

خوانش داستان هفتواد از دید تاریخگرایی نوین و تحلیل گفتمان

دکتر علیرضا قاسمی

دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان

دکتر فاطمه کاسی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور

چکیده

پژوهش حاضر بر آن است تا از دو دید تاریخگرایی نوین و تحلیل گفتمان، که با مقوله‌های قدرت و ایدئولوژی پیوندی ژرف دارند، به بازخوانی این داستان بپردازد و وجوه مغفول و نکاویده آن را بازنمایاند. در مجموع، تنش میان عناصر ساسانی و اشکانی، تقابل قدرت مشروع و نامشروع و هژمونی نظام طبقاتی و مالی و نیز تقابل دو آیین زردشتی و مهرپرستی، بنمایه داستان هفتواد در هریک از این خوانشها است. همچنین بررسی عناصر و نشانه‌های روایت شاهنامه و دیگر منابع داستان هفتواد، نشان می‌دهد که منابع قدرت سیاسی و ایدئولوژیک در صورتبندی وقایع در منبع اصلی روایت شاهنامه (کارنامه اردشیر بابکان) و در پی آن در خود شاهنامه نقش مهمی ایفا کرده است.

کلیدواژه‌ها: داستان هفتواد، تاریخگرایی نوین، تحلیل گفتمان، ادبیات ایران قبل از اسلام، ادبیات دوره اشکانیان، مناسک آیین مهری، آیین زردشتی و دیدگاه‌های جدید.

۱. مقدمه

شاهنامه فردوسی به عنوان بزرگترین اثر حماسی ایران، متنی گسترده، پیچیده و سرشار از عناصر و نشانه‌هایی است که به عوالم مختلف راه می‌برد؛ از این رو شاهنامه همانند دیگر شاهکارهای ادبی، اثری چندلایه با دلالت‌هایی چندوجهی است و داستانهای آن، که در بستری از واقعیات تاریخی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اعتقادی ایران باستان و بر پایه روابط پیچیده این مقولات با یکدیگر شکل گرفته است، قابلیت مطالعه و بررسی از دیدهای گوناگون را دارد.

داستان هفتواد یکی از مهمترین این داستانهاست که مرز اسطوره و تاریخ را در شاهنامه درهم می‌شکند و گفتمان مرزبندی شاهنامه به سه بخش اساطیری، حماسی و تاریخی را متزلزل می‌کند. بررسی آرای پژوهشگران، حاکی از ظرفیت این داستان برای خوانشهای متفاوت است. مطالعه پیشینه پژوهش نشان می‌دهد نظر این پژوهشگران را می‌توان عمدتاً در مقوله‌های آیینی، قدرت، کهن‌الگوی اژدهاکشی و اسطوره‌شناسی تطبیقی، دسته‌بندی کرد.

مزداپور با توجه به برخی نشانه‌ها به ردپاهای آیین مهری در داستان هفتواد اشاره می‌کند؛ اما از این اشاره، نتیجه روشنی به دست نمی‌دهد که حاکی از تقابل دو آیین مهری و زردشتی در این داستان باشد. همچنین از نظر او در این داستان با رگه‌های اصلی از فرهنگ و آداب بومیان ایران و احیاناً اژدهاپرستانی سروکار داریم که شاید هرگز زردشتی نبوده، و یا همیشه به صورت پیروان کیشی دیگر و مردمی کشاورز و کهنتر در روستاها یا در میان اصناف و بازار زندگی می‌کرده‌اند (مزداپور، ۱۳۸۳: ۲۳۶-۲۲۸). از نظر زریاب‌خویی قضیه کرم یا اژدها در داستان هفتواد، حکایت از آیینی است که مبنای آن بر پرستش مار یا اژدها بوده‌است (زریاب‌خویی، ۱۳۸۵: ۳۴). ویدن‌گرن با اشاره به تمرکز جشن سال نو (مهرگان) بر نبرد آیینی با اژدها و ارتباط آن با میترا در ایران، داستان نبرد اردشیر با کرم هفتواد را دارای همین پس‌زمینه دینی می‌داند (ویدن‌گرن: ۱۳۷۷: ۷۴ و ۴۲۹).

از نظر ماسه با توجه به فتح کرمان به دست اردشیر، ریشه عامیانه کلمه کرمان یعنی کرما در استناد این افسانه باستانی به اردشیر نقش داشته است (ماسه، ۱۳۵۰: ۲۱۱ و ۲۱۰). سرآمی نیز بر آن است که کل داستان کرم هفتواد در توجیه علت نامگذاری شهر کرمان

است. او همچنین به پیوند داستان با مقوله قدرت اشاره می‌کند (سرّامی، ۱۳۷۸: ۷۰ و ۷۳۲ و ۷۳۱).

بهار با اشاره به کهن‌الگوی اژدهاکشی قهرمانان، کشته‌شدن کرم هفتواد به دست اردشیر را در همین الگو قرار می‌دهد (بهار، ۱۳۷۶: ۳۸). از نظر زرّین‌کوب نیز تدوین کنندگان حماسه‌ها با وارد کردن عناصری اساطیری چون ماجرای کرم هفتواد به داستان اردشیر، کوشیده‌اند از او یک پهلوان بزرگ اژدهاکش و یک بازمانده دنیای باستانی کیان بسازند (زرّین‌کوب، ۱۳۸۰: ۴۱۳).

به نظر نولدکه، داستان هفتواد گونه‌ای از اسطوره کهن آپولو و هیدرا یا وریتره است. مثل نیز این داستان را دگردیسه‌ای از همان اسطوره به شمار می‌آورد و در این نظر، یوستی نیز با آنان همراهی است. لی‌برشت، داستان هفتواد را با افسانه اسکاندیناویایی راگنار و ثوره می‌سنجد (ر.ک. کویاجی، ۱۳۸۸: ۵۹). کریستن‌سن هم کشته‌شدن اژدها/کرم به دست اردشیر را مقتبس از اسطوره بابلی نبرد مردوک با تیامت می‌داند (کریستن‌سن، ۱۳۶۸: ۱۴۷). کویاجی نیز به همانندیه‌های افسانه کرم هفتواد با افسانه چینی «کرم زرّین درخت»، بازتاب این اسطوره چینی در جنوبی‌ترین بخش‌های ایران و سپس راه یافتن آن به کارنامه اردشیر بابکان اشاره می‌کند (کویاجی، ۱۳۸۸: ۶۱-۵۶).

امیدسالار معتقد است که به احتمال زیاد، گزارش جنگ اردشیر با یکی از حکمرانان محلی ایران با داستان اژدهاکشی پهلوانان قدیم درآمیخته و از این امتزاج، داستان هفتواد پدید آمده‌است (امیدسالار، ۱۳۹۰: ۷۶۸). از نظر کزّازی خاستگاه این داستان می‌تواند تاختن اردشیر به کرمان و درشکستن سپاه بلاش، پادشاه کرمان، باشد (کزّازی، ۱۳۸۸: ۵۵۵/۷). در مقابل، باستانی‌پاریزی بر آن است که اردشیر دو بار در کرمان مجبور به اعمال نیرو شده است؛ در مرحله اول با بلاش و در مرحله دوم نیز به هنگام برگشت از هند در بم با هفتواد برخورد کرده است (باستانی‌پاریزی، ۱۳۶۴: ۲۶۴/۱).

با وجود ظرفیت داستان هفتواد برای بررسی از دیدهای گوناگون، تاکنون مقالات پژوهشی بسیار اندکی درباره آن منتشر شده است. علت این امر، بی‌توجهی محققان به دوره موسوم به تاریخی شاهنامه است. از جمله این مقالات می‌توان به مقاله «تحلیل روان‌شناختی نمادها و کهن‌الگوها در داستان کرم هفتواد شاهنامه فردوسی» (طغیانی و همکاران، ۱۳۹۰: ۸۷-۱۱۱) اشاره کرد.

هدف این مقاله آن است که داستان هفتواد را با رویکردی چنددیدگاهی و با استفاده از دو رهیافت انتقادی تاریخگرایی نوین و تحلیل گفتمان بررسی کند؛ روابط و مناسبات پیچیده قدرت و ایدئولوژی را در شبکه متن توضیح دهد و شیوه‌های دیگر نگاه به این داستان را طرح نماید. بدین منظور علاوه بر روایت شاهنامه، نشانه‌های موجود در روایت کارنامه اردشیر بابکان و دیگر منابع تاریخی نیز مورد توجه قرار گرفته است.

۲. مباحث نظری پژوهش

۲-۱ تاریخگرایی نوین

از نظر بیشتر مورخان سنتی، تاریخ رشته‌ای از رویدادهاست که رابطه‌ای خطی و علی دارد و ما کاملاً می‌توانیم از طریق تحلیل عینی، واقعیتهای مربوط به رویدادهای تاریخی را کشف کنیم؛ اما از نظر تاریخگرایی نوین ما جز پایه‌ای‌ترین واقعیتهای تاریخی به چیز دیگری دسترسی شفاف نداریم و درک ما از معنای چنین واقعیتهایی، از چگونگی تطبیق آنها با شبکه پیچیده ایدئولوژیهای رقیب و انگیزه‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی دیگر با یکدیگر در زمان و مکان وقوع این واقعیتهای، صرفاً به تفسیر مربوط می‌شود نه واقعیت. تاریخگرایی نوین با برجسته ساختن روایتهای تاریخی سرکوب‌شده گروه‌های درحاشیه‌مانده، روایت تاریخی غالب را واسازی می‌کند تا متنی را که زیر متن اصلی پنهان مانده است، آشکار سازد (تایسن، ۱۳۸۷: ۴۶۸ و ۴۶۷ و ۴۷۷ و ۴۷۶).

دغدغه تاریخگرایی نوین، رویدادهای تاریخی به‌عنوان رویداد نیست، بلکه راههای تفسیر این رویدادها، گفتمانهای تاریخی، راههای نگرش به جهان و وجوه معنی است. به نظر تاریخ‌نگاران نوین، رویدادهای تاریخی واقعیتهایی برای ثبت شدن نیست، بلکه «متونی» برای «قرائت» شدن است (همان، ۴۹۱). شالوده موضوعات اصلی و مجموعه‌ای منسجم از مفروضات تاریخگرایی نوین را تألیفات میشل فوکو شکل می‌دهد. از نظر فوکو، تاریخ، روابط متقابل پیچیده میان گفتمانهای گوناگون است. تاریخ‌پژوه باید گفتمانهای گوناگون و روابط متقابل میان آنها و نیز روابط متقابل آنها را با اعمال غیرگفتمانی (هرگونه نماد فرهنگی از جمله شکلی از حکومت) کنار یکدیگر بگذارد تا به شناختن مورد پژوهش دست یابد. از این دید تاریخ شکلی از قدرت است (Bressler, ۲۰۰۷: ۲۴۹).

پیروان تاریخگرایی نوین به تأثیرات اجتماعی و ایدئولوژیک معنا و چگونگی شکل‌گیری آن توجه دارند و خوانشهایی از متون عمدتاً ادبی به دست می‌دهند که برخلاف رویکرد غیرتاریخی و متن‌بنیاد نقد سنتی، می‌کوشد به کمک روش‌شناسی تاریخی، متون را در بستر فرهنگی شکل‌گیری آنها تفسیر کند (ادگار و سجویک، ۱۳۸۷: ۹۱). تاریخگرایی نوین هم به حاشیه رانده شدن ادبیات با تاریخگرایی سنتی و هم محفوظ داشتن متن ادبی در بُعدی بی‌زمان و رای تاریخ به دست نقد نو را طرد می‌کند. بر این اساس، متون ادبی اشیای هنری خودبسنده‌ای نیست که از زمان و مکان نگارش خود فراتر می‌رود، بلکه فراورده‌هایی فرهنگی است که گفتمانهای در حال گردش در زمان نوشته شدن خود را به نمایش می‌گذارد و خود یکی از این گفتمانها است (تایسن، ۱۳۸۷: ۴۸۵ و ۴۸۴ و ۴۹۱).

۲-۲ تحلیل گفتمان

گفتمان که امروزه به اصطلاحی رایج در بسیاری از رشته‌ها تبدیل شده است، به‌طور گسترده در تحلیل متون ادبی و غیرادبی با معانی متفاوت ولی نزدیک به هم به‌کار می‌رود. در بسیاری از موارد، مقصود از گفتمان این است که «زبان در چارچوب قالبهایی ساختاربندی شده و مردم به هنگام مشارکت در حوزه‌های مختلف حیات اجتماعی در گفتار خود از این قالبها پیروی می‌کنند... تحلیل گفتمان هم تحلیل این قالبهاست» (پورگنسن و فلیپس، ۱۳۹۲: ۱۷). رویکردهای گوناگون تحلیل گفتمان را در دو نگرش متفاوت نسبت به زبان و گفتمان می‌توان جست؛ نگرش اول، که به ایدئولوژی و قدرت کاملاً بی‌توجه است در زبان‌شناسی ساختگرا و نقشگرا ریشه دارد و براساس آن، گفتمان به مثابه زبان بالاتر از جمله یا زبان به هنگام کاربرد است؛ اما نگرش دوم، که در آثار میشل فوکو به اوج خود رسید بر دیدگاه پساساختگرایانه به زبان مبتنی است؛ دیدگاهی که بر پایه آن، معانی محصول اوضاع فرهنگی و اجتماعی است و در زبان به واقعیت می‌پیوندد. بر این پایه، گفتمانها نظامهایی خودبنیاد است که برای دستیابی به قدرت، زبان و همه پدیده‌های اجتماعی دیگر را در سیطره خویش می‌گیرد (سلطانی، ۱۳۹۲: ۲۵).

از نظر فوکو هیچ متنی عاری از القائات ارزشی، روابط قدرت و عوامل فرهنگی نیست و به هنگام تفسیر هر متن، باید درصدد یافتن این لایه‌های معنایی نیز بود. آرای



فوکو در تکوین تحلیل گفتمان و پیدایش رویکردهای گوناگونی چون تحلیل گفتمان انتقادی و نظریه گفتمان لاکلو و موف نقش اساسی داشته است.

فکر کلی نظریه گفتمان لاکلو و موف این است که پدیده‌های اجتماعی هیچگاه تام و تمام نیست؛ معانی هرگز نمی‌تواند برای همیشه تثبیت شود و این امر راه را برای کشمکش‌های دایمی اجتماعی بر سر تعاریف جامعه و هویت آن باز می‌گذارد که خود تأثیرات اجتماعی در پی دارد. بر این اساس، وظیفه تحلیلگر این است که جریان این کشمکش‌ها را بر سر تثبیت معنا در همه سطوح امر اجتماعی نشان دهد (یورگنسن و فیلیس، ۱۳۹۲: ۵۳ و ۵۴). تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف نیز، که یکی از رویکردهای عمده تحلیل گفتمان انتقادی است، متشکل از تحلیلی سه سطحی یعنی توصیف، تفسیر و تبیین است. تحلیل گفتمان در سطح تفسیر و تبیین با بررسی متن در ارتباط با قدرت، ایدئولوژی و نهادهای اجتماعی و دانش پس‌زمینه در پی شناسایی این مسأله است که متن مورد نظر در راستای تحکیم و بقای قدرت و گفتمان حاکم تولید شده یا در جهت تغییر و اصلاح اجتماعی. در این سطح از تحلیل گفتمان، تحلیلگر درصدد کشف معانی پنهان و ایدئولوژیک متن با راهبرد طبیعی‌زدایی از باورهای متعارف جامعه است تا واقعیتها را برای مردم آشکار کند (آفاگل‌زاده، ۱۳۹۲: ۵۷ و ۵۸).

در مجموع، برخی از مهمترین اهداف تحلیل گفتمان عبارت است از: روشن کردن ساختار عمیق و پیچیده تولید متن، نمایاندن تأثیر بافت متن و بافت موقعیتی (عوامل اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، تاریخی و شناختی) بر گفتمان، نشان‌دادن موقعیت و شرایط خاص تولیدکننده گفتمان و آشکار ساختن رابطه میان متن و ایدئولوژی (بهرام‌پور، ۱۳۷۹: ۵۲).

۳. داستان هفتواد به روایت شاهنامه

در شهر کجاران در کنار دریای پارس، مردمی می‌زیستند که با تلاش خویش روزگار می‌گذراندند. در نزدیک شهر، کوهی بود که دختران شهر هر روز در آنجا به ریسندگی می‌پرداختند. در آن شهر مردی به نام هفتواد می‌زیست که هفت پسر داشت و به همین سبب او را هفتواد می‌خواندند. هفتواد دختری نیز داشت که با دیگر دختران شهر برای ریسندگی به کوه می‌رفت. روزی این دختر سیبی را در راه یافت و در میان آن، کرمی دید. دختر کرم را در دوکدان گذاشت و به یمن آن، تولید روزانه‌اش در ریسیدن نخ، هر

روز بیشتر می‌شد. هفتواد با آگاهی از این ماجرا، آن کرم را به فال نیک گرفت و همگی کرم را گرامی می‌داشتند.

کرم بتدریج بزرگ شد و از این رو آن را در صندوقی نهادند. هفتواد و پسرانش نیز به یمن کرم، توانگر و معتبر شدند. در همین زمان، امیر شهر در پی باج ستاندن از هفتواد بود اما او به این خواسته تن در نداد و جنبشی به‌راه انداخت. توده مردم و نامداران شمشیرزن نیز بر او گرد آمدند. هفتواد شهر را در دست گرفت و با کشتن امیر بر گنجینه‌هایش دست یافت؛ سپس بر فراز کوه، دژی استوار بنا کرد. به سبب رشد خارق‌العاده کرم، حوضی در کوه و در داخل دژ ساختند و کرم را در آن قرار دادند. پس از پنج سال، کرم به اندازه پیلی شد و هفتواد نیز به‌واسطه آوازه آن کرم، آنجا را کرمان نام نهاد. دختر و پدر در خدمت کرم بودند و هفتواد به یمن کرم، قدرت شکست‌ناپذیری به هم زد؛ به‌گونه‌ای که از دریای چین تا کرمان تحت سیطره او قرار گرفت.

اردشیر پس از آگاهی از کار هفتواد، سپاهی به نبرد او فرستاد. اما هفتواد و لشکریانش آنها را شکست دادند. از این رو اردشیر خود به نبرد با هفتواد شتافت. هفتواد نیز با یاری پسر خود، شاهوی عیار، اردشیر و سپاهش را در کنار آبگیری محاصره کرد. در همین هنگام فردی به نام مهرک نوش‌زاد با آگاهی از وضعیّت اردشیر از جهرم به ایوان اردشیر تاخت و گنجینه‌های او را غارت کرد. اردشیر پُراندیشه از این واقعه بر خوان نشست بود که ناگاه تیری از بام دژ هفتواد رها شد و در بره بریانی که بر خوان نهاده بودند، فرونشست. بر آن تیر نوشته شده بود که آرام دژ از بخت کرم است و اگر می‌خواستیم، می‌توانستیم اردشیر را هدف تیر قرار دهیم.

اردشیر سپاه را از لب آبگیر برگرفت؛ اما سپاهیان هفتواد بسیاری از لشکریان او را کشتند. اردشیر خود گریخت و در شارسثانی به دو جوان برخورد. آنها به اردشیر گفتند که برای غلبه بر کرم و هفتواد باید غیر از جنگ، تدبیر دیگری در پیش گیرد. اردشیر به همراه آن دو جوان به خرّه اردشیر رفت و بر مهرک نوش‌زاد چیره شد. سپس با دوازده هزار سپاهی به نبرد کرم شتافت. او سپاه را در نزدیک دژ در میان دو کوه جای داد و از سردار خود، شهرگیر، خواست تا با مشاهده دود یا آتش از فراز دژ، که نشانه نابودی کرم است، سپاه را به سوی دژ حرکت دهد.

شاه خود به همراه هفت تن در لباس بازرگانان با باری که در میان آنها دو صندوق سرب و ارزیز و دیگری رویین نیز تعبیه شده بود به درون دژ راه یافت. او با حيله از پرستندگان و نگهبانان کرم خواست پرستاری کرم را سه روز به وی بسپارند. پرستندگان، این درخواست را پذیرفتند؛ اما اردشیر پس از مست کردن آنها، ارزیز جوشان را در دهان کرم ریخت. در نتیجه، تراکی از حلقوم کرم برآمد و آن بوم را لرزاند. اردشیر سپس با برانگیختن دود از بام دژ به سردار خود، شهرگیر، علامت داد. شهرگیر نیز سپاه را به سوی دژ و به نزدیک اردشیر آورد. هفتواد و پسرش شاهوی، گرفتار و به دار آویخته شدند. در پایان، همه گنجینه‌های دژ غارت شد و اردشیر در سرزمین کجاران آتشکده برپا کرد.

۴. بررسی و مقایسه منابع روایت داستان

درباره داستان هفتواد دو منبع اصلی وجود دارد که یکی کارنامه اردشیر بابکان و دیگری شاهنامه فردوسی است. کارنامه اردشیر بابکان، که درباره اردشیر و چگونگی رسیدن وی به پادشاهی ایران است، ظاهراً در اواخر عهد ساسانی نگاشته شده است (صفا، ۱۳۸۳: ۱۴۸). کارنامه کنونی، سیزده بخش دارد که بخشهای ششم تا هشتم آن به داستان نبرد اردشیر با هفتواد/کرم اختصاص دارد. روایت این ماجرا در کارنامه با غارت دارایی اردشیر توسط سپاه هفتواد آغاز می‌شود و با تصرف دژ هفتواد و غارت گنجینه‌های آن توسط اردشیر و بنا کردن آتشکده در آنجا پایان می‌یابد.

دومین منبع عمده درباره داستان هفتواد، شاهنامه فردوسی است که روایت آن به کارنامه اردشیر بابکان برمی‌گردد. یک تفاوت مهم بین روایت شاهنامه و کارنامه از این داستان وجود دارد؛ کارنامه بدون هیچ اشاره‌ای به چگونگی پیدایش کرم به ماجرای نبرد اردشیر با هفتواد می‌پردازد اما در شاهنامه، روایت دختران شهر کجاران و دختر هفتواد، ماجرای پیدا شدن و رشد شگفت‌انگیز کرم و توانگر شدن خاندان هفتواد، باج‌خواهی امیر شهر از هفتواد و قیام هفتواد علیه او و ساختن دژ بر ستیغ کوه از اضافات این داستان نسبت به کارنامه است.

نبودن این روایات در کارنامه و مغایرت‌های دیگر شاهنامه با این رساله، قرینه‌ای است بر اینکه گویا کارنامه کنونی از کارنامه‌ای مفصل‌تر، خلاصه و اقتباس شده و مأخذ شاهنامه نیز کارنامه اصلی‌تر و مفصل‌تر بوده است (همان، ۱۵۲ و ۱۵۳). احتمال دیگر این

است که روایت دختر هفتواد و پیدایش کرم به دلیل شهرت فراوان و نیز به سبب عدم ارتباط مستقیم این بخش از داستان با اردشیر در کارنامه وارد نشده است. یکی دیگر از منابع مهم داستان هفتواد، تاریخ طبری است. در این اثر بدون اشاره به ماجرای کرم هفتواد، دو روایت تاریخی کوتاه و متفاوت از این داستان ارائه می‌شود. طبری پس از شرح کوتاه نبرد اردشیر با بلاش، پادشاه کرمان، و کشته شدن بلاش و تصرف شهر، بلافاصله به نبرد اردشیر با ایتنبود (هفتواد) می‌پردازد:

بر کناره دریای فارس شاهی بود به نام ایتنبود که کسان تعظیم و پرستش او می‌کردند و اردشیر به سوی او رفت و او را بکشت و با شمشیر خویش دو نیمه کرد و اطرافیان وی را بکشت و از سردابه‌های آنجا گنجها به دست آورد (طبری، ۱۳۶۲: ۵۸۲/۲).

همچنین او در صفحات بعدی به نبرد اردشیر با ملکه دهکده لار اشاره می‌کند: به دهکده لار از روستاهای کجاران از روستاهای ساحل اردشیرخره ملکه‌ای بود که تعظیم و پرستش او می‌کردند و مال و گنجینه و سپاه فراوان داشت و اردشیر شهر وی را محاصره کرد و او را بکشت و مال و گنجینه بسیار به دست آورد (همان، ۵۸۴/۲).

مقایسه این دو روایت با شاهنامه، احتمال تطابق ملکه دهکده لار را با دختر هفتواد بسیار قوت می‌بخشد. همچنین با توجه به شباهت زیاد این دو روایت طبری از جهت درجه خدایی پادشاه/ملکه، قرار داشتن قلمرو فرمانروایی آنها در ساحل دریای فارس و گنجینه‌های فراوان آنها و تصاحب آن توسط اردشیر، می‌توان احتمال داد که تلفیق این دو روایت تاریخی و افزودن عناصر اساطیری به آن به پیدایش داستان کرم هفتواد منجر شده است. البته عکس این مسأله نیز محتمل است؛ بدین معنا که اسطوره‌زدایی از داستان کرم هفتواد، پیدایش دو روایت کاملاً تاریخی از این داستان را سبب شده است. روایت بلعمی نیز همانند روایت طبری است با این تفاوت که او به صراحت، قلمرو فرمانروایی هفتواد را جزء محدوده جغرافیایی کرمان به شمار می‌آورد (بلعمی، ۱۳۵۳: ۸۷۹/۲ و ۸۸۰). مؤلف در کتاب هفت اقلیم نیز کوشیده است تا جنبه‌های اساطیری داستان را حذف کند؛ زیرا در این روایت، اثری از کرم اسطوره‌ای شاهنامه و کارنامه نیست و بخت کرم به عنوان شخصیتی انسانی و سپهسالار هفتواد (یفتو) معرفی شده است (رازی، بی‌تا: ۲۶۴/۱).

تحت تأثیر روایت شاهنامه و کارنامه و منابع تاریخی، روایت دیگری نیز ساخته شده است. این روایت در کتاب «تاریخ مفصل کرمان» ذیل عنوان «پادشاهی پلاش اشکانی و سرانجام او» آمده و در آن ماجرای کرم به بلاش منتسب شده است. در این روایت، درهم آمیختگی تاریخ و اسطوره کاملاً مشهود است؛ زیرا روایت ابتدا حول محور تاریخ است اما بتدریج وارد فضای اسطوره‌ای می‌شود.

بر اساس این روایت، بلاش، که از دودمان اشکانی بوده و از طرف شاهان اشکانی به حکومت کرمان منصوب شده بود در اوایل به سبب شکستهای سالانه از یاغیان، حتی قادر به پرداخت مالیات به شاهنشاه نبوده است. از این رو، نیمه شبی با تضرع از خداوند درخواست مال و قدرت کرد و در همان حال به خواب رفت. در خواب چند دختر فرشته‌رو، کرم عجیبی به او دادند و گفتند که حفاظت از این کرم، ضامن فزونی برکت خانواده و دوام پادشاهی تو خواهد بود. بعد از چند روز، زربانو دختر بلاش از درون سیبی کرم زیبایی یافت و آن را در دوکدان خود قرار داد. بلاش با دیدن این کرم، آن را به به فال نیک گرفت و جایگاه مخصوصی برای کرم ترتیب داد و نگهداری آن را به دخترش سپرد. کرم چنان رشد کرد که مانند ازدهایی بزرگ شد و به برکت آن، مکنت و قدرت نصیب بلاش گردید. همزمان، اردشیر، که علیه اشکانیان برخاسته بود با شنیدن آوازه کرمان و بلاش و کرم به سمت کرمان حرکت کرد. او پس از فرستادن جاسوسانی به کرمان و آگاهی از وضع کرم و قدرت بخشی آن به ساکنان قلعه، خود در لباس بازرگانان به سوی دروازه قلعه کرمان رفت و سرانجام به دستور زربانو برای فروش پارچه‌های خود به درون قلعه و دربار راه یافت. اردشیر سپس با فریفتن کنیز زربانو و آگاهی از پیش‌بینی منجمان درباره پایان کار کرم و قلعه به جایگاه کرم رفت و آن را با خوراندن پاره‌گوشتی زهرآلود از بین برد و همراه با کنیز از قلعه خارج شد. از سوی دیگر، زربانو از جانب کنیز با پیشنهاد ازدواج با شاپور، ولیعهد اردشیر در صورت فراهم آوردن شرایط تسلیم قلعه روبه‌رو گشت. با آشکار شدن این ماجرا زربانو از ترس پدر، سمی برای کشتن خود آماده کرد اما بلاش تصادفاً سم را به جای دارو نوشید و درگذشت. زربانو نیز پس از مرگ بلاش، درهای قلعه را به روی اردشیر و سپاهیاناش گشود (همّت کرمانی، ۱۳۷۸: ۳۸-۲۰).

این روایت را می‌توان تلفیقی از روایت شاهنامه و کارنامه درباره اردشیر و هفتواد،

روایت منابع تاریخی دربارهٔ بلاش اشکانی و حتی افسانهٔ فتح‌الحضر دانست. یافتن کرم در سبب توسّط دختر، رشد خارق‌العادهٔ کرم، در نظر گرفتن جایگاهی مخصوص برای آن و قدرت‌بخشی کرم از وجوه اشتراک این روایت با آغاز روایت شاهنامه است که در کارنامه اثری از آنها نیست. البته در روایت شاهنامه، دختر هفتواد به غیر از هویت شغلی (ریسندگی)، هویت مشخص دیگری ندارد و از او صرفاً تحت عنوان دختر هفتواد یاد می‌شود؛ اما در روایت تاریخ مفصل کرمان، دختر بلاش، که زربانو نام دارد، فقط یک تیپ نیست بلکه دارای نام است. همچنین در روایت شاهنامه نقش دختر هفتواد، حاشیه‌ای و موقتی است؛ به گونه‌ای که پس از توانگر شدن هفتواد و به ثمر نشستن قیام، دیگر نشانی از دختر نیست؛ اما در روایت تاریخ مفصل کرمان، نقش زربانو تا پایان داستان برجسته است.

ورود اردشیر به دژ و کشتن کرم در هر سه روایت تاریخ مفصل کرمان، کارنامه و شاهنامه یکی است و حتی در یک خوانش تاریخی، نتیجهٔ آن نیز تقریباً یکسان است؛ یعنی، تصرف یکی از پایگاه‌های مهم اشکانیان و استحکام پایه‌های حکومت در حال تأسیس ساسانی.

۵. داستان هفتواد از دید روابط گفتمان‌های ساسانی-اشکانی

داستان هفتواد در شاهنامه در بخش مشهور به تاریخی و مشخصاً در ذیل پادشاهی اشکانیان آمده است. این داستان، که به اواخر حکومت پارتیان مربوط است در ادامهٔ سلسله جنگ‌های اردشیر با اردوان و حاکمان ولایات مختلف برای گسترش قلمرو و تثبیت قدرت خویش قرار گرفته است. در واقع این داستان و داستان‌های قبل از آن، که منشأ آنها به کارنامه و خداینامه‌های دورهٔ ساسانی می‌رسد، بیش از اینکه در پی بیان تاریخ اشکانیان باشند به قصد توصیف جانبدارانهٔ اقدامات اردشیر برای تصاحب حکومت، اسطوره‌پردازی و مشروعیت‌سازی برای او و خاندانش و بی‌اهمیت جلوه دادن اشکانیان تدوین شده است. بنابراین ضروری است که ابتدا کوشش منابع وابسته به گفتمان ساسانی در برجسته‌سازی این گفتمان و طرد گفتمان اشکانی، بررسی شود.

۵-۱ برجسته‌سازی گفتمان ساسانی و طرد گفتمان اشکانی در منابع پهلوی

یکی از اهداف مهم تدوین کارنامه، که منبع فردوسی در بخش پادشاهی اردشیر و داستان هفتواد بوده، اثرگذاری روایات آن بر مردم به منظور تثبیت گفتمان حقانیت ساسانیان

است. بنابراین رساله یادشده به گونه‌ای تدوین شده که از آغاز در پی تأیید فرّ آسمانی اردشیر و مشروعیت بخشیدن به حکومت او و دودمانش است. ساختن نسب جعلی برای ساسانیان با هدف انتساب آنها به هخامنشیان، خوابهای پیشگویانه بابک، پیشگویی اخترشناسان و پیوستن فر به اردشیر، مهمترین عناصر متن برای تثبیت این مشروعیت است که تحت تأثیر کارنامه به شاهنامه نیز راه یافته است. با توجه به چالشهای اجتماعی و سیاسی موجود در سده آخر حکومت ساسانیان بویژه قیام بهرام چوبین، که نسب خود را به اشکانیان می‌رساند و تصوّر حقانیت و مشروعیت اشکانیان را زنده کرد، کوشش تدوین‌کنندگان کارنامه، خداینامه و دیگر متون پهلوی این عصر برای حفظ هژمونی گفتمان ساسانی، مشروعیت بخشی به آن و بدگویی از اشکانیان، کاملاً توجیه می‌شود.

همچنین با توجه به نقش اردشیر در رسمی شدن آیین زردشتی و ایجاد یکپارچگی سیاسی در کشور، طبیعی است که در تاریخ‌نگاری عصر ساسانی، که حبّ و بغض موبدان و طبقه اشراف در روایت‌سازی به نفع یا بر ضدّ پادشاهان مؤثر بوده است، از اردشیر چهره‌ای موجه و مقدّس نموده شود بویژه اینکه اردشیر، شاه-موبد (دوشن‌گیمن، ۱۳۸۱: ۳۰۳/۳) و نماینده اتحاد دین و دولت به شمار می‌رفته است؛ بدین ترتیب، متونی بازتولید می‌شود که کاملاً به منابع قدرت سیاسی و ایدئولوژیک وابسته است و در آنها اشکانیان به دلایل دینی و سیاسی، طرد می‌شوند.

درواقع، تساهل اشکانیان نسبت به دین زردشتی (زرنر، ۱۳۸۹: ۲۱) و ملوک‌الطوایفی و یونان‌دوستی آنها (زریاب‌خویی، ۱۳۸۵: ۲۵ و ۲۶) مورد تنقّر مؤلفان خداینامه، کارنامه و ساسانیان بوده است. از این رو گفتمان ساسانی-زردشتی، سیاست تحریف و تخریب و حذف را در برابر گفتمان اشکانی و عناصر وابسته به آن در پیش گرفت. افزون بر این، گفتمان ساسانی در آغاز برای تثبیت موقعیت خود و هویت یافتن به گفتمان رقیب و غیریت‌سازی نیاز داشته است؛ بنابراین به گونه‌ای عمل می‌کند که ذهنیت سوژه را در راستای دو قطب «ما» و «دیگری» سامان دهد. در همین راستا، «ما» (ساسانیان) برجسته، و «دیگری» (اشکانیان) به حاشیه رانده می‌شود.

به روایت «یادگار جاماسپ»، آفتِ «نیاز» چهار بار روی می‌نماید که دو بار آن به ترتیب در دوران فرمانروایی افراسیاب و اشکانیان است (ر.ک. زند و هومن‌یسن، ۱۳۴۲: ۱۲۳).

در این روایت، هدفمندانه حکومت اشکانیان با حکومت افراسیاب برابر نهاده می‌شود. نامهٔ تنسر نیز، که در واقع منشور حکومتی دورهٔ ساسانی به شمار می‌آید و به گفتمان ساسانی-زردشتی تعلق دارد به سبب تقابل شدید سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیک با گفتمان اشکانی با استفاده از راهبردهای زبانی به منفی‌سازی و طرد حیات سیاسی، اجتماعی و دینی دورهٔ اشکانی می‌پردازد (ر.ک. ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۰ و ۲۵).

حتی با تأمل در نامهٔ تنسر می‌توان بخشی از ماهیت تاریخی داستان هفتواد را روشن کرد؛ به روایت این نامه از جمله عقوباتی که اردشیر برای «جادو و راهزن و مبتدع» به کار می‌بست، انداختن آنها در دیگی از ارزیز جوشان و به دار کشیدن (درخت چهارمیخ) بود (همان، ۲۶). در داستان هفتواد از هر دو این عقوبتها یعنی دیگ ارزیز جوشان برای کرم و به دار کشیدن برای هفتواد استفاده شده‌است؛ به‌علاوه، ردّ بسیار روشنی از سه برجسپ راهزنی (عیاری هفتواد و ساکنان کجاران)، جادوگری (رازآمیزی کرم) و بدعت (حکومت ملوک الطوائفی اشکانی و مهرپرستی نازردشتی) در این داستان دیده می‌شود. بر این اساس، می‌توان احتمال داد داستان هفتواد به گونه‌ای که در شاهنامه و کارنامه صورتبندی گردیده برای بازنمایی اسطوره‌ای-تاریخی تقابل اردشیر با سوژه‌ها و عناصر کانونی گفتمان رقیب بازتولید شده که از سوی گفتمان حاکم، جادوان و راهزنان و بدعتگران خوانده شده است.

۱-۵- تقابل عناصر ساسانی و اشکانی در داستان هفتواد

داستان هفتواد را از دید تاریخگرایی نوین و در خوانشی تاریخی می‌توان روایت تقابل اردشیر با یکی از ملوک الطوائفها و پایگاه‌های مهم حکومت اشکانی در نظر گرفت. پیرنیا هفتواد را از پادشاهان دست‌نشاندهٔ اشکانی در کرمان می‌داند که همچون آذربانان پارس و پادشاهان یزد و دیگر نواحی به اسم خود سکه می‌زدند و مسکوکاتی نیز از آنها به دست آمده است (پیرنیا، ۱۳۷۴: ۲۶۷۹/۳ و ۲۶۸۰). بی‌تردید، سکه زدن هر حاکم نشانهٔ خودمختاری و قدرت اوست. خالقی مطلق نیز خاندان هفتانباد (=هفتواد) را از خاندانهای بزرگ و تیول‌داران پارتی در نواحی جنوبی ایران و مکران می‌داند و احتمال می‌دهد یک نفر از هفت نفری که به نوشتهٔ طبری، گشتاسب به مقامات بزرگ برگماشت از این خاندان بوده باشد (خالقی مطلق، ۱۳۶۹: ۲۸۸ و ۲۸۹). روایت بلعمی (۱۳۵۳: ۸۷۹/۲) دربارهٔ قدمت ملک هفتواد نیز مؤید نظر خالقی مطلق و حاکی از بزرگی و اصالت

خاندان هفتواد است.

مقاومتهای سرسختانه هفتواد به عنوان یکی از حاکمان مقتدر اشکانی در برابر اردشیر و نیز عناد ساسانیان با عناصر اشکانی سبب شده است تا در کارنامه و متون تحت تأثیر آن چون شاهنامه، چهره‌ای اهریمنی از هفتواد نمایانده شود. در کارنامه همه تعبیراتی که برای هفتواد/کرم و مردم کجاران به کار رفته، تعبیرات ایدئولوژیک منفی است؛ تعبیراتی چون دروغ، پتیاره، دیو، اهریمن و بت پرست ضمن اینکه بازتابنده استفاده منابع ساسانی از ابزار ایدئولوژیک برای تأمین اغراض سیاسی و تخطئه اشکانیان است، می‌تواند بازتابی از اعتقاد این منابع به بددینی اشکانیان باشد.

در شاهنامه علاوه بر تعبیرات ایدئولوژیک چون دیو، اهریمن و دشمن جهان‌آفرین، تعبیرات منفی دیگری چون بدگوی، بدساز و بویژه بدنژاد برای هفتواد یا عناصر مرتبط با او به کار رفته است. البته در آغاز روایت فردوسی از داستان هفتواد، تعبیرات عناصر مرتبط با هفتواد، مثبت است؛ اما پس از تقابل هفتواد با اردشیر، تعبیرات منفی به روایت شاهنامه راه می‌یابد. این مسأله علاوه بر اثرگذاری تبلیغات منفی گفتمان ساسانی و متن کارنامه بر شاهنامه، می‌تواند نموداری از جانبداری شخصی فردوسی از اردشیر به سبب تلاش او برای برچیدن نظام ملوک‌الطوایفی و استقرار حکومت مرکزی نیرومند در ایران باشد. نبود حکومت متمرکز و نیرومند در ایران عصر فردوسی و آرزوی شاعر برای بازگشت وحدت سیاسی و اقتدار سازمان‌یافته روزگار ساسانی در جانبداری او از اردشیر در این داستان مؤثر بوده است.

علی‌رغم روایت‌سازیهایی منفی درباره هفتواد و عناصر مرتبط با او، برخی نشانه‌های درون‌متنی و برون‌متنی حاکی از اهمیت شهر کجاران به عنوان یکی از پایگاه‌های مهم سیاسی-اقتصادی اشکانیان و انگیزه‌های سیاسی و اقتصادی اردشیر برای سلطه بر آن است. راهیابی عناصر اساطیری به داستان هفتواد و تفصیل این داستان در شاهنامه و بویژه در کارنامه بیانگر اهمیت هفتواد، مشکلات اردشیر برای غلبه بر او و اهمیت این پیروزی در تثبیت قدرت ساسانیان و چیرگی بر اشکانیان است؛ بویژه اینکه در شاهنامه پس از داستان هفتواد، اردشیر تاج بر سر می‌نهد و او را شاهنشاه می‌خوانند و در کارنامه نیز نبرد با هفتواد، آخرین نبرد مفصل اردشیر است.

اگر چنانکه از روایت بلعمی (همان، ۸۷۹/۲) و فردوسی (۱۳۸۶: ۹۳۰) برمی‌آید، سرزمین

کجاران را در محدوده جغرافیایی کرمان به شمار آوریم، اهمیت نبرد اردشیر با هفتواد و تصرف کجاران بیشتر به چشم می‌آید؛ زیرا کرمان نخستین ایالت خارج از فارس است که پس از جنگی شدید به تصرف اردشیر درآمد (ر.ک. زیراب‌خویی، ۱۳۸۵: ۳۳). بنابراین، این فتح سرآغازی برای گسترش قلمرو اردشیر به خارج از موطن خود (فارس) و مقدمه‌ای برای نفوذ و پیشروی حکومت ساسانی در دیگر بلاد ایران به شمار می‌آید.

همچنین روایت شاهنامه (فردوسی، ۱۳۸۶: ۹۳۰) درباره نفوذ لشکر هفتواد از دریای چین تا کرمان و روایات کارنامه (۱۳۸۹: ۱۹۳-۱۹۱) درباره آمدن سپاهیان از سرزمین سند و کرانه‌های دریا به یاری هفتواد و نیز محدوده نفوذ پسر او در عربستان از قدرت زیاد هفتواد و گستردگی قلمرو خاندان وی حکایت دارد. بر پایه روایت اخیر، پس از آغاز نبرد اردشیر با هفتواد، یکی از پسران هفتواد که در عربستان حضور داشت با سپاهی از تازیان و عمانیان به یاری پدر می‌شتابد. بر این اساس، تسلط اردشیر بر شهر کجاران در کنار دریای پارس و غلبه او بر سپاهیان از سرزمینهای عربی حاشیه خلیج فارس، که تحت فرمان پسر هفتواد بوده‌اند، می‌تواند بازتابی از نخستین گامهای اردشیر برای سلطه سیاسی-اقتصادی بر خلیج فارس باشد. همین مسأله، اهمیت سرزمین کجاران را برای اردشیر و ساسانیان بیشتر نشان می‌دهد. بنا بر اسناد تاریخی، نفوذ سیاسی و اقتصادی ساسانیان در خلیج فارس از آغاز معلوم است و اردشیر نیز ظاهراً گامهایی برای سلطه بر تجارت خلیج فارس برداشته بود (ر.ک. دریایی، ۱۳۸۲: ۸۵ و ۸۶).

نکته دیگری که بر اهمیت اقتصادی سرزمین کجاران به عنوان یکی از پایگاه‌های مهم اشکانی، می‌افزاید و تصرف آن را در نظر ساسانیان با اهمیت جلوه می‌دهد، ارتباط این سرزمین با پرورش کرم ابریشم و تولید ابریشم است. روایت فردوسی درباره رواج ریسندگی در شهر کجاران، پیدایش و پرورش کرم و توانگر شدن و اقتدار یافتن هفتواد و سرزمین کجاران به برکت وجود کرم، می‌تواند معرف رواج و رونق پرورش کرم ابریشم و تولید آن در این سرزمین و درآمدهای هنگفت حاصل از این منبع مهم اقتصادی باشد. قراین مؤید این نظر، ورود کرم ابریشم از چین به ایران در زمان اشکانیان (گیرشمن، ۱۳۷۹: ۳۴۱)، اهمیت فراوان تجارت و ترانزیت ابریشم در دوره پارتیان (حاجی‌بابایی، ۱۳۸۰: ۲۴۹)، قرار داشتن کرمان بر سر یکی از شاخه‌های جاده ابریشم و رواج تولید ابریشم در نواحی جنوبی ایران است. بر این اساس، کوشش مردم

کجاران در نگهبانی از کرم می‌تواند بازتابی از تلاش آنها برای پنهان داشتن راز پرورش و تولید ابریشم در ایران باشد؛ بویژه اینکه بنا به روایات (ر.ک. واتسن، ۱۳۸۳: ۶۶۱) چینیان نیز به‌عنوان یکی از نخستین تولیدکنندگان ابریشم، راز فراوردن آن را بدقت پوشیده می‌داشتند.

با پذیرش این‌همانی کرم هفتواد و کرم ابریشم، انتساب کرم هفتواد به اهریمن در روایت کارنامه و شاهنامه نیز توجیه‌پذیر می‌شود؛ زیرا در روایات زردشتی، کرم ابریشم هدیه اهریمن و بنابراین دارای اصلی اهریمنی است. بر اساس این روایات، اهریمن برای غلبه بر تهمورث، زن او را با کرم ابریشم و دشتان می‌فریبد (داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و منتهای دیگر، ۱۳۷۸: ۱۸۶-۱۸۳). شاید از همین روست که هنوز هم خریدوفروش کرم ابریشم را مکروه می‌دانند (مزدآپور، ۱۳۷۸: ۷۹). نکته قابل توجه این است که در این روایت، کرم ابریشم در ردیف یکی از اهریمنی‌ترین پدیده‌ها در دین زردشتی یعنی دشتان قرار گرفته است.

۶. داستان هفتواد از دید هژمونی نظام طبقاتی و مالی

از دید تاریخگرایی نوین می‌توان خوانش سیاسی-اقتصادی دیگری نیز از داستان هفتواد مطرح کرد. بر این اساس، داستان هفتواد، داستان برآمدن قدرتی ناگهانی، توده‌ای و بدون زمینه‌های طبیعی و لازم است که نهایتاً به شکست می‌انجامد. در این داستان، ارتباط اردشیر و هفتواد بر اقتدار مبتنی است؛ بر پایه متن کارنامه و شاهنامه، اقتدار هفتواد اقتداری نامشروع و وابسته به وجود کرمی حقیر است؛ حال اینکه اقتدار اردشیر اقتداری مشروع و الهی است؛ چنانکه به روایت کارنامه (۱۳۸۹: ۱۹۵)، هنگامی که سپاهیان هفتواد عرصه را بر اردشیر تنگ کردند، فرّکیان از او محافظت می‌کرد. حتی در نبرد نهایی اردشیر با هفتواد، برگشتن باد به سوی لشکر هفتواد، که نشانه‌ای از تأیید و امداد الهی برای اردشیر است، موجب شکست و گرفتاری هفتواد می‌شود:

سوی لشکر کرم برگشت باد گرفتار شد در میان هفتواد

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۹۳۶)

اگر صرفاً روایت شاهنامه از داستان هفتواد را ملاک قرار دهیم و آن را از دید طبقاتی قرائت کنیم در این داستان به کوشش‌هایی برای از بین بردن هژمونی نظام طبقاتی برمی‌خوریم. از این دیدگاه، زندگی هفتواد در شهر تهیدست کجاران، ریسیدن و

تولید نخ در این شهر از جمله توسط دختر هفتواد و نیز وجود نشانه‌های عیاری در این داستان، که در مبحث بعدی بدان خواهیم پرداخت، حاکی از انتساب هفتواد به پایین‌ترین طبقه اجتماعی یعنی عامه مردم و پیشه‌وران است. بنابراین، عدول هفتواد از طبقه خود و دستیابی به حکومت، نقض آشکار شبهه کاست اجتماعی دستگاه ساسانی - زردشتی به شمار می‌آمده است؛ از این رو، اردشیر ساسانی که به عنوان احیاکننده طبقه‌بندی اجتماعی، نظم طبقاتی‌ای را که - به زعم منابع ساسانی و نامه تنسر - در دوره اشکانی از هم گسیخته بود، باز می‌گرداند (ر.ک. ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۰) در آغاز کار خود به تقابل با هفتواد برمی‌خیزد.

آنچه در این خوانش سیاسی-اقتصادی از داستان هفتواد اهمیت فراوان دارد، ماجرای باج‌ستانی امیر شهر از هفتواد، تمرّد هفتواد از پرداخت باج و قیام او علیه امیر است. در شاهنامه پیش از این باج‌ستانی، همه صفات منتسب به شهر کجاران، کرم و دختر هفتواد مثبت است؛ اما به محض طرح باج‌ستانی امیر شهر از هفتواد، ابتدا صفت منفی بدنژاد برای هفتواد به کار می‌رود و سپس با پیروزی قیام و مقتدر شدن هفتواد و ورود اردشیر به داستان بتدریج این تعبیرات منفی غلیظ‌تر می‌شود و در یک شبیه‌سازی موقعیتی، هفتواد با منفورترین دشمنان دوره اساطیری (ضحاک)، حماسی (افراسیاب) و تاریخی ایران باستان (اسکندر) مقایسه می‌گردد. این شبیه‌سازی، سازوکاری برای طرد و حذف یا بدنام کردن «دیگری» است. در ادامه نیز این تعبیرات کاملاً رنگ ایدئولوژیک به خود می‌گیرد و اصطلاحاتی چون مغز اهریمن، دشمن جهان‌آفرین و دیو برای کرم به کار می‌رود:

همان کرم کز مغز آهرمن است جهان‌آفریننده را دشمن است
همی کرم خوانی به چرم اندرون یکی دیو جنگی است ریزنده خون

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۹۳۳)

در مجموع در این خوانش، اساس داستان هفتواد را علاوه بر هژمونی نظام طبقاتی، می‌توان هژمونی نظام مالی دانست که امیر شهر نماینده آن است و اردشیر نیز هیچ عصیان را در برابر این نظام برنمی‌تابد. روایت شاهنامه درباره علت یورش اردشیر به کجاران تا حد زیادی این نظر را قوت می‌بخشد؛ زیرا پس از عصیان هفتواد بر امیر شهر و بالا گرفتن کار او، اردشیر صرفاً بدین سبب که «نبود آن سخنها ورا دلپذیر»، سپاهی

به نبرد با هفتواد روانه می‌کند (همان، ۹۳۰) و پس از غلبه بر هفتواد نیز گنجینه‌های دژ را غارت می‌نماید (همان، ۹۳۶؛ کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۸۹: ۲۰۰).

هر یک از این خوانشها، با یکی از تقابلهای مهم داستان یعنی دینداری-بی‌دینی نیز پیوند می‌خورد و بدین ترتیب، دین موضوعی بااهمیت برای قدرت ایدئولوژیک می‌شود. در راستای همین تقابلهاست که در پایان داستان، اردشیر در کجاران آتشکده برپا می‌کند.

۷. داستان هفتواد از دید آیینی و روابط گفتمانهای مهری-زردشتی

بررسی داستان هفتواد از دید آیینی و عناصر و عوامل درون‌متنی و برون‌متنی، حاکی است که بنمایه این داستان را می‌توان تقابل دو گفتمان زردشتی و مهرپرستی در نظر گرفت.

آیین مهرپرستی یکی از گسترده‌ترین آیینها در ایران پیشازردشتی بوده‌است. رواج این آیین پیش از دین‌آوری زردشت، موضوعی است که در روزگار ما نخستین بار نیبرگ آن را مطرح کرد. تقابل زردشت و دین زردشتی متقدم با میترا و آیین مهری و مخالفت با مراسم دینی آن (بویژه قربانیهای خونین گاو و استعمال هوم) نیز مسأله‌ای است که محققانی چون ورمازرن (۱۳۸۶: ۱۸)، اومستد (۱۳۸۰: ۱۴۵)، ویدن‌گرن (۱۳۷۷: ۸۷)، مولتون (۱۳۸۴: ۶۱ و ۶۲) و دوشن‌گیمن (۱۳۸۵: ۲۴۱؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۷، ۲۹، ۳۳ و ۴۶) به آن اشاره کرده‌اند.

البته با وجود مخالفت زردشت با مهر و نیامدن نام او در گاهان، بسیاری از عناصر مهری در زردشتی‌گری متأخر وارد می‌شود تا بدان جا که مهریشت به‌عنوان یکی از مهمترین یشتهای اوستا، تحت تأثیر اهمیت روزافزون مهر در تفکر ایرانی بازتنظیم می‌گردد و این امر خود، «نموداری از کثرت انتشار دین مهری میان مردمان است» (ورمازرن، ۱۳۸۶: ۱۸). حتی پس از تثبیت دین زردشتی و جذب و استحاله عناصر مهری در زردشتی متأخر، میترا باوری سنتی و نازردشتی همچنان به حیات خود ادامه داد. بازماندن نشانه‌هایی از مهرپرستی کهن در زمان ساسانیان، مسأله‌ای است که بیوار (ر.ک. خطیبی، ۱۳۸۰: ۴۷ و ۵۱) به آن اشاره دارد.

چون دو آیین مهری و زردشتی از بزرگترین ادیان ایران باستان بوده‌اند، طبیعی است که بسیاری از داستانهای شاهنامه در روساخت یا ژرف‌ساخت خود، بازتابنده روابط این

دو گفتمان باشد. تحلیل داستان هفتواد از این دیدگاه، تقابل دو گفتمان مهری (هفتواد) و زردشتی (اردشیر) را به روشنی می‌نمایاند بویژه اینکه تقابل دین نو زردشتی ساسانی با دین مهر و کوشش برای پوشاندن واقعیت این دین و نابود کردن یادگارهای آن، موضوعی است که برخی محققان (مقدم، ۱۳۸۸: ۱۳ و ۱۴) بر آن تأکید کرده‌اند.

۷-۱ نشانه‌های پیوند هفتواد با الگوی مهری

همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، داستان هفتواد در شاهنامه در ذیل پادشاهی اشکانیان قرار گرفته و هفتواد از یک دید، با خاندان اشکانی در پیوند است. برخی نشانه‌ها نظیر قرار داشتن کلمه مهر/میترا در بسیاری از نامهای دوره اشکانی (نیرگ، ۱۳۵۹: ۴۰۵) بویژه نام شاهان این سلسله، استفاده از واژه مهریان به عنوان یک اسم عام برای معابد در عصر پارتها (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۲۷۱) و نقش معادی میترا به عنوان منجی در این دوره (همان، ۳۱۳؛ نیز دوشن‌گیمن، ۱۳۸۵: ۴۲۳)، حاکی از پیوند عمیق دوره اشکانی با میتراست؛ حتی به روایتی در این دوره، مهر به جای هرمزد در مرکز قدرت قرار گرفت و گسترش جهانی آیین مهرپرستی نیز در همین دوره روی داد (بهار، ۱۳۷۶: ۱۷۲ و ۱۷۷).

همچنین، تکرار پاره‌هایی از نقش‌مایه میتراپی جام خفاجه بر اشیای باستانی یافت شده در جیرفت و وجود جانوران نوعاً میتراپی بر اشیای باستانی این منطقه (مزدآپور، ۱۳۸۳: ۲۲۷ و ۲۳۰-۲۲۹)، امکان رواج آیین مهری را در جنوب ایران بویژه کرمان بسیار قوت می‌بخشد.

از دیگر قراین مهم مهری بودن هفتواد و خاندانش، وجود نشانه‌های عیاری در این داستان و ارتباط عیاری با آیین مهرپرستی است. بهار، آیین عیاری-پهلوانی را از سویی با آیین جوانمردان دوران اشکانی و از سوی دیگر با آیین مهر در پیوند می‌داند و قائل به وجود پیوندی تاریخی و فکری میان آیین مهر و جوانمردی است (بهار، ۱۳۷۶: ۱۷۲ و ۱۷۳). از جمله نشانه‌های این پیوند، شباهت بناهای زورخانه‌ای با معابد مهری، شباهت آداب و رسوم زورخانه‌ها با آداب و رسوم مهری و همانندی شخصیت پهلوان با شخصیت مهر است (همان، ۱۶۸-۱۶۳). همچنین بسیاری دیگر از ابعاد اخلاقی و کرداری و مناسک عیاران و جوانمردان نظیر پایبندی به پیمان، سوگند خوردن به مهر، رازداری، تلاش برای ایجاد جامعه‌ای پر از داد، اهمیت آیینی شراب، کمر بستن و حتی نوع رزم‌افزارهای آنها از بازمانده‌های سنت مهرآیینی و حاکی از ارتباط آیین عیاری با

میترا و جهان‌بینی میتراپی است (پورشریعتی، ۱۳۹۳: ۱۰۳-۹۷؛ نیز مختاریان، ۱۳۸۵: ۹۷-۹۳). یکی از شواهد عیاری در داستان هفتواد، که در آغاز روایت کارنامه از این داستان آمده، ظاهر شدن سپاه هفتواد در راه سواران اردشیر و ربودن اموالی است که اردشیر از شاه کردن به غنیمت گرفته بود (کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۸۹: ۱۹۱). این موضوع، یادآور راهزنی عیاران برای مصادره اموال اغنیا به سود فقراست بویژه اینکه فردوسی (۱۳۸۶: ۹۲۸) در آغاز روایت این داستان به بی‌چیز و تهیدست بودن مردم کجاران اشاره دارد. پنهان شدن یاران هفتواد در شکافهای کوه و شبیخون زدن بر سپاه اردشیر از دیگر شیوه‌های عیاری است که روایت آن در شاهنامه (همان، ۹۳۰) و کارنامه (۱۳۸۹: ۱۹۲) به یکدیگر نزدیک است.

تیراندازی شگفت سپاهیان هفتواد به سوی اردشیر نیز از جمله روشهای عیاری برای نمایش قدرت است. بر پایه روایت شاهنامه، هنگامی که اردشیر در فاصله‌ای دور از دژ هفتواد، خوان گسترده بود، تیری از دژ فرود آمد و در بره‌ای که بر خوان نهاده بودند، نشست. بر این تیر نوشته شده بود که این را از بام دژ انداخته‌اند تا ثابت کنند که می‌توانسته‌اند اردشیر را بکشند و نکشته‌اند. چنین نمایش قدرتی که تا روزگار حسن صباح در ایران شهرت داشته‌است، به عیاران بازمی‌گردد (مزدپور، ۱۳۸۳: ۲۳۳ و ۲۳۴). همچنین به‌کار بردن لقب «عیار» برای شاهوی پسر هفتواد در شاهنامه (فردوسی، ۱۳۸۶: ۹۳۶)، از دیگر قراین آشکار ارتباط این داستان با عیاران است بویژه اینکه شاهوی از نام عیاران است که در داستان سمک عیار آمده (مزدپور، ۱۳۸۳: ۲۳۴) و اصل این داستان نیز محتملاً مربوط به دوره اشکانی است (بهار، ۱۳۷۶: ۱۷۲).

قیام هفتواد در پی باج‌خواهی امیر شهر، همراهی توده مردم با این قیام، مبارزه مسلحانه و ساختن دژ بر ستیغ کوه و مستقر شدن در آن، نیز با قیام عیاران منطبق است؛ چنانکه بهار تصریح می‌کند این پهلوانان، که اعضای سازمانهای جوانمردی بودند «به طبقات میانه‌حال و تهیدست شهری: کارگران، پیشه‌وران و بازرگانان متکی بودند و گاه به صورت نیروی مسلحی درمی‌آمدند که در مسائل اجتماعی دخالت می‌کردند و منافع طبقه خود یعنی عامه مردم تولیدکننده شهری را تأمین می‌کردند» (همان، ۱۸۰). آغاز روایت شاهنامه از داستان هفتواد مبنی بر تلاش اقتصادی مردم تهیدست شهر کجاران و

رواج ریسندگی و تولید نخ در آنجا نیز حاکی از حضور و نقش اساسی عامه مردم و طبقه تهیدست تولیدکننده در این شهر است. اتفاقاً چنانکه از شاهنامه برمی آید، قیام هفتواد در این داستان، که سرشار از نشانه های عیاری است به توده مردم و محتملاً در جهت تأمین منافع آنان متکی بوده است:

ز هر سو برانگیخت بانگ و نفیر برو انجمن گشت برنا و پیر
هر آنجا که بایست دینار داد به کنداوران چیز بسیار داد
یکی لشکری شد بر او انجمن همه نامداران شمشیرزن...
به نزدیک او مردم انبوه شد ز شهر کجاران سوی کوه شد
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۹۲۹ و ۹۳۰)

در این ابیات، کنداوران و نامداران شمشیرزنی که در شهر کوچک کجاران در کنار توده مردم (برنا و پیر) به حمایت از هفتواد برخاسته اند، تداعی کننده پهلوانان و عیاران هستند.

۷-۲- قراین تقابل ایدئولوژیک در داستان نبرد اردشیر و هفتواد

یکی از نشانه های مهم تقابل ایدئولوژیک در داستان هفتواد این است که اردشیر در فتح دژ هفتواد، بیش از همه قهرمانان شاهنامه به اسفندیار، گسترنده دین زردشتی، هنگام نبرد با ارجاسب و فتح رویین دژ شباهت دارد. چون این نبرد اسفندیار، کاملاً دینی است، می توان با توجه به شباهتهای این داستان با ماجرای فتح دژ هفتواد و نیز رویکردها و تعصبات دینی اردشیر، نبرد اردشیر با هفتواد را نیز دینی دانست. سروکار داشتن هر دو قهرمان با دژ، قرار دادن گروهی از سپاهیان آماده رزم در خارج از قلعه، ورود به دژ در لباس بازرگانان، مست کردن دشمنان، علامت دادن به سپاهیان بیرون از قلعه با آتش و دود، کشتن شاه سرزمین دشمن (ارجاسب و هفتواد/کرم)، قتل عام ساکنان دژ و ویران کردن آن و غارت گنجینه های فراوانش از جمله شباهتهای اسفندیار و اردشیر است.

همچنین اسفندیار هنگام رجزخوانی در نبرد با رستم، ساکنان رویین دژ را بت پرست می خواند و از نابود کردن بتان و برافروختن آتش زردشت در رویین دژ به دست خود، سخن می گوید (ر.ک. همان، ۷۸۳)؛ به همین گونه در روایت کارنامه نیز از کرم به بت و از

ساکنان دژ هفتواد به بت پرستان تعبیر می‌شود و در هر دو روایت کارنامه و شاهنامه، اردشیر پس از غلبه بر دژ در آنجا آتشکده برپا می‌کند. انتساب بت پرستی به ساکنان دژ هفتواد همانند انتساب آن به ساکنان رویین دژ، صرف نظر از استفاده گفتمان حاکم از سازوکارهای منفی سازی و طرد، می‌تواند برآیند جنبه مهمی از آیین مهری یعنی «تقدیس هیاکل سیارات هفتگانه» (شمیسا، ۱۳۷۶: ۶۰) باشد.

بنابراین، تدوین کنندگان زردشتی کارنامه، که همه گونه کوشش خود را برای انتساب اردشیر به هخامنشیان و کیانیان به کار برده‌اند در داستان هفتواد نیز کوشیده‌اند تلاشهای اردشیر را در راه احیای دین زردشتی با مجاهدتهای اسفندیار در راه ترویج این دین، برابری سازی کنند؛ بویژه اینکه در شاهنامه از زبان خود اردشیر به تأسی او از روش نیای خویش، اسفندیار در فتح دژ اشاره می‌شود:

من اکنون بسازم یکی کیمیا چو اسفندیار آنک بودم نیا
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۹۳۴)

افزون بر این، آنچه جنبه‌های دینی این نبرد را برجسته تر می‌کند، شبیه سازی اردشیر با منجیان موعود زردشتی است. از نظر کریستن سن نام دژ هفتواد یعنی گوچهر، یادآور مار اهریمنی موسوم به گوچهر در واپسین روز جهان است (کریستن سن، ۱۳۵۵: ۷۴ و ۸۹). نکته مهم این است که همچنانکه کرم هفتواد به دست اردشیر با فلز مذاب از بین می‌رود، بنا به روایت بندهش، مار گوچهر/گوزهر نیز همزمان با فرشگرد آخرین منجی یعنی سوشیانس در فلز گداخته می‌سوزد (فرنبدادگی، ۱۳۹۰: ۱۴۸). بنابراین گویا راویان زردشتی داستان هفتواد در پی شبیه سازی کرم هفتواد با مار اهریمنی گوچهر و نیز شبیه سازی اردشیر با منجیان موعود زردشتی بوده‌اند؛ بویژه اینکه اردشیر به دلیل احیای دین زردشتی در روایتی از تاریخ مفصل کرمان (همت کرمانی، ۱۳۷۸: ۳۳)، جای نخستین موعود زردشتی یعنی اوشیدر را می‌گیرد و از زبان یک مغ، منجی بزرگ نخستین هزاره پس از ظهور زردشت معرفی می‌شود که برای مبارزه با فقر و دروغ، ترغیب مردم به پرستش اهورامزدا و سروسامان دادن به زردشتیان ظهور می‌کند.

همچنین تعداد لشکریان اردشیر در نبرد نهایی با کرم و هفتواد، یعنی دوازده هزار نفر (فردوسی، ۱۳۸۶: ۹۳۴) از عناصر مهم زردشتی در این داستان است. اهمیت آیینی این عدد در سنت زردشتی، جلوه دینی بیشتری به این نبرد می‌دهد و حتی نبرد فرجامین با اهریمن

و موجودات اهریمنی را در پایان دوره دوازده هزار ساله گیتی، تداعی می‌کند. نشانه‌های تقابل دینی اردشیر با هفتواد در روایت کارنامه بیشتر از شاهنامه است؛ به‌گونه‌ای که در آغاز روایت این داستان در کارنامه، انگیزه نبرد اردشیر با هفتواد صرف‌نظر از غارت دارایی اردشیر توسط سپاه هفتواد، صراحتاً رواج بت‌پرستی در کجاران عنوان شده است (کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۸۹: ۱۹۱)؛ اما یکی از بارزترین نشانه‌های تقابل آیینی بت/کرم با زردشتیگری و عناصر اصلی آن (اهورامزدا و امشاسپندان) در بخش هفتم کارنامه مشهود است. در بند سوم این بخش، ضمن انتساب کرم به اهریمن و کافر خواندن یاران او، آن را مایه گمراهی مردم از دین زردشتی به‌شمار آورده‌اند (همان، ۱۹۵). در بند یازدهم از این بخش نیز بُرزک و بُرزآذر ضمن راهنمایی اردشیر برای ورود به دژ و کشتن کرم از او می‌خواهند تا دو روحانی را نیز با خود همراه کند (همان، ۱۹۷). بنابراین حضور موبدان در این نبرد، مؤید جنبه‌های دینی آن است. اصطلاح دروغ/دروغ هم که در کارنامه، سه بار برای کرم به‌کار رفته (ر.ک. همان، ۱۹۷) دارای مفهومی ایدئولوژیک است. این اصطلاح، که زردشت نیز آن را برای طرد مخالفان خود به‌کار می‌برده در سنت زردشتی کلمه‌ای مترادف دیو است (آموزگار، ۱۳۷۶: ۳۴).

در شاهنامه نیز در دو بیت، مهمترین عناصر منفی ایدئولوژیک به کرم نسبت داده می‌شود؛ زیرا فردوسی آن را به اهریمن منسوب می‌کند و دشمن جهان‌آفرین (=اهورامزدا) و دیو جنگی خونریز می‌خواند:

همان کرم کز مغز آهرمن است	جهان‌آفریننده را دشمن است
همی کرم خوانی به چرم اندرون	یکی دیو جنگی است ریزنده خون

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۹۳۳)

انتساب کرم به اهریمن در روایت کارنامه و شاهنامه، یادآور جایگاه اهریمن در آیین میتراپی است؛ چنانکه اشاراتی مبنی بر وجود کتیبه‌هایی خطاب به اهریمن در آیین میتراپی (زهر، ۱۳۸۹: ۱۷۹)، برگزاری آیین دینی خاص برای اهریمن در آیین میترا (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۳۱۷) و تقدیم قربانی به او (همان، ۳۰۵) و نیز پیوند گاوکشی اهریمن و میترا (دوشن‌گیمن، ۱۳۸۵: ۳۲۵ و ۳۲۶)، بیانگر جایگاه مهم اهریمن در این آیین است. کاربرد واژه دیو برای کرم هفتواد نیز دارای مفهومی کاملاً ایدئولوژیک است و یادآور

پیوند دیو و میتراست. ارتباط دئوه (به عنوان خدایان پیشازردشتی که از مقام الوهیت به زیر کشیده شدند) و دیوپرستان با میترا، یکی از مسائل مورد پذیرش در نظر بسیاری از پژوهشگران چون زرنر (۱۳۸۹: ۱۴۸-۱۴۲، ۱۶۹ و ۱۷۰ و ۱۷۹-۱۷۶)، دوشن گیمن (۱۳۸۵: ۲۷۲)، کریستن سن (۱۳۶۸: ۵۶؛ همو، ۱۳۵۵: ۶ و ۷) و مولتون (۱۳۸۴: ۵۹) است؛ به عنوان نمونه، کریستن سن بر آن است که واژه دیو در آغاز به ایزدان فروغ در آیین میترا اطلاق می شده است و دیوان، ایزدان جامعه مهرپرستان بوده اند (کریستن سن، ۱۳۵۵: ۶). بنا کردن آتشکده در کجاران توسط اردشیر، که در پایان روایت کارنامه و شاهنامه از این داستان آمده از دیگر نشانه های تنش دینی در داستان و حاکی از چیرگی زردشتیان بر پیروان آیین بومی این ناحیه است.

۳-۷ موازی سازی داستان هفتواد و داستان ضحاک

یکی از نکات مهم در تحلیل ایدئولوژیک داستان هفتواد، شباهتهای کرم/هفتواد با ضحاک و پیوند آیینی داستان آنها با یکدیگر است به گونه ای که می توان داستان هفتواد را شکل تقریباً تاریخی شده داستان ضحاک یا تکراری از آن دانست. در کارنامه و شاهنامه نیز هفتواد علاوه بر افراسیاب و اسکندر با ضحاک برابر نهاده می شود (ر.ک). کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۸۹: ۱۹۶؛ فردوسی، ۱۳۸۶: ۹۳۳). برخی توصیفات فردوسی از کرم هفتواد حتی از حیث ساختار بیت و واژگان نیز یادآور توصیفات او از ضحاک است؛ مانند دو بیت زیر، که بیت نخست درباره کرم هفتواد و بیت دوم درباره ضحاک است:

همان کرم کز مغز آهرمن است جهان آفریننده را دشمن است

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۹۳۳)

بپوید کاین مهتر آهرمن است جهان آفرین را به دل دشمن است

(همان، ۲۵)

برخی نشانه های مهم چون پابندی ضحاک به سوگند و پیمان حتی با ابلیس، انتساب قربانی انسان به ضحاک، پیوند او با اهریمن و مار، کشته شدن/قربانی گاو برمایه به دست وی، غسل در خون، ارتباط ضحاک با آیین های رموز/جادو و شستشوی آیینی و رازورزانه پدر او مرداس (قاسمی، ۱۳۹۵: ۸۸-۹۲)، حاکی از تعلق ضحاک به الگوی مهری است. ضحاک به سبب برهم زدن نظام طبقاتی (ر.ک. حصوری، ۱۳۸۸: ۶۲، ۶۹-۶۷ و ۸۰-۷۶) و در نتیجه تضاد با منافع طبقاتی و اقتصادی موبدان و اشراف به عنوان چهره ای

اهریمنی در متون زردشتی و غیرزردشتی نمایانده می‌شود. نشانه‌شناسی داستان ضحاک، ردّ روشنی از روایت‌سازی منفی موبدان و اشراف را علیه او و عناصر مهری نشان می‌دهد و همین مسأله، نقطه اشتراک دو داستان ضحاک و هفتواد است. شباهتهای فراوان این دو داستان نیز این نظر را قوّت می‌بخشد.

در داستان ضحاک با عنصر مار/اژدها و در داستان هفتواد نیز با عنصر کرم سروکار داریم. نکته مهمّ این است که واژه کرم در میان بسیاری از اقوام هندواروپایی به معنای مار یا اژدها به‌کار می‌رفته و این کاربرد در زبانهای ایرانی نیز موجود است (امیدسالار، ۱۳۹۰: ۷۶۸). همچنین این واژه در برخی گویشها هنوز به شکل آژیک/آجیک (ažik/ajik)، یژ (iž) و اژ/اُج (ož/oj) (حصوری، ۱۳۸۸: ۲۱؛ نیز نصری‌اشرفی، ۱۳۸۱: ۵۶/۱ و ۷۷) به‌کار می‌رود که با «اژی» در کلمه اژی‌دهاک هم‌ریشه است.

تأکید بر اهریمنی و پلید بودن مار/کرم در داستان ضحاک و هفتواد، بیانگر تقابل دیدگاه دو گفتمان زردشتی و مهری درباره این جانور است؛ زیرا همراهی مار با میترا و حضور آن در بسیاری از نقوش میترای، حاکی از نقش مطلوب مار در این آیین است (ر.ک. ورمازرن، ۱۳۸۶: ۸۴)؛ حال اینکه این جانور در آیین زردشتی جزء خرفستران و موجودات اهریمنی و زیانکار به‌شمار می‌آید.

حصوری با توجّه به برخی قراین، مارهای دوش ضحاک را نشانه فرشته محافظ می‌داند (حصوری، ۱۳۸۸: ۶۴). کرم هفتواد را نیز می‌توان دارای چنین خویشکاری‌ای دانست و آن را محافظ سرزمین کجاران به‌شمار آورد؛ زیرا تصرّف دژ بدون کشتن آن، امکانپذیر نیست؛ ضمن اینکه نقش کرم در برکت دادن به زندگی هفتواد و مردمش، یادآور یکی از خویشکاریهای عمده ایزد مهر یعنی برکت‌بخشندگی است.

همان‌گونه که ضحاک و مارهایش شخصیتی واحد هستند، تطبیق روایات شاهنامه، کارنامه و دیگر منابع، این امکان را به ما می‌دهد که در داستان هفتواد نیز قائل به این‌همانی هفتواد و کرم شویم. صرف‌نظر از ارتباط تنگاتنگ سرنوشت هفتواد با کرم از آغاز تا پایان داستان، مهمترین قرینه این‌همانی هفتواد و کرم این است که دو ویژگی مهمّ کرم یعنی پرستش و جنبه خدایی‌اش در کارنامه و دو پاره شدن آن در شاهنامه در تاریخ طبری به خود هفتواد نسبت داده شده است (طبری، ۱۳۶۲: ۵۸۲/۲). بلعمی نیز در روایت خویش به دو پاره شدن هفتواد با ضربه شمشیر اردشیر اشاره می‌کند (بلعمی،

۱۳۵۳: ۸۷۹/۲). همچنین برخلاف شاهنامه در کارنامه فقط به ذکر سرانجام کار کرم و کشته شدن آن اکتفا و سرنوشت هفتواد به سکوت گذاشته شده است؛ چنانکه گویی هفتواد و کرم، یک تن تصور شده‌اند.

همانندی غذای ماران ضحاک و کرم هفتواد نیز شایان توجه است؛ غذای روزانه ماران ضحاک، مغز جوانان است و همین انتساب قربانی انسان به ضحاک، یکی از نشانه‌های قرار داشتن او در الگوی مهری است؛ زیرا قربانی انسان یا ادای حرکات و گفتارهای نمایشی و تظاهر به کشتن (شورتهایم، ۱۳۸۷: ۵۸ و ۱۷۱)، یکی از عناصر آیین مهری به شمار می‌آید. غذای روزانه کرم هفتواد نیز به روایت کارنامه (۱۳۸۹: ۱۹۹) خون گاوان و گوسفندان است که این امر بیانگر هویت اژدهاگونه کرم و یادآور قربانیهای خونین گاو توسط مهرپرستان و حتی قربانی گاو توسط خود میتراست؛ قربانی‌ای که در ماجرای کشته شدن گاو برمایه به دست ضحاک نیز ردی از آن دیده می‌شود. همچنین در صورت قرائت داستان هفتواد و ضحاک از دید نظام طبقاتی در هر دو داستان با نوعی واکنش نسبت به هژمونی نظام طبقاتی روبه‌رو هستیم.

از دیگر قرائن نزدیکی این دو داستان، شباهت فراوان بنمایه‌های زندگی اردشیر در کارنامه و شاهنامه با بنمایه‌های زندگی فریدون است. خوابهای پیشگویانه مبنی بر ظهور فریدون و اردشیر، ارتباط اجداد فریدون و پدر اردشیر با زندگی شبانی و حتی رسیدن نسب اردشیر به فریدون، پرورش فریدون با شیر گاو برمایه و شیر دادن ماده بزی به اردشیر (ر.ک. نولدکه، ۱۳۷۹: ۲۷)، تجسم حیوانی فر به هنگام انتقال به این دو (به شکل مرغی از جمشید به فریدون و نیز به شکل غرم به اردشیر) و وجود کهن‌الگوی عبور از آب در زندگی این دو پادشاه (فریدون هنگام رفتن به سوی کاخ ضحاک و اردشیر نیز هنگام گریز از اردوان) از جمله شباهتهای اردشیر و فریدون است. همچنین، فریدون در ورود به کاخ ضحاک، طلسم او را با نام یزدان فرود می‌آورد و بر کاخ وی مسلط می‌شود و اردشیر نیز به روایت کارنامه، کرم هفتواد را که در واقع طلسم دژ است با ستایش یزدان نابود می‌کند و بر دژ دست می‌یابد.

مجموع شباهتها و قرائنی که برشمردیم، حاکی از تنش آیینی در هر دو داستان ضحاک و هفتواد است و همین تنش یکی از مهمترین علل کوشش تدوین‌کنندگان زردشتی کارنامه در شبیه‌سازی اردشیر با فریدون و کرم/هفتواد با ضحاک بوده است؛ همان‌گونه که این کوشش را برای شبیه‌سازی اردشیر و قهرمان دینی‌ای چون اسفندیار

نیز به کار برده‌اند. نکته مهم دیگر این است که پس از غلبه فریدون بر ضحاک و بر تخت نشستن او، فردوسی از انتساب جشن مهرگان به فریدون سخن می‌گوید:

پرستیدن مهرگان دین اوست تن‌آسانی و خوردن آیین اوست
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۳)

و پس از چیرگی اردشیر بر هفتواد نیز از تازه شدن مهرگان و سده توسط اردشیر سخن می‌راند:

بکرد اندران کشور آتشکده بدو تازه شد مهرگان و سده
(همان، ۹۳۶)

به نظر می‌رسد در داستان اخیر، مهرگان که یکی از بارزترین عناصر مهری جذب شده در گفتمان زردشتی است از الگوی اصلی خود (الگوی مهری) جدا شده و در الگوی زردشتی به طور کامل مصادره شده‌است.

۸. نتیجه

رویکرد چنددیدگاهی به داستان هفتواد، زمینه واکاوی وجوه متعدد آن را فراهم می‌آورد. بررسی این داستان از دید تاریخگرایی نوین، دو خوانش سیاسی-اقتصادی متفاوت را از این داستان به دست می‌دهد: در خوانش نخست، داستان هفتواد بیانگر تنش سیاسی میان دو گفتمان ساسانی و اشکانی و تقابل اردشیر با یکی از مهمترین پایگاه‌های سیاسی و اقتصادی حکومت اشکانی است. بر این اساس، حمله اردشیر به این تیول مهم پارتی می‌تواند بازتابی از نخستین گام‌های او برای سلطه سیاسی-اقتصادی بر خلیج فارس و تسلط بر یکی از مهمترین منابع اقتصادی آن عصر یعنی ابریشم باشد. در خوانش دوم، داستان هفتواد ماجرایی برآمدن قدرتی ناگهانی و توده‌ای است که سرانجام به شکست منجر می‌شود. بر این پایه، این داستان تقابل قدرت مشروع و الهی اردشیر با قدرت نامشروع و حقیرانه هفتواد است. در این خوانش، داستان با هژمونی نظام طبقاتی و مالی پیوند می‌خورد؛ زیرا تمرکز هفتواد از پرداخت باج و عصیان علیه امیر شهر، موجب تقابل اردشیر با او می‌شود. این دو خوانش علاوه بر ساختار قدرت با ایدئولوژی نیز پیوندی ناگسستنی دارند؛ زیرا با یکی از تقابلهای مهم داستان یعنی دینداری-بی‌دینی گره می‌خورد.

همچنین بررسی داستان هفتواد از دید آیینی و مطالعه نشانه‌های درون‌متنی و برون‌متنی،

بیانگر این است که بنمایه این داستان را می‌توان تقابل دو گفتمان زردشتی و مهرپرستی به‌شمار آورد. این تقابل نهایتاً به برپایی آتشکده می‌انجامد که بیانگر تسلط دین زردشتی است؛ ضمن اینکه بنا به برخی نشانه‌ها، داستان هفتواد در این خوانش با داستان ضحاک و نیز داستان فتح روین‌دژ به دست اسفندیار، پیوند می‌خورد و بدین ترتیب اردشیر در شبیه‌سازی موقعیتی و شخصیتی با دو تن از قهرمانان محبوب موبدان یعنی فریدون و اسفندیار برابر نهاده می‌شود. بنابراین موازی‌سازی داستان هفتواد با اسطوره ضحاک و روایات حماسی مربوط به اسفندیار، یکی از عوامل اساسی اسطوره‌ای و حماسی شدن این داستان است.

منابع

- آقاگل‌زاده، فردوس؛ فرهنگ توصیفی تحلیل گفتمان و کاربردشناسی؛ تهران: علمی، ۱۳۹۲.
- آموزگار، ژاله؛ تاریخ اساطیری ایران؛ تهران: سمت، ۱۳۷۶.
- ابن اسفندیار، بهاء‌الدین محمد بن حسن؛ تاریخ طبرستان؛ به تصحیح عباس اقبال آشتیانی، کلاله خاور، ۱۳۶۶.
- ادگار، اندرو؛ سجویک، پیترو؛ مفاهیم بنیادی نظریه فرهنگی؛ ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه، ۱۳۸۷.
- امیدسالار، محمود؛ «کرم هفتواد»، فردوسی و شاهنامه‌سرایی؛ به سرپرستی اسماعیل سعادت؛ تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۹۰، ص ۷۷۰-۷۶۵.
- اومستد، آلبرت تن‌آیک؛ تاریخ شاهنشاهی هخامنشی؛ ترجمه محمد مقدم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰.
- باستانی‌پاریزی، محمدابراهیم؛ «حاشیه‌های مصحح» تاریخ کرمان؛ احمدعلی‌خان وزیری، ج اول، تهران: علمی، ۱۳۶۴.
- بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد؛ تاریخ بلعمی؛ به تصحیح محمدتقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، ج دوم، تهران: زوار، ۱۳۵۳.
- بهار، مهرداد؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ تهران: فکر روز، ۱۳۷۶.
- بهرام‌پور، شعبانعلی؛ «درآمدی بر تحلیل گفتمان»، گفتمان و تحلیل گفتمانی؛ به اهتمام محمد رضا تاجیک؛ تهران: فرهنگ گفتمان، ۱۳۷۹، ص ۶۴-۲۱.
- پورشریعتی، پروانه؛ «مهرپرستی و ساختارهای اجتماعی و آرمانی عیاری در حماسه سمک عیار»، ایران‌نامه، س ۲۹، ش ۲ (۱۳۹۳)، ص ۸۴-۱۰۳.

خوانش داستان هفتواد از دید تاریخگرایی نوین و تحلیل گفتمان

- پیرنیا، حسن؛ تاریخ ایران باستان؛ ج سوم، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۴.
- تایسن، لوئیس؛ نظریه‌های نقد ادبی معاصر؛ ترجمه مازیار حسین‌زاده و فاطمه حسینی، تهران: نگاه امروز و حکایت قلم نوین، ۱۳۸۷.
- حاجی‌بابایی، احمد؛ «پارتیان و تجارت ابریشم»؛ مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۱۵۸ و ۱۵۹ (۱۳۸۰)، ص ۲۶۱-۲۴۵.
- حصوری، علی؛ سرنوشت یک شمن؛ تهران: چشمه، ۱۳۸۸.
- خالقی‌مطلق، جلال؛ «بیژن و منیژه و ویس و رامین (مقدمه‌ای بر ادبیات پارتی و ساسانی)»؛ ایران‌شناسی، س ۲، ش ۶ (۱۳۶۹)، ص ۲۹۸-۲۷۳.
- خطیبی، ابوالفضل؛ «دنیای پر رمز و راز مهر»، نامه ایران باستان، س ۱، ش ۲ (۱۳۸۰)، ص ۵۴-۴۱.
- داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متنهای دیگر؛ ترجمه کتایون مزداپور، تهران: آگاه، ۱۳۷۸.
- دریایی، تورج؛ تاریخ و فرهنگ ساسانی؛ ترجمه مهرداد قدرت دیزجی، تهران: ققنوس، ۱۳۸۲.
- دوشن‌گیمن، ژاک؛ اورمزد و اهریمن (ماجرای دوگانه‌باوری در عهد باستان)؛ ترجمه عباس باقری، تهران: فرزانه‌روز، ۱۳۷۸.
- _____؛ «دین زردشت»، تاریخ ایران (پژوهش دانشگاه کیمبریج)؛ گردآورنده احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه؛ ج سوم-قسمت دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۱، ص ۳۴۴-۲۹۱.
- _____؛ دین ایران باستان؛ ترجمه رویا منجم، تهران: علم، ۱۳۸۵.
- رازی، امین‌احمد؛ هفت اقلیم؛ با تصحیح و تعلیق جواد فاضل، ج اول، کتابفروشی علمی و ادبیه، بی‌تا.
- زریاب‌خویی، عباس؛ بزم‌آوردی دیگر؛ به اهتمام سید صادق سجادی، تهران: مرکز دایره-المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۵.
- زرین‌کوب، عبدالحسین؛ تاریخ مردم ایران؛ ج اول، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰.
- زند و هومن‌یسن و کارنامه اردشیر پاپکان؛ ترجمه صادق هدایت، تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۲.
- زهر، آر. سی؛ طلوع و غروب زردشتی‌گری؛ ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۹.
- سرآمی، قدمعلی؛ از رنگ گل تا رنج خار؛ تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.
- سلطانی، علی‌اصغر؛ قدرت، گفتمان و زبان؛ تهران: نی، ۱۳۹۲.
- شمیسا، سیروس؛ طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار؛ تهران: میترا، ۱۳۷۶.

- شورتهایم، المار؛ گسترش یک آیین ایرانی در اروپا؛ ترجمه نادرقلی درخشانی، تهران: ثالث، ۱۳۸۷.
- صفا، ذبیح‌الله؛ حماسه‌سرایی در ایران؛ تهران: فردوس، ۱۳۸۳.
- طبری، محمدبن جریر؛ تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوك)؛ ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج دوم، تهران: اساطیر، ۱۳۶۲.
- طغیانی، اسحق؛ چوقادی، زینب و جعفری، طیه؛ «تحلیل روان‌شناختی نمادها و کهن‌الگوها در داستان کرم هفتواد شاهنامه فردوسی»؛ فصلنامه زبان و ادبیات فارسی؛ س ۱۹، ش ۷۱ (۱۳۹۰)، ص ۸۷-۱۱۱.
- فردوسی، ابوالقاسم؛ شاهنامه (بر اساس نسخه چاپ مسکو)؛ تهران: علم، ۱۳۸۶.
- فرنبرگ دادگی؛ بندهش؛ گزارنده مهرداد بهار؛ تهران: توس، ۱۳۹۰.
- قاسمی، علیرضا؛ تحلیل روابط گفتمانها در شاهنامه با تکیه بر گفتمانهای مهری-زردشتی؛ رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، ۱۳۹۵.
- کارنامه اردشیر بابکان؛ به اهتمام محمدجواد مشکور؛ تهران: دنیای کتاب، ۱۳۸۹.
- کریستنسن، آرتور؛ آفرینش زیانکار در روایات ایرانی؛ ترجمه احمد طباطبایی، تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران، ۱۳۵۵.
- _____؛ ایران در زمان ساسانیان؛ ترجمه رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۸.
- کزازی، میرجلال‌الدین؛ نامه باستان؛ ج هفتم، تهران: سمت، ۱۳۸۸.
- کویاجی، جهانگیر کوورجی؛ بنیادهای اسطوره و حماسه ایران؛ گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، تهران: آگه، ۱۳۸۸.
- گیرشمن، ر؛ ایران از آغاز تا اسلام؛ ترجمه محمد معین، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹.
- ماسه، هانری؛ فردوسی و حماسه ملی؛ ترجمه مهدی روشن‌ضمیر، تبریز: دانشگاه تبریز، ۱۳۵۰.
- مختاریان، بهار؛ «میره و پیوند آن با جوانمردان و عیاران»، نامه فرهنگستان، ش ۲۹ (۱۳۸۵)، ص ۸۸-۹۸.
- مزدپور، کتابون؛ «پیشگفتار مترجم»، داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر؛ تهران: آگه، ۱۳۷۸.
- _____؛ داغ گل سرخ و چهارده گفتار دیگر درباره اسطوره؛ تهران: اساطیر، ۱۳۸۳.
- مقدم، محمد؛ جستار درباره مهر و ناهید؛ تهران: هیرمند، ۱۳۸۸.
- مولتون، جیمز هوپ؛ گنجینه مغان؛ ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۴.

خوانش داستان هفتواد از دید تاریخگرایی نوین و تحلیل گفتمان

- نصری اشرفی، جهانگیر؛ فرهنگ واژگان تبری؛ ج اول، تهران: احیاء کتاب، ۱۳۸۱.
- نولدکه، تئودور؛ حماسه ملی ایران؛ ترجمه بزرگ علوی، تهران: نگاه، ۱۳۷۹.
- نیبرگ، هنریک ساموئل؛ دینهای ایران باستان؛ ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۵۹.
- واتسن، ویلیام؛ «ایران و چین»، تاریخ ایران (پژوهش دانشگاه کیمبریج)؛ گردآورنده احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، ج سوم-قسمت اول، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳، ص ۶۷۱-۶۴۹.
- ورمازرن، مارتین؛ آیین میترا؛ ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: چشمه، ۱۳۸۶.
- ویدن‌گرن، گئو؛ دین‌های ایران؛ ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران: آگاهان ایده، ۱۳۷۷.
- همت کرمانی، محمود؛ تاریخ مفصل کرمان و رویدادهای صد سال اخیر ایران؛ تهران: گلی، ۱۳۷۸.
- یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس؛ نظریه و روش در تحلیل گفتمان؛ ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی، ۱۳۹۲.
- Bressler, Charles E. (2007) literary criticism: an introduction to theory and practice, New Jersey.

