

درباره گیسوری و سرکشی پهلوانان (ذیلی بر آراء ژرژ دومزیل در باب کارکرد جنگاوری)

علیرضا اسماعیل پور^۱

دانشجوی دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی دانشگاه تهران

(از ص ۱ تا ص ۱۶)

تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۲/۷؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۳/۶/۳۰

چکیده

ویژگی گیسوری از مفاهیم مبهم و نادر در حوزه حماسه و روایات پهلوانان است، اما با غور در منابع گوناگون و به ویژه در نظر داشتن برخی منابع غیر ایرانی می‌توان دریافت که همین شواهد اندک نیز به توصیف کهن صاحبان کارکرد جنگاوری در اندیشه‌ی اقوام هندواروپایی راه می‌برد. سرکشی نیز از ویژگی‌های جدایی‌ناپذیر پهلوانان است. این صفت نه به معنای طغیان بلکه مترادف حفظ استقلال و عدم وابستگی به دیگر کارکردها به ویژه شاه و دینمرد است. با قیاس روایات ایرانی اعم از متون باستانی و حماسه‌های فارسی با نمونه‌های مشابه در نزد برخی اقوام دیگر درمی‌یابیم که گویا فروهسته‌مویی نشانه‌ای نمادین حاکی از سرکشی پهلوانان بوده و بعضاً ایشان را از جنگاوران مزدور متمایز می‌ساخته است، اما سرکشی پهلوانان در متون کهن گوناگون به اشکال مختلف روی می‌دهد: در قلمرو خدایان به شکل ناسازگاری میان ایزدان جنگاور و دیگران و در حیطة حماسه به صورت تقابل شاه و پهلوان. با تکوین اخلاق موبدانه، گرشاسب در این میان جایگاهی ویژه یافته و ناسازگاری وی در برابر شریعت بروز می‌یابد.

واژه‌های کلیدی: گیسوری، جنگاوری، سرکشی، لاقیدی، گرشاسب.

۱. مقدمه

می‌دانیم که در مجموعهٔ باورهای هندواروپایی، جهان و جامعه تنها با هماهنگی کارکردهای سه‌گانهٔ «شهریاری»، «نیرو» و «باروری» می‌تواند به حیات خود ادامه دهد (دومزیل ۱۳۸۳: ۱۸). این بدان معناست که صاحبان این سه کارکرد، یعنی شاه و دین‌مرد در مرتبهٔ نخست، جنگجو در مرتبهٔ دوم و دامدار یا برزیگر یا صنعتگر در مرتبهٔ سوم، به ترتیب موظف به انجام سه خویشکاری حکومت (قدرت سیاسی و دینی)، جنگاوری و تولید هستند. این ساختار سه‌گانه هم اساطیر و ایزدکدهٔ اقوام هندواروپایی را شامل می‌شود و هم طبقات جوامع آنان را شکل می‌دهد. در این بین پهلوانان که صاحب کارکرد جنگاوری‌اند دارای ویژگی‌های برجسته‌ای هستند که آنها را از دو کارکرد دیگر متمایز و در اساطیر و حماسه‌های اقوام گوناگون به هم شبیه می‌سازد. در اینجا دو ویژگی این کارکرد را با تمرکز بر گرشاسب که کهنترین الگوی پهلوانی و جنگاوری در منابع ایرانی است بررسی خواهیم کرد. با بهره‌گیری از منابع متنوع ایرانی و غیر ایرانی و مقایسهٔ آن‌ها می‌توان به تصویری کلی از صفت مورد بحث دست یافت و در عین حال تفاوت‌های معنایی اشکال مختلف آن را طی گذر ادوار در نظر آورد.

۲. گیسووری

صفت گیسووری سه‌بار در *اوستا* در وصف گرشاسب آمده است (یسن نهم ۱۰ و فروردین یشت، ۶۱ و ۱۳۶). ذکر این صفت در بدو امر ممکن است موجب شگفتی شود: از پهلوانان نامور دورهٔ حماسی دست‌کم در ظاهر هیچ‌یک به صفت گیسووری شناخته نمی‌شوند و در *اوستا* هم شخصیت دیگری را با این اوصاف سراغ نداریم. دو پرسش اساسی را می‌توان در این باره مطرح کرد: اول اینکه این صفت چه معنای نمادین و کارکردی خاصی دارد و دیگر اینکه چرا گرشاسب باید چنین صفتی داشته باشد.

کلمهٔ *gaesau* که در پهلوی به *gēsuar* ترجمه شده «مجقدموی یا دارای موی حلقه در حلقه» (Bartholomae 1904: 408) «گیسو فروهسته» و نیز صرفاً «گیسودار» معنا کرده‌اند (ویدن‌گرن ۱۳۷۸: ۱۷). این صفت ویژگی مشترکی است در میان جنگاوران هندواروپایی که البته توسط اقوام دیگر نیز آن را اقتباس کرده‌اند. در *ریگ‌ودا* (۱، ۱۱۴، ۱-۵) از موهای بافته‌ی رودره، ایزد جنگجو و ملازم هراسناک ایندیرهٔ سخن رفته است (Macdonell 1963: 74). ویدن‌گرن (۱۳۷۸: ۹-۱۱) با اشاره به چکامه‌ای حماسی از دورهٔ

آشور میانه، در باب این صفت و اوصاف مشابه در میان اقوام بین‌النهرینی بحث می‌کند. در این سرود که بیانگر اعمال شاه توکولتی نینورتا^۱ و جنگاوران اوست، سپاهیان آشوری با موهای گره‌زده و سینهٔ عریان (= بدون زره) خود را به میانهٔ کارزار می‌اندازند. ویدن‌گرن معتقد است که آشوریان این صفت را از جنگجویان آریایی‌ای که در خدمت میتانی‌ها نبرد می‌کردند برگرفته‌اند. میتانی‌ها معاصر حکومت آشور در این دوره بودند و برخی ویژگی‌های هندوایرانی جنگاوران آنها به منابع آشوری راه یافته است. شواهد مشابه دیگری نیز در بین‌النهرین یافت می‌شود. گیلگمش گیسوانی بافته دارد که پس از پیروزی بر هومبابای هیولا آنها را در پشت سرش تکان می‌دهد. انکیدو، همال و بعدها یار جدانشدنی گیلگمش، نیز با «موهایی دراز همچون یک زن» وصف شده است. این نمونه‌ها نیز نمایانگر اثرپذیری منابع بین‌النهرینی از ظاهر جنگاوران آریایی است. همچنین نقش کردن آرایش موی دراز در تصاویر مانوی در شرق دور نشانهٔ تأثیر گرفتن ترکان از همسایگان ایرانی خود در این زمینه است (ویدن‌گرن ۱۳۷۸: ۳۲).

بنابراین گیسوری صفتی کهن برای جنگاوران است که به اشکال گوناگون در اساطیر اقوام مختلف به جا مانده است. اما باید دید آیا در منابع ایرانی یل دیگری جز گرشاسب دارای این ویژگی هست یا نه. گرشاسب در منابع پهلوی نیز گیسور است، اما در دورهٔ حماسی دینی و وقتی تغییراتی که مستلزم تحول یک قهرمان اسطوره‌ای به شخصیتی حماسی است در همهٔ روایات او اعمال شده، چنین صفتی را درباره‌ی او نمی‌یابیم. با این حال شواهدی وجود دارد که بر مبنای آن می‌توان گیسوری را صفت ویژهٔ جنگیان ممتاز دانست. یکی از آنها در *یادگار زریران* (۸۶) آمده است. زریر، برادر گشتاسب و سپهسالار ایران در نبرد با ارجاسب خیونی، ناجوانمردانه به دست بیدرفش جادو کشته می‌شود. پسر خردسالش بستور که از دور شاهد نبرد است، وقتی نشانی از پدر نمی‌بیند به میدان می‌تازد و پیکر زریر را می‌یابد، بر بالین او می‌نشیند و بر مرگ پدر مرثیه‌ای ساز می‌کند:

u-t ēn xwahl wars ud rēš
 wādān wišuft ēstēd
 u-t abēzag tan aspān xwast
 u-t xāk abar grīw nišast

و این موی تابدار و ریش‌ت را
 و تن پاکت را اسپان خسته‌اند
 بادها برآشفته‌اند
 و خاکت به تن نشسته

این قطعه در عین اینکه یکی از بهترین نمونه‌های شعر در ایران باستان است، نکته مهمی نیز در بر دارد. بستور موهای پدر را خوهل (xwahl) توصیف کرده است. این کلمه در اصل به معنی خمیدگی، کژی و انحناست که درباره موی سر طبعاً به معنی مجعد و تابدار خواهد بود (ماهیار نوابی ۱۳۷۴: ۹۹؛ Nyberg, II: 2003). این واژه در زبان فارسی نیز به صورت خوهل و خوهلگی در معنی کج، منحنی، کجی و ناراستی به‌جا مانده است (لغتنامه دهخدا، ذیل لغت). اینکه بستور موهای پدر خود را با چنین عبارتی ستوده تصادفی یا حاصل تخیل پدیدآورندگان داستان نیست. واقعیت این است که وصف دیگری نمی‌تواند شایسته جنگاوری چون زریر باشد. نباید فراموش کرد که یادگار زریران اصلی اشکانی دارد و در میان اشکانیان جنگاوری از اهمیتی بسیاری داشته است. می‌توان پذیرفت که در چنین متنی وصف یک جنگی نمونه چون زریر وصفی اصیل است.

نمونه دیگری که درخور درنگ می‌نماید اوصاف بهرام چوبینه است در شاهنامه. او به دلیل خیزش بی‌سابقه علیه شاه ساسانی به قصد تاج و تخت یا خاطره‌ای که از حدود یک سال تاجداری‌اش به جا گذاشت، گذشته از منابع تاریخی چهره‌ای افسانه‌ای نیز یافته است. چنانکه می‌دانیم در شاهنامه پس از پایان عصر پهلوانی، تقریباً مقارن مرگ رستم، با روایاتی روبه‌رویییم که ماهیتی تاریخی دارند و برعکس داستانهای پیش از خود نه داستانی تاریخ‌وار، که تاریخی داستان‌وار هستند. در اواخر این دوره ظهور ناگهانی بهرام چوبین خواننده را به یاد عصر پهلوانی می‌اندازد، گویی یکی از قهرمانان دوران کاووس یا کیخسرو در جامه بهرام چوبین از حماسه به تاریخ آمده است. بهرام نمونه کامل یک جنگاور کهن است؛ خواه به دلیل الگوبرداری نظامیان و جنگیان از روایات پهلوانان نمونه و خواه متأثر از نقل‌راویانی که ضمن شرح اخبار بهرام، صفات یلان اسطوره‌ای را به او منسوب می‌کردند. به هر روی، داشتن گیسوان تابدار در وصفی که از بهرام در شاهنامه می‌شود به چشم می‌خورد:

به بالا دراز و به اندام خشک
 به گرد سرش جعد مویی چو مُشک

(شاهنامه ۷: ۴۹۶)

بهرام نیز چون زریر نمونه‌ای یکتا در جنگاوری است. وقتی برای جنگ با ترکان که بیش از صد هزار تنند تنها دوازده هزار مرد بر می‌گزینند، در توجیه عمل خود می‌گوید

که رستم در سفر مازندران، گودرز در نبرد کین سیاوش و اسفندیار در فتح رویین‌دژ بیش از این مایه سوار با خود نبردند. (شاهنامه ۷: ۵۰۵) دیگران نیز او را با پهلوانان کهن و به‌ویژه رستم قیاس می‌کنند. هرگز پیش از فرستادن او به مقابله با ترکان به او می‌گویند:

گمانم که تو رستم دیگری
به مردی و گردی و فرمانبری!

(شاهنامه ۷: ۵۰۵)

نیز ترکان که به خاک افتادن شاه خود را به تیر او می‌بینند چنین می‌گویند:
ز رستم فزون است هنگام جنگ
دلیران بگیرند پیشش درنگ

(شاهنامه ۷: ۵۴۷)

این توصیفات هم موید نسب پهلوانی اوست و هم بیانگر مطابقت او با یلان کهن. همچنین مجمدمویی او می‌تواند نشان‌دهندهٔ این باشد که حلقه‌ها و انجمن‌های جنگیان در دوره‌های مختلف تاریخی ایران باستان نمونهٔ کهن خویشکاری خود (= گرشاسب) را در ظاهر و منش الگوی خود قرار می‌داده و این صفات را در روایات کارکرد خود وارد می‌کرده‌اند (سرکاراتی ۱۳۸۵: ۲۶۲). اکنون باید دید چرا گیسوری که ویژگی رایج جنگاوران بوده این چنین از اوصاف پهلوانان ایرانی ناپدید شده و جز گرشاسب/اوستا تنها چند نمونهٔ نادر از آن باقی مانده است.

ویژگی‌های اصیل جنگاوری که اغلب با چارچوب اخلاقی دین زردشتی در تناقضند، در بازگویی زردشتی روایات کهن ما قبل زردشتی و به تبع آن در حماسه‌ها اصلاح و حذف یا جابه‌جا شده‌اند، مانند اینکه لاقیدی و عدم تعهد به آیین‌ها که جزئی از ماهیت جنگاوران بوده یا به کلی از روایات ایشان حذف شده، یا تغییر کرده (مثلاً پری‌کامگی و اغوا جای خود را به ابتلا و آزمایش داده، چنان که در خوان چهارم رستم و اسفندیار مشهود است) و یا جابه‌جا شده و به دشمنان یا دیوان منسوب شده است. مثال بارز این مضمون می‌تواند صفت «گشاده‌مویی» باشد که در وصف دیوانی که در دورهٔ فترت دین بهی به ایرانشهر می‌تازند، بارها تکرار می‌شود (زند بهمن یسن، فصول ۳، ۴، ۵ و ۶). در زند بهمن یسن (۴:۴) آمده‌است که این دیوان آخرزمانی موی، گشاده به پشت دارند. البته نمی‌توان به یقین گفت که این گشاده‌مویی با فروهشته‌مویی جنگیان نسبتی دارد، اما نمونه‌های دیگری نیز وجود دارد که فرض انتقال صفات جنگاوری به موجودات منفی را تقویت می‌کند. در منظومهٔ درخت آسوریگ (۳۴)، بز برای تحقیر نخل او را دیو دراز می‌نامد و موی سر او (= برگ‌های نخل) را به گیس دیو تشبیه می‌کند (در متن: dēwγēs

ماهیار نوایی (۱۳۸۶: ۵۵). با در نظر گرفتن شکل و شمایل برگ‌های درخت خرما که حالت فروهشتگی موی را تداعی می‌کنند، منظور بز کاملاً قابل درک است. این صفت اگر معادل دقیق گیسوری نباشد، احتمالاً جدا از آن هم نیست. در شاهنامه نیز فروهشتگی موی در عین اینکه به دیوان نسبت داده شده، در وصف منفورترین پهلوان تورانی ذکر شده است. چون گروهی زره را در بند کرده به نزد کیخسرو می‌برند، شاه

نگه کرد خیره بدان زشت روی چو دیوان به سر بر فروهشته موی
(شاهنامه ۴: ۱۵۸)

اگر این تعبیر در منابع فردوسی - و به تبع آن در متون کهن‌تر - آمده بوده (که با نمونه‌هایی که در متون پهلوی دیدیم بعید هم نیست)، آن‌گاه می‌توان گفت که برای مؤلفان این متون موی فروهشته برای دیوان چنان تثبیت شده بود که نخستین تشبیهی که مناسب با وصف گروهی به ذهن آورده‌اند، تشبیه به دیو بوده‌است. بنابراین انتقال احتمالی این صفات به موجودات زیانکار، بایست بسیار پیش‌تر از زمان تقریبی تألیف منابع پهلوی و خدای‌نامه رخ داده باشد.

گذشته از شاهنامه مضمون موی آشفته و بلند برای دشمنان در *گرشاسب‌نامه* نیز دیده می‌شود. در توصیف سپاهیان هندی که حریف گرشاسب هستند چنین می‌خوانیم:

سپرها درآورده ز آهن به روی چو ترگ از بر سر گره کرده موی
(گرشاسب‌نامه: ۱۰۱)

حال باید دید که این گیسوری در اصل به چه نوع آرایش مویی اطلاق می‌شده است. به نظر نمی‌آید که منظور از این صفت و نکوهش آن در مقام ویژگی دیوان، نهی از موی بلند باشد. چرا که اولاً در منابع موجود هیچ‌جا مطلبی در فضیلت موی ویراسته بر موی انبوه نمی‌یابیم، ثانیاً ده‌ها تصویر و نقش برجسته و سکه و بشقاب و نگین و از چهره شاهان و مردان نامی ایران باستان بیانگر این است که از قدیم‌ترین دوره‌ها تا پایان عصر ساسانی و نیز تا مدتها پس از آن موی انبوه و آراسته از معیارهای زیبایی‌شناسی مردان و نشانه‌ی ظاهر جذاب شمرده می‌شده است. تقریباً همه شاهنشاهان هخامنشی، اشکانی و ساسانی مو و ریش انبوه داشته‌اند. پس این صفت صرفاً در معنای بلندی یا انبوهی یا مجعد بودن نمی‌توانسته مورد نکوهش قرار گیرد. چنین می‌نماید که صورت پهلوی کلمه (*wizārdag wars*) در این مورد راهگشا باشد. این واژه را می‌توان به موی دوتا، موی گشاده یا فروهشته نیز برگرداند، اما به نظر می‌رسد که معنای عام آن درباره‌ی دیوان

کاربرد دارد، یعنی مویی که کوتاه و تمیز نشده و رها شده، چنان که بی‌نظم و آشفته می‌نماید.

گذشته از مطالب یادشده، ذکر نکتهٔ دیگری نیز لازم به نظر می‌رسد و آن معنای نمادین این موی آشفته و رهاست. نگارنده بر این است که آشفته‌مویی در حقیقت نمادی است از سرکشی و ناسازگاری جنگجو یا به عبارت بهتر نوعی عدم تعهد. منظور این است که جنگاور اسطوره‌ای، به عکس آنچه در غالب حماسه‌ها شاهد آنیم، غالباً استقلال‌ی نزدیک به کمال دارد. مثلاً همراهان ایندوره در وداها سرباز او نیستند و خود مستقل از ایندوره مورد توسل و پرستش قرار می‌گیرند. گرشاسب نیز در *اوستا* در سپاه هیچ شاهی شمشیر نمی‌زند. رستم شاهنامه هم، گرچه در خدمت تخت کیان است، این خدمت به معنای مطاوعت نیست. افزون بر این، گاه پهلوان با کارکرد مافوق خود (که طبعاً کارکرد اول و شامل شاه-روحانی است) دچار برخوردهایی می‌شود و در برابر آنها می‌ایستد که این خود نه مصداق اقدام علیه آنان که دقیقاً مصداق «سرکشی» است.

به علاوه، شاید این فروهشته‌مویی را بتوان نوعی نشانهٔ ظاهری برای جنگاورانی دانست که خود را مزدور کسی نمی‌دانستند. رسم دراز نگاه داشتن مو در میان اقوام مختلف ژرمن نیز رایج بوده است. جنگجویان ژرمنی موی سر و ریش خود را دراز نگاه می‌داشتند و این نوع آرایش موی سر را مقدس می‌پنداشتند. آنها فقط پس از کشتن دشمن موی سر و روی را کوتاه می‌کردند. اما نکته‌ای که شاید فرضیهٔ فوق را تقویت کند این است که رسم مذکور در حیطهٔ ژرمنی گاه کاربرد طبقاتی نیز داشته؛ از جمله در میان سوبرها^۱ که این نوع آرایش مو را نشان تمایز جنگاوران آزاد از جنگجویان سرسپرده می‌شمردند (ویدن‌گرن ۱۳۷۸: ۸۶). شاید بتوان نمادگرایی مشابهی را در حوزهٔ روایات پهلوانی ایرانی نیز تصور کرد.

۳. سرکشی

جنگاوران به اقتضای کارکرد خود سرشتی ناسازگار دارند. مقصود از سرکشی در اینجا نه معنای عام کلمه، که سرکشی در برابر ارباب کارکرد اول یعنی شاه-روحانی است. این سرکشی را نباید به معنای اقدام جنگاوران (کارکرد دوم) علیه شاهان یا دین‌مردان

(کارکرد اول) در نظر گرفت. به عبارت بهتر، منظور از این مفهوم نوعی قدرت‌نمایی در برابر شاه و دین‌مرد است نه طغیان و تلاش برای برانداختن آنان. نیز نباید این مفهوم را با بزه‌کاری جنگجویان خلط کرد. در اسطوره‌شناسی تطبیقی اقوام هندواروپایی بزه‌کاری مضمونی مهم است، به این معنا که جنگجو با ارتکاب اغلب سه بزه در حق سه کارکرد قدرت، نیرو و تولید به شوربختی و سرنوشتی ناگوار دچار می‌شوند (دومزیل ۱۳۸۳: ۱۴۶). شرح این معنا خود نیازمند بحثی جداگانه و مشروح در فرصتی دیگر است.

بهترین شاهدی که در تعریف مفهوم سرکشی ما را یاری خواهد کرد سرود ۴۲ از کتاب چهارم ریگ‌ودا^۱ است. در این سرود ورونه (خدای گنبد آسمان = شهریار زمینی) و ایندره (ایزد طوفان و جنگاوری = جنگجوی زمینی) هریک به ستایش از خود می‌پردازند. این سرود یکی از نمونه‌های کم‌نظیر متون محاوره‌ای است که برخی آن را جزء خاستگاه‌های سنت باستانی نمایش در هند می‌دانند (Keith, 1924:15). ورونه چنین می‌گوید: «منم فرمانروای سلطنتی، شهریاری از آن من است... خدایان از اراده ورونه اطاعت و پیروی می‌کنند، من آبهای فروریزنده را می‌بارانم و آسمان را در جای خود استوار می‌کنم. با قانون پسر آدیتی^۱ ... جهان در نظمی سه‌گانه، فراخ گسترده است» (۱-۴). ایندره نیز به نوبه خود بلافاصله پس از او آغاز می‌کند: «سلحشوران با اسبان نژاده، ناگزیر از نبرد، آن سلحشوران برگزیده، در ستیز مرا می‌خوانند. من، خداوند قدرت فائق. این همه را من کردم. قدرت فاتح خود خدایان نیز مانع من نتواند شد... آن‌گاه که ستایش [مردمان] و نوشاک سومه سرخوشم سازد، هردو قلمرو بی‌کران [از من] خواهند رسید» (۵-۶). طنین خودستایی این دو ایزد ودایی بیش از آنکه به اشعار مدحی شبیه باشد، به رجزخوانی مانند است. ورونه خود را ناظم جهان می‌خواند و ایندره با لحنی قاطع خدایان را به چیزی نمی‌گیرد و سخن خود را تلویحاً با تهدید به پایان می‌برد. این سرود شاید نخستین نمونه مفهوم سرکشی در آثار هندوایرانیان باشد. ورونه و ایندره دشمن نیستند، اما برتری یکدیگر را نیز نمی‌پذیرند. آن به نظم و کیهان‌داری خویش می‌بالد و این به جنگ‌افروزی و قدرت خود فخر می‌کند. نظایر این به رخ کشیدن خویش را درباب شاهان و جنگاوران بسیار می‌یابیم؛ گرچه صحنه رجزخوانی از آسمان

1. Aditi

به زمین تغییر می‌یابد، اما مضمون آن با رجز ایزدان یکسان است: تکیهٔ شاه بر ملک اوست و تکیهٔ پهلوان بر دلاوری.

نباید از یاد برد که رواج این ویژگی در میان طبقهٔ جنگاوران چنان است که گاه به قدرتمایی در برابر طبقهٔ فرادست محدود نمی‌شود و حتی به ناسازگاری میان خود ایشان نیز منجر می‌گردد. گروهی از ایزدان جنگاور ودایی مروت‌ها^۱ هستند که ملازمان و همکاران همیشگی ایندیره به شمار می‌روند. با این همه، بنا بر ریگ‌ودا آنها ایندیره را در نبرد با ورتره تنها گذاشته (۱، ۱۶۵، ۶) و گاه گفته می‌شود که کلاً او را ترک کرده‌اند (۸، ۷، ۳۱). حتی یک‌بار (۱، ۱۷۰، ۲) از خصومت میان آنها و ایندیره سخن به میان آمده آنگاه که مروت‌ها به او گفتند از چه درپی مایی تا مارا بکشی؟ ما را از (سر) ترس مکش (Macdonell 1963: 81).

سرکشی گرشاسب در متون کهن ایرانی نه در معنای فوق (میان ایزد و ایزد یا انسان و انسان = جنگجو و شاه) بلکه، احتمالاً به دلیل فضای دینی حاکم بر *اوستا* و دیگر متون دینی، نسبت به جهان مینوی (انسان در برابر ایزد) آشکار می‌شود. آنچه از متون دینی برمی‌آید این است که گرشاسب در روایات زردشتی مرد مؤمنی به شمار نمی‌آید. گذشته از اشارهٔ گذرای ونیداد (۱ : ۹) به پری‌کامگی او، در متون دینی بر ناسازگاری او نسبت به دین تأکید شده است. در *روایت پهلوی* (۴۷: ۱۷-۱۴)، آنجا که زردشت بزرگانی را که پیش از گشتاسب بوده‌اند به او یادآور می‌شود، از عرضه کردن دین به سه تن پیش از خود نیز یاد می‌کند: جم، فریدون و گرشاسب؛ اما آنها دین را نپذیرفتند و اورمزد را تحقیر کردند و از این رو بود که جم را مردمان و دیوان دریدند، فریدون پیر و ناتوان شد و اکومن دیو گرشاسب را در آشکارترین بلندی کشت. نیز در مینوی خرد و در شرح رویدادهای پایان جهان نیز (۴۸ : ۵۰-۵۱) ذکر شده است که توس گرشاسب را با تیر درکمان نهاده تهدید می‌کند که گرز خود را بیفکند و دین را بپذیرد. گرشاسب نیز «ازبیم توس» گرز می‌افکند و دین را می‌ستاید. شرح این دین‌پذیری در شرح سودگرنسک (۲۲ : ۶) نیز آمده است. در آنجا از تهدید توس اثری نیست و او تنها گرشاسب را به دین (=گاهان) می‌خواند. با این همه، گرشاسب اهونور می‌خواند و «می‌افکند آن بازوشکن [=گرز] را» (تفضلی ۱۳۴۴: ۹۸).

چنانکه پیداست گرشاسب در نظر دین‌مردان در دوران حیات خود دین را نپذیرفته و تحقیر کرده و در پایان جهان نیز نه از سر ایمان که از ترس توس دین را می‌پذیرد. این نافرمانی در پذیرش دین در روایت *ورشتمانسرنسک* از دین‌ناپذیری (۱۳: ۱۱) مذکور در دینکرد نهم به صراحت ذکر شده است. در این فقره از زبان اورمزد چنین می‌خوانیم: «من دین را به جم خوب‌رمه نمودم، به فریدون روشن بلند نمودم، به کی‌آرش نمودم، به گرشاسب از خاندان سام نمودم. ایشان آن را نپذیرفتند به علت نیرومندی دیو عدم اطاعت (پهلوی: *anōxšdārīh*) که در وجود ایشان جایگزین بود» (همو: ۱۹۹).

این سوءظن نسبت به گرشاسب محدود به دین‌ناپذیری او نمی‌شود. در بندهش (بهار ۱۳۸۵: ۱۲۸) می‌خوانیم که «سام را ... بدانگاه که خوارش‌مرد دین مزدیسنان را، ترک پسری که نُهین خوانده می‌شد ... به تیری که (به سوی او)، به دشت پیشانسه بیافگند، براو آن بوشاسب بد را فراز برد». نیز در جایی دیگر (همو: ۱۲۴) و وقتی از کابل بدسایه سخن به میان می‌آید، نظر به داستان پری‌کامگی گرشاسب گفته می‌شود که «او را [= کابل را] پتیاره پری‌کامگی بیش آمد. آن دیوپرستی را که سام می‌کرد، ایشان نیز می‌کنند». عبارت مبهم است اما در نسبت دادن دیویسنا به گرشاسب شکی نیست. گویا دین‌مردی که این فقره را تحریر می‌کرده با درهم آمیختن نافرمانی در پذیرش دین و پری‌کامگی گرشاسب، او را رسماً دیوپرست تصور کرده است؛ این بدنامی بیش از هرچیز مصداق مفهوم سرکشی است. آن هم نه در برابر مردمان برتر، که در برابر دین. این نکته نیز درخور درنگ است که گرشاسب در این دین‌ناپذیری با جم و فریدون شریک است، اما در پری‌کامگی یا از ترس دین را پذیرفتن با کسی شراکت ندارد. بدیهی است چنان‌که سرکاراتی گفته (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۴۶)، سوءظن موبدان نسبت به شخصیت‌های پیش‌زردستی نقشی تعیین‌کننده در وارد آوردن چنین دروندی‌هایی بدانان داشته است. اما ظاهراً گرشاسب برای چنین انگ‌هایی مناسب‌تر بوده چون نه تنها از نظر اعتقادی که از نظر اخلاقی نیز بدنام می‌نموده و چنان‌که می‌دانیم در ذهن شریعتمدار اعتقاد و اخلاق دو مفهوم مرتبط و گاه اساساً یکسان هستند. اینکه گرشاسب از دیگران بدنام‌تر است به وجه ممیز او از فریدون و جم و کاووس و کی‌آرش و دیگران برمی‌گردد: گرشاسب جنگ‌جوست، حال آنکه آن دیگران همه شه‌یارند. نیز نباید از یاد برد که فروهشتگی موی گرشاسب نیز خود می‌تواند نشان از استقلال و سرکشی داشته‌باشد.

نکتهٔ دیگری که نباید از نظر دور داشت تفکیک میان سرکشی و بزه‌کاری گرشاسب است. بزه‌کاری او در متون ایرانی به اشکال دیگری شرح شده که یکی از مهم‌ترین وجوه آن کشتن آتش است. شرح این بزه‌کاری، که اساساً منفک از مفهوم سرکشی است و عواقب مینوی آن در روایاتی موسوم به «داوری روان گرشاسب» یاد شده است (میرفخرایی، ۱۳۶۷: ۲۹-۳۱). این بزه در کنار لغزش‌هایی دیگر مایهٔ ناکامی دنیوی و اخروی جنگجو می‌شود. این سرنوشت محتوم ریشه در ماهیت کارکرد جنگاوری دارد که دربارهٔ گرشاسب صورت کهن و هندواروپایی مفهوم بزه‌کاری با روایت شریعتمدار زردشتی آن درهم آمیخته است. چون از نظر بحث در باب بزه‌کاری فرصت جداگانه‌ای می‌طلبد (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۹: ۸۱-۸۵)، به مضمون سرکشی بازمی‌گردیم. می‌دانیم که گرشاسب در اثر اسدی معاصر دو شاه است: دوران نوجوانی و جوانی و کارکیایی‌های بزرگ خود، از جمله اژدهاکشی و فتح هند و آفریقا، را در دوران ضحاک از سر می‌گذرانند و دورهٔ سالخوردگی و سپهسالاری خود، یعنی لشکرکشی به چین و ... را در دوران فریدون سپری می‌کند و فرمانده سپاه به شمار می‌رود. شگفتا که گرشاسب در خدمت دو شاهی که تا این حد متفاوتند شمشیر می‌زند: ضحاک ماردوش و فریدون فرخ. اما شگفت‌تر اینکه تقابل کارکردی او با هردوی آنها در متن حماسه آشکار است و نسبت به هریک به اقتضای سرشتش متفاوت. در اوایل پادشاهی ضحاک گرشاسب نوجوان است. ضحاک، با دیدن دلاوری‌های او، یل نخواستہ را به خدمت می‌گیرد. گرشاسب می‌پذیرد، اما پیش از رفتن به دربار ضحاک در خفا با پدر خود چنین راز می‌گوید:

کس ار دیدمی من سزای شهی
 از این مارفش کردمی جا تهی
 ولیکن چو کس می‌نیاید به دست
 بترسم که باشد بتر زین که هست

(گرشاسب‌نامه: ۶۵-۶۶).

و بدین سان دشمنی خود با ضحاک و علت برنخاستن علیه او را تصریح می‌کند. در این حماسه گاه طی رویدادهایی گرشاسب در برابر ضحاک قدرت‌نمایی می‌کند: سر خود تصمیم می‌گیرد، عمل می‌کند و جان اطرافیان مورد حمایت شاه را به چیزی نمی‌گیرد (گرشاسب‌نامه، ۲۰۷-۲۰۸). با این همه، سرکشی در برابر ضحاک، که فرمانروایی فاسد است، وجه کارکردی خود را به روشنی نشان نمی‌دهد. اما این تقابل در برابر فریدون، که شاهی آرمانی است، در داستان جالبی نقل شده که نه تنها بیانگر رابطهٔ آن دو است، بلکه به نظر نگارنده گویاترین روایتی است که در باب سرکشی در جهان

حماسی می‌توان یافت. چون فریدون شاهی را به کف می‌آورد، گرشاسب را به دربار می‌خواند. گرشاسب نیز مسرور از سقوط ضحاک در بزم فریدون شرکت می‌جوید. در این میان شاه از گرشاسب می‌خواهد که نیروی خارق‌العاده خود را به او بنماید:

چنین داد پاسخ که از گشت هور	نمانده است از ده یکی بیش زور
و لیکن کنون چو نت دیدم نیماز	به فرّ شه آمد جوانی هم باز!
بگفت و سبک پایه تخت شاه	گرفت و بیچید بر جایگاه
دوتا کردش آسان به یک زور سخت	که نه چهره گشتش نه جنبید تخت
بدو گفت شاه ای یل پیسل زور	که چشم بدانیدش تو باد کور
چنانی هنوز از دل و زور و رای	که امید ما از تو آید به جای
بگفت این و از جای یازید پیش	بدان تا نماید بدو زور خویش
همان پایه بگرفت و برتافت زود	چنان باز کردش کز آغاز بود

(گرشاسب‌نامه: ۳۳۳)

نمادگرایی‌ای آشکارتر از این ممکن نیست. گرشاسب برای زور نمودن در این زورآزمایی دوستانه، «پایه تخت» را برمی‌گزیند که نشان دهد پایه شهریاری بر بازوی او استوار است و فریدون، با راست کردن همان پایه دوتا شده جایگاه خود و گرشاسب و نسبت میان آنها را به پهلوان سیستانی یادآوری می‌کند: هرکدام از آنها یل و شاهی شکست‌ناپذیرند، اما برای کمال شهریاری باید مکمل یکدیگر باشند. قیاس ابیات فوق با رجزخوانی ایندیره و ورونه می‌تواند به روشن‌تر شدن مطلب یاری رساند. این به رخ کشیدن‌ها را نباید به خصومت تعبیر کرد، چنان‌که گرشاسب بارها بندگی خود را نسبت به فریدون تصریح می‌کند (از جمله در گرشاسب‌نامه: ۴۱۳).

بهترین مصداق مضمون سرکشی در شاهنامه رستم است. در داستان سهراب وقتی کاووس گیو را پی رستم می‌فرستد، او بسیار دیر به بارگاه می‌آید و این خشم کاووس را برمی‌انگیزد. او به توس فرمان می‌دهد که هم رستم و هم گیو را بر دار کند. چون توس پیش می‌آید، کاسه صبر رستم لبریز می‌شود:

تهمت‌ن برآشفست با شهریار	که چندین مدار آتش اندر کنار
همه کارت از یکدگر بتّر است	تو را شهریاری نه اندر خور است!

پس از آن پشت دستی به توس می‌زند و در حال قهر چنین رجز می‌خواند:

به در شد به خشم اندر آمد به رخس
منم - گفت - شیراوزن تاج بخش
چه خشم آورد شاه کاووس کیست؟
چرا دست یازد به من؟ توس کیست؟
که آزاد زادم نه من بنده‌ام
یکی بنده آفریننده‌ام
تہمتن چنین پاسخ آورد باز
که هستم ز کاووس کی بی‌نیاز

این اظهار بی‌نیازی از کاووس نشان سرکشی رستم است نه طغیان او. رستم همواره منجی ایرانیان و یاور شاه است و چشم به تاج و گاه ندارد، اما با شاهی چون کاووس نیز نمی‌تواند کنار بیاید. این مضمون در داستان رستم و اسفندیار بارزتر می‌شود، چون اسفندیار مدام رستم را نکوهش می‌کند که «از آرایش بندگی گشته‌ای» (شاهنامه ۵: ۳۱۳-۳۱۴). کتابون، مادر اسفندیار، نیز برای آنکه پسر را از نبرد با رستم بر حذر دارد به سرکشی او، مؤاخذه کاووس و قتل سودابه به دست رستم پس از فاجعه مرگ سیاوش اشاره می‌کند (شاهنامه ۲: ۳۰۶). به دلیل تفاوت سرکشی با طغیان به قصد غصب قدرت، رفتارهای بهرام چوبین را نمی‌توان مصداق سرکشی در این معنا دانست. با این همه ناسازگاری او بسیار پیش‌تر از آغاز شورش در گفتار و رفتار او هویداست. موبد دربار در کلامی پیشگویانه به هرمز هشدار می‌دهد که:

بترسم که او هم به فرجام کار
بپیچد سر از شاه و پروردگار
همی در سخن بس دلیری نمود
به گفتار با شاه شیری نمود

مصادیق ذکر شده برای سرکشی جنگجو در برابر شاه، نمی‌تواند به آنچه درباره ورونه و ایندره در جهان ایزدان دیدیم بی‌ارتباط باشد. گویی در تمام این موارد با درونمایه‌ای واحد روبه‌رویییم. می‌توان گفت که سرکشی گرشاسب در این میان، در مقام جنگاور اسطوره‌ای و در شرایطی که با تکوین مزدیسنا دیگر ایزدکده‌ای درمعنای ودایی درکار نبود، نسبت به شریعت نمایانده شده است. اما در مقام پهلوان حماسه این سرکشی را در ارتباط او با شاهان می‌بینیم، چنان که هر یل سرکش دیگر را نیز می‌توان وارث همین سنت شمرد.

۴. نتیجه

بنا بر آنچه تاکنون بدان پرداختیم، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که گیسوری صفتی رایج برای جنگجویان هندوایرانی بوده است. مهم‌ترین الگوی اساطیری جنگاوری در

حوزه‌ی ایرانی (گرشاسب) این صفت را علیرغم اصلاح زردشتی حفظ کرده، اما در دوره‌ی حماسی، جز در مواردی نادر، اثری از آن به جا نمانده است. در مقابل با تکوین سنت اخلاقی زردشتی و تناقض ماهوی آن با منش جنگاوران، برخی صفات پهلوانان به زیانکاران منسوب شده و بدین‌سان دیوان و دشمنان دین گشاده‌موی خوانده شده‌اند. این آشفته‌مویی بنا بر شواهدی از دیگر اقوام هندواروپایی دارای معنای ضمنی استقلال و سرکشی نیز هست که گرچه در اساطیر یا حماسه‌ی ایرانی تصریح نشده، با لحاظ کردن وصف ظاهر (آشفته‌مویی) و منش (سرکشی)، دست‌کم درباب گرشاسب/اوستا می‌توان چنین تحلیلی را در نظر گرفت. مفهوم سرکشی یکی از ویژگی‌های جدایی‌ناپذیر شخصیت پهلوانان است. این مفهوم را نباید به جای دشمنی یا شورش علیه شاه یا ایزد مافوق گرفت یا با بزه‌کاری جنگجویان که مضمونی از طیف دیگر است خلط کرد؛ شورشگران طبعاً دارای ویژگی سرکشی نیز هستند (بهرام چوبینه)، اما یلان سرکش لزوماً سر به شورش بر نمی‌دارند. این ویژگی در حوزه‌ی اساطیر میان ایزدان (مانند ورونه و ایندره در هند) و در حوزه‌ی حماسه میان شاه و پهلوان (مانند رستم و کاووس) روی می‌دهد. گرشاسب چنانکه از/اوستا و متون پهلوی پیداست، نمونه‌ای استثنایی است که سرکشی خود را در برابر دین و شریعت ابراز می‌کند. در واقع این ویژگی در اصل نوعی مفاخره و قدرت‌نمایی و اظهار لاقیدی و عدم تعهد است که در بازگویی موبدانه‌ی اساطیر کهن به شکل بی‌اعتنایی به شریعت رخ نموده است.

منابع

- اسماعیل‌پور، علیرضا (۱۳۸۹). *بررسی تحلیلی اسطوره‌ی گرشاسب*، رساله‌ی کارشناسی ارشد در رشته فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشگاه تهران.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۵). *بندهش*، تهران، توس.
- تفضلی، احمد (۱۳۴۴). *تصحیح و ترجمه‌ی سوتکر و ورشت مانسر نسک از دینکرد نهم*، رساله‌ی دکتری در رشته‌ی زبان‌شناسی همگانی، دانشگاه تهران.
- دومزیل، ژرژ (۱۳۸۳). *سرنوشت جنگجو*، ترجمه‌ی مهدی باقی و شیرین مختاریان، تهران، نشر قصه.
- روایت پهلوی*، ترجمه‌ی مهشید میرفخرایی، تهران، ۱۳۶۷.
- راشد محصل، محمدتقی (۱۳۷۰). *زند بهمن‌یسن*، تهران، مؤسسه‌ی تحقیقات و مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۸۵). *سایه‌های شکارشده*، تهران، کتابخانه‌ی طهوری.

شاهنامه، ابوالقاسم فردوسی، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم تا هشتم، تهران، ۱۳۸۶.

گرشاسب‌نامه، علی بن احمد اسدی طوسی، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۵۴.

ماهیار نوابی، یحیی (۱۳۸۶). درخت آسوریگ، تهران، فروهر.

_____ (۱۳۷۴). یادگار زیریران، تهران، اساطیر.

میرفخرایی، مهشید (۱۳۶۷). روایت پهلوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ویدن گرن، گئو (۱۳۷۸). فنودالیسیم در ایران باستان، هوشنگ صادقی، تهران، نشر قطره.

Bartholomae, Ch. 1904. *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin.

Griffith, T.H.R. *Rig Veda*, www.sacred-texts.com/Hinduism/Rig_veda/

Keith, A.B. 1924. *The Sanskrit Drama*, Oxford.

MacDonell, A. 1963. *Vedic Mythology*, Delhi.

Nyberg, H.S. 2003. *A Manual of Pahlavi* 2 Vols, Tehran.

