


LYRICLIT	Journal of Studies in Lyrical Language and Literature, 11 (39), Summer 2021 https://lyriclit.iaun.ac.ir/ ISSN: 2717-0896  20.1001.1.27170896.1400.11.39.10.4
----------	---

Research Article

Love and Autonomy in the Epic World Based on Comparing the Characters of Rostam in Ferdowsi's Shahnameh and Achilles in Homer's Iliad

Eftekhazadeh, Mari (Corresponding Author)

M.A. in Dramatic Literature, Tehran Central Branch, Faculty of Art and Architecture, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

mari.eftekhazade@gmail.com

Abstract

In this article, we will anatomize the places of love and autonomy, as two fundamental psychological and, at the same time, moral drivers of human existence, in the epic world. In the world of epic, we will argue that, compared to love, autonomy is at the core of the epic hero's existence. In other words, in the world of epic, the main axis of hero's existence is the hero of the desire for autonomy, and love, although passionate and burning, is merely subject to it. In fact, in the epic world, love is merely an excuse to maintain the hero's autonomy, and it's no more valid. To this end, based on the views of Immanuel Kant in the philosophy of ethics, we will first give a brief definition of the principle of "autonomy" as opposed to the principle of "Heteronomy". Then, by comparing the two main heroes of the two great epics of human history, namely Rostam in Ferdowsi's Shahnameh and Achilles in Homer's Iliad, we will explain how the axis in the epic world is autonomous and love is subordinate to it.

Key Words: Epic, Autonomy, Love, Shahnameh, Iliad, Rostam, Akiles, Achilles.

Citation: Eftekhazadeh, M. (2021). Love and Autonomy in the Epic World Based on Comparing the Characters of Rostam in Ferdowsi's Shahnameh and Achilles in Homer's Iliad. Journal of Studies in Lyrical Language and Literature, 11 (39), 66-79. Dor: 20.1001.1.27170896.1400.11.39.10.4

Copyrights:

Copyright for this article is retained by the author (s), with publication rights granted to Journal of Studies in Lyrical Language and Literature. This is an open – access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>), which permits unrestricted use, distribution and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.



فصلنامه علمی - تخصصی مطالعات زبان و ادبیات غنایی
گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد
سال یازدهم، شماره سی و نه، تابستان ۱۴۰۰، ص. ۶۶-۷۹

مقاله پژوهشی

عشق و خودآئینی در جهان حماسه بر پایه مقایسه دو شخصیت رستم شاهنامه فردوسی و آشیل ایلیاد هومر

ماری افتهکارزاده^۱

چکیده

در این مقاله، به تشریح جایگاه عشق و خودآئینی (استقلال شخصیت)، به منزله دو رانه روان‌شناختی و درعین‌حال اخلاقی بنیادی هستی بشر، در جهان حماسه خواهیم پرداخت. در جهان حماسه، در مقایسه با عشق، خودآئینی در شالوده هستی قهرمان حماسه قرار دارد؛ به عبارتی، در حماسه‌ها، محور اصلی هستی قهرمان میل به خودآئینی است و عشق، هرچند پرشور و سوزان، صرفاً تابع آن است. در واقع، در چنین فضایی عشق صرفاً دستاویزی برای حفظ خودآئینی قهرمان است و مرجعیتی بیش از این ندارد. بدین منظور، با روش توصیفی-تحلیلی در ابتدا بر اساس آرای امانوئل کانت در فلسفه اخلاق، تعریفی اجمالی از اصل «خودآئینی» در برابر اصل «دیگرائینی» به دست خواهیم داد. سپس، با مقایسه دو قهرمان اصلی دو حماسه بزرگ تاریخ بشر، یعنی رستم در شاهنامه فردوسی و آشیل در ایلیاد هومر، تشریح خواهیم کرد که چگونه محور در دنیای حماسه خودآئینی است و عشق مادون آن محسوب می‌شود.

کلیدواژه‌ها: حماسه، خودآئینی، استقلال شخصیت، عشق، شاهنامه، ایلیاد، رستم، آشیل.

۱. کارشناس ارشد، ادبیات نمایشی، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، (نویسنده مسئول) mari.eftekarzade@gmail.com

۱. مقدمه

حماسه‌ها، همچون اساطیر، روایتی خیالی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین دغدغه‌های بشری‌اند. در واقع، برخلاف این تلقی غالب که مشخصه بنیادی شخصیت‌های اساطیری و حماسی را قدرت‌های ماوراءالطبیعی آن‌ها می‌داند، این شخصیت‌ها، در عین برخورداری از نیروهای فراطبیعی و ویژگی‌های خلاف عادت، از آرزوها و کشش‌های یک انسان معمولی نیز برخوردارند و در عین آن‌که سر به آسمان می‌سایند، پای بر زمین دارند.^۱ در خصوص قدرت‌های ماوراءالطبیعی قهرمانان حماسه، تعبیر درست‌تر این است که بگوییم ناتوانی این قهرمان در مواجهه با نیروهای رقیب، با پشتیبانی نیروهای فراطبیعی جبران می‌شود. قهرمان حماسه، با مدد این نیروها و با بهره‌مندی از امدادهای غیبی، بر همه دشمنانش پیروز می‌شود. نمونه برجسته این امر در شاهنامه، امداد سیمرخ به رستم در نبرد با اسفندیار است.^۲

القصة، قهرمان حماسه خود به‌طور فی‌نفسه مجهز به نیروهای ماوراءالطبیعی نیست، بلکه صرفاً از این نیروها برخوردار می‌شود. این صاحبان قدرت‌های ماوراءالطبیعی‌اند که قهرمان حماسه را از نیروهای خارق عادت خود برخوردار می‌سازند. حتی آن‌جا که قهرمان حماسه ذاتاً از قوای ماورائی برخوردار است، باز این برخورداری تام و تمام نیست و آن قهرمان از یک ضعف بنیادی بشری آسیب‌پذیر است. آسیب‌پذیری اسفندیار از ناحیه چشم نمونه بارز فقره اخیر در شاهنامه فردوسی است. و این آسیب‌پذیری — احتمالاً — همان چیزی است که ارسطو، در رساله بوطیقا، از آن با عنوان «هامارتیا» (Hamartia) یاد کرده است.^۳

این مقدمه کوتاه را گفتیم تا تأکید کنیم که قهرمان حماسه، درست به‌مثابه یک انسان خاکی، از ملموس‌ترین و بشری‌ترین رانه‌ها و انگیزنده‌ها (Drive) تغذیه می‌شود و روایت‌های خارق عادت که مشخصه گونه (Genre) حماسه است، نباید ما را از این جنبه — به تعبیر فردریش نیچه — «بشری، بسی بسیار بشری» قهرمان حماسه غافل کند.

در میان این رانه‌ها و انگیزنده‌های بشری در جهان حماسه، عشق و خودآئینی (Autonomy)^۴ یا استقلال شخصیت از همه برجسته‌تر و سرشت‌نماترند. آشیل و رستم، به‌ترتیب قهرمانان اصلی دو حماسه بزرگ تاریخ بشر یعنی ایلیاد هومر و شاهنامه فردوسی، که بحث مقاله حاضر بر مقایسه تطبیقی آن‌ها استوار است، از جهت تغذیه از این دو رانه و انگیزنده، نمونه‌هایی سرآمدند. همچنان‌که در ادامه خواهیم دید، شالوده روان‌شناختی و اخلاقی هر دو شخصیت رانه خودآئینی است. به عبارت دیگر، مهم‌ترین اصل برای هر دو شخصیت این است که استقلال شخصیتی خود را به هر قیمت حفظ کنند و هیچ نیرویی نتواند آن را خدشه‌دار کند؛ در مورد رستم حتی به قیمت مرگ عزیزدردانه‌اش اسفندیار، ولیعهد ایران، که توسط خود رستم آئین شهریاری و قهرمانی را آموخت.^۴ عشق نیز، به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین رانه‌های هستی بشری، هیچ نیست جز دستاویزی برای حفظ همین خودآئینی و استقلال شخصیتی قهرمان حماسه. در واقع، همان‌طور که توضیح خواهیم داد، در جهان حماسه، به‌طور کلی، همه‌چیز بر گرد خودآئینی قهرمان می‌گردد و عشق نیز تنها حاشیه‌ای بر آن است.

البته، باید به این نکته نه‌چندان تأثیرگذار در روند کلی بحث اشاره کنیم که از حیث عشق و روحیه تغزلی، در مقایسه با آشیل، رستم قهرمان سردمزاجی است که وقع کمتری به عشق می‌نهد. تمهینه، به‌عنوان معشوقه رستم، تنها یک شب در زندگانی او حضور دارد که آن نیز موکول است به حضور عاقد: «چو رستم بدانسان پری‌چهره دید / ز هر دانشی نزد او بهره دید / و دیگر که از رخس داد آگهی / ندید ایچ فرجام جز فرهی / بفرمود تا موبدی پرهنر / بیاید بخواهد ورا از پدر» (فردوسی، ۱۹۶۰-۱۹۷۱م: ۱۷۶).^۵ در مقابل، آشیل از عواطف و احساسات عاشقانه انباشته است. در واقع، اساس ایلیاد بر خشم آشیل از گرفته‌شدن معشوقه‌اش بریسیس (Briseis) توسط آگاممنون (Agamemnon) مبتنی است^۶ و هومر حماسه جاودان خود را چنین آغاز می‌کند:

ای الهه شعر، خشم آخیلوس [آشیل] فرزند پله را بسرای؛ خشمی دل آزار که دردهای بی شمار مردم آخایی را فراهم کرد و آن همه نفوس مغرور و دلیر را به کام مرگ افکند و پیکرهاشان را طعمه سگان و پرندگان بی شمار کرد تا اراده زئوس خدای خدایان انجام پذیرفت. ای الهه، از آن روزی سخن آغاز کن که ستیزه‌ای شوم میان آگاممنون فرزند آتره که پادشاه مردم بود و آخیلوس [آشیل] دلاور که از نژاد خدایان بود نفاق افکند (هومر، ۱۳۷۸: ۴۳).

اما عشق آشیل به بریستیس تابع خودآئینی اوست؛ به عبارت دیگر، گرفته شدن بریستیس از آشیل توسط آگاممنون، پیش از هر چیز، اساساً خودآئینی آشیل را جریحه‌دار می‌کند و این از کلام آشیل خطاب به آگاممنون هویدا است، آنجا که می‌گوید:

در کارزارهای سخت و پرشور، بازوهای من است که کار بزرگ از پیش می‌برد. اما چون بر سر تقسیم قسمت می‌رسیم، بهترین سهم از آن توست. بالعکس، سهمی که من به کشتی‌های خود می‌برم، پس از آن‌که در کارزار به اندازه رنج برده‌ام، ناچیز است. با این همه به آن دلبستگی دارم. ... صدمبار بهتر است با کشتی‌های خم‌گرفته خود به خانه خویش بازگردم. من بر خود نمی‌پسندم که این‌جا بمانم و سرفکنده باشم و تو جاه و مال گرد آوری (همان: ۵۲). تأکید با ایرانیک از نگارنده است. اما خودآئینی چیست که چنین محوریتی در جهان حماسه دارد؟

۲. بحث

۲-۱. خودآئینی

از حیث فلسفی، رد مفهوم خودآئینی را بلافاصله می‌توان در آرای امانوئل کانت دنبال کرد. کانت خودآئینی را شالوده حیات اخلاقی از سان می‌داند. از دید کانت، خودآئینی بدین معناست که از سان‌ها در قید هیچ اراده‌ای برتر از قانون اخلاقی درون خود — یا همان «وجدان» — نباشند و رها از هرگونه اجبار، آزادی راستین خود را با تحقق «اراده» و «خواست» فردی خود محقق سازند. این خودآئینی رها از قید هرگونه اراده فراتر از قانون درونی خود، به گفته کانت، «بنیاد شرف طبیعت انسانی» است (کانت، ۱۳۹۴: ۱۰۵). لازمه تحقق این خودآئینی رهایی از قید سرپرستی دیگران است، که خود موکول است به تکیه بر قوه فاهمه انسان. و این رابطه مبنای تعریف کانت از روشنگری (Enlightenment) است:

روشنگری خروج آدمی است از نابالغی به تقصیر خویشتن خود. و نابالغی ناتوانی در به‌کارگرفتن فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری. به تقصیر خویشتن است این نابالغی، وقتی که علت آن نه کمبود فهم، بلکه کمبود اراده و دلیری در به‌کارگرفتن آن باشد بدون هدایت دیگری. «دلیر باش در به‌کارگرفتن فهم خویش!» این است شعار روشنگری (کانت، ۱۳۸۱: ۵۱).

در فلسفه کانت، خودآئینی نقطه مقابل دیگرآئینی (Heteronomy) است منظور از دیگرآئینی مرجعیت اراده و قانونی فراتر از اراده و قانون اخلاقی درونی یا وجدان فرد — مانند اراده خداوند، قانون کلیسا یا آن‌چنان که در داستان آشیل و رستم در *ایلیاد* و *شاهنامه* خواهیم گفت، اراده پادشاه — است.

البته، در برخی از مشهورترین فلسفه‌های اخلاق، همچون فلسفه امانوئل لویانس، دریافت خاصی از دیگرآئینی وجود دارد که منظور از آن تقید اخلاقی و عاطفی به دیگری است؛ رابطه‌ای که برای مثال در عشق تجربه می‌کنیم. در این برداشت، خودآئینی همچون نوعی تکبر و خودخواهی قلمداد می‌شود که مانعی در برابر تحقق هم‌زیستی صلح‌آمیز و توأم با درک متقابل میان خود و دیگری است.^۷ ناگفته پیداست که دریافت کانت از خودآئینی ربطی به تکبر و غرور — که ناگزیر به

تحکم بر دیگری دامن می‌زند — ندارد، بلکه ماحصل طغیان علیه هرگونه تحکم است، آن هم در دفاع از کرامت و آزادی انسانی؛ تا آن‌جا که کانت می‌نویسد:

آزادی و خودقانون‌گذاری اراده، هر دو نمایان‌گر استقلال یا خودآئینی هستند و بنابراین مفهومی دوسویه می‌باشند و درست از همین رو، یکی از آن‌ها نمی‌تواند به تنهایی برای تشریح دیگری به کار رود یا دلیلی برای توجیه آن ارائه دهد (کانت، ۱۳۹۴: ۱۲۸).

آیزایا برلین در شرح همین معنا از خودآئینی می‌نویسد:

خودآئینی یا آزادی راستین عبارت از این است که من دستوری به خود بدهم و از آن اطاعت کنم، زیرا آن‌چه به آن عمل می‌کنم همان است که اراده می‌کنم. آزادی به معنای اطاعت از فرمان‌های خویش است. این مفهومی است که روسو و کانت از آزادی اخلاقی در نظر دارند. هر انسانی بدین‌گونه منشأ ارزش است و باید دیگر انسان‌ها به او احترام بگذارند. (برلین، ۱۳۸۷: ۱۲۰-۱۱۹)

باری، از دید کانت، خودآئینی بدین معناست که فرد تنها به اراده و قانون درونی خود مقید باشد و بدین ترتیب، آزادی و استقلالش و لذا کرامت انسانی‌اش حفظ گردد. این معنا از خودآئینی را بلافاصله در مقولات فخرآوری و نام‌داری در جهان حماسه می‌یابیم.

۲-۲. افتخار و نام‌داری در جهان حماسه

جهان حماسه بر محور افتخار و نام‌داری قهرمان می‌گردد. برای قهرمان حماسه، هیچ ارزشی فراتر از نام‌داری و کسب افتخار نیست. رانه‌ها و تمناهای دیگر چون عشق و مذهب با نیروی سهمگین نام‌داری، ناگزیر به حاشیه زندگی قهرمان حماسه رانده می‌شوند. در تأیید اهمیت بنیادین نام‌داری در شاهنامه، برای مثال، از زبان گودرز در داستان سیاوش می‌شنویم: «به رنج است گنج و به نام است رنج / همانا که نامت به آید ز گنج / اگر جاودانه نمایی به جای / همان نام به زین سپنجی سرای» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۱۴/۲). مسکوب در این‌باره می‌نویسد:

پهلوان -- ایرانی و تورانی -- فقط بر سر امری کلی و مجرد (داد یا بیداد -- کشورداری یا کشورگشایی) نمی‌جنگد. نام به‌منزله سربلندی، شرف و گوهر جسم و جان، آن نیروی فردی، یگانه و بنیان‌کنی است که مرد میدان را بی‌هراس از مرگ، به‌سوی دشمن می‌راند» (مسکوب، ۱۳۸۴: ۱۲۹). تأکید با ایرانیک از نگارنده است.

ورنر یگر نیز همین مضمون را در سروده‌های پهلوانی یونانی باز یافته و می‌نویسد:

هدف اصلی سرود پهلوانی نگاه‌داشتن و افزودن افتخار است و این‌گونه سرودهای باستانی، بارها با عنوان *افتخار مردان* خوانده می‌شوند. شاعر سرود اول اودیسه، که به نام‌های بامعنی دلبستگی دارد، رامش‌گر را به نام فیموس یعنی گزارش‌گر *افتخار* می‌خواند» (یگر، ۱۳۷۶: ۸۶). تأکید با ایتالیک از نگارنده است.

لذا، همه افعال قهرمان حماسه در گرو نام‌داری و فخرآوری اوست و به همین اعتبار، فضیلت در جهان حماسه هیچ نیست جز حراست از کیان خودآئینی — در همان معنای کانتی — که عاری از دلالت‌های دینی است. در *ایلیاد*، «آرته» (Arête) به معنای فضیلت، تقریباً در چنین معنایی به کار می‌رود. یگر می‌نویسد:

در حماسه‌های هومری، آرته تقریباً هیچ‌گاه به معنی سجایای اخلاقی یا روحی فهمیده نمی‌شود، بلکه در انطباق با شیوه فکر دوران باستان، این کلمه بیان‌گر نیرو و مهارت و چابکی مرد جنگی یا ورزشکار و علی‌الخصوص شجاعت پهلوانی است، آن هم نه به معنی امروزی به‌عنوان سنجیه اخلاقی جدا از نیرومندی تن، بلکه شجاعتی که همیشه متضمن نیروی

جسمانی است. ... فضیلت با/افتخار و حرمت ملازمه دارد. افتخار و حرمت در ادوار باستانی زندگی اجتماعی، از قابلیت و دلیری و خدمت جدایی‌ناپذیر بود (همان: ۴۳ و ۴۷. تأکید با ایتالیک از نگارنده است).
در شرح سیدیر و کنستان بر/یلید نیز آمده است:

از نظر قهرمانان هومر، آرئی تی [آرته] یک انسان مفتاح او در دستیابی به/افتخار است. آرئی تی را با مسامحه به برتری (Exelance) ترجمه کرده‌اند. این کلمه در واقع صفت عالی واژه آرئیستوس (Aristos) و به معنای بهترین است که معنایی بیش از برتری دارد. این واژه مبین نوعی قدرت در وجود انسان است که سبب برتری می‌شود (سیدیر و کنستان، ۱۳۷۵: ۴۵).

از این منظر، کلمه فضیلت (Virtue در انگلیسی و Tugend در آلمانی)، در بینش فلسفی و اخلاقی امروز، به معنای باستانی و حماسی آرته دلالت ندارد. در بن و ریشه یونانی کلمه، آرته به معنای تخصص و مهارت در یک موقعیت و مسئولیت اجتماعی است. همین معنا از سوی سوفسطائیان در یونان باستان مورد تأکید بود و ایشان مدعی آموزش آن در افراد بودند؛ حال آن‌که سقراط با جنبه آموزشی آن مخالف بود و آن را یک گوهر فطری در سرشت انسان می‌دانست و به همین جهت با سوفسطائیان به مخالفت پرداخت. در هر حال، بن‌مایه فضیلت (آرته، ورچیو، توگند) عبارت است از توانایی انجام یک مسئولیت اجتماعی. لذا، گوهر آن، برخلاف تصور رایج در ادبیات اخلاقی و فلسفی روزگار ما، به معنای تقوا و پرهیزگاری نیست. تقوا اصولاً به معنای خودداری (وقایه) و امتناع از عمل است، در حالی که آرته بر عمل و کنش مبتنا دارد. در تفکر حماسی کهن، فضیلت‌مند کسی است که دست به عمل می‌زند و از خودبنیادی، افتخار و آزادی خود دفاع می‌کند؛ اما در نظام فلسفی و اخلاقی امروز، صفت متقی بر انسانی اطلاق می‌شود که از عمل بر اساس خواست نفس امتناع می‌ورزد. بنابراین، در بینش حماسی، آرته و فضیلت فاقد هرگونه سوگیری اخلاقی و صوفیانه است، زیرا در ساحت حماسه، نه تنها هیچ داعیه اخلاقی دایر بر خطاناپذیری و عصمت در میان نیست، بلکه گاه حتی قهرمان به شکل رقت‌باری، برای حفظ نام‌داری و آرته خود، به اعمال وقیحانه‌ای دست می‌زند. نمونه بارز آن نیرنگ و خدعه رستم در برابر سهراب است. در واقع، رستم برای صیانت از خودآئینی و آزادی خود، سهراب را فریب می‌دهد و چنین عملی به هیچ وجه با ارزش‌ها و اخلاق دین‌مدارانه تطابق ندارد. اسلامی ندوشن در این ارتباط می‌نویسد:

پهلوان همان گونه که هنرمندی و چالاک و زور بازو دارد، باید بیدار مغز و چاره‌گر نیز باشد. رستم چنین است؛ هرگاه لازم شود، از به‌کاربردن نیرنگ و حيله ابا ندارد. ... نیرنگ، تا آن‌جا که دور از اصول جنگ و مردانگی نباشد، عیب پهلوان نیست. ... افسون و رنگ نه تنها شرم‌آور نیست، بلکه پسندیده هم هست. دروغ‌گویی به خودی خود در جنگ عیب نیست؛ چه جنگ تا حدی آمیخته با سیاست است (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۵: ۲۶۱).

همچنان‌که در جهان حماسه اخلاق صوفیانه فاقد اعتبار است، دین و مذهب نیز از شمول دغدغه‌های بنیادین قهرمان حماسه خارج است، زیرا مرجع اعتبار در بینش مذهبی و دینی، الوهیت و یگانگی پروردگار است نه افتخار و نام‌داری قهرمان. در بستر چنین ارزش‌هایی است که برای مثال، در سفر تبلیغاتی گشتاسب، خاندان رستم به راحتی آئین زرتشت را می‌پذیرد، چرا که دین و محتوای آن تأثیری در اراده، منش و ارزش‌های قهرمان ندارد و تنها چونان الزامی در نظر گرفته می‌شود از برای اقتضائات سلسله‌مراتب قدرت و یا مسامحتاً به اصطلاح امروزین «تشریفات دیپلماتیک».^۸

رویاریوی حزن‌انگیز رستم و اسفندیار، در واقع، هیچ نیست جز بستری داستانی برای بیان تقابل خودآئینی قهرمان حماسه با الزامات دین‌بنیادی. رستم تقریباً در برابر همه قهرمانان آئین زرتشت می‌ایستد و در نهایت نیز ابرقهرمان متون زرتشتی، اسفندیار، تو سطر او از پای درمی‌آید. اهمیت حراست از خودآئینی قهرمان در جهان‌بینی شاهنامه تا بدان‌جا است که شاعر

نیروهای فراطبیعی را نیز به مدد فرامی‌خواند، چراکه روئین تنی اسفندیار هرآینه اقتدار رستم را به مخاطره می‌افکند؛ تا بدان جا که بدون نیرنگ سیمرغ، تمام هیمنه رستم متلاشی‌شدنی است. اما اقتضای منطق حماسه این است که نام‌داری قهرمان از گزند تعدی نیروهای متخاصم در امان بماند، حتی اگر این نیرو قهرمان آیین زرتشت باشد، یعنی اسفندیار.

آشیل نیز چنین است. او آن‌چنان به خودآئینی خود متکی است که در یورش به تروا، علیه آپولون که در جنگ هوادار سپاه ترواست می‌شورد و کاهنه معبدش بریستیس را به نشانه چیرگی خود به بردگی درمی‌آورد. لذا هم رستم و هم آشیل، هر جا که پای خودآئینی‌شان در میان باشد، به سهولت علیه همه چیز می‌آشوبند: حتی دین و مذهب.

از سوی دیگر، در جهان حماسه، قهرمان آگاهانه و از روی اراده به مصاف سرنوشت می‌رود و وقعی به خواست تقدیر نمی‌گذارد. تیس، مادر آشیل، که در اساطیر یونانی الهه رودهاست، به آشیل هشدار می‌دهد که زندگی‌اش در گرو زندگی هکتور است: «ای پسر من، پس تو می‌خواهی مرگ خود را پیش بیندازی، زیرا سرنوشت فرمان داده است که تو از نزدیک در پی هکتور به گور بروی» (هومر، ۱۳۸۲: ۵۶۲). در مقابل، آشیل تسلیم سرنوشت است: «نیازمندی ما را ناگزیر می‌کند، سرانجام باید بتوانیم دل خود را رام کنیم. آری، می‌روم هکتور سنگین‌دل را که چنین کس گرامی را از دست من گرفته است بجویم؛ و همین که خدایان فرمان دهند، مرگ را در بر گیرم» (همان: ۵۶۳). در واقع، ستاندن انتقام به منزله شرط پاسداری از خودآئینی، تقدیر را در دیده آشیل از اعتبار ساقط می‌کند و او را بر آن می‌دارد تا کین پاتروکلوس را از هکتور بستاند؛ هر چند با کشتن هکتور عمر او نیز به سر آید.

هکتور نیز از پیش آگاه از مرگ خود به دست آشیل است، اما امید تروا به اوست. بنابراین، حتی مهر فرزندش اسکاماندروس (Scamandrus) و عشق همسرش آندروماخه (Andromache) نیز نمی‌تواند مانع از ادای تکلیف او در برابر کشور و ملتش شود: یا مرگ یا خفت. او در اثنای نبردی سخت به شهر بازمی‌گردد و به دیدار آندروماخه و فرزند خردسالش اسکاماندروس می‌شتابد. آندروماخه لابه‌کنان از شوهر درخواست می‌کند که جنگ را ترک گوید: «ای شاهزاده‌ای که جان خود را پاس نمی‌داری، دلآوری تو هلاکت خواهد کرد. تو درباره این پسر مهربان و درباره من که همسر تیره‌بخت توام و در اندک زمانی زن بیوه‌ای خواهم بود دل نمی‌سوزانی؛ زیرا که مردم آخایی همه کوشش خود را به کار خواهند برد تا به زودی جان تو را بستانند» (همان: ۲۳۰). اما هکتور در پاسخ به همسرش ضمن تأکید بر آئین مردانگی می‌گوید: «ای همسر گرامی! من با پریشانی‌های تو همه‌گونه انبازم، اما اگر چون مردی بزدل در کنار بمانم و از جنگ بپرهیزم، نمی‌توانم در اندیشه سرزنش‌های مردم تروا و زنان بخشنده تروا بر خویشتن نلرزم؛ مردانگی آئین دیگری دارد. به من آموخته‌اند که همواره خطر را خرد بشمارم و برای پاسبانی سرفرازی آشکار پدر و آن خویشتن، در پیشاپیش مردم تروا کارزار کنم» (همان: ۲۳۲).

رستم نیز می‌داند که عمرش در گرو عمر اسفندیار است: «بدو گفت سیمرغ کز راه مهر / بگویم همی با تو راز سپهر / که هر کس که خون یل اسفندیار / بریزد، ورا بشکرد روزگار / همان نیز تا زنده باشد ز رنج / رهایی نیابد، نماندش گنج / بدین گیتی‌اش شوربختی بود / چو بگذشت در رنج و سختی بود» (فردوسی، ۱۳۸۸: ۷۴۷). اما خودآئینی و نام‌داری‌اش به مرگ اسفندیار بسته است. بنابراین، رستم خودآئینی و نام‌داری را بر زندگی ذلت‌بار ترجیح می‌دهد و اسفندیار را به قتل می‌رساند. پس از قتل اسفندیار، زواره خطر شوریدن و انتقام‌جویی بهمن پسر اسفندیار را به رستم هشدار می‌دهد و او را از پذیرش درخواست اسفندیار مبنی بر قبول مسئولیت تربیت بهمن بر حذر می‌دارد: «زواره بدو گفت کای نامدار / نبایست پذیرفت زو زینهار / ز دهقان نشندی آن داستان / که یاد آرد از گفته باستان / که گر پروری بچه نره شیر / شود تیز دندان و گردد دلیر / چو سر بر کشد زود جوید شکار / نخست اندر آید به پروردگار / دو پهلو برآشفته از خشم بد / نخستین از آن بد به زابل رسد / چو شد کشته شاهی چو اسفندیار / ببیند از این پس بد روزگار / ز بهمن رسد بد به زابلستان / بیچند

پیران کابلستان / نگه کن چون او شود تاج‌دار / به پیش آورد کین اسفندیار» (همان: ۷۵۴). اما برای رستم معیار فضیلت و لذا خودآئینی و نام‌داری، تنها ادای دین و عمل به سوگند است نه عاقبت‌بخیری: «بدو گفت رستم که با آسمان / نتابد، بداندیش و نیکی گمان / من آن برگزیدم که چشم خرد / بدو بنگرد، نام یاد آورد / گر او بد کند، پیچد از روزگار / تو چشم بلا را به تندی مخار» (همان).

البته، همان‌طور که در بحث خودآئینی از منظر کانت گفتیم، در جهان حماسه نیز، خودآئینی قهرمان حماسه به معنی جاه‌طلبی او نیست. برای مثال، در شاهنامه، فردوسی جاه‌طلبی را ذیل عنوان «آز» نکوهش می‌کند (در باره آز، ن.ک: زهر، ۱۳۸۴: فصل هفتم؛ افتخارزاده، ۱۳۸۹: فصل دوم). در یلیاد نیز، هومر جاه‌طلبی را ذیل عنوان «آته» مذموم می‌پندارد (در باره آته، ن.ک: اسمیت، ۱۳۸۴: ۸؛ گرانت و هیزل، ۱۳۸۴: ۳۹؛ دیکسون کندی، ۱۳۸۵: ۱۹). در اعمال قهرمان حماسه نشانی از جاه‌طلبی نیست و متن حماسه نیز چنین نسبتی به قهرمان روا نمی‌دارد. قهرمان حماسه ستایش‌گر رقیب است و این شرط خودآئینی اوست:

در این جا، به منزله مشتئی از خروار، اشاره‌ای می‌کنم به دیدار رستم و پیران [در نبرد زبید و کنابد]؛ دو هم‌آوردی که در دل به یکدیگر مهر می‌ورزند و بزرگی و سربلندی هم‌آورد را می‌ستایند. ... درود و آفرین و آرزوی کامرانی و سپاس از خداوند برای تندرستی هم‌آورد و پرسیدن از کسان و خویشان او، با ادبی سزاوار جوانمردان و گله‌کهران از مهتران. ... دو دوست، بی‌آن‌که بخواهند، در مقام دشمنان‌اند و چاره ندارند (مسکوب، ۱۳۸۴: ۲۵۵-۲۵۶).

در چنین ساحتی، قهرمانان حماسه، به تعبیر نیچه، «از کین رسته‌اند» و به همین اعتبار، عمل آن‌ها از حدود جاه‌طلبی بیرون است (در این خصوص، ن.ک: سلیمان‌نژاد، ۱۳۹۵). قهرمانان حماسه مجبورند که از حریم خود — از خودآئینی خود — پا سداری کنند و تقابل ایشان با رقیب، بیش از آن‌که از روی خصم باشد، مظهر ناگزیر هستی آن‌ها در مقام قهرمان است. اراده قهرمان «معطوف به قدرت» است، اما این عطف با تکریم دشمن همراه است نه تخریب او. در واقع، بدون حضور دشمنی نام‌دار، نام‌داری خود قهرمان نیز خدشه‌دار می‌شود. از این رو، قهرمان با ستودن توانایی‌های رقیب، بر توانمندی خود صحنه می‌گذارد و از قدرت او همچون حجتی برای اثبات قدرت خود بهره می‌جوید. چه چیز سلحشورانه‌تر از این‌که قدرت دشمن مرجعی باشد برای اثبات قدرت خود. به توصیف مسکوب:

در چنان زمان دشواری، حریف را ستودن سبب می‌شود که این مفاخرات از دایره خودستایی بسی پا فراتر نهند و به‌صورت ستایش انسانیت درآیند، که ما نیز قطره‌ای از این دریاییم. به‌ویژه این‌که حریفان اگرچه دشمن جان هم نیستند، ولی خواه و ناخواه، وجود یکی ضامن آن دیگری است (مسکوب، ۱۳۸۵: ۸۲)

باری، مبنای عمل قهرمان حماسه است خودآئینی اوست، و این به‌ویژه در مواجهه قهرمان حماسه با پادشاه نمایان می‌شود. آشیل به فرمان‌دهی آگاممنون بی‌تفاوت است. رستم نیز وقتی به جایگاه پادشاه نمی‌گذارد. برای نمونه، در ماجرای سیاوش و پس از توافق افراسیاب با او، رسماً به حکم الزام‌آور کی‌کاووس مبنی بر عدم‌ترک مخاصمه توجهی نمی‌کند و پس از اصرار کی‌کاووس، به جای تمکین به خواست او، لشگر را به نشانه اعتراض ترک می‌کند. رستم علی‌رغم وفاداری به سلطنت، در وهله نخست، از اصول خود پیروی می‌کند نه از فرامین پادشاه. او تنها زمانی به سپاه بازمی‌گردد که نیت تنها ستاندن کین سیاوش است. آشیل نیز چنین است. او پس از تعدی آگاممنون بر سر ماجرای بریسیس، دل‌شکسته پادشاه و لشگر را غضب می‌کند و تنها زمانی به کارزار جنگ بازمی‌گردد که یار و یاورش، پاتروکلوس، به دست هکتور کشته می‌شود.^۹

۳-۲. عشق در جهان حماسه

همان‌طور که گفتیم، قهرمان حماسه به هیچ مرجع قدرتی و رای خود -- حتی پادشاه -- تمکین نمی‌کند. نسبت قهرمان حماسه با عشق نیز چنین است. این موضوع، برای مثال در شاهنامه، در قلّت داستان‌هایی بروز می‌یابد که عشق در ظاهر موضوع محوری آن‌هاست، مانند داستان‌های زال و رودابه، بیژن و منیژه، تهمینه و رستم، و کتایون و گشتاسب. معنادارتر این‌که در همه داستان‌های قلیل نیز، این زنان هستند که در ابراز عشق پیش‌قدم‌اند نه قهرمانان ذکور حماسه. در واقع، این داستان‌های شاهنامه، هرچند در آن‌ها شرح غم عشق روایت شده است، «داستان عاشقانه به معنی واقعی و تام کلمه نیستند» (محبوب، ۱۳۷۱: ۴۶۹). اساساً در شاهنامه، با در نظر گرفتن همه نسخه‌های آن، کمتر از پنج بار به لفظ «عشق» اشاره شده است. در همه این اشارات معدود نیز، عشق آن معنا و دلالتی را ندارد که در ادبیات غنایی مشاهده می‌کنیم. در شاهنامه، وصال محبوب بیش از آن‌که تجربه‌ای تغزلی و عاطفی باشد، تجربه‌ای عمدتاً جسمانی و جنسی است (ن.ک: ستاری، ۱۳۸۸: ۹۶). این‌که، برای مثال، حجم داستان بیژن و منیژه در شاهنامه بسیار کمتر از حجم آن در آثار مربوط به ادبیات غنایی است، خود حکایت از جایگاه حاشیه‌ای «عشق رومانتیک» در ادبیات حماسی دارد. به تعبیر خالقی مطلق، پس از راه‌یافتن این داستان به میان داستان‌های حماسی، در اثر کوتاه‌تر شدن، «به‌ویژه در تطابق‌یافتن با جهان حماسی، بسیاری از عناصر عشقی و غیرحماسی خود را از دست داده است» (خالقی مطلق، ۱۳۶۹: ۲۸۶). به‌طور کلی، باید این واقعیت بسیار مهم را در نظر داشت که در شاهنامه، جنس زن عموماً اهرم اهریمن است تا منادی عشق رومانتیک. در واقع، هر جا که اهریمن نمی‌تواند به‌طور مستقیم با قهرمانان رویارو شود، از طریق زنان برای ضربه‌زدن به آن‌ها اقدام می‌کند (ر.ک. خالقی مطلق، ۱۳۷۲: ۷۰-۷۲). آن‌جایی هم زنان در نقش معشوق ظاهر می‌شوند، حضوری کم‌رنگ و حاشیه‌ای دارند. برای مثال، همان‌طور که گفتیم، در شاهنامه، تهمینه تنها یک شب در زندگی رستم حضور دارد و جای تغزل و معاشقه رومانتیک در زندگی رستم خالی است. بریستیس نیز علی‌رغم همه علاقه‌ای که آشیل به او دارد، تنها نماد چیرگی و قدرت اوست. خشم آشیل که بهانه سرایش ایلیاد است، در واقع به‌خاطر خدشه‌دار شدن خودآئینی اوست نه ناشی از غم از دست دادن معشوقه.

در شاهنامه، «رزم» همواره در کنار «بزم» آمده است. دیویدسن در این‌باره می‌نویسد:

در شاهنامه، معمولاً پهلوانان شخصیت‌هایی هستند جنگجو که به دو کار علاقه خاص دارند: بزم و رزم. ... تشابه بزم و رزم در حماسه ملی ایران همانند تشابه موضوعی سنن حماسی یونانی است. در جایی از هزیود آی‌آکیداها (Aeacid) که از تبار آشیل هستند، چنین توصیف شده‌اند: هم از رزم لذت می‌برند و هم از بزم (Daid). واژه Daid این‌جا به معنی بزم، میهمانی و خوان است. ... موضوع علاقه مفراط جنگجویان به بزم و رزم، که پهلوان حماسه یونانی، آشیل، و تمام خاندان او نمونه آن هستند، به‌هیچ‌وجه موضوعی نیست که محدود به سنن حماسی یونانی باشد. موضوعی است که در سنن شعری بومی سایر جوامع نیز به‌وفور یافت می‌شود؛ هم در خانواده زبان‌های هند و اروپایی و هم خارج از آن. ... شاهنامه معمولاً پهلوانان را به‌خصوص علاقه‌مند به بزم و رزم توصیف می‌کند. (دیویدسن، ۱۳۷۸: ۱۹۳)

اسلامی ندوشن نیز در این‌باره می‌نویسد:

پهلوان تنها مرد رزم نیست، باید مرد بزم هم باشد. یکی از هنرهایی که رستم به سیاوش می‌آموزد، آئین نشستن‌گه و مجلس و میگسار است، یعنی آئین بزم. خود او نیز در این هنر سرآمد دیگران است. (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۵: ۲۶۱-۲۶۲)

بنابراین، بزم که عشق و عواطف تغزلی به زنان را نیز در برمی‌گیرد، بدون در نظر گرفتن آن در بستر رزم، نادرست و موجب گمراهی در شناخت ابعاد جهان حماسه است. در جهان حماسه، تنها مرجع عمل و ارزش چیرگی است. به همین علت،

قهرمان حماسه در برابر نیروی عشق به انقیاد در نمی‌آید و عنان عواطف و احساساتش از هم نمی‌گسلد. عشق صرفاً اسباب کسب نام‌داری قهرمان است و از این جهت حاشیه رزم و زندگی است.

اما همان‌طور که در مقدمه گفتیم، از لحاظ عشق و احساسات تغزلی، در مقایسه با آشیل، رستم به موجودی بی‌ذوق و خشک و تهی از عاطفه می‌ماند. رستم در برابر تهمینه به پیکره سنگی پهلوانی رعب‌آور شبیه است تا مردی که آماج عشق دو شیزه‌ای آتشین مزاج و اغواگر است؛ دو شیزه‌ای که توسط فردوسی چنین توصیف می‌شود: «یکی بنده شمعی معنبر به دست / خرامان بیامد به بالین مست / پس پرده اندر یکی ماهروی / چو خورشید تابان پر از رنگ و بوی / دو ابرو کمان و دو گیسو کمند / به بالا به کردار سرو بلند / روانش خرد بود تن جان پاک / تو گفتی که بهره ندارد ز خاک» (فردوسی، ۱۳۸۸: ۳۱۹/۲). مواجهه متصلبانه رستم با تهمینه در تعداد و مضمون ابیاتی که دیدار تهمینه و رستم را روایت می‌کنند نیز متبلور است. در برابر همه توصیفات تهمینه از قدر قدرتی و نیکویی رستم، زبان وی در وصف کمال و زیبایی تهمینه تقریباً دچار سکوت است جز در این بیت: «از او رستم شیردل خیره ماند / برو بر جهان‌آفرین را بخواند» (همان: ۳۲۰). می‌توان حکم داد که رستم از بیخ و بن با رانه‌ای به نام «اغوی زنانه» بیگانه است. تمام سهم رستم از احساسات تغزلی شب زفافی است کوتاه و با کمترین رقت احساس. عواطف رستم تنها زمانی از رقت و ظرافت لبریز می‌شود که مردی از کسانش، به‌ویژه سیاوش، اسفندیار و در نهایت سهراب، به واسطه خواست تقدیر از پا می‌افتد. ضجه و استغاثه تنها زمانی در حیات رستم بروز دارد که یکی از عزیزان ذکورش می‌میرد.

اما برخلاف رستم و شاهنامه، همان‌طور که گفتیم، اساس سرایش حماسه هومر توصیف خشم آشیل به‌خاطر از دست دادن معشوقه‌اش بریسیس است. هومر الهگان شعر را به مدد می‌طلبد تا با تو سل به ظرافت زنانه ایشان، جزئیات عاطفی این خشم رومانتیک را تصویر کند. فلسفه سرایش / یلیاد هیچ نیست جز وصف خشم ناشی از یک اجحاف عشقی در حق آشیل. آشیل به همان اندازه که موجودی قصی‌القلب است^۱، انسانی است حساس و شکننده که با تلنگری شیشه‌ظریف بغضش در گلو می‌شکند. برای مثال، در همان سرود نخست / یلیاد، شاعر وضعیت روحی و عاطفی آشیل پس از ستانده شدن بریسیس از او را چنین توصیف می‌کند: «آن‌گاه، آخیلوس [آشیل] ناگهان بگریستن آغاز کرد و از کسان خود دور شد. رفت و در کرانه دریای کف‌آلود بنشست. دیدگان را بر دریای سیاه دوخت و به‌زاری، با دست‌های گشاده مادرش را به یاری خواند» (هومر: ۱۳۷۸، ۶۰). برای درک ابعاد روان‌شناختی آشیل، بد نیست به مادرش تیس اشاره‌ای کنیم. تیس، همان‌طور که گفتیم، الهه برکه‌ها و چشمه‌ها و جوی‌ها و آب‌های روان است. شاید آشیل زلالی عواطفش را از عطوفت مادرش به ارث برده باشد و منطقی‌اسطوره این چنین زلالی و شکنندگی عاطفی او را ماثول ساخته است. این آشیل افسرده‌حال و شکننده همان موجود قسی‌القلبی است که اسرای تروایی را بر مزار پاتروکلوس با قساوتی زایدالوصف قربانی می‌کند. به همان میزان که رستم عاشق سیاوش است، آشیل نیز پاتروکلوس را دوست می‌دارد. اما این عشق حماسی که در مناسبات مرد سالارانه ی جهان‌بینی حماسی معنا می‌یابد، بدیلی زنانه نیز دارد و آن عشق رومانتیک آشیل به بریسیس است؛ عشقی که گفتیم، در حیات ادبی رستم در شاهنامه، فروغ چندانی ندارد.

۳. نتیجه‌گیری

قهرمانان حماسه، در کنار قدرت‌های ماوراءالطبیعی خود که عموماً آن‌ها را از صاحبان اصلی آن قدرت‌ها به عاریه دارند، از خواست‌ها و گرایش‌های انسان‌های معمولی برخوردار می‌باشند. برخورداری از این قدرت‌ها به اندازه‌ای نیست که آن‌ها را در برابر یک ضعف بنیادی مصون نگه دارد. برای مثال، آشیل و اسفندیار، به‌رغم روئین‌تنی، به‌ترتیب از ناحیه‌ی مچ پا و چشم آسیب‌پذیرند و این آسیب‌پذیری همان است که ارسطو بدان «هامارتیا» می‌گوید.

قهرمان حماسه، مانند انسان فانی، از عینی‌ترین رانه‌ها تغذیه می‌شود که در میان آن‌ها، عشق و خودآئینی از همه مهم‌ترند. اساس شخصیت‌های محوری دو حماسه *ایلیاد* و *شاهنامه*، آشیل و رستم، رانه خودآئینی است. در فلسفه کانت، خودآئینی نقیض دیگرآئینی است. مهم‌ترین اصل برای رستم و آشیل این است که خودآئینی خود را به هر قیمت حفظ کنند و هیچ نیروی — حتی پادشاه — نتواند آن را خدشه‌دار کند.

در جهان حماسه، عشق مادون خودآئینی است. در واقع، عشق هیچ نیست جز بهانه‌ای برای حفظ خودآئینی قهرمان حماسه. در جهان حماسه، همه‌چیز حول خودآئینی قهرمان می‌گردد و عشق تنها حاشیه‌ای بر آن است. از حیث عشق و روحیه تغزلی، رستم در مقایسه با آشیل شخصیتی سرد و بی‌عاطفه است. تهمینه، مادر سهراب و معشوقه رستم، تنها یک شب در زندگانی او حضور دارد. آشیل، برعکس، عاطفی‌تر از رستم است و بهانه سرایش *ایلیاد* نیز در واقع خشم آشیل از گرفته‌شدن معشوقه‌اش بریستیس توسط آگاممنون است.

یادداشت‌ها

۱. درباره سرشت زمینی قهرمان در ادبیات حماسی، ر.ک. (قیصری و نجاری، ۱۳۹۷؛ هوشیار و دیگران، ۱۳۹۴).
۲. درباره انواع این امدادها در ادبیات حماسی فارسی، بنگرید به: (فولادی و غلامی، ۱۳۹۸).
۳. درباره هامارتیا و تفاسیر مختلف از آن، بنگرید به: (Stinton, 1975)؛ (نوسباوم، ۱۳۷۴؛ هالیول، ۱۳۸۸).
۴. «خودآئینی» استقلال شخصیت امروزه معادل رایج در برابر اصطلاح یونانی *Autonomy* است. حمید عنایت و علی قیصری در ترجمه کتاب امانوئل کانت به نام بنیاد متافیزیک اخلاق آن را استفاده کرده‌اند و در دیگر ترجمه‌ها هم مصطلح شده است. معادل آن را می‌توان تا حدودی «استقلال شخصیت» یا «استقلال» به تنهایی دانست، گرچه بسنده به نظر نمی‌رسد. *Autonomy* در یونانی به معنی خود است و ضمیرملکی است، *Nomos* هم به معنای آئین و کیش است (واژه ناموس در زبان عربی و فارسی متناظر به آن است). بر همین اساس، آن را به خودآئینی ترجمه می‌کنند (ر.ک. کانت، ۱۳۹۴).
۴. درباره رابطه رستم و اسفندیار، بنگرید به: (مسکوب، ۱۳۸۵؛ اسلامی ندوشن، ۱۳۸۶).
۵. البته، برخی از شاهنامه‌پژوهان، ماجرای احضار موبد برای عقد تهمینه برای رستم را، که در برخی نسخ اصلی *شاهنامه* همچون نسخه مسکو آمده است، الحاقی می‌دانند. در این خصوص، ر.ک. (خطیبی، ۱۳۹۴: ۱۹-۲۰).
۶. چنانچه در سرود نخست *ایلیاد* آمده است، آگاممنون، پادشاه آرگوس و فرمانده سپاه آخایی‌ها در جنگ تروا، در کارزار جنگ، خروسئیس (*Chryseis*) دختر خروسسس (*Chryses*) کاهن معبد آپولون در تروا را به غنیمت می‌گیرد. کاهن آپولون با هدایای بسیار، از جمله عصای زرین آپولون، نزد آگاممنون می‌آید، به این امید که بتواند دخترش را از بند او برهاند. ولی آگاممنون نمی‌پذیرد و او را با خشم از درگاه خود بیرون می‌کند. کاهن مایوس بازمی‌گردد و در بارگاه آپولون مویه می‌کند. آپولون خشمگانه از المپ نزول می‌کند و سپاه آخایی‌ها را مورد غضب قرار می‌دهد. آشیل که ناظر کشته‌شدن آخایی‌هاست، کسانی را نزد کالخاس پیشگوی سپاه آخایی‌ها می‌فرستد تا علت خشم آپولون را جویا شوند. کالخاس هم می‌گوید که موجب خشم آپولون هتک حرمت کاهن معبد اوست و تنها راه فرونشاندن خشم او بازپس فرستادن خروسئیس به همراه فدیه و قربانی است. آگاممنون این پیشنهاد را می‌پذیرد، با این شرط که غنیمتی دیگر به او بدهند و آن بریستیس معشوقه آشیل است. بدین ترتیب، خشم آشیل، که بهانه سرایش *ایلیاد* است، برانگیخته می‌شود و او تا زمان کشته شدن پاتروکلس (*Patrocles*) توسط هکتور (*Hector*) به میدان نبرد بازمی‌گردد. ن.ک: (دیکسون کندی، ۱۳۸۵: ۴۱)
۷. درباره مرجعیت اخلاقی «دیگری» در اندیشه لویناس، ن.ک: (علیا، ۱۳۸۸)؛ (دیویس، ۱۳۸۶).

۸. دربارهٔ دین رستم و خاندانش در شاهنامه نظرات گوناگون و مخالفی مطرح شده است. دقیقی شاعر به صراحت رستم را زرتشتی دانسته است. زرتشتی را زروانی تلقی کرده است. معین رگه‌های دین کهن ایرانیان را در شخصیت رستم بازشناخته است. نولدکه نظر صریحی در ارتباط با دین رستم ارائه نمی‌کند، اما به صراحت کردار رستم را با اخلاقیات زرتشتی نامنطبق دانسته است. برخی دیگر او را مؤمن به آئین مهر می‌انگارند. عده‌ای دیگر پذیرش دین زرتشت از سوی خاندان رستم در سفر تبلیغی گشتاسب به زابل را دلیل زرتشتی‌بودن او تلقی می‌کنند. برخی چون کریستین سن، از حیث رویارویی خاندان رستم با قهرمانان زرتشتی، نظری عکس معتقدان زرتشتی‌بودن رستم را مطرح می‌کنند. برای مطالعه بیشتر، ن.ک: (حمیدیان، ۱۳۸۳: ۲۳۶ تا ۲۴۰؛ مسکوب، ۱۳۸۴: ۱۹۷ تا ۱۸۶؛ اسلامی ندوشن، ۱۳۸۶: ۶۵ تا ۷۱).

۹. در خصوص نسبت قهرمان حماسه و پادشاه در شاهنامه و ایلیاد، ن.ک: (دیویدسن، ۱۳۷۸؛ یگر، ۱۳۷۹).

۱۰. از خشونت‌آمیزترین بخش‌های ایلیاد، که به وضوح خوی قساوت آشیل را به نمایش می‌گذارد، یکی مربوط است به سرود بیست‌ودوم که پس از کشتن هکتور تهدید می‌کند که گوشتش را خواهد خورد: «پس از آن سوگی که مرا در آن افگندی [مرگ پاتروکلوس]، ای کاش خشم من مرا گمراه نمی‌کرد، تا جایی که گوشت تو را هنگام تپیدن به لب رسانم» (هومر، ۱۳۸۲: ۶۶۷). در ادامه، آشیل با درنده‌خویی تمام، جسد هکتور را به ارباب خود می‌بندد و بر روی زمین می‌کشد. همچنین، صحنه قربانی کردن دوازده جوان تروایی بر بالای جسد پاتروکلوس توسط آشیل، از ضدانسانی‌ترین صحنه‌های ایلیاد است: «دوازده بازماندهٔ مردم پاکزاد تروا را، که در خشمی که هیچ چیز نمی‌توانست آن را باز دارد، با آهنینهٔ خود از هم شکافته بود بدن واگذار کرد» (همان: ۶۸۴).

منابع

- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۸۵). *زندگی و مرگ پهلوان در شاهنامه*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۸۶). *داستان داستان‌ها: رستم و اسفندیار در شاهنامه*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- اسمیت، ژوئل (۱۳۸۳). *فرهنگ اساطیر یونان و روم*. ترجمهٔ شهلا برادران خسروشاهی. تهران: فرهنگ معاصر و روزبهان.
- افتخارزاده، ماری (۱۳۸۹). *بررسی مقولهٔ آزمندی در شاهنامه و ادبیات شکسپیر*. (پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد). دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران.
- برلین، آیزایا (۱۳۸۷). *آزادی و خیانت به آزادی، شش دشمن آزادی بشر*. ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند. تهران: ماهی.
- حمیدیان، سعید (۱۳۸۳). *درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی*. تهران: ناهید.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۶۹). *بیژه و منیژه و ویس و رامین*. فصلنامهٔ *ایران‌شناسی*. ۲ (۶)، ۲۸۹-۲۷۳.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۷۲). *گل‌های رنج: برگزیدهٔ مقالات در مورد شاهنامه*. تهران: مرکز.
- خطیبی، ابوالفضل (۱۳۹۴). *یادداشت‌های شاهنامه‌شناسی*. گزارش میراث. ۹ (۳ و ۴)، ۲۱-۱۵.
- دیویدسن، الگا (۱۳۷۸). *شاه و پهلوان در شاهنامه*. ترجمهٔ فرهاد عطایی. تهران: نشر تاریخ ایران.
- دیویس، کالین (۱۳۸۶). *درآمدی بر اندیشهٔ لوریناس*. ترجمهٔ مسعود علیا. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- زرتشتی، آر. سی. (۱۳۸۴). *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*. تهران: امیرکبیر.
- سلیمان‌نژاد، فرهاد (۱۳۹۵). *زایش دوباره‌ی حماسه از فلسفهٔ نیچه*. پژوهش‌های فلسفی. ۱۰ (۱۹)، ۳۰۲-۲۷۳.
- ستاری، جلال (۱۳۸۸). *اسطورهٔ عشق و عاشقی در چند عشق‌نامهٔ فارسی*. تهران: میترا.
- سیدیر، کنستان (۱۳۷۵). *ایلیاد هومر*. ترجمهٔ محمد بقایی. تهران: دفتر مطالعات ادبیات داستانی.
- فولادی، محمد؛ غلامی، زهرا (۱۳۹۸). *نیروهای فراطبیعی و نقش آن‌ها در طومار هفت‌لشکر*. نشریهٔ *نشرپژوهی ادب فارسی*. ۲۲ (۲۲)، ۱۷۰-۱۴۵.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۹۶۰-۱۹۷۱م). شاهنامه. زیر نظر یوگنی ادواردویچ برتلس و عبدالحسین نوشین. مسکو: آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۸). شاهنامه. به کوشش سعید حمیدیان. بر اساس چاپ مسکو. تهران: قطره.

قیصری، جلیل و نجاری، ابراهیم (۱۳۹۷). اسطوره و شعر. تهران: ناسنگ.

علیا، مسعود (۱۳۸۸). کشف دیگری همراه با لویناس. تهران: نی.

کانت، امانوئل (۱۳۸۱) در پاسخ به پرسش روشنگری چیست؟، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم. ترجمه سیروس آرین پور. تهران: بی نا.

کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق. ترجمه حمید عنایت و علی قیصری. تهران: خوارزمی.

کندی، مایک دیکسون (۱۳۸۵). دانشنامه اساطیر یونان و روم. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: طهوری.

گران، مایکل و هیزل، جان (۱۳۸۴). فرهنگ اساطیر کلاسیک. ترجمه رضا رضایی. تهران: ماهی.

محبوب، محمدجعفر (۱۳۷۱). نظری به سیر عشق در داستان ویس و رامین. فصلنامه ایران شناسی. ۴ (۱۵)، ۵۱۱-۴۶۹.

مسکوب، شاهرخ (۱۳۸۴). ارمغان مور. تهران: نی.

مسکوب، شاهرخ (۱۳۸۵). مقدمه ای بر رستم و اسفندیار. تهران: علمی فرهنگی.

نوسباوم، مارتا (۱۳۷۴). ارسطو. ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: طرح نو.

هالیول، استیون (۱۳۸۸). پژوهشی درباره فن شعر ارسطو. ترجمه مهدی نصرالله زاده. تهران: مینوی خرد.

هو شیاری، هما؛ کاظم خانلو، نا صر؛ پار سا سرشت، رضا؛ غفوری فر، مر ضیه (۱۳۹۴، خرداد ماه). مقایسه ویژگی های قهرمانان در

هفت خوان های پهلوانی و عرفانی. کنفرانس ملی هزاره سوم و علوم انسانی. شیراز.

هومر (۱۳۷۸). ایلیاد. ترجمه سعید نفیسی. تهران: علمی و فرهنگی.

یگر، ورنر (۱۳۷۶). پایدیایا. ترجمه محمدحسن لطفی. جلد اول، تهران: خوارزمی.

Stinton, T.C.W. (1975). Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy. *The Classical Quarterly*. 25 (2), 221-254.

References

- Berlin, I. (2008). *Freedom and betrayal of freedom, The six enemies of human freedom*. Ezatullah Fooladvand (Trans.). Tehran: Mahi.
- Davidson, O. (1999). *The king and the hero in the Shahnameh*. Farhad Atai (Trans.). Tehran: Publication of Iranian History.
- Davis, C. (2007). *An introduction to Levinas thought*. M. Olya (Trans.). Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy.
- Eftekhazadeh, M. (2010). *A study of the category of greed in Shakespeare's literature and Shahnameh*. (Master Thesis). Islamic Azad University - Central Tehran Branch, Tehran, Iran.
- Eslami Nodooshan, M. (2007). *Stories of stories: Rostam and Esfandiar in Shahnameh*. Tehran: Anteshar Co.
- Ferdowsi, A. (1960-1971). *Shahnameh*. Under the supervision of Yevgeny Eduardovich Bertels and Abdolhossein Noushin. Moscow: Academy of Sciences of the Soviet Union.
- Ferdowsi, A. (2007). *Shahnameh*, Jalal Khaleghi Motlagh (Emend.). Tehran: Center of the Great Islamic Encyclopedia.
- Ferdowsi, A. (2009). *Shahnameh*. S. Hamidian (Emend.). Based on Moscow edition. Tehran: Qatreh.
- Fouladi, M.; Gholami, Z. (2019). Supernatural forces and their role in the Haftalshkar scroll. *Journal of Persian Literature Prose*. 22 (22), 145-170.
- Grant, M.; Hazel, J. (2005). *The Culture of Classical Mythology*. R. Rezaei (Trans.). Tehran: Mahi.
- Halliwell, S. (2009). *A research on the art of Aristotle poetry*. M. Nasrollahzadeh (Trans.). Tehran: Minavi Kherad.
- Hamidian, S. (2004). *An introduction to Ferdowsi thought and art*. Tehran: Nahid.
- Homer (1999). *Iliad*. S. Nafisi (Trans.). Tehran: Scientific and Cultural.

- Hoshyar, H.; Kazem Khanloo, N.; Parsa Seresht, R.; Ghafoorifar, M. (2015, June). Comparison of the characteristics of heroes in heroic and mystical readings. *National Conference of the Third Millennium and Humanities*. Shiraz.
- Islami Nodooshan, M. (2006). *The life and death of a hero in Shahnameh*. Tehran: Anteshar Co.
- Kant, E. (2002). *What is the answer to the question of enlightenment? ", from modernism to postmodernism*. S. Arinpour (Trans.). Tehran: N.P.
- Kant, E. (2015). *Foundation for the metaphysics of ethics*. Hamid Enayat and Ali Qaisari (Trans.). Tehran: Kharazmi.
- Kennedy, M. (2006). *Encyclopedia of greek and roman mythology*. Roghayeh Behzadi (Trans.). Tehran: Tahoori.
- Khaleghi Motlagh, J. (1980). Bijeh and Manijeh and Weiss and Ramin. *Iranian Studies Quarterly*. 2 (6), 273-298.
- Khaleghi Motlagh, J. (1983). *Complaints of suffering: Selected articles on Shahnameh*. Tehran: Center.
- Khatibi, A. (2015). Shahnameh notes. *Heritage report*. 9 (3 and 4), 15-21.
- Mahjoub, M. (1992). A theory of the course of love in the story of Weiss and Ramin. *Iranian Studies Quarterly*. 4 (15), 469-511.
- Moskoob, Sh. (2005). *Armaghane Moor*. Tehran: Ney.
- Moskoob, Sh. (2006). *Introduction to Rostam and Esfandiar*. Tehran: Cultural Science.
- Nussbaum, M. (1995). *Aristotle*. E. Fooladvand (Trans.). Tehran: New Design.
- Olya, M. (2009). *Another Discovery with Levinas*. Tehran: Ney.
- Qaisari, J.; Najjari, E. (2018). *Myth and Poetry*. Tehran: Nasang.
- Sattari, J. (2009). *The myth of love and romance in several Persian love letters*. Tehran: Mitra.
- Sydir, Constain (1996). *Homer's Iliad*. M. Baghaei (Trans.). Tehran: Office of Fiction Studies.
- Smith, J. (2004). *The culture of greek and roman mythology*. Sh. Baradaran Khosroshahi (Trans.). Tehran: Contemporary Culture and Roozbehan.
- Soleimannejad, F. (2016). The rebirth of epic from Nietzsche's philosophy. *Philosophical research*. 10 (19), 273-302.
- Stinton, T.C.W. (1975). Hamartia in Aristotle and greek tragedy. *The Classical Quarterly*. 25 (2), 221-254.
- Yeager, W. (1997). *Payday*. M. Lotfi (Trans.). Vol. I. Tehran: Kharazmi.
- Zener, R. C. (2005). *Zarwan or the riddle of Zoroastrianism*. Tehran: Amirkabir.

نحوه ارجاع به مقاله:

افتخارزاده، ماری (۱۴۰۰). عشق و خودآیینی در جهان حماسه بر پایه مقایسه دو شخصیت رستم شاهنامه فردوسی و آشیل ایلیاد هومر. مطالعات زبان و ادبیات غنایی. ۱۱ (۳۹)، ۶۶-۷۹. Dor: 20.1001.1.27170896.1400.11.39.10.4

Copyrights:

Copyright for this article is retained by the author (s), with publication rights granted to Journal of Geography and Environmental Studies. This is an open – access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>), which permits unrestricted use, distribution and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

