

بررسی خاستگاه غیاب رستم در منابع پیش از اسلام*

سعید عبادی جمیل^۱

دانشجوی دکتری دانشگاه شیراز

دکتر محمود رضایی دشت ارژنه

دانشیار دانشگاه شیراز

دکتر حسین نجاری

استادیار دانشگاه شیراز

چکیده:

رستم بزرگترین و محبوب‌ترین شخصیت حماسه‌های ایرانی است که تصویری جامع از یک قهرمان ملی را به نمایش می‌گذارد. دایره حضور او از سترگ‌ترین آثار ادبی پارسی همچون شاهنامه فردوسی تا فرهنگ شفاهی عاثة ایرانیان را در بر می‌گیرد. با این‌همه در منابع پیش از اسلام نامی از رستم نیامده است. تنها در چهار متن یادگار زیران، درخت آسوریک، بندهش و تکرواتی با نام کلی داستان سعیدی رستم اشارات موجزی درباره رستم وجود دارد. بندهش مختصراً در دو موضع از او نام برده است و از اشاره یادگار زیران و درخت آسوریک هم هیچ‌گونه اطلاعی درباره او به دست نمی‌آید؛ اما هرچه منابع عمدتاً دینی - حکومتی پیش از اسلام در مواجهه با این شخصیت مهم اساطیری/تاریخی سکوت کرده‌اند، در منابع پس از اسلام به فراوانی از او سخن رفته است؛ به طوری که عمده متون پهلوانی پس از اسلام، حول رستم و خاندان رستم شکل گرفته‌اند. با وجود انفصال منابع پس از اسلام از منابع پیش از اسلام مربوط به رستم، او محبوب‌ترین و مشهورترین قهرمان ملی در گستره ادبیات فارسی است؛ شخصیتی که دارای حوزه نفوذ فراگیری در حماسه‌های ملی، روایات عامیانه و حتی ادبیات عرفانی است. با توجه به تعارض رستم با مقدسان آیین زردشت مانند کاووس، گشتاسپ، توس و اسفندیار و همچنین رابطه او با بیر بیان و برخی قراین پنهان در شاهنامه و نیز سایر قراین فرامتنی ارائه شده در این مقاله، فرضیه سانسور و حذف رستم از متون دینی/حکومتی پیش از اسلام به ذهن متبادر می‌شود. از دیگر سو به نظر می‌رسد در انتساب رستم به ضحاک و زایش اهریمن گونه‌اش از پهللو، موبدان نقش بسیار پر رنگی داشته‌اند.

واژگان کلیدی: رستم، شاهنامه، موبدان زردشتی، اساطیر تاریخی، حکومت دینی.

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۶/۶

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۹/۱۸

۱ - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: saeidebadijamil@yahoo.com

۱- مقدمه

غیاب شخصیت تأثیرگذاری چون رستم در منابع پیش از اسلام یکی از پرسش‌های اساسی در حوزه پژوهش‌های حماسی - اساطیری است. مجموع اشارات منابع شناخته شده پیش از اسلام در باب رستم بسیار ناچیز است و این در حالی است که حضور پررنگ او در منابع تاریخی و حماسی پس از اسلام راه را بر هرگونه تردید در شهرت و شناختگی او در دوران باستان می‌بندد. بویژه که برخی اشتراکات او با عنصر کهنی چون خدای ایندره، گندفرشاه سیستانی و گرشاسپ اوستایی نشان از عمق و اصالت این شخصیت اساطیری دارد. از سویی محوریت بی‌رقیب او در بزرگترین حماسه ایرانی بعد از اسلام، یعنی شاهنامه و رواج بسیار اخبار خاندان و فرزندان او در پهلوان‌نامه‌های دوران اسلامی این گمانه را پیش می‌کشد که با سقوط حکومت عمیقاً دینی ساسانیان نیروی مهار شده‌ای آزاد گشته و سرتاسر عرصه تاریخ حماسی ایران را درنوردیده و تسخیر کرده است. به عبارتی دیگر فرضیه اساس این مقاله که سانسور رستم از متون دینی - تاریخی عهد پیش از اسلام است، از همین دو قطبی بودن فضای منابع پیش و پس از اسلام در اقبال و سکوت در باب رستم برآمده است.

اما در پاسخ به خاستگاه غیاب رستم در متون کهن، باید به پنج نظریه عمده در باب او توجه داشت. نظریه نخست رستم را شخصیتی تاریخی می‌داند که از درآمیختن با روایات اساطیری و افسانه‌های قومی به صورتی که در شاهنامه می‌بینیم درآمده است. مارکوارت و هرتسفلد به ترتیب مبدع و مبین این نظریه‌اند که رستم را درآمیختگی گندفرشاه سیستانی و گرشاسپ پهلوان دیده‌اند. (سرکاراتی، ۱۳۷۸، صص ۲۹-۲۸) نظریه دیگر بدون آنکه برای رستم سابقه‌ای تاریخی در نظر بگیرد او را با عناصر اساطیری کهنی چون خدای باد و گرشاسپ پهلوان مقایسه می‌کند. موله و ویکندر دو تن از نمایندگان این گروه‌اند. (همان، ص ۴۲) در صورت پذیرش هر یک از این دو فرضیه می‌توان گمانه‌ای در باب غیاب رستم در متون پیش از اسلام مطرح کرد؛ بدین معنا که

متون کهن پیش از اسلام در دورانی پیش از تکوین نهایی شخصیت رستم پدید آمده‌اند و به تبع آن هیچ نشانه‌ای از رستم در این متون وجود ندارد.

نظریه سوم بر آن است که به سبب تقدّم تاریخی دین زردشتی بر جنبه تاریخی یا تاریخ تکوین اسطوره رستم و نیز تفاوت جغرافیایی کانون شکل‌گیری اسطوره رستم و دین زردشتی طبیعی است که نامی از او در متون پیش از اسلام نیامده باشد. مهرداد بهار معتقد است «رستم بدون هیچ تردید شخصیتی است متعلق به عصر بعد از اوستا و متعلق به سیستان، و این هر دو نکته قابل اثبات است، باید معتقد شویم که شکل گرفتن روایات رستم و زال و تحول آنها در محیطی فارغ از تعصبات زرتشتی، چه اوستایی و چه ساسانی پدید آمده است.» (بهار، ۱۳۹۰، ص ۲۲۸) به عقیده او پای‌بندی مؤمنانه زردشتیان به سنت اوستایی و تعلق رستم به عهد بعد از اوستایی دلیل نبودن نام او در متون دینی‌ای چون بندهش است. بهار در ادامه می‌گوید انتقال حوزه استقرار دین زردشتی از بلخ شرقی به پارس جنوبی موجب می‌شود که این آیین از تحولات حماسه‌سرایی که مرکز آن در شرق ایران بوده است فاصله بگیرد و به همین سبب نامی از رستم در متون زردشتی دیده نمی‌شود که به نظر وی همین عامل نیز در مورد عدم اشاره به نام رستم از سوی منابع دینی، مزید بر علت است. البته باید گفت بهار نیز تأثیرپذیری رستم از ایندیره را مطرح می‌کند و در این موضوع با گروه دوم هم‌عقیده است. (همان‌جا) از دیگر سو در این باره گفته‌اند پیروی رستم از آیین کهن پیشازردشتی و ناهمداستانی او با اسفندیار و گشتاسپ دلیل نیامدن نام او در متون دینی است. (آموزگار، ۱۳۹۱، ص ۷۲) همچنین اصل سکایی رستم و انتقال سکاها به سیستان و اختلاط افسانه‌های قومی ایشان با اساطیر ایرانی را دلیل دیگری بر غیاب نام رستم در متون دین زردشتی دانسته‌اند. (همان‌جا) نظریه پنجم که توسط اشپیگل مطرح شده و محققان دیگر از آن پیروی کرده‌اند؛ بر این اساس استوار است که بددینی رستم سبب سکوت منابع زردشتی در باب اوست است. (سرکاراتی، ۱۳۷۸، ص ۴۷)

سرکاراتی ضمن مقاله‌ای مستوفای، انتساب تاریخی رستم به گندفر را ناموجه و فرضیه یکسان‌شمی گرشاسپ و رستم را با ذکر دلایل قابل قبولی مردود می‌داند. (سر-کاراتی، ۱۳۷۸، صص ۵۱-۲۷) توازی روایات رستم و گرشاسپ را نیز باید به دلایل سرکاراتی در ردّ این فرضیه افزود؛ زیرا اگر گرشاسپ صورت نخستین رستم می‌بود طبیعتاً نمی‌بایست روایات مفصلی از او مانند آنچه در گرشاسپ‌نامه اسدی می‌بینیم باقی می‌ماند، زیرا در استحاله یک چهره به چهره‌ای دیگر کمتر نشانی از چهره اولیه باقی می‌ماند. مگر آنکه صورت اصلی، قبل از تکمیل فرایند استحاله به جغرافیای فرهنگی متفاوتی منتقل شده باشد و در آنجا به حیات موازی خود با چهره دوم ادامه دهد. مسأله‌ای که در باب گرشاسپ‌نامه و روایت فردوسی از رستم مصداق ندارد؛ زیرا اسدی توسی و فردوسی متعلق به محدوده جغرافیایی مشترکی هستند.

اما آنچه مهرداد بهار در علت سکوت منابع دینی می‌گوید به دو دلیل پذیرفتنی نیست؛ نخست اینکه سوای گاتها که برخی از پژوهشگران آن را سروده خود زردشت می‌دانند سایر بخش‌های اوستا و بالتبع منابع دینی و تاریخی مأخوذ از آن متونی مربوط به روزگار آغازین دین زردشتی نیستند که به سبب تقدّم تاریخی بر شخصیت رستم نامی از او نیاورده باشند؛ بلکه کهن‌ترین بخش اوستا از زمانی، در حدود نیمه هزاره دوم پیش از میلاد، پدید آمده و تا زمان ثبت در روزگار ساسانیان دچار دگرگونی‌های بسیاری شده است. این در حالی است که نزدیک‌ترین زمان تخمین زده شده برای حیات تاریخی رستم در حدود قرن اول پیش از میلاد است. (کویاجی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۳) به عبارت دیگر پدید آمدن اسطوره رستم تقریباً در میانه دوران تکوین اوستا اتفاق افتاده است. همچنین می‌دانیم که اوستایی که ما می‌شناسیم، بجز قسمت گاهان، نه تنها اوستای زردشت نیست، بلکه بیشترین بخش‌های آن تحت تأثیر نگاه موبدان حکومتی دولت ساسانی قرار دارد. به عقیده فکوهی، متون زردشتی عمدتاً بازتابی از دین مزدایی دوران ساسانی‌اند که با تغییرات گسترده‌ای که حوزه سیاسی ساسانی در آنها به وجود آورد،

نمونه جدیدی از مزداگرایی سیاسی برای مصارف یک رژیم دین‌سالار، متمرکز و اقتدارگرا را نمایندگی می‌کنند. (فکوهی، ۱۳۹۲، ص ۲۶)

همچنین از نقش پررنگ رستم در نبردهای حماسی ایران می‌فهمیم سکایی بودن او و استقرار خاندانش در سیستان نمی‌تواند دلیل مناسبی برای سکوت منابع دینی در باب او باشد، زیرا عنصری چنین فعال را در عرصه نبردهای ملی نمی‌توان نادیده گرفت مگر به عمد. همچنین کویاجی معتقد است «اگر دوره زندگی رستم را در سده یکم میلادی بدانیم ناشدنی است که با اسفندیار هم‌روزگار زرتشت رو در رو شده باشد.» (کویاجی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۳) پس در صورت صحت تاریخ تعیین شده توسط کویاجی^۱، دلیل آخر مبنی بر تقابل رستم و اسفندیار/گشتاسپ نیز بی‌وجه خواهد بود. نظر اشپیگل در باب دژدینی رستم نیز توسط نولدکه، سرکاراتی و مهرداد بهار با ذکر دلایلی مردود دانسته شده است. (نولدکه، ۱۳۵۷، ص ۲۸؛ سرکاراتی، ۱۳۷۸، ص ۴۷؛ بهار، ۱۳۷۴، ص ۱۰۴)

اگرچه، نگارندگان دژدینی رستم را پذیرفتنی نمی‌دانند، اما معتقدند باید با درنگ بیشتری با نظر اشپیگل مواجه شد. نولدکه در ردّ نظر اشپیگل می‌گوید چون موبدان از رستم به بدی یاد نکرده‌اند او نمی‌بایست بددین باشد؛ چنانکه در اوستا از شاهان و پهلوانان دیگری نیز به بدی یاد شده است. سرکاراتی نیز عدم هرگونه اشاره کتاب‌های پهلوی زردشتیان و شاهنامه به بددینی رستم را دلیل ردّ نظر اشپیگل می‌داند. (سرکاراتی، ۱۳۷۸، ص ۴۷) استدلال نولدکه اگرچه در ظاهر نتیجه صحیحی دارد اما چندان محکم و استوار نیست. زیرا محبوبیت عمیق رستم در لایه‌های اجتماعی و ملی جایی برای پذیرش بدگویی‌های موبدانه به‌جا نمی‌گذاشته است. سخن سرکاراتی نیز از توجه به همین وجهه ملی رستم قابل نقد است، زیرا رستم آنقدر مشهور و محبوب هست که نگفتن از او مؤثرتر است تا گفتن از بددینی‌اش.

از سویی اگر تحلیل غیاب رستم در متون پیش از اسلام تنها مبتنی بر روایت ماجرا باشد ما با دو نوع داده کلی قابل اعتماد مواجهیم: نخست اینکه شهرت، محبوبیت و چهره نیک رستم در دوران باستان برای ما مسلم است و دیگر اینکه او مخالف

گشتاسپ و کشنده اسفندیار مقدس است و هم خود و هم خاندانش با کاووس تعارضاتی دارند. همچنین در نگاهی جزئی‌تر، از دید مزدیسنی او گناهای بزرگ چون کشتن سگ آبی را به گردن دارد که ذیل رابطه رستم و ببر بیان بدان خواهیم پرداخت. در کنار این داده‌های مستحکم باید به این مسأله توجه داشته باشیم که اساس اسطوره‌شناسی مزدایی عهد ساسانی (عهد تثبیت متون زردشتی) بر دو قطبی نیک و بد قرار گرفته است و چیزی خارج از آن نمی‌تواند وجود داشته باشد. (فکوهی، ۱۳۹۲، ص ۲۷) پس در متون زردشتی رستم یا باید در زمره نیکان زردشتی قرار می‌گرفت و یا از او به بدی یاد می‌شد؛ اما نه شهرت و محبوبیت او در لایه‌های اجتماعی امکان بدگویی موبدان را فراهم می‌کرد و نه به سبب گناهان بزرگش محلی برای ترسیم چهره‌ای مثبت از او باقی می‌ماند. بنابراین نظر نولدکه و سرکاراتی در نقد سخن اشپیگل را نمی‌توان استدلالی محکم در ردّ مسأله دژدینی رستم دانست. با این مقدمه نگارندگان با وجود عدم اعتقاد به بد دینی رستم کوشیده‌اند تا در مقاله حاضر با به‌دست دادن قراینی، فرضیه اخراج یا سانسور رستم از متون دینی را دوباره و از منظری دیگر بررسی کنند.

۱-۱ پیشینه پژوهش

درباره پیشینه پژوهش گفتنی است تا آنجا که نگارندگان به جستجو پرداخته‌اند، سوای آرای بهار (بهار، ۱۳۹۰، ص ۲۲۸)، آموزگار (آموزگار، ۱۳۹۱، ص ۷۲) اشپیگل، مارکوارت، هر تسفلد، موله، نولدکه و ویکندر (سرکاراتی، ۱۳۷۸، صص ۴۳-۴۷)، هیچ پژوهشی مستقلاً در این باب صورت نگرفته است و این موضوع برای نخستین بار مورد بررسی قرار می‌گیرد. تحلیل خاستگاه غیاب رستم با توجه به قراین سیاسی و ایدئولوژیک ادوار پیش از اسلام وجه تمایز این مقاله از پژوهش‌های پیشین است.

۲ - بحث و بررسی

۲-۱- رستم و اتحاد ناسازهای اساطیری

چنانکه گفته شد در مورد خاستگاه رستم دو دیدگاه وجود دارد؛ برخی برای او زمینه‌های تاریخی قائلند و گروهی او را صورت استحاله یافته شخصیت‌های اساطیری دیگر می‌دانند. اما نگارندگان رستم را به صورت یک مجموعه تاریخی-اساطیری می‌بینند. در این چشم‌انداز چهره نهایی‌ای که از رستم در منابع پس از اسلام می‌بینیم نه تنها متعلق به یک شخصیت منفرد اساطیری یا تاریخی نیست، بلکه متشکل از شخصیت‌ها و عناصر اسطوره‌ای متعددی است که کنش و ویژگی هر کدام به دلایلی به شخصیتی به نام رستم منتقل شده است. در این برداشت رستم را می‌توان با عمر خیام مقایسه کرد؛ شخصیتی تاریخی که به سبب محوریت در یک جهان‌بینی خوش‌باشانه در پیکر شاعری افسانه‌ای در ذهن عامه خلق تصویر می‌شود و هر رباعی هم‌ساز با جهان‌بینی خیام به او منتسب می‌شود.

دلیل نگارندگان برای چنین نظری آشفته‌گی و تناقضی است که در روایات رستم با آن مواجه‌ایم. چه او را عنصری اساطیری بینگاریم و چه برای او پیشینه‌ای تاریخی در نظر بگیریم از دوره تقریبی تاریخ تکوین اسطوره و یا زندگیش اطلاع قابل اعتمادی در دست نیست. مثلاً با توجه به تاریخ تقریبی ورود سکاها به سیستان که حدود صد و سی سال پیش از مسیح تا صد و بیست سال پس از آن اتفاق افتاده است (بهار، ۱۳۹۰، ص ۲۳۵) نبرد رستم و اسفندیار غیرممکن می‌نماید. از سویی بر مبنای روایت شاهنامه، شکی نیست که رستم پهلوانی اصلاً سیستانی است که در آنجا حکومتی نیمه‌مستقل دارد و به عنوان یک نیروی نظامی کمکی در شرایط اضطرار به کمک ایرانیان می‌شتابد. با این حال اگر به نظر استاد صفا در باب ریشه‌شناسی نام او اعتماد کنیم حتمیت سیستانی بودن او زیر سؤال می‌رود و باید او را پهلوانی ایرانی‌الاصل بدانیم. (صفا، ۱۳۶۹، ص ۵۶۴) دیگر اینکه با وجود نبود هرگونه قرینه‌ای در باب بددینی رستم، او کشنده بیر بیان یا همان سگ آبی است (رضایی دشت ارژنه، ۱۳۹۳، صص ۷۲-۴۷) که

در دین زردشتی گناهی است بزرگ و نابخشودنی با پادافرهی سخت. (اوستا، ۱۳۹۱، صص ۸۲۳-۸۱۷). همچنین رستم با آن همه شهرت و محبوبیت پهلوانی است از سوی مادر ضحاک نسب و از سوی پدر سیمرغ پروده. در مورد رابطه مثبت سیمرغ با زال و رستم باید توجه داشت که اسفندیار، شاهزاده مقدس زردشتی، که یکی از قطب‌های تقابل با رستم را در شاهنامه شکل می‌دهد، کشنده سیمرغ است. در تناقضی دیگر همین پهلوان ضحاک نسب از یک سو با گرشاسپ زردشتی ازدهاکش پیوندهایی دارد و از سویی دیگر در فشی ازدها پیکر دارد. اگرچه در میان پژوهش‌های اساطیری و حماسی برای هریک از این ویژگی‌های غریب تحلیل‌هایی قابل تأمل ارائه شده است، اما وقتی به همه این موارد به صورت مجموعه‌ای از ویژگی‌های یک عنصر اساطیری می‌نگریم نمی‌توان هیچ یک از تحلیل‌ها را پذیرفت.

گفته‌اند که اسطوره ضحاک اسطوره الگوی ایرانیان است. (ستاری، ۱۳۸۹، صص ۱۱۵-۵۹) اما وقتی به این همه ناسازواری که در شخصیت رستم به اتحاد و یکپارچگی کلانی رسیده‌اند توجه می‌کنیم باید بپذیریم که رستم چه در پیمانۀ نظری اسطوره‌شناختی مبتنی بر آرای استروس و چه در اقبال عاطفی مردم ایران اسطوره اصلی این ملت است. بدین معنا که داستان تقابل فریدون و گرشاسپ و کاوه با ضحاک از دهاک با همه عمق و اهمیتش در نهایت الگویی است برای نمایش یک باور/نظام دو قطبی مزدیسنی. اما شخصیت رستم با تمام جوانبش چونان مجموعه‌ای از تضادها و تناقض‌های به اتحاد رسیده در یک عنصر اساطیری است که تا وقتی از چشم‌انداز اسطوره‌شناسی مورد واکاوی قرار نگرفته است تضادهای آن ناپیداست. برتری اسطوره رستم بر اسطوره ضحاک از آنجاست که این اسطوره تنها در بر دارنده باورهای مزدیسنی یا ایرانی نیست؛ بلکه اسطوره‌ای است تکوین یافته از مصالح فرهنگی شرقی با زمینه‌ای کاملاً ایرانی.

۲-۲- رستم و نیکان زردشتی

در بررسی رابطه رستم و دین زردشتی، در نخستین نگاه مسأله قابل توجه تقابل و

تعارض عمیق رستم با قدیسان دین زردشتی را می‌بینیم. توس، اسفندیار، کی‌کاووس و گشتاسپ که از نیکان دین زردشتی‌اند نه در شاهنامه چهره‌چندان مثبتی دارند و نه با پهلوان محوری آن یعنی رستم سازگارند. گذشته از روایت نبرد رستم و اسفندیار که با وجود رفتارهای اولیه مبتنی بر احترام این دو نسبت به یکدیگر به مرگ فجیع اسفندیار می‌انجامد، تقابل رستم با چند شخصیت مقرب اوستایی دیگر او را در ظاهر چونان فتودالی ضد زردشتی می‌نمایاند. اما از تأمل در نشانه‌های داستان به روشنی درمی‌یابیم که ماجرا بیش از آنکه رنگ و بویی عقیدتی داشته باشد به گرایش‌های سیاسی شخصیت‌ها مربوط است. تعارضی که یک‌سوی آن باور به پیوند دین و سیاست است و سوی دیگرش جانب‌داری از حکومت شاهی‌فرهمندی.

۲-۲-۱- رستم و کاووس

کی‌کاووس که در سنت اوستایی از فرّوشیان آشون است و در کرده‌سی‌ویکم فروردین یشت مورد ستایش قرار گرفته است (اوستا، ۱۳۹۱، ص ۴۲۶) در تقابلی آشکار با رستم قرار دارد. در آبان یشت از او با صفت کاووس توانا یاد می‌شود و آردویسور آن‌اهیتا قربانی او را می‌پذیرد و او را بر خواسته‌اش که بزرگترین شهریار همه کشورهای بودن است کامیابی می‌بخشد. (همان، ص ۳۰۵) او پادشاهی است آرمانی که در روزگار او پیری و مرگ نیست. در بندهش نیز فرهمند است و خانه‌هایی می‌سازد از زر و آبگینه و پولاد که چشمه‌هایی مرگ‌زدا در آن روان‌اند و پیر را چون برنای پانزده‌ساله جوانی می‌بخشد. (دادگی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷)

اما همین کاووس مقدس در شاهنامه فردوسی و نیز در منابع بعد از اسلام شخصیتی بوالهوس و کم‌خرد است که تنها کارکردی واسطه‌گون دارد. تنها خویشکاری مثبت و البته منفعلانه او پدید آمدن سیاوش و کی‌خسرو از پشت اوست. ^۲ اما نکته مهم در باب او این است که گرچه در بخش‌هایی از شاهنامه سایر پهلوانان نیز او را نادان و بی‌خرد خوانده‌اند اما از میان عناصر خودی شاهنامه تنها رستم، پهلوان ملی ایران است که در تقابلی عمیق با او قرار دارد. در جنگ سهراب چون او بر رستم و گیو خشم

می‌گیرد، پهلوانان از گودرز می‌خواهند که شاه دیوانه را آرام سازد. (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۴۸) در قصه رفتن کاووس به آسمان نیز گودرز پیر با او چون کودکی نادان و خودرأی سخن می‌گوید. (همان، ص ۹۸) همچنین علاوه بر فردوسی، صاحب مجمل-التواریخ و ثعالبی نیز چهره مثبتی از او روایت نکرده‌اند؛ ثعالبی او را با صفاتی چون زن‌پرست، مستبد، متلون‌المزاج و نصیحت‌ناپذیر توصیف می‌کند (میرعابدینی، ۱۳۸۸، ص ۳۳) و در مجمل‌التواریخ نیز لقب او و دخرد (= بد خرد) ضبط شده است. (همان، ص ۳۰)

اما تقابل رستم با کاووس از نوعی دیگر است. وقتی کاووس از دادن نوشدارو خودداری می‌کند استدلال قابل تأملی از زبان او می‌شنویم؛ کاووس سخن رستم را به یاد گودرز می‌آورد که:

شنیدی که او گفت کاووس کیست؟
گر او شهریار است پس توس کیست؟
(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۹۲)

چنانکه در آغاز داستان سهراب نیز، پس از آنکه رستم به قهر و خشم از بارگاه کاووس بیرون می‌رود خود را تاج‌بخش می‌خواند و آشکارا کاووس را به هیچ نمی‌گیرد. (همان، ص ۱۴۷) رویارویی رستم و کاووس تنها در مشاجراتی این‌چنین خلاصه نمی‌شود. کاووس نوشدارو را از سهراب دریغ می‌کند، پرورده رستم را به هوای سودابه و هوس‌هایش به کشتن می‌دهد، بارها با رستم به درشتی سخن می‌گوید و در برابر او همواره رفتاری ناهنجار از خود بروز می‌دهد. در مقابل گویی رستم نیز حرمت و شوکتی را که یک پهلوان باید برای پادشاهش قائل باشد برای کاووس قائل نیست. تا آنجا که به شبستان پادشاه وارد می‌شود و محبوه او را می‌کشد.

نکته مهم این‌جاست که کاووس از ترس اقتدار بیشتر رستم نوشدارو را از فرزند او دریغ می‌کند؛ تا مبادا به پشت گرمی سهراب پادشاهیش به خطر بیافتد و یقین دارد با زنده ماندن سهراب و قوت گرفتن بیشتر رستم هلاک خواهد شد. (فردوسی، ۱۳۸۶، صص ۱۹۱-۱۹۲) گویی کاووس تنها به خاطر مشاجره‌ای که در آغاز داستان با رستم

داشته است نگران نیست. انگیزه سهراب که پادشاهی خود و پدرش بر ایران و توران است او را به هراس افکنده. اگرچه سهراب از انگیزه خود تنها با مادرش سخن می‌گوید و در روساخت داستان، کاووس یا شخصیت‌های دیگر از آن اطلاعی ندارند اما از توجه به منابع نیمه‌حماسی اما اصیل پس از شاهنامه، می‌توان برای روایت دیگرگونه ژرف‌ساخت، فرضیه‌ای دیگرگونه را مطرح کرد.

۲-۲-۲- رستم؛ هواخواه نظام شاهی-فرهمندی

در عمده پهلوان‌نامه‌ها پس از شاهنامه، قهرمان اصلی داستان یکی از فرزندان رستم است. خود این مسأله که چرا بخش بزرگی از این متون پهلوانی به فرزندان رستم اختصاص یافته، قرینه مهمی است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت. به هر حال در دو منظومه برزنامه و جهانگیرنامه، روند داستان، ساختار نبرد رستم و سهراب و یا به گفته آیدنلو «همان بن‌مایه پر تکرار رویارویی و نبرد دو خویشاوند نزدیک» را تداعی می‌کند. (آیدنلو، ۱۳۸۸، ص ۲۰) اگرچه در این داستان‌ها سیر وقایع و یا پایان‌بندی، متفاوت از نبرد رستم و سهراب است اما این ویژگی مهم که قهرمانان داستان با هدف کسب قدرت به جنگ ایران می‌آیند، گمان وجود یک تعارض سیاسی تاریخی با پادشاهی ایران در دودمان رستم را به ذهن می‌رساند. از سویی، در هر سه داستان رستم و سهراب، برزنامه و جهانگیرنامه قهرمان از جانب توران روانه ایران می‌شود و افراسیاب نقش محرک و یاور را به عهده دارد و ماجرا در عهد پادشاهی کاووس رخ می‌دهد. در نهایت نیز قضیه با کنش‌گری پدران متوقف می‌شود؛ چنانکه ماجرای سهراب با کشته شدن به دست پدر به پایان می‌رسد، برزو که تا آخرین لحظه در مسیر سرنوشت پدرش سهراب پیش می‌رود، ناگهان از مرگ به دست رستم نجات می‌یابد و جهانگیر نیز به-وسیله زال به سپاه ایران می‌پیوندد.

نکته دیگر توجه به این مسأله است که هم سهراب و هم برزو و جهانگیر، حاصل ازدواج برون‌همسری‌اند. ازدواجی که خواه‌ناخواه برای خاندان، وارثانی بیرون از نظام فکری رایج پدید می‌آورد. نسلی که به سبب تغذیه از منابع فرهنگی نسبتاً متفاوت

ممکن است به برخی از هنجارها معترض باشد؛ همان گونه که از نظر سهراب قدرت مولد مشروعیت است و نه مولود آن:

چو رستم پدر باشد و من پسر
چو روشن بود روی خورشید و ماه
نباید به گیتی یکی تاجور
ستاره چرا بر فرازد کلاه؟

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۲۷)

از مجموعه این نکات شاید بتوان این چنین حدس زد که در ژرف ساخت داستان و یا صحنه تاریخی، بخشی از خاندان رستم - که شاید بنا بر نسب مادری با حکومتی مخالف با حکومت ایران پیوند داشته‌اند - کوشیده است تا با حمایت افراسیاب قدرت مرکزی پادشاهی ایران را تسخیر کند و یا حداقل برای محدوده حکمرانی خود استقلال و یا امتیازاتی کسب کند؛ زیرا اگر انگیزه واقعی سهراب یافتن پدر باشد جنگ قدری نامعقول است و او می‌تواند به گونه‌ای دیگر رستم را بیابد. پس هدف تسخیر قدرت است؛ مسأله‌ای که طبیعتاً به نفع افراسیاب نیز بوده ولی مورد مخالفت بخش دیگر خاندان رستم قرار گرفته است؛ چنانکه رستم در شمردن بزرگی‌های خود به اسفندیار می‌گوید:

همی از پی شاه فرزند را
بکشتم دلیر خردمند را

(همان، ج ۵، ص ۳۴۸)

مخالفت رستم با خواست سهراب که نشانه گرایش شدید او به نظام سیاسی شاهی - فرهمندی است و ویژگی خاندان پهلوانان سیستانی است. هنگامی که پیران ویسه برای کاموس کشانی از رستم می‌گویند او را رزم‌سازی خسروپرست می‌نامد:

یکی رزم‌سازست خسرو پرست
نخست او برد سوی شمشیر دست

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۸۷)

مقایسه رستم با خدای آپام نیات نیز فرضیه رابطه عمیق رستم با مسئله فر را تقویت می‌کند. «آپام نیات خدایی است که چهره چندگونه خورشید را هنگام طلوع و غروب در آبها ترسیم و همچنین فر یا خورنه را در آبها پنهان می‌کند... از طرف دیگر او

دارنده اسب‌های تندرو aurvat-aspa است و به همین دلیل رستم را که نقش برجسته‌ای در نگه‌داری تاج و تخت کیانی دارد به نوعی با فرّ پیوند داده‌اند؛ کسی که فرّ‌گریزان شاهان را بازمی‌گرداند.» (قریب، ۱۳۸۶، ص ۱۸۱) همچنین علاوه بر رستم این گرایش ایمان‌گونه را در زال و سام نیز می‌بینیم. در پادشاهی لهراسپ، زال به محض آنکه می‌داند او نژاد از هوشنگ دارد، دیگر اعتراضی به انتصاب کیخسرو نمی‌کند و در داستان بیدادگری نوذر منوچهر، چون پهلوانان به سام نریمان پیشنهاد پادشاهی می‌دهند، او نمی‌پذیرد و از این به زعم خویش گناه هراسان می‌شود

بدیشان چنین گفت سام سوار که این کی پسندد ز من کردگار؟

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۸۷)

مختاریان معتقد است داستان رستم و سهراب همانند بسیاری از داستان‌های مشابه، روایت ازدواج پهلوان و پری است که به سبب ضدیت با آیین خویشاوند همسری و زیر پا گذاشتن آیین‌های حفظ تخمه و نژاد موجب جبهه‌گیری منفی قوم راوی شده است. او بسط داستان نبرد فرزندان حاصل از این ازدواج با پدران را ناشی از شیوه‌های روایت برای بازگرداندن قدرت به قوم راوی می‌داند. (مختاریان، ۱۳۸۶، ص ۱۷۷) بدیهی است که هر داستان اساطیری/حماسی از لایه‌های گوناگونی تشکیل شده است و اگرچه این نظر در تحلیل ژرف‌ساخت داستان رستم و سهراب پذیرفتنی است اما روساخت آن را نمی‌توان این‌گونه تحلیل کرد؛ زیرا اگرچه سهراب زاده توران است اما نسبتی با آن کشور ندارد. چنانکه می‌خواهد بعد از افکندن کاووس تخت افراسیاب را نیز تصرف کند. همچنین تهمینه به او سفارش می‌کند که مبادا افراسیاب از نسب تو آگاه شود. (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۲۶) پس فرضیه تخمه‌گیری دشمن (تورانیان) از پهلوان (رستم) جهت شکست دادن او حداقل در روساخت این داستان مصداق نخواهد داشت. حال از توجه به وقوع هر سه داستان در عهد کاووس و نیز در نظر داشتن جایگاه مثبت او در متون دینی زردشتی قرینه‌ای در راستای تقویت فرضیه اصلی مقاله، یعنی حذف رستم از متون زرتشتی به دست می‌آید: بخشی از فرزندان رستم، متعرض

پادشاهی خداداده کاووس مقدس شده‌اند. پادشاهی‌ای که آناهیتا به کاووس بخشیده و تسخیر آن مقابله با خواست اهورامزدا است. اما با آنکه این گناه نابخشودنی نه از رستم که از فرزندان او سرزده باید به پای او نوشته شود. زیرا علت تامه این بحران اوست که با زیر پا گذاشتن آیین و یا قانون درون همسریِ خویدوده (خویش همسری) فریب زنی انیرانی را خورده و فرزندی این چنین را پدید آورده است. «زیرا هر اغفالی از این دست برای نژاد و تخمه خطر است. چنین رخدادی خطر بروز جنگ در پی دارد. پسر قبیله دشمن چون از نیروی پدر بهره‌مند گردد، بیم نابودی قبیله پدر می‌رود.» (مختاریان، ۱۳۸۶، ص ۱۶۵)

کشته شدن سهراب در این نبرد به تفسیر دیگری را نیاز دارد. غیر از کسب قدرت که انگیزه نخست او از حمله به ایران است، سهراب در پی آن است تا با تسلط رستم بر ایران و سیطره خود بر توران دوگانگی ایران و توران را از میان بردارد. اما باور ایرانی تنها مرز خیر و شر را می‌شناسد. نظامی که رستم متعلق بدان است تنها ایرانی و انیرانی را می‌شناسد و به هیچ وجه تن به آمیختن با توران پلید نمی‌دهد. سهراب محکوم به مرگ است چون با یکی شدن ایران و توران جهان از حرکت باز خواهد ایستاد. او به همان سرنوشتی دچار می‌شود که سیاوش از ازدواج با دختر افراسیاب بدان دچار شد. همان‌گونه که اگرچه کی خسرو توانست با در هم کوفتن توران مدتی جهان قدسی ایرانی را تشکیل دهد اما پس از کناره گرفتن از پادشاهی، دوباره سویه پلیدی که لازمه تشکیل دوقطبی جهان بینی ایرانی در پیکر دشمنان دین زردشت نمایان شد. (گذشتی و اردستانی رستمی، ۱۳۸۸، ص ۱۷)

۲-۲-۳- رستم و اسفندیار؛ تقابل نظام سیاسی نو و کهن

جدال شاهزاده دین گستر ایرانی با رستم می‌تواند بیش از هر چیز نمودی از مقاومت سنت‌های سیاسی پیشین در برابر نظام سیاسی دینی نو باشد. سیر دین در شاهنامه، همانند بسیاری از مسائل دیگر از منظر خاص اسطوره پیروی می‌کند. دین نخستین در شاهنامه بیشتر شبیه نظامی اخلاقی است و تا قبل از عهد گشتاسپ خبری از ایدئولوژی

خاصی وجود ندارد. اما با ظهور دین در عهد او، تمام نظام‌های حاکم بر شاهنامه به هم می‌ریزد؛ با وجود آنکه فرّ هنوز از اهمّیت بسیاری برخوردار است، دین معیار اصلی مشروعیت در حکومت تلقی می‌شود؛ نه همانند روزگار جمشید موبدی و پادشاهی یک‌جا جمع شده‌اند و نه مانند عهد پس از او موبدی وظیفه‌ای جدا از پادشاهی است، بلکه به‌عنوان سمتی خاصّ در درون دستگاه شاهی تعریف می‌شود و جاماسپ وزیر عهده‌دار این مقام است. پهلوانی نیز که تا عهد کی‌خسرو خارج از دایره پادشاهی قرار داشت اینک در دستان شاهزاده اسفندیار قرار دارد.

خاندان رستم که همواره حافظ پادشاهی ایران بوده‌اند از آغاز با حکومت گشتاسپیان مخالفند. زال در برابر کی‌خسرو می‌ایستد و به انتخاب لهراسپ به پادشاهی اعتراض می‌کند. عکس‌العمل دیگر پهلوانان نیز در این صحنه در خور توجه است. نه زال و نه هیچ یک از پهلوانان حاضر در پیشگاه کی‌خسرو تا وقتی که نژاد و نسب او را نمی‌دانند، با انتخاب او موافق نیستند. گویی طبقه جنگاوران و پهلوانان از قبضه قدرت به دست حاکمان ایدئولوژیست آینده هراسان‌اند. مهمترین مسئله زال، بر مبنای نظام ارزش‌گذاری کهنی که رستم نیز مدافع آن است بی‌نژادی لهراسپ است:

نژادش نبینم، ندیدم گهر
برین گونه نشنید کس تاجور

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۳۵۹)

کی‌خسرو که لهراسپ را به سبب داشتن شرم و دین و خرد به شاهی نشانده، مجبور است معیار سنتی پهلوانان را که همان نژادگی است، رعایت کند و به همین دلیل درباره لهراسپ می‌گوید: «نبیره جهاندار هوشنگ هست» و بدین‌وسیله توافق پهلوانان را بر شاهی لهراسپ جلب می‌کند. اما نکته این‌جاست که همین نژادگی که زال و دیگران را در ماجرای پادشاهی لهراسپ متقاعد می‌کند، در جانشینی نوذر ملاک نیست. توس و گسته‌م با آنکه فرزندان بلافصل نوذرند به سبب نداشتن فرّ مقبول زال نیستند و با میان‌داری او زو، فرزند فرهمند طهماسب به شاهی می‌رسد. این مسأله نشانه آن است که دیگر فرّ در زمان به شاهی رسیدن لهراسپ مانند گذشته کارکردی اساسی ندارد و

ملاک‌های پیشین پادشاهی در حال دگرگونی و تغییر هستند.^۳ همچنان‌که کیخسرو که فرهمندترین شاه شاهنامه است نیز سخنی از فر لهراسپ نمی‌گوید. دامنهٔ اختلاف خاندان رستم با گشتاسپیان که از مخالفت زال آغاز شده، در نبرد رستم و اسفندیار به اوج خود می‌رسد و در اختلاف فرامرز و بهمن ادامه می‌یابد. چنانکه بهمن پیش از لشکرکشی به سیستان، با سران حکومت خود از تداوم کینهٔ فرامرز نسبت به خاندان خود می‌گوید:

فرامرز جز کین ما در جهان نجوید همی آشکار و نهان

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۴۷۱)

تداوم دشمنی خاندان رستم و فرزندان گشتاسپ در ادامهٔ سنت حماسی ایران نیز قابل مشاهده است. در روایت بهمن‌نامه، آذربرزین که از نوادگان رستم است با سخنانی دوپهلوی و زیرکانه بهمن را به دهان اژدها می‌فرستد و وقتی شاه‌بهمن در آخرین دم از او یاری می‌خواهد، آذر برزین بی هیچ کوششی به نظاره می‌ایستد و کنایه‌ای هم به بهمن می‌زند:

خروشید کی پهلوان زینهار که از من بر آرد هم‌اکنون دمار

چنین پاسخ آورد آن شیر مرد که با جان خردمند بازی نکرد

(ایرانشان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰، ص ۶۰۰)

آذربرزین حتی از کمک رساندن رستم تور به بهمن هم جلوگیری می‌کند. در تحلیل این روایت از مرگ بهمن و برخی روایات مشابه آن گفته‌اند که تخیل عامه با ابداع پایان‌بندی‌هایی این چنین برای داستان مرگ بهمن به دنبال انتقام خون فرامرز و دیگر فرزندان رستم بوده است. (غفوری و امینی، ۱۳۹۱، صص ۱۲۶-۱۲۵)

با ظهور دین نو و تثبیت پادشاهی لهراسپ و گشتاسپ پروندهٔ پهلوانان بسته می‌شود. آخرین صحنه‌ای که پهلوانانی چون گیو و توس در آن حضور دارند جایی است که کیخسرو منشور اصفهان و خراسان را به نام آنها می‌نویسد و در روزگار لهراسپ و گشتاسپ آخرین نمایندگان پهلوانی رستم و زال‌اند. دین جدید

اقتدارگراست و به دنبال تسلط بر همه ارکان، دستور به بند کردن رستم می‌دهد. وگرنه کدام حکومت با پهلوان خود چنین می‌کند؟ مگر آنکه هدفی دیگر در میان باشد. گشتاسپ می‌خواهد رستم را دست ببندد تا دست پهلوانی را ببندد؛ تا موبدی و پهلوانی و شاهی را در یک جا جمع کند. به عقیده مالمیر اساس تعارض رستم و اسفندیار همین است که گشتاسپیان می‌خواهند با تجمیع قدرت‌های گوناگون نظامی (پهلوانی) ایدئولوژیک (موبدی) و سیاسی (شاهی) سنت‌های گذشته را نادیده بگیرند؛ اما رستم و انهدان پهلوانی به اسفندیار را نمی‌پذیرد و نبرد آغاز می‌شود. (مالمیر، ۱۳۸۵، صص ۱۸۴-۱۶۳) اگرچه چرخش مبانی نظام سیاسی شاهنامه با انتخاب لهراسپ به جانشینی از سوی کیخسرو آغاز می‌شود اما «از دوره گشتاسپ به بعد تلقی‌ای که از دین نسبت به حکومت و جامعه بود دگرگونی بیشتری یافت. دین برای شاه فقط جنبه آراینده و پالاینده نداشت؛ بلکه پادشاه باید دین را می‌آموخت و آن را جزو ارکان اصلی حکومتش می‌ساخت.» (جوینی و مالمیر، ۱۳۸۰، صص ۶۱-۴۳)

هم‌زمانی ظهور حکومت دینی گشتاسپ و پایان عهد پهلوانی را می‌شود از چشم‌اندازی دیگر نیز تحلیل کرد. ماکیاولی در باب شهریاری دین‌یاران می‌نویسد: «در این کار دشواری‌ها همه پیش از دست‌یابی به قدرت رخ می‌نماید و اینگونه شهریاری را یا به بازو می‌گیرند یا به یاری بخت؛ اما برای نگاهداشت آن به هیچ‌یک از آن دو نیازی نیست؛ زیرا نهادهای دینی که قدرتی بی‌پایان دارند نگهبان آنند... تنها این‌گونه شهریارانند که کشوری دارند، اما از آن دفاع نمی‌کنند.» (ماکیاولی، ۱۳۶۶: صص ۶۴-۶۵) این سخن ماکیاولی به‌خوبی قابل انطباق بر پادشاهی گشتاسپ است. او حکومت را از پدر با کشمکشی طولانی ستانده و به پشتوانه دین برای آن کسب مشروعیت می‌کند. خاصه که بر خلاف شاهان پیشین که همواره تاج و تخت را بر شمشیر پهلوان استوار می‌دیدند، با تکیه بر دین می‌کوشد تا نماد پهلوانی، یعنی رستم را از عرصه خارج کند و خود را بی‌نیاز از آن می‌داند.

کویاجی معتقد است رزم رستم و اسفندیار بیش از آن که پیکار دو پهلوان باشد نبرد دو قوم و دو تمدن است. (کویاجی، ۱۳۸۸، ص ۴۵۶) با آنکه این سخن ناظر بر اختلافی عمیق میان این دو است اما حقیقت آن است که رستم شاهنامه هیچگاه خود را در برابر نیاکان اسفندیار قرار نداده که اینک بخواهد چنین کند. چنانکه در هیچ جای داستان نیز نشانه‌ای از این جدال قومی نمی‌بینیم. مقاومت رستم در برابر نظم جدید که همان دین زردشتی است، تنها مبتنی بر آن چیزی است که آن را عهد پادشاه کهن می‌خواند. او در پاسخ به پیغام اسفندیار و همچنین در برابر نکوهش او به عهد کهن، از کی قباد تا کیخسرو اشاره می‌کند. (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۵، صص ۳۲۵ و ۳۴۷)

رستم با یادآوری این عهدهای کهن به اسفندیار می‌خواهد اعتباری را یادآوری کند که در روزگار گشتاسپ نادیده گرفته شده است. عهد مفهومی است که آخرین نمونه آن را در روزگار کیخسرو می‌بینیم و پادشاهی کیخسرو که چه در آغاز و چه در انجام با مرگ معنادار بسیاری از پهلوانان همراه است آخرین حکومتی است که در آن با مفهوم کهن پهلوان مواجه‌ایم. پهلوان در معنی سرسلسله‌ای که با نیروی نظامی خود حامی خاندان شاهی و حکومت مرکزی است، دارای هویتی مستقل است که مانند توتم قبیله، در درفش جنگی‌اش نمودار می‌شد و گاهی از جانب پادشاه به امارت منطقه‌ای مخصوص منصوب می‌گشت. با این تعریف، رستم آخرین پهلوان شاهنامه محسوب می‌شود. او آخرین پهلوان از میان پهلوانان تأثیرگذار است که نامش در شاهنامه به میان می‌آید و با مرگ او مفهوم پهلوان در شاهنامه منسوخ می‌شود. پس در بررسی شخصیت رستم مهمترین مسئله بهانه درآویختن حکومت گشتاسپ با او، خود اوست.

گشتاسپ که یاری‌رسان دین بهی است و پس از زردشت مهمترین شخصیت اوستایی محسوب می‌شود و در پانزده موضع از اوستا از او به نیکی یاد شده است بنابر متن شاهنامه میانه خوبی با رستم ندارد و اگرچه انگیزه اصلی او از فرستادن اسفندیار به زابل برآمدن هوش فرزند به دست پور دستان است، اما آشکار است که زمینه‌ای برای

طرح بهانه بی‌اعتنایی رستم به دربار شاهی نیز وجود داشته است. گشتاسپ اسفندیار را به این بهانه به نبرد رستم گسیل می‌کند که:

بمردی ز گشتاسپ راند سخن
که: او تاج نو دارد و ما کهن
(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۳۰۲)

و اسفندیار نیز در پاسخ به همان چیزی اشاره می‌کند که مایهٔ اعتراض رستم است:
همی دور مانی ز رسم کهن
بر اندازه باید که رانی سخن...
نه او در جهان نامداری نوست
بزرگست و با عهد کی خسروست...
اگر عهد شاهان نباشد درست
نباید ز گشتاسپ منشور جست
(همان، صص ۳۰۳-۳۰۴)

گشتاسپ گذشتن از عهد یزدان را مایهٔ بی‌اعتباری هرگونه عهدی می‌داند و با استدلالی دینی، قواعد سیاسی نظام گذشته را که اسفندیار بدان اشاره کرده بود به چالش می‌کشد:

هر آنکس که از راه یزدان بگشت
همان عهد اویست و هم باد دشت
(همان، ص ۳۰۴)

دربارهٔ این اتهام، اشارات منابع اسلامی‌ای چون تاریخ سیستان و زین‌الخبار به مخالفت رستم با دین زردشتی قابل تأمل است. (تاریخ سیستان، بی‌تا، ص ۳۴؛ گردیزی، ۱۳۸۴، ص ۷۹) پس در ظاهر امر، گناه رستم از نظر گشتاسپ گذشتن از عهد یزدان و نپذیرفتن دین بهی است. دیک دیویس در این باره معتقد است فردوسی از منشأ دینی جنگ رستم و اسفندیار به روشنی آگاه بوه «اما نخواسته است به این جدال مذهبی توجه کند... او عمداً آن را مسکوت گذاشته و هیچ اشاره‌ای به آن نکرده است.» (دیویس، ۱۳۹۴، ص ۱۶۹) اما نه در سابقهٔ رستم، نه در سخن‌های گشتاسپ با اسفندیار، نه در پیامی که اسفندیار از طریق بهمن به رستم می‌فرستد و نه در گفتگوی دو پهلوان نشانی از دژدینی رستم نمی‌بینیم. هرچه هست بی‌اعتنایی رستم به پادشاهی لهراسپ و گشتاسپ است. گویی رستم با آنکه پهلوانی است یزدان‌پرست نمی‌خواهد نظام سیاسی

مبتنی بر دین را بپذیرد و همچنان مدافع نظام شاهی فرهمندی است. او هنگام خروج از سراپرده اسفندیار با حسرت از نظام کهن یاد می‌کند و به خاطر فرهمند نبودن گشتاسپ و اسفندیار آنان را ناسزاوار تخت شاهی می‌داند:

چو رستم بیامد ز پرده‌سرای
زمانی همی بود بر در به پای
به گریاس گفت ای سرای امید
خُنک روز کاندَر تو بُد جَمشید
همایون بدی گاه کاووس کی
همان روز کی خسرو نیک‌پی
در فرّهی بر تو اکنون بیست
که بر تخت تو ناسزا بر نشست
(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۳۶۶)

پاسخ اسفندیار به دریغ رستم هیچ تردیدی به جا نمی‌گذارد که بهانه جنگ پهلوان و شاهزاده بر سر نظام شاهی است. هرچه رستم و خاندانش بر ارزش معیار فرّ در مشروعیت سیاسی تأکید می‌کنند، گشتاسپیان موضوع دین و باور به یزدان را پیش می‌کشند. اسفندیار در پاسخ سخنان رستم رو به سوی سراپرده خویش روزگار جمشید و کاووس را به خاطر پیروی نکردن آنها از راه یزدان نکوهش می‌کند:

سراپرده را گفت بد روزگار
که جمشید را داشتی در کنار...
همان روز کز بهر کاووس شاه
بدی پرده و سایه‌دار سپاه
کجا راز یزدان همی باز جست
همی خواست دید اختران را درست
کنون مایه‌دار تو گشتاسپست
نشست تو در زیر جاماسپست
نشسته به یک دست او زردهشت
که با زند و است آمده‌است از بهشت
(همان، ص ۳۶۷)

نظام متمرکز دینی با منافع طبقه پهلوان در تعارض است و به خاطر خصلت اقتدارگرایی خود وجود امارات محلی پهلوانان را نمی‌پذیرد. حکومت گشتاسپ برخلاف شاهان گذشته بیشتر به جانب طبقه موبدان تمایل دارد و از این چشم‌انداز می‌توان گفت داستان رستم و اسفندیار تلاش موبدان‌های است برای فروکوفتن طبقه

پهلوانان؛ همان‌طور که محققان دیگری نیز به اختلاف کهن طبقه موبد و جنگاور اشاره کرده‌اند. (سرکاراتی، ۱۳۷۸، ص ۴۶)

حکومت گشتاسپی آنچنان با دین در آمیخته است که همواره اسفندیار سرپیچی از فرمان شاه را گناهی به درگاه یزدان می‌داند و آن را به تباهی دین زردشت توصیف می‌کند:

بدو گفت کز مردم پاک‌دین	همانا نزیبد که گوید چنین ...
همی خوب داری چنین راه را	خورد را و آزدن شاه را
همه رنج و تیمار ما باد گشت	همان دین زردشت بیداد گشت
که گوید که هرکو ز فرمان شاه	بیچد به دوزخ بود جایگاه
مرا چند گویی گنه‌کار شو	ز گفتار گشتاسپ بیزار شو

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۳۶۹)

ناگفته پیداست که مخالفت رستم مخالفتی است ساختاری و نظام سیاسی دین‌مدار را مردود شمردن برای حکومت‌های زردشتی به مراتب ناخوشودنی‌تر از مخالفت رستم با قدیسانی چون گشتاسپ و اسفندیار است. خاصه که به تصریح دینکرد سوم، پیوند دین و دولت در نظام زردشتی اهمیت بسیاری دارد و طبعاً اعتقاد به جدایی دین از سیاست (شهریاری) گناهی است سخت بزرگ. (دینکرد سوم، ۱۳۸۱، ص ۹۹)

از سویی اگر دیدگاه کویاجی را درباره ناهمزمانی رستم و اسفندیار بپذیریم، باید به تقابل رستم با نظام سیاسی دینی اندیشید و نه معارضه او با شخصیت‌های دین زردشتی و این خود برای سانسور و حذف شخصیتی چنین خطاکار از منابع پیش از اسلام کافی است. همچنین باید توجه داشت که در روزگار پیش از اسلام تمامی روایات موجود از سنخ تاریخ شمرده می‌شده‌اند و از نظر مخاطب هیچ روایتی افسانه، اسطوره و یا تخیل محسوب نمی‌شده است. پس اگر به روایت نبرد رستم و اسفندیار از این منظر بنگریم، دلیلی دیگر برای حذف رستم از متون گذشته می‌یابیم؛ زیرا در باور

مخاطب مؤمن زردشتی کشته شدن اسفندیار مقدس به دست رستم، یک واقعیت تاریخی است.

قرینه دیگری که در پیرنگ داستان رستم و اسفندیار گمانه بددینی رستم را کم‌رنگ می‌کند هشدارهای مکرری است که از شخصیت‌های داستان درباره کشنده اسفندیار می‌شنویم. تأکیدهای قوی بر این مسأله و پایان دلخراش رستم نمی‌تواند از مایه‌های هنری و داستانی محسوب شود؛ بلکه نشانه‌ای است از باور رستم و اطرافیانش بر قداست شاهزاده زردشتی. پس این تحلیل درست به نظر می‌رسد که مسأله همان اختلاف در نظام فکری رستم و شاهان دینی است.

۲-۲-۴- رستم و توس

توس نوذر نیز که در باورهای زردشتی از نیکان و جاودانان به‌شمار می‌رود با رستم دستان در تعارض است و جز در یک صحنه در جنگ هفت‌گردان که رستم به سلامتی او جام می‌گیرد رفتار احترام‌آمیزی از رستم نسبت به این شاهزاده سپهسالار ایرانی نمی‌بینیم. توس نیز همانند کاووس از کسانی است که در آبان یشت از سوی آناهیتا به کامروایی می‌رسد. همچنین بر خلاف روایت شاهنامه، اوستا افتخار نابودی خاندان ویسه را تلویحاً به توس نسبت می‌دهد.^۴ (اوستا، ۱۳۹۱، ص ۳۰۷) اما رفتار رستم با توس در خور مقام سپهسالاری و شأن مذهبی او نیست. اگرچه شخصیت‌های شاهنامه عاری از صبغه مذهبی خود هستند اما به قرینه رفتار رستم با کاووس و گشتاسپ و اسفندیار می‌توان گفت کنش او در برابر توس نیز باید مبتنی بر تعلق او به نظام فکری دیگرگونی باشد. رستم نه تنها برای کاووس و توس ارجی قائل نیست، بلکه حتی از اینکه توس بنخواهد برای آرام کردنش به او نزدیک شود هم آشفته می‌شود:

چه خشم آورد؟ شاه کاووس کیست؟ چرا دست یازد به من؟ توس کیست؟

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۴۷)

پیشتر گفته شد که در لایه‌ای عمیق‌تر، خاندان رستم با پادشاهی توس مخالفت می‌کنند. ظاهراً بهانه زال نبودن فر در وجود توس است، اما نشانه‌های دیگری از

اختلاف رستم و توس نیز در شاهنامه وجود دارد. گویی منصب سپهسالاری توس زمینه تعارض با جهان پهلوان است. در ماجرای گروگان گرفتن سیاوش از ترکان برای پیش‌گیری از وقوع جنگ، وقتی کاووس توس را به جای رستم به بلخ می‌فرستد، اعتراض تهمتن قابل تأمل است.

غمی گشت رستم به آواز گفت که گردون سر من نیارد نهفت
اگر توس جنگی تر از رستم است چنان دان که رستم ز گیتی کم است

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۶۶)

ذبیح‌الله صفا کمتر سپهسالاری کردن رستم را با وجود همه لیاقت و توانایی او مایه تعجب دانسته‌اند. (صفا، ۱۳۶۹، ص ۵۶۸) اما این مسأله امری کاملاً عادی است. زیرا در سنت شاهنامه معمولاً امتیاز سپهسالاری وابسته به تعلق فرد به خاندان شاهی است و جز در معدود مواردی که رستم عهده‌دار این منصب است در باقی جنگ‌ها توس و فربرز و گودرز سپه سالار ایران‌اند. توس و فربرز از خاندان شاهی‌اند و گودرز نیز در حقیقت تاریخی خود از شاهان اشکانی است. شاید این قاعده ناعادلانه نیز یکی از هنجارهایی است که رستم به عنوان لایق‌ترین پهلوان شاهنامه با آن سازگار نیست و این مخالفت خود قرینه‌ای می‌تواند باشد بر آنکه رستم پهلوانی است از نظامی دیگر.

۲-۳- رستم و ببر بیان

پوشیدن ببر بیان از ویژگی‌های مشهور رستم است که در میان حماسه‌پژوهان همواره محل پرسش بوده است. خالقی مطلق آن را از پوست اژدها دانسته و معتقد است «آن را برای تنوع داستان یا به هر دلیل دیگر ببر یا پلنگ نامیده‌اند و ببر همان جانور درنده معروف است.» (خالقی مطلق، ۱۳۷۲، ص ۳۳۶) یاحقی بدون بیان نظر خود تنها روایات موجود درباره ببر بیان را ذکر کرده است. بر اساس گزارش او ببر بیان جامه‌ای بهشتی است که از پوست اکوان دیو و یا پوست پلنگ دوخته شده است. (یاحقی، ۱۳۶۸، ص ۱۳۲) آیدنلو نیز همانند یاحقی با استناد به گزارش فردوسی ببر بیان را از جنس پوست پلنگ دانسته است و معتقد است لفظ ببر بیان اصطلاحاً در مورد این

زره خاص به کار رفته است. (آیدنلو، ۱۳۷۸، صص ۱۷-۵) اسلامی ندوشن ببر بیان را به صورت ببر بغان دیده است و آن را ببر یزدانی و مقدّس می‌داند. (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۴، ص ۲۵۸) به نظر نگارندگان با توجه به رابطه ببر بیان و آناهیتا، دیدگاه پورداوود، امید سالار و باقری که ببر بیان را از جنس پوست سگ آبی دانسته‌اند به واقعیت نزدیک‌تر است. (رضایی دشت ارژنه، ۱۳۹۳، ص ۵۳) بنابراین، اگر جنس ببر بیان را از پوست سگ آبی بدانیم پرسشی اساسی در این میان مطرح می‌شود که تلاش برای پاسخ بدان می‌تواند قرینه‌ای دیگر در تقویت فرضیه این مقاله در اختیار ما بگذارد.

در تحلیل رابطه ببر بیان با رستم و آناهیتا گفته‌اند: «پهلوانان بزرگ در اوستا به درگاه آناهیتا قربانی می‌کرده‌اند و برای از بین بردن دشمنان از او یاری می‌جسته‌اند و به این ترتیب آناهیتا الهه محبوب یلان سترگ بوده است و از اینرو تواند بود که رستمی که به شکلی برجسته با آب در پیوند بوده است مورد توجه و حمایت آناهیتا، الهه آبها و ببر بیان او نیز از جنس پوست سگ آبی باشد؛ یعنی حیوانی که توتّم حیوانی آناهیتاست و خود آناهیتا نیز پوست سیصد ببر (سگ آبی) را بر تن می‌کرده است.» (همان، ص ۵۷) اگر این تحلیل در باب رابطه رستم و آناهیتا را بپذیریم باید پرسید چرا در اوستا و خاصه در آبان یشت که نیاز بردن و نذر و قربانی پهلوانانی چون توس و گرشاسپ و اسفندیار را روایت می‌کند نامی از رستم نیست؟ خصوصاً که بر اساس این تحلیل رستم به نسبت این پهلوانان رابطه بیشتری با آناهیتا نیز دارد. آیا این خود قرینه‌ای برای حذف نام رستم از اوستا و بالتبع سایر متون پیش از اسلام نیست؟ از سویی اگر رابطه مثبت رستم و آناهیتا را نپذیریم، باید رستم را به‌عنوان یکی از بزرگترین گناه‌کاران در آیین زردشتی بدانیم. زیرا اگر جامه بوری رستم هدیه‌ای از جانب آناهیتا نباشد، تنها احتمال ممکن این است که او با کشتن سگ آبی جامه‌ای از پوست آن برای خود فراهم کرده است. اما به تصریح اوستا کشتن سگ آبی از بزرگترین گناهان است. (اوستا، ۱۳۹۱، صص ۸۲۳-۸۱۷) پس ببر بیان پوشیدن رستم که

از ویژگی‌های بارز اوست می‌تواند یکی از نشانه‌های منفی شخصیت او در دیدگاه موبدان زردشتی باشد.

۲-۴- سیمای رستم در پهلوان‌نامه‌های پس از اسلام

هرچه متون پیش از اسلام در مورد رستم سکوت کرده‌اند منابع پس از اسلام به وفور از او سخن گفته‌اند. عمده آثار پهلوانی عهد اسلامی یا اخبار خاندان تهمتن‌اند و یا داستانی از کردار پهلوانانه او را روایت کرده‌اند. از ده منظومه پهلوانی مهم پس از شاهنامه تنها کوش‌نامه فاقد اشاراتی در باب رستم یا فرزندان اوست. در این‌جا سؤال اصلی این است که دلیل آن همه سکوت متون پیش از اسلام درباره رستم و پرداختن همه جانبه آثار عهد اسلامی به او چیست؟ بویژه که اصالت عمده این پهلوان‌نامه‌ها مورد تأیید حماسه‌پژوهان نیز قرار گرفته است. (همان، صص ۵۶-۵۳)

در تمام روایات باقی مانده از رستم هیچ نکته‌ای نمی‌بینیم که بتوان از آن به‌عنوان دلیلی بر اقبال گسترده سرایندهگان پس از اسلام نسبت به او یاد کرد. رستم از هیچ جنبه‌ای نسبت به سایر عناصر کهن حماسه ملی همخوانی خاصی با فضای فرهنگی پس از اسلام نداشته است که بخواهیم ظهور اسلام را زمینه‌ساز طرح گسترده اخبار رستم بدانیم. به نظر می‌رسد زیاده‌بی‌راه نیست اگر سقوط حکومت دینی ساسانیان را زمینه‌ساز حضور پررنگ رستم در ادبیات مردمی بدانیم. گزینه‌های دیگری در این‌باره وجود دارد که این حدس را تقویت می‌کند. نخست اینکه روایات باقی مانده از عهد کهن که در دوران اسلامی مجال ظهور یافته‌اند، همگی فاقد روح ملی هستند و بیشتر حول داستان‌های شخصیت اصلی شکل گرفته‌اند. چه بسا فقدان روح ملی در این آثار متأثر از خارج نشدن آنها از حوزه آفرینش نخستین باشد؛ زیرا بخش قابل توجهی از حماسه‌های ملل در تعامل فرهنگی با اقوام گوناگون از جایی به جایی منتقل شده و صبغه ملی یافته‌اند. این سخن بدین معنی است که حکومت دین‌مدار ساسانی با مدیریت روایات و اخبار، جلوی انتشار آثار ناهمسو با ایدئولوژی مطبوع خویش را می‌گرفته است. اخبار مربوط به رستم و خاندانش نیز با همه کثرت و تنوع از چنین اقبالی

برخوردار نبوده است و تنها در شاهنامه بازتاب بخشی از آن را می‌بینیم. از سویی می‌دانیم که نه تنها رستم در ایران کهن عنصری ناشناخته نبوده، بلکه بسیار مشهور و محبوب نیز بوده است و تأثیر داستان‌های او را در ادبیات سایر ملل نیز می‌بینیم؛ چنانکه روایاتی از او را در ادبیات سغدی (قریب، ۱۳۸۶، صص ۱۷۱-۱۷۰)، ارمنی (آیوازیان، ۱۳۹۱، صص ۲۲۶-۲۲۱)، و قصه‌های شفاهی اعراب (صفا، ۱۳۶۹، ص ۵۶۵ و متینی، ۱۳۵۳، ص ۷۱) نیز گزارش کرده‌اند. همچنین از فحوای لحن یادگار زیران^۵ و درخت آسوریک^۶ در اشاره به رستم نیز چنین پیداست که در روزگار شکل‌گیری این متون شخصیت رستم بسیار شناخته شده و بی‌نیاز از توضیح بوده است. پس چگونه ممکن است تنها بخشی از روایات شخصیتی چنین مردمی در شاهنامه منعکس شود؟ تنها می‌توان به این گمانه اندیشید که اراده‌ای قدرتمند به دلایل خاصی مانع از بازتاب ملی روایات محبوب رستم می‌شده است. بویژه که در عهد پیش از اسلام هرگونه دانشی در انحصار طبقه موبدان بوده است و این انحصار علمی بخوبی از خلال داستان انوشیروان و کفش‌گر پیداست. (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۴۳۸) در صورت صحت فرض مخالفت حکومت دینی با رستم، دلیل این‌که چرا در متون گذشته از او بدگویی نشده است را باید در محبوبیت و شهرت و وسعت نفوذ رستم دید. گستردگی حوزه نفوذ رستم آنقدر بوده است که هرگونه تلاشی برای آلودن چهره او بی‌فایده بوده است. از این جهت می‌توان در مقیاسی کوچکتر رستم را با منصور حلاج، ابوسعید ابوالخیر و بایزید بسطامی مقایسه کرد. صوفیانی که اگرچه از جانب حکام و متشرعین رسمی مورد رد و زجر واقع شده‌اند و تبلیغات منفی عظیمی در پی نام آنها بوده است اما نه تنها در حافظه مردمی ثبت و نگهداری شده‌اند، که گاهی شاخ و برگ‌هایی نیز بدان‌ها افزوده شده است.

۲-۵- رستم، ضحاک و زروان

علاوه بر آنچه تاکنون درباره تقابل رستم با نظام سیاسی مورد حمایت موبدان زردشتی گفته شد ارتباط او با قطب‌های منفی آئین مزدیسنا نیز قابل تأمل است. برای

رستم - و یا به عبارتی روشن‌تر مجموعه‌ای که در نهایت تحت نام رستم‌دستان، جهان‌پهلوان تهمتن و تاج‌بخش در شاهنامه به عرصه آمده است - به صورتی ناملموس جنبه‌ای اهریمنی و متضاد با قطب مثبت باورهای زردشتی نیز روایت شده است. این جنبه اهریمنی رستم به دو شکل در شاهنامه روایت می‌شود.

۲-۵-۱- نسب ضحاک رستم

نخستین جنبه اهریمنی رستم که آشکارتر، صریح‌تر و نسبتاً نوتر است رسیدن نسب رستم به ضحاک ماردوش است. او از سوی مادرش رودابه، که دختر مهرباب کابلی است به ضحاک ماردوش منسوب می‌شود. انتساب محبوب‌ترین پهلوان ایرانی به منفورترین شخصیت اسطوره‌ای موجود در تاریخ اساطیری ایران آن‌قدر شگرف و غیر قابل انتظار هست که بتوان با شک و تردید بدان نگریست. خصوصاً که این انتساب نه از سوی خاندان پدری، که از جانب اقوام مادری صورت می‌گیرد. زیرا به سبب مردسالاری شدید آیین مزدیسنی^۷ و اهمیت نژاد پدری در این نظام نمی‌توان به راحتی در نسب پدری شخصیتی با چنین ارزش و اهمیت دست برد. خصوصاً که تبار پدری خاندان رستم به شخصیت بزرگ و ازدها کشتی چون گرشاسپ می‌رسد. پس در برابر چنین نسب پدری ارزشمندی کسی به خاندان مادری توجهی نخواهد داشت و تحریف آن راحت‌تر خواهد بود.

دیگر اینکه در هیچ جای شاهنامه رستم به نسب ضحاک خود نمی‌بالد مگر در برابر اسفندیار:

همان مادرم دخت مهرباب بود	بدو کشور هند شاداب بود
که ضحاک بودیش پنجم پدر	ز شاهان گیتی برآورده سر
نژادی از این نامورتر که راست؟	خردمند گردن نیچد ز راست

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۳۴۷)

و این خود مسأله مهمی است که چرا رستم باید در برابر یک قدیس زردشتی از نسب زشت خود با افتخار یاد کند؟ آیا روایت‌پردازان نخستین این نسب ظاهراً

ساختگی نخواسته‌اند چنین نژادی را به رستم نسبت دهند و بدتر آنکه فخری چنان را در برابر قدیسی چون اسفندیار در دهان رستم بگذارند تا بر گستاخی به زعم خود بددینانه رستم بیفزایند؟

اما از چشم‌اندازی دیگر این انتساب چندان هم بی‌ربط نیست. زیرا از نگاه موبدان، مخالفت رستم با حکومت دینی زردشتی را می‌توان با تقابل ضحاک و فرهمندی شاهان پیشدادی مقایسه کرد. یعنی همان‌گونه که ضحاک شاهی است بیگانه و انیرانی، بی‌بهره از فرّ و نامشروع، رستم نیز پهلوانی است که با معیار اصلی موبدان، یعنی وجه دینی حکومت مخالفت می‌کند. پس تقابل هر دوی این شخصیت‌ها با نظام سیاسی مسلط روزگار خویش وجه همگونی است که می‌توان از آن برای انتساب رستم به ضحاک بهره برد.

۲-۵-۲- همانندی تولد رستم با اهریمن

صورت دوم انتساب رستم به اسطوره‌های اهریمنی را می‌توان در شباهت شیوه به دنیا آمدن او و اهریمن دید. می‌دانیم که بنابر باور زروانی اهریمن حاصل شک زروان به قبول قربانی‌های او برای هرمزد است. زروان از ریاضت و قربانی خود به هرمزد آبستن می‌شود و از شک نسبت به پذیرش قربانی‌ها اهریمن در رحم او به وجود می‌آید و چون هنگام زادن رسید با خود گفت هرکدام از فرزندانم که زودتر بیرون آید او را پادشاهی خواهم داد. هرمزد که اندیشه‌ای همه‌آگاه داشت این اندیشه پدر را دانست و با اهریمن در میان گذاشت. با آنکه هرمزد به دهانه زهدان نزدیک‌تر بود اهریمن به طمع پادشاهی، به نیرنگ، پهلوی پدر را شکافت و بیرون آمد. (بهار، ۱۳۸۷، ص ۵۷ و کریستین سن، ۱۳۶۸، ص ۲۲۰) لوی استروس نیز در تحلیل نقش دوقلوها در اساطیر سرخ‌پوستی می‌گوید: «معمولاً نوزاد شر برای اینکه زودتر به دنیا بیاید، راه کوتاه‌تری را برمی‌گزیند؛ او به جای روند طبیعی وضع حمل بدن مادر را می‌شکافت تا از آن بگریزد.» (لوی-استروس، ۱۳۹۰، ص ۳۵) همان‌گونه که بر اساس روایت فردوسی رستم نیز از پهلوی مادر بیرون می‌آید.

بکافید بی‌رنج پهلوی ماه بتابید مر بچه را سر ز راه
چنان بی‌گزندش برون آورید که کس در جهان آن شگفتی ندید

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۶۷)

پس رستم نیز مانند اهریمن به حيله و از پهلوی زاینده زاده می‌شود و می‌توانیم شیوه زایمان رستم در شاهنامه را با قصه زادن اهریمن از زروان مقایسه کنیم چنانکه ویکندر زال را مظهر زمینی و تجسم مردمانه زروان می‌داند. (سرکاراتی، ۱۳۷۸، ص ۴۳) سپیدمویی زال که نشانی از پیری اوست نخستین شباهت او با زروان است. لقب زر که به شکلی یادآور واژه زروان است و نامیرایی و خردمندی زال شباهت‌های دیگری‌اند که در مقایسه زال و زروان باید مورد توجه قرار گیرند. بنابراین اگر زال را در برابری با زروان ببینیم می‌توانیم زادن رستم را با تولد اهریمن مقایسه کنیم؛ با این تفاوت که چون داستان رستم در زمانی نسبتاً عقلانی‌تر رخ می‌دهد باید برخلاف اهریمن که از پهلوی پدر بیرون می‌آید، او از پهلوی مادر زاده شود. همچنین حرکت طبیعی اسطوره به سوی عقلانیت و باورپذیری موجب شده است که بر خلاف اسطوره کهن زروان که در آن اهریمن خود برای بیرون آمدن از شکم پدر نیرنگ می‌بازد و پهلوی او را می‌درد، رستم به حيله عاملی از دنیای بیرون، یعنی سیمرغ زاده شود. خویشکاری سیمرغ در زایش رستم نیز نکته‌ای قابل تأمل است؛ زیرا اسفندیار زردشتی که معارض رستم نیز هست در خوان پنجم از هفت‌خوان خود سیمرغ‌کشی می‌کند.

اما نکته‌ای که بر اساس آن نگارندگان نسب ضحاک رستم و شباهت شیوه زایش او به زایش اهریمن را با شک و تردید می‌نگرند، این است که هم اسطوره ضحاک و هم اسطوره زروان بسیار قدیمی‌تر از زمان تکوین احتمالی اسطوره رستم‌اند و قدمت بسیار این اساطیر مانع درآمیختگی طبیعی و مبتنی بر منطق اسطوره آنها با اسطوره رستم است. از سویی چرا باید رستم با زشت‌ترین و پلیدترین اسطوره‌های دین زردشتی درآمیخته باشد؟ زایشی همانند با اهریمنی که سرمنشأ زشتی‌ها و مایه پلیدی است و نسبی از بزرگترین نماینده اهریمن در جهان که فرجام جهان و پیروزی نهایی نیکی بر

بدی تنها با کشته شدن او فرا می‌رسد. به نظر نگارندگان رستم به شکلی آگاهانه با این اسطوره‌ها پیوند خورده و گویی در پس این روایت پردازی موبدانه انگیزه خاصی نهفته است. از این چشم‌انداز این همانندی‌های دوگانه می‌تواند قرینه‌ای در راستای تقویت این فرضیه باشند که رستم به سبب تقابلی عمیق و گسترده با موبدان سیاسی زردشتی، از عرصه مکتوب و رسمی این دین اخراج شده است.

۲-۵-۳- دستانی رستم

نکته جزئی دیگری که فرضیه فوق را تقویت می‌کند تصویر متفاوت رستم در شاهنامه است. رستم تنها پهلوانی است که برای پیروزی بر هم‌آورد متوسل به دروغ و جادو می‌شود و برخی صفات او مانند پرخوری و پراشامی و پرسخنی نیز به شکلی برجسته او را از دیگران متمایز می‌کند. این صفات در داستان رستم و اسفندیار به صورتی پررنگ‌تر و معنادارتر در برابر بهمن و اسفندیار مورد تأکید قرار گرفته‌اند. چنانکه اسفندیار در لحظات آخر زندگی حيله‌گری رستم و افسون‌گری زال اشاره می‌کند. (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۵، صص ۴۱۷-۴۱۶) اگرچه خالقی مطلق این ویژگی‌ها را مربوط به اصل سکایی روایات رستم می‌داند (خالقی مطلق، ۱۳۸۶، ص ۳۸)، اما از هرکجا که نشأت گرفته باشند، در نظام دینی و اخلاقی زردشتی اموری بسیار نکوهیده‌اند^۱ و بالطبع موجب موضع‌گیری منفی موبدان زردشتی می‌شده‌اند و این خود قرینه‌ای دیگر در مطلوب نبودن شخصیتی چنین در دستگاه اخلاقی دین‌سالاران زردشتی ساسانی و حذف او از منابع دینی است. همچنین در رابطه با حيله‌گری‌های رستم برخی لقب داستان را نه متعلق به زال، بلکه توصیفی برای رستم دانسته‌اند. (رضایی دشت ارژنه، ۱۳۸۸، صص ۹۱-۶۳)

نتیجه‌گیری

غیاب رستم در متون پیش از اسلام از مسائل مهم در حوزه پژوهش‌های اساطیری - حماسی ایران است که پژوهشگران و ایران‌شناسان بزرگی چون مهرداد بهار،

مارکوارت، هوسینگ، ویکندر، موله، هرتسفلد، اشپیگل و دیگران بدان پرداخته‌اند. اما تاکنون پاسخی مبتنی بر تحلیل متن شاهنامه به عنوان مهمترین مرجع روایات رستم ارائه نشده است. از سویی پاسخ هریک از این محققان نامی به چرایی غیاب رستم در متون پیش از اسلام - که عمدتاً به دست موبدان حکومتی به تحریر درآمده‌اند - به نحوی مردود دانسته شده است. اما یافته‌های این مقاله در پاسخ به پرسش از غیاب رستم در متون موبدانه پیش از اسلام چنین است:

بخشی از خاندان رستم، با پشتوانه‌ای که از نظر موبدان اهریمنی (انیرانی/تورانی) است، حکومت قدسی کاووس را که از جانب ایزد آناهیتا به او واگذار شده است مورد هجوم و تهدید قرار داده‌اند؛ اما چه بسا در نگاه موبدان زردشتی، عدول رستم از خویوده موجب شده است در این ماجرا او به عنوان گناه‌کار اصلی شناخته شود.

رستم بنابر سابقه خاندانی خود مدافعی سخت پایبند به نظام سیاسی شاهی-فره‌مندی است؛ نظامی که در مقایسه با ساختار دینی حکومت گشتاسپیان می‌توان آن را مدلی سکولار دانست. او سرسختانه در برابر حکومت دینی/موبدی گشتاسپ و اسفندیار که از مقدسین دین زردشتی‌اند می‌ایستد و تن به ارزش‌های نظام سیاسی نو نمی‌دهد. مخالفت زال با پادشاهی لهراسپ و فرامرز با بهمن نمودی از همین اندیشه سیاسی است.

اگر رستم با کشتن ببر بیان(سگ آبی) از آن به‌عنوان رزم‌جامه بهره برده باشد یکی از بزرگترین گناهان دین زردشتی را مرتکب شده است و اگر این جامه از سوی اردیسور آناهیتا به او اهدا شده باشد فقدان نام او در متون دینی‌ای چون آبان یشت قرینه دیگری است در تقابل او با نظام موبدی. نکته‌ای که فرضیه حذف رستم از منابع پیش از اسلام را تقویت می‌کند.

انتساب رستم به ضحاک، پلیدترین اهریمن مزدیسنی و شباهت او به اهریمن در تولد بسیار قابل تأمل است. استقلال و شناخته‌شدگی و قدمت بسیار و دیرینگی اسطوره زروان و ضحاک راه را بر تأثر اسطوره رستم از این دو روایت می‌بندد. گویی اراده‌ای

کوشیده است تا به شکلی غیرمستقیم رستم را نماد تداعی این دو روایت کهن قرار دهد.

برخی از ویژگی‌های رستم همانند پرخوری، پرآشامی و پرسخنی و همچنین دست‌یاختن به دروغ و چاره، در نظام اخلاقی دین زردشتی بسیار نکوهیده است و فرضیه تعارض موبدان با او را از این جنبه نیز تقویت می‌کند.

گسترش چشم‌گیر روایات رستم پس از سقوط حکومت موبدانه ساسانیان در رده‌های وسیع ملی و نبود هیچ نامی از او در آثار مکتوب تا قبل از آن، این حدس را به ذهن می‌رساند که گویی با سقوط ساسانیان موانع رواج و انتشار اخبار رستم رخت بر بسته است.

یادداشت‌ها

۱- مهرداد بهار بر خلاف کویاجی شکل‌گیری افسانه‌های مربوط به رستم را قرن سوم پیش از میلاد می‌داند. (بهار، ۱۳۹۰، ص ۲۳۷)

۲- کاووس هنوز در شاهنامه رنگی از چهره مثبت کهن خویش را به همراه دارد. گذشته از فرّ که همه زشت‌کاری‌های او را بی‌اثر می‌کند، چهره زیبا که در ایران باستان از مهمترین ویژگی‌هاست و برخی از کارهای خردمندانه مانند داوری در نزاع پادشاهی کیخسرو و فریبرز از جمله ویژگی‌های مثبت باقی‌مانده در وجود اوست.

۳- اگرچه فرّ در ادامه باز هم به عرصه می‌آید اما دیگر صورت نخستین خود را که در چهره شاهان به روشنی پیدا بود ندارد و بنابر منطق اسطوره از حالت ابتدایی و طبیعی و صریح خود در صورت‌هایی نمادین بروز می‌کند. مثلاً در داستان اردشیر بابکان به شکل گوری ظاهر می‌شود. در این داستان اردوان فرّ را نمی‌شناسد و از وزیر خود می‌پرسد که حرکت گور در پی اردشیر گور چه معنایی دارد؟ حال آنکه بنا بر سنت شاهنامه فرّ در سیمای شاهان کهن به روشنی قابل تشخیص بود و این دگرگونی نشانه تبدیل فرّ از مفهومی عادی و معمول و فراگیر به امری ماورایی دارد که به سبب غیاب چندوقته‌اش دیگر شناختنی نیست.

برای دلایل این جابجایی نک: (صفا، ۱۳۶۹، ص ۵۸۱)

- ۴- «بس ایستد (= بسیار باشد) شفره رستمی، بس تیردان پر تیر اُ بس زره جوشن اُ بس زره چهار کرد» (یادگار زیران، ۱۳۸۷، ص ۵۲) از این اشاره پیداست که شمشیر رستمی نوعی سلاح مشهور بوده است و این خود بر اعجاب نبود اخبار رستم در متون کهن می‌افزاید.
- ۵- «دوال از من کنند/ که بندگان زین بان. چون رستم و اسفندیار/ بر بنشینند. که به پیل بزرگ زنده پیل/ دارند زین افزار. که به بسیار کارزار/ اندر کار دارند.» (درخت آسوریک، ۱۳۶۳، ص ۶۷)
- ۶- اگرچه نویسندگان نامداری چون مری بويس کوشیده‌اند تا با لحنی شیفته‌وار تصویر محترمانه و مثبت از وضعیت زن در دین زردشتی ترسیم کنند (بويس، ۱۳۷۷، صص ۲۸۶-۲۸۵) اما قرینه‌های بسیاری گرایش شدیداً مردسالار آئین مزدیسنی را در متون زردشتی به نمایش می‌گذارد. اصولاً تأکید بر تخمه و نژاد در اوستا و تقید به گزارش سلسله نسب شخصیت‌های متون دینی زردشتی نمودی از همین پدر/مردسالاری است. همچنین نقش‌های اساسی آئین مزدیسنی، مانند نگهداری از آتش، بر عهده پدر خانواده است. سوی دیگر این مردسالاری را در وضعیت نه‌چندان مثبت زنان در این آئین می‌بینیم. حضور کم‌رنگ زنان در برابر تعداد بسیار زیاد نام‌های مردانه در اوستا و احکام سخت‌گیرانه و گاهی توهین‌آمیز طهارت زن در وندیداد گواه خوبی بر این مسأله است. (اوستا، ۱۳۹۱، صص ۸۳۹-۸۳۵) همچنین این خطاب هر مزد به زن در بندهش، قرینه‌ای استوارتر در تأیید نگاه منفی به زن و نقش فرعی او در نظام آفرینش مزدایی است: «اگر مخلوقکی را می‌یافتم که مرد را از او گُمنم، آن‌گاه هرگز تو را نمی‌آفریدم؛ که تو را آن سرده پتیاره از جهی است.» (بندهش، ۱۳۹۰، ص ۸۳)
- ۷- در دین مزدایی حتی دروغ مصلحتی نیز ناپسند شمرده می‌شود و راستی، حتی اگر از آن زیان خیزد، ستودنی است. (دینکرد سوم، ۱۳۸۱، ص ۶۰)

منابع و مأخذ

الف) کتاب‌ها:

- ۱- آموزگار، ژاله (۱۳۹۱)، تاریخ اساطیری ایران، تهران، انتشارات سمت.
- ۲- آیدنلو، سجاد (۱۳۸۸)، متون منظوم پهلوانی، تهران، انتشارات سمت.
- ۳- آیوازیان، ماریا (۱۳۹۱)، اشتراکات اساطیری و باورها در منابع ایرانی و ارمنی، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۴- اوستا (۱۳۹۱)، گزارش جلیل دوستخواه، تهران، نشر مروارید.
- ۵- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۷۴)، داستان داستان‌ها، تهران، نشر آثار.

- ۶- بویس، مری (۱۳۷۷)، چکیده تاریخ کیش زرتشت، ترجمه همایون صنعتی زاده، تهران، انتشارات صفی علی شاه.
- ۷- بهار، مهرداد (۱۳۷۴)، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران، انتشارات فکر روز.
- ۸- _____ (۱۳۸۷)، ادیان آسیایی، تهران، نشر چشمه.
- ۹- _____ (۱۳۹۰)، از اسطوره تا تاریخ، تهران، نشر چشمه.
- ۱۰- تاریخ سیستان (بی تا)، تصحیح ملک الشعرا بهار، تهران، انتشارات کلاله خاور.
- ۱۱- خالقی مطلق، جلال (۱۳۷۲)، گل رنج های کهن، به کوشش علی دهباشی، تهران، نشر مرکز.
- ۱۲- _____ (۱۳۸۶)، حماسه، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۳- دادگی، فرنیغ (۱۳۹۰)، بندهش، گزارش مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس.
- ۱۴- درخت آسوریک (۱۳۶۳)، ترجمه یحیی ماهیار نوابی، تهران، سازمان انتشارات فروهر.
- ۱۵- دینکرد سوم (۱۳۸۱)، ترجمه فریدون فضیلت، دفتر اول، تهران، انتشارات فرهنگ دهخدا.
- ۱۶- ستّاری، جلال (۱۳۸۹)، جهان اسطوره شناسی ۱۰، (اسطوره ایرانی)، تهران، نشر مرکز.
- ۱۷- سرکاراتی، بهمن (۱۳۷۸)، سایه های شکار شده، تهران، نشر قطره.
- ۱۸- صفا، ذبیح الله (۱۳۶۹)، حماسه سرایی در ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۹- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶)، شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ۲۰- فکوهی، ناصر (۱۳۹۲)، تاریخ اندیشه و نظریه های انسان شناسی، تهران، نشر نی.
- ۲۱- کریستین سن، آرتور امانوئل (۱۳۶۸)، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، انتشارات دنیای کتاب.

۲۲- کوورجی کویاجی، جهانگیر (۱۳۸۸)، بنیادهای اسطوره و حماسه ایران، تهران، نشر آگه.

۲۳- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک (۱۳۸۴)، تاریخ گردیزی، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۲۴- لوی استروس، کلود (۱۳۹۰)، اسطوره و تفکر مدرن، تهران، انتشارات فرزانه روز.

۲۵- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۶۶)، شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران، نشر پرواز.

۲۶- میرعابدینی، ابوطالب (۱۳۸۸)، فرهنگ اساطیری-حماسی ایران، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۲۷- نولدکه، تئودور (۱۳۵۷)، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، تهران، نشر سپهر.

۲۸- یاحقی، محمد جعفر (۱۳۸۶)، سوگنامه سهراب، مشهد، نشر توس.

۲۹- یادگار زریران (۱۳۸۷)، ترجمه یحیی ماهیار نوابی، تهران، نشر اساطیر.

ب) مقالات:

۱- آیدنلو، سجاد (۱۳۷۸)، «رویکردی دیگر به ببر بیان در شاهنامه»، نامه پارسی، شماره ۱۵، صص ۵-۱۷.

۲- جوینی، عزیزالله و تیمور المیر (۱۳۸۰)، «همبستگی دین و دولت در شاهنامه فردوسی»، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، صص ۴۳-۶۱.

۳- دیویس، دیک (۱۳۸۴)، «دین در شاهنامه»، ترجمه مسعود جعفری جزی، مجله نگاه نو، سال بیست و پنجم، شماره یکصد و هشتم، صص ۱۶۱-۱۷۷.

۴- رضایی دشت ارژنه، محمود (۱۳۸۸)، «جابه‌جایی و دگرگونی اسطوره رستم در شاهنامه»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال پنجم، شماره هفدهم، صص ۶۳-۹۱.

- ۵- رضایی دشت ارژنه، محمود (۱۳۹۳)، «درآمدی بر پیوند ببر بیان و کنیه سگزی در شاهنامه»، دوفصلنامه ادبیات حماسی، سال اول، شماره دوم، صص ۷۲-۴۷.
- ۶- غفوری رضا و محمدرضا امینی (۱۳۹۱)، «پژوهشی در روایت‌های متفاوت مرگ بهمن و کشته شدن او در نبرد با اژدها»، بوستان ادب، سال چهارم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۱، صص ۱۳۲-۱۱۳.
- ۷- قریب، بدرالزمان (۱۳۸۶)، «پژوهشی پیرامون روایت سغدی داستان رستم»، در: مطالعات سغدی (مجموعه مقالات)، به کوشش محمد شگری فومشی، تهران، انتشارات طهوری، صص ۱۷۹-۱۹۱.
- ۸- گذشتی، محمد علی و حمیدرضا اردستانی رستمی (۱۳۸۸)، «بررسی تأثیرپذیری فردوسی از آئین زروانی»، فصلنامه پژوهش ادبی، شماره ۱۷، صص ۳۳-۹.
- ۹- مالمیر، تیمور (۱۳۸۵)، «ساختار داستان رستم و اسفندیار»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، شماره ۱۹، صص ۱۸۴-۱۶۳.
- ۱۰- متینی، جلال (۱۳۵۳)، «رستم، قهرمان حماسه ملی ایران»، در: مجموعه سخنرانی‌های اولین و دومین هفته فردوسی، به کوشش حمید زرین‌کوب، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی.
- ۱۱- مختاریان، بهار (۱۳۸۶)، «تهمینه (تهمیمه) کیست؟»، نامه فرهنگستان، شماره سی و پنجم، صص ۱۷۹-۱۵۰.