

نکته‌ای تازه در فرزندکشی گشتاسب

دکتر علی حیدری* - دکتر قاسم صحرائی

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان

چکیده

گشتاسب در متون دینی زرتشتی شخصیتی موجه و حتی مقدس دارد، اما در شاهنامه فردوسی و بیشتر کتاب‌های تاریخی بعد از اسلام، پادشاه منفور و تبه‌کاری است که پسر دلاور خود اسفندیار را آگاهانه به کام مرگ می‌فرستد. اغلب منتقدان معاصر نیز در تحلیل شخصیت گشتاسب، نظر فردوسی را پذیرفته و تکرار کرده‌اند. در این مقاله ضمن نگاهی گذرا به شخصیت گشتاسب و اسفندیار در متون دینی قبل از اسلام و شاهنامه و دیگر متون تاریخی بعد از اسلام و همچنین تحلیل نظر منتقدان معاصر، سعی شده است از منظر قصه که با اسطوره ارتباطی تنگاتنگ و ناگسستنی دارد، شخصیت دوگانه گشتاسب در ارتباط با اسفندیار تحلیل و توجیه شود. در یکی از مناسک و سنت‌های قصه که در سراسر جهان نمونه‌های فراوانی دارد، قربانی شدن پسر ارشد برای حفظ و بقای تخت و تاج پدر است. در این آیین پسر با طیب خاطر خود را قربانی پدر و تخت و تاج او می‌کند و به افتخاری بس بزرگ نائل می‌شود و پدر نیز مستوجب هیچ سرزنش و نکوهشی نمی‌شود.

کلیدواژه‌ها: گشتاسب، اسفندیار، قربانی، شاهنامه، نخست‌زاده.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۱۱/۱۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۰۳/۲۳

*Email: aheidary1348@yahoo.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

یکی از بحث‌برانگیزترین مسائل درباره گشتاسب، ارتباط دوگانه او با پسرش اسفندیار، در شاهنامه و متون دینی زرتشتی است. گشتاسب در متون دینی زرتشتی، چهره‌ای مقدس دارد و از مبلغان آن دین به حساب می‌آید. اسفندیار نیز برای ترویج این دین و فرمانبری از پدر، کمر خدمت بر میان بسته است؛ اما در شاهنامه فردوسی، گشتاسب نه تنها چهره‌ای مقدس ندارد، بلکه پادشاهی حریص است که برای از دست ندادن پادشاهی، آگاهانه پسرش اسفندیار را که مدعی تخت و تاج او است، به کشتن می‌دهد. بسیاری از محققان درصدد توجیه و تحلیل این نقیضه و تضاد برآمده‌اند و از منظرهای مختلف در این باره بحث کرده‌اند؛ اما یکی از مواردی که بدان پرداخته نشده است، تأثیر خویشکاری‌های قصه بر داستان گشتاسب و اسفندیار در شاهنامه است. مطابق باورها و آیین‌های قصه، کشتن فرزند (به‌ویژه نخست‌زاده مذکر) برای بقا و تداوم پادشاهی پدر، امری ناگزیر و پذیرفته‌شده و تقریباً مقدس محسوب می‌شده است؛ لذا اگر از این زاویه به موضوع نگاه کنیم، نه گشتاسب پدری بی‌رحم و فرزندکش محسوب می‌شود، نه اسفندیار پهلوانی خام و بی‌تدبیر.

در این مقاله ابتدا به بعضی از جنبه‌های دینی و محبوبیت گشتاسب در اوستا اشاره می‌کنیم و به اجمال، نظر فردوسی و کتب تاریخی و بعضی از آرای محققان معاصر را که با اوستا هم‌خوانی ندارد، نقل می‌کنیم، سپس به پیوند قصه و اسطوره خواهیم پرداخت و در پایان رابطه گشتاسب و اسفندیار را از منظر قصه، به‌ویژه «قربانی نخست‌زادگان» برای بقای سلطنت شاهان، که از مناسک رایج قصه و آیین‌های تاریخی جهان بوده است، بررسی خواهیم کرد و بین شخصیت دوگانه گشتاسب در اوستا و شاهنامه و دیگر متون تاریخی بعد از اسلام، صلح‌گونه‌ای برقرار خواهیم کرد. هر چند معتقدیم که تعارض و دگردیسی

باورهای یکسان در ادوار مختلف، حتی در اسطوره‌ها موضوع غیر منتظره‌ای نیست. «ارزش‌های قهرمان اسطوره‌های کهن، گاه در تعارض جدی با باورها و اعتقادات قهرمان مدرن واقع می‌شود.» (طاووسی و درودگر ۱۳۹۰: ۱۱۱)

بحث و بررسی

شاید هیچ‌کدام از پهلوانان مشهور عصر اساطیری و پهلوانی شاهنامه، به اندازه اسفندیار ریشه در کتب تاریخی و دینی قبل از اسلام نداشته باشند. از طرف دیگر همین شخصیت دارای ویژگی‌هایی مانند رویین‌تنی است که بیش‌تر خاص قهرمانان صرفاً اساطیری است. «اسفندیار را به صورت معمایی می‌یابیم که برخی کردارها و برخی از زوایای زندگی‌اش در هاله‌ای از ابهام و پیچیدگی قرار دارد.» (ربیعی ۱۳۸۵: ۲۹۹) به نظر می‌رسد شخصیت اسفندیار و داستان‌های مربوط به او، با گذشت زمان دچار دگردیسی‌های جزئی و کلی شده است و به مناسبت‌ها و دلایل مختلف، پذیرای جریان‌های مختلف و بعضاً متضاد و متناقض گشته است. بهار معتقد است: «ظاهراً برمی‌آید که در ایران دو سنت داستانی درباره گشتاسپ وجود داشته است: یکی سنتی است که موبدان زردشتی حافظ و ناقل آن بوده‌اند و بنا بر آن او شاهی نیرومند و دادگستر بوده است. روایت دوم به ظاهر متعلق به مردم بوده است که در شاهنامه منعکس است و بر اساس آن گشتاسپ نه چندان عادل که ستمگر بوده است. او مردی حسود، خودخواه و نیرنگ‌باز بود و در برابر تورانیان قادر به دفاع از میهن نبود و فرزند خود، اسفندیار، را آگاهانه به کشتن داد.» (بهار ۱۳۶۲: ۱۹۶) به طور کلی وقتی که شخصیتی دینی یا شبه‌تاریخی با یک یا چند شخصیت اساطیری و افسانه‌ای درمی‌آمیزد و تشکیل یک داستان واحد می‌دهد، چنین اتفاقی دور از انتظار نیست؛ در چنین حالتی یا باید شخصیت

اساطیری و افسانه‌ای، پا به عرصه تاریخ بگذارد و دارای هویت و شناسنامه تاریخی شود، یا شخصیت تاریخی جنبه اساطیری و افسانه‌ای به خود بگیرد. بنا به دلایل فراوان، بشر نوع دوم را بیش‌تر برگزیده است؛ لذا بسیار طبیعی به نظر می‌رسد که وقتی اسفندیار مانند رستم به توران یورش می‌برد، از هفت‌خان می‌گذرد و در نهایت با او شباهتی تام دارد، باید از شکل و شمایل دینی و تاریخ‌گونه خود به درآید و بسیاری از خویشکاری‌های اساطیری و حماسی را بپذیرد. داستان‌های فراوان و بی‌اساسی که در مورد شاه‌عباس صفوی، در قصه‌ها و افسانه‌های عامیانه آمده است، مؤید این معنی است. نبردهایی که بین حضرت علی (ع) و رستم در حماسه‌های دینی متأخر آمده است و در جای جای ایران اسلامی در بین عوام مشهور است، نمونه‌ای دیگری از این موضوع است.^(۱)

گشتاسب و اسفندیار در اوستا و متون دینی قبل از اسلام

گشتاسب در باورهای زرتشتی و حتی بعد از آن، در زمان ساسانیان، دارای فره ایزدی است. (بویس^۱ ۱۳۸۱: ۱۵۷) حتی برای او معراج‌گونه‌ای مانند ارداویراف ذکر کرده‌اند.^(۲)

در قطعات فراوانی از اوستا، گشتاسب به نیکی و بزرگی ستوده شده است. از جمله: در یسنا ۲۸ قطعه^۷، زرتشت خواستار است که گشتاسب به آرزوی خود برسد. در یسنا ۴۸ قطعه^{۱۴} زرتشت از اهورامزدا می‌خواهد که گشتاسب را با خود محشور گرداند. در یسنا ۵۱ قطعه^{۱۶}، ۵۳/۲، ۱۲/۷، ۲۳/۲، ۲۶/۵، آبان یشت، فقره ۹۸ و ۱۰۵، گوش یشت، فقرات ۲۹ الی ۳۱، و... زامیاد یشت، فقره ۸۴ الی ۸۷، گشتاسب دارای فره کیانی است و... (یشت‌ها، ۱۳۷۷ ج ۱) در فقره ۳۱ از

1. Boyce

گوش یشت (درواسپ یشت) از شکست گشتاسب و به اسارات بردن دخترانش از زبان گشتاسب صحبت شده است که به فکر آزادی دخترانش (همای و به‌آفرید) از دست تورانیان است: «که من تریاونت (ارجاسب) زشت‌نهاد را براندازم که من دگرباره «همای» و «واریذکتا» را از مملکت خیون‌ها به خانه برگردانم که من مملکت خیون را براندازم...». (یشت‌ها ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۹۱) زرتشت نیز آرزو می‌کند که خواسته او مستجاب شود. حتی در بعضی از دعاها (آفرین بزرگان) که برای شادی روح گذشتگان یا سلامتی زندگان خوانده می‌شده است، نام اسفندیار وجود دارد. (همان: ۲۲۸) در فقره ۱۰۳ فروردین‌یشت به روان اسفندیار (سپتتودات) درود فرستاده شده است. (همان: ۲۸۷)

در *اردویراف‌نامه* هنگامی که از مردگان صحبت شده است، «فروهر» فقط به افراد بزرگ، دینی و اهل بهشت نسبت داده شده، که گشتاسب یکی از آن افراد است: «دیدم فروهر کیومرث و زرتشت و کی گشتاسب و فرشوشتر و جاماسب و دیگر انجام دهندگان و پیشوایان دین را». (*اردویراف‌نامه* ۱۳۷۲: ۵۷؛ نیز ر.ک. بهار ۱۳۶۲: ۲۵۸) بهار می‌نویسد: در گاهان از گشتاسب یاد شده است و برمی‌آید که شخصیتی تاریخی بوده است. بنا به یشت‌ها، او از خاندان نوذریان است (یشت ۵، بند ۹۸) که به دین زردشت می‌گردد. (بهار ۱۳۶۲: ۱۰۵-۱۰۶) او کسی است که با نیرومندی برای گسترش دین می‌کوشد. (یشت ۱۳، بند ۹۹-۱۰۰) ضمناً نسکی مستقل به نام و در ستایش او موجود بوده که در آن از زندگی و صفات وی یاد شده بوده است. در *یادگار زریران* (بخش هجدهم) نیز از او و خاندانش و نبرد وی در راه دین بهی یاد شده است. (بهار ۱۳۶۲: ۱۹۶) با توجه به آنچه به اختصار از کتب دینی زرتشتی نقل شد، گشتاسب چهره‌ای موجه دارد و از فرزندکشی او خبری نیست.

گشتاسب و اسفندیار از نظر فردوسی، مورخان و منتقدان معاصر

۱- گشتاسب و اسفندیار از نظر فردوسی: آنچه را درباره گشتاسب و اسفندیار در شاهنامه آمده است، می‌توان به سه بخش دسته‌بندی کرد.

مطالب یادگار زیریران: قسمتی از گشتاسب‌نامه مطابق با یادگار زیریران است. پایان مطالب یادگار زیریران در گشتاسب‌نامه، انتقام اسفندیار از قاتلان زیریر است. **مطالب گشتاسب‌نامه:** بازگشت اسفندیار به بلخ، بدگویی گرزم از اسفندیار و زندانی شدن او، رفتن گشتاسب به سیستان و لشکرآرایی ارجاسب به قصد حمله به گشتاسب مطالبی است که در گشتاسب‌نامه آمده است و سخن دقیقی در اینجا پایان می‌پذیرد.

مطالب شاهنامه: ارجاسب به ایران حمله می‌کند، لهراسب، فرشیدورد و سی و هشت پسر گشتاسب کشته می‌شوند. (فردوسی ۱۳۸۴، ج ۶: ۱۴۹) ثعالبی پسران کشته‌شده گشتاسب را در این جنگ، بیست نفر دانسته است. (ثعالبی ۱۳۸۴: ۱۳۱) اسفندیار از گنبدان‌دژ آزاد می‌شود و گشتاسب برای بار دوم به او قول تخت و تاج می‌دهد:

که چون من شوم شاد و پیروز بخت سپارم تو را کشور و تاج و تخت
(فردوسی ۱۳۸۴، ج ۶: ۱۵۷)

اما پس از بازگشت فاتحانه اسفندیار، گشتاسب به قول خود عمل نمی‌کند و پس از درخواست اسفندیار نیز، موضع می‌گیرد و از جاماسب می‌خواهد تا پایان کار اسفندیار را به او بنمایاند و از او می‌پرسد:

که او را بود زندگانی دراز نشنید به شادی و آرام و ناز
به سر بر نهد تاج شاهنشهی بر او پای دارد بهی و مهی؟
(همان: ۲۱۹)

جاماسب پس از اظهار ناراحتی، می‌گوید:

ورا هوش در زاولستان بود به دست تهم پور دستان بود
(فردوسی ۱۳۸۴، ج ۶: ۲۲۰)

سپس گشتاسب به اسفندیار می‌گوید:

اگر تخت خواهی ز من با کلاه ره سیستان گیر برکش سپاه
(همان: ۲۲۶)

اسفندیار به درستی می‌داند که گشتاسب دنبال بهانه می‌گردد:

سپهد بروها پر از تاب کرد به شاه جهان گفت زین باز گرد
ترا نیست دستان و رستم به کار همی راه جویی به اسفندیار
(همان: ۲۲۶)

کتایون هم به اسفندیار می‌گوید که پدر تاج و تخت را به تو نمی‌دهد و تو را به
کام مرگ می‌فرستد؛ زیرا رستم زورش به هفتاد پیل دمان می‌رسد. (ثعالبی ۱۳۸۴:
۱۵۸)

گشتاسب و اسفندیار از نظر مورخان

ذبیح‌الله صفا می‌نویسد: «درباره جنگ رستم و اسفندیار همه مورخین متحدالقولند
مگر دینوری که آن را نتیجه مخالفت رستم با گشتاسب در پذیرفتن دین زرتشت
می‌داند.» (صفا ۱۳۶۹: ۵۹۹) مورخانی از قبیل جریر طبری (طبری ۱۳۵۲: ج ۲: ۴۸۰ و
۴۸۱)، ابن‌اثیر (ابن‌اثیر ۱۳۷۰: ۳۱۸)، ثعالبی (ثعالبی ۱۳۸۴: ۱۵۸)، دینوری (دینوری ۱۳۸۳:
۲۷ و ۲۸ و ۴۹) مؤلف تاریخ سیستان (تاریخ سیستان ۱۳۶۶: ۷۴)، گردیزی (گردیزی
۱۳۶۳: ۵۰)، خواندمیر (خواندمیر ۱۳۳۳، ج ۱: ۲۰۳) به تصریح، گشتاسب را مقصر
اصلی قتل اسفندیار دانسته‌اند.

گشتاسب و اسفندیار از نظر منتقدان معاصر

۱- کتب: تقریباً تمام محققان معاصر نظر فردوسی را درباره گشتاسب پذیرفته، به
نوعی تکرار کرده‌اند و معتقدند که گشتاسب آگاهانه قصد از بین بردن اسفندیار

را داشته است. آرتور کریستن سن می‌گوید: «گشتاسب خواست قدرت رستم را در هم شکند: «به همین سبب پسر را به جنگ او گسیل کرد؛ ولی در حقیقت قصد او از این کار از میان بردن اسفندیار بود، چه بنا بر پیشگویی جاماسب حکیم، می‌دانست که اسفندیار در جنگ با رستم کشته خواهد شد.» (کریستن سن ۱۳۵۵: ۱۷۵) در ادامه او را جباری ضعیف‌النفس می‌خواند که پسر را به پیشواز مرگ حتمی می‌فرستد و از او به عنوان شخصیتی دینی که مقرون ملامت گردیده، یاد می‌کند. (همان: ۱۸۱) اشیگل گشتاسب را دروغ‌گویی توطئه‌گر می‌داند که برای نگه‌داری تاج شهریاری خود، مشتاق به قربانی کردن پسر پهلوان خویش است. (کویاجی ۱۳۷۱: ۱۹۶)

مسکوب که انگیزه جنگ اسفندیار با رستم را دینی می‌داند، (مسکوب ۱۳۸۴: ۳۲ و ۳۳) از گشتاسب به بدی یاد کرده است: «در تمام شاهنامه تبه‌کارتر و دل‌آسوده‌تر از این فرزندکش نیست. (همان: ۱۶) او علاوه بر گشتاسب، اسفندیار را نیز مستوجب سرزنش می‌داند و او را خام و بی‌خرد می‌خواند. (همان: ۳۲) راشد محصل (راشد محصل ۱۳۸۵: ۸۸)، غلامحسین یوسفی (یوسفی ۲۵۳۶: ۶۵)، صفا (صفا ۱۳۶۹: ۵۹۸)، زرین کوب (زرین کوب ۱۳۸۱: ۸۹ و ۹۰)، اسلامی ندوشن (اسلامی ندوشن ۱۳۷۴: ۱۶۰)، رستگار فسایی (رستگار فسایی ۱۳۸۰: ۱۰) نیز فرزندکشی گشتاسب را تأیید کرده‌اند.

کزازی اگر چه تا حدی نظر دیگران را تأیید می‌کند، با تعمق بیشتری به موضوع نگاه می‌کند. «گشتاسب از سویی، چونان پدر، از فرجام تلخ و اندوه‌بار اسفندیار اندیشناک و اندوهگین است، و از دیگر سوی، چونان پادشاهی که در پیری هنوز به مهر و دیهیم نازان است و سوی گنج یازان، فرزند برومند را به کام مرگ می‌فرستد.» (کزازی ۱۳۶۹: ۱۳)

شمیسا به جای بدگویی از گشتاسب به ذکر دلایل شکل‌گیری شخصیت منفی گشتاسب در شاهنامه و دیگر متون می‌پردازد و احتمال می‌دهد که ثعالبی داستان رستم و اسفندیار را از شاهنامه گرفته است؛ زیرا آخرین تحریر شاهنامه در سال ۴۰۰ ه.ق تمام شده است و وفات ثعالبی در ۴۲۹ بوده است. (شمیسا ۱۳۷۶: ۲۲) اما ملک معتقد است با توجه به هم‌عصر بودن ثعالبی و فردوسی، داستان گشتاسب و اسفندیار را از منبعی واحد اخذ کرده‌اند. (ملک ۱۳۸۰: ۶۵) لازم است یادآوری شود که قرآینی در شاهنامه ثعالبی وجود دارد که نظر شمیسا را تأیید می‌کند؛ از جمله این‌که بارها ثعالبی به شاهنامه فردوسی، به عنوان یکی از منابع خود، اشاره کرده است. (ر.ک. ثعالبی ۱۳۸۴: ۱۲۱) شمیسا معتقد است این داستان به شکلی که در شاهنامه آمده است، یک داستان ضد زرتشتی است و دلایل این تبدیل و تغییر را چنین ذکر می‌کند: ۱- تبدیل تاریخ به تراژدی از سوی فردوسی؛ ۲- فردوسی (در دوران اسلامی) نمی‌خواهد رستم را زرتشتی و بددین معرفی کند. (شمیسا ۱۳۷۶: ۲۴ و ۲۳)

سجاد آیدنلو در مبحث «قلب یا تبدیل» اشخاص اساطیری به حماسی، از گشتاسب به عنوان مشهورترین نمونه این قلب یا تبدیل یاد می‌کند. «نام و شخصیت این پادشاه کیانی در اوستا و ادب زرتشتی درخشان‌تر و پرتکرارتر از دیگر شاهان و پهلوانان است و نظر به همین اعتبار، یشتی به نام «ویشتاسب یشت» نیز در اوستا ویژه او است. اما همین پادشاه برگزیده، در شاهنامه به هیأت انسانی آزمند دروغ‌زن و فریبکار ظاهر شده است که بر سر تخت و تاج شاهی فرزندش را به کشتن می‌دهد.» (آیدنلو ۱۳۸۸: ۴۵) در ادامه علت این قلب را چنین می‌داند: «احتمالاً چون در سنت زرتشتی، گشتاسب پادشاه هم‌روزگار زرتشت و پیرو و گستراننده آیین او دانسته می‌شده، در اوستا و متون زیر نفوذ موبدان شخصیتی نیک و محبوب تلقی شده است؛ اما در روایات حماسی که بیش‌تر بر

مذاق طبقه جنگجویان پرداخته شده، تشخیص وی با حضور فرزند پهلوانش، اسفندیار، رنگ باخته و با انتقال بعضی کارها و ویژگی‌های او به اسفندیار حتی سیمایی نکوهیده نیز یافته است.» (همان: ۴۶)

۲- مقالات: علاوه بر آنچه گذشت، مقالاتی نیز در این مورد به چاپ رسیده است. حبیب یغمایی در مقاله‌ای تحت عنوان «داستان رستم و اسفندیار» مانند دیگران معتقد است: با این‌که گشتاسب از ستاره‌شناسان شنیده بود که اسفندیار به دست رستم کشته می‌شود، عالم‌اً و عامداً فرزند را به سیستان می‌فرستد. (یغمایی ۱۳۳۵: ۱۴۸) آسیه ذبیح‌نیا عمران، بنا بر همین فرزندکشی گشتاسب، او را ستم‌گر، حسود، خودخواه و نیرنگ‌باز می‌داند. (ذبیح‌نیا عمران ۱۳۸۷: ۱۰۲) قبادی و صدیقی معتقدند: «گشتاسب برای رهایی مزاحمت‌های اسفندیار او را به مسلخ می‌فرستد.» (قبادی و صدیقی ۱۳۸۵: ۱۵۴) امیرقاسمی در مقاله «گشتاسب از اوستا تا شاهنامه»، به بیان جایگاه گشتاسب در *اوستا* و *شاهنامه* پرداخته است. (امیرقاسمی ۱۳۷۹: ۴۸-۵۳) وی تغییر و تبدیل شخصیت گشتاسب و اسفندیار را عکس‌العمل جامعه‌ای می‌داند که از خلفای بعد از صدر اسلام، یا سلاطین سرسپرده خلافت بغداد و یا بسیار دورتر از آن‌ها، از موبدان متفرعن حکومتی دوران ساسانی دل‌آزرده و خشمگین‌اند. (همان: ۴۸) رقیه همتی در مقاله‌ای با عنوان «حماسه دقیق و یادگار زیران» (مقایسه گشتاسب‌نامه دقیق و نوشته‌های پهلوی) برافزوده‌های دقیقی و فردوسی را به داستان گشتاسب مشخص کرده است. (همتی ۱۳۸۹: ۱۲۸-۱۴۵) اگر چه اختلافات فراوانی در این دو متن وجود دارد، مهم‌ترین اختلافی که در مورد گشتاسب و اسفندیار قابل ذکر است، چنین است: در *یادگار زیران* گشتاسب وعده می‌دهد که هر کس قاتل زیریر (بیدرفش) را بکشد، دخترش همای را به او خواهد داد. در این میان بستور (پسر زیریر) برای انتقام پدر و ازدواج با همای،

راهی جنگ با بیدرفش می‌شود. اما در شاهنامه اسفندیار است که به ندای پدر لیبک می‌گوید. (همان: ۱۴۱)

تحلیل فرزندکشی گشتاسب از منظر قصه

روشن است که بین شاهنامه فردوسی، متون تاریخی بعد از اسلام و هم‌چنین نظر منتقدان معاصر درباره گشتاسب با آنچه در *اوستا* و متون دینی آمده است، تفاوت اساسی وجود دارد. ما برای توجیه و تحلیل این نقیضه، از زاویه دیگر به این موضوع نگاه می‌کنیم و به مسلخ فرستادن اسفندیار را از سوی پدر، برای بقای حکومت خود، تابع قواعد و سنت‌های مرسوم قصه و آیین‌هایی می‌دانیم که در این دگرگونی، چهره ایزدی و محبوب گشتاسب *اوستا* را در شاهنامه و در نظر مورخان و منتقدان معاصر مخدوش کرده است. اما قبل از آن لازم است به صورت مختصر درباره پیوند قصه و اسطوره مطالبی ذکر شود؛ زیرا اسطوره فرزندکشی به شیوه گشتاسب (نه به شیوه رستم)، اگر چه در نظر شاهنامه و منتقدان شاهنامه به حق مذموم و نکوهیده است، در قوانین قصه، اصلی ناگزیر و پذیرفته شده است و پادشاهی که پسر را برای بقای حکومت به کشتن می‌دهد یا می‌کشد، نه از نظر خود و نه از نظر دیگران مستوجب نکوهش نیست؛ بلکه مطابق اصلی پذیرفته شده، باید چنین کاری را انجام دهد و پسر قربانی شده نیز، به افتخاری بزرگ و جایگاهی رفیع دست می‌یابد.

این همه اختلاف سلیقه در جریانی واحد که در اسطوره و قصه آمده است، شاید به آن دلیل باشد که ذاتاً «اسطوره بدبینانه اما قصه خوشبینانه است.» (بتلهام^۱)

۱۳۸۴: ۶۰) چنان‌که فرزندکشی رستم با توجه به کتمان نام که از اصول اسطوره است، باعث بدنامی رستم نشده است و به قول فردوسی:

یکی داستان است پر آب چشم دل نازک از رستم آید به خشم
(فردوسی ۱۳۸۴، ج ۲: ۲۵۰)

یعنی فقط دل‌های نازک از رستم به خشم می‌آیند و کسانی که به مسائل، به‌ویژه قوانین اسطوره آگاهی دارند، از رستم به خشم نمی‌آیند بلکه بر او چونان قهرمان تراژدی، فقط دل می‌سوزانند.

قصه و اسطوره

م. لوفر دلاشو^۱ معتقد است که ارتباط قصه با اسطوره جدی و قطعی است. (دلاشو ۱۳۶۶: ۳۹) پراپ^۲ معتقد است که قصه و اسطوره یکی هستند و البته وی اذعان می‌کند که «ما می‌دانیم که از نقطه نظر دانش معاصر اندیشه کاملاً کفرآمیزی بیان می‌داریم.» (پراپ ۱۳۷۱: ۶۶) در جای دیگر می‌گوید: از نظرگاه تاریخی، این بررسی نشان می‌دهد که قصه پریان به صورت بینابینی ریخت‌شناسیش با اسطوره یکی است که از نظر اسطوره‌شناسان این کفر محسوب می‌شود و به طور کلی از نظر آن‌ها این نظریه مطرود است. (پراپ ۱۳۶۸: ۱۸۱)

به نظر می‌آید قصه‌ها در رشد و تکامل خود جنبه آیینی و تقدس می‌یابند و به اسطوره منجر می‌شوند؛ اما نباید فراموش کرد که هرگاه همین قصه‌های اسطوره شده، راه انحطاط بپیمایند و از تقدس آنها کاسته شود و گرد و غبار کهنگی بر آنها بنشیند، بعید نیست دوباره به دامن قصه بغلطند. کزازی می‌گوید: «آن‌گاه که اسطوره‌ای فرو می‌میرد و از هم می‌پاشد، پیکره‌ای است که پاره‌های گونه‌گون آن،

1. Delachaus

2. Prop

گسسته از یک‌دیگر، چونان افسانه‌هایی بسیار و پراکنده در متن فرهنگ بر جای می‌ماند.» (کزازی ۱۳۷۶: ۳)

به نظر می‌رسد تقدم اسطوره بر قصه یا برعکس، مانند جریان مرغ و تخم مرغ حل ناشدنی است. (برای اطلاع بیشتر ر.ک. پراپ ۱۳۷۱: ۱۹۷؛ پراپ ۱۳۶۸: سه؛ بتلهایم ۱۳۸۶: ۳۱)

در نتیجه می‌توان گفت که هنوز اتفاق نظری در این زمینه وجود ندارد و هر منتقدی از زاویه دید خود یکی را بر دیگری مقدم دانسته است. اما حداقل چیزی که می‌توان به آن باور داشت، وجود تفکرات، آیین‌ها و خویشکاری‌های مشترک و مشابهی است که در قصه و اساطیر وجود دارد، یا از یکی به دیگری سرایت کرده است. اگر چه بعضی از این موارد، در یکی زنده و پویا و در دیگری مرده و کم‌رنگ و حتی غیرمنتظره باشد. طبیعی است که بسیاری از این خویشکاری‌ها به عنوان مواد خام مشترک، مورد استفاده اقوام مختلف قرار گرفته‌اند و متناسب با باورها و اعتقادات هر قوم، هم‌چنین هم‌گام با پیچیدگی‌ها و پیشرفت‌های آنان، به صورت‌های مختلفی عرضه شده است. یا «احتمال دارد بر اثر انتقال مکانی روایت یا آیینی، عناصری از آن نیز در قیاس با شکل نخستین و اساطیری خویش دچار دگرگونی‌هایی شود.» (آیدنلو ۱۳۸۸: ۲۹)

با وجود تشابه ظاهری زیادی که قصه با اسطوره دارد، و با اذعان به این که در بسیاری از موارد، هر دو از مواد مشترکی تغذیه کرده‌اند، اما وجوه ممیزه فراوانی نیز با هم دارند که آن‌ها را برای متخصصان قصه و اسطوره از هم جدا ساخته است. با این که هر دو تراوش ذهن ناخودگاه جمعی ملل هستند، قسمتی که بخت با آن یار بوده است و بنا به ضرورت‌های غیر قابل انکار، در قرون قدیم مکتوب شده است و قبل از کتابت تغییراتی تدریجی پذیرفته است و شکل کاملی به خود گرفته، اسطوره گردیده است و آن بخشی که تغییرات غیر اساسی و ناگهانی و

نامنظم در آن راه یافته است و در زمان مورد نیاز مکتوب نگردیده، قصه شده است. طبیعی است که لحن بیان اسطوره‌ها که فخیم و مطمئن و غالباً شاعرانه است، جنبه تقدس آنها را افزون‌تر کرده است.

بسیار طبیعی است که اسطوره‌ها بنا به دلایل مختلف از هسته اصلی و مرکزی خود دور شده‌اند. تشخیص هسته مرکزی و شاخ و برگ‌های اضافی در اساطیر مانند قصه، تقریباً کاری ناممکن است. «ترکیب این داستان‌ها، آمیخته‌ای از رویدادهای متفاوت است که گاه بدون پیوستگی زمانی و مکانی، آرایش و پیرایش تازه یافته و شکل واحد گرفته» است. (راشد محصل ۱۳۸۵: ۵) مرتضوی بر این باور است که باید اسطوره را چون صندوق جادو و انبانه افسانه و افسونی دانست که وقایع و حوادث قدیم و جدید و قضایای متضاد را در خود جا داده است و انطباق آن‌ها با واقعیات گوناگون بر حسب تمایل و دانش و تخیل و عقاید هر نسل و هر عصری از اعصار می‌تواند متفاوت باشد. (مرتضوی ۱۳۷۲: ۱۴۴)

لذا به نظر می‌رسد بسیاری از اساطیر مشهور، مجمع جریان‌های فراوان فکری و اعتقادی‌اند و هم‌چنین در برگیرنده شکل‌های مختلفی از قصه، آیین‌های مذهبی و مناسک دینی هستند. شاید به همین دلیل است که «هوگو می‌گوید: وظیفه شاعر حماسی آن است که سیر جامعه بشری را در مراحل مختلف زندگی نشان دهد.» (زرین کوب ۱۳۸۱: ۱۷)

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که اسامی، خویشکاری، موضوع، مضمون قصه و اسطوره، در هم‌دیگر تأثیر گذاشته و می‌گذارند؛ لذا بعید نیست، موضوع «قربانی کردن فرزند» از قصه‌ها و آیین‌های رایج، به داستان گشتاسب و اسفندیار پس از آن‌که اسطوره شده، وارد شده باشد یا ورود این موضوع و مباحثی دیگر، این داستان دینی-تاریخی را اسطوره کرده باشد.

قربانی کردن نخست‌زادگان

اگر پیوند اسطوره و قصه و یا حداقل شباهت ظاهری آن‌ها را بپذیریم، به نظر می‌رسد داستان گشتاسب و اسفندیار با یکی از مناسک قصه، یعنی کشتن پسر(پسر ارشد) که در آیین‌های دینی نیز سابقه دارد، در ارتباط باشد. نمونه‌های دینی متأخر این آیین را نیز در مراسم کاملاً تغییر یافته (قربانی حیوانی به جای قربانی انسانی) ذبیح ابراهیم و عبدالله پدر پیامبر اسلام(ص) می‌توان دید. (سپهر ۱۳۸۰: ۱۵۸) تورات یکی از قدیم‌ترین اسناد مکتوب درباره قربانی کردن نخست‌زادگان است. پس از قربانی حیوانی هابیل (به عنوان اولین قربانی) در تورات، مهم‌ترین قربانی حیوانی که رسماً قربانی انسانی نیز به آن افزوده می‌شود، مربوط به زمان حضرت موسی(ع) است. بر اساس تورات، اسرائیلیان برای در امان ماندن از خشم خداوند، در خانه‌هایشان را رنگ کردند، تا فرزندانشان از عذاب در امان بمانند. (خروج، ۱۱: ۴-۸) بعد از تحقق وعده خداوند و تنبیه مصریان، که شب هنگام خداوند از میان آنان عبور کرد و همه نخست‌زادگانشان را کشت، به موسی دستور داد تا به مناسبت این رویداد، جشن بگیرند. پسران ارشد و هم‌چنین نخست‌زاده نر حیوانات‌شان را وقف خداوند کنند... آنان مجازند به جای نخست‌زاده الاغ، بره وقف کنند. یا باید گردن الاغ را بشکنند. اما برای پسران ارشد خود حتماً باید عوض دهند. (خروج، ۱۳: ۱۳-۱۶) خداوند دستور جایگزین کردن قربانی حیوانی به جای انسان، یا حیوانی به جای حیوانی دیگر و وجه نقد به جای حیوان را صادر می‌کند. چنان‌که خواهیم گفت، علاوه بر نمونه‌های دینی، نمونه‌های باستانی فراوانی نیز در بین ملل مختلف وجود دارد. بسیاری از این قربانی‌ها، به نوعی بلاگردانی از پادشاهان محسوب می‌شد. «از این رو هیچ‌کسی برای قربانی شدن به جای فرمان‌روا، و از طریق او، به خاطر

همه مردم، مناسب‌تر از پسر فرمان‌روا نبود.» (فریزر^۱، ۱۳۸۲: ۳۲۳) در «بویوتیا»^۲ نیز مرسوم بود که پادشاهان باید برای «ژئوس لافستی»^۳ قربانی می‌شدند که بعدها ترفندی به‌کار بردند و پسر ارشد را به جای خود روانه قربان‌گاه کردند. با گذشت زمان این آیین و تخفیف یافت و به جای قربانی شدن شاه‌زاده، قوچی قربانی می‌شد، به شرط آن‌که آن پسر به تالار شهر پا نگذارد. (همان: ۳۲۶) فریزر درباره این سنت رایج در ادوار پیشین، می‌نویسد: «می‌توان به جرئت گفت که مجاز بودن شاه به کشتن پسرش، به عنوان قربانی جایگزین یا نیابتی، حداقل در سرزمین‌های سامی که ظاهراً در دوره‌ای مذهب این دستور یا حق را به هر کسی می‌داد که به عنوان وظیفه‌ای در برابر خدا جان پسر ارشدش را فدا کند، به هیچ وجه نمی‌توانست استثنایی یا شگفت‌انگیز باشد.» (همان: ۳۳۱)

فریزر یکی از دلایل کشتن و قربانی کردن پسر ارشد را چنین آورده است: از آنجایی که پادشاه خود را مسئول آب و هوا و محصول کشاورزی می‌دانست، در مواقع قحطی باید از جان خود یا فرزندانش تاوان این کار را می‌داد. (همان: ۳۲۶) به عنوان نمونه؛ «فریکسوس»^۴ پسر شاه «تسالی»^۵ که می‌خواستند او و خواهرش را برای دفع خشکسالی دروغین قربانی کنند، با راهنمایی و کمک قوچی زرین‌پشم، فرار کرد. او بعدها آن قوچ را برای «ژئوس» یا «ژئوس لافستی»، قربانی کرد. اما آن‌ها پس از مدتی هنگام ورود به تالار شهر دستگیر و قربانی شدند. این جریان را هنگام عبور خشایار شاه در تسالی برای او نقل کرده‌اند. (همان: ۳۲۴) در بین اقوام سامی غرب آسیا نیز به هنگام بحران‌های ملی و خطرات

1. Frazer
3. Zeus Lufisti
5. Thessaly

2. Boyotya
4. phrixos

س ۱۲ - ش ۴۳ - تابستان ۹۵ - نکته‌ای تازه در فرزندکشی گشتاسب/۱۰۱

بزرگ پادشاه پسرش را برای نجات مردم قربانی می‌کرد. (همانجا) ابوطیب متنبی شاعر پرآوازه‌ی عرب در قصیده‌ای که در وصف سیف‌الدوله‌ی همدانی سروده، پس از کشتن «قسطنطین» پسر «دُمستق» سردار رومی، توسط لشکر سیف‌الدوله، به طور ضمنی به این ماجرا اشاره‌ای ظریف دارد:

وَمَا طَلَبْتَ زُرْقَ الْأَسِنَّةِ غَيْرَهُ
وَلَكِنَّ قُسْطَنْطِينَ كَانَ لَهُ الْفِدَاءُ
لِذَلِكَ سَمَى "ابن الدُّمُسْتَقِ" يَوْمَهُ
مَاتًا وَسَمَاءَهُ "الدُّمُسْتَقُ" مَوْلِدًا
(متنبی ۱۴۰۷: ۱۱۲)

(نیزه‌های کبود فقط در جست‌وجوی «دمستق» بودند اما «قسطنطین» قربانی و فدیة پدر شد. به همین دلیل بود که «قسطنطین» آن روز را مرگ خود نامید و دمستق آن را حیات دوباره خود خواند.)

فرمان‌روای «موآب» وقتی به محاصره اسرائیلیان درآمد، پسر ارشد و جانشینش را از روی بارو در آتش افکند. (فریزر ۱۳۸۲: ۳۲۵) کرونوس (اسرائیل) نیز تنها فرزندش را به نام «یئود» (تنها فرزند) به هنگام جنگ که کشور سخت در معرض خطر بود، جامه شاهی پوشاند و به قربان‌گاه فرستاد. (همانجا) در میان قوم سامی قربانی کردن در مواقع سخت، فقط خاص شاهان نیست و عامه نیز برای «بعل» یکی از اعضای خانواده را قربانی می‌کردند. (همان: ۳۲۷) در بین اقوام عبری فقط سوزاندن فرزند نخست لازم بود. (همان: ۳۲۸) در حبشه پسر اول را به انحاء مختلف می‌کشتند. (همان: ۳۳۰) «اگزیمانان»ها و «ککسانان»ها فرزند نخست خود را خواه پسر و خواه دختر می‌کشتند. (همانجا)

یکی از مهم‌ترین دلایل کشته شدن پسر ارشد پادشاه، برای نرسیدن او به تخت و تاج پدر بوده است. در اوگاندا اگر فرزند اول پسر می‌بود، قابله او را خفه

می‌کرد؛ زیرا معتقد بودند که پسر اول به زودی جای پدر را می‌گیرد؛ به‌ویژه اگر پدر، رئیس قبیله باشد. در روس نیز پسر بزرگ را برای خدای خود موسوم به «پرون»^۱ قربانی می‌کردند. (همان: ۳۳۰) بومیان ایرلند و فلوریدا نیز نخست‌زادگان از فرزندان ذکور خود را قربانی می‌کردند. (همانجا) یکی از دلایل کشته شدن پسر اول در بین بعضی از قبایل مانند «وایدا»^۲ (ساحل بردگان) آن بود که می‌گفتند که پسر نخست پادشاه، همان پدر پادشاه است که رجعت کرده و می‌خواهد دوباره به پادشاهی برسد. (همان: ۳۳۱)

لازم است ذکر شود که در زمان‌های بسیار دور بنا به دلایل مختلف، از جمله جهل، ارادت به معبود، شرط قربانی کننده و...، قربانی انسانی به شیوه‌های متنوع کم‌کم مرسوم شد و دوشادوش قربانی حیوانی و نباتی انجام می‌گرفت. در دوره‌های بعد، این رسم نه چندان خوشایند، طی فرایندی طولانی در ادیان و اساطیر، از بین رفت و بشر به همان قربانی حیوانی و نباتی اکتفا کرد. اما به شیوه‌های مختلف و رنگ‌باخته تا مدت‌ها بعد استمرار داشته و در قصه‌ها و... جریان یافته است. فریزر معتقد است به مروزمان، نخست‌زاده حیوانات جایگزین نخست‌زاده انسان شده است. (همان: ۳۲۸)

طبیعی است که قربانی کردن و کشتن نخست‌زاده ذکور به مرور زمان، به شیوه‌های دیگر، تغییر چهره داده و در قصه‌ها و اساطیر به سایر پسران، دختران، افراد دیگر سرایت کرده است. به عنوان مثال در دوران متأخر می‌توان از «هاینریش^۳ بینوا» اثر شاعری به نام «هارتمان فون آوه»^۴ نام برد که توسط «گرهارد

1. -Perron
3. Heinrich

2. Wajda
4. Hartmann von Aue

هاوپتمان»^۱ که در سال ۱۹۴۶ برندهٔ جایزهٔ نوبل ادبی شد، به صورت نمایشنامه در آمده است. در این داستان شوالیه‌ای صاحب مکنت به جذام مبتلا می‌شود و درمان او طبق نظر پزشکان، خون قلب دوشیزه‌ای پاکیزه است که آمادهٔ ازدواج باشد و با رضایت تن به این کار دهد. سرانجام دوشیزه‌ای به نام «هاینریش» پیدا می‌شود که حاضر است فداکاری کند. (زرین کوب ۱۳۸۳: ۲۹۸) شبیه به این موضوع، حکایتی در باب اول گلستان سعدی نیز آمده است. (سعدی ۱۳۶۹: ۵۷) نمونه‌های فراوان دیگر، در تاریخ و اساطیر وجود دارد که انسانی قربانی انسان دیگر شده و بلا و آفات او را از سر ارادت یا اجبار، به جان خریده است. شاه عباس صفوی از منجمان شنیده بود که خطری جدی او را تهدید می‌کند. به همین دلیل یوسف نامی را که احتمالاً مسیحی بود، جایگزین خود کرد و تخت و تاجش را به او داد و پس از سه روز به مرگ محکوم کرد و پس از قربانی شدن او، در سعدترین ساعت، مجدداً تاج‌گذاری کرد. (فریزر ۱۳۸۲: ۳۲۲) آخرین حربه برای جایگزین کردن پادشاهان در بابل، کشتن مجرمانی است که پس از پوشیدن موقت جامهٔ شاهی بر دار می‌رفتند. (همان: ۳۳۲) رسم میر نوروری نیز میتواند بازماندهٔ چنین آیینی باشد.

در زمان‌های قدیم برای درمان بعضی از بیماری‌ها از جمله خنّاق، برده یا پیری را اجیر می‌کردند تا با مکیدن دهان بیمار، درد را به خود منتقل کند و قربانی فرد بیمار شود. در بعضی از موارد کسی از نزدیکان بیمار، این فداکاری را به عهده می‌گرفت. محتملاً «بوسه رسم جدیدی بود که برای مکیدن خون به جای برش کارد وضع شده است. کار دیگر آن آمیزش نفس هاست. بوسه هرگز در تحقق بخشیدن به هدفی که برای آن در نظر گرفته بودند، توفیق نیافت. لاجرم فقط یک

عمل احساساتی صرف شد. (سرانو ۱۳۶۸: ۱۰۱) کنایه «درد برچیدن» از این سنت دیرینه برجای مانده است.

چرا دردت نچیند جان سعدی
که هم دردی و هم درمان دردی
(سعدی ۱۳۶۹: ۶۱۰)

به مژگان سیه کردی هزاران رخنه در دینم
بیا کز چشم بيمارت هزاران درد برچینم
(حافظ ۱۳۷۰: ۲۸۴)

بلاگردانی به وسیله حیوانات نیز، به صورت غیر منتظره و البته ناقص در داستان اسفندیار نمود یافته است: هنگام لشکرکشی اسفندیار به زابل ناگهان اشتر کاروان اسفندیار می‌خوابد و بر نمی‌خیزد و اسفندیار دستور می‌دهد تا او را سر ببرند و بدین گونه می‌خواهد، آن را قربانی و پیش‌مرگ خود کند. (فردوسی ۱۳۸۴، ج ۶: ۲۳۰)

حال اگر از این زاویه به داستان گشتاسب و کشته شدن اسفندیار بنگریم، بسیاری از ناسازگاری‌ها قابل حل و پذیرفتنی خواهد بود. چنان‌که نقل شد بیشتر محققان، گشتاسب شاهنامه را سرزنش کرده‌اند؛ زیرا مطابق آنچه در شاهنامه آمده است، جاماسب برای گشتاسب پیشگوئی کرده بود که اسفندیار به دست رستم کشته می‌شود؛ بنابراین گشتاسب نباید از فرط علاقه به تخت و تاج، اسفندیار را آگاهانه توشه‌ی تیغ رستم می‌کرد. اما اگر کشته شدن یا قربانی شدن اولین فرزند پسر را مطابق آنچه گذشت، اندیشه و باوری رایج بدانیم، باید بپذیریم که این سنت در لابه‌لای داستان اسفندیار رنگ باخته و حل شده است. لذا سرزنش کردن گشتاسب وجهی نخواهد داشت و بین گشتاسب شاهنامه و گشتاسب مقدس / اوستا، تفاوتی که محققان پنداشته و می‌پندارند، وجود نخواهد داشت.

لازم است یاد آوری شود داستان گشتاسب مطابق آنچه در شاهنامه فردوسی آمده است، بیش‌ترین شباهت را با خویشکاری‌های قصه دارد. مثلاً ازدواج

گشتاسب با کتایون نیز دقیقاً مطابق سنت‌های قصه انجام گرفته است و هیچ‌گاه یک ازدواج حماسی مانند رودابه و زال، تهمینه و رستم و... نیست. عیناً مانند قصه‌ها، همه خواستگاران جمع می‌شوند و کتایون از بین آن‌ها هر کس را دلش بخواهد برمی‌گزیند. بار اول از بین نامداران و گردن‌کشان کسی را لایق خود نمی‌بیند تا در صف نعال چشمش به گشتاسب می‌افتد و بر خلاف نظر پدر و بزرگان، گشتاسب را که ژنده‌پوشی بیش نیست برمی‌گزیند. (فردوسی ۱۳۸۴، ج ۶: ۲۳) مانند سایر قصه‌ها، قیصر تسلیم دختر و سنت می‌شود، اما دختر و داماد را نفی بلد می‌کنند، سر انجام تقدیر و حوادث روزگار (مانند قصه‌ها) چنان پیش می‌رود که گشتاسب مقبول درگاه قیصر می‌شود. (همان: ۴۹-۴۶)

قربانی کردن دختر برای نجات مملکت

علاوه بر قربانی کردن پسر ارشد که به مرور زمان به دیگر فرزند ذکور تغییر یافته بود، در جوامع قدیم گاهی قربانی کردن دختر برای خدایان یا فدا کردن او برای نجات مملکت و پادشاه وجود داشته است. این موضوع از نظر منطبق و اصول قصه‌شناسی، باید ریخت دیگری از اسارت دختر به دست اژدها باشد. آگاممنون^۱ برای فرو نشانیدن خشم آرتمیس، خدای جنگ و عبور کشتی‌ها از بندر، دخترش «ایفی‌ژنی»^۲ را قربانی می‌کند. اما آرتمیس بر ایفی‌ژنی رحم می‌آورد و آهوی ماده‌ای را جایگزین او می‌کند. (سوفوکل^۳ ۱۳۸۲: ۱۵۰) «در بین بومیان لنگوا^۴ اگر نخست‌زاده دختر باشد، بی‌چون و چرا کشته می‌شود.» (فریزر ۱۳۸۲: ۳۳۰) بخش

1. Agamemnon
3. SoFoucl

2. Ephey Jeni
4. Lengua

بزرگی از داستان «اورفه»^۱ اشاره دارد به قربانی کردن دختر باکره در مراسم‌های آیینی. (پینست ۱۳۸۰: ۹۱) حتی در مراسم قربانی، یکی از مشهورترین قربانی‌های انسانی، قربانی دختر باکره است. (همانجا)

لذا بخشیدن «همای» به کشنده بیدرفش، در حمله اول ارجاسب و به اسارت بردن ارجاسب در حمله دوم، «همای» و «به آفرید» را، می‌تواند صورتی دیگر از این سنت باشد.

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که در متون دینی زرتشتی و شاهنامه، از گشتاسب، دو شخصیت متفاوت ارائه شده است. نظر مورخان بعد از اسلام و منتقدان معاصر نیز در مورد گشتاسب بیش‌تر شبیه نظر فردوسی است. به نظر می‌رسد شخصیت‌های دینی و شبه‌تاریخی گشتاسب و اسفندیار، به مرور زمان به دامان اسطوره لغزیده و رنگ و لعاب اساطیری به خود گرفته‌اند و با توجه به ارتباط اسطوره و قصه، بسیاری از خویشکاری‌های قصه را نیز پذیرفته و دچار دگردیسی اساسی شده‌اند. یکی از مشهورترین مواردی که از قصه و آیین‌های رایج در جهان باستان در داستان گشتاسب و اسفندیار راه یافته است و بیش‌ترین دگرگونی را ایجاد کرده است، قربانی نخست‌زادگان (پسر ارشد) برای حفظ و بقای تخت و تاج پدر است. این سنت در قصه‌ها پذیرفته شده و اصلی ناگزیر است که نه فقط موجب بدنامی پدر نمی‌شود، بلکه خوش‌نامی و فداکاری پسر را به دنبال دارد. طبیعی است که چنین قربانی‌ای که خاص قصه است، وقتی وارد دنیای نامانوس اسطوره می‌شود، در ظاهر تبدیل به فرزندکشی‌ای بی‌رحمانه

می‌شود که بدنامی و تبه‌کاری پدر و نادانی و بی‌خردی پسر را متجلی می‌کند و باعث می‌شود تا گشتاسب محبوب و مقدس / اوستا، به پادشاهی نیرنگ‌باز و منفور در شاهنامه تبدیل شود که برای بقای سلطنت خویش، پسر رشید و دلاور خود را آگاهانه توشه تیغ می‌کند. اما اگر از منظر و دریچه قصه به داستان گشتاسب و اسفندیار نگاه شود، تفاوتی بین گشتاسب / اوستا و شاهنامه نیست و اسفندیار در ادامه جانبازی و دلاوری‌های خود برای گشتاسب / اوستا، این بار نیز برای تکمیل محاسن خود، قربانی می‌شود تا بقای پادشاهی پدر را تضمین کند.

قربانی نخست‌زاده، به مرور زمان دگردیسی‌های فراوانی یافته و علاوه بر پسر ارشد، دیگر فرزندان را، اعم از پسر و دختر، شامل شده است. در دوره‌های متأخر علاوه بر فرزند، شامل دیگر افراد قبیله شده است و در نهایت جای خود را به قربانی شدن حیوانات داده است.

پی‌نوشت

(۱) به عنوان نمونه در پنجاه کیلومتری جنوب کرمانشاه سنگی بزرگ به نام «سنگ رستم» وجود دارد که عوام معتقدند حضرت علی(ع) و رستم در این مکان به هم رسیدند و رستم برای زورآزمایی سنگ را از زمین بلند کرد و حضرت علی(ع) نیز آن را به دو نیم کرد و هر نیمی را به طرفی افکند.

(۲) در متون زرتشتی آمده است که گشتاسب با نوشیدن جام افشیره «هوم» آمیخته با بنگ که اردیبهشت به او می‌دهد؛ بی‌هوش می‌شود. در رؤیا، شکوه و زیبایی مینوی را که در انتظارش است، می‌بیند. پس از به هوش آمدن، به زرتشت ایمان می‌آورد، شهبانو را نیز وا می‌دارد تا به کیش زرتشت بگردد. (بویس ۱۳۷۶: ۳۸۴؛ برای تفصیل بیشتر رجوع شود به: رضی ۱۳۸۴، ج ۱: ۶۶؛ رضی ۱۳۷۶، ج ۳: ۱۵۰۴ و ۱۵۰۵ و دینوری ۱۳۸۳: ۴۹) البته بویس در کتاب آیین‌زرتشت سخن را وارونه می‌کند و مطابق یشت‌ها (فروردین‌یشت، بند ۱۰۰) معتقد است که چون دین زرتشت برای زنان نیز رستگاری در جهان آخرت را نوید می‌داد، آتوسا به او

ایمان آورد و دین‌باوری آتوسا سبب شد تا شوهر وی (گشتاسب) نیز دین زرتشت را بپذیرد.
(بویس ۱۳۹۰: ۱۵۴)

کتابنامه

کتاب مقدس.

- آیدنلو، سجاد ۱۳۸۸. *از اسطوره تا حماسه*. چ دوم. تهران: سخن.
- ابن‌اثیر. ۱۳۷۰. *الکامل*. ترجمه سید حسن روحانی. چ اول. تهران: اساطیر.
- ارداویراف‌نامه. ۱۳۷۲. به کوشش رحیم عقیفی. چ اول. تهران: توس.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی. ۱۳۷۴. *داستان داستان‌ها*. چ پنجم. تهران: آثار.
- امیرقاسمی، مینو. ۱۳۷۹. «گشتاسب از اوستا تا شاهنامه»، فرهنگ و هنر. ش ۲۸. صص ۵۳-۴۸
- بتلهایم، برونو. ۱۳۸۶. *افسون افسانه‌ها*. ترجمه اختر شریعت‌زاده. چ دوم. تهران: هرمس.
- _____ . ۱۳۸۴. *کودکان به قصه نیاز دارند*. ترجمه کمال بهروز نیا. چ اول. تهران: افکار.
- بویس، مری. ۱۳۷۶. *تاریخ کیش زرتشت*. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. چ دوم. تهران: توس.
- _____ . ۱۳۸۱. *زردشتیان*. ترجمه عسکر بهرامی. چ اول. تهران: ققنوس.
- _____ . ۱۳۹۰. *آیین زرتشت*. ترجمه ابوالحسن تهامی. چ چهارم. تهران: نگاه.
- بهار، مهرداد. ۱۳۶۲. *پژوهشی در اساطیر ایران*. چ اول. تهران: توس.
- پراب، ولادیمیر. ۱۳۶۸. *ریخت‌شناسی قصه‌های پریان*. ترجمه فریدون بدره‌ای. چ اول. تهران: توس.
- _____ . ۱۳۷۱. *ریشه‌شناسی قصه‌های پریان*. ترجمه فریدون بدره‌ای. چ اول. تهران: توس.
- پینسنت، جان. ۱۳۸۰. *اساطیر یونان*. ترجمه باجلان فرخی. چ اول. تهران: اساطیر.
- _____ . ۱۳۶۶. *تصحیح ملک الشعرا بهار*. چ دوم. تهران: کلاله خاور.
- ثعالبی، ابومنصور محمد بن عبد الملک. ۱۳۸۴. *شاهنامه ثعالبی*. ترجمه محمود هدایت. چ پنجم. تهران: اساطیر.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۰. *دیوان حافظ*. تصحیح غنی- قزوینی. به کوشش ع. جریزه‌دار. چ سوم. تهران: اساطیر.

س ۱۲ - ش ۴۳ - تابستان ۹۵ - نکته‌های تازه در فرزندکشی گشتاسب/۱۰۹

خواندمیر. ۱۳۳۳. حبیب‌السیر. ج ۱. چ اول. تهران: کتابخانه خیام.
دلاشو، م. لوفر. ۱۳۶۶. زبان رمزی قصه‌های پری‌وار. ترجمه جلال ستاری. چ اول. تهران: توس.

دینوری، ابوحنیفه. ۱۳۸۳. اخبار الطوال. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. چ چهارم. تهران: نی.
ذبیح‌نیا عمران، آسیه. ۱۳۸۷ «تراژدی فرزندکشی در اساطیر ایران و پدرکشی در اساطیر یونان»،
نامه پارسی. ش ۴۶ و ۴۷، صص ۹۶-۱۱۳.

راشد محصل، محمدرضا. ۱۳۸۵. داستان گشتاسب در دو نگاه. چ اول. تهران: به‌نشر.
ربیعی، حجت‌الله. ۱۳۸۵. «مقایسه چهره اسفندیار و گشتاسب در اوستا و شاهنامه»، چیستا. ش
۲۳۴ و ۲۳۵، صص ۳۰۲-۲۹۳.

رستگار فسایی، منصور. ۱۳۸۸. بیکرگردانی در اساطیر. چ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی
و مطالعات فرهنگی.

_____ . ۱۳۸۰. حماسه‌ی رستم و اسفندیار. چ چهارم. تهران: جامی.

رضی. هاشم. ۱۳۸۴. متون شرقی و سنتی زرتشتی. تهران: بهجت.

رضی، هاشم. ۱۳۷۶. ونیداد. تهران: فکر روز.

زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۱. نامه نامور. چ اول. تهران: سخن.

_____ . ۱۳۸۳. نقش بر آب. چ ششم. تهران: سخن.

سپهر، محمدتقی لسان‌الملک. ۱۳۸۰. ناسخ‌التواریخ. به کوشش جمشید کیان‌فر. چ اول. تهران:
اساطیر.

سرانو، میگوئل. ۱۳۶۸. ال‌ال. ترجمه سیروس شمیسا. چ اول. تهران: فردوس.

سعدی، مصلح‌الدین عبدالله. ۱۳۶۹. کلیات سعدی. به اهتمام محمدعلی فروغی. چ هشتم.
تهران: امیر کبیر.

سوفوکل. ۱۳۸۲. الکترا. ترجمه محمد سعیدی. چ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.

شمیسا، سیروس. ۱۳۷۶. داستان رستم و اسفندیار. چ اول. تهران: میترا.

صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۶۹. حماسه سرایی در ایران. چ پنجم. تهران: فردوس.

طاووسی، محمود و آمنه درودگر. ۱۳۹۰. «اسطوره و ادبیات مدرن»، فصلنامه ادبیات عرفانی و

اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، ش ۲۳، صص ۱۱۸-۱۰۱.

طبری، محمد. ۱۳۵۲. تاریخ طبری. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چ اول. تهران: اساطیر.

- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۴. شاهنامه. به کوشش سعید حمیدیان. چ هفتم. تهران: قطره.
- فریزر، جیمز جرج. ۱۳۸۲. شاخه زرین. ترجمه کاظم فیروزمند. چ اول. تهران: آگاه.
- قبادی، حسینعلی و علیرضا صدیقی. ۱۳۸۵. «مقایسه ساختار خویشاوندکشی و خویشاوندآزاری در شاهنامه و مهابهارات»، پژوهش‌های ادبی، ش ۱۱، صص ۱۶۲-۱۴۶.
- کریستن‌سن، آرتور. ۱۳۵۵. کیانیان. ترجمه ذبیح‌الله صفا. چ چهارم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- کزازی، میرجلال‌الدین. ۱۳۶۹. «ستیه ناسازها»، در پیرامون رستم و اسفندیار؛ مقالاتی از محمود عبادیان، میرجلال‌الدین کزازی و سیروس شمیسا به کوشش مسعود رضوی. چ اول. تهران: جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران.
- کزازی، میرجلال‌الدین. ۱۳۷۶. رؤیا، حماسه، اسطوره. چ دوم. تهران: مرکز.
- کویاجی، جهانگیر کورجی. ۱۳۷۱. پژوهش‌هایی در شاهنامه. ترجمه جلیل دوست‌خواه. تهران: زنده‌رود.
- گردیزی، ابی سعید عبدالحی بن الضحاک بن محمود. ۱۳۶۳. زین‌الخبار. تصحیح عبدالحی حبیبی. چ اول. تهران: دنیای کتاب.
- المتنبی، ابوطیب. ۱۴۰۷. الدیوان. شرح عبدالرحمان البرقوقی. بیروت: دارالکتب العربی.
- مرتضوی، منوچهر. ۱۳۷۲. فردوسی و شاهنامه. چ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مسکوب، شاهرخ. ۱۳۸۴. مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار. چ پنجم. تهران: امیرکبیر.
- ملک، احمد. ۱۳۸۰. «نقد و بررسی غرراخبار ملوک‌الفرس و سیرهم»، کتاب ماه. تاریخ و جغرافیا، ش ۴۹، صص ۶۷-۶۰.
- همتی، رقیه. ۱۳۸۹. «حماسه دقیقی و یادگار زیران، مقایسه گشتاسب‌نامه دقیقی و نوشته‌های پهلوی»، نامه پارسی، ش ۵۲، صص ۱۲۸-۱۴۵.
- یشت‌ها. ۱۳۷۷. تفسیر و تألیف ابراهیم پور داود. ج ۱. چ اول. تهران: اساطیر.
- یغمایی، حبیب. ۱۳۳۵. «داستان رستم و اسفندیار»، یغما، ش ۹۶، صص ۱۵۰-۱۴۵.
- یوسفی، غلامحسین. ۲۵۳۶. برگ‌هایی در آغوش باد. چ اول. تهران: علمی.

References

The Bible.

- Al-motanbi, Abou-tayeb. (1986/1365SH). *Al-divān*. Explained by 'Abd-ol-rahmān Abarghoughi. Beirut: Dār al-kotob-ol-'arabi.
- Amir-ghasemi, Minou. (2000/1379SH). "*Goshtāsb az avestā tā shāhnāme*". Farhang o Honar. No. 28. Pp. 48-53.
- Ardāvīrāf-nāme*. (1993/1372SH). With the effort of Rahim 'Afifi. 1st ed. TehrānTous.
- Ydenlou, Sajjad(2009/1388SH). *Az ostoureh tā hamāseh*. 2nd ed. Tehrān Sokhan.
- Bahr, Mehrdad(1983/1362SH). *Pazhouheshi dar asātīr-e Iran*. 1st ed. TehrānTous.
- Bettelheim, Bruno. (2005/1384SH). *Koudakān be ghesseh niyāz dārand (Kinder brauchen Märchen)*. Tr. by Kam Behrouz-niyāz. 1st ed. Tehrān Afkār.
- Bettelheim, Bruno. (2007/1386SH). *Afsoun-e afsāneh-hā (The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales)*. Tr. by Akhtar Shari'at-zadeh. 2nd ed. TehrānHermes.
- Boyce, Mary. (2002/1381SH). *Zardoshtiyān (Zoroastrians, their religious beliefs and practices)*. Tr. by 'Askar Bahrāmī. 1st ed. TehrānGhoghnoos.
- Boyce, Mary. (2011/1390SH). *A'ain-e Zardosht (Zoroastrianism)*. Tr. by Abol-Hasan Taheri. 4th ed. Tehrān: Negāh.
- Boyce, Mary. (1997/1376SH). *Tārikh-e Kish-e Zartosht (Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices)*. Tr. by Homayoun San'ati-zadeh. TehrānTous.
- Christensen, Arthur Emanuel. (1976/1355SH). *Kiyāniyān (les Kayanides)*. Tr. by Zabih-ollah Safā TehrānBonghā Tarjome o Nashr-e Ketāb.
- Coyajee, J. C. (1992/1371SH). *Pazhouhesh-hā-i dar Shāhnāme (studies in Shāhnāme)*. Tr. by Jalil Doust-khān. TehrānZنده-Roud.
- Delachaux, M. Loeffler. (1987/1366SH). *Zabān-e ramzi-e ghesse-hā-ye parivār (Le Symbolisme des Legendes)*. Tr. by Jalil Sattār. 1st ed. TehrānTous.
- Dinavari, Abou-Hanifah. (2004/1383SH). *Akhbār-ottewāl*. Tr. by Mahmoud Mahdavi Dāni. 4th ed. TehrānNey.
- Eslām Nodoushan, Mohammad 'Ali. (1995/1374SH). *Dāstān-e dāstān-hā*. 5th ed. TehrānNahr-e Sāz.
- Ferdowsi, Abolghasem. (2005/1384SH). *Shāhnāme*. With the effort of Sa'eid Hamidiyān. TehrānGhatreh.

- Frazer, James George. (2003/1382SH). *Shakheh-ye zarrin (The golden bough: a study in religion and magic)*. Tr. by K. Firouzmand. 1st ed. Tehr n gah.
- Gardizi, Abd-ol-Hay ibn Zahh k. (1968/1347SH). *Zein-ol-Akhabār*. Ed. by Abd-ol-Hay Habibi. 1st ed. Tehr nDony -ye Ket b.
- Ghob diHossein-'Ali and 'Ali Rez Sedighi. (2006/1385SH). "mogh yeseh-ye s kht -e khish vand-koshi va khish vand- z ir dar Sh hn reh va Moh b hr 't *Pazhouhesh-hā-ye Adabi*. No. 11. Pp. 146-162.
- H ēz Shir iz Kh jeh Shams-oddin Mohammad. (1991/1370SH). *Divān-e Hāfez*. Ed. by Qani-Ghazvini. With the effort of 'Abdol-karim Jorbozeh- d .3rd ed. Tehr nAs tir.
- Hemmati, Roghayyeh. (2010/1389SH). "ham sh-ye Daghighi va yadeg -e zarirvn, mogh yeseh-ye Gosht sb-n reh Daghighi va neveshteh-h -ye Pahlavi". *Nāmeḥ-ye Parsi*. No. 52. Pp. 128-145.
- Ibn Asir. (1991/1370SH). *Al-kāmel*. Tr. by Seyyed Hasan Roh n 1st ed. Tehr nAs tir.
- Kazz iz Mirjal I-eddin. (1997/1376SH). *Ro'yā, Hamāseh, Ostoureh*. 2nd ed. Tehr nMarkaz.
- Kazz iz MirJal I-oddin. (1990/1369SH). "*setih-e nāsāz-hā*" about Rostam o *Esfandiyār*. Papers of Mahmoud 'Eb di nMirjal -eddin Kazz iz and Sirous Shamis . With the effort of Mas'oud Razavi. 1st ed. Tehr n: Jah d e D neshg hye D neshg h Tehr n
- Kh dmir. (1954/1333SH). *Habib-osseir*. Vol. 1. 1st ed. Tehr nKhayy m Library.
- Malek, Ahmad. (2001/1380SH). "naghd o Barresi-ye qorar-ol-akhb rva molouk-el-fors va siyarehem". *Ketāb-e Māh*. Trikh o Joghr ify No. 49. Pp. 60-67.
- Meskoub, Sh hkh. (2005/1384SH). *Moghadameh-ei bar Rostam o Esfandiyār*. 5th ed. Tehr nAmirkabir.
- Mortazavi, Manouchehr. (1993/1372SH). *Ferdowsi va shāhnāmeḥ*. 2nd ed. Tehr nMo'asseseh-ye Mot d b Tahghigh -e Farhangi.
- Pinsent, johan. (2001/1380H). *Asatir-e Younan (Greek Mythology)*. Tr. by Bajel n Farokhi. 1st ed. Tehr nAs tir.
- Propp, Vladimir. (1989/1368SH). *Rikht-shenāsi-ye ghesseh-hā-ye paryān. (Morphology of the folk tale)*. Tr. by Fereidoun Badrehei. 1st ed. Tehr n Tous
- Propp, Vladimir. (1992/1371SH). *Risheh-shenāsi-ye ghesseh-hā-ye paryān (the historical roots of wonder)*. Tr. by Fereidoun Badrehei. 1st ed. Tehr nTous.

- Rabi'i, Hojjat-oll h (2006/1385SH). "mogh osh-ye chehreh-ye Esfandiy r va Gosht s dar Avest va Sh hmeh". *Chistā*. No. 234 & 235. Pp. 293-3022.
- R sed Mohassel, Mohammad Rez .(2006/1385SH). *Dāstān-e Goshtāsb dar do negāh*. 1st ed. Tehr n: Beh Nashr.
- Rastg r Fas ei, Mansour. (2001/1380SH). *Hemāseh-ye Rostam o Esfandiyār*. 4th ed. Tehr nJ mi.
- Rastg r Fas ei, Mansour. (2009/1388SH). *Peikar-gardāni dar asātir*. 2nd ed. Tehr nPazhouheshg e 'Oloum-e Ens ni va Mot e Farhangi.
- Razi, H sem. (1997/1376SH). *Vandidād*. Tehr n: Fekr-e Rouz.
- Razi, H sem. (2005/1384SH). *Motoun-e sharghi va sonnati-ye zartoshti*. Tehr nBehjat.
- Sa' ebi, Abou-mansour. (2005/1384SH). *Shāhnāmeḥ Sa'ālebi*. Tr. by Mahmoud Hed yat. 5th ed. Tehr nAs tir.
- Sa'di, Mosleh-eddin 'Abdoll h. (1990/1369SH). *Kolliyāt-e Sa'di*. With the effort of Mohammad 'Ali Foroughi. 18th ed. Tehr nAmirkabir.
- Saf ,Zabih-oll h.(1990/1369SH). *Hamāseh- sarāei dar Iran*. 5th ed. Tehr nFerdows.
- Sepehr, Mohammad aghi Les n-ol-molk. (2001/1380SH). *Nāsekh-ol-tavārikh*. With the effort of Jamshid Kiy far. 1st ed. Tehr nAs tir.
- Serrano, Miguel. (1989/1368SH). *Elella (Elella, Book of Magic love)*. Tr. by Sirous Shamis . 1st ed. Tehr nFerdows.
- Shamis , Sirous. (1997/1376SH). *Dāstān-e Rostam o Esfandiyār*. 1st ed. Tehr nMitr .
- Sophocles. (2003/1382SH). *Elektra (The Women of Trachis. Philoctetes)*. Tr. by Mohammad Sa'eidi. 4th ed. Tehr n'Elmi o Farhangi.
- Tabari, Mohammad. (1973/1352SH). *Tārikh-e Tabari*. Tr. by Abolgh sm P andeh. 1st ed. Tehr nAs tir.
- Tārikh-e Sistān*. (1987/1366SH). Ed. by Malek-osho'ar Bah r. 2nd ed. Tehr nKal leh-ye Kh ar.
- T ousi, Mahmoud and meneh Doroudgar. (2011/1390SH). "Ostoureh o adabiy e modern". *Azād University Quarterly Journal of Mytho-mystic Literature*. No. 23. Pp. 101-118.
- Yaqm e Habib. (1956/1335SH). "d ts e Rostam o Esfandiy 't. *Yaqmā*. No. 96. Pp. 145-150.
- Yasht-hā*. (1998/1377SH). Written and explained by Ebr him Pour-d oud. Vol. 1. 1st ed. Tehr nAs tir.
- Yousefi, Ghol r hossein. (1977/1356SH). *Barg-hā-ei dar āqoush-e bād*. 1st ed. Tehr n'Elmi.

Zabih-niy 'Emr n, siyeh. "ter lædi-ye farzand-koshi dar as it-e Ir rva pedar-koshi dar as it-e Youn n" *Nāmeḥ-ye Pārsi*. No. 46 & 47. Pp. 96-113.

Zarrinkoub, 'Abdol-hossein. (2002/1381SH). *Nāmeḥ-ye nāmvar*. 1st ed. Tehr nSokhan.

Zarrinkoub, 'Abdol-hossein. (2004/1383SH). *Naghsh bar āb*. 6th ed. Tehr n: Sokhan.



شپوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی