

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴: ۳۷-۷۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۰۵

تحلیل مقایسه‌ای روایت‌های رستم و گشتاسب در شاهنامه فردوسی (بر اساس تعامل الگوهای چرخه‌ای و خطی زمان، در شکل‌گیری و خوانش انتقادی روایات)

معصومه غیوری*

محمد کاظم یوسف‌پور**

چکیده

شاهنامه فردوسی در ادبیات فارسی از جمله کتاب‌هایی است که تاکنون آبخور آثار تحقیقی فراوان و همواره مطمح نظر بسیاری از محققان ادبی و غیر ادبی بوده است. ساختار ویژه چندرشته‌ای این اثر و تنوع و گستردگی روایات آن مجال برای خوانش‌هایی متفاوت با کاربست روش‌های تاریخ‌باوری، تحلیل گفتمان و روایت‌شناسی، در عرصه تحقیقات معاصر فراهم آورده است. در این مقاله سعی شده است با جست‌وجو در سرچشمه‌های تاریخی، شیوه روایت‌سازی درباره شخصیت‌های رستم و گشتاسب و نحوه تأثیر و تأثر آنها در قالب حماسه واکاوی شود. کاربست الگوی چرخه‌ای در تدوین و سامان‌دهی روایات تاریخی عمدتاً به شکل‌گیری روایاتی با مضمونی اسطوره‌ای و حماسی می‌انجامد که وقایع و شخصیت‌های تاریخی را در الگوهای زیرساختی از پیش تعیین‌شده‌ای، تحدید و استحاله می‌کند. به همان میزان که شیوه تاریخ‌نگاری متأثر از الگوی چرخه‌ای به ابهام سرچشمه‌های تاریخی وقایع و شخصیت‌ها، همسان‌پنداری و تکرار می‌انجامد، در این شیوه تاریخ‌نگاری، انتقال خطی وقایع با شگردهای روایت‌پردازی داستان‌وار، از آنجا که در سیطره صورت‌بندی دانایی درک چرخه‌ای

ghayoori_m@yahoo.com

yusofpur@yahoo.com

* نویسنده مسئول: استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان

** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان

زمان پرورده شده است، چون تمامی گذشته را انتقال نمی‌دهد، روایاتی به ظاهر منسجم از وقایعی با سرمنشأهای تاریخی و زمانی متفاوت ارائه می‌کند. به همین دلیل و با توجه به منظر نوتاریخ‌باوری، هر روایت تاریخی، داستانی است از گذشته که با گذشته یکسان نیست. در مقاله حاضر پس از تطبیق الگوهای دوگانه از درک زمان، با جریان‌های معرفت‌شناسی تاریخ، با استفاده از رویکردهای گفتمانی و روایت‌شناسی، نحوه تأثیر الگوهای چرخه‌ای و خطی در روایات مربوط به رستم و گشتاسب و جای گشت آنها نشان داده می‌شود.

واژه‌های کلیدی: زمان چرخه‌ای و خطی، گفتمان، روایت، رستم و گشتاسب.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

تلقی از تاریخ، چه در معنی رویداد و واقعه‌ای در گذشته بی‌بازگشت، چه در معنی روایت و نقل رخدادها، چه در معنی تفسیر و تعبیر الگومدارانه و غایت‌شناسانه وقایع و چه در معنی تلاش‌های روشمندان در تبیین‌های علمی و در کل هر برداشتی از مفهوم تاریخ در گرو درکی از زمان بر مبنای دو الگوی ویژه بوده که در بازنمایی وقایع و شکل‌دهی روایات تأثیرگذار است: ۱- الگوی چرخه‌ای و تکرارشونده؛ ۲- الگوی پیوستگی و مدل خطی.

زمان در درک و دریافت مفهوم تاریخ، عنصری اساسی است و انسان برای بازنمود آن به الگوسازی‌های مفهومی و استنباط‌های فلسفی دست زده است. بنابراین بر اساس تصور و تجربه خود از زمان، آن را در الگوهای یادشده مفهوم‌سازی می‌کند. الگوی چرخه‌ای زمان از دیرباز نزد اقوام با تصویرسازی‌هایی از مفهوم دور و دایره و چرخش افلاک پیوند خورده است. در دسترس‌ترین منشأ قابل ارجاع این الگو را می‌توان در آثار فلاسفه یونانی جست‌وجو کرد^(۱) (ضمیران، ۱۳۸۴: ۱۱۸-۱۱۹).

الگوی پیوستگی و مدل خطی، دریافتی متأخرتر از الگوی نخست است و ارتباط مستقیمی با انگاره پیشرفت^۱ و تحول دارد^(۲). در بررسی ریشه‌های شکل‌گیری و قوام این الگو، منشأ و مرجع آن را تجربه مسیحی از زمان دانسته‌اند (آگامین، ۱۳۹۰: ۱۷۷). طرحی از آغازی معین که به سوی پایانی مشخص و معلوم پیش می‌رود. این درک از آغاز و پایان در اندیشه‌های دینی دیگری نیز سابقه دارد. در اندیشه دینی زردشتی، طرحی از آغاز و پایان زمان به صورت تقسیم هزاره‌ای و دوره‌ای، شامل آغاز، میانه (آمیزش)، پایان (رجعت به سرآغاز) وجود دارد که وضعیتی از درک خطی زمان به صورت امتداد یک دوره از یکی و انتقال و پیوستن به دیگری را نشان می‌دهد. همان‌طور که پیداست اگر مفهوم زمان خطی به معنی حرکت به سوی آینده^(۳)، شالوده‌ای یهودی مسیحی داشته باشد، با توجه به اشتراکات مفاهیم آغاز، میانه و پایان اخروی در آموزه‌های دینی، می‌باید تلقی خطی و پیش‌رونده از زمان را که «یکی از مقتدرترین نیروهای شکل‌دهنده تمدن غربی تلقی می‌شود، بی‌آنکه تناقضی در میان باشد، با دین یا سازه‌های عقلانی برخاسته از آن مرتبط دانست» (سنگاست، ۱۳۹۰: ۱۷۷ و بویس، ۱۳۸۹: ۵۱).

تلقی خطی از زمان به‌ویژه در آثار آگوستین، ملهم از همان تلقی «آن» یا لحظه در اندیشه ارسطویی بوده است که در نهایت با نوافلاطونی شدن آموزه‌های کلیسایی، مفهوم ابدیت همچون چرخه‌ای بی‌انتهای با اندیشه چرخه‌ای تفکر یونانی قرین می‌شود، با این تفاوت که چرخه ابدیت مسیحی «به انکار تجربه انسانی از زمان گرایش دارد»^(۴) (آگامبن، ۱۳۹۰: ۱۷۷). به این ترتیب مفهوم دور و چرخه در آمیزش با اخلاق دینی، چرخه‌ای عبث با تکرار و این‌همانی محض نخواهد بود، زیرا در بازگشت نهایی وضعیت بهبودیافته، پس از تجربه و وقوع وضعیت نامطلوب به دست می‌آید. بنابراین تکرار محض همان وضعیت مطلوب نخستین نیست. همچنین هر چند در این نگرش، مفهوم زمان خطی، آمیختگی عمیقی با مفاهیم چرخه‌ای و دوری زمان دارد، از آنجا که در نهایت به پایانی مفروض و قابل پیش‌بینی ختم می‌شود، اندک‌اندک در تفکر مدرن غربی بر الگوی چرخه‌ای برگشت‌پذیر بدون پیشروی غلبه می‌یابد. «مفهوم مدرن زمان، حاصل دنیوی‌سازی زمان مستقیم و برگشت‌ناپذیر مسیحی است» (همان: ۱۷۸).

تفسیر یا قرائت دینی از حرکت تاریخ مبتنی بر این نکته اساسی است که جوامع بشری برخلاف پندارهای چرخه‌ای عصر کلاسیک، در حرکت دوری ظهور و سقوط قرار ندارند؛ بلکه پس از پیدایش یا ظهور، یک مسیر تکامل خطی یا برداری را طی می‌کنند؛ همانند تیری که از چله کمان (مبدأ ظهور و تولد) رها شده‌اند و با طی مسیری مشخص و رو به پیش به سمت مقصدی معلوم و معین و محتوم حرکت می‌کنند (نوذری، ۱۳۸۳: ۱۹۵). در سنت مسیحی غرب، نگرش غایت‌شناسانه دین در تقابل با الگوی چرخه‌ای زمان که برگرفته از آرای افلاطون و ارسطوی یونانی بوده است، از زمان آگوستین، نقطه عزیمت نظریه‌پردازانی شد که با تبدیل مدل چرخه‌ای به مدل خطی چرخه‌ای، اندک‌اندک تلقی‌ای صرفاً خطی را با آغازی معین و حرکتی رو به جلو و پیش‌روانه، جایگزین مدل چرخه‌ای ادوار کهن ساختند. اندیشمندانی چون هگل، مارکس و توین‌بی، متأثر از چنین نگرشی به زمان و تاریخ، نظریه‌های جهان‌شمولی از پیشرفت تاریخی بشر ارائه کردند که پس از مارکس و تلاش‌های وی، بیش‌ازپیش ویژگی ماتریالیستی به خود گرفت.

تلقی انفصالی از روایت زمان و رد هر نوع درک پیوستگی آنات و لحظه‌ها، محصول نقدهای متعدد به رشد همه‌جانبه مفهوم زمان خطی است. تبیین‌های الگومدارانه و

غایت‌شناسانه که از درک خطی زمان منتج می‌شد، کلان‌روایت‌هایی از انگاره پیشرفت به سوی رستگاری، آزادی، ساختار انسجامی یا انهدام و نابودی در پایانی محتوم و بسیاری از این انگاره‌ها را رقم می‌زد. انکار هر نوع پیوستگی در خط مفروض زمان از پیامدهای اندیشه و تجربه پست‌مدرن غربی است که نتیجه آن در وهله نخست، انکار یگانگی و این‌همانی گذشته و تاریخ است (آنکر اسمیت، ۱۳۷۹).

این تفکر که محصول تحلیلی انتقادی به تاریخ‌باوری قرن نوزدهم است، در نیمه دوم قرن بیستم آغاز شد و تلاش عمده آن نه در ارائه تعاریف معرفت‌شناسانه از تاریخ، بلکه در ارائه پایگاهی انتقادی به نحوه انتقال گذشته به زمان حال است. تلقی انفصالی از زمان، عمدتاً در فلسفه تحلیلی تاریخ و در تقابل فلسفه نظری تاریخ قرار دارد و به جای آنکه «تاریخ را به معنای گذشته، مطالعه و بررسی کند، تاریخ را به معنای مطالعه گذشته مورد بررسی قرار می‌دهد» (اتکینسون، ۱۳۸۷: ۲۴). به همین دلیل به جای توجه به روایت‌های خطی از گذشته، متوجه گسست‌ها و شکاف‌ها، جافتادگی‌ها و سکوت‌های تعمدی در روایاتی است که ساخت و فرمی خطی دارند، اما زیرساخت‌های آنها همگی بر انفصال و پرش‌های متعدد زمانی استوار است.

«میشل فوکو» از اندیشمندان تأثیرگذار این عرصه در تحلیل‌های انتقادی خود از روایت‌سازی‌های تاریخی، به جای استفاده از واژه تاریخ^۱، از واژه دیرینه‌شناسی^۲ استفاده می‌کند. دیرینه‌شناسی برخلاف تاریخ بر گذشته تمرکز ندارد، بلکه بر آنچه از گذشته به صورت روایت و آگاهی سامان یافته است، دست می‌گذارد. «دیرینه‌شناسی دانش، نه بازگشت به ریشه و اصل، بلکه توصیف سامانمند یک گفتمان است که گفتمان را به عنوان موضوع خویش برگزیده است» (فوکو، ۱۳۸۹: ۲۰۵). گفتمان، سامانه تنظیم گزاره‌ها به روش یا روش‌های کمی و کیفی تاریخ‌نگاری در نظامی از تبانی قدرت و ایدئولوژی است. نوتاریخ‌باوری از یکسو، متوجه نحوه انتقال و شیوه‌های روایتگری وقایع گذشته است و از دیگر سو به ویژگی‌ها و الزامات گزینش وقایع و علت و چرایی و ضرورت گزینش و برجسته‌سازی‌ها به صورت گزاره‌های گفتاری و روایت تاریخی توجه دارد.

1. History
2. Archeology

انتقاد از انگاره الگوی خطی در روایت‌سازی تاریخی، که از تجربه انسان‌شناختی و معرفت‌شناسی نظریه‌پردازان پساساختگرا و پست‌مدرنیستی بسیار تأثیر پذیرفته است، در دو حوزه روایت‌شناسی و تحلیل گفتمان قابل شناسایی است.

تاریخ روایی، بازآفرینی رویدادهای تاریخی به ظاهر مرتبط به یکدیگر، در کلیتی منسجم و در بردارنده پیرنگ‌گونه‌ای داستانی شامل ابتدا، میانه و پایان است. نظریه‌پردازان روایت در حوزه گفتمان تاریخی عقیده دارند آنچه گفتار روایی و رویداد تاریخی را از هم جدا می‌کند، ساختار داستانی «ابتدا این» و «سپس آن» در فرایندی توضیحی تفسیری است. «در شکل روایی، «سپس» دلالتی خاص و متمایز دارد؛ دلالتی که تسلسل وقایع را به زنجیره‌ای معنی‌دار تبدیل می‌کند» (لمون، ۱۳۸۹: ۱۵۵). این زنجیره معنادار، به روایت خاصیتی خطی می‌بخشد که مطابق آن خواه‌ناخواه زمان نیز متأثر از روایت خطی، خطی و پیوسته القا می‌شود. حال آنکه تاریخ از رویدادهای الزاماً متصل و پیوسته با هم روایت نمی‌کند. هر چند درک خطی از زمان که از تجربه‌های لاینفک زندگی انسان‌هاست، نوعی حرکت، تغییر و تحول را در سیر تاریخی وقایع القا می‌کند؛ زیرا «تغییر و حرکت، شرط ضروری پیدایش مفهوم تاریخ است. با این همه، یکی از مقاصد مهمی که تاریخ بی‌درنگ به خدمت آن درآمد، جلوگیری از تغییر و حرکت بود و این تناقض از آغاز در تاریخ بوده است» (خیل، ۱۳۹۳: ۱۸).

تناقض ناشی از درک خطی از زمان، همراه تکرار و دور در روایت از تاریخ را می‌توان نقطه عزیمت دو رویکرد متفاوت به خوانش و نگارش متون و وقایع تاریخی فرض نمود. روایت رویداد تاریخی هر اندازه که مدعی حقیقت‌بنیاد بودن و عینی بودن باشد، ناخواسته درگیر ارائه مدلی خطی از وقایع در بستری از تبیین و تفسیر از آن است. بازسازی وقایع تاریخی با ارائه منظرهای روش تاریخی‌گری، درنهایت پس از غلبه دیدگاه‌های انتقادی نو‌تاریخی‌گری، به جای پذیرش ارتباط خطی وقایع تاریخی، ما را با گسست‌های زمانی مواجه می‌کند که پیوستگی آنها فقط در عرصه روایت امکان‌پذیر شده است (والش، ۱۳۶۳: ۲۶-۲۷ و ۶۶).

از این میان، روایات حماسی بیش از انواع دیگر روایات تاریخی شامل تناقض یادشده است. این نوع روایات از منظر تاریخی‌گری، تاریخی محسوب می‌شوند و روالی ممتد از

وقایع مهم ملت‌ها را نشان می‌دهند که سیری از حرکت از جوامع ابتدایی تا شکوه و جلال زمان حال را در خود دارد. اما از منظر نوتاریخی‌گری، روایاتی برساخته و استحاله‌شده از وقایعی هستند که اولاً استناد تاریخی بودن آنها الزاماً به معنی عینی و واقعی بودن نیست و ثانیاً تداومی که حماسه مدعی آن است، تکراری چرخه‌ای و تعمدی از الگوهای زیرساختی ویژه‌ای است که به دلیل تصرف عوامل قدرت در دسترسی به منابع و وقایع تاریخی، نمودی مصنوعی و برساخته از باور و آگاهی تاریخی را به نمایش می‌گذارد.

بنابراین از منظر نوتاریخی‌گری، فایده‌مندی روایات حماسی در به دست دادن و روشن کردن معرفت یا اپیستمه دوره یا دورانی است که حماسه در آن پرورده یا بازتولید شده است. در این معنا، «اپیستمه نه چهره دانش در یک روزگار است و نه گونه‌ای از عقلانیت که در پس پشت متضادترین و ناهمگون‌ترین علوم، پرده از وحدت و یکپارچگی سوژه و اندیشه در یک دوران برمی‌دارد، بلکه مجموعه روابطی است که ما آنگاه که به تحلیل سطح سامانمندی‌های گفتمانی طی دوره‌ای مشخص می‌پردازیم، می‌توانیم آنها را مشاهده کنیم» (فوکو، ۱۳۸۹: ۲۷۹). روایات حماسی می‌توانند سامانمندی‌هایی را از گفتمان‌های متعدد و گاه متضاد به نمایش بگذارند.

مقاله حاضر سعی دارد از منظر مطالعه انتقادی تاریخ با توجه به بحث‌های مربوط به روایت و گفتمان، دو روایت از «شاهنامه» را تحلیل کند و میزان تأثیر و تأثر دو روایت بر یکدیگر و نحوه جاگیر شدن آنها را در ساختار شاهنامه نشان دهد. در این بررسی می‌توان به الگوهای متفاوت و تأثیرگذار بر هم، در شکل‌گیری روایات شاهنامه رسید:

الف) الگوی زمان چرخه‌ای و اپیستمه ناشی از آن، که نگرش حماسی را تقویت می‌کند.

ب) الگوی زمان خطی و شکل‌گیری روایات پیوسته در سامان‌دادن روایتی منسجم به عنوان تاریخ ایران باستان.

سؤال اساسی مقاله، چگونگی جای‌گشت دو مدل درک زمان در سامان‌دادن و تنظیم روایت‌هاست و پاسخ‌دادن به این سؤال که: چگونه الگوهای چرخه‌ای به الگوهای خطی تبدیل می‌شوند؟ و درنهایت کدام الگو بر دیگری و به چه دلایلی غلبه می‌یابد؟

پیشینه تحقیق

تاکنون تحقیق‌های متعددی درباره شاهنامه و رویکردهای تاریخی‌گری به روایات آن صورت گرفته است که در مقاله فرزاد قائمی (۱۳۹۰) با عنوان «داستان‌های شاهنامه فردوسی: از استقلال تا انسجام»، به مواردی از آنها اشاره شده است. اما حوزه مطالعات نوتاریخی‌گری و دیدگاه‌های انتقادی به روایات شاهنامه، عمدتاً رویکردی جدید و نسبتاً کم‌سابقه است. در این میان می‌توان به آثار زیر اشاره کرد: تحلیل گفتمان انتقادی هویت ایرانی در شاهنامه فردوسی (مطالعه موردی: داستان سیاوش) از علی یوسفی و همکاران (۱۳۹۱)؛ ساختار فنی شاهنامه از تیمور مالمیر؛ و روند تکوین و تکامل مفهوم ایران در گذار از عصر اساطیری به دوران تاریخی از احمد فضلی‌نژاد.

در مقاله حاضر سعی شده است تلفیقی از دیدگاه‌های مختلف درباره ریشه‌های تاریخی برخی وقایع و شخصیت‌های بخش حماسی شاهنامه ارائه شود که ضمن آن، نحوه سامان‌یابی وقایع به صورت روایت و دلایل چنین سامان‌یابی و نقش فردوسی در آن توضیح داده خواهد شد.

الگوی زمان چرخه‌ای و دوری

از مهم‌ترین ویژگی‌های درک زمان در الگوی چرخه‌ای، ایجاد نوعی ثبات و یکپارچگی در پس تغییرات اجتناب‌ناپذیر و گذرابودن زمان است؛ شکست و حصر گذر زمان در سکونی ابدی که با تکرار زیرساخت‌های اساسی نیروهای وابسته به حیات اجتماعی انسان، بنیان‌های زندگی او را تقویت و تثبیت می‌کنند^(۵). متأثر از چنین نگرشی، دو رویکرد به تاریخ شکل می‌گیرد. یکی آنکه تاریخ، مخزن و منبع وقایعی است که با آنها می‌توان زمان حال را معنا بخشید و دیگر آنکه می‌توان بر بخش‌هایی از آن وقایع تأکید کرد که سازگاری بیشتری برای تثبیت و بقا فراهم می‌آورد. از آنجا که از دیرباز، تاریخ‌نگاری عمدتاً در اختیار نهاد دولت و قدرت سیاسی و دینی بود، درک چرخه‌ای از زمان که سرمنشأیی دینی نیز داشت می‌توانست آگاهی خاصی را از تاریخ پروراند و القا کند که با خواست قدرت و ایدئولوژی مورد تأیید او سازگار باشد. نقطه عزیمت این بخش از مقاله، از آثاری است که نخستین روایات مکتوب تاریخ ایران باستان

را شکل داده‌اند. به زعم غالب محققان، عمده‌ترین منبع مورد استفاده فردوسی، شاهنامه ابومنصوری است (ر.ک: آیدنلو، ۱۳۸۳؛ امیدسالار، ۱۳۷۶؛ خالقی مطلق، ۱۳۷۷ و خطیبی، ۱۳۸۱). هر چند از شاهنامه ابومنصوری امروز جز مقدمه‌ای باقی نمانده، بخش باقی‌مانده به دلیل توضیح چگونگی شکل‌گیری کتاب و ذکر نام خدای نامک از کتاب‌های دوره ساسانی در این کتاب، سرنخی است برای جستن نخستین سرچشمه‌های شکل‌گیری روایات مکتوبی که بخش عمده‌ای از آنها به خاطر ویژگی خاص «حماسی بودن»، مفهوم‌سازی و مفصل‌بندی متفاوتی از برخورد گفتمان‌های رقیب را به نمایش می‌گذارد.

«خدای‌نامه» یا «خوتای‌نامگ»، شکل مکتوب تاریخ ایران از عهد باستان تا اواخر عهد ساسانیان است. «هر چند خدای‌نامه ماهیت تاریخی داشت و گزارشی از اعمال پهلوانی شاهان و پهلوانان افسانه‌ای و تاریخی ایران بود، به دلیل آنکه در دوره‌ای نوشته شد که آیین زردشتی غالب بود و مؤلفان آن پیوندی رسمی با دربار ساسانیان داشتند، جنبه دینی نیرومندی در ساختار بندی و بازروایت آن مشهود بود» (بارشاطر و دیگران، ۱۳۸۷: ۵۰۵). نلدکه نیز روایات جمع‌آوری شده با نام خدای‌نامه را روایات توده مردم نمی‌داند، بلکه آن را روایاتی می‌داند که از قول بزرگان و روحانیان که با یکدیگر کاملاً مربوط بودند، گرد آمده بود (نلدکه، ۱۳۵۷: ۳۷-۳۹). اما کرسی‌تن‌سن برای نخستین بار به تحریرهای متفاوت خدای‌نامه اشاره کرد و آن را در دو دسته روایات دینی و ملی قابل تمایز دانست (بارشاطر و دیگران، ۱۳۸۷: ۵۰۶).

نلدکه، زمان تقریبی تألیف خدای‌نامه را در اواخر عصر ساسانی و تاریخ کامل آن را مربوط به زمان یزدگرد سوم می‌داند (نلدکه، ۱۳۵۷: ۱۴). خدای‌نامه‌های این دوران - همان‌طور که بسیاری از محققان اشاره کرده‌اند - فقط جنبه تاریخی، احیا و حفظ رویدادهای اعصار مختلف و به‌ویژه عصر ساسانی را نداشته است. «این کتاب وظیفه داشت تا آرمان‌های دینی و ملی را آن‌گونه که رهبران دولت ساسانی در نظر داشتند روشن سازد، ترویج کند و پشتیبانی نماید. اما هدفش آموزش و سرگرم ساختن نیز بود» (بارشاطر و دیگران، ۱۳۸۷: ۵۰۵؛ آموزگار، ۱۳۸۷: ۳۳۳ و نلدکه، ۱۳۵۷: ۳۷). نویسندگان آن، اعضای طبقه دبیران بودند که پیوند نزدیکی با روحانیان و نجبا داشتند و در خدمت

۴۶ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴
منافع آنان بودند (یارشاطر و دیگران، ۱۳۸۷: ۴۸۱). اما برخی از این خدای‌نامه‌ها نیز فارغ از سلطه دولتی‌ها و روحانیان نگارش یافته بود^(۶) (خطیبی، ۱۳۷۴: ۱۴۲).

اهمیت دادن به موضوعات و وقایع تاریخی در عصر ساسانی از چند ویژگی مهم گفتمانی ناشی می‌شد که همگی در تدوین خدای‌نامه‌ها تأثیرگذار بود. ویژگی‌هایی که از یکسو ریشه در باورهای دینی ساسانیان درباره تقسیمات هزاره‌ای زردشتی داشت و از دیگرسو تلاش دولت نوپای ساسانی برای مقبولیت و مشروعیت‌بخشی به قدرت‌طلبی‌شان بود. این ویژگی‌ها در کنار اقدامات سیاسی، مذهبی و اجتماعی‌ای که از دوره اردشیر بابکان آغاز شده بود، باعث شد درک ویژه‌ای از تاریخ در این دوره رواج یابد.

ساسانیان در پی درک ساختار دولت در عهد هخامنشیان و تشخیص و محوریت هویت ایرانی در آن، کوشیدند بر هویت جمعی تحت نام ایران تأکید کنند. بنابراین اولین قدم برای درک آگاهی تاریخی این عصر، توجه آنان به مفهوم تمامیت‌بخش «ایران» و پیوندهای اجتماعی سیاسی ایشان با این مفهوم است. البته ترویج این مفهوم مانند هر پدیده تبلیغاتی دیگر، نیازمند یک ایدئولوژی و دید تاریخی بود (دریایی، ۱۳۸۷: ۶۷).

ساسانیان، ایدئولوژی تأییدی خود را همچون همتایان هخامنشی خود، در اوستا و آموزه‌های وحدانی زردشت و نظام تک‌خدایی او جستند و دید تاریخی مد نظر خود را با دستبرد به خزانه یادمان‌های به‌جامانده فرمانروایان هم‌نژاد خود به‌گونه‌ای بر ساختند که بخش بزرگی از تاریخ و یادمان‌های فرمانروایان رقیبشان - اشکانیان - نادیده انگاشته شود. تأثیر الگوی ادواری در شکل‌بخشیدن به درک و دید تاریخی عصر ساسانی، از یکسو در تکرار و تقلید از زیرساخت‌های سیاسی، اجتماعی و دینی عصر هخامنشی است. مسکویه استقرار حکومت اردشیر را این‌طور گزارش می‌کند: «پارسیان و تازیان به فرمان اردشیر بودند. هموست که کار ایران را به سامان نخست بازگردانید» (مسکویه، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۱۳-۱۱۴) و منظور وی از سامان نخست، بازگشت به مدل فرمانروایی دوره هخامنشی است که مطابق آن، همه قدرت اولاً در اختیار شاه بود و ثانیاً شاه نیز نماینده خدا بر زمین و در تأیید فرقه ایزدی قرار داشت. از دیگر سو علاوه بر گفتمان دولتی و دینی که کار سامان‌دهی و تنظیم وقایع تاریخی و سندسازی‌های تاریخی را به عهده داشت، گفتمان‌های رقیب شامل اشراف و بازماندگان رقبای سیاسی ساسانیان و توده

مردم در جهتی سواى جهت گفتمان‌های دولتی و دینی آنان، دست به بازسازی یادمان‌های گذشتگانی زدند که یاد و خاطره دل‌آوری آنان از اذهان عمومی زدوده نشده بود. این یادمان‌ها از نیمه دوران فرمانروایی اشکانیان آغاز شد و به صورت داستان‌هایی شفاهی و سرودگونه بود که راویانی به نام گوسان، آنها را می‌سرود. در زیر با مقایسه دو روایت رستم و گشتاسب، رد پای الگوی ادواری و چگونگی رقابت گفتمان‌های مختلف در بازسازی و برسازى‌های تاریخی توضیح داده می‌شود.

۱- گفتمان عصر ساسانی و تنظیم خدای‌نامه؛ دستبرد و جابه‌جایی تاریخ

از جمله اقدامات مهم اردشیر پس از سرکوب اردوان پنجم اشکانی و شورش‌های داخلی، سامان دادن به دو امر مهم بود. توجه به این امور از حیث شکل‌دهی به گفتمان مطلوب ساسانی و مشروعیت‌بخشی همه‌جانبه در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، تاریخی و دینی اهمیت دارد.

اولین اقدام اردشیر، تمرکز و وحدت دین و دولت برای تشکیل سازمان قدرتمند روحانی، تحت نظارت مستقیم و تابع پارس بود. در کنار این اقدام به سراغ تثبیت یک مجموعه معین متون اوستایی رفتند که مورد تصویب و تأیید روحانی اعظم اردشیر، تنسر بود (بویس، ۱۳۸۹: ۱۳۳). اقدام بعدی وی، اصلاح گاه‌شماری زردشتی بود. اقدام اخیر با همه گستردگی و دشواری هر چند به تمامی در عصر اردشیر محقق نشد (همان: ۱۳۳-۱۳۴)، از حیث سیاسی و تاریخی، اهمیت زیادی دارد. اهمیت سیاسی این اقدام به جهت مشروعیت‌بخشی نظام حکومتی ساسانیان بود که پس از دوران نسبتاً طولانی اشکانیان، اوضاع را به دست گرفته بودند و اهمیت تاریخی آن در ایدئولوژی زردشتی از مفهوم زمان و دوره‌های تاریخی نهفته بود. مسعودی در کتاب «التنبیه و الاشراف» سعی می‌کند پرده از راز فرمانروایان ساسانی بردارد:

«ایرانیان با اقوام دیگر درباره تاریخ اسکندر یک اختلاف بزرگ دارند و بسیاری مردم از این غافل مانده‌اند، زیرا به طوری که ما در ولایت فارس و کرمان و دیگر سرزمین عجمان دیده‌ایم، این یک راز دینی و شاهانی است و تقریباً هیچ‌کس به جز موبدان و هیربدان و اهل علم و درایت ندانند و در

کتاب‌هایی که درباره اخبار ایرانیان تألیف کرده‌اند و دیگر کتب سرگذشت و تاریخ نیست. قضیه این است که زرادشت، پسر پورشسب پسر اسپیتمان در ابستا که به نظر ایرانیان، کتاب آسمانی است، گفته است که پس از سیصدسال ملکشان آشفته شود و دینشان بجا بماند و چون هزار سال تمام شود، دین و ملک با هم برود. مابین زرادشت و اسکندر در حدود سیصدسال بود [...] اردشیر پسر بابک، پانصدسال و ده و چند سال پس از اسکندر به پادشاهی رسید و ممالک پراکنده را فراهم کرد و متوجه شد که تا ختم هزارسال در حدود دویست سال مانده است و خواست دوران ملک را دویست سال دیگر تمدید کند، زیرا بیم داشت وقتی دویست سال پس از وی به سر رسد، مردم به اتکای خبری که پیمبرشان از زوال ملک داده، از یاری و دفاع آن خودداری کنند. بدین جهت از پانصد و ده و چند سالی که مابین او و اسکندر فاصله بود، در حدود یک نیم قرن آن را کم کرد و از ملوک الطوائف، کسانی را که در این مدت باقیمانده، شاهی کرده بودند یاد کرد و بقیه را از قلم بینداخت» (مسعودی، ۱۳۶۵: ۹۱-۹۲).

اقدام سیاسی اردشیر و تلاش او برای اصلاح تقویم به طرز عجیبی با درک چرخه‌های زمان و الگوی ادواری تاریخ، درهم آمیخته و عجین است. مسعودی در گزارش خود، انگیزه دستبرد اردشیر در تاریخ اشکانیان را متأثر از باورهای دینی نشان می‌دهد. در حقیقت سیطره این باور دینی در برداشت ادواری و آخرالزمانی که درکی عام و گسترده از تاریخ را رقم زده بود، بسیار اهمیت داشت.

بر اساس این نگرش که خاستگاهی زروانی دارد (ر.ک: رینگرن، ۱۳۸۸)، تاریخ (در مفهوم زمان کرانمند و محدود)، آمیخته‌ای از فراز و فرودها و ادوار اهورایی و اهریمنی، محتوم و از پیش معلوم و البته مقدس است. در این مفهوم، تاریخ قراری است در عرصه الوهیت که در دست اهورامزدا قرار دارد. سرشت تعیین شده و ازلی مفهوم تاریخ و زمان، دسترسی انسان و فرد را از آن کوتاه می‌کند. زیرا تاریخ، چیزی از پیش نهاده فرض می‌شد. به همین دلیل هر تغییر و تحولی در آن، اولاً از پیش معلوم و ثانیاً بر مقتضای مشیت الوهی تعیین می‌شد. در این استنباط، جابه‌جایی قدرت‌ها و ظهور فرمانروایان

علاوه بر آنکه محتوم و پذیرفتنی است، در ارتباط با مفهوم فره، تقدس الوهی نیز می‌یافت. ظهور فرمانروایان، تجدید تاریخ و آغاز دوره‌ای از دوره‌های تعیین‌شده قدسی محسوب می‌شد^(۷).

هدف سیاسی اقدام اردشیر - در آنچه مسعودی از آن به «راز دینی و شاهی» تعبیر می‌کند- از آنجا که قدرت تصرف در تاریخ و تغییر گاه‌شماری در اختیار شاه و موبدان قرار داشت، به راحتی حاصل می‌شد. اما قصد سیاسی اردشیر از اقدامش علاوه بر آنکه شدیداً پشتوانه‌ای دینی و ایدئولوژیکی داشت، از قصد تاریخ‌سازی او جدا نبود. قطعیت فرجام‌شناختی اندیشه هزاره‌های زردشتی، از یکسو با مفهوم تقدس و الوهیت مرتبط بود و از دیگر سو با انگاره فره، که توأمان دستاویزی سیاسی برای ساسانیان به جهت برساختن تبارنامه‌ای مشروع و حکومتی مقبول بود.

اساس این تبارنامه پارسی، این نکته بود که ساسانیان، پدر داریوش اول هخامنشی را که ویشتاب نام داشت، با همان کیانی‌اش گشتاسب - حامی دین بهی - یکی گرفتند و سپس میان خود و اسلاف هخامنشی‌شان پیوندی نژادی برقرار کردند و بدین ترتیب توانستند تبار همه دودمان حاکم را تا نخستین پادشاه حامی این دین عقب ببرند. فواید سیاسی این اقدام از این قرار بود: ۱- ادعای داشتن تبار کیانی، حق باستانی فرمانروایی بر شمال شرقی را به این پادشاهان جنوب غربی می‌داد. ۲- با پیوند دادن این شاهان پارسی به کی‌ویشتاب، آنان وارث بر حق فره ایزدی ویشتاب (گشتاسب) می‌شدند (بویس، ۱۳۸۹: ۱۵۷). به این ترتیب ساسانیان می‌توانستند علاوه بر حفظ یکپارچگی تاریخی خود با گذشتگان هم‌قبیله‌شان، یکپارچگی جغرافیایی و سیاسی قلمرو فرمانروایی خویش را نیز تضمین کنند.

گشتاسب: وی تنها شخصیت کیانی است که محققان به اتفاق او را شخصیتی تاریخی می‌دانند و از آنجا که نام وی به عنوان تنها فرمانروای کیانی، در بخش «گاتا»ی اوستا ذکر شده است، او را هم‌عصر زردشت قرار می‌دهند. در گاتا، چهار بار زردشت از این پادشاه به عنوان دوست و پشتیبان خود نام می‌برد^(۸). اما چهره‌ای که از گشتاسب بنا بر مندرجات اوستا، متون پهلوی و شاهنامه ارائه می‌شود، تفاوت‌های چشمگیری را به نمایش می‌گذارد. بر اساس روایت اوستا، وی از کویان پارسایی بود که دعوت زردشت را

پذیرفت و از او حمایت کرد. در روایات دینی زردشتی، دو آتشکده معروف ساسانی به نام‌های آذر فرنبغ و آذر برزین‌مهر^(۹)، منسوب به گشتاسب است.

روایات سنتی دین زردشتی، گشتاسب اوستایی را همان ویشتاسپ، پدر داریوش اول هخامنشی دانسته‌اند. اما از آنجا که زبان گاتاها از شاخه زبان‌های شرق ایران محسوب می‌شود و واژه «کی» قبل از نام گشتاسب، لقب فرمانروایان شرقی ایران است و همچنین از شاهان و فرمانروایان هخامنشی که بر اساس ادعای یادشده باید هم‌عصر زردشت باشند، در گاتاها نامی برده نشده است. بنابراین نمی‌توان بر اساس روایت سنتی دین زردشتی، گشتاسب اوستایی را هم‌عصر داریوش اول و پدرش دانست. هر چند روایت شاهنامه متأثر از روایت زردشتیان، بلافاصله بهمن نوه گشتاسب را با نام اردشیر درازدست به تاریخ هخامنشیان می‌پیوندد^(۱۰)، پژوهندگان اوستاشناس با تکیه بر دلیل‌های جامعه‌شناختی و زبان‌شناختی و مجموع آگاهی‌های موجود، به این نتیجه رسیده‌اند که زمان زندگی زردشت در فاصله میان ۱۵۰۰ تا ۸۰۰ پیش از میلاد بوده است که بیش و کم با دوران کوچ آریاییان از سرزمین‌های آسیای میانه به فلات ایران نیز هم‌زمان است (اوستا، ۱۳۸۷، ج ۱: دوازده؛ بویس، ۱۳۸۹: ۱۷-۲۰). از آنجا که گاتا سروده زردشت و نام گشتاسب در این بخش آمده است، بنابراین دوره تاریخی گشتاسب را می‌توان حداقل هزاره اول پیش از میلاد تخمین زد که این تاریخ با عصر هخامنشیان و گشتاسب، پدر داریوش اول شکاف زمانی زیادی را نشان می‌دهد.

در روایات مربوط به گشتاسب در اوستا و متون دینی - همان‌طور که پیشتر اشاره شد - با نمونه‌ای از مفهوم‌سازی‌ها و تفسیرهای تاریخی مواجهیم که به دلیل غلبه گفتمان ایدئولوژیک‌محور در حکومت ساسانی، بخش بزرگی از تاریخ اشکانی از زمان واقعی و عینی خود، زمانی متجاوز از ۵۰۰ سال به ۱۲۰ تا ۲۰۰ سال تقلیل می‌یابد، تا تاریخ ظهور زردشت با احتساب سال ۶۶۰ پیش از میلاد در تقویم سنتی دین زردشتی هرچه بیشتر به عصر حکومت ساسانی نزدیک شود. اشکانیان برخلاف ساسانیان، نه انتسابی نژادی به گشتاسب اوستایی داشتند و نه فرقه گشتاسبی، مشروعیت سیاسی آنان را تأیید می‌کرد. «به این ترتیب در عصر ساسانی دورانی کاملاً پرشکوه که پانصدسال قدمت داشت، به گونه‌ای مؤثر از تاریخ کیش زردشتی محو شد» (بویس، ۱۳۸۹: ۱۵۸). این

حذف، سکوت و انکار بزرگ تاریخی از راه روایت خدای‌نامه‌ها و سایر نوشته‌های دینی اعصار ساسانی و حتی در قرون اولیه اسلامی، به بی‌اعتنایی و بی‌توجهی نسبت به بخشی از واقعیت تاریخی ایران و جعل و سندسازی تاریخی درباره تبار ساسانیان منجر شد، تا جایی که فردوسی پس از روایت مفصل اسکندر با مختصر اشاره‌ای به تاریخ اشکانی به آن دلیل که از آنان «جز نامی در تاریخ»^(۱۱) نشنیده است، از ذکر وقایع تاریخی آنان در بخش تاریخی شاهنامه می‌گذرد^(۱۲).

۲- گفتمان رقیب؛ شکاف و ناهمگونی

همان‌طور که نمی‌توان تاریخ سیاسی ساسانیان را بدون در نظر داشتن تاریخ سیاسی اشکانیان در نظر آورد، شکل‌گیری تاریخ روایی ایران به شکل خدای‌نامه را نیز نمی‌توان بدون اشاره به روایات شفاهی عصر اشکانی در نظر آورد. به موازات آشوب‌های داخلی اواخر عصر اشکانی، تاریخ فرمانروایان نخستین پارتی پس از غلبه بر سلوکیان و حکمرانان غیر ایرانی آسیای میانه، دوران جنگ‌های متعدد ایران و روم، عقب‌راندن سلوکیان تا مرزهای آسیای میانه و بازگرداندن اقتدار سیاسی به اقوام ایرانی (بیوار، ۱۳۸۷: ۱۲۳-۲۰۰)، در خاطره تاریخی ایرانیان اواخر عصر اشکانی، همراه روحیه دلاوری و حماسی به‌جا مانده بود. خاطرات این قهرمانی‌ها و پیروزی‌ها در اشعار عوامانه‌ای که خوانندگان دوره‌گرد عصر اشکانی به نام «گوسان»‌ها در میان مردم رواج می‌دادند، اندک‌اندک از خاستگاه تاریخی خود جدا می‌شد و ویژگی نقلی/روایی به خود می‌گرفت. چنین یادکرد تاریخی نزد ایرانیان دوره ساسانی که خود را وارثان اقتدار سیاسی اشکانیان می‌دانستند به تقویت و ضرورت احیاء روحی پهلوانی و حماسی در عصر ایشان، مخصوصاً پس از افول اقتدار آنان در نیمه دوم تاریخ سیاسی‌شان و پس از شکست از رومی‌ها و سپس حمله اعراب به ایران، بیش از پیش می‌افزود. در دوران ساسانی این اشعار داستانی (روایی/نقلی) در پارس شناخته بود و «هنیگران» آغاز دوران ساسانی، آنها را از گوسان‌های پارتی کسب کرده بودند. «این اشعار حماسی که در مدح کیانیان سروده شد و با تاریخ دین زردشتی مرتبط بود، با افسانه‌های سلحشوران پارتی و پهلوانان سکایی چون رستم، درهم آمیخت و به دست خنیگران و گوسان‌ها ترویج و

تبلیغ شد و منتقل گردید. در اواخر دوران ساسانی، این حلقه‌های داستانی حماسی که به صورتی مسلسل و منظم تدوین شده بود، به کتابت درآمد و تاریخ ملی نیمه‌رسمی یعنی خدای‌نامه، منبع کار شکوهمند و ماندگار فردوسی نوشته شد» (زرشناس، ۱۳۸۳: ۶۷). در گفتمان سیاسی ایدئولوژیکی عصر ساسانی، روایات فرمانروایان اشکانی، از اصل تاریخی به روایت حماسی تغییر کرد و نام‌ها و شخصیت‌های ایشان به عنوان رقیبان سیاسی ساسانیان، در شخصیت‌های برساخته حماسی استحاله شد.

حضور تاریخی پارتیان در شکل‌های استحاله‌شده پهلوانان و خاندان‌های سرشناس دوره کیانی شاهنامه (یارشاطر، ۱۳۶۳: ۱۹۷) و ریشه‌شناسی واژه پهلوان^(۱۳) از نام پهلَو پارسی، ردپای تاریخی تحول‌یافته فرمانروایان پارتی را در قالبی حماسی نشان می‌دهد. روحیه جنگاورانه و قهرمانی اشکانیان که در برابر مقدونی‌ها و رومی‌ها ایستادگی کرده بودند، چه برای سلسله ساسانیان و چه پس از اسلام، نه تبلور تاریخ پرفراز و فرود و جنگ‌ها و مرگ‌ها و شخصیت‌ها، بلکه تبلور قهرمانی‌ها و پیروزی‌ها و آرمان‌های ملت ایران بود. بنابراین با وقایع و رخداد‌های تاریخی آنان، به عنوان مخزنی برای اعمال الگوهای قهرمانی و استحاله شخصیت‌های تاریخی به قهرمانان مردم‌پسند، برخورد شد. به این ترتیب ویژگی منحصربه‌فرد واقعه تاریخی‌ای مثل شکست رومیان به جای مشخص کردن شخصیت‌های برجسته و مؤثر در چنین رویدادی، قهرمانان الگووار فراواقعی‌ای را معرفی می‌کرد که بدون مرز زمانی می‌توانستند در هر عصری حاضر باشند، زیرا اهمیت این شخصیت‌ها نه در تشخیص فردی‌شان بلکه در اعمال و کردار قهرمانی‌شان خلاصه می‌شد.

رستم: رستم محوری‌ترین قهرمان حماسه فردوسی است که از زمان منوچهر پیشدادی (فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۳۵) تا بهمن اسفندیار (همان، ج ۶: ۳۲۲) در روایات متعدد، حضوری گاه محوری و گاه گذرا و سطحی دارد. در شاهنامه بارها به سرزمین‌های سیستان، زابل و کابل به عنوان قلمروی حکمرانی زال و رستم اشاره شده است. رستم را به دلیل انتساب به سیستان و ریشه‌شناسی این نام از اقوام سکایی دانسته‌اند. سکاها از اقوام ایرانی آسیای میانه و عمدتاً صحراگرد و جنگاور بوده‌اند. قدیمی‌ترین اخبار تاریخی از اقوام سکایی در اسناد ایرانی مربوط به کتیبه‌های دوران هخامنشی (کتیبه‌های

داریوش و خشایارشا) است. همچنین کتاب «تاریخ هرودوت» از آنان به عنوان متحدان و سربازان مزدور سپاه ایران یاد می‌کند (هرودوت، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۴۹).

نام سیستان و استقرار یکی از اقوام سکایی در این منطقه مربوط به دوران فرمانروایی اشکانیان، دوره فرهاد دوم و اردوان دوم است که در جنگ‌های پیاپی با این اقوام، جان خود را از دست دادند (یارشاطر، ۱۳۸۷، ج ۱/۳: ۶۴). پس از این دو پادشاه اشکانی، «سرزمینی که مهرداد دوم، سکاها را در آنجا متوقف ساخت تا دستشان از تاخت‌وتاز به سرزمین‌های پارتی کوتاه شود، زرنگه یا درنگیانه بود که پس از این تاریخ، سکستان نامیده شد و با سیستان امروز مطابقت می‌کند» (شیپمن، ۱۳۸۶: ۶۶).

گسترده‌گی روایت رستم در شاهنامه، منجر به ابهام در سرچشمه‌های تاریخی و شخصیت تاریخی رستم شده است. از آنجا که نام رستم در اوستا مذکور نیست، می‌توان مواردی را از این موضوع پی گرفت. از جمله می‌توان به ناهمگونی خاستگاه ایدئولوژیکی روایت رستم نسبت به روایات اوستایی اشاره داشت. همان‌طور که «هانزن» در کتاب «ساختار و قالب شاهنامه فردوسی» خاطر نشان کرده است، روایات رستم خاستگاهی متفاوت از خاستگاه دینی و شاهی روایات پیشدادیان، کیانیان و ساسانیان در شاهنامه دارد؛ منشأیی که وی آن را با نام روایات سیستانی معرفی می‌کند (ر.ک: هانزن، ۱۳۷۶). این خاستگاه در مقابل خاستگاه دینی شاهی سایر روایات شاهنامه قرار می‌گیرد. فقدان نام رستم و زال در اوستا به این تصور نیز دامن زده که رستم به دلیل معتقد نبودن به دین زردستی، جایی در روایات اوستا نیافته است. با توجه به آنچه در تاریخچه و ردپای تاریخی اقوام سکایی گفته شد، حضور این اقوام ایرانی در شرق به عنوان متحدان هخامنشیان و نیز به صورت حکومت مستقل و تهدیدکننده پادشاهان ایرانی حداکثر از دوره اشکانیان یعنی اواخر سده دوم پیش از میلاد است. از این‌رو همان‌طور که بهار اشاره کرده است، علت نبودن نام رستم در اوستا، به دلیل متأخر بودن روایات او است (بهار، ۱۳۸۶: ۱۰۳ و ۱۳۳). بنابراین نسج و قوام روایت‌های رستم به عنوان قهرمان، به پس از استقرار سکاها در منطقه سیستان و تشکیل حکومت محلی مستقل یا تحت‌الحمایه حکومت اشکانی‌ها مربوط می‌شود.

شبهات شخصیت روایی رستم با برخی شخصیت‌های تاریخی از جمله شاهزادگان پارتی یا فرمانروایان سکایی منطقه سیستان، آمیختگی و ادغام‌های تاریخی‌ای را نشان می‌دهد. اما این شخصیت را به دلیل پراکندگی زمانی بین فرمانروایی اشکانیان در منطقه شرق ایران و نیز شکوفایی حکمرانان محلی منطقه سیستان (سکستان) از سده اول پیش از میلاد تا نیمه اول سده اول میلادی، نمی‌توان با یک شخصیت ثابت تاریخی تطبیق داد. از این رو محققان گاه او را با سورن، سردار معروف اشکانی و پیروز جنگ تاریخی حران، یکی دانسته‌اند و گاه با گندوفر، فرمانروای هندوپارتی حدود ۲۰-۴۰ میلادی منطقه سیستان تطبیق داده‌اند (بیوار، ۱۳۸۷: ۱۵۲). به اعتقاد هرتسفلد حد زمانی میان سده یکم پیش از میلاد و سده یکم میلادی که گندوفر در میانه آن زندگی می‌کرد، زمانی بود که اساطیر پهلوانی ایران شکل گرفت و بدین ترتیب شاه سکایی همراه با شماری از پادشاهان ایران مانند میلاد (میتراداس، مهرداد) و گودرز (گوترزس) در زی بزرگان ایرانی در دوره‌های حماسی، جایی برای خود گرفتند (پارشاطر و دیگران، ۱۳۸۷، ج ۳، ق ۱: ۵۶۵).

روایات رستم نیز همچون روایت‌های شخصیت‌های تاریخی یادشده که از شرق تا غرب ایران گسترش می‌یافت و به سده‌های اولیه پس از اسلام نیز سرایت می‌کرد، نه برای محتوای تاریخی‌شان بلکه برای مضمون حماسی و پهلوانی حفظ می‌شد و اشاعه یافت. ریشه‌شناسی نام رستم نیز استحاله شخصیت یا شخصیت‌های تاریخی را در نمونه‌ای قهرمانی به خوبی نشان می‌دهد. کزازی در ریشه‌شناسی نام رستم گفته است: «ریخت پهلوی آن رودستم^۱ یا روتستم^۲ یا رویستم^۳ بوده است. این نام از دو پاره ساخته شده است؛ پاره نخستین آن روت یا رود یا روی است و پاره دوم، ستهم که در پارسی ستم از آن مانده است. پاره نخستین در [زبان] اوستایی، رتوده بوده است به معنی «بالا و قامت» و «ریخت و پیکر». پاره دوم از ستاکی باستانی در ایران کهن و اوستایی برآمده است که در ستخره^۴ به معنی «استوار و سخت و محکم» دیده می‌آید»

1. rōdistahm
2. rotstahm
3. rōystahm
4. stax-ra

رستم به معنای تن تنومند است و «تهمتن» به معنی تن تنومند نیز شکل دیگری از تلفظ نام رستم است. این نام در تصویر کنایی پیل تن از القاب رستم نیز بارها تکرار می‌شود^(۱۴). مارکوارت تصور کرده است که کلمه رت ستخمک در اوستا، «راوت سَتخم» و یکی از عناوین و صفات گرشاسپ بوده است (کرسیتن سن، ۱۳۵۰: ۱۹۵) و او را همان گرشاسپ اوستایی می‌داند. اما دلیل این شباهت‌یابی‌ها، در واقع استحاله نام شخصیت تاریخی در صفت یا اوصاف قهرمان حماسی است. در این نمونه‌ها به جای نام شخصیت، صفتی جایگزین می‌شود که می‌تواند هر شخصیت دیگری در هر زمان دیگری را تداعی کند^(۱۵).

شکاف‌های گفتمانی؛ تناقض و تعارض

بررسی روایات گشتاسب و تفاوت چهره مثبت و منفی وی از اوستا تا شاهنامه، دو منشأ گفتمانی مختلف را در پروراندن روایات این شخصیت آشکار می‌سازد^(۱۶): یکی گفتمان دین رسمی و دیگر گفتمان مردمی و غیر دین رسمی. مسلماً چهره مثبت او در روایت‌های دینی، در اثر گفتمان ایدئولوژیک زردشتی قوام یافته است؛ روایاتی که خود را وارثان روایت گاهانی زردشت و ادامه‌دهندگان آن می‌دانند. چهره منفی گشتاسب در شاهنامه هر چند چهره مثبت وی را در پذیرش دین زردشتی و اشاعه آن در سایه جنگ‌های دینی، یکسره از بین نمی‌برد، با توجه به عصر سرایش شاهنامه (پس از اسلام) و انتقال قدرت گفتمانی از دین زردشتی به اسلام، چهره مثبت وی را تحت الشعاع قرار می‌دهد. عناصر و ویژگی‌های منفی‌کننده شخصیت وی از منشأیی غیر دین رسمی مرتبط با گفتمانی در قطب مخالف گفتمان دینی، همراه عناصر الزام‌آور و ویژگی الگومدارانه حماسه، شخصیتی متناقض را از گشتاسب به نمایش می‌گذارد. در گفتمان غیر دینی، احساسات، خواست‌ها، نیازها و باورهای خاموش عامه از آنچه خواستار آن بوده‌اند و نه آنچه ضرورتاً بوده است، روایاتی متعارض از منشأ گفتمان دین رسمی را شکل می‌دهد. هر چند روایات دینی پس از تدوین و شکل‌گیری توسط عامه مردم حفظ می‌شوند و اشاعه می‌یابند، مادامی که یک گفتمان دینی به عنوان گفتمان غالب و

قدرتمند، حامی روایاتی باشد که آن را تقویت می‌کنند، شکل‌گیری روایات ناهمگون و متضاد از موضوعی واحد، بروز شکاف یا گسلی را در گفتمان غالب نشان می‌دهد. چهره منفی گشتاسب در شاهنامه جلوه‌گر بروز چنین شکاف گفتمانی‌ای در دل گفتمان دینی زردشتی است. شکاف‌های گفتمانی را می‌توان از راه نشانه‌های متعددی از جمله تضاد و تناقض روایی، حذف و طرد عناصری که مضر یا غیر ضروری است و سکوت روایی تشخیص داد. «سکوت مبحثی نیست که تنها به گفتار مربوط باشد، بلکه بازنمودهای نوشتاری سکوت به مفهوم آنچه نمی‌تواند گفته شود یا گفته نمی‌شود در واقع آنچه در متن غایب است، قابل بررسی است» (سجودی و صادقی، ۱۳۸۹: ۷۰). روایت مثبت‌نگارانه اوستایی و دینی از گشتاسب، روایتی همه‌جانبه از شخصیت گشتاسب نیست. این روایت مختص آن دسته از کنش‌های گشتاسبی است که همگی مرتبط و معطوف به دین زردشتی و شخص زردشت است. بنابراین درباره کنش‌های تعاملی سیاسی اجتماعی گشتاسب و بازتاب آنها در جامعه، سکوت کرده است. در عوض گفتمان غیر دین رسمی، این سکوت را جبران می‌کند و خود از گشتاسب چهره‌ای ارائه می‌دهد که باور دارد. به این ترتیب کنش‌های غایب و مسکوت مانده در روایت اوستایی و دینی، در روایت غیر دینی مجال بروز می‌یابد. از آنجا که این روایات نیز جنبه تفسیری دارند، الزاماً حقیقت‌مدار نیستند، بلکه فقط نوعی روایت جبرانی محسوب می‌شوند. روایت گشتاسب در شاهنامه جز بخشی که به ظهور زردشت و جنگ‌های دینی ایران و توران در دو مرحله اختصاص دارد، شباهتی با روایات او در اوستا و متون دینی زردشتی ندارد. می‌توان روایت او را در سه دوره بررسی کرد:

الف) دوران لهراسبی: پس از مدت کوتاهی از فرمانروایی لهراسب که کی خسرو او را به جانشینی خود برگزیده بود، فرزندش گشتاسب، خود را به تصاحب قدرت راغب نشان می‌دهد و در جمع مهان، پدر را به بی‌توجهی نسبت به خود متهم می‌کند و در نهان از اینکه لهراسب به کاووسیان بیش از او اهمیت می‌دهد، دل‌آزرده می‌شود:

به کاووسیان بوده لهراسب شاد همیشه به کی خسروش بود یاد
همی‌ریخت زان درد گشتاسب خون همی‌گفت هرگونه با رهنمون

(فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۶: ۱۴)

در این بخش از حماسه فردوسی و «در ماجرای خاندان لهراسبی، الگوی جدیدی وارد حماسه می‌شود: قهر کردن گشتاسب از پدر به دنبال طلب پادشاهی که نخستین نمونه در نوع خویش است» (حمیدیان، ۱۳۸۷: ۱۵۸).

ب) **سفر به روم:** گشتاسب یکبار از دربار پدر به قصد هند و کابل خارج می‌شود، اما لهراسب، فرزند دیگرش زیریر را برای بازگرداندن او می‌فرستد. گشتاسب همراه برادر به قصر بازمی‌گردد، اما لهراسب را همچنان با خود نامهربان می‌یابد و برای بار دوم به قصد روم، دربار پدر را ترک می‌کند. گشتاسب در روم، ناشناسی است که پس از ازدواج با دختر قیصر، از خود رشادت‌ها و پهلوانی‌های متعدد نشان می‌دهد^(۱۷).

ج) **تصاحب قدرت، ظهور زردشت و جنگ‌های دینی:** بخش سوم روایت گشتاسب در شاهنامه با وجود شباهت به روایات دینی، ویژگی‌های اصلی شخصیت گشتاسب در قسمت اول و دوم این روایت را همچنان حفظ کرده است. در این بخش، به‌ویژه پس از پایان جنگ‌های دینی و مرگ لهراسب، خیره‌سری‌های گشتاسب به خاطر قدرت‌دوستی و جاه‌طلبی‌اش بار دیگر به نمایش گذاشته می‌شود. از جمله در صحنه گفتار غرض‌ورزانه گرزم در باب اسفندیار که منجر به زندانی شدن اسفندیار پس از مرحله اول جنگ ایران و توران می‌شود و برخورد وی با اسفندیار و فرستادنش به زابل برای دور کردن او از تصاحب تخت شاهی.

در سه بخش یادشده، شخصیت گشتاسب همان ویژگی الگووار و تکراری شخصیت‌هایی چون کاووس و فریدون را به نمایش می‌گذارد. به این ترتیب به جای داشتن یک شخصیت تاریخی، با نمونه‌ای از ترکیب چند شخصیت تاریخی مواجهیم که به خاطر جمع آمدن در روایت یک شخصیت مستقل حماسی، روایت را دچار شکاف و گسست می‌کند. الگوی یک شاه آرمانی و فره‌مند دینی در کنار فرمانروایی خودکامه، تضاد سرچشمه‌های گفتمانی مختلف را در تناقض آشکار روایت گشتاسب نشان می‌دهد. بخش دوم روایت گشتاسب در هیچ منبع پهلوی نیامده است و این بخش که بیش از دو بخش دیگر، ویژگی‌های عوامانه‌ای روایتی اصیل و کهن‌نمونه‌ای را به نمایش می‌گذارد، ظاهراً متأخر و مربوط به اواخر عصر ساسانیان و متأثر از ازدواج‌های برون‌همسری شاهان ساسانی و رواج روایات یونانی از این دست همچون روایت خارِس می‌تیلنی به نام

۵۸ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴
زریاد رُس و اودائیس^(۱۸)، ساخته و پرداخته شده است. این بخش از روایت‌های گشتاسب، وی را به قهرمانان حماسی و الگوی زیرساختی چنین قهرمانانی نزدیک می‌کند.

الگوی زمان خطی؛ روایت خطی وقایع

الگوی خطی زمان، درکی متأخر از روند پیشروی تاریخ و زمان است که صرف‌نظر از تأثیر آن، در نگرش به وقایع و تفاسیر تاریخی که در غرب منجر به شکل‌گیری نظریه تاریخ شده است، دو نوع برداشت متفاوت را القا می‌کند. یکی درک وجودی انسان از سیر زمان است و دیگر اجتناب‌ناپذیری سیر خطی در ارائه روایت تاریخی. تجربه انسانی از درک وجود خود عموماً تجربه‌ای متصل و به هم پیوسته‌ای از آنات و لحظه‌های عمر اوست. به این معنی هر انسانی درکی پیوسته و یکپارچه از وجود خود در ظرف زمان دارد. این تجربه در شکل اجتماعی آن نیز تمایل نسل‌ها را در حفظ و اشاعه یادمان‌های نیاکان خود نشان می‌دهد. به همین دلیل اقوام و اجتماعات باستانی و متمدن همواره خود را ادامه‌دهندگان پیشینیان و جانشینان گذشتگانشان قلمداد می‌کنند. بنابراین در روایت از گذشته و انتقال آن به زمان خود، این پیوند و یگانگی را احساس می‌کنند. البته درک خطی از زمان در فلسفه غرب، الزاماً نتیجه درکی ماتریالیستی از زمان است. بنابراین اپیستمه ناشی از آن ایجاد درکی متفاوت از تاریخ است. در این درک، تاریخ امری محتوم، ازلی، قدسی و ملکوتی تلقی نمی‌شود که تکرار آن باعث به جریان درآوردن نیروی قدسی باشد. بلکه تاریخ، امری انسانی و در حیطه اختیارات انسانی معنا می‌شود.

علاوه بر این هر روایت از سیری خطی تبعیت می‌کند که بر مبنای آن ابتداء، میانه و پایانی مفروض است. القای هر تفسیر و مفهومی از گذشته نیز مستلزم حفظ و رعایت سیری خطی در روایت است^(۱۹). این الگو از بارزترین شیوه‌های روایت در تاریخ‌نگاری است، البته بدون آنکه الزاماً در تاریخ‌نگاری سنتی، درک خطی زمان، باور و اپیستمه این نوع تاریخ‌نگاری باشد. به همین دلیل ویژگی‌های گفتمان تاریخی عصر ساسانی را می‌توان اینگونه دسته‌بندی کرد:

۱. هر چند تاریخ ایران قدسی است، اما آغازی ازلی و پایانی محتوم دارد. به همین

دلیل خدای‌نامه و شاهنامه‌ها و حتی تاریخ‌های عصر اسلامی متأثر از این نگرش، تاریخ را از آفرینش و حضور نخستین انسان آغاز می‌کنند.

۲. مرکز این تاریخ بر مبنای اندیشه دینی اوستایی، ایران است.

۳. تاریخ ایران متأثر از الگوی سیاسی جغرافیایی آن و برای القای هرچه بیشتر وحدت قبایل و ولایت‌ها، یکپارچه است. به همین دلیل، ساسانیان از طریق ساسان (فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۷: ۱۱۶-۱۱۷) به دارای داریان می‌پیوندند و تاریخ هخامنشیان با بهمن اسفندیار به کیانیان پیوسته می‌شود (همان، ج ۶: ۳۲۰). این یکپارچگی متأثر از استراتژی سیاسی وحدت‌نگرانه ساسانیان با مخدوش کردن تاریخ اشکانیان، مرز فرمانروایان فره‌مند اعصار طلایی اسطوره و فرمانروایان تاریخی را به حداقل می‌رساند.

۴. هر چند رخدادها و وقایع تاریخی در نمود وقایع و شخصیت‌های اسطوره‌ای و حماسی، قابل تعمیم از دوره‌ای به دوره دیگرند، با وجود غلبه اندیشه ادواری و برگشت‌پذیری زمان، در این عصر در انتقال وقایع تاریخی، روایاتی خطی، ممتد و بی‌گسستی را به نمایش می‌گذارد؛ به گونه‌ای که ساسانیان هر چند خود را در ادامه هخامنشیان و کیانیان معرفی می‌کنند، به لحاظ زمانی و سیاسی خود را وارثان قدرت و شکوه اشکانیان می‌دانستند^(۲۰).

در این بخش به شیوه اتصال‌ها و مفصل‌بندی روایی داستان رستم و گشتاسب در روند خطی سایر روایات و شیوه همگون‌سازی روایی اشاره می‌کنیم.

۱- سیمرغ؛ همگون‌سازی روایی؛ امتداد و گسترش زمانی

حضور سیمرغ در روایات رستم، کیفیتی خاص و جایگاهی ویژه به روایت او داده است. هر چند سیمرغ ابتدا در داستان سام و فرزندش، زال در شاهنامه ظاهر می‌شود^(۲۱)، پس از پرورش زال سه‌بار دیگر حاضر می‌شود که دو مورد آن مرتبط با روایت رستم است. یک‌بار در زمان تولد رستم^(۲۲) و بار دیگر در رزم رستم و اسفندیار برای درمان جراحات او و رخس و تدبیر مرگ اسفندیار دیده می‌شود^(۲۳). بنابراین سیمرغ بیش از آنکه با زال مرتبط باشد، در روایت رستم مطرح است. حضور سیمرغ در

۶۰ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴

روایت رستم، سرچشمه‌های تاریخی روایت را تا هم‌عصری با مضامینی که در یشت‌های اوستا مذکور است، عقب می‌برد.

نام سیمرغ نیز همچون کیانیان نخست (منظور از کی قباد تا کی خسرو است) در بخش یشت‌های اوستا ذکر شده است. هر چند نام رستم در اوستا نیست، پیوستگی با سیمرغ، امتدادی زمانی برای رستم فراهم می‌آورد که روایات او را در امتداد روایات کاووس و گشتاسب قرار می‌دهد. البته حضور عنصر نمادینی چون سیمرغ در روایات رستم، دلیل بر قدمت کل روایت او نمی‌شود و نمی‌توان برای شخصیت رستم، سرچشمه‌ای تاریخی به قدمت روایات اوستایی قائل شد. هر چند بهار و برخی از محققان وی را با ایندره، خدای ودایی در فرهنگ هندی همسان می‌پندارند (بهار، ۱۳۷۵: ۴۷۱ و واحد دوست، ۱۳۷۹: ۲۵۶-۲۵۷)، حق این است که شباهت برخی از روایت‌های رستم با ایندره را متأثر از الگوی زیرساختی قهرمان اسطوره‌ای حماسی بدانیم. اما حضور عناصر اسطوره‌ای چون سیمرغ در داستان‌های رستم، که جهت همگون شدن روایت وی با روایت کاووس و گشتاسب سامان یافته است، از نوع تأثیرپذیری روایات بر یکدیگر در مدل خطی سیر روایت است. زیرا همان‌طور که اشاره شد، قدمت روایات گشتاسب به دوره هزاره قبل از میلاد می‌رسد و برای روایت‌های کاووس نیز با ردپایی در وادهای هندی و بخش یشت‌های اوستا، می‌توان قدمتی پیش از عصر زردشتی قائل شد (یارشاطر و دیگران، ۱۳۸۷: ۵۵۵ و بهار، ۱۳۷۶: ۲۲۶).

قرار گرفتن روایت رستم در میان روایت کیانیان از جمله قسمت اعظم روایت او که در روایت‌های کاووس قرار گرفته است، می‌بایست به نوعی آشفتگی زمانی بین رستم و کاووس را جبران کند. این شکاف زمانی با احتساب زمان اشتقاق و جدایی اقوام هندی و ایرانی^(۲۴)، می‌تواند چیزی حدود ۱۰۰۰ تا ۱۵۰۰ سال باشد. برای جبران این فاصله زمانی، روایت رستم نیازمند عنصر یا عناصری از اعصار کهن می‌گردد، تا بتواند نوعی همسان‌سازی در زمان روایی (زمان متنی و غیر عینی) ایجاد کند. احتمالاً این همسان‌سازی از راه روایات یشت‌های اوستا^(۲۵) به متن‌های حماسی و روایات مربوط به رستم ملحق شده است. ارتباط سیمرغ یا سننه‌مرغو و وارغن، با ایزد بهرام در بهرام‌یشت از طریق اسطوره بهرام که خدای حامی جنگاوران بود، الگوی جنگاوری رستم را نیز تحت تأثیر قرار داده است. شباهت رستم به ایندره را می‌توان مثل شباهت زیرساختی

تحلیل مقایسه‌ای روایت‌های رستم و گشتاسب ... / ۶۱

رستم و ایزد بهرام تلقی کرد. بنابراین این شباهت فقط شباهتی روایی و باز بسته به زیرساخت‌های سازنده الگوهای شخصیت قهرمان است.

۲- لهراسب؛ غسل روایت خطی؛ برساختگی شخصیت

در اوستا و متون زردشتی، لهراسب، پدر گشتاسب و از خاندان نوذریان است و مطابق رام‌یشت قطعه ۳۵ و ارت‌یشت قطعه ۴۶، همسر وی هوتوسا از خاندان نوذریان است. در شاهنامه، گشتاسب فرزند لهراسب است و لهراسب از نوادگان هوشنگ پیشدادی معرفی می‌شود (فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۴۰۷). لهراسب هر چند به عنوان پدر گشتاسب، نامش در آبان‌یشت ذکر می‌شود، فاقد لقب کی یا کوی است و جز در همین نمونه، در هیچ قسمت اوستا، مخصوصاً در بخش یشت‌ها به عنوان پدر کی گشتاسب، حامی زردشت، از او نامی برده نمی‌شود. در شاهنامه، لهراسب در فاصله فرمانروایی گشتاسب و کی خسرو قرار می‌گیرد. اما به حضور ناگهانی او به عنوان شخصیتی ناشناس که یکباره در زمان انتقال حکومت ظاهر می‌شود، اعتراض می‌شود (همان: ۴۰۶). شخصیت لهراسب در نقطه‌ای از روایت شاهنامه قرار می‌گیرد که تغییری اساسی در الگوی انتقال قدرت، به صورت انتقال فرمانروایی از پدر به فرزند به وجود می‌آید. جانشین کی خسرو، فرزند یا شخصی از تبار او نیست. در این بخش از شاهنامه که الگوی جنگ‌های دینی همچون جنگ‌های کین خواهانه کی خسروی تکرار می‌شود، در حقیقت محوریت با شخص گشتاسب و فرمانروایی اوست. بنابراین برای پر شدن شکاف بین کی خسرو و گشتاسب، شخصیتی برساختی با توجه به هماهنگی در ساخت نام او و گشتاسب به وجود می‌آید^(۴۶). برخلاف حضور سیمرغ که برای همگون‌سازی روایی در روایت رستم قرار می‌گیرد، شخصیت لهراسب صرفاً برای پر کردن خلأ و افتادگی در سیر خطی روایت به عنوان پدر گشتاسب برساخته می‌شود.

۳- گره‌گاه اتصال روایت خطی؛ برساختگی کنش

روایت رزم رستم و اسفندیار، برجسته‌ترین نقطه کانونی شده در بخش سوم روایت گشتاسب، به عنوان گره‌گاهی مطرح می‌شود که علاوه بر نمایش تقابل گفتمانی، برای ایجاد ارتباط روایی بین بخش‌های مختلف روایات شاهنامه برساخته و جعل می‌شود. در

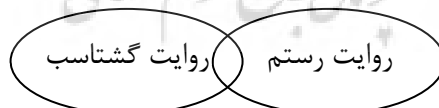
۶۲ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴

این روایت، رستم که در سراسر جنگ‌های دینی گشتاسب، غائب بود، دوباره به عرصه روایت بازمی‌گردد. درباره رشادت‌ها و جنگاوری‌های اسفندیار، بین روایت شاهنامه و اوستا تفاوت چشمگیری وجود دارد. «بیشتر کارزارهای دینی که در شاهنامه به اسفندیار نسبت داده شده، در یشت‌های اوستا به وسیله گشتاسب و برادرش، زریر به انجام رسیده است» (کویاجی، ۱۳۸۳: ۵۲۰). حال آنکه در شاهنامه از جنگاوری‌های گشتاسبی، چندان خبری نیست. نام اسفندیار نیز همچون لهراسب در گات‌ها مذکور نیست، اما در دو یشت، فروردین یشت بند ۱۰۳ و ویشتاسب یشت بند ۲۵، فروهرش ستایش شده است، بدون آنکه به نسبت او و گشتاسب اشاره‌ای شود. اما نام وی در کنار نام جنگاورانی چون زریر و پسرش بستور، ارتباط او را با دوران گشتاسبی ایجاب می‌کند. به نظر می‌رسد تلاش فردوسی در ارائه چهره‌ای تأثیرگذار از اسفندیار و معرفی او به عنوان قهرمان دینی و روایت هفت‌خانی برای او همچون هفت‌خان رستم، به دلیل روایت مهم و گره‌گاهی رزم او با رستم است. این روایت گره‌گاهی علاوه بر پیوند زدن میان عصر زردشتی و عصر پسازردشتی، عناصر گفتمان‌های دینی و غیر دینی را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد. رزم رستم و اسفندیار را همچون شخصیت برساخته لهراسب می‌توان کنشی برساختی تلقی کرد که با ایجاد سیری خطی در بافت روایات، شخصیت‌های مجزا و پراکنده را به هم متصل می‌کند.

رویکرد نو تاریخ‌باوری؛ زمان‌پریشی تاریخی

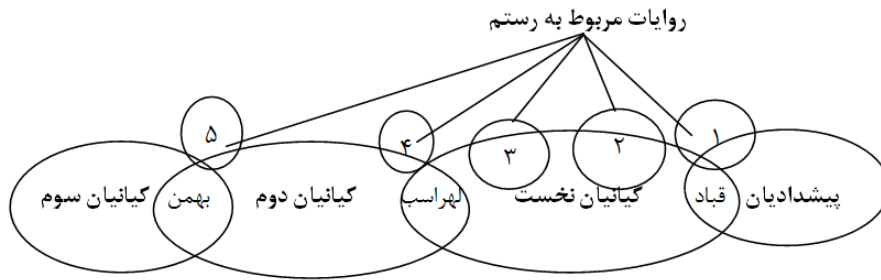
بررسی خط سیر زمان‌روایی در شاهنامه و تطبیق برون‌متنی روایات با منشأ تاریخی آنها، شکاف‌ها و گسست‌هایی را نشان می‌دهد که همان‌طور که به عنوان نمونه نشان داده شد، با عناصر متعددی مفصل‌بندی و پوشانده می‌شود.

روایت‌های رستم و گشتاسب را در شاهنامه می‌توان به صورت دو حلقه متداخل به نمایش گذاشت. در این نمودار، تقدم روایات بدون در نظر گرفتن سرچشمه‌های تاریخی آنها و با توجه به خط سیر زمان‌روایی حماسه در نظر گرفته شده است:



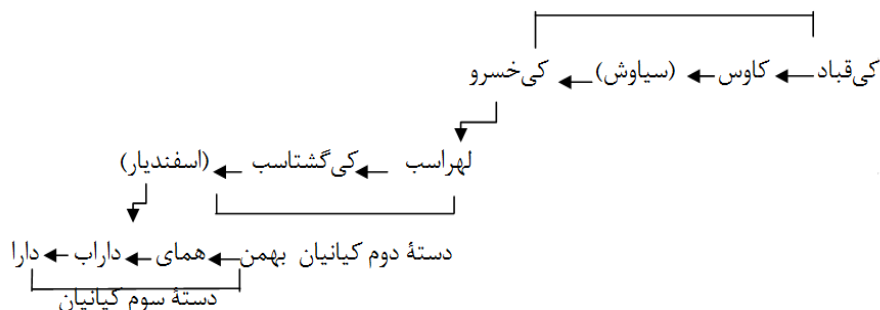
شکل ۱- روایت‌های رستم و گشتاسب

شکل (۱) را می‌توان با پراکندگی روایت رستم چنین نشان داد:



شکل ۲- پراکندگی روایت رستم در زمان کیانیان اول تا سوم

شکل (۲)، پراکندگی روایت رستم را در زمان کیانیان اول تا سوم نشان می‌دهد. دایره‌های کوچک نشانه روایت‌های رستم در میان روایت شاهان کیانی است. دایره ۱، زمان منوچهر تا کی قباد (فردوسی، ۱۳۷۶، ج: ۱، ۲۳۵-۲۴۲)؛ دایره ۲ که بزرگ‌ترین دایره است زمان کاووس؛ دایره ۳، بخشی از زمان کی خسرو را شامل می‌شود؛ دایره ۴، مربوط به روایت اقامت دوساله گشتاسب در سیستان است (همان، ج: ۶، ۱۳۳) و دایره ۵، اواخر دوران گشتاسبی و مربوط به رزم رستم و اسفندیار (همان، ج: ۶، ۲۱۶-۳۲۱) و بخشی از روایت بهمن است. عمده‌ترین بخش روایت‌های رستم در شاهنامه مربوط به دوره کی کاووس و کی خسرو است؛ روایاتی چون هفت‌خان (همان، ج: ۲، ۹۱-۱۰۸)، جنگ هاماوران (همان، ج: ۲، ۱۲۷-۱۴۹) و هفت‌گردان (همان، ج: ۲، ۱۵۶-۱۶۸)، رزم وی با سهراب (همان، ج: ۲، ۱۶۹-۲۵۰)، بخش اول جنگ‌های کین‌خواهی سیاوش بدون حضور کی خسرو، جنگ با کاموس کشانی و خاقان چین، جنگ با اکوان دیو (همان، ج: ۴، ۱۱۵-۳۱۴) و جست‌وجوی بیژن در خاک توران (همان، ج: ۵، ۸۵-۱). پس از این وقایع در جنگ دوازده رخ و جنگ بزرگ کی خسرو و تورانیان و کشته شدن افراسیاب، از حضور چشمگیر رستم نشانی نیست. از این زمان تا عصر گشتاسبی، رستم در مرزهای سیستان عقب می‌نشیند. در بخش سوم روایت گشتاسب جز اشاره‌ای گذرا به اقامت دوساله گشتاسب در سیستان از او نشانی نمی‌یابیم و در سراسر جنگ‌های گشتاسبی از صحنه‌های جنگ‌های دینی غایب است. تا زمانی که به یکباره در رزم با اسفندیار به صحنه بازمی‌گردد.

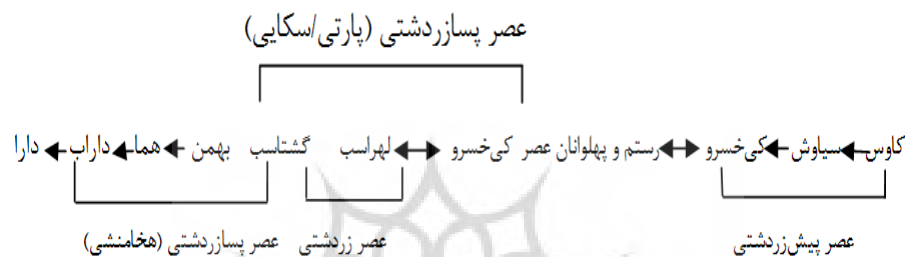


شکل ۳- سلسله کیانیان از کی قباد تا دارای هخامنشی

شکل (۳)، سلسله کیانیان را از کی قباد تا دارای هخامنشی نشان می‌دهد. در این نمودار بر اساس شاهنامه، سلسله کیانیان تا بهمن با مفروض داشتن خط سیر زمان روایی ادامه می‌یابد و پس از مرگ اسفندیار، بهمن به نام اردشیر نام‌گذاری می‌شود و اولین اقدام استناد تاریخی و حضور شخصیتی تاریخی در شاهنامه تحقق می‌یابد. شکاف اول در خط سیر روایی بر اساس شاهنامه، در انفصال رابطه نسبی کیانیان دسته اول در جانشینی، پایان پادشاهی کی خسرو و انتقال قدرت به لهراسب نمایان می‌شود. در شکاف اول، لهراسب از خاندان هوشنگ پیشدادی، جانشین کی خسرو کیانی است، اما با داشتن لقب کی، لهراسب نیز در سلسله کیانیان قرار می‌گیرد. شکاف دوم این سلسله از بهمن آغاز می‌شود که نقطه انفصال زمانی را نسبت به کیانیان ماقبل نشان می‌دهد.

نمونه‌ای از انفصال زمانی از دسته اول کیانیان تا دسته دوم آنها به صورت انفصال سببی خود را نشان می‌دهد و دسته دوم کیانیان را از دسته اول متمایز می‌سازد. از خاندان‌های پهلوانان و قهرمانان عصر کیانیان نخست (گودرزبان، طوس و...) در روایات دسته دوم کیانیان خبری نیست و از میان همه آنها فقط روایت رستم تا عصر بهمن ادامه می‌یابد. شکاف روایت لهراسب و گشتاسب در شاهنامه، در بخش اول روایت گشتاسب و مقابله وی با پدرش بر سر قدرت آشکار می‌شود. به این ترتیب بخش اول روایت گشتاسب به قصد جبران شکاف بین لهراسب و او ساخته می‌شود. اما شکل‌گیری این روایت جبرانی، منجر به منفی‌شدن چهره گشتاسب و تعارض چهره او با روایات اوستایی و متون دینی پهلوی می‌شود. از سوی دیگر این شیوه تصاحب قدرت، یادآور

مدل‌های انتقال قدرت در اواخر عصر ساسانیان در دوران فرمانروایی هرمزد و پسرش خسرو پرویز و تکرار آن در قدرت‌طلبی فرزند خسرو، شیرویه قباد است. شکاف کیانیان دسته دوم و سوم از زمان بهمن اسفندیار، علاوه بر شکاف و گسست در خاستگاه زمانی، انفصال و شکافی در خاستگاه جغرافیایی را نیز نشان می‌دهد. حذف لقب «کی» از نام بهمن در شاهنامه و نبودن نام او در اوستا، علاوه بر تأخیر زمانی روایت او، به خاستگاه غیر شرقی آن نیز اشاره دارد. تطبیق وی با اردشیر هخامنشی، فرمانروای پارسی منطقه غرب و جنوب غربی ایران، هم جابه‌جایی زمانی هم جابه‌جایی خاستگاه جغرافیایی روایت را آشکار می‌کند.



شکل ۴- نمودار جابجایی زمانی در روایت خطی

همان‌طور که از شکل (۴) مشخص می‌شود و در ضمن مقاله به آن پرداخته شد، روایت کاووس به سرچشمه‌های تاریخی عصر هند و ایرانی یا آغاز جدایی ایرانیان و هندیان بازمی‌گردد. روایت رستم با آنکه پسازردشتی است، از زمان منوچهر تا بهمن را فراگرفته است. بنابراین زمان‌پیشی و شکست زمانی آن با عناصر همسان‌ساز روایی، مثل حضور سیمرغ در اتصال به روایت کاووس و رزم او با اسفندیار در روایت گشتاسب، خط سیر زمان روایی را در اتصال با این دو روایت ترمیم می‌کند. روایت رستم مطابق شکل (۴)، پریشانی زمانی بیشتری نشان می‌دهد. جایگاه حقیقی روایت رستم مربوط به عصر پس از هخامنشی است، اما سیر خط روایی شاهنامه با گنجانیدن روایت رستم در میان دو روایت یادشده، جایگاه روایت وی را از بخش سوم شاهنامه موسوم به بخش تاریخی به بخش اسطوره‌ای پهلوانی انتقال می‌دهد و از آنجا که ویژگی عمده بخش اسطوره‌ای پهلوانی، حفظ زیرساخت‌های کهن‌نمونه‌ای و پیش‌تاریخی است، آکنده از

عناصر اسطوره‌ای چون زال، سیمرغ، مبارزه با دیو و آزمون‌های کهن‌نمونه‌ای می‌شود. از آنجا که وحدت گفتمان نه به لطف تداوم یک موضوع و مرزبندی‌های مشخص آن، بلکه به لطف آن فضایی شکل می‌گیرد که موضوعات در آن به وجود می‌آیند و مدام از گونه‌ای به گونه‌ی دیگر تحول می‌یابند (فوکو، ۱۳۸۹: ۵۵)، روایات حماسی کیانیان، متأثر از فضای حماسی اواخر عصر ساسانی و اقدامات دینی و حکومتی فرمانروایان آن، حتی در ثبت وقایع تاریخی نیز از تأثیر زیرساخت‌های الگووار قهرمانان حماسی خالی نیست. به همین ترتیب ذکر نام رستم حتی در بخش ساسانیان به عنوان شخصیتی واقعی ادامه می‌یابد و الگوی کنش‌های پیروزمندان سرداران و شاهان در جنگ‌ها می‌شود^(۲۷).

نتیجه‌گیری

بر پایه آنچه گذشت، می‌توان ادعا کرد: حماسه فردوسی، کتابی از تاریخ و درباره‌ی تاریخ است. مسلماً روایات متعدد این اثر هر چند در طیفی از پیش‌تاریخ تا تاریخ گنجانده می‌شود، برخاسته از سرچشمه‌های تاریخی هستند که گاه دور، گاه نزدیک، گاه در پرده‌ای از ابهام و گاه عیان‌اند. روایاتی که گاه در خط سیر تاریخی و گاه در خط سیری روایی قرار می‌گیرند. در هر دو صورت، روایات شاهنامه نه پیش‌تاریخ تخیلی محض‌اند و نه تاریخ گاه‌شمارانه و وقایع‌نگارانه دقیق. در مقایسه دو روایت یادشده تلاش شد تا نشان داده شود چگونه وقایع تاریخی متأثر از بسترهای گفتمانی و روایی تفسیر می‌شوند و در زنجیره روایات دیگر، هم معنا می‌یابند و هم معنا می‌دهند. خاستگاه‌های متعدد روایات از جمله خاستگاه مکانی، زمانی و ایدئولوژیکی، هر یک به تنهایی و نیز متأثر از هم، به تفسیرها و مفصل‌بندی‌های معناساز خاصی منجر می‌شود.

همان‌طور که در بررسی روایات بخشی از شاهنامه موسوم به بخش اسطوره‌ای پهلوانی مشخص شد، فردوسی روایات را در پیوستاری از پیش‌تاریخ تا تاریخ در طرح کلی حماسه، گنجانده است. اما تحلیل همه روایات و جستن خاستگاه‌های آنها، انفصال‌ها و شکست‌های زمانی را در خط سیر پیوستار نمایان می‌سازد. انفصال‌ها به صورت زمان‌پریشی مشخص و نشان داده شد که چگونه در بافت حماسه با تأکید بر عناصر همگون‌ساز روایی، گسیختگی و آشفتگی زمانی به انسجام روایی منجر می‌شود.

در واقع حماسه به لحاظ مضمون، تابع الگوهای زمان چرخه‌ای است که القای آن در درک زمان تاریخی منجر به تولید شخصیت‌های چندوجهی اسطوره‌ای با سرمنشأهای تاریخی مبهم می‌شود. چندگانگی منشأ تاریخی شخصیت‌ها و گنجاندن شخصیت‌های متعدد از زمان‌های مختلف در الگوی حماسی، به صورت قهرمان یا شاه آرمانی، موجب بروز تناقضات ناهمگونی در شخصیت حماسی می‌شود. حماسه به لحاظ ساخت از واحدهای روایی بر اساس ساخت روایت داستانی تبعیت می‌کند که این ساختار متأثر از الگوی «ابتدا این» و «سپس آن»، درکی از زمان خطی پیوسته و بی‌گسست را القا می‌کند. اما این درک، متأثر از صورت‌بندی دانایی دوران شکل‌گیری روایات نیست، بلکه فقط مربوط به چیدمان و سامان‌دهی خطی روایت است. به همین دلیل به‌جای توجیه زمان‌پریشی در روایت، سعی شده است این زمان‌پریشی با عنصری پر شود که متأثر از درک چرخه‌ای از زمان و نگرش اسطوره‌ای، برساخته شده است.

دور بودن یا نزدیک بودن سرچشمه‌های واقعه تاریخی به تنهایی موجب شکست در زمان خطی و تحریف واقعه تاریخی نمی‌شود، بلکه گفتمان‌های متعدد با تفسیرهای معناساز متأثر از نگره غالب دوران خود، به خوانش‌های واقعه تاریخی شکل می‌دهند. همچون گفتمان ایدئولوژیکی عصر ساسانی که در خوانش متأثر از نگرش چرخه‌ای از تاریخ سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیکی اقوام ایرانی، اولاً بر آن دسته از روایات تأکید می‌کرد که همسوی خاستگاه ایدئولوژیکی و مکانی آن بود و ثانیاً برای تثبیت و مشروعیت خود دست به جعل، تحریف، تخریب، سکوت، حذف، کاهش و استحاله وقایع تاریخی می‌زد، تا روایات مطلوب خویش را تولید کند. جعل اسناد در انتساب شاهان ساسانی به سلسله کیانیان و مخصوصاً گشتاسب اوستایی، از جمله شگردهای مشروعیت‌بخشی گفتمان ایدئولوژیکی محور این سلسله بود. مشروعیت‌بخشی با جابه‌جایی زمان تاریخی تقویمی، دست به حذف بخش عمده‌ای از وقایع تاریخی عصر اشکانی زد. اما بخش محذوف یا جابه‌جا شده در گفتمان ایدئولوژیکی شاهان ساسانی در گفتمان مردمی و غیر دین رسمی دیگری برای تبلور خواست‌ها و آرمان‌های توده مردم به حیات خود ادامه داد.

نکته دیگری که این مقاله در پی آن بود، نشان دادن چگونگی استحاله یک واقعه تاریخی به یک واقعه روایی بود. شگردهای تبدیل واقعه تاریخی به واقعه روایی در کل ساختار شاهنامه به دلیل کلیت ساختار حماسی آن همواره اعمال می‌شود. مثلاً افزوده‌های افسانه‌ای به واقعیت تاریخی بهرام پنجم (گور) و برخی از شخصیت‌های بخش تاریخی شاهنامه، ساختار نسبتاً مشابهی با بخش اسطوره‌ای پهلوانی ایجاد می‌کند. اما این شگردها در این بخش‌ها، حداقل دو تفاوت عمده را نشان می‌دهد:

۱. در بخش اسطوره‌ای پهلوانی، عناصر همگون‌ساز روایی به مبهم‌کردن سرچشمه‌های تاریخی منجر می‌شود. اما در بخش تاریخی، عناصر همگون‌ساز روایی‌ای چون مبارزه با اژدها برای مشروعیت‌بخشی و تقلید از کهن‌الگوه‌ا صورت می‌گیرد.

۲. در بخش اسطوره‌ای پهلوانی، شکست‌ها و جابه‌جایی زمانی از الگوی تبدیل سیر خطی تاریخی به سیر خطی روایی تبعیت می‌کند. اما در بخش تاریخی شاهنامه، زمان خطی در کنار روایت خطی قرار می‌گیرد و پرش‌ها و جابه‌جایی زمانی، به ترتیب خطی و ممتد زمان تقویمی این بخش کمتر آسیب زده است.

پی‌نوشت

۱. آدمیت با استناد به تحقیقات فلینت و اسپیزر، معتقد است مفروضات تحول دوری تاریخ از طریق فینقیان به یونان و روم رسید و در قرون وسطی و حتی عصر جدید، امتداد و بسط یافته است (آدمیت، ۱۳۷۶: ۲۱۴-۲۱۵).

۲. از قرن هفدهم به بعد، اعتقاد به حرکت طولی زمان و پیشروی تاریخ روز به روز تفوق بیشتری یافته، سبب پیدایش این عقیده می‌شود که برای پیشرفت انسان نهایی نیست؛ عقیده‌ای که نخستین بار لاپینیتز از آن سخن می‌گوید و سپس سرتاسر عصر روشنگری را زیر سلطه خود درمی‌آورد و در قرن نوزدهم با رواج روزافزون اندیشه‌های معتقدان به فرضیه تکامل، اشاعه عام پیدا می‌کند (الیاده، ۱۳۸۴: ۱۵۱).

۳. در این نگرش، حرکت پیش‌رونده اهمیت دارد؛ حرکتی که از گذشته آغاز شده است و به سوی آینده در جریان است. مبنای این نگرش، فرض امتداد از یک دوره به دیگری است. هر چند اغلب محققان درک زمان را در ادیانی چون زردشتی، مسیحی و یهودی تابع الگوی چرخه‌ای می‌پندارند، همان‌طور که توضیح داده شد، فرض الگوی خطی بر مبنای

- یادشده است، حتی اگر این امتداد در درون خود بازگشت به دوران نخست یا تلاش برای بازسازی دوران طلایی نخستین باشد (آگامین، ۱۳۹۰: ۱۷۰-۱۹۲).
۴. درباره تناقض مفهوم ابدیت و زمان در اندیشه آگوستین و تحلیل آن، ر.ک: ریکور، ۱۳۸۳: ۴۸-۶۲.
۵. برای بسط و توضیحات بیشتر این نظر، ر.ک: الیاده، ۱۳۸۴.
۶. همچنین ر.ک: شاپور شهبازی، ۱۳۹۰: ۱۶۵. گرون‌بام، شاهنامه فردوسی را ادغامی از سه سنت ادبی باستانی‌ای می‌داند که تا عصر وی ادامه یافته است: سنت ملی، مردمی و سنت مغان. «چنین به نظر می‌رسد که سنت مردمی، که فردوسی از آن بسیار وام گرفت، دست کم از نظر ماهوی، با مفهوم ملی تاریخ همگام بوده باشد. فردوسی رشته سوم یعنی سنت مغان [کاهنان] را که در دوره اشکانی کمال یافته بود، تا حد زیادی کنار گذاشت» (گرون‌بام، ۱۳۶۹: ۳۳۹).
۷. درباره تقدس تاریخ و برداشت از تاریخ قدسی، ر.ک: الیاده، ۱۳۸۴.
۸. ۱- در یسنا ۲۸، قطعه ۷: در اینجا زردشت خواستار است که گشتاسب به آرزوی خود رسیده، کامروا گردد. ۲- در یسنا ۴۶، قطعه ۱۴: زردشت کی گشتاسب را پیروز و دوست خود خوانده، از مزدا اهورا خواستار است که او را در فردوس با خود او محشور بگرداند. ۳- در یسنا ۵۱، قطعه ۱۶: زردشت کی گشتاسب را شهریار مزداپرست و پیرو منش پاک و راستی می‌شمارد. ۴- در یسنا ۵۳، قطعه ۲: پیغمبر کی گشتاسب را با یکی از پسرانش که اسمش را نمی‌برد و با فرشوشتر (وزیر گشتاسب) یکجا نام می‌برد و آنان را یاوران دین اهورا می‌نامد و خواستار است که آنان با پندار و گفتار و کردار، مزدا را از خود خوشنود سازند (پورداوود، ۱۳۵۶، ج ۲: ۲۶۹). نام گشتاسب بیش از سایر پادشاهان کیانی در قطعات مختلف اوستا و متون پهلوی آمده است. به جز موارد یادشده در بخش گاتا، سه بار دیگر نام او در یسنا به ترتیب ذیل آمده است: یسنا ۱۲، فقره ۷؛ یسنا ۲۳، فقره ۲ و یسنا ۲۶، فقره ۵. همچنین در یشت‌ها بدین قرار یاد شده است: آبان‌یشت، فقرات ۹۸، ۱۰۵، ۱۰۸-۱۰۹، ۱۳۲؛ درواسپ‌یشت، فقرات ۲۹-۳۱؛ فروردین‌یشت، فقرات ۹۹-۱۰۰؛ رام‌یشت، فقره ۳۵؛ ارت‌یشت، فقرات ۴۹ الی ۵۱؛ گوش‌یشت، فقرات ۲۹ الی ۳۱؛ زامیاد‌یشت، فقرات ۸۴ الی ۸۷؛ آفرین پیغامبر زردشت‌یشت، ویشتاسب‌یشت (صفا، ۱۳۸۷: ۵۱۰).
۹. برپایی آتشکده آذربرزین مهر در شاهنامه از قول فردوسی به لهراسب و در نوشتار دقیقی منسوب به گشتاسب است:

یکی آذری ساخت برزین بنام که با فرخی بود و با برز و کام
(فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۶: ۹)

دقیقی این آشکده را به گشتاسب نسبت می‌دهد:

نخست آذر مهر برزین نهاد بکشم نگر تا چه آیین نهاد
(همان: ۶۹)

۱۰. چو گشتاسب روی نبیره بدید شد از آب دیده رخس ناپدید
بدو گفت اسفندیاری تو بس نمائی به گیتی جز او را به کس
ورا یافت روشن دل و یادگیر از آن پس همی خواندش اردشیر
گوی بود با زور و گیرنده دست خردمند و دانا و یزدان پرست
چو برپای بودی سر انگشت اوی ز زانو فزون تر بُدی مشت اوی
(همان: ۳۲۰)

۱۱. چو کوتاه شد شاخ و هم بیخشان نگوید جهاندار تاریخشان
کز ایشان جز از نام نشنیده‌ام نه در نامه خسروان دیده‌ام
(همان، ج ۷: ۱۱۶)

۱۲. حتی ابوریحان بیرونی نیز در «آثار الباقیه» نمی‌تواند به قولی صحیح و دقیق درباره مدت فرمانروایی اشکانیان استناد کند. از این رو پراکندگی اقوال درباره تاریخ اشکانیان را از یکسو به فضای جامعه آن دوره و از سوی دیگر به آتش‌سوزی‌ها و تخریب اسکندر مربوط می‌داند (بیرونی، ۱۳۶۳: ۱۷۱).

۱۳. درباره معانی پهلوی در شاهنامه، ر.ک: مشکور، ۱۳۵۳: ۱-۱۴ و نیز: لازار، ۱۳۸۷: ۱۴۶-۱۶۳.

۱۴. سَتَهَم، شکل دیگری از کلمه تَهَم است که در گویش گیلکی هنوز کاربرد دارد و به صورت سَتَم به معنی درشت و دشوار به کار می‌رود.

۱۵. از نمونه‌های دیگر می‌توان به نام‌صفت‌های ضحاک، جمشید، فریدون و... اشاره کرد. برای تحلیل نمونه‌ای از این نام‌صفت‌ها، ر.ک: امیدسالار، ۱۳۶۲.

۱۶. ظاهراً برمی‌آید که در ایران، دو سنت داستانی درباره گشتاسب وجود داشت است: یکی سنتی است که موبدان زردشتی حافظ و ناقل آن بوده‌اند. روایت دوم ظاهراً متعلق به مردم بوده است که در شاهنامه منعکس شده است (بهار، ۱۳۷۵: ۱۹۶ و نیز ر.ک: راشد محصل، ۱۳۸۵).

۱۷. جنگ با اژدها و گرگ و گوی بردن از رقیبان در مسابقه گوی‌زنی دربار قیصر، از نوع

کنش‌های حماسی است؛ اما این کنش‌ها، ویژگی‌های افسانه‌های عوامانه را نیز نشان می‌دهد. به همین دلیل می‌توان آنها را نوعی روایت عوامانه هفت‌خان یا آزمون‌های رقابتی ازدواج برون‌همسری به حساب آورد. قدم‌علی سرامی در کتاب «شکل‌شناسی داستان‌های شاهنامه»، کنش‌های گشتاسبی را در روم به ترتیب به هفت خان یا مرحله تقسیم کرده است (سرامی، ۱۳۸۸: ۱۰۲۷-۱۰۲۸)، اما این تقسیم‌بندی الزاماً ویژگی هفت‌خانی به سفر گشتاسب نمی‌دهد، بلکه مضمون سفر، مبارزه، رقابت و تحول شخصیت و تبدیل‌شدن به قهرمان در محتوای کنش‌ها، بیش از ترتیب‌بندی و شماره‌گذاری آنها اهمیت دارد.

۱۸. برای اطلاع از خلاصه روایت یادشده، ر.ک: کریستن‌سن، ۱۳۵۰: ۱۷۴.

۱۹. یک واقعه اگر در انزوا بررسی شود، فهم‌ناشدنی است و همانند یک سنگ‌ریزه است که از کف رودخانه برداشته‌ایم و از این‌روی بی‌معنی است. از آنجا که چنین واقعه‌ای نیازمند دلالت است، باید در الگو و چارچوبی از دیگر وقایع گنجانده شود و در ارتباط با آنها معنی یابد. این، کارکرد یک روایت است (فوره، ۱۳۸۹: ۱۹۹).

۲۰. شماری از القاب درباری اوایل دوره ساسانی با املائی پارتی بر ما شناخته شده است و این به ما اجازه می‌دهد که دربار شاهان ساسانی را که در سراسر مشرق به شکوه‌مندی آوازه داشت، تکامل دربار اشکانی ببینیم و بگوییم که سازمان‌بندی و تعیین وظایف آن بر پایه دربار اشکانی استوار بود (لوکرنین، ۱۳۸۷: ۱۰۵).

۲۱. فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۴۰.

۲۲. فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۳۶-۲۳۷.

۲۳. فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۶: ۲۹۴-۲۹۹.

۲۴. به عقیده یارشاطر، کیانیان روی هم‌رفته فرآورده تحول ایرانی در دوره پس از هندی ایرانی است (یارشاطر و دیگران، ۱۳۸۷: ۵۵۵).

۲۵. آنگاه اهورامزدا گفت: پری از مرغ «وارغن»ی بزرگ شهر بجوی و آن را بر تن خود بپساو و بدان پر، [جادویی] دشمن را ناچیز کن (اوستا، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۳۸). در این یشت، شباهت کارکردی پر مرغ وارغن با پر سیمرغ در روایت رستم به خوبی معلوم می‌شود. «بهرام، اهوره‌آفریده را می‌ستاییم. بشود که پیروزی و فرّ [بهرام] این خانه و گله گاوآن را فراگیرد؛ همان‌سان که «سیمرغ» و ابر بارور کوه‌ها را فرامی‌گیرند» (همان: ۴۳۹).

۲۶. اَنورَوَت اسپ، در اوستا اسم پدر گشتاسب است. امروز لهراسب گوئیم و معنی لفظی آن

دارنده اسب تندرو است (پورداوود، ۱۳۵۶: ۲۴۴-۲۴۵). نام گشتاسب، مرکب از دو جزء است؛ جزء اول، ویشته به معنی از کار افتاده یا ترسو یا محجوب و جزء دوم اسپ که همان اسب است. روی هم رفته معنی آن «دارنده اسب رمو» است (صفا، ۱۳۸۷: ۵۱ و واحد دوست، ۱۳۷۹:

۱۹۸). فردوسی نیز از ریشه یکسان نام لهراسب با اسب، چنین تصویری ارائه می‌دهد:
به ایران چو آمد به نزد زرسب فرومایه‌ای دیدمش با یک اسب
(فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۴۰۶)

۲۷. هرمز، پیش از فرستادن بهرام چوبین به جنگ ساوه‌شاه، درفش اژدهافش و بنفش را که منسوب به درفش رستم بود، به سردار خود می‌دهد:

بی‌آورد پس شهریار آن درفش که بُد پیکرش اژدهافش بنفش
که در پیش رستم بُدی روز جنگ سبک شاه ایران گرفت آن به چنگ
چو ببسود خندان به بهرام داد فراوان بدو آفرین کرد یاد
(فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۸: ۳۴۵)



منابع

- آدمیت، فریدن (۱۳۷۶) «انتقاد عقل تاریخی (از سومر تا آتن)»، کلک، شماره ۹۴، دی، صص ۲۱۰-۲۳۴.
- آگامبن، جورجو (۱۳۹۰) کودکی و تاریخ، درباره ویرانی تجربه، ترجمه پویا ایمانی، تهران، مرکز آموزگار، ژاله (۱۳۸۷) زبان، فرهنگ و اسطوره (مجموعه مقالات)، چاپ دوم، تهران، معین.
- آنکر اسمیت، اف. آر (۱۳۷۹) «پست‌مدرنیسم و نظریه تاریخ (۱)؛ تاریخ‌نگاری و پست‌مدرنیسم»، ترجمه حسینعلی نوذری، تاریخ معاصر ایران، شماره ۱۳ و ۱۴، صص ۶۳-۹۵.
- آیدنلو، سجاد (۱۳۸۳) «تأملاتی درباره منابع و شیوه کار فردوسی»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۴۷، شماره مسلسل ۹۲، پاییز، صص ۸۶-۱۴۸.
- اتکینسون، آر. اف (۱۳۸۷) «فلسفه تاریخ، نگاهی به دیدگاه‌های رایج در فلسفه معاصر»، فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری، تهران، طرح نو، صص ۲۳-۶۸.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۴) اسطوره بازگشت جاودانه، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران، طهوری.
- امیدسالار، محمود (۱۳۶۲) «ضحاک پسر مرداس یا ضحاک آدمخوار»، ایران‌نامه، شماره ۶، زمستان، صص ۳۲۹-۳۳۹.
- (۱۳۷۶) «در دفاع از فردوسی»، ترجمه ابوالفضل خطیبی، نامه فرهنگستان، شماره ۴/۳، صص ۱۲۰-۱۴۰.
- اوستا، کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی (۱۳۸۷) گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، ۲ جلد، چاپ دوازدهم، تهران، مروارید.
- بویس، مری (۱۳۸۹) زردشتیان؛ باورها و آداب دینی آنها، ترجمه عسکر بهرامی، چاپ یازدهم، ویراست دوم، تهران، ققنوس.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۶) از اسطوره تا تاریخ، گردآورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، چشمه.
- (۱۳۷۵) پژوهشی در اساطیر ایران، پاره نخست و دوم، تهران، آگه.
- (۱۳۸۶) جستاری در فرهنگ ایران، ویراستار ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، اسطوره.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳) آثار الباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
- بیوار، ا.د.ا. (۱۳۸۷) «تاریخ سیاسی ایران در دوره اشکانیان»، تاریخ ایران؛ از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان، گردآورنده احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، جلد سوم، قسمت اول، تهران، امیرکبیر.
- پورداوود، ابراهیم (۱۳۵۶) یشت‌ها (گزارش و تعلیقات)، به کوشش بهرام فره‌وشی، جلد ۲، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- حمیدیان، سعید (۱۳۸۷) درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی، چاپ سوم، تهران، ناهید.

- ۷۴ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۷۷) «در پیرامون منابع فردوسی»، ایران‌شناسی، سال دهم، شماره ۳، صص ۵۱۲-۱۳۹.
- خطیبی، ابوالفضل (۱۳۷۴) «راوی و روایت مرگ جهان‌پهلوان در شاهنامه»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم تهران، دوره جدید، شماره‌های ۶ و ۷، پاییز، صص ۱۳۳-۱۴۵.
- (۱۳۸۱) «یکی نامه بود از گه باستان» (جستاری در شناخت منبع شاهنامه فردوسی)، نامه فرهنگستان، شماره ۳/۵، صص ۵۴-۷۳.
- خیل، پیتر (۱۳۹۳) استفاده و سوءاستفاده از تاریخ، ترجمه حسن کامشاد، تهران، فرهنگ جاوید.
- دریایی، تورج (۱۳۸۷) تاریخ و فرهنگ ساسانی، ترجمه مهرداد قدرت‌دیزجی، تهران، ققنوس.
- راشدمحصل، محمدرضا (۱۳۸۵) داستان گشتاسب در دو نگاه (پیکرشناسی دریافت اجتماعی)، مشهد، آستان قدس رضوی.
- ریکور، پل (۱۳۸۳) زمان و حکایت؛ پیرنگ و حکایت تاریخی، ترجمه مهشید نونهالی، تهران، گام‌نو.
- رینگر، هلمر (۱۳۸۸) تقدیرباوری در منظومه‌های حماسی فارسی (شاهنامه و ویس و رامین)، ترجمه ابوالفضل خطیبی، تهران، هرمس.
- زرشناس، زهره (۱۳۸۳) «تداوم سنتی کهن در میان اقوام ایرانی»، فرهنگ، ویژه زبان‌شناسی، شماره ۵۱ و ۵۲، پاییز و زمستان، صص ۵۹-۷۴.
- سنگاست، مری (۱۳۹۰) آنگاه که زرتشت سخن گفت (اصلاح فرهنگ و دین در دوران نوسنگی)، ترجمه شهربانو صرمی، تهران، ققنوس.
- سجودی، فرزانه و لیلا صادقی (۱۳۸۹) «کارکرد گفتمانی سکوت در ساخت‌مندی روایت و داستان کوتاه»، پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی، دوره اول، شماره دوم، تابستان، صص ۶۹-۸۸.
- سرامی، قدم‌علی (۱۳۸۸) از رنگ گل تا رنج خار، شکل‌شناسی داستان‌های شاهنامه، چاپ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.
- شاپور شهبازی، علیرضا (۱۳۹۰) زندگی‌نامه تحلیلی فردوسی، ترجمه هایدی مشایخ، تهران، هرمس.
- شیپمن، کلاوس (۱۳۸۶) مبانی تاریخ پارتی (پژوهش تاریخی)، ترجمه شاهرخ راعی، تهران، کتاب سیامک.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۷) حماسه‌سرایی در ایران، چاپ چهارم، تهران، فردوس.
- ضمیران، محمد (۱۳۸۴) گذر از جهان اسطوره به فلسفه، تهران، هرمس.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۶) شاهنامه فردوسی (بر اساس چاپ مسکو)، به کوشش سعید حمیدیان، تهران، قطره.
- (۱۳۸۵) نامه باستان (ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی)، ویرایش و گزارش میرجلال‌الدین کزازی، تهران، سمت.
- فضلی‌نژاد، احمد (۱۳۹۱) «روند تکوین و تکامل مفهوم ایران در گذار از عصر اساطیری به دوران

- تاریخی»، مطالعات ملی، شماره ۵۲، زمستان، صص ۳۱-۵۴.
- فوره، فرانسوا (۱۳۸۹) «از تاریخ روایی تا تاریخ مسأله‌محور»، در: تاریخ و روایت، ویراستار جفری رابرتز، ترجمه جلال فرزانه دهکردی، تهران، دانشگاه امام صادق، صص ۱۹۷-۲۱۸.
- فوکو، میشل (۱۳۸۹) دیرینه‌شناسی دانش، ترجمه عبدالقادر سواری، تهران، گام‌نو.
- قائمی، فرزاد (۱۳۹۰) «داستان‌های شاهنامه فردوسی، از استقلال تا انسجام» (بررسی و نقد آرای تاریخ‌محور و اسطوره‌محور در تحلیل ساختار روایی شاهنامه و ارائه طرح الگویی از ساختار اثر با استفاده از رویکرد نقد توصیفی)، جستارهای ادبی، شماره ۱۷۳، صص ۳۳-۵۵.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۸۹) ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، نگاه.
- کویاجی، جهانگیر کوورجی (۱۳۸۳) بنیان‌های اسطوره و حماسه ایران (شانزده گفتار در اسطوره‌شناسی و حماسه‌پژوهی سنجی)، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، تهران، آگه.
- گرون‌بام، جی.ئی. فون (۱۳۶۹) «مفهوم تاریخ در منظومه فردوسی»، ترجمه وهاب ولی، فرهنگ، شماره ۷، پاییز، صص ۳۳۵-۳۴۹.
- لازار، ژیلبر (۱۳۸۷) «پهلوی، پهلوانی در شاهنامه»، در: زبان، فرهنگ و اسطوره، تألیف و ترجمه ژاله آموزگار، تهران، معین.
- لمون، ام. سی (۱۳۸۹) «ساختار روایت»، در: تاریخ و روایت، ویراستار جفری رابرتز، ترجمه جلال فرزانه دهکردی، تهران، دانشگاه امام صادق.
- لوکرنین، وگ (۱۳۸۷) «نهادهای سیاسی، اجتماعی و اداری، مالیات‌ها و داد و ستد»، تاریخ ایران کیمبریج (از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان)، جلد سوم/ قسمت دوم، گردآورنده احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، صص ۷۱-۱۴۸.
- مالمیر، تیمور (۱۳۸۷) «ساختار فنی شاهنامه»، کاوش‌نامه، سال نهم، شماره ۱۶، صص ۱۹۹-۲۲۴.
- مسعودی، ابوالحسن‌علی بن حسین (۱۳۶۵) التنبیه‌والاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی.
- مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۶۹) تجارب‌الامم، ترجمه علی نقی منزوی و ابوالقاسم امامی، ج ۱، تهران، سروش.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۵۳) «پهلواها یا پهلوانان»، بررسی‌های تاریخ، سال ۵، شماره ۳، صص ۱-۱۴.
- نلدکه، تئودور (۱۳۵۷) حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، چاپ سوم، تهران، سپهر.
- نوذری، حسین‌علی (۱۳۸۳) «ماهیت بین‌رشته‌ای علوم، در ضرورت همکاری و تکامل تاریخ و علوم اجتماعی»، تاریخ معاصر ایران، شماره ۳۰، صص ۱۷۱-۲۳۰.
- واحددوست، مهوش (۱۳۷۹) نهادهای اساطیری در شاهنامه فردوسی، تهران، سروش.

۷۶ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴

والش، دبلیو. اچ (۱۳۶۳) مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ، ترجمه ضیاء‌الدین علایی طباطبایی، تهران، امیرکبیر.

هانزن، کورت هاینریش (۱۳۷۶) شاهنامه فردوسی؛ ساختار و قالب، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، فرزانه.

هرودوت (۱۳۸۹) تاریخ هرودوت، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، ۲ جلد، تهران، اساطیر.

یارشاطر، احسان (۱۳۶۳) «چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکری نیست»، ایران‌نامه، سال دوم، شماره ۲ و ۳، زمستان، صص ۱۹۱-۲۳۱.

یارشاطر، احسان و دیگران (۱۳۸۷) تاریخ ایران؛ از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان، گردآورنده احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، جلد سوم، قسمت اول و دوم، تهران، امیرکبیر.

یوسفی، علی و دیگران (۱۳۹۱) «تحلیل گفتمان انتقادی هویت ایرانی در شاهنامه فردوسی (مطالعه موردی: داستان سیاوش)»، جامعه‌شناسی تاریخی، دوره ۴، شماره ۲، صص ۱۴۵-۱۷۲.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی