

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه لرستان

دوفصلنامه ادبیات پهلوانی

سال چهارم، شماره ششم

بهار و تابستان ۱۳۹۹

دوفصلنامه ادبیات پهلوانی

ISSN 2383- 2371

سال چهارم، شماره ششم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

صاحب امتیاز: دانشگاه لرستان
مدیرمسئول: دکتر قاسم صحرائی
سر دبیر: دکتر علی حیدری
مدیر اجرایی: کبری پاپی

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

استاد دانشگاه کردستان	دکتر سیداحمد پارسا
استاد دانشگاه سلجوق ترکیه	دکتر علی تمیزل
استاد دانشگاه علامه طباطبایی	دکتر احمد تمیم داری
دانشیار دانشگاه لرستان	دکتر محمدرضا حسنی جلیلیان
استاد دانشگاه علامه طباطبایی	دکتر سعید حمیدیان
استاد دانشگاه لرستان	دکتر علی حیدری
استاد دانشگاه بوعلی سینا	دکتر مهدی شریفیان
استاد دانشگاه علامه طباطبایی	دکتر سیروس شمیسا
دانشیار دانشگاه لرستان	دکتر قاسم صحرائی
دانشیار دانشگاه داکا بنگلادش	دکتر ابو موسی محمد عارف بالله
استاد دانشگاه تهران	دکتر تیمور المیر
استاد دانشگاه پنجاب لاهور پاکستان	دکتر محمد ناصر
استاد دانشگاه قم	دکتر علیرضا نبی‌لو
دانشیار دانشگاه لرستان	دکتر علی نوری

ویراستاران: دکتر محمودرضا مرادیان و دکتر محمد خسروی‌شکب (انگلیسی)
دکتر مجید عزیزی هابیل (فارسی)

صفحه‌آرایی و امور فنی و طراحی جلد: خرم‌آباد، انتشارات هاویر، ۰۴۰۶۰۰۹۱۶۹۷۰

چاپخانه: ولی عصر (عج)، قم شماره‌گان: ۳۰۰ جلد

نشانی: خرم‌آباد، کیلومتر ۵ جاده تهران، دانشگاه لرستان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر مجلات دانشکده.

تلفن: ۰۶۶-۳۳۱۲۰۶۴۷

پست الکترونیک: heroic@lu.ac.ir پایگاه اینترنتی: <http://journals.lu.ac.ir>

دوفصلنامه ادبیات پهلوانی به استناد نامه شماره ۸۵۲۰/۴۰/۳/۱۸/۲ مورخ ۱۳۹۲/۹/۲ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری و مجوز شماره ۲۳۴۵۴ مورخ ۱۳۹۲/۵/۱۴ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی انتشار یافته است.

دوفصلنامه ادبیات پهلوانی دانشگاه لرستان در پایگاه‌های ذیل نمایه شده است:

پایگاه مجلات تخصصی نور به نشانی www.noormags.ir

بانک اطلاعات نشریات کشور به نشانی www.magiran.com

شیوه‌نامهٔ دوفصلنامهٔ ادبیات پهلوانی دانشگاه لرستان

- مقاله باید حاصل پژوهش علمی در یکی از موضوعات مرتبط با "ادبیات حماسی" باشد.
 - هر مقاله باید شامل چکیده (فارسی و انگلیسی)، کلیدواژه‌ها، مقدمه، مواد و روش، اصل بحث، نتیجه‌گیری و منابع باشد.
 - چکیدهٔ مقاله، شرح مختصر و جامعی از محتوای مقاله شامل بیان مسأله، هدف، ماهیت و چگونگی پژوهش، نکته‌های مهم بحث و نتیجه است. تعداد کلمات چکیدهٔ فارسی از ۱۵۰ کلمه و انگلیسی از ۲۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
 - مقدمهٔ مقاله، بیانگر مسئلهٔ پژوهش است. محقق باید زمینه‌های قبلی پژوهش و ارتباط آن را با موضوع مقاله به اجمال بیان و در پایان به انگیزهٔ تحقیق اشاره نماید.
 - روش کار باید به اجمال بیانگر چگونگی و فرایند انجام پژوهش باشد. تحلیل‌های آماری، روش‌های مورد استفاده به شیوه‌ای مناسب یادآوری شود. داده‌ها و نتایج به دست آمده باید به گونه‌ای منطقی و مفید ارائه شود.
 - توضیحات در انتهای مقاله به صورت پی‌نوشت و معادل‌های انگلیسی در متن ذکر شود.
 - ارجاعات تمام نقل‌قول‌ها (مستقیم و غیرمستقیم) باید به صورت (نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، سال نشر: شمارهٔ صفحه) و به شکل درون‌متنی تنظیم شود.
 - اگر کتاب بیش از دو نویسنده دارد، پس از نام نویسندهٔ اول، عبارت «و همکاران» نوشته شود.
 - اثری که نام نویسنده ندارد، به نام کتاب ارجاع داده شود.
 - اثری که توسط مؤسسه یا سازمانی فراهم آمده باشد، به نام مؤسسه یا سازمان ارجاع شود.
 - فهرست منابع و مآخذ در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به صورت زیر (بدون شماره‌گذاری یا خط فاصله) تنظیم شود:
- کتاب:** نام خانوادگی، نام (نویسنده/ نویسندگان)، (سال نشر)، نام کتاب، نام و نام خانوادگی افراد
دخیل (مصحح، مترجم، ویراستار و...)، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.
- کتابی که مؤلف ندارد:** نام کتاب، (سال نشر)، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.
- کتابی که تألیف مؤسسه است:** نام مؤسسه، (سال نشر)، نام کتاب، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.

مقاله: نام خانوادگی، نام، (نویسنده/ نویسندگان)، (سال نشر)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره/ سال، شماره صفحات مقاله.

مجموعه‌ها: نام خانوادگی، نام، (نویسنده/ نویسندگان)، (سال نشر)، «عنوان مقاله»، نام ویراستار یا گردآورنده، نام مجموعه مقالات، محل نشر: نام ناشر، شماره صفحات مقاله.

پایگاه‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، (آخرین تاریخ و زمان تجدیدنظر در پایگاه اینترنتی)، «عنوان موضوع»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی.

لوح فشرده: نام خانوادگی، نام، (سال نشر)، «عنوان موضوع»، نام لوح فشرده، محل نشر: ناشر.

- مقالات در محیط word 2003-2007 حروف‌چینی شود.

- فاصله خطوط ۱۰، حاشیه از دو طرف ۴۲/۵ و از بالا و پایین ۶۰ میلی‌متر باشد و هر مقاله باید حداکثر در ۲۵ صفحه و حداکثر ۶۵۰۰ کلمه با قلم بی‌نازنین ۱۳ برای عبارات فارسی، Times New Roman برای عبارات انگلیسی و Traditional Arabic برای عبارات عربی و بر پایه دستور خط مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی نگاشته شود.

- ارجاعات درون‌متنی و پی‌نوشت با اندازه (سایز) ۱۱ و همان قلم باشد.

- ابیات شعر ابتدا در جدول سه‌ستونی (ستون میانی خالی باشد) با چینش Justify Low نوشته می‌شوند؛ مصرع‌ها با Shift+Enter از هم جدا و سپس جدول محو (No Border) می‌شود.

- مشخصات نویسنده یا نویسندگان مقاله شامل نام نویسنده یا نویسندگان (ذیل عنوان مقاله)، رتبه علمی، نام دانشگاه یا مؤسسه و نشانی الکترونیکی (در پاورقی) صرفاً در ابتدای فایل اصلی مقاله باشد (فایل مقاله که برای داوران ارسال می‌شود، فاقد مشخصات نویسنده باشد).

- تصویرها، جدول‌ها و نمودارها با مشخصات دقیق در صفحات جداگانه آورده شود.

- نویسندگان مقالات در املاي کلمات نکات ذیل را مراعات نمایند: الف) اجزای کلمات مرکب، با نیم‌فاصله از هم جدا می‌شوند؛ مانند: سانتی‌متر. ب) ها، ای، ام، می، تر، ترین و نظایر آنها با نیم‌فاصله از جزء پیشین نوشته می‌شوند؛ مانند: نامه‌ها، منزل‌ها، رفته‌ای، رفته‌ام، مطلوب‌تر. ج) بر روی های غیرملفوظ، یای کوچک (ء) نوشته می‌شود؛ مانند: خانه من، چکیده مقاله.

- مقالات صرفاً به صورت الکترونیکی و از طریق سامانه نشریات دانشگاه لرستان به نشانی <http://journals.lu.ac.ir> دریافت می‌شود.

- مقالات ارسالی نباید در هیچ مجله یا همایشی ارائه شده باشد و نویسنده متعهد می‌شود تا اعلام نتیجه داوری مقاله از سوی هیأت تحریریه دوفصلنامه ادبیات پهلوانی آن را برای هیچ همایش یا مجله‌ای ارسال نکند.

- مقالات نمودار آرای نویسندگان است و نشریه در این زمینه مسئولیتی ندارد.

- هیأت تحریریه در پذیرش، رد و ویرایش مقاله‌ها مختار است.

همکاران علمی این شماره (به ترتیب الفبا):

دکتر محمدامیر احمدزاده	استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
دکتر سید احمد پارسا	استاد دانشگاه کردستان
دکتر بهناز پیامنی	استادیار دانشگاه پیام نور
دکتر محمدرضا حسینی جلیلیان	دانشیار دانشگاه لرستان
دکتر سید محسن حسینی مؤخر	استادیار دانشگاه لرستان
دکتر رسول حیدری	استادیار دانشگاه لرستان
دکتر علی حیدری	دانشیار دانشگاه لرستان
دکتر محمد خسروی شکیب	دانشیار دانشگاه لرستان
دکتر محسن رحمتی	دانشیار دانشگاه لرستان
دکتر فاطمه رضایی	استادیار دانشگاه لرستان
دکتر محمود رضایی دشتارژنه	دانشیار دانشگاه شیراز
دکتر محمدرضا روزبه	دانشیار دانشگاه لرستان
دکتر سعید زهره‌وند	استادیار دانشگاه لرستان
دکتر مهدی شریفیان	استاد دانشگاه بوعلی سینا
دکتر علی فتح‌الهی	دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد
دکتر علی گراوند	استادیار دانشگاه ایلام
دکتر تیمور مالمیر	استاد دانشگاه تهران
دکتر علی نوری	دانشیار دانشگاه لرستان

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۹	- بررسی کنش‌های گفتاری در واژه خُنک در شاهنامه
	محمود حسن آبادی، اعظم خسروی
۳۳	- نابرداری، عرصه ستیز (تحلیل مناسبات نابرداران در گفتمان شاهنامه)
	فرامرز خجسته، جعفر فسائی، مریم قره‌خانیان
۶۹	تکوین مهر در اسطوره و تحول چهره آن به جمشید در حماسه بر اساس نظریه دگرگونی
	حمیدرضا خوارزمی
۹۷	مؤلفه‌های هویت ملی و اساطیری در آثار فرّخی‌یزدی
	محمود صادق‌زاده
۱۲۵	بررسی تحلیلی «یادگار زریران» از جنبه تعزیه‌شناختی
	فرشته صادقی، ابوالقاسم دادور
۱۴۹	بررسی و تحلیل نمود مراسم آشناسازی در حماسه برزنامه بر پایه نظریه میرچا الیاده
	جبار نصیری، اسحاق طغیانی
۱۶۵	بررسی پیوند ایدئولوژی فرّه شاهی و فرّه پهلوانی در شاهنامه فردوسی
	محدثه‌السادات رضایی کلاته میرحسن، امیر الهامی
۱۹۳	تحلیل عناصر حماسه دینی ليله‌المبیت در دو منظومه کودکانه
	پیام فروغی‌راد، رامین فروغی‌راد، سمیرا شفیعی
۲۱۳	تحلیل شخصیت رستم در داستان رستم و سهراب بر اساس مکانیسم‌های دفاعی
	کوثر خاطریان، محمدرضا صالحی مازندرانی، نصرالله امامی
۲۴۳	گزر رزم‌افزار فرهمند حامی خجستگان در شاهنامه و آثار حماسی
	کاظم حسن‌زاده، منصور نیک‌پناه
۲۷۳	سهراب در آیینۀ سیاوش (بررسی مکانیسم دفاعی جابه‌جایی در رفتار عاطفی رستم)
	محمدرضا صالحی مازندرانی، بهمن ساکی
۳۰۳	مقایسه تطبیقی داستان سیاوش و رامایانا با توجه به بن‌مایه‌های مشترک
	مریم مجیدی
۳۳۱	چاره‌گری پیران فرزانه در بخش اسطوره‌ای شاهنامه
	علی نوری، مرتضی کرمانشاهی
۳۶۳	چکیده انگلیسی مقالات

بررسی کنش‌های گفتاری در واژه **خُنک** در شاهنامه

محمود حسن‌آبادی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۷

اعظم خسروی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۰۴

چکیده

نظریه کنش‌گفتار، از مباحث مهم کاربردشناسی در زبان‌شناسی، بر این پایه مبتنی است که انسان، از زبان تنها برای توصیف خویش و پدیده‌ها بهره نمی‌گیرد؛ بلکه با تولید پاره‌گفتارها، اعمالی نیز انجام می‌دهد؛ این اعمال را کنش‌گفتاری می‌نامند. در این جستار، پس از معرفی نظریه کنش‌گفتار و پیشینه استفاده از آن در تحلیل آثار فارسی، به بررسی واژه «خُنک» در شاهنامه، به‌عنوان یک نوع کنش‌گفتاری عاطفی و ترغیبی پرداخته‌ایم. ابتدا تمام موارد کاربرد «خُنک»، استخراج و طبقه‌بندی شده‌اند؛ سپس با روشی توصیفی-تحلیلی، بر اساس کنش منظوری موجود در فضای ابیات، به بررسی کنش‌گفتارهای این واژه پرداخته شده است. برآیند تحقیق آن است که کاربردهای واژه «خُنک»، در دو گروه کنش‌های گفتاری عاطفی و ترغیبی جای می‌گیرد. البته مرز میان کارکردها آنچنان باریک است که با کمی تغییر در زاویه نگاه، امکان تأویلی متفاوت و بردن هر مورد در ذیل کارکردی دیگر میسر است.

واژه‌های کلیدی: کنش‌گفتار، کنش عاطفی، کنش ترغیبی، خُنک، شاهنامه.

۱. دانشیار دانشگاه سیستان و بلوچستان، (نویسنده مسئول) mahmoud.hassanabadi@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد دانشگاه سیستان و بلوچستان khosravi2014@gmail.com

مقدمه

دانش زبان‌شناسی و نظریه‌های آن، امروزه راهکارهای نوینی را برای مطالعه زبان و ادبیات فراهم نموده است که با بهره‌گیری از آن‌ها، می‌توان توصیفی علمی از آثار ادبی فراهم نمود؛ دریاچه‌های تازه‌ای را در درک این آثار باز کرد و یافته‌های جدیدی را در اختیار محققان قرار داد. با این وجود، استفاده از نظریه‌های زبان‌شناسی در تحلیل آثار ادبی سابقه‌ای طولانی ندارد. نظریه کنش‌گفتار، یکی از مباحث مهم کاربردشناسی در علم زبان‌شناسی محسوب می‌شود. آستین عنوان می‌کند که منظور از بیان بعضی از جمله‌ها، کاری نیست که در حال انجام آن هستند؛ بلکه آن خود عمل و یا بخشی از عملی است که قصد انجام آن را دارند. همچنین سرل در مقاله‌ای با عنوان «کنش‌های گفتاری غیرمستقیم»، در سال ۱۹۷۵، بین معنای موردنظر گوینده و معنای جمله تمایز قائل شد. این تمایز تأثیر فراوانی در مطالعات کاربردشناسی گذاشت.

در این پژوهش، پس از معرفی مختصری از مقوله کنش‌های گفتاری، به بررسی و تحلیل کنش‌های گفتاری در کاربرد واژه «خُنک»، با تأکید بر کنش عاطفی و ترغیبی این واژه خواهیم پرداخت و با روشی توصیفی-تحلیلی نشان خواهیم داد که فردوسی این واژه را در مواضع متفاوت، با معانی و کاربردهای مختلفی آورده است. گفتنی است که در بعضی از شواهد، مرز این کاربردها بسیار باریک است و آوردن تأویلی متفاوت از بعضی از این موارد، ممکن به نظر می‌رسد.

کنش گفتار

کنش گفتاری عبارت است از این که افراد، برای بیان منظور خویش، تنها پاره‌گفتارهایی که حاوی کلمات و ساختارهای دستوری است، تولید نمی‌کنند؛ بلکه از رهگذر این پاره‌گفتارها

اعمالی را نیز انجام می‌دهند؛ اعمالی را که پاره‌گفتارها انجام می‌دهند، عموماً کنش گفتاری می‌نامند. نظریه کنش‌گفتار، برای اولین بار، در سال ۱۹۶۲ توسط آستین ارائه شد. آستین، از فیلسوفان مکتب آکسفورد، نخستین کسی بود که در سخنرانی‌هایش، در سال ۱۹۵۵، نظریه کنش‌های گفتاری را مطرح کرد. بعد از مرگ وی، دوازده سخنرانی او، تحت عنوان «چگونه با کلمات کار انجام می‌شود» (۱۹۶۲) انتشار یافت.

فیلسوفان قبل از آستین معتقد بودند که اعمال و گفتار، از پایه با یکدیگر تفاوت دارند و صحبت‌کردن درباره کاری، کاملاً متفاوت با انجام آن کار می‌باشد (فینچ، ۲۰۰۵: ۱۷۱). آستین بر این بود که بعضی از جملات، درباره حالات کارهای انجام‌شده هستند، بعضی دیگر از جملات، در شرایط خاصی عملی را نشان می‌دهند؛ جملاتی همچون: «من ۶ پنی شرط می‌بندم که فردا باران می‌بارد» و یا «من این کشتی را ملکه الیزابت می‌نامم» که آستین آن‌ها را کنشی (Performatives) می‌نامد (براون و یول، ۱۹۸۹: ۲۳). وی این افعال را از فعل‌هایی که اطلاعات را به صورت غیرکنشی (Constatives) انتقال می‌دهند، متفاوت می‌داند. نظریه کنش‌گفتارهای آستین، در اصل واکنشی مخالف سه اصل سنتی و بانفوذ درباره زبان بود که مبنای نگرش منطقیون اثبات‌گرای حلقه وین به حساب می‌آید. این نظریات عبارت بودند از: الف) جملات اصلی زبان جملات خبری‌اند؛ ب) کاربرد اصلی زبان اطلاع‌دادن است (از طریق جملات)؛ ج) معنی پاره‌گفتارها را می‌توان از طریق صدق یا کذبشان تعیین کرد (سعید، ۲۰۰۹: ۲۳۴).

مخالفت آستین با آرای این دسته از معنی‌شناسان و منطقیون، بر این پایه استوار بود که زبان، صرفاً ابزاری برای اطلاع‌دادن نیست و ارزش صدق بسیاری از جملات خبری زبان قابل تعیین نیست (صفوی، ۱۳۸۲: ۱۵۵)؛ مثلاً: «به خانواده سلام برسانید»؛ نه جمله خبری است و نه امکان تعیین صدق و کذب آن وجود دارد. آستین این نوع جملات را که به نوعی

کنش یا عمل اشاره می‌کنند، کنش‌های گفتار می‌نامد و بر این اعتقاد است که عمل از طریق نخستین فعل جمله بیان می‌شود. او همچنین اظهار می‌دارد که این نوع جملات را می‌توان به کمک صورت‌هایی نظیر: «به این وسیله» یا «از این طریق» مورد تأکید قرارداد. به عنوان مثال؛ زمانی که یک رهبر ملی اعلام می‌دارد: «بدین وسیله استقلال کشورم را اعلام می‌دارم»، در حقیقت، با این اعلام، تغییری در شرایط سیاسی- اجتماعی یک ملت ایجاد شده است. نظریه مذکور را می‌توان به مثابه حلقه رابطنی در نظر گرفت که نظریه‌های انتزاعی زبان‌شناسی را با واقعیات و مشاهدات عینی که بر چگونگی کاربرد زبان مبتنی است، پیوند می‌دهد (پایا، ۱۳۸۳: ۱۶).

آستین این گفته‌های کنشی را از «گفته‌های قطعی» متمایز می‌کند؛ گفته‌های قطعی، گفته‌هایی هستند که مشمول شرط صدق و کذب می‌شوند؛ یعنی درست و غلط بودن آن‌ها در تطبیق با واقعیت قابل اثبات است؛ اما گفته‌های کنشی، گفته‌هایی هستند که در مورد آن‌ها نمی‌توان قضاوت درست یا غلط داشت؛ بلکه می‌توان گفت که «نیک‌فرجام» یا «بدفرجام» اند (رمضان‌زاده، ۱۳۸۶: ۳۷).

برای اینکه گفته‌ای نیک‌فرجام باشد، باید دارای شرایط اقتضایی باشد. بر این اساس، او کنش‌های گفتاری را به دو دسته بجا و نابجا تقسیم‌بندی کرد؛ جملات کنشی، اگر در بافت مناسب خود قرار بگیرند، بجا محسوب می‌شوند، در غیر این صورت، نابجا هستند. به عنوان مثال؛ وقتی گفته می‌شود «من شما را به پنج سال زندان محکوم می‌کنم» بر حسب اینکه در یک دادگاه و از سوی قاضی آن دادگاه و مطابق قانون گفته شده باشد یا نه، می‌تواند پاره‌گفتار بجا یا نابجا به حساب آید (صفوی، ۱۳۸۷: ۱۷۵). البته آستین معتقد است که شرایط اقتضایی ملاک خوبی برای تمایز بین گفته‌های کنشی و غیرکنشی نیست و اظهار می‌دارد که شرایط اقتضایی را می‌توان به گفته‌های غیرکنشی نیز تعمیم داد. به عنوان مثال؛

وقتی می‌گوییم «همه کتاب‌های من قدیمی هستند» در صورتی که اصلاً کتابی نداشته باشیم، این گفته نه تنها صدق نیست؛ بلکه مقتضی نیز نیست.

آستین همچنین به تمایز بین گفته‌های کنشی صریح (explicit) و غیرصریح (implicit) می‌پردازد. منظور وی از گفته‌های کنشی صریح، گفته‌هایی است که در آن‌ها افعالی کنشی؛ نظیر «اخطار دادن»، «شرط‌بستن» و امثال آن‌ها وجود داشته‌باشد. گفته‌های کنشی غیرصریح، گفته‌هایی هستند که در آن‌ها، افعال کنشی وجود ندارد؛ اما به‌طور ضمنی، می‌توان مفهوم کنش را از آن‌ها استنباط کرد. او بر این عقیده بود که وقتی گفته‌ای بیان می‌شود، سه سطح متفاوت از افعال صورت می‌پذیرد: ۱. کنش بیانی: اظهار عبارت‌هایی که معنا و مصداق دارند؛ ۲. کنش منظوری: گوینده از اظهارات خود مقصود خاصی را دنبال‌کند؛ ۳. کنش تأثیری: کلام معنادار در شنونده تأثیر خاصی می‌گذارد (پایا، ۱۳۸۳: ۴۴۰). اصطلاح کنش، به همین منظور؛ یعنی به منظور مخاطب اشاره دارد. سپس او بر اساس کنش منظوری، کنش‌های گفتاری را به پنج دسته تقسیم می‌کند که عبارتند از:

«کنش‌های تصریحی» که بر التزام گوینده بر حقیقت قضیه‌ای که بیان می‌شود، تأکید دارد؛ مانند بیان‌کردن، اظهار کردن و...

«کنش‌های تحکمی» که بر اعمال اراده، قدرت، حاکمیت و نفوذ دلالت دارد و با افعالی مانند: انتخاب‌کردن، توصیه‌کردن، دستور دادن، منصوب‌کردن، پند دادن و... بیان می‌شوند.

«کنش‌های تعهدی» که بر تعهد گوینده نسبت به انجام عملی دلالت دارد و افعالی نظیر قول‌دادن، متعهد شدن، سوگند خوردن و مانند این‌ها را شامل می‌شود.

«کنش‌های توضیحی» عبارتند از کنش‌هایی که به چگونگی کاربرد واژه‌ها در زبان می‌پردازد و به عبارتی، توضیح می‌دهد که کلام سازمان می‌یابد. از این‌رو کنش توضیحی «چگونه»، در فرآیند مکالمه، شامل افعالی می‌شود که بخشی از فرازبان ما را تشکیل

می دهند. از جمله این افعال؛ عبارتند از: استدلال کردن، پاسخ دادن، فرض کردن، پذیرفتن و توضیح دادن (رمضان زاده، ۱۳۸۶: ۳۹-۳۸).

آنچه آستین در مورد کنش های گفتاری بیان کرد، مبنای پژوهش های سرل قرار گرفت. سرل معتقد است وقتی گفته ای بیان می شود، چهار کنش، به طور همزمان، صورت می پذیرد: «کنش گفتن»، «کنش گزاره ای»، «کنش منظوری» و «کنش تأثیری» (سرل، ۱۹۶۹: ۲۴). سرل کنش های گفتاری را، بر حسب کنش منظوری آن ها، به پنج دسته تقسیم بندی می کند: «کنش های اظهاری» که تعهد گوینده نسبت به صدق گزاره بیان شده است. گوینده عقیده خود را درباره صحت یا سقم مطلبی اظهار می دارد. گوینده می گوید چیزها چگونه هستند. این کنش، محتوای گزاره ای را با جهان و محیط مطابقت داده، باورهای گوینده را نشان می دهد؛ مثلاً: «آب در ۱۰۰ درجه می جوشد».

در زبان فارسی، کنش اظهاری، با افعالی مانند آغاز کردن یک عمل، ابراز کردن، اثبات کردن، ادعا کردن، اظهار کردن، اعتراض کردن، اعطا کردن، اعلان کردن، التماس کردن، بحث کردن، بیان کردن، پاسخ دادن، تأیید کردن، تصحیح کردن، تغییر فعالیت دادن، تفسیر کردن، تکذیب کردن، توصیف کردن، دسته بندی کردن، دفاع کردن، دلیل آوردن، رها کردن، شرح دادن، گزارش دادن، گفتن، محدود کردن، مطمئن بودن، معرفی کردن و نسبت دادن، بیان می شود. در «کنش های ترغیبی» تلاش گوینده برای ترغیب مخاطب به انجام کاری منظور است. گوینده سعی می کند تا کاری کند که چیزهایی انجام شود و جهان را با محتوای گزاره ای که شامل عمل آتی شنونده می شود، تطبیق دهد. کنش ترغیبی، خواست ها و تمایلات گوینده را بیان می کند. نمونه بارز کنش ترغیبی را می توان در پرسش ها یا درخواست ها مشاهده کرد؛ مثلاً: «میشه برام یه فنجون قهوه بیاری؟». در زبان فارسی، کنش ترغیبی، با افعالی مانند: اجازه دادن، اخطار دادن، اصرار و پافشاری کردن، اعلام نیاز کردن، التماس و تمنا کردن، القا

کردن، بازخواست کردن، بایستن و لازم بودن، به مبارزه طلبیدن، بی توجهی کردن، پند و اندرز دادن، پیشنهاد کردن، تجویز کردن، تقاضا کردن، تکرار کردن، درخواست کردن، درخواست اطلاعات کردن، دستور دادن، دعوت کردن، دوباره راه انداختن، سوال کردن، شرط کردن، شرط گذاشتن، گدایی کردن، معذرت خواستن، نصیحت کردن، هشدار دادن و... همراه می-شود.

«کنش‌های تعهدی» تعهد گوینده برای انجام کاری است. گوینده با قول دادن، سوگند خوردن و اعمالی نظیر آن، متعهد می‌شود که در آینده کاری را انجام دهد. هدف این کنش، تطبیق دادن جهان با محتوای گزاره‌ای است که عمل آتی گوینده می‌شود؛ مثلاً: «قول می‌دهم که سر وقت بیایم». در زبان فارسی، کنش تعهدی، معمولاً با افعالی همچون: قسم خوردن، قول دادن، متعهد شدن، بیان موافقت کردن، تعهد دادن، تقدیم کردن و داوطلب شدن همراه می‌شود.

«کنش‌های عاطفی» احساس گوینده در برابر وقوع رویدادی است؛ مثلاً: «از شنیدن خبر قبولیتان در مقطع دکترا بسیار خوشحال شدم». در زبان فارسی، کنش عاطفی با افعالی مانند: تمجید کردن، خشمگین شدن/ کردن، ناسپاسی کردن، دشنام دادن، اهانت کردن، تسلیم شدن، تعجب کردن، ناامید و دلسرد شدن، شکایت کردن، تهدید کردن، اظهار همدردی کردن، تأمل کردن، متضمن چیزی بودن، پیش‌بینی کردن، خشنود شدن، تبریک گفتن، تردید داشتن، آرزو کردن، تشکر کردن، معذرت خواستن، سلام کردن و احترام گذاشتن بیان می‌شود.

«کنش‌های اعلامی» اعلام شرایطی جدید به مخاطب. گوینده با اعلام‌هایش در جهان تغییرات واقعی ایجاد می‌کند. این کنش، همزمان دارای دو وجه انطباقی بین زبان و جهان است؛ مثال: «من شما را زن و شوهر اعلام می‌کنم». در زبان فارسی، کنش اعلامی، با افعالی

همچون پایان دادن کار، قرارداد بستن، نام‌گذاری کردن، آغاز کردن کار، از کار برکنار کردن، اعلام کردن، انتصاب کردن و به کار گماردن، بیان می‌شود.

سرل برای تعیین هر کدام از این کنش‌های گفتاری، چهار عامل را عنوان می‌کند: نکته غیربیانی (illocutionary point)، تطبیق (fit)، وضع روانی (psychological) و محتوا (content). افزون بر این، سرل یک سری شرایط را نیز در نظر می‌گیرد که آن‌ها را شرایط کارآیی می‌نامد. این شرایط کارآیی، بر اساس تقسیم‌بندی سرل عبارتند از:

- شرایط مقدماتی (preparation condition): عبارت است از شروط لازم در جهان واقعی برای هر کنش غیربیانی.

- شرایط محتوای گزاره‌ای (propositional content): تعیین محدودیت‌های موجود در محتوای جمله.

- شرایط صداقت در عمل (sincerity condition): بیان اعتقادات، احساسات و هدف‌های ضروری گوینده.

- شرایط بنیادین (essential condition): وادار کردن مخاطب به دادن اطلاعات (لوینسون، ۱۹۸۳: ۲۴۴).

سرل همچنین به تمایز بین کنش‌های گفتاری مستقیم و غیرمستقیم می‌پردازد. او معتقد است که این نوع کنش گفتارها، بستگی به شناخت ما از تأثیر کنش غیربیانی یک پاره‌گفتار در شرایطی خاص دارد (بروان و یول، ۱۹۸۹: ۲۳۲). وی برای بیان این معنا، ابتدا به سراغ ساختارهای نحوی در زبان انگلیسی رفته، سه نوع ساختار اصلی را تشخیص می‌دهد: ۱. ساختار خبری، ۲. ساختار پرسشی، ۳. ساختار امری/ درخواستی. سپس سرل سه نوع کارکرد تعریف می‌کند که عبارتند از: ۱. کارکرد توصیف/ بیان، ۲. کارکرد پرسش، ۳. کارکرد امر/ درخواست (اخلاقی و زرقانی، ۱۳۹۱: ۷۰).

به اعتقاد وی، گوینده می‌تواند مثلاً به جای استفاده از پاره‌گفتاری امری به عنوان یک کنش‌گفتار ترغیبی، جمله‌ای را به کار ببرد که ظاهری متفاوت دارد؛ ولی مخاطب آن جمله را به منزله نوعی کنش‌گفتاری ترغیبی در نظر گیرد (صفوی، ۱۳۸۲: ۱۸۰). برای مثال، هرگاه گوینده‌ای بگوید «هوا سرد است» و منظورش بیان خبر سرد بودن هوا باشد، کنش‌گفتاری مستقیم است؛ اما هرگاه منظورش این باشد که «لطفاً پنجره را ببند!»، کنش‌گفتاری غیرمستقیم است (اخلاقی و زرقانی، ۱۳۹۱: ۷۱-۷۰). البته او اظهار می‌دارد که همیشه نمی‌توان از پاره‌گفتارهای غیرمستقیم به پاره‌گفتارهای مستقیم آن پی برد؛ مثال: می‌شود برای درمان به آلمان بروی؟ به عبارت دقیق‌تر، درک کنش مستقیم از طریق کنش غیرمستقیم، مبتنی بر بافت موقعیتی است و از طریق دانش درون‌زبانی قابل تعیین نمی‌نماید (صفوی، ۱۳۸۷: ۱۸۱)؛ و این نکته‌ای است که ما در این تحقیق، غالباً بر آن استناد جسته‌ایم.

پیشینه تحقیق

استفاده از نظریه آستین و سرل در تحلیل آثار ادبی دارای سابقه طولانی نیست و تنها تعداد اندکی تحقیق بر این مبنا انجام شده است:

پهلوان‌نژاد و ناصری مشهدی (۱۳۸۷) مقاله‌ای تحت عنوان «متن‌نامه‌ای از تاریخ بیهقی با رویکرد معنی‌شناسی کاربردی (نامه سران تگیناباد به امیرمسعود)» را به چاپ رسانده‌اند. نگارندگان در این مقاله کنش‌های گفتاری و ویژگی‌های متن‌محور و کاربرمحور متن را موردنظر قرار داده‌اند.

قوام و ریاسی در کنفرانس فردوسی و زبان فارسی (۱۳۸۹) به بررسی کنش‌های گفتاری و تحلیل آن‌ها در داستان مرگ سیاوش پرداخته‌اند. نگارندگان، در این بررسی، به ترتیب،

بسامد انواع کنش‌های گفتاری را در این داستان مورد بررسی قرار داده‌اند؛ نتایج به دست آمده، به نقش کنش‌های گفتاری در ایجاد فضای داستان اشاره می‌کند.

بختیاری (۱۳۹۰) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود در دانشگاه کردستان به مطالعه و بررسی کنش‌های گفتاری در دو دفتر مثنوی معنوی مولانا پرداخته است. بررسی این کنش‌های گفتاری نشان می‌دهد که مولوی از انواع کنش‌ها در پیشبرد حکایت‌ها مدد گرفته است. وی نشان می‌دهد که مولوی برای ایجاد رابطه با مخاطب، اغلب از کنش‌گفتارهای امری یا اشاره‌ای، توصیف، تعهدی و بیان احساس مدد گرفته است. نتیجه نشان می‌دهد که مبانی نظری کنش‌های گفتاری سرل در مورد کنش‌های گفتاری مثنوی صدق می‌کند.

الیاسی و اخلاقی (۱۳۹۱) در مجموعه مقاله‌های همایش بین‌المللی «اقبال لاهوری و اندیشه‌های او» مقاله‌ای با عنوان «بررسی کنش‌های گفتاری در اشعار علامه اقبال لاهوری» به چاپ رسانده‌اند. نتایج این تحقیق مشخص می‌کند که کنش‌های گفتاری شعر اقبال لاهوری که مبین پاره‌ای از رویکردهای فکری اوست، به ترتیب بسامد وقوع عبارتند از: کنش‌های گفتاری بیانی، ترغیبی، احساسی و ابلاغی و خبری.

چنان‌که گفته شد، کنش‌های گفتاری به بیان عمل یا کنشی انجام‌شده از طریق یک پاره‌گفتار دلالت دارد. کنش‌های گفتاری نقشی اساسی در ایجاد گفتار و معنابخشی بدان دارد؛ بنابراین پیش از پرداختن به بررسی معانی و کارکردهای مختلف واژه «خُنک»، لازم به ذکر است که بر اساس نظرات سرل، این بافت متن است که نوع کنش‌گفتار را مشخص می‌سازد؛ لذا برای تعیین دقیق طبقه‌بندی‌ها، در این تحقیق، به جای تمرکز بر افعال، به نوع بافت و سیاق متن توجه شده است و بر این اساس، به طبقه‌بندی ابیات پرداخته‌ایم.

تحلیل معانی و کارکردهای مختلف واژه «خُنک»

دهخدا معانی خوشا، خوشا به حال، طوبی، نیک و خرم باد را برای واژه «خُنک» آورده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل خُنک)؛ بررسی معانی و کارکردهای متفاوت «خُنک»^(۱) در شاهنامه، نشان می‌دهد که بعضی از آن‌ها را می‌توان زیرمجموعه کنش عاطفی و بعضی دیگر را به عنوان کنش ترغیبی در نظر گرفت.

الف) کنش گفتار عاطفی

چنان‌که گذشت، کنش عاطفی شامل گفته‌هایی می‌شود که برای بیان شادی و غم، علاقه و تنفر و در یک کلام تمایلات و احساسات به کار می‌روند. کنش‌های عاطفی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: الف) حالات انفعالی: حالاتی از قبیل غم، شادی، تأسف، آرزو، توهین، تحقیر، ناله، شکواییه، عشق و ترس، تحسین همراه با حسرت و آرزو. ب) حالات اخلاقی: حالاتی از قبیل دعا، سپاسگزاری، پوزش و تشکر.

در شاهنامه، در کاربردهای واژه «خُنک»، هر دو گروه از کنش‌گفتارهای عاطفی را می‌توان مشاهده کرد.

حسرت بر گذشته

- به گریاس گفت: ای سرای امید خُنک روز کاندر تو بد جمشید

(شاهنامه، ۱۳۹۱، د ۵، ۳۶۶: ۸۸۳)

اکنون زمان پادشاهی گشتاسپ است که پادشاهی است نه‌چندان بخرد و دانا و از آنجایی که جمشید پادشاهی محبوب، آرمانی و خردمند بوده، رستم حسرت روزگار او را می‌خورد.

آرزو

این گروه شامل کارکردهایی از «خُنک» می‌شود که بیان‌کننده آرزویی در آینده هستند؛ ضمن این‌که بعضی از این آرزوها، با نوعی چاشنی تعلیم همراه هستند:

- گر از جام یابی سرانجام نیک خُنک می‌گسار و می و جام و یک

(همان، د ۶، ۴۳۳: ۲۱۵)

- از آن صد هزاران یکی زنده نیست خُنک آن که در دوزخ افکنده نیست

(همان، د ۶، ۷۶: ۱۰۹۴)

حال که دنیا فانی است و همگان رفتنی هستند، خوشا کسانی که در سرای دیگر به دوزخ افکنده نمی‌شوند.

- خُنک آن که بر کینه‌گه کشته شد نه در چنگ ترکان سرش گشته شد

(همان، د ۵، ۲۱۶: ۱۵۱۲)

آرزوی کشته‌شدن در میدان جنگ؛ کشته‌شدن در میدان جنگ، بهتر از اسیر شدن به دست دشمن است. این آرزو، در واقع، با نوعی تعلیم مردانگی و شجاعت نیز همراه است.

- هوا پرخروش و زمین پر ز جوش خُنک آن که دل شاد دارد به نوش

(همان، د ۵، ۲۹۱: ۲)

خوشا به حال کسانی که با نوشیدن شراب به شادی می‌پردازند.

- خُنک آن که جامی بگیرد به دست خورد یاد شاهان یزدان‌پرست

(همان، د ۶، ۲۳۷: ۶۵۲)

در این بیت، آرزوی شادی و نوشیدن به یاد پادشاهان یزدان‌پرست مطرح می‌شود

و از جایگاه خاص شاه در فرهنگ اساطیری ایرانی باخبر هستیم.

- سر راستی دانش آرد درست خُنک آنک از آغاز فرجام جست

(همان، د ۶، ۳۶۹: ۱۰۷)

بهرام از منذر، مربی‌اش، می‌خواهد او را به نصیحت، پند و اندرزی دهد. منذر می‌گوید راستی این است که دانش بجویی و خوشا به حال کسانی که از همان ابتدا به فکر آخر کار خود باشند. آرزوی این بیت نیز با تعلیم همراه است.

- توانگر بود هر که را آرز نیست خُنک بنده کش آزاناز نیست

(همان، د ۷، ۱۸۰: ۱۱۰۶)

خوشا به حال کسانی که حرص و طمع ندارند. آرزویی است همراه با تعلیم برای پرهیز از حرص و آرز.

- برهنه دوان بر سر انجمن خُنک آن که پوشد تنش را کفن

(همان، د ۵، ۲۶۵: ۵۴۶)

خواهران اسفندیار وضع خود را به او گزارش می‌دهند و از آن وضع آرزوی مرگ می‌کنند.

- ز بنده میازار و بنداز خشم خُنک آن کسی کو نبیند به چشم

(همان، د ۵، ۱۰۸: ۳۳۶)

وزیر گشتاسپ برای او چیزهایی بد و ناخوشایند پیش‌بینی می‌کند؛ اما پیش از آن، آرزو می‌کند که کسی آن‌ها را به چشم نبیند.

حسرت و آرزو

کنش گفتاری «خُنک»‌های به کار رفته در این گروه نیز بیانگر آرزوست و این آرزو در دل خود، حسرتی نسبت به گذشته و وضع خوب از دست رفته را جای داده است:

- خنک مرد بی رنج پرهیزگار به ویژه کسی کو بود شهریار

(همان، د ۶، ۶۰۶: ۲۴۹۰)

بهرام گور از مدت عمرش باخبر شده و با وجود آن که حرص و آز نمی‌ورزد و رنجی از این ناحیه متحمل نمی‌گردد، به سراغ گنجینه‌اش می‌رود؛ پس فردوسی آرزویی همراه با حسرت طرح می‌کند: خوشا به حال کسی که رنج ندارد؛ مخصوصاً اگر شهریار هم باشد. بهرام گور از پادشاهان آرمانی بخش تاریخی شاهنامه است و فردوسی در مرگ او سخت بی‌تابی می‌کند.

تمجید و ستایش

- همیشه خرد بادت آموزگار خنک باد ایران و خوش روزگار

(همان، د ۳، ۳۷۲: ۹۱۵)

منیژه به رستم که برای نجات بیژن آمده می‌گوید خوشا و نیکا نسیم و باد ایران؛ ظاهراً در مقام ستایش رستم، او را به استعاره، باد و نسیم آمده از ایران می‌داند.

- خنک شاه کو چون تو دارد پسر به بالا و فرت بنازد پدر

- خنک شهر ایران که تخت تو را پرستند و بیدار بخت تو را

(همان، د ۵، ۳۳۲-۴: ۴۸۳)

- خنک آن که چون تو پسر باشدش یکی شاخ ببند که بر باشدش

- خنک آن که باشد ورا چون تو پشت بود ایمن از روزگار درشت

(همان، د ۵، ۳۳۳: ۳-۴۹۲)

در همه این ابیات، مخاطب اسفندیار است و تبار وی تمجید و ستایش می‌شود.

- خنک آن که شبگیر ببندت روی خنک آن که یابد ز موی تو بوی

(همان، د ۶، ۴۸۱: ۸۵۰)

کارکرد عاطفی این بیت نیز تمجید و ستایش است. خوشا به حال کسانی که صبح زود تو را می‌بینند و بویی از موی تو را استشمام می‌کنند.

- خُنک آن که بیند کلاه و را همان بارگاه و سپاه و را

(همان، د ۵، ۴۴۰: ۱۳)

در تمجید و ستایش محمود غزنوی و تاج و تخت و پادشاهی وی.

- سپهد تویی، هم سپهدنژاد خُنک مام کو چون تو فرزند زاد

(همان، د ۷، ۵۴۴: ۹۴۸)

در تمجید و ستایش بهرام چوبینه از سوی دبیر بزرگ.

- جهان ایمن از بُرز و از فرّ توست خُنک آن که در سایه پرّ توست

(همان، د ۶، ۲۲۹: ۵۲۳)

خراد پیر دوران پادشاهی اردشیر را می‌ستاید: دوران پادشاهی تو دورانی پر از امنیت

است و خوشا به حال کسانی که در چنین دورانی زندگی می‌کنند.

- نگویی مگر آن که بهتر بُود خُنک شهر کش چون تو مهتر بود

(همان، د ۶، ۷۰: ۹۸۷)

اشاره به دوران پادشاهی اسکندر و تمجید از اوست: خوشا به حال مردم شهری که تو

بزرگتر آن‌ها هستی.

طنز و تحقیر

- خُنک شاه گشتاسپ آن نامدار کجا پور دارد چون اسفندیار

- خُنک آن که چون تو پسر زاید اوی همی فرّ گیتی بیفزاید اوی

(همان، د ۵، ۶-۳۵۵: ۳-۷۶۲)

رستم و اسفندیار زمانی که همدیگر را می‌بینند، دست یکدیگر را می‌فشارند. رستم بدون هیچ‌گونه واکنشی بر جای می‌ماند؛ اما وقتی او دست اسفندیار را می‌فشارد، چهره اسفندیار مثل خون سرخ می‌شود و از ناخن‌هایش خوناب می‌آید. در همان حال رستم می‌گوید خوشا به حال گشتاسپ که چنین پسری دارد و خوشا به حال آن کسی که تو را زاییده است.

آفرین و تحسین

- خُنک سام یل کش چنین یادگار بماند به گیتی دلیر و سوار

(همان، د ۱، ۲۵۵: ۱۳۱۲)

آفرین بر سام که یادگارش، زال، به‌عنوان پهلوانی دلیر و سوار در دنیا خواهد ماند.

- خُنک پادشاهی که هنگام اوی زمانه به شاهی برد نام اوی

(همان، د ۱، ص ۲۱۰: ب ۶۸۵)

خوشا کسی که در زمان رستم پادشاه باشد.

- خُنک زال کش بگذرد روزگار بماند به گیتی تو را یادگار

(همان، د ۳، ۳۹۴: ۱۳۳۴)

رستم بیژن را نجات داده، او را به دربار کیخسرو می‌آورد؛ کیخسرو برای تحسین او، زال را مورد تحسین و آفرین قرار می‌دهد؛ زیرا کسی چون رستم را در دنیا به یادگار می‌گذارد.

ب) کنش‌گفتار ترغیبی

در شاهنامه برخی معانی و کارکردهای واژه «خُنک»، در زیر گروه کنش ترغیبی جای می‌گیرند. چنان‌که گذشت، کنش ترغیبی به کنش‌هایی اطلاق می‌شود که با استفاده از آن‌ها، کسی برای انجام کاری خاص ترغیب می‌شود. گوینده سعی می‌کند سخنی بگوید که

شنونده کاری را انجام دهد و جهان را با محتوای گزاره‌ای که شامل عمل آتی شنونده می‌باشد، تطبیق بدهد. این کارکرد از واژهٔ «خُنک» را می‌توان در دو گروه قرار داد: ترغیبی‌های کلی و جزئی.

ترغیبی‌های کلی

این گروه مبین ترغیب به انجام کارهایی است که در برگیرندهٔ کلیات اخلاق هستند:

- که فرجام هم روز تو بگذرد خُنک آن که گیتی به بد نسپرد

(همان، د ۶، ۱۱۲: ۱۶۶۵)

گروهی از سندیان خطاب به اسکندر می‌گویند: از آنجا که این دنیا فانی است؛ پس بهتر این است که نام نیک از انسان بر جای ماند. این بیت ترغیب اسکندر است به نیک‌نامی و انجام‌دادن کار نیک در دنیا.

- نهالی همه خاک دارند و خشت خُنک آن که جز تخم نیکی نکشت

(همان، د ۶، ۲۲۵: ۴۵۵)

خوشا به حال کسانی که در این دنیا نیکوکار، خوشنام و دائماً در حال انجام کارهای نیک هستند. بیت در ترغیب انسان‌هاست به رعایت اخلاق و بر جای نهادن نام نیک.

- خُنک آن که آباد دارد جهان بود آشکارای او چون نهان

(همان، د ۶، ۲۲۶: ۴۶۵)

اردشیر خطاب به ایرانیان می‌گوید: خوشا آن کسان که ظاهر و باطن یکی دارند؛ بیت ترغیب به یکرنگی است.

- همه خاک دارند بالین و خشت خنک آن که جز تخم نیکی نکشت

(همان، د ۶، ۲۳۰: ۵۳۶)

شاعر پیش از عهدنامه اردشیر بابکان به شاپور، فرزند وی، در ابیاتی بی‌اعتباری دنیا را یادآور می‌شود: همه انسان‌ها روزی از این دنیا خواهند رفت و دوباره به خاک برخواهند گشت؛ پس خوشا به حال آن کسان که شریف زندگی کرده‌اند و کارهای نیک و پسندیده انجام داده‌اند. این بیت نیز ترغیب به باقی‌نهادن نام نیک است.

- ز مغز تو بگسست روشن خرد خنک نامور کو خرد پرورد

(همان، د ۸، ۱۹: ۲۱۶)

خسرو پرویز خطاب به سردار یاغی‌اش؛ بهرام چوبینه: خوشا آن کسان که بر پایه عقل و منطق رفتار می‌کنند؛ ترغیب به خردورزی و رفتار منطقی.

- به کوشش بجویم خرم بهشت خنک آن که جز تخم نیکی نکشت

(همان، د ۶، ۴۱۸: ۳۶)

بهرام گور در آغاز سلطنتش خلق و خو و شیوه کشورداری خویش را تشریح می‌کند و در این مسیر، راه رسیدن به بهشت را کاشتن تخم نیکی می‌داند؛ در حقیقت خود و ایرانیان را به انجام آن ترغیب می‌کند.

- به دانش ز یزدان شناسد سپاس خنک مرد دانای یزدان‌شناس

(همان، د ۶، ۲۴۴: ۴۲)

شاپور در خطبه آغاز سلطنتش، بخردان و بزرگان را به خداپرستی ترغیب می‌کند: خوشا انسان دانایی که به یزدان‌شناسی رسیده است.

- به فرزند و زن بر همان پادشا خنک مردم زیرک پارسا

(همان، د ۶، ۴۱۹: ۵۵)

بهرام گور در خطبه آغازین سلطنتش، منشوری می‌نویسند و در آن ایرانیان را به پارسایی ترغیب می‌کند و خود نیز آن را از سوی خود وعده می‌دهد.

ترغیبی‌های جزئی

در این گروه، همچون گروه پیشین، کارکرد ترغیبی نهفته است؛ با این تفاوت ظریف که در اینجا ترغیب به انجام یک امر اخلاقی جزئی و مشخص صورت گرفته است:

– خُتک آن کسی که بود پادشا کفی راد دارد، دلی پارسا

(همان، د ۴، ۲۸۶: ۱۸۰۲)

افراسیاب گرسیوز را مشیر و مشار خود قرار داده است. گرسیوز او را به تباهی بیشتر سوق می‌دهد و خود به اسارت کاووس درمی‌آید و در دخمه‌ای تاریک افکنده می‌شود؛ فردوسی می‌گوید: خوشا پادشاهی که دلی پرهیزگار و دستی بخشنده دارد؛ سپس می‌افزاید: پادشاهی که بداند پادشاهی همیشگی نیست و از بی‌خردان دوری گزیند.

– بکوشیم تا نیکی آریم و داد خُتک آن که پند پدر کرد یاد

(همان، د ۶، ۲۵۵: ۳)

اورمزد بزرگ، در آغاز سلطنتش، خود و بخردان را ترغیب به پند گرفتن از پدر می‌کند؛ خوشا به حال آن کسان که همیشه پند پدر را آویزه گوش خود می‌کنند.

– خُتک در جهان مرد پیمان منش که پاکی و شرم است پیرامنش

(همان، د ۷، ۲۸۹: ۲۴۵۹)

بوزرجمهر خطاب به نوشین‌روان: خوشا به حال افرادی که پاکی و پاکدامنی را پیشه خود قرار دادند؛ کنش گفتاری بیت، ترغیب به پاکی و پاکدامنی به‌عنوان جزئی از فضایل اخلاقی است.

- خُنک آن که در خشم هشیارتر همان بر زمین او بی‌آزارتر

(همان، د ۶، ۲۶۴: ۱۴)

بهرام اورمزد خطاب به ایرانیان: خوشا کسانی که صبورتر و بی‌آزارترند؛ ترغیب به خویشنداری.

- همه داد ده باش و پروردگار خُنک مرد بخشنده و بردبار

(همان، د ۶، ۲۳۴: ۶۰۸)

از عهدنامه اردشیر با شاپور: خوشا آن کسان که بخشنده و صبور هستند؛ ترغیب به بخشنده‌گی و صبوری.

- بدین‌سان بود گردش روزگار خُنک مرد با شرم و پرهیزگار

(همان، د ۷، ۲۸۸: ۲۴۴۹)

بوزرجمهر خطاب به نوشین‌روان: خوشا انسان شرمگین و پرهیزگار؛ ترغیب به پرهیزگاری و شرمگینی.

- کنون بودنی بود و بر ما گذشت خُنک آن که گرد گذشته نگشت

(همان، د ۷، ۴۱: ۱۲۰)

خوشنواز توسط فرستاده‌اش به سوفرای چنین پیام می‌فرستد: تقدیر چنین بوده و خوشا به حال کسانی که دیگر به گذشته نمی‌اندیشند؛ ترغیب به فراموش کردن گذشته.

نتیجه

چنان‌که گذشت، مقصود از کنش‌گفتار این است که ما از زبان، نه تنها برای توصیف پدیده‌ها در جهان واقعی؛ بلکه برای انجام‌دادن کارها نیز استفاده می‌کنیم. نظریه کنش‌گفتار، ابتدا از سوی آستین (۱۹۶۲) طرح و سپس توسط سرل (۱۹۶۹) تکمیل شد. در شاهنامه فردوسی

واژه «خُنک» در معنی موردنظر در این تحقیق - و نه در معنی و نقش صفتی - چهل و دو مرتبه آمده است. بر اساس نظریه آستین و سرل، کاربردهای این واژه در دو گروه کنش‌های گفتاری عاطفی و ترغیبی جای می‌گیرد. در هر گروه نیز، با توجه به زمینه سخن، کارکردهای مختلفی برای هر یک می‌توان متصور شد؛ کنش‌گفتارهای عاطفی؛ شامل حسرت بر گذشته، آرزو، حسرت همراه با آرزو، تمجید و ستایش، طنز و تحقیر، آفرین و تحسین و کنش‌گفتارهای ترغیبی؛ شامل ترغیبی‌های کلی و جزئی می‌شود و سرانجام نکته مهم این است که در هر گروه، مرز میان کارکردها آنچنان باریک و ظریف است که با اندکی تغییر در زاویه نگاه، امکان بردن هر بیت در ذیل کارکردی دیگر، به آسانی میسر است.

یادداشت‌ها

۱- در شاهنامه، علاوه بر «خُنک»، واژه‌های دیگری در معنا و کارکردی مشابه «خُنک» می‌توان یافت؛ از جمله:

«خجسته»:

خجسته بر و بوم زاول که شیر همی‌پروراند کیان دلیسر

(همان، د ۳، ۳۹۴: ۱۳۳۵)

«فری»:

فری شهر ایران و فرخ گوان که دارند چون تو یکی پهلوان

(همان، د ۳، ۳۹۴: ۶۱۳۳)

«فرخ»:

مرا نیست، فرخ مر آن را که هست ببخشای بر مردم تنگدست

(همان، د ۵، ۲۹۱: ۴)

و... که نتایج این تحقیق بر آن‌ها نیز تطبیق می‌کند؛ اما برای پرهیز از اطناب، از بحث در باب آن‌ها خودداری شد.

منابع

- اخلاقی، الهام و سیدمهدی زرقانی (۱۳۹۱)، «تحلیل ژانر شطح بر اساس نظریه کنش‌گفتار»، دو فصلنامه علمی- پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء. دوره ۳، شماره ۶، صص ۸۰-۶۱.
- الیاسی، محمود و ابوالفضل اخلاقی (۱۳۹۱)، «بررسی کنش‌های گفتاری در اشعار علامه اقبال لاهوری»، همایش بین‌المللی اقبال لاهوری و اندیشه‌های او، مشهد.
- بختیاری، ژاله (۱۳۹۰)، بررسی کنش‌های گفتاری مولوی در دفتر اول و دوم مثنوی معنوی (با تأکید بر کنش‌های گفتاری عمل روایت)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه کردستان.
- پایا، علی (۱۳۸۳)، فلسفه تحلیلی؛ مسائل و چشم‌اندازها، تهران: طرح نو.
- پهلوان‌نژاد، محمدرضا و نصرت ناصری‌مشهدی (۱۳۸۷)، «تحلیل متن نامه‌ای از تاریخ بیهقی با رویکرد معنی‌شناسی کاربردی (نامه سران تگیناباد به امیر مسعود)»، مجله زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تربیت معلم، سال ۱۶، ش ۶۲، صص ۵۸-۳۷.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه دهخدا، چ ۲، دوره جدید، تهران: موسسه لغت‌نامه دهخدا.
- رمضان‌زاده، محمود (۱۳۸۶)، بررسی کنش‌های گفتاری در گزیده‌ای از نمایش‌نامه‌های معاصر فارسی، پایان‌نامه رشته زبان‌شناسی، دانشگاه علامه طباطبایی.
- ریاسی، مینا و ابوالقاسم قوام (۱۳۸۹)، «اهمیت کنش‌های گفتاری و تحلیل آن در مرگ سیاوش»، مجموعه مقالات همایش فردوسی و زبان فارسی، مشهد. ۱۴-۵.

- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۹۱)، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، چ چهارم، ۸ دفتر، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- صفوی، کورش (۱۳۸۲)، معنی‌شناسی کاربردی، تهران: انتشارات همشهری.
- _____ (۱۳۸۷)، درآمدي بر معنی‌شناسی، تهران: انتشارات سوره مهر.
- Austin, J. L. (1962), *How to do things with the words*. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, Gillian, Yule, George (1989), *Discourse Analysis*, Cambridge, Cambridge University press.
- Finch, G. (2005), *Key concepts in language and linguistics*. London: Palgrave Macmillan.
- Levinson, Stephen (1983), *Pragmatics*, Cambridge, Cambridge University press.
- Saeed, John (2009), *Semantics*, Singapore, Blackwell.
- Searle, J.R (1969), *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University press.
- Searle, J.R (1975), 'What is speech act?', in *Philosophy in America*, Ithaca, NY: Cornell University press.

دوفصلنامه ادبیات پهلوانی، دانشگاه لرستان
سال چهارم، شماره ششم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

نابرداری، عرصه ستیز

(تحلیل مناسبات نابرداران در گفتمان شاهنامه)

فرامرز خجسته ^۱	تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۷
جعفر فسائی ^۲	تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۰۴
مریم قره‌خانیان ^۳	

چکیده

بر اساس تحقیقات روان‌شناسان و جامعه‌شناسان معاصر پیرامون نهاد خانواده، سنت چندهمسری یا تعدد زوجات، عامل ایجاد تنش و اختلال در ساختار خانواده است. از منظر تاریخی، تبار این سنت به اعصار کهن و جوامع اولیه انسانی مرتبط می‌شود و علی‌رغم مغایرت و عدم سازگاری با سرشت و طبیعت انسانی، مناسبات اجتماعی و شرایط خاص اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، اقتضای حضور چنین امری را تأیید می‌کرده است. نتیجه این مقاله نشان می‌دهد که این مسئله، به صورت مشخص، در شاهنامه فردوسی به‌عنوان یکی از مهمترین متون به جا مانده که منبعی بسیار غنی و معتبر برای مطالعات اجتماعی و فرهنگی به شمار می‌آید، بروز و ظهور یافته است و به نحوی بر کنش‌های کاراکترهای داستانی تأثیرگذار بوده است.

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه هرمزگان

faramarz.khojasteh@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه هرمزگان، (نویسنده مسئول)

jfasaei@yahoo.com

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه هرمزگان

mozhdeh.gh@gmail.com

درگیری مرگبار نابرداران در شاهنامه، به صورت الگویی تکرارشونده نمایان می‌شود؛ به طوری که در هر موضع که چنین روابط خویشاوندی شکل گرفته است، بدون استثنا، به مرگ یکی از برادران ناتنی منجر شده است. در واقع این مقاله مدعی است که وضعیت رفتاری و سلامت روانی فرزندان خانواده‌های چندهمسری در شاهنامه فردوسی چندان بهنجار و مطلوب نیست؛ بنابراین با برجسته کردن این مطلب و ردیابی آن در شاهنامه، به ایضاح زوایای مختلف آن پرداخته است و برآیند تحقیق صحت فرضیه مذکور را تأیید کرده است.

کلمات کلیدی: شاهنامه فردوسی، اسطوره، چندهمسری، برادران ناتنی.

مقدمه

تعریف مسئله

اسطوره برادرکشی در میان اساطیر ملل مختلف انعکاس ویژه‌ای دارد. داستان فرزندان آدم و حوا به روایت متون مقدس، از جمله نخستین اشارات به این مسئله است (عمادزاده، ۱۳۷۳: ۱۱۸). در اساطیر هند (مهابهارات)، ارجن در نبرد هجده روزه، برادر خود «کرن» را از پای درمی‌آورد (قبادی، ۱۳۸۵: ۱۱۰)، داستان اوزیریس و سث، از پادشاهان اسطوره‌ای مصر (هارت، ۱۳۸۵: ۳۴)، نومیتور و آمولیوس در اساطیر رم (گاردنر، ۱۳۸۸: ص ۳۷-۳۶)، داستان زیگورد در اساطیر اسکاندیناوی (پیچ، ۱۳۸۷: ۱۰۴)، «اسپیت یوره»^۱ برادر جم در روایات پهلوی (رضی، ۱۳۴۶: ۱۵۲)، نمونه‌هایی از برادرکشی‌ها به شمار می‌آیند. در تاریخ نیز تراژدی برادرکشی به‌وفور به چشم می‌خورد؛ خشایارشا و ماسی‌تس، کمبوجیه و بردیا، سلطان محمود و اسماعیل و تموچین و بکتر نمونه‌های تاریخی این مسئله هستند. از منظر

اسطوره‌شناسی افسانه‌های همه دوره‌ها و زمانه‌ها که از دو برادر متخاصم حکایت می‌کنند، آن که بهتر است به دست دیگری کشته می‌شود از اسطوره برزگری و کشت الهام پذیرفته‌اند؛ این مضمون به شیوه‌ای رمزی پیکار نابرابر و دهشت‌انگیز طبیعت حاصلخیز با بیابان بی‌بر را بازگو می‌نماید. (دلاشو، ۱۳۶۶: ۱۴۵ / مزینانی، ۱۳۸۳: ۲۶).

این مسئله در شاهنامه فردوسی نمود ویژه‌ای دارد و با یک سنت و پدیده فرهنگی تلفیق و به عبارتی مصبوغ به صبغه اجتماعی شده است؛ دقت در نزاع‌هایی از این دست در شاهنامه فردوسی، ما را به این نکته قابل توجه رهنمون می‌شود که این گونه خشونت‌ها و نبردهای خونین، بیشتر و با شدت زیادتر، میان برادرانی صورت می‌گیرد که نسبت آن‌ها با یکدیگر به صورت «برادران تنی» نبوده است. در واقع برادران محصول ازدواج‌های متعدد والدین خود هستند و این مسئله ریشه در سنتی دیرینه دارد که نشانه‌های آن را می‌بایست در میان اجتماعات نخستین جستجو کرد. «در اجتماعات نخستین، تعدد زوجات امر مناسبی بوده؛ زیرا عدد زنان بر مردان افزونی داشته است» (ویل دورانت، ۱۳۷۶، ج ۱: ۵۱) علاوه بر این، مسئله مهم تداوم نسل نیز در گذر تاریخ مورد توجه جماعات انسانی بوده است و به نحوی به رواج چنین امری مشروعیت می‌بخشیده است. در حقیقت شرایط خاص اجتماعی و خشونت و بی‌مهتری طبیعت در این جوامع، به گونه‌ای بوده است که آن‌ها را به سمت تشکیل خانواده‌های پرجمعیت سوق می‌داده است. به عبارتی آن‌ها بقا و حیات خود را در گرو فرزندان زیادتر که برابر با قدرت و امکانات بیشتر بود، می‌دانستند و بر همین اساس، زاد و ولد فراوان موجب ترقی شأن و منزلت اجتماعی افراد می‌شده است. هرودوت درباره جامعه پارسیان می‌گوید: «آن‌ها بهترین صفت را پس از رشادت، در این می‌دانند که پسران زیاد به دنیا آورند و به اشخاصی که بیش از سایرین زاد و ولد کرده‌اند، شاه، همه ساله هدیه می‌فرستد» (پیرنیا، ۱۳۷۳: ۱۵۳۵). رسم چندزنی در میان ادیان (نک. کتاب مقدس، سفر

پیدایش، باب ۲۵: صص ۶-۱؛ باب ۳۲، ص ۲۲؛ سفر خروج، باب ۲، صص ۲۱-۱۶؛ سفر اعداد، باب ۱۲، ص ۱؛ قرآن کریم: نساء/ ۴، ۳؛ احزاب/ ۳۳، ۶) و اقوام مختلف؛ مانند چینی، هندی، بابلی، آشوری و مصری قدیم وجود داشته است. در میان اعراب عصر جاهلیت، تعدد زوجات حدّ و حصری نداشت. تعیین محدوده تعدد زوجات توسط اسلام برای آن عده از اعراب که بیش از چهار زن داشتند، مشکل به وجود می‌آورد؛ لذا افرادی که بیش از این تعداد زن داشتند، مجبور بودند آن‌ها را رها کنند (مطهری، ۱۳۵۷: ۳۴۲/ ناصح علوان، ۱۹۸۴: ۱۵). فرهنگ ایران باستان نیز تعدد زوجات را اصلی پذیرفته شده قلمداد کرده است؛ تعداد زنانی که مرد می‌توانست در اختیار داشته باشد، به نسبت توانایی مالی او بود و اغلب مردم کم‌بضاعت نمی‌توانستند بیش از یک زن داشته باشند. رئیس خانواده از حق ریاست دودمان بهره‌مند بود و در این میان یکی از زنان، صاحب حقوق کامله بود که پادشاه او را «زن ممتاز» می‌خواند. در درجه پایین‌تر زنی قرار داشت که او را «زن خدمتکار» یا «زن چگاریها» (چاکر زن) می‌گفتند» (کریستین سن، ۱۳۷۲: ۴۳۲). در جامعه ایران عصر قاجار این رسم به اوج خود رسید؛ تعدد زوجات و تشکیل حرمسراهایی که محل زندگی همسران شاه بود، در دوره سلاطین قاجار و ناصرالدین شاه، به صورت اخص، بسیار مشهور است. از دست رفتن زیبایی زنان، به دلیل افزایش سن و گرایش به دختران کم سن و سال، مطلوب بودن تعدد فرزندان به دلایل اجتماعی و سیاسی که بر وجهه و قدرت شاه می‌افزود، استفاده از نیروی زنان و... از دلایل اصلی رواج این امر به شمار می‌آیند (دولت‌آبادی، ۱۳۷۱: ص ۱۸/ شیل، ۱۳۶۲: ۸۷/ بیشوپ، ۱۳۷۵: ۲۱۷/ دالمانی، ۱۳۳۵: ص ۱۰۳۰).

تعدد زوجات و به اصطلاح «چندهمسری» پس از مدتی در مناسبات و روابط درونی خانواده‌ها، موجب بروز نوعی تزلزل و بحران بوده است؛ زیرا «به تدریج که ثروت در نزد یک فرد جمع می‌شد، از آن نگرانی پیدا می‌کرد که چون ثروتش به بخش‌های زیاد تفکیک

شود، سهم هر یک از فرزندان کم خواهد شد؛ این فرد به فکر می‌افتاد که میان «زن اصلی»، «سوگلی» و «همخوابه»‌های خود فرق بگذارد تا میراث تنها نصیب فرزندان زن اصلی شود» (ویل دورانت: ج ۱: ۵۱). در کتاب مقدس به مواردی از این دست برمی‌خوریم که زن سوگلی که حائز جایگاه و موقعیت تثبیت شده در خانواده است، به همراه فرزند و یا فرزندان خود، در کانون خانواده ابقا می‌شوند و زن دیگر که به نوعی فاقد وجهه اجتماعی نسبت به زن پیش‌گفته است، به همراه فرزند، مطرود و رانده می‌شوند. «روزی ساره متوجه می‌شود که اسماعیل پسر هاجر مصری، اسحاق را اذیت می‌کند؛ پس به ابراهیم گفت این کنیز و پسرش را از خانه بیرون کن؛ زیرا اسماعیل با پسر من اسحاق وارث تو نخواهد بود (کتاب مقدس، سفر پیدایش: ۱۸). داستان پسران یعقوب نبی - یوسف و برادران - که از مادران مختلف بودند نیز نمونه‌ای از این تنش‌ها و ناسازگاری‌ها به شمار می‌آید که در قرآن کریم به آن اشاره شده است (قرآن کریم، سوره ۱۲).

این گونه تضاد و تنش‌ها به وقایع تاریخی و دنیای مردگان ختم نمی‌شود؛ بلکه در دنیای جدید نیز به نحوی بازتولید شده و موضوعیت یافته است. تحقیقات روان‌شناختی دوره معاصر، به تأثیر چندهمسری و نتایج آن بر سلامت روانی فرزندان و افراد دیگر خانواده پرداخته‌اند؛ اویفسو^۱ و ادگوگ^۲ (۱۹۹۲) یادآور شده‌اند که به دلیل پرجمعیت بودن خانواده‌های چندهمسر، نوجوانانی که در این خانواده‌ها رشد می‌یابند، با شرایط تنش و فشار روانی؛ از جمله کشمکش میان هووها، رقابت میان فرزندان، منش استبدادی پدران و مادران و مراقبت ناکافی از فرزندان روبرو هستند. و نیز دریافتند که نوجوانان پسر خانواده‌های چندهمسر، سازگاری روانی کمتری نسبت به نوجوانان پسر خانواده‌های تک‌همسر دارند.

1. Oyefeso
2. Adegoke

اوامانسام^۱ (۱۹۸۷) معتقد است که خودپنداره^۲ نوجوانان در خانواده‌های چندهمسر، ضعیف-تر از خودپنداره نوجوانان در خانواده‌های تک‌همسر است؛ در پژوهشی پیرامون رابطه شیوع اختلالات روانی با عوامل اجتماعی و جمعیت‌شناختی در دویی، قباش، حامدی و بینگتون^۳ (۱۹۹۲) نشان داده‌اند که زنان مطلقه و بیوه و زنان خانواده‌های چندهمسر، بیشتر در معرض اختلالات روانی هستند (نک. مجاهد- بیرشک، ۱۳۸۲: ۶۱).

در شاهنامه فردوسی ردّ پای این نابهنجاری اجتماعی و اختلال روان‌شناختی که در کنش‌ها و رفتارهای نابرداران نفوذ کرده است، به‌خوبی قابل مشاهده است؛ در این اثر، هرگاه سخن از نابرداری به میان می‌آید، رنگ و بوی مشمئزکننده فاجعه‌ای هولناک فضا را می‌آکند و بلافاصله می‌توان پیش‌بینی کرد که حادثه‌ای سهمگین در کمین خانواده و پهلوانان است و به‌زودی روی شوم خود را نشان خواهد داد. در همین راستا، برداران تنی با یکدیگر متحد می‌شوند و برادر ناتنی را از سر راه خود برمی‌دارند؛ نبردهای طولانی و سهمگینی علیه یکدیگر به راه می‌اندازند و چنان‌که متعاقباً خواهد آمد، این گونه نزاع‌ها میان بردارانی که نتیجه و برآمده از ازدواج‌های مذکور هستند، آبستن حوادث سهمگینی؛ از جمله مرگ بزرگترین پهلوان شاهنامه نیز هستند. در حقیقت تعدد زوجات، موجب شکل‌گیری مناسبات خویشاوندی تحت عنوان «برادران ناتنی» می‌شود که به دنبال آن، حساسیت، دشمنی و تضاد نیز نمایان می‌گردد. آن‌ها یکدیگر را به‌عنوان عناصری بیگانه در ساختار خانواده و یا نوعی رقیب در عرصه قدرت سیاسی تلقی می‌کنند که منافع طرف مقابل را تهدید می‌کند؛ بنابراین چاره را در این می‌بینند که بدون هیچ‌گونه سازشی، این عنصر بیگانه و تهدیدگر را از چرخه قدرت حذف کنند و به حاشیه برانند. گفتنی است خشونت و قهر در میان برداران تنی وجود دارد؛ اما در کنار مواردی که به خشونت می‌انجامد، شاهد برادری‌های واقعی و بر

1. Owuamonam
2. Self-concept
3. Bebbington

مبنای مهر و عطوفت نیز هستیم؛ اما این گونه ملایمت و مهر از پیرامون نابرداران رخت می‌بندد و جای خود را به کینه و دشمنی بی‌پایان می‌دهد؛ لذا می‌توان اذعان کرد بافت اصلی روابط میان نابرداران را خشونت و نزاع تشکیل می‌دهد.

پیشینه بحث

پیش از این تحقیقاتی هم در زمینه برادرکشی و هم ارتباطات خانوادگی در شاهنامه فردوسی انجام شده است که به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌شود: «مقایسه ساختاری خویشاوندکشی و خویشاوندآزاری در شاهنامه و مهابهارات» (قبادی: ۱۳۸۵)، «تراژدی فرزندانکشی در ایران اساطیر و پدرکشی در اساطیر یونان» (ذبیح‌نیا: ۱۳۸۷). «بررسی آداب پیوند زناشویی و امور خانواده در شاهنامه فردوسی»، (خاتمی: ۱۳۸۷). «تحلیل برادرکشی‌های شاهنامه و مقایسه آن با برادرکشی‌های اساطیر و تاریخ» (فرستی جویباری: ۱۳۹۲). «ساختار اجتماعی ازدواج‌های شاهنامه» (روح‌الامینی: ۱۳۷۰). «برادرکشان در شاهنامه» (ترکی: ۱۳۷۹). «شاهنامه و اسطوره برادرکشی» (بالازاده امیر: ۱۳۸۷). این تحقیقات ارزشمند و دقیق، به صورت کلی، به توصیف برادرکشی‌های شاهنامه توجه نشان داده‌اند؛ اما عنایت ویژه به عنصر نابرداری به صورت خاص و عطف توجه به مسئله چندهمسری به عنوان یک عامل اساسی و به نحوی مقدماتی و پیش‌زمینه‌ای، در جریان برادرکشی‌های شاهنامه، و نمایش تعارض میان سنت چندهمسری با سرشت و طبیعت انسانی که در کنش‌های نابرداران نمود یافته است، مسئله‌ای است که به صورت مشخص، در میان هیچ‌یک از تحقیقات ارزشمند مذکور مورد توجه قرار نگرفته است و جستجوی نگارندگان در میان آثار تألیفی پیرامون شاهنامه، خلأ چنین تحقیقی را تأیید کرده است.

اهمیت و ضرورت بحث

سنت چندهمسری و تعدد زوجات، در دوره‌های مختلف تاریخی در جامعه و فرهنگ ایران موضوعیت داشته است و در حال حاضر نیز امری مرسوم، متداول و از نظر حقوقی پذیرفته به شمار می‌آید. به اعتبار اینکه این سنت مشروعیت خود را از جانب گفتمان‌های مسلط دریافت می‌داشته است، کمتر، به صورت انتقادی، به ابعاد مختلف آن پرداخته شده است و به ندرت مورد مطالعات آسیب‌شناسی قرار گرفته است. تحقیق حاضر از حوزه مطالعات ادبی محض خارج- فارغ از قضاوت اخلاقی در مورد یک سنت متداول- و به یک مسئله مهم و رایج که موضوع محافل جامعه‌شناسی و نهادهای حقوقی است، ارتباط پیدا کرده است. در حقیقت به دست دادن و نمایش عوارض و تبعات ناشی از یک رفتار، سنت، و یا هر گونه پدیده اجتماعی و فرهنگی، از درون تاریخ و با استناد به گفتمان‌های کلاسیک، از عمق تعارض و ناسازگاری جدی یک سنت و رسم پذیرفته‌شده؛ همانند چندهمسری، با سرشت، طبیعت و مناسبات اجتماعی انسان‌ها حکایت دارد. قهرمانان و شخصیت‌های دنیای شاهنامه، همان اندازه از این سنت رایج آسیب دیده‌اند که امروزه یک کودک و نوجوان و یا یک زن در بستر یک خانواده چندهمسری در معرض بحران‌های روحی و روانی است. اینکه انسانهای اعصار گذشته همانند انسان دوره جدید از جانب یک رسم و سنت همواره مورد تهدیدات متنوع و آسیب‌های جدی بوده است، دلیلی موجه، منطقی و البته ضروری برای بازاندیشی و بازنگری و مطالعه دقیق زوایای آن سنت ارائه می‌دهد تا در نهایت به کاهش میزان آسیب‌های اجتماعی مدرسان باشد و چنانچه این نوشتار واجد اهمیتی باشد، به اعتبار ارتباط با همین مسئله خواهد بود و لاغیر.

روش تحقیق و چارچوب نظری

در این نوشته تمام روابطی که ذیل عنوان «نابرداری» قرار می‌گیرند، شناسایی و فرضیه موردنظر را مورد سنجش قرار داده‌ایم. پس از شناسایی مناسبت نابرداری‌ها، ابتدا خلاصه‌ای از داستان بیان می‌شود؛ سپس دلایل بروز تنش و کیفیت آن در میان فرزندان ناتنی بازگو می‌گردد. در تحلیل رفتارهای روانی کاراکترهای داستان، سعی بر آن بوده است که تحقیق مبتنی بر معیارهای علمی باشد؛ بنابراین در این فرآیند، از برخی نظریات آلفرد آدلر^۱ پایه‌گذار مکتب روان‌شناسی فردی، استفاده شده است. آدلر، بر خلاف فروید که ریشه رفتارهای انسانی را به غریزه جنسی مرتبط می‌دانست، به دنبال شناخت عوامل اجتماعی، به عنوان عامل کنترل‌کننده و تأثیرگذار بر رفتارهای فردی بود. به عقیده آدلر، همه افراد در برخورد نخستین با جهان دچار ضعف می‌شوند. کودک در برخورد اول، افراد مستقلاً را می‌بیند که توانایی‌هایی افزون بر او دارند؛ در حالی که او در بیشتر موارد به دیگران نیازمند است. در پی این برخورد، احساس حقارت یا کهنتری در او شکل می‌گیرد؛ بنابراین احساس حقارت^۲، به عنوان عامل اساسی و تعیین‌کننده در ساختمان شخصیت آدمی مطرح است و به عبارتی انسان بودن؛ یعنی خود را حقیر احساس کردن. (نک: آدلر، ۱۳۷۰: ۹/ منوچهریان، ۱۳۶۲: ۱۱). منشأ این احساس، هم به عوامل درونی؛ مانند ویژگی‌های نامطلوب ظاهری و هم عوامل بیرونی؛ مانند جایگاه و منزلت اجتماعی و برخوردهای تبعیض‌آمیز ارتباط دارد. فرد برای رهایی از احساس کهنتری و دستیابی به اهداف خود، دو حالت «عقدۀ حقارت»^۳ و «جبران»^۴ را تجربه می‌کند. عدم توانایی فرد در جبران و تدارک عوامل به وجود آورنده احساس ناخوشایند و دردناک کهنتری و ضعف، موجب به کار افتادن یک مکانیسم سازش

1. Alfred Adler
2. Inferiority Feeling
3. Inferiority Complex
4. Compensation

روانی ناقص موسوم به عقده حقارت می شود (فرجی، ۱۳۵۲: ۶۶)؛ بنابراین عقده حقارت موجب بروز اختلالات روانی و رفتاری در فرد می شود. و اما جبران، به عنوان تجربه دوم فرد، انواع مختلفی دارد که دو نوع آن از موارد دیگر شاخص تر است:

- **جبران پیروزشونده:** در این مورد، فرد سعی می کند تا احساس ضعف خویش را با پشتکار و تلاش برطرف کند.

- **جبران کتمانی:** فرد در این حالت، قادر به قبول احساس کهتری خود نیست و سعی می کند با کتمان کهتری خود یا پیش دستی در حمله کردن، اطرافیان خود را نسبت به نظری که درباره وی دارند، فریب دهد (منصور، ۱۳۶۰: ۲۷). از دیگر مفاهیم مورد نظر در روش روان شناسی فردی آدلر، می توان به برتری جویی^۱، سبک زندگی^۲، خودآگاهی^۳، علاقه اجتماعی^۴، هدف زندگی^۵، اشاره کرد. (نک. آدلر، ۱۳۷۶: صص ۵۳-۴).

در این مختصر، پنج مورد روابط نابرداری در شاهنامه فردوسی مورد بررسی قرار گرفته است: داستان پسران فریدون و تقسیم کردن جغرافیای جهان میان آن ها، داستان کیخسرو و فرود، داستان رستم و شغاد، داستان اسکندر و دارا و داستان گو و طلخند از این موارد هستند که ذیل پنج عنوان به آن پرداخته شده است.

۱- سلم، تور و ایرج

بعد از به پایان رسیدن دوران باشکوه فرمانروایی جمشید، شاهد سیطره ضحاک تازی نژاد بر قلمرو ایران هستیم. زمانی که کاسه صبر ایرانیان از ظلم و ستم ضحاک لبریز می شود، نخست فریاد اعتراض کاوه آهنگر تلنگری می شود برای بیداری ایرانیان و به این ترتیب، ایران به مرحله تازه ای از حیات حماسی - تاریخی خود وارد می شود. قیام علیه ضحاک با

1. Superiority
2. Life Style
3. Self awarness
4. Social Interest
5. Aim of Life

نام فریدون همراه است که لشکری از مردان و زنان را که از ظلم ضحاک به تنگ آمده بودند، مهیا کرد و در مقابل ضحاک قرار گرفت. سپاهیان فریدون، بر ضحاک غلبه کردند و او را به اسارتی به درازای ابد محکوم کردند. فریدون سپس خواهران جمشید را که از بند ضحاک رها شده بودند، به همسری خود درآورد و از آن‌ها صاحب سه فرزند شد. وی بر آن بود تا شهریاری جهان را میان فرزندان خود تقسیم کند. این تقسیم‌بندی، یکی از مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین تصمیماتی است که در تاریخ حماسی ایران گرفته شده است و از طرفی می‌توان گفت که نطفه تمامی نزاع‌ها و کشمکش‌های خونین میان ایران و انیران، درست در همین موضع شکل می‌گیرد. در جریان این تقسیم‌بندی شوم، فریدون سرزمین‌ها را به سه پاره تقسیم می‌کند: روم و غرب را به سلم، توران و چین را به تور و مهم‌ترین قلمرو حکومتی؛ یعنی ایران‌زمین و دشت نیزه‌وران را به همراه تخت عاج و شمشیر و مهر پادشاهی، به کوچکترین پسر؛ یعنی ایرج، می‌سپارد. اما برادران بزرگتر به این نحوه از تقسیم‌بندی اعتراض می‌کنند و پس از مدتی، اعتراض خود را با فرستادن رسولی به نزد پدر اعلام می‌دارند. فریدون بی‌اعتنا از کنار صدای اعتراض آن‌ها عبور می‌کند و آن‌ها را «ناپاک‌آلود» و «دو آهرمن مغزپالوده» می‌خواند (نک: شاهنامه، ج ۱: ۶۹). فریدون اذعان می‌دارد که این نحوه تقسیم‌بندی با مشورت گروهی از ستاره‌شناسان و روحانیون انجام شده است. از طرفی ایرج، بدون اینکه تعلق خاطری به قدرت داشته باشد، به نزد برادران رفت تا صلح و سازگاری را به وسیله گفتگو برقرار کند؛ اما مورد خشم برادران خود قرار گرفت و به قتل رسید.

تحلیل داستان

برای نشان دادن رابطه نبرادری میان فرزندان فریدون، از پرداختن مختصر به والدین آنها ناگزیر هستیم. نخستین اطلاعات در مورد «شهرناز» و «ارنواز»، در اوستا منعکس شده است. در یشت‌ها آمده است که فریدون برای «ایزد گوش» قربانی کرد و از او چنین خواست: «این کامیابی را به من ده، ای نیک، ای تواناترین درواست که من بر اژی‌دهاک سه‌پوزه، سه‌کله، شش چشم، هزار چستی و چالاکی دارنده، ظفر یابم به این دیو دروغ بسیار قوی که آسیب مردمان است، به این خبیث و قوی‌ترین دروغی که اهریمن بر ضد جهان مادی بیافریند تا جهان راستی را از آن تباه سازد که من هر دو زنش را بریایم، هر دو را سنگهوک (شهرناز) و ارنوک (ارنواز) که از برای توالد و تناسل دارای بهترین بدن می‌باشند، هر دو را که از برای خانه‌داری برازنده هستند» (یاحقی، ۱۳۸۶: ۱۰۰). اژی‌دهاک، پس از غلبه بر جمشید، شهرناز و ارنواز را به همسری برمی‌گزیند و پس از پیروزی فریدون بر اژی‌دهاک، هر دو به همسری فریدون درمی‌آیند. دکتر سرکاراتی، این دو خواهر را تجسم مردانه دو امشاسپند «بانو خرداد» و «امرداد» می‌شمارد. (نک. سرکاراتی: ۱۳۵۷). ربوده‌شدن این دو زن در شاهنامه از سوی ضحاک، از دیدگاه اسطوره‌شناسی تطبیقی، دگردیسه ربوده‌شدن گاوان شیرده (نماد ابرهای باران‌زا) از سوی «ویشوه روپه» است که «ترتیه آپتیه» (برابر فریدون پسر آبتین ایرانی) در وداها آنها را از «ویشوه روپه» بازپس می‌گیرد؛ درست همان‌گونه که فریدون، خواهران زیبا و پیرناشدنی جمشید، نمادهای زندگی و باروری را از اژی‌دهاک بازپس می‌گیرد (رضی، ۱۳۴۶: ۵۷۲). درباره مادران سلم، تور و ایرج در شاهنامه تصریح شده است که آنها از شهرناز و ارنواز هستند:

از این سه دو پاکیزه از شهرناز یکی کهتر از خوبچهر ارنواز

(شاهنامه، ج ۱: ص ۸۲)

نام آن‌ها، پس از شاهنامه، در مجمل‌التواریخ ذکر شده است (بهار، ۱۳۱۸: ص ۲۷). حضور این دو بانو در شاهنامه فردوسی، از آغاز پادشاهی ضحاک تا ابتدای ظهور فریدون تداوم دارد. در مورد پدر سلم، تور و ایرج در تاریخ طبری آمده است «آفریدون سه پسر داشت که بزرگتر سرم نام داشت دومی طوج و سومی ایرج» (طبری، ج ۱: ۱۵۳)؛ بنابراین سلم و تور پسران شهرناز و ایرج پسر ارنواز است. این دو زن، در شاهنامه از وجهه یکسانی برخوردار نیستند؛ بلکه یکی از این خواهران بر دیگری رجحان و تفوق دارد و در واقع نقش او برجسته‌تر از دیگری است. مطابق شاهنامه، در شبستان ضحاک، ارنواز؛ یعنی همان مادر ایرج، بیشتر مورد توجه و خطاب قرار می‌گیرد و هر کجا که از او سخنی به میان آمده است، صفاتی چون «پاکدامن»، «خورشیدروی»، «ماهروی» و «سرو سیمین» به او نسبت داده می‌شود؛ در جریان خوابی که ضحاک می‌بیند، اوست که خردمندانه عمل می‌کند و نقش اصلی را به عهده دارد. در واقع ارنواز «شهبانوی اصلی» یا «سوگلی» فریدون است؛ این مسئله تصمیمات فریدون در قبال فرزندان را جهت می‌دهد و طبیعتاً به نفع یک طرف و ضرر طرف دیگری منتج می‌شود. در جریان تقسیم جهان توسط فریدون و سهمی که به صورت نه‌چندان عادلانه، برای پسران در نظر می‌گیرد، این مسئله کاملاً مشخص است. در جریان مورد نزاع، روایت طبری بدین گونه است: «آفریدون بیم داشت که پسران اتفاق نکنند و به یکدیگر تعدی کنند و ملک خویش بر آن‌ها تقسیم کرد و بر تیرها نوشت و بگفت تا هریک تیری برگیرند و روم و ناحیه مغرب از سرم شد و ترک و چین از طوج و عراق و هند از سومی بود که ایرج بود و تاج و تخت بدو داد و چون آفریدون بمرد، دو برادر به ایرج تاختند و او را بکشتند و سیصد سال پادشاهی زمین را میان خود داشتند» (طبری، ج ۱: ۱۵۳). فردوسی اعتقاد دارد که فریدون میان فرزندان مسابقه‌ای برگزار کرد تا فرزندان را بیازماید؛ بنابراین در کالبد ازدهایی بر فرزندان ظاهر شد؛ پسر بزرگتر در گیر شدن

با اژدها را منطقی نمی‌داند و می‌گریزد. فرزند میانی راه خشونت و جنگ برمی‌گزیند و فرزند کوچکتر، یعنی ایرج، بر آن می‌شود که اژدها را پند و اندرز دهد و از موضع گفتگو و خرد وارد شود. بر اساس این آزمایش، بهترین سرزمین که ملک ایران بود، به ایرج بخشیده شد و توران و روم به برادران دیگر و این امر بر نابرداران گران آمد و آن‌ها را به واکنش واداشت. در این داستان، همان‌طور که ذکر شد، دو برادر تنی، یعنی سلم و تور، با یکدیگر متحد می‌شوند و برادر ناتنی را از میان بر می‌دارند. اختلاف اصلی آن‌ها نیز بر سر سهمی است که فریدون برای هر یک از آن‌ها در نظر گرفته است. نابرابری و تبعیضی که میان فرزندان فریدون وجود دارد، از نحوه برخورد فریدون با همسران خود کاملاً مشخص است و در این میان نقشی که این همسران به عنوان یک رقیب در کارزار خانواده ایفا می‌کنند، در سرنوشت فرزندان، یقیناً تأثیرگذار بوده است. اگر بپذیریم که این گونه تبعیضات عاطفی و مادی، از سطح همسران به فرزندان آن‌ها منقل شده است، پربراه نخواهد بود که تأیید نماییم فرزندان در یک فضای نابرابر به دنیا آمده‌اند و برخورد تبعیض‌آمیز پدر با آن‌ها موجب شکل‌گیری آن رفتاری شده است که آدلر از آن با عنوان «عقدۀ حقارت» یاد می‌کند. دو برادر حقوق خود و مادر را تزییع شده می‌بینند و خود را محروم از حمایت‌های عاطفی و مادی پدر می‌یابند و در عین حال شاهد این هستند که فرزند زن دیگر - که از نظر سنی از هر دوی آن‌ها کوچکتر است - صاحب بهترین قلمروی جغرافیایی جهان است و از تمامی حمایت‌های پدر و به طور کلی منزلت اجتماعی برخوردار. در این میان عقدۀ حقارت شکل‌گرفته در وجود آن‌ها، در شکل حذف کردن و از میدان به در کردن نابردار متجلی می‌شود و آن‌ها را به نوعی کنش تهاجمی و انتقام‌جویانه وامی‌دارد. سلم و تور که برادران تنی به شمار می‌آیند، در واقع، در شرایط نابرابر و اجحافی که از طرف پدر در حق آن‌ها اعمال شده است، برابرند و همین برابری به اتحاد و همبستگی آن‌ها در مقابل عوامل تفرقه‌زا

کمک می‌کند تا در نهایت با نادیده‌گرفتن تقصیر پدر، به صورت فرافکنانه، به حذف عنصر و عامل دیگر این تبعیضات دست زنند.

۲- کیخسرو و فرود

زندگی سیاوش در شاهنامه پرفراز و نشیب است. مطابق روایت فردوسی، سودابه دل به شاهزاده جوان بسته و پس از ناکامی در وصال، با طرح نقشه‌های شوم و شیطانی، باعث اختلاف میان پدر و پسر می‌شود؛ تا جایی که سیاوش تنها به مدد آزمون آتش خود را از تهمت‌ها و بدگویی‌ها رها می‌سازد. لشکرکشی تورانیان به ایران زمین و شجاعت سیاوش در مقابله با تجاوز آن‌ها و در نهایت پیوستن به بیگانگان، از حوادث مهم زندگی سیاوش به شمار می‌آید. سیاوش پس از یک سال اقامت در توران، نخست با دختر پیران، به نام جریره، ازدواج کرد که حاصل آن وصلت، پسری به نام فرود بود؛ سپس، «ویسپان فریه» یا فرنگیس (واحد دوست، ۱۳۷۹: ۱۹۱) دختر افراسیاب را به نکاح خود درآورد. از ازدواج دوم سیاوش که با نوعی مصلحت‌اندیشی سیاسی همراه بود، کیخسرو به دنیا آمد «واسطه این ازدواج‌ها پیران است که هم می‌خواهد از این طریق شاهزاده را از تنهایی بیرون آورد و هم ریشه او را در خاک توران و در خانه افراسیاب محکم‌تر کند» (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۸۵: ۱۷۳)؛ بنابراین، رابطه نابرداری میان کیخسرو و فرود برقرار می‌شود. در شاهنامه فردوسی، تضاد و تقابل علنی میان این دو نابرداری مشاهده نمی‌شود؛ اما قرائنی وجود دارد که با استناد به آن‌ها می‌توان تصویر دیگری از کیخسرو ارائه داد و در کنار خوانش‌های صحیح دیگر، به خوانشی متفاوت از این داستان دست یافت. کیخسرو از جانب پدر، زاده کیکاووس؛ شاه ایران و از سوی مادر، زاده افراسیاب؛ پادشاه توران زمین است. این کودک مطرود، از بیم افراسیاب، در دامن کوهستان و با شیر گاو مقدس پرورش می‌یابد. پس از مدتی، کیخسرو به

ایران بازگردانده می‌شود و از جانب کیکاووس مأمور می‌شود تا به خونخواهی پدر قیام کند؛ اما در این فرآیند، کنش‌هایی به زعم نگارندگان «عامدانه» از او سر می‌زند که به مرگ برادر ناتنی و به نحوی به حاشیه راندن رقیب خود، منجر می‌شود؛ مثلاً با چشم‌پوشی از قابلیت‌های رستم به عنوان جهان پهلوان و یاریگر سپاه ایران در مواقع حساس، طوس را به سمت توران گسیل می‌کند (شاهنامه: ج ۴: صص ۳۴-۳۳). شاه که می‌داند برادرش در کلات- بر سر مسیر لشکر ایران به سوی توران- اقامت دارد، به توس تذکر می‌دهد که از راه بیابان حرکت کند و به هیچ عنوان از مسیر کلات نگذرد؛ سپس شرح حالی از برادر بیان می‌کند و به صورت ضمنی او را برای توس معرفی می‌کند:

گذر بر کلات ایچ گونه مکن	گرآن ره روی خام گردد سخن
روان سیاوش چو خورشید باد	بدان گیتی‌اش جای امید باد
پسر بودش از دخت پیران یکی	که پیدا نبود از پدر اندکی
برادر به من نیز مانده بود	جوان بود و همسال و فرخنده بود
کنون در کلات است و با مادر است	جهان‌دار و با فرّ و با لشکر است
سپه دارد و نامداران جنگ	یکی کوه در راه دشوار و تنگ
هم او مرد جنگ است و گرد و سوار	به گوهر بزرگ و به تن نامدار
به راه بیابان بیاید شدن	نه نیکو بود چنگ شیران زدن
چنین گفت پس توس با شهریار	که از رای تو نگذرد روزگار
به راهی روم کهم تو فرمان‌دهی	نیاید ز فرمان تو جز بهی

(شاهنامه، ج ۴: ۳۴-۳۳)

لشکر زمانی که بر سر دوراهی کلات و بیابان می‌رسد، توس برخلاف دستور شاه و عهدی که با وی بسته بود، مسیر کلات را انتخاب می‌کند. فرود که جریان لشکرکشی برای

انتقام گرفتن خون پدر را می شنود، به همراه پهلوانی بنام تخوار، برای آگاهی از لشکر برادر، بر بالای تپه ای می رود و تخوار لشکریان کیخسرو را به فرود معرفی می کند. توس که احساس خطر کرده است، بهرام، پسرگودرز را برای شناسایی این دو نفر می فرستد. فرود اذعان می کند که قصد پیوستن به خونخواهان پدر را داشته است و این خبر را از طریق بهرام به توس می رساند؛ اما توس که به شدت به فرود مشکوک است (شاهنامه، ج ۴: ۴۹)، جنگجوی دیگری را در هیأت رسول به سمت فرود راهی می کند و فرود که احساس خطر کرده است، او را هدف تیر خود می سازد و بدین ترتیب آتش جنگ زبانه می کشد و در نهایت سپاهیان کم شمار فرود از سربازان مجهز توس شکست می خورند و فرود کشته می شود.

۲-۱- تحلیل داستان

در مورد اصل داستان سیاوش در شاهنامه، میان محققان اختلاف نظر وجود دارد؛ دکتر صفا در کتاب حماسه سرایی در ایران (۱۳۶۳)، این داستان را ایرانی و مربوط به پادشاهان شرق ایران می داند و دکتر بهار معتقد است این داستان دارای منشأ غیرایرانی و مربوط به اقوام سومری- سامی است (بهار، الف، ۱۳۸۶: ۴۶۸ / بهار، ب، ۱۳۸۶: ۸۹). دکتر خالقی داستان ازدواج سیاوش و جریره و تولد فرود را الحاقی و ساختگی می داند (خالقی مطلق، ۱۳۷۲: ۴۲۲). پرداختن به صحت گزاره جعلی بودن این داستان، مجال دیگری می طلبد؛ اما نزاع نابرداران، به عنوان یک طرح و الگوی تکرارشونده، در این داستان نیز حضور قاطعی دارد و با توجه به مباحث ساختارگرایان، حداقل می تواند در داوری درباره این مسئله تأثیرگذار باشد. در این داستان، عوامل مختلف و شخصیت های متعدد دست به دست هم می دهند تا این فاجعه غم انگیز شکل بگیرد. از میان این عوامل، عنصر نابرداری این داستان؛ یعنی

کیخسرو، تأثیر بسیار زیادی در شکل‌گیری و تسریع این تراژدی دارد. برای درک بهتر این مسئله، ابتدا باید گوشه‌هایی از زوایای شخصیت کیخسرو را روشن و شفاف ساخت.

کیخسرو نمونه انسانی آرمانی و از موعودهای ایرانی در آخرالزمان است؛ «پهلوان و پدیدآورنده شاهنشاهی ایران، برای اردویسور آنایتا نزدیک دریاچه چیچست صد اسب و هزار گاو و ده هزار گوسفند قربانی کرد و از او چنین خواست که ای اردویسور آنایتای مقدس و نیکوکار مرا یاری ده تا بر همه کشورها و دیوان و بر آدمیان و جادوان و پریان و ستمگران پادشاهی یابم و در جنگ‌های خود از هم‌آوردانی که بر پشت اسب با من نبرد می‌کنند، پیش باشم» (رستگارفسایی، ۱۳۸۸: ۲۳۳). نیز آمده است که «کیخسرو از بیماری و مرگ بر کنار بود و فرّ کیانی به او تعلق داشت و او مردی نیرومند و صاحب پیروزی خداداد و تسلط مطلق و فرمان درست و قاطع و شکست‌نیافتنی بود» (همان) کیخسرو در شاهنامه نیز از پادشاهان دادگر و چهره‌های محبوب به شمار می‌رود و در پایان نیز کناره‌گیری او از پادشاهی، درست زمانی که در اوج قدرت و اقتدار قرار دارد، نوعی صبغه عرفانی و روحانی به شخصیت او می‌بخشد (نک. حمیدیان، ۱۳۸۳: ۲۲۰). اما تأمل در شاهنامه فردوسی و دقت در سلسله رویدادها، این حقیقت را آشکار می‌سازد که کیخسرو، علی‌رغم تمامی صفات برجسته و خصایل نیکو که برای وی برشمرده شده‌اند، مرتکب خطاهای بزرگ و غیرقابل قبول می‌شود. یکی از اشتباهات بزرگ کیخسرو که به تحقیق ما مرتبط است و ما بر اساس آن معتقدیم که کیخسرو را نیز می‌توان در مسئله قتل نابردار بر کرسی اتهام نشانند، مسئله مشکوک برگزیدن توس به عنوان سپهسالار لشکر ایران است. پس از کشته شدن نوذر، او خود را جانشین به حق می‌دانست؛ اما می‌بینیم که به پیشنهاد زال، زو جانشین نوذر می‌شود (شاهنامه، ج ۲: ۴۳)؛ بنابراین برای جبران این اجحاف که از جانب هیأت حاکمه بر خود روا می‌دانست، در جریان جانشینی کاووس شاه، نسبت به پادشاهی کیخسرو اعتراض

کرد و معتقد بود که فریبرز پسر کاووس شاه مستحق پادشاهی است؛ بنابراین زمانی که کیخسرو به قدرت می‌رسد، توس ناخرسند و معترض است و خطاب به فرستاده گودرز که او را به شادی دعوت کرده است، می‌گوید:

چو بشنید، پاسخ چنین داد توس	که بر ما نه خوب است کردن فسوس
به ایران پس از رستم پیلتن	سرافراز لشکر منم ز انجمن
نیبره منوچهر شاه دلیبر	که گیتی به تیغ اندر آورد زیر
همان شیر پرخاش جویم به جنگ	بدرم دل پیل و چنگ پلنگ
همی بی من آیین و رای آورید	جهان را به نو کدخدای آورید
نباشم بر این کار همداستان	ز خسرو مزن پیش من داستان

(شاهنامه، ج ۳: ۲۳۸)

سپس در نزد کاووس، با حالت نارضایتی و قهر، معتقد است که بر اساس یک سنت محتم و مشخص، پادشاهی بعد از مرگ پادشاه، متعلق به فرزند است (همان، ج ۳: ۲۳۹). با این اوصاف، کیخسرو همچنان مُصرّ است که به او اعتماد کند (همانجا) و بر همین اساس توس اصرار می‌ورزد که از راه کلات برود (همانجا) و تردید ندارد که کیخسرو با این عمل مخالف نخواهد نمود. (همانجا). بنا بر آنچه گفته شد و مطابق ژرف‌ساخت داستان، کیخسرو، به صورت ضمنی و برای حفظ مشروعیت قدرت و رهایی از شائبه قتل برادر، به توس گفته است که وجود فرود همانند نیرویی گریز از مرکز تهدیدی جدی بر سر راه قدرت و حاکمیت او خواهد بود. کیخسرو بعد از حادثه کلات و به دنبال شکست در نبرد کاسه‌رود به رستم متوسل می‌شود؛ «رستمی که از ابتدا نیز این توانایی و قابلیت را داشت و می‌توانست مانع بروز تمامی این حوادث تلخ شود. کیخسرو، پس از مدتی، دوباره اشتباه خود را تکرار می‌کند و پُست بسیار حساس سپهسالاری ایران را دوباره به توس خاطی

می‌سپارد. با این اوصاف می‌توان چنین نتیجه گرفت که کیخسرو پادشاهی تشنه قدرت بوده که از جانب فرود، برادر خود، احساس خطر می‌کرده است؛ از این رو با طراحی توطئه‌ای، سپاهی را به سپهسالاری توس به بهانه حمله به توران، راهی مقر فرود می‌کند تا بزرگترین رقیب او را در پادشاهی از بین ببرد» (رضایی دشت ارژنه، ۱۳۹۲: ۵۹). در این ماجرا فرود همانند سهراب دست دوستی دراز می‌کند لیکن جان خود را بر سر این دوستی می‌نهد (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۵: ۱۹۷)؛ بنابراین ماجرای کیخسرو و فرود نیز، علی‌رغم کتمان و محافظه‌کاری منابع مورد استفاده فردوسی، در ذیل ساختار و الگوی نبرد نابرداران قرار می‌گیرد. همان‌طور که پیش از این گفته شد، فرود از طرف مادر به جریره دختران پیران ویسه می‌رسد که نسبت به همسر دیگر سیاوش که دختر افراسیاب تورانی است، از منزلت و جایگاه پایین‌تری برخوردار است. رابطه میان سیاوش و جریره بسیار سرد و مخدوش است؛ در هیچ کجای شاهنامه از با هم بودن آن‌ها سخنی به میان نمی‌آید؛ حتی زمانی که فرود به دنیا می‌آید، جریره با حالتی که حکایت از عدم خشنودی او دارد، سیاوش را «خودکامه» می‌خواند و و از راه دور نشان تولد فرود را که طرح و نقش دست نوزاد بر زعفران است، برای پدر می‌فرستد. فرود شاهزاده‌ای است مطرود که به همراه مادر از مرکز حکومت و دستگاه قدرت دور نگه داشته می‌شود تا مانعی بر مسیر منویات نابرداری او وجود نداشته باشد. چنانچه بخواهیم بر اساس آنچه که ویل دورانت به آن پرداخته است، قائل به یک تقسیم‌بندی دوگانه در مورد زنان در خانواده‌های چندهمسری شویم، می‌بایست در مورد زنان سیاوش چنین گفت که دختر افراسیاب «زن اصلی» یا «سوگلی» و دختر پیران جزو زنان فرعی یا به اصطلاح «همخوابه‌های فرعی» قرار دارد (نک. ویل دورانت، ج ۱: ۵۱) و بر همین اساس، رفتاری که با فرزندان این زنان صورت گرفته است، مبتنی بر تبعیض و نابرابری بوده است. آنچه از داستان برمی‌آید این‌گونه است که این رابطه برادری، به هیچ

عنوان، رنگ و بویی از برادری‌های مخلصانه و حقیقی با خود ندارد و در واقع برادران ناتنی یکدیگر را به عنوان رقیب و عنصری تهدیدگر در مقابل منافع و قدرت خویش می‌پندارند.

۳- رستم و شغاد

زال در شاهنامه مظهر درایت و دانایی است و بزرگان ایران محتاج نصایح و راهنمایی‌های او هستند (خالقی مطلق، ۱۳۹۰: ۴۵۶) او به جز رستم، فرزند پسر دیگری دارد به نام شغاد. شغاد از کنیزکی خامل ذکر و گمنام به دنیا آمد که بنا بر گفته فردوسی، در سرای زال به نوازدگی و خوانندگی اشتغال داشته است:

که در پرده بد زال را برده‌ای نوازنده رود و گوینده‌ای

(شاهنامه، ج ۶: ۳۲۴)

ستاره‌شناسان طالع شغاد را شوم پیش‌بینی کرده بودند و اعتقاد داشتند که او بنیان نژاد سام نریمان را متزلزل خواهد ساخت؛ بنابراین به بادافره همین طالع شوم، در سنین نوجوانی، به سرزمین بیگانه - کابل - تبعید شد. شاه کابل، بنا بر دوران‌دیشی و مصلحت‌بینی، دختر خود را به همسری شغاد درآورد تا بدین وسیله هم از پرداخت باج و خراج به دربار ایران معاف گردد و هم اقتدار سیاسی خود را در پرتو حمایت دربار ایران تحکیم بخشد. اما به هیچ‌یک از اهداف خود نائل نگشت. شغاد ناراحت از تیره‌بختی و سرخورده از پدر و برادر ناتنی با شاه کابل متحد شده، توطئه‌ای برای قتل برادر خود طراحی می‌کند و در نهایت «رستم پس از سقوط در چاه، برادر خود شغاد را با تیر و درخت دوخت و بادافره آن بدکار را هم در حیات خویش به او داد و آن‌گاه بدرود جهان گفت» (صفا، ۱۳۶۳: ۲۳۹).

۳-۱- تحلیل داستان

شغاد فرزند کنیزی گمنام است که در شاهنامه هیچ نام و نشانی از او برده نشده است و این مسئله در گستره شاهنامه که مبتنی بر ننگ و نام است و بر مدار اصالت و هویت می‌چرخد، نقصانی بزرگ و بزه‌ی نابخشودنی است. به عبارتی اصل و نسب و «نژاده‌بودن» از عناصر ضروری و زیربنایی شخصیت پهلوانان شاهنامه به شمار می‌آید. فرزند این کنیز به هنگام تولد از چنان هیبتی برخوردار است که دودمان زال را شاد و خرسند می‌کند:

کنیزک پسر زاد روزی یکی که از ماه پیدا نبود اندکی
به بالا و دیدار سام سوار ازو شاد شد دوده نامدار
(شاهنامه، ج ۶: ۳۲۴)

اما این فرزند که هنگام تولد با رستم پهلوی می‌زد، بنا بر جبر زمان، محکوم به راندگی و انزوا و تبعید در سرزمینی بیگانه می‌گردد:

چو این خوب‌چهره به مردی رسد به گاه دلیری و گُردی رسد
کند تخمه سام نیرم تباه شکست اندر آرد بدین دستگاه
همه سیستان زو شود پرخروش همه شهر ایران برآید به جوش
(همان، ج ۶: ۳۲۴)

بدین ترتیب شغاد به سرزمین کابل فرستاده می‌شود تا مانند سنت جوامع گذشته، فاصله میان فرزندان «زن سوگلی» و دیگر همخوابه‌ها حفظ شود (ویل دورانت، ج ۱: ۵۱). شغاد نیز همانند فرود، شاهزاده‌ای مطرود است که قربانی داوری مغرضانه و یک‌جانبه پدر و از زاویه‌ای دیگر قربانی سنت چندهمسری است که این سنت، در حقیقت، زمینه را برای برخوردهای تبعیض‌آمیز به‌خوبی فراهم می‌کند. او به کابل رانده می‌شود و از نظر عاطفی از

حمایت‌های پدر محروم می‌گردد و از طرفی باج و خراجی که از جانب دربار ایران از شغاد و شاه کابل درخواست می‌شود، نشانه طرد کامل و قائل‌نشدن حقوق و امتیازات شاهزادگی برای شغاد است. زمانی که شغاد نابرداری خود را برخوردار و خود را از تمامی امتیازات طبیعی و امکانات مرسوم یک شاهزاده محروم می‌یابد و حتی می‌بیند که در تبعید نیز خانواده جدید او باید باج و خراج سنگین خود را به رستم تسلیم کنند، خود را بیش از همیشه متضرر می‌بیند. این‌گونه مخدوش‌شدن روابط میان رستم و شغاد که باعث به وجود آمدن یکی از بزرگترین حوادث در شاهنامه شده است، بیش از آنکه ریشه در قدرت و قدرت‌طلبی داشته باشد، ریشه در نوعی اختلال روانی که ناشی از تبعیضات و نابرابری‌ها بوده است، دارد. بنا بر آنچه که آدلر می‌گوید؛ شغاد دچار نوعی عقده حقارت است و برای پوشش‌دادن این نابهنجاری رفتاری، کمر به از میان بردن نابرداری خود می‌بندد. حلقه دیگر این داستان رستم است؛ او در ساختار خانوادگی و اجتماعی، درست در نقطه مقابل شغاد قرار دارد. او پهلوانی نژاده و پسر شاهزاده‌ای مشهور به نام رودابه است. از همان آغاز، پیشگویان به سام در مورد او گفته‌اند:

تو را مژده از دخت مهرباب و زال	که باشند هر دو به شادی همال
ازین دو هنرمند پیلی ژیان	بیاید ببندد به مردی میان
جهان زیر پای اندر آرد به تیغ	نهد تخت شاه از بر پشت میغ
بدو باشد ایرانیان را امید	ازو پهلوان را خرام و نوید

(شاهنامه، ج ۱: ۱۸۱-۱۸۰)

رستم، برخلاف شغاد، از تمامی ظرفیت‌ها و موهبت‌هایی که یک شاهزاده ایرانی می‌بایست از آن برخوردار باشد، بهره‌مند است؛ منزلت اجتماعی، قدرت فیزیکی و جسمی، نفوذ سیاسی و حتی حمایت نیروهای متافیزیکی چون سیمرغ، از مواهبی است که در یک

بافتار نابرابر به زندگی رستم تزریق می‌شود و نابرداری او محروم از تمامی آن‌ها است.
(نک. قبول، ۱۳۸۶: ۸۱-۶۵ و سالارکیا، ۱۳۹۱: ۲۵-۲۲).

۴- اسکندر و دارا

اسکندر از جمله شخصیت‌هایی است که در ایران دچار فراز و فرودهای بسیاری بوده است؛ برخی او را گجسته و نامیمون نامیده‌اند و در مقابل، برخی دیگر او را خجسته و در ردیف عرفای وارسته معرفی کرده‌اند. تمام این نقدها و پرداختن‌ها، نشان از اهمیت این فرد در گذشته تاریخی و فرهنگی ایرانیان دارد و به قول پورداوود «داستان او مایه شگفتی هر ایرانی است» (پورداوود، ۱۳۸۰: ۱۶۸). در متون پهلوی؛ از جمله کارنامه اردشیر بابکان (فره‌وشی، ۱۳۷۸، بخش ۷، بند ۶) و ارداویراف‌نامه (ژینیو، ۱۳۸۲، بخش ۱، بند ۳) که نوشته موبدان زردتشتی است، از اسکندر با لقب گجسته یاد می‌شود و در خداینامه‌ها، اسکندر شخصیتی، ایرانی فرزند داراب و برادر دارا است (خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۲۲). نولدکه معتقد است داستان اسکندر که در شاهنامه منعکس است، در قرن هفتم میلادی، از یونانی یا لاتین به پهلوی؛ سپس از پهلوی به عربی و از عربی به فارسی برگردانیده شده و از آنجا به شاهنامه ابومنصوری راه یافته است (نولدکه، ۲۵۳۵: ۴۴). چون داراب، تنها یادگار بهمن، با ناهید، دختر قیصر روم، پیوند زناشویی بست؛ پس از چندی، ناهید را به خاطر بیماری‌ای که داشت، به نزد پدر بازگرداند. ناهید که از داراب باردار بود، در روم پسری به دنیا آورد و او را اسکندر نامید. اسکندر ولیعهد قیصر و پس از مرگ او به جانشینی‌اش برگزیده شد. از سوی دیگر، داراب دختر دیگری را به زنی گرفت و از او صاحب پسری شد به نام دارا. داراب بعد از دوازده سال زندگی را بدرود گفت و دارا را جانشین خود کرد.

دارا خود را پادشاهی مستبد و خودرای معرفی کرد و کمر بر اخذ باج از مردم و همسایگان خود از جمله روم بست. او رسولی به نزد نابرداری خود، اسکندر، فرستاد و از او باج و خراج سالانه خواست؛ اما اسکندر نه تنها نپذیرفت؛ بلکه برای ارضای حس برتری جویی خود، به فکر لشکرکشی به ایران افتاد و پس از حمله به مصر که غنایم زیادی را به دست آورده بود، با قدرتی مضاعف، راهی ایران شد. اسکندر در جامه فرستادگان به نزد دارا رفت و پیغام اسکندر را بگزارد و اعلام کرد که به دنبال جنگ با داراشاه نیست. دارا در لشکرگاه اسکندر توسط باژخواهانی که به روم رفته بودند شناخته شد؛ اما او که متوجه این مسئله شده بود، شبانه به سمت سپاه خود فرار کرد. اسکندر سپس نبرد علیه لشکر ایران را آغاز کرد. جنگ آنها هشت روز طول کشید؛ در هشتمین روز طوفان تندی به مدد سپاه اسکندر آمد و ایرانیان شکست خوردند. دارا گریخت و پس از یک ماه با وجود تجدید قوایی که کرده بود، نتوانست اسکندر را شکست دهد و در نبردی سه روزه شکست خورد و به جهرم گریخت و سپس به اسطخر پناه برد. اسکندر که در پی او از عراق به اسطخر آمده بود، بار دیگر او را شکست داد. دارا که این بار به کرمان پناه برده بود، نامه‌ای به اسکندر نوشت و خواستار برقراری صلح و آرامش شد و از سوی دیگر از فور هندی برای غلبه بر اسکندر استمداد کرد. اما اسکندر از توطئه خبردار شد، به کرمان حمله برد و برای چهارمین بار، لشکر دارا را در هم شکست و در نهایت دارا با دسیسه درباریان خیانتکار کشته شد.

۴-۱- تحلیل داستان

عبدالله ابن مقفع می‌گوید: عرب‌ها در نسب اسکندر اختلاف دارند (نهایه‌الارباب، ۱۳۷۵: ۱۱۰) اما در شاهنامه، اسکندر و دارا، هر دو از پدری مشترک به نام داراب بودند. مادر اسکندر

شاهزده رومی، دختر فلیقوس بود؛ اما مادر دارا در شاهنامه فاقد هویت مشخص است و فردوسی اطلاعات زیادی درباره او به ما نمی‌دهد:

وزان پس که ناهید نزد پدر	بیامد زنی خواست دارا دگر
یکی کودک آمدش با فرّ و یال	ز فرزند ناهید کمتر به سال
همان روز داراش کردند نام	که تا از پدر بیش باشد به کام

(شاهنامه، ج ۶: ۳۸۰)

نبرد میان این دو برادر ناتنی، زمانی آغاز می‌شود که اسکندر سندی را که بر اساس آن روم موظف به پرداخت باج به دربار ایران می‌شد، معتبر ندانست و با لحنی آمیخته به تمسخر خطاب به رسول دارا گفت:

بدو گفت رو پیش دارا بگوی	که از باژ ما شد کنون رنگ و بوی
که مرغی که زرین همی خایه کرد	بمرد و سر باژ بی‌مایه کرد

(شاهنامه، ج ۶: ۳۸۴)

این مسئله آغازگر تمامی درگیری‌ها و تنش‌های میان نابرادران است. در چند نبرد خونین که میان آن‌ها درمی‌گیرد، اسکندر و دارا با هم روبرو نمی‌شوند و عقب‌نشینی‌های پی‌درپی دارا فرصت رودرویی را فراهم نمی‌سازد. این مسئله که آن‌ها از رودرویی مستقیم با یکدیگر امتناع می‌ورزند را می‌توان گونه‌ای ترس و وحشت از ریختن خون برادر دانست. لشکریان آن‌ها چندین بار با یکدیگر درگیر می‌شوند و به خاطر منافع قدرت طلبانه به تعقیب و گریز می‌پردازند اما زمانی که پای خون برادر به میان می‌آید، نوعی محافظه‌کاری در کشتن برادر، در رفتار هر دو مشاهده می‌شود و نشانه آن را نیز همین عدم رودرویی می‌توان محسوب کرد؛ منتهی باید افسوس خورد که این محافظه‌کاری‌ها در مقابل شیرینی قدرت

رنگ می‌بازد. می‌بینیم اسکندری که برای مغلوب کردن برادر، جهرم و اسطخر و کرمان را درنوردیده و سایه به سایه او را تعقیب کرده بود، این‌گونه برای او سوگواری می‌کند:

ز سر برگرفت افسر خسرویش	گشاد آن بر و جوشن پهلویش
ز دیده ببارید چندی سرشک	تن خسته را دور دید از پزشک
بدو گفت کین بر تو آسان شود	دل بدسگالت هراسان شود
تو برخیز و بر مهد زرین نشین	وگر هست نیروت بر زین نشین
ز هند و ز رومت پزشک آورم	ز درد تو خونین سرشک آورم

(شاهنامه، ج ۶: ۳۲۵)

و جالب اینکه به منظور بی‌گناه شمردن خود از حادثه مرگ برادر و تبرئه شدن از گجستگی این قتل، وزیران خیانتکار وی را که در حقیقت منویاتش را جامه عمل پوشانده و کار ناتمامش را کامل کرده بودند، مجازات می‌کند و با این ترفند، برای خود وجهه و اعتبار کسب می‌کند:

دو بدخواه را زنده بر دار کرد	سر شاه‌کش مرد بیدار کرد
چو دیدند ایرانیان کاو چه کرد	به زاری بر آن شاه آزادمرد
گرفتند یکسر برو آفرین	بدان سرور شهریار زمین

(شاهنامه، ج ۶: ۴۰۴)

اسکندر و دارا برادرانی محسوب می‌شوند که دشمنان قسم‌خورده یکدیگر هستند. فاصله‌ای که میان آن‌ها برقرار است و تفاوت در محیطی که پرورش یافته‌اند، چندپارگی این خانواده و شکافی که در میان روابط خویشاوندی وجود دارد را تأیید می‌کند و در حقیقت با روایت رانده شدن فرزندان زنان متکثر در ساختار خانواده کاملاً منطبق است. ضمن اینکه

موثق بودن یا نبودن و تطابق و عدم تطابق این داستان با واقعیت‌های مسلم تاریخی، بر صحت فرضیه این تحقیق خللی وارد نمی‌کند و در حقیقت این داستان گزاره تضاد و تنش میان نابرادران را در ژرف ساخت خود به خوبی نمایش می‌دهد.

۵- گو و طلخند

پادشاه کشور صندل، جمهورشاه، دارای فرزندی به نام گو بود. جمهورشاه پس از مدتی دچار بیماری شد و از دنیا رفت. مای، برادر جمهور، به خاطر کم سن و سال بودن شاهزاده بر تخت پادشاهی تکیه داد و با همسر برادر خود ازدواج کرد. آنها صاحب فرزند پسری می‌شوند و او را طلخند می‌نامند. بعد از دو سال مای نیز به سرنوشت برادر دچار می‌شود و پادشاهی به همسر او می‌رسد. مادر فرزندان کم سن و سال خود را به موبدانی می‌دهد تا آنها را پرورش دهند. شاهزادگان، بعد از مدت زمانی که بر آنها گذشت و رشد کردند، ادعای شهریاری کردند و هریک خود را سزاور تاج و تخت می‌دانستند؛ بدین ترتیب بر سر مسئله جانشینی در میانشان اختلاف به وجود آمد. آنها به نزد مادر رفته، با ایراد ادله‌هایی، پادشاهی را از او طلب می‌کردند. مادر که از قدرت طلبی فرزندان آگاهی داشت، آنها را به عدل و داد و دینداری دعوت می‌نمود. زن در انتخاب جانشین دچار تردید بود؛ بزرگان و دانایان کشور را برای این مهم به شور و مشورت گرفت؛ اما باز نتیجه‌ای حاصل نشد. نابرادران که همچنان بر مواضع خود اصرار داشتند، در مقابل یکدیگر صف‌آرایی کردند. در این میان طلخند که خوی تندتری داشت، در برافروخته شدن لهیب اختلاف و جنگ سهم بیشتری داشت. گو، بزرگ‌منشانه‌تر و پخته‌تر برخورد کرد و تصمیم داشت تا برادر را از جنگ منصرف کند؛ اما طلخند معتقد بود که تنها تیغ و شمشیر است که می‌تواند عدالت را برقرار کند.

نهایتاً پیر فرزانه‌ای که در لشکر گو است، پیش‌بینی می‌کند طلخند خود خواهد مرد و جنگ کردن با او، از هر لحاظ، توجیه عقلانی و پایه منطقی ندارد و خاطرنشان می‌کند که برادر را با دادن زر و سکه از نبرد منصرف کند تا مرگ او فرارسد و نحوست قتل برادر دامن گیر او نشود. قاصدی از طرف گو به نزد طلخند می‌رود تا برای آخرین بار او را از جنگ منصرف کند؛ اما باز موفق نمی‌شود و بالاخره تسلیم خواست برادر می‌شود و پیشنهاد می‌دهد که سپاه را به کنار دریا ببرند و دور تا دور سپاه را خندق حفر کنند. برادر بزرگتر که از مرگ زود هنگام طلخند آگاه بود، به او وعده پادشاهی داد؛ اما طلخند همچنان مقاومت کرد و نهایتاً دو برادر مقابل یکدیگر قرار گرفتند. گو به سپاه خود دستور می‌دهد که آغازگر جنگ نباشند. جنگ را طلخند آغاز می‌کند؛ در میانه مبارزه جهت باد به سوی طلخند تغییر می‌یابد و او بدون هیچ جراحتی بر پشت فیل جان می‌دهد. گو به سپاه مقابل امان می‌دهد و هر دو سپاه را یکی می‌داند؛ دانایان را گرد می‌آورد و با اندوه و گریه مباحث مطرح شده بین خود و برادر را شرح می‌دهد؛ مادر او را متهم به برادرکشی می‌کند. گو برای تبرئه خود از فرزندگان یاری می‌جوید و با ساختن بازی شطرنج و چیدن مجسمه‌های ساجی و عاجی اسب و شتر و فیل در خانه‌ها صحنه جنگ را بازسازی می‌کند و مادر را با گفته خود همراه می‌سازد.

۵-۱- تحلیل داستان

نبرد گو و طلخند در جغرافیای هندوستان اتفاق می‌افتد و نابرادرانی که این حادثه را به وجود می‌آورند، یک فرق اساسی با نابرادران ایرانی دارند و آن این است که آن‌ها مادر مشترک دارند؛ اما از جانب پدر با یکدیگر متفاوت هستند. گو فرزند جمهورشاه و طلخند یادگار مای بود. رقابت این دو تن که به فاجعه مرگ برادر کوچکتر؛ یعنی طلخند، منجر

می‌شود، ناشی از اختلاف بر سر مسئله جانشینی است. با توجه به اینکه گو پسر شاه صندل است و از طرفی پادشاهی از پدر به پسر منتقل می‌شود؛ می‌توان نتیجه گرفت که پادشاهی گو مشروع‌تر و قابل قبول‌تر است؛ اما برادر کوچکتر از پذیرفتن این سنت تن می‌زند و در مقابل آن مقاومت نشان می‌دهد. برتری جویی^۱ به دستمایه قدرت سیاسی، رویکرد معمول در گفتمان‌های سنتی است؛ بنابراین نابرداران برای دستیابی به این فاکتور مهم به صحنه کارزاری هولناک وارد می‌شوند و به خشونت متوسل می‌گردند. شاید اگر نابرداری در این گونه موارد حضور نداشت، مسئله این چنین پیچیده و دشوار نمی‌گشت؛ اما طبق آنچه پیش از این گفته شد، نابرداران یکی دیگر را عناصری بیگانه تصور می‌کنند؛ بدون هیچ‌گونه سابقه تجربه مهر و عطوفت برادری و خویشاوندی. گو از اینکه بخواهد با برادر درگیر شود، در هراس و تشویشی بی‌پایان به سر می‌برد و به کرات درخواست سازش و صلح را مطرح می‌کند؛ اما هربار با پاسخ منفی از طرف برادر مواجه می‌شود. در نهایت پس از درگیری خونین میان دو لشکر و مرگ بسیار مشکوک طلخند، شاهد سوگواری‌های سوزناک و آنچنانی گو هستیم. او نیز برای اینکه نزد مادر و دیگران به برادرکشی متهم نشود، مسئله شطرنج را دستمایه‌ای برای اثبات بی‌گناهی خود می‌داند. مسئله پذیرفتن این حقیقت و انکار کردن آن در ساختار این گونه نزاع‌ها، کم و بیش مشهود است؛ گویی خواهان آن هستند که از بادافره این شومی، دامن خود را منزه بدانند و به حاشیه‌ای امن بخزند.

نتیجه‌گیری

در شاهنامه فردوسی، علی‌رغم پیوندهای محکم در روابط میان خویشان و خانواده‌ها و وجود علقه‌های عاطفی بین آن‌ها، شاهد نوعی نزاع و ستیز در میان برخی از این افراد با یکدیگر هستیم. از مهمترین این نزاع‌ها، می‌توان به تضاد و تنش میان «برادران ناتنی» یا به اصطلاح «نابرداران» اشاره کرد. در این مقاله نابرداری‌هایی که در حقیقت حاصل ازدواج‌های متعدد والدین هستند، شناسایی و مناسبات آن‌ها با یکدیگر مورد بررسی قرار گرفت. در بررسی و تحلیل برخی از داستان‌ها، از پاره‌ای مفاهیم مطرح‌شده در نظریات روان‌شناختی فردی آلفرد آدلر؛ از قبیل «عقدۀ حقارت» و «برتری‌جویی» استفاده شده است. آنچه که به عنوان نتیجه و برآیند این تحقیق می‌توان بیان کرد، این است که در شاهنامه الگویی مشترک در رابطه میان برادران ناتنی تکرار می‌شود. این‌گونه برخوردها و ناسازگاری‌ها، معلول علت‌های گوناگونی؛ از قبیل: قدرت‌طلبی، افزون‌خواهی، تبعیض میان فرزندان از طرف والدین و موارد دیگر می‌باشد. این الگوهای مشترک بدین معناست که در ساختار خانوادگی شاهنامه، وجود و حضور برادران ناتنی می‌تواند باعث به وجود آمدن نوعی حساسیت و تنش در روابط میان افراد باشد. بستر خانواده‌هایی که چندهمسری در آن جریان دارد، همانند زمینی حاصلخیز و بارور، در خدمت رشد و گسترش اختلاف و تنش میان روابط افراد خانواده قرار می‌گیرد. در واقع عکس‌العمل فرزندان در قبال تعدد زوجات والدین که در حقیقت با سرشت و طبیعت انسانی سازگار نمی‌نماید، خشونت و درگیری بی‌پایان با برادران ناتنی است؛ همین که پای برادر ناتنی به میان می‌آید، به دنبال آن حادثه‌ای عظیم رخ می‌دهد و برادران یکدیگر را به چالشی عظیم می‌کشاند و سعی خود را بر حذف دیگری از چرخه روابط قدرت معطوف و متمرکز می‌کنند. بر این اساس می‌توان یکی از عوامل مهم در مرگ پهلوانان بزرگ شاهنامه؛ مانند رستم را سنت تعدد زوجات در گفتمان شاهنامه به

شمار آورد. هدف این مقاله نشان دادن عوارض و آسیب‌های تاریخی یک سنت دیرپا و کهن از دریچه متن مهمی چون شاهنامه فردوسی بوده است. با اثبات حضور چنین عوارضی، می‌توان از شاهنامه و گفتمان‌های کلاسیک به زمان حال پل زد و عوارض مشابهی که در دوره حاضر از ناحیه یک سنت واحد ساطع و صادر شده است، مورد مطالعه قرار داد و به نحوی به عدم سازگاری یک سنت - که به خاطر مصلحت‌اندیشی گفتمان‌های حاکم و یا اقتضائات تاریخی و... با سرشت و طبیعت انسانی در بستر تاریخ حکم داد و در نهایت در برخورد با این چنین پدیده‌هایی، با دقت و حساسیت مضاعف عمل کرد.

منابع

- قرآن کریم.
- کتاب مقدس.
- آدلر، آلفرد. (۱۳۷۰)، روان‌شناسی فردی، ترجمه حسن زمانی شرفشاهی، تهران: تصویر.
- _____ (۱۳۷۶)، مفهوم زندگی را دریابید، ترجمه ناهید فخرایی، تهران: کتاب.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۲)، «شهریار و شاهنامه»، مجله فرهنگ، سال شانزدهم، شماره‌های دوم و سوم، صص ۵۳-۱.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۸۵)، زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه، چاپ هفتم، تهران: انتشار.
- بهار، محمدتقی. (۱۳۱۸)، مجمل‌التواریخ و القصص، تهران: خاور.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۶)، الف- از اسطوره تا تاریخ؛ چاپ پنجم، تهران: چشمه.
- _____ (۱۳۸۶)، ب- جستاری در فرهنگ ایران، چاپ دوم، تهران: اسطوره.

- بیشوپ، ایزابلا. (۱۳۷۵)، از بیستون تا زردکوه بختیاری، ترجمه مه‌راب امیری، تهران: سهند و آنزان.
- پورداوود، ابراهیم. (۱۳۸۰)، فرهنگ ایران باستان، تهران: اساطیر.
- پیچ، ر. ی. (۱۳۸۷)، اسطوره‌های اسکاندیناوی، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- پیرنیا (مشیرالدوله)، حسن. (۱۳۷۳)، تاریخ ایران باستان، تهران: دنیای کتاب.
- ترکی، محمدرضا. (۱۳۷۹)، «برادرکشان در شاهنامه»، مجله شعر، شماره ۲۸، صص ۷۳ - ۷۰.
- حمیدیان، سعید. (۱۳۸۳)، درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی، چاپ دوم، تهران: ناهید.
- خاتمی، احمد. (۱۳۸۷)، «بررسی آداب پیوند زناشویی و امور خانواده در شاهنامه فردوسی»؛ فصلنامه خانواده‌پژوهی، سال چهارم، شماره ۱۵، صص ۶۱-۳۷.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۷۲)، گل رنج‌های کهن؛ چاپ دوم، تهران: مرکز.
- _____ (۱۳۸۶)، سخن‌های دیرینه، چاپ دوم، تهران: افکار.
- _____ (۱۳۸۸)، «جای رستم، آرش، اسفندیار، گشتاسپ، جاماسپ و اسکندر در خدای‌نامه»؛ نامه ایران باستان، شماره ۱ و ۲، صص ۲۴-۳.
- _____ (۱۳۹۰)، فردوسی و شاهنامه‌سرایی، با مقدمه غلامعلی حدادعادل، چاپ اول، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- دورانت، ویلیام جیمز. (۱۳۷۶)، تاریخ تمدن، جلد اول؛ مشرق زمین گاهواره تمدن، تهران: علمی و فرهنگی.
- دوستخواه، جلیل. (۱۳۷۷)، اوستا و کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان، چاپ چهارم، تهران: مروارید.
- دولت‌آبادی، یحیی. (۱۳۷۱)، حیات یحیی، تهران: عطار و فردوسی.

- دینوری، ابوحنیفه. (۱۳۶۶)، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، چاپ دوم، تهران: نی.
- ذبیح‌نیا عمران، آسیه. (۱۳۸۷)، «تراژدی فرزندکشی در ایران اساطیر و پدرکشی در اساطیر یونان»، نامه پارسی، شماره ۲۶ و ۲۷، صص ۱۱۳-۹۶.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۸)، پیکرگردانی در اساطیر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رضایی دشت ارژن، محمود. (۱۳۹۲)، «نقد و بررسی داستان فرود سیاوش بر اساس رویکرد ساخت‌شکنی»؛ بوستان ادب، دوره ۵، شماره ۲، صص ۶۰-۳۹.
- رضی، هاشم. (۱۳۴۶)، فرهنگ نام‌های اوستا، تهران: فروهر.
- ژینو، فیلیپ. (۱۳۸۲)، ارداویرافنامه، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، چاپ دوم، تهران: معین.
- سالارکیا، مزده. (۱۳۹۱)، «نظریه آدلر در داستان فریدون و فرزندان»؛ رشد آموزش زبان و ادب فارسی، شماره ۲، صص ۲۵-۲۲.
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۵۷)، «بنیان اساطیری حماسه ایران»؛ شاهنامه‌شناسی؛ تهران: بنیاد شاهنامه فردوسی.
- شیل، لیدی ماری. (۱۳۶۲)، خاطرات لیدی شیل (همسر وزیر مختار انگلیس در اوایل سلطنت ناصرالدین‌شاه)؛ ترجمه حسن ابوترابیان، تهران: نشر نو.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۳)، حماسه‌سرایی در ایران، تهران: امیرکبیر.
- طبری، محمدبن جریر. (۱۳۵۷)، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
- عمادزاده، حسین. (۱۳۷۳)، تاریخ انبیاء، بی‌جا: اسلام.
- فرجی، ذبیح‌الله. (۱۳۵۲)، عقده‌ها، تهران: کاویان.

- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۳)، شاهنامه، متن انتقادی از روی چاپ مسکو، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.
- فره‌وشی، بهرام. (۱۳۷۸)، کارنامه اردشیر بابکان، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
- قبادی، حسینعلی. (۱۳۸۵)، «مقایسه ساختاری خویشاوندکشی و خویشاوندآزاری در شاهنامه و مه‌ابهات»، پژوهش‌های ادبی، شماره ۱۱، صص ۱۶۴-۱۴۵.
- _____ (۱۳۸۵)، «مقایسه شخصیت رستم و ارجن در شاهنامه و مه‌ابهات»؛ پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره هفتم، صص ۱۱۴-۱۰۳.
- قبول، احسان و محمدجعفر یاحقی. (۱۳۸۶)، «شخصیت‌شناسی شغاد در شاهنامه»، مجله جستارهای ادبی، شماره ۱۶۴، صص ۸۱-۶۵.
- قلی‌زاده، خسرو. (۱۳۸۷)، فرهنگ اساطیری ایرانی بر پایه متون پهلوی، تهران: پارسه.
- کریستین سن، آرتور امانوئل. (۱۳۷۲)، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، چاپ هشتم، تهران: دنیای کتاب.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۸۴)، نامه باستان، تهران: سمت.
- گاردنر، جین. ف. (۱۳۸۸)، اسطوره‌های رومی، ترجمه عباس منبر، تهران: مرکز.
- مجاهد، عزیزالله و بهروز بیرشک. (۱۳۹۲)، «وضعیت رفتاری کودکان و سلامت روانی والدین در خانواده‌های چندهمسری»، اندیشه و رفتار، سال نهم، شماره ۳، صص ۶۷-۶۰.
- مزینانی، محمدکاظم؛. (۱۳۸۳)، داریوش هخامنشی، تهران: مدرسه.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۵۷)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا.
- م. لوفر. دلاشو. (۱۳۶۶)، داستان‌های رمزی و قصه‌های پریوار، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- منصور، محمود. (۱۳۶۹)، احساس کهنتری، تهران: دانشگاه تهران.

- منوچهریان، پرویز. (۱۳۶۲)، عقده حقارت (شناخت تحلیلی و راه درمان آن)، چاپ اول، تهران: گوتنبرگ.
- ناصح علوان، عبدالله. (۱۹۸۴)، تعدد الزوجات فی الاسلام و الحکمة من تعدد ازواج النبی، الطبعة الثانية، قاهره: دارالسلام.
- نولدکه، تئودور. (۲۵۳۵)، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، چاپ سوم، بی جا.
- نهاية الارب فی اخبار الفرس و العرب. (۱۳۷۵)، تصحیح: محمدتقی دانش پزوه، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- واحد دوست، مهوش. (۱۳۷۹)، نهادهای اساطیری، تهران: سروش.
- هارت، جرج. (۱۳۸۵)، اسطوره‌های مصری، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۶)، فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی، تهران: فرهنگ معاصر.

دوفصلنامه ادبیات پهلوانی، دانشگاه لرستان
سال چهارم، شماره ششم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

تکوین مهر در اسطوره و تحوّل چهره آن به جمشید در حماسه بر اساس نظریه دگرگونی

حمیدرضا خوارزمی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۰۴

چکیده

یکی از نظریه‌های کلی در مورد قهرمانان این است که در گذر زمان دچار تحوّل می‌شوند و با معیارهای انسان‌هایی که در شرایط تاریخی و جغرافیایی با شرایط فکری گوناگون می‌زیند، شکل خاص خود را به دست می‌آورند. از محورهای فکری آریایی‌های هند و ایرانی، گرایش به رویدادهای طبیعی بوده است که مهرپرستی به عنوان یک پدیده در ذهن این اقوام، در دوره‌های گوناگون، کارکردهای خاصی به خود گرفته است. حال این پرسش مطرح است که مهر در اسطوره‌ها با گذر زمان دچار چه تحوّل می‌شود و با پدیدآمدن حماسه، مهر چه شکل و شمایلی به خود گرفته است؟ نگارنده سعی کرده است با توجه به الگوهای اسطوره‌ای و حماسی، جواب درخوری به این پرسش دهد. بر این مبنا ابتدا چگونگی هستی‌یافتن مهر در اسطوره‌های هند و ایران بررسی شده و کم‌کم تحوّل او در اسطوره‌های ایرانی و مرزهای خارج از ایران بازنموده می‌شود؛ سپس چگونگی تبدیل این ایزد به چهره حماسی جمشید، با ارائه دلایل مختلف، مورد تحلیل قرار گرفته است. نتیجه پژوهش حاضر این است که مهرپرستی با فتوحات ایرانیان پا به غرب می‌گذارد و پس از پذیرفتن بعضی کارکردهای خدایان خورشیدی، با چهره جدیدی، به شکل انسان، در اساطیر ایرانی به روند تکاملی خود ادامه می‌دهد.

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر کرمان، hamidrezakharazmi@yahoo.com

میترا در حماسه ملی ایران، با توجه به شکل قبلی خود و تحوّل‌ی که در پدیده‌ها به وجود آمده، در شکل جدیدتر با چند پدیده ترکیب شده، در جلوه جدید الگوی قهرمانی، در چهره شخصیتی به نام جمشید پدیدار می‌گردد. در این مقاله، به شیوه تحلیل محتوا، مبنای تکوین و تحوّل مهر در اسطوره و حماسه بررسی خواهد شد.

واژه‌های کلیدی: اسطوره، مهر، جمشید، حماسه، دگرگونی.

۱- مقدمه

انسان فکر، آیین، روش زندگی و نگرش به طبیعت اطراف را که به صورت شفایی و سینه‌به‌سینه بود با دست‌یافتن به خط، به منصفه ظهور گذاشت و فرهنگ زنده بشر از آثار بازمانده‌اش که دربردارنده محتویات ذهنی‌اش است، کاملاً هویدا است.

با وجود دیرزمان زیستن انسان در پهنه آفرینش، آثار بازمانده‌اش قدمت زیادی ندارد؛ تا بینیم که در ذهن انسان ابتدایی چه می‌گذشته است. با نگرش به میراث انسانی، آنچه برای ما نمایانده می‌شود، این است که ابتدا او به پدیده‌های طبیعی اطرافش به عنوان خدایان می‌نگریسته و طی تکامل فکری و عوض شدن شرایط زندگی، باورهای آفرینشی اسطوره، کم‌کم تغییر کرده و با نوع شرایط، به چهره‌های منجی و قهرمان تبدیل گشته‌است. این تبدیل، به تدریج صورت گرفته و محسوس است که خدایان، کم‌کم به نیمه‌انسان و نیمه‌خدا تبدیل می‌شوند تا شرایط آرامش و پیروزی را برایش به ارمغان آرند.

تغییر شکل دادن قهرمانان امری طبیعی است؛ چون از کشف‌های باستان‌شناسی برمی‌آید که انسان در ابتدایی‌ترین دوران، به صورت گروه‌های محدودی می‌زیسته و فراوانی مکان و شکار، او را به رویارویی با دیگران نمی‌کشانده‌است. بعدها که گروه‌های محدود در یک قلمرو جغرافیایی به هم پیوستند، زمینه‌های برخورد انسان‌های هم‌جوار به وجود آمد و به



تبع آن، برای پاسخ به نیازهای اجتماعی، جنگ و جدال دائمی، خدایان را در اسطوره‌ها، به جنگ و جدال انسان با سرنوشت در حماسه کشاند. ذهن منطقی انسان متأخر، دیگر قدرت بازپرداخت خدایان را نداشت؛ به‌ناچار به خلق تازه‌ای دست زد و انسان را از یک جهت با سرنوشت و از جهت دیگر با خود درگیر کرد. درگیری با خود، خلق حماسه‌های ملی را در پی داشت و درگیری با سرنوشت، منجر به خلق حماسه‌های عرفانی شد. شخصیت‌هایی که انسان خلق کرده بود، در جهان برون‌گرایی، خدا- پادشاهانی بودند که تبدیل به چهره‌های پهلوانی شدند و در جهان درون، خدا- پادشاهانی بودند که به رهروان راه طریقت مبدل شدند.

۱-۱. بیان مسئله

اسطوره‌ها همیشه به یک حال نمی‌مانند؛ بلکه با گذر زمان، برخی از آن‌ها با شکل جدیدتر، به صورت داستان‌های حماسی، نمودار می‌شوند. در این تغییر و تبدیل، دگرگونی‌هایی در داستان اسطوره‌ای صورت می‌پذیرد. دلایل گوناگونی برای تبدیل اسطوره به حماسه وجود دارد (نک: آیدنلو، ۱۳۸۸: ۴۰-۲۰). در ورود اسطوره به حماسه، قهرمان‌ها هم از این تغییر بر کنار نمی‌مانند. مهر یکی از ایزدان هند و ایرانی است که در طی حرکت خود از شرق تا غرب دگرگونی‌هایی را پذیرفته‌است (نک: خوارزمی، ۱۳۹۲: ۷۰-۶۳). نگارنده سعی می‌نماید که این دگرگونی‌ها را نشان دهد و شکل نمادینش را در حماسه ملی ایران، به گونه‌ای تحلیلی بنمایاند.

۲-۱. پیشینه پژوهش

در مورد مهر و مهرپرستی، چه از جانب شرق‌شناسان چه از طرف پژوهشگران ایرانی، کتاب‌های بسیاری نوشته شده‌است.

ایران‌شناسان سرشناسی؛ مانند گئو ویدن گرن^۱ (Geo widengren)، ورمازرن (vermazeren)، هنریک ساموئل نیبرگ (Henrik Samuel Nyberg)، ماری بویس (Mary Boyce)، الیا گرشویچ (Ilya Gershevitc) و... در لابه‌لای آثار خود، در این خصوص اشاراتی دارند که در اثنای این پژوهش اشاراتی به گفته آنان وجود دارد.

فرانتس کومن^۲ (Franz Cumont) کتابی تحت عنوان آیین پر رمز و راز میتراپی نوشته که این کتاب، تصویری از آیین میترا در دوره‌های مختلف (هخامنشیان و یونان و روم باستان) فراهم می‌آورد. افزون بر آن، بنیاد آموزش‌های آیین مذکور؛ یا همان هفت پله مهری را رمزگشایی می‌کند. در انتهای کتاب مقایسه‌ای بین آیین میتراپی و سایر آیین‌های امپراتوری روم صورت گرفته است. تحول آیین مهر در غرب، به‌خوبی مورد نظر قرار گرفته‌است.

از نویسندگان ایرانی، هاشم رضی هم کتابی به نام آیین مهر دارد که بازنوشته‌ای از کتاب آیین پر رمز و راز میتراپی اثر کومن است و مطالب مفصلی هم در پیدایی آیین مهر بر آن افزوده است. همچنین از تأثیر آیین مهر بر مسیحیت، بعد از پذیرفتن این آیین توسط امپراطور کنستانتین، در اوایل سده چهارم میلادی، به طور مفصل، بحث کرده و نظرهایی که در مورد پیدایی آیین مهر است، در این مقاله با ارجاع به کتاب یادشده مورد توجه بوده- است.

شرح مبسوطی هم در مورد جمشید در کتاب نخستین انسان و نخستین شهریار به رشته تحریر درآمده که با ترجمه مرحوم تفضلی منتشر شده‌است. در این کتاب تحلیل‌هایی در مورد شخصیت جمشید و چهره او در متون اسطوره‌ای و حماسی صورت گرفته‌است.



جواد برومند هم مقاله‌ای به نام «جمشید و خورشید» دارد که در مجله چپستا، شماره ۲۲ در سی صفحه چاپ شده است. ایشان در این مقاله به قرینه‌های جمشید و خورشید در ادبیات فارسی پرداخته است و اظهار می‌دارد که این قرینه‌ها بی‌سبب نیست. تحلیلی در مورد قرینه جمشید و خورشید صورت نگرفته است.

نگارنده با شکافتن داستان مهر و یمه در اسطوره‌ها و پیگیری آن در حماسه، با ذکر جزئیات، در پی اثبات این امر برآمده است تا نشان دهد جمشید همان میترا است که بر اثر دگرگونی داستانی، این تغییر به وجود آمده است و نشانه‌هایی در حماسه و آثار تاریخی به جای مانده که بر این نظر صحه می‌گذارد.

۱-۳. ضرورت و اهمیت مسئله

با انجام این پژوهش و بررسی تکوین مهر در اسطوره و چگونگی تبدیل آن به چهره جمشید، شیوه این دگرگونی و جابه‌جایی‌های داستانی را می‌بینیم. حتی خواهیم دید با حرکت این الگوی اسطوره‌ای به سرزمین‌های دیگر، چگونه تغییر و تبدیل در آن روی می‌دهد. با این توضیح که آریایی‌ها با شیوه و الگوی زندگی در سرزمین‌های خاص، دارای اسطوره‌هایی بودند که بعد از جدایی آنان چه به صورت هند و اروپایی و چه به صورت هند و ایرانی، به صورت میراث مشترک، ولی در قالب‌های متفاوت نمودار شدند. با وجود زمینه‌های مشترک در اسطوره‌ها و گرایش‌های همگام در انتقال میراث خودشان، شباهت کلی آثار را خواهیم دید؛ ولی خواهیم فهمید تفاوت‌ها به این دلیل است که هر یک در فضای تاریخی متفاوت با دیگری به وجود آمده است.

۴-۱. تعاریف مفاهیم پژوهش

دگرگونی: داستان در طول زمان دچار تغییر می‌شود. به دگرگونی، جابه‌جایی هم می‌گویند (آیدنلو، ۱۳۸۵: ۱۳). دگرگونی در قهرمان‌ها، موجودات غیرطبیعی مؤثر در حماسه - که سایه یا تبدیل‌یافته یکی از خدایان اساطیری است - و مکان‌ها روی می‌دهد (بهار، ۱۳۵۲، ۴۵). «جابه‌جایی به دو صورت روی می‌دهد: ۱. مذهبی ۲. ادبی. زمینه مذهبی به این صورت است که هرگاه آیینی از بین رود، اسطوره مربوط به آن، برای بقا، نیازمند اسطوره دیگری است. زمینه ادبی هم، هم‌آهنگ ساختن رویدادهای اسطوره‌ای و توجیه آن‌ها از روی منطق و انطباق با تجربه دنیای خارج می‌باشد.» (آیدنلو، ۱۳۸۵: ۱۴).

تکوین: چگونگی به وجود آمدن و هستی‌یافتن یک پدیده است.

تحوّل: تغییری که در دوره‌های بعد در یک پدیده اسطوره‌ای به وجود می‌آید. توضیح آن‌که با ورود اسطوره‌ها در حماسه، داستان‌های اسطوره‌ای همیشه به یک حال نمی‌مانند؛ بلکه با گذر زمان برخی از آن‌ها با شکل جدیدتر به صورت داستان‌های حماسی نمودار می‌شوند. در این تغییر و تبدیل، دگرگونی‌هایی در داستان اسطوره‌ای صورت می‌پذیرد. دلایل گوناگونی برای تبدیل اسطوره به حماسه وجود دارد و داستان‌ها در طی تحوّل خود، به جابه‌جایی، شکستگی، قلب، حذف و... دچار می‌گردند (خوارزمی، ۱۳۹۲: ۶۶).

۲. بحث

۲-۱. چگونگی تکوین یا هستی‌یافتن مهر

قبل از این که میترا قدرت خود را به عنوان یکی از خدایان تأثیرگذار به دست آورد، وارونا تنها تازنده میدان فکری آریایی‌ها بود.

وارونا (Varuna) پاسدار قانون، فرمانروای جهان، به جنبش آورنده آغازین جهان، نخستین آفریننده و در فضا ایستاده، با نیروی خود موسوم به مایا (Maya)، جهان آسمان، زمین و میانه‌اش را شکل می‌داد و با مایای خود موجب بارندگی و جاری شدن رودها می‌گشت. در یکی از سرودهای ریگ ودا، او در آفریده‌های خویش تجسم می‌یابد. همه‌جا هست و با چشمان خورشیدسان خود بر همه‌چیز نظارت دارد. در این روایت، او ساکن کاخ زرین هزارستون و هزاردروازه خویش در آسمان است. خورشید هر روز بر کرانه افق و از کاخ وارونا جهان را نظاره می‌کند و دیدنی‌های خود را به وارونا گزارش می‌دهد. مایای او وسیله تشخیص حق و عدالت است (ایونس، ۱۳۸۱: ۱۶).

میترا، همراه با آریامان (Aryaman) قدرت یگانه‌سازی وارونا را می‌گیرد. با پیدایی میترا، قلمرو فرمانروایی وارونا و برخی از وظایفش به او واگذار می‌شود؛ هرچند برخی معتقدند که خیلی قبل‌تر از وارونا، دیاوس (dyaus)؛ بزرگترین خداوندگار اقوام هند و اروپایی بود. «دیاوس، خدای مطلق آسمان بود و همراه با زن خود، پرتیوی (prthivi) که زمین باشد، خدایان کهن‌تری بودند که وارونا جایگزین آن شد» (رضی، ۱۳۸۱: ۱۶۳). چنین نظری از یک جهت می‌تواند درست باشد؛ چون در جهان اسطوره‌ها، اولین محور فکری بشر برای بازآفرینی آفرینش، آسمان، اقیانوس و یا زمین است. این نشان در اسطوره‌های بین‌النهرین (نک: رزنبرگ، ۱۳۷۹: ۳۰۱) اسطوره‌های چین (نک: کریستی، ۱۳۸۴: ۱۰۰) و اسطوره‌های مصر (نک: ایونس، ۱۳۷۹: ۵۴) مشهود است. فضای بیکرانی گسترده بر سر انسان‌ها مقدم بر زمین بوده، تا جایی که جایگاه خدایان در آن پنداشته می‌شده است.

به سان پرتیوی و دیاووس، در وداها، نام مهر با زوج خود وارونا زیاد ذکر شده‌است. «چون به سخن درآید، مردمان را به کار برانگیزد. زمین و آسمان را نگه می‌دارد. حافظ

آدیت‌ها و پادشاه بخشنده است. نوع بشر را حفظ می‌کند و به مردم زنده، روزی می‌دهد» (ریگ ودا، ۱۳۷۲: ۱۲۰).

پژوهشگران در مورد نوع دایره شمول پدیده‌های دربرگیرنده مهر، با هم اتفاق نظر ندارند و هرکدام از جهتی به این منظر نگریسته‌اند. آنچه از نوشته‌های باقی‌مانده در ذهن جای می‌گیرد، این است که این الهه، در نخستین سپیده بامداد میترا، به پیکره‌های بسیار درمی‌آید و از این راه، تن خود را چون ماه تابان و زیبا به درخشش می‌آورد. «نیبرگ، هرتل و مولتن میترا را خدای شب می‌دانند؛ ولی افرادی چون جکسون، وی را خدای خورشیدی می‌نامند» (رضی، ۱۳۸۱: ۶۴). الدنبرگ پا را فراتر نهاده، این خدا را، خدای آریایی هند و ایرانی نمی‌داند. «به نظر می‌رسد که این خدا، در آغاز، در مجموع خدایان آریایی هند و ایرانی نبوده؛ بلکه میترا، وارونا و پنج آدیتای دیگر که در وداها ستایش می‌شوند، در بنیان همان خورشید، ماه و سایر کراتی‌اند که اقوام ایرانی ستایششان را از همسایه‌های خود که اساس اندیشه دینشان مبتنی بر تجلیل و تکریم کرات آسمان و ستاره‌شناسی بوده، اخذ کرده‌اند» (الدنبرگ، به نقل از کومن، ۱۳۸۳: ۲۴).

چنین نظری را نمی‌توان به صورت قطعی پذیرفت؛ زیرا بشر ابتدایی با حوزه جغرافیایی خود، نسبت به پدیده‌های طبیعی، به‌خصوص ماه، ستاره‌ها و خورشید، به اسطوره‌سازی اقدام می‌کرده است. این اسطوره‌ها در همه ملّت‌ها دیده می‌شود و دلیل این نیست که از هم تقلید نموده باشند؛ بلکه ارزش و اهمیت این پدیده‌ها را نشان می‌دهد؛ البته نوع اقلیم در نگرش به این پدیده‌ها اهمیت بسزایی داشته است. در آفریقا، به‌جز مصر، به علت گرم و سوزان بودن هوا، «با خدای خورشید مواجه نیستیم» (نک: پاریندری، ۱۳۷۴: ۵۰ به بعد).

به هر حال قدیمی‌ترین مدرکی که از اسم مهر باقی مانده، در سرزمین هیتی‌ها، ناحیه بغازکوی، شمال غربی آسیای صغیر است که نام «میترا» به همین املا دیده شده است. لوح

گلی محتوی پیمانی است که میان هیتی‌ها و همسایه‌شان میتانی بسته شده و مربوط به چهارده قرن پیش از میلاد مسیح است (ورمازن، ۱۳۸۰: ۱۵)؛ همچنین (Yarshater, page 1)، در این لوح از میترا و خدای آسمان برای پایداری این پیمان یاری خواسته شده است. این مدرک نشان‌دهنده فراگیر بودن میترا به عنوان خدای عهد و پیمان است که در تحوّل ایرانی خود به این سِمَت منسوب شده است. خلاصه آنچه در این بخش آمده، این است که میترا کارکردهای وارونا را پذیرفته و خطاکاران را جزا می‌دهد. انسان‌ها به بخشش او چشم دوخته‌اند. کم‌کم مهر، وارونا را پس می‌راند و خود پاسدار روز و وارونا پاسدار شب می‌شود و در دوره بعدتر، وایو، آگنی و سوریا جای این سه خدا را می‌گیرند؛ ولی با راه‌یافتن میترا به فرهنگ ایرانی، به آیینی بدل می‌شود که مرزهای اروپا را درمی‌نوردد و مدّتی به عنوان آیین غالب، پرستش رایج بوده است.

۲-۲. تحوّل چهره مهر در آیین ایرانی

مهر در اوستا miθra و در پهلوی متر Mtr (مکنزی، ۱۳۷۹: ۱۰۷) و میترا Mitr (فره‌وشی، ۱۳۵۲: ۲۵۰) و در سنسکریت mitra تلفظ می‌شده است. درگاتاها نام آن یک‌مرتبه میثروایو mithroibyو استفاده شده است، نه به معنی فرشته؛ بلکه به صورت وظیفه مذهبی و تکلیف دینی (پوردوود، ۱۳۷۷/ ۱: ۱۳۹۳).

لازم به یادآوری است؛ با این که مهر به عنوان یکی از خدایان هند و ایرانی بود و توانسته بود به عنوان یک آیین راه خود را در میان مردم بگشاید، با ظهور زردشت و معرفی کردن اهورامزدا به عنوان قدرت برتر، این خدا به مرتبه ایزد، در زیر دست اهورامزدا، به حیات خود ادامه داد. این نخستین دگرگونی در داستان ایرانی مهر بود. در یسنا « نامش در کنار اهورا به عنوان بزرگواران گزندناپذیر و شهریار همه سرزمین‌ها ذکر شده است

(یسناء، ۱۳۸۰: ۱۲۱). اگر اهورا را جایگزین وارونا بدانیم، این جفت ذکر شده، می‌توانند همان جفت وارونا-میترا و دایی باشند.

چهره مهر در اوستا، به صورت فراخ‌چراگاه هزارگوش ده‌هزار چشم آمده است (همان: ۱۱۶) در مهریشت، ایزد نیرومند توانا و بلندبالاست (یشت‌ها، ۱۳۷۷/۱: ۴۲۷) به خانه‌های ایرانی، ساز و آرامش می‌دهد (همان: ۴۲۵/ بند۴). نخستین ایزد مینوی است که پیش از دمیدن خورشید بر فراز کوه البرز آید و آراسته به زیورهای زرین از فراز کوه سر برآرد (همان: بند ۳). بخشنده فرّ به همه کشورهای است (همان: ۴۳۳/ بند ۱۶). نگهبان بیدار، دلیر و زبان‌آوری است که بانگ دادخواهی شنود. بارن را بیاراند. گیاهان را برویاند (همان: ۴۵۵/ بند۶۱). از نیروی زمان و فرّزدا آفرید برخوردار است (همان: ۴۵۷/ بند ۶۸). صفات او، همان صفات مهر و دایی است که از وارونا به ارث برده است. دادگستری و دلیری صفت غالبش در این یشت است. این خدای نور و روشنایی، خود خورشید نیست؛ بلکه نوری است که تاریکی را از بین می‌برد.

گذشته از پیشینه مهر که بازمانده‌ای از اعتقادهای اولیه آریایی‌ها در مورد میتراست، در سایر بخش‌های اوستا، میترا حتی در گروه فرشته‌های عالی‌مقام؛ از جمله امشاسپندان قرار نگرفته؛ بلکه به عنوان ایزدان کم‌رتبه‌تر از فرشته‌های مقرب، شناخته می‌شود. «با دستبرد موبدان، میترا برای راه‌یافتن به بهشت زردشتی، ناچار به فرمانبرداری از شرایع آن می‌شود» (کومن، ۱۳۸۳: ۲۵). آنچه از چهره مهر، به عنوان ایزد یا فرشته زردشتی، در اوستا آمده این است که

در گردونه مهر یک هزار تیر نازک زرین، یک هزار نیزه، یک هزار تیر زرین فولادین و یک هزار گرز آهنین و فلاخن موجود است. بهرام، سروش، رشن، اشتاد و اشی از پیش و پس مهر می‌تازند. ایزد رام از یاران اوست. مهر در همین دنیا، پیمان‌شکنان را سزا می‌دهد و

در میدان جنگ، تیر و تیغشان را کارساز نمی‌سازد. نگهبانی قسمتی از روز که از سپیده تا نیمروز است، با اوست. در کتب متأخرین، وظیفه حساب و راهنمایی روز واپسین به او داده شده است. به همراهی سروش و رشن، روان راستگویان را در سر پل چینود از دست دیوها نجات می‌دهد. او همراه با بهرام، رشن و وایو، با ارداویراف در دوزخ همراه می‌شود. (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۹۸ و فرنیغ‌دادگی، ۱۳۸۰: ۱۷۲).

گویا مهر، به تنهایی، همه خصوصیات ایزدان دیگر را دارا بوده. همین صفات و خصوصیات، باعث شد مرزهای ایرانی را درنوردد و هرکس متناسب با دید خود، برای مهر تقدسی قائل شود. حالت تقدسی که آیین مهر نسبت به پادشاهان و جنگاوران داشت، باعث شد آنان اولین گروه‌هایی باشند که به این آیین توجه کنند. در ایران دوره هخامنشی، قبل از جنگ، مورد ستایش قرار می‌گرفت. آنان پیروزی سربازان خود را در گرو حمایت مهر قلمداد می‌کردند. جنگ‌های پی‌درپی ایران با یونانیان، این میراث را برای آنان به‌جای می‌گذاشت؛ به‌خصوص زمانی که اسکندر به سمت شرق پیشروی کرد، باورهای خود را با باورهای مهری آمیختند. چون خدایان یونان مطابق جامعه انسانی ساخته شده بودند و بیشتر شکل انسان داشتند، مهر هم کم‌کم چهره انسانی پذیرفت.

میترا در یونان با هلیوس، خدای خورشید، یکی شد. در این همانندسازی، هلیوس تحت‌الشعاع میترا قرار گرفت. تصویرسازی برای خدایان شرقی و شکل انسانی دادن به آنها، باعث دگرگونیشان شد. پیروان مکتب پرگامون pergamon نقش میترا را در حال کشتن گاو پدید آوردند. مکتب فلسفی رواقی، این آیین شگفت را جذب کرد. بسیاری از مضامین فکری ایرانی، در باورهای وحدت وجودی زنون zeno تغییر شکل داد. بنیاد آیین میترا دگرگون شد؛ اما آداب نیایشش استوار ماند (کومن، ۱۳۸۳: ۴۰).

دگرگونی داستانی، تا به حال، مهر را از یک الهه به ایزد کشاند و در روند دگرگونی داستانی، با پیشروی ایرانیان به سمت غرب، با آمیختگی عقاید یونانی‌ها و رومی‌ها، مهر چهره انسانی به خود گرفت.

۲-۳. آمیختگی چهره مهر با خورشید

با این که با ورود به غرب، میترا با خدایان خورشید یکی گشت؛ ولی در آیین هند و ایرانی، بین این خدایان تفاوت فاحشی بود. قبلاً هم ذکر کردیم که با تجزیه‌پذیری قلمرو وارونا و دگرگونی که در داستان او رخ می‌دهد، میترا پاسدار روز می‌شود؛ چون کارکردهایی دارد که با کارکردهای خورشید یکی است؛ در نتیجه نقش این دو خدا ادغام می‌شود.

«پیش از آن که خورشید از پس کوه هرا سر برکشد، وی (مهر) با جامه‌های زرین و زینت‌هایش، از آن بلندی کوه، به نگرش همه کشورهای آریایی می‌پردازد» (رضی، ۱۳۸۱: ۱۵۰).

در نگرش ودایی، سویتری، خدای زرین‌موی و خورشید، خدای بامداد و غروب است. سویتری، در روایت وداها، به هیئت خدای گردونه‌سوار با گردونه زرین که دو اسب درخشان گردونه‌اش را میان آسمان و زمین حمل می‌کنند، ترسیم شده است. سوریا برترین خورشید-خدایی است که بر دو خدای پیشین، پیشی می‌گیرد. او را چشم وارونا و میترا می‌دانند. حرکتش بر طبق قانون ازلی انجام می‌شود. ثبات و استواری زمین و آسمان در وجود او نهفته است (ایونس، ۱۳۸۱: ۳۱). در اوستا از یک جهت به عنوان ایزد به آن نگریسته شده (یسنا، ۱۳۸۰: ۱۹۴) و از جهت دیگر، به عنوان پدیده‌ای آسمانی همراه ماه و ستاره‌ها ذکر گردیده است (یشت‌ها، ۱۳۷۷/۱: ۵۷۷). در فروردین‌یشت، همراه اهورامزدا

ستوده (یشت‌ها، ۱۳۷۷/۲: ۷۷) و در جایی دیگر دیده‌اهورامزدا نامیده شده است (یسنا، ۱۳۸۰: ۱۰۴).

گفتیم که دو خدای خورشیدی به نام شَمَش (Shamash) در بابل و هلیوس (Helios) در یونان، با میترا درآمیختند. در هند و ایران، میترا و خورشید، به عنوان دو خدا یا دو ایزد؛ با اینکه کارکردهای متفاوتی داشتند، با حرکت به سوی غرب، کارکرد خدایان خورشیدی با مهر درآمیخت و ظاهر جدیدی را به این خدا بخشید. در عوض، محتوا و معنای آن را نتوانست تغییر دهد. حتی این تقابل، منجر به ساخت روایتی شده است که «خورشید نخستین ایزدی است که با مهر زورآزمایی کرد؛ ولی مهر پیروز شد. خورشید، تاج درخشانی به سرش نهاد. پس از پیروزی، مهر با خورشید دست داد و این دو پشتیبان هم شدند» (ورمازن، ۱۳۸۰: ۱۳۱). شمش، خدای اکدی که نام سومری‌اش اتو (utu) بود، نور درخشان خورشید را نشان می‌دهد که هر روز برای روشن کردن زندگی بشر و اهدای گرمای روح‌بخشی که منجر به رشد گیاهان می‌شود، بازمی‌گردد. چنین توصیف شده است که اتوی ریش‌دار با بازوان بلند و کشیده در سپیده‌دم، از درهای آسمان ظاهر می‌گردد و پس از انجام سفری روزانه، از در غربی به داخل آسمان می‌رود. شمش، خدای حقیقت، عدالت و صحت محسوب می‌شده و به عنوان حامی حق و محارب شر، دارای شخصیت جنگاوری هم بوده- است (بلک، ۱۳۸۳: ۳۰۴). هلیوس هم خدای خورشید پیش از جانشین کردن آپلو بود. اربابه خورشید را به چهار سوی آسمان می‌چرخاند (رزنبرگ، ۱۳۷۴: ۲۵). اثر خاصی از این خدای خورشیدی نمانده و تنها شباهتش با خدایان خورشیدی شرقی همان داشتن اربابه است؛ ولی شمش که توصیف آن گذشت، عین کارکردهای مهر را دارد و معلوم نیست که آیا این کارکردها را بعد از درآمیختن با مهر به دست آورده یا در باورهای نخستین این‌طور بوده است؟

بعد از اینکه مهر به عنوان یکی از ایزدان اسطوره‌ای جنبه جهانی یافت، شمش و هلیوس را به کنار راند. چون در شکل جدید، مهر و گردونه خورشید با هم در آمیخته بود، مهر را به صورت فردی با درخشش سر می‌بینیم. این درخشش هم در فرهنگ و باور ایرانی به «فر» تعبیر می‌شده که در اوستا خورنه (xvarenah) ذکر شده. میان پژوهشگران تعریف‌های متفاوتی از این اصطلاح ارائه شده است: «شعله‌ای با ماهیت فراحسی که در دنیای محسوس از طریق پاره‌ای نشانه‌ها جلوه‌گر می‌شود» (کربن، ۱۳۸۴: ۹) اهورامزدا با این فر، آفریدگان را پدید ساخته (یشت‌ها، ۱۳۷۷/۲: ۳۴۵). در سانسکریت واژه فر نیامده؛ ولی شکی نیست که ریشه‌اش در svar می‌باشد که به معنی خورشید است (پورد اوود، ۱۳۷۷: ۳۱۴). "سور" به صورت خورشید- خدا، چشم وارونا و میترا محسوب می‌شده است. او در نقش خدای خورشید، آتش جاویدان آسمان، برانگیزاننده آسمان و فرمانروای باده‌ها و آب‌ها است (ایونس، ۱۳۸۱: ۳۱). در آیین هند و ایرانی جهان به سه قسمت آسمان، فضای میانه و زمین تقسیم می‌شده است. خورشید: آتش آسمانی؛ آذرخش: آتش میانی و آتشی که به دست ما افروخته می‌شود، آتش زمینی بوده است. این هاله درخشنده که بعدها بر فراز سر مهر دیده می‌شود، از همان قدیم وجود داشته و متعلق به آتش آسمانی بوده. چون مهر در دوران پیشتر، خدای روز بوده، این درخشندگی همراهش بوده. در زامیادیشتم آمده است که «مهر، شهریار همه ممالک را می‌ستاییم که او را اهورامزدا فره‌مندترین ایزدان مینوی آفریده است (یشت‌ها، ۱۳۷۷/۲: ۳۳۶) شاید همین نزدیکی مهر با خورشید باعث شده بعدها مهر با خورشید یکی انگاشته شود.

۲-۴. تحول چهره مهر در خارج از ایران

هجوم‌های ایران در دوره هخامنشی، باعث رواج این آیین شد. بعد از هخامنشیان و حمله اسکندر به ایران، گروهی یونانی تحت تأثیر این خدای آریایی قرار گرفتند. سلوکیان که بعد از اسکندر چند صباحی حاکم ایران بودند، به خدایان ایرانی توجه ویژه‌ای داشتند. در بین این خدایان، میترا مقام برتر داشت. «کتیبه‌ای که آینوخوس در سال ۶۹ پ. م، در کوه‌های توروس (Taurus) باقی گذاشته، در آن پیمان‌ها و باورهای میترای مبنی بر این که پارسایی و راستی تنها ضامن پایدار تاج شاهی است، ذکر گردیده» (کومن، ۱۳۸۳: ۳۳). گروه دیگر رومی‌ها بودند که به گزارش پلوتارک، میترا را با راهزنان و دزدان دریایی سیسیلی شناختند. مورخ رومی، آپیانوس، مهرپرستان روم را بازمانده ارتش مغلوب اوپاتور^۲ (Eupator) می‌داند (ورمازن، ۱۳۸۰: ۳۱).

از این آیین، از کرانه‌های دریای سیاه تا کوهستان‌های اسکاتلند، تا سراسر مرزهای روم، آثاری بازمانده است. میترا را که تا قبل از ورود به غرب، یک پدیده آسمانی بوده، در لباسی انسانی تصویر کرده‌اند. گاهی سوار بر اسب دیده می‌شود. در وداها و اوستا، مهر را سوار بر اسب نمی‌یابیم؛ «فقط در سنگ‌نگاره دوره ساسانی میترا سوار بر اسب در حال شکار است» (رضی، ۱۳۸۱: ۱۸۸). تغییری دیگر که در داستان مهر صورت گرفته، این است که زایش آن را، به جای آسمان، از سنگ مشاهده می‌کنیم. صخره‌ای که میترا از آن زاده می‌شود، در کرانه رود در زیر سایه درختی است (کومن، ۱۳۸۳: ۱۳۱).

یک شکل ترکیبی انسان- حیوانی، به صورت نمایشی با پیکر انسانی و سر شیر هم از ابتدایی‌ترین نقاشی‌ها از مهر در شرق باقی مانده است (کومن، ۱۳۸۳: ۱۱۱). ماری به دور این پیکر پیچیده شده، عصای شهریاری و پیکان‌های فرمانروایی آسمان را با خود دارد. با این که مار، چه در آیین هند و ایرانی و چه در آیین مزدیسنا، به عنوان یکی از موجودات

اهریمنی است؛ ولی معلوم است که در طی زمان این نقش به مهر افزوده شده است. در باورهای اسطوره‌ای ملل دیگر شاهد رودرویی مار و خورشید هستیم. در اسطوره‌های مصری، با ماری روبه‌رو می‌شویم که در ژرفای نیل آسمانی زندگی می‌کند و گاهی خورشید را می‌بلعد. آپ آپ Apep مار بزرگی است که در ژرفای نیل آسمانی می‌زیست و گاه موفق می‌شد زورق خورشید را ببلعد (ایونس، ۱۳۷۹: ۹).

رع خدای تجسم خورشید، و نامش به معنای خورشید است. در آغاز با نام اتوم (Atum) خوانده می‌شد. در هلیوپولیس برای نخستین بار خود را بر شیئی سنگی نشان داد. پس از این، ایزد خورشید به نام آتوم در آغوش نون-اقیانوس ازلی- نمودار گشت (بیرلین، ۱۳۸۶: ۲۶)

وجود صخره، آب و مار با خدای خورشیدی، بی‌شک، به باور خاصی در مورد خورشید اشاره دارد که در مورد مهر هم این تصویر دیده می‌شود.

۲-۵. رد پای مهر در حماسه

با وسعت و فراگیری آیین میترا، جلوه‌ها و همانندی‌هایی و یا به تعبیری، تحولی از آن را می‌توان در آثار حماسی به صورت قهرمانان، به خاطر دگرگونی داستانی، مشاهده نمود. یکی از این قهرمانان جمشید است که در حماسه به عنوان یکی از پادشاهان پیشدادی و در اسطوره به عنوان نخستین انسان، وظایفی به عهده داشته است. نظر به این‌که میان مهر و جمشید، از نظر کارکرد، همانندی‌هایی وجود دارد، می‌توان جمشید را شکل تحویل‌یافته مهر دانست. مهرداد بهار هم به این نکته اشاره کرده‌است: «می‌توان گفت وظایف و اعمال مهر دو قسمت شده است: بخش آسمانی و خدایی آن برای مهر باقی مانده است و بخش زمینی

آن به جمشید تعلق یافته است» (بهار، ۱۳۵۲: ۱۳۳). داشتن سه فرقه همزمان در خود، در متن‌های کهن‌تر که غیرمستقیم در حماسه هم آمده، چهره انسان اولیه را یادآور می‌شود. «با در نظر گرفتن این نکته که میان وظایف، اعمال و شخصیت جمشید، همانندی‌های بسیاری وجود دارد، شاید بتوان باور داشت که وی به عنوان شاه و پدر نخستین انسان‌ها، در واقع، تجسم ایزد مهر است که وظایف روحانی، جنگاوری، باروری و برکت‌بخشی را در خود جمع دارد» (بهار، ۱۳۶۲: ۱۷۷). این تقسیم پیشه‌ها، الگوی اعتقادی در مورد ایزدان و خدا- پادشاهان بوده که با ورود خود در حماسه، شکلی از زندگی فردی را نشان می‌دهد که همه این الگوها را به مانند خدایان، دارا بوده است. برای نزدیک‌شدن به جایگزینی جمشید در حماسه به جای مهر، ابتدا دنبال ردّ پایی از این شخصیت در اسطوره‌ها خواهیم گشت.

۲-۶. تحول چهره اسطوره‌ای جمشید

در وداها، ویسوت، سویتری و سوریای خدایان خورشیدی‌اند. ویسوت، خدای نیرومند و خورشید برخاسته در آسمان و پدر نخستین انسان‌ها به نام یم و یمه است؛ به همین جهت، جنبه ایزدگونگی جمشید را، به عنوان یکی از قهرمانان حماسه ملی ایران، به ذهن متبادر می‌کند و بعضاً در برخی از اشعار درمی‌یابیم که این قهرمان با خورشید یکی شده است.^۴ قصه ازدواج آنان و زاده‌شدن جمشید و جم از این قرار است که ویسونت، سارانویو، دختر توشتری، را به زنی می‌گیرد. پس از مراسم ازدواج، عروس ناپدید می‌شود و توشتری عروس دیگری را برای داماد خود خلق می‌کند. از این ازدواج، دو جفت دوقلوی آشوین (Ashwin) و «یمه و یمی» به وجود می‌آیند (ایونس، ۱۳۸۱: ۳۰).

ویسونت، پدر یمه، کسی است که برای آدمیان آتش تهیه کرد. وی پیک خود، آگنی، را از جهان دیگر برای آنان فرستاد تا رابطه نزدیکتری میان خدایان و آدمیان برقرار کند

(ریگ‌ودای دهم، فصل ۱۷ بند ۲). چنان‌که از قطعه نسبتاً مبهم ریگ‌ودای یکم، فصل ۸۳ بند ۵ برمی‌آید، یمه نامیرا زاده‌شده و همسان خدایان گشته است. خدایان و یمه به ستیز خاستند. یمه نیروی برتر خدایان؛ یعنی سرنوشت ایندیره را به دست آورد و مانند خدایان گشت. او شاه است و همراه با *وارونا* (ریگ‌ودای دهم، فصل ۱۴، بند ۷)، درون نور آسمانی و در معبد پنهانی آسمان (همان، فصل ۹، بند ۸) جای دارد. نکته جالب‌توجه این است که زوج *میترا و وارونا* به یمه و *وارونا* دگرگون شده است. این قهرمان نامیرا، گاهی به صورت نخستین انسانی دیده می‌شود که دچار مرگ شده (کریستن‌سن، ۱۳۸۳: ۲۸۹) و راهنمای کسانی می‌گردد که پس از او به جاده مرگ قدم نهاده‌اند. پسر ویسونت، کسی که مردم را گرد هم می‌آورد (گزیده سروده‌های ریگ‌ودا، فصل ۱۴، بند ۱) همراه با *وارونا*، پس از گذشتن از جاده‌های قدیمی، در خوشی به سر می‌برند. این "کاشف قلمروهای نهان" مشهور به راه نیاکان - بعد از مردن به شهریاری مرده‌ها رسید. در بهشتی که قلمرو اوست، نشسته و به مردمان پارسا، جایگاه‌های درخشان در آسمان می‌بخشد. وقت خود را برای برگزاری جشن با آنان سپری می‌کند (همان، فصل ۱۴، بند ۹) و در مهمانی خدایان حاضر می‌شود و وظیفه میزبانی خود را در مقابل خدایان ادا می‌نماید و در کنار درختی که برگ‌های زیبا دارد، با خدایان به نوشیدن می‌پردازد (همان، فصل ۱۳۵، بند ۱). در این سرگذشت اسطوره‌ای، به راحتی مشاهده می‌کنیم که سرگذشت جم از حالت ایزدگونگی به مرتبه پایین‌تر نزول کرده است و این نمی‌تواند چیزی باشد به جز تغییر نگرش آریایی‌ها در نگاه به جایگاه خدایان و قدرت گرفتن خدایان درجه دوم؛ مثل آگنی به جای خدایان برتری مثل *وارونا* و مهر.

سرایی که یمه در آن نشسته وسعت زیاد دارد. دارای درخشندگی خورشید است، هر چه را که آرزو کنند، می‌بخشد. آنجا نه سرد، نه گرم، نه اندوه، نه ناتوانی، نه گرسنگی و نه

تشنگی است. دل را شادمان می‌کند. هیچ چیز ناخوشایندی در آن وجود ندارد. خوردنی‌ها فراوانند. این سرای تابنده، با درخشندگی خویش، جلوه‌گر همه زیبایی‌ها است (مهابهارتا، ۱۳۸۵: ۲۱۴). تصویر ملاحظه‌شده از جایگاه یمه در آسمان، در اسطوره‌های ایرانی، به صورت «ور» دیده می‌شود که جمشید آن را بنا کرده‌است. با فروکش کردن آیین آریایی و تحوّل‌ی که در دوره‌های بعد در افکار هندوها ایجاد می‌شود، یمه به عنوان خدای مرگ، شخصیت شومی به خود می‌گیرد. «وی دو پیک هراس‌انگیز خود را می‌فرستد تا به جستجوی آدمیان پردازند و آنان را بگیرند و به قلمروی شوم مردگان آورند که دو سگ شوم هوشیار آن را محافظت می‌کنند» (ایونس، ۱۳۸۱: ۱۳۷-۱۳۳). در ریگ‌ودای دهم، فصل ۱۴، بند ۱۲ آمده است که دو پیک یمه، چون راسوهای نیرومند، در تعقیب روان‌های زنده، همه مردمان را دنبال می‌کنند. آنان امروز به ما زندگی شیرین می‌بخشند تا خورشید تابان را دوباره ببینیم. بعداً تصویر سگ را همراه با میترا در غرب می‌توانیم شاهد باشیم.

با شنیدن قصه زاده شدن یمه، ارتباطش با نور و روشنایی برای ما آشکار شد و در شکل‌گرفتن این قهرمان، پدیده‌های طبیعی بی‌تأثیر نبوده‌اند؛ به‌خصوص جاهایی که یمه را همراه وارونا می‌بینیم. او جای میترا را در کنار وارونا گرفته است؛ به همین جهت باعث شده اندیشه‌های متفاوتی در مورد اصل یمه در ذهن اندیشمندان باشد. «ماکس مولر ویسونت را آسمان، سرنیو را سپیده دم، یمه را روز و خواهرش را ماه دانسته است» (به نقل از کریستن‌سن، ۱۳۸۳: ۳۷۷). اِهنی، Ehni جم را خدای خورشید^۳ و خواهرش را ماه دانسته است (همان). هیلبرانت به خدای ماه بودن یمه اشاره نموده (همان: ۳۳۸). الدنبرگ به خدای نور بودن ایشان معتقد است (همان: ۳۳۹). به‌جز هیلبرانت، بقیه به خورشیدگون بودن جم اشاره نموده‌اند. خدای ماه‌گونه‌ای به نور و نورانی بودن اشاره دارد.

۷-۲. دگرگونی داستان جمشید در اوستا

در قدیمی‌ترین بخش اوستا، فقط یک‌بار از جم اسم برده شده: «آشکار است که جم، پسر و یونگهان، از همین گناهکاران است؛ کسی که برای خشنود ساختن مردمان، خوردن گوشت^۳ به آنان آموخت (اوستا، ۱۳۹۱: ۲۵). زردشت که در پی کم‌رنگ کردن نقش و اهمیّت خدایان اولیه است، سعی نموده چهره جم را که تبدیل یافته مهر بوده است، کم‌رنگ جلوه دهد؛ ولی نتوانسته او را از یادها حذف کند؛ چون خود مهر در جلوه جدید، جزو ایزدان کم‌مرتبه‌تر از امشاسپندان قرار گرفته و طبیعی است که نتوانیم آن چهره پاک و مقدّس اولیه را از جم مشاهده کنیم. در اوستا آمده که و یونگهان، پدر جم، نخستین کسی است که هوم را برای جهان مادی فشرده و این نیکبختی به او رسیده که برایش پسری زاده شود. «جمشید دارنده رمه خوب، فره‌مندترین در میان مردمانی که به دنیا آمده‌اند، نگهبانی چون خورشید دارد؛ کسی که در شهریاری، چارپایان و مردمان را نامیرا و آب و گیاه را ناخشکیدنی کرد» (یسنا، ۱۳۸۰: ۱۶۰). اینجا هم به رابطه جم و خورشید اشاره شده است و قدرت نامیرا ساختن موجودات، مسئله ایزدی بودنش را برایمان یادآور می‌سازد. در فروردین‌یشت، فروهر او ستوده شده که توانسته بر خشکسالی غلبه کند (یشت‌ها، ۱۳۷۷/ ۲: ۱۰۲). غلبه بر خشکسالی، ما را به پیشینه جم برمی‌گرداند که مادرش دختر توشتری و برادرزاده ایندرا، خدای توفان، است. توشتری برای خدایان، جام جادویی‌ای می‌سازد که همیشه از سومه لبریز است (ایونس، ۱۳۸۱: ۲۴). آیا جام جم می‌تواند ارتباطی با جام جادویی توشتری داشته باشد؟

باز در زامیادیشْت فرّ کیانی‌اش ستوده شده؛ فرّی که دیرزمانی از آن جمشید بوده و باعث شد بر هفت کشور پادشاه باشد (یشت‌ها، ۱۳۷۷/ ۲: ۳۳۶). اگر فرّ را همان نور خورشید بدانیم، فرض ما به یکی پنداشتن مهر و جمشید و خورشید نزدیکتر می‌شود. چون

در بالا ذکر کردیم که آتش آسمانی به اندیشه آریاییان، خورشید بوده. فرّ در اوستا هم جوهر آتش «خوارنگه» آمده (عفی، ۱۳۸۳: ۵۶۹). در زادسپرم به آتشگون بودن فرّ مادر زردشت اشاره‌ای شده:

چهل و پنج سال پیش از آن که زردشت به همپرسگی بیاید، فرّ مادر زردشت به شکل آتش از اسر (ازل) فرود آمد و به آتشی که نزدش بود، آمیخت و از آن آتش به مادر زردشت رسید و سه شب در همه گذرهای خانه به شکل آتش پیدا بود. رهگذران نوری بزرگ دیدند. هنگامی که او پانزده ساله شد، به سبب وجود فرّ، هنگامی که راه می‌رفت، فروغی از او دیده می‌شد (گزیده زاداسپرم، ۱۳۶۶: ۲۱). در کتاب هفتم دینکرد آمده: فره از اسر روشنی به خورشید، از خورشید به ماه، از ماه به ستاره و از ستاره به آتش که در خانه مادر بزرگ زردشت بود، منتقل شد (همان، حاشیه: ۱۰۱).

همه این موارد، رابطه فروغ ایزدی را با مهر، خورشید و آتش اثبات می‌کند. راهی شدن فرّ در متون دوره اوستایی از اسر روشنی یا زمان ازلی، باعث شده است برخی آن را از دستاوردهای زروانی بدانند (کربن، ۱۳۸۴: ۱۱). در مورد زمان حاکمیت زروان‌گرایی، نظر مشترکی وجود ندارد. کریستن‌سن، زروانیسم را صورت عادی و رایج زردشتی‌گری عهد ساسانی می‌داند (زهر، ۱۳۷۵: ۷۱). بعضی آن را به دوران پیشتری می‌رسانند. این زمان بی‌آغاز، با نظم، قانون و میانه‌روی پیوند دارد (همان: ۱۰۳).

فرّ با سخن ناراست و دروغ جمشید در سه مرحله از او جدا گشت. این فرّ را مهر، دارنده چراگاه‌های فراخ بر گرفت... مهري که اهورامزدا او را فره‌مندترین ایزدان مینوی آفرید (همان، بند ۳۵). باز اینجا به ارتباط جم و مهر برمی‌خوریم. هاله نورانی‌ای که به‌سان پرنده‌ای پرواز نموده، نصیب کسی شده که در آفرینش عین جمشید است. جمشید رونوشتی از او است. اهورا سیخکی زرنشان و حلقه‌های زرین به جم می‌دهد و از او می‌-

خواهد جهانش را فراخ کند. او در سه مرحله زمین را می‌گسترده و زمین به خاطر بی‌مرگی موجودات، تنگ‌عرصه می‌شود و درنهایت، باز اهورا خیر از زمستان سخت می‌دهد و می‌خواهد وری بسازد و تخمه چهارپایان، مردمان و پرندگان را به آنجا ببرد. او در «ور»، روشنی‌ای پدید آورد که خودبه‌خود نور می‌داد. نورهای طبیعی و غیرطبیعی که با یک بار فرورفتن و برآمدن ستاره‌ها، ماه و خورشید دیده می‌شود (بند ۳۷ و ۳۸).

۲-۸. چهره ایزدی جم در منابع متأخر

در بندهش به جفت معنوی جم؛ یعنی جمک اشاره شده است (فرنبرگ‌دادگی، ۱۳۸۰: ۱۴۹). در مینوی خرد او جزو نامیرایان آفریده شده (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۲۳).

در دینکرد نهم، فصل ۲۱، بند ۴ خطاب به اودگ Odag دیو آمده: تو جمشید را مجبور کردی که آزمند دنیا شود... فروغ درخشان جمشید، دارنده رمه‌های خوب را از ما گرفته‌ای. در چهاردانسک، در دینکرد هشتم، فصل ۱۳، بند ۸ از فرمانروایی خوب جم سخن رفته که به دنبال آن، فرمانروایی بر ضحاک بوده است. اگر بنخواهیم جمشید را به اصل خورشید برگردانیم، ضحاک این اژدهای سه‌پوزه شش‌چشم، می‌تواند همان اژدهای آسمانی باشد که خورشید را می‌بلعد. در متون بعد از اسلام، بارها به جمشید و ارتباطش با نور و روشنایی اشاره شده است. در تاریخ بلعمی آمده که معنی جم روشنایی بوده. «جم، شیدش» از بهر آن خوانند که به هر جایی رفتی، روشنایی از او تافتی (بلعمی، ۱۳۸۵: ۸۷). حمزه اصفهانی گوید: «معنی شید النیر و لذلك يقال للشمس خورشید. فیزعمون انما سمی بذلک لانه کان یسطع منه نور، و هو جم بن فنونکهکان بن اهنکهذ ابن اینکهذ بن اوشهنج فیشداد» (حمزه اصفهانی، بی تا: ۲۱).



مطهر بن طاهر مقدسی از گردونه‌ای نام برده که جمشید در آن نشسته بود و اوّل فروردین با روشنی و فروغ خود آشکار شد (همان: ۴۰۶). از این گردونه در شاهنامه فردوسی هم نام برده شده:

همه کردنی‌ها چو آمد به جای	ز جای مهی برتر آورد پای
به فرّ کیانی یکی تخت ساخت	چه مایه بدو گوهر اندر نشاخت
که چون خواستی دیو برداشتی	ز هامون به گردون برافراشتی
چو خورشید تابان میان هوا	نشسته بر او شاه فرمانروا
جهان انجمن شد بر تخت اوی	شگفتی فرومانده از بخت اوی

(فردوسی، ۱۳۸۹ / ۱: ۴۴)

این گردونه می‌تواند با گردونه خورشید در باورهای اولیه اسطوره‌ای یکی باشد که مهر بر آن نشسته است. فردوسی، به صورت مستقل، از برابری خورشید و جمشید نگفته؛ ولی اشاره به یکی از جنبه‌های این قهرمان حماسی که درخشندگی باشد، ما را به باور خداگونگی جمشید برمی‌گرداند. در آثارالباقیه آمده است: جمشید با شناخت قلمرو ابلیس آن را نابود کرد؛ چون چنین شد، به جهان برگشت و در آن روز همچون خورشید ظاهر شد. نور از او می‌تافت؛ به طوری که مانند خورشید می‌درخشید و مردم از برآمدن دو خورشید در شگفت شدند (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۳۰).

به طور خلاصه، صفات مشترک مهر و جمشید که باور یکی بودن آن دو را به ذهن می‌نشانند، این است که مهر یاور مردم است و کارهایشان را رسیدگی می‌کند و جمشید هم با توجه به تقسیم پیشه‌ها به عنوان شاه، یاور مردم است. کاخ مهر بر فراز کوه هرا، یادآور ور جمشید در دوره‌های بعد است. داشتن سه فرّ برای جمشید، یادآور چهره سه‌گانه

خدایی، جنگاوری و پیمان‌پایی مهر است. خورشیدگون^۴ بودن جمشید، یادآوری مهر سوار برگردونه خورشید است.

۳. نتیجه‌گیری

آنچه می‌توانیم از این خدای آریایی ذکر کنیم، این است که مهر توانسته یگانه‌تاز دنیای فکر آریایی‌ها؛ یعنی وارونا را به کناری راند و کارکردهای او را کسب نماید. با جدایی آریایی‌های هندی و ایرانی از هم و ورود آیین زردشتی در بین ایرانیان، هرچند مهر نتوانست جزو امشاسپندان تأثیرگذار و همکار اهورامزدا قرار گیرد؛ ولی با نفوذ خود در رده ایزدان پایین‌مرتبه‌تر قرار گرفت. او ضمن داشتن کارکردهای ودایی خود، کارکردهای جدیدی هم پذیرفت. به دلیل ارزشی که آیین مهری برای پادشاهان قایل می‌شده، توانست در بین جنگاوران و حاکمان، جایگاه ویژه‌ای یابد و همراه با سپاهیان خستگی‌ناپذیر هخامنشی، به سمت غرب رهسپار شود. با ورود مهر به غرب، او که سوار برگردونه خورشید بود، با باورهای خدایان خورشیدی بابلی، مصری و یونانی درآویخت و به این علت که خدایان یونانی، پدیده‌های طبیعی نبودند؛ بلکه در قالب‌های انسانی نشسته بودند؛ مهر هم کم‌کم شکل انسانی به خود گرفت و با ورود اندیشه‌های فلسفی جدید در این آیین، باور خدا-پادشاهی در بین حاکمان فراگیر شد؛ به‌نحوی که پادشاهان، با نهادن تاج درخشان بر سر خود، اتحادشان را با مهر اعلام می‌کردند. در باورهای حماسی ایران، با دگرگونی داستانی، رد پای مهر را با بازسازی شخصیتی به نام جم می‌بینیم. او که در باورهای آریایی اولیه از فرزندان خورشید و توفان زاده شده، به عنوان نخستین انسان، به مرتبه خدایان می‌رسد؛ ولی با کمرنگ شدن خدایان ودایی، یم هم شخصیت شومی به خود می‌گیرد. جم در ایران، هم چهره خدایی و پاک دارد و هم چهره انسانی. پررنگ شدن شخصیت او، به عنوان گناهکار، به تردید به باورهای زردشت و ایزدانش برمی‌گردد که

کوشید خدایان را از مرتبه خود به مرتبه فرشته‌ها بکشاند. این چهره در حماسه ایران، به عنوان چهارمین پادشاه پیشدادی است که به صورت عدالت‌محور و منجی دیده می‌شود و بعدها در برابر حق، نافرمانی می‌کند و از حکومت رانده می‌شود.

- یادداشت‌ها

۱. گنو ویدن گرن (۱۹۰۷-۱۹۹۶)، شرق‌شناس، ایران‌شناس و دین‌شناس سوئدی
 هنریک ساموئل نیبرگ (۱۸۸۹-۱۹۴۷)، محقق که در زمینه ایران‌شناسی و مطالعات عرب فعال بود.
 نورا الیزابت مری بویس (۲۰۰۶-۱۹۲۰) پژوهشگر بریتانیایی تبار که در هند به دنیا آمد. این پژوهشگر انگلیسی زبان ایران، در زمینه مطالعات زردشتی آثاری به جای نهاده است.
 الیا گریشویچ (۲۰۰۱-۱۹۱۴) ایران‌شناس روس‌تبار که پژوهش‌هایی بر روی زبان‌شناسی تطبیقی و مزدیسنا و هخامنشیان در کارنامه‌اش دیده می‌شود.

فرانتس والرئ ماری (۱۹۳۵-۱۸۶۸) باستان‌شناس بلژیکی، مورخ و زبان‌شناس.
 ۲. پسر مهرداد پنجم. وی در حدود سال ۱۳۲ ق.م متولد شد و از سال ۱۲۰ تا ۶۳ ق.م سلطنت کرد. لقب مهرداد فیلوپاتر بود (محب پدر) و او را به مناسبت این لقب، اوپاتر بزرگ نیز می‌خوانند. اوپاتر به یونانی یعنی کسی که پدر خوب دارد. در دوره استیلای عنصر مقدونی و یونانی بر مشرق، مهرداد قوی‌ترین شخصی است که در مشرق به وجود آمد (پیرنیا/ ۳، ۱۳۷۵: ۲۱۴۸).

۳. در دینکرد ۹، فصل ۳۲، بند ۱۲ فقط از خوردن گوشت سخن به میان آمده و ذکر نشده که گوشت گاو منظور بوده است. در یسن ۳۲ بند ۸ آمده «کسی که برای خشنود ساختن مردمان خوردن گوشت به آنان آموخت»؛ مستقیم از خورده‌شدن گوشت سخن به میان آمده نه گوشت گاو.

۴. جمشید پیلتن نه که خورشید نیل کف کافلاک تنگ مرکب انجم توان اوست

(خاقانی، ۱۳۸۲: ۷۴).

چهره خورشید و آنگه زحمت مشاطگی مرکب جمشید و آنگه حاجت برگستوان

(همان: ۳۲۵)

نمونه‌های زیادی در اشعار شاعران از مجاورت نام جمشید و خورشید وجود دارد. منوچهری، فرخی سیستانی، نظامی گنجوی، عنصری، قطران تبریزی، اسدی توسی و ...

منابع

- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۵)، «ارتباط اسطوره و حماسه»، مجله مطالعات ایرانی، سال پنجم، شماره دهم.
- _____ (۱۳۸۸)، از اسطوره تا حماسه، تهران: سخن.
- اوستا. (۱۳۹۱)، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، چاپ شانزدهم، تهران: مروارید.
- ایونس، ورونیکا. (۱۳۷۹)، اساطیر مصر. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- _____ (۱۳۸۱)، اساطیر هند، ترجمه باجلان فرخی، چاپ دوم. تهران: اساطیر.
- بلعمی، ابوجعفر محمدبن محمد. (۱۳۸۵)، تاریخ بلعمی، به تصحیح محمدتقی بهار، چاپ سوم، تهران: زوار.
- بهار، مهرداد. (۱۳۵۲)، اساطیر ایران، تهران: مؤسسه انتشاراتی بنیاد فرهنگ ایران.
- _____ (۱۳۶۴)، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: توس.
- بیرلین، ج. ف. (۱۳۸۶)، اسطوره‌های موازی، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۶۳)، آثارالباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- پاریندری، جئوفری. (۱۳۷۴)، شناخت اساطیر آفریقا، ترجمه باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- پورداوود، ابراهیم. (۱۳۷۷)، تفسیر و تألیف یشت‌ها (دوجلد)، تهران: اساطیر.
- _____ (۱۳۸۰)، تفسیر و تألیف یسنا، تهران: اساطیر.
- پیرنیا، حسن. (۱۳۷۵)، تاریخ ایران باستان (چهارجلد)، تهران: دنیای کتاب.

- جرمی بلک و آنتونی گرین. (۱۳۸۳)، فرهنگ نامه خدایان بین النهرین، ترجمه پیمان متین، تهران: امیرکبیر.
- حمزه بن حسن اصفهانی. (بی تا)، سنی ملوک الارض و الانبیاء، بیروت: منشورات دار مکتبه الحیاة.
- خوارزمی، حمیدرضا. (۱۳۹۲)، «تکوین و تحول قهرمانان در گذر از اسطوره به حماسه»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، زمستان، دوره ۹، شماره ۳۳، صص ۸۵-۶۳.
- رزنبرگ، دونا. (۱۳۷۴)، اسطوره‌های یونان، ترجمه مجتبی عبدالله‌نژاد، مشهد: ترانه.
- _____ (۱۳۷۹)، اسطوره‌های جهان. ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران: اساطیر.
- رضی، هاشم. (۱۳۸۲) دین و فرهنگ ایرانی پیش از زردشت، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۱)، آیین مهر، تهران: بهجت.
- زرن، آر. سی. (۱۳۷۵)، زروان. ترجمه تیمور قادری، چاپ دوم، تهران: فکر روز.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات، تصحیح و تحشیه سیدحسن نصر، چاپ دوم، تهران: مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.
- عفیفی، رحیم. (۱۳۸۳)، اساطیر و فرهنگ ایران، تهران: توس.
- فرنیغ‌دادگی. (۱۳۸۰)، بندهش، ترجمه مهرداد بهار، چاپ دوم، تهران: توس.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۹)، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، چاپ سوم، تهران: مرکز دایره‌المعارف اسلامی.
- فره‌وشی، بهرام. (۱۳۵۲)، فرهنگ پهلوی به فارسی، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
- کربن، هانری. (۱۳۸۴)، بن‌مایه‌های آیین زردشت در اندیشه سهروردی، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: جامی.

- کریستن سن، آرتور. (۱۳۸۳)، **نخستین انسان، نخستین شهریار**. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چاپ دوم، تهران: چشمه.
- کریستی، آنتونی. (۱۳۸۴)، **اساطیر چین**، ترجمه باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- کومن، فرانسیس. (۱۳۸۳)، **آیین پر رمز و راز میتراپی**، ترجمه هاشم رضی، چاپ دوم، تهران: بهجت.
- **گاتاها**. (۱۳۸۳)، ترجمه آبتین ساسانفر، تهران: بهجت.
- **گزیده سروده‌های ریگ‌ودا**. (۱۳۷۲)، ترجمه سیدمحمدرضا جلالی، چاپ سوم، تهران: نقره.
- **گزیده‌های زاداسپریم**. (۱۳۶۶)، ترجمه محمدتقی راشد، تهران: مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.
- مکنزی، دیوید. (۱۳۷۹)، **فرهنگ پهلوی**، ترجمه مهشید میرفخرایی، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- **مهابهارتا**. (۱۳۸۵)، ترجمه میرغیاث‌الدین علی قزوینی، به تصحیح سیدمحمدرضا جلالی، جلد اول، تهران: کتابخانه طهوری.
- **مینوی خرد**. (۱۳۵۴)، ترجمه احمد تفضلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- **ورمازن، مارتین**. (۱۳۸۰)، **آیین میترا**، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران: چشمه.
- **یسنا**. (۱۳۸۰)، تألیف و ترجمه ابراهیم پورداوود، تهران: اساطیر.
- **یشت‌ها** (۱۳۷۷)، دو جلد، ترجمه و تفسیر ابراهیم پورداوود، تهران: اساطیر.

Yarshater, Ehsan, **CHRONOLOGY OF IRANIAN HISTORY**
PART, AVAILABLE FROM:
[HTTP://WWW.IRANICAONLINE.ORG/PAGES/CHRONOLOG.](http://www.iranicaonline.org/pages/chronolog)

دوفصلنامه ادبیات پهلوانی، دانشگاه لرستان
سال چهارم، شماره ششم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

مؤلفه‌های هویت ملی و اساطیری در آثار فرّخی یزدی

محمود صادق‌زاده^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۰۴

چکیده

زبان و ادب فارسی در شکل‌گیری هویت ایرانی بسیار اهمیت داشته و با بن‌مایه‌های وطن‌خواهی، مهرورزی، خردگرایی و دین‌محوری آمیخته شده است. شاعران ادبیات سیاسی مشروطیت از این سرمایه‌ها در خدمت آرمان‌های مردمی استفاده کرده‌اند. آزادی‌خواهی و اندیشه‌های ناسیونالیستی از درون‌مایه‌های اصلی مشروطیت بود؛ اما به دلایلی، هر کدام از روشنفکران برداشت خاصی از آن‌ها داشتند؛ مثلاً: آزادی در دیدگاه فرّخی، علاوه بر مفاهیم دموکراسی و آزادی‌های اجتماعی و قانون‌گرایی، با مفاهیم عناصر اساطیری، ملی و مذهبی، نوگرایی، جهان‌وطنی و صلح عمومی و چاشنی اندیشه‌های سوسیالیستی آمیخته شده است. فرّخی یزدی، بیش از دیگر شاعران مشروطه، عناصر اساطیری و تاریخی را برای آرمان‌های اجتماعی و سیاسی به کار می‌گیرد؛ اما در این راه هرگز دچار باستان‌گرایی و شووینیزم افراطی نمی‌شود. نگارنده می‌کوشد به شیوه توصیفی و تحلیلی این مسائل را با تجزیه و تحلیل و مقایسه اشعار و مقالات فرّخی یزدی و با بهره‌جستن از تألیفات و تحقیقاتی که در باره زندگی، شعر و اندیشه وی صورت گرفته، بررسی کند.

کلیدواژه‌ها: شعر مشروطه، فرّخی یزدی، ملی‌گرایی، باستان‌گرایی، اسطوره.

۱- مقدمه

محمد فرّخی یزدی یکی از برجسته‌ترین و متعهدترین و «خلف‌ترین شاعران» (آجودانی، ۱۳۸۲: ۱۵۸) دوره خود بود که ادبیات را در خدمت آرمان‌های مردم و مشروطیت به کارگرفت و فرزند زمان خود بود. بنابراین اشعار سیاسی و آثار قلمی و فعالیت‌های روزنامه‌نگاری وی، ندای آزادی، برابری و نوگرایی و اندیشه‌های ملی و مذهبی است. از این رو، گرچه اشعار وی، چون بسیاری از اشعار راستین این دوره، از لحاظ تخیل و آفرینش هنری و ارزش‌های شعری خیلی قابل‌توجه نیست؛ اما از جنبه محتوایی و درون‌مایه، مردمی‌ترین و واقعی‌ترین و متعهدترین شعر تاریخ ادبیات ایران است که سخنش، نشانگر ادبیات در خدمت اجتماع است، نه «ادبیات برای ادبیات».

۱-۱. اهمیت و ضرورت تحقیق

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های شعر فرّخی، اشاره و تکیه بر افتخارات و عظمت‌های ایران باستان و بیان احساسات ملی‌گرایی و وطن‌خواهی است. البته شاعران مشروطیت و از جمله فرّخی یزدی، به ضرورت تاریخی و به اقتضای سیاسی، این شیوه را برگزیدند؛ زیرا روشنفکران و شاعران این دوره، ناچار بودند که در مبارزات ضداستعماری، بر اندیشه‌های ناسیونالیستی تکیه و در مبارزات ضداستبدادی نیز بر دستاوردهای فرهنگی و علمی توجه و تأکید کنند. این گرایش‌ها در تهییج و برانگیختن عمومی علیه سلطه خارجی و ایجاد شور استقلال‌طلبی و آزادی‌خواهی است و در آن شرایط، اندیشه‌ای مترقی بود. از این رو تحلیل و بررسی محتوایی آثار و اشعار فرّخی یزدی، می‌تواند ابعاد شخصیت فکری وی و نیز گرایش‌های گوناگون سیاسی دوران مشروطیت را روشن‌تر کند.

۲-۱. بیان مسأله

زندگی، مبارزات سیاسی و اشعار و آثار قلمی فرّخی‌یزدی از ابعاد گوناگونی برخوردار و قابل تحلیل و بررسی است. فرّخی از شاخه شاعران مردمی، کارگری و متعهد به زمان خود است که از قالب‌های سنتی برای درون‌مایه‌های آزادی، برابری، استقلال‌طلبی، نوگرایی و مفاهیم ملی و دینی بهره می‌برد.

اصلی‌ترین مضامین و ویژگی‌های شعر فرّخی‌یزدی؛ عبارت است از: بیان اندیشه‌های آزادی‌خواهی، استبدادستیزی، ناسیونالیست، تجدّدطلبی و نوگرایی، جامعه‌اشتراکی، ادبیات کارگری، ادبیات زیرزمینی، کاربرد اشارات اساطیری و باستان‌گرایی و شعر زندان. در این جستار، ابتدا به طور مختصر، به چگونگی شکل‌گیری هویت ایرانی و اسلامی می‌پردازیم؛ سپس به مفاهیم وطن‌خواهی و عناصر هویت ملی از دیدگاه فرّخی؛ همچون: ناسیونالیسم باستان‌گرا و نژادپرست، «ناسیونالیسم آزادی‌خواه»، باستان‌گرایی و اشاره به اسطوره‌ها، تأکید بر ترکیب «هویت ایرانی و اسلامی» و پیوند آزادی‌خواهی فرّخی با اساطیر ایرانی پرداخته شده است.

۳-۱. پیشینه تحقیق

در زمینه دوران زندگی، مبارزات سیاسی، روزنامه‌نگاری، انتشار اشعار و ابعاد فکری و بعضی ویژگی‌های شاعری فرّخی‌یزدی، در سال‌های اخیر تحقیقات سودمندی پدید آمده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: شهر شعر فرّخی (۱۳۷۵) و چهار شاعر آزادی از محمدعلی سپانلو؛ بن‌مایه‌های درد و رنج در شعر فرّخی‌یزدی (۱۳۸۱) از محمدعلی صادق‌یان؛ بازگشت فرّخی به تاریخ و افسانه (۱۳۸۱) از علی سلطانی‌گردفرامرزی؛ نگاهی به شعر فرّخی‌یزدی از دیدگاه بلاغت (۱۳۸۱) از محمد فشارکی و نیز مقالات نگارنده درباره

ابعاد گوناگون زندگی، اندیشه، مبارزات سیاسی و روزنامه‌نگاری و سبک نثر وی که در مجلات علمی- پژوهشی و یا همایش‌های تخصصی منتشر شده؛ اما درباره عناصر و مؤلفه‌های ملی و دینی در آثار فرّخی‌یزدی، پژوهشی به طور مستقل و کامل صورت نگرفته است.

۱-۴. روش تحقیق

در این نوشتار به شیوه توصیفی و تحلیلی سعی می‌شود از طریق بازخوانی و تجزیه و تحلیل اشعار و مقالات روزنامه‌های طوفان و بهره‌جستن از مهم‌ترین تألیفات و تحقیقات صورت گرفته به بحث و بررسی مفاهیم وطن‌خواهی و ملی‌گرایی فرّخی‌یزدی و عناصر و ویژگی‌های هویت ملی و شیوه‌های استفاده‌وی از اندیشه‌های اساطیری، تاریخی و ملی پرداخته شود. ضمناً اشعار فرّخی در متن نیز به دیوان فرّخی‌یزدی به کوشش حسین مکی ارجاع داده شده است.

۲- بحث

۲-۱. شکل‌گیری هویت ایرانی

هویت ملی؛ یعنی: چگونگی پیدایش، شکل‌گیری، حقیقت وجودی، ویژگی‌ها و عناصر مشترک ملتی که موجب شناسایی، تمایز و وحدت آن نسبت به ملت‌های دیگر می‌شود. به تعبیری دیگر: هویت؛ برخورداری از یک احساس ملی است و منظور از آن، «احساس مشترک یا وجدان و شعور جمعی در میان عده‌ای از انسان‌هاست که یک واحد سیاسی یا ملت را می‌سازند.» (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۲). هویت ملی ایرانی به بستگی‌ها و متغیرهای جغرافیایی، نژادی و قومی، فکری، دینی اخلاقی و اجتماعی مربوط می‌شود. در این میان،

عنصر اصلی مشترک تمام این بستگی‌ها، در دوران پس از اسلام، دین اسلام بوده که با گرایش‌های گوناگونی روبه‌رو شده و در هر دوره تاریخی، تحت تأثیر عوامل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی خارجی و داخلی قرار گرفته است. (جعفریان، ۱۳۸۱: ۷-۵) هویت ملی ایرانی، از آغاز شکل‌گیری تاکنون، به طور کلی، از سه عنصر اصلی ترکیب شده است: ملیت (ایران باستان)، دیانت (اسلام و تشیع) و مدنیت (تجددگرایی و مدرنیته ایرانی). هویت ایرانی، به دلیل موقعیت و وضعیت خاص جغرافیایی، تاریخی و سیاسی ایران، با حوادث بسیار، به‌ویژه با سه حادثه عظیم: حمله اسکندر مقدونی، حمله اعراب و ارتباط جامعه ایرانی با فرهنگ و مدنیت غربی روبه‌رو و به چالش کشیده شده است. (رهیاب، ۱۳۸۱: ۸۷-۸۶).

نخستین نکته بسیار مهم این است که به‌رغم مصائب، مسائل و تحولات اساسی سیاسی، فرهنگی و ادبی که پیش آمده، هویت ایرانی در برابر این سه حادثه و حملات بیگانگان دیگری؛ همچون ترک‌های غز، سلجوقیان، مغولان، تیموریان و...، نه تنها هرگز دچار انقید و تسلیم نشده است؛ بلکه با غنای هویت ملی و با نیروی هاضمه فرهنگی بسیار نیرومند خود، با سلطه سیاسی و هجوم فرهنگی آنان مقابله و از «نفی و قبول مطلق» دوری کرده است.

دومین نکته مهم این است که به‌رغم نژاد، مذهب، اندیشه و زبان متفاوت، عامل وحدت و زمینه مشابهت ایرانیان چه بوده که موجب هویت مشترک شده است؟ یعنی: رمز و راز شکل‌گیری و ماندگاری هویت ایرانی چیست؟ به‌طور خلاصه می‌توان گفت: یکی، نیروی عظیم اساطیری، تاریخی و فرهنگی بوده که موجب خودباوری و اعتمادبه‌نفس زیاد ایرانیان شده و «هجوم‌های کوچک و بزرگ و آشکار و پنهان را چندان جدی نمی‌گرفته، صبر می‌کرده تا آنان که از بیرون آمده‌اند یا با او سر عناد داشتند، در او مستهلک گردند» (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۸۲: ۱۹۱)؛ دلیل دیگر این بوده که شاهین هویت ایرانی، از دو شاهبال

حماسه و عرفان برخوردار بوده است: در واقع حماسه، بیانگر آماده‌باش ایرانیان و روحیه وطن‌پرستی و تعهد ملی آنان برای آزادی و استقلال مام وطن بوده که به‌رغم حوادث بی‌شمار و گوناگون پابرجاست و عرفان نشانگر روح اشراقی و مهرورزی ایرانیان که به تعدیل افراط و تفریط‌های سیاسی، دینی و اخلاقی و تلطیف دل‌ها و جان‌ها پرداخته است؛ بنابراین جوهره هویت ایرانی، در طول دوران، با چهار بن‌مایه عجین شده است: وطن‌خواهی، مهرورزی، دین‌محوری و خردگرایی.

سومین نکته مهم این است که اصلی‌ترین عامل قوام و دوام و انتقال هویت ملی، به‌رغم این همه مصائب و مسائل چیست؟ در این زمینه، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد؛ بعضی همچون دکتر صفا عقیده دارند که هویت ایرانی بر دو اصل بنا شده است: یکی زبان فارسی که در شکل‌گیری و حفظ هویت ملی ایرانی نقش اساسی داشته و تجلی و تجسم آن در شاهنامه فردوسی است و دوم، نهاد و ساختار سیاسی پادشاهی است؛ که البته این دیدگاه قابل نقد است؛ زیرا هر دو عامل وسیله‌ای برای انتقال هویت هستند؛ به‌ویژه نظام پادشاهی که علاوه بر نقش ابزاری، موقتی هم بوده است (رجایی، ۱۳۸۵: ۵۳-۵۰).

شاهرخ مسکوب نیز از صاحب‌نظرانی است که دیدگاهش درباره هویت ایرانی، با کمی تفاوت، به دیدگاه دکتر صفا نزدیک است؛ او عقیده دارد که هویت ایرانی بر دو پایه زبان و تاریخ بنا شده است، در واقع، مسکوب تاریخ و فرهنگ را جایگزین ساختار پادشاهی کرده است (همان: ۵۹). استاد مطهری نیز از اندیشمندانی است که در کتاب «خدمات متقابل اسلام و ایران» ضمن آشتی دادن ایران و اسلام، در باره عناصر اصلی هویت ایرانی می‌گوید: «هویت ایرانی دو پایه مهم دارد؛ یکی ایرانی بودن و دیگری علاقه و سرسپردگی ایرانیان به اسلام» (مطهری، ۱۳۶۲: ۲۳)؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که عناصر اصلی هویت ایرانی؛

عبارتند از: تاریخ و فرهنگ ایران، اسلام، ساختار سیاسی، سنت و عرف و تجدد (رجایی، همان: ۶۸).

زبان فارسی، بی‌تردید، یکی از عوامل بسیار اساسی است که به‌رغم سابقه طولانی و بازتاب جریان‌ها و دوران پر پیچ و خم فرهنگ و تاریخ ایران، به بهترین صورت و سیرت، نقش خود را ایفا کرده است و همچنان ایفا می‌کند. از زبان «چینی و عربی که بگذریم، هیچ زبان عمده دیگری، عمرش به بلندی زبان فارسی نیست.» زبان فارسی در طول دوران خود، تحت تأثیر عوامل بیرونی و درونی زبان، متحوّل شده و به دست نویسندگان، شاعران و عالمان، پخته و کامل شده و «همه تموج روحی ایرانی را در خود منعکس کرده است» (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۷۶: ۱۰۵-۱۰۴). و با پویش و تپش جریان یافته است. هرگاه که هویت ایرانی در معرض هجوم بیگانه و آسیب‌های زمانی قرار می‌گرفته، مردان اندیشه و ذوق و هنر، با سلاح قلم و سخن، به یاری‌اش می‌شتافتند و به بازسازی و حفظ آن می‌پرداختند. چنان‌که بزرگ حماسه‌پرداز آگاه و مسئول ایرانی، با اثر سترگ خود، شاهنامه، هم به تنظیم و تدوین فرهنگ اساطیری-حماسی ایرانیان پرداخت و از نابودی نجاتش داد و هم برای درمان آسیب‌های هویت ایرانی در سلطه بیگانگان (اعراب و ترکان) شتافت و به وسیله الگوهای اساطیری که پیاده کرد، ایرانیان را از خودبیگانگی و «الیناسیون فرهنگی» نجات داد (شریعتی، ۱۳۷۴: ۲۰۱). و هم با استفاده از زبانی روان و پاک و پخته، سبک نوین و پیشرفته‌ای را عرضه کرد.

به هر حال تحت تأثیر عوامل یادشده، ادبیاتی انقلابی، متعهد و مسئول به نام «ادبیات سیاسی» شکل گرفت که از نظر شکل و محتوا، به کلی با گذشته متفاوت بود. شاعران اصیل ادبیات سیاسی مشروطه؛ مانند: بهار، عارف، عشقی، فرّخی‌یزدی، نسیم شمال و... کوشیدند با بهره‌گرفتن از عناصر هویت ملی و اساطیری و توانمندی‌های زبان و ادب گذشته، به نشر

و گسترش اندیشه‌های آزادی‌خواهی و استقلال‌طلبی و نوگرایی پردازند. هرچند آزادی‌خواهی و اندیشه‌های ناسیونالیستی از درون مایه‌های اصلی ادبیات مشروطیت بود؛ اما به دلایلی، این مفاهیم در دیدگاه مشروطه‌طلبان و روشنفکران متفاوت بود و هرکدام برداشت خاصی از آن داشتند.

از این‌رو نظریه‌پردازان مشروطیت و روشنفکران، در تلقی آن اندیشه‌ها، دچار نوعی تضاد و تناقض شدند. اما مشکل اصلی در این باره، تنها نشناختن کامل نوگرایی غربی نبود؛ بلکه نبودن زمینه‌های مناسب اجتماعی و سیاسی نیز از دلایل این بدفهمی‌ها و تناقض‌ها بود؛ بنابراین اگرچه بزرگترین دستاورد مشروطیت، آزادی به نظر می‌رسید؛ اما مفهوم آزادی نیز با برداشت‌های گوناگونی همراه بود؛ مثلاً: آزادی از نظر بهار، رنگ و بوی استقلال و وطن‌خواهی داشته؛ در حالی که آزادی در دیدگاه فرّخی‌یزدی، علاوه بر مفاهیم دموکراسی و آزادی‌های اجتماعی و قانون‌گرایی، با مفاهیمی همچون: اساطیر، ملیت، مذهب و تجدّدگرایی، جهان‌وطنی، صلح عمومی و چاشنی اندیشه‌های سوسیالیستی و جامعه‌اشتراکی آمیخته شده و هویت ایرانی، اسلامی و نوگرایی او را شکل داده است. البته سوسیالیسم فرّخی که رنگ و بوی ملی دارد، نه علمی و فلسفی است و نه نظامی و چریکی؛ بلکه از نوع اجتماعی است که به صورت حمایت از زحمت‌کشان و رنجبران، به منظور برقراری عدالت اجتماعی در ایران و «جهان‌وطنی» و صلح عمومی و طبقه‌جهانی کارگران خود را نشان می‌دهد و در اشعار و مقالات وی منعکس شده است.

۲-۲. مفاهیم وطن‌خواهی و ملی‌گرایی از دیدگاه فرّخی

برای این که دیدگاه فرّخی نسبت به مفاهیم «ملت»، «وطن» و اندیشه‌های «ناسیونالیستی» روشن شود، لازم است که درباره‌ی سابقه این واژه‌ها و مفاهیم و کاربردهای آن، مختصراً توضیح داده شود.

در گذشته (به ویژه با توجه به تقسیم‌بندی شهرستانی در ملل و نحل)، هرگاه مفهوم دین و آیین و شریعت منظور بوده، بیشتر واژه «ملت» به کار می‌رفته است؛ مانند: «ملت مجوس، یهود و نصاری یا مسلمان» (آجودانی، ۱۳۸۲: ۱۶۷-۱۶۲) و هرگاه مفهوم «مردمان» مرادشان بود، از واژه «امت» استفاده می‌کردند و البته منظور آنان از «دولت» نیز «درباریان و روحانیان؛ یعنی صاحبان قدرت» بوده است. از این‌رو، این مفهوم از «ملت» و در کاربرد مجازی آن، پیروان دین و این مفهوم از «دولت»، در کاربرد اصطلاحی آن، به معنای سلطنت و قدرت حکومت، اصلی‌ترین و اساسی‌ترین مفهومی است که در تاریخ دوران اسلامی، از این دو کلمه استنباط می‌شده است. چنین مفهومی، تا آغاز پیدایی اندیشه‌های قانون‌خواهی و مشروطه‌خواهی هم به کار می‌رفت؛ حتی در جریان نهضت مشروطیت و اندکی پس از اعلان مشروطیت، در بسیاری از نوشته‌ها، مفهوم مسلط این دو واژه، همان مفهومی است که پیش از آن در تاریخ ایران، از آن استنباط می‌شد (همان).

بنابراین ملیت (nationality) «در رابطه قانونی به معنای عضویت در یک ملت یا دولت است. به‌طور کلی، ملیت شامل وظایف فرمان‌گزاری از سوی فرد و حمایت از دولت است و از این نظر، ملیت فراگیرتر از شهروندی است؛ ملیت را عموماً حقی جدایی‌ناپذیر برای بشر شمرده‌اند» (آشوری، ۱۳۶۶: ۳۱۰)

اگرچه پس از مشروطیت نیز ذهنیت‌ها و برداشت‌های گوناگون از مفهوم «ملت» (دین یا مردم) و «حکومت» (سلطنت و یا حکومت قانونی عرفی) وجود داشت و البته این مسئله موجب تناقضات بسیار و بعدها، زمینه‌ساز اختلافات فراوان شد؛ اما بنا به نوشته بهار در سبک‌شناسی، نخستین بار واژه «ملت» به معنی «مجموع رعایا» و طبقات اجتماعی و نه «شریعت یا پیروان شریعت»، در نوشته ملک‌خان به کار رفته است (سبک‌شناسی، ۱۳۱۹: ۳۷۸). هرچند به عقیده محققان «در این که برای نخستین بار ملت در این نوشته ملک‌خان به

معنی همهٔ مردم و اجماع رعایا، نه به معنی شریعت یا پیروان شریعت به کار رفته باشد، جای تردید است، با این همه، نمونهٔ مورد نظر بهار، از قدیمترین کاربرد لفظ ملت به معنی اجماع رعایاست» (آجودانی، ۱۳۸۲: ۱۷۳).

بنابراین، ظاهراً پس از مشروطیت نیز هنوز ملت، در بسیاری از موارد، در مفهوم دین و شریعت به کار می‌رفته و تا مدت‌ها در مورد این که «حقوق ملی» همان «حقوق شرعی» است، اختلاف نظر وجود داشته است. کم‌کم علاوه بر مفهوم تازهٔ «ملت»، مفهوم جدید «وطن»، تحت تأثیر اندیشهٔ غربی، به‌طور مشخص، شناخته و معرفی شد (آجودانی، تابستان ۱۳۸۲: ۲۱۲). البته، مفهوم وطن در نظر گذشتگان ما، یا به معنای ده و شهری که زادگاهشان بود، به کار می‌رفت، یا در معنای همهٔ عالم اسلامی (امت مسلمان)؛ چنان‌که اقبال لاهوری به جهان وطن اسلامی یا انترناسیونالیسم و سیدجمال به وحدت اسلامی عقیده داشته‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۲: ۲۶-۱) اقبال در این زمینه سروده است:

از عراق و روم و ایرانیــــــــــــــــم ما شبنم یک صبح خندانیم ما
ما که از قید وطن بیگانه‌ایم چون نگه نور دو چشمیم و یکیم
(دیوان اقبال، ۱۳۴۳: ۱۶)

اما وطن به معنای سرزمینی که مردمی با مشترکات قومی، زبانی و فرهنگی در آن زندگی می‌کنند، مفهومی است که از عصر بیداری در ادبیات فارسی به کار رفته است (یاحقی، ۱۳۸۵: ۱۷)؛ هرچند چنان‌که گفتیم؛ این وطن پرستی دچار افراطی‌گری و گرایش‌های شدید هم شد.

هرچند زمینه‌های کاربرد آن در گذشته، حتی پیش از پیدایش ناسیونالیسم در اروپا— به معنی «احساس نوعی همبستگی در میان افراد جامعهٔ ایران (بر اساس مجموعهٔ آن عوامل، که سازندهٔ مفهوم قومیت هستند) در طول زمان وجود داشته است» (آدمیت، ۱۳۵۷: ۱۱۶)؛ اما

آن‌گونه که در «مشروطه ایرانی» آمده است، ظاهراً نخستین بار واژه «ملت» در مفهوم جدید، به همراه «حقوق بشر»، به وسیله «آقاخان کرمانی» در منظومه‌ای (که در انتقاد از اوضاع سیاسی ایران سروده) و در مقدمه‌ای که بر آن نوشته، به کار رفته است (آجودانی، ۱۳۸۲: ۲۰۲ و ۱۹۱-۱۹۰) مفهوم «ملت»، در این مقدمه و منظومه، «دقیقاً به معنای جدید و اصطلاحی آن؛ یعنی قومیت و نژاد و در پاره‌ای موارد «حب ملیت»، به مفهومی نزدیک به مفهوم (nationalism) به کار می‌رود.

به مرور زمان، ملت بیشتر و گاه فقط به معنی مجموع رعایای ایران به کار گرفته می‌شد که توسعاً پیرو شریعت اسلام هم تلقی می‌شدند. اما از اواخر دوره قاجار و به‌طور روشن‌تر، از اوایل حکومت پهلوی، ملت به معنای ملت ایران (مجموع مردم ایران)، جا افتاده و در پاره‌ای نوشته‌های این دوره، علاوه بر این، به مفهوم «آزادی» نیز اشاره شده است. یکی از خواست‌های مندرج در مرامنامه حزب دموکرات ایران، مربوط است به تساوی. در همین مرامنامه، در بخش مربوط به «حقوق مدینه» خواستشان را این‌گونه نوشته‌اند: «تساوی همه افراد ملت [مجموع مردم، بدون وابستگی به شریعت و مذهب خاصی] در مقابل دولت و قانون، بدون فرق نژاد، مذهب و ملت [دین و شریعت]» (همان). هرچند هنوز هم درباره کاربرد مفهوم واژه «ملت» شک و شبهه وجود دارد و ذهنیت‌ها شفاف نیست؛ با این حال، فرّخی چند سال پس از مشروطیت، با برداشتی جدید از مفهوم ملت (هویت ملی و دینی)، چنین می‌سراید:

دولت هر مملکت در اختیار ملت است

آخر ای ملت، به کف کی اختیار آید تو را؟

(دیوان: ۷۹)

اصولاً در دوره مشروطیت با توجه به رویکردهای سیاسی، دو نوع گرایش ناسیونالیستی وجود دارد (صدری‌نیا، ۱۳۷۸: ۲۵۷).

۲-۲-۱. « ناسیونالیسم باستان‌گرا و نژادپرست »

این گفتمان در آرای میرزافتحعلی آخوندزاده، جلال‌الدین میرزای قاجار و میرزاآقاخان کرمانی - پیش از همراهی او با ملک‌خان و سیدجمال‌ریشه داشت و از منظر نژادی به تاریخ، دین و آیین، حقوق انسانی گروه‌ها و اقوام و طوایف می‌نگریست. تأثیر ناسیونالیسم افراطی غرب و به‌طور خاص آلمان، بر این جریان ناسیونالیستی چشمگیرتر بود (صدرنیا، همان). پیروان آن، با نگاهی رمانتیک به عصر باستان، خواهان بنای ایران مدرن بودند. شیفتگی مفرط به ایران باستان و اعتقاد به اصالت خون و نژاد، اساس نگرش تاریخی آنان را شکل می‌داد. میرزاده عشقی و عارف قزوینی از نمایندگان برجسته ناسیونالیسم باستان‌گرای ایرانی هستند که در اشعارشان، گاه نوعی «شوینیزم» افراطی و تحقیر ملت‌های دیگر به چشم می‌خورد (همان). میهن‌شیفتگی-یا شوونیزم، به فرانسوی (Chauvinisme) به معنای اصلی و ابتدایی آن، یک نوع میهن‌پرستی افراطی و ستیزه‌جو و یک ایمان کور به برتری و شکوه ملی است. (فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۸، د ۶، ذیل واژه *chauvinism*).

۲-۲-۲. ناسیونالیسم آزادی‌خواه

این رویکرد ناسیونالیستی از اندیشه‌های پیشروان روشنفکری و آزادی‌خواهی نشأت می‌گیرد و هرچند اندیشه‌های سید جمال و طالبوف در شکل‌گیری آن تأثیر بیشتری دارد، با این حال در بعضی از موارد، از دیدگاه‌های آزادی‌خواهانه کسانی؛ همچون آخوندزاده، میرزاآقاخان و حتی ملک‌خان نیز تأثیر گرفته است. نژادپرستی و اعتقاد به اصالت خون، در این رویکرد

جایگاهی ندارد و بیشتر براساس هویت ملی، دینی، تاریخی و فرهنگی مشترک ایرانیان شکل می‌گیرد. هرچند پیروان این دیدگاه، به مفاخر گذشته و اساطیر ایران از روی احترام می‌نگرند؛ اما دچار «باستان‌گرایی رمانتیک» و «شوینیزم افراطی» نمی‌شوند. از دیدگاه این گروه، تاریخ ایران قبل از اسلام و بعد از اسلام، یک مجموعه به هم پیوسته و مکمل است که هویت ایرانیان را شکل می‌دهد (همان: ۲۵۹).

این گروه، در دوران مشروطیت، به اصول و مبانی آزادی‌خواهی و تشکیل احزاب و گروه‌های اجتماعی و سیاسی و قانون‌گرایی و عدم تمرکزگرایی و روحیه ضداستبدادی و استعماری گرایش و عقیده داشتند. این جریان فکری و سیاسی، طیف‌های مختلفی را در بر می‌گرفت؛ بعضی همچون محمدتقی بهار، بیشتر بر حکومت مقتدر ملی مبتنی بر رأی مردم و مشارکت عمومی، با وجود احزاب و دسته‌جات سیاسی و اجتماعی در چارچوب قانون، پای می‌فشرده و بعضی دیگر؛ چون میرزاده عشقی، بیشتر به اقتدار حکومت با حفظ استقلال میهن و افتخارات ایران باستان تأکید داشتند و بعضی به مانند فرّخی‌یزدی، علاوه بر اندیشه‌های جامعه‌اشتراکی، به حفظ تمامیت ارضی ایران و به هویت ملی و دینی نیز می‌اندیشیدند.

تمام این طیف‌ها را، به‌طور کلی، به سه گروه اصلی: «لیبرال، ملی-مذهبی و سوسیالیست» نیز می‌توان تقسیم کرد. فرّخی در این تقسیم‌بندی، جزو جریان دوم فکری سیاسی یاد شده (آزادی‌خواه ناسیونالیسم) جای می‌گیرد که در عین دل‌بستگی به وطن و هویت ملی و دینی ایرانی، به دستاوردهای آزادی‌خواهانه مشروطیت پای‌بند بود و به اندیشه‌های سوسیالیستی نیز گرایش داشت. هرچند یکی از عوامل بسیار مهم در پیدایش و رشد ناسیونالیسم و وطن‌خواهی به مفهوم جدید، تحت تأثیر فرهنگ اروپایی، مبارزه با تهاجمات اجنبی و حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور بود؛ اما به قولی حتی «پیش از

پیدایش فلسفه ناسیونالیسم در اروپا، پاره‌ای از عناصر سازنده آن در ایران وجود داشته و شناخته گردیده بود. (آدمیت؛ همان: ۲۶۴).

«بدین ترتیب، در مشروطیت ایران، آزادی (FREEDOM)، به‌طور عام، و آزادی‌های فردی (PERSONAL FREEDOM)، به‌طور مشخص، آن‌گونه که در نظام دموکراسی فهمیده می‌شد، به کنار نهاده شد و آنچه که اهمیت و وضوح یافت، استقلال (INDEPENDENCE) بود؛ استقلال سیاسی که در عمل، با ایجاد حکومت مقتدر مرکزی امکان‌پذیر می‌شد؛ تا وطن و «جامعه اسلامی» ایران را حفظ و حراست کند. شکل‌گیری چنین مفهومی از مشروطیت، با ساختار تاریخی و اجتماعی جامعه ایران و با چگونگی شکل‌گیری مفهوم «ملت» در تاریخ جدید ایران، ارتباط تاریخی بنیادی دارد» (آجودانی ایرانی، ۱۳۸۲: ۴۳۸).

۲-۳. عناصر هویت ملی در شعر فرّخی یزدی

۲-۳-۱. باستان‌گرایی و اشاره به شخصیت‌های حماسی

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های شعر فرّخی، اشاره و تکیه بر افتخارات و عظمت‌های ایران باستان و بیان احساسات ملی‌گرایانه و وطن‌خواهی است. البته شاعران مشروطیت و از جمله فرّخی یزدی، به ضرورت تاریخی و به اقتضای سیاسی، این شیوه را برگزیدند؛ زیرا روشنفکران و شاعران این دوره، ناچار بودند که در مبارزات ضداستعماری، علاوه بر اندیشه‌های ناسیونالیستی، به دستاوردهای فرهنگی و علمی نیز توجّه و تأکید کنند. این گرایش‌ها، در تهییج و برانگیختن عمومی علیه سلطه خارجی و ایجاد شور استقلال‌طلبی و آزادی‌خواهی است و در آن شرایط، اندیشه‌ای مترقی بود؛ هرچند بعدها در دوره پهلوی، این اندیشه وطن‌پرستی و ناسیونالیست، به وطن‌پرستی افراطی (شوونیزمی) تبدیل می‌شود.

اما همان‌گونه که اشاره شد، گرایش فرّخی یزدی به اندیشه‌های ناسیونالیستی و وطن‌خواهی و قهرمانان اساطیری، یا برای برقراری آزادی (آن هم در مبارزه با استبداد) و در مفهوم (حق رأی و انتخاب و قانون‌گرایی و عدالت‌طلبی) است و یا برای استقرار استقلال (در مبارزه با استعمار) معنا پیدا می‌کند؛ مثال برای نمونه اول (آزادی‌خواهی و مبارزه ضد استبدادی):

این همان ایران که منزلگاه کیکاووس بود

خوابگاه داریوش و مأمن سیروس بود

جای زال و رستم و گودرز و گیو و طوس بود

نی چنین پامال جور انگلیس و روس بود

آخر ای بی‌شور مردم عرق ایرانی کجاست

شد وطن از دست، آیین مسلمانی کجاست؟

(دیوان: ۱۸۷-۱۸۶)

و:

ای وطن‌پرورِ ایرانیِ اسلام‌پرست

همتی زان که وطن رفت چو اسلام ز دست

(دیوان: ۱۹۱)

مثال برای مورد دوم (حق انتخاب، قانون‌گرایی و عدالت‌طلبی):

دولت هر مملکت در اختیار ملت است

آخر ای ملت به کف کی اختیار آید ترا؟

(دیوان: ۷۹)

البته فرّخی یزدی، بیش از شاعران دوره مشروطه، به قهرمانان ملی، دینی، تاریخی و یا داستانی اشاره کرده است و «به‌طورکلی فرّخی در تشبیه و تلمیح خود، نام پنجاه و دو نفر از پادشاهان، قهرمانان یا شخصیت‌های مطرح در تاریخ ایران را آورده است که غیر از شاهنامه در دیوان هیچ شاعر دیگری در چنین حدّ وسیعی دیده [نشده است]» (سلطانی گردفرامری، ۱۳۸۱: ۴۵). این ویژگی، علاوه بر اینکه بیانگر انگیزه‌های سیاسی و اجتماعی و مسلکی اوست، نشانگر اطلاعات وسیع او درباره اساطیر و تاریخ ملی، دینی ایران است. یکی از ویژگی‌های کاربرد اشارات اساطیری و باستانی فرّخی، این است که وی از عناصر تاریخی و اساطیری، به‌صورت انتزاعی و مجرد از واقعیت‌های سیاسی روزگار خود، استفاده نمی‌کند؛ بلکه این عناصر را برای عینی‌تر نشان دادن وقایع و صف‌بندی‌ها و تضادهای درونی و بیرونی به کار می‌برد؛ برای نمونه در طوفان (س ۶، ش ۱۱۰) و (س ۷، ش ۱۹۰)، همراه با سرمقاله «به نام استقلال ایران»، برای برانگیختن مردم برای مبارزه با کاپیتولاسیون، می‌سراید:

ای دوده جم، قیام، یکباره کنید
بیچارگی عموم را چاره کنید
زنجیر اسارتی که بر پای شماست
خوب است به دست خویشان پاره کنید
(دیوان: ۲۳۰)

فرّخی در قصیده زیر در انتقاد از عقد قرارداد (۱۹۱۹) به‌وسیله وثوق‌الدوله، در زندان نظمیه تهران می‌سراید:

داد که دستور دیوخوی ز بیداد
کشور جم را به باد بی‌هنری داد
(دیوان: ۲۰۳)

– گاهی نیز با استفاده از اسطوره‌های ایرانی «کاو» و «ضحاک»، به منظور بیان اندیشه‌های حاکمیت «ملیت و دموکراسی»، مردم را علیه استبداد داخلی تحریک می‌کند و می‌سراید که سه نمونه ذکر می‌شود:

نمونه یکم:

خون‌ریزی ضحاک در این ملک فزون گشت

کو کاوه که چرمی به سر چوب نماید

مپسند خدایا، که سرو افسر جـم را

با پای ستم، دیو لگـدکوب نماید

(دیوان: ۱۳۲)

نمونه دوم:

ز بیداد فزون، آهنگری گمنام و زحمتکش

علمدار علم چون کاوه حداد می‌گردد

(دیوان: ۱۲۰)

نمونه سوم:

از تیشه و از کوه گـران یاد بیارید

سرمشق در این کار ز فرهاد بگیریید

ضحاک عدو را به چکش مغز توان کوفت

سرمشق گر از کاوه حداد بگیریید

آزادی ما تا نشود یکسره پامال

در دست ز کین دشنه پولاد بگیرید

(دیوان: ۱۲۱)

شیوه استفاده فرّخی از اشارات اساطیری، بدین صورت است که از چهره‌های مثبت؛ همچون: کاوه، جمشید، فریدون، کیکاووس و... برای تیپ‌سازی آرمان‌های خود (دموکراسی، انتخابات آزاد، آزادی، عدالت و...) بهره می‌گیرد و از چهره‌های منفی و دشمنان؛ چون ضحاک، جانوسیار و... برای تجسم و نشان‌دادن دخالت‌های سودجویانه استعمارگران و متجاوزان و ستمگران و وطن‌فروشان استفاده می‌کند؛ مثلاً از «سلم و تور»، «روس و انگلیس» را اراده کرده است که به ایران هجوم آورده‌اند:

حاليا کز سلم و تور انگلیس و روس هست

ایرج ایران سراپا دستگیر و پای‌بست

(دیوان: ۱۴۸)

مهمترین شخصیت موردنظر فرّخی، کاوه آهنگر است که آرزو می‌کند مردی از جان‌گذشته، چون او به پا خیزد و درفش آزادی و استقلال را به اهتزاز درآورد:

خون‌ریزی ضحاک در این ملک فزون گشت

کو کاوه که چرمی به سر چوب نماید؟

(دیوان: ۹۴)

فرّخی دوران درخشش و شکوه و عظمت و افتخار و پیروزی ایران را به دوران حکومت جمشید (البته زمانی که فرّ ایزدی از او جدا نشده بود) تعبیر می‌کند:

عید نوروزی که از دیدار ضحاک عزاست

هر که شادی می‌کند، از دوده جمشید نیست

(دیوان: ۶۸)

آزادی خواهان و وطن‌دوستان چون فرهاد، باید درس عشق بیاموزند و بی‌باکانه، چون خود شاعر، سختی‌ها را به جان بخرند و جان‌بازی کنند:

از تیشه و از کوه گران یاد بیارید سرمشق در این کار ز فرهاد بگیرید

(دیوان: ۱۴۸)

فرّخی در اشاره به کیکاووس، به دور از ویژگی‌ها و رفتارهای قابل‌ایراد و بحث‌او، شکوه و عظمت ایرانیان را به یاد می‌آورد که از نوادگان کیکاووس هستند:

ما زاده کعباد و کیکاووسیم جان‌باختگان وطن سیروسیم

در تحت لوای شیر و خورشید ای «لرد» آزاد ز بند انگلیس و روسیم

(دیوان: ۱۴۹)

«فریدون» را نماد عدالت‌خواهی و مبارزه‌دایم علیه ستمگری‌ها به شمار می‌آورد و استبداد حاکم را چون ضحاک و از این‌رو تلاش برای استقرار آزادی و استقلال را فریدون‌وار می‌خواند:

لطمه ضحاک استبداد ما را خسته کرد

با درفش کاویان روزی فریدون می‌شوی

(دیوان: ۱۲۲)

فرّخی، در جای دیگر، با اشاره به آتش مقدس زردشت، با کنایه‌ای طنزآلود، تداوم آتش ظلم در ایران را بیان کرده است:

آتش ظلم در این خاک نگردد خاموش

مهد زردشت عجب آب و هوایی دارد!

(دیوان: ۹۲)

فرّخی، در آثار خود، چندان به رستم توجه نکرده است؛ «... شاید از آن رو که رستم بزرگترین پهلوان ملی است و در آن روزگار، قهرمانی بر جای نمانده بود»؛ شاید هم از این رو که «فرّخی، خود، تهمتنی بود که بی‌باک از زندان، تبعید و شهادت، در برابر ضحاک زمانه به پا خاسته بود و دیگر به قیام یک رستمی امید نداشت و به همین سبب، از مرگ رستم عمیقاً متأثر بود و افسوس می‌خورد و می‌گفت که در مرگ او، باید به اندازه آب‌های «هیرمند» اشک بریزیم» (سلطانی گردفرامزی، همان: ۴۶):

به مرگ تهمتن از جور زال چرخ، در زابل

چو رود هیرمند، اشک از رخ رودابه می‌ریزد

(دیوان: ۹۷)

علاوه بر قهرمانان و پادشاهان اساطیری، فرّخی در بسیاری از موارد، به شخصیت‌های تاریخی، رجال مذهبی و قهرمانان داستانی نیز اشاراتی کرده است که در جای‌جای دیوان او وجود دارد. این علاقه فرّخی در کاربرد اساطیر و مسایل ملی و تاریخی در شعر، به حدی است که حتی در موضوعاتی که جنبه اجتماعی و سیاسی ندارد و صرفاً توصیف طبیعت و مظاهر آن است، نیز از اشاره به اساطیر و شخصیت‌های قهرمانی و داستانی دوری نمی‌کند؛ مثلاً در «مسمط بهاریه» زیر می‌سراید:

تا کیومرث بهار آمد و بنشست به تخت

سر زد اشکوفه سیامک‌سان از شاخ درخت

غنچه پوشید چو هوشنگ زمردگون رخت

بست طهمورث بر دیو محن، سلسله، سخت

(دیوان: ۱۹۳)

۲-۳-۲. پیوند آزادی‌خواهی فرّخی با اساطیر ایرانی

فرّخی «حماسه‌سرای آزادی» است و یکی از ویژگی‌های آزادی‌خواهی او - که در بررسی اشعار و اندیشه‌هایش مشخص می‌شود - ارتباط آزادی‌خواهی وی با شخصیت «فرهاد» است (نقوی، ۱۳۷۸: همان) که در ژرف‌ساخت آن، عشق آرمانی وی به «شیرینِ آزادی» به روشنی دیده می‌شود:

تا در ره آزادی، شد عشق مرا هادی گم گشته در آن وادی، بس قافله‌ها دارم

(دیوان: ۱۶۱)

به هرحال، فرّخی از میان قهرمانان مثبت داستانی، برای بیان آرمان والای آزادی‌خواهی خود، بیشتر به شخصیت فرهاد اشاره می‌کند:

تیشه بالای سر فرهاد خون‌ها خورد و گفت:

وہ چه صاحب‌درد شیرین‌کار مردی داشتم

(دیوان: ۱۶۷)

عشق سرشار وی به آزادی چنان است که چون فرهاد، برای دستیابی به آرمان‌هایش، با تیشه طوفان خود، با کوه حوادث زمانه روبه‌رو می‌شود و سرانجام، بی‌پروا، جان شیرین خود را در راه آزادی و برابری فدا می‌کند:

طعم آزادی ز بس شیرین بود در کام جان

بهر آن از خون خود فرهاد گلگون می شویم

(دیوان: ۱۶۱)

و کبوتران عاشق را، برای پرواز در حریم آزادی، به میدان مبارزه جویی فرا می خواند:

خیزید ز بیدادگران داد بگیریید وز دادستانان جهان یاد بگیریید

از تیشه و از کوه گران یاد بیاریید سرمشق در این کار ز فرهاد بگیریید

آزادی ما تا نشود یکسره پامال در دست ز کین دشنه پولاد بگیریید

(دیوان: ۱۲۱-۱۲۰)

از این رو، فرخی خود را حماسه سرای اسطوره آزادی می داند که قهرمان آن، به نیروی

عشق، تا پای جان می جنگد:

کوه کندن در خور سرپنجه عشق است و بس

ورنه این زور و هنر در تیشه فرهاد نیست

(دیوان: ۹۹)

علم شد در جهان فرهاد در جانبازی شیرین

نه هرکس کوهکن شد در جهان فرهاد می گردد

(دیوان: ۱۲۰)

۲-۳-۳. تأکید بر ترکیب «هویت ایرانی و اسلامی»

با توجه به جهت گیری های سیاسی اجتماعی فرخی یزدی و نیز بر اساس آثارش، می توان

گفت که او ناسیونالیسمی هماهنگ و آمیخته از اسلام و ایران (دیانت و ملیت) ارائه می کند

و عقیده دارد که هویت ایرانی، ترکیبی از هر دو است.

فرّخی، هرچند نه به شکل مترقی امروزه، با درایت و بینش سیاسی خود، درک کرده است: همان‌گونه که پرچم ما سه‌رنگ است و هیچ‌کدام از رنگ‌ها، به‌تنهایی، نماد شناسایی ملیت ایرانی نیست، تاریخ و فرهنگ ایران قبل و بعد از اسلام نیز، به هم آمیخته و پیوسته است. چنان‌که شواهد و مستندات تاریخی هم نشان می‌دهد، ایران و اسلام بر هم تأثیر گذاشته و به قولی رابطه آن دو، به‌صورت «خدمات متقابل» است (مطهری، بهار ۱۳۷۰: مقدمه)؛ بنابراین، همان‌گونه که فرهنگ و هوش و دانش ایرانی در معرفی و رونق‌مبانی و میراث اسلامی خدمت کرده‌است، اصول انسان‌ساز و ارزش‌های والای اسلامی نیز در رشد و غنای فرهنگ ایران تأثیر بسزا نهاده است. از این‌رو «وطن» با این هویت «ملّی مذهبی» و البته با دیدگاه‌های گوناگون، زمینه و مایه الهام شاعران ایرانی، به‌ویژه فرّخی، قرار گرفته است.

دیدگاه فرّخی نسبت به وطن و ناسیونالیسم، نه به مفهوم «شوینیزم افراطی است که به تحقیر ملّت‌های دیگر پردازد؛ چنان‌که میرزاده عشقی و عارف می‌اندیشیدند و نه به مفهوم «وطن اسلامی» و «امت واحده اسلامی» است؛ همان‌گونه که سیدجمال و اقبال بدان عقیده داشتند؛ بلکه در واقع هویت ایرانی- اسلامی از دیدگاه فرّخی، ضمن اینکه به استقلال و آزادی‌خواهی تأکید می‌ورزد، با حاکمیت ملّی و حقّ عمومی در تعیین سرنوشت سیاسی نیز معنا و ارزش پیدا می‌کند؛ مثلاً در مسمّط زیر، ضمن ارائه آمیختگی تاریخ و اساطیر ایران قبل و بعد از اسلام، ایرانیان مسلمان را علیه استعمارگران اجنبی «انجیل به دست» برمی‌انگیزد و می‌سراید:

ای وطن پرور ایرانی اسلام پرست
 همّتی ز آن که وطن رفت چو اسلام ز دست
 بیرق ایران از خصم جفاجو شد پست
 دل پیغمبر را ظلم ستمکاران خست
 حفظ قرآن را، بر دفع اجانب تازند
 یا موفق شده، یا جان گرامی بازند
 نیست چون سلم اگر خائن و، دشمن چون تور
 ایرج ایران ز ایشان ز چه آمد مقهور؟
 الله الله! چه شد آن غیرت کشواد غیور
 قارنا! ساما! دیگر ز چه خفتید به گور؟
 گاه آن است، که بر مام وطن مهر کنید
 در گه کینه کشی کار منوچهر کنید
 (دیوان: ۱۹۳-۱۹۱)

وی در سرمقاله‌ای تحت عنوان «به نام عظمت اسلام»، ضمن اشاره به اهمیت جامعه اسلامی و اعتبار ایران به نام اسلام و تأکید بر حفظ استقلال و تمامیت ارضی ایران پس از جنگ بین‌المللی، در قسمتی از آن می‌نویسد: «ایران از نقطه‌نظرهای داخلی و خارجی، بیش از هر مملکتی، به نظام احتیاج دارد. ایران در شرق وسطی، مرکز ثقل یا سلسله سیاست‌هایی است که اگر در مبارزات عظمت‌جویی، اندکی دیر بجنبند، به زیر فشار و تصادمات خارجی، محو و منقرض می‌شود. دیانت اسلامی، به زمامداران مملکت اسلامی ایران امر می‌دهد که به شدیدترین وجهی، نظام اجباری را اجرا نموده و برای حفظ حدود و ثغور مملکت

اسلامی، قوای ورزیده حاضرالسلاح تربیت کنند...» (طوفان، س ۷، ش ۳۵). یا در جای دیگر، در این زمینه می‌سراید:

آخر ای بی‌شور ملت عرق ایرانی کجاست؟

شد وطن از دست آیین مسلمانان کجاست؟

حشمت هرمز چه شد شاپور ساسانی کجاست؟

سنجر سلجوق کو، منصور سامانی کجاست؟

(دیوان: ۱۸۷)

۳- نتیجه‌گیری

به‌طورکلی دو نوع رویکرد سیاسی در دوره مشروطیت وجود داشت: یکی ناسیونالیسم باستان‌گرا و نژادپرست و دیگری ناسیونالیسم آزادی‌خواه که فرّخی جزو گرایش دوم به شمار می‌رفت. فرّخی‌یزدی، نه به شیوه ناسیونالیست‌های افراطی؛ بلکه به‌صورت معتدل و معقول، از عناصر اساطیری و مضامین باستانی بهره‌می‌برد و آنها را در راه برانگیختن احساسات عمومی علیه استعمار و استبداد و تقویت انگیزه‌های ملی و حس اعتمادبه‌نفس مردمی به کار می‌گیرد و بین آرمان‌های خود و اسطوره‌های اصیل ایرانی، پیوندی آرمانی؛ چون عشق «فرهاد و شیرین» برقرار می‌کند و خود را «حماسه‌سرای آزادی» می‌داند.

باستان‌گرایی و دیدگاه فرّخی نسبت به وطن، نه چون دیدگاه عشقی و عارف است که گاه به «شوینیزم» افراطی کشیده شود و نه به مفهوم «وطن اسلامی» چون دیدگاه سیدجمال و اقبال و...؛ بلکه هویت ملی فرّخی هم بر عناصر فرهنگ ایرانی-اسلامی و مدنی، به صورت ترکیبی، تکیه دارد؛ هرچند گرایش به اندیشه‌های توحیدی، مذهبی و اخلاقی نیز در زندگی، اندیشه و شعر وی بسیار دیده می‌شود.

منابع

- آجودانی، ماشاءالله. (تابستان ۱۳۸۲)، **یا مرگ یا تجدّد** (دفتر در شعر و ادب مشروطه)، تهران: اختران.
- _____ (۱۳۸۲)، **مشروطه ایرانی؛ تهران: اختران.**
- آدمیت، فریدون. (۱۳۵۵)، **ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران؛ تهران: پیام.**
- _____ (۱۳۵۷)، **اندیشه‌های میرزاآقاخان کرمانی، چاپ دوم؛ تهران: پیام.**
- آشوری، داریوش. (۱۳۶۶)، **دانشنامه سیاسی، تهران: سهروردی.**
- اسلامی‌ندوشن، محمدعلی. (۱۳۷۶)، **ایران و تنهایی‌اش، تهران: شرکت سهامی انتشار.**
- _____ (۱۳۷۶)، **مرزهای ناپیدا، تهران: یزدان.**
- _____ (۱۳۷۹)، **ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟، تهران: شرکت سهامی انتشار.**
- _____ (۱۳۸۲)، **یگانگی در چندگانگی، تهران: آرمان.**
- اقبال‌لاهوری، محمد. (۱۳۴۳)، **کلیات اشعار اقبال‌لاهوری، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.**
- جعفری، رسول. (۱۳۸۱)، **هویت ایران در کشاکش تحولات سیاسی ایران در چهار قرن اخیر، در کتاب مؤلفه‌های هویت ملی در ایران، به اهتمام گروه تحقیقات سیاسی اسلام، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.**
- رجایی، فرهنگ. (۱۳۸۵)، **مشکله هویت ایرانیان امروز، ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ، چاپ سوم، تهران: نی.**

- رهیاب، حسین. (۱۳۸۱)، اهمیت، موانع وامکانات نوسازی هویت ایرانی (دفترهای بنیاد شریعتی) خودکاوی ملی در عصر جهانی شدن، ویراستار امیر رضایی، تهران: قصیده‌سرا.
- سپانلو، محمدعلی. (۱۳۷۵)، شهر شعر فرّخی، تهران: علمی.
- سلطانی‌گردفرامرز، علی. (بهار و تابستان ۱۳۸۱)، بازگشت فرّخی به تاریخ و افسانه، کاوش‌نامه، مجله علوم انسانی دانشگاه یزد، س ۳، ش ۴.
- شریعتی، علی. (۱۳۷۴)، بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی، مجموعه آثار ۲۷، چاپ چهارم، تهران: الهام.
- شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. (۱۳۵۲)، تلقی قدما از وطن، الفبا، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۶۳)، از انقلاب تا انقلاب، (ادبیات ایران از انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی)، «ادبیات نو ایران»، ل. الونساتن، ترجمه و تدوین یعقوب آژند، تهران: امیرکبیر.
- صدری‌نیا، باقر. (۱۳۷۸)، مبانی نظری و ویژگی‌های تلقی فرّخی‌یزدی، مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت فرّخی.
- عارف‌قزوینی، ابوالقاسم. (۱۳۵۷)، کلیات دیوان عارف‌قزوینی، به کوشش عبدالرحمن سیف‌آزاد، چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر.
- فرّخی‌یزدی، محمد. (۱۳۶۹)، دیوان فرّخی‌یزدی، به اهتمام حسین مکی، چاپ نهم، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۰۰/۶/۲)، تا س ۸ (بهمن ۱۳۰۷)، طوفان، ۱- روزنامه «طوفان»، س ۱، ش ۱، (دوره کامل).
- _____ (۱۳۰۶/۱۱/۲۴)، تا س ۲، ش ۲۳ (۱۳۰۷/۱۱/۲۳)، طوفان‌هفتگی، س ۱، ش ۱، (دوره کامل).

- فرشیدورد، خسرو. (۱۳۶۳)، درباره ادبیات و نقد ادبی (۲جلد)، تهران: امیرکبیر.
- فرهنگستان زبان و ادب فارسی. (۱۳۸۸)، علوم سیاسی و روابط بین الملل، دفتر ششم، فرهنگ واژه‌های مصوب فرهنگستان، ذیل واژه *chauvinism*، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- مسرت، حسین. (۱۳۷۸)، کتاب‌شناسی فرخی یزدی، یزد: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی یزد.
- مطهری، مرتضی. (بهار ۱۳۷۰)، خدمات متقابل اسلام و ایران، چاپ شانزدهم، تهران: صدرا.
- ملک‌الشعراى بهار، محمدتقی. (۱۳۶۸)، دیوان (۲جلد)، تهران: توس.
- _____ (۱۳۷۰)، سبک‌شناسی (۳جلد)، چاپ ششم، تهران: امیرکبیر.
- میرزاده عشقی، محمدرضا. (بی‌تا)، کلیات مصور، به کوشش علی‌اکبر مشیرسلیمی، چاپ ششم، تهران: امیرکبیر.
- ناظم‌الاسلام کرمانی. (۱۳۶۱)، تاریخ بیداری ایرانیان (دو جلد)، به اهتمام علی‌اکبر سعیدی‌سیرجانی، تهران: آگاه.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۵)، جویبار لحظه‌ها، ادبیات معاصر فارسی، چاپ هشتم، تهران: جامی.

دوفصلنامه ادبیات پهلوانی، دانشگاه لرستان
سال چهارم، شماره ششم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

بررسی تحلیلی «یادگار زیران» از جنبه تعزیه‌شناختی

فرشته صادقی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۷

ابوالقاسم دادور^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۰۴

چکیده

یادگار زیران کتابی حماسی از دوران ایران باستان است که در اصل، به صورت منظوم نگاشته شده و متعلق به روزگار پارتیان است. کتاب مذکور از جمله آثار منظوم، با درون‌مایه‌ای مذهبی و قالبی حماسی است که گرچه از روزگار ساسانیان به جا مانده؛ اما در اصل، بر پایه نوشته‌ای کهن و اصیل از روزگار پارتیان شکل گرفته است. از آنجا که دو جنبه «حماسی» «مذهبی» داستان یادگار زیران، از مشخصات اصلی این روایت به شمار می‌رود و هم به دلیل قدمت زمانی آن، برخی بر این عقیده‌اند که این کتاب، ریشه تاریخی نمایش سنتی ایرانی یا همان تعزیه است. تحقیق حاضر بر آن است تا با تحلیل و بررسی دقیق‌تر عناصری که در یک تعزیه و یا یک روایت نمایشی از این نوع وجود دارد، به ویژگی‌های تعزیه‌شناختی متن باستانی یادگار زیران، به عنوان قدیمی‌ترین گونه نمایش تعزیه از این نوع در ایران، پردازد. روش تحقیق در این پژوهش، از نظر هدف بنیادی و از جهت ماهیت و روش، توصیفی و تحلیلی بوده و شیوه گردآوری اطلاعات نیز، اسنادی و بر پایه منابع مکتوب استوار می‌باشد.

واژگان کلیدی: ایران باستان، حماسه، پهلوی ساسانی، یادگار زیران، تعزیه.

۱. دانشکده دکترشریعتی (نویسنده مسئول)، fsadeghi.art.paint@gmail.com

۲. استادتمام دانشگاه الزهراء، ghadadvar@yahoo.com

مقدمه

آثار مکتوب دوره میانه، چه از لحاظ کمی و چه از لحاظ کیفی، جایگاهی معین، والا و ارزشمند در تاریخ ادبیات ایران دارد. در این میان، متون به‌جامانده به زبان فارسی میانه زرتشتی (پهلوی ساسانی) منابعی غنی و سرشار از اطلاعات گوناگونند. «رساله‌ها و متن‌هایی که به زبان پهلوی در دست است، بیشتر در سده‌های نخستین دوره اسلامی (خصوصاً سده‌های سوم و چهارم هجری) تدوین شده‌اند. تمامی این آثار، مبتنی بر روایات و سنت‌های دینی، ادبی، کتبی و شفاهی زرتشتیان در دوران ساسانی است» (آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۵: ۲۷). از جمله متون ارزشمند این دوره که به زبان فارسی میانه (= پهلوی ساسانی) به دست ما رسیده، کتاب معروف «یادگار زریر» است. «حماسه زریر قطعه‌ای است از رشته داستان‌های پهلوانی که توسط "مهرآبان گیخسرو" روایت شده است، این حماسه با تفاوت‌هایی در گشتاسب‌نامه (دقیقی) و شاهنامه (ثعالبی) و بعدها در شاهنامه فردوسی بر همان اساس اولیه، داستان‌پردازی و شعرسرایی شده است» (رحیمی و رهبین، ۱۳۸۳: ۱۳۸).

محققان صورت اصلی این متن را که به الفبای فارسی میانه زرتشتی نوشته شده، منظوم دانسته‌اند. «اصولاً اشعار نسبتاً کمی به زبان پهلوی در دست است و آنچه باقی مانده نیز دچار تحریف‌ها و دستکاری‌های بسیاری شده است. بعضی از قطعات باقی‌مانده، اشعار تعلیمی و اخلاقی‌اند که در میان اندرزننامه‌های منشور جای دارند. در میان منظومه‌های باقی‌مانده به پهلوی، دو اثر نسبتاً مفصل در دست است که یکی درخت آسوریک و دیگری یادگار زریر است» (آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۵: ۴۰). همان‌گونه که ذکر شد؛ این کتاب «اساساً به زبان پارتی و به شعر بوده است؛ اما به‌صورت کنونی، آمیزه‌ای از پارتی و پهلوی ساسانی است که در آن از جنگ‌های ایرانیان با خیونان (هیونان) پس از گرویدن گشتاسب به دین زرتشتی و از دلآوری‌های زریر و بستور سخن می‌رود» (همان: ۳۷).

خلاصه داستان یادگار زیر

موضوع و محور اصلی داستان، جنگ پادشاه ایران، گشتاسب است با ارجاسب، پادشاه خیونان. در این داستان آمده است که «چون ارجاسب از موضوع دین‌آوری زردشت آگاه می‌شود، دو وزیر خود «ویدرفش» (بیدرفش) و «نام‌خواست هزاران» را همراه با نامه‌ای به دربار گشتاسب می‌فرستد و از او می‌خواهد که آیین زردشتی را رها کند. زیر، برادر شاه، از سوی گشتاسب، نامه را چنین پاسخ می‌دهد: که آن‌ها هرگز کیش اورمزد را رها نخواهند کرد و آماده کارزارند. همه مردان به نبرد خوانده می‌شوند. جاماسب آینده این نبرد را که به کشته شدن بیست‌وسه تن از برادران و فرزندان گشتاسب خواهد انجامید، پیش‌بینی می‌کند. با وجود این پیشگویی، سپاه ایران رو در روی خیونان قرار می‌گیرد. زیر در آغاز نبرد کشته می‌شود، بستور، فرزند خردسال زیر، به خونخواهی پدر پای به میدان می‌گذارد و ویدرفش را با یاری روان پدر، از میان برمی‌دارد. به سوی لشکر می‌تازد و درفش ایرانیان را در دست گرامی‌کرد، پسر جاماسب، می‌بیند و به اسفندیار می‌رسد. اسفندیار دلیر، ارجاسب را با همه سپاهیان شکست سختی می‌دهد» (آموزگار، ۱۳۷۴: ۶۸)؛ به گونه‌ای که از آن هیونان هیچ‌کس زنده نمی‌ماند؛ مگر ارجاسب، خیونان خدای که «او را هم اسفندیار می‌گیرد و از او دستی و پایی و گوشی می‌برد و چشمی به آتش می‌سوزاند و بر خر دم‌بریده‌ای به کشور خیونان بازمی‌گرداند تا خیونان را بگوید که در آن جنگ چه رفته‌است» (ماهیار نوابی، ۱۳۷۴: ۸).

تعزیه ۱

«تعزیه در لغت به معنی سوگواری [= تعزیت] برپا داشتن یادبود عزیزان از دست‌رفته، تسلیت، امر کردن به صبر و پرسیدن از خویشان مرده است؛ ولی در اصطلاح، به گونه‌ای از

نمایش مذهبی منظوم گفته می‌شود که در آن، عده‌ای اهل ذوق و کار آشنا، در مناسبت‌های مذهبی و به صورت غالب، در جریان سوگواری‌های ماه محرم، برای باشکوه‌تر نشان دادن آن مراسم و یا به نیت آمرزیده شدن مردگان... و بازیافت تندرستی با رعایت آداب و رسوم و تمهیدهایی خاص و نیز بهره‌گیری از ابزارها و نداها و گاه نقوش زنده، برخی از موضوعات مذهبی و تاریخی... را پیش چشم بینندگان بازآفرینند» (حاج سیدجوادی و دیگران، ۱۳۷۴: ۴۴). «شبهه‌خوانی یا تعزیه که امروزه برجسته‌ترین و نمایان‌ترین شکل نمایش سنتی و مذهبی ایران است، از زمینه‌های کهن در دوردست‌های تاریخ مایه گرفته است» (میرشکرایی، ۱۳۸۸: ۳۵). «پیتر. جی. چکلوسکی» که تعزیه را نمایش بومی پیشرو ایران می‌داند، آن را چنین تعریف می‌کند: «تعزیه ایران، نمایشی آیینی است که قالب و مفهوم آن، از سخن مذهبی ریشه‌دار متأثر است. این نمایش، اگرچه در ظاهر اسلامی؛ اما قویاً ایرانی است که در اصل از میراث خاص سیاسی و فرهنگی خود ملهم است. ویژگی این نمایش آن است که صراحت و انعطاف را، با حقایق کلی در هم می‌آمیزد و با یگانه‌ساختن هنر عامیانه روستایی و شهری... هیچ مرزی میان صورت ازلی و انسانی ثروتمند و حقیر، خارق‌العاده و معمولی، تماشاگر و بازیگر باقی نمی‌گذارد؛ بلکه هریک شریک و غنای‌بخش دیگری است» (چکلوسکی، ۱۳۶۷: ۷). اصولاً «تاریخچه پیدایش تعزیه، به صورت دقیق، پیدا نیست. برخی به باور ایرانی بودن این نمایش آیینی، پاگیری آن را به ایران پیش از اسلام، به پیشینه سه‌هزارساله سوگواری بر مرگ پهلوان مظلوم داستان‌های ملی ایران سیاوش (سوغ سیاوش) نسبت داده و این آیین را مایه و زمینه‌ساز شکل‌گیری آن دانسته‌اند» (حاج سیدجوادی و دیگران، ۱۳۷۴: ۴۲۲). داستان سیاوش، معروف‌ترین داستان حماسی و کهن از این دست است و ماجرای آن مربوط به کشته شدن سیاوش، فرزند کیکاووس است که ظالمانه و به ناحق به دست افراسیاب، پادشاه تورانیان، به قتل می‌رسد. «اسطوره سیاوش،

ریشه در ایران باستان دارد و نام او (سیاوش) به کرات در اوستا ذکر شده است. سوگ سیاوش، تا قرن دهم میلادی، در آسیای میانه، رسمی کاملاً جاافتاده بود و مراسم گرامیداشت آن با آواز برگزار می‌شد. همچنین گزارش شده است که مردم سغد، سالی یک بار مراسم سوگ سیاوش را برگزار می‌کردند و در این مراسم به سر و صورت خود می‌زدند و به مردگان خوراک و پوشاک تقدیم می‌کردند (کرتیس، ۱۳۷۳: ۹۵). «اصولاً محققان در مقام تطبیق یا جستن خاستگاه‌های پاره‌ای از صور اسطوره‌ای تعزیه، عموماً به بین‌النهرین، آناتولی و حتی مصر نظر داشته‌اند. با آنکه جای تردید نیست که تعزیه، بعضی از اسطوره‌ها و شعائر کهن خاور نزدیک را جذب نمود و در شکل تازه‌ای با آن همراه شد؛ ولی به ظن قوی، ما باید اساس سنتی که زمینه‌ساز پیدایش تعزیه گردید را در خاور ایران قبل از اسلام جستجو کنیم» (چکلوسکی، ۱۳۶۷: ۱۲۷). همان‌طور که گفته شد، بسیاری از محققان برای این‌گونه نمایش‌ها به تاریخچه‌ای پیش از اسلام معتقدند. در دائره‌المعارف مصور دانش و هنر، در این رابطه چنین آمده است: «در جریان تاریخ ایران، نخستین بار در دوره پارت‌ها به صحنه‌سازی‌های سورنای بزرگ برمی‌خوریم که می‌توان آن را به‌عنوان اولین نمایش ضبط کرد. از زمان ساسانیان، متنی درباره نمایش باقی مانده که در کنار رقص پاد وازیک آواز (سرود- چکامک جا دارد و «پتواژ گفتن» نامی است که ساسانیان به تئاتر خود داده بودند و بازیگر را «پتواژگوی» می‌خواندند که معنی تحت‌اللفظی آن پاسخ‌گوی است. این حرفه در ردیف یکی از بازی‌های نجبای درباری؛ مانند چوگان‌بازی، شمشیربازی و رقص‌های هنری بود. از همان عصر، در تواریخ، از «گریستن مغان» و «کین سیاوش» به‌عنوان نمایش مذهبی یاد شده است که در اغلب دواوین شعرا و نویسندگان به چشم می‌خورد» (اسدی‌زاده، ۱۳۷۳: ۶۵۵-۶۵۴). از سوی دیگر، برخی با استناد به گزارش‌هایی، پیدایی تعزیه را مشخصاً از ایران بعد از اسلام و مستقیماً از ماجرای کربلا و شهادت امام حسین و یارانش می‌دانند

که در ماه محرم (نخستین ماه تقویم قمری) برگزار می‌گردد. بر طبق این گزارش‌ها، «مقارن با دوران حکومت صفویه در ایران، در قرن ۱۶ م و با تبدیل شدن اسلام شیعی به دین رسمی کشور، مراسم سوگواری محرم، رسماً در تعزیه ادغام شد. این سنت، در اواخر قرن بیستم به اوج خود رسید و تا به امروز دست‌نخورده باقی مانده است» (کرتیس، ۱۳۷۳: ۹۷). «به‌طورکلی تعزیه یک نمایش ایرانی است که تکوین آن در مراسم سوگواری دینی به حالت یک نهاد مذهبی صورت پذیرفته و درعین حال در جریان عملکرد اجتماعی خود، ظرفیت نمایشی پیدا کرده است.» (عنصری، ۱۳۶۵: ۵).

ویژگی‌های تعزیه‌شناختی یادگار زیران

الف - جنبه نمایشی

اگرچه در تئاتر مدرن امروزی، اصولاً هر داستانی قابلیت آن را دارد که صورت نمایشی به خود بگیرد؛ یعنی عوامل و عناصر متعدد صحنه، نمایش را به چنان درجه‌ای از قابلیت رسانده‌اند که نمی‌توان برای آن محدودیتی قائل شد؛ اما از دیدگاه کلاسیک، «تئاتر [یا نمایشنامه] به اثری اطلاق می‌شود که از هر حیث، سرمشق باشد و الهامی از داستان‌های اساطیری ملل، افسانه‌های یونانی و غیره در آن دیده شود... در نمایشنامه‌های کلاسیک، همیشه صفات برازنده و عالی و ممیزات روحی بشر؛ از قبیل: شجاعت، بخشایش، مهربانی، نجابت و نیکوکاری، بر رقبای خود که جهل و نادانی و پستی باشد، پیروز می‌شوند» (اسدی‌زاده، ۱۳۷۳: ۶۵۵). چنین تعریفی از نمایش، از لحاظ مفهومی، با آنچه در نمایش‌های تراژیک؛ از قبیل تعزیه، با آن روبرو هستیم، تا حد زیادی همخوانی دارد. اگرچه امروز تعبیر جدیدتر و گاه متفاوتی از مفهوم نمایش در اذهان یافت می‌شود، بر این اساس: «شکل نخستین و اصلی نمایش، همان است که داستان، مخصوص بازی کردن جلو عده‌ای تماشاگر،

به صورت ترکیبی از گفتگو و حرکت، آماده‌شود و چند نفر آن را بازی کنند و گفتگوها بین آنان رد و بدل شود. اسم این نوع نمایش، همان نمایشی است که در زبان‌های فرنگی به آن تئاتر می‌گویند» (موریس پارکر، ۱۳۶۶: ۱۴۵۷). برای ارائهٔ یک نمایش، قبل از هر چیز، به نمایشنامه احتیاج است و آن «نوشته‌ای است که برای بازی کردن در تماشاخانه تحریر شود و هنرپیشگان از روی آن سخن بگویند و حرکات خود را طبق آن نوشته تنظیم کنند و آن انواع دارد» (دهخدا، ۱۳۷۳: ۷۷۸). که به آن گونهٔ مربوط به تعزیه، تعزیه‌نامه گویند و منظور از آن «متنی است که تعزیه‌گردان برای اجرای تعزیه، گرد آورده و یا می‌نگارد و پیش از آغاز تعزیه، میان شبیه‌خوان‌ها پخش می‌کند. گاهی به تعزیه‌نامه نسخه هم می‌گویند» (حاج سیدجواد و دیگران، ۱۳۷۴: ۴۴۰). به‌طور خلاصه، تعزیه‌نامه، در اصل نمایشنامه‌ای است مربوط به تعزیه، در باب تعزیه‌نامه‌ها، به‌خصوص آن دسته که مربوط به قیام کربلا است، گفته می‌شود که پیشینهٔ سرایش و نگارش تعزیه که معمولاً به‌صورت اشعاری عامیانه، توسط شاعرانی گمنام و تعزیه‌گردانان سروده می‌شد، به سال‌های میانی سدهٔ دوازدهم هجری می‌رسد. اگرچه در اصل زمینهٔ پیدایی و تکامل تعزیه‌ها را نیز باید در مرثیه‌ها جست‌وجو نمود» (همان: ۴۴۲). گفته می‌شود «مرثیه‌سرایی یکی از کهن‌ترین معانی شعر عربی و فارسی است؛ به گونه‌ای که در اساطیر، نخستین مرثیه‌سرا را حضرت آدم ابوالبشر شمرده‌اند» (افسری کرمانی، ۱۳۷۶: ۱۷). از آنجا که به نظر می‌رسد مرثی و مصیبت‌نامه‌ها، از عناصر اصلی شکل‌دهندهٔ تعزیه‌ها هستند و از سوی دیگر، با توجه به تاریخ نگارش روایت حماسهٔ زبیر که به دورهٔ ایران باستان مربوط می‌شود، می‌توان ادعا نمود که اصولاً داستان «یادگار زبیر» قدیمی‌ترین نوشته از این نوع می‌باشد که به دست ما رسیده است.

ب- درون‌مایه مذهبی

از نکات مهم و مورد تأکید در تعاریف مذکور، جنبه مذهبی تعزیه‌هاست؛ اگرچه این مورد، امروزه، صورت کاملاً رسمی به خود گرفته است؛ تا آنجا که «جنگ میان خیر و شر، محور داستانی نمایش‌های تعزیه بوده و در واقع نمایش تعزیه بر محور جنگی مقدس شکل می‌گیرد» (فناویان، ۱۳۸۹: ۴۷). متنها با توجه به تاریخچه تعزیه و آنچه که در طول تاریخ دستمایه تعزیه‌های مختلف بوده است، نمی‌توان از این جهت کاملاً بر آن تأکید نمود. داستان سوگ سیاوش، از جمله تعزیه‌های مهم تاریخی و ملی ایران به‌شمار می‌رود که مسلماً تا آن اندازه از مضمون دینی و مذهبی برخوردار نیست که بتوان از آن به‌عنوان یک نمایشنامه مذهبی نام برد؛ هرچند نوعی تقدس در فضای داستان حس می‌شود. سیاوش، گذشته از شخصیت داستانی و تاریخی خود، اسطوره‌ای می‌شود از مظلومیت و پاکی و این عنصر، زمینه‌ساز فضایی روحانی و رمزآلود در داستان است. سیاوش چهره‌ای مقدس می‌یابد؛ تا آنجا که مراسم عزاداری و بزرگداشت او با تأثر و اندوه فراوان همراه است؛ اما در داستان «یادگار زریر» این جنبه نمودی کاملاً بارز و مشخص دارد؛ یعنی نه تنها بر دینی بودن این روایت باستانی تأکید می‌شود؛ بلکه اساساً تم و موضوع اصلی داستان نیز، دین و مذهب است و کاملاً با معیاری که برای بیان ساختاری یک تعزیه در نظر گرفته شده تطبیق می‌کند. شخصیت‌ها، هم در نظر عامه و هم از نگاه دین زرتشتی، مقدس و قابل احترام‌اند؛ مثلاً در مورد گشتاسب که از جمله مهره‌های اصلی گروه مثبت داستان به‌شمار می‌رود، چنین گفته شده است: «در گاهان، قدیمی‌ترین بخش اوستا، نام او آمده است. در متن‌های پهلوی، بنای آذربیزین مهر، آتش مخصوص کشاورزان، به او نسبت داده شده است. دین‌آوری زرتشت در دوران اوستا، گشتاسب، به‌عنوان حامی زرتشت، مقامی بس گرامی در متن‌های اوستایی و پهلوی دارد.» (آموزگار، ۱۳۷۵: ۶۷)؛ همچنین از مهم‌ترین

شخصیت داستان؛ یعنی «زیر»، با احترامی آمیخته به تقدس یاد می‌شود. در مقدمه «یادگار زیر» چنین آمده است: «به نام دادار هرمز و فال نیک و تن‌درستی و دیرزیشی همه بهان و نیکوکاران، مخصوصاً آن که این برایش نوشته شد» همین مقدمه کوتاه و اشاره غیرمستقیم به زیر، به‌عنوان قهرمانی به و نیکوکار، حکایت از مقام والای دینی او دارد.

ج- صورت منظوم

در بررسی سبک نوشتاری تعزیه‌ها، به نظر می‌رسد که نظم و صورت شعری، پایه اصلی این گونه ادبی به‌شمار می‌رود و این به‌خاطر خصوصیت ذاتی شعر است. شعر از جهات بسیاری بر نثر برتری دارد. اشعار در هر زمینه‌ای که باشند، چه در مقوله جنگ و چه در زمینه عشق و یا حتی مذهب و فلسفه، نسبت به نثر تأثیرگذاری عمیق‌تری دارند. اصولاً بر همین مبناست که «تعزیه‌نامه‌ها منظوم بوده و اشعار آن‌ها در انواع قالب‌های شعری و بیشتر وزن‌های عروضی و به‌ندرت بحرطویل، سروده شده‌اند. [اگرچه] در آغاز، زبان این متون، گاه عامیانه و محاوره‌ای بود؛ اما به‌تدریج ارزش‌های ادبی یافت» (www.theater.ir). «چرا که ابلاغ مفاهیم کلی و ارائه تصاویر ذهنی و تداعی‌گر معانی، هدف نهایی شاعر اشعار تعزیه است» (فنایان، ۱۳۸۹: ۱۳۸). مخاطب به دلیل نوع ضرب‌آهنگ مخصوصی که در ساختار اشعار رعایت می‌شود، با توجه بیشتری به آن معطوف شده، از شنیدن آن محظوظ می‌گردد و از سوی دیگر نیز به خاطر سپردن متون منظوم، بسیار آسان‌تر از یادگیری قطعات مشور ادبی است؛ به‌گونه‌ای که امروزه هم در اکثر مراسم عزاداری، اغلب نوحه‌ها و مرثی، به زبان نظم بیان می‌شود؛ زیرا علاوه بر امتیازات فوق، نوعی هم‌نوائی نیز در میان سوگواران و به‌طور کلی مخاطبان ایجاد می‌کند. به‌طورکلی «گوش نمایش تعزیه، به شعر گرایش دارد؛ چرا که مفاهیم کلی و درعین‌حال وحدت‌گرا و جاری، در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها، نیاز به زبانی دارد که قادر باشد محدوده‌های خاص مربوط به جزئی از زمان و مکان معین را

درنوردد. پیداست که مضامین کلی و فرازمانی و فرامکانی، بازگویی جزئی از حوادث قابل وقوع را هدف قرار نمی‌دهد؛ بلکه ضمن اشاره به مضامین جزئی و کثرت یافته در جهان هستی، وحدت غایی و نتایج کلی را نشانه‌گیری می‌کند. تردیدی نیست که زبان مناسب برای انتقال چنین مفاهیمی، زبانی است ترکیب یافته از واژگان پرنشانه، موزون و آهنگین؛ که در نهایت شعری پارسا و رسا را پدید می‌آورد؛ بنابراین، متن نمایشی در تعزیه، بر مبنای دیدگاه فلسفی حاکم بر آن، به شعر نوشته می‌شود» (همان: ۱۳۷). شعر بر احساسات اثر می‌گذارد و به اقتضای موضوع خود، می‌تواند بسیار حزن‌آور و یا طرب‌انگیز باشد. «خود این اشعار پر از ظرافت و لطف طبیعی است و زمانی هم که لازم باشد، دارای دقت و قوت احساسی زیادی هم می‌شود» (همان: ۱۴۵). در مورد کتاب «یادگار زریر» نیز، همان‌گونه که در مقدمه ذکر شد، بنا به گفته محققان، این داستان در ابتدا به زبان پهلوی اشکانی و منظوم بوده؛ اما بعدها نظم شعری آن به هم خورده است. اصولاً انتخاب صورت منظوم برای تعزیه، بیشتر متأثر از موضوع و حال و هوای پراحساس آن است و نکته جالب توجه، رعایت این جنبه از دید نویسنده کتاب «یادگار زریر» است؛ بالأخص که در میان کتب باقی مانده به پهلوی، آثار منظوم، بسیار کمتر از متون مشهور به چشم می‌خورد. نگارش روایتی با این موضوع خاص و استفاده از نظم برای به تصویر کشیدنش، پیش از هر چیز، به یک نکته اشاره دارد و آن شعور و درک فوق‌العاده نویسنده و ذوق سرشار وی در تحریر این داستان زیباست.

د- پیش‌آگاهی

معمولاً آنچه به عنوان موضوع، محور اصلی یک تعزیه قرار می‌گیرد، تا حد زیادی بر مخاطبان آشکار است. به عبارت بهتر، تعزیه در شکل نمایشی آن، به بیان داستان و رخدادی

می‌پردازد که از قبل لو رفته است. عموماً از نقطه نظر ادبی، این جنبه، در اغلب موارد، یک ضعف مهم به‌شمار می‌رود. آنچه در یک نمایش و یا داستان، باعث کشش و هیجان می‌شود، حس تعلیق و بی‌خبری خواننده یا بینندهٔ نمایش از پایان کار است. همین بی‌خبری، عامل مهمی در جذابیت انواع داستان شمرده شده است. امروزه در بیشتر سبک‌های ادبی دنیا، حتی در واقع‌گرایانه‌ترین آن‌ها هم، به این جنبهٔ مهم توجه فراوان می‌شود. داستانی که از قبل برای خواننده فاش شده باشد، هیچ کششی برای دنبال کردن ماجرا در او ایجاد نمی‌کند؛ اما نکتهٔ جالب و قابل توجه در تعزیه این است که آنچه در تمامی این نمایش‌ها یک ضعف بزرگ به‌شمار می‌آید، از دیدگاه تعزیه، تا حد زیادی، جنبهٔ منفی‌اش را از دست می‌دهد. تعزیه‌ها اصولاً بیان‌کنندهٔ وقایع و رخدادهایی هستند که از قبل اتفاق افتاده‌اند و به شکل‌های گوناگون برای نسل‌های آینده روایت شده‌اند؛ چه به صورت مکتوب و چه به صورت سینه‌به‌سینه، از قری به قرن دیگر رسیده‌اند و عموماً اکثر مردم از موضوع آن باخبرند. هرچند ممکن است بسیاری از جزئیات بر عموم مردم پوشیده باشد. این پیش‌آگاهی، هم شامل مخاطبان تعزیه و هم شامل قهرمانان آن است. «قهرمانان تعزیه، به‌ویژه معصومان، از سرنوشت خویش آگاهند و مشتاقانه به استقبال آن می‌روند؛ چرا که می‌دانند راهشان راه حق است و شهادتشان، سعادت اخروی را، نه تنها برای خود و پیروانشان؛ بلکه برای تمام انبای بشر به ارمغان خواهد آورد» (همان: ۴۶). در داستان «یادگار زبیر» این وظیفهٔ پیش‌آگاهی، به عهدهٔ جاماسب خردمند گذاشته شده است. جاماسب از این موهبت بهره‌مند است که به علت خرد و دانش فراوان خود، می‌تواند آینده را پیشگویی کند؛ بنابراین قبل از اینکه داستان وارد اصلی‌ترین مرحلهٔ خود شود، در مورد حوادث آینده توضیح می‌دهد و با این پیشگویی است که خواننده از پایان ماجرا مطلع می‌گردد. اینجا دیگر حالت تعلیق و کشش از بین می‌رود؛ زیرا خواننده فهمیده است که پایان نبرد چه خواهد شد. او

همچنین می‌داند که در این جنگ، زریر، تهم سپاهید دلیر و برادر محبوب گشتاسب و بیست و دو تن دیگر از برادران و فرزندان شاه ایران زمین نیز به دست خیونان کشته خواهند شد و جالب اینجاست که بر غیرقابل تغییر بودن این پیشگویی تأکید هم می‌شود. در اولین مورد، زمانی که گشتاسب از جاماسب می‌خواهد تا آینده را برای او بازگو کند، او را با چنان عبارات و جملاتی مورد خطاب قرار می‌دهد که برای مخاطب جای هیچ شک و تردیدی باقی نمی‌ماند که در اینجا با یک پیشگویی معمولی سروکار ندارد. «من دانم که تو جاماسب، دانا و بینا و شناسایی. این نیز دانی که چون ده روز باران آید، چند سرشک بر زمین آید و چند سرشک بر سرشک آید. این نیز دانی که گیاهان [چون] بشکفند، کدامین گل آن روز بشکفد و کدامین آن شب، کدام آن فردا. این نیز دانی که کدامین آن ابر آب دارد و کدامین آن ندارد. این نیز دانی که فردا روز چه شود اندر آن ازدها رزم گشتاسبی و از پسران و برادران من، کی گشتاسب‌شاه، که زید و که میرد» (بهار، ۱۳۸۱: ۲۶۶). این ویژگی در یادگار زریران را می‌توان به نوعی با صنعت ادبی «براعت استهلال» مربوط دانست. به این معنا که «بین مقدمه اثر با موضوع آن، تناسب معنایی اجمال و تفصیل باشد؛ یعنی از مطالعه مقدمه مختصر، جو کلی کتاب یا موضوع آن آشکار گردد. این امر به کمک استعمال لغات خاص علم یا مطلبی که کتاب در آن باره است و یا با اشاره به سرنوشت قهرمانان داستان در مقدمه، تحقق می‌پذیرد» (شمیسا، ۱۳۷۲: ۹۲). مثلاً زمانی که با این ابیات در آغاز داستان رستم و سهراب، به مرگ سهراب چنین اشاره می‌شود:

اگر تنــــدبادی برآید ز کنج به خاک اوفتد نارسیده ترنج
 ستمکار خوانیمش ار دادگر؟ هنرمند دانیمش ار بی‌هنر؟
 اگر مرگ داد است بیداد چیست؟ ز داد این همه بانگ و فریاد چیست؟

(همان: ۹۲)

جاماسب در این داستان نقش راوی تعزیه را دارد؛ خردمندی که از قبل بر همه چیز احاطه یافته و برایش مسلم شده است که این پیش‌بینی، علی‌رغم تمامی تلخی‌ها و ناگواری‌هایش، رخ خواهد داد. درواقع، با این تأکید، اگر هم از قبل برای خواننده و یا بیننده ماجرا احتمال اندکی وجود داشت که در ذهن خود، پایان داستان را متفاوت از آنچه از زبان جاماسب خردمند شنیده، تصویر کند، این احتمال هم بر باد می‌رود و قاطعانه بر پایان داستان و آنچه رخ خواهد داد، تأکید می‌شود. باین‌همه، اصولاً در تعزیه‌ها این جنبه آنقدرها هم ضعف به‌شمار نمی‌آید؛ شاید به این دلیل که تعزیه داستانی نیست که تنها یک‌بار روایت شود؛ تعزیه بارها و بارها به نمایش درمی‌آید و همواره نیز از سوی مردم با استقبال فراوان مواجه می‌شود.

ه- غم

از جمله عناصر کلیدی تعزیه که بر ساختار محتوایی آن تأثیر فراوان دارد، غم و اندوهی است که در سراسر نمایش بر آن سایه می‌افکند. «گوبینو»^۲ شاید از نخستین کسانی است که تعزیه را با معیارهای نمایش غربی سنجیده و سیر تاریخی آن را همانند روند تاریخی تراژدی‌های یونان می‌داند (www.tazyehiran.com). اگرچه باید توجه داشت که «هرچند حزن و اندوه نتیجه مشترک هر دو گونه نمایشی است و نیز تزکیه روح و آرامش قلب، پی‌آمد غیر قابل فروریختن اشک و گریه ناشی از اندوهی عمیق و صادقانه است؛ اما فرآیند ایجاد اندوه و اهداف و نتایج نهایی فروریختن اشک، در دو گونه نمایشی موردتحقیق یکسان نیست» (فناپیان، ۱۳۸۹: نک مقدمه). از سوی دیگر، این سخن به این معنا نیست که تعزیه، کلاً یک داستان تراژیک صرف است که از ابتدا تا انتها، تنها به ذکر مصائب و ناگواری‌ها می‌پردازد. اگر تعزیه را همچون درختی انبوه تصور کنیم، غم، تنه اصلی آن را

تشکیل می‌دهد؛ اما صدها ماجرای فرعی و حاشیه‌ای دیگر نیز وجود دارند که همچون شاخ و برگ فراوان، بر این تنه سوارند و گاه، برخلاف انتظار، جنبه‌هایی مثبت و شادی‌بخش نیز به همراه دارند. حتی در بعضی از فرهنگ‌ها، از تعزیه و اجرای آن، علاوه بر نوع رایج آن، به گونه‌ای متفاوت نیز یاد شده است: «برخلاف معنای لغوی تعزیه، غم‌انگیز بودن، شرط حتمی آن نیست و ممکن است گاه شادی‌بخش نیز باشد؛ بدین معنی که اگرچه هسته اصلی آن گونه‌ای سوگواری و یادکرد و بزرگداشت خاطره مصائب اندوهباری است که بر اهل بیت و به‌ویژه امام حسین (ع) و یاران نزدیکش رفته است؛ اما با گذشت زمان و تحول و تکامل کیفی و گونه‌گونی و تعدد آن، تعزیه‌هایی در ذم دشمنان دین و خاندان پیامبر پرداخته شده که نه تنها صفت اندوهبار بودن را از دست داده؛ بلکه سخت مضحک و خنده‌آور نیز هستند» (حاج سیدجوادی و دیگران، ۱۳۷۴: ۴۴۰). بر این اساس، داستان «یادگار زریر» نیز یک ماجرای صد در صد غم‌انگیز نیست و اگرچه مرگ ۲۳ تن از یاران و نزدیکان گشتاسب و بالاخص زریر برای یک خواننده متعصب مذهبی بسیار ناگوار است؛ اما «آنجا که بستور، پسر هفت‌ساله زریر، به خونخواهی پدر وارد میدان جنگ می‌شود، روان پدر به کمک او می‌شتابد» (توسل پناهی، ۱۳۹۱: ۲۳۸) و این کودک دل‌آور، انتقام مرگ پدر محبوبش را از ویدرفش جادوگر می‌گیرد؛ نقطه اوج مثبتی در داستان به وجود می‌آید که باعث انبساط خاطر خواننده می‌شود. همچنین داستان نیز به گونه‌ای شادی‌بخش به پایان می‌رسد؛ تمامی هیونان نابود می‌شوند و ارجاسب نابکار، پادشاه آنان که مسبب اصلی تمامی این فجایع بوده است، به گونه‌ای خشونت‌بار، به مجازات می‌رسد.

و- نمادگرایی

اصولاً «مضمون تعزیه، رویارویی دو نیروی خوب و بد، خیر و شر، نیکی و بدی، نور و ظلمت است؛ بنابراین، تعزیه به‌عنوان یک هنر دینی، طرح ثابت داستانی مختص به هنرهای دینی را نیز داراست؛ طرحی که در همه مذاهب و در انواع هنرهای دینی، کم‌وبیش، به‌طور یکسان، وجود دارد» (فنا بیان، ۱۳۷۹: ۱۴۳). «در تعزیه، خیر مطلق در مقابل شرّ مطلق قرار می‌گیرد؛ دو قطب که به‌طور کامل، متضاد و در برابر یکدیگرند» (همان: ۴۷). به‌طور کلی و بر اساس این تقسیم‌بندی، شخصیت‌های مثبت تعزیه، انسان‌هایی هستند که از جایگاهی رفیع در عرصه دینی، اخلاقی و یا اجتماعی برخوردارند. از دید عموم مردم، این شخصیت‌ها، از لحاظ وجودی، فراتر از انسان‌های زمینی‌اند و همین قضیه، هاله‌ای از تقدس و احترام در اطراف ایشان به وجود می‌آورد؛ به‌عبارت‌دیگر؛ در تعزیه، ما بیشتر با نمادها روبه‌رو هستیم. قهرمانان و الامقامی که علاوه بر دارا بودن خصوصیات فردی و منحصره‌فرد خود، برای عموم، جنبه نمادین می‌یابند. «قهرمان تعزیه خطا نمی‌کند؛ زیرا فرآیند حوادث را با عقل و منطق متکی به عقلانیت و آگاهی انتخاب کرده است؛ انتخابی سنجیده، درست و در پی فرمان خداوند» (همان: ۴۶). در سوگنامه «یادگار زیریران» نیز، این ویژگی، تا حدّ زیادی به چشم می‌خورد. آدم‌های داستان به دو قطب اصلی تقسیم می‌شوند؛ گشتاسب‌شاه و اطرافیان‌ش که مهم‌ترین آن‌ها زیریر، جاماسب، بستور و اسفندیارند و همگی شخصیت‌هایی مثبت و قابل‌احترام‌اند. در طرف دیگر، ارجاسب، پادشاه خیونان، ویدرفش جادوگر و نامخواست هزاران و سپاهیان آنان که همگی منفی و تبهارند. در طول داستان، به‌ندرت از سوی شخصیت‌های مثبت خطایی سرمی‌زند. آنان، شجاع، غیور و مبارزند و در راه آرمان‌هایشان جان‌نثاری می‌کنند؛ اما هیونان شرور و فریبکارند؛ تهدید می‌کنند؛ به جادو و نیرنگ متوسل می‌شوند و در هنگام مبارزه، ناجوانمردانه با حریف کارزار می‌کنند. البته این

مرزبندی، در حماسه یادگار زریر، گاهی از مسیر مستقیم خود منحرف می‌شود. از جمله موارد آن، مربوط به یکی از مهم‌ترین اشخاص داستان؛ یعنی کی‌گشتاسب است. قبلاً ذکر شد که گشتاسب در متون مذهبی فرد بسیار والامقامی است؛ اما در این نمایش، از لحاظ مثبت بودن، به پای برادرش زریر نمی‌رسد. همان‌گونه که گفته شد؛ در داستان‌هایی از این نوع، شخصیت‌ها، اغلب جنبه نمادین دارند و دارای خصوصیات اخلاقی ثابتی هستند. اگرچه گشتاسب، در بعضی موارد، از خصوصیات یک پادشاه ایده‌آل نزول می‌کند، با این همه، از دیدگاه داستان‌نویسی معاصر، گشتاسب به نسبت سایر افراد نمایش، به‌گونه‌ای معقول‌تر شخصیت‌پردازی شده است. علی‌رغم اینکه او، برخلاف زریر، چهره‌ای صد در صد مثبت نیست؛ اما به‌هرحال، از جانب خواننده، به‌راحتی هضم و پذیرفته می‌شود. جالب اینجاست که «در شاهنامه، گشتاسب شخصیت دیگری دارد که در مواردی، چندان مطلوب هم نیست. او در آغاز با پدر درشتی می‌کند؛ به هند و سپس روم می‌رود و دختر قیصر روم را به همسری درمی‌آورد. در شاهنامه از دو پسر گشتاسب نام برده می‌شود: اسفندیار و پشوتن» (آموزگار، ۱۳۷۵: ۶۸). رفتار گشتاسب در قبال پسرش اسفندیار نیز، تا حدی با نیرنگ و نادرستی همراه است؛ به‌گونه‌ای که شاید مسبب اصلی قتل اسفندیار را باید پدرش گشتاسب دانست و نه رستم که از حیثیت پهلوانی خود دفاع می‌کند. به‌هرحال، گشتاسب در این داستان به پای شخصیت محبوب و دوست‌داشتنی زریر نمی‌رسد. در این ماجرای حماسی، زریر، برادر گشتاسب، شخصیت محوری داستان است. بزرگترین خاصیت زریر جنگاوری و شجاعت اوست. در سراسر ماجرا، همواره از او با صفت «تهم سپاهبد» یاد می‌شود که بیانگر دو ویژگی بارز اوست: اول قدرت جسمانی فراوان او که جنبه پهلوانی دارد و دوم فرماندهی سپاه که مقام والای اجتماعی زریر را نشان می‌دهد. زریر، به‌عنوان برادر پادشاه، قدرت فراوان دارد؛ آن هم برادری که محبوب و مورداعتماد گشتاسب است و

در موارد حساس و مهم به جان او قسم یاد کرده می‌شود. شجاعت زریر، بالاخص در دو صحنه، بر خواننده مسلم می‌گردد: صحنه اول زمانی که زریر شخصاً از مسئله مرگ خویش در طی نبرد آگاه می‌شود و این موضوع را با شکیبایی و رشادت تمام می‌پذیرد؛ و دوم زمانی که در آغاز نبرد، باصلابت قدم به میدان جنگ می‌گذارد و در آن هنگام «آن‌گونه نیکو کارزار کند که [گویی] ایزد آذر اندر نیستان افتد و او را باد نیز یار بود. چون شمشیر فراز زند، ده و چون باز بیزد، ده هیون اوژند [کشد]. چون گشسه و تشنه شود، خون هیون بیند و شاد شود» (بهار، ۱۳۸۱: ۲۶۹). مرگ زریر در این جنگ، علاوه بر دارا بودن تم قوی ملی و میهنی، شامل مهم‌ترین جنبه تعزیه است و آن انگیزه دینی است، آنچه نبرد زریر را شهادت‌گونه جلوه می‌دهد، آرمانی است که وی به خاطرش جان می‌بازد. تعزیه، اصولاً از این لحاظ، از بسیاری از نمایش‌های تراژیک مجزا و متعالی می‌گردد. در اغلب این‌گونه نمایش‌ها، خمیرمایه اصلی داستان که تمامی ماجرا بر حول آن محور می‌چرخد، رنگ و بوی مذهبی دارد. به‌طورکلی، مرگ زریر از او یک قهرمان ملی و بالاخص دینی می‌سازد. از این رو، در نظر مزدپرستان شایسته سوگواری است. از لحاظ شخصیتی، در تمامی ماجرا، زریر فرد مثبتی است و خواننده با نکته‌ای منفی در مورد او مواجه نمی‌گردد؛ عاقل، شجاع و در راه دین غیور است و اعتقادش نسبت به دیانت و حفظ و ترویج آن تا حدی است که حاضر است در راه آن بمیرد و در واقع نماد اصلی یک شخصیت تعزیه‌ای است.

ز- احساس‌گرایی

یکی از اصول اساسی حاکم بر فضای تعزیه، همگام با به تصویر کشیدن ماجرا، تحریک عواطف و احساسات مخاطب است. اثرگذاری بر حس درونی و عاطفی تماشاگر، محوری است که اغلب گفته‌ها و حوادث ماجرا حول آن می‌چرخند تا احساسات خواننده یا بیننده

نمایش را، به گونه‌ای عمیق، برانگیزند. به عبارت دیگر؛ تمامی عوامل نمایش، به نوعی در خدمت تهییج تماشاگرند. اگرچه به هر حال هر تعزیه، هدف و نتیجه خاصی را دنبال می‌کند و مسلماً قصد دارد بر مخاطبش اثر عمیق بگذارد. با این همه، به نظر می‌رسد این اثرگذاری، بیشتر از راه احساس صورت می‌گیرد تا منطق. شاید به این دلیل که اصولاً تعزیه، به خصوص در نوع امروزی‌اش، قصد اثبات واقعه را ندارد و یا حتی آن را تشریح هم نمی‌کند؛ بلکه فقط به گونه‌ای لطیف آن را به تصویر می‌کشد. تعزیه سعی دارد بر گوشت و خون مخاطبش اثر بگذارد و با این روش، بر عالی‌ترین جنبه بشری؛ یعنی احساسات وی، انگشت می‌گذارد. همین ویژگی تعزیه با بعضی از اصول مکتب رمانتیسم تطبیق می‌کند. در مورد یکی از قوانین ثابت این نوع ادبی چنین گفته شده است: «غم یکی از خمیرمایه‌های ادبیات پیش از رمانتیسم و رمانتیسم بود؛ زیرا اندوه و حسرت، خود یکی از احساسات عمیق و اصیل انسانی است و احساس‌گرایی... بر احساس تکیه دارد نه بر عقل... اصولاً احساس‌گرایان بیشتر پای‌بند احساسات، خیال‌پردازی‌ها و هیجانات خود هستند. آنان معتقدند دل و احساس و عشق، بیش از عقل و اندیشه در روح انسان مؤثر است» (فرشیدورد، ۱۳۶۳: ۷۴۱-۷۳۸). در داستان یادگار زریر نیز، مانند هر نمایشنامه تراژیک دیگری، سعی بر این است تا با به تصویر کشیدن صحنه‌های نمایشی، هرچه بیشتر احساس خواننده را برانگیزد. مهم‌ترین این صحنه‌ها را شاید بتوان در نوحه‌سرایی بستور خردسال، در هنگام مواجهه با کالبد بی‌جان پدرش زریر، جستجو کرد که با احساس اندوهی عمیق بر زبان وی جاری می‌شود و هر بیننده‌ای را متأثر می‌سازد: «هلا درخت! جان [فراز] افکنده‌ات را که برگرفت؟ هلا گراز! تاب تو را که برگرفت؟ هلا سیمرغک! بارهات را که برگرفت؟ اگر تو ایدون همی خواستی که با هیونان کارزار کنی، [چرا] اکنون کشته و افکنده‌ای اندر رزم ما، چون مردم بی‌گاه‌گنج؟ موی و ریش تابدار تو را بادها آشفته‌اند و تن پاکیزه تو را

اسبان به پای لگدکوب کردند و تو را خاک بر تن نشست...» (بهار، ۱۳۸۱: ۲۷۱-۲۷۰). به‌طورکلی، از آنجا که تعزیه لطیف‌ترین بخش روح آدمی را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد، یکی از اثرگذارترین انواع ادبی به‌شمار می‌رود.

ح- فرجام مثبت

در نگاه اول، اکثر تعزیه‌ها پایانی غم‌انگیز و مصیبت‌وار دارند؛ اما در حقیقت، هر تعزیه‌ای در نهایت، به پیروزی منجر می‌شود. تعزیه، اگرچه اکثراً و به‌ظاهر با شکست قهرمانان محبوب و یا مرگ آنان به پایان می‌رسد؛ اما در بطن خود یک پیروزی واقعی را به‌همراه دارد. درواقع ما در تعزیه و نمایش‌هایی از این‌گونه، با یک داستان بسیار طولانی و عمیق روبه‌رو هستیم؛ داستانی که مسلماً عمق و وسعت بسیاری دارد؛ اما تعزیه تنها یک گوشهٔ غم‌انگیز از آن را به تصویر می‌کشد. به‌عبارت‌دیگر، تعزیه بریده‌ای از یک ماجرای تودرتو است؛ منتها ماجرای که همگان، به‌طور اجمالی، از پایان اصلی آن باخبرند. به همین جهت، هرچند که تعزیه‌ها، اکثراً به ضرر قهرمانان محبوب مردم به پایان می‌رسند؛ ولیکن در آینده؛ آینده‌ای که در تعزیه‌ها به نمایش در نمی‌آید، تاریخ به نفع آنان رأی می‌دهد. در سوگ سیاوش، اگرچه این شخصیت دوست‌داشتنی و مظلوم، ناجوانمردانه به دست افراسیاب کشته می‌شود؛ اما سرانجام فرزندش کیخسرو، انتقام خون به‌ناحق‌ریختهٔ پدر را می‌گیرد. از سوی دیگر، رستم نیز، با کشتن سودابه که درواقع مسبب اصلی این فاجعهٔ غم‌انگیز است، ماجرا را به اوج می‌رساند. در داستان یادگار زبیر نیز، همان‌گونه که پیش از این ذکر شد؛ علی‌رغم مرگ بیست‌وسه تن از عزیزان و بزرگان دربار گشتاسب، در نهایت این پیروان آیین یکتاپرستی‌اند که بر گروه کافران ظفر می‌یابند. در رویداد غم‌انگیز کشته‌شدن امام حسین و یارانش نیز، اگرچه همگی آنان با وضعی فجیع به شهادت می‌رسند و فرزندان‌شان به اسارت برده

می‌شوند؛ ولیکن بعدها با قیام مختار و سرنگونی سلطنت معاویه، پیروزی واقعی آنان در تاریخ رقم می‌خورد؛ پس می‌توان گفت تعزیه‌ها از دید خواننده آگاه، در واقع پشت‌صحنه پیروزی‌ها هستند. پیروزی‌های جاودان و بارزش که بسیار دشوار به دست آمده‌اند.

نتیجه‌گیری

میراث مکتوب دوران ایران باستان، در بر گیرنده آثار ارزشمندی در زمینه‌های مختلف علم و فرهنگ است. این آثار که اغلب در دوران ساسانی به رشته نگارش درآمده‌اند، به دلیل آنکه در اصل بیانگر افکار و عقاید نیاکان ما و گاه شرح وقایع و رویدادهای باستانی‌اند، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار هستند. در این میان، کتاب «یادگار زریر» نیز که در همین دوران و به زبان پارسیک یا همان پهلوی ساسانی نگاشته شده است، از جنبه‌های مختلف و از جمله از دیدگاه تعزیه‌شناسی، قابل توجه و تعمق است. آنچه امروزه به‌عنوان ویژگی‌ها و خصایص ادبی و محتوایی یک تعزیه شمرده می‌شود، در این کتاب نیز قابل‌شناسایی و بررسی است. این داستان که با جنبه روایی، به بیان یک جنگ مقدس مذهبی می‌پردازد، با برخورداری از فضایی احساسی و مشحون از غم و تعصب مذهبی، با به تصویر کشیدن صحنه‌هایی حماسی و تأثیرگذار، همراه با پذیرش سرنوشت دردناک قهرمانانش که البته به سرانجام نهایی این‌گونه نمایش‌ها؛ یعنی پیروزی حق بر باطل، ختم می‌شود، الگویی نسبتاً جامع از تعزیه‌های امروزی به دست می‌دهد. همچنین علاوه بر ارتباط معنایی، صورت ظاهری و سبک و سیاق این کتاب که به صورت منظوم نگاشته شده است نیز، پیوند صوری کتاب یادگار زریران با نمایش تعزیه را شدت می‌بخشد. بالاخص که در میان آثار مکتوب این دوران، تعداد آثار به نظم درآمده انگشت‌شمار است. با توجه با این موارد و همچنین با در نظر گرفتن قدمت زمانی داستان یادگار زریران که در اصل روایتی منسوب به دوره اشکانی

است، می‌توان آن را قدیمی‌ترین گونه نمایش حماسی از نوع مذهبی و یا به عبارت دیگر؛ منشأ تعزیه‌های امروزی دانست.

پی‌نوشت

۱- در زمینه تعزیه و تاریخچه آن، تاکنون مطالعات چندی صورت گرفته است. کم نیست تحقیقات استواری که تاکنون ایرانیان و بیگانگان در باب پیشینه هنر نمایشی در ایران و تاریخ و ساختار تعزیه کرده‌اند؛ از جمله: عبدالله مستوفی، مرحوم عنایت‌الله شهیدی، پرویز ممنون، شادروان محمدجعفر محجوب، صادق همایونی، بهرام بیضایی و... همچنین مهم‌ترین نوشته‌ای که در این باب به طبع رسیده و غالب پژوهندگان ایرانی هنرنمایشی پیش از اسلام بدان استناد کرده‌اند، کتاب مجید رضوانی است که نوشته‌ای هم محققانه و هم جانب‌دارانه است؛ به نام تئاتر و رقص در ایران (ستاری، ۱۳۸۶: ۵ و ۳). در باب رساله یادگار زیریران نیز تحقیقات چندی صورت گرفته که یا از نگاهی دیگر و یا به صورت کلی و اجمالی به این مقوله، از جنبه تعزیه‌شناختی پرداخته‌اند؛ از جمله: کتاب ریشه‌های نمایش در آیین‌های ایران باستان از آرمین رهبین و محمدعلی رحیمی، تعزیه و آیین‌های عاشورایی از محمد میرشکرایی و نیز کتاب نمایش در دوره صفوی از یعقوب آژند.

۲- کنت آرتور دو گوبینو (Joseph Arthur de Gobineau) (۱۸۸۲-۱۸۱۶)؛ نویسنده، خاورشناس، شاعر، مورخ، محقق و دیپلمات فرانسوی بود. (www.wikipedia.org)

منابع

- اسدی‌زاده، پرویز، سعید محمودی، منوچهر اشرف‌الکتابی. (۱۳۷۳)، **دائرةالمعارف مصور دانش و هنر**، تهران: کلمه.
- افسری کرمانی، عبدالرضا. (۱۳۷۶)، **نگرشی به مرثیه‌سرایی در ایران**، جلد دوم: مرثیه‌های وطنی در دوران مشروطیت، تهران: موسسه اطلاعات.
- آموزگار، ژاله. (۱۳۷۴)، **تاریخ اساطیری ایران**، تهران: سمت.

- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی. (۱۳۷۵)، زبان پهلوی ادبیات و دستور آن، چاپ دوم، تهران: معین.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۱)، پژوهشی در اساطیر ایران، چاپ چهارم، تهران: آگاه.
- توسل‌پناهی، فاطمه. (۱۳۹۱)، توتم و تابو در شاهنامه با نگاهی به یادگار زیران و کارنامه اردشیر بابکان، تهران: ثالث.
- چکلوسکی، پیتر. جی. (۱۳۶۷)، تعزیه، نیایش و نمایش در ایران، ترجمه داود حاتمی، تهران: علمی فرهنگی.
- حاج سیدجوادی، احمد صدر، بهاء‌الدین خرماهی، کامران فانی. (۱۳۷۴)، دائرةالمعارف تشیع، جلد چهارم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۴۴)، لغت‌نامه، جلد هشتم، تهران: دانشگاه تهران.
- رحیمی، محمدعلی و آرمن رهبین. (۱۳۸۳)، ریشه‌های نمایش در آیین‌های ایران باستان، تهران: اهورا.
- ستاری، جلال. (۱۳۸۶)، زمینه اجتماعی تعزیه و تئاتر در ایران، تهران: مرکز.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۲)، نگاهی تازه به بدیع، چاپ پنجم، تهران: فردوس.
- عناصری، جابر. (۱۳۶۵)، تعزیه - نمایش مصیبت، تهران: جهاد دانشگاهی.
- فرشیدورد، خسرو. (۱۳۶۳)، درباره ادبیات و نقد ادبی، جلد دوم، تهران: امیرکبیر.
- فنائیان، تاجبخش. (۱۳۸۹)، تراژدی و تعزیه، مقایسه‌ها، تهران: دانشگاه تهران.
- کرتیس، وستا سرخوش. (۱۳۷۳)، اسطوره‌های ایرانی، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- موریس پارکر، برتا. (۱۳۶۶)، فرهنگنامه، جلد پانزدهم، ترجمه رضا اقصی، تهران: گزارش.

- میرشکرایی، محمد. (۱۳۸۸)، *تعزیه و آیین‌های عاشورایی*، تهران: نمایش.

- ماهیارنوابی، یحیی. (۱۳۷۴)، *یادگار زریران*، تهران: اساطیر.

منابع اینترنتی:

1- www.tazyehiran.com

2- www.theater.ir

3- www.wikipedia.org

دوفصلنامه ادبیات پهلوانی، دانشگاه لرستان
سال چهارم، شماره ششم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

بررسی و تحلیل نمود مراسم آشناسازی در حماسه برزنامه

بر پایه نظریه میرچا الیاده

جبار نصیری^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۷

اسحاق طغیانی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۰۴

چکیده

مراسم پاگشایی یا آیین رازآموزی که در زیرمجموعه الگوی اسطوره قهرمان قرار می‌گیرد، در بر دارنده مجموعه‌ای از آیین‌ها و فنون است که هدف غایی آن، آشنا ساختن انسان با امر قدسی و موجودات برتر است. یکی از این مراسم و آیین‌ها، آشناسازی سن بلوغ در میان اقوام مختلف است که در زیرساخت، دارای ساختاری مشابه و یکسان است؛ ساختاری که بر مبنای آن میرچا الیاده الگوی جهان‌شمول را برای آشناسازی سن بلوغ در میان آیین‌ها، مناسک و سایر متون ارائه می‌دهد. از این دیدگاه، به نظر می‌رسد داستان حماسی برزنامه، اثر عطاءبن یعقوب ناکوک‌رازی، از لحاظ زیرساخت و پیرنگ روایی، روایتگر مراسم آشناسازی سن بلوغ باشد؛ بدین گونه که برزو، نوآموز این حماسه، با پشت سر گذاشتن موفقیت‌آمیز آیین‌های آشناسازی سن بلوغ، در میان طبقه جنگاوران پذیرفته می‌شود.

واژگان کلیدی: آشناسازی، حماسه، برزنامه، الیاده، ساختار.

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) jabbarnasiri@gmail.com

۲. استاد دانشگاه اصفهان etoghiani@yahoo.com

مقدمه

اگرچه تنوع فراوان اسطوره‌ها، یافتن پیرنگ و الگوی مشترک در میان همه اساطیر جهان را با دشواری روبرو می‌سازد؛ اما برخی از محققان الگوهای جهان‌شمولی را برای اسطوره‌ها ارائه کرده‌اند. لارنس کوپ یکی از این محققان است که در کتاب خود با عنوان «اسطوره» به طبقه‌بندی موضوعی اساطیر اقدام کرده است و چهار الگوی باروری، آفرینش، نجات و قهرمان را پیشنهاد می‌کند. به اعتقاد کوپ، همه اساطیر موجود را می‌توان در زیرمجموعه این چهار موضوع قرار داد (کوپ، ۱۳۸۴: ۲۳). ویلفرد گرین و همکاران نیز بر پایه انگاره‌های کهن‌الگویی، همه اساطیر را در سه رده خلقت، جاودانگی و قهرمان دسته‌بندی می‌کنند (گرین و همکاران، ۱۳۸۵: ۱۶۶).

یکی از این الگوها، الگوی اسطوره تک‌قهرمان است که جوزف کمبل، اسطوره‌شناس آمریکایی، به تحقیق و تفحص درباره چگونگی و چرایی آن بر اساس اساطیر سایر ملل پرداخته است. کمبل اعتقاد دارد تمام داستان‌ها و اسطوره‌های قهرمانی جهان، ساختار روایی واحد و تکرارشونده‌ای دارند که همیشه از یک نقطه شروع و به نقطه‌ای مشخص می‌انجامد و بر همین اساس، الگوی اسطوره تک‌قهرمان را با استناد به متون ملل مختلف پایه‌ریزی می‌کند و هسته‌ای را که در بر دارنده سه بخش جدایی، تشریف و بازگشت است، برای تمام داستان‌ها و اسطوره‌های قهرمانی دنیا ارائه می‌کند و خلاصه داستان تمام اسطوره‌های قهرمانی را این‌گونه معرفی می‌کند:

«یک قهرمان از زندگی روزمره دست می‌کشد و سفری مخاطره‌آمیز به حیطة شگفتی‌های ماوراءالطبیعه را آغاز می‌کند: با نیروهای شگفت در آن‌جا روبرو می‌شود و به پیروزی قطعی دست می‌یابد. هنگام بازگشت از این سفر پر رمز و راز، قهرمان نیروی آن را دارد که به یارانش برکت و فضل نازل‌کند» (کمبل، ۱۳۸۹: ۴۰).

علاوه بر کمبل، پژوهشگرانی چون فرای، الیاده و... از جنبه‌های مختلف دربارهٔ الگوی اسطورهٔ قهرمان، نظراتی ارائه کرده‌اند (معقولی و دیگران، ۱۳۹۱: ۸۷). الیاده، به عنوان یکی از محققان، از واژهٔ گذار یا آشناسازی برای این داستان تکرارشونده و مشترک استفاده می‌کند و قائل به جنبهٔ قدسی و مذهبی برای ساختار آن است؛ درحالی‌که کمبل آن را نمود گذاری روانی برای عبور از مشکلات پیچیدهٔ روان انسان می‌خواند.

به نظر الیاده نمونه‌های مراسم پاگشایی یا آیین رازآموزی که به آن آیین تشریف نیز گفته می‌شود، در میان اکثر اقوام جهان یافت می‌شود. الیاده در کتاب «آیین‌ها و نمادهای آشناسازی» و جرج فریزر در کتاب «شاخهٔ زرین»، ساختار این مراسم و آیین را در میان سایر اقوام بدوی و کهن جهان، به‌طور مفصل، شرح و توضیح داده‌اند. با توجه به مراحل مطرح‌شده در کتاب الیاده، به نظر می‌رسد که حماسهٔ برزنامه، در یکی از لایه‌های معنایی، نمایانگر ساختار و مفهوم پاگشایی باشد. بر همین مبنا، در این مقاله به صورت مبسوط، به معرفی آشناسازی از دیدگاه الیاده پرداخته و سپس نمود آن را در ژرف‌ساخت برزنامه به همراه تحلیل نشان می‌دهیم. شایان ذکر است که تاکنون هیچ پژوهش مستقلی به بررسی و تحلیل حماسهٔ برزنامه بر مبنای نظریهٔ میرچا الیاده نپرداخته است.

آشناسازی

به نظر میرچا الیاده، در هر جامعهٔ ابتدایی، مجموعه‌ای از سنت‌ها و مفهومی از جهان وجود دارد که در دورهٔ آشناسازی، به تدریج، بر نوآموز آشکار می‌شود. در جهان‌بینی گذشتگان، آفرینش انسان و پرداخت جهان، به وسیلهٔ موجودات فوق‌طبیعی، یکی از این باورهای بنیادی است که در جریان آن، جهان فوق‌طبیعی، از لحاظ شکل و از نظر مادی، مقدس می‌شود. این جهان مقدس (ساخته‌شده توسط موجودات فوق‌طبیعی) به نظر مردمان جوامع باستان،

دارای تاریخی بسته و مقدس و منحصر به حوادث معینی است؛ حوادثی چون: آفرینش جهان توسط موجودات فوق طبیعی، ظهور قهرمان متمدن سازی یا نیای افسانه‌ای، فعالیت‌های فرهنگی، ماجراهای جهان‌آفرینی و... که در آغاز اتفاق افتاده است. البته این تاریخ مقدس، برای آن‌ها تاریخ سرمشق نیز هست؛ زیرا چگونگی به وجود آمدن اشیاء، مبنای رفتار انسان و تمام نهادهای اجتماعی و فرهنگی را معرفی می‌کند. برای نمونه، الیاده در کتاب آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، اشاره می‌کند برای مردمان پلینزیایی یک شیوه معین صید ماهی که در آغاز توسط قهرمان افسانه‌ای صورت گرفته، بازگو شده است؛ بنابراین آن‌ها در ماهیگیری شیوه‌های دیگر ماهیگیری را بیهوده می‌دانند و هر وقت برای صید ماهی می‌روند، حرکات قهرمان افسانه‌ای را تکرار می‌کنند؛ به عبارت دیگر، از سرمشق فوق‌انسانی پیروی می‌نمایند. این مردمان بر پایه این باور که انسان مخلوق خدایان است، نتیجه می‌گرفتند که بسیاری از رفتارها و فعالیت‌های انسان نیز به تاریخ مقدس خلقت تعلق دارد؛ تا جایی که تمام بدعت‌ها را به‌عنوان آشکارسازی‌هایی با بنیانی فوق‌انسانی می‌پذیرفتند و در چنین بستری بود که اشیاء، سلاح‌ها، انگاره‌های رفتاری، نهادها، افسانه‌ها و اعتقادات، مبنای جادویی و مذهبی پیدا می‌کردند و این عناصر و آگاهی مربوط به آن‌ها، به صورت الهاماتی از موجودات فوق طبیعی به نیاکان نشان داده می‌شد.

برای رازآموزان، آموختن این مفاهیم با کلمات مقدور نبود؛ زیرا در واژه و آگاهی عینی نمی‌گنجید؛ لذا برای کسب آن، نوآموزان باید با آمادگی روحی، شایستگی کسب آموزش مقدس را پیدا می‌کردند؛ به عبارتی دیگر، به سبب آگاهی از این امور و تاریخ مقدس، تقرب حاصل می‌کردند و طی مراسمی سِرّی، توسط آموزگاران خود، مجموعه‌ای از آزمون‌های سخت را تحمل کرده و آموزش طولانی را از سر می‌گذراندند. وجود این آموزگاران، در جریان آشناسازی ضروری بود؛ زیرا از نظر این مردمان، انسان‌سازی بدون استادان روحانی



ممکن نبود. این استادان، در هیئت نمایندگان موجود قدسی، آنچه را که بر آن‌ها در آغاز زمان توسط موجودات فوق طبیعی آشکار شده بود، به نوآموزان ارائه می‌کردند؛ برای نمونه مواردی مانند: آفرینش درخت و حیوان، چگونگی راه رفتن در وضع ویژه، کندن ریشه‌ای خوردنی و در حالت ویژه از قرار گرفتن ماه به شکار پرداختن و... را به نوآموز آموزش می‌دادند. در بسیاری موارد، استادان آن موجودات را تجسم می‌بخشیدند.

اغلب این آزمون‌ها، از نظر نمادین، بر مرگی آیینی اشاره داشت که رستاخیر یا نوزایی جدیدی را در پی داشت. در میان این مردمان، زندگی نو بعد از نوزایی، وجود راستین انسان تلقی و تصور می‌شد؛ زیرا در طی این نوزایی بود که فرهنگ؛ یعنی ارزش‌های روح، بر نوآموزان هویدا می‌شد. البته ذکر این نکته ضروری است که تعریف آن‌ها با تعریف امروزی از فرهنگ متفاوت بود؛ بدین معنی که در جوامع باستان، بر خلاف تفکرات امروزی، فرهنگ فرآوردهٔ انسان نبود؛ بلکه دارای اصلی فوق‌طبیعی است که از طریق آن، انسان دوباره با جهان و موجودات فوق‌طبیعی ارتباط برقرار می‌کند و در نیروهای آفرینندهٔ آنان سهیم می‌شود.

عملکرد مرگ آیینی در آشناسازی، در ارتباط با نتیجهٔ آن؛ یعنی زادن در وضع عالی‌تر قابل درک است. به همین سبب در مراسم آشناسازی، لحظهٔ اصلی و برجسته، با مرگ نمادین نوآموز و بازگشت به حیات جمعی نشان داده می‌شد. در متون مختلف، این مرگ با تاریکی، شب کیهانی، رحم زمینی، کلبه و شکم هیولای دریایی، نشان داده می‌شود. این مرگ، به صورت نمادین، به پایان دوران کودکی، جهل، وضع کفرآمیز و بازگشت موقت به هیولا اشاره دارد. از نظر کمبل، «آیین‌های مراسم آشناسازی، کارشان کشتن من کودکانه و به ارمغان آوردن بلوغ برای دختر یا پسر است. این گذر برای پسران دشوارتر از دختران است؛ زیرا زندگی بر دختران پیشی می‌گیرد. دختر، خواسته یا ناخواسته، به زن تبدیل می‌شود؛ اما

پسریچه باید اراده کند تا به مرد تبدیل شود» (کمبل، ۱۳۹۱: ۲۰۸). از این رو مرگ بیان مثالی پایان وضع بودن و پایان نادانی و بی مسئولیتی کودک می باشد.

در پایان مراسم آشناسازی، نوآموز با پشت سر گذاشتن آزمون های سخت تبدیل به فرد دیگری می شود و با کسب ارزش های روحی و فرهنگی، آمادگی لازم را جهت ورود به جامعه به دست می آورد. همچنین انگاره های رفتار، فنون، افسانه های مقدس، سنت های قبیله، اسامی خدایان و تاریخ اعمال آنها را یاد می گیرد. فراتر از این ها، وی مناسبات رمزی میان قبیله و موجود فوق طبیعی، به عنوان مناسبات زمان نخستین و کلمات و ماجراهای خدایان و قهرمانان و قواعد آنها را فرا می گیرد و از این طریق با تاریخ مقدس جهان و انسانیت آشنا می گردد و از آن پس، به گونه مذهبی، به تکرار کنش و فعل آنها می پردازد. در مجموع، آشناسازی، تاریخ مقدس جهان را مختصراً تکرار می کند و به واسطه این تکرار مختصر، کل جهان از نو تقدیس می شود. الیاده در کتاب آیین ها و نمادهای آشناسازی، همه آشناسازی ها را در سه دسته، به شرح زیر طبقه بندی می کند:

دسته نخست شامل آیین های عبادی جمعی است که کارکرد آنها فراهم نمودن شرایط انتقال از کودکی به سن بلوغ است. قبول این آیین ها برای تمام اعضای جامعه مورد نظر الزام آور است. این آیین های عبادی مراسم سن بلوغ، آشناسازی قبیله ای یا آشناسازی وارد کردن به گروهی سنی نامیده می شود.

دسته دیگر شامل آشناسازی هایی است که برای تمام اعضای جامعه الزام آور نبوده و اکثر آنها، به صورت انفرادی یا گروهی اجرا می شوند. این آشناسازی؛ شامل آیین هایی است که برای ورود به انجمن سیری، گروه و انجمن اخوت به کار می روند. این انجمن های سیری خاص یک جنس می باشند.



دستهٔ سوم آشناسازی است که در ارتباط با حرفهٔ سیرّی است و آن در سطح ادیان نخستین در ارتباط با حرفهٔ داروگری یا جادوگری است. در این دسته، تجربهٔ شخصی دارای اهمیت خاصی است» (الیاده، ۱۳۶۸: ۲۵-۲۴).

مراسم آشناسازی سن بلوغ، بر طبق نظر الیاده، در میان اغلب اقوام جهان، به ترتیب شامل مراحل زیر است:

- آماده‌سازی زمین مقدس (جایی که در آن نوآموز تا هنگام جشن در انزوا باقی می‌ماند).
- جدایی از مادر به طُرق مختلف (این جداسازی گاهی با خشونت صورت می‌گیرد و گریه و سوگواری مادران، به سبب باور به مرگ کودکانشان را به همراه دارد).
- بردن نوآموز به پیشه، جنگل، اردوگاه و در مجموع جایی تاریک، دور از مکان اولیه، برای نمایاندن مرگ نمادین و ورود به جهان مقدس (برای آموختن سنت‌ها).
- انجام اعمال معینی بر روی نوآموز از قبیل ختنه، کشیدن دندان (همراه با جاری شدن خون، نماد قدرت و باروری) و گاهی کندن موی سر و...
- آموزش به وسیلهٔ موجودات برتر و فوق‌طبیعی که از طریق پدرخوانده یا نیاکان (بعضی از آشنانشوندگان قبلی) برگزار می‌شود. آزمون‌ها شامل مواردی؛ مانند: سکوت، نخوابیدن، آموختن آداب رزم، نگاه نکردن به نامحرم، گرسنگی، تشنگی، شنیدن و یادگیری افسانه‌ها، رقص‌ها، بالا رفتن از درخت و ستون نمادین (صعود به آسمان)، پرت کردن آتش بر روی سر و غلتیدن بر روی زمین می‌شد. این آموزش‌ها، بسته به مناطق مختلف، گاهی تا چندین سال طول می‌کشید؛ ولی معمولاً در شش یا هفت ماه خاتمه می‌یافت.

- مراقبت توسط نگهبان در جریان آموزش که در بعضی از مناطق، زنان این وظیفه را برعهده دارند (برای تهیه غذا، آب و آموختن نیروی داروگر و وظایفش).
- بازگشت به قبیله و جامعه انسانی، بعد از مرگ نمادین و بستن کمربند مردی، در هیأت انسانی جدید و تازه متولد شده (آگاه، مقدس و دارای جنسیت).

برزونامه

منظومه برزونامه، اثر عطاءبن یعقوب ناکوک رازی، داستانی حماسی است که در روند تاریخ حماسه سرایی، به نوعی ادامه دهنده و جزو داستان‌های شاهنامه به‌شمار می‌آید. موضوع این اثر که در قرن پنجم هجری سروده شده است، درباره سرگذشت برزو، فرزند سهراب و شرح زندگی و ماجراجویی‌های اوست. درباره شاعر این منظومه نظرات گوناگونی ارائه شده است. کسانی چون آنکتیل دوپرون، ادگار بلوشه، ذبیح‌الله صفا و محمد دبیرسیاقی، سراینده این داستان را «عطایی» دانسته‌اند. در مقابل، کسانی چون ژول مول و علی محمدی، در انتساب این اثر به «عطایی» تردید دارند. در سال‌های اخیر، اکبر نحوی برخلاف دیگران، شمس‌الدین کوسج را سراینده این منظومه معرفی می‌کند. از آنجا که مشخص کردن دقیق سراینده این حماسه به موضوع این مقاله ربطی ندارد، برای پرهیز از اطاله مطلب، در اینجا از ذکر دلایل هر یک از این محققان خودداری می‌کنیم. خواننده علاقمند برای آگاهی از نظرات هر یک از محققان می‌تواند به مقدمه جامع کتاب برزونامه، تصحیح اکبر نحوی، مراجعه کند.

نسخه‌های چاپ شده

در ایران تاکنون چهار نسخه از کتاب برزونامه به شرح زیر چاپ شده است:



الف) نسخهٔ محمد دبیرسیاقی، برگرفته از شاهنامه، چاپ کلکته (تصحیح ترنر ماکان)، همراه با کشف‌الایات، شامل ۳۶۶۴ بیت.

ب) نسخهٔ علی محمدی، به صورت تصحیح انتقادی از چهار نسخهٔ مختلف، شامل ۲۴۴۳ بیت.

ج) نسخهٔ نحوی، تصحیح‌شده بر پایهٔ پنج دستنویس، مشتمل بر ۴۲۴۱ بیت.

د) برزنامهٔ مثنوی که ترجمه‌ای از نسخهٔ گردی برزنامه است. این کتاب داستان‌های نسخهٔ جدید برزنامه را در بر می‌گیرد که در سه نسخهٔ دیگر مشاهده نمی‌شود و شامل داستان‌هایی دربارهٔ عشق‌ورزی‌ها و قهرمانی‌های برزو در میدان‌های مختلف است (ر.ک، یاقوتی، ۱۳۹۱).

یادآوری می‌شود که از میان نسخه‌های نامبرده، نسخهٔ مورد استناد ما در این مقاله، نسخهٔ «الف»؛ یعنی نسخهٔ محمد دبیرسیاقی است.

خلاصهٔ داستان

به‌طورکلی، داستان با سفر سهراب از توران به قصد جنگ با رستم آغاز می‌شود. سهراب که در این زمان چهارده سال داشت، قبل از نبرد با رستم، به شنگان می‌رود تا از آنجا اسبی برگزیند. سهراب در هنگام سان دیدن از اسبان خود، به دختری زیباروی به نام شهرو برمی‌خورد و بعد از شیفتگی، با او ازدواج می‌کند. سپس به قصد عزیمت به ایران از آنجا بیرون می‌آید و برای فرزند به دنیا نیامده‌اش یادگاری نزد آن زن می‌گذارد. شهرو، همسر سهراب، پس از چندی، برزو را به دنیا می‌آورد. برزو در خانهٔ پدربزرگ رشد می‌کند و در جوانی به کشاورزی مشغول می‌شود. از دیگر سو، افراسیاب به سبب فرار بیژن از زندان وی، شکست‌خورده از آخرین نبردی که با رستم کرده است، به توران زمین بازمی‌گردد. در

راه چون به شهر شنگان می‌رسد، برزو را که به کار کشت مشغول است، مشاهده می‌کند و فریفته اندام و بُرز و بالای او می‌شود و او را به خدمت می‌خواند. بعد از حضور برزو در پیشگاه سپاهیان، افراسیاب او را با درم و دینار و وعده دامادی دلگرم و نرم می‌کند و از او می‌خواهد که با رستم نبرد کند. شهرو برزو را از این کار برحذر می‌دارد؛ اما برزو به جنگ رستم می‌رود. در میدان نبرد، برزو ابتدا طوس و فریبرز را اسیر می‌کند و بازوی رستم را نیز می‌شکند؛ ولی در نهایت به دست فرامرز گرفتار می‌شود. فرامرز، طبق دستور رستم، او را به سیستان می‌برد و در قلعه «ارگ» زندانی می‌کند. شهرو برای رهایی او به ایران می‌آید و به کمک زنی رامشگر برزو را نجات می‌دهد؛ لیکن در راه بازگشت به توران‌زمین، به سپاه رستم برمی‌خورند و بار دیگر جنگ میان رستم و برزو درمی‌گیرد. این بار رستم بر برزو پیروز می‌شود و می‌خواهد او را بکشد؛ اما شهرو که بر بالای تپه‌ای ایستاده، پیش آمده و راز تولد برزو را بر رستم آشکار می‌کند و داستان معاشقه خود را با سهراب بازگو کرده، انگشتی سهراب را به رستم می‌دهد. روئین، پسر پیران، افراسیاب را از ماجرا آگاه می‌کند. در دربار توران، سوسن رامشگر، با مشاهده نگرانی افراسیاب، به عهده می‌گیرد که با افسون و چاره‌گری پهلوانان ایرانی را به بند آورد. سوسن به همراه پهلوانی «پیلسم» نام به ایران می‌آید و بر سر دوراهی میان سیستان و پایتخت ایران، بر کنار چشمه‌ای خیمه می‌زند و خود را رامشگری که از خشم افراسیاب گریخته و عزم دربار ایران دارد، معرفی می‌کند. از آن سو، پهلوانان ایران در ایوان رستم گرد آمده‌اند و به باده‌نوشی مشغول هستند و چنان‌که آیین مستان است، هر یک به نوبت، خودستایی‌ها می‌کنند. در این میان، طوس از جای برمی‌خیزد و از زورمندی و نژاد خویش سخن می‌گوید. گودرز او را سرزنش می‌کند. طوس خشمناک می‌شود و از ایوان رستم به زیر می‌آید و راه «ایران‌شهر» در پیش می‌گیرد. رستم در هنگام بازگشت، از ماجرا آگاه می‌شود، پهلوانان را سرزنش می‌کند. گودرز و به دنبال وی،

یک‌یک پهلوانان از پی طوس روانه می‌شوند. هر یک از پهلوانان، زمانی که به خیمهٔ سوسن می‌رسند، دعوت او را می‌پذیرند؛ سوسن به هر یک می‌آلوده به «بیهوشانه» می‌دهد و به یاری «پیلسم» آنان را در بند می‌کند. تا آنکه فرامرز به خیمهٔ سوسن می‌رسد و نشان پی اسب دلاوران او را متوجه می‌کند که اتفاقی افتاده است. با شنیدن صدای شیبهٔ اسب بیژن، فرامرز به مکر سوسن و اسارات پهلوانان پی می‌برد و با «پیلسم» وارد نبرد می‌شود؛ تا اینکه زال سر می‌رسد. زال رزم با «پیلسم» را ادامه می‌دهد و فرامرز را برای آگاه کردن رستم راهی می‌کند. «رستم» با «برزو» به میدان جنگ می‌آید. این رویداد به رسیدن لشکر «افراسیاب» از یک سو و آمدن لشکر «کیخسرو» از سوی دیگر منجر می‌گردد و در آخر «پیلسم» کشته می‌شود و افراسیاب یک بار دیگر شکست خورده، به توران می‌گریزد. در نهایت، پس از شکست افراسیاب، کیخسرو به زابلستان می‌رود و یک ماه آنجا می‌ماند و منشور غور و هری را با درفش عقاب‌پیکر به برزو واگذار می‌کند.

قبل از هرگونه تحلیل و بررسی، توجه به چند نکتهٔ زیر ضروری است:

- مراحل مطرح شده در نظریهٔ آشناسازی میرچا لیاده، برگرفته از ساختار اسطوره‌ها، آیین‌ها، داستان‌ها و افسانه‌های اقوام مختلف جهان است. به این معنا که او اشتراکات تمام این متون را، فارغ از افتراقتشان، در زیرمجموعهٔ اسطورهٔ آشناسازی و در چهارچوبی مشخص قرار می‌دهد؛ به همین سبب شاید داستانی را نتوان یافت که به‌طور مستقل و به‌ترتیب، تمام مراحل آشناسازی در آن ذکر و رعایت شده باشد.

- متونی را که لیاده در جهت استخراج اصول مراسم آشناسازی به کار می‌گیرد، بیشتر متن‌های افسانه‌ای، اسطوره‌ای و آثار مردم‌شناسان است. در این متون، مرزبندی میان دو ساحت خیال و واقعیت، نه‌تنها مشخص نیست؛ بلکه در بسیاری از موارد، میان آن‌ها هم‌پوشانی نیز دیده می‌شود. در آثار حماسی، بیشتر بر واقعیت و واقع‌نمایی تاکید می‌شود؛

به همین دلیل برخی از اصولی که در نظریه‌ی یاده صبغه‌ی خیالی دارند، در حماسه‌ها یا یافت نمی‌شود یا بسیار کم‌رنگ جلوه می‌کنند.

- در آثار حماسی، بنا به مکان و فضای رزمی داستان، ماجراها و حوادث داستانی حول مردان یا جنس مذکر شکل می‌گیرد و به همین سبب زبان، کنش و اخلاق مردانه در این متون حاکمیت دارد و زنان، در صورت حضور در ماجراها، در سایه و حاشیه‌ی مردان قرار می‌گیرند. برخلاف متون حماسی، در نوشته‌های مردم‌شناسان، افسانه‌ها، آیین‌ها و اسطوره‌ها که محدودیتی از نوع محدودیت‌های داستان‌های حماسی برای زنان دیده نمی‌شود. به همین سبب تعدادی از اصول نظریه‌ی او که در آن محوریت با زنان و کنش کلیدی آن‌هاست، به اقتضای ساخت مذکر حماسه، یا در داستان نیامده یا به صورت تلویحی و پنهان تجلی پیدا کرده است.

آشناسازی در برزنامه، به دلیل ساختار حماسی و عوامل مطرح‌شده، طبیعتاً تغییراتی پیدا کرده است. با این وجود، می‌توان خطوط اصلی مراسم آشناسازی را در این حماسه ملی، به شکل کلی، ردیابی و بازنمایی کرد. به عبارت دیگر، نمی‌توان به صورت ترتیبی و منظم، مراحل رازآموزی را در این اثر نشان داد؛ زیرا در این حماسه، آشناسازی تنها یکی از لایه‌های معنایی این کتاب را به خود اختصاص داده است. تطابق شخصیت‌های این حماسه با ایفاگران اصلی مراسم آشناسازی را به صورت زیر می‌توان نشان داد:

برزو	نوآموز
شهره	مادر نوآموز
افراسیاب و رستم	آشناکننده
رامشگر	نگهبان



شباهت‌های کارکردی مراسم آشناسازی در برزنامه

- در آغاز مراسم آشناسازی نوآموز برای آموزش به جایی دور از مکان اولیه برده می‌شود. در این حماسه افراسیاب با آمدن به شنگان، برزو را به این امر فرا می‌خواند. بدین‌گونه که افراسیاب سپهدارش را برای آوردن برزو می‌فرستد و به دنبال امتناع برزو از آمدن، او را با وعدهٔ پادشاهی، دامادی، سپهسالاری و بخشیدن هدایا به سوی خود می‌خواند.

بدو گفت ای گرد پهلونژاد	زمانه تو را داد دولت بداد
بیابی ز من دولت و کام تو	به شاهی کشد این سرانجام تو
همان کشور و دخترم آن توست	همان لشکرم زیر فرمان توست
ز توران‌زمین تا به ماچین و چین	تو را شهریاران کنند آفرین

(عطایی‌رازی، ۱۳۸۲: ۱۰۶-۱۰۳)

- در پی آگاهی شهرو از فریب برزو توسط افراسیاب، شهرو لابه‌کنان از برزو می‌خواهد که افراسیاب را همراهی نکند. طبق کارکرد آشناسازی، او خواهان ماندن برزو در جهان آرام و بدون دغدغهٔ کودکی است که هیچ مسئولیتی در قبال جامعه ندارد. در واقع، او خواهان ماندن برزو در امنیت و جهان دورهٔ کودکی است؛ ولی هیچ‌وقت، در هیچ جای جهان، ماندن در این دوره، توسط جامعه پذیرفته نشده و به تبع، برزو نیز با بی‌توجهی به لابه‌های مادر، پا در این وادی می‌گذارد. این امر باعث گریهٔ شهرو به سبب ترس از مرگ فرزند (نمادین) می‌شود. در مراسم آشناسازی، مادران، به هیچ وجه، از مراسم چیزی نمی‌دانند و به مرگ کودکانشان به دست خدایان و موجودات افسانه‌ای اعتقاد دارند؛ به همین دلیل به سوگواری و گریه می‌پردازند:

چو بشنید مادر فغان برکشید	سرشکش ز دیده به رخ برچکید
بدریید جامه همه در برش	بزد دست و برکند موی سرش

خروشان و جوشان بدو گفت بس
 همی آرزو رزم شیران کنی
 به روز جوانی به زر و درم
 چو برزو ز مادر سخن بشنوید
 بدو گفت ای مام نیکوسخن
 که کرده ست هرگز بدین گونه کس
 مرا خاکسار دو کیهان کنی
 مشو غره جان را مگردان دژم
 بدان خوب گفتار او نگر وید
 مرا از یلان نیز ننگی مکن
 (همان: ۲۰۲-۱۹۷)

- در مراسم آشناسازی، آموزش آشناشونده به وسیله موجودات برتر، نیاکان و انسان‌های فوق‌طبیعی که جایگزین خدایانند، انجام می‌شود. در این حماسه، افراسیاب به همراهی سپاهیان‌ش عهده‌دار این وظیفه هستند و در طول شش ماه به آموزش نظامی برزو، جهت ورود به جامعه جنگاور می‌پردازند. اشکال این آموزش، بنا به مضمون رزمی داستان، یادگرفتن مبارزه با آلات گوناگون نبرد است.

- نوآموز با دسته آشناکنندگان و بزرگان، خواه‌ناخواه، به راه افتاده و به پیشه، جنگل، کلبه یا اردوگاه نظامی می‌رود. بر طبق آیین‌های پاگشایی، نوآموز در جایی تاریک، در انزوا و به تنهایی، به یادگیری آموزه‌ها می‌پردازد. در حماسه مورد بحث، این مرحله در دو قسمت جداگانه دیده می‌شود. برزو ابتدا در آغاز داستان، در اردوگاه نظامی، در کنار سپاهیان افراسیاب آموزش می‌بیند؛ سپس در حصار تاریک رستم، در سیستان، در انزوا، مشغول به یادگیری تعالیم و آیین‌ها می‌شود.

- در طی مراسم، نگهبان یا نگهبانانی، سنت‌ها را به نوآموز آموزش می‌دهند. همان‌گونه که اشاره کردیم، در برخی مناطق، زنان عهده‌دار این مسئولیت هستند. در این داستان، خنیاگر خانه بهرام گوهر فروش، مراقب و مونس دوران انزوا، تأمل و تفکر برزو است؛ به گونه‌ای که در جریان رهایی از حصار (نماد جنین) و رسیدن به آگاهی و رهایی، یاور و



حامی او می‌شود. بنا به بافت داستان، نگهبانی و آموزش خنیاگر در شکل کمک به رهایی برزو آمده است.

- آشناشونده در پایان رازآموزی، با پذیرش نقش جدید، در کنار سایرین، در جامعه پذیرفته می‌شود. این انسان از نو متولدشده، با مشارکت در امر نوکردن جهان، به تکرار اعمال نیاکان و موجودات افسانه‌ای اقدام می‌نماید. در این حماسه، برزو با یادگیری آموزه‌ها و قبول نقش جدید، در طبقهٔ جنگاور پذیرفته می‌شود تا در کنار دو طبقهٔ فرمانروایان و پیشه‌وران، در ساختار آرمانی جامعهٔ ایرانی؛ یعنی طبقات سه‌گانه به انجام وظیفه بپردازد. از منظر توصیفی، مبتنی بر محتوای داستان، برزو در پایان حماسه، با پوشیدن لباس سپهسالاری و فرمانروایی غور و هری، در جرگهٔ جنگاوران پذیرفته می‌شود و بدین‌گونه مراسم آشناسازی به پایان می‌رسد.

نتیجه‌گیری

مطابق بررسی به‌عمل‌آمده، می‌توان بیان کرد که حماسهٔ برزنامه، در یکی از لایه‌های معنایی، در بر دارندهٔ پیرنگ و ساختار مراسم آشناسازی است. مراسمی که بنا به مضمون رزمی حماسه، هدف از آن، ورود نوآموز به طبقهٔ جنگاور و سپاهی است. قهرمان این حماسه، برزو که در جهان کودکی به سر می‌برد، با جدایی از مادر به سپاه افراسیاب می‌پیوندد و با پشت‌سر گذاشتن موفقیت‌آمیز آزمون‌های دشوار، زیر نظر آموزگاران چون افراسیاب و رستم و ورود به طبقهٔ جنگاوران و بستن کمر بندجنگی، به آشناسازی تن می‌دهد و در نهایت، با پذیرش از جانب طبقهٔ جنگاور و پوشیدن لباس نبرد، به رسالت جدید خود؛ فرمانروایی بر سرزمین غور و هری و حمایت از طبقهٔ کشاورز، می‌پردازد.

منابع

- الیاده، میرچا. (۱۳۶۸)، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، رازهای زادن و دوباره زادن، ترجمه نصرالله زنگوئی، تهران: آگاه.
- کوسج، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۷)، برزوانامه (بخش کهن)، تصحیح اکبر نحوی، تهران: میراث مکتوب.
- ناکوک، عطاءبن یعقوب. (۱۳۸۴)، حماسه برزوانامه، به کوشش علی محمدی، همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی سینا.
- عطایی‌رازی، عطاءبن یعقوب. (۱۳۸۲)، برزوانامه، محمد دبیرسیاقی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- کمبل، جوزف. (۱۳۸۹)، قهرمان هزارچهره، ترجمه شادی خسرو پناه، چاپ چهارم، مشهد: گل آفتاب.
- _____ (۱۳۹۱)، قدرت اسطوره، ترجمه عباس مخبر، چاپ هفتم، تهران: مرکز.
- کوپ، لارنس. (۱۳۸۴)، اسطوره، ترجمه محمد دهقانی، تهران: علمی فرهنگی.
- گرین، ویلفرد و همکاران. (۱۳۸۵)، مبانی نقد ادبی، ترجمه فرزانه طاهری، چاپ چهارم، تهران: نیلوفر.
- معقولی، نادیا و همکاران. (۱۳۹۱)، «مطالعه تطبیقی کهن‌الگوی سفر قهرمان در محتوای ادبی و سینمایی»، دوفصلنامه علمی پژوهشی نشریه مطالعات تطبیقی هنر، سال دوم، شماره سوم، صص ۹۹-۸۷.
- یاقوتی، منصور. (۱۳۹۱)، برزو نامه- شاهنامه کردی، تهران: ققنوس.

دوفصلنامه ادبیات پهلوانی، دانشگاه لرستان
سال چهارم، شماره ششم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

بررسی پیوند ایدئولوژی فرّه شاهی و فرّه پهلوانی در شاهنامه فردوسی

محدثه السادات رضایی کلاته میرحسن^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۷

امیر الهامی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۰۴

چکیده

واژه فرّه به معنای شکوه و فروغ و تأیید ایزدی به کار می رود. این واژه انواع متفاوتی دارد؛ مانند: فرّه ایزدی، فرّه شاهی، فرّه همگان، فرّه موبدی، فرّه پهلوانان و فرّه ایرانی. یکی از مهمترین انواع فرّه، فرّه شاهی است که لازمه حکومت شاهان به شمار می آید. در کنار شاهان فره مند، همواره پهلوانی نامی نیز حضور دارد که در سایه حمایت شاه، به وی خدمت می کند. در این جستار پیوند فرّه شاهی و فرّه پهلوانی در شاهنامه فردوسی مورد بررسی قرار گرفته است که در واقع، فرّه شاهی مؤید و تقویت کننده فرّه پهلوانی به شمار می آید؛ یعنی تا زمانی که پهلوان در خدمت شاه باشد، از فرّه برخوردار خواهد بود و هنگامی که پهلوان از شاه دوری کند، فرّه پهلوانی نیز از وی روی برمی تابد؛ زیرا که فرّه پهلوانی از تأیید فرّه شاهی به وجود می آید و در پیوند مستقیم با آن عمل می کند و در حقیقت، فرّه شاهی و فرّه پهلوانی در یک راستا هستند.

واژگان کلیدی: فرّه شاهی، فرّه پهلوانی، شاهنامه فردوسی، پیوند.

۱. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، عضو گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خيام مشهد (نویسنده مسئول)

Mds.rezaie@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی، عضو گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خيام.

amir.elhami58@yahoo.com

مقدمه

واژه فرّه در *اوستا* به صورت X^varənah (Bartholomae, 1904: col 1873) و در زبان پهلوی به صورت farr یا xwarah دیده می‌شود (Makenzie: 1971: 32). این واژه به معنای «فروغ ایزدی»، «تأیید الهی» (خالقی مطلق، ۱۳۸۹: ۴۲۶) و به معنای واقعی کلمه «شکوه» است (Gnoli, 1999: 312).

این واژه در زبان اوستایی به معنی شأن و شوکت است و به معنای عظمت نیز به کار می‌رود (محمدی، ۱۳۹۱: ۵). فرّه در دوران کهن، به یونانی، در همین مفهوم شکوه و مجد و بزرگی ترجمه شده است (آموزگار، ۱۳۷۴: ۳۳).

در *اوستا* واژه فرّه به معنای «چیزهای خوب» و «بخت نیک» آمده است (Bailey, 1971: 3). در واقع، فرّه نیروی سحر و جادو یا قدرت آتشین و درخشان طبیعت بوده (Gnoli, 1999: 314) که بر اثر دارا بودن فضایل و توجه خداوند، به مردم یا سرزمین‌ها و یا هر چیزی تعلق گرفته است (رضی، ۱۳۷۹: ۱۶۷). در پناه نیروی الهی فرّه، دانایان و حکیمان، شاهان و پهلوانان و همه آنانی که با درستی در کار داد و عدل الهی و امانت هستند، موفق و کارآمد و شکست‌ناپذیر می‌شوند (رضی، ۱۳۸۱: ۸۷۶). در واقع، این نیروی کیهانی و ایزدی، بر اثر خویشکاری ورزیدن مردم، به صورت قدرت، ثروت، موقعیت و جز آن بر زندگی آنان اثر می‌گذارد و شکل می‌پذیرد (بهار، ۱۳۸۱: ۱۵۶). فرّه برای صاحبش زندگی طولانی، قدرت و دارایی به همراه می‌آورد (زرشناس، ۱۳۸۰: ۳۹۱) و شایستگی انجام وظایف را به صاحبش عطا می‌کند (موله، ۱۳۷۲: ۳۱).

سهروردی در الواح عمادی (بند ۹۴) تعریفی از فرّه ارائه می‌کند که این واژه را وارد ساحت عرفانی می‌نماید: «و نوری که معطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی و

۱. مفهوم فر معادل تیخه (tixi) در زبان یونانی به کار رفته است و این واژه معنای یکسانی با معنای واژه بخت دارد.

روشن گردد در لغت پارسیان «خرّه» گویند و آنچه ملوک خاص باشد، آن را کیان خرّه گویند و هر کسی که بدین نور دست یابد، مقرب ذات الهی می گردد و به رستگاری می رسد» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۸۶).

ریشه فرّه، به مانند مفهوم آن، مورد گفتگوهای فراوانی بوده است؛ اما عموماً آن را با xvar (خورشید) هم ریشه دانسته اند و یا از ریشه xvar در معنی «به دست آوردن» و «گرفتن» هم خانواده فرض کرده اند (آموزگار، ۱۳۷۴: ۳۳). در جنجال بر سر معانی این واژه در تفاسیر سنتی «شکوه»، «فرّه»، «درخشندگی» و «درخشش» در ارتباط با خورشید و آتش برای معانی اولیه فرّه Xvarənah در نظر گرفته می شود. در تحولات معنایی و معانی ریشه-شناختی ثانویه، با رونق، بخت و شاهانه نیز شناخته شده است و بخت در معنای «چیزهای خوب» به معنای اولیه واژه می باشد (Gnoli, 1999: 313). در برخی از متون پهلوی نیز Xvarrah, Xvarəno در معنای baxt فهمیده و درک می شود و واژه بخت با واژه brīn «تعیین شده، تقدیر و سرنوشت» تعریف و معنی شده است (Bailey, 1971: 35).

در شاهنامه فردوسی نیز گاهی فرّه در همان معنای «شکوه»، «مجدد» و «عظمت» دیده می شود. در آمدن کاووس شاه به ایران، استقبال باشکوهی از او می شود؛ سپس تهمتن به نزد شاه می آید؛ در حالی که:

یکی تخت پیروزه میش سار	یکی خسروی تاج گوهرنگار
یکی دست زربفت شاهنشهی	ابا یاره و طوق، بافرهی
صد از ماه رویان زرین کمر	صد از مشک مویان با زیب و فر

(شاهنامه: ۱۲ / ۶۳ / ۸۶۴ - ۸۶۲)

فردوسی در آغاز پادشاهی نوشین روان از پیری خویش ناله می‌کند و می‌گوید:

الا ای دل‌آرای ســـــرو بلند چه بودت که گشتی چنین مستمند؟
بدان شادمانی و آن فرّ و زیب چرا شد دل روشنت پرنهیب؟

(همان: ۷ / ۸۷ / ۲ - ۱)

معمولاً فردوسی در توصیف صحنه‌های زندگی، آنجا که می‌خواهد از هنر مبالغه‌گویی خویش بهره‌گیرد و عظمت و شکوه صحنه و واقعه‌ای را بر مخاطبان خویش عرضه کند، از فرّ و زیب در کنار یکدیگر بهره می‌گیرد. در این کاربرد، واژه فرّ تنها به معنی عظمت و بزرگی به کار گرفته شده است که مانند کلمه زیب که بیشتر ناظر بر زینت و زیبایی ظاهری است، اشاره به شکوه و عظمت، از منظر زیباشناسانه و ظاهری آراسته دارد. واژه فرّ گاهی نیز در شاهنامه در کنار واژه برز به کار رفته است که بیشتر ناظر بر شکوه و عظمت و بزرگی واقعه است و شدت و افزونی آن. در شاهنامه فردوسی افراسیاب فرزندش شیده را پند و اندرز می‌کند تا از رستم پرهیز کند، شیده در جواب پدر به او می‌گوید:

بدو شیده گفت: ای خردمند شاه انوشه بدی تا بود تاج و گاه
تو را فرّ و برز است و مردانگی نژاد و دل و بخت و فرزاندگی
نباید تو را پند آموزگار نگه کن بدین گردش روزگار

(شاهنامه: ۳ / ۲۶۵ / ۲۵۹۹ - ۲۵۹۷)

همان‌گونه که اشاره شد؛ فرّ و برز، نه در معنای فرّه شاهی و نشانه‌ای ایزدی؛ بلکه در معنای لغوی و زبانی، تنها به شکوه و عظمت افراسیاب اشاره دارد.

هنگامی که گشتاسب شاه جواب نامه ارجاسب را می‌دهد، در آن از برتری پهلوانان ایرانی

یاد می‌کند و در توصیف زیر و اسفندیار می‌گوید:

چو بر گردن آرند رخشنده گرز همی تابد از گرزشان فرّ و برز!

(همان: ۵ / ۱۰۱ / ۲۶۵)

که تابیدن فرّه و برز از گرز پهلوانان، اشاره به عظمت و برتری آنان در جنگاوری دارد که در حمله با گرز مهارت زیادی دارند.

پیشینه تحقیق

تاکنون در باب فره، کتاب و مقالات فراوانی نوشته شده که در این آثار، آموزه فره بیشتر به صورت کلی مورد بررسی و واکاوی قرار گرفته است.

ژاله آموزگار. (۱۳۷۴)، در مقاله «فره این نیروی جادویی و آسمانی» در مورد فره و کارکردهای آن توضیحات مبسوطی را ارائه کرده است.

ناهید پیرنظر. (۱۳۸۲)، در مقاله «مقایسه فرّه ایزدی با التفات الهی در ادبیات فارسی یهود» فرّه ایزدی را با التفات الهی پیوند زده است و شباهت میان آن دو را بیان کرده است.

بهروز ثروتیان. (۱۳۵۰)، در کتاب بررسی فره در شاهنامه فردوسی، اندیشه فره را در کلام فردوسی مورد بررسی قرار داده است.

ابوالعلاء سودآور. (۱۳۸۳)، در کتاب فرّه ایزدی در آیین پادشاهی ایران، وجود نیروی فره را لازم و همراه نظام شاهی می‌داند و معتقد است همه پادشاهان ایرانی فره‌مند هستند.

در نوشته‌هایی که پیرامون موضوع فره به نگارش درآمده است، تاکنون هیچ کدام فرّه شاهی و پهلوانی را در قیاس با یکدیگر مورد بررسی و واکاوی قرار نداده‌اند.

زهرا تبریزی شهروی. (۱۳۹۲)، در مقاله «فر و شاهان و پهلوانان ایرانی فره‌مند» شاهان و پهلوانان فره‌مند را نام برده است و از فرّه آنان نیز یاد کرده است.

محدثه‌السادات رضایی. (۱۳۹۲)، در مقاله «بررسی پیوند بخت و فره در شاهنامه فردوسی» ضمن مقایسه بخت و فره، اشاره‌ای به فره شاهی و پهلوانی کرده است. در این جستار، فره پهلوانی و پیوند آن با فره شاهی مورد بررسی قرار گرفته است.

انواع فره

انسان با فره آفریده نمی‌شود؛ ولی می‌تواند دارای فره باشد (رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۵۷). فره همزمان با آفرینش آدمی آفریده نمی‌شود؛ بنابراین انسان می‌تواند دارای فره باشد یا نباشد و حتی اگر کسی فره را به دست آورد، ممکن است آن را از دست بدهد (بهار، ۱۳۸۱: ۱۵۶) و چون فره او را ترک کند، نیکبختی از او روی می‌تابد (آموزگار، ۱۳۸۸: ۷۲). چنین است که پادشاهانی چون ضحاک و افراسیاب از فره بهره‌ای ندارند و هرچه تلاش می‌کنند، بنا بر ایرانی‌بودن و شخصیت منفی خویش، به آن نمی‌رسند.

همه آدمیان فره را دریافت می‌کنند و بر اثر نیروی معجزه‌آسای آن است که می‌توانند وظایفشان را درست به جای آورند (آموزگار، ۱۳۷۴: ۳۳). برخلاف تصور عموم، فره ودیعه‌ای مخصوص پادشاهان نیست؛ بلکه شامل انواع مختلفی است که فره همگان، یکی از آنهاست؛ فره‌ای که به همه آدمیان می‌رسد. براساس آیین مزدیسنا، برای تجدید حیات، هر انسانی می‌بایست وظیفه خود را به نحو احسن انجام دهد؛ خواه موبد باشد خواه کشاورز. این تجدید حیات، فقط وقتی تحقق می‌یابد که اعمالی که به عهده حرفه‌های مختلف اجتماع است، به صورت بی‌عیب و نقص، به انجام رسیده باشد. به همین دلیل، هر انسانی فره دریافت می‌کند تا او را در انجام اعمالی که با حرفه‌اش مطابقت دارد، کمک نماید (موله، ۱۳۷۲: ۱۰۳) البته خویش‌کاری در به دست آوردن این فره، تأثیر به‌سزایی دارد (بهار، ۱۳۸۱: ۱۵۶).

در متن‌های پهلوی، فرّه مترادف خویش‌کاری است و خویش‌کاری به معنی انجام دادن وظیفه است. کوزه‌گری که خوب کوزه می‌سازد، کشاورزی که به‌آیین کشت می‌کند و نگارنده‌ای که درست می‌نگارد، همه دارای فرّه هستند و نیک‌بخت و اگر «خویش‌کاری» خویش را خوب به جای نیاورند، فرّه از آنان روی می‌تابد و نیک‌بختی ترکشان می‌کند (آموزگار، ۱۳۸۶: ۳۵۴). در فرهنگ کهن ایرانی، با انواع گوناگون فرّه روبه‌رو هستیم:

۱) فرّه ایزدی: یکی از انواع فرّه، فرّه ایزدی است. اهورامزدا، نه‌تنها به افرادی که شایستگی آن را داشته باشند فرّه می‌بخشد؛ بلکه خود نیز از فرّه برخوردار بوده و خویش‌تن را در یشتها (هرمز‌دیشت، بند ۱۲) فره‌مند و فره‌مندترین یاد می‌کند: «فره‌مند نام من است. فره‌مندترین نام من است» (پورداوود، ۱۳۴۷: ۵۳)؛ بنابراین، اهورامزدا که خود دارای فرّه است، این فره را به دیگران نیز می‌دهد.

همه امشاسپندان و ایزدان نیز از فرّه، این نیروی الهی، برخوردارند و در سایه همین فروغ ایزدی است که به یاری اهورامزدا می‌شتابند؛ چنان‌که از فروغ و فرّه آن‌ها آسمان و زمین استوار است (فروردین‌یشت، همان: ۷۹-۶۰). اما برخی از ایزدان ارتباط بیشتری با فرّه دارند؛ چنان‌که هنگامی که فرّه، این فروغ الهی، خود به‌صورت ایزدی مستقل درآمده‌است، ایزدان بزرگی؛ همچون میترا^۱ و آناهیتا^۲ نگهبان آن به شمار می‌روند (معین، ۱۳۸۴: ۱۴۰).

۱. میترا: به‌عنوان خدای پیمان، در میان دیگر خدایان هندی دیده می‌شود، وظیفه او نظارت بر پیمان‌ها است و با هر که پیمان‌شکنی کند، دشمنی می‌کند و در این صورت است که به خدای جنگ مبدل می‌شود (آموزگار، ۱۳۸۸: ۱۹).

۲. Ardavi-Sura Anāhita: ایزدبانویی با شخصیتی بسیار برجسته که جایگاه مهمی در ایران باستان دارد. قدمت پرستش ستایش او به پیش از زرتشت برمی‌گردد. نام او از سه جزء آردوی سوره آناهیتا تشکیل شده است. آردوی به معنی رطوبت، در آغاز نام رودخانه‌ای مقدس بوده است؛ سوره به معنی نیرومندی و پرزور و آناهیتا پاکی و بی‌آلایش معنی می‌دهد. این ایزدبانو با صفات نیرومندی، خردمندی و زیبایی، به صورت الهه عشق و باروری درمی‌آید و جایگاه او بلندترین طبقه آسمان است (آموزگار، ۱۳۸۸: ۲۴-۲۲).

همه صاحبان فرّه نیروی خویش را از فرّه ایزدی می‌گیرند و در سایه فرّه ایزدی به انواع فرّه دست می‌یابند. در شاهنامه فردوسی، فرّه ایزدی مؤید فرّه شاهنشاهی به شمار می‌آید. هنگامی که سیاوش نزد افراسیاب گوی می‌زند، حاضران متوجه فرهمند بودن او می‌شوند:

به آواز گفتند: هرگز سوار ندیدیم بر زین چنین نامدار
کی نامور گفت: ازینسان بود هر آن کس که با فرّ یزدان بود
(شاهنامه: ۲/ ۲۹۱ / ۱۳۶۵ - ۳۶۴)

در واقع، هرکس که با فرّه ایزدی همراه باشد، به دیگر فرّه‌ها هم دست می‌یابد. جمشید فرّه خود را از فرّه ایزدی می‌داند که علاوه بر آن، به فرّه شهریاری و موبدی هم دست پیدا کرده‌است.

منم گفت با فرّه ایزدی همم شهریاری و هم موبدی
بدان راز بر دست کوتاه کنم روان را سوی روشنی ره کنم
(همان: ۱/ ۴۱ / ۸۹)

۲) فرّه کیانی یا شاهی: در زامیادیشست بحث مفصلی از فرّه کیانی و ویژگی‌های آن شده است. در *اوستا* این فرّه به صورت *گوئتم خوارنو^۱ آمده‌است* (پورداوود، ۱۳۴۷: ۲۰۶). به‌وسیله همین فرّه است که فردی به پادشاهی می‌رسد و در تمام دوره پادشاهی این فرّه همراه و یاور و مدافع او به شمار می‌آید و او را از گزند معارضان و بداندیشان و حتی از آسیب تیر و کمان در امان نگاه می‌دارد (صفا، ۱۳۴۶: ۱۴۳).

۳) فرّه ایرانی: در اشتادیشست بحث مختصر و جامعی از فرّه ایرانی شده است. فرّه ایرانی که در *اوستا* *ایرینم خوارنو^۲ نامیده می‌شود* (پورداوود، ۱۳۴۷: ۲۰۳)، نیرویی است ایزدی که تنها به ایرانیان تعلق دارد؛ چه آنان که زاده شده‌اند و چه آنان که زاده خواهند شد (آموزگار،

1. kavaenem. xvarenō
2. airyanem xvarenō

۱۳۷۴: ۳۴). هنگامی که فرّه ایرانیان خاموش شود، گردش ستاره به زیان ایرانیان می‌گردد.

رستم هرمزد، هنگام حمله سعد وقاص به ایران، به برادرش می‌گوید:

دریغ این سر و تاج و این داد و تخت دریغ این بزرگی و این فرّ و بخت!

کزین پس شکست آید از تازیان ستاره نگرده مگر بر زیان!

(شاهنامه: ۸ / ۴۱۴ / ۴۶-۴۵)

هرگاه فرّه ایرانی در جنگ‌ها حامی و پشتیبان ایرانیان نباشد، دشمن بر آن‌ها غالب و پیروز می‌گردد. در *اوستا* (اشتادیش، بند ۲) آمده‌است که فرّه ایرانی قادر است اهریمن پرگزند را نابود کند و بزرگترین دیوان را شکست دهد و سبب نابودی و شکست انیرانیان^۱ گردد (پورداوود، ۱۳۴۷: ۲۰۴).

در *شاهنامه فردوسی*، در پدید آمدن دین بهی توسط زرتشت و پذیرش آن توسط گشتاسب، آن‌گاه که دین بهی به صورت فراگیر تبلیغ می‌گردد، همه مردم در سایه فرّه شاه ایرانی دعوت به دین بهی می‌شوند:

بگیرید پند از تهم زردهشت! به سوی بت چین مدارید پشت!

به برز و فر شاه ایرانیان ببندید کستی همه بر میان!

(شاهنامه: ۵ / ۸۳ / ۷۸-۷۷)

در سایه این فرّه که متعلق به همه ایرانیان است، می‌توان به خوشبختی رسید؛ چون این فرّه متعلق به همه ایرانیان است، خوشبختی و ثروت را به آن‌ها می‌بخشاید (شهبازی، ۱۳۹۱: ۹۲).

۱. Anairya: غیرایرانی، آن از ادوات نفی است؛ یعنی نه ایران (پورداوود، ۱۳۴۷: ۲۰۵).

در زامیادیش (کرده ۷، بند ۴۵) یکی از صفات این فره، دست نیافتنی بودن^۱ است: « فره نیرومند مزدآفریده به دست نیامدنی را می ستایم» (پورداوود، ۱۳۴۷: ۳۳۹)؛ یعنی از غیرایرانیان، کسی به آن دست پیدا نمی کند و هرچند ایرانیان برای مدت کوتاهی آن را از دست بدهند؛ اما هیچ گاه آن را برای همیشه از دست نخواهند داد (بویس، ۱۳۷۴: ۸۶)؛ بنابراین افراسیاب هرچه تلاش می کند موفق نمی شود به فره دست یابد (کریستن سن، ۱۳۵۰: ۱۳). بنا بر گزارش دینکرد هفتم (بخش ۲، بند ۶۹-۶۸) افراسیاب بدکار، برای دستیابی به فره، سه بار به دریای فراخکرد می رود و هفت کشور را در جستجوی فره می گردد؛ اما به آن دست نمی یابد (راشد محصل، ۱۳۸۹: ۲۱۷).

۴) فره موبدی و پیامبری: فره موبدی یا پیامبری نیز از انواع فره بوده که خاص مردان دین است. در *اوستا* (فروردین یشت، بند ۱۵۲) نمونه بارز این فره، زرتشت دانسته شده است که نخستین آموزگار دینی در سراسر جهان مادی است و شکوهمندترین موجودات و فرهمندترین آنان دانسته شده است (پورداوود، ۱۳۴۷: ۱۱۰).

۵) فره همگان: فره همگانی بر اثر خویش کاری و تلاش فردی حاصل می شود و «همه انسان ها صاحب آن فره هستند» (آموزگار، ۱۳۷۴: ۳۵). بودن این فره در وجود هرکس باعث می شود که او در انجام دادن کارهایی که با پیشه و هنر فرد وابستگی دارد، کامیاب باشد.

۶) فره پهلوانی: آخرین نوع فره، فره پهلوانی است که به هرکس تعلق یابد، خصایص پهلوانی یافته و با کمک این فره، در راه نابودی دشمنان و آبادانی کشور می کوشد. از جمله این افراد گرشاسب است که فره پهلوانی جمشید، در سومین مرتبه از وی جدا شد و به او رسید (همان: ۳۷). در *شاهنامه فردوسی*، فره شاهی مؤید و تقویت کننده فره پهلوانی به شمار می آید؛ چنان که تا زمانی که پهلوان در خدمت شاه باشد، از فره برخوردار است. در

۱. در زامیادیش برای فر صفت به دست نیامدنی آورده شده است؛ زیرا پس از گرشاسب، هنوز به کسی تعلق نگرفته است.

متن‌های پهلوی و شاهنامه، افزون بر این‌ها، از فرّه دین، فرّه ایران‌شهر، فرّه روحانیون، فرّه همای و فرّه مهان و... نیز یاد می‌شود (زرشناس، ۱۳۸۰: ۳۹۱)؛ بنابراین، فرّه انواع گوناگونی دارد و هر فرد، بنا بر تلاش و کوشش خویش، با توجه به دارا بودن ویژگی‌ها و شرایطی که لازمه وجود فرّه است، به نسبت از آن برخوردار می‌گردد؛ اما بر خورداری از بخت فقط در دو شکل بخت نیک و بخت بد نمود پیدا کرده است و از این دو ساختار خارج نمی‌گردد.

پیوند ایدئولوژی فرّه شاهی و فرّه پهلوانی

نیروی فرّه از آن همه ایزدان، امشاسپندان، شهریاران، بزرگان، پارسایان و حتی پهلوانان، بنا بر بعضی روایات، بوده است (کریستن سن، ۱۳۸۳: ۵۷). همان‌گونه که ذکر شد، یکی از انواع فرّه و مهمترین نوع آن «فرّه کیانی» و «فرّه شاهی» است که در *اوستا* و متن‌های پهلوی و *شاهنامه* لازمه شاه آرمانی است و بدون آن، هیچ فردی قادر به کسب قدرت شهریاری نیست (زرشناس، ۱۳۸۰: ۳۹۱).

«گسترده‌گی باور به مفهوم فرّه ایزدی، پایه‌پای گسترده‌گی نهاد پادشاهی در سراسر جهان و در طول تاریخ، اهمیت این نوع نظام سیاسی را در جامعه بشری می‌رساند که دوام این نوع نظام، به پاسخ و کارآمدی‌اش در امور سیاسی مربوط می‌شود. همچنین این پایداری را می‌توان اتکای این نوع نظام بر نظریه «حق الهی سلطنت» دانست که به واسطه آن، علی‌رغم تغییر در روبنای این ساخت که باعث آمدن و رفتن سلسله‌ها و خاندان‌ها می‌شود، زیربنای آن دائماً ثابت مانده است» (زمانی و طاووسی، ۱۳۸۳: ۴۹). به این ترتیب، اندیشه فرّه شاه، به عنوان امری الزامی، تأثیری پایدار بر پادشاهی داشته است.

آنچه لازمه قدرت شاهی آن را تضمین می‌کند، فرهمند بودن شاه است. در واقع، حامی و پشتیبان شاهان، فره آنان است که به واسطه آن می‌توانند کارهایی خارق‌عادت انجام دهند؛ مانند سیاوش که به واسطه فرکیانی خویش از دریا عبور می‌کند:

ز جیحون گذر کرد و کشتی نجست به فرکیانی و رای درست

(شاهنامه: ۲/۴۶۰/۵۶۷)

اما این پادشاه فرهمند به فرجام و بخت خوبی دست نمی‌یابد. بنابراین، فره شاه در گرو بخت اوست. فر جایگاه بسیار مهمی در حیات شاهنشاهی ایفا می‌کند و بخت شاه وابسته به آن است. برعکس زندگی پهلوان که در گرو بخت اوست، زندگی شاه در سایه فره او شکل می‌گیرد.

نهایت آرزوی شاهان، داشتن فره است که فقط در شاهان برحق ایرانی، آنها که به خواست اهورامزدا شاه شده‌اند، این فره دیده می‌شود (آموزگار، ۱۳۷۴: ۳۳). در زامیادشت (بند ۹) این فره نیرومند مزداآفریده برتر از سایر موجودات است که اهورامزدا به وسیله آن سایر آفریدگان را پدید آورده است (پورداوود، ۱۳۴۷: ۳۳۲). در سایه فره شاهی است که هوشنگ در چهل سال حکومتش آهن را از سنگ جدا می‌کند و آهنگری را به وجود می‌آورد؛ آن‌گاه از آهن، آلات جنگی؛ مانند: تبر، اره، تیشه و... به وجود می‌آورد:

چو این کرده شد چاره آب ساخت ز دریا به هامونش اندر بتاخت

به جوی و به کشت آب را راه کرد به فرکی‌ای رنج کوتاه کرد

(شاهنامه: ۱/۳۰/۱۱-۱۰)

آن‌گاه نخجیرگاه به وجود می‌آورد و حیوانات سودمند را جدا می‌کند که همه از جایگاه ایزدی و فرکیانی او دانسته شده است.

البته اگر پادشاه از راه راست منحرف گردد، فرّه از او روی می‌گرداند و در این صورت، یا به کلی از پادشاهی محروم می‌شود و از بین می‌رود؛ مانند جمشید و یا نظام شاهنشاهی او از هم گسیخته می‌شود؛ مانند کیکاوس.

به‌طور کلی، در شاهنامه پادشاهی در گرو فره‌مند بودن است و کسی که به پادشاهی می‌رسد و براننده تاج و تخت می‌گردد، همواره کامیاب و پیروز می‌گردد (پورداد، ۱۳۴۷: ۳۱۴)؛ اما هنگامی که شاهان بیدادگر و بی‌هنر، سبب کاستی فرّه می‌شوند، عدم فرّه آنان، محرک اجانب برای حمله به کشور می‌گردد: «بیدادگر شدن جمشید، در نیمه دوم شاهی، حمله ضحاک تازی و ظلم و سبک‌سری نوذر در بدو سلطنت، هجوم پشنگ تورانی را در پی دارد، بی‌خردی‌های کاووس، محرک حمله افراسیاب و وقایع عصر لهراسب و گشتاسپ، مشوق ارجاسپ برای دست‌اندازی به ایران است. به همین سان خودکامگی و جهل دارا، سبب تسخیر ایران به دست اسکندر و بی‌کفایتی و ندانم‌کاری پرویز، موجب حمله روم به ایران می‌گردد. پریشانی و از هم گسیختگی امور در عصر یزدگرد، اعراب را به فکر تصرف کشور می‌اندازد» (حمیدیان، ۱۳۷۲: ۱۹۳).

در اندیشه ایرانی، همواره یکی از دلایل اصلی چیرگی ایرانی بر ایران، گریختن فرّه از پادشاه است؛ بنابراین، بی‌گمان، تسلط مازندرانی‌ها نیز نشانی از گریختن فرّه فریدونی دارد و پادشاهی دوباره او بر ایران‌زمین، نشان بازگشت فرّه به اوست (اکبری مفاخر، ۱۳۹۲ الف: ۲۱۲). فرّه پیش‌شرط لازم برای پادشاهی بوده است و تنها با پادشاهان قانونی ایرانی همراه می‌گردید که به آن‌ها فره‌مندی ویژه‌ای می‌بخشید و به واسطه آن، پادشاهان ایرانی پیروزمند و خوشبخت می‌شدند. این فره‌مندی برای آن‌هایی که از تخمه پادشاهان ایرانی نبودند، دست‌نیافتنی بود (شهبازی، ۱۳۹۱: ۶۱).

به طور کلی، فرّه به قهرمانان اساطیری یاری می‌رساند تا کارهای بزرگی انجام دهند و بر تمام دشمنان خود پیروز شوند که صفت فرهمند، به معنی دارنده بخت و اقبال نیک، به کسی اطلاق می‌شود که به طور یقین، در نبردها پیروز گردد (Bailey, 1971: 28).

در شاهنامه، علاوه بر شاهان، پهلوانان نیز از تأیید فرّه ایزدی بهره‌ای دارند و پهلوانی، گندآوری و بزرگی نیز از زمینه‌های تابش فرّه است. در واقع، شاه و پهلوان، دو عنصر مهم از نظامی واحد و وابسته و مکمل یکدیگر به شمار می‌آیند (حمیدیان، ۱۳۷۲: ۱۸۷). در شاهنامه پهلوانانی را می‌بینیم که از فرّه شاهی برخوردار هستند؛ مثلاً فردوسی در زادن رستم به فرهمندی گوهر وجودی او اشاره می‌کند:

بخندید از آن بچه سرو سهی بدید اندرو فر شاهنشهی

(شاهنامه: ۱/۲۶۸/۱۴۲۸)

و یا کاوه آهنگر که در سایه حمایت فرّه شاهی بر علیه ضحاک قیام می‌کند و در نبرد با ضحاک، فریدون را یاری می‌رساند (همان: ۱/۶۹/۲۶۵-۲۳۲).

آنچه در مقام قیاس میان فرّه شاهی و پهلوانی حائز اهمیت است، توجه به تفاوت میان آن دو است که در واقع، فرّه شاهی یاری‌گر پهلوان است و فرّه پهلوان از فرّه شاهی ناشی می‌گردد. زال، در توصیف خدمتگزاران رودابه، دارای فرّه شاهنشاهی دانسته شده است:

که مردی است بر سان سرو سهی همش زیب و هم فر شاهنشهی

(همان: ۱/۱۹۷/۴۸۲)

بنابراین، فرّه کیانی که در جای‌جای شاهنامه برای زال آمده است،^۱ در واقع، فرّه‌ای است که از حمایت شاه به او می‌رسد و این فرّه شاه است که یاری‌گر زال است؛ چنان‌که خود

۱. شاه منوچهر در توصیف زال، او را دارای فرکیانی می‌داند (همان: ۱/۱۷۵/۱۸۱) و در هنگام زادن رستم، مهرباب‌شاه، زال را دارای فر کیانی می‌داند (همان: ۱۵۰۶/۲۶۹).

زال هم به این امر اشاره‌ای می‌کند. آن‌گاه که شاه منوچهر جویای احوال او می‌گردد، او می‌گوید:

که چون بودی ای پهلوان‌زاده مرد بدین راه دشخوار با باد و گرد
به فر تو گفتا همه بهتری است ابا تو همه رنج رامشگری است
(همان: ۲۴۵ / ۱۱۸۹ - ۱۱۸۸)

و آن‌گاه که رستم از سهراب در برابر شاه یاد می‌کند، شاه به او اطمینان می‌دهد که دعای نیک و حمایت او همراه رستم است:

من امشب به پیش جهان‌آفرین بمالم رخ خویشتن بر زمین
کند تازه این بار کام تو را برآرد به خورشید نام تو را
بدو گفت رستم که با فر شاه برآید همه کامه نیکخواه
(شاهنامه: ۲ / ۱۷۷ - ۷۵۲ - ۷۵۰)

بنابراین، پهلوان تا زمانی که در خدمت شاه قرار دارد، از حمایت فرّه شاهنشاهی برخوردار می‌گردد و در سایه حمایت آن بر دشمنان پیروز می‌گردد؛ چنان‌که رستم به واسطه فرّه شاهی بر دشمنان خویش پیروز می‌گردد:

بکندی دل دیو مازندران به فر کیان و به گرز گران
(همان: ۳ / ۳۶۱ - ۷۷۰)

در شاهنامه، زندگی شاه با زندگی پهلوان رابطه‌ای متقابل دارد و زندگی آن دو به یکدیگر گره خورده است؛ پهلوان تا زمانی که در خدمت شاهی قرار گیرد، از فرّه شاه برخوردار می‌گردد و در سایه فرّه شاهنشاهی به فرّه پهلوانی دست می‌یابد؛ اما آنچه حمایت‌کننده پهلوان به شمار می‌آید، بخت و سرنوشت است. در شاهنامه هیچ‌کس از اختیار بی‌چون و چرا و مطلق برخوردار نیست؛ اما پهلوانان در درون چنبر بسته تقدیر نیز از

نمایش اراده گستاخ و توانای آدمی وار خویش دست بر نمی دارند. گویی جبر سرنوشت را آگاهانه به هیچ می گیرند و با آگاهی از این واقعیت تلخ، به سختی می کوشند و تا واپسین دم، چنگ در چهره تقدیر می زنند و همین که نام بلند پهلوانی و شرف و آزادی انسانی را پاس داشتند، دیگر از مرگ و نیستی تن، پروا و هراسی ندارند و خوارمایی و درماندگی را به خود راه نمی دهند (دوستخواه، ۱۳۸۰: ۱۵۹).

برخی از محققان معتقدند که فره پهلوانی از آن خاندان سام نریمان است و این، همان فره است که به زال و سپس به رستم می رسد و حتی نام شاهنشاهی می یابد در حالی که مراد از فره ایزدی، همان فروغ ایزدی است که به هرکس بتابد، او را از همگان متمایز سازد. این تمایز، الزاماً در طولانی بودن عمر نمایان نمی شود و تنها جلوه اش فراوانی ایام عمر نیست؛ چه بسا پهلوانانی که فره ایزدی ندارند و صرفاً توفیقشان پاسداری از شاهی است که فره ایزدی دارد. ما در شاهنامه پهلوانان فره مند دیگری را، علاوه بر این خاندان می بینیم؛ مانند: کاوه، گیو، گودرز و ... «نمونه بارز این امر، هنگامی است که زال پهلوان، پس از مرگ نوذر، به جستجوی زوطهماسب می پردازد؛ زیرا می داند که طوس و گسته، پسران نوذر، فره ایزدی ندارند و درخور شاهی نیستند و او باید کسی از نژاد فریدون بجوید که فره ایزدی داشته باشد» (صدیقیان، ۱۳۷۵: ۳۰۲) و می گوید:

همی گفت: هرچند کز پهلوان	بود بخت بیدار و روشن روان
بباید یکی شاه خسرو نژاد	که دارد گذشته سخن ها به یاد
به کردار کشتی ست کار سپاه	همش باد و هم بادبان تخت شاه
اگر داری طوس و گسته فر	سپاه است و گردان بسیار مر
نزیب بر ایشان همی تاج و تخت	بباید یکی شاه بیدار بخت

که باشد برو فرّه ایزدی بتابد ز دیهیم او بخردی

(شاهنامه: ۱/ ۳۲۲/ ۵۵۳-۵۴۸)

بنابراین، خود زال هم یادآور می‌شود که پهلوان را یارای شاهی نیست. در شاهنامه پهلوانان فره‌مندی را می‌بینیم که از دودمان متفاوتی هستند و در لوا و پاسداری فرّه شاهی و در خدمت شاه با موافقت و سازگاری سرنوشت خویش در حکومت شاهان زندگی می‌کنند؛ مثلاً گاهی پهلوانی در حکومت چند پادشاه زندگی می‌کند، درحالی‌که شاهان فره‌مند، یکی پس از دیگری، از میان می‌روند و پهلوان همچنان باقی است. رستم، به خاطر پاسداری از فرّه پادشاه، پیوسته بیش از خود پادشاهان ملی، پشتیبان ایران است. رستم ثابت است، درحالی‌که شاه متغیر است؛ گاه متجلی می‌شود و گاه پنهان می‌گردد (دیویدسن، ۱۳۷۸: ۱۳۸). در شاهنامه فردوسی، هنگامی‌که منوچهر فرجام ازدواج زال و رودابه را از ستاره‌شماران جویا می‌شود، آن‌ها به او می‌گویند:

از این دخت مهراب وز پور سام گوی برمنش زاید و نیک‌نام
بود زندگانیش بسیار مر همش زهره باشد، همش زور و فر

(شاهنامه: ۱/ ۲۴۶/ ۱۲۰۹-۱۲۰۸)

رستم بختیار، پهلوان ملی ایران، در حکومت کیقباد، کیکاوس و کیخسرو، سه شاه قدرتمند فره‌مند، زندگی می‌کند و در سایه فرّه آنان پیروزی‌هایی را به دست می‌آورد. در نبرد با اسفندیار، آنجا که دیگر شاه خواهان حضور رستم نیست، او با یاری بخت خویش و با حمایت فرّه ایرانی، به نبرد شاهزاده فره‌مند می‌رود؛ درحالی‌که رستم می‌داند که اسفندیار شاهزاده‌ای است دارای بخت و فرّه که همواره در خدمت شاه است. قصد گشتاسب از صدور فرمان دستگیری رستم این است که رستم دست به بند نهد و اسفندیار، چنان‌که جاماسب وزیر پیشگویی کرده‌است، در نبرد رستم کشته شود. «اسفندیار، با وجود آگاهی از

بهانه پدر و نیرنگ او، از آنجا که سرپیچی از فرمان شاه را گناهی بس بزرگ می‌داند، با سپاهی کوچک، به همراهی برادرش پشتون و چهار پسر خود، به سیستان می‌رود و در کنار رود هیرمند سراپرده می‌زند» (خالقی مطلق، ۱۳۹۰ الف: ۸۹۹) بنابر روایت شاهنامه، هنگامی که رستم و اسفندیار یکدیگر را ملاقات می‌کنند، رستم اسفندیار را شاهی فره‌مند و بختیار می‌داند:

خُنک شاه کو چون تو دارد پسر	به بالا و فرّت بنازد پدر!
خُنک شهر ایران که تخت تو را	پرستند و بیدار بخت تو را!
دژم بخت آن کس که با تو نبرد	بجوید ز تخت اندر آید به گرد

(شاهنامه: ۵ / ۳۲۲ - ۴۸۵ - ۴۸۳)

سیمرغ رستم را از ریختن خون اسفندیار بر حذر می‌دارد؛ زیرا او می‌داند خون اسفندیار شوم است و اگر به دست رستم کشته شود، عمر رستم هم تمام می‌شود و دودمانش به فنا می‌رود (انجوی شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۶۰). رستم نیز آگاه است که اگر به مخالفت با شاه قیام کند، بختش تیره و تار می‌گردد و از حمایت فرّه شاهی برخوردار نمی‌ماند؛ بنابراین، به او می‌گوید:

ازین خواهش من مشو در گمان	مدان خویشتن برتر از آسمان!
من از بهر این فرّ و اورند تو	بجویم همی رای و پیوند تو!
نخواهم که چون تو یکی شهریار	تبه دارد از چنگ من روزگار!

(همان: ۵ / ۳۴۲ - ۳۴۱ - ۶۰۴ - ۶۰۲)

رستم پهلوانی است که نمی‌خواهد تباهی مرگ اسفندیار را روزگار بر گردن او افکند و آن را از رستم بداند؛ هرچند می‌داند که از تقدیر و سرنوشت گریزی نیست؛ اما برای تغییر

آن، اسفندیار را پند و اندرز می‌دهد. رستم به او خاطر نشان می‌کند که هر چند شاهی بافرّه باشد، باز هم در برابر بخت خویش ناتوان است و از کارهای نهان آگاهی ندارد:

تو اندر زمانه رسیده نوی! اگر چند با فرّ کین خسروی!
تن خویش بینی همی در جهان! نه‌ای آگه از کارهای نهان!
چو بسیار شد گفت‌ها می خوریم! به می جان اندیشه را بشکریم!

(شاهنامه: ۵ / ۳۴۹ / ۳۸۵ - ۳۸۳)

«درست است که در ظاهر این رستم است که تیر بر چشم اسفندیار می‌زند و بر او چیره می‌شود؛ اما گویی این تیر، آخرین تیر همه پهلوانان است و ایشان جز زوال، تقدیر دیگری ندارند؛ چنان‌که این تقدیر، با فروافتادن رستم به چاه مظهریت می‌یابد و خورشید پهلوانی‌گری خاموشی می‌پذیرد» (مؤذن‌جامی، ۱۳۷۹: ۶۸). اسفندیار که به فرّه شاهی و حمایت آن ایمان دارد، پس از شکست در برابر رستم می‌گوید:

چنین گفت با رستم اسفندیار که از تو ندیدم بد روزگار
زمانه چنین بود، بود آنچه بود! سخن هرچه گویم، ببايد شنود
بهانه تو بودی، پدر بُد زمان نه رستم، نه سیمرغ و تیر و کمان!

(همان: ۴۱۹ / ۱۴۶۱ - ۱۴۵۹)

بنابراین، شاهان فرهمند نیز اسیر پنجه تقدیر و سرنوشتند. اسفندیار در این ابیات، به حاکمیت تقدیر اعتراف می‌کند که آنچه به او رسیده‌است، به درستی از بخت و زمانه است. پس از شکست اسفندیار، فرّه پهلوانی که دیگر از حمایت فرّه شاهی برخوردار نیست، از رستم جدا می‌شود و همان‌طور که رستم خود می‌داند و پدر به او یادآور شده بود، با مرگ اسفندیار، رستم نیز فرّه پهلوانی و بخت خود را از دست می‌دهد و به دست برادرش شغاد می‌میرد.

به طور کلی، فرّه شاهی که لازمه و علت فرّه پهلوانی به شمار می‌آید، همواره مؤید و یاری‌گر پهلوان به حساب می‌آید. در حماسه، وجود پهلوان، همواره به وجود شاه وابسته است؛ مثلاً فرّه پهلوانی کاوه از فریدون، آرش از منوچهر، سام از نوذر، رستم از کیقباد و کیکاوس و کیخسرو دانسته شده‌است؛ اما آن‌گاه که پهلوان به مخالفت با شاه قیام کند، فرّه پهلوانی که از فرّه شاهی گرفته شده است، از سرمنشأ خویش جدا می‌گردد و پهلوان آن را از دست می‌دهد و تنها با تکیه بر بخت خویش در صدد پیشبرد اهداف برمی‌آید و هر چند فرّه، یاری‌گر او در پیروزی‌ها محسوب می‌گردد؛ بخت و سرنوشت نقش پویایی را در زندگی او ایفا می‌کند؛ چنان‌که زال، پس از مرگ اسفندیار، به گشتاسب چنین می‌گوید:

چنین گفت کز دور چرخ بلند چو خواهد رسیدن کسی را گزند
 پرهیز چون باز دارد کسی و گر سوی دانش گراید بسی!

(شاهنامه: ۵ / ۴۳۴ / ۱۶۳۰ - ۱۶۲۹)

بنابراین، راه‌گزینی در چنبره تقدیر برای پهلوان باقی نمی‌ماند.

در شاهنامه، علاوه بر رستم، بهرام چوبینه نیز پهلوانی است که فرّه خویش را از شاه می‌گیرد و دارای طالع و بخت نیک است. بنابر روایات تاریخی، بهرام چوبینه پهلوان گندآوری است که در سایه خدمت به هرمزدشاه، فرّه پهلوانی می‌یابد تا در برابر بیگانگان از ایران محافظت کند. او پس از رسیدن به مقامی بالا، با همه وفاداری نسبت به هرمزد، از سنگدلی و بداندیشی او بیم دارد. باید توجه داشت که سرگذشت بهرام را به دو وجه گزارش کرده‌اند. روایتی که هوادار اوست و او را دارای همه صفات پهلوانی و برازنده شاهی می‌دانسته‌است و روایتی که از یاران خسرو پرویز گرفته شده و در آن، وی شورشی لعین و نمک‌شناس شناخته شده‌است (شهبازی، ۱۳۸۹: ۵۸۶).

بهرام چوبینه، پهلوانی است فره‌مند که فرّه خویش را از فرّه شاهی می‌یابد و در پناه و یاری جستن از آن، پیروزی‌هایی را به دست می‌آورد؛ اما هیچ‌گاه خود دارای فرّه شاهی نیست؛ هرچند برای مدتی کوتاه به شاهی می‌رسد. بنا بر گزارش شاهنامه، خسرو به پدرش هر مزد می‌گوید:

بدو گفت کین پهلوان سوار که او را گزین کردی ای شهریار
 بیامد چو شاهان که دارند فر سپاهی بیاورد بسیار مر
 همه جنگ و پرخاش بُد کام اوی که هرگز مبادا روان نام اوی!
 (شاهنامه: ۸ / ۴۷ / ۶۰۰-۵۹۶)

بنابراین، بهرام با شورش در برابر شاه به شاهی می‌رسد؛ اما او دارای فرّه شاهی نیست؛ چنان‌که خسرو بدو می‌گوید:

که ای دوزخی بنده دیو نر خرد دور و دور از تو آیین و فر
 (همان: ۲۱ / ۲۴۶)

و حتی برای نسبت‌دادن فرّه شاهی به خویشان، خسرو او را سرزنش می‌کند:

تو را ایزد این فرّ و برزت نداد! نیاری ز گرگین میلاد یاد؟
 ایامرد بدبخت بیدادگر به نابودنی‌ها گمانی مبر!
 (شاهنامه: ۸ / ۲۱ / ۲۵۵-۲۵۴)

هرچند هرمزدشاه از ابتدای حضور بهرام در سپاه خویش، از بخت و سرنوشت او آگاه بود؛ چنان‌که موبد موبدان به وی خاطر نشان می‌کند که بهرام در آینده عاصی می‌گردد و شورش می‌کند (بلعمی، ۱۳۹۰: ۱۸۴)؛ اما هرمزدشاه او را برای جنگ ایران با ترکان به خدمت می‌گیرد و او در سایه فرّه شاهی و بخت نیک به پیروزی‌هایی دست می‌یابد.

هنگامی که شاه ترکان قصد حمله به ایران را داشت، هرمزد مردی از ری به نام بهرام چوبین با دوازده هزار تن به سوی او فرستاد، بهرام با هفتاد هزار مرد جنگی راهی جنگ می‌شود. در جنگ، بهرام، شاه ترک را با تیری بکشت که این تیر بخت نیک بهرام و بخت بد شاه بود (نولدکه، ۱۳۵۸: ۳۸۹). هرمزد به بهانه اینکه او مقداری از غنایم جنگی ترکان را برای خود برداشته است، برای او دوک نخ‌ریسی و لباس زنانه‌ای فرستاد که نشان بدهد او بنده‌ای بیش نیست و زن‌صفت است (شهبازی، ۱۳۸۹: ۵۸۶) و در نامه‌ای نوشت؛ بر من مسلّم شده‌است که تو فقط اندکی از غنایم را برای من فرستادی و گناه من است که تو را مورد بزرگداشت قرار داده‌ام. اکنون غل و زنجیری برایت فرستادم که بر گردن نهی و کمربندی زنانه که بر کمر بندی و دوکدانی که در دست گیری که مکر و ناسپاسی عادت زنان است (دینوری، ۱۳۷۱: ۱۱۱).

همین امر و اصولاً دشمنی که نسبت به خاندان ساسانی داشت، سبب شد که این سردار، در عصر پادشاهی هرمز و سپس پسرش خسرو پرویز، قیام کند. در جنگی که میان بهرام و خسرو در گرفت، بهرام چوبین، پس از شکست دادن خسرو پرویز و گریزانیدن او به روم، با بزرگان و سران سپاه انجمن کرد تا درباره پادشاهی خویش با آنان شور کند. در این انجمن بیشتر سرداران موافق پادشاهی بهرام بودند؛ اما گردیه او را از نافرمانی نسبت به شاه منع کرد (شریفی، ۱۳۸۷: ۱۲۰۳) تا مبادا خود را شاه بخواند. در پند و اندرزهای گردیه، باور به نظام شاهنشاهی ساسانی و لزوم حفظ آن دیده می‌شود. گردیه به بهرام چوبینه که ساسانیان را شبان‌زاده و فاقد اصالت می‌خواند، می‌گوید که همه باید در خدمت شاه باشند:

همه یک به یک شاه را بنده‌اند	به فرمان و رایش سرافکنده‌اند
شهنشاه گیتی تو را برگزید	چنان که ره نامداران سزید
نیاکانت را همچونین نام داد	به هر جای بر دشمنان کام داد

تو پاداش آن نیکوی بد کنی چنان دان که بد با تن خود کنی!

(شاهنامه، ۱۳۸۹/۷: ۶۰۴، بیت ۱۶۶۳-۱۶۶۶).

اما همین که در برابر شاه دست به شورش برمی دارد، فرّه شاهی، فرّه حمایت‌گر پهلوان، از او مفارقت می‌کند و مردم به سردار هنرمندی چون بهرام چوبین که شبیه به رستم حماسی است، پشت می‌کنند؛ چنان‌که در جنگ سپاه پرویز با سپاه بهرام چوبین، بسیاری از دو سو کشته می‌شوند. در این میان، خسرو پرویز از مقابله بهرام می‌گریزد و به غاری پناه می‌برد. بهرام در پی او می‌تازد؛ اما پیش از آن‌که بر وی دست یابد، پرویز به یاریگری سروش از مهلکه جان به در می‌برد. پس از این، سپاه بهرام از سپاه پرویز شکست می‌خورند و بسیاری از آن‌ها به زنده‌ارخواهی نزد شاه می‌آیند (سرامی، ۱۳۸۳: ۴۲۶). هنگامی که فرستاده ملکه، مردی ترک، نزد بهرام چوبینه می‌آید، ناگاه با خنجر خویش شکم او را می‌درد و چون یاران بهرام او را غرق در خون دیدند، او را گفتند: «چرا ما را نخواندی تا او را بگیریم؟ گفت: سگی بود که او را به کاری واداشته بودند و آن کار را انجام داد و وانگهی چون بخت و سرنوشت فرارسد، گریز و پرهیز سودی نبخشد» (دینوری، ۱۳۷۱: ۱۲۹).

بنابراین، بهرام چوبینه، سردار بزرگ ساسانی، در سایه خدمت به شاه به پیروزی‌هایی دست می‌یابد؛ اما همین‌که بر خلاف توصیه خواهرش، علیه شاه قیام می‌کند، فرّه پهلوانی او رو به افول می‌رود و منجر به مرگ وی می‌شود.

نتیجه‌گیری

فره نیرویی ایزدی است که خداوند در وجود انسان‌ها به ودیعه گذاشته است. این فروغ ایزدی، سبب شکوه و اقتدار می‌گردد و دارندگان آن، با تکیه بر آن می‌توانند به برکت، خواسته، اقبال و... برسند. فره، بر اساس خویش‌کاری، می‌تواند افزایش و کاستی یابد و در

واقع، همان بخت نیک است که به آدمی روی می‌آورد. انسان وقتی فره به دست می‌آورد، باید روش و منش ایزدی پیش‌گیرد؛ وگرنه همین که از راه راست منحرف گردد، فره از وی دور می‌شود.

در متون اساطیری، برای فره انواع متفاوتی را یاد کرده‌اند؛ مانند: فره شاهی، موبدی، ایزدی، ایرانی، پهلوانی و... یکی از انواع فره که از ملزومات شاهی است، فره شاهی و کیانی است که وجود آن، لازمه به تخت نشستن شاه و مؤید آن است. در متون اساطیری و حماسی، هر کجا شاهی قرار دارد، در کنار آن پهلوانی نیز حضور دارد. پهلوانان نیز همواره یاری‌گر پادشاه بودند و در صدد خدمت به وی؛ در واقع، شاه و پهلوان، دو عنصر مهم از نظامی واحد و وابسته و مکمل یکدیگر پنداشته شده‌اند. پهلوانانی نیز که همواره در سایه فره پهلوانی به پیروزی‌هایی دست می‌یابند، در واقع، از حمایت فره شاهی برخوردارند؛ چنان‌که تا زمانی که در خدمت شاه باشند، فره پهلوانی یاری‌گر آنان است و هنگامی که از شاه روی‌گردانی کنند، فره حمایت‌گر شاهی از آنان روی برمی‌تابد و آنان نیز فره پهلوانی خویش را از دست می‌دهند.

بنابراین، پیوند عمیقی بین فره شاهی و فره پهلوانی وجود دارد؛ چنان‌که فره پهلوانی بدون وجود فره شاهی، به شکست و نیستی مبدل می‌گردد و این فره از پهلوان روی برمی‌تابد؛ پهلوان تا زمانی که در خدمت شاه باشد، فره شاهی حامی اوست؛ اما همین که از شاه روی‌گرداند، فره پهلوانی نیز از وی روی برمی‌تابد.

منابع

- آموزگار، ژاله. (۱۳۷۴)، «فره این نیروی جادویی و آسمانی»، کلک، شماره ۷۰-۶۸، صص ۳۲-۴۱.
- _____ (۱۳۸۶)، *زبان، فرهنگ، اسطوره*، تهران: معین.
- _____ (۱۳۸۸)، *تاریخ اساطیری ایران*، چاپ یازدهم، تهران: سمت.
- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۹۲)، *درآمدی بر اهریمن‌شناسی ایرانی*، چاپ دوم، تهران: ترفند.
- انجوی شیرازی، ابوالقاسم. (۱۳۶۳)، *فردوسی‌نامه (مردم و شاهنامه)*، چاپ دوم، تهران: علمی.
- بلعمی، محمدبن محمد. (۱۳۹۰)، *تاریخ بلعمی (ترجمه تاریخ طبری)*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران: دنیای کتاب.
- بویس، مری. (۱۳۷۴)، *تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: توس.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۱)، *پژوهشی در اساطیر ایران*، چاپ چهارم، تهران: آگاه.
- پورداوود، ابراهیم. (۱۳۴۷)، *یشت‌ها*، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران: دانشگاه تهران.
- پیرنظر، ناهید. (۱۳۸۲)، «مقایسه فرّه ایزدی با التفات الهی در ادبیات فارسی یهود»، *مجله ایران‌شناسی*، سال ۱۵، صص ۱۲۴-۱۱۲.
- تبریزی شهروی، زهرا. (۱۳۹۲)، «فر و شاهان و پهلوانان ایرانی فره‌مند»، *فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی*، شماره ۱۵، صص: ۱۲۶-۱۰۹.
- ثروتیان، بهروز. (۱۳۵۰)، *بررسی فر در شاهنامه فردوسی*، تبریز: کمیته استادان.
- حمیدیان، سعید. (۱۳۷۲)، *درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی*، تهران: مرکز.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۹). *یادداشت‌های شاهنامه*. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

- _____ (۱۳۹۰ پ)، «شاهنامه فردوسی»، فردوسی و شاهنامه سرایی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، چاپ اول، صص ۲۸۰-۱۵۸.
- دینوری، ابوحنیفه احمدبن داود. (۱۳۷۱)، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، چاپ چهارم، تهران: نی.
- دوستخواه، جلیل. (۱۳۸۰)، حماسه ایران یادمانی از فراسوی هزاره‌ها، تهران: آگه.
- دیویدسن، الگا. (۱۳۷۸)، شاعر و پهلوان در شاهنامه، ترجمه فرهاد عطایی، تهران: تاریخ ایران.
- راشد محصل، محمدرضا. (۱۳۸۹)، دینکرد هفتم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رستگارفسایی، منصور. (۱۳۸۳)، پیکرگردانی در اساطیر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رضایی کلاته میرحسن، محدثه السادات. (۱۳۹۴)، «بررسی پیوند معنای بخت و فره براساس شاهنامه فردوسی»، دومین کنگره بین‌المللی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی تهران.
- رضی، هاشم. (۱۳۷۹)، حکمت خسروانی (حکمت اشراق و عرفان از زرتشت تا سهروردی)، تهران: بهجت.
- _____ (۱۳۸۱)، دانشنامه ایران باستان (عصر اوستایی تا پایان دوران اسلامی)، جلد دوم، تهران: سخن.
- زرناس، زهره. (۱۳۸۰)، «دگرگونی مفهوم فر در نوشته‌های سغدی»، علوم انسانی فرهنگ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، شماره ۳۸-۳۷، صص ۴۰۴-۳۸۹.
- سرّامی، قدمعلی. (۱۳۸۳)، از رنگ گل تار رنج خار، تهران: علمی و فرهنگی.

- سودآور، ابوالعلاء. (۱۳۸۳)، *فرّ ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان*، ایالات متحده آمریکا: نشر میرک.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۸)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شریفی، محمد. (۱۳۸۷)، *فرهنگ ادبیات فارسی*، تهران: نشر نو، انتشارات معین.
- شهبازی، علیرضا شاپور. (۱۳۸۹)، *تاریخ ساسانیان: ترجمه بخش ساسانیان از کتاب تاریخ طبری و مقایسه آن با تاریخ بلعمی*، تهران: نشر دانشگاهی.
- شهبازی، علیرضا شاپور و شهرام جلیلیان. (۱۳۹۱)، *جستاری درباره یک نماد هخامنشی فروهر، اهوره مزدا یا خورنه؟*، چاپ دوم، اهواز: نشر و پژوهش شیرازه.
- صدیقیان، مهین‌دخت. (۱۳۷۵)، *فرهنگ اساطیری حماسی ایران به روایت منابع بعد از اسلام*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۴۶)، *آیین شاهنشاهی ایران*، تهران: دانشگاه تهران.
- طاووسی، محمود و علی‌محمد زمانی. (۱۳۷۸)، «فرّه ایزدی و بازتولید آن در اندیشه ایران پس از اسلام»، *مجله مطالعات ایرانی مرکز تحقیقات فرهنگ و زبان‌های ایران دانشگاه شهید باهنر کرمان*، سال سوم، ش ۵، صص ۶۴-۴۱.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۹)، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی‌مطلق و همکاران (ج ۸ - ۱)، چاپ سوم، تهران: مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی.
- قائمی، فرزاد. (۱۳۹۰)، «تحلیل انسان‌شناختی اسطوره فر و کارکردهای آن در شاهنامه فردوسی و اساطیر ایران»، *جستارهای ادبی*، سال ۴۴، شماره ۳، صص: ۱۴۸-۱۱۳.
- کریستن‌سن، آرتور امانوئل. (۱۳۵۰)، *کارنامه شاهان*، ترجمه باقر امیرخانی و بهمن سرکاراتی، تبریز: کمیته استادان.

- مؤذن جامی، محمد مهدی. (۱۳۷۹)، *ادب پهلوانی: مطالعه‌ای در تاریخ ادب دیرینه ایرانی از زرتشت تا اشکانیان*، تهران: قطره.
- محمدی، ذکرا الله و محمد بیطرفان. (۱۳۹۱)، «انتقال و تحول اندیشه سیاسی فره ایزدی از ایران باستان به ایران اسلامی»، *سخن تاریخ*، سال ششم، شماره ۱۶، صص: ۳۶-۳.
- معین، محمد. (۱۳۸۴)، *مزدیسنا و ادب پارسی*، چاپ چهارم، تهران: دانشگاه تهران.
- موله، ماریان. (۱۳۷۲)، *ایران باستان*، ترجمه ژاله آموزگار، تهران: دانشگاه تهران.
- نولدکه، تئودور. (۱۳۵۸)، *تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان*، ترجمه عباس زریاب، تهران: انجمن آثار ملی.

- Bailey. H. w. (1971). *Zoroastrian problems in the Ninth century Books*. Oxford. The clanendon pree.
- Bartholomae. Christian. (1904). *Altiranisches worterbuch*. Strassburg. Verlag von karl J- trubner.
- Gnoli. Cherardo. (1999). "farr". *Encyclopadia Iranica*. New York. volume IX, pp 1- 50.
- Mackenzie. D. N. (1971). *A concise Pahlavi dictionary*. London oxford university Press. Newyork Toronto.

دوفصلنامه ادبیات پهلوانی، دانشگاه لرستان
سال چهارم، شماره ششم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

تحلیل عناصر حماسه دینی لیله‌المبیت در دو منظومه کودکانه

پیام فروغی‌راد ^۱	تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۰۶
رامین فروغی‌راد ^۲	تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۰۸
سمیرا شفیعی ^۳	

چکیده

بازآفرینی داستان رشادت و دلاوری‌های بزرگان دین، به شکل منظوم، می‌تواند نقش به‌سزایی در الگوسازی و قهرمان‌پروری برای کودکان داشته باشد و آن‌ها را به شناخت بیشتر بزرگان دین سوق دهد؛ لذا نگارندگان، در این پژوهش می‌کوشند با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، دو منظومه کودکانه دینی «یک آینه، یک خنجر» اثر محمدکاظم مزینانی و «او برادر من است» اثر جعفر ابراهیمی را از دیدگاه عناصر حماسی بررسی کنند. در این منظومه‌ها - که روح حماسی بر داستان غالب است- رشادت و ازجان‌گذشتگی حضرت علی (ع) در ماجرای لیله‌المبیت برای کودکان به تصویر کشیده شده است. در هر دو منظومه یادشده، عناصر و ویژگی‌های حماسه؛ از قبیل: قهرمان و صدق‌قهرمان، کتمان نام، مکر و حيله، ابزارآلات جنگی، امور خارق‌عادت و پیشگویی مشهود است. شاعران هر دو منظومه، برای سهولت درک معنی، از وزن جویباری استفاده کرده و از واژگان و ترکیباتی متناسب با فهم کودکان بهره‌جسته‌اند. در واقع، در هر دو اثر حماسی، بر اساس مقتضای حال مخاطب سخن گفته شده است.

واژگان کلیدی: حضرت علی (ع)، حماسه دینی، لیله‌المبیت، شعر کودک، ابراهیمی، مزینانی.

۱. دانش آموخته دکتری دانشگاه محقق اردبیلی (نویسنده مسئول)، foroghiraad@uma.ac.ir

۲. دانش آموخته دکتری دانشگاه محقق اردبیلی، moharami@uma.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس، Shafiee.mjs@gmail.com

۱- مقدمه

حماسه دینی، گونه‌ای از شعر حماسی است که در آن، به وصف دل‌آوری‌ها و پهلوانی‌های شخصیت‌های دینی برای پاسداری از آیین مقدس و حفظ ارزش‌های دینی پرداخته می‌شود و قهرمان داستان، علاوه بر رشادت‌ها و دل‌آوری‌ها، نمودار فضایل انسانی است. در این نوع حماسه‌ها، «مشکلات و مصائب قهرمانان و بزرگانی به تصویر کشیده می‌شود که فداکاری آن‌ها نقش به‌سزایی در تکوین و ریشه‌دار شدن دین و مذهب یک قوم ایفا کرده است» (قاسم‌زاده و عارفی، ۱۳۹۱: ۳۴۵). حماسه‌های دینی از سویی با حماسه‌های تاریخی در ارتباطند و از سویی دیگر، همچون حماسه‌های اساطیری، در باور معتقدانش، جنبه قدسی دارند؛ به بیانی دیگر:

«این نوع از حماسه، در میان حماسه‌های اسطوره‌ای و تاریخی جای گرفته است و به شیوه‌ای اسطوره‌ای شده‌اند؛ ولی هنوز زمینه‌ها و خاستگاه‌های تاریخی‌شان را از دست نداده‌اند و چهره‌ها، رویدادها، سرزمین‌ها، با اینکه تاریخی هستند، نمودی افسانه‌رنگ و نمادین و اسطوره‌ای یافته‌اند» (کزازی، ۱۳۷۲: ۱۹۴).

علاوه بر حماسه «یادگار زیریران» که به‌عنوان نخستین اثر حماسه دینی از آن یاد می‌شود، منظومه علی‌نامه نخستین منظومه ادبی شیعه دوازده‌امامی است که شاعری به نام ربیع آن را در قرن پنجم سروده است و پس از آن، آثار حماسی دیگری؛ از قبیل: خاوران‌نامه ابن‌حسام، حمله حیدری باذل مشهدی، خداوندنامه فتحعلی‌خان صبا و شاهنامه حیرتی تونی درباره رشادت، پهلوانی و دل‌آوری‌های حضرت علی (ع) برای مخاطبان بزرگسال سروده شده‌اند.

با وجود اینکه برخی از متون ادبی گذشته؛ همچون کلیله و دمنه برای کودکان نیز خوانده می‌شد، در گذشته، حماسه - به‌طور عام - و حماسه‌های منظوم دینی - به‌طور خاص - نتوانسته بود در نزد کودکان جایگاهی داشته باشد؛ اما از آنجایی که بزرگداشت و یادکرد

بزرگان دینی برای كودكان از اهمیت فراوانی برخوردار است، شاعران شعر كودك، در آثار خود به آن پرداخته‌اند و علاوه بر تقویت اندیشه‌های دینی كودك، سعی کرده‌اند الگوها و قهرمانان زندگی كودكان را از بین بزرگان دینی انتخاب کنند و به‌طور غیرمستقیم، به تربیت دینی كودكان بپردازند. اشعار دینی را با زبان كودكانه سروده‌اند و با استفاده از این روش، در تعلیم اندیشه‌های دینی به كودكان سعی کرده‌اند.

حضرت علی (ع)، به‌عنوان اولین امام شیعیان و به دلیل رشادت‌ها و پهلوانی‌هایش، همواره در نزد شاعران كودك و نوجوان، جایگاه والایی دارد و شاعران كودك به مدح و ذکر فضایل اخلاقی، رشادت و پهلوانی‌های او پرداخته‌اند. در بین این اشعار، دو منظومه شعری «یک آینه، یک خنجر» اثر محمدکاظم مزینانی و «او برادر من است» اثر جعفر ابراهیمی، از اهمیت خاصی برخوردارند. در این دو اثر، ماجرای از جان گذشتگی و رشادت حضرت علی (ع) در ليله‌المبیت، در قالب شعر برای كودكان بازآفرینی شده است که می‌توان هر دو اثر را حماسه دینی نامید؛ چرا که «لازمه یک منظومه حماسی تنها جنگ و خونریزی نیست؛ بلکه منظومه حماسی کامل آن است که در عین توصیف پهلوانی‌ها و مردانگی‌های شخص، نماینده عقاید، آراء و تمدن قوم نیز باشد.» (صفا، ۱۳۵۲: ۱۸)؛ بنابراین جامعه آماری یادشده، دارای ویژگی‌ها و مؤلفه‌های یک متن حماسی است که نگارندگان را بر آن داشت تا با بررسی و تحقیق بیشتر، مؤلفه‌های حماسی آثار موردنظر را مورد بررسی قرار دهند.

۱-۱- پیشینه پژوهش

در مورد حماسه‌های دینی و نقش آن در ادبیات فارسی پژوهش‌هایی انجام شده است؛ اما در مورد بازتاب این نوع حماسه در ادبیات كودك و نوجوان کار خاصی صورت نگرفته

است؛ البته سیدعلی کاشفی خوانساری در فصل دوم کتاب «تاریخ ادبیات دینی کودک و نوجوان» (۱۳۸۷)، به موضوع حماسه‌های دینی برای کودکان و نوجوانان، دلایل عدم توجه به حماسه‌ها در ادبیات کودک و کاربردهای حماسه‌های دینی برای کودکان و نوجوانان پرداخته است؛ همچنین، وی در مقاله «مولای دیروز و هر روز؛ بحثی در حماسه‌های دینی درباره علی (ع) برای کودکان و نوجوانان» (۱۳۷۹)، با آسیب‌شناسی و بررسی جایگاه حماسی دینی در ادبیات کودک و نوجوان، به ضرورت پرداختن به حماسه‌های دینی در قصه و شعر کودک اشاره کرده است.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- ليله المبيت

پس از عهد و پیمان عقبه دوم، دین اسلام در مدینه پیشرفت فراوانی یافت و در سایه‌سار دین اسلام، اختلافات قومی و قبیله‌ای؛ از جمله درگیری دو قبیله اوس و خزرج پایان یافت و جای خود را به برادری و همزیستی داد و مدینه بهترین پناهگاه برای مسلمانان مکه شد که گرفتار ملامت و استهزا و شکنجه بودند (صفایی حایری قمی، ۱۳۷۹: ۳۴۶). مسلمانان مکه که از آزار مشرکان به تنگ آمده بودند، از حضرت رسول (ص) راه چاره خواستند. آنگاه جبرئیل نازل شد و پیام آورد که بهترین راه نجات، هجرت به سرزمین یثرب است و حضرت رسول، دستور هجرت را صادر کردند (فیض‌پور، ۱۳۷۹: ۲۱). مسلمانان، به تدریج، از مکه خارج شدند و به یثرب رفتند. در این هنگام مشرکان قریش در دارالندوه جمع شدند و تصمیم بر قتل پیامبر (ص) گرفتند؛ زیرا می‌دانستند که اگر رسول اکرم (ص) به مکه برسد، با تشکیل حکومت اسلامی، بنیان بت‌پرستی را در هم می‌کوبد. به دنبال تصمیم قریش بر قتل پیامبر اکرم، آیه شریفه «وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ

يُخْرِجُوكَ وَيَمَكُرُونَ وَ يَمَكُرُ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (انفال / ۳۰) بر پیامبر نازل شد و او را از نقشه مشرکان آگاه ساخت. پیامبر اکرم در شب اول ربیع‌الاول، نقشه و توطئه مشرکان را با حضرت علی (ع) در میان گذاشت و از ایشان خواست که در بستر او بخوابد و پیامبر شبانه از غار ثور مهاجرت کند. حضرت علی (ع) با از جان گذشتگی و فداکاری در راه دین، این پیشنهاد را پذیرفت و در بستر پیامبر (ص) خوابید که آیه شریفه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ» (بقره / ۲۰۷) در شأن این فداکاری و از جان گذشتگی حضرت علی (ع) نازل شد. پیامبر، شبانه، به دور از چشم کافران، از مکه خارج شد؛ همان‌گونه که در آیه شریفه «وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَعْشَيْنَاهُمْ فَهْمًا لَا يَبْصُرُونَ» (یس / ۹) به آن اشاره شده است.

از جان گذشتگی و شجاعت حضرت علی (ع) در ليله‌المبیت، علاوه بر منابع دینی شیعه، در کتب اخبار و تاریخ اهل تسنن؛ از قبیل: مستدرک حاکم نیشابوری، مسند احمد حنبل، تاریخ بغداد، اسدالغابه ابن‌اثیر و کنوزالحقایق مناوی ذکر شده است و همگی بر شجاعت و فداکاری ایشان اذعان کرده‌اند.

۲-۲- بررسی ویژگی‌های حماسی در دو اثر

۲-۲-۱- براعت استهلال

براعت استهلال، از اصطلاحات مربوط به علوم بلاغی است که زیبایی و ارزش هنری شعر را افزایش می‌دهد و با استفاده از توصیف‌های زیبا، مقدمه‌چینی و زمینه‌سازی، مخاطب را برای شنیدن داستان آماده می‌کند. در تعریف براعت استهلال چنین گفته‌اند:

«بین مقدمه اثری با موضوع آن تناسب معنایی اجمال و تفصیل باشد؛ یعنی از مقدمه مختصر، جو کلی کتاب یا موضوع آن آشکار گردد. این امر به کمک استعمال لغات خاص

علم یا مطلبی که کتاب درباره آن است و یا با اشاره به سرنوشت قهرمان داستان در مقدمه تحقیق می‌پذیرد» (شمیسا، ۱۳۶۸: ۹۲).

نمونه‌های زیبای براعت استهلال در ادبیات منظوم فارسی را می‌توان در حماسه‌ها، به‌ویژه در شاهنامه فردوسی پیدا کرد. فردوسی در آغاز برخی از داستان‌های تراژیک شاهنامه، به فضای کلی داستان اشاره کرده و ذهن مخاطب را برای دریافت جزئیات داستان آماده ساخته است؛ به طوری که خواننده می‌تواند فرجام داستان را حدس بزند؛ مثلاً در ابتدای داستان رستم و اسفندیار چنین گفته است:

گل از ناله او ببالد همی	به پالیز بلبل بنالد همی
ندانم که نرگس چرا شد دژم	چو از ابر بیند همی باد و نم
گل از باد و باران بجنبد همی	شب تیره بلبل بخسبد همی
چو بر گل نشیند گشاید زبان	بخندد همی بلبل از هردوان
که از ابر بینم خروش هزبر	ندانم که عاشق گل آمد گر ابر
درخشان شود آتش اندر تنش	بدرد همی پیش پیراهنش
به نزدیک خورشید فرمانروا	به عشق هوا بر زمین شد گوا
به زیر گل اندر چه موید همی؟	که داند که بلبل چه گوید همی؟
ز بلبل سخن گفتن پهلوی	نگه کن سحرگاه تا بشنوی
ندارد بجز ناله زو یادگار	همی نالد از مرگ اسفندیار
بدرد دل پیل و چنگ هزبر	چو آواز رستم، شب تیره ابر

(فردوسی، ۱۳۸۸، جلد ۶: ۲۱۶)

در شعر بالا، توصیف فضای غمگینانه و ملتهب فصل بهار، وصف ناله بلبل، دژم‌بودن نرگس، خروش و از هم دریدن ابرها و... نشان از رویدادی ناگوار دارد که در بیت آخر براعت استهلال به آن اشاره شده است.

براعت استهلال، باعث آشنایی مقدماتی کودک پیش از خواندن داستان و همچنین درک آسان آن می‌شود؛ لذا مزینانی در ابتدای منظومه «یک آینه، ده خنجر»، با استفاده از براعت استهلال و به کار بردن عباراتی همچون: «شب»، «دشمن»، «خنجر»، «خانه پیغمبر» فضای کلی ماجرا را برای کودکان مطرح کرده است و با مقدمه‌چینی و زمینه‌سازی، ذهن آن‌ها را به شنیدن داستان آماده کرده است.

شب، یک شب بی‌مهتاب / او آینه‌ای روشن / یک خانه پر از خوبی / یک خانه پر از دشمن / یک آینه، یک آیه / ده خنده و ده خنجر / آن آینه خوابیده / در خانه پیغمبر (مزینانی، ۱۳۸۷)

البته به کار بردن عباراتی از قبیل: «مهتاب»، «پر از خوبی»، «آینه» و «آیه» به جهت زیبایی هنری و بلاغی است که در اغلب براعت استهلال‌ها دیده می‌شود.

۲-۲-۲- ظهور دشمنان

از مهم‌ترین علل به وجود آمدن حماسه‌های دینی، وجود دشمنان و مخالفانی است که آیین حق در تضاد با باورها و منافع آن‌هاست (قاسم‌زاده و حسام عارفی، ۱۳۹۱: ۳۴۹). به دلیل این که کفار، دین نوظهور اسلام را در تضاد با بت‌پرستی می‌دیدند، به مخالفت و دشمنی با پیامبر (ص) پرداختند. با استناد به آیه‌هایی از قبیل «وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ» (حجر / ۶)، «وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَرُكُومَا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ» (صافات / ۳۶) و «بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ» (انبیاء / ۵) از آنجایی که

کفار کیش خود را در خطر دیدند، به پیامبر (ص) تهمت شاعری و دیوانگی زدند و دشمنی خود را آشکار کردند و به این ترتیب، در صدد قتل ایشان برآمدند:

یک حادثه پنهان بود/ در پیچ دشمن‌ها/ باید بُگشیم او را / در خانه خود تنها/ رفتار محمد هست/ جادوگری و نیرنگ/ او هر سخنش جادوست/ زیبا و چه خوش‌آهنگ/ او گفته که هم کورند/ هم لال و کر، این بت‌ها/ زشت است اگر باشد/ یک سنگ خدای ما/ این مرد -محمد- هست/ یک شاعر دیوانه/ باید که شود رانده/ از خانه و کاشانه/ دیروز به ما می‌گفت/ من مثل شما هستم/ پیغامبری ساده/ از سوی خدا هستم/ او کیست مگر؟ ساحر/ یا شاعر شوریده/ انگار که رؤیایی/ در غار حرا دیده (مزینانی، ۱۳۸۷).

۲-۳-۲- قهرمان و ضدقهرمان

در حماسه‌ها، قهرمان یا قهرمانان در مقابل ضدقهرمان یا ضدقهرمانان قرار می‌گیرند و از باورها و ارزش‌های دینی، ملی و قومی دفاع می‌کنند؛ همچنین، نماینده توده مردم هستند. در حماسه لیل‌المبیت، دو قهرمان وجود دارد؛ از سویی پیامبر (ص)، در جهت تبلیغ و تقویت دین اسلام تلاش می‌کند و مورد غضب کفار واقع می‌شود و در نهایت، با گستراندن دین اسلام، بر دشمنان پیروز می‌شود و از سویی دیگر، قهرمان اصلی این حماسه، حضرت علی (ع) است که با رشادت و از جان گذشتگی در بستر پیامبر خوابید و در برابر کفار ایستادگی کرد. در مقابل این دو قهرمان، ابوجهل و گروه کفار ضدقهرمان هستند که برای مقابله با دین اسلام، نقشه به شهادت رساندن پیامبر را در سر دارند و در نهایت شکست می‌خورند و بدین ترتیب خیر بر شر غلبه می‌کند.

۲-۲-۴- کتمان نام و هویت

نام و هویت در حماسه‌ها از اهمیت فراوانی برخوردار است. «از اعتقادات جادویی اقوام کهن که در اساطیر و حماسه‌های کهن متجلی شده است، این بود که اسم معرف کامل مسمی است (نام عین ذات است) و اگر کسی اسم کسی را بداند به معنی این است که او را به درستی می‌شناسد و لذا بر او احاطه و تسلط می‌یابد» (شمیسا، ۱۳۸۳: ۹۶). به همین دلیل، مبارزان سعی می‌کردند نام و هویت خود را پنهان کنند. در ماجرای ليله‌المبیت، از دو سو کتمان نام و هویت به چشم می‌خورد: از سوی حضرت علی (ع) با خوابیدن در بستر پیامبر (ص) به کتمان هویت پیامبر پرداخت تا دشمنان بر ایشان احاطه نیابند؛ و از سوی دیگر، تصمیم گرفتند به صورت ناشناس بر خانه پیامبر حمله کنند. کتمان نام و ناشناس ماندن کفار، به این دلیل بود که در صورت به شهادت رساندن پیامبر (ص)، قاتل یا قاتلین شناخته نشوند؛ لذا از هر طایفه‌ای یک نفر را برگزیدند و به صورت ناشناس بر خانه پیامبر یورش آوردند که پنهان نگاه‌داشتن هویتشان نوعی نیرنگ به شمار می‌آید (سرامی، ۱۳۷۳: ۴۷۳).

آری بکشید او را / هر طایفه‌ای یک تن / این‌گونه نمی‌گردند / این طایفه‌ها دشمن / ... / در خانه به او باید / ناگاه هجوم آورد / ما نیمه‌شب آنجاییم / ده طایفه، ده تا مرد (مزینانی، ۱۳۸۷).

۲-۲-۵- مکر و حيله

حيله و مکر از ابزارهای جنگ و ویژگی‌های حماسه است (شمیسا، ۱۳۸۳: ۸۳). در داستان‌های حماسی مکر و حيله به دو نوع است: ۱- حيله و مکرهای منفی که از سوی ضدقهرمان و گروه شرّ به کار گرفته می‌شود و علت آن، ضعف و زبونی است. ۲- حيله و نیرنگ‌هایی که مثبت هستند و قهرمانان حماسه‌ها برای تدبیر و چاره‌گری از آن بهره می‌گیرند (رضایی،

۱۳۸۹: ۹). در ماجرای ليله المبيت، هر دو نوع مکر دیده می‌شود. از سویی، کفار برای کشتن پیامبر (ص) و از بین بردن دین مبین اسلام، مکر و حيله منفی به کار بردند؛ لذا از هر طایفه‌ای یک نفر برگزیدند و برای اجرای اهداف خود، شبانه به خانه پیامبر حمله کردند: می‌ریخت روزها غم / از آسمان مکه / در فکر حيله بودند / شب‌ها سران مکه / یک شب سران مکه / در خانه‌ای نشستند / در کشتن پیامبر / با حيله عهد بستند (ابراهیمی، ۱۳۸۶).

و از سویی دیگر، خداوند به واسطه نیروهای غیبی، پیامبر را از توطئه دشمنان آگاه ساخت؛ لذا پیامبر (ص) با آگاهی از مکر دشمنان، نیرنگی مثبت برای خنثی‌سازی توطئه و مکر دشمنان به کار برد و با به کار بردن ترفند (پیشنهاد خوابیدن حضرت علی (ع) در بستر پیامبر و قبول این پیشنهاد از سوی حضرت علی (ع) نیرنگ به کار برد: پیغمبر خدا هم / یک نقشه داشت در سر / دانسته بود جایش / در مکه نیست دیگر (ابراهیمی، ۱۳۸۶).

در سوره انفال، به هر دو مکر که در ماجرای ليله المبيت به کار رفته، اشاره شده است: «وَ إِذِ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرٌ الْمَاكِرِينَ» (انفال/۳۰).

۲-۲-۶- فداکاری در راه دین با وجود آگاهی از پیامدهای نامطلوب آن

پهلوانان و قهرمانان حماسی، با وجود آگاهی از پیامدهای نامطلوب احتمالی در جنگ و آسیب‌های ناشی از آن، جنگ را می‌پذیرند و در راه حفظ ارزش‌های دینی، جان خود را به خطر می‌اندازند. در ماجرای ليله المبيت، حضرت علی (ع)، با وجود آگاهی از خطرات احتمالی حمله کفار، پیشنهاد خوابیدن در بستر پیامبر (ص) را پذیرفت و با این عمل، رشادت و از جان گذشتگی خود را در راه دین نشان داد:

از ماجرا، پیامبر/ آگاه کرد علی را: / قصد هلاک من را/ دارند امشب آن‌ها/ باید کسی به
 جایم/ در بستم بخوابد/ تا لحظه‌ای که خورشید/ از آسمان بتابد/ پیغمبر این سخن را/ وقتی
 که با علی گفت/ خفتن به جای او را/ آن شب علی پذیرفت/ آن روز رفت و کم‌کم/ تاریکی
 شب آمد/ شب آمد و علی خفت/ در بستر پیامبر (ص) (ابراهیمی، ۱۳۸۶).
 حضرت علی (ع)، با پذیرش این پیشنهاد، بر حقانیت رسالت پیامبری حضرت محمد
 (ص) تأکید ورزید و نشان داد که در راه این اعتقاد تا پای جان مقاومت می‌کند:
 چون دشمن ستمگر/ از نقشه بی‌خبر بود/ جان علی در آن شب/ هر لحظه در خطر بود/
 در رختخواب علی ماند/ بیدار تا سحرگاه/ بیرون خانه پیچید/ فرمان حمله ناگاه (ابراهیمی،
 ۱۳۸۶).

۲-۲-۷- شجاعت

در حماسه، دلاوری قهرمان داستان و شجاعت او در برابر دشمنان توصیف می‌شود که
 حماسه بر پایه آن شکل می‌گیرد. در ماجرای ليله‌المبیت، شجاعت‌های حضرت علی (ع)
 ستودنی است. از سویی، بدون درنگ می‌پذیرد که جان خود را در معرض خطر قرار دهد و
 از سویی دیگر، هنگامی که با کفار روبه‌رو شد، با شجاعت رفتار کرد:
 ناگاه علی برخاست/ رعدی شد و زد فریاد/ ده مرد همه لرزان/ چون برگ خزان در باد/
 شمشیر علی روید/ در خانه پیغمبر/ مردان همه دررفتند/ از پنجره و از در (مزینانی، ۱۳۸۷).
 ابراهیمی در شعر خود، از «خنده حضرت علی (ع)» سخن گفته که این خنده، نشان از
 شجاعت و عدم ترس از دشمنان است:

یکباره جنگجویان/ چون گرگ‌ها رسیدند/ جای محمد او را/ در رختخواب دیدند/ با خشم گفت یک مرد: پس این پیامبر کو؟/ با خنده‌ای علی گفت: / ردی ندارم از او (ابراهیمی، ۱۳۸۶).

۲-۲-۸- ابزارآلات جنگی

در جنگ‌های حماسی، مخصوصاً در نبردهای تن‌به‌تن، از انواع و اقسام سلاح؛ مانند: گرز، شمشیر، خنجر و... استفاده می‌شود و گاه پهلوانان، وقتی همه سلاح‌ها را به کار بردند و بعضی‌ها را خرد و ناچیز نمودند، از اسب فرو می‌آیند و به کشتی دست می‌زنند (صفا، ۱۳۵۲: ۲۳۲). در دو منظومه مورد پژوهش، از جنگ‌افزارهایی؛ همچون شمشیر و خنجر نام برده شده و با صفت‌هایی همچون برّندگی و زهرآگینی توصیف شده‌اند:

یک آینه، یک آیه/ ده خنده و ده خنجر/ آن آینه خوابیده/ در خانه پیغمبر (مزینانی، ۱۳۸۷).

چیزی تو بگو بوجهل/ هستی تو عموی او/ آیا بکشیم او را/ شمشیر به روی او؟ (مزینانی، ۱۳۸۷).

یک آینه ده خنجر/ بُرنده و زهرآگین (مزینانی، ۱۳۸۷).

۲-۲-۹- بی‌توجهی به نشانه

در اغلب حماسه‌ها نشانه‌هایی وجود دارد که عدم توجه به آن، باعث شکست می‌شود؛ همان‌گونه که اسفندیار با بی‌توجهی به خوابیدن شتر و دستور بر بریدن سر آن، مقدمات شکست خود در برابر رستم را رقم زد:

شتر آن که در پیش بودش بخت
 تو گفستی که گشتست با خاک جفت
 همی چوب زد بر سرش ساریان
 ز رفتن بماند آن زمان کاروان
 جهان‌جوی را آن بد آمد به فال
 بفرمود کش سر ببرند و یال
 بدان تا بدو بازگردد بدی
 نباشد بجز فرء ایزدی
 بریدند پر خاش‌جویان سرش
 بدو بازگشت آن زمان اخترش
 (فردوسی، ۱۳۸۸، جلد ۶: ۲۳۱)

در ماجرای ليله‌المبیت، با وجود این که ردّشناس، با توجه به ردّ پای پیامبر و ابوبکر، اعتقاد بر حضور آن دو در غار داشت، کفّار سخنان او را یاوه خواندند و بدین‌گونه، مقدمات شکست خود و پیروزی پیامبر (ص) رقم خورد:

یک ردّشناس آمد/ با عده‌ای ز کفّار/ از روی ردّ پا، گفت:/ پنهان شده در این غار/ کفّار
 حرف او را/ یک حرف یاوه خواندند:/ پس این کبوتر و تار/ اینجا چگونه ماندند؟/ از مکه
 تا مدینه/ پیغمبر خدا رفت/ تا جمع دوستانش/ تا شهر آشنا رفت/ دیگر، سران مکه/ ماندند
 و زار و بی‌تاب/ چون نقشه‌هایشان شد/ یکباره نقش بر آب (ابراهیمی، ۱۳۸۶).

۲-۱۰-۲-۱۰- امور خارق‌عادت

وقوع رویدادهایی فراتر از درک عقول، حماسه را از حالت طبیعی رخدادها بیرون می‌آورد که باعث هیجان و اعجاب مخاطب می‌شود. خوارق‌عادت در حماسه، نمایشگر روح آرزوپرور و اوج‌گیرنده بشری است که طالب کمال و آزادگی است و برای زنده نگه‌داشتن این هدف، از مرگ نمی‌هراسد و بارها جان خود را به مخاطره می‌اندازد (ستوده، ۱۳۷۴: ۸۵۶). یکی از ویژگی‌های حماسه دینی، حضور نیروهای ماورایی، دخالت مستقیم دست‌های غیبی و به تبع آن، رویداد امور خارق‌عادت برای پیروزی حق بر باطل است.

«امور خارق‌العاده‌ای که در حماسه‌های دینی به چشم می‌خورد، حاصل کرامات و فضایل قهرمان داستان و ارتباط او با درگاه الهی است که با اعتقاد دینی همراه است» (شمشیرگرها، ۱۳۸۷: ۱۸). در ماجرای لیل‌المبیت، با امری مغایر با عادت‌های روزانه مواجه هستیم که جهت کمک به قهرمانان ماجرا اتفاق افتاده است. در این ماجرا، به امر حق تعالی (= نیروی غیبی) تار عنکبوتی دهانه غار را بست و از سوی دیگر، کبوتری بر دهانه آن غار لانه ساخت و از آنجا که این عمل خارج از نظام قاعده‌مند جهان انجام گرفت، کفار حضور پیامبر و ابوبکر را در غار باور نکردند:

پیغمبر و ابوبکر/ پنهان میان یک غار/ سوراخ غار را بست/ یک عنکبوت با تار/ آمد کبوتری هم/ با امر حق تعالی/ او بر دهانه غار/ یک لانه ساخت زیبا/ یک ردشناس آمد/ با عده‌ای ز کفار/ از روی ردّ پا گفت: پنهان شده در این غار/ کفار حرف او را/ یک حرف یاوه خواندند:/ پس این کبوتر و تار/ اینجا چگونه ماندند؟ (ابراهیمی، ۱۳۸۶).

۲-۲-۱۱- پیش‌گویی

پیش‌گویی، یکی از ویژگی‌های مهم حماسه است که در اساطیر و داستان‌های حماسی ملل مختلف به چشم می‌خورد و هیچ‌یک از انواع حماسه از آن خالی نیست (صفا، ۱۳۵۲: ۲۴۹). اهمیت پیش‌گویی در این است که اسرار آینده را بر آدمیان آشکار می‌سازد و آن‌ها را به چاره‌گری برمی‌انگیزد (همان: ۲۵۰). در ماجرای لیل‌المبیت، پیش‌گویی از طریق نیروی غیبی الهی رخ داده است؛ این گروه از پیشگویان، به طور طبیعی در دسترس آدمی قرار ندارد و عمل پیش‌گویی بر مجاری عادی و طبیعی نیست (میرزا نیکنام و صرفی، ۱۳۸۱: ۱۶۱). در لیل‌المبیت، نیروی غیبی الهی، با آشکارسازی دسیسه کفار، راه چاره را نشان داد و به این روش، توطئه‌های آن‌ها را خنثی کرد؛ همچنان‌که در آیه شریفه «وَ إِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا

لَيْسَتْوَكَا أَوْ يُقْتَلُونَ أَوْ يَخْرَجُونَ وَ يَمَكُرُونَ وَ يَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (انفال / ۳۰)، به این رخداد اشاره شده است. در شعر زیر، فعل «دانسته بود» نشانگر این است که نیروی غیبی پیامبر را آگاه ساخته بود:

پیغمبر خدا هم / یک نقشه داشت در سر / دانسته بود جایش / در مکه نیست دیگر
(ابراهیمی، ۱۳۸۶).

جبرئیل نیروی غیبی‌ای بود که پیامبر را از دسیسه کفار آگاه ساخت. در واقع، «جبرئیل، فرشته نگهبان پیامبران، به‌ویژه پیامبر اسلام (ص) و خاندان ایشان به شمار می‌رود؛ زیرا واسطه پیغمبر و خدا بوده و علاوه بر آوردن آیات قرآنی و دستورهای ایزدی برای پیامبر (ص)، پرسش‌های او را از جانب حق نیز پاسخ می‌گفته است؛ همچنین وی واسطه عالم غیب بود تا فرمان خداوند را در زمین اجرا کند» (سلطانی گرد فرامرزی، ۱۳۷۲: ۱۰۴). همان‌گونه که در حمله حیدری آمده است:

در این فکر دونان گم‌کرده راه که جبرئیل آمد ز نزد اله
نبی را از آن راز آگه نمود ز هجرت سوی یثربش ره نمود
بگفتش که ای مقتدای جهان چنین است حکم خدای جهان
که امشب به هنگام خواب از حرم به ره می‌نهی سوی یثرب قدم
(باذل مشهدی، ۱۳۸۳: ۲۷)

۳- نتیجه‌گیری

رشادت و دلاوری‌های حضرت علی (ع) برای تبلیغ و پاسداشت دین اسلام، همواره آبخور فکری شاعران آیینی و دینی را تشکیل می‌دهد و منظومه‌های حماسی فراوانی در ستایش و وصف دلاوری ایشان سروده شده است. بازتاب دلاوری‌های حضرت علی (ع)

در ادبیات کودک، علاوه بر آشنایی بیشتر کودکان با شخصیت والای ایشان، می‌تواند آن‌ها را در انتخاب الگو و قهرمان زندگیشان راهنمایی کند؛ دو منظومه دینی «یک آینه، یک خنجر» اثر محمدکاظم مزینانی و «او برادر من است» اثر جعفر ابراهیمی در همین راستا سروده شده‌اند و صبغه حماسی این دو منظومه آشکار است. با بررسی این دو منظومه می‌توان گفت:

- هر دو منظومه بر اساس روایات نقل شده در کتب دینی سروده شده است و در اصل ماجرا هیچ‌گونه دخل و تصرف ایجاد نشده است؛ ولی در برخی از موارد، توصیفات فرعی و صور خیال به منظومه‌ها افزوده شده است؛ از این‌رو که برای کودکان دلنشین واقع گردد.
- روح حماسی بر هر دو منظومه غالب است و روحیه ایثار و از خودگذشتگی در راه حفظ ارزش‌ها، باورها و اعتقادات دینی و پاسداری از حریم اسلام در این دو منظومه به چشم می‌خورد؛ در واقع، این حماسه، بر پایه دفاع از حریم دین شکل گرفته است.
- عناصر و ویژگی‌های حماسه در این داستان مشهود است. داستان با بראعت استهلال آغاز شده است و عناصر حماسی؛ از قبیل قهرمان و ضدقهرمان، کتمان نام، مکر و حيله، ابزارآلات جنگی، امور خارق‌عادت و پیشگویی در آن به کار رفته است.
- وجود وزن جویباری و تلفیق عناصر دینی و حماسی و بیان آن به زبان کودک، در هر دو اثر مورد پژوهش، موجب سهولت درک معنی از سوی کودک شده است و شعر را برای مخاطبین خردسال دلنشین‌تر کرده است.
- قهرمان حماسه ليله‌المبیت، همچون قهرمانان حماسه ملی، نماینده توده مردم دین‌مدار است که در برابر شرّ ایستادگی می‌کند و در نهایت، بر دشمنان غلبه می‌کند؛ همچنین، قهرمان حماسه، از سوی نیروی غیبی حمایت می‌شود.

- با توجه به مقتضیات سنی کودک، زبان در هر دو منظومه حماسی، زبانی کودکانه است. استفاده از کلمات و ترکیبات ساده، رعایت قواعد همنشینی و جاننشینی عبارات و توصیف صحنه‌ها متناسب با داشته‌های ذهنی کودک است.
- در این دو اثر، اگر چه از جنگ و خونریزی سخن به میان نیامده است، با توجه به دلاوری، شجاعت، بروز عقاید دینی و دفاع از آن، می‌توان آن را حماسه دینی نامید.

منابع

کتاب:

- قرآن کریم

- ابراهیمی، جعفر. (۱۳۸۹)، *او برادر من است*، تهران: کتاب‌های بنفشه.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۸). *شاهنامه (نه جلدی)*، به کوشش سعید حمیدیان، چاپ دهم، تهران: قطره.
- باذل مشهدی، میرزا محمدخان رفیع. (۱۳۸۳)، *حملة حیدری*، چاپ هشتم، تهران: اسلام.
- ستوده، غلامرضا. (۱۳۷۴)، *نمیرم از این پس که من زنده‌ام*، تهران: دانشگاه تهران.
- سرّامی، قدمعلی. (۱۳۷۳)، *از رنگ گل تا رنج خار (شکل‌شناسی داستان‌های شاهنامه)*، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- سلطانی‌گرد فرامرزی، علی. (۱۳۷۲)، *سیمرغ در قلمرو فرهنگ ایران*، چاپ دوم، تهران: مبتکران.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۶۸)، *نگاهی تازه به بدیع*، تهران: فردوس.
- _____ (۱۳۸۳). *انواع ادبی*، تهران: فردوس.
- صفا، ذبیح‌اله. (۱۳۵۲)، *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران: امیرکبیر.

- صفایی حایری قمی، عباس. (۱۳۷۹)، *تاریخ شخصیت و صفات پیغمبر اکرم (ص)*، قم: چاپ حکمت.
- فیض‌پور، علی‌اصغر. (۱۳۷۹)، *تاکتیک‌های جنگی رسول خدا (ص)*، قم: مدین.
- کاشفی خوانساری، سیدعلی. (۱۳۸۷)، *تاریخ ادبیات دینی کودک و نوجوان*، تهران: حوا.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۲)، *رویا، اسطوره، حماسه*، تهران: مرکز.
- مزینانی، محمدکاظم. (۱۳۸۷)، *یک آینه، ده خنجر*، تهران: کتاب‌های بنفشه.

مقالات:

- شمشیرگرها، محبوبه. (۱۳۸۷)، *بررسی سبک‌شناسانه حماسه‌های دینی در ادب فارسی*، فصل‌نامه اندیشه‌های ادبی، سال دوم از دوره جدید، شماره چهارم، صص ۳۵-۱۱.
- قاسم‌زاده، بهجت و فرزاد حسام‌عارفی. (۱۳۹۱)، *مقایسه جلوه‌های پایداری در حماسه دینی یادگار زریران و گشتاسب‌نامه دقیقی*، نشریه ادبیات پایداری، دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال سوم، شماره ۵ و ۶، صص ۳۶۲-۳۴۳.
- کاشفی خوانساری، سیدعلی، (۱۳۷۹)، *مولای دیروز و هر روز (بختی در حماسه‌های دینی درباره علی (ع) برای کودکان و نوجوانان)*، پژوهشنامه ادبیات کودک و نوجوان، شماره ۲۳، صص ۳۸-۳۲.
- میرزا نیک‌نام، حسین و محمدرضا صرفی. (۱۳۸۱)، *پیشگویی در شاهنامه، مجله مطالعات ایرانی*، شماره ۲، ص ۱۵۸.

پایان نامه:

- رضایی، زهرا. (۱۳۸۹)، نقش جادو، تدبیر و نیرنگ در سرنوشت قهرمانان داستان‌های حماسی ملی ایران (بر پایه شاهنامه و گرشاسب‌نامه)، مقطع کارشناسی ارشد، استاد راهنما: میرجلیل اکرمی، استاد مشاور: محمدرضا عابدی، دانشگاه تبریز، دانشکده زبان و ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی.

دوفصلنامه ادبیات پهلوانی، دانشگاه لرستان
سال چهارم، شماره ششم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

تحلیل شخصیت رستم در داستان رستم و سهراب بر اساس مکانیسم‌های دفاعی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۰۶	کوثر خاطریان ^۱
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۰۸	محمدرضا صالحی مازندرانی ^۲
	نصرالله امامی ^۳

چکیده

روایت‌های حماسی شاهنامه، به ویژه در بخش پهلوانی، به لحاظ درون‌مایه، دارای ابعاد گوناگون روان‌کاوانه است. در بین این روایات، داستان «رستم و سهراب» بیش از داستان‌های دیگر، نقد و تحلیل روان‌کاوانه را برمی‌تابد. یکی از رویکردهای روان‌کاوانه‌ای که به این داستان می‌توان داشت، نقد و تحلیل شخصیت رستم بر اساس مکانیسم‌های دفاعی است که فروید و آنا فروید آن را نظریه پرداز کرده‌اند. پژوهش حاضر، بر آن است که شخصیت رستم را بر اساس این مکانیسم‌ها مورد بررسی قرار دهد؛ با این هدف که هم خواننده از رموز و لایه‌های پنهان این داستان آگاه شود و هم میزان و بلوغ هنر روایت‌گری استاد توس بر همگان، بیش از پیش، آشکار گردد؛ از سوی دیگر، با این نگرش روان‌کاوانه، تا حد زیادی، ابهامات موجود در شناسایی رستم از سهراب، پیش از رویایی در میدان نبرد، آشکار می‌شود.

۱. کارشناسی ارشد دانشگاه شهید چمران اهواز (نویسنده مسئول)، khateryan6262@gmail.com

۲. دانشیار دانشگاه شهید چمران اهواز، salehimr20@yahoo.com

۳. استاد دانشگاه شهید چمران اهواز، nasemami@yahoo.com

آنچه از بررسی‌ها و تحلیل‌های روان‌کاوانه در این مقاله حاصل می‌شود، گویای آن است که رستم، سهراب را از همان آغاز شناخته است و ناگزیر از رفتارهای دفاعی؛ نظیر «گریز از واقعیت» و سپس از رفتارهای دفاعی دیگر، به‌ویژه «انکار واقعیت» بهره می‌جوید تا خود را از اضطراب تلخ و دردآور رویارویی با فرزند بر سر آرمان‌های ملی و مسئولیت‌های پهلوانی برهاند.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه، تحلیل شخصیت، مکانیسم‌های دفاعی، فروید، آنا فروید، رستم.

۱- مقدمه

یکی از گونه‌های درگیری یا جدال در داستان، در کنار انواع دیگر آن، درگیری انسان با طبیعت، انسان با انسان، انسان با آرمان‌هایش و درگیری انسان با لایه‌های پنهانی درون اوست که گاه داستان پردازان، در روایات داستانی خود، این نوع درگیری را نیز، در کنار درگیری‌های دیگر، در آفرینش و پرورش شخصیت‌های داستانی خود، به‌ویژه در شخصیت‌های محوری یا اصلی، به نمایش می‌گذارند. درگیری انسان با لایه‌های پنهانی درونش، تحت عنوان تعارض‌های درونی مطرح می‌شود. تعارض درونی که به صورت هشیار یا ناهشیار می‌باشد، هنگامی روی می‌دهد که شخص مجبور است میان دو انگیزه متضاد یکی را برگزیند که در نتیجه این انتخاب، در ذهن شخص درگیری و کشمکش ایجاد می‌گردد. (گنجی، ۱۳۹۵: ۷۶). این نوع درگیری، به شکلی پیچیده و مرموز، عمدتاً در قالب رفتار دفاعی، قابل توجیه و تفسیر است. وجود این نوع درگیری، در «نهاد» شخصیت‌های داستان، روایت داستانی را از شکل عادی و متعارف برتری می‌بخشد و ابعاد درونی تر و روان‌شناسانه به آن می‌دهد. این نوع جدال، گاه شخصیت داستان را در مسیر عملکردها و اهداف، بر سر دوراهی قرار می‌دهد و موجب می‌شود در مواقعی اندیشه یا جهان‌بینی او در

مقابل عواطف و تمایلات فردی قرار گیرد و ناخودآگاه، از مکانیسم‌هایی؛ چون انکار واقعیت، فرار از واقعیت، توجیه، فرافکنی و گریز، برای حفظ و موجّه جلوه دادن شخصیت خود، بهره بگیرد.

رفتارهای دفاعی که امروزه در روان‌شناسی مورد توجّه قرار گرفته است، در نقد روان‌شناختی داستان‌ها از اهمیت شایانی برخوردار است و «از آنجا که متون کهن، به‌مثابه آینه‌ای از روان و آرزوهای بشر دوران خویش بوده است و همچنین تصویر ذهنی بشر را از انسان آرمانی خود، هرچه تمام‌تر آشکار می‌کند؛ بنابراین می‌تواند جایگاه مناسبی برای پردازش روانکاوانه باشد» (صنعتی، ۱۳۸۰: ۸۳-۸۲). وجود این رفتارها و مکانیسم‌های دفاعی، در ساخت و پرداخت شخصیت‌های یک داستان، خود نشان‌دهنده عمق اندیشه و بلوغ هنری آن داستان‌پرداز تلقی می‌شود؛ به‌طوری‌که داستان‌پردازان بزرگ، هیچ‌گاه در آفرینش شخصیت‌های خود از آن‌ها غافل نبوده‌اند.

با تأمل در برخی از داستان‌های شاهنامه، به‌خوبی آشکار خواهد شد که خداوندگار رستم در آفرینش شخصیت این قهرمان ملی، به‌ویژه در داستان برجسته‌ای چون «رستم و سهراب»، این نگرش روان‌شناسانه را مورد توجه قرار داده است؛ به‌طوری‌که در موقعیت‌های گوناگون جریان‌های داستان، گفتار و کردار رستم، از دیدگاه مکانیسم‌های دفاعی قابل بررسی و تحلیل است.

داستان رستم و سهراب، از دیرباز تاکنون، بارها مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است؛ اما آنچه امروزه بیش از هر چیز ضرورت توجه به این داستان را بیشتر می‌کند، تحلیل داستان از منظر روان‌کاوی است. در واقع، بررسی داستان از منظر روان‌کاوی، زوایای پنهان این داستان را بیش‌ازپیش روشن کرده و ارزش و جذابیت آن را دوچندان می‌کند. آنچه بر آنیم تا در این مقاله بدان بپردازیم، نگرانی و تشویش‌خاطری است که روان‌پهلوان نامور

ایران (رستم) را چنان اسیر خویش ساخته که ناخودآگاه، متوسل به رفتارهای دفاعی می‌شود تا خود را از هجوم این ناملایمات برهاند. این رفتارهای دفاعی که با عنوان مکانیسم دفاعی، اولین بار از سوی فروید مطرح شد؛ دریچه‌ای تازه پیش چشمان علاقه‌مندانی گشود که در پس هر حادثه به دنبال زوایای پنهان آن بودند. «اصل اساسی در نقد روانکاوانه فروید از آثار ادبی، این است که بین تیپ واقعی مردم و آنچه بر زبان می‌آورند، تفاوت بسیار است. فروید، در پشت واژه‌ها، در پی یافتن انگیزه و نیت‌های پنهان می‌گشت» (صنعتی، ۱۳۸۰: ۷-۶).

توجه به داستان، به کمک نقد روان‌کاوی، خود گویای این حقیقت است که در حمله سهراب به ایران، روان رستم اسیر حوادث ناخوشایند می‌شود. از یک سو حضور سهراب، به عنوان دشمن ایران و برهم‌زننده آرامش، در سرزمین آرمانی رستم و از سوی دیگر، کتمان علاقه‌مندی به پهلوانی که هر بزرگمردی در آرزوی داشتن چنین فرزندی است. کتمان حقیقتی که افشا شدنش، آن هم در آن شرایط، از نظر رستم به مصلحت نیست. «نکته اینجاست که هیچ‌کس از ازدواج و فرزند او خبر ندارد؛ مگر تعداد اندکی از تورانیان؛ بنابراین او نمی‌تواند در برابر ایرانیان این امر را که تاکنون پنهان مانده، در این بحبوحه حساس، فاش سازد. گو این‌که اصلاً خود او هم نسبت به این مسئله بی‌اعتناست و تمام نشانه‌ها- که همگی دال بر فرزند بودن سهراب است- منکرانه و لجاج‌آمیز- وقعی نمی‌نهند» (مریم صادقی، ۱۳۹۱).



۱-۱- پیشینه پژوهش

از میان داستان‌های شاهنامه، داستان رستم و سهراب، به دلیل تقابل عاطفه و آرمان در روان رستم، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ به گونه‌ای که همواره، این سؤال مطرح بوده است که آیا رستم از ابتدا فرزند خود را شناخته است یا نه؟

در این مورد، پژوهشگران مسائلی را استنباط کرده‌اند و با بررسی و تحلیل شخصیت‌های اصلی داستان؛ یعنی رستم و سهراب، در پی آن بوده‌اند که برداشت‌های خود را از این موضوع به اثبات رسانند؛ اما هیچ‌یک در این زمینه، برای اثبات نظر خویش، از نظریه رفتارهای دفاعی سود نبرده‌اند؛ بنابراین به نظر می‌رسد پژوهش حاضر، کاری تازه و بی‌سابقه است.

در خصوص نقد و تحلیل داستان رستم و سهراب، پژوهش‌های ارزنده‌ای صورت گرفته که نگارندگان، در این پژوهش، از آن بی‌بهره نبوده‌اند.

در این زمینه، کتاب‌ها و مقالاتی وجود دارد که عبارتند از:

- زندگی و مرگ پهلوانان، (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۴۹)
- تراژدی قدرت، (رحیمی، ۱۳۶۹)
- تن پهلوان و روان خردمند، (مسکوب، ۱۳۸۱)
- «تحلیل شخصیت رستم در نبرد با سهراب»، (مریم صادقی، ۱۳۹۱)
- «نقد و بررسی روانکاوانه شخصیت رستم و سهراب، بر اساس داستان رستم و سهراب»، (زهرا قربانی‌پور، ۱۳۹۲).

۲- تعریف مکانیسم‌های دفاعی از دیدگاه فروید

مکانیسم‌های دفاعی (defense mechanisms) شیوه‌هایی هستند که افراد، به‌طور ناخودآگاه، در برابر رویدادهای اضطراب‌آور به کار می‌برند تا از خود در برابر آسیب‌های روانی و از دست دادن عزت‌نفس (self esteem)، محافظت کنند. «زیگموند فروید، در سال ۱۸۹۴ اندیشه به کار گرفتن اعمال دفاعی را مطرح کرد». به اعتقاد وی، مکانیسم‌های دفاعی، موجب کنار زدن افکار متعارض از حیطه هشیاری می‌شوند. برای شناخت بیشتر مکانیسم‌های دفاعی، لازم است مختصری به نظریه فروید در این باره اشاره کنیم:

فروید ذهن را به سه ساختار «نهاد»، «من» و «فرامن» که بر سر مقدار محدودی انرژی روانی با هم رقابت دارند، تقسیم کرد. او اعتقاد داشت که «نهاد» بخشی از شخصیت انسان است که با خود انسان زاده می‌شود. دو بخش دیگر شخصیت، «من» و «فرامن»، از «نهاد» ناشی می‌شوند؛ بنابراین، «نهاد» منبع و منشأ تمام انگیزه‌ها هم محسوب می‌شود و کاملاً ناهشیارانه است. پس در مجموع، «نهاد» بدوی، بی‌نظم، دست‌نیافتنی برای هشیاری، تغییرناپذیر، غیراخلاقی، غیرمنطقی، سازمان‌نیافته و سرشار از انرژی است که آن را از غرایز دریافت می‌کند و برای ارضای اصل لذت به مصرف می‌رساند (جی‌فیست و گری‌گوری جی‌فیست، ۱۳۸۷: ۴۱).

«من» یا «خود»، حوزه‌ای از ذهن است که با واقعیت تماس دارد. «من»، در مدت نوباوگی، از «نهاد» به وجود می‌آید و تنها منبع ارتباط فرد با دنیای بیرونی می‌شود. «من» تحت سلطه اصل واقعیت قرار دارد و می‌کوشد این اصل را جایگزین اصل لذت «نهاد» کند. «من» به‌عنوان تنها حوزه ذهن که با دنیای بیرونی تماس دارد، شاخه تصمیم‌گیرنده یا مجری شخصیت می‌شود. باین حال، چون «من» تا اندازه‌ای هشیار، نیمه‌هشیار و ناهشیار است، می‌تواند در هریک از این سه سطح تصمیم‌گیری کند. «من» هنگام انجام دادن وظایف

شناختی و عقلانی‌اش، باید درخواست‌های مغایر و نامعقول «نهاد» و «فرامن» را در نظر بگیرد. «من» علاوه بر این دو جنبه خودکامه ذهن، باید به ارباب سومی هم خدمت کند و آن دنیای بیرونی است؛ بنابراین، «من» مرتباً سعی می‌کند بین درخواست‌های کورکورانه و نامعقول «نهاد» و «فرامن» با درخواست‌های معقول دنیای بیرونی سازش برقرار کند. زمانی که «من» از سه طرف، توسط نیروهای متفاوت متخاصم محاصره می‌شود، به صورت قابل پیش‌بینی، واکنش نشان می‌دهد و مضطرب می‌شود و از آن پس، مجبور می‌شود برای دفاع از خودش در برابر این اضطراب، از سرکوبی و سایر مکانیسم‌های دفاعی استفاده کند. «من» ارزش‌گذاری نمی‌کند؛ بلکه فقط نقش‌های اجتماعی را ایفا می‌کند تا از تنبیه در امان باشد و در این موقع است که سومین ساختار شخصیتی؛ یعنی «فرامن» در صحنه ظاهر می‌شود (جی فیست و گری گوری جی فیست، ۱۳۸۷: ۴۳).

در روان‌شناسی فروید، «فرامن» یا «فراخود»، بیانگر جنبه‌های اخلاقی و آرمانی شخصیت است و اصول اخلاقی و آرمانی آن را هدایت می‌کند که با اصل لذت‌نهاد و اصل واقعیت من مغایر است. «فرامن» از من به وجود می‌آید و مانند «من» از خودش انرژی ندارد. باین حال، «فرامن» از یک نظر با «من» تفاوت دارد و آن این است که با دنیای بیرونی هیچ تماسی ندارد و به صورت نامعقول تقاضای کمال دارد. «فرامن» دو زیرمجموعه دارد: وجدان و خود آرمانی. فروید تفاوت این دو زیرمجموعه را روشن نکرد؛ اما به طور کلی، وجدان، از تنبیه شدن به سبب رفتار نامناسب، به وجود می‌آید و به ما می‌گوید: چه نباید بکنیم؛ درحالی که خود آرمانی از تقویت شدن به سبب رفتار مناسب حاصل می‌شود و به ما می‌گوید: چه باید بکنیم. «فروید معتقد است؛ شخص باید ناخودآگاه خود را به گونه‌ای با رفتار و در واقع، با گفتار بروز دهد؛ اما تنها داشته‌های متن ادبی و آثار خلاقانه هنری کلام است» (freud, 1953, p:150).

یکی از کسانی که پس از فروید کوشید تا دامنه این مکانیسم‌ها را وسعت بخشد، دختر او *آنا فروید* بود. وی در شناخت بعضی از مکانیسم‌ها؛ نظیر انکار، به اطلاعات ارزشمندی دست یافت. در واقع، کاربرد مکانیسم‌های دفاعی که فروید و آنا فروید برای وسعت دامنه آن تلاش بسیار کردند، نشان از نوعی شیوه سازگاری است که افراد برای جلوگیری از تنزل عزت نفس و مقابله با افزایش اضطراب به آن‌ها متوسل می‌شوند. در کتاب «زمینه روان شناسی هیلگارد» در تعریف مکانیسم‌های دفاعی، چنین آمده است: «فروید اصطلاح مکانیسم‌های دفاعی را به تدابیر ناهشیار اطلاق می‌کند که آدمی برای حل و فصل هیجان‌های منفی به کار می‌برد. این تدابیر هیجان‌مدار، موقعیت تنش‌زا را تغییر نمی‌دهند؛ بلکه فقط شیوه دریافت یا اندیشیدن شخص را به آن عوض می‌کنند. به این ترتیب، در همه مکانیسم‌های دفاعی، عنصر «خود فریبکاری» در کار است» (اتکینسون، ۱۳۸۶: ۵۱۰). بر اساس آنچه گفته شد، هنگامی که روان‌شخص در برابر واقعیت دنیای بیرون، تحت فشار اختلافات نهاد و فراخود قرار می‌گیرد، دچار اضطراب روانی شده و برای رهایی از این اضطراب، به استفاده از ابزارهای دفاعی متوسل می‌شود که به آن مکانیسم دفاعی می‌گویند. در این میان، روشن است که روان فرد، برای رهایی از اضطراب، به رفتارهای دفاعی متوسل می‌شود.

از دیدگاه روان‌شناسی، «اضطراب زیربنای تمام ناهنجاری‌های روانی است. هرگاه خطری ارگانسیم را تهدید کند، «خود» با ایجاد احساس نگرانی، شخص را آگاه می‌کند. به این ترتیب، شخص یا به مقابله با آن برمی‌خیزد، یا آنکه از رویارویی با آن پرهیز می‌کند؛ بنابراین، اضطراب، در اصل انسان را برای مقابله با خطر تجهیز می‌کند.

اضطراب اخلاقی عبارت است از نگرانی نسبت به تنبیه خود به وسیله خود، وقتی نهاد کوشش می‌کند تا تمایلات و افکار غیرموجه خود را نشان دهد، در مقابل، فرا خود، با

احساس شرم و سرزنش، واکنش نشان می‌دهد و در شخص اضطراب اخلاقی پدید می‌آید؛ یعنی فرا خود سعی می‌کند خود را برای عمل زشت نهاد سرزنش کند. این اضطراب، در حقیقت، اضطراب اجتماعی است که مبادا فکر و یا احساسی کند و یا دست به عملی بزند که موردپسند اخلاق جامعه نباشد» (شاملو، ۱۳۸۲، ۳۹-۳۶). اکنون با روشن شدن مفهوم رفتارهای دفاعی، به بررسی این رفتارها در داستان رستم و سهراب می‌پردازیم.

۳- مکانیسم‌های دفاعی که رستم آن‌ها را در داستان به کار می‌برد:

۳-۱- انکار^۱

آنا فروید، در تعریف این سازوکار دفاعی، بر این باور است که فرد، جنبه‌ها و بخش‌هایی از واقعیت را که به دلیل نامقبول بودن، نمی‌تواند بپذیرد، به شکل ناخودآگاه، رد می‌کند؛ به گونه‌ای که اصلاً وجود آن را انکار می‌کند. وقتی سخن از انکار واقعیت به میان می‌آید، به این معنی است که شخص با استفاده از این دفاع، دیگر مجبور نخواهد بود با آن واقعیت روبه‌رو شود (بلکمن، ۱۳۹۱: ۵۶).

اولین و اساسی‌ترین مکانیسمی که رستم برای گریز از واقعیت (تهاجم فرزندش به ایران) به کار می‌گیرد، مکانیسم انکار است که در ادامه به آن می‌پردازیم:

وقتی گذردهم در نامه‌ای خبر حمله سهراب را به کی‌کاووس می‌دهد و از او تقاضای کمک می‌کند؛ کی‌کاووس با خواندن نامه بسیار آشفته می‌شود و برای رهایی از این اضطراب، به چاره‌اندیشی با گروهی از بزرگان متوسل می‌گردد و درنهایت، به این نتیجه می‌رسد که از رستم طلب یاری جویند؛ تا این بار هم با حضور او، ایران به آرامش برسد و امنیت به مرزها بازگردد. «رستم، همیشه به‌عنوان آخرین امید و نجات‌بخش موعود ایرانیان بوده است که تنها هنگام پیشامدها، خطرها، آسیب‌های بزرگ، قدم به میدان می‌گذاشت و

پس از دفع خطر به جایگاه خود بازمی‌گشت و هرگز، در هیچ موردی، پهلوانی هم‌سرشت و هم‌ردیف دیگر پهلوانان بزرگ؛ حتی گودرز، گیو و طوس نبود» (مرتضوی، ۱۳۶۹: ۵۸ - ۵۷).

پس از چاره‌اندیشی بزرگان، نامه نوشته می‌شود و گیو مأمور رساندن آن می‌گردد. گیو در نزد رستم از دلآوری‌های این پهلوان می‌گوید و رستم بی‌درنگ به یاد سهراب می‌افتد:

بگفت آنچه بشنید و نامه بداد ز سهراب چندی سخن کرد یاد
 تهمتن چو بشنید و نامه بخواند بخندید ز آن کار و خیره بماند
 که «مانندهٔ سام گرد از مهان سواری پدید آمد اندر جهان
 از آزادگان این نباشد شگفت ز ترکان چنین یاد نتوان گرفت
 من از دخت شاه سمنگان یکی پسر دارم و باشد او کودکی
 هنوز آن گرامی نداند که جنگ همی کرد باید گه نام و ننگ
 فرستادمش زرّ و گوهر بسی بر مادر او به دست کسی
 چنین پاسخ آمد که آن ارجمند بسی برنیاید که گردد بلند
 همی می‌خورد با لب شیر بوی شود بی‌گمان زود پرخاشجوی
 (فردوسی، ۱۳۷۰: ۱۴۳)

از همین سخن رستم پیداست که او حدس زده این پهلوان ترک، همان فرزند او سهراب است. پس در اینجا روان رستم اسیر هجوم ناملایمات شده و با واقعیت تلخی روبه‌رو می‌شود که به عقیدهٔ /سلامی‌نوشن (۱۳۴۹)، پذیرش این واقعیت برای رستم، پشت پا زدن به همهٔ جان‌فشانی‌ها و رنج‌هایی است که برای دفاع از آرمان‌هایش متحمل شده است. رستم یا باید واقعیت را بپذیرد و یا به ندای فرامن خود گوش سپارد. پذیرش واقعیت، برای او برابر است با محکوم شدن و زیر سؤال رفتن همهٔ رنج‌هایش و اینکه او به سبب مهر و

عاطفه پدری، از تعرض سهراب به سرزمین آرمانی‌اش چشم‌پوشی کند و واقعیت نسبتش با سهراب را انکار کند. از واکنش رستم نسبت به سخنان گیو و خواندن نامه شهریار، این‌گونه به نظر می‌رسد که او از پذیرش واقعیت حمله سهراب به ایران واهمه دارد و از گمان اینکه مبدا این پهلوان به ظاهر ترک، همان سهراب، فرزندش باشد، دچار اضطراب می‌شود و می‌کوشد از رویارویی با این واقعیت تلخ بگریزد. او علی‌رغم وجود شواهد و شباهت بسیار سهراب به سام و اینکه به ادعای خود رستم، پدید آمدن چنین پهلوانی از میان ترکان بعید به نظر می‌رسد؛ باز هم به کمک «مکانیسم انکار در عبارات» سعی در کتمان حقیقت دارد. رستم، در اولین واکنش، برای رهایی از اضطراب خود، به می‌گساری می‌پردازد و با وجود سفارش کاووس شاه به گیو که:

اگر شب رسی روز را باز گرد بگوش که تنگ اندر آمد نبرد

(فردوسی، ۱۳۷۰: ۱۴۲)

تهمن روزهای متوالی را به می‌گساری سپری می‌کند؛ درحالی‌که رستم همواره مسئولیت پهلوانی خود را می‌شناسد و در چنین مواقعی، بی‌درنگ و بدون هیچ واهمه‌ای، آماده نبرد با دشمنان متجاوز خواهد بود. شاید برای این تأخیر چهار روزه رستم و بی‌اهمیت دانستن سفارش کاووس برای حضور فوری در دربار و دریافت فرمان جنگ برای مقابله با دشمن متجاوز، دو دلیل بتوان بیان داشت:

یکی ترس از این دشمن و دیگر ذهنیتی که رستم نسبت به این متجاوز در نهاد خود یافته است و همین امر سبب شده که ذهن او در کشمکش قرار گیرد که جز انکار و گریز از واقعیت راهی برایش باقی نمی‌گذارد.

آنچه مسلم است و سوابق رستم نیز آن را می‌نمایاند، این نکته است که او هرگز از دشمنان ایران نهراسیده و همواره در برابر متجاوزان، تا سرحد جان، رشادت‌ها و از خود

گذشتگی‌ها نشان داده است؛ بنابراین، این موضوع که او احتمال دهد این دشمن جوان همان فرزند آینده خود اوست که او پیشتر نشانی‌هایش را به تهمینه داده است، کاملاً هماهنگی دارد:

ور ای‌دون که آید ز اختر پسر بیندش به بازو نشان پندر
به بالای سام نریمان بود به مردی و خوی کریمان بود
فرود آرد از ابر پرآن عقاب نتابد به تندی بر او آفتاب
(فردوسی، ۱۳۷۰: ۱۲۴)

ذهنیتی که رستم را شدیداً بر سر دو راهی قرار می‌دهد. از یکسو آنکه با دشمنی که گمان می‌کند فرزند اوست، رویارو می‌شود و باید عواطف پدر و فرزند را قربانی دفاع از کیان ملی نماید و دیگر، آن‌که به فرار از واقعیت متوسل شود. بی‌تردید، این کار از کشمکش درونی او می‌کاهد؛ به‌ویژه که آن را با می‌گساری همراه سازد که بی‌خبری و دور بودن موقت، رهایی روان او را از این تضادهای درونی در پی خواهد داشت. تردیدی نیست که رستم با خردورزی و دوراندیشی‌ای که دارد، بهتر از گیو، از واکنش‌های کاووس‌شاه خبر دارد و نیازی نیست که گیو پیامدهای سستی و تأخیر او را برای رفتن به دربار گوشزد نماید:

به روز چهارم برآراست گیو چنین گفت با گُرد سالار نیو
که کاووس تند است و هشیار نیست همین داستان بر دلش خوار نیست
(فردوسی، ۱۳۷۰: ۱۴۵)

شاید اگر اصرار گیو نبود، رستم همچنان ترجیح می‌داد به می‌گساری خود ادامه دهد و تا می‌تواند به این نحو بر اضطراب خود برای وضعیت دردناکی که نمی‌تواند به راحتی با آن روبرو شود، غلبه کند؛ وضعیتی که در آن، برای دفاع از آرمان‌هایش، باید در مقابل پسرش

بایستند؛ پسری که مدت‌ها آرزوی دیدارش را در دل داشته است. «رستم نسبت به زوایای پنهان روح خود، شناخت پیدا نکرده بود و فقط به انتظارات و امیدها و آرزوها و تمایلات آرمان‌خواهانه ایرانیان می‌اندیشید؛ بنابراین ناچار بود که به هر ترتیب که شده، انتظار ایرانیان را برآورده سازد» (صادقی، ۱۳۹۲: ۱۳).

در ادامه داستان، هنگامی که به دستور کاووس شاه بزمی برپا می‌گردد و فرصت مناسبی فراهم می‌شود تا تهمتن لحظاتی را در گریز از واقعیت سپری کند، شدت این آشفتگی و اضطراب در او به قدری است که برای مقابله با هراس درونی‌اش، شبانه راهی دژ سپید می‌شود تا این پهلوان ترک را از نزدیک ببیند. زنده‌رزم آن هنگام که حضور غریبه‌ای را در دژ احساس می‌کند و در تاریکی به سوی او می‌آید تا از نام و نشانش آگاه شود، رستم را بر آن می‌دارد تا برای پنهان ماندن هویتش و گریز از واقعیت، این بار هم متوسل به مکانیسم انکار شود و در اقدامی عملی، با کشتن زنده‌رزم، سعی کند تا از مواجهه با این واقعیت تلخ بگریزد. در واقع، رستم با دیدن سهراب در دژ سپید و ظاهری که شباهت بسیار به سام دارد، با انکار مستقیم این واقعیت و در ادامه با کشتن زنده‌رزم، عملاً، تنها روزنه امید سهراب برای شناختن پدر را مسدود می‌سازد (انکار عملی).

شاید این‌گونه احساس کنیم که رستم از اتفاقی که افتاده غمگین و آشفته‌خاطر است؛ اما وقتی ماجرا را برای کاووس بیان می‌کند، آثاری از پشیمانی یا اندوه خاطر در سخنان او احساس نمی‌شود.

وز آن مشت بر گردن زنده‌رزم	که ز آن پس نیاید به رزم و به بزم
بگفتند و پس رود و می‌خواستند	همه شب همه لشکر آراستند

(فردوسی، ۱۳۷۰: ۱۵۷)

بر اساس یک دریافت، «نکته اینجاست که رستم، تاکنون پنهانی با کسی روبه‌رو نشده بود و تا این زمان سابقه نداشت که تنهایی و ناشناس، به اردوگاه دشمن برود؛ چون نیازی بدین کار نداشت؛ همه او را می‌شناختند و بر قدرت و توانایی و پیروزی او به‌خوبی واقف بودند؛ ولی در این نبرد، چون به دلایلی نمی‌تواند و نباید خود را به دشمن بشناساند، به فکری شیطانی می‌افتد که ناشی از احساس سرخوردگی و یا نوعی شکست در برابر حریف است؛ بنابراین بر آن می‌شود تا زنده‌رزم را که در واقع، بازو و وزیر دست راست و ارشد سهراب است، به شیوه‌ای پنهانی و حتی ناجوانمردانه و به‌سرعت، به قتل برساند. البته باید گفت رستم، بنا به دلایلی روشن، حتی اگر زنده‌رزم را هم می‌شناخت، باز باید او را می‌کشت» (صادقی، ۱۳۹۲: ۱۲). رستم پس از بازگشت از دژ، در مورد سهراب به کاووس چنین می‌گوید:

وز آن جایگه رفت نزدیک شاه ز ترکان سخن گفت وز بزمگاه
 ز سهراب وز بزرز و بالای او ز بازوی و کتف دلارای او
 که «هرگز ز ترکان چنین کس نخاست به کردار سرو است بالاش راست
 به توران و ایران نماند به کس تو گویی که سام سوار است و بس
 (فردوسی، ۱۳۷۰: ۱۵۷)

از واکنش رستم این‌گونه به نظر می‌رسد که او برای کتمان حقیقت نسبتش با سهراب که اکنون در جایگاه دشمن متعرض به آرمان‌هایش قرار گرفته است، از هر نوع انکاری مدد می‌گیرد تا از ارتباط با این واقعیت تلخ بگریزد.

آنچه موجب می‌شود که پهلوان بی‌همتای شاهنامه، به مکانیسم انکار متوسل شود و از باور نسبتش با سهراب بگریزد، حفظ نام است. «نام، عالی‌ترین محرک قهرمانان شاهنامه است. نیکاندیشان شاهنامه، مخلصانه قدم به میدان مبارزه می‌گذارند و بدان‌دیشان، کیفر



بداندیشی خویش را می‌بینند. رستم نیز، به دنبال نام‌جویی، تن به نبرد با فرزند خویش می‌دهد» (مسکوب، ۱۳۶۹، ۵۲).

۲-۳- بازداری ارتباط با واقعیت یا احساس واقعیت^۱

فروید معتقد است که بازداری ارتباط با واقعیت، زمانی اتفاق می‌افتد که فرد از مواجهه شدن با تهدیدات دنیای واقعیت، دچار اضطراب می‌شود و «من» او، برای رهایی از این اضطراب، به انکار واقعیت متوسل می‌شود؛ سپس عواطف خشونت‌بارش از این احساسات را، در خود بازداری می‌کند. به علاوه، این شخص، به رویدادهایی که در دنیای واقعیت در حال وقوع است، توجهی نمی‌کند؛ زیرا که توجه به این هشدارها، مانع روبه‌رو شدن او با خشونت‌هایی می‌شود که در جهان خارج و به خصوص در درون او جریان دارد (بلکمن، ۱۳۹۱: ۱۰۴).

اکنون به بررسی عملکرد رستم در داستان می‌پردازیم که او چگونه برای رهایی از اضطراب، به این رفتار دفاعی متوسل می‌شود. با توجه به سخنان رستم، هنگامی که سهراب با اصرار می‌کوشد تا حقیقت را از زبان او بشنود و یقین حاصل نماید که این هم‌اورد پرهیبت ایرانی، همان رستمی است که تهمینه توصیف آن را کرده است؛ رستم در معرفی خود متوسل به دروغ می‌شود و خود را پهلوانی از چین معرفی می‌کند که این سخنان دروغین رستم، نشان از کتمان حقیقتی دارد که پهلوان نامور ایران از رویارویی با آن واهمه دارد و باید قبول کنیم که رستم برای گریز از واقعیت نسبتش با سهراب، دروغ را بهترین چاره می‌داند. «مردانگی و شجاعت رستم، به حدی است که از هیچ مانعی برای رسیدن به سرمنزل مقصود باکی ندارد. پهلوان ایرانی، با چابکی و زورمندی، در برابر یزدان سر تعظیم

1. Inhibition of reality

فرود می‌آورد و به دروغ و ترفند و مکر و فریب دست نمی‌یازد؛ مگر برای نجات ایران و حفظ نام» (صفا، ۱۳۷۴: ۲۴۲).

بدو گفت کز تو بیرسم سخن همه راستی باید افگند بن
 من ایدون گمانم که تو رستمی گر از تخمه نامور نیرمی
 چنین داد پاسخ که رستم نیم هم از تخمه سام نیرم نیم
 که او پهلوان است و من کهترم نه با تخت و گاهم نه با افرم
 (فردوسی، ۱۳۷۰: ۱۷۱)

به نظر می‌رسد رستم با حضور در آوردگاه نبرد با سهراب و کتمان نام و نشان خود، در پی انکار واقعی است که مواجهه با آن، در او ایجاد اضطراب می‌کند؛ زیرا اکنون سهراب در صف دشمنان ایران قرار گرفته است و این حقیقت تلخی است که رستم را مضطرب می‌نماید. او برای رهایی از احساس گناه نبرد با فرزند و نادیده گرفتن مهر و عاطفه پدری، می‌کوشد تا این احساسات را در خود بازدارد کند؛ اما وقتی سینه سهراب را می‌درد و سهراب او را تهدید به کین‌خواهی رستم می‌کند، قراین و شواهد، بدون هیچ اشتباهی، واقعیت را برای رستم نمایان می‌سازد و او با واقعیت تلخی که از آن می‌گریخت، مواجه می‌شود.

۳-۳- بازداری فرآیند ثانویه^۱

طبق تعریف فروید، به آن دسته از عملکردهای روانی که هشیارانه، منطقی و عقلانی است، «فرآیند ثانویه» گفته می‌شود. او در توضیح مکانیسم بازداری فرآیند ثانویه که یکی از کارکردهای «من» است، چنین می‌گوید که «اگر حس زمان‌شناسی با خشم درآمیخته شود،

اعمالی که از فرد سر می‌زند، به شکل دفاعی، کارکرد جهت‌یابی زمان را بازدارد می‌کند؛ و در نتیجه، خصلت‌های مذمومی؛ مثل: بدقولی و یا بی‌ثباتی، تأخیر و تعلل، به امور روزمره آن‌ها راه پیدا می‌کند» (بلکمن، ۱۳۹۱: ۱۰۶).

مکانیسم دیگری که رستم در داستان به آن متوسل می‌شود، بازدارد فرآیند ثانویه است. در آن بخش از داستان که او نامه کاووس‌شاه را می‌خواند و از حمله سهراب به ایران آگاه می‌شود، برخلاف دستور کاووس مبنی بر شتاب در رساندن خود به دربار برای مقابله با سهراب، سه روز به می‌خواری می‌پردازد و در رفتن به دربار تعلل می‌کند. درست است که رستم حقیقت تعرض فرزندش را انکار می‌کند؛ اما از تأخیرش برای رفتن به دربار، روشن است که او از مسئله‌ای خشمگین و مضطرب است. از نظر فروید، وقتی من انسان با واقعیتی که او را دچار خشم و اضطراب می‌کند مواجه می‌شود، برای رهایی از این اضطراب، به کمک مکانیسم بازدارد فرآیند ثانویه، می‌کوشد تا حس زمان‌شناسی خویش را بازدارد کند و با تعلل و تأخیر در انجام آن کار، خشم حاصل از رویارویی با واقعیت را در خویش فروبشاند.

همان‌گونه که در توضیح کارکرد مکانیسم بازدارد فرآیند ثانویه آمده است، وقتی خصلتی چون تأخیر و تعلل، از پهلوان خوش‌نامی چون رستم سر می‌زند که تا پیش از این گوش‌به‌فرمان شهریان بوده است، باید قدری در این واکنش او تأمل کنیم. «سپاه دشمن که با چنان سرداری به ایران حمله‌ور شده، دژ مرزی را تسخیر کرده و با شتاب به سوی قلب ایران رهسپار است؛ بزرگان ایران از هر چیز جز رستم دل بریده‌اند و او را برای نجات کشور فراخوانده‌اند؛ در چنین وضعی رستم چهار روز به می‌گساری می‌گذراند. این باده‌پیمایی، نه نشان فراغت است، نه نشانه شادی. پاسخی است به اضطرابی بزرگ: رستم بر سر بزرگترین دوراهی‌های زندگی خود است. رستم به هیچ‌رو «می‌گسار» نیست؛ اما در این

مشکل جانکاه می‌گسار می‌شود و موفقیت و رسالت و قول خود را از یاد می‌برد» (رحیمی، ۱۳۶۹: ۲۳۱).

گرچه رحیمی براین عقیده است که رستم هیچ‌گاه می‌گساری نکرده است؛ اما این قابل‌باور نیست که پهلوان نامور ایران، هیچ‌گاه می‌گساری نکرده است؛ چراکه در شاهنامه نمونه‌هایی از می‌گساری او آمده است. نکته قابل‌تأمل این است که رستم در این شرایط حساس که باید فرمان کاووس را مورد توجه قرار دهد، برای فرونشاندن اندوه درونی خویش، به می‌پناه می‌آورد که این نشان از تشویش درونی پهلوان نامور ایران دارد.

حال با توجه به کارکرد مکانیسم بازدارنده فرآیند ثانویه، دلیل تأخیر رستم در آمدن به دربار را، باید به دلیل خشمی بدانیم که او مدت‌هاست نسبت به عملکرد کاووس، در درون خود سرکوب کرده است و هنگام پرخاش با او، این خشم و نارضایتی در سخنانش به‌وضوح دیده می‌شود:

تهمتن برآشففت با شه‌ه‌ریار که چندین مدار آتش اندر کنار
همه ک‌ارت از یک‌دگر بدتر است تو را شه‌ریاری نه اندر خور است!
(فردوسی، ۱۳۷۰: ۱۴۶)

با توجه به سخنان رستم، هنگام مواجه‌شدن با تن‌دی کاووس و ابراز نارضایتی از عملکرد او، به نظر می‌رسد، دلیل تأخیر رستم، از یک‌سو اضطراب رویارویی با پهلوانی است که رستم خود گمان برده که او سهراب است و همین امر باعث شده تا این خشم و اضطراب، حس زمان‌شناسی او را مختل سازد و از سوی دیگر، به سبب خشمی است که از کاووس‌شاه در ناهشیار ذهنش وجود دارد.

۴-۳- همانندسازی با پرخاشگر^۱

آنا فروید در توضیح عملکرد این مکانیسم، بر این باور است که شخص، آنگاه که به واکنش‌های تند دیگران عکس‌العمل نشان می‌دهد و راه خصمانه با آن‌ها را در پیش می‌گیرد، می‌کوشد تا با این اقدام، خود را در برابر این احساس ناخوشایند درون خویش مصون نگاه دارد؛ بنابراین او برای رهایی از اضطراب تهدید شدن توسط دیگران، با استفاده از این مکانیسم، با فرد پرخاشگر همانندسازی می‌کند و با ابراز خشم خود، می‌کوشد تا در جایگاه تهدیدکننده برای او قرار گیرد و خود را از این احساس ناخوشایند محافظت نماید (منصور و دادستان، ۱۳۷۱: ۸۳).

وقتی رستم به دربار کاووس می‌آید و با خشم او روبه‌رو می‌شود، «من» رستم، بار دیگر اسیر احساس ناخوشایند می‌شود و به کمک «مکانیسم همانندسازی با پرخاشگر» می‌کوشد این خشم را متوجه کاووس کند و این گونه احساس ناخوشایند درون خود را فروبشاند. حال با پرخاش کاووس، بهانه برای گریختن رستم از واقعیت فراهم می‌شود؛ اما کاووس که هراس هجوم سهراب و سپاهش لحظه‌ای او را آرام نمی‌گذارد، چاره‌ای جز بازگرداندن رستم برای نبرد با این پهلوان ترک نمی‌بیند؛ از این رو، با چاره‌اندیشی کاووس و سخنان تحریک‌آمیز گودرز، بار دیگر رستم به دربار بازمی‌گردد.

در بخش دیگر داستان، هنگامی که رستم از نبرد با سهراب درمانده می‌شود، در این اندیشه است که این احساس ناخوشایند را به سپاه توران نشان دهد و از این راه احساس ناکامی خویش را فروبشاند؛ بنابراین به سمت سپاه توران می‌تازد و سپاه از ترس پهلوان نامور ایرانی، آشفته و پراکنده می‌شود. چنان‌که گفته شده «رستم در نبرد با سهراب، آن پهلوان همیشگی نیست و احساس ضعف می‌کند؛ چون با زور بازو نمی‌تواند بر حریف

1. Identification with the aggressor

قدرتمند چیره شود؛ بنابراین با ترفند و حيله بر او پیروز می‌شود؛ زیرا هدف اصلی در این نبرد، پیروزی رستم و به تبع ایران است و ایرانیانی که نظاره‌گر این نبرد حساس بوده‌اند نیز همین را می‌خواسته‌اند؛ لذا در پی چند و چون این ماجرا برنیامدند» (صادقی، ۱۳۹۱: ۱۴).

۳-۵- فرافکنی^۱

یکی از دیگر مکانیسم‌های دفاع روانی، فرافکنی است که برای آن نام‌های دیگری؛ مانند «برون‌فکنی» و «به دیگری نسبت دادن» نیز به کار رفته است. فرافکنی یکی از مکانیسم‌های متداولی است که شخص از طریق آن، اندیشه‌ها و افکار غیرقابل پذیرش و یا تمایلات درونی و ناخودآگاه خویش و همچنین اشتباهات خود را به دیگری نسبت می‌دهد و به این وسیله، موجبات رضایت‌خاطر و آرامش خود را فراهم می‌سازد. معمولاً بخشی از پیش‌داوری‌هایی که افراد فرافکن در حق دیگران انجام می‌دهند، شامل نسبت دادن خصایلی به دیگران است که از سوی خود فرد، ناپسند تلقی می‌شود. ضرب‌المثل «کافر همه را به کیش خود پندارد» نمونه‌ای از چنین مکانیسمی است. اشکال این مکانیسم آن است که «فرد با نسبت دادن صفات نامطلوب و نامعقول خود به دیگران، فرصت نمی‌یابد که به رفع منطقی و صحیح آن‌ها اقدام کند» (کریمی، ۱۳۷۶: ۷۴).

در آن بخش از داستان که سهراب پس از مهلت دادن به رستم، با ادامه نبرد در روز دیگر موافقت می‌کند، پیش از آغاز رزم، سهراب که همچنان در پی صلح با هم‌آورد خویش است، دیگر بار او را به سازش و کناره‌گیری از جنگ دعوت می‌کند؛ اما رستم در پاسخ به پیشنهاد او چنین می‌گوید:

1.projection



بدو گفت رستم که «ای نامجوی نبودیم هرگز بدین گفت و گوی
 ز کشتی گرفتن سخن بود دوش نگیرم فریب تو، زین در مکوش
 نه من کودکم گر تو هستی جوان به کشتی کمر بسته‌ام بر میان
 بکوشیم و فرجام کار آن بود که فرمان و رای جهانبان بود
 بسی گشته‌ام در فراز و نشیب نیم مرد گفتار و بند و فریب
 (فردوسی، ۱۳۷۰: ۱۸۱)

با در نظر گرفتن سیر داستان و توجه به این نکته که سهراب در دیدارهایش با رستم، همواره در پی نزدیک شدن به اوست و هیچ‌جا قصد آن را نداشته تا هم‌آورد خویش را بفریزد؛ بعید به نظر می‌رسد که سخنانش مبنی بر مصالحه با پهلوان نامور سیستان، از سر ترفند و حيله باشد؛ اما واکنش رستم در بخش‌های مختلف داستان و تلاش او برای ناشناس ماندن در برابر این پهلوان جوان و گریز از افشای حقیقت، به‌وضوح نشان می‌دهد که این رستم است که همواره در پی فریب هم‌آورد بوده است و هراس او از نزدیک شدن به فرزند و افشای حقایق، آن هم در آن شرایط حساس، رستم را بر آن می‌دارد تا مصالحه‌جویی سهراب را مکر و حيله پندارد؛ تا از این طریق، خود را از سرزنش‌های فرامن مصون نگاه دارد و برای رهایی از اضطراب حاصل از نافرمانی معیارهای فرامن، این بار متوسل به «مکانیسم فرافکنی» شود و انگیزه مکر و فریب را به سهراب نسبت دهد، تا با این سخنان، این احساس ناخوشایند درونش را به‌جانب سهراب فرافکنی کند.

۶-۳- جبران^۱

فروید در معرفی مکانیسم جبران، این‌گونه بیان می‌کند که وقتی شخص در یک زمینه، با احساس شکست و ناکامی روبرو می‌شود، روان او دچار تشویش حاصل از این ناکامی می‌شود؛ در نتیجه، من او، برای رهایی از این احساس آزاردهنده، می‌کوشد با استفاده از این مکانیسم و تغییر موقعیت، در صدد گریز از این اتفاق ناخوشایند برآید و به اصطلاح، به جبران این احساس ناخوشیند پردازد (کریمی، ۱۳۷۶: ۷۶). اکنون به بررسی این مکانیسم در داستان می‌پردازیم:

رستم در دو جای این داستان، در صدد گریز از درگیری‌های ذهنی و هراس درونی‌اش برمی‌آید: نخست آن هنگام که نامه کی‌کاووس به او می‌رسد و او، با وجود اصرار کاووس برای تسریع در رفتن به دربار، چهار روز به می‌خواری می‌پردازد؛ درحالی‌که از سخنانش به روشنی پیداست که هراس تحقق این واقعیت را دارد که این مهاجم تورانی که لرزه بر اندام پهلوانان ایرانی انداخته، همان فرزندش باشد که تا آن لحظه راز بودنش را از ایرانیان مخفی نگه داشته است. از این رو، با تعلق در رفتن به دربار و پرداختن به می‌گساری، سعی در گریز از این واقعیت دارد. دومین بار؛ هنگامی که پس از تندی با کی‌کاووس، با اصرار گودرز به دربار بازمی‌گردد، با حضور در مجلس بزم کاووس‌شاه، بر آن است تا لحظاتی را فارغ از این همه کشمکش درونی و درگیری‌های ذهنی سپری کند. در این دو بخش، من رستم از چند سو تحت فشار قرار گرفته است؛ از یک سو واقعیت ناخوشایند دنیای بیرون که خبر تلخ حمله پهلوان ناشناس را می‌دهد و از سوی فشار بی‌امان فرامن که حالا خودش به سبب تناقض میان دستورات خود آرمانی و ندای وجدان، دچار کشمکش شده، روان رستم را به شدت آزار می‌دهد؛ زیرا طبیعی است که وجدان رستم، همچون هر پدری،

1. compensation

آرزومند نجات و تندرستی فرزند خویش است و از سویی خودِ آرمانی رستم که همیشه در پی مسرور ساختن ایرانیان و برقراری آرامش و امنیت در سرزمین آرمانی‌اش بوده، این بار هم اصرار به غلبه بر هم‌آورد خویش دارد؛ حتی اگر این هم‌آورد فرزندش باشد.

۷-۳- تغییر جهت به سمت خود^۱

فروید بر این باور است که اشخاص، هنگامی که خود را در برابر خطرات دنیای بیرون ناتوان می‌بینند، این ناتوانی در آن‌ها احساس ضعف ایجاد می‌کند؛ از این رو، درصدد آسیب رساندن به خود برمی‌آیند تا احساس ناخوشایند ضعف و گناه را از این طریق در خویش فروبشانند. به عقیده او، این مکانیسم بیشتر توسط افرادی به کار می‌رود که تمایلات خودکشی دارند و معمولاً دوست ندارند احساس خشم ظالمانه خود را در برابر اشخاص دیگر نشان دهند. به همین دلیل، برای فرونشانی احساس گناه و تسکین خشم، آن را به جانب خود هدایت می‌کنند (بلکمن، ۱۳۹۱: ۶۵).

رستم، در این داستان، تنها یک‌بار از این مکانیسم استفاده می‌کند و آن هنگامی است که سهراب با معرفی خود و دادن نشانی (مهره) او را یک‌بار در برابر حقایق ناخوشایند دنیای بیرون قرار می‌دهد (حقایقی که او تا آن لحظه از رویارو شدن با آن گریخته است)؛ اما به‌ناگاه، هجوم تلخی‌ها و ناکامی‌ها بر «من» رستم، او را چنان دچار تشویش و اضطراب می‌کند که ناخودآگاه، موی‌کنان و برسرزان، در پی فرونشاندن این احساس برمی‌آید:

1. Turning on the self

چو بگشاد خفتان و آن مهره دید همه جامه بر خویشتن بردرید
 همی گفت که «ای کشته بر دست من دلیر و ستوده به هر انجمن»
 همی ریخت خون و همی کند موی سرش پر ز خاک و پر از آب روی
 (فردوسی، ۱۳۷۰: ۱۸۷)

از واکنش رستم، پس از مواجهه با واقعیت، این گونه به نظر می‌رسد که «من» او، اسیر دو احساس خشم و گناه گشته است؛ خشم به واسطه عملکرد سهراب و انتخاب مسیر نادرست برای دیدار با او و احساس گناه که به واسطه عمل نکردن به ندای وجدانش و کشتن سهراب در او ایجاد شده است؛ بنابراین، «من» رستم، در مواجهه با واقعیت‌های تلخ دنیای بیرون، به کمک «مکانیسم تغییر جهت به سمت خود، به آسیب زدن به خویشتن اقدام می‌کند تا خشم و احساس گناه را از این طریق در خویش فروبشاند.» (از نظر فروید، فردی که مرتکب عملی شده که با اخلاقیات اجتماع مغایرت دارد، به بروز نوعی رفتار جبرانی، به‌طور مداوم، دست خواهد زد تا دامن خود را از آلودگی بزدايد) (شفیع‌آبادی، ۱۳۸۶: ۵۷).

۸-۳- جابه‌جایی^۱

فروید در تعریف این رفتار دفاعی، بر این باور است که «مکانیسم جابه‌جایی موجب انتقال احساسات، هیجان‌ها و تکانه‌های اضطراب‌زا، از یک شخص یا یک شیء تهدیدکننده، به فرد یا شیء دیگر که امن‌تر و قابل‌پذیرش‌تر است، می‌شود. با استفاده از این مکانیسم، افراد می‌توانند احساسات فروخورده خود را بر سر اهداف بی‌خطر و ضعیف‌تر تخلیه کنند؛ به عنوان مثال: کارمندی که از رئیس خود عصبانی است، از آنجایی که قادر نیست این عصبانیت را نسبت به او نشان دهد، هنگامی که به خانه بازمی‌گردد، خشم خود را از رئیسش

به‌سوی افراد خانواده که در جایگاه ضعیف‌تر نسبت به مافوقش قرار دارند، جابه‌جا می‌کند» (کریمی، ۱۳۷۶: ۷۵).

در بخش دیگر داستان، باز هم رستم از این مکانیسم استفاده می‌کند؛ آن‌گاه که یقین پیدا می‌کند که توان مقابله با سهراب را ندارد، در برابر ضربهٔ فرزند، می‌کوشد تا ضعف خود را پنهان کند؛ اما سهراب که آثار استیصال را در رستم به‌وضوح دریافته، درماندگی‌اش را به تمسخر می‌گیرد و رستم در واکنش به این سخن تحقیرآمیز هم‌آورد و برای رهایی از خشم درونش، به سپاه توران حمله می‌کند:

بزد گرز و آورد کتفش به درد بپیچید و درد از دلیری بخورد
 بخندید سهراب و گفت ای سوار به زخم دلیران نه‌ای پایدار
 به رزم اندرون رخس گویی خر است دو دست سوار از همه بتر است
 اگرچه گوی سرو بالا بود جوانی کند پیر کانا بود
 به سستی رسید این از آن، آن از این چنان تنگ شد بر دلیران زمین
 که از یک‌دگر روی برگاشتند دل و جان به اندوه بگذاشتند
 تهمتن به توران سپه شد به جنگ بدان‌سان که نخچیر بیند پلنگ
 میان سپاه اندر آمد چو گرگ بدان‌سان که نخچیر بیند پلنگ
 (فردوسی، ۱۳۷۰: ۱۷۳)

رستم که در برابر سهراب درمانده شده است و ترس از شکست و قربانی شدن در نبرد را دارد، مصمم می‌شود تا از انفعال به سمت فعالیت حرکت کند و برای کاستن از تنش و اضطراب درونی‌اش، عرصهٔ نبرد را ترک کرده، به‌سوی سپاه توران حمله‌ور شود؛ تا در میان سپاه حریف، رعب و وحشت ایجاد کند. «آن‌گونه که ملاحظه می‌گردد، عاملی دیگر که

موجب به وقوع پیوستن این تراژدی می‌گردد، اندیشه‌های درونی رستم است که همراه با اضطراب است» (فشارکی، ۱۳۹۰: ۱۰).

در بررسی شخصیت رستم، وقتی واکنش‌های او را در بخش‌های مختلف داستان می‌بینیم، به‌وضوح درمی‌یابیم که پهلوان یگانه شاهنامه، هرکجا با احساس ناخوشایندی روبه‌رو می‌شود، می‌کوشد رفتاری بهنجار و همسو با معیارهای اخلاقی فرامن از خود به نمایش گذارد.

براساس یک تحلیل «می‌دانیم که رستم دارای سه قدرت است؛ قدرت پهلوانی، قدرت اندیشه و خرد، قدرت دیوانی. رستم دو قدرت اول را که از «طبیعت» دارد، در راه دیگران و در راه وطنش به کار می‌اندازد؛ یعنی می‌کوشد از ارتفاعی که مایه جدایی او از مردم است، فرود آید. همه‌جا اندیشه او در خدمت به ایران است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان او را، با اطمینان خاطر، قهرمان ملی نامید. رستم، نه‌تنها پهلوان پهلوانان؛ که بخرد و فرزانه و دادگر جنگنده با ستم‌ها و بیدادهاست و این همه کم نیست» (رحیمی، ۱۳۶۹: ۲۲۶).

رستم تا آن زمان که ارزش‌هایش مورد تعرض قرار نگیرد، می‌کوشد تا خشم خویش را سرکوب نماید و آن‌گاه که نام و آرمانش مورد هجمه قرار می‌گیرد، مضطرب و آشفته می‌گردد و برای صیانت از آن‌ها، تا پای جان پیش می‌رود.

۴- نتیجه‌گیری

کتاب ارزنده شاهنامه فردوسی، از جمله منابع بسیار غنی برای انجام پژوهش‌های میان‌رشته‌ای است که می‌توان جنبه‌های مختلف آن را، از منظر علوم گوناگون؛ از جمله روان‌کاوی، بررسی و تحلیل کرد. این امر ریشه در نگاه ژرف، دقیق و هنری فردوسی به همه زوایا و ابعاد زندگی قهرمانان، شخصیت‌های داستانی و اسطوره‌های شاهنامه دارد. از

سوی دیگر، گسترش و عمق دانش‌هایی چون روان‌شناسی، سبب ایجاد رویکردهای تازه به اساطیر و داستان‌های رمزآمیز کهن شده است. مباحثی همچون نقد روان‌کاوی، زمینه را برای شناخت بهتر زوایای پنهان داستان فراهم می‌کند. بررسی‌هایی که در این پژوهش صورت گرفت، نشان می‌دهد که رستم از آغاز سهراب را می‌شناخت؛ اما این واقعیت تلخی است که پهلوان نامور ایران، به خاطر مصالح سرزمینش و دفاع از آرمان‌های مقدس خویش، حاضر به پذیرش آن نمی‌شود و از سویی، اضطراب عمل کردن برخلاف دستورات وجدان (که او را به مصالحه با فرزند فرامی‌خواند) و خود آرمانی‌اش (که صیانت از آرمان‌ها و ارزش‌های رستم را همواره به او گوشزد می‌کند) سبب می‌شود که به مکانیسم‌های دفاعی متوسل شود تا شاید، هرچند کوتاه، روی آرامش را ببیند. با توجه به سیر داستان برای مکانیسم انکار، بی‌توجهی رستم به فرمان شهریار ایران و نیز کشتن زنده‌رزم را می‌توان برشمرد. توسل رستم به دروغ در معرفی خود به سهراب، نشان از استفاده او از مکانیسم بازداری ارتباط با واقعیت دارد و همچنین تعلل پهلوان نامی ایران در اجرای فرمان شهریار، توسل او به مکانیسم بازداری فرآیند ثانویه را نشان می‌دهد. پرخاش رستم در برابر خشم و تندی کاووس‌شاه، استفاده او از مکانیسم دفاعی همانندسازی با پرخاشگر را نمایان می‌سازد. تعلل در رفتن به دربار و پرداختن به می‌گساری و نیز حضور در مجلس بزم کاووس‌شاه، پس از اصرارهای گودرز، برای فارغ‌شدن از کشمکش‌های درونی، نشان از توسل رستم به مکانیسم جبران دارد. تهمتن، هنگامی که با شنیدن حقایق از زبان سهراب، در برابر هجوم تلخ واقعیت‌ها قرار می‌گیرد و به خویش آسیب می‌رساند، از مکانیسم تغییر جهت به سمت خود استفاده می‌کند. نشان توسل تهمتن به مکانیسم جابجایی، هجوم او به سپاه توران، پس از استیصال در نبرد با سهراب است. در واقع، رستم در برابر عمل نسنجیده سهراب در حمله به ایران و متحد شدن با تورانیانی که از دیرباز دشمن دیرینه ایران به شمار می‌رفته‌اند،

راهی جز کتمان واقعیت نمی‌بیند. واقعیتی که تا لحظه مرگ برای پهلوان نامور ایرانی تلخ و جانسوز بود. رستم در استفاده از مکانیسم‌های دفاعی، معقول و محتاط عمل می‌نماید که این مسئله، نشان از بلوغ اندیشهٔ یگانه پهلوان شاهنامه دارد و اصلی‌ترین مکانیسمی که در این میان به آن متوسل می‌شود، مکانیسم انکار واقعیت است. او در استفاده از این مکانیسم، تا آنجا پیش می‌رود که در راه صیانت از آرمان‌هایش، گران‌بهارترین سرمایه‌های زندگی‌اش را هم به کام مرگ می‌کشانند.

منابع

- اسلامی‌ندوشن، محمدعلی. (۱۳۴۹)، *زندگی و مرگ پهلوانان «در شاهنامه»*، تهران: ابن‌سینا.
- بلکمن، جروم. اس. (۱۳۹۱)، ۱۰۱ *مکانیسم دفاع روانی*، ترجمهٔ غلامرضا جوادزاده، تهران: ارجمند.
- جی فیست و گریگوری جی فیست. (۱۳۸۷)، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمهٔ یحیی سیدمحمدی، تهران: روان.
- رحیمی، مصطفی. (۱۳۶۹)، *تراژدی قدرت در شاهنامه*، تهران: نیلوفر.
- شاملو، سعید. (۱۳۸۲)، *مکتب‌ها و نظریه‌هایی در روان‌شناسی شخصیت*، تهران: رشد.
- شفیق‌آبادی، عبدالله و غلامرضا ناصری. (۱۳۸۶)، *نظریه‌های مشاوره و روان‌درمانی*، چاپ سیزدهم، تهران: نشر دانشگاهی.
- صادقی، مریم. (۱۳۹۱)، *تحلیل شخصیت رستم در نبرد با سهراب*، فصلنامهٔ پژوهش ادبی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، شماره ۲۷، صص ۱۴-۱.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۴)، *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران: فردوسی.
- صنعتی، محمد. (۱۳۸۵)، *صادق هدایت و هراس از مرگ*، تهران: مرکز.

- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۰)، شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق، جلد ۲، تهران: روزبهان.
- فروید، زیگموند. (۱۹۴۰)، مکانیسم‌های دفاع روانی، ترجمه محمدجوادی، سیدحبيب گوهری‌راد، تهران: رادمهر.
- فشاری، محمد و خسرو محمودی. (۱۳۹۰)، نقش نجوهای درونی در فضا سازی داستان‌های شاهنامه، فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد، (ص ۱۰)، شماره ۳۰، صص ۱۰-۱.
- قربانی‌پور، زهرا. (۱۳۹۲)، نقد و بررسی روان‌کاوانه شخصیت رستم و سهراب (بر اساس داستان رستم و سهراب)، فصلنامه مطالعات نقد ادبی، دوره ۸، شماره ۳۲، صص ۱۵۵-۱۲۰.
- کریمی، یوسف. (۱۳۷۶)، روان‌شناسی شخصیت، تهران: ویرایش.
- منصور، محمود و پری‌رخ دادستان. (۱۳۷۱)، روان‌شناسی ژنتیک ۲، تهران: ژرف.
- مرتضوی، منوچهر. (۱۳۶۹)، فردوسی و شاهنامه، تهران: علمی و فرهنگی.
- مسکوب، شاهرخ. (۱۳۵۷)، سوگ سیاوش، چاپ پنجم، تهران: خوارزمی.
- _____ (۱۳۸۱)، تن پهلوان و روان خردمند، تهران: طرح نو.
- یاورى، حورا. (۱۳۷۴)، روان‌کاوی و ادبیات، دو متن، دو انسان، دو جهان، تهران: تاریخ ایران.

- Freud. Sigmund. (1953). "Remembering, Repeating and working Through" In Freud, the standard Edition. The Hogarth press and the institute of psychoanalysis. 1953, p:150

دوفصلنامه ادبیات پهلوانی، دانشگاه لرستان
سال چهارم، شماره ششم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

گرز رزم‌افزار فرهمند حامی خجستگان در شاهنامه و آثار حماسی

کازم حسن‌زاده^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۰۶

منصور نیک‌پناه^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۰۸

چکیده

گرز از ابزار جنگی است که در آثار حماسی به آن بارها اشاره شده است؛ لیکن بازتاب این رزم‌افزار در شاهنامه جلوه خاص دارد؛ به گونه‌ای که با غور در کیفیت کاربرد آن، متوجه می‌شویم این سلاح در دست هرکسی نمی‌تواند باشد. با بررسی متون کهن به این نتیجه می‌رسیم که این ابزار جنگی، وسیله‌ای در دست خدایان است؛ به گونه‌ای که در نبرد دشمنان و اهریمنان از آن استفاده می‌نمایند. پهلوانان نیز که از این ابزار استفاده می‌کنند، در واقع، هدیه الهی را دریافت کرده‌اند. پهلوانان بزرگ و خوش‌نام که دارای فر هستند، به زیور گرز آراسته‌اند. در از بین بردن افراد شوم و همچنین در آخرالزمان که پیروزی نهایی خیر بر شر است، از گرز استفاده می‌شود؛ با توجه به این موارد و همچنین کاربردهای دیگر، به این نتیجه می‌رسیم که گرز از ابزارهای دارای فره ایزدی است که هم خودش و هم به‌کاربرنده‌اش، از عنایت ویژه خداوند بهره‌مند هستند. در این مقاله بر آن هستیم تا با موارد استعمال گرز، اثبات‌نماییم که گرز از رزم‌افزارهایی است که از فره برخوردار می‌باشد.

واژگان کلیدی: گرز، فره، فردوسی، شاهنامه، اژدهاکشی، گاو.

۱. کارشناس ارشد، (نویسنده مسئول)، kazemh155@gmail.com

۲. استادیار، m.nikpanah@yahoo.com

۱- مقدمه

نمایش هنر پهلوانی، در عرصه جنگ، بدون ابزار رزم دشوار است. در ادبیات فارسی، انجام پهلوانی نبرد خیر و شر پیوندی ازلی دارد. مرجع و آفریننده خیر، اهورایی است که آفرینش مادی و معنوی خویش را نگهبان است به آمرزیداری، راهبری و فرهمندی؛ تا بتواند دشمن به خون تشنه اش، اهریمن، را از پای درآورد. «هرمزد آفرینش خویش را نگهبانی کند به آمرزیداری، راهبری و فرهمندی... و فرهمندی او اینکه فر، هرمزد آفریده است» (فرنیغ دادگی، ۱۳۹۰: ۱۰۹).

ابزار جنگ قابل اعتماد، تکیه گاه مناسب جنگاوران است؛ تا به وسیله آن، سر خصم را بکوبند. این بازتاب در آثار حماسی و اساطیری، میدان وسیعی را به خود اختصاص داده است. در شاهنامه و سایر آثار حماسی ایران، شاهد نمایش جنگ افزارهای متعدد هستیم. یکی از معروفترین آن‌ها که درعین حال، با توجه به نقش مهمش، سرنوشت خیلی از جنگ‌های تن‌به‌تن را مشخص می‌نماید، گرز است. این رزم‌افزار، با عنایت به ویژگی‌های خاص و سنگینی آن، قاعدتاً نمی‌تواند یک وسیله عمومی قلمداد گردد؛ لذا افراد شاخص و نامدار از آن بهره می‌گیرند و حتی در انتخابش وسواس به خرج می‌دهند.

با بررسی کیفیت استعمال این ابزار در جنگ‌ها و بازتاب آن در آثار اساطیری و حماسی، می‌توان ادعا نمود گرز از فرّ و شگونی برخوردار است که مبارزان راستین، با استفاده از آن، می‌توانند بر خصم غلبه نمایند؛ بنابراین، می‌توان ادعا نمود که این جنگ‌افزار، از نوعی فرّ برخوردار است که با استعانت از آن، مسیر پیروزی بر نیروهای اهریمنی، راحت‌تر هموار می‌شود. در این مقاله تلاش بر آن است تا پارامترهایی که دال بر فرّ دار بودن گرز است را برشمرده، در اثبات این مدعا بکوشیم.

۱-۱- پیشینه تحقیق

در خصوص گرز و کارکردهایش در ادبیات فارسی کار خاص و چشمگیری صورت نگرفته. از محدود آثاری که به این مقوله پرداخته‌اند، می‌توان به مقاله «گرز گاوسر فریدون و منشأ آن» اشاره کرد که به کوشش محمود جعفری دهقی و مجید پوراحمد تهیه گردیده و در نشریه ادب فارسی سال ۱۳۹۲ منتشر شده است. مقاله دیگر تحت عنوان «گرز، گرد و بیر و تحول چندگانه یک واژه»، به کوشش مهری باقری در نشریه دوفصلنامه زبان و ادب فارسی دانشگاه تبریز ۱۳۷۶ به چاپ رسیده است. مقاله دیگر با عنوان «اسطوره نبرد مهر و گاو نخستین و ارتباط آن با ابزار نمادین گرز گاوسر»، به کوشش فرزاد قائمی در نشریه ادب پژوهی، شماره بیست و یکم پاییز ۹۱ به چاپ رسیده است که البته هیچ‌کدام از این سه اثر، از زاویه دید این مقاله به گرز پرداخته‌اند.

۱-۲- بیان مسأله

آثار حماسی پر است از نمادها و سمبل‌هایی که هرکدام به گونه‌ای اسراری را در خود نهفته دارند. این اسرار بیانگر مفاهیم و معانی‌ای است که بخشی از تاریخ و باورهای ما را روشن می‌سازد. به قول فردوسی:

تو این را دروغ و فسانه مدان به یکسان روش در زمانه مخوان
از او آنچه اندر خورد با خرد دگر بر ره رمز معنا برد
(فردوسی: ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۸۴)

رمزگشایی از واژگان و عبارات کلیدی شاهنامه، یکی از وظایف آیندگان است تا اسرار واقعی و قصد شاعر منتقل گردد. یکی از این واژگان که رموزی در پس ظاهر آن نهفته است، واژه گرز است. در این پژوهش، از منظر خجستگی یا گجستگی، به گرز نگریسته

می‌شود. با عنایت به کاربرد آن در شاهنامه، قصد داریم بررسی نماییم آیا گرز از فره ایزدی برخوردار بوده است و استفاده‌کنندگان آن افراد مبارکی بوده‌اند یا خیر؟

۱-۳- روش تحقیق

این پژوهش از نوع توصیفی-تحلیلی می‌باشد که به روش کتابخانه‌ای، تلاش می‌نماید اطلاعات را از طریق منابع دست‌اول فراهم نماید. راه جمع‌آوری اطلاعات، از روش فیش‌برداری داده‌ها و نقد و بررسی آن‌ها می‌باشد.

۱-۴- تعریف واژگان

۱-۴-۱- فره

یکی از مفاهیم بنیادی برخاسته از تفکر ایرانی، فره است. فره به‌عنوان ودیعه‌ای ایزدی در تمام هستی، حیات و قداست خاصی دارد. اوستا که جزو کهن‌ترین آثار و منابع آثار حماسی دیگر قرار می‌گیرد؛ فر را به‌صورت، خورنه (Xvarnah) به کار برده است.

«در پهلوی Farr یا Xwarrah آمده است؛ که هزوارش xwarrah در متون پهلوی GDE است. gad در زبان آرامی، نام ایزدی است. شاید این نام در دوره هخامنشیان برای بیان فره در معنی بخت و اقبال به کار می‌رفته است» (شریفی، ۱۳۸۶: ۹۴).

بهترین تعریف و توصیف فر می‌تواند این باشد که «فر فروغی ایزدی است که به دل هر که بتابد از همگان برتری می‌یابد. از پرتو این فروغ است که شخص به پادشاهی می‌رسد، شایسته تاج و تخت می‌گردد، آسایش‌گستر و دادگر شود و همواره کامیاب و پیروز باشد و نیز از نیروی این نور است که کسی در کمالات نفسانی و روحانی کامل گردد و از سوی خداوند به پیامبری برگزیده شود» (معین، ۱۳۴۸: ج ۱: ۴۱۵).

انسان با فره آفریده نمی‌شود؛ اما می‌تواند این تأیید الهی را با خویش‌کاری به دست آورد. در قلمرو حماسه، مهم‌ترین شکل‌های خویش‌کاری پهلوان، حفظ و حراست از حیات مادی و معنوی ایزد است. اراده و نیروی یزدان در گرز تجلی می‌یابد و آفریننده شاهکارهای هنر حماسی و پهلوانی می‌گردد.

۲-۴-۱- گرز

«کلمه گرز gurz که در متون پازند، گرج gurj و گرزه guraza و گرجه guraja و غیره آمده، به همان معنی ورج و ارج و برز و بزرگی است» (پورداوود، ۱۳۸۲: ۸۵-۸۴). از دیرباز رابطه‌ای بین ورج برز و «فر-خره» قائل شده‌اند و بعدها آن دو را مترادف با فره دانسته‌اند. ورج در فرهنگ دهخدا: «ورج: [و:] ارج. قدر و مرتبه (از آنندراج) (برهان). بزرگی و بزرگواری و عظمت و شأن و شوکت و قدر و لیاقت و قیمت و ارزش و رتبه و درجه و پایه و منصب و شغل (ناظم‌الاطبا). فره ایزدی، فره، خوره (فرهنگ معین). و کیخسرو بالغ شده بود و با ورج و جمال و دانش و رأی و مردمی تمام بود. (ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۱۸۹)؛ و طایفه‌ای را از بندگان به‌غایت لطف اختیار فرمود [حق تعالی] و به سعادت عقل ممتاز کرد و ایشان را به فر الهی بیاراست و به ورج پادشاهی [= فره کیانی] مزین گرداند...» (فرهنگ معین از فرائدالسلوک، نسخه خطی کتابخانه ملک). واژه گرز را با دو واژه گرز، گرد در زبان فارسی، صورت تحول‌یافته یک واژه ایرانی باستانی بوده‌اند که رایج‌ترین صورت تحول آن در زبان فارسی جدید گرز می‌باشد و مهم‌ترین معنی این واژه‌ها را برق و آذرخش و صاعقه می‌داند و همچنین معادل نیرو و قدرت قلمداد می‌گردد (ر. ک، باقری، ۱۳۷۶: ۴۶-۲۳).

در اساطیر هند و ایرانی، گرز، همواره به عنوان زین‌افزار ویژه ایزدان اژدهاکش و نماد آیینی آذرخش و صاعقه است که به وسیله آن اژدهای کیهانی کشته می‌شود (باقری، ۱۳۷۶: ۲۷).

۲- فرّ گرز

فرّ، برخاسته از ذات اهوراست که در تمام هستی جریان دارد و به فرمان اهورا، ایزدان مینوی فره را در عالم پخش می‌کنند (پورداوود، ۱۳۹۴: ۴۲۰). فرّ به معنای چیز خوب، خواسته، بعدها با گذشت زمان، معانی وسیع‌تری را در خود جای داد؛ به طوری که هرچه حول محور اهورا قرار گرفت، در طیف وجودی فرّ نیز قرار گرفت. یکی از بازتاب‌های فرّ، گرز است. کارآمدترین ابزار جنگی که در نبردهای خیر و شر مورد استفاده ایزدان و خدایان است. از آنجا که قوانین تطوّر اسطوره‌ها بر حماسه‌ها حاکم است، در نبردهای حماسی، پرکاربردترین ابزار جنگ پهلوانان، همین گرز است و در واقع، نگین انگشتی ابرمرد داستان‌های شاهنامه، گرز است:

زمین بنده و رخس گاه من است نگین گرز و مغفر کلاه من است.

۲-۱- گرز و انواع آن

گرز یکی از پرکاربردترین سلاح‌هایی است که ایزدان و پهلوانان هند و اروپایی از آن استفاده می‌کنند. این واژه در کهن‌ترین بخش اوستا، یعنی گاهان، در اهوودگاه (یسنا ۳۲، بند ۱۰)، به صورت ودره (vadra) (پورداوود، ۱۳۸۲: ۸۲) و در اوستای جدید، به صورت وزره (vazara) آمده است که در فارسی، با تبدیل شدن «واو» به «گاف» و قلب دو حرف «ر» و «ز» با یکدیگر، به صورت گرز درآمده است (پورداوود، ۱۳۸۲: ۸۴). معادل هندی این واژه،

وجره (Vajra)، به معنای گرز و سلاح مخصوص ایندره است؛ چنین است و گرو (wagro) یونانی که در نام یکی از پهلوانان آن، به نام Melewagros باقی مانده است. واژه Vasara به معنی «چکش» در فنلاندی و اوژر uler به معنی «تبر» در میان ساکنان ایالت ولگای روسیه که وام‌واژه‌هایی هستند از همین لغت (west, 2007: 251) پورداوود (پورداوود، ۱۳۸۲: ۸۳-۸۲) کارکرد گرز را در اوستا به دو شکل تقسیم‌بندی می‌کند؛ دسته‌ای گرزهای کوبیدنی هستند که در هرمزدیشت (۱۸)، خورشیدیشت (۵) مهریشت (۴)، (۹۶، ۱۳۲)، فروردین‌یشت (۷۲)، ونیداد، فرگرد چهارم (۹) و هجدهم (۳، ۳۳، ۳۶) آمده است. دسته دوم؛ یعنی گرز پرتاب‌کردنی که در مهریشت (۱۰۱، ۱۳۱) آمده است.

۲-۲- گرز سلاح خدایان

گرز، سلاح تنی چند از ایزدان و پهلوانان در اوستاست؛ از جمله مهر (مهریشت، ۹۳، ۹۵، ۱۰۱، ۱۳۱، ۱۳۲) و سروش (یسن سوم، ۲۰؛ یسن چهارم، ۲۳؛ فرگرد، ۱۸؛ ونیداد، ۱۴؛ سیروژه کوچک، ۱۷؛ فروردین‌یشت، ۹۹، ۱۰۶) و هوم (یسن نهم، ۳۲-۳۰).

ابزار جنگ خدایان با اهریمنان، گرز است؛ چنان‌که در ادبیات اوستایی و پهلوی، نمود امشاسپند شهریور فرهنگد است. حماسه جلوگاه نمایش هنرهای فکری و بدنی است. پیروزی و اقتدار در جنگ بین نیروهای اهورایی و اهریمنی، بهره‌کسی است که از همه توانمندتر باشد. اهورا، شهریور را فلز بخشید. حکومتی که شهریور بنا بر اراده اهورا برپا می‌کند، پیشرفت و افزونی، اقتدار و کامروایی خویش را از فلز دارد؛ زیرا سلاح و ابزار جنگ از آن ساخته می‌شود. «از آنجا که او را (در) گیتی فلز خویش است، همه (گونه) کامه خدائی، نیرومندی و کامروائی و پاسخگویی را به زین‌افزار تواند کردن. زین‌افزار او همه فلزین است. او که چهارمین امشاسپند دین مزدیسناست، «مرکب از دو جزء «خشتر»، به

معنای کشور و صفت «وئیریه»، در معنی برگزیده است؛ بنابراین، شهرپور، کشور برگزیده یا پادشاهی برگزیده است» (یاحقی، ۱۳۸۶: ۶۰).

شهرپور، در عالم روحانی، نمودار سلطنت ایزدی، فرّ و اقتدار خداوندی است و در جهان مادی، نگهبانی فلزات را بر عهده دارد. «سالاری را همه از شهرپور است که شهرور (نیز) خوانده شود که گزارش (آن) شهرپوری به کامه است. شهرپور را در گیتی فلز خویش است» (فرنبرغ دادگی، ۱۳۹۰: ۱۱۲). نیز سلاحی که دیوان را بدان شکست دهند، از فلز است. چنین گوید که «ستایم گرز خوب فرود گردنده بر سر دیوان را ...» (فرنبرغ دادگی، ۱۳۹۰: ۱۱۳-۱۱۲). «شهرپور، بخشنده فلزهاست و آدمی را هم در جنگ پیروز می کند و هم به اندازه پایگاهش توانگری می بخشد» (کویاجی، ۱۳۸۰: ۳۲۷).

جایگاه و احترام فلز، تا اندازه ای است که هرکس فلز را بیازارد، مورد غضب شهرپور قرار می گیرد. «... او که فلز را رامش بخشد یا بیازارد، آن گاه شهرپور (از او) آسوده یا آزرده بود» (فرنبرغ دادگی، ۱۳۹۰: ۱۱۲) و نیز «زردشت، شهرپور را درباره فلز و از دست ندادن سلاح اندرز داد.» (بهار، ۱۳۷۵: ۲۵۷). فلز گداخته این امشاسپند است که در دنیای حماسه، به صورت گرز و تیغ و سنان، دشمنان را از پای درمی آورد.

پیش نمونه گرز، گرز خوش ساخت که ایزد مهر با آن، با شتاب نیروی خیال، دیوان و اهریمنان را از پای درمی آورد: «در گردونه مهر فراخ چراگاه، گرز زیبای سبک پرتابی صدگره صدتیغه ای هست که [آن را] به سوی مردان [همستار] نشانه رود و آنان را از پای درآورد.

گرزی از فلز زر ریخته و از زر سخت ساخته که استوارترین و پیروزی بخش ترین رزم افزازی است که به شتاب نیروی خیال پرتاب شود و به شتاب نیروی خیال به سوی سر دیوان رود» (پورداوود، ۱۳۹۴: ۳۸۵). بسیاری از آلات نمادین نبرد در اساطیر، در اصل، ابزارهای فراطبیعی خدایان بوده اند که در اختیار برگزیدگان و قهرمانان قرار گرفته تا آنها را

در مأموریت الهی خود در جهان یاری کنند. نمونه اولیه گرز در اساطیر ایران، گرز بزرگی است که ایزد مهر به آن مسلح است و در نگاهبانی از آفریدگان، پاسداری از داد و پیمان و سرکوب شر، از آن یاری می‌جوید. این همان گریزی است که در نگاره‌های میتراپی، مهر در کشتن گاو نخستین از آن استفاده کرده است. در مهریشت، وصف این گرز را به روشنی می‌بینیم: «گریزی صدگره و صدتیغه [که مهر] بر دست گیرد و به سوی مردان همستار [دشمن و هم‌اورد] نشانه رود و آنان را از پای درافکند. گریزی از فلز زرد ریخته و از زر سخت ساخته، که استوارترین و پیروزترین رزم‌افزار است» (همان: ۴۲۵).

گرز صدگره مهر که برای کشتن گاو نخستین به کار می‌رود، متفاوت با گرز گاوسر فریدون است که برای کین‌خواهی این گاو خجسته، برای از پا درآوردن ضحاک اهریمنی به کار رفته است؛ اما هر دو نماد با هویت اساطیری گاو در فرهنگ هند و ایرانی که مرگش با خجستگی و فره‌بخشی گیتی و گشایش احوال آدمی مرتبط است، پیوند توتمی دارند. چنان‌که پیش از این درباره نوع برخورد گروه انسانی با توتم جانوری اشاره شد، فعل آیینی مرتبط با توتم جانوری، گاه به احترامی منجر می‌شد که با پرهیز از کشتن آن حیوان و یا تحریم خوردن آن همراه بود (قرائتی که در قداست گاو پرمايه و زشتی کشتار آن توسط ضحاک در شاهنامه دیده می‌شود) و گاه به خوردن گوشت آن، به شکل آیینی و کشتن و قربانی کردن آن منجر می‌شد؛ زیرا در این نوع از برخورد گروه با توتم، از طریق آن، اعضای گروه با توتم وحدت می‌یابند و یا با اسطوره قربانی مقدس، برکت‌بخشی هستی و حفظ تعادل کیهانی را به یاری می‌طلبند (مشابه رفتار مهر و روحانیون باستانی در فرهنگ پیش از زرتشت که زرتشت به اصلاح این فرهنگ پرداخت).

در رویکرد مصلحانه ادیان، بسیاری از آیین‌های اساطیری عصر شرک، با اسطوره‌زدایی از جنبه‌های منفی خود تهی و تبدیل به قرائتی تازه می‌شوند؛ اتفاقی که به تغییر جایگاه

نمادین گاو، از موجودی که باید با گرز صدگره کشته شود، به موجودی می‌شود که کشته آن باید- با گرز گاوسر- تاوان گناه خود را بپردازد. استفاده از این گرز، به‌عنوان رزم‌افزاری مقدس و آیینی که نشانه پیروزی خیر بر شر را با خود به همراه داشته، در بین پادشاهان ایران باستان و همچنین موبدان دین زرتشتی رواج داشته است. موبدان زرتشتی، گرز گاوسر مهر را، به‌عنوان نمادی از جنگی که باید با نیروهای شر داشته باشند، با خود حمل می‌کنند. نوع رفتار آیینی آن‌ها با گرز نیز بی‌شبهت به رفتار مهر نبود: مهر، گرز خویش را، سه بار در روز، در بالای دوزخ می‌چرخاند؛ تا نگذارد دیوان به دوزخیان، عقوبتی بیش از آنچه سزاوار آن هستند، تحمیل کنند (هینلز، ۱۳۷۳: ۱۳۸۷).

تکرار این رفتار مهر، در عین استحاله کارآیی و باژگونگی در سطح معنایی نماد، نوعی آیین در کیش زرتشتی است که تأثیرپذیری از آیین‌های مهری در آن قابل تأمل است. مشابهت این رفتار آیینی موبدان با گرز گاوسر، در مقایسه با گرز صدگره منسوب به مهر شکست‌ناپذیر، این چیرگی و غلبه را به مبارز یا دینیار در اختیاردارنده آن نیز واگذار می‌کند. تکرار حضور گرز گاوسر فریدون در بین پهلوانان و شاهان ایرانی شاهنامه (هم‌چهره‌های پیش از زرتشتی؛ چون رستم و دیگر پهلوانان خاندانش و هم شخصیت‌های زرتشتی؛ مثل لهراسپ، گشتاسپ و بهرام)، در امتداد همین سنت کهن اساطیری قابل تفسیر است.

اوستا از پنج نوع آتش نام می‌برد که بدان‌ها قسم می‌خورده‌اند؛ در مورد چهارم، این آتش در ابرهاست و اسطوره تیشتر نام دارد. ایزد باران، به هنگام نبرد با دیو ایپوش (دیو خشکسالی)، گرز خود را بر همین آتش می‌کوبد و از شراره این آتش، دیو به وحشت می‌افتد و هلاک می‌شود (یسنا، بند ۱۱) (یاحقی، ۱۳۸۶: ۱۸).

سروش نیز گریزی دارد که دیوان نمی‌توانند از ضربه او رهایی یابند: او را دلیری اینکه (چون) گرز را به خراسان (= مشرق) بزند، هراس [فرو] ننشینند [تا] که آن را به خاوران [=

مغرب] باززند. او را شگفت - سلاحی - که این دیوان از ضربه او رهایی نیابد. (بهار، ۱۳۷۵: ۱۵۰) در شاهنامه، گرز مترداف با فر آمده:

ز پشت سپهبد فرامرز بود که با فر و با گرز و با ارز بود

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱: ۴۳۷)

۲-۳- گرز پهلوانان

در میان یلان، فریدون، سام و گرشاسب، به داشتن گرز معروفند (پوردادوود، ۱۳۸۲: ۸۴ - ۸۳). در زامیادیشث (۹۲) از گزری یاد شده که در دست استوتارته است؛ همان گزری که فریدون بر سر ضحاک می‌کوبد. در متون پهلوی، یگانه منبعی که به گرز فریدون اشاره می‌کند، دینکرد نهم که شرح نبرد فریدون و ضحاک در آن آمده است. در دیگر متون این دوره، از گرز گرشاسب که در آخرزمان با آن ضحاک را می‌کشد، اشاره دارد.

در برخی از متون دوره اسلامی نیز به گرزوری فریدون اشاره شده است. در اخبارالطوال (دینوری، ۱۳۸۳: ۳۰) آمده که فریدون با گرز آهنی، ضربتی بر فرق سر ضحاک زد. گاهی گرز فریدون به پتک آهنین (ابن‌فقیه، ۱۳۴۹: ۱۱۳) تشبیه شده که احتمالاً تحت‌تأثیر روایات کاوه آهنگر به این نام خوانده شده است.

علاوه بر ایزدان و یلان ایرانی، گرز، سلاح برخی از ایزدان و پهلوانان هند و اروپایی هم هست. همتای هندی فریدون - یعنی تریته اپتیه - نیز مسلح به گرز آهنین سر است؛ آذرخش زئوس، به‌نوعی، گرز او محسوب می‌شود. تور، در اساطیر اسکاندیناوی، علاوه بر چکش معروفش Mjollnir گرزور هم هست. داگدا Dagd نیز در اساطیر کلتی، دارنده گزری آهنین است. در اساطیر یونان، گرز سلاحی کهن و متعلق به پهلوانان پیش از جنگ تروا محسوب می‌شود؛ به همین مناسبت، این سلاح به هراکلس هم نسبت داده شده است. در

مهابهاراته، گرز سلاح مخصوص بهیمه (Bhima) یکی از پنج برادر پاندو است. پهلوان اساطیر شمال اروپا، اوور- اود (Ovar- Odd) نیز با گرژی از چوب بلوط می‌جنگد. همین‌طور است گرم (Gram)، شاهزاده‌ای افسانه‌ای دانمارکی که گرژی زرنگار دارد (West, 2007: 460- 462)؛ اما مشخصه‌ای که فریدون را از دیگر گرزوران هند و اروپایی جدا می‌کند، گاوسر یا گاوشکل بودن گرز اوست.

فریدون این سلاح را برای رویارویی با ضحاک بدسرشت طرح‌می‌ریزد. او با استفاده از پرگار، الگوی این گرز را به آهنگران نشان می‌دهد. این گرز سر گاومیش دارد. لهراسپ که به گرز گاوسر مسلح است، برای دفاع از زردشت و آتشکده، در برابر حمله‌ی ترکان متجاوز، کوششی ناموفق به عمل می‌آورد (هارپر، ۱۳۶۹: ۳۸۱). در اوستا چنین مشخصه‌ای درباره‌ی گرز فریدون نیامده‌است. در متون پهلوی هم، به‌جز یک متن، ویژگی گاوسری برای این گرز ذکر نشده است. در دادستان دیننگ (۳۶، ۸۳) در شرح بند گسستن ضحاک در هزاره‌ی اوشیدر، آمده است که سامان گرشاسب، با گرز گاوسار (gad-i- gavsar) ضحاک را در هم می‌کوبد. این گرز همان گرژی است که فریدون در نبرد با ضحاک از آن استفاده کرده بود و همان‌طور که در این متن آمده، در آخرزمان در دست گرشاسب است تا با آن ضحاک را از بین ببرد.

در متون دوره‌ی اسلامی، بارها به گاوشکل بودن گرز فریدون اشاره شده است. در تاریخ طبری، (طبری، ۱۳۷۵: ۱۵۳) آمده که بیشتر جنگ فریدون با گرز بود و سر گرز او به شکل گاو بود. در زین‌الأخبار (گردیزی، ۱۳۶۳: ۱۵) در غرراخبار (ثعالبی، ۱۳۸۴: ۱۳ و ۱۹) فارسنامه (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۱۱ و ۳۶) تاریخ طبرستان (اسفندیار کاتب، ۱۳۲۰: ۵۸) نیز گرز فریدون، «گاوسر» توصیف شده است؛ و در کوش‌نامه‌ی ایران‌شاه‌بن ابی‌الخیر، (ابی‌الخیر،

۱۳۷۷: ۴۴۹) هم سه بار به این سلاح اشاره شده است. در این منظومه، رواج گرز گاوسر به فریدون نسبت داده می‌شود:

به یک زخم از آن گرزۀ گاوسار برآورده از دیو و جادو دمار

(ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۴۵۰)

علاوه بر فریدون، این گرز را در دست پهلوانان دیگری؛ چون قارن و منوچهر هم می‌بینیم. در شاهنامه فردوسی، (۱۳۸۶، ج ۱: ۲۷۴) نیز نخستین بار نام گرز گاوسر در داستان فریدون و ضحاک به میان می‌آید؛ آن قسمت از داستان که فریدون آماده نبرد با ضحاک می‌شود و نقش گرز گاوسر را بر خاک می‌کشد و بدین ترتیب، شکل سلاحی را که می‌خواهد با آن به جنگ ضحاک برود، به آهنگران نشان می‌دهد. در نتیجه، ساخت گرز گاوسر به فریدون نسبت داده شده و او اولین کسی است که از این سلاح استفاده می‌کند. علاوه بر این قسمت از شاهنامه، در داستان تخت طاقدیس (همان، ج ۸: ۲۷۴)؛ آنجا که می‌گوید سه چیز از فریدون به یادگار مانده، به گرز گاوسر اشاره می‌کند:

یکی تخت و آن گرزۀ گاوسار که مانده است از او در جهان یادگار

سه دیگر کجا هفت چشمه کمر همی خواندی نام او دادگر

(همان: ۲۷۶)

نتیجۀ معقولی که از بسیاری مراجع باستانی و امروزی به دست آمده، حاکی از این است که گرز گاوسر، عملاً به کار برده می‌شده و در ایران باستان اهمیت ویژه‌ای داشته است. شگفت آن‌که برای اثبات وجود این رزم‌ابزار نمادین، شواهد اندکی وجود دارد. تعداد گرزهای گاوسر که تاریخشان به دوران ورود ایرانیان به خاور نزدیک می‌رسد، بسیار محدود است. نمونه‌هایی که در اینجا به پیروی از پژوهش‌های مری‌بویس عرضه می‌شود، فقط آن‌هایی هستند که نگارنده آنان را متعلق به ایران پیش از اسلام می‌داند (همان: ۳۸۲).

می‌دانیم در جوامع توتمیسم، افراد نقش توتم را بر ابزارآلات جنگی خود می‌نگاشته‌اند تا خاصیت جادویی آن‌ها افزایش یافته و توتم در جنگ به یاریشان بشتابد. در اساطیر ایران نیز، گرز گاوسر نمونه‌ای از این سلاح‌ها است. این گرز که گرز فریدون یا گرز مهر نیز خوانده می‌شود، سلاحی قابل ستایش است؛ سلاحی است که می‌توان دیوان را به وسیله آن شکست دهند. این سلاح از فلز ساخته شده است و به استناد اوستا، گرز است فلزی و از زر ساخته شده که استوارترین و پیروزی‌بخش‌ترین رزم‌افزارهاست (توسل‌پناهی، ۱۳۹۱: ۴۴۲).

طبق اعتقاد انسان اولیه به افسون و جادو، رزم‌افزار پهلوان در نبردهایش، به‌خصوص نبردهای سرنوشت‌ساز که گاهی کشتن اژدهاست، نه تنها باید از روی طرح ویژه‌ای ساخته شود؛ بلکه باید افسون و جادو نیز به آن دمیده شود. در این صورت، سلاح از نیروی مرگبار و خارق‌العاده برخوردار خواهد شد و بر موجودات خارق‌العاده‌ای؛ چون اژدها یا افراد روپین‌تن، کارگر خواهد افتاد. این سلاح‌ها که اغلب موسوم به نام خدایانند، نیایش می‌شوند؛ تا جایی که به اشیای مقدس و بت‌واره تبدیل می‌شوند و فدیه و قربانی نیز تقدیمشان می‌شود.

علاوه بر گرز گاوسر که در اساطیر هند و ایرانی سلاح ویژه ایزدان اژدهاکش و نماد آیینی تندر و آذرخش است، تیر آرش شیواتر و ابزارهای جم در اوستا را نیز می‌توان در شمار این سلاح‌های سحرآمیز به شمار آورد. تیر گز رستم، تیری که به آتش راست شده و در آب رز پرورده شده است نیز نمونه‌ای از این رزم‌افزارهای جادویی است (همان ۳۴۳).

وارث گرز ایزدی ایندره و سازنده گرز معروف گاوسر، فریدون فرخ است که با آن به نبرد دهاک می‌رود. درباره اینکه چرا گرز ویژه فریدون، به دستور او، به شکل سر گاو ساخته می‌شود، قدیمی‌ترین پاسخ در حدود بررسی‌های نگارنده، از ابن‌بلخی است. به نظر

او، چون نیاکان فریدون شبان بودند، سلاح او نیز گرز یا همان ابزار چوپانان است و چون در نام پدران او لقب/ صفت گاو وجود داشته، آن گرز به صورت سر گاو ساخته می‌شود (آیدنلو، ۱۳۹۰: ۷۰۶).

کریستن‌سن گاوپیکری گرز را، بر پایهٔ یک باور جادویی و بدوی می‌داند که طبق آن، با دادن نقش سر گاو به گرز، قدرت گاو که در سر و شاخ‌های آن متمرکز است، به رزم‌افزار داده می‌شود. به اعتقاد عده‌ای از محققان، انتخاب شکل گاو برای گرز از جانب فریدون، به یادگار دایهٔ او برمایه بوده و با جنبهٔ توتیمیک گاو در خاندان او ارتباط داشته است.

مطابق یکی از روایات شفاهی - مردمی، گرز گاوسر از فریدون به گرشاسپ می‌رسد و از آن پس در میان پهلوانان سیستان، نسل به نسل منتقل می‌شود؛ اما بعد از شکست شاه بهمن به دست آذر برزین، معلوم نشد این اسلحه به دست چه کسی افتاد و چه شد. گرز گاوسر، بیرون از حوزهٔ داستان‌های حماسی - اساطیری نیز معروف و رایج بوده و احتمالاً، باستانی‌ترین سند مربوط به آن متعلق به ۲۴ تا ۲۲ قرن پیش از میلاد است که نقش این نوع گرز دیده می‌شود. در سنگ‌نگاره‌ها و نقاشی‌های قدیم و متأخر ایرانی نیز تصویر گرز گاوسر به کرات آمده است و نمونه‌هایی از این گرزها در موزه‌ها نگهداری می‌شود (آیدنلو، ۱۳۹۰: ۷۰۸). زیرک موبد در تعبیر خواب ضحاک دربارهٔ فریدون و گرز او می‌گوید:

کجا نام او آفریدون بود	زمین را سپهری همایون بود
چو او زاید از مادر پره‌نر	بسان درختی شود بارور
به مردی رده برکشید به ماه	کمر جوید و تاج و تخت و کلاه
به بالا بود چون یکی سرو برز	به گردن برآرد ز پولاد گرز
زند بر سرت گرزۀ گاوسار	بگیردت زار و بیندت خوار

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ۳۰)

«گرزه فریدون به ریخت سر گاو ساخته شده بوده است. او، با همین گرز شگرف و ایزدی است که دهاک را به فرمان درمی آورد و در بند می افکند. گاوسازی گرز، نشانی از ارج و ارزش بسیار گاو، چونان نخستین آفریده اورمزد و نماد گیتی و آفرینش آبی و خاکی است» (کزازی: ۱۳۷۹/ ج ۱، صص ۲۹۱-۲۹۰).

در داستان فریدون، گرز گاوسر می تواند باز نمودی از هلال یا شاخ گاو باشد که در تصویرگری های اقوام هند و اروپایی دیده می شود و همین نقش شاخ، خود نماد ماه است (مختاریان، ۱۳۹۲: ۱۳۲).

۲-۴- ارتباط گرز و اژدها

نبرد پهلوانان با اژدها، جزئی از پیکار با بدی و شر است؛ بنابراین راویان داستان های اساطیری، به نبرد پهلوانان با اژدهایان اهمیتی بسزا داده اند و شرح این نبردها را با آب و تاب فراوان ذکر کرده اند. در این داستان ها، اژدهایان همیشه کوه پیکر و آتش دم و زهر آگین هستند و پهلوانان برای نبرد با آنان از سلاح های گوناگون و شیوه های خاص سود می جویند. یکی از رایج ترین این سلاح ها گرز است. از آنجا که اژدها از آتش و سروصدا می ترسد، پهلوانان اژدهاکش از این عوامل، به عنوان وسیله ای برای دور ساختن و نابودی آنها استفاده کرده اند. و معمولاً، پهلوانان، پیاده به نبرد اژدها می روند؛ زیرا اسب آنها از اژدها می ترسد و می گریزد (رستگار فسایی، ۱۳۷۹: ۱۶۹).

دکتر بهمن سرکاراتی، درباره سلاح نبرد سام با اژدها، در مقاله ای با عنوان «گرز نیای رستم» می نویسد: در اساطیر هند و ایرانی، گرز به عنوان زین افزار ویژه ایزدان اژدهاکش، نماد آیینی و تندرو آذرخش است که به وسیله آن، اژدهای کیهانی اوژنیده می شود؛ چنان که در وداها، سلاح مخصوص ایندرا، vajra گرز است (گرز ایندرا آذرخش است، اسطوره

بازگشت جاودانی ص ۳۶) چنان می‌نماید که در ایران باستان این خصوصیت ایندرا به‌جای ایزد بهرام که همان ایرانی بغ هندی است به مهر ایزد منتقل می‌شود. (سرکاراتی، ۱۳۵۴: ۳۲۳).

از گرز مهر که صدگره و صدتیغه و نیک‌آخته و مردافکن و پیروزمندترین زین‌هاست و وصف دقیق آن در بندهای ۹۶ و ۱۳۲ مهریشت آمده، چندین بار در اوستا یاد شده است و نشانه‌هایی از اژدهاکشی مهر با گرز، در آیین مهرپرستی غربی به‌جای مانده است. از پهلوانان اژدهااوژن در ایران، فریدون و گرشاسب دارنده گرزند. لقب گرشاسب در اوستا، گرزور است و در ادبیات پهلوی، مکرر از گرز گرشاسب که با آن در آغاز اژدهای شاخ‌دار را کشته و در پایان جهان اژدهاک را خواهد کشت، سخن به میان آمده است (رستگار فسایی، ۱۳۷۹: ۱۷۰).

۵-۲- شاهان و روحانیون و گرز

گرز گاوسر از رزم‌ابزارهای معدودی است که جایگاه مهمی در ادبیات و سنن مذهبی ایران دارد. به گزارش فردوسی در شاهنامه، حماسه بزرگ ایران، این جنگ‌افزار در داستان‌هایی آمده است که در برگیرنده لحظات سرنوشت‌ساز زندگی شاهان و قهرمانان بوده است.

گرز علاوه بر اینکه سلاح رستم و گیو و اسفندیار و گشتاسپ... است، شاهان نیز از آن استفاده می‌کنند. در دوره ساسانی، بهرام پنجم به هنگام برداشتن تاج شاهی خود از میان شیرهای غران، این گرز را در دست دارد. در ادوار اخیر، گرز گاوسر، به‌صورت جنگ‌افزاری تشریفاتی و نمادین، نشانی برای پادشاهان ایران و موبدان کیش زردشتی باقی مانده است. این گونه رزم‌ابزارها و عصاهای سلطنتی که به شیوه‌ای استادانه تزئین شده‌اند، در دوران قاجار متداول بوده است. نیز یکی دو گرز گاوسر در میان ابزارهای مقدسی که در

آتشکده‌های زردشتی به کار برده می‌شود، وجود دارد. (قائمی، ۱۳۹۱: ۹۵). مطابق روایات کهن ایرانی در اوستا، گرز گاوسار فریدون، پس از او به شهریارانی دیگر چون کیخسرو و گشتاسب رسیده است و در آینده نیز به دست سوشیانت خواهد رسید. (همان: ۹۸).

موبد زردشتی، به هنگام تشریف به مقام موبدی و یا برگزاری آیین‌های گوناگون مربوط به آتش، این گرز را حمل می‌کند. این گرز در جامعه زردشتی، گرز فریدون و یا گرز مهر خوانده می‌شود. عنوان اخیر، احتمالاً به نقش «مهر و در مقام مدافع عدالت، یعنی ایزدی که جنگ‌افزارش گرز است، اشاره دارد؛ گزری که بنا به توصیف اوستا، صد گره و صد تیغه دارد و چون به چرخش درآید، فروافگننده مردان است. این گرز از قوی‌ترین و ارزشمندترین رزم‌ابزارها است و از آهن زرد آبدیده ساخته شده است.

کاربرد دیگر این سلاح را در نبرد مهر با گاو نخستین مشاهده می‌کنیم. «این همان گزری است که در نگاره‌های میتراپی، مهر در کشتن گاو نخستین از آن استفاده کرده است. «تا به امروز، موبدان زردشتی جدید، این گرز را دریافت می‌کنند تا در مبارزه با شر یار آن‌ها باشد» (کریستین‌سن، ۱۳۹۰: ۱۳).

استفاده از گرز به‌عنوان رزم‌افزاری مقدس و آیینی که نشانه پیروزی خیر بر شر را با خود به همراه داشته، در بین پادشاهان ایران باستان و همچنین موبدان دین زرتشتی رواج داشته است. موبدان زرتشتی، گرز گاوسر مهر را به‌عنوان نمادی از جنگی که باید با نیروهای شر داشته باشند، با خود حمل می‌کنند. نوع رفتار آیینی آن‌ها با گرز نیز، بی‌شبهت با رفتار مهر نبود: مهر، گرز خویش را سه بار در روز، در بالای دوزخ می‌چرخاند تا نگذارد دیوان، به دوزخیان، عقوبتی بیش از آنچه سزاوار آن هستند، تحمیل کنند (هینلز، ۱۳۷۱: ۱۸۷).

تکرار این رفتار مهر، در عین استحاله خویش‌کاری و باژگونگی در سطح معنایی نماد، نوعی آیین در کیش زرتشتی است که تأثیرپذیری از آیین‌های مهری در آن قابل تأمل است. مشابهت این رفتار آیینی موبدان با گرز، در مقایسه با گرز صد‌گره منسوب به مهر شکست‌ناپذیر، این چیرگی و غلبه را به مبارز یا دینیار در اختیار دارنده آن نیز واگذار می‌کند. هم‌چهره‌های پیش‌زرتشتی؛ چون رستم و دیگر خاندانش و هم‌شخصیت‌های زرتشتی؛ مثل لهراسب، گشتاسب و بهرام، در امتداد همین سنت کهن اساطیری قابل تفسیر است.

۲-۶- گرز، ابزار شکنجه اهریمنان

در ایران باستان، از گرز در بعضی از شکنجه‌ها استفاده می‌کردند تا زندانی یا رقیب زودتر اعتراف کند یا زودتر از پا درآید. نمونه‌ای از این مورد را می‌توان در کتاب ارداویرافنامه ذکر کرد؛ بدین شرح:

روان مردی را دیدم که بر سر تا پای او آلت شکنجه برنهاده شده بود و یک هزار دیو از بالا فراز می‌کوفتند و به زخم گران (عمود، گرز، گوپال) به‌سختی می‌زدند. پرسیدم که این تن چه گناه کرد؟ سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که این روان آن مرد دروند است که به گیتی خواسته بسیار گرد کرد و خود نخورد و به نیکان نداد و بخشش نکرد و به انبار داشت (بهار، ۱۳۷۵: ۳۱۴).

۲-۷- گرز از بین برنده انگره مینو

از آنجایی که گرز رزم‌افزاری مقدس تلقی می‌گردید، در از بین بردن اهریمنان و بدکیشان و نمادهای شرّ، نقش اساسی ایفا می‌کرد. دکتر سرکاراتی هم بر این عقیده است که چون در

گزارش‌های اساطیری و حماسی، اژدها یا مظاهر او نابودکنندهٔ مرد و چهارپا (گاو) است، در کشتن او نیز انسان و گاو، به صورت توأمان، نقش دارند. شهریار با پهلوان اژدهاکش، همان مرد است و گرز گاوسر «نماد و نمایندهٔ گاو، تنها هنگامی که مرد و گاو دوباره یکی می‌شوند، یعنی پهلوان اژدهاکش به گرز گاوسر تنومند می‌شود، می‌تواند اژدها را بزند» (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۱۹۰). در هر حال، گرز گاوسر فریدون، نامدارترین رزم‌افزار روایات ایرانی است که یا خود آن به اشارهٔ اوستا (پورداوود، ۱۳۹۴: ۳۵۰) با توجه به اینکه اژی‌دهاک اوستایی از تجلیات ابرهای سیاه طوفان‌زاست (کارنوی، ۱۳۴۱: ۸۵) و گاو، نمادی از ابرهای زیای باران‌زا و پس از تطبیق شخصیت ضحاک شاهنامه با اژدهای ویشوروپه ودایی که توسط تریته (معادل فریدون در ریگ‌ودا) کشته‌شده، تریته اسبان و گاوهای بی‌شمار او را آزاد کرد. به احتمال بسیار، گاوهای ویشوروپه نیز معادل همان همسران ضحاک ماردوشند که به دست فریدون می‌افتند؛ زیرا در وداها، گاوهای شیرده و زنان، هردو، نماد ابرهای باران‌آورند. در واقع، فریدون ابرهای باران‌آوری را که ضحاک زندانی کرده بود، آزاد کرد (بهار، ۱۳۷۵: ۸۱)؛ به همین دلیل، برای کسب این پیروزی بزرگ، فریدون فرمان ساختن گرز گاوسر را می‌دهد؛ گریزی که فردوسی قامت آن را به فروزندگی خورشید تشبیه می‌کند:

بیارید داننده آهنگران	یکی گرز فرمود باید گران...
جهان‌جوی پرگار بگرفت زود	وزان گرز پیکر بدیشان نمود
نگاری نگارید بر خاک پیش	همیدون بسان سر گاومیش...
به پیش جهان‌جوی بردند گرز	فروزان به کردار خورشید برز

(فردوسی، ۱۳۸۶/ج ۹/ ۲۷۵-۲۶۵)

گاو سر بودن گرز، خود نشان از قداست و فرمند بودن آن است. این سلاح مقدس، ابزار دفاع از زایایی و برکت بخشی آسمان، در برابر اژدهای سیاهی و خشکسالی (ضحاک) است و انتقام گاو مقدس، از انگیزه‌های دادخواهی فریدون بر ضحاک:

منم پور آن نیکبخت آبتین	که بگرفت ضحاک ز ایران زمین...
همان گاو برمایه کم دایه بود	ز پیکر تنش همچو پیرایه بود
ز خون چنان بی‌زبان چارپای	چه آمد بر آن مرد ناپاک‌رای...
سرش را بدین گرزۀ گاوچهر	بکوبم نه بخشایش آرم نه مهر

(همان: ج ۱ / ۷۰-۶۹ / ۲۲۷-۲۲۳)

این خویش‌کاری گرز گاو سر و پیشینه اساطیری آن در نابودی شرّ، آن را تبدیل به یکی از نمادینه‌ترین ابزارهای نبرد با دشمنان اهریمنی کرده است. این ابزار، به‌عنوان یک سلاح مقدس، میراث فرمندانه‌ای است که از فریدون به دیگر شاهان و پهلوانان شاهنامه نیز می‌رسد و آن‌ها در نبرد پایان‌ناپذیر خود با شرّ، از آن یاری می‌جویند. این گرز، سلاح گرشاسپ و سام نریمان بوده، گرشاسپ در نبرد با اژدها و رستم نیز در کشتن پیل سپید، از آن استفاده کرده بودند:

دوان رفت و گرز نیا برگرفت	برون آمدن را ره اندر گرفت...
برون آمد از در به کردار باد	به دست اندرش گرز و سر پر ز باد...
تهمتن یکی گرز زد بر سرش	که خم گشت بالای گه پیکرش

(همان: ج ۱ / ۲۶۵ / ۲۸، ۲۱، ۱۳)

از بیم همین گرز گران‌زخم است که از قدرت اهریمنی، در شکنجه روان دروندان و گناهکاران در دوزخ کاسته می‌شود. «پس این نیز پیدا [ست] که هم مهر ایزد، به هر روزی،

سه بار گرز گران زخم (= نیک نواخته شده) را بر سر [دیوان] بر سر دوزخ گیرد که از بیم آن گرز مهر، پادافراه به روان‌های [مردم] مهتر و کهنتر نتواند بود (= نشود)؛ که پس [در] آن زمان، [روان] آسوده‌تر بر ماند [و باشد]» (مزدایور، ۱۳۷۸: ۲۶۴-۲۶۳).

گرز، در اساطیر هند و ایرانی، زین‌افزار ویژه ایزدان ازدهاکش است که به وسیله آن ازدهای کیهانی کشته می‌شود. در اساطیر هند، ایزد ایندرا، گرسی دارد که صاعقه در آن جای دارد و با آن دیو خشکسالی و تاریکی «ورتره = vritra» را مغلوب می‌کند. این سلاح وجرا نام دارد.

«گرز در پهلوی ورز یا وزر بوده است. پنداشته شده است که این واژه از وجرا در هندی باستان برآمده است. وجرا نام گرسی پرآوازه بوده است که ایندار، خدای جنگاور هندو، در نبرد با دیوان از آن بهره می‌جسته است» (کزازی، ۱۳۷۹، ج ۱، ۲۵۷).

۳- گرز در شاهنامه

گرز از کهن‌ترین ابزارهای جنگی جهان است که حتی خدایان کشورهای باستانی؛ مثل ایندرا، خدای خدایان هندوان، آن را به دست می‌گرفتند؛ در اوستا نیز گروهی از خدایان گرز داشتند. گرزها ابتدا یک پاره‌چوب بودند و بعد جنسی از آهن و پولاد پیدا کردند و تیغه‌ها و میخ‌هایی در آن‌ها به کار رفت (پورداوود، ۱۳۸۲: ۸۲). پهلوانان ایرانی به گرزهایشان پرآوازه بودند؛ هرچه گرزها سنگین‌تر بود، پهلوان صاحب آن نیز پرزورتر می‌نمود؛ مثلاً سام گرسی داشت که به نام «گرز یک‌زخم» شهرت داشت:

همین گرز یک‌زخم برداشتم سپه را همان‌جای بگذاشتم

(فردوسی: ۱۳۸۶: ج ۲/ ۲۸۴)

گرز یک‌زخم، دسته کوتاهی داشته و معمولاً عرب‌های بدوی آن را به‌همراه داشته‌اند که سرش را قیراندود می‌کردند و اگر بر کسی می‌زدند، با همان ضربه اول او را از پا درمی‌آوردند و به همین دلیل، نیازی به ضربه دوم نبود. آن‌ها نام «واحد یموت» بر آن گذاشته بودند و گرز یک‌زخم با کارکرد این زین‌ابزار هماهنگی کامل دارد. گرز را می‌توان هم‌معنای «گوپال» و «دبوس» و... گرفت.

در جوامعی توتمی، سلاح مخصوص، پس از مراسم آیینی به نام مراسم پاگشایی، از طرف رئیس قبیله به فرد اهدا می‌شود. فرد، پس از عبور از آزمایش‌های سخت و طاقت‌فرسا، وارد جرگه مردان می‌شود و لایق داشتن سلاح. (توسل‌پناهی، ۱۳۹۱: ۲۵۰).

در شاهنامه، هنگامی که رستم برای اولین بار به جنگ افراسیاب می‌رود، زال فرمان می‌دهد که گرز سام را که یادگار گرشاسب نریمان است، برایش بیاورند. همچنین، از میان پهلوانان اژدهاکش در ایران، فریدون و گرشاسب، دارنده گرزند و لقب گرشاسب در اوستا گرزور است و در آخر زمان نیز، در نبرد با ضحاک، از آن استفاده خواهد کرد در مواردی این سلاح، هدیه‌ای از سوی خدایان است؛ مانند تیر معروف آرش شیواتیر و بربیان رستم نیز طبق روایات عامیانه، هدیه‌ای ایزدی است که فرشته‌ای از بهشت برای تهمتن آورده است (آیدنلو، ۱۳۹۰: ۷۰۵).

در شاهنامه، پهلوانانی چون: سام (فردوسی، ج ۱: ۳۳۳-۳۳۲)، قارن (همان، ۲۹۹)، زال (همان: ۳۱۲)، رستم (همان: ۳۳۴) و سهراب (همان: ج ۲: ۱۸۰) دارای گرز هستند. در نبرد دوازده رخ (همان: ج ۴: ۵۹)، تمام پهلوانان ایران به این سلاح مسلح هستند. سلاح بهرام چوبین (همان: ج ۷: ۵۳۴) یک بار گرز گاوسر نامیده شده. گذشته از پهلوانان، شاهان نیز هنگام نشستن بر تخت، گرز گاوسر دارند. سرکاراتی می‌گوید (۱۳۸۵: ۳۸۰): گرز فریدون به شهریارانی چون کیخسرو و گشتاسب رسیده است و در آینده به دست سوشیانت موعود

زرتشتی خواهد رسید تا با آن دروغ و بدی را از جهان برافکند. شخصیت‌های اسطوره‌ای - حماسی شاهنامه، چند تن از شخصیت‌هایی که در دوره‌های تاریخی شاهنامه از آن‌ها ذکر شده، دارای گرزند؛ از جمله: بهرام گور (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۵: ۴۱۱-۴۱۰) که در مقابل شیرهایی که مانع رسیدن او به تاج می‌شوند، از این گرز استفاده می‌کند.

سرکاراتی معتقد است: این امر ناشی از ارتباط دیرین افسانه‌ی اژدهاکشی و اسطوره‌ی آفرینش است. داستان کشته‌شدن کیومرث، مرد نخستین و گاو یکتاآفرید، نخستین گاو در آغاز آفرینش، به دست اهریمن - که خود به صورت مار بر زمین وارد می‌شود - در افسانه‌های اژدهاکشی بعدی تکرار شده است؛ از جمله: داستان گرشاسب و اژی سروور (اژدهای شاخ‌دار زهرآگین زردفام) (ر. ک، رستگار فسایی، ۱۳۷۹: ۲۰۶)، فریدون و ضحاک، کیخسرو و افراسیاب.

در این سه داستان، از یک طرف با اژدهایی روبرو هستیم که همچون اهریمن ماریک‌ر است و مردکش و گاوکش است؛ از طرف دیگر، در افسانه‌های حماسی، پهلوانان اژدهاکش؛ همچون گرشاسب، فریدون و کیخسرو، همه از تخمه و نژاد مرد نخستین‌اند که به دست اژدها کشته شده است. سرکاراتی می‌گوید: گرز گاوسار در داستان اژدهاکشی، نماینده‌ی گاو است و درست زمانی که مرد و گاو دوباره یکی می‌شوند؛ یعنی پهلوان اژدهاکش که به گرز گاوسر مجهز می‌شود، می‌تواند اژدها را بکشد (قائمی، ۱۳۹۱: ۹۸).

گرامی، فرزند جاماسب، در میانه‌ی کارزار سپاه گشتاسب و ارجاسب، چون درفش کاویانی را افتاده می‌بیند، آن را برداشته و گرد و خاک از آن می‌زداید و برمی‌فرازد. سپاهیان ارجاسب وی را دوره کرده و اسب او را به شمشیر می‌اندازند، پس گرامی، درفش را به دندان می‌گیرد و با یک دست گرز می‌زند (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۲۳).

گیو در داستان فرود، در شیخون پیران ویسه و سپاه توران بر ایرانیان، وقتی به‌عنوان نگاهدار و نگهبان سپاه ایران به مقابله می‌خیزد، همین گرز نمادین را در دست دارد. لهراسپ پیر نیز در برابر ترکتازی مهاجمان تورانی، این گرز را به دست می‌گیرد تا از زرتشت و آتشکدهٔ سپندش پاسداری کند:

به پیری بغرید چون پیل مست یکی گرزۀ گاوپیکر به دست
به هر حمله‌ای جادوی زان سران سپردی زمین را به گرزگران
همی گفت هرکس که این نامدار نباشد جز از گرز اسفندیار

(فردوسی: ۱۳۸۶/ج ۶/۱۳۹-۶۳-۶۱)

حتی در دورهٔ ساسانی نیز، شاهی چون بهرام گور، برای دست‌یافتن به تاج پدر خود از میان شیرهای غران، همین سلاح نمادین را در دست دارد:

یکی گرزۀ گاوسر برگرفت جهانی بدو مانده اندر شگفت

(همان: ۹/۳۰۱/۶۶۷)

کارایی گرز گاوسر و پیشینهٔ اساطیری آن در نابودی شرّ، آن را تبدیل به یکی از نمادیته‌ترین ابزارهای نبرد با دشمنان اهریمنی کرده است (قائمی، ۱۳۹۱: ۱۰۰).

از جمله گرزهای معروف شاهنامه، گرز خاندان زال است که دست به دست، از پدر به پسر ارث می‌رسد. در جدول زیر مهم‌ترین پهلوانانی که در اساطیر هند و اروپایی و یونان و روم و ایران دارای گرز می‌باشند، آورده شده است. ستون نخست؛ نام کتاب، ستون دوم؛ نشانگر نبرد پهلوانان با اژدها، ستون سوم؛ کارکرد اژدها و در ستون چهارم؛ صفت مشترک پهلوانان آمده است:

الف. ایندره کشنده ورتره	ورتره بازدارنده باران	ایندره دارنده گرز	ودا
ب. تریته کشنده ورتره	ورتره بازدارنده باران	تریته دارنده گرز	
پ. تریته کشنده ویشوروپه	ویشوروپه رباینده گاوها	تریته دارنده گرز	
ت. تریته کشنده وله	وله رباینده گاوها	تریته دارنده گرز	
ث. ایندره کشنده وله	وله رباینده گاوها	ایندره دارنده گرز	
ج. سومه دربندکننده ورتره	ورتره بازدارنده باران	سومه دارنده گرز	
چ. ثرتونه کشنده اژیدهاک	اژیدهاک دربندکننده دوززن	ثرتونه دارنده گرز	
ح. کرساسپه کشنده اژی شاخدار و گندرو	گندرو در آب جای دارد	کرساسپه دارنده گرز	
خ. هتومه در بند کننده افراسیاب درون زمین	-	-	
د. فریدون در بند کننده اژیدهاک در دماوند	اژیدهاک در بند کننده دختران جمشید	فریدون دارنده گرز	پهلوی
ذ. کرشاسب کشنده اژیدهاک در روز واپسین	-	کرشاسب دارنده گرز	
ر. کرشاسب کشنده گندرو و مرغ کمک	با کشتن مرغ مینا رهاکننده باران	-	
ز. کیخسرو کشنده افراسیاب	افراسیاب بازدارنده باران	-	متون
ژ. فریدون کشنده ضحاک	ضحاک کشنده گاو برمایون و در بند کننده دختران جمشید	فریدون دارنده گرز گاو سر	دوران اسلامی
س. فریدون در بند کننده ضحاک در دماوند	-	-	شاهنامه
ش. هوم در بند کننده افراسیاب	ضحاک در بند کننده دختران جمشید	فریدون دارنده گرز گاو سر	

-	-	ص. کیخسرو کشنده افراسیاب	یونان و روم
زئوس دارنده گرز	-	ض. زئوس دربند کننده تیفون در کوه آتنا	
هراکلس دارنده گرز	کاکس دربند کننده گاوها	ط. هراکلس کشنده کاکس	
هرکول دارنده گرز	گریون در بند کننده گاوها	ظ. هرکول کشنده گریون	

نتیجه گیری

گرز از جنگ‌افزارهایی است که هم در اساطیر بارها به آن اشاره شده و هم در آثار حماسی، به کرات، از آن نام برده شده است. با غور در این آثار، متوجه می‌شویم که اولاً؛ دارنده گرز، هر کسی نمی‌تواند باشد. باید شخصی پاک‌نهاد باشد که به ویژگی‌های پسندیده آراسته است؛ چرا که گرز با قدرت و توانمند هم‌ریشه است و قدرت باید در دست نیکوکاران باشد. ثانیاً؛ اینکه گرز از بین برنده اهریمنان و اشرار است؛ لذا گرز از قداست و فری برخوردار است که آن را باید هدیه الهی به مهرورزان دانست. اصولاً گرز هدیه خدایان است؛ چرا که فلز ارمان و تحفه شهریور است و خدایانی چون مهر و سروش گرز دارند و این خصوصیت را در بین خدایان سایر ممالک نیز می‌توان دید. شاهان و روحانیون و پهلوانان نیز به زیور گرز آراسته می‌شدند تا از بلایا به دور باشند و بر دشمنان پیروز. از سوی دیگر، گرز برطرف‌کننده پتیاره و بلااست. گرز نماد آذرخش که نیروی خیر است و نابودکننده اژدها که نماد گجست است، می‌باشد. چنان‌که فریدون برای نابودی ضحاک از گرز کمک می‌گیرد و در آخرالزمان، گرشاسب برای از بین بردن ناپاکی، به گرز متوسل می‌شود. از این‌رو، گرز به ابزار اژدهاکش معروف می‌شود؛ زیرا اژدها خود نماد شرّ و مار و اهریمن است.

منابع

- آیدنلو، سجاد. (۱۳۹۰)، دفتر خسروان، برگزیده شاهنامه فردوسی، تهران: سخن.
- ابن بلخی، محمد. (۱۳۸۵)، فارسنامه، سعی و اهتمام و تصحیح: گای لیسترانچ، رینولد الن نیکلسون: لندن: چاپخانه دارالفنون کمبریج.
- اسفندیار کاتب، محمدبن حسن. (۱۳۲۰)، تاریخ طبرستان، به تصحیح عباس اقبال آشتیانی، به اهتمام محمد رضائی، تهران: اساطیر.
- باقری، مهری. (۱۳۷۶)، تحول چندگانه یک واژه در زبان فارسی، مجله زبان و ادب دانشکده ادبیات تبریز، دوره ۴، شماره ۱۶۳، صص ۴۶-۲۳.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۵)، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: آگه.
- پوردوود، ابراهیم. (۱۳۸۲)، زین ایزار، جنگ ازارهای باستانی ایران، به کوشش عبدالکریم جربزه‌دار، تهران: اساطیر.
- پوردوود، ابراهیم. (۱۳۹۴)، اوستا، چاپ نوزدهم، تهران: نگاه.
- توسل پناهی، فاطمه. (۱۳۹۱)، توتم و تابو در شاهنامه، تهران: ثالث.
- ثعالبی نیشابوری، محمدبن اسماعیل. (۱۳۸۴)، تاریخ ثعالبی، مترجم محمد فضائلی، مقدمه مجتبی مینوی، تهران: نقره.
- دینوری، ابوحنیفه احمد. (۱۳۸۳)، اخبارالطوال، مترجم محمود مهدوی دامغانی، چاپ هشتم، تهران: نی.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۷۹)، ازدها در اساطیر ایران، چاپ دهم، تهران: توس.
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۵۴)، گرز نیای رستم، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، پاییز، صص ۳۳۸-۳۲۳.
- _____ (۱۳۸۵)، سایه‌های شکار شده، چاپ سوم، تهران: طهوری.

- طبری، محمد. (۱۳۷۵)، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶)، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم تا هشتم، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- فرنیغ‌دادگی. (۱۳۹۰)، بندهشن، گزارنده: مهرداد بهار، تهران: توس.
- قائمی، فرزاد. (۱۳۹۱)، اسطوره نبرد مهر و گاو نخستین، مجله ادب پژوهی، پاییز ۹۱، صص ۸۹-۱۱۰.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۹)، نامه باستان، جلد اول، تهران: سمت.
- کویاجی، جهانگیر کوروجی. (۱۳۸۰)، بنیادهای اسطوره و حماسه ایران، ترجمه جلیل دوستخواه، ویراست دوم، تهران: آگه.
- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک. (۱۳۶۳)، تاریخ گردیزی، به تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.
- مختاریان، بهار. (۱۳۹۲)، درآمدی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه، چاپ دوم، تهران: آگه.
- هارپر، پرودنس او. (۱۳۶۹)، گرز گاوسر در پیش از اسلام، ترجمه امید ملاک بهبهانی، فرهنگ، کتاب هفتم، پاییز ۱۳۶۹، صص ۴۰۲-۳۸۱.
- هینلز، جان. (۱۳۷۳)، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد توسلی، بابل: چشمه و آویشن.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۶)، فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی، تهران: فرهنگ معاصر.

- West, M.L. (2007), *indo-European poetry and myth*, oxford.

دوفصلنامه ادبیات پهلوانی، دانشگاه لرستان
سال چهارم، شماره ششم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

سهراب در آینه سیاوش

(بررسی مکانیسم دفاعی جابه‌جایی در رفتار عاطفی رستم)

محمدرضا صالحی مازندرانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۰۶

بهمن ساکی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۰۸

چکیده

شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی، یکی از دقیق‌ترین و هنرمندانه‌ترین آثار منظوم تاریخ ادبیات ایران و جهان است. تعدد شخصیت‌ها در شاهنامه و نحوه کنش و تعاملات میان آن‌ها، مبین این نکته است که خالق آن، به بسیاری از نکات و دقایق روانی و شخصیتی آگاهی داشته و در پرداخت شخصیت‌های داستانی، توجه لازم را داشته است. رستم، قهرمان ملی ایران، از موثرترین چهره‌هایی است که نقش‌های فراوانی برای ایران می‌آفریند و گره‌گشای پهلوان در شاهنامه می‌باشد. این مقاله، رستم پیلتن را در ترازوی عاطفه بررسی می‌کند؛ زیرا او در تراژدی‌های رستم و سهراب و داستان سیاوش، رقیق‌ترین عواطف را از خود بروز می‌دهد و از آنجا که فردوسی نگران سرنوشت و حالات روحی شخصیت‌های شاهنامه است، با سپردن تربیت سیاوش به رستم و جابه‌جایی عاطفه او به سمت سیاوش، تسلی روحی و روانی‌اش را خواستار است. این مسأله، توجه و شناخت عمیق نویسنده را به مسائل روانی و شخصیتی آدمی نشان می‌دهد. ایفای نقش رستم در داستان سیاوش، منطبق بر نظریه مکانیسم‌های دفاعی و مقابله با فشار روانی است.

Salehi_mr20@yahoo.com

۱. استادیار دانشگاه شهید چمران اهواز (نویسنده مسئول).

bahman_saki@yahoo.com

۲. دانشجوی دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز.

از آنجا که وی نتوانسته است مرئی فرزند خود باشد، حال، بر این است که کاستی‌های وجودی و روانی خود را در مواجهه با سیاوش جبران کند. او سهراب را در آینه سیاوش نظاره می‌کند و انگیزه‌های ارضا نشده خود را، با مکانیسم جابه‌جاسازی، به مجرای می‌راند که موجب کاهش تنش‌های روانی و حفظ عزت نفس او می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: فردوسی، رستم، سیاوش، مکانیسم‌های دفاعی، جابه‌جایی.

۱- مقدمه

شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی، در میان منظومه‌های پهلوانی و اساطیری ادبیات جهان، هم از نظر تعدد داستان‌ها و هم از نظر تعدد شخصیت‌های داستانی کم‌نظیر است. جذابیت داستان‌های متعدد شاهنامه، با تفاوت‌های اساسی در فرآیندهای داستانی و نحوه تقابل شخصیت‌های آنان است. ظرفیت‌های متنوع شاهنامه، گره‌خوردگی مضامین داستانی آن با حیات آرمانی و تعالی‌گرای انسان در ادوار گوناگون، تجلی عناصر فطری و غریزی در کنش قهرمانان، توجه به موضوعاتی همچون: عشق، قدرت، نفرت، مرگ و... که دغدغه‌های ازلی و ابدی انسان بوده‌اند، باعث گستردگی ابعاد تحلیلی شاهنامه، تا دیگر حوزه‌های علوم انسانی و زمینه‌ساز پژوهش‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناختی شده‌است. تعاملات میان شخصیت‌های شاهنامه، مبین این نکته است که خالق آن به بسیاری از نکات و دقایق اساسی روانی و شخصیتی آگاهی داشته و در پرداخت شخصیت‌های داستانی و ابعاد روانی آنان، توجه لازم را به‌خرج داده است و شاید بتوان بیان کرد که «یکی از علل عمده گرایش به ملاحظات روان‌شناختی در آثار شاعران و نویسندگان گذشته، استنباط آنان از نوعی ناخودآگاه روانی، پیش از طرح آن به وسیله فروید، باشد. آن‌ها با کشف ناخودآگاه ذهن انسان، بسیاری از کشاکش‌های روانی را در آثار خود متجلی کرده‌اند و این نکته‌ای است که

فروید خود بارها بدان اعتراف کرده‌است و آثاری چون برادران کارامازوف اثر داستایفسکی، نویسنده نامدار روس و تراژدی هملت از شکسپیر، نمایشنامه‌نویس بزرگ انگلیسی را گواه چنین واقعیتی می‌داند» (امامی، ۱۳۵۸: ۱۳۳). دقت در نحوه کنشگری شخصیت‌های شاهنامه، به‌ویژه رستم، این پرسش را در ذهن برجسته می‌کند که فردوسی چگونه و به چه میزان، با قواعد حاکم بر رفتارهای ناخودآگاه و مکانیسم دفاعی آشنایی داشته است.

۱-۲- نظریه مکانیسم‌های دفاعی و مکانیسم دفاعی جابه‌جایی

زیگموند فروید (Sigmund Freud)، در مراحل روانکاوی بیماران خود، از آنان می‌خواست تا سعی کنند حوادث همراه با نخستین پیدایش علائم مرضی خود را به یاد آورند و چنانچه بیمار موفق به این کار نمی‌شد، به بیمار می‌گفت: «هنگامی که دست خود را روی پیشانی‌ات بگذاری، خاطرات به ذهنت بازمی‌گردند و این، کار یادآوری را آسان می‌سازد؛ اما برای برخی از بیماران، لازم بود اصرار بیشتری نشان‌دهد» (موکی یلی، ۱۳۸۵: ۱۱). فروید، در این فرآیند، متوجه این نکته شد که در اینجا مقاومتی وجود دارد که باید آن را مغلوب سازد؛ پس باید به وسیله فعالیت روانی خود، در وجود بیمار، نیروی روانی‌ای را شکست دهد که علیه شعور یافتن (به‌خاطر آوردن) تصاویر ذهنی بیمارگونه او به مخالفت برمی‌خیزد و در آن لحظه، مانع از درک تصویر ذهنی بیمارگونه او می‌شود و در عین حال، این نیرو، خود به ایجاد علائم بیماری روانی کمک می‌کند. او سپس نتیجه می‌گیرد که تصاویر ذهنی فراموش‌شده، حائز خصیصه‌ای مشترک هستند؛ یعنی همگی رنج‌آور بوده‌اند و زیانی اخلاقی را به یاد می‌آورده‌اند. کلیه این احساس‌ها، از جمله احساس‌هایی شمرده می‌شوند که انسان علاقمند است هرگز آن‌ها را درک نکرده بود و ترجیح می‌دهد آن‌ها را به فراموشی بسپارد (همان). این شرایط، منجر به ایجاد یک واکنش دفاعی ناخودآگاه در فرد می‌شود. طبق

نظریه مکانیسم‌های دفاعی (Defense mechanisms) زیگموند فروید (۱۸۹۴)، شیوه جابه‌جایی (Displacement) یکی از مکانیسم‌های دفاعی است که در مقابله با فشارهای روانی به کار می‌رود. در این شیوه ناخودآگاه، وقتی که نمی‌توان خشم را متوجه خاستگاه ناکامی کرد، می‌توان آن را به سمت و سوی کم‌خطرتری به پیش‌رانند. «کاربرد ناخودآگاه مکانیسم‌های دفاعی، راه‌هایی برای رسیدن به سازگاری در برابر فشارهای درونی است که افراد برای جلوگیری از تنزل عزت نفس (Self esteem) و مقابله با افزایش اضطراب، به آن‌ها متوسل می‌شوند. فروید، جابه‌جاسازی را رضایت‌بخش‌ترین شیوه ادارهٔ تکانه‌های جنسی و پرخاشگری می‌داند» (اتکینسون، ۱۳۸۵: ۵۱۳). حال آن‌که دست‌زدن به تدابیر مقابله، غالباً هشیارانه و آگاهانه صورت می‌گیرد. به عقیدهٔ فروید، مکانیسم‌های دفاعی سبب می‌شوند که «تفکر متعارض از هشیاری کنار زده‌شود» (پورافکاری، ۱۳۸۵: ۳۷۱). آنا فروید (Anna Freud)، در کتاب ایگو و مکانیسم‌های دفاعی^۲ (۱۹۳۶)، مکانیسم‌های دفاعی را، به خودی خود، رفتار بیمارگونه نمی‌داند و معتقد است این مکانیسم‌ها می‌توانند «در ابقاء رفاه روانی طبیعی، نقش اساسی ایفا نمایند. او همچنین عقیده دارد هرکس، خواه به‌هنگام و خواه نروتیک، از یک گروه مکانیسم‌های دفاعی، به درجات مختلف، استفاده می‌کند» (همان: ۳۷۲). همچنین در این دیدگاه، «جابه‌جاسازی نمی‌تواند تکانه‌های ناکام‌شده را از بین ببرد؛ اما در مواردی که سابق اساسی ناکام می‌ماند، فعالیت‌های جایگزین، قطعاً موجب کاهش تنش می‌شوند» (اتکینسون، ۱۳۸۵: ۵۱۳). همان‌گونه که پیش‌تر گفته‌شد، فرد در معرض فشارهای روانی، ممکن است ترکیبی از مکانیسم‌های دفاعی را، به صورت ناخودآگاه، به کار ببرد. مکانیسم دفاعی جبران (Compensation) نیز از پُرکاربردترین مکانیسم‌های دفاعی است. بر اساس این مکانیسم، «وقتی شخص در یک زمینه با شکست و ناکامی روبرو می‌شود یا احساس ضعف، حقارت و بی‌کفایتی می‌کند، سعی می‌کند در حوزهٔ دیگری که



شانس بیشتری برای پیشرفت وجود دارد، تلاش کند و موفق شود» (کریمی، ۱۳۷۰: ۸۱). این مکانیسم نیز موجب جلوگیری از تنزل عزت‌نفس و مقابله با افزایش اضطراب می‌شود. حکیم فردوسی، با دریافتی دقیق از این نکته که «انگیزه اصلی انسان‌ها، کاستن و به حداقل رساندن تنش و در نتیجه، حفظ تعادل حیاتی درون است» (شولتس، ۱۳۸۶: ۱۶) و درک این فرآیند روانی که انگیزه‌ای که از راه معینی ارضا نشود، به مجرای دیگری رانده می‌شود (اتکینسون، ۱۳۸۵: ۵۱۳) رفتارهای رستم را، به‌عنوان شخصیت اصلی داستان، جهت‌دهی کرده و در پی ابقاء رفاه روانی طبیعی اوست.

۳-۱- جبران تعارض درونی

در طول زندگی، گاهی موقعیت‌هایی پیش می‌آید که در آن‌ها، فرار از موانع داخلی و یا خارجی، یا فرار از موقعیت‌های متناقض، امکان‌ناپذیر است و از شدت فشار در این موقعیت‌ها، فرد احساس می‌کند به دام افتاده است (مان، ۱۳۵۲: ۹۴).

«وقتی احساس می‌کنیم شایستگی و لیاقت ما زیر سؤال رفته است و یا وقتی مورد تمسخر و یا در معرض انواع تهمت‌ها و یا انتقادات قرار می‌گیریم، سعی داریم آگاهانه یا ناخودآگاهانه، آن‌ها را سرکوب کرده یا سمت و سوی انتقادات را به جانب فرد دیگری هدایت کنیم؛ یا اینکه با جبهه‌گیری و حملات پرخاشگرانه از خود دفاع کنیم» (بلکمن، ۱۳۹۳: ۷).

«افراد نوروتیک و سالم، در لحظات ناامنی و استرس، یا شرایط سخت، تمایل دارند به انگاره‌های خود پناه برند؛ زیرا با آن آشنایی دارند و قبلاً هم از آن سود برده‌اند؛ بنابراین، تلاش می‌کنند این مفاهیم و انگاره‌های ذهنی مشابه را، در شرایط گوناگون و حتی در مواقعی که مفید نیستند، به کار برند. اغلب دفاع‌ها، برای مهار عواطف ناشی از تعارض‌های

درونی روان به کار می‌آیند؛ اما به نظر می‌رسد، بعضی دفاع‌ها، در شکل‌گیری ساختار روانی بهنجار سودمند هستند و ضرورتاً، برای خنثی کردن عواطف به کار گرفته نمی‌شوند (همان: ۳۳).

دستاورد بزرگ فروید، کشف تأثیر ناهشیار در تبیین تظاهرات پاتولوژیکی خاص، با اساس روان‌شناختی بود. در مدل فروید که در آن، تنش‌ها که سائق هم‌نامیده می‌شوند، در نتیجه انرژی درون روانی و مطالبات بیرونی، در بدن انباشته می‌شوند و باید گهگاهی از طرق مختلف تسکین داده شوند؛ یا از طریق پخته‌شده مورد پذیرش فرهنگ (والایش) یا از راه‌های ناپخته و پاتولوژیک که نتیجه آن تعارض، سرکوب و بالاخره روان‌نژندی است (اوبرست، ۱۳۸۹: ۲۱). همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، وقتی تعارض‌ها به روش‌های مستقیم حل نشوند، به مجرای رانده می‌شوند که شخص، ناخودآگاه به واکنش‌های غیرمستقیم برای تسکین و حل تعارض درونی برای حفظ قدر و منزلت خویش روی می‌آورد که آن‌ها را اصطلاحاً «واکنش مدافع-نهاد»، «خوداصلاح‌کنندگی» یا «واکنش جبرانی» می‌نامند. وقتی در روان‌شناسی اصطلاح جبران به کار برده می‌شود، اغلب منظور تأکید نسبت به یک انگیزه است در موقعی که بیان یا تظاهر انگیزه دیگر منع شده باشد (مان، ۱۳۵۲: ۹۵). از این منظر که جبران کافی احساس حقارت، باعث سازگاری فعال فرد با شرایطی می‌شود که نیاز به تلاش و امیدواری دارد؛ و تلاش‌هایی هستند که به علاقه اجتماعی انجام می‌شوند، آدلر آن‌ها را تلاش‌های مفید و یا تلاش برای کمال نامیده است؛ چون نه تنها برای خود فرد مهم هستند؛ بلکه برای افراد دیگر نیز مفیدند (بلکمن، ۱۳۹۳: ۷). یکی از بسیار مکانیسم‌هایی که در جبران تعارض درونی فعال شده و ناخودآگاه، عملکرد فرد را مورد تأثیر قرار می‌دهد، مکانیسم انتقال است (فروید، ۱۹۱۴؛ آنا فروید، ۱۹۳۶؛ لونشتاین، ۱۹۵۷؛ مارکوس، ۱۹۷۱؛ بلوم ۱۹۸۲). فرد خاطره اتفاقات و ارتباطات گذشته خود با دیگران را به یک شخص جدید

منعکس می‌کند؛ سپس برای فراموش کردن گذشته یا چیره‌شدن بر این خاطرات، سعی می‌کند با استفاده از مکانیسم‌های قدیمی خود و زنده کردن مجدد آن‌ها به‌طور نمادین، سرانجام کار را تغییر دهد (بلکمن، ۱۳۹۳: ۴۶).

کارن هورنای، علیرغم دردناک بودن تجربه آگاهانه تعارض، آن را موهبتی ارزشمند می‌داند. به عقیده هورنای، هرچه بیشتر با تعارض‌های خودمان روبه‌رو شویم و هر چه بیشتر خودمان در جستجوی حل این تعارض‌ها باشیم، آزادی توان درونی بیشتری می‌یابیم. وقتی تعارض‌ها مسئله اصلی زندگی می‌شوند، معنایش این است که مواجهه با این تعارضات و حل آن‌ها سخت‌تر می‌شود؛ اما به شرطی که ما به اندازه کفایت، نسبت به مسئله آگاهی داشته باشیم (هورنای، ۱۳۸۹: ۳۰). امروزه مفهوم جبران، در مورد اعضا و حتی سیستم مرکزی، به طرز شایعی، پذیرفته شده و اعتبار تجربی آن ثابت شده است (بلکمن، ۱۳۹۳: ۱۸).

۴-۱- پیشینه تحقیق

پیرامون شخصیت‌های شاهنامه، از منظر روان‌شناسی، کم و بیش، پژوهش‌هایی صورت گرفته است و برخی از شخصیت‌های اصلی داستان‌های شاهنامه، از دیدگاه یک مکتب یا یک نظریه، مورد ارزیابی و تحلیل واقع شده‌اند که محور اساسی آن‌ها، کنش شخصیت‌های داستانی و انطباق آن با جنبه‌هایی از موضوعات مربوط به روان آدمی بوده‌است. از جمله این پژوهش‌ها، می‌توان به مقاله «تجزیه و تحلیل روان‌شناسانه داستان رستم و سهراب» (علی شریعت، ۱۹۸۲) که به زبان فرانسه چاپ شده است، «تحلیل اسطوره قهرمان در داستان ضحاک و فریدون بر اساس نظریه یونگ» (محمدرضا امینی، ۱۳۸۱)، مقاله «تحلیل روان‌شناسی شخصیت و زندگی فریدون در شاهنامه فردوسی بر پایه مکتب روانکاوی

زیگموند فروید» (مرادی و امین، ۱۳۸۵) و «تحلیل داستان سیاوش بر پایه نظرات یونگ» (ابراهیم اقبالی و دیگران، ۱۳۸۶) اشاره نمود. اما میان پژوهش‌های موجود، پژوهشی مستقیم، با تکیه بر مکانیسم دفاعی جابه‌جایی مشاهده نشده است. این مقاله، بر اساس منابع مکتوب نوشته‌شده و به روش استقراء و تحلیل محتوا صورت گرفته است.

۲- بحث

۲-۱- رستم شاهنامه

رستم، قهرمان ملی ایران، از مؤثرترین چهره‌های شاهنامه، نقش‌های فراوانی برای ایران می‌آفریند و غالباً، از منظر پهلوانی، از گره‌گشایترین پهلوانان در شاهنامه است. به طوری که در ادبیات فارسی، چهره رستم، یادآور زورآوری، پهلوانی و قهرمانی ایران است. او از نمادهای ثابت پهلوانی ملی در کنار نماد پهلوانی دینی [حضرت علی (ع)] قرار می‌گیرد. به گونه‌ای که تا چند صدسال بعد نیز، شمس‌الدین محمد بلخی او را در ثبات قدم، در کنار حضرت علی (ع) نام می‌برد و در آشفستگی‌ها آرزومند یاری‌گری اوست:

زین هم‌رهان سست‌عناصر دلم گرفت شیر خدا و رستم دست‌انم آرزوست

(مولوی، ۱۳۸۵: ۱۹۱)

رستم، تهمتن زابلستان و جهان‌پهلوان است و «بیشترین عاطفه و شعور فردوسی، در پهلوانان به طور عام، و در رستم به طور خاص، تجسم یافته است» (محمودزاده، ۱۳۸۳: ۸۹). فردوسی می‌داند قهرمانان و پهلوانان، حافظان تاریخ و امتداددهندگان فرهنگ و نقطه ثقل آرمان‌های پیش‌برنده یک ملت، در طول حیات آن، می‌باشند. رستم یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های شاهنامه است؛ او گرچه پهلوانی نامدار و گره‌گشای نبردهای سخت ایران است؛ اما در تراژدی‌های مرگ سهراب و داستان سیاوش، رقیق‌ترین عواطف را از خود بروز

می‌دهد. در داستان مرگ سهراب، رستم جهان‌پهلوان، مقهور سرنوشت می‌شود. او، گرچه در تمامی نبردهایش پیروز بوده است؛ اما در تراژدی مرگ سهراب، همه عوامل دست به دست هم می‌دهند تا او بازنده نهایی و مغموم آن واقعه باشد. او اکنون بر آن است تا با پرورش سیاوش، در جنگ با سرنوشتی که در انتظار این کودک شیرفش است، پیروز باشد یا حداقل اگر در نبرد با سهراب، نادانسته، به چنگ سرنوشتی غمبار گرفتار شده بود، اکنون، آگاهانه، مراقب و مترصد مقابله با تقدیر باشد تا شاید نتیجه‌ای دیگر حاصل کند. رستم نیز همانند هر پدری که هنرمند است و دارای قابلیت‌هایی است، آرزومند آن است که قابلیت‌های فردی خود را به فرزندش منتقل سازد. او در جایگزینی سیاوش به جای سهراب، به تربیت سیاوش در تمامی ابعاد همت می‌گمارد و او را فرزند خود می‌داند. هدف از این مقاله، بررسی مکانیسم دفاعی جابه‌جایی در رفتار عاطفی رستم است.

۲-۲- داستان سیاوش

کاووس شاه، پس از تولد سیاوش، از طریق منجمان درمی‌یابد که ستاره بخت و اقبال فرزندش آشفته است و از عاقبت نامعلوم او بیمناک می‌شود:

جهاندار نامش سیاوخش کرد	بر او چرخ گردنده را بخش کرد
از آن کو شمارد سپهر بلند	بدانست نیک و بد و چون و چند
ستاره بر آن بچه آشفته دید	غمی گشت چون بخت او خفته دید
بدید از بد و نیک آزار او	به یزدان پناهِید از کار او

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۰/۳)

«سراسر عمر پر افتخار [رستم] به آزادگی در گوشه زابلستان گذشت و فقط در تنگناها به یاری ایرانیان و شاهان و شاهزادگان می‌شتافت و هر بار ملت ایران را از خطر حتمی

می‌رهانید» (یاحقی، ۱۳۸۸: ۳۹۴). رستم نقش‌های فراوانی برای گره‌گشایی ایران در شاهنامه می‌آفریند و چاره‌گر ایران و شاهان آن است. «زندگی و نبردهای غرورانگیز رستم، یا ناظر به کسب «نام» بوده و یا دفع «ننگ»؛ به‌ویژه در داستان رستم و اسفندیار که رستم نماینده «نام» و آزادگی قرار می‌گیرد» (همان)؛ اما این‌بار، یاری‌رسانی او متفاوت و دیگرگونه است. رستم این بار نقشی عاطفی بر عهده می‌گیرد تا با تربیت یک ایرانی پاک‌نهاد و پهلوان، به ایران‌زمین خدمت کند.

۲-۳- مهر پدرانۀ رستم

رستم به کاووس‌شاه می‌گوید: اکنون که در دربار و در میان اطرافیان تو چندان مایه‌ای برای تربیت این کودک «شیرفش» نیست، او را به من بسپار تا در تربیت و پرورش او بکوشم. برای شاه چه از این بهتر که مربی فرزندش رستم پهلوان باشد؟

چنین تا برآمد برین روزگار	تہمتن بیامد بر شہریار
چنین گفت کاین کودک شیرفش	مرا پرورائید باید بہ گش
چون دارندگان تو را مایہ نیست	مر او را بہ گیتی چو من دایہ نیست

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۰/۳)

فردوسی، در هنگام تولد رستم از رودابه، یا به عبارتی، هنگام بیرون کشیدن رستم از تهیگاه شکافته رودابه، او را بچۀ شیر خطاب می‌کند. از طرفی نیز، هنگامی که رستم از کاووس‌شاه می‌خواهد تا تربیت سیاوش را به او بسپارد، رستم عبارت کودک شیرفش را به کار می‌برد. این همانندی در توصیف رستم و سیاوش، تمهیدی است تا فردوسی بتواند سرنوشت این دو شخصیت برجستۀ شاهنامه را به هم پیوند زند.

توصیف فردوسی از رستم:



تو بنگر که بینادل افسون کند
ز صندوق تا شیر بیرون کند
بکافد تهیگاه سرو سهی
نباشد مر او را ز درد آگهی
وز او بچۀ شیر بیرون کشید
همه پهلوی ماه در خون کشید
(همان: ۱ / ۲۳۸)

توصیف رستم از سیاوش:

چنین گفت کاین کودک شیرفش
مرا پرورانید باید به کش
(همان: ۳ / ۱۰)

حکیم فردوسی، اغلب برای برجسته نمودن پهلوانان شاهنامه، آن‌ها را با صفت شیر توصیف می‌کند؛ اما در این زمینه، بیشترین مایه را برای رستم گذاشته است. همان‌طور که در توصیف سُرخه، فرزند افراسیاب تورانی، بر او را بر شیر می‌داند؛ اما بلافاصله به زیبایی او می‌پردازد:

به سرخه نگه کرد پس پیلتن
یکی سرو آزاد بُد در چمن
برش چون بر شیر و رُخ چون بهار
ز مشک سیه کرده بر گل نگار
(همان: ۳ / ۱۸۰)

فردوسی در فرآیند داستان سیاوش، تمهیداتی فراهم آورده‌است تا رستم در چهره سیاوش به جست‌وجوی سهرابی برآید که فقدان او بر دل و جان رستم سنگینی می‌کند. عناصر کلیدی و اصلی داستان سیاوش که او را به داستان سهراب پیوند می‌زنند، دو موضوع کلی هستند:

- ۱- وجود کودکی که یادآور و مُحَرکِ مهرِ پدری برای اوست.
- ۲- کودکی که سرنوشت او و اقبال تیره‌ای که منجمان در طالع او دیده‌اند، یادآور جوانمرگی سهراب، برای رستم است.

رستم از سویی نتوانسته است مرئی فرزند خود باشد و از سوی دیگر، ناجوانمردانه او را به کام مرگ فرستاده و بختی واژگون برای او رقم زده است. حال بر آن است تا با فرصتی که به دست آمده، کاستی‌های وجودی و روانی خود را در مواجهه با این کودک که دارای ظرفیت‌ها و استعداد‌های جسمانی نیز هست، جبران کند. رستم با بیان عبارت «کودک شیرفش»، به بخشی از استعداد‌های سیاوش اشاره می‌کند و به مدد سایر تمهیدات، مهر پدری را که در ایفای نقش‌های آن نامراد بوده است، به سمت سیاوش جابه‌جا می‌کند. در داستان سیاوش، کاووس می‌پذیرد تا رستم پدرخواندگی سیاوش را بر عهده بگیرد و هر آنچه را لازمه پهلوانی است، به سیاوش بیاموزد:

جهانجوی گُرد پسندیده را	به رستم سپردش دل و دیده را
نشستنگهش ساخت در گلستان	تهمتن ببردش به زابلستان
عنان و رکیب و چه و چون و چند	سواری و تیر و کمان و کمند
همان باز و شاهین و کار شکار	نشستن‌گه مجلس و می‌گسار
سخن‌گفتن رزم و راندن سپاه	ز بیداد و داد و ز تخت و کلاه
بسی رنج برداشت و آمد ببر	هنرها بیاموختش سر به سر
به مانند او کس نبود از مِهان	سیاوش چنان شد که اندر جهان

(همان: ۳ / ۱۱ - ۱۰)

آموزش‌های رستم همه‌جانبه است؛ در عرصه جنگاوری و رزم، سوارکاری، تیراندازی، کمانداری، کمانداندازی، سخن‌گفتن و رجزخوانی در میدان جنگ، آئین‌های لشکرکشی، به مجلس عیش و طرب نشستن، شیوه‌های شکارکردن و شکار به شیوه شاهان، عدل و انصاف و داد و آئین‌های بر تخت نشستن و سلوک شاهان. همه این فنون که شایسته شاهزاده‌ای چون سیاوش است، توسط رستم پهلوان به او آموزش داده می‌شود و نظام طبقاتی نیز حکم

می‌کند که پیشه از پدر به پسر منتقل گردد. حال که کاووس از وظایف پدرانۀ خود در قبال سیاوش شانه خالی کرده و آموختن آیین شاهی و رزم را به رستم واگذار کرده، پذیرفته است که رستم پدر سیاوش است و مهم‌ترین نکته در پروردن سیاوش، مهر پدری است که رستم با آیین و آداب شاهی و فنون رزم درآمیخته است و سیاوش نیز قدردان اوست:

چنین گفت با رستم سرفراز	که آمد به دیدار شاهم نیاز
بسی رنج بردی و دل سوختی	هنرهای شاهانم آموختی
پدر باید اکنون که بیند ز من	هنرهای آموزش پیلتن

(همان)

رستم، آیین زندگی خاندان خود را که می‌بایست به فرزندش سهراب می‌آموخت، تحت تأثیر ناخودآگاه مکانیسم‌های دفاعی، به سیاوش می‌آموزد. «سیاوش تنها شاهزاده‌ای بود که به آیین زندگی خاندان رستم پرورش یافت؛ شاید بتوان پاک‌ی و پرهیزکاری او را بی‌تأثیر از این تربیت ندانست، این مزیتی است که سیاوش نسبت به سهراب داشت» (عبادیان، ۱۳۶۹: ۱۷۹).

سیاوش خواستار آن است که به دیدار کاووس برود و هنرهایی را که از رستم آموخته‌است، به پدر نشان دهد. رستم او را کاملاً تجهیز می‌کند؛ اما نکته‌ای که فردوسی به‌خوبی به آن اشاره می‌کند، این است که رستم، علاوه بر آنچه که در دسترس داشته و برای تجهیز سپاه سیاوش تدارک دیده بود، دو کار مهم دیگر و پدرانۀ نیز انجام داده است: یکی آنکه برخی ساز و برگ‌هایی که نیاز بود تا سیاوش آراسته‌تر به نزد کاووس‌شاه برود و در دسترس نبود، رستم آن‌ها را از هر جای گیتی تهیه نمود:

از این هرچه در گنج رستم نبود ز گیتی فرستاد و آورد زود

(همان)

همی رفت با او تهمتن بهم بدان تا نباشد سپهد ڈژم

(همان)

رستم، گرچه چندین مرتبه زخم‌زبان کاووس را چشیده است و چندان دل خوشی از او ندارد؛ اما برای پیشگیری از بدگمانی کاووس نسبت به سیاوش و پذیرش آسان‌تر او، خود نیز به‌همراه سیاوش به سوی شاه روانه می‌شود.

از دیگر نشانه‌هایی که ما را به «مهر پدرانۀ» رستم به سیاوش رهنمون می‌شود، هنگام لشکرکشی افراسیاب به سوی ایران است. در این اوضاع، سیاوش با دلیل‌هایی که می‌آورد، کاووس شاه را قانع می‌کند تا بگذارد خود به جنگ لشکر افراسیاب برود تا قابلیت‌های خود را به پدر بنمایاند. کاووس شاه که معترف است سیاوش دست‌پرورده رستم است و می‌داند که رستم در همه حال پشتیبان و مراقبت اوست، از رستم می‌خواهد تا سیاوش را در نبرد با لشکر افراسیاب همراهی کند. کاووس شاه خطاب به رستم می‌گوید:

ز گیتی هنرمند و خامش تویی که پروردگار سیاوش تویی

همی خواهد او جنگ افراسیاب تو با او برو روی از او برمتاب

چو بیدار باشی تو خواب آیدم چو آرام یابی شتاب آیدم

(همان: ۳ / ۴۱)

رستم، در پاسخ او را مطمئن می‌سازد که حامی و پشتیبان سیاوش خواهد بود. و به‌طور

ضمنی، دل‌بستگی عمیق شخصی خود را نسبت به سیاوش نشان می‌دهد:

تهمتن بدو گفت من بنده‌ام سخن هرچه گویی نیوشنده‌ام

سیاوش پناه و روان من است سر تاج او آسمان من است

(همان)



از طرفی «سیاوش دست‌پروده رستم است و دلیری و خوی و منش پهلوانان را از او آموخته است. و در حقیقت، شخصیت محبوب رستم را به نحوی در وی جلوه‌گر می‌بینیم» (یوسفی، ۱۳۷۲: ۸۱). هر دو پشت و پناه یکدیگرند. عبارات پناه و روان، اوج نیازمندی معنوی و پدرانۀ رستم به سیاوش است. این تعبیر نیز تمهیداتی هستند که فردوسی در کلام رستم به کار می‌بندد تا مهر پدری‌اش را نسبت به سیاوش نشان‌دهد.

سیاوش به نبرد تورانیان می‌رود و پس از شکست لشکر افراسیاب و با توجه به خواب آشفته‌ای که افراسیاب دیده بود، لشکریان تورانی از جنگیدن در برابر سیاوش که رستم را نیز در کنار دارد، با عذرآوری و پشیمانی، کناره می‌گیرند و از سویی افراسیاب نیز خواستار آن است که کابوشش تعبیر نشود. افراسیاب، گرسیوز را برای گفتگو با سیاوش راهی می‌کند و پیمانی میان دو سپاه بسته می‌شود و مقرر می‌شود که تعدادی از جنگاوران تورانی، به‌عنوان گروگان، برای جلوگیری از پیمان‌شکنی افراسیاب، در نزد ایرانیان بمانند. رستم نیز می‌رود تا گزارش ماجرا را به کاووس‌شاه بدهد. کاووس برمی‌آشوبد و به رستم می‌گوید: «گیرم که سیاوش جوان و بی‌تجربه است، تو چرا بدی‌های افراسیاب را فراموش کرده‌ای؟ وقت آن رسیده بود که بدی‌های او را کیفر می‌دادید. رستم باز سعی می‌کند شاه را توجیه کند؛ اما کاووس‌شاه گوشش بدهکار نیست و به رستم می‌گوید:

که این در سر او تو افکنده‌ای چنین بیخ کین از دلش کنده‌ای
تن‌آسانی خویش جستی برین نه افروزش تاج و تخت و نگین
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳/۶۳)

رستم پهلوانی جنگاور است و از جنگ واهمه‌ای ندارد. شاید محاسبات او و دغدغه‌اش برای سلامتی سیاوش نیز در قبول این تصمیم مؤثر بوده و به همین اندک پیروزی نسبی در برابر تورانیان بسنده کرده‌باشد، تا این بار نیز، نسنجیده موجب هلاک پرورده خود نشود. اما

کاووس، رستم را به تن آسانی متهم می‌کند و می‌گوید که این سازش زیر سر اوست. رستم آگاه است که رویارویی مستقیم سیاوش با افراسیاب، بسیار خطرناک است؛ چرا که افراسیاب پهلوانی کارآزموده همچون خود اوست و ممکن است تجربه و حيله‌گری افراسیاب، بر قوای جسمانی سیاوش پیروز شود؛ همان‌گونه که تجربه خود رستم بر جوانی سهراب چربید و او را به کام مرگ فرستاد. سیاوش در نزد رستم، بدیلی برای سهراب است و دوست ندارد واقعه سهراب دوباره تکرار شود. اما کاووس با تلخ‌زبانی، برای چندمین مرتبه در شاهنامه، موجب آزرده‌گی رستم می‌شود. این بار از طوس می‌خواهد تا به جنگ برود. رستم تلخی سخن کاووس را بر نمی‌تابد و اندوهناک و خشمگین می‌گوید:

اگر طوس جنگی‌تر از رستم است چنان دان که رستم ز گیتی کم است
(همان)

کاووس نامه‌ای به سیاوش می‌نویسد و تبهکاری افراسیاب و لطماتی را که به ایران زده، یادآور می‌شود. رستم از کاووس می‌خواهد که کاری نکند که سیاوش در وضعیتی گرفتار شود که مجبور به پیمان‌شکنی شود؛ چرا که پیمان‌شکنی برای شاهزاده‌ای پهلوان و پاک‌نهاد همچون سیاوش که پرورده رستم است، زیننده نیست و علاوه بر آن، پیمان‌شکنی برخلاف آئین پهلوانی و مغایر با آداب پادشاهی نیز هست:

ز فرزند پیمان‌شکستن مخواه مکن آنچه نه اندر خورد با کلاه
(همان)

رستم توجه دارد که پرورده‌اش که نوعی علاقه پدرانۀ نیز به او دارد، این درس را هم باید بیاموزد و در برابر کاووس به دفاع از سیاوش اقدام کند و مطمئن است که سیاوش از این پیمان بر نمی‌گردد و حتی از جانب او اعلام می‌کند که سیاوش از کرده پشیمان نخواهد شد. کاووس از این تصمیم برآشفته می‌شود:

نهانی چرا گفت باید سخن
سیاوش ز پیمان نگردد ز بُن
وزین کار کاندیشه کردست شاه
برآشوبد این نامور پیشگاه
(همان: ۳/ ۴۳)

فشارهای کاووس شاه به سیاوش و عزل رستم و همچنین سپردن سپاه به طوس، موجب می‌شود تا سیاوش، رستم را دیگر در کنار نداشته‌باشد تا در تنگناهای فکری یاری‌رسان او شود. این تصمیم نسنجیده کاووس، مقدمات اولین و بزرگترین اشتباه را برای سیاوش جوان فراهم می‌آورد. شاید اگر سیاوش، هنگام این تصمیم‌گیری مهم، پهلوان کارآزموده‌ای همچون رستم را در کنار خود می‌داشت، دچار این اشتباه نمی‌شد. کاووس نیز در مسیر تحقق این سرنوشت، رستم را از بازگشتن به نزد سیاوش باز می‌دارد. سیاوش بر چندراهه‌ای قرار می‌گیرد که عاقبت هیچ‌کدام را نمی‌داند؛ اما از سرانجام کار بیمناک است. «تراژدی سیاوش، تراژدی اخلاق است که هاله‌ای است عمیقاً عرفانی. سیاوش می‌خواهد از قلمرو اخلاق و معنویت پا فراتر نهد. مهم نیست که یک طرف پیمان، توران، دشمن ایران است؛ او می‌خواهد که قهرمان پاسداری قول و پیمان باشد؛ حریف هر که خواهد، گو باش. وسواس او، وسواس اخلاقی است» (رحیمی، ۱۳۶۹: ۲۱۸). نکته برجسته این است که بزرگترین دغدغه سیاوش در این بلا تکلیفی و تعلیق، جلب رضایت خداوند است. سیاوش، پس از پرس‌وجو از قاصد و از آنچه که در دربار کاووس گذشته بود و از رفتار ناشایست کاووس با رستم، اندوهگین می‌شود. محتوای نامه کاووس به سیاوش، به قدری تلخ و گزنده و تحقیرآمیز است که هیچ‌گونه مهر پدران‌های در آن دیده نمی‌شود؛ بلکه این نامه سراسر نسبت‌های ناروا به رستم و سیاوش است. در این واقعه، مهر و علاقه سیاوش به رستم نیز، به خوبی دیده می‌شود و آزرده‌گی رستم برای او ناگوارتر از آزرده‌گی کاووس است. در واقع، سیاوش که از پدر خوبی چندانی ندیده‌است؛ به‌گونه‌ای که او را برای اثبات پاکدامنی به

درون آتش فرستاده است؛ متقابلاً و نیز ناخودآگاه، بر اساس مکانیسم‌های دفاعی، پدری دیگر، بغیر از کاووس را برای خود برگزیده است.

چو نامه به نزد سیاوش رسید
بر آن‌گونه گفتار ناخوب دید
فرستاده را خواند و پرسید چُست
از او کرد یکسر سخن‌ها درست
بگفت آنکه با پیلتن رفته بود
ز طوس و ز کاووس آشفته بود
سیاوش چو بشنید گفتار اوی
ز رستم غمی گشت و برتافت روی
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳/۶۶)

۲-۴- مرگ سیاوش و سوگواری رستم

تورانیا نیز از مهر و علاقه پدرانه رستم به سیاوش آگاهند. هنگامی که افراسیاب، به نیرنگ گرسیوز، تصمیم به کشتن سیاوش می‌گیرد، پیلسم نکاتی را به افراسیاب متذکر می‌شود تا شاید مانع قتل سیاوش شود. پیلسم، افراسیاب را از شتاب‌کاری و تصمیم ناسنجیده بر حذر می‌دارد و دو خونخواه اصلی سیاوش را، که کاووس‌شاه و رستم‌اند، به او یادآور می‌شود:

چه بُری سِری را همی بی‌گناه
که کاووس و رستم بود کینه‌خواه
پدر شاه و رستمش پروردگار
بیچی به فرجام زین روزگار
(همان: ۱۴۷/۳)

فرنگیس نیز سخنانی شبیه سخنان پیلسم را به پدرش می‌گوید و از پهلوانان سپاه ایران یاد می‌کند؛ اما نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود و تفسیر منجمان، تیغ تقدیر را تیزتر می‌نماید و سرانجام سیاوش کشته می‌شود. رستم با شنیدن خبر کشته‌شدن سیاوش از هوش می‌رود و

یک هفته را در سوگ و زاری می‌گذرانند و پس از آن، با سپاهی فراوان به درگاه کاووس می‌رود:

تهمتن چو بشنید زو رفت هوش ز زابل به‌زاری برآمد خروش
(همان: ۳ / ۱۷۰)

کاووس نیز «چون خبر حادثه سیاوش شنید، جزع بسیار کرد که سیاوش روحانی را من کشتم نه افراسیاب^۳» (مسکوب، ۱۳۸۶: ۱۱۰). اما توصیف فردوسی، حالات رستم را پس از شنیدن این خبر، آشفته‌تر گزارش می‌کند و دل‌بستگی پدران را در حالات او برجسته‌تر از کاووس به نمایش می‌گذارد. رستم، کاووس را مقصر اصلی مرگ سیاوش می‌داند و او را به سبب بدخویی و کوتاه‌بینی و همچنین درافتادنش به دام سودابه سرزنش می‌کند. کاووس شاه از شرم سر به زیر دارد؛ زیرا او معترف است که خونخواه واقعی سیاوش، رستم است. پهلوان ایران، با چشمی اشکبار، عزم جنگ می‌کند:

همی جنگ با چشم گریان کنم جهان چون دل خویش بریان کنم
نگه‌کرد کاووس بر چهر او بدید اشک خونین و آن مهر او
نداد ایچ پاسخ مر او را ز شرم فروریخت از دیدگان آب گرم
(همان: ۳ / ۱۷۲)

۲-۵- فرآیند انتقام‌گیری

سیاوش پناه و روان رستم است. «آن‌که در زندگی جان و تن سیاوش را پرورد، چون مرگ فرا رسید، در حق او پدری کرد و به خونخواهی فرزند برخاست» (مسکوب، ۱۳۸۶: ۲۰۶). رستم سه‌تن را در قتل شاهزاده آرمان‌پرست مقصر می‌داند: «نخست شاهبانو که با وسوسه‌های پیاپی خود، او را روانه میدان جنگ کرد؛ دوم شاه که با دستورهای ضد و نقیض و اخلاق‌شکن خود سیاوش را از وطن آواره ساخت و سرانجام شاه توران قاتل واقعی‌اش»

(رحیمی، ۱۳۷۱: ۲۳). اکنون رستم بر آن است تا از تمامی کسانی که در کشتن سیاوش دست داشته‌اند، انتقام بگیرد.

کنون آشکارا ببینی همی که بر موج دریا نشینی همی
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳ / ۱۷۱)

و همچنین خطاب به سپاهی که گرد آورده می‌گوید:

به یزدان که تا در جهان زنده‌ام به‌کین سیاوش دل آگنده‌ام
(همان: ۳ / ۱۷۳)

رستم ضمن تهییج سپاه، تسلای خود را در این انتقام‌گیری می‌بیند و هیچ‌چیز دیگر جز انتقام، موجب تسلای او نیست:

بر آن تشت زرین کجا خون اوی فروریخت ناکار دیده گروی
بمالید خواهم همی روی و چشم مگر بر دلم کم شود درد و خشم
(همان)

او اگرچه کاووس را نیز از مسببان کشته‌شدن سیاوش می‌داند، اما برای او کشتن شاه نیز برخلاف آئین است. اما با این حال، او را با عباراتی همچون «بدخو»، «پراکنده‌کننده خوی بدی»، «دارای اندیشه خرد» خطاب می‌کند و از همه مهمتر، برای او آرزوی مرگ می‌نماید:

بدو گفت خوی بد ای شهریار پراگندی و تخمت آمد بیار
ترا مهر سودابه و بدخوی ز سر بر گرفت افسر خسروی
(همان: ۳ / ۱۷۱)



از اندیشه خُرد و شاه سترگ بیامد به ما بر زیانی بزرگ
 کسی کو بود مهتر انجمن کفن بهتر او را ز فرمان زن
 سیاوش به گفتار زن شد به باد خجسته زنی کو ز مادر نژاد
 (همان)

رستم خطاب به کاووس می‌گوید که خواهی دید در انتقام سیاوش چه خون‌هایی خواهم ریخت و این بالاترین پرخاش و عتابی است که رستم با کاووس‌شاه در شاهنامه می‌کند. حتی در ماجرای مرگ سهراب که کاووس ابتدا از دادن نوشدارو امتناع کرده بود، رستم برای کاووس آرزوی مرگ نکرد؛ اما چون رستم به لحاظ شرایط روانی در صدد انتقام‌گیری از مسبب قتل سیاوش است، در اولین اقدام، کاووس را با آرزوی مرگ برای او در ذهن خود می‌گذرد؛ اما دستش را به خون او آلوده نمی‌سازد:

همی جنگ با چشم گریان کنم جهان چون دل خویش بریان کنم
 نگه کرد کاووس بر چهر او بدید اشک خونین و آن مهر او
 نداد ایچ پاسخ مر او را ز شرم فروریخت از دیدگان آب گرم
 (همان: ۳ / ۱۷۲)

رستم سپس به سراغ سودابه می‌رود، شدت تأثر رستم و انگیزه شدید انتقام‌جویی، باعث می‌شود سودابه را با خنجر به دو نیم کند و کاووس نیز به خود جرأت نمی‌دهد سخنی بر لب آورد:

تهمتن برفت از بر تخت اوی سوی خان سودابه بنهاد روی
 ز پرده به‌گیسوش بیرون کشید ز تخت بزرگیش در خون کشید
 به‌خنجر به دونیم کردش به راه نجنبید بر جای کاووس‌شاه
 (همان)

تا اینجای کار، رستم انتقام خود را از خانواده شاهی گرفته است؛ انتقامی که نتوانسته بود به خونخواهی سهراب از افراسیاب و کاووس بگیرد. اکنون آماده است تا با سپاهی به سمت توران برود. سپاه ایران از نهایتِ اندوه رستم آگاه است، اما این بار رجزخوانی رستم دردمندانه است:

بر آن تشت زرین کجا خون او	فروریخت ناکار دیده گروی
بمالید خواهم همی روی و چشم	مگر بر دلم کم شود درد و خشم
و گر همچنانم بود بسته چنگ	نهاده به گردن درون پالهنگ
بخاک اندرون خوار چون گوسفند	کشندم دو بازو به خم کمند
و گر نه من و گرز و شمشیر تیز	برانگیزم اندر جهان رستخیز
نبیند دو چشمم مگر گرد رزم	حرام است بر من می و جام و بزم
به درگاه هر پهلوانی که بود	چو زان گونه آواز رستم شنود
همه برگرفتند با او خروش	تو گفתי که میدان برآمد به جوش

(همان: ۳/ ۱۷۳)

فرامرز، پسرِ رستم، پیشرو لشکری بود که رستم به کین‌خواهی سیاوش به توران اعزام داشت (یاحقی، ۱۳۸۶: ۶۱۲). او در این نبرد بر سرخه؛ فرزند افراسیاب، غلبه می‌کند و او را به اسارت درمی‌آورد. رستم دستور می‌دهد که به همان شیوه‌ای که سیاوش را کشته بودند، سرخه را نیز بکشند. رستم چون در جریان کشته شدن سهراب، در همان زمان، کین‌خواهی نکرده بود؛ در ماجرای کشته شدن سیاوش، بی‌فاصله، اقدام به کین‌خواهی او می‌کند و مکانیسم جبرانی را نیز ناخودآگاهانه در پیش می‌گیرد:



بفرمود پس تا بردندش به دشت
ابا خنجر و روزبانان و تشت
بیندند دستش به خمّ کمند
بخوابند بر خاک چون گوسفند
بسان سیاوش سرش را ز تن
ببُرند و کرکس بپوشد کفن
(همان: ۱۸۰/۳)

سُرخه با التماس می‌کوشد عواطف رستم را با یادآوری خاطرهٔ سیاوش تحریک کند:
بدو سُرخه گفت ای سرافراز شاه
چِه ریزی همی خون من بی‌گناه
سیاوش مرا بود هم‌سال و دوست
روانم پر از درد و اندوه اوست
مرا دیده پرآب بُد روز و شب
همیشه به نفرین گشاده دو لب
بر آن‌کس که آن شاه را سر گرفت
بر آن‌کس که آن تشت و خنجر گرفت
(همان)

سُرخه در بند رستم، با تضرع، به چند نکتهٔ عاطفی اشاره می‌کند تا شاید با درگیر کردن رستم با مسائل درونی‌اش، راه نجاتی برای خود بیابد:

۱. خود را همچون سیاوش بی‌گناه می‌داند.
۲. خود را هم‌سن و سال و دوست سیاوش می‌داند.
۳. روان خود را دردمند از اندوه کشته‌شدن سیاوش می‌داند.
۴. خود را نفرین‌کننده بر کُشندگان سیاوش می‌داند.

اما بخت از سُرخه برگشته است و رستم به چیزی جز انتقام فکر نمی‌کند. دلِ طوس دیگر سردار ایرانی از بخشایش خواهی سُرخه به رحم می‌آید و از رستم می‌خواهد که او را ببخشد. رستم، گرچه جوانمردی در نبرد را، به‌جز در مقابله با سهراب، در وقایع دیگری از خود نشان داده است؛ اما قصد او تنها کُشتن سُرخه نیست؛ بلکه می‌خواهد افراسیاب را با

داغ فرزند اندوهگین کند؛ همان گونه که خود سوگوار سیاوش شده است. او این سوگواری و خسته‌دلی را شایسته افراسیاب می‌داند و به درخواست طوس توجهی نمی‌کند:

چنین گفت رستم که گر شهریار چنان خسته‌دل شاید و سوگوار
همیشه دل و جان افراسیاب پر از درد باد و دو دیده پر آب
(همان)

رستم می‌خواهد افراسیاب نیز همیشه داغدار فرزندش باشد و تا همیشه با به‌یاد آوردن سیاوش، به سبب انتقام از افراسیاب، تسلایی برای خود بیابد و به همین منظور دستور می‌دهد سُرخه را با قساوت تمام بکشند و بخشی دیگر از مسیر انتقام‌جویی را می‌پیماید. رستم، افراسیاب را مستحق این سوگواری می‌داند. سُرخه به دستور رستم، به طرز هول‌آوری کشته می‌شود و آتش جنگ تیزتر می‌گردد. قساوتی که رستم در کشتن سرخه به خرج می‌دهد، در شاهنامه کم‌نظیر است و در هیچ کجای آن چنین توصیفی از رفتار خصمانه و بی‌رحمانه رستم گزارش نشده است. در این واقعه، می‌توان گفت رستم که داغ از دست دادن سهراب و سیاوش را با هم داشته است؛ به ناخودآگاه، بر اساس مکانیسم جبران، در کشتن سرخه، انتقام هر دو را می‌گیرد و خود را تسکین می‌دهد.

این توصیف، بیانگر این مطلب است که انگیزه رستم، کاملاً شخصی و انتقام‌جویانه است و خود را مُحق در انتقام‌گیری و داغدار نمودن افراسیاب، در حدّ اعلاّیش، می‌داند:

همان تشّت و خنجر زواره ببرد بدان روزبانان لشکر سپرد
سرش را به خنجر بریّد زار زمانی خروشید و برگشت کار
بریده سر و تنش بردار کرد دو پایش ز بر سر نگونسار کرد
بر آن کشته از کین برافشاند خاک تنش را به خنجر بکردند چاک
(همان)



سپاه ایران و توران در هم می‌آمیزند و کشتگان بسیاری از دو سوی قربانی انتقام‌جویی رستم می‌شوند. اکنون استاد توس، رستم و افراسیاب را برابر هم می‌نهد:

برآویخت با سرکش افراسیاب به پیگار خون رفت چون رود آب

(همان: ۳/ ۱۸۸)

پس از جنگ و گریزهای فراوان نبرد، هومان به یاری افراسیاب می‌آید و افراسیاب را که مقهور خشم رستم شده بود، با ضربه از پشت سر بر رستم، از چنگ او می‌رهاند:

نگه‌کرد هومان بدید از کران بگردن برآورد گرز گران

بزد بر سر شانۀ پیلتن به لشگر خروش آمد از انجمن

ز پس کرد رستم همانگه نگاه بجست از کفش نامبردار شاه

(همان)

افراسیاب از چنگ رستم می‌گریزد و رستم روی به توران‌زمین می‌آورد، آنجا را ویران می‌کند و بر تخت افراسیاب می‌نشیند. دارایی تورانیان را به تاراج می‌برد و سپاه خود را بهره‌مند می‌سازد. این شیوه نیز در رفتار رستم بی‌مانند است و منشأ آن نیز انگیزه فوق‌العاده رستم برای انتقام‌گیری و تحقیر افراسیاب و تورانیان است.

نشانه‌ها و تمهیدات بیان‌شده در فرآیند داستان سیاوش، مبین خلاقیت فوق‌العاده حکیم فردوسی در انطباق گفتار و کنش‌های شخصیت‌های اصلی؛ همچون رستم و کاووس، بر مبنای ویژگی‌های شخصیتی است.

رفتار عاطفی رستم، از ابتدا تا انتهای داستان سیاوش، به گونه‌ای پی‌ریزی شده است که گویی ادامه منطقی رفتار او در داستان سهراب است. اگر در مرگ سهراب، حالات روان‌شناسیکی همچون تظاهرات سوگ و فقدان، احساس گناه و افسردگی عمیق به

برجستگی دیده می‌شود، در داستان سیاوش، سرپرستی سیاوش، تربیت و آموزش او، مراقبت و حمایت از او و در نهایت، انتقام خون او؛ همگی در مجموعه‌ای واحد و به هم پیوسته، دربردارنده نشانه‌های مکانیسم دفاعی جابه‌جایی، بر اساس نظریه مکانیسم‌های دفاعی فروید است.

۳- نتیجه‌گیری

به گمان نگارندگان، فردوسی که خالق و پرورش‌دهنده اصلی شخصیت‌های شاهنامه و کنش‌های آنان است، نگران سرنوشت و حالات روحی آنان نیز هست. رستم برترین آفریده فردوسی است. اما او تنها نمودار نیرو نیست؛ او مجموعه‌ای است از اندیشه و خرد، نیرو و دلاوری، بردباری و از خودگذشتگی، زیرکی و منطق، سخت و استوار؛ اما با این همه، رستم در تراژدی‌های رستم و سهراب و سیاوش، رقیق‌ترین عواطف را از خود بروز می‌دهد. فردوسی با سپردن تربیت سیاوش به رستم پیلتن، با جابه‌جایی عاطفه وی به سمت سیاوش، نوعی التیام‌بخشی آلام درونی و تسلیای روحی و روانی وی را خواستار است. این مسأله، توجه و شناخت عمیق نویسنده را به مسائل روان و شخصیت آشکار می‌کند. ایفای نقش رستم در داستان سیاوش، منطبق بر نظریه مکانیسم‌های دفاعی و مقابله با فشار روانی است. از آنجا که وی نتوانسته است مربی فرزند خود باشد، بر آن است تا کاستی‌های وجودی و روانی خود را در مواجهه با این کودک جبران کند. وی سهراب را در آیین سیاوش نظاره می‌کند و انگیزه‌ای را که از راه معینی ارضا نشده، با مکانیسم جابه‌جاسازی، به مجرای می‌راند که کاهش تنش‌های درونی و حفظ عزت‌نفس او را به دنبال داشته باشد.



پی‌نوشت‌ها

1- Ali Shariat, "Psychoanalyse d'un cas de revolte juvenil a travers la littérature épique. Persane," Re'vue Ethnopsychologie Vol 37, (1982) 3/4, 33- 59.

2- Ego and Defense Mechanisms

۳- نقل از فارسنامه ابن‌بلخی، به تصحیح لسترنج - نیکلسن، ص ۴۱.

منابع

- اوبرست، اورسولا. ا. و همکاران. (۱۳۸۹)، روان‌درمانی آدلری، ترجمه نیلوفر قادری، تهران: ارجمند.
- اتکینسون، ری‌تال و دیگران. (۱۳۸۵)، زمینه روان‌شناسی هیلگارد، ترجمه محمدنقی براهنی و دیگران، چاپ سوم، تهران: رشد.
- امامی، نصراله. (۱۳۸۵)، مبانی و روش‌های نقد ادبی، چاپ سوم، تهران: جامی.
- بلخی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۵)، کلیات دیوان شمس تبریزی، به کوشش ابوالفتح حکیمیان، چاپ دوم، تهران: پژوهش.
- بلکمن، جرومی اس. (۱۳۹۳)، یکصد و یک مکانیسم دفاعی، ترجمه غلامرضا جوادزاده، چاپ دوم، تهران: ارجمند.
- پورافکاری، نصرت‌اله. (۱۳۸۵)، فرهنگ جامع روان‌شناسی - روان‌پزشکی، جلد اول، چاپ پنجم، تهران: فرهنگ معاصر.
- حمیدیان، سعید. (۱۳۸۸)، شاهنامه فردوسی، چاپ دهم، تهران: قطره.
- رحیمی، مصطفی. (۱۳۶۹)، تراژدی قدرت در شاهنامه، تهران: نیلوفر.
- _____ (۱۳۷۱)، سیاوش بر آتش، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شعار، جعفر و انوری، حسن. (۱۳۷۰)، غننامه رستم و سهراب، چاپ نهم، تهران: علمی.
- شولتس، دوان. (۱۳۸۶)، روان‌شناسی کمال، ترجمه گیتی خوشدل، چاپ چهاردهم، تهران: پیکان.
- عبادیان، محمود. (۱۳۶۹)، فردوسی و سنت و نوآوری در حماسه‌سرایی، الیگودرز: گهر.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۹)، شاهنامه، به کوشش سعید حمیدیان، چاپ دهم، تهران: قطره.



- کریمی، یوسف. (۱۳۷۰)، روان‌شناسی شخصیت، تهران: انتشارات پیام‌نور.
- مان، نرمان. لسللی. (۱۳۵۲)، اصول روان‌شناسی، ترجمۀ محمود ساعتچی، تهران: امیرکبیر.
- محمودزاده، محمدرضا. (۱۳۸۴)، *افراسیاب در اسطوره و حماسه و زخم عمیق رستم*، تهران: کاروان.
- مسکوب، شاهرخ. (۱۳۸۹)، *تن پهلوان و روان خردمند؛ پژوهش‌هایی تازه در شاهنامه*، چاپ سوم، تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۸۶)، *سوغ سیاوش؛ در مرگ و رستاخیز*، چاپ هفتم، تهران: خوارزمی.
- موکی یلی، الکس. (۱۳۸۵)، *مکانیسم‌های دفاعی حیات روانی*، ترجمۀ محمدرضا شجاع‌نوری، چاپ دوم، مشهد: به‌نشر.
- هورنای، کارن. (۱۳۸۹)، *تعارض‌های درون ما*، ترجمۀ مریم وتر، تهران: علم.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۸)، *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*، چاپ دوم، تهران: فرهنگ معاصر.
- یوسفی، غلامحسین. (۱۳۷۲)، *برگ‌هایی در آغوش باد (مجموعه مقالات)*، جلد دوم؛ چاپ دوم، تهران: علمی.

مقایسه تطبیقی داستان سیاوش و رامایانا با توجه به بن‌مایه‌های مشترک

مریم مجیدی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۰۸

چکیده

اسطوره، تفکر و واکنش نخستین انسان در برابر وقوع حوادث طبیعی است و چون مردم در شناخت عوامل این حوادث دچار ابهام بودند، عکس‌العمل آن‌ها نسبت به آن وقایع، همراه با ترس بوده‌است. همین ترس، آنان را برانگیخت تا برای هر پدیده‌ای خدایی فرض کنند و با پناه‌بردن به آن، از شرّ حوادث ایمن شوند. شکل‌گیری اسطوره‌ها در جوامع بشری، بر مبنای همین اصل استوار بوده است و به همین دلیل، در اسطوره‌های ملل، شباهت‌هایی دیده می‌شود. در میان اسطوره‌های ملل، اساطیر ایران و هند، به دلیل وجود اشتراکات فرهنگی، دارای بیشترین شباهت‌ها هستند و این تأثیرپذیری‌ها در آثار ادبی دو ملت؛ از جمله اساطیر و داستان‌های حماسی، بسیار بازتاب یافته است. پژوهش پیش رو، با فرض وجود مضامینی مشترک میان شاهنامه فردوسی و حماسه رامایانا، در دو شخصیت سیاوش و رامانا، به تحلیل بن‌مایه‌های مشترک میان این دو داستان پرداخته است. ظهور و بروز همانندی‌های اسطوره‌ای در دو قهرمان اصلی، نبرد میان خوبی و بدی، وفاداری به پیمان و عهد، داوری آتش برای اثبات گناهکاری و بی‌گناهی، نیروی جنگاوری و دلیری، سیطره تقدیر بر سرنوشت قهرمانان، عشق، نفرت، نقش دسیسه و توطئه‌های نامادری و سپردن تربیت هر دو قهرمان به دیگری در نوجوانی، در کنار جاودانگی ابدی روح نیمه خدایی قهرمانان داستان، از بن‌مایه‌های مشترک این دو داستان اسطوره‌ای است.

روش بررسی در این پژوهش، بر مبنای یافته‌های کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی تحلیلی است. یافته‌ها و دستاوردهای تحقیق، نشان می‌دهد که وجود مشابهت‌های بسیار در اسطوره راما و سیاوش، دلیل محکمی است بر تأثیر ریشه‌دار عقاید آریایی بر شکل‌گیری این دو داستان.

کلیدواژه‌ها: اسطوره، داستان‌های ایران و هند، شاهنامه، رامایانا، سیاوش، راما، ادبیات تطبیقی ایران و هند.

۱- مقدمه

اسطوره‌ها بیانگر و منعکس‌کننده طبیعت آدمی هستند با تمامی نیازها و خواسته‌ها، آرزوها، امیدها و بیم و هراس‌های آن. اسطوره‌ها از چگونگی حالات و قیود انسانی پرده برمی‌دارند. اسطوره‌های آفرینش، نیاز ریشه‌یابی انسان‌ها را اقناع می‌کنند (روزنبرگ، ۱۳۷۹: ۱۵). بشر نخستین، به دلیل عدم شناخت و تسلط بر طبیعت و نیز ندانستن علل و عوامل وقوع حوادث طبیعی؛ همچون: خورشیدگرفتگی، زلزله، خشکسالی، رعدوبرق، باران، سیل، بهار و زمستان و... دچار ابهام بسیار بود و چون قدرت حل ابهام و دستیابی به حقیقت را نداشت، به‌ناچار، برای تحلیل وقوع این پدیده‌ها و اقناع حس جست‌وجوگری خود، داستان می‌ساخت و بر اساس برداشت‌های خود، برای این داستان‌ها شخصیت‌آفرینی می‌کرد که اکثر این شخصیت‌ها دارای روح انسانی بودند و حتی با ظاهر آدمی نمودار می‌شدند، درست با همان هیأتی که به تصورشان می‌رسید. آنان برای هر پدیده خیری، خداگونه‌ای شادی‌آفرین و بهره‌رسان، با ظاهری زیبا و پسندیده، متصور می‌شدند که نیازها و آرزوهای آنان را برآورده می‌ساخت و در مقابل، پدیده‌های شرّ و ناخوشایند، در تصورآتشان، دارای هیأتی زشت و وحشت‌آور بود که عامل ترس و وحشت آنان می‌شد و به این سبب،

می‌بایستی برای مقابله با این خدایان شرور، دست به دامان خدایان خیرخواه می‌زدند و آنان را با اهدای فدیة‌ها و نذورات و قربانی‌ها نیرومند می‌ساختند و از خود راضی نگه می‌داشتند. این‌گونه بود که خدایان اساطیری و اعمال و مناسک مربوط به آنان و به‌طور کلی، اسطوره‌ها به وجود آمدند. وجوه اشتراکی که در اسطوره‌های ملل مختلف وجود دارد، طبیعی به نظر می‌رسد؛ چرا که برداشت همه انسان‌ها از پدیده‌های طبیعی، تقریباً یکسان بوده است؛ مثلاً بارندگی و پدیده‌هایی چون رعدوبرق و تگرگ و صاعقه، نسبتاً در همه مناطق و با شرایط و کیفیتی یکسان رخ می‌داده است؛ پس همه با چشم خود، شاهد این پدیده‌ها بوده‌اند و اگر برداشت آن‌ها از این پدیده‌ها شبیه به هم باشد، کاملاً طبیعی است. این نوشتار، به دنبال شناسایی اشتراکات اسطوره سیاوش و رامایانا، نزد دو قوم ایران و هند و بررسی تطبیقی این بن‌مایه‌های مشترک در دو تمدن است.

دستاورد فردوسی، خالق بزرگ‌ترین منظومه حماسی و تاریخی ایران، تجدیدحیات زبان فارسی، اسطوره‌ها و تاریخ اولیه ایران است که بر پایه سنتی شفاهی، مکتوب و طولانی استوار گشته است. علت ماندگاری شاهنامه، در همین نکته نهفته است؛ چرا که فردوسی در نهایت امانتداری و با بهره‌گیری از منابع گوناگون؛ چون اوستا و سایر روایت‌های زرتشتیان، به نقل داستان‌های ملی سرزمینش پرداخته است؛ داستان‌هایی که آغاز آن‌ها به دوره‌ای بازمی‌گردد که اقوام هند و ایرانی در کنار یکدیگر می‌زیستند «به بیان دیگر، هسته قوام‌بخش حماسه سرایی در ایران، همان اساطیر کهن هند و ایرانی است که پس از گذشت سال‌ها، قالب اساطیری خود را رها کرده و پوششی شبه تاریخی بر تن کرده‌اند» (بهار، ۱۳۷۳: ۹۵). در میان ملل مختلف، دو قوم هند و ایرانی، اشتراکات فراوانی در فرهنگ و ادبیات، به‌ویژه اسطوره‌هایشان دارند. شاید مهم‌ترین و اصلی‌ترین عامل این امر، همزیستی این دو قوم در خاستگاه کهن مشترک خود در گذشته‌های دور بوده است. زمان تصنیف کهن‌ترین اثر

حماسی - عاشقانه هند، حماسه رامایانا، به دست والمیکی، به طور دقیق مشخص نیست؛ برخی از دانشمندان این اثر را به حدود قرن پنجم پیش از میلاد نسبت داده‌اند (والمیکی، ۱۳۷۹: مقدمه). عده‌ای دیگر آن را به قرن ششم یا هشتم قبل از میلاد نسبت داده‌اند (همان). البته این امکان وجود دارد که بسیاری از بخش‌های این حماسه، از زمان‌های دورتر، سینه‌به‌سینه، منتقل شده باشد تا آنکه در حدود قرن سوم میلادی، موجبات خلق حماسه رامایانا فراهم شده باشد (دامستر، ۱۳۵۴: ۷۲). به هر ترتیب، برای شناخت اساطیر کهن ایران و هند که در حماسه‌های این دو سرزمین انعکاس یافته است، به زمان سکونت آریایی‌های نخستین؛ یعنی نیاکان مشترک این دو تمدن، در دره سند بازمی‌گردد. رامایا یا رامچندرا؛ از پادشاهان قدیم هندو و ویشنو است. در ریگ ودا نام او رامایا، به معنی سیاهی و تاریکی است (والمیکی، ۱۳۷۹: ۹). رام یکی از تجلی‌ها یا اوتارهای دهگانه خدایان هندو - ویشنو است و اهمیت به‌سزایی در تاریخ هندو، از گذشته‌های دور تاکنون، دارد. شمار قابل توجهی از هندوها، «راما» را یک وجود واقعی دانسته‌اند و هنوز هم برای گرامی داشت یاد و خاطره او مراسم برپا می‌کنند؛ «راما» تجسم کامل خیر و خوبی است. با مطالعه اساطیر کشورهای مختلف، جنبه‌های مشترک زیادی در اساطیر این ملل می‌توان یافت که این امر می‌تواند بیانگر انگیزه‌ها و اهداف مشترک جوامع کهن یا تأثیرپذیری آن‌ها از یکدیگر باشد؛ مثلاً در حماسه‌های متعلق به هند، ایران و یونان باستان - مهابهارات، رامایانا، شاهنامه و ایلیاد، یا ملت‌هایی که نژاد و زبان و منشأ تاریخی آن‌ها یکی است، اثرپذیری‌های دیرینه‌ای در قلمرو رخداد و عملکرد قهرمانان وجود دارد. بهار در این خصوص می‌نویسد: «مطالعات مردم‌شناسی که از نیمه دوم قرن نوزدهم آغاز شد، منظرهایی را در دید تحلیلگران اساطیر قرار داد که قبلاً سخت ناشناخته بود، مردم‌شناسی این راز را برگشود که اساطیر، آیین‌ها و آداب جوامع به اصطلاح ابتدایی عصر ما، با اساطیر کهن بین‌النهرین، مصری، هندی، ایرانی،

یونانی و جز آن‌ها، دارای انگیزه‌ها و اهدافی معمولاً مشترک است» (بهار، ۱۳۸۷: ۳۴۵). شاهنامه فردوسی از جمله منابع بسیار غنی برای انجام پژوهش‌های میان رشته‌ای است که می‌توان آن را از منظر علوم گوناگون بررسی و تحلیل کرد؛ این امر ریشه در نگاه ژرف و دقیق فردوسی به همه زوایا و ابعاد زندگی قهرمانان داستانی و اسطوره‌ای شاهنامه دارد. یکی از این شخصیت‌ها «سیاوش» است.

۱-۱- روش تحقیق

این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی نگارش یافته و محدوده تحقیق، داستان سیاوش در شاهنامه و داستان راما در حماسه رامایانا از والمیکی و ابزار گردآوری اطلاعات نیز کتابخانه‌ای است.

۱-۲- پیشینه تحقیق

معرفت ابتدایی بشر و حوادث طبیعی مشترکی که برای وی روی می‌داده، کم نیست؛ اما بعضی اقوام در پاسخ‌هایی که به سؤالات معرفتی خود داده‌اند، اشتراک و قرابت بیشتری دارند. وجود این قرابت‌ها، از هم‌نژادی و هم‌خونی برخی اقوام؛ نظیر دو قوم هند و ایرانی خبر می‌دهد. مسأله مهم تحقیق، نشان‌دادن درجه نزدیکی اسطوره آب در اساطیر هند و ایران است. در مورد این اسطوره، به‌طور جداگانه، پژوهش‌هایی صورت گرفته است؛ مانند کتاب «شناخت اساطیر هند» از ورونیکا ایونس (۱۳۷۳) ترجمه باجلان فرخی و «پژوهشی در اساطیر ایران» از مهرداد بهار (۱۳۶۵) و نیز «اساطیر جهان» از دونار روزنبرگ (۱۳۷۹)، «فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها» از محمدجعفر یاحقی (۱۳۸۸، چاپ دوم)؛ اما اثری مستقل که صرفاً به مقایسه اسطوره سیاوش و راما و بیان مشابهت‌های آن پرداخته باشد، تاکنون

انجام نشده است؛ گرچه تحقیقات زیادی پیرامون اسطوره سیاوش و همانند هندی آن صورت گرفته است: ادهم (۱۳۹۲) در بررسی تطبیقی اهریمنان خشکی در شاهنامه و حماسه رامایانا، درباره اهریمن خشکی در شاهنامه و حماسه رامایانا بررسی کرده است. فاطمه پاکرو (۱۳۹۱) در نقد تطبیقی اسطوره آفرینش در شاهنامه و مهابهاراتای هندی، به بررسی اسطوره آفرینش و زایش در شاهنامه و از جمله داستان سیاوش و مقایسه آن با رامایانا پرداخته است. شیخ حسینی (۱۳۹۳) به تحلیل ساختار داستان سیاوش و دو داستان رام چندر و سدنوا در هند توجه کرده است. ژرژ دومزیل (۱۳۸۰) در بررسی اسطوره‌ای سیاوش در اساطیر ایرانی و هندی نیز به همین موضوع پرداخته است. بیرانوند و همکاران (۱۳۹۶) در بررسی تطبیقی شخصیت‌ها و کارکردهای آن‌ها در داستان‌های سیاوش و رامایانا، با رویکردی تطبیقی، کنش‌ها و رفتارهای مشترک شخصیت‌های دو داستان را مقابله کرده‌اند.

۲- بحث

شاید بتوان گفت هیچ دو ملتی در طول تاریخ به اندازه دو تمدن کهن سال و باسابقه ایران و هند، پیوند و روابط نزدیکی با یکدیگر نداشته‌اند. مردم این دو سرزمین، از روزگار باستان، حتی قبل از ورود اقوام آریایی به فلات ایران و شبه‌قاره هند، با یکدیگر آمیخته شده‌اند. «در باورهای مردم این دو ملت، نکات مشترک فراوانی وجود دارد که از بارزترین آن‌ها شباهت‌ها و نزدیکی‌های متون مقدس - اوستا و وداهای چهارگانه و اساطیر است» (بلخاری، ۱۳۸۴: ۱۸۴). بر اساس شاهنامه، روابط ایران و هند، از عهد پیشدادیان آغاز می‌شود؛ چرا که فرانک، مادر فریدون، برای در امان ماندن از ستم ضحاک به هند روی می‌آورد (ولی‌الحق، ۱۳۷۴: ۶۶۵). این ارتباط در گوشه و کنار شاهنامه، در داستان پیدا شدن

شطرنج در هند و ساختن نرد توسط بوزرجمهر و ماجرای آوردن کلیله و دمنه از هندوستان، به‌خوبی مشهود است. صاحب‌نظران، روایت اسطوره‌ای- حماسی سیاوش و اسطوره رامایانا را دو روایت از منشأ واحدی می‌دانند (بهار، ۱۳۸۰: ۱۲۵). رام یا رامه، به معنای سیاه است با سیاوش که در اوستایی به معنای مرد سیاه است، حتی از لحاظ لغوی یکسان است. به نظر می‌رسد این دو روایت ایرانی و هندی، خود با «روایت کهن بین‌النهرین دموزی و اینانا مربوط هستند و ارتباط فرهنگی کل منطقه را گزارش می‌کنند» (همان).

شاهنامه تجلی روح ملی ایران است. وسعت خیال و عمق اندیشه‌های فردوسی و قدرت و چیره‌دستی او در داستان سرایی، در کنار جلوه‌های حماسی و اسطوره‌ای اثر؛ آن را چنان ماندگار کرد که شکوه و جلال آن و کاخ پایدارش تا ابد پابرجا خواهد بود. شاهنامه را بالاتر از یک شاهکار ادبی ملی؛ بزرگترین حماسه عالم و از میراث‌های ماندگار و جاودان بشری دانسته‌اند. با وجود تفاوت‌های مکانی و بن‌مایه‌های اعتقادی و آیینی در میان ایرانیان و هندوها؛ قرابت و شباهت‌های شگفت‌انگیزی بین این اثر جاودان و شاهکار حماسی رامایانا وجود دارد. «رامایانا» در ذیل حماسه‌های مصنوع است؛ حماسه‌ای برساخته که مانند آیین تمام‌نمایی است که بسیاری از سنت‌ها، رموز مقدس، نیروهای خیر و شر در آیین هندو را به خوانندگان انتقال می‌دهد. تأکید بر تعالیم و فرامین خدایان «برهما»، «ویشنو»، «شیوا» و مبارزه با پلیدی، آموزه‌های کانونی و محوری این کتاب است. هفت فصل یا «کاند» حماسه رامایانه عبارت است از: ۱. بال کاند: در ارتباط با دوران کودکی رام، ۲. اجودهییا کاند: دوران تبعید رام، ۳. بن کاند: دوران زندگی رام در جنگل، ۴. کندهاکاند: در ارتباط با توقف رام در کندها، ۵. سندر کاند: رفتن به (لنکا) و آتش زدن آنجا، ۶. لنکاکاند: جنگ و نبرد، ۷. اوترکاند: در ارتباط با دوره زندگی نهایی رام و صعود او به عالم ویشنو.

۱-۲ ساختار و طرح داستان سیاوش و راما

مهم‌ترین شخصیت‌های داستان سیاوش: ۱- کیکاوس: با توطئه‌های سودابه، سیاوش را راهی کشوری بیگانه می‌کند و به صورت غیرمستقیم، زمینه‌ساز مرگ فرزند خود می‌شود. ۲- سیاوش: به توران رفته و در آنجا مظلومانه قربانی می‌شود. ۳- افراسیاب: در این داستان نماد دیو و اهریمن است و سیاوش را به قتل می‌رساند. ۴- سودابه: همسر اهریمنی کیکاووس که در این داستان نقش مهمی را در شکل‌گیری حوادث و فرستادن سیاوش به سرزمین توران ایفا می‌کند. داستان از آنجا آغاز می‌شود که سودابه، دختر شاه هاماوران، همسر دیگر کاووس و نامادری سیاوش؛ عاشق سیاوش می‌شود؛ اما سیاوش این رسوایی اخلاقی را بر نمی‌تابد و دست رد بر سینه سودابه می‌زند:

برآمد بر این نیز یک روزگار چنان بُد که سودابه پرنگار
 ز ناگاه روی سیاوش بدید پراندیشه گشت و دلش بردمید
 (فردوسی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۵۸)

سیاوش، برای اثبات بی‌گناهی خود، از آزمون آتش به سلامت می‌گذرد و گناه سودابه مسلم می‌شود. در این میان افراسیاب، پادشاه توران، به ایران می‌تازد. سیاوش از پدر می‌خواهد که به جنگ با دشمن برود و این را بهانه‌ای خوب برای دوری از ایران می‌داند. جنگ، در نهایت، به صلح با افراسیاب می‌انجامد. پیران ویسه، وزیر افراسیاب، از شاهزاده ایرانی می‌خواهد تا در توران بماند. پس از چندی، سیاوش با فرنگیس، دختر افراسیاب، ازدواج می‌کند و در توران «گنگ دژ» و «سیاوش‌گرد» را می‌سازد؛ اما مدتی بعد، پادشاه توران به سیاوش بدگمان می‌شود و می‌پندارد که او در فکر تسلط بر کشور و پادشاهی اوست. این بدگمانی به مرگ سیاوش به دست افراسیاب می‌انجامد.

۲-۲ داستان رام

راما، پسر ارشد «راجه دشرت»، پادشاه آیودھیا در هند شمالی بود. زمانی که راجه سالخورده می‌شود، تصمیم می‌گیرد که رام را به ولیعهدی انتخاب کند؛ اما «کیکنی» دومین همسر او که زنی حلیه‌گر بود، همسر خود را مجبور می‌کند تا بر اساس قولی که به او داده است، «دھرت»، پسر او را، به ولیعهدی برگزیند و راما را تبعید کند. راما همراه با سیتا و برادر خود لکشمن، به مدت ۱۴ سال در جنگل به سر می‌برد و به حمایت مرتاض‌ها مشغول می‌شود. پادشاه سیلان که دیوی بود به نام راون، از فعالیت‌های راما خشمگین شد، سیتا را ربود و به سیلان برد. راما با یاران خود به سیلان تاخت و راون را به قتل رساند. «سیتا دختر زیبای جنکه است که از برخورد خیش او با زمین و از شیار خاک توگد یافته است. پدر برای خواستگاران متعدد او آزمونی تعیین کرد مبنی بر این که شرط صلاحیت ازدواج با سیتا، خم کردن کمانی معروف است. رامای شیردل در این کار توفیق می‌یابد و با همسرش عازم دیار خود می‌شود. نامادری راما به او رشک می‌برد و موجب تبعید او می‌شود. راما و سیتا راه جنگل را در پیش می‌گیرند و هنگام جدا شدن از مردم آیودھیا که برای بدرقه آنان آمده‌اند، لباس‌ها و زیورهای شاهانه را فرومی‌گذارند و بوریا بر تن می‌کنند. در جنگل، شاه‌دختی به نام شورپه، به رام دل‌می‌بندد و چون رام عشق او را نمی‌پذیرد، از برادر اهریمنش، «راونه»، می‌خواهد که سیتا را برآید. اگرچه سرانجام راما، سیتا را از چنگ راونه می‌رهاند، تحت تأثیر سخن بداندیشان، به پاکدامنی سیتا شک می‌کند. سیتا برای اثبات پاکی خویش، از آتش می‌گذرد؛ زیرا آتش بی‌گناهان را نمی‌سوزاند. اما گویی هنوز اندکی شک باقی است. سیتا که باردار است، به عزلت‌گاهی در جنگل می‌رود و دو پسر به دنیا می‌آورد» (خجسته و جلیلیان، ۱۳۹۰: ۸۶). به این ترتیب، راما، به حکم وظیفه و بر خلاف میل خود، همسرش را به دیرِ والمیکی در جنگل می‌فرستد.

۲-۳- وجوه اشتراک

۲-۳-۱- پابندی بر عهد و پیمان

بنا به باورهای کهن، در پیمان و عهد، نیرویی جادویی نهفته است. این نیرو «برگرفته از نیروی نظم است که در باورهای هند و ایرانی جایگاه ویژه‌ای دارد و پیمان شکنی بر هم زننده نظم اخلاقی کائنات است» (آموزگار، ۱۳۸۷: ۳۶۵). سیاوش از آن آزادگان کامل است که به عهد و پیمان وفادار است. سیاوش پایمردی خویش بر عهد و پیمان را به خوبی اثبات می‌کند. آنجا که سودابه دل به وی می‌بندد، او بر عهد و وفاداری خویش می‌ماند و به پدر خیانت نمی‌کند. سودابه که در نهان دلباخته سیاوش شده بود، می‌اندیشید که اگر سیاوش درخواست ناروای او را نپذیرد، از او کینه‌جویی کند و وی را در چشم پدر خوار سازد:

که گر او نیاید به فرمان من	روا دارم ار بگسلد جان من
بد و نیک و هر چاره کاندز جهان	کنم آشکارا و انسدر نهان
بسازم گر او سر بیچسد ز من	کنم زو فغان بر سر انجمن

(فردوسی، ۱۳۷۹: ج ۳، ۲۶-۲۴)

پس سودابه با سیاوش، از مهر شاه و بخشش‌های وی سخن گفت و افزود که شاه دختر مرا به همسری تو برگزیده است و از این پس ما به هم نزدیکتر هستیم:

به تو داد خواهد همی دخترم	نگه کن به روی و سر و افسرم
بهانه چه داری تو از مهر من؟	چه پیچی ز بالا و از چهر من؟
که من تا تو را دیده‌ام، مُرده‌ام	خروش‌ان و جوش‌ان و آزرده‌ام
همی روز روشن نبینم ز درد	بر آنم که خورشید شد لاژورد
کنون هفت سال است تا مهر من	همی خون چکاند بر این چهر من



یکی شاد کن در نهانی مــــرا ببخشای روزِ جوانی مــــرا
و گر سر بیچی ز فرمان من نیاید دلت ســــوی پیمان من
کنم بر تو ایــــن پادشاهی تباه شود تیره روی تو بر چشم شاه
(همان: ۳۴-۲۷)

اما سیاوش، مردِ بدکاری و گناه نبود و با پدر خویش بی‌وفایی نمی‌کرد:

سیاوش بدو گفت: هرگز مباد که از بهرِ دل، من دهم سر به باد
چنین با پــــدر بی‌وفایی کنم ز مردی و دانش، جدایی کنم
تو بانوی شاهی و خورشیدِ گاه سزد کز تو ناید بدین سان گناه
(همان: ۳۷-۳۵)

در آیین هندو نیز «دراما به معنی نظم اخلاقی عالم یا ناموس و شریعت و تکلیف اخلاقی است و راما مظهر آن» (کیا، ۱۳۸۷: ۴۴). در حماسه رامایانا، پدر راما دست به تبعید پسر می‌زند؛ اما راما در هیچ حالتی، حتی هنگامی که با بی‌مهری پدر مواجه می‌شود، فرایض اخلاقی و وظیفه‌شناسی را نسبت به او زیر پا نمی‌گذارد و از هدف خود که مبارزه با اهریمن پلید است، روی برنمی‌گرداند. آنجا که «آیودھیا» پسر را به سعایت بدگویان به جنگل می‌فرستد؛ خود از غم این جان می‌سپارد. «راما» پس از این واقعه حاضر نمی‌شود از عهد و پیمان خود با پدر بازگردد و تبعید را ترک‌کند و بر تخت شاهی بنشیند.

۲-۳-۲- نبرد با اهریمن و پاسداری از خوبی

سرنوشت سیاوش چنان مقدر شده بود که با بدی و اهریمن بجنگد. نخستین نبرد او با اهریمنی به نام سودابه است؛ اما در این میان، همین اهریمن بدنهاد؛ سیاوش را مجبور به

ترک ایران و رفتن به توران می‌کند. سودابه دربار کاووس را چنان علیه سیاوش ملتهب ساخته بود که جایی برای حضور او در نزد پدر و کشور و کاخ او نبود:

سیاوش بدانست کان مهر چیست چنان دوستی نزره ایزدی است
(همان: ۱۴)

گرچه سیاوش، به سرعت، خود را از کانون فتنه سودابه دور کرد:
به نزدیک خواهر خرامید زود که آن جایگه کار ناساز بود
(همان: ۱۸)

و با تهمت‌هایی که به سیاوش می‌زند، قصد دارد او را در چشم کاووس خوار و حقیر سازد:

نکردمش فرمان همه موی من بکند و خراشیده شد روی من
یکی کودکی دارم اندر نهان ز پشت تو ای شه‌ریار جهان
ز بس رنج، کشتنش نزدیک بود جهان پیش من تنگ و تاریک بود
(همان: ۱۴-۱۲)

اهریمن دیگر افراسیاب است که سیاوش به او پناه می‌برد. اهریمن سوم نیز گرسیوز حسدورز است که به واسطه عفریت حسادت، دستگیری اهریمن را به بهترین شکل به انجام می‌رساند و در نهایت، افراسیاب را مجاب می‌کند که تن به نبرد با سیاوش بدهد. سعایت گرسیوز کار خود را می‌کند؛ وی، پس از دسیسه‌گری بسیار و برانگیختن افراسیاب برای کشتن سیاوش، خنجر را به دست «گروی زره» می‌دهد تا سر سیاوش را ببرد:

ز گرسیوز آن خنجر آگون گروی زره بستد از بهر خون
بیفکند پیل ژیان را به خاک نه شرم آمدش زان سپهد نه باک
(همان: ۲۵۵-۲۵۴)

فردوسی، احساسات بازماندگان سیاوش را با این بیت، چنان بازگو می‌کند که گویی جز گرسیوز، کس دیگری مسبب مرگ سیاوش نبوده است:

ز خان سیاوش برآمد خروش جهانی ز گرسیوز آمد به جوش

(همان: ۲۵۶)

همین مضمون را در حماسه رامایانا می‌توان مشاهده کرد. نبرد نیکی و بدی و مبارزه خدایان با اهریمنان، برای پاسداری از گیتی، همواره در حماسه‌ها و اساطیر، ساری و جاری بوده است. در حماسه رامایانا، آرمان اهورایی رامایانا، از بین بردن اهریمن - راونایا - است. راونایا نماد عصیان، زشتی، بدکاری، پلیدی و پلشتی بر روی زمین است؛ «مبارزه با اهریمن، به صورت راونایا، دیو پلیدی، در این داستان نمود یافته است» (واحد دوست، ۱۳۷۴: ۲۴). آنچه «رامایانا» را از زادگاه خود به جنگل و به سوی سرزمین اهریمنان تبعید کرده بود، حسادت‌ها و توطئه‌های نامادری او «کیکنی» بود. در جای دیگر، خواهر اهریمن، خود را در شکل و هیأت زنی به رامایانا نزدیک می‌کند تا او را بفریبد و پس از رد درخواست او از طرف رامایانا، در پی انتقام برمی‌آید و سیتا، به دستگیری این اهریمن، به سرزمین پلیدی‌ها رفته می‌شود و باز هم رامایانا در مسیر رویارویی با اهریمنان قرار می‌گیرد. آنچه در این دو نبرد، یعنی مبارزه سیاوش و رامایانا با اهریمنان، نمود پیدا می‌کند، پیروزی واپسین نیکی و راستی بر نیروی شر و پلیدی است.

۲-۳-۳- حاکمیت تقدیر

حاکمیت تقدیر، قانون طبیعی محتومی است که بر سرتاسر اندیشه فردوسی در شاهنامه سایه افکنده است. «در ایران، این آموزه متأثر از آیین زروانی است. زمان همیشه بوده و هست و خواهد بود. طبق این آیین، نیروی غیرقابل تغییر سرنوشت و اینکه موجودات توسط

نیروهای ملکوتی اداره می‌شوند، بر زندگی افراد سایه افکنده است» (فرج نژاد، ۱۳۹۲: ۱۴۸). داستان سیاوش نیز از این قاعده جدا نیست؛ سیاوش از حاکمیت تقدیر آگاه است. او می‌داند که سپهر با او سر مهر و مدارا ندارد و می‌داند که به دست دشمن در سرزمین بیگانه کشته می‌شود و آن را تقدیر خود می‌داند. آنجا که سیاوش تصمیم به ساختن شهری در جایگاه فرمانروایی خود می‌کند به پیران ویسه می‌گوید:

که هرچند گرد آورم خواسته	هم از گنج و از تاج آراسته
به فرجام یکسر به دشمن رسد	بدی بد بود مرگ بر تن رسد
نباشد مرا بودن ایدر بسی	نشیند بر این جای دیگر کسی
شود تخت من گاه افراسیاب	کند بی‌گنه مرگ بر من شتاب
چنین است رای سپهر بلند	گاهی شاد دارد گهی مستمند

(فردوسی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۴۹-۴۵)

هنگام بدرود با فرنگیس، از تقدیر فرزندش کیخسرو آگاه است و می‌داند که این فرزند، با افراسیاب نیای خویش، چه می‌کند. او حتی با اسب خود، شبرنگ بهزاد، نجوا می‌کند و می‌گوید که چگونه منتظر کیخسرو بماند تا روزی بیاید و با او به ایران بتازد. سیاوش از این تقدیر آگاه است که:

از ایران و توران برآید خروش جهانی ز خون من آید به جوش

(همان: ۵۰)

در داستان رامایانا نیز، با نقش پررنگ تقدیر و حاکمیت سرنوشت مواجهیم. برای اثبات موجودیت این مبحث، باید به صحنه «آهوی کوهی» بپردازیم. آنجا که «راما» دست رد به سینه اهریمن می‌زند و او را که در قالب زنی زیبا قصد فریفتن راما را دارد؛ از خود دور

می‌کند؛ اهریمن در صدد جبران برمی‌آید و آهویی بسیار زیبا، سیتا همسر راما را شیفته می‌سازد؛ تا جایی که او از راما می‌خواهد این آهو را شکار نماید. راما برای دربند کردن آهو اقدام می‌کند. در این بین، «لاکشمانا»، برادر مورد اعتماد راما، او را از اینکه مبادا حقه‌ای در پشت ظاهر شدن این آهو زیبا نهفته باشد، آگاه می‌کند؛ اما راما با آنکه حس کرده است حضور این آهو نیرنگی از سوی اهریمن است، دل به تقدیر می‌سپارد و اهریمن که در قالب این آهو بر رام و سیتا ظاهر شده است، رام را به ماجراهای گوناگونی می‌کشاند؛ تا آنکه سرانجام راوانای اهریمن به دست راما کشته می‌شود. رام، در تمام مدت، از تقدیر و سرنوشت خود در این گرفتاری مطلع بود و می‌دانست که با در بند کردن آهو به ظاهر زیبا، گام در راهی پرمخاطره می‌نهد و حتی با آنکه سخنان خیرخواهانه برادرش را کاملاً قبول داشت، از چنبره تقدیر رهایی نیافت؛ گویی در برابر تقدیر و سرنوشت بی‌اراده بود.

شخصیت‌های هر دو اثر، با تصمیم‌گیری‌هایشان، پیش‌برنده تقدیرند و مطلع از آن. برتری عقل و اندیشه در این تقدیر راهی ندارد. آنچه رام و سیاوش را در این حاکمیت تقدیر از سرخوردگی نجات می‌دهد، زندگی آرمانی و اعتقاد به زیستن نیک‌آیین و بهره‌گیری از نیروی ایزدی و خدایان نیکی و خیر است؛ تا این دو قهرمان جهان را، شکوفاتر از آنچه پیش از زادنشان بودند، سازند.

۲-۳-۴- نیروی دلاوری و جنگاوری

سیاوش، از ابتدای کودکی، نزد رستم رزم دیده و شجاع و دلاور بار آمد. «در اوستا، ارت یشت و زامیادیشت، سیاوش همه جا با صفت دلیر ستوده شده است» (قبادی، ۱۳۹۱: ۱۸۷). هنرنامه‌های سیاوش در شاهنامه نزد افراسیاب بدین‌گونه توصیف شده است:

یکی تیر زد بر میان نشان نهاده بدو چشم گردن‌کشان

خندگی دگر باره با چار پر بینداخت از باد و بگشاد بر

(فردوسی، ۱۳۷۹: ج ۳: ۲۷۲)

کمان سیاوش، در صحنه‌های نبرد و جنگ و کارزار او، چنان محکم است که جز خود
او کسی قادر به کشیدنش نیست:

سپهد کمان خواست تا بنگرد یکی برگراید که فرمان برد

کمان را نگه کرد و خیره بماند بسی آفرین کیانی بخواند

(همان: ۴۸۶- ۴۸۵)

یا در صحنه تیراندازی و زورآزمایی او با گرسیوز:

سیاوش سپر خواست کیلی چهار دو چوبین دو از آهن آبدار

کمان خواست با تیرهای خدنگ شش اندر میان زد سه چوبه به جنگ

یکی در کمان راند و بفشارد ران نظاره به گگردش سپاهی گران

بدان چار چوبین و ز آهن سپر گذر کرد پیکان آن نامور

بزد هم بر آن گونه ده چوبه تیر بر او آفرین خواند برنا و پیر

از آن ده یکی در گزاره نماند همی هرکسی نام یزدان بخواند

(همان: ۵۵۲- ۵۴۷)

در حماسه رامایانا نیز، بارها از جنگاوری و مهارت رامایا در تیراندازی و دلاوری او سخن
به میان آمده است: «راما، بی‌درنگ، کمان بزه و تیری رها کرد که چتر و تاج گوهرنشان راونا
را برانداخت؛ تیری دیگر نیز در ترکش جای داد؛ بر اثر انداختن، لرزش چون زلزله در زمین
پدید آمد» (والمیکی، ۱۳۷۹: ۴۰۱).

هنگام کشته شدن راوانای اهریمن به دست رامایا، شجاعت و جنگاوری او چنین توصیف شده است: «راوانا به هر افسونی که تیر می‌انداخت؛ رامایا آن را رد می‌کرد؛ ناگهان رامایا تیری به پیشانی راوانا زد. جنگ میان آن دو، هفت شبانه روز طول کشید و سرانجام رامایا به تیری سر راوانا را دوپاره کرد» (همان: ۵۹۰). هر دو قهرمان از قدرت جنگاوری فراطبیعی خاص خود برخوردارند و این ویژگی در نبردهایشان مشهود است. مهارت تیراندازی دو دلاور ستودنی است و هر دو در پیکار خود با اهریمنان و دستیاران اهریمن، تمام قوای جنگاوریشان را به کار می‌گیرند.

۲-۳-۵- ساختن شهر اساطیری

سیاوش بر فرازگاهی دور و بی‌گذر، بر بالای کوهی مقدس، بهشتی این جهانی بنا کرد و گنگ دژ را ساخت؛ شهری که در آن نه گرما گرم بود و نه سرما سرد، بیماری در آن راهی نداشت؛ با میدان و ایوان و کاخ‌های فراخ. «گنگ دژ را هفت دیوار است: زرین، سیمین، پولادین، برنجین، آهنین، آبگینه و سنگ لاجورد» (فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۳۸). در روایات پهلوی، از این هفت دیوار سخن به میان رفته است. سیاوش این دژ را به فرّکیانی ساخت و ساکنان آن همواره دیندار و نیکوکار بودند:

چو زین بگذری شهر بینی فراخ	همه گلشن و باغ و ایوان و کاخ
همه شهر گرمابه و رود و جوی	به هر برزنی آتش و رنگ و بوی
همه کوه نخچیر و آهو به دشت	چو این شهر بینی نشاید گذشت
تذروان و طاووس و کبک دری	بیابی چو از کوه‌ها بگذری
... یک ونیم فرسنگ بالای کوه	که از رفتنش مرد گردد ستوه

وز آن روی هامونی آید پدید کز آن خوبتر جای‌ها کس ندید
 همه گلشن و باغ و ایوان بود کش ایوان‌ها سر به کیوان بود
 (فردوسی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۳۵۱-۳۴۵)

این آرمانشهر اساطیری، به روایت پهلوی؛ شهری مینوی است که نخست در آسمان بر سر ایوان روان بود و سیاوش آن را در سیاوش گرد استوار ساخت (بازگیر، ۱۳۹۴: ۷۲). به اعتقاد آرتور کریستین سن، «دژ گنگ، همان گنگه در اوستاست، محلی است که پسران واسک به دست توس در میدان جنگ خشترسوک مغلوب شدند؛ در نوشته‌های اوستایی، یک بار نام kangha می‌آید» (کریستین سن، ۱۳۸۷: ۱۲۲). کزازی معتقد است گنگ دژ، نمونه آسمانی سیاوش گرد است (کزازی، ۱۳۷۹: شرح بیت ۱۶۷۷). در داستان رامایانا، اهریمن راوانا، قصری شکوهمند دارد که در و دیوارش از طلاست و به روشنی آفتاب می‌درخشد؛ قصری که برای روشنی احتیاجی به شمع و چراغ ندارد (والمیکی، ۱۳۷۹: ۳۱۶). راوانا، اهریمن بدی‌ها در اساطیر هندی، با ریاضت‌های بسیار به درجه‌ای عالی رسید. او از هرگونه شکست به دور بود. راوانا در ابتدا از نوخدایان بود. راوانا، سلطان اهریمنان است و از بین خدایان، تنها ویشنو حاضر است با او بجنگد. در اساطیر هند، اهریمنان نیز به دلیل ریاضت‌های بسیار، از طرف خدایان به مقامی بالا با مصونیت از هرگونه شکست می‌توانند برسند؛ این است که راوانا به مقامی والا و قصری باشکوه در بین اهریمنان دست‌یافت.

۲-۳-۶- سپردن قهرمان به دیگری برای آموزش

در میان آیین‌هایی که میان واقعیت انسانی و کهن الگوهای مقدس پیوندی برقرار می‌کند، آیین پاگشایی جایگاه ویژه‌ای دارد. کارکرد اجتماعی آیین پاگشایی، آماده ساختن نوجوان برای پیوستن به جامعه است و این گذار، با کردارهای نمادین، بیان و انجام می‌شود. «از

رهگذار پاکشایی، نوجوان از نظر اجتماعی به هویت، از نظر روانی به تعادل، از نظر ذهنی به دانش و توانی جادویی و از دیدگاه بدنی به زورمندی می‌رسد. او از خانواده دور می‌شود و در طی این مدت، آموزش‌های سختی را از سر می‌گذراند. در پایان این دوران، نوجوان، ورزیده در شکار و جنگاوری، آموخته با راز و رمز دینی و اساطیری، دگر بار به جامعه بازمی‌گردد» (مسکوب، ۱۳۸۹: ۱۸۰-۱۷۹). سیاوش نیز، از همان کودکی، از خانواده جدا و به دست رستم سپرده‌شد. رستم او را همراه خود به زابلستان برد و چند سال در کار آموختن هنرها و فنون لازم، او را تحت تعلیم قرار داد و بعد از چندسال، با شکوه و جلال او را به پایتخت بازگرداند.

نشستنگهش ساخت در گلستان	تَهْمَتَن ببردش به زابلستان
عنان و رکیب و چه و چون و چند	سواری و تیر و کمان و کمند
همان باز و شاهین بار و شکار	نشستنگه مجلس و میگسار
سخن گفتن رزم و رانیدن سپاه	ز داد و زیب‌داد و تخت کلاه

(فردوسی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۳۸۴-۳۸۰)

اگر سیاوش را به رستم سپردند، برای این بود که پیلتن دیگری به وجود آید:

که او را ز گیتی کسی نیست جفت به تیر و کمان چون گشاید دو سفت
(همان: ۳۸۶)

در حماسه رامایانا نیز، پدر رامانا، او را برای تربیت و مهارت در رزم، به وزیر خود که انسانی شایسته و آشنا به عالم غیب است، می‌سپارد؛ تا به رامانا، انواع دانش‌ها، آداب نیایش، پرهیزگاری، خودداری، جنگاوری، تیراندازی و امثال آن را بیاموزد. البته رامانا آموزگار دیگری هم داشت و آن حکیم «ویشوامیترا» بود. او نیز از پادشاه می‌خواهد تا اجازه دهد

بزرگترین و عزیزترین پسرش، رامای، او را تا جنگل همراهی کند و موجودات ناپاکی که آیین‌های او را می‌آلاینند، از میان بردارد (والمیکی، ۱۳۷۹: ۱۵۴، ۶۹ و ۸۷).

۲-۳-۷- داوری آتش برای اثبات بی‌گناهی

سوگند به آتش، برای اثبات حقانیت و راستی و داوری ایزدی، تقریباً در بسیاری از ادیان وجود دارد. گذر از آتش، به باور مهری بازمی‌گردد. در این آیین، اعتقاد بر این بود که پاک شدن تن آدمی، به طور کامل، از طریق آتش صورت می‌گیرد. فطرت آتش سوختن است. پس این سوختن نماد آتش است و اگر آدمی پاک باشد، از آتش در امان است (رسولی ۱۳۷۷: ۱۲۵). سیاوش نیز همان پهلوانی است که تنش به پاکی گوهر آتش است و از آن زیان نمی‌بیند. سیاوش برای اثبات بی‌گناهی خود، در برابر توطئه‌ی نامادری، تن به آتش می‌سپارد:

نهادند بر دشت هیـزم دو کوه	جهانی نظاره‌شده هم‌گروه
گذر بود چندان که گویی سوار	میانه برفتی به تنگی چهار
بدان گاه سوگنـد پرمايه شاه	چنین بود آیین و این بود راه
وز آن پس به موبـد بفرمود شاه	که بر چوب ریزند نفت سیاه
نخستین دمیدن سیه شد ز دود	زبانـه برآمد پـس از دود زود

(فردوسی، ج ۳: ۲۶۱-۲۵۶)

پس از فراهم آمدن آتش، سیاوش با جامه سفید از آن می‌گذرد:

بدان‌گه که شد پیش کاووس باز	فرود آمد از باره بردش نماز
رخ شاه‌کاووس پرشـرم دید	سخن گفتنش با پسر نرم دید



سیاوش بدو گفت انده مدار	کزین سان بود گردش روزگار
سر پر ز شرم و بهایی مَراست	اگر بی گناه هم رهایی مَراست
ور ایدون که زین کار هستم گناه	جهان آفرینم ندارد نگاه
به نیروی یزدان نیکی دهش	کزین کوه آتش نیابم تپش
چو از کوه آتش به هامون گذشت	خروشیدن آمد ز شهر و ز دشت

(همان: ۲۷۸- ۲۷۳)

در حماسه رامایانا، پس از آنکه سیتا به اغوای اهریمن، به دنبال غزال زیبایی فریفته شد و به سرزمین اهرمنان وارد شد، رام برای یافتن او، به جست‌وجوی بسیار پرداخت و در نهایت، زمانی که او را یافت، به او گفت: «هرچند او تو را به زور آورد؛ اما مدتی در خانه او ماندی و بدکاری او در عالم ظاهر است. بدین سبب، به خاطر من وسواس می‌آید که شاید از نگاه داشتن تو مرا بد گویند» (والمیکی، ۱۳۷۹: ۴۳۲). سخنان درشت رام، در گوش جان همسرش سیتا، سخت آمد و گفت: «این داغ بر دامن عصمت من می‌ماند، پس به لاکشمانا دستور داد تا هیزمی فراهم آورد و آتش بیفروزد. تا خود را در آن اندازد و تسکینی برای خاطر همه باشد. هیزم فراهم آوردند و آتش افروختند و آتش را گفت: تو از جمله پنج عنصری و بزرگی، در بدن هر کدام راه داری، اگر می‌دانی که از من معصیتی به وجود نیامده است و بغیر از رام، دیگری را در خواب هم به خاطر نیآورده‌ام» (همان). این را گفت و خود را در آتش سوزان انداخت. سیتا در آتش چنان می‌نمود که گویا ماهتاب در قرص آفتاب جای گرفته باشد. سیتا از آتش پاک و مبرا بیرون آمد. بدین‌گونه سوگند به آتش، معیاری است برای تشخیص حق از باطل و گناهکار از بی‌گناه و عاملی است در جهت تطهیر روح و گوهر روان.

به نظر پراپ: «خویش کاری بعضی از شخصیت‌های قصه، به شخصیت‌های دیگر منتقل می‌شود» (پراپ، ۱۳۸۶: ۵۲). و در این مورد، چنان که بیرانوند و همکاران (۱۳۹۶: ۱۲) اشاره کرده‌اند: «سیاوش و سیتا، از نظر پاکی و گذشتن از آتش برای اثبات پاکی خود، به هم شباهت دارند. سیاوش برای آنکه از توطئه‌های سودابه در امان باشد، به توران پناه برد و در همانجا نیز کشته شد. سیتا نیز پس از آنکه پاکی خود را برای مردم اثبات کرد، دوباره برای ریاضت به جنگل رفت و در آنجا ماند و دیگر به اوده بازنگشت؛ تا اینکه سرانجام به زمین فرو رفت».

۲-۳-۸- جاودانگی روح قهرمان

در جهان بینی اساطیری، اگر رشته عمر کسی را ظالمانه پاره کنند، بی‌گمان به شکلی دیگر باز می‌آید و زندگی را از سر می‌گیرد (مسکوب، ۱۳۸۶: ۷۱). سیاوش می‌میرد؛ اما نیست نمی‌شود. خون او بر زمین می‌ریزد و از میان آن خون، گیاه خون‌سیاوشان برمی‌آید که هرچه آن را ببرند، دگرباره می‌روید. این گیاه را نشانه زندگی پس از مرگ سیاوش و ادامه حیات او می‌دانند:

ز خاکی که خون سیاوش بخورد
به ابر اندر آمد درختی ز گُرد
نگاریده بر برگ‌ها چهره او
همی بوی مشک آمد از مهر او
(فردوسی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۴۵۲-۴۵۱)

در حماسه رامایانا، زمانی، به‌طور ناگهانی، راما خویش را در آینه دید. حس کناره‌گیری از قدرت در او پدیدار شد. خدایگان ویشنو فهمید که راما در زمین آرزو دارد که به منزل حقیقی خود، نزد ویشنو، بازگردد؛ بنابراین به فرشته مرگ پیغام فرستاد که: «راما زندگی‌اش بر روی زمین به پایان رسیده است، اکنون به زمین برو و او را با احترام به بهشت بیاور. راما

چنین گفت: از ملاقات شما بسیار خرسند شدم. من به صورت انسان متولد شدم تا در سه جهان خدمت کنم. اکنون مأموریت خدمتگزاری من به پایان رسیده است. به بهشتی می‌روم که از آنجا آمده‌ام. برهما، پدر بزرگ جهان که با تمام خدایان همراه می‌شد، به مکانی آمد که قرار بود راما از آنجا به سوی بهشت برود. او با میلیون‌ها ارباب بهشتی احاطه شد. پس از آن، برهما گفت: ای ویشنو، به هر صورتی که دوست داری، به بهشت وارد شو. آن‌گاه خدایگان راما، در هیئت ویشنو، به بهشت وارد شد و بعد از آن، برهما در آسمان با راما دیدار کرد» (والمیکی، ۱۳۷۹: ۵۹۸).

۲-۳-۹- نقش زنان در هر دو داستان

زنان در داستان‌های حماسی نقش سازنده‌ای دارند. برخی نمادی از اهریمن و روح شیطانی هستند و باعث نبردها و کینه توزی‌ها می‌شوند و برخی دیگر نمود و مظهری از اندیشه اهورایی‌اند که در دامان خود فرزندان جنگجو و دلیر می‌پرورند. در هر دو داستان، شاهد نمونه‌ای از هر دو زن اهورایی و اهریمنی هستیم. از جمله زنان اهورایی؛ می‌توان به فرنگیس، همسر سیاوش، اشاره کرد. او بسیار تلاش می‌کند که افراسیاب را از کشتن سیاوش بازدارد، به پدرش یادآور می‌شود که کشتن آن کسی که به تو پناه آورده است، شایسته نیست؛ بخصوص اگر بی‌گناه باشد. او در اثبات وفاداری به همسرش، تا آستانه مرگ می‌رود و از خویشاوندان خود می‌گذرد. اوست که راه رسیدن به ایران را می‌داند و هم اوست که سلاح سیاوش را برای فرزندش حفظ کرده است و از مکان اسب همسرش و راه رسیدن به آن مطلع است:

فرنگیس بشنید رخ را بخت	میان را به زناز خونین بیست
پیاده پیامد به نزدیک شاه	به خون رنگ داده دو رخساره ماه

به پیش پدر شد پر از درد و باک
خروشان به سر بر همی ریخت خاک
سیاوش که بگذاشت ایران زمین
همی از جهان بر تو کرد آفرین
بیازرد از بهر تو شاه را
چنان افسر و تخت و آن گاه را
نبرد سـر تاجداران کسی
که با تاج بر تخت ماند بسی
مکن بی گنه بر تن من ستم
که گیتی سپنج است با باد و دم
(فردوسی، ۱۳۷۹: ۳ / ۴۷۸-۴۷۲)

در حماسه رامایانا نیز، سیتا که خود الهه کشاورزی است؛ نمونه یک زن وفادار، شکیبا و پاکدامن است که در تمام مراحل زندگی راما، در کنار او سختی‌ها را تحمل می‌کند. در حماسه رامایانا، می‌خوانیم که راما با سیتا، خبر حکم پادشاه، مبنی بر تبعید به جنگل را برای دوازده سال می‌دهد و به او می‌گوید: «غمگین مباش چرا که سرانجام می‌آیم و تو را می‌بینم. ولی سیتا در جوابش می‌گوید: که ای راما، تو تا به حال دیده‌ای که سایه از تن جدا باشد؟ به هرکجا که سفر کنی، همراه تو خواهم بود» (والمیکی، ۱۳۷۹: ۱۹۱). در مقابل این زنان اهورایی و نیک سرشت، زنانی بدنهاد نیز وجود دارند که اقداماتشان در کلیت داستان نقش به‌سزایی دارد. از آن‌ها، می‌توان به سودابه، همسر کاووس و نامادری سیاوش، کیکنی، نامادری راما؛ همچنین سورپانکبه، خواهر راونا، اشاره کرد. سودابه پس از آنکه به سیاوش ابراز عشق می‌کند و در پذیرش این عشق از طرف او شکست می‌خورد؛ جامه از تن می‌درد و به سیاوش تهمت خیانت و بدکاری می‌زند:

سیاوخش را در بر خویش خواند
ز هرگونه با او سخن‌ها براند
(فردوسی، ۱۳۷۹: ۳ / ۴۸۲)

هوسبازی‌های سودابه، سیاوش را به سرزمین بیگانه کشاند و او را در مسیری قرار داد که در نهایت، به مرگ معصومانه او منجر شد. در حماسه رامایانا نیز، کیکئی، نامادری راما، به تحریک کنیز خود، باعث خلع راما از پادشاهی و تبعید او به جنگل می‌شود (والمیکی، ۱۳۷۹: ۳۲-۳۱). زن اهریمنی دیگری که در این داستان از او سخن رفته است، سورپانکبه، خواهر راونای اهریمن است که عاشق راما شد و با بی توجهی راما، در صدد اغوای سینا از طریق برادرش برآمد. در هر دو داستان، می‌بینیم که هم راما و هم سیاوش، بر اثر حسادت و فتنه انگیزی‌های این دو زن (کیکئی و سودابه)، از سرزمین خود تبعید و به سرزمینی بیگانه روانه می‌شوند و در آن سرزمین، مجبور به جنگ با موجودات اهریمنی و دیوصفت می‌شوند. ارادت و خواسته کیکئی نسبت به پادشاه دشرتهه نیز، از جنس عشق سودابه به کاووس و به تخت و پادشاهی پیوسته است. در اینجا نیز، همانند داستان سیاوش، با موضوعی مشترک مواجهیم. کیکئی، همانند سودابه، در لحظات سخت، به کمک پادشاه شتافته است و با اغوای خود توانسته است راما را از تخت و تاج شاهی دور کند و تقدیر او را دگرگون سازد.

۳- نتیجه‌گیری

دو تمدن ایران و هند، در اساطیر خود، اشتراکات فراوانی دارند. بسیاری از باورهای اساطیری ایرانیان و هندوان، در شاهنامه و حماسه رامایانا بازتاب یافته است. اشتراکاتی که در ادبیات اوستایی و ریگ‌ودایی وجود داشته است، به قلمروی اساطیر و حماسه این دو ملت نیز راه یافته است. از جمله نمودهای این اشتراکات، وجود کنش‌های مشابه میان شخصیت‌های منفی و مثبت داستان سیاوش و رامایانا؛ مانند: سودابه و کیکئی، راون و افراسیاب، فرنگیس و سینا و سیاوش و راما است که به ایجاد بن‌مایه‌های مشترک در این دو

داستان منجر می شود. بن‌مایه‌های مشترک دو داستان چنین است: ۱- پایبندی به عهد و پیمان؛ ۲- نبرد با اهریمن و پاسداشت خوبی؛ ۳- حاکمیت تقدیر؛ ۴- نیروی دلاوری و جنگاوری؛ ۵- ساختن شهر اساطیری؛ ۶- سپردن پرورش قهرمان به دیگری؛ ۷- داوری آتش برای اثبات بی‌گناهی؛ ۸- جاودانگی روح قهرمان؛ ۹- نقش زنان در هر دو داستان. این مشابهت‌ها در اسطوره‌راما و سیاوش، دلیل محکمی است بر تأثیر ریشه‌دار عقاید آریایی بر شکل‌گیری این دو داستان.

منابع

- آموزگار، ژاله. (۱۳۸۷)، شناخت اساطیر ایران، تهران: چشمه.
- بازگیر، نسرین. (۱۳۹۴)، دو فرضیه درباره‌ی داستان سیاوش، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دوره ۱۱، شماره ۳۹۰، ۴۸-۱۱.
- برتورلمه، کریستین. (۱۹۶۱)، فرهنگ واژه‌های باستانی، مترجم لیلا عسگری، تهران: نشر نو.
- بلخاری، حسن. (۱۳۸۴)، مطالعه تطبیقی میان دو اسطوره ایرانی و هندی؛ آناهیتا و پاراواتی، تهران: سوره مهر.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۳)، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران: فکر روز.
- _____ (۱۳۷۶)، پژوهشی در اساطیر ایران، چاپ سوم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- _____ (۱۳۸۰)، بندهشن، ترجمه مهرداد بهار، تهران: توس.
- _____ (۱۳۸۷)، پژوهشی در اساطیر ایران، چاپ هفتم، تهران: آگاه.
- بیرانوند، یوسف‌علی؛ صحرائی، قاسم؛ حیدری، علی و حسنی جلیلیان، محمدرضا. (۱۳۹۶)، بررسی تطبیقی شخصیت‌ها و کارکردهای آن‌ها در داستان‌های سیاوش و رامایانا،

زبان و ادب فارسی (نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز)، شماره ۲۳۴، سال ۶۹، صص ۱۵-۱.

- پراپ، ولادیمیر پاکولویچ. (۱۳۸۶)، ریخت‌شناسی قصه‌های پریان، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ دوم، تهران: توس.

- خجسته، فرامرز و حسنی جلیلیان، محمدرضا. (۱۳۹۰)، تحلیل داستان سیاوش بر بنیاد ژرف‌ساخت اسطوره الهه باروری و ایزد گیاهی، مجله تاریخ ادبیات، شماره ۳، صص ۹۶-۷۷.

- دامستر، جیمز. (۱۳۵۴)، وجوه مشترک میان مهابهارات و شاهنامه، ترجمه جلال ستاری، هنر و مردم، سال ۱۳، شماره ۱۵۳، ۲۳-۱۷.

- دومزیل، ژرژ. (۱۳۸۴)، بررسی اسطوره‌های ایرانی و هندی، ترجمه شیرین مختاریان، تهران: قصه.

- روزنبرگ، دونا. (۱۳۷۹)، اساطیر جهان، ترجمه عبدالحسین شریفیان، جلد ۱ و ۲، تهران: اساطیر.

- ریگ‌ودا. (۱۳۶۷)، قدیم‌ترین سند زنده مذهب و جامعه هندو، مترجم محمدرضا جلالی‌نایینی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- زادسپرم. (۱۳۶۶)، ترجمه و تصحیح محمدتقی راشد‌محصل، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- فرج‌نژاد، زهرا. (۱۳۹۲)، بررسی عنصر تقدیرگرایی در شاهنامه فردوسی، پژوهش ادب حماسی، سال نهم، شماره ۱۱، صص ۱۷۲-۱۴۷.

- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۹)، شاهنامه، بر اساس چاپ مسکو (نه جلدی)؛ زیر نظر سعید حمیدیان، تهران: قطره.

- فرنیغ دادگی. (۱۳۸۰)، بندهشن، به کوشش مهرداد بهار، تهران: توس.
- قنبری، فاطمه. (۱۳۹۰)، بررسی و مقایسه شخصیت‌های اسطوره‌ای - حماسی مشترک شاهنامه و مینوی خرد، نشریه مطالعات ایرانی، سال ۱۱، شماره ۲۱، صص ۱۶۳-۱۴۷.
- کاواندیش، ریچارد. (۱۳۸۷)، اسطوره‌شناسی، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: علم.
- کریستین سن، آرتور. (۱۳۸۷)، کیانیان، ترجمه ذبیح‌الله صفا، چاپ هفتم، تهران: علمی و فرهنگی.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۹)، نامه باستان، ج ۳، تهران: سمت.
- مسکوب، شاهرخ. (۱۳۸۶)، سوگ سیاوش در مرگ و رستاخیز، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
- واحد دوست، مهوش. (۱۳۷۴)، نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه، تهران: سروش.
- والمیکی وداس، تلسی. (۱۳۷۹)، رامایانا؛ کهن‌ترین متن حماسی عاشقانه هند، ترجمه امر سنکبه و امر پرکاش، تهران: الست فردا.
- ولی‌الحق، امیرحسن. (۱۳۷۴)، اساطیر و روایات تاریخی و مذهبی در میان آریایی‌ها، تهران: نیلوفر.

دوفصلنامه ادبیات پهلوانی، دانشگاه لرستان
سال چهارم، شماره ششم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

چاره‌گری پیران فرزانه در بخش اسطوره‌ای شاهنامه

علی نوری^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۰۶

مرتضی کرمانشاهی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۰۸

چکیده

شاهنامه فردوسی، زندگی‌نامه، شرح سرگذشت و فراز و نشیب حیات و برآمدن و بالیدن قوم ایرانی است و وجوه و ابعاد مهم و ارزنده فراوانی دارد. یکی از این ابعاد مهم، چند و چون تدبیر و چاره‌اندیشی شاهان، پهلوانان و دانایان ایرانی و حتی غیرایرانی در برخورد با مشکلات، تنگناها، بحران‌ها و امور مهم و سرنوشت‌ساز است. از این میان، نقش پیران و بزرگان ایرانی و تورانی، در چاره‌اندیشی‌ها، انکارناپذیر؛ بلکه اساسی و تعیین‌کننده است. در این مقاله، وجوه و ابعاد این چاره‌گری‌ها را در میان پیران و دانایان؛ اعم از پهلوانان و وزیران، بررسی و مقایسه کرده و به نقش زیست‌بوم و ملیت این افراد، در کم و کیف این چاره‌گری‌ها پرداخته‌ایم. نتیجه اینکه مهمترین جلوه‌های چاره‌گری در شاهنامه، در میدان جنگ، تعیین سرنوشت شاهان، حفظ سرزمین و تدبیر فرزندان و وابستگان، بازتاب یافته است و در این موارد، پیران ویسه، زال و گودرز، هریک در شرایط و جایگاه‌های مختلف و کم‌وبیش متفاوت، برای حل مشکلات شاهان، پهلوانان و مردم کشور خود، چاره‌گری‌هایی کرده‌اند.

nooria67@yahoo.com

۱. دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان (نویسنده مسئول)

kermanshahi_morteza@yahoo.com

۲. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان

چاره‌اندیشی‌های زال، بیشتر به حل مشکلات خاندان خود، به‌ویژه رستم و گاه نیز تعیین سرنوشت شاه معطوف است؛ پیران ویسه در برقراری و دوام صلح بین ایران و توران و نیز بازداشتن افراسیاب از تصمیم‌ها و اقدامات نابخردانه، چاره‌اندیشی کرده و گودرز، بیشتر در میدان جنگ چاره‌گری نموده است.

کلیدواژه‌ها: پیران ویسه، زال، گودرز، چاره‌گری، شاهنامه.

مقدمه

شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی، سراسر درس زندگی است و «چاره‌گری» که از جلوه‌ها و جنبه‌های حساس و مهم زندگی است، در شاهنامه، نمود چشمگیری دارد. چاره‌گری در شاهنامه، دارای معانی متفاوت و گاه متضاد و حتی متناقضی است و جنبه‌های مثبت و منفی آن، به زیبایی، در این کتاب بازتاب یافته است. چاره‌گری‌ها در شاهنامه، گسترده و گوناگونند و از سوی شخصیت‌های مختلف ایرانی و انیرانی، اعم از پیر و جوان، صورت می‌گیرند؛ اما اغلب چاره‌گری‌های مطلوب و مقرون به اصلاح، از سوی پیران و سالخورده‌گان خردمند و شخصیت‌های مثبت ایران و توران انجام می‌شود. گذشته از آنچه در اصل روایات تعبیه شده است، فردوسی که خود حکیمی فرزانه و خردمند است نیز، آگاهانه، چنین روندی را ترسیم می‌کند یا دست‌کم پررنگ‌تر از مآخذ خود نشان می‌دهد؛ چون می‌خواهد شاهنامه‌اش آینه‌ای تمام‌نما در بازتاب زندگانی خردوران و فرزندگان ایران؛ بلکه جهان کهن و درسنامه‌ای برای آموختن آداب زندگی به معاصران و آیندگان باشد و روش درست زندگی کردن را به ایرانیان بیاموزد. سه تن از پیران خردمند شاهنامه که به دستوری و رایزنی شاهان شهره‌اند و بیشترین و بهترین نمونه‌های چاره‌گری در شاهنامه از آن ایشان است، زال، پیران ویسه و گودرز هستند. این پژوهش، با بررسی چاره‌گری‌های این سه تن،

می‌خواهد به این سؤال اصلی پاسخ دهد که: چاره‌گری در شاهنامه چه جنبه‌هایی دارد؟ و چاره‌گری‌های پیران و دانایان پهلوان، در موقعیت‌های مختلف، چگونه بوده است؟ و در خلال بحث، برای پاسخگویی به این سؤالات فرعی نیز خواهد کوشید:

۱. شیوه‌ها و شگردهای چاره‌گری اینان چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با هم داشته است؟
 ۲. ویژگی‌های شخصیتی و ملیت ایشان، چه تأثیری بر چاره‌گری‌هایشان گذاشته است؟
- در خصوص آثار و پژوهش‌های انجام‌شده مرتبط با موضوع مقاله (شخصیت‌ها، شاهان و پهلوانان آن) تا کنون تحقیقات بسیار زیادی به سامان رسیده است؛ مانند «زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه» (۱۳۴۸)، نوشته محمدعلی اسلامی‌ندوشن، «از رنگ گل تا رنج خار» (۱۳۷۳)، نوشته قدمعلی سرامی، «مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار» (۱۳۴۲)، «سوغ سیاوش» (۱۳۵۰) و «شکاریم یکسر همه پیش مرگ» (۱۳۹۱)، از شاهرخ مسکوب، «مجموعه مقالات اولین جشن هزاره فردوسی» (۱۳۱۳)، «مجموعه مقالات کنگره پاژ؛ ویژه بزرگداشت هزاره شاهنامه» (۱۳۸۸)، «همایش بین‌المللی بزرگداشت حکیم ابوالقاسم فردوسی در هزاره دوم شاهنامه» (۱۳۹۰) و... همچنین مقالات بسیار و گوناگون مربوط به فردوسی و شاهنامه در مجلات پژوهشی، ترویجی و تخصصی؛ نگاشته شده؛ اما مشخصاً درباره تدابیر و چاره‌اندیشی‌های پیران فرزانه شاهنامه، تحقیق مستقلی صورت نگرفته است. در این نوشتار می‌کوشیم با بهره‌گیری از منابع مذکور و بازخوانی مجدد داستان‌های شاهنامه، جنبه‌های جدیدی از شخصیت‌های فرزانه و مؤثر و نقش‌آفرینی آنان را در عرصه‌های مختلف نشان‌دهیم.

بحث و بررسی

فرهنگ‌ها و لغت‌نامه‌ها معانی مختلفی از «چاره» به دست داده‌اند؛ چنان‌که دهخدا، با توجه به فرهنگ‌ها و متون مختلف کهن، چندگونه معنا برای آن برشمرده است:

- علاج (برهان) (آندراج) (غیاث) (انجمن آرا). معالجه، مداوا، درمان، دارو، دفع، رفع (متهی‌الارب):

پرستنده برخاست از پیش اوی سوی چاره بیچاره بنهاد روی

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۰۵)

مر آن درد را راه و چاره ندید بسی باد سرد از جگر برکشید

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۷۹۲)

- تدبیر کردن باشد و حیلت در کار. (صاحح‌الفرس)، تدبیر بود. (فرهنگ خطی)، تدبیر باشد. (برهان)، تدبیر و اصلاح فساد امری. (آندراج)، تدبیر. (غیاث)، حیلت، وسیله. تفکر و تأمل در انجام امور، راه‌اندیشی، وسیلت‌جویی، فن، اندیشه:

بر این چاره اکنون که جنبد ز جای؟ که خیزد میان‌بسته این را به پای؟

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۷۴۵)

به تنگی یک اندر دگر بافته به چاره سر شوشه برتافته

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۳۳۵)

- حیله (فرهنگ اسدی)، مکر و حیله را هم گفته‌اند. (برهان)، مکر و فریب (غیاث)، کید، مکر، حیله (زمخسری)، نیرنگ، دستان، افسون، وسوسه، تزویر، گول:

بدانست رستم که این نیست گور ابا او کنون چاره باید نه زور

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۷۴۵)

فرومایه ضحاک بیدادگــــر بدین چاره بگرفت گاه پدر

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۹۵)

و...» (ر. ک، دهخدا: زیر عنوان چاره).

در اینجا، از بین معانی یادشده، چاره را در معنی تدبیر گرفته‌ایم. بر این اساس، منظور از چاره‌گری شخصیت‌های موردنظر، بیشتر تدبیر و یافتن راهکاری برای حل معضل و برون‌رفت از تنگنا و موقعیت بحرانی است که جنبه مثبت چاره‌گری است. بر این اساس، جنبه منفی چاره‌گری نیز مکر و حيله می‌تواند باشد که در رفتار برخی از شخصیت‌های منفی شاهنامه دیده می‌شود. بخش اعظم چاره‌گری‌های سه شخصیت مورد نظر؛ یعنی پیران ویسه، زال و گودرز، که اولی تورانی و دو تن دیگر ایرانی‌اند، با توجه به نقش مشورتی و جنبه‌های مثبت شخصیتی ایشان، در جهت خروج از تنگناها و معضلات، به‌ویژه در جنگ‌های ایران و توران است و لذا در شمار چاره‌گری‌های مثبت است؛ هرچند نمونه‌های معدودی از چاره‌گری به معنای حيله و ترفند در رفتار پیران ویسه ذکر شده است.

پیران، پسر ویسه و از مردم ختن است. او سپهسالار افراسیاب و به تعبیری نیز فرمانروای ختن به‌شمار می‌رود (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۴۸: ۲۵۱). در میان تورانیان، پیران، بعد از اغریث، دومین کسی است که در روایات ملی ما از او به نیکی یادشده است. با این همه، او هیچ‌گاه دست از وطن و شاه خود برنمی‌دارد و تا آخرین دم به آن‌ها وفادار می‌ماند (صفا، ۱۳۶۳: ۶۲۷). در شاهنامه، از پیران به عنوان فردی بسیارباهوش، پرخرد، بینا و گره‌گشا یاد شده است. پیران در پی این است که صلحی دائمی میان ایرانیان و تورانیان برقرار کند. در تمام عمر نیز در این خصوص، چاره‌گری‌ها می‌کند و اقداماتی سودمند و مؤثر انجام

می‌دهد. از نجات دادن بیژن گرفته تا ترغیب افراسیاب به وصلت دخترش با سیاوش و...؛ اما در نهایت، چاره‌های وی نمی‌تواند مسیر تقدیر را تغییر دهد و حتی سرانجام گریبان خود او را نیز می‌گیرد؛ چنان‌که بیژن که او از مرگ رهانیده بودش، سبب شکست وی در جنگ دوازده‌رخ می‌شود. البته ایرانیان نیز که مردمانی قدرشناس هستند، میان شخصیت پیران و دیگر تورانیان، تفاوت فاحشی قائلند؛ مثلاً: آن‌گاه که پیران به دست گیو اسیر می‌شود، گیو به درخواست کیخسرو، از کشتن او صرف‌نظر می‌کند و تنها برای اینکه به سوگندش عمل کند، گوش او را با خنجر سوراخ می‌کند تا همان‌گونه که قسم خورده بود، خونس بر زمین بریزد. یا پس از کشته‌شدن پیران به دست گودرز، کیخسرو با شنیدن خبر مرگ پیران، سوگواری فراوان می‌کند و فرمان می‌دهد تا پیکر او را به مشک و کافور و عنبر بشویند و به دیبای پاک ببوشانند و در دخمه‌ای شکوهمند به خاک بسپارند (سرامی، ۱۳۷۳: ۷۵۳-۷۴۹).

در هر حال، پیران شخصیتی است که با زیرکی و دوراندیشی امور را به پیش می‌برد. وی فردی است که حتی به سخنان ستاره‌شناسان و پیشگویان نیز توجهی ندارد. اسلامی‌ندوشن انسان خوب در شاهنامه را انسانی می‌داند که از صفاتی چون: خردمندی، فرهنگ، صلح‌طلبی، بی‌آزاری و نام نیک بهره‌مند است (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۷۷: ۶۶-۵۶)؛ بنابراین، با توجه به خصایص شخصیتی پیران که در این نوشته به آن‌ها اشاره شد، می‌توان گفت پیران از شخصیت‌های مثبت شاهنامه است. چاره‌گری‌های او در داستان سیاوش، نبرد با ایرانیان، فریفتن افراسیاب، زنده نگاه‌داشتن کیخسرو و نجات جان بیژن، بیشتر برجسته است.

شخصیت دیگر، زال است که از کودکی، به صورتی متفاوت، رشد یافته است. او که با سرچشمه آگاهی و خرد در ارتباط است، در برابر دشواری‌هایی که به‌تنهایی با عقل قابل حل

نیست، به این سرچشمه رجوع می‌کند. چاره‌اندیشی‌های وی در به دنیا آمدن رستم و در نبرد میان رستم و اسفندیار، از مهمترین آنهاست.

گودرز سومین شخصیتی است که در این تحقیق به آن پرداخته شده است. گودرز که هم شخصیتی است رزمجو و هم به سبب کشته شدن هفتاد تن از فرزندان و نوه‌ها و نیره‌هایش، از تورانیان کین به دل دارد، چاره‌گری‌های خود را در میدان‌های نبرد و در حکم یک فرمانده و سپهسالار به کار می‌گیرد. گودرز پهلوانی است حکیم و نکته‌دان و در موعظه و حکمت و بیان سخنان بلیغ و شایسته، تواناست. گودرز نیز با چاره‌اندیشی‌هایش، در برابر سپاه توران، بر تخت نشاندن کیخسرو و رفع اختلاف میان رستم و کیکاووس، خودنمایی می‌کند. در اینجا، چاره‌گری‌های سه شخصیت یادشده را بررسی می‌کنیم.

چاره‌اندیشی‌های پیران ویسه

در نسب‌شناسی تورانیان، باید گفت آنان نیز، به‌نوعی، به نژاد ایرانی بازمی‌گردند. نسب پیران ویسه، از سویی به فریدون، پادشاه ایرانی، بازمی‌گردد؛ بدین ترتیب که پیران، فرزند ویسه، فرزند زادشم، زادشم فرزند تور و تور فرزند فریدون است. از دیگر سو، وی پسرعموی افراسیاب است. ویسه، پدر پیران، از زمانی جایگاه شایسته خود را در شاهنامه می‌یابد که افراسیاب، برادر خویش، اغریث را می‌کشد و سپهداری لشکر را به او می‌سپارد. ویسه دارای فرزندان بسیاری است که همگی از پیران بزرگتر هستند و بارمان و کروخان از آن جمله‌اند.

فردوسی، پیش از آنکه پیران را وارد داستان کند نیز، از معدود شخصیت‌های خردورز در صف تورانیان، به‌عنوان شخصیت‌هایی که در آن‌ها خرد و دانش، سبب‌ساز تصمیماتشان است، نام می‌برد؛ مثل اغریث که فردوسی از او به‌عنوان فردی هوشمند و راهنما و پرهیز یاد می‌کند که از جنگیدن با ایرانیان سر بازمی‌زند. پیران نیز، به‌عنوان برادرزاده وی، همین

خصوصیت را دارد. وی در موارد بسیاری، از جنگ با ایرانیان پرهیز می‌کند و تمام تلاش خود را به کار می‌بندد تا چاره‌ای بیابد؛ بلکه افراسیاب را از تصمیمات نادرست خود آگاه کند و بدین صورت از روی دادن جنگی سخت میان ایران و توران که برای توران نیز زیان- بخش است، ممانعت به عمل آورد. با این همه، در شاهنامه با اوصاف دوگانه‌ای از پیران یاد شده است؛ چنان‌که از سویی ایرانیان او را به فریب و ترفند می‌شناسند و زیرکی‌ها و ترفندهای او در نبردهای گوناگون، گودرز را وامی‌دارد که درباره او به رستم چنین بگوید:

دروغ است یکسر همه گفت اوی نشاید جز از اهرمن جفت اوی

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۸۵)

همچنین هنگامی که در نبرد، با پیران مواجه می‌شود، به وی می‌گوید:

بدیدم کنون دانش و رای تو دروغ است یکسر سراپای تو

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۸۵)

یا در جایی دیگر، در مورد زیرکی‌ها و چاره‌اندیشی‌های او در جنگ‌ها به رستم چنین می‌گوید:

چو داند که تنگ اندرآمد نشیب به کار آورد بند و رنگ و فریب

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۸۶)

البته عاقبت همین زیرکی‌های پیران رستم را نرم می‌کند و او را به صلح راضی می‌گرداند؛ هرچند گودرز وی را از مکر پیران آگاه می‌کند و رستم در دیدار بعدی‌اش با پیران، این موضوع را به وی گوشزد می‌کند:

مرا از دروغ تو شاه جهان بسی یاد کُرد آشکار و نهان

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۸۶)

یا:

تو با این چنین بند و چندین فریب کجا پای داری به روز نهیب
(همان)

خود او نیز در جنگ با ایرانیان، در نامه‌ای که به افراسیاب می‌فرستد، به این بند و فریب‌ها اشاره می‌کند:

فراوان فریبش فرستاده‌ام ز هر گونه‌ای بندها داده‌ام
(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱)

از دیگر سو، گویی او حافظ منافع ایرانیان است و چاره‌گری‌هایش، به سود ایرانیان تمام می‌شود؛ چنان‌که با چاره‌هایی که می‌اندیشد، در چندجا، از سیاوش، فرنگیس، کیخسرو و بیژن، در مقابل گزند افراسیاب، حفاظت می‌کند؛ هرچند در مواردی نیز این تلاش‌ها، راه به جایی نمی‌برد.

چاره‌اندیشی اول

در جنگی که سیاوش (شاهزاده ایرانی) با افراسیاب دارد، میان آن دو، صلح برقرار می‌شود. کاووس از این صلح ناخرسند است و سیاوش را به پیمان‌شکنی ترغیب می‌کند. سیاوش نیز آنچه را که افراسیاب به‌عنوان هدیه برای صلح فرستاده است، توسط زنگه شاوران به نزد او باز پس می‌فرستد. پیران فوراً نزد افراسیاب فراخوانده می‌شود تا با وی، در خصوص آخرین رخدادها و تحولات مشورت شود. پیران با برشمردن اوصاف سیاوش، از افراسیاب می‌خواهد تا از موقعیت پیش‌آمده استفاده کند؛ سیاوش را به توران دعوت نماید و دختر خود را به همسری وی درآورد. این برنامه‌ریزی پیران، برای آن است که سیاوش هنگامی که بر تخت بنشیند، چنانچه دختر افراسیاب همسر او باشد، ضامن صلح میان ایران و توران

خواهد بود و به این جنگ درازدامن پایان خواهد داد. در واقع، پیران با چاره‌اندیشی خود، در پی برقراری صلح میان دو کشور است. این خود نشان از صلح‌طلبی و خردورزی پیران دارد:

اگر شاه بیند ز رای بلند	نویسد یکی نامه سودمند
چنان چون نوازنده فرزند را	نوازد جوان خردمند را
یکی جای سازد بدین کشورش	بدارد سزاوار اندر خورش
بر آیین دهد دخترش را بدوی	بداردش با ناز و با آبروی
نگر کاو بماند به نزدیک شاه	کند کشور و بومت آرامگاه
برآساید از کین دو کشور مگر	اگر آردش نزد ما دادگر
ز داد جهان‌آفرین این سزاست	که گردد زمانه بدین جنگ راست

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۹۰)

هنگامی که این ازدواج روی می‌دهد، سیاوش در پی ایجاد دژی است که مقرر او باشد و وی در آنجا، به همراه فرنگیس، به زندگی خود ادامه دهد. افراسیاب، به تحریک گرسیوز که در صدد بدنام‌کردن سیاوش است، پیران را برای تحقیق به دژ وی می‌فرستد؛ گزارش پیران، سراسر تعریف و توصیف سیاوش و دژ اوست:

بدان زیب و آیین که داماد توست	به خوبی به کام دل شاد توست
و دیگر که دو کشور از جنگ و جوش	برآسود و چون بیهش آمد به هوش

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۹۲)

پیران، صلح میان ایران و توران را فرّه ایزدی و روزگار بهی می‌داند و راه اصلی برقراری این صلح را، به دست آوردن دل سیاوش می‌بیند؛ اما کوشش او راه به جایی نمی‌برد و

سرانجام، گرسیوز، برادر افراسیاب، به اندازه‌ای از سیاوش بدگویی می‌کند و حضور او را برای افراسیاب خطرناک توصیف می‌کند که افراسیاب به کشتن سیاوش رضایت می‌دهد و عاقبت، سیاوش، بدون هیچ گناه و تقصیری، کشته می‌شود. پیران از این فاجعه خبر ندارد؛ اما پس از این که آگاه می‌شود، با شتاب نزد افراسیاب می‌رود و ضمن سرزنش وی، به او می‌گوید:

برآشوبد این روزگار بهی	به ایران رسد زین بدی آگهی
شده آشکارا ره ایزدی	جهان آرمیده ز دست بدی
بیامد دل شاه توران بخت	فریبنده دیوی ز دوزخ بجست

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۹۶)

او در این هنگام نیز، دست از نیکاندیشی و چاره‌جویی و جلوگیری از ویرانگری‌های افراسیاب برنمی‌دارد.

چاره‌اندیشی دوم

پیران زمانی که از ماجرای کشته‌شدن سیاوش آگاه می‌شود، خود را به دو روز و دو شب به درگاه افراسیاب می‌رساند و روزبانان شمشیر به دست را که برای کشتن فرنگیس بر بالای سر او ایستاده‌اند، از صحنه دور و با تمهیداتی افراسیاب را از کشتن وی منصرف می‌سازد؛ بدین شرط که فرنگیس را در مکانی دور از شاه نهدارد. پیران، بدین ترتیب، فرنگیس را به شهر ختن می‌برد و کیخسرو در این شهر زاده می‌شود. پس از آنکه کیخسرو به دنیا می‌آید نیز، به مدد پیران است که از دست افراسیاب جان سالم به در می‌برد؛ آن هم بدین شرط که کیخسرو را:

مداریش اندر میان گـروه فرستید نزد شبانان به کـوه
 بدان تا نداند که من خود کیم بدیشان سپرده ز بهر چیم
 نیاموزد از کس خرد یا نژاد ز کار گذشته نیایش یاد
 (فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۸۱)

افراسیاب، در این لحظه که هم ظاهراً از کار بد خود پشیمان شده و هم از پادشاهی کیخسرو در آینده، به تقدیر الهی آگاهی حاصل کرده است، اجازه می‌دهد تا نوه‌اش را به کوه و به نزد شبانان ببرند. باین حال، افراسیاب باز هم نگران آینده است. یک روز در ضمن سخنان خود به پیران می‌گوید: اگر از این کودک خوی بدی آشکار گردد، باید سرش را چو سر پدرش از تن جدا کرد. در اینجا، بار دیگر، به یاری و خردمندی پیران ویسه، کیخسرو از کشته شدن رهایی می‌یابد؛ بدین ترتیب که پیران به افراسیاب می‌گوید: این کودک خردسال، از ماجراهای گذشته بی‌خبر است. به‌علاوه، شنیده‌ام که «خرد نیست اندر سر تاجور» پیران برای آنکه افراسیاب را آسوده‌خاطر سازد، از وی می‌خواهد نخست سوگند بخورد که کیخسرو را نخواهد آزد تا او را نزد شاه بیاورد و افراسیاب خود به بی‌خردی و سفاهت او پی‌ببرد. افراسیاب سوگند می‌خورد. پیران که در نهان، حقیقت را به کیخسرو گفته بوده است، از کودک می‌خواهد تا در نزد افراسیاب، خود را خالی از خرد و فرّ و هوش نشان‌دهد تا به این روش، از چنگ افراسیاب برهد.

مـرو پیش او جز به بیگانگی مگردان زبان جز به دیوانگی

(همان)

چاره‌اندیشی سوم

پس از حمله رستم به توران، برای کین‌خواهی سیاوش نیز، بار دیگر، افراسیاب در صدد کشتن کیخسرو برمی‌آید؛ مبادا به دست رستم بیفتد و رستم از او شاهی نو بسازد. آن‌گاه به پیران دستور می‌دهد تا کیخسرو را به هلاکت رساند. پیران به افراسیاب توصیه می‌کند که در کشتن کیخسرو شتاب نرزد و او را به ختن بفرستد تا کسی از وجودش آگاه نشود.

چاره‌اندیشی چهارم

پیران، حتی پس از مرگ سیاوش نیز، دست از این آرمان خود برنمی‌دارد. او در جنگی که به خون‌خواهی سیاوش به راه می‌افتد، در مراحل نخست، پیروزی‌هایی را در برابر فریبرز به دست می‌آورد و عرصه را بر گیو و توس و گودرز تنگ می‌کند؛ اما از آنجا که مهر ایرانیان را در دل دارد و قلباً راضی به جنگ با آن‌ها نیست و تنها به سبب نابخردی افراسیاب مجبور به این جنگ شده است، فرصت می‌جوید تا هرچه زودتر و به هر بهانه‌ای، جنگ را پایان دهد؛ چنان‌که پس از پیروزی وی بر فریبرز، وقتی که ایرانیان از او مهلت می‌خواهند تا سپاهیان خود را برای جنگ مجدد آرایش کنند، او ضمن اینکه به آنان یک ماه فرصت می‌دهد، از آنان می‌خواهد تا میدان جنگ را ترک کنند و سوی ایران بازگردند. در واقع، این نیز چاره‌اندیشی دیگری است که شاید بتواند در موضع قدرت، دل ایرانیان را به دست آورد و آنان را به ترک مناصمه برانگیزد:

گر ایدون که یک ماه خواهی درنگ	ز لشکر سواری نیاید به جنگ
و گر جنگجویی، منم جنگخواه	بیارای و برکش صف رزمگاه
چو یک ماه بر آرزو بشمرید	وز این مرز توران زمین بگذرید

برانید لشگر سوی مرز خویش ببیند بیداردل ارز خویش

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۷۵)

چاره اندیشی پنجم

در نبرد دوازده‌رخ نیز، هنگامی که ایرانیان برای گرفتن انتقام خون سیاوش، در مقابل سپاهی که پیران فرماندهی آن را برعهده دارد، قرار می‌گیرند، او تمام سعی خود را برای دوری از ریختن خون از هر دوسوی جنگ به کار می‌بندد؛ از جمله اینکه راضی می‌شود به تمام خواسته‌های ایرانیان گردن بگذارد و حتی برادران و فرزند خود را تسلیم آنان کند؛ تا جنگ رخ ندهد؛ اما با سرسختی گودرز روبه‌رو می‌شود که جز به تسلیم و تحویل دادن همه عواملان کشته‌شدن سیاوش راضی نیست.

پیران در این موقعیت دشوار که مجبور به انتخاب یکی از دو جانب دل و عقل است (ر. ک: اسلامی ندوشن، ۱۳۴۸: ۲۶۲-۲۵۰)، هرچه در توان دارد، برای دوری از کین و جنگ، به کار می‌گیرد؛ اما گویی دست تقدیر بر تدبیر وی چیرگی دارد. او حتی در آخرین موقعیت خویش، بر اساس خرد چاره‌جویی نموده، به گودرز پیشنهاد می‌کند که جنگ، تن‌به‌تن باشد تا تنها عواملان کشته‌شدن سیاوش را به مصاف نبرد با ایرانیان بفرستد و به این شکل، هم از ریخته‌شدن خون بی‌گناهان جلوگیری کند و هم به شیوه‌ای که در مقابل سپاهیان خود از ارج و مقام نیفتد، به خواسته ایرانیان، مبنی بر اسارت عواملان قتل سیاوش، تن دهد:

همیدون من و تو به آوردگاه بگردیم یک با دگر کینه‌خواه...

مگر بی‌گناهان ز خون ریختن به آسایش آیند از آویختن

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۸۷۲)

گودرز نیز پیشنهاد پیران را می‌پذیرد؛ اما پیران هنگامی که متوجه می‌شود کیخسرو به یاری گودرز لشکر کشیده است، نامه‌ای به افراسیاب می‌نویسد و از او کمک می‌خواهد. پیران اقداماتی نیز انجام می‌دهد که می‌توان آن‌ها را در زمره تدابیر جنگی و چاره‌گری‌ها و تمهیداتی که وی برای پیروزی بر دشمن انجام داده است، در نظر گرفت. این چاره‌گری‌ها، از شبیخون زدن، محاصره کردن در دو بعد نظامی و اقتصادی، نبرد با انبوه سپاهیان، قرار دادن ایرانیان در موقعیت‌های بد جغرافیایی و تعقیب و گریزهای حساب‌شده و به‌هنگام، اشاره نمود؛ اما به اعتراف خود وی، این چاره‌گری‌ها راه به جایی نمی‌برد.

پیران، اگرچه مرد صلح‌جویی است و بیشتر چاره‌گری‌های او برای برقراری صلح است، آنجا که صلح‌جویی وی کارگر نمی‌افتد، نمی‌تواند تسلیم شود و مجبور است تمام توانش را در راه اهدافش به کار گیرد. در همین نبرد نیز، هنگامی که هومان، از انتظار بیش از حد برادر خود در حمله‌نکردن به ایرانیان، به ستوه آمده است، به وی می‌گوید: ای برادر، پنجمین روز است که سپاهیان در جامه جنگ آماده نبردند؛ اما تو همچنان دل‌آسوده روزگار می‌گذرانی و پیوسته به سپاهیان ایران می‌نگری. گروهی از سپاهیان را به فرمان من بدار، تا ببینی چگونه صف دشمن را در هم می‌شکنم. پیران در جواب وی می‌گوید: ای برادر، سخن ناسنجیده مگو! گودرز شایسته‌ترین و رزم‌آموده‌ترین پهلوانان کیخسرو است. به رای و فرزاندگی همانند ندارد؛ لشکریانش را میان دو کوه، چنان صف‌آرایی کرده که اگر از جای نجبنند و حمله نکنند، از هیچ‌سو بر آنان راه نیست. باید منتظر بود که به جنگ پیش‌دستی کنند (فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۸۷۶).

در نهایت، نوبت رزم پیران و گودرز می‌رسد. در این نبرد، گودرز بر وی چیره می‌شود و اسب او را می‌زند. اسب بر وی می‌غلطد و بر رویش می‌افتد و همین، سبب می‌شود که

دست پیران به دو نیم شود. در اینجا پیران چاره را در آن می‌بیند که برای نجات جان خود، به سوی کوه فرار کند؛ اما گودرز نیز به دنبال وی می‌رود:

ز گودرز بگریخت او سوی کوه شد از درد دست و دویدن ستوه
همی شد بر آن کوه سر بر دوان کز و بازگردد مگر پهلوان
(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۸۷۸)

پیران، با این امید به سوی کوه می‌رود که شاید گودرز دست از گرفتن جان وی بشوید و او را رها کند؛ اما این تدبیر نیز راه به جایی نمی‌برد. اینجا آخر کار است و گویی گودرز نیز نمی‌خواهد یا نمی‌تواند به او امان دهد؛ بنابراین، به او می‌گوید که دیگر جای چاره‌گری نیست:

زمانه ز تو پاک برداشت روی نه جای فریب است، چاره مجوی
(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۸۸۹)

در نهایت، گودرز که در پی پیران است، زوبین خود را به سوی او پرتاب می‌کند. زوبین از پشت به پیران اصابت می‌کند و کشته می‌شود.

چاره‌اندیشی ششم

پیران، در اثنای داستان بیژن و منیژه نیز، نقش نیک‌اندیشانه و خردمندانه خود را بازی می‌کند. وی تمام توان خود را به کار می‌گیرد تا باز افراسیاب را از نادرستی تصمیمش آگاه کند؛ بلکه بتواند از ایجاد تنش میان توران و ایران جلوگیری کند. از افراسیاب می‌خواهد که از کشتن بیژن دست بکشد و لااقل وی را زندانی کند؛ بدین ترتیب، از اعدام بیژن جلوگیری می‌کند:

چو پیران ویسه بدانجا رسید همه راه ترک کمر بسته دید
 یکی دار بر پای کرده بلند کمندی بر او بسته چون پای بند
 ز ترکان پرسید کین دار چیست؟ در شاه را از در دار کیست؟
 بدو گفت گرسیوز این بیژن است از ایران کجا شاه را دشمن است
 بفرمود تا یک زمانش به دار نکردند و گفتا هم ایدر بدار
 بدان تا بینم یکی روی شاه نمایم بدو اختر نیک‌راه
 ببندد مر او را به بند گران کجا دار و کشتن گزیند بران
 هر آن کو به زندان تو بسته ماند ز دیوان‌ها نام او کس نخواند
 ازو پند گیرند ایرانیان نبندند ازین پس بدی را میان
 (فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۷۶۷)

پیران به دنبال این است که به این وسیله، بتواند اوضاع آشفته و بحرانی بین دو کشور را به حالت عادی بازگرداند. پیران ویسه، به‌طور کلی، شخصیتی چاره‌گر است؛ و این چاره‌گری‌ها، گاه به سود ایرانیان است و گاه به سود تورانیان. در زیر، به نمونه‌ای از چاره‌اندیشی‌های او که در جهت منافع تورانیان است، اشاره می‌کنیم:

چاره‌اندیشی هفتم

در جنگ‌های کین خواهی ایرانیان در برابر تورانیان، پیران، سپهداری لشکر توران را بر عهده دارد و از ترفندهای مختلف برای شکست سپاه ایران استفاده می‌کند. او، در اثنای جنگ، وفاداری خود را به افراسیاب و کین خود را به ایرانیان چنین ابراز می‌کند:

باید کنون دل ز تیمار شست به ایران نمانم بر و بوم و رست
 به ایران و توران و بر خشک و آب نباشد جز از کام افراسیاب
 (فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۸۴۰)

لذا گاه چاره‌اندیشی‌های پیران، در جهت بهبود کار تورانیان، رنگی از فریب به خود می‌گیرد. وی در جنگ با ایرانیان، در نامه‌ای که به افراسیاب می‌نویسد، می‌گوید:

فراوان فریش فرستاده‌ام ز هر گونه‌ای بندها داده‌ام
 (فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۷۸۰)

حضور و نقش اصلی پیران و فعالیت‌های وی در شاهنامه، از ماجرای سیاوش آغاز می‌شود. فردوسی بر آن است تا چهره‌ای مثبت از وی به نمایش گذارد و به همین سبب، غالب چاره‌گری‌های او، در خدمت و به سود ایرانیان است؛ اما در برخی از قسمت‌ها، به سبب وظیفه‌ای که در قبال شاه و کشور خویش دارد، به سود تورانیان عمل می‌کند. در شاهنامه، چاره‌اندیشی وی در مشکلات و تنگناها، از نوع تصمیم‌گیری‌های عاقلانه و بر اساس شرایط و اطلاعات محیطی و سنجیدن عواقب هر کاری صورت می‌پذیرد. او نماد خردمندی و درایت است. پیران شخصیتی صلح‌جوست و بیشتر چاره‌اندیشی‌های وی، برای ایجاد صلح میان ایران و توران است.

چاره‌اندیشی‌های زال

شخصیت زال در شاهنامه، منحصر به فرد است. شخصیت ماورایی، سفیدمویی، عمر هزار-ساله، زندگی در البرز و همنشینی با سیمرغ، همگی سبب شده است که وی به چشمه‌های

حکمت و خرد دسترسی داشته‌باشد. حتی صورت ظاهری وی نیز، در شاهنامه با هدف و دقت خاصی به تصویر کشیده شده‌است.

سپیدمویی زال، نشان خردمندی و نقش زال به‌عنوان مرجع خرد جمعی است. گره‌گشایی‌ها در امور پهلوانی و... بیان‌کننده این مفهوم است (قبادی، ۱۳۸۹: ۳۴۱).

برجسته‌ترین ویژگی زال، دانایی و خردمندی و زیرکی است که در سراسر زندگی‌اش از آن برخوردار است. زال، حتی آن‌گاه که نیروی تنش کاستی می‌گیرد، به‌سبب هوش و تدبیر و درایت خارق‌العاده‌اش، همواره از ارزنده‌ترین پشتوانه‌های کشور بوده است. بعید نیست که خودساخته بودن زال و پرورش آن‌چنانی‌اش، در بروز و رشد این استعدادها و خلاقیت‌ها، مؤثر بوده‌باشد. سرچشمه اساطیری این هوش و کاردانی، همان نوع تربیت او به دست مرغی آسمانی است که خود، نمادی از سرشت پوشیده‌کار جهان است (حمیدیان، ۱۳۷۲: ۳۴۴). زال، در مقام نماینده خرد جمعی و مرجع کل و تمثیلی از عقل در شاهنامه حضور می‌یابد؛ زیرا ارجاعات گوناگون شاهنامه به اوست و در طول روایت، گشاینده تمام مشکلات است (قبادی، ۱۳۸۹: ۳۴۲).

در شاهنامه، زال هم پدر حماسه است و هم پیر رایزن آن. او می‌تواند نمونه انسان کاملی باشد که به مرحله پدر (پیری) رسیده است. او، از یک‌سو، بزرگترین و پیرترین رایزن و راهنمای شاهنامه است و از سوی دیگر، پدر رستم قهرمان حماسه ملی است. این دو ویژگی، به معنای خردمندی و دانایی است. در نقد اسطوره‌ای یونگ، پدر نیز سمبل خرد و تفکر است (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۲: ۴۷).

هنگامی که سام به دنبال زال می‌رود، تا او را به جامعه انسانی بازگرداند، سیمرغ که دلتنگی زال را می‌بیند، پر خود را به او می‌دهد و به وی می‌گوید که هرگاه به یاری او نیاز داشت، یکی از آن پرها را بسوزاند تا سیمرغ خود را به او برساند. همین است که زال، در

دو مرتبه، از سیمرخ یاری می‌خواهد که می‌توان آن را نوعی چاره‌گری در مشکلات هم به‌شمار آورد. البته این یاری ماورایی، به این معنا نیست که زال از جادو استفاده می‌کند؛ بلکه تمام این موضوعات، به‌گونه‌ای با خرد مربوط است؛ خردی برتر که مشکلاتی را که به دست عقل آدمی قابل حل نیست، با خرد و حکمتی برتر و ماورایی، حل می‌کند. سیمرخ به زال می‌گوید:

ابا خویشتن بر یکی پر من خجسته بود سایه فر من
 گرت هیچ سختی به روی آورند ور از نیک و بد گفت و گوی آورند
 بر آتش برافکن یکی پر من بینی هم اندر زمان فر من
 که در زیر پرت پیوروده‌ام ابا بچگانگت برآورده‌ام
 (فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۰۴)

ارتباط این پیوند، با آتش‌زدن پر سیمرخ، می‌تواند این باشد که جهل مانند تاریکی است و دانش و خرد، مانند آتش روشنی‌بخش است. به گفته جلال‌الدین کزازی، پیوند زال و سیمرخ با آتش، پیوند آن‌ها با اندیشه است و آنچه آن‌ها را به هم می‌رساند، در واقع، همان اندیشه است که در قالب آتش اسطوره‌ای نمادین شده است. آتش که در سرشت، اندیشه است و به‌شگفتی، مانند اندیشه، اندیشه اورمزد در پدیده‌های گوناگون هستی، به یکبارگی نهفته است (کزازی، ۱۳۸۰، ۱۳۲). در نهایت، وقتی زال سیمرخ را فرامی‌خواند، نماد اندیشه و دانایی را فراخوانده و به اندیشه متوسل شده است. یکی از نشانه‌های برجسته خرد و اندیشه زال، چاره‌اندیشی‌های وی در خلال داستان‌های شاهنامه است. در ادامه به چاره‌اندیشی‌های وی اشاره می‌کنیم:

چاره‌اندیشی اول

زال در موقعیت‌های سخت به یاری رستم می‌شتابد و او را نجات می‌دهد. از همان آغاز تولد رستم، رودابه از هوش می‌رود و از ایوان زال خروش برمی‌خیزد. زال گریان به بالین رودابه می‌آید و:

همان پر سیمرغش آمد به یاد بخندید و سیندخت را مژده داد
یکی مجمر آورد و آتش فروخت وز آن پر سیمرغ لختی بسوخت
هم اندر زمان تیره‌گون شد هوا پدید آمد آن مرغ فرمان‌روا
(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۵۲)

سیمرغ به زال آموخت تا مرد بینادل و پرفسونی آورد و خنجری آبگون به او بدهد تا پهلوی رودابه را بشکافد و فرزند را بیرون کشد. جهت بی‌هوش کردن رودابه نیز، از شراب استفاده کند و او را مست سازد تا از درد آگاه نشود. چنین می‌کنند و تهمتن به سلامت، به دنیا می‌آید.

چاره‌اندیشی دوم

زال، همچنین در آوردن رستم، کیقباد را از البرز کوه و نشاندن وی بر تخت شاهی راهنمای رستم است و او را به این کار برمی‌انگیزد:

به رستم چنین گفت فرخنده زال که برگیر گوپال و بفراز یال
برو تازیان تا به البرزکوه گزبن کن یکی لشکر هم‌گروه
ابر کیقباد آفرین کن یکی مکن پیش او در درنگ اندکی
(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۹۸)

چاره‌اندیشی سوم

از دیگر وقایعی که در آن‌ها زال چاره‌ساز بود، راهنمایی رستم در نجات کیکاووس از دست دیو مازندران بود. کیکاووس که پادشاهی خودرای و خیره‌سر بود، بدون اینکه به نصایح زال و رستم گوش فرادهد، به مازندران رفت و در آنجا اسیر شاه و دیوان مازندران شد. با وجود اینکه کاووس نصیحت زال را گوش نکرد، زال از رستم خواست تا به این سفر برود و او را نجات دهد:

که شمشیر کوتاه شد اندر نیام	به رستم چنین گفت دستان سام
و گر تخت را خویشان پروریم	نشاید کزین پس چمیم و چریم
به ایرانیان بر چه مایه بلاست	که شاه جهان در دم اژدهاست
بخواهی به تیغ جهان‌بخش کین	کنون کرد باید تو را رخس زین

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۳۷)

پس از اسارت کیکاووس در مازندران، ماجرای هفت‌خوان رستم برای آزادی او آغاز می‌شود. رستم که در این راه نابلد بود، از مشورت‌های زال سود می‌جوید. بدین ترتیب، در هفت‌خوان نیز، زال چاره‌گر رستم است و راهنمایی‌های لازم را به او می‌کند:

سرت را به ببر بیان سخت کن	سر از خواب و اندیشه پردخت کن
نباید که ارژنگ و دیو سپید	به جان از تو دارند هرگز امید
کنون گردن شاه مازندران	همه خرد بشکن به گرز گران

(همان)

زال، علاوه بر اینکه تاکتیک‌ها و ابزار مقابله با دیو را به رستم نشان می‌دهد، خود نیز به یاری او می‌آید؛ زیرا راه‌های رسیدن به مقصود را می‌داند و آن‌ها را به وی نشان می‌دهد.

چاره‌اندیشی چهارم

چنان‌که پیشتر اشاره شد، زال در سختی‌ها و گرفتاری‌ها، به رستم هشدار می‌دهد و او را از خطرات آگاه می‌کند و راه‌ها شدن از مخمصه‌ها را به او می‌آموزد. نمونه‌ی دیگری از چاره‌اندیشی زال، در نبرد رستم و اسفندیار نمایان می‌شود. در آغاز داستان، وقتی بهمن به دیدار رستم می‌آید تا پیغام اسفندیار را به او برساند، ابتدا زال او را می‌شناسد. پس از اینکه گفتگوهای رستم و اسفندیار نتیجه نمی‌دهد و آن دو برای رزم آماده می‌شوند، زال به رستم هشدار می‌دهد و از او می‌خواهد از نبرد با شهریار جوان بپرهیزد:

همی باش در پیش او بر به پای	وگر نه هم اکنون پرداز جای
به بیغوله‌ای شو فرود از مهان	که کس نشنود نامت اندر جهان
کزین بد تو را تیره گردد روان	بپرهیز از این شهریار جوان
چو ایمن شدی بندگی کن به راه	بدان تا ببینی یکی روی شاه
چو ببند تو را کی کند شاه بد؟	خود از شاه کردار بد کی سزد؟

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۱۲۶)

اما رستم نمی‌تواند اندرزهای او را به کار بندد؛ بنابراین به نبرد با اسفندیار می‌رود. در اولین نبرد، رستم زخم‌های فراوان برمی‌دارد. در اینجا نیز زال به یاری او می‌آید. زال دوباره پر سیمرخ را آتش می‌زند و سیمرخ را به یاری می‌طلبد و زخم‌های رستم و رخس را درمان می‌کند. سپس از رستم می‌خواهد که از نبرد با اسفندیار بپرهیزد و بر او فروزی نجوید. پس از آن، راز کشته‌شدن اسفندیار را به او می‌آموزد.

شخصیت زال در شاهنامه، به‌عنوان چهره‌ای مدبر و خردمند شناخته شده‌است که در طول زندگی‌اش بر مبنای اندیشه‌ورزی‌هایش عمل کرده است. پیر زاده‌شدن زال، خود

نمادی از خردورزی وی است. رابطه وی با سیمرغ، اندیشه، خردورزی و چاره‌اندیشی‌های او را عمیق‌تر و پرمایه‌تر می‌نماید. زال، در موارد بسیار، با تکیه بر خرد خویش چاره‌اندیشی می‌کند و در ناچاری‌ها نیز، با سوزاندن پر سیمرغ و فراخواندن او، حتی گره‌های ناگشودنی را می‌گشاید. تفاوت اصلی چاره‌اندیشی‌های زال با دیگران، در این است که زال با نهایت خردورزی و تأمل و تدبیر درباره خود و دیگران می‌اندیشد؛ اما آنجا که دیگر از خرد کاری ساخته نیست، به ماوراءالطبیعه روی می‌آورد.

چاره‌اندیشی‌های گودرز

حضور گودرز در شاهنامه، از زمان کیکاووس آغاز می‌شود و تا پایان داستان کیخسرو ادامه دارد. او از شخصیت‌هایی است که پس از رستم، در نبردها، بر دیگران برتری دارد. در جای‌جای شاهنامه، ذکر بی‌باکی، پایداری، جوانمردی، بینادلی و خرد او آمده است:

سه تن را گزین کرد از آن انجمن سخنگو و روشن دل و تیغ‌زن
چو رستم که شد پهلوان بزرگ چو گودرز بینادل آن پیر گزرگ
(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۹۰۵)

او در میدان نبرد، بی‌بدیل جلوه می‌کند و جنگ‌هایی را که فرجامشان شکست است، به پیروزی تبدیل می‌نماید:

عمود گران از میان برکشید چو گودرز گیتی بر آن‌گونه دید
ابا نیزه و تیر جوشن‌گذار بزد اسپ با نامداران هزار
دمان از پس اندر همی‌رفت شاه برآویخت و بدرید قلب سپاه

به گرد اندرون نيزه‌داری نمااند تو گفتي ز بربر سوارى نمااند

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۸۶)

او همواره تاکتیک‌های مناسب انتخاب می‌کند. به هنگام نیاز حمله می‌کند و به‌ضرورت، صبر می‌کند. نمونه را در جنگ میان وی با پیران که در میان دو کوه اردو می‌زند و منتظر حمله دشمن می‌شود. در جنگ دیگر، تصمیم به شیخون می‌گیرد؛ چرا که سپاهیان در شرایط مناسبی به سر نمی‌برند و او با حمله به دشمن، قصد دارد تا کار را یکسره کند. او در قیاس با زال و پیران که هم نقش سیاسی دارند و هم نقش نظامی، بیشتر نقش نظامی دارد؛ بنابراین، بیشتر چاره‌اندیشی‌های وی نیز، در مقام یک فرمانده و سپهسالار در میدان نبرد ظهور می‌یابد. وی حدود هفتاد تن از نوادگان و فرزندان خود را نیز در جنگ میان ایران و توران، در کین‌خواهی سیاوش، از دست داده است. شاید به همین سبب، در این نبردها، جدی‌تر و مصمم‌تر می‌نماید:

که آید ز بهر نيزه به جنگ چو گودرز کشواد پولادچنگ

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۸۰۸)

و یا:

به خون‌ریختن برنوش آستین نخستین کسی کو پی افگند کین

(همان)

در بخش‌های مختلفی از شاهنامه، گودرز، بر اساس دانش و خردمندی خویش، چاره‌اندیشی‌های جالب و تأمل‌انگیزی نشان می‌دهد که در ادامه به این موارد اشاره خواهیم کرد.

چاره‌اندیشی اول

در نبرد میان ایران و توران، در کینه‌خواهی سیاوش، گودرز، از سوی کیخسرو، سپهسالار سپاه ایران است و پیران ویسه، فرمانده تورانیان است. سپاه ایران، در ابتدا، به فرماندهی فریبرز، شکست سختی از تورانیان می‌خورد. سپاه توران که لشکری عظیم؛ شامل سربازان تورانی و قوای کشورهای دیگر است، در مقابل ایرانیان، بسیار فزون‌تر هستند. تا این‌که گودرز پا به میدان می‌گذارد. او با چاره‌اندیشی‌های نظامی خاص خود، چنان تاکتیکی در پیش می‌گیرد که پرشماری دشمن را خنثی نماید. سپاه ایران، به فرماندهی وی، در بهترین موضع پناه می‌گیرند. آن‌گاه به سپاهیان فرمان می‌دهد که پیش از دستور وی، دست به پیکار نزنند و پس از آن، خود به مذاکره و مکاتبه با پیران، فرمانده سپاه توران، می‌پردازد. گودرز در نبرد تعلل می‌کند و به‌لحاظ نظامی، منتظر فرصت مناسب برای ضربه‌زدن به سپاه کثیر تورانیان بود. او به‌خوبی همه جوانب کار را می‌سنجید و در انتظار طالع سعد، جنگ را به تأخیر می‌انداخت که البته از این درنگ او، جوانان کارناده‌عجول و آتشین مزاج، به شدت برمی‌آشفتمند. برای مثال؛ یک بار بیژن شکایت خود از جدش را نزد گیو می‌برد. گیو، دلاوری و شجاعت وی را می‌ستاید؛ اما خطاب به فرزند چنین می‌گوید:

ولیکن تو ای پور چی—ره‌سخن زبان بر نیا بر گشاده مکن
 که او کاردیده است و داناتر است برین لشکر نامور مهتر است
 کسی کو بود سوده کارزار نباید به هر کارش آموزگار

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۸۱۹)

در جنگ دوازده‌رخ، گودرز سپاهیان را میان دو کوه تعبیه می‌کند؛ چنان‌که هیچ راهی برای دشمن باقی نماند. در واقع، این تعبیه‌کردن سپاه (تاکتیک جنگی) دشمن را درمانده می‌کند. پیران در این باره به برادرش، هومان، چنین می‌گوید:

چهارم که لشکر میان دو کوه فرود آوریدست و کرده گروه
 ز هر سو که پویی بدو راه نیست براندیش کین رنج کوتاه نیست
 بکوشید باید بدان تا مگر از آن کوه پایه برآرند سر
 (فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۸۲۲)

چاره‌اندیشی دوم

در جنگ میان گودرز و پیران، حتی رستم که پهلوان نامی و خردمند ایران است، تحت تاثیر سخنان پیران ویسه قرار می‌گیرد و صلح با دشمن را می‌پذیرد؛ اما گودرز سخنان پیران را نوعی حیله و مکر می‌داند و رستم را به این موضوع توجه می‌دهد:

چو بشنید گودرز بر پای خاست بدو گفت کای مهتر داد و راست
 ستون سپاهی و زیبای گاه فروزان به تو شاه و تخت و کلاه
 بگویم یکی پیش تو داستان کنون بشنو از گفته باستان
 که از راستی جان بدگوه‌ران گریزد، چو گردون ز بار گران
 گر ایدون که بیچاره پیمان کند بکوشد که آن راستی بشکند
 (فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۸۶۶)

پس از آن، به شرح حیل‌گری‌های پیران و دروغ و نیرنگ‌هایی که پیش از این با ایرانیان به‌کار بسته است، می‌پردازد و همه را یادآوری می‌کند؛ تا آنجا که رستم نیز سخن او را می‌پذیرد:

چو بشنید رستم به گودرز گفت که گفتار تو با خرد باد جفت

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۸۶۸)

موضوع دیگری که گودرز در به سرانجام رسیدن آن، تدابیر خاص خود را در پیش می‌گیرد، به تخت نشستن کیخسرو است. پس از مرگ سیاوش، گودرز در پیامی غیبی - همچون زال و رستم - متوجه زنده‌بودن فرزند سیاوش می‌شود و گیو را برای یافتن و بازگرداندن وی به ایران، اعزام می‌کند. گیو فرمان پدر را به گوش جان می‌شنود و از همان روز، مقدمات سفر را فراهم می‌کند و سپس عازم توران زمین می‌شود. پس از تحمل رنج‌های فراوان، سرانجام کیخسرو و مادرش، فرنگیس، را می‌یابد و به ایران می‌آورد و کیخسرو را بر تخت شاهی می‌نشانند. هنگامی که کیخسرو به میهن بازمی‌گردد، بر سر به تخت نشستن وی، مخالفت‌هایی می‌شود که گودرز در مقابل آنان می‌ایستد؛ مثلاً: در پاسخ به طوس چنین می‌گوید:

بدو گفت گودرز کای کم‌خرد ترا بخرد از مردمان نشمرد

چنو راد و آزاد و خامش نبود به گیتی کسی چون سیاوش نبود

همویست گویی به چهر و به پوست کنون این جهانجوی فرزند اوست

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۱۳)

گودرز کیخسرو را همچون سیاوش می‌بیند و در واقع، اوست که کیخسرو را به تخت می‌نشانند.

چاره‌اندیشی چهارم

نمونهٔ دیگر، در مورد اختلافی است که هنگام لشکرکشی سهراب به سوی ایران، میان کیکاووس و رستم پیش می‌آید. کیکاووس که شاه کم‌خرد و تندزبانی است، رستم را برای دفع خطر سهراب فرامی‌خواند؛ اما رستم در آمدن تعلل می‌کند؛ بنابراین، هنگامی که رستم به دربار وی می‌رسد، فرمان می‌دهد تا او را دربند کنند و او را بر دار کشند. رستم نیز پرخاش‌کنان به او گوشزد می‌کند که تاج و تخت وی از رستم است و اوست که به رستم نیاز دارد، نه رستم به او. رستم می‌خواهد ایرانیان را تنها بگذارد؛ ولی با وساطت عده‌ای از پهلوانان، به‌ویژه گودرز، از تصمیمش منصرف می‌شود؛ ولی گودرز را برای متنبه کردن کیکاووس نزد وی می‌فرستند تا با نصیحت کردن وی، او را راضی به پوزش‌خواهی از رستم کند:

شکسته به دست تو گردد درست	به گودرز گفتند کاین کار تست
همی بخت تو زین سخن نغنود	سپهد جز از تو سخن نشنود
مگر بخت گم‌بوده بازآوری	سخن‌های چرب و دراز آوری
به نزدیک خسرو خرامید تفت	سپهدار گودرز کشواد رفت

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۳۵)

با توجه به اینکه غالب مواردی که در شاهنامه از گودرز سخن به میان آمده، در میان نبرد بوده است، چاره‌اندیشی‌های وی نیز در میدان نبرد خود را نشان می‌دهد. بسیاری از پیروزی‌های وی در نبرد، حاصل چاره‌اندیشی و خردورزی‌های وی بوده است. اطمینان‌خاطر و پندار نیک او در میدان نبرد، هم می‌تواند بر سرنوشت جنگ تأثیر گذارد و هم در رفتار جنگاوران. شجاعت، خرد و دلاوری او به حدی است که حتی دشمن نیز او و اندیشه‌ورزی او را می‌ستاید و به عقل و خرد او اقرار می‌کند.

نتیجه‌گیری

برخی از پهلوانان و بزرگان پیر و سالخورده در شاهنامه هستند که در دربار و سپاه ایران و توران، با تدبیر و دانایی و چاره‌اندیشی‌های خود، گره‌های ناگشودنی دربار و سپاه سرزمین خود را می‌گشایند. در این مقاله، از چاره‌گری‌های سه‌تن از این فرزندان و خردمندان بحث کرده‌ایم: پیران ویسه، زال و گودرز. در این میان، زال با داشتن شخصیتی ماورایی، به‌عنوان پیر خرد به تصویر کشیده شده‌است که بیشتر آگاهی خود را از منبعی ماورایی دریافت می‌کند. به همین سبب است که وی؛ اولاً در موارد بسیار، با تکیه بر خرد خویش چاره‌اندیشی می‌کند و ثانیاً در ناچاری‌ها نیز، با سوزاندن پر سیمرغ و فراخواندن او، حتی گره‌های ناگشودنی را می‌گشاید. بیشتر حوادث ناگوار، هنگامی رخ می‌دهد که زال در صحنه حضور ندارد؛ حتی گفته‌شده که افول رستم، از زمانی آغاز می‌شود که وی دیگر پیرو خرد زال نیست؛ تا آنجا که بر اثر کشتن اسفندیار، به دست برادر خود، شغاد، کشته می‌شود. شخصیت زال در شاهنامه، به‌عنوان چهره‌ای مدبّر و خردمند، شناخته شده‌است که در طول زندگی‌اش، بر مبنای اندیشه‌ورزی‌هایش عمل کرده‌است. پیر زاده‌شدن زال، خود نمادی از خردورزی وی است. رابطه وی با سیمرغ، اندیشه، خردورزی و چاره‌اندیشی‌های او را عمیق‌تر و پرمایه‌تر می‌نماید. زال، در موارد بسیار، با تکیه بر خرد خویش چاره‌اندیشی می‌کند و در ناچاری‌ها نیز، با سوزاندن پر سیمرغ و فراخواندن او، حتی گره‌های ناگشودنی را می‌گشاید. تفاوت اصلی چاره‌اندیشی‌های زال با دیگران، در این است که زال، با نهایت چاره‌اندیشی و تدبیر، درباره‌ی خود و دیگران می‌اندیشد؛ اما آنجا که دیگران از خرد کاری ساخته نیست، به ماوراءالطبیعه روی می‌آورد. پیران ویسه، اگر چه در صف دشمنان ایران قرار دارد، شخصیتی دانا و خردمند معرفی شده و از قهرمانان شاهنامه است. چاره‌اندیشی وی در مشکلات و تنگناها، از نوع تصمیم‌گیری‌های عاقلانه و بر اساس شرایط و اطلاعات

محیطی و سنجیدن عواقب هر کاری صورت می‌پذیرد. او نماد خردمندی و درایت است. پیران شخصیتی صلح‌جوست و بیشتر چاره‌اندیشی‌های وی، برای ایجاد صلح میان ایران و توران است؛ هرچند معدودی از چاره‌گری‌های وی نتیجه‌بخش است و در بیشتر موارد، وقایع به‌گونه‌ای دیگر و برخلاف رای و نظر وی، رخ می‌دهد. سنگینی و تلخی غیبت او، در چند مورد از حوادث ناگوار؛ از جمله کشته‌شدن سیاوش و سهراب در شاهنامه نیز آشکار است. خود این موضوع، دلیل محکمی بر این است که وی شخصیتی چاره‌اندیش و گره‌گشاست. در برخی از قسمت‌ها، به سبب وظیفه‌ای که در قبال شاه و کشور خویش دارد، به سود تورانیان عمل می‌کند. در شاهنامه، چاره‌اندیشی وی در مشکلات و تنگناها، از نوع تصمیم‌گیری‌های عاقلانه و بر اساس شرایط و اطلاعات محیطی و سنجیدن عواقب هرکاری صورت می‌پذیرد. او نماد خردمندی و درایت است. پیران شخصیتی صلح‌جوست و بیشتر چاره‌اندیشی‌های وی برای ایجاد صلح میان ایران و توران است.

پیران ویسه، به‌طور کلی، شخصیتی چاره‌گر است؛ و این چاره‌گری‌ها، گاه به سود ایرانیان است و گاه به سود تورانیان. پایان‌بخش عمر پیران در شاهنامه نیز، رویدادی تلخ و سرنوشتی بد است؛ اما گودرز شخصیتی است که بیشتر در میدان نبرد، چاره‌ساز است. او، به‌ویژه پس از کشته‌شدن نوادگان خود، کینه‌ای سخت از تورانیان به دل می‌گیرد و همین باعث می‌شود که رزم‌آگاهی خود را با جدیتی فراتر از انتظار، در مصاف با دشمن به کار گیرد. بیشتر حضور وی در شاهنامه، در داستان سیاوش، از آغاز جنگ او با توران تا خونخواهی سیاوش است که منجر به درخشش وی در میدان‌های نبرد با تورانیان می‌شود. تاکتیک‌ها و چاره‌اندیشی‌های وی در نبرد و تبدیل نبردِ باخته، به پیروزی نیز، در چند مرحله از مدیریت وی در جنگ‌ها، برجسته است. شجاعت، خرد و دلاوری او به حدی است که حتی دشمن نیز او و اندیشه‌ورزی او را می‌ستاید و به عقل و خرد او اقرار می‌کند.

منابع

- اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۴۸)، زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- _____ (۱۳۷۷)، نوشته‌های بی‌سرنوشت، چاپ چهارم، تهران: یزد.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۲)، زیر آسمانه‌های نور. تهران: افکار.
- اوشیدری، جهانگیر. (۱۳۷۶)، دانشنامه‌ی مزدیسنا، واژه‌نامه‌ی توضیحی آیین زرتشت، تهران: مرکز.
- حمیدیان، سعید. (۱۳۷۲)، درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی، تهران: مرکز.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، جلد ۸، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۶۹)، بیست‌ویک گفتار درباره‌ی شاهنامه‌ی فردوسی. شیراز: نوید.
- سرامی، قدمعلی. (۱۳۷۳)، از رنگ گل تا رنج خار، چاپ دوم، تهران: علمی فرهنگی.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۴)، حماسه‌سرایی در ایران، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۶۳)، شاهنامه، به کوشش سعید حمیدیان، چاپ دوم، تهران: قطره.
- قبادی، حسینعلی. (۱۳۸۹)، آیین آینه. سیر تحول نمادپردازی در فرهنگ ایرانی و ادبیات فارسی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۸۰)، از گونه‌ای دیگر، چاپ دوم، تهران: مرکز.
- معین، محمد. (۱۳۷۶)، فرهنگ فارسی، چاپ یازدهم، تهران: امیرکبیر.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۶۹)، فرهنگ اساطیری و اشارات داستانی در ادبیات فارسی. تهران: سروش.



Remedies of the old and wise men in Mythical portion of Shahname

Ali Noori¹

Morteza Kermanshahi²

Abstract

Ferdowsi's Shahname is biography, history and vicissitudes of life the Iranian people and the rise of them; and it has very important and valuable dimensions. One of the important aspects, is quality of contraptions, and afterthoughts of Iranian and even non-Iranian kings, heroes and wise men, in dealing with the problems, dilemmas, crises and crucial issues; from with, the role of Iran and Turan olds and greatest remedies is undeniable, but is fundamental and decisive. In this paper, we have survey and compare dimensions and girths of these remedies of old and wise heroes and Ministers, and payed attentions to the role of ecosystems and nationality of these people in quality and quantity of their remedies. The result is that: the most important remedies in Shahname, has reflected in the battle, determination of kings destiny, protection of the Nation, contrivance of children and dependents; and in these cases, Piran of Veise, Zal and Goodarz, each, in diverse and more or less in different situations, have made remedies to solve the problems of kings, heroes and people of his own country. Zal remedies limited to solve his family problems, especially Rostam and sometimes self-determination of king destiny; Piran of Veise remedies in establishment and continuity of peace between Iran and Turan and prevent unwisely decisions of Afrasiab; and Goodarz's remedies more limited to the Battlefield.

Keywords: Piran of Veise, Zal, Goodarz, Shahname, remedy

1. Associate Professor of Persian Language and Literature, Lorestan University Corresponding Author). nooria67@yahoo.com

2. Ph.D. in Persian Language and Literature, Lorestan University. kermanshahi_morteza@yahoo.com

Received: 2020/05/26, **Accepted:** 2020/07/29



Comparative Comparison of Iranian and Indian Epics with the Adaptive Approach to Siavash and Rama's Story

Maryam Majidi¹

Abstract

Myth is thinking and reactions of the first man in the face of natural disasters and therefore the people have ambiguity to understand the causes of these accidents and their reactions to those events, along with the fear. The fear caused that they assume a god for everything to resort to it for being safe from accidents. The formation of myths in human societies has been based on the principle so in the myths of different nations, similarities can be seen. Among the nations, legends mythology, Iran and India are most similar due to cultural commonalities. This research is the analysis of the common elements with considering the assumption of common themes between the Ramayana epic and the *Shahnameh* in two characters of Siavash and Rama. Unity of these two mythical stories are outbreaks of mythological similarities in the two main heroes, the battle between good and evil, loyalty to the covenant and the covenant, fire-proof judged to show guilty and the innocent, the bravery and courage force, Cum control of the heroes fate, love, hate, the intrigues and conspiracies, stepmother-in-exile of Rama and Siavash and entrusting their education to another in their teenage period, semi-divine eternal immortality of the souls of the heroes which will be discussed in a descriptive- analysis study of the story of Siavash in the *Shahnameh* and epic Ramayana of Valmiki paid artifact. Methods of this study are based on the findings of the library and descriptive-analysis. Research results show that many common features of these two stories are the same and the myth of Rama and Siavash is a strong point to have belief in the common root and influence of Aryan on the formation of these two stories.

Keywords: Myth, Stories of Iran and India, Shahnameh, Ramayana, Siavash, Rama, Comparative Literature of Iran and India.

1. Assiaatant Professor, Islamic Azad University of Tehran, North Branch. maryam_majidi@iau-tnb.ac.ir
Received: 2020/05/26, Accepted: 2020/07/29



**Sohrab in the Mirror of Siavash
(Evaluation of Defense Mechanism of
Displacement in the Emotional Behavior of Rostam)**

Mohammad Reza Salehi Mazandarani¹

Bahman Saki²

Abstract

Hakīm Abu'l-Qāsim Ferdowsī's *Shahnameh* (epic of the kings) is the most punctilious and artistic versified work of the world and Persian literature. Multiplicity of characters in this work and their acts and interactions indicate that its creator was fully aware of many personal and psychological points and ideas, and paid the necessary attention as soon as creating the characters. Rostam, the national hero of Iran, is the most effective character playing numerous roles for Iran and is the main *Shahnameh*'s paladin of denouement. This study was aimed at evaluating the emotional aspect of Rostam-e Piltan (strong), because, in the tragedy of Rostam and Sohrab and the story of Siavash, he shows the most trivial emotions and, since Ferdowsī is worried about the destiny and psychological conditions of the *Shahnameh* characters, giving the rearing of Siavash to Rostam and replacing his emotion toward Siavash, desires his spiritual and psychological consolation. This indicates the deep attention and cognition of the poet to psychological issues and human personality. The role of Rostam in the story of Siavash matches the theory of defense mechanism and coping with psychological pressure. Having no opportunity to be the mentor of his own son (Sohrab), Rostam wants to satisfy his personal and psychological lacks when he meets Siavash. He sees Sohrab in the mirror of Siavash and, with the defense mechanism, leads his unsatisfied motifs to a place where his psychological stresses are reduced, and his self-respect is preserved.

Keywords: Ferdowsī, Rostam, Siavash, defense mechanisms, replacement

1. Assistant professor of Persian Literature, Ahvaz Shahid Chamran University (Corresponding Author). salehi_mr20@yahoo.com

2. Ph.D. Student of Persian Language and Literature, Ahvaz Chamran University. bahman_saki@yahoo.com

Received: 2020/05/26, **Accepted:** 2020/07/29



Farshad Razm-e Farhandeh, the Patron Saint in *Shahnameh* and Epic Works

Kazem Hasanzadeh¹

Mansour Nikpanah²

Abstract

The wand is a war instrument that has been mentioned in epic works for many times, but the reflection of this combat weapon in the *Shahnameh* has a special effect. So, with Ghor, in its application quality, we can not see this weapon in the hands of anyone. By examining the ancient texts, we conclude that this tool is a tool in the hands of the gods that uses it in the battle of the enemies and the devils. The ghosts who use this tool have actually received divine gifts. The great and famous pilots who have the oven are adorned with mushrooms. The mace is used to eliminate sinister people, as well as in the end times when the final victory is good for evil. Therefore, as well as other applications, we conclude that the wand has a tool of the same nature, which both it and its user benefit from God's special privilege. In this article, we are going to prove the use of mice to prove that the mace is from the combat equipment that it has.

Keywords: Moz, Far, Ferdowsi, *Shahnameh*, Dragonfly, Cow.

1. M.A. (Corresponding Author). kazemh155@gmail.com

2. Assistant Professor. m.nikpanah@yahoo.com

Received: 2020/05/26, **Accepted:** 2020/07/29



**Analysis of Rostam's character in the story of Rostam and Sohrab
Based on defense mechanisms**

Kosar Khaterian¹

Mohammadreza Salehi Mazandarani²

Nasrollah Emami³

Abstract

The epic narratives of the *Shahnameh*, especially in the semantic section, have a different dimension in psychoanalysis. Among these narratives, the story of "Rostam and Sohrab" is more than the other stories of psychoanalytic analysis and analysis. One of the psychoanalytic approaches to this story is the critique and analysis of the personality of Rostam based on the defense mechanisms that Freud and Anna Freud theorized. The present research seeks to examine the character of Rostam on the basis of these mechanisms, with the aim of knowing the reader of the mysteries and hidden layers of this story, and the extent and maturity of the master of the narrative of the *Touros* ever more evident; on the other hand, with this psychoanalytic attitude, the ambiguities of identifying Rostam from Sohrab, before a dream on the battlefield, are largely revealed. What follows from the psychoanalytic analysis and analysis in this article is that Rostam knew Sohrab from the beginning, and had no alternative to defensive behaviors such as "escaping from reality" and then from other defensive behaviors. The special "denial of reality" is used to rid itself of the bitterness and painful anxiety of confronting the child over national aspirations and arrogance responsibilities.

Keywords: *Shahnameh*, Personality Analysis, Defense Mechanisms, Freud, Anna Freud, Rostam.

1. M.A. Student of Persian Litreture, Ahvaz Shahid Chamran University (Corresponding Author).
khateryan6262@gmail.com

2. Assistant Professor of Persian Litreture , Ahvaz Shahid Chamran University
salehi_mr20@yahoo.com

3. Full Professor of Persian Litreture , Ahvaz Shahid Chamran University. naseami@yahoo.com

Received: 2020/05/26, **Accepted:** 2020/07/29



The Analysis of Lailat-al-Mabit's Elements of the Religious Epic in Two Nursery Epopees

Payam Fouroghirad¹

Ramin Fouroghirad²

Samira Shafei³

Abstract

Re-creating and versifying the anecdotes of the courage and bravery of religious leaders can successfully play a decisive role in symbolizing and heroic manifestation of leaders for children, and also give rise to a deeper perception about religious leaders. In the present research, the authors do attempt to descriptive-analytically study two religious nursery epopees: "One mirror, one dagger" by Mohammad Kazem Mazinani and "He is my brother" by Jafar Ebrahimi. Predominated with epic themes, these two epopees depict the story of Imam Ali's bravery and scarification in Laila-Al-Mabit for children. In the mentioned works, some elements and features of epics such as the antagonist and protagonist, hidden names, tricks and cunning, armors, extraordinary deeds and prognostications are evidently represented. For the ease of understanding the meanings of the poems, the poems of these two works have exploited the Joibari rhyme and appropriate lexical items concordant with children's perception. In fact, both of the epic works, concerning the participants' contributions, have deeply taken the situational context of the addressees into account.

Keywords: Imam Ali, religious epic, Lailat-al-Mabit, poetry, children, Ebrahimi, Mazinani.

1. Ph.D. in Persian Language and Literature, Mohaghegh Ardebili University (Corresponding Author). foroghirad@uma.ac.ir

2. Ph.D. Student in Persian Language and Literature, Mohaghegh Ardebili University. moharami@uma.ac.ir

3. Ph.D. Student in Persian Language and Literature, Tariat Modarres University. Shafiee.mj@s@gmail.com

Received: 2020/05/26, **Accepted:** 2020/07/29



Investigating the Ideological Connection between Royal Splendor and Heroic Splendor in the *Shahname* of Ferdowsi

Mohadese Sadat Rezaei Kalate Mirhosein¹

Amir Elhami²

Abstract

The word splendor means glory, radiance and, divine approval. It has different collocations like divine splendor, royal splendor, common splendor, priest splendor, heroic splendor and Iranian splendor. One of the most important types of splendor is royal splendor which is a requirement for the reign of kings. Beside glorious kings, there have always been famous heroes who serve the king and benefit from his support. In this paper, royal and heroic splendors have been studied and, in fact, royal splendor confirms and strengthens heroic splendor. It means that, as long as the hero serves the king, he owns splendor but when he stays away from the king he is deprived of splendor since heroic splendor lies upon the approval and confirmation of royal splendor and is directly connected to it. In fact, the royal pomp and splendor are the hero in one direction and there is a connection between the two.

Keywords: Royal splendor, Heroic splendor, Shahname of Ferdowsi, Connection.

1. M. A in Persian Language and Literature, Persian Language and Literature Department, Khayyam University. (Mds.rezaie@yahoo.com)

2. Ph.D. Student of Persian Language & Literature, Ferdowsi University of Mashhad. Faculty member of Khayyam University, Persian Language & Literature Department. amir.elhami58@yahoo.com

Received: 2020/04/26, **Accepted:** 2020/06/24



Investigating Manifestations of Initiation Ceremony in Burzoonameh Epic Based on Mirch Elyadeh's Model

Jabar Nasiri¹

Eshaq Toghyani²

Abstract

Rites and symbols of initiation and the mysteries of birth and rebirth are one of the subcategories of the hero's mythological model, containing a collection of rituals and techniques whose ultimate purpose is to acquaint humans with the sacred things and superior beings. One of these rituals is the familiarization of the age of puberty among different ethnic groups, which, more or less, have the same structure. Based on these common structures, Mircea Eliadeh proposes a universal pattern for the familiarization of the age of puberty among the rituals, ceremonies, and other texts. From this perspective, the epic of Bourzounameh, the work of Ata bin Jacob Nakuk Razi, seems to be the narrative of the age of puberty ritual, in terms of the plot and deep structure. In his way, Borzou, the novice in this epic, is accepted by the warrior class after his success in the passing of the age of puberty rituals.

Keywords: initiation, epic, Bourzounameh, Eliadeh, structure

1. Ph.D. Student, Isfahan University. jabbarnasiri@gmail.com

2. Professor, Isfahan University. etoghiani@yahoo.com

Received: 2020/04/26, Accepted: 2020/06/24



The Analysis of the Survey of “Yadegar Zariran” In “Ta’zy-e” (Passion play)

Fereshteh Sadeghi¹

Abolghasem Dadvar²

Abstract

Yadegar Zariran is an epic book which remained from ancient Iran that is written on a rhymed basis and belongs to the Parthian age. The aforesaid book is among rhymed books that are written with a religious theme. Whereas the two epic and religious aspects of this book is among the main properties of this narration due to old time, some people believe that this historical book is an Iranian traditional show, that is, Ta’zy-e (passion play). This research intends to analyze and study this book exactly and find out the elements of Ta’zy-e (passion play) or similar drama. Also, this book deals with properties of Ta’zy-e (passion play) as the oldest form of Ta’zy-e (passion play) in Iran. Research methodology of this research with respect to its goal is fundamental; with respect to its nature, it is descriptive and analytical and the method of collecting data is documentary based on written references.

KeyWords: Ancient Iran, Epic, Pahlavi-e-sasanian, Yadegar Zariran, Ta’zy-e (passion play)

1. Shariati Faculty (Corresponding Author). fsadeghi.art.paint@gmail.com

2. Full Professor of Alzahra University. ghadadvar@yahoo.com

Received: 2020/04/26, **Accepted:** 2020/06/24



Mythologic And National Identity in Farrokhi yazdi's work

Mahmoud Sadeghzadeh¹

Abstract

The Persian language and literature have an important role in the formation of the Iranian identity, and are mixed with deep meanings of nationalism, love, generosity and religious orientation. Then political literature poets use these sources for public aims and for improving them, although the desire to have freedom and nationalistic thoughts was the main goals and bases for freedom wanting. But for specific reasons, each of these sophisticated men has their own interpretation from that meaning. For example, from Farrokhi's point of view, the meaning of freedom apart from democratic concepts, socialistic freedoms and obeying law, is mixed with concepts of historical, national and religious factors, tendation to new methods, making the world their home land, public peace, and spices of socialistic thoughts. Farrokhi Yazdi uses historical factors for socialistic and political goals more than other free poets. But in his way, he will never face tendation toward ancient time and showinism. The writer of this article tries to analyze and discuss these issues by analyzing and comparing his poems and articles, and use the researches which have done according to his life to reach their goal and use Farokhi's thoughts.

Keywords: the desire for freedom, nationalism, Farrokhi Yazdi, desire for ancient time, historical factors, love of homeland

1. Associate Professor of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Yazd Branch. sadeghzadeh@iauyazd.ac.ir

Received: 2020/04/26, **Accepted:** 2020/06/24



Genesis of Mehr in Myths and Development it to Jamshid in the Epic

Dr. Hamidrezakharazmi¹

Abstract

One of the general theories about the heroes is that they are developed over time and with the men who live in different periods of historical and geographical conditions to acquire its own form. One of the intellectual pillars of Iranian and Indian Aryans is the tendency towards natural events. The question now is that with the passage of time stamped with the legend, what transformation has occurred to the epic over time? The author has tried, according to the patterns of mythic and epic properties, to answer this question. Alpha Mhrparsty as a phenomenon in the minds of certain functions of this family has taken various courses. West puts up Mhrprsty with the Persian conquest, and then accepts the new face of solar deities, some functions of the human form- God's own evolution continues. Structures Mithra in Iran, according to their previous form and the transformation that occurred in the phenomena, combined with the newer, in a more recent phenomenon, combined with new paradigms in the face of the title character revealing the name of Jamshid. In this paper, in a research and analytical way, the genesis and evolution of myth and epic October will be discussed

Keywords: Epic, myths, Jamshid, genesis, Mehr, transformation

1. Assistant professor of Persian language and literature Bahonar University of Kerman.
hamidrezakharazmi@yahoo.com

Received: 2020/04/26, **Accepted:** 2020/06/24



Half Brother a Fighting Area
An Analysis of the Stepbrother Propper in the Discourse of the *Shahnameh*

Faramarz Khojasteh¹

Jafar fasae²

Maryam Gharakhanian³

Abstract

Based on psychological research and contemporary sociology of the family, polygamy is a disorder in the family structure. This tradition is linked to the ancient ages and primary human societies and in spite of the conflict and lack of compatibility with human nature, social relations and specific economic conditions, political and cultural, due to the presence of such an intensity, had been approved. In this article, we have shown that this issue in Ferdowsi's *Shahnameh* as one of the most important texts left with a very rich and reliable source of social and cultural studies is also to emerge. This tradition in the family structure, relationships such as the stepfather, stepbrother, stepmother, non-fraternity creates a tension and conflict among individuals and contributes to impairment and the family is dysfunctional. The stepbrother deadly clashes in the *Shahnameh* appears to be a pattern repeated so that the *Shahnameh* in any position that such relationships are formed, without exception lead to the death of one of his halfbrothers. In fact, this article will suggest that behavioral and mental health status of children of polygamous families in the *Shahnameh* is not optimal or highlight it and trace it in the *Shahnameh* has proven this hypothesis.

Key word: Ferdowsi's *Shahnameh*, myth, polygamy, halfbrother

1. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Hormozgan University.
faramarz.khojasteh@gmail.com

2. Ph.D. Student in Persian Language and Literature, Hormozgan University (Corresponding Author)
jfasaei@yahoo.com

3. M.A. Student in Persian Language and Literature, Hormozgan University

Received: 2020/04/26, Accepted: 2020/06/24

The study of Speech Acts in the Word of 'Khonok' in the *Shahnameh*

Mahmoud Hassanabadi¹

A'zam Khosravi²

Abstract

Speech act is not only for describing the events in the real world, but also for doing things. Applying this approach, this paper studied the word of 'khonok' in the *Shahnameh*, as an expressive and directive speech act. First, we have introduced speech act theory and the Persian works to which this theory has been applied. At the end, all 'khonks' in the *Shahnameh* have been considered and categorized. 'Khonok' have been repeated forty-two times in the *Shahnameh* and the results show that 'khonok' has expressive and directive speech acts and also has different functions and meanings in each act. It is worth to note that if we change our point of view, we will change our category, because there is a narrow border between their functions and meanings. This paper is the first one that has used a pragmatic approach to studying the different meanings and functions of a word in Ferdowsi's *Shahnameh*.

Key words: speech act, expressive, directive, khonk, *Shahnameh*

1. Associate professor of Persian language and Literature Dept. University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran, mahmoud.hassanabadi@yahoo.com (Corresponding Author)

2. M.A. in Linguistics, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran, khosravi2014@gmail.com.

Received: 2020/04/26, Accepted: 2020/06/24

Journal of Heroic Literature

ISSN 2383-2371

Vol. 4, No. 6, Spring & Summer 2020

Concessionaire: Lorestan University

Managing Director: Dr. Ghasem Sahraei

Editor in Chief: Dr. Ali Heidari

Executive Director: Kobra Papi

Editorial Board:

Abou Musa Mohammad Aref bellah	Associate Professor, Dhaka Bangladesh University
Saeid Hamidian	Professor, Allametabatabaei University
Mohammadreza Hassanijalilian	Associate Professor, Lorestan University
Ali Heidari	Professor, Lorestan University
Timoor Malmir	Professor, Tehran University
Alireza Nabiloo	Professor, Qom University
Mohammad Naser	Professor, Punjab Lahore University, Pakistan
Ali Noori	Associate Professor, Lorestan University
Seyyed Ahmad Parsa	Professor, Kordestan University
Ghasem Sahraei	Associate Professor, Lorestan University
Sirous Shamisa	Professor, Allametabatabaei University
Mahdi Sharifian	Professor, Bu-alisina University
Ahmad Tamimdari	Professor, Allametabatabaei University
Ali Temizel	Professor, Seljuk University, Turkey

Persian Editor: Dr. Majid Azizi Habil

English Editor: Dr. Mohammad Khosravishakib
& Dr. Mahmoodreza Moradeian

Layout & Cover Design: Khorramabad, Havir Publication, 09169700406

Address: Office of journal, Faculty of human sciences,
Lorestan University, khorramabad, **Tel:** 066- 33120647

E-mail: Heroic@lu.ac.ir **Web:** <http://journals.lu.ac.ir>

In the Name of God



Lorestan University

Journal of Heroic Literature

ISSN 2383-2371

Vol. 4, No. 6, Spring & Summer 2020