

اسطوره‌شناسی سیاسی در ایران باستان؛ مطالعه موردی رستم

حامد عمویی* دکتر پرچهر شاهسوند**

چکیده

مقاله حاضر، جستاری است در جهان شگرف اسطوره و حماسه و تلاشی است برای شناخت سیاست، بدان گونه که در ایران باستان مورد توجه بوده است و بر این پایه پیوستگی تنگاتنگی دارد با اندیشه سیاسی ایرانشهری. اما از آن روی که بر محور شخصیت رستم مطالعه می‌کند، ناگزیر است به بازخوانی مهمترین منبع موجود درباره رستم بپردازد که همانا «شاهنامه» فردوسی است. این پژوهش می‌کوشد تا نقش‌ها و کارکردهای سیاسی این پهلوان اسطوره‌ای را در سیاست شهریاری ایران باستان به کند و کاو پردازد؛ همو که در بخش حماسی شاهنامه بیشترین جلوه را دارد و در یک سخن محور حماسه ملی است، زیرا نام وی با قدرت و امنیت و آزادی و پادشاهی عجین شده است. تحقیق به آن جهت که نیازمند پایه ای نظری است همت گماشته تا از «نظریه کارکرد اسطوره» بهره جوید و نیز در روش مطالعاتی خود به جز تفسیر و تأویل متن شاهنامه به برخی داده‌های تاریخ باستان نیز نظر افکند و همچنین از روش آماری استفاده نماید. پژوهش با چنین بنیادی در جستار خود به نماد قدرت، نماد امنیت، نماد آزادی و تاجبخش بودن رستم توجه نموده و تلاش می‌نماید به بیشتر زوایای شخصیت رستم از نقطه نظر سیاسی نظر اندازد.

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج
** عضو هیأت علمی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

کلید واژگان

اسطوره، اسطوره‌شناسی سیاسی، ایران باستان، اندیشه سیاسی ایرانشهری، حماسه، رستم، قدرت، تاجبخشی، امنیت؛ و آزادی.

مقدمه

شاید نخستین پرسشی که به ذهن هر خواننده می‌رسد، این باشد که چرا این مقاله به اسطوره‌شناسی سیاسی می‌پردازد و چرا بر شخصیت رستم تمرکز یافته است و متنی چون شاهنامه را که داستان وارگی در آن موج می‌زند چه نسبتی است با سیاست؟ این پرسشی است که می‌بایست پاسخ آن را در بخشی از فرهنگ که به «فرهنگ سیاسی»^۱ نامبردار است به جستار نشست. شناخت فرهنگ سیاسی تنها از راه شناسایی اجزای آن - همچون هر پدیده دیگر - امکان‌پذیر است و «اسطوره»^۲ از مهمترین اجزای هر فرهنگ به شمار می‌رود، چه در وجه غیرسیاسی و چه در وجه سیاسی یک فرهنگ. پس نیاز به «اسطوره‌شناسی سیاسی»^۳ نیازی است مبرم که درحوزه سیاست کمتر بدان پرداخته شده و از این روی کمتر شناخته شده است.

اما چرا شاهنامه و چرا رستم؟ بسیاری می‌پندارند که شاهنامه، چیزی جز داستان‌های کهن و سرگذشت شاهان و پهلوانان اسطوره‌ای و افسانه‌ای ایران نیست که با زبان ساده فردوسی، به سبک خراسانی سروده شده است؛ اما این تنها پوست است نه مغز؛ و نغز آنکه درون مایه نامۀ باستان، بسیار ژرف و پیچیده است و از سرچشمه‌های جهان‌بینی ایرانی برخوردار. اگرچه شاهنامه با نام خود می‌نماید که نامۀ کردار شاهان باشد، اما چنین نیست و پیچدگی از همین نام آغازین می‌آغازد. چرا که این نام، همچنان که کزازی نیز بر این موضوع پای می‌فشارد، به معنای شاه‌نامه‌ها است و نه نامۀ شاهان و فرزانه‌توس نیز چنین نامی را برنگزیده است. شاهنامه یا به گفته فردوسی «نامۀ باستان» به راستی، نامۀ پهلوانان است و اندیشه‌ها و گفتارها و کردارهای آنان؛ و در این میان، بزرگترین و نام‌آورترین این پهلوانان، رستم است. همو که در بخش حماسی نامۀ پهلوانی، بیشترین جلوه را دارد و بزرگترین نقش‌ها را ایفا می‌کند و در یک سخن، محور حماسه ملی است. هر جا که قدرت هست، او نیز هست، هر جا که شاهی در شرف نابودی است، چشم امید به اوست و هر

1- Political Culture

2- Myth

3- Political Mythology

آن‌جا که ایران در خطر تازش بیگانگان قرار می‌گیرد، این رستم است که امنیت آن را پاس می‌دارد همه اینها در روابط سیاسی می‌گنجد. پس رستم دارای نقش‌ها و کارویژه‌های سیاسی است.

بر این پایه، پژوهش پیش‌رو این پرسش را به عنوان پرسش اصلی خود بیان می‌دارد که: «رستم در سیاست شهریاری ایران باستان دارای چه کارویژه‌ها و نقش‌های سیاسی‌ای است؟» و در پاسخ به این پرسش، این فرضیه را بیان می‌کند که: «رستم به عنوان پهلوان اسطوره‌ای شاهنامه در سیاست شهریاری ایران باستان دارای نقش‌ها و کارویژه‌های سیاسی‌ای همچون نماد قدرت، نماد تاجبخشی، نماد امنیت و نماد آزادیگی بودن است.» برای بررسی این فرضیه، پنج داستان از شاهنامه که نقاط عطف زندگی رستم به شمار می‌روند برگزیده شده که عبارتند از داستان‌های زاده شدن رستم، هفتخان او، رستم و سهراب، رستم و اسفندیار و مرگ رستم. نماد قدرت بودن رستم در داستان نخست، نماد تاجبخشی بودن وی در داستان دوم، نماد امنیت بودن این پهلوان در داستان‌های سوم و پنجم به گونه‌ی وجوبی و عدمی و نماد آزادیگی بودن در داستان چهارم پیشکش خواهد شد. پژوهش با بررسی این داستان‌ها و نسبت دادن هر یک از نمادها به آنها، بر آن روی نیست که نگاهی تقلیل‌گرایانه به زندگی رستم داشته باشد و چنانکه از طریق آمار نشان داده خواهد شد در پی آزمون این مطلب است که در هر یک از داستان‌های مورد اشاره، آن نماد مورد نظر برجستگی خاصی دارد، وگرنه در همه داستان‌ها، بیشتر نمادهای پیش گفته حضور دارند.

حال و پس از این مقدمه کوتاه، بنیاد نظری مقاله حاضر از نظر خواهد گذشت و پس از آن به تاریخچه موضوع پژوهش پرداخته خواهد شد. آنگاه فرضیه مورد نظر در چندین بخش بررسی شده و در پایان نیز از همه مطالب ارائه شده نتیجه‌گیری می‌گردد. اما ذکر این نکته نیز لازم است که پژوهش پیش‌رو، به تمامی به نقل داستان‌ها نمی‌پردازد، چه اینکه در این مقاله مجال به قدر کافی نیست و فرض بر آن است که خوانندگان ارجمند از پیش با داستان‌های مورد نظر و فراز و نشیب آنها آشنایی مختصری دارند.

۱. بنیادهای نظری پژوهش

در هر تحقیق اسطوره‌شناسانه، نخستین چالش آن است که تعریفی از اسطوره به دست داده شود به گونه‌ای که موضوع پژوهش را به زیر پوشش خود در آورد. اما از آن روی که هنوز بر سر تعریف اسطوره در میان اندیشمندان اتفاق نظری وجود ندارد، ناگزیر در اینجا چند تعریف بیان می‌گردد.

الف. تعریف اسطوره

در تعریف، ریشه‌یابی نام معرف از اصول رایج است. بر این پایه باید گفت: «اسطوره واژه معرب از اصل یونانی HISTORIA به معنای جستجو و آگاهی و داستان از مصدر HISTAREAN به معنای بررسی کردن و شرح دادن است که جمع مکسر آن در عربی اساطیر خوانده می‌شود.» (۱) از سوی دیگر در تعریف اسطوره برخی این واژه را افسانه و قصه معنا می‌کنند. این معنا، هم درست است و هم نادرست. درست است، زیرا اساطیر در پیکره داستان‌ها بیان می‌شوند و نادرست است، زیرا افسانه‌ها و قصه‌ها داستان‌های دروغین هستند در حالی که اسطوره‌ها داستان‌هایی راست پنداشته می‌شوند. بدین معنا که «اسطوره‌ها آیین‌هایی هستند که تصویرهایی را از ورای هزاره‌ها بازتاب می‌دهند و آنجا که تاریخ و باستان‌شناسی خاموش می‌ماند، اسطوره‌ها به سخن در می‌آیند و فرهنگ آدمیان را از دوردست‌ها به زمان حال می‌آورند و افکار بلند و گسترده مردمی ناشناخته، ولی اندیشمند را در دسترس می‌گذارند.» (۲) بر این پایه است که میرچا الیاده^۱ «اسطوره را در جوامع سنتی، داستانی قدسی و مینوی می‌داند که کارهای نمایان خدایان و موجودات فراطبیعی یا نیاکان فرهنگ آفرین را که در ازل، زمان بی‌آغاز یا زمان بی‌زمان، روی داده حکایت می‌کند و بنابراین روایت پیدایش جهان، جانوران، گیاهان، نوع بشر، نهادها، آداب و رسوم و علل خلق آنهاست. به بیان دیگر اسطوره، روشنگر معنای زندگی است و به همین جهت «داستانی راست» است.» (۳) از دیدگاه نورتروپ فرای^۲ که به الیاده نیز بسیار نزدیک است، «اسطوره، به ساده‌ترین و معمول‌ترین معنا، نوعی سرگذشت یا داستان است که معمولاً به خدا، رب‌النوع و یا موجودی الهی مربوط می‌شود. اسطوره بدین مفهوم با فرهنگ‌های ابتدایی یا با دوره‌های کهن فرهنگ‌های پیشرفته مرتبط است.» (۴) بدین‌سان اسطوره در میان مردم سرزمین‌هایی که دارای گستره فرهنگی بزرگی هستند، ژرفامند بوده و پیوستواری می‌سازد از اسطوره‌های آفرینشی تا شکل‌گیری زندگی در آن سرزمین و پاسداری از آن؛ همچنین پیدایی پایه‌های رفتارهای قوی و فردی و آیین‌های مربوط به آنها. از این روی می‌توان اسطوره را باورهای مقدس پیشینیان دانست که به گونه‌ای داستانی نقل شده‌اند. چنانکه بر همین اساس مهرداد بهار، «اسطوره را اصطلاحی می‌داند کلی و در برگیرنده باورهای مقدس انسان در مرحله خاصی از تطورات اجتماعی که در عصر جوامع ابتدایی شکل می‌گیرد و باورداشت مقدس همگان می‌گردد. اساطیر حتی در ساده‌ترین سطوح خود انباشته‌اند از روایاتی معمولاً مقدس درباره خدایان، موجودات فرا بشری و وقایع شگفت‌آوری که در زمان آغازین با کیفیتی متفاوت از کیفیت زمان عادی، رخ داده و به خلق جهان

1- Mircha Ilyade

2- Nortrop Frye

و اداره آن انجامیده است یا در دوران دوردست آینده رخ خواهد نمود. بدین‌گونه، زمان آغازین و واپسین دو عصر اساطیری ویژه‌اند و زمان حال، یعنی زمانی میان زمان‌های آغازین و واپسین. اعصار تاریخی زندگی بشر، معمولاً در محدوده اسطوره قرار نمی‌گیرد، بلکه در پهنه حماسه می‌گنجد» (۵) که بعدتر بدان پرداخته خواهد شد. اینک مناسب می‌نماید که به نام نظریه‌های اسطوره‌شناسی اشاره گردیده و نیز به بررسی نظریه کارکرد اسطوره پرداخته شود.

ب. نظریه‌های اسطوره‌شناسی و نظریه کارکرد اسطوره^۱

(۱) نظریه‌های اسطوره‌شناسی

بر پایه آنچه تا اینجا گفته شد و به نام برخی از دانشمندان اسطوره‌شناس اشاره گردید، می‌توان مکاتب اسطوره‌شناسی را بدین‌گونه دسته‌بندی نمود: «نظریه‌های تمثیل پردازانه و تاریخی اوهمریستی اسطوره؛ نظریه آرمانی درباره اسطوره؛ دیدگاه‌های زبان‌شناختی، تعلیل و عبادی نسبت به اسطوره؛ اسطوره به عنوان جهان‌بینی بدوی؛ نظریه‌های جامعه‌شناختی اسطوره؛ نظریه‌های ساختارشناختی اسطوره؛ و اسطوره به عنوان مظهر بیان حقایق جاویدان.» (۶)

(۲) نظریه کارکرد اسطوره

بیشتر نظریه‌های نامبرده از سرچشمه‌های پیدایی اساطیر سخن می‌رانند، اگر چه نظریه کارکرد اسطوره نیز از آن روی که به شناسایی اساطیر می‌پردازد، نمی‌تواند به تمامی قلمرو خود را از دیگر نظریه‌ها جدا کند، اما تلاش می‌نماید تا بیشترین وزن خود را بر کاربرد اسطوره‌ها و عملی که آنها در دوره باستان انجام می‌داده‌اند، اندازه‌اند. بر پایه این نظریه، اسطوره، تنها در یک قالب فرهنگی قابل درک می‌گردد، زیرا نظریه کارکرد بر آن است که روایات اساطیری داستان‌گونه‌هایی هستند که برخی از ویژگی‌های جامعه‌ای را که به آن تعلق داشته‌اند گزارش می‌کنند. بر این اساس، اسطوره در «تمدن‌های بدوی و گاه پیشرفته‌تر کار مهمی انجام می‌دهد؛ معتقدات را بیان نموده و اثربخشی مراسم و تشریفات آیینی را تضمین و تأمین می‌نماید. پس اسطوره یک عنصر اساسی تمدن انسانی است و به هیچ وجه افسانه‌سازی یا قصه‌پردازی بیهوده نیست، بلکه برعکس، واقعیتی زنده است که انسان‌های باستانی همواره به آن رجوع کرده و از آن یاری

می‌جسته‌اند. ابدأً فرضیه‌ای انتزاعی یا بیانی و وصفی رنگین با کاربرد گسترده تصاویر و تمثیلات نیست، بلکه به راستی مجموعه قوانین واقعی دین بدوی یا باستانی و حکمت علمی یا سیاسی است... که از این رهگذر به هستی، معنی و اعتبار می‌بخشد... بدین‌روی مهمترین کارکرد اسطوره عبارت است از کشف و نشان دادن سرمشق‌های نمونه‌وار همه آیین‌ها و فعالیت‌های معنی‌دار آدمی؛ از تغذیه و زناشویی گرفته تا کار و تربیت و هنر و فرزاندگی، که این بینش برای فهم انسان جوامع کهن و سنتی اهمیتی به سزا دارد.» (۷) در چنین رویکردی اگر هر کیش، دارای چهار بخش باورها، آیین‌ها، مکان‌های مقدس و پیروان شناخته شود، اسطوره اصطلاحی می‌گردد کلی و سازنده و در برگیرنده باورهای مقدس انسانی. بدین‌سان این باورهای انسانی به حکم تقدسی که می‌یابند، همواره به اجرا درآمده و ایستایی جهان سنتی را به وجود می‌آورند که در آن، همین باورهای مقدس، به گونه‌ای محافظه‌کارانه و کمتر تغییر پذیر بر همه اعمال و رفتارهای آدمی سایه می‌افکنند و به زندگی «انسان در جستجوی معنا» (۸)، معنایی شگرف می‌بخشند. به واسطه همین معنابخشی است که می‌توان گفت از جمله «کارکردهای اسطوره این است که حکایت می‌کند چگونه از دولت سر و به برکت کارهای نمایان و برجسته موجودات فراطبیعی، واقعیت آن گونه که هست پا به عرصه وجود نهاده است. بنابراین اسطوره همواره متضمن روایت یک «خلقت»^۱ است.... افراد اسطوره، موجوداتی فراطبیعی‌اند و به ویژه به خاطر کارهایی که در زمان پر ارج و اعتبار سرآغاز همه چیز انجام داده‌اند، شناخته شده و شهرت دارند. اساطیر کار خلاق آنان را بازمی‌نمایند و قداست یا فقط فراطبیعی بودن اقدامات و اعمالشان را عیان می‌سازند. خلاصه کلام اینکه، اساطیر ورود و دخول‌های گوناگون ناگهانی عناصر مینوی یا فراطبیعی را در عالم وصف می‌کنند. این فوران و طغیان عناصر مینوی است که واقعاً عالم را می‌سازد و آن را بدان‌گونه که امروز هست نشان می‌دهد.» (۹)

از دیگر سو بیشتر اسطوره‌ها برای تداوم یافتن، نیازمند شکلی از نمادگرایی بوده‌اند تا همواره در دسترس باشند. زیرا نشان دادن یک نماد که باری مفهومی را به دوش می‌کشد، همواره برای آدمی آسان‌تر از نقل کل یک اسطوره بوده است. به علاوه اینکه نمادها ساده‌تر در اذهان نقش می‌بستند و همچنین نمادها برای بیان اسطوره‌های رمزگونه بسیار کارآمد بودند. به سخن رساتر «اندیشه‌ای که با تصاویر خیال و رمز، واقعیت و تحقق می‌یابد از طریق نمادهایی متفاوت منتقل می‌شود که عبارتند از: نمادهای آوایی در زبان، نقوش در کتابت، نمادهای لال‌بازی در حرکات و اشارات و اساطیر و خرافه‌ها و مذاهب... نماد، چیزی است

و عموماً شیئی کمابیش عینی که جایگزین چیز دیگر شده و به این علت بر معنایی دلالت دارد. نماد، نمایش یا تجلی‌ای هم هست که اندیشه و تصویر یا حالتی عاطفی را به حکم تشابه یا هرگونه نسبت و رابطه‌ای، چه واضح و بدیهی و چه قراردادی مورد اشاره قرار می‌دهد... به این ترتیب، چیزی ممکن است نماد چیز دیگر شود. به شرطی که احساس، صبغهٔ مشترکی میان آن دو بیابد.» (۱۰) بر این پایه نظریهٔ کارکرد اسطوره، در پی شناخت نمادها و کارکرد آنها در دوره‌ای که به کار گرفته می‌شده‌اند نیز هست و می‌تواند در بیشتر سطوح ساخت اجتماعی به جستار پردازد. بدین‌سان، آن هنگام که برای شناخت جوامع پیشرفتهٔ باستانی که در آنها قدرت متمرکز گشته یا به تعبیری نمادینه شده و به طبع پای سیاست به میان آمده، این نظریه می‌تواند به کار گرفته شود و در این صورت است که به حوزهٔ اسطوره‌شناسی سیاسی وارد شده و کارکرد اسطوره‌ها را در امر سیاست جوامع باستانی، نشان می‌دهد. پس نیاز بر این است که تعریفی از اسطوره‌شناسی سیاسی نیز به دست داده شود.

پ. تعریف اسطوره‌شناسی سیاسی

برخورد دو علم اسطوره‌شناسی و علم سیاست با یکدیگر در یک حوزهٔ نفوذ مشترک پدیده‌ای میان رشته‌ای را به وجود می‌آورد که از آن با عنوان «اسطوره‌شناسی سیاسی» یاد می‌شود. در حقیقت «اسطوره‌شناسی، با بررسی مجموعه‌های اساطیری زنده یا مرده و فرا رفتن از کیفیات عمومی و کلی آنها، در خدمت مردم شناسی قرار گرفته و می‌تواند به علوم سیاسی در امر بررسی تاریخی شکل گرفتن دولت و عناصر تشکیل‌دهندهٔ آن و مواردی از این دست... یاری رساند و خود به طور متقابل از آنها بهره جوید؛» (۱۱) و در تعریف آن می‌توان گفت: «اسطوره‌شناسی سیاسی در پی شناخت مکانیسم‌های ذهنی حاکمیت‌های سیاسی است. شناختی که نمی‌توان آن را در قالب‌های تنگ زمانی و مکانی محدود کرد. اسطوره‌های سیاسی، از دیدگاه انسان‌شناسی، تداومی منطقی در سراسر تاریخ انسانی دارند. تداومی که ظهور و تحول اشکال هنری تکنولوژیک و اساطیری را به صورت دائم با اشکال زیستی از یک سو و با اشکال سیاسی از سوی دیگر پیوند می‌دهد؛» (۱۲) و این اشکال هنری - تکنولوژیک (فناورانه) همواره به پیکرهٔ نظام‌های نمادین جلوه‌گر شده‌اند، به طوری که نظام‌های سیاسی همواره کوشیده‌اند آنها را در اختیار بگیرند، اگرچه گاهی این نظام‌های نمادین بوده‌اند که سرنوشت نظام‌های سیاسی را رقم زده‌اند. در حقیقت «اسطورهٔ سیاسی، داستان جامعه‌ای سیاسی را روایت می‌کند و در موارد بسیار، گزارش یا داستان موجودیت

یا کیفیت تأسیس این جامعه سیاسی در گذشته می‌باشد که حالا بازسازی، اصلاح، تکمیل و نگاهداری از آن ضرورت پیدا کرده است. اسطوره سیاسی در دیگر موارد به گونه‌ای از جامعه سیاسی ارتباط می‌یابد که مقرر شده در آینده ایجاد شود و منظور از بیان آن، ترغیب افراد در تسریع ساخت آن است.» (۱۳) حال که تعریفی از اسطوره‌شناسی سیاسی بدست داده شد، می‌توان در بخش بعدی به تعریف حماسه و ارتباط میان آن و اسطوره پرداخت.

ت. تعریف حماسه و ارتباط میان حماسه و اسطوره

پژوهش از آن روی نیازمند تعریفی از حماسه گشته که بر متنی حماسی تمرکز یافته است. به دیگر سخن آن بخش از شاهنامه که در این مقال به جستار می‌آید، بخش حماسی این اثر می‌باشد. همان بخشی که یگانه پهلوان اسطوره‌ای آن رستم است.

۱) تعریف حماسه

حماسه^۱ در تعریف عبارت است از: «یک شعر تاریخی یا روایتی داستانی از جنگ‌ها و ماجراجویی‌ها در جایی که شخصیت‌های به نسبت بزرگ برای زندگی عادی، پندارها و آرزوهای سترگ مردمان را که دارای اهمیتی ملی است به انجام می‌رسانند. شعرهای حماسی ابتدایی به اسطوره‌ها و افسانه‌ها در هنگامی که انسان و خدایان در وضعیتی همپایه تصور می‌شدند، باز می‌گردد.» (۱۴) به دیگر سخن حماسه در کوتاه‌ترین تعریف «یک شعر بلند است که داستان خیالی خدایان، مردان و زنان بزرگ یا تاریخ ابتدایی یک قوم یا ملت را روایت می‌کند.» (۱۵)

۲) ارتباط میان حماسه و اسطوره

درباره ارتباط میان حماسه و اسطوره می‌توان گفت: «اسطوره بخشی گسترده و گران ارج از ادب جهانی را پدید می‌آورد که در بخش بندهای ادبی، حماسه خوانده می‌شود. ادب حماسی را پیوندی سرشتین و ساختاری با اسطوره است. چه آنکه زمینه سخن در این گونه از ادب، حماسه است و حماسه خود برآمده و برشکافته از اسطوره. اسطوره چونان مامی است که حماسه را در دامان خویش می‌پرورد.» (۱۶) از دیگر

1- Epic

سو «حماسه، فصل مشترک میان اسطوره و تاریخ است... قهرمان حماسه در طول عمر حماسه زندگی می‌یابد و با آن هم عمر است؛ این، نه تنها مقابله با مرگ است که تصویری از جاودانگی نیز به شمار می‌آید... در اساطیرِ خدایانِ جاوید، بی‌مرگند؛ اما در حماسه قهرمان در همین دوره‌ای که می‌زید، چندان دوام می‌یابد که دوره سرآید... (باید دانست) جولانگاه تخیل و آرزو در حماسه، از یک سو، پهنه‌ای بس فراتر از واقعیت تاریخ است و از سوی دیگر دارای پیچیدگی و گسترش و تداوم عرصه‌ی اسطوره نیست.» (۱۷)

به هر روی، نه تنها بسیاری از قوانین تطّور اساطیر بر تطّور حماسه‌ها نیز حاکم است، بلکه اصولاً ارتباط نزدیکی میان اسطوره و حماسه وجود دارد. «علاوه بر نقشی که خدایان در اغلب حماسه‌ها بر عهده دارند، بسیاری از خدایان اقوام کهن نیز، به صورت شاهان و پهلوانان در حماسه‌ها ظاهر می‌شوند.» (۱۸) در بیشتر حماسه‌های ملی، ورود پهلوان نامی به متن اصلی حماسه، شکلی اساطیری دارد که از آن به عنوان آیین بلوغ یا اساطیر بازگشت به زهدان یاد می‌شود. این‌گونه اساطیر «ماجراهای قهرمانان، ساحران یا شمن‌هایی را نقل می‌کنند که بازگشت به زهدان را در واقعیت و نه به صورت رمزی انجام داده‌اند. مضامین برجسته‌ی عدّه‌ی کثیری از این نوع اساطیر عبارتند از بلعیده شدن قهرمان توسط غولی دریایی و خروج پیروزمندانه‌ی او از درون حیوان پس از دریدن شکم بلعنده؛ عبور رازآموز از مهیل دنداندار؛ یا فرو رفتن پرخوف و خطر در غاری یا شکافی که با دهان و یا زهدان مام - زمین، یکی و برابر پنداشته می‌شود. همه‌ی این ماجراها در واقع آزمون‌های رازآموزانه‌ی است که قهرمان با گذراندن پیروزمندانه‌ی آنها، صاحب مرتبه و کیفیت وجودی جدیدی می‌شود.» (۱۹) این کیفیت وجودی تازه همانا رشد معنوی - روانی پهلوان است و درست به خاطر همین رشد است که «در فرهنگ‌های ابتدایی دیده می‌شود نوعی قهرمان نمونه‌وار، کمر به قتل هیولاها می‌بندد و سرچشمه این نوع از ماجرا در حقیقت به دوران پیش از تاریخ باز می‌گردد. هنگامی که انسان در محیطی خطرناک و توحشی شکل ناگرفته، به دنیای خود شکل می‌بخشد، قهرمان پا پیش می‌گذارد و هیولا را می‌کشد.» (۲۰) اما درست در زمانی که این‌گونه اساطیر به جهان انسانی شکل می‌دادند، آرام‌آرام خود به مجموعه‌ای معنابخش برای زندگی تبدیل می‌شدند که بر محوری خاص ایجاد می‌گشت. به عبارت دیگر «مجموع اساطیر همگون، نمایشگر تصویری است که جامعه از پیمان و میثاق اجتماعی‌اش با خدایان و نیاکان و نظام طبیعت داشته است. از این رو، نظریات مربوط به پیمان‌هایی که بعداً وضع شده‌اند، اساطیری هستند که به گویاترین وجه، خردپسند و عقلانی شده‌اند. بنابراین اهمیت اساطیر وقتی از لحاظ محتوا مورد

بررسی قرار گیرند، پیش از هر چیز، جامعه‌شناختی است و بررسی آن جنبه‌ای از علوم اجتماعی محسوب می‌شود.» (۲۱) همواره چنین است که پهلوان اسطوره‌ای در راه پاسداری از این‌گونه میثاق‌ها و پیمان‌های اجتماعی گام برمی‌دارد و همه نیروهای نیک در حماسه، در این راه در کنار او قرار می‌گیرند تا آنجا که «یک جنبه اسطوره‌شناختی وجود دارد که غریبه‌ای ظاهر می‌شود و با ابزاری که در اختیار قهرمان قرار می‌دهد به او یاری می‌رساند. این غریبه نه تنها ابزاری مادی در اختیار او قرار می‌دهد، بلکه از نظر روانی نیز وی را یاری می‌کند و تعهدی روانشناختی و کانونی روانی برای وی به وجود می‌آورد. این تعهد به فراسوی نظام ارادی می‌رود و شخص با حادثه یکی می‌شود.» (۲۲) یعنی پای تقدیر در زندگی او باز می‌گردد. اما به هر روی «قهرمان دو نوع کردار از خود بروز می‌دهد، یکی کرداری است جسمانی و در آن پهلوان دست به اقدامی شجاعانه در نبرد می‌زند یا زندگی کسی را نجات می‌دهد و نوع دیگر کرداری است معنوی که در آن قهرمان یاد می‌گیرد گستره فراطبیعی زندگی انسان را تجربه کند و سپس بازگردد... البته هیچ کردار قهرمان گونه‌ای، بدون دستاورد نیست، می‌توانیم قهرمانی داشته باشیم که شکست می‌خورد اما معمولاً چنین قهرمانی در هیأتی مسخره نمودار می‌شود.» (۲۳) مگر آنکه شکست او در هنگامه رزم نباشد و یا به سخن دیگر در اثر نیرنگی خارج از میدان جنگ و از طرف کسی که او را دشمن نمی‌پنداشته در دام مرگ گرفتار آید. اگر چه درباره ارتباط حماسه و اسطوره سخنان بیشتری می‌توان گفت اما با توجه به حجم مقاله بهتر است به این اندک اکتفا کرده و از آن روی که پژوهش حاضر بر دوره زمانی ایران باستان تمرکز یافته است، قدری نیز درباره اندیشه سیاسی ایرانشهری سخن به میان آید.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

ث. اندیشه سیاسی ایرانشهری

عدالت چیست؟ این پرسشی است که در ابتدای رساله جمهور افلاطون آمده است و تمامی نظریه سیاسی او - همچون بسیاری از نظریه‌های سیاسی دیگر - بر گرد پاسخ به این پرسش دور می‌زند. اما همچنان که فتح‌الله مجتبابی در «شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان» (۲۴) نشان می‌دهد و حمید عنایت نیز در کتاب «بنیاد فلسفه سیاسی در غرب» (۲۵) بر آن صحه می‌گذارد، افلاطون بسیاری از عقاید خود در نظریه سیاسی‌اش را وام‌دار ایرانیان و نوع چینش طبقات اجتماعی جامعه آریایی آن است. از دیگر سو اندیشه سیاسی ایرانشهری نیز همچون نظریه سیاسی افلاطون، بر محور «عدالت» یا «داد»

و فرمانروایی «شهریار فرزانه» می‌گردد؛ و نیز «آمیختگی سیاست به همهٔ اموری که به نوعی با آیین کشورداری پیوند می‌داشته، از ویژگی‌های اساسی نوشته‌های ایرانشهری است. زیرا در دورهٔ باستانی ایران، تأمل در امور سیاسی فرمانروایی با هر اندیشه‌ای دربارهٔ کشورداری به معنای گستردهٔ آن پیوندی ناگسستنی می‌یافته و این امور در درون اندیشه‌ای فراگیر که می‌توان آن را «سیاسی» توصیف کرد، فهمیده می‌شده است. یعنی، در دورهٔ باستانی ایران،... اندیشهٔ فراگیر، اندیشهٔ سیاسی می‌بوده و هر اندیشه‌ای از خنیاگری و معماری تا آداب نشست و برخاست رعیت و بزرگان، شطرنج باختن و آیین‌های مربوط به شکار و... لاجرم، با تکیه بر آن اندیشهٔ فراگیر و در درون آن سامان می‌یافته است. چنانکه مفهوم بنیادین اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری، شاه آرمانی دارای فره ایزدی است» (۲۶) و با «فیلسوف شاه» افلاطون پهلو می‌زند. می‌توان به روشنی گفت «فره ایزدی» - پدیده‌ای در ذات مثالی - یا کمینه باور به آن، نمایاندهٔ «دادورزی» پادشاه بوده است؛ به این صورت که «فرّ به عنوان نمادی که تأیید الهی [خدایانی چون مهر،^۱ آپم نیات^۲ و اهورامزدا^۳] را در برداشت، مؤید قدرت پادشاهی بود.» (۲۷) اگر چه خود پادشاهان تمایل داشتند تا بمایانند که خدایان آنان را برگزیده‌اند، اما به راستی، صفات ویژهٔ آنها بود که باعث می‌شد قدرت را در دست گیرند و مهمترین آنها عدالت بود که به آنها مشروعیت می‌داد و از این مشروعیت، آنان به فرّ یاد می‌کردند. بدینسان در اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری «آن شاهی نیک و فره‌مند به شمار می‌آمد که نسبت به خود و اتباعش بخشنده بود؛ آن شاهی هم که نسبت به خود بخشنده و نسبت به اتباعش آزمند بود، بد به شمار می‌آمد.» (۲۸) از دیگر سو مصالح جهان نیز به شاه وابسته بود، زیرا در این اندیشه، نیک بودن شاه موجب آبادی و خرمی سرزمین‌های زیر فرمان وی شمرده می‌شد و گرایش وی به بدی یا بیداد، سبب‌ساز ویرانی می‌گشت که در کتیبه‌های هخامنشی، از خاستگاه این دگرگونی در احوال شاه، به «دروج^۴» یا «دروغ» تعبیر شده است.

می‌توان گفت مفهوم «فر» در درازنای تاریخ باستانی ایران تغییر بسیار زیادی نداشته است، اما تغییراتی در تعداد نمادهای آن به وجود آمده که شاید سرچشمه گرفته از تغییرات ساختار سیاسی بوده است. به این ترتیب که در دورهٔ هخامنشی، امپراتوری ایران، به ساتراپ‌هایی^۵ (ایالات) تقسیم می‌شد که در آن، هر ساتراپ از استقلال و خودمختاری نسبی برخوردار بود؛ در دورهٔ اشکانی قدرت ساتراپ‌ها نهادینه شد و به این سبب جرگه

1- Mehr/Mitra
2- Apam Napat
3- Ahura Mazda
4- Daruj
5- Athravan

مهیستان به وجود آمد که در اداره کشور شاهنشاه را یاری می نمود و همزمان قدرت او را نیز مهار می کرد، اما در دوره ساسانی با نفوذ دین زرتشت در امور سیاسی، یکی از نخستین دولت های دینی جهان به وجود آمد و نظام سیاسی امپراتوری ساسانی متمرکز گردید به طوری که تمامی نیرو و قدرت در کف شاهنشاه قرار گرفت. بر این پایه هر چه از دوره هخامنشی به سوی دوره ساسانی نزدیک می شویم بر تعداد و اندازه نمادهای فرافزوده می شود که در نقوش باستانی پیداست و نشان دهنده تمرکز قدرت نزد شاهنشاه است.

از دیگر سو، در دوره باستانی «شاهنشاه، پاسدار و نگهدار تعادل میان همه طبقات اجتماعی به شمار می آمد و از طرفی نیز به سبب وجود خاندان های بزرگ -شهریارک ها-، تعادلی نیز میان شاه شاهان و این خاندان ها به وجود آمده بود که به مثابه نهادهای سیاسی در دوره جدید عمل می کردند» (۲۹) و تبلور بارز آن را می توان در مهستان دوره اشکانی دید. طبقاتی که به آنها اشاره شد، اساس جامعه آریایی را تشکیل می دادند و عبارت بودند از: «طبقه دینیار «آثرون»^۱ و در نوشته های پهلوی «آسرون»^۲، طبقه رزمیاریار «رته اشتر»^۳ و در پهلوی «ارتشتار» و طبقه برزیاریار (کشاورز) «واستریه»^۴ و در پهلوی «واستریوش»^۵ (۳۰) این طبقات هر یک دارای خویشکاری معینی هستند و می توان گفت که افلاطون طبقات سه گانه نظم سیاسی مطلوب خود را از آنها برداشت کرده است. اما این گونه تقسیم بندی اجتماعی، خود ریشه در اسطوره های آریایی و کارکردها و کارویژه های ایزدانی داشته است که این قوم به آنها باور داشته اند که به طور خلاصه به دو دوره مهری و زرتشتی تقسیم می شود. در اینجا به علت کوتاهی مقاله به این مطالب اکتفا می شود که در آیین مهر، مهر خدایی است قدرتمند و مبارز بر ضد دروغ، عهدشکنی، خشکسالی، مراقب پیمان و همواره بیدار و پاسدار مردمان آریایی؛ و در دین زرتشت دو نیروی خیر و شر وجود دارد که نماینده نخستین اهورامزداست و نماینده دیگری اهریمن. اهورامزدا فرمانروایی است دانا و یارانش امشاسپندان^۶ و ایزدانند که در برابر آنها کماله دیوان و دیوان قرار می گیرند. به این سان جهان خیر سه طبقه از خدایان دارد و جهان بدی سه طبقه از اهریمنان که در نظام اجتماعی، نیروهای نیک به سه گونه «دینیاریان»، «رزمیاریان» و «برزیاریان» دیده می شود و نیروهای بدی یا دشمنان آنان به ترتیب «دروغ»، «سپاه دشمن»

1- Athravan
2- Athron
3- Rath aeshtar
4- vashtra
5- Vastaryosh
6- Amshaspand

و «خشکسالی» است. در جهان‌شناسی زرتشتی یا مزدیسنا^۱ در پایان زمان اهریمن به دست اهورامزدا و به یاری آخرین سوشیانت^۲ نبود می‌شود و نیز خویشکاری هر طبقه اجتماعی یاری رساندن به مبارزه با دشمن طبقه خویش است تا راهی ایزدی رفته باشد. حال جای دارد اندکی نیز به تاریخچه پژوهش پرداخته شود.

۲. تاریخچه

در بخش تاریخچه تلاش بر این است تا به دلایل سیاسی و اجتماعی سروده شدن شاهنامه از زبان فردوسی اشاره ای کوتاه گردد و پس از آن به آزمون فرضیه پژوهش همت گماشته شود. تازش اعراب به ایران موجب پایان یافتن دوره امپراتوری ساسانی و از میان رفتن استقلال سیاسی ایران گشت و سکوتی دویست ساله را بر ایران حکمفرما نمود، اما «در سالهایی که بغداد شاهد کشتن و به دار آویختن بابک و مازیار و افشین بود، دو قرن سکوت و مبارزه ایرانیان به پایان می‌رسید. از سقوط نهبوند تا کشته شدن بابک دویست سال گذشته بود. شب تاریک هولناکی که جز غریو طوفان‌ها و ناله جغدها هیچ چیز سکوت رعب‌انگیز آن را در هم نشکسته بود. در سکوت هیجان‌انگیز این دو قرن ظلمت‌خیز، بین دو نیروی ایرانی و عرب کشمکش عظیمی درگیر بود؛ در صحنه رقابت‌های نظامی و سیاسی دو حریف کینه‌جو پنجه در هم افکنده بودند و هر کدام می‌کوشید دیگری را به خاک افکنند.» (۳۱) با این حال، «روح ایرانی از تب و تاب نیفتاده بود و برای زنده ماندن دست و پا می‌زد. شاهنشاهی ایران و عظمت گذشته در یادها موج می‌زد و می‌دانیم که گذشته، همیشه زیباتر و پسندیده‌تر از آنچه بوده، جلوه می‌کند. ایرانیان که برای ایجاد جامعه‌ای آزاد و عادلانه، از بنی‌امیه و بنی‌عباس، هر دو، سرخورده بودند، در گذشته افتخار آمیز خویش پناه گرفتند؛ و پس از گذران یک دوران بهت‌زدگی و انتظار، از نو حافظه خود را بازیافتند و خواستار آن شدند که لااقل از جهت روحی و معنوی، شخصیت خویش را احیاء کنند.» (۳۲) به دیگر سخن، چون اعراب بر ایران چیره شدند، چهره‌های برجسته را از میان بر می‌داشتند، حتی آنان که به خدمت ایشان درآمده بودند تا از فشار این قوم بر ایران بکاهند؛ بزرگانی چون ابومسلم، المقفع، خاندان برامکه و...، و از آنجا که در این دوره برای ایرانیان موفقیتی در به دست آوردن استقلال سیاسی حاصل نشد، رو به کار فرهنگی آوردند تا بزرگی خود را در این پهنه به رخ تازیان کشند و بدین‌سان پایه‌های جنبش شعوبیه بنیان گذارده شد تا

1- Mazde Yasna

2- Soshiant

اندیشه سیاسی ایرانی را تداوم بخشد. پس از این دیری نمی‌پاید که دولت ایرانی طاهریان تشکیل می‌شود و دیگر خاندان‌های ایرانی به ایجاد حکومت‌های محلی دست می‌زنند و ایرانیان تا آنجا قدرت می‌یابند که خلیفه بغداد را به زیر سیطره خود در می‌آورند و خود خلیفه تعیین می‌کنند. با این حال این حکومت‌های ایرانی تا ظهور مغولان و برافتادن خلیفه، مشروعیت خود را از حاکم بغداد می‌ستانند؛ اما این مسأله باعث آن نمی‌شد که به بازسازی و یادآوری اندیشه سیاسی ایرانشهری نپردازند. کاری که جنبش شعوبیه پایه‌گذار آن بود و با فردوسی به کمال رسید.

شاعر حماسه سرای ایران «فردوسی، که کنیه وی ابوالقاسم است، در حدود سال ۳۲۹ هجری قمری در روستای باژ در بخش توس از خراسان دیده به جهان گشود. او نام فردوسی را به خود گرفت، زیرا پدرش صاحب باغی بود که با نام فردوس (بهشت) شناخته می‌شد.» (۳۳) فردوسی در خانواده‌ای پا به جهان گذارد که از دهقانان خراسان بودند. «دهقانان که در نخستین سده‌های دوره بعد از هجوم تازیان نقشی پر اهمیت در بازسازی و سازماندهی ایران زمین ایفا کردند؛ بازمانده خاندان‌هایی از زمین‌داران و اعیان متوسط دوره ساسانی بودند و به دنبال چیرگی دستگاه خلیفگان بر ایران زمین، همه توان و نیروی خود را به کار بردند تا با برپایی رستاخیز فرهنگی و سازماندهی پایداری ملی، شکست نظامی ایرانیان از تازیان را جبران کنند. این سازماندهی پایداری ملی و برپایی رستاخیز فرهنگی، بویژه در فاصله فرمانروایی خاندان‌هایی از ایرانیان به دنبال «دو قرن سکوت» حاکمیت دستگاه خلیفگان بر ایران زمین تا چیرگی غلامان ترک تبار به اوج خود رسید و عمده میراث فرهنگ و فرزندی ایران باستان به دوره اسلامی انتقال یافت تا از گزند روزگار ایمن بماند... در میان این دهقانان هیچ چهره‌ای درخشان‌تر از سیمای شکوهمند ابولقاسم فردوسی حکیم و سراینده «خردنامه» ایرانشهری نیست که با شاهنامه خود؛ تاریخ حماسی ایران زمین را با سود جستن از همه دفترهایی که از گفته باستان بازمانده بود، همچون کاخی بلند و گزند ناپذیر برافکند و بدین‌سان، بخش بزرگی از آن میراث را از ورطه نابودی رها ساخت... از نظر تداوم تاریخی و فرهنگی ایران زمین، در کنار زبان و اندیشه فلسفی، اندیشه سیاسی ایرانشهری یکی از عمده‌ترین عوامل تداوم ایران زمین باید به شمار آید و تأمل درباره هویت تاریخی و فرهنگی ایرانیان جز از محتوای تحلیلی از تداوم اندیشه سیاسی ایرانشهری امکان‌پذیر نیست» (۳۴) و چنان است که هر سه عنصر نامبرده، یعنی، زبان، اندیشه فلسفی؛ و اندیشه سیاسی ایرانشهری در کنار یکدیگر در شاهنامه آمده است. با تأمل در کار فردوسی دیده می‌شود که «منظور وی از پرداختن به آن «نامه نامور شهریار»، چیزی جز ارائه نوع عالی، یا نمونه آرمانی

شهریاری به عنوان دستگاهی که بر پایه منافع و مصالح کشور، و رای منافع و مصالح اخلاق فردی، نهاده است نبوده. این الگوی شهریاری که در دو نقش موازی و مکمل پادشاهی و جهان پهلوانی شکل می‌گیرد، اگرچه در شاهنامه از خلال سرگذشت شاهان و پهلوانان می‌گذرد، اما در حقیقت خودساختی واری وجود و یا سرنوشت اسطوره‌ای یا تاریخ آنان است.» (۳۵) بدین سان است که «شاهنامه در طول عمر هزار ساله‌اش، دمساز جاودانه ملت ایران بوده است و شریک غم‌ها و شادیهایش. هموطنان ما در این ده قرن پرفراز و نشیب، بی‌هیچ تصنع و تبلیغی این شاهکار حماسی را قباله حیثیت و سند افتخار ملی خود دانسته‌اند؛ و هر صنف و دسته‌ای به وسع فهم و اقتضای حالش، آن را در مرکز توجه جامعه کشانده است و به یاد هموطنان خود آورده، گروهی شبهای سرد و طولانی زمستان را با خواندن سرگذشت پهلوانان گرم و کوتاه کرده‌اند، و جماعتی با نقل داستانهای باستان، محفل نقالی قهوه‌خانه‌ها را حال و رونق بخشیده‌اند. گاهی ابیات پرهیمه‌اش، ضربه‌های تنبک مرشد را در گود زورخانه دلنشین کرده است و زمانی نقش رستم و دیو سپید، در و دیوار گرمابه‌ها را زینت داده. از یکسو نهیب رجزهای پهلوانان، خون شرف و حمیت در عروق جوانان وطن جوشانده است و از دیگر سو وصف قیام کاوه، در ظلمات ستم، نور امیدی بر دل‌های افسرده پاشانده. گاهی تأملات حکیمانه فردوسی در اثنای داستان‌سرایی، طبع افسانه‌پسند خلاق را به تفکری عبرت‌آموز کشانده است، و گاهی اندرزهای خردمندانه‌اش مددکار ذهن پندآموز پیران گشته.» (۳۶) باری، شاهنامه افسره فرهنگ و اندیشه ایران زمین است که داستان‌ها و افسانه‌هایش، از پای گرفتن و بالیدن کشوری کهن حکایت می‌کند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۳. رستم به عنوان پهلوان اسطوره‌ای شاهنامه در سیاست شهریاری ایران باستان دارای نقش‌ها و کارویژه‌های سیاسی‌ای همچون نماد قدرت، نماد تاجبخشی، نماد امنیت و نماد آزادگی بودن است.

الف. رستم نماد قدرت

پژوهش پیش رو نماد قدرت بودن رستم را در داستان زاده شدن وی بررسی می‌نماید. اما نخست باید دانست «بررسی پدیده قدرت در شاهنامه از این رو جالب توجه است که این شاهکار حماسی، تنها به بیان رویدادهای نظام پهلوانی نمی‌پردازد، بلکه در میان داستان‌های آن، حکمت و اخلاق نیز موج می‌زند

و به حکمت عملی که سیاست باشد... در این اثر توجه شده است. در هر رویداد شاهنامه، دست قدرت در کار است و حوادث بیشتر بنا به ملاحظات سیاسی روی می‌دهند و برخوردها و کشمکش‌ها میان شاهان و دارندگان قدرت است.» (۳۷) با این پیش گفته، لازم است ابتدا تعریفی از قدرت آنگونه که در اینجا مد نظر است داده شود.

به طور خلاصه در تعریف قدرت «می‌توان آن را همچون نیرویی دائمی شرح داد که از روی عادت درباره آن آگاهی داده می‌شود و وسایل مادی اجبار را در اختیار دارد.» (۳۸) همچنین باید توجه داشت هسته اصلی تعریف قدرت که همانا توانایی اجبار دیگری به کاری که دلخواه او نیست، می‌باشد؛ از گذشته تا کنون هیچ تغییر نکرده است و در این میان در هر دوره فقط ابزارهای مادی و غیرمادی (مشروعیت‌ساز) اجبار تغییر می‌کند، اما خود اجبار است که تغییر نمی‌یابد. پس از این تعریف کوتاه درباره قدرت، اینک می‌توان در چندین بخش نماد قدرت بودن رستم را به آزمون گذارد.

۱) زال و عشق او به رودابه

زال دست‌پروده سیمرغ و رودابه ضحاک تبار، شیفته یکدیگرند، اما منوچهرشاه و سام که می‌ترسند از پیوند این دو، موجودی اهریمنی پدید آید و ایران را به نابودی کشد با این پیوند مخالفند. پس هر دو با ستاره‌شماران و موبدان خود رای می‌زنند و چون به آنان گفته می‌شود با این ازدواج موجودی پدید می‌آید که پر قدرت است و نگهدار ایران، دست از ناسازگاری خویش بر می‌دارند. توصیف ستاره‌شماران آنان از این موجود چنین است:

«کمر بسته شهریاران بود زال جامع علوم به ایران پناه سواران بود» (۳۹)

بدین‌سان شهریار ایران می‌داند که خویشکاری خویش را در راستای قدرتمند بودن ایران به انجام رسانده است. به واقع رستم تنها می‌تواند میوه چنین عشقی اسطوره‌ای باشد که دو عاشق آن، به مقتضیات سیاسی ارزشی نمی‌نهند و در پی یافتن تجربه از خرد خویشند. اما پیوند آنان پیکره‌ای «برون همسری» دارد که خود از رشد اجتماعی و خروج آن از حالت قبیله‌ای نشان دارد و پرورنده زمینه‌های ادب حماسی است.

۲) زاده شدن رستم

اندکی از پیوند زال و رودابه نمی‌گذرد که رودابه آبستن می‌شود و کودکی را در شکم می‌پرورد که

زایش او سرآغاز زایش حماسه است. «با تولد او، همه عناصر و عوامل اساطیری و حماسی که در داستان زال پدیدار شده بودند، گرد می‌آیند و هر چند که این زایش در مورد زال، جنبه معنوی داشت، در مورد رستم وجهه‌ای عینی و مادی می‌یابد. از همین رو است که وجود زال و رستم در پی تکمیل هم، وحدت لازم حماسه را ارائه می‌نماید. زایمان رودابه، زایش قدرت مادی حماسه است. رستم از آغاز، با پیکری عظیم در زهدان او زندگی را می‌آغازد. رودابه با رستمی در زهدان و زال با سیمرغی رهایی‌بخش، تولد پهلوان حماسه را نوید می‌دهند.» (۴۰) با ورود رستم به شاهنامه، همه چیز رنگ دیگر می‌گیرد و ورود وی از دگرگونی ای آرامش‌بخش و پر از امنیت و اطمینان به نگاهبانی از ایران خبر می‌دهد. اگر چه او انسانی است حماسی، اما آن بخش اسطوره‌ای وجود او دگرگونی‌ساز است، زیرا هویت کلی و اصلی اسطوره با یک دگرگونی کلی همراه است. به هر روی «تبدیل نیروی معنوی زال به نیروی مادی رستم و... فعلیت یافتن اندیشه و تخیل و برآورده شدن آرزوی پیدایی قدرتی چون رستم گویی بی‌دخالیت نیرویی غیر طبیعی، میسر نیست. پس سیمرغ عامل این تبدیل و فعل‌پذیری آرمانی می‌گردد.

۳) سیمرغ

رستم، بخش مینوی وجود خویش را از سیمرغ و به واسطه زال می‌گیرد. این سیمرغ است که می‌داند او چگونه باید زاده شود. رستم چنان پیکره‌ای بزرگ و تنومند دارد که تولد او تنها به گونه‌ای اسطوره‌ای امکان‌پذیر است. اما سیمرغ، «مرغ داستانی شاهنامه، در اوستا «مِرغُوسْتَن» نام دارد. از این پرنده در فقره ۴۱ بهرام‌یشت و فقره ۱۷ رشن‌یشت یاد شده است. از این فقرات چنین بر می‌آید که او بر درختی در دریای فراخکرت آشیانه دارد که درختی است درمان‌بخش.» (۴۱) بر این پایه می‌توان سیمرغ را که بر این درخت همه‌تخمه لانه دارد با ایزدان طبقه سوم دین زرتشتی مرتبط دانست که به طبقه کشاورزان تعلق دارند، زیرا کشاورزی با گیاهان سروکار دارد و زندگی‌بخشی از آن گیاه است و به این واسطه سیمرغ نیز کارویژه‌ای زندگی‌بخش می‌یابد که در زایش رستم بازتابانیده می‌شود.

۴) فر رستم

بیشتر، فر را ویژه شاهان به شمار می‌آورند، اما «در اوستا، دو واژه برای «فر» در ایران زمین آمده است،

یکی «فرّ کیانی» و دیگری «فرّ ایرانی» که دومی مردمان ایرانی را از چهارپایان و گله، از شکوه و دانش و خرد برخوردار می‌کند و اولی نیز مایه دولت و چیرگی بر بیگانگان است. «(۴۲) پس هر ایرانی، می‌تواند فرهمند باشد و می‌توان گفت «فرّه» نشانه‌ای است از پشتیبانی نیروهای فراطبیعی از انسان ابتدایی؛ به این واسطه باور ایرانیان بر این بوده است که چهره پهلوانان و شاهان بزرگ در هنگام زایش از مادر می‌درخشیده است یعنی آنان فرهمند بوده‌اند. بر این پایه آنگاه که رودابه به یاری سیمرغ، توانسته رستم را به جهان آورد، وی را در آغوش می‌گیرد، لب به خنده می‌گشاید و در آنگاه:

«بخندید از آن بچه سرو سهی
بدید اندرو فرّ شاهنشهی» (۴۳)

این فرّ را می‌توان از آن سیمرغ دانست که اینک به رستم رسیده است. با توجه به اینکه خود او دستور می‌دهد پس از اینکه رستم را با شیوه‌ای اسطوره‌وار از پهلوی رودابه بیرون آوردند، برای بهبودی رودابه، زال چنین کند:

«برو مال از آن پس یکی پرّ من
خجسته بود سایه فرّ من» (۴۴)

بدین‌سان باید پنداشت فرّ سیمرغ برای خاندان زال، همان کارکردی را دارد که فرّه ایزدی برای خاندان کیانیان. این دو فرّ به هر حال نشان از قدرت صاحب آنها دارد و این قدرت در وجه تسمیه نام رستم نیز وجود دارد زیرا در آن هنگام که رستم زاده می‌شود، چنین گفتاری از زبان رودابه جاری می‌گردد:

«برستم بگفتا غم آمد بسر
نهادند رستم نام پسر» (۴۵)

رستن رودابه معنایی جز رها شدن وی از درد ندارد، زیرا نوزادی کوه‌پیکر در شکم داشته است. ذبیح الله صفا که به جستار نام وی در اوستا پرداخته، واژه «رُستختم»^۱ به معنای دارنده «بالای زورمند» و «صاحب قامت قوی» را مربوط به وی دانسته است. این بالای زورمند اسطوره‌ای، پژوهش را به سوی سرچشمه پیدایی آن که همانا ارتباط رستم با خدایان و طبقه اجتماعی او می‌باشد رهنمون می‌سازد که اینک از آن سخن می‌رود.

۵) رستم، خدایان و رزمیاری

در پیوند طبقات اجتماعی باستانی آریایی، «دومزیل، خدایان هند و ایرانی را با طبقات سه‌گانه جامعه

آریایی تطبیق می‌دهد. بدین سان او، میتره^۱ (مهر) و ورونه^۲ را نمایندگان دو جنبه «دیناری» و «شهریاری»، «ایندره»^۳ را نمودار طبقه «رزمیار» و «ناستیه‌ها»^۴ را مطابق با طبقه «برزیار» به شمار می‌آورد. وی همین ترتیب را در میان خدایان زرتشتی نیز می‌یابد و آنها را بر حسب طبقات سه‌گانه پیش گفته بخش بندی می‌نماید.... بنابراین او «ورمزد»^۵ را با طبقه نخست، «مهر» را با طبقه دوم «رزمیاران» و «آناهیتا» را با طبقه سوم اجتماع آریایی مرتبط می‌داند. دومیل، در این گفتار داریوش، که از اهورامزدا خواستار است تا ایران را از «دروغ»، «سپاه دشمن» و «خشکسالی» نکه دارد نیز، همین ترتیب را ملاحظه می‌کند. «(۴۶) از این رو، دروغ در برابر دیناران و شهریار، سپاه دشمن در برابر رزمیاران و خشکسالی در برابر برزیاران قرار می‌گیرد و پیداست در تغییراتی که خدایان هند و ایرانی در ایران یافته‌اند، «میتره» پس از مدتی جای «ایندره» را گرفته است و به عنوان خدای «رزمیاران» یا «ارتشتاران» شناخته شده، اگرچه در ایزدان طبقه سوم جای دارد. «آندر» به پهلوی و «ایندره» در اوستا، از کماله دیوان - دستیاران اهریمن و دیوان طبقه دوم- و دشمن اردیبهشت امشاسپند است. در آثار «ودایی»، ایندره خدایی است سخت نیرومند، ولی در ادبیات اوستایی از مقام خدایی به دیوی تنزل یافته است. از یک مقایسه میان میتره و ایندره این نکته فهم می‌شود که «مهمترین جایی که اساطیر «ودایی» متعلق به ایندره در اساطیر حماسه‌های ایرانی ظاهر می‌شود و بر اثر آن مطمئن شد که شخصیت ودایی ایندره، شخصیت هند و ایرانی است، دقیقاً حماسه‌های مربوط به رستم است. در واقع اساطیر پیرامون ایندره و خود ایندره از جهان خدایان ایرانی بیرون آمده و به صورت رستم و پهلوانی‌های او، در حماسه‌های ایرانی جای گرفته‌اند.» (۴۷) از این رو «رستم می‌بایست به گونه‌ای غیرمعمول، از پهلوی مادر به گیتی درآید، زیرا ایندره، پهلوان خدای هند و ایرانی، از پهلوی مادر بیرون آمده بود. رستم، می‌بایست در کودکی پهلوانی کند و پیلی مست را برکوبد و در جای بکشد؛ زیرا ایندره، هنوز کودکی نوزاد بود که چرخ خورشید را به حرکت در می‌آورد. رستم نیز چو او، گرز خویش را به ارث می‌برد. به همان گونه که ایندره، افشرد گیاه هوم را پیوسته می‌نوشد، رستم نیز می‌خوارهای بزرگ است. رستم به درشتی اندام، چنان شهره است که ایندره... ودرختی را چون سیخ کبابی در دست می‌گیرد و گوری را چون تکه گوشتی بر درخت بریان می‌کند.» (۴۸) تمام این همسانی‌ها، یکی نشان از قدرتمند بودن

1- Mitre

2- Verone

3- Indre

4- Nastiyes

5- Ormazd

و نماد قدرت بودن رستم دارد و دیگر اینکه، با پذیرش این فرض که رستم پهلوانی از سکاویان بوده که اندکی دیرتر به ایران آمده‌اند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که آنان پس از زرتشتی شدن دیگر اقوام ایرانی، به این دین روی آورده‌اند و به این واسطه پهلوان خود، رستم را همچون ایندره آفریده بودند. اگر چه رستم به ایندره شبیه است، اما این امر منجر به آن نمی‌شود که با میتره همسانی نیابد، زیرا می‌بایست با اساطیر آریایی ایرانی شده نیز پیوند می‌یافته تا وارد حماسه ای ملی شود. از این رو، آنجا که «مهر» پشتیبان رزمیاریان است، رستم مهمترین یاور سپاه ایران شمرده می‌شود؛ آنجا که میتره بخشنده فرّه شاهی است، رستم نیز تاجبخش است؛ آنجا که میتره نگهبان آفرینش اهورامزدا است، رستم پاسدار ایران است؛ میتره پیمان‌شکنان را گرفتار می‌کند و رستم دیوان را؛ میتره یآوری چون ایزد بهرام دارد و رستم یآوری چون رخس. بدین سان، «رستم پهلوانی است سراپا شگفتی؛... زادن او، بالیدن او، اسب گزیدن او همه شگفت و بی‌پیشینه است، زور بازویش شگرف است؛ گرزش نهصد من گرانی دارد، جام باده‌اش چنان است که بر آن زروق می‌تواند راند؛ چند صد سال در جهان می‌زید و... چرا رستم چنین است؟ پاسخ این است: چون رستم نامی اسطوره‌ای است، نه چهره‌ای تاریخی... هزاران پهلوان ایرانی که در درازنای سده‌ها، گمنام، به نام و یاد ایران، در پهنهٔ پیکار، مردانه جان باخته‌اند، درهم فرو فشرده‌اند و از آن میان، نمادی برآمده است به نام رستم که همهٔ آنان را به شیوه‌ای رمزی در خود نهفته می‌دارد و باز می‌تابد. رستم همهٔ آن پهلوانان بی‌نام و نشان است.» (۴۹) آری رستم، نمودار «قدرت» هویت جمعی یک ملت است. آرزوها و آمال ملی، وی را چنان می‌پروراند که نمودار قدرت یک ملت باشد و دست آخر این بیت از زبان سام دربارهٔ رستم، نه از زبان او، که از زبان ملتی که به اسطوره‌ای پر قدرت نیاز داشته تا آرزوهای دیرینه‌اش را در او بازتاباند، آرزوی جاودانگی و شکست ناپذیری:

«کنون شد مرا و تو را پشت راست نباید جز از زندگانش خواست» (۵۰)

حال باید دید که رستم این نماد قدرت، چگونه قدرت خام خویش را برای شهریار ایران به کار می‌برد و این مطلبی است که در بخش بعد به آن پرداخته می‌شود..

ب. رستم نماد تاجبخشی

در تعریف تاجبخش می‌توان گفت تاجبخش، کسی است که در قدرت فرمانروایی نفوذ دارد و در ایران باستان نماینده‌ای است از طبقهٔ دوم جامعهٔ آریایی؛ یعنی فردی از طبقهٔ ارتشتاران که خود در دوره‌ای، در هر

ساتراپ (ایالت) از ایران باستانی فرمانروایی داشتند و شهریارک‌هایی را به وجود آورده بودند. در هنگام جنگ، اینان به یاری شاهنشاه می‌آمدند و از دولت مرکزی پاسداری می‌نمودند. در دوره اشکانی همینان بودند که در جرگه مهستان گرد آمده و بر کار شاه نظارت می‌کردند تا از راه «داد» به کزی نگراید و بدین‌سان فره او بپاید. کار گزیدن شاه نو یا به عبارتی مشروعیت دادن به وی که در شکل «فر» و «تأیید» خدایان (اهورامزدا و مهر) بازتابیده می‌شد نیز، از آن اینان بود. اما در شاهنامه تاجبخش، جهان پهلوان است که نماد قدرت ایران شمرده می‌شود. بدین‌گونه وی می‌باید شاهنشاه دارای فره را از خطر باز دارد و در جنگ بدو یاری رساند و او را در راه «داد» باقی نگاه دارد. آنچه در این بخش مورد بررسی قرار می‌گیرد کارویژه سیاسی تاجبخشی رستم در داستان هفتخوان است.

۱) رستم و تاجبخشی پیش از هفتخوان

ایران زمین در دوره منوچهر شاه، گرفتار تورانیان می‌شود و این گرفتاری تا دوره شاه نوذر نیز ادامه می‌یابد؛ تا آنجا که نوذر به دست افراسیاب کشته شده و فره از ایران رخت می‌بندد و کیان ایران به خطر می‌افتد. پس از نوذر، زوطهماسپیر تخت می‌نشیند، اما همچنان جنگ و گریز ادامه می‌یابد تا اینکه زال که جهان‌پهلوان گشته و سیستان را از تازش تورانیان دور داشته است، رستم را برای آوردن کی‌قباد، به البرزکوه آیینی می‌فرستد و با آمدن وی، فره ایزدی به ایران بازگشته و جنگ پایان یافته و ایران به سوی خرمی می‌رود. بر این پایه می‌توان دریافت «ساخت معنایی شاهنامه در بیان روند شهریاری دو مرحله دارد. مرحله نخست آن، یعنی دوره پیشدادیان، بیانگر روند سازمان‌یابی سیاسی جامعه و تأسیس شهریاری در محور شهریاری جهان‌پهلوانی است و مرحله دوم، پس از فترت کوتاه فر در دوران نوذر و زوطهماسب، با پادشاهی کیقباد و جهان‌پهلوانی رستم، آغاز می‌شود. این مرحله دوم را می‌توان، باز نمودن چگونگی کارکرد شهریاری در ایران باستان دانست که خود به دو بخش حماسی و تاریخی تقسیم می‌شود. فردوسی در دوران حماسینشان می‌دهد که بزرگ‌ترین عامل مخل و انحطاط‌آور کارکرد شهریاری، تراکم قدرت پادشاه و گرایش او به استبداد و خودپسندی است» (۵۱) و در حقیقت، این روند با بر تخت نشستن کاووس پس از کی‌قباد و خودخواهی‌های او آغاز می‌شود.

۲) دیوان مازندران

چون کاووس به شاهی می‌رسد، راهِ آپیش می‌گیرد و به وسیلهٔ دیوی از مازندران فریفته شده و برای تسخیر مازندران راهی آن دیار می‌گردد، زیرا می‌پندارد:

«ولیکن مرا از فریدون و جم
فزونست مردی و فرّ و درم» (۵۲)

بدین‌روی، وی مست بادهٔ قدرت می‌شود و از راه راست، سر برمی‌تابد. همان راستی که زرتشت با این گفتار برای شهریاران خواهان آن است: «ای اهوره، ای اَشَه، کیِ راستی و منش نیک و شهریاری مینوی به سوی ما خواهد شتافت؟» (۵۳) این گفته زرتشت در پرسمان با اهورامزدا از آن روست که در مقایسه جهان‌بینی ایرانی با اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری، شاه، کارویژه‌های اهورامزدا را بر عهده دارد و همواره باید راستی و داد و منش نیک راپیشه کند و چون به راه آز رود، فرّه از او گسسته خواهد شد. مغرور شدن کاووس همان و به رای دیوان گوش سپردن همان. سرزمین دیوان، مازندران است «سرزمینی نمادین، در «جغرافیای اسطوره‌ای» و گونهٔ نمادین سرزمین‌هایی است که ایرانیان آنها را دشمن می‌داشته‌اند.» (۵۴) دیوان نیز از نگاه زرتشت، خدایانِ آیینِ آریاییان پیش از مهاجرت به ایران بوده‌اند و نیز چنانچه در یسنا ۴:۴ آمده است: «کسانی که با خرد بد و با زبانِ خود، خشم و رشک را می‌آفرینند؛ و مردمِ سازنده و پرورشگر را از کار خود باز می‌دارند... دیوانی هستند که نهاد و یابش مردم را به دروغ می‌کشاند.» (۵۵) رفتن کاووس شاه به مازندران جز تیرگی چشم او و در بند شدنش سود دیگری ندارد و اینک رستم است که باید با گذر از هفتخوان، او را از چنگ دیوان رهایی بخشد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۳) رستم و رشد روانی و معنوی در هفتخوان

گرفتار شدن کی‌کاووس به دست دیوان، فرّه ایزدی را از ایران دور می‌کند و باید راهی برای رهایی وی و تاجبخشی دوباره به او پیدا شود. پس زالِ چاره‌جو، رستم را در پی وی گسیل می‌دارد و رستم در این سفر با گذر از هفتخوانِ خطرناک شاه را نجات می‌دهد. رستم در این سفر، رشد معنوی می‌کند و به دوران بلوغ خود پای می‌گذارد. او باید زایشی روانی تجربه کند و به این واسطه به راهی می‌رود که با بازگشت به زهدان و گذر از آن در شکل رفتن به شکافی در زمین (راهی باریک و پر پیچ و خم و خطر) همسان پنداشته می‌شود تا پهلوان، با گذر از آن کیفیت وجودی تازه‌ای بیابد. این تولد دوباره که پیکره ای اسطوره‌ای دارد،

به هفت پله آیین مهر در سلوک فردی شباهت دارد. اگر چه کاملاً همنام با مراحل آن نیست. آن هفت پله مهری عبارتند از: کلاغ، پوشیده (نامزد)، جنگی (سرباز)، شیر، پارسی، مهر پویا؛ و پیر (پدر). در اولین نبرد شیر در پی رستم می‌آید که نماد «قدرت و شهریاری پادشاهی نیروهای شرور در اینجا... و نماد نیروی غریزی مهار نشده و عنان گسیخته است.» (۵۶) در دومین پله، رستم با تشنگی روبه‌رو می‌شود که نشان از مقاومت او در راه تاجبخشی و پاسداری از ایران دارد و از پروردگار برای چیرگی بر آن یاری می‌جوید و این نشانی است از گام برداشتن او در راه اهورامزدا و نیکی. در خوان سوم، رستم با ازدها هم‌نبرد می‌شود که نمادی است از اهریمن. در خوان چهارم جادوگر به رویارویی او می‌آید و خوان‌های بعدی نیز مبارزه با دیوانی با نام‌های اولاد و آرژنگ و سپید است. بدین ترتیب «در خوان اول رخس، در خوان دوم مقاومت، در خوان سوم زورمندی، در خوان چهارم تأیید ایزدی، در خوان پنجم تدبیر و چالاک‌ی و در دو خوان ششم و هفتم باز زور و جسارت و قدرت رستم، به کار می‌افتد و او را پیروز می‌گرداند.» (۵۷) گذر از این هفت‌خوان نه تنها به معنای رشد روانی رستم و پای گذاردن کامل او به حماسه ملی است، بلکه نشانه‌ای است از اینکه وی در به‌کارگیری قدرت خویش به عنوان نماد قدرت ایران توانسته تمرکز پیدا کند. اما آیا این رشد معنوی می‌تواند دلیل موجهی برای ایجاد این داستان باشد؟ پاسخ این است که خیر، آنچه مهم‌تر می‌نماید رهایی شاه از بند به واسطه مشروعیت سیاسی اوست.

۴) مشروعیت سیاسی در اندیشه ایرانی شهری

در ایران باستان مشروعیت شاهنشاه در قالب اندیشه سیاسی ایرانی شهری وابسته به «فرّ» بوده است. به عبارتی می‌توان «فرّه ایزدی» را محور اندیشه سیاسی ایرانی شهری دانست. در «زامیاد یشت کرده‌های ۱ و ۲ آمده است: «فرّ کیانی نیرومند مزدا آفریده را می‌ستاییم، آن فرّ بسیار ستوده، زبردست، پرهیزکار، کارگر، چُست را که برتر از سایر آفریدگان است. فرّی که از آن اهورامزدا است با آن اهورامزدا آفریدگان را پدید ساخت... تا آن‌که گیتی را نو سازند... فرّی که از آن امشاسپندان است. آن شهریاران، تنددیدگان، بزرگواران، بسیار توانایان، دلیران اهورایی زوال‌ناپذیر مقدس» (۵۸) از سوی دیگر، «در اوستا، این مهر است که می‌تواند «فرّ» را به کسانی ارزانی دارد یا به خواست خویش، آن را از کسانی که از تباهکاری شادمان می‌شوند، باز پس گیرد.» (۵۹) اما به هر روی «فرّ» وابستگی زیادی به شایستگی‌های شاه دارد و بدین‌سان هرچه شایستگی‌های پادشاهی بیشتر باشد، «فرّ» او بیشتر است و محور این شایستگی را در هنگام فرمان

راندن می‌توان «دادگر» بودن شاه دانست. دادگر بودن شاه نیز به این معناست که آنکه فرمان می‌راند، بیش از اندیشه به منافع خویش باید در اندیشه منافع مردم باشد که از آن در اوستا به «آباد کردن» کشور نام برده شده است. در «هات ۵۱ یسنا آمده است: «درود بر شما ای گاتهای مقدس، سلطنت و شهریاری، هرگاه که نیکخواه مردم باشد نعمت و فراوانی همراه خواهد داشت و این نعمت با عدل و داد توزیع می‌شود.» (۶۰) پس «داد» محوری در اندیشه ایرانی‌شهری است که فرزاندگی و کردار اهورایی را می‌رساند و موجب آن می‌شود تا پهلوانان از شاهی پشتیبانی کنند.

کاووس تا آن زمان که به آسمان و جایگاه ایزدان نرفته، از نگاه اندیشه سیاسی ایرانی‌شهری مشروعیت دارد و بر این اساس است که رستم به نجات او شتافته، «دادیاری» نموده، تاجبخش شده است و خویشکاری خود را به انجام می‌رساند و شاهنشاه دارای فره ایزدی را به ایران باز می‌گرداند. از این رو «رستم نه فقط جزئی از روایات پادشاهی است، بلکه بخشی جدایی‌ناپذیر از خود مفهوم پادشاهی نیز هست. در اینجا توجه معطوف به مفهوم «فرّ» و رابطه رستم با آن است. واژه «فرّ»... مظهر قدرت، حاکمیت و اقتدار است و به این معنا با پادشاهی به طور مشخص ارتباط دارد، به خصوص با پادشاهی کیانیان... رستم، به خاطر پاسداری از «فرّ» پادشاه، پیوسته بیش از خود پادشاهان ملی، پشتیبان ایران است. بعضی گفته‌اند که رستم ثابت است، در حالی که چهره شاه متغیر، تار و پیچیده است؛ گاهی متجلی می‌شود، ولی دوباره پنهان می‌گردد.» (۶۱)

بنابراین رستم، همچون امشاسپندان که در کار گیتی اورمزد را یاری می‌کنند، به یاری شاهنشاه ایران بر می‌خیزد و تلاش می‌نماید تا او در راه راستی گام برداشته و از راه «داد» به کژی نگراید. پس می‌توان وی را دارای صفت «دادیار» دانست. همچنان که «مهر» ایزد طبقه رزمیاریان فر را می‌بخشد، او نیز در همسانی با کارویژه‌های ایزد مربوط به طبقه خود، از «فرّ» پاسداری می‌نماید. رستم پس از اینکه کاووس را می‌یابد، برای بینا کردن چشمان او که کنایه‌ای است از نابینا شدن چشم خرد کاووس، در خوان هفتم به جنگ دیو سپید رفته، او را از پای درآورده و خون جگر وی را در چشمان کاووس می‌چکاند تا شاه بینا شود. این خون، نمادی است از قدرت دیو سپید و در اساطیر گوناگون چنین قدرت و نمادی همواره ظاهر می‌شود. این خون، آرزوی کاووس را به قدرت از میان برده و او را بینا می‌کند. رستم خون را برای خود نمی‌خواهد، زیرا خود نماد قدرت است و با رشد معنوی‌ای که نموده گرفتار آن نمی‌شود. اما اینکه داستان هفتخوان با جنگ مازندران پی گرفته شده و در آن رستم شاه مازندران را از پای در می‌آورد، برای کوچک نمودن شاه در برابر

پهلوان اسطوره‌ای، رستم، است. زیرا رستم کاری را به سرانجام می‌رساند که کی‌کاووس نتوانسته از عهدۀ به پایان بردن آن برآید.

داستان جنگ مازندران، در حقیقت، نمادی از کشورگشایی یک دولت پس از پای گرفتن و سامان یافتن است. همچنین داستان شاهی است که از قدرت وی را فراگرفته؛ اما این شاه، دارای مشروعیت سیاسی است که از پدر خود به ارث برده و نیز داستان پهلوانی که با رهایی شاه از بند آزار، کارویژه تاجبخشی خود را در سیاست شهریارگری روزگار خویش با «دادیاری» به انجام می‌رساند و هموست که سزاوار چنین ستایشی از طرف شهریار است:

«برو آفرین کرد فرخنده شاه
که بی‌تو مبادا نگین و کلاه!» (۶۲)

پ. رستم نماد امنیت

نمادینگی امنیت رستم را بایست در داستان جنگ او با سهراب به جستار نشست. زیرا رستم با کشتن فرزندش، خویش را فدای میهنش می‌نماید. گذشتن از جان خود، کاری است که رستم بارها به انجام رسانده است. اما کشتن سهراب از، از خودگذشتی نیزبرتر است. عبارت فدا شدن در راه وطن زمانی می‌تواند به کار رود که سرزمینی، مورد تازش بیگانگان قرار گیرد و کسانی برای پاسداری از آن از جای برخیزند و همه چیز خود، حتی جان عزیزترین خویشان خود را نثار کنند. این تازش در هر دوره‌ای از تاریخ که باشد، کیان و هستی آن سرزمین را در خطر نابودی قرار داده و به یک معنا «امنیت» آن را به چالش می‌کشد. در دورۀ تاریخی ایران باستان، پاسداری و نگهداری از ایران، بر دوش طبقۀ رزمیاریان نهاده شده است که بزرگترین آفت طبقۀ آنان «سپاه دشمن» به شمار می‌رود. اینک سهراب است و رستم، مرگ فرزند و داستانی در قالب «تراژدی» یا به آن سان که فردوسی بر آن نام می‌نهد «داستان پر آب چشم».

(۱) ته‌مینه و تورانیان

سرآغاز داستان رستم و سهراب از آنجاست که رستم، رخس را در دشتی پُر گور گم کرده و در پی آن به سرزمین تورانیان و شهر سمنگان پای می‌گذارد و در آنجا با ته‌مینه، دختر شاه سمنگان که شیفته اوست پیمان همسری می‌بندد. رستم نیز چون زال پیوندی با الگوی «برون‌همسری» می‌یابد و ته‌مینه آنچنان که از او در شاهنامه ستایش شده است، همان که روانش خرد است و تنش جان پاک، شباهتی دارد به ایزد

ناهید، ایزد آنها در آیین مهر که پاک است و ایزد خرداد در دین زرتشت که تمامیت و کمال را نمایندگی می‌کند. تهمینه از تورانیان است، همانها که سرزمین خود را از تور، فرزند فریدون به یادگار دارند و کینه و دشمنی بزرگی با ایرانیان. «در اوستا واژه «تور» چندین بار آمده است: در فقره های ۱۱۳ و ۱۲۳ فروردین یشت، دو بار از کسی به نام «تور» سخن رفته است که دو پسر به نام «ارجون»^۱ و «فرارازی»^۲ دارد و این هر دو نام را از نام‌های آریایی دانسته‌اند.» (۶۳) جدای از این دانسته، باید گفت توران نیز چون مازندران، سرزمینی است که پیکره‌ای اسطوره‌ای یافته و به همان گونه که میان سپنتامینو و انگرامینو در اندیشه زرتشتی جدایی است و میان این دو، فضایی به نام «تهیگی» وجود دارد، میان ایران و توران نیز مرزی بسته شده که همان تهیگی است و توران سرزمین تاریکی و اهریمنی شمرده شده که شاه آن، «افراسیاب»، محور این سرزمین و «نمود گیتیانه اهریمن» است و بدین سان در برابر شاه ایران قرار می‌گیرد که «نمود گیتیانه اهورامزدا» است. میان توران و ایران بدان آرز که افراسیاب برای به چنگ آوردن فرّ دارد، بارها جنگ رخ می‌دهد و این سرزمین پس از کشور دیوان، بزرگترین دشمن ایران شمرده می‌شود. داستان رستم و سهراب نیز روایت یکی از این جنگ‌ها و شاید پرگدازترین آنهاست.

۲) سهراب و طرح او

سهراب که میوه پیوند رستم و تهمینه است، دیری نمی‌پاید که همچون پدر، اسطوره وار، پیکری بزرگ می‌یابد و دست به ابزار جنگی می‌برد و از مادر، نشان پدر را جويا می‌شود. چون تهمینه راز با او می‌گشاید و از وی می‌خواهد که آن را در نهان دارد تا مبادا افراسیاب از آن آگاه شود، کم‌خردانه راز را بر می‌گشاید و طرحی می‌ریزد شوم و اهریمنی. سهراب بدون شناخت سازمان اجتماعی و سیاسی ایران و توران، می‌اندیشد که از تورانیان سپاهی گرد آورد و به ایران بتازد، کاووس و بزرگان ایران را براندازد و رستم را به شاهی رساند؛ سپس به توران بتازد و افراسیاب را سرنگون سازد. غافل از اینکه اگر رستم می‌خواست، خود می‌توانست بر تخت ایران تکیه زند. سهراب نادانسته دستیار افراسیاب در جنگ با ایران می‌شود و بر پایه اسطوره‌شناسی زرتشتی، نماد «کماله دیوان» می‌گردد. همانان که اهریمن را در تازش بر جهان روشنی باری می‌کنند. سهراب می‌خواهد با سپاهی از دشمنان رو در روی رزمیاران ایران - کسانی که دشمن طبقه آنها سپاه دشمن است - قرار گیرد. افراسیاب نیز چون از نقشه سهراب باخبر می‌شود، بی‌درنگ سرداران

1- Arejahwan

2- Fararazi

بزرگ خود، هومان و بارمان را با سپاهی به یاری سهراب می‌فرستد. «افراسیاب، شاه توران و دشمن ایران خواهان این است که باعث شود سهراب به ایران بتازد، زیرا او امیدوار است راهی بر ضد رستم بیابد و سهراب می‌تواند بر رستم پیروز گردد و اگر ایران، جهان پهلوان خود را از دست دهد، به طور کامل بی‌دفاع می‌ماند.» (۶۴) سهراب در مرز ایران هُجیر را به بند می‌کشد و آنگاه است که کی‌کاووس از این تازش آگاه شده و از رستم می‌خواهد که خود را با شتاب به دربار رساند.

۳) شاهی آرمانی در اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری

رستم، تنها هم‌اورد سهراب است. اما زمانی که گیو از سوی شاه در پی او می‌آید، اسطوره‌وار چند روزی را به می‌خوارگی می‌پردازد و چون پس از این چند روز به دربار می‌رسد، توفان خشم شاه بر وی فرود می‌آید و خواستار بر دار کردنش می‌شود. کاووس شاهی به آیین و دادپیشه نیست، او خودکامه و سبکسر است. «در معتقدات ایران باستان، شاهی خوب و به آیین و دارای دادگرانه مقامی بوده است که فضیلت‌های بایستهٔ وی به کمالات الهی شباهت و نزدیکی می‌داشته است. شاهی راستین و شایسته... بایستی مظهر صفات خدا و نمایندهٔ او در روی زمین باشد، چنین شاهی هر آنچه کند به خواست و تأیید الهی است و شاهی وی، در حقیقت سلطنت اهورامزدا در جهان است.» (۶۵) شاهنشاه باید فرمانروایی باشد دانا و خردمند چون هُرمزد، نه همچون کاووس کی که نه تنها خردمند نیست، بلکه بزرگان ایران، او را دیوانه می‌خوانند. «در شاهی آرمانی ایرانیان، شاهنشاه نمایندهٔ طبقات و اصناف مردم، تبلور نهادهای سیاسی و اجتماعی و ضامن بقای آنها بوده است... شاهنشاه، حافظ و نگهدار تعادل میان همهٔ طبقات به شماره می‌آمده. از سوی دیگر، به سبب وجود خاندان‌های بزرگ، تعادلی نیز میان شاه و این خاندان‌ها به وجود آمده بود که به مثابه نهادهای سیاسی در دوران جدید عمل می‌کرده است.» (۶۶) بر این پایه، پرخاشجویی کاووس شاه در برابر رستم، نه تنها بر هم زندهٔ تعادل میان طبقات می‌تواند به شمار آید که درگیری سیاسی داخلی یک کشور است در آستانهٔ تازش نیروهای بیگانه. زیرا خاندان زال از شهریارک‌های پر قدرتی است که در ایران وجود دارد و به هنگامهٔ جنگ، نیروی خود را به یاری شاهنشاه گسیل می‌دارد و رستم تاجبخش که در نیروی فرمانروایی نفوذ دارد، نمایندهٔ چنین نیرویی است. به هر روی رستم زمانی بازمی‌گردد که شاه از کردار خویش پشیمان شده و خرد پیشه می‌دارد. اما آنکه رستم را بر می‌گرداند گودرز است که به او می‌گوید:

«تهمتن گر آزرده باشد ز شاه مرا ایرانیان را نباشد گناه

ز سهراب تُرک‌ست یکسر سُخن چنین پشت بر شاه ایران مکن
چنین برشده نامت اندر جهان بدین بازگشتن مگردان نهان
و دیگر که تنگ اندر آمد میان سپاه مکن تیره برخیره این تاج و گاه» (۶۷)

آری، همچنان که گودرز می‌گوید، رستم پشت و پناه سپاه ایران است و خویشکاری وی «امنیت‌بخشی» به ایران.

۴) رستم، جنگ با سهراب و پاسداری از امنیت ایران

رستم برای فرهمند ماندن، باید خویشکاری خویش را به انجام رساند. خویشکاری وی این است که در برابر «سپاه دشمن» ایستادگی کند و به هر هزینه‌ای از کیان ایران پاسداری نماید. اینک، سهراب در مرز ایران است و ایران را هیچ یآوری جز رستم نیست و بزرگان ایران از هر چیز جز او دل بریده‌اند. رستم کسی است که باید:

«کمر بسته شه‌ریاران بود به ایران پناه سواران بود» (۶۸)
«برد پی بدسگالان ز خاک بروی زمین بر نماد مَگاک» (۶۹)

حال سهراب، آن «ناسگالیده بدخواه نو» از راه رسیده، ایران در خطر نابودی است و رستم نمی‌داند که او فرزندش است. باری، کارویژه رستم بریدن پی بدسگالان از خاک ایران است تا ایران با وجود او همچنان در امنیتی اسطوره‌ای به سر برد. سهراب هُجیر مرزدار ایران را در بند کرده و از او نشان پدر را در میدان رزم می‌جوید. اما هُجیر که فدا شدن خود را به ویرانی ایران ترجیح می‌دهد - و این نشان از وجود روحیه‌ای ملی در او دارد- رستم را به سهراب نمی‌نمایاند، زیرا می‌هراسد سهراب وی را از پای درآورَد و ایران بی‌پشت و پناه بماند.

در حقیقت، «رستم در دفاع از تاج و تخت موظف به حمایت از کی‌کاووس (نماد ایران) است... و همانگونه که یکبار به کی‌قباد پادشاه پیشین توضیح می‌دهد، او مطلقاً به کار حکمرانی نمی‌آید؛ زیرا یکسره به دفاع از ایران مشغول است. از این‌رو تعهدات یک جنگجو نسبت به مخدوش ایران در برابر هرگونه دشمنی، خدشه‌ناپذیر می‌نماید و حاصل کار هر قدر که اندوهناک باشد، رستم فقط کاری را می‌کند که مجبور به انجام آن است. هرچه باشد او مدافع تاج و تخت ایرانی است و باید متناسب با عنوان خود، تاجبخش، عمل کند. پیوسته تاجبخش، اما تاجور هرگز.» (۷۰)

در نخستین برخورد میان سهراب و رستم، سهراب هویت او را جویا می‌شود و رستم که می‌ترسد اگر نام خویش را بازگوید هیبت سپاه ایران شکسته شود - زیرا اینک پیر شده است- از گفتن نام دوری می‌جوید. آنگاه هر دو به هم می‌آویزند و شگفت اینکه، تنها کسی که می‌تواند بدون جادو و پشتوانه معنوی، در برابر رستم بایستد و او را به زانو درآورد، از نژاد خود اوست و به زبانی روشن‌تر «پسرش»؛ و این یکی دیگر از جلوه‌های «نماد قدرت» بودن رستم است. در این نبرد که پس از اندکی فاصله دوباره از سر گرفته می‌شود، رستم به خاطر کار ویژه «امنیت بخشی» خود ناگزیر از نیرنگ یازیدن می‌شود. زیرا «دلمشغولی او این است که می‌ترسد اگر به دست این جوان نابود شود، ایران زمین نیز نابود گردد. از این‌رو در راه حفظ ایران، خود را مجاز می‌داند با نیرنگ از چنگ جوان رها شود و در نبردی دیگر او را به زیر آورده و بدون این که به او بخت دوباره دهد، وی را بکشد.» (۷۱) رستم می‌داند که آخرین سد دفاع ایرانیان، اوست و اگر بشکند، کار ایران تمام است؛ افراسیاب می‌ماند و ایران و ویرانی آن. از دیگر سو نمی‌توان این نیرنگ را پستی رستم دانست. «زیرا قانون مردی و قانون جنگ، قانون دیگری است و با معیارهای اخلاق به معنای جاری کلمه ارتباطی ندارد و از آنجا که ساختار جنگ، ساختاری از امر شهریاری است و شهریاری و نبرد در راه پاسداشت آن، سپهر مستقلی است، منطق خاص خود را دارد. چنانکه فردوسی خود در آغاز داستان رستم و هفت‌گردان در شکارگاه افراسیاب، چنین می‌سراید:» (۷۲)

دلیرت ز جنگاوران نشمرد / چو همره کنی جنگ را با خرد

خرد را و دین را رهی دیگرست / سخن‌های نیکو به پند اندرست» (۷۳)

اما در نبرد دوم، چون رستم سهراب را به زیر می‌آورد، بی‌درنگ پهلوی او را می‌شکافد و کار وی را به پایان می‌رساند و آنگاه است که می‌فهمد، سهراب «فرزند» خود اوست. رستم دشنه برمی‌گیرد تا خود را از پای درآورد اما بزرگان ایران به او می‌آویزند و نمی‌گذارند تا خود را نابود کند و گودرز، تقدیر سهراب را مرگ و نیستی می‌داند و تلاش می‌کند تا رستم را بدین روش آرام نماید.

۵) نوشدارو و بازگشت نظم

اینک سهراب بر دامان رستم آرآمیده و تنها امید رهایی او از مرگ، رسیدن نوشداروست. رستم گودرز را برای ستاندن نوشدارو به پیشگاه کاووس شاه می‌فرستد. نوشدارو همان دارویی است که در بندهش درباره

آن چنین آمده است: «گوید به دین که هوم سپید که گوکرن^۱ درخت خوانند، در دریای فراخکرت^۲، بدان دریای ژرف رُسته است. برای فرسُکردسازی (افشردگی) دریا؛ زیرا آنوشگی (بی‌مرگی) را از او آریند... هوم گیاهان را سرور است.» (۷۴) اینکه کاووس نوشدارو را نمی‌دهد، جدای از اینکه وی خودکامگی پیشه می‌دارد، موجبی آیینی نیز دارد. چنانچه در یشت بیستم نیز آمده است، هوم (نوشدارو) نمی‌تواند به سهراب خورنده شود، زیرا به وسیله آن خواسته شده تا شهریار بر لشکر دشمن فریفتار و تازنده چیرگی یابد: «هوم زرین بلند را ما می‌ستاییم، هوم فزاینده گیتی را ما می‌ستاییم، هوم دور دارنده مرگ را ما می‌ستاییم، ای هوم زرین، من به پایین می‌خوانم نشای تو را، به پایین نیروی تو را... تا من در گیتی مانند شهریار مطلق گردش توام داد چه دیوهاو مردمان چه جاودان و پری‌ها... و زیانکاران دو پا و تباه‌کنندگان دو پا و گرگ های چهارپا و لشکر دشمن فریفتار و تازنده، با سنگر فراخ.» (۷۵) بدین‌سان کاووس نوشدارو را به گودرز نمی‌دهد و چون رستم خود روانه می‌شود، خبر می‌آید: «بازگرد که سهراب درگذشت.» با مرگ سهراب، رستم نخستین و آخرین خواهش فرزند از خود را برمی‌آورد و از کاووس کی می‌خواهد تا با تورانیان کاری نداشته باشد و بگذارد ایشان به سرزمین خویش بازگردند و به این‌گونه نظم پیشین دوباره برقرار می‌شود. به واقع، «قانونی که پادشاه آرمانی برقرار می‌کند، همان خواست خداست و از این حیث قانون، نگاه‌دارنده کشور از بی‌نظمی، آشوب و شورش است. این نکته نیز شایسته توجه است که منظور از نظم در «اندیشه سیاسی ایران‌شهری» همانند اندیشه سیاسی قدیم، نظم جاری کهن اجتماع انسانی و بازگشت به آن است و نه «نظم نو» در معنای جدید آن... این قانون و نظم چنانکه از فرمان‌های داریوش برمی‌آید، قرینه قانون و نظم کیهانی گیهان شناخت ایرانیان باستان بوده است و نه اراده شاهی که آزادانه عمل می‌کرده است... از بندهای ۱۵ و بعد از هات ۳۱ «گاهان» چنین برمی‌آید که... در این بندها دو فرمانروایی یا شیوه کشورداری دو گروه پیروان دروغ و پیروان راستی از یکدیگر جداست که از مفردات اساسی اندیشه سیاسی ایران‌شهری به شمار می‌رود و در واقع، دنباله پیکار بنیادین میان دو نیروی دروغ (اهریمنی) و راستی در گیهان شناخت اندیشه مزدیسنا است. این دروغ به عنوان «اصل واقعی شر»، مایه تباهی کشور و فرمانروایی است و جز از راه پیکار پیوسته اصل راستی، به این فرمانروایی... پایان داده نمی‌شود.» (۷۶) پس برای بازگشت نظم پیش از تازش سهراب، راهی جز از میان بردن او که نماینده نادانسته افراسیاب، این نماد گیتیانه اهریمن است، به دست پیرو راستی، رستم، «نماد امنیت» ایران، وجود ندارد و این‌گونه است که رستم با فدا نمودن خود در

1- Gokran

2- Farakhkart

راه ایران از طریق ندانسته نابود نمودن فرزندش، امنیت را بر پای؛ و ایران را از گزند، پاس می‌دارد. رستم این کار را در جاده «میهن‌دوستی» به سرانجام می‌رساند و خویشکاری خود را همان‌گونه که ستاره‌شماران نیز پیش از زاده شدنش نوید داده بودند، به فرجام می‌رساند.

ت. رستم نماد آزادگی

در این بخش داستان رستم و اسفندیار بررسی می‌شود و سرفرود نیاوردن رستم در برابر قدرت نمادینه می‌گردد. اما نخست به کوتاهی می‌بایست به آنچه در شاهنامه پس از مرگ سهراب و کشته شدن سیاوش می‌شود، پرداخته شود.

پس از کاوس، کیخسرو شاه ایران شده و به کین پدرش، سیاوش، نبردهای بسیاری با افراسیاب می‌کند. رستم در این جنگ‌ها بسیار دلاوری کرده و سرانجام افراسیاب به دست کیخسرو از پای درمی‌آید. کیخسرو، لهراسب را به شاهی برمی‌گزیند و خود زنده به آسمان می‌رود. پس از لهراسب، پسرش گشتاسب بر تخت تکیه زده و در زمان او زرتشت ظهور نموده، دین خویش را بر وی عرضه می‌دارد. گشتاسب دین مزدیسنا را می‌پذیرد و اسفندیار در راه دین بهی بسیار می‌کوشد و به پاس این کوشش، از گشتاسب می‌خواهد که پادشاهی را بدو واگذارد.

در این بخش، سخن از آزادگی رستم است و آزادگی در تعریف، یعنی سرفرود نیاوردن در برابر قدرت خودکامه و کورکورانه از هر فرمانی پیروی نمودن. در برابر، انجام هر عملی فقط به خاطر قدرت بالاتر از خود و بدون اندیشیدن به پایان و فرجام آن، یعنی بندگی. به واقع آنان که از آزادگی برخوردارند، معنای زندگی را دریافته‌اند و اهداف والایی در پیش‌رو دارند. در شاهنامه نیز، نامی بودن و نام برای پهلوانان یعنی ارزش و معنای زندگی آنان. همچنین، کوشش برای اینکه این نام برکشیده شده، به واسطه فرمان بردن بدون چون و چرا و نا به آیین از شاهنشاه از میان نرود، در مرکز توجه بوده است.

پرسش در این بخش از زندگی رستم، چنین است که به چه علت رستم و اسفندیار در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند؟ چرا رستم پس از آنکه یاری نمودن کیخسرو در کشتن افراسیاب به پایان می‌رسد، دوباره به حماسه باز می‌گردد؟ آیا می‌توان علتی سیاسی برای آن برشمرد؟ به نظر چنین می‌آید و پژوهش بر آنست که پاسخ را باید در نوع دولت ساسانی یافت.

۱) درآمیختن دین و دولت به یکدیگر در امپراتوری ساسانی

در امپراتوری هخامنشیان، آیین ایرانیان، آیین مزدیسناست. «داریوش با بزرگداشت اهورامزدا و ستایش او به عنوان خدای برتر، انقلابی پس از کوروش در آیین پادشاهی به وجود آورد که به «انقلاب سفید» معروف شده است. اما استناد مکرر به اهورامزدا در کتیبه‌های داریوش، به عنوان مأخذ قدرت و مشروعیت پادشاهی، به واسطه تعصب مذهبی نبود، بلکه احتمالاً به دلیل لزوم وجود آیینی همگانی در امپراتوری نوپدید او بود.» (۷۷) با این حال هخامنشیان دین و دولت خود را به هم نیامیخته بودند و تنها از دین، برای پیوند مردمان سرزمین‌های زیر فرمان خود بهره می‌بردند و نیز چنین بود در دوره اشکانی. اما پس از قرون بسیار و در قرن سوم میلادی، «اردشیر بابکان، دولت ساسانی را بر پایه دین بنیاد نهاد و دین و مُلک را دو برادر هم‌پشت فرا نمود. از آن پس موبدان و هیربُدان سعی بسیار کردند تا سرنوشت دولت را به دست گیرند. کسانی از پادشاهان نیز که در برابر جاه‌طلبی ایشان می‌ایستادند یا همچون یزدگرد اول، بزه‌کار خوانده می‌شدند و یا چون قباد، بدنام و بی‌دین. آتشگاه در سراسر عهد ساسانی بر همه کارها نظارت داشت و موبدان و هیربُدان بیشتر شغل‌ها را در دست داشتند. قدرت و اعتباری چنین، کافی بود تا فساد را به دستگاه روحانی زرتشتی بکشاند.» (۷۸) اگرچه از دیدگاه زرتشت «شاهی آرمانی وقتی تحقق خواهد یافت که قدرت دولت با عدل و دین و حکمت توأم باشد، اما منظور وی درآمیختن دین و دولت نبوده است، از نگاه او، فرمانروای خردمندی همانند اهورامزدا در آسمان، باید که بر زمین فرمان براند. از این رو زرتشت در سرودهای خود (یسنه ۴۸، بند ۵) این آرزو، را چنین بیان می‌دارد: «باشد که شهریاران خوب شاهی کنند، با کردار حکمت خوب، ای آرمیتی، شهریاران بد را بر ما فرمانروایی مباد»؛ و در یسنه ۸، پاره‌های ۵ و ۶ آمده است: «پیرو راستی را فرمانروایی دهید، دروغگرای را ناتوانی،... شهریارِ کامروا باد پیرو راستی، شهریارِ ناکامروا باد دروغگرای»... به این نحو، مقام شاهی در ایران باستان، دارای دو جنبه یا خاصیت معین بوده است: دینداری و شهریاری یا «حکمت» و «حکومت» که یکی فضیلت‌هایی چون عدالت و دینداری و دانایی را شامل می‌شد و دیگری کیفیاتی چون قدرت و دلیری و نیرومندی را در بر می‌گرفت.» (۷۹) اما تا پیش از ساسانیان، توجه به این دو جنبه، به این معنا نبوده است که دین و دولت به هم بیامیزد و دینیاران قدرت را در دست گیرند. به هر روی زنده کردن دین زرتشت در زمان ساسانیان، آنچنان پیش رفت که موبدان نفوذ بسیار در دولت یافتند و نه تنها خود، که امپراتوری ساسانی را نیز به فساد کشاندند. در حقیقت همان آفت که پتیاره طبقه ایشان بود، یعنی «دروغ»، در میانشان افتاد و به تباهی کشاندشان. آنان، از

دین زرتشت برای افزایش قدرت خود بهره بردند و تغییراتی در آن دادند. بدین گونه بود که «در پایان کار ساسانیان، از پریشانی و بی‌سرانجامی، در همه کارها فساد راه داشت. جور و استبداد فراوان، آسایش و امنیت مردم را عرصه خطر می‌کرد و کژی و سست‌رایی موبدان، اختلاف دینی را می‌افزود. از یک سو، سخنان مانی و مزدک در عقاید عامه رخنه می‌انداخت... و از سوی دیگر وحدت دینی در این روزگار تزلزلی تمام یافته بود و از فساد می‌انداخت...» (۸۰) در این میان اسطوره‌های پای‌گرفتن دولت ساسانی بر پایه دین زرتشت، به دوران گشتاسپ باز می‌گشت که در متن پهلوی «آبادگارِ زَریران» بازتابیده شده است. در این متن آمده است که گشتاسپ و درباریان وی دین زرتشت را پذیرفتند و چون چنین کردند، ارجاسپ، شاه هیونان (بخشی از توران) به کارزار آنان آمد تا دین نوین را بر زمین هَلند. در اینجا است که اسفندیار ظاهر می‌گردد. «پس آن یلِ دلیر، اسفندیار است که شود و گوید که اگر شما خدایگان (گشتاسپ‌شاه) را پسند افند، از این خاک برخیزید و باز بر گاهِ کتی نشیید؛ زیرا من فردا روم و به فرّه هُرمزَدِ خداوند و دین مزدیسنا سوگند خورم که زنده هیونی را هیچ نَبهَلَم از آن رزم.» (۸۱) آنگاه می‌رود، ارجاسپ را برانداخته و دین بهی را می‌گستراند. در اوستا پادشاهی پارسا تر از گشتاسپ نیست؛ اما «در یک دوره از تاریخ بهترین پادشاه مذهب به صورت بدترین شخصیت حماسه ملی پیروان همان مذهب درمی‌آید. گشتاسپ رسمی چیزی بود و گشتاسپی که مردم ساخته بودند چیز دیگر... تمام خصوصیات اوستایی گشتاسپ دگرگونه شده و این دگرگونی بسیار با معنی است.» (۸۲) در حقیقت این دوره، همان دوره ساسانی است که در آن دین و دولت به هم آمیزش یافته و از دروغ‌زنی‌های موبدان در راه قدرت، مردم دیگر اعتقادی به عقاید خود ندارند و این بی‌اعتقادی را با دگرگون کردن اسطوره‌هایی که دولت ساسانی بر پایه آن ایجاد شده، آشکار می‌سازند. اینک از نگاه این مردمان، این دولت مشروعیت پیشین را ندارند و بدین سبب است که شخصیت گشتاسپ و به تبع آن اسفندیار و جاماسپ نماد روحانیون زرتشتی، دگرگونه می‌شود و روزگار «بهدینی» گشتاسپ، ثمری جز «خود مطلق بین» شدن وی ندارد. اسفندیار نیز که فرزند و جهان پهلوان گشتاسپ است «فردی خودمطلق بین» شده و می‌خواهد قدرت را از پدر بستاند. اگر قدرت، چشمان گشتاسپ را بر دیدن فرزند و خواسته‌های او بسته، در مورد اسفندیار که گستراننده بهدینی است، این تعصب در ایمان؛ و دل بستن به قدرت است که چشم جان او را کور کرده و بر این پایه است که به استعاره، تنها چشمان او رویین نیست.

۲) اسفندیار نماد درآمیختگی دین و دولت

گشتاسپ پس از آنکه اسفندیار برای نجات تاج و تخت او و گسترش دین بهی بسیار کوشیده است، پادشاهی را به وی نمی‌دهد و او را با رای جاماسپ که مرگش را در زابلستان پیش بینی کرده، برای نبرد با رستم و بستن دست او راهی می‌کند. نبردی که جز مرگ اسفندیار سرانجامی ندارد و اسفندیار نیز خود می‌داند که رستم دست به بند او نمی‌دهد. اما چه کند که «ایمان به اندیشه و مذهبی تازه، روحش را تسخیر کرده است. گر چه هنگام رو به رو شدن با رستم در دل وسوسه‌ها دارد، اما راه مغز بسته است، زیرا ایمان به دگرگونی جهان، تمام نیروی اندیشه وی را فراگرفته است.» (۸۳) مبارزه او در راه دین بهی و در کنار آن داشتن قدرت و خواست داشتن افزون تر آن، موجب گشته تا اسفندیار خود، این پیام زرتشت که همانا اندیشه و کردار و گفتار نیک است را از یاد ببرد. اسفندیار نه آن یلی است که در آبادگار زیریران از او ستایش شده، بلکه نمادی است از دولت دینی ساسانی که خود، پیام بنیادین زرتشت را به خاطر نمی‌آورد و همچون موبدان دین بهی دوره ساسانی است که از هیچ کوششی برای بقای قدرت خویش فروگذار نیستند. اسفندیار همان است که می‌گوید:

«نخستین کمر بستم از بهر دین تهی کردم از بت پرستان زمین» (۸۴)

او اینک فراموش نموده که همه بت پرستان را از میان برداشته و خود، بت پرست قدرت شده است. زیرا با آنکه می‌داند خواستی که پدر از او دارد یعنی بستن دستان رستم، روا نیست، اما چه کند که درد ایمان و قدرت جان وی را فرا گرفته و چشمانش را کور نموده است. اسفندیار به سوی سیستان می‌رود و به پدر می‌گوید که سپاهی با خود نمی‌برد. اما هنگامه رفتن با سپاه به راه می‌افتد و بدین گونه آشکارا بر خلاف آیین و ایمان خود دروغ پیشه می‌دارد و «دروغ»، همان است که زرتشت مردمان و به ویژه دینیاران را از آن بازداشته و باز، نمودی است از آن فریب که موبدان ساسانی در راه پاسداشت قدرت خود، از آن فروگذار نبودند و با زور به خواسته‌هایشان جامه عمل می‌پوشاندند؛ همچون اسفندیار که اول بار، ز بهر دین شمشیر می‌کشد. این همان نشیبی است که ساسانیان در آن گرفتار آمدند و جامعه ایرانی به خاطر آن، چنین داستانی را آفرید. داستانی مشروعیت‌زدا برای دولت دینی زرتشتی ساسانی؛ و چه کسی از شاهزاده بهدین و پدرش برای زدودن مشروعیت یک دولت از بنیاد که خود را منتسب به آنان می‌داند بهتر؟! از این روست که ذهن بیدار ایرانی، رستم، نماد قدرت خود را، به جنگ اسفندیار، نماد پیوند دین و دولت می‌فرستد. اسفندیار چون به زابل می‌رسد به رستم پیام می‌فرستد که به فرمان پدر، به این مرز و بوم آمده‌ام و چون

کهنترش هستم، باید فرمانش را به جای آورم؛» (۸۵) زیرا چه فرمان یزدان چه فرمان شاه. پس ای رستم، بیا و دست بر بند نه!

۳) رستم و آزادگی او

اما در آن سو، «رستم در هیچ جنگ تجاوزکارانه‌ای شرکت نکرده و نیرویی که دارد صرف دفاع از ایران و کشتن دیوان کرده است. تمام شایستگی‌های شاهنشاهی در او جمع است، ولی هرگز چنین هوسی در سر نداشته که شاه شود. شاید تنها قدرتمندی است که افزون طلب نیست. با این همه، قدرت شاه بدو می‌گوید حالا که افزون طلب نیستی، برده باش!» (۸۶) رستم پهلوانی بزرگ و نماد قدرت و امنیت ایرانیان و تاجبخش است. او استقلال رای دارد و به هر فرمانی سر نمی‌سپارد، همه ارزشهای پهلوانی او در «نامی» بودنش جای گرفته؛ اما حال، اسفندیار آمده است تا بر دستانش بند نهد و نام او را بشکند. رستم با آنکه هرگز نمی‌خواهد اسفندیار را که شاهزاده‌ای فرهنگمند است بکشد، و با آنکه در هر چیز از او فرمان می‌برد، به هیچ روی بند را نمی‌پذیرد؛ زیرا بند با نام نمی‌سازد. از این روی است که می‌گوید:

«نبیند مرا زنده با بند کس! که روشن روانم برین ست و بس!» (۸۷)

بدین روی است که دل رستم از گفتار و خواست اسفندیار غمین می‌شود و جانش پر ز اندیشه می‌گردد. مگر او چه بدی‌ای در حق گشتاسپ و ایرانیان کرده؟ هر چه کرده در راه میهن دوستی بوده و حتی در این راه جان فرزند خود را نیز فدا نموده است. اگر دست به بند دهد، نامش بد می‌شود و اگر اسفندیار را از پای درآورد نکوهیده می‌گردد و به دیگر سرای جایی جز دوزخ ندارد، اگر هم او را نکشد و فرار کند، زاولستان با خاک یکسان می‌شود. آری، «درخواست اسفندیار پذیرفتنی نیست، زیرا باید دست به بند او داد و دست به بند دادن یعنی نام‌آوریها و افتخارهای گذشته خود را پایمال کردن... برای رستم احترام به غرور انسانی خود، به منزله احترام به اصول اخلاقی و دینی است؛ فریضه‌ای است که نمی‌توان از آن درگذشت. او خود را فرمانبردار شاهنشاه می‌داند، ولی تا زمانی که پادشاه غرور و شخصیت او را در معرض تهدید قرار ندهد.» (۸۸) رستم معنای زندگی خود را دریافته و معنای زندگی او همانا «آزادگی» است که در «نام» وی فرو فشرده می‌شود. اگر اسفندیار را ستایش می‌کند از آزادگی اوست که منش پهلوانانی است نه از ترسش؛ اما اسفندیار این را در نمی‌یابد. رستم از اسفندیار خُرده می‌گیرد که چرا خاندان او راه آز را در پیش گرفته و رسم و آیین‌های آرمانی را فراموش کرده است. اما اسفندیار در پاسخ، نژاد وی را خوار می‌کند و به تضادها

جان دوباره می‌بخشد. در پاسخ رستم نیز از نژاد خویش دفاع کرده، کارنامه سیاسی و پهلوانی خود را به رخ اسفندیار کشیده و جایگاهی که اسفندیار دارد را ثمره تلاش خود می‌داند. ای اسفندیار، این تویی که جایگاه خویش را از من داری، نه من. پس مخواه که مرا بنده کنی و در بند نهی:

«که گوید برو دست رستم ببند؟ نبنند مرا دست چرخ بلند!» (۸۹)

اسفندیار، پس از آنکه از رستم می‌خواهد خود بند بر پای نهد، او را به «داد» شاه گشتاسپ نوید می‌دهد. همان «داد» که اینک و در زمان شاهی پدرش، دیگر افسانه‌ای بیش نیست و گشتاسپ خود نمودگار شاهی دروغین و تباه شده در شاهنامه است. همان «داد» که هسته بنیادین اندیشه سیاسی ایرانشهری است و رستم به عنوان جهان پهلوان کوشیده بود به هر گونه از آن پاسداری کند و اگر شاهی از راه راست به کژی گرایید، او را به راه راست باز گرداند. رستم بر خلاف اسفندیار، هیچگاه به جنگ دینی نپرداخته است و اینگونه «آزادگی» خود را جلوه‌گر شده است. نبرد رستم و اسفندیار، نبرد آزادی علیه بندگی است و درست در زمانی به وجود آمده است که جامعه باستانی ایران، درگیر ستانده شدن آزادی از سوی دو بنیاد دین زرتشتی و دولت ساسانی بوده است. بدین روی چهره این دو بنیاد در اسفندیار نمایان شده و ملیت ایرانی و فرزاندگی و آزادگی‌اش در چهره رستم نمایان گردیده. سرانجام چون هیچ‌امیدی برای گریز از نبرد نمی‌ماند، رستم نیز تن بدان می‌دهد. این بار وضعیت جنگ برای او متفاوت است؛ در رزم‌های پیشین اگر چیزی به خطر می‌افتاد جانش بود و او از جان خویش باکی نداشت، اما در این نبرد، این «نام» و «آزادگی» اوست که در شرف نابودی است. پس نباید به گرز و کمند بسنده کند؛ از این‌رو، چون به برادر خویش زواره می‌رسد که بر ایوان نگران ایستاده، چنین لب به سخن می‌گشاید:

«بدون گفت: رو تیغ هندی بیار! یکی نیزه و مغفّری نامدار!

کمان آر و برگستوان آر و ببر! کمند آر و گرز گران آر و گیر!» (۹۰)

در دومین نبرد با اسفندیار است که رستم به ناچار برای برابر شدن با جادوی رویین تنی وی به دست زرتشت، دست به دامان سیمرغ می‌شود. سیمرغ دانا، هم او و رخس را درمان می‌کند و هم راز کشتن اسفندیار را بدو می‌نماید با این هشدار برای وی، که هر آنکس اسفندیار را کُشد، سرنوشتی شوم خواهد داشت. اما برای رستم این سرنوشت شوم بهتر از آن است که آزادگی خود را از دست دهد. سیمرغ در واقع یک پیام است و آن اینکه در مبارزه با چنین دولتی دینی از هیچ کاری فروگذار نباید کرد. در نهایت رستم تیر دو سر ساخته شده از درخت گز را در کمان کرده، رها می‌کند و تقدیر و زمانه، آن را به چشم

اسفندیار فرو می برد؛ و تازه آنگاه است که چشم خرد اسفندیار روشن می شود و عاقبت خود را درمی یابد. بدین سان اسفندیار آن رویین تنِ آزمندِ قدرت و جاودانگی در می گذرد و رستم که رویین تن نیست به واسطه «آزادگی ای» که دارد، نامش «جاودانه» می ماند. آری، این رستم است که نامش جاودانه می ماند. زیرا اوست که خویشکاری خویش را در طبقه رزمیاران به فرجام رسانده، رشد معنوی نموده و راه خود را تا کمال به پایان برده است. در حقیقت «یکی از چیزهایی که هر شخص به عنوان عضوی از ادیان عرفانی یاد می گیرد، آن است که هزارتو، در عین حال که سد کننده است، راهی برای رسیدن به زندگی جاودانی نیز هست و این مطلب راز نهایی اسطوره است. آموختن نحوه نفوذ در هزارتوی زندگی به گونه ای که ارزش های معنوی زندگی مجال بروز و ظهور پیدا کند.» (۹۱) رستم از هزارتوی اسطوره و حماسه می گذرد تا مرز تاریخ پیش می آید و در جنگ با اسفندیار، اگر کار خود را نیستی می داند؛ اما «آزادگی» او و دست ندادنش به بند تحقیر، جاودانی ماندنش را به همراه دارد. وی در درازنای فراخ زندگی خود، راه نفوذ به هزار توی زندگی را چنان یافته است که اینک، والاترین ارزش معنوی حیات انسانی، یعنی «آزادگی» را درک کرده و حاضر نیست به هیچ قیمتی آن را از کف بدهد. او چنان است که خود می گوید:

«میازار کس را که آزاد مرد سراندر نیارد به آزار و درد!» (۹۲)

و اینچنین است که ایرانیان با به کار گماشتن رستم، پهلوان اسطوره ای خود، مشروعیت دولت دینی زرتشتی ساسانی را از پایه فرو می شکنند.

ث. مرگ رستم و پایان امنیت ایران

نخست و پیش از هر سخنی، نیاز است تا تعریفی از پایان امنیت به دست داده شود. امنیت برای هر سرزمینی از دید کسانی که در آن به سر می برند بسیار مهم است. در دنیای باستانی که تجهیزات جنگی و ویژگیهای خود را داشت، تنها با لشکرکشی از یک سرزمین به سرزمین دیگر این امنیت از میان می رفت. چنانچه کشوری می توانست در برابر دشمن خود که با سپاهی به سوی مرزهای آن می آمد مقابله کند، توانایی این را داشت که سرزمین خود را از تازش در امان بدارد. هیچگاه در تاریخ واقعی دیده نشده است که سرزمینی در یک مدت بسیار طولانی از جنگ در امان بماند و دشمن به آن آسیب جدی وارد نکند. اما این اتفاق در دنیای اسطوره ای و حماسی می تواند بیفتد که در اینجا از آن با عنوان پایان امنیت یاد می شود.

در شاهنامه پس از داستان رستم و اسفندیار، داستان مرگ رستم آغاز می شود و مرگ رستم به دست

برادر ناتنی او، شَغاد است.

(۱) شَغاد: نماد پستی

برادر ناتنی رستم، «شَغاد، زاده کنیزک آوازه‌خوان و رودنواز، شوم‌زادی است که مطرود خاندان زال است، او به کابل تبعید شده و در آنجا به دامادی شاه کابل رسیده است و در میان فرزندان و بستگان این خاندان که در شاهنامه همیشه با رستم هستند و در غم و شادی‌هایش شریک؛ وی، جلوه و جمالی ننموده است.» (۹۳) شَغاد به واقع به کابل تبعید می‌شود، زیرا در تقدیر او، شومی دیده می‌شود و ویرانی. می‌توان گفت «پیدایش شَغاد، در پایان حماسه از پشت زال، تنها به منظور کشته شدن رستم است. انگار تجلی مادی زال را جز عاملی از وجود خود او نمی‌تواند از پای در آورد. رابطه زال با مرگ و زندگی، رابطه‌ای است بر مبنای خرد‌گریزی و این شَغاد، به‌غریزه به زال پیوسته است. پس مرگ نیز از درون خود او می‌تواند بر ثمره زندگی‌ش، رستم، هجوم آورد. شَغاد و رستم، تجلی دو عنصر متضاد و دو پاره متخاصم وجود زال هستند. شگفتا که وقتی مرگ باید به سراغ قهرمان حماسه آید، عنصری اهریمنی بر عنصری ایزدی چیره می‌شود. با این همه، اگر چه این عنصر موجب مرگ رستم می‌گردد، خود نیز پیش از مرگ او، به دست او از پای در می‌آید. نابودی شَغاد، نابودی تمام عناصر زشتی و اهریمنی است که به دست عنصر ایزدی و نیک، صورت می‌پذیرد.» (۹۴) شَغاد با نیرنگی رستم را به کابلستان می‌کشد و در جشنی در شکارگاه، رستم و رخس را در چاهی سرنگون می‌کند. اما این نیرنگ که شَغاد، این نابردار، به رستم می‌زند از این سبب پست است که در زمانی رخ می‌دهد که رستم، سر جنگ با او ندارد و برای پشتیبانی وی در برابر شاه کابل آمده است. اگر چنین عملی در زمان جنگ و در هم‌آوردی رستم با شَغاد رخ می‌داد، نمی‌توانست پستی شَغاد را بنمایاند. زیرا آنچنان که پیشتر نیز گفته شد، اخلاق جنگی با اخلاق دوستی بسیار متفاوت است. اینکه رستم در میدان نبرد و یا «به دست اسفندیار کشته نمی‌شود، گویای این است که وی مظهر ارتشتاران و دلاوران ایرانی به شمار می‌آید و مرگ او در میدان جنگ به سلیقه ایرانی خوش‌آیند نیست. او به عنوان یک مظهر دلاوری می‌بایست در هیچ نبردی از میان نرود، هرچند اگر از میدان نبرد با اسفندیار بگریزد.» (۹۵) پس بر این پایه است که ذهنیت بیدار ایرانی مرگ رستم را این‌گونه به وجود آورده است. زیرا هیچ‌گاه نمی‌تواند تصور کند که نماد قدرت و امنیت و آزادی او در جنگی شکست بخورد و یا دستانش در بند نهاده شود. اگر چنین شود کیست که از ایران اسطوره‌وار پاسداری کند و شاهان را به ره داد آورد.

۲) مرگ رستم و پایان امنیت ایران

برای فهم اینکه چرا مرگ رستم این‌گونه ناگهانی و فاجعه‌بار است باید سری به گذشته او زد. دوره زندگی حماسه در شاهنامه به واقع با زال آغاز می‌شود. اما باید «واقعیت مادی نیروی زال را در رستم جستجو کرد. آغاز و انجام رستم، آغاز و انجام زال نیز هست و این آغاز و انجام اسطوره‌ای است که نیروی روحانی و مادی چون زال و رستم را با سیمرغ آمیخته است.» (۹۶) همان سیمرغی که در ابتدای ورود رستم به شاهنامه نوید بخش دوره‌ای بزرگ و با شکوه برای ایران است که در آن، قدرت رستم، نقش اساسی را برای امنیت این کشور بازی می‌کند.

بر این پایه «نیروی مادی جهان پهلوان، رستم، ایرانشهر را آسوده و به سامان می‌کند و نیروی روحانی و خرد پدرش راهنمای و هادی اوست. در این دوران خاندان سیستان، در تمام هزاره سوم، گیهان شناخت زرتشتی با حماسه ملی آمیخته‌اند تا پایان این هزاره، در سرنوشت ایرانشهر سهیمند. اما هزاره چهارم که آغاز می‌شود، همراه با شاهی گشتاسپ است و آغاز دین‌آوری زرتشت؛ و پایان پادشاهی کیانیان و پایان آرامش و سامان ایران زمین و نیز فرجام دوره پهلوانی و حماسی.» (۹۷) در تمام این دوران که رستم، نقش پهلوان بزرگ ایران را بازی می‌کند، از شکست ایران در برابر دشمنانش هیچ خبری نیست. در ابتدای حماسه که او برای نخستین بار به جنگ می‌آید، افراسیاب از پیش او می‌گریزد و دیگر، به ایران برای جنگ نمی‌آید و این روند تا زمانی که کیخسرو برای کین سیاوش به توران و افراسیاب می‌تازد و رستم در این جنگ پهلوانی‌های بسیار می‌کند که تا نابودی افراسیاب به پیش می‌رود، ادامه می‌یابد. «این که غیبت رستم در لحظات بحران پیوسته مصیبتی برای ایران محسوب می‌شود، حائز اهمیت است و رستم در لحظه بحران به عنوان امید ایرانیان احضار می‌شود.... در غیبت او، سپاه ایران ناامید می‌شود. به علاوه، خود فرآیند جانشینی هر پادشاهی با بحرانی همراه است که دخالت پهلوان سیستانی را طلب می‌کند.» (۹۸) به این ترتیب رستم است که به عنوان نماد امنیت و قدرت ایران، همواره از ایران پاسداری می‌کند و هر بار غیبتی کوتاه دارد، تا شخصیت او بیشتر نمود یابد و پس از این غیبت کوتاه به همان جنگ می‌آید و دشمنان ایران را از پای درمی‌آورد. به طوری که در این امنیت اسطوره‌ای که به واسطه رستم برقرار است، دشمنان ایران که به واقع پتیاره طبقه دوم جامعه آریایی به شمار می‌آیند، هرگز نمی‌توانند پای به درون ایران بگذارند و آن را به ویرانی کشند. به این‌گونه «رشته حیات و آرزوهای ایرانیان به جان این پهلوان بسته و سرنوشت اینان همچون شیر و شکر به هم آمیخته است؛ پس طبیعی است که مرگ او نقطه ناامیدی‌ها باشد و سقوط در چاه ویل تاریخ که حریصانه

دهان گشوده دارد و پایان راهی که هیچ کس را یارای از سرگرفتن و درنوردیدن و ادامه آن بدان سان و روش نیست. «اصولاً، مرگ پهلوان را پذیرفتن، درد انگیزترین لحظه‌های بی‌پناهی و بی‌پشتوانگی است. زیرا هنگامی که پهلوان می‌میرد، فصلی از تاریخ پایان می‌پذیرد و فصل دیگر آغاز می‌شود که برای مردم سرشار از نگرانی و اضطراب و تردید است. پهلوان اساطیری، نه تنها حمایتگر یک ملت است و قوت قلب و محافظ آن، که خالق نظمی نوین و مطلوب است که مردم آن را می‌پسندند و قلباً با آن همراهند و همین امر سبب می‌شود که آوازه پهلوان همیشه و در همه جای بر سر زبانها باشد و داستانهایش، که بی‌تردید نمایانگر آرزوهای ملی و افتخار و سرافرازی راویان آن است، نقل مجالس گردد. بنابراین، مرگ پهلوان حادثه‌ای عظیم است، دردی است به یاد ماندنی و رنجی مداوم.» (۹۹) رستم همواره خویشتکاری طبقه خود را به جای می‌آورد و از این رو فرهنگمند است و به این ترتیب در «مبارزه اهورامزدا (مبدأ روشنایی) و اهریمن (مبدأ تاریکی)، که مبارزه‌ای است بزرگ و انسان باید در آن شرکت جوید و در آن، اهرمن همیشه مغلوب اهورامزدا است؛» (۱۰۰) همواره در سپاه روشنایی می‌گنجد و بر بدی‌های جهان می‌شورد. پس مرگ او از سویی مرگ فرهنگمندی از طبقه رزمیاران است و از سویی دیگر نشانه‌ای است از کاسته شدن عصبیت در میان ایرانیان برای پاسداشت از حکومت خود و نمادی است از طلیعه رو به زوال رفتن سرزمین ایران. تا او هست ایران در امان است و سیستان نیز، و پس از اوست که تاریخ با ارابه خردکننده خود شتابان به پیش می‌آید و نخستین ضربه بر سیستان، به وسیله بهمن شاه نا به آیین که منش نیک شاهنشاهان پیشین ایران را بیشتر از دیگر لهراسپیان به فراموشی سپرده است فرود می‌آورد. در نگاهی اسطوره‌شناسانه جوزف کمبل معتقد است که «جامعه به قهرمان نیازمند است و انگاره‌هایی منظومه مانند لازم است تا همه گرایشهای جدایی طلبانه را سامان ببخشد و آنها را با هم به سمت مقصدی به حرکت درآورد... زیرا ملت، باید مقصدی داشته باشد تا همچون قدرتی واحد عمل کند.» (۱۰۱) پس در حقیقت روایات حماسی ایران باستان که از زمان پرورده شدن خویش، سینه به سینه میان ایرانیان به حرکتش ادامه داده و در شاهنامه ظهور دوباره یافته است، همان انگاره‌ای بوده که قهرمانان را در خود جای می‌داده و چهره اصلی دوره حماسی آن، رستم، به عنوان تبلور وحدت یک ملت و نگهدارنده سرزمین آن، برجستگی بسیار یافته است؛ و سمت و سوی مقصد قدرت یک ملت را به سوی پاسداری از مرزهای سرزمین آن سوق داده است. پس شیون و فریاد مردم در این داستان و بعد از آن مرگ ناجوانمردانه، به خاطر از میان رفتن تن رستم نیست، بلکه به خاطر سرنوشتی است که می‌دانند پس از او در انتظارشان است. سرنوشتی که دیگر از آن امنیت اسطوره‌ای در آن خبری نخواهد بود و در شاهنامه دیر زمانی

نمی‌گذرد که این سرنوشت آغاز می‌شود و بهمن بر سیستان می‌تازد و چنین است که این تازش خبر از پایان شاهنامه به ناخوشی می‌دهد که همانان تازش تازیان بر ایران زمین باشد.

۳) سیستان نماد ایران

سرزمینی که رستم در آن به سر می‌برد و پایگاه همیشگی اوست و از زمان سام در اختیار این خاندان قرار دارد، سیستان است. به دو دلیل سیستان را در شاهنامه، می‌توان به عنوان نمادی از ایران شناخت. نخست اینکه، در حماسه ملی از دو جا به طور مداوم نام برده شده است، یکی ایران یا ایرانشهر و دیگری سیستان، که هر دو اشاره به ایران دارد. بدین جهت می‌توان این برابری دو نام را با هم، چنین تفسیر کرد که سرزمین کوچکتر، نمادی است از سرزمین بزرگتر. دومین دلیل، آنکه در ادبیات زرتشتی توجه بسیار ویژه‌ای به این سرزمین شده است. «سرزمین هلمند یا سیستان در پاره‌های ۱۳ و ۱۴ نخستین فصل از وندیداد^۱ (بخشی از اوستا)، به عنوان یازدهمین سرزمین نیک که اهورامزدا آفریده است یاد شده... سیستان در کتب زرتشتی، نه فقط محل تولد خاندان کیان به شمار می‌آید، بلکه محل ظهور سوشیانی موعود زرتشت هم، آنجاست.» (۱۰۲) این موعود که رهاننده است، از نطفه زرتشت که در دریاچه کیانسه^۲ نگاهداری می‌شود، زاده می‌شود. «در صد در بندهش آمده است که نطفه زرتشت در دریای کیانسه نگاهداری می‌شود و در پایان هزاره زرتشت، دختری به نام «نامی بُد» در آب دریاچه، آب‌تنی خواهد کرد و از نطفه زرتشت بارور خواهد شد و «اوشیدر»^۳ به دنیا خواهد آمد. در پایان هزاره اوشیدر، دختر دیگری به نام «وَه بُد» همچنان به آب خواهد رفت و از او «اوشیدر ماه» زاده خواهد شد و در پایان هزاره اوشیدر ماه، دختری به نام «رَدَد بُد» به همان گونه، سوشیانس واپسین «اَسْتُورِت آرد»^۴ را خواهد زاد.» (۱۰۳) با آمدن این موعود، جهان را «داد» فرا خواهد گرفت. بنابراین، «سیستان، به خصوص در تاریخ مذهبی ایران مانند آذربایجان، دارای مقام ارجمندی است. این سرزمین، وطن اصلی کیانیان شمرده شده و بیش از آنکه گفته شد نیز، در بندهش فصل ۲۱ فقره ۷ مندرج است که «کیانسه (هامون) محل خاندان کیانی است؛» و از اوستا هم چنین بر می‌آید، زیرا در آبان یشت، فقره ۱۰۸ آمده: «کی گشتاسب بلند همت رو به روی آب فرزادنو^۵ از برای

1- Venedidad
2- Kiyanse
3- Ushider
4- Astort Ard
5- Farzadnav

ناهید نذر نموده، خواستار شد که بر ارجاسب و تورانیان دیگر چیره شود؛» و در بندهش فصل ۱۲ فقره ۵ آمده که دریاچه فرزندان در سیستان است و در زامیادیشتم هم سیستان، وطن کیانیان شمرده شده است. در کرده ۹ فقره ۶۶ این یشت مندرج است که فرّ به کسی متعلق است که سلطنت خود را در آنجایی که رود هلمند، دریاچه هامون را تشکیل می‌دهد، برانگیزد. «(۱۰۴) اینکه چرا نطفه زرتشت در سیستان است به این باز می‌گردد که این سرزمین دارای امنیت است و از این رو گزندی به نطفه زرتشت نخواهد رسید. پس بر پایه این دو دلیل می‌توان سیستان یا نیمروز را نمادی از ایران به شمار آورد. در زمان کودکی رستم، در دوران نوذر شاه، افراسیاب به ایران می‌تازد و تنها جایی از ایران که در امنیت قرار دارد، سیستان است، زیرا زال که در نیمروز است، اجازه نمی‌دهد به این دیار حمله شود و از آنجا می‌تواند شاهی برای ایران بجوید و ایران را از چنگ افراسیاب در طی چند سال رها کند؛ تا آنکه رستم بزرگ می‌شود و کیقباد را از البرز به ایران می‌آورد و در نخستین جنگ خود، افراسیاب را شکست می‌دهد و او از ایران می‌گریزد و امنیت اسطوره‌ای با وجود رستم ایجاد می‌شود. اما پس از مرگ رستم، بهمن به سیستان می‌تازد و آن را ویران می‌کند. اگر پیش از ورود رستم به حماسه، سیستان به عنوان نمادی از ایران از تازش افراسیاب به وسیله زال در امان است و این بدان معناست که امنیت ایران به طور کامل از میان نرفته است؛ اما پس از مرگ رستم، خاک سیستان از تازش بهمن جان سالم به در نمی‌برد و این نمادی است از نبود امنیت و از میان رفتن آن در ایران؛ زیرا وقتی که شاهی به مهمترین و امنیت‌سازترین بخش سرزمین خود می‌تازد، چگونه می‌توان انتظار داشت که بقیه کشور او در امنیت قرار داشته باشد؟! در حمله نخست افراسیاب به ایران، اگر هر جا از ایران که آسیب می‌دید، چشم امیدش به سیستان بود، اینک که سیستان ویران شده است، چشم امید ایران برای امنیت‌یابی به کجا خواهد بود؟! تازش بهمن بر زابلستان نشان از شروع دوره‌ای تاریخی دارد که در شاهنامه در حال آغاز است و در آن از امنیت اسطوره‌ای خبری نیست و آغازی است بر نابودی ایران در پایان شاهنامه. چنانکه در بندهش آمده است: «اندر همان هزاره، چون شاهی به بهمن اسفندیار رسید، ایرانشهر ویران شد. ایرانیان به دست خود نابود شدند و از تخمه شاهی کس نماند که شاهی کند.» (۱۰۵)

آن امنیت اسطوره‌ای که با مرگ رستم پایان یافت، در دوره تاریخی از میان می‌رود. اما چنین نیست که هیچ امنیتی بر ایران حکمفرما نباشد. گاهی امنیت هست و گاهی از میان می‌رود تا اینکه با یورش تازیان بر ایران و کشته شدن یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ساسانی، استقلال ایرانیان، رخت بر می‌بندد و تا دو قرن دیگر هیچ نشانی از آن نیست. پس چنین است که مرگ رستم پایانی است بر امنیت اسطوره‌ای ایران و

آغازی بر ویرانی آن، چنان که از این سخن خود او به شغاد نیز پیداست:

«بدو گفت کایِ مرد بدبختِ شوم،
ز کارِ تو ویران شد آباد بوم!» (۱۰۶)

۴. بررسی شاخص‌های تحقیق از دیدگاه آمار

پژوهش بر متن شاهنامه و یا هر متن دیگری اگر تنها بر تفسیر استوار باشد، ممکن است در پایان به نتیجه‌گیری‌های اشتباهی منجر شود. اما اگر همین پژوهش بر آمار استوار گردد، آزمون فرضیه‌ها با آسانی بیشتری صورت می‌پذیرد و بروز اشتباه را دشوار می‌سازد. یکی از روشهای آماری مطلوب، روش «تجزیه و تحلیل تکرر» است. در این روش شاخص‌های مورد بررسی در متن، مورد شمارش قرار می‌گیرند و در پایان به آنها وزن دهی می‌شود تا به سهولت قابل سنجش باشند. در این مقاله نیز از چنین روشی برای آزمون فرضیه اصلی بهره‌برده شده است. به این ترتیب که در هر یک از پنج داستان مورد نظر، چهار شاخص قدرت، تاجبخشی، امنیت؛ و آزادی به دو شکل مستقیم و غیر مستقیم (مفهومی) شمارش گردیده است تا با یکدیگر قابل مقایسه شود و در آزمون فرضیه اصلی و ارتباط دادن شاخص برتر با داستان مورد بررسی به یاری آید. در اینجا ابتدا به این آمار اشاره شده و سپس نمودار آماری مقایسه‌ای شاخص‌ها در پنج داستان نشان داده می‌شود. ذکر این توضیح نیز لازم است که به دلیل اینکه یک بیت ممکن است بیش از یک شاخص را پوشش داده باشد، جمع درصدهای همه شاخص‌ها لزوماً صددرصد نخواهد بود و تنها نشانگر قیاسی است با کل ابیات داستان مورد مطالعه.

الف. داستان زادن رستم

پس از شمارش بیت‌های مربوط به هر شاخص در داستان «زادن رستم» از شاهنامه که در نسخه مورد مطالعه یعنی دفتر یکم شاهنامه فردوسی به تصحیح خالقی مطلق از صفحه ۲۶۵ تا صفحه ۲۷۵ را در بر می‌گیرد، از مجموع ۱۴۷ بیت داستان (بیت‌های ۱۴۳۱ تا ۱۵۷۸)، تعداد ۶۰ بیت مربوط به شاخص قدرت است که ۴۲ بیت آن به صورت مستقیم و ۱۸ بیت آن به صورت مفهومی بوده است. به این ترتیب ۱۲/۲۴ درصد از ابیات به صورت مفهومی، ۲۸/۵۷ درصد به صورت مستقیم و در کل ۴۰/۸۱ درصد از ابیات این داستان مربوط به شاخص قدرت می‌شود. از مجموع کل ابیات داستان، ۵ بیت یعنی ۳/۴ درصد مربوط به شاخص شاه (تاجبخشی) بوده است که ۴ بیت آن مستقیم (۲/۷۲ درصد) و یک بیت از آن، مفهومی (۰/۶۸ درصد)

بوده است. ابیات مربوط به شاخص امنیت، ۱۴ بیت بوده که هر ۱۴ بیت، به صورت مفهومی (۹/۵۲ درصد) بوده است؛ و در نهایت، هیچ بیتهایی وابسته به شاخص آزادگی نبوده است. بدین ترتیب مشخص می‌شود که شاخص قدرت با ۴۰/۸۱ درصد در بالاترین جایگاه قرار می‌گیرد و می‌توان گفت، بر پایه این آمار در این داستان، رستم، نماد قدرت است.

ب. داستان هفتخان رستم

بر پایه آمارهای به دست آمده از ابیات شاهنامه برای این داستان که از صفحه ۴ تا ۶۵ دفتر دوم شاهنامه به تصحیح خالقی مطلق را شامل می‌شد، از مجموع ۸۷۴ بیت داستان (بیتهای ۱۱ تا ۸۸۵)، تعداد ۱۳۳ بیت مربوط به شاخص قدرت بوده که از این میان ۸۴ بیت مستقیم و ۴۹ بیت به شکل مفهومی بوده است. به بیان دیگر ۱۵/۲ درصد مربوط به شاخص قدرت بوده است که ۹/۶ درصد از آنها مستقیم و ۵/۶ درصد مفهومی بوده است. شاخص شاه (تاجبخشی) ۳۵۸ بیت (۴۰/۹۱ درصد) از کل ابیات را تشکیل داده که ۱۳۱ بیت (۱۴/۹۷ درصد) از آن مستقیم و ۲۲۷ بیت (۲۵/۹۴ درصد) به صورت مفهومی بوده است. تعداد بیتهای مربوط به شاخص امنیت نیز ۷۶ بیت (۸/۶۸ درصد) را به خود اختصاص داده که ۳۴ بیت آن (۳/۸۸ درصد) مستقیم و ۴۲ بیت از آن (۴/۸ درصد) به شکل مفهومی بوده است. برای شاخص آزادگی نیز هیچ بیتهایی وجود نداشته است. به این ترتیب شاخص شاه (تاجبخشی) با ۴۰/۹۱ درصد در بالاترین جایگاه نسبت به دیگر شاخص‌های مورد مطالعه قرار می‌گیرد و به آزمون فرضیه یاری می‌رساند.

پ. داستان رستم و سهراب

بر پایه داده‌های آماری که از ادبیات شاهنامه به دست آمده است در این داستان که از صفحه ۱۱۷ تا صفحه ۱۹۹ دفتر دوم شاهنامه به تصحیح جلال خالقی مطلق را در برمی‌گیرد، از مجموع ۱۰۰۷ بیت (بیتهای ۱۰۱۴-۷) شاخص قدرت ۱۲۸ بیت را به خود اختصاص داده که به بیانی دیگر ۱۲/۷۱ درصد از ابیات داستان است، از این میان ۹۸ بیت (۹/۷۳ درصد) مستقیم و تعداد ۳۰ بیت (۲/۹۷ درصد) به شکل مفهومی بوده است. شاخص شاه در کل، ۹۸ بیت را در بر گرفته است که به دیگر سخن ۹/۷۳ درصد می‌شود، تعداد بیتهای مستقیم این شاخص ۸۵ بیت (۸/۴۴ درصد) بوده و بیتهای مفهومی نیز ۱۳ بیت (۱/۲۹ درصد) را از آن خود کرده است. شاخص امنیت ۲۵۴ بیت (۲۵/۲۲ درصد) بوده که از این تعداد ۱۳۴

بیت (۱۳/۳۰ درصد) به صورت مستقیم و ۱۲۰ بیت (۱۱/۹۱ درصد) به صورت مفهومی مورد شمارش قرار گرفته است. شاخص آزادگی نیز دارای ۳ بیت (۰/۲۹ درصد) بوده که ۲ بیت آن مستقیم (۰/۱۹ درصد) و یک بیت آن به شکل مفهومی (۰/۰۹) بوده است. بدین ترتیب شاخص امنیت با ۲۵/۲۲ درصد در بالاترین حد قرار گرفته و در این جایگاه به آزمون فرضیه اصلی یاری رسانده است.

ت. داستان رستم و اسفندیار

بر اساس شمارش بیت های مربوط به هر شاخص، در داستان «رستم و اسفندیار» که در دفتر پنجم شاهنامه به تصحیح جلال خالقی مطلق از صفحه ۲۹۳ تا ۴۳۸ را در بر گرفته است، از مجموع ۱۶۵۵ بیت (بیت های ۱۷ تا ۱۶۷۲)، بیت های مربوط به شاخص قدرت ۱۰۵ مورد بوده است، یعنی ۶/۳۴ درصد که از این تعداد ۱۰۰ بیت (۶/۰۴ درصد) مستقیم و ۵ بیت (۰/۳۰ درصد) مفهومی بوده. شاخص شاه (تاجبخشی) ۱۴۰ بیت (۸/۴۵ درصد) را ویژه خود گردانیده که از این میان ۱۲۴ بیت مستقیم (۷/۴۹ درصد) و ۱۶ بیت (۰/۹۶) به شکل مفهومی بوده است. شاخص امنیت دارای ۶۵ بیت بوده (۳/۹۲ درصد) که ۵۴ بیت آن (۳/۲۶ درصد) به طور مستقیم مورد شمارش قرار گرفته که ۳/۲۶ درصد را به خود اختصاص می دهد و ۱۱ بیت (۰/۶۶ درصد) به صورت مفهومی شمارش شده است. شاخص آزادگی نیز ۳۷۵ بیت را در بر گرفته که به عبارتی ۲۲/۶۵ درصد از کل ابیات داستان را تشکیل می دهد. از این میان ۷۸ بیت آن به شکل مستقیم (۴/۷۱ درصد) و ۲۹۷ بیت (۱۷/۹۴ درصد) به صورت مفهومی بوده است. به این ترتیب شاخص آزادگی با ۲۲/۶۵ درصد در بالاترین جایگاه قرار گرفته است.

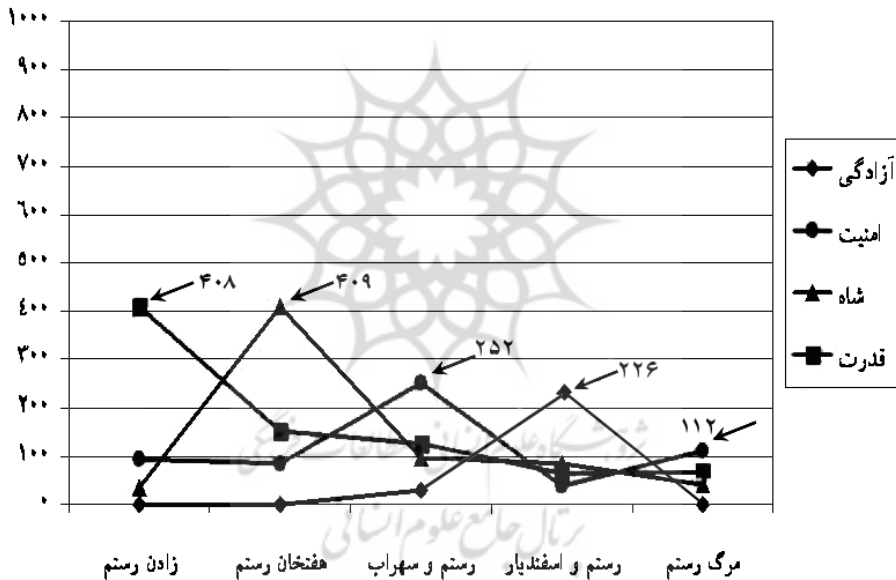
ث. داستان مرگ رستم

در این داستان که از دفتر پنجم شاهنامه به تصحیح خالقی مطلق، صفحه های ۴۳۹ تا ۴۶۷ به اضافه ۴۷۳ تا ۴۸۴ یعنی به ترتیب از بیت ۳۰ تا ۳۴۸ صفحات بخش اول و ۳۴ تا ۱۶۰ صفحات بخش دوم را در بر می گرفت، شاخص قدرت از بین ۴۴۴ بیت داستان ۳۰ بیت (۶/۷۵ درصد) را به خود اختصاص داد که همه بیت های آن به شکل مستقیم بوده است. شاخص شاه (تاجبخشی) نیز ۱۸ بیت (۴/۰۵ درصد) را مورد پوشش قرار داد که همه بیت های آن به صورت مستقیم بود. شاخص امنیت نیز با ۵۰ بیت (۱۱/۲۶ درصد)، دارای ۳۷ بیت مستقیم (۸/۳۳ درصد) و ۱۳ بیت مفهومی (۲/۹۲ درصد) بود. برای شاخص آزادگی نیز هیچ

بیتی وجود نداشت. به این ترتیب شاخص امنیت که به صورت پایان امنیت (نبود امنیت) شمارش شده، در بالاترین جایگاه قرار گرفته و به آزمون فرضیه اصلی یاری می‌رساند.

در پایان این بخش، نمودار مقایسه ای شاخص ها می آید که معرف چگونگی صعود و نزول آنها یا به عبارتی فراز و نشیب های زندگی رستم و کارکردهای سیاسی او در سیاست شهرداری ایران باستان است. در این نمودار درصدها با روش وزن دهی گرد شده اند و نیز دو صورت مستقیم و مفهومی با یکدیگر جمع گردیده اند.

نمودار آماری مقایسه‌ی شاخص‌ها در پنج داستان مورد بررسی



نتیجه‌گیری

اینک که پژوهش به پایان رسیده است، می‌توان از آنچه به نگارش درآمده نتیجه‌گیری نمود. در مقدمه تحقیق پرسش اصلی چنین عنوان شده بود که «رستم در سیاست شهرداری ایران باستان دارای چه کارویژه‌ها و نقش‌های سیاسی‌ای است؟» و در پاسخ به این پرسش، این فرضیه به عنوان فرضیه اصلی بیان شده بود: «رستم به عنوان پهلوان اسطوره‌ای شاهنامه در سیاست شهرداری ایران باستان، دارای نقش‌ها و

کارویژه‌های سیاسی‌ای همچون نماد قدرت، نماد تاجبخشی، نماد امنیت و نماد آزادیگی بودن است.» برای آزمون این فرضیه، نخست به مبانی نظری پرداخته شد و در مورد اسطوره‌شناسی، نظریه کارکرد اسطوره، حماسه، رابطه میان اسطوره و حماسه در قالب داستان‌های اساطیری و مختصری نیز درباره آیین مهر و دین مزدایی سخن رفت و همچنین اسطوره‌شناسی سیاسی علمی میان رشته‌ای تعریف شد که در پی شناخت مکانیسم‌های ذهنی حاکمیت‌های سیاسی است. شناختی که نمی‌توان آن را در قالب‌های تنگ زمانی و مکانی محدود کرد. اسطوره‌های سیاسی، از دیدگاه انسان‌شناسی، تداومی منطقی در سراسر تاریخ انسانی دارند. تداومی که ظهور و تحول اشکال هنری، تکنولوژیک و اساطیری را به صورت دائم با اشکال زیستی از یک سو و با اشکال سیاسی از سوی دیگر پیوند می‌دهد. آنگاه به کوتاهی تاریخیچه پژوهش و انگیزه سروده شدن شاهنامه از زبان استاد توس از نظر گذشت. پس از این پنج داستان از شاهنامه که نقاط عطف زندگی رستم به شمار می‌آمدند مورد بررسی قرار گرفت. این داستان‌ها به ترتیب عبارت بودند از: زادن رستم، هفتخوان رستم، رستم و سهراب، رستم و اسفندیار؛ و مرگ رستم. نماد قدرت بودن رستم در داستان زادن او، تاجبخش بودن وی در داستان هفتخوان، نماد امنیت بودن و جویی این پهلوان در داستان سهراب، نماد آزادیگی بودنش در داستان رستم و اسفندیار و باز نماد امنیت بودن او - این بار به گونه‌ی عدمی یعنی اگر وی نباشد امنیت نیز نخواهد بود - مورد آزمون قرار گرفت. ممکن است پرسیده شود چرا این پنج داستان؟ در پاسخ باید گفت در هشت داستان عمده دیگری که رستم در آنها نقش دارد همین کارکردهای سیاسی را ایفا می‌کند که به آنها پرداخته شد و نیز چنانچه پیشتر از نظر گذشت این پنج داستان نقاط عطف زندگی او هستند. پرسش دیگری که پیش می‌آید این است که مگر رستم در تمام این داستان‌ها قدرتمند نیست پس چرا تنها در داستان زاده شدنش نماد قدرت است؟ و به این ترتیب پژوهش به تقلیل‌گرایی درباره شخصیت رستم متهم شود. پاسخ این است که آری او در همه این داستان‌ها قدرتمند است، اما تنها در داستان زاده شدن اوست که این قدرت به صورت صریح به نمایش در می‌آید و در چهار داستان دیگر این قدرت خام در کارویژه‌های دیگر او جلوه‌گر می‌شود و همچنان که سیال و جاری است فراز و فرود می‌یابد؛ از دیگر سو نه تنها درباره قدرت او، که درباره دیگر نمادها نیز می‌توان دید که رستم همان زمان که نماد تاجبخشی است، امنیت را نیز هست. در حقیقت موجب چنین پدیده‌ای ساخت اسطوره‌ای شخصیت اوست. زیرا در اسطوره‌ها، کارکردها به ویژه کارکردهای سیاسی، دارای همپوشانی هستند و همزمان چندین خویشکاری از یک اسطوره سر می‌زند. زندگی رستم در دوره حماسی شاهنامه می‌گنجد و حماسه بر فصل مشترک

اسطوره و تاریخ قرار دارد. پس بدین ترتیب است که دیده می‌شود در ابتدای تولد، رستم بیشتر شخصیتی اسطوره‌ای است و کمتر ویژگی‌های تاریخی دارد و در پایان زندگی رنگ جلوه‌های تاریخی او زیاد و رنگ ویژگی‌های اسطوره‌ای او کمتر می‌شود. با این حال اگر چه نمی‌توان زندگی رستم را سراسر اسطوره‌ای دانست، اما او بر ساخته‌ای است از خدایانی که ایرانیان به آنها باورمند بودند. او نمادی است از هویت جمعی ایرانیان، آرزوهای بزرگ آنان و سیاست شهریاری ایشان، برای زیستن با قدرتی فراوان، دور از هر گزند خارجی و همچنین مشروعیت‌بخشی به شاه خود که باید فرمانروایی باشد خردمند و دادپیشه و نیز پاسداری از آزادی ایرانی در برابر هر گونه اندیشه‌ای که بخواهد به زور چیره شود.

این پژوهش که بر پایه اسطوره‌شناسی سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی دوره ایران باستان انجام شد با متغیرهای خود که عبارت بودند از نماد قدرت، نماد تاجبخشی (یعنی نفوذ در قدرت فرمانروایی داشتن)، نماد امنیت (وجوبی و عدمی) و نماد آزادی بودن و جستار همه آنها در شخصیت پهلوانی رستم و خویشکاری وی در سیاست شهریاری ایران باستان با بهره‌گیری از آمار به شیوه تجزیه و تحلیل تکرر، نشان می‌دهد این عناصر سیاسی که در قالب شاخص‌های نمادین به آنها پرداخته شد، برای ایرانیان باستان در شکل سنتی آنها چنان مهم بوده است که امروز نیز برای قدرت‌های بزرگ در شکل مدرن آن مهم است. در نتیجه با بررسی نقش‌ها و کارکردهای سیاسی رستم می‌توان به این معنا پی برد که آنچه بر محور شخصیت او باز تابیده است، نشان می‌دهد که ایران باستان یک قدرت بزرگ به شمار می‌آمده است و تاریخ نیز بر این امر گواهی می‌دهد. چنانکه هگل معتقد است که دولت نخستین بار در ایران باستان و در زمان هخامنشیان به وجود آمده و نخستین بار مدرنیته از این محل آغاز گشته، اگر چه این روند ادامه نیافته است.

در پایان هر بخش، بیتی از فردوسی آمده است، اینک و در پایان نتیجه‌گیری نیز این ابیات از فردوسی آورده می‌شود که درباره آفت‌های شهریاری است و وظیفه جهان پهلوان را برای جلوگیری از مبتلا شدن دستگاه شاهی به این آفت‌ها می‌نمایاند:

| | |
|-----------------------------|--|
| سر تخت شاهی بیچد سه کار | نخستین ز بیدادگر شهریار |
| دگر آنکه بی سود را برکشد | ز مرد هنرمند سر در کشد |
| سه دیگر که با گنج خویشی کند | به دینار و درهم بیشی کند ^{۱۰} |

^{۱۰} این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد حامدعمویی با عنوان «اسطوره‌شناسی سیاسی در ایران باستان؛ مطالعه موردی رستم» به راهنمایی سرکار خانم دکتر پریچهر شاهسون است.

یادداشت‌ها

- ۱- م. پرمول، *درآمدی بر سیر فلسفه در ایران باستان* (تهران: جهان کتاب، ۱۳۳۵) ص ۹.
- ۲- جان هلینز، *ساخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی (تهران: نشر چشمه، چاپ یازدهم، ۱۳۸۶)، ص ۹
- ۳- جلال ستاری، *اسطوره در جهان امروز* (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۶)، ص ۶
- ۴- نورتروپ فرای، «ادبیات و اسطوره» در جلال ستاری، *اسطوره و رمز* (تهران: سروش ۱۳۷۴)، ص ۱۰۱.
- ۵- مهرداد بهار، *پژوهشی در اساطیر ایران* (تهران: مؤسسه انتشارات آگاه، چاپ دوم، پاییز ۱۳۷۶)، ص ۳۷۱.
- 6- Henry Tudor, *Polotical Myth* (New York: Praeger Publishers, 1972), P.7.
- ۷- میرچا الیاده، *چشم‌اندازهای اسطوره*، ترجمه جلال ستاری (تهران: انتشارات توس، زمستان ۱۳۶۲)، ص ۲۸.
- 8-Viktor Emill Frakel, *Man's Search for Meaning: an Introduction to Logotherapy* (Boston: Beacon Press, 1959), Title.
- ۹- الیاده، *پیشین*، ص ۱۴.
- ۱۰- رنه لافورگ و رنه آلدی، «نمادپردازی» در جلال ستاری، *اسطوره و رمز* (تهران: سروش، ۱۳۷۴)، صص ۳۷-۳۵.
- ۱۱- بهار، *پیشین*، ص ۳۴۵.
- ۱۲- ناصر فکوهی، *اسطوره‌شناسی سیاسی* (تهران: انتشارات فردوس، ۱۳۷۸)، ص ۱۱.
- 13- Tudor, *OP. Cit.* pm 14.
- 14- David Crystal, *Cambridge Encyclopedia* (Cambridge: Cambridge University Press, Fourth Edition, 2000), P. 385.
- 15- Della Summers, *Longman Dictionary of Contemporrany English* (Harlow: Longman, 1990), P. 341.
- ۱۶- میرجلال الدین کزازی، *مازهای راز؛ جستارهایی در شاهنامه* (تهران: نشر مرکز، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی / شماره هشتم ۵۳ ◇

۱۳۷۰)، ص ۲.

- ۱۷- محمد مختاری، *اسطوره زال؛ تبلور تضاد و وحدت در حماسه ملی* (تهران: نشر آگه، زمستان ۱۳۶۹)، صص ۲۷۴ و ۱۵.
- ۱۸- بهار، *پیشین*، ص ۳۷۴.
- ۱۹- الیاده، *پیشین*، ص ۸۸.
- ۲۰- جوزف کمبل، *قدرت اسطوره*، ترجمه عباس مخبر (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷)، صص ۲۰۵-۲۰۴.
- ۲۱- فرای، *پیشین*، ص ۲۲۰.
- ۲۲- کمبل، *پیشین*، ص ۸۸.
- ۲۳- همان، صص ۱۹۳ و ۱۹۰-۱۸۹.
- ۲۴- نک: فتح‌الله مجتبیایی، *شهر زیبای افلاطون و شاه‌ی آرمانی در ایران باستان* (تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان، تیرماه ۱۳۵۲).
- ۲۵- نک: حمید عنایت، *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب* (تهران: نشر زمستان، چاپ سوم، ۱۳۸۱)، ص ۷۵.
- ۲۶- سیدجواد طباطبایی، *خواجه نظام‌الملک* (تهران: ستوده، چاپ دوم، ۱۳۸۵)، صص ۱۲۲ و ۷۱.
- ۲۷- ابوالعلاء سودآور، *قره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان* (تهران: نشر نی، ۱۳۸۴)، ص ۲۹.
- ۲۸- شائول شاکه، *از ایران زرتشتی تا اسلام*، ترجمه مرتضی ثاقب فر (تهران: ققنوس، اسفند ۱۳۸۱)، ص ۲۱۱.
- ۲۹- طباطبایی، *پیشین*، صص ۱۴۳-۱۴۲.
- ۳۰- مجتبیایی، *پیشین*، صص ۴۴-۴۳.
- ۳۱- عبدالحسین زرین‌کوب، *دو قرن سکوت* (تهران: مؤسسه انتشارات احمد علمی، چاپ دوم، اردیبهشت ۱۳۶۶)، ص ۳۴۶.
- ۳۲- محمدعلی اسلامی ندوشن، *زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه* (تهران: انتشارات انجمن آثار ملی، خرداد ۱۳۴۸)، ص ۱۹.

33- Alexander Rpgers, *The shah-Nameh of Fardusi* (Delhi: Heritage Publishers, 1973), P. X.

۳۴- طباطبایی، *پیشین*، صص ۷۱-۷۰ و ۶۸-۶۷ و ۲۲.

۳۵- باقر پرهام، *با نگاه فردوسی؛ مبانی نقد خرد سیاسی در ایران* (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۳)،

صص ۷۰ و ۵۳-۵۲.

۳۶- علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، ضحاک ماردوش (تهران: نشر نو چاپ چهارم، اردیبهشت ۱۳۶۹)،

صص ۴۴.

۳۷- حجت‌الله اصیل، «از جمشید تا فریدون؛ داستان فراز و فرود قدرت در شاهنامه»، *فرهنگ*، کتاب

هفتم، پاییز ۱۳۶۹، ص ۳۲۱.

38 - Bertrand de Jouvenel, *Du Pouvoir* (Hachette: Paris, 1979), P.12.

۳۹- ابوالقاسم فردوسی، *شاهنامه*، به تصحیح جلال خالقی مطلق، پنج دفتر، دفتر یکم (تهران:

انتشارات روزبهان، ۱۳۶۸)، ص ۲۴۷.

۴۰- مختاری، *پیشین*، ص ۲۰۰.

۴۱- ذبیح‌الله صفا، *حماسه سرایی در ایران* (تهران: موسسه چاپ و انتشارات امیرکبیر، چاپ

سوم، ۱۳۵۲)، ص ۵۶۲.

۴۲- طباطبایی، *پیشین*، صص ۱۲۸۱۲۷.

۴۳- فردوسی، *پیشین*، ص ۲۶۸.

۴۴- همان، ص ۲۶۷.

۴۵- همان، ص ۲۶۸.

۴۶- مجتبایی، *پیشین*، صص ۴۸-۴۷.

۴۷- بهار، *پیشین*، ص ۴۷۱.

۴۸- مهرداد بهار، *اساطیر ایران* (تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲)، صص ۴۳ و ۴۴.

۴۹- کزازی، *پیشین*، صص ۶۳-۶۴.

۵۰- فردوسی، *پیشین*، ص ۲۷۰.

۵۱- پرهام، *پیشین*، ص ۷۰.

- ۵۲- ابوالقاسم فردوسی، *شاهنامه*، به تصحیح جلال خالقی مطلق، پنج دفتر؛ دفتر دوم (تهران: انتشارات روزبهان، ۱۳۷۰)، ص ۱۰.
- ۵۳- جلیل دوستخواه، *گاهان، گزارش و پژوهش*، دو جلد، جلد یکم (تهران: مروارید، ۱۳۷۴)، ص ۱۲.
- ۵۴- کزازی، *پیشین*، ص ۲۵.

55 - Bartholome, *The Divine Song of Zarathustra*, In: <http://www.aresta.org/yasha49to50b.html>, Access Data: 1386/9/23.

- ۵۶- ابوالقاسم اسماعیل پور، *اسطوره؛ بیان نمادین* (تهران: سروش، ۱۳۷۷)، صص ۲۲-۲۱.
- ۵۷- اسلامی ندوشن، *پیشین*، ص ۳۱۹.
- ۵۸- ابراهیم پورداود، *یشت ها*، به کوشش بهرام فره‌وشی، دو جلد، جلد دوم، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۵۶)، صص ۳۳۳-۳۳۱.
- ۵۹- جلیل دوستخواه، *اوستا؛ کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی* (تهران: مروارید، چاپ پنجم، ۱۳۷۹)، ص ۳۵۹.
- ۶۰- جیمز دامستر، *تفسیر اوستا و ترجمه گاتها*، ترجمه موسی جوان (تهران: رنگین، فروردین ۱۳۴۸)، ص ۲۸۹.
- ۶۱- الگا دیویدسن، *شاعر و پهلوان در شاهنامه*، ترجمه فرهاد عطایی (تهران: نشر تاریخ ایران، زمستان ۱۳۷۸)، صص ۱۴۰ و ۱۳۸ و ۱۳۵.
- ۶۲- فردوسی، *پیشین*، دفتر دوم، ص ۴۴.
- ۶۳- صفا، *پیشین*، ص ۶۱۲.

64- Olga M. Davidson, *Comparative Literature and Comparative Literature and Classical Persian Poets: Seven Essays* (California: Mazda Publisher, 2000), P. 131.

- ۶۵- مجتبایی، *پیشین*، ص ۱۲۰.
- ۶۶- طباطبایی، *پیشین*، صص ۵۷ و ۵۵.
- ۶۷- فردوسی، *شاهنامه*، *پیشین*، دفتر دوم، صص ۱۵۱-۱۵۰.

- ۶۸- فردوسی، *شاهنامه، پیشین*، دفتر یکم، ص ۲۴۷.
- ۶۹- ابوالقاسم فردوسی، *شاهنامه: از روی نسخه مسکو* (تهران: انتشارات بدیهه، ۱۳۸۱)، ص ۴۴.
- ۷۰- دیویدسن، *پیشین*، صص ۱۶۱-۱۶۲.
- ۷۱- هوشنگ طالع، *تاریخ تمدن و فرهنگ ایران کهن* (رشت: انتشارات سمرقند، چاپ دوم، بهار ۱۳۸۶)، ص ۲۱۰.
- ۷۲- پرهام، *پیشین*، ص ۶۹.
- ۷۳- فردوسی، *پیشین*، دفتر دوم، ص ۱۰۳.
- ۷۴- فرّیغ دادگی، *بند هشت*، گزارنده مهرداد بهار (تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۹)، صص ۱۰۰ و ۸۷.
- ۷۵- پورداود، *پیشین*، ص ۳۰۳.
- ۷۶- طباطبایی، *پیشین*، صص ۱۴۷-۱۴۸ و ۱۴۵۱۴۴.
- ۷۷- سودآور، *پیشین*، ص ۱۰۸.
- ۷۸- زرین کوب، *پیشین*، ص ۳۰۵.
- ۷۹- مجتبایی، *پیشین*، صص ۹۵-۹۶ و ۱۱۵.
- ۸۰- زرین کوب، *پیشین*، ص ۷۰.
- ۸۱- بهار، *پیشین، اساطیر ایران*، ص ۱۸۲.
- ۸۲- شاهرخ مسکوب، *مقدمه ای بر رستم و اسفندیار* (تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات امیرکبیر، فروردین ۱۳۴۲)، ص ۲۶.
- ۸۳- همان، ص ۳۶.
- ۸۴- ابوالقاسم فردوسی، *شاهنامه*، به تصحیح جلال خالقی مطلق، پنج دفتر، دفتر پنجم (کالیفرنیا: انتشارات مزدا با همکاری بنیاد میراث ایران، ۱۹۷۷)، ص ۳۴۹.
- ۸۵- علیقلی اعتماد مقدم، ولیعهدی در ایران باستان بر بنیاد شاهنامه فردوسی (تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و هنر، آبان ۱۳۴۸)، ص ۱۲۸.
- ۸۶- مصطفی رحیمی، *تراژدی قدرت در شاهنامه* (تهران: انتشارات نیلوفر، چاپ دوم، پاییز

۱۳۷۶)، صص ۱۵۶۱۵۵.

۸۷- فردوسی، *پیشین*، دفتر پنجم، ص ۳۳۵.

۸۸- اسلامی ندوشن، *پیشین*، صص ۳۷۲ و ۳۷۰.

۸۹- فردوسی، *پیشین*، دفتر پنجم، ص ۳۵۴.

۹۰- *همان*، ص ۳۷۱.

۹۱- کمبل، *پیشین*، صص ۱۸۰-۱۷۹.

۹۲- فردوسی، *پیشین*، دفتر پنجم، ص ۳۶۸.

۹۳- منصور رستگاری فسائی، «روایتی دیگر از مرگ رستم»، *فرهنگ*، کتاب هفتم، پاییز ۱۳۶۹،

ص ۲۵۷.

۹۴- مختاری، *پیشین*، صص ۲۷۷-۲۷۶.

۹۵- بهار، *پیشین*، *اساطیر ایران*، ص شصت و دو.

۹۶- مختاری، *پیشین*، ص ۱۱۵.

۹۷- *همان*، صص ۲۷۹-۲۷۸ و ۲۰۸.

۹۸- دیویدسن، *پیشین*، صص ۱۳۸-۱۳۷.

۹۹- رستگار فسائی، *پیشین*، ص ۲۴۱.

۱۰۰- پرمول، *پیشین*، ص ۶۵.

۱۰۱- کمبل، *پیشین*، ص ۲۰۲.

۱۰۲- ایرج افشار، *نگاهی به سیستان و بلوچستان* (تهران: امین خضرائی، ۱۳۶۳)، صص ۹۰-۸۹.

۱۰۳- بهار، *پیشین*، *پژوهشی در اساطیر ایران*، ص ۲۰۱.

۱۰۴- پورداد، *پیشین*، ص ۲۹۴.

۱۰۵- بهار، *پیشین*، *پژوهشی در اساطیر ایران*، ص ۱۸۵.

۱۰۶- فردوسی، *پیشین*، دفتر پنجم، ص ۴۵۲.