

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 وجوده 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 هفتاد در هریک از این خوانشها است. همچنین بررسی عناصر و نشانه‌های روایت شاهنامه و دیگر منابع داستان هفتاد، نشان می‌دهد که منابع قدرت سیاسی و ایدئولوژیک در ۵۲ ◆ فصلنامه پژوهش‌های ادبی سال ۱۴، شماره ۶، تابستان ۱۳۹۶ صورتی‌بندی وقایع در منع اصلی روایت شاهنامه (کارنامه اردشیر بابکان) و در پی آن در خود شاهنامه نقش مهمی ایفا کرده است.

کلیدواژه‌ها: داستان هفتاد، 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، اجتماعی، سیاسی، 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 هفتاد 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.

مzdapor با توجه به برخی نشانه‌ها به ردپاهای آیین مهری در داستان هفتاد اشاره می‌کند؛ اما از این اشاره، نتیجه روشی به دست نمی‌دهد که حاکی از تقابل دو آیین مهری و زرداشتی 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 زرداشتی نبوده، و یا همیشه به صورت پیروان کیشی دیگر و مردمی کشاورز و کهتر در روستاهای در میان اصناف و بازار زندگی می‌کرده‌اند (mzdapor، ۱۳۸۳: ۲۲۸-۲۳۶). از نظر زریاب‌خوبی قضیه کرم یا اژدها در داستان هفتاد، حکایت از آیینی است که مبنای آن بر پرستش مار یا اژدها بوده‌است (زریاب‌خوبی، 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 هفتاد را دارای همین پس‌زمینه دینی می‌داند (ویدن‌گرن: ۱۳۷۷ و ۷۴ و ۴۲۹).

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

خوانش داستان هفتاد از دید تاریخگرایی نوین و تحلیل گفتمان

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

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

به نظر نولدکه، داستان هفتاد گونه‌ای از اسطوره کهن آپولو و هیدرا یا وریته است. مُل نیز این داستان را دگردیسه‌ای از همان اسطوره به شمار می‌آورد و در این نظر، یوسٹی نیز با آنان هم‌رأی است. لی برشت، داستان هفتاد را با افسانه اسکاندیناویابی راگنار و ثوره می‌سنجد (ر.ک. کویاجی، ۱۳۸۸: ۵۹). کریستن سن هم کشته شدن اژدها/کرم به دست اردشیر را مقتبس از اسطوره بابلی نبرد مردوک با تیامت می‌داند (کریستن سن، ۱۳۶۸: ۱۴۷). کویاجی نیز به همانندیهای افسانه کرم هفتاد با افسانه چینی «کرم زرین درخت»، بازتاب این اسطوره چینی در جنوبی‌ترین بخش‌های ایران و سپس راه یافتن آن به کارنامه اردشیر بابکان اشاره می‌کند (کویاجی، ۱۳۸۸: ۵۶-۶۱).

۵۵



فصلنامه پژوهش‌های ادبی سال ۱۴، شماره ۵، تابستان ۱۳۹۶

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 هفتاد پدید آمده است (امیدسالار، ۱۳۹۰: ۷۶۸). از نظر کزازی خاستگاه این داستان می‌تواند تاختن اردشیر به کرمان و در شکستن سپاه بلاش، پادشاه کرمان، باشد (کزازی، 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 هفتاد برخورد کرده است (باستانی‌پاریزی، ۱۳۶۴: ۲۶۴/۱).

با وجود ظرفیت داستان هفتاد 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 هفتاد شاهنامه فردوسی» (طغیانی و همکاران، ۱۳۹۰: ۸۷-۱۱۱) اشاره کرد.

هدف این مقاله آن است که داستان هفتاد را با رویکردی چندیدگاهی 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، شاهنامه‌های 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 علی‌دارد و ما کاملاً می‌توانیم از طریق تحلیل عینی، واقعیتها مربوط به رویدادها تاریخی را کشف کنیم؛ اما از نظر تاریخگرایی نوین ما جز پایه‌ای ترین واقعیتها تاریخی به چیز دیگری دسترسی شفاف نداریم و درک ما از معنای چنین واقعیتها بی‌آنکه از چگونگی تطبیق آنها با شبکه پیچیده ایدئولوژیهای رقیب و انگیزه‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی درگیر با یکدیگر در زمان و مکان وقوع این واقعیتها، صرفاً به تفسیر مربوط می‌شود نه واقعیت. تاریخگرایی نوین با برجسته ساختن روایتها تاریخی سرکوب شده 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 ۴۷۶ و ۴۷۷).

دغدغه تاریخگرایی نوین، رویدادهای تاریخی به عنوان رویداد نیست، بلکه راههای تفسیر این رویدادها، گفتمانهای تاریخی، راههای نگرش به جهان و وجوده معنی است. به نظر تاریخنگاران نوین، رویدادهای تاریخی واقعیتها برای ثبت‌شدن نیست، بلکه «متونی» برای «قرائت» شدن است (همان، ۴۹۱). شالوده موضوعات اصلی و مجموعه‌ای منسجم از مفروضات تاریخگرایی نوین را تألفات می‌شل فوکو شکل می‌دهد. از نظر فوکو، تاریخ، روابط متقابل پیچیده میان گفتمانهای گوناگون است. تاریخ پژوه 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 شناختمن مورد پژوهش دست یابد. از این دید تاریخ شکلی از قدرت است (Bressler, ۲۰۰۷: ۲۴۹).

خوانش داستان هفتاد از دید تاریخگرایی نوین و تحلیل گفتمان

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 خودبسته‌های 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 ۴۸۶ 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» (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۲: ۱۷). رویکردهای گوناگون تحلیل گفتمان را در دو نگرش متفاوت نسبت به زبان و گفتمان می‌توان جُست؛ نگرش اول، که به ایدئولوژی و قدرت کاملاً بی‌توجه است در زبان‌شناسی ساختگرا و نقشگرا ریشه دارد و براساس آن، گفتمان به‌مثابه زبان بالاتر از جمله یا زبان به هنگام کاربرد است؛ اما نگرش دوم، که در آثار می‌شل فوکو به اوج خود رسید بر دیدگاه پسازاختگرایانه به زبان مبنی است؛ دیدگاهی که بر پایه آن، معانی محصول اوضاع فرهنگی و اجتماعی است و در زبان به واقعیت می‌پیوندد. بر این پایه، گفتمانها نظامهایی خودبناشده است که برای دستیابی به قدرت، زبان و همهٔ پدیده‌های اجتماعی دیگر را در سیطرهٔ 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 در صدد 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 را برای کشمکش‌های دائمی 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 (بیورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۲: ۵۴ و ۵۳). 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 مسئله 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 در صدد کشف معانی پنهان و ایدئولوژیک متن با راهبرد طبیعی‌زدایی از باورهای متعارف جامعه است تا واقعیتها را برای مردم آشکار کند (آقاگلزاده، 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 هفتوا در روایت شاهنامه

در شهر کجارات 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 هفتوا در می‌زیست که هفت پسر داشت و به همین سبب او را هفتوا می‌خوانند. هفتوا 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

خوانش داستان هفتاد از دید تاریخگرایی نوین و تحلیل گفتمان

روز بیشتر می‌شد. هفتاد 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. هفتاد و پسراش نیز به یمن کرم، توانگر و معبر شدند. در همین زمان، امیر شهر در پی باج ستادن از هفتاد بود اما او به این خواسته تن در نداد و جنبشی بهراه انداخت. توده مردم و نامداران شمشیرزن نیز بر او گرد آمدند. هفتاد شهر را در دست گرفت و با کشتن امیر بر گنجینه‌هایش دست یافت؛ سپس بر فراز کوه، دژی استوار بنا کرد. به سبب رشد خارق العاده کرم، حوضی در کوه و در داخل دژ ساختند و کرم را در آن قرار دادند. پس از پنج سال، کرم به اندازهٔ پیلی شد و هفتاد نیز به واسطهٔ آوازهٔ آن کرم، آنجا را کرمان نام نهاد. دختر و پدر در خدمت کرم بودند و هفتاد به یمن کرم، قدرت شکست‌ناپذیری به هم زد؛ به گونه‌ای که از دریای چین تا کرمان تحت سیطرهٔ او قرار گرفت.

اردشیر پس از آگاهی از کار هفتاد، سپاهی به نبرد او فرستاد. اما هفتاد و لشکریانش آنها را شکست دادند. از این رو اردشیر خود به نبرد با هفتاد شتافت. هفتاد 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 وضعیت اردشیر از جهرم به ایوان اردشیر تاخت و گنجینه‌های او را غارت کرد. اردشیر پراندیشه از این واقعه بر خوان نشسته بود که ناگاه تیری از بام دژ هفتاد رها شد و در برّه بريانی 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 هفتاد بسیاری از لشکریان او را کشتند. اردشیر خود گریخت و در شارستانی به دو جوان برخورد. آنها به اردشیر گفتند که برای غله بر کرم و هفتاد باید غیر از جنگ، تدبیر دیگری در پیش گیرد. اردشیر به همراه آن دو جوان به خره 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 دیگر رویین نیز تعییه شده بود به درون دژ راه یافت. او با حیله 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. هفتاد و پسرش شاهوی، گرفتار و به دار آویخته شدند. در پایان، همه گنجینه‌های دژ غارت شد و اردشیر در سرزمین کجaran آتشکده برپا کرد.

۴. بررسی و مقایسه منابع روایت داستان

درباره داستان هفتاد 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، ظاهرًا در اوخر عهد ساسانی نگاشته شده است (صفا، ۱۳۸۳: ۱۴۸). کارنامه کنونی، سیزده بخش دارد که بخش‌های ششم تا هشتم آن به داستان نبرد اردشیر با هفتاد/کرم اختصاص دارد. روایت این ماجرا در کارنامه با غارت دارایی اردشیر توسط سپاه هفتاد آغاز می‌شود و با تصرف دژ هفتاد و غارت گنجینه‌های آن توسط اردشیر و بنا کردن آتشکده در آنجا پایان می‌یابد.

دومین منبع عمده درباره داستان هفتاد، 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 ماجراهی نبرد اردشیر با هفتاد می‌پردازد اما در شاهنامه، روایت دختران شهر کجaran و دختر هفتاد، ماجراهی پیدا شدن و رشد شگفت‌انگیز کرم و توانگر شدن خاندان هفتاد، باج خواهی امیر شهر از هفتاد و قیام هفتاد علیه او و ساختن دژ بر سطح 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

خوانش داستان هفتاد از دید تاریخگرایی نوین و تحلیل گفتمان

است که روایت دختر هفتاد 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 هفتاد، تاریخ طبری است. در این اثر بدون اشاره به ماجراهی کرم هفتاد، 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 ابتینود (هفتاد) می‌پردازد:

بر کناره دریای فارس شاهی بود به نام ابتینود 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 سردارهای 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 رستاهای کجaran از رستاهای ساحل اردشیرخربه 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).

۶۱

مقایسه این دو روایت با شاهنامه، احتمال تطابق ملکه دهکده لار را با دختر هفتاد 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 هفتاد منجر شده است. البته عکس این مسئله نیز محتمل است؛ بدین معنا که اسطوره‌زدایی از داستان کرم هفتاد، 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 صراحة، قلمرو فرمانروایی هفتاد 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 هفتاد (یفتون) معروفی 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 ماجراه کرم به بلاش متسب شده است. در این روایت، در هم‌آمیختگی 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 سلاطه از یاغیان، حتی قادر به پرداخت مالیات به شاهنشاه نبوده است. از این رو، نیمه‌شبی با تصرع 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 فال نیک گرفت و جایگاه مخصوصی برای کرم ترتیب داد و نگهداری آن را به دخترش سپرد. کرم چنان رشد کرد که مانند اژدهایی بزرگ شد و به برکت آن، مکنت و قدرت نصیب بلاش گردید. همزمان، اردشیر، که عليه 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 قدرت‌بخشی 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 فریق‌تن 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 کشنن خود آمده 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 سپاهیانش گشود (همت کرمانی، ۱۳۷۸: ۳۸-۴۰).

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

خوانش داستان هفتاد از دید تاریخگرایی نوین و تحلیل گفتمان

روایت منابع تاریخی درباره بلاش اشکانی و حتی افسانه فتح الحضر دانست. یافتن کرم در سبب توسط دختر، رشد خارق العادة کرم، در نظر گرفتن جایگاهی مخصوص برای آن و قدرت‌بخشی کرم از وجوده اشتراک این روایت با آغاز روایت شاهنامه است که در کارنامه اثری از آنها نیست. البته در روایت شاهنامه، دختر هفتاد به غیر از هویت شغلی (ریسندگی)، هویت مشخص دیگری ندارد و از او صرفاً تحت عنوان دختر هفتاد 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 هفتاد، حاشیه‌ای و موقتی است؛ به گونه‌ای که پس از توانگردانی هفتاد 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، نتیجه آن نیز تقریباً یکسان است؛ یعنی، تصرف یکی از پایگاه‌های مهم اشکانیان و استحکام پایه‌های حکومت در حال تأسیس ساسانی.

۶۳



فصلنامه پژوهش‌های ادبی سال ۱۴، شماره ۵، تابستان ۱۳۹۶

۵. داستان هفتاد از دید روابط گفتمان‌های ساسانی-اشکانی

داستان هفتاد 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 ادامه سلسله جنگهای اردشیر با اردوان و حاکمان ولایات مختلف برای گسترش قلمرو و تثیت قدرت خویش قرار گرفته است. در واقع این داستان و داستانهای قبل از آن، که منشأ آنها به کارنامه و خداینامه‌های دوره ساسانی می‌رسد، بیش از اینکه در پی بیان تاریخ اشکانیان باشند به قصد توصیف جانبدارانه اقدامات اردشیر برای تصاحب حکومت، اسطوره‌پردازی و مسروعیت‌سازی برای او و خاندانش و بی‌همیت 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.

۱-۵ 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 هفتاد بوده، اثرگذاری روایات آن بر مردم به منظور ثبت گفتمان حقایق ساسانیان

است. بنابراین رساله یادشده به گونه‌ای تدوین شده که از آغاز در پی تأیید فرآسمانی 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 تدوین کنندگان کارنامه، خداینامه و دیگر متون پهلوی این عصر برای حفظ هژمونی گفتمان ساسانی، مشروعیت‌بخشی 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 حب و بغض موبدان و طبقه اشراف در روایتسازی به نفع یا بر ضد پادشاهان مؤثر بوده است، از اردشیر چهره‌ای موجّه و مقدس نموده شود بویژه اینکه اردشیر، شاه‌موبد (دوشن‌گیمن، ۱۳۸۱: ۳۰۲/۳) و نماینده اتحاد دین و دولت به شمار می‌رفته است؛ بدین ترتیب، متونی باز تولید می‌شود که کاملاً به متابع قدرت سیاسی و ایدئولوژیک وابسته است و در آنها اشکانیان به دلایل دینی و سیاسی، طرد می‌شوند.

در واقع، تساهل اشکانیان نسبت به دین زردشتی (زن، ۱۳۸۹: ۲۱) و ملوک الطوایفی و یونان‌دوستی آنها (زیرا بخوبی، ۱۳۸۵: ۲۵ و ۲۶) مورد تنفر 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 جاماسب»، آفت «نیاز» چهار بار روی می‌نمایاند که دو بار آن به ترتیب در دوران فرمانروایی افراسیاب و اشکانیان است (ر.ک. زند و هومن‌بسن، ۱۳۴۲: ۱۲۳).

خوانش داستان هفتاد از دید تاریخگرایی نوین و تحلیل گفتمان

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 طردِ حیات سیاسی، اجتماعی و دینی دورهٔ اشکانی می‌پردازد (ر.ک. ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۰ و ۲۵).

حتّی با تأمل در نامهٔ تنسر می‌توان بخشی از ماهیّت تاریخی داستان هفتاد را روشن کرد؛ به روایت این نامه از جمله عقوباتی که اردشیر برای «جادو و راهزن و مبتاع» به کار می‌بست، انداختن آنها در دیگی از ارزیز جوشان و به دار کشیدن (درخت چهارمیخ) بود (همان، ۲۶). در داستان هفتاد از هر دو این عقوبتهای یعنی دیگ ارزیز جوشان برای کرم و به دار کشیدن برای هفتاد استفاده شده‌است؛ به علاوه، رد بسیار روشنی از سه برچسب راهزنی (عياری هفتاد و ساکنان کجaran)، جادوگری (رازآمیزی کرم) و بدعت (حکومت ملوک الطوایف اشکانی و مهرپرستی نازرداشتی) در این داستان دیده می‌شود. بر این اساس، می‌توان احتمال داد داستان هفتاد به گونه‌ای که در شاهنامه و کارنامه صورت‌بندی گردیده برای بازنمایی اسطوره‌ای-تاریخی تقابل اردشیر با سوزه‌ها 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 هفتاد

داستان هفتاد را از دید تاریخگرایی نوین و در خوانشی تاریخی می‌توان روایت تقابل اردشیر با یکی از ملوک الطوایفها و پایگاه‌های مهم حکومت اشکانی در نظر گرفت. پیرنیا هفتاد را از پادشاهان دست‌نشانده 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: ۲۶۹/۳ و ۲۸۰). بی‌تردید، سکه زدن هر حاکم نشانه خودمختاری و قدرت اوست. خالقی‌مطلق نیز خاندان هفتادنbad (=هفتاد) 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، گشتابی به مقامات بزرگ برگماشت از این خاندان بوده باشد (خالقی‌مطلق، ۱۳۶۹: ۲۸۸ و ۲۸۹). روایت بلعمی (۱۳۵۳: ۸۷۹/۲) دربارهٔ قدمت ملک هفتاد نیز مؤید نظر خالقی‌مطلق و حاکمی از بزرگی و اصالت

خاندان هفتاد است.

مقامتهای سرسرخانه هفتاد 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 هفتاد نمایانده شود. در کارنامه همه تعبیراتی که برای هفتاد/کرم و مردم کجaran 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 تحطیه اشکانیان است، می‌تواند بازتابی از اعتقاد این منابع به بدینی اشکانیان باشد.

در شاهنامه علاوه بر تعبیرات ایدئولوژیکی چون دیو، اهریمن و دشمن جهان‌آفرین، تعبیرات منفی دیگری چون بدگوی، بدساز و بویژه بدنزاد برای هفتاد یا عناصر مرتبط با او به کار رفته است. البته در آغاز روایت فردوسی از داستان هفتاد، تعبیرات عناصر مرتبط با هفتاد، مثبت است؛ اما پس از تقابل هفتاد 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 ملوک الطوایفی و استقرار حکومت مرکزی نیرومند در ایران باشد. نبود حکومت مرکز و نیرومند در ایران عصر فردوسی و آرزوی شاعر برای بازگشت وحدت سیاسی و اقتدار سازمان یافته روزگار ساسانی در جانبداری او از اردشیر در این داستان مؤثر بوده است.

علی‌رغم روایت‌سازیهای منفی درباره هفتاد و عناصر مرتبط با او، برخی نشانه‌های درون‌منتهی و برون‌منتهی حاکی از اهمیت شهر کجaran 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 هفتاد و تفصیل این داستان در شاهنامه و بویژه در کارنامه بیانگر اهمیت هفتاد، مشکلات اردشیر برای غلبه بر او و اهمیت این پیروزی در ثبت قدرت ساسانیان و چیرگی بر اشکانیان است؛ بویژه اینکه در شاهنامه پس از داستان هفتاد، اردشیر تاج بر سر می‌نهد و او را شاهنشاه می‌خواند و در کارنامه نیز نبرد با هفتاد، آخرین نبرد مفصل اردشیر است.

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

خوانش داستان هفتاد از دید تاریخگرایی نوین و تحلیل گفتمان

کجaran را در محدوده جغرافیایی کرمان به شمار آوریم، اهمیت نبرد اردشیر با هفتاد و تصرف کجaran بیشتر به چشم می‌آید؛ زیرا کرمان نخستین ایالت خارج از فارس است که پس از جنگی شدید به تصرف اردشیر درآمد (ر.ک. زریاب خوبی، 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، ۹۳۰: ۱۳۸۶) درباره نفوذ لشکر هفتاد از دریای چین تا کرمان و روایات کارنامه (۱۹۳: ۱۹۱-۱۹۳) درباره آمدن سپاهیانی از سرزمین سند و کرانه‌های دریا به یاری هفتاد و نیز محدوده نفوذ پسر او در عربستان از قدرت زیاد هفتاد و گستردگی قلمرو خاندان وی حکایت دارد. بر پایه روایت اخیر، پس از آغاز نبرد اردشیر با هفتاد، یکی از پسران هفتاد که در عربستان حضور داشت با سپاهی از تازیان و عمانیان به یاری پدر می‌شتابد. بر این اساس، تسلط اردشیر بر شهر کجaran در کنار دریای پارس و غبله او بر سپاهیانی از سرزمینهای عربی حاشیه خلیج فارس، که تحت فرمان پسر هفتاد بوده‌اند، می‌تواند بازتابی از نخستین گامهای اردشیر برای سلطه سیاسی-اقتصادی بر خلیج فارس باشد. همین مسئله، اهمیت سرزمین کجaran 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. دریابی، ۱۳۸۲: ۸۵ و ۸۶).

۶۷



فصلنامه پژوهش‌های ادبی سال ۱۴، شماره ۵، تابستان ۱۳۹۶

نکته دیگری که بر اهمیت اقتصادی سرزمین کجaran به عنوان یکی از پایگاه‌های مهم اشکانی، می‌افزاید و تصرف آن را در نظر ساسانیان بالهیت جلوه می‌دهد، ارتباط این سرزمین با پرورش کرم ابریشم و تولید ابریشم است. روایت فردوسی درباره رواج ریستندگی در شهر کجaran، پیدایش و پرورش کرم و توانگر شدن و اقتدار یافتن هفتاد و سرزمین کجaran 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

کجaran 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. واتسون، ۱۳۸۳: ۶۶۱) چینیان نیز به عنوان یکی از نخستین تولیدکنندگان ابریشم، راز فراوردن آن را بدقت پوشیده می‌داشتند.

با پذیرش این همانی کرم هفتاد و کرم ابریشم، انتساب کرم هفتاد به اهریمن در روایت کارنامه و شاهنامه نیز توجیه پذیر 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: ۱۸۳-۱۸۶). شاید از همین روست که هنوز هم خرید و فروش کرم ابریشم را مکروه می‌دانند (مزداپور، 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 هفتاد از دید هژمونی نظام طبقاتی و مالی

از دید تاریخگرایی نوین می‌توان خوانش سیاسی-اقتصادی دیگری نیز از داستان هفتاد مطرح کرد. بر این اساس، داستان هفتاد، داستان برآمدن قدرتی ناگهانی، توده‌ای و بدون زمینه‌های طبیعی و لازم است که نهایتاً به شکست می‌انجامد. در این داستان، ارتباط اردشیر و هفتاد بر اقتدار مبتنی است؛ بر پایهٔ متن کارنامه و شاهنامه، اقتدار هفتاد 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 هفتاد عرصه را بر اردشیر تنگ کردند، فرّ کیان از او محافظت می‌کرد. حتی در نبرد نهایی اردشیر با هفتاد، برگشتن باد به سوی لشکر هفتاد، که نشانه‌ای از تأیید و

داد الهی برای اردشیر است، موجب شکست و کرفتاری هفتاد می‌سود:
سوی لشکر کرم برگشت باد گرفتار شد در میان هفتاد
(ف دوس، ۱۳۸۷، ۹۳۶)

اگر صرفاً روایت شاهنامه از داستان هفتاد 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 هفتاد در شهر تهیّدست کجارتان، رسیدن و

تولید نخ در این شهر از جمله توسط دختر هفتاد و نیز وجود نشانه‌های عیاری در این داستان، که در مبحث بعدی بدان خواهیم پرداخت، حاکی از انتساب هفتاد به پایین‌ترین طبقه اجتماعی یعنی عame مردم و پیشه‌وران است. بنابراین، عدوی هفتاد از طبقه خود و دستیابی به حکومت، نقض آشکار شبه‌کاست اجتماعی دستگاه ساسانی- زردشتی به‌شمار می‌آمده است؛ از این رو، اردشیر ساسانی که به عنوان احیاکننده طبقه‌بندی اجتماعی، نظم طبقاتی‌ای را که - به‌زعم منابع ساسانی و نامه تنسر - در دوره اشکانی از هم گسیخته بود، بازمی‌گرداند (ر.ک. ابن‌اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۰) در آغاز کار خود به تقابل با هفتاد بر می‌خizد.

آنچه در این خوانش سیاسی-اقتصادی از داستان هفتواود اهمیت فراوان دارد، ماجرای باج‌ستانی امیر شهر از هفتواود، تمرد هفتواود از پرداخت باج و قیام او علیه امیر است. در شاهنامه پیش از این باج‌ستانی، همه صفات منتبه به شهر کجارتان، کرم و دختر هفتواود مثبت است؛ اما به محض طرح باج‌ستانی امیر شهر از هفتواود، ابتدا صفت منفی بدنزاد برای هفتواود به کار می‌رود و سپس با پیروزی قیام و مقنده شدن هفتواود و ورود اردشیر به داستان بتدریج این تعبیرات منفی غلیظتر می‌شود و در یک شبیه‌سازی موقعیتی، هفتواود با منفورترین دشمنان دوره اساطیری (ضحاک)، حمامی (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 اهربیمن، 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 ریزنه خون

(۹۳۳:۱۳۸۶) فردوسي

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

به نبرد با هفتاد روانه می‌کند (همان، ۹۳۰) و پس از غلبه بر هفتاد نیز گنجینه‌های دز 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 بالهیئت برای قدرت ایدئولوژیک می‌شود. در راستای همین تقابلهاست که در پایان داستان، اردشیر در کجaran آتشکده برپا می‌کند.

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

بررسی داستان هفتاد از دید آیینی و عناصر و عوامل درون‌منتهی و برون‌منتهی، 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 پیشاورده است. رواج این آیین پیش از دین‌آوری زردشت، موضوعی است که در روزگار ما نخستین بار نیрг 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 (۱۴۵: ۱۳۸۰)، 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 مهربیست به عنوان یکی از مهمترین یشتهای اوستا، تحت تأثیر اهمیت روزافزون مهر در تفکر ایرانی بازنظمی می‌گردد و این امر خود، «نموداری از کثرت انتشار دین مهری میان مردمان است» (ورمازن، ۱۳۸۶: ۱۸). حتی پس از تشییت دین زردشتی و جذب و استحالة عناصر مهری در زردشتی متأخر، میترا باوری ستی 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

خوانش داستان هفتاد از دید تاریخگرایی نوین و تحلیل گفتمان

دو گفتمان باشد. تحلیل داستان هفتاد از این دیدگاه، تقابل دو گفتمان مهری (هفتاد) 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 هفتاد با الگوی مهری

همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، داستان هفتاد در شاهنامه در ذیل پادشاهی اشکانیان قرار گرفته و هفتاد از یک دید، با خاندان اشکانی در پیوند است. برخی نشانه‌ها نظری قرار داشتن کلمه مهر/میترا در بسیاری از نامهای دوره اشکانی (نیبرگ، ۴۰۵: ۱۳۵۹) 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: ۴۲۳)، نیز دوشنگیمن، ۱۳۸۵: ۱۳۷۶)، حاکی از پیوند عمیق دوره اشکانی با میتراست؛ حتی به روایتی در این دوره، مهر به جای هرمzed در مرکز قدرت قرار گرفت و گسترش جهانی آیین مهرپرستی نیز در همین دوره روی داد (بهار، ۱۳۷۶: ۱۷۲ و ۱۷۷).

۷۱

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

❖

فصلنامه پژوهش‌های ادبی

سال ۱۴، شماره ۵،

تاریخ ۱۳۹۶

از دیگر قراین مهم مهری بودن هفتاد 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 و ۱۸۰). 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 پاییندی 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: ۹۷-۱۰۳؛ نیز مختاریان، ۱۳۸۵: ۹۳-۹۷). یکی از شواهد عیاری در داستان هفتاد، که در آغاز روایت کارنامه از این داستان آمده، ظاهر شدن سپاه هفتاد در راه سواران اردشیر و ربودن اموالی است که اردشیر از شاه کرдан به غنیمت گرفته بود (کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۸۹: ۱۹۱). این موضوع، یادآور راهزنی عیاران برای مصادره اموال اغناها به سود فقرات بویژه اینکه فردوسی (۱۳۸۶: ۹۲۸) در آغاز روایت این داستان به بی‌چیز و تهیدست بودن مردم کجaran اشاره دارد. پنهان شدن یاران هفتاد 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 هفتاد به سوی اردشیر نیز از جمله روشهای عیاری برای نمایش قدرت است. بر پایه روایت شاهنامه، هنگامی که اردشیر در فاصله‌ای دور از دژ هفتاد، خوان گسترد 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 اندخته‌اند 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: ۲۲۳ و ۲۳۴). همچنین به کار بردن لقب «عیار» برای شاهوی پسر هفتاد 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 هفتاد در پی باج خواهی امیر شهر، همراهی توده مردم با این قیام، مبارزه مسلحانه و ساختن دژ برستیغ 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 هفتاد مبنی بر تلاش اقتصادی مردم تهیدست شهر کجaran و

خوانش داستان هفتاد از دید تاریخگرایی نوین و تحلیل گفتمان

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

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

در این ابیات، کنداوران و نامداران شمشیرزنی که در شهر کوچک کجaran در کنار توده مردم (بربا و پیر) به حمایت از هفتاد برخاسته‌اند، تداعی‌کننده پهلوانان و عیاران هستند.

۷-۲ فراین تقابل ایدئولوژیک در داستان نبرد اردشیر و هفتاد

یکی از نشانه‌های مهم تقابل ایدئولوژیک در داستان هفتاد این است که اردشیر در فتح دژ هفتاد، بیش از همه قهرمانان شاهنامه به اسفندیار، گسترنده دین زردشتی، هنگام نبرد با ارجاسب و فتح رویین دژ شباht دارد. چون این نبرد اسفندیار، کاملاً دینی است، می‌توان با توجه به شباhtهای این داستان با ماجراهی فتح دژ هفتاد و نیز رویکردها و تعصبات دینی اردشیر، نبرد اردشیر با هفتاد 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 هفتاد/کرم)، قتل عام ساکنان دژ و ویران کردن آن و غارت گنجینه‌های فراوانش از جمله شباhtهای اسفندیار و اردشیر است.

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

ساکنان دژ هفتاد به بتپرستان تعییر می‌شود و در هر دو روایت کارنامه و شاهنامه، اردشیر پس از غلبه بر دژ در آنجا آتشکده برپا می‌کند. انتساب بتپرستی به ساکنان دژ هفتاد همانند انتساب آن به ساکنان رویین دژ، صرف نظر از استفاده گفتمان حاکم از سازوکارهای منفی‌سازی و طرد، می‌تواند برایند جنبه مهمی از آینه مهری یعنی «تقدیس هیاکل سیارات هفتگانه» (شمیسا، ۱۳۷۶: ۶۰) باشد.

بنابراین، تدوین‌کنندگان زردشتی کارنامه، که همه‌گونه کوشش خود را برای انتساب اردشیر به هخامنشیان و کیانیان به کار برده‌اند در داستان هفتاد نیز کوشیده‌اند تلاشهای اردشیر را در راه احیای دین زردشتی با مجاهدتهای اسفندیار در راه ترویج این دین، برابرسازی 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
(فردوسي، ۱۳۸۶: ۹۳۴)

افزون بر این، آنچه جنبه‌های دینی این نبرد را بر جسته‌تر می‌کند، شبیه‌سازی اردشیر با منجیان موعود زردشتی است. از نظر کریستن سن نام دژ هفتاد 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 هفتاد به دست اردشیر با فلز مذاب از بین می‌رود، بنا به روایت بندesh، مار گوچهر/گوزهر نیز همزمان با فرشگرد آخرین منجی یعنی سوشیانس در فلز گداخته می‌سوزد (فرنیغدادگی، ۱۳۹۰: ۱۴۸). بنابراین گویا راویان زردشتی داستان هفتاد در پی شبیه‌سازی کرم هفتاد با مار اهریمنی گوچهر و نیز شبیه‌سازی اردشیر با منجیان موعود زردشتی بوده‌اند؛ بویژه اینکه اردشیر به دلیل احیای دین زردشتی در روایتی از تاریخ مفصل کرمان (همت‌کرمانی، ۱۳۷۸: ۲۳)، جای نخستین موعود زردشتی یعنی اوشیدر را می‌گیرد و از زبان یک مع، 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 هفتاد، یعنی دوازده‌هزار نفر (فردوسي، ۱۳۸۶: ۹۳۴) از عناصر مهم زردشتی در این داستان است. اهمیت آینه این عدد در سنت زردشتی، جلوه دینی بیشتری به این نبرد می‌دهد و حتی نبرد فرجمین با اهریمن

خوانش داستان هفتاد از دید تاریخگرایی نوین و تحلیل گفتمان

و موجودات اهریمنی را در پایان دورهٔ دوازده‌هزار ساله گیتی، تداعی می‌کند. نشانه‌های تقابل دینی اردشیر با هفتاد در روایت کارنامه بیشتر از شاهنامه است؛ به‌گونه‌ای که در آغاز روایت این داستان در کارنامه، انگیزه نبرد اردشیر با هفتاد صرف‌نظر از غارت دارایی اردشیر توسط سپاه هفتاد، صراحتاً رواج بتپرستی در کجaran عنوان شده است (کارنامه اردشیر بابکان، ۳۸۹: ۱۹۱)؛ اما یکی از بارزترین نشانه‌های تقابل آیینی بت/کرم با زردشتیگری و عناصر اصلی آن (اهرامزدا 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 بُرُزک و بُرُزآذر 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/دروج هم که در کارنامه، سه بار برای کرم به‌کار رفته (در.ک. همان، ۱۹۷) دارای مفهومی ایدئولوژیک است. این اصطلاح، که زردشت نیز آن را برای طرد مخالفان خود به‌کار می‌برده در سنت زردشتی کلمه‌ای متراff دیو است (آموزگار، ۱۳۷۶: ۳۴).

۷۵

◆ فصلنامه پژوهش‌های ادبی سال ۱۴، شماره ۵، تابستان ۱۳۹۶
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 (=اهرامزدا) 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 کنیه‌هایی خطاب به اهریمن در آیین میتراپی (زنر، 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 هفتاد نیز دارای مفهومی کاملاً ایدئولوژیک است و یادآور

پیوند دیو و میتراست. ارتباط دئوه (به عنوان خدایان پیشازردشته) که از مقام الوهیت به زیر کشیده شدن) و دیوپرستان با میترا، یکی از مسائل مورد پذیرش در نظر بسیاری از پژوهشگران چون زنر (۱۳۸۹: ۱۴۲-۱۴۸)، ایمان (۱۷۹ و ۱۷۰ و ۱۷۶-۱۷۳)، دوشن گیمن (۱۳۸۵: ۲۷۷)، 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 ایزدانِ فروغ در آیین میترا اطلاق می شده است و دیوان، ایزدان جامعهٔ مهرپرستان بوده‌اند (کریستن سن، ۱۳۵۵: ۶).

بنا کردن آتشکده در کجارتان توسط اردشیر، که در پایان روایت کارنامه و شاهنامه از این داستان آمده از دیگر نشانه‌های تنش دینی در داستان و حاکی از چیرگی زردشتیان بسوان آیین به مص. اب: ناحیه است.

۷-۳ موافقی سازی داستان هفتاد و داستان ضحاک

یکی از نکات مهم در تحلیل ایدئولوژیک داستان هفتاد، شباهت‌های کرم/هفتاد با ضحاک و پیوند آینی داستان آنها با یکدیگر است به‌گونه‌ای که می‌توان داستان هفتاد را شکل تقریباً تاریخی شده داستان ضحاک یا تکراری از آن دانست. در کارنامه و شاهنامه نیز هفتاد علاوه بر افراسیاب و اسکندر با ضحاک برابر نهاده می‌شود (ر.ک.). کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۸۹: ۱۹۶؛ فردوسی، ۹۳۳: ۱۳۸۶). برخی توصیفات فردوسی از کرم هفتاد حتی از حیث ساختار بیت و واژگان نیز یادآور توصیفات او از ضحاک است؛ مانند دو بیت زیر، که بیت نخست درباره کرم هفتاد و بیت دوم درباره ضحاک است:	
همان کرم کز مغز آهرمن است	جهان‌آفریننده را دشمن است
(فردوسی، ۹۳۳: ۱۳۸۶)	(همان، ۲۵)

برخی نشانه‌های مهم چون پاییندی ضحاک به سوگند و پیمان حتی با ابلیس، انتساب قربانی انسان به ضحاک، پیوند او با اهریمن و مار، کشته شدن/قربانی گاو بر مایه به دست وی، غسل در خون، ارتباط ضحاک با آیین‌های رموز/جادو و شیوه‌های آیینی و رازورزانه پدر او مردادس (قاسمی، ۱۳۹۵: ۹۲-۸۸)، حاکی از تعلق ضحاک به الگوی مهری است. ضحاک به سبب برهم زدن نظام طبقاتی (رک. حصوري، ۱۳۸۸: ۶۹-۶۷ و ۷۶-۷۶) و در نتیجه تضاد با منافع طبقاتی و اقتصادی موبدان و اشراف به عنوان چهره‌ای

خوانش داستان هفتاد از دید تاریخگرایی نوین و تحلیل گفتمان

اهریمنی در متون زردشتی و غیرزردشتی نمایانده می‌شود. نشانه‌شناسی داستان ضحاک، رده روشی از روایت‌سازی منفی موبدان و اشراف را علیه او و عناصر مهری نشان می‌دهد و همین مسئله، نقطه اشتراک دو داستان ضحاک و هفتاد است. شباهتهای فراوان این دو داستان نیز این نظر را قوت می‌بخشد.

در داستان ضحاک با عنصر مار/اژدها و در داستان هفتاد نیز با عنصر کرم سروکار داریم. نکته مهم این است که واژه کرم در میان بسیاری از اقوام هندواروپایی به معنای مار یا اژدها به کار می‌رفته و این کاربرد در زبانهای ایرانی نیز موجود است (امیدسالار، ۱۳۹۰: ۷۶۸). همچنین این واژه در برخی گویی‌ها هنوز به شکل آژیک/آجیک (ažik/ajik)، یث (iž) و اُز/أج (ož/oj) (حصوري، ۱۳۸۸: ۲۱؛ نیز نصری‌اشرفي، ۱۳۸۱: ۵۶۱) و (۷۷) به کار می‌رود که با «اژی» در کلمه اژی‌دهاک هم‌ریشه است.

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

۷۷

◆
فصلنامه پژوهش‌های ادبی سال ۱۴، شماره ۵، تابستان ۱۳۹۶
حصوري با توجه به برخی قراین، مارهای دوش ضحاک را نشانه فرشته محافظ می‌داند (حصوري، ۱۳۸۸: ۶۴). کرم هفتاد را نیز می‌توان دارای چنین خویشکاری‌ای دانست و آن را محافظ سرزمین کجارات بهشمار آورد؛ زیرا تصرف دژ بدون کشتن آن، امکان‌پذیر نیست؛ ضمن اینکه نقش کرم در برکت دادن به زندگی هفتاد و مردمش، یادآور یکی از خویشکاریهای عمدۀ ایزد مهر یعنی برکت‌بخشندگی است.

همان‌گونه که ضحاک و مارهایش شخصیّتی واحد هستند، تطبیق روایات شاهنامه، کارنامه و دیگر منابع، این امکان را به ما می‌دهد که در داستان هفتاد نیز قائل به این‌همانی هفتاد و کرم شویم. صرف‌نظر از ارتباط تنگاتنگ سرنوشت هفتاد با کرم از آغاز تا پایان داستان، مهمترین قرینه این‌همانی هفتاد و کرم این است که دو ویژگی مهم کرم یعنی پرستش و جنبه خدایی‌اش در کارنامه و دو پاره شدن آن در شاهنامه در تاریخ طبری به خود هفتاد نسبت داده شده است (طبری، ۱۳۶۲: ۵۸۲/۲). بلعمی نیز در روایت خویش به دو پاره شدن هفتاد 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 هفتاد و سکوت گذاشته شده است؛ چنانکه گویی هفتاد و کرم، یک تن تصوّر شده‌اند.

همانندی غذای ماران ضحاک و کرم هفتاد 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 گفتمان‌های نمایشی و تظاهر به کشتن (شورتهایم، ۱۳۸۷: ۵۸ و ۱۷۱)، یکی از عناصر آیین مهری به شمار می‌آید. غذای روزانه کرم هفتاد 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 ماجراهی کشته شدن گاو برمايه به دست ضحاک نیز ردی از آن دیده می‌شود. همچنین در صورت قرائت داستان هفتاد و ضحاک از دید نظام طبقاتی در هر دو داستان با نوعی واکنش نسبت به هژمونی نظام طبقاتی رو به رو هستیم.

از دیگر قرایین 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 برمايه و شیر دادن ماده بزی به اردشیر (ر.ک. نولدک، ۱۳۷۹: ۲۷)، تجسم حیوانی فر به هنگام انتقال به این دو (به شکل مرغی از جمشید به فریدون و نیز به شکل غُرم به اردشیر) 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، طلس او را با نام یزدان فرود می‌آورد و بر کاخ وی مسلط می‌شود و اردشیر نیز به روایت کارنامه، کرم هفتاد را که در واقع طلس دژ است با ستایش یزدان نابود می‌کند و بر دژ دست می‌یابد.

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

خوانش داستان هفتواود از دید تاریخگرایی نوین و تحلیل گفتمان

نیز به کار برده‌اند. نکتهٔ مهم‌ترین این است که پس از غلبهٔ فریدون بر ضحاک و بر تخت نشستن او، فردوسی از انتساب جشن مهرگان به فریدون سخن می‌گوید:

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

و پس از چیرگی اردشیر بر هفتواود 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 هفتواود، زمینهٔ واکاوی وجوده 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 هفتواود 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 مهم‌پارتبی 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 هفتواود ماجراهی برآمدن قدرتی ناگهانی و تسودهای است که سرانجام به شکست منجر می‌شود. بر این پایه، این داستان تقابل قدرت مشروع و الهی اردشیر با قدرت نامشروع و حقیرانهٔ هفتواود است. در این خوانش، داستان با هژمونی نظام طبقاتی و مالی پیوند می‌خورد؛ زیرا تمرد هفتواود 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 هفتواود از دید آیینی و مطالعهٔ نشانه‌های درون‌منتهی و برون‌منتهی،

منابع

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

- آفگلزاده، فردوس؛ فرهنگ توصیفی تحلیل گفتمان و کاربردشناسی؛ تهران: علمی، ۱۳۹۲.
- آموزگار، ژاله؛ تاریخ اساطیری ایران؛ تهران: سمت، ۱۳۷۶.
- ابن اسفندیار، بهاءالدین محمدبن حسن؛ تاریخ طبرستان؛ به تصحیح عباس اقبال آشتیانی، کلاله خاور، ۱۳۶۶.
- ادگار، اندره؛ سچویک، پیتر؛ مفاهیم بنیادی نظریه فرهنگی؛ ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه، ۱۳۸۷.
- امیدسالار، محمود؛ «کرم هفتاد»، فردوسی و شاهنامه‌سرایی؛ به سرپرستی اسماعیل سعادت؛ تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۹۰، ص ۷۶۵-۷۷۰.
- اوستاد، آبرت 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 محمدبن 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 محمدرضا تاجیک، تهران: فرهنگ گفتمان، ۱۳۷۹، ص ۶۴-۲۱.
- پورشريعی، پروانه؛ «مهرپرستی و ساختارهای اجتماعی و آرمانی عیاری در حماسه سمک عیار»، ایران‌نامه، س ۲۹، ش ۲ (۱۳۹۳)، ص ۱۰۳-۸۴.

خوانش داستان هفتاد 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 منیزه 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 ۴-۵۴.
- داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متنهای دیگر؛ ترجمه کتایون مزادپور، تهران: آگاه، ۱۳۷۸.
- دریابی، تورج؛ تاریخ و فرهنگ ساسانی؛ ترجمه مهرداد قدرت دیزجی، تهران: ققنوس، ۱۳۸۲.
- دوشن‌گیمن، ژاک؛ اورمزد و اهربیمن (ماجرای دوگانه‌باوری در عهد باستان)؛ ترجمه عباس باقری، تهران: فرزان روز، ۱۳۷۸.
- ———، «دین زردشت»، تاریخ ایران (پژوهش دانشگاه کیمبریج)؛ گردآورنده احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه؛ ج سوم-قسمت دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۱، ص ۳۴۴-۳۴۵.
- ———؛ 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.
- زریاب خویی، عباس؛ بزم‌آورده 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.
- زنر، آر. سی؛ طلوع و غروب زردشتی‌گری؛ ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۹.
- سرامی، قدملی؛ از رنگ گل تا رنچ 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، طیبه؛ «تحلیل روان‌شناختی نمادها و کهن‌الگوها در داستان کرم هفت‌واد شاهنامه فردوسی»؛ فصلنامه زبان و ادبیات فارسی؛ س ۱۹، ش ۷۱ (۱۳۹۰)، ص ۱۱۱-۸۷.
- فردوسی، ابوالقاسم؛ شاهنامه (بر اساس نسخه چاپ مسکو)؛ تهران: علم، ۱۳۸۶.
- فرنجی‌دادگی؛ بندھش؛ گزارنده مهرداد بهار؛ تهران: توسع، 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.
- کریستن سن، آرتور؛ آفرینش زیانکار در روایات ایرانی؛ ترجمه احمد طباطبائی، تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران، ۱۳۵۵.
- ایران در زمان ساسانیان؛ ترجمه رشید یاسmi، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۸.
- کزازی، میرجلال‌الدین؛ نامه باستان؛ ج هفتم، تهران: سمت، ۱۳۸۸.
- کویاجی، جهانگیر کوروجی؛ 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 ۹۸-۸۸.
- مزداپور، کتایون؛ «پیشگفتار مترجم»، داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن-های دیگر؛ تهران: آگاه، ۱۳۷۸.
- ا_____؛ 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 هفتاد 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.
- نیرگ، هنریک ساموئل؛ دینهای ایران باستان؛ ترجمه سیف الدین نجم آبادی، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۵۹.
- واتسن، ویلیام؛ «ایران و چین»، تاریخ ایران (پژوهش دانشگاه کیمبریج)؛ گردآورنده احسان یارشاстр، ترجمه حسن انوشه، ج سوم-قسمت اول، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳، ص ۶۴۹-۶۷۱.
- ورمازرن، مارتین؛ آیین میتر؛ ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: چشم، ۱۳۸۶.
- ویدن گرن، 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.