

Sociological analysis of the human body in Asadi Toosi's Garshasnameh*

Dr. Mansour Nikpanah¹

Assistant professor, Higher Education Complex of Saravan, Sistan and Baluchestan

Dr. Jalal al-Din Gorgij

PhD in Persian language and literature, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

The sociology of the human body is a new and important fields of sociology. Investigating physicality in any society leads one to a type of worldview of the human body that governs societies. In this research, based on Asadi Toosi's *Garshasnameh*, the topic of physicality is investigated to determine what view the Iranian society in Asadi's era had on the body and what attitude his epic poem has towards the human body in terms of specific literary genre. had. In this research, we have addressed topics such as religious body, class body, and body language. From an ideological point of view, the body is placed versus the soul and is humiliated in *Garshasnameh*. Although the body is praised in terms of aesthetics and inner strength, it is considered as a prison for the soul with no distinct or independent validity. Also, the class body refers to the bodies of the king, the warriors and their wives, but the descriptions of the body of the king and the warriors' wives gain meaning next to the warriors' body and are centered on him. In general, Asadi's view of the body is a racial-class view. This descriptive-analytical research has been conducted with the library method and on the basis of *Garshasnameh* and other works in the Persian literature.

Keywords: Sociology of the body, Class body, Body and soul.

* Date of receiving: 2022/8/6

Date of final accepting: 2023/3/13

1 - email of responsible writer: m.nikpanah@saravan.ac.ir

1. Introduction

The sociology of the body is an emerging field with an interdisciplinary function and nature. The *Garshaspnameh* is one of the seminal works written in the epic genre and has paid special attention to the issue of the body. Epic heroes are often revered for their exceptional physical strength above all other qualities. Consequently, analyzing the epic literature through the lens of the sociology of the body is crucial. By studying a set of epic works, one can achieve a distinct pattern that depicts the body in connection to human identity. This study delves into the poet's depiction of the human body within an epic context, with a particular focus on Asadi's *Garshaspnameh* as a significant Persian epic narrative through.

2. Methodology

The primary focus of this research is on the analysis of Asadi's *Garshaspnameh* as a textual corpus. In addition to examining the *Garshaspnameh* as a reference work, the study delves into the socio-cultural features of the era when Asadi Tousi lived. The research method is a literary-social type, which involves analyzing a literary text within its social milieu. The findings of the study are of significance in both literary and social spheres, as the *Garshaspnameh* is a literary work rooted in societal values. The research methodology is primarily library-based, relying on documents. In addition to the original text, namely the *Garshaspnameh*, a body of various sources including theses, dissertations, books and articles about the body are analyzed.

3. Results and discussion

The sociology of the body in the *Garshaspnameh* was examined under several headings as follows:

- Religious body: Asadi holds the belief that the soul is superior to the body and portrays some worshipping physical bodies. The juxtaposition of the soul and the body in the *Garshaspnameh* is a thought-provoking issue. Asadi's exploration of this contrast predates the integration of mysticism into the poetic tradition, highlighting the depth of his philosophical insights.

- Class body: The hero's body has sublime qualities; it is strong, prominent, and beautiful. The most political body in this work is the hero's body; it is a body that serves as the main tool for kings to control the people. Less attention is paid to the king's body; unless he is a heroic king. The female heroine's body is also very beautiful.
- Gendered body: The depiction of women's bodies in the *Garshaspnameh* is characterized by themes of shame, weakness, and powerlessness, with women often equated to half-men. Additionally, women are seldom portrayed as participating in battlefield activities.
- Body language: Body language in the *Garshaspnameh* is a tool for expressing emotions such as pain, anger, shame, admiration, and gratitude. The *Garshaspnameh* lacks a substantial content about medicine and hygiene, with the existing material often intertwined with mythical elements. Through select instances, the text also offers a little guidance on body health and cleanliness.

4. Conclusion

In *Garshaspnameh*, one can see a distinct racial and class-based perspective of the body. Those who are at the forefront are either kings or heroes, or have some connection to these two, especially the heroes. In any case, the *Garshaspnameh*, which belongs to the pre-Islamic era, emerged from a society stratified into classes and a system of castes. Therefore, in this social context, the king sits on a high throne and is superior to all. The hero, as he is in the king's service, earns the next position. The daughters of the kings also become the wives of the heroes. With this scheme, the royal lineage is transferred to the hero's family. The enemies of the Iranians in the *Garshaspnameh* are not good-looking like the Iranian kings as they hold raven faces or demon-like faces; a subject that has been raised in the battles between Garshasp and them to humiliate them. It is, however, rooted in mythical and ancient foundations, namely the tradition of dualism. The social analysis of the body in the *Garshaspnameh* is not that of a fifth-century text; rather, it is a social analysis that existed in pre-Islamic eras. This is because Garshasp is an ancient hero with an Avestan background.

فصلنامه علمی کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی

سال بیست و چهارم، پاییز ۱۴۰۲، شماره ۵۸، صفحات ۱۴۸-۱۱۱

DOI: [10.29252/KAVOSH.2023.18778.3282](https://doi.org/10.29252/KAVOSH.2023.18778.3282)

تحلیل جامعه‌شناختی تن در گرشاسپ‌نامه اسدی طوسی *

(مقاله پژوهشی)

دکتر منصور نیک‌پناه^۱

دانشیار زبان و ادبیات فارسی مجتمع آموزش عالی سراوان

دکتر جلال‌الدین گرگیج

دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

جامعه‌شناسی بدن یکی از حوزه‌های نوین و مطرح جامعه‌شناسی است. بررسی بدنمندی در هر جامعه‌ای را به نوع نگاه و جهان‌بینی حاکم بر جوامع، نسبت به تن آدمی می‌رساند. در این پژوهش، بر مبنای گرشاسپ‌نامه اسدی طوسی موضوع بدنمندی، مورد بررسی قرار گرفت تا مشخص شود که نگاه جامعه ایرانی عصر اسدی به بدن چه نوع نگاهی است و هم این که این منظومه حماسی از نظر ژانر و نوع ادبی خاص، چه نگرشی به تن آدمی داشته است.

در این پژوهش به موضوع‌هایی چون بدن دینی، بدن طبقاتی، زبان بدن و... پرداخته خواهد شد. از نظر ایدئولوژیک، بدن در گرشاسپ‌نامه در مقابل روح قرار گرفته و تحقیر می‌شود و گرچه بدن از حیث جمال‌شناسی و نیروی درونی ستوده شده است، اما فی‌ذاته، چیزی جز کالبدی که زندان روح است و اعتباری مجزا ندارد، نیست. بدن طبقاتی نیز بدن شاه، پهلوان و زنان پهلوانان را شامل می‌شود، اما توصیفات بدن شاه و زنان پهلوانان در جنب بدن پهلوان معنا یافته و بر محور او می‌گردد. در کل، نگاه اسدی به بدن، یک نگاه نژادی-طبقاتی است. این پژوهش از نوع توصیفی-تحلیلی با روش کتابخانه‌ای و با تکیه بر گرشاسپ‌نامه و آثار مرجع ادب فارسی تدوین گردیده است.

واژه‌های کلیدی: جامعه‌شناسی بدن، بدن طبقاتی، تن و روح.

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۲/۲۲

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۰۵/۱۶

^۱ - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: m.nikpanah@saravan.ac.ir

۱- مقدمه

بدن به عنوان اصلی‌ترین ابزار معرفی انسان و آینه تبلور ذات انسانی است که فی نفسه از مقولات متعددی چون روح، نفس، ذهن و ... قابل تفکیک است. این پدیده در جامعه‌شناسی نوین به صورت مجزا و به عنوان بدنی با ماهیتی ناوابسته به غیر، مطرح شده است.

رشد و توسعه مسائل انسانی در ابعاد مختلف، جایگاه جامعه‌شناسی را در زمینه شناخت مسائل انسانی و اجتماعی دگرگون ساخته است. در پی این تحول، زمینه لازم جهت اتخاذ دیدگاه‌های نوین جامعه‌شناختی فراهم شده است. برای ارتقای دقت علمی، مقولات جامعه‌شناختی را دسته‌بندی کرده‌اند و شاخه‌های مختلفی در این فرایند شکل گرفته است. جامعه‌شناسی بدن (Sociology of Body) نیز یکی از حوزه‌های نوینی است که ماحصل پدیدآیی چنین شرایطی است (علیزاده، ۱۳۹۲: ۱۳).

جامعه‌شناسی بدن «شاخه‌ای از جامعه‌شناسی است که به طور خاص، به مفهوم بدنمندی به مثابه پدیده‌ای اجتماعی، موضوعی نمادین، یک بازنمود و عاملی برای تخیل می‌پردازد» (لو بروتون، ۱۳۹۲: ۱۳). داوید لوبروتون (David Le Breton) از آغاز علم جامعه‌شناسی تا قرن نوزدهم، به سه زاویه دید درباره بدن اشاره کرده است:

۱) جامعه‌شناسی ضمنی: در این رویکرد، مفهوم کالبدی انسان کنار گذاشته نمی‌شود، اما توجه بسیار کمی بدان معطوف می‌شود؛

۲) جامعه‌شناسی منقطع: در این رویکرد عناصر تخیلی قدرتمندی در رابطه با بدن مطرح می‌شود، اما هنوز سیستماتیک و نظام‌یافته نیست؛

۳) جامعه‌شناسی بدن: این رویکرد به طور خاص به بدن و منطق‌های اجتماعی و فرهنگی آن پرداخته است (همان: ۲۳-۲۴).

پیش از مطرح شدن بدن در علوم اجتماعی و انسانی، این دین بود که بدن را به مثابه ماهیتی که در تقابل با روح قرار گرفته است، مطرح کرد. این دوگانگی سبب شده که در

ادیان توحیدی غیر از اسلام، خواسته‌های بدن طرد شود. حتی پس از پیدایش اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی نیز اندیشهٔ دوئالیسم دکارتی ذهن/بدن نیز در ادامهٔ همین تفکر مطرح می‌شود و برآیند آن، ستم‌های ناعادلانه‌ای است که در قرون وسطی بر بدن تحمیل می‌گردد (اباذری و حمیدی، ۱۳۸۷: ۱۲۷-۱۲۸).

از گذشته‌های دور تا کنون، بدن انسانی، هم تحولات متعددی را پشت سر گذاشته و هم تفسیرهای گونه‌گونی را نسبت به خود جلب کرده است؛ اما تفسیرهایی که خودِ بدن به حیث بدن بودن در آن به بوتۀ فراموشی سپرده شده است؛ بدنی که مرکب روح معرفی شده و با مقولاتی چون ذهن، روح، نفس و... در هم آمیخته شده، ملغمه‌ای از آن ساخته شده که دیگر نه جسم است و نه روح، بلکه ترکیبی است جدایی‌ناپذیر که در برخی تفکرات، عناصر آن قهراً در کنار همدیگر قرار گرفته‌اند. جامعه‌شناسی بدن گویا چون پاراناسین‌ها که معتقد به «هنر برای هنر» بوده‌اند، به دنبال مطرح کردن «بدن برای بدن» است.

اثر شش جلدی «تاریخ فرهنگی بدن انسان» که در سال ۲۰۱۰ منتشر شد و تحولات فرهنگ جسمانی اروپا را از عهد عتیق تا عصر حاضر مورد فحص و بحث قرار داد و همچنین وجود بیش از بیست نشریهٔ تخصصی در این موضوع، اهمیت و تأکید بر موضوع بدنمندی را در عصر کنونی نشان می‌دهد (ذکائی و امن‌پور، ۱۳۹۲: ۱۱).

جامعه‌شناسی بدن یکی از موضوع‌های بینارشته‌ای است که گرچه آبشخور اصلی آن علم جامعه‌شناسی است، اما اکنون با رواج آن در دیگر علوم، ماهیتی بینارشته‌ای به خود گرفته است. یکی از علومی که در کنار جامعه‌شناسی به بحث «بدن» پرداخته، «ادبیات» است. در این پژوهش نیز با نگاهی به تقسیم‌بندی‌های مربوط به جامعه‌شناسی بدن، بدن در گرشاسپ‌نامهٔ اسدی بررسی شده است.

۱-۱- بیان مسأله

امروزه، موضوع بدن مورد عنایت ناقدان آثار ادبی قرار گرفته است. در آثار حماسی، به تبع ویژگی این آثار، قاعدتاً باید عنایت ویژه‌ای به این موضوع شده باشد. بنابراین، بر آن شدیم تا گرشاسپ‌نامه را به عنوان سندی قابل توجه مورد بررسی قرار دهیم. پیشتر از هر چیزی، باید دانست که عمدتاً نقدهای روانکاوانه، سیاسی، اجتماعی و مانند آن، از لایه‌های پنهان متون قابل استخراج است. باید توجه کرد که در پدیده‌هایی که بررسی جامعه‌شناسانه می‌شوند، بررسی‌کننده در نقش یک دانای کل و آگاه به متن و بطن ماجراست؛ اما ممکن است که متن، در بافتار اجتماعی خاصی پدید آمده باشد که متغیرهای اجتماعی مطمح نظر ما را به صورتی ناخودآگاه مطرح کرده باشد - آن هم گرشاسپ‌نامه اسدی که در قرن پنجم هجری شکل گرفته است. بنابراین، پی‌جویی این امر که اسدی موضوع بدنمندی را تا چه میزان پروبلماتیزه (Problematization) کرده یا این موضوع برای او دغدغه‌ای ایجاد کرده، دشوار می‌نماید.

در این پژوهش از منظر جامعه‌شناسی بدن به بررسی گرشاسپ‌نامه اسدی می‌پردازیم و تحلیل‌های جامعه‌شناختی ما در مورد بدن از پس‌زمینه ذهن و زبان اسدی واکاوی شده است. ما درصدد پاسخ به چند پرسش هستیم:

- گرشاسپ‌نامه به عنوان اثری در ژانر حماسی، چه نگاهی به بدن دارد؟

- کدام بدن‌ها در گرشاسپ‌نامه دارای اهمیت ویژه‌ای هستند و علت این توجه ویژه

چه می‌تواند باشد؟

- بدن دینی که باید در بافتی دینی یا عرفانی مطرح شود، در گرشاسپ‌نامه - که

متنی حماسی است - تا چه میزان مورد توجه بوده است و ریشه چنین نگاهی به کجا

برمی‌گردد؟

نتایج این بررسی به ما نشان خواهد داد که بدن پهلوان در متنی حماسی حاوی چه

ویژگی‌های خاصی است که او را از دیگران مجزا می‌کند. علاوه بر این، با این بررسی

مشخص خواهد شد، ارتباط بدن افراد دیگر، یعنی شاه و همسران پهلوانان با بدن پهلوان چگونه تحلیل می‌شود. موضوع دیگر، تقابل جسم و روح در یک اثر حماسی است؛ تقابلی که پیشتر از تکامل مکتب عرفان آن هم در یک اثر حماسی و به واسطهٔ یک شاعر غیرعارف مطرح شده است.

علت انتخاب گرشاسپ‌نامه به عنوان متن مورد بررسی این است که این منظومه جزئی از حماسه‌های ملی ما است و حماسه‌ای اولیه به شمار می‌رود و نسبت به حماسه‌های سپسین که ثانویه (Secondary epics) و متأخر هستند، ویژگی‌های ژانر حماسه را بهتر منعکس کرده است و داده‌های به دست آمده از آن، دارای پایایی و اعتبار بیشتری است.

۱-۲- پیشینه

پیشینهٔ این پژوهش را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

اول: آثاری که منحصرأً به جامعه‌شناسی بدن پرداخته‌اند، اما هیچ‌یک از متون ادبی را مورد توجه قرار نداده‌اند:

کمال کوهی رسالهٔ «تبیین جامعه‌شناختی مدیریت بدن در میان زنان شهر تبریز» (۱۳۹۰) را در مورد مدیریت بدن زنان در دانشگاه اصفهان به اتمام رسانده است که از آثار قابل استناد است.

دوم: آثاری که ارتباط غیرمستقیمی با بحث جامعه‌شناسی بدن دارند: اعظم استاجی در مقالهٔ «پیدایش حروف اضافه از نام اندام‌های بدن» (۱۳۸۶) با نگاهی زبان‌شناسانه و دستوری، به بحث پیدایش حروف اضافه از اندام‌های انسان پرداخته است. ایشان در مقالهٔ مذکور به فرایند تبدیل عناصر واژگانی (واژه‌های مربوط به بدن) به عناصر دستوری (حروف اضافهٔ برگرفته از نام اعضای بدن) پرداخته‌اند.

بحث استعاره‌های شناختی نیز به نوعی با جامعه‌شناسی بدن مربوط است. افراشی و حسامی در مقاله «تحلیل استعاره‌های مفهومی در یک طبقه‌بندی جدید با تکیه بر نمونه‌هایی از زبان‌های فارسی و اسپانیایی» (۱۳۹۲) بر این باورند که آرایه تشخیص نیز نوعی استعاره شناختی است که در یک سمت آن ویژگی‌های انسانی نمود پیدا کرده است. به باور آنان در استعاره‌های جانداربنیاد (Animate-based)، حالات جسمی و روحی به عنوان شخص تلقی می‌شوند.

هیچ‌یک از این پژوهش‌ها اشاره‌ای به جامعه‌شناسی بدن نکرده‌اند، اما موضوع‌های مطرحه در آثارشان همان مطالبی است که در جامعه‌شناسی بدن مطرح شده است. سوم: آثاری که ضمن بررسی جامعه‌شناسانه بدن، متون ادبی را بررسی کرده‌اند، اما یا در مورد گرشاسپ‌نامه بحثی نکرده‌اند یا اشاراتی کلی داشته‌اند:

زهرآقابابایی خوزانی در رساله خود با عنوان «بررسی نشانه‌های زیبایی‌شناختی خوبرویان در شعر حوزه‌های خراسان و آذربایجان» (۱۳۸۶) آثار ادبی مختلفی را بررسی کرده است، اما گرشاسپ‌نامه اسدی جزء پیکره متنی اصلی یا فرعی پژوهش وی نیست. ذکائی و امن‌پور در کتاب «درآمدی بر تاریخ فرهنگی بدن در ایران» (۱۳۹۲) در چندین فصل، بحث‌هایی را که به بدن ادبی مربوط است مطرح کرده‌اند. از جمله، در فصل سوم کتاب مذکور ضمن بررسی گفتمان‌های بدن در ایران، وجوه گفتمانی، بازنمایانه و برساخته بدن را از خلال متون منظوم و منثور بررسی کرده‌اند.

بهترین پژوهشی که در این زمینه وجود دارد، تاریخ بدن در ادبیات است. سیدمهدی زرقانی (۱۳۹۸) با نگاهی ژانری به تفکیکی منطقی از انواع بدن در ژانرهای مختلف پرداخته است. یکی از این ژانرها، ژانر حماسی است. یکی از متونی که در پیکره متنی مربوط به ژانر حماسی از آن استفاده شده، گرشاسپ‌نامه است (در این باره ر.ک.: همان: ۲۰۸).

از آنجا که هدف اصلی زرقانی در این کتاب، طرح کلی مسألهٔ بدن در ادبیات است، آن هم در عصرها و ژانرهای مختلف و از آن جهت که در تقسیم‌بندی‌های خود از متون مختلف شاهد مثال آورده و هدف‌شان بررسی یک اثر خاص نیست، بنابراین، اشارات‌شان به گرشاسپ‌نامه بسیار جزیی است. حُسن کارشان برای پژوهش ما، دادن چهارچوبه و مبنای نظری برای تبیین بدنمندی در یک اثر حماسی است و به همین دلیل، در این جستار بسیار از آن بهره برده‌ایم. به طور کلی، تمام منابعی که به صورت مستقیم یا غیرمستقیم بحث جامعه‌شناسی بدن را مطرح کرده‌اند، یا اشاره‌ای به گرشاسپ‌نامه نداشته یا اشارات بسیار گذرای داشته‌اند؛ به طوری که چشم‌انداز دقیق و منسجمی از بحث بدن در گرشاسپ‌نامه به دست نداده‌اند. ما در این جستار، برخلاف آثار یاد شده با جزئیات فراوان و به شکلی قاعده‌مند و با تقسیم‌بندی‌های متعدد بحث تن را در این منظومهٔ حماسی بررسی کرده‌ایم.

۲- جامعه‌شناسی بدن در گرشاسپ‌نامه

این پژوهش بر مبنای موضوع‌هایی چون بدن طبقاتی، بدن جنسیتی، زبان بدن و ... است. بخش بزرگی از گرشاسپ‌نامه را بدن‌های عجایب‌المخلوقات تشکیل می‌دهد و چون بدن‌های متعارف انسانی نیستند، از دامنهٔ تحقیق -جز در برخی موارد- خارج شده‌اند. همچنین، به علت گستردگی موضوع «بدن در آیینۀ آرایش‌های ادبی گرشاسپ‌نامه» به این مورد نیز پرداخته نشده است. جامعه‌شناسی بدن در گرشاسپ‌نامه در ذیل چند عنوان اصلی بررسی شده است:

۲-۱- بدن دینی

منظور از بدن دینی بدنی است که روح را فراتر از تن می‌داند و تن را فروتر از روح می‌نشاند. همچنین بدنی که وظیفهٔ آن عبادت و تکالیف دینی است. براتی و محمودی

(۱۳۹۰) به‌خوبی، نشان داده‌اند که گرشاسپ‌نامه جز حماسه، تجلی‌گاه تعالیم دینی نیز هست. برایان ترنر (Bryan S. Turner) در کتاب خویش، بدن و جامعه (The Body & Society)، بحث مستوفایی در باب ارتباط میان بدن و جامعه‌شناسی دارد که خلاصه‌ای از آن را مطرح می‌کنیم:

در تاریخ جامعه‌شناسی، هسته مرکزی جامعه‌شناسی، دین بوده است. مسأله دین، نقطه شروع انتقاد مارکس (Karl Heinrich Marx) از روابط اجتماعی است. این انتقاد، موضوع اصلی جامعه‌شناسی دورکهم (Durkheim Emile) و وبر (Max Weber) را نیز به همین سمت و سو سوق داد. جامعه‌شناسی دین با جامعه‌شناسی علم، ادغام شده است و معتقدات مذهبی، به عنوان زیرشاخه‌ای از دانش اجتماعی شده است.

یکی از مباحث مهم و مطرح، بحث ناسازگاری میان ارضای نیازهای انسانی و نیازهای تمدنی است. این بحث در فلسفه اجتماعی غرب، جایگاه ویژه‌ای دارد. در حالی که در ساخت اصلی نظریه قرارداد اجتماعی (Social contract theory) توماس هابز (Thomas Hobbes)، وجود انسان در خارج از جامعه، «نفرت‌انگیز»، «حیوانی» و «کوتاه»، توصیف شده است. روسو (Jean-Jacques Rousseau) معتقد است که زندگی اجتماعی، مصنوعی و مغایر با استقلال فردی است. احتمالاً این باور، بر جامعه‌شناسی معاصر، تأثیر گذاشته است.

از نظر فروید، تمدن با تحمیل خواسته‌های ابرمن (Super Ego)، از طریق مکانیسم داخلی گناه و وجدان، و مکانیسم‌های بیرونی کنترل اجتماعی، با تحمیل خواسته‌های ابرمن نسبت به نهاد (Id)، شکل می‌گیرد. یکی از مؤلفه‌های اساسی تحلیل وبر از ادیان، تضاد میان جسم و معنای زندگی است. مسأله ارتباط میان جامعه‌شناسی و بدن، یک مسأله اساسی است که اغلب در جامعه‌شناسی کلاسیک، فلسفه اجتماعی و روان‌کاوی، مطرح می‌شود. فروید، برگر و لاکمن، ریاضت دینی را عامل مهمی در جهت توسعه

نهادینه‌سازی متمدنِ غرایز، می‌دانند. پیوند میان جامعه‌شناسی و دین، پیوندی سطحی و غیراساسی نیست، بلکه پیوندی درونی و ضروری است (Turner, 2008: 58- 61). مطابق مطالب مذکور و تحلیل وبر، تضادی که میان جسم و معنای زندگی وجود دارد بیش از هر موضعی در بحث بدنِ دینی قابل بازجستن است. ما بدن دینی را در گرشاسپ‌نامه، ذیل دو عنوان بررسی می‌کنیم؛ یکی بحث تقابل روح و تن، و دیگری بحث بدنِ پرستنده:

۲-۱-۱- تقابل روح و تن

اسدی به ارزش‌گذاری میان روح و جسم می‌پردازد و روح را بسیار متعالی می‌داند. البته هنوز هم وی به دورانی که جسم با ریاضت‌های سخت منکوب می‌شود، نرسیده است. تقابل میان روح و جسم را به معنای خاص کلمه، باید بعد از رواج عرفان دانست. تصوف و عرفان بعد از حملهٔ مغول و به جهت ترمیم روحیهٔ شکست‌خوردهٔ ایرانیان، رواج یافت (در این باره ر.ک.: شمیسا، ۱۳۸۸: ۱۸۸). بنابراین، ابیاتی که در شعر اسدی، جهت سرکوب جسم و ارتقای روح، سروده شده، هم در نوع خود، تازگی دارد و هم کم و نادر است.

زرقانی در بحثی تحت عنوان «تقابل دوگانه» به بحث تقابل میان جسم و روح/ دنیا و آخرت پرداخته است. وی از این منظر، به سه عصرِ مجزا برای تصوف قائل شده است: (۱) از حدود قرن اول تا قرن پنجم: در این عصر تصوف هنوز به گفتمان مسلط تبدیل نشده است؛ (۲) از اوایل قرن ششم تا حدود قرن هشتم: در این عصر تصوف به گفتمان غالب عصر خود تبدیل می‌شود؛ و (۳) تصوف گفتمان غالب است، اما دچار فترتِ «مناسکی‌شدن» می‌شود. به باور زرقانی در تصوف اول (قرن ۱ تا ۵) تقابل میان جسم و جان، کمرنگ است (زرقانی، ۱۳۹۸: ۳۰۴). بنابراین، اگر ادعای ما این است که این نوع از ابیات در نوع خود تازگی دارد، بدان علت است که اسدی در عصری که

هنوز تصوف به نضح و پختگی لازم نرسیده و به گفتمان غالب بدل نشده است، به این تقابل دوگانه میان روح و جسم پرداخته است؛ آن هم نه در متنی صوفیانه و نه به واسطه یکی از متصوفه، بلکه در متنی حماسی و به واسطه یک حماسه‌سرا. اسدی در بحث ارزش‌گذاری میان جسم و جان، جسم را مانده جامه‌ای برای جان می‌داند:

به جان بین گرمی تن خویشتن چو جامه که باشد گرمی به تن
(اسدی طوسی، ۱۳۸۶: ۳۸)

در نگاه ایدئولوژیکی که از شعر اسدی برمی‌آید، تن و روح در دو قطب متضاد قرار گرفته‌اند. این نگاه، در عصر اسدی تازگی دارد و بعدها با ظهور عرفان است که جسم، بی‌ارزش می‌گردد و روح، بر بلندای می‌نشیند؛ همان‌طور که سعدی در بوستان و در باب قناعت، روح را «عیسی» و جسم را «خر» می‌نامد:

همی میردت عیسی از لاغری تو در بند آنی که خر پروی
(سعدی، ۱۳۸۴: ۱۴۶)

همچنین، اسدی ارزشمندی جسم را به وجود جان می‌داند:

گرامیست تن تا بود جان پاک چو جان شد کشان افکنندش به خاک
(اسدی، ۱۳۸۶: ۲۹۲)

اسدی در موضعی دیگر، معتقد است این تن است که به جان داده شده است نه این که، جان به تن داده شده باشد:

جهان زوست پریکر خوب و زشت روان را تن او داد و تن را سرشت
(همان: ۹۱)

او تن را زندان جان می‌داند:

روان هست زندانی مستمند تن او را چو زندان طبایع چو بند
(همان: ۱۳۵؛ نیز ر.ک.: همان: ۳۸، ۲۷۹، ۴۱۱)

یادآوری این نکته ضرورت دارد که چون اسدی حماسه‌سرا است، به صورت مستقیم بحث تقابل جسم و روح را مطرح نمی‌کند. در واقع، این نوع از مطالب را باید

در مقدمهٔ گرشاسپ‌نامه، یعنی موضعی که هنوز داستان حماسی به نقطهٔ آغاز نرسیده است، یافت. مثلاً، اسدی در مقدمهٔ منظومهٔ خویش، شعری در ستایش پیامبر (ص) دارد. او در بیتی این مطلب را بیان می‌کند که خداوند یکایک اندام پیامبر را ستوده است: مر اندامش ایزد یکایک ستود هنرهاش را بر هنر برفزود (همان: ۳۰)

توجه اسدی به تن پیامبر (ص) از نگاه دینی او منبث می‌شود. توجه اسدی به تن در مواضع دیگر عمدتاً برگرفته از منابعی احتمالی است که پیش روی اسدی قرار داشته است. البته اسدی از هر فرصتی استفاده می‌کند تا به طرح چنین مباحثی بپردازد. او بارها، مسائل معنوی را از زبان شخصیت‌های داستان‌هایش به مخاطب القا می‌کند. به عنوان مثال، می‌توان از داستانی یاد کرد که مطابق آن، زمانی که گرشاسپ به میل سنگ می‌رسد و گنجی می‌یابد، صاحب آن گنج، شاهی است که نوشته‌ای به زبان پارسی برای گرشاسپ به ودیعه نهاده است و در آن نوشته، از بی‌اعتباری دنیا سخن رانده است: جهان ژرف چاهی است پر بیم و آرز از او کوش تا تن کشی بر فراز (همان: ۲۸۷)

این دست از ابیات که تقابل روح با جسم یا بی‌اعتباری دنیا را نشان می‌دهد در گرشاسپ‌نامه بسیار انگشت‌شمار است و می‌توان دو دلیل اصلی برای این یادکرد محدود بیان کرد: ۱) گرشاسپ‌نامه ماهیتاً، اثری حماسی است نه دینی یا عرفانی؛ بنابراین کمبود یا نبود چنین ابیاتی در آن غریب نیست؛ و ۲) عصری که اسدی در آن می‌زیسته است، عصر رواج عرفان نیست و هنوز به عصری که مضامین عرفانی/دینی به صورت جدی وارد شعر فارسی شده است، نرسیده‌ایم.

۲-۱-۲- بدن پرستنده

منظور از تن پرستنده، تنی است که عبادات بدنی را انجام می‌دهد. این نوع بدن در گرشاسپ‌نامه موارد محدودی دارد. مانند به زانو نشستن برای عبادت:

سوی روشنی پاک برداشت دست ازو خواست زور و به زانو نشست
(همان: ۳۹۷)

همچنین، اسدی با حسن تعلیلی ایدئولوژیک، علت همواربودن زمین را، بسترسازی ایزدی برای نماز و عبادت جانوران می‌داند:

چو جای نمازست گشتست پست همه در نماز از برش هرچه هست
(همان: ۳۵)

۲-۲- بدن طبقاتی

منظور از بدن طبقاتی، بدن در طبقات اجتماعی ویژه است. چون گرشاسپ‌نامه وصف شاهنشاهان نیست، پس شاهان در آن جایگاه والایی ندارند و وصف بدنمندی آنان نیز برجسته نیست. اگر هم وصف زیبارویان در گرشاسپ‌نامه هست به این جهت است که آنان در جوار پهلوان بزرگ، یعنی گرشاسپ و در بخش‌های غنایی گرشاسپ‌نامه مطرح شده‌اند.

در این بخش، به بدن پادشاهان، بدن پهلوانان و بدن زنان پهلوانان می‌پردازیم. همه این موارد در یک بافت اجتماعی مربوط به ادوار پیش از اسلام مطرح شده‌اند؛ زیرا گرشاسپ خود شخصیتی پیشااسلامی است و همچنین با توجه به آن که اسدی سراینده شعر مشهور مناظره عرب و عجم است و در این مناظره، اندیشه‌های شعوبی منعکس شده است، بزرگداشت پهلوانان و شاهان ایرانی پیش از اسلام در شعر او، امری بدیهی است.

رزمجو برای شکل‌گیری حماسه‌های فارسی از قرون اولیهٔ اسلامی تا قرن چهار علی‌برشمرده است؛ از جمله: رواج اندیشه‌های شعوبیه، لزوم توجه به مفاخر ملی ایران باستان و تحقیر فرمانرویان عرب (رزمجو، ۱۳۸۱: ۸۵). به هر حال، چنین اندیشه‌هایی بنیان حماسه‌ها را پی‌افکند و خاندان‌های بزرگ و بزرگ‌منشی بودند که زنده‌کنندگان سنن ایرانی پیش از اسلام را از هرگونه تشویقی بهره‌مند می‌کردند. نمونهٔ روشن آن طبقهٔ دهقانان در خراسان هستند که فردوسی هم از همین کسان بوده است. دربارهٔ تبار اسدی اطلاع دقیقی در دست نیست، اما کسانی چون رضاقلی‌خان هدایت و قاضی نورالله شوشتری -البته بدون داشتن سند روشنی- او را از نسل ملوک عجم دانسته‌اند (در این باره ر.ک.: خطیبی، ۱۳۷۷: ۲۷۵).

به هر روی، اسدی انگیزه‌های لازم را برای بزرگداشت قهرمانان ملی در ضمیر خویش داشته است. اگر هم او از تبار شاهان عجم نبوده، اما با تقدیم کتاب به شاه بودلف، از تشویق‌ها و احتمالاً صلۀ شاه بهره‌مند شده است.

نکتهٔ حائز اهمیت دیگر این است که از حیث بدنامی و وصف تن، گرشاسپ بیشترین توصیف را دارد. علاوه بر این که او شخصیت محوری گرشاسپ‌نامه است، علت دیگری نیز برای این امر قابل جستجو است. با توجه به ایدئولوژی سه‌گنیش که ژرژ دومزیل (Georges Dumézil) مطرح کرده، طبقات اصلی یک جامعهٔ هندواروپایی عبارتند از: (۱) روحانیون؛ (۲) جنگجویان؛ و (۳) کشت‌گران و دامداران و کسانی که در تولید محصول نقش دارند. شاه نیز در شمار گروه دوم است (برای تفصیل بیشتر ر.ک.: دومزیل، ۱۳۵۴: ۳۹-۴۰).

گرشاسپ از گروه جنگجویان است و از این جهت که یار و مددگار شاهان است و تاج‌بخشی و حفظ سلطنت از خویشکاری‌های او و خاندان اوست، شخصیتی کلیدی دارد. او علاوه بر این، حکومت سیستان و نواحی دیگری را نیز برعهده دارد. بنابراین، او پهلوانی جنگاور است که مقامی فراتر از دیگر طبقات اجتماعی و فروتر از شاه دارد.

علیرضا اسماعیل‌پور نیز ذیلی بر اندیشه‌های دومزیل نوشته است. او با بررسی صفت «گیسوری» که از صفات گرشاسپ در اوستاست و در گرشاسپ‌نامه اثری از آن نیست، معتقد است گیسوری گرشاسپ، نشان‌دهنده لاقیدی و استقلال گرشاسپ نسبت به شاهان است (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۳: ۳).

۲-۲-۱- بدن پادشاه

شاه یک بدن طبیعی و یک تن سیاسی دارد. این بخش دوم، وجودی انتزاعی است. ایرانیان کلاسیک بیش از آن که با بدن طبیعی شاه ارتباط برقرار کنند، با بدن سیاسی او که امری قدسی، فناپذیر و بی‌نقص است، ارتباط برقرار کرده‌اند. نمونه‌اعلای آن انتساب فرّه ایزدی به تن شاهان است؛ پدیده‌ای که کاملاً متافیزیکی و انتزاعی است (زرقانی و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۱۰).

شاهان از حیث بدنمندی، وصف برجسته‌ای در گرشاسپ‌نامه ندارند و به همین سبب، در گرشاسپ‌نامه شواهد اندکی برای بدن پادشاه وجود دارد. اما جمشید از این قاعده، مستثنی است، چون وصف او زمانی مطرح شده که شاهی مخلوع است و بیشتر، به عنوان پهلوان شناخته می‌شود:

از اورنگ و آن بازو و بُرز و چهر
فرو مانده بُد دختر از روی مهر
(اسدی طوسی، ۱۳۸۶: ۲۶۳)

اسدی وصف زیبایی از شاهان دشمن ندارد. شاه طنجه «زاغ‌رخ» است:

چو در گنجت ای زاغ‌رخ تیره‌روز
نهفتی چو اندر زمین زاغ کوز
(همان: ۳۸۴)

نوعی نگاه نژادپرستانه در گرشاسپ‌نامه هست که چه اساس آن را منبع یا منابع اسدی بدانیم و چه آن را نگاه خود اسدی بدانیم، بسیار قابل توجه است. وقتی «بهو»ی

هندی می‌خواهد دامادکردن گرشاسپ را دستاویزی قرار دهد تا او را از جنگیدن با خود، منصرف کند، گرشاسپ چنین پاسخ می‌دهد:

به دامادی چون تو دارم امید کجا ساخت هرگز سیه با سپید
(همان: ۱۰۸)

ضحاک نیز دیوچهر توصیف شده است (همان: ۵۵).

ذائقهٔ زیبایی‌شناسانهٔ ایرانیان متنوع بوده، اما عمدتاً رنگ پوست سفید، گلرنگ یا سبزه را می‌پسندیده‌اند. در اندیشهٔ ایرانیان گذشته، صورت ظاهر نشان‌دهندهٔ حقیقت باطن بوده؛ به همین سبب، سیاهی چهره، سیاهی درون را به همراه داشته است (آقابابایی خوزانی، ۱۳۸۶: ۴۳۱ و ۴۸۳). بنابراین، اگر دشمنان گرشاسپ سیه‌چرده یا دیوچهر هستند، امری غریب نیست. همین موضوع را اسدی دربارهٔ گروهی از دشمنان گرشاسپ که اهل طنجه بوده‌اند، بیان می‌کند و معتقد است چون آنان سیه‌چهره (بی‌اصالت) هستند، بی‌شرم نیز هستند:

کرا رنگ چهره سیه تر ز زنگ بدو کی پدید آید از شرم رنگ
(همان: ۳۸۴)

به باور سرکاراتی، اندیشه‌های ثنویت‌گرایانه و دوآلیستی ایرانی از روزگاران کهن به جهان حماسه‌ها کشیده شده است و باور به ایرانی و انیرانی از همینجا ناشی می‌شود. وی معتقد است این باور، مبنایی اجتماعی دارد و علاوه بر انگاره‌های آیینی، بر شیوه‌های متضاد اقتصادی و تضاد در شیوه‌های متفاوت معیشتی استوار است.

باور کهن خیری و شری، به شکل صف‌آرایی نژادهای متخاصم، در متون حماسی جلوه نموده است (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۹۹). ارزشمندی (۱۴۰۱) نیز معتقد است سفیدبودن ایرانیان و سیاه‌بودن دشمن، و حتی سیاه‌بودن دیو سپیدی که فقط موی سیاه دارد، تکرار تقابل نور و ظلمت و تقابل شرق و غرب است که پس‌زمینهٔ همهٔ حماسه‌هاست و تحت تأثیر اساطیر کهن ایرانی و منابع قدیم حماسی فارسی شکل گرفته است. بنابراین به نظر

می‌رسد زشت‌رویی دشمنان گرشاسپ در گرشاسپ‌نامه، از باوری کهن و اساطیری نشأت گرفته و به منابع کهن اسدی بازمی‌گردد.

چون بیشتر شاهان ایرانی گرشاسپ‌نامه، شاه-پهلوان هستند، ما در بخش پهلوانان بدانان پرداخته‌ایم.

۲-۲-۲- بدن پهلوانان

بدن پهلوانان در حماسه ملی حد فاصل میان طبقه فراتر (شاه) و طبقه فروتر (عامه مردم) است. پهلوان مؤلفه‌هایی چون نژاد، فردیت، زیبایی و قدرت را از شاه، و مطیع بودن را از توده مردم گرفته است. بدن پهلوان فاصله میان شاه و توده مردم را پر می‌کند؛ زیرا شاه، والامقام‌تر از آن است که برای نمایش قدرت و منزلت خویش، مستقیماً، به سراغ توده مردم برود. در واقع، چون پهلوانان قدرت‌مندترین بدن‌ها را دارند، تحت کنترل گرفتن آنان مرادف است با تحت اختیار قرار دادن توده مردم. شاهان بدن مطیع پهلوان را دوست دارند و به همین نسبت از بدن عصیانگر او نیز هراسان هستند (زرقانی و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۱۹-۲۲۰).

بدن پهلوان در گرشاسپ‌نامه زیبا، برز و بلند و نیرومند است. برزی صفتی است که در گرشاسپ‌نامه مخصوص مردان است و به زنان نسبت داده نشده است. پهلوانان جز این که دارای برز و نیرومندی هستند، زیباروی هستند و چهره‌هاشان مانند پدر پهلوانشان است. گویا ارزش نژادی بدین شکل خود را نشان داده که پسر پهلوان حتماً باید شبیه پدر باشد و در غیر این صورت، در مظان اتهام قرار خواهد گرفت و از ارزش‌های او کم خواهد شد:

در وصف تور، پسر جمشید می‌گوید:

به خوبی پری و به پاکی هنر به پیکر سروش و به چهره پدر

(همان: ۶۳)

اثرط، پدر گرشاسپ نیز چهره‌ای برجسته و تنی نیرومند دارد:
به زور تن و چهره و بُرز و یال شد این اثرط از سروران بی‌همال
(همان: ۶۸)

وقتی ضحاک، شجاعت و قدرت گرشاسپ را مشاهده می‌کند، به پدر او می‌گوید
که از قد و قامت و چهرهٔ گرشاسپ، قدرت و شجاعت او هویدا است:
جهاندار گفتا چنین است راست بدین برز و بالا و چهرش گواست
(همان: ۷۰)

طورگ پسر شیدسپ‌شاه (= پسر تور) در ده سالگی از نظر نیروی بدنی برتر از پدر
و جد خویش می‌شود (همان: ۶۵).

گرشاسپ نیز همین‌گونه است و قدرت و رشد فوق‌العاده‌ای دارد:
به روز نخستین چو یک ماهه بود به یک مه چو یکساله بالا فزود
به ده سالگی شد ز مردی فزون به یک مشیت گردی فکندی نگون
(همان: ۶۹)

سام پسر نریمان نیز چنین ویژگی‌هایی دارد (همان: ۳۷۸).
اما جنگجویان و فرماندهان دشمن چنین نیستند. مانند «بهو»ی هندی که زاغ‌چهر
دانسته شده:

تو ای زاغ‌چهر بداندیش سست همی خویشتن را ندانی درست
(همان: ۹۱)

جالب این است که اسدی، صفت «برز» را برای دشمنان به کار نمی‌برد و از صفت
«دراز» برای توصیف قامت آنان استفاده می‌کند:

به چهره سیاه و به بالا دراز به دیدار دیو و به دندان گراز
(همان: ۲۱۵)

یادآوری یک نکته ضروری می‌نماید: «مفهوم زیبایی در ذهن نیاکان ما در پیش از
اسلام با مفهوم قدرت و نیرومندی آمیخته است» (آقابابایی خوزانی، ۱۳۸۶: ۲). بنابراین،

جای شگفتی ندارد که در ساحت حماسه، پهلوانان ایرانی علاوه بر داشتن قدرت و نیروی بدنی فوق‌العاده، همه زیباروی بوده‌اند؛ به‌نوعی که دختران زیباروی شاهان را شیفته خود می‌کرده‌اند. دختر شاه زابلستان وصف زیبایی و فر جمشید را می‌شنود و شیفته او می‌شود و این زیبایی در فرزند جمشید نیز متجلی خواهد شد:

بزرگی که مانند او بر زمی به خوبی و دانش نبُد آدمی
پسر باشدت زو یکی خوب‌چهر که بوسه دهد خاک پایش سپهر
(اسدی، ۱۳۸۶: ۴۷)

وقتی گرشاسپ برای یافتن همسر راهی روم می‌شود، به همراه بازرگانی به آن کشور عازم می‌شود. پیش از آن که دختر قیصر گرشاسپ را ببیند، دایه او گرشاسپ را می‌بیند و می‌پسندد. او بدین سبب، گرشاسپ را می‌پسندد که فر و فرهنگ و هوش و زور و پهلوانی و زیبایی را باهم داراست. بازرگان نیز او را هم زیباروی و هم قدرتمند معرفی می‌کند:

به زور و سواری و فرهنگ و بُرز بدرّد دل کوه خارا به گُرز
به دیدار رخ، جان فزاید همی به گفتار خوش، دل رباید همی
(همان: ۲۰۶)

به زعم نگارندگان، سیاسی‌ترین بدن در منظومه‌های حماسی، بدن پهلوان است. پهلوان در کنار شاه و موبد، تثلیث قدرت را شکل می‌دهد. بدن نیرومند پهلوان، ابزاری است برای اعمال سیاست‌های پادشاهان و سرکوب مخالفان. ضحاک چون از شجاعت و جنگاوری گرشاسپ خبر می‌یابد، از او برای شکست دشمنانش یاری می‌جوید:

بهو را ببند و همانجا بدار به درگاه مهرج، برگن به دار
و گر چین شود یار هندوستان تو مردی کن و کین ز هر دو ستان
(همان: ۸۵)

البته گرشاسپ در گرشاسپ‌نامه بدنی کاملاً مطیع دارد. در عهد زمامداری ضحاک، همراه اوست و با سقوط او به فریدون می‌پیوندد.

پس از شکست ضحاک و خلع سلطنت او به دست فریدون، فریدون از قدرت پهلوانی کاوه استفاده می‌کند تا مانع سرکشی و عصیان مخالفان شود:

فرستاد مر کاوه را کینه خواه به خاور زمین با درفش و سپاه
(همان: ۲۹۳)

و سپس به گرشاسپ نیز نامه می‌فرستد و از او می‌خواهد تا نریمان جوان را به درگاه روانه سازد تا مأموریتی را به انجام برساند:

که باید ترا شد همه سوی چین چو کاوه شد از سوی خاور زمین
(همان: ۲۹۵)

به هر روی، پهلوانان، قدرت نظامی شاهان بوده‌اند که کار دفاع از کشور و سرکوب مخالفان را به عهده داشته‌اند و همهٔ این موارد در سایهٔ قدرت بدنی و جنگاوری پهلوانان میسر می‌شده است. شاخصه‌های جسمانی پهلوانان در گرشاسپ‌نامه همان‌هایی است که پهلوانان در منظومه‌های حماسی دیگر دارا هستند. ما از ویژگی‌های عامی سخن گفتیم که متناسب پهلوانی خاص، یعنی گرشاسپ است.

پهلوانان حماسی معمولاً همه‌جا در خدمت قدرت‌ها هستند، تنی نیرومندتر از دیگران دارند، قدرت بدنی آنان عاملی برای حفظ قدرت شاهان است و ...

به باور ضیاء‌الدینی دشت‌خاکی و همکاران (۱۳۹۸)، خاندان سام دارای «سرمایهٔ پیکرینه» هستند و بدن اجتماعی این خاندان دارای چند کارکرد عمده است: بازتولید قدرت نظامی، تنظیم معادلات قدرت، دفاع از کشور در مقابل متجاوزان و اهریمنان و بروز جلوه‌های آیینی. همهٔ موارد یاد شده در مورد گرشاسپ به عنوان یکی از شاخص‌ترین افراد این خاندان صدق می‌کند.

۲-۲-۳- بدن زنان پهلوانان در گرشاسپ‌نامه

زنان زیباروی، همسران پهلوانان هستند. زن جمشید که دختر شاه زابل است، بسیار زیباست و اسدی از هر جهتی به وصف زیبایی‌هایش پرداخته است:

مehش مشک ساي و شکر مي فروش دور نرگس کمانش، دو گل درع پوش
روان را به شمشاد پوينده رنج خرد را به مرجان گوينده گنج
(همان: ۴۶)

گرشاسپ دختر قيصر را به زني مي گيرد، اما وصف زيبايي هاي او که مو، رو، دهان،
زنخدان و ... را شامل مي شود، بيش از ده بيت را به خود اختصاص داده است، از جمله،
بيت هاي زير:

دو زلفش به هم جيم و در جيم دال دهن ميم و بر ميم از مشک خال
دو برگ گلش سوسن مي سرشت دو شمشاد عنبرفروش بهشت
(همان: ۲۰۸)

نريمان نيز خود طالب دختر شاه بلخ مي شود. گرچه وصف زيبايي او کمتر مذکور
است، اما اشاره نريمان به هم نژاد بودن با آن دختر و همچنين بيت زير، گوياي زيبايي
اوست:

تن ماه چهره گراني گرفت وان زاد سـروش نواني گرفت
(همان: ۳۷۷)

معمولاً زنان پهلوانان، بسان آنان نژاده هستند. در واقع، به علت وجود یک نگاه
طبقاتی و وجود این باور که نژاد از طریق زنان نیز منتقل می‌شود، معمولاً پهلوانان از
نژاده‌های قبایل یا کشورهای دیگر زن می‌ستانند تا اصالت نژادی دیگران را به خاندان
خود منتقل کنند. این رویه پس از اسلام تغییر می‌یابد و حتی بسیاری از خلفای اسلام در
قرن سه و چهار، از جمله کنیززادگان هستند. بنابراین نظام اجتماعی از مادرتباری به
سوی پدرتباری پیش می‌رود (آقاباباخانی خوزانی، ۱۳۹۷: ۷۸-۷۹). در روایت گرشاسپ
که مربوط به عصر پیش از اسلام است، زنان پهلوانان یا مادرانشان همه زیباروی و نژاده
هستند.

در متون فارسی، خصوصاً در شعر، زيبايي ايدآل، زيبايي ترکان آسيای ميانه است،
اما در هنگام توصيف يك به يك اعضاي تن، و دست کم در توصيف چشم، مژه، ابرو،

گونه، پیشانی و رنگ پوست، از جمال‌شناسی ترکی - که به زیبایی مغولی و ترکی قریب است - خبری نیست و این، همان زیبایی است که به زیبایی هندی نزدیک می‌شود (خالقی مطلق، ۱۳۷۵ ب: ۷۱۱-۷۱۲). در توصیف زیبایی زنان پهلوانان گرشاسپ‌نامه نیز جمال‌شناسی ایرانی به چشم می‌خورد.

۲-۴- بدن جنسیتی

منظور از بدن جنسیتی، قائل شدن به تفاوت ماهوی میان بدن زن و مرد و ارزش‌گذاری‌های متناسب با آن است. استفانی گرت (Stephanie Garrett) در کتاب «جامعه‌شناسی جنسیت»، بحث تفاوت‌های جنسی بیولوژیک میان مرد و زن را مطرح می‌کند. او می‌گوید که در جامعه‌شناسی برای تشریح مشروعیت تقسیم جنسی کار، از تفاوت‌های جنسی بیولوژیک، استفاده می‌شود. او از تایگر و فاکس نقل می‌کند که برنامه‌ریزی بیولوژیک، مردان را به سمت ستیزه‌جویی و سلطه‌طلبی، و زنان را به سمت بچه‌دارشدن و مراقبت از فرزندان، سوق می‌دهد. این برنامه‌ریزی بیولوژیک، میراث اجداد و نیاکان مردان و زنان است؛ اجدادی که در جوامع شکارگر و خوراک‌یاب، می‌زیسته‌اند (گرت، ۱۳۸۰: ۱۵).

در گرشاسپ‌نامه به بدن زن با نگاهی جمال‌شناسیک نگریسته شده است. استعارات و تشبیهات مختلفی به توصیف زیبایی زن پرداخته‌اند. جز این نگاه زیبایی‌شناسانه، زن نماد شرم دانسته شده و زن بی‌شرم، در نگاه اسدی، زنی نکوهیده است:

دلارام را بر رخ از شرم کی سمن لاله شد لاله لؤلؤ ز خوی
(همان: ۵۲)

در ادبیات داستانی عاشقانه و حماسی با وجود آن که «عشق هنوز به تقلید از الگوهای پیشین، زمینی و دیگرجنس‌گرایی است؛ ولی یک‌سویه، یعنی مردکوشه، و توصیف‌ها پیچیده در استعارات است» و در ادبیات دورهٔ اسلامی که مبلّغ اخلاق است،

زن به تابو بدل شده و با فقدان تدریجی او از ادبیات جنسی، عنصر زیبایی‌شناسی این نوع از ادبیات رنگ باخته است (خالقی مطلق، ۱۳۷۵ الف : ۱۷).

با توجه به شخصیت دین‌مدار اسدی در متن گرشاسپ‌نامه، گویا بیش از هر عاملی دیگر، تأثیر دین در این برداشت نقش داشته است. حتی در متن داستان ازدواج جمشید با دختر شاه زابل نیز، دختر شاه، کسی دانسته شده که با زنان خوش می‌شود و با مردان دلش نمی‌آساید و این نیز از مظاهر شرم زن است:

به مردان همی دل نیاسایدش بجز با زنان هیچ خوش نایدش
(همان: ۵۹)

گاه نیز به ضعف جسمانی و ناتوانی زن اشاره شده است؛ موضوعی که در فرهنگ و ادبیات جهان و ایران گذشته پرسامد است:

زن ارچه دلیر است و با زور دست همان نیم مردست هر چون که هست
(همان: ۵۲)

در گرشاسپ‌نامه، جز در یک مورد محدود، خبری از نیرومندی زن نیست. زن جمشید که دختر گورنگ است، شجاع و توانمند است:

یلی گشته مردانه و شیرزن سواری سپردار و شمشیر زن
شنیدم ز دانش پژوهان درست که تیر و کمان او نهاد از نخست
(همان: ۴۷)

به باور زرقانی، نقش جنگ‌جویی برای بدن زنان به رسمیت شناخته نشده است. مطرح‌شدن بدن جنگجو برای زن می‌تواند واکنشی اعتراض‌آمیز باشد به حاکمیت فرهنگ مردانه بر جهان حماسه‌ها، و نیز اکثر زنان و مردان حماسه‌ها پذیرفته‌اند که بدن مؤنث، قدرت رویارویی با بدن‌های مذکر را ندارد (زرقانی، ۱۳۹۸: ۲۳۲).

همان‌طور که خالقی مطلق اشاره کرده است اسدی نگاره‌ای از منش پهلوانان شاهنامه به دست نمی‌دهد و یادمانی از منش پهلوانان گرشاسپ‌نامه در خاطر آدمی باقی

نمی‌گذارد. همچنین منش بازیگران زن گرشاسپ‌نامه نیز ناچیز و منفی است (خالقی مطلق، ۱۳۶۲: ۵۳۵).

عوامل بازدارندهٔ اجتماعی و اخلاقی و شرایط تاریخی خاص سبب شده که جنسیت زن در این عصر، گویا به فراموشی سپرده شده باشد. در این عصر، اندام زنانه به فراموشی سپرده می‌شود و حتی در بسیاری از اشعار این دوره، نمی‌توان جنسیت معشوق را بازشناخت و این امر به تدریج با ورود عناصر تُرک در دربارها و ورود معشوق مذکر تشدید شده است (آقابابایی خوزانی، ۱۳۹۰: ۱۱)، اما چرا زن جمشید بر خلاف زنان دیگر پهلوانان گرشاسپ‌نامه جنگجو است؟ ما می‌دانیم که جمشید از کهن‌ترین شخصیت‌های اساطیری ایران است و حتی به عنوان کهن‌الگوی انسان نخستین در اساطیر ایرانی دانسته شده است (در این باره ر.ک.: قائمی، ۱۳۹۲: ۱۱۵-۱۱۸) و می‌دانیم که در ادوار کهن و جوامع نخستین کشاورزی نیز با جامعه‌ای مادرسالار روبه‌رو هستیم (در این باره ر.ک.: ستاری و همکاران، ۱۳۹۵: ۳۵۶-۳۵۷). بنابراین، اگر همسر جمشید خصوصیتی مردانه چون جنگ‌جویی را با خود دارد، احتمالاً به این دلیل است که با یک جامعهٔ زن‌سالارانه در عصر پیشدادیان روبه‌رو هستیم.

فرهنگ آریایی مرد-سروری و پدر-شاهی با دین زرتشت به فلات ایران آمده و به مرور، قلمرو فرمانروایی بانو-خدای کهن را دستخوش تغییر نموده است. الهگان زایش و باروری به پری شریری تبدیل شده‌اند که پهلوانانی چون گرشاسپ را فریفتهٔ خود می‌کنند (باقری‌حسن‌کیاده، ۱۳۸۴: ۱۰۲). بنابراین، می‌توان احتمال داد روایت زن جنگجوی جمشید، باقی‌ماندهٔ عصر مادرسالاری است؛ روایتی که هنوز به طور کامل دچار فترت اسطوره‌زدایی نشده است. قرائنی برای تأیید این موضوع نیز وجود دارد: یکی، این که دختر نزد پدر ارج و قرب فراوانی داشته؛ به طوری که:

نه هرگز به کس دادی او را پدر نه روزی ز فرمانش کردی گذر

(اسدی، ۱۳۸۶: ۴۷)

مهم‌تر این که دختر برای گزینش همسر، اختیار تام داشته است: چنان بود پیمان‌ش با ماهر وی که جفت آن گزیند که بپسندد اوی (همان)

به باور براهنی (۱۳۶۳)، حماسه‌ها در دوره رواج مردسالاری شکل گرفته‌اند. بنابراین، نیروی زن‌سالاری در حماسه‌ها به سوی اعماق ضمیرناخودآگاه بشر عقب رانده می‌شود و مردان، محور اصلی حماسه‌ها می‌شوند؛ مردانی که در دوره زن‌سالاری قربانی خدایان مؤنث بوده‌اند. بنابراین، زن جمشید را می‌توان ایزدی‌بانویی کهن مربوط به دوره پیشدادی دانست - ایزدبانویی که روایت او مربوط به ادوار زن‌سالارانه بوده و با ورود به ساحت حماسه، دیگرگونه شده است؛ به طوری که ماهیت زن‌سالار او را به سختی می‌توان تشخیص داد.

۲-۵- زبان بدن

زبان بدن (Body language) ارتباطی است از نوع دیدن و دیده‌شدن و بخشی است از ارتباط غیرلفظی (فرهنگی و فرجی، ۱۳۸۸: ۴۳۴). در واقع، تمام سخن گفتن ما با نوعی از تأکیدات همراه است که با حرکات چشم و ابرو و دست و... منتقل می‌گردد. ما بحث زبان بدن را تحت عناوینی چون «برون‌افکنی عواطف و احساسات» و «سپاس‌گزاری و تعظیم»، بررسی می‌کنیم:

۲-۵-۱- برون‌افکنی عواطف و احساسات

در این نوع از زبان بدن، گریه، خنده، شرمندگی و مواردی دیگر جای می‌گیرد که برون‌افکنی احساسات فرد را نشان می‌دهد. عصبانیت و شرمندگی و ناراحتی از مواردی است که بسیار تکرار می‌شود:

پریرخ به شرم آمد از روی جم ز بس ناز آن دو کبوتر به هم
(اسدی طوسی، ۱۳۸۶: ۵۲؛

نیز ر.ک.: همان: ۵۵، ۵۹)

گاه برون‌افکنی عواطف از نوع دوست‌داشتن و در آغوش کشیدن است:

بپرسید بسیار و بوسید چهر نوازید هر گونه و افزود مهر
(همان: ۱۹۴)

همچنین چاک‌دادن جامه هنگام شنیدن خبر ناگوار مرگ کسی:

همه جامه زد چاک و بنداخت تاج غریوان، به خاک آمد از تخت عاج
(همان: ۴۰۹)

زنان نیز برای نشان‌دادن عزا، موی خود را می‌کنده، بر صورت می‌زده‌اند و حتی با
ناخن صورت خویش را مجروح می‌نموده‌اند؛ چنانکه پس از مرگ گرشاسپ، شخصیت
اول گرشاسپ‌نامه، اتفاق می‌افتد:

زنان رخ زنان، بانگ و زاری کنان کُنان مویه و مویِ مشکین کُنان
به فندق، دو گلنار کرده فکار به دُر از دو پیلسته شویان نگار
(اسدی طوسی، ۱۳۸۶: ۴۰۷)

۲-۵-۲- سپاسگزاری و تعظیم

سپاسگزاری و همچنین تعظیم اشخاص نیز با حرکات بدنی همراه بوده:

کنیزان گلرخ فراز آمدند هم پیش جم در نماز آمدند
(همان: ۵۰)

پریرخ بغلتید در پیش شاه به خاک از سر سرو بر سود ماه
(همان: ۶۰)

سبک، زان میان مبتر بد نژاد برآمد به پای و زمین بوسه داد
(همان: ۱۱۰)

و مطابق رسم معمول، گاه، در قبال دریافت خبری مسرت‌بخش، دهانِ پیام‌آور را پر از جواهر می‌کرده‌اند. وقتی گرشاسپ بر ازدهای مخوفی فائق می‌آید، قاصدی این خبر را به پدر پهلوان می‌رساند و آنان:

دهانش ز یاقوت کردند پر دو دستش ز دینار و دامن ز دُر
(همان: ۷۹)

مطابق گرشاسپ‌نامه، گاه دیدار بزرگان با یکدیگر، با در آغوش کشیدن بر روی اسب همراه بوده است. وقتی گرشاسپ دعوت خاقان را می‌پذیرد، خاقان به استقبال او می‌رود و از روی اسب، هر دو، همدیگر را در آغوش می‌گیرند:

به بر یکدیگر را هم از پشت زین گرفتند این شاد از آن، آن از این
(همان: ۳۰۷)

۲-۶- پزشکی، سلامت و بهداشت

مطابق نظر ترنر، جامعه‌شناسی پزشکی با جامعه‌شناسی دین در ارتباط است؛ زیرا مفهوم بیماری، نشانه‌ای از سرشت مذهبی یا شعبه‌ای از یک طرح‌ریزی الهی بوده است. در چارچوب علم و فلسفه یونانی، پزشکی به عنوان مهارت صنعت‌گران دوره‌گرد، از دو جهت، ننگی اجتماعی بوده: اول این که کاری یدی بوده نه فکری. دوم این که این صنعت‌گران اجیرشده، دستمزد دریافت می‌کردند و به همین دلیل، با عناوین شرافتمندانه‌ای چون «ریاضی‌دان» که برای کارشان پولی دریافت نمی‌کرده‌اند، متمایز بوده‌اند. به همین دلیل در رسالات پزشکی یونانی، پیشنهاد شده که دانشجویان پزشکی را از خانواده‌های ثروتمند انتخاب کنند.

در سنت دینی، پزشکی تا حدی با کارهای خیریه درون صومعه‌ها آمیخته شده بود که اجازه می‌داد روابط حسنه‌ای بین ایده‌آلیسم مسیحی و انسان‌دوستی بقراطی (Hippocratic philanthropy) ایجاد شود (Turner, 2008: 64-65).

مباحث مرتبط با درمان بیماران یا مجروحان در گرشاسپ‌نامه هست، اما همهٔ مواردش کمتر توجیه علمی و مبنای عقلانی دارد: در سفر گرشاسپ به جزیرهٔ اسکونه، از نیایشگاهی سخن رفته که یکی از کارکردهای آن مداوای برخی بیماران است و بیمارانی را که شفا در تقدیر دارند در سه روز درمان می‌کند:

گرش بخش روزیست چون بد نخست بماند، به سه روز گردد درست
(اسدی طوسی، ۱۳۸۶: ۱۵۷)

همچنین، در یکی از سفرهای گرشاسپ، از بتخانه‌ای سخن به میان است که در آن از دهان بتی آب جاری می‌شود و یک دستش از طلا و دیگری از نقره است و آن بت شافی بیماران است (همان: ۱۸۵).

در قنوج حله‌ای به گرشاسپ تقدیم می‌شود که خواص فراوانی دارد از جمله دردزدایی:

کرا تن ز دردی هراسان شدی چو پوشیدی آن را تن‌آسان شدی
(همان: ۱۸۸)

گرشاسپ هندوان را شکست می‌دهد و آنان برای مداوا، تن‌های دریده و مجروح را می‌دوخته‌اند؛ همان‌طور که کشتگان را می‌سوزانیده‌اند:

به آتش همی کشته را سوختند همه شب تن خسته را دوختند
(همان: ۱۰۳)

در پاسخ به یک سؤال، برهمنی پُرخوری را عامل بیماری می‌داند:

همه درد تن در فزون خوردنست در سستیش به اندازه پروردنست
(همان: ۱۴۷)

همهٔ این موارد نشان می‌دهد که پزشکی و طب عمدتاً در گرشاسپ‌نامه جایگاهی ندارد و با خرافات آمیخته است.

توجه به شستشو نیز نمود کمی در گرشاسپ‌نامه دارد:

بر آن سایه بنشست و شد ز آب سیر سر و تن بشست و بر آسود دیر
از آن پس به آب گل و بوی خوش بشستند دست و نشستند کش
(همان)

گرشاسپ قبل از مرگش وصیت نوع کفن و دفنش را برای برادرزاده‌اش نریمان بیان می‌دارد و می‌خواهد تنش با عنبر و گلاب شسته شود:

تنم را به عنبر بشوی و گلاب بیا کن تهی گاهم از مشک ناب
(همان: ۴۰۵)

۲-۷- آرایش

آرایش در گرشاسپ‌نامه جایگاهی ندارد و به همین دلیل شواهد بسیار اندکی دارد. زنان گرشاسپ‌نامه خود زیبا و آراسته هستند و به آرایش آنان اشاره‌ای نشده است. به باور آقابابایی، در درجه اول، زیبایی در نگاه ایرانی یک زیبایی ذاتی است نه عارضی و زیبارویان باید فارغ از آرایش، خودشان زیبا باشند (آقابابایی خوزانی، ۱۳۸۶: ۴۷۳).

سبک آرایش هر قومی غالباً الگوی خاصی داشته و دارد. وقتی فرستاده گرشاسپ، می‌خواهد پاسخ فغفور چین را بدهد آنان را متهم می‌کند که چون زنان بسیار خود را می‌آرایند و زلف دراز آنان را به سخره می‌گیرد. پس واضح است در فرهنگ ایران زمین آن زمان، گذاشتن زلف و موی دراز، نامتعارف بوده و مردان نیز بسان زنان، اهل رنگ و بو و آراستن فراوان نبوده‌اند:

شما را ز مردانگی نیست کار مگر چون زنان بوی و رنگ و نگار
(همان: ۳۲۷)

در اجتماعات کهن بشری، گاه آرایش پدیده‌ای بوده که بین زن و مرد مشترک بوده است. گویا هدف، زیبایی نبوده، بلکه هر جامعه، با آرایش مخصوص خود، خود را از جوامع دیگر مجزا می‌کرده‌اند (هنسن و همکاران، ۱۳۸۶: ۱۰۲). احتمالاً در این ماجرا و در رابطه با چین با چین جامعه‌ای روبه‌رو هستیم.

۲-۸- پوشش بدن

معمولاً پرداختن به لباس و پوشش افراد در گرشاسپ‌نامه در درجهٔ بالایی از اهمیت نیست و شواهد کمی دارد.

یکی از رسوم که در گرشاسپ‌نامه از آن یاد شده، سر و پا برهنه‌کردن و کفن‌پوش نمودن است برای شفاعت‌گری.

در داستان شکست شاه قیروان، مردم برای شفاعت‌گری، سر و پا برهنه و کفن‌پوش نزد گرشاسپ می‌شتابند تا از قهر او ایمن گردند:

کفن در بر و برهنه پای و سر یکی کودک خُرد هر یک به بر
(اسدی، ۱۳۸۶: ۲۷۰)

برخی پوشش‌ها سوگوارانه است و رنگ عزا نیز سیاه است:
به نزدیک شیروی شد دادخواه که او بد سیه‌پوش درگاه شاه
(همان: ۱۹۴)

پس از مرگ گرشاسپ نیز بزرگان سیه‌پوش هستند (همان: ۴۰۷). گرشاسپ در وصیت خویش به نریمان، از نوع پوشش و کفن مرگش نیز سخن می‌گوید و گویا رسم کافوری‌کردن کفن سابقه‌ای کهن در ایران داشته است. حتی او می‌خواهد که آبچین (= پارچه‌ای که مرده را با آن پس از غسل خشک می‌کنند) را هم کافورین کنند:

بپوشم به جامه بر آیین جم کفن و آبچین ده به کافور، نم
(همان: ۴۰۵)

علاوه بر این، گرشاسپ از نریمان می‌خواهد که هنگام دفنش، زنان را بیگانه‌ای
نبیند. با توجه به این که اسدی در اصل داستان‌ها تصرف نکرده، احتمالاً با فرهنگی
اصیل و کهن و پیشااسلامی مواجه هستیم:

ز پوشیده رویان ممان کس به کوی که بیگانگانشان نبینند روی
(همان)

ویل دورانت (William James Durant) در مورد سکاها مطالبی را ذکر کرده و
از درپرده بودن زنانشان سخن رانده است: «آن‌ها مردم وحشی و درشت‌اندام قبایل جنگی
نیمه‌مغول و نیمه‌اروپایی بسیار نیرومندی بودند که در ارابه به سر می‌بردند و زنان خود
را سخت در «پرده» نگاه می‌داشتند، بی‌زین بر اسبان سرکش سوار می‌شدند و...»
(دورانت، ۱۳۳۷: ۳۳۷). بنابراین، به نظر می‌رسد رسم «در پرده نگاه داشتن زنان» در
بخش پایانی گرشاسپ‌نامه سنتی سکایی است، نه اسلامی.

اسدی در مبحثی تحت عنوان «وصف رود» پس از وصف یک رودخانه، به وصف
شکوه و عظمت شاهانه خاقان می‌پردازد. او در دو بیت به نوعی پوشش طبقاتی
می‌پردازد:

ز زربفت چین داشتی جامه شاه ز دیبا دگر مهتران سپاه
بدی جامه کرباس درویش را دگر پرنیان هر کم و بیش را
(همان: ۳۰۲)

صفت زربفت چه لباس تن باشد یا چیزی دیگر معمولاً از آن طبقات بالای اجتماع
است؛ همان‌طور که دختر قیصر نیز جامه‌ای زربفت داشته (همان: ۲۰۸).

وقتی جمشید از دست ضحاک فرار می‌کند، با دختر شاه کابل مواجه می‌شود. او
جمشید بودن خود را انکار می‌کند، اما دختر پیکره زیبای پرنیان‌پوش او را گواهی بر
جمشید بودن و شاه بودن او می‌داند:

گوا بر نکوپیکر تو درست همین پرنیان بس که در پیش توست
(همان: ۵۶)

۳- نتیجه‌گیری

جامعه‌شناسی بدن در گرشاسپ‌نامه، در ذیل چند عنوان بررسی شد:

بدن دینی: اسدی روح را برتر از تن می‌داند و برخی از بدن‌های پرستشگر را نیز به تصویر می‌کشد. تقابل روح و تن در گرشاسپ‌نامه پدیده‌ای جالب توجه است؛ زیرا پیشتر از آن که عرفان به منظومهٔ فکری شاعران تبدیل شود، اسدی به این تقابل اشاره کرده است.

بدن طبقاتی: بدن پهلوان بیشترین اوصاف را دارد و بدنی نیرومند و برز و زیباست. سیاسی‌ترین بدن در این اثر مشابه تمام آثار حماسی دیگر، بدن پهلوان است؛ بدنی که زیبا، تنومند و قدرتمند و ابزار اصلی پادشاهان برای کنترل تودهٔ مردم است. به بدن شاه کمتر پرداخته شده؛ مگر این که شاه-پهلوان باشد. بدن زن پهلوان نیز بسیار زیباست. بدن جنسیتی: بدن زنان در گرشاسپ‌نامه، بدنی است شرم‌آگین، ضعیف و کم‌توان، و حتی زن، نیم‌مرد دانسته شده است. زن به ندرت به میدان نبرد می‌رود.

زبان بدن: زبان بدن در گرشاسپ‌نامه ابزاری برای بیان احساساتی چون درد، خشم، شرم، تعظیم و سپاسگزاری است. از حیث پزشکی و بهداشتی، مطالب قابل توجهی در گرشاسپ‌نامه وجود ندارد و مطالبی که هست عمدتاً با خرافات آمیخته شده است. توجه به بهداشت تن و شستشو نیز در چند مورد محدود ذکر شده است.

در کل، در گرشاسپ‌نامه، نگاهی نژادی و طبقاتی به بدن وجود دارد. آنانی که بر صدر نشست‌اند، یا شاه هستند یا پهلوان و یا این که مناسبتی با این دو، خصوصاً با پهلوانان دارند. به هر حال، گرشاسپ که مربوط به عهد پیش از اسلام است، از یک

جامعه طبقاتی و از یک نظام کاستی برخاسته است. بنابراین، در این بافت اجتماعی شاه بر بلندا نشسته و از همه برتر است. پهلوان نیز چون در خدمت اوست، مقام بعدی را کسب می‌کند. دختران شاهان نیز همسران پهلوانان می‌شوند و با این تدبیر، اصالت شاهانه به خاندان پهلوان نیز منتقل می‌شود. دشمنان ایرانیان در گرشاسپ‌نامه نیز برخلاف شاهان ایرانی، زیبا نیستند بلکه زاغ‌چهر و دیو‌صورت هستند؛ موضوعی که در نبردهای میان گرشاسپ و آنان، جهت‌خوارداشت‌شان مطرح شده است، اما از بن‌مایه‌ای اساطیری و کهن، یعنی ثنویت‌گرایی منشعب شده است. تحلیل اجتماعی بدن در گرشاسپ‌نامه، تحلیل متنی قرن پنجمی نیست، بلکه تحلیل اجتماعی است که در اعصار پیش از اسلام وجود داشته است؛ زیرا گرشاسپ، پهلوانی کهن با پیشینه‌ای اوستایی است.

منابع

الف) کتاب‌ها

۱. اسدی‌طوسی، ابونصر علی بن احمد (۱۳۸۶)، گرشاسپ‌نامه، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران: دنیای کتاب.
۲. براهنی، رضا (۱۳۶۳)، تاریخ مذکر، تهران: نشر اول.
۳. خطیبی، ابوالفضل (۱۳۷۷)، «اسدی طوسی»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، صص ۲۵۹ - ۲۶۰.
۴. دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۳۷)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام، تهران: اقبال.
۵. ذکائی، محمدسعید و مریم امن‌پور (۱۳۹۲)، درآمدی بر تاریخ فرهنگی بدن در ایران، تهران: تیسرا.

۶. رزمجو، حسین (۱۳۸۱)، قلمرو ادبیات حماسی ایران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۷. زرقانی، سیدمهدی (۱۳۹۸)، تاریخ بدن در ادبیات، تهران: سخن.

۸. سرکاراتی، بهمن (۱۳۸۵)، سایه‌های شکار شده، تهران: طهوری.

۹. سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۴)، بوستان سعدی، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.

۱۰. شمیسا، سیروس (۱۳۸۸)، سبک‌شناسی شعر، ویراست دوم، تهران: میترا.

۱۱. گرت، استفانی (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی جنسیت، ترجمهٔ کتابیون بقایی، تهران: دیگر.

۱۲. لو بروتون، داوید (۱۳۹۲)، جامعه‌شناسی بدن، ترجمهٔ ناصر فکوهی، تهران: نشر ثالث.

۱۳. هنسن، جوزف؛ ایولین رید و ماری-آلیس واترز (۱۳۸۶)، آرایش، مد و بهره‌کشی از زنان، ترجمهٔ افشنگ مقصودی، تهران: گل آذین.

ب) مقالات

۱. آقابابایی خوزانی، زهرا (۱۳۹۰)، «نشانه‌های زیبایی پیکرین در ادب پارسی»، کهن‌نامهٔ ادب پارسی، سال دوم، شماره اول، صص ۱-۱۹.

۲. _____ (۱۳۹۷)، «نکته‌ای چند در داستان اسکندر و فغانستان»، دریچه، سال سیزدهم، شماره ۵۰، صص ۷۶-۸۴.

۳. اباذری، یوسف و نفیسه حمیدی (۱۳۸۷)، «جامعه‌شناسی بدن و پاره‌ای مناقشات»، زن در توسعه و سیاست (پژوهش زنان)، دوره ۶، شماره ۴، صص ۱۲۷-۱۶۰.

۴. ارژنگی، کامران (۱۴۰۱)، «بازهم درباره‌ی مازندران شاهنامه، نبرد ایران و مازندران (مشرق و مغرب)، زمینه‌ی اصلی حماسه‌های فارسی»، پژوهشنامه‌ی ادب حماسی، سال هجدهم، شماره‌ی دوم (ویژه‌نامه)، پیاپی ۳۴، صص ۱۳-۳۸.
۵. استاجی، اعظم (۱۳۸۶)، «پیدایش حروف اضافه از نام اندام‌های بدن»، نامه‌ی فرهنگستان، دوره ۳، شماره ۳ (ویژه‌نامه دستور)، صص ۴۰-۵۱.
۶. اسماعیل‌پور، علیرضا (۱۳۹۳)، «درباره‌ی گیسوری و سرکشی پهلوانان (ذیلی بر آراء ژرژ دومزیل در باب کارکرد جنگاوری)»، پژوهش‌های ایران‌شناسی، دوره ۴، شماره ۱، صص ۱-۱۵.
۷. افراشی، آریتا و تورج حسامی (۱۳۹۲)، «تحلیل استعاره‌های مفهومی در یک طبقه‌بندی جدید با تکیه بر نمونه‌هایی از زبان‌های فارسی و اسپانیایی»، پژوهش‌های زبانشناسی تطبیقی، دوره ۳، شماره ۵، صص ۱۴۱-۱۶۵.
۸. باقری‌حسن‌کیاده، معصومه (۱۳۸۴)، گناه‌گرشاسب، مطالعات ایرانی، سال ۴، شماره ۷، صص ۹۷-۱۱۴.
۹. براتی، محمود و علی‌محمد محمودی (۱۳۹۰)، «نگاه‌ی تعلیمی اسدی طوسی در کتاب حماسی‌گرشاسب‌نامه و برخی از اندیشه‌های مذهبی و اندرزهای وی»، پژوهشنامه‌ی ادبیات تعلیمی، سال سوم، شماره ۱۲، صص ۲۵-۵۶.
۱۰. خالقی‌مطلق، جلال (۱۳۷۵ الف)، «تن‌کامه‌سرایی در ادب فارسی»، ایران‌شناسی، جلد ۸، شماره ۱، صص ۱۵-۵۴.
۱۱. _____ (۱۳۷۵ ب) «زیبایی کمال مطلوب زن در فرهنگ ایران»، ایران‌شناسی، سال هشتم، شماره ۳۲، صص ۷۰۳-۷۱۶.

۱۲. _____ (۱۳۶۲)، «گردشی در گرشاسپ‌نامه ۲»، ایران‌نامه، جلد ۲، شماره ۴، صص ۵۱۳-۵۵۹.
۱۳. دومزیل، ژرژ (۱۳۵۴)، «ایدئولوژی تقسیم‌بندی سه گانه هند و اروپائیه»، نگین، تلخیص و ترجمهٔ غفار حسینی، شماره ۱۲۹، صص ۳۹-۴۳.
۱۴. ستاری، رضا؛ مرضیه حقیقی و شهرام احمدی (۱۳۹۵)، «تحلیل روابط خویشاوندی در حماسه‌های ملی ایران از دیدگاه انسان‌شناسی ساختارگرا»، زن در فرهنگ و هنر (پژوهش زنان)، دوره ۸، شماره ۳، صص ۳۴۹-۳۷۰.
۱۵. ضیاءالدینی دشت‌خاکی، علی؛ مهدخت پورخالقی‌چترودی و علی یوسفی (۱۳۹۹)، «تحلیل جامعه‌شناسی بدن در شاهنامه با تکیه بر پیکرینگی خاندان سام»، نقد و نظریهٔ ادبی، سال ۵، شماره ۱، صص ۱۴۳-۱۶۷.
۱۶. علیزاده، توحید (۱۳۹۲)، «تأملی در جامعه‌شناسی بدن»، کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره ۷۰، صص ۱۳-۲۱.
۱۷. فرهنگی، علی‌اکبر و حسین فرجی (۱۳۸۸)، «زبان بدن از نگاه مولانا در مثنوی معنوی»، پژوهشنامهٔ ادب حماسی (پژوهش نامه فرهنگ و ادب)، دوره ۵ و ۶، شماره ۹، صص ۴۲۹-۴۶۲.
۱۸. قائمی، فرزاد (۱۳۹۲)، «بررسی کهن‌الگوی انسان نخستین و نمودهای آن در بخش پیشدادی شاهنامه فردوسی بر مبنای اسطوره‌شناسی تحلیلی»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۹، شماره ۳۱، صص ۱۰۵-۱۳۱.

ج) پایان‌نامه‌ها

۱. آقابابایی خوزانی، زهرا (۱۳۸۶)، بررسی نشانه‌های زیبایی‌شناختی خوبرویان در شعر حوزه‌های خراسان و آذربایجان [رساله دکتری، دانشگاه علامه طباطبایی]، کتابخانه مرکزی دانشگاه علامه طباطبایی.
۲. کوهی، کمال (۱۳۹۰)، تبیین جامعه‌شناختی مدیریت بدن در میان زنان شهر تبریز، [رساله دکتری، دانشگاه اصفهان]، کتابخانه مرکزی دانشگاه اصفهان.

د) منابع لاتین

- 1- Turner, Brayan (2008). *The body and society*, Nottingham Trent University.

Reference List in English

Books

- Asadi Tusi, A. (1983). *Garhaspnama* (by H. Yaghmai), Donyaye ketab. [in Persian]
- Baraheni, R. (1984). *Tarikhe Mozakkar*, Nashre avval. [in Persian]
- Durant, W. J. (1958). *The Story of Civilization* (A. Aram, Trans.), vol. 1, Iqbal. [in Persian]
- Garrett, S. (2001). *Gender* (K. Baghai, Trans.), Digar. [in Persian]
- Hanson, J., Reed, E. & Waters, M. A. (2016). *Cosmetics fashions and the exploitation of women* (A. Maghsoudi, Trans.), Gol Azin. [in Persian]
- Khatibi, A. (1998). *Asadi Toosi, Encyclopaedia Islamica*, Vol. 8, Center for the Great Islamic Encyclopedia. [in Persian]
- Le Breton, D. (2013). *la sociologie du corps* (N. Fakuhi, Trans.), Nashre Sales.
- Razmjoo, H. (2002). *The Realm of Iranian Epic Literature*, Vol. 1, Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Saadi Shirazi, M. (2005). *Bustan* (G. Yousefi, Ed.), Khwarazmi. [in Persian]
- Sarkarati, B. (2006). *Sayehaye Shekar Shode*, Tahuri. [in Persian]
- Shamissa, Sirous. (2009). *A Stylistic Survey Of Persian Poetry*, 2nd edition. *Tehran: Mitra*. [in Persian]

Turner, B. S. (2008). *The body and society*, Third Ed., Nottingham Trent University.

Zarqani, S. M. (2019). *History of the body in literature*, Sokhan. [in Persian]

Zokai, M. S., & Amnpour, M. (2013). *An introduction to the cultural history of body in Iran*, Teesa. [in Persian]

Articles

Abazari, Y., & Hamidi, N. (2009). Sociology of Body and Theoretical Arguments. *Woman in Development & Politics*, 6(4), 127-160. [in Persian]

Afrashi, A., & Hesaami, T. (2013). A new classification for analyzing conceptual metaphors: Examples from Persian and Spanish. *Iranian Journal of Comparative Linguistic Research*, 3(5), 141-165. [in Persian]

Agha Babaei, Z. (2011). The Signs of Physical Beauty in Persian Literature. *Classical Persian Literature*, 2(1), 1-19. [in Persian]

Agha Babaei, Z. (2019). A few points in the story of Iskandar and Faghstan. *Daricheh*, 13(50), 76-84. [in Persian]

Alizadeh, T. (2013). A reflection on the sociology of the body. *Ketabe mah (Social Sciences)*, 70, 13-21. [in Persian]

Arzhangi, K. (2022). On Shahnameh's Mazandaran once more the battle of Iran and Mazandaran (East and West) the main ground for Persian epics. *The Journal of Epic Literature*, 18(2), 13-38. [in Persian]

Bagheri Hassan Kiadeh, M. (2005). Garshasb's Sin. *Journal of Iranian Studies*, 4(7), 97-114. [in Persian]

Barati, M., & Mahmoodi, A. M. (2011). Educational view of Asadi Tusi in the epic book of Gershasapnameh and some of his religious thoughts and instructions, *Journal of Didactic Literature Review (Islamic Azad University-Dehaqan Branch)*, 3(12), 56-25. [in Persian]

Dumézil, G. (1975). *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées de peuples indo-européens* (G. Hosseini, Trans.), *Journal of Negin*, 129, 39-43. [in Persian]

Esmailpour, A. (2014). About Heroes' Gīsvāri (Having Curly Hair) and Obstinacy (An Appendix to Georges Dumézil's Theory about Warriors' Function). *Iranian Studies*, 4(1), 1-15. doi: 10.22059/jis.2014.52665. [in Persian]

Estaji, A. (2007). The emergence of prepositions from the names of body parts. *Nama-i farhangistan*, 3(3), 40-51. [in Persian]

Farhangi, A. A., & Faraji, H. (2009). The language of the body from the perspective of Rumi in the Masnavi al-Manavi, *Journal of Epic literature (pazhuhesh-nameh farhang-o-adab)*, 5-6(9), 429-462. [in Persian]

Ghaemi, F. (2012). Examination of the archetype of the first man and its manifestations in the pre-dative section of Ferdowsi's Shahnameh based on

analytical mythology. *Journal of mytho-mystic literature*, 9(31), 105-131. [in Persian]

Khaleghi Motlagh, J. (1983). Gardeshi dar Garshasnameh (2). *Irannameh*, 2 (4), 513-559. [in Persian]

Khaleghi Motlagh, J. (1996a). Tankamehsaraei dar Adabe Farsi. *Iranshenasi*, 8(1), 15-54. [in Persian]

Khaleghi Motlagh, J. (1996b). The perfect beauty of a woman in Iranian culture. *Iranshenasi*, 8(32), 703-716. [in Persian]

Satari, R., Haghighi, M., & Ahmadi, S. (2016). Evaluation of the relationships in the national epic of Iran from the perspective of structuralist anthropology. *Journal of Woman in Culture and Arts*, 8(3), 349-370. doi: 10.22059/jwica.2016.60584. [in Persian]

Ziaaddini Dasht e khaki, A., Pourkhaleghi chatrodi, M., & Yousofi, A. (2020). A Sociological Analysis of the Body in Shahnameh (The Book of Kings) with an Emphasis on the Corporality of the Household of Sam. *Literary Theory and Criticism*, 5(1), 143-167. doi: 10.22124/naqd.2020.13912.1788 [in Persian]

Thesis

Aghababai Khozani, Z. (2007). *Examining the aesthetic signs of Khobroyan in the poetry of Khorasan and Azerbaijan* [Doctoral dissertation, Allameh Tabatabai University]. Central library of Allameh Tabataba'i University. [in Persian]

Kohi, K. (2011). *Sociological interpretation of body management among women in Tabriz city* [Doctoral dissertation, Isfahan University]. Central library of Isfahan University. [in Persian]