

چرا رستم ازسوی مادر ضحاک نژاد است؟

حمیدرضا اردستانی رستمی*

چکیده

نگارنده در این جستار می‌کوشد تا پاسخی درخور 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 ازسوی مادر به کسی نسبت داده‌اند که کنشی هم‌سان گرشاسپ دارد و او کسی نیست جز اژی‌دهاک که مطابق با/وستا 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 ازسوی 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 علاقه توده عوام به ضحاک در منابع دیگر باشد؛ ۴. ضحاک و رستم نخستین شورندگان بر پدر - پادشاه‌اند و این نیز می‌تواند سبب پیوند رستم با ضحاک باشد.

کلیدواژه‌ها: رستم، ضحاک، آذر، گرشاسپ، زروان، پادشاه‌پدر.

۱. مقدمه

نسبت نژاد رستم ازسوی مادر به ضحاک یکی از نکته‌هایی است که خواننده شاهنامه را به شگفتی وامی‌دارد؛ اگرچه در منابع دیگر چون اخبارالطوال ازسوی 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: ۱۳۹۶/۰۲/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۳/۱۷

شاهنامه 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 مادر 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 پنجم پدر ز شاهان گیتی برآورده سر

(همان: ج ۵، ۳۴۷)

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

رستم پیل تن 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 قوه 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 همه پهلوانان رگه‌ای اهریمنی درون خود دارند. او معتقد است در نظام چندخدایی، کشمکش در میان خدایان باعث می‌شده است که آنان در مشیت یک‌دیگر کارشکنی کنند.

و در نتیجه آدمیانی که تحت حمایت دسته‌ای بودند، از جانب دسته دیگر مورد سخط قرار گیرند؛ بنابراین، پهلوان که به ایزدی منسوب بوده، چه بسا 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 (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۶: ۸۲).

از این سخنان که بگذریم، سخنانی که در آن به‌گونه‌ای به دو چهره نیک و بد پهلوان (رستم) اشاره شده است، هم‌چنان این پرسش به‌جا می‌ماند که به‌راستی چرا بزرگ‌ترین پهلوان شاهنامه از سوی مادر نَسَب به اژدهایی منفور چون ضحاک باید برساند و بدان ببالد؟ پیش‌ازین، برخی پژوهندگان کوشیده‌اند به این پرسش پاسخ دهند. در این‌باره، کزازی معتقد است:

می‌تواند بود که به‌هرروی نازش رستم بر نژاد مادری‌اش از آن‌جا باشد که در تبارنامه‌های کهن، نژاد دهاک به سیامک می‌رسد (بیرونی، ۱۳۸۹: ۱۴۶؛ طبری، ۱۳۹۰: ج ۱، ۱۳۶ به‌نقل از کزازی، ۱۳۸۴: ج ۶، ۷۱۶).

کزازی 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 (مجموعه‌التواریخ و القصاص، ۱۳۸۳: ۲۶ به‌نقل از کزازی، ۱۳۸۴: ج ۶، ۷۱۶).

و پس از یادکرد این سخن نویسنده‌ی مجهول می‌افزاید:

هماهنگ و هم‌آواز با نویسنده‌ی ناشناخته 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 (کزازی، ۱۳۸۴: ج ۶، ۷۱۶).

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 نیز 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 پیش‌گفته یافت. او بر این باور است که روایت‌های در پیوند با سکاها و خاندان‌های سیستان به سود فرمان‌روایان ساسانی نبوده است، اما اشاعه آن چنان گسترده بوده که موبدان و دیوانیان ساسانی نمی‌توانستند آن را از حماسه ملی بزدایند؛ از همین روی، روایت مربوط به سکاها و سیستانیان را در دل داستان‌های حماسی کیانی ترکیب کردند که بیش‌تر مورد توجه ساسانیان بوده است (مختاری، ۱۳۷۹ الف: ۵۷-۵۸). این سخن مختاری بدین معنا می‌تواند باشد، از آن‌جا که موبدان نمی‌توانستند اخبار مربوط به رستم را از خدای‌نامه به دلیل پرآوازه‌بودنش

حذف کنند، چاره را در آن دیدند آنچه را متناسب با اندیشه آنان و خواست حکومت گران ساسانی نیست به تحریف کشانند؛ به عبارت دقیق تر، رستم از آن روی که شیوه پارت‌ها را در فرمان‌روایی داشت^۱ و ساسانیان این گونه نگاه را نمی‌پسندیدند، روایت‌های مربوط به رستم را از سر ناچاری در *خدای‌نامه* آوردند، اما او را ازسوی 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 سرکرده همان کوچندگان از خراسان بزرگ به بخش‌های نیم‌روزین در زمان جمشید می‌داند که با اسبانی بی‌شمار به این منطقه پانهادند که از همین روی او را بیوراسب، دارنده ده‌هزار اسب گفته‌اند. بنابراین، بیوراسب نام خاص او نبوده و صفت آن سرکرده است؛ درحالی‌که ضحاک از تازندگان عرب بود که به درون فلات ایران یورش آورد. از دید این پژوهنده، میان این پژوهنده، میان این چهره بابلی عرب‌نژاد و بیوراسب هیچ پیوندی نیست؛ به‌ویژه آن‌که اسب در جامعه 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 تخمه ضحاک را به سیامک و مادرش را با هشت پشت به پسر اهریمن رسانده‌اند (خلدانی، ۱۳۹۶: ۹۱-۹۵).

۲. بحث و بررسی

نگارنده در جستار پیش رو می‌کوشد تا پاسخی به پرسش پیش‌نوشته بیابد؛ از این روی 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 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 (فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۴۲؛ Iranian Bundahišn, 1978: 220). گرشاسپ در شاهنامه نیای رستم است: «رستم پسر زال، پسر سام، پسر نریمان از خانواده گرشاسپ است» (اسلامی ندوشن، 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

(اسدی توسی، ۱۳۸۹: ۷۰)

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

آن‌گونه‌که از متن‌های زردشتی برمی‌آید، گرامی‌داشت آتش بر همه واجب و آن بسیار ارجمند است (Saddar Bundehesh, 1909: 86؛ روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۲۶۰). مطابق با اوستا، مردمان به میانجی‌کنش آذر به اورمزد نزدیک می‌شوند و آذر مایه خوشی اورمزد است (دوستخواه، ۱۳۷۹: ج ۱، ۲۰۱) و اگر گرشاسپ با همه پهلوانی‌هایش که سبب به‌جاماندن مردم و آفرینش است، به دوزخ برمی‌آید، از همین گستاخی و بی‌حرمتی به آتش تقدیس‌شده اورمزد برخاسته است.

در اوستا می‌خوانیم که گرشاسپ زبردست گیسور گرزبُردار،

که آژدهای شاخ‌دار را بگشت؛ آن اسب‌آویار مرد‌آویار را، آن زهرآلود زردرنگ را که زهر زردگونش به بلندای نیزه‌ای روان بود. هنگام نیم‌روز، گرشاسپ در آوندی آهنین بر پشت آن آژدها خوراک می‌یخت. 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 به گستردگی بازگفته شده است. در یکی از این متن‌ها در گفت‌وگویی با حضور اورمزد، امشاسپندان (Amaša.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 روان گرشاسپ اشاره می‌کند. پس از آن اورمزد روان گرشاسپ را فرامی‌خواند؛ روانی که در اندوه‌بارترین شکل ممکن تصویر می‌شود. زردشت از اورمزد می‌پرسد که گرشاسپ چه کرده ناپسند داشته است که این چنین در پادافره است؟ اورمزد در پاسخ می‌گوید که او امشاسپند اردیبهشت (بهار، ۱۳۸۹: ۷۷) را آزرده است. گرشاسپ روان زردشت را می‌بیند و پس از نماز بردن 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 روان گرشاسپ! از این جای دور شو که به پیش امشاسپندان مباش؛ چه که تو آتش را رنج رساندی؛ چنان‌که اورمزد و امشاسپندان را بدی رسید (مزدایور، ۱۳۷۸: ۱۴۱).

پس از این گرشاسپ همه پهلوانی‌های خود را در کشتن ازدهایان و دیوان و پتیارگان برمی‌شمرد و برای اورمزد یادآور می‌شود که اگر کرده‌های پهلوانانه او نبود، مردمان و گیتی هیچ‌گاه به جای نمی‌ماندند. در برابر این سخنان گرشاسپ، هر بار اورمزد به آزرده‌اند و گناهی که او انجام داده است اشاره می‌کند. 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 شیوه خویش این بود که هیزم بسیار انباشته می‌کرد و برای خورش پختن، بر آن زمان گفتی که ای آتش روشن شو. همان‌گاه (فوراً) پس مرا آتش روشن شود، سرانجام به کامه و آرزوی خویش برو؛ یعنی به جایگاه خویش و بهشت می‌رسید. هم در آن روز که ازدهای شاخ‌دار را بزند و بکُشت، آن زمان چون یکدم دیر بشد که هیزم تر بود، از آن پُرخشم شد و گرز سخت‌زخم و گران‌زخمه را با نیرومندی بزند؛ چنان‌که آتش را بیفکشد. ای زردشت! به همان آیین که پاداش دیگر مرا نبود؛ پس چرا اکنون جایگاه 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 می‌خواهد که او را نزد اورمزد و امشاسپند اردیبهشت شفاعت کند و چنین می‌شود و او در بهشت آرام می‌گیرد. در پایان متن، اورمزد به زردشت در اهمیت و حرمت آتش می‌گوید:

هر چند روان گرشاسپ اندر گیتی، همه کار برای پایداری آفرینش بکرد، ایدر روان ایشان به واسطه ناخرسندی اردیبهشت، بنگر که پادافره به چگونگی بگزارد و تحمل کند؛ پس کس دیگر را چه ببايد بوختن و رستگاری یافتن؟! به همه 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 Bundeesh, 1909: 86-91).

آنچه از بی حرمتی به آتش درباره گرشاسپ دیدیم، در مورد اژی دهاکه نیز می بینیم. در *اوستا* می خوانیم: سپندمینو (-Spənta.Mainyu) و مینوی ناپاک (-Angra.Mainyu) هر یک برای یافتن فرّه ناگرفتنی کوشیدند و پیک های خود را فرستادند. سپندمینو اردیبهشت و آذر را فرستاد و مینوی ناپاک اکه منه (-Aka.manah) و خشم و اژی دهاکه را. آذر، پسر اهورامزدا، فرّه ناگرفتنی را یافت؛ اما اژی دهاکه که در پی او می شتافت، فریاد برآورد که اگر آذر فرّه را به دست آورد، بر او خواهد تاخت و نخواهد گذاشت که فرّه بدرخشد. آذر دچار تردید شد و اژی دهاکه فرّه 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 فرّه به دریای فراخ کرد رفت (دوستخواه، ۱۳۷۹: ج ۱، ۴۹۲-۴۹۳).

چنان که گذشت، می توان دریافت که اگر گرشاسپ همانند اژی دهاکه در متن های 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 متن های دوره اسلامی نیز این دو به هم بسیار نزدیک شوند؛ چنان که در *گرشاسپ نامه* اسدی توسی، گرشاسپ پهلوان بی مشابه دربار ضحاک است که بخشی بسیار از پهلوانی های او برای استواری فرمانروایی ضحاک انجام می شود (خطیبی، ۱۳۹۰: ۴۱۸-۴۱۹) و در متن های دیگر نیز او سرداری است در خدمت ضحاک (مجموعه *التواریخ و القصص*، ۱۳۸۳: ۴۰؛ *طومار تقالی شاهنامه*، ۱۳۹۱: ۲۱۸، ۱۷۹، ۱۸۲).

به یاد آریم که یوزف مارکوآرت (Joseph Marquart) درباره پیشینه تاریخی و افسانه ای رستم بر این باور است که صورت پهلوی نام رستم Rōdastaxm که Rōtastaxm نوشته می شود، آوانگاری ای ساده از واژه بازسازی شده raoda.staxma است که لقب گرشاسپ بوده است؛ چنان که لقب دیگر او -naire.manah نیز سپس تر به ریخت نریمان، پدر بزرگ رستم، درآمده است.^۳ از این پیوند گذشته، گرشاسپ و رستم نه تنها در کردارهای پهلوانی، که از دیدگاه دینی نیز همسان اند.

مطابق بند دهم فرگرد اول و نبداد، گرشاسب به علت 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 هم‌سان گرشاسب (که رستم را از نژاد او می‌دانند و او را صورت دگرگون‌شده گرشاسب و داستان‌های در پیوند با رستم را بازگویی نوپرداخته اسطوره کهن گرشاسب می‌پندارند) و اژی‌دهاکه (ضحاک) در آزار آتش و خدمت‌گزاری گرشاسب به ضحاک در متن‌های دوره اسلامی، این نکته را نمایان می‌کند که موبدان عهد ساسانی که کردار رستم را موافق با نگاه سیاسی ساسانیان نمی‌دیدند؛ رستمی که «برای نهاد سیاسی جامعه ایرانی و راه و رسم و آیین آن بیگانه است» (مختاری، ۱۳۷۹: ب: ۱۰۴) او را ازسوی نیای پدری به خاستگاهی گناه‌کار چون گرشاسب نسبت دادند و ازسوی 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 ازسوی گرشاسب در متن‌های پهلوی زردشتی ممکن است، خلاف آن‌چه پیش‌تر گفتیم، الگوبرداری از داستان اژی‌دهاکه در زامیادیشْت باشد که پیش‌ازین آمد. این نکته را نیز 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 (اسدی توسی، 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 نبیره جمشید (مجمَل‌التواریخ و التخصّص، ۱۳۸۳: ۸۹) یا در متن دیگر خود ضحاک درباره گرشاسب می‌گوید: «گواهی دهم من که از تخم او است» (اسدی توسی، ۱۳۸۹: ۷۱؛ *طومار تقالی شاهنامه*، ۱۳۹۱: ۱۷۵-۱۷۶، ۲۱۴). ازسوی دیگر، باز مطابق با متن‌های دوره اسلامی، گویا جمشید با ضحاک پیوند و خویشی دارد. در *فارس‌نامه*، *تاریخ گزیده*، و *زین‌الخبار ضحاک خواهرزاده 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 در *شاهنامه* در چهره نیای مادری رستم، ضحاک، آشکار می‌شود.

۲.۲ چهره زروانی رستم در شاهنامه

کیش و اسطوره‌های کهن زروانی از تأثیرگذارترین اندیشه‌ها بر فضای شاهنامه است و پیش‌ازین 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 ۹۹۹ 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 هر یک پیش‌از 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 پیش‌از 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).

بنابر این اسطوره این هستی‌شر است که به خیر معنا می‌دهد؛ به عبارت دقیق‌تر، خیر (اورمزد) در وجود زروان شکل نمی‌گیرد تا آن‌زمان که شر (اهریمن) در ژهدان 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 فرزندان (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 (فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۰: ۳۵؛ Iranian Bundahišn, 1978). این بدان معناست که شر لازمه هستی 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 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 خواهد که حماسه شکل گیرد، خود به خود کشمکش یا به تعبیری «ستیز ناسازها» نیز آشکار می‌شود (کزازی، ۱۳۸۸: ۱۸؛ کزازی، ۱۳۹۰: ۹۶؛ دیویس، ۱۳۹۶: ۱۵۹). همان‌گونه که جهان زروان با قطب شر جهت می‌گیرد، گویا برای هستی یافتن حماسه ایرانی نیز وجود شر بایسته است. زال اگرچه از قطب نیکی است، به وجود شر نیاز 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 پاگذارد. 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 بُن 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	بیایند بیند 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	بیند در جنگ و راه گزند
بدو باشد ایرانیان را امید	از او پهلوان را خرام و نُوید
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 ۱، ۲۰۹-۲۱۰)

پس از این سام و منوچهر به ازدواج زال و مهرباب رضایت می‌دهند. آنان درمی‌یابند که درآمیختگی 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 به جهان مینو متعلق است. در این فضا به پهلوانی نیاز است که به واسطه نزدیکی

به قطب شر (ضحاک) قدرتی بیش از آدیان در وجودش باشد تا مقتدرترین پهلوان جهان شاهنامه شود. می توان گفت نولدکه، آن گونه که پیش از این یاد شد، به درستی تشخیص می دهد که شیطنتها و نیروی خارق العاده رستم به قطب شر وجود او (نیای مادری اش، ضحاک) وابسته است.

پژوهندهای دیگر نیز سخن نولدکه را تکرار می کند و می گوید که آزمندی، جاه طلبی، دروغ گویی و خشم افسارگسیخته رستم، غرور و تندخویی، و اشتیاق او در خُرده گیری به دیگران همگی بر این نژاد مادری رستم است که البته او از این ضعف های خود بیش تر برای خدمت به ایران استفاده می کند؛ چنان که دروغ گویی رستم به سهراب یا اکوان دیو سبب می شود که رستم زنده بماند و ایران بی دفاع نشود یا جاه طلبی اش سبب می شود که هر جلوه ای از اهریمن را، چه ازدها و دیو و چه لشکر توران، از میان بردارد (دیویس، ۱۳۹۶: ۱۱۱-۱۱۲).

تصور کنید اگر رستم خُلقی همانند ایرج داشت، آیا می توانست بزرگترین پهلوان ایران باشد؟ آن گاه که فریدون می خواهد ایرج را به نزد برادران، سلم و تور، بفرستد او را پند می دهد:

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

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ۱۱۵)

اما ایرج سخنانی عارفانه بر زبان می آورد و در برابر بیشی جوئی برادران چنین سخنانی می گوید: به روزگار بنگر که چگونه چون باد می گذرد؛ پس چرا باید مردم خردمند غمین باشد؟ گذشت روزگار رخ ارغوانی را می پژمرد و دیده روشن را تار می کند. «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 کین کشی باشد؟ پادشاهان هم چون ما بسیار بوده اند و پس از ما نیز خواهند بود. اگر پادشاه به من اجازت دهد، روزگار را به بدی نگذرانم. من نیازمند تاج و تخت نیستم؛ بنابراین، به پیش دو برادر بی سپاه و دوان می روم. 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 همه بزرگی از گیتی بیرون شد و تاج و تختش را به جای گذاشت؟ من و شما نیز همین سرنوشت را داریم. با این سخنان «دل کینه ورشان به دین آورم» (همان: ج ۱، ۱۱۵-۱۱۶). اکنون سخن این است که آیا با این دید به سیاست و قدرت می توان کارها را به سامان رساند؟ به گفته فریدون، برادران ایرج رزم می جویند و او سور (همان: ج ۱، ۱۱۶). همین

دیدگاه به قدرت و سیاست است که سبب می‌شود برادران خون‌خوار ایرج او را با همه 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 نشان‌دهنده 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 آژمندان و بدکرداران بخشد» (ثاقب‌فر، ۱۳۸۷: ۱۷۴). آنان که ستم را بر خود می‌پذیرند (ستمی که چه بسا ستم به دیگران نیز باشد)، اما حاضر نیستند به هیچ‌روی به کسی آسیبی برسانند، گویا در این جهان محکوم به شکست‌اند. پهلوان — شاه‌زاده‌ای چون سیاوش می‌تواند با رعایت همه‌جانبه 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، بنابر اصل زروانی، صرفاً می‌توانسته است از اتصال او به اصلی شر امکان‌پذیر باشد؛ از همین‌روی، نیای مادری رستم در شاهنامه ضحاک می‌شود.

۳.۲ نسبت دادن 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 چهره مثبت او در منابع دیگر (منابعی که دیدگاه عوام را به ضحاک بازگفته‌اند) به این منجر 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

[۱] و این کشور را بپایید از شهرهای مازندران (The Compleat Text of the Pahlavi Dinkard, 1911: vol 2, 813).

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

و این اژدهاک می‌خواست تا همه 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 به زبان می‌آورد و به نیک‌منشان اجازه می‌داد هر وقت بخواهند، چه روز و چه شب، پیش او بروند (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۳۹).

در برخی از متن‌های دوره اسلامی نیز به مُدارای ضحاک با مردم و دادگری او اشاره شده است. در *الکامل* می‌خوانیم که پس از تظلم‌خواهی و گله‌کاوه 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 کُشته 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 (ابن‌اثیر، 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 خاک تظلم 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 خانه 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 در گذشته 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). نویسنده *فاکّه الخلفا* و *مفاکّه الطرفا* نیز در آغاز بازگفت داستان پیش گفته ضحاک، به این نکته اشاره می‌کند که او در سیرت بهترین مردم و اندرونش باصفا ترین مردمان و فضل او فوق فضل مردم دیگر است و آوازه دادگری او در همه آفاق پیچیده است: «ان الضحاک کان من أحسن الناس سیره وأصفاهم سریره قد فاق الناس فضلا وبلغ ذکره الآفاق عدلا...» (ابن عرب‌شاه، ۲۰۰۱: ۱۱).

نشانه‌های محبوبیت ضحاک را در روایت‌های مردمی نیز می‌توان دید. در روایتی مردمی، پس از آن که کاوه بر ضحاک چیره می‌شود،

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

پژوهنده‌ای نیز صفت «با رای داد» برای ضحاک را در بیتی از *غازان‌نامه منظوم نوری* اژدری، اشاره‌ای به خشنودی عوام از ضحاک دانسته است (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۱۴). از آن چه در منابع مختلف درباره ضحاک بیان شد، تصویر نیک عوام از او برمی‌آید که به هیچ‌روی در *شاهنامه* انعکاس نیافته است. فقط می‌توان نسبت دادن نژاد مادری رستم به ضحاک را در *شاهنامه* اشاره به چهره مثبت ضحاک در منابع دیگر یاد شده دانست؛ به سخنی دیگر، خلاف آنچه در پیش‌تر (بخش نخست جستار)، نسبت رستم به ضحاک را دستاورد دشمنی موبدان دانستیم، با در نظر داشتن آنچه از مطلوبی ضحاک نزد عوام دیدیم، می‌توان بر آن شد که این نسبت از دوستی توده عوام با رستم، که دوست‌دار ضحاک بوده‌اند، برخاسته است؛ یعنی مردم عادی رستم را به ضحاک 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 پادشاه پدر

به‌باور دیک دیویس در همه *شاهنامه* داستان‌هایی است که درون‌مایه 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 کشیدن ستم پادشاه بر مردم و زوال رابطه میان شاه و زیردست است (همان: ۱۶۸).

باتوجه بدین سخن می‌توان بر آن شد که کشتن مرداس به دست ضحاک (کشتن پدر به دست پسر) می‌تواند خلاف الگویی باشد که دیویس ارائه داده است. شوریدن ضحاک علیه مرداس، افزون بر شورش پسر بر پدر، قیام زیردست بر پادشاه است.

همین ویژگی را در کردار رستم نیز می‌بینیم. رستم نخستین کسی از خاندان نریمان است که به گونه‌ای آشکار کاووس شاه را خوار می‌دارد. پس از آن که سهراب به ایران می‌تازد، گیو در پی رستم می‌رود تا او را به آمدن مردی ترک‌باخبر سازد؛ پهلوانی که هیچ‌کس تاب نیروی او را ندارد. رستم و گیو پس از سه روز دست‌بردن به می، به سوی پایتخت راهی می‌شوند که این مسئله سبب خشم کاووس می‌شود. رستم در برابر خشم کاووس که از طوس درخواست به‌دازدن 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 ۲، ۱۴۶). رستم سوار بر اسبش می‌شود و می‌گوید: «به ایران نینداز این پس مرا» (همان: ج ۲، ۱۴۷). 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 سخن‌گفتن 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 ۲، ۱۵۰)

از سنجش ضحاک و رستم به یک نقطه‌همانند در رفتارشان می‌رسیم و آن این‌که ضحاک نخست کسی است که در شاهنامه به پدرکشی دست می‌یازد و رستم نیز نخستین شخص 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 یک سو نژاد رستم را به ضحاک می‌رساند.

۳. نتیجه گیری

در جستاری که گذشت، کوششی برای پاسخ دادن به این پرسش شد که چگونه در شاهنامه، پهلوانی بی مانند چون رستم ازسوی مادر نژاد به ضحاک می رساند؟ چهار توجیه برای این موضوع پیشنهاد شد:

۱. از آن جاکه رستم سکایی پارتی برای موبدان زردشتی عهد ساسانی (که عقاید و سیاست های متفاوت از اشکانیان داشتند) عنصری مطلوب شمرده نمی شده است و در عین حال روایت های مربوط بدو آن قدر گسترده است که قادر به حذف آن در *خدای نامه* نبودند، او را به دو گناه کار نسبت دادند: یک سوی گرشاسپ که به واسطه آزار آذر دوزخی شده و دیگر سوی ضحاک که او نیز با آذر ستیزه کرده است. به احتمال موبدان زردشتی ماجرای آزار آتش ازسوی دو نیای رستم را از روی هم ساخته اند. توجه داشته باشیم افسردن آتش در متن های پهلوی پررنگ شده و شاید موبدان این گناه را با الگو قرار دادن ماجرای ضحاک در *اوستا* پررنگ کرده اند و بدین سان هر دو نیای رستم را که دوست نمی داشتند عنصری ضد دین شناسانده اند؛

۲. چنان که بسیاری از پژوهندگان *شاهنامه* باز گفته اند، فضای *شاهنامه* مسخر باورهای زروانی است و در این اندیشه، عنصر شر معنادهنده به قطب نیکی است و بی آن جهان زروان جهان نمی شود. ازسوی دیگر در این اندیشه حکومت به قطب پلید، اهریمن، سپرده شده است؛ بنابراین، در فضای زروان گرای *شاهنامه* نیاز به پهلوانی است که یک سره از نیکی بهره مند نباشد، بلکه برای چیرگی بر جهان *شاهنامه* به پهلوانی نیاز است که برای فرمانروایی بر این جهانی که اهریمنی است، از ویژگی های اهریمنی نیز برخوردار باشد؛ از این رو رودابه (از نژاد ضحاک اهریمنی) وارد بازی می شود که به گفته نولدکه، قدرت تحسین برانگیز او از همین نیروی دیوی برخاسته است؛

۳. در منابعی چون *دین کرد نهم، الکامل، مرزبان نامه، نوروزنامه*، و روایت های مردمی می بینیم که ضحاک چهره ای مردمی دارد و عوام او را دوست دارند. این موضوع هیچ بازتابی در *شاهنامه* نداشته است. تنها شاید بتوان پیوند یافتن رستم ازسوی مادر با ضحاک را نشانی از این چهره مطلوب او دانست؛

۴. ضحاک نخست کس در *شاهنامه* است که پدرش را می کشد. به عقیده دیک دیویس، در *شاهنامه* آشکار و نا آشکار شاهد پسرکشی پدرانیم. او پسرکشی را تعبیری دیگر از ستم پادشاهان بر مردمان می داند. خلاف این گفته، می توان الگوی پدرکشی را نیز دید. در

شاهنامه نخستین شورنده بر پدر (پادشاه) ضحاک است و او نخستین کسی است که پادشاه پدر را می‌کشد؛ چنان‌که رستم نیز اول‌فرد از خاندان نریمان است که پس از خشم کاووس، از آن‌جا که برای جنگ با سهراب دیر به بارگاه او می‌رسد، کاووس را با مستی خاک برابر می‌داند و بر او می‌شورد؛ پس ضحاک و رستم در این‌که هر دو نخست‌شورندگان بر پادشاه یا همان پدرند همانندند و شاید این مسئله سبب شده باشد که رستم را از یک سو به ضحاک نسبت داده باشند.

پی‌نوشت‌ها

۱. در نقد سخن نولدکه بنگرید به اسلامی ندوشن، ۱۳۸۶: ۲۲۱.
۲. از ویژگی‌های پارت‌ها در حکومت، تساهل و تسامح و مدارایی است که دربارهٔ دین‌های دیگر دارند و دیگر این‌که متأثر از یونانیان، تمرکز در قدرت را نمی‌پسندیدند و از همین روی شیوهٔ 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 بین رفت و آنان به شدت با این روش مخالفت داشتند. با نگاهی کوتاه به داستان رستم و اسفندیار درمی‌یابیم که رستم سکایی پارتی (کویاجی، ۱۳۸۸: ۱۸۶؛ صفا، ۱۳۸۴: ۵۶۷؛ مختاری، ۱۳۷۹: ب: ۱۰۹) نیز می‌خواهد در برابر اسفندیاری بایستد که از یک سو می‌خواهد حکومت محلی سیستان را از او بگیرد و از دیگر سو، او را به پذیرش دین زردشتی درآورد. فراموش نکنیم که ساسانیان به گشتاسپ و اسفندیار منسوب شده‌اند (بلعمی، ۱۳۸۵: ۶۱۰؛ مسعودی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۲۳۸؛ ابن‌اثیر، ۱۳۴۹: ۵۴) و روش فرمانروایی خود آنان نیز شبیه به حکومت گشتاسپ و اسفندیار بوده است. در این باره بنگرید به اردستانی رستمی، ۱۳۹۰: ۱۷۹-۲۱۴.
۳. در نقد سخن مارکوارت بنگرید به نولدکه، ۱۳۸۴: ۴۲-۴۳؛ صفا، ۱۳۸۴: ۵۶۳-۵۶۴؛ کریستن‌سن، ۱۳۸۷: ۱۹۶-۱۹۷. برای نقد گستردهٔ این دیدگاه بنگرید به سرکاراتی، ۱۳۹۳: ۴۳-۵۰.
۴. پژوهنده‌ای به سنجش رستم و جمشید، به‌ویژه دربارهٔ پایان کار هر دو پرداخته است. در این باره بنگرید به راشد محصل، 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 آب‌اند (زهر، ۱۳۸۷: ۳۸۶؛ زهر، ۱۳۸۴: ۱۱۹؛ جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۳۱۱).

کتاب‌نامه

- آیدنلو، سجاد (۱۳۸۸). «نکته‌هایی از روایات پایان کار ضحاک»، *کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی*، دانشگاه یزد، س ۱۰، ش ۱۸.
- ابن اثیر، الکامل (۱۳۴۹). *انخبار ایران*، ترجمه محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن بلخی (۱۳۸۵). *فارس‌نامه*، تصحیح گای لیسترانج و رینولد نیکلسون، تهران: اساطیر.
- ابن عرب‌شاه، ابومحمد احمدبن محمد (۲۰۰۱). *فاکته‌الخلفا و مفاکته‌الظرفا*، حقه و علق علیه: ایمن عبدالجابر العربیه، قاهره: دارالافتاء العربیه.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۰). «فردوسی و نقد سیاست‌های ساسانی و غزنوی در سایه چرخش شخصیت گشتاسب»، *پژوهش‌نامه فرهنگ و ادب*، دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن، ش ۱۱، س ۷.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۴). *زروان در حماسه ملی ایران*، تهران: شیرازه.
- اسدی توسی، علی‌بن‌احمد (۱۳۸۹). *گرشاسب‌نامه*، به‌اهتمام و تصحیح حبیب یغمایی، چاپ دوم، تهران: دنیای کتاب.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۸۶). *داستان داستان‌ها*، رستم و اسفندیار در شاهنامه، چاپ هشتم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۸۵). *زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه*، چاپ هفتم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- انجوی شیرازی، سیدابولقاسم (۱۳۶۳). *مردم و فردوسی*، تهران: علمی.
- بلعی، ابوعلی محمدبن محمد (۱۳۸۵). *تاریخ بلعی*، تصحیح محمدتقی بهار، به‌کوشش محمد پروین گنابادی، چاپ سوم، تهران: زوار.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۹). *پژوهشی در اساطیر ایران*، ویراسته کتابیون مزدپور، چاپ هشتم، تهران: آگاه.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۹). *آثارالباقیه عن القرون الخلیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، چاپ ششم، تهران: امیرکبیر.
- ثاقب‌فر، مرتضی (۱۳۸۷). *شاهنامه فردوسی و فلسفه تاریخ ایران*، تهران: قطره؛ معین.
- جلالی مقدم، مسعود (۱۳۸۴). *آیین زروانی*، مکتب فلسفی عرفانی زردشتی بر مبنای اصالت زمان، تهران: امیرکبیر.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۵). «نگاهی تازه به زندگی‌نامه فردوسی»، *نامه ایران باستان*، س ۶، ش ۱ و ۲.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۶). *سخن‌های دیرینه*، به‌کوشش علی دهباشی، چاپ دوم، تهران: افکار.
- خیام، عمرین‌ابراهیم (۱۳۸۵). *نوروزنامه*، تصحیح و تحشیه مجتبی مینوی، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- خطیبی، ابوالفضل (۱۳۹۰). «گرشاسب»، *فردوسی و شاهنامه‌سرایی*، به‌مناسبت همایش بین‌المللی هزاره شاهنامه فردوسی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- خلدانی، آصف (۱۳۹۶). *تاریخ و فرهنگ باستانی ایرانیان و شاهنامه فردوسی*، تهران: ففونوس.

- دوستخواه، جلیل (۱۳۷۹). *اوستا، کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی*، چاپ پنجم، تهران: مروارید.
- دیاکونوف، میخائیل میخائیلوویچ (۱۳۸۴). *تاریخ ایران باستان*، ترجمه روحی ارباب، چاپ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی.
- دینوری، ابوحنیفه احمدبن داود (۱۳۹۰). *انخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشرنی.
- دیویس، دیک (۱۳۹۶). *حماسه و نافرمانی، بررسی شاهنامه فردوسی*، ترجمه سهراب طاووسی، تهران: ققنوس.
- راشدمحصل، محمدتقی (۱۳۸۸). «پایان کار رستم در شاهنامه»، *پاژ، ویژه‌نامه فردوسی*، س ۲، ش ۳ و ۴.
- رحیمی، مصطفی (۱۳۹۱). *سیاوش بر آتش، تحلیلی از داستان‌های فریدون، کاووس، سیاوش، و کی‌خسرو*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- روایت پهلوی (۱۳۹۰). *آوانویسی، ترجمه 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*، ترجمه ابوالفضل خطیبی، تهران: هرمس.
- زهر، رابرت چارلز (۱۳۸۷). *طلوع و غروب زردشتی‌گری، ترجمه تیمور قادری*، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- زهر، رابرت چارلز (۱۳۸۴). *زروان یا معمای زردشتی‌گری، ترجمه تیمور قادری*، تهران: امیرکبیر.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۹۳). *سایه‌های شکارشده، گزیده مقالات فارسی*، چاپ سوم، تهران: طهوری.
- سلطانی، محمدعلی (۱۳۹۴). *حماسه ملی ایران در اعتقاد علویان یارسان*، تهران: اطلاعات.
- شمیسا، سیروس (۱۳۹۶). *شاه‌نامه‌ها*، تهران: هرمس.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۲۰۰۳). *الملل و النحل*، قدم له و علق حواشیه صلاح‌الدین الهواری، بیروت: الهلال.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۴). *حماسه‌سرایی در ایران*، چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۹۰). *تاریخ‌الرسول و الملوک*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ نهم، تهران: اساطیر.
- طومار تقالی شاهنامه (۱۳۹۱). *مقدمه، ویرایش، و توضیحات سجاد آیدنلو*، تهران: به‌نگار.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). *شاهنامه*، تصحیح جلال خالقی مطلق و همکاران، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- فرنیغ دادگی (۱۳۸۰). *بندهش، گزارش مهرداد بهار*، چاپ دوم، تهران: توس.
- کالج، مالکوم (۱۳۸۸). *اشکانیان، پارتیان*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: هیرمند.
- کریستن‌سن، آرتور امانوئل (۱۳۸۵). *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، چاپ پنجم، تهران: صدای معاصر.
- کریستن‌سن، آرتور امانوئل (۱۳۸۷). *کیانیان*، ترجمه ذبیح‌الله صفا، چاپ هفتم، تهران: علمی و فرهنگی.

- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۴). *نامه باستان، ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی از پادشاهی لهراسپ تا پادشاهی دارای داراب*، تهران: سمت.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۸). *از گونه‌های دیگر*، چاپ سوم، تهران: مرکز.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۹۰). *سخنی از سیمرخ، گفت‌وگو با دکتر میرجلال‌الدین کزازی پیرامون شاهنامه فردوسی*، به کوشش سامان ح. اصفهانی، تهران: شورآفرین.
- کورجی کویاجی، جهانگیر (۱۳۸۸). *بنیادهای اسطوره و حماسه ایران*، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، چاپ سوم، تهران: آگاه.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی (۱۳۸۴). *زین‌الخبار، به اهتمام رحیم رضازاده ملک*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- مجمالت‌التواریخ و القصص (۱۳۸۳). *تصحیح محمدتقی بهار*، تهران: دنیای کتاب.
- مختاری، محمد (۱۳۷۹ الف). *حماسه در رمز و راز ملی*، چاپ دوم، تهران: توس.
- مختاری، محمد (۱۳۷۹ ب). *اسطوره زال، تبلور تضاد و وحدت در حماسه ملی*، تهران: توس.
- مزدایور، کنایون (۱۳۷۸). *داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گل‌شاه و متن‌های دیگر*، بررسی دست‌نویس م. او/ ۲۹، آوانویسی و ترجمه از متن پهلوی، تهران: آگاه.
- مستوفی، حمدالله بن ابی‌بکر (۱۳۸۷). *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۸۷). *مروج‌الذهب و معادن‌الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ هشتم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ملطوی، محمدبن‌غازی (۱۳۸۳). *روضه‌العقول*، تصحیح و تحشیه محمد روشن و ابوالقاسم جلیل‌پور، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- نجوی شیرازی، سیدابوالقاسم (۱۳۶۳). *فردوسی‌نامه، مردم و قهرمانان شاهنامه*، چاپ دوم، تهران: علمی.
- نولدکه، تئودور (۱۳۸۴). *حماسه ملی ایران*، ترجمه بزرگ علوی، با مقدمه سعید نفیسی، چاپ ششم، تهران: نگاه.
- نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۸۳). *دین‌های ایران باستان*، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، کرمان: دانشگاه شهید باهنر.
- نیولی، گرادو (۱۳۸۷). *آرمان ایران، جستاری در خاستگاه نام ایران*، ترجمه سیدمنصور سیدسجادی، تهران: مؤسسه فرهنگی و هنری پیشین پژوه.
- وارنر، رکس (۱۳۸۹). *دانش‌نامه اساطیر جهان*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، چاپ چهارم، تهران: اسطوره.
- وراوینی، سعدالدین (۱۳۸۹). *مرزبان‌نامه*، به کوشش خلیل خطیب‌رهبر، چاپ پانزدهم، تهران: صفی‌علیشاه.
- یعقوبی، احمدبن ابی‌یعقوب (۱۳۸۷). *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، چاپ دهم، تهران: علمی و فرهنگی.

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

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

Iranian Bundahišn (1978). Rivāyat-i Ēmēt-i 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.