

چرا رستم از سوی مادر ضحاک نژاد است؟

حمیدرضا اردستانی رستمی*

چکیده

نگارنده در این جستار می‌کوشد تا پاسخی درخور به این پرسش بیابد که به‌راستی چرا نیای مادری رستم را در شاهنامه، ضحاک خوانده‌اند؟ در پاسخ چهار توجیه را می‌توان ارائه داد: ۱- می‌دانیم که نیای پدری رستم، گرشاسپ است و او به‌ویژه در متن‌های پهلوی، از آن‌جاکه آتش را آزرده است، دوزخی می‌شود. شاید موبدان عهد ساسانی برای گرفتن انتقام از رستم سکایی‌پارتی (که از نظر تفکر سیاسی و عقیدتی در تقابل با ساسانیان است)، او را از سوی مادر به کسی نسبت داده‌اند که کنشی همسان گرشاسپ دارد و او کسی نیست جز اژی‌دهاک که مطابق با اوستا، آذر را می‌آزرد؛ ۲- از آن‌جاکه در کیش زروانی، حکومت را به اهریمن سپرده‌اند، ایرانیان پهلوانی نیاز دارند که بخشی از وجود او اهریمنی باشد تا بتواند چیرگی مطلق بر جهان شاهنامه بیابد؛ بدین‌سان رستم از سوی مادر با ضحاک پیوند می‌یابد؛ ۳- در برخی منابع، چهره‌ای مثبت از ضحاک ارائه کرده‌اند. شاید نسبت رستم به ضحاک در شاهنامه و نازش رستم به نیای مادری‌اش، بازتابِ علاقهٔ تودهٔ عوام به ضحاک در منابع دیگر باشد؛ ۴- ضحاک و رستم، نخستین شورندگان بر پدر- پادشاه هستند و این نیز می‌تواند سبب پیوند رستم با ضحاک باشد.

کلیدواژه‌ها: رستم، ضحاک، آذر، گرشاسپ، زروان، پادشاه - پدر.

۱. مقدمه

نسبت نژاد رستم از سوی مادر به ضحاک، یکی از نکته‌هایی است که خواننده‌ی شاهنامه را به شگفتی وامی‌دارد؛ اگرچه در منابع دیگر چون اخبارالطوال، از سوی پدر نیز رستم هم‌نژاد ضحاک است و او را از اعقاب برادر ضحاک، غانم، دانسته‌اند (دینوری، ۱۳۹۰: ۲۸). در

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد دزفول، h_ardestani_r@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۳/۱۷

۵۰ چرا رستم از سوی مادر ضحاک نژاد است؟

شاهنامه می‌بینیم زال با رودابه، دختر مهرباب کابلی، ازدواج می‌کند که مهرباب، نژاد از ضحاک دارد: «که ضحاک مهرباب را بُد نیا» (فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱/۲۰۴). رستم از این مادرِ ضحاک نژاد متولد می‌شود و شگفت که در داستان رستم و اسفندیار، رستم در جدال لفظی با او، این‌گونه به نژاد مادری خود می‌بالد:

همان مادرم دخت مهرباب بود بدو کشور هند شاداب بود
ضحاک بودیش پنجم‌پدر ز شاهان گیتی برآورده سر

(همان: ج ۳۴۷/۵)

البته برخی از پژوهندگان شاهنامه، اساساً نیروی اعجاب‌انگیز رستم و بعضی شیطنت‌های او را برخاسته از همین ویژگی رستم می‌دانند:

رستم پیل‌تن، پهلوانی است که قوه و قدرت او بیش از نیروی آدمیان است. شاید این نیرو و توانایی او از آن جهت است که از طرف مادری با شاه اهریمنان، ضحاک، منسوب بوده و در نتیجه کمی قوه‌ی شیطانی دارد؛ ولو آن‌که رستم هواخواه نیکویی‌ها بوده است^۱ (نولدکه، ۱۳۸۴: ۴۴).

شاید بتوان این سخن نولدکه را چنین تفسیر کرد که اگر او از یک‌سو نژاد به ضحاک اهریمنی نمی‌رساند، نیروی او نیز شبیه به پهلوانان دیگر می‌شد و نمی‌توانست آن بزرگی‌ها را آشکار کند. دیگری نیز معتقد است که همه‌ی پهلوانان رگه‌ای اهریمنی درون خود دارند. او معتقد است در نظام چندخدایی، کشمکش در میان خدایان باعث می‌شده که آنان در مشیت یک‌دیگر کارشکنی کنند

و در نتیجه آدمیانی که تحت حمایت دسته‌ای بودند، از جانب دسته‌ی دیگر مورد سخط قرار گیرند؛ بنابراین پهلوان که به ایزدی منسوب بوده، چه‌بسا که مغضوب ایزدی دیگر واقع می‌گشته و بدین‌گونه وجودش در مراحل بعدی ماهیتی دوگانه به خود می‌گرفته که نیم آن موافق با دین و نیم دیگر مخالف با دین است (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۸۶: ۸۲).

از این سخنان که بگذریم؛ سخنانی که در آن به‌گونه‌ای به دو چهره‌ی نیک و بد پهلوان (رستم) اشاره شده است، هم‌چنان این پرسش به‌جا می‌ماند که به‌راستی چرا بزرگ‌ترین پهلوان شاهنامه، از سوی مادر نَسَب به ازدهایی منفور چون ضحاک باید برساند و بدان ببالد؟

پیش از این، برخی پژوهندگان کوشیده‌اند به این پرسش پاسخ دهند. در این باره، یکی (کزآزی، ۱۳۸۴: ج ۷۱۶/۶) معتقد است: «می‌تواند بود که به هر روی نازش رستم بر نژاد مادری‌اش از آن‌جا باشد که در تبارنامه‌های کهن، نژاد دهاک به سیامک می‌رسد (بیرونی، ۱۳۸۹: ۱۴۶؛ طبری، ۱۳۹۰: ج ۱۳۶/۱). کزآزی در ادامه به سخن نویسنده‌ای ناشناخته اشاره می‌کند:

فرزندش [فرزند دهاک] را دو دختر بود: یکی فریدون به زنی کرد و یکی به زمین کابلستان افتاد و مهرباب که جد رستم بود، از فرزندان این دختر است و از پسران ضحاک، هیچ جایگاه نیافته‌ام (مجمَل التَّواریخ و القصص، ۱۳۸۳: ۲۶)

و پس از یادکرد این سخن نویسنده‌ی مجمل می‌افزاید: «هماهنگ و هم‌آواز با نویسنده‌ی ناشناخته‌ی این کتاب، من نیز می‌توانم گفت و نوشت که هیچ جایگاه از نیاکان سوم و چهارم رودابه که تبار وی را به دهاک می‌رسانیده‌اند، ذکر نیافته‌ام» (کزآزی، ۱۳۸۴: ج ۷۱۶/۶).

دیگری در توجیه پرسش مطرح‌شده، معتقد است که فردوسی اسطوره‌ها و پهلوانان را چنان با نقشه‌ی جغرافیایی ایران تطبیق داده است که هیچ‌کس در این سرزمین از دایره بیرون نماند. رستم یک پای در خوزستان دارد و پای دیگر در طبرستان؛ پای در شرق و پای دیگر در غرب ایران. در این اندیشه چیزی و کسی بیرون از ایران فرهنگی نیست و حتی ضحاک را هم باید در این دایره بشماریم؛ بنابراین، کسی چون رستم از یک سو بدو نسبت می‌یابد (سلطانی، ۱۳۹۴: ۳۸-۳۹).

پژوهنده‌ای دیگر، انتساب رستم از سوی مادر را به ضحاک، دست‌آورد آمیختگی میان مهاجمان آریایی، بومیان فلات ایران و میان‌رودان می‌پندارد (شمیسا، ۱۳۹۶: ۵۸۵، ۶۳۲).

دیگر پژوهنده‌ی شاهنامه توضیحاتی دارد که از آن می‌توان پاسخی برای پرسش پیش گفته یافت. او بر این باور است که روایت‌های درپیوند با سکاها و خاندان‌های سیستان به سود فرمان‌روایان ساسانی نبوده است؛ اما اشاعه‌ی آن چنان گسترده بوده که موبدان و دیوانیان ساسانی نمی‌توانستند آن را از حماسه‌ی ملی بزدایند؛ از همین روی، روایت مربوط به سکاها و سیستانیان را در دل داستان‌های حماسی کیانی که بیش‌تر مورد توجه ساسانیان بوده است، ترکیب کردند (مختاری، ۱۳۷۹ الف: ۵۷-۵۸). این سخن مختاری بدین معنا می‌تواند باشد، از آن‌جاکه موبدان نمی‌توانستند اخبار مربوط به رستم را از خدای‌نامه به دلیل پُرآوازه‌بودنش حذف کنند، چاره را در آن دیدند آن‌چه را متناسب با اندیشه‌ی آنان و

خواست حکومت‌گران ساسانی نیست، به تحریف کشانند؛ به عبارت دقیق‌تر، رستم از آن‌روی که شیوه‌ی پارت‌ها را در فرمان‌روایی دارد^۲ و ساسانیان این‌گونه نگاه را نمی‌پسندیدند، روایت‌های مربوط به رستم را از سر ناچاری در خدای‌نامه آوردند؛ اما او را از سوی مادر، به شخصیتی نفرت‌انگیز چون ضحاک نسبت دادند.

پژوهش‌گری دیگر، این پرسش را مطرح کرده که آیا می‌شود رستم را که نماد ایران و ایران‌خواهی است، از بازماندگان ضحاک دانست؟ این پژوهنده، این اشتباه را برخاسته از درآمیختن زندگی بیوراسب و ضحاک می‌داند و معتقد است که باید میان بیوراسب و ضحاک تفاوت قائل شویم. او بیوراسب را سرکرده‌ی همان کوچندگان از خراسان بزرگ به بخش‌های نیم‌روزین در زمان جمشید می‌داند که با اسبانی بی‌شمار به این منطقه پناه‌اند که از همین‌روی او را بیوراسب، دارنده‌ی ده‌هزار اسب گفته‌اند؛ بنابراین بیوراسب نام خاص او نبوده و صفت آن سرکرده است؛ درحالی‌که ضحاک از تازندگان عرب بوده که به درون فلات ایران یورش آورده است. از دید این پژوهنده، میان این چهره‌ی بابلی عرب‌نژاد و بیوراسب، هیچ پیوندی نیست؛ به‌ویژه آن‌که اسب در جامعه‌ی بابلی آن زمان، جایگاهی نداشته است. او برای اثبات سخن خود به تاریخ بلعمی استناد می‌کند که در یادکرد بیوراسب، از ضحاک به‌زشتی یاد نمی‌کند؛ اما در گزارش پادشاهی ضحاک تازی، او را می‌نکوهد. او سرانجام به این نتیجه می‌رسد که رستم از نژاد بیوراسب آریایی است نه از نژاد ضحاک تازی و علت این پندار نادرست، درهم‌آمیختگی این دو شخصیت است که به شاهنامه نیز راه یافته است؛ چنان‌که پیش از آن به متن بندهش نیز وارد شده است و در آن تخمه‌ی ضحاک را به سیامک و مادرش را با هشت پشت به پسر اهریمن رسانده‌اند (خُلدانی، ۱۳۹۶: ۹۱-۹۵).

۲. بحث و بررسی

نگارنده در جستار پیش‌رو می‌کوشد تا پاسخی به پرسش پیش‌نوشته بیابد؛ از این‌روی چهار دیدگاه را پیش می‌نهد.

۱.۲ خویش‌کاری همسان گرشاسپ و ضحاک (اژی‌دهاکه) در آزدن آذر

متن‌های گوناگون ایرانی، این نکته را نشان می‌دهند که گرشاسپ (کرساسپه در اوستا: Karāsāspa) نیای پدری رستم است. در روایت‌های دینی زردشتی می‌بینیم که نریمان،

نرمنش اوستایی (-naire.manah) که در شاهنامه نیای رستم است، صفت گرشاسپ پنداشته می‌شود (Bartholomae, 1961: 1053). از دیگر سو، در متن‌های فارسی میانه، سام (که در شاهنامه پدر زال است) پدر گرشاسپ است (فرنبغ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۴۲؛ Iranian Bundahišn, 1978: 220). گرشاسپ در شاهنامه نیای رستم است: «رستم پسر زال، پسر سام، پسر نریمان از خانواده‌ی گرشاسپ است» (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۸۵: ۲۵۱؛ مختاری، ۱۳۷۹ ب: ۱۱۲) و از این پدران رستم، «سام نریمان و گرشاسپ جم»، در داستان فریدون یاد شده است (فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱/۱۳۲؛ بیرونی، ۱۳۸۹: ۱۴۷؛ ابن‌اثیر، ۱۳۴۹: ۲۸؛ بلعمی، ۱۳۸۵: ۹۰). در گرشاسپ‌نامه نیز نژاد رستم از گرشاسپ و جمشید گفته شده است:

ز تور اندرون تا که گرشاسپ خاست گذر کرده بُد هفت‌صد سال راست
بزرگان این تخمه کز جم بُدند سراسر نیاکان رستم بُدند

(اسدی‌توسی، ۱۳۸۹: ۷۰)

از سوی دیگر، چنان‌که پیش از این آمد، ضحاک (اژی‌دهاکه‌ی اوستا: Aži.Dahāka) نیز در شاهنامه، نیای مادری رستم است. نکته‌ی جالب‌توجه در کنش گرشاسپ و اژی‌دهاکه این است که هر دو سبب آزار آذر، پسر اورمزد، می‌شوند.

آن‌گونه که از متن‌های زردشتی برمی‌آید، گرمی‌داشت آتش بر همه واجب و آن بسیار ارجمند است (Saddar Bundelesh, 1909: 86؛ روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۲۶۰). مطابق با اوستا، مردمان به میانجی کنش آذر به اورمزد نزدیک می‌شوند و آذر مایه‌ی خوشی اورمزد است (دوستخواه، ۱۳۷۹: ج ۱/۲۰) و اگر گرشاسپ با همه‌ی پهلوانی‌هایش که سبب به‌جاماندن مردم و آفرینش است، به دوزخ برمی‌آید، از همین گستاخی و بی‌حرمتی به آتش تقدیس‌شده‌ی اورمزد برخاسته است.

در اوستا می‌خوانیم که گرشاسپ زبردست گیسورِ گرزبُردار ...

که آژدهای شاخ‌دار را بگشت؛ آن اسب‌آوبار مرد‌آوبار را، آن زهر‌آلود زردرنگ را که زهر زرد گونش به بلندای نیزه‌ای روان بود. هنگام نیم‌روز، گرشاسپ در آوندی آهنین بر پشت آن آژدها خوراک می‌پخت. آن تباه‌کار از گرما خوی‌ریزان ناگهان از زیر آن آوند آهنین فراز آمد و آب جوشان را پراگند (همان: ج ۱/۱۳۸).

در متن‌های پهلوی، داستان گرشاسپ و ایزد آذر، به‌گسترده‌ی بازگفته شده است. در یکی از این متن‌ها می‌بینیم که در گفت‌وگویی با حضور اورمزد، امشاسپندان (-

Aməša.spənta) و زردشت، دادار اورمزد از زردشت می‌پرسد که از زمان گیومرت تاکنون، روان کدام کس بهترین و بزرگ‌ترین مردمان بوده است؟ زردشت در پاسخ، به روانِ گرشاسپ اشاره می‌کند. پس از آن اورمزد روانِ گرشاسپ را فرامی‌خواند؛ روانی که در اندوه‌بارترین شکل ممکن تصویر می‌شود. زردشت از اورمزد می‌پرسد که گرشاسپ چه کرده‌ی ناپسند داشته است که این چنین در پادافره است؟ اورمزد در پاسخ می‌گوید که او امشاسپند اردیبهشت (امشاسپند نگاه‌بان آذر/بهار، ۱۳۸۹: ۷۷) را آزرده است. گرشاسپ روان زردشت را می‌بیند و پس از نماز بُردن بر او، ناله و مویه سر می‌دهد و می‌گوید که اگر زمان تو را درمی‌یافتم، به دین تو می‌گرویدم و در گسترش آن می‌کوشیدم؛ پس میانجی میان من و اورمزد باش و مرا از دوزخ برهان.

پس همان‌گاه (فوراً) از جایگاه گرزمان و بهشت برین آواز بیامد که: ای روانِ گرشاسپ! از این‌جای دور شو که به پیش امشاسپندان مباش؛ چه که تو آتش را رنج رساندی؛ چنان‌که اورمزد و امشاسپندان را بدی رسید (مزداپور، ۱۳۷۸: ۱۴۱).

پس از این گرشاسپ همه‌ی پهلوانی‌های خود را در کُشتنِ اژدهایان و دیوان و پتیارگان برمی‌شمرد و برای اورمزد یادآور می‌شود که اگر کرده‌های پهلوانانه‌ی او نبود، مردمان و گیتی هیچ‌گاه به‌جای نمی‌ماندند. در برابر این سخنان گرشاسپ، هر بار اورمزد به آزرده‌ن آذر اشاره می‌کند و گناهی که او انجام داده است. در بار ششم، زردشت از اورمزد می‌خواهد که از گناه او بگذرد؛ اما امشاسپند اردیبهشت به زردشت می‌گوید:

ای زردشت! تو دانی که گرشاسپ همانا با ما چه کرد هنگامی که به گیتی بود؟ که او را آیین و شیوه‌ی خویش این بود که هیزم بسیار انباشته می‌کرد و برای خورش‌بختن، بر آن زمان گفتی که ای آتش روشن شوید. همان‌گاه (فوراً) پس مرا آتش روشن شود، سرانجام به کامه و آرزوی خویش برود؛ یعنی به جایگاهِ خویش و بهشت می‌رسید. هم در آن روز که اژدهای شاخ‌دار را بزَند و بکُشت، آن زمان چون یکدم دیر بشد که هیزم تر بود، از آن پُرخشم شد و گرز سخت‌زخم و گران‌زخمه را با نیرومندی بزَند؛ چنان‌که آتش را بیفسرد. ای زردشت! به همان آیین که پاداش دیگر مرا نبود؛ پس چرا اکنون جایگاهِ بهشت به روان ایشان دهم؟! چون اردیبهشت از این‌گونه سخن بگفت، از آن پس روان گرشاسپ برگریسته و گفت که: ای زردشت! اردیبهشت با تو راست گفت؛ پس مرا گناه گران بوده است که از آن بس پشیمان شوم! (همان: ۱۴۹-۱۵۰).

گرشاسپ بار دیگر از زردشت می خواهد که او را نزد اورمزد و امشاسپند اردیبهشت شفاعت کند و چنین می شود و او در بهشت آرام می گیرد. در پایان متن، اورمزد به زردشت در اهمّیت و حرمت آتش می گوید:

هر چند روان گرشاسپ اندر گیتی، همه کار برای پایداری آفرینش بکرد، ایدر روان ایشان به واسطه‌ی ناخرسندی اردیبهشت، بنگر که پادافره به چگونه بگزارد و تحمل کند؛ پس کس دیگر را چه ببايد بوختن و رستگاری یافتن؟! به همهی مردم بگوی که آتش را خوب و نیکو دارند تا باشد که به اورمزد و امشاسپندان خویش (متعلق و نزدیک) باشند (همان: ۱۵۱؛ روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۲۵۳-۲۶۶؛ Saddar Bundehesh, 1909: 86-91).

آنچه از بی حرمتی به آتش درباره‌ی گرشاسپ دیدیم، در مورد اژی دهاکه نیز می بینیم. در اوستا می خوانیم: سپندمینو (Spənta.Mainyu) و مینوی ناپاک (Anra.Mainyu)، هر یک برای یافتن فره‌ی ناگرفتنی کوشیدند و پیک‌های خود را فرستادند. سپندمینو، اردیبهشت و آذر را فرستاد و مینوی ناپاک، اکه‌منه (Aka.manah) و خشم و اژی دهاکه را. آذر، پسر اهورامزدا، فره‌ی ناگرفتنی را یافت؛ اما اژی دهاکه که در پی او می شتافت، فریاد برآورد که اگر آذر، فره‌ را به دست آورد، بر او خواهد تاخت و نخواهد گذاشت که فره‌ بدرخشد. آذر دچار تردید شد و اژی دهاکه، فره‌ را از او ربود. سپس آذر او را تهدید کرد که اگر تو آن را به دست آوری، من تو را خواهم سوزاند. اژی دهاکه از بیم، پا پس کشید و فره‌ به دریای فراخ کرد رفت (دوستخواه، ۱۳۷۹: ج ۱/۴۹۲-۴۹۳).

چنان‌که گذشت، می توان دریافت که اگر گرشاسپ همانند اژی دهاکه در متن‌های زردشتی شخصیتی ناخجسته و دوزخی می یابد، این موضوع از گناه همانند آنان، یعنی آزار آذر برخاسته است. شاید همین ویژگی همانند است که سبب شده در برخی متن‌های دوره‌ی اسلامی نیز این دو به هم بسیار نزدیک شوند؛ چنان‌که در گرشاسپ‌نامه‌ی اسدی توسی، گرشاسپ پهلوان بی‌مشابه دربار ضحاک است که بخشی بسیار از پهلوانی‌های او برای استواری فرمان‌روایی ضحاک انجام می شود (خطیبی، ۱۳۹۰: ۴۱۸-۴۱۹) و در متن‌های دیگر نیز او سرداری است در خدمت ضحاک (مجم‌التواریخ و القصص، ۱۳۸۳: ۴۰؛ طومار نقالی شاهنامه، ۱۳۹۱: ۲۱۸، ۱۷۹، ۱۸۲).

به یاد آریم که یوزف مارکوارت (Joseph Marquart) درباره‌ی پیشینه‌ی تاریخی و افسانه‌ای رستم بر این باور است که صورت پهلوی نام رستم Rōdastaxm که Rōtastaxm

نوشته می‌شود، آوانگاری ساده از واژه‌ی بازسازی شده‌ی raoda.staxma است که لقبِ گرشاسب بوده است؛ چنان‌که لقبِ دیگر او -naire.manah نیز سپس‌تر به ریختِ نریمان، پدربزرگِ رستم، درآمده است. از این پیوند گذشته، گرشاسب و رستم نه تنها در کردارهای پهلوانی که از دیدگاه دینی نیز همسان هستند. «مطابق بند دهم فرگرد اول و نداد، گرشاسب به‌علت پیروی از پری نکوهیده شده است و همین اتهام به دژدینی است که سبب بروز جنگ‌های مذهبی میان رستم و اسفندیار و بعدها بهمن ... می‌شود» (سرکاراتی، ۱۳۹۳: ۲۸).

از آن‌چه گذشت، می‌توان بر آن شد کُنش همسانِ گرشاسب (که رستم را از نژاد او می‌دانند و او را صورت دگرگون‌شده‌ی گرشاسب و داستان‌های در پیوند با رستم را بازگویی نوپرداخته‌ی اسطوره‌ی کهنِ گرشاسب می‌پندارند) و اژی‌دهاکه (ضحاک) در آزارِ آتش و خدمت‌گزاریِ گرشاسب به ضحاک در متن‌های دوره‌ی اسلامی، این نکته را نمایان می‌کند که موبدان عهدِ ساسانی که کردار رستم را موافق با نگاه سیاسی ساسانیان نمی‌دیدند؛ رستمی که «برای نهادِ سیاسیِ جامعه‌ی ایرانی و راه و رسم و آیین آن بیگانه است» (مختاری، ۱۳۷۹ ب: ۱۰۴) او را از سوی نیای پدری به خاستگاهی گناه‌کار چون گرشاسب نسبت دادند و از سوی نیای مادری نیز با الگوبرداری از نیای پدری که آتش را آزار داده است، او را به اژی‌دهاکه (ضحاک) منسوب کردند.

البته باید به این نکته نیز اشاره داشت که در اوستا، چنان‌که پیش‌تر گذشت، اگرچه گرشاسب آتش را می‌آزد، گناه اصلی وی پیروی از پری‌ای فریب‌کار است و در متن‌های پهلوی زردشتی است که او را به دلیل آزدن آتش به دوزخ می‌برند و در برابر زردشت با بدترین شکل ممکن آشکار می‌کنند. این احتمال را می‌توان مطرح کرد که پُررنگ‌کردن آزار آتش از سوی گرشاسب در متن‌های پهلوی زردشتی، ممکن است خلاف آن‌چه پیش‌تر گفتیم، الگوبرداری از داستانِ اژی‌دهاکه در زامیاد یشت باشد که پیش از این آمد.

این نکته را هم نباید فراموش کرد که رستم و البته گرشاسب به گناه‌کاری دیگر چون جمشید نیز نسبت داده شده‌اند.^۴ پیش‌تر این نسبت را در بیت‌های گرشاسب‌نامه دیدیم (اسدی‌توسی، ۱۳۸۹: ۷۰). در تاریخ بلعمی نیز گرشاسب، نریمان، سام، داستان و رستم از نژاد جمشید دانسته شده‌اند (بلعمی، ۱۳۸۵: ۹۰). در متنی دیگر نیز گرشاسب نبره‌ی جمشید (مجمَل التّواریخ و القصص، ۱۳۸۳: ۸۹) و یا در دیگر متن خودِ ضحاک درباره‌ی

گرشاسپ می‌گوید: «گواهی دهم من که از تخم او است» (اسدی توسی، ۱۳۸۹: ۷۱؛ طومار نقالی شاهنامه، ۱۳۹۱: ۱۷۵-۱۷۶، ۲۱۴). از سوی دیگر، باز مطابق با متن‌های دوره‌ی اسلامی، گویا جمشید با ضحاک پیوند و خویشی دارد. در فارس‌نامه، تاریخ‌گزیده و زین‌الخبار می‌بینیم که ضحاک خواهرزاده‌ی جمشید است (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۱۱؛ مستوفی، ۱۳۸۷: ۸۲؛ گردیزی، ۱۳۸۴: ۶۷). روشن است که طبیعتاً از این طریق نیز رستم با ضحاک پیوند می‌یابد و این پیوند به‌گونه‌ای که دیدیم در شاهنامه در چهره‌ی نیای مادری رستم، ضحاک، آشکار می‌شود.

۲.۲ چهره‌ی زروانی رستم در شاهنامه

کیش و اسطوره‌های کهن زروانی از تأثیرگذارترین اندیشه‌ها بر فضای شاهنامه است و پیش از این پژوهندگان شاهنامه بدان اشاره داشته‌اند (اردستانی رستمی، ۱۳۹۴؛ رینگرن، ۱۳۸۸؛ خالقی مطلق، ۱۳۸۵: ۱۹؛ زهر، ۱۳۸۷: ۴۰۱-۴۰۴؛ زهر، ۱۳۸۴: ۳۶۶-۳۷۱؛ مختاری، ۱۳۷۹ ب: ۱۷۳-۱۷۸). ایزد زروان (در اوستا -Zruuan و در پهلوی Zurwān به معنای زمان) ایزدی ازلی است که با سر شیر و تنی انسانی تصویر شده که ماری به دور آن حلقه زده و نیش خود را در سر فرو برده است. او دارای بال‌هایی بزرگ است و عصا و کلید نیز در دست دارد. آن‌گاه که هیچ‌کس در آسمان و زمین نمی‌زیست، زروان زندگی داشت. زروان کبیر نُه‌صد و نود و نُه سال دعا و قربانی کرد تا او را پسری زاده شود؛ اما چنین نشد. زروان در زاده‌شدن فرزند دچار تردید شد. از آن یزشن، هرمزد و از آن گمان‌مندی، اهریمن را در وجود خود حس کرد و دو موجود متضاد در او شکل گرفت. زروان با خود پیمان بست که هریک پیش از دیگری از شکم او برون شود، چیرگی بر جهان را بدو سپارد. با آن‌که هرمزد به راه بیرون‌شد نزدیک‌تر بود، اهریمن نیرنگ کرد و شکم زروان را درید. او پیش از هرمزد برون آمد و بدان پیمانی که زروان کرده بود، با وجود اکراه زروان، پادشاهی بر جهان را گرفت (شهرستانی، ۲۰۰۳: ج ۱/۲۶۰؛ یعقوبی، ۱۳۸۷: ج ۱/۲۱۷؛ نیبرگ، ۱۳۸۳: ۴۰۳؛ زهر، ۱۳۸۷: ۳۴۹؛ زهر، ۱۳۸۴: ۲۸۵؛ وارنر، ۱۳۸۹: ۲۶۱؛ Cumont, 1960: 161-162).

بنا بر این اسطوره، این هستی شرّ است که به خیر معنا می‌دهد؛ به عبارت دقیق‌تر، خیر (اورمزد) در وجود زروان شکل نمی‌گیرد تا آن زمان که شرّ (اهریمن) در زهدان او پدیدار می‌شود؛ از این‌روی تضاد در هستی ضرورت است.

جهان حماسه نیز با همین تقابل‌ها معنا می‌یابد. به داستان فریدون و تقسیم قلمرواش میان سه فرزند نگاهی بیندازیم. فریدون با تقسیم مرز میان فرزنداناش (همان: ج ۱/۱۰۷)، اگرچه شر را در جهان مانا می‌کند، به جهان حماسه معنا می‌بخشد. به یاد بیاوریم اورمزد را در متن بندهش که برای از کارافکندن اهریمن و زیان‌های او، آفرینش را لازم می‌بیند؛ اما آفرینش، نیازمند زمان است؛ پس او زمان را می‌آفریند. با به‌وجود آمدن زمان، ناگزیر آفرینش اهریمنی نیز پدیدار می‌شود و رواج می‌یابد (فرنبرغ دادگی، ۱۳۸۰: ۳۵؛ Iranian Bundahišn, 1974: 8). این بدان معنا است که شر لازم‌هستی است و بی‌آن، گیتی آفریده نمی‌شود و از سوی دیگر، اهریمن از کار نمی‌افتد. فریدون نیز برای معنابخشی به هستی، گویا باید شر بیافریند؛ بنابراین جهان را میان فرزندان خویش تقسیم می‌کند. پنداری بدون دخالت شر، جهان جهان مینوی است و هستی مادی پدید نخواهد شد و خوبی و بدی معنا نخواهد یافت؛ بنابراین بدی است که به نیکی هستی می‌بخشد؛ اگرچه شر نقص شمرده می‌شود.

با در نظر داشتن همین دیدگاه، نگاهی به رستم داشته باشیم. بی‌گمان هر جا بخواید که حماسه شکل گیرد، خودبه‌خود کشمکش یا به تعبیری «ستیز ناسازها» نیز آشکار می‌شود (کزازی، ۱۳۸۸: ۱۸؛ همو، ۱۳۹۰: ۹۶؛ دیویس، ۱۳۹۶: ۱۵۹). همان‌گونه که جهان زروان با قطب شر جهت می‌گیرد، گویا برای هستی یافتن حماسه‌ی ایرانی نیز وجود شر بایسته است. زال اگرچه از قطب نیکی است، نیاز به وجود شر دارد؛ از همین روی باید با قطبی مخالف (رودابه که از نژاد ضحاک است) بیامیزد تا از آن دو، پهلوانی مقتدر چون رستم به هستی پا گذارد. درباریان منوچهر اگرچه پیوند «نوش و زهر» را ناممکن می‌دانند (فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱/۲۰۴) و سام، پدر زال، این ازدواج را برآمیختن آتش و آب می‌داند که از بن ستم است (همان: ج ۱/۲۰۹)، به ستاره‌شمر پناه می‌برند و آن‌ها نیز در پاسخ سام می‌گویند:

تو را مژده از دخت مهرباب و زال	که گردند هر دو دو فرخ‌همال
از این دو هنرمند، پیلی ژیان	بیاید ببندد به‌مردی میان
جهانی به‌پای اندرآرد به تیغ	نهد تخت شاه از بر پشت میغ
بیرد پی بدسگالان ز خاک	به روی زمین بر نماند مغاک
نه سگسار ماند نه مازندران	زمین را بشوید به گرز گران
به خواب اندرآرد سر دردمند	ببندد در جنگ و راه گزند

بدو باشد ایرانیان را امید از او پهلوان را خیرام و نُوبد
پی باره کو چماند به جنگ بمالد بر او روی جنگی پلنگ
خنک پادشاهی که هنگام اوی زمانه به شاهی برد نام اوی

(همان: ج ۲۰۹/۱-۲۱۰)

پس از این می‌بینیم که سام و منوچهر به ازدواج زال و مهراب رضایت می‌دهند. آنان درمی‌یابند که در آمیختگی آتش (اورمزد/زال) و آب (اهریمن/رودابه)، دستاوردی چون رستم پهلوان دارد که ترکیبی است از نیکی و بدی و از آن‌جاکه زروان، حکومت بر جهان را به اهریمن سپرده است، پهلوانی یک‌سره نیک به‌کار نمی‌آید؛ زیرا در این فضای زروان‌زده، نیکی مطلق جایی ندارد و آن متعلق است به جهان مینو. در این فضا به پهلوانی نیاز است که به واسطه‌ی نزدیکی به قطب شرّ (ضحاک)، قدرتی بیش از آدمیان در وجودش باشد تا مقتدرترین پهلوان جهان شاهنامه شود. می‌توان گفت نولدکه، آن‌گونه که پیش از این یاد شد، به‌درستی تشخیص می‌دهد که شیطنتها و نیروی خارق‌العاده‌ی رستم به قطب شرّ وجود او (نیای مادری‌اش، ضحاک) وابسته است.

پژوهنده‌ای دیگر نیز سخن نولدکه را تکرار می‌کند و می‌گوید که آزمندی، جاه‌طلبی، دروغ‌گویی و خشم افسارگسیخته‌ی رستم، غرور و تندخویی و اشتیاق او در خُرده‌گیری به دیگران، همگی براینند نژاد مادری رستم است که البته او از این ضعف‌های خود، بیش‌تر برای خدمت به ایران استفاده می‌کند؛ چنان‌که دروغ‌گویی رستم به سهراب یا اکوان دیو، سبب می‌شود که رستم زنده بماند و ایران بی‌دفاع نشود یا جاه‌طلبی‌اش، سبب می‌شود که هر جلوه‌ای از اهریمن را، چه اژدها و دیو و چه لشکر توران، از میان بردارد (دیویس، ۱۳۹۶: ۱۱۱-۱۱۲).

تصور کنید اگر رستم خُلقی همانند ایرج داشت، آیا می‌توانست بزرگ‌ترین پهلوان ایران باشد؟ آن‌گاه که فریدون می‌خواهد ایرج را به نزد برادران، سلم و تور، بفرستد او را پند می‌دهد که:

تو گر پیش شمشیر مهر آوری سرت گردد آسوده از داوری؟

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱۱۵/۱)

اما ایرج سخنانی عارفانه بر زبان می‌آورد و در برابر پیشی‌جویی برادران، چنین سخنانی می‌گوید: به روزگار بنگر که چگونه چون باد می‌گذرد؛ پس چرا باید مردم خردمند غمین

باشد؟ گذشت روزگار رخ ارغوانی را می‌پژمرد و دیده‌ی روشن را تار می‌کند. «به آغاز گنج است و فرجام رنج» و پس از آن رفتن زین سرای. اکنون که بستر از خاک و خشت است، چرا باید درختی بکاریم که با گذر زمان، پیوسته با خون آبیاری شود و بار آن کین و کین‌کشی باشد؟ پادشاهان هم‌چون ما بسیار بوده‌اند و پس از ما هم خواهند بود. اگر پادشاه به من اجازت دهد، روزگار را به بدی نگذرانم. من نیازمند تاج و تخت نیستم؛ بنابراین، به پیش دو برادر بی‌سپاه و دوان می‌روم. به آنان خواهم گفت که از پدر خشم مدارید و کین مجوید. به سپهری که با جمشید چنان کرد، چه امیدی دارید؟ مگر ندیدید که جمشید با همه‌ی بزرگی از گیتی بیرون شد و تاج و تختش را به‌جای گذاشت؟ من و شما هم همین سرنوشت را داریم. با این سخنان «دل کینه‌ورشان به دین آورم» (همان: ج ۱/۱۱۵-۱۱۶). اکنون سخن این است که آیا با این دید به سیاست و قدرت، می‌توان کارها را به سامان رساند؟ به گفته‌ی فریدون، برادران ایرج رزم می‌جویند و او سوز (همان: ج ۱/۱۱۶). همین دیدگاه به قدرت و سیاست است که سبب می‌شود برادران خون‌خوار ایرج، او را با همه‌ی نیک‌خواهی به کام مرگ بفرستند. خلاف ایرج، رستم است

که در رویارویی با پسر زورمند و جنگ‌جو دست به نیرنگ می‌زند تا بتواند خود [و البته میهن خود] را نجات دهد. ستایش از بر و بازو در حماسه، نشان‌دهنده‌ی آن است که انسانی که می‌خواهد به مقام معنوی رستم برسد، باید نیروی او را داشته باشد. اینک ایرج عارف، با چه پشتوانه‌ای از این دست می‌خواهد پادشاه شود؟ برای یک لحظه تصور کنید اگر عارفانی و الامقام چون مولانا و حافظ، شاه کشور می‌بودند، بر سر ایران چه می‌آمد؟ (به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را...) (رحیمی، ۱۳۹۱: ۶۰).

ایرج از جایگاه شهریاری خود ناآگاه است و «گویی ایران و ایرانیان و جهان و جهانیان، دارایی خصوصی او هستند که از آن‌ها چشم پوشد و به دیگران، آن هم به آزمندان و بدکرداران بخشند» (ثاقب‌فر، ۱۳۸۷: ۱۷۴). آنان که ستم را بر خود می‌پذیرند (ستمی که چه بسا ستم به دیگران هم باشد)؛ اما حاضر نیستند به هیچ‌روی به کسی آسیبی برسانند، گویا در این جهان محکوم به شکست‌اند. پهلوان - شاهزاده‌ای چون سیاوش، می‌تواند با رعایت همه‌جانبه‌ی اخلاق، از قهرمان اخلاق به قهرمان تسلیم دگرگون شود (رحیمی، ۱۳۹۱: ۱۷۹)؛ از همین‌روی باید بپذیریم که ایران بیش از ایرج و سیاوش، پهلوانی همانند رستم می‌خواهد.

از آن‌چه گذشت، می‌توان دریافت که نیروی شگفت‌انگیز رستم و چیرگی او بر جهان شاهنامه، بنا بر اصل زروانی، صرفاً می‌توانسته است از اتصال او به اصلی شرّ امکان‌پذیر باشد؛ از همین روی نیای مادری رستم در شاهنامه ضحاک می‌شود.

۳.۲ نسبت‌دادن رستم به ضحاک، تبلور چهره نیک ضحاک در منابع دیگر

اگرچه در شاهنامه ضحاک چهره‌ای کاملاً منفور دارد، در برخی منابع دیگر، ریختی مطلوب از او ارائه شده است. شاید بتوان گفت که چهره‌ی مثبت او در منابع دیگر (منابعی که دیدگاه عوام را به ضحاک بازگفته‌اند) منجر به این شده است که در شاهنامه، رستم را از سوی مادر به ضحاک منسوب کنند.

در دین‌کرد نهم، نشانی از محبوبیت ضحاک نزد عوام دیده می‌شود. هنگامی که دیوان مازندران به ایران تاخت می‌آورند: «مردم به گله، به سوی فریدون آمدند و گفتند که چرا تو بزدی اژی‌دهاگ را که خوب پادشاه بود در پادشاهی که او بیم [از بیگانگان را] بازمی‌داشت و رسیدگی‌کننده [بود ما را] و این کشور را پیاپی از شهرهای مازندران» (The Compleat Text of the Pahlavi Dinkard, 1911: vol 2/813).

مورخ ارمنی، موسی خورنی نیز ویژگی‌هایی به ضحاک نسبت می‌دهد که این خصلت‌ها می‌توانسته سبب محبوبیت او نزد عوام شده باشد:

و این ازدهاک می‌خواست تا همه‌ی مردم یکسان زندگی کنند و می‌گفت هیچ چیز نباید به کسی تعلق داشته باشد؛ بلکه همه چیز باید همگانی باشد و گفته‌ها و کرده‌ها باید آشکار باشند و او خود نیز هیچ اندیشه‌ای را مخفی نمی‌داشت و مکنونات قلبی خود را آشکار به‌زبان می‌آورد و به نیک‌منشان اجازه می‌داد هر وقت بخواهند، چه روز و چه شب، پیش او بروند (خالقی‌مطلق، ۱۳۸۶: ۳۹).

در برخی از متن‌های دوره‌ی اسلامی نیز به مدارای ضحاک با مردم و دادگری او اشاره شده است. در الکامل می‌خوانیم که پس از تظلم‌خواهی و گله‌ی کاوه به درگاه ضحاک، او «قول جُبران مافات داد و گفت که بهتر است مردم از دربار بازگردند تا حوایج آنان برآورده شود. مردم به‌ناچار به شهرستان‌های خود بازگشتند. مادر ضحاک حاضر بود و دشنام‌هایی که به او دادند، شنید. وقتی که مردم خارج شدند، مادر، خشمگین، پیش پسر آمد که چرا تا این حد در برابر مردم مدارا و تحمل کردی؟ سزای این‌ها این بود که گشته شوند و دست

آنان قطع شود. جواب داد که من حرف آنان را صحیح پنداشتم و تاکنون میان من و آنان دیواری قرار داشت که من به حال آنان آگاه نبودم. سپس فرمان داد تا نیازمندی اکثر شهرها را برآورده سازند و به مواعید خود عمل کرد (ابن اثیر، ۱۳۴۹: ۱۸-۱۹). در نوروزنامه نیز می‌بینیم که گفته شده ضحاک در آغاز پادشاهی دادگر بوده است (خیام، ۱۳۸۵: ۹).

در مرزبان‌نامه نیز چهره‌ای بخشاینده و دادگر از ضحاک می‌بینیم: در عصر ضحاکِ ماردوش، زنی هنبوی‌نام هست که روزی قرعه به نام پسر، شوهر و برادر او می‌افتد تا خورشِ ماران ضحاک شوند. زن به دربار ضحاک می‌رود و خاکِ تَظْلَم بر سر می‌کند. ضحاک فریاد او را در ایوانش می‌شنود. دلیل می‌پرسد و بدو می‌گویند که زنی آمده و می‌گوید که هر روز از هر خانه مردی می‌برد و امروز از خانه‌ی من سه مرد بردی؟ ضحاک او را مخیر می‌کند که یکی از سه مرد را با خود ببرد. او به شوهر می‌نگرد و مهر او را یاد می‌آورد. می‌خواهد او را برگزیند؛ اما ناگاه پسرش را می‌بیند. بر آن می‌شود او را از میان آن سه انتخاب کند، برادر را می‌بیند. دچار پریشانی می‌شود که از این سه، چه کسی را برگزیند. او در پایان به رهایی برادر تصمیم می‌گیرد؛ زیرا با خود می‌اندیشد که برای شوهر و فرزند بدلی می‌توان یافت؛ اما از پدر و مادر درگذشته، برادری به دست نیاید. داستان را برای ضحاک بازمی‌گویند. او دستور می‌دهد که افزون بر برادر، شوهر و فرزند را به او ببخشند (وراوینی، ۱۳۸۹: ۵۰-۵۲؛ ملطیوی، ۱۳۸۳: ۷۸-۷۹). نویسنده‌ی فاکه‌الخلفا و مفاکه‌الظرفا نیز در آغاز بازگفتِ داستان پیش‌گفته‌ی ضحاک، به این نکته اشاره می‌کند که او در سیرت، بهترین مردم و اندرونش با صفات‌ترین مردمان و فضل او فوق فضل دیگر مردم است و آوازه‌ی دادگری او در همه آفاق پیچیده است: «ان الضحاک کان من أحسن الناس سیره وأصفاهم سریره قد فاق الناس فضلا وبلغ ذکرة الآفاق عدلا...» (ابن عرب‌شاه، ۲۰۰۱: ۱۱).

نشانه‌های محبوبیتِ ضحاک را در روایت‌های مردمی نیز می‌توان دید. در یک روایتِ مردمی، پس از آن‌که کاوه بر ضحاک چیره می‌شود

می‌خواهد ضحاک را گردن بزَند؛ ولی مردم راضی نمی‌شوند و کاوه که می‌بیند مَلت با این همه ظلمی که دیده‌اند باز او را دوست دارند و ممکن است شلوغِ پلوغ کنند، قول می‌دهد ضحاک را نخواهد کُشت... (انجوی شیرازی، ۱۳۶۳: ج ۳۰۵/۲).

پژوهنده‌ای نیز صفتِ «با رای داد» برای ضحاک را در بیتی از غازان‌نامه‌ی منظوم نوری اژدری، اشاره‌ای به خشنودی عوام از ضحاک دانسته است (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۱۴).

از آن‌چه در منابع مختلف درباره‌ی ضحاک بیان شد، تصویرِ نیکِ عوام از او برمی‌آید که به هیچ‌روی در شاهنامه انعکاس نیافته است. فقط می‌توان نسبت‌دادنِ نژادِ مادری رستم به ضحاک را در شاهنامه، اشاره به چهره‌ی مثبت ضحاک در منابع دیگر یادشده دانست؛ به سخنی دیگر، خلافِ آن‌چه در پیش‌تر (بخش نخست جستار)، نسبتِ رستم به ضحاک را دستاوردِ دشمنیِ موبدان دانستیم، با در نظر داشتنِ آن‌چه از مطلوبیِ ضحاک نزد عوام دیدیم، می‌توان بر آن شد که این نسبت، از دوستیِ توده‌ی عوام با رستم (که دوست‌دارِ ضحاک بوده‌اند) برخاسته است؛ یعنی مردمِ عادی رستم را به ضحاکِ نسبت داده‌اند که او را دوست می‌داشتند و این موضوع، بدین‌سان در شاهنامه انعکاس یافته است.

۴.۲ همانندی ضحاک و رستم در شورش علیه پادشاه‌پدر

به باورِ دیک دیویس، در همه‌ی شاهنامه داستان‌هایی است که درون‌مایه‌ی اصلی آن، ستم پدر بر پسر است؛ چنان‌که این درون‌مایه را در روابط سام و زال، رستم و سهراب، کاووس و سیاوش، گشتاسپ و اسفندیار، انوشیروان و نوش‌زاد، یزدگرد و بهرام‌گور و خسرو پرویز و شیرویه می‌بینیم. این پژوهنده معتقد است که «مطابق سلسله‌مراتب کتاب، پسر ناچار به تبعیت از پدر است و زیردست از پادشاه» (دیویس، ۱۳۹۶: ۲۱۸)؛ به دیگر سخن، ستم پدر بر پسر، گونه‌ای به تصویر کشیدنِ ستم پادشاه بر مردم و زوالِ رابطه میان شاه و زیردست است (همان: ۱۶۸).

با توجه بدین سخن، می‌توان بر آن شد که گُشتنِ مرداس به دستِ ضحاک (گُشتنِ پدر به دستِ پسر) می‌تواند خلافِ الگویی باشد که دیویس ارائه داده است. شوریدنِ ضحاک علیه مرداس، افزون بر شورشِ پسر بر پدر، قیامِ زیردست بر پادشاه است.

همین ویژگی را در کردار رستم نیز می‌بینیم. رستم نخستین کسی است از خاندان نریمان که به گونه‌ای آشکار، کاووس شاه را خوار می‌دارد. پس از آن‌که سهراب به ایران می‌تازد، گیو در پی رستم می‌رود تا او را به آمدنِ مردی تُرک باخبر سازد؛ پهلوانی که هیچ‌کس تاب نیروی او را ندارد. رستم و گیو پس از سه روز دست‌بردنِ به می، به سوی پایتخت راهی می‌شوند که این مسأله سببِ خشمِ کاووس می‌شود. رستم در برابر خشمِ کاووس که از طوس درخواست به دازدنِ او را دارد، به کاووس می‌تازد و می‌گوید که تو سزاوار شهریاری نیستی؛ زیرا هر یک از کارهایت، از دیگری بدتر است (فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ۱۴۶/۲). رستم سوار بر اسبش می‌شود و می‌گوید: «به ایران نبیند از این پس مرا» (همان:

ج ۱۴۷/۲). پس از این، گودرز نزد کاووس می‌رود و از خدمت‌های رستم به ایران یاد می‌کند و مأمور می‌شود که دل رستم را به دست آورد تا بازگردد. در هنگام سخن گفتن گودرز با رستم، باز او از تحقیر کاووس چشم نمی‌پوشد:

چه کاووس پیشم، چه یک مُشتِ خاک چرا دارم از خشم او ترس و باک

(همان: ج ۱۵۰/۲)

از سنجش ضحاک و رستم، به یک نقطه‌ی همانند در رفتارشان می‌رسیم و آن این‌که ضحاک نخست‌کسی است که در شاهنامه به پدرکشی دست می‌یازد و رستم هم اولین شخصی از خاندان نریمان است که در برابر پادشاه می‌ایستد و این اشتراک، یعنی شورش پسر بر پدر و همین‌طور زیردست بر پادشاه، در رفتار هر دوی آنان دیده می‌شود و می‌تواند پیوند این دو را نمایان کند؛ پیوندی که از یک‌سو نژاد رستم را به ضحاک می‌رساند.

۳. نتیجه‌گیری

در جستاری که گذشت، کوششی برای پاسخ‌دادن به این پرسش شد که چگونه در شاهنامه، پهلوانی بی‌مانند چون رستم از سوی مادر نژاد به ضحاک می‌رساند؟ چهار توجیه برای این موضوع پیشنهاد شد: ۱- از آن‌جاکه رستم سکایی‌پارتی برای موبدان زردشتی عهد ساسانی (که عقاید و سیاست‌هایی متفاوت از اشکانیان داشتند) عنصری مطلوب شمرده نمی‌شده است و در عین حال روایت‌های مربوط بدو آن‌قدر گستردگی داشته که قادر به حذف آن در خدای‌نامه نبوده، او را به دو گناه‌کار نسبت دادند: یک‌سوی گرشاسپ که به‌واسطه‌ی آزار آذر دوزخی شده و دیگرسوی ضحاک که او نیز با آذر ستیزه کرده است. به‌احتمال موبدان زردشتی ماجرای آزار آتش از سوی دو نیای رستم را از روی هم ساخته‌اند. توجه داشته باشیم افسردن آتش در متن‌های پهلوی پُررنگ شده و شاید موبدان این گناه را با الگو قرار دادن ماجرای ضحاک در اوستا پررنگ کرده‌اند و بدین‌سان هر دو نیای رستم را که دوست نمی‌داشتند، عنصری ضدّ دین شناسانده‌اند؛ ۲- چنان‌که بسیاری از پژوهندگان شاهنامه بازگفته‌اند، فضای شاهنامه مسخّر باورهای زروانی است و در این اندیشه، عنصر شرّ معنادهنده به قطب نیکی است و بی‌آن جهان زروان، جهان نمی‌شود. از سوی دیگر در این اندیشه، حکومت به قطب پلید، اهریمن، سپرده شده است؛ بنابراین، در فضای زروان‌گرایی

شاهنامه نیاز به پهلوانی است که یک‌سره از نیکی بهره‌مند نباشد؛ بلکه برای چیرگی بر جهان شاهنامه، به پهلوانی نیاز است که برای فرمان‌روایی بر این جهانی که اهریمنی است، از ویژگی‌های اهریمنی نیز برخوردار باشد؛ از این‌رو رودابه (از نژاد ضحاک اهریمنی) وارد بازی می‌شود که به گفته‌ی نولدکه، قدرت تحسین‌برانگیز او از همین نیروی دیوی برخاسته است؛ ۳- در منابعی چون دین‌کرد نهم، الکامل، مرزبان‌نامه، نوروزنامه، روایت‌های مردمی و... می‌بینیم که ضحاک چهره‌ای مردمی دارد و عوام او را دوست دارند. این موضوع هیچ بازتابی در شاهنامه نداشته است. تنها شاید بتوان پیوند یافتن رستم از سوی مادر با ضحاک را نشانی از این چهره‌ی مطلوب او دانست؛ ۴- ضحاک نخست‌کس در شاهنامه است که پدرش را می‌کشد. به عقیده‌ی دیک دیویس، در شاهنامه آشکار و ناآشکار شاهدِ پسرکشیِ پدران هستیم. او پسرکشی را تعبیری دیگر از ستم پادشاهان بر مردمان می‌داند. خلاف این گفته، می‌توان الگوی پدرکشی را هم دید. در شاهنامه نخستین‌شورنده بر پدر (پادشاه) ضحاک است و او نخستین کسی است که پادشاه‌پدر را می‌کشد؛ چنان‌که رستم نیز اول فرد از خاندان نریمان است که پس از خشم کاووس، از آن‌جاکه دیر به بارگاه او برای جنگ با سهراب می‌رسد، کاووس را با مشتی خاک برابر می‌داند و بر او می‌شورد؛ پس ضحاک و رستم در این‌که هر دو نخست‌شورندگان بر پادشاه یا همان پدر هستند، همانندند و شاید این مسأله، سبب شده باشد که رستم را از یک‌سو به ضحاک نسبت داده باشند.

پی‌نوشت‌ها

۱. در نقد سخن نولدکه بنگرید: (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۸۶: ۲۲۱).
۲. از ویژگی‌های پارت‌ها در حکومت، تساهل و تسامح و مدارایی است که درباره‌ی دین‌های دیگر دارند و دیگر این‌که متأثر از یونانیان، تمرکز در قدرت را نمی‌پسندیدند و از همین‌روی شیوه‌ی ملوک‌الطوایفی را در حکومت برگزیدند که می‌توانست تا اندازه‌ای از استبداد بکاهد (کالج، ۱۳۸۸: ۷۱؛ نیولی، ۱۳۸۷: ۱۵۲؛ دیاکونوف، ۱۳۸۴: ۲۱۶؛ کریستن‌سن، ۱۳۸۵: ۴-۵). این ویژگی‌های حکومتی در دولت ساسانی از میان رفت و آنان به‌شدت با این روش مخالفت داشتند. با نگاهی کوتاه به داستان رستم و اسفندیار، درمی‌یابیم که رستم سکایی‌پارتی (کویاجی، ۱۳۸۸: ۱۸۶؛ صفا، ۱۳۸۴: ۵۶۷؛ مختاری، ۱۳۷۹: ب: ۱۰۹) نیز می‌خواهد در برابر اسفندیاری بایستد که از یک‌سو می‌خواهد حکومت محلی سیستان را از او بگیرد و از دیگرسو، او را به پذیرش دین زردشتی درآورد. فراموش نکنیم که ساسانیان به گشتاسپ و اسفندیار منسوب شده-

- اند (بلعمی، ۱۳۸۵: ۶۱۰؛ مسعودی، ۱۳۸۷: ج ۲۳۸/۱؛ ابن اثیر، ۱۳۴۹: ۵۴) و روش فرمان‌روایی خود آنان نیز شبیه به حکومت گشتاسپ و اسفندیار بوده است. در این باره بنگرید: (اردستانی-رستمی، ۱۳۹۰: ۱۷۹-۲۱۴).
۳. در نقد سخن مارکوارت بنگرید: (نولدکه، ۱۳۸۴: ۴۲-۴۳؛ صفا، ۱۳۸۴: ۵۶۳-۵۶۴؛ کریستن‌سن، ۱۳۸۷: ۱۹۶-۱۹۷). برای نقد گسترده‌ی این دیدگاه بنگرید: (سرکاراتی، ۱۳۹۳: ۴۳-۵۰).
۴. پژوهنده‌ای به سنجش رستم و جمشید، به‌ویژه درباره‌ی پایان کار هر دو پرداخته است. در این باره بنگرید: (راشدمحصل، ۱۳۸۸: ۹۳-۹۴).
۵. در سخن فردوسی می‌بینیم که زال و رودابه آتش و آب گفته شده‌اند. مطابق با متن علمای اسلام که اثری آشکارا زروانی است و متعلق به قرن سیزدهم میلادی به زبان فارسی، اورمزد و اهریمن فرزندان زروان خوانده نشده‌اند؛ بلکه آنان پدیدآمده از آتش و آب هستند (زهر، ۱۳۸۷: ۳۸۶؛ زهر، ۱۳۸۴: ۱۱۹؛ جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۳۱۱).

کتاب‌نامه

- آیدنلو، سجّاد (۱۳۸۸). «نکته‌هایی از روایات پایان کار ضحاک»، کاوش‌نامه‌ی زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه یزد، سال دهم، شماره‌ی ۱۸، صص ۹-۴۷.
- ابن اثیر، الکامل (۱۳۴۹). اخبار ایران، برگردان محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن بلخی (۱۳۸۵). فارس‌نامه، تصحیح گای لیسترانج و رینولد نیکلسون، تهران: اساطیر.
- اردستانی‌رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۴). زروان در حماسه‌ی ملی ایران، تهران: نشر و پژوهش شیرازه.
- ابن عرب‌شاه، ابومحمد احمد بن محمد (۲۰۰۱). فاکه‌الخلفا و مفاکه‌الظرفا، حقه و علق علیه: ایمن عبدالجابر العربیه، قاهره: دارالافاق العربیه.
- اردستانی‌رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۰). «فردوسی و نقد سیاست‌های ساسانی و غزنوی در سایه‌ی چرخش شخصیت گشتاسپ»، پژوهش‌نامه‌ی فرهنگ و ادب، دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن، شماره‌ی یازدهم، سال هفتم، پیاپی ۱۱، صص ۱۷۹-۲۱۴.
- اسدی‌توسی، علی بن احمد (۱۳۸۹). گرشاسپ‌نامه، به اهتمام و تصحیح حبیب یغمایی، چ دوم، تهران: دنیای کتاب.
- اسلامی‌ندوشن، محمدعلی (۱۳۸۶). داستان داستان‌ها (رستم و اسفندیار در شاهنامه)، چ هشتم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- اسلامی‌ندوشن، محمدعلی (۱۳۸۵). زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه، چ هفتم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- انجوی‌شیرازی، سید ابوالقاسم (۱۳۶۳). فردوسی‌نامه (مردم و قهرمانان شاهنامه)، چ دوم، تهران: علمی.

- بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد (۱۳۸۵). تاریخ بلعمی، تصحیح محمدتقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، چ سوم، تهران: زوار.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۹). پژوهشی در اساطیر ایران، ویراستاری کتابیون مزداپور، چ هشتم، تهران: آگاه.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۹). آثارالباقیه عن القرون الخالیه، ترجمه‌ی اکبر داناسرشت، چ ششم، تهران: امیرکبیر.
- ثاقب فر، مرتضی (۱۳۸۷). شاهنامه‌ی فردوسی و فلسفه‌ی تاریخ ایران، تهران: فطره - معین.
- جلالی مقدّم، مسعود (۱۳۸۴). آیین زروانی (مکتب فلسفی عرفانی زردشتی بر مبنای اصالت زمان)، تهران: امیرکبیر.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۵). «نگاهی تازه به زندگی‌نامه‌ی فردوسی»، نامه‌ی ایران باستان، سال ششم، شماره‌ی ۱ و ۲، صص ۳-۲۵.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۶). سخن‌های دیرینه، به کوشش علی دهباشی، چ دوم، تهران: افکار.
- خیّام، عمر بن ابراهیم (۱۳۸۵). نوروزنامه، تصحیح و تحشیّه‌ی مجتبی مینوی، چ دوم، تهران: اساطیر.
- خطیبی، ابوالفضل (۱۳۹۰). «گرشاسپ»، فردوسی و شاهنامه‌سرایی، به مناسبت همایش بین‌المللی هزاره‌ی شاهنامه‌ی فردوسی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، صص ۳۹۹-۴۲۲.
- خُلدانی، آصف (۱۳۹۶). تاریخ و فرهنگ باستانی ایرانیان و شاهنامه‌ی فردوسی، تهران: ققنوس.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۷۹). اوستا (کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی)، چ پنجم، تهران: مروارید.
- دیاکونوف، میخائیل میخائیلوویچ (۱۳۸۴). تاریخ ایران باستان، ترجمه‌ی روحی ارباب، چ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (۱۳۹۰). اخبارالطوال، ترجمه‌ی محمود مهدوی دامغانی، چ دهم، تهران: نی.
- دیویس، دیک (۱۳۹۶). حماسه و نافرمانی (بررسی شاهنامه‌ی فردوسی)، ترجمه‌ی سهراب طاووسی، تهران: ققنوس.
- راشدمحصل، محمدتقی (۱۳۸۸). «پایان کار رستم در شاهنامه»، پاژ (ویژه‌نامه‌ی فردوسی)، سال دوم، شماره‌ی سوم و چهارم، صص ۷۹-۹۸.
- رحیمی، مصطفی (۱۳۹۱). سیاوش بر آتش (تحلیلی از داستان‌های فریدون، کاووس، سیاوش، کی - خسرو)، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- روایت پهلوی (۱۳۹۰). آوانویسی، برگردان فارسی، یادداشت‌ها و واژه‌نامه از مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رینگرن، هلمر (۱۳۸۸). تقدیرباوری در منظومه‌های حماسی فارسی (شاهنامه و ویس و رامین)، ترجمه‌ی ابوالفضل خطیبی، تهران: هرمس.

زهر، رابرت چارلز (۱۳۸۷). طلوع و غروب زردشتی‌گری، ترجمه‌ی تیمور قادری، چ دوم، تهران: امیرکبیر.

سرکاراتی، بهمن (۱۳۹۳). سایه‌های شکارشده (گزیده‌ی مقالات فارسی)، چ سوم، تهران: طهوری.

سلطانی، محمدعلی (۱۳۹۴). حماسه‌ی ملی ایران در اعتقاد علویان یارسان، تهران: اطلاعات.

شمیسا، سیروس (۱۳۹۶). شاه‌نامه‌ها، تهران: هرمس.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۲۰۰۳). الملل و النحل، قدم له و علق حواشیه صلاح‌الدین الهواری، بیروت: الهلال.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۴). حماسه سرایی در ایران، چ هفتم، تهران: امیرکبیر.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۹۰). تاریخ‌الرسل و الملوک، برگردان ابوالقاسم پاینده، چ نهم، تهران: اساطیر.

طومار نقالی شاهنامه (۱۳۹۱). مقدمه، ویرایش و توضیحات سجّاد آیدنلو، تهران: به‌نگار.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). شاهنامه، تصحیح جلال خالقی‌مطلق و همکاران (جلد ششم محمود

امیدسالار و جلد هفتم ابوالفضل خطیبی)، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.

فرنبرگ دادگی (۱۳۸۰). بندش، گزارش مهرداد بهار، چ دوم، تهران: توس.

کالج، مالکوم (۱۳۸۸). اشکانیان (پارتیان)، ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، تهران: هیرمند.

کریستن‌سن، آرتور امانوئل (۱۳۸۵). ایران در زمان ساسانیان، ترجمه‌ی رشید یاسمی، چ پنجم، تهران: صدای معاصر.

کریستن‌سن، آرتور امانوئل (۱۳۸۷). کیانیان، ترجمه‌ی ذبیح‌الله صفا، چ هفتم، تهران: علمی و فرهنگی.

کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۴). نامه‌ی باستان (ویرایش و گزارش شاهنامه‌ی فردوسی از پادشاهی لهراسپ تا پادشاهی دارای داراب)، تهران: سمت.

کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۸). از گونه‌ای دیگر، چ سوم، تهران: مرکز.

کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۹۰). سخنی از سیمرخ (گفت‌وگو با دکتر میرجلال‌الدین کزازی پیرامون

شاهنامه‌ی فردوسی)، به کوشش سامان ح اصفهانی، تهران: شوراآفرین.

کویاجی، جهانگیر کوورجی (۱۳۸۸). بنیادهای اسطوره و حماسه‌ی ایران، گزارش و ویرایش جلیل

دوستخواه، چ سوم، تهران: آگاه.

گردیزی، ابوسعید عبدالحی (۱۳۸۴). زین‌الاجبار، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

مجمّل‌التواریخ و القصص (۱۳۸۳). تصحیح محمدتقی بهار، تهران: دنیای کتاب.

مختاری، محمد (۱۳۷۹ الف). حماسه در رمز و راز ملی، چ دوم، تهران: توس.

مختاری، محمد (۱۳۷۹ ب). اسطوره‌ی زال (تبلور تضاد و وحدت در حماسه‌ی ملی)، چ دوم،

تهران: توس.

مستوفی، حمدالله بن ابی‌بکر (۱۳۸۷). تاریخ‌گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.

- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۸۷). مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، چ هشتم، تهران: علمی و فرهنگی.
- مزدایور، کنایون (۱۳۷۸). داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گل‌شاه و متن‌های دیگر (بررسی دست‌نویس م. او ۲۹)، آوانویسی و برگردان از متن پهلوی، تهران: آگاه.
- نولدکه، تئودو. (۱۳۸۴). حماسه‌ی ملی ایران، برگردان بزرگ علوی، با مقدمه‌ی سعید نفیسی، چ ششم، تهران: نگاه.
- ملطیوی، محمد بن غازی (۱۳۸۳). روضه‌العقول، به تصحیح و تحشیه‌ی محمد روشن و ابوالقاسم جلیل‌پور، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۸۳). دین‌های ایران باستان، ترجمه‌ی سیف‌الدین نجم‌آبادی، کرمان: دانشگاه شهید باهنر.
- نیولی، گرادو (۱۳۸۷). آرمان ایران (جستاری در خاستگاه نام ایران)، ترجمه‌ی سید منصور سیدسجادی، تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی و هنری پیشین‌پژوه.
- وارنر، رکس (۱۳۸۹). دانش‌نامه‌ی اساطیر جهان، برگردان ابوالقاسم اسماعیل‌پور، چ چهارم، تهران: اسطوره.
- وراوینی، سعدالدین (۱۳۸۹). مرزبان‌نامه، به کوشش خلیل خطیب‌رهبر، چ پانزدهم، تهران: صفی‌علی‌شاه.
- یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب (۱۳۸۷). تاریخ یعقوبی، ترجمه‌ی محمدابراهیم آیتی، چ دهم، تهران: علمی و فرهنگی.

Bartholomae, C. (1961). *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin.

Cumont, F. (1960). *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York: Dover.

Iranian Bundahišn (1978). *Rivāyat-ī Ēmēt-ī Ašavahištān*, Part 1, ed K.M.Jamasp Asa, Y.Mahyar Nawabi, M.Tavousi, Shiraz: Pahlavi University.

Saddar Bundelesh (1909). ed Ervad Bamnji Nasarvanji Dhabahr, M. A., Bombay.

The Complete Text of the Pahlavi Dinkard (1911). Madan. D. M (ed), Bombay.