می‌افتد، تلخ‌تر است. سوز بیشتری هم دارد ... (عام یعقوب): آقا سید جوری صحبت می‌کند که انگار رستم می‌دانست سهراب فرزندش است و او را کشت. نمی‌دانست که؟ مگر خودت از قول سلطان محمود نگفتی که همه شاهنامه هیچ است جز حدیث رستم. خب حالا اگر رستم هم این جور دریاید، پس چه بایدمان کرد (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۷۲).

رستم پهلوان اول شاهنامه است؛ پهلوانی که همه آرزوها و آرمان‌های یک قوم در وجود او مجسم شده است. کسی که دوره پهلوانی شاهنامه بر محور او می‌چرخد (اسلامی ندوشن، ۱۳۴۸)، بنابراین بدیهی است که سراینده ابیات رستم سهراب در توجیه کشته‌شدن سهراب به دست رستم، هم در ابیات نخستین این داستان و هم ابیات پایانی آن به تقدیر متوسل شود. تقدیری که باعث مرگ سهراب شده و دلیل آن هم بر آدمی روشن نیست. به گفته عام یعقوب سهراب‌کشان، همه شاهنامه است و رستم و زمانی که رستم هم این‌گونه باشد، باید چه کنیم؟

از این راز جان تو آگاه نیست بدین پرده اندر تو راه نیست
همه تا در آرزو رفته فراز به کس بر نشد این در راز باز

بدین کار یزدان تو را راز نیست
اگر دیو با جانت انباز نیست
(فردوسی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۲۶۱)

چنین است و رازش نیاید پدید
نیایی به خیره چه جویی کلید
(فردوسی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۳۰۱)

رحیمی (۱۳۶۹) معتقد است رستم می‌دانسته که به جنگ پسرش می‌رود. به همین دلیل در درون او طوفانی برپا بوده که چگونه به جنگ فرزند خود برود؟ چون از یک سو حراست از مرزهای ایران با او است و از طرف دیگر نمی‌داند با فرزندی که به ایران تاخته و لاجرم کار دشمن را می‌کند، چه باید بکند؟ درحقیقت باور رحیمی این است که اگر رستم آگاهانه هم به جنگ پسرش رفته و باعث مرگ او شده است، به خاطر هدف حراست از مرزهای کشورش بوده است. این در حالی است که کنش‌گران داستان مهاجرانی ضمن کانونی‌سازی عاشق‌بودن سهراب و معصومیت و آرمان‌خواهی او، کنش رستم شاهنامه را حمایت از کاووس می‌دانند، بنابراین او را نکوهش می‌کنند و پیوسته سعی می‌کنند از اقتدار و تقدس او بکاهند؛ موضوعی که مدنظر نویسنده سهراب‌کشان نیز هست؛ زیرا او می‌خواهد با تضعیف رستم، سهراب و کنش‌های او را برجسته کند و محور داستانش قرار دهد:

(رستم) تکیه‌گاه ایران است. تکیه‌گاه ملت ایران است؛ اما انسان است با همه خوبی‌ها و بدی‌هایش، با همه جوهره و جنمش. فردوسی می‌خواهد بگوید که رستم از آسمان نیامده. از زمین هم مثل جن نجوشیده. از میان مردم آمده، با همه خلق و خوی مردم، با همه زیبایی‌ها و زشتی‌ها، غم‌ها و شادی‌ها، شوربختی‌ها و سعادت‌ها، با همه فراز و فرودها (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۷۵).

اشتباه رستم این بود که خیال می‌کرد ایران و ملت ایران وابسته به فره ایزدی شاه‌یست. خیال می‌کرد کاووس صاحب فره ایزدی است. وقتی درست نمی‌بیند نه کاووس را درست می‌بیند و نه سهراب را، هم آرمان را می‌کشد و هم جوانش را ... (آقا سید) گفت: می‌دانید؟ اگر رستم سهراب را نکشته بود، همه ما روزگار و سرنوشت دیگری داشتیم. ایران ایران دیگری بود» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۰۸-۱۰۷).

۲-۳- تساهل و تسامح و مدارا با رقیب

تساهل و تسامح به معنی مدارا کردن و آسان گرفتن است (معین، ۱۳۸۷: ۳۴۹). علاوه‌بر توجه به زنان و جوانان، تساهل و مدارا و تحمل آرا و اندیشه‌های مخالف را داشتن، از دیگر مبانی فکری اصلاح‌طلبان است که هم‌واره بر آن تأکید می‌کنند. به باور اصول‌گرایان، اگر



آراء، رفتار و کردار مخالفان تنها با منافع شخصی انسان اصطکاک داشته باشد و گذشت و مدارا هم با ظلم‌پذیری و ذلت هم‌راه نباشد، شایسته است انسان تساهل به خرج داده و شیوه مسالمت‌آمیز در پیش گیرد و از حق خویش صرف نظر کند؛ اما اگر پای مصالح عمومی و منافع ملی در میان باشد و در صورت تساهل و تسامح، ارکان دینی به خطر افتد یا موجب شکسته‌شدن حدود الهی با تزییع حقوق دیگران شود، تساهل و تسامح به هیچ وجه جایز نیست و باید از آن جلوگیری شود (شفیعی، ۱۳۸۰: ۵۰-۲۸ به نقل از قاسمی، کریم؛ اقارب‌پرست، محمدرضا و شفیعی، اسماعیل، ۱۳۹۹). این در حالی است که اصلاح‌طلبان معتقدند عقاید و دیدگاه‌های مخالف حتا اگر از نظر ما باطل، اشتباه و غلط باشد، نباید حذف شود؛ بل که باید به آن‌ها اجازه تحمل و بروز داد (کدیور، ۱۳۷۹، ۴۴۸-۴۴۷ به نقل از امیری، ۱۳۸۶). سهراب سهراب‌کشان نیز این دغدغه را دارد؛ قدرت کور که شخصیتی با نقص‌های جسمانی و به دلیل مردم‌آزاری‌های فراوانش، از جمله کنش‌گران منفور سهراب‌کشان است، خود را رقیب عشقی سهراب می‌داند و در این مسیر مشکلاتی را برای سهراب ایجاد می‌کند؛ اما سهراب می‌خواهد مشکلات جسمی او را درمان کند. هم‌چنین تمام پس‌انداز خود را به او می‌دهد تا او و خانواده‌اش بتوانند زندگی راحتی داشته باشند. قدرت کور با پولی که سهراب به او می‌دهد، اسلحه‌ای تهیه می‌کند تا بتواند با آن سهراب را بکشد و درحقیقت رقیب خود را از میان بردارد.

«اولین باری بود که کسی (سهراب) به قدرت کور می‌گفت بیا تو را ببرم بیمارستان. هیچ کس تا آن روز در فکر او نبود. همه از او فرار می‌کردند» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۷۲).

«بیا این صدتومان ار تو. خرج دوا و دکتترت بیش از این نمی‌شود. برای زن و بچه‌ات هم می‌توانی از بازار خرید کنی» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۷۲).

«ننه جان! قدرت کور نان نادانی مردم را می‌خورد. آدم ضعیف و قابل ترحمی است. گفتم حاضرم ببرمش شهر برای دوا و درمان» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۸۱).

۳-۳- برجسته‌سازی مردسالاری

زن و مسائل زنان هم‌واره از جمله موضوعات مورد اختلاف میان دو جریان فکری اصول‌گرا و اصلاح‌طلب بوده است. به باور اصول‌گرایان مرد و زن هر دو انسانند؛ اما تفاوت‌هایی با هم دارند؛ به‌عنوان نمونه عواطف و رقت احساسات در زنان و نیروی تعقل در مردان بیش‌تر است که این به ساختمان وجودی و فیزیولوژیکی آن‌ها برمی‌گردد. اصول‌گرایان عقیده دارند مرد چون از نیروی جسمانی و عقلانی بیش‌تری برخوردار است، باید آن دسته از کارهای اجتماعی

را که بیش‌تر احتیاج به این نیروها دارد، به عهده گیرد و زن چون سهم بیش‌تری از عواطف و احساسات لطیف دارد، باید وظایف خانه‌داری و بچه‌داری را به عهده بگیرد و فرزندان لایق و شایسته پروراند (مصباح یزدی، ۱۳۴۳)، در حالی که روی‌کرد اصلاح‌طلبان تفاوت‌هایی با روی‌کرد آن‌ها دارد. به باور اصلاح‌طلبان نگاه به زن نباید نگاه به جنس دوم باشد و زنان علاوه بر نقش مادری و هم‌سری می‌توانند در عرصه‌ها و سطوح مختلف، مسؤولیت‌های سنگین مدیریت را به عهده گیرند (خاتمی، ۱۳۷۶). آن‌ها معتقدند فضیلت زن نه در محبوس‌ماندن در چهاردیواری خانه و محروم‌ماندن از حضور در عرصه اجتماع و سرنوشت است نه در ره‌اشدن از همه قیدهای اخلاقی و معنوی و عقلی. مهم این است که زن بتواند آزاد و توانا به‌عنوان یک انسان انتخاب کند؛ اما این انتخاب او مانع حضور او در عرصه اجتماع و سرنوشت نباشد.

اصلاح‌طلبان رشد را یک امر اجتماعی می‌دانند و معتقدند آدمی در عرصه اجتماع و در تعامل با دیگران رشد پیدا می‌کند؛ رشد عاطفی، رشد عقلانی و حتا رشد دینی و معنوی. این رشد باید در مورد زن تأمین بشود و این رشد تأمین نمی‌شود مگر این‌که زن در اجتماع حضوری فعال و مؤثر داشته باشد و در عرصه اجتماع باشد. به باور آن‌ها از ستم‌های بزرگ به زنان که ریشه در طول تاریخ دارد و بسیاری از ستم‌ها و مشکلات از آن ناشی شده است، نگاه مردسالارانه و مذکر به زندگی و هستی و تاریخ است؛ اما امروزه جامعه زنان روزبه‌روز دارای تحصیلات بالاتری می‌شوند و در نتیجه به درک اجتماعی بالاتری می‌رسند و خودباوری بیش‌تری پیدا می‌کنند. به این ترتیب دیدگاهشان، بینشان، مطالباتشان با زنان گذشته فرق می‌کند. به باور آن‌ها، بینش سنتی به زن می‌گوید در خانه بنشین و هیچ فعالیت اجتماعی نکن. از طرف دیگر زنان می‌خواهند در رقابت با مردان در توانایی‌ها برابری کنند. اصلاح‌طلبان معتقدند باید شرایط مناسب، مساعد و مساوی فراهم شود تا ببینیم که زنان هم شایسته هستند یا نیستند. زنانی که از تحصیل برقراری روابط اجتماعی و تمرین مدیریت محروم بوده‌اند، واضح است که در مقایسه با مردانی که همه این امکانات را در دست دارند، ناموفق‌ترند. رشد یک امر اجتماعی است، پس هرچه مشارکت زنان در عرصه سرنوشت و حیات اجتماعی بیش‌تر باشد، زمینه رشد آن‌ها هم فراهم‌تر خواهد شد» (خاتمی، ۱۳۸۳).

این اصل فکری گفتمان اصلاحات نیز به‌خوبی در *سهراب‌کشان* قابل مشاهده است؛ نکته‌ای که در ابتدا برای مخاطب ممکن است کمی دور از ذهن به نظر برسد، وجود کنش‌گر سکینه در کنار رستم و سهراب است، در صورتی که ما در *شاهنامه* کنش‌گر تهمینه را داریم. سکینه *سهراب‌کشان* هم‌چون نامش موقر و صبور است. او نمونه کامل یک زن سنتی است.

زنی که تمام زندگی‌اش در وجود هم‌سر و فرزندانش خلاصه می‌شود و به‌رغم ابتلای به بیماری، همچنان انجام امور خانه و دغدغه‌ها و مشکلات هم‌سر و فرزندانش برایش در اولویت هستند. مهاجرانی با انتخاب آگاهانه سکینه و بازنمایی کنش‌های او و ایجاد گشتارهایی در نوع رفتار آقاخوان نسبت به سکینه، به‌خوبی گفتمان مردسالاری را برجسته می‌کند.

۳-۳-۱- نوع خطاب زن به مرد و برعکس

گفتمان مسلط بافت فرامتن پیوسته تأکید می‌کند که زن جنس دوم نیست و نباید چنین روی‌کردی وجود داشته باشد؛ اما سکینه سهراب‌کشان به‌وضوح جنس دوم است. هم‌سرش او را سکینه خس‌خسی خطاب می‌کند. در سراسر داستان فقط یک یا دو بار او را سکینه خانم خطاب می‌کند که این موضوع به‌شدت تعجب سکینه را برمی‌انگیزد. این در حالی است که سکینه هم‌سرش را آقاخان خطاب می‌کند. درحقیقت نویسنده با این نوع خطاب کنش‌گران، تفاوت جای‌گاه آن‌ها و محوریت کنش‌گر مرد را به‌خوبی نشان می‌دهد.

«(آقاخوان): خسته نباشی سکینه خس‌خسی!» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۵).

سکینه می‌خواست از تعجب شاخ دربیورد. سال‌های سال بود که آقاخوان به او نگفته بود خانم، آن هم با این کشش، آن هم با من ... سال‌ها بود که صدای سکینه خس‌خسی همیشه در گوشش زنگ می‌زد. او هم همیشه در جواب گفته بود: بله آقا. ممنونم آقا (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۲۳).

۳-۳-۲- بی‌سوادی و خرافه‌پرستی زنان

اصلاح‌طلبان رشد را یک امر اجتماعی می‌دانند و معتقدند آدمی در عرصه اجتماع و در تعامل با دیگران رشد پیدا می‌کند؛ رشد عاطفی، رشد عقلانی و حتا رشد دینی و معنوی (خاتمی، ۱۳۸۳). نویسنده با آگاهی از این موضوع زنان سهراب‌کشان را زنانی دور از عرصه اجتماع بازنمایی می‌کند که دوری از عرصه اجتماعی آن‌ها را به زنانی ساده و خرافه‌پرست تبدیل کرده است. این زنان برای حل مشکلاتشان نزد دکانویس می‌روند. درمان زن نازا را در خوابیدنش در قبر می‌دانند، نگرانند که مبادا کسی هم‌سرانشان را چیزخور کند یا هم‌سر و فرزندانشان را آل بزند.

«(سکینه): نمی‌رویم پیش آقایی بلکه دعایی بنویسد. سید است. نفسش گرم است.

دستش خوب است» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۵).

«دعای نظربندی در پارچه سبز دوخته بود و با سنجاق قفلی روی شانهاش زده

بود» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۹۴).

«(سکینه): از وقتی دخترم را در گور خوابانده‌اند که بچه‌اش بشود، ترس ورش داشته ... چند دفعه هم بچه‌ام را از روی گریه مرده رد کرده‌اند» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۹۵).

«سکینه اندیشید: مبادا آقاخوان را چیزخور کرده باشند؟ هر دفعه می‌رود حمریان و می‌آید از این رو به آن رو می‌شود. خوب است بروم پیش آقا نبی، دعایی برایش بنویسد. لای کتابی برایش وا کند» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۶۳).

۳-۳-۳- زنانگی زنان

زنان سهراب‌کشان همچون زنان نظام‌های مردسالاری در حاشیه هستند. تنها وظیفه آن‌ها انجام امور خانه و امور مربوط به هم‌سر و فرزندان است. سکینه سهراب‌کشان از جمله این زنان است که با وجود انجام پیوسته وظایف خود بدون هیچ نوع اعتراضی، همواره نگران انجام این‌گونه امور است؛ «اگر از دست و پا بیفتم این خانه را کی جمع و جور می‌کند» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۵).

صدای رفت‌و‌روب سکینه می‌آمد. پله‌ها را جارو می‌کرد. نم آبی هم زده بود. کار هر روزش بود. مهتابی و پله‌ها و حیاط را همیشه تا پیش از طلوع آفتاب جارو می‌کرد. قبل از آن به آغل سر می‌زد. آب و علف جانان و گاو و گوسفندان را مرتب می‌کرد. شیر می‌دوشید. نان می‌پخت. گاهی دست‌هایش را به کمر می‌زد و قامت می‌کشید و می‌گفت: شکر (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۶۳).

۳-۳-۴- نوع نگاه آقاخوان و سهراب به زن

یکی از کنش‌هایی که نویسنده سهراب‌کشان در رمان خود به طرق مختلف آن را کانونی و بر آن تأکید می‌کند، نوع نگاه و رفتار آقاخوان و سهراب به سکینه است. در پیرفت‌های مختلف داستان آقاخوان سکینه را سکینه خس‌خسی خطاب می‌کند و با توجه به دلدادگی‌اش به مریم، بیماری سکینه را نادیده می‌گیرد. حتا گاهی در دل بدش نمی‌آید که سکینه بمیرد:

«(آقاخوان) سکینه خانم در ذهنش گذشت: سکینه خس‌خسی. لبخند ریزی زد» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۹۳).

«(سکینه): قرار نبود امروز و فردا برویم شهر پیش دانیال حکیم؟ (آقاخوان): ان‌شاءالله مرتبه دیگر. هفته دیگر. خدا بزرگ است. سکینه دستمال را در پنجه فشرد. نفسش تنگ شد. چشمانش را از درد روی هم فشرد» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۹۳).



این در حالی است که سکینه برای سهراب یک حامی و پشتوانه است و هم‌واره از دغدغه‌های او می‌کاهد. سهراب سکینه را همیشه «ننه گلم یا ننه جان» خطاب می‌کند. نگران بیماری مادرش است و پیوسته از پدرش می‌خواهد یا خود او را برای درمان به شهر ببرد یا این اجازه را به سهراب بدهد:

«سهراب: آخر این جور که نمی‌شود. نه شهر می‌روی که برای خودت و ننه‌ام دوا و درمان کنی و نه حمریان می‌روی» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۶۳).

«(قدرت کور): حالا خیلی آقاخوان سکینه را دوا درمان کرده که من بکنم! تلخی جمله مثل زهر در کام سهراب ریخته شد» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۶۷).

«(سهراب) گفت: ننه گلم، تو نمی‌خواهی بروی پیش دانیال؟» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۸۱).

۳-۳-۵- مرگ رستم درون آقاخوان

۳-۳-۵-۱- ختم‌گرفتن آقاخوان برای خود

در داستان رستم و سهراب *شاهنامه*، رستم روزها رویارویی و نبرد با سهراب را به تأخیر می‌اندازد و به‌رغم تأکید کاووس‌شاه، با می‌خواری در رفتن نزد او تعلل می‌کند. علت این تعلل را رحیمی (۱۳۶۹) در آگاهی رستم از جنگ با فرزندش و اسلامی ندوشن (۱۳۴۸) آن را ناشی از اندیشه‌های خیام‌وار رستم می‌داند؛ به این معنی که با توجه به این که پایان نبردها مشخص نبوده است، رستم نیز جهان را بی‌اعتبار می‌دانسته و از فرصت‌ها بهره می‌گرفته است. نکته شایان ذکر در این جا این موضوع است که رستم چه آگاهانه و چه ناآگاهانه رویاروی سهراب قرار می‌گیرد، با به‌کاربردن حيله‌ای سهراب را می‌کشد؛ اما آقاخوان که هدف فرزندش سهراب هم‌چون رستم و سهراب *شاهنامه* با هدف او منافات دارد، ابتدا برای خارج کردن سهراب تلاش‌هایی می‌کند. او راه خلاص شدن از رقابت با فرزندش را در فرستادن او به اجباری می‌داند و حتا ورقه معافیت پسرش را هم پنهان می‌کند. آقاخوان نیز مانند رستم که به‌خاطر این رویارویی بی‌قرار است و خود را با می‌خواری مشغول می‌کند، آرام و قرار ندارد. او تب و لرز می‌کند، شعر می‌خواند و رفتارهایی انجام می‌دهد که دیگران متوجه حالت غیرعادی او می‌شوند؛ اما درنهایت رویاروی سهراب قرار نمی‌گیرد. کنش‌گران داستان بارها و بارها تأکید می‌کنند که اگر سهراب کشته نمی‌شد، ایران ایران دیگری بود و نویسنده نیز با آگاهی از این موضوع و با توجه به مبانی فکری گفتمان مسلط بافت فرامتن، داستان را به‌گونه‌ای پیش می‌برد تا سهراب کشته نشود. مهاجرانی با گشتار در کنش شخصیت‌های حماسی، سعی

می کند آرمان گفتمان روزگار خود را تحقق بخشد. بنابراین آقاخوان بعد از روزها بی‌قراری، درنهایت خود، بعد پدرسالارانه وجودش را می‌کشد و برای این رستم درون، ختم هم می‌گیرد. این ختم نقطه عطفی است در کنش‌های آقاخوان. از این جاست که آقاخوان از قالب پدرسالارانه رستم خارج می‌شود. این خروج هم تغییراتی در ظاهر او ایجاد می‌کند و هم کنش او.

(آقاخوان): چند ساعتی کنار گهر بودم. چند ساعتی هم قبرستان. برای همه اموات فاتحه خواندم. برای خودم هم ختم گرفتم. فاتحه خواندم. ... فاتحه خواندن به معنای تمام شدن است و ختم و هم به معنای شروع شدن. نمی‌دانم دارم تمام می‌شوم یا شروع می‌شوم (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۱۷).

۳-۳-۵-۲- تغییر در نگاه آقاخوان به سکینه

پس از اینکه آقاخوان، رستم درونش را می‌کشد، علاوه بر بعد پدرسالاری، بعد مردسالاری او هم از میان می‌رود. نگاه او به هم‌سرش سکینه دگرگون می‌شود. او که بارها و بارها به بهانه‌های مختلف از زیر بار بردن سکینه نزد پزشک شانه خالی کرده بود، هم‌چنین مانع شده بود تا دیگران سکینه را برای درمان به شهر ببرند و حتا گاه در درون، مرگش را هم خواسته بود؛ اما اکنون که به سکینه می‌نگرد، گویا برای نخستین بار است که سکینه بیمار را می‌بیند و جدی بودن شدت بیماری او را درمی‌یابد. بنابراین خود را به‌خاطر این بی‌مروتی سرزنش می‌کند و از آقاسید می‌خواهد او را در اسرع وقت به پزشک برساند.

«نگاه آقاخوان به زیرگردن لاغر سکینه بود. متورم بود. اندیشید: غمباد نباشد؟ نمیرد؟ نمیرد؟ از این که در پس ذهنش از مرگ سکینه ناخشنود نبود، خودش را شماتت کرد. اندیشید: مروت را سوزاندند و خاکسترش را بر باد دادند» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۸۳).

«(آقاخوان): گوشت با من است آقاسید! همین فردا صبح سهراب سکینه را ببرد شهر پیش دانیال حکیم» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۹۵).

۳-۳-۵-۳- دگرگونی کنش‌های آقاخوان با کمک آقاسید

آقاخوان وجود پدرسالارانه خود را سدی می‌داند که درنهایت موفق می‌شود آن را از بین ببرد. پس از این موضوع علاوه بر ظاهر آقاخوان، کنش‌های او و طرز فکرش هم تغییر می‌کند. دیگر گره بر پیشانی‌اش نیست و آقاسید چهره روشن او را کانونی می‌کند. آقاسید که یکی از



کنش‌گران و حامیان سرسخت سهراب است، درحقیقت به‌نوعی صدای راوی و به‌عبارت بهتر نویسنده است؛ زیرا هم راوی و هم شخصیت‌ها زاییده ذهن و نیت نویسنده هستند. او در پی‌رفت‌های مختلف داستان به مخاطب تأکید می‌کند که پسرکشی رستم شاهنامه کنشی آگاهانه است. آقاسید بارها برای مظلومیت سهراب شاهنامه می‌گیرد. او که از تکرار تراژدی در هراس است و می‌ترسد آقاخوان مرتکب آن شود، پیوسته کنش‌های آقاخوان را نسبت به سهراب و هم‌چنین سکینه بیمار زیر نظر می‌گیرد. آقاسید هم‌چون نویسنده سهراب‌کشان هم دغدغه توجه به سهراب جوان را دارد و هم سکینه بیمار. به همین دلیل بارها از آقاخوان می‌خواهد یا خودش سکینه را برای درمان به شهر ببرد یا به او اجازه انجام این کار را بدهد. زمانی که آقاخوان دگرگون می‌شود و تصمیم می‌گیرد میدان را برای سهراب جوانش خالی کند، آقاسید ضمن تأکید کنش او، تأکید می‌کند که جوان‌ها نباید اسیر ما پیرها شوند:

«آقاخوان چشمانش را گشود و گفت: هر یک از ما هم رستمیم و هم سهراب، هم پطرسیم و هم عیسی و هم شبلی‌ایم و هم حلاج. شما را نمی‌دانم اما من همینم» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۸۶).

«آقاسید بر پیشانی آقاخوان دست گذاشت. داغ بود؛ اما گره از پیشانی‌اش باز شده بود. صاف و روشن به نظر می‌آمد. تلالؤ برق اشک در چشمان آقاخوان می‌درخشید» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۹۵).

«(آقاسید): جوان‌ها چه گناهی کرده‌اند که گرفتار ما پیرها شده‌اند؟ چرا آن‌ها باید با ملاک‌های زندگانی ما زندگی کنند؟» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۹۰).

۳-۳-۴- پیروزی سهراب و به‌حاشیه‌رفتن آقاخوان

مهاجرانی در سهراب‌کشان ابتدا هم‌چون رستم و سهراب، آقاخوان و سهراب را در مقابل یک‌دیگر قرار می‌دهد تا با برجسته‌سازی کنش‌های هریک، درحقیقت تقابل این دو را به‌مثابه تقابل دو نسل و دو جریان فکری متفاوت برای مخاطب بازنمایی کند؛ اما او که خود از جمله کنش‌گران اصلی دولت اصلاح‌طلب بوده، این بار سعی می‌کند به روش‌های مختلف ضمن به‌حق‌بردن گفتمان سنت، مبانی مختلف گفتمان تجدیدطلبانه اصلاحات را تقویت کند. به این ترتیب او تلاش می‌کند تا این بار به‌رغم حماسه، سهراب پیروز میدان باشد. او کنش‌گر اصلی داستان یعنی آقاخوان را با مرگ از عرصه داستان بیرون نمی‌برد؛ بل که گشتارهایی در کنش‌های او خلق می‌کند. آقاخوان دگرگون می‌شود، او با کشتن رستم درون خود و در نتیجه دگرگونی کنش‌های سنت‌مآبانه‌اش، به‌صورتی آگاهانه و خودخواسته از میدان خارج می‌شود و

آن را به سهراب جوان می‌سپارد. از آن پس این سهراب است که جای آقاخوان را می‌گیرد. جانان؛ اسب خاص آقاخوان، از آن سهراب می‌شود. مردم روستا به سهراب ابراز علاقه می‌کنند و به او احترام می‌گذارند. در نبرد بر سر رسیدن به مریم هم سهراب پیروز میدان می‌شود: «یکی از بچه‌ها دست تکان داد. سهراب هم دست تکان داد. دید بچه‌ها دارند با اشاره دست و سر نشان می‌دهند» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۷۷).

(آقاخوان): مریم را برای سهراب خواستگاری کن ... اگر پرسیدند آقاخوان چرا نیامد، بگو کاری برایش پیش آمد. این هم افسار جانان. جانان را به سهراب بده و به او بگو آقاخوان وقتی فهمید که رقیب و حریف او پسرش است تصمیم گرفت از میدان کناره‌گیری کند. ترجیح داد در دل طوفان و تندبادها گم شود، آواره و بی‌نشان شود، تا این‌که بگویند فرزندش را کشت (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۹۴).

نتیجه‌گیری

سهراب‌کشان یکی از رمان‌هایی است که نویسنده در آن از شخصیت‌های حماسی یاری می‌گیرد. مهاجرانی که خود یکی از کنش‌گران اصلی گفتمان مسلط در بافت فرامتن است، تلاش می‌کند در این اثر با پرداختن به دو موضوع زن و جوانان، این دو نمونه از مبانی فکری گفتمان اصلاح‌طلب را تقویت کند و درمقابل گفتمان رقیب را به حاشیه براند. سهراب‌کشان روایت روایی دیگری است؛ اما نویسنده با گشتار در کنش‌های این دو شخصیت، روایت حماسی رستم و سهراب را به‌گونه‌ای دیگر پیش می‌برد و به سرانجام می‌رساند. او که خود وزیر دولت اصلاحات بوده است، در اثرش از دغدغه‌های اصلاح‌طلبان سخن می‌گوید. بنابراین موضوعاتی چون پدرسالاری، اقتدارگرایی را در آقاخوان به‌عنوان نماینده گفتمان سنت ابتدا برجسته می‌کند، سپس با برجسته‌سازی موضوعاتی چون نگاه متفاوت سهراب به زن و همچنین برخی اصول فکری گفتمان اصلاحات مانند تساهل و مدارا، سهراب را به‌عنوان نماینده گفتمان تجدد کانونی می‌کند. یکی از گشتارهایی که نویسنده در این رمان انجام می‌دهد، اقتدارزدایی از رستم است. رستم سهراب‌کشان دیگر نمی‌خواهد رستم باشد. حتی از مسیری که در زندگی خود پیموده هم راضی نیست و باوجود این‌که در ابتدای داستان سعی می‌کند هم‌چون رستم عمل کند، درنهایت دگرگون می‌شود و از قالب رستم‌گونه خود بیرون می‌آید. به این ترتیب رویارویی و کش‌مکش با پسرش را کنار می‌گذارد و تصمیم می‌گیرد از عرصه رقابت با فرزندش و همچنین کنش‌گری اصلی خود به حاشیه برود و همه را به سهراب ببخشد. از سوی دیگر سهراب هم نمی‌خواهد سهراب قربانی



شاهنامه باشد. او تمام تلاشش را می‌کند تا در این کشاکش بر پدر پیروز شود. کنش‌گر اصلی دیگر این داستان سکینه است که نویسنده با نام‌گذاری نشان‌دار و هدفمند او، کانونی‌سازی سرفه‌های خونبار و کنش‌های مربوط به مادری و هم‌سری‌اش، به‌خوبی تفاوت یا به بیان بهتر تناقض او را با تهمینه به مخاطب نشان می‌دهد. شایان ذکر است که راوی و دیگر کنش‌گران داستان نیز در این مسیر به طرق مختلف از جمله توصیفات و کانونی‌سازی‌های نشان‌دار سهراب و سکینه را حمایت می‌کنند. نبرد رستم و سهراب این بار با مرگ سهراب پایان نمی‌پذیرد؛ بلکه آقاخوان پس از یک دوره تردید و بی‌قراری، درنهایت تصمیم می‌گیرد سهراب را پیروز میدان کند. درواقع نویسنده سهراب‌کشان نمی‌خواهد تراژدی رستم و سهراب را تکرار کند؛ بلکه قصد دارد جامعه‌ای آرمانی را بازنمایی کند که در آن گفتمان‌های مختلف و حتا مخالف در کنار یک‌دیگر به حیات خود ادامه می‌دهند. او با فراخوانی رستم و سهراب، رویارویی گفتمان تجددخواهانه اصلاحات را با گفتمان سنت بازنمایی می‌کند و با پیروز کردن سهراب از پیروزی تجدد و تجددخواهی سخن می‌گوید.

فهرست منابع

- اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۴۸). *زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه*. تهران: انجمن آثار ملی.
- امیری، جهاندار. (۱۳۸۶). *اصلاح طلبان تجدیدنظرطلب و پدرخوانده‌ها*. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- ایمان، محمدتقی و نوشادی، محمودرضا. (۱۳۹۰). تحلیل محتوای کیفی. پژوهش، ۳ (۲)، ۴۴-۱۵.
- بدانتر، الیزابت. (۱۳۹۷). *شبهات‌های دو جنس؛ از ظهور مدارسالاری تا سقوط پدرسالاری رابطه بین مردان و زنان*. ترجمه افسانه وارسته‌فر. تهران: نشر اختران.
- بردلی، هریت. (۱۳۸۶). *دگرگونی ساختارهای اجتماعی؛ طبقه و جنسیت*. ترجمه محمود متحد. تهران: آگه.
- بزرگ بیگدلی، سعید و قاسم‌زاده، سیدعلی. (۱۳۹۶). *رمان اسطوره‌ای؛ نقد و تحلیل جریان اسطوره‌گرایی در رمان فارسی*. تهران: نشر چشمه.
- بزرگ بیگدلی، سعید؛ پورنامداریان، تقی؛ قبادی، حسینعلی، قاسم‌زاده، سیدعلی. (۱۳۸۹). «تحلیل سیر بازتاب مضامین و روایت‌های اسطوره‌ای ایرانی در رمان‌های فارسی (از ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ تا ۱۳۸۷)». *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*. (۱۹). ۲۶۲-۲۳۷.
- بزرگ بیگدلی، سعید و قاسم‌زاده، سیدعلی. (۱۳۸۹). «عمده‌ترین جریان‌های رمان‌نویسی معاصر در انعکاس روایت‌های اسطوره‌ای». *پیک نور*. ۱ (۱). ۷۷-۵۱.
- بشیریه، حسین. (۱۳۹۲). *دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران، دوره جمهوری اسلامی*. چاپ هشتم. تهران: نشر نگاه معاصر.
- پی‌کانی، جلال و تقی‌لو، فرامرز. (۱۳۹۲). «پدرسالاری معرفتی». *پژوهش‌های فلسفی*، ۷ (۱۲)، ۴۶-۲۷.
- حاجتی سرشکه، الهه. (۱۳۹۶). *تحلیل بازآفرینی‌های رستم و سهراب در داستان‌های معاصر فارسی*. پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی. دانش‌گاه گیلان.
- حیدری، علی. (۱۳۸۹). *مقایسه گفتمان‌های بعد از انقلاب؛ اصولگرایی و اصلاح‌طلبی*. پایان‌نامه ارشد علوم سیاسی گرایش محض، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانش‌گاه مازندران.



- خاتمی، سیدمحمد. (۱۳۷۹). زنان، سنت و تجدد (سخنرانی در ۱۳۷۶/۰۷/۲۶). *زنان و جوانان*. تهران: طرح نو.
- خاتمی، سیدمحمد. (۱۳۸۳). «حضور زنان و رشد اجتماعی»، بینات، سال یازدهم، شماره ۴۲: صص ۹۹-۱۰۵.
- خیرآبادی، حامد. (۱۳۹۱). دگردیسی اسطوره در رمان فارسی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانش‌گاه بیرجند. بیرجند.
- رحیمی، مصطفی. (۱۳۶۹). *تراژدی قدرت در شاهنامه*. تهران: انتشارات نیلوفر.
- سلطانی، سیدعلی‌اصغر. (۱۳۹۷). *قدرت، گفتمان و زبان؛ سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران*. چاپ ششم. تهران: نشر نی.
- سلیمانی، بلقیس. (۱۳۸۸). *به هادس خوش آمدید*. تهران: چشمه.
- شامیانی ساروکلایی، اکبر و خیرآبادی، حامد. (۱۳۹۴). «سیر سقوط یک رستم؛ سیر دگردیسی اسطوره در رمان فارسی با تکیه بر رمان سهراب‌کشان». *دهمین همایش بین‌المللی ترویج زبان و ادب فارسی*. (۴-۶ شهریورماه). دانش‌گاه محقق اردبیلی. اردبیل.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۴). *شاهنامه*. تصحیح جلال خالقی مطلق. ج ۱، تهران: سخن.
- قاسم‌زاده، سیدعلی و بزرگ بیگدلی، سعید. (۱۳۹۷). *رمان اسطوره‌ای؛ نقد و تحلیل جریان اسطوره‌گرایی در رمان فارسی*. تهران: چشمه.
- قاسمی، کریم؛ اقارب پرست، محمدرضا و شفیعی، اسماعیل. (۱۳۹۹). «مقایسه مواضع سیاسی دو رویکرد اصول‌گرایی و اصلاح‌طلبی در جمهوری اسلامی ایران»، *سپهر سیاست*، ۷ (۲۵)، ۴۷-۷۵.
- محمدعلی، محمد. (۱۳۸۲). *قصه تهمینه*. تهران: افق.
- مصباح یزدی. (۱۳۴۳). «زن یا نیمی از پیکر جامعه». *مکتب تشیع*. شماره ۱۱. صص ۱۶۱-۱۹۶.
- معین، محمد. (۱۳۸۷). *فرهنگ فارسی*. چاپ سوم. تهران: اشجع.
- مهاجرانی، عطاءالله. (۱۳۸۲). *سهراب‌کشان*. تهران: امید ایرانیان.
- مهاجرانی، عطاءالله. (۱۳۹۷). *مصاحبه نگارندگان با عطاءالله مهاجرانی*، ۲۲ شهریورماه (گفت‌وگوی ایمیلی).

- هیلمن، مایکل. (۱۳۶۹). «سهراب نماینده‌ای ستودنی از مخالفان پدرسالاری ایرانی». *ایران‌شناسی*. شماره ۶، ۴۰۲-۴۰۰.

References

- Eslami Nadoshan, Mohammad Ali. (1969) Life and death of the heroes in Shahnameh. Tehran: Anjoman Aasar Melli.
- Amiri, Jahandar. (1989) The Revisionist Reformers and Godfathers. Tehran: Markaz Asnad Enghelab Islami.
- Iman, Mohammadtaghi & Nosahdi, Mahmudreza. (2011), "Qualitative Content Analysis", 2 vols. No. 3 Pazhuhesh 15-24.
- Élisabeth Badinter. (2018), The resemblance of the two sexes from the rise of matriarchy to the fall of patriarchy (the relationship between men and women). trans. Afsaneh Varastehfar, Tehran: Akhtaran.
- Bradley, Harriet. (2007) Changing Social Structure: Class and Gender. trans. Mahmud Mottahed. Tehran: Agah.
- Bozorg Bigdeli, Saeid, et al. (2017), Mythical novel; Critique and analysis of inclination towards mythology in Persian novels. Tehran: Cheshmeh.
- Bozorg Bigdeli, Saeid, et al. (2010), "Analysis of the reflection of the themes and narratives of Iranian myths in Persian novels (From 19 August 1953 to 2008)". *Research in Persian Language and Literature*. (19). 237-262.
- Bozorg Bigdeli, Saeid & Ghasemzadeh, Sayyed Ali, (2010), "The major currents of contemporary novel writing in reflecting mythical narratives". Vol.1 No.1 51-77.
- Bashirieh, Hossein. (2013) An Introduction to Iranian Political Sociology. The period of the Islamic Republic. 8th ed. Tehran: Negahe Moaser
- Peykani, Jalal & Taghilu, Faramarz. (2013) Epistemological patriarchy. "The Quarterly Journal of Philosophical Research" 7 (12) 27-46.
- Hajati Sereshkeh, Elaheh. (2017) Analysis of Rostam and Sohrab's Recreations in contemporary Persian stories, Master Thesis in Persian Language and Literature, Gilan University.
- Heidari, Ali. (2010), Comparison of post-revolutionary discourses; Fundamentalism and Reformism. Master Thesis in Political Sciences. Faculty of Law and Political Science. University of Mazandaran.



-
- Khatami, Sayyed Mohammad, (2000), Women, Tradition and Modernity (Lecture in 18 October 1997). Woman and Youth. Tehran: Tarhe Nou.
 - Khatami, Sayyed Mohammad, (2004), "The presence of women and social growth". Bayyenat. 11th Year. No. 42 99-105.
 - Kheirabadi, Hamed. (2012), Transformation of myth in Persian novel. Master Thesis, University of Birjand, Birjand.
 - Rahimi, Mostafa, (1990), The Tragedy of Power in Shahnameh. Tehran: Niloofar.
 - Soltani, Sayyed Aliasghar. Power, discourse and language. (2018) Mechanisms of the impact of power in the Islamic Republic of Iran, 6th ed. Tehran: Ney.
 - Soleimani, Belgheis, (2009), Welcome to Hades. Tehran: Cheshmeh.
 - Shamiyani Sarokalayi, Akbar & Kheirabadi, Hamed. (2015) The means of Rostam's fall; The Transformation of Myth in Persian Novel Relying on Sohrabkoshan novel, 10th International Conference on the Promotion of Persian Language and Literature, (26-28 August), Moghadas Ardabili Institute of Higher Education, Ardabil.
 - Ferdowsi, Abolghasem. (2015) Shahnameh. Ed. Jalal Khaleghi Motlagh, Vol. 1, Tehran: Sokhan.
 - Ghasemzadeh, Sayyed Ali & Bozorg Bigdeli, Saeid. (2018), Mythical novel; Critique and analysis of the trend of mythology in Persian novels. Tehran: Cheshmeh.
 - Ghasemi, Karim et al. (2020) "Comparison of political positions between fundamentalist and reformist approaches in the Islamic Republic of Iran". Sepehr-e Siasat 7 (25) 47-75.
 - Mohammadali, Mohammad. (2003) Tahmineh's Story. Tehran: Ofogh.
 - Mesbah Yazdi. (1964) "Woman or rather Society's figure in half ", Shiism School. No. 11 61-196.
 - Moein, Mohammad. (2008), Farsi Encyclopedia. 3rd ed. Tehran: Ashja.
 - Mohajerani, Attaola. (2003) Sohrabkoshan. Tehran: Omid-e Iranian.
 - Mohajerani, Attaolah. (2018) Writers' interview with Attaolah Mohajerani September 13.
 - Hillman, Michael. (1990) "Sohrab, a praiseworthy representative against Iranian patriarchy". Iranian Studies. No.6 400-402.

