

## نقش اسطوره باروری در شکل‌گیری تراژدی پسرکشی

دکتر حسن حیدری\* - حمید غلامی\*\*

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک

### چکیده

یکی از مضامین درخور تأمل در جهان اسطوره و حماسه، پسرکشی است. شاهنامه فردوسی و برخی از داستان‌های حماسی اسطوره‌ای از آثاری محسوب می‌شوند که صورت مفصل این آیین شرقی را دست‌مایه برخی از داستان‌های مشهور خود کرده‌اند. در داستان رستم و سهراب، سیاوش و به نوعی در داستان رستم و اسفندیار، شاهد مرگ فرزند به دست پدر هستیم. در این جستار عاملی مطرح شده که می‌تواند عامل اصلی شکل‌گیری تراژدی در این داستان‌ها فرض شود. بر اساس اسطوره‌های باروری و آفرینش، رسالت اصلی والدین تداوم و بقای نسل است؛ با کشته شدن پسر به دست پدر، حلقه اصلی تداوم نسل به دست پدر از بین می‌رود و سبب می‌شود که پدر نتواند رسالت اصلی خود، یعنی پرورش فرزند را به انجام برساند. این واقعه داستان را در حد تراژدی اعتلا می‌بخشد حال آنکه در روایات پدرکشی، لفظ تراژدی کمتر به کار برده شده زیرا پدر، تکلیف اسطوره‌ای خود را به پایان رسانده است و مرگ او از دیدگاه اسطوره‌ای چندان مورد اعتنا نیست. این مقاله با روش تحلیلی - استنادی ساختارهای مشترکی را که سبب وقوع تراژدی پسرکشی شده با اسطوره باروری پیوند داده و آن را به عنوان مهم‌ترین عامل شکل‌گیری تراژدی در این داستان‌ها معرفی می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** پسرکشی، تراژدی، اسطوره باروری، اسطوره آفرینش، شاهنامه.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۷/۲۹

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۰۹/۰۹

\*Email: h-haidary@araku.ac.ir

\*\*Email: h.gholamv@gmail.com (نویسنده مسئول)

## مقدمه

یکی داستان است پر آب چشم دل نازک از رستم آید به خشم  
علی‌رغم تنوع فرهنگ‌ها و اختلافات درون فرهنگی، برخی از بن‌مایه‌های  
اسطوره‌ای در میان اقوام مشترک است و برخی از اسطوره‌ها در میان اقوام مختلف،  
کارکرد یکسانی دارند. این امری پذیرفته‌شده در مطالعات اسطوره‌شناسی است:  
«می‌توانیم فرهنگ‌ها را با هم مقایسه کنیم، زیرا میل ابتدایی انسان به اسطوره‌سازی  
اساساً در همه جا یکسان است.» (فریزر ۱۳۸۳: ۸۷) لوی برول<sup>۱</sup> بر آن است که ذهن  
انسان کهن از نوعی استعداد برای «مشارکت اسطوره‌ای» برخوردار بود؛ چنانکه فرد  
با جمع و جمع با کل هستی مشارکت داشت. (همان: ۵۴) لوی استروس<sup>۲</sup> نیز در این  
خصوص می‌گوید: «محتوای اسطوره‌ها اتفاقی نیست در این صورت چگونه به این  
مسئله باید پاسخ گفت که اسطوره‌های این سوی دنیا با آن سوی دنیا شباهت دارند.  
علت شباهت اسطوره‌ها در اقوام مختلف، یکسان بودن کارکرد ذهن انسانی در همه  
جا است و بدوی یا پیشرفته بودن جوامع در آن تأثیری ندارد.» (به نقل از بارت ۱۳۸۹:  
۲۲) یکی از این بن‌مایه‌های اسطوره‌ای، اسطوره باروری است. این اسطوره خود  
بخش‌ها و جزئیاتی دارد که یکی از آنها به پسرکشی و رابطه آن با بقای نسل مربوط  
می‌شود.

موضوع رویارویی پدر و پسر و کشته شدن یکی از طرفین منحصر به داستان‌های  
حماسی ایرانی نیست و کارکردی فراگیر دارد. به همین دلیل می‌توانیم از دیدگاه‌های  
مختلفی به موضوع نگاه کنیم. مثلاً از دیدگاه روان‌کاوی، از این حیث که میل به  
تصاحب قدرت بنا به نظریه «ناخودآگاه جمعی» یونگ<sup>۳</sup> بن‌مایه‌ای اسطوره‌ای است

1. Levy Bruhl (1857-1939)

2. Claude Lévi-Strauss (1908-2009)

3. Carl Gustav Jung (1875-1961)

که در اقوام مختلف در ساحت‌های متفاوت و در لایه‌های مختلفی از روایات داستانی اتفاق افتاده است.

این رسم از نگاه اسطوره‌شناسی نیز درخور واکاوی است. از این منظر عوامل متفاوتی سبب روی دادن واقعه پسرکشی می‌شوند. غالب محققان بر این باورند که اشتراک زیرساخت‌های اسطوره‌ای بر اساس «خویشاوندی زبانی» است. برای نمونه دربارهٔ افسانهٔ هیلد براند به این نتیجه دست یافته‌اند که سر منشأ افسانه‌های مشابه این داستان پارسی، ایرلندی و یا روسی یک افسانه آریایی است که زاینده‌نگرشی اسطوره‌ای است. (سلامی و پنجه شاهی ۱۳۹۰: ۱۱۴ به نقل از کله ۱۸۹۲: ۸۲)

البته برخی از تحلیلگران این حوزه معتقدند که نمی‌توان تمامی ساختارهای مشترک در این خصوص را دارای بن‌مایه و منبعی واحد دانست. برای نمونه پاتر<sup>۱</sup> می‌گوید:

«خاستگاه مضمون حماسی نبرد بین پدر و پسر در بعضی از سنن و رسوم اولیه است. من بر این عقیده نیستم که در هر جایی می‌شود ردّ این مضمون را یافت؛ با وجود این نمی‌خواهم ادعا کنم که هیچ سفری وجود نداشته است و هرگونه داستان خودش به وجود آمده است. به گمان من شرایط در بسیاری از نقاط دنیا برای به وجود آمدن قصه‌هایی با این مضمون مناسب بوده است؛ پس احتمال دارد که شماری از این داستان‌ها سرچشمهٔ مستقل داشته باشند؛ هنگامی که پدیدار می‌شوند ممکن است به صورت نامحدودی پراکنده شوند و بر روی یکدیگر اثر بگذارند.» (۱۳۸۴: ۹)

بر این اساس، بسیاری از رخداد‌های اسطوره‌ای از جمله پسرکشی از این ساختار مستثنا نیستند و در روایت‌های اسطوره‌ای برخی از اقوام شاهد بروز حوادثی مشابه در این زمینه هستیم. در این جستار کوشش شده است بر اساس همین اسطوره، پدیدهٔ پسرکشی در داستان‌های حماسی ایران با محوریت شاهنامه بررسی شود و بر نقش آن در تشکیل تراژدی در این داستان‌ها تأکید شود.

## پیشینه تحقیق

پسرکشی در اقوام و اسطوره‌های مختلف، موضوعی درخور بررسی است که نمونه‌های آن را آنتونی پاتر در کتاب *سهراب و رستم* (۱۳۸۰) گرد آورده است. همچنین مقاله «پسرکشی در شاهنامه» از احمد رضی و مجتبی محمد نیا (۱۳۹۰) و مقاله «بررسی تطبیقی داستان رستم و سهراب با برخی موارد مشابه» (۱۳۸۸) از محمود کمالی هر کدام به نحوی نمونه‌های پسرکشی در ایران و ادبیات جهان را عنوان کرده‌اند و مقاله «بررسی تطبیقی نبرد پدر و پسر در دو افسانه ژرمنی و ایرانی «رستم و سهراب»/ هیلد براند و هادو براند» (۱۳۹۰) از سید مسعود سلامی و پرستو پنجه‌شاهی، منبعی راهگشا در خصوص روشنگری در ابعاد افسانه هیلد براند است. علاوه بر این به صورت پراکنده در کتاب‌های متفاوتی به این مسئله اشاره شده است از جمله در کتاب‌های *شاخه زرین* (۱۳۸۳) از جیمز فریزر،<sup>۱</sup> *قدرت اسطوره* (۱۳۸۶) از جوزف کمبل،<sup>۲</sup> *شور جاودانگی* (۱۳۸۰) از چایدستر<sup>۳</sup> و آثار یاده<sup>۴</sup> می‌توان اشاراتی گذرا در این خصوص یافت اما با رویکرد اسطوره‌شناسی، علی‌الخصوص با خوانشی که مطمح نظر این مقاله است هیچ پژوهشی یافت نشده است.

## اسطوره آفرینش و باروری، عوامل تجدد و نوزایی

اسطوره‌ها به دلیل غنا و خاصیت هدف‌بخشی و معنادگی در طول ادوار در ناخودآگاه جمعی انسان‌ها تحکیم شده‌اند. در این میان گاه نیروی طبیعت به دلیل

1. Sir James George Frazer (1854-1941)

3. Chidester

2. Joseph Campbell (1904-1987)

4. Mircea Eliade (1907-1986)

س ۱۴ - ش ۵۰ - بهار ۹۷ - نقش اسطوره باروری در شکل‌گیری تراژدی پسرکشی / ۱۱۳

تسلط بر نوع انسان، قواعدی را در ذهن او تحکیم و در نهایت، آدمی را به تبعیت از قوانین خود وادار کرده است. از برجسته‌ترین این اسطوره‌ها می‌توان از آفرینش و اسطوره بازگشت نام برد. در اسطوره بازگشت و تجدید، رسالت و بلوغ هر عنصر اسطوره‌ای با رسیدن به اسطوره پایان دارای ساختاری منسجم و کامل می‌گردد. به قول باستید: «تاریخ میان دو اسطوره، اسطوره آفرینش و اسطوره پایان قرار می‌گیرد.» (۱۳۷۰: ۵۴)

از دیدگاه اسطوره‌ای، جهان ناگزیر از قبول تجدد و باززایی است. بسیاری از اسطوره‌شناسان از جمله فریزر، جوزف کمبل و لارنس کوپ<sup>۱</sup> براین موضوع وفاق دارند. فریزر با طرح این سؤال که:

«چرا پادشاه جنگل باید بمیرد؟ چرا جانشین باید شاخه را از درخت برکند؟ پاسخ این سؤال را این‌گونه بیان می‌کند که: خدا یا آن کس که مظهر اوست، درست به این دلیل که کارش باروری است باید بمیرد. اجتماع برای بقای خود متکی به اوست، یا بقای خود را مرهون وجود او می‌داند. اگر آن خدا نمیرد، نمی‌تواند باز به دنیا آید و الهه را بارور کند و به این ترتیب محصول جدیدی در کار نخواهد بود.» (به نقل از کوپ ۱۳۸۴: ۲۶)

این فرایند به ما نشان می‌دهد که پادشاه با برکندن «شاخه زرین»، ثابت می‌کند که نیروی الهی را به دست آورده است. (همان)

در دیدگاه اسطوره‌ای، پسر در جایگاه تکرار پدر و نمونه‌ای از او قرار می‌گیرد. به همین دلیل جلوگیری از وقوع این تکرار که در ناخودآگاه انسان‌ها نهادینه شده است، باعث رخ دادن تراژدی می‌شود.

از همین رهگذر وصول به جاودانگی در خوانشی اسطوره‌ای در گرو فرزنددار شدن است و تا زمانی که شخصی صاحب فرزند نشده و رسالت نگهداری از او را به درستی انجام نداده تا او نیز بتواند همین کار را تکرار کند، نتوانسته است جاودانه

1. Laurence Coupe (1950-)

شود. مطابق *تورات*، خداوند به ابراهیم (ع) که سرسلسله قوم است وعده می‌دهد که او جاودان خواهد ماند نه جاودانگی شخصی بلکه جاودانگی در ذریه و از طریق ذریه و اینکه خاندان گسترده اولاد و احفادش به ملتی بزرگ تبدیل خواهد شد. (چایدستر ۱۳۸۰: ۴۶) چنان‌که در *تورات* در خطاب خداوند به ابراهیم (ع) آمده است: «به آسمان بنگر و اگر می‌توانی ستاره‌ها را شماره کن، دودمان تو این‌گونه خواهد بود.» (سفر آفرینش، باب ۱۵، آیه ۱۵) بنا بر این دیدگاه، بزرگ‌ترین خلل در روند تداوم نسل حضرت ابراهیم (ع) زمانی رخ می‌دهد که این حلقه واسط را از بین ببرد و اگر تیغ بر گلوی اسماعیل (ع) تیز می‌شد، شاهد به وقوع پیوستن تراژدی دیگری در این زمینه بودیم.

اصطلاح *قره‌العین*، نور چشم یا نور دیده که در فرهنگ ما به جای واژه فرزند به کار می‌رود حاکی از آن است که در این فرهنگ، علت غایی وجود بزرگ‌ترها در به وجود آوردن کودکان است.

یکی دیگر از مفاهیم اسطوره‌ای، اسطوره بازگشت به زمان اساطیری است که با دخالت در کار آفرینش (زایش) این تجربه را به دست می‌آورد. در این رویکرد «انسان، به طور مستقیم، هرچند در معیاری کوچک، در کار آفرینش شرکت داشته است. این مشارکت، انسان را به زمان اساطیری فرافکنده، او را با لحظه آفرینش جهان هم‌هنگام می‌کند.» (چایدستر ۱۳۸۰: ۷۲)

در این ساختار، هویت و اصالت در گرو تکرار امری ناب و ازلی است. به قول الیاده: «یک چیز یا یک کردار فقط تا آن غایت راستین و واقعی می‌گردد که نمونه‌ای ازلی را تکرار یا تقلید کند. بدین ترتیب تنها از راه تکرار و مشابهت است که واقعیت به دست می‌آید.» (الیاده ۱۳۷۸: ۴۹)

روی دیگر این آیین، در اسطوره قربانی‌شدن قابل بررسی است که در فرآیند آن، عناصر اسطوره‌ای پس از رسیدن به کمال، قربانی می‌شوند تا اینکه تجدید رخ

دهد. جوزف کمبل در این باره می‌گوید: «همه باید قربانی شوند. کهنه‌ها باید بمیرند تا نوها برویند و ببالند. این یکی از بزرگ‌ترین اسطوره‌ها و غم‌انگیزترین اسطوره‌های رایج در طبیعت است.» (۱۳۸۶: ۱۶۴) البته شکل دیگری از این قربانی در زمان زنده بودن اتفاق می‌افتد به این معنا که صاحب فرزند شدن به مثابه رسیدن به کمال فردی محسوب می‌شود و پس از آن تنها نگهداری و پرورش فرزند رسالت اصلی والدین است و به بیان دیگر حضور و جلوه‌گر شدن فرزند به مثابه کم‌رنگ شدن و در نهایت محو شدن پدر و مادر به شمار می‌آید. به قولی: «هرنسلی باید بمیرد تا نسل بعدی بتواند وارد شود. به محض آنکه صاحب فرزند می‌شوید، مرده‌اید. کودک، زندگی جدید است و شما صرفاً نگهدارنده این زندگی تازه‌اید.» (همان: ۱۷۳)

از سوی دیگر والدین تنها با وجود فرزندان است که می‌توانند در جایگاه جد و بزرگ قوم قرار بگیرند و این سیر حتی بعد از مرگ آنها نیز ادامه دارد و آنها را تبدیل به نیاکانی می‌کند که ذکر نام و احترام به ساحت مقدس‌گونه آنها همواره رعایت می‌شود. «پدرها و مادرها با مرگ بیولوژیک خود به نیاکان تبدیل می‌شوند. انسان بدون بچه نمی‌تواند نیا شود.» (چایدستر ۱۳۸۰: ۴۶)

این نگاه همان چیزی است که محور اصلی این مقاله را تشکیل می‌دهد؛ یعنی اینکه اسطوره باروری و تداوم نسل در همه کائنات مهم‌ترین رسالت طبیعی آنها محسوب می‌شود؛ زیرا طبیعت به سوی کمال حرکت می‌کند و در این راه ناگزیر باید اسباب اصلی این حرکت یعنی همان ادامه نسل را در بهترین شکل خود به همراه داشته باشد. در اینجا اسطوره دیگری با مبحث پسرکشی تقاطع پیدا می‌کند و آن اسطوره «قربانی کردن» است که جهت تقرب به خدایان صورت می‌گرفته است. قربانی کردن واکنشی است در برابر گناه نخستین انسان به دلیل سرپیچی از فرمان خدایان و به همین دلیل باید بهترین چیز را قربانی کرد. فرزند پسر،

علی‌الخصوص فرزند نخستین به دلیل اینکه بالاترین جایگاه را به خود اختصاص می‌داده، بهترین قربانی محسوب می‌شده است؛ لذا در برخی از داستان‌ها مانند داستان حضرت اسماعیل (ع)، عزیزترین و اصلی‌ترین فرد برای قربانی انتخاب می‌شود. اما در صورت اتفاق چنین واقعه‌ای آنچه که آن را تبدیل به تراژدی می‌کند، قطع نسل پیامبری است که جریانی خلاف جریان طبیعت محسوب می‌شود. برخی پا را فراتر گذاشته‌اند و وجود حضرت مسیح (ع) و به صلیب کشیدن او را چنین تفسیر کرده‌اند:

«تنها چیزی که می‌تواند انسان را با خدا هم‌نوا کند، قربانی‌ای است که به لحاظ اهمیت، با گناه ارتكابی برابر باشد. هیچ انسانی نمی‌تواند چنین قربانی‌ای بدهد؛ لذا فرزند خداوند به هیئت انسان درمی‌آید تا این بدهی را بپردازد.» (کمبل ۱۳۸۶: ۱۷۵)

از این منظر هر اندازه در اسطوره باروری شاهد از بین رفتن و قربانی شدن فرزند کم‌نقص‌تری در کائنات باشیم به همان میزان تراژدی پررنگ‌تری در این زمینه اتفاق می‌افتد و هر عاملی که سبب شود انقطاعی در روند پرورش و ادامه زندگی این نوع انسان‌ها پدید بیاید، به عنوان دلایل بروز تراژدی قابل طرح است.

### دلایل وجود اسطوره پسرکشی

برانگیخته شدن این میل در درون پدر به صورت مستقیم یا غیر مستقیم بنابر شواهد تاریخی، ریشه در قدرت‌طلبی و ترس از مرگ در معانی تأویلی آن دارد و به همین سبب خواسته یا ناخواسته پدر یا قهرمان اسطوره‌ای سعی در محو کردن این قدرت نوپای دارد. فریزر با ارائه نمونه‌هایی از رسم پسرکشی مخصوصاً پسر بزرگ در قبایل گوناگون (ر.ک: فریزر ۱۳۸۳: ۳۳۰ - ۳۲۱) به این نتیجه می‌رسد که:

«در بعضی موارد به نظر می‌رسد که مرگ فرزند، قطعاً جایگزینی برای مرگ پدر باشد و او با قربانی کردن اولاد خود از امکان زندگی بیشتری برای خود برخوردار



می‌شده است؛ اما در مواردی نیز ظاهراً فرزند را نه فقط به جای پدر بلکه از این رو می‌کشتند که فکر می‌کردند با جذب کردن جوهر روحی پدر یا نیروی حیاتی‌اش به او صدمه می‌زند.» (فریزر ۱۳۸۳: ۳۳۱-۳۳۰)

در ظاهر به نظر می‌رسد خطر به خصوص در تولد نخستین پسر است و این موضوع کار را به اینجا می‌کشاند که بگوییم «آیا شما باید زنده بمانید یا او». در اینجا تراژدی رخ می‌دهد و پسرکشی اتفاق می‌افتد: «صیانت ذات ما نجوا می‌کند که او را سر به نیست کن و زنده بمان. بهترین دوران عمر توست. گل سرسبد دودمان خودتی. برای مردم مفیدی؛ بلکه ضروری هستی. او فقط یک بچه است؛ چیزی از دست نمی‌دهی.» (همان) از نگاه اسطوره‌شناسی و فیزیولوژیکی، نزدیک‌ترین، همانندترین و ارزشمندترین فرد به آدمی، فرزند اوست؛ از همین منظر، او اولین گزینه برای قربانی شدن محسوب می‌شود: «هیچ کس بهتر از پسر خود فرمانروا نمی‌توانست جنبه‌ی خدایی فرمانروا را نشان دهد و شاید گمان می‌رفت که وی از خصلت الهی پدرش برخوردار است. از این رو هیچ کسی برای قربانی شدن به جای فرمانروا و از طریق او به خاطر همه مردم مناسب‌تر از پسر فرمانروا نبود.» (همان: ۳۲۳)

قهرمان اسطوره‌ای، دارنده مؤلفه‌هایی از ابرمرد است و در بسیاری از موارد به تنهایی کمال و وجهی از جاودانگی را در خود حس می‌کند، به همین دلیل در نهان او حضور فرزند به میزان فردی عادی برانگیزاننده حس جاودانگی نمی‌تواند باشد و گویی حضور فرزند، خطری برای نابودی یا کم‌رنگ شدن آن وجوه محسوب می‌شود و در نهایت این میل جاه‌طلبی و حفظ جایگاه او را بر آن می‌دارد تا برخلاف جریان طبیعت برخیزد و نزدیک‌ترین فرد نسبت به خود را از بین ببرد. واکنش نسبت به این مسئله در اغلب موارد با همپوشانی مسائل دیگری خود را نشان می‌دهد؛ برای نمونه حراست از میهن، حفظ کیان پادشاهی، زنده نگاه داشتن غرور

ملی و جز آنها که در ورای همه این اسباب به صورت ناخودآگاه می‌توان میل جاه‌طلبی را عاملی مهم جهت بروز این نوع حوادث برشمرد.

برخی، مانند فروید<sup>۱</sup> ریشه داستان‌های پسرکشی یا پدرکشی را برخاسته از رقابت برای به دست آوردن مادر یا همان جنس مؤنث تحت تأثیر میل جنسی انسان می‌دانند. بنا بر این عقیده به دلیل تصاحب دست جمعی زنان توسط پدر، پسران جهت دستیابی به زنان به شورش علیه او می‌پردازند و هم این امر سبب پدرکشی می‌شود. البته ناگفته نماند که در بدو امر، پسران توسط پدر از خانه طرد می‌گردند که یکی از عوامل اصلی آن، تصاحب زنان تحت حمایت پدر است. (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: فروید ۱۳۴۹: ۱۳۴-۱۳۲)

یکی از دلایل عمده وقوع پسرکشی ریشه در این آیین دارد که پدر پس از پیوند زمانی اندکی که با مادر برقرار می‌کند، خانواده را ترک می‌کند و گویی مادر محوریت خانواده را به عهده می‌گیرد. پدر پس از آمیزش با مادر، نقش اصلی خود را ایفا کرده است و خانواده را رها می‌کند و به رویه زندگی طبیعی خود بازمی‌گردد. در میان سرخپوستان امریکای شمالی، مرد پس از ازدواج خانه را ترک می‌کند و فرزندان فقط مادر را می‌شناسند. در این قبایل «پدر همیشه یک غریبه است و بعضی اوقات با او با بی‌احترامی برخورد می‌کنند. موارد مشابهی در مصر و هند نیز وجود داشته است.» (پاتر ۱۳۸۴: ۱۳۱-۱۳۰) درباره مادر این رویکرد از نگاه زیستی و توتمی قابل پذیرش است زیرا هویت بچه در نگاه انسان‌های بدوی می‌توانست یکسر مربوط به وجود مادر باشد. چراکه نقش‌آفرینی پدر در شکل‌گیری فرزند قابل انکار بود یا اینکه دفعی و بسیار کم‌رنگ می‌نمود و به قول فروید: «منشأ اصلی توتمیسم از جهل انسان‌های بدوی نسبت به چگونگی تولید مثل و حفظ نسل در میان انسان‌ها و حیوانات و به خصوص بی‌اطلاعی آنها نسبت به نقشی که نر در

---

1. Sigmund Freud (1856-1939)

لقاح دارد سرچشمه می‌گیرد. فاصله طولانی بین عمل لقاح و تولد کودک خود به این جهل و بی‌خبری کمک کرده است؛ بدینسان توتمیسم مخلوق مخیله زنان است و نه ناشی از اندیشه‌های مردان و سرچشمه آن و یارهای زنانه است.» (۱۳۴۹: ۱۱۰)

این سیر یادآور قانونی کلی در طبیعت است که موجود نر، تنها رسالت کاشت و تخم‌ریزی در زمین را دارد و پس از انجام این کار باید کناره بگیرد و اجازه بدهد زمین به عنوان مادری که تخم را می‌پرورد آن را از زمین که همان رحم است بیرون بیاورد و سپس پرورد تا به کمال غایی برسد. از طرفی هدف غایی رویش، رسیدن گیاه به مرتبه‌ای است که بتواند تولید مثل را به چرخه پس از خود انتقال دهد و اگر در این میان قبل از پرورش، گیاه به شکلی نابود شود که امکان تشکیل تخم گیاه (عامل تداوم چرخه گیاهی) ممکن نگردد به نوعی با تراژدی در عالم نبات مواجه می‌شویم زیرا مرگ در تمامی ابعاد آن رخ داده است.

همان‌گونه که اشاره کردیم در بیشتر موارد تنها مرگ فرزندی که خصوصیات برجسته‌تری نسبت به دیگر فرزندان دارد، سبب بروز تراژدی می‌شود و در برخی موارد حتی روند روایی داستان به گونه‌ای است که نویسنده و خواننده هر دو به اتفاق می‌رسند که حادثه پسرکشی رخ دهد. برای نمونه خودداری فریدون از پذیرش عذر فرزندان، می‌تواند در حکم صدور فرمان قتل آنان باشد. فریدون در جواب فرستاده سلم و تور برای عذرخواهی، می‌گوید:

درختی که از کین ایرج برُست      به خون برگ و بارش یخواهیم شست  
بسی فایده خلق را هست از وی      که هست اصلش از خون آن ماهروی  
(فردوسی ۱۳۸۵: ۴۷)

اما پس از آنکه خبر مرگ دو فرزند او یعنی سلم و تور را برایش می‌آورند، هرچند از کین خواهی ایرج خشنود است، مرگ دو پسر دیگر شوری در درون او ایجاد می‌کند تا جایی که فردوسی معتقد است با انجام این کار تخت کیانی در

تزلزل می‌افتد و گویی فردوسی نیز در ناخودآگاه خود بر این باور است که ادامه نسل اگرچه با وجود دختر می‌تواند ادامه داشته باشد اما تداوم بقا از رهگذر پسر، باوری است که از نگاه اسطوره‌شناسی غیر قابل انکار است:

چو این کرده شد روز برگشت بخت      بپژمرد      برگ      کیانی      درخت  
کرانه گزید از بر تاج و گاه      نهاده بر خود سر هر سه شاه  
فریدون شد و نام از او ماند باز      برآمد بر این روزگار دراز  
(فردوسی ۱۳۸۵: ۵۵)

### بررسی چند نمونه از داستان‌های پسرکشی در اقوام مختلف

در سرگذشت شاهان به نمونه‌های بسیاری از فرزندکشی یا پدرکشی برمی‌خوریم که در بیشتر آنها قدرت، عامل مهم این رویداد است. در کشورهای غربی اغلب شاهد اسطوره پدرکشی هستیم، برای نمونه داستان ادیپ، هملت، تلگنوس و هومر را می‌توان نام برد. اما در کشورهای شرقی اسطوره پسرکشی بیشتر رواج پیدا کرده است. برخی از تحلیلگران از این رویداد با عنوان تقابل شرق با غرب یا با عنوان تقابل سنت و تجدد و پیروز شدن سنت یاد می‌کنند و از پدرکشی در غرب، سرنگون شدن سنت (پدر) برداشت می‌شود.

در ایران اسطوره پسرکشی جزو یکی از بن‌مایه‌های مطرح در داستان‌های ملی از جمله در برخی از داستان‌های شاهنامه است. در داستان زال، سام نریمان از سپید مویی پسر به هراس می‌افتد و از ترس بدنامی او را به کسی می‌سپارد که از میانش ببرد. در داستان ضحاک، خوراک ضحاک همواره مغز جوانان است. (البته رابطه ضحاک با پدر خود حالتی معکوس دارد. این اوست که پدر را می‌کشد و از این بابت به شدت مورد سرزنش فردوسی قرار می‌گیرد) از سویی در همین داستان، کاوه آهنگر تنها از این ستم که ضحاک می‌خواهد تنها پسر باقی‌مانده از هفده

پسرش را بکشد به خروش می‌آید و گردن می‌افرازد. داستان سیاوش هم از این قاعده مستثنا نیست و کاووس پدر و سیاوش پسر که دو رأس یک مثلث عشقی را تشکیل می‌دهند، تاب یکدیگر را نمی‌آورند و کاووس ناخواسته پسر را به کام مرگ می‌فرستد. حتی در داستان رزم گودرز و پیران، آنچه گودرز را بر آن می‌دارد که چنان انتقام دهشتناکی از پیران بگیرد و خون او را سر بکشد، این است که پیران در قتل مستقیم یا غیر مستقیم انبوه پسران گودرز دست داشته است.

یکی دیگر از دلایل مهمی که موجب می‌شود پسرکشی به تراژدی بینجامد این است که در اسطوره پدرکشی داستان زندگی پادشاهی و پهلوانی ادامه پیدا می‌کند اما در پسرکشی داستان با مردن فرزند خاتمه می‌یابد. برای نمونه تراژدی رستم و سهراب با مرگ سهراب پایان می‌یابد اما در داستان ادیپ پس از پدرکشی داستان زندگی ادیپ ادامه پیدا می‌کند.

اگر فردوسی کتاب خود را با پهلوان پسر به جای پهلوان پدر ادامه می‌داد، کار چگونه از آب در می‌آمد: پهلوانی نو با ذهنی نو و تداوم پهلوانی از پدر به پسر در ذهن هر خواننده‌ای این‌گونه شکل می‌گرفت که ایران هیچ وقت از پهلوانانی که از نسل رستم هستند خالی نمی‌شود و این حلقه در تمامی ادوار زنجیروار ادامه پیدا می‌کرد و هر ایرانی در طول تاریخ به پهلوانی زنده و اسطوره‌ای در میهنش افتخار می‌کرد مانند نجات‌دهنده‌هایی که در ادیان مختلف وجود دارند. ولی در این نوع تراژدی همیشه سنت و بنیاد بر تجدّد پیروز است.

از منظر روان‌شناسی نکته دیگری که حائز اهمیت است و در این مقاله کاربرد دارد، تأکید بر جنسیت است؛ یعنی در اغلب فرهنگ‌ها تراژدی دخترکشی مطرح نشده و به رغم جفاهای بی‌شماری که در این زمینه در حق دختران انجام گرفته، (برای نمونه زنده به گور کردن دختران در فرهنگ اعراب) هیچ داستانی بر این محور پایه‌ریزی نشده است. دلیل این نگاه می‌تواند ریشه در فرهنگ زیستی و

سیاسی اقوام داشته باشد و در بعد اجتماعی می‌توان چنین انگاشت که پسرکشی نوعی بریدن رشته تداوم خانواده بوده است و با مقطوع النسل شدن ارتباطی نزدیک دارد و همین امر سبب شده است تراژدی تنها درباره پسرکشی مصداق پیدا کند.

## رستم و اسفندیار

در داستان اسفندیار، پسرکشی صرفاً در راستای میل جاه‌طلبی و قدرت‌خواهی گشتاسپ رخ می‌دهد. داستان‌های اسفندیار و سیاوش با توجه به رویکرد مقاله از جهتی تراژدی محسوب می‌شوند و از دیگر سو عنوان تراژدی بر آنها قابل قبول نیست. رستم و سهراب با این رویکرد یک تراژدی در تمامی وجوه است. در داستان رستم و سهراب به دلیل اینکه تداوم سلسله پهلوانی توسط پدر قطع می‌شود و سهراب دارای فرزندی نیست که این زنجیره را ادامه دهد، به سخنی مرگ در عمیق‌ترین وجه خود رخ می‌دهد و تراژدی شکل می‌گیرد. اما درباره اسفندیار و سیاوش اگرچه آنها به واسطه پدر - غیر مستقیم - کشته می‌شوند و از این حیث، کشته شدن جوان که مظهر نوزایی و تجدد است، تراژدی محسوب می‌شود، اما به جای ماندن فرزند از آنان در نگاهی کلی وجه تراژیک داستان را کم‌رنگ می‌کند.

در داستان رستم و اسفندیار یکی از عوامل توطئه و میل به نابودی در پدر و پسر ریشه در میل جاه‌طلبی دارد. در کتاب *نبرد پدر و پسر در ادبیات جهان* در این باره آمده است: «... در مبارزه پدر و پسر، ما یک نمایش رؤیایی از مبارزه بین خدایان جدید و قدیم گیاهان داریم که در بیشتر جشن‌های خرمن و بهارانه، عبارت آئینی و عبادی آن دریافت می‌شود... نظریه دیگر به وسیله لایبرشت<sup>۱</sup> ارائه شده است. توجه او به یک رسم و سنت در راروتونگا<sup>۲</sup> جلب شده که بر طبق آن، پسر وقتی

1. Leibrecht

2. Rarotonga

س ۱۴ - ش ۵۰ - بهار ۹۷ - نقش اسطوره باروری در شکل‌گیری تراژدی پسرکشی / ۱۲۳

بزرگ می شود برای مالکیت ثروت [پادشاهی] پدری، با پدر خود می‌جنگد.» (پاتر ۱۳۸۴: ۱۱۱-۱۱۲)

سوی سیستان رفت باید کنون بکار آوری زور و بند و فسون  
برهنه کنی تیغ و کوپال را ببند آوری رستم زال را...  
سپارم به تو تاج و تخت و کلاه نشانم بر تخت بر پیشگاه  
(فردوسی ۱۳۸۵: ۷۱۵)

این موضوع درباره فرشیدورد، برادر اسفندیار، نیز اتفاق می‌افتد. هنگامی که اسفندیار بر بالین فرشیدورد - که در حال مرگ بود - حاضر شد، از او نام قاتلش را خواست و چنین پاسخی شنید: «ای برادر مرا ترکان نکشتند که پدرم مرا و نیکان را به کشتن داد. خون مرا از او بخواه.» (ثعالبی ۱۳۶۸: ۱۸۷) از این نگاه دو برادر قربانی قدرت‌طلبی پدر می‌شوند و گشتاسب راه‌گزینی از این اتهام ندارد.

چو رفتی به ایران پدر را بگوی که چون کام یابی بهانه مجوی...  
به پیش سران پندها دادیم نهانی به کشتن فرستادیم  
بگفت این و برزد یکی تیز دم که بر من ز گشتاسب آمد ستم  
(فردوسی ۱۳۸۵: ۷۵۳)

یکی از مسائل قابل تعمق در داستان‌هایی از این سنخ، رفتار غیر طبیعی مغلوبان جنگ درباره پرورش و نگهداری از فرزندانشان است. اسفندیار در هنگام مرگ، تربیت فرزندش را به رستم می‌سپارد و پس از آنکه پدر را عامل اصلی به خاک و خون افتادن خود برمی‌شمارد، دیده بر جهان می‌بندد. این واکنش درباره رستم و شغاد نیز به گونه‌ای دیگر اتفاق می‌افتد و رستم با وجود آنکه قاتل خود را در برابر چشمانش می‌بیند، در این حال نیز به فکر فرزندش فرامرز است و از شغاد می‌خواهد که با او به گونه دیگری رفتار کند. این بیت متضمن این موضوع است:  
برو با فرامرز و یکتاه باش به جان و دل او را نکو خواه باش  
(همان: ۷۶۳)

دلیل این امر می‌تواند این موضوع باشد که پهلوان کشته شده به صورت غیر مستقیم به رقیبش می‌خواهد بفهماند که مرگ من ظاهری است و در حقیقت من نمرده‌ام و حضور فرزندم گواهی بر این ادعا است و از طرفی حضور فرزند در کنار کسی که او را کشته است می‌تواند قوت‌دهنده نیروی انتقام از قاتل پدر باشد.

کنون بهمن این نامور پور من خردمند و بیدار دستور من  
بمیرم پدروارش اندر پذیر همه هرچه گویم ترا یادگیر  
بهاه تو بودی پدر بد زمان نه رستم نه سیمرغ و تیر و کمان...  
بکوشید تا لشگر و تاج و گنج بدو ماند و من بمانم به رنج  
(فردوسی ۱۳۸۵: ۷۵۲)

همان‌گونه که بیان شد مهم‌ترین عامل کشته شدن اسفندیار، قدرت‌طلبی گشتاسپ و میل به کم‌رنگ نشدن جلوه پادشاهی اوست:

بد اندیشه و گردش روزگار همی بر بدی بودش آموزگار...  
سپهبد بروها پر از تاب کرد بشاه جهان گفت زین بازگرد  
ترا نیست دستان و رستم به کار همی راه جویی به اسفندیار  
دریغ آیدت جای شاهی همی مرا از جهان دور خواهی همی  
(همان: ۷۱۶)

بر اساس این اشعار، اسفندیار و اطرافیان او نیز از این موضوع اطلاع داشته‌اند که دلیل به رزم فرستادن اسفندیار چیست و گشتاسپ به گونه‌ای مستقیم به دنبال ارضای میل جاه‌طلبی خود است و رسالت اسطوره‌ای او در این جایگاه، یعنی نگهداری از فرزند به دلیل همپوشانی با این میل پُر قوت نادیده انگاشته می‌شود و تا حذف پسر و نادیده انگاشتن این وجه از جاودانگی یعنی از طریق تداوم نسل پیش می‌رود.

در مورد نوزاد نیز تلاش مادر برای متحد شدن با رومیان بر ضد شاه ایران و تحریک پسر در مخالفت با پدر از عواملی بود که پدر و پسر را در مقابل یکدیگر قرار داد و در نهایت پسر به فرمان پدر به قتل رسید.



## داستان سیاوش

داستان سیاوش یکی از غم‌انگیزترین داستان‌های شاهنامه محسوب می‌شود. در این داستان سیاوش پس از آنکه تن به خواسته غیر اخلاقی سودابه، همسر کاووس، نمی‌دهد و از طرفی پاکی او ثابت می‌گردد، به صورت غیر مستقیم از خانه طرد و به مرز ایران و توران فرستاده می‌شود. در این میان افراسیاب خوابی می‌بیند و بنا به تأویل آن، برای برقرار کردن پیوندی مستحکم میان ایرانیان و تورانیان دویست گروگان را به نزد سیاوش می‌فرستد. کاووس با اطلاع یافتن از این موضوع، بر آن می‌شود که گروگان‌ها را از بین ببرد و به سیاوش فرمان می‌دهد که به توران حمله کند. او می‌داند که این خواسته از طرف سیاوش عملی نمی‌شود، به همین دلیل به او فرمان می‌دهد که در صورت امتناع، از فرماندهی لشکر کنار کشیده سپاهیان را در اختیار فرستاده شاه قرار دهد. این موضوع بر سیاوش گران می‌آید و ناچار به توران پناه برد.

دلیل پذیرش افراسیاب نیز مرتبط با موضوع باروری است زیرا بنا بر رسم، کهنه‌ها کنار می‌روند و پادشاهی از آن جوانان می‌شود:

نبینی که کاووس دیرینه گشت      چو دیرینه گشت او ببايد گذشت  
سیاوش بگیرد جهان فراخ      بسی گنج بی‌رنج و ایوان و کاخ  
(فردوسی ۱۳۸۵: ۲۳۲)

این سخن پیران به افراسیاب جهت ترغیب او به آوردن و پایگاه دادن سیاوش در توران است. از طرفی در برخی از اشعار این قسمت، با استتاجی که به صورت مستقیم یا غیر مستقیم از نحوه برخورد و رد و بدل کردن جملات بین افراسیاب و سیاوش به ذهن متبادر می‌شود، می‌توان نسبتی فرازیستی (اگرچه صرفاً در ظاهر جملات باشد) شبیه نسبت پدر به پسر درباره این دو متصور شد. این مضمون به دفعات تکرار می‌شود و با توجه به نحوه برخورد افراسیاب با سیاوش و محبتی که

نسبت به او در ابتدای ورودش به توران زمین دارد، در ذهن خواننده میان آن‌ها ارتباطی مستحکم در حد پیوند پدر و پسری ایجاد می‌شود. با این وصف در مرگ سیاوش به دلیل نقش مستقیم افراسیاب، به نوعی پسرکشی و رای پیوند فیزیولوژیکی اتفاق می‌افتد.

تو فرزند باشی و من چون پدر      پدر پیش فرزند بسته کمر...  
بدارمت بی‌رنج فرزند وار      به گیتی تو مانی ز من یادگار  
(فردوسی ۱۳۸۵: ۲۳۳)

از منظر اسطوره‌شناسی بر اساس اسطوره باروری، تراژدی نهایی در داستان سیاوش زمانی در حال شکل‌گیری است که پس از کشته شدن سیاوش، افراسیاب خواهان نابودی فرنگیس دختر حامله‌اش می‌شود تا تخم سیاوش سبب باروری و ادامه نسل او نشود.

بگرسبوز بدنشان شاه گفت      که او را به کوی آورید از نهفت...  
زندش همی چوب تا تخم کین      بریزد برین بوم توران زمین  
نخوهم ز بیخ سیاوش درخت      نه شاخ و نه برگ و نه تاج و نه تخت  
(همان: ۲۶۵)

در این میان مهم‌ترین عملکرد آن است که از وقوع چنین حادثه‌ای جلوگیری شود و سلسله پادشاهی ادامه یابد.

که این هول کاریست با درد و بیم      که اکنون فرنگیس را بر دو نیم  
زند و شود پادشاهی تباه      مر او را نخواند کسی نیز شاه  
(همان: ۲۶۶)

غمناکی و تراژیک بودن داستان سیاوش تاحدی است که سبب نوعی نگاه ادبی در این داستان شده است. بر اساس اسطوره باروری، وجه تراژیک بودن این داستان با جاودانه کردن سیاوش از رهگذر اسطوره باروری تعدیل می‌شود. یعنی زمانی که از خون سیاوش (که نماد مایه هستی اوست) درختی به بار می‌نشیند توانسته‌ایم به

گونه‌ای جاودانگی را با تداوم بخشیدن به حضور دیگرگونه سیاوش در گیاه یا درخت تثبیت کنیم و دلیل اینکه چرا در درخت یا گیاه این روح حلول می‌کند می‌تواند این باشد که درخت در اساطیر، نماد پویش و پیوند دهنده زمین و آسمان است.

درخت کیهانی که «زمین و آسمان را به هم می‌پیوندد و گواه حسرت و دلتنگی دورافتادگی از روزگاری است که زمین و آسمان، نخست سخت به هم نزدیک بودند، وسیله دست یافتن به طاق آسمان و دیدار خدایان و گفت‌وگو با آنهاست.» (بوکور ۱۳۷۳: ۹) در بگودگیتا این درخت با نام درخت آفرینش یا درخت «پیلی» شناخته می‌شود که هرکس آن را بشناسد، به فرداها عالم است و هرکه از این درخت بگذرد، به کمال مطلوب دست می‌یابد. (ر.ک: بگودگیتا ۱۳۷۴: ۱۷۴-۱۷۳) در قرآن کریم نیز با نگاهی تأویلی درخت مقدس و پاک به گفتار پاکیزه مانند شده است که گنه آن در زمین و نهایت آن در آسمان‌ها است و بدین وسیله حد واسط و میانجی زمین و آسمان محسوب می‌شود: *أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ: أَيَا نَدِيدِي* چگونه خداوند کلمه طیبه (و گفتار پاکیزه) را به درخت پاکیزه‌ای تشبیه کرده که ریشه آن (در زمین) ثابت و شاخه آن در آسمان است. (ابراهیم/ ۲۴)

این نماد چندین بار در داستان سیاوش به کار می‌رود و از دیدگاه نمادشناسی و با توجه به رویکرد مقاله یادآور این موضوع است که ارتباط بین زمینیان و آسمان با تولد کیخسرو تداوم پیدا می‌کند و فره ایزدی از کیخسرو به دیگر پادشاهان انتقال می‌یابد.

همی گفت کز دادگر کردگار      درخت نو آمد جهان را بیار...  
زخاکی که خون سیاوش بخورد      به ابر اندر آمد درختی سترگ  
(فردوسی ۱۳۸۵: ۲۷۱)

در همین راستا ترس افراسیاب از فرزنددار شدن سیاوش نیز ریشه در آیین باروری و این موضوع دارد که با باقی ماندن فرزند او سلسله پادشاهی و قداست همراه آن همچنان تداوم می‌یابد و دیر یا زود گزندی به او خواهد رسید.

نخوام ز بیخ سیاوش درخت  
نه شاخ و نه برگ و نه تاج و نه تخت  
(فردوسی ۱۳۸۵: ۲۶۵)

یکی دیگر از مضامین پرکاربرد در آیین‌ها و اسطوره‌های ملی ایران، خون سیاوش است که مستقیماً تأویلی اسطوره‌شناسی دارد و با اسطوره باروری پیوند می‌خورد. با توجه به این رویکرد، خون ریخته شده‌ای که سبب پرورش گیاهی می‌شود، همان فرزند سیاوش است.

باید که خون سیاوش زمین  
به ساعت گیاهی برآمد ز خون  
گیا را دهم من کنونت نشان  
نبوید بروید گیا در زمین  
بدان‌جا که آن تشت شد سرنگون  
که خوانی همی خون اسیاوشان  
(همان: ۲۶۴)

## رستم و سهراب

با توجه به خوانش اسطوره‌ای این مقاله در داستان رستم و سهراب، تراژدی در تمامی وجوه آن اتفاق افتاده است؛ زیرا جدال در برابر حکم تقدیر و ایستادن در برابر حکم ازلی و شکست خوردن در برابر این حکم که پیوندی استوار با اسطوره باروری پیدا می‌کند، سبب می‌شود تا در یکی از بزرگ‌ترین نیروهای طبیعت یعنی ادامه بقای یک نسل وقفه بیفتد. «تراژدی رستم و سهراب، تراژدی بی‌خبری است، دو پهلوان که پدر و پسر هستند به علت آنکه یکدیگر را نمی‌شناسند به روی هم شمشیر می‌کشند. تقدیر برای بی‌خبر نگه داشتن آن دو از هم، عوامل را به کار می‌اندازد.» (اسلامی ندوشن ۱۳۷۰: ۳۰۷) از نگاه اسطوره باروری، پسر در جایگاه پدر

س ۱۴ - ش ۵۰ - بهار ۹۷ - نقش اسطوره باروری در شکل‌گیری تراژدی پسرکشی / ۱۲۹

و دنباله او قرار می‌گیرد و گویی پدر در وجود پسر ادامه می‌یابد و اگر پسر بمیرد انگار پدر مرده است.

از این خویشتن کشتن اکنون چه سود چنین رفت و این بودنی کار بود (فردوسی ۱۳۸۵: ۱۹۷)

در شاهنامه زمانی که سهراب به دست رستم کشته می‌شود، اگرچه ممکن است در نگاه اول، رستم مورد طعن واقع گردد ولی از دیدگاه دیگر زمانی که قهرمان بی‌بدیلی همانند رستم که از احترام و جایگاه والایی برخوردار است و تمام زندگی‌اش خدمت‌رسانی به انسان‌هایی غیر از خودش و پاسداری از ایران بوده است، مرتکب این اشتباه می‌شود، بیشتر مردم به همدردی با او برمی‌خیزند و اندوه او نیز تبدیل به دردی مشترک میان همه دوستان او می‌شود. در این مواقع تأثیر تراژدی برعکس نمود پیدا می‌کند و شاید بتوان گفت بدون رخ دادن این تراژدی وجه ابرمردی رستم ناقص می‌ماند.

در عالم واقع و بنا به رسم رایج، هیچ پدری راضی نمی‌شود که سبب مرگ فرزندش گردد و میل به جاودانه شدن از طریق تداوم نسل عامل مهمی است که نگهداری از فرزند را سبب می‌شود. با وجود این هنگامی که پای تقدیر به میان می‌آید، بنا به باوری عمیق نسبت به قدرت بلامنازع تقدیر دیگر مقاومت در برابر حادث شدن واقعه کوششی بیهوده و جانگداز می‌نماید و آنچه بخواهد روی دهد به شیوه‌ای خود را نمایان می‌سازد و جالب آنکه هر اندازه تلاش برای فاصله گرفتن از وقوع این رخداد صورت بگیرد، وجه تراژیک داستان برجسته‌تر می‌شود. برای نمونه در داستان ادیپ و داستان سیاوش شاهد این وجه از تراژدی هستیم.

در اینجا رستم به صورت ناخودآگاه تحت تأثیر اسطوره باروری قرار گرفته و بیان می‌کند که من پیر هستم و باید در مسیر فنا قرار بگیرم نه جوانی دلیر که هنوز رسالت بنیادین خود را عملی نکرده است.<sup>(۱)</sup>

کرا آمد این پیش کآمد مرا      بکشتم جوانی به پیران سرا  
نییره جهاندار سام سوار      سوی مادر از تخمه نامدار...  
بگیتی که کشتست فرزند را      دلیر و جوان و خردمند را  
(فردوسی ۱۳۸۵: ۱۹۹)

به نظر می‌رسد اصطلاح «جوان ناکام» که در بین مردم ایران رایج است، از نگاه بنیادین مردم به رسالت حقیقی انسان‌ها بر اساس اسطوره باروری نشئت گرفته است.

### نمایشنامه کوهولین

این نمایشنامه در سال ۱۹۰۴ تحت عنوان نمایشنامه «در کرانه بی لی» تألیف شد. مسعود فرزاد این نمایشنامه را با عنوان نمایشنامه «کوهولین» ترجمه کرده است. او این اثر را برگرفته از «رستم و سهراب» شاهنامه می‌داند. (فرزاد ۱۳۸۰: ۸-۶)

ساختار روایی داستان به این گونه است که کوهولین به منظور دستیابی به زن دلخواه خود و پشت سر گذاشتن مراتب رزم، به اسکاتلند می‌رود و در آنجا با زنی جنگاور به نام «اویفه» آشنا می‌شود و طی جنگی که با او دارد موفق به شکست اویفه می‌شود و برای او شروطی قرار می‌دهد از جمله اینکه با او هم‌بستر شود و دیگر اینکه از او پسری به دنیا بیاورد. این کار عملی می‌شود و کوهولین، اویفه را ترک می‌کند و به سرزمین خود بازمی‌گردد. پس از چندین سال روزی به کوهولین خبر می‌دهند که جوانی جنگجو او را به مبارزه می‌طلبد. او در شمایل جوان، خصوصیات اویفه را مشاهده می‌کند و از نبرد با او سر باز می‌زند؛ اما شاه ایرلند که شخصیتی مکار دارد او را بر انجام این کار تحریض می‌کند و در نهایت نبرد بین پدر و پسر آغاز می‌شود و پسر به دست پدر کشته می‌شود. در نهایت پدر از هویت هم‌وردش آگاه می‌شود و از غم این واقعه خود را به امواج دریا می‌سپارد.

در این داستان نیز تراژدی در حد‌اعلای خود ظهور پیدا می‌کند و تمامی ابزار وقوع آن مهیا است. پسرکشی در این داستان مستقیماً به واسطه پدر انجام می‌گیرد و از طرفی همانند داستان رستم و سهراب ناآگاهانه است. فرزند کوهولین دارای فرزندی نیست و این موضوع می‌تواند یکی از عوامل اصلی خودکشی کوهولین محسوب شود؛ زیرا اگر او آگاه از وجود نوه‌ای بود از جهتی تحمل رنج او امکان‌پذیر می‌شد و از جهتی رسالت اسطوره‌ای پدر، یعنی ادامه نسل صورت پذیرفته بود و مهم‌ترین دلیل جانگداز کردن این داستان، گسستن این حلقه تداوم در این شرایط است که به دست پدر دنباله و عامل جاودانگی از طریق تداوم نسل از بین می‌رود.

### نتیجه

اسطوره باروری یکی از قدرتمندترین اسطوره‌های موجود در شکل‌دهی به داستان‌هایی است که واقعه پسرکشی در آنها روی می‌دهد. یکی از عوامل مهم وقوع تراژدی در رویداد پسرکشی، از بین رفتن فرزندی است که در جایگاه ادامه دهنده نسل پهلوان یا پادشاه است. در تمامی داستان‌های ذکر شده، فرزند جوان مورد بی‌مهری پدر واقع شده و مستقیم یا غیر مستقیم به واسطه پدر از بین می‌رود. علاوه بر موارد متعددی که سبب انتساب وجه تراژیک به این داستان‌ها می‌شود، از بین رفتن نسل جوان (پسران) به دست نسل کهنه (پدران) که مستقیماً با اسطوره باروری مرتبط است، عامل اصلی بروز تراژدی قلمداد شده است. سهراب، اسفندیار، سیاوش و کوهولین شاخه‌های جوانی هستند که رسالت اسطوره‌ای خود را از منظر اسطوره باروری یا انجام نداده‌اند و یا کاملاً نتوانسته‌اند آن را به اتمام برسانند از این حیث لفظ تراژدی در این داستان‌ها صدق پیدا می‌کند. در داستان‌های

ذکر شده قهرمانان داستان زمانی از بین می‌روند که در اوج جوانی هستند و نیروی باروری در آنها در حد اعلا است. وصف‌هایی که فردوسی درباره قهرمانان جوان دارد، تصویری سراسر نشاط و زیبایی و میل کامیابی را در ذهن خواننده تداعی می‌کند و زمانی که این امیال با سدّی محکم و خلل‌ناپذیر به نام مرگ آن هم توسط پدرانشان مواجه می‌شود، تراژدی رخ می‌دهد.

با خوانشی اسطوره‌ای و نگاهی از منظر اسطوره باروری، این مقاله نشان می‌دهد که عامل اصلی اینکه داستان رستم و سهراب تراژدی نامیده می‌شود ریشه در مرگ سهراب به عنوان تداوم‌دهنده نسل رستم دارد. رستم صاحب فرزند دیگری نیست و همین موضوع سبب می‌شود که تراژدی در تمامی ابعاد آن در این داستان قابل بررسی باشد. در داستان کوهولین نیز که ساختاری مشابه داستان رستم و سهراب دارد، این واقعه غم‌بار آن‌گونه وجود پهلوان را در برمی‌گیرد که از غم کشتن فرزند، دست به خودکشی می‌زند. شاید اگر پهلوان جوان دارای فرزندی بود کوهولین به دلیل وجود او مرتکب چنین عملی نمی‌شد.

در داستان اسفندیار و سیاوش نیز بر اساس خوانش این مقاله، تراژدی از آن روی که پسر به صورت غیر مستقیم به دست پدر از بین می‌رود، درخور بحث است، اما از آن جهت که این دو پهلوان دارای فرزند هستند و ادامه نسل در ساختار زیستی آنها قطع نمی‌شود، کمی از جانکاهی و پرننگی تراژدی در این دو داستان کاسته می‌شود و عوامل متعدد دیگری سبب شکل‌گیری تراژدی در آنها می‌گردد.

دلایل پسرکشی ریشه‌های مختلفی دارد از جمله حفظ اقتدار پادشاهی یا پهلوانی و از دست ندادن یا تفویض این جایگاه. از منظر روان‌شناسی و اسطوره‌شناسی نیز می‌توان نتیجه گرفت رقابت برای از دست ندادن جنس مؤنث به صورت مستقیم یا غیر مستقیم سبب بروز تراژدی می‌گردد. از نگاه اسطوره‌شناسی رسالت اصلی جنس نر بارور ساختن جنس ماده است و پس از آن رسالت او به اتمام رسیده است و از این حیث پرورش به عهده مادر است و پدر احساس تعلقی همانند مادر



به فرزند ندارد و در صورت تداخل با نیروی جاه‌طلبی پدر امکان وقوع این رویداد به وجود می‌آید.

## پی‌نوشت

(۱) در ملحقات شاهنامه آمده که سهراب دارای فرزندی به نام برزو است و در قرن پنجم نیز اثری به نام *برزوانامه* سروده شده است؛ اما به قول دهخدا «برزو در ملحقات شاهنامه نام پسر سهراب، پسر رستم آمده است؛ اما این انتساب بر اساسی نیست». (ر.ک: دهخدا: ذیل «برزو») علاوه بر این در مقاله‌ای با عنوان «سرگذشت برزو و الحاق آن به شاهنامه» این انتساب، مستند مورد شک و شبهه واقع شده است. شاهنامه رویکردی داستان‌گون دارد و ذهن ادبی فردوسی نیز در روایت داستان‌های شاهنامه مؤثر بوده است و در متن اصلی شاهنامه نیز سخنی از برزو به میان نیامده است. ما نیز از این منظر بعد تراژیک بودن این داستان را بررسی می‌کنیم نه از این حیث که شخصی دیگر منظومه *برزوانامه* را سروده و در آنجا برزو را پسر سهراب معرفی کرده است. در این مقاله آمده است «شهرت فراوان *برزوانامه* سبب شد که نقل بعضی از داستان‌های آن مانند قصه سوسن رامشگر به صورت مجزا در میان مردم رواج یابد و این داستان همراه با قسمتی از حوادث مربوط به برزو به نام «سرگذشت برزو» به شاهنامه ملحق گردد چنان‌که ترنرماکان<sup>۱</sup> این داستان را همراه با چند داستان دیگر جزء ملحقات شاهنامه دانسته و به نسخه‌ای که تصحیح و منتشر کرده افزوده است. از آن پس به غالب نسخ چاپی شاهنامه که از روی نسخه‌ی ماکان تهیه شده است این داستان را تحت عنوان همان «سرگذشت برزو» افزوده‌اند.» (محمدی ۱۳۵۴: ۸۶)

## کتابنامه

قرآن کریم.

اسلامی ندوشن، محمد علی. ۱۳۷۰. جام جهان‌بین. چ ۵. تهران: جامی.

الیاده، میرچا. ۱۳۷۸. *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی. چ ۱. تهران: قطره.

- باتلر بیتز، ویلیام. ۱۳۸۰. *نمایشنامه کوهلین*. ترجمه مسعود فرزاد. اصفهان: فردا.
- بارت، رولان. ۱۳۸۹. *لذت متن*. ترجمه پیام یزدانجو. چ ۵. تهران: مرکز.
- باستید، روژه. ۱۳۷۰. *دانش اساطیر*. ترجمه جلال ستاری. چ ۱. تهران: اساطیر.
- بوکور، مونیک دو. ۱۳۷۳. *رمزهای زنده‌جان*. ترجمه جلال ستاری. تهران: مرکز.
- بهگودگیتا. ۱۳۷۴. ترجمه محمدعلی موحد. تهران: خوارزمی.
- پاتر، آنتونی. ۱۳۸۴. *نبرد پدر و پسر در ادبیات جهان*. ترجمه محمود کمالی. تهران: ایدون.
- ثعالبی نیشابوری، حسین بن محمد. ۱۳۶۸. *تاریخ ثعالبی (غرر الاخبار ملوک الفرس و سیرهم)*. ترجمه محمد فضالی. چ ۱. تهران: قطره.
- چایدستر، دیوید. ۱۳۸۰. *شور جاودانگی*. ترجمه غلام‌حسین توکلی. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- دهخدا، علی اکبر. ۱۳۷۷. *لغت‌نامه*. زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی. چ ۳. تهران: دانشگاه تهران.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۵. *شاهنامه*. به کوشش سعید حمیدیان. چ ۷. تهران: قطره.
- فرزاد، مسعود. ۱۳۸۰. مقدمه بر *نمایشنامه کوهلین*. (ر.ک: باتلر، همین منابع)
- فروید، زیگموند. ۱۳۴۹. *توتم و تابو*. ترجمه محمد علی خنجی. تهران: طهوری.
- فریزر، جیمز. ۱۳۸۳. *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
- سلامی، سید مسعود و پرستو پنجه شاهی. ۱۳۹۰. «بررسی تطبیقی نبرد پدر و پسر در دو افسانه ژرمنی و ایرانی "رستم و سهراب/ هیلد بران و هادو براند"». *مطالعات ادبیات تطبیقی*. س ۵. ش ۱۶. صص ۹۹۹-۱۱۷.
- کتاب مقدس عهد عتیق و جدید. ۱۳۶۷. ترجمه فاضل خان همدانی. تهران: اساطیر.
- کمبل، جوزف. ۱۳۸۶. *قدرت اسطوره*. ترجمه عباس مخبر. چ ۴. تهران: قطره.
- کوپ، لارنس. ۱۳۸۴. *اسطوره*. ترجمه محمد دهقانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کمالی، محمود. ۱۳۸۸. «بررسی تطبیقی داستان رستم و سهراب با برخی موارد مشابه در اساطیر جهان». *پژوهش زبان‌های خارجی*. ش ۵۵. صص ۱۲۹-۱۱۷.
- محمدی، احمد. ۱۳۵۴. «سرگذشت برزو و الحاق آن به شاهنامه». *هنر و مردم*. تیر و مرداد. ش ۱۵۳ و ۱۵۴. صص ۹۶-۸۶.

## References

*Holy Qorā'n.*

*Ketābe moqaddas ahde atīq va jadīd.* (1988/ 1367 SH). Tr. by Fāzel xān-e Hamedānī. Tehrān: Asātīr.

*THE BHAGAVAD - GITA.* (1995/1374 SH). Tr. by Mohammad Alī Movahhed. Tehrān: Xārazmī.

Barthes, Roland. (2010/ 1389 SH). *Lezzat-e matn (The pleasure of the text)*. Tr. by Payām Yazdānjū. 5<sup>th</sup> ed. Tehrān: Markaz.

Bastide, Roger. (1991/1370 SH). *Dāneš-e asātīr (La Mythologie)*. Tr. by Jalāl Sattārī. First ed. Tehrān: Asātīr.

Beaucorps, Monique de. (1994/ 1373 SH). *Rāmz-hā-ye zende jān (Les symboles vivants)*. Tr. by Jalāl Sattārī. Tehrān: Markaz.

Butler Yeats, William. (2001/ 1380 SH). *Namāyeš name-ye koholīn (Cuchuluin)*. Tr. by Mas'ūd Farzād. Esfahān: Fardā.

Campbell, Joseph (2007/ 1386 SH). *Qodrat-e ostūre (The power of myth)*. Tr. by Abbās Moxber. 4<sup>th</sup> ed. Tehrān: Qatre.

Chidester, David. (2001/ 1380 SH). *Šūr-e jāvedānegī (Immortality)*. Tr. by QolāmHosseini Tavakolī. Tehrān: Markaz-e Tablīqāt-e Adyān va Mazāheb.

Coupe, Laurence. (2005/1384 SH). *Ostūre (Myth)*. Tr. by Mohammad Dehqānī. Tehrān: Elmī va Farhangī.

Eliade, Mircea. (1999/1378 SH). *Ostūre-ye bāzgašt-e jāvedāne (The myth of the eternal return, or, cosmos and history)*. Tr. by Bahman Sarkārātī. First ed. Tehrān: Qatre.

Eslāmī Nadūšan, Mohammad Alī. (1991/1370 SH). *Jāme Jahānbīn*. 5<sup>th</sup> ed. Tehrān: Jāmī.

Farzād, Mas'ūd. (2001/ 1380 SH). Introduction to *Namāyeš-nāme koholīn*. Esfahān: Fardā.

Ferdowsī, Abolqāsem. (2006/1385 SH). *Šāhnāme*. With the effort by Sa'īd Hamīdīyan. 7<sup>th</sup> ed. Tehrān: Qatre.

Frazer, James George. (2004/ 1383 SH). *Šāxe-ye zarrīn (The golden bough)*. Tr. by Kāzem Fīrūzmand. Tehrān: Āgāh.

Freud, Sigmund. (1970/1349 SH). *Totem va tābū (Totem and tabu)*. Tr. by Mohammad Alī xanjī. Tehrān: Tahūrī.

Kamālī, Mahmūd. (2009/1388 SH). "Barresī-ye tatbīqī-ye dāstān-e rostam va sohrāb ba barxī mavāred-e mošabeh dar asātīr-e jahān". *Pažūheš zabān-hā-ye Xārejī*. No. 55. Pp. 117-129.

Mohammadī, Ahmad. (1975/ 1354 SH). “Sargozašt-e borzū va elhāq-e ān be 'šāhnāme' ”. *Honar va Mardom*. June-July. No. 153-154. Pp. 86-96.

Potter, Murray Anthony. (2001/ 1380 SH). *Nabard-e pedar va pesar dar adabīyat-e jahān (Sohrab and Rustem: the epic theme of a combat between Father and son)*. Tr. by Mahmūd Kamālī. Tehrān: Eidon.

Salāmī, seyed Mas'ūd and Parastū Panje šāhī,. (2011/ 1390 SH). “Barresī tatbīqī-ye nabard-e pedar va pesar dar do afsāne jermanī va īrānī, rostam va sohrāb/ hild brand va hado brand”. *Motāle'āt-e Adabīyat-e Tatbīqī*. Year 5. No. 16. Pp. 99-117.

Sa'ālebī Marqanī, Hossein ebn-e Mohammad.. (1989/ 1368 SH). *Tārīx-e sa'ālebī*. Tr. By Mohammad Fazā'elī. First ed. Tehrān: Qatre.

Archive of SID