

Verification of authenticity and antiquity of some narrations related to Rostam*

Ali Farzane Qasrodashti

PhD student in Persian language and literature, Shiraz University

Dr. Mahmoud Rezaei Dashtarzhane¹

Associate Professor of Persian Language and Literature, Shiraz University

Abstract

In epic narratives, there exist signs of mythological patterns. Some characters, narratives, places, and other elements may be rooted in mythology. One of the characters who have been talked about widely in mythological or non-mythological narratives is Rostam. The narratives with Rostam as presented in Iranian epics also include some other issues like the birth of Rostam, bringing the king from an alien land and the way he died. In these narratives, there are some materials that are older or more authentic than Rostam's story. In this article, several of these narratives have been investigated. It is also shown that other stories have followed older mythological materials than Rostam's story. Those materials are either missing or very poorly mentioned in the narrative of Rostam. They may also have changed into newer and more logical forms. Therefore, other narratives are more original or at least older than Rostam's narrative. Rostam is most likely a newer narrative. Highlighted as the first major national epic character, Rostam seems to be based on other narratives.

Keywords: Shahnameh, Rostam, Epic, Authenticity, Mythological pattern, Epic pattern.

* Date of receiving: 2020/8/8

Date of final accepting: 2020/12/7

1 - email of responsible writer: mrezaei@shirazu.ac.ir.com

فصلنامه علمی کاوش‌نامه

سال بیست و دوم، تابستان ۱۴۰۰، شماره ۴۹

صفحات ۳۴-۹

DOR: [20.1001.1.17359589.1400.22.49.1.3](https://doi.org/10.1001.1.17359589.1400.22.49.1.3)

بررسی اصالت و قدمت برخی روایات مربوط به رستم* (مقاله پژوهشی)

علی فرزانه قصرالدشتی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز

دکتر محمود رضایی دشت‌ارژنه^۱

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز

چکیده

یکی از بن‌مایه‌های سازنده حماسه‌ها، اسطوره‌ها هستند. در روایت‌های حماسی، نشانه‌هایی از اساطیر و الگوهای اساطیری دیده می‌شود. بعضی از شخصیت‌ها، روایت‌ها، مکان‌ها و دیگر عناصر ممکن است ریشه در اساطیر داشته باشند. یکی از شخصیت‌هایی که درباره اساطیری یا غیراساطیری بودن او و روایت‌های مربوط به او، بسیار سخن گفته شده، رستم است. روایت‌ها و داستان‌هایی که درباره رستم در حماسه‌های ایران وجود دارد، درباره بعضی پهلوانان دیگر نیز آمده است؛ مانند نوع زاده شدن رستم، آوردن پادشاه از سرزمینی بیگانه یا شیوه مرگ او. در این روایت‌های مشابه روایت‌های رستم، بن‌مایه‌هایی دیده می‌شود که نشان می‌دهد نسبت به داستان‌های رستم اصیل‌تر یا کهن‌تر است.

در این مقاله، با بررسی چند گونه از این روایت‌ها، نشان داده شده که داستان‌های دیگر نسبت به داستان‌های مربوط به رستم از بن‌مایه‌های اساطیری قدیم‌تر یا ابتدایی‌تری پیروی می‌کنند و بن‌مایه مربوط، در روایت‌های مربوط به رستم یا دیده نمی‌شود، یا رنگ باخته است یا شکلی جدیدتر و منطقی‌تر دارد و بنابراین، روایت‌های دیگر، نسبت به روایت‌های رستم اصیل‌تر یا حداقل کهن‌تر هستند و روایت‌های مربوط به رستم باید روایت‌هایی جدیدتر یا به دلیل تبدیل او به پهلوان اول حماسه ملی، بر اساس دیگر روایت‌ها ساخته شده باشد.

واژه‌های کلیدی: شاهنامه، رستم، قدمت و اصالت روایت حماسی، الگوی اساطیری، الگوی حماسی.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۵/۱۸

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۰۹/۱۷

^۱ - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: mrezaei@shirazu.ac.ir

۱- مقدمه

رستم از شخصیت‌های بسیار بحث‌برانگیز حماسه‌های ایران است که در متون کهن، مثل قسمت‌های موجود اوستا، حتی نام او هم نیامده است و در متون پهلوی، جز در موارد معدود، از او نشانی نیست. همین امر باعث شده تا درباره منشأ این شخصیت بحث‌های فراوان بشود. به گفته خالقی مطلق در «فردوسی و شاهنامه‌سرایی» (۱۳۹۰) اشپیگل (Spiegel) علت نیامدن نام رستم را در اوستا، نه غریب بودن او برای موبدان، بلکه بددینی یا بی‌دینی او می‌داند؛ اما نولدکه (Nöldeke) در کتاب «حماسه ملی ایران» (۲۵۳۷) این نظر را رد می‌کند، به این دلیل که موبدان می‌توانستند از او به بدی یاد کنند، چنانکه از بعضی پهلوانان به بدی یاد کرده‌اند.

پیشینه پژوهش

عده‌ای رستم را شخصیتی تاریخی می‌دانند. خالقی مطلق در همانجا اشاره می‌کند که مارکوآرت (Markwart) رستم را از سویی، تکرار «گرشاسب» و از سوی دیگر، همان «گندفر»، فرمانروای شاخه‌ای از اشکانیان و از خاندان سورن می‌داند. صفا در کتاب «حماسه‌سرایی در ایران» (۱۳۸۴) او را از امرا و رجال ایران عهد اشکانی می‌خواند. بهمن سرکاراتی در مقاله «رستم یک شخصیت تاریخی یا اسطوره‌ای؟» (۱۳۵۵) نظر مارکوآرت را مبنی بر برابری گندفر و رستم رد کرده است؛ زیرا نخست گندفر شخصیت مشهوری در تاریخ نیست و دیگر این که تبدیل گندفر به رستم با اصل حفظ نام شخصیت تاریخی در حماسه یا افسانه، مغایر است. بر همین اساس، باید نظر صفا را نیز مردود شمرد.

صفا از طرفی، دیگر در همانجا، به دلیل سکایی نبودن نام رستم و ایرانی بودن آن، معتقد است که رستم به عهد پیش از مهاجرت سکاها به سیستان متعلق است. به گفته خالقی مطلق در کتاب «فردوسی و شاهنامه‌سرایی» (۱۳۹۰)، این همانی رستم و

گرشاسب نیز از سوی دانشمندانی چون اشتاگل برگ (Stackelberg)، هوسینگ (Husing)، هرتسفلد (Herzfeld)، ویکاندر (Wikander) و موله (Mole) پذیرفته شد؛ اما عده‌ای چون دیویدسن (Davidson) او را افسانه‌ای مانند خدای ایرانی و هندی «پام‌نات» (āām āāāt) خوانده‌اند.

نولدکه در کتاب «حماسه ملی ایران» (۲۵۳۷)، بر اساس اینکه رستم بر خلاف گرشاسب مقام پادشاهی ندارد این همانی رستم و گرشاسب را نمی‌پذیرد. مهرداد بهار نیز رستم را شخصیتی افسانه‌ای می‌داند و در کتاب «از اسطوره تا تاریخ» (۱۳۸۷) رستم را ملهم از «ایندره»، خدای هندی، می‌شمارد. البته ایشان در کتاب «جستاری چند در فرهنگ ایران» (۱۳۷۴) ذکر کرده‌اند که مایه اصلی داستان‌های زال و رستم از فرهنگ بودایی-هندویی کوشان است.

خالقی مطلق در کتاب «فردوسی و شاهنامه‌سرایی» (۱۳۹۰) ذکر کرده که کریستن‌سن (Christensen) معتقد است روایت‌های مربوط به رستم موازی با روایت‌های خاندان گودرز و قارن (کارن) موجود بوده و بعدها روایت‌های رستم قدرت گرفته جایگزین روایت‌های آن دو خاندان شده است.

گذشته از اینکه شخصیت رستم چگونه شکل گرفته و از کجا وارد حماسه‌های ملی ایران شده است، بحثی دیگر در همین حوزه اهمیت دارد و آن اعمال یا به تعبیر آقای خالقی مطلق، کارکردهای رستم و مقایسه آن با دیگر پهلوانان و همچنین بحث درباره اصالت و یا قدمت این اعمال است. بسیاری از اعمال رستم در پهلوانان و حتی ایزدان دیگر تکرار می‌شود که همین امر موجب شده تا عده‌ای رستم را با یک پهلوان یا ایزد، مثلاً گرشاسب یا ایندره برابر بدانند (خالقی مطلق، ۱۳۹۰: ۴۸۸؛ نصرافهانی و صادقی، ۱۳۹۱: ۲۴۸ تا ۲۶۸)، در حالی که در حماسه‌ها، جز اعمالی که جنبه آیینی دارند یا از الگویی خاص پیروی می‌کنند، اعمال و خویشکاری‌های مهم کمتر تکرار می‌شوند. مثلاً

در حماسه‌های ایران، یک نفر رویین‌تن داریم؛ یک نفر به آسمان صعود می‌کند و از خون یک نفر گیاه می‌روید و... .

۲- بحث و بررسی

غالباً، توصیفات و روایت‌های حماسی پهلوانان که تکرار شونده هستند و بن‌مایه اسطوره‌ای دارند، درباره رستم نیز آورده شده‌اند؛ مثلاً هفت‌خان اسفندیار و رستم؛ آوردن پادشاه از سرزمینی دیگر که درباره گیو و رستم تکرار می‌شود و... با مقایسه این داستان‌ها، نکته قابل توجهی به دست می‌آید: در آن دسته از روایات که درباره دیگر پهلوانان آورده شده است، نشانه‌هایی دیده می‌شود که بر اساس آنها، می‌توان ادعا کرد که این روایات اصالت و یا حداقل قدمت بیشتری نسبت به روایت‌های رستم دارند. این موضوع شاید تأییدی بر اصالت سکایی رستم باشد که بعد از ورود به حماسه‌های ملی ایران، اعمالی از دیگر پهلوانان به او، نسبت داده شده باشد. علت این امر باید تبدیل رستم به پهلوان اول حماسه ملی و کم‌رنگ شدن پهلوانان بزرگی مثل گرشاسب، گودرز، طوس، قارن و... باشد.

چون رستم پهلوان سترگ و یکه‌تاز شاهنامه شده، بسیاری از اعمال و خویشکاری مهم یلان و خدایان پیشین را به خود گرفته است. از آنجا که در حماسه، هر شخصیت بزرگی را هاله‌ای از افسانه‌ها دربرمی‌گیرد، نسبت بسیاری از روایات به رستم امری طبیعی است.

البته، باید توجه داشت روایت‌هایی درباره رستم وجود دارد که در حماسه‌های ایران، تکرار نشده یا تکرار آن، تکرار یک اسطوره نیست؛ بلکه مشخصاً، اقتباس روایت داستانی رستم است؛ مثل روایت رستم و سهراب^۱ و بعضی عناصر آن، از جمله نوش‌دارو که هر چه در حماسه‌های ایران از این دست می‌بینیم، مشخصاً به تقلید از

داستان فردوسی ساخته شده‌اند و نمی‌توان آن را تکرار اسطوره گفت، بلکه باید آنها را داستان‌پردازی‌هایی بر اساس داستان رستم و سهراب دانست. همچنین، رستم بعضی از ویژگی‌های رستم سکایی را با خود دارد که مهم‌ترین آنها داشتن اسبی به نام رخس و مبارزه با دیوان است (قریب، ۱۳۸۶: ۱۶۷ تا ۱۹۸). تمام این موارد این سؤال را به وجود می‌آورد که اعمال رستم اصیل هستند یا غیراصیل؟ اگر اصیل هستند قدمت آنها به چه دوره‌ای برمی‌گردد؟ البته هدف این مقاله بررسی اصالت خود رستم نیست؛ بلکه هدف بررسی اصالت و قدمت روایت‌های درباره رستم، در مقایسه با روایت‌های مشابه آن درباره دیگر پهلوانان است. برای این بررسی، لازم است که نشانه‌های اسطوره‌ای و داستانی روایت‌ها را بررسی کنیم و بر اساس نشانه‌ها و اشکال اسطوره‌ها و اصالت و قدمت اساطیر، درباره زمان و اصالت روایت‌ها و داستان‌ها نیز نظر دهیم.

۲-۱- تولد عجیب

اگر بخواهیم خرق‌عادت را در داستان‌های مربوط به رستم دنبال کنیم، بی‌تردید، آغاز کار شکل تولد اوست. به دلیل بزرگی جثه رستم، رودابه قادر نیست او را به صورت طبیعی به دنیا آورد؛ پس زال به راهنمایی سیمرغ، به شکل غیرطبیعی رستم را به دنیا می‌آورد؛ رودابه را مست می‌کند، موبدی پهلوی رودابه را پاره می‌کند و رستم را از پهلوی او به دنیا می‌آورد:

بیامد یکی موبدی چربدست	مر آن ماه‌رخ را به می کرد مست
بکافید بی‌رنج پهلوی ماه	بتابید مر بچه را سر ز راه
چنان بی‌گزندش برون آورید	که کس در جهان آن شگفتی ندید

(فردوسی، ۱۳۶۶: ۲۶۷)

این شیوه زایمان در حماسه‌های اصیل ایرانی نظیر ندارد؛ اما نمونه آن را در یکی از اساطیر هندی می‌بینیم؛ ایندره، مهم‌ترین خدای سرودهای ریگ‌ودا که در اساطیر و حماسه‌های ایران بسیار تأثیر داشته و بسیاری او را با رستم مقایسه می‌کنند، از پهلوی مادر زاده می‌شود (ذکرگو، ۱۳۷۷: ۱۵۴). «ایندره خدای توفان و پدیدآورنده رعد است» (ایونس، ۱۳۸۱: ۱۷). اوست که زمین را به آریایی‌ها می‌بخشد، زمین و آسمان را از هم جدا و زمین را وسیع می‌کند (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۸۳ و ۸۴)؛ با وریتره، اسیرکننده گاوهای ابری می‌جنگد و باران را بازمی‌گرداند (ایونس، ۱۳۸۱: ۱۸).

بیشتر ویژگی‌های ایندره در اساطیر ایران به ایزد بهرام و بعضی صفاتش به ایزد مهر رسیده و خود در شمار کمالگان درآمده و دشمن امشاسپند اردیبهشت شده است (آموزگار، ۱۳۹۱: ۳۸) و نهایتاً در رستاخیز به دست همین امشاسپند کشته خواهد شد (پارشاطر، ۱۳۳۰: ۴۳۴).

در روایت‌های ایرانی، بیش از ایزدان اسطوره‌ای، شخصیت حماسی رستم ویژگی‌ها و اعمال او را به خود گرفته است (نصر اصفهانی و صادقی، ۱۳۹۱: ۲۴۸ تا ۲۶۸). تولد او هم شبیه به رستم است و هم از الگوی رانک پیروی می‌کند. «او که هزار سال در زهدان مادر بوده است، از پهلوی وی زاده می‌شود. پس از تولد، جامه بر تن می‌کند و پدر خویش را می‌کشد و مادر را بیوه می‌کند» (ذکرگو، ۱۳۷۷: ۱۵۴). شباهت‌های بسیاری بین رستم و این خدای هندی است که می‌توان با قطعیت گفت مسأله توارد نیست و پای اقتباس در میان است. بهار حماسه رستم را تکرار اسطوره ایندره می‌داند و می‌گوید ایندره اسطوره‌ای هند و ایرانی است که قسمت ایرانی آن از جهان خدایان ایرانی بیرون آمده و در حماسه رستم نمودار شده است (بهار، ۱۳۹۱: ۴۷۱). بنابراین، شباهت تولد رستم و ایندره، کاملاً با هم مرتبط است.

سه دلیل نشان می‌دهد که قدمت و اصالت روایت مربوط به ایندره بیشتر است؛ اول اینکه روایت هندی اساطیری است و مربوط به دنیای خدایان و طبیعتاً داستان‌های

اساطیری و خدایان در مرحله‌ای قبل از داستان‌های حماسی و پهلوانان شکل گرفته‌اند. دوم پیروی داستان هندی از الگویی اساطیری است.

اوتو رانک (Otto Rank) با تحلیل سی اسطوره الگویی به دست می‌دهد که طبق آن، والدین قهرمان پس از مشکلاتی، صاحب فرزند می‌شوند؛ پیشگویی‌ها حاکی از خطرسازی فرزند برای پدر هستند. پدر سعی در نابودی او دارد؛ اما فرزند نجات می‌یابد و از پدر انتقام می‌گیرد و مقام می‌یابد (سیگال، ۱۳۹۰: ۱۳۷). اسطوره ایندرا نیز از همین الگو پیروی می‌کند و این نشانگر قدمت و اصالت بیشتر این روایت نسبت به روایت رستم است.

دلیل سوم این که این داستان اسطوره‌ای هند و ایرانی است (بهار، ۱۳۹۱: ۴۷۱) و از ایندرا، هم در اساطیر هند نشان است و هم در اساطیر ایران و این موضوع نشان می‌دهد داستان ایندرا مربوط به زمان زندگی مشترک هند و ایرانیان است؛ اما حماسه‌های مربوط به رستم حداکثر به دوران اشکانیان می‌رسد (صفا، ۱۳۸۴: ۵۶۶)^۲ و به لحاظ قدمت، بسیار متأخرتر از داستان اساطیری ایندرا است.

۲-۲- آوردن پادشاه از سرزمین بیگانه

یکی از اعمال مهم رستم در آغاز جوانی او بازگرداندن کیقباد از البرزکوه، برای نشان دادن او بر سریر پادشاهی ایران است که به دستور پدرش، زال، انجام می‌شود:

کمر بر میان بست رستم چو باد بیامد گرازان، بر کیقباد
به نزدیک زال آویدش به شب به آمدشیدن هیچ، نگشاد لب
(فردوسی، ۱۳۶۶: ۳۳۹ و ۳۴۰)

از طرف دیگر، گیو کیخسرو را از سرزمین توران به ایران می‌آورد و کیخسرو پادشاه ایران می‌شود. این عمل گیو نیز به دستور پدرش، گودرز انجام می‌شود که در پی خوابی که می‌بیند، گیو را راهی توران می‌کند تا کیخسرو را بازگرداند:

به فرمان او گیو بسته میان بیامد به کردار شیر ژیان
همی‌تاخت تا مرز توران رسید هر آنکس که‌ش از راه تنها بدید
زبان را به ترکی بیاراستی ز کیخسرو از وی نشان خواستی
(فردوسی، ۱۳۶۹: ۴۲۰ و ۴۲۱)

در اغلب منابعی که تاریخ حماسی ایران را ذکر کرده‌اند، به نبودن کیقباد در ایران اشاره نشده است و بیشتر، او را پسر زاب (زو طهماسب) گفته‌اند که پس از مرگ او، به پادشاهی نشسته است. نکته‌ای درباره پدر و فرزند بودن زو و کیقباد درخور بیان است و آن، این که در روایت‌های اصیل، پادشاهان پیشدادی که در شاهنامه پدر و فرزند هستند این نسبت خویشاوندی را ندارند. مثلاً، جمشید که در شاهنامه فرزند طهمورت خوانده شده، در روایت‌های اصیل ایرانی، فرزند ویونگهان است (یسنا، ۱۳۸۷: ۱۶۰)؛ یا کیومرث در روایت‌های اصیل ایرانی فرزندی ندارد.

بنابراین، می‌توان گفت ادعای رابطه پدر فرزندی بین زو و کیقباد متأخر و ساختگی است و کتبی چون تاریخ طبری و اخبارالطوال در نسب کیقباد به خطا رفته‌اند و او را به‌اشتباه، فرزند زو معرفی کرده‌اند (طبری، ۱۳۷۵: ۳۷۰؛ دینوری، ۱۳۸۳: ۳۶).

اما در اینجا، تأکید بحث بر آوردن کیقباد به وسیله رستم است که در اغلب منابع، به آن اشاره نشده. علاوه بر کتب تاریخی مثل تاریخ طبری و اخبارالطوال، کتبی که به تاریخ شاهنامه‌ای ایران نیز پرداخته‌اند، مثل المعجم فی آثار ملوک العجم یا حتی شاهنامه‌ی ثعالبی که منبع مشترکی با شاهنامه فردوسی داشته، روایت آورده شدن کیقباد را به وسیله رستم ذکر نکرده‌اند.

در شاهنامه‌ی ثعالبی، در این باره آمده است: «پس از سلطنت زو، آرای مخفی سران سپاه و مردم و اعیان متوجه کیقباد گردید که نژاد از سلاطین و طبعی کریم و خویی متین داشت ... به همین نظر، زال و طوس و گودرز و سایر اعیان سر بدو فرود آورده، بر

سریر سلطنتش نشانند و تاج شاهی بر تارکش نهاده بر او سجده کردند» (ثعالبی، ۱۳۸۴: ۶۲). تاریخ گزیده حمدالله مستوفی که مشخصاً تحت تأثیر فردوسی است، این دوگونه روایت را به گونه‌ای حل و فصل کرده است: «گرشاسب بن زو بن طهماسب بن منوچهر به حال حیات پدر پادشاه شد. افراسیاب با او جنگ کرد و او در آن جنگ متوفی شد. افراسیاب بر ایران، مستولی خواست شد. زال لشکر کشید و او را منهزم گردانید و پادشاهی به کیقباد داد» (مستوفی، ۱۳۶۴: ۸۶).

مستوفی با روایت کردن این داستان منحصر به خودش، قصد دارد تناقض روایت شاهنامه با دیگر منابع را حل کند و فرزندی دیگر، جز کیقباد برای زو قائل شده که گرشاسب است و به حکومت می‌رسد و پس از آن، زال پادشاهی را به کیقباد می‌دهد؛ اما آنچه اهمیت دارد، این که مستوفی نیز روایت رفتن رستم به البرز و آوردن کیقباد را بیان نکرده است: «کیقباد ابن زاب بن زو بن طهماسب بن منوچهر، به مدد زال زر و پسرش رستم، ایران از دست افراسیاب مستخلص گردانید و مُلک، او را مسلم گشت» (همان: ۸۶).

از طرف دیگر، در داستانی که گیو کیخسرو را به ایران بازمی‌گرداند یک الگوی اساطیری دیده می‌شود و آن گذشتن پادشاه از آب بدون کشتی است:

به آب اندر، افکند خسرو سیاه چو کشتی همی‌راند تا باژگاه
پس او فریگیس و گیو دلیر برون شد ز جیحون و از آب، چیر
(فردوسی، ۱۳۶۹: ۴۴۸)

این الگو که «اسطوره نجات» نامیده می‌شود و نشان حمایت قهرمان از سوی منبعی الهی و تأیید مینوی اوست (کوپ، ۱۳۹۰: ۵) در اساطیر ایران و دیگر ملل، تکرار شونده است و در اساطیر ایران، علاوه بر کیخسرو، درباره فریدون نیز آمده است؛ چنانکه سرکاراتی اشاره می‌کند که گذشتن فریدون و کیخسرو بدون کشتی، از آب به یاری فرّه

ایزدی است (سرکاراتی، ۱۳۹۳: ۲۴۴) و این نکته اسطوره‌ای دیگری است که در داستان رستم و کیقباد دیده نمی‌شود.

بنا بر آنچه گفته شد، داستان «بازیافتن گیو گودرز، کیخسرو را» بر اساس یک الگوی اساطیری کهن بوده و از طرفی، داستان «رفتن رستم به البرزکوه به طلب کیقباد» در بسیاری از منابع نیامده است و احتمالاً، در روایت‌های متأخرتر ساخته شده و به شاهنامه راه یافته و به بسیاری از دیگر منابع وارد نشده است و بنابراین می‌توان گفت داستان رستم بر اساس الگوی داستان گیو ساخته شده و اصالت آن مورد تردید است.

۲-۳- هفت خان

از دیگر داستان‌هایی که در روایت‌های حماسی ایران چندین بار تکرار شده، هفت یا چند خان است که جز هفت خان رستم و اسفندیار در باب فرامرز، شهریار، همای، بهمن، سام و بعضی پهلوانان دیگر نیز ذکر شده است (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۴ تا ۷).

در شاهنامه، هفت خان یک مرتبه در ذکر رستم و یک بار در ذکر اسفندیار آمده است. آنچه در آغاز، محتمل می‌نماید بر گرفتگی روایت هفت خان اسفندیار از هفت خان رستم است. می‌توان گفت یکی از علل این امر شهرت هفت خان رستم و دیگری تقدّم روایت هفت خان رستم بر هفت خان اسفندیار در ترتیب داستان‌های شاهنامه است. درباره اینکۀ آیا پای اقتباس در میان است یا توارد، نظریات متفاوتی داده شده است: عده‌ای چون اشپیگل و مارکوارت، روایت اسفندیار را مقتبس از روایت رستم و عده‌ای چون کریستن‌سن و نولدکه روایت رستم را مقتبس از روایت اسفندیار دانسته‌اند (خالقی‌مطلق، ۱۳۹۰: ۸۴۷)؛ عده‌ای نیز چون خالقی‌مطلق و سرکاراتی هر دو روایت را اصیل می‌داند و تقلید داستانی از دیگری را رد می‌کنند (همان: ۸۴۹؛ سرکاراتی، ۱۳۵۵: ۱۸۹).

در روایت هفت خان رستم، نشانه‌هایی دالّ بر اصالت این داستان دیده می‌شود؛ اما روایت هفت خان اسفندیار بر اساس الگوهای کهن‌تر و دقیق‌تری است و اتفاقات و عناصر این روایت دلالت بر قدمت بیشتر آن دارد. در ادامه، رویدادهای این دو روایت را مرور و بعد بن‌مایه‌ها و اصالت آنها را بررسی می‌کنیم.

۲-۳-۱- هفت خان رستم

در داستان جنگ مازندران، پس از اسیرشدن کیکاووس، رستم راهی می‌شود تا شاه و ایرانیان را آزاد کند. او برای رسیدن به این هدف از هفت خان می‌گذرد. خان اول تا هفتم رستم از این قرار است: ۱- کشتن شیر؛ ۲- گذر از بیابان سوزان؛ ۳- کشتن اژدها؛ ۴- کشتن زن جادو؛ ۵- اسیر کردن اولاد؛ ۶- کشتن ارزنگ دیو؛ ۷- کشتن دیو سپید.

۲-۳-۲- هفت خان اسفندیار

در داستان جنگ گشتاسب و ارجاسب، پادشاه تورانی دو خواهر اسفندیار را دستگیر و در روین‌دز، اسیر می‌کند. اسفندیار برای آزادکردن خواهران خود، راهی روین‌دز می‌شود و از هفت خان می‌گذرد. هفت خان اسفندیار به ترتیب چنین است: ۱- کشتن گرگان؛ ۲- کشتن شیران؛ ۳- کشتن اژدها؛ ۴- کشتن زن جادو؛ ۵- کشتن سیمرغ؛ ۶- گذشتن از برف؛ ۷- فتح روین‌دز.

در هفت خان اسفندیار، ترتیبی رعایت شده است که در هفت خان رستم به چشم نمی‌آید. خان اول و دوم اسفندیار جنگ با حیوانات طبیعی است؛ اول گرگ و بعد شیر. در خان سوم با اژدها می‌جنگد که موجودی مابین طبیعی و غیرطبیعی است؛ در خان چهارم یک پری را که پیکرگردانی کرده، می‌کشد؛ در خان پنجم سیمرغ را که حیوانی کاملاً غیرطبیعی است. در خان ششم با بلایای طبیعی روبه‌رو است و در خان هفتم به فتح دز دست می‌یابد.

بنابراین، عملیات قهرمان از کشتن موجودات طبیعی شروع می‌شود، با مبارزه با موجودات فراطبیعی و مقابله با طبیعت ادامه می‌یابد و به فتح دز ختم می‌شود. علاوه بر این سیر مرتب، آنچه هفت خان اسفندیار را متمایز می‌کند، نشانه‌هایی است که در این داستان دیده می‌شود. اسفندیار برای آزاد کردن خواهرانش از هفت خان می‌گذرد و با یکی از آنها، یعنی همای ازدواج می‌کند.

این سیر داستان یک الگوی کهن حماسی و تحول یافته یک اسطوره است. طبق این اسطوره، ازدهایی ابرهای باران‌زا را اسیر می‌کند و ایزدی یا پهلوانی با کشتن این ازدها ابرهای باران‌زا را آزاد و باروری را برمی‌گرداند (غفوری، ۱۳۹۴: ۱۷۹).

عموماً در شکل جدیدتر اساطیر که به حماسه‌ها وارد شده است، ازدها یا نمود آن، گاوها یا زنانی باکره را که معمولاً شاهزاده هستند می‌رباید تا پهلوانی آنها را آزاد و اغلب با آن شاهزاده ازدواج می‌کند (مالمیر؛ حسین‌پناهی، ۱۳۹۱: ۱۵۰). هرچند آزادکردن پادشاه نیز شکلی کهن از الگوهای حماسی است، «رهایی زن از اسارت دشمن... روایتی کهن‌تر از موضوع رهایی پادشاه... است» (خالقی مطلق، ۱۳۹۰: ۸۴۸).

دیگر عاملی که دال بر قدمت بیشتر هفت خان اسفندیار است، وجود نشانه‌های طبیعی حاضر در داستان است. اسفندیار در مواجهه با طبیعت، با برف روبه‌رو می‌شود و رستم با بیابانی خشک و بی‌آب. بدون شک نشانه برف قدمت بیشتری دارد و مربوط به خاطره زمانی است که آریاییان در مناطق سرد شمالی سکونت داشتند و قدرت مواجهه با برف و سرما اهمیت بسیاری داشته است؛ اما خشکی بیابان و گرما متأخرتر است و مربوط به خاطره پس از مهاجرت آریاییان است.

نشانه دیگر در راستای قدمت بیشتر هفت خان اسفندیار، مسأله رویین‌تنی است. اسفندیار پس از هفت خان و شسته شدن در خون ازدها رویین‌تن می‌شود (امیدسالار، ۱۳۶۱: ۲۵۴ تا ۲۸۱)؛ اما از این مسأله در هفت خان رستم خبری نیست. تنها نمود رویین‌تنی در رستم، زره و شیوه مرگ اوست. ببر بیان رستم به باور بعضی پژوهشگران

زخم‌ناپذیر است (غفوری، ۱۳۹۴: ۲۰۹) و این موضوع شاید بازمانده‌ی روایتی درباره‌ی رویین‌تنی او باشد؛ همچنین شیوه‌ی مرگ او می‌تواند نمودی از زنده به گور شدنش باشد. پس «چه بسا در روایات متقدم‌تر، این پهلوان (رستم) نیز در شمار رویین‌تان بوده [است]» (رضایی‌دشت‌ارژنه، ۱۳۸۸: ۸۶ و ۸۷)؛ اما اگر تمام این فرضیه‌ها هم درست باشد، شکل منطقی‌شده‌ی رویین‌تنی را در داستان رستم می‌بینیم و باید گفت هفت‌خان رستم پس از گذر از دورانی که ذهن انسان‌ها کاملاً اسطوره‌ساز بوده، یعنی در دوران منطقی‌تر شدن اساطیر، ساخته و پرداخته شده است؛ اما هفت‌خان اسفندیار از داستان‌های همان دوران انسان کاملاً اسطوره‌ساز است و قدمت بیشتری دارد.

برای تأیید قدمت بیشتر هفت‌خان اسفندیار دلیل دیگر این است که این داستان از زمان‌های بسیار کهن خوانده می‌شده و حتی در خود شاهنامه موردی است که رامشگر یا گوسان این داستان را می‌خواند. بهرام چوین در بزمی:

به رامشگری گفت کامروز رود بیارای با پهلوانی سرود
نخواهیم جز چامه‌ی هفت‌خان برین، می‌گساریم؛ لختی بخوان
که چون شد به رویین‌دز اسفندیار چه بازی نمود اندر آن روزگار
(فردوسی، بی‌تا: ۶۰۷)

بنابراین، می‌توان با تأکید اظهار کرد روایت اسفندیار قدمت بیشتری دارد. نکته‌ی مهمی که در این باره باید گفت آن است که در این روایت‌ها، می‌توانیم درباره‌ی قدمت هفت‌خان‌ها سخن بگوییم و نه اصالت آنها؛ زیرا نشانه‌های کهنی در روایت هفت‌خان رستم نیز وجود دارد. البته اگر پای اقتباس در میان باشد، هفت‌خان اسفندیار اصل بوده و هفت‌خان رستم بر اساس آن ساخته شده است؛ ولی نه آنکه روایت‌های مربوط به رستم همه مجعول باشد. بلکه روایت‌های متفرقی بوده‌اند که بعدها به قرینه هفت‌خان اسفندیار یک جا جمع و احتمالاً داستان‌هایی به آن اضافه شده و به داستانی واحد به نام هفت‌خان تبدیل شده‌اند، چنانکه موضوع خان سوم رستم، یعنی کشتن

اژدها و اینکه رخس، رستم را از خواب بیدار می‌کند، به شکلی دیگر در نامه سیم گریگور آمده است (خالقی مطلق، ۱۳۸۱: ۲۸). پس، بعید نیست که بعضی دیگر از داستان‌های هفت خان رستم، سرود یا داستان‌های مستقل بوده و بعد به صورت داستانی واحد در هفت خان آمده باشند؛ چنانکه آقای خالقی مطلق احتمال می‌دهد که نبردهای رستم در داستان کاموس کشانی نیز نبردهای مستقلی بودند که بعدها، به صورت یک داستان حماسی کنار هم گرد آمده‌اند (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۱۱۴). به همه حال سخن دقیق در این باره نیازمند تحقیقی مستقل است.

۲-۴- همخوابگی با پری

درباره پیشینه اساطیری ته‌مینه، پژوهش‌های متعددی انجام شده و نظریات متفاوتی وجود دارد. عده‌ای مانند آقای رویانی، ته‌مینه را از ایزدبانوان ایران باستان و الهه شکار و حیوانات وحشی می‌دانند (رویانی، ۱۳۹۴: ۷۹ تا ۹۴)؛ اما غالباً، حماسه پژوهان باور دارند که ته‌مینه یک پری است. او رخس رستم را می‌دزدد و در ازای همخوابگی با او و گرفتن نطفه‌اش حاضر به پس دادن رخس می‌شود (خالقی مطلق، ۱۳۷۲: ۶۹). این الگو بخشی از بن‌مایه جنگ‌های پدر و پسر است. در نمونه‌های این داستان، در دیگر ملل، این زن یا روسپی یا موجودی غیرانسانی است. بر همین اساس، خالقی مطلق اعتقاد دارد ته‌مینه نیز یک روسپی، جَه یا پری باشد (همان: ۷۰). در اینجا ذکر یک نکته لازم می‌نماید که زاینده‌گی از خویشکاری‌های پریان است (آیدنلو، ۱۳۸۴: ۶۸) و یکی از اهداف ته‌مینه برای نزدیکی به رستم همین امر بوده است:

و دیگر که از تو مگر کردگار نشانند یکی پورم اندر کنار
(فردوسی، ۱۳۶۹: ۱۲۳)

مختاریان نیز با تأیید پری‌بودن ته‌مینه، احتمال می‌دهند داستان رستم و ته‌مینه گونه‌ای تکرار داستان گرشاسب و پری خنثیتی است (مختاریان، ۱۳۸۶: ۱۶۳). البته

بحث ما در این مقاله تأیید این نظر نیست، بلکه صرفاً مقایسه این دو داستان و بررسی قدمت آنها نسبت به یکدیگر است.

در آغاز داستان رستم و سهراب، رستم برای شکار به سمنگان می‌رود؛ اسب او گم می‌شود؛ چون به شهر سمنگان می‌رود، تهمینه نیمه شب، به بالین او می‌رود و با او همخوابگی می‌کند؛ سپس اسب رستم به او برگردانده می‌شود؛ پس رستم به ایران بازگشته و بعد از سال‌ها سهراب به جنگ ایران می‌آید و به دست رستم کشته می‌شود (فردوسی، ۱۳۶۹: ۱۱۸ تا ۱۹۸).

درباره روایت گرشاسب و پری خنثیتی تنها اشاره‌ای در وندیداد آمده است (اوستا، ۱۳۸۵: ۶۶۱) که طبق آن، این پری با گرشاسب می‌پیوندد؛ اما احتمالاً هم اوست که گرشاسب را برای کشتن آذر می‌فریبد و گرشاسب را به بوشاسب (اغما) می‌برد (قلی‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۵۲).

داستان رستم و سهراب و همخوابگی یا ازدواج رستم و تهمینه، الگویی اساطیری و کهن دارد که به اعتقاد خالقی مطلق، اصل آن به داستان‌های سکایی می‌رسد و احتمالاً، آزاد سرو بعضی از داستان‌های خود، از جمله رستم و سهراب را از زبان‌های سکایی یا سغدی گرفته است (خالقی مطلق، ۱۳۷۲: ۶۷). این الگو، تبدیل به الگویی جهانی شده است و قدمت آن کهن است؛ اما بحث ما بر قسمت همخوابگی با پری است. در داستان گرشاسب عناصری هستند که نشان می‌دهد داستان گرشاسب، ابتدایی‌تر و متقدم‌تر بر داستان رستم و تهمینه است.

اول اینکه داستان گرشاسب، مربوط به متون اساطیری زرتشت است و مرحله‌ای قبل‌تر از حماسه است و ازدواج با پری انجام می‌شود و نه نمادی از آن که در داستان رستم به صورت زنی درآمده است. در واقع، داستان گرشاسب مربوط به زمانی است که اساطیر و داستان‌های حماسی هنوز سیر منطقی خود را کاملاً طی نکرده بودند.

دوم، داستان گرشاسب با اسطوره آفرینش و رستاخیز پیوند دارد که از اساطیر کهن ملل به شمار می‌رود؛ گرشاسب بعد از همخوابگی با پری به بوشاسب می‌رود و در آخرالزمان بیدار می‌شود و وظیفه کشتن ضحاک را به عهده دارد (هینلز، ۱۳۸۵: ۱۱۵). سوم، در داستان گرشاسب، یک گونه جاودانگی دیده می‌شود که اساساً، این مقوله، اسطوره‌ای است کهن که به اساطیر رستاخیزی، یعنی اساطیر بسیار کهن مربوط است. بنابراین، اگرچه داستان رستم و تهمینه از الگویی حماسی و اساطیری پیروی می‌کند که کهن هم هست، داستان گرشاسب به اسطوره‌ای کهن‌تر پیوند می‌خورد که هم شکل ابتدایی‌تری دارد و هم به اساطیر رستاخیز مربوط می‌شود و می‌توان گفت روایت رستم و تهمینه، حتی اگر تکرار روایت گرشاسب و پری خنثیتی نباشد، قطعاً، از آن متأخرتر است.

۲-۵- جنگ با باد

در بین داستان جنگ‌های کیخسرو با افراسیاب، دو داستان غیرمربوط به این جنگ آمده که یکی از آنها داستان اکوان دیو است. چوپانی خبر حضور گوری عجیب را در فسیله به دربار می‌دهد. کیخسرو که متوجه می‌شود این حیوان گور نیست، رستم را برای کشتن او گسیل می‌کند. رستم در برخورد اول، متوجه می‌شود که این موجود نه گور، بلکه دیو است:

بدانست رستم که آن نیست گور ابا او کتون چاره باید نه زور
جز اکوان دیو این نشاید بدن ببايستش از باد تیغی زدن
(فردوسی، ۱۳۷۱: ۲۹۱)

کسانی چون اشپیگل، نولدکه و به دنبال آنها، ایرانیانی چون خالقی، زنجانی، احمدی و شعبانلو، اکوان را همان اکومن دانسته‌اند که از کمالگان و دشمن بهمن، نمادی از بداندیشی و پیام‌آور اهریمن است (خالقی مطلق، ۱۳۹۰: ۷۶۰ و ۷۶۱؛ زنجانی، ۱۳۷۲:

ذیل واژه اکوان؛ احمدی، ۱۳۸۴: ۱۲۰؛ شعبانلو، ۱۳۹۰: ۱۱۳؛ اما بنا بر نشانه‌های موجود در داستان، تحقیقات کسانی چون کویاجی، مختاریان و باقری مدعی است این دیو، دیو باد است.

کویاجی بر اساس شباهت‌های بسیار اکوان با دیو باد (فئی‌لی‌ان: Fei lein) در افسانه‌های چینی، چه به لحاظ ظاهری و چه به لحاظ کارکرد و همچنین دگردیسی اکوان به باد و سابقه جنگ با باد، این دیو را همان دیو باد می‌داند (کویاجی، ۱۳۸۸: ۳۸ تا ۴۱). بهار مختاریان نیز در پژوهش خود به پیروی از کویاجی و به دلیل پیوندهای اسطوره‌ای وای بد با داستان اکوان، آن را دیو باد و دگرگون شد اکواد (ak-wâd) یا اکوای (akwây) گفته است (مختاریان، ۱۳۸۳: ۳۱ و ۳۲). باقری نیز با تکرار دلایل کویاجی و افزودن موردی به آن، همین نظریه را پی گرفته است (باقری‌حسن‌کیاده، ۱۳۸۸: ۱۳۳ تا ۱۴۰).

در صورت پذیرش اینکه اکوان همان باد باشد، جنگ با باد در داستان‌های اساطیری ایران پیشینه دارد. در متون زرتشتی، هم درباره کیخسرو این داستان ذکر شده و هم درباره گرشاسب و البته داستان گرشاسب شهرت بیشتری دارد. نکته درخور توجه این است که گرشاسب نه با وای بد، بلکه با وای خوب یا همان ایزد باد می‌جنگد. در روایات داراب هرمزدیار آمده است: «آهرمن و دیوان، باد را بفریفتند و گفتند به قوت و زور تو اندر جهان هیچ چیز نیست و اکنون گرشاسب مردمان را می‌گوید که به قوت من اندر جهان هیچ نیست... باد به گفتار آهرمن و دیوان فریفته شد و چنان بیامد که هر کوهی که در راه بود هامون بکرد و همه دار و درخت از بیخ بکند... چون به نزدیک من (گرشاسب) رسید، پای من از جایگاه نتوانست بردن و من مینوی باد را بگرفتم و به قوت خویش او را بیفکنم» (به نقل از سرکاراتی، ۱۳۹۳: ۲۵۵). در کتاب روایت پهلوی نیز این داستان ذکر شده است (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۳۰).

اگر بخواهیم دربارهٔ قدمت این داستان‌ها بحث کنیم، باید گفت در صورتی که روایت داستان رستم و اکوان دیو از آغاز چنین بوده و در سیر منطقی شدن حماسه، تغییر نکرده باشد، قطعاً، از روایت جنگ گرشاسب با باد متأخرتر است؛ زیرا در داستان گرشاسب، اولاً شکل داستان ابتدایی‌تر، کهن‌تر و اساطیری‌تر است و پهلوان با خود باد می‌جنگد و نه نمودی از آن که در داستان اکوان دیو به شکل گوری پیکرگردانی شده است.

دوم اینکه جنگ گرشاسب با ایزد باد است، نه دیو باد؛ پس قاعدتاً، این روایت باید مربوط به زمانی باشد که ایزدان، کمتر قدرت و تقدس داشته‌اند. این اتفاق در آغاز ظهور دین زرتشت می‌افتد. قبل از آن ایزدان تقدس داشتند و نمی‌توان جنگ پهلوان با ایزد را متصور شد. مدتی بعد از ظهور زرتشت نیز ایزدان دوباره قدرت می‌گیرند. بنابراین این داستان که جنگ پهلوان با ایزد است می‌بایست در همان دوران فترت که ایزدان قدرت خود را از دست داده بودند شکل گرفته باشد و احتمالاً این داستان که گرشاسب با ایزدی می‌جنگد و او را متوقف می‌کند، مربوط به دوران آغاز ظهور زرتشت است و قدمت بیشتری نسبت به داستان رستم و اکوان دیو دارد.

۲-۶- کشته شدن به دست نابرداری

دربارهٔ چگونگی مرگ رستم، روایت‌های متعددی داریم (خالقی مطلق، ۱۳۹۰: ۵۱۰ و ۵۱۱)؛ اما به روایت شاهنامه او به نیرنگ شغاد، نابرداریش، به چاهی می‌افتد و کشته می‌شود.

یکی از موضوع‌های تکرار شونده در اساطیر و حماسه‌های ملل برادرکشی است. این موضوع تکرار شونده چنان فراگیر شده که آن را از کهن الگوهای اساطیری به شمار می‌آورند. اسطوره‌ای که سابقهٔ آن به داستان آفرینش می‌رسد و مشهورترین آنها روایت قائن (قابیل) و هابیل (کتاب مقدس، بی‌تا: ۴)^۵ در اساطیر سامی و اوزیریس و ست

(ایونس، ۱۳۸۵: ۹۷) در اساطیر مصری است. در روایت‌های ایرانی، داستان ایرج و برادران (فردوسی، ۱۳۶۶: ۱۲۱) و رستم و شغاد شهرت بیشتری یافته‌اند؛ اما نمونه‌های دیگری هم دارد؛ مانند مرگ جمشید به دست برادرش اسفتور یا سپیتور (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ج ۲، ۳۳۹)، سعی برادران فریدون در کشتن او (فردوسی، ۱۳۶۶: ۷۳) و کشته شدن فرود به دست سپاه کیخسرو که به نظر رضایی دشت‌ارژنه به دستور کیخسرو انجام شده است (رضایی دشت‌ارژنه، ۱۳۹۱: ۳۹ تا ۶۰).

در این نمونه داستان‌ها، عموماً برادران قاتل و مقتول، ناتنی هستند. در داستان مصری، رَج پدر اُزیریس و گِب پدر سِت است (رزنبرگ، ۱۳۸۹: ۲۴ و ۲۵). در داستان فرزندان فریدون نیز مادر ایرج، ارنواز است و مادر سلم و تور، شهرناز (فردوسی، ۱۳۶۶: ۹۲).

علت سوء قصد برادران نیز در سه داستان ایرانی و حتی داستان‌های غیرایرانی، به استثنای مرگ جمشید، حسد برادران مقتول به آنهاست. هدف ما بحث دربارهٔ قدمت دو داستان مشهور ایرانی است و چند نکته در این دو روایت اهمیت دارد: نخست، این که رستم فرزند بزرگ خانواده و شغاد برادر کوچک اوست، اما ایرج پسر سوم فریدون است؛

دوم، این که حسد برادران ایرج، به این دلیل است که فریدون هنگام تقسیم جهان، پادشاهی مرکز آن را به فرزند کوچک‌تر می‌دهد؛ و نکته سوم که با نکته دوم در ارتباط است، برادرکشی برای تصاحب سرزمین.

عموماً، در اساطیر ایرانی و سامی، فرزند بزرگ‌تر، برادر کوچک‌تر را می‌کشد.^۷ در داستان سامی، برادر بزرگ‌تر، یعنی قائن، به حسد اینکه خداوند هدیهٔ هابیل را می‌پذیرد، او را به قتل می‌رساند (کتاب مقدس، بی تا: ۴). در داستان‌های ایرانی نیز، ایرج فرزند کوچک‌تر است که برادران بزرگ‌تر، او را به حسد پادشاهیش بر ایرانشهر می‌کشند. دربارهٔ سن برادران فریدون در شاهنامه چیزی مطرح نشده است؛ اما به قاعدهٔ داستان

آنها نیز از فریدون بزرگ‌تر بوده‌اند؛ زیرا پس از تولد فریدون، آبتین، پدر او اسیر روزبانان ضحاک و کشته می‌شود (فردوسی، ۱۳۶۶: ۶۲).

بنابراین، می‌توان حدس زد این موضوع که برادر بزرگ‌تر علیه برادر کوچک‌تر سوء قصد می‌کند، از الگوهای این بن‌مایه در اساطیر ایرانی و سامی باشد و داستان رستم و شغاد از این الگو پیروی نکرده است.

یکی دیگر از بن‌مایه‌های تکرار شونده در اساطیر و حماسه‌های ملل، تقسیم جهان بین سه فرزند است که مرکز جهان سهم فرزند کوچک‌تر می‌شود. در ایلید از قول پوزئیدون آمده است: «ما سه پسر کرونوس و ره (رئا) هستیم: زئوس، من و خدای دوزخ (هادس)، جهان را به سه کشور بخش کردند، هر یک از ما بخش خود را ستاند. چون آوند بزرگ پشک انداختن را جنبانند، پشک من این بود که همواره جایگزین اقیانوس کف‌آلود باشم، هادس کشور تیرگی‌ها را یافت، کشور زئوس آسمان پهناور شد» (هومر، ۱۳۹۰: ۳۳۴ و ۳۳۵). در این تقسیم‌بندی نیز بهترین قسم به زئوس می‌رسد که فرزند کوچک‌تر است؛ اما تفاوت این تقسیم با دیگر اساطیر در آنجاست که جهان، و نه زمین، آن هم به صورت قرعه بین فرزندان تقسیم می‌شود. در داستان‌های اقوام هندی، سکا و افسانه‌های ادیان ابراهیمی نیز شبیه این داستان دیده می‌شود که مشهورترین آنها داستان نوح و تقسیم جهان بین سه فرزند اوست (طبری، ۱۳۷۵: ۱۳۵). این مسأله در بعضی روایت‌ها باعث می‌شود دو برادر دیگر نسبت به سهم برادر کوچک رشک برند و در پی کشتن او برآیند که یکی از این روایت‌ها، داستان فرزندان فریدون است. بنابراین، داستان کشته شدن ایرج به دست برادرانش از الگویی کهن و اساطیری تبعیت می‌کند و به احتمال بسیار، قدمت بیشتری نسبت به داستان رستم دارد، به‌خصوص که اسطوره فریدون از اساطیر کهن هند و آریایی است.

سومین الگوی این بن‌مایه تصاحب زمین است. در بعضی اساطیر تصاحب زن جای تصاحب زمین را گرفته است (بالزاده، ۱۳۸۷: ۱۴۲)؛ اما در روایت‌های ایرانی همان

مسأله تصاحب زمین باقی مانده است؛ اختلاف برادران ایرج، فرود و فریدون با آنها بر سر تصاحب زمین است و به همین دلیل، بر جان آنها سوء قصد می‌شود، نکته‌ای که باز در داستان رستم و شغاد بسیار رنگ باخته و به فراموشی رفته است.

بنابراین، باید گفت روایتی که درباره مرگ رستم به دست نابردریش وجود دارد، برخلاف روایت داستان ایرج از الگوهای اساطیری و حماسی پیروی نکرده و احتمالاً به زمان پس از فراموشی این الگوها مربوط و متأخرتر از روایت ایرج است.

نکته دیگری که اصالت روایت مرگ رستم را در معرض تردید قرار می‌دهد این است که طبق نظر آقای راشد محصل داستان رستم و شغاد برگرفته از روایت مرگ جمشید است (راشد محصل، ۱۳۸۸: ۷۹ تا ۹۸). این نظر با توجه به وجود روایت‌های متعدد دیگر از مرگ رستم (خالقی مطلق، ۱۳۹۰: ۵۱۰ و ۵۱۱)، بعید به نظر نمی‌رسد و در صورت درست بودن آن، روایت مرگ رستم بکلی ساخته دهقانانی است که راویان داستان‌های حماسی ایران بوده‌اند.

نتیجه‌گیری

الگوهای اساطیری و حماسی در بسیاری از روایت‌های حماسی ایران، به‌خصوص داستان‌های شاهنامه دیده می‌شود. این الگوها علاوه بر این که می‌تواند در مشخص کردن سیر تکوین و شکل‌گیری حماسه و نیز نشان دادن لایه‌های قبل‌تر حماسه‌ها به ما کمک کنند، می‌توانند درباره قدمت و اصالت داستان‌ها و روایت‌ها نشانه‌های خوبی در اختیار ما قرار دهند.

در این مقاله به واسطه همین الگوها، روایت‌های مربوط به رستم با روایت‌های مشابه آن مقایسه شد. روایت‌های مربوط به رستم عموماً شکل منطقی‌تری نسبت به الگوی اساطیری و ابتدایی دارند (مثل جنگ او با ایزد یا دیو باد)، یا از شکل ابتدایی خود، بکلی فاصله گرفته است (مثل همخوابگی با پری)، یا نشانه‌های داستانی نشان

می‌دهند در دوران متأخرتر پرداخته شده‌اند (مثل عنصر گرما در هفت خان رستم، در برابر عنصر سرما در هفت خان اسفندیار) و یا سیر ابتدایی خود را از دست داده‌اند و الگوی اساطیری که در داستان بوده، به کلی فراموش یا کم‌رنگ‌تر شده است (مثل هفت خان).

البته، باید گفت همه روایت‌های مربوط به رستم نمونه‌های همگون ندارند و بعضی داستان‌های رستم، همراه با خود او به حماسه‌های ایران راه یافته است؛ مثل نام اسب او. همچنین بعضی روایت‌ها خاص خود رستم است؛ مثل جنگ پدر و فرزند که دیگر روایت‌های ایرانی، بازآفرینی رستم و سهراب است، نه تکرار یک اسطوره.

پی‌نوشت‌ها

۱- خانم مختاریان احتمال داده‌اند داستان کیخسرو و فرود نمونه‌ای از همین داستان رستم و سهراب باشد (مختاریان، ۱۳۸۶: ۱۷۲ و ۱۷۳). با توجه به تکرار الگوها، این ادعا می‌تواند درست باشد؛ به این صورت که سیاوش به کشوری بیگانه می‌رود، با جریره همخوابگی می‌کند و از این دو فرزندی به دنیا می‌آید که دور از پدر بزرگ می‌شود؛ بعد در برابر قبیله یا خاندان پدر قرار می‌گیرد و به واسطه سپاه کیخسرو که تکرار سیاوش است، کشته می‌شود. دکتر حمیدیان نیز داستان رستم و سهراب را برگرفته از الگوی داستان فرود می‌داند (حمیدیان، ۱۳۷۰: ۲۷۰ تا ۲۷۵).

۲- این نظر هم بر اساس یک کلمه مشکوک شبیه به رستم در درخت منظومه آسوریک و یادگار زیران است که طبق تحقیق نحوی و جباره، این کلمه نه رستم، بلکه رستون است (نحوی؛ جباره، ۱۳۹۰: ۹۸ تا ۱۰۴).

۳- به روایتی دیگر گرشاسب به دلیل برافروخته نشدن آتش، هنگام پخت غذا، به آن گرز می‌زند (هینلز، ۱۳۸۵: ۱۱۴).

۴- در کتاب دینکرد نهم آمده است که کیخسرو، شهریار پهلوان ایرانی که باد را به کالبد شتری درآورده و بر آن سوار شده است (به نقل از کویاجی، ۱۳۸۸: ۴۰).

۵- می‌توان این اسطوره را نماد غلبه یکجانشینی مردمان و کشاورزی دانست؛ چرا که قائن کار کن زمین (کشاورز) است و هابیل دامدار.

۶- البته در داستان کیخسرو، فرود برادر بزرگ او و در داستان مصری، ست برادر کوچکتر ازیریس است (رزنبرگ، ۱۳۸۹: ۲۴ و ۲۵).

منابع

الف) کتاب‌ها

۱. آموزگار، ژاله (۱۳۹۱)، تاریخ اساطیری ایران، تهران، سمت.
۲. اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۸۷)، اسطوره، بیان نمادین، تهران، سروش.
۳. اوستا (۱۳۸۵)، گزارش جلیل دوستخواه، تهران، مروارید.
۴. ایونس، ورونیکا (۱۳۸۱)، شناخت اساطیر هند، ترجمه باجلان فرخی، تهران، اساطیر.
۵. _____ (۱۳۸۵)، شناخت اساطیر مصر، ترجمه باجلان فرخی، تهران، اساطیر.
۶. بهار، مهرداد (۱۳۷۴)، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران، فکر روز.
۷. _____ (۱۳۸۷)، از اسطوره تا تاریخ، تهران، چشمه.
۸. _____ (۱۳۹۱)، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، آگه.
۹. ثعالبی، ابومنصور (۱۳۸۴)، شاهنامه، تهران، اساطیر.
۱۰. خالقی‌مطلق، جلال (۱۳۷۲)، گل رنج‌های کهن، تهران، ثالث.
۱۱. _____ (۱۳۸۱)، سخن‌های دیرینه، تهران، افکار.
۱۲. _____ (۱۳۸۶)، حماسه، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۳. _____ (۱۳۹۰)، فردوسی و شاهنامه سرایی، «رستم»، تهران، فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی.
۱۴. دینوری، ابوحنیفه (۱۳۸۳)، اخبارالطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نی.
۱۵. ذکرگو، امیرحسین (۱۳۷۷)، اسرار اساطیر هند، تهران، فکر روز.

۱۶. رزنبرگ، دنا (۱۳۸۹)، اسطوره ایزیس و ازیزیس، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، اسطوره.
۱۷. روایت پهلوی (۱۳۶۷)، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. زنجانی، محمود (۱۳۷۲)، فرهنگ جامع شاهنامه، تهران، عطایی.
۱۹. سرکاراتی، بهمن (۱۳۹۳)، سایه‌های شکار شده، تهران، طهوری.
۲۰. سیگال، رابرت (۱۳۹۰)، اسطوره، ترجمه احمدرضا تقاء، تهران، ماهی.
۲۱. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۴)، حماسه‌سرایی در ایران، تهران، امیرکبیر.
۲۲. طبری، محمد (۱۳۷۵)، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر.
۲۳. غفوری، رضا (۱۳۹۴)، هفت منظومه حماسی، تهران، میراث مکتوب.
۲۴. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۶)، شاهنامه، دفتر اول، (۱۳۶۹)، دفتر دوم، (۱۳۷۱)، دفتر سوم، تصحیح جلال خالقی مطلق، نیویورک و کالیفرنیا، مجموعه متون فارسی.
۲۵. قریب، بدرالزمان (۱۳۸۶)، مطالعات سعدی، به کوشش محمد شکر فومشی، تهران، طهوری.
۲۶. قلی‌زاده، خسرو (۱۳۹۲)، فرهنگ اساطیر ایران، تهران، پارسه.
۲۷. کتاب مقدس (بی‌تا)، ترجمه ویلیام گلن و میرزامحمد جعفر شیرازی، بی‌جا.
۲۸. کوپ، لارنس (۱۳۹۰)، اسطوره، تهران، علمی و فرهنگی.
۲۹. کویاجی، جهانگیر (۱۳۸۸)، بنیادهای اسطوره و حماسه ایران، تهران، آگه.
۳۰. مستوفی، حمدالله (۱۳۶۴)، تاریخ گزیده، تهران، امیرکبیر.
۳۱. نولدکه، تئودور (۲۵۳۷)، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، تهران، سپهر.
۳۲. هومر، (۱۳۹۰) ایلیاد، ترجمه سعید نفیسی، تهران، دنیای کتاب.
۳۳. هینلز، جان راسل (۱۳۸۵)، شناخت اساطیر ایران، ترجمه باجلان فرخی، تهران، اساطیر.
۳۴. یسنا، (۱۳۸۷) ترجمه ابراهیم پورداوود، تهران، اساطیر.

ب) مقاله‌ها

۱. آیدنلو، سجّاد (۱۳۸۴)، «فرضیه‌ای درباره‌ی مادر سیاوش»، نامه‌ی فرهنگستان، شماره ۲۷، ۲۷ - ۴۶.
۲. _____ (۱۳۸۸)، «هفت خان پهلوان»، نشریه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر، شماره ۲۶، ۱ - ۲۷.
۳. احمدی، جمال (۱۳۸۴)، «در شناخت اسطوره اکوان دیو»، کاوش‌نامه، سال ششم، شماره دهم، صص ۱۰۷ - ۱۲۷.
۴. امیدسالار، محمود (۱۳۶۱)، «راز رویین تنی اسفندیار»، ایران‌نامه، سال اول، شماره دوم، صص ۲۵۴ - ۲۸۱.
۵. باقری‌حسن‌کیاده، معصومه (۱۳۸۸)، «اکوان دیو و وای، اسطوره باد»، مجله‌ی مطالعات ایرانی، سال هشتم، شماره شانزدهم، صص ۱۳۳ - ۱۴۰.
۶. بالازاده، امیرکاووس (۱۳۸۷)، «شاهنامه و اسطوره برادرکشی»، فصلنامه هنر، شماره هفتاد و هفتم، صص ۱۲۸ - ۱۴۷.
۷. حمیدیان، سعید (۱۳۷۰)، «داستان رستم و سهراب، برگرفته از الگوی داستان فرود»، مجله‌ی دانش، شماره ۶۴، صص ۲۶ - ۳۱.
۸. راشد محصل، محمدتقی (۱۳۸۸)، «پایان کار رستم در شاهنامه»، فصلنامه پاژ، شماره هفتم، صص ۷۹ - ۹۸.
۹. رضایی دشت‌ارژنه، محمود (۱۳۸۸)، «جابه‌جایی و دگرگونی اسطوره رستم در شاهنامه»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال پنجم، شماره هفدهم، صص ۶۳ - ۹۱.
۱۰. _____ (۱۳۹۱)، «نقد و بررسی داستان فرود سیاوش بر اساس رویکرد ساخت‌شکنی»، بوستان ادب، سال پنجم، شماره دوم، صص ۳۰ - ۶۰.
۱۱. رویانی، وحید (۱۳۹۴)، «پزشک پلنگان و شیران منم»، متن‌شناسی ادب فارسی، دوره جدید، شماره دوم، صص ۷۹ - ۹۴.

۱۲. سرکاراتی، بهمن (۱۳۵۵)، «رستم، یک شخصیت تاریخی یا اسطوره‌ای؟»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، سال دوازدهم، شماره دوم، صص ۱۶۱ - ۱۹۲.
۱۳. شعبانلو، علیرضا (۱۳۹۰)، «بازتاب اسطوره آفرینش آیین زروانی در داستان اکوان دیو»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال هشتم، شماره بیست‌وششم، صص ۱۰۹ - ۱۲۸.
۱۴. مالمر، تیمور و فردین حسین‌پناهی (۱۳۹۱)، «اسطوره اژدها کشی و طرح آن در شاهنامه»، بوستان ادب، دوره چهارم، شماره چهارم، صص ۱۴۱ - ۱۷۱.
۱۵. مختاریان، بهاره (۱۳۸۳)، «اکوان دیو، اکومن یا اکوای دیو»، ایران‌نامه باستان، سال چهارم، شماره دوم، صص ۹ - ۴۵.
۱۶. _____ (۱۳۸۶)، «تهمینه کیست؟»، نامه فرهنگستان، دوره نهم، شماره سوم، صص ۱۵۰ - ۱۷۹.
۱۷. نحوی، اکبر و عظیم جبار (۱۳۹۰)، «تحقیقات ایران‌شناسی: شفره رستم یا شفره رُستون؟ (بازخوانی یک واژه در یادگار زریران)»، نامه فرهنگستان، دوره دوازدهم، شماره یکم، صص ۹۸ - ۱۰۲.
۱۸. نصرافهانی، محمدرضا و علی صادقی (۱۳۹۱)، «دگردیسی ایندرا به رستم»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دوره هشتم، شماره بیست‌وهشتم، صص ۲۴۸ - ۲۶۸.
۱۹. یارشاطر، احسان (۱۳۳۰)، «ایندرا»، مجله یغما، سال چهارم، شماره دهم، صص ۴۳۳ - ۴۴۷.