

پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت، سال ۱۱، شماره ۱، بهار ۱۴۰۱، پیاپی ۲۵



10.22059/jlcr.2022.338025.1803

Print ISSN: 2382-9850-Online ISSN: 2676-7627

<https://jlcr.ut.ac.ir>

## An Investigation into the Effect of “Border” Concept on the Formation of the Epics “Rostam and Sohrab” and “Rostam and Esfandiar”

**Mozhgan Sadeghpour Mobarakeh**

PhD Student of Persian Language and Literature, Arak University, Arak, Iran

**Mehrdad Akbari Gandomani**

Assistant Professor of Persian Language and Literature, Arak University, Arak, Iran

**Hasan Haidary**

Professor of Persian Language and Literature, Arak University, Arak, Iran

(p.p 81-103)

Received: 26, January, 2022 & Accepted: 21, May, 2022

### Abstract

In addition to forming the identity of individuals, the “border” phenomenon, in its both objective and subjective concepts, acts as the separator of the political, and geographical interests of the individuals or groups. Having a contractual nature, the objective and subjective borders take their root from the commonalities and differences among the persons and phenomena. Such borders and oppositions are so pervasive that they cover all the natural and man-made domains. The epics “Rostam and Sohrab” and “Rostam and Esfandiar” as the research area of this article, tend to narrate such demarcations in the objective and mental spheres in both surface and deep structures. They have formed fundamental nodes in the fields related to the causality of plot and the development of other events of the epics in the form of opposition of structures, personalities, and actions. Accordingly, in these epics, given the content and the climax, there are several infrastructure nodes represented by opposing structures, including the opposite between Zoroastrianism and Mithraism, warrior and ruler, father and son, wisdom and lust, matriarchy and patriarchy, Iran and Turan, self and other, and hidden and visible identity. These infrastructure nodes in fact account for some of the reasons for the formation and emergence of such epics in Shahnameh. In terms of content, such borders in two epics, from the point of view that this article addresses them as a limited and opposition-oriented reading, can reflect the process of replacing the matriarchal social system by the patriarchal social system and the bloody wars of the Iranian peoples in line with promoting and consolidating the Zoroastrian religion instead of old Iranian religions, including Mithraism.

**Keywords:** Subjective and Objective Borders, Emplotment, Dual Opposites, Rostam and Sohrab, Rostam and Esfandiar.

## تأثیر مفهوم «مرز» در شکل‌گیری داستان «رستم و سهراب» و «رستم و اسفندیار»

مژگان صادق‌پور مبارکه\*

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک، اراک، ایران

مهرداد اکبری گندمانی

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک، اراک، ایران

حسن حیدری

استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک، اراک، ایران

(از ص ۸۱-۱۰۳)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۳۱

علمی - پژوهشی

### چکیده

پدیده «مرز»، در دو مفهوم عینی و ذهنی، افزون بر شکل‌دهی به هویت افراد، جداکننده منافع سیاسی، فرهنگی و جغرافیایی فرد یا گروه است. مرزهای عینی و ذهنی ریشه در اشتراکات و اختلافات اشخاص و پدیده‌ها دارند و دارای ماهیتی قراردادی هستند. چنین مرزها و تقابلهایی آن‌چنان فراگیر هستند که همه حوزه‌های طبیعی و ساختگی انسان را دربر گرفته‌اند. منظومه‌های «رستم و سهراب» و «رستم و اسفندیار»، به‌عنوان حوزه پژوهش این نوشتار، در روستا و ژرف‌ساخت، روایتگر چنین مرزبندی‌هایی در ساحت عینی و ذهنی هستند و در قالب تقابل ساختارها و شخصیت‌ها و کنش‌ها، گره‌های بنیادینی را در حوزه‌های مربوط به علیت‌سازی پی‌رنگ و پیشبرد سایر رخدادهای منظومه‌ها شکل داده‌اند. بر همین مبنا، در این منظومه‌ها، با توجه به محتوا و نقطه اوج، چند گره زیربنایی در ساختارهای تقابلی مانند تقابل دین زرتشتی با دین مهری، جنگاور و فرمانروا، پدر و پسر، خرد و آز، مدارسالاری و پدرسالاری، ایران و توران، تقابل خود و دیگری و هویت پنهان و آشکار وجود دارد که برخی از علت‌های شکل‌گیری و بروز چنین منظومه‌هایی را در شاهنامه بیان می‌کنند. از نظر محتوایی، چنین مرزهایی، از منظری که این مقاله به‌مثابه خوانشی محدود و تقابل‌محور، بدان می‌پردازد، می‌تواند بازتاب‌دهنده روند جایگزینی نظام اجتماعی پدرسالاری به جای نظام مدارسالاری (رستم و سهراب) و جنگ‌های خونین اقوام ایرانی در جهت ترویج و تثبیت دین زرتشتی به جای ادیان کهن ایرانی، از جمله دین مهری (رستم و اسفندیار) باشد.

**واژه‌های کلیدی:** مرز، مرزهای ذهنی و عینی، پی‌رنگ‌سازی، تقابل‌های دوگانه، رستم و سهراب، رستم و اسفندیار.

## ۱. مقدمه

پدیده مرز از جمله مفاهیمی است که در عرصه‌های گوناگون سیاسی، اقتصادی، تجاری، فرهنگی و جغرافیایی کاربردهای متفاوتی پیدا می‌کند؛ اما در کل، در دو مفهوم عینی، مانند مرزهای رسمی کشورها یا ذهنی، مانند مرزهای عقیدتی به کار می‌رود. امروزه مرزهای عینی نشان تفکیک دولت‌های جدید است؛ اما در گذشته به معنای منطقه پهناور حد فاصل میان دو امپراتوری بود و منطقه «سرحدی» نامیده می‌شد. مرزهای ذهنی و عینی ماهیتی قراردادی دارند و بر مبنای عواملی چون تفاوت ذاتی بین انسان‌ها، تفاوت‌های معنوی (فرهنگی، باورها و اعتقادات، شهروندی و...) تفکیک منافع، تفکیک حاکمیت‌ها، تفکیک سرزمین، تأمین امنیت و ... شکل می‌گیرند و دارای کارکردهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی هستند (احمدی پور و همکاران، ۱۳۸۷: ۵-۶).

به بیانی دیگر، مرزها جداکننده و اعتباردهنده به مصالح و منافع دو فرد، دو گروه و دو حکومت در فضای عمومی و بین‌المللی و ... هستند و ریشه در شباهت‌ها و تفاوت‌های اشخاص و پدیده‌ها دارند. مرزهای خشکی، آبی و هوایی، مهم‌ترین مرزهای عینی؛ و مرزهای دینی و مذهبی، ملیتی و قومی، طبقاتی، فرهنگی و زبانی، مهم‌ترین مرزهای ذهنی به شمار می‌روند؛ هرچند می‌توان گفت مرزهایی که چارچوب‌های هویتی فرد را نیز می‌سازند، از مهم‌ترین جنبه‌های این مفهوم هستند.

در عرصه ادبیات فارسی شاهنامه فردوسی یکی از منظومه‌های حماسی مهمی است که در روایت و ژرف‌ساخت داستان‌های مختلف، روایتگر چنین مرزبندی‌هایی در دوساحت عینی و ذهنی است. در شاهنامه مرزها و تمایزها در قالب تقابل شخصیت‌ها و کنش‌ها بر بستر پی‌رنگ هر داستان نمود یافته است. این توالی روایت‌های درونی باعث ایجاد درجه‌های گوناگونی از روایت‌مندی می‌شود. «همه روایت‌ها، دارای خرده‌روایت‌های درونی هستند» (ابوت، ۱۳۹۷: ۶۹)؛ بدین شکل که در اکثر داستان‌ها اختلافات فرهنگی، مذهبی، طبقاتی، خانوادگی، قومی، اخلاقی و سنی زمینه‌ساز و سبب اصلی شکل‌گیری روایت‌ها شده و علیت پی‌رنگ داستان‌ها را در جهت پیشبرد سایر رخداد‌های داستان مهیا کرده است. بر همین اساس، در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی در دو منظومه مهم و شاخص رستم و سهراب و رستم و اسفندیار، چنین تمایزها و تقابل‌هایی بررسی و تحلیل شده است تا سبب‌ها و کارکردهای چنین مرزبندی‌هایی در شاهنامه فردوسی بازنمایی شود.

در این پژوهش، نخست پی‌رنگ منظومه‌ها مشخص می‌شود و سپس، بر اساس کشمکش‌ها و گره‌هایی که به سمت نقطه اوج داستان‌ها جهت‌گیری می‌کنند، تقابل‌های بنیادین هر اثر معرفی می‌شود. این تقابل‌ها در ژرف‌ساخت هر داستان، بیانگر مرزبندی‌های اساسی در ساختار روایی آن است. هر منظومه اغلب، در بردارنده چندین تقابل بنیادین است؛ به همین دلیل، در جریان بررسی و تحلیل منظومه‌ها، برای پرهیز از تکرار و اطناب، فقط در یکی از داستان‌ها به چنین تقابلی پرداخته شده است.

قدمعلی سرامی در کتاب از رنگ گل تارنج خار (۱۳۸۳) ضمن شکل‌شناسی داستان‌های شاهنامه، به بن‌مایه‌های اساطیری و ابعاد و عناصر داستان‌پردازی‌های آن پرداخته و به نافرمانی و سرکشی که با مرز در

ارتباط است، مختصر اشاره‌ای کرده است. بهار مختاریان در کتاب درآمدی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه (۱۳۸۹) مقالاتی بر پایه‌ی الگوهای مختلف تطبیقی درباره‌ی اساطیر و شاهنامه گردآوری کرده است که برخی از آنها به نوعی مفهوم مرز را بیان می‌کنند. اسدالله جعفری در کتاب نامه‌ی باستان در بوته‌ی داستان (۱۳۸۹) با بررسی ساختاری شاهنامه، داستان‌های حماسی و اساطیری را طبقه‌بندی کرده است. حسینی «ساختار تقابل در داستان رستم و اسفندیار را بر اساس نظریه‌ی روان‌شناسی تقابل لوی استروس» (۱۳۸۵) بررسی می‌کند. او با تکیه بر این چارچوب، دلیل رخ‌دادن تراژدی مرگ اسفندیار را به عوامل درونی محرک این دو پهلوان در رویارویی با یکدیگر و نه عوامل بیرونی، از جمله گشتاسب و جاماسب نسبت می‌دهد. گلکار در مقاله «تقابل پهلوان و فرمانروا در بیلیناهای روسی و شاهنامه‌ی فردوسی» (۱۳۸۹) تقابل فرمانروا و پهلوان را از مضمون‌های دیرین و مشترک حماسه‌های هندواروپایی دانسته است که هرکدام کارکرد مشخص خود را دارند. فرمانروا نماد یگانگی و یکپارچگی ملت در قالب فردی با قدرتی نمادین و رسمی، و پهلوان، برعکس، شخصیتی غیر فردی، که مجموعه‌ای از خصوصیات آرمانی ملت را در وجود خود گرد آورده است؛ به همین علت هنگام بروز اختلاف میان فرمانروا و پهلوان حماسی، پهلوان با به رخ کشیدن قدرت واقعی و مردمی خود در برابر قدرت نمادین و مشروط فرمانروا، او را به تسلیم و پذیرش نقش برتر پهلوان وادار می‌کند. یکی از علل رواج این مضمون در حماسه‌های ملل مختلف، ریشه‌داشتن آن در مناسبات اجتماعی و تقابل همیشگی «مردم و حکومت» در جوامع گوناگون است که در ادبیات به شکل‌های مختلف، از جمله تقابل فرمانروا با پهلوان در حماسه‌ها نمود می‌یابد.

از آنجا که هدف این پژوهش، بررسی و تحلیل تأثیر مفهوم مرز در شکل‌گیری روایت‌های مشخص شده و تأثیر آن بر چگونگی پیشبرد و حرکت روایت‌های داستانی است، از روش توصیفی-تحلیلی مبتنی بر فیش‌برداری کتابخانه‌ای، رایانه‌ای استفاده شد.

## ۲. گره‌های بنیادین و مرزبندی‌های داستان رستم و سهراب

منظومه‌ی رستم و سهراب، یکی از برجسته‌ترین داستان‌های شاهنامه‌ی فردوسی است که در آن الگوی جهانی تقابل پدر و پسر رخ می‌دهد. درباره‌ی نمودهای این طرح در ادبیات جهان، می‌توان به روایت‌های هیلده براند و هادو براند (آلمانی)، کوکولین و کنلای (ایرلندی) اشاره کرد که از نظر جزئیات و ساختار به رستم و سهراب بسیار شباهت دارند (خالقی مطلق، ۱۳۷۲: ۵۳)؛ البته در روایات شرقی بیشتر پسرکشی و در داستان‌های غربی اغلب پدرکشی دیده می‌شود. برخی از تحلیل‌گران از این رویداد با عنوان تقابل شرق با غرب یا با عنوان تقابل سنت و تجدد و پیروشدن سنت یاد کرده‌اند و از پدرکشی در غرب، سرنگون‌شدن سنت (پدر) را برداشت می‌کنند.

در میان متون ادب فارسی، کهن‌ترین صورت نوشتاری داستان رستم و سهراب، روایت فردوسی در قرن چهارم هجری است. در روایات پهلوانی پس از شاهنامه نیز رویارویی دو خویشاوند به اشکال گوناگون در منظومه‌های جهانگیرنامه، برزنامه، فرامرنامه، گشتاسب‌نامه، بانوگشتاسب‌نامه، شهریارنامه و ... مشاهده می‌شود. این منظومه‌های حماسی همگی دارای عناصر مشترکی چون گذار از مرز و رفتن به سرزمین بیگانه،

ملاقات اتفاقی با دختری در سرزمین آن سوی مرز، رفتن پهلوان و ترک همسر، دادن نشانه به همسر، تولد نوزاد خارق‌العاده در مرز بیگانه، روانه شدن فرزند به سرزمین پدر، همراهی دشمن، نیرنگ، شکست طلایه سپاه پدر توسط فرزند، فراخوانده شدن پدر برای مقابله با فرزند، نام‌پرسی، نبردهای سه‌گانه و معرفی فرزند به پدر هستند.

## ۲-۱. پی‌رنگ داستان

۱. آغاز (مقدمه و انگیزش): آغاز داستان با آشناسدن رستم و ته‌مینه شروع می‌شود و تا هنگام آگاهی سهراب از هویت پدر را دربرمی‌گیرد.
۲. گره‌افکنی (کنش صعودی): گره اصلی داستان با عزیمت سهراب به سمت ایران و بقیه ماجراهای او تا هنگام رودررویی با رستم شکل می‌گیرد.
۳. نقطه اوج: نقطه اوج داستان نبرد رستم و سهراب است.
۴. گره‌گشایی (کنش نزولی): گره داستان با مرگ سهراب و شناختن پدر از سوی پسر گشوده می‌شود.
۵. فرجام: بازگشت و عقب‌نشینی ایرانیان و تورانیان، مراسم سوگواری و ماتم در ایران و اظهار اندوه رستم، همگی جزو پایان‌بندی و فرجام داستان هستند.

## ۲-۲. مرزبندی طبقاتی: تقابل مدارسالاری و پدرسالاری

واژه «مادرسالاری» یا «مادرسری» به نظامی اجتماعی اطلاق می‌شود که در آن مادر، صاحب‌اختیار و رئیس خانواده است. طبق تحقیقات مردم‌شناسان و باستان‌شناسان در اجتماع مدارسالار، نظام خاندانی و قبیله‌ای بر پایه خویشاوندی مادری استوار بود و در آن زنان نقش پیشرو و سرآمد را داشتند (رید، ۱۳۸۷: ۱۵). مردم‌شناسان وجود ایزدبانوان و خدایان مؤنث، نسب‌گرفتن از مادر، حضور شوهر در خانه و خانواده همسر و تدفین فرزندان با مادر را از جمله نشانه‌های کهن دوره مدارسالاری می‌دانند. در این دوره، «پرستاری زنان از جانوران، پایه نخستین آزمون‌ها را برای رام کردن جانوران و خانگی کردن آنان فراهم ساخت و کشت زمین با ابزار زمین‌کنی به راه کشاورزی انجامید» (همان: ۲۰۴-۲۰۵). کشاورزی و به دست آوردن غذا از زمین به دست زنان، در حیات بشر تغییر عظیمی پدید آورد. به دست آوردن غذا از طریق کشاورزی برای انسان، آسان‌تر از اضطراب و نگرانی تمام‌وقت شکار حیوانات بود. در این دوران، خانواده در معنای قبیله و خاندان بود و پدر در کنار خانواده حضور همیشگی نداشت و مسئولیت اداره خاندان بر عهده مادر یا مادران بود؛ زیرا به دلیل ازدواج‌های گروهی، کودکان هیچ‌وقت پدران خود را نمی‌شناختند و تنها بر مادر خود تکیه می‌کردند. در این‌گونه ازدواج‌ها برای فرزندان، دایی نقش بسیار مهمی داشت و پس از پدر، خویشاوند برتر مادر بود (مقصودی، ۱۳۸۶: ۲۰۶).

مردم‌شناسان مدت دوران مدارسالاری را بین سه تا پنج‌هزار سال تخمین می‌زنند. به نظر پژوهشگران با تشکیل حکومت‌های متمرکز و ایجاد شهرهای بزرگ، دوره مدارسالاری به پایان رسید و دوره پدرسالاری آغاز شد. در این نظام اجتماعی، پدر یا مسن‌ترین فرد ذکور طایفه سرپرستی خاندان و طایفه را بر عهده می‌گرفت.

پدر در این اجتماع جدید به‌جای مادر قدرت اصلی و رئیس خانواده و شهر شد. در این دوره مرد مسئولیت اداره خانواده را از همسر و برادر همسر گرفت. به باور مردم‌شناسان برادرسالاری (برادر مادر) در روند تحول مدرسالاری به پدرسالاری بین این دو دوره قرار می‌گیرد، که بر اساس آن تمام امتیازات خونی و سرپرستی فرزندان زن در اختیار برادر او و خانواده مادری بوده است. هنگامی که پدر توانست اختیارات و امتیازات فرزندان را بر عهده بگیرد، سنت «بازخرید خونی» به وجود آمد؛ بدین معنی که نخستین پسر خانواده باید قربانی می‌شد. شکل‌گیری این آیین به دلیل تنش پدر و برادر مادر بر سر مالکیت فرزند بود؛ چراکه ترس پدیدآمدن خانواده دودری وجود داشت و در واقع پیشکش خونی، بهای بازکردن گره کور تبار خونی بود که در نهایت به نفع پدرسالاری تمام شد (رید، ۱۳۹۰: ۱۲۸-۱۳۱).

وجود خدایان مادینه و الهه مادر از جمله دلایل حضور مدرسالاری در سرزمین ایران پیش از مهاجرت آریایی‌هاست. در عیلام هیچ مرد از خانواده سلطنتی شمرده نمی‌شد؛ مگر اینکه از اعقاب ملکه نخستین یا اینکه خواهر شاه، بنیان‌گذار سلسله بوده باشد. در واقع این زنان خاندان سلطنتی بودند که سلطنت را به ارث می‌بردند (بهار، ۱۳۹۳: ۴۰۳). در همین راستا، طبق گفته پژوهشگران، شهربانوهای مناطق غربی ایران و آسیای غربی در حقیقت همان کاهنه‌های شهرهایشان بودند. آنان هر سال با یکی از دلاوران شهر ازدواج و در پایان سال او را قربانی می‌کردند و خونس را بر گیاهان می‌ریختند تا بارور شوند. این آیین به شکل رسم میر نوروزی تا سده‌های اخیر باقی بود؛ با این تفاوت که دیگر کسی قربانی نمی‌شد. آریایی‌های مهاجم از هزاره دوم پیش از میلاد به تدریج با تاخت‌وتاز وارد ایران شدند. ساختار قدرت و اجتماع در میان آریایی‌ها، پدرسالاری بود و به مرور به تغییر ساختار نظام اجتماعی در سرزمین ایران منجر شد (فانیان، ۱۳۵۱: ۲۲۲).

در سرزمین ایران پیش از آریایی‌ها، در جامعه بومی، طبقات اجتماعی وجود نداشت؛ تا اینکه جمشید سلسله‌مراتب تغییرناپذیر طبقاتی را بنیاد نهاد. روشن است که چنین تغییری خوشایند نظام مدرسالار و قبیله‌ای بومیان نبود و به همین دلیل، ضحاک به‌عنوان نخستین فرد غیر بومی چنین ساختاری را منسوخ کرد و همان‌طور که داگلاس یادآور می‌شود، خروج یک کارکرد یا حرکت و یا یک عنصر از جایگاهی که برای آن تعریف شده، همواره ایجاد خطر کرده است؛ این خطر به ترس منجر می‌شود و ترس می‌تواند تا بروز بی‌نظمی کامل (تعارض و جنگ) پیش رود و ساختارها و روابط درونی را به‌کلی بر هم ریزد (داگلاس، ۱۴۰۰: ۱۷۹). بعدها با قدرت‌گیری دوباره اقوام پدرسالار و شاه‌محور، ضحاک فردی اهریمنی و منفور اعلام شد. «از آنجا که کشمکش‌های بزرگ‌تر فرهنگی، روان‌شناختی و اخلاقی در روایت جریان دارند، دو طرف جدال در روایت، نمایندگان بعضی از همین کشمکش‌های بزرگ هستند» (ابوت، ۱۳۹۷: ۳۴۲)، سهراب نیز در این منظومه، به‌عنوان یکی از افراد خاندان مدرسالار، خواهان برهم‌زدن چنین ساختاری می‌شود و حضور کاووس در رأس قدرت را با وجود نیروی شخصی خویش و پدر، بی‌معنی می‌داند:

چورستم پدر باشد و من پسر	نباید به گیتی کسی تاج‌ور
چوروشن بود روی خورشید و ماه	ستاره چرا برفرازد کلاه

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۲۷/۲)

بر همین اساس، می‌توان گفت یکی از تقابلهای بنیادین این اثر، رویارویی نظام مدرسالاری با قواعد نظام پدرسالاری است؛ هرچند خواستگاری تهمینه از رستم و هم‌خوابگی با او مطابق معیارهای ازدواج برون‌همسری در خاندان‌های مدرسالار است.

شایان ذکر است که پیش از هر تفسیری، جست‌وجوی پدر از جانب سهراب و جدایی از مادر، نشان‌دهنده تحوّل در ساختار اجتماعی و فرهنگی جامعه است:

بدوگفت: گستاخ با من بگویی	بر مادر آمد پرسید ازوی
همی با آسمان اندر آید سرم	که من چون ز همشیرگان برترم
چه گویم چو پرسد کسی از پدر	ز تخم کسی‌ام، وز کدامین گهر

(همان: ۱۲۵/۲)

جامعه‌ای که ارزش‌های مدرسالارانه در آن رو به افول گذاشته و ارزش‌های پدرسالارانه در حال شکوفایی است؛ بر همین اساس، سهراب قربانی آیین «بازخرید خونی» می‌شود. مرگ دایی سهراب (زندرم) به دست رستم، هرچند در روایت به صورت ناآگاهانه اتفاق می‌افتد، از این منظر در ژرف‌ساخت روایت، قابل درک و توجیه است.

#### ۲-۳. مرزبندی خانوادگی: تقابل پدر و پسر

نبرد خویشاوندی در قالب روایات پسرکشی و پدرکشی در شکل‌های مختلف اسطوره، تراژدی، حماسه، افسانه، روایات مذهبی و ... با زیرساخت و طرحی یکسان در کشورها و فرهنگ‌های مختلف نمود دارد. آنتونی پاتر با مطالعه و بررسی حدود هشتاد روایت از تقابل پدر و پسر در ادبیات جهان، طرح جهان‌شمول و یکسان آن را چنین بیان می‌کند:

مرد خانواده به‌خاطر جنگ، ماجراجویی یا تجارت، خانواده خود را ترک می‌کند و از همسر و پسر خود که ممکن است هنوز به دنیا نیامده باشد یا در سن کودکی باشد، جدا می‌شود. پسر در نبود پدر، بزرگ می‌شود و جویای او می‌شود و یا اینکه پدر بازمی‌گردد. در هر صورت، این دو باهم برخورد می‌کنند و به علت عدم شناخت یکدیگر با هم مبارزه می‌کنند (۱۳۸۴: ۱۱).

پاتر علت وجودی شکل‌گیری این داستان‌ها را در آیین مدرسالاری و برون‌همسری و خودداری از بیان نام معرفی کرده است؛ به این معنا، عدم حضور پدر در خانه و رشد فرزند تحت مراقبت مادر، خواه‌ناخواه، باعث می‌شود که فرزند در نظام مدرسالاری رشد کند. در جوامعی که نظام مدرسالارانه بر آنها حاکم است، زمینه برای پدیدآمدن چنین داستان‌هایی مناسب‌تر است. در بسیاری از این جوامع، به نقش پدر در زندگی اهمیت چندانی داده نمی‌شود؛ حتی فرزندان نام خانوادگی خود را از مادر می‌گیرند (همان: ۱۳۰-۱۳۱). برخی ریشه این نوع داستان‌ها را در اساطیر می‌دانند و «آن را نمادی از مبارزه بین خدایان جدید و قدیم گیاهان می‌دانند که در بیشتر جشن‌های خرمین و بهارانه و عبارات آیینی و عبادی دیده می‌شود» (همان: ۱۱۱).

فروید با توجه به داستان ادیب چنین تقابلهایی را ناشی از رقابت پدر و پسر بر سر تصاحب مادر و عشق نامشروع پسر به مادر می‌داند. او عقیده دارد که پدر و متقابلاً پسر همدیگر را مانع و رقیب دانسته، به تدریج

کینه‌یکدیگر را به دل می‌گیرند (فروید، ۲۸۱۱۳۹۰). فروید اعمال ادیب را مطابق با آرزوی دوران کودکی انسان و آن را الگویی تکرارشونده مبتنی بر عشق به والد جنس مقابل و حسادت، تنفر و حتی آرزوی مرگ برای والد هم جنس خود می‌داند. طبق نظریه فروید مرحله ادیبی تا پنج‌سالگی کودک را شامل می‌شود. پسر در این دوره تمامی توجه خود را به مادر سوق می‌دهد و می‌خواهد تنها مالک مادر باشد؛ اما خیلی زود درمی‌یابد که شخص دیگری (پدر) رقیب او در عشق به مادر است؛ پس برای رسیدن به عشق مادر باید پدر از سد راه برداشته شود (فروید، ۱۳۸۶: ۵۴). «به باور فروید این تمایل و رقابت با پدر، ناآگاهانه است و برای کسب ارزش‌های جامعه مردم‌محور و مردانه و ساخت ضمیر ناخودآگاه لازم است» (وبستر، ۱۳۸۲: ۱۴۸).

از دید نمادشناسی می‌توان گفت:

پدر، منشأ تشکیلات است؛ همانند خداوند و آسمان، او تصویر تعالی و مزیتی نظام‌یافته، فرزانه و دادگر است [...] پدر نه تنها موجودیتی است که ما می‌خواهیم در تصاحب داشته باشیم، بلکه در ضمن موجودیتی است که می‌خواهیم بشویم، باشیم و به همان درجه شایسته باشیم (شوالیه و گریبان، ۱۳۷۹: ۱۸۱/۲).

همین امر به تقابل و رویارویی پسر با پدر منجر و برای کسب این جایگاه، مبارزه‌ای رخ می‌دهد که اغلب به مرگ یکی از دو طرف منتهی می‌شود. در اساطیر ایرانی در جریان رویارویی پدر و پسر، معمولاً پسر ناکام می‌ماند و کشته می‌شود.

طبق این نظریه تقابل‌های تجلی‌یافته در روایات مختلف، ناشی از طغیان علیه محدودیت‌های سلطه پدرسالارانه است و برای رهایی از این اسارت و تنگناها پدر باید به شکل حقیقی یا نمادین کشته شود. «مهم‌ترین کشمکش میان موجودهای روایت، کشمکش‌هایی هستند که درباره ارزش‌ها، تصورات، عواطف و جهان‌بینی‌اند» (ابوت، ۱۳۹۷: ۱۱۳)؛ از این منظر سهراب بدون کسب هویت و استقلال، در زیر سایه قدرت و سلطه پدر می‌ماند و رستم به‌عنوان نماینده نسل قدیم و سنت‌ها بر نسل نو برتری می‌یابد.

#### ۲-۴. مرزبندی قومی: تقابل ایران و توران

ساختار کلی شاهنامه، در بسیاری از جهات، از زمینه‌های اسطوره‌آفرینش تأثیر پذیرفته است؛ به‌گونه‌ای که ثنویت تقابل اهورامزدا و اهریمن در قالب تقابل خیر و شر، نیکی و بدی و ... چارچوب و شاکله اصلی آن را ساخته است. این دوگانگی در داستان‌های شاهنامه در هیئت شخصیت‌های ایرانی و غیر ایرانی تجلی یافته است و مطابق آن مبارزه، همیشه برای نجات و پیروزی ایرانیان در برابر غیر ایرانیان و به‌ویژه تورانیان است. بر اساس این نگرش، ایران سرزمین اهورا و مظهر آفرینش پاک و در برابر آن، توران سرزمین اهریمن و تیرگی است. این دیدگاه، هم‌زمان موجب پدیدآمدن تفکر برتری نژاد ایرانی بر سایر اقوام و در نهایت، ایران‌گرایی افراطی شده است. خالقی مطلق ریشه تاریخی این امر را در تجربه سال‌های مهاجرت، تسخیر ایران و پیروزی دولت ماد بر امپراتوری آشور و پیروزی‌های هزارساله متوالی بر بخش‌های بزرگی از جهان می‌داند (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۹۱). هانری ماسه ریشه ستیز ایران و توران و جدایی آنان را در اصل، ناشی از سازمان اجتماعی متفاوت می‌داند و ایرانیان را مردمانی نیمه‌چادرنشین و کشاورز در مقابل تورانیان چادرنشین و راهزن معرفی می‌کند (ماسه، ۱۳۷۵: ۲۳۶-۲۳۷). برخی از پژوهشگران نیز دلیل اصلی چنین ناسازگاری و ستیزی را



خاطرات تلخ تاریخی و درگیری ایرانیان مهاجر با بومیان و تیره‌های غیر آریایی می‌دانند (← اوستا، ۱۳۷۰: ۹۶۳).

در شاهنامه این جدایی ایران و توران با قتل ایرج به دست دو برادر دیگرش، یعنی سلم و تور شروع می‌شود و انتقام خون ایرج مبنای نبردها و درگیری‌های خونین بعدی شاهنامه را شکل می‌دهد و بیش از نیمی از شاهنامه درگیر این دوگانگی است و نه تنها در قسمت اساطیری تقلیل پیدا نمی‌کند، بلکه به داستان‌های تاریخی نیز سرایت می‌کند؛ به این معنا که از این منظر به بازخوانی و روایت رخداد‌های تاریخی پرداخته می‌شود. شخصیت‌های برجسته جدال و جنگ ایرانیان و تورانیان همواره رستم و فراسیاب هستند. این نبرد طولانی در نهایت با کشته شدن فراسیاب در جنگ بزرگ کیخسرو و فراسیاب خاتمه می‌یابد.

فراتر از تقابل ایرانیان و تورانیان در شاهنامه، به‌طور کلی، باور به تقابل‌های دوگانه، قاعده و اصلی اجتناب‌ناپذیر در ساختار تفکر بشری است و ویژگی مشترک انسان‌ها در همه زمینه‌هاست. این تقابل و تعامل حاوی کارکردهای اجتماعی است. مارتین بوبر در کتاب من و تو، زندگی واقعی را در هنگام مواجهه می‌داند و می‌گوید «من» برای شدن، به «تو» احتیاج دارد (۱۳۸۰: ۶۰). این «تو» در منطق گفت‌وگویی و انسان‌شناسی باختین، «دیگری» یا «غیر» نامیده می‌شود و ایجادکننده تعامل و گفت‌وگو در جامعه است (تودوروف، ۱۳۷۷: ۶۷).

منظومه رستم و سهراب، در طرح کلی، نمایانگر تقابل ایران و توران و مطابق گفتمان «خود و دیگری» یا دوست و دشمن می‌تواند تبیین شود. خود و دیگری یا خودی و بیگانه که بر اساس تقابل‌های دوگانه و مطلق ساخته شده‌اند، به‌صورت دو قطب مثبت و منفی و روشن و تاریک درآمده‌اند؛ این مفاهیم متقابل، تمایلی به جذب و تعامل با یکدیگر ندارند.

تفکیکی که انسان از ابتدایی‌ترین اشکال حیات خود میان دو عنصر وجود «قدسی» و «ناقدسی» قائل می‌شود، دو جهان تفکیک‌شده ذهنیت او را به وجود می‌آورد که باید موجودیت خویش را نیز در رابطه با این دو جهان تعیین کند؛ «خود» به جهان قدسی تعلق دارد و «دیگری» به جهان ناقدسی. بدین ترتیب است که در تمامی فرهنگ‌های انسانی با فرآیند شیطانی شدن دیگری و تقدس یافتن خودی روبه‌رو می‌شویم (فکوهی، ۱۳۸۸: ۲۲).

تقسیم دوگانه خودی و بیگانه، ساده‌ترین تقسیم‌بندی تمایز بین افراد یک جامعه از جامعه دیگر است. هر فرد پذیرفته‌شده به‌عنوان عضوی در جامعه، برای افراد آن جامعه خودی به شمار می‌آید و افراد خارج از حریم‌ها یا مرزبندی‌های آن جامعه برای تمام اعضای آن، بیگانه محسوب می‌شوند. در جامعه مردسالار ایرانی، فرزند، متعلق به مرد است و به جامعه مرد تعلق دارد که برای ایرانیان در دسته افراد خودی قرار می‌گیرد.

در همین راستا، مختاریان با نگرشی متفاوت، علت هم‌خوابگی تهمینه با رستم و در نهایت تولد پسر و رودررویی پدر و پسر را در این منظومه این‌گونه شرح می‌دهد: بیگانه انگیزه و ریشه چنین پیوند و تولدی به دست آوردن تخمه پهلوان مشهور قبیله دشمن است؛ چراکه تنها فردی از خون قبیله پدر می‌تواند بر آنها غلبه

کند (مختاریان، ۱۳۸۹: ۵۰). با بهره‌مندی پسر (قبیله دشمن) از نیروی پدر، احتمال می‌رود قبیله و خاندان پدر نبود شود؛ به همین سبب، در این قبیل روایات، همواره بین پدر و پسر جنگ درمی‌گیرد. یکی از علت‌های ازدواج با محارم و ازدواج درون قبیله‌ای با نیت حفظ تخمه و نژاد، ریشه در همین باور دیرینه دارد. سهراب نیز طبق متن صریح داستان در پی برانداختن کاووس، یعنی قبیله دشمن است:

کنون من ز ترکان جنگاوران	فراز آورم لشکری بی‌کران
برانگیزم از گاه کاووس را	ز ایران بی‌رم پی طوس را
به رستم دهم تاج و تخت و کلاه	نشانش بر گاه کاووس شاه

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳/۳۶۶)

افراسیاب با آگاهی از این امر و حمایت از سهراب خواهان شکست رستم به دست فرزند است؛ چراکه می‌داند تنها فردی از خاندان رستم است که می‌تواند او را شکست دهد:

به گردان لشکر سپهدار گفت	که این راز باید که مانند نهفت
چو روی اندر آرند هر دو به روی	تہمتن بود بی‌گمان چاره‌جوی
پسر را نباید که داند پدر	که بندد بدان مهر جان و گهر
مگر کان دلاور گوسالخورد	شود کشته بر دست این پیرمرد

(همان: ۱۲۸/۲)

تقابل نظام پدرسالاری با نظام مدرسالاری در تعریف خودی و بیگانه‌بودن فرزندان حاصل از ازدواج‌های برون‌همسری شاهنامه، تأثیرگذار است. پدر سهراب ایرانی است و طبق نظام پدرسالاری، سهراب ایرانی است؛ اما چون در نظام مدرسالار فرزند به مادر تعلق دارد، کوششی برای بازگرداندن سهراب به ایران صورت نمی‌گیرد و او به‌عنوان عضوی از جامعهٔ سمنگان تلقی می‌شود. بر این اساس، تقابل سهراب با توریان (افراسیاب، بارمان و ...) و نیز تقابل با ایرانیان (هجیر، گردآفرید و ...) بر مبنای تقابل خودی و بیگانه شکل گرفته است. سبب رخ‌دادن تراژدی رستم و سهراب نیز در این نکته نهفته است که چون سهراب به سرزمین مادری خود تعلق دارد، با نادیده‌گرفتن این مرزبندی، برای تغییر حکومت به ایران حمله می‌کند. او با همراهی لشکری از توران، در نظر ایرانیان شخصی غیر ایرانی/ دیگری به شمار می‌آید که باید از میان برود.

پرسش از هجیر و نیز رستم، بدون معرفتی خود، دل‌بستگی سهراب به ایران را یادآور می‌شود؛ اما حمله به ایران و نهان کردن هویت خود و مهم‌تر از همه، همکاری با دشمن اصلی ایران (افراسیاب)، موجب نادیده‌گرفتن این وجه از وجود سهراب می‌شود و بر طبق تقابل دوگانهٔ خودی/ بیگانه، او دشمنی بیگانه به شمار می‌آید که خارج از مرز خودی‌ها قرار می‌گیرد و باید از میان برداشته شود. اقامت در سرزمین مادر یا همسر (مادربومی) خط قرمزی است که سبب می‌شود تا بیشتر غم‌نامه‌های شاهنامه بر مبنای آن رخ دهد و قابل توجیه باشد.

کشته‌شدن زندرزم به دست رستم و نشانی‌های نادرست هجیر به سهراب، دو رویداد تأثیرگذار در ناشناس‌ماندن سهراب و مرگ او هستند. سهراب با هویتی غیر ایرانی قدم به خاک ایران می‌گذارد و مصاف با رستم، مسیری را ترسیم می‌کند که با مرگ سهراب پایان می‌یابد.

## ۲-۵. مرزبندی فرهنگی: تقابل هویت پنهان و آشکار

یکی دیگر از زمینه‌های شکل‌گیری تقابل رستم و سهراب، ریشه در باور فرهنگی کتمان نام یا نام‌پوشی دارد. این باور تقریباً جهان‌شمول و یکی از ویژگی‌های محتوایی اکثر منظومه‌های حماسی است. در نبردهای تن‌به‌تن میان پهلوانان رسم بر این بوده است که دو مبارز نام خود را به یکدیگر می‌گفتند؛ ولی گاهی بنا به دلایل متفاوت، از جمله باور به لزوم پنهان نگاه‌داشتن نام، از معرفی خود به رقیب خودداری می‌کردند. طبق اعتقاد نام‌پوشی «اسم جزئی از وجود آدمی است و اگر دشمن اسم کسی را بداند، مثل این است که قسمتی از وجود او را متصرف شده باشد» (مینوی، ۱۳۸۶: ۲۲)؛ به بیانی دیگر می‌توان گفت:

این عمل کتمان نام، ریشه در اعتقادات جادویی اقوام کهن دارد که در اساطیر و حماسه‌های کهن نیز متجلی شده است؛ و آن عقیده چنین بود که اگر فردی نام فردی را بداند، به این معنی است که او را به‌درستی و به‌طور کامل می‌شناسد؛ بنابراین، بر او احاطه و تسلط پیدا خواهد کرد؛ زیرا که اسم، معرف کامل مسماست. همچنین این عقیده، ریشه در اندیشه‌های اسطوره‌ای هم دارد؛ زیرا اندیشه اسطوره‌ای، میان بود و نبود شیء و تصویر، ذهنیت و عینیت، نام فرد و خود فرد، پایه او، خود او و مرده و زنده تفاوتی قائل نبود و از کشف قوانین کلی حاکم بر پدیدارها ناتوان بود؛ و نیز در این اندیشه، نام شخص با خود او یکی است (راجی کرمانی، ۱۳۸۳: ۲۱).

در داستان «رستم و اشکبوس» نیز رستم از بیان نام خود به اشکبوس خودداری می‌کند و اسم خود را «مرگ تو» معرفی می‌کند:

تهمتن چنین داد پاسخ که نام  
چه پرسی؟ کزین پس نبینی تو کام  
مرا مام من نام «مرگ تو» کرد  
زمانه مرا پتک ترگ تو کرد  
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۸۳/۳)

در حماسه‌ها و افسانه‌های جهانی نیز چنین عملی دیده می‌شود؛ برای مثال در داستان کوکولین، گنلای (Conlai) مطابق تعهدش نام خود را پنهان می‌کند. یا اودوسئوس در راه بازگشت به زادگاه مادری، خود را به سیکلوپ (غول درون غار)، اودیسه (به معنای هیچ‌کس) معرفی می‌کند.

جرج فریزر در کتاب شاخه زربین، نمونه‌های متنوعی از کتمان نام در میان اقوام و قبایل مختلف جهان نقل می‌کند. با توجه به مضمون این شواهد، می‌توان اعتقادات و باورهای حامی این خرافات را این‌گونه دسته‌بندی کرد:

۱. آسیب‌زدن به اسم همانند آسیب‌زدن به جسم است؛
۲. برای درامان ماندن باید دو اسم علنی و مخفی یا نام بزرگ و کوچک داشت؛ زیرا افسون و جادو فقط بر اسم مخفی و بزرگ کارساز بود؛
۳. تنها در صورت نیاز و با صدای بسیار کم می‌توان در مکان‌های عمومی یکدیگر را صدا زد؛ زیرا امکان دارد اجنه و پریان بشنوند؛
۴. در صورت اجبار به جای اسم، «نمی‌دانم» ذکر می‌شود و یا از دیگری خواسته می‌شود نامش را ادا کند. تکرار نام خود باعث عدم رشد کودکان و آسیب بزرگسالان می‌شود؛

۵. در هنگام حضور جنگاوران در میدان جنگ، نباید در میان قبیله نام آنها برده شود. در کل، همه این ترس‌ها و احتیاط‌ها برخاسته از اعتقاد خرافی سوء استفاده دشمنان (انسان‌ها، جادوگران و ارواح) از اسم شخص است؛ چراکه هرگونه گزندی را می‌توان از طریق اسم به دیگران وارد کرد (فریزر، ۱۳۸۴: ۲۷۱-۲۸۵).

چنان‌که از سیر وقایع داستان منظومه رستم و سهراب مشخص است، کتمان و بیان‌نکردن نام از سوی رستم در نهایت به فاجعه و تراژدی مرگ سهراب ختم می‌شود. هجیر هم با نیتی متفاوت رستم را به‌عنوان پهلوان چینی به سهراب معرفی می‌کند:

چنین گفت کز چین یکی نامدار	به نوی بیامد بر شهریار
پرسید نامش ز فرخ هجیر	بدو گفت نامش ندارم ز ویر
بدین دژ بدم من بدان روزگار	کجا او بیامد بر شهریار
	(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۶۱/۳)

فرزندکشی رستم با توجه به کتمان نام که از اصول اسطوره است، باعث بدنامی رستم نمی‌شود و به قول فردوسی:

یکی داستان است پر آب چشم	دل‌نازک از رستم آید به خشم
	(همان: ۲۵۰/۲)

### ۳. گره‌های بنیادین و مرزبندی‌های داستان رستم و اسفندیار

منظومه رستم و اسفندیار به دلیل ساختار تراژیک و غم‌انگیز آن، یکی از مشهورترین داستان‌های شاهنامه فردوسی است. در این داستان؛ اسفندیار، شاهزاده جوان ایرانی، در برابر رستم، جهان‌پهلوان کهن‌سال قرار می‌گیرد. تصویر ترسیم‌شده از گشتاسپ و اسفندیار در متون دینی و پهلوی با چهره این دو در شاهنامه تفاوت‌های اساسی دارد. رویین‌تنی به معنای آسیب‌ناپذیری و شکست‌ناپذیری در شاهنامه تنها مختص اسفندیار است؛ البته به‌صراحت به این ویژگی اشاره نشده و از طریق خاصیت خارق‌العاده «تیر گز» و آسیب‌پذیری چشم اسفندیار این قدرت بی‌نظیر تجلی پیدا می‌کند. عدم اشاره به رویین‌تنی اسفندیار در شاهنامه ریشه در مآخذ متفاوت فردوسی دارد؛ زیرا این ویژگی در اوستا و متن‌های دینی پهلوی متعلق به مرکز و غرب ایران است؛ درحالی‌که روایات فردوسی، از حماسه‌های شفاهی رایج در سرزمین ماوراءالنهر و مشرق ایران سرچشمه گرفته است (فاتحی و همکاران، ۱۳۹۱: ۳۹).

#### ۳-۱. پی‌رنگ داستان

۱. آغاز (مقدمه و انگیزش): اسفندیار خواهان پادشاهی است. پدر به امید کشته‌شدن او، واگذاری تاج‌وتخت را منوط می‌کند به اینکه اسفندیار رستم را با دست بسته به دربار بیاورد.
۲. گره‌افکنی (کنش صعودی): گره اصلی داستان با عزیمت اسفندیار به همراه برادر و پسران به سوی زابل و مذاکرات بی‌نتیجه رستم و اسفندیار رقم می‌خورد.

۳. نقطه اوج: نقطه اوج داستان با نبردهای چندگانه رستم و اسفندیار و ناتوانی رستم در مقابل اسفندیار و زخم‌های پی‌درپی رخس و رستم و پند آخر رستم برای امتناع دو پهلوان از ادامه نبرد شکل می‌گیرد.
۴. گره‌گشایی (کنش نزولی): گره داستان با پند سیمرغ و کشته‌شدن اسفندیار گشوده می‌شود.
۵. فرجام: با گفت‌وگوی پایانی اسفندیار و قاتل خواندن پدر و سپردن بهمن به رستم برای آموزش و مراقبت، پایان ناخوشایند داستان به فرجام می‌رسد.

### ۳-۲. مرزبندی مذهبی: تقابل دین زرتشتی با دین مهری

سیروس شمیسا طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار را نبرد مذهبی می‌داند و چنین بیان می‌دارد: خاندان رستم که در زابلستان می‌زیاند، زردشتی نیستند و دین بهی را نپذیرفته‌اند و اسفندیار برای دعوت رستم به دین جدید است که به زابلستان می‌رود و در حقیقت، لشکرکشی او به سیستان یک جنگ مذهبی است (۱۳۶۸: ۲۷).

کشمکش رستم و اسفندیار، از این دیدگاه کشمکش و جدال مذهبی میان دو جامعه بلخ و زابل است؛ زیرا زرتشت پیامبر در زمان گشتاسب ظهور می‌کند و بعد از گرویدن گشتاسب به زرتشت، او و فرزندان و خاندانش مروج و مبلغ آیین زرتشتی می‌شوند؛ درحالی‌که خاندان زال در سیستان پیرو آیین مهری بودند. در اخبار الطوال چنین نقل شده است:

زردشت، پیامبر مجوس نزد گشتاسب شاه آمد و گفت: من فرستاده خدایم به سوی تو و کتابی را که در دست مجوسان است، بر وی عرضه کرد. گشتاسب به او گروید و آیین مجوسان را پذیرفت و مردم کشور را به پیروی از این دین وادار ساخت و همه به فرمان او خواه‌ناخواه گردن نهادند. رستم پهلوان که مردی توانا، تنومند، بلندبالا و زورمند بود، از جانب وی بر سیستان و خراسان فرمانروایی می‌کرد و نسبش به کیقبادشاه می‌رسید. چون از گرویدن شاه به آیین زردشت آگاه شد، سخت خشمگین گردید و گفت: کیش پدران ما را که از یکدیگر به ارث می‌بردند، فروگذاشت و دل به آیین نوینی بست. پس از آن، مردم سیستان را گردآورد و برکنار نمودن گشتاسب را برای آنان کاری شایسته جلوه داد؛ از این رو متمرّد شدند. گشتاسب پسر خود، اسفندیار را که از نیرومندترین مردان خود بود، پیش خواند و به وی گفت: ای فرزند، شهریاری من به زودی از آن تو می‌شود و کار تو جز با کشتن رستم اصلاح نمی‌پذیرد (دینوری، ۱۳۸۳: ۷۲).

در تاریخ سیستان، با اندکی تغییر در بیان علت درگیری، فارغ از اختلاف مذهبی، ترس گشتاسب از اسفندیار داعی قدرت نیز ذکر شده است:

پیکار که میان رستم و اسفندیار افتاد، سبب آن بود که چون زرتشت بیرون آمد و دین مزدیسنان آورد، رستم آن را منکر شد و نپذیرفت [...] و گشتاسب از اسفندیار ترس داشت، او را به جنگ رستم فرستاد تا اسفندیار کشته شد (۱۳۴۱: ۳۳-۳۴).

در داستان صراحتاً به دعوت دینی اسفندیار اشاره می‌شود؛ به نحوی که اسفندیار چشم‌پوشی رستم را از پذیرش دین، گناهی نابخشودنی می‌داند:

همان پیش یزدان پـژوهش بود	بدین گیتی اندر نکوهش بود
کسی چشم دین را به سوزن نـدوخت	دو گیتی به رستم نخواهم فروخت
تن پاک و جان تو را سودمند	بدو گفـت: هر چیز کامد ز پند

همه‌گفتم اکنون بهی برگزین دل شهریاران نیازد به کیـن  
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۳۸/۵)

رویین‌تنی اسفندیار نیز مرتبط با رسالت اوست. «در روایتی مشهور، زرتشت اسفندیار نوزاد را در آب چشمه‌ای مقدس شست و شو و رویین‌تن کرد و چشمان اسفندیار به دلیل بسته‌بودن در هنگام غسل آسیب‌پذیر ماندند. در برخی از منابع دیگر، زرتشت با دادن دانه‌های انار به اسفندیار او را رویین‌تن می‌کند» (آموزگار، ۱۳۸۶: ۸۲).

داده‌های مهریشت دربارهٔ مهر، ایزد خاندان زال، به‌قدری پراکنده و کوتاه است که نمی‌توان تصویری روشن از آیین، ریشه، باورها و دیگر اصول آن به دست آورد؛ زیرا پیکرهٔ منظم و جامعی ندارد؛ باوجوداین، از میان گزاره‌های این یشت‌ها، تاحدی‌چهرهٔ او را می‌توان بازسازی کرد که به چند مورد اشاره می‌کنیم:

- مهر خدای پیمان بود که خانمان پیمان‌شکنان را ویران و تباہ می‌کرد؛  
- حامی سه طبقه بود، ولی بیشتر طبقهٔ جنگاور و مخصوصاً سران آنها در نبردها از او یاری می‌خواستند و خدای آنها در نگرهبانی و جنگاوری بود و خود در هیئت پهلوانی جنگاور و نیرومندبازو، بر دشمنان اهریمنی می‌تاخت و حتی آنها را تعقیب می‌کرد؛

- مهم‌ترین کارکردهایش نگاهبانی، حمایت و برکت‌بخشی به خانه، دودمان و کشور در سایهٔ امنیت و رزم‌آوری او بود. همچنین بخشندهٔ دارایی و چراگاه‌های فراخ به دامداران و اسبان چالاک به جنگاوران بود؛  
- از طریق نیروی پنهانی و قدسی از لحاظ روانی و جسمانی، نیروهای دشمن را در میدان نبرد ناتوان و فلج می‌کرد. همچنین تیرها، دشنه‌ها، نیزه‌ها و در کل آلت‌های نبردشان را از کار و تأثیر می‌انداخت و در نبردها دخالت فیزیکی نیز می‌کرد؛

- جایگاه اسطوره‌ای او را خورشید بر فراز کوهی آرمانی ساخته بود که این کوه بعدها بنا به باور مزدیسنان البرز می‌شود (← اوستا، ۱۳۷۰: ۳۵۴-۳۸۸).

ایزد مهر طبق گزاره‌های مهریشت، دارای دو کارکرد مهم و برجستهٔ یاری‌رسانی در جنگ و ناظر و نگهدارندهٔ پیمان‌هاست. اهورامزدا با بخشیدن هزار گوش و ده‌هزار چشم، او را مأمور پاسداری از پیمان مردمان کرده است. «میتره» معادل مهر در ریگ‌ودا نیز چنین نقشی دارد:

با توجه به این دیدگاه برخی از محققان علت اصلی مقدرشدن مرگ اسفندیار به دست رستم را ناشی از ترک کیش مهری و پیمان‌شکنی پدر او می‌دانند؛ به این معنا که مهر انتقام پیمان‌شکنی گشتاسب را با کشتن پسر او به دست کارگزار مهری خود، یعنی رستم می‌گیرد (حق‌پرست و پورخالقی چترودی، ۱۳۹۱: ۱۱۷-۱۱۸).

ایرانیان و هندیان باستان از قدیم‌ترین ایام و در زمان زندگی مشترک، میترا یا مهر را می‌پرستیدند. بعد از جدایی این دو قوم بزرگ هندواروپایی، این روند همچنان ادامه پیدا کرد و در اوستا و ودا این خدا پشتیبان راستی و پیمان‌ها و ستیزنده با دروغ معرفی شد. «طبق یک افسانه، مهر از سنگ زاییده می‌شود و به همین دلیل او را خدای بیرون‌آمده از سنگ می‌نامند» (کومن، ۱۳۸۶: ۱۴۴). با توجه به اینکه ایرانیان باستان آسمان را از سنگ می‌پنداشتند، زاده‌شدن از صخره و سنگ را می‌توان به معنای زاده‌شدن از آسمان کیهان دانست (مرکل

باخ، ۱۳۸۷: ۱۱۴). بسیاری از آیین‌ها و روش‌های دین مهر را آیین‌های نوظهور بعدی به کار گرفتند. یکی از عوامل نابودی یادگارهای دین مهری نیز همین امر است؛ زیرا دین‌های نوظهوری چون زرتشتی و مسیحیت با تمام توان حقیقت دین مهری را می‌پوشاندند. از سوی دیگر، راز آیینی و باطنی بودن تعلیمات و تمثیلی بودن نقوش و اشکال معابد به رازناکی هرچه بیشتر این دین دامن زده است (باقری، ۱۳۷۶: ۱۶۴). در شاهنامه زال در پناه سیمرغ که پرنده‌ای مهری است، در کوه، جای بالآمدن خورشید رشد می‌کند (کویاجی، ۱۳۵۳: ۴۰) و جایگاه نخستین او کوه است:

فرود آمد از ابر سیمرغ و چنگ  
بزد بر گرفتش از آن گرم سنگ  
بیردش دمان تا به البرزکوه  
که بودش بدان جا کنام و گروه  
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۱۱/۱)

رستم فرزند او با تدبیر سیمرغ به دنیا پا می‌گذارد، هفت مرحله مهری را در قالب هفت خان سپری می‌کند و همچون مهر، خصلت جنگاوری و تاج‌بخشی دارد و سرانجام نیز سیمرغ مظهر آیین کهن به‌عنوان آخرین مقاومت در برابر آیین نو، کین جفت خویش را با کشتن اسفندیار به دست رستم می‌ستاند.

### ۳-۳. مرزبندی طبقاتی: تقابل جنگاور و فرمانروا

طبق نظریه کنش‌گرایانه ژرژ دومزیل (George Dumezil)، اسطوره‌شناس فرانسوی، همه ایزدان اقوام هندواروپایی بر اساس کنش و کارکردهایشان در یک طبقه‌بندی سه‌گانه قرار می‌گیرند؛ به این معنا که با تکیه بر وظایف اصلی و کلیدی هریک از این ایزدان، آنها را در زیرمجموعه سه کنش اصلی فرمانروایی، جنگاوری و باروری می‌گنجانند. در واقع، این کنش‌ها عبارت‌اند از:

۱. کنش اول: شهریاری - دین‌داری که اداره اسرارآمیز و قاعده‌مند جهان است؛
۲. کنش دوم: شهنشاهی - قدرت که عملکرد نیروی جسمانی و اساساً قدرت است که البته فقط رزمی نیست؛
۳. کنش سوم: نوزایی - پیشه‌وری که مرتبط با باروری با نتایج و تأثیرات آن چون آبادانی، سلامت، طول عمر، آسایش و جمعیت است (دومزیل و همکاران، ۱۳۷۹: ۳).

نخستین این کنش‌ها هدایت و قضاوت مسائل را تضمین می‌کند؛ دومی به دفاع و حمله منتسب می‌شود؛ و سومی قابلیت‌های گوناگونی دارد که به بازتولید موجودات و سلامت آنها یا درمان و تغذیه و تقویتشان مرتبط می‌شود (نامور مطلق، ۱۳۹۲: ۱۶۰). دومزیل این ساختار مشترک و واحد را میراث مشترک ماقبل تاریخ این اقوام معرفی می‌کند. تمایز کنش‌ها در این ساختار مشترک، به معنای عدم ارتباط کنش شخصیت‌ها با یکدیگر نیست و با یکدیگر گاهی از نظر عملکرد ارتباط دارند.

دومزیل این نظام سه‌کنشی در میان ایزدان هندواروپایی را برگرفته از ساختار طبقات اجتماعی این اقوام می‌داند و معتقد است که در دوران باستان «شاکله جوامع این اقوام را طبقات سه‌گانه شاهی، سپاهی و کشاورزان (پیشه‌وران) تشکیل می‌داده که بعدها بنا به دلایلی این ساختار در میان ایزدان نیز رواج پیدا می‌کند، به ترتیبی که بعدها عالم علوی در واقع انعکاس و بازتاب مینوی جهان مادی و جامعه زمینی می‌شود»

(سرکاراتی، ۱۳۵۷: ۲۲-۲۳)؛ به عبارت دیگر، سران قدرتمند هرکدام از این سه طبقه (مانند شاه و سپهسالار) که این ساختار سلسله‌مراتبی را برای بقای حاکمیت و منافع خود مناسب می‌دیدند، در پی القا و ترویج این تفکر برآمدند که این ساختار و فواصل طبقاتی آن را امری آرمانی، خدشه‌ناپذیر و ابدی به مردم معرفی کنند و بدین‌وسیله به توجیه و تثبیت روابط، تنش‌ها، موازنه‌ها و ساختارهای موجود در جامعه بپردازند. در رأس هر طبقه از این نظام سه‌گانه اجتماعی که همه افراد جامعه در یکی از طبقات آن قرار می‌گرفتند، یک نفر به‌عنوان قدرت برتر و برجسته به ایفای نقش می‌پرداخت؛ به این شکل که در رأس طبقه فرمانروایی، شاه؛ در رأس طبقه جنگاوری، سپهسالار؛ و در رأس طبقه کشاورزی، مالک بزرگ قرار می‌گرفت و به همین ترتیب، در میان مجموع خدایانی که در زیرمجموعه یک کنش می‌آمدند، خدایی با توجه به قدرت و سابقه‌اش به‌عنوان خدای برتر آن گروه در رأس هرم قدرت قرار می‌گرفت. دومی‌ل در میان اقوام مختلف هندواروپایی مانند هند، ایران، روم، اسکاندیناوی و ...، خدایانی را که در رأس امور این سه کنش جا می‌گرفتند، با توجه به متن‌های مختلف بیرون کشیده است؛ برای نمونه، او نمایندگان این سه خدا را در میان رومیان، این‌گونه بیان می‌کند: ژوپیتر برترین ایزد و فرمانروا، مارس ایزد جنگ، و کرینوس ایزد کشاورزی (دومزیل و همکاران، ۱۳۷۹: ۲۵).

در ایران باستان نیز که یکی از اقوام هندواروپایی به شمار می‌آید، ساختار خدایان سه‌گانه که نمود الهه ساختار طبقاتی جامعه آن دوران به شمار می‌آمد، وجود داشته است. مهم‌ترین و ارزشمندترین سند در تأیید این نظر، سنگ‌نبشته اردشیر دوم هخامنشی در همدان و شوش است که در آن از اهورامزدا، مهر و آناهیتا به‌عنوان سه خدا در کنار هم یاد می‌شود. محققان باور به ساختار سه‌گانه را در دوران اشکانی و ساسانی نیز ردگیری کرده‌اند. به نظر آنان اعتقاد به این سه ایزد، در ایران باستان، در سه سلسله بزرگ ایرانی (هخامنشیان، اشکانیان و پارتیان) وجود داشته است (ثمودی، ۱۳۸۷: ۶۲-۶۷ و گیرشمن، ۱۳۸۸: ۲۶۱-۲۶۲) که بر اساس نظام طبقاتی جامعه در رأس امور هر طبقه، خدایی قرار می‌گرفت؛ بدین شیوه که اورمزد یا اهورامزدا مربوط به طبقه شاهی، مهر مربوط به طبقه رزم‌یاری یا جنگاور و آناهیتا/پام‌نپات مربوط به طبقه کشاورز یا پیشه‌ور می‌شد.

دومزیل، خدایان و قهرمانان را موظف به پیروی از باید و نبایدها می‌داند که سرکشی و پایبند نبودن به آنها به مرگ یا هبوط به طبقه زیرین منجر می‌شد. این قوانین تغییرناپذیر را می‌توان این‌گونه برشمرد:

- هر کنش تنها می‌تواند در یک برهه زمانی، یک خدایگان داشته باشد و حضور چند خدایگان در یک کنش امری نشدنی است. در واقع، دو خدایگان متعلق به یک کنش، حتماً با یکدیگر سر ستیز خواهند داشت؛
- قهرمان هر کنش باید با قهرمان یا خدایگان دو کنش دیگر یا در تعامل باشد یا در تضاد.
- سرنوشت قهرمان در کنش خاص وی، محتوم شده است و تعدی از طبقه برای او ممکن نیست. قهرمانی که از کنش خود تعدی کند؛ یعنی بخواهد به کنش بالاتر یا پایین‌تر برود یا اندیشه و کرداری مانند خدایگان دیگر طبقه‌ها داشته باشد، ناپود می‌شود؛ زیرا خدایگان آن کنش، حضور او را تحمّل نخواهند کرد و او را از بین خواهند برد؛



- تنها خدایگان کنش شهبواری - قدرت است که می‌تواند گاهی از مرزهای طبقه خویش عدول کند و سپس به کنش خود بازگردد. این امر، به خسران یا مرگ او منجر نمی‌شود؛ البته تا جایی که به قهرمانان کنش‌های دیگر آسیبی وارد نکند و هدفش کمک به ایشان باشد (دومزیل، ۱۳۸۳: ۱۴۹).

- بزه یا «گناه» قهرمان او را به طبقه زیرین سوق می‌دهد یا به وادی هلاک می‌کشاند.

- بزه برای خدایگان کنش نخست، یعنی شهریاری - دین‌مداری، فقط یک بار روی می‌دهد و همان یک گناه او را خلع موقعیت کرده، نابود می‌سازد (همان: ۱۸۳).

- بزه برای خدایگان کنش دوم، یعنی شهبواری - قدرت، سه بار روی می‌دهد. این گناهان می‌توانند پی‌درپی باشند یا می‌توانند به مرور زمان روی دهند. قهرمان از انجام بزه سوم بسیار بیمناک است و تا می‌تواند از انجام‌دادن آن سرباز می‌زند.

- برای قهرمان کنش دوم، مرگ در بستر، بزه بزرگ است و او باید در جنگ یا با خدعه کشته شود.

- ارتکاب بزه یا گناه برای قهرمان‌های کنش نخست و دوم اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا باید مرحله نابودی ایشان صورت گیرد و این نابودی فقط بعد از انجام بزه روی خواهد داد.

- خدایگان کنش سوم، یعنی کنش نوزایی - پیشه‌وری مرتکب بزه نمی‌شوند. اینان بیش از دیگران امکان جاودانگی دارند.

قهرمان کنش دوم، همواره سودمند است. وی خود را به مخاطره می‌اندازد و از به‌خطر افکندن جان خویش واهمه‌ای ندارد. در واقع، کارکرد ایشان پاسداری از نظم طبقاتی است (همان: ۱۴۷)؛ نیز این خدایگان در ماهیت خویش تنها، مستقل و آزاد هستند (همان: ۸۸-۸۹).

اسفندیار به کنش نخست تعلق دارد؛ اما در روند روایت، به‌طور کامل دگرگون می‌شود که گاهی از طبقه خود شهریاری - دین‌مداری به کنش شهبواری - قدرت فرود می‌آید؛ گشتاسب، یگه‌سوار کنش نخست، نمی‌تواند اسفندیار را که در پی مقام شاهنشاهی است، بپذیرد و لذا او را به جنگ‌های گوناگون می‌فرستد؛ پس اسفندیار، ناچار به کنش دوم درمی‌آید. وی مدام در تکاپوی بازگشت به کنش اصلی خویش است؛ یعنی می‌خواهد پادشاه باشد، اما گشتاسب نمی‌گذارد. اسفندیار به کنش سوم، یعنی کنش پیشه‌وری و کشاورزی روی می‌نماید. این در حالی است که گذار از طبقه‌ای که قهرمان به آن تعلق دارد، بدیمن و شوم است.

به دنبال وعده‌های دروغین گشتاسب، قداست شاه در چشم اسفندیار خدشه‌دار می‌شود و نخستین بزه اسفندیار، یعنی آز و جاه‌طلبی شکل می‌گیرد. طبق نظریه دومزیل، خطاکار کنش اول، تنها یک گناه مرتکب می‌شود؛ اما همان باعث تباهی او می‌گردد. اسفندیار، برهم‌زننده نظم است که در طبقه خود برقرار بوده و این چنین، پشتیبانی ایزدی، یعنی فره، از او دور می‌شود. سرانجام، با تدبیر و تیر دوسر خدایگان کنش‌های دوم و سوم، یعنی رستم و سیمرغ، اسفندیار که محکوم به فناست، از پای درمی‌آید.

هرچند خروج از طبقه برای خدایگان کنش‌های شهریاری و پیشه‌وری امری نابخشدنی است و عدول از آن، به خسران یا حتی مرگ ایشان منجر می‌شود؛ اما رستم که رهایی‌بخش خدایان در خطر افتاده کنش اول است، به کنشی متعلق است که خروج از آن تا جایی که به قهرمانان کنش‌های دیگر آسیبی وارد نکند، بدیمنی

و بیچارگی به دنبال ندارد. او به کنش شهسواری - قدرت متعلق است و می‌تواند با ایزدان جنگ، در اسطوره‌های دیگر ملل، چون «ایندره» در هند و «تور» در اسطوره‌های اسکاندیناوی، یکسان دانسته شود (دومزیل، ۱۳۸۳: ۵۲).

از این دیدگاه، در حماسه رستم و اسفندیار دو شخصیت اصلی اسفندیار و رستم، به منزله چهره‌های شاخص دو طبقه اجتماعی فرمانروا و جنگاور ایفای نقش می‌کنند و در مقابل هم قرار می‌گیرند. طبق این ساختار، خدای طبقه رستم، مهر و خدای طبقه اسفندیار، اهورامزدا و ستیز آنها نیز نمایانگر تقابل نمادین این دو خدا و کیش‌هایشان محسوب می‌شود. بر اساس قوانین مذکور، اسفندیار در کنار گشتاسب نمی‌تواند هم‌زمان حضور داشته باشد و باید یکی از آن دو کشته شود. از سوی دیگر، رستم، به‌عنوان پاسدار ساختار موجود، باید برهم‌زننده چنین ساختاری را تنبیه و نابود کند؛ چون «بیرون رفتن از ساختار رسمی و ورود به حاشیه‌ها، یعنی در معرض قدرت قرارگرفتن» (داگلاس، ۱۴۰۰: ۱۴۴)؛ و از این منظر، مرگ اسفندیار ناشی از عدول و سرکشی او نسبت به ساختار طبقاتی موجود است. نخستین گناه اسفندیار در این ساختار به مرگ او منجر می‌شود؛ درحالی‌که رستم امکان چندین بزه را دارد؛ بدین شرح که هم‌زمان با کشتن اسفندیار هم نگهبان ساختار و هم برهم‌زننده آن است؛ زیرا نماینده آینده طبقه شاهی را کشته است و در آینده به بادافره این گناه و بزه، ناجوانمردانه، به دست برادر ناتنی کشته می‌شود.

### ۳-۴. مرزبندی خانوادگی: تقابل پدر و پسر

اسفندیار در اوستا به معنای آفریده پاک و مقدس، از جمله افرادی است که در فروردین‌یشت با صفت تهم (دلیر و شجاع) و در وندیداد با صفت رویین‌تنی از او یاد می‌شود. در شاهنامه اسفندیار نوه لهراسپ و پسر گشتاسب و کتایون است و در کنار رویین‌تنی و شکست‌ناپذیری دارای دو امتیاز شاهزادگی و پهلوانی است. اسفندیار به دلیل بلندپروازی و ناشکیبایی خواهان رسیدن به مقام پادشاهی پیش از مرگ پدر است. او از بدعه‌ی پدر آزرده است و بر آن است بی‌کام پدر تاج بر سر نهد:

که بی‌کام او تاج بر سر نهم      همه کشور ایرانیان را دهم  
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۹۴/۵)

گشتاسب نیز چندین بار وعده واگذاری سلطنت را به او داده است؛ اما هرگز به قول خود وفا نکرده است. نخستین بار، گشتاسب با وعده واگذاری تخت شاهی به اسفندیار او را به جنگ ارجاسب تورانی می‌فرستد؛ اما بعد از انتقام خون زریب و بازگشت اسفندیار، به عهد خود وفا نمی‌کند؛ دومین بار، اسفندیار با پیشنهاد و دستور پدر به ترویج دین زرتشت در جهان اقدام می‌کند؛ سومین بار، اسفندیار با شنیدن خبر کشته‌شدن برادر وفادارش، فرشیدورد، به دست تورانیان روانه نبرد می‌شود و تورانیان را شکست می‌دهد؛ بار چهارم، گشتاسب وعده سپردن قدرت به اسفندیار را منوط به رهنیدن خواهرانش از اسارت ارجاسب تورانی می‌کند؛ اما گشتاسب بازهم همانند گذشته، خلف وعده می‌کند.

با وجود چهره برجسته و نیک گشتاسب در نوشته‌های دینی، در شاهنامه و سایر روایات حماسی او فردی خودخواه، جاه طلب، قدرت دوست با سایر خصایل ناپسند توصیف شده است. در شاهنامه او فرزند لهراسپ است؛ فردی که صرفاً به اشاره کیخسرو و برخلاف خوشایند نام‌آوران، تاج و تخت می‌یابد. گشتاسب در دوران پادشاهی پدر جوانی مغرور، خودخواه و باده‌گسار معرفی شده که خواهان تاج و تخت پدر می‌شود؛ اما چون به کام دل نمی‌رسد، وطن را ترک و رهسپار هندوستان می‌شود.

آغاز تقابل اسفندیار و گشتاسب از زمانی شروع شد که گرزم، دشمن دیرینه اسفندیار از او در نزد گشتاسب بدگویی کرد و او را دشمن پدر و خواهان کسب قدرت و تاج معرفی کرد. گشتاسب به همین دلیل اسفندیار را زندانی کرد تا اینکه در نهایت به اجبار و بر اثر پیشگویی جاماسپ او را آزاد کرد و به دنبال نجات دخترانش به توران فرستاد.

همان‌گونه که روشن است، اسفندیار همانند پدرش خواهان کسب قدرت، پیش از مرگ پدر می‌شود؛ اما برخلاف سرنوشت پدرش، نه تنها به قدرت نمی‌رسد، بلکه بر اثر فریب پدر و جاه طلبی خویش ناکام به دست رستم کشته می‌شود. از این منظر، اسفندیار مردی کوردل و شیفته قدرت و پادشاهی است که آلت دست پادشاهی تبهکار و ستم‌پیشه است (قریب، ۱۳۷۰: ۱۴۶)؛ به عبارت دیگر، تقابل بنیادی میان پدر و پسر را پیمان شکنی‌های گشتاسب در واگذاری سلطنت تشکیل می‌دهد. رستم در ضمن گفت‌وگو برای منصرف کردن اسفندیار از نبرد، این نکته را یادآور می‌شود:

تورا سال برنامد از روزگار	ندانی فریب بد شهریار
تویکتادلی و ندیده جهان	جهانبان به مرگ تو کوشد نهان
گر ایدونک گشتاسب از روی بخت	نیابد همی سیری از تاج و تخت
به گرد جهان بر دواند تورا	به بهر سختی ای پروراند تورا
به روی زمین یکسر اندیشه کرد	خرد چون تبر هوش چون تیشه کرد
که تا کیست اندر جهان نامدار	کجاسر نیچاند از کارزار
کزان نامور بر تو آید گزند	بماند بدو تاج و تخت بلند

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۶۳/۵)

از نظر اساطیری امتناع گشتاسب مطابق با دو بن‌مایه جهانی است؛ به این شکل که در یکی از آنها شاهی پیر و در مانده که دوست ندارد تاج و تخت را رها کند، پسرانش را روانه قربانگاه می‌کند تا طبیعت به او عمر و قدرت زمینی بیشتری ببخشد؛ در بن‌مایه دیگر، «مردمان گمان می‌کردند با کشتن حیوانات و انسان‌هایی که به نظر آنان نیروی جادویی داشتند، می‌توانستند توان و نیروی جادویی آنان را از خود کنند تا جان تازه‌ای بیابند و شاید مرّه جاودانگی را بچشند» (قادری و رحیمی، ۱۳۸۶: ۷۸).

### ۳-۵. مرزبندی اخلاقی: تقابل خرد و آز

«آز» یکی از دیوان بزرگی است که اهریمن با هدف نبرد با مخلوقات اهورایی آفرید. این دیو از زمان حمله اهریمن بر آفرینش تا زمان ظهور سوشیانت در تبهکاری و اعمال شرورانه همراه و دستیار اوست (رضی، ۱۳۸۱:

۱۲۳-۱۲۵) و همین دیو گهمرد و مردیانه (آدم و حوا) را گناهکار کرد و باعث اخراج آنها از بهشت شد (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۵: ۲-۱۸). برجسته‌ترین مشخصه‌آز در کتب پهلوی حرص و ولع سیری‌ناپذیر اوست (زهر، ۱۳۹۲: ۲۷۱)؛ به‌گونه‌ای که اگر تمام موجودات جهان را بخورد سیر نمی‌شود. در این متون او در تضاد باخرد و فرّ و آتش قرار می‌گیرد. در بندهش «آز دیو آن است که هر چیز را بیوبارد (بلعد) و چون نیاز را چیزی نرسد، از تن خورد. او آن دروجی است که چون همه‌خواستہ (دارایی) گیتی را بدو بدهند، انباشته نشود و سیر نگردد. چنین گوید که چشم آزمندان هامونی است که او را سامان نیست» (دادگی، ۱۳۸۵: ۱۲۱). این دیو برای تباهی حیوانات و انسان‌ها در قالب حرص و ولع بر اندام آنها وارد و مسلط می‌شود و در نهایت از سه طریق شکم، شهوت و آرزو موجبات تباهی آنها را فراهم می‌کند؛ به همین دلیل، با کم‌خوردن از شهوت و در نتیجه از قدرت دیو آز کاسته می‌شود. آز، جهان را در چشم آزمندان جاودانی جلوه می‌دهد و در نتیجه، غفلت از مرگ و روز داوری را سبب می‌شود که خود زمینه‌ساز بروز بسیاری از شرور می‌شود.

که چون آز گردد ز دل‌هاتهی همان خاک و هم گنج شاهنشهی  
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۱۴/۱)

برخی از پژوهشگران، معنای مفهوم آز در آیین مزدیسنا را فراتر از زیاده‌خواهی می‌دانند؛ برای مثال، جان هینلز (John Hinls) آن را معادل «غلط‌اندیشی» می‌داند. در واقع جان هینلز به پیروی از زهر، آن را در مفهوم غلط‌اندیشی، کج‌اندیشی و در واقع هر نوع بداندیشی گرفته است (هینلز، ۱۳۸۸: ۷۲/پاورقی). در شاهنامه از یک‌سو در پاسخ سؤال اسکندر آز و نیاز دو دیو بدکاره معرفی می‌شوند:

چنین داد پاسخ که آز و نیاز دو دیوند بیچاره و دیرساز  
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۱۲/۱)

و از سوی دیگر، دو صفت ناپسند اخلاقی در نظر گرفته می‌شوند:

سه چیزت بیاید کز او چاره نیست و زان نیز بر سرت پیغاره نیست  
خوری گر بیوشی و گر گستری سزد گر به دیگر سخن ننگری  
کزین سه گذشتی همه رنج از چه در آز پیچی، چه اندر نیاز  
(همان: ۴/۴)

در کل، در شاهنامه این دیو انگیزه‌زیاده‌خواهی‌ها و زمینه‌ساز گناهان است که با بستن چشم خرد، راه کینه‌جویی و جنگ را باز می‌کند. این دیو نیرومند و افسونگر بسیاری از شاهان و پهلوانان شاهنامه را فریب داده، دچار گمراهی و گناه می‌کند؛ اسفندیار از جمله این افراد است که طبق اشاره صریح شاهنامه جان خود را بر اثر آز و به انگیزه تاج‌وتخت از دست می‌دهد:

اگر جان تو بسپرد راه آز شود کار بی‌سود بر تو دراز  
تو آن کن که از پادشاهان سزاست مدار آز را، دیو بر دست راست  
(همان: ۳۲۶/۵)

فردوسی با تعمیم مفهوم آز، علت سقوط نظام‌های سیاسی و عدم استقرار نظام آرمانی حکومت‌داری را ناشی از غلبه‌آز معرفی کرده است؛ به بیان دیگر، «فردوسی آز را منشأ زوال و داد را ضامن بقای هر نظام

سیاسی دیده است و با تقابلی آنها، نظام تفکر سیاسی خود را تدوین کرده است. وی ضرورت دادگری را ضرورتی اخلاقی و ضرورتی عملی برای بقای هر نظام سیاسی دانسته است. در شاهنامه این نظم فکری در دوره‌های مختلف تاریخی تقابل داد و آزار را نشان داده است» (رستم‌وندی، ۱۳۸۸: ۱۸).

#### ۴. نتیجه

رویاری و مبارزات قهرمانان دو منظومه رستم و سهراب و اسفندیار، نشان‌دهنده حضور مرزهای فردی، گروهی، مذهبی، قومی، طبقاتی و فرهنگی در این روایات است. در این دو منظومه مرزها در قالب تقابل کنش‌ها و شخصیت‌ها بر بستر پی‌رنگ هر داستان تبلور یافته است؛ بدین شکل که در این دو داستان اختلافات مذهبی، طبقاتی، خانوادگی و قومی شخصیت‌های اصلی و کنش آنها در هیئت تقابلی و مرزبندی‌های دوگانه، زمینه‌ساز و سبب اصلی شکل‌گیری روایت‌ها شده و علّیت پی‌رنگ داستان‌ها را برای پیشبرد سایر رخدادهای داستان مهیا کرده است؛ البته هرکدام از این مرزبندی‌ها، هم‌زمان با انواع دیگر هم‌پوشانی دارند؛ تقابل رستم و سهراب در مرحله نخست، نمود مرزهای قومی قهرمانان ایران و توران و در مرحله دوم، معرّف مرزهای فردی دو پهلوان پیر و جوان است. به همین دلیل، تنش‌های شخصیت‌های اصلی هر داستان، هم‌زمان در زیرمجموعه چند نوع مرزبندی قرار می‌گیرد که به ترتیب از جدال‌های قومی شروع می‌شود و در نهایت به کشمکش و مرزهای فردی می‌رسد. در این دو داستان و به تبع در شاهنامه، از نظر بسامد نمی‌توان هیچ‌کدام از مرزبندی‌ها و تقابلی‌ها را در جایگاه نخست قرارداد؛ چراکه تعداد و بسامد چنین کشمکش‌ها و مرزهایی به نوع نگرش و خوانش ما از داستان‌ها بستگی دارد؛ به همین سبب، بالقوه هیچ‌کدام از تقابلی‌های فردی یا گروهی، امتیاز ذاتی و ویژه بر دیگر موارد ندارد؛ بنابراین، نمی‌توان زیرساخت و مضمون اصلی مرزبندی رستم و اسفندیار را مشخص کرد؛ زیرا با توجه به نشانه‌های درون‌متنی، هم‌زمان این داستان روایتگر تقابلی‌های مذهبی، طبقاتی، خانوادگی و اخلاقی است.

مرزبندی مشترک تقابل پدر و پسر در دو داستان، در بدو امر ریشه در جهان‌بینی مشترک داستان‌های مختلف شاهنامه و سپس ریشه در شباهت‌های روانی و فکری و دغدغه‌های مشترک جهانی و فراگیر انسان‌ها دارد. از نظر محتوایی مرزهای نقل‌شده در داستان‌های رستم و سهراب و اسفندیار بازتاب‌دهنده روند جایگزینی نظام اجتماعی پدرسالاری به جای نظام مادرسالاری و طبقاتی شدن ساختار اجتماعی جامعه ایرانی دوره روایات است. از نظر مذهبی نیز منعکس‌کننده جنگ‌های خونین اقوام ایرانی برای ترویج و تثبیت دین زرتشتی به جای ادیان کهن ایرانی، از جمله دین مهری است. همچنین نمایانگر گذر جامعه و اندیشه مردمان ایرانی از دوران اساطیری و رسیدن به دوران مذهبی و تاریخی است.

#### منابع

- آموزگار، ژاله (۱۳۸۶) زبان، فرهنگ و اسطوره، تهران، معین.  
ابوت، اچ پورتر (۱۳۹۷)، سواد روایت، ترجمه رؤیا پورآذر و نیما م. اشرفی، تهران، اطراف.

- احمدی‌پور، زهرا و همکاران (۱۳۸۷) «تأثیرات اقتصادی و اجتماعی بازگشایی مرزها، نمونه موردی: بخش باج‌گیران در مرز ایران و ترکمنستان»، پژوهش‌های جغرافیای انسانی، ش ۶۵، ۱-۱۸.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۷۵)، اسطوره آفرینش در آیین مانی، تهران، فکر روز.
- اوستا: کهن‌ترین سروده‌ها و متن‌های ایرانی (۱۳۷۰)، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران، مروارید.
- باقری، مه‌ری (۱۳۷۶)، دین‌های ایران باستان، تبریز، دانشگاه تبریز.
- بهار، مهرداد (۱۳۹۳)، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، آگه.
- بوهر، مارتین (۱۳۸۰)، من و تو، ترجمه ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، تهران، فرزانه روز.
- پاتر، آنتونی (۱۳۸۴)، نبرد پدر و پسر در ادبیات جهان، ترجمه محمود کمالی، تهران، ایدون.
- تاریخ سیستان (۱۳۴۱)، تصحیح ملک‌الشعرا بهار، تهران، پدیده.
- تودوروف، تزوتان (۱۳۷۷)، منطق گفت‌وگویی میخائیل باختین، ترجمه داریوش کریمی، تهران، مرکز.
- ثمودی، فرح (۱۳۸۷)، ایزد بانوان در ایران و هند باستان، تهران، آرون.
- جعفری، اسدالله (۱۳۸۹)، نامه باستان در بوته داستان: تحلیل و طبقه‌بندی ساختاری شاهنامه فردوسی، تهران، علمی و فرهنگی.
- حسینی، روح‌الله و اسدالله محمدزاده (۱۳۸۵)، «بررسی ساختار تقابلی رستم و اسفندیار در شاهنامه بر اساس نظریه تقابلی لوی استروس»، پژوهش زبان‌های خارجی، ش ۳۱، ۴۳-۶۴.
- حق‌پرست، لیلا و مه‌دخت پورخالقی چترودی (۱۳۹۱)، «بررسی نقش بادافره پیمان‌شکنی در ماجرای مرگ اسفندیار»، ادب پژوهی، ش ۱۹، ۱۰۵-۱۲۰.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۷۲) «یکی داستان است پر آب چشم»، گل رنج‌های کهن، به کوشش علی دهباشی، تهران، مرکز.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، سخن‌های دیرینه (سی گفتار درباره فردوسی و شاهنامه)، به کوشش علی دهباشی، تهران، افکار.
- دادگی، فرنخ (۱۳۸۰)، بندهش، تصحیح و ترجمه مهرداد بهار، تهران، توس.
- داگلاس، مری (۱۴۰۰)، پاک‌ی و خطر؛ تحلیلی از مفاهیم ناپاکی و تابو، ترجمه لیلا اردبیلی، تهران، لوگوس.
- دومزیل، ژرژ (۱۳۸۳)، سرنوشت جنگجو، ترجمه مهدی باقی و شیرین مختاریان، تهران، قصه.
- \_\_\_\_\_ و همکاران (۱۳۷۹)، جهان اسطوره‌شناسی، ترجمه جلال ستاری، تهران، مرکز.
- دینوری، ابوحنیفه احمد (۱۳۸۳)، اخبارالطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نی.
- راجی کرمانی، بمانعلی (۱۳۸۳)، حمله حیدری، تصحیح یحیی طالبیان و محمود مدبری، کرمان، دانشگاه شهید باهنر کرمان.
- رستم‌وندی، تقی (۱۳۸۸)، «آز و داد؛ آسیب‌شناسی سیاسی شهریاری در شاهنامه فردوسی»، پژوهش سیاست‌نظری، ش ۵، ۱-۱۹.
- رضی، هاشم (۱۳۸۱)، دانشنامه ایران باستان، تهران، سخن.
- رید، ایولین (۱۳۸۷)، مادرسالاری، ترجمه افشنگ مقصودی، تهران، گل‌آذین.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، پدرسالاری (گذر از مادر سالاری به پدرسالاری)، ترجمه افشنگ مقصودی، تهران، گل‌آذین.
- زهر، آر. سی (۱۳۹۲)، زروان یا معمای زرتشتی‌گری، ترجمه تیمور قادری، تهران، امیرکبیر.
- سرامی، قدمعلی (۱۳۸۳)، از رنگ گل تا رنج خار: شکل‌شناسی داستان‌های شاهنامه، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۵۷)، «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، س ۳۰، ش ۱۲۵، ۱-۶۱.
- شمیسا، سیروس (۱۳۶۸)، «طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار»، کیهان فرهنگی، ش ۱، ۶، ۲۴-۲۷.
- شوالیه، ژان و آلن گربران (۱۳۷۹)، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضایی، ج ۲، تهران، جیحون.
- فاتحی، اقدس؛ خوشحال دستجردی، طاهره و محسن ابوالقاسمی (۱۳۹۱)، «مقایسه روایتی و چشم‌آسیب‌پذیر اسفندیار در متن‌های فارسی میانه (پهلوی) و شاهنامه فردوسی»، جستارهای ادبی، ش ۱۷۷، ۵۹-۲۵.

فانیان، خسرو (۱۳۵۱)، «پرستش الهه مادر در ایران»، بررسی‌های تاریخی، ش ۶، س ۷، ۲۱۱-۲۴۸.  
فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶)، شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق، ج ۱، ۲، ۳ و ۵، تهران، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.  
فروید، زیگموند (۱۳۸۶) «رئوس نظریه روان‌کاوی»، ارغنون، ترجمه حسین پاینده، ش ۲۲، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱-۷۴.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، تفسیر خواب، ترجمه شیوا رویگریان، تهران، مرکز.  
فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۴)، شاخه زرین، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، آگه.  
فکوهی، ناصر (۱۳۸۵)، تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی، نشر نی.  
قادری، بهزاد و علی‌اصغر رحیمی (۱۳۸۶)، «برادرکشی مقدس؛ نمایی از همانندی‌ها در رستم و اسفندیار و پیرمرد و دریا»، ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، ش ۵۴، ۶۳-۸۰.  
قریب، مهدی (۱۳۷۰)، «تراژدی و تضاد تراژیک در شاهنامه فردوسی»، یادنامه آیین بزرگداشت دومین هزاره سرایش شاهنامه فردوسی، اصفهان، فیروز و زنده‌رود.

کومن، فرانتس (۱۳۸۶)، دین مهری، ترجمه احمد آجودانی، تهران، ثالث.  
کویاجی، جی. سی. (۱۳۵۳)، آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان، ترجمه جلیل دوستخواه، تهران، شرکت سهامی.  
گلکار، آبتین (۱۳۸۹)، «تقابل پهلوان و فرمانروا در بیلیناهای روسی و شاهنامه»، نامه فرهنگستان، سال یازدهم، ش ۳، ۹۹-۱۱۸.

گیرشمن، رومن (۱۳۸۸)، تاریخ ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، جامی.  
ماسه، هانری (۱۳۷۵)، فردوسی و حماسه ملی، ترجمه مهدی روشن‌ضمیر، تبریز، دانشگاه تبریز.

مختاریان، بهار (۱۳۸۹)، درآمدی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه، تهران، آگه.

مرکل باخ، رینهولد (۱۳۸۷) میترا: آیین و تاریخ، ترجمه توفیق گلی‌زاده، تهران، اختران.

مقصودی، منیژه (۱۳۸۶)، انسان‌شناسی خانواده و خویشاوندی، تهران، شیرازه.

مینوی، مجتبی (۱۳۸۶)، داستان رستم و سهراب از شاهنامه، تهران، زوار.

نامور مطلق، بهمن (۱۳۹۲)، درآمدی بر اسطوره‌شناسی: نظریه‌ها و کاربردها، تهران، سخن.

هینلز، جان (۱۳۸۸)، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تقضلی، تهران، چشمه.

ویستر، راجر (۱۳۸۲)، پیش درآمدی بر مطالعه نظریه ادبی، ترجمه الهه دهنوی، تهران، روزگار.