



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

فصلنامه علمی-ادبی کلامی

مجموعه مقالات همایش هزاره شاهنامه

۲۴ و ۲۵ اردیبهشت ۱۳۹۰



به کوشش

محمدجعفر باحقی

مجموعه مقالات
همایش هزاره شاهنامه
۲۴ و ۲۵ اردیبهشت ۱۳۹۰

تبرستان
www.tabarestan.info
پژوهش

محمد جعفر یاحقی

فرهنگستان زبان و ادب فارسی

نشر آثار / تهران ۱۳۹۲

مجموعه مقالات همایش هزاره شاهنامه ۲۴ و ۲۵ اردیبهشت ۱۳۹۰

به کوشش: محمدجعفر یاحقی

ویرایش فنی: آذر کلهر، شیدا قدوسی

صفحات: ۱۰۸۳

ناظر چاپ: حسین میرزاحسینی

چاپ اول: ۱۳۹۲

شماره: ۵۰۰ نسخه

قیمت: ۳۰۰۰۰۰ ریال

نیتوگرافی: آیکان صحافی: فرد

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۱۴۳-۲۶-۲

ISBN: 978-600-6143-26-2

نشانی: تهران، بزرگراه شهید حقانی، بعد از ایستگاه مترو، مجموعه فرهنگستان‌ها، فرهنگستان زبان و ادب فارسی

صندوق پستی: ۱۵۸۷۵-۶۳۹۴

تلفن: ۴۸-۸۸۶۴۲۳۲۹ (۰۲۱)؛ داورنگار: ۸۸۶۴۲۵۰۰ (۰۲۱)

وب‌گاه: www.persianacademy.ir

حق چاپ محفوظ است.

فهرست‌نویسی پیش از انتشار کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

سرشناسه	همایش هزاره شاهنامه (۱۳۹۰: تهران)
عنوان و نام پدیدآور	مجموعه مقالات همایش هزاره شاهنامه به کوشش محمدجعفر یاحقی
مشخصات نشر	تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۹۲
مشخصات ظاهری	۶۰۰ ص.
فروست	فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۰۲
شابک	978-600-6143-26-2
وضعیت فهرست‌نویسی	فیبیا
موضوع	فردوسی، ابوالقاسم، ۳۲۹-۴۱۶ ق. - کتبه‌ها
موضوع	شعر فارسی -- قرن ۴ ق. -- تاریخ و نقد
شناسه افزوده	یاحقی، محمدجعفر، ۱۳۲۶- - گردآورنده
شناسه افزوده	فرهنگستان زبان و ادب فارسی
رده‌بندی کنگره	۱۳۹۰ ۱۲۸۸۴/۲۸۴۹۵:PIR
رده‌بندی دیویی	۸۱۱/۳۱
شماره کتاب‌شناسی ملی	۲۱۵۶۵۹۳

فهرست

۱	محمدجعفر یاحقی	مقدمه
۷	غلامعلی حنّادعل	راز ماندگاری شاهنامه
۱۷	سجاد آیدنلو	ابیات الحاقی مشهور به نام فردوسی
۳۵	ابوالقاسم اسماعیل پور	رستم و ایندرا
۴۷	آرش اکبری مفاخر	روایت گورانی مرگ درخت شاه جمشید
۶۱	صابر امامی	داستان سیاوش و الگوی سفر قهرمان
۸۵	محمود امیدسالار	از دست تا چنگ: بوطیقای لمس در شاهنامه
۱۰۱	مهری باقری	شارسان سورسان = شهرستان آسورستان در شاهنامه
۱۰۹	محمد جعفری (فتواتی)	مقایسه افسانه تیت پادشاه در شاهنامه با روایت‌های دیگر
۱۳۱	عالمجان حبیبزاده فاسمی	نام جانوران در شاهنامه فردوسی
۱۳۷	حسن حبیبی	شاهنامه تهماسبی و هفت‌خوان آن
۱۶۹	خدایی شریفزاده	بنیاد حماسی شاهنامه ابوالقاسم فردوسی
۱۸۳	ابوالفضل خطیبی	آیا فریدون به یزدان ناسپاس شد؟
۲۰۱	جلیل دوستخواه	زمان و زندگی فردوسی و پیوندهای او با هم‌روزگاران

۲۱۷	محمد رضا راشد محصل	ریشه‌یابی آرز در دین‌های ایرانی و جلوه‌های آن در شاهنامه
۲۳۱	منصور رستگار فسایی	بزرگمهر در شاهنامه
۲۸۹	حسن رضائی ناغبیدی	«سپهر»ی دیگر در شاهنامه
۲۹۷	علی زواقی	شاهنامه فردوسی، دست‌نویس فنورانس
۳۴۵	مهدی سیدی فرخند	نگاهی نو به روابط فردوسی و سلطان محمود
۳۶۹	علی اشرف صادقی	درباره تلفظ بعضی کلمات شاهنامه
۳۷۹	محمد یونس طغیان ساکابی	شاهنامه‌خوانی در افغانستان
۳۸۷	فرزین غفوری	ارزش شاهنامه در گزارش سرگذشت انوشزاد
۴۱۹	فرزاد قائمی	از گوسان‌ها تا بلبل‌ها؛ نقش سرایندگان و راویان در روند شاهنامه‌سرایی در ایران
۴۴۱	مسعود قاسمی	تصحیح و توضیح چند بیت در شاهنامه
۴۵۳	جمشید گیونانویلی	«شاهنامه» فردوسی در گرجستان
۴۵۹	مهدی مشکوة‌الدینی	بررسی مفاهیم شناختی پیدایش گینی، موجودات، مردم، در شاهنامه
۴۷۵	احمد مهدوی دامغانی	مذهب فردوسی
۵۱۵	اکبر نحوی	کاکوی یا کوش پیل‌دندان
۵۲۳	محمدجعفر باحقی - مرضیه خاکی	مقاله‌سناسی توصیفی شاهنامه

به نام خداوند جان و خرد

مقدمه

شاهنامه فردوسی با فرهنگستان زبان و ادب فارسی رابطه‌ای ماهوی دارد. شاهنامه زنده‌کننده و موجب اقتدار زبان فارسی است و فرهنگستان عهده‌دار برناهمه‌ریزی کلان و فراهم‌آورنده‌ی زمینه‌ی سلامت و استحکام زبان فارسی در روزگار ماست، بدین‌قرار، همان رسالتی را که فردوسی از جهتی در برابر زبان فارسی احساس می‌کرد، امروز از جهتی دیگر فرهنگستان زبان و ادب فارسی برعهده گرفته است.

هزار سالگی شاهنامه که آوازه آن از مرزهای کشور ایران و قلمرو زبان فارسی فراتر رفت و با اعلام یونسکو جهانی شد، بسیاری از مراکز علمی و دانشگاهی داخل و خارج از ایران را بر آن داشت تا از طریق برگزاری گردهمایی‌ها و همایش‌های ملی و بین‌المللی، چاپ و نشر کتاب‌ها، تحریر و انتشار مقالات، برپایی نمایشگاه و اجرای برنامه‌های فرهنگی و هنری در حد توانایی خود، در قبال فردوسی و شاهنامه ادای وظیفه کنند.

فرهنگستان زبان و ادب فارسی اعلام یونسکو را مغتنم شمرد و تصمیم گرفت، با دعوت از استادان و متخصصان شاهنامه‌پژوه، همایش علمی و شایسته حکیم ابوالقاسم فردوسی و اثر جاودانه او را با عنوان «همایش هزاره شاهنامه» برگزار کند. بدین منظور، شورای علمی همایش متشکل از رئیس محترم فرهنگستان جناب آقای دکتر غلامعلی حدادعادل و آقایان دکتر فتح‌الله مجتبائی، دکتر علی‌اشرف صادقی، دکتر علی‌رواقی، دکتر نصرالله پورجوادی، اعضای پیوسته فرهنگستان؛ دکتر محمد دبیرمقدم، عضو پیوسته و معاون علمی و پژوهشی فرهنگستان؛ دکتر محمدرضا نصیری، عضو وابسته و دبیر فرهنگستان، آقای ابوالفضل خطیبی، عضو هیئت علمی فرهنگستان؛ و نگارنده، در

سمت عضو پیوسته فرهنگستان و دبیر علمی همایش تشکیل شد. هم‌زمان، دبیرخانه همایش با شرکت آقایان نصرالله کامیاب، رئیس روابط بین‌الملل، حسن قریبی، رئیس روابط عمومی فرهنگستان؛ سرکار خانم شیرین عاصمی، رئیس دبیرخانه شورای فرهنگستان، فعالیت خود را آغاز کرد. جلسات شورای علمی و اجرایی همایش، از حدود یک‌سال پیش از برگزاری همایش، به‌طور منظم و غالباً هر دو هفته یک‌بار تشکیل گردید. شورا، در نخستین جلسات خود، تصمیم گرفت که همایش، در سطح بین‌المللی و با دعوت از صاحب‌نظران مراکز علمی و دانشگاهی داخلی و خارج کشور، در روزهای ۲۴ و ۲۵ اردیبهشت ماه ۱۳۹۰ برگزار شود. در جلسات بعدی شورای علمی، علاوه بر پیش‌بینی چاپ مقاله‌هایی که در همایش ارائه می‌شوند، تدوین سه کتاب دیگر نیز به این مناسبت در نظر گرفته شد:

۱. گروه پژوهش‌های زبانی و ادبی فرهنگستان پذیرفت که کلیه مدخل‌های مربوط به شاهنامه و حماسه‌های ملی ایران در *دانشنامه زبان و ادب فارسی* را در یک مجلد مدون و برای چاپ آماده سازد، به این منظور، بی‌درنگ، مقاله‌های مربوط به مدخل‌هایی که تا آن روز نوشته نشده بود، سفارش داده شد و با سرعت و دقتی سزاوار سپاس آماده گردید و کلیه مواد در ۱۲۰۲ صفحه، با عنوان فردوسی و *شاهنامه‌سرایی*، زیر نظر استاد اسماعیل سعادت، عضو پیوسته فرهنگستان و مدیر گروه، مقارن برگزاری همایش منتشر گردید.
۲. مقرر شد کلیه مقالات و نقدها و یادداشت‌های مربوط به شاهنامه و فردوسی مندرج در *نامه فرهنگستان* در مجلدهی جداگانه برای چاپ آماده شود. این مهم را همکار گرامی آقای ابوالفضل خطیبی برعهده گرفتند که زیر نظر استاد احمد سمیعی، عضو پیوسته و سردبیر *نامه فرهنگستان* و مدیر گروه ادبیات معاصر به پاکیزگی انجام شد و مجموعه با عنوان *به فرهنگ باشد روان تندرست* در ۵۰۳ صفحه هم‌زمان با برگزاری همایش انتشار یافت.
۳. از مقالات اعضای پیوسته و وابسته فرهنگستان درباره شاهنامه و فردوسی هر یک دو مقاله به انتخاب خود آنان و زیر نظر ریاست محترم فرهنگستان با عنوان *کاخ بلند هزار ساله* برای چاپ آماده شد که آن هم در ۶۱۸ صفحه انتشار یافت.

به این ترتیب، فرهنگستان، با انتشار چهار کتاب در حدود ۳۰۰۰ صفحه ظرف یک سال، برخوردار از توفیق یزدانی، توانست بخشی از ذین خود را در آغاز هزاره دوم شاهنامه نسبت به پدیدآورنده حماسه ملی ایران ادا کند.

رسالت فرهنگستان ایجاب می‌کرد که بر وجه علمی شرکت در برگزاری هزاره تأکید شود. از این رو، سخنرانان از میان صاحب‌نظران انتخاب شدند و شرکت‌کنندگان در همایش دو روزه نیز، به دعوت فرهنگستان، از دانشگاهیان و فرهنگیان و دانشجویان بودند.

همایش در روزهای ۲۴ و ۲۵ اردیبهشت ماه ۱۳۹۰ با شرکت سی و دو سخنران از هشت کشور ایران، افغانستان، تاجیکستان، آلمان، لهستان، هلند، آمریکا و استرالیا در محل بنیاد ایران‌شناسی برگزار شد که بازناب علمی و فرهنگی نظری در رسانه‌ها و مطبوعات داشت. مهمانان همایش، روز ۲۶ اردیبهشت ماه، پس از بازدید از شاهنامه شاه‌طهماسبی که در موزه هنرهای معاصر به نمایش گذاشته شده بود، به مشهد عزیمت کردند تا، پس از بازدید از آرامگاه فردوسی، در همایش آغاز هزاره دوم شاهنامه نیز، که روز ۲۷ اردیبهشت ماه در مشهد برگزار می‌شد، شرکت کنند.

موضوع مقالات همایش هزاره شاهنامه آزاد و به انتخاب سخنرانان بود تا آخرین دستاورد علمی خود را در حوزه‌ای که کار می‌کنند برای ارائه در همایش عرضه کنند. به این ترتیب، مقاله‌های سخنرانان، به لحاظ موضوع، متنوع‌تر شد: برخی به جنبه‌های اسطوره‌شناسی و پهلوانی شاهنامه پرداخته بودند و برخی دیگر به متن‌شناسی و رابطه شاهنامه با دیگر آثار حماسی اعم از حماسه‌های ملی و تاریخی و حتی عامیانه توجه کردند. شاهنامه‌خوانی و طومارهای نقالان هم از نظر دور نماند، چنان‌که پژوهش‌های شاهنامه‌شناسی و تحلیل و ارزیابی مقالات شاهنامه‌پژوهان نیز به نحوی دیگر مورد نظر قرار گرفت.

بر روی هم، رویکرد متن‌شناختی به شاهنامه غلبه داشت که یکی از دلایل عمده آن چه‌بسا این باشد که، در سال‌های اخیر، چاپ انتقادی شاهنامه به تصحیح جلال خالقی مطلق و دو تن از همکاران ایشان در مجلدات پسین، محمود امیدسالار و ابوالفضل خطیبی، بر پایه پانزده نسخه خطی کهن در بنیاد دائرةالمعاف بزرگ اسلامی تجدید

چاپ شد و توجه همه فردوسی‌دوستان و شاهنامه‌پژوهان را جلب کرد. چاپ و نشر چندین چاپ عکسی معتبر شاهنامه مانند نسخه‌های فلورانس، لندن، سعدلو و سن ژوزف (بیروت) و اساساً اهمیت یافتن تصحیح متون در سال‌های اخیر را نیز عامل دیگر عطف توجه به این امر می‌توان شمرد.

هزارساله شدن شاهنامه و اعلام یونسکو، حماسه ملی ایران را از جهتی دیگر در کانون توجه قرار داد و افق تأمل در ابعاد متعدد آن را به روی دانشوران و پژوهشگران گشود، به طوری که شمار مقاله‌ها و کتاب‌هایی که طی دهه اخیر درباره شاهنامه و فردوسی نوشته شده نسبت به دوره‌های قبل به مراتب بیشتر است. اقبال عام به شاهنامه، که یکی از جلوه‌های آن انتشار شمار نظریه‌های مقاله‌ها در مجلات علمی - پژوهشی و مطبوعات است، این فرصت را در اختیار پژوهشگران و محققان می‌گذارد که شاهنامه را از نظرگاه‌های دیگری بررسی کنند و روزنه‌های تازه به روی مطالعات شاهنامه‌شناسی بگشایند. این اقبال عام باعث می‌گردد که جامعه علمی ما لزوم گام نهادن به افق‌های فرهنگی تازه به‌ویژه به زمینه‌های پاسداری از تمامیت فرهنگ ملی و نزدیک شدن به نوعی اعتدال و جامعیت فرهنگی را حس کند تا بتواند همه نیازهای روح ایرانی را جابگو باشد.

فرهنگستان زبان و ادب فارسی این رویکرد فرخنده را به فال نیک می‌گیرد و بر پرداختن همه‌جانبه به شاهنامه تأکید دارد. نه تنها از جهت اهمیتی که برای زبان فارسی دارد بلکه، از آن‌رو که ضامن تداوم تاریخی و استمرار فرهنگی سرزمین کهنسال ایران است. شاهنامه و محتوای فرهنگی درخشانی که در آن به یادگار مانده مصداق بارز و عینی ازدواج فرهنگی ایران و اسلام و سرمایه‌ای ملی و دینی است که نسب از دو سو دارد. بخش عمده‌ای از آرمان‌های ایران اسلامی، در پیام‌های اخلاقی و ارزش‌های انسانی و مینوی آن بازتاب یافته است. بنابراین شایسته است غبارهای ابهامی، که هنوز هم چسبنا در برخی از ذهن‌ها نسبت به اثر جاودانه حکیم طوس نشسته باشد، به کلی زوده شود و راه برای استفاده سرشار از این گنجینه معرفت هموار گردد.

* * *

از همه دانشمندان داخلی و خارجی که به دعوت فرهنگستان زبان و ادب فارسی پاسخ مثبت دادند و در همایش بین‌المللی هزاره شاهنامه شرکت و آخرین دستاورد

پژوهشی خود را در آن ارائه کردند و آن را برای نشر در این مجموعه آماده ساختند، سپاسگزاریم. آرزو داریم قلم و قدم همگی آنان همیشه در مسیر تولید علم و نشر حقایق فرهنگی بر کار و استوار باشد.

خوشوقتیم که علاوه بر مقالات عرضه شده در همایش، این مجموعه مقاله ممتّع و ارزشمند «مذهب فردوسی» از استاد گرانقدر دکتر مهدوی دامغانی را، که نتوانستند در همایش شرکت جویند، در خود جای داده است. برای ایشان و همه استادان صاحب نظر و صاحب اثر در عرصه دلپذیر شاهنامه پژوهی آرزوی سلامتی و توفیق می کنیم.

بی گمان برگزاری آبرومندانه «همایش هزاره شاهنامه» بدون مشارکت صمیمانه و دلسوزانه همکاران فرهنگستان در دبیرخانه همایش، نشر آثار، کتابخانه و مرکز اسناد، و واحدهای اداری و مالی و تدارکاتی و نیز کارکنان گرامی بنیاد ایران شناسی و ریاست ارجمند آن، زنده یاد دکتر حسن حبیبی میسر نمی گشت. از فرد فرد آن عزیزان هم بی نهایت سپاسگزاریم.

محمدجعفر یاحقی

عضو پیوسته فرهنگستان زبان و ادب فارسی

و دبیر همایش

بهار ۱۳۹۲

تبرستان

www.tabarestan.info

راز ماندگاری شاهنامه

غلامعلی حداد عادل

فرهنگستان زبان و ادب فارسی

هزار سال است شاهنامه در دل و دست ایرانیان و فارسی‌زبانان و فارسی‌دوستان جای دارد. آنان این کتاب را می‌خرند و می‌خوانند و عزیزش می‌دارند. عارف و عامی، شهری و روستایی، پیر و جوان، همه و همه این کتاب را می‌شناسند و بدان راهی دارند. نقالان در قهوه‌خانه‌ها و پرده‌خوانان در میدان‌های شهرها، داستان‌های حماسی آن را با لحنی گرم و گیرا می‌خوانند و شنوندگان خود را مجذوب می‌سازند. مرشدان در زورخانه‌ها اشعار رزمی و پهلوانی‌اش را با آهنگی مخصوص می‌خوانند و ضرب می‌گیرند و پهلوانان را به پای کوبی و دست‌افشانی وامی‌دارند.

هزار سال است نقاشان و نگارگران و هنرمندان تصور خود را از اشعار شاهنامه به تصویر می‌کشند و با کلک خیال‌انگیز خود سعی می‌کنند به شعر فردوسی با نقاشی و رنگ‌آمیزی تجسم و تمثّل بخشند.

هزار سال است روستاییان در شب‌های سرد زمستان گرد آتش می‌نشینند و به حکایت عبور سیاوش از آتش گوش می‌سپارند و شب را با این قصّه دراز می‌کنند. اما شاهنامه تنها «شب‌نشین کوی سربازان و رندان» نیست بلکه «مشهور خوبان» نیز

هست. هزار سال است که شاعران، با تقلید آن، شاهنامه و فتح‌نامه و شهنشاہ‌نامه و علی‌نامه و گرشاسب‌نامه و اسکندرنامه می‌سرایند و بزرگانی مانند مولوی و سعدی و حافظ، ابیات آن را به تضمین و تلویح در شعر خود می‌گنجانند و برای تربیت پاک آن پاکزاد طلب رحمت می‌کنند و حکیمان و عارفان و معلم‌ان اخلاق از آن نکته‌ها می‌آموزند و مقالات و کتب خود را با ابیات آن زینت و طراوت می‌بخشند.

سرانجام باید گفت بیش از یک قرن است که دانشمندان و پژوهشگران ادیب و زبان‌شناس و لغت‌شناس و دستوردان در شاهنامه به تحقیق پرداخته‌اند و اسطوره‌شناسان و متخصصان فرهنگ عامه و استادان ادبیات تطبیقی در دریای ناپیداگرانه این کتاب غواصی می‌کنند و ذرّ و گوهر و صدف و مرجان به دست می‌آورند و با مقالات و کتب پرشمار خود بر غنای فرهنگ ایرانی و زبان فارسی می‌افزایند.

به‌راستی جا دارد از خود بپرسیم راز این ماندگاری چیست؟ چرا در گذر زمان بر چهره فردوسی و شاهنامه او غبار کهنگی و فراموشی ننشسته است؟ چرا شاهنامه پایه‌پای ایرانیان و فارسی‌زبانان به پیش می‌رود و هر روز شادابی و صفای چهره افزون‌تری پیدا می‌کند و چرا فردوسی همواره عزیزتر و محترم‌تر به‌شمار می‌آید؟ از این پس می‌کوشیم تا بدین پرسش به اختصار پاسخ دهیم.

برای درک معنا و اهمیت شاهنامه می‌باید به هزار سال پیش و پیش‌تر از آن برگردیم و اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی و دینی مردم ایران آن روزگار را در نظر آوریم. حقیقت این است که، با ظهور اسلام، ایرانیان توانستند پیام این دین تازه را که خداپرستی و عدالت بود بشنوند. آنان اسلام را پذیرفتند اما چون ملّتی بزرگ و باسابقه بودند اراده کردند که، در عین مسلمانی، ایرانی بمانند. اگرچه پیامبر گرامی اسلام، عرب و عرب‌زبان بود و هر چند قرآن کریم به زبان عربی نازل شده بود، اما ایرانیان اسلام را با «عربیّت» یکی ندانستند و ایرانی بودن و ایرانی ماندن را با مسلمانی مغایر نشناختند. اسلام «عقیده» آنان بود و ایران «علاقه» آنان و توانستند آن عقیده را با این علاقه در دل و جان خود یکجا جمع کنند. ایرانیان از قرآن آموخته بودند که پیامبر «رحمة للعالمین» است و نه فقط برای قوم عرب بلکه برای همه مردم مبعوث شده و خدا مردم را به این

دلیل به «شعوب» و «قبایل» تقسیم کرده است که یکدیگر را، به کمک این تفاوت‌ها، بهتر بشناسند و تنها ملاک برتری تقواست. نیز از پیامبر آموخته بودند که «هیچ عرب را بر هیچ عجمی برتری نیست مگر به تقوی».

ایرانیان زبان عربی را آموختند و خوب هم آموختند، چندان که در اندک مدتی، خود، در نظم و نثر و لغت، استاد عرب‌زبانان شدند، اما زبان خود را حفظ کردند و فارسی دری را، که از لغات عربی نیز برخوردار شده بود، جانشین «فارسی میانه» کردند و زبان را به منزلهٔ رکنی استوار از ارکان مآیت ایرانی عزیز داشتند. بنی‌امیه و بنی‌عباس، که از قدرت و ثروت سرمست بودند، برتری خود را به زبان عربی و نژاد عرب می‌دانستند و «عجم» را تحقیر می‌کردند. آنها ایرانیان را، در امت اسلامی، شهروند درجهٔ دوم می‌خواستند و بر آنان نام «موالی» نهاده بودند و این تحقیر بر ایرانیان گران می‌آمد.

کوشش برای گردآوری و ثبت و تدوین و به نظم درآوردن داستان‌های تاریخی ایران، از مدتی قبل از زمان فردوسی، آغاز شده بود. فردوسی، که از خاندان‌های دهقانان نژادهٔ خراسان و به قول سعدی، «پاکزاد» بود، مردانه همت کرد و، با رنجی سی‌ساله، این داستان‌ها را با زبانی لطیف و محکم به شعر درآورد و شاهنامه را مانند رودخانه‌ای زلال و زیبا و پرخروش و پربرکت در گسترهٔ جغرافیای ایران‌زمین، از کابلستان تا خوزستان، جاری کرد و در تاریخ جاودانه ساخت و از نسلی به نسل دیگر و از عصری به عصر دیگر سپرد.

فردوسی یادگارهای کهن مردم ایران را، به وجهی دلپذیر و دلنشین در قالب شاهنامه، عرضه کرد و با این یادگارهای مشترک برای مردم ایران یک «حافظهٔ تاریخی جمعی» به‌وجود آورد و در یک کلام چنان‌که خود می‌گوید عجم، یعنی ایرانیان، را با رنج سی‌سالهٔ خود «زنده» کرد و به آنان به عنوان ایرانی «هویت» بخشید.

همین‌جا باید بگوییم هویتی که فردوسی در پی تثبیت آن بود، هویتی در مقابل «اسلام» نبود، بلکه هویتی ایرانی، متمایز از هویت «عربی»، بود و البته ضدعربی هم نبود. کاری که او کرد به هیچ‌وجه شباهتی با اندیشه‌ها و انگیزه‌های «ملی‌گرایان باستان‌پرست»

هفتاد و هشتاد سال قبل ایران، که می‌خواستند ایران را جانشین اسلام کنند، نداشت. فردوسی مسلمانی درست‌اعتقاد و شیعه‌ای غیرتمند بود و آشکارا و شجاعانه می‌گفت:

منم بنده اهل بیت نبی	ستاینده خاک پای وصی
حکیم این جهان را چو دریا نهاد	برانگیخته موج از او نندباد
چو هفتاد کشتی برو ساخته	همه بادبان‌ها برافراخته
یکی پهن کشتی بسان عروس	بیاراسته همچو چشم خروس
محمد بدو اندرون با علی	همان اهل بیت نبی و ولی
خردمند کز دور دریا بدید	کراته لبه بیداد و بن ناپدید
بدانست کس موج خواهد زد	کس از غرق بیرون نخواهد شدن
به دل گفت اگر با نبی و وصی	شدم غرقه، دارم دوبار وفی
همانا که باشد مرا دستگیر	خداوند تاج و لوا و سربر

و بدین‌سان حدیث شریف نبوی معروف به حدیث «سفینه» را که فرموده است:

«مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ، مَنْ رَكِبَهَا نَجِيَ وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ» را برای

فارسی‌زبانان بازگو می‌کرد.

شاهنامه فردوسی، اگرچه اصولاً و عمدتاً حکایت ایران پیش از اسلام است، به روشنی رنگ‌وبوی مسلمانی دارد و سرشار از مفاهیم قرآنی و معارف اسلامی است. او نمی‌خواست ایران را در مقابل اسلام قرار دهد، بلکه می‌خواست، به عنوان واکنشی در برابر برتری طلبی‌های ناروای بنی‌امیه و بنی‌عباس، به ایرانیان «اعتماد به نفس» ببخشد تا زنده شوند و زنده بمانند و، با حفظ مسلمانی خود، ایرانی بمانند و الحق که درین کار سترگ کامیاب شد.

آنچه گفتیم، اگرچه بیان انگیزه اصلی فردوسی از سرودن شاهنامه است، اما همه راز و رمز ماندگاری شاهنامه نیست. ماندگاری شاهنامه دلایل و جهات دیگر نیز دارد و، از آن جمله، یکی خدمتی است که فردوسی با این کتاب به زبان فارسی کرده است. او، در زمان و زمانه‌ای که به سود زبان فارسی نبود، دیوانی پدید آورد با شصت‌هزار بیت فارسی سخته و پخته و روان و دلنشین، که امروز نیز، پس از هزار سال، حتی مردم عامی و عادی کوچه و بازار آن را می‌فهمند. زبان فارسی در کنار اسلام، که ملاک هویت

مسلمانی همهٔ مسلمانان است، رشتهٔ پیوند همهٔ اقوام ایرانی است. در مثل، نخ تسبیحی است که همهٔ اقوام ایرانی را در رشتهٔ واحدی متصل و منسلک می‌سازد. فردوسی این نکته را خوب فهمیده بود و با شاهنامه خود این رشتهٔ پیوند را استوارتر کرد.

ما ایرانیان فارسی‌زبان، امروزه، حق داریم به خود ببالیم و افتخار کنیم که کتاب شعر کهنی داریم با شصت‌هزار بیت، باقی‌مانده از هزار سال پیش، که می‌توانیم آن را همه‌جا و نزد همهٔ فارسی‌زبانان بخوانیم و بفهمیم و از آن لذت ببریم. به‌راستی کدام ایرانی و کدام فارسی‌زبان است که این ابیات فردوسی را شنیده باشد و نفهمیده باشد:

به نام خداوند جان و خرد	کزین برتر نندیشه برنگذرد
خداوند نام و خداوند جای	خداوند روزی‌ده و رهنمای
خداوند کیوان و گردان سپهر	فروزندهٔ ماه و ناهید و مهر
ز نام و نشان و گمان برترست	نگارندهٔ برشده گوهرست
به بینندگان آفریننده را	نیستی، مرنجان دو بیننده را

یا از این پند زیبای حکیمانه درس نگرفته باشد که:

فریدون فرخ فرشته نبود	ز مشک و ز عنبر سرشته نبود
به داد و دهش یافت آن نیکوی	تو داد و دهش کن فریدون توی

یا از شنیدن وصف مازندران از زبان فردوسی به وجد نیامده باشد:

به بربط چو بایست بر ساخت رود	بر آورد مازندران سُرود
که مازندران، شهر ما یاد باد	همیشه بر و بومش آباد باد
که در بوستانش همیشه گلست	به کوه اندرون لاله و سنبلست
هوآ خوشگوار و زمین پرنگار	نه گرم و نه سرد و همیشه بهار
نوازنده بلبل به باغ اندرون	گرازنده آهو به راغ اندرون
همیشه بیاساید از خفت و خوی	همه‌ساله هر جای رنگست و بوی
گلابست گویی به جویش روان	همی شاد گردد ز بویش روان
دی و بهمن و آذر و فرودین	همیشه پر از لاله بینی زمین

کاری که او با زبان فارسی کرده همان است که خود گفته است:

بناهای آباد گردد خراب	ز باران و از تابش آفتاب
پی افکندم از نظم، کاخی بلند	که از باد و باران نیابد غزند

بدین نامه بر، عمرها بگذرد / همی خواند ان کس که دارد خرد
جهان از سخن کرده‌ام چون بهشت / ازین بیش، تخم سخن کس نکشت

اینکه فردوسی، هزار سال پیش با زبانی شعر گفته که ما امروز آن زبان را به راحتی می‌فهمیم نشانه رکود و ایستایی و علامت نقص و ناتوانی زبان فارسی نیست، بلکه دلیل قوت و قدرت این زبان است و نشانه آن است که زبان فارسی، پیش از زمان فردوسی، تحوّل لازم را برای عبور از مراحل ابتدایی و مقدماتی تجربه کرده بوده و صورت باثباتی یافته بوده و همان زبان، پس از فردوسی، دستمایه سخنان و اشعار سعدی و مولانا و حافظ شده و امروز به ما رسیده است.

شاهنامه از آن جهت که پیوسته روح دلاوری و جنگجویی و پهلوانی را در کالبد ایرانیان دمیده نیز شایستگی خود را برای ماندگاری به اثبات رسانده است. ایران بزرگ، تنها امروز نیست که دشمن دارد؛ این سرزمین همیشه از کینه‌توزی و حسد و آزمندی دشمنان بیگانه آسیب دیده و همواره از همه‌سو در خطر بوده است. خلاصه کردن و محدود دانستن شاهنامه به ستایش شاهان بی‌انصافی است. شاهنامه کتاب «حماسه» است. شاهنامه «حماسه ملی» ما ایرانیان است. مردم ایران، طی هزار سال گذشته، از شاهنامه فردوسی درس وطن‌خواهی و ایران‌دوستی گرفته‌اند. شخصیت اول شاهنامه و قهرمان قهرمانان قصه‌های او رستم است، نه کیکاووس و نه جمشید و نه هیچ شاه دیگری و رستم در چشم ایرانیان نمادی است والا و سروری است بلندبالا، در اوج نیرومندی و دلاوری، که همه توش و توان و جان و روان خود را برای ایران می‌خواهد و به پای ایران می‌ریزد.

آری، هزار سال است پژواک صدای فردوسی در گوش جان ایرانیان می‌پیچد که:

چو ایران نباشد تن من مباد / بدین بوم و بر زنده یک تن مباد

و از او می‌شنوند که:

دریغ است ایران که ویران شود / کنام پلنگان و شیران شود

هزار سال است که شاهنامه‌خوانان با لحنی حماسی و باتکی بلند وصف رستم و دیگر

نامداران ایران زمین را در این گونه ابیات، در شهرها و روستاهای در میان عشایر و در جمع مرزداران می‌خوانند که:

گزمین کرد بک جو به تیر خدنگ	تهمنن به بند کمر برد چنگ
نهاده سرو چار پسر عقاب	یکی تیر الماس بیگان چو آب
به شست اندر آورده نبر خدنگ	کمان را بمایید رستم به چنگ
خروش از خم چرخ چاجی بخواست	برو راست خم کرد و چپ کرده راست
ز شاخ گوزبان برآمد خروش	چو سوارش آمد به پهنای گنوش
گذر کلود بر مهره پشت اوی	چو بوسید بیگان سرانگشت اوی
سپهر آن زمان دست او داد بوس	بزد بر بر و سینه اشکیوس
فلک گفت احسنت و مکه گفت زه	قضا گفت غیر و قدر گفت ده
چنان شد که گفتی ز مادر نژاد	کشانی هم اندر زمان جان بداد

گویید فردوسی، با اشعار حماسی شاهنامه، در شیپور جنگ می‌دمد و دلیران ایران زمین را برای دفاع از این سرزمین برمی‌انگیزد.

اما، با همه آنچه گفتیم، هنوز راز ماندگاری شاهنامه چنان که باید و شاید گشوده نشده است. شاهنامه، چنان که گفتیم، فقط بیان احوال شاهان و دلیران نیست، سراسر حکمت و پند و اخلاق و عبرت نیز هست. فردوسی دینداری است خردمند، با شخصیتی معنوی و طبعی بلند، و زبانی از آلودگی پیراسته، چندان که باید گفت کمتر شاعر بزرگی، در زبان فارسی، عفت کلام را در حد او رعایت کرده است. در شاهنامه عشق و دلدادگی نیز در کنار رزم و دلاوری هست، اما در آن پلیدی و پلشتی و بی‌اخلاقی هرگز راه ندارد.

چهره فردوسی چهرهٔ یک «حکیم» است. حکیمی که همه را به خردمندی فرامی‌خواند. او خرد را در میان اوصاف آدمی از همه برتر می‌شناسد و از همه برتر می‌نشاند و در ستایش خرد می‌گوید:

خرد بهتر از هر چه ایزدت داد	ستایش خرد را به از راه داد
خرد رهنمای و خرد دلگشای	خرد دست بگرد به هر دو سرای...
خرد چشم جان است چون ینگری	که بی‌چشم، نادان جهان نسیری
خرد را و جان را که داند ستود	وگر من ستایم که یارد شنود

او توانایی را در دانایی می‌بیند و با یادآوری آیه قرآن کریم که می‌فرماید: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» می‌گوید:

ولیکن از آموختن چاره نیست که گوید که دانا و نادان یکی است؟
فردوسی شاهان را همه جا به عدل و داد نصیحت می‌کند و می‌گوید:

چو خسرو به بیداد کمارد درخت بگردد از او پادشاهی و بخت
و به دنبال همین سخن می‌گوید:

نگر تا نیاری به بیداد دست نگردانی ایوان آباد بست
کسی کو به جنگت نبنده میان چنان ساز کش از نو ناید زیان
که نپسندد از ما بدی دادگر سپنج است گیتی و ما برگذر

بآنکه شاهنامه کتابی است در وصف جنگ‌ها و پیروزی‌ها و کامیابی‌ها و ناکامی‌های شاهان و متن آن به «رزم» و حاشیه آن به «بزم» اختصاص دارد، فردوسی هر جا فرصتی به دست می‌آورد زبان به نصیحت می‌گشاید و به خردمندی و بی‌آزاری و به عدل و داد و پرهیز از دروغ و رعایت شرم و حیا و خوش‌زبانی با مردم و به دست آوردن دل زبردستان و دوری از کینه و هواپرستی و رعایت اعتدال و دوری از «تیزی و سستی» توصیه می‌کند.^۱

از جمله نشانه‌های حکمت و دینداری در شاهنامه، توجه فردوسی به مرگ و فانی بودن و گذرا بودن این جهان است. مرگ‌آگاهی در شاهنامه، به وضوح دیده می‌شود. او جهان را سراسر حکمت و عبرت می‌داند و می‌گوید:

جهان سر به سر حکمت و عبرت است چرا بهره ما همه غفلت است
و همگان را این چنین به عبرت فرا می‌خواند:

۱. از جمله در این ابیات که نصیحت یکی از پادشاهان ساسانی است به فرزند خود در آخر عمر، آنجا که می‌گوید:
بدو گفت ای پاکزاده‌بسر به مردی و دانش برآورده سر
(شاهنامه، بر پایه چاپ مسکو، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۸۲، ص ۱- ۱۲۴۰)

زمین گر گشاده کند راز خویش
کنارش پر از تاجداران بود
نمایند سرانجام و آغاز خویش
پر از مبرد دانبا بسود دامانش
برش پر ز خون سواران بود
نمایند که برهان چو خواندت بیش
پر از ماهرخ جیب پیراهنش
روان تو شرم آرد از کار خویش
نیز می گوید:

شکاریم یکسر همه پیش سرگ
چون آیدش هنگام بیرون کند
سر زیر تاج و سر زیر ترگ
وزان پس ندانم نا چون کنند

بنابراین، بی هیچ شک و شبهه باید گفت شاهنامه فردوسی کتابی توحیدی و اخلاقی است و دفتری است در آموزش حکمت و مدرسه‌ای برای تربیت

اکنون اگر بخواهیم دامن سخن را فراهم کنیم، باید بگوییم شاهنامه فردوسی برهانی است بر امکان همزیستی و آشتی پذیر بودن دو مفهوم «ایرانی بودن» و «مسلمان بودن» و فردوسی نماد و مظهر بارز اجتماع این دو صفت در یک شخص و شخصیت است. فردوسی با یادآوری خاطره‌های جمعی قوم ایرانی اثبات کرد که ایرانیان مردمی بوده‌اند صاحب تاریخ کهن و فرهنگ و تمدن پیشرفته و این ملت، با همین فرهیختگی، اسلام را پذیرفته است. درست است که حدوث اسلام در ایران با لشکرکشی اعراب نومسلمان بود، اما بقای آن با پذیرش قلبی و فکری ایرانیان ممکن شد. ایرانیان در برابر جور خلفا ایستادگی کردند اما در برابر اسلام نه تنها ایستادگی نکردند، بلکه از جان و دل به خدمت آن درآمدند و برای اسلام سنگ تمام گذاشتند. آنان اسلام را با زبان فارسی سوی شرق بردند و در چین و هند و آسیای میانه و حتی خاور دور انتشار و رواج دادند.

کسانی که، در سال‌های قبل از شهرپور بیست و بعد از آن، متأثر از سیاست‌های فرهنگی حاکم بر ایران، سعی می‌کردند با تکیه و تأکید بر شاهنامه فردوسی اعتقاد به اسلام را در هویت ایرانی کم رنگ و بیرنگ سازند، بهره‌ای نبردند. آنچه آنان را ناکام گذاشت چیزی جز خود فردوسی و شاهنامه نبود. شاهان بیدادگر هم اگر برای ماندگاری خود را به فردوسی و شاهنامه چسباندند، گناه از فردوسی نبود. مردم که هم با شاهان و هم با شاهنامه آشنا بودند، آنگاه که فرصت یافتند، خود، براساس کردارها، داوری کردند.

آنها که شاهنامه را برای بقای خود می‌خواستند رفتند و شاهنامه همچنان ماندگار ماند. اکنون ماییم و کتابی که هزار سال است ما را با داستان‌های شادی‌بخش و غم‌انگیزش سرگرم داشته و با حکایت‌های پهلوانی و حماسی‌اش در ذهن ما یادگارهای مشترک تاریخی ایجاد کرده و ما را به‌منزله یک ملت به هم پیوند داده است. ماییم و دیوان شعری که در روانی مانند آب و در صلابت همچون فولاد است، شعری که پشتوانه و پشتیبان زبان ملی ماست و به زنده ماندن روح حماسی و سلحشوری و وطن‌دوستی و دلاوری و رزمندگی ملت ما کمک می‌کند و، با دعوت به توحید و نبوت و ولایت و امامت و حکمت و تربیت، معارف اسلامی و اخلاقی را به عارف و غافل می‌آموزد.

اکنون ماییم و مردی به نام «حکیم ابوالقاسم فردوسی» که هزار نسال است استوار بر بلندای تاریخ ما ایستاده و ما را به ایران‌دوستی و خداپرستی دعوت می‌کند. ادب و حق‌شناسی اقتضا می‌کند که او را گرامی بداریم و شاهنامه‌اش را بخوانیم تا مصداق سخن او باشیم آنجا که گفته است:

بدین نامه بر، عمرها بگذرد / همی خواند آن کس که دارد خرد

ابیات الحاقی مشهور به نام فردوسی

سجاد آیدنلو

دانشگاه پیام نور اورمیه

در تاریخ فرهنگی و اجتماعی ایران، شاهنامه از پرخواننده‌ترین، کتاب‌ها بوده و رونویس‌های بسیاری از آن تهیه شده است. بر پایه همین اقبال و علاقه، همواره کاتبان و خوانندگان در متن آن دست برده‌اند و شاید نتوان دو نسخه از شاهنامه را یافت که در ترتیب و ضبط همه ابیات و روایات کاملاً با هم یکسان باشد. یکی از انواع این تصرفات گوناگون^۱ افزودن بیت‌ها و داستان‌هایی به نام فردوسی در دست‌نویس‌های متعدّد بوده است. ناسخان و خوانندگان شاهنامه که به دلیل مانوس بودن با آن - و نیز نفوذ گسترده حماسه ملی ایران در جهات مختلف زندگی اصناف مردمان گذشته - برای خود حق دخالت - و به زعم خویش تکمیل و اصلاح - در آن قائل بودند هر جا که گمان می‌کردند داستان نیاز به بسط و تفصیل دارد و فردوسی با ایجاز از آن گذشته است یا جای بیتی یا بیت‌هایی درباره شخص یا صحنه خاصی خالی است، روایات و ابیاتی از خود می‌سرودند و بر نسخه مورد کتابت یا اختصاصی خود می‌افزودند. در این کار افزون بر

۱. برای دیدن شماری از مهم‌ترین غلط دستبرد در نسخه‌های شاهنامه و حذف و افزودگی و تغییر در کلمات و ابیات، ر.ک: فریب، مهدی، «مفهمه‌ای بر شاهنامه فردوسی»، بازخوانی شاهنامه، تهران، توس، ۱۳۶۹، ص ۸۱ - ۸۲.

احساس نزدیکی و صمیمیت با متن، دو سبب دیگر نیز مؤثر بوده است. یکی اشاره فردوسی به شصت‌هزار بیت بودن شاهنامه و در نتیجه کوشش کاتبان برای رساندن تعداد ابیات نسخه یا نسخ خویش به این رقم آن گونه که مثلاً حمدالله مستوفی در مقدمه ظفرنامه تصریح کرده است.^۱ دیگر این تلقی یا خواست و پسند عمومی مردم ایران در گذشته ادبی ما که همه ابیات و داستان‌های ملی - پهلوانی سروده شده به بحر متقارب از فردوسی است یا باید از او باشد و در پی آن گنجاندن غالب این گونه روایات و بیت‌ها - حتی از منظومه‌هایی که سرآیندگان‌شان شناخته شده بوده - در برخی دست‌نویس‌های شاهنامه. بر اثر این تصور گاهی نسخه‌های صد و چند هزار بیتی از شاهنامه نیز دیده می‌شود (رک: خالقی مطلق، ۱۳۷۲، ص ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۶۷ و ۱۷۰).

درباره بیت‌ها و داستان‌های برافزوده شاهنامه باید به دو نکته مهم توجه کرد. نخست تفاوت روایت اصیل با سخن اصلی و سروده فردوسی. بدین معنی که بعضی داستان‌های الحاقی از نظر پیشینه و استناد روایات ملی - پهلوانی ایران، اصیل و معتبر است که حتی شاید در دوره فردوسی نیز مشهور و در منابع بوده است (نظیر مثلاً کشف آتش توسط هوشنگ یا کشتن رستم توجوان پیل سپید را) ولی به دلایل نسخه‌شناختی و سبکی، صورت منظوم این داستان‌ها سروده فردوسی نیست و دیگران آنها را به نظم کشیده و بر پاره‌ای نسخ شاهنامه الحاق کرده‌اند. گاهی ملاحظه می‌شود بعضی - حتی از پژوهشگران - به نادراست میان روایت اصیل و شعر اصلی فردوسی تفاوتی نمی‌گذارند و برخی داستان‌های منظوم راه یافته در دست‌نویس‌ها را به صرف قدمت و اصالت موضوع آنها سروده اصلی خود فردوسی می‌پندارند.^۲ نکته دوم زیبایی و ادبیت معدودی از بیت‌های

۱. برخلاف رقم «شش بز بیور هزار» در شاهنامه برای شمار بیت‌هایش و اشارات چند مأخذ کهن به شصت‌هزار بیت بودن آن، قدیمی‌ترین دست‌نویس‌های کامل حماسه ملی ایران مانند نسخه بریتانیا، لندن (۶۷۵ ه‍.ق) و دست‌نوشته سن زوزف (از اواخر سده هفتم و اوایل قرن هشتم) در حدود پنجاه هزار بیت است و تصحیح علمی - انتقادی دکتر خالقی مطلق و همکارانشان نیز بیش از پنجاه هزار بیت نیست. مستوفی هم در قرن هشتم آشکارا گفته است که نسخه‌ای از شاهنامه که ابیات آن بیشتر از پنجاه هزار بیت باشد ندیده و سعی کرده است که متنی شصت‌هزار بیتی از آن فراهم بیاورد. رک: مستوفی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص شانزده. برای آگاهی بیشتر و دقیق‌تر درباره تعداد ابیات شاهنامه، رک: ایندلو، سجّاد؛ دفتر خسروان (برگزیده شاهنامه)، تهران، سخن ص ۱۵۵-۱۵۹.

۲. درباره تفاوت داستان اصیل و سروده اصلی فردوسی، همچنین رک: خالقی مطلق، ۱۳۷۲، ص ۱۲۶ و ۱۳۷.

الحاقی است که شاید اگر موازین تصحیح علمی متن نادیده انگاشته و فقط به اعتبار ارزش ادبی دأوری شود، عده‌ای بی‌هیچ گمان آنها را سخن خود فردوسی بدانند که می‌دانند. در اینکه بعضی از این‌گونه بیت‌ها، حماسی و فردوسی‌وار است تردیدی نیست زیرا برخی کاتبان دست‌نویس‌های شاهنامه، خود ناظران خوش‌ذوقی بودند (مانند کاتب نسخه بریتانیا، لندن (۶۷۵ ه.ق.)، رک: خطیبی، ۱۳۸۵، ص ۴۹-۶۸) و در صورت نیاز یا علاقه می‌توانستند تک‌بیت‌هایی مشابه ابیات شاهنامه بسرایند و در نسخه خود بگنجانند. بعضی دیگر از آنها هم شاهنامه‌خوان بودند^۱ و به‌سبب ممتازیت در این کار ذهن و زبانشان با سبک فردوسی خو گرفته بود و طبعاً این گروه نیز از نظم بیت‌های فردوسی‌وار عاجز نبودند. ضمن اینکه شماری از این بیت‌های الحاقی از منظومه‌های پهلوانی پس از فردوسی وارد دست‌نویس‌های شاهنامه شده و اثر طبع شاعرانی چون اسدی توسی و ایران‌شاه/ شان بن ابی‌الخیر و... است که می‌کوشیدند سخن خود را به سبک فردوسی نزدیک کنند ولی در تصحیح علمی - انتقادی شاهنامه اصالت یا افزودگی بیت‌ها و داستان‌ها با ضوابط و روش‌های این کار تعیین می‌شود نه معیار ذوق و پسند ادبی، لذا هرگز نباید مطابق با شیوه شاهنامه‌خوانی یا شاهنامه‌دوستی سنتی ایران هر بیت یا داستان زیبا و پرهیمنه حماسی را لزوماً سروده فردوسی دانست.

شماری از روایات الحاقی که در چاپ‌های سنگی، سنتی و غیرانتقادی شاهنامه به اشتباه در متن آمده عبارت است از: پیدایی آتش در زمان هوشنگ (برای دلایل الحاقی بودن آن، رک: خالقی‌مطلق، ۱۳۷۲، ص ۱۲۴-۱۳۶؛ قریب، ۱۳۵۷، ص ۱۷۰-۱۸۶)، کشتن رستم پیل سپید را و رفتن به دژ سپند و گشودن آنجا (رک: خالقی‌مطلق، همان، ص ۱۳۹-۱۵۳)، پادشاهی گرشاسپ (رک: همان، ص ۱۵۷؛ قریب، ۱۳۶۹، ص ۱۶۷-۱۹۸)، رفتن رستم به کوه البرز و آوردن کیقباد (رک: خالقی‌مطلق، همان، ص ۱۵۸-۱۶۵)، اسب‌گزینی سهراب (برای متن این ابیات، رک: فردوسی، ۱۳۸۶، دفتر دوم، ۱۱۲؛ زیرنویس)، فرو رفتن پای رستم از زور بسیار در سنگ و خواستن او از یزدان برای کاستن این نیرو (برای این بیت‌ها، رک: همان، دفتر دوم، ۱۱۸۴؛ زیرنویس)، سوگواری ته‌مینه بر فرزندش سهراب (رک: همان، ۱۹۸ و ۱۹۹؛ زیرنویس صفحات)،

۱. مثلاً درویش محرش عمی بن خواجه، نویسنده نسخه پاریس (۸۹۵ ه.ق.) که طبق ترفیحه، انجامة خود از مشهور به شاهنامه‌خوان بوده است، برای دین این ترفیحه، انجامة، رک: خالقی‌مطلق، ۱۳۶۴، ص ۱۶.

ساختن سیاوش کنگدژ را در توران (رک: خالقی مطلق، ۱۳۸۰، ص ۶۵۳-۶۵۵)، ازدواج سیاوش با جریره دختر پیران (رک: خالقی مطلق، ۱۳۷۲، الف، ص ۴۲۲-۴۲۹)، زادن فرود از جریره (رک: همان، ص ۴۲۹-۴۳۳)، به همسری گرفتن گیو، بانوگشسپ دختر رستم را و ازدواج رستم با شهربانو ارم خواهر گیو (رک: فردوسی، ۱۳۸۶، دفتر دوم، ۱۴۳۷/ ۲۴-۱۴ زیرنویس) و...

غیر از این داستان‌ها، برخی بیت‌ها نیز از راه همان چاپ‌های غیرعلمی شاهنامه یا طومارهای نقالی و روایات و منقولات شفاهی و عامیانه به نام فردوسی مشهور شده است که در اصل از او نیست. در اینجا بعضی از مهم‌ترین و معروف‌ترین این ابیات با اشاره‌ای کوتاه به دلیل/ دلایل الحاقی بودن آنها آورده می‌شود تا علاقه‌مندان و دانشجویانی که در پی آشنایی علمی - و نه ذوقی، احساسی و تعصب‌آمیز - با فردوسی و شاهنامه هستند بدانند که این بیت‌ها سروده فردوسی و مربوط به متن انتقادی شاهنامه نیست هر چند که برخی از آنها از فرط شهرت و تکرار حتی نزد شماری از ادبا، مدرسان و محققان حماسه ملی ایران نیز مسلماً از فردوسی پنداشته می‌شود.

۱. جهان را بلندی و پستی تویی ندانم چهای هر چه همه نیستند آنچه هستی تویی

در بعضی منابع ادبی و تاریخی، داستانی آمده است که در آن واعظی که بر پیکر فردوسی نماز نگزارده و او را ستاینده کافران شمرده است، شب فردوسی را در خواب می‌بیند که خداوند او را به سبب بی‌تبی آمرزیده و بهشتی کرده است. در غالب این مأخذ بیت مذکور (جهان را بلندی و ...) موجب آموزش فردوسی دانسته شده (درباره این داستان و منابع آن، رک: آیدنلو، ۱۳۸۷، ص ۵۰ و ۵۱) اما این بیت از نسخه‌های شاهنامه فقط در دو دست‌نویس قاهره (۷۹۶ ه.ق) و انستیتوی خاورشناسی (۲) به نام فردوسی آمده (رک: فردوسی، ۱۳۷۴، ۱۴/ ۲۵۴ زیرنویس ۱) و در نسخه تویقاپوسرای (۷۳۱ ه.ق) به خطی غیر از خط متن بالای سرنویس «گفتار اندر ستایش خرده» افزوده شده است (رک: خالقی مطلق، ۱۳۶۹، ص ۶۶). چاپ‌های ژول مول و دکتر دبیرسیاکی آن را در داستان گرفتار شدن خاقان چین به دست رستم آورده‌اند (رک: فردوسی، ۱۳۷۳، ۷۷۵/ ۷۳۱؛ فردوسی، ۱۳۸۶، الف، ۱۲

۱. برای آگاهی از دیگر روایات افزوده در شاهنامه می‌توان به زیرنویس‌ها، نسخه‌بند‌های هشت دفتر شاهنامه تصحیح دکتر خالقی مطلق و همکارانشان مراجعه کرد. علاقه‌مندان با ورق زدن این مجلدات به آسانی داستان‌ها و ابیات الحاقی را ملاحظه خواهند کرد.

۱۰۱۰/۷۹۹) ولی در نسخه‌بدل‌های این بخش از تصحیح دکتر خالقی‌مطلق چنین بی‌تی نیست و به بود و نبود آن در دست‌نویس‌های مبتدای این کار اشاره‌ای نشده است (۳۴/۲۳۸، زیرنویس). این بیت با تفاوتی جزئی در ضبط (پناه بلندی و پستی تویی / همه نیستند آنچه هستی تویی) در آغاز *شرف‌نامه* نظامی آمده است (رک: نظامی، ۱۳۷۸، ۱۹۱۲/۲).

۲. چنین گفت پیغمبر راستگوی ز گهواره ناگور دانش بجوی

مصراع دوم این بیت را - که سرلوحه شناخته‌شده محیط‌های آموزشی و به دلیل وزن آن منسوب به فردوسی است - میرزا ابوالقاسم ملقب به *فخرالاسلام* ذاکری در سال (۱۳۱۵ هـ.ق) در ترجمه حدیث نبوی «اطلبوا العلم من المهد الی اللحد» سروده است ولی ناظم مصراع اول آن فعلاً دانسته نیست (رک: دبیرسیاقی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۷ و ۱۴۸).

۳. چو ایران نباشد تن من میاد بر این یوم و بر زنده یک تن میاد

این بیت شورانگیز ملی به این صورت سروده فردوسی نیست (برای اشاره‌ای در این باره، رک: بهار، ۱۳۴۵، ص ۱۶۵ و ۱۶۶) بلکه با تصرف در مصراع‌ی از *شاهنامه* و ساختن مصراع‌ی دیگر برای آن به نادرست به نام فردوسی مشهور شده است. در داستان رستم و سهراب، هنجیر که از معرفی رستم به سهراب تن می‌زند و بیم دارد که سهراب او را به سبب این تجاهر و سرپیچی بکشد، این‌گونه خود را دلدار می‌دهد:

اگر من نوم کشته بر دست اوی نگرده سیه، روز چون آب جوی
چو گودرز و هفتاد پور گزین همه پهلوانان با آفرین
نباشد به ایران تن من میاد چنین دارم از موبد پاک یاد

(خالقی ۱۲/۱۶۶ / ۵۹۷-۵۹۹)

چنان‌که ملاحظه می‌شود مصراع نخست بیت سوم به «چو ایران نباشد...» تبدیل و مصراع‌ی دیگر به دنبال آن افزوده شده است.

۴. که رستم یلی بود در سیستان منش کرده‌ام رستم داستان

این بیت نه در نسخه‌های معتبر *شاهنامه* آمده است و نه حتی در چاپ‌های متأخر و غیرعلمی آن، بلکه از روایات و مجالس نقلی و داستان‌های شفاهی / عامیانه بر زبان‌ها افتاده و از قول فردوسی نقل شده است. در حدود جست‌وجوهای نگارنده، کهن‌ترین منبع مکتوب ذکر این بیت دست‌نویس طومار نقلی *هفت‌شکر* (به تاریخ کتابت ۳ ذی‌الحجه

۱۲۹۲ هـ) است (رک: هفت‌سنکر، ۱۳۷۷، ص ۵۷۰، زیرنویس صفحه) که البته در آن نیز به نام فردوسی نیامده. شهرت انتساب این بیت به فردوسی به اندازه‌ای است که حتی محققانی همچون ژیلبر لازار را نیز دچار سهو کرده و نوشته است که حکیم توس «بانگ برآورد: که رستم یلی بود در سیستان / منش کرده‌ام رستم داستان» (لازار، ۱۳۸۵، ص ۵۳۷).

۵. بسی رنج برده‌م در این سال سی / عجم زنده کردم بدین پارسی

(خالقی، ۸، ۴۸۷؛ زیرنویس ۱۱)

این بیت بسیار مشهور فقط در چهار نسخه شاهنامه متعلق به سده هشت و نه آمده است و در یازده دست‌نویس پایه تصحیح دکتر خالقی مطلق و همکارانشان - از جمله کهن‌ترین نسخه کامل (بریتانیا ۶۷۵ هـ) - و نیز دست‌نویس‌های سن ژوزف، سعدلو و حاشیه ظفرنامه دیده نمی‌شود. احتمالاً بیت از میانه‌های قرن هشتم به تدریج در معدودی از نسخه‌های شاهنامه راه یافته و از سده‌های نه و ده به بعد به نام فردوسی زبانزد شده است.^۱

۶. ز سَم ستوران (ز گرد سواران) در آن پهن دشت / زمین شش شد و آسمان هشت هشت

(خالقی، ۱، ۱۴۴۸؛ زیرنویس ۳۴)

این بیت با اینکه در بیشتر نسخه‌های شاهنامه آمده است، به دلیل نبودن در قدیمی‌ترین دست‌نویس متن (فلورانس ۶۱۴ هـ)، نسخه سن ژوزف، ترجمه بنداری و نیز مغایرت شیوه اغراق در آن با سبک فردوسی الحاقی است (رک: خالقی مطلق، ۱۳۸۰، ص ۳۸۰). بیت در ترجمه تاریخ یمینی (۶۰۳ هـ) هم بدون ذکر گوینده آن آمده است (رک: جرفادقانی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۶) که اگر از افزوده‌های کاتب نسخه این کتاب نباشد نشان می‌دهد که در اواخر سده ششم و اوایل قرن هفتم نیز متداول بوده است. این بیت در متون داستانی، طومارهای نقالی، منابع تاریخی و ادبی و تذکره‌های متأخر با انتساب به فردوسی یا بدون نام بردن از ناظم آن بارها آمده (برای نمونه، رک: اسکندرنامه، ۱۳۸۴، ص ۳۶؛ الاصفهانی، ۱۳۶۸، ص ۲۳۳؛ اوحدی دقلی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۲۸۱۲؛ سیستانی، ۱۳۴۴، ص ۳۹؛ طروسسی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۲۳؛ فیروزشاه‌نامه، ۱۳۸۸، ص ۵۹۴؛ هفت‌سنکر، ۱۳۷۷، ص ۳۰۷) و مضمون آن از سوی

۱. درباره افزوده بودن این بیت همچنین، رک: خطیبی، ۱۳۸۵ الف، ص ۱۰۸ و ۱۰۹؛ دوستخواه، ۱۳۷۵، ص ۲۲ و ۲۳.

سرایندگان منظومه‌های پیرو شاهنامه مورد توجه و تقلید واقع شده است.^۱

۷. به روز نبرد آن یل ارجمند به شمشیر و خنجر به گرز و گمنند
برید و درید و شکست و بیست بلان را سر و سینه و پا و دست

این دو بیت از زیباترین نمونه‌های صنعت لفظ و نشر مرتب در ادب فارسی است و در کتاب‌های بلاغی متعددی نقل شده (برای دیدن نام این کتاب‌ها، رک: رخننده‌مند و ابن الرسول، ۱۳۸۸، ص ۵۲) ولی برخلاف مشهور از فردوسی نیست و در هیچ‌یک از پانزده نسخه مورد استفاده دکتر خالقی مطلق و سه دست‌نویس سن ژوزف، سعدلو و حاشیه ظفرنامه نیامده است. از چاپ‌های شاهنامه بیت نخست فقط در متن دکتر دبیرسیاقی (۱/۳۲۱: ۱۲۸) دیده می‌شود اما بیت دیگر غیر از این چاپ، در تصحیح زول مول (۲۲۲: ۷۴) و چاپ بروخیم (رک: فردوسی، ۱۳۸۶، به ۲۹۹: ۷۴) نیز - در نخستین پیکار رستم و افراسیاب - ذکر شده است.^۲

۸. ز شیر نتر خوردن و سوسمار عرب را به جایی رسیده است کار
که منک عجمشان کند آرزو تفو بر تو ای چرخ گردان تفو

(خالقی ۱۸/۴۲۲، زیرنویس ۱۰)

این دو بیت پرتکرار در دوازده نسخه از پانزده دست‌نویس مبنای تصحیح دکتر خالقی مطلق و همکارانشان و نیز نسخه‌های سن ژوزف، سعدلو و حاشیه ظفرنامه نیست. بر این اساس و باتوجه به یکی دو قرینه سبکی (مانند کاربرد واژه‌های ملک، عجم و تفو) در آنها باید الحاقی دانسته شود (برای آگاهی بیشتر، رک: امیدسالار، ۱۳۸۹، ص ۱۷۷-۱۷۹؛ ترکی، ۱۳۸۷، ص ۱۷-۲۰؛ خالقی مطلق، ۲۰۰۹، بخش چهارم، ص ۲۸۴؛ خطیبی، ۱۳۸۵ الف، ص ۱۰۰-۱۰۲).

۹. زن و ازدها هر دو در خاک به جهان پاک از این هر دو ناپاک به

از ناشایست‌ترین بیت‌های برافزوده است که در هیچ یک از نسخه‌های معتبر و کهن

۱. مانند این دو بیت راجی کرمانی در حمته حیدری:

ز سم ستوران زمین چاک شد ز بس خاک از ایشان بر افلاک شد
بشد پشت گاو سمک چاک چاک عیان شد سمای دگر در سماک

(۲/۲۸۸، ۶۹۷۲ و ۶۹۷۳)

۲. در شاهنامه از بیت دوم این گونه نقید شده است:

بخست و بیست و برید و درید سر و سینه و دست دبو پلید

(ص ۱۲۰)

شاهنامه (پانزده دست‌نویس مورد استفاده در تصحیح دکتر خالقی مطلق و نسخه‌های سن زوزف، سعدلو و حاشیه زلفرنامه) نیست و در برخی از چاپ‌های سنگی و غیرمنتقح در داستان گذشتن سیاوش از آتش الحاق شده است. قدیمی‌ترین مأخذی که نگارنده برای ذکر این بیت (با تفاوتی اندک در ضبط مصراع دوم) یافته، نسخه‌ای از گرشاسپ‌نامه (مورخ ۸۶۰ هـ ق) است که اساس تصحیح شادروان استاد یغمایی بوده و در داستان مکر همسر و دختر شاه کابل برای کشتن گرشاسپ در حاشیه آن افزوده شده و حتی در سخن اسدی نیز الحاقی است (رک: اسدی، ۱۳۱۷، ص ۲۶۰، زیرنویس ۳). به این قرینه شاید این بیت سخیف از اواسط سده نهم برساخته و سپس در قرن‌های بعد در معدودی از دست‌نویس‌های شاهنامه - و از آنجا به چاپ‌های سنگی و سنتی - راه یافته و به‌غلط به نام فردوسی متداول شده است (برای تفصیل درباره افزودگی این بیت، رک: آیدنلو، ۱۳۸۶، ص ۶۵-۷۰، خطیبی، ۱۳۸۵، ب، ص ۳۴ و ۳۵).

متأسفانه این بیت موهن و کاملاً مجعول، در برخی از تحقیقات و مصاحبه‌های مربوط به نقش زنان در شاهنامه مستند بحث و نتیجه‌گیری بوده است و شگفت این‌که پس از روشنگری آقای خطیبی درباره ابیات اصیل و الحاقی مربوط به بانوان در شاهنامه و مقاله مستقل نگارنده دربارهٔ برافزودگی این بیت،^۱ باز در یکی از تازه‌ترین پژوهش‌های منتشرشده در باب فردوسی و شاهنامه به استناد این بیت سلامان و ابدال جامی:

خواجه فردوسی که دانی بخردش بر زن نیک است نفرین بدش

(جامی، ۱۳۷۳، ص ۱۵۳)

نوشته شده که «سند قطعی در دست است که این اشعار آزن و ازدها... و بیت الحاقی دیگر: زنان را ستایی سگان را ستای از دیرباز در شاهنامه وجود داشته است» (امین، ۱۳۸۹،

۱. در توجیه انتساب این بیت به فردوسی افسانه‌ای نیز ساخته شده است که برای تفریح خاطر خوانندگان گرامی نقل می‌شود: معروف است که فردوسی طوسی را زنی سبطه بود که هم او را دوست داشتی و هم از او ترسیدی. روزی در غیاب زن خود در صحن سرای قدم می‌زد و این شعر را تکرار می‌کرد:

زن و ازدها هر دو در خاک به جهان پاک از این هر دو ناپاک به

ناگاه موقعی که مصراع اول را تا کلمه (هر دو) خوانده بود چشمش به زنی افتاد که غفلتاً وارد منزل شده بود. از ترس آخر مصراع را تغییر داده این طور تمامش کرد: زن و ازدها هر دو ببغمرند (رک: بهمنیار، ۱۳۸۱، ص ۲۷۸).

۲. مقاله نگارنده پیش از مجموعه تارسیه ترجیح در مجله کتاب ماه ادبیات و فلسفه، سال نهم، شماره ۱ (پیاپی ۹۷)، آبان ۱۳۸۴، ص ۵۰ - ۵۱ چاپ شده است.

ص ۱۸۴ و ۱۸۵). ضمن تأکید دیگر بار بر این نکته که بیت مورد بحث - برخلاف اشاره مؤلف محترم - در هیچ یک از نسخه‌های قدیمی شاهنامه و به تبع آنها چاپ‌های علمی این متن وجود ندارد، یادآور می‌شود که بیت جامی ناظر بر «زن و ازدها...» با آن بیت ناسزاوار دیگر نیست، بلکه به احتمال فراوان توجه او به بیت زیر از *برزنامه* شمس‌الدین محمد کوسج بوده که به دلیل ناشناخته بودن سراینده *برزنامه* و انتساب غالب بیت‌های بحر متقارب به فردوسی در سنت ادبی ایران، سهواً از فردوسی دانسته شده است:

چنین گفت شاه جهان کیفاد که نهرین بلا سیر زن نیک باد

(کوسج ۱۳۸۷، ۱۳۱۹/۲۳۷)^۱

۱۰. زنان راستایی سگن راستای که یک سگ به از صد زن پارسای
این بیت پست در حدود جست‌وجوهای آقای خطیبی و نگارنده در هیچ یک از نسخه‌ها و چاپ‌های شاهنامه دیده نمی‌شود (رک: آیدلو، ۱۳۸۶، ص ۷۰ و ۷۱، خطیبی، ۱۳۸۵، ص ۳۹) و دقیقاً دانسته نیست که چگونه به نام فردوسی رایج شده است. ظاهراً نخستین بار عبدالقادر بغدادی آن را در *لغت شهنامه* خویش (تألیف ۱۰۶۷ ه. ق.) به شاهد واژه «ستا» آورده است (رک: بغدادی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۰) و سپس شادروان علامه دهخدا در *امثال و حکم* به اسم فردوسی نقل کرده‌اند (رک: دهخدا، ۱۳۸۶، ج ۲، ۹۱۹). شاید منشأ انتساب این بیت به فردوسی فرهنگ عبدالقادر بغدادی و از سده یازدهم به بعد بوده ولی به احتمال، باز آورد آن در *امثال و حکم* در شهرت و تداولش تأثیر داشته است.

۱۱. فرو رخت و برفست روز نبرد به ماهی نم خون و بر ماه گرد

(خالقی ۱/۳۴۸، زیرنویس ۳۴)

این بیت هم به‌رغم استناد بر غالب دست‌نویس‌های شاهنامه، چون در نسخه‌های فلورانس و سن ژوزف - و یکی دو دست‌نویس دیگر - نیامده است و افران آن - همچون نمونه پیشین (شماره ۶) - شیوه سخن فردوسی نیست، الحاقی است (رک: خالقی مطلق، ۱۳۸۰، ص ۳۸۰).

۱. نگارنده نیز در مقاله «این بیت از فردوسی نیست، به‌سهو بیت جامی را اشاره به بیت الحاقی زنان راستایی سگن راستای که یک سگ به از صد زن پارسای» دانسته است ولی بعد با یادآوری دوست دانشمند جناب آقای دکتر اکبر نحوی متوجه بیت *برزنامه* شد و به این تغییر و اصلاح در یادداشت چاپ دوم مجموعه *نارسیده* تریج اشاره خواهد شد.

۱۲. فروزد به ماهی و برزد به ماه بن نیزه و قتیله بارگاه

(خالقی ۱/ ۳۴۸/ زیرنویس ۳۴)

از نسخه‌های معتبر شاهنامه این بیت فقط در یک دست‌نویس (لیدن ۸۴۰ ه.ق) آمده و پیداست که الحاقی است. بیت در ترجمه محمد بن حسن خلیفه نیشابوری از تاریخ نیشابور ابوعبدالله حاکم نیشابوری نیز بدون ذکر نام ناظم آمده است (رک: حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵، ص ۲۰۳).^۱ چون مترجم در حدود سال‌های (۶۹۰-۷۵۰ ه.ق) می‌زیسته، اگر نقل بیت به قلم او باشد نشان‌دهنده رواج آن در سده هفتم است ولی اگر ناشی از تلخیص متن او یا تصرف در آن و یا از ملحقات کاتب نسخه باشد مربوط به قرن نهم است و با توجه به تاریخ کتابت نسخه لیدن می‌توان احتمال داد که شاید در این سده (۹ ه.ق) ساخته و رایج شده باشد.

۱۳. به شب مورچه بر پلاس سیاه نمودی به‌گوش (بدیدی به چشم) از دو فرسنگ راه

(خالقی ۱/ ۳۳۵/ زیرنویس ۱۸)

در سه نسخه در توصیف رخس - هنگامی که رستم او را می‌گیرد - آمده ولی در اصل با تفاوتی در ضبط (پی مورچه بر پلاس سیاه/ بدیدی شب تیره صد میل راه) از گرشاسپ‌نامه اسدی (۱۷/ ۲۴۲) و درباره اسب فرستاده اثرط/ اثرت، پدر گرشاسپ، است.

۱۴. قضا گفت گیر و قدر گفت ده ملک (فلک) گفت احسنت و مه گفت زه

(خالقی ۳/ ۱۸۵/ زیرنویس ۲)

در چند نسخه شاهنامه در داستان نبرد رستم با اشکبوس - که از پراقبال‌ترین روایات شاهنامه در مجالس نقالی و شاهنامه‌خوانی بوده - افزوده شده است. بیت در دست‌نویس‌های کهنی مانند فلورانس، بریتانیا و سن ژوزف و ... نیست.

۱۵. گر این تیر از ترکش رستمی است نه بر مرده بر زنده باید گریست

بیت حماسی زیبایی است، لیکن در هیچ‌یک از نسخه‌ها و چاپ‌های شاهنامه نیامده^۲ و شاید سروده نقالان و شاهنامه‌خوانان باشد زیرا در طومار هفت لشکر پس از کشته

۱. دکتر شفیعی کدکنی در تعلیقات، درباره این بیت نوشته‌اند «گوینده را نیافتم» (ص ۲۷۶).

۲. درباره الحاقی بودن آن همچنین، رک: بهار، ۱۳۴۵، ص ۱۶۴. مصراع دوم آن در این بیت خاوران‌نامه ابن حسام خوسفی (قرن ۸ و ۹ ه.ق) دیده می‌شود:

ببینید تا چاره کار چیست نه بر کشته بر زنده باید گریست

(خوسفی، ۱۳۸۲، ۱۰۵/ ۱۰۷۳)

شدن اشکبوس با ضبط مصراع اول به صورت «گر این تیر از رستم زابلی است» دیده می‌شود (رک: هفت‌لشکر، ۱۳۷۷، ص ۲۳۱).^۱ دکتر باستانی پاریزی نوشته‌اند «واقعاً آدم حیفش می‌آید که این شعر را از شاهنامه اخراج کند و بگوید که از فردوسی نیست... ولی چه می‌شود کرد، بحث انتقادی و چاپ انتقادی یک متن این احساسات‌بازی‌ها را نمی‌پذیرد» (باستانی پاریزی، ۱۳۷۲، ص ۷۰۷، زیرنویس ۱).

۱۶. درختی که تلخ است وی را سرشت
گرش درنشانی به باغ بهشت
گر از جوی خلدش به هنگام آب
به پای انگبین ریزی و مشک ناب
سرانجام گوهر به کار آورد
همان میوه تلخ بار آورد

(خالقی ۱۸/۴۳۷ / زیرنویس ۱۹)
این سه بیت در یکی از نسخه‌های شاهنامه (قاهره ۷۹۶ ه.ق) در بخش پادشاهی یزدگرد و پس از آگاهی او از کشته شدن رستم فرخ‌زاد افزوده شده و در بعضی روایت‌های هجوتامه نیز آمده است. در آفرین‌نامه ابوشکور بلخی دو بیت مشابه دیده می‌شود و شاید کاتبان و خوانندگان برپایه آنها سه بیت مذکور را ساخته و به نام فردوسی رواج داده‌اند:

درختی که تلخش بود گوهرها
اگر چرب و شیرین دهی مرورا
همان میوه تلخ آرد پدید
از او چرب و شیرین نخواهی مزید

(مدبری، ۱۳۷۰، ص ۹۹)
۱۷. پی مصلحت مجلس آراستند
نشستند و گفتند و برخاستند
این بیت که در بعضی کتب بلاغی به شاهد ایجاز قصر از فردوسی نقل می‌شود (برای نمونه، رک: شمیسا، ۱۳۸۱، ص ۱۴۳) در حدود بررسی‌های نگارنده در نسخه‌ها و چاپ‌های شاهنامه نیامده است.

۱۸. بسایید مشکین کمندش به بوس
که بشنید آواز بوسش عروس

(۱۹۹/۱ / زیرنویس ۳۰)
جزو ابیات لطیفی است که در چند نسخه در داستان دیدار زال و رودابه افزوده شده

۱. مشابه ساخت این بیت (با ضبط رستم زاولی) در شاهنامه چنین است:

که این شیردل رستم زاولی است
بر این لشکر اکنون نباید گریست

(خالقی ۳/۲۰۳ / ۱۶۱۶)

و از آنجا به برخی چاپ‌های شاهنامه مانند ژول مول (۱۷۰/۶۵۷)، بروخیم (۱۵۸/۶۵۷) و دکتر دبیرسیاکی (۱/۱۷۶/۶۹۸) راه یافته است ولی سروده فردوسی نیست و در دست‌نویس‌های فلورانس، بریتانیا، سن ژوزف و یکی دو نسخه معتبر دیگر نیامده است.

۱۹. کف شاه محمود والا (عالی) تبار نه اندر نه آمد سه اندر چهار

این بیت که یادداشت‌هایی نیز در توضیح مصراع دوم آن (اشاره به عقد انامل برای نشان دادن حالت بسته/مشت بودن دست به کنایه از بخل و خست) نوشته شده، از ابیات الحاق شده به متن هجوتامه است. در روایت‌های گوناگون و گسترش یافته هجوتامه، بیت‌های دیگری نیز هست که گاهی به نام فردوسی خوانده/نوشته و بدان‌ها استناد می‌شود. مثلاً:

چو عیسی من این مردگان را تمام سراسر همه زنده کردم به نام
یا مشابه آن:

منم عیسی آن مردگان را کنون روانشان به مینو شده رهنمون

که زنده‌یاد استاد مینوی درباره آن نوشته‌اند «انسان افسوس می‌خورد کسی که می‌توانسته است چنین شعری بسازد چرا خود درصدد سرودن یک داستان حماسی برنیامده است و شعرهای محکم خود را به فردوسی نسبت داده است» (مینوی، ۱۳۵۳، ص ۲۴۷).

۲۰. سیاه‌اندرون باشد و سنگ‌دل که خواهد که موری شود تنگ‌دل

این بیت در نسخه‌های متأخر، چاپ‌های سنگی و متن دکتر دبیرسیاکی (۱/۱۰۰/۵۴۲) در داستان کشته شدن ایرج به دست برادرانش آمده، در حالی که از بوستان سعدی است (رک: سعدی، ۱۳۸۴، ۸۷/۱۳۳۱) و چون سعدی در بیت پیش، بیت معروف فردوسی (مکش مورکی را که روزی کش است یا به صورت متداول: میازار موری که دانه‌کش است...) را تضمین کرده، چنین پنداشته‌اند که بیت پس از آن هم از فردوسی است (رک: خالقی‌مطلق، ۱۳۷۲، ب، ص ۱۷۲).

در حاشیه موضوع ملحقات شاهنامه باید به این نکته نیز اشاره کرد که گاهی تصرفات کاتبان و خوانندگان در صورت اصلی بعضی بیت‌ها علاوه بر رواج ضبط غلط آنها

سبب شکل‌گیری روایات و نگاره‌های نادرست نیز شده است. برای مثال تیر گزی که رستم به راهنمایی سیمرغ بر چشم اسفندیار می‌زند مطابق نسخه‌های معتبر و متن انتقادی شاهنامه دارای یک پیکان است:

بنه پَرّ و پیکان بر او بر نشان نمودم تو را از گزندش نشان

(خالقی ۵/۴۰۳/۱۳۰۳)

یکی تیز پیکان بدو درنشاخت چپ و راست پرها بر او بر بساخت

(خالقی ۵/۴۰۵/۱۳۱۷)

ولی در برخی دست‌نویس‌ها، مصراع نخست بیت اول به صورت بی‌وزن «بنه پَرّ و دو پیکان بدو درنشان» (خالقی ۵/۴۰۳/زیرنویس ۱۵) و مصراع اول بیت دوم به شکل «سه پَرّ و دو پیکان بدو درنشان» (خالقی ۵/۴۰۵/زیرنویس ۱۳) درآمده و با تکرار در شماری از چاپ‌های شاهنامه موجب اشتباه این روایت شده که تیری که تهمتن بر چشم اسفندیار زده دو شاخه/ پیکان بوده است لذا در بسیاری از نگاره‌های این داستان نیز تیر گز را با دو سر نشان داده‌اند که مغایر با نصّ سروده فردوسی است (در این‌باره همچنین، رک: خالقی مطلق، ۱۳۸۶، ص ۱۵۱، ۱۵۲).

با همه این تفصیلات مدت‌ها زمان خواهد برد تا بسیاری از شاهنامه‌دوستان، عادت‌های سنتی ذهن و زبان خویش را فراموش کنند و میان سخن فردوسی واقعی و فردوسی ساختگی - به تعبیر مرحوم استاد مینوی - تفاوت بنهند. از این‌روی باز هم کسانی برای اثبات رنج دیریاز فرزانه توس در زنده کردن زبان و هویت ایران به بیت «بسی رنج بردم در این سال سی...» استناد خواهند کرد. میهن‌دوستان احساساتی ابیات «چو ایران نباشد تن من مباد...» و «ز شیر شتر خوردن و سوسمار...» را تکرار خواهند کرد. ادبا و اهل بلاغت «برید و درید و شکست و بیست...» و «زمین شش شد و آسمان گشت هشت» را برای لفّ و نشر و اغراق نمونه خواهند آورد. کوه‌نظران زن‌ستیز و فمینیست‌های مرد‌گریز هر یک از منظر خود «زن و اژدها هر دو...» و «زنان را ستایی سگان را ستای...» را با هیاهوی بسیار - اما برای هیچ - باز خواهند خواند و... ولی به لحاظ روش و مبانی متن‌شناسی هیچ‌یک از این بیت‌ها قطعاً از شاهنامه نیست و اگر در

جایی برای بیان نکته‌ای ادبی یا اندیشه‌ای خاص در فرهنگ و ادبیات ایران، نقل، نقد یا نوشته می‌شود نباید به نام فردوسی باشد.^۱

۱. غیر از نمونه‌های مذکور، بیت‌های الحاقی دیگری نیز به نام فردوسی کم‌وبیش خوانده، نوشته و شنیده می‌شود. از آن جمله:

چنین است آیین افراسیاب نژاد از دو سو دارد این نیک‌پی زنان را از آن نام ناید بلند	به یک دست آتش به یک دست آب ز افراسیاب و ز کیاووس کی که پیوسته در خوردن و خفتن‌اند
زنان را همین بس بود یک هنر زانشان چنین‌اند ز ایرانیان	نشینند و زاینده‌شیران نر چگونه‌اند گردان جنگاوران؟
تبرزین به خون یلان گشته غرق	چو تاج عروسان جنگی به فرق
دمی آب سرد (خوردن) از پی (پس از) بدسگال	به از عمر هفتاد و هشتاد سال
سیاهی لشکر نیاید به کار	یکی مرد جنگی به از صد هزار
هنرها سراسر به گفتار نیست	دوصد گفته چون نیم کردار نیست
به موری دهد مالش نره‌شیر	کند پشه بر پیل جنگی دلیر
ز بهر درم تند و بدخو میباش	تو باید که باشی درم گو میباش
چنین است رسم سرای درشت	گهی پشت زین و گهی زین به پشت
جهان یادگار است و ما رفتنی	به گیتی، نماند بجز مردمی
قضا چون ز گردون فرو هشت پر	همه عاقلان (زیرکان) کور گردند و کر
ز ناپاک‌زاده مدارید امید	که زنگی به شستن نگردهد سفید
به عنبرفروشان اگر بگذری	شود جامه تو همه عنبری
وگر تو شوی نزد انگشت گر	از او جز سیاهی نیایی دگر

(همان، ج ۱، ص ۴۴۷)

منابع

- آیدنلو، سجاد؛ «این بیت از فردوسی نیست»، *نارسیده ترنج* (بیست مقاله و نقد درباره شاهنامه و ادب حماسی ایران)، با مقدمه دکتر جلال خالقی مطلق، نقش مانا، اصفهان، ۱۳۸۶، ص ۶۵-۷۶.
- _____، «فردوسی و شاهنامه در منظومه‌های پهلوانی، دینی و تاریخی پس از او (ذیلی بر سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی)»، *گوهر گویا*، سال دوم، شماره چهارم (پیاپی ۸)، زمستان، ۱۳۸۷، ص ۴۳-۷۴.
- اسدی، ابونصر؛ *گرشاسپ‌نامه*، تصحیح حبیب یغمایی، بروخیم، تهران، ۱۳۱۷.
- *اسکندرنامه*؛ منسوب به منوچهر خان حکیم (بخش ختا)، به کوشش علی‌رضا ذکاوتی قراگوزلو، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۴.
- الاصفهانی، محمدمهدی بن محمدرضا؛ *نصف جهان فی تعریف الاصفهانی*، تصحیح دکتر منوچهر ستوده، امیرکبیر، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۸.
- امیدسالار، محمود؛ «درباره ز شیر شتر خوردن و سوسمار»، سی و دو مقاله در نقد و تصحیح متون ادبی، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران، ۱۳۸۹، ص ۱۷۷-۱۷۹.
- امین، سیدحسن؛ *فردوسی و شاهنامه*، دائرةالمعارف ایران‌شناسی، تهران، ۱۳۸۹.
- اوحدی دقایی بلیانی، تقی‌الدین محمد؛ *تذکره عرفات العاشقین و عرصات العارفين*، تصحیح سید محسن ناجی نصرآبادی، اساطیر، تهران، ۱۳۸۸.
- باستانی پاریزی، محمدابراهیم؛ *شاهنامه آخرش خوش است*، عطایی، تهران، ۱۳۷۲.
- بغدادی، عبدالقادر؛ *لغت شاهنامه*، تصحیح کارل. گ. زالمان، ترجمه و توضیح دکتر توفیق. ه. سبحانی - دکتر علی رواقی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲.
- بنداری، قوام‌الدین؛ *الشاهنامه*، تصحیح عبدالوهاب عزام، دار سعادت الصباح، چاپ دوم، کویت، ۱۴۱۳.
- بهار، محمدتقی؛ «شعرهای دخیل و تصحیف‌ها در شاهنامه»، *فردوسی‌نامه بهار*، به کوشش محمد گلبن، سپهر، تهران، ۱۳۴۵، ص ۱۵۹-۱۶۸.
- بهمنیار، احمد؛ *داستان‌نامه بهمنیاری*، دانشگاه تهران، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۱.
- ترکی، محمدرضا؛ *پرسه در عرصه کلمات*، سخن، تهران، ۱۳۸۷.
- جامی، عبدالرحمان؛ *سلامان و ابسال*، تصحیح محمد روشن، اساطیر، تهران، ۱۳۷۳.
- جرفادقانی، ابوالشرف؛ *ترجمه تاریخ یمنی*، به اهتمام دکتر جعفر شعار، علمی و فرهنگی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۴.
- حاکم نیشابوری، ابوعبدالله؛ *تاریخ نیشابور*، ترجمه محمد بن حسین خلیفه نیشابوری، تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، آگاه، تهران، ۱۳۷۵.
- خالقی مطلق، جلال؛ «معرفی و ارزیابی برخی از دست‌نویس‌های شاهنامه»، *ایران‌نامه*، سال چهارم،

- شماره ۱، پاییز، ۱۳۶۴، ص ۱۶-۴۷.
- _____، گفتاری در شیوه تصحیح شاهنامه و معرفی دست‌نویس‌ها (ضمیمه دفتر یکم)، روزبهان، تهران، ۱۳۶۹.
- _____، «معرفی قطعات الحاقی شاهنامه»، گل رنج‌های کهن، به کوشش علی دهباشی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۲۷-۱۷۰.
- _____، «معرفی سه قطعه الحاقی در شاهنامه»، گل رنج‌های کهن، همان، ۱۳۷۲ الف، ص ۴۲۱-۴۳۸.
- _____، نفوذ بوستان در برخی از دست‌نویس‌های شاهنامه، گل رنج‌های کهن، ۱۳۷۲ ب، ص ۱۷۱-۱۷۴.
- _____، یادداشت‌های شاهنامه، بنیاد میراث ایران، بخش یکم، نیویورک، ۱۳۸۰.
- _____، حماسه (پدیده‌شناسی تطبیقی شعر پهلوانی)، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۶.
- _____، یادداشت‌های شاهنامه، با همکاری دکتر محمود امیدسالار و ابوالفضل خطیبی، بنیاد میراث ایران، بخش سوم و چهارم، نیویورک، ۲۰۰۹.
- _____، ابوالفضل؛ «کاتب خوش‌ذوق و دردسر مصحح (درباره کهن‌ترین نسخه کامل شاهنامه (۶۷۵ ه. ق.)»، درباره شاهنامه، نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۸۵، ص ۴۹-۶۸.
- _____، «بیت‌های عرب‌ستیزانه در شاهنامه»، درباره شاهنامه، همان، ۱۳۸۵ الف، ص ۹۶-۱۱۰.
- _____، «بیت‌های زن‌ستیزانه در شاهنامه»، درباره شاهنامه، ۱۳۸۵ ب، ص ۳۲-۴۸.
- _____، خوسفی، ابن حسام؛ تازیان‌نامه پارسی (خلاصه خاوران‌نامه)، تصحیح حمیدالله مرادی، نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۸۲.
- _____، دبیرسیاقی، سیدمحمد؛ «نام سراینده ز گهواره تا گور دانش بجوی»، کلک، شماره ۸۹-۹۳، آذر، ۱۳۷۶، ص ۱۴۷-۱۴۸.
- _____، دهخدا، علی‌اکبر؛ امثال و حکم، امیرکبیر، چاپ چهاردهم، تهران، ۱۳۸۶.
- _____، راجی کرمانی، ملّا بمانعلی؛ حمله حیدری، تصحیح دکتر یحیی طالبیان، دانشگاه کرمان و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی استان ج ۲، کرمان، ۱۳۸۳.
- _____، رخشنده‌مند، سینا و سید محمدرضا ابن الرسول؛ «بازآوری شواهد فارسی در کتب بدیع»، کتاب ماه ادبیات، سال سوم، شماره ۲۹ (پیاپی ۱۴۳)، شهریور، ۱۳۸۸، ص ۳۶-۵۶.
- _____، سامانه؛ به کوشش دکتر میترا مهرآبادی، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۸۶.
- _____، سعدی، مصلح‌الدین؛ بوستان، تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، خوارزمی، چاپ هشتم، تهران، ۱۳۸۴.
- _____، سیستانی، ملک شاه حسین بن ملک؛ احیاء الملوک، به اهتمام دکتر منوچهر ستوده، بنگاه ترجمه و

- نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۴.
- شمیسا، سیروس؛ معانی، میترا، چاپ هفتم، تهران، ۱۳۸۱.
 - طرطوسی، ابوطاهر؛ /بومسلم‌نامه، به اهتمام حسین اسماعیلی، معین، قطره و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، تهران، ۱۳۸۰.
 - فردوسی، ابوالقاسم؛ شاهنامه، تصحیح ژول مول، با مقدمه دکتر محمدامین ریاحی، سخن، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۷۳.
 - _____، شاهنامه (بر اساس چاپ مسکو)، قطره، تهران، ۱۳۷۴.
 - _____، شاهنامه به همراه خمسه نظامی، با مقدمه دکتر فتح الله مجتبیایی، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۹.
 - _____، شاهنامه، تصحیح دکتر جلال خالقی مطلق (دفتر ششم با همکاری دکتر محمود امیدسالار و دفتر هفتم با همکاری ابوالفضل خطیبی)، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۶.
 - _____، شاهنامه، به کوشش دکتر سید محمد دبیرسیاقی، قطره، تهران، ۱۳۸۶ الف.
 - _____، شاهنامه (بر اساس چاپ بروخیم)، به کوشش بهمن خلیفه، طلایه، تهران، ۱۳۸۶ ب.
 - _____، شاهنامه (نسخه برداردان از روی نسخه کتابت اواخر سده هفتم و اوایل سده هشتم هجری قمری، کتابخانه شرقی وابسته به دانشگاه سن ژوزف بیروت. شماره NC.43). به کوشش ایرج افشار، دکتر محمود امیدسالار و نادر مطلبی کاشانی، طلایه، تهران، ۱۳۸۹.
 - فیروزشاه‌نامه؛ (دنباله داراب‌نامه براساس روایت محمد بیغمی)، به کوشش ایرج افشار - مهران افشاری، چشمه، تهران، ۱۳۸۸.
 - قریب، مهدی؛ «اسطوره آتش»، شاهنامه‌شناسی، بنیاد شاهنامه، تهران، ۱۳۵۷.
 - _____، «پادشاهی گرشاسپ در شاهنامه»، بازخوانی شاهنامه، توس، تهران، ۱۳۶۹.
 - کوسج، شمس‌الدین محمد؛ برزنامه، تصحیح دکتر اکبر نحوی، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۷.
 - لازار، ژیلبر؛ «ظهور زبان فارسی نوین»، تاریخ ایران (پژوهش دانشگاه کمبریج)، گردآورنده: رن. فرای، مترجم: حسن انوشه، امیرکبیر، چاپ ششم، ج ۴، تهران، ۱۳۸۵.
 - مدبری، محمود؛ شرح احوال و اشعار شاعران بی‌دیوان در قرن‌های ۳ - ۴ - ۵ هجری، پانوس، تهران، ۱۳۷۰.
 - مستوفی، حمدالله؛ ظفرنامه به انضمام شاهنامه (چاپ عکسی از روی نسخه خطی مورخ ۸۰۷ هجری در کتابخانه بریتانیا (Or. 2833)، مرکز نشر دانشگاهی و آکادمی علوم اتریش، تهران و وین، ۱۳۷۷.
 - _____، ظفرنامه (قسم الاسلامیه)، تصحیح مهدی مداینی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، جلد اول (احوال رسول الله)، تهران، ۱۳۸۰.
 - مینوی، مجتبی؛ «نسخه‌های خطی قدیم باید ملاک تصحیح متون ادبی بشود»، مجموعه

سخنرانی‌های اولین و دومین هفته فردوسی، به کوشش دکتر حمید زرین کوب، دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۵۳.

- نظامی، جمال‌الدین؛ کلیات (مطابق نسخه وحید دستگردی)، علم، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۸.
- هاتفی خرجردی؛ شاهنامه (حماسه فتوحات شاه اسماعیل صفوی)، تصحیح سید علی آل داوود، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران، ۱۳۸۷.
- هفت‌شکر؛ (طومار جامع نقالان)، تصحیح مهران افشاری و مهدی مداینی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷.

رستم و ایندرا

ابوالقاسم اسماعیل پور
دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

رستم، برعکس همتای خود، گرشاسپ، پهلوانی دینی نیست بلکه پهلوان ملی ایرانیان است که از روزگار منوچهر پیشدادی تا بهمن کیانی به آزادگی و افتخار در سیستان می‌زیست و تنها در روزگاران سخت که ایران‌زمین در جنگ و تنگنا بود، یاور همیشه ایرانیان، شاهزادگان و شهریاران بود و همواره پیروز و سربلند از آب درمی‌آمد. رستم با صفات ویژه‌ای که از نیاکان خود سکاها به ارث برده، برخی از صفات و اعمال او همانند برخی صفات و ویژگی‌های ایندرا، خدای توفان و جنگ در اساطیر هندی است که موضوع اصلی این جستار است.

رستم از پیوند زال، پهلوان سپیدموی (نماد زروان، خدای زمان) با رودابه، شاهزاده بانوی کابلی پدید آمد. خود واژه رستم، Rōdistahm از دو بخش rōd که خود از ریشه raod اوستایی به معنی بالیدن و رستن است و stahm یا staxma به معنی «تهم» دلیر تشکیل شده و با هم به معنی «تهمتن، با بالای زورمند» است (Nyberg, 1974: 425). دیدگاه دیگر آن است که رستم از rautah.us.taxman است به معنای «رودی که به بیرون جاری

است» (بهار، ۱۳۷۵: ۱۹۴).^۱

یوستی و مارکوارت اشتقاق نام بازسازی شده رستم را در اوستایی به معنی «سخت بالنده، دارنده رویش نیرومند» برمی گردانند که همان معنی تهمتن را به دست می دهد. نظر دیگر اینکه این نام به ریخت اوستایی -Raotas.taxma* «به نیروی رود» برمی گردد و با این اشتقاق، نام رستم با نام مادرش رودابه (ریخت کهن تر Rötābag) با معنی «به درخشش رود» در جزء رود پیوند دارند. (خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۳۳۲)

رودابه هنگامی که رستم را در شکم دارد، سنگینی تن رستم او را آزار می دهد و هنگام زاییدن تنها به راهنمایی سیمرغ با بریدن شکم مادر، نوزاد را از پهلوی او بیرون می آورند.

زادن رستم و ایندرا همانند یکدیگر است، یعنی هر دو از پهلوی مادر بیرون کشیده می شوند. ایندرا در کودکی پهلوانی ها می کند، آسمان را از زمین جدا می کند. رستم نیز افزون بر پیوند با کریشنا، سهمی از ایندرا دارد (بهار، ۱۳۸۶: ۱۶۳). این یکی از آشکارترین همانندی های رستم و ایندراست که تردیدی در آن نمی توان داشت.

بررسی و تحلیل

نخست به همانندی های هفتگانه شخصیت رستم و ایندرا می پردازیم که زنده یاد مهرداد بهار در جستاری در فرهنگ ایران بدان پرداخته است. آنگاه به بررسی و نقد آن خواهیم پرداخت:

۱. رستم به گونه ای غیرمعمول، از پهلوی مادر به گیتی آمد، ایندرا ی پهلوان - خدای هند و ایرانی - نیز از پهلوی مادر بیرون آمده بود.
۲. رستم در کودکی پهلوانی ها می کند و پیلی مست را برمی کوبد و درجا می کشد: ایندرا هنوز کودکی نوزاد بود که چرخ خورشید را به حرکت درمی آورد و چون به

۱. بهار در زیرنویس همان صفحه آورده که این تحلیل ریشه ای از آقای دکتر سرکراتی است، اما سرکراتی در مقاله «رستم: یک شخصیت تاریخی یا اسطوره ای» (سرکراتی، ۱۳۷۸: ۲۸) آن را به صورت raoda-staxma بازسازی کرده و گفته که مطابق قاعده باید در فارسی میانه متأخر به گونه rōdistaxm و rōstahm درآید. (همان جا)

دنیا آمد، خود پهلوانی بود نیرومند.

۳. رستم گرز خویش را به ارث برده بود، به همان گونه که ایندرا آذرخش^۱ را.
۴. رستم از میان برنده دشمنان بود به همان گونه که ایندرا برای نابودی نیروهای پلید زاده شده بود.
۵. همان گونه که ایندرا افشرد گیاه سومه را پیوسته می نوشید، رستم نیز میخواره‌ای بزرگ بود.
۶. رستم به درستی اندام چنان شهره بود که ایندرا نیز.
۷. همان گونه که ایندرا دو جهان بیکرانه را در مشت می گرفت و در بزرگی از آسمان و زمین و فضا برتر بود، رستم نیز در میان مردمان بس بزرگاندام بود و درختی را چون سیخ کبابی در دست می گرفت و گورخری را چون تکه گوشتی بر درخت می کرد. او پاره‌ای غلتان از کوه را به نوک پای بر جای می داشت و آن چنان نیرو داشت که از خدای درخواست کرد تا بخشی از آن را از او بازپس گیرد (بهار، ۱۳۸۶: ۴۸-۴۹).

اکنون با توجه به منابع اصلی مربوط به رستم، مانند شاهنامه و روایات پهلوی و سغدی، و نیز منابع هندی مانند *وداها* و *پورانها* درباره ایندرا به بررسی و نقد این موارد خواهیم پرداخت.

خالقی مطلق این همسانی‌های هفتگانه میان رستم و ایندرا را بررسی کرده و شگفت آنکه بدون ذکر مأخذی آورده که «از میان همسانی‌های هفتگانه... جز موضوع زادن از پهلوی مادر... یکسره همسانی‌هایی بسیار سطحی و سایه‌ای‌اند و برخی از آنها در همین حد نیز نیستند.» (خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۳۳۲) و شگفت‌تر آنکه در ادامه سخن آورده که به‌طور کلی انتقادات سرکاراتی را می‌توان در رد همه نظریات پیشین معتبر داشت (همان‌جا). این بخش از نوشتار او نیز بدون ذکر هیچ مأخذی است که از خالقی مطلق انتظار نمی‌رفت که چنین بی‌پایه سخن گوید.

در نکته نخست که رستم و ایندرا هر دو به شکلی نامتعارف از پهلوی مادر زاده

۱. واژه آذرخش در سنسکریت vajra است که برابر اوستایی آن vazra به معنی گرز است.

شدند، همگی هم‌رای‌اند. منابع ایرانی و هندی هر دو بر این امر گواهی می‌دهند.
در شاهنامه، در «گفتار اندر زادن رستم از مادر به فیروزی» آمده است:

بیامد یکی موبدی چرب‌دست
بتابید بی‌رنج پهلوی ماه
مر آن ماهرخ را به می کرد مست
چنان بی‌گزندش برون آورید
که کس در جهان آن شگفتی ندید

(شاهنامه، تصحیح خالقی مطلق، ج ۱، ۲۶۷: ۱۴۷۲-۱۴۷۴)

آنگاه در ویژگی‌ها و شگفتی‌های این بچه شیرفش چنین گوید:

یکی بچه بد چون گوی شیرفش
شگفت اندرو مانده بد مرد و زن
به بالا بلند و بجه دیدار گش
که نشنید کس بچه پیل‌تن

(همان، ابیات ۱۴۷۵-۱۴۷۶)

و در جامه و بالاپوش این بچه آورده:

یکی کودکی دوختند از حریر
درون اندر آگنده موی سمور
به بازوش بر اژدهای دلیر
به زیرکش اندر نگار سنان
به بالای آن شیر ناخورده شیر
به رخ برنگاریده ناهید و هور
به چنگ اندرش داده چنگال شیر
به یک دست گوپال و دیگر عنان
به گرد اندرش چاکران نیز چند
به فرمانبران بر درم ریختند
به بردند نزدیک سام سوار
نشاندهش آنگه بر اسپ سمند
هیون تگاور برانگیختند
مر آن صورت رستم گرزدار

(همان، ۲۶۷: ۱۴۸۴-۱۴۹۰)

چنین بود که ده دایه به این بچه شیر می‌دادند و آنگاه به اندازه پنج مرد خوراک می‌خورد. در کودکی او:

کس اندر جهان کودک نارسید
بدان شیرمردی و گردی ندید

(همان، ۲۷۱: ۱۵۲۲)

این‌درا، که در وداها محبوب‌ترین خدایان و شهریار ایزدان است، بر آسمان فرمانرواست، صاحب وجرا (آذرخش) است، باران و رعد و برق می‌آورد و ایزد جنگ و جنگاوری و شکست‌دهنده دشمن است، بنابه روایت ودایی، «به محض تولد، سلاح در دست می‌گیرد و فریاد می‌زند: کجایند، ای مادر، آن جنگجویان درنده‌خو؟ که بایسته

است این تیرها بدرند دل‌های مغرور آنان را.» (Wilkins, 2003: 56)

اسطوره زایش ایندرا و کرده‌های شگفت‌آور او به هنگام نوزادی، از آغاز، از او رقیبی بزرگ در برابر وارونا پدید آورد، به طوری که کم‌کم شهریار ایزدان می‌شود و بعدها بسیاری از نقش‌های وارونا به او واگذار می‌شود. پریتوی، مادر ایندرا، «پس از زاده شدن پریهاوی فرزند بیمناک می‌شود و نوزاد را پنهان می‌سازد. می‌گوید زاده شدنش با خشکسالی بزرگی همراه بود و هم بدین مناسبت، مردم به درگاه خدایان مویه می‌کردند و از آنان یاری می‌جستند تا وریتره اهریمن را مقهور و گاوان اجری را که در زندان او اسیر بودند، آزاد کنند و آنان را از خشکسالی رهایی دهند» (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۸).

رستم گوپال یا گرز آهنین خود را از نیاکان به ارث برده است:

به زیر کش اندر نگار سنان به یک دست گوپال و دیگر عنان
مر آن صورت رستم گرزدار ببردند نزدیک سام سوار

(شاهنامه، ج ۱، ۲۶۸: ۱۴۸۷ و ۱۴۹۰)

پس رستم صاحب گرز آهنین است و «گرزدار» لقب گرفته است. گرز در اوستا vajra، برابر نهاد سنسکریت vajra است و وجرا یا آذرخش سلاح ایندراست. در تندیس‌ها و نگاره‌های هندی، وجرا در دست راست او دیده می‌شود و «سلاح رعدآفرین» نام دارد. به روایتی، سازنده این سلاح، توشتری (Tvashtri)، آهنگر خدایان است. (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۷-۱۸). حتی در نگاره‌های هندی، ایندرا بیشتر به گونه‌ی انسانی با چهار دست پدیدار می‌گردد، در دو دستش نیزه و در دست سوم آذرخش و دست چهارم تهی است. (Wilkins, 2003: 54-55)

رستم بی‌گمان از میان برنده یا دورکننده دشمنان و یاور خویشان بود. او کاووس را دو بار از بیچارگی نجات داد، پس از گذشتن از هفت‌خان رستم با دیو سپید نبرد کرد، بیژن را از چاه افراسیاب رهایی داد، کین سیاوش را از افراسیاب اهریمن خو بگرفت و اشکبوس و کاموس کشانی را بکشت (یاحقی، ۱۳۸۶: ۳۹۴)

از سویی، ایندرا نیز وریتره یا اهی، اژدهای خشکسالی را که آب‌های کیهانی را بلعیده بود، کشت. ایندرا با سلاح خود، وجرا، شکم اژدها را درید و آب‌های کیهانی را آزاد کرد، حیات آفرید و سپیده‌دم را پدید آورد. ایندرا گاوهای مقدس ایزدان را از چنگ اسوراها یا

دیوان آزاد کرد و با نمودن خود به شکل رنگین کمان در آسمان، یاور نبردهای آدمیان بود. (Cotterell, 1986: 75-76)

ایندرا پس از پیروزی بر دیو خشکسالی و ریتره و آزاد کردن آب‌های کیهانی از اسارت، بر آن شد که پیروزی خود را جشن گیرد. پس، از معمار و آراینده آسمان، ویشوا کارمان^۱ خواست که کاخی بی‌همانند برآورد و این کاخ در شأن شهریاری باشد که همه دشمنان را شکست داده است. ویشوا کارمان فرمان را اجرا کرد، اما تا طرحی از کاخ به انجام می‌رسید، ایندرا بی‌درنگ به طرح بزرگ‌تری فرمان می‌داد و در این کار سیری ناپذیر بود. (دالا پیکولا، ۱۳۸۵: ۲۸-۲۹)

ایندرا در نبرد با دیوان و اهریمنان خستگی ناپذیر است و همواره و ریتره، رهبر اهریمنان دانوا^۲ را که جوایب برهم زدن موازنه قدرت خدایان و اهریمنان یا دیوان^۳ و اسوریان^۴ است، به اقیانوس تیرگی می‌تاراند. انسان‌ها و حیوانات نیز در برابر دسیسه اهریمنان دیگر در پناه ایندرا قرار می‌گیرند. (ایونس، ۱۳۷۳: ۲۰)

در *ودها*، ایندرا به شکل شهریاری آریایی، جنگجو با پوستی زرین و سوار بر اسب یا گردونه‌ای زرین که دو اسب کهر با یال و دم آویخته و افشان آن را می‌کشند، نمودار شده است و او را «سرشتی خشن است، تشنه و دوستدار سومه، نوشابه سکرآور خدایان، است و قدرت خود را از سومه به‌دست می‌آورد. ایندرا بزرگ‌ترین دشمن و ریتره در حمایت از خدایان و انسان است. چون بارنده باران و شکست‌دهنده و ریتره، اهریمن خشکسالی، نزد دهقانان هند از مقامی بزرگ برخوردار است و از خدایان ودایی خاستگاه بسیاری از اسطوره‌های کهن است.» (همان: ۱۸)

ایندرا در نقش خدای توفان، «خدایی ترسبار و سلاح او تندر، آذرخش و توفان است و رنگین کمان، کمان اوست. در این دوره، ایندرا از مقام خدای جنگ به فرمانفرمای سپهر و پاسدار منطقه شرقی تنزل می‌یابد.» (همان: ۱۳۰)

ایندرا به نوشیدن افشرد سومه شهره بود. این صفت او بآنکه باعث نیروی شگرف او در نبردها می‌شد، اما از سویی، یک نوع خطا یا جرم به‌شمار می‌آمد به‌طوری که بعدها -

1. Vishvacarman
4. Asuras

2. Danva

3. Devas

البته با اعمال دیگرش چون برهمن‌کشی و زنبارگی - از اهمیت او کاسته شد. رستم نیز در می‌گساری دستی گشاده داشت. از جمله هنگامی که سهراب با سپاه‌یانی که افراسیاب در اختیارش نهاده بود، برای یافتن پدر به ایران آمد. کاووس نامه‌ای به رستم نوشت و گیو را به زابل فرستاد. ولی «رستم چهار روز را با گیو به می‌گساری گذراند» و آنگاه به ایران آمد. (عادل، ۱۳۷۲: ۲۱۵)

اکنون به همانندی‌های دیگر صفات رستم و ایندرا می‌پردازیم که از دید زنده‌یاد مهرداد بهار پنهان مانده بود. ایندرا به کمک وجرا (آذرخش) - که آن را از وارونا تصاحب کرده بود - وریتره رویین‌تن را شکست داده بود. وریتره رویین بود، اما ایندرا به نقطه ضعف او پی برد و او را شکست داد که در نتیجه‌اش، گاو ابر از بند زها شدند و باران بر زمین بارید. (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۸)

این نکته کاملاً قابل مقایسه است با رویین‌تنی اسفندیار و پی بردن رستم به نقطه ضعف او، البته به یاری و راهنمایی سیمرغ.

ایندرا بارها کرده‌های نآیین از خود نشان می‌دهد و اهل نیرنگ است. به سبب خطاهای کهن ایندرا در برهمن‌کشی و کارهای دیگر است که او و همسرش ایندرانی، در روزگاران پسین، تنها بر خدایان کهتر و ارواح پرهیزگاران فرمانروایند که در تولد دوباره، بر زمین از شکلی نیکوتر برخوردار بوده‌اند. (همان: ۱۳۰) یکی از کرده‌های نآیین ایندرا، دریافتادن با پدر خویش بود (در برخی روایات، وارونا را پدر او می‌دانند). ایندرا رودروی پدر قرار گرفت و بی‌توجه به مویه‌های مادر، قوزک پای پدر را در چنگ گرفت و او را بر زمین کوبید و کشت. (همان: ۱۹-۲۰)

چنان‌که می‌دانیم، از رستم نیز گاه کرده‌های نآیین سر می‌زند و در نبردها نیرنگ می‌ورزد. در نبرد با سهراب و اسفندیار نیز زیرکانه و از یک لحاظ نیرنگ‌ورزانه تن به شکست نمی‌دهد و دو جوان را خام کرده به نبردی دیگر فرا می‌خواند.

از سویی رخس، اسب جادووش رستم، اسبی غیرعادی است و رفتار شگفت‌آوری از او سر می‌زند که با اسب آسمانی ایندرا قابل سنجش است. در راه مازندران، آنگاه که شیری به رستم حمله‌ور می‌شود، چون او در خواب است، رخس به ستیز می‌ایستد و در

خوان بعد، رخس با دیدن قدرت اژدها به یاری رستم می‌شتابد. رخس در همه نبردها با رستم همراه است و لحظه‌ای از او دور نمی‌شود. تنها مورد هنگامی است که مجروح از تیرهای اسفندیار، رستم را در میدان رها کرده، به خانه باز می‌گردد. پس از آنکه شغاد، رستم را به سوی چاه‌های سرپوشیده می‌برد، رخس خطر را احساس می‌کند، ولی رستم با تازیانه او را به پیش می‌راند و هر دو در چاه می‌افتند. (عادل، ۱۳۷۲: ۲۱۳-۲۱۴).

بنا به روایات ماندایی و ارمنی، رخس یک اسب دریایی بود (خالقی‌مطلق، ۱۳۷۶: ۲۹۹ و ۳۳۹ حاشیه ۵۶). رخس بسیار تیزهوش بود و سخن و احساس صاحبش را می‌فهمید و زور و بی‌باکی‌اش تا آنجا بود که به تنهایی شیری را از پای درمی‌آورد (رک. شاهنامه، تصحیح خالقی‌مطلق، ج ۲، ۲۵-۲۸). رخس کمابیش به اندازه خود رستم عمر کرد و سرانجام با رستم در یک زمان جان سپرد.

ایندرا نیز اسبی شگفت‌انگیز داشت که نامش «اوج‌چیسراواس» بود. بنا به روایتی دیگر، او سوار بر گردونه‌ای می‌شد که اسبان آسمانی او را می‌کشیدند یا بر پیلی سپید و تناور به نام ایراواته سوار می‌شد. این مرکب‌ها مانند رخس صفات شگفت و جادویی داشتند. (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۳۰)

شاید پیروزی‌های ایندرا بر خدایان پیشین است که اعمال او را ناآیین می‌شمردند. این خود یک تحول است که ایزدی از نظر اهمیت بر ایزدی دیگر پیشی می‌گیرد، چنان که رادایس در تأیید این نظر می‌گوید: «کهن‌ترین اساطیر که در متون ودایی محفوظ مانده، اساطیر ریگ‌وداست که با اساطیر ایرانیان باستان و متون اوستایی زبانی نزدیک به زبان ودایی، اشتراکات بسیار دارد. حتی در دوره ودایی، ما به یک تحول برمی‌خوریم: یک ایزد بر ایزدی دیگر پیشی می‌گیرد. ایندرا، ایزد هوای میانه، به جای دیو (Dyu): در ودایی به معنی «آسمان»، برابر زئوس) تندرآفرین می‌شود و در دوره کهن کیش هندویی، «شهریار شهریاران» لقب می‌گیرد، درحالی‌که اهمیت برهما، ویشنو و شیوا از او بیشتر است. پیش از ظهور ایندرا، وارونا - بعدها خدای اقیانوس - شاید اقتدار بیشتری داشت. یک اسطوره بعد از عصر ودایی می‌گوید که ایندرا نیروی حیات‌بخشی برای آفرینش تندر و باران را از وارونا غصب کرد. (Radice, 2002: xxi-xxii)

رستم جامه‌ای به نام ببریان داشت که پلنگینه نیز نامیده می‌شد. بنا به توصیف شاهنامه، ببریان جامه‌ای بود تیره‌رنگ، دارای پر یا مو که در آتش نمی‌سوخت و در آب تر نمی‌شد و هیچ سلاحی بر آن کارگر نبود. رستم این جامه را روی جوشن (جامهٔ رزمی ضخیم از آهن) می‌پوشید. اصل ببریان از پوست زخم‌ناپذیر اژدها بود، ولی به سبب تنوع در روایت، به‌مرور به پوست ببر و پلنگ تبدیل شده است. (خالقی‌مطلق، ۱۳۷۶: ۳۴۲)

ببریان، زره نفوذناپذیر رستم، یادآور زره آسمانی ایندراست. ایندرا با زره آسمانی خود بر دشمنان، از جمله بر وریتره، چیره می‌شود.

اکنون به این نکته پردازیم که چرا از قهرمانی‌های رستم و کلاخانندان سام و زال در اوستا سخنی نرفته است. در اوستا از بسیاری از شاهان و پهلوانان حتی شریر هم سخنی نرفته است، اما سراسر اوستا از نام زال و رستم تهی است. متون پهلوی نیز در این مورد بیشتر خاموش مانده‌اند و تنها در چند جا از رستم سخن رفته است. احتمالاً دلیلش این است که این داستان‌ها هنوز در عصر اوستایی شکل نگرفته بودند. (بهار، ۱۳۸۶: ۱۰۳)

نام رستم در نوشته‌های پهلوی تنها یک بار در یادگار زیریران (بند ۲۸) و یک بار در درخت آسوریک (بندهای ۷۰-۷۱)، دوبار در بندهش (بخش ۱۸، بند ۲۱۳، بخش ۲۰، بند ۲۳۴) و یک بار در قطعهٔ «آمدن شاه بهرام ورجاوند» (بند ۲۴) آمده است. (خالقی‌مطلق، ۱۳۸۸: ۳۳۳)

درعوض، همه‌جا در اوستا و متون پهلوی از گرشاسب سخن رفته است. او قهرمان دینی است که تنها نام خاندان و لقب او سام نریمان، به صورت نام پدر و پسر به شاهنامه رسیده است، اما برعکس ستایشی که در سراسر ادبیات اوستایی و پهلوی از گرشاسب می‌شود، وی در شاهنامه جایی ندارد! ... حتی در چهارداندسک اوستایی که از دست رفته و تنها رئیس مطالبش در دینکرد پهلوی آمده، ذکری از زال و رستم نرفته است. (بهار، همان، ۱۳۱-۱۳۲).

دربارهٔ رستم می‌دانیم که از زابل و سیستان برخاسته و نیای سکایی‌اش بر کسی پوشیده نیست. بی‌شک رستم قهرمانی سکایی است و زال و سام نریمان همگی از میان

قوم سکایی برآمده‌اند. حتی «در داستان رستم به زبان سغدی^۱... به روش معروف سکایی در گریز از برابر دشمن و سپس بازگشت به سوی وی و نابود کردن او برمی‌خوریم. در شاهنامه، هنگامی که رستم را به خاک می‌سپارند، برای او دخمه‌ای می‌سازند - که طبعاً مقصود، دخمه معروف زردشتی نیست - و در برابر در دخمه، گوری هم برای رخش می‌سازند که ایستاده در گور، منتظر سوار خویش است، و این‌گونه دخمه‌سازی و به‌ویژه گذاشتن جسد اسب پهلوان در نزدیک او نیز رومی سکایی است». (بهار، ۱۳۸۶، ۱۴۶)

هرچند تبار نیاکانی رستم آشکارا سکایی است، اما از دیدن و آیین او چیزی نمی‌دانیم و این «یکی از پیچیده‌ترین مسائل در مورد اوست. او یکتاپرست است، ولی نه دیندار دو آتشف، نسب مادری‌اش هم به گفته زال در نخستین دیدارش با مهراب به بت پرستان می‌رسد.» (حمیدیان، ۱۳۷۲: ۲۳۵). بنا به روایتی، فرامرز، پسر رستم، از دختر شاه هند بوده است. (خالقی مطلق، ۱۳۷۶: ۳۰۰ و ۳۰۳).

نکته شگفت‌آور اینکه بلعمی نیز رستم را تباری هندی دانسته و در پادشاهی بیوراسپ می‌نویسد: «و کشتن جمشید چنان بود که (بیوراسپ) اره بر سرش نهاد و تا پای به دو نیم کرد و پارسیان گویند ... که جم بگریخت و به زاولستان شد به حدیث دراز و گفتند دختر شاه زاولستان او را بیافت و زن او گشت و پدر نداشت و پدرش امر به دست دختر کرده بود. پس چون دست بدین دختر فرز کرد، پسری آمدش تور نام کردش و از او بگریخت و به هندوستان شد و آنجا هلاک شد و آن پسر را پسری آمد شیداسب نام کرد... وی را پسری آمد گرشاسب نام کرد، وی را پسری آمد نریمان نام کرد، وی را پسری آمد سام نام کرد، وی را پسری آمد دستان نام کرد، وی را پسری آمد رستم نام کرد». (بلعمی، ۱۳۴۱: ۱۳۲-۱۳۳)

متون هندی بارها از سکاها (سکاها) یاد می‌کنند و آنها را به قبیله‌های بیگانه نسبت می‌دهند. پورانها از نزاع سکاها و دیگر اقوام با پادشاه باهو، پدر سگارا سخن می‌گویند. در سده دوم پیش از میلاد، قبیله‌نشین یوئه - چی^۲ به سکاها تاختند و آنها را از

۱. رک. قریب، بدرالزمان، «رستم در روایات سغدی»، شاهنامه‌شناسی، مجموعه گفتارهای نخستین مجمع علمی بحث درباره شاهنامه، هرمزگان، ۱۳۵۶، تهران: بنیاد شاهنامه فردوسی، ۱۳۵۷.

کناره‌های سیحون تا سواحل جیحون راندند. سکاها با پارت‌ها جنگیدند و به سرزمین هند کوچیدند. چون از شمال با یوئه - چی و از شرق با هند و یونانی‌های درهٔ کابل، و از غرب با پارت‌ها درگیر بودند.

سکاها از ۱۶۰ پ.م. از نواحی سیحون به کی‌پین^۱ در درنگیانه (زرنگ) مستقر شدند، جایی که خویشاوندانشان از پیش در آنجا ساکن بودند. شاخهٔ دیگر سکاها به هند و سکائییه، واقع در مرزهای غربی هند رسیدند و از آنجا رهسپار ساوراشترا^۲ شدند. (Kumar Singh, 2008: 40-42)

سکاهای هند بعدها به آیین‌ها و ایزدان هندو احترام گذاشتند و برخی از آنها به کیش شیوایی و بودایی درآمدند. بعضی به پرستش سوریا، ایزد خورشید، روی آوردند، اما آن را به گونه‌ای نو و به کیشی نو درآوردند. سکاها برخی ویژگی‌های دربار پارسیان را به هند آوردند، از جمله نماد تاج و تخت را که نماد فرمانروایی مشروع و اقتدار بود. (Ibid., 43)

نتیجه‌گیری

از بررسی و تحلیل داده‌های مربوط به رستم و ایندرا برمی‌آید که وجوه اشتراک میان این دو شخصیت ایران و هند را نمی‌توان انکار کرد. برخی همانندی‌های آن دو کاملاً قابل اثبات است. از جمله زاده شدن نامتعارف هر دو شخصیت از پهلوی مادر، یا هوم - سومه‌نوشی آنان و شکست یک رویین تن (رویین تنی اسفندیار و رویین تنی وریتره). هدف از این جستار بررسی و اثبات تأثیر و تأثر شخصیت هندی ایندرا بر رستم نیست، بلکه تنها باز نمودن شباهت‌هاست و اینکه رستم می‌تواند تجسم زمینی ایندرا خدای توفان و جنگ باشد. هرچند می‌دانیم که ورود سکاها به هند، برخی از ویژگی‌های سکایی را به آن سرزمین برد و اشتراکات بسیاری میان بن‌مایه‌های هندوایرانی پدید آورد و این نظر به‌طور کلی دیدگاهی قابل قبول میان بیشتر ایران‌شناسان و هندشناسان است، اما اثبات اینکه رستم دقیقاً همان وجوه شخصیتی ایندرا را به ارث برده و تحت تأثیر آن است، بس دشوار است، به‌ویژه اینکه مدارک و شواهد متنی و باستان‌شناختی برای اثبات این امر بسیار ناچیز است.

منابع

- ایونس، ورونیکا، شناخت اساطیر هند، ترجمه باجلان فرخی، اساطیر، تهران، ۱۳۷۳.
- بلعمی، ابوعلی، تاریخ بلعمی، تصحیح محمدتقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۴۱.
- بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، آگه، تهران، ۱۳۷۵.
- _____، جستاری در فرهنگ ایران، اسطوره، چ ۲، تهران، ۱۳۸۶.
- حمیدیان، سعید، درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۲.
- خالقی مطلق، جلال، گل رنج‌های کهن، به کوشش علی دهباشی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۶.
- _____، «رستم»، دانشنامه زبان و ادب فارسی، به سرپرستی اسماعیل سعادت، ج ۳، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران، ۱۳۸۸، ص ۳۳۱-۳۴۲.
- خطیبی، ابوالفضل، «رستم و سهراب»، دانشنامه زبان و ادب فارسی، به سرپرستی اسماعیل سعادت، ج ۳، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران، ۱۳۸۸، ص ۳۵۵-۳۶۵.
- دالا پیکولا، آنا ال، اسطوره‌های هندی، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۵.
- سرکاراتی، بهمن، سایه‌های شکارشده، قطره، تهران، ۱۳۷۸.
- عادل، محمدرضا، فرهنگ جامع نام‌های شاهنامه، صدوق، تهران، ۱۳۷۲.
- قریب، بدرالزمان، «رستم در روایات سغدی»، شاهنامه‌شناسی، مجموعه گفتارهای مجمع علمی بحث درباره شاهنامه، هرمزگان ۱۳۵۶، بنیاد شاهنامه‌شناسی، تهران، ۱۳۵۷.
- یاحقی، محمدجعفر، فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی، فرهنگ معاصر، تهران، ۱۳۸۶.
- Cotterell, Arthur (1986), *A Dictionary of World Mythology*, Oxford, Melbouone: Oxford University Press.
- Kumar Singh, Abhay (2008), "Reassessing the contribution of the Seistani Shakas in India", *Name-ye Pazhuheshgah: Journal of the Research Institute, ICHTO*, International Issue, Nos. 22, 23, Tehran: ICHTO.
- Nyberg, Henrik Samuel (1974), *A Manual of Pahlavi*, Part II: Glossary, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Radice, William (2002), *Myths and Legends of India*, New Delhi: Viking, Penguin Books India.
- Wilkins, W.Y. (2003), *Hindu Gods and Goddesses*, Mineola, New York: Dover Publications Inc.

تبرستان
www.barestan.info

روایت گورانی مرگ درخت شاه جمشید

آرش اکبری مفاخر

مشهد

مقدمه

جمشیدشاه یکی از پادشاهان ایرانی است که مرگ ویژه‌ای دارد. مرگ او با شخصیتش درهم آمیخته؛ به گونه‌ای که تقریباً در همه گزارش‌های مربوط به مرگ جمشید ذکر شده است.

در کهن‌ترین گزارش زامیادیشث (بند ۴۶) جمشید به دست برادرش سپیتیور (Spityur) اژه می‌شود (پورداود، ۱۳۷۷: ۱۸۷/۱؛ Geldner 1889: II. 249).^۱ این گزارش در سوتکرنسک از کتاب نهم دینکرد (Madan 1911: II. 810. 12)^۲ بدون آنکه از برادر جمشید سخنی به میان آید بازتاب می‌یابد (تفضلی ۱۳۴۱: ۲۰۲؛ کریستن‌سن، ۱۳۶۸: ۳۰۷-۳۰۸، پ ۷۰). البته در گذر از *اوستا* به متون پهلوی، کم‌کم ضحاک نیز به داستان افزوده می‌شود. در بندهش، پس از معرفی اسپیدور و نرسی به‌عنوان برادران جمشید، از همکاری اسپیدور با ضحاک در اژه‌کردن جمشید سخن به میان می‌آید (بهار ۱۳۸۰: ۱۴۹؛ 5، Pakzad 2001: 35).^۳

1. *spityuremca ýimô-kereñtem*. (سپیتیور، آن که تن جم را اژه کرد).

2. *kirānitān i Ĵam* (اژه کردن جم)

3. *Spitūr ān būd kē abāg Dahāg Ĵam kirrēñid*. (اسپیدور آن بود که با ضحاک جم را برید).

در گزارش *جاماسپ‌نامه*، دیوان نیز به اسپیدور و ضحاک افزوده می‌شوند و تمامی نیروهای اهریمنی با هم جمشید را از می‌کنند (Modi 1903: 4). نشانه‌ای از این همکاری اسپیدور (سپیتور) و ضحاک در *فارسنامه* نیز باقی مانده است. بنابراین گزارش، نخست اسپیدور بر جمشید شورش می‌کند، پس از آن ضحاک او را گرفته، در کنار دریای چین با از به دونیم می‌کند و در دریا می‌اندازد (ابن‌بلخی ۱۳۶۳: ۳۳-۳۴).

در این گزارش‌ها دو نکته مهم وجود دارد: نخست ازه شدن جمشید به دست یکی از برادران خود و دیگری شیوه مرگ جمشید. ازه شدن جمشید به دست برادرش در برابر ویژگی جاودانگی و برکت‌بخشی برادر دیگر جمشید، نرسی، در *بدهش* قرار می‌گیرد (بهار ۱۳۸۰: ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۹: ۵-۶، ۱۱؛ Pakzad, 2001: 29. 11; 55. 5-6). این گزارشی که نشانه‌ای از کوتاهی عمر جم و شهرپاری جهانگیر و میرنده اوست (مزداپور ۱۳۸۴: ۴۹۶-۴۹۸). این گزارش یکی از کهن‌ترین بن‌مایه‌های برادرکشی در اساطیر و حماسه‌های ایرانی است که بعدها این کردار و همسانی‌های آن را در مرگ رستم به دست برادرش شغاد (پورداود ۱۳۷۷: ۱۸۷/۱؛ راشد محصل ۱۳۸۸: ۷۹-۹۸) و بازتاب شخصیت نرسی را نیز در زواره، برادر دیگر رستم، می‌بینیم.

مرگ جمشید با ازه نشانه‌هایی از پیوند پیکرینگی انسان با درخت دارد (نک: سرامی ۱۳۷۸: ۱۵۵-۱۶۲؛ پورخالقی، ۱۳۸۷: ۴۴-۵۹)؛ او نیز بایستی همانند درختان از سر تا پا ازه شود تا دیگر رویشی نداشته باشد. این ویژگی باعث شده تا بهرام پژدو به‌عنوان «بهشتی شاخ»، انوشیروان مرزبان با عبارت «درخت شاه جمشید»^۲ (اون‌والا ۱۹۲۲: ۲/۲۴۵، ۲/۲۳؛ ۲/۲۱۰) (۱۰)، نظامی «سالخورده درخت»^۳ (۱۳۸۱: ۲/۱۳۲۴، ۲۴) و میرخواند «دوحه چمن خسروانی»^۴ (۱۳۸۰: ۵/۲، ۶۰) از او یاد کنند. تا آنجا که بنابر گزارش *مجمعل‌التواریخ* (۱۳۱۸: ۴۰، ۴۶۲) ضحاک

۱. جهان بد چو بهشت اندر گه جم
چنین تا ملک او بگرفت ضحاک
۲. بریدند پس درخت شاه جمشید
چو جان را داد شه جمشید آن‌دم
۳. مزن ازه بر سالخورده درخت
که ضحاک ازین گشت بی‌تاج و تخت

۴. در بعضی از اسفار ضحاک او را در کنار دریای چین در میان درختی میان‌تهی یافت و به فرموده او آن دوحه (= درخت تناور) چمن خسروانی را همان لحظه به ازه مع تلک الشجره به قطع رسانید.

این درخت دوپاره شده را در آتش می‌اندازد و می‌سوزاند تا از آن نشانی باقی نماند. در گزارش روایت پهلوی (Dhabhar 1913: 31. 10, 8) تن جمشید به آشفنگی به دست دیوان می‌افتد (بهار ۱۳۷۵: ۲۲۳؛ عقیقی ۱۳۷۴: ۱۷-۱۸؛ میرفخرایی ۱۳۶۷: ۴۲-۴۳).^۱ در *داستان دینیک* (Anklesaria, 1976: 37. 20) به دست دیومردمان دریده می‌شود (میرفخرایی ۱۳۶۷: ۱۴۱) و در گزارش صد در بندهش، جمشید به دست ضحاک کشته می‌شود (دابار ۱۹۰۹: ۱۳۰۹/۳۱).

در انتقال این گزارش‌ها به متون فارسی زردشتی و عربی و فارسی (نک: صدیقیان ۱۳۷۵: ۱۲۰-۱۲۱؛ یاحقی ۱۳۸۶: ۲۹۱-۲۹۵) مرگ درختی جمشید برجسته می‌شود و تأکید داستان بر دو گزینه ابزار مرگ جمشید یعنی آره، و پیوستگی مرگ جمشید با درخت است. در گزارش فارسی زردشتی کتاب *وصف امشاسفندان*، جمشید به دست ضحاک آره می‌شود (اون‌والا ۱۹۲۲: ۲/ ۱۷۲ / ۳۱)^۲ و در روایت‌های فارسی و عربی، از جمله *نهایة الارب* (۱۳۷۵: ۲۶) / *اخبار الطوال* (الذینوری ۱۹۶۰: ۳) *تاریخ بلعمی* (بلعمی ۱۳۸۰: ۹۰)، *غرر اخبار ملوک الفرس* (ثعالبی ۱۹۶۳: ۱۷) و دیگران، تأکید بر ابزار مرگ جمشید است:

چو ضحاکش آورد ناگه به چنگ یکایک ندادش سخن را درنگ
به آره‌ش سراسر به دو نیم کرد جهان را از او پاک پر بیم کرد

(فردوسی: ۱۸۵ / ۵۲ / ۱۸۶-۱۸۵)

اما در روایت فارسی زردشتی «مرگ درخت شاه جمشید» از انوشیروان مرزبان (اون‌والا ۱۹۲۲)، روایت نقلی از طومار هفت لشکر (افشاری و مدائنی ۱۳۷۷) و روایت گورانی داستان *کاهو* و *ضحاک* از شاهرخ کاکاوندی (گجری شاهو ۱۳۸۰) بیشتر تأکید بر پیکرینگی درختی جمشید است.

۱. این قسمت از روایت پهلوی مقداری مبهم به نظر می‌رسد:

- بهار، ۱۳۷۵: ۲۲۳. تن او به دست آشوبگر دیوان آمد [شاید: تن او را برای آشفتن (= نابودی) به دست دیوان آمد].

- عقیقی ۱۳۷۴: ۱۷-۱۸. او را تن به آشفنگی به دست دیوان آمد.

- میرفخرایی ۱۳۶۷: ۴۲-۴۳. تنش به آشفنگی، به دست دیوان رسید.

۲. به جمشید کرد آن زمان دشمنی که او کرد بسیار کبر و منی
پس آنگاه ضحاک آمد پدید به کینه میانش به آره برید

در روایت انوشیروان مرزبان، پس از صد سال سرگردانی جمشید در بیابان چین، سرانجام اهریمن و ضحاک او را می‌یابند. جمشید از ترس آنها به درگاه خداوند می‌نالد. از لطف خداوند درختی دهان می‌گشاید و جمشید در آن پنهان می‌شود. اهریمن و ضحاک ارّه‌ای آورده و شروع به بریدن درخت می‌کنند، اما با رسیدن ارّه به فرق سر جمشید خورشید غروب می‌کند. روز بعد اهریمن و ضحاک برمی‌گردند و قسمت بریده‌شده درخت را پیوند یافته می‌بینند. آنها دوباره درخت را از بالا به پایین ارّه می‌کنند و بار دیگر با رسیدن ارّه به فرق سر جمشید، باز خورشید غروب می‌کند. اهریمن و ضحاک قسمت بریده‌شده درخت را به آتش می‌کشند و بروز سوم ارّه بر سر جمشید می‌گذارند و او را سراسر به دونیمه می‌کنند (اون والا ۱۹۲۲: ۱۹۲/۲-۲۰۹/۲). این گونه مرگ درختی در آثار یهودی از جمله تلمود بابلی (*Babylonian Talmud: Yebamoth. 49b*)^۱، تلمود اورشلیم (*Le Talmoud de Jérusalem: XI, p. 49*)^۲ (نک: کریستن سن ۱۳۶۸: ۳۸۱) و نیز در آثار اسلامی به زکریا (طبری ۱۳۶۷: ۲۰۹/۱؛ میبیدی ۱۳۶۱: ۲۰/۱۶) نسبت داده شده که نشانی از اصالت و درستی روایت ایرانی و دیرینگی آن - یادکرد در یشت‌ها - دارد.

در گزارش نقالی هفت لشکر نیز گویا ضحاک با آگاهی از پیوند پیکرینگی جمشید با درخت، نخست او را به تخته می‌بندد و سپس دستور می‌دهد تا او را ارّه کنند: ضحاک در غضب شد، بفرمود تا تخته و ارّه حاضر کردند و شاه نامدار را بر آن تخته بست و هیچ شرم از آقا و نوکری دامنگیر آن ظالم بدکردار نشد... پس ضحاک ظالم بدکردار بفرمود تا شاه جمشید را با ارّه دوسر چهار پاره کردند:

چو بر فرق جم ارّه دندان نهاد جم از صبر دندان به دندان نهاد
ارّه بر فرق نهاد وگفت: چونی؟ گفتمش: بر سر فرزند آدم هرچه آید، بگذرد

(افشاری و مداینی ۱۳۷۷: ۲۲-۳۱)

1. *Book of Seder nashim: Vol.1, Ch.4. Yebamoth, Folio.49b, P.324-325.*

2. کریستن سن، ۱۳۶۸: ۳۸۱. *sanherdrin X.*



پس از ذکر این مقدمه، به روایت مرگ جمشید شاه در داستان کاهوه و ضحاک سروده شاهرخ کاکاوندی به زبان گورانی از گروه شمال غربی زبان‌های ایرانی نو (بلو ۱۳۸۳: ۵۴۴، ۵۵۵؛ MacKenzie 2005: 401-403) پرداخته می‌شود. این زبان دارای ادبیاتی غنی و گسترده از سده‌های نخستین هجری تا به امروز در مناطق کرمانشاه و اورامان است (Minorsky 1943: 89-103؛ صفی‌زاده ۱۳۷۵: ۲۰-۲۲). این سرود پیوستگی ژرفی با گزارش مرگ جمشید از انوشیروان مرزبان و گزارش نقالی دارد. بدین منظور، نخست متن گورانی بر اساس چاپ گجری شاهو (۱۳۸۰: ۵۳-۷۵) با تصحیح، همراه با آوانگاری و ترجمه آورده می‌شود.

متن گورانی

- ۱ شانا نقش بد، نراد نردباز
نیا پای بازار، اساسه کساس
مرداس کار و دس، جمشید جم بی
فرزند مرداس، نامش بی ضحاک
- ۵ قصد پدر کرد، ضحاک بی پیر
چند سیف و سنان، نو چاه کردش نظم
مرداس وست و چاه، ضحاک ملعون
فرمان حق بی، قضا و قدر
نه چهار اطراف، جهان کرد آشو
- ۱۰ سرهنگ سرکشان، جهان تمامی
کردشان اظهار، رازان پنهان
ضحاک کرد دوی^۲، تاج و تخت جم
گردنای گردون، حکم ژ جمشید سند
کناچان جم، یکی ارنواز
- ۱۵ ضحاک ظالم، هردو و جور برد
جمشید جام‌نوش، و کاران کامل
پادشای کابل، مهرباب^۵ نامش بی
و جمال جم، دختر عاشق بی

۳. اصل: و ندارد.

۲. اصل: دعوای.

۱. اصل: ترخ ترز.

۴. «جم‌بند» صفتی است که در منظومه کاهوه و ضحاک شاهرخ کاکاوندی بارها به کار رفته است و می‌تواند به معنای گردآورندهٔ انجمن باشد:

نجات دروی کلب، ای بنده دردمند
تا واچم ثنای جمشید جم‌بند (ص ۵۴)
آنچه کسب و کار، ها نه روی دنیا
و عقل و فهم بی، جم‌بند کرد نه پا (ص ۵۹)
پری ویش سازا، جمشید جم‌بند
شعله‌ش سومای شوق، آفتاب مهتاب سند (ص ۶۰)

۵. بنابر گزارش گرشاسپ‌نامه (اسدی طوسی ۱۳۵۴: ص ۲۲، ب ۱۵، ۲۰-۲۲) جمشید پس از فرار به زابلستان می‌رود و با دختر شاه زابل، کورنگ‌شاه، ازدواج می‌کند:

پس از رنج بسیار و راه دراز
بیامد آبر زابلستان فراز ...
بدو خسروی نامور شهریار
شهی کهش نبد کس به صد شهر یار
مر آن شاه را نام کورنگ بود
کزو تیغ فرهنگ بی‌زنگ بود
یکی دختری بود کز دلبری
پری را به رخ کردی از دلبری

و مهرباب شاه دختر، و جمشید بخشا
 صورت بند جم، ضحاک کرد آراست
 فرمان کردش مهر، و قرتاس سیم
 نامه کیاناشی، و خاس و^۱ عام
 نامه چون کیاست، شی و لای مهرباب
 ضحاک ظالم، بدکارن زوردار
 اگر بشنوی، ضحاک ناپاک
 وریزه بچو، تو و یک مأوا
 چله زمستان، قوس قهار بی
 جمشید وریزا، و دیده نمین
 یاوا او سراو، و چشمه ساری
 پیک فرمان بر، جمشید دی و چم
 برد و لای ضحاک، پرکفر پرکین
 ضحاک جمشید بست، پیچاش و درخت
 فرمان نجاران، باوران مشار
 نجاران مشار، کیشاشان و سر
 آهی ژ درون، سالار سرهنگ
 کردشان دو شق، و امر ضحاک
 آخ و^۵ داخ ژ دست، گردون کچ باز
 داد بیداد ژ دست، واجبالوجود
 ضحاک کرد بنای، ظلم و زور و جور
 و امر قادر، قدرت بی شمار

و حسن رضا، مهرباب نلخشا
 داش و چاکران، هفت اقلیم کیاست
 جمشید فراری، بگیران پریم
 جمشید محبوس کن، باوران و لام
 مهرباب وات: جمشیدا، کابل بو خراب
 ناپاکن ناراست، کینه دل مردار
 ژنان^۲ اسیرن، مردان غلتان خاک
 تا که کوتاه بنو، ای دنگ و دعوا
 توف تکم انگیز، لیل و نهار بی
 رو کرد و مکان، ملک شهر چین
 و پای یک درخت، قدیم سالاری
 جمشید کرد درساخ، ملعون بی رحم
 شرمنده حساب، بی ایمان و^۳ دین
 چند عتاب خطاب، سیاست سخت
 جمشید شق بکن، و ازة آبدار
 دست کرد و شیون، عالم کل یکسر
 برآما جهان کرد، و شوه زرنگ^۴
 جهان ماتم پوش، غمبار غمناک
 خاسان مکی گست، زاغ مکی شهباز
 هستان مکی نیست، نابود مکی بود
 چنی چهار گوشه، سرهنگان دور
 نه کتف ضحاک، پیدا بی دو مار...

آوانگاری

1. šānā naqš-i bab, naṛād-i naṛd-bāz
 pāy šaš-dar band kird, ḥīla-y dahū-sāz

۳. اصل: و ندارد.

۲. اصل: زنان

۱. اصل: و ندارد.

۴. اصل: و ندارد

۵. سیاهی و تاریکی، احتمالاً در اینجا به معنای دوزخ به کار رفته باشد؛ سیاهی دوزخ (نک، دهخدا).

- nyā pāy-i bāzār, asāsa-y kasās
 dawrān bī wa dawr, farzand-i Mirdās
 Mirdās kār-wa-dast, jamšēd-i jam bī
 Mirdās parwāna, Jamšēd čūn šam bī
 farzand-i Mirdās, nām-iš bī Žahāk
 Žahāk-i zālīm, nā-pāk-i šakāk
5. qašd-i pidar kird, Žahāk-i bē-pīr
 yak čā kand na rāy, Mirdās-i faqīr
 čand sēf-u sinān, naw čā kird-iš naẓm
 wa kušta-y pidar, Žahāk 'azm-i jazm
 Mirdās wast wa čā, Žahāk-i mal'ūn
 baw hīla Mirdās, kird-iš sar-nigūn
 farmān-i haq bī, qazā vu qadar
 Žahāk pidar kušt, nīšt-aw jāy pidar
 na čahār iṭrāf, jahān kird āšū
 pydā bī dawrān, tarḡ-i tarz-i nū
10. sarhaṡ-sarkiš-ān, jahān tamāmī
 šīn wa lāy Žahāk, nā-pāk-i nāmī
 kird-išan izhār, rāzān-i pinhān
 Žahāk sālār bū, kad-xudā-y jahān
 Žahāk kird dawā-y, tāj-u taxt-i jam
 jam-band frār bī, diḡ ʔam-nāk-i ʔam
 gardanā-y gardūn, ḡukm ʔa jamšēd sand
 Žahāk nīšta aw taxt, jamšēd-i jam-band
 kināč-ān-i jam, yak-ē Arnawāz
 ḡūrī-yān nasab, yak-ē Šaharnāz
15. Žahāk-i zālīm, har dō wa ʔawr bird
 āwḡād-ay jamšēd, qatl-i 'ām-iš kird
 jamšēd-i jām-nūš, wa kār-ān kāmīl
 frār bī rōy kird, wa milk-i Kābil
 pādišā-y Kābil, Mihrāb nām-iš bī
 yak duxtar-ē dāšt, jamin-jām-iš bī
 wa jamāl-i jam, duxtar 'āšiq bī
 Mihrāb-šā duxtar, wa jamšēd baxšā
 wa ḡusn-i rizā, Mihrāb naḡaxšā
20. šurat-band-i jam, Žahāk kird ārāst

- dāš wa čākir-ān, haft-iqlīm kyāst
 farmān kird-iš muhr, wa qirtās-i sīm
 jamšēd-frārī, bigērān piṛ-im
 nāma kyānā, šī wa xāš-u 'ām
 jamšēd maḥbūs kan, bāwar-ān wa lām
 nāma čūn kyāst, šī wa lāy Mihrāb
 Mihrāb wāt-a jamšēd, Kābil bū xirāb
 Žaḥāk zālīm-in, bad-kār-in zur-dār
 nā-pāk-in nā-rāst, kīna-y diḥ-murdār
25. agar bišnaw-iy, Žaḥāk-i nā-pāk
 žin-ān asīr-in, mird-ān yaltān-i xāk
 wirēzā bi-čū, tō wa yak ma'wā
 tā ki kūtā bū, ī daṅ-u da'wā
 čit-ay zimstān, qaws-i qahār bī
 tōf-i tam-angīz, layl-u nahār bī
 jamšēd worizā, wa dīda-y namīn
 rōy kird wa makān, mulk-i šahr-i Čīn
 yāwā aw sarāw, wa čašma-sār-ē
 wa pāy yak diraxt, qadīm sālār-ē
30. payk-i farmān-bar, Jamšēd dī wa čam
 jamšēd kird dursāx, mal'ūn-i bē-raḥm
 bird wa lāy Žaḥāk, piṛ kifri-piṛ kīn
 šarmanda-y ḥasāb, bē-īmān-i dīn
 Žaḥāk jamšēd bast, pičēš wa diraxt
 čand 'itāb-xitāb, syāst-i saxt
 farmā najār-ān, bāwar-in mašār
 jamšēd šaq bi-kan, wa aṛa-y āb-dār
 najār-ān mašār, kīšā-šān wa sar
 dast kird wa šīwan, 'ālam koḷ yak-sar
35. āh-ē ža darūn, sālār-i sarhaṅ
 baṛ-āmā jahān, kird wa šawa-y zaraṅ
 kird-išān dō-šaq, wa amr-i Žaḥāk
 jahān mātām-pūš, ḡam-bār-i ḡam-nāk
 āx-u dāx ža dast, gardūn-i kač-bāz
 xās-ān ma-kiy gast, zāḡ ma-kiy šah-bāz
 dād-i bē-dād ža dast, Wājib-il wijūd

- hast-ān ma-kiy nīst, nābūd ma-kiy būd
 Žahāk kird banāy, ẓulm-w zūr-w jawr
 čani čahār-gūša, sarhañ-ān-i dawr
 40. wa amr-i qādir, qudrat bē-šimār
 na kitf-i Žahāk, pydā bī dō mār.

ترجمه (نگارش فارسی)

۱. نرآد نردباز نقش بدی فرستاد، حیلۀ نیرنگ‌باز پای شش‌در را درزند کرد.
 بنیاد پیریشان حالی را در پای بازار گذاشت. دوران در فرمانروایی فرزند مرداس
 (ضحاک) بود.
۵. مرداس کارگر جمشید جم بود، مرداس همانند پروانه و جمشید چون شمع بود.
 نام فرزند مرداس، ضحاک بود. ضحاک ظالم و ناپاک و به‌شک‌آلوده بود.
 ۵. ضحاک بی‌پیر قصد پدر کرد و در سر راه مرداس بیچاره چاهی کند.
 شماری شمشیر و سرنیزه در آن چاه چید. ضحاک به کشتن پدر عزم جزم کرده بود.
 مرداس در چاه ضحاک ملعون افتاد. ضحاک با آن حیلۀ مرداس را سرنگون کرد.
 - فرمان حق بود، قضا و قدر بود- ضحاک پدر را کشت و به جای او نشست.
 او در چهارگوشۀ جهان آشوب برپا کرد. روزگاری با طرح و طرز تازه‌ای پیدا شد.
 ۱۰. تمامی سرهنگان سرکش جهان، به نزد ضحاک، آن ناپاک معروف رفتند.
 ضحاک رازهای پنهان را برایشان آشکار کرد که ضحاک سالار و کدخدای جهان
 باشد.
 ضحاک خواهان تاج و تخت جمشید شد، جمشید جم‌بند با دلی غمناک فرار کرد.
 گردون‌گردنده حکم پادشاهی را از جمشید گرفت و ضحاک بر تخت جمشید
 جم‌بند نشست.
 دخترانِ حوریان‌نسبِ جمشید، یکی ارنواز و یکی شهرناز (بودند).
 ۱۵. ضحاک هردوی آنان را به‌زور برد و فرزندان جمشید را قتل‌عام کرد.
 جمشید جام‌نوش در هرکار کامل، فراری بود و به سرزمین کابل روی کرد.
 پادشاه کابل فردی مهربان‌نام بود، او دختر آینه‌چهره‌ای داشت.

دختر عاشق جمال جمشید شد و هراسان (شگفت‌زده) از نور لطف خداوند ناطق شد.

مهراب‌شاه دخترش را به جمشید بخشید هرچند به حسنِ رضا این کار را نکرد.

۲۰. ضحاک تصویر جمشید را نقاشی کرد، به چاکران داد و به هفت‌اقلیم فرستاد.

فرمان بر کاغذِ سیمین را مُهر کرد: جمشید فراری را برایم بگیرید.

نامه را برای خاص‌وعام فرستاد: جمشید را زندانی کنید و به نزد من بیاورید.

نامه فرستاده شد و برای مهراب رفت. مهراب به جمشید گفت: کابل ویران می‌شود،

ضحاک، ظالم و بدکار و زوردار است. او ناپاک ناراست با کینه دل‌مردار است،

۲۵. اگر ضحاک ناپاک بشنود، زنان اسیر و مردان غلتان خاک می‌شوند،

برخیز و به جای دیگری برو تا این جنگ و غوغا کوتاه شود.

چله زمستان و قوس قهار بود، شب و روز توفان مه‌آلود بود.

جمشید با دیده نمناک برخاست و به سوی ملک چین روی کرد.

به سرابی و چشمه‌ساری در پای درخت کهنسالی رسید.

۳۰. پیک فرمان‌بر ضحاک، جمشید را دید، آن ملعون بی‌رحم جمشید را اسیر کرد.

آن پرکفر پرکینه، آن بی‌دین و ایمان شرمنده حساب، جمشید را به پیش ضحاک برد.

ضحاک جمشید را با عتاب و خطاب، با سیاستی سخت بست و به درخت پیچید.

به نجاران دستور داد: اژه بیاورید، جمشید را به اژه آبدار دو شقه کنید.

نجاران به سر جمشید اژه کشیدند. - عالم همه یکسره دست به شیون بردند -

۳۵. آهی از درون سالار سرهنگ برآمد که جهان را یکسره سیاه و تاریک کرد.

به دستور ضحاک، جمشید را دو شقه کردند. - جهان ماتم‌پوش و غمبارِ غمناک

شد -

آخ و داغ از دست گردون کژباز که خوبان را بد و زاغ را شاهباز می‌کند.

داد و بیداد از دست واجب‌الوجود که هستان را نیست و نابود را بود می‌کند.

ضحاک ظالم با سرهنگان دوران در چهار گوشه دنیا ستمکاری می‌کرد.

۴۰. به فرمان قادرِ قدرت‌بی‌شمار، از کتف ضحاک دو مار پیدا شد....

دریافت

جمشید یکی از پادشاهان اساطیری ایران است با ویژگی‌هایی برجسته. یکی از این ویژگی‌ها مرگ درختی اوست. متون اوستایی، پهلوی، فارسی زردشتی، فارسی و عربی در گزارش مرگ جمشید به این نکته پرداخته‌اند. اما سه روایت فارسی زردشتی انوشیروان مرزبان در *روایات داراب هرمزدیار* (اون‌والا ۱۹۲۲)، روایت نقالی هفت‌لشکر (افشاری و مدائنی ۱۳۷۷) و روایت گورانی شاهرخ کلکاوندی در *داستان کاوه و ضحاک* (گجری شاهو ۱۳۸۰) بر این ویژگی تأکید خاصی دارند. در این روایت‌ها تنها در صورت پیوستگی جمشید با درخت و ازه کردن هم‌زمان این دو، می‌توان جمشید را از بین برد. در روایت انوشیروان مرزبان، اهریمن و ضحاک، جمشید را که درون درختی پنهان شده، همراه با درخت از بالا به پایین ازه می‌کنند. در روایت نقالی، ضحاک، جمشید را به تخته‌ای می‌بندد و سپس تخته و جمشید را از بالا به پایین ازه می‌کند. در روایت گورانی، پس از آنکه جمشید گرفتار می‌شود، ضحاک دستور می‌دهد تا وی را به درختی ببندند و از بالا به پایین ازه کنند.

منابع

- ابن بلخی، *فارسانامه*، تصحیح: لسترنج و نیکلسن، به کوشش منصور رستگار فسائی، بنیاد فارس‌شناسی، شیراز، ۱۳۷۴.
- اسدی طوسی، ابونصر، *گرشاسپ‌نامه*، به اهتمام حبیب یغمائی، طهوری، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۴.
- افشاری، مهران و مدائنی، مهدی، *هفت لشکر (طومار جامع نقالان)*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۷.
- اون‌والا، موبد رستم مانک، *روایات داراب هرمزدیار*، بمبئی، ۱۹۲۲.
- بلعمی، ابوعلی، *تاریخ بلعمی*، تصحیح: ملک‌الشعراى بهار، زوآر، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۰.
- بلو، جویس، «گورانی و زازا» *راهنمای زبان‌های ایرانی*، ج ۱، ویراستار: رودیگر اسمیت، ترجمه: حسن رضائی‌باغبیدی و همکاران، ققنوس، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۶.
- بهار، مهرداد، *بندش فرنیغ‌دادگی*، توس، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۰.
- _____، *پژوهشی در اساطیر ایران* (پاره اول و دوم)، آگه، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۰.
- پورخالقی چترودی، مهدخت، *درخت شاهنامه*، به‌نشر، تهران، ۱۳۸۷.

- پورداود، ابراهیم، *یشت‌ها، اساطیر، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۷*.
- تفضلی، احمد، «تصحیح و ترجمه سوتکرنسک و ورشت مانسرنسک از دینکرد ۹»، پایان‌نامه دکتري زبان‌شناسی و زبان‌های باستانی ایران، دانشگاه تهران: دانشکده ادبیات (چاپ نشده)، تهران، ۱۳۴۴.
- التعالی، ابومنصور عبدالملک بن محمد نیشابوری، *غرر اخبار ملوک الفرس، کتابخانه اسدی، تهران، ۱۹۶۳*.
- دابار، ارواد مانجی، *صد در نثر و صد در بندهش، بمبئی، ۱۹۰۹*.
- دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷*.
- الدینوری، ابی حنیفه احمد بن داود، *اخبار الطوال، تحقیق: عبدالمنعم عامر، مصر: قاهره، ۱۹۶۰*.
- راشد محصل، محمدتقی، «پایان کار رستم در شاهنامه»، *فصلنامه باز، سال دوم، شماره ۳-۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۷۹-۹۸*.
- سرامی، قدمعلی، *از رنگ گل تا رنج خار، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۸*.
- صدیقیان، مهین‌دخت، *فرهنگ اساطیری - حماسی ایران به روایت منابع بعد از اسلام، ج ۱: پیشدادیان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۵*.
- صفی‌زاده، صدیق، *نامه سرانجام، کلام خزانه (یکی از متون کهن یارسان)، هیرمند، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۵*.
- طبری، محمد بن جریر، *ترجمه تفسیر طبری، به تصحیح حبیب یغمائی، توس، تهران، ۱۳۶۷*.
- عقیقی، رحیم، *اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی، توس، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۴*.
- فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه (ج ۱-۸)*، به کوشش جلال خالقی‌مطلق، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۶.
- کریستن سن، آرتور، *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان، ترجمه: ژاله آموزگار - احمد تفضلی، چشمه، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۷*.
- گجری شاهو، امین، *نوفل و مجنون میرزا شفیع کلیایی (+ داستان کاهو و ضحاک شاهرخ کاکاوندی)*، مه، تهران، ۱۳۸۰.
- *مجمل‌التواریخ و القصص، تصحیح: ملک‌الشعراى بهار، خاور، تهران، ۱۳۱۸*.
- *مزداپور، کنایون، «راه آفتاب (بینش کهن ایرانی)»، بنیادهای فلسفه در اساطیر و حکمت پیش از سقراط: هایلند، دریو، ۱، ترجمه رضوان صدقی‌نژاد - کنایون مزداپور، علمی، تهران، ۱۳۸۴*.
- میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین، *کشف الاسرار و عتة الابرار، به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۱*.
- میرخواند، محمد بن خاوندشاه بن محمود، *تاریخ روضةالصفاء فی سیره الانبیاء و الملوک و الخلفاء، تصحیح: جمشید کیان‌فر، اساطیر، تهران، ۱۳۸۰*.
- میرفخرایی، مهشید، *روایت پهلوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۶*.

- نظامی، الیاس بن یوسف، کلیات، تصحیح: وحید دستگردی، نگاه، تهران، ۱۳۸۱.
- نه‌ایة‌الارب فی اخبار الفرس و العرب، تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۵.
- یاحقی، محمدجعفر، فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی، فرهنگ معاصر، تهران، ۱۳۸۶.
- Anklesaria, E. T. D., 1976: *Dadistan-i Dinik*, Part I, Pursishn I-XL, Shiraz
- *The Babylonian Talmud*, 1936: Translated: Rabbi. I. Epstein, London.
- Dhabhar, E. B., *The Pahlavi Rivāyat*, Bombay.
- Geldner, K. F., 1889: *Avesta, the Sacred Books of the Parsis*, Stuttgart.
- Mackenzie, D.N., 2005: "Gurānī", *Encyclopaedia Iranica*, vol. 12, New
- Madan, D. M., 1911: *The Complete of The Pahlavi Dinkard*, Bombay.
- Minorsky, V., 1943: "The Gūrān", *BSOAS* 11, pp. 75-103.
- Modi, J.J., 1903: *Jāmāsp Nāmak*, Bombay
- Pakzad, F., 2003: *Bundahišn, Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie*, Tehran: Centre for Great Islamic Encyclopaedia.

داستان سیاوش و الگوی سفر قهرمان

صابر امامی

دانشگاه هنر تهران

الیا، اسطوره را روایتی قدسی می‌داند، داستانی که اولین‌ها را و مراحل تکوین هستی، موجودات زمین، کوه‌ها، جزیره‌ها، جنگل‌ها، و... نهادها و آیین‌های بشری را توضیح می‌دهد. اسطوره بیان می‌کند که چگونه و از چه راهی به برکت وجود اَبَر‌قهرمان‌ها و موجودات برتر، آیینی، نهادی، اخلاقی، به وجود آمده و تثبیت شده است.

جوزف کمبل در تحقیقاتش دربارهٔ اسطوره، به سفر قهرمان می‌رسد و سفر^۱ قهرمان را در رسیدن به قدرت و کمال شرح می‌دهد.^۲

او از سفر قهرمان استعارهٔ فراگیری می‌سازد تا سفر عمیق و درونی دگرگون‌کننده‌ای را، که وجه مشترک قهرمانان در همهٔ عصرها و مکان‌ها به حساب می‌آید، در مراحل سرنوشت‌ساز جدایی، هبوط، آزمون بزرگ و بازگشت، شرح دهد.

در ادامهٔ بحث‌هایی از این دست، کریستوفر وگلر، دانش‌آموختهٔ سینما و داستان، برای

۱. میرچا، الیا، چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمهٔ جلال ستاری، رجوع شود به صفحهٔ ۱۴.

۲. جوزف کمبل، قدرت اسطوره، ترجمهٔ عباس مخبر، (مخصوصاً فصل‌های سفر به دنیای درون و ماجراجویی قهرمان، ملاحظه شود).

تحلیل فیلم‌ها و داستان‌های هالیوود با پیروی از سخنان کمبل، طرحی درمی‌اندازد به نام «سفر قهرمان» که از دوازده مرحله تشکیل می‌شود، آزمون‌ها و تحلیل‌های «وگنر» منجر به پیدایش کتاب سفر نویسنده می‌شود.^۱

این کتاب توضیح می‌دهد که چگونه می‌توان آزمون‌ها و چالش‌های قهرمانان اسطوره‌ای را در تجربه روزمره نویسندگان یافت.

سرانجام دانش آموخته دیگری از سینما، با الهام از این نظریه، ساختار اسطوره‌ای بسیاری از فیلم‌های موفق هالیوود را مورد بحث قرار داد، و آنها را در کتابی به نام *اسطوره و سینما* جمع آورد.^۲ مقاله حاضر سعی در بازنگری داستان سیاوش شاهنامه، از منظر این نظریه دارد. امید که گام تازه‌ای باشد هر چند کوچک، در پژوهش‌های شاهنامه‌شناسی.

قبل از اینکه به بازخوانی داستان سیاوش بپردازیم، لازم به یادآوری است که در این الگو، مثل بسیاری از بحث‌های متون اساطیری، ماجرا گاهی در ظاهر و برون قهرمان اتفاق می‌افتد، و گاهی نیز در باطن و درون قهرمان، و گاهی در عین‌اینکه ماجرا در خارج از وجود قهرمان روایت می‌شود، دلالت کنایی دارد بر اینکه می‌تواند به جریانی و حرکتی در درون وجود قهرمان اشاره داشته باشد، از این مراحل در این طرح می‌توان از مرحله «عبور از آستانه» و «راه‌یابی به ژرف‌ترین غار» و «بازگشت با اکسیر» یاد کرد و همچنین در بیان تمامیت تحلیل و روایت و خوانش متن، نباید از اهمیت کهن‌الگوهایی همچون قهرمان (که به دنبال خدمت‌رسانی و ایثار خویشتن است) و استاد (که نقش راهنما را به عهده دارد) و سایه (با همان تعبیر یونگی آنکه نیروهای ویرانگر و سرکوب‌شده روانی را هم در بردارد) و منادی (نیروهایی که نقش هشداردهندگی و فراخواندن قهرمان را در شروع مرحله‌های سفر به عهده دارند) غافل بود.

در خاتمه باید بگویم الگوی سفر قهرمان دارای دوازده مرحله است که، ما هر مرحله

۱. وگنر، کریستوفر، *سفر نویسنده* (ساختار اسطوره‌ای در خدمت نویسندگان)، مترجم محمد گذرآبادی، مینوی خرد، تهران، ۱۳۸۷.

۲. ویتیل، استوارت، *اسطوره و سینما*، (کشف ساختار اسطوره‌ای در پنجاه فیلم به یادماندنی، ترجمه محمد گذرآبادی).

را در متن داستان سیاوش مرور می‌کنیم.

۱. اولین مرحله‌ای که در داستان با آن روبه‌رو می‌شویم دنیای عادی است. دنیای عادی فرصتی پیش می‌آورد تا قبل از مرحله شروع سفر، با قهرمان آشنا شده و از تمایلات، گرایش‌ها و مسائل و خصوصیات قهرمان باخبر شویم، دنیای عادی خانه قهرمان است، بهشت امنی است که دنیای ویژه و ماحصل سفر باید با آن مقایسه شود. زمینه‌های مقایسه می‌تواند شامل خصایص مادی و عاطفی دنیای ویژه، قواعد و ساکنان آن و نیز اعمال قهرمان و تحوّل او در حین سفر در دنیای ویژه باشد. وقتی گودرز و طوس، مادر سیاوش را به پیشگاه شاه می‌برند و شاه از نژاد او می‌پرسد، او جواب می‌دهد که از نژاد فریدون است:

..... ز سوی پددر بر فریدونیم
نیام سپهدار گرسویز است بر آن مرز خرگاه او مرکز است

^۱ (۵۷-۵۸)

خواننده با همان ابیات نخستین، در معرفی دنیای عادی، (دنیای آرامی که هنوز حادثه‌ای آرامش آن را به هم نزده است) شروع به شناختن سیاوش می‌کند. پس نژاد او هم از سوی پدر و هم از سوی مادر به فریدون، ناجی ایران از ستم هزارساله ضحاک می‌رسد.

از نظر ظاهر، سیاوش بسیار زیبا و تسخیرکننده قلب‌هاست چه در کودکی:

«... جدا گشت زو کودکی چون پری به چهره بسان بست آزری...
جهان گشت از آن خوب پر گشت و گو کزان‌گونه نشنید کس موی و روی»

(۶۶ و ۶۹)

و به‌خصوص وقتی بزرگ می‌شود و عزم دیدار پدر می‌کند، پدر در همان دیدار نخستین از زیبایی و شکوه او به شگفت می‌آید:

«شگفتی ز دیدار او خیره ماند بر او بر همی نام یزدان بخواند»

(۱۱۱)

۱. شاهنامه فردوسی، براساس چاپ مسکو، جلد اول، سوره مهر، چاپ دوم، ۱۳۷۸، همه ابیات از این کتاب انتخاب شده است.

زیبایی او چنان خیره‌کننده است که سودابه در یک نگاه شیفته او می‌شود و با قلبی آکنده از عشق چون یخی که بر آتش بنهند بر خود می‌گدازد، البته زیبایی او فقط زیبایی جسمانی و ظاهری او نیست، او از عصمتی آسمانی، توازن و ژرفایی در وجود و نگاه برخوردار است که بینندگان خود را، ناخودآگاه تسخیر می‌کند و همه را در برابر خود انگشت به دهان، به تسلیم وا می‌دارد، پدر در همان دیدار اول این را درمی‌یابد:

«بدان اندکی سال و چندان خرد
که گفستی روانش خرد پرورد»

(۱۱۲)

پدر هنگام اصرار در فرستادن او به حرم و دیدار اندرونیان اعتراف می‌کند:

«تورا پاک‌یزدان چنان آفرید
که مهر آورد بر تو هرکعت بدید»

(۱۵۰)

سودابه در توصیف از سیاوش به همین ویژگی تصریح می‌کند:

«.....
که بر چهر تو فرّ چهر پرست

هر آن کس که از دور بیند تورا
شود بی‌هش و برگزیند تورا»

(۲۶۴ و ۲۶۵)

حتی خود سیاوش به این ویژگی ممتاز خود واقف است:

«مرا آفریننده از فرّ خویش
چنان آفرید ای نگارین ز پیش»

(۲۹۹)

او با این ویژگی‌ها، به دست مردی چون رستم، آموزش دیده است:

چنین گفت «این کودک شیرفش
مرا پرورانیده باید به کش»

(۷۵)

و رسم و آیین نشستن با موبدان، بزرگان، ردان بخرد و زیستن در گاه شاهان و بزم و سرود، می و می‌گساری و راه و چاه پیچیدن اندر صف دشمن و به کارگرفتن نیزه و تیر و تیغ و کلاه و کلاه‌داری را یاد گرفته است، جالب است که این ویژگی‌ها از زبان دشمن نیز روایت می‌شود. بعدها افراسیاب هم از دیدار او خیره می‌ماند:

«به روی سیاوش نگه کرد و گفت
که این را به گیتی کسی نیست جفت

نه زین‌گونه مردم بود در جهان
چنین روی و بالا و فرّ مهان»

(۱۲۷۹ و ۱۲۸۰)

و سرانجام باید بگویم که این ویژگی‌های ظاهر در سه جمله پیران از بزرگان حکومتی توران زمین بازگویی می‌شود:

«یکی آنکه از تخمه کیقباد
و دیگر زبانی بدین راستی
سه دیگر که گویی که از چهر تو
همی از تو گیرند گویی نژاد
به گفتار نیکو بیاراستی
ببارد همی بر زمین مهر تو»

(۱۲۴۴-۱۲۴۱)

فردوسی جوانی از این گونه را چون سروی آراسته و آزاده در جمع درباریان ایران قرار داده است و همه او را چون نگین انگشتری در بر گرفته‌اند:

به هر کنج در سید استاده بود
بزرگان ایران همه با نثار
ز فر سیاوش فرو ماندند
میان در، سیاوش آزاده بود...
برفتند شادان بس شهریار
به دادر بر آفرین خواندند

(۱۱۷ و ۱۱۶ و ۱۰۶)

اکنون او محبوب قلوب ایرانیان است و امید آینده تاج و تخت ایران. بدیهی است بهشت برای او آماده شده است، وطن، دربار، جوانی، زیبایی و محبوبیت. ما سخن از ویژگی‌های درونی و روحی روانی سیاوش را می‌گذاریم به ادامه داستان، و گزارش مرحله به مرحله روایت.

۲. براساس الگوی پیشنهادی «ویتیل» دومین مرحله سفر قهرمان، دعوت به ماجراست: «دعوت به ماجرا با برهم زدن آرامش دنیای عادی قهرمان، داستان را به حرکت درمی‌آورد و چالش یا جست‌وجویی را پیش می‌کشد که باید برعهده گرفته شود. دعوت به ماجرا، دنیای عادی را از تعادل خارج می‌کند.» (اسطوره و سینما، ص ۱۱)

باید توجه داشت که دعوت به ماجرا از طریق کهن الگوی منادی انجام می‌گیرد، اما شکل دعوت می‌تواند در هر داستانی متفاوت باشد، برای مثال در داستان‌های عرفانی معمولاً در شکل خواب، به قهرمان ندا داده می‌شود. مانند خوابی که شیخ صنعان می‌بیند و سفر خود را به سوی روم آغاز می‌کند، گاهی دعوت به ماجرا به شکل مأموریتی است که به عهده قهرمان گذاشته می‌شود، مانند بسیاری از مأموریت‌های رستم، به‌ویژه در سفر هفت‌خوان.

گاهی به وسیله صدایی از ماوراء، مانند بسیاری از دعوت‌هایی که برای پیامبران اتفاق می‌افتد. خلاصه، دعوت به ماجرا لازم نیست حتماً باید یک دعوت‌نامه رسمی انجام بگیرد، در بیشتر وقت‌ها، حادثه‌هایی در زندگی قهرمان اتفاق می‌افتد که او را وارد مرحله دیگری از زندگی‌اش می‌کند، همین حادثه‌ها می‌توانند دعوت به ماجرا از سوی مرموز هستی و تقدیر باشند. این دعوت به ماجرا می‌تواند شکل‌های گوناگونی داشته باشد، گاهی پیغامی و حادثه‌ای طبیعی، همچون طوفان و... و گاهی جملات یک محضر، خلاصه هر چیزی که قهرمان را در آستانه از دست دادن دنیای عادی‌اش قرار بدهد، می‌تواند دعوت به ماجرا باشد.

در داستان سیاوش، عشق نامشروع سودابه و اصرارهای او را می‌توان مرحله حوادث دعوت به ماجرا محسوب کرد.

این عشق، دنیای عادی قهرمان را به هم می‌ریزد، و او را در آستانه حوادث دیگر قرار می‌دهد. حوادثی که سفر قهرمان را شکل می‌دهند.

حوادث دعوت به ماجرای داستان سیاوش را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. عشق سودابه،

۲. دعوت او به اندرونی و شبستان،

۳. اصرار پدر در فرستادن او به حرم،

۴. سودابه او را در آغوش می‌کشد،

۵. حیلۀ سودابه در زن دادن به سیاوش و پیشنهاد دختر کوچک خود به او...

۶. درخواست صریح رفتار نامشروع از جانب سودابه.

۳. این فراز از داستان با سومین مرحله الگو کامل می‌شود: «امتناع از پذیرش دعوت؛

در این مرحله، قهرمان به دلیل هراس‌ها و نگرانی‌هایی که در وجودش شکل می‌گیرد، از پذیرش دعوت امتناع می‌ورزد، قهرمان می‌خواهد دنیای عادی خود را حفظ کند. او از ماجراجویی‌ها، جاه‌طلبی‌ها و خطرات احتمالی آن پرهیز می‌کند و با حسابگری‌های زیرکانه خود، از زیر بار دعوت به ماجرا شانه خالی می‌کند. این مرحله یکی از فرازهای حساس داستان است، خواننده منتظر است تا ببیند قهرمان در برابر این دعوت چه جوابی می‌دهد، قهرمان با امتناع و پاسخ منفی خود، باعث ایجاد تعلیق در داستان می‌شود و عطش

خواننده را برای تعقیب ماجرا و اینکه بداند سرانجام چه خواهد شد، می‌افزاید، در این فراز، احتمال و سنجش عواقب تن دادن به دعوت و خطرهای احتمالی و خطر از دست دادن دنیای راحتی‌ها و بهشت در دسترس، قهرمان را به احتیاط بیشتر وا می‌دارد و با هر دعوت و امتناع قهرمان، گره‌افکنی قصه به اولین اوج خود نزدیک می‌شود.

و در نهایت، قهرمان به سمت و سویی نه‌چندان رغبت‌انگیز کشیده می‌شود.

در *شاهنامه*، با هر دعوت سودابه، انکارهای سیاوش شروع می‌شود.

بار اول پیغام می‌فرستد:

«بدو گفت مرد شبستان نیم مجویم که با بند و داستان نیم»

(۱۴۰)

او در پاسخ پدر که از او می‌خواهد به شبستان برود معترضانه می‌گوید:

«چه آموزم اندر شبستان شاه؟ به دانش زنان کی نمایند راه؟»

(۱۶۵)

شرمگین از تمناهای سودابه با خود می‌گوید:

«چنین گفت با دل که از کار دیو مرا دور دارد گیهان‌خدیو»

(۲۸۶)

و در برابر درخواست صریح سودابه پاسخ می‌دهد:

«سیاوش بدو گفت هرگز مباد که از بهر دل دین دهم من به باد

چنین با پدر بسی‌وفایی کنم ز مردی و دانش جدایی کنم»

(۳۲۹ و ۳۲۸)

۴. «ویتيلا» چهارمین مرحله الگو را «ملاقات با استاد» می‌نامد، استاد کسی است که

دنیای ویژه را - دنیای غیرعادی - تجربه کرده است و آموزش‌ها و تجربه‌های لازم برای مواجهه بهتر با آزمون‌ها و حوادث را می‌داند، قهرمان در آستانه نقطه اوج اولین فراز داستان به ملاقات استاد خود می‌رود و از او قوت قلب، بصیرت، اندرز، آموزش و گاهی مواهب جادویی اخذ می‌کند، ویتيلا می‌نویسد لازم نیست استاد همیشه یک انسان باشد، استاد می‌تواند یک نقشه، یک دختر و یا یک رمز نوشته باشد.

همچنین باید به خاطر داشته باشیم که قهرمان می‌تواند یک استاد درونی باشد،

وجدان فطری و پاک او که اصول شرافت، عدالت و پاکی و طهارت را به او املا می‌کند،

در داستان سیاوش، این مرحله به عنوان بخشی مستقل در ادامه ماجراهای دعوت آتفاق نمی‌افتد، اما همچنان که در اول مقاله گفته شد، همه می‌دانیم که او در خاندان رستم، به دست رستم و بدون شک با همراهی و راهنمایی‌های زال بزرگ شده است، روحیه پرهیز از زنان را شاید از رستم به ارث برده است، - همان‌طور که در تمام شاهنامه نام هیچ زنی در کنار نام رستم به میان نمی‌آید، الاّ تهمینه که او هم خود به سراغ رستم می‌رود، نه رستم به سراغ او - و روحیه ایمان به خدا و پرهیزگاری و پارسایی را شاید از زال که زندگی او در ارتباط مستقیم با ماوراست و دوستی‌اش با سیمرغ نشانه بارز آن. از آن گذشته به دلیل فری که دارد و اثرات آن چون پرتوهای ما؛ بر پیرامون چهره او پیداست، و از پیر خردمند درونی برخوردار است این فرّ، اعتماد به نفسی در حور توجه به او می‌بخشد آن‌سان که در نقطه اوج نخستین گره داستانی با قدرت و صداقت به پدر می‌گوید:

«سیاوش بدو گفت: انده مدار	کزین سان بود گردش روزگار
سر پر ز شرم و بهایی مراست	اگر بی‌گناهم رهایی مراست
ور ایدونک زین کار هستم گناه	جهان‌آفرینم ندارد نگاه»

(۴۹۹-۵۰۱)

در داستان سیاوش، دعوت‌های سودابه و امتناع‌های سیاوش، روایت را به سمت دیگری سوق می‌دهد، ماجرای خراشیدن صورت سودابه و پاره کردن لباس که به واسطه خود او شکل می‌گیرد بر پیچیدگی داستان می‌افزاید، و پس از آن با ماجرای سقط شدن بچه‌ها سخن از پرده برون می‌افتد و به ناچار موبدان دخالت می‌کنند و پیشنهاد گذر از آتش داده می‌شود که سیاوش با جملات برآمده از اعتماد به نفس فوق‌العاده خود از آن پیشنهاد استقبال می‌کند.

درست در همین جا، وارد فراز دیگری از الگوی سفر قهرمان می‌شویم، این فراز «عبور از آستانه» نامیده شده است.

۵. عبور از آستانه، در این فراز، ماجراها، قهرمان را آماده عبور از دروازه‌ای می‌کند که دنیای عادی را از دنیای ویژه جدا می‌کند، به قول «ویتیلیا» «قهرمان باید با رویدادی روبه‌رو شود که او را مجبور به ورود به دنیای ویژه می‌کند و راه‌گیزی از آن نیست».

(اسطوره و سینما، ص ۱۲)

این رویداد پرسش اساسی و پیش‌برنده داستان را دوباره مطرح می‌کند، «چه خواهد شد؟» رویدادی که مستقیماً بر قهرمان تأثیر می‌گذارد، خطر را افزایش می‌دهد و نوعی کنش اقدام را سبب می‌شود. باز در چگونگی ماجرا ما با انواع گوناگون روبه‌رو می‌شویم، ممکن است استاد، قهرمان را به آستانه و عبور از آن پرتاب کند، ممکن است نیروهای خارجی و سیر حوادث، او را به چنین عبوری برسانند و ممکن است نیروهای درونی و الهامات شخصی قهرمان، او را به عبور از آستانه هدایت کنند. به نظر می‌رسد در داستان سیاوش، عبور از آستانه همان عبور از آتش باشد، که البته روند حوادث و نیروهای درونی سیاوش، او را به عبور از آستانه مجبور و تشویق می‌کنند.

اکنون سیاوش برای اثبات بی‌گناهی خود باید از آتش بگذرد، بدون شک فردوسی در روایت داستان از دقتی خارق‌العاده، - چه آگاهانه و چه ناآگاهانه - برخوردار است، و از این روی این فراز را بسیار برجسته به تصویر می‌کشد، صد کاروان اشتر سرخ‌موی هیزم می‌آورند، دو کوه بلند از هیزم ساخته می‌شود، دویست مرد آتش‌افروز به کمک نفت سیاه به آتش زدن هیزم‌ها می‌آغازند، دود همه‌جا را فرا می‌گیرد و بعد با افروزش شاخه‌ها، زمین از آسمان روشن‌تر می‌شود. از بس شعله‌های فروزان، تا دو فرسنگ نمی‌شود به آتش نزدیک شد، شاه و موبدان و مردم ایران زمین همه جمع‌اند، - دقت داشته باشیم این اندازه تفصیل در توصیف برای چیست؟ -

و ناگهان سیاوش می‌آید، - انتخاب رنگ‌ها حتی برای او عامدانه و زیرکانه و هوشیارانه صورت گرفته است، سیاوش آمده است با کلاهی زرین، لباسی سپید و آسی سیاه:

سیاوش برآمد به پیش پدر	یکی خود زرین نهاده به سر
هشیوار و با جامه‌های سپید	لبی پر ز خنده دلی پر امید
یکی تازی برنشسته سیاه	همی خاک نعلش برآمد به ماه

(۴۹۳-۴۹۵)

سیاوش در حالی که به شدت از جانب فردوسی برجسته شده است، با اعتماد به نفس برآمده از نیروهای درون پاک، به پدر احترام می‌کند و می‌گوید که اندوه مدار چرا که من بی‌گناهم و از این آتش به یاری یزدان، حتی حرارت نخواهم یافت، اجازه بدهید از

شبهات‌های داستان به قصه حضرت ابراهیم و حضرت یوسف در قرآن بگذریم و دقت‌مان را متوجه بحث و موضوع مقاله بکنیم، دوربین قلم فردوسی در این تصویر دوباره به سوی مردم می‌گردد، چرخش درست، سنجیده و بجا:

خروشی برآمد ز دشت و ز شهر غم آمد جهان را از آن کار بهر
چو از دشت سودابه آوا شنید برآمد به ایوان و آتش بدید

(۵۰۳-۵۰۴)

معلوم می‌شود، شعله‌ها چنان کوه‌پیکرند، و نگرانی و علاقه و خروش برآمده از عاطفه خالصانه مردم چنان بلند است که از دشت تا شهر، تا کاخ پیش می‌رود و شنیده می‌شود و دیده می‌شود، چرا؟

سیاوش داخل آتش شده است، همه نگران‌اند، زمان به‌کندی می‌گذرد، همه دلواپس‌اند، دلواپس از نوعی که فردوسی بیان می‌کند:

یکی دشت با دیدگان پر ز خون که تا او کی آید ز آتش برون

(۵۰۹)

باز دقت داشته باشیم که این مردم هستند که نگران‌اند.

و سرانجام سیاوش بی‌آنکه حتی از عرق، تر شود، با اسب و قبا‌ی سالم خود از میان شعله‌ها ظاهر می‌شود، انگار که از گلستان بیرون می‌آید، دوباره به ابیات فردوسی بنگریم:

چو از کوه آتش به هامون گذشت خروشیدن آمد ز شهر و ز دشت
سواران لشکر برانگیختند همه دشت پیشش درم ریختند
یکی شادمانی بد اندر جهان میان کهان و میان مهان
همی داد مژده یکی را دگر که بخشود بر بی‌گنه دادگر

(۵۱۴-۵۱۷)

اگر قرار است آستانه، بین دنیای عادی و دنیای ویژه قرار داشته باشد، باید گفت سیاوش با عبور از آتش، از دنیای عادی خود فاصله می‌گیرد، و به دنیای ویژه گام می‌گذارد. او دیگر یک شاهزاده عادی نیست، تکیه فردوسی در توصیف جریان آتش، بر حضور مردم، نگرانی آنها و شادمانی و احساسات صادقانه و عمیق عاطفی آنها، این امر را به‌خوبی نشان می‌دهد، سیاوش اکنون رمزی از عصمت و معصومیت است، انسانی سرشار از انرژی‌های مثبت که دل‌های پاک مردم را می‌تواند جذب کند و در آنها تأثیر بگذارد و

آنها را برای آینده خطیری که می‌تواند وجود داشته باشد، یعنی پیروزی واقعی و عملی پاکی‌ها بر ناپاکی‌ها، پیروزی عصمت بر بی‌عصمتی و آرزوهای بشردوستانه و انسانی، امیدوار کند. بعد از عبور از این آستانه، سیاوش دیگر نمی‌تواند همچون یک شاهزاده معمولی، در بهشت دربار به بزم و شکار و عیش و نوش بپردازد، هرچند ویژگی‌های اخلاقی او، اعم از پاک‌دامنی و وفاداری به پدر و پاکی‌ها و ایمان به خدا و توکل او به خداوند پیش از این نیز از او قهرمانی دوست‌داشتنی ساخته بود، اما این آزمون بزرگ، آزمون عبور از آستانه که در اینجا با عبور از آتش ترسیم شده است، این محبوبیت را تضمین و بیمه می‌کند و نه تنها از او مجسمه‌ای برای آینده‌های مردم ایران‌زمین می‌سازد، برای خود او نیز به‌وضوح می‌گوید که باید سرنوشت دیگر و کارکرد و نقشی دیگر را در تقدیر و آینده جهان و ایران بجوید، از این رو پس از این آزمون، سفر سیاوش و ماجراهای سفر قهرمان آغاز می‌گردد.

۶. ششمین مرحله این سفر «آزمون‌ها» نامگذاری شده است.

قهرمان بعد از عبور از آستانه با آزمون‌ها روبه‌رو می‌شود تا دوستان و دشمنان خود را بازشناسد، او می‌خواهد بداند به چه کسی باید اعتماد کرد؟ قهرمان در ادامه داستان، آزمون‌های بزرگ و دشواری را پشت‌سر می‌گذارد. گاهی ممکن است استاد او را همراهی کند و گاهی تنه‌ایش می‌گذارد تا استعدادها و توانایی‌های قهرمان در تنهایی‌های او شکوفا شود. بدون شک راوی برای همه پیشامدها تمهیدهایی می‌اندیشد تا آنها را طبیعی و منطقی جلوه دهد. سفر سیاوش با جنگی که افراسیاب بر علیه کاووس می‌آغازد، شروع می‌شود. جالب است که رستم به‌عنوان یک استاد، استاد بیرونی، او را همراهی می‌کند. مرحله اول جنگ با پیروزی آنها به پایان می‌رسد، مرحله گروگان‌گیری آغاز می‌شود، روایت، رستم را با هوشیاری کنار می‌گذارد تا سیاوش به‌تنهایی با مشکلات و آزمون‌ها دست و پنجه نرم‌کند، آزمون‌ها و ماجراهای این فراز داستان را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

- ۱.۶. آزمون اول: رفتن به جنگ افراسیاب، سیاوش با همراهی رستم در جنگ پیروز می‌شود.
- ۲.۶. آزمون دوم: ماجرای گروگان‌ها: آیا باید به پیمانی که با افراسیاب بسته است

خیانت کند؟ گروگان‌ها را به پدر تحویل دهد؟ یا آنها را گردن بزند؟

این آغاز امتحان‌های سخت و لرزاننده در روح سیاوش است، طوفان شروع می‌شود و اکنون خواننده از خود می‌پرسد آیا سوبه نیکی، پاکی و روشن سیاوش چیره خواهد شد و یا او برای حفظ تاج و تخت ولیعهدی، اخلاق و جوانمردی را زیر پا خواهد گذاشت؟ در این مرحله، اولین دشمنان با قاطعیت چهره می‌نمایند، پدر؟ طوس؟ و...

۳-۶. مرحله سوم: زاییده مرحله دوم است، تصمیم سیاوش برای عبور از ایران و توران، در راه حفظ پاکی‌های درون و باورهای شریف وجدان فطری خود: در این مرحله پیران به عنوان یک دوست متعهد پیدا می‌شود.

۴-۶. چوگان‌بازی ایرانیان و تورانیان: در این مرحله سیاوش با ایجاد تعادل و توازن در بازی در جهت حذف کینه عمومی قدم برمی‌دارد.

۵-۶. زه کردن کمان: در این آزمون، برتری جسمانی سیاوش ثابت می‌شود و سخت‌ترین دشمن سیاوش - گرسیوز - معرفی می‌شود.

۶-۶. تیراندازی و نشانه‌روی، یکی از فرازهای پر قدرت روایت شکل می‌گیرد، سرعت، قدرت دید و توانایی و مهارت غیرقابل توصیف سیاوش تصویر می‌شود و حسادت‌های گرسیوز آغاز می‌گردد.

۶-۷. شکارافکنی.

۸-۶. ازدواج با جریره و فری‌گیس: پیدایش متعهدانی راستین و صادق که در طول داستان به‌عنوان وفادارترین‌ها، باقی می‌مانند. فراموش نکنیم که فری‌گیس (فرنگیس) مادر کیخسرو با تمام مخالفت‌های افراسیاب (سایه) به کمک پیران به همسری سیاوش درمی‌آید و تا پایان عمر به این پیمان وفادار باقی می‌ماند. توجه به ناله‌های او در مرگ سیاوش و مخالفت‌های او با پدر که تا پای جان در این رویارویی پیش می‌رود و فرار او به همراه کیخسرو به سوی ایران، همه و همه مبین این ادعاست.

۷. قهرمان بعد از پشت‌سرگذاشتن آزمون‌ها و ابتلاها و گرفتاری‌های سفر، اکنون قدرت آن را دارد که وارد ژرف‌ترین غار سفر گردد.

این مرحله که در اسطوره‌ها و افسانه‌ها به شکل یک غار یا دنیای تاریکی نمایش داده می‌شود، در داستان‌ها و روایت‌های گوناگون، می‌تواند شکل‌های متفاوت بگیرد، آنچه مهم است اینکه در این مرحله، قهرمان به اعماق سایه - درست به همان معنای

اسطوره‌های و یونگی آن - که همه واقعاتی‌های ضد قهرمان را شامل می‌شود و همه نیروهای درونی و بیرونی ضد قهرمان را هدایت و مدیریت می‌کند، وارد می‌شود و همه نیروهای اهریمنی مخالف خود را با به دست آوردن مرکزیت سایه، رام و مطیع خود می‌کند، البته این بدان معنا نیست که داستان به پایان رسیده است و همه نیروهای «شر» تسلیم شده و یا از بین رفته‌اند، ویتلا در توضیح مرحله پاداش می‌نویسد: «ممکن است قهرمان پاداش را علناً تصاحب کند، یا شاید هم چاره‌ای نداشته باشد جز اینکه آن را بدزدد. ممکن است قهرمان این اکسیر ربانی را برای خود توجیه کند و بگوید که تاوان آن را تا این لحظه با آزمون‌ها و آزمایش‌ها داده است. ولی باید با عواقب این سرقت روبه‌رو شود، زیرا نیروهای «سایه» برای بازپس‌گیری اکسیر، که نباید وارد دنیای عادی شود، به تعقیب او می‌شتابند.» (اسطوره و سینما، ص ۱۳)

به این ترتیب سایه و نیروهایش که با استعاره دنیای ژرفای غار از آن سخن می‌رود. هر لحظه آمادگی و توانایی آن را دارد که بر علیه قهرمان بیاشوبد و همه آمال و آرزوهای آن را به شکست بکشد. این مرحله از داستان را می‌توان جلب اعتماد و به دست آوردن دل افراسیاب از طریق سیاوش دانست.

افراسیاب که به واسطه خواب خود و ترس از هم پاشیدن حکومتش ناچار به صلح با سیاوش شده است، در تمامی مراحل آزمون‌های ذکر شده آرام‌آرام در پیچه‌های قلبش را به روی سیاوش باز می‌کند. او از پیش‌بینی تقدیر آگاه است و این را در جریان ازدواج فری‌گیس و سیاوش به‌صراحت بر زبان می‌راند:

«... کزین دو نژاده یکی شهریار
 بیاید بگیرد جهان در کنار
 به توران نماند بر و بوم و رُست
 کلاه من اندازد از کین نخست
 چرا کشت باید درختی به دست
 که بارش بود زهر و برگش کبست»

(۱۴۹۲ و ۱۴۹۳ و ۱۴۹۵)

و حتی وقتی تصمیم به کشتن سیاوش می‌گیرد، در تردیدها و کش و قوس‌های جانکاه این تصمیم، در اوج استیصال فریاد می‌زند:

«... رها کردنش بتر از کشتن است همان کشتنش رنج و درد من است

به توران گزند مرا آمدست غم و درد و بند مرا آمدست...»

(۲۲۸۹-۲۲۹۰)

به این ترتیب می توان گفت کسب اعتماد افراسیاب (به عنوان نماد سایه) اوج سفر و حرکت سیاوش را در جهت ساختن جهان آرمانی اش، که جهانی است سرشار از صلح و انسان دوستی همراه با خاطرات ایران که در تصویرهای دیواری برجسته دیده می شوند نشان می دهد و درست به همین دلیل است که بعد از این مرحله، سیاوش می تواند دو شهر نمونه را - که می توانند بنیان گذار یک مدنیت آرمانی باشند - پی افکند، شهرهایی که با پیشنهاد خود افراسیاب ساخته می شوند:

یکی گرد بر گرد و منگر زمین	... از ایدر تو را داده ام تا به چین
همان آرزوها به جای آیدت	به شهری که آرام و رای آیدت
ز خوبی سپرداز دل یک زمان	به شادی بباش و به نیکی بمان
بزد نای و کوس و بنه بر نهاد»	سیاوش ز گفتار او گشت شاد

(۱۵۶۵-۱۵۶۸)

بر اساس طرح پیشنهادی «کریستوفر وگلر» و «ویتیلا» بعد از «راهیابی به ژرف ترین غار» مرحله «آزمون بزرگ» قرار دارد و بعد از آن، مرحله «پاداش»، با توجه به اینکه داستان امری است سیال و نمی توان مراتب عددی این مراحل را به شکلی مکانیکی رعایت کرد و اگر قرار باشد این مراحل یکی پس از دیگری اتفاق بیفتد، خود به نوعی، سد راه خلاقیت ها و ابداعات و تازگی و تنوع روایت ها می شود، و هدف از برشمردن این مراحل، رسیدن به نوعی طبقه بندی است تا قصه خوب شناخته شود و توان ارائه تحلیل و معرفی قصه پیش بیاید، اینجانب در این مقام، ترجیح می دهم اول از پاداش سخن بگویم، و بعد از آزمون بزرگ.

۸. مرحله پاداش: همچنان که از نام آن پیداست، جواب هایی است که قهرمان از اقدامات خود می گیرد، او بحران های عاطفی را تاب آورده است، امتحان های فیزیکی و سختی را تحمل کرده است، اژدها را کشته است، سایه را به عقب رانده است و طبیعی است که اکنون نتیجه زحماتش را چون میوه های رسیده یک باغ، بعد از عمری تلاش های پاییزی و زمستانی و بهاری اش به دست بیاورد. «ویتیلا» می نویسد پاداش

می تواند اشکال گوناگون داشته باشد: «شمشیر جادویی، اکسیر، آگاهی یا بصیرت بیشتر، آشتی با معشوق، فرق نمی کند این گنج چه باشد». (اسطوره و سینما، ص ۱۳)

نخستین پاداشی که سیاوش دریافت می کند، اجازه ساختن «گنگدژ» و «سیاوش گرد» است پاداش ظاهری بعدی او، اسب فوق طبیعی قهرمان است، اسبی که می تواند سخنان او را بشنود و سفارش او را در ادامه رسالتش، در رساندن کیخسرو به ایران، جامه عمل بپوشاند:

«... بی‌آورد شـبـرنـگ بهـزاد را	که دریافتی روز کین باد را
خروشان سرش را به بر درگرفت	لگام و فشارش ز سر برگرفت
به گوش اندرش گفت رازی دراز	که بیدار دل باش و بلا کس مساز
چو کیخسرو آید به کین خواستن	عنانش تو را باید آراستن
ورا بارگی باش و گیتی بکوب	چنان چون سر مار افعی به چوب...»

(۲۲۰۸-۲۲۰۵)

سومین پاداش، لباس جنگی سیاوش است که بعدها فرنگیس آن را به گیو می دهد و گیو با پوشیدن آن در برابر سپاه توران روپین تن می شود:

«... به ایوان یکی گنج بودش نهان نبد زان کس آگه اندر جهان»

(۳۲۲۹)

فرنگیس آن را می گشاید و گنج را به گیو عرضه می کند:

«... چو افتاد بر خواسته چشم گیو گزین کرد درع سیاووش نیو...»

(۳۲۳۹)

اما بزرگ ترین پاداش سیاوش، رسیدن به بصیرتی شهودگونه است. نتیجه صداقت و پاک‌ورزی‌های او در تمامی ابتلاها و آزمون‌ها، برایش روشن بینی و آینده‌نگری و پیشگویی‌های قدیسانه را همراه آورده است.

او در هنگام ساختن سیاوش کرد با پیران از آینده اش سخن می گوید آینده‌ای که به زودی محقق می شود:

که هر چند گرد آورم خواسته	هم از گنج و هم تاج آراسته
به فرجام یکسر به دشمن رسد	بدی بد بود مرگ بر تن رسد

(۱۶۰۸-۱۶۰۷)

«... نباشد مرا زندگانی دراز ز کاخ و ز ایوان شوم بی‌نیاز»

(۱۶۶۵)

او حتی در جواب پیران که با همدردی او را نصیحت می‌کند و از گمان‌های بد پرهیزش می‌دهد به‌صراحت می‌گوید:

«... من آگاهی از فرّ یزدان دهم هم از راز چرخ بلند آگه‌م
بگویم تو را بودنی‌ها درست ز ایوان و کاخ اندر آیم نخست
بدان تا نگویی چو بینی جهان که این بر سیاوش چرا شد نهان...»

(۱۶۷۶-۱۶۷۸)

شی که افراسیاب با حيله‌های گرسوز به کشتنش لشکر کشیده است، واقعیت را در خواب می‌بیند و با همسرش در میان می‌نهد:

سیاوش بدو گفت کز خواب من لب‌ت هیچ مگشای برانجمن
چنین دیدم ای سرو سیمین به خواب که بودی یکی بی‌کران رود آب

(۲۱۵۶-۲۱۵۷)

او آینده را به‌خوبی می‌بیند و شب‌دیز را برای آن روز باشکوه، روز نبرد نهایی آماده می‌کند.

او به نقش خویشتن در تکوین هستی واقف است و این را به صورت دعایی به هنگام مرگ بر زبان می‌آورد:

سیاوش بنالید با کردگار که ای برتر از گردش روزگار
یکی شاخ پیدا کن از تخم من چو خورشید تابنده برانجمن
که خواهد از این دشمنان کین خویش کند تازه در کشور آیین خویش

(۲۳۲۷-۲۳۲۹)

که بدون شک آیین موردنظر سیاوش به‌وسیله کیخسرو، جامعه عمل می‌پوشد و بنیان‌گذاری می‌شود.

بدیهی است همه این پاداش‌ها یکجا و پشت‌سرهم به سیاوش داده نمی‌شود، بلکه در فراز و فرود قصه به‌تدریج حاصل می‌شود.

۹. مرحله بعدی آزمون بزرگ است.

آزمون بزرگ بحران اصلی مرگ و زندگی قهرمان است، در این آزمون قهرمان با

دشوارترین چالش خود روبه‌رو می‌شود. او ممکن است در یک قدمی شکست قرار بگیرد، آزمون بزرگ، مرحله اصلی و بنیادین سفر است. ویتیلاد توضیح آزمون بزرگ می‌نویسد: «قهرمان تنها از طریق «مرگ» می‌تواند دوباره زاده شود. به نوعی تجدید حیات یابد، و با دستیابی به نیروهای بزرگ‌تر و بصیرت بیشتر، سفر را تا انتها دنبال کند.» (اسطوره و سینما، ص ۱۳)

آزمون بزرگ و نهایی سفر سیاوش، با وسوسه‌های گرسیوز، درست از لحظه‌ای که گرسیوز تصمیم به قتل سیاوش می‌گیرد و با فریب‌کاری و نیرنگ، او را در مسیر رویارویی با افراسیاب قرار می‌دهد، شروع شده است.

در اینجا تحلیل قصه، اندکی درنگ و تأنی می‌طلبد، سیاوش با توجه به برتری، قوای جسمانی، سرعت هوش و توانایی که در جنگ و شمشیر و تیر و نیزه از خود نشان داده است، فردوسی نیز، آن را در زور آزمایی او با گروهی و دمور - دو پهلوان نامدار گرسیوز - تأکید می‌کند:

به بند میان گروهی زره	فرو برد چنگال و برزد گره
ز زین برگرفتش به میدان فگند	نیازش نیامد به گرز و کمند
وزان پس بپچید سوی دمور	گرفت آن بر و گردن او به‌زور
چنان خوارش از پشت زین برگرفت	که لشکر بدو ماند اندر شگفت...

(۱۸۹۳-۱۸۹۰)

در اینجا مخاطب انتظار دارد که سیاوش شمشیر برکشد و با قساوت و خون‌ریزی به پیروزی دست یابد. زیرکی و هوشیاری فردوسی در اینکه گروهی و دمور را چون پر کاهی در برابر او به تصویر می‌کشد و فردا همین گروهی و دمور، سر سیاوش را از تنش جدا می‌کنند، باید ستود. باید گفت فردوسی بسیار قدرتمندانه و هنرمندانه - اگر هنرمندی را نمایش کنایه‌آمیز معنا بدانیم، نه عرضه مستقیم آن در کلام - بر این امر تأکید می‌کند. این حکیم بزرگ نیز به نظر می‌رسد این باور را تأیید می‌کند که سیاوش اگر می‌خواست می‌توانست با توسل به زور، خشونت، قساوت و خون‌ریزی، جان خویشان را نجات دهد و دو روز بیشتر، بر مسند حکومت تکیه زند، اما قدرت سیاوش و ارتفاع قامت بالای او در همین آزمون نهایی و آخرین ابتلای او نهفته است. او برای نجات خویشان و تداوم

سالاری‌اش نباید آرمان‌هایش را زیر پا بگذارد، آرمان‌هایی که مردم دو کشور، ملت‌های دوسامان، و می‌توان گفت ملت‌های جهان، برای فردایی بهتر، به آنها چشم دوخته‌اند و با سادگی و معصومیت به آنها امیدوارند. سیاوش اگر قرار بود برای نجات خود و حفظ تاج و تخت خود و نیز اثبات خود، خون بریزد، پس آن مقاومت در برابر پدر به سبب نکشتن گروگان‌ها برای چه بود؟

«کار پدر دل پر اندیشه کرد همی گفت صد مرد ترک و سوار همه نیک‌خواه و همه بی‌گناه نپرسد، ناندیشد از کارشان به نزدیک یزدان چه پوزش برم	«تو کان و لار روزگار نبرد ز خویشتان شاهمی چنین نامدار اگرشان فرستیم به نزدیک شاه همان‌گه کند زنده بهر دارشان بد آید ز کار پدر بر سرم
--	--

(۱۰۱۱-۱۰۱۵)

صفا و جوانمردی و طهارتی از این‌گونه بود که روح و جسم او را به سلامت از آتش گذر داده بود و یافتن تندیس واقعی صداقتی از این جنس بود که مردمان ایران‌زمین را شیفته او کرده بود.

سیاوش که آن روز پدر را سرزنش می‌کرد که نباید به خاطر فزون‌خواهی خون ریخت:

«چو گنج آمد و کشور آمد به چنگ چنین دل به کین اندر آویختن فراوان نکوهش ببايد شنید بمانم به کام دل اهرمن...	«ورا گر ز بهر فزونیست جنگ چه باید همی خیره خون ریختن همی سر ز یزدان ببايد کشید دو گیتی همی برد خواهد ز من
--	--

(۱۰۳۷-۱۰۴۰)

چنین شخصیتی اکنون خودش می‌تواند دست به چنین کاری ببالاید؟ شخصیت والای سیاوش در ستیز او با خویشتن است. در پایبندی او به انسانیت و صلح و دوستی‌ها و پاکی‌ها و در خویشتن‌داری از زورگویی و ستم است.

درست همان‌گونه که بیضایی سینماگر بزرگ معاصر در نمایشنامه سیاوش‌خوانی

نشان می‌دهد، آنجا که پهلوانان، سیاوش را به امتحان سؤال پیچ می‌کنند:

«... گودرز: بهترین کارها چیست؟»

سیاوش: آبادانی جهان

گیو: بهترین نیکی؟

سیاوش: بخشش به مردمان

توس: و بهترین تن پوش؟

سیاوش: راستی

بهرام: بهترین جنگ افزار؟

سیاوش: مهربانی!

زنگه: بهترین کارزار؟

سیاوش: بادروغان!

توس [ناآرام]: دژ چگونه باید ستاند؟ با شهر بند، یا بستن آب بر دژنشینان یا آتش افگندن یا ترفندهای دیگر؟

سیاوش: اگر مهربانید دژ بر شما بگشایند، و گر ستم خواهید کرد، هیچ دژ به خونی که در پای آن می‌ریزند، نیرزد! (سیاوش‌خونی، ص ۵۳ و ۵۲)

پس اکنون او به‌درستی و با توفیقی برتر و با توانی برخاسته از یک روشن‌بینی عمیق است که در برابر توطئه‌های گرسیوز، مرتب تذکر می‌دهد که خود به نزدیک افراسیاب می‌رود و دل او را از این وسوسه‌های شیطانی پاک می‌کند:

من اینک به رفتن کمر بسته‌ام	عنان با عنان تو پیوسته‌ام
سه روز اندرین گلشن ز رنگار	بباشیم و از باده سازیم کار
که گیتی سپنج است پر درد و رنج	بد آن را که با غم بود در سپنج

(۲۰۱۳-۲۰۱۵)

او به عمر کوتاه دنیا یقین دارد و برای دوام چند روزه‌ی پر درد و رنج آن، جاهلانه نه تنها دست به شمشیر نمی‌برد که این خواست گرسیوز تاریک‌اندیش است، بلکه او را دعوت به شادی می‌کند و مرتب در برابر وسوسه‌ها و هدایت‌های او به سوی جنگ و کشتار با مقاومتی پاک‌دلانه تذکر می‌دهد:

«کنون با تو آیم به درگاه او	درخشان کنم تیره‌گون ماه او
هم آنجا که روشن بود راستی	فـرـوغ دروغ آورد کاسـتی
نمایم دلم را بر افراسیاب	درخشان‌تر از بر سپهر آفتاب»

(۲۰۵۵-۲۰۵۷)

علاوه‌براینها، همچنان که در توضیحات «پاداش» گفته شد، یکی از نتایج پاک‌ورزی‌ها و جهاد با نفس او بصیرت و روشن‌دلی آسمانی است که به او بخشیده شده است و

همان‌طور که پژوهشگر معاصر، شاهرخ مسکوب در سوگ سیاوش توضیح می‌دهد، او اکنون به نقش خویش در اسطوره آفرینش واقف است و به نظر می‌رسد وظیفه خود را در آماده کردن جهان برای آمدن سه‌هزارساله نهایی به‌خوبی انجام داده است، برچینش نهایی ستم و گناه و تاریکی، به دست سوشیانت بزرگی که سیاوش پدر آن است انجام خواهد گرفت؛ و بدین ترتیب او باید جهان را برای آمدن کیخسرو آماده کند و مقدمات رسیدن او به ایران و پیروزی‌های او را فراهم سازد، تا انجام دهد. با همه این تفاسیر، توجه به این سخن «کمبل» ارزش این برخورد سیاوش را دوچندان نشان می‌دهد:

«اگر درک کنید که مسئله واقعی، نثار کردن خود به پای هدفی بزرگ‌تر یا شخصی دیگر است، متوجه می‌شوید که این کار همان، آزمایش دشوار نهایی است، هنگامی که فکر کردن به خود و صیانت نفس، جایگاه درجه اول خود را از دست می‌دهد، تحولی حقیقتاً قهرمانانه از آگاهی را می‌گذرانیم.» (قدرت/اسطوره، ص ۱۹۲)

از خواننده محترم تقاضا دارم از بیت دو هزار و صد و پنجاه و یک تا دو هزار و سیصد و پنجاه را در صورت تمایل خود مطالعه فرماید.

برای پرهیز از اطاله سخن باید گفت، که پیروزی سیاوش در آزمون نهایی او، دست نبردن او به شمشیر است، درست در آخرین لحظه رویارویی، وقتی یاران ایرانی‌اش از او می‌خواهند که رخصت رزم دهد سیاوش می‌گوید:

«سیاوش چنین گفت: کاین رای نیست همان جنگ را مایه و پای نیست»

بدین‌گونه او به استقبال شهادت می‌شتابد، دست به شمشیر نمی‌برد تا به سایه و دنیای تاریکی، حسن‌نیت آفتابگون خود را بنماید، اما افراسیاب چنان از وسوسه‌ها و دمیدن‌های گرسوز برآشفته است که کینه و هراس و تاج و تخت‌خواهی، چشم و گوش ظاهر و باطنش را برای همیشه کور کرده است.

۱۰. مرحله بعدی راه بازگشت است.

در این مرحله، قهرمان بعد از پشت‌سرگذاشتن آزمون‌ها که حوادث سفر و داستان را می‌سازد، با کسب تجربه‌ها و شکفتن استعدادهای شگرفش، میل برگشتن به دنیای عادی را می‌کند.

این فراز در آزمون بزرگ سیاوش اتفاق می‌افتد. سیاوش بعد از پیشگویی‌های روشن و صریح و شفافش به فرنگیس درباره‌ی شهادت خود و تولد کیخسرو و سفر آنان به ایران و بعد از خواندن سفارش‌های لازم در گوش شبرنگ بهزاد، به جای رویارویی با افراسیاب عزم ایران می‌کند. او وظایف خود را انجام داده است و نقش لازم خود را در حلقه‌ی هستی، به‌درستی بازی کرده است و اکنون باید به ایران برگردد:

«... خود و سرکشان سوی ایران کشید رخ از خون دیده شده ناپدید»

(۲۲۱۲)

اما این بازگشت هرگز اتفاق نمی‌افتد و روند ماجراهای داستان، منجر به شهادت مظلومانه‌ی سیاوش می‌شود.

۱۱. یازدهمین مرحله در الگوی «سفر قهرمان» مرحله‌ی «تجدید حیات» است. بهتر است در توضیح این مرحله جملاتی از خود «ویتیللا» را نقل کنم:

«این آزمون بزرگ و تجدید حیات می‌تواند معرف نوعی پالایش یا تطهیر باشد... تجدید حیات می‌تواند یک آزمون بزرگ جسمی باشد یا نبرد نهایی میان قهرمان و سایه... قهرمان حالا باید ثابت کند که به «مقام قهرمانی» نائل شده و حاضر است خود را با طیب خاطر برای نجات دنیای عادی، قربانی کند...» (اسطوره و سینما، ص ۱۴)

اینکه قهرمان تا آستانه‌ی مرگ می‌رود و حیاتی دوباره می‌یابد و انرژی لازم را برای نجات قربانیان می‌دهد، در داستان سیاوش بسیار سمبلیک و زیبا نمایش داده شده است. خواننده در ادامه‌ی داستان، وقتی کیخسرو بزرگ می‌شود و همراه مادرش به سیاوش گرد برمی‌گردد، با درختی روبه‌رو می‌شود که از خون سیاوش روئیده است:

«... ز خاکی که خون سیاوش بخورد به ابر اندر آمد درختی ز گرد
نگاریده بر برگ‌ها چهر او همی بوی مشک آمد از مهر او
به دی‌مه نشان بهاران بدی پرستشگه سوگواران بدی

فردوسی با این تصویر به اسطوره‌ی بازگشت جاودانه، نابودی و رستاخیز که در همتای بابلی به تموز و مصری به اوزیریس و در فینیقی و یونانی به ادونیس شهرت دارد اشاره

می‌کند.^۱ او همچنین بازگشت جاودانه سیوش را به‌عنوان بهاری سبز مطرح می‌کند، چرا که او حتی در دی‌ماه و زمستان، نشان بهاران بود، برای مردمانی که امید به آینده بهتر دارند. قصه با زبانی رمزآگین این معنا را که قهرمان با مرگ خود نمی‌میرد، بلکه به صورت امید و انرژی به حیات دوباره برمی‌گردد و مردم خود را در راه فلاح و رستگاری یاری می‌رساند، گوشزد می‌کند.

۱۲. و اما آخرین مرحله‌الگوی سفر قهرمان، «بازگشت با اکسیر» است. اکسیر در واقع پاداش نهایی سفر و تلاش‌های قهرمان است. قهرمان با اکسیر برمی‌گردد تا به مصیبت‌های سرزمین خود خاتمه دهد، اکسیر می‌تواند گنجی بزرگ یا معجون جادویی باشد، می‌تواند عشق، دانایی، یا فقط تجربه‌جان به در بردن از دنیای ویژه باشد، حتی پایان تراژیک سفر یک قهرمان، می‌تواند گران‌بهاترین اکسیر ممکن را به دست دهد، و آگاهی‌های بیشتری نسبت به حقایق جهان پیرامون خواننده به او اعطا کند، بازگشت با اکسیر، نشانه‌آغاز مرحله دیگر است، مرحله‌ای که در آن پادافره دادن‌ها و مجازات‌ها آغاز می‌شود.

بدیهی است داستان، برشی از یک زندگی را نشان می‌دهد و الزام ندارد که همه این مراحل را به تصویر بکشد. در واقع می‌توان گفت مرحله دوازدهم خود سرآغاز داستان دیگری است، یا در جهان رسانه‌های امروزی، بخش‌های دیگری از یک سریال است. درست همان‌گونه که فردوسی کار را پی می‌گیرد، در داستان سیوش، آغاز حرکت کیخسرو با برخورد او با درخت سیوش همراه و تصویر می‌شود. این خود تأکیدی بر این است که سیوش جاودانه در هیئت کیخسرو برمی‌گردد، - چرا که کیخسرو یکی از سوشیان‌هاست که در آخرزمان باز خواهد آمد تا جهان را برای همیشه از لوث تاریکی برهاند - (سوغ سیوش، ص ۲۳۴-۲۳۵).

در هر صورت، آمدن کیخسرو، می‌تواند اکسیری باشد که پاداش نهایی سفر سیوش است، و هم اوست که ایران‌زمین را از شر وجود افراسیاب، برای همیشه نجات می‌دهد. تا امید ایرانیان و شادی آنان در داشتن شاهزاده‌ای چون سیوش به بار بنشیند و بی‌ثمر نباشد.

۱. یاققی، محمدجعفر، فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی (ص ۴۹۸). رجوع شود به مدخل سیوش. دکتر یاققی همچنین به‌طور ضمنی به مقدس بودن شهر گنگدژ اشاره می‌کند، با این توضیح که او سیوش‌گرد شاهنامه را همان گنگدژ می‌داند و با استناد به بندهشن و دینکرت، آنجا را آغازگاه رستاخیز معرفی می‌کند (همان، ص ۴۹۷).

نتیجه

این مقاله برآمده از بازخوانی‌های مرتب شاهنامه در کلاس درس جنبه‌های نمایشی ادبیات فارسی است، این الگو در جهت نشان دادن غنای دراماتیک داستان‌ها و فیلم‌های جهان امروز، به‌وسیله مطرح‌کنندگان آن به کار گرفته شده است. این تطبیق و بازگویی داستان سیاوش در قالب این الگو، می‌تواند جنبه‌ها و ظرفیت‌های غنی دراماتیکی متون کلاسیک فارسی، از جمله شاهنامه را به‌خوبی نشان دهد. همچنان که می‌بینیم، داستان سیاوش توانایی آن را دارد که به عنوان یک متن اصیل و غنی، دست‌مایه هنرمندان امروز ایران‌زمین قرار بگیرد تا با استفاده از آن، متن‌های روایی اصیلی از کلام و تصویر، برای مخاطبان امروز جهان خلق شود. داستانی که در آن تعهد به پاکی، صلح و آشتی، موج می‌زند، و گرامی داشته می‌شود حتی به قیمت جان.

منابع

- الیاه، میرچا، چشم‌ندا/زهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، توس، تهران، ۱۳۶۲.
- بیضایی، بهرام، سیاوش‌خوانی، نشر روشنگران و مطالعات زنان، تهران، ۱۳۷۵.
- شاهنامه فردوسی، براساس چاپ مسکو، جلد اول، سوره مهر، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
- کمیل، جوزف، قدرت اسطوره، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۰.
- مسکوب، شاهرخ، سوگ سیاوش، در مرگ و رستاخیز، خوارزمی، تهران، چاپ هفتم، ۱۳۸۶.
- وگلر، کریستوفر، سفر نویسنده (ساختار اسطوره‌ای در خدمت نویسندگان)، مترجم محمد گذرآبادی، مینوی خرد، تهران، ۱۳۸۷.
- ویتیل، استوارت، اسطوره و سینما، (کشف ساختار اسطوره‌ای در پنجاه فیلم به یادماندنی)، ترجمه محمد گذرآبادی، هرمس، چاپ اول، ۱۳۸۹.
- یاحقی، محمد جعفر، فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی، فرهنگ معاصر، تهران، ۱۳۸۶.

تبرستان
www.tabarestan.info

از دست تا چنگ: بوطیقای لمس در شاهنامه

محمود امیدسالار

کتابخانه دانشگاه ایالتی کالیفرنیا در لس آنجلس

آثار بزرگ ادبی، به خصوص آثاری که در فرهنگ یک ملت جنبه نمادین دارند از آسمان نیامده‌اند بلکه ساخته و پرداخته ذهنیت هنرمندانی هستند از جنس بنی آدم، و بالطبع آنچه که زاده هنر انسان است از خطا و نقص عاری نیست و خوب و بد و فراز و نشیب‌هایی دارد. اما معمولاً اهمیت نمادین این آثار، جنبه‌های ادبی آنها را تحت الشعاع قرار می‌دهد و این جنبه‌ها قربانی مقام فرهنگی اثر می‌شوند. شاهنامه از این قاعده برکنار نبوده است. جنبه‌های فرهنگی و ملی حماسه بزرگ فردوسی، ابعاد ادبی آن را کاملاً تحت الشعاع قرار داده و باینکه به اجماع اهل فن، شاهنامه درخشان‌ترین نمونه شعر روایی فارسی است، اما تعداد تحقیقات مربوط به ابعاد ادبی و فنی شعر فردوسی از تعداد مطالعاتی که به جنبه‌های ملی، اسطوره‌شناسی و تاریخی این اثر می‌پردازند بسیار کمتر است. یعنی حتی پژوهش‌هایی که به تجزیه و تحلیل داستان‌های مهم شاهنامه مانند رستم و اسفندیار یا رستم و سهراب و یا داستان سیاوش پرداخته‌اند، بیشتر این روایات را از دیدگاه روانشناسی، جامعه‌شناسی و یا اسطوره‌شناسی تطبیقی بررسی نموده‌اند و چنان‌که باید و شاید به جنبه‌های هنری سخن فردوسی توجه نکرده‌اند.^۱ البته این سخن

۱. مثلاً تحقیقات مرحوم شاهرخ مسکوب و استاد اسلامی ندوشن را می‌توان در این گروه قرار داد.

بدین معنی نیست که فضلالی ما درباره جوانب ادبی شاهنامه هیچ کاری انجام نداده‌اند، بلکه منظور این است که حجم مطالعات مربوط به جنبه‌های غیر ادبی این اثر، بر حجم تحقیقاتی که به خصوصیات ادبی و زیباشناسی آن می‌پردازد می‌چربد.

علی‌رغم این کمبود، خوشبختانه در میان محققین معاصر هم دانشمندانی بوده و هستند که به جنبه‌های ادبی و فنی شاهنامه توجه داده یا درین مورد تحقیقات آموزنده‌ای دارند. مثلاً مرحوم دکتر یوسفی در مقاله‌ای تحت عنوان «لزوم تجدیدنظر در تحقیقات ادبی»^۱ اهمیت بازبینی در تحقیقات ادبی فارسی را متذکر شدند و پس از آن در مقاله‌ای که در باب «موسیقی کلمات در شعر فردوسی» از ایشان به چاپ رسید نوشتند:

در کنار تحقیقاتی که در باب فردوسی و حماسه وی صورت می‌گیرد، ارزیابی هنر او در شاعری نیز موضوعی است مهم و درخور تأمل. گمان می‌کنم اهتمام ما به مباحث لغوی و دستوری و تاریخی و اساطیری و نسخه‌شناسی که در این زمینه در حد خود سودمند تواند بود، بیش از توجهمان به روح اثر است و کنجکاوای در جلوه‌های هنر شاعر.^۲

خوشبختانه تحقیقات استاد شفیع کدکنی در موسیقی شعر و در صور خیال در شعر فارسی، و برخی از مقالات استاد خالقی مطلق و چند تن دیگر از شاهنامه‌شناسان، قدم‌های بسیار مفید و آموزنده‌ای بوده‌اند در طریق بررسی خصوصیات هنری شاهنامه.^۳ نکته دیگری که باید بر سبیل یک مطلب جنبی ذکر کنم این است که با همه ایرادهایی که گهگاه به روشمند نبودن یا ذوقی بودن و علمی نبودن برخی از فضلالی قدیم ما گرفته می‌شود، در واقع روش نسل قدیم ادبای ایران در مورد نقدالشعر شاهنامه، روشی کاملاً علمی و برکنار از طرفگیری‌های اغراق‌آمیز، و به نظر من معقول است. مثلاً مرحوم استاد فروزانفر در باب شعر فردوسی نوشته‌اند:

به‌طور قطع، یک ربع آن به‌حدی عالی است که مانندش نتوان گفت و ربعی از ابیات خوب و دو قسمت دیگر متوسط. این کتاب اگرچه به جهات ادبی عالی‌ترین مرتبه نظم را حائز است و شاید گفت که نظم فارسی را ورای این کمالی نیست، ولی به‌واسطه عدم تناسب با موضوع کتاب

۱. نگاه کنید به راهنمای کتاب، سال ۱۸، ش ۷-۹، مهر - آذر ۱۳۵۴، ص ۵۰۹-۵۱۷.

۲. یوسفی، غلامحسین، «موسیقی کلمات در شعر فردوسی»، دبستان فرهنگ و هنر، ش ۱۲، آذر ۱۳۶۹، ص ۸-۱۶.

۳. مثلاً نگاه کنید به شفیع کدکنی، محمدرضا، صور خیال در شعر فارسی، ص ۴۳۹-۴۷۰، نیز از همو، موسیقی شعر، ص ۳۷۶-۳۸۸؛ و رستگار فسائی، منصور، تصویر آفرینی در شاهنامه فردوسی و آثار معدودی از فضلالی دیگر.

و تکرار داستان‌ها، رعایت معانی دقیق چندان مورد توجه استاد عالی‌مقام نبوده و بالجمله شرح خصوصیات ادبی و فکری این کتاب را وقتی دراز لازم است و هم در این مختصر ننگند.^۱

فردوسی خود تلویحاً بدین نکته معترف است و در آغاز داستان خسرو با شیرین می‌نویسد (هفتم، ص ۲۵۹ ب ۳۳۹۱):

اگر بازجویی درو بیت بد همانا که کم باشد از پانصد

یعنی حتی از دید خود شاعر، تعداد اندکی از ابیات منظومه بزرگش «بد» بوده است. بنابراین لازم نیست که ما کاسه از آش داغ‌تر بشویم و گمان کنیم که فردوسی از خطای شاعرانه مصون است. اما متأسفانه برخی تحقیقات جدید در باب حماسه ملی ایران به قدری آلوده به لفاظی‌های شاعرانه و تمجیدات اغراق‌آمیزند که به اسطوره‌پردازی بیشتر می‌مانند تا به تحقیق علمی.

تا پیش از هجوم بی‌بندوباری فعلی، شعر در زبان فارسی قواعد و قوانینی داشت و این‌طور نبود که شخص بی‌اطلاعی، برخی سطور کوتاه و بلند را پشت هم ردیف کند، و یک بنده خدای کم‌اطلاع دیگر از جنس خودش، آن لاطائلات را چاپ کند، و نادان اولی را شاعر و نادان دومی را سردبیر مجله ادبی بخوانند. شعرای قدیم بیشتر از جنس علمایی بودند که با فنون و علوم متداول زمان خودشان آشنا بوده و علم و استعداد را با هم داشتند. شمس قیس رازی در شرایط شاعری و نقد شعر یک سراینده بزرگ ادب فارسی می‌فرماید:

باید دانست کی شاعر در جودت شعر خویش به بیشتر علوم و آداب محتاج باشد و بدین جهت باید کی مستطرف بود و از هر باب چیزکی داند تا اگر به ایراد معنی‌ای کی فن او نباشد محتاج شود، آوردن آن بر وی دشوار نشود و چیزی نگوید کی مردم استدلال کنند، بدان کی او آن معنی ندانسته است ... چنانک انوری گفته است:

کیوان موافقان ترا گر جگر خورَد نسرین چرخ را جگر جدی مُسته باد

و مسته عبات است از طعمه مرغان شکاری کی به وقت حاجت بدیشان دهند و کرکس نه از جمله شکره مُسته‌خوار است و ازین جهت این بیت بر وی گرفته‌اند.^۲

۱. فروزانفر، بدیع‌الزمان، سخن و سخنوران، ص ۵۱.

۲. رازی، شمس قیس، کتاب المعجم فی معاییر اشعار المعجم، به تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی با مقابله با شش نسخه خطی قدیمی و تصحیح مدرّس رضوی، ص ۴۷۷-۴۷۸.

به عبارت دیگر، چون طالبان بازار شعر معمولاً از علما و اشراف نکته‌سنج و صاحب‌نظری بودند که قدر سخن فصیح را می‌شناختند و هر لاطائلی را ارج نمی‌نهادند. شعری که مانند فردوسی در جست‌وجوی کسی بودند که سخنشان را قدر شناسد و از ایشان حمایت کند، در جزئیات کلام بسیار دقت می‌کردند. این معنی در نقدی که عنصری بر شعر غضایری نوشته است و پاسخی که غضایری به او داده است به نیکی مشهود است.^۱ چون فردوسی در چنین فرهنگ مشکل‌پسند و عالمانه‌ای زندگی می‌کرد، هم به کمک استعداد خدادادی و هم برحسب عادت، به دقایق بیان کاملاً توجه داشت زیرا می‌دانست که سهل‌انگاری درین کار، او را هدف انتقاد نکته‌شیجان و منتقدان زمان خودش قرار خواهد داد. تردیدی نیست که فردوسی به حدی به جزئیات توجه دارد که در انتخاب کلمات و اصوات هم دقت می‌کند. این دقت او در اکثر ابیات شاهنامه قابل تشخیص است. مثلاً در ابیات معروفی که کشته شدن ساوه شاه را به دست بهرام چوبینه بیان می‌کند و در بسیاری از نسخ شاهنامه به داستان جنگ رستم و اشکبوس منتقل شده‌اند، شاعر حتی صدای حروف و آهنگ کلمات را نیز برای بیان مقصود به کار گرفته است (هفتم، ص ۵۳۹ ب ۸۹۳-۸۹۴):

بمالید چاچی کمان را به دست به چرم گوزن اندر آورد شست
چو چپ راست کرد و خم آورد راست خروش از خم چرخ چاچی بخواست

در این ابیات، فردوسی نه تنها تناسب موسیقایی کلمات چو و چپ را در مصراع اول با کلمات چرخ و چاچی در مصراع ثانی نگاه داشته است، بلکه با تکرار اصوات چ، و خ، و نیز هجاهای چا و چی به قول عوام، صدای «چریک و چریک»، و به قول ادبا «نالۀ» چوب کمان را که به نیروی بهرام تا حد شکستن خم می‌شود نیز تداعی کرده است.^۲

۱. عنصری، دیوان/استاد عنصری بلخی، به کوشش محمد دبیرسیاقی، ص ۱۷۴-۱۹۲.

۲. خالقی مطلق در توضیح این بیت می‌نویسد: «چون دست چپ خود را راست کرد و دست راست خود را خم نمود، فریاد از چوب خمیده کمان چاچی برخاست.» نگاه کنید به یادداشت‌های شاهنامه، بخش سوم و چهارم، ص ۴۵۵. جناب استاد شفیع کدکنی در همین ابیات، نوشته‌اند که «آواز رها شدن تیر از کمان را درین ابیات فردوسی می‌توان شنید.» شفیع کدکنی، محمدرضا، موسیقی شعر، ص ۳۲۲. در همین کتاب، استاد به مقاله «موسیقی کلمات در شعر فارسی»، نوشته مرحوم استاد غلامحسین یوسفی نیز ارجاع داده‌اند.

فردوسی شاعری نیست که فقط وزن و قافیه بسازد. همه جنبه‌های شعر، از موسیقی کلمات تا دقایق بدیعی کلام مانند آب زلالی است که هم از شعر او می‌جوشد و هم نبوغ شاعرانه او ریشه در آن آب دارد. به قول مرحوم دکتر یوسفی، فردوسی «به اقتضای مقام و موضوع ... گاه لحنی نرم‌تر اختیار کرده اما پس از آن مناسبتی دیگر پیش آمده و آهنگ سخن او درشت و پر صلابت شده»^۱ قصد بنده در این مختصر، توجه دادن به نکته‌ای در کاربردهای بوطیقای فردوسی در شاهنامه است. این کاربردها مبین این است که فردوسی، به حکم استعداد خدادادی تا چه حد مورد زبان و دقایق کاربردی آن حساسیت داشته است. البته به نظر بنده حساسیت فردوسی خودآگاهانه یا مصنوعی نیست، بلکه حساسیتی کاملاً طبیعی و ذاتی است که سخن او را مانند آب روان کرده، که هم به آسانی بر زبان جاری می‌کند، و هم به سهولت در ذهن جایگزین می‌سازد. بنابراین با توجه به این جنبه شاهنامه‌شناسی و بیشتر برای اینکه توجه نسل جوان شاهنامه‌پژوهان وطن را به این بعد مهم اثر جاودانی فردوسی جلب کنم، به بررسی کاربردهای بوطیقای دو لغت دست و چنگ در چند صحنه شاهنامه می‌پردازم:

لازم به توضیح نیست که لغات دست و چنگ در شاهنامه از اسامی مترادفه هستند و در بسیاری از ابیات بر یک معنی دلالت می‌کنند، اما در عین حال با هم تفاوت‌هایی هم دارند. دو تفاوت مهم اینها منظور نظر ماست. اول اینکه تفاوت بار معنایی این دو کلمه در این است که واژه چنگ از لغت دست رزمی‌تر و خشن‌تر است. دوم اینکه چنگ در قیاس با دست، زنگ و آهنگ حماسی‌تری دارد. شاید به همین خاطر فردوسی لغت چنگ را برای القای مفهوم خشونت و انتقال آهنگ رزمی کلام به خواننده استعمال می‌کند، و واژه دست را در مواضعی که سخن باید نرم‌تر بیان شود، به کار می‌گیرد. البته اینکه واژه چنگ، هم طنینی حماسی‌تر از دست دارد و هم مفهومی خشن‌تر از آن، از بدیهیات است. اما در عین حال برخی ظرافت‌ها در به کار گرفتن این دو واژه در شعر فردوسی هست که شاید جلب توجه دانشجویان بدانها بی‌فایده نباشد.

البته چون واژه چنگ، هم از نظر معنایی با مفاهیم رزمی مناسبت دارد و هم با

۱. یوسفی، موسیقی کلمات در شعر فردوسی، ص ۱۲.

کلمات جنگ و نهنگ و پلنگ و لغات دیگری از این دست که برای توصیفات رزمی مناسب‌اند قافیه می‌شود، طبعاً در توصیفات رزمی کاربرد بیشتری دارد. این معنی در نمونه‌های زیر به راحتی قابل تشخیص است (ج ۶ ص ۵۶۰ ب ۱۹۱۵):

اگر باژ بفرست اگر جنگ را به بی‌دانشی سخت کن چنگ را
یا هنگامی که سنگل هند به دلیری مردان خودش فخر می‌کند و به بهرام گور
می‌گوید (ج ۶ ص ۵۶۵ ب ۱۹۸۵):

که در بیشه شیران به هنگام جنگ از آوردن ایشان بخایند چنگ
یا باز در صحنه درفش دادن هرمزد به بهرام چوبینه (ج ۷ ص ۵۰۷ ب ۵۱۲ - ۵۱۴):
بیاورد پس شهریار آن درفش که بد پیکرش از دهافش بنفش
که در پیش رستم بدی روز جنگ سبک شاه ایران گرفت آن به چنگ
چو بیسود، خندان به بهرام داد فراوان برو آفرین کرد یاد

در این قبیل صحنه‌ها، هم سیاق کلام با کاربرد واژه چنگ مناسب است و هم قافیه بیت، این کاربرد را ایجاب می‌کند. اما در برخی صحنه‌های دیگر، مثلاً در صحنه ملاقات کلاهور مازندرانی با رستم که از طرف کاووس، به رسالت به بارگاه شاه مازندرانی آمده است، با اینکه فردوسی آزاد است که از دو لغت چنگ یا دست یکی را به کار برد، حال و هوای صحنه و موسیقی رزمی تر واژه چنگ را ترجیح داده، می‌فرماید (ج ۱ ص ۵۱ ب ۶۹۴-۶۹۷):

بیرسید پرسیدنی چون پلنگ دژم روی و زان پس بدو داد چنگ
ببفشارد چنگ سرافراز پیل شد از درد دستش به کردار نیل
نپیچید و اندیشه زو دور داشت به مردی ز خورشید منشور داشت
ببفشارد چنگ کلاهور سخت فرو ریخت ناخن چو برگ (ظ: از) درخت

در ابیات دو و چهار به جای ببفشارد چنگ می‌توانست بگوید ببفشارد دست و شاید این کار از نظر موسیقایی نیز با تکرار هجای د در لغات دست، درد، و دستش که در مصراع ثانی بیت آمده‌اند، هماهنگی بیشتری میان دو مصراع بیت ایجاد می‌کرد. اما این صحنه، صحنه‌ای نیست که شاعر در آن به دنبال نرمی موسیقایی کلام باشد. برعکس، فردوسی به دنبال طنین حماسی و زنگ هجای ang در کلمات پلنگ و چنگ است و می‌خواهد از طریق اشتراک این طنین در لغت چنگ با طنین واژه پلنگ در بیت اول،

خشونتى را که در احوالپرسى و دست دادن دو پهلوان موجود است القا کند. به عبارت ديگر، فردوسى به دنبال مناسبت موسيقايى صرف در کلام نيست، بلکه نوعى خاصّ از اين مناسبت را مى جويد که بتواند طنين رزمى واژه پلنگ را از بيت ۶۹۴ تا سه بيت بعد بکشاند. توجه به اين خصوصيت شعر فردوسى در تصحيح متن نيز مفيد است و گهگاه ممکن است در ترجيح يک ضبط بر ضبط ديگرى به کار آيد. مثلاً در بيت زير از داستان نامه نوشتن اسکندر به همسر دارا و دلدارى دادن او آمده است که (ج ۶ ص ۴ ب ۲۲):

نيابد کسى چاره از چنگ مرگ چو باد خزانست و ما همچو برگ

سه نسخه اصلی و سه دست‌نویس فرعى در مصراع يکم به جای چنگ لغت دست را ضبط کرده‌اند. در اين مورد با توجه به خصوصيت موسيقايى کلام و خشونتى که در حال و هواى بيت هست، مصحح مى‌تواند با خيال نسبتاً راحتى ضبط چنگ مرگ را بر دست مرگ ترجيح دهد. اما تصحيح متن نه از مقوله دمکراسى است که بتوان از ضبط اکثریت نسخ پيروي کرد و نه از مقوله رياضيات و فيزيک و شيمي که قوانين محکمی داشته باشد. مثلاً در همين داستان اسکندر، در صحنه گرفتار شدن پسر و عروس قيدافه، ملکه اندلس به دست يکى از سواران اسکندر به نام شهرگير، آمده است که (ج ۶ ص ۵۶ ب ۷۴۴-۷۴۵):

چين آن پور قيدافه را شهرگير بياورد گريان، گرفته اسير
زنش همچنان نيز با بوى و رنگ گرفته جوان، چنگ او را به چنگ

دست‌نویس واتیکان که على‌رغم جوان بودنش، بسيارى از ضبط‌هاى کهن را حفظ مى‌کند، مصراع را به اين صورت ضبط کرده است: «گرفته جوان دست او را به چنگ». به نظر من، همين صورت اخير از صورتى که من به متن برده‌ام معقول‌تر است زيرا تضادى که از نظر به تصوير کشيدن رابطه اين زن اسير که دست به چنگ يک مرد سپاهى داده است، ميان لغت معمولى دست و صورت حماسى آن، يعنى چنگ موجود است. از نظر تصويرسازى و بيان تلويحى، رابطه ميان اين دو، يعنى رابطه يک اسير با سربازى که او را اسير کرده مهم است. به عبارت ديگر، چون جهت خشونت از سوى سرباز به سوى اسير است، اندام اسير با لغت نرم‌تر دست، و همان اندام سرباز، با لغت خشن‌تر و آهنگين‌تر چنگ تصوير شده‌اند. بنابراين شايد على‌رغم اينکه ضبط چنگ در اين مورد، مصراع را

آهنگین تر می‌کند، فردوسی، به حکم حساسیتی که نسبت به کاربردهای زبانی/روانی دارد، آهنگ را فدای تصویر کرده باشد و صورت اصلی مصراع همان باشد که در نسخه واتیکان آمده، یعنی «گرفته جوان دست او را به چنگ». البته بنده در شاهنامه خالقی، چنگ را به متن برده و ضبط واحد نسخه واتیکان را در حاشیه متذکر شده‌ام. با وجود این، مطمئن نیستم که صورت صحیح مصراع همان است که من انتخاب کرده‌ام و هنوز خارخاری از تردید در دل دارم. اما این تردید دلیل لازم و کافی برای رد ضبط اکثر نسخی که در این مصراع چنگ ضبط کرده‌اند نیست. این مثال را از آن آوردم تا نظر نسل جوان مصحح خودمان را به این نکته جلب کنم که بخش بزرگی از تصحیح متون ادبی بر حدس و گمان و سلیقه متکی است و آنچه که برخی از متخصصین طبقه بنده یا کسانی که بر طبقه ما حق استادی دارند در باب «تصحیح علمی» و ترجیح تصحیحاتی که از سائقت ذوق خالی باشد، گفته و می‌گویند، اگر هم گاهی درست باشد، همیشه درست نیست. مصحح به یک معنا به کاتب باسوادی می‌ماند که متنی را از روی چند نسخه استنساخ می‌کند و بنابر سلیقه و اجتهاد شخصی خودش در آن دست می‌برد و طبعاً از خطا نیز مصون نیست. بنابراین نه مصحح باید از انتقاداتی که از قرائت یا ترجیحات او صورت می‌گیرد برنجد، و نه منتقد باید فکر کند که آنچه او از فلان بیت یا جمله نثر فهمیده است حتماً بر ترجیح مصحح برتری دارد و چنان که در مجلات ادبی ما رسم شده، کار به توهین بکشد و آخر الامر هم به دسته‌بندی‌های حیدری و نعمتی. چنان که عرض شد، تصحیح متن از مقوله ریاضیات نیست و تأثیر ذهنیت مصحح در آن بیش از آن است که غیر متخصصین می‌پندارند. بازگردیم بر سر سخن خودمان.

در همین داستان اسکندر وقتی قیدافه پسرش را که به دست اسکندر اسیر بوده باز

می‌یابد می‌خوانیم (ج ۶، ص ۵۸ ب ۷۷۳-۷۷۶):

ز بهر پسر پهن بگشاد گوش	چو قیدافه آگه شد از قیدروش
همه نامداران و نیک‌اختران	پذیره شدش با سپاهی گران
پیاده شد و آفرین گسترید	پسر نیز چون روی مادر بدید
همی راند و دستش گرفته به دست	بفرمود قیدافه تا برنشست

طبیعی است که در بیت سوم، فردوسی می‌توانست بگوید «همی راند و چنگش

گرفته به دست» اما اگر این را می‌گفت، حال و هوای لطیف عشق مادر به فرزند در این تصویر از دست می‌رفت و خشونت در صحنه وارد می‌شد که مناسب مقام نمی‌بود. اما در صحنه مشابهی در شاهنامه، یعنی صحنه رسیدن همای، به فرزندش داراب، که آن هم رسیدن مادر و فرزند را به یکدیگر تصویر می‌کند، چون حال و هوای داستان، متضمن نوعی خشونت تلویحی است، فردوسی با انتخاب کلمات و اصواتی که طنینی رزمی دارند آن خشونت را به ذهن خواننده متبادر می‌کند. به یاد دارید که همای دختر بهمن بن اسفندیار، فرزند نوزادش داراب را به عشق تاج و تخت به آب انداخت و داراب به دور از مادر و بدون اینکه از اصل و نسب خود آگاه باشد، بزرگ شد. بعدها هنگامی که رومیان به ایران حمله کرده بودند، شرایط رسیدن مادر و فرزند به یکدیگر فراهم آمد و داراب را نزد همای آوردند و او تاج بر سر داراب نهاد. از اینکه همای، نوزاد خود را به آب می‌اندازد می‌دانیم که احساسات مادرانه او ناقص است. به عبارت دیگر شخصیت همای چنان به خشونت آمیخته است که قادر بوده فرزند یگانه‌اش را به عشق تاج و تخت در آب بیندازد. طبعاً چنین زنی، چیزی از لطافت مادرانه کم دارد و به همین خاطر، فردوسی صحنه‌ای که همای در آن داراب را نوازش می‌کند به صورتی ترسیم می‌نماید که خشونت ذاتی همای را نشان دهد. همای، گونه فرزندش را با دست نوازش نمی‌کند بلکه مانند ماده پلنگی، روی داراب را با چنگ خود می‌نوازد (ج ۵ ص ۵۰۹ - ۲۸۵ - ۲۸۷):

چو آمد به نزدیک ایوان فراز	همای آمد از دور و بردش نماز
برافشاند آن گوهر شاهوار	فروریخت از دیده خون بر کنار
مر او را گرفتش در آغوش تنگ	ببوسید و ببوسود رویش به چنگ

خشونت ذاتی همای را داراب هم می‌داند و هنگامی که مادر به سبب رفتارش از او عذر می‌خواهد، بدو پاسخ می‌دهد که (ج ۵ ص ۵۱۰ - ۵۲۹ - ۵۳۰):

چنین داد پاسخ به مادر جوان	که تو هستی از گوهر پهلوان
نباشد شگفت ار دل آید به جوش	به یک بد تو چندین چه داری خروش؟

البته بنده شاعر نیستم و آنچه که عرض می‌شود صرفاً از روی مطالعه در موارد مشابه در شاهنامه است، اما با توجه به سنگین دلی همای نسبت به داراب که باعث خجالت هر مادری است، فردوسی می‌توانست بیت سوم قطعه مانحن فیها را به گونه دیگری نظم

کند و مثلاً بگوید:

مر او را گرفتش در آغوش گرم ببوسید و بسترده رویش به شرم
دراین صورت، شرم همای از رفتار نادرستش با داراب نیز بیان می‌شد اما در عوض
شخصیت همای دراین میانه ناپدید می‌گشت.

فردوسی صحنه مشابه روبه‌رو شدن اسفندیار با پدرش، گشتاسپ را که او هم مانند
همای به فرزند بدی کرده است، باتوجه به زمینه داستان به صورت دیگری تصویر
می‌کند. گشتاسپ، اسفندیار را به زندان انداخته، اما در غیاب اسفندیار، به دست
مهاجمان تورانی زبون شده و نزدیک به نابودی است. به همین خاطر مجبور شده که از
اسفندیار زندانی کمک بخواهد. صحنه مورد بحث روبه‌رو شدن گشتاسپ و اسفندیار
است هنگامی که اسفندیار نزد پدر که بر سر کوهی در محاصره تورانیان است می‌آید (ج
۵ ص ۲۰۴ ب ۱۳۶۶-۱۳۶۷):

برآمد برآن تندبالا فرراز چو روی پدر دید، بردش نماز
پدر داغ‌دل بود، بر پای جست ببوسید و بسترده رویش به دست

باز دراین موضع هم می‌بینید که چون گشتاسپ شکست خورده و داغ‌دل از مرگ
دیگر فرزندان و خویشان، اسفندیار را می‌بیند، با اینکه زمینه مطلب، یک زمینه جنگی
است و پدر و پسر در جبهه نبرد به هم رسیده‌اند، فردوسی زبونی گشتاسپ را که در
جنگ با تورانیان عاجز شده است با استعمال واژه دست به جای چنگ نشان می‌دهد.
یعنی تلویحاً به خواننده می‌گوید که سپاه توران چنگ گشتاسپ را کند کرده‌اند و
گشتاسپ مجبور است که دست به دامن اسفندیار شود. صحنه‌ای شبیه به این در روایت
باز آمدن منوچهر نزد جدش فریدون در شاهنامه موجود است. در آن صحنه نیز منوچهر
پس از کین کشیدن از عموهایش، نزد فریدون که بسیار پیر شده و داغ فرزندان نیز
دیده است باز می‌گردد و (ج ۱، ص ۱۵۵ ب ۱۰۵۰-۱۰۵۳):

درفش فریدون چو آمد پدید سپاه منوچهر صف برکشید
پیاده شد از اسپ سالار نو درختی نوآیین، پر از بار نو
زمین را ببوسید و کرد آفرین بر آن تاج و تخت و کلاه و نگین
فریدونش فرمود تا برنشست ببوسید و بسترده رویش به دست

اما در این صحنه چون حال و هوای داستان رزمی نیست و جنگ‌های کین ایرج به پایان رسیده‌اند، فردوسی دیگر احتیاجی به طنین حماسی واژه چنگ ندارد و شاید به همین دلیل، هم این واژه را به کار نمی‌برد و گرنه اینکه بگوییم قافیۀ نشست در مصراع اول کاربرد دست را در مصراع ثانی واجب می‌کند، کم بها دادن به توان سخنوری فردوسی است. اگر می‌خواست در مصراع دوم کلمۀ چنگ را به کار برد، برای مصراع یکم قافیۀ دیگری می‌اندیشید. در داستان کشته شدن دارا و رسیدن اسکندر به بالین او نیز چنین حال و هوای غم‌آلودی موجود است. و آنجا سخن فردوسی هم لطیف است و هم موقر، اما از خشونت خالی است (ج ۵ ص ۵۵۵ ب ۳۳۰-۳۳۵):

چو نزدیک شد، روی دارا بدید	پر از خون بر و روی چون شنبلید
بفرمود تا باره بگذاشتند	دو دستور او را نگه داشتند
سکندر ز اسپ اندر آمد چو باد	سر مرد خسته به ران بر نهاد
نگه کرد تا خسته گوینده هست	بمالید بر چهر او هر دو دست
ز سر بر گرفت افسر خسرویش	گشاد از بر آن جوشن پهلوش
ز دیده ببارید چندی سرشک	تن خسته را دور دید از پزشک

به‌طور کلی چنین به‌نظر می‌رسد که در صحنه‌هایی که سخن از جنگ نیست، بلکه روال داستان آرام است، فردوسی، آگاهانه یا ناآگاهانه، زمینه غیررزمی حوادث را با مفردات و اصوات کلام ترسیم می‌کند. به‌همین قیاس در صحنه‌ای که جهان‌پهلوان سام برای اولین بار، رستم را در کودکی او می‌بیند، باینکه طرفین دیدار، هر دو از نظر قدرت پهلوانی و خشونتی که لازمه این سمت است در اعلی درجه‌اند، چون قصد فردوسی القای لطافت علاقه میان جد و نوه است از استعمال واژه چنگ خودداری می‌کند (ج ۱، ص ۲۷۲ ب ۱۵۴۵):

وزان پس فرود آمد از پیل مست سپهدار بگرفت دستش به دست

حتی با فرض اینکه فردوسی نمی‌خواسته در قافیۀ بیت دست ببرد، و مایل بوده که دومین ظهور لغت دست در مصراع ثانی را در موضع قافیه نگاه دارد، باید قبول کرد که در همین مصراع قادر بوده که به جای «بگرفت دستش به دست» بگوید «بگرفت چنگش به دست». البته اگر چنین می‌گفت نه به وزن صدمه‌ای می‌خورد و نه به قافیه، ولی لغت چنگ در اینجا مناسبتی با تصویر سام که دست نوه کوچکش را با محبت در دست

گرفته است نمی‌داشت. به عبارت دیگر فردوسی در این صحنه احتیاج ندارد که تصویری خشن و رزمی در مقابل چشم خواننده مجسم سازد. به همین قیاس، در صحنه آمدن شنگل هندی به کاخ دخترش سپینود که در نکاح بهرام گور است می‌خوانیم (ج ۶، ص ۶۰۲ ب ۲۴۴۳):

همی دست برسود شنگل به دست از آن کاخ و ایوان و جای نشست
 باز اینجا هم ممکن است گمان کرد که کاربرد دست در این بیت صرفاً به خاطر این باشد که دست در جایگاه قافیه افتاده است. اما چنان که عرض شد، به گمان من شعری با قدرت و استعداد فردوسی، غلام قافیه نیستند بلکه بر قافیه حکومت می‌کنند. بنابراین فردوسی می‌توانست همین مطلبی را که گفته است به هزار صورت دیگر بگوید. اما آیا می‌توانم ادعا کنم که در این مورد به‌خصوص، برداشت من از این بیت، حکم یک قاعده ریاضی را دارد و فردوسی حتماً چنان که من می‌پندارم دست بر دست سودن را عمداً بدین نحو به کار برده است؟ من هرگز چنین ادعایی ندارم، بلکه معتقدم که با در نظر گرفتن کاربردهای مشابه در شاهنامه بعید نیست که این گمان خطا نباشد زیرا در مواردی که حال و هوای داستان رزمی‌تر است، فردوسی در تصویر چنین صحنه‌ای، لغت چنگ را که پهلوانی‌تر و دارای طنینی حماسی‌تر از دست است، به کار می‌برد. مثلاً در داستان هفت‌خوان اسفندیار آمده است که (ج ۵ ص ۲۶۹ ب ۵۹۸):

بیوشید ارجاسپ خفتان چنگ بمالید بر چنگ بسیار چنگ

اجازه بدهید سخن خود را با ذکر یک نکته نسبتاً مهم در باب حماسه ملی ایران به پایان آورم.

شاهنامه فردوسی را نمی‌توان با معیارهای غربی بررسی کرد. حماسه‌های غربی هیچ ربطی به شاهنامه، و به زمینه فرهنگی و تاریخی‌ای که این کتاب در آن آفریده شده است ندارند. به استثنای آثار شاعر بزرگ رومی، ویرجیل که مانند فردوسی ساخته و پرداخته یک فرهنگ کتبی و سنت ادبی بود، دیگر حماسه‌های قدیمی اروپایی، از ایلیاد و اودیسه گرفته، تا حماسه‌های متأخرتری که در قرون وسطی تألیف شده‌اند، همه زاده فرهنگی شفاهی و دراصل ساخته بدیهه‌سرایان بی‌سوادند. کاربرد زبان و تصاویر نیز

در این حماسه‌ها بیشتر شفاهی و غریزی است تا ادبی و موشکافانه. تأکید روایت در این گونه داستان‌های پهلوانی، بیشتر بر اعمال حماسی است نه بر ابعاد روانی و عمق شخصیت‌های داستانی. به همین جهت پهلوانان حماسه‌های غربی، دارای شخصیت‌هایی بی‌عمق و یک‌بعدی هستند. جملات و ابیات این داستان‌ها نیز فرمولی و کلیشه‌ای است. مثلاً هروقت جنگاوری در نبرد کشته می‌شود، بر زمین می‌افتد و از برخورد زره برنزی‌اش با زمین، صدای چرینگ چرینگ فلز درمی‌آید. یا دریای احمر همیشه به رنگ شراب است (The wine-red sea). در کلّ ایلیاد و اودیسه، لغات کتاب، نوشتن، دفتر، خامه، قلم، و اصولاً آنچه که به سواد و کتابت مربوط است اصلاً ذکر نشده است زیرا این دو کتاب در اصل سرودهای شفاهی سراینده‌ای بی‌سواد بوده‌اند که بعدها به دست فضلالی اسکندریه و یونان به قید کتابت درآمده‌اند.^۱ اما شاهنامه تا حداقل سه نسل پیش از تدوین‌اش، بر منابع کاملاً کتبی و ادبی بنا شده است. بنابراین، برخلاف حماسه‌های غربی، هم نامه و نامه‌نویسی و کتاب و دفتر در شاهنامه نقش مهمی دارد، و هم تصاویر این کتاب تصاویری ادبی هستند که در آنها عمق شخصیت‌ها با مهارت ترسیم شده‌اند. فردوسی جزئیات حرکات، وجنات، و افکار اشخاص داستانی حماسه خود را به جادوی کلام پیش چشم خوانندگانش مجسم می‌سازد و از ترسیم آنها با کلمات و صداها مشخصی که انتخاب می‌کند، فضای درونی و ذهنی شخصیت‌های داستان را با محیط ایشان هماهنگ کرده و به خواننده القا می‌نماید. مثلاً حالت جنگاوری که ترسان برای فرار آماده می‌شود چنین بیان شده است (ج ۸ ص ۷۲ ب ۹۲۹):

بیوشید پس جوشن و برنشست میان یلی لرز لرزان بیست

یا در وصف مجلسی که به کشتن ایرج منجر می‌گردد وجنات و اعمال تور را چنین

ترسیم می‌کند (ج ۱ ص ۱۲۰ ب ۴۹۳ - ۴۹۵):

چو بشنید تور از برادر چنین به ابرو زخشم اندر آورد چین
نیامدش گفتار ایرج پسند نبد راستی نزد او ارجمند

1. See F. A. Wolf. *Prolegomena To Homer*. Translated with Introduction and Notes by Anthony Grafton, Glenn W. Most, and James E. G. Zetzel (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985), pp.32, 100 - 102.

به کرسی به خشم اندر آورد پای همی گفت و برجست هزمان ز جای
 رستم و زال در داستان جنگ رستم با اسفندیار، هر کدام به علتی سر می‌جنبانند و
 با این سر جنبانیدن، آنچه را که در دل دارند بر خواننده آشکار می‌سازند (ج ۵ ص ۳۷۱ ب
 ۹۳۸ و ص ۳۷۴ ب ۹۸۵):

چو رستم سلیح نبردش بدید سر افشاند و باد از جگر برکشید ...
 بخندید از گفت او زال زر زمانی بجهانند از اندیشه سر
 یا در داستان اسکندر، لب‌گزیدن شاه که به احساسات درونی او راهبر است بدین
 نحو تصویر شده (ج ۶ ص ۶۲ ب ۸۴۷):

سکندر چو دید آن بخایید لب برو تیره شد روز چون نیم‌شب
 در داستان سیاوخش هم چون شاهزاده ایرانی در غربت به یاد وطن می‌افتد برای
 پنهان کردن احساسات خودش از پیران ویسه رویش را به سوی دیگر می‌کند تا پیران
 چشمان پر اشک او را نبینند و سپهد تورانی که از غم سیاوخش متأثر شده است، لب به
 دندان می‌گزد (ج ۲ ص ۲۸۴ ب ۱۲۴۷-۱۲۴۹):

از ایران دلش یاد کرد و بسوخت به کردار آتش همی برفروخت
 ز پیران ببوشید و بپچید روی سپهد بدید آن غم و درد اوی
 بدانست کو را چه آمد به یاد غمی گشت و دندان به لب بر نهاد
 در این باب سخن بسیار است، اما بیش از این تصدیق نمی‌دهم و این مختصر را با همین
 ابیات و ذکر نام وطن عزیزمان ایران به پایان می‌آورم، والسلام.

منابع

- خالقی مطلق، جلال، *یادداشت‌های شاهنامه*، بخش سوم و چهارم، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۹.
- رستگار فسانی، منصور، *تصویر آفرینی در شاهنامه فردوسی*، دانشگاه شیراز، شیراز، ۱۳۵۳.
- شفیع کدکنی، محمدرضا، *صور خیال در شعر فارسی*، چاپ دوم، آگاه، تهران، ۱۳۵۸.
- _____، *موسیقی شعر*، چاپ چهارم، آگاه، تهران، ۱۳۷۳.
- شمس قیس رازی، *کتاب المعجم فی معایر اشعار العجم*، به تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی با مقابله با شش نسخه خطی قدیمی و تصحیح مدرّس رضوی، کتابفروشی تهران، تهران، ۱۳۳۸.

- دیوان استاد عنصری بلخی، به کوشش محمد دبیرسیاقی، چاپ دوم، سنائی، تهران، ۱۳۶۳.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، سخن و سخنوران، چاپ سوم، خوارزمی، تهران، ۱۳۵۸.
- یوسفی، غلامحسین، «لزوم تجدید نظر در تحقیقات ادبی و تدریس ادبیات فارسی»، راهنمای کتاب، سال ۱۸، ش ۷-۹، مهر - آذر ۱۳۵۴، ص ۵۰۹-۵۱۷.
- _____، «موسیقی کلمات در شعر فردوسی»، ادبستان فرهنگ و هنر، ش ۱۲، آذر ۱۳۶۹، ص ۸-۱۶.
- F.A. Wolf, *Prolegomena To Homer*. Translated with Introduction and Notes by Anthony Grafton, Glenn W. Most, and James E. G. Zetzel (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985)

تبرستان
www.tabarestan.info

شارسان سورسان = شهرستان آسورستان در شاهنامه

مه‌ری باقری

دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهر

در شاهنامه فردوسی چندین بار به واژه «سورسان» که نام شهر و یا ولایتی است برمی‌خوریم^۱. این نام در بعضی از نسخه‌ها گاه به صورت «سورستان» و گاهی نیز «شورسان» و یا «شورستان» آمده است. نخست در شرح وقایع دوران شهریاری شاپور دوم، در بخشی با عنوان «گریختن شاپور از روم و رسیدن به شهر ایران» بیت زیر آمده است:

برین‌گونه از شهر بر خورستان^۲ همی راند تا کشور سورستان^۳

(مسکو، ج ۷، ص ۲۲۲، ب ۲۴۳)

۱. نولدکه قریب صد سال پیش یادآوری کرد که فردوسی در موارد مکرری، برای رعایت وزن شعر، در واژه‌هایی مثل شارستان، سورستان، خارستان و مانند اینها، به جای پسوند «ستان»، «سان» آورده است. اما لازم به ذکر است که در بعضی از نسخ خطی کهن، واژه‌های مذکور بدون حذف «ت» ضبط شده است (رک. نولدکه، ۱۹۲۰: ۹۷؛ ماریک، ۱۹۵۳: ۴۲).
۲. خورستان یا ضبط دیگر آن «خارسان» نام شهری در ناحیه فارس است. اغلب جغرافی‌نویسان دوره اسلامی درباره موقعیت این شهر اشاراتی دارند. ابن‌فقیه در بخش «گفتار درباره فارس» می‌نویسد: از نوبندجان تا شیراز بیست و چند فرسنگ است. نوبندجان از استان اردشیرخره است. روستاهای آن چنین است: جور، سیمکان، سیراف، کام فیروز، سمیران، خورستان... (۱۳۴۹: ۱۵).
۳. ابن‌حوقل سه بار از «خورستان» نام می‌برد. در بخش مربوط به فارسی می‌نویسد: از شیراز راهی به سوی چپ آغاز می‌شود و در آن شهرهای خورستان، فسا، دارابگرد... قرار دارد (۱۳۴۵: ۳۳). در ذکر شهرهای اردشیرخره، بار دیگر از خورستان یاد می‌کند (همان، ۳۷). نیز در ذکر مسافت فارس و راه شیراز به گرمسیرات کرمان از شهر «خورستان» نام می‌برد (همان، ۵۳).
- لسترنج (به نقل از ابن‌خردادبه ۵۲: اصطخری ۱۲۲، ۱۳۱؛ مقدسی ۴۲۲، ۴۵۵؛ یاقوت، ج ۲، ۱۹۳) می‌نویسد: «خورستان» در نزدیکی شیراز در جنوب شرقی دریاچه‌ای که «ماهلو» خوانده می‌شود واقع است و آن را «سروستان» هم می‌نامند (۱۳۶۴: ۲۷۱-۲۷۲).
۳. در نسخه‌بدل (دست‌نویس انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم شوروی در لنینگراد)، «شورسان» ضبط شده است.

ازین‌گونه از شهر بر خارسان همی راند تا کشور خوزیان

(مول، ج ۵، ص ۴۴۶، ب ۲۶۴)

دو دیگر، در داستانی که یزدگرد پرورش پسرش بهرام را به منذر و نعمان می‌سپارد، آمده است که چون بهرام هفت‌ساله شد، یزدگرد از منذر خواست تا تعلیمات او را آغاز کند و منذر نیز بدین‌منظور سه موبد فرهیخته را از «سورستان» خواند تا فنون دبیری و چوگان و تیر و کمان‌ورزی و رموز باز و یوزبازی و آداب شاهی و جهانداری را به بهرام بیاموزند.

فرستاد هم در زمان رهنمون سوی سورستان سرکشی برهیون

سه موبد نگه کرد فرهنگ‌جوی که در سورستان نبود با بروی

(مول، ج ۵، ص ۵۰۰، ب ۱۰۹-۱۱۰)

فرستاد هم در زمان رهنمون سوی شورستان سرکشی برهیون

(مسکو، ج ۷، ص ۲۷۰، ب ۱۱۰-۱۱۱؛ خالقی مطلق، ج ۶، ص ۳۶۹، ب ۱۰۹-۱۱۰)

سه موبد نگه کرد فرهنگ‌جوی که در شورستان بودشان آب‌روی

سدیگر، در شرح پادشاهی خسرو قبادان، در دنباله داستان رزم نوشیروان با فرفورئوس رومی و گرفتن دژ قالینیوس و تصرف شهر انطاکیه، شرح مفصّلی در وصف نیکویی‌های این شهر و بازدید دقیق خسرو از آنجا و دستور ساختن شهری همانند انطاکیه برای سکونت اسیران رومی آمده است که در چاپ مول (با ترجمه فرانسوی) عنوان آن عبارت است از: «آباد کردن نوشین‌روان شهر به‌مانند انطاکیه و نشاندن درین اسیران رومی را» (ج ۶، ص ۲۱۴). ولی در شاهنامه تصحیح خالقی مطلق ابیات مربوط به این فصل، بدون عنوان، در دنباله فصل پیشین آمده است. در این بخش از شاهنامه نام شهری که خسرو هم نقشه انطاکیه ساخت «زیب خسرو» ذکر شده است:

یکی شهر فرمود نوشین‌روان بدو اندرون آب‌های روان

به کردار انطاکیه چون چراغ پر از گلشن و کاخ و میدان و باغ

بزرگان روشن‌دل و شادکام ورا زیب خسرو نهادند نام

(خالقی مطلق، ج ۷، ص ۱۳۹، ب ۶۷۹-۶۸۱؛ مول، ج ۶، ص ۲۱۶، ب ۶۶۷-۶۶۹)

در ادامه شرح وقایع دوران خسرو انوشیروان، بار دیگر فصلی درباره بنای شهری جدید به وسیله نوشین‌روان آمده که خسرو، اسیران و گروگان‌هایی را که از روم و بربر و کوچ و غیره آورده بود، در این شارسان جای داد. عنوان آن در نسخه مول «ساختن

نوشین‌روان شارسان سورسان را» است (ج ۶، ص ۳۰۶). ولی در نسخه خالقی مطلق «گفتار اندر شارستان ساختن نوشین‌روان» ذکر شده است (ج ۷، ص ۲۲۳۱). البته در پانویس شماره ۲۰، ضبط نسخه بدل «ل ۲» (که دست‌نویس کتابخانه بریتانیا در لندن به نشان ۱۸۱۸۸ است)، «اندر نهادن نوشروان ولایت سورسان را» آمده است.

شایان توجه است که در نسخه خالقی، نام شهری که آنتیوخوس در روم ساخته بود و سورستان همانند آن ساخته شد، «اندیوشهر» آمده است. ولی در نسخه مول نام آن شهر نیامده است:

یکی شارسان کرد در راه روم	فزون از دو فرسنگ بالای بوم
چنین بد به روم اندرون چند شهر	که کسری بپیمود و برداشت بهر
	(مول، ج ۶، ص ۳۰۶، ب ۱۷۶۵، ۱۷۶۷)

یکی شارستان کرد به آیین روم	فزون از دو فرسنگ بالای بوم
چنان بد به روم اندر اندیوشهر	که کسری بپیمود و برداشت بهر
	(خالقی مطلق، ج ۷، ص ۲۳۳، ب ۱۷۳۰، ۱۷۳۲)

در ابیات بعدی نام این شهر را خالقی «سورستان» آورده و مول «سورسان» ضبط کرده است:

ورا سورستان کرد کسری به نام	که در سور یابد جهاندار کام
	(همان، ص ۲۳۴، ب ۱۷۵۰)

ورا سورسان خواند کسری به نام	که در سور یابد جهانجوی کام
	(مول، ص ۳۰۸، ب ۱۷۸۵)

حال باید دید که سورسان، سورستان، شورستان یا شارسان سورسان کجاست؟ در شاهنامه تصحیح خالقی مطلق، بخش‌های مربوط به این شهر در دفترهای ششم و هفتم آمده است و یادداشت‌های این دو دفتر و دفتر هشتم، در مجموعه یادداشت‌های شاهنامه بخش سوم و چهارم، با همکاری محمود امیدسالار و ابوالفضل خطیبی آمده است. ولی در یادداشت‌های مربوط به شاپور ذوالاکتاف و گریختن او از روم در صفحه ۹۳ و نیز در «افزوده‌ها» صفحه ۲۰۰ که مربوط به این بخش است، هیچ توضیحی درباره این شهر نیامده است. یادداشت‌های مربوط به آموزش و پرورش بهرام در داستان یزدگرد

بزه‌گر نیز در صفحات ۱۰۹ و افزوده‌ها ۲۰۹ آمده است و باینکه درباره «نگه کردن» که در مصراع نخست این بیت آمده، توضیح داده شده که به معنی «دقت کردن و توجه کردن» است، ولی در مورد نام این منطقه یا شهر که در مصراع دوم همان بیت است، هیچ توضیحی از سوی گزارشگران یادشده ارائه نشده است. نیز، باینکه در نسخه‌بدل‌های مورد استفاده این تصحیح انتقادی، سورسان و سورستان هر دو بوده، مصحح محترم دلیل مرجح دانستن سورستان را ذکر نکرده‌اند. در یادداشت‌های مربوط به شهری که خسرو انوشیروان به شکل شهر رومی مورد پیش‌پسندش ساخت، در صفحه ۳۰۳ به گزارش بیت ۶۹۱ ارجاع داده شده است. آن بیت چنین است:

از این زیب خسرو مرا سود نیست که بر پیش درگاه من تود نیست

(ج ۷، ص ۱۴۰، ب ۶۹۱)

و گزارش این بیت که در صفحه ۲۸۳ آمده بدین شرح است: در منابع دیگر این شهر عموماً رومیّه خوانده شده است. دینوری (ص ۶۹) آن را زبر خسرو، حمزه (ص ۳۹) به از اندیو خسرو نامیده‌اند. نام رسمی آن گویا وه انتیوخ خسرو بود (بنگرید به: نولدکه، طبری، ج ۴، ص ۱۶۵).

باتوجه به مطالب یادشده، دو نکته معلوم می‌گردد: نخست اینکه، زیب خسرو، سورستان، رومیّه، وه انتیوخ خسرو، نام‌های گوناگون شهری است که به‌مانند انطاکیه یا اندیوشهر ساخته شده است. دیگر اینکه، شرح ساختن این شهر، در دو قسمت از شاهنامه تکرار شده است و شاید به‌همین دلیل است که مطالب ثعالبی در *غرر/الستیر*، هنگام شرح دوران پادشاهی خسرو اول، انوشیروان، با مطالب شاهنامه که مربوط به نیای شهر زیب خسرو است مطابقت ندارد. ثعالبی تنها یک‌بار به ساختن شهری به شکل شهر رومی اشاره کرده می‌گوید: انوشیروان انطاکیه را که خواهرزاده قیصر و بزرگان روم در آن بودند تصرف کرد و چون از آن شهر بسیار خوشش آمد، دستور داد که نقشه آن را به دقت بنگارند و فرمان داد تا در کنار مداین شهری مانند انطاکیه با همان نقش و اندازه و همان کوچه‌ها و خانه‌ها و ساختمان‌ها و هرچه در آن بود بسازند، به‌گونه‌ای که تفاوت یا اختلافی میان آن دو شهر نباشد و پاره‌های برخی از مصالح ساختمانی انطاکیه را نیز در این شهر جدید به کار بردند و چون کار ساختن این شهر به پایان رسید، چنان شده بود که گویا خود انطاکیه است. انوشیروان آن را «رومیّه» نامید و مردم انطاکیه را به آنجا

کوچاند (ثعالبی، ص ۳۵۰).

در ترجمه بنداری از شاهنامه نیز پس از توصیف نبرد انوشیروان در روم و تسخیر دژ قالینوس و تصرف شهر انطاکیه، فقط از ساختن شهری در کنار مداین، همانند انطاکیه چنان که میان آن دو شهر فرقی نباشد و جای دادن اسیران در آن، سخن رفته است. بدون آنکه نام شهر را ذکر کند (ترجمه آیتی، ص ۴۷۵).

ولف در لغت‌نامه خود (۵۳۳:۱۹۶۵) سورسان مذکور در داستان منذر و بهرام را نام یک سرزمین دانسته و در داستان خسرو قبادان، آن را نام شهری که نوشیروان ساخته بود معنی کرده است و توضیحی درباره اینکه سرزمین یا شهر سورسان کجا واقع بوده، نداده است. همچنین در صفحه ۵۷۸ سورسان را در مفهوم کویر نمک گرفته و شورستان را نیز همان شورسان و «شوره‌زار» معنی کرده است.^۱

تئودور نولدکه نخستین محقق است که درباره «سورستان» دو مورد را تذکر داده است: نخست اینکه بنای شهری که به فرمان نوشیروان ساخته شد در شاهنامه دو مرتبه آمده است. یکبار به نام «زب خسرو» و یکبار هم در بخش دیگری به نام «سورستان». دو دیگر، اینکه «سورستان» همان «انطاکیه نو» در نزدیکی تیسفون است و این محل در منابع سریانی Bēt Aramāyē نامیده می‌شد (۱۱۳:۱۸۷۱ به بعد). این محقق می‌نویسد که خسرو انوشیروان در سال ۵۴۰ مسیحی به انطاکیه تاخت و پس از گشودن آن شهر، فرمود تا از انطاکیه نقشه‌ای به مساحت درست آن با شماره خانه‌ها و راه‌ها و هرچه در آن بود، بردارند و از روی آن در نزدیک مداین شهری بسازند. بدین گونه شهری معروف به «رومیّه» از روی انطاکیه ساخته شد (۱۳۵۸:۳۱۴، ۲۵۸). این شهر به فارسی «رومکان» نامیده می‌شد و نام رسمی آن گویا «وه انتیوخ خسرو»^۲ بوده است. سبئوس ارمنی آن را Weh-Andz (at)aq-Chosro نوشته است (تعلیق بر جغرافیای موسی‌خورنی، چاپ پاتکانیان، ص ۶۶) و نویسنده ای سریانی این نام را با حذف پیشوند «وه» Antioch-Chesron آورده است (قصص سریانی لاند، ج ۱، ص ۱۵).

۱. احتمال می‌رود که شورسان (شورستان) گونه تلفظی دیگری از نام سورسان (سورستان) باشد. قس: آسوری و آسوری.

۲. معنی تحت‌اللفظی آن «بهتر از انطاکیه خسرو» است.

نویسندگان عرب، نام این شهر را «به از اندیو خسرو» و یا «(وه) جندیو خسره» نوشته‌اند (یاقوت، ج ۲، ص ۱۳۰؛ ج ۴، ص ۴۴۷). پرکپ این نام را به‌درستی «انتیوچنان خسروئو» ترجمه کرده است (جنگ/ایران ۲/۱۴). این شهر را به‌طور ساده Antiochia هم می‌گفته‌اند (تئوفیلاکتوس ۵/۶؛ یوحنا ایسوسی ۶/۱۹). (به نقل از: نولدکه، ۱۳۵۸:۳۱۵).

داوود منشی زاده با ارجاع به نولدکه و لسترنج می‌نویسد که سورستان نام دوره ساسانی Bēt Aramāyē یا همان بابل قدیم است. وی به نقل از ابن‌رسته و بیرونی در آثارالباقیه، سورستان را = سواد = عراق می‌خواند (۱۹۷۵:۲۴). این نام با تلفظ Asorestan به‌صورت یک واژه دخیل در ارمنی به کار رفته است (هوشمان، ۱۹۹۷:۲۲).

نام آسورستان در دو کتیبه دوره ساسانی نیز آمده است: در کتیبه شاپور اول در کعبه زردشت که به سه زبان نگاشته شده است، در روایت یونانی ACCYPIAN آمده که این صورت یونانی، معادل فارسی میانه swrstn است (بک، ۱۹۷۸:۲۸۶). مایکل بک با توضیحات مفصل خود مشخص می‌کند که ایالت رومی سوریه ('Swry') با «سورستان» که مطابق روایت کتیبه شاپور اول swrstn = ACCYPIAN بوده متفاوت است. وی در تأیید این مطلب به اغلب منابعی که به ایضاح این موضوع پرداخته‌اند ارجاع می‌دهد (همان، ص ۵۰۰، یادداشت ۱۵۱).

همچنین در کتیبه نرسی در پاپکولی چندین بار این نام تکرار شده است. در روایت فارسی میانه کتیبه در سطرهای ۱۳، ۲۴، ۲۶ و در روایت پارتی آن در سطرهای ۵، ۱۱، ۱۸، ۲۳ آمده است (هرتسفلد، ۱۹۲۴:۱۳۹؛ یادداشت ۱۱۰؛ هومباخ و شروو، ۱۹۸۳: ۸۲ به بعد).

آندره ماریک در توضیح مبسوط و مشروح خود درباره ایالت «آسورستان» که در دو کتیبه شاپور اول و نرسی آمده است، برای تعیین حدود و موقعیت جغرافیایی آسورستان به روایاتی که در کتاب پهلوی بندهشن آمده است نیز اشاره می‌کند. در بندهشن/ایرانی این نام به‌صورت Asōristān و در بندهشن هندی Sūristān آمده است (ماریک، ۱۹۵۳: ۴۲، یادداشت ۲). ماریک شهرهای سلوکیه و تیسفون را از جمله شهرهای مهم آسورستان خوانده است و می‌نویسد سبتوس (Sebeos) اسقف ارمنی که در قرن هفتم می‌زیسته، در کتاب تاریخ هرکلیوس چند بار گفته است که دربار شاهی و قصر کسری در آسورستان

واقع بوده (همان، ص ۴۳) و بسیاری از نویسندگان عرب یادآور شده‌اند که منظور از «سورستان» ناحیهٔ سواد عراق است و در نوشته‌های سریانی نام این منطقه Bet Armāyē یا Bēt Aramāyē آمده است (همان، ص ۴۴). ماریک به نقل از ابن‌رسته و ابن‌خردادبه، یادآور می‌شود که ایالت ساسانی آسورستان «دل ایرانشهر» خوانده می‌شده است (همان، ص ۴۳، پانویس ۲). محقق نام‌برده در کتاب دیگر خود پس از توضیح مفصلی که دربارهٔ موقعیت جغرافیایی آسورستان ارائه داده است، نقشه‌ای نیز از ایالت سورستان یا دل ایرانشهر آورده است (همو، ۱۹۶۵: ۱۰۷).

گئو ویدن‌گرن، در مقالهٔ محققانهٔ خود به نام «آسورستان» (Āsōristān) می‌نویسد که آسورستان در آرامی Bet Aramāyē خوانده می‌شد که همان منطقهٔ بابل قدیم است. ایالت بابل در دورهٔ ساسانی بدین نام خوانده می‌شد و صفت «آسوری = آسوریگ» (Āsōriḡ) که در عنوان کتاب پهلوی «درخت آسوریگ» نیز دیده می‌شود، یعنی «بابلی». این ایالت محدود بود از غرب به رودخانهٔ فرات، از شرق به دجله و شمال آن دقیقاً شناخته‌شده نیست. ایالت واسط در شمال آن و منیشان در جنوب آن واقع بود. یک جادهٔ اصلی در امتداد فرات آن را به پیروز شاپور (انبار) متصل می‌کرد و تیسفون در غرب آن واقع بود. جمعیت آن مخلوطی بود از نژاد سامی (یهودیان، اعراب، آرامی‌ها که بیشترشان مسیحی بودند) و یونانیانی که از زمان اشکانی در آن خطه می‌زیستند.

آسورستان که ثروتمندترین ایالت ایران در دورهٔ ساسانی بود، ایالتی درباری به حساب می‌آمد. زیرا اعیان و مقامات عالی‌رتبهٔ کشوری و لشکری، طبقات ممتاز و برتر ساکنین این شهر را تشکیل می‌دادند. از این‌رو، آسورستان «دل ایرانشهر» خوانده می‌شد (۱۹۸۷: ۷۸۵-۷۸۶).

بدین ترتیب، منظور از سورسان، سورستان، شورسان و زیب خسرو که در شاهنامه آمده است، ناحیهٔ بین‌النهرین و بابل قدیم است که «مدائن» نیز جزئی از آن محسوب می‌شد و به آرامی Bēt Aramāyē خوانده می‌شود و در دورهٔ ساسانی «آسورستان» یا «دل ایرانشهر» خوانده می‌شد. این شهر بخشی از کشور کنونی عراق است و نباید آن را با سوریه اشتباه کرد.

منابع

- ابن حوقل، *صورة الارض*، ترجمه جعفر شعار، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۵.
- ابن فقیه، ترجمه مختصر البلدان، ترجمه ح، مسعود، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۹.
- بنداری اصفهانی، فتح بن علی، *شاهنامه فردوسی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- ثعالبی مرغنی، حسین بن محمد، *غرر السیر (شاهنامه کهن)*، ترجمه سیدمحمد روحانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ۱۳۷۲.
- خالقی مطلق، جلال، *یادداشت‌های شاهنامه (با اصطلاحات و افزوده‌ها)*، بخش سوم و چهارم، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۹.
- فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه فردوسی*، به کوشش جلال خالقی مطلق - ابوالفضل خطیبی، دفتر هفتم، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۹.
- _____، *شاهنامه فردوسی*، به کوشش جلال خالقی مطلق - ابوالفضل خطیبی، دفتر ششم، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۹.
- _____، *شاهنامه فردوسی*، به اهتمام م. ن. عثمانوف، جلد هفتم، دانش، مسکو، ۱۹۶۸.
- لسترنج، گای، *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۴.
- نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان*، ترجمه عباس زریاب، انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۸.
- _____، *حماسه ملی ایران*، ترجمه بزرگ علوی، جامی، تهران، ۱۳۶۹.
- Back, M., 1978; *Die Sassanidischen Staatsinschriften, Acta Iranica* 18, Tehran and Liège.
- Herzfeld, E., 1924; Paikuli, *Monument and Inscription of the Early History of Sassanian Empire* 1-11, Berlin.
- Hübschmann, H., 1897; *Armenische Grammatik*, T. 1, Leipzig.
- Humbach, H., and Skjoervø, P.O., 1983; *The Sassanian Inscription of Paikuli*, pt. 3.1., Wiesbaden.
- Maricq, A., 1965; *Classica et orientalia*, paris, pp. 46-475; Syria, 35, 1958, pp. 304-05.
- Maricq, A and Honigmann, E., 1953; *Recherches sur les Res Gestae Divi Saporis*, Brussel.
- Monchi-Zadeh, D., 1975; *Topographisch-Historische Studien Zum Iranischen Nationalepos*, Wiesbaden.
- Noldeke, T., 1871; "Die Namen der ara mäischen Nation und Sprache". ZDMG, XXV, p. 113f.
- Noldeke, T., 1920; *Das Iranische Nationalepos*, Berlin und Leipzig.
- Widengren, G., 1987; "Asoristan", *Encyclopaedia IRANICA*, Vol. 2.
- Wolff, F., 1965; *Glossar zu Firdosis Schahname*, Berlin.
- Mohl, J., 1976; *Le Live des Rois*, Vols. V, VI, Paris.

مقایسهٔ افسانهٔ «نیت پادشاه» در شاهنامه با روایت‌های دیگر

محمد جعفری (قنواتی)

دائرة المعارف بزرگ اسلامی

مقدمه

در جامعهٔ ادبی ما، اغلب مفهوم «ادبیات» به‌طور خاص به ادبیات کتبی اطلاق می‌شود (نک، زرین کوب، ص ۶). با این تعریف، بسیاری از امثال، اقوال، اشعار، افسانه‌ها و اساطیری که در میان مردم رایج هستند و هنوز به کتابت درنیامده‌اند خارج از حوزهٔ ادبیات قرار می‌گیرند. در صورتی که انسان‌ها پیش از آنکه خط را اختراع کنند و آن را برای رفع نیازمندی‌های مختلف خود، از جمله ثبت آفرینش‌های ادبی، به کار گیرند، از قوهٔ تخیل که مبنای ادبیات است و نیز از توانایی سخن گفتن بهره‌مند بودند و به‌همین دلیل هم دست به آفرینش‌های ادبی می‌زدند. فی‌المثل در ایران قرن‌ها طول کشید تا/وستا، که از آن به عنوان یکی از قدیم‌ترین آثار ادبی یاد می‌شود، به کتابت درآید (تفضلی، ص ۱۸). هم‌اکنون بسیاری از پژوهشگران، ادبیات را شامل دو بخش می‌دانند، یکی ادبیات کتبی و دیگری، ادبیات شفاهی یا نانوشته (چادویک، ص یازده، محبوب، ص ۴۵-۵۱، رحمانی، ص ۱۲). از ادبیات شفاهی با عناوین دیگری مانند ادبیات عامه، یا آن‌گونه که متأسفانه در ایران رایج است ادبیات عامیانه، نیز یاد می‌کنند. این ادبیات مشتمل بر انواع متفاوتی

است که برخی از آنها عبارت‌اند از: افسانه، حکایت، لطیفه، مثل، ترانه و چیستان. (نک، امانف و اسراری، صفحات مختلف). متأسفانه به‌رغم اهمیت فراوان ادبیات شفاهی، این رشته در مجامع دانشگاهی ایران جایگاه شایسته و بایسته‌ای ندارد.

ادبیات شفاهی را باید مادر ادبیات کتبی نامید. بسیاری از شاهکارهای ادبیات کتبی ریشه در ادبیات شفاهی دارند. درعین‌حال، ادبیات کتبی بر ادبیات شفاهی تأثیرات معینی بر جای می‌گذارد. بر همین اساس، بررسی ارتباط و تعامل ادبیات شفاهی و کتبی یکی از مباحث مهم در فرهنگ مردم folklore به‌طور عام و ادبیات شفاهی به‌طور خاص است. پژوهش در این زمینه، امکانات فراوانی برای شناخت دقیق‌تر روندهای فرهنگی و ادبی هر جامعه‌ای فراهم می‌کند. فی‌المثل در یک جامعه معین، هر اندازه بن‌مایه‌های مشترک بیشتری میان ادبیات شفاهی و ادبیات کتبی وجود داشته باشد، مبین گسستگی کمتری میان فرهنگ رسمی و غیررسمی آن جامعه است. در این زمینه به‌ویژه بررسی آثار مهم و تاثیرگذار ادبی از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند.

یکی از کتاب‌های ادبی ما که در این زمینه باید مورد پژوهش قرار گیرد شاهنامه بی‌زوال حکیم ابوالقاسم فردوسی است. این کتاب ضمن آنکه خود با چند واسطه، ریشه در ادبیات شفاهی دارد، تأثیرات فراوانی بر فرهنگ غیررسمی و از جمله ادبیات شفاهی ما بر جای گذاشته است. رواج شاهنامه‌خوانی و نقالی و نیز وجود روایت‌های شفاهی فراوان از شخصیت‌ها و داستان‌های مختلف شاهنامه در میان مردم (نک، انجوی، ۱۳۶۹) و نیز شیرمحمدیان/عابدزاده، ۱۹۹۶) مؤید این موضوع است. بنده معتقد است که از میان آثار ادبی مکتوب فارسی هیچ کتابی به اندازه شاهنامه بی‌زوال حکیم فردوسی بر ادبیات و فرهنگ شفاهی ما تأثیر نگذاشته است.

در این مقاله، یکی از افسانه‌های مربوط به بهرام‌گور را که در شاهنامه آمده و از آن روایت‌های کتبی و شفاهی دیگری در دست است به‌طور اجمال، بررسی مقایسه‌ای می‌کنیم.

نیت پادشاه: مفهوم شاه در فرهنگ ایرانی بسیار گسترده و وسیع است. در اساطیر ایران، کشف و اختراع بسیاری از مظاهر تمدن به پادشاهان منسوب شده است. کشف آتش، ذوب کردن آهن، خانه ساختن، تهیه پوشاک، اهلی کردن حیوانات و... از جمله این

موارد است که به کیومرث، هوشنگ، طهمورث و جمشید منسوب شده‌اند (شاهنامه، چاپ خالقی مطلق، ج ۱، ص ۲۱، ۳۰، ۳۱، ۳۵، ۴۳). علاوه بر این، شاه، کهن الگوی پیر فرزانه است، یکی از القاب حضرت علی (ع) در فرهنگ ما «شاه نجف» است. به امام رضا (ع) نیز شاه خراسان می‌گویند. بسیاری از امامزاده‌ها با پیشوند «شاه» معرفی می‌شوند مانند «شاه عبدالعظیم»، «شاه چراغ»، «شاهزاده ابراهیم» و... از نظر اهل حق، شاه مظهر ذات حق است. در حقیقت:

دیده‌ای باید که باشد شه‌شناس تا شناسد شاورا در هر لباس

این مفهوم گسترده، باعث شده که «شاه» به یکی از بن‌مایه‌های مهم در افسانه‌های ایرانی تبدیل شود. از جمله، یکی از بن‌مایه‌های رایج و نمایان در تفکر ایرانیان پیش از اسلام، این بوده که اگر در سرزمینی، پادشاه نیت خوب و خیر داشته باشد آن سرزمین آبادان خواهد شد و اگر نیت پادشاه ملازم شر شود، آبادانی از آن سرزمین رخت می‌بندد. راغب اصفهانی نیز به نقل از بزرگمهر نوشته است: وقتی پادشاه نیت ظلم کند برکت از آن سرزمین محو می‌شود. (راغب، ۱۶۲/۱)

در وجهی کلی‌تر می‌توان گفت که از نظر آنان، نیروی شر در همه سطوح جامعه و طبیعت باعث شر می‌شود و ملازمتی با آبادانی ندارد. هنگامی که افراسیاب به ایران حمله می‌کند و نوذر را می‌کشد، برای مدتی خشک‌سالی سختی پیش می‌آید، به گونه‌ای که:

نیامد همی ز آسمان باد و نم همی برکشیدند نان بادرم

(شاهنامه، چاپ خالقی مطلق ۲۳۷/۱)

بار دیگر پس از قتل سیاوش و متعاقب کین‌خواهی اولیة ایرانیان، افراسیاب به ایران حمله می‌کند و همه جا را به آتش می‌کشد.

همی سوخت از هر سوی گاه و رخت به ایرانیان بر، شد آن کار سخت

این بار نیز خشک‌سالی دامنگیر ایرانیان می‌شود:

زباران هوا خشک شد هفت سال دگرگونه شد بخت و برگشت حال

شد از رنج و تنگی جهان پر نیاز برآمد برین روزگار دراز

(همان، ۴۱۲/۲)

این تفکر در ایران پس از اسلام نیز ادامه پیدا کرد. نویسنده فرآیند السلوک طی

داستانی می‌گوید: «هیچ چیز بر رعیت مبارک‌تر از نیت محمود پادشاه نیست و هر گه کی پادشاه بر طوایف رعایا نیکونیت باشد، اطراف ممالک معمور بود و انواع فتن محجوب...»

هر آن نم کز ابر بهاران بود در اندیشه شـهریاران بود
چو بدگشت اندیشه پادشاه نیابد زمی نم به وقت هوا

(فرائدالسلوک، ص ۱۴۹)

آنچه نویسنده مرزبان‌نامه با تعبیر «اذا تغیر السلطان، تغیر الزمان...» یاد می‌کند (وراوینی ۳۸) نیز ناظر بر همین معنی است. علی بن محمود اصفهانی در تحفة الملوک خدایی یا شیطانی بودن یک جامعه را به کردار عادلانه یا ظالمانه پادشاه منسوب می‌کند (تحفة الملوک، ص ۷۱). در داستان سمک عیار نیز صحنه‌ای وجود دارد که ناظر بر همین مفهوم است. به دنبال قتل ناجوانمردانه خورشیدشاه گرد و غباری در هوا پیدا می‌شود به گونه‌ای که «همه جهان تیره و تاریک» می‌شود. عدنان وزیر، که شخصیتی دوراندیش و حکیم است، و از این موضوع بی‌خبر بوده، می‌گوید «شک نکنم که خون پادشاهی دادگر ریخته شده است» (سمک عیار، ۱۷۷/۵).

براساس این اندیشه، افسانه‌هایی نیز ساخته شده است. معروف‌ترین آنها افسانه‌ای است که در بیشتر روایت‌ها با عنوان «نیت پادشاه» از آن یاد شده است. قدیمی‌ترین روایت این افسانه در شاهنامه بی‌زوال آمده است:

براساس این روایت، روزی بهرام در ضمن شکار، از خدم و حشم خود جدا می‌شود. به یک آبادی می‌رسد و در سرایی فرود می‌آید. میزبان بهرغم آنکه شاه را نمی‌شناسد از او به خوبی پذیرایی می‌کند. شاه، شب‌هنگام، نظر زن صاحب‌خانه را درباره بهرام‌شاه می‌پرسد. زن نیز از عوامل پادشاه گلایه کرده و اضافه می‌کند «ز شاه جهاندار این است رنج» بهرام ناراحت می‌شود و با خود عهد می‌کند که از این پس با مردم به بیداد رفتار کند.

برین تیره اندیشه پیچان بخت همه شب دلش با ستم بود جفت

بامداد که زن قصد دوشیدن گاو می‌کند متوجه می‌شود که شیرگاو خشک شده

است:

تهی دید پستان گاوش ز شیر / دل میزبان جوان گشت شیر
 چنین گفت با شوی کای کدخدای / دل شاه‌گیتی دگر شد به رای
 ستمکار شد شهریار جهان / دلش دوش پیچان شد اندر نهان
 همسرش علت این سخنان را می‌پرسد. زن در پاسخ می‌گوید:

چو بیدادگر شد جهاندار شاه / زگردون نتابد به بایست ماه
 به پستان‌ها در شود شیرخشک / نبوید به نافه درون بوی مشک
 زیان در جهان آشکارا شود / دل نرم چون سنگ خارا شود
 به دشت اندرون گور مردم خورد / خردمند بگیریزد و غم خورد
 شود خایه در زیر مرغان تباه / هرآنکه کبسه بیدادگر گشت شاه

بهرام این سخنان را می‌شنود و از رای خود باز می‌گردد. زن دوباره قصد دوشیدن گاو می‌کند، این بار با شگفتی می‌بیند که پستان گاو سرشار از شیر است، رو به آسمان کرده و می‌گوید:

تو بیداد را کرده‌ای دادگر / وگرنه نبودی ورا این هنر
 وزان پس چنین گفت با کدخدای / که بیداد را داد شد باز جای
 تو با خنده و رامشی باش ازین / که بخشود بر ما جهان‌آفرین

(شاهنامه، چاپ خالقی مطلق، ۴۶۸/۶-۴۷۰)

از این افسانه، روایت‌های کتبی و شفاهی فراوانی وجود دارد که ابتدا به روایت‌های مکتوب اشاره می‌شود: پس از فردوسی یا هم‌زمان با او، راغب اصفهانی در *محاضرات‌الادباء* روایتی از آن را نقل کرده و آن را به خسرو پرویز منسوب کرده است (راغب، ۱۶۳/۱).

منتخب *رونق‌المجالس* نیز روایتی از آن را از زبان جبرئیل نقل می‌کند که براساس آن پادشاهی (که نام او را ذکر نمی‌کند) به‌طور ناشناس برای «دیدن حال ولایت» به بیرون می‌رود. در راه خود به خانه‌ای آبادان فرود می‌آید که دامدار بوده‌اند. در آن خانه گاو می‌بیند که «او را عزیز داشتندی و جایگاهش نیکو» ساخته بودند. علت را جویا می‌شود. می‌گویند که این گاو چند برابر گاوهای دیگر شیر می‌دهد. شاه در شگفت می‌شود. در دل نیت می‌کند که چون به کاخ برگردد دستور دهد که این گاو را از آن خانواده بگیرند. شبانگاه که اهل خانه قصد دوشیدن گاو می‌کنند، می‌بینند گاو به اندازه

سایر گاوها شیر دارد. اهل خانه می‌گویند «پادشاه ما نیت بد کرده است» و چون به هنگام شام از پادشاه، که او را نمی‌شناخته‌اند به گرمی پذیرایی می‌کنند، پادشاه خوشحال می‌شود و از نیت خود برمی‌گردد. بامداد، گاو به میزان همیشگی شیر می‌دهد. دوشنده گاو بانگ برمی‌دارد «شما را مزدگان که پادشاه نیت نیکو کرد». پادشاه می‌پرسد از کجا می‌دانید؟ پاسخ می‌دهند «چون پادشاه نیت...» (منتخب رونق‌المجالس ۸۹-۹۱).

در نصیحة‌الملوک نیز روایتی از این افسانه وجود دارد که روایت آن اندکی با سه روایت بالا تفاوت دارد ولی از نظر ژرف‌ساخت همسان است. براساس این روایت انوشیروان به‌طور ناشناس به در خانه‌ای می‌رود و از دختر صاحبخانه درخواست آب می‌کند. دخترک عصاره نیشکر را در جام آبی می‌ریزد و برای شاه می‌برد. شاه می‌پرسد «آن آب از چند نیشکر گرفتی. گفت از یکی». انوشیروان با شگفتی برمی‌گردد. «جریده خراج آن دیه را بخواست. اندکی بود». با خود می‌گوید که خراجی بیش از این باید بر آن بست. همین نیت باعث خشک شدن و کاستی گرفتن عصاره نیشکرها می‌شود. بار دیگر که به همان باغ سر می‌زند دخترک صاحب باغ می‌گوید چون نیت پادشاه بر رعیت بد شده برکت از باغ رفته است. انوشیروان نیت خود را تغییر می‌دهد و ...

در نصیحة‌الملوک حکایتی دیگر از انوشیروان آمده است که مبتنی بر همین تجربه اوست (غزالی، ۱۳۹-۱۴۲).

در اسکندرنامه، منسوب به کالیس تنس دروغین، نیز روایتی از این افسانه وجود دارد. جامع کتاب به‌رغم آنکه می‌گوید، «در شاهنامه این داستان بر بهرام گور می‌بندند و در سیرالملوک بر انوشیروان» اما خود آن را به «پادشاهی در فرغانه» منسوب کرده است (۲۴۰-۲۴۱). این روایت با اندکی تفاوت در روایت شبیه روایت شاهنامه است.

در راحة‌الصدور نیز روایتی شبیه به روایت نصیحة‌الملوک وجود دارد و به انوشیروان منسوب است (راوندی، ۷۶). در مرزبان‌نامه روایتی از آن آمده که شبیه روایت شاهنامه است و فقط به جای گاو شیرده از گوسفندان سخن به میان آمده است (وراوینی، ۳۷-۴۳). در روضة‌العقول که روایتی دیگر از همین کتاب است روایت مختصری از این افسانه آمده است (ص ۸۳-۸۴). در مصیبت‌نامه روایتی مختصر از آن آمده و به محمود غزنوی منسوب

است (عطار، ۲۰۷) در *وفیات الاعیان* (۲۵۸/۵) به یکی از «اکاسره» نسبت داده شده است. در *آداب‌الحرب و الشجاعة* سه روایت از آن وجود دارد. روایت اول به بهرام گور منسوب است. براساس این روایت، بهرام ضمن شکار به تاکستانی می‌رسد. صاحب باغ برای وی آب انگور می‌آورد. بهرام «نیکش خوش آمد. گفت برو قدحی دیگر آر... برفت تا دیگر آرد» در این فاصله بهرام طمع به باغ می‌بندد. این بار دهقان با قدحی نیمه‌پر می‌آید. بهرام علت را می‌پرسد. دهقان می‌گوید این بار خوشه انگور بزرگ‌تری از درخت جدا کردم اما قدح پر نشد. احتمالاً پادشاه نیت خود را بد کرده است. «زیرا هرگاه پادشاه بر رعیت دل و نیت بد کند، شیر در پستان چارباغان و آب در جوی‌ها و میوه‌های درختان کم شود» بهرام از نیت خود برمی‌گردد، باغ نیز به حالت نخست درمی‌آید.

روایت دوم به مأمون، خلیفه عباسی منسوب است و طی آن مأمون به دام‌های فراوان و شیرده صاحب‌خانه طمع می‌کند. گردش افسانه پس از آن مانند سایر روایت‌هاست. روایت سوم با اندکی تفاوت در روساخت به روایت *نصيحة الملوك و راحة الصدور* شبیه است. (فخر مدبر، ۶۶-۷۱).

در برخی نسخه‌های *هزارویک‌شب* از جمله نسخه چاپ بولاغ که مبنای ترجمه طسوجی تبریزی بوده، روایتی شبیه به روایت *نصيحة الملوك و راحة الصدور* آمده است (۱۳۷/۲). در *روضه خلد* (۲۶)، *فاکهة الخلفاء*، نوادر تألیف قلیوبی و *حیة‌الحيوان* دمیری نیز از این افسانه روایتی نقل شده که از پرداختن به آنها صرف‌نظر می‌کنیم.

روایت‌های شفاهی: این افسانه در تعداد قابل‌توجهی از روایت‌های شفاهی، به شاه‌عباس منسوب شده است. در روایتی تحت عنوان «شاه‌عباس و باغ انار» که در زنگان ثبت شده، گذر شاه‌عباس به باغ اناری می‌افتد (وکیلان، ۲۷۸-۲۷۹) گزارش و گردش افسانه کم‌وبیش مانند کشتزار نیشکر است که پیش از این ذکر شد. در روایتی که بنده در خوزستان ثبت کرده، گذر شاه‌عباس به باغ پرتقالی می‌افتد (جعفری قنوازی، ۱۲۲). در روایتی که در خراسان ثبت شده ذکر می‌شود از نام پادشاه نشده است و وجه تشابه آن با *شاهنامه* شیردهی گاو است (خرزاعی، ۱۰۵/۲-۱۰۶). روایتی نیز در بندر خمیر، از شهرهای استان هرمزگان، ثبت شده که کم و بیش شبیه روایت خراسان است (قتالی، ۱۲۵-۱۲۶). چهار

روایت دیگر از این افسانه در دست است که همه منسوب به بهرام گور است. یک روایت در کرمان (نادری، ۴۱۴) یک روایت در سمنان و دو روایت در فسا (انجوی، ۳۲۸/۲-۳۳۱).

در روایت کرمان بهرام به باغ انار می‌رسد و در سه روایت دیگر به کشتزار نیشکر. در یکی از روایت‌های فسا که مفصل‌تر است، هنگامی که بهرام برای بار اول شربت نیشکر را می‌نوشد، از دختر صاحب باغ می‌پرسد چطور به این زودی شربت آماده شد؟ دختر می‌گوید «از تصدق سر سلطان، نیشکرهای ما به قدری خوب شده که شربت گرفتنش ابداً معطلی ندارد». بهرام پس از آن، خراج مزرعه را می‌پرسد که دختر پاسخ می‌دهد: «شاه مملکت ما این قدر چشم و دل سیره که اصلاً سراغ ما نمیداد». از این پس، گردش افسانه با اندکی تفاوت در روساخت شبیه روایت نصیحة الملوك است. در پایان نیز وقتی بهرام متوجه خشک شدن نیشکرها می‌شود، «پیش خودش خجل می‌شود و می‌گوید ای داد و بیداد که مردم نون نیت منه می‌خورن. نباید ظلم بر مردم بکنم». و به این ترتیب از نیت خود برمی‌گردد و کشتزار به حال اول برمی‌گردد (همو، ۳۲۸-۳۲۹).

اکنون و پس از این گزارش به ذکر برخی نکات نظری درباره این روایت‌ها می‌پردازیم:

۱. همان‌گونه که مشخص است، همه این روایت‌ها به لحاظ ژرف‌ساخت Deep structure هیچ‌گونه تفاوتی با هم ندارند. اما از لحاظ روساختی Surface structure اندک اختلافی با هم دارند. روایت‌های کتبی و به تبع آنها، روایت‌های شفاهی را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد؛ در یک دسته گاو شیرده مورد طمع شاه قرار می‌گیرد و در یک دسته باغ پرممر. با توجه به روایت راغب که تقریباً هم‌زمان فردوسی تحریر شده و نیز با استناد به توضیح جامع/ اسکندرنامه که می‌گوید «این افسانه را در شهنامه به بهرام گور و در سیرالملوک به انوشیروان می‌بندند» می‌توان نتیجه گرفت که از پیش از اسلام روایت‌های کتبی مختلفی از آن در دست بوده است. بی‌تردید یکی از منابع آن خداینامه‌ها بوده که مورد استفاده نویسندگان شاهنامه/بومنسوری قرار گرفته و از آن طریق نیز به فردوسی رسیده است. این احتمال نیز وجود دارد که در خداینامه‌های مختلف به صورت‌های متفاوت روایت شده باشد.

۲. با توجه به اینکه افسانه نیت پادشاه در هزارویک شب نیز نقل شده، می‌توان

احتمال داد که از اصل هزار افسان به الف لیل و ليله عربی منتقل شده باشد. روایت هزارویک شب روایتی متأخر نیست بلکه روایتی قدیمی است که هیچ تفاوتی با روایت نصیحة الملوك ندارد. تأکید بر این نکته از آن رو واجد اهمیت است که برخی پژوهشگران غربی ارتباط هزارویک شب را با فرهنگ ایرانی نفی می‌کنند. البته ذکر این نکته ضروری است که ارتباط هزارویک شب با فرهنگ ایرانی منحصر به افسانه پادشاه نمی‌شود. بلکه مهم‌تر از آن، ساختار کتاب و نیز داستان اصلی آن است که مؤید نظر ما می‌توان باشد و بحث پیرامون آن خارج از این مطلب است. (نک، جعفری فنوایی، ۵-۴۱).

۳. همان‌گونه که گفتیم، روایت‌های کتبی از لحاظ روساخت دو دسته هستند که در روایت‌های شفاهی نیز به همین ترتیب است. مقایسه روایت‌های شفاهی با کتبی نشان می‌دهد که علاوه بر ژرف‌ساخت در تعداد قابل توجهی از روایت‌ها، روساخت آنها نیز با روایت کتبی شباهت دارد. این موضوع مبین یگانگی تفکر و اندیشه، در فرهنگ رسمی و غیررسمی ما نسبت به شاه یا ارکان قدرت است. در پایان همه روایت‌ها، اعم از کتبی و شفاهی، جمله‌ای با این مفهوم تکرار شده است: هرگاه نیت شاه بد شود، برکت از سفره مردم می‌رود.

۴. اینکه چرا در برخی روایت‌های کتبی و شفاهی نام پادشاه تغییر کرده، مختص این افسانه نیست و در بسیاری دیگر از افسانه‌ها تکرار شده است. مثلاً افسانه به دزدی رفتن شاه با دزدان که در مثنوی به محمود غزنوی منسوب شده است (مولوی، ۹۱۷) در همه روایت‌های شفاهی به شاه‌عباس منسوب شده است.

معمولاً بر اثر تحولات اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، برخی شخصیت‌ها از ذهن مردم فراموش می‌شوند «در نتیجه داستان به کسی که پس از او صاحب نام و نشان شده است نسبت داده می‌شود» (جادویک، ۵۴۵). انتساب این افسانه را در برخی روایت‌ها به شاه‌عباس ضمن آنکه باید در همین چارچوب بررسی کرد، درعین حال می‌تواند متأثر از سیاست‌های دوره صفوی نیز باشد که از طرف حکومت سیاست‌های واحدی درباره قصبه‌گوها و نقالان اعمال می‌شد. قصبه‌گویان نیز مانند سایر اصناف نقیب داشتند که «ریاست عالی بر درویشان خاکسار، معرکه‌گیران مسئله‌گویان، بازیگران، نقالان و

سخنوران داشته است» (محبوب، ۴۹۵).

پادشاهان صفوی از این سازماندهی برای تبلیغ سیاست‌ها و اندیشه‌های خود سود می‌جستند.

عریض خود را با این آرزو به پایان می‌برم که در آینده نزدیک شاهد تأسیس رشته ادبیات شفاهی در نظام دانشگاهی ایران باشیم.

منابع

- ابن خلکان، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، قاهره، ۱۹۴۹ م.
- الارجانی، فرامرز بن خداداد، *سمک عیار*، به کوشش پرویز نائل خانلری، تهران، ۱۳۶۲.
- اسکندرنامه، براساس روایت کالیس تنس دروغین، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۴.
- الاصفهانی، علی بن ابی حفص، *تحفة الملوک*، به کوشش علی‌اکبر احمدی دارانی، تهران، ۱۳۸۲.
- امانف، رجب و اسراری، واحدجان، *ادبیات دهنکی خلق تاجیک*، دوشنبه، ۱۹۸۰ (به خط سیرلیک)
- انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم، *فردوسی‌نامه*، تهران، ۱۳۶۹.
- تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران، ۱۳۷۶.
- جعفری قنواتی، محمد، *هزارویک شب و ادبیات شفاهی*، تهران، ۱۳۸۴.
- چادویک، ه. مونرو/ چادویک، کروشواو، *رشد ادبیات*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۶.
- خزاعی، حمیدرضا، *افسانه‌های خراسان*، ج ۲، مشهد، ۱۳۷۹.
- راغب اصفهانی، *محاضرات‌الادباء و محاورات‌الشعرا و البلفاء*، بیروت، ۱۹۶۱.
- راوندی، محمدبن علی بن سلیمان، *راحة‌الصدور و آية‌السرور*، تصحیح عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲.
- رحمانی، روشن، *تاریخ گردآوری و نشر افسانه‌های مردم فارسی زبان*، دوشنبه، ۱۹۹۹. (به خط سیرلیک).
- شیر محمدیان، بهرام/ عابدزاده، داداجان، *قسه‌ها از زمان فردوسی*، دوشنبه، ۱۹۹۶.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، *مصیبت‌نامه*، به کوشش نورانی وصال، تهران، ۱۳۶۹.
- غازی ملطیوی، محمد، *روضه‌العقول*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۸۳.
- غزالی، ابوحامد محمد، *نصیحة‌الملوک*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۰.
- فخر مدبر، *آداب‌الحرب و الشجاعة*، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۶۴.
- *فرائد‌السلوک*، تصحیح نورانی وصال و علی‌اکبر افراسیابی، تهران، ۱۳۶۸.
- فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران، ۱۳۸۶.
- قتالی، سیدعبدالجلیل، *هفتاد افسانه از افسانه‌های بندر خمیر*، شیراز، ۱۳۸۹.

- مجد خوافی، روضه خلد، تصحیح محمود فرخ، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، ۱۳۴۵.
- محجوب، محمدجعفر، ادبیات عامیانه ایران، به کوشش حسن ذوالفقاری، تهران، ۱۳۸۲.
- منتخب رونق‌المجالس و بستان‌العارفین و تحفة‌المریدین، تصحیح احمدعلی رجایی بخارایی، تهران، ۱۳۵۴.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، به کوشش شجاع‌الدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۷۷.
- نادری، افشین، نمونه‌هایی از قصه‌های مردم ایران، تهران، ۱۳۸۳.
- وراوینی، سعدالدین، مرزبان‌نامه، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۷۴.
- وکیلان، سید احمد، قصه‌های مردم، تهران، ۱۳۷۹.
- هزارویک شب، ترجمه عبداللطیف طسوجی تبریزی، تهران، ۱۳۷۹.

تبرستان
www.tabarestan.info

نام جانوران در شاهنامه فردوسی

عالمجان حبیب‌زاده قاسمی^۱

آکادمی علوم جمهوری تاجیکستان^۲

در تاریخ فرهنگ و ادب جهان کتابی به‌مانند شاهنامه فردوسی بدین بزرگی و گستردگی اندیشه نوشته نشده است. معروف‌ترین حماسه‌های غرب با نام ایلید و اودیسه حتی یک‌دهم شاهنامه فردوسی نبوده‌اند و از نگاه غناوت محتوا و وسعت معنی با این اثر ناتکرار ثروت بی‌بهای فرهنگ ایرانی سرشت درخور مقایسه نیستند. شاهنامه فردوسی از بزرگ‌ترین شاهکارهای ادبیات جهان است که با زبان فارسی پاکیزه و اندیشه‌های والای انسانی دل هزاران دوستدار فرهنگ و ادب فارسی را تسخیر کرده است. زبان شاهنامه فردوسی که بیشتر با نام زبان فارسی دری یاد می‌شود، فارسی‌ترین گونه زبان فارسی است که از روی پژوهش‌ها، واژگان بیگانه در آن از پنج درصد بیش نیست. فردوسی بزرگوار با نوشتن شاهنامه بی‌زوال خود توانست نه تنها گاه و جاه زبان فارسی را نگه دارد، بلکه سد راه نابودی و فراموشی خرد فرهنگ ایرانی تبار گردد:

بسی رنج بردم در این سال سی عجم زنده کردم بدین پارسی

۱. مدیر دفتر فرهنگ‌نگاری و اصطلاحات پژوهشگاه زبان و ادبیات رودکی.

۲. برای احترام به سبک نویسنده، لحن تاجیکی این مقاله را، حتی اگر بر موازین درست‌نویسی فارسی منطبق هم نبود، تغییر ندادیم. م.ی.

پژوهش‌هایی که تاکنون در زبان‌شناسی ایرانی درباره شاهنامه و رشته‌های گوناگون آن، همچون واژه‌شناسی و کاربرد کلمه‌ها انجام یافته‌اند، به‌جز چند فرهنگ، خیلی کم‌شمرند. پژوهش زبان شاهنامه که برای نگارش آن با آرزوی استواری اندیشه‌های ملی ایرانی و آزادی زبان ملی ایرانیان حکیم فردوسی همه دارایی و زندگی خویش را بخشیده است، کار آسانی نیست، زیرا نگارش ناتکرار فردوسی و معنی مفتون‌گر داستان‌های کهن ملی شاهنامه، پژوهشگر را به خود جلب می‌کند و از راه بررسی ویژگی‌های زبان آن بیراهه می‌سازد.

چرا باید زبان شاهنامه فردوسی از نگاه واژه‌شناسی آموخته شود؟ این پرسشی است که در این مقاله به آن می‌پردازیم.

اول اینکه امروز هر سه گونه زبان فارسی - فارسی ایران، تاجیکی در تاجیکستان و دری در افغانستان تحت تأثیر تعداد زیادی وام‌واژه‌های عربی، ترکی، انگلیسی، فرانسوی، روسی و غیره قرار دارند و برای به دست آوردن تازگی بیشتر زبان فارسی ما باید نیروی نهفته زبان فارسی دری - پیش از همه، زبان شاهنامه - را به کار ببریم، که کهن‌ترین نامه‌ای است که تا زمان ما باقی‌مانده است. دیگران که، امروز روند تند و تیز روزگار برای نام‌گذاری پدیده‌ها و فرآیندهای نو نیاز به واژه‌های تازه به میان می‌آورند، که این نارسایی را باز هم واژگان و ترکیب‌های شاهنامه می‌تواند برطرف سازد. سدیدگر این است که شاهنامه را بی چیز «قرآن عجم» نگفته‌اند و به فردوسی بیهوده «رتبه پیغمبر» نداده‌اند.^۱

ارزنده است که شاهنامه - دانشنامه جهان ایرانی تبار حرف به حرف آموخته شود و نیروی معنوی و زبانی آن به استواری هویت ملی ایرانی و نیروی سخنوری و اندیشه نیک هم ایرانی‌نژادان و هم مردمان دیگر نیک‌اندیش جهان روانه گردد. امید فردوسی نیز از نبیرگان خود همین بود که گفته است:

بدین نامه بر سال‌ها بگذرد بخواند هر آن کس که دارد خرد

این سه نکته کمترین دلیل است، که ما را باید به پژوهش موشکافانه واژگان شاهنامه

وادر سازد.

سزاوار یادآوری است، که واژه‌شناسی شاهنامه به آشکار ساختن روند رشد و تکمیل واژه‌های زبان فارسی دری در طول هزار سال، دگرگون شدن ترکیب لغوی و ویژگی‌های معنایی واژگان در روند هزار ساله یاری می‌رساند.

پژوهش و آموزش واژه‌های شاهنامه نیرو و توان زبان فارسی را بهتر و بیشتر آشکار می‌سازد، در تکمیل نظام نام‌گذاری، در شناخت ساختار و معانی واژگان هنگام تدریس زبان فارسی نیز مفید می‌باشد.

این نگاشته، فشرده مقاله‌ای است درباره ویژگی‌های نام‌گذاری جانوران در شاهنامه فردوسی.

واژه‌های شاهنامه را که برای بازتاب دنیای جانوران به کار رفته‌اند، ما می‌توانیم به سه بخش جدا کنیم:

۱. نام جانوران زمینی؛

۲. نام جانوران هوایی - پرندگان؛

۳. نام جانوران آبی.

- در شاهنامه فردوسی از نموده‌های گوناگون جانوران زمینی نام برده شده است که معمول‌ترینشان را چنین گروه‌بندی کردن ممکن است:

۱. گروه بزرگ جانوران را در شاهنامه جانوران خانگی تشکیل می‌دهند، که نام گروهی (جامع) آنها دام است در مقابل ۵۵/۵۵ که از نگاه تعیینات و کاربرد در روزگار جانوران خانگی به چنین زیرگروه‌ها بخش می‌شوند:

الف) جانوران خانگی که آنها را برای خوراک و دیگر نیازمندی‌های مادی نگاه می‌دارند و پرورش می‌کنند مانند: گاو، گوساله، گاومیش، گوسفند، میش، بره، بز:

همی شیر خوردی از او ماده گاو	کلان گاو و گوساله بی‌توش و تاو ^۱
بز و اشتور و میش را همچنین	به دوشندگان داده بود پاکدین ^۲
پس از پشت میش و بره پشم و موی	بریده به رشتن نهادند روی (۵. ۲۰۹)

ب) جانوران خانگی که آنها را چون سواری و بارکش به کار می‌برند: خر، اسب، باره،

۱. فردوسی، شاهنامه، در نه جلد، دوشنبه ۱۹۶۴-۱۹۶۶، جلد ۷، ص ۲۳، از این پس تنها جلد و صفحه نشان داده می‌شود.

۲. لغت‌نامه دهخدا، تهران، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا، ۱۳۴۵ هجری، از این به بعد (ل. د)

چرمه، تکاور، فرس، شتر، اشتر، ستور، آستر^۱ (خچیر)، هیون، پیل:

هزار اشتر و اسب و استر هزار ز دیبا و دینار کردند بار (۱۲۲.۲)
 ز دریا به دریا نبد هیچ راه ز اسب و ز پیل و هیون و سپاه

در شاهنامه فردوسی اسب، باره، چرمه و پیل، در آرایش صحنه‌های رزم و نبرد نیز فراوان به کار برده شده است، و برای اسب با نظر داشت رنگ و ویژگی‌های دیگر آن ده‌ها نام استفاده شده است.

پ) جانوران دیگر خانگی که آنها را برای نگهبانی و محافظت از دیگر جانوران مضر به کار می‌برند، مانند: سگ، گربه:

و از آن پس همه گربه‌گان را بکشت دل کدخدایان بدان شد درشت (۲۶۳.۹)

۲. گروه دیگر جانوران را در شاهنامه جانوران وحشی با نام گروهی وحوش تشکیل می‌دهند.

الف) جانوران درنده که بری افاده عمومی آنها واژه دد=دده زیاد به کار رفته است

مانند: شیر، پلنگ، ببر، یوز، پیل، گرگ، گراز، خرس (فرهنگ شاهنامه فريتس ولف):

پری و پلنگ انجمن کرد و شیر ز درندگان گرگ و ببر دلیر
 سرش را همان‌گه ز تن دور کرد دد و دام را از تنش سورا کرد

ب) جانوران دشتی که هدف شکار قرار می‌گیرند، مانند: گوزن، آهو، گور، نخجیر:

بدان ایزدی فرّ و جاه کیان ز نخجیر و گور و گوزن ژیان (۴۴.۱)
 گوزن است اگر آهوی دلبر است شکاری چنین درخور مهتر است

پ) جانوران دشتی و صحرائی که آنها را برای پوست و مویشان شکار می‌کنند و در

شاهنامه فردوسی با نام پویندگان یاد شده‌اند مانند: سنجاب، سمور، قاقم، روباه، کیمال، خز:

ز پویندگان هر که مویش نکوست بکشت و ز ایشان برآهیخت پوست
 چو سنجاب و قاقم، چو روباه گرم چهارم سمور است کش موی نرم (۴۵.۱)
 چو از مشک و کافور و خز و سمور سیاه و سپید و ز کیمال و بور

ت) جانوران دشتی که با نام خزندگان یاد می‌شوند، مانند: مار، سوسمار، مور، کرم:

سوی کنده آورد ارزیز گرم سر از کنده برداشت آن گرم نرم

۱. باید یادآور شد که این واژه در فرهنگ جامع شاهنامه دکتر محمود زنجانی (تهران، ۱۳۷۲) نیامده است.

□ در شاهنامه فردوسی از نمودهای گوناگون جانوران هوایی یا پرندگان نیز نام برده شده است، که در مقابل دد و دام و ماهی با نام مرغ یاد می‌شوند:

۱) اسم پرندگان خانگی، که آنها را چون خوردنی و دیگر ضرورت روزگار استفاده می‌برند، مانند: بط (مرغابی)، ماغ (مرغابی)، خروس، مرغ، طاووس، تذرو، کبک:

چو خسرو گشاده در باغ دید همه چشمه باغ پر ماغ دید
تذروان و طاووس و کبک دری بیابی چو بر کوه‌ها بگذری

۲) اسم پرندگان و مرغان خوش‌آواز و زیبا که بیشتر در دامن طبیعت زندگی می‌کنند، مانند: بلبل، چکاو (چکاوک)، کلنگ:

ز گرگان به ساری و آمل شدند به هنگام آواز بلبل شدند
چنین گفت با گیو جنگی نژاد که تو چون عقابی و من چون چکاو

۳) اسم‌های پرندگان شکاری، که در شاهنامه کاربرد زیاد دارند، مانند: باز، عقاب، شاهین، باشه، چرغ:

اگر بازی، اندر چغو کم نگر وگر باشه‌ای، سوی بطن مپر
بیاورد باید همی یوز و باز همان چرغ و شاهین گردن فراز

۴) اسم پرندگانی که سیمای منفی دارند و رمز خرابی و نآبادی هستند، مانند: کرکس، جغد، بوم، کوف، زاغ:

چنین گفت داننده دهقان سغد که برناید از خایه باز جغد
سزد گر بپرسی ز دانای روم که این بد ز زاغ آمدست ار ز بوم

□ در شاهنامه فردوسی جانوران آبی و دریایی در مقابل دد و دام و مرغ با نام ماهی یاد می‌شوند. از جمله جانوران آبی این نام‌ها دیده می‌شوند: ماهی، نهنگ، چناغ (اره ماهی)، صدف:

همی بچه را باز داند ستور چه ماهی به دریا چه در دشت گور
چو برزد سر از کوه رخشان چراغ زمین شد به کردار زرین چناغ^۱

در این مقاله همچنین نام جانوران افسانه‌ای در شاهنامه فردوسی به‌مانند گاوماهی، اژدر/اژدها، نرم‌پای، پری، دیو؛ اسم‌های خاص جانوران (سیمرغ، برمایه، رخش)؛ نام برج‌های آسمان و مهره‌های شاه‌مات که از نام جانوران گرفته شده‌اند؛ اسم‌های جامع

۱. چناغ در این بیت در لغت‌نامه دهخدا به معنی یک نوع ماهی آمده است.

افاده‌کننده گروه جانوران و نام‌های گوناگون اسب بررسی شده است. با پژوهش و آموزش نام جانوران در شاهنامه فردوسی ما می‌توانیم از گونه‌های پیشینه و باستانی نام حیوانات آگاه شویم و نیازمندی‌های خویش را در نام‌گذاری پدیده‌های طبیعت هرچه بیشتر و بهتر برآورده سازیم.

شاهنامه تهماسبی و هفت خوان آن

حسن حبیبی

فرهنگستان زبان و ادب فارسی

به نام خداوند جان و خرد
کزین برتر اندیشه بر نگذرد

خدای نگهدار ایران‌زمین
خدای «خردمند مردان» کار
خردورز بیدار نیکونهاد
به دل‌ها نشانده است مهر وطن
مریزاد دست در این جست‌وجوی
تو داری به دل مهر ایران‌زمین
دری تازه زین باب بگشاده‌ای
به اندیشمندان سپردی زمام
در لفظ را بس نکو سفته‌ای
نشستی به کشتی خیر الوری
نمودی بیان این چنین رای خویش
به نزد نبی و وصی گیر جای»

به نام خداوند مهرآفرین
خدای حکیمان دانشمدار
خداوند فردوسی پاک‌زاد
مهین‌شاعری کو به سحر سخن
کنون گفت باید به شهنامه‌گوی
تویی عشق را راوی راستین
تو از داد سخن داده‌ای
خرد را تو بر عرش دادی مقام
ز مهر نبی و وصی گفته‌ای
به دریای طوفانی این سرا
گرفتی چو آرام بر جای خویش
«اگر چشم داری به دیگر سرا

چنان دان که خاک پی حیدرم»
 شدی راوی نکته‌ای این چنین
 درست این سخن قول پیغمبر است»
 تو گویی دو گوشم بر آواز اوست»
 به شهنامه دارد مقامی نخست
 سیاووش را دادی آنجا قرار
 برهنه نمی‌شید بر آفتاب
 پر از شرم و آزرم کردی عیان
 کز او داستان بردی هر کسی است»
 فرا خواندی از خطه سیستان
 تو او را به دوران سمر ساختی
 که گردی چون او کمتر آید پدید
 پژوهش در این باره بی شک سزا است
 سراینده نامور نامه کیست؟
 «که آراست چهر سخن چون عروس»
 حماسی سخن، شعر شور آفرین
 بدین کاخ کم‌مایه را بار نیست
 سر سروران در خردباوری
 خردپیشگان حق‌گزار تواند
 وزین کار، خود زنده‌ای نیز هم
 ندارد نظیری به چرخ برین
 ستایشگرت را نه یار است بخت
 نگوید به جز مدح خود بی‌گمان

«براین زادم و هم براین بگذرم
 ز گفتار پیغمبر راستین
 «که من شهر علمم علی‌ام در است
 «گواهی دهم کاین سخن راز اوست
 ره و رسم پاکی که آئین توست
 ز پاکی دژی ساختی استوار
 منبزه که آزرم او بود ناب
 سیه‌نرگسان و رخ دلبران
 تو گفتی: «شگفتی ز رستم بسی است
 جهان پهلوان رستم داستان
 تو زین قصه طرحی نو انداختی
 کله‌گوشه‌اش را رساندی به شید
 سر چشمه این بدایع کجاست؟
 چنین پرسشی نیز بیراه نیست
 سروش است یا مرد دانای طوس
 چنین نغز گفتار حکمت‌قرین
 پذیرای تقلید و تکرار نیست
 ای پهلوان زبان‌آوری
 ادیبان همه وام‌دار تواند
 که با پارسی زنده کردی عجم
 تو خورشیدی و آفتابی چنین
 ستودن تو را کار و باری است سخت
 به مدح تو هر کس گشاید زبان

مقدمه

هجده سال پیش در روز جمعه هفتم مرداد ۱۳۷۳ هواپیمای دولت در فرودگاه مهرآباد به زمین نشست و پیکر مثله‌شده و شرحه‌شرحه شاهنامه تهماسبی را پس از صدها سال به ایران بازآورد، پیش از بازآمدن باقی‌مانده شاهنامه تهماسبی و اندکی پس‌از آن، بیش‌وکم درباره آنچه بر سر این اثر نفیس گذشته، مطالبی گفته و نوشته شده است اما

همه آنها یکجا گرد نیامده و برخی نکته‌ها، به‌ویژه آنچه مربوط به سال‌های پایانی این دربه‌داری و بازگشت اثر به ایران است یادآوری نشده است. ضبط همه مطالب تا آنجا که در دسترس است برای تاریخ بی‌فایده نیست، راقم این سطور که دستی در این بازگشت داشته است در ایام پایانی روزگار خویش احساس می‌کند شایسته است که شرح این هجران و روایت این داستان پرآب چشم را پیش از شنیدن بانگ رحیل به یادگار بگذارد و بدین‌سان ادای احترامی به پیشگاه فردوسی بزرگ کرده باشد.

آغاز - یکی داستان است پرآب چشم

زندگی آدمیزادگان آکنده از هفت‌خوان‌هاست. فردوسی نیز از این قاعده مستثنی نبوده است. نه تنها زندگی خود او که زندگی قهرمانان شاهنامه‌اش با خون‌ها و هفت‌خوان‌ها همبر گشته‌اند. طرفه آنکه نسخه‌های بی‌شمار اثر بی‌نظیر و گرانبمایه‌اش نیز از این ماجرا بر کنار نمانده‌اند. پر نشیب و فرازترین آنها نسخه شاهنامه تهماسبی است که هفت‌خوان پر ماجرا را درنور دیده و، در آخرین منزل، پس از پیمودن راه‌ها و کوره‌راه‌های دشوار، خسته و کوفته باقی‌مانده شیرازه از هم گسسته و مثله‌شده‌اش در تهران، آرام و قراری نسبی یافته است. داستان این ماجرا، که راستی را بخواهیم، دست‌کمی از افسانه‌های هفت‌خوان فردوسی ندارد، به شرحی که از این‌پس خواهد آمد. این داستان محصول خیال‌پردازی و حدس و گمان نیست و همه آن بیش از آنچه تصور شود با واقعیت، مطابقت دارد. اینک مختصری از سرگذشت این داستان پرآب چشم در هفت‌خوان آن:

خوان اول، در پی افکندن شاهنامه تهماسبی و سرگذشت نسخه‌آرایی آن؛

خوان دوم، شاهنامه تهماسبی در دربار عثمانی؛

خوان سوم، شاهنامه تهماسبی در خانواده روچیلد؛

خوان چهارم، خرید آرتور هوتن و شاهنامه؛

خوان پنجم، مرحله اول مثله شدن شاهنامه به دست هوتن؛

خوان ششم، پیشنهاد فروش باقی‌مانده شاهنامه به ایران و ادامه مثله کردن شاهنامه؛

خوان هفتم، بازگشت تن فرسوده شاهنامه به ایران.

خوان اول - در پی افکندن شاهنامه تهماسبی و سرگذشت نسخه آرای آن

شاه اسماعیل، برای فرزند و جانشین خود، که در نه سالگی پس از اقامت تقریباً نه ساله در هرات، آهنگ آمدن به تبریز کرده بود، طرح تحریر نسخه‌ای از شاهنامه فردوسی را در انداخته و هنرمندان و نسخه‌آرایان چندی را بر این کار مأمور ساخته بود. این شاهنامه که به همت هنرمندان نگارگر و خوشنویس و سازندگان زبردست کاغذ و رنگ و مرکب و نیز طلااندازان و نقره‌کاران و صحافان با مدیریت سلطان محمد تهیه می‌شد، زیر نظر تهماسب میرزا سپس شاه تهماسب، تقریباً پس از بیست سال به پایان رسید و در خزانه جای گرفت. این شاهنامه، که آوازه‌اش از همان آغاز به این سو و آن سوی ایران و خارج ایران رسیده بود، پس از مدتی از ایران خارج شد و از عثمانی سر درآورد. در سال ۹۲۰، شاه اسماعیل کانون هنری تبریز را زیر نظر سلطان محمد تشکیل داد. در سال ۹۲۸، تهماسب وارد تبریز شد. وی زیر نظر استادان خطاط و نقاش تعلیم یافته بود. قاضی میراحمد منشی قمی، در گلستان هنر، وی را از هنرمندان نامدار برمی‌شمارد و می‌نویسد: «استاد بی‌بدیل گشته و در طراحی و چهره‌گشایی بر تمامی نقاشان فائق آمدند». (منشی قمی، ص ۱۳۷)

کارشناسان، با بررسی نسخه شاهنامه تهماسبی به گونه‌ای که از ۱۹۰۳ میلادی به بعد شناخته شده است؛ به این نتیجه رسیده‌اند که احتمالاً صفحه‌ای چند از ابتدا یا انتهای آن برداشته شده یا مفقود گردیده است و احتمال داده می‌شود که در این صفحات به برخی نکته‌ها از جمله تاریخ اتمام کار کتاب اشاره شده باشد. این تاریخ در حال حاضر معلوم نیست. در نتیجه باید به حدس و گمان متوسل شد و گفت که شاید این کار، یعنی نوشتن و نگارگری نسخه، قبل از سال ۹۷۶ ق پایان یافته و، پس از آن و پیش از رفتن کتاب به عثمانی چند نگاره حذف و اضافه شده باشد.

آنچه از قرائن برمی‌آید، سفارش‌دهنده، در آغاز اجرای طرح، مدیریت آن را، از میان هنرمندان نگارگر، به سلطان محمد واگذار کرده است. سلطان محمد، در آن دوران، در زمره بزرگ‌ترین و شایسته‌ترین هنرمندان عصر صفوی بوده است. کلیه منابع و امکانات فراهم شد و هنرمندان متعددی دعوت به کار شدند. وظیفه سلطان محمد، علاوه بر نقش آفرینی، مدیریت کار و تعیین معیارهایی بود که باید شاهنامه تهماسبی آنها را

رعایت کند.

پدیدآورندگان این اثر نفیس در زمینه نگارگری، که از برخی از آنها جز نامی برجای نیست، پانزده تن بوده‌اند:

نه تن از آنان به نام‌های سلطان محمد، میر مصور، آقا میرک، دوست محمد، میرزاعلی، مظفرعلی، شیخ محمد، میرسید علی و عبدالصمد شناخته شده‌اند و شش تن دیگر که نامشان به طور دقیق معلوم نیست، در برخی اسناد از آنها، با الفبای لاتین و نامی احتمالی، به شرح زیر یاد شده است: نقاش «A»: قدیمی (؟)؛ نقاش «B»: قاسم بن علی (؟)؛ نقاش «C»: عبدالواحد (مشهور به خواجه کاکا)؛ نقاش «D»: عبدالعزیز (؟)؛ و همکار او نقاش «F»: میرزا محمد (؟)؛ نقاش «H»: باش‌دان قرا (یاقره) (؟). از این شش تن آثار معدودی باقی مانده است.

تصاویر سلطان محمد از نگاره‌های برجسته شاهنامه تهماسبی است. بنابر قول کارشناسان، تأثیر سلطان محمد در تذهیب‌ها و طرح‌های کتاب در مراحل ابتدایی تدوین آن بسیار بوده است. نوشته‌اند که، در پایان کار صد صفحه کتاب یا اندکی بیشتر، نقش راهبردی سلطان محمد متوقف گردید.

با توجه به اینکه کل کتاب در حدود هزار صفحه و شمار نگاره‌ها ۲۵۸ است، در واقع توقف فعالیت سلطان محمد در مراحل نخستین کار بوده است. پس از سلطان محمد، ظاهراً میر مصور نظارت کیفی کار را برعهده داشته است. درحقیقت، همه آنچه کارشناسان درباره چند و چون اداره کار پدید آوردن این اثر سترگ می‌گویند، هرچند بر بصیرتی مقبول استوار است، همواره حدس و گمان و برخی مقایسه‌ها میدان‌دار این کارشناسی‌ها هستند چون در صفحات کتاب و پایان آن کمتر تاریخ و یا امضایی را می‌توان دید. برای مثال، در آخرین صفحه کتاب شماره ۷۵۹ نقش بسته است اما در این صفحه تاریخ و نام کاتب مشاهده نمی‌شود.

ولش و همکارانش، که شاهنامه تهماسبی را با تدوین کتابی مفصل، که از این پس آن را معرفی خواهیم کرد، شناسانده‌اند، می‌نویسند:

براساس توضیحاتی که در صفحات پیش‌تر نسخه داده شده است، این باور در

خواننده پرورده می‌شود که نسخه دارای صفحه شناسنامه‌ای بوده و در آن نام خطاط وجود داشته و تاریخ کتابت مضبوط بوده است... ترتیب برگ‌ها چنان است که صفحه‌های خاص شناسنامه می‌بایست وجود داشته باشد اما از این صفحه نشانی در دست نیست. در عین حال در صفحات آغازین کتاب (ص ۱۶) شمس‌ای مزین به گل و بته است که بر آن نام شاه تهماسب، دومین سلطان صفوی و کسی که شاهنامه به نامش نوشته و تذهیب شده، یاد گردیده است. شمس مذکور در سه خانه است، خانه میانی بزرگ‌تر و در بردارنده نام و القاب سلطان است و با خط نسخ زیبا نوشته شده است:

«برسم کتابخانه سلطان الأعظم و الخاقان الأعدل الأکرم السلطان ابن السلطان ابن السلطان ابوالمظفر السلطان شاه طهماسب الحسنی الصفوی بهادرخان حدالله تعالی ملکه و سلطانه».

یگانه تاریخی که در این کتاب دیده می‌شود ۹۳۴ هجری قمری مطابق با ۱۵۲۷ میلادی است که در بالای تابلویی با موضوع باستانی اردشیر و گلنار ثبت شده است. این تابلو، مینیاتوری است که چند سالی پس از شروع کار تدوین نسخه ترسیم شده است (ولش، تابلوی ۲۱۶).

باری، باز هم براساس حدس و گمان هاست که گفته می‌شود میرمصور نظارت بر ادامه کار برعهده داشته است.

نوشته‌اند که میرمصور، همانند سلطان محمد، ولی نه به اندازه وی، در نقاشان همکار خود نفوذ و تأثیر داشته است. کارشناسان، با مقایسه کارها، تأثیر نظری و عملی میرمصور را در برخی از نگارگران که در فهرست یادشده «ناشناس» عنوان گرفته‌اند نشان می‌دهند. وی «در ترکیب رنگ‌ها، رنگ‌آمیزی‌ها و تصویرهای همکارانش اثرگذار بوده است». پس از میرمصور، آقا میرک، که سومین نگارگر فهرست پیش گفته است، علاوه بر دو استاد پیشین، بر دیگر هنرمندان به‌ویژه بر نقاشان جوان اثر نهاده است.

کسانی که کتاب را هنگامی دیده‌اند که هنوز دست هنرناشناسان شیرازه آن را از هم نگسسته بود و کامل و تمام‌عیار بود و هم کسانی که باقی‌مانده اوراق و تصاویر کتاب را - که کم هم نیستند - از نزدیک ملاحظه کرده‌اند، ولو کارشناس نباشند و فقط دستی از

دور بر کار صفحه‌آرایی چاپی امروز داشته باشند، به‌خوبی درمی‌یابند آنچه برای به ثمر رساندن این طرح بی‌نظیر و تا حد زیاد گروهی انجام یافته، کاری کارستان و یکی از نمونه‌های به‌تمام معنی مثال‌زدنی از کار گروهی بی‌نقص یا کم‌نقص و مدیریت هنری نظرگیر و کم‌مانند سه هنرمندی بوده است که پیش‌تر از آنها یاد کردیم، یعنی سلطان محمد، میرمصوّر و آقامیرک. صبر و حوصله هنرمندان هم مثال‌زدنی است. تهیه وسایل کار از روی قاعده با ناظر اجرای طرح و کارگردان به معنی واقعی بوده است. تهیه مواد بسیار متنوع و از لحاظ حجم و مقدار قابل ملاحظه، از کاغذ و مرکب و ورقه‌های طلا و نقره و مواد رنگی و قلم‌موهای ظریف و چرم و چسب و وسایل دوخت و دوز کمیاب در آن روزگار کاری بزرگ بوده است. وقتی دشواری‌های گوناگون و فرسوده‌ساز کارهایی از این قبیل را در حال حاضر ملاحظه می‌کنیم، درمی‌یابیم که، پانصد سال پیش، این کار، حتی برای دربار صفوی، تا چه اندازه دشوار و نفس‌گیر بوده است. به‌ویژه که کار یک‌ساله و دوساله پایان نیافته و در طول زمان می‌بایست دقتی بی‌نهایت و استمرار و انسجامی بی‌وقف به کار برده شود تا نوع و کیفیت و عیار و خلوص مواد، در هر مرحله، تفاوتی با نمونه‌های نخست نداشته باشد. همان ساختن کاغذ برای حدود هزار صفحه با قطع رحلی بزرگ کاری تحسین‌برانگیز بوده است. نازکی و قطع بزرگ کاغذها، با توجه به امکانات زمانه، نشان از کارآزمودگی مجریان امر دارد. اگر به این نکته توجه شود که، در برخی از صفحات، سهم قابل توجهی از صفحه را تصویر با رنگ‌های سیر و روشن و تذهیب‌های گوناگون فراوان در بر گرفته است و بیاض موجود در کنار تصویر با جدول‌بندی متناسب مزین به اشعار فردوسی است و در پشت کاغذ تمامی صفحه را نوشته پر کرده است، بلافاصله این پرسش به ذهن می‌آید که چگونه است که مرکب نوشته‌ها به اصطلاح پشت نرزد و رطوبت رنگ‌های گوناگون یک روی کاغذ به روی دیگر آن نفوذ نکرده است. همچنین، اگر تحریر یک صفحه کامل از اشعار به صورت چهار ستونی، آن هم در حجمی حدود هزار صفحه، کار بسیار دشواری نباشد، آیا می‌توان گفت که محاسبه ابیات شاهنامه در صفحه‌ای که باید همراه با نقاشی باشد سهل و آسان بوده است؟

گفته شده است که «عموماً متن مقدّم بر مجالس نوشته شده است». بنابراین، نقاش،

به تنهایی یا با مشورت ناظر کیفی، می‌بایست پیشاپیش، اندازه و محلّ تصویر را تعیین کند. و با توجه به فاصله بین زمان تعیین اندازه و دریافت ذهن نگارگر، از یک سو و نوبت نگارگری پس از اتمام کار خوشنویس، از سوی دیگر، تسلّط نگارگر بر کاری که با این ترتیب انجام گیرد در خور تأمل است. توجه به این نکته هم بجاست که پشت صفحه نیز می‌بایست نوشته شود، بنابراین، علاوه بر دقّت خوشنویس، نگارگر هم می‌بایست مواظبت فراوان در حفظ متن آن روی صفحه نشان دهد.

نیز باید گفت که تربیت نقّاش با تعلیم او در زمینه‌های گوناگون مرتبط با کار اصلی‌اش، نگارگری، همراه بوده است. از جمله این زمینه‌ها بوده‌اند، دسته کردن و مرتب کردن موی بچه‌گربه یا بچه‌سنجاب و جای دادن آنها در ساقه‌های پر، تهیه قلم‌مو، درجه‌بندی و آسیاب کردن رنگدانه‌ها، تهیه چسبانه، استفاده از رنگ طلا و نقره، و بسیاری فنون دیگر، سرانجام و مهم‌تر از همه، طراحی.

از آنجاکه، در نقّاشی ایرانی، رنگ از حیث خلوص و شدت در قلمرو جهانی هنر رقیب جدّی ندارد، شاگردان می‌بایست خصوصیات هر رنگ را جدای از هم و در کنار یکدیگر کشف کنند؛ زیرا:

در نگاره‌های ایرانی مجموعه رنگ‌های به‌کاررفته نه تنها مانند گروهی از نت‌های موسیقی نوعی «آکورد»، دیداری پدید می‌آورند، بلکه به صورت تک‌تک نیز می‌توان از آنها لذت برد و هیچ لذتی به پای نگریستن به یک نگاره و نقش‌های آبی و سرخ و سفید آن نمی‌رسد (ولّش، استوارت، ص ۱۲).

به حمایت شاه تهماسب هنر کتاب‌آرایی، که ظریف‌ترین و خصوصی‌ترین هنر اسلامی ایران است شکوفا شد و در عهد سلطنت او، یک سلسله نسخه خطّی فاخر با همت و هنرمندی جمعی از هنرمندان طراز اوّل پدید آمد. کارگاه یا کتابخانه تهماسبی مرکز این گروه و فعالیت‌های آنها بود.

پس از آنکه هنرمندانی چون سلطان محمّد از کار کناره گرفتند و پس از مدت کوتاهی روی در نقاب خاک کشیدند، کسانی دیگر مانند آقامیرک، کارشان را در تبریز و سپس قزوین پی گرفتند و حداقل چهار تن از آنان - میرمصور، میر سیدعلی، دوست

محمد، و عبدالصمد - رهسپار هند شدند. (ولش، استوارت، ص ۲۲)

در گروه اول نگارگران شاهنامه تهماسبی، سلطان محمد و میرمصور و آقامیرک جای دارند که بیش‌وکم هم‌عصرند و، چنان‌که گفتیم، یکی پس از دیگری، سرپرستی طرح شاهنامه تهماسبی را عهده‌دار بوده‌اند. سلطان محمد به سال ۹۴۹ درگذشت و میرمصور، جانشین وی، در پی فرزندش میر سیدعلی به هند رفت. آقامیرک، پس از پایان یافتن کارش در طرح شاهنامه تهماسبی، به کار در طرح **خمسۀ نظامی** پرداخت. (ولش، آنتونی، ص ۱۹۲)

پس از گروه اول، نوبت به مظفرعلی، نقاش زبردست و از نزدیکان تهماسب، رسید که در حدود سال‌های ۹۵۰ در دو طرح بزرگ شاهنامه تهماسبی و **خمسۀ نظامی** کار می‌کرده و رهبری برخی از آموزش‌های جوان‌ترها از جمله سیاوش گرجستانی را برعهده داشته است (همو، ص ۴۰). میرزاعلی، فرزند سلطان محمد، و حیدرعلی از این گروه‌اند.

نکته مهمی که یادآوری آن بجاست، آن است که ما از نام‌ونشان تصویرگران و اینکه در کجا به کار اشتغال داشته‌اند آگاهی داریم اما کمتر امضاهای آنها را در دوره موردنظر یعنی دوره شاهنامه تهماسبی در زیر یا بالای آثار ملاحظه می‌کنیم. درواقع، از نوع کار و سبک و سیاق و شیوه تصویر است که توانسته‌اند نگارگر آن را بیش‌وکم بشناسند.

می‌دانیم که «در زمان بهزاد، به‌ندرت نقاشان آثارشان را امضا می‌کردند. از مجموعه آثار باقی‌مانده و قابل‌توجه سلطان محمد، که بین سال‌های ۱۵۲۵/۹۳۱، ۱۵۵۴/۹۴۶ خلق شده است، تنها دو نقاشی متعلق به سال ۱۵۲۷/۹۳۳ امضا دارد (ولش، آنتونی، ص ۶۱).

اینک شرح حال مختصر سیزده تن از پانزده نگارگر شاهنامه تهماسبی که اطلاعاتی از آنها در دست است به ترتیب حروف الفبا به شرح زیر می‌آوریم: آقامیرک؛ باشداران قرا (یاقره)؛ دوست محمد گواشانی؛ سلطان محمد؛ شیخ محمد سبزواری؛ عبدالصمد مصور شیرازی (شیرین‌قلم)؛ عبدالعزیز کاشانی؛ قاسم بن علی؛ قدیمی؛ مظفرعلی؛ میرزاعلی؛ میرزا محمد اصفهانی؛ میر سیدعلی.

آقامیرک

جلال‌الدین میرک یا میرک‌الحسینی الاصفهانی در تبریز دارای مقامی بلند بوده و از

جمله شاگردان مستعد استاد بهزاد به شمار می‌آمده و با استادانی چون سلطان محمد همکاری داشته و با وی در کتابخانه تهماسبی بوده است. گفته شده، پس از سلطان محمد و میرمصور سرپرستی کار بزرگ *شاهنامه تهماسبی* را آقامیرک به عهده گرفته است. وی در تصویرگری جانوران و تصاویر اسبها و تذهیب و آرایش طبیعی و ارائه چهره‌ها، استادی برجسته است. همچنین در کتابت خطوط دست داشته و بیشتر خطوط نستعلیق و ثلث تصاویر را خود می‌نوشته است (کریم‌زاده تبریزی، ج ۳، ص ۱۴ به بعد). در *گلستان هنر* درباره آقامیرک آمده است:

آقامیرک نقاش، از سادات دارالسلطنه اصفهان بود؛ در طراحی هزینه خود نداشت و بیشتر در دارالسلطنه تبریز به سر می‌برد؛ نقاش بی‌بدل و هنرمند ارجمند و عاشق‌پیشه... و مصاحب و مرد خردمند بود (منشی قمی، ص ۱۳۹).

خواجه عبدالصمد شیرازی ملقب به شیرین‌قلم از شاگردان اوست. آقامیرک چند اثر در *شاهنامه تهماسبی* دارد که از جمله آنها «مجلس چوگان‌بازی گشتاسب» است.

باشداران قارا (یاقره)

باشداران قارا از نقاشان زبردست و مذهبیان چیره‌دست است. وی در عهد شاه تهماسب زندگی می‌کرده است. نام وی ذیل هیچ اثری نیست و اسناد نامی از وی نبرده‌اند. یکی از نگاره‌های *شاهنامه تهماسبی* منسوب به اوست. نکته‌های جالب توجهی از شیوه کار و ریزه‌کاری‌های هنری وی را می‌توان در *احوال و آثار نقاشان قدیم ایران* ملاحظه کرد (کریم‌زاده تبریزی، ج ۳، ص ۴-۱۴۴۳).

دوست محمد گواشانی (کوشوانی)

دوست محمد (۹۰۲-۹۷۲) از جمله چهل تن هنرمند دربار خاندان گورکانی (۸۰۲-۸۳۷) بوده است. وی، در زمانی که شاه اسماعیل به سلطنت این خاندان پایان بخشید و هنرمندان هراتی را به قزوین و از آنجا به تبریز برد، جوان بوده است. دوست محمد در نگارش خط ثلث و نستعلیق و فن تصویر و تذهیب و تجلید مهارت داشته است. تهماسب لقب کاتب شاهی به او داده بود (همو، ج ۱، ص ۶-۱۷۵، ج ۳، ص ۱۴۵۰ به بعد).

سلطان محمد

سلطان محمد پس از انقراض تیموریان و روی کار آمدن دولت صفوی همراه استاد بهزاد و دیگر هنرمندان به قزوین و سپس به تبریز رفته و در کتابخانه تهماسبی مشغول به کار شده است. فرزند وی، میرزاعلی نقاش، نیز در کنار پدر، در کتابخانه نقاشی می‌کرده است. چند تصویر برجسته و کم‌مانند *شاهنامه تهماسبی* به قلم سلطان محمد است. هیچ‌یک از این تصاویر امضا ندارند اما شیوه کار و قلم‌پردازی‌ها را کارشناسان به اتفاق از آن هنرمند می‌دانند.

چند اثر مشهور سلطان محمد را در *شاهنامه تهماسبی* گزارش کرده‌اند بدین شرح: بارگاه کیومرث؛ تهمورث در کارزار با دیو (ولش، ص ۹۶)؛ از تحت افتادن ضحاک (ولش، ص ۱۰۴)؛ تصویر دیگری از ضحاک (ولش، ص ۱۰۸)؛ ضحاک گرفتار در بند فریدون (ولش، ص ۱۱۴)؛ رای زدن زال با موبدان (ولش، ص ۱۳۲) (کریم‌زاده تبریزی، ج ۱، ص ۲۱۸-۲۲۵). در گلستان هنر درباره سلطان محمد آمده است:

استاد سلطان محمد از دارالسلطنه تبریز است. در وقتی که استاد بهزاد از هرات به عراق آمد، استاد سلطان محمد روش قلباش را بهتر از دیگران ساخته بود. وفاتش در دارالسلطنه تبریز بود. مولانا میرزاعلی ولد مولانای مشارالیه است (منشی قمی، ص ۱۳۷).

شیخ محمد سبزواری

شیخ محمد از شاگردان دوست محمد (دوست دیوانه) و نقاشی زبردست بوده است. خط نستعلیق را هم نیکو می‌نوشته است. *عالم‌آرای عباسی* می‌نویسد که وی در خوشنویسی نقل قطعات استادان را چنان می‌کرد که تمیز آن از منقول عنه نزد دیده‌وران خطاط بسیار دشوار بود، صورت فرنگی را، در عجم، او تقلید نمود و شایع ساخت (کریم‌زاده تبریزی، ج ۱، ص ۵-۲۵۳).

عبدالصمد مصور شیرازی مشهور به شیرین‌قلم

عبدالصمد نیز از تصویرگران زبردست است. وی با میر سیدعلی دوستی داشته و با هم به قندهار رفته‌اند و پس از ملاقات با همایون، در کارگاه مجهزی که در اختیارشان قرار گرفت، در مقام ریاست بر نقاشان هندی به کار پرداخته‌اند (همو، ج ۱، ص ۳۲۹-۳۳۷).

عبدالعزیز کاشانی

عبدالعزیز کاشانی در چهره‌پردازی و منظره‌سازی، قلمی پر قدرت داشته است و در تذهیب و تشعیر نیز دارای دستی قوی بوده است. وی نگارگر شاهنامه تهماسبی و از همکاران میرزا محمد اصفهانی است و کارهای زیبایی از او در موزه‌ها وجود دارد (کریم‌زاده، ج ۱، ص ۳۳۷-۳۴۰).

قاسم بن علی

قاسم بن علی اهل شیراز و از نقّاشان خوش دست قرن دهم هجری است. سام میرزا وی را از شیراز به نگارستان تهماسبی فراخوانده و او در زمره تصویرسازان این مجمع درآمد است. با میرمصور حشر و نشر داشته و در جوانی روی در نقاب خاک کشیده است. یکی از تصاویر شاهنامه تهماسبی را زیر نظر و با همکاری میرمصور انجام داده است. این تصویر مذاکرات انوشیروان را با موبد موبدان نشان می‌دهد. چند تصویر دیگر از وی در همین شاهنامه مندرج است، از جمله تصویر «شکار شیر بهرام»، که آن را نیز زیر نظر میرمصور به انجام رسانده است؛ و نیز دو تصویر «مجلس شکار سیاوش» با همکاری استاد قدیمی و «رسیدن کیخسرو به نزد کیکاووس» با مدیریت میرمصور. یادآوری می‌شود که این تصویر در حراج ۱۱ اکتبر ۱۹۸۸ به فروش رسیده است. «جواب فریدون به تهدید سلم و تور» نیز، با طراحی میرمصور و رنگ‌آمیزی و پرداخت قاسم نیز از تصاویر شاهنامه تهماسبی است (همو، ج ۲، ص ۵۲۸-۵۳۰).

قدیمی

در گلستان هنر، درباره او آمده است:

مولانا قدیمی مرد ابدال صفت بوده و شاه عالم پناه رضوان جایگاه، شاه طهماسب جهت

شبه کشیدن او را در کتابخانه نگاه داشت، شعر را نیکو می‌گفت (منشی قمی، ص ۴۰).

مظفرعلی تربتی

مظفرعلی تربتی ملقب به نقاش شاهی خواهرزاده استاد بهزاد و شاگرد او و تربیت‌شده استادان تبریز و قزوین بوده است. صادقی‌بیک افشار، شاگرد او در مجمع‌الخواص شرح حال وی را آورده است. علاوه بر نقاشی در مثنوی برداشتن و تقلید خط و نوشتن نستعلیق و افشان و تذهیب، استاد کم‌نظیری بوده است. «مجلس ایوان چهل‌ستون» از کارهای اوست. وی شاگرد مستعد استاد بهزاد بود و آخر کار را به جایی رسانید که مردم او را قرینه استاد بهزاد می‌دانستند و، سوای تصویر، در مثنوی برداشتن و تحریر خط اعجاز داشت. خط نستعلیق را نیز خوب می‌نوشت و تذهیب نیکو می‌کرد و در رنگ و روغن کاری سرآمد روزگار بود. در مرقع‌سازی نیز دست داشت. کم‌کسی به جامعیت او بود (کریم‌زاده تبریزی، ج ۳، ص ۱۱۶۴-۱۱۷۱).

میرزاعلی

میرزاعلی فرزند سلطان محمد است. وی، در کتابخانه تهماسبی، زیر نظر پدر خود کار می‌کرده و در پدید آوردن شاهنامه تهماسبی مشارکت داشته است. تصویر کشتی مجللی در دریا که رسول اکرم (ص) و حضرت امیر (ع) در آن نشسته‌اند و برداشتی از ابیات معروف فردوسی و حدیث مشهوری در این باره از اوست. ولش بر آن است که فردوسی به صورت ملّاحی ساده در بالای دکل کشتی مجسم گردیده است. این تصویر در حدود سال‌های ۹۳۷ تا ۹۴۰ به کتاب افزوده شده است (غروی، ص ۹). آثار دیگر میرزاعلی در شاهنامه تهماسبی تصویرهای «باریابی سفیر هند به حضور انوشیروان»، «گریختن رخس»، «گشتاسب» و «مجلس عیش و آوازخوانی باربد» است. در تصویر اخیر تزئینات و لباس‌های افراد و نور مشعل‌ها و مکانی که محفل در آن برپا شده است، و غیر اینها بسیار چشمگیر و دقیق و ظریف‌اند و چنان‌که برخی از کارشناسان گفته‌اند، عناصر معماری و لباس‌ها و جزئیات دیگر، بهترین اسناد نمودار این جمله در عصر صفوی‌اند. میرزاعلی هم به سلیقه شخصی هم با پیروی از پدرش در این زمینه‌ها موفق بوده است (کریم‌زاده تبریزی، ج ۳، ص ۱۲۹۵-۱۳۰۴).

میرزا محمد اصفهانی

میرزا محمد در کارگاه هنری تهماسبی، نقاشی می‌کرده و، بنا به قولی، شاگرد استاد عبدالعزیز و پیرو شیوه او بوده است. برخی از آثار وی که دارای امضا و تاریخ نیست در *شاهنامه تهماسبی* دیده می‌شود (همو، ج ۳، ص ۱۳۰۸).

میر سیدعلی

میر سیدعلی فرزند میرمصور است، تخلص «جدایی» بوده است. وی نیز در کتابخانه تهماسبی فعالیت می‌کرده و از دوستان نزدیک نگارگر دیگر یعنی عبدالصمد شیرازی (شیرین‌قلم) بوده است و باهم پس‌ازمدتی به هند رفته و در دربار همایون لقب «نادرالملک» همایون‌شاهی گرفته و معلم اکبرشاه شده است (همو، ص ۱۳۱۳-۱۳۲۱). او از پایه‌گذاران نقاشی مکتب بابر هند است. وی کارگاه عظیمی را در دربار همایون ترتیب داد که، در آن نقاشان به تهیه تصاویر بزرگ حمزه‌نامه مشغول شدند (غروی، ص ۲۵).

خوان دوم - شاهنامه تهماسبی در دربار عثمانی

گفته شده است شاه تهماسب، پس از پایان یافتن تحریر شاهنامه و تصویرگری آن، این کتاب نفیس را همراه با هدایای دیگر از جمله یک قرآن، که سرنوشت آن هم معلوم نیست، برای سلطان عثمانی فرستاده است. این قول را، باآنکه در موارد متعدد تکرار شده است، نمی‌توان به قطع پذیرفت، چون چنین هدیه نفیسی، اگر از جانب شاه صفوی برای سلطان عثمانی فرستاده شده باشد، می‌بایست همراه با نامه‌ای یا سندی رسمی باشد که شرحی از نوع هدیه و شاید سبب ارسال آن را بیان کند اما سندی از این‌گونه در بایگانی دستگاه عثمانی، که معمولاً اسنادی کم‌ارزش‌تر به‌بهترین‌وجه در آن حفظ شده است، وجود ندارد و حتی، از زمان اتمام کار تهیه شاهنامه تا چندین دهه بعد، از نام و نشان آن در دربار و خزانه عثمانی خبری نیست.

قول دیگر، که شاید بیشتر مقرون به صحت باشد، آن است که در آشوب‌های تبریز در همان سال‌ها، که عثمانی‌ها نیز در آن دست داشته‌اند، این شاهنامه از تبریز خارج

شده و به سرزمین عثمانی و در نهایت به اسلامبول نقل مکان کرده و در اختیار دربار و خزانه عثمانی قرار گرفته است. هریک از این دو روایت، برای خود، راویان و طرفدارانی دارد. آنچه مسلم است، این است که *شاهنامه تهماسبی* برای مدتی طولانی و قطعاً تا سال ۱۸۰۰ میلادی در خزانه دربار عثمانی بوده است. حتی یادداشت‌هایی از محمد عارفی، اسلحه‌دار خزانه، به درخواست سلطان عثمانی، برای برخی از مجالس آن نوشته شده است. این نوشته‌ها، که روی کاغذهای نازک کوچکی است، در جای‌جای کتاب گذاشته شده است. راقم این سطور برخی از آنها را دیده است و قاعدتاً باید همچنان در کتاب موجود باشد. عارفی، همچنین دستور داده بود که تمامی یادداشت‌ها و مهرها و خرابی‌های کتاب را اصلاح کنند.

طی چند دهه پیش از ۱۹۰۳، از کتاب، خبری نشر نیافته است. در این سال، کتاب با نام روچیلد سر زبان‌ها می‌افتد و در واقع خوان سوم آغاز می‌شود.

خوان سوم - شاهنامه تهماسبی در خانواده روچیلد

گزارش این خوان از آن‌رو کوتاه است که اطلاعات مهمی از انتقال *شاهنامه* از خزانه عثمانی به روچیلد سراغ نداریم. گفتیم که تا حدود ۱۸۰۰ می‌توان سراغ *شاهنامه* را در دربار عثمانی گرفت. از آن تاریخ تا سال ۱۹۰۳ خبر مهمی از *شاهنامه* در دست نیست. هنگامی که *شاهنامه* به ملکیت بارون ادموند دو روچیلد درمی‌آید، در ۱۹۰۳ در موزه هنرهای تزئینی پاریس نمایش داده می‌شود. در این زمان کتاب سالم بوده است. اما این نسخه در نمایشگاه‌های ۱۹۱۰ مونیخ و ۱۹۱۲ پاریس و ۱۹۳۱ لندن و ۱۹۴۰ نیویورک دیده نشده است. به نقل از نیکلا پاول، گفته شده است که این کتاب را آلمان هیتلری مصادره کرده و آن، در پایان جنگ، به خانواده روچیلد باز گردانده شده است (مجله *روزگار* نو، ش ۲۱۱، شهریور ۱۳۷۸، ص ۵۰). در این باره که چرا کتاب به دست روچیلد افتاده، اظهار نظر صریحی نشده است. اجماً می‌توان گفت، سال‌های پایانی قرن نوزدهم، که عثمانی دچار آشفتگی‌هایی بود و دربار عثمانی نیز از این آشفتگی برکنار نبود، احتمالاً این کتاب یا بابت بدهی‌های دربار به روچیلد به وی داده شده و یا از سرنیز به او فروخته شده است. به‌هر حال، کتاب تا سال ۱۹۵۹ در اختیار روچیلد، سپس ورثه او بوده است.

خوان چهارم - آرتور هوتن و خرید شاهنامه

در آن سال‌ها آرتور هوتن کهین به مشاوران هنری خود سفارش کرده بود که اثر هنری نادره‌ای برای او بیابند و مشاوران شاهنامه تهماسبی را معرفی کرده و در حراج ارثیه روجیلد آن را برای هوتن خریده بودند. هوتن مدتی رئیس هیئت امنای موزه هنری متروپولیتن نیویورک بود. وی، پس از به دست آوردن شاهنامه تهماسبی تصمیم گرفت آن را با همه ۲۵۸ تصویرش در اندازه‌های اصلی، از جمله زیباترین تصویرها را به صورت تمام رنگی چاپ کند. موزه هنری فاگ، سرپرستی این امر را برعهده گرفت و چاپخانه دانشگاه هاروارد مباشر چاپ و نشر آن شد. استوارت کری ولش^۱، که در آن زمان دستیار بخش هنر اسلامی موزه فاگ بود، مسئولیت تحریر متن کتاب را پذیرا شد. وی همان کسی است که توجه مسئولان فاگ را به شاهنامه تهماسبی جلب و هوتن را به خرید آن تشویق کرد. او از همکاری مارتین دیکسون^۲، استاد مطالعات خاور نزدیک و فارسی دانشگاه پرینستون و متخصص تاریخ صفوی، بهره‌مند گردید. کتاب شامل شرح و توصیف تصاویر (رنگی یا سیاه و سفید) در دو جلد منتشر شد. در مقدمه آن، درباره نقاشان، طرز کار آنها، مواد مصرف‌شده، و چگونگی صفحه‌آرایی سخن گفته شده است، ولش درباره روش کار می‌نویسد:

هر کس با مشاهده سی صفحه نخست کتاب درخواهد یافت که قالب و اندازه مجلس‌ها - و بسیاری صفحات دیگر - جداگانه و مستقل از کل کتاب تنظیم شده است. حتی، اگر قرار بود که بخش اعظم کتاب به صورت چهار ستونی نوشته شود فاصله میان هر سطر به عواملی نظیر شمار ابیات آن صفحه، صفحات حاوی تصویر، توازن نوشته‌های متن صفحه با صفحه مقابل، و تمایل پدیدآورندگان به اینکه هر صفحه رنگ و جلای دیگری داشته باشد بستگی می‌داشت.

به‌وضوح مشهود است که کارگردان، چه‌بسا پس از مشورت با ولی‌نعمت یعنی سلطان، به خطاط گفته باشد که چه میزان فاصله برای هر تصویر می‌بایست در نظر گرفته شود. او حتی ممکن است طرح برخی از مینیاتورها را برای خطاط رسم کرده باشد تا خطاط به هنگام نوشتن اشعار، فاصله‌ها را در نظر گیرد (ولش، استوارت، مقدمه).

1. Stuart Cary Welch.

2. Martin B. Dickson.

در مقدمه، افزون بر شرح و توصیف تصویرها، هنرمندان پانزده‌گانه شناسانده شده و از خلیقات و زندگی‌نامه و سبک و تکنیک کار آنان سخن رفته است. ما یکی از توصیف‌ها را، که گزارشگر ریزه‌کاری‌های تصویر و مربوط به مجلس «پارگاه کیومرث»، اثر سلطان محمد و یکی از بهترین نقاشی‌های کتاب است به عنوان نمونه نقل می‌کنیم و یادآور می‌شویم که این مجلس از جمله تصویرهای فروخته‌شده است و در زمرة ۱۱۸ تصویری نیست که به تهران آمده است. توصیف بدین شرح است:

دربار کیومرث (نقاش: سلطان محمد)

مجلس به رنگ‌های طلایی و سبز و سفید و بنفش است. آسمان طیفی از رنگ‌های آبی تیره، سرخ، زمرّدین، زرد گوگردی، نارنجی، قهوه‌ای، و شنگرفی مایل به طلایی دارد. توده‌های ابر درهم‌فشرده خاکستری و سبز و بنفش و سرخ در سفیدی محاط شده است. انبوه درختان سبز، که در محاصره رنگ‌های زرد و سبز جای گرفته و زیستگاه میمون‌های قهوه‌ای بازیگوش است، از حاشیه فوقانی بیرون زده است. دیگر درختان، که زیبایی شگفت‌انگیزی دارند، به شکوفه‌های سرخ و سفید و صورتی نشسته‌اند و کوه مخروطی‌شکل ناهمواری که رگه‌رگه است در میان مجلس جای دارد. در سمت راست و چپ، طیف رنگ‌های بنفش، سرخ، آبی، زمرّدین، قهوه‌ای، نارنجی، زرد گوگردی، سفید طلایی، همراه با تصاویری انسانی و حیوانی، سر برآورده که به راستی چشم را بازی می‌دهد. آبشار کوچک و نقره‌فام از جانب چپ به میان باغی جاری است و صحن پرده رنگینی است از آب زلال نقره‌گون، علف‌های سبز سیر، شاخ و برگ سبز روشن، و درختان و گل‌ها که زیستگاه یک جفت شیر زنجفیلی‌رنگ است. در صحنه مقدم مجلس، برجستگی صخره‌مانندی است با رنگ‌آمیزی کوه که رنگ نارنجی آن قوی‌تر است. این منطقه صخره‌ای، زیستگاه خرس‌های قهوه‌ای، روباه‌های خرمایی، گوزن، و یک پلنگ سفید است. کیومرث قبایی از خز قهوه‌ای مایل به عسلی بر ردایی از پوست پلنگ به تن و کمربندی از خز قهوه‌ای تیره به کمر و تاجی به رنگ‌های آبی و سیاه و طلایی بر سر دارد. سیامک در جانب راست او با قبایی از پوست پلنگ و ردایی از خز قهوه‌ای مایل به عسلی و تاجی از پوست پلنگ با حاشیه خزدوزی‌شده بر سر دارد. هوشنگ، در منتهی‌الیه زاویه چپ مجلس، با قبایی از پوست قاقم و ردایی به رنگ قهوه‌ای مایل به عسلی و تاجی به رنگ سیاه و طلایی نشسته است. درباریان و خادمان در حلقه‌های بیضوی‌شکل کیومرث را در میان دارند. همه جامه‌هایی از پوست ببر به تن دارند که به همان صورت جامه سلطنتی و خزدار است. کودکان، از سمت چپ و راست، از فراز صخره، به پایین سرک کشیده‌اند و جامه‌های همسان به بر دارند و به یکسان آراسته شده‌اند. کیفیت مجلس در حد عالی است.

کارشناسان می‌گویند برخی اشتباهات در این کتاب پژوهشی وجود دارد اما، به‌هرحال، کاری باعظمت نظیر این کار کمتر انجام یافته است و اخیراً نیز، پس از مدت‌ها، مجدداً شماری از نسخ این کتاب برای فروش عرضه شده و در نمایشگاه کتاب تهران در دو جلد به فروش رفته است که یک دوره از آن را کتابخانه بنیاد ایران‌شناسی خریده است. یک دوره آن را نیز چند سال پیش کتابخانه فرهنگستان زبان و ادب فارسی تهیه کرده بود.

خوان پنجم - مرحله اول مثله شدن شاهنامه به دست هوتن

کار ناشیست و آزاردهنده هوتن، که نام وی در تاریخ هنر، به گناه آن، لگه‌دار شد، مثله کردن شاهنامه تهماسبی به بهانه‌های عوام‌پسند بود. هوتن می‌گفت:

چنین اثر بی‌همتایی نباید در یک محل باشد؛ زیرا خطر حریق، جنگ داخلی، و نظایر آنها، وجودش را تهدید می‌کند (باول، نیکلا، روزگار نو).

وی می‌افزود که با تکه‌تکه کردن شاهنامه «تحسین‌کنندگان بیشتری از آن لذت خواهند برد»! سبب دیگر دل‌آزاری هوتن، بدهی مالیاتی او بود که، به گفته خودش، می‌توانست با اهدای شماری از تصاویر به موزه متروپولیتن از پرداخت آن معاف گردد. وی، به‌همین‌منظور، در سال ۱۹۷۰، هفتاد و هشت مینیاتور شاهنامه را به موزه متروپولیتن هدیه کرد.

مثله کردن شاهنامه تهماسبی اعتراض علاقه‌مندان به این اثر هنری را برانگیخت. حشمت مؤید در *ایران‌نامه* (سال چهارم، ص ۴۳۱) می‌نویسد:

خانواده هوتن می‌بایست، به حرمت تاریخ و تمدن و حتی برای حفظ آبرو و شرف خودشان هم که باشد، مانع اوراق شدن این کتاب عظیم گردند... به گمان من می‌توان و باید بانگ و فریاد برآورد که این ظلم است، بربریت است، توحش است، و جنایت است و هرکس که هنوز بارقه حقیقتی در وجودش می‌درخشد... باید در مقام مبارزه با این بیداد برآید.

اما، به‌رغم این اعتراضات، مثله شدن کتاب ادامه یافت.

خوان ششم - پیشنهاد فروش باقی‌مانده شاهنامه به ایران و ادامه مثله شدن شاهنامه
 دستیاران هوتن پس از مثله کردن شاهنامه و اهدای ۷۸ ورق آن به موزه متروپولیتن و
 همچنین فروش شماری دیگر از تصاویر به ولش، یک رشته نامه‌نگاری و پیشنهاد را به
 ایران برنامه‌ریزی کردند. خلاصه پیشنهاد آن بود که، چون ایران صاحب اصلی شاهنامه
 تهماسبی است، پیش قدم شود و باقی‌مانده آن را بخرد و نیز ترتیبی داده شود که اوراق
 پراکنده آن بازپس گرفته شود.

فهرست اسناد و مکاتبات مربوط به شاهنامه تهماسبی از سال ۱۹۷۰ - که، در آن،
 ۷۸ ورق از تصاویر به متروپولیتن داده شده است - تا آخرین نامه حاوی اعلام انصراف
 ایران از خرید باقی‌مانده این اثر به شرح زیر است:

- گزارش موزه متروپولیتن نیویورک درباره شاهنامه تهماسبی و اهدای شماری از
 مینیاتورهای آن از جانب مالک (آرتور هوتن) به موزه متروپولیتن و برپایی
 نمایشگاهی از مینیاتورها در آن موزه؛
- مکاتبه آرتور هوتن با رئیس هیئت مدیره شرکت ریچارد فیگن در خصوص قصد وی
 به فروش قسمتی از شاهنامه تهماسبی در تملک او و مینیاتورهای آن به دولت ایران
 و بهای پیشنهادی برای آن؛
- مکاتبه رئیس هیئت مدیره شرکت ریچارد فیگن با فریدون هویدا، سفیر و نماینده
 دائمی ایران در سازمان ملل، درباره شرایط فروش شاهنامه تهماسبی در تملک آرتور
 هوتن (رئیس سابق موزه متروپولیتن نیویورک)؛
- انتخاب شدن یحیی ذکاء و ایرج افشار برای عزیمت به آمریکا به منظور بررسی و
 ارزیابی شاهنامه تهماسبی و مینیاتورهای آن؛
- ارسال رونوشت گزارش اردشیر زاهدی سفیر کبیر ایران در آمریکا، به دفتر مخصوص
 درباره پیشنهاد آرتور هوتن برای فروش شاهنامه تهماسبی به ایران برای ایرج افشار و
 هادی هدایتی و یحیی ذکاء؛
- مکاتبه امیرعباس هویدا، نخست‌وزیر، با نصرت‌الله معینیان، رئیس دفتر مخصوص،
 درباره اعزام ایرج افشار و یحیی ذکاء به آمریکا برای خرید شاهنامه تهماسبی و
 مینیاتورهای آن؛

- فهرست کلیه مینیاتورهای شاهنامه تهماسبی و محل نگهداری آنها؛
- مکاتبه نصرت‌الله معینیان، رئیس دفتر مخصوص، با امیرعباس هویدا، نخست‌وزیر متضمن گزارش‌های دفتر مخصوص فرح و سفیر و فریدون هویدا نماینده دائم ایران در سازمان ملل، درباره شرایط آرتور هوتن برای فروش شاهنامه تهماسبی و مخالفت دفتر مخصوص فرح با خرید آن؛
- مکاتبه امیرعباس هویدا، نخست‌وزیر با نصرت‌الله معینیان، رئیس دفتر مخصوص درباره گزارش یحیی ذکاء، مشاور دفتر مخصوص فرح، حاوی نتیجه بررسی‌های او درباره شاهنامه تهماسبی و مینیاتورهای آن و برآورد بهای آنها؛
- مکاتبه کاشفی، معاون نخست‌وزیر، با وزارت امور خارجه متضمن رونوشت نامه دفتر مخصوص و نامه پیشین آرتور هوتن درباره تعیین بهای شاهنامه تهماسبی و مینیاتورهای آن؛
- مکاتبه کامبیز پارسای، معاون مدیرکل دفتر اختصاصی نخست‌وزیر، با سفارت ایران در آنکارا در تقاضای انتخاب یک کارشناس برای ارزیابی نسخه خطی شاهنامه موجود در ترکیه متضمن ضمیمه‌ای حاوی معرفی این شاهنامه؛
- مکاتبات هادی هدایتی، وزیر و مشاور و معاون اجرایی نخست‌وزیر، با وزارت امور خارجه حاوی درخواست تسریع در اعلام نتیجه برآورد بهای خرید شاهنامه تهماسبی و مینیاتورهای آن متضمن پاسخ وزارت خارجه؛
- انتشار کتاب شاهنامه تهماسبی از جانب انتشارات دانشگاه هاروارد و موزه هنری فاگ امریکا به شمار محدود و با حمایت مالی آرتور هوتن؛
- مکاتبه اردشیر زاهدی، سفیر ایران در آمریکا با نصرت‌الله معینیان، رئیس دفتر مخصوص متضمن نامه آرتور هوتن به محمدرضا پهلوی، مشعر به تسریع در اعلام بهای پیشنهادی ایران برای خرید شاهنامه تهماسبی؛
- مکاتبه کریم‌پاشا بهادری، رئیس دفتر مخصوص فرح با نصرت‌الله معینیان رئیس دفتر مخصوص مشعر بر انصراف محمدرضا پهلوی از خرید شاهنامه تهماسبی و مینیاتورهای آن به دلیل بهای گزاف پیشنهادی آرتور هوتن؛
- مکاتبه هادی هدایتی، وزیر مشاور و معاون اجرایی نخست‌وزیر، با وزارت امور خارجه

و درخواست ارسال رونوشت نامه دفتر مخصوص برای اردشیر زاهدی، سفیر ایران در امریکا، درباره انصراف ایران از خرید شاهنامه تهماسبی و مینیاتورهای آن به دلیل بهای گزاف پیشنهادی هوتن برای آنها.

در نامه‌های به امضای هوتن، حسابگری‌ها و روحیه دلالی او، آشکار است. وی در عین آنکه رفتارش در گذشته - و نیز در آینده - نشان می‌دهد که برای مثله کردن شاهنامه تهماسبی کمترین دغدغه خاطر نداشت و نخواهد داشت، از علاقه‌مندی خود برای حفظ اثر، داد سخن می‌دهد. برخی از نامه‌ها از وضعیت شاهنامه تهماسبی و تاریخچه آن حکایت می‌کند. برخی دیگر مکاتباتی است مربوط به بهای اثر و چگونگی پرداخت آن، که در نهایت، به جواب منفی و انصراف خرید اثر از جانب ایران می‌انجامد.

چند نکته به شرح زیر در این مکاتبات از اهمیت بیشتری برخوردارند:

- تعیین آقایان ایرج افشار و یحیی ذکاء و اصغر مهدوی برای عزیمت به آمریکا و ملاحظه اثر و احتمالاً قیمت‌گذاری آن که سرانجام سفر آقای اصغر مهدوی منتفی می‌شود؛ آقای ایرج افشار هم، در گزارشی که بعدها درباره شاهنامه تهماسبی در مجله کلک منتشر کرده، عزیمت به ایالات متحده آمریکا را مناسب ندیده و به آن کشور نرفته است. یحیی ذکاء به تنهایی به این سفر رفته و گزارش سفر خود را در سال ۱۳۷۳ در مجله کلک به تفصیل منتشر کرده است.
 - آقای یحیی ذکاء فهرست کامل تصاویر را آورده و پشت و روی اوراقی را که تصاویر در آنهاست تعیین کرده و نیز گفته است که کل تصاویر باقی‌مانده و تصاویر هدیه‌شده یا فروخته‌شده به موزه متروپولیتن هر کدام به چه بهایی ارزیابی می‌شوند.
 - هم در گزارش آقای ذکاء و هم در گزارش‌های دیگر آمده که هوتن گفته است می‌تواند موزه متروپولیتن را راضی کند تا تصاویری را که در اختیار دارد به ایران واگذارد یا بفروشد. اما این قول، که هیچ‌گاه عملی نشده، بیشتر جنبه ترغیب و تشویق برای خریدن بقیه کتاب داشته است. حتی آقای ذکاء می‌نویسد که بهتر است این امر جدای از خرید بقیه کتاب و با پادرمیانی شخص هوتن صورت گیرد.
- نکته دیگری که باید بدان اشاره کرد این است که ما در حال حاضر سه فهرست از

تصاویر شاهنامه تهماسبی در اختیار داریم: فهرستی که آقای یحیی ذکاء در گزارش خود از تصاویر و محل نگهداری آنها (موزه متروپولیتن یا بانک یا منزل هوتن) به دست داده است؛ فهرستی از ۱۱۸ تصویر بازگشتی به ایران که در فرودگاه پاریس بازبینی شده و به امضای بازبین کنندگان - استاد تجویدی و استاد شهريار عدل و واسطه طرف معامله - رسیده است که شرح آن در خوان هفتم خواهد آمد؛ فهرست کاملی که شادروان کریم امامی در مجله کلک با عنوان «فهرست حضور و غیاب برای مینیاتورهای شاهنامه شاه طهماسبی» منتشر ساخته است. در اینجا، نمونه‌ای از کار آقای یحیی ذکاء و تمامی صفحات کارشناسی امضاشده شاهنامه در پاریس را می‌آوریم و برای فهرست کامل کریم امامی به مجله کلک ارجاع می‌دهیم. علاوه بر این، مستخرجی از برخی از نامه‌ها را نقل می‌کنیم و نقل همه مکاتبات و ذکر برخی دیگر از اطلاعات و مقالات را به وقت مناسب دیگری وا می‌گذاریم.

اینک پاره‌هایی از نامه‌ها با توجه به اهمیت آنها:

پاره‌ای از نامه هوتن به ایران که در آن، هوتن از علاقه خود (که معلوم نیست تا چه اندازه از سر صدق بوده است) سخن می‌گوید.

بعد از عنوان:

در سال ۱۹۵۹ یک نسخه از کتاب خطی شاهنامه شاه طهماسب صفوی را به منظور حفظ و حراست آن از گزند هرگونه مسائل و بهره‌وری امر تجارتي صرفاً جهت مطالعه محققان خریداری نموده... کار شاهنامه^۱ و همچنین مأموریت اینجانب نیز در امر حفظ و حراست این شاهکار خطی به نقطه پایانی خود رسیده است... اینک هفتاد سال از عمرم می‌گذرد و از لحاظ جسمانی سخت بیمار هستم و مشاورین حقوقی اینجانب به من توصیه می‌کنند، با توجه به مالیات سنگینی که در این زمان بحرانی به من تحمیل گردیده است، به حکم اجبار، بی‌درنگ بایستی خود را از این شاهکار خطی رهایی ببخشم... آنها معتقدند من بایستی چند تایی از مینیاتورها را به معرض فروش بگذارم تا قیمت واقعی آن تعیین گردد. هم‌اکنون مشاورین حقوقی من سرگرم برداشتن قدم‌های

۱. مقصود طبع شاهنامه است.

اولیة این امر می‌باشند و این بدان معنی خواهد بود که شاهنامه، این اثر و شاهکار هنر پارسی، به صورت پراکنده در خواهد آمد، به طوری که جمع‌آوری مجدد آن امکان‌پذیر نخواهد بود.

پاره‌ای از نامه هویدا به نصرت‌الله معینیان، رئیس دفتر مخصوص به شرح زیر است:

آقای یحیی ذکاء... برای دیدار شاهنامه انتخاب شده بودند و روز ۲۷ تیرماه ۱۳۵۵ به نیویورک عزیمت و نسخه خطی و کلیه مینیاتورها که ۲۵۸ قطعه می‌باشد را مورد معاینه قرار دادند. مینیاتورهای مزبور، قسمتی در صندوق بانک در نیویورک و قسمتی در منزل آقای هوتن و تعدادی نیز در بخش اسلامی موزه متروپولیتن نیویورک و مؤسسه حجاجی کریستیز لندن می‌باشد. آقای ذکاء ارزش نسخه خطی و مینیاتورها را با در نظر گرفتن مینیاتورهای اهدایی به موزه متروپولیتن نیویورک، به مبلغ ۲,۰۰۳,۰۰۰ دلار دانسته‌اند^۱ و متذکر شده‌اند که اگر آقای هوتن راضی به این مبلغ نشوند می‌توان تا حدود ۱۱,۵۰۰,۰۰۰ دلار برای مجموعه ایشان و ۳,۵۰۰,۰۰۰ دلار برای مجموعه موزه متروپولیتن تعیین و به‌طور کلی تا حدود ۱۵,۰۰۰,۰۰۰ دلار خریداری نمود.

به شرحی که ملاحظه می‌شود، برآورد آقای ذکاء برای خرید شاهنامه و مینیاتورها تا مبلغ ۱۵,۰۰۰,۰۰۰ دلار است که «تأمین چنین اعتباری مقدور نمی‌باشد».

در نامه‌ای که کریم‌پاشا بهادری، رئیس دفتر مخصوص فرح به نصرت‌الله معینیان، رئیس دفتر مخصوص، نوشته، آمده است که فرح «شفاهاً موضوع را به اطلاع شاه رسانده و وی همان‌طور که قبلاً گفته است، قیمت خیلی گران است و لازم نیست خریداری شود».

در نامه دیگر رئیس دفتر مخصوص خطاب به سفیر ایران در واشنگتن از قول شاه آمده است:

سفارت ما در واشنگتن به این شخص اطلاع بدهند که قطعات مینیاتورهای این شاهنامه، قسمتی در موزه، قسمتی در منزل خودش یا جاهای دیگر است و کاملاً پراکنده است و اصولاً قیمت آن هم فوق‌العاده گران است و در حال حاضر چنین پولی نداریم.

۱. مقصود آن است که تابلوهای موجود در موزه متروپولیتن ۲,۰۰۳,۰۰۰ دلار ارزیابی می‌شود.

خوان هفتم - بازگشت تن فرسوده شاهنامه به ایران

پس از درگذشت هوتن، دارنده شاهنامه تهماسبی و مثله‌کننده آن، در سال ۱۹۹۱م، وارث وی، هوتن سوم، مجدداً پیشنهاد کرد که ایران، باقی‌مانده کتاب را به مبلغ ۱۵ میلیون دلار بخرد. با توجه به امکانات مالی آن زمان، ایران پاسخ داد که در عین علاقه فراوان به داشتن کتاب نمی‌تواند چنین وجهی را بپردازد. اما پاسخ به گونه‌ای بود که فروشنده ناامید نشود و بنای رفت‌وآمد و گفت‌وگو گذاشته شد. فروشنده به هیچ‌وجه حاضر نبود که قیمت را پایین بیاورد. به ذهن راقم این سطور رسید که بپرسند آیا حاضر است کتاب را با آثار هنری تعویض کند. پس از مدتی پاسخ دادند که آمادگی دارند و آلبومی دربردارنده چند اثر یعنی تعدادی نقاشی فرنگی را که در موزه هنرهای معاصر قرار داشت فرستادند؛ همچنین آلبومی از مجالس موجود شاهنامه (۱۱۸ مجلس) را فرستاده بودند. موضوع مبادله را این‌جانب در جلسه ۳۱ فروردین ماه ۱۳۷۲ شورای عالی انقلاب فرهنگی مطرح کردم. اعضای شورا هر دو آلبوم را ملاحظه کردند. در شورا گفته شد آنچه می‌خواهیم بگیریم بخشی از میراث فرهنگی خودمان و یکی از نفیس‌ترین آنها در جهان است و آنچه آنها از ما در ازای شاهنامه تهماسبی می‌خواهند اثر یا آثاری است که برای آنها ارزشمند است اما نمایش برخی از آنها هیچ‌گاه در ایران امکان ندارد و برخی دیگر با شاهنامه تهماسبی قابل مقایسه نیست و نگهداری این آثار را که نمایش دادنی نیستند و در گوشه انبار می‌مانند نمی‌توان عقلایی دانست. در نتیجه، شورای انقلاب فرهنگی، اصل مبادله را در تاریخ ۱۳۷۲/۰۱/۳۱ به شرح زیر تصویب کرد.

بازگرداندن باقی‌مانده نسخه شاهنامه شاه تهماسب

(مصوب سیصد و چهارمین جلسه مورخ ۱۳۷۲/۰۱/۳۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی)
 آقای حبیبی فرمودند که شاهنامه شاه تهماسبی (معروف به شاهنامه هاتون (= هوتن)) که یکی از آثار ارزنده هنری متعلق به ایران است هم‌اکنون در دست ورثه هاتون (= هوتن) است و مایل‌اند آن را بفروشند. آقای حبیبی سؤال کردند آیا شورا با خرید این مجموعه و به‌طور کلی استرداد میراث فرهنگی کشور علی‌الاصول موافق است یا نه؟ پاسخ شورا به این سؤال البته مثبت بود. براین‌مبنا شورا مقرر داشت که:
 اولاً اصالت و اهمیت نقاشی‌های باقی‌مانده در نسخه یادشده را تعیین کنند.

ثانیاً معلوم نمایند که این اثر را با چه آثاری می‌توان مبادله کرد که در ایران موجود است و جنبه تکراری دارد و جزء نفایس ملی نیز محسوب نمی‌شود و صرف‌نظر کردن از آنها خصوصاً در ازای این اثر موجب ضرر و خسارت نیست.

مقرر شد که آقای حبیبی نیز این موضوع را با حفظ آبروی فرهنگی و هنری کشور پیگیری کنند.

باتوجه‌به‌اینکه تا پایان خرداد باید نتیجه قطعی به دارنده اثر اعلام شود، تسریع در انجام بررسی توصیه شد.

مطابق مصوبه، قرار شد کارگروهی مرکب از چند تن از صاحب‌نظران، برای بررسی پیشنهاد و تصمیم‌گیری درخصوص اثر یا آثاری که می‌توان مبادله کرد، تشکیل شود. برخی از کسانی که به عنوان کارگروه منتخب برای بررسی دعوت شدند عبارت بودند از آقایان مهندس حجت، رئیس سابق سازمان میراث فرهنگی؛ دکتر زرگر، رئیس وقت سازمان میراث فرهنگی؛ مهندس موسوی، دکتر ندیمی، رئیس وقت دانشگاه شهید بهشتی.

در دو سه جلسه‌ای که این گروه داشتند، روش کار تعیین شد که برخی از نکات آن به شرح زیر است:

۱. کارگروه منتخب شورای عالی انقلاب فرهنگی براساس مصوبه مورخ ۱۳۷۲/۰۱/۳۱ این شورا در تاریخ ۱۳۷۲/۰۲/۱۶ تشکیل شد و به شرح زیر تصمیم گرفت:
۱. برای اخذ تصمیمات لازم و تسریع در انجام مصوبه، گروهی به سرپرستی آقای مهندس مهدی حجت تشکیل شود و تا حصول نتیجه نهایی انجام امور را به عهده داشته باشند.
۲. کارگروه، به دلایل متعدد، فروش هرگونه اثر هنری را خلاف قوانین موجود کشور و شئون جاری جامعه اسلامی دانسته و تنها راه تحقق امر انتقال اثر فوق‌العاده نفیس ارائه شده را به داخل کشور در شرایط موجود، معاوضه با چند اثر هنری غیر مربوط به فرهنگ خودی و ارزش‌های هنری جامعه ایران می‌داند.
۳. لازم است آثار پیشنهادی برای معاوضه از بین تابلوهای نقاشی و مجسمه‌های مدرن غربی براساس ضوابط تعیین شده توسط کارگروه انتخاب گردد.
۴. گروه اجرایی به‌نحومقتضی مراتب موافقت اصولی جمهوری اسلامی ایران را با انجام معاوضه به اطلاع طرف مقابل رسانیده و نظرات ایشان را مورد بررسی قرار دهد.

۵. مسئول گروه اجرایی، در مراحل حساس، کارگروه منتخب شورای عالی را در جریان کیفیت پیشرفت کار قرار دهد.

۶. آثار پیشنهادی، علاوه بر آنکه انحصاراً از بین تابلوهای نقاشی یا مجسمه‌های غربی مدرن انتخاب می‌گردد، مرجح است حتی‌المقدور اولاً واجد ارزش ویژه‌ای در تاریخ هنر معاصر نباشد، ثانیاً جزو مراجع عمده پژوهندگان هنری کشور نباشد، و ثالثاً به جهت محتوا، تناسبی با ارزش‌های اخلاقی نداشته و قابل ارائه عمومی نباشد.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، ضوابطی برای مبادله تعیین شد که آنچه مبادله می‌شود براساس آنها باشد. گفت‌وگو برای تعیین مصداق بین طرفین تقریباً یک‌سال به طول انجامید. در این فاصله، فروشنده، برای اینکه ایران را نگران کند، پیغام داد که ژاپنی‌ها حاضرند این کتاب را بخرند و در ضمن چهار یا پنج اثر را از میان آثار قبلی انتخاب و مبادله کتاب را با آنها پیشنهاد کرد. چانه‌زنی ادامه یافت تا، باتوجه به ضوابط تعیین‌شده، تابلوی اثر دوکونینگ امریکائی هلندی تبار انتخاب شد. وی مجموعه‌ای شامل شش تابلو به نام‌های زن اول تا ششم دارد که تابلوی منتخب زن سوم این مجموعه است. اثر به گونه‌ای است که به‌رحال نمایش آن در جمهوری اسلامی ایران منتفی است. این تابلو قبل از پیروزی انقلاب خرید شده بود و یک بار نیز برای نمایش از ایران به گالری هنری ملی (National Gallery Art) برده شده بود و متصدیان گالری حاضر نبودند آن را پس بفرستند و وزارت ارشاد با گرفتن وکیل و پرداخت هزینه موفق شد آن را به ایران بازگرداند و البته مورد انتقاد هم بودند که بازگرداندن این تابلو چه فایده‌ای دارد. بی‌توجهی به این تابلو، که پس از بازآمدن به ایران مدت‌ها هم در گمرک معطل مانده بود، و رسیدگی نکردن به آن در موزه موجب شده بود که اطراف تابلو اندکی آسیب ببیند. هنگامی که طرف مقابل با مبادله شاهنامه در ازای تابلوی زن سوم موافقت کرد، از جانب ایران، کارشناسی دقیقی به عمل آمد که آیا این مبادله صورت بگیرد یا نه و گفته شد که حتی اگر به جای یک اثر یک یا دو اثر دیگر از آن قبیل هم داده شود برای بازگرداندن شاهنامه ضرری نکرده‌ایم.

۱. تابلو، چهره درهم‌شکسته و نفرت‌انگیزی از زن را نشان می‌دهد و به گونه‌ای است که نمی‌توان عکس آن را در اینجا چاپ کرد.

کارگروه منتخب در جلسه پنجشنبه ۱۳۷۳/۰۱/۱۶ به شرح زیر تصمیم گرفت:

به منظور مبادله باقی‌مانده نگاره‌ها یا مینیاتورهای شاهنامه تهماسبی و اصل کتاب که دربردارنده این مینیاتورهاست و جلد سوخته آن، با تابلویی از دوکونینگ به نام وومن تری، که از لحاظ فرهنگی و آرمانی و مذهبی جزو آثاری است که قابل عرضه در مرآئی و منظر عمومی نیست، و با توجه به نفیس نبودن این تابلو و اهمیت شاهنامه تهماسبی از لحاظ هنری و فرهنگی و ارزش آن به عنوان یکی از نفایس ملی، و با توجه به تصمیم شورای عالی انقلاب فرهنگی درخصوص بررسی امر و ارزیابی دو اثر و لزوم یا عدم لزوم این مبادله، هیئت امضاءکننده زیر، پس از بررسی تمامی اطراف و جوانب مسئله، این مبادله را نه تنها به صرفه و صلاح کشور از لحاظ کلی و عمومی می‌داند بلکه معتقد است که بازگرداندن شاهنامه تهماسبی در ازای تابلوی یادشده به عنوان مبادله یکی از کارهای مهم فرهنگی است و درعین حال باید کوشش شود که باقی‌مانده مینیاتورها، که در اطراف دنیا پراکنده است، و نیز مینیاتورهای دیگر این کتاب که در موزه متروپولیتن است به ایران بازگردانده شود.

همچنین مصوبه هیئت دولت به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، که موزه هنرهای معاصر از مؤسسات تابعه‌اش بود، به شرح زیر ابلاغ گردید:

هیئت وزیران، در جلسه مورخ ۱۳۷۳/۰۴/۱۹، در اجرای سیاست فرهنگی دولت جمهوری اسلامی ایران، با توجه به لزوم استرداد کتاب بسیار نفیس شاهنامه تهماسبی که تصویر نمونه‌هایی از صفحات آن پیوست است و حاوی آثار متعدد از تصویرگران دوره صفوی و یکی از نفایس منحصره‌فرد هنری و فرهنگی ایرانی است، و نظر به اینکه تابلوی وومن تری اثر دوکونینگ (مطابق تصویر پیوست) به نظر کارشناسان جزو نفایس محسوب نمی‌شود همچنین قابل ارائه و عرضه در مرآی و منظر نمی‌باشد و بنابراین غیرقابل استفاده است و قابل صدور می‌باشد و، با توجه به بند (الف) ماده (۶) کنوانسیون اتخاذ تدابیر لازم برای ممنوع کردن و جلوگیری از ورود و صدور و انتقال مالکیت غیرقانونی اموال فرهنگی - مصوب ۱۳۵۳/۰۹/۱۷ - تصویب نمود:

۱. قسمت بازمانده از شاهنامه یادشده (حاوی متن و تصاویر) که فعلاً در یک مکان موجود است با معافیت از سود بازرگانی مسترد و در ازای آن تابلوی مزبور خارج و با آن مبادله شود.
۲. برای بازگرداندن باقی‌مانده اثر مذکور، که در اطراف جهان پراکنده است، مطابق همین روش و یا روش‌های مناسب دیگر اقدامات ابتدایی انجام یابد.

طرف مقابل پس از اینکه با اصل مبادله کتاب با یک تابلو موافقت کرد، قرار گذاشت

که کارشناسانشان به ایران بیایند و تابلو را ببینند. دو تن از کارشناسانشان آمدند و تابلو را در موزه هنرهای معاصر بازدید کردند و اعلام کردند که تابلو اصل است و عیب اساسی هم ندارد.

از اینجابه بعد، بحث چگونگی مبادله و محلّ مبادله در گرفت. واسطه با آوردن شاهنامه به تهران و بردن تابلو مخالفتی نداشت. اما خانواده هوتن، که طرف اصلی بود، با این امر موافق نبود. کیش پیشنهاد شد که پذیرفته نشد، طرف منطقه آزاد در دبی را پیشنهاد کرد که ایران نپذیرفت. سوئیس پیشنهاد شد که، چون در آن ایام میان ایران و سوئیس بگومگوهایی بود، طرف ایرانی نپذیرفت. پاکستان پیشنهاد شد که ایران نپذیرفت، آنها چین را پیشنهاد کردند که گفته شد ممکن است نتوان کتاب را که یک میراث فرهنگی است از چین خارج کرد. نهایتاً وین مورد توافق طرفین قرار گرفت.

در حضور کارشناسانی که به تهران آمده بودند، تابلو بسته‌بندی و مهر و موم شد. در مورد شاهنامه نیز که در لندن بود، قرار شد به پاریس آورده شود تا آقای دکتر تجویدی - که نمی‌توانست از پاریس خارج شود، زیرا برگشتنش به پاریس با مشکل روبه‌رو می‌شد - و نیز آقای دکتر شه‌ریار عدل و آقای معیری، سفیر ایران در پاریس، کتاب را در فرودگاه بازبینی کنند. در فرودگاه پاریس، برگ‌برگ شاهنامه از لحاظ اصالت بررسی شد که مدتی طول کشید. سپس آلبوم‌ها در جعبه‌هایشان قرار داده شد و با مهر سفارت مهر و موم شد.

برای بردن آثار از پاریس و تهران به وین با وزارت خارجه اتریش گفت‌وگو شد. سفیر اتریش، که در تهران بود و در جریان امر قرار داشت، عازم وین بود و کمکی بود برای حلّ و فصل مسائل. وی اطلاعات لازم را به وزارت امور خارجه اتریش داده بود و قرار شد که هواپیمای دولت، تابلوی دو کونینگ را همراه آقایان مهندس حجت و دانیالی، معاون وقت پشتیبانی و تشریفات ریاست جمهوری، به وین ببرند، اما در آنجا تابلو را از هواپیما بیرون نبرند تا با وزارت امور خارجه اتریش قضیه را به‌طور کامل در میان بگذارند، چنانچه وزارت خارجه مانعی در کار نمی‌دید کار را تمام کنند و آلا هواپیما بدون آنکه چیزی از آن خارج شود، به تهران برگردد. در زمینه برخورد با تابلو و بسته‌بندی آن نیز تردید وجود داشت که، چون بزرگ بود در قسمت انبار قرار داشت و ممکن بود پلیس وین در محتوای بسته‌بندی شده شک و شبهه‌ای پیدا کند ولی چنین نشد. درواقع، منطقه آزاد فرودگاه را

مجهر ساخته و چند زره پوش برای حفظ امنیت پیش‌بینی کرده بودند و به‌شوخی گفته بودند که شما ما را مطلع کرده بودید که اگر دزدی شد ما را متهم کنید؛ ما هم حواسمان جمع بود و آمادگی لازم را پیدا کردیم. به‌هرحال، طرفین بنای همکاری داشتند. مبادله به ترتیبی که پیش‌تر فکر شده بود نمی‌توانست در داخل هواپیما صورت گیرد؛ چون، همان‌طور که گفته شد، تابلو در قسمت بار بود. مدتی هم بحث شد که چگونه مبادله صورت گیرد. قرار شد که یک وانت بیاید و به قسمت بار متصل شود. آقای مهندس حجت وارد قسمت بار شدند تا وقتی در قسمت بار باز شد و تابلو بیرون آمد که به‌موقع آن را تحویل بدهند. هم‌زمان جعبه‌های حاوی شاهنامه داخل هواپیما برده شد و در آنجا مهر و موم سفارت ایران در پاریس معاینه شد و پس از حصول اطمینان از صحت محتوای جعبه‌ها، علامت دادند که تابلو وارد وانت شود. در آنجا نیز، پس از بازبینی مهر و موم تهران و حصول اطمینان، وانت از بخش بار جدا شد و تابلو را به قسمت دیگر فرودگاه بردند. در اینجا مشکل دیگری پیش آمد به این شرح که وقتی گروه پروازی، چهار پنج ساعت پرواز دارد، باید چهار ساعت استراحت کند. بنابراین، هواپیما بلافاصله نمی‌توانست حرکت کند. کتاب‌ها در هواپیما و در هواپیما هم بسته بود. لذا نگرانی وجود نداشت. استراحت انجام یافت و هواپیما حرکت کرد. هواپیماهای جت ۷۳۷ نیاز دارند که در میان راه سوخت‌گیری کنند؛ که معمولاً سوخت‌گیری هواپیماها از اروپا و به اروپا در استانبول انجام می‌گیرد. ما احتیاطاً گفتیم که هواپیما برای سوخت‌گیری در خاک ایران یعنی تبریز بنشیند که از این جهت نیز مشکلی پیش نیاید. همان زمان که هواپیما از فرودگاه وین برخاست، به تهران خبر داده شد که هواپیما عازم ایران است و صبح جمعه هفتم تیرماه ۱۳۷۳ هواپیما در فرودگاه مهرآباد به زمین نشست و یکی دو روز بعد شاهنامه تهماسبی به موزه هنرهای معاصر سپرده شد.

انجام

پیش‌تر گفتیم که از مجالس شاهنامه سه فهرست در اختیار ماست: فهرستی که آقای یحیی ذکاء از کل مجالسی که در جاهای متعدد پراکنده بوده تنظیم کرده است، فهرست شادروان کریم امامی با عنوان «حضور و غیاب برای مینیاتورهای شاهنامه»

طهماسبی» که در کلک منتشر شده است و رجوع به این فهرست برای علاقه‌مندان میسر است؛ و فهرست رسمی ۱۱۸ مجلسی که به ایران بازگشته است و همه آنها از جانب آقایان تجویدی و عدل و واسطه طرف مقابل در فرودگاه پاریس بازبینی و امضا شده است و ما آن را، برای اطلاع علاقه‌مندان و ضبط اسناد، در صفحات بعد می‌آوریم. پیش از آن یادآوری می‌کنیم که شادروان کریم امامی، در فهرست موصوف، مینیاتورها را به چند دسته تقسیم کرده‌اند به شرح زیر:

- الف - صورت نقاشی‌های بازگشته به وطن که به این صورت مشخصات بدنه نسخه که همراه ۱۱۸ مجلس نقاشی به ایران تحویل داده شده، افزوده شده است؛
متن - ۵۰۲ ورق (با ذکر تخمیناً و به صورت غیرمنظم در فهرست)؛
صفحات تذهیب‌شده - ۲ ب و ۳ الف: لوحه دو صفحه‌ای برای دیباچه بایسنغرمیرزا،
۱۶ الف: شمسه متعلق به کتابخانه شاه طهماسبی؛ ۱۶ ب: آغاز سخن فردوسی در ستایش خداوند و خرد، غیرمشخص صفحات تذهیب‌شده متن و سرفصل‌های مذهب؛
جلد: پوست چرمی بسیار پرکار نفیس با دو ورق آستربردقه از جنس کاغذ زرافشان؛
ایضاً اضافه می‌شود به صورت بالا: ۶۷۱ ب که قبل از انقلاب آقای آیدین آغداشلو از گالری آگنیو در لندن برای موزه عباسی خریده بود.^۱
- ب - مینیاتورهای اهداشده به موزه متروپولیتن نیویورک.
ج - مینیاتورهای پراکنده.

جمع

- ۷۸ مجلس هدیه‌شده به موزه متروپولیتن نیویورک در سال ۱۳۴۹؛
۶۱ مجلس نقاشی‌های فروخته‌شده به صورت پراکنده طی سال‌های ۱۳۵۵ تا ۱۳۶۹؛
یک مجلس خریداری‌شده برای موزه رضا عباسی در سال ۱۳۵۵؛
۱۱۸ مجلس نقاشی‌های بازگشته به وطن در جریان معاوضه در سال ۱۳۷۳.
جمع کل نقاشی‌های نسخه ۲۸۵

۱. آقای ایرج افشار در مقاله خود یادآوری کرده‌اند، که هنگام خرید این مجلس در لندن همراه آقای آغداشلو بوده‌اند.

LIST OF CONTENTS OF THE MANUSCRIPT KNOWN AS "THE SHAHNAMEH OF SHAH TAHMASP" AND ALSO KNOWN AS "THE HOUGHTON SHAHNAMEH", AND THE HISTORY OF ITS OWNERSHIP.

118 Miniatures

Folio Number	
✓ 26 v	The Snakes of Zahak.
✓ 31 v	Kaveh tears Zahak's Scroll.
✓ 34 v	Feridoon Enthroned in the Palace of Zahak as Kundrow blunders in.
✓ 45 r	The Feast of Feridoon and Kundrow.
✓ 39 v	Feridoon's Envoy to Sarv: the 1st Interview.
✓ 40 v	Feridoon's Envoy to Sarv: the 2nd Interview.
✓ 41 v	Feridoon's Sons with the Daughters of Sarv.
✓ 43 v	Feridoon Divides his Kingdom.
✓ 44 v	Feridoon Receives a Message From Salm and Tur.
✓ 46 v	Iraj Offers to visit his brothers.
✓ 47 v	Iraj begs Tur for Mercy.
✓ 49 v	The Lamentation of Feridoon.
✓ 50 v	Manouchehr at the Court of Feridoon.
✓ 51 v	Feridoon and Manouchehr Recieve an Envoy from Salm and Tur.
✓ 52 v	The Envoy returns to Salm and Tur.
✓ 54 v	Tur Taunts Qubad.
✓ 55 v	Manouchehr Raises Tur on his Lance.

PARIS 27/07/1994

The list corresponds to the contents of the boxes

CP: H...

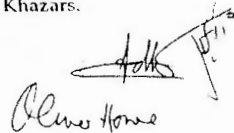
- ✓ 56 v Feridoon Receives the Head of Tur.
- ✓ 57 v Qaran Captures the Castle of the Alans.
- ✓ 58 v Manouchehr Kills Salm.
- ✓ 61 v The Birth of Zal.
- ✓ 65 v Zal before Manouchehr, Sam and Qaran.
- ✓ 66 v Sam takes leave of Zal.
- ✓ 68 v Mihrab describes Zal to Sindukht and Rudabeh.
- ✓ 69 v Rudabeh Confides in Her Maids.
- ✓ 70 v Rudabeh's Maids Meet Zal's Page at the River.
- ✓ 74 v Zal dictates a Letter to His Father about Rudabeh.
- ✓ 76 v Rudabeh Confesses to Sindukht.
- ✓ 78 v Rudabeh before Mihrab.
- ✓ 79 v Sam is Visited by Prince Nowzar.
- ✓ 82 v "One-Blow" Sam Recounts How He Slew a Dragon.
- ✓ 92 v Rustam Slays the White Elephant.
- ✓ 96 v Shah Nowzar Embraces Sam.
- ✓ 98 v The First Clash with the Invading Turanians.
- ✓ 100 r Barman Slays Old Qubad.
- ✓ 111 v Rustam Splits Qalun on His Own Spear.
- ✓ 112 v Rustam's First Encounter with Afrasaib.
- ✓ 121 v Rustam's Fifth Course: The Capture of Owlad.
- ✓ 122 v Rustam's Next Course: He Slays Arzhang.
- ✓ 138 r Pilsam Fights Four of the "Seven" Champions.
- ✓ 141 r Suhrab Ropes in His Steed.

Almas Hove

- ✓ 143 r Sulrab Meets "Lady-Champion" Gurdafarid.
- ✓ 151 v Rustam and Sulrab Battle: The First Day.
- ✓ 153 v Sulrab Gains the Upper Hand: The Second Day.
- ✓ 155 r Rustam Weeps Over his Dying Son: The Third Day.
- ✓ 156 v Lamentation for Sulrab.
- ✓ 166 r The Fire Trial of Siyavush.
- ✓ 168 v Siyavush and Rustam Capture Balkh.
- ✓ 170 v Afrasiab Announces the New Policy of Peace with Iran.
- ✓ 171 v Siyavush Receives Gifts from Afrasiab's Peace Envoy.
- ✓ 175 v Siyavush Takes Counsel with Zangeh and Bahram.
- ✓ 178 r Piran Respectfully Welcomes Siyavush to Turan.
- ✓ 181 v Siyavush Hits the Mark.
- ✓ 188 v Piran Visits Siyavushgird.
- ✓ 189 v Garsivaz Visits Siavushgird.
- ✓ 190 v The Prowess of Zivavush Vexes Garsivaz.
- ✓ 198 r The Murder of Siyavush.
- ✓ 201 r Piran and the Child Kay Khusrow before Afrasiab.
- ✓ 206 r Human diverts Rustam from Afrasiab.
- ✓ 213 r Giv Drives off the Turanian Pursuers.
- ✓ 214 v Piran, Captured by Giv, is Freed by Kay Khusrow.
- ✓ 216 v Kay Khusrow Closes the Jayhun with Giv and Farngis.
- ✓ 223 r Kay Khusrow Celebrates His Accession.
- ✓ 226 r Kay Khosrow Launches the War Upon Turan.
- ✓ 229 v Farud Confronts the Iranians.
- ✓ 232 v Farud Humiliates the Iranians.

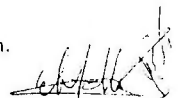

Oliver Howe

- ✓ 238 r Giv Burns Down the Barricade on the River Kaseh.
- ✓ 239 v Bizhan Takes Tazhaw's Crown and Concubine.
- ✓ 242 r Kay Khusrow Orders Tus Recalled.
- ✓ 251 r The Confrontation of Tus and Piran across the River Shahd.
- ✓ 252 v The Combat of Tus and Human.
- ✓ 254 v Ruhham Stops the Hand of the Weather-Shaman.
- ✓ 257 v The Iranians on Mount Hamavan Attack by Night.
- ✓ 261 r Piran Meets the Khaghan of Chin.
- ✓ 263 r The Khaghan and Kamus Observe the Iranians.
- ✓ 266 v Rostam Expounds Stoistically upon Fate and Death.
- ✓ 271 r The Combat of Rostam and Kamus.
- ✓ 272 v The Combat of Rostam and Chingish.
- ✓ 274 v Piran Hears Rostam's Terms for Peace.
- ✓ 281 r The Combat of Rostam and Cahar.
- ✓ 286 v Rostam Reduces the fortress of Bidad to Ruins.
- ✓ 291 r The Combat of Rostam and Puladvand.
- ✓ 326 v Bizhan Slays Human in Single Combat.
- ✓ 336 v Farshidvard Engaged by Bizhan and Gurazeh.
- ✓ 352 r Kay Khusrow Receives the Turanian Embassy of Surrender.
- ✓ 360 v Kay Khusrow Slays Shideh in Single Combat.
- ✓ 383 v Kay Khusrow Slays Afrasiab in the Name of Siyavush.
- ✓ 403 v Gushtasp Proves Himself at Polo before the Qaysar.
- ✓ 405 v Gushtasp Leads the Qaysar's Army Against the Khazars.
- ✓ 406 v Gushtasp Wounds the Khazar Chief Ilyas.

 1371

Oliver Home

- ✓413 r Jamasp Envisions the Disaster Awaiting Gushtasp.
- ✓422 r Jamasp Arrives Before Isfandiar.
- ✓430 r Isfandiar Captures Gurgsar in Combat.
- ✓432 v Isfandiar's First Course: He Slays the Two Monster Wolves.
- ✓433 Isfandiar's Second Course: He Slays the Lions.
- ✓439 v Isfandiar's Seventh Course: He Crosses the River and Slays Gurgsar.
- ✓442 v Isfandiar Slays Arjasp and Takes the Brazen Hold.
- ✓486 r Sikandar Attends the Dying Dara.
- ✓496 r Sikandar Slays Fur and Conquers Hind.
- ✓507 v Sikandar Builds the Wall Against Yajuj and Majuj.
- ✓519 r Ardashir's Victory over Bahman.
- ✓527 v Prince Shahpur I Meets the Daughter of Mihrak.
- ✓547 r The Accession of (Ardashir II. ?).
- ✓550 v Bahram-i-Gur Takes His Harpist Hunting.
- ✓555 v Bahram-i-gur Negotiates for the Throne.
- ✓557 v Bahram-i-Gur Slays the Lions and Mounts the Throne.
- ✓563 r The Shoemaker Who Rode a Lion.
- ✓573 r Bahram-i-Gur Applies The Sword to Lion-Hunting.
- ✓611 v Nushiravan Stopped by a Water-Trench before Habab.
- ✓615 v The Rebellion of Nushzad, Son of Nushiravan.
- ✓643 v The Battle the Ended in Checkmate and Chess.
- ✓655 v Nushiravan Responds to the Questions of the Grand Magus.
- ✓658 v The Great Sage Questions Hurmuzd before Nushiravan.
- ✓690 v Khusrow-Parvis Braves the Three Turks at the Nahravan.
- ✓698 v Kharrad-Barzin Forgoes the Qaysar's Chair.


 Alina Home

- ✓702 r Kharrad-Barzin Visits the Weeping Statue of Rum.
✓721 v The Lady Gurdiyeh Slays the Khaqan's Brother.
✓735 r Rebels Rout the Royal Guard of Khusrow-Parvis.

✓Text

Approximately ⁵⁰²300 folios. (NOT IN ORDER) CH.

Illuminations

- ✓Folios 2v and 3r Frontispiece to the Baysunghur Introduction.
✓Folio 16r Rosette: Ex libris of Shah Tahmasp the Safavi.
✓Folio 16 v Firdowsi's Prologue: In Praise of God and the Intellect.

✓Pages of richly illuminated text, and illuminated chapter headings.

✓Binding ± 2 FLAPS + 2 FLY LEAVES (SPRINKLED IN GOLD) CH.

Dark brown leather, plaque stamped and tooled in two golds, with double plaque stamped, sparsely coloured, and tooled in gold, with gold and brown leather cut-out filigree on deep blue fields.

Ownership:

Shah Tahmasp Safavi, Iran.
Rothschild family, Paris, (early 20th Century)
Arthur A. Houghton Jr., U.S.A., (1959)
Residuary Trust under the will of Arthur A. Houghton Jr.

Shah Tahmasp Safavi
Arthur A. Houghton Jr.
Residuary Trust

منابع

- آیت‌اللهی، حبیب‌الله، «جلوه ناب هنر ایران در مینیاتورهای شاه تهماسبی»، هنرهای تجسمی، شماره ۱۰، پاییز ۱۳۷۹.
- افشار، ایرج، شاهنامه شاه تهماسبی در بخش پاره‌های ایران‌شناسی، کلک.
- امامی، کریم، «بازگشت شاهنامه شاه تهماسبی»، کلک، ش ۵۳، مرداد ۱۳۷۳.
- پاول، نیکلا، روزگار نو، شماره مسلسل ۲۱۱، شهریور ۱۳۷۸؛
- ذکاء، یحیی، «ماجرای خرید شاهنامه شاهی، شاهنامه هوتون»، کلک، ش ۶۷ تا ۷۰، ۱۳۷۴.
- غروی، مهدی، «شاهنامه شاه تهماسبی یا شاهنامه هوتون»، ماهنامه فرهنگی سیمرغ، شماره‌های ۱۲ و ۱۳، فروردین ۱۳۷۲.
- فردوسی، حکیم ابوالقاسم، شاهنامه شاه تهماسب (هوتون)، ترجمه و پژوهش نشر آگینه، رحلی بزرگ، تهران، ۱۳۶۹ (آلبوم حاوی ۲۶۸ تصویر کتاب، ۲۱ مجلس به صورت رنگی و ۵۶ مجلس به صورت سیاه و سفید در همان اندازه و قطع اصلی).
- کریم‌زاده تبریزی، محمدعلی، احوال و آثار نقاشان قدیم ایران، جلد اول تا سوم، انتشارات مستوفی، تهران، ۱۳۶۹ تا ۱۳۷۶.
- مرقع شاهنامه شاه تهماسبی، یساولی، تهران، ۱۳۷۹.
- منشی قمی، قاضی میراحمد بن شرف‌الدین، گلستان هنر، به اهتمام احمد سهیلی خوانساری، انجمن آثار ملی، (۲۱۴ صفحه تصاویر)، کتابخانه منوچهری، تهران، ۱۳۶۶.
- مؤید، حشمت، ایران‌نامه، سال چهارم، ش ۴، تابستان ۱۳۶۵.
- میناسیان، لئون، «معرفی یک شاهنامه خطی نفیس از موزه هنری متروپولیتن نیویورک»، مجله هنر و مردم، ش ۱۴۸، سال ۱۳.
- ولش، آنتونی، نگارگری و حامیان صفوی، ترجمه روح‌الله رجیبی، فرهنگستان هنر، تهران ۱۳۸۵.
- ولش، استوارت کری، نقاشی ایران، نسخه‌نگاره‌های عهد صفوی، ترجمه احمد رضا نقاء، فرهنگستان هنر، تهران ۱۳۸۴.

www.tabaresan.info

<p>فرزند نامور که میسر بود کجا ز خدای پرست کرد و بر تراز نام در دنیا نهاد دست و پا که پستی و از پرستش نشانی که بود بر تراز او هر کجا که بودی زود پیشش دل چرخ نامور ز پرستش و اندیشه را نیت برین کجاست بی دست و پا تیشش پرستش را بانه ای بود خرد پرستش کرد بر پرستش نهاده سپهر نامور که بود دلی که او بر پرستش پرستش بود ای او پرستش</p>	<p>خدا و کرمی که کرد ز نام و نشان کان پرست نیاید چه پرست او شد خرد که برین پرستش که خرد را و جان او پرستش پیشتر پرستش که پرستش تا آنکه پرستش کرد او بود</p>	<p>کزین بر پرستش برکست خداوند زاری و پرستش ندید پس از جان او شد نیاید پرستش که پرستش بیایند که او پرستش پرستش پرستش که پرستش بر ما پرستش کرد او بود</p>	<p>نام خداوند جان کس بود خداوند پرستش که پرستش پرستش که کان او شد پرستش که کان او شد پرستش که کان او شد پرستش که کان او شد پرستش که کان او شد پرستش که کان او شد</p>
<p>خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش</p>	<p>خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش</p>	<p>خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش</p>	<p>خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش خرد پرستش کرد بر پرستش</p>

بشیره و پل سپیده زیند
 بدین که شده سرش زان کوه
 بز در کز و شکست نخر و بند
 می رفت تا آن سوی نین پل
 نین دیدار و نامه از نین شیس
 بویل همند و مراد با پید
 تمیق یک گرز و بر سرش

تو چون می یک کوه این
 سوی کیران انداز و در و
 چو نین هم از آن نوبه بند
 خرد شدند ما تدریائی پل
 بدینان که نین در کیش
 بگردار کویس هم بر او دید
 که نین کشت بالایی کیش

تمیق شد آتش در کیش
 رسیدند از آن چسب و نوبه
 بی چون اندازد بگردار باد
 نگردد و کوی خرد شدند دید
 تمیق یک نین ز در کیش
 بر او در خرد نوم پل نین
 بدینان که نین در کیش

کئی کشت ز در بر و کوش
 دل او پر ما نیز و یک
 بدینان که نین در کیش
 نین ز در و یک کوش
 تر رسید و کوش و دید
 بدینان که نین در کیش



صفحه ۹۲، سمت چپ
 کشته شدن فیل سفید به دست رستم
 نقاش A



بیرونی برده انجمنی خوش	این کورانش نایتمش	خروشی پرده دست فتنه	فرمانده بستان کج پیر
سیاوش بر زیندی تبا	بشد کت لپش آتش	ازن روی دیکر برین	که روی ش بدین اوتیا



برآمد ایوان آتش	بواز دست سوید او
کمی گشت جوان پر کز	می نوشت کور دیکر

صفحه ۱۶۶، سمت راست
گذر سیلوش از آتش
نقاش C



صفحة ۴۱۳، سمت راست
 پیشگوی جاماسپ درباره مصیبتی که در انتظار گشتاسب است.
 آقا میرک کنایه (ملقب) میر مصور



صفحه ۹۰ سمت چپ
سرکوب شورشیان طغیانگر توسط خسرو پرویز
آقا میرک

بنیاد حماسی شاهنامه ابوالقاسم فردوسی

خدایی شریفزاده

دانشگاه دولتی تاجیکستان

مقدمه

شاهنامه فردوسی از بخش‌های بزرگی مرتب گردیده است که بیشتر به نام پادشاهان و زمان آنها، با داستان‌های خرد و بزرگ طبقه‌بندی شده‌اند. اگر داستان‌ها را بر مبنای طبقه‌بندی جناب آقای سرامی و نام‌گذاری آنها در خود شاهنامه بیرون بیاوریم، باقی را به عنوان چیزهایی نامعلوم نوعی و بی‌ارزش یا کم‌ارزش و یا چون جزئیات پیوند داستان‌ها به وظیفه تکنیک، مگر اینکه یک سو بگذاریم. شاهنامه فردوسی به‌سر خود آفریده خلاقانه ابوالقاسم فردوسی و گذشتگان او، چنان‌که دانشمندان به هر نوعی و در موارد گونه‌گون اعتراف نموده‌اند، یک حماسه بزرگ و یگانه اثر ادبی هنری (بدیعی) است.

در شاهنامه، روزگار و کار و پیکار ۴۸ پادشاه تصویر شده است. که هریک از آنها در یک دوره زمانی حکومت کرده و روزگار خود را با دولت‌داری، جنگ و ستیز و دیگر کارهای شایسته و گاهی هم ناشایسته گذرانده است. از این‌رو شاهنامه خود کارنامه شاهان است، لیکن به‌هیچ‌وجه شاهنامه اثر یا نوشته تاریخی نیست، اگرچه بهترین

تصویر و اندیشه تاریخ ایران را در خود دارد و هر که آن را مطالعه می‌کند، درمی‌یابد که سیری در روزگاران دراز تاریخ ایران انجام داده، که البته اشتباه نیست، زیرا شاهنامه چنان‌که در هر اثر ادبی هنری می‌باید، تاریخ واقعیت و راز زندگانی مردمان است که نظر به تاریخ سیاسی و اجتماعی کشوری، از این‌گونه مناسبت‌های جامعه بشری نیز بر کنار نمانده است. از دیدگاه چنین نظر و اندیشه، شاهنامه حماسه بزرگ یک قوم و روزگار تاریخی مردم یک کشور است.

روزگار هر یک از ۴۸ پادشاه شاهنامه کارنامه اوست. کارنامه‌های شاهنامه دارای قهرمان و مضمون واحد است و از داستان با وسعتی بیشتر متفاوت است. حماسه در شاهنامه تصویر روزگار انسان از آغاز زندگانی تا انجام آن است، با طرز گسترش مضمون طرز فراگیری وقایع حماسه جایگاه قبل از داستان بزرگ (رمان) و یا نزدیک به آن در روند زمانی انکشاف اندیشه ادبی جای دارد. بنیاد شاهنامه بر همین حماسه‌ها گذاشته شده، آنها در پهنای واقعی خود دیگر انواع را پروریده و نگاه داشته‌اند. حماسه‌های شاهنامه از اعماق تاریخ منشأ گرفته و در ادبیات عهد پهلوی به سلسله درآمده و در زمان اسلام، صورت هنری کامل گرفته‌اند. یقیناً نیاز نگهداری دولت در اواخر عهد ساسانی و خواهش و آرمان دولت‌داری ملی در زمان اسلامی بر بنیاد حماسه گذاشتن کارنامه شاهان مساعدت کرده است. حماسه در شاهنامه پدیده‌ای زمانی است اما داستان، در مکانی روی می‌دهد و طول زمانی آن در جنب همان واقعه نمودار آمده و همانند حماسه، دارای طول زمانی مشخص و تاریخی‌گونه نمی‌باشد. از این‌رو حماسه، رویدادی زمانی است و داستان، پدیده‌ای واقعی در مکان. پادشاهی جمشید، فریدون، منوچهر، کیکاووس، کیخسرو، لهراسب، گشتاسپ، اسکندر، اردشیر، بهرام گور، نوشین‌روان، هرمزد نوشین‌روان، خسرو پرویز، شیرویه تا یزدگرد شهریار هر یک حماسه‌ای بزرگ و ناتکراری هستند که داستان و روایت و تمثیلات را با خود دارند و سزاوار هستند که از لحاظ صورت و معنی به عنوان اثری ادبی و هنری مستقل، آموخته و شناخته شوند.

۱. به گفتار خویش آوردن

ابوالقاسم فردوسی اثر جاودانی خود را در زمینه شاهنامه ابومنصوری و دیگر منابع

شفاهی و مکتوب به وجود آورده است. با این وجود، حقیقت بی‌بحث اثر آفریده او، بازگویی منابع موجود و دسترس نبود. البته منظور، به شعر آوردن شاهنامه است که کسی تا زمان او این چنین کار بزرگ را به سامان نیاورده بود. گرچه از انشای چند شاهنامه در قرن چهارم خبر داده‌اند، فردوسی در مورد کار دقیقی، نیت به شعر بازگفتن نامه باستان را به یاد می‌آورد و آن را «به پیوند گفتار خویش آوردن» می‌داند.^۱ پیوستن گفتار باستان، نامه گذشتگان به گفتار خویش، در دیگر موردها نیز به نظر می‌رسد، در فصل «گفتار اندر داستان سام نریمان و زادن زال» آمده است:^۲

کنون پر شگفتی یکی داستان
پیوندم از گفته باستان^۲

به نظم آوردن کلیله و دمنه از جانب رودکی نیز پیوستن پراکنده خوانده شده است:

گزارنده را پیش بنشانند
همه نامه بر رودکی خواندند

پیوست گویا پراکنده را
بسفت این چنین در آگنده را

بر آن کو سخن راند آرایش است
چن ابله بود جای بخشایش است^۳

نوشتن شاهنامه در نزد فردوسی بازگویی ساده حکایات قدیم نیست، گوینده آنها را به گفتار خویش می‌آورد. «گفتار خویش، سبک خاص گوینده است». سبک یا اسلوب از راه دانش و خرد و هنر فردی به وجود می‌آید و حدث دریافت بنیاد آفرینندگی دارد و طرز خاص نویسنده را از دیگران متمایز می‌کند. نظر فردوسی این است که به شعر یا به نظم آوردن، هنر عام است و به گفتار خویش آوردن هنری خاص. این هنر خاصی است که حسن واقعی سخن و آفریده هنری را به وجود می‌آورد.

مسئله دوم در آفرینش شاهنامه پیوند فسانه کهن است. فردوسی راه درست بازگویی

فسانه کهن را در مورد بازگفتن از سخن دقیقی به گفتار خویش چنین توضیح می‌دهد:

یکی نامه بود از گه باستان
سخن‌های آن پر منش راستان

فسانه کهن بود و منشور بود
طبایع ز پیوند او دور بود

گذشته بر او سالیان شش هزار
گر ایدونک پرشش نماید، شمارا

نردی به پیوند او کس گمان
پر اندیشه گشت این دل شادمان

گرفتم به گوینده بر آفرین
که پیوند را راه داد اندرین

اگرچه نیوست جز اندکی
ز رزم و ز بزم از هزاران یکی

همو بود گوینده را راهبر که شاهی نشاند ابر گاه برا^۱

فسانه کهن و منثور را کسی گمان پیوستن نداشت. فهمیدن معنای سخن «پیوستن» فردوسی آسان نیست. از این گفته وی برمی آید که دقیقی از رزم و بزم و بازگویی اندکی پیوسته و این را فردوسی کاری نو و بزرگ و او را راهبر خود می داند. دقیقی داستان را به شعر درآورد، رزم و بزم را به هم پیوست و نامه را بازگویی کرد. فردوسی به گوینده آفرین می خواند که با پیوند نامه، راه برای دیگران گشود. تبرستان

فردوسی چنان که قبلاً گفته شد، «به پیوند گفتار خویش» آوردن «نامه باستان» را هدف به وجود آوردن کتاب خویش می داند. پیوستن پراکنده، زاهد به وجود آوردن کتاب براساس افسانه کهن در مورد کار رودکی در تألیف کلیله و دمنه نیز چون اصول (= طرز) آفرینندگی حماسی به تصویب رسیده است. رودکی پراکنده را بیوست و کتاب نو کلیله و دمنه را به وجود آورد. از این رو رودکی و فردوسی در آفرینش حماسی، هر دو یک نوع کار را انجام داده اند. داستان واحد با پیوند اجزای اثر در بند و بست و سوژه به وجود می آید. قانون آفرینندگی در آن زمان است که براساس افسانه، قصه، سلسله روایات و اخبار و حکایات یک داستان کامل به وجود می آید. فردوسی کار انجام داده رودکی را مانند کار خود می داند و این قضیه دلالت به معیارهای یگانه هنری زمان فردوسی می نماید. رودکی و دقیقی و فردوسی، نامه های کهن را با دانش و خرد خویش به هم پیوسته و آنها را دوباره زنده کرده اند.

داستان های بزرگ شاهنامه دارای پیوند بسیار مرکب داخلی هستند که نتیجه هنر فردوسی در مورد پیوستن پراکنده است. داستان سیاوش به ظاهر افسانه روزگار یک فرد است، ولی در محتوای آن، لحظه ها و صحنه های فراوان با نظام باوری بخش پی هم آمده و خواندن داستان را شوق انگیز نموده اند. هنر استخوان بندی و سوژه سازی فردوسی در آفریدن داستان های شاهنامه بی نظیر است. همین گونه هنر پیوستن پراکنده در آفرینش حماسه ها نیز به کار آمده است.

موضوع شاهنامه - تاریخ شاهان ایران نیز وظیفه صورت سازی دارد. موضوع حدود

واقعه‌ها، زمان آنها، ضرورت ورود و حذف حوادث را به روند بیان واقعات محدود می‌نماید. این وظیفه صورت‌سازی موضوع تعیین آغاز، اندازه و هدف اثر ادبی را مقرر می‌کند.

۲. ایده واسطه پیوستن پراکنده

یکی از عنصرهای به وجود آوردن وحدت و یگانگی اثر ادبی، هدف به وجود آوردن است که وجود تصویری و تجریدی آن ایده خواننده می‌شود. در شاهنامه گذشته از هدف و نظرهای جزئی، به اندیشه ما، سه ایده مرکزی و رهنما موجود می‌باشد که پیوند این مجموعه بزرگ گونه‌گون را به وجود آورده است: (۱) ایده به وجود آمدن جامعه بشر؛ (۲) ایده وطن‌دوستی و وطن‌گرایی ایرانی؛ (۳) ایده صلاح اجتماعی و سیاسی جامعه ایرانی که ذیلاً به هر کدام پرداخته می‌شود.

(۱) ایده به وجود آمدن جامعه بشر

جامعه بشر در بخش اساطیری شاهنامه از زمان پادشاهی گیومرث (به روش نوشت شاهنامه تصحیح جلال خالقی مطلق) تا زمان شکوه و بزرگی جمشید طول کشیده و واقعیت یافته است. مردم، خداوند را آفریننده عالم هستی و بودش خود شناخته و اندیشه نخستین بشر را در اندیشه و وجود خود پیدا نموده‌اند. روایت نخستین بشر، به آغاز خداشناسی و خودشناسی بشر اشاره دارد. شناختن گیومرث به عنوان نخستین تاجور، آغاز موجودیت جامعه بشری را به تصویر می‌رساند، زیرا تاجور در میان مردم این نشانه بزرگی را پیدا می‌کند. دد و دام به او رام شدند. دشمن او آهرمن نهانی بود، بچه او سیامک، پسر گیومرث را بکشت. نخستین دشمنی و غم و درد بشری پیدا شد. هوشنگ هم دست به کشتار زد و در جهان رسم جنگ و کشتار آغاز گردید. در زمان سیامک پلنگینه پوشیدن رسم شد، هوشنگ با آتش، آهن را از سنگ جدا کرد، گراز و تبر و تیشه به وجود آورد، آب را از دریا به هامون راند، کشتی و آب و چراگاه راندن آموخت. هر کسی به رنج، سامان خود را می‌یافت. در زمان هوشنگ پیوند روزگار مردم شبیه آنچه شد که امروز تمدن خوانده می‌شود. مردم دریافت که آبادی و سامان او در دست خود اوست. آگاهی از نظام اجتماعی، مرحله شناخت انسان متمدن است. هوشنگ، جانورانی سودمند، چون

گاو، گوزن، خر و گوسپند را پرورید و از پوست پویندگانی (جانورانی) چون روباه، قاقم و سنجاب و سمور پوشیدنی مردم را فراهم ساخت. هوشنگ، به قول فردوسی، «به افسون اندیشه این کارها» را انجام داد.

طهمورث خود را صاحب تخت و تاج و گنج و سپاه شناخت که هم نشانه‌های پادشاهی و هم قدرت پادشاهی می‌باشند. در زمان وی از موی گوسفند رشته بافتند و از آن پوشیدنی و گستردنی به وجود آمد، او شاهین را رام ساخت، جو و خوردنی برای پویندگان آماده نمود. او بود که ستایش کردن جهان‌افزین را فرمود و او دستور نماز شب و روز را آئین کرد. پیدا شدن دستور، قدرتی معنوی بود.

همان زمان، سخن از فرّ ایزد و نישتن رسم شد. این جامعه نسبت به کارهای دهقانی زمان هوشنگ با دانش و آراستگی و تابنده از فرّ ایزد، قدرتمندتر بود.

در زمان جمشید، جامعه بشر تکمیلی بیشتر یافت. کلیه اجناس لازم - از خوردنی و پوشیدنی - و هنرهای دهقانی پیدا شد. طبقات مردم، جشن، شادی و تندرستی به وجود آمد و همه اینها از برکت فرّ ایزدی بود. لیکن کوتاهی جمشید این بود که هنر را به کردگار پیوست، او خود صاحب هنر بود، آفریننده و آفرینندگی بر او، از همین پیوستگی با فرّ ایزدی آمده بود. فردوسی می‌گوید «که خسرو شدی بندگی را بکوش» (شاهنامه ۱، ۴۵). در جامعه بشر هر کس مقامی شایسته خود بر پایه انجمن مردمان دارد، که پای بر روی آن نهادن و بزرگی را در خود بالاتر و حتی جایگاه ایزدی دیدن باعث بدنامی و سرنگون شدن می‌شود. با جمشید که جامعه بشر را در مقام عالی به ترتیب آورد، همین چیز روی داد و باعث شکست روزگار او شد. پادشاه نو ضحاک، جامعه به وجود آورده جمشید را گرفتار بدی و کشتار کرد.

۲) ایده وطن‌دوستی و وطن‌گرایی ایرانی

ایده وطن‌دوستی ایرانی در شاهنامه از آمدن ضحاک از ملک عرب و گرفتن ایران آغاز می‌گردد. تخت و کلاه و بزرگی ایران به ضحاک رسید. به بیدادگری، پدرکشی ضحاک،

به راهنمایی ابلیس، روییدن ماران بر دوش او و خوردن آنها مغز سر جوانان را افزوده شد. فریدون ایران را از ظلم ضحاک و بدی‌های او آزاد نمود. بر خورد ضحاک با جمشید که از جانب مردم پشتیبانی نیافت و با فریدون اولین ماجرای میان ایران و بیگانگان آغاز می‌شود. تا این زمان پادشاه بر جهان پادشاهی داشت و اینجا بار اول، موضوع ایران‌پرستی به میان آمد. با سعی فریدون و بستن ضحاک در کوه دماوند، ماجرای ایران و انیران برای مدتی خاموش می‌شود.

فریدون پادشاه جهان بود. وی دشمن از بیرون به ایران آمده، را از میان برداشت، ولی هم او بود که بنیاد دشمنی را میان ایران و انیران برای صد ساله‌ها گذاشت و ایده نگه داشتن ایران، ایده ملی شد و نسل‌های زیادی با این ایده زندگی و مبارزه و کار و پیکار کردند. فریدون سه پسر داشت و جهان را میان آنها بخش کرد. او سلم را سزاور روم و خاور دید و فرمود تا لشکری سوی آنجا کشید و او را خاور خدای خواندند. تور را توران زمین داد و سالار ترک و چین کرد، تور با لشکر کئی بیامد و بر تخت نشست و آن را توران‌شه خواندند. به ایرج هم، ایران و دشت نیزه‌وران را داد. فریدون سالخورده شد و سلم و تور به آیین و رای پدر دیگرگونه شدند. برادر را بکشتند و ماجرای ایران و توران برخاست. فریدون نبیره ایرج، منوچهر را پرورد و او کین نیا بخواست و با همین ماجرای ایران و توران برخاست و ایده «وطن‌خواهی» ایرانی و مخالفت با توران تا پایان پادشاهی کیخسرو و کشته شدن دشمن بر دوام ایران، توسط افراسیاب، ادامه یافت. به ماجرای ایران و توران به امر افراسیاب کشته شدن سیاوش، شعله‌ای تازه برافروخت و کین سیاوش موضوع چندین داستان قرار گرفت. پادشاه کیانی نوذر نیز به امر افراسیاب کشته شد و موج تازه روحیه توران‌ستیزی و ایران‌گرایی را برانگیخت. در زمان پادشاهی لهراسپ ماجرای ایران و توران با کشته شدن لهراسپ به دلیل مخالفت مذهبی، نارضایتی تورانیان از پذیرفتن آیین بهی توسط ایرانیان و کشتن لهراسپ در نوبهار بلخ، آخرین بار در بخش پهلوانی شاهنامه جوش و خروش نشان داد. نهایت همین ایده وطن‌گرایی ایران تا زمان پادشاهی داراب و پسرش دارا تا زمان پادشاهی یافتن اسکندر در ایران ادامه داشت. همین که اسکندر بعد از به همسری گزیدن دختر دارا، روشنگر، روی به جهانگردی آورد، دیگر این مقصد و ایده شدت و جوش و خروش زمان پهلوانی و

قهرمانی و پادشاهی کیانیان را از دست داده بود.

۳) ایده صلاح سیاسی و اجتماعی

حماسه اسکندر از دو بخش فراهم آمده است که با موضوع و کارنامه قهرمان مرکزی تفاوت دارند: یکم کارنامه او از زمان لشکرکشی‌ها تا مرگ دارا و به تخت شاهنشاهی ایران نشستن و به همسری گرفتن روشنگ، دختر دارا. دوم، از آغاز روی به هند آوردن و مناسبت‌ها با کید هندی تا رسیدن به بابل و پایان زندگانی، دوره اول با ایده دولت‌داری ایرانی، خوف به دست بیگانه‌ای رسیدن دولت‌داری ایرانی که از زمان پادشاهی فریدون رشته سبز هدف دولت‌داری همه پادشاهان ایران است. اسکندر گویی ادامه‌بخش پادشاهی کیانیان شناخته و اعتراف می‌گردد. در بخش دوم اسکندر جهانگرد، مرد پارسا، آبادکننده کعبه، جوینده آب حیات و نیک و بد جهان است. اسکندر تاریخی به اسکندر حماسه نیک و بد جهان و حماسه مردمی تبدیل می‌شود. حماسه‌های دیگر پادشاهان از این به بعد مجموعه داستان‌های خرد و میانه و تمثیل و اندرزا هستند که مسائل اخلاقی، حکمی، اجتماعی و سیاسی کشور ایران را در نقش‌های هنری به هم آورده‌اند. ارزش وطن‌گرایی آنها گاهی صورت داستانی دارد، چنان‌که در داستان بهرام‌گور و پیمودن سپینود مشاهده می‌گردد.^۱ پادشاهی اشکانیان، بهرام‌گور، نوشین‌روان، هرمزد نوشین‌روان، خسرو پرویز و یزدگرد شهریار دلیل وجود و در آخر نزول دولت‌داری ایرانی‌اند. هر یکی به‌نوعی در حمایت وطن بوده و با همسایگان ماجرای جنگ و آشتی داشتند، ولی به‌مانند قسمت پهلوانی و قهرمانی، حاوی ایده یگانه وطن‌گرایی نیستند.

۳. پیوستن گفته باستان

از سخن فردوسی برمی‌آید که او پیوستن را در دو مورد قابل استفاده دانسته و به کار برده است: یکم در پیوستن داستان آنجا که می‌گوید یکی داستان از گفته باستان بییوندم و یکی داستان ز گفتار دهقان بییوندم.^۲ آنجا که سخن از کار رودکی آمده، آن را

پیوستن پراکنده می‌داند و کار دقیقی راه دادن پیوند به فسانه کهن و منثور خوانده شده است.^۱ در مورد نخست، سخن از پیوستن داستان است که امروز بند و بست و یا استخوان‌بندی خوانده می‌شود و سخن در باب آن مناسب جای بحث در داستان است. پیوستن پراکنده توسط رودکی طبق ساختار کلیله و دمنه مسئله‌ای روشن به نظر می‌آید. سخن دربارهٔ دقیقی به مجموعهٔ حوادث افسانه اگر دخل بیابد، به آنچه دربارهٔ رودکی گفته شد، نزدیک‌تر می‌نماید.

کلیله و دمنه چنانچه معلوم و معروف است، مجموعهٔ قصه‌ها (حکایات) است به روش قصه اندر قصه که هستهٔ مرکزی آن قصهٔ حیوانات است و دیگر قصه‌ها (حکایات) در جریان آن یکی در پی دیگری پیوند می‌گردد. به یاد بیاوریم که کتاب‌هایی به‌مانند *سندبادنامه* و *هزار و یک شب* به همین روش می‌باشند و برآمد این سبک از ادبیات هند است، در گفتار فردوسی از این باب به گمان غالب، همین‌گونه پیوستن یکی بر دیگری در شعر رودکی در نظر است. در این نوع چهارچوب، حکایت از هستهٔ مرکزی آغاز می‌گیرد و سایرین به آن پیوند می‌خورند. یک چنین هسته در *شاهنامه*، تاریخ تصویری ایران است که از گیومرت آغاز می‌گیرد و به یزدگرد شهریار پایان می‌پذیرد.

دستهٔ دیگر از کتب معروف آن زمان که در موضوع تاریخ نگاشته شده است، *شاهنامهٔ منثور* و *سیرالملوک عجم* است که به زبان عربی ترجمه شده است و تاریخ‌نامه‌هایی نظیر کتاب *تاریخ‌نامهٔ محمد ابن جریر طبری* که آن را ابوعلی بلعمی اندکی قبل از آغاز کار فردوسی در بالای *شاهنامه* به پارسی دری به اختصار و تکمیل لازمه برگرداند. به این ترتیب، فردوسی از لحاظ طرز نگارش به متن *شاهنامه*، تاریخ‌نامه‌ها و مجموعهٔ قصص می‌توانست تکیه داشته باشد.

فهرست شاهان که در *شاهنامه* از کار و پیکار و روزگار آنان سخن می‌رود، به علاوهٔ حماسه‌های بزرگ شاهان، اسم‌های پادشاهانی دیده می‌شود که مدتی اندک حکومت کرده و کاری مهم و بارز انجام نداده‌اند. از دیدگاه آن زمان، آنها هم کاری شاهانه انجام داده و یا سخنی بزرگووارانه گفته‌اند و این گفتار و کردار را نباید خرده گرفت. فردوسی با

همت عالی خویش، هیچ‌یک از آنها را برکنار نمی‌گذارد. به یاد بیاوریم که کارهای انجام‌داده پادشاهان پیشدادی، جامعه بشر را با غذا و پوشیدنی و گستردنی و سلاح جنگ تأمین و به جامعه آدمان صورت مردمی داد. پادشاهی آذرم‌دخت چهار ماه بود و نخستین و آخرین سخن او دلیل خرد و بزرگی‌اش بود:

جهان‌دیده و کارکرده ردان	نخستین چنین گفت کای بخردان
کزین پس همه خشت بالین کنیم	همه کار بر داد و آیین کنیم
چنانکه مر او را که پروردگارا	هر آنکس که باشد مرا دوستدار
بپیچد ز آیین و راه خرد	کسی کو ز پیمان من بگذرد
ز دهقان و تازی و رومی شمار!	به زنده تنش را برآرم به دار

شاهنامه از موقع حماسه یگانه و مجموعه حماسه‌ها بنیاد روایتی دارد و به این معنی

فردوسی در آغاز پادشاهی گیومرت می‌گوید:

سخن‌گوی دهقان چه گوید نخست	که تاج بزرگی به گیتی که جست
که بود آنکه دیهیم بر سر نهاد	ندارد کس آن روزگاران به یاد
مگر کز پدر یاد دارد پسر	بگوید ترا یک به یک، در به در
که نام بزرگی که آورد پیش	که را بود از آن مهتران مایه بیش ^۲

اگر بر این نظر، راهنمایی گرفته باشیم که حماسه‌های شاهنامه به روش تاریخ‌نامه‌ها و قصه‌های ادبی انشا شده‌اند، بخش پادشاهی پیشدادیان بر روش پیشین است. پادشاهان یکی از پس دیگری آمده تا به زمان جمشید می‌رسند. آمدن ضحاک و روزگار او یک مرحله گذرش به زمان پادشاهی کیانیان است. آخر کار ضحاک و آمدن فریدون و پیچیدگی بسیار مرکب دارد و در آن واقعات یکی بر دیگری پیوسته می‌باشد. در زمان جمشید با راهنمایی ابلیس پدر ضحاک کشته می‌شود. ضحاک در خواب از آمدن فریدون آگاهی می‌یابد، فریدون را گاوی برمایه نام، پرورده و تربیت می‌کند و سرانجام فریدون به تخت پادشاهی می‌رسد، یعنی بخش جوانی او در زمان ضحاک گذشت و این از سبک قصه در قصه داشتن شاهنامه درک می‌دهد. این هم مهم است که همه رویدادهای بزرگ قبلاً به قهرمانان معلوم شده‌اند. زمانی ضحاک خواب دید و ستاره‌شناسان عاقبت کار را به او گفتند، فریدون هنوز زاده نشده بود.

پادشاهی فریدون پس از انجام کار ضحاک آغاز می‌گردد. فریدون سه پسر را از یمن زن می‌دهد و بنیاد خاندان نو پادشاهی را می‌گذارد. اما پسران با رأی پدر موافق نیامدند و آخر کار، فریدون نوادهٔ ایرج، منوچهر را تربیت نموده و کشور را دوباره به سامان آورد. چنان‌که دیده می‌شود، پادشاهی حتی نه به نوادهٔ فریدون بلکه به نوادهٔ پسرش هم رسید. در همین زمان فریدون است که بنیاد دشمنی نیکی و بدی اولادی نیز گذاشته شد.

حماسهٔ منوچهر در زمان فریدون آغاز شد. در زمان زندگی فریدون کین‌نمایش را بگرفت و بعد مرگ فریدون، حماسهٔ او آغاز می‌یابد. در زمان پادشاهی او زال، به دنیا آمده و به کمال می‌رسد. منوچهر پسرش نوذر را به پادشاهی وصیت نمود و آن نمونه‌ای است از رسیدن پادشاهی از پدر به پسر که خیلی کم مشاهده می‌گردد. نوذر شاهی بیدادگر گردید و به دست اهل توران کشته شد و افراسیاب کلاه شاهی ایران بر سر نهاد، ولی درواقع پادشاه نبود. نوذر قدرت پادشاهی نداشت و او را سام پند می‌گفت.

حماسه‌های شاهنامه به هم هیچ‌مانندی ندارند، آنها هریک از موضوع بند و بست و ساختار هنری متفاوتی برخوردار هستند. در برابر سلسلهٔ پادشاهان، رابطهٔ پهلوانان سیستان واقعات پادشاهی را به هم پیوند می‌دهند. در زمان منوچهر و نوذر با پادشاه در مناسبت نزدیک سام بود. از زمان پادشاهی زو این مسئولیت بر دوش زال آمد. پادشاه را از خاندان فریدون زال، قارن و دهقان انتخاب کردند. زو مرد هشتاد ساله بود و یک مرحله گذرش را از پادشاهی بی‌توفیق نوذر به کیقباد اشغال کرد. رستم رفت و کیقباد را از کوه البرز بیاورد و زال او را بر تخت نشاند. به این ترتیب، دو بار زال، شاه را بر تخت نشاند. کیقباد صد سال پادشاه بود و با عدل و داد بزیست.

کیکاووس پادشاهی است که عمری دراز دیده و پادشاهی کیخسرو، نواده‌اش را نیز حدوداً تا به آخر، دید. در حماسهٔ کیکاووس، جنگجویی و کارهای بزرگی با مهارتی کم‌نظیر در شاهنامه تصویر شده است. سرانجام پادشاهی از او به کیخسرو رسید که پسر سیاوش و نوادهٔ کیکاووس بود. حماسهٔ مزبور، بخش بسیار پیچیده‌ای از شاهنامه می‌باشد که فردوسی همهٔ آنها را به استادی به هم پیچیده و پیوسته است. حماسهٔ کیکاووس و حماسهٔ کیخسرو از بزرگ‌ترین آفریده‌های حماسهٔ ملی ایران می‌باشند. در این دو

حماسه وقایع در گستره وسیع جغرافیایی و با حضور عده زیادی از قهرمانان جریان می‌گیرند که هریک از آنها بر یکدیگر پیچیده و پیوند منطقی هنری و بدیعی و مردمی یافته‌اند.

پس از پادشاهی کیخسرو، رشته خانوادگی پادشاهی گسسته می‌گردد. لیکن کیخسرو خود بر لهراسپ تاج می‌گذارد و به او داد کردن می‌فرماید. پادشاهی او را بزرگان و از جمله سام، نخواستند. زال گفت: «زادش نبینم، نبینم گهر». با تأکید کیخسرو، زال خاک بر لب مالید. در آخر لهراسپ به بلخ رفت و در نوبهار بلخ که کعبه زردشتیان بود، ترکان او را بکشتند. حماسه لهراسپ با آزمندی و رفتار پسرش گشتاسپ مرتبط است. وی در روزگار جوانی ادعای تاج و تخت پدر نمود و نخست روی به هند آورد، سپس به روم رفت و در آنجا کارنمایی‌ها کرد و کتایون، دختر قیصر روم را به همسری گرفت. پدر او را بخواند، پادشاهی داد و خود در نوبهار بلخ گوشه گرفت. پادشاهی گشتاسپ، یکی از حماسه‌های بزرگ در اواخر قسمت پهلوانی شاهنامه است. عهد گشتاسپ با قهرمانی‌ها و کارنامه‌های پسرش اسفندیار شهرت دارد. گشتاسپ با پدر خویش مخالفت کرد و از بی‌اعتنایی او پدرش لهراسپ و هیربدان بلخ کشته شدند. پسرش اسفندیار را اجباراً به جنگ رستم فرستاد تا ادعای پادشاهی نکند. در همه نیک و بد، گشتاسپ شخصیتی ناتکرار با خصوصیات و نقشی ویژه است.

بهمن، پسر اسفندیار را بر تخت پادشاهی نیایش گشتاسپ در زمان زنده بودنش نشانند. گرچه بهمن را به خواهش اسفندیار، رستم تربیت نمود، ولی در زمان بر تخت پادشاهی نشستن، لشکر به آنجا راند و به کین پدرش ایوان دستان را غارت کرد و چون رستم با خیانت کشته شده بود، بند در پای زال نهاد. بهمن گرچه نشانه‌های دلیری دارد، ولی دراصل، ناسپاس است. بهمن، فرامرز رستم را هم بکشت. اسفندیار نتوانست پای رستم به بند آرد و بهمین این کین را در مورد پدر رستم انجام داد.

حماسه همای چهر آزاد با زادن و افسانه کودکی و ظهور داراب انجام می‌یابد. همای تنها پادشاه زن در دوره پهلوانی شاهنامه است. پسر او داراب با عرب و قیصر روم جنگ کرد و اسکندر به میدان حوادث هنری شاهنامه آمد. فردوسی روایت قدیمی پسر داراب بودن اسکندر را پذیرفت و آن را جزئی از اجزای حماسه ایران ساخت. حماسه دارا و

جنگ دارا با اسکندر گویی اختلاف دو برادری بود که در آغاز کار، همدیگر را نشناختند. حماسه‌های شاهنامه در عین پیچیدگی، به صورت حماسه‌ای واحد، به پایان می‌رسند. حماسه اسکندر چنان‌که قبلاً گفته شد، در دو بخش است و فردوسی موفق به پیوستن هر دو بخش به هم، گردید. پس از رسیدن به جایگاه شاهنشاهی ایران، اسکندر در جهان می‌گشت و از عجایب آن برخوردار می‌گردید و هر جا می‌رفت، کارهایی نیک انجام می‌داد. او در طلب آب حیات به ظلمت تاریکستان رفت، اما آب حیات نصیب او نشد. پادشاهی اسکندر در بخش دوم، مجموعه‌ای از ادبیات روائی عصرهای بعدی در ادب فارسی را به خاطر می‌آورد که به گونه‌ی منثور رواج یافته بود. در پادشاهی اسکندر پانزده گفتار به هدف و بقای زندگانی و در بستن به روی سیری اختصاص یافته است. فردوسی و پیشامدان او به نوعی کوشیده‌اند سلسله پادشاهی ایران را در حدود خاندان بزرگان حفظ نمایند تا تاریخ حماسی ایران گسسته نگردد. درباره پادشاهی ایران پس از اسکندر، فردوسی می‌گوید:

چه گفت اندر آن نامه راستان	که گوینده یاد آرد از باستان
پس از روزگار سکندر جهان	چه گوید که را بود تخت مهان
چنین گفت داننده دهقان چاچ	کز آن پس کسی را نبود تخت عاج
بزرگان که از تخم آرش بُدند	دلیر و سیکسار و سرکش بُدند
به گیتی به هر گوشه‌ای بر یکی	گرفته ز هر کشوری اندکی
چو بر تخت‌شان شاد بنشانند	ملوک طوایف همی خواندند ^۱

دویست سال بگذشت و در زمین گویی شاه نبود. فردوسی هریک از ملوک طوایف را یاد می‌کند و می‌گوید شاخ و بیخشان کوتاه بود و جهان دیدگان تاریکشان نگفتند. دارا پسری به نام ساسان داشت. وی به هند گریخت، از او یک کودک خرد بماند و پدر تا چهار پسر، ساسان نام می‌کرد. کودک کهتر سوی بابک که یکی از ملوک طوایف بود، آمد و شبان شد. بابک خواب دید، پس او را شناخت و دختر خود بدو داد. از آنها اردشیر به دنیا آمد که به پادشاهی ایران رسید. همین است پیوند ساسانیان با تخمه پادشاهان کیانی و اصول به وجود آوردن حماسه یگانه شاهان از گیومرت تا به یزدگرد

شهریار. حماسه اردشیر بعد از بر سر قدرت آمدن او، دارای پیوند درونی وقایع نمی‌باشد. واقعه‌های بعدی، هریک از هدف و معنا برخوردار بوده، از روش آغاز حماسی جدا افتاده‌اند و روند حماسی را دو بخش از هم جدا کرده است.

حماسه اردشیر، از جمله داستان زادن و بزرگ شدن او، صورت افسانه‌ای دارد. مناسب است او با دختر اردوان و زادن شاپور از او به مضمون افسانه‌های مردمی مانند است. مناسب است اردشیر با دختر مهرک نوشزاد نیز جوهر افسانه‌ای دارد. شاپور دختر مهرک نوشزاد را بگرفت و اورمزد از او به دنیا آمد. پادشاهی اردشیر با اندرزهای فراوان او پایان می‌پذیرد.

دیگر حماسه‌های خرد و بزرگ در این قسمت از شاهنامه، نظیر داستان پادشاهی اردشیر، از پیوند سلسله پادشاهان ساسانی، حماسه دولت‌داری آنها در روند سیاسی، حماسه‌های خرد اخلاقی اجتماعی، روایات مردمی، قصه‌های افسانه‌ای و اندرزنامه‌ها به هم آمده‌اند. حماسه در آنها بیشتر معنای روایتی و افسانه گرفته و گاهی نیز به مجموعه رویدادهای تاریخی، روایتی، داستان و تمثیلات و اندرزنامه‌ها تبدیل شده است.

به این ترتیب، شاهنامه حماسه بزرگ شاهان است و به این وسیله، زندگانی مردم ایران در پیوند زمانی و مکانی درازی، واقعیت زنده هنری می‌یابد. وی برای آموزش زندگانی و تجربه هزار ساله‌ها و نمونه شایان عبرت و اندرز برای امروزیان و آیندگان، از جمله مردمان ایرانی، فارسی‌زبان و دیگر مردمان عالم است.

منابع

- ابوالمعالی نصرالله منشی، کلیله و دمنه، با انتقادات استاد محمد سید فرزنان، حواشی به اهتمام محمد روشن، انتشارات اشرفی، تهران، ۱۳۷۷.
- سرامی، قدمعلی، از رنگ گل تا رنج خار، شکل‌شناسی قصه‌های شاهنامه، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸.
- صرفی، محمدرضا؛ مدبری، محمود؛ بصیری، محمد صادق؛ حسین، میرزا نیک‌نام، «انواع ادبی در حماسه‌های ملی ایران»، نشریه علمی - پژوهشی گوهر گویا، سال دوم شماره ۸، زمستان ۱۳۸۷، ص ۱-۳۲.
- صفا، ذبیح‌الله، حماسه‌سرایی در ایران، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۴.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم - دفتر هشتم، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۶.
- فن شعر، ارسطاطالیس، فارابی، ابن رشد، ابن سینا و نصیرالدین طوسی دایر به صنعت شعر، به کوشش شریف‌جان حسین‌زاده و خدایی شریف‌اف، عرفان، دوشنبه، ۱۹۸۵.

آیا فریدون به یزدان ناسپاس شد؟

ابوالفضل خطیبی

فرهنگستان زبان و ادب فارسی

فریدون (اوستایی: ڤریتون^۱) یکی از پرآوازه‌ترین شاهان و پهلوانان هند و ایرانی است. در تاریخ ملی ایران، او پس از برانداختن فرمانروایی هزارساله ضحاک، آخرین فرمانروایی است که جهان متحد را زیر فرمان داشت و پس از مرگ او و تقسیم فرمانروایی او بین سه پسرش سلم و تور و ایرج، این یکپارچگی فرمانروایی برای همیشه از بین می‌رود و قرن‌ها جنگ و خون‌ریزی بین ایران و توران که به ترتیب قلمرو فرمانروایی ایرج، پسر کهر و تور پسر دَوم او بود ادامه می‌یابد. در شاهنامه داستان فریدون شکل نهایی خود را می‌یابد و کارنامه این فرمانروا سراسر ستایش‌انگیز است و حتی در ماجرای تقسیم فرمانروایی او که پسر کهر را به جانشینی خود در ایران که مهم‌ترین و آبادترین سرزمین‌ها بوده است برمی‌گمارد، انتقادی متوجه او نمی‌شود. اما در دو موضع از متن پهلوی مهم مینوی خرد، روایات شگفتی درباره او آمده است. در بخشی از پرسش هفتم، سخن بر سر این است که اورمزد و اهریمن چنان که بخواهند می‌توانند آفریدگان یکدیگر را بگردانند (تغییر دهند). پس از آن آمده است: «اورمزد جمشید و فریدون و کاووس را

بی‌مرگ آفرید و اهرمن چنان [آنان] را تغییر داد که معروف است (بند ۲۷-۲۸). در جای دیگر چنین می‌خوانیم: «هر انسانی که از خرد بهره‌وری بیشتر دارد، بهره‌اش از بهشت بیشتر است و نیز گشتاسپ و زردشت و گیومرث و دیگر کسان که بهره‌شان از بهشت بیشتر است به سبب آن است که خرد به آنان بیشتر رسیده است و جم و فریدون و کاووس که از ایزدان نیرو و قدرت یافتند - همان‌گونه که گشتاسپ و سروران دیگر از دین بهره‌وری داشتند - و نیامدندشان به بهشت و نیز اینکه نسبت به خدای خویش ناسپاس شدند، به سبب این بود که خرد به آنان کم رسیده بود». روایت مشابه دیگری در کتاب *روایت پهلوی آمده است*. در فصل ۳۷ این متن پهلوی، زردشت خطاب به گشتاسپ می‌گوید پیش از او هرمزد نخست دین را بر جمشید انگیخت، ولی او هرمزد را تحقیر کرد و ادعای بی‌مرگی کرد، پس به سبب این تحقیر، دیوان و مردمان، او را دریدند. پس از آن چنین می‌خوانیم: «هرمزد فریدون را به دین انگیخت، او نیز هرمزد را تحقیر کرد و به سبب آن تحقیر، پیری بر او فرود آمد و نتوانست تن خویش بر استر نگاه دارد و در سه گامی پیرامون همی افتاد» (بند ۱۴-۱۶؛ ویرایش دابار، ص ۱۳۹؛ ترجمه ویلیامز، ج ۲، ص ۷۸؛ ترجمه فارسی، ص ۵۷). در *شاهنامه* در بیتی چنین آمده است:

ببینید تا جم و کاووس شاه چه کردند کز دیو جستند راه

(فردوسی، ج ۶، ص ۵۵۴).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در این بیت برخلاف آنچه در دو متن پهلوی مذکور آمده است، فریدون در زمره گناهکاران همراه دو تن دیگر نیست. در *شاهنامه*، ذیل پادشاهی‌های جمشید و کاووس خواننده، آشکارا درمی‌یابد که گناه هر یک چیست. جمشید در اوج قدرت منی کرد و ادعای خدایی کرد و کاووس فریب اهریمن را خورد و خواست به آسمان برود تا راز آن را بگشاید. بنابراین در روایات دینی و احتمالاً در تحریر دینی *خدای‌نامه*، فریدون در کنار جم و کاووس به یزدان ناسپاس شده است، ولی در روایات ملی که در *شاهنامه* جاودان شده است، کارنامه فریدون سراسر ستایش‌انگیز است. روایت مربوط به ناسپاسی فریدون، شاید از آن‌رو در تاریخ ملی ایرانیان بازتاب نیافته که تدوین‌کنندگان این تحریر از *خدای‌نامه* نمی‌خواستند شاه پهلوان بلندآوازه‌ای

چون او که به فرمانروایی هزارساله ضحاک ستمگر پایان داده است، ناسپاس به یزدان و گناهکار جلوه داده شود و از او به زشتی یاد گردد و این کار نمایان او در سایه قرار گیرد. از سوی دیگر، حذف روایت ناسپاسی فریدون در تاریخ ملی سبب شده است تا برخلاف جم و کاووس، ماهیت اصلی ناسپاسی او به یزدان بر ما پوشیده ماند. وست (ص ۳۵، یادداشت ۱، نیز نک. تفضلی، ص ۱۱۰-۱۱۱) حدس می‌زند که شاید این عمل فریدون که کشور را میان سه فرزند خود تقسیم کرد و سهواً باعث شد که تخم کینه در میان آنان پراکنده شود، در نظر بعضی گناه محسوب شده است. روایتی در کتاب *غرر/خبر ثعالبی* (ص ۴۲) در ظاهر، احتمال درستی این حدس را تقویت می‌کند. بنابراین روایت: «فریدون مرتکب اشتباه شد و از روی هوی و هوس و نه تدبیر، فرزند کوچک‌تر را بر فرزند بزرگ‌تر ترجیح داد.» می‌دانیم فردوسی و ثعالبی از منبعی مشترک، که همانا *شاهنامه* / *بوم‌نصوری* باشد بهره برده‌اند، ولی این روایت ثعالبی نه در *شاهنامه* دیده می‌شود و نه در منبع دیگری. نگارنده حدس می‌زند که ثعالبی در مقام تاریخ‌نگار که با روایات افسانه‌ای میانه خوبی ندارد (مثلاً بنگرید به نظر او دربارهٔ هفت‌خوان اسفندیار مبنی بر خردناپذیر بودن آن در ص ۳۰۱-۳۰۲)، شاید تحلیل عقلانی خود را از این رویداد بیان کرده باشد، تا اینکه روایت مذکور را از منبع خود نقل کرده باشد. از سوی دیگر، با توجه به امانت‌داری فردوسی بعید است که او آگاهانه این روایت را به نظم درنیاورده باشد. اما آنچه در روایت *مینوی خرد* و *روایت پهلوی* پیداست، گناه جم و فریدون و کاووس، ناسپاسی نسبت به اورمزد بود، ولی خطای فریدون در تقسیم قلمرو خود گناهی نیست که مانند آنچه در مورد جم و کاووس روایت شده، ناسپاسی نسبت به اورمزد و عصیان بر ضد او یا تحقیر او محسوب شود. گذشته از این، در تاریخ اسطوره‌ای ایران درست است که پادشاهی به پسر بزرگ‌تر منتقل می‌شد، اما آنچه اهمیت بیشتر داشت، این بود که پادشاه جدید باید دارای فره می‌بود و در مورد جانشینی پس از فریدون روایت مهمی در متن پهلوی ایادگار جاماسپیگ (فصل ۴، بند ۳۹) آمده است که بنابراین، از میان پسران فریدون، ایرج، پسر کهنتر دارای فره کیان بود. بنابراین روایت، فریدون سه پسر خویش را فراخواند و به آنان گفت که قصد دارد جهان را میان آنان قسمت کند و از هر یک خواست تا آنچه به

نظرشان بهتر است، بخواهند. سلم «ثروتمندی بسیار»، توز (تور) «نیرومندی» و ایرج چون فرّه کیان داشت، «داد و دین» خواست. پس فریدون زمین روم را تا ساحل دریا به سلم داد، ترکستان را با بیابان تا ساحل دریا به توز داد و ایرانشهر و هندوستان را تا ساحل دریا به ایرج بخشید. پس دیهیم از سر برداشت و بر سر ایرج نهاد. بنابراین چگونگی گناه فریدون را باید در *اوستا* جست‌وجو کرد که برخلاف گناهان جم و کاووس در ادبیات پهلوی و *خدا/ی‌نامه* بازتاب نیافته است. به نظر نگارنده شاید گناه فریدون به نیروهای جادویی او مربوط باشد؛ چه، روایات متعددی از به‌کار بردن این نیروهای جادویی به وسیله فریدون به دست ما رسیده است که سه مورد آن در *شاهنامه* یاد شده است: یکی آنجا که سنگ گول‌پیکر را که برادرانش برای کشتن او از بالای کوه رها کرده بودند، بازایستاند (فردوسی، چاپ خالقی‌مطلق، ج ۱، ص ۷۲-۷۳)؛ دیگری آنجا که کاخ طلسم‌شده ضحاک را با نیروی جادویی خود بدان سبب فرو ریخت «که آن جز به نام جهاندار دید» (همان، ج ۱، ص ۷۵، ب ۳۲۳) و دیگری هنگامی که به هیئت اژدهایی درآمد تا پسرانش را بیازماید (همان، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۰۶).

می‌دانیم که در *اوستا* و سایر متون دینی زردشتی، جادو و جادوگری از جمله کارهای اهریمنی نكوهیده شده است. پس چرا فریدون از نیروهای جادویی استفاده کرده است؟ در مواردی که فریدون برای حفظ جان خود یا برای مقابله با دشمنان از جمله دیوان مازندر که شماری از آنان را به صورت سنگ درآورد، از نیروهای جادویی بهره می‌برد، می‌توان گفت که خواست یزدان بوده است (برای این روایات و شرح جزئیات آنها، نک: Tafazzoli 1999, 531-533؛ ترجمه فارسی، ص ۳۷۲-۳۷۳). اما روایتی بسیار کهن هست که بنا بر آن فریدون از نیروی جادویی خود در جهت خواست ایزدان استفاده نمی‌کند. بنا بر آبان‌یشت (بند ۶۱-۶۶) ثرئثونه (فریدون) پاورو، کشتی‌ران ماهر^۱ را به صورت کرکس درآورد و او را واداشت تا در هوا پرواز کند. او سه شبانه‌روز در آسمان در پیرامون خانه خود در پرواز بود و نمی‌توانست فرود آید تا اینکه به اردویسور آناهیتا ندا داد چنانچه او را بر زمین بگذارد برای او فدیه خواهد داد و آناهیتا بازوان او را گرفت و سالم در خانه‌اش

فرود آورد. در *اوستا* در دو موضع دیگر از این کشتی‌ران ماهر ستایش شده است. یکی در قطعه کوتاه آفرین پیغامبر زردشت که آن را یشت ۲۳ نامیده‌اند و دیگری در ویشتاسپ‌یشت (نک: پایین‌تر).

در یشت‌ها چندین روایت مشابه وجود دارد که قهرمانان برای ایزدان قربانی‌ها می‌کنند تا خواست آنان برآورده شود. در همین *آبان‌یشت* (بند ۳۳-۳۵) خودِ *ثرئئونه* همین قربانی‌ها را برای *آناهیتا* کرد تا این ایزدبانو او را بر *اژی‌دهاک* پیروز گرداند و خواست او برآورده شد، ولی هنگامی که *اژی‌دهاک* همین قربانی‌ها را برای *آناهیتا* کرد تا او را بر *ثرئئونه* پیروز گرداند، ایزدبانو خواست او را برآورده نساخت. این تقابل‌های دوگانه در *آبان‌یشت*، در مورد قهرمانان و ضد قهرمانان دیگری از جمله *طوس* در برابر *پیران* و *ویسه* و *گشتاسپ* در برابر *ارجاسپ* نیز دیده می‌شود. دربارهٔ *پرواز کشتی‌ران ماهر* بر *آسمان* و *معلق بودن* او، آگاهی دیگری در دست نیست و هویت او نیز بر ما پوشیده است، ولی ادامهٔ این روایت که گفته شده *آناهیتا* خواست او را برآورده ساخته است، نشان می‌دهد که شاید این کار *ثرئئونه* از نظر ایزدبانو ناشایست تلقی شده است. بنابراین، احتمالاً استفادهٔ نابجای *ثرئئونه* از جادو در جهت مقابل خواست یزدان و شاید برای قدرت‌نمایی در برابر ایزدان، آنان را *خشمگین* ساخته و در متون دینی این‌گونه اعمال او گناه و ناسپاسی در برابر ایزد یا ایزدان تلقی شده است و رد پای این گناه در روایت *مینوی خرد* باقی مانده، بی‌آنکه نوع گناه مشخص شده باشد.

تیمه، داستان *پاورو* در *اوستا* را با داستان همانند آن در *وداها* مقایسه کرده و به نتیجهٔ شگفتی رسیده است. بنابر *وداها*، *پئور* که شاعر و پیشگو است و کشتی شکستهٔ او گرفتار امواج سهمناک دریا می‌شود، به زبان شعر رو به *آسمان* می‌کند و یاری می‌طلبد. ایندیره به طرز شگفتی بدو یاری می‌رساند؛ نخست خود را به شکل پرنده‌ای درمی‌آورد و به سوی او پرواز می‌کند و سپس پرنده‌ای بزرگ را به یاری *پئور* می‌فرستد که او را از امواج سهمناک برمی‌گیرد و به خشکی می‌رساند. در این کار دو ناستیه - که در نقش اهداکنندهٔ زندگی انجام وظیفه می‌کردند - در *پئور* نیروی حیات دمیدند تا بر خستگی مرگبار در میان امواج دریا و هنگام پرواز بر *آسمان* چیره گردد (Thieme 1975, pp. 353-4). نیز نک: مولایی، ص ۱۶۲-۱۶۳). *تیمه* در مورد داستان *پاورو* در *اوستا*، به صورتی که تا آن

زمان ترجمه شده بود، دو اشکال اساسی می‌بیند: یکی به انگیزه فریدون از کار خود که پاورو را به شکل کرکس درآورد، مربوط می‌شود که به نظر تیمه این کار فریدون شوخی و بازی مضحکی محسوب می‌شود؛ دوم اینکه در وضعیتی که پاورو توصیف شده است (کشتی‌ران ماهر)، نیازمندی او به کمک نشان داده نمی‌شود. از این رو تیمه درست‌تر آن می‌بیند که در اصل اوستایی این داستان، پاوروه کشتی‌ران ماهر همان پئوره شاعر کشتی‌شکسته در وداها فرض شود که نیازمند کمک است. بر این اساس، تیمه navāza به معنی کشتی‌ران را به nau-vāza به معنی کشتی‌شکسته تصحیح می‌کند. به نظر او vāza از ریشه *vaz به معنی «شکستن و خرد کردن» است که vazra (سنسکریت: vajra) به معنی گرز که در اصل ابزاری برای خرد کردن بوده، از همین ریشه است. تیمه، سپس بر اساس این یافته‌ها و با تصرفاتی که در نحو عبارات اوستا انجام می‌دهد، ترجمه جدیدی از این داستان عرضه می‌کند که به روایت ودایی نزدیک است. در زیر، نخست ترجمه این داستان را که مترجمان پیشین اوستا از جمله بارتولومه و دارمستتر بر آن اتفاق نظر دارند، از کتاب یشت‌های (آبان‌یشت، بند ۶۱-۶۶) پورداوود (ج ۱، ص ۲۶۱-۲۶۲) نقل می‌گردد (با اندکی تغییر) و سپس برگردان فارسی ترجمه آلمانی تیمه از این داستان در پی می‌آید:

۶۱. او (اردوی سورا اناهیتا) را کشتی‌ران ماهر پاورو ستایش کرد، آنگاه که یل پیروزمند فریدون وی را در هوا به صورت یک کرکس به پرواز کردن واداشت.

۶۲. بدین سان او سه روز [و] سه شب پی‌درپی برای فرود در خانه خویش در پرواز بود [ولی] نمی‌توانست که [در آن] فرود آید. در انجام سومین شب، او به سپیده‌دم رسید [و در] درگاه بامداد روشن و توانا به اردویسور ناهید ندا درداد:

۶۳. ای اردوی سورا اناهیتا زود به یاری من بشتاب، مرا اینک پناه ده. اگر من زنده به زمین اهورا آفریده و به خانه خویش رسم، هرآینه من از برای تو در کنار آب رنگ‌ها هزار زور ... نیاز خواهم آورد.

۶۴. آنگاه اردوی سورا اناهیتا به صورت دختر زیبایی بسیار برومند خوش‌اندام ... روان

شد.

۶۵. او بازوانش را محکم گرفت، چُست و چالاک، طولی نکشید که او را در یک

تاخت تند و سالم، بدون ناخوشی و بی‌صدمه همان‌طوری که در پیش بود به زمین
اهورا آفریده به خان‌ومانش رساند.

برگردان ترجمه تیمه:

۶۱. او (اردوی‌سورا اناهیتا) را یلِ پیروزمند *ثَرْتَوَنَه* [همانندِ] پاورو، شاعرِ
کشتی‌شکسته نیایش برد. هنگامی که او (*ثَرْتَوَنَه*)، وی (پاورو) را به پرواز کردن واداشت
(به هوا برد)، (او خود) در هیئتِ پرنده‌ای [بود]، در هیئتِ یک کرکس (با پذیرفتن هیئت
یک کرکس).

۶۲. او بدین‌سان [به آسمان] پرید، سه روز و سه شبِ پی‌درپی به سوی خانهٔ او
(خانهٔ پاورو) در پرواز بود و [از آنجا که ترس بر او چیره شد] نمی‌توانست فرود آید. در
سپیده‌دم سومین شب، او به پگاهی رسید که درخشش آن از سورا بود. او (*ثَرْتَوَنَه*) در
برابر پگاه به اردوی‌سورا اناهیتا ندا درداد:

۶۳. ای اردوی‌سورا اناهیتا زود به کمک من بشتاب! اینک مرا یاری ده! اگر من او
(پاورو) را زنده به زمین اهورا آفریده، به خانهٔ او فرود آرم، برای تو هزار زور ... در کنار
آب، در کنار رود رنگ‌ها نیاز خواهم آورد.

۶۴. آنگاه اردوی‌سورا اناهیتا به صورت دختر جوانی ... بدانجا شتافت.

۶۵. در این وقت او (اناهیتا) بازوان (بال‌های) وی (*ثَرْتَوَنَه*) را گرفت - طولی نکشید
که او (*ثَرْتَوَنَه*) نیرومندان (با قدرتی که یافته بود)، کاری کرد که وی (پاورو) سالم،
بدون ناخوشی و بی‌صدمه، چنان که پیش‌تر بود، به زمین اهورا آفریده استوار بایستد
(محکم بر پاهای خود قرار گیرد) [با رسانیدن او به زمین] (Idem, pp. 349-350).

به نظر تیمه، هرکسی داستان اوستایی پاورو را بخواند، بی‌گمان خویشاوندی آن با
داستان مشابه ودایی بر او آشکار می‌شود: نام قهرمان هر دو داستان بسیار به یکدیگر
شبهت دارند (پاورو در *اوستا* و *پئور* در وداها). از همین قهرمان در *اوستا* با صفت *vifra* یاد
شده و در وداها با صفت *vipra* که به نظر تیمه هردو واژه به معنی شاعر است. اما تیمه
در این نکته تردید دارد که غرب (ایران) این داستان را از شرق (هند) اقتباس کرده
است یا بالعکس (Idem, pp. 350-1). اما با توجه به اینکه تیمه، داستان اوستایی را براساس
اصل ودایی بازسازی کرده است، به نظر می‌رسد که به اقتباس غرب از شرق بیشتر نظر

داشته است.

در اینجا نخست چکیده داستان اوستایی را آن گونه که تیمه بازسازی کرده است، می‌آوریم و سپس بحث خود را پی می‌گیریم: ثرئتَوَنَه برای نجات پاوروَه شاعر که کشتی او در میان امواج خروشان دریا شکسته است، خود را به شکل یک کرکس درمی‌آورد و او را از میان امواج برمی‌گیرد و او را به پرواز کردن وامی‌دارد و به سوی خانه‌اش پرواز می‌کند، ولی نمی‌تواند در خانه او فرود آید: سه شبانه‌روز در پیرامون خانه پاوروَه می‌گردد، تا اینکه در پایان سومین شب از ایزدبانو اناهیتا درخواست یاری می‌کند. اناهیتا بازوان ثرئتَوَنَه را می‌گیرد و او را همراه با پاوروَه در خانه او (پاوروَه) سالم به زمین می‌نشانند.

نگارنده این سطور با نظرات تیمه و بازسازی او از داستان اوستایی چندان موافق نیست، به دلایل زیر:

۱. تیمه به منطق درونی روایت اوستایی این اشکال را وارد می‌بیند که با خوانش «پاوروَه کشتی‌ران ماهر» دلیل تقاضای نجات دیده نمی‌شود، ولی در خوانش او یعنی «شاعر کشتی‌شکسته»، این دلیل و نیاز حس می‌شود. اما به نظر نگارنده در اینجا منطق درونی روایت اشکالی ندارد، زیرا کشتی‌ران هرچقدر هم ماهر باشد باز ممکن است در برابر امواج خروشان دریا راه به جایی نبرد و نیازمند کمک گردد.

۲. تیمه در ارتباط با روایت اوستایی داستان به یک نکته مهم توجه نکرده است و آن اینکه چنان که در بالاتر گفته شد در اوستای متأخر در دوجای دیگر به این داستان اشاره شده است: یکی داستان پیغامبر زردشت و دیگری در ویشتاسپ‌یشت: در اولی از زبان زردشت به گشتاسپ دعا شده و در ضمن آن خصوصیات و صفات شاهان و قهرمانان باستانی و ایزدان از جمله جم به شکوهمندی، خود فریدون به پیروزگری، جاماسب به قدرتمندی و سیاوش به خوش‌اندami ستوده شده است. در این میان گفته شده است که باشد که مانند کشتی‌ران ماهر چنان نیرویابی که به رود رنگ‌ها (Ranghā) برسی (بند ۴؛ نک: Darmesteter 1883 vol.II, pp. 325). مشابه همین روایت در ویشتاسپ‌یشت (بند ۲) نیز آمده است (Idem, P.328). درست است که در این دو مأخذ نام پاوروَه نیامده است، ولی تردیدی نیست که در هر دو جا به همان داستان اوستایی و پاوروَه

اشاره دارد. اگر خوانش تیمه را بپذیریم، این روایت، معنی درستی نمی‌یابد. در اینجا ما باید با شخصیت ویژه‌ای روبه‌رو باشیم، در کنار شخصیت‌های دیگری چون جم و فریدون و جاماسب که با شخصیت پاورو که در اینجا به مهارت او در کشتی‌رانی مثل زده شده است، بیشتر همخوانی دارد تا با شاعر کشتی‌شکسته. وانگهی در اینجا شخص کشتی‌شکسته چگونه می‌تواند به رود رنگ‌ها برسد؟! بنابراین شایسته است روایت اوستایی را آن‌گونه که در ایران فهمیده می‌شده است، تفسیر کنیم.

۳. تیمه برای سازگاری روایت اوستایی با روایت ودایی، ساختار نحوی روایت اوستایی را به کلی دگرگون کرده و همین دگرگونی سبب شده است که فهم متن تا اندازه‌ای دشوار گردد. به‌ویژه بخش آغازین در گزارش /وستا که فریدون و پاورو، هر دو در حالت نهادی فرض می‌شود. همچنین با خوانش تیمه، تصویری که بتوانیم از این ماجرا در ذهن خود مجسم کنیم، عجیب می‌نماید: ثرئوتونه که به صورت کرکس درآمده، پاورو را که به صورت پرنده درآمده، گرفته و در پرواز است و بعداً اناهیتا بازوان ثرئوتونه را می‌گیرد و پس از مدتی که هر سه در پرواز بودند، اناهیتا آن دو را بر زمین می‌نشانند. ما می‌دانیم که بسیاری از روایات ایرانی به روایات هندی نزدیک است و این نزدیکی به میراث مشترک قوم هند و ایرانی مربوط می‌شود که فرض می‌شود که زمانی با یکدیگر زندگی می‌کردند و سپس از یکدیگر جدا شدند و این جدایی سبب پاره‌ای اختلاف‌های ریز و درشت در اسطوره‌های آنها شده است. چنین است داستان‌های مربوط به یمه (جم) و ثرئوتونه (فریدون) و جز آنها. آیا درست است که مثلاً روایات اوستایی ثرئوتونه را چنان دست‌کاری کنیم که با روایت ودایی او سازگار شود؟! بدیهی است که پاسخ بدین پرسش منفی است. بنابراین، روایات هردو قوم باید آن‌گونه که هستند، با همه اختلاف‌های ریز و درشت آنها بررسی گردند و ریشه‌های مشترک آنها کندوکاو شوند.

نگارنده در سطور پیشین فرض تازه‌ای را درباره کنش فریدون در این داستان مطرح کرد و در آن بین، ناسپاسی فریدون به یزدان در متون پهلوی و داستان اوستایی پاورو ارتباط تنگاتنگی را برقرار ساخت، ولی اکنون با توجه به روایت ودایی این داستان بر آنم تا فرض دیگری را بدون آنکه - برخلاف تیمه - کوچک‌ترین تغییری در ساختار نحوی و واژگانی متن اوستایی پدید آید، مطرح سازم و آن اینکه ممکن است به‌واقع ثرئوتونه

گناهی مرتکب نشده باشد. داستان می‌تواند از این قرار باشد که پاورو، کشتی‌ران ماهر گرفتار امواج خروشان دریا می‌شود و کمک می‌طلبد و ثرئتونه با نیروی جادوگری و افسونگری‌ای که داشت^۱، برای نجات پاورو، او را به صورت کرکس درمی‌آورد تا از غرق شدن در امواج رهایی یابد. پاورو در هیئت یک کرکس به پرواز درمی‌آید، ولی نمی‌تواند در خانه خود فرود آید؛ آنگاه از آن‌هیتا درخواست یاری می‌کند و آن‌هیتا بازوان (بال) او را می‌گیرد و به خانه‌اش فرود می‌آورد.

درباره این داستان، ژینیو (Gignoux, 2001, p. 74) نکات جالبی را از کرواتین (Crevatin 1979) نقل می‌کند که بنا بر آن، پرواز پاورو در آسمان بی‌گمان همان پرواز جادویی و خارق‌العاده شمنان است. در واقع، پرواز پاورو در آبان‌یشت، شبیه این روایت در سنت زردشتی است که روح پس از مرگ سه روز در پرواز است و در پایان روز چهارم سفر او به پایان می‌رسد. همچنین، در گزارش آبان‌یشت، ایزدبانو آن‌هیتا را می‌توان با دَئنا، بانوی زیبایی سنجید که گفته شده است تجسم کردارهای نیک پرهیزگاران است و روح را پس از مرگ به سوی بهشت رهنمون می‌کند. گذشته از اینها، در گزارش ژینیو، با اشاره به برداشت تیمه از این داستان، گفته شده است که هیئت پرنده‌گون ثرئتونه، هنگام به یاری فراخواندن آن‌هیتا با نقش شمن، آنگاه که پیش از نجات روح، خود را به هیئت پرنده درمی‌آورد، قابل مقایسه است. در این مقایسه، روح همان کشتی شکسته است که در خطر مرگ قرار گرفته. در اینجا، عناصر پرواز جادویی و سفر روح پس از مرگ با یکدیگر درآمیخته‌اند.

زنه‌یاد تفضلی در مقاله فریدون در / ایرانیکا پس از نقل خلاصه‌ای از داستان پاورو، فقط اشاره کرده است: «این گزارش شاید به قایق‌رانی اشاره دارد که قایق او در معرض

۱. در منابع، روایات فراوانی از نیروی جادوگری فریدون نقل شده است. مثلاً فریدون از نیروهای جادویی خود در نبرد با مازندرها بهره جست. هنگامی که فریدون به پیش و بالا می‌تاخت، چون دم بیرون می‌داد، از بینی راست او تگرگ می‌ریخت سرد چون زمستان و از بینی چپ او سنگ آتشناک می‌ریخت هر یک به اندازه خانه‌ای. او همچنین قادر بود دشمن خود را به سنگ تبدیل کند (دینکرد، ص 814). (فردوسی، چاپ خالقی‌مطلق، ج ۱، ص ۱۰۳، ب ۲۲۱ به بعد؛ نیز نک: Tafazzoli 1999).

۲. از دوست گرانمایه‌ام جناب آقای دکتر احمدرضا قائم‌مقامی سپاسگزارم که این کتاب را به نگارنده یادآور شدند.

بادها به این سو آن سو می‌رود» (Tafazzoli 1999). به نظر مری بویس اگر ایزدبانو آن‌هیتا پاورو را نجات می‌دهد، لابد بدین سبب بوده است که او آدم پلیدی نبوده و دور نیست که این داستان شیرین، اغراق حماسی از نبردی است که میان دو پهلوان باستانی رخ داده است (Boyce 1975, pp. 101, 106; ترجمه فارسی، ص ۱۴۰-۱۴۱). اما این نظر، پرتوی بر راز و رمزهای این داستان نمی‌افکند.

به نظر دارمستتر (Darmesteter 1883 vol.II, pp. 68-69, Note 3) این داستان با آن داستان شاهنامه ارتباط دارد که بنابراین فریدون برای نبرد با ضحاک از دجله می‌گذرد و سپس با جادو که فرشته‌ای بدو می‌آموزد، جادوی ضحاک را باطل می‌کند. بنابراین شاهنامه فریدون با یاران خود چون به نزدیکی اروندرود (دجله) می‌رسند:

چو آمد به نزدیک اروندرود	فرستاد زی رودبانگان درود
که کشتی و زورق هم اندر شتاب	گذارید یکسر بدین روی آب
نیارود کشتی نگهبان رود	نیامد به گفت فریدون فرود
چنین داد پاسخ که شاه جهان	جز این گفت با من سخن در نهان
۳۰۰ که مگذار یک پشه را تا نخست	جوازی نیایی به مهوری درست
فریدون چو بشنید شد خصمانک	از آن ژرف‌دیریا نیامدش باک
به‌تندی میان کیانی بیست	بر آن باره شیردل برنشست
سرش تیز شد کینه و جنگ را	به آب اندرافگند گلرنگ را
بیستند یارانش یکسر کمر	همیدون به دریا نهادند سر
۳۰۵ بران بادپایان با آفرین	به آب اندرون غرقه کردند زین
اسر سرکشان اندرآمد به خواب	ز تاسیدن بادپایان بر آب
به خشکی رسیدند سر کینه‌جوی	به بیت المَقَدَس نهادند روی

چنان‌که دیدیم، دارمستتر فقط اشاره کرده که داستان اوستایی پاورو با این داستان شاهنامه ارتباط دارد، ولی صفا با اشاره به نظر دارمستتر تصریح کرده است که کشتی‌ران ماهر آبان‌یشت همان نگهبان رود در این داستان شاهنامه است که به فریدون کشتی نداد (صفا، ۱۳۷۸، ص ۴۵۴-۴۵۵). اما موانع اساسی بر سر راه پذیرش این همسان‌انگاری وجود دارد که مهم‌ترین آنها این است که پاوروی اوستایی، شخصیتی محبوب و مورد

توجه ایزدان است، ولی نگهبان رود، کارگزار وفادار ضحاک ستمگر است که این یکی – چنان که در بالا گفته شد – از یاری ایزدان به ویژه ایزدبانو آناهیتا بی‌بهره ماند. از سوی دیگر به سادگی نمی‌توان رود رنگ‌های اوستایی را با یکی از رودهای امروزی تطبیق داد. ایران‌شناسان احتمال داده‌اند که این رود اوستایی با رودی در شرق و شمال شرقی ایران از جمله آمودریا، سیردریا، سند، ولگا، زرافشان در سغد و جز آن قابل تطبیق است و ضعیف‌ترین احتمال آن است که چنان که دارمستتر (نک: بالاتر) بر آن است، همان رود دجله در غرب ایران باشد (برای این نظرات، نک: پورداوود ۱۹۲۸، ج ۱، ص ۲۲۲-۲۲۷). اگر پالاورو همان نگهبان رود است که فریدون او را به صورت کرکس درآورد تا خود از رود بگذرد، پس چرا ایزدبانو آناهیتا به این نگهبان بر ضد فریدون یاری رسانده است. براین اساس باید فرض کرد که آناهیتا، هم به فریدون بر ضد ضحاک یاری رسانده است و هم به کارگزار ضحاک بر ضد فریدون، که پذیرفتن آن سخت دشوار است. گرچه در ادبیات پهلوی، نزدیک‌ترین رویداد به ماجرای پرواز پالاورو اوستایی همین رویداد مربوط به گذر فریدون از جیحون است، ولی برای پذیرفتن این همسان‌انگاری باید این اصل را پذیرفت که در گذر زمان این داستان دگرگونی بسیاری را پذیرفته و شخصیت قهرمان آن پالاورو محبوب ایزدان که در *اوستا* به مهارت او در کشتی‌رانی مثل زده شده، به نگهبان ساده رود جیحون و گماشته ضحاک ستمگر تبدیل شده باشد.

در اینجا باز می‌گردیم به بیت‌های شاهنامه درباره عبور فریدون از جیحون که دو بیت پایانی آن چندان روشن نیست و بحث‌هایی را برانگیخته است:

اسر سرکشان اندرآمد به خواب ز تاسیدن بادپایان بر آب
به خشکی رسیدند سر کینه‌جوی به بیت المقدس نهادند روی

گفته شده است که فریدون با یاران خود با اسب به دجله می‌زنند و به سلامت به آن سوی رود می‌رسند. خالقی مطلق بیت یکم در بالا را مشکوک دانسته و درون قلاب تردید نهاده است و در شرح آن نوشته است: «هیچ یک از نویسش‌های بازیدن و تازیدن و جز آن، معنی درست نمی‌دهند. به گمان نگارنده محتمل است که تاسیدن در لن ۲، گشته تاسیدن باشد به معنی نفس نفس زدن پیایی آدمی و جانور از گرما یا تلاش... فرض اینکه متن ما درست باشد، می‌گوید: از (آهنگ یکنواخت) نفس زدن اسبان در آب، سر پهلوانان

به خواب آمد. در این صورت این بیت نیز یکی از بیت‌های روان‌کاوانه شاهنامه است و اما اگر در مصراع یکم از نویسنش ز خواب پیروی کنیم که تنها در یک دست‌نویس آمده است، معنی بیت چنین می‌شود: از آواز نفس زدن و تلاش سخت اسبان در آب، سر پهلوانان از خواب بیدار گشت» (خالقی‌مطلق، ۱۳۸۰، ص ۹۲-۹۳). علی‌رواقی در انتقاد از گزینش نویسنش تاسیدن می‌نویسد: «اگر ضبط دشوارتر برتر است، چرا ویرایشگر شاهنامه واژه ناهیدن را در متن نگذاشته است و چگونه است که تاسیدن نفس زدن بادپایان بر آب، سرکشان را به خواب می‌برد؟ آیا به خواب می‌برد یا از خواب می‌پراند؟ (رواقی، ۱۳۶۶، ص ۱۷). اما منتقد نگفته است که ناهیدن به چه معنی است و با این نویسنش بیت را باید چگونه معنی کرد. عزیزالله جوینی طبق نویسنش نسخه فلورانس تازیدن را به جای تاسیدن پذیرفته و بیت را چنین معنی کرده است: «... لیکن تازیدن اسب در آب همان شنا کردن با شتاب باشد که معمولاً آرام و بدون تکان آب انجام می‌گیرد، که از این نوع رفتار، پهلوانان را بر روی اسبان خواب فرا گرفته بوده است (جوینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱-۱۱۲). نگارنده برای تصحیح این بیت، پیشنهادی ندارد و گمان می‌کند هر دو صورت می‌تواند درست باشد. به‌هرروی، بر اثر تاسیدن یا تازیدن اسبان در آب، پهلوانان بر روی اسبان به خواب رفته‌اند. اما چگونه می‌توان چنین رویدادی را باور کرد؟! هیچ‌یک از شارحان، توضیحی در این باره نداده‌اند. به نظر نگارنده راز این بیت و بیت پس‌آن، که در ویرایش خالقی‌مطلق و چاپ مسکو الحاقی تشخیص داده شده و به حاشیه رفته است، در چند بیت پیش از این ماجراست (فردوسی، چ خالقی‌مطلق، ج ۱، ص ۷۲، ب ۲۷۶-۲۸۰)، آنجا که فرشته‌ای در هیئت دختری پری‌وش بر فریدون ظاهر می‌شود و:

سوی مهتر آمد به‌سان پری نهانی بیامختش افسونگری
کجا بندها را بدانند کلید گشاده به افسون کند ناپدید

بنابراین در این بیت‌ها ما با رویدادی باورپذیر سروکار نداریم که بپرسیم «نفس زدن بادپایان سر سرکشان را به خواب می‌برد یا از خواب می‌پراند.» (نک: بالاتر). در بیت بعدی، نسخه‌ها سخت با یکدیگر اختلاف دارند و معنی آن نیز مبهم است و گویا به همین دلیل در چاپ مسکو و خالقی‌مطلق، الحاقی تشخیص داده شده است (در چاپ مسکو، ج ۱، ص ۶۷، پانوش ۱۴ هر دو بیت در حاشیه است). ما این بیت را با همه تفاوت نویسنش‌های آن در

نسخه‌های مختلف می‌آوریم (نک چاپ خالقی‌مطلق، ج ۱، ص ۷۴، پانویشت ۱۵) و سپس بحث خود را پی می‌گیریم:

به آب (بدآب، ز آب) اندرون تن برآورد و (حو، برآورده) یال (پاک)

چنان چون (چو اندر، چو اندر) شب تیره بازی (اندر، تار، باری) خیال (بخاک، باد شمال) این بیت نیز که در بیشتر نسخه‌های کهن و معتبر شاهنامه از جمله فلورانس و موزه بریتانیا و استانبول و نیز حاشیه ظفرنامه (ج ۱، ص ۳۳) و سعدلو (ص ۲۵، س ۶) و سن ژوزف (نک: پایین‌تر) آمده، قطعاً اصلی است و هیچ دلیلی برای الحاقی بودن آن نداریم. اختلاف نسخه‌ها و ابهام در معنی بیت دلیل قانع‌کننده‌ای برای الحاقی دانستن آن نیست. جوینی این بیت را مطابق نسخه فلورانس به صورت زیر در متن نهاده است:

به آب اندرون تن برآورد و یال چن اندر شب تیره بازی خیال

و در شرح بیت نوشته‌اند: «... برآوردن؛ به معنی درآوردن می‌باشد؛ یکی به قرینه به آب اندرون در همان مصراع و دیگر به قرینه بیت (۳۴۳): به آب اندرون غرقه کردند زین. «بازی خیال»: خیال‌باز، شعبده‌باز. ← بازی سیگال (لغت‌نامه). اما معنی بیت: اسب‌ها که تن و یالشان در درون آب و سرشان بیرون بود، درست مانده بود به کارهای شعبده‌بازان که در شب تیره برای مردم چیزهای شگفت‌انگیز و محیرالعقول نشان می‌دهند» (جوینی ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۲، ب ۳۴۵ و پانویشت ۱).

در این بیت، دشوار بتوان برآوردن را درست به معنی عکس معنی معمول آن (بیرون آوردن)، درآوردن، یعنی به داخل بردن معنی کرد. بر این گمانم که این بیت با این نویسنش معنی درستی ندارد. به نظر بنده صورتی از مصراع یکم که در نسخه نویافته سن ژوزف (ص 496a، س ۱۸) به قرار زیر آمده، اصلی است و این صورت اصلی به صورت‌هایی که در بالاتر آمده، تصحیف شده است:

بدآب اندرون پر برآورد و بال چنان چون شب تیره بازی خیال

در مصراع یکم پر به تن و بال به یال در نسخه‌های دیگر تصحیف شده‌اند. صورت خطی پر نزدیک به تن است و بال و یال فقط در یک نقطه اختلاف دارند. کاتبان به خاطر تناسب یال با اسب غالباً یال نوشته‌اند و این‌گونه بیت را مبهم ساخته‌اند. در شاهنامه در چندین بیت «پر در آوردن» کنایه از شتاب در رفتن به کار رفته است که در

زیر به ذکر دو بیت بسنده می‌شود:

به نزد منوچهر شد زال زر چنان شد که گفتی برآورد پر
(چاپ خالقی مطلق، ج ۱، ص ۲۴۳، ب ۱۱۵۳)
هیون تگاور برآورد پر بشد نزد سالار خورشیدفر
(همان جا، ص ۲۹۵، ب ۱۴۱)

برای بال و پر برآوردن هم چند شاهد در متون کهن هست که یکی از آنها را می‌آوریم:

گلگون هیون روز برآورد پر و بال و آن فیزگون براق شب شیره لنگ شد
(لامعی، ص ۲۳)

بازی خیال، یعنی بازی با سایه که به آن خیال بازی هم می‌گفتند و بازی‌کننده بازی را خیال باز می‌نامیدند. در اینجا کسره اضافه بازی خیال به ضرورت وزن افتاده است و یا بدون کسره اضافه هم تلفظ می‌شده است. بازی خیال در قدیم نوعی بازی بوده است که در آن به صورت‌تکه‌هایی که در شب حرکت داده می‌شد، نور می‌افکندند و سایه‌های آنها را بر روی پرده‌ای نمایش می‌دادند. شواهدی از کاربرد این بازی در شعر کهن فارسی در دست است که یکی از آنها را در زیر نقل می‌کنیم:

زان فلک هنگامه می‌سازد به بازی خیال کاختران چون لعبتان اند و فلک چون چادر است^۱
(عطار، ص ۷۴۷)

خیمه‌شب‌بازی و فانوس خیال که در رباعی زیر از خیام به کار رفته شبیه به بازی خیال بوده است (برای بحثی جالب درباره این بازی‌ها و شرح نام‌ها و اصطلاحات مربوط به آنها، نک: بیضایی^۲، ص ۲۲-۲۹؛ نیز نک: دهخدا، ذیل خیال‌باز و خیال‌بازی و شواهد این واژه‌ها؛ برای شرح دیگری از بازی خیال، نک: شفیعی کدکنی ۱۳۸۴، ص ۶۳۵-۶۳۹، یادداشت شماره ۲۲۰۰):

این چرخ و فلک که ما در او حیرانیم فانوس خیال از او مثالی دانسیم
خورشید چراغ دان و عالم فانوس ما چون صوریم کاندرو حیرانیم
با این توضیحات، بیت شاهنامه را معنی می‌کنیم. می‌گوید: بادپایان در آب رود چنان

۱. این شاهد و شاهد پیشین از پیکره واژگان متون زبان فارسی، تهیه‌شده در گروه فرهنگ‌نویسی فرهنگستان زبان و ادب فارسی برگرفته شده است.

۲. از استادم دکتر علی اشرف صادقی سپاسگزارم که این منبع را به نگارنده معرفی کرد.

با شتاب گذشتند که گویی بال و پر برآورده بودند و حرکت آنان مانند حرکت سایه صورتک‌های بازی خیال در شب تیره شگفت و غیرواقعی می‌نمود.

حاصل سخن آنکه ما در این دو بیت، به‌ویژه در بیت یکم که از خوابیدن سواران بر اسبانی که در آب به شتاب می‌رفتند، سخن رفته است، با رویدادی واقعی سروکار نداریم. به نظر نگارنده فریدون برای عبور از دجله، از جادو و افسونی استفاده کرده که پیشتر فرشته پری‌وش به او آموخته بود و از این رو شمایسته است. دو بیت مذکور بر این اساس تفسیر گردد. نکته مهم دیگر اینکه بیتی که در آن «بازی خیال» به کار رفته است، کهن‌ترین شاهد ما برای کاربرد این بازی است.

منابع

- اوستا (یشتها)، ترجمه ابراهیم پورداود (دو جلد)، بمبئی، ۱۹۲۸.
- بویس، مری، تاریخ کیش زردشت، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، توس، تهران، ۱۳۷۴.
- بیضایی، بهرام، «نمایش در ایران (۷)»، مجله موسیقی، شماره ۶۹، دوره سوم، مهر، ۱۳۴۱.
- پورداود، ابراهیم، یادداشت‌های یشتها (نک: اوستا)، ۱۹۲۸.
- تقضلی، احمد، ترجمه مینوی خرد، تهران، ۱۳۵۴، تجدید چاپ: ۱۳۶۴.
- _____، «فریدون»، ترجمه ابوالفضل خطیبی، فردوسی و شاهنامه‌سرایی (برگزیده مقالات دانشنامه زبان و ادب فارسی)، جلال خالقی مطلق و دیگران، زیر نظر اسماعیل سعادت، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران، ۱۳۹۰.
- ثعالی نیشابوری، ابومنصور، تاریخ غررالسیر (غرر اخبار ملوک‌الفرس و سیرهم)، به کوشش ه. زَئنبِگ، پاریس، ۱۹۰۰ (تهران، ۱۹۶۳).
- جوینی، عزیزالله، تصحیح و شرح شاهنامه، دست‌نویس موزه فلورانس، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۵.
- خالقی مطلق، جلال، یادداشت‌های شاهنامه، بنیاد میراث ایران، نیویورک، ۱۳۸۰ / ۲۰۰۱.
- خیام نیشابوری، عمر، رباعیات، در کتاب رباعیات خیام در منابع کهن، به کوشش سیدعلی میرافضلی، نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۸۲.
- دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم از دوره جدید، تهران، ۱۳۷۷.
- رواقی، علی، «شاهنامه‌ای دیگر (۱)»، کیهان فرهنگی، سال ۶، ش ۱۱، ۱۳۶۶.
- روایت پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرائی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹.

- شفیعی کدکنی، محمدرضا، «تعلیقات منطق الطیر عطار نیشابوری»، سخن، تهران، ۱۳۸۴.
- صفا، ذبیح الله، حماسه سرایی در ایران، تهران، ۱۳۷۸.
- عطار، فریدالدین، دیوان، به کوشش تقی تفضلی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۵.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، به کوشش ی. ا. برتلس و دیگران، مسکو، ۱۹۶۰-۱۹۷۱.
- _____، شاهنامه، همراه با حُسنه نظامی، چاپ عکسی از روی نسخه معروف به سعدلو محفوظ در مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۹.
- _____، شاهنامه، به کوشش ژول مول، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران، ۱۳۶۹.
- _____، شاهنامه، حاشیه ظفرنامه حمدالله مستوفی، چاپ عکسی از روی نسخه مورخ ۸۰۷ هجری در کتابخانه بریتانیا، زیر نظر: نصرالله پورجوادی و نصرت‌الله رستگار، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۷، وین، ۱۹۹۹.
- _____، شاهنامه، نسخه‌برگردان از روی نسخه کتابت اواخر سده هفتم و اوایل سده هشتم هجری قمری (کتابخانه شرقی، وابسته به دانشگاه سن ژوزف بیروت، شماره 43 NC)، به کوشش ایرج افشار، محمود امیدسالار، نادر مطلبی کاشانی، با مقدمه جلال خالقی مطلق، انتشارات طلایه، تهران، ۱۳۸۹.
- _____، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، ۸ جلد (جلد ۶ با همکاری محمود امیدسالار و جلد ۷ با همکاری ابوالفضل خطیبی)، بنیاد میراث ایران، نیویورک، ۱۳۶۶-۱۳۸۶/۱۹۸۱-۲۰۰۷؛ مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۶.
- لامعی گرگانی، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، چاپخانه حیدری، تهران، ۱۳۵۳.
- مولایی، چنگیز، «معنی نام فریدون و ارتباط آن با سه نیروی او در سنت‌های اساطیری و حماسی ایران، جستارهای ادبی (ادبیات و علوم انسانی سابق)، دانشگاه فردوسی مشهد، س ۵۲، ش ۴، زمستان ۱۳۸۸.
- Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen, ed. K. F. Geldner, , 3 vols. in 1, Stuttgart, 1886-95.
- Ayādgar ī jāmāspīg, ed. G. Messina as *Libro apocalittico persiano: Ayātkār i žāmāspīk*, Rome, 1939.
- Boyce, Mary 1975, *A History of Zoroastrianism*, HO I/VIII/1, 2/2A, Leiden.
- Crevatin, F. 1979, "Studi Sulla cultura vedica: I problemi storici dell'estasi", *Incontri Linguistici* 5, pp. 17-26.
- Dānāk-u mainyō-i khrad, ed. T. D. Anklesaria, Bombay, 1913.
- Darmesteter, J. 1883, *The Zend-Avesta*, Part II, *The Sacred Books Of The East*, F. Max Muller, Vol. XXIII, Oxford.
- *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*, 2 vols., ed. D. M. Madan, Bombay, 1911.
- Gignoux, Ph., 2001, *Man and Cosmos in Ancient Iran*, Roma.

- *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg*, ed. A. V. Williams, 2 vols., Copenhagen, 1990.
- *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān-ī Dīnik*, ed. B. N. Dhabhar, Bombay, 1913.
- Tafazzoli, A. 1999, "FERĒDŪN", *Encyclopaedia of Iranica*, ed by E. Yarshater, Vol. IX, New York, pp. 531-533.
- Thieme, P. 1975, "Wurzel yat im Veda und Avesta (nebst einem Exkurs über eine Altiranische (Altindische?) Analogie zum zweiten Abenteuer Sindbads, des Seefähers)", *Acta Iranica*, Vol. 6, Leiden.
- West, E. W. 1885, *Pahlavi Texts, The Sacred Books Of The East*, Vol. XXIV, Oxford.

زمان و زندگی فردوسی و پیوندهای او با هم‌روزگاران

جلیل دوستخواه

استرالیا

جای بسی دریغ است که از زندگی شخصی حکیم ابوالقاسم فردوسی سراینده شاهنامه و آفریدگار ساختار کنونی حماسه ملی ایران - که اکنون افزون بر یک هزاره از روزگار او می‌گذرد - آگاهی‌های فراگیر و روشنگر و رهنمونی نداریم. تنها از راه باریک‌بینی در پاره‌ای از رویکردها و اشاره‌های برخی از هم‌روزگاران و یا نزدیکان به دوره او و نیز آنچه خود وی در میان پیوست‌های داستان‌های سروده‌اش در بیان حال و درد دل و نمایش چگونگی گذران زندگی خویش آورده است، می‌توانیم چهره‌ای نه‌چندان دقیق از وی و نموداری نارسا از زندگی‌نامه‌اش را در ذهن خود بازسازیم.

بیشتر آنچه تاریخ‌نگاران و تذکره‌نویسان سده‌های پس از فردوسی درباره زندگی او و پیوندهای وی با هم‌روزگاران نوشته‌اند، پایه و بنیاد پژوهشی درست و استواری ندارد و از گونه افسانه‌پردازی‌هایی است که نمونه‌های فراوانی از آنها را در سرتاسر تاریخ فرهنگ و ادب ما درباره بزرگان و نام‌آوران می‌توان یافت. انبوه این افسانه‌ها با شرح حال راستین و پذیرفتنی شاعر، دیگرگونگی و فاصله بسیار دارد.

امروزه نیز با همه کوشش‌های فردوسی‌شناسان و شاهنامه‌پژوهان و روشمندی نسبی

جستارها و بررسی‌هاشان، به سبب در دست نبودن خاستگاه‌ها و پشتوانه‌های بسنده، رسیدن به برآیندی سزاوار در این راستا کاری است بس دشوار. هم‌اکنون روست که بیشتر پژوهندگان، بحق بر این باورند که در این زمینه باید سخت با پروا و احتیاط سخن گفت و از هرگونه خیال‌پردازی پرهیخت.^۱

آنچه امروز می‌دانیم و - کم‌وبیش - بررسیده و پژوهیده و پذیرفتنی است، این است که فردوسی در یکی از سال‌های دههٔ دوم سدهٔ چهارم هجری خورشیدی در خانواده‌ای «دهقان»^۲ در روستای «پاژ» (پاژ/باز/فاز) از بخش تابران (طابران/طبران) شهر «توس» زاده شد. از اشاره‌های خود شاعر و نوشته‌های کسانی چون نظامی عروضی^۳ برمی‌آید که خانوادهٔ فردوسی، همچون دیگر خاندان‌های دهقان در آن زمان، دارای ثروت و مکتب و آب و زمین کشاورزی بوده و می‌توانسته‌اند از راه درآمد زمین‌های خود، در آسودگی و کامروایی نسبی به سر برند.

از چگونگی آموزش و پرورش و بالندگی اندیشگی و فرهنگی فردوسی در روزگار کودکی و جوانی، هیچ‌گونه آگاهی به ما نرسیده است. اما با رویکرد به بازتاب اندیشه، خردورزی، هنر، فرهنگ و زبان آوری والای شاعر در آفرینش اثر یگانه و شگرفی همچون شاهنامه و با به دیده گرفتن این آگاهی که در آن روزگار، کار آموزش و پرورش، بیشتر در خانواده‌های توانگر و در آن میان دهقانان - که پاسداران نهادهای فرهنگی ایران بودند - رواج داشت، می‌توانیم بدین برآیند منطقی و باورکردنی برسیم که دوران کودکی و جوانی چنین بزرگ‌مردی در چنان خانوادهٔ گشاده‌دست و بهروز و فضای فرهنگ‌پروری، به بیهودگی نگذشته و او با رهنمونی استادان و پرورشگرانی فرهیخته و دلسوز به کار

۱. در این زمینه دو مجموعه گفتارهای شاهنامه‌شناختی استاد دکتر جلال خالقی مطلق با عنوان‌های *گل رنج‌های کهن*، به کوشش علی دهباشی، نشر مرکز، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۷ و *سخن‌های دیرینه*، به کوشش علی دهباشی، نشر افکار، تهران، ۱۳۸۱.

۲. «دهقان» (عربی‌گردانیدهٔ واژهٔ پهلوی «دهیگان» است)

(D.A. Mac Kenzie, *A Consise Pahlavi Dictionary*, p.24)

در بارهٔ مفهوم «دهقان» در روزگار فردوسی و پایگاه اجتماعی طبقهٔ «دهقانان»، پژوهش ارزشمند زنده‌یاد دکتر احمد تفضلی در *ایران نامه* ۴: ۱۵، پاییز ۱۳۷۶.

۳. نظامی عروضی، *چهارمقاله*، مقالهٔ شاعری، حکایت نهم.

آموزش و پرورش فرهنگی و ادبی و هنری سرگرم بوده است. هنگامی که در سال ۳۵۹ هـ. ق. دقیقی سراینده هزار بیت گشتاسپ‌نامه، در رویدادی کشته شد، فردوسی سی و نه یا چهل سال داشت و بی‌گمان تا آن زمان، آزمون‌هایی را در کار حماسه‌سرایی و ساختار هنری بخشیدن به روایت‌های پهلوانی دیرینه از سر گذرانده و به احتمال زیاد، نخستین نگارش برخی از داستان‌ها را به پایان رسانده بود.^۱ او با دریافت ویژگی‌ها و تئیس‌های زمانه، ضرورت تدوین بی‌درنگ حماسه ملی و احراز هویت قومی و فرهنگی و زبانی ایرانیان را به خوبی احساس می‌کرد و تشخیص می‌داد و توانایی لازم برای بر دوش گرفتن بار امانتی چنین بزرگ و سنگین را در خود می‌دید. از این رو، کار ناتمام مانده شاعر پیش‌گام خود را بر دست گرفت و این راه دشوار و سنگلاخ را تا پایان پیمود و بار را به شایستگی به منزل رساند.^۲

به‌هر روی، آشکار است و نیاز به تأکید چندانی هم ندارد که در چنان حال‌وهوا و موقعیتی، مردی اندک‌مایه و نافر هیخته نمی‌توانست پای در چنین میدانی بگذارد و کاری تا بدین پایه خطیر و شگرف را بر عهده بگیرد. یگانه مردی در اوج پختگی اندیشه و آراسته به همه ارزش‌های فرهنگی و هنری و زبانی و بیانی بایسته بود تا بتواند شهسوار چابک و تیزتک این میدان شود و به‌زودی چشمان جهانی را به خود خیره سازد. فردوسی چنین نادره‌مردی بود و در گستره کار خود، نشان داد که به‌راستی سزاوار به سرانجام رساندن چنین کار سترگی بوده است.

از آن پس، همه زندگی فردوسی در مدت سی تا سی و پنج سال، یکسره در کار عظیم سرودن شاهنامه و سامان و ساختاری یکپارچه بخشیدن به یادمان‌های پراکنده پهلوانی ایرانیان در هزاره‌های سپری‌شده، گذشت و او این مهم را در دهه‌های پایانی سده چهارم هجری خورشیدی (دهه‌های یکم و دوم سده یازدهم میلادی) به پایان رساند و تا سال ۳۹۹ یا ۴۰۴ هـ. خ. که - بر پایه گزارش‌های گوناگون - سال خاموشی اوست، به بازنگری و ویرایش شاهکار جاودان خویش سرگرم بود.

چنین است آگاهی‌های به‌نسبت درست و پذیرفتنی که به قرینه پاره‌ای از اشاره‌های

۱. صفا، ذبیح‌الله، حماسه‌سرایی در ایران، چاپ دوم، برگ‌های ۱۷۷-۱۷۹.

۲. بسنجید با دکتر فاطمه سیاح، نقد و سیاحت، توس، تهران ۱۳۵۴، برگ ۱۴.

خود شاعر در دیباچه و جاهایی از متن شاهنامه و نیز از راه یادکردهای پراکنده دیگران، از زندگی حماسه‌سرای بزرگ ایران به دست آمده است. اما بی‌گمان هرکس که با شاهنامه انس و الفتی داشته باشد و چهره‌های شهریاران و پهلوانان این حماسه را بشناسد و آوردگاه‌های بزرگ و لشکرکشی‌های پر دامنه و جنگ‌های خونین انبوه سپاهیان و رزم‌آوران و نبردهای سهمگین تن به تن دلیرمردان و بزم‌ها و شادخواری‌ها و مهرورزی‌های زنان و مردان و گستره‌ها و تنگناهایی گوناگون و پیچ‌وتاب‌ها و رنج و شکنج‌های روان آدمیان را در بازآفرینی‌ها و وصف‌های گاه‌شورانگیز و گاه‌اندوه‌بار شاعر از برابر چشم بگذرانند، چهره راستین و فروزه‌های روان شکوهمند فردوسی را نیز تواند دید و شناخت؛ چرا که او عمری با جان و دل شیفته و شورمند خود، زندگی پر تب و تاب یکایک زنان و مردان شاهنامه را زیسته و در فرازهای شکوه و پیروزی و شادمانگی با دهان و روان همه آنان خندیده و در هنگامه‌های ناکامی و شکست و سوگواری، با چشم و دل تک‌تک آنها گریسته و در همه رزم‌ها و بزم‌ها، همدوش رزم‌آوران و هم‌نشین و هم‌نوش بزم‌آریان و نوش‌خواران بوده است.

از این دیدگاه، شاهنامه نه تنها آئینه تمام‌نمای همه فروزه‌های اندیشگی و فرهنگی و آرمان‌های والای انسانی ایرانیان در درازنای هزاره‌هاست؛ بلکه زندگی‌نامه درخشان و گویای سراینده آن نیز به شمار می‌آید. به‌راستی کسی که چنین جام جهان‌نمای رازگشایی را به دست ایرانیان و جهانیان داده است، چه نیازی به فلان تذکره‌نویس یا بهمان خیال‌باف و افسانه‌پرداز دارد که آسمان و ریسمان را به هم ببافد تا به پندار خود «شرح احوال و آثار» شاعر را از کیسه مارگیری یا جعبه جادویی خویش بیرون آورد؟!

اما گذشته از چشم‌انداز گسترده و دلپذیری که شاهنامه از زندگی آفریدگارش به خواننده و پژوهنده ژرف‌نگر نشان می‌دهد، شناخت زمان زندگی فردوسی از راه بررسی پاره‌ای از داده‌های پراکنده تاریخی نیز می‌تواند پرده رازگونگی را تا اندازه‌ای از برابر چهره حماسه‌سرای بزرگ میهن ما به کنار زند و پایگاه ویژه او را نمایان‌تر کند.

می‌دانیم که ایرانیان در چند سده نخست پس از تازش و ایران‌گشایی تازیان، هم در بخش‌های گوناگون ایران زمین و هم در میان قبیله‌ها و طایفه‌های عرب و در پایگاه‌های فرمانروایی فرستادگان و گماشتگان خلیفگان و - حتی - در خود دستگاه خلافت،

کوشش‌های گسترده‌ای برای بازپس گرفتن آزادی و سروری و سالاری قومی خود می‌ورزیدند که گاه رنگ و روی آرام اندیشگی و فرهنگی داشت و زمانی چهره‌خشن ستیزه و جنگ به خود می‌گرفت.

در درازنای این سده‌های پرآشوب و گیرودار، چیرگی جویان بیگانه همواره می‌کوشیدند تا ایرانیان را به هر وسیله‌ای سر بکوبند و در زمینه‌های گوناگون اجتماعی و فرهنگی و سیاسی و اقتصادی، فرمان‌بردار خویش کنند و فرصت هرگونه آزاد زیستن و آزاد اندیشیدن و پویایی و پیشرفت و بالیدن را از آنان بازگیرند: از کشتار روزبه پسر دادویه (مشهور به ابن مقفع)، ابو سلمه خلیل، ابو مسلم خراسانی و دیگر بزرگان گرفته تا به خون کشیدن جنبش و خیزش بزرگ بابک خرّم‌دین و بندی کردن و شکنجه و کشتار برمکیان ایرانی تبار و دیگران، همه نشانه‌های کشمکش و ناسازگاری ژرفی در میان مردم ایران و فرمانروایان عرب بود.

از واپسین سال‌های سده سوم بدین سو، به‌رغم دستگاه خلافت، رفته‌رفته کوشش‌هایی برای بنیادگذاری امیرنشین‌ها و فرمانروایی‌های محلی در گوشه و کنار ایران به کار آمد و پاره‌ای از گیش‌های اجتماعی و فرهنگی این فرمانروایی‌ها، از جمله برپایی جنبش فارسی‌نویسی در دستگاه‌های دیوانی و ترجمه کتاب‌ها و رساله‌های گوناگون و حتی تفسیرهای قرآن از عربی به فارسی دری، به‌شدت مایه نگرانی و دلواپسی دستگاه خلافت شد و با به‌کارگیری نیرنگ‌های گوناگون و نفوذ گماشتگان خود، کوشیدند تا مانع از گسترش دامنه این جنبش شوند و آب رفته را به جوی بازگردانند و گاه در این راستا به کامیابی‌هایی نیز دست یافتند. اما جو و حال و هوای زمانه، در مجموع به سود بازدارندگان نبود و بیداری و پویایی فزاینده ایرانیان، می‌رفت تا به چیرگی زورگویانه و ستمگرانه بیگانگان بر میهن کهن‌سال ایشان پایان بخشد و کیستی از دست‌رفته را به مردم این سرزمین آسیب‌دیده بازگرداند.

در چنین وضعیتی بود که گروهی از ترک‌تباران در منطقه فرازورد^۱ به سوی قدرت خزیدند و سپس حکومت غزنویان با تأیید مستقیم دستگاه خلافت بغداد (که برای

۱. فراورد/ فرازورد/ وراورد/ ووزرورد همان آسیای میانه کنونی است.

مهارکردن جنبش‌رهایی‌خواهانه ایرانیان نیاز به بازویی نیرومند، داشت) به دست سبکتگین بنیاد نهاده شد و او و پسرش محمود، در دوران فرمانروایی‌شان، امیرنشین‌ها و فرمانروایی‌های محلی ایران‌زمین را (که هرکدام یک کانون زبان فارسی دری و فرهنگ ایرانی بود)، یکی پس از دیگری از میان برداشتند.^۱

محمود که خود را «سلطان» و «سلطان غازی» می‌خواند و **أَلْقَادِرُ بِاللَّهِ**، خلیفه عباسی، لقب «یمین‌الدوله»^۲ بدو داده بود، با چیرگی قهرآمیز بر بخش‌های بزرگی از سرزمین‌های ایرانی و کشورهای همسایه، حکومتی نیرومند و توانا و مستقل‌نما با دربار و دستگاهی پُر حشمت و شکوه و دارای زرق و برقی خیره‌کننده تشکیل داد که اگر نه فرمان‌بردار، همکار تمام عیار **خلافت عباسیان** بود و قدرت رو به زوال آن را که هم از سوی ایرانیان خواهان آزادی و استقلال و هم از جانب دستگاه خلافت رقیب **فاطمی** مصر و مردمان و فرمانروایان محلی دیگر سرزمین‌های زیر سلطه تهدید می‌شد، پاس می‌داشت.^۳

در هنگامه لشکرکشی‌های محمود به گوشه و کنار ایران‌زمین، بسیاری از اندیشه‌وران و دانشمندان بزرگ که در حوزه‌های فرمانروایی محلی به کارهای علمی و فرهنگی خویش سرگرم بودند، یا مانند **ابوسهل مسیحی** از میان رفتند یا همچون **ابوعلی سینا** به بیرون از قلمرو محمود پناه بردند و یا مثل **ابوریحان بیرونی** گرفتار وی شدند و تا پایان عمر در دستگاه ظاهر ساز و پرهیا هو، اما بی‌ریشه و بنیاد فرهنگی وی به سختی دوام آوردند.^۴

تسلط محمود، مبارزه با آسان‌گیری و رواداری مذهبی و فلسفی را که از آخرین

۱. یادآوری این نکته ضروری است که نگارنده تأکیدی نژادی بر ترک‌تبار بودن محمود ندارد و تنها خودکامگی او و ایران‌ستیزی‌اش را در همدستی با دستگاه خلافت می‌نکوهد و اگر هم ایرانی‌تبار بود و چنین می‌کرد، باز هم درخور سرزنش بود.

۲. یمین‌الدوله یعنی دست راست دولت و به‌راستی که خلیفه بغداد لقب مناسبی به همکار و گماشته سرکوبگر و تهاکار خود داده بوده است.

۳. «من از بهر قدر عبّاسیان انگشت در کرده‌ام در همه جهان و قرمطی می‌جویم و آنچه یافته آید و درست گردد، بر دار می‌کشند...» (گفتاورده از محمود غزنوی در تاریخ بیهقی، چاپ دکتر فیاض، برگ ۲۲۷).

۴. دهخدا رفتار وحشیانه و جاهلانه محمود با دانشمند بزرگ ابوریحان بیرونی را شرح داده است. (نفت‌نامه، آ - ابوسعید، برگ ۴۸۷).

سال‌های فرمانروایی سامانیان به دست برخی از کارگزاران خشک‌مغز و جزم‌باور دستگاه خلافت آغاز شده بود، دامنه بسیار گسترده و هول‌انگیزی بخشید. در این دوران دسته‌دسته مردم اندیشه‌ور و پژوهنده و فرهنگی و اهل گفتمان علمی و فلسفی را به نام «قرمطی» به سیاه‌چال‌ها می‌انداختند و شکنجه می‌کردند و گاه به فجیع‌ترین وضعی می‌کشتند؛ چنان‌که در حمله محمود به شهر ری، دویست تن از این‌گونه مردم را بر دار کشیدند و پیکرهاشان را با آتش زدن کتاب‌های آنان در زیر دارها سوزاندند!^۱

سلطان محمود در لشکرکشی‌های چندین‌گانه خود به هندوستان، به کشتارهای همگانی عظیم و تباهکاری‌های فاجعه‌آمیزی در آن سرزمین، دست زد و ثروت افسانه‌ای و هنگفتی از آنجا به یغما برد. در ایران نیز می‌رفت تا با کشتار و جنایت و بازداری‌های اندیشه‌کش، کوشش‌های چهارصدساله ایرانیان و دستاورد آن همه خون بی‌گناه بر زمین ریخته را بر باد دهد و از این سرزمین، گورستانی آرام با مردگانی زنده‌نما بسازد؛ بی‌هیچ‌گونه کیستی و تاریخ و فرهنگ و اسطوره و حماسه و زبانی که جز به میل

امیرالمؤمنین (ع) بغدادنشین و فرمان جابرانه **یَمین الدّولة** (ع) غزین‌نشین او رفتار نکنند!^۲

فردوسی فرزند هوشیار و دردمند چنین روزگار هراس‌آوری و وجدان‌بیدار و بی‌قرار چنین زمانه پراشویی بود. او از همان اوان جوانی نگران سرنوشت قوم و فرهنگ مردم زادبوم خویش و شاهد عینی بسیاری از کشمکش‌ها و آشفتگی‌ها بود و با چشمان تیزبین و دورنگر خود، از یک‌سو گذشته پر فراز و نشیب میهن و دستاورد رنج و شکنج ایرانیان را در پس پشت می‌دید و از سوی دیگر، دورنمای تاریک آینده ایران و فضای زهرآگین خشک‌اندیشی و جزم‌باوری و یکسونگری و فرهنگ‌ستیزی را در افق روبه‌رو می‌نگریست و در جست‌وجوی راهی به بیرون از دیار تاریکی بود.

دهقان‌زاده فرزانه توس در این هنگامه، سه راه در پیش رو داشت:

- یکم آنکه در گوشه روستای خود به آب و ملک خانوادگی دل خوش کند و

۱. پیگرد و آزار و شکنجه و حبس و کشتار دیگراندیشان و به‌ویژه اسماعیلیان (که بعدها لقب قرمطی بدانان داده شد) از واپسین سال‌های دولت سامانیان آغاز شد و در دوره غزنویان شدت گرفت و در روزگار سلجوقیان ادامه یافت.

۲. برای آگاهی گسترده از جنایت‌های محمود و دستگاه و جانشینانش باید کتاب‌هایی همچون *تجمل التواریخ والقصص و تاریخ بیهقی* و جز آن را به دقت خواند و بررسی کرد.

بایسته‌های عیش و نوش و «خور و خواب و جهل و شهوت» را فراهم آورد و با قدرتمندان و باج‌گیران زمانه هم به‌گونه‌ای کنار آید و بدین‌سان عمری را در باطل‌ماندگی، به هیچ و پوچ سپری کند و کاری به کار گذشته و اکنون و آینده ایران و تاریخ و زبان و فرهنگ قوم و میهن خود نداشته باشد.

- دوم آنکه همچون **فَرّخی‌ها** و **عُنصری‌ها** به خدمت خودکامگان درآید و کنش‌های **دُزْمَن‌شانه** و انسان‌ستیزانه آنان را بستاید و در برابر **دارهای شعله‌وری** که پیکرهای آزادگان و اندیشه‌وران بر سر آنها می‌سوزد، در مدح **سلطان دیوخوی** مردم‌ستیز بانگ برآورد که:

«... دار فرو بردی باری دویست گفتی کین در خورِ خوی شماست
هر که از ایشان به هوا کارکرد بر سرِ چوبی خشک اندر هواست ...»^(۱۳)

- سوم آنکه شاهین‌وار بر چکاد اندیشه و فرهنگ قوم خویش به پرواز درآید و با چشمان همه درمندان، گذشته و اکنون و آینده میهن را بنگرد و خروشان از غرور آزادگی و سرشار از شور زندگی و بهروزی و شکوفان از خردورزی و مهربانی، حماسه بزرگ ملی را بسراید و مرده‌ریگ ارجمند نیاکان را به آیندگان بسپارد. **فردوسی** هوشمندانه و آگاهانه، راه سوم (دشوارترین و تاب‌سوزترین راه) را برگزید. او به‌راستی **سیمرغ بلندپرواز** کوهسار حماسه بود و پژواک سرود شکوهمند او پس از هزار سال، هنوز همچون یک سمفونی عظیم تار و پود جان آدمیان را به لرزه درمی‌آورد.

در گزارش رویدادهای زندگی **فردوسی** و پیوندهای او با هم‌روزگاران، چگونگی رابطه فرضی او با **محمود** و دربارش، بیش از هر چیز دیگری بحث‌انگیز بوده و هنوز هم به هیچ برآیند روشن‌گر و پذیرفتنی نرسیده است. آنچه تذکره‌نویسان قدیم و پاره‌ای از هم‌عصران ما درباره پیوستگی یا وابستگی شاعر به دربار **سلطان غزنه** نوشته‌اند، که از دیدگاه پژوهش دانشگاهی امروزی، ارزش انتقادی ندارد و از نظر دریافت فضا و ساختار **شاهنامه** و گوهر اندیشه و هنر **فردوسی** و پایگاه اجتماعی و فرهنگی او نیز باریک‌بینی و ذوق و ظرافتی در آنها به چشم نمی‌خورد.

گزارش پندارها و افسانه‌های پیشینیان در این زمینه، در بسیاری از کتاب‌های قدیم آمده است و برخی از شاهنامه‌پژوهان روزگار ما نیز آنها را بی‌هیچ‌گونه بررسی و تحلیل

انتقادی، در نوشته‌های خود نقل کرده‌اند و اگر هم در پایه و بنیاد داشتن افسانه‌ها شکی ورزیده باشند، در درستی اصل روایت پیوند فردوسی با دربارِ غزنه و اصیل بودن ستایش‌نامه‌های ویژهٔ محمود (که در همهٔ دست‌نوشته‌های شاهنامه نگاشته شده است) کمترین تردیدی به خود راه نداده‌اند!

شگفت‌اینکه برخی از پژوهندگان باختری نیز از افسون این افسانه‌ها برکنار نمانده و در نگارش زندگی‌نامهٔ شاعر، آنها را دست‌مایهٔ کار خود قرار داده و حتی «هجونامه» آشکارا ساختگی و به‌هم‌بافته را نیز از فردوسی شمرده‌اند!^۱ در اینجا نیازی به بازآوردن افسانه‌ها نمی‌بینم و چنین می‌انگارم که خوانندهٔ این گفتار، آنها را خوانده است یا در دسترس دارد و می‌تواند بخواند. پس تنها با اشاره به نکته‌هایی از آنها به تحلیل و نقدشان می‌پردازم.

محور همهٔ افسانه‌ها، چگونگی پیوند انگاشته میان فردوسی و محمود و دربار او و نیز مدیحه‌های موجود برای محمود در دست‌نوشته‌های شاهنامه است. براین پایه، از شاخ و برگ افسانه‌ها درمی‌گذرم و یکسره به سراغ همین محور می‌روم.

۱) کسانی نوشته‌اند که شاعر پس از آماده‌کردن دست‌نوشته دوم و کامل شاهنامه در واپسین دههٔ زندگی خود، آن را به نام محمود کرد و مدیحه‌های او را بر دیباچه و جاهایی در میانهٔ بخش‌های کتاب افزود و آن را با خود به غزنه برد و یا بدانجا فرستاد.^۲

- می‌پرسم که کدام سند تاریخی معتبری، رفتن فردوسی به غزنه و یا فرستادن شاهنامه بدانجا را تأیید می‌کند و اگر شاعر می‌خواست این کار را بکند، چرا در همان اوان اقتدار محمود نکرد و بسیار دیرنگام، در واپسین روزهای پیری بدین کار دست زد؟

۲) هرگاه بخواهیم این برداشت پاره‌ای از پژوهندگان را بپذیریم که شاعر در روزگار پیری و تهیدستی ناچار شده بوده است بدین کار دست بزند، باز هم این پرسش اصلی بی‌پاسخ می‌ماند که ناسازگاری و تناقض آشکار میان مدیحه‌های افزوده بر شاهنامه با

۱. دیوان فرّخی سیستانی، تصحیح دکتر دبیرسیاکی، برگ ۲۰.

۲. ژول مل: دیباچهٔ شاهنامه، ترجمهٔ جهانگیر افکاری، جیبی، چاپ ۳، تهران، ۱۳۶۳.

۳. دکتر محمد امین ریاحی، سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی، مؤسسهٔ تحقیقات و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲، همچنین نقد نگارندهٔ این گفتار بر این کتاب، در کتاب حماسهٔ ایران... (پیشین)، برگ‌های ۴۶۳ - ۴۷۶.

گوهر و سرشت این حماسه از یک سو و تقابل چشمگیر آنها با برخی از کنایه‌های رساتر و روشن‌تر از آشکاره‌گویی خود شاعر در نکوهش مَنیش و کُنش محمود در متن کتاب را از سوی دیگر چگونه می‌توان توجیه کرد؟

آیا باورکردنی و پذیرفتنی است که نکوهندهٔ دژمَنِشی و آزکامگی و بیدادگری ضحاک‌ها، سلم‌ها، تورها، افراسیاب‌ها، کاووس‌ها و گُشتاسپ‌ها، همان ستایندهٔ محمود در روزگار خویش باشد و از جبار قَهّار آزاده‌کش و کتاب‌سوزی انتظار داشته باشد که شاهنامه را بخواند یا بشنود و پیام انسانی و درون‌مایهٔ فرهنگی آن را دریابد؟

آیا فردوسی ساخته و پرداختهٔ افسانه‌سازان، می‌تواند همان فردوسی راستینی باشد که به کالبَدِ کاوَهٔ آهنگر در میان بارگاه بیداد ضحاک آدمی خوار همچون شیری غُرّان می‌خروشد و «مَحَضَّر» دروغین دادگری آن پتیارهٔ اهریمنی را برمی‌دَرَد و زیر پا لِه می‌کند و به سرداری مردم دادخواه، درفش شورش بر دوش می‌گیرد و طومار هزارهٔ سیاه بیداد و کشتار و تباهی را درمی‌نوردد؟ آیا هموست که در پیکر رستم، قامت بلند آزادگی و سرفرازی ایرانی می‌شود و همچون آتشفشانی از خشم بر دژمَنِشی و بیداد کاووس‌ها و گُشتاسپ‌ها می‌خروشد و دست به بند و تن به بندگی و خواری نمی‌دهد؟ به‌راستی آیا این همان فردوسی است که به تن بزرگ‌مرد و سالاری چون پیران و یسه، در دشوارترین هنگامه‌ها و هولناک‌ترین کارزارها همواره در پایگاه والای پهلوانی و آشتی‌جویی و مهرورزی خود پایدار می‌ماند و سرانجام نیز با پذیرش مرگ برگزیدهٔ انسانی والا و پهلوانی بی‌همتا، نام بلند خود را به ننگ زنهارخواهی و عاقبت‌جویی نمی‌آلاید؟^۱

آیا سازندهٔ مدیحه‌ها و پردازندهٔ «هَجونامه» می‌تواند همان فردوسی باشد که شهریار آرمانی حماسه‌اش - کیخسرو - در پاسخ به وعدهٔ «گنج و تخت و کلاه» از سوی افراسیاب، می‌گوید: «بدان خواسته نیست ما را نیاز/ که از جَور و بیدادی آید فراز»؟^۲ و مگر فردوسی از بیداد محمود و فراهم آمدن ثروت او از راه چپاول دارایی‌های مردم آگاهی نداشت و یا در پرهیز از چنین «لقمهٔ شُبّه» ای، از «قاضی شهر بُست» که دست به «زَر»

۱. برای آشنایی با این‌گونه نوشته‌ها سرچشمه‌ها... (همان).

۲. ← گفتار «پیران و یسه...» در کتاب حماسهٔ ایران... (پیشین).

به اصطلاح «حلال» فرستاده مسعود پسر محمود نیالود، پایگاهی فروتر داشت؟^۱ بیشتر شاهنامه‌پژوهان، در برابر همه این شک‌ورزی‌ها و چون‌وچراها، بودن مدیحه‌های محمود در همه دست‌نوشته‌های یافته شاهنامه را حجتی کامل و برهانی قاطع بر اصیل بودن آنها می‌شمارند و بحث درباره درستی انتساب آنها به فردوسی را مانند چون‌وچرا درباره نسبت داشتن کل شاهنامه بدو لغو و زاید می‌دانند.

اما اگرچه این دلیل - به تعبیر حقوق‌دانان - «مَحْکَمَه پَسَنَد» می‌نماید، آزمون و پژوهش نشان داده است که همواره و در همه جا درست در نمی‌آید. به دیگر سخن، هرگاه رهنمودها و قرینه‌های دیگری، نارسایی و ناستواری بنیادین برهان را نشان ندهند، می‌توان آن را سندی برای اثبات درستی نگاشت، هریک از بیت‌ها یا بخش‌های شاهنامه که در همه دست‌نوشته‌ها آمده است، به شمار آورد و می‌دانیم که در عمل چنین نیست. نگارنده این گفتار، بر آن نیست تا به دلیل دل بستگی ژرف خود به شاهنامه، از سراینده آن یک ابرمرد یا بت بسازد و پیچ‌وتاب‌های احتمالی در زندگی هر آدمی‌زاده‌ای را در کار او یکسره انکار کند. اما براین‌باور است که در پرداختن به زندگی‌نامه فردوسی، پُرسمان درستی یا نادرستی پیوند او با محمود و دربارش و اصیل یا ناصیل بودن مدیحه‌های محمود در دست‌نوشته‌های شاهنامه، تاکنون به‌طور جدی به بحث و کاوش گذاشته نشده یا - بهتر بگوییم - کسی ضرورت و اهمیت آن را در نیافته است.

هرگاه در پی جستار و پژوهشی دامنه‌دار و فراگیر و با رهنمودهایی روشن و پذیرفتنی به اثبات برسد که فردوسی نوعی پیوند با دربار غزنه داشته و ستایش‌نامه‌های محمود در دست‌نوشته‌های برجامانده شاهنامه به‌راستی سروده شخص اوست و در وضعیت خاصی آنها را بر حماسه خود افزوده است، البته به احتجاج در این زمینه پایان داده خواهد شد و چنان اثباتی، ناگزیر کار شاعر را به گونه‌ای واقع‌بینانه و در چهارچوبی تاریخی توجیه خواهد کرد و دیگر هیچ جای چون‌وچرایی نخواهد ماند.

اما امروز که چنین امری تحقق نیافته است و برعکس، نشانه‌ها و دلیل‌های فراوان

۱. شاهنامه، به کوشش جلال خالقی‌مطلق، ج ۴، برگ ۲۰۶، ب ۵۶۰.

۲. تاریخ بیهقی (پیشین)، برگ‌های ۶۷۰ - ۶۷۲.

خلاف آن، ذهن هر خواننده و پژوهنده‌ای را به چون و چرا وامی‌دارد، پرسیدنی است که هرگاه کردارِ شاعر در برخورد و پیوند او با هم‌روزگاران، سازگار و همخوان با گفتارِ بلند و شکوهمند و آزاده‌وار او نباشد، آیا اندرزِ حکمت‌آمیز او: «دو صد گفته چون نیم کردار نیست»، طعنه تلخی به کار خود او شمرده نمی‌شود و یا گفته دیگرش: «... سخن‌ها به

کردارِ بازی بود»، ریشخندی بر عُمری سخنوری فرهیخته او به شمار نمی‌آید؟

من - که جلیل دوستخواه اصفهانی‌ام - بر این باورم که چنین شبهه‌هایی در کارِ خداوندگارِ حماسه‌مآلی ایران راهی ندارد و یگانگی و استواریِ گفتار و کردار او در سرتاسر شاهنامه و در همه زندگی پُر رنج و شکنج، اما برومند وی، جای هیچ‌گونه طعنه و ریشخندی باقی نگذاشته است و به گفته خود او: «به من بر، بر این جای پیغاره نیست»^۱

در پایان این گفتار، تنها به دو نکته دیگر اشاره می‌کنم و می‌گذرم. یکی اینکه تاریخ رونویسی کهن‌ترین دست‌نوشته یافته شاهنامه (نسخه موزه فلورانس) ۶۱۴ ه. ق.، یعنی دو یست سال پس از خاموشی شاعر است. پس نمی‌توان احتمال دستبردِ رونویسان یا دارندگان این دست‌نوشته و دست‌نوشته مادر و زنجیره دست‌نوشته‌های پیوسته به دست‌نوشته سراینده را یکسره نادیده گرفت و هر چه را که در آن هست، به صرف کهن‌ترین بودن آن در میان دست‌نوشته‌های باز یافته، درست و اصیل و سروده بی‌چون و چرای خودِ شاعر دانست. بر این پایه، ناگزیر تا زمانی که دست‌نوشته یا دست‌نوشته‌های کهن‌تری را بازیابیم (که البته امکان آن بسیار ناچیز است)، باید برای شناخت درست هر بیت و هر بخش از متن، به سنجه‌های گوناگون ساختارشناختی در کل حماسه و پیوند انداموارِ جزء به جزء آن و دیگر قرینه‌ها و رهنمودها روی آوریم و بسیار سخت‌گیرانه و با پروا رفتار کنیم.

دیگر اینکه برای راهیابی به رازواره‌های زندگی شاعر، بیش از پیش به پژوهش در نوشته‌ها و سروده‌های هم‌روزگاران و نزدیکان به دوران او (و همانا نه خیال‌بافی‌ها و قصه‌پردازی‌ها) اهتمام بورزیم تا بلکه بتوانیم سرِ نخ تازه‌ای برای گشودن این کلاف

۱. برای دیدن نمونه‌ای از آمدن بیت‌هایی در همه دست‌نوشته‌های شاهنامه و باین حال مُحَرَّر بودن افزودگی آنها، رک: گفتار «رهنمودی دیگر به افزودگی چهار بیت در دیباچه شاهنامه» در کتاب حماسه ایران (پیشین).

سردرگم و دستیابی به مقصود بیابیم. از میان نامداران هم‌روزگار با فردوسی، اشاره می‌کنم به حکیم ناصر خسرو قبادیانی اندیشه‌ور و چکامه‌پرداز (۳۹۴-۴۸۱ ه. ق.) که دوران کودکی و اوان جوانی او با سال‌های پیری فردوسی برابر بوده است. وی در چکامه بلندآوازه‌اش با مطلع: «نکوهش مکن چرخ نیلوفری را...» به نقد تند و سرزنش‌آمیزی از عنصری ستایشگر محمود می‌پردازد و خشمگینانه بر او بانگ می‌زند که:

«... به علم و به گوهر کنی مدحت آن را که مایه‌ست مَر جهل و بدگوهری را
 به نظم اندر آری دروغ و طمع را دروغ است سخرمایه مَر کافری را
 پسندسته‌ست با زهدِ عمار و بوذر کند مدح محمود، مَر عنصری را»^۱

اما همین ناصر خسرو، هیچ اشاره‌ای به مدیحه‌سرایی فردوسی برای محمود ندارد. باورکردنی است که حکیم قبادیان در همان اوان جوانی خود، شاهنامه را اگر نه از روی دست‌نوشته شخص شاعر، دست‌کم از روی یکی از نخستین دست‌نوشته‌های بازنوشته از روی آن، خوانده بوده باشد. آیا اگر او نشانی از مدیحه‌های ویژه محمود در آن دست‌نوشته دیده بود، با رویکرد به درون‌مایه شاهنامه و آن همه ستایش‌آزادگی و خردورزی و نکوهش‌بندگی و خوارمایگی و فرمانبرداری از بیدادگران در سراسر آن، چنان وصله‌های ناهم‌رنگی را بر این جامه زربفت نادیده می‌گرفت و به‌سادگی از این کار ناهمخوان با ساختار و گوهر حماسه‌درمی‌گذشت؟ و آیا در چنان صورتی، فردوسی را هم بر کرسی اتهام نمی‌نشانند و بسیار سخت‌تر و تلخ‌تر از مورد عنصری، از وی بازخواست نمی‌کرد؟

با رویکرد به آنچه در این گفتار آمد و خاموش ماندن پُرمعنای ناصر خسرو درباره مدیحه‌های نسبت داده‌شده به فردوسی، آیا نمی‌توان بدین برآیند رسید که این مدیحه‌ها را کسی یا کسانی پس از خاموشی شاعر بر یک یا چند دست‌نوشته شاهنامه افزوده‌اند و سپس مانند دیگر افزوده‌ها، به همه دست‌نوشته‌ها راه یافته و پاره‌های جدایی‌ناپذیری از پیکر حماسه ایران انگاشته شده و کسی هم گمان به افزودگی آنها نبرده است؟

۱. پیغاره یا پیغاره در زبان شاهنامه به معنی سرزنش و نکوهش است.

من در اینجا پاسخی قطعی و نهایی بدین پرسش نمی‌دهم و پژوهش در زندگی‌نامه فردوسی را - که در این گفتار تنها به گوشه‌هایی از آن پرداختم - پایان یافته نمی‌انگارم و نه تنها خود، این جستار مهم فرهنگی را پی خواهیم گرفت؛ بلکه چشم به راه دستاوردهای روشن‌گر دیگر پژوهندگان در این راستا خواهیم ماند.^۱

* * *

و اما در فراسوی این گفتمان، این احتمال را نیز نمی‌توان یکسره مردود شمرد که شاعر، در پایان کار حماسه‌سرایی‌اش، با آزمون‌های تلخی که از کتاب‌سوزی‌ها و فرهنگ‌ستیزی‌های محمود و کارگزارانش داشته، نگران و دلواپس از میان رفتن شاهنامه بوده و ناخواسته و ناگزیر، ستایش‌نامه‌های آن جبار قهار را بر چند جای اثرش افزوده باشد تا سلطان به اعتبار آنها، دست بدان نیازد و گنج شایگان دانش و فرهنگ و ادب و هنر و آزادی ایرانیان را تباه نکند. چیزی که این گمان را نیرو می‌بخشد، لحن و بیان تا حد خندستانی بودن، اغراق‌آمیز ستایش‌نامه‌هاست که در سرتاسر متن اصلی شاهنامه، همتایی برای آنها نمی‌توان یافت. به راستی جز محمود - با اشتیهای سیری‌ناپذیرش برای شنیدن مدحیه‌های عنصری‌ها و فرخی‌ها - چه کسی می‌تواند بیت‌هایی همچون:

«جهاندار محمود، شاه بزرگ به آبشخور آرد همی میش و گرگ...
چو کودک لب از شیر مادر بشست ز گهواره محمود گوید نخست»^۲

را بخواند یا بشنود و ریشخند نزند؟ و این محمود همان کسی است که شاعر، در پایان شاهنامه، در پوشش نامه رستم فرخ‌زاد، با یادکرد از سال ۴۰۰ ه. ق. (هنگام اوج قدرت او) می‌گوید:

«... به ایرانیان زار و گریان شدم ز ساسانیان نیز بریان شدم
دریغ این سر و تاج و این داد و تخت دریغ این بزرگی و این فر و بخت

۱. دیوان اشعار ناصر خسرو، تصحیح حاج سید نصرالله تقوی، تایید، اصفهان - ۹، برگ ۱۴.

۲. درباره دروغین بودن افسانه‌های بیانگر وابستگی فردوسی به دربار غزنه، ابوالقاسم پرتو اعظم: دروغی بزرگ درباره فردوسی و شاهنامه، تهران - ۱۳۵۷. همچنین برای آشنایی با جنبه‌های گوناگون زندگی فردوسی، ع. شاپور شهبازی: زندگی‌نامه انتقادی فردوسی (به زبان انگلیسی)، مزدا، کالیفرنیا- ۱۹۹۱ و نقد نگارنده بر آن در کتاب حماسه ایران... (پیشین).

۳. شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم، برگ ۱۷.

کزین پس شکست آید از تازیان
 برین، سالیان چارصد بگذرد
 ... رهایی نیابم سرانجام ازین
 ... چو با تخت منبر برابر کنند
 تبه گردد این رنج‌های دراز
 نه تخت و نه دیهیم بینی، نه شهر
 برنجد یکی، دیگری برخورد
 ... ز پیمان بگردند و از راستی!
 رباید همی این از آن، آن ازین!
 نهان بدتر از آشکارا شود!
 ... شود بنده بی‌هنر شهریار!
 ... از ایران و از ترک و از تازیان
 نه دهقان، نه ترک و نه تازی بود
 ... زیان کسان از پی سود خویش
 ... بریزند خون از پی خواسته

ستاره نگرده مگر بر زیان!
 کزین تخمه گیتی کسی نسپرد
 خوشا باد نوشین ایران زمین
 همه نام بویگر و عمر کنند!
 نشیبی درازست پیش فرازا!
 از اختر همه تازیان راست بهرا!
 به داد و به بخشش کسی ننگرد!
 گرامی شود کژی و کاستی
 ز نفرین ندانند باز آفرین!
 دل شاهشان سنگ خارا شود!
 نژاد و بزرگی نیاید به کار
 نژادی پدید آید اندر میان
 سخن‌ها به کردار بازی بود!
 بجویند و دین اندر آرند پیش!
 شود روزگار بد، آراسته!...

* از جلیل دوستخواه در گستره شاهنامه‌شناسی نشر یافته است:

- (یک) آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان، گزارش ده گفتار پژوهشی از ج. ک. کویاجی، پژوهشگر پارسی، فرانکلین و جیبی، دو چاپ، تهران، ۱۳۵۳ و ۱۳۶۲.
- (دو) پژوهش‌هایی در شاهنامه، گزارش شش گفتار پژوهشی از ج. ک. کویاجی، پژوهشگر پارسی، نشر زنده‌رود، اصفهان، ۱۳۷۱.
- بنیادهای اسطوره و حماسه ایران (ترجمه شانزده گفتار پژوهشی از ج. ک. کویاجی، پژوهشگر پارسی)، آگه، دو چاپ، تهران، ۱۳۸۰ و ۱۳۸۳.
- (سه) هفتخان رستم بر بنیاد داستانی از شاهنامه فردوسی، ققنوس، تهران، ۱۳۷۶.
- حماسه ایران، یادمانی از فراسوی هزاره‌ها (بیست و هشت گفتار و نقد شاهنامه شناختی)، ویراست یکم نشر باران، سوئد، ۱۳۷۷، ویراست دوم، آگه، تهران، ۱۳۸۰.
- چهار و پنج فرایند تکوین حماسه ایران پیش از روزگار فردوسی و شناخت‌نامه فردوسی و شاهنامه در مجموعه از ایران چه می‌دانم؟ دفتر پژوهش‌های فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.

تبرستان
www.tabarestan.info

ریشه‌یابی آرز در دین‌های ایرانی و جلوه‌های آن در شاهنامه

محمدرضا راشد محصل

فرهنگسرای فردوسی - مشهد

شاهنامه نمایشگاه جلوه‌های اخلاقی رفتاری قوم ایرانی است، جلوه‌هایی که از خردآب‌های فرهنگی دور و نزدیک در طول زمان مایه‌ور شده، با اندیشه‌های اسلامی و انسانی درخشندگی یافته و از پیکره‌ای متناسب‌اندام برخوردار شده است.

ساختار این سامانه مبتنی بر خرد و متکی بر اخلاق اجتماعی است. بنیان آفرینش جهان مادی از ساختار کلی تا جلوه‌های جزئی مبنای دوگانگی دارد چرا که از آغاز، سپند مینو (= هرمزد) و گنامینو (= اهریمن) در عین جدا گوهری آمیزشی کینه‌ورزانه اما معین و محدود دارند. این آمیزش آنگاه سر می‌گیرد که اورمزد پس از سه هزار سال که آفرینش، مادی و ساکن است و خورشید و ماه و ستارگان بی‌جنبش ایستاده‌اند می‌نگرد که «چه سود است از آفریدن مخلوق اگر بی‌چندش، بی‌رفتار و بی‌جنبش باشد پس به یاری سپهر و زروان، آفرینش را فرازرفتار و متحرک می‌کند و زروان هم فرجام‌نگرانه در تحقق آمیزش دوگانه، نیرویی از سرشت خود اهریمن یعنی تاریکی که پست و سیاه و خاکستری است به سوی اهریمن فراز می‌برد و تأکید می‌کند اگر در سر نه هزار سال آنچه که تهدید و پیمان کردی به پایان نرسانی، دیو آرز با این سلاح،

آفرینش تو را بخورد و خود نیز به، گرسنگی میرد (راشدمحصل، ۱۳۸۵، ص ۳۶).
 از که به گونه دیوی افزون خواه جلوه‌های تخریبی و تباهاکارانه بسیار دارد از نخستین
 آمده‌هاست که تا فرجامین روز از فساد باز نمی‌ایستد. سرانجام در هزاره پایانی (هوشیدر/
 ماه) که نیرویش کاستی می‌گیرد (بهار، ۱۳۶۹، ص ۱۴۵) در نبرد با آذر و یاورانش - سروش،
 هرمزد و مهر - نابود می‌شود.

از آرزو در گات‌ها و متون کهن چندان بحثی نیست، دیوی است کم‌اهمیت که
 کنش‌های تباهاکارانه او کوشش در بلعیدن آتش، خاموش کردن آن و ربودن فره است.
 مفهوم واژه در سیر انتقالی به زبان‌های دیگر گسترش پیدا کرده و در دین‌های رایج
 مقارن با شکل‌گیری حکومت ساسانی و تثبیت اقتدار دینی این خاندان، کنش‌های
 دیگری هم به تباهاکاری‌های او افزوده شده است. از جمله:

در فارسی میانه، افزون‌خواهی، حرص و شهوت‌طلبی همراه با موجودیت دیوی او و
 در فارسی نو به جز این نسبت‌ها، شره، ولع فراوان و مرگ را بر آن افزوده‌اند. در زردشتی
 دوره ساسانی این مفهوم‌ها و کردارها تثبیت شده و از اولین روزهای شکل‌گیری
 پادشاهی در شاهنامه نمود دارد چنان‌که رشک و حسد برانگیزاننده اهریمن در مقابله با
 کیومرث و سیامک فرزند اوست. گزارش این برخورد در سخن استاد توس چنین است:

مگر بدکنش ریمن آهرمننا	به گیتی نبودش کسی دشمننا
همی رای زد تا بیالید بال	به رشک اندر، آهرمن بدسگال
دلور شده با سپاه بزرگ	یکی بچه بودش چو گرگ سترگ
ز بخت سیامک وز آن پایگاه	جهان شد بر آن دیو بچه سیاه

(شاهنامه، ۱۴/۱)

البته کیومرث و سیامک از این حسدورزی و کینه‌جویی آگاهی ندارند، سروش به
 یاری می‌آید و آنها را از این بدسگالی آگاه می‌کند. این برخورد البته به تجربه‌ای ناخوش
 می‌انجامد و سیامک به دست دیوبچه تباہ می‌شود، اما رشته این خاطره و جبران آن در
 خویشکاری طهمورث و پسینیان اوست:

پس آنکه کنم در کیی گرد پای	جهان از بدی‌ها بشویم به رای
که من بود خواهم جهان را خدیو	ز هر جای کوتاه کنم دست دیو

(همان، ۲۰/۱)

غرور جمشید (۲۵/۱) آزمندی سلم و تور - فرزندان فریدون - (۶۸/۱-۶۹) جلوه‌هایی دیگر از کنش‌های این دیو تباهکار است. وسیع‌ترین دایره تخریبی آرز در آثار زردشتی دوره ساسانی است که دیوی در تقابل با قناعت و خرسندی، مخالف با نظم گیهانی و دارای خصلت‌های ناراست از نوع خودنمایی، حرص و افزون‌طلبی است. این ویژگی‌ها او را ناراضی‌ترین، سیری‌ناپذیرترین و سرکش‌ترین دیو جلوه می‌دهد که در شاهنامه هم بی‌سابقه نیست و همانندی‌هایی با اندیشه‌های زروانی دارد که در شکل باورمندان یا پندارگرایانه در جامعه زمان رایج بوده است. از این گونه جبرگرایی است که حتی در آثار ادبی ما پس از فردوسی هم به صورت‌های متفاوت از تأثیر افلاک بر زمین یا کارکرد بخت و اتفاق و غیر آن پذیرفته بوده است.

از آن بهره ما یکی چادر است	گر ایوان ما سر به کیوان بر است
همه جای ترس است و تیمار و باک...	چو پوشند بر روی ما خون و خاک
همانش نبیره همانش نیا	دروگر زمان است و ما چون گیا
شکاری که پیش آیدش بشکرد	به پیر و جوان یک به یک ننگرد
که جز مرگ را کس ز مادر نژاد	جهان را چنین است ساز و نهاد
زمانه بر او دم همی بشمرد	از این در درآید از آن بگذرد

(شاهنامه، ۱۶۳/۱)

در آزمون زال هم توجه به بعضی از باورهای زروانی از گزارش شب و روز، پیری و جوانی، تولد و مرگ، اهمیت عناصر چهارگانه، حرکت سیارات و غیر آن پیداست. به‌رحال در پندار دین‌شناسان، متن‌هایی مانند بندهش، زاد/اسپرم و مینوی خرد، بخشی از اندیشه‌های زروانی را مستقیم یا غیرمستقیم بازگو می‌کند. آیینی که از یک‌سو با عقاید هندی و جسمیت‌گرایی یونانی پیوند خورده و از سوی دیگر جلوه‌های نجومی به خصوص نقش اختران را در آموزه‌های خود بسیار مؤثر توصیف می‌کند و نیکی‌ها را به دوازدهان یعنی دوازده برج که اسپهبدان هرمزدند نسبت می‌دهد و بدی‌ها را از آن هفت سیاره یعنی هفت سپهبد، می‌داند:

چو شاه نوآیین ابرگاه نو...	به سالی ده و دو بود ماه نو
فروزان به کردار آذرگشسب	کنون آنچه گفتمی ز کار دو اسب
پس یکدگر تیز هر دو دوان	سپید و سیاه است هر دو زمان

شب و روز باشد که می بگذرند دم چرخ بر ما همی بشمرند

(شاهنامه، ۱۶۲/۱)

حال ببینیم این آموزه‌ها و دیگر جلوه‌ها اولاً به چه وسیله به فردوسی رسیده و اصولاً دینی که به عنوان زردشتی از ابتدای حکومت ساسانی کجدار و مریز رسمیت داشته و در میانه حکومت این خاندان تثبیت شده است از چه خردآب‌ها یا سرچشمه‌هایی مایه می‌گیرد؟ دریافت درست این موارد اشاره‌ای داشت کم کوتاه به حکومت‌های زمان و ارتباط آنها را با اقوام دیگر و مردم خود می‌طلبید:

نخست اشکانیان: حکومت اشکانی را در زنجیره روزگار تاریخی ایرانیان باید پدیده‌ای خاص به شمار آورد. حکومتی که از سوی مرده‌ریگ هخامنشیان را با یک قدرت متمرکز در اختیار گرفت و از سوی دیگر در برابر آداب و رسوم به‌ویژه متجانس‌سازی‌های فرهنگ ایرانی و یونانی که از سوی سلوکیان صورت گرفته بود بیشترین کوشش را در پذیرش و رواج مواردی داشت که بتواند با قبول آنها رضایت مردم خود را جلب کند و در نتیجه موانع داخلی و خارجی را از پیش پای حکومت‌های خانوادگی یا شبه شهری خود بردارد. اصولاً شواهدی هم نیست که نشان دهد اشکانیان در حکومت خود علاقه‌ای به ایجاد یک نیروی متمرکز داشته باشند. حکومت آنها شکل خانوادگی داشت و احساس نیاز به محور قومی یا فرهنگی برای ایجاد وحدت، معنی نمی‌یافت. حتی گاه چنین دریافت می‌شود که شاهان، از کنار محورهای ارتباط با مردم هم که دین و ملیت است در کمال بی‌اعتنایی می‌گذرند. مثلاً بلاش اشکانی دستور می‌دهد/وستا را آن چنان که هست گرد آورند و نگه دارند اما نشانه‌هایی وجود ندارد که خود او به این آیین ملتزم باشد یا بیش از این کوشش‌های اندک در اندیشه گسترش دادن آن برآمده باشد.

در سال ۲۲۶ میلادی با پیروزی ساسانیان، نیاز به محوری خاص برای متحد کردن ملیت‌های مختلف ایرانی پیش آمد. دین‌هایی که در این زمان در سرزمین‌های ایرانی به ویژه در حوزه حکومتی اشکانیان رواج داشت یک رشته آداب و رسوم پراکنده از آیین‌های کهن مانند زروانی، مهری و زردشتی سنتی بود؛

با تعدد ملیت‌ها و تفاوت اندیشه‌ها، مشخص کردن یک دین خالص به عنوان دین

رسمی ناممکن می‌نمود. البته انتظارات موبدان که اردشیر را حمایت کرده و به پیروزی رسانده بودند در تثبیت این آیین به عنوان دین رسمی، قطعی می‌نمود، اما این اقدام با وجود نفوذ عملی آیین زروانی، سنت‌های مهری و دین مانی که به‌تازگی پیروانی می‌یافت ممکن نبود، به‌خصوص که مانی در عین‌اینکه هوشیارانه با زردشتی معارضه داشت به تناسب موقعیت و بنا به مصلحت می‌کوشید آموزه‌های خود را با اصطلاح‌های ایرانی درآمیزد تا جاذبهٔ قبول یابد. برای هریک از خدایان، معادل ایرانی پیدا کرد، دیوان هم در آیین او همان ایزدان جامعهٔ مهرپرستی بودند که در تغییرهای زردشتی به اهریمن پیوستند و در پناه خشم درآمدند.

در شکل‌گیری دین زردشتی ساسانی از تأثیر و نفوذ دو تن از بزرگان زمان یعنی مانی و موبد بزرگ - کرتیر - نمی‌توان چشم‌پوشی کرد، کوشش اردشیر و سپس فرزند او شاپور، بیشتر صرف شکل دادن دینی فراگیر بود که بتواند ملیت‌های مختلف قومی را که در پهنهٔ حکومتی آنها زندگی می‌کردند با هم متحد کند. به‌عبارت‌ساده، در اندیشهٔ شکل دادن محوری بودند که بتواند این نیاز را پاسخگو باشد. چنین محوری نمی‌توانست جز فرهنگ یا دین یا مجموعه‌ای از این دو باشد. مانی که مردی هوشیار و زیرک بود و نیاز زمان و خواست شاهان ساسانی را به‌خوبی دریافته بود، خود را در مرکز آیینی قرار داد که علاوه بر تعالیم زردشت، اصولی دگرگون‌شده از مسیحیت، بودایی و آیین‌های کهن ایرانی را نیز در بر داشت.

این مجموعه را در شاپورگان بر پادشاه عرضه کرد. شاپور هم بی‌میل نبود که با پذیرش آیین او آنچه سال‌ها در فکر آن بوده است تحقق دهد و بتواند همهٔ ملیت‌های پهنهٔ شاهی را گرداگرد یک محور کنار هم بنشاند. در عین‌حال خوب می‌دانست که موبد و بزرگان آیین زردشتی نمی‌توانند وجود مانی و دین تازه‌ای را که می‌کوشد اصل قرار دهد تحمل کنند.

پس بر آن شد تا عناصری از فرهنگ‌های دیگر «چون پزشکی، نجوم، حرکت، زمان و مکان، جوهرهٔ آفرینش، مرگ و دیگر هنرها و علوم که اندر هند، روم و دیگر سرزمین‌ها پراکنده بود جمع‌آوری و به زردشتی نوپا بیفزاید...» (زهر، ۱۳۷۵، ص ۳۱۵). البته کرتیر هم در هوش و درایت کم از مانی نمی‌آورد و سیاست شاپور را هم به‌خوبی درمی‌یافت و پهنای کار را در آیندهٔ حکومتی در تصوّر داشت، از این‌رو، مانعی بزرگ در سر راه

برنامه‌های اجرایی مانی و شاپور به شمار می‌آمد.

مرگ شاپور میدان عمل موبد را وسعت داد و تمام همت خود را وقف بر احیای زردشتی‌گری نمود. در اولین اقدام، به سرکوبی فرقه‌های مخالف پرداخت که در رأس آنها مانوی‌ها بودند (تفضلی، ۱۳۷۶، فصل ۱۶ شکند گمانیک وزار).

نیبرگ در تحلیل دین مانی بر این باور است که او عنصر ایرانی و غیرایرانی را به گونه‌ای تفکیک‌ناپذیر درهم بافته است به شکلی که در عین استقلال، نماینده هیچ دینی نبود، به مجموعه‌ای می‌نمود که ناهمگون‌ترین آیین‌ها و دین‌ها را درون میانه‌ای قابل پذیرش می‌ساخت (همو، پیشین، ص ۴۰۹). نتیجه اینکه مبارزه بین آنها و دو جامعه مذهبی شرق ایران، به اصلاحاتی در دین زردشت منجر شد که آمیزه‌ای از مزدآپرستی، زروانی و آیین مانی در شمار احکام دین رسمی برآمد که گاه با سنت‌ها و آداب زردشتی کهن در تضاد بود. از جمله: در این دین تازه، بیشترین مفهوم‌های نظری از فارسی میانه و کنش‌های عملی تباهاکارانه این دیو از آیین زروانی توسط تعلیمات مانی وارد شد که جلوه‌های آن در شاهنامه فردوسی به نمایش درآمده است. از جمله در شاهنامه نیز همانند متون کهن (دادستان دینیک، متن‌های اوستایی، وندیداد و متون پهلوی) از در پی ربودن فره است و هم‌نبرد او خرد انسانی است، و از آنجاکه اهوره‌مزدا در معنی خدای حکمت یا خدای حکیم یا سرور دانا، ویژگی خرد دارد (هینلز، ۱۳۶۸، ص ۷۰) و خرد مهم‌ترین دلیل برتری انسان به شمار می‌آید (دادستان دینیک به نقل از تفضلی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۱) عقلانیت انسانی را خویشکاری داده تا فره را یاری دهد و مانع به هم زدن نظم عمومی و عدم تعادل در جامعه گردد. جلوه‌های این اندیشه را فردوسی با دقت تمام به نظم کشیده است:

ز دانا بپرسید پس شهریار	که چون دیو با دل کند کارزار
به بنده چه دادست گیهان‌خدیو	که از کار کوتاه کند دست دیو
چنین داد پاسخ که دست خرد	ز کردار آهرمنان بگذرد
خرد باد جان تو را رهنمون	که راهی دراز است پیش اندرون
ز شمشیر دیوان خرد جوشن است	دل و جان داننده زو روشن است
گذشته سخن یاد دارد خرد	به دانش روان را همی پرورد
دگر خود بود آنکه خوانیم خیم	که با او ندارد دل از دیو بیم

مقابله و برابری با این دیو شکم‌باره از طریق میانه‌روی و خرسندی است (زهر، ۱۳۷۴، ص ۲۷۶-۲۷۷). در این نبرد، زروان که هم‌اورد اوست از «اشه وهیشته یعنی بهترین راستی و درستی که نماد نظام گیله‌یابی و قانون ایزدی است همچنین از ایزد آذر که جانشین جهانی اوست یاری می‌خواهد» (آموزگار، ۱۳۸۷، ص ۱۶).

در شاهنامه هم میانه‌روی و خرسندی می‌تواند گردن آزر را درهم بکشند و دست این دیو را کوتاه کند:

خرم‌نمید خوانند و پاکیزه‌رای	میانه‌گزینی بمانی به جای
کجا تازه‌گردد ترا دین و کیش...	کزین بگذری پنج رای است پیش
به آزر و به کوشش نیایی گذر	یکی آنکه از بخشش دادگر
گل نوبهارش برومند گشت	توانگر شود هر که خرسند گشت
نگویی به پیش زنان راز را	دگر بشکنی گردن آزر را
که ننگ و نبرد آورد رنج و درد	سدیگر نیازی به ننگ و نبرد

(شاهنامه، ۱۵۶۵/۲)

جای دیگر، شاپور تیرگی‌های دل را به ناخوشنودی‌های انسان نسبت می‌دهد و آرزوخواهی را سبب اندوهان بیشتر می‌داند:

دل آزور خانسه دود گشت	توانگر شود هر که خشنود گشت
بکوش و نیوش و منه آزر پیش	کرا آرزو بیش تیمار بیش

(شاهنامه، ۱۵۷۵/۲-۱۵۷۶)

مهر و دوستی نیز حاصل خردورزی و بیداردلی است. البته خردورزی پهنه‌ای وسیع‌تر از اینها دارد و مهر و دوستی را باعث می‌شود و بیگانگی با خرد، دوری از انسانیت است. شگفت‌اینکه فردوسی با همه علاقه به جهان‌پهلوان شاهنامه، در داستان رستم و سهراب او را به سبب پنهان‌کاری و غفلت سخت سرزنش می‌کند:

جهان‌نا شگفتی ز کردار توسست	هم از تو شکسته هم از تو درست
از این دو یکی را نجنبید مهر	خرد دور بد مهر نمود چهر
همی بچه را باز داند ستور	چه ماهی به دریا چه در دشت گور
نداند همی مردم از رنج و آزر	یکی دشمنی را ز فرزند باز

(شاهنامه، ۳۵۶/۱)

حاصل خردگریزی گرفتاری است:

هر آنکو که گردد ز راه خرد سرانجام پیچد ز کردار خود

(شاهنامه، ۸۴۰/۱)

و نتیجه این گرفتاری‌ها زیان‌کاری و گناه:

گنه‌کارتر چیز مردم بود که از کین و آتش خرد گم بود

(شاهنامه، ۱۴۶۷/۲)

جلوه مهم دیگر ایزد آذر، نگرهبانی او از فره است که در متون متأخر به تکرار آمده است. این ایزد می‌کوشد به هر نحو شده از فرّ ناگسستی در برابر آذر نگرهبانی کند. او در این خویشکاری از ایزدان دیگر به‌ویژه سروش کمک می‌گیرد. سروش از معدود ایزدانی است که نامش همراه با اشی در گاهان آمده است. این امتیاز به او برجستگی خاص می‌بخشد و هم «تنها ایزدی است که نام او در ادب فارسی به همین صورت به جای مانده و با عنوان «پیک ایزدی» و «حامل پیام الهی» شناخته است» (راشدمحصل، ۱۳۸۲، ص ۹) و زیناوند و تمام سلاح است. هم از ابزار فیزیکی بهره دارد و هم از نیروهای معنوی برخوردار است و با این آمادگی، پایداری دیوان و دیوتخمگان را درهم می‌شکند، دیوانی چون مزندرها که آسیب‌رسانندگان هستی‌اند (یسن ۵۷، بند ۱۷ و ۳۲ و یشت ۱۱، بند ۱۲) و دیگر دیوان که تباہکاران بخش‌هایی از جهان اورمزدی‌اند و در رأس آنها دیو خشم است (یسن ۵۷، بند ۱۰، ۲۵ و ۳۲، یشت ۱۱، بند ۵ و ۶ و ۳۰) و دیوکنده (= دیوی که شاهدانه را در اختیار دارد) و ندیباد ۱۹ بند ۴۱) بوشاسپ (وندیباد ۱ بند ۱۴ و ۲۵ (مهر یشت) بند ۷۹). و مهم‌تر، دیو دروغ که دیوی سخت و سهمگین است (یسن ۵۷، بند ۱۵ و یشت ۱۱، بند ۲ و ۱۰) البته دیوان از او بیم دارند و می‌گریزند، زیرا هم توانایی دارد و هم از ابزار لازم برخوردار است (راشدمحصل، ۱۳۸۲، ص ۱۲). ایزد سروش نیز یارانی دارد که خویشکاری‌های خود را به کمک آنان انجام می‌دهد از جمله وظایف او پی‌گرد بدکاران و سنجش کارهای مردمان در گذار از چینودپل است که در تقسیم‌بندی گرشویچ، یاران او در این خویشکاری مهرورشن راست‌اند. در دومین خویشکاری که دادن پاداش و نگرهبانی از راستی است اشی و نریوسنگ یاریگران اویند (راشدمحصل، ۱۳۸۲، ص ۱۵). کارهای او به این موارد پایان نمی‌پذیرد بلکه او در فرشگرد دیو آز را می‌کشد (میرفرخایی، ۱۳۶۷، ص ۶۳) و هم دیو خشم خونین‌درفش را درهم می‌شکند (بهار، ۱۳۶۹، ص ۱۴۸). این ایزد در شاهنامه هم مقامی والا دارد، هموست که کیومرث را از ترفند اهریمن و

دشمنی او آگاه می‌کند.

کیومرث خود زین کی آگاه بود که تخت مهی را جز او شاه بود
یکایک بیامد خجسته سروش بسان پری‌ای پلنگینه‌پوش
بگفتش ورا زین سخن در به در که دشمن چه سازد همی با پدر

(شاهنامه، ۱۴/۱)

و فریدون را راهنماست تا ضحاک را که زمانش فرا نرسیده به بند کشد (شاهنامه، ۲۵/۱).
و در دژ بهمن یاریگر کیخسرو است، به این ترتیب که وقتی فریبرز و طوس از تسخیر
دژ ناامید می‌شوند، کیخسرو دستور می‌دهد نامه‌ای شاهانه بنویسند و پس از عنوان و
مقدمه هشدار دهند که:

گر این دژ بروم آهرمن است جهان آفرین را به دل دشمن است
به فرّ و به فرمان یزدان پاک سراسر به گرز اندر آرم به خاک
وگر جادوان راست این دستگاه مرا خود به جادو نیاید سپاه...
وگر خود خجسته سروش اندر است به فرمان یزدان یکی لشکر است
همان من نه از دست آهرمنم که از فرّ و برز است جان و تنم
به فرمان یزدان کند این تهی که این است پیمان شاهنشهی

(شاهنامه، ۵۶۴/۱)

و چون در پایان کار به آنچه می‌خواسته رسیده است چند هفته در پیش یزدان به
پای می‌ایستد و زاری کنان می‌خواهد که:

از این شهریاری مرا سود نیست گر از من خداوند خشنود نیست
ز من نیکویی گر پذیرفت و زشت نشست مرا جای ده در بهشت

(شاهنامه، ۱۰۸۲/۱)

و در این دعوت هم سروش را در خواب می‌بیند که:

... ای شاه نیک‌اختر و نیک‌بخت بسودی بسی یاره و تاج و تخت
اگر زین جهان تیز بشتافتی کنون آنچه جستی همه یافتی
به همسایگی داور پاک‌جای بیایی بدین تیرگی در مپای

(شاهنامه، ۱۰۸۳/۱)

و همه بایستگی‌ها را بدو گوشزد می‌کند تا برای سیر معراجی خویش آمادگی یابد.
نماد این ایزد فره‌مند در زندگی رستم، اردشیر، بهرام چوبینه و حتی خسرو پرویز

نموده‌هایی دارد. ممکن است برخی از این اشاره‌ها را که با موقعیت و پیشینه مشخص روی نموده، مقطعی دانست و فاقد پیوند بنیادی و ارتباط باورمندانه شمرد اما پذیرش چنین تصویری را در مجالس رسمی بوزرجمهر و انوشیروان نمی‌توان رد کرد چرا که به شیوه‌ای روشمند و قطعاً باورمندانه و اعتقادی، پادشاه از حکیم می‌خواهد تا دیوان دهگانه (۱۹۴۰/۲) را که بر جان و خرد چیرگی می‌یابند برشمارد و راه پرهیز و گریز از آنها را مشخص می‌کند و این همه جنبه اعتقادی دارد نه گزارشی:

چنین داد پاسخ که از و نیاز	دو دیونند بازور و گردن‌فراز
دگر خشم و رشک است و ننگ است و کین	چو نمام و دوروی و ناپاک‌دین
دهم آنکه از کس ندارد سپاس	به نیکی و هم هست یزدان‌شناس

(شاهنامه، ۱۹۴۰/۲)

و سرکرده این دیوان را چنین می‌شناساند:

چنین داد پاسخ به کسری که از	ستمکاره دیوی بود دیوساز
که او را نینند خشنود ایچ	همه در فزونیش باشد بسیج
نیاز آنکه او را ز اندوه و درد	همی کور بینند و رخساره زرد
کزین بگذری خسروا دیو رشک	یکی دردمندی بود بی‌پزشک

(شاهنامه، ۱۹۴۰/۲)

از مقایسه این اشعار با آگاهی‌های متونی مانند دادستان دینیک، متون اوستایی و پهلوی مبنی بر سرکردگی آز و گزارش آز و نیاز و خشم و ننگ که مشترک میان شاهنامه و آثار پهلوی (= در مینوی خرد) است. دیگر تصور مقطعی بودن یا گزارش ساده مطرح نیست بلکه به یقین آنها را باورمندانه و قطعی باید شمرد.

این نشست‌ها درحقیقت اعلام رسمیت دین زردشتی و تثبیت کارنامه حکومت‌داری آرمانی است. کوشش در این است که ضمن این پرسش‌ها و پاسخ‌ها، حدود و جوانب قواعد و احکام دین مورد بحث روشن شود و ابهامی نباشد:

پرسید خود گوهر آز چیست	کش از بهر بیشی نباید گریست
چنین داد پاسخ که از و نیاز	دو دیونند بیچاره و دیوساز
یکی را ز کمتی شده خشک‌لب	یکی از فزونی است بی‌خواب شب
همان هر دو را روز می‌بشکرد	خنک آنکه جانش پذیرد خرد

(شاهنامه، ۱۴۶۸/۲)

انتساب سالاری دیوان به آ‌ز در گفت‌وگویی اسکندر با برهمن هم آمده است:

دگر گفت بر جان ما شاه کیست به کژی به هر جای همراه کیست؟
چنین داد پاسخ که آ‌ز است شاه سر مایه کین و جای گناه

(شاهنامه، ۱۴۶۸/۲)

از جلوه‌های دیگر اینکه، آ‌ز مایه همه گرفتاری‌هاست:

چو بستی کمر بر در راه آ‌ز شود کار گیتیت یکسر دراز
پرس‌تنده آ‌ز و جویای کین به گیتی ز کس نشنود آفرین
و حسادت هم از جمله تباکاری‌های آ‌ز مندی است.

هر آن کس که از آ‌ز شد دردمند نیایشش که بزرگان پسند

(شاهنامه، ۲۱۲۹/۲)

در جمله تعهد شاهان در خطبه‌ها پرهیز از آ‌ز و بیداد است:

جز از کهنتری نیست آیین من مباد آ‌ز و گردن‌کشی دین من

(شاهنامه، ۷۷/۱)

و این پرهیز دادن همگانی است چرا که آ‌ز، مادر همه بدی‌ها و مایه تسلط بر روح و خرد انسانی است:

نگر تا نگردهد به گرد تو آ‌ز که آ‌ز آورد خشم و بیم و نیاز

(شاهنامه، ۱۵۸۲/۲)

دل شاه گیتی چو پر آ‌ز گشت روان ورا دیوانباز گشت
ور آیدون که حاکم بود تیزمغز نیاید ز گفتار او کار نغز

(شاهنامه، ۱۸۹۱/۲)

و دانش آنگاه کارساز است که دارنده‌اش دلی خالی از آ‌ز و افزون‌طلبی داشته باشد:

چو داننده مردم بود آ‌زور همی دانش او نیاید به بر
هر آنگه که دانا بود پرشتاب چه دانش مر او را چه در سر شراب

(شاهنامه، ۱۸۰۹/۲)

توصیه شاهان به کارگزاران هم دوری از آ‌ز و پرهیز از ستم است.

چو رفتی سوی کشوری کاردار بدو شاه گفتی: درم خوار دار
همه راستی جوی و فرزاندگی ز تو دور باد آ‌ز و دیوانگی

ز پیوند و خویشان مبر هیچ کس سپاه آنچه من دادمت یار بس

(شاهنامه، ۱۵۵۹/۲)

سخن پایانی اینکه به گفته کریستن سن: «مبارزه بین دو جامعه مذهبی شرق ایران به اصلاحاتی در دین زردشت منجر شد که پیامد تغییرهای آن پیروزی مزادپرستی و زروانی را در میان باورمندان گاهان از طریق دین مانی نتیجه داد» در این دین تازه بیشترین مفهوم‌های نظری از فارسی میانه و کنش‌های تباهاکارانه این دیو از آیین زروانی توسط تعلیمات مانی وارد شد که جلوه‌های آن در شاهنامه هم به نمایش درآمده است و نمی‌توان آنها را اندیشه‌هایی گذرا یا اتفاقی دانست، بلکه خاطره‌هایی کهن و پایدار است که اگر نه در احکام، در پندارهای مردم جایی خاص و تأثیری عام دارد.

منابع

- آموزگار، ژاله، تاریخ اساطیری ایران، سمت، چاپ دهم، تهران، ۱۳۸۷.
- ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، طرح نو، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۰.
- بنونیست، امیل، دین ایرانی بر پایه متن‌های مهم یونانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۲.
- پورداود، ابراهیم، پشت‌ها، (قسمتی از کتاب اوستا)، ۲ جلد، انجمن زردشتیان بمبئی و... افسست، تهران، ۱۳۷۷.
- تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران باستان، سخن، تهران، ۱۳۷۶.
- دادگی، فرنیغ، بندهش، گزارنده مهرداد بهار، توس، تهران، ۱۳۶۹.
- راشد‌محصل، محمدتقی، سروش یسن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲.
- _____، وزیدگی‌های زاداسپریم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۵.
- _____، دینکرد هفتم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۹.
- زرن، آر، سی، زروان یا معمای زرتشتی‌گری، ترجمه دکتر تیمور قادری، فکر روز، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۴.
- _____، طلوع و غروب زردشتی‌گری، ترجمه دکتر تیمور قادری، فکر روز، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۵.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، به اهتمام دکتر توفیق ه. سبحانی، ۲ جلد، روزنه، تهران، ۱۳۸۵.
- کریستن سن، آرتور، آفرینش زبانکار در روایات ایرانی، ترجمه احمد طباطبایی، مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران، تبریز، ۲۵۳۵.

- _____ ، نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه و تحقیق احمد تفضلی - ژاله آموزگار، نشر نو، تهران، ۱۳۶۸.
- کویاجی، جهانگیر کورجی، پژوهش‌هایی در شاهنامه، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، زنده‌رود، چاپ اول، اصفهان، ۱۳۷۱.
- لوکوک، پی‌یر، کتیبه‌های هخامنشی، ترجمه نازیلا خلخالی زیر نظر ژاله آموزگار، مجموعه ایران باستان، نشر و پژوهش فرزانه، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۲.
- میرفخرایی، مهشید، روایات پهلوی (ترجمه)، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷.
- _____ ، فرشته روشنی (مانی و آموزه‌های او)، ققنوس، تهران، ۱۳۸۳.
- مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، به کوشش ژاله آموزگار، نویسنده، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۸۵.
- نیبرگ، ه. س، دین‌های ایران باستان، ترجمه دکتر سیف‌الدین نجم‌آبادی، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران، ۱۳۵۹.
- هینلز، جان، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار، احمد تفضلی، کتابسرای بابل، چشمه، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۸.

تبرستان
www.tabarestan.info

بزرگمهر در شاهنامه

منصور رستگار فسایی

دانشگاه شیراز

«بزرگمهر»، که نامش تحت تأثیر زبان عربی و رسم الخط آن، در متون مختلف فارسی و عربی به صورت‌های مختلفی چون بزرجمهر، بوژرجمهر، بوذرجمهر، ابوژرجمهر و برزجمهر، به کار رفته است، یکی از نامورترین موبدان، وزیران، دبیران و دانایان دربار انوشیروان ساسانی است که زندگی پرفراز و نشیب او، چه در شاهنامه فردوسی و چه در متون ادبی و تاریخی، از حد آنچه از یک موبد، وزیر، دبیر و دانای معمولی، انتظار می‌رود، بسیار فراتر رفته است و با درآمیخته شدن با شگفتی‌های بسیار، در طول روزگار، از یک سو، حکایت از دانایی و هوشمندی شگرف و عملکردهای انسانی وی دارد، و از سوی دیگر، بازتاب آرمانی انسانی یگانه تواند بود که از دنیای واقعی فراتر می‌رود و در ذهن مردم، رنگ و روی اساطیری به خود می‌گیرد و به همین جهت است که در شاهنامه، تنها کسی است که بی‌آنکه مرد میدان شمشیر باشد، در عرصه قلم و دانایی و خردورزی، حضوری طولانی و پیدا و پنهان ولی پر فراز و نشیب و انتقادی و اثرگذار در دربار انوشیروان و نظام پیچیده سیاسی و فرهنگی حاکم بر آن دارد و می‌تواند به همان مقام و منزلت و شهرت و افتخار بزرگان میدان نبرد دست یابد، و به همین جهت است که

داستان زندگی وی به همان اندازه که از واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی دوران ساسانی نشان دارد، رنگ‌ها و رگه‌هایی از اسطوره‌های باستانی را به تماشا می‌گذارد که برآمده از آرزومندی‌های ملی است و انعکاس آن، خلق «بزرگمهر افسانه‌ای» است که شخصیتی بی‌بدیل در عرصه همیشگی هنر و فرهنگ ایرانی است.

ما در این مقاله برآنیم که با استناد به شاهنامه و متون ادبی و تاریخی، سایه‌روشن‌های زندگی او را که بخشی در دنیای واقعی و تاریخی و قسمتی در فضای اساطیری و باورهای ماوراء طبیعی دنیای اسطوره‌ها در جریان است، واکاوی کنیم و راز و رمز جاودانگی این مرد را بکشاییم، هر چند در عمل می‌بینیم که دامنه بحث و گفت‌وگو در این باره می‌تواند، بیش از ظرفیت یک مقاله باشد.

الف: نام بزرگ‌مهر

۱. بزرگ‌مهر/ بزرگ‌مهر: [ب ز م] (اخ) (Bozorgmehr) که اصیل‌ترین صورت این نام است و در پهلوی به صورت Wuzurgmīhr ī Bōxtagān «وُزرگمِهر»، «وُچورگمِتر»، (صفا، حماسه‌سرایی...، ۹)، به کار رفته است.

۲. احتمال دیگر، آن است که جزء اول «وُزرگ فَرَمَدار» (لقب وزیر بزرگ در اواخر دوره ساسانی) (رک: نولدکه، ص ۱۱۱؛ کریستن‌سن، ۱۹۴۴، ص ۱۱۴-۱۱۵) با جزء دوم «برزمهر» ترکیب شده باشد. (خالقی‌مطلق).

۳. از نظر ریشه‌شناسی، «بزرگ‌مهر» می‌تواند، مصحف «بُرمهر» یا «داد بُرمهر» باشد که به صورت «زرمهر» هم نوشته شده باشد، و شاید شکل صحیح آن «دات بُرمِتر» باشد. (بهار، ۲/)

۴. کهن‌ترین صورت ضبط اندر کتیبه‌ها «بورزومهر» می‌باشد. (حبیبی، ۷)

در شاهنامه، «بُرمهر»، - که در تلفظ آن تردید است - نام دبیر انوشیروان است که هرمز، او را دشمن می‌داشت و سرانجام نیز او را کشت:

به خط «برزمهر» آن رقع را دید هراسان شد و پرنیان برکشید

(۳۴/۳۲۷/۸ ح چاپ مسکو) (فرهنگ نام‌های شاهنامه، ص ۱۶۴) در غرر تعالی، آنچه را که

فردوسی به بهرام آذرْمه‌هان نسبت داده است به «برزمهر» منسوب شده است. (شاهنامه ثعالبی، ص ۳۰۹).

۵. واژه «بزرگمهر»، که به معنی «آفتاب بزرگ» (نجم‌آرای ناصری) و «صاحب محبت بزرگ» دانسته شده است، در شاهنامه به کار نرفته است اما در آثار ادبی و تاریخی به فراوانی استعمال شده است:

سید وزیر گیری بیش از بزرگمهر سید امیر بندی بیش از سپندیار
منوچهری
بزم نوشیروان سپهری بود کز جهانیش بزرگمهری بود
نظامی

۶. صورت‌های مختلف این نام در متون فارسی و عربی به شرح زیر است:
الف: بُزْجَمهر: [بُ زُجُ مِ] (اخ) معرَب بزرگمهر، نزدیک‌ترین صورت به «بزرگمهر» است که در برخی از متون نظم و نثر به کار برده شده است. صاحب‌عیات و به دنبال او آندراج: خواندن این نام را به ضَمّ جیم غلط دانسته، گفته‌اند که به سکون راء و جیم خواندن هم صحیح نیست زیرا در عربی دو ساکن بدون مدّ با هم نیایند. اما این گفته، در تداول فارسی بنیانی ندارد. (رک: دینوری، ۲؛ بیهقی، ابوالفضل، ۲۵)

ما زا چه باک مزدک و بیم بزرجمهر چون او قباد قادر نوشیروان ماست
خاقانی

«... حکمای هندوستان در فضایل بزرجمهر سخن می‌گفتند به آخر، جز این عیبش ندانستند که در سخن گفتن بطئی است، یعنی درنگ بسیار می‌کند و مستمع را بسی منتظر باید بودن، بُزْجَمهر بشنید و گفت اندیشه کردن که چه گویم، به از پیشیمانی خوردن که چرا گفتم...» (سعدی، گلستان، ۷ و ۸ - مصفاً)

ب: بُوزَرَجَمهر: فردوسی، ظاهراً به دلیل سازگاری و تناسب این صورت از نام «بزرگمهر»، با بحر متقارب یعنی وزن شاهنامه، در همه‌جا این صورت را به کار برده است (ولف، ۵۷)^۷

همی خواندندیش بوزرجمهر نهاده بر آن دفتر، از مهر چهر

ز موبد چو بشنید بوزرجمهر بدو داد گوش و برافروخت چهر

۷ج ۱۰۱۰

برفتند یکسر پراژنگ چهر بیامد بر شاه بوزرجمهر

(خ ۲۷۰۵)

ج: بُرزی جُمهر/ برزیجمهر: این صورت، در ترجمه بنداری از شاهنامه و برخی متون عربی به کار رفته است: «ذکر رؤیا رها آنوشروان کانت السبب فی اتصال برزیجمهر حکیم به (بنداری ۹۸۲) در نسخه: لن» خالقی مطلق.

همی خواندندیش برزیجمهر نهاده بر این دفتر از مهر، چهر

(ح اص ۱۷۰ ج ۷) و رک (ح ۲۰ ص ۱۰۹ ج ۸ چاپ مسکو)

د: بوذرجمهر: این صورت، در برخی نسخه‌های خطی و چاپی شاهنامه به کار برده شده است.

ه: ابوزرجمهر/ ابوزرجمهر: [أ ز م] (اخ) حکیم. تعریب نام بزرگمهر. دو صورت فوق، مسلماً غلط فاحش است. در تاریخ بیهقی، ابوزرجمهر قاینی قسیم بن ابراهیم بن منصور، یکی از امرای سلطان محمود غزنوی است که به تازی و پارسی شعر نیکو می‌گفت و ثعالبی در یتیمه‌الدهر ذکر او را آورده است و او راست:^۷

ب: بزرگمهر، برزمهر، برزوی یا برزویه طبیب

یوستی، بزرگمهر را همان «بُرزمهر» می‌داند و معتقد است منشأ تغییر نام «بزرگمهر»، احتمالاً بدخوانده شدن نوشتار پهلوی برزمهر، بوده است. یوستی بر آن بود که ممکن است نام «برزوی»، کوتاه‌شده «بزرگمهر» باشد، اما مدعی نبود که برزویه با بزرگمهر و برزمهر یکی بوده‌اند. (همان)

کریستن‌سن (۱۹۳۰، ۱۹۴۴، ص ۵۷ - ۵۸)، استدلال می‌کند که چون در منابع روم شرقی و ارمنی هم‌عصر و نیز در آثار طبری، ابن قتیبه و حمزه اصفهانی - که همه از خداینامگ پهلوی استفاده کرده‌اند، از بزرگمهر سخن نرفته است، پس، این شخص باید همان برزویه طبیب باشد. به استدلال او، احتمالاً «برزویه» مخفف «بُرزمهر» بوده و بدخوانده شدن نسخه پهلوی سبب شده است تا برزمهر در عربی بزرجمهر نوشته شود. (خالقی مطلق)

بارتولد می‌گوید که در مصر باستان، کتابی دربارهٔ وزیر آرمانی نوشته شده بود و ابوجعفر زرتشت، اوصاف آن وزیر را شایستهٔ «مهرنرسه»، وزیر بهرام‌گور ساسانی (پادشاهی: ۳۹۹ تا ۳۸۸) می‌دانست؛ سپس به تدریج میهن‌پرستی خراسانیان موجب شد که «بزرگمهر افسانه‌ای»، جای مهرنرسهٔ تاریخی را بگیرد و این امر تا جایی پیش رفت که آثاری در هند و اندرز به نام بزرگمهر تدوین شد. (رک: برتلس، ۹۲)

اینکه در تحقیق بارتولد به اینکه چگونه ابوجعفر زرتشت، به منبع مصری دست یافته، و اینکه چرا بزرگمهر افسانه‌ای وزیر بهرام‌گور است، اشاره نشده است، کریستن‌سن در تکمیل نظریهٔ بارتولد، چنین گزارش کرده است که در متون آرمی، شخصی به نام «اهیکر» یا «احیقر» وزیر پادشاه آشور بوده و موفق به حل معماهایی شد که بسیار شبیه رویدادهای زندگی بزرگمهر است. (همان، ص ۹۳، ایران...، ۶-۷) او برای بیان چگونگی پیوند خوردن داستان «اهیکر» به عصر انوشیروان، بزرگمهر را، همان برزویهٔ طبیب می‌داند و برای این امر سه دلیل ذکر می‌کند:

۱. «برزویه»، تلفظ محبت‌آمیز «برزمهر» است و «برزمهر» شکل اصلی و صحیح نام «بزرگمهر» است (همان‌جا). اما در این پژوهش کریستن‌سن، روشن نشده است که اگر این دو نفر یک شخصیت و طبیب دربار انوشیروان بوده‌اند، پس چه کسی وزارت انوشیروان را بر عهده داشته است.

۲. پادشاه هند که شطرنج را به ایران فرستاد، «دیوسرم» نام داشته، و کتاب کلیله و دمنه نیز برای «دیوسرم» یا «دابسلم» یا «دابشلیم» روایت شده است (همان‌جا)؛ پس باید برزوی همان بزرگمهر باشد، درحالی‌که این استدلال نیز تنها بیانگر آن است که شطرنج و کتاب کلیله و دمنه در اختیار یک پادشاه هندی بوده است.

۳. برزویه و بزرگمهر، هر دو از مردم «مرو» بوده‌اند (همان، ص ۸۵-۸۶). حال آنکه بزرگان دیگری نیز چون باربد، از مردم مرو و منسوب به دربار ساسانیان بوده‌اند (رک: اصطخری، ۰۸) و دلیلی برای آمیختن شخصیت آنان و دیگر شهروندان مرو وجود ندارد.

ج: بزرگمهر، زندگی و خاندانش

«... بزرگمهر وزیر و حکیم و خردمند بزرگ روزگار خسرو اول انوشیروان ساسانی (جلوس ۵۳۱ م مرگ: ۵۷۹م)، اصیل بود و از خاندان ملک.» (فارسنامه ابن بلخی ص ۲۳۲ تصحیح رستگار). با توجه به اهمیت طبقات در دوران ساسانی، اینکه بزرگمهر در خردسالی، نزد موبدان به فراگیری دانش می‌پردازد و می‌تواند به درگاه شاه برود و خواب او را گزارش کند، بدین معنی است که او از طبقات روحانی یا دبیران درگاه بوده است.

اگرچه در اغلب متون، نام پدر بزرگمهر «بختگ» ذکر شده است، اما در هیچ منبعی، از پدر برزویه، با نام «بختگ» یا «سوخرا»، یاد نشده است و براساس باب برزویه طیب، در آغاز کلیله و دمنه، پدر وی از لشکریان بوده است ولی نامی از او نرفته است: «چنین گوید برزویه طیب، مقدم اطبای پارس، که پدر من از لشکریان بود و مادر من از خانه علمای دین زردشت بود.» (کلیله و دمنه).

نام او را در متون پهلوی «بزرگمهر بُختگان» (Wuzurgmihir ī Bōxtagān) بزرگمهر پسر بُختگ Bōxtag دانسته‌اند «... در پهلوی یکی از معانی پساوند الف و نون: (ان) نشان دادن نسبت پدر و فرزندی بوده است. البته این پساوند از زبان پهلوی به فارسی امروزی انتقال نیافت، اما بسیار نام‌ها به همین صورت، هنوز در زبان فارسی هست. مانند اردشیر بابکان به معنی اردشیر فرزند بابک، مزدک بامدادان یعنی مزدک پسر بامداد، خسرو قبادان یعنی خسرو پسر قباد و بزرگمهر بختگان به معنی بزرگمهر پسر بختک.» (محبوب، ایران فردا، مارس ۲۰۱۰)

استاد همایی «بختگ» را نه نام پدر بزرگمهر، بلکه لقب سوخرا، پدر بزرگمهر می‌داند (ص ۲۲) و بناکتی، بزرگمهر را پسر سوخرا می‌خواند (ص ۱). کریستن سن معتقد است که «زرمهر» نام پدر «سوخرا» است که براساس شواهد تاریخی، یکی از درباریان قباد، پدر انوشیروان بود که به فرمان قباد کشته شد (کریستن سن، ۳۶۰) و داستان او در شاهنامه آمده است.

برخی از مورخان به بزرگمهر عمری طولانی داده‌اند که شاید دلیل آن، داستان «شطرنجی بود گرانبها که در دربار خسرو پرویز وجود داشت و بنا بر معروف: «مهره‌هایش

از یاقوت و زمرد بودند و نردی که از بستد و و فیروزه ساخته شده بود» (کریستن سن ۴۸۸) که نشان‌دهندهٔ رواج تخته و نرد منسوب به بزرگمهر، پس از حدود صد سال تا دورهٔ خسرو پرویز تواند بود.

در شاهنامه تنها به یک سفر مهم بزرگمهر اشاره می‌شود که شه‌ریار ایران او را به همراه نرد و هدایای بسیار نفیس نزد شاه هندوان به مأموریت فرستاد و شاه هند (دیوشرم: دابشلیم) چهل روز از او زمان خواست تا دانایان هند، رمز «نیواردشیر: نرد» را بازگویند، اما پس از این مدت به ناتوانی خود اعتراف کرد و بزرگمهر توانست از دیوشرم باژ و ساو بستاند و پیروزمندانه به ایران بازگردد.

توجه و علاقهٔ فراوان نویسندگان دورهٔ اسلامی، به شخصیت بزرگمهر، موجب آشفتگی‌هایی، در گزارش احوال واقعی بزرگمهر، شده است و در نتیجه باعث شده است که برخی از محققان غربی، بزرگمهر را شخصیتی افسانه‌ای بپندارند، تا جایی که در تاریخ و در ادبیات فارسی پس از اسلام، وجود بزرگمهر در کنار انوشیروان، همیشه امری بدیهی و انکارناپذیر تصور می‌شود.

د: تحصیلات بزرگمهر

بنابر شاهنامه، به نظر می‌رسد که شغل اصلی و تحصیلات مکتبی وی «موبدی» است که لازمهٔ آن هوشمندی و بخردی و آگاهی از دانش‌های دینی، ستاره‌شناسی، خواب‌گزاری، دبیری و دانایی‌های دیگر است. در شاهنامه، اولین بار، «بزرگمهر: بوزرجمهر» را در مکتب‌خانهٔ موبدی می‌بینیم که کودکان را زند و اوستا می‌آموزد:

بیامد همی گرد مرو، او بجست	یکی موبدی دید با زند و اوست
همی کودکان را بیاموخت زند	به تندى و خشم و به بانگ بلند

(۱۰۰۶)

و چون بزرگمهر به درگاه انوشیروان می‌رود و خواب وی را به‌درستی تعبیر می‌کند، انوشیروان فرمان می‌دهد تا:

نبش‌تند نامش به دیوان شاه	ببر موبدان نماینده‌راه
فروزنده شد نام بوزرجمهر	بدو روی بنمود گردان سپهر

بدان گاه نو بود بوزرجمهر سراینده و زیرک و خوبچهر

(۱۰۷۴)

و بزرگمهر، در دربار انوشیروان به کمال علمی می‌رسد:

به درگاه بر موبدان داشتی ز هر دانشی بخردان داشتی
چنان بد که از موبدان و ردان ستاره‌شناسان و هم موبدان
همی دانش آموخت و اندر گذشت و زان فیلسوفان، سرش برگذشت

(۱۰۷۶)

و به تدریج مقام بزرگمهر در میان موبدان و دانایان بالا می‌گیرد:

بفرمود تا نام او سر کنند بدان گه که آغاز دفتر کنند
میان مهان بخت بوزرجمهر چو خورشید تابنده شد بر سپهر

(۱۱۲۹)

و از آن پس، بزرگمهر با حکیمان روشن‌روان و داننده و هوشمند هم‌نشین می‌شود، با آنان به مباحثات علمی می‌پردازد و به پرسش‌های دانایان و حکیمان پاسخ می‌دهد و مایهٔ سرخ‌روی و افتخار انوشیروان می‌شود:

سرافراز بوزرجمهر جوان بشد با حکیمان روشن‌روان
حکیمان داننده و هوشمند رسیدند نزدیک تخت بلند
نهادند رخ سوی بوزرجمهر که کسری همی زو برافروخت چهر

(۱۱۵۱)

و موبدان بر او آفرین می‌خوانند:

بر او خواندند آفرین موبدان کنارنگ و بیداردل بخردان

(۱۳۲۶)

و انوشیروان، در ستایش از سخنان شگفت‌انگیز وی، دهان بزرگمهر را پر زر و سیم می‌کند:

ز گفتار او انجمن خیره گشت چو نوشین‌روان آن سخن‌ها شنود
همه رای دانندگان، تیره گشت به روزیش چندان که باید، فزود
دهانش پر از در خوشاب کرد و زان پندها دیده پرآب کرد
یکی انجمن، لب پر از آفرین برفتند از ایوان شاه زمین

(۱۳۷۹)

فردوسی بزرگمهر را خوب‌رو، خوب‌چهر و زیرک می‌خواند که از همگان درس می‌آموزد.

ه: شغل بزرگمهر

بزرگمهر در بخش عمده‌ای از دوران انوشیروان، دستور یا وزیر و مشاور اوست که بارها از شاه ستایش می‌شود، احترام و منزلت وی به حدی است که در دربار شاهی، روبه‌روی شاه و در سمت راست او می‌نشیند و با او گفت‌وگو و سؤال و جواب می‌کند، بارها صلوات فراوان از شاه دریافت می‌کند اما هرگز تصویری روشن و جامع، از همه جنبه‌های شخصیت وی، ارائه نمی‌شود و تمرکز مشاغل عمده‌ای چون موبدی، دستوری و وزارت و خردمندی، در شخص وی، او را به نحوی مرموز، غیرقابل شناخت می‌سازد و طبعاً هر یک از بازتاب‌های این ابعاد متفاوت شخصیت او، در ضمن داستان‌های مختلف، جدا جدا، روایت می‌شود و همیشه، محققان را در دریافت «شغل واقعی» او دچار سردرگمی می‌سازد.

«... بزرگمهر، رئیس رایزنان خاص دربار کشور، پاسبان شخصی پادشاه و رئیس دربار بوده است» (بهار، همانجا؛ یادگار ۳-۴). بناکتی او را وزیر قباد و انوشیروان می‌داند و سابقه وزارتش را به عهد جاماسب قباد می‌رساند. به باور او، قباد پس از پیروزی بر جاماسب و کور کردن و تبعید وی، به جبران کشتن سوخرا، بزرگمهر پسر او را وزارت بخشید (کریستن‌سن ۳۷۴) و پس از قباد هم در زمان انوشیروان همچنان در مقام وزارت باقی ماند و او را وزیر خسروپرویز (خسرو دوم، ۵۹۰ تا ۶۲۸ م) دانسته‌اند (مسعودی، ۵؛ مشکور، ۳۷؛ سایکس، ۳۵).

بنابر روایت‌های موجود، بزرگمهر، وزیر، دستور و خردمندی است که کارش را با خواب‌گزاری آغاز می‌کند و رؤیای انوشیروان را به‌درستی گزارش می‌کند ولی در داستان، از آنچه بر این کودک دبستانی تا رسیدن به جوانی و به وزارت بر او گذشت، به تفصیل، آگاه نمی‌شویم و نمی‌توانیم به استناد شاهنامه و منابع دیگر این خلاء را پر کنیم، تنها می‌دانیم که بزرگمهر از همگان درس می‌آموزد تا بر فیلسوفان هم برتری می‌یابد، در داستان‌هایی که شاهنامه در مورد وی نقل می‌کند، هیچ فاصله‌ای، میان

تعبیر خواب و اوج گرفتن ستاره بخت بزرگمهر وجود ندارد، حال آنکه فردوسی در دیگر داستان‌های حماسی و اساطیری خود، هیچ نکته مبهمی را در شرح عروج قهرمانانش به طرف کمال، باقی نمی‌گذارد.

در متن پهلوی *آیدادگار-ی* - *وُزرگمهر*، از بزرگمهر به عنوان *آرگبدا*: فرمانده قلعه و رئیس گردآوردگان مالیات در ایران عهد اشکانی و ساسانی و رئیس خواجهگان محله انطاکیه در تیسفون یاد شده است (*تاریخ ایران کمبریج*، ج ۳، ص ۱۷۱).

در فرهنگ‌ها و متون فارسی و عربی، او را وزیر اعظم انوشیروان (پادشاهی: ۵۳۱ - ۵۷۸) دانسته‌اند. (*ناظم الاطباء*) (فرهنگ فارسی معین).

سیصد وزیر گیری بیش از بزرگمهر سیصد امیر بندی بیش از سپندیار

منوچهری

ما را چه باک مزدک و بیم بزرگمهر چون او قباد قادر نوشیروان ماست

خاقانی

کریستن‌سن به وجود کرسی زر در کنار تخت انوشیروان برای بزرگمهر اشاره دارد و آن کرسی را محل نشستن «بزرگ‌فرمدار»، می‌داند که در اصل «بزرگ‌دبیر» یا «وزیر» انوشیروان بوده (ایران، ۴۷ - ۴۸)، ولی در تحقیق او، هویت این وزیر روشن نشده است.

«بزرگمهر گرمی‌ترین وزیر انوشیروان بود» (دینوری، ۲) که در مقابل تخت انوشیروان برای او کرسی زر می‌نهادند (ابن‌بلخی، ۷) و در ردیف شاهان روم و چین و خزر یا قبقاق می‌نشست. (همان‌جا، ۸)

فردوسی وی را «سر موبدان»، «دانای ایران»، «دستور»، «مهرت پاک‌دین»، «موبد»، «دانا و حکیم»، «راد»، «ستاره‌شناس»، «خردمند» و «خواب‌گزار»، می‌خواند (۲۰۷۵) که بر همه فیلسوفان برتری داشت:

همه مهتران آفرین خواندند و را مهتر پاک‌دین خواندند

(خ ۲۸۱۴)

و گاهی او را یگانه‌ای فراتر از هر موبد و شاهی می‌خواند:

چُن آمد بد و نیک، رای سپهر چه شاه و چه موبد، چه بوزرگمهر

(خ ۳۶۹۳)

اما در مواردی دیگر، می‌بینیم که در شاهنامه، و در ضمن روایات انوشیروان و بزرگمهر، «موبد موبدان»، «وزیر اعظم» و «دبیر بزرگ»، کسانی دیگر هستند، به عنوان مثال:

۱. «اردشیر» «موبد موبدان» و «وزیر اعظم» است که در مجلس پنجم انوشیروان بسیار نیک سخن می‌گوید:

چو بشنید از او موبد موبدان زبان برگشاد از میان ردان
(خ ۱۳۸۸)

سر موبد موبدان اردشیر چو شاپور و چون یزدگرد دلیر
(خ ۱۳۸۳)

و سخنش را چنین به پایان می‌برد که:
منش‌پست و کم‌دانش، آنکس که گفت:

«منم کم ز گیتی کسی نیست جفت»
(خ ۱۴۰۰)

فردوسی از این «اردشیر»، با عنوان «موبد وزیر» یاد می‌کند که در سمت راست شاه جای دارد و در مجلس رایزنی انوشیروان دربارهٔ هیتالیان نیز سخن می‌گوید و چون انوشیروان برای دفع خاقان چین، به خراسان لشکر کشید، اردشیر همراه وی بود. (رک: فرهنگ نام‌های شاهنامه، ص ۳۹)

۲. در این هنگام، «یزدگرد»، بزرگ‌دبیر انوشیروان است که در مجلس پنجم، سخن به کمال می‌گوید: و بنا بر مجلس ششم، جای وی در سمت چپ انوشیروان بود و بزرگمهر و دیگر موبدان و دانایان و ردان در گرداگرد اینان قرار می‌گرفتند.

و: فراز و فرودهای زندگی بزرگمهر

داستان‌های بزرگمهر، در شاهنامه به صورتی جزئی و مینیاتوری روایت می‌شود و در نهایت و در ذهن خواننده به کلیتی خاص می‌رسد و در نتیجه، بزرگمهر را به «نمادی اسطوره‌ای، از دانش و تدبیر و هوشمندی بی‌بدیل، تبدیل می‌سازد و ما تنها از طریق این اشارات مختصر درمی‌یابیم که بزرگمهر، مراحل ترقی را می‌پیماید و به موبدی و وزارت و مشاورت یا بزرگ‌دبیری شاه ایران می‌رسد، اوج‌گیری ستارهٔ بخت بزرگمهر، به دلیل هوش و ذکاوت سرشار و نبوغ خاص وی، بسیار زود و از نوجوانی وی آغاز شد و مشاور

شاه گشت و به وزارت رسید و در شورای هفتگی سلطنتی در کنار شاه بر مسند افتخار تکیه داد.

می‌توان ورود این جوان دانا را که هوشمندی خارق‌العاده‌ای داشت، به دربار انوشیروان، به نوعی تزریق اندیشه‌های نو و رنسانس مدیریتی تصور کرد و اینکه در شاهنامه و متون دیگر، او را «کودکی دبستانی» خوانده‌اند که به دلیل هوشمندی بسیار، به دربار راه می‌یابد و رؤیای شاه را به‌درستی تعبیر می‌کند، می‌تواند اشاره‌ای رمزآمیز، به آغاز دوران «نواندیشی رؤیایی» به وسیله بزرگمهر باشد که چنان در دربار ساسانی تحول و دگرگونی و جنجال، می‌کند که بنیان همه رسوم سنتی را که سال‌ها در عرصه‌های سیاسی و فرهنگی ایران رواج داشت، دگرگون می‌سازد، به دورانی پر هرج و مرج پایان می‌دهد و دوران سلطنت انوشیروان را با گذشتگانش متفاوت می‌سازد و با حضور وی در دربار ساسانی، عهدی بزرگ در تمدن ادبی و فلسفی ایران آغاز می‌شود، چنان‌که ایران در زمان انوشیروان، و در سایه تدبیر بزرگمهر، به چنان عظمتی می‌رسد که حتی از عهد شاهپوران بزرگ نیز درمی‌گذرد و توسعه ادبیات و تربیت معنوی این عهد را کیفیتی مخصوص می‌بخشد و منجر به پدید آمدن دورانی می‌شود که مباحثات فرهنگی روشنفکرانه و اندیشه‌های تازه در مدیریت اجتماعی، حتی در دربار و در حضور شاه و مشارکت بزرگان و رجال درباری، بازاری گرم پیدا می‌کند و جنبش‌های مانوی و مزدکی و زروانی، در تحت‌تأثیر مراودات فرهنگی با روم و هند و چین، در جامعه بسته آن روزگار مجال بروز و ظهور می‌یابند که بازتاب مراودات فرهنگی جهانی این عصر است، رفتن برزویه به هند و آوردن کلیله و دمنه و فرستادن شطرنج از هند به ایران و رفتن بازی نرد از ایران به هند و گسیل داشتن رومیان با «درجی که قفلی استوار» داشت و معمایی دشوار را مطرح می‌کرد که رازگشایی آن به قیمت خراج سالانه هند و روم بود، مبین وسعت و عظمت این‌گونه مراودات و اهمیت این «رنسانس» فرهنگی و اجتماعی در روزگار انوشیروان تواند بود و همه این نوآوری‌ها و نواندیشی و توسعه فضای فرهنگی جامعه، تنها مدیون حضور «بزرگمهر» است که در این برهه حساس تاریخ فکری ایران، خوش می‌درخشد و به اسطوره‌ای از دانایی و خرد و نواندیشی و مشکل‌گشایی‌های

فرهنگی تبدیل می‌گردد و بارها از شاه، پاداش‌های ارزنده می‌گیرد.

اما باید به خاطر داشت که بزرگمهر نیز از خشم و سخط انوشیروان در امان نمی‌ماند و بارها، شاه از وی می‌رنجد و او را به زندان می‌افکند و آزار می‌دهد و آزاد می‌سازد و همیشه هم بدو نیازمند است، و در مقابل، بزرگمهر را به وی احتیاجی نیست، در نتیجه هر بار که انوشیروان، وی را به زندان می‌افکند، باز به دلیلی به وی نیازمند می‌شود و با چرب‌زبانی و به دلیل مصلحت‌گرایی، او را رها می‌کند و به درگاه می‌برد و چون نیاز وی برطرف می‌گردد، باز فرومایه‌وار، بی‌مهری متکبرانۀ وی اوج می‌گیرد و او را می‌رنجاند و این امر نشان می‌دهد که وجود بزرگمهر همیشه برای انوشیروان بسیار مهم و مفید است. از سوی دیگر، دانایی و تدبیر و هوشمندی بی‌همال بزرگمهر، ضامن آزادگی اوست، و طبعاً برای وی شخص انوشیروان دارای اهمیت و اعتبار همیشگی نیست، بلکه مصلحت ایران‌زمین و آبروی آن برای بزرگمهر دارای اعتبار بیشتری است، درحالی‌که اعتبار بزرگمهر، برای انوشیروان تا هنگامی است که به وی احتیاج دارد و به همین جهت است که پس از آن همه شکنجه و عذاب‌هایی که در زندان و تنور آهنین، به بزرگمهر داده است، چون قیصر روم درجی قفل برنهاده را به نزد انوشیروان می‌فرستد که داناانان درگاه از گشادن راز آن درمی‌مانند، انوشیروان به‌ناچار او را به درگاه می‌خواند، می‌پذیرد و بزرگمهر از لحاظ مسئولیتی که برای حفظ آبروی ایرانیان دارد، به درگاه شاه می‌رود و راز را می‌شناسد و افتخاری نصیب داناانان ایرانی می‌کند ولی شاه تنها پاداشی که به وی می‌دهد آن است که دوباره او را به زندان خانگی‌اش بازمی‌گرداند.

این اوج و فرودها نشان می‌دهد که حضور معنوی بزرگمهر در دربار انوشیروان، موقوف به وزارت و مقامات صوری و دنیوی نبوده است بلکه ناشی از دانایی و اثرگذاری‌های فرهنگی و اجتماعی وی بوده است.

اگرچه فهم دلایل انوشیروان و هم‌فکرانش در آزار و اذیت و حذف گاه به گاه بزرگمهر و بازگرداندن وی به صحنه‌های قدرت، با توجه به هوشیاری طبیعی بزرگمهر و اینکه به‌سادگی بازیچه دست اصحاب قدرت نمی‌شود، پیچیده و بغرنج می‌نماید، اما به نظر می‌رسد که انوشیروان از یکسو به جهت نیازی که به نواندیشی و دانایی و تحولات اجتماعی جامعه معاصر خود دارد، ناگزیر است که بزرگمهر را در کنار خود داشته باشد و

از طرفی، چون شاهی سنت‌مدار است و قدرتی را که به ارث برده است، زائیده سنت‌های کهن است و این سنت‌ها به وسیله موبدان صاحب نفوذ و قدرت، پاسداری و حراست می‌شود، ناچار است در حکومت خود، به نظر موبدان و قدرت‌مداران نیز توجه داشته باشد به‌ویژه که مسلماً دشمنان داخلی و خارجی بسیاری هم دارد که او را به حمایت بیشتر موبدان و توانمندان وابسته به آنان، نیازمند می‌سازد، تا بتواند در عین آنکه پایه‌های سنتی قدرت را نگه می‌دارد، نوآوری‌های نواندیشان روزگار خود را نیز که می‌تواند بنیاد قدرت طبقاتی و اشرافیت موروثی وی را متزلزل سازد، در کنترل خویش داشته باشد. نمونه این دوگانگی و اصطکاک را می‌توان در داستان «موزه فروش» (کفشگر) ثروتمند» در شاهنامه دید که در اواخر عمر انوشیروان اتفاق می‌افتد و نشان می‌دهد که انوشیروان تا چه پایه، اصرار داشت که نظام طبقاتی سنتی خود را در برابر هر نوع نوآوری، حفظ و حراست کند و پوسته سنتی حکومت او تا چه حد، سخت و نفوذناپذیر بود، که هیچ‌کسی خارج از آن حوزه، نمی‌توانست در آن رخنه کند و به عنوان مثال، کسی از طبقات فرودین جامعه (حتی اگر کفشگری بسیار ثروتمند هم بود)، نمی‌توانست فرزند خود را به تحصیل دبیری و رسیدن به مقامات درباری یا اداری (که خاص طبقات فرازین جامعه بود) برساند.

با آنکه در این داستان، واکنش بزرگمهر، در برابر شاه بیان نمی‌شود، اما به روشنی می‌توان دریافت که بزرگمهر با آگاهی از موقعیت طبقاتی کفشگر، با درخواست وی موافق بوده است و تحصیل فرزند وی را روا می‌دانسته است و گر نه نسبت به طرح آن، با انوشیروان اقدام نمی‌کرد، و اینکه شاه، او را متهم می‌کند که اهریمن چشم خرد تو را کور کرده است، نشان از اختلاف این دو، در مورد تبعیضات اجتماعی عصر ساسانی است.

ز: تیرگی روابط بزرگمهر و انوشیروان

به قول لسترنج، بزرگمهر در اواخر عمر خود با انوشیروان، روابطی پر فراز و نشیب داشته است. انوشیروان تنها به منافع خود و حفظ قدرت خویش، می‌اندیشید و اصلی‌ترین هدف وی، نگهداری قدرت و سلطه طبقاتی خود، به هر قیمتی بود و برجسته‌ترین نمود محسوس این قدرت‌طلبی وی را می‌توان در رفتار او با بزرگمهر دید، رفتارهای

ناخشنودانه‌ای که با حبس خانگی و به زندان افکندن بزرگمهر، شکنجه دادن او در زندان، و حتی کور کردن و کشته شدن و نابود ساختن او همراه است. اختلافات انوشیروان و بزرگمهر، با استناد به منابع مختلف، می‌تواند به چند دلیل باشد:

۱. اختلاف مذهبی: گزارش احتمالاً مبتنی بر منابع داستانی زین‌العابدین شیروانی که می‌گوید در کتابی از برزوی اصفهانی، از شاگردان بزرگمهر، چنان خوانده است که بزرگمهر بر دین فریدون و براساس تعالیم کیخسرو پسر سیاوش زندگی می‌کرده، و منکر آیین زردشت، آیین رسمی روزگار ساسانیان بوده است (ص ۶۸). شبهه تغییر مذهب و گروه به ادیانی غیر از دین حاکم که مذهب مختار حکومت زرتشتیان بود و اعدام بزرگمهر، از دو منشأ به متون تاریخی و ادبی راه یافته است: نخست: گزارش مسعودی است که ماجرای اعدام بزرگمهر را در روزگار خسرو پرویز و پس از نبرد وی با بهرام‌چوبین آورده (همان‌جا)، و پیداست که این گزارش از جهت تاریخی تأیید نمی‌شود.

دوم: گزارش زین‌العابدین شیروانی است که در کتابی از برزوی اصفهانی، از شاگردان بزرگمهر، چنان خوانده که بزرگمهر بر دین فریدون و بر اساس تعالیم کیخسرو پسر سیاوش زندگی می‌کرده، و منکر آیین زردشت، آیین رسمی روزگار ساسانیان بوده است (ص ۸۰؛ قس: تاریخ بیهقی به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش؛ ص ۲۵) (مریم مجیدی، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی).

۲. برخی چون آقای غیبی، با بررسی کتاب ماتیکان شطرنج و ساختن نرد به وسیله بزرگمهر به این نتیجه رسیده‌اند که افکار زروانی بزرگمهر در اختراع «نرد» اثرگذار بوده است: در مورد این رساله شایسته است چند نکته دیگر نیز یادآوری گردد: (مسعودی، ۵؛ مشکور، ۳۷).

۳. جنگ قدرت: گروهی چون مؤلف *فارسنامه ابن بلخی*، به ادبار بزرگمهر در سال‌های پایانی زندگی او اشاره می‌کنند و با طرح روایت‌هایی، علت آن را بدگمانی انوشیروان نسبت به وی می‌دانند و می‌گویند: که در دوره وزارت، غرور و سرکشی در بزرگمهر دیدار شد و کسانی احوال او را به انوشیروان بازگفتند؛ چون انوشیروان، وزیر را

شریک پادشاهی خود می‌دانست، از او در هراس افتاد و به زندانش افکند، یا با انتصاب دو تن وزیر قصد مهار کردن قدرت خطرناکی را که تا آن زمان در اختیار وزیرش بزرگمهر بود، داشت:

«... و با همه بزرگی و حکمت بزرگمهر کی وزیر او بد، انوشیروان ترتیب وزارت او چنان کرد که دبیر، بزرگمهر و نایب نزدیک کسری آمدوشد توانستی کرد و ما این نایب را «وکیل‌در» خوانیم و به پهلوی «ایرانمار غر: ایران آمارگر» گفتندی و نیابت وزیر دارد و هر سه، گماشته کسری انوشیروان بودندی و در خدمت وزیر او بزرگمهر و وزیر به ذات خود از این سه کس، هیچ یکی را نتوانستی گماشت و غرض انوشیروان آن بود تا دبیر، هر نامه که به جوانب نبشتی و خواندندی، نکت آن در سر، معلوم انوشیروان می‌کرد و وکیل‌در، از آنچه رفتی از نیک و بد به راستی، مشافهه، می‌گفتی... و این هر سه مردمان اصیل و عاقل و فاضل بودندی...» (فارسنامه ابن بلخی، به تصحیح دکتر رستگار ص ۲۳۱، ۱۳۷۴).

۴. تزکیه باطنی شاه برای تغییر دادن خلق و خوی وی: که نماد آن می‌تواند اتهامی باشد که در مورد گوهر خورائیدن به شاه، به بزرگمهر می‌بندند و نتیجه می‌گیرند که بزرگمهر می‌خواسته است شاه را در خواب، گوهر بخوراند تا خلق و خوی او را دگرگون کند، این چه خلق و خوبی است که با مجالس و اندرزه‌های مداوم بزرگمهر به شاه، دگرگون نشده و بزرگمهر باید در هنگام خواب در شکارگاه و در حضور کنیزی که همیشه همراه شاه است، با خوراندن گوهر، شاه را به تزکیه باطنی برساند و شاه نیز پس از بیداری، این رفتار بزرگمهر را شایسته بند و زندان بشناسد، پاسخ به این پرسش اگر چه آسان نیست، اما می‌توان آن را به نوعی توطئه بر ضد جان انوشیروان تعبیر کرد که منابع تاریخی به هیچ‌وجه بدان اشاره نکرده‌اند. داستان از این قرار است که انوشیروان در شکارگاه سر بر دامن کنیزی نهاد و خوابید و درحالی‌که کسی جز بزرگمهر در آنجا حضور نداشت، ناگهان پرنده‌ای، گوهر بازوبند او را ربود و بلعید و رفت و انوشیروان بیدار شد و برخاست و به بزرگمهر، بدگمان شد که براساس تجویز پزشکان کهن، برای پالودن طبع شاه، جواهرات را در خواب به خورد او داده است و بزرگمهر را از خود راند. (شاهنامه، خ ۳۷۵/۷، بنا به خرافه پزشکی آن زمان، بلعیدن جواهر سبب تنقیه بدن می‌شد. جلال خالقی مطلق، ایرانیکا).

در شاهنامه، این داستان چنین روایت شده است که: روزی بزرگمهر و انوشیروان به شکار رفتند و از همراهان دور ماندند. در این زمان، انوشیروان خوابید و بند گوهری که در بازو داشت، گسیخت و به خاک افتاد و پرنده‌ای گوهر بازوبند او را ربود و بلعید و بوزرجمهر که شاهد این واقعه عجیب بود، از فرط تعجب لب خود را می‌گزید که شاه بیدار شد و بزرگمهر را در آن حال دید و چون گوهر بازوبند خود را نیز ندید، گمان برد که بزرگمهر، آن را در خواب به خورد وی داده است تا او را افسون کند. روزی خسرو گمان برد که بزرگمهر می‌خواسته در خواب به او جواهری بخوراند که بنا به خرافه پزشکی آن زمان، بلعیدن جواهر سبب تنقیه بدن می‌شد (خالقی مطلق) (براساس تجویز پزشکان کهن، برای پالودن طبع شاه، جواهرات را در خواب به خورد او می‌دادند) و در نتیجه به فرمان انوشیروان، بزرگمهر را در کاخ وی زندانی کردند.

۵. بی‌ادبی نسبت به شاه یا انتقاد داشتن از وی: اما بنداری در ترجمه عربی خود از شاهنامه فردوسی، داستان فوق را با مضمونی کاملاً متفاوت ذکر کرده و به جای آن آورده است که: «الملك رای بوزرجمهر متغیرا، فتوهم ان ریحا خرجت منه فی حال نومه و ان یتغیر بزرجمهر من أجل ذلك.» (همان ح ۲۳) و وجود بیت زیر پس از عتاب شاه به بوزرجمهر دلیل صحت قول بنداری است، که شاه خروج باد را - که در خواب اتفاق افتاده - ناشی از خصلت طبیعی آدمی می‌شمارد، زیرا او چون اورمزد و بهمن فرشته نیست که حتی بادی از وی خارج نشود:

نه من اورمزدم و گر بهم‌نم ز خاک است و از باد و آتش نم
(همان ۳۵۳۸)

در داستان کوتاه دیگری، در شاهنامه آمده است که انوشیروان، بزرگمهر را به این دلیل که می‌خواسته است او را «خواب‌خورش» کند، در «خانه خود بزرگمهر» به زندان می‌افکند:

بفرمود تا روی سندان کنند به داننده بر، کاخ، زندان کنند
(خ ۳۵۴۵)

همان کس که بردش به ابر بلند فرود آویدش به خاک نژند
(خ ۳۵۱۸)

چندی نمی‌گذرد که انوشیروان، یکی از خویشاوندان بزرگمهر را به نزد وی می‌فرستد و؛

بدو گفت رو پیش دانا بگوی
کز آن نامور جاه و آن آب روی
چرا جستی از برتری، کمتری
به بدگوهر و ناسزا، داوری

(خ ۳۵۶۶)

اما بزرگمهر در پاسخ، می‌گوید: که حتی در این حال، حال من از شاه بهتر است:

که حال من از حال شاه جهان
فراوان، به است، آشکار و نهان

(خ ۳۵۶۹)

انوشیروان، چون این پاسخ را می‌شنود، دستور می‌دهد تا بزرگمهر را به بند کشند و در چاهی تاریک بیندازند.

۶. حسادت انوشیروان به اصالت بزرگمهر: «اصیل بود و از خانه‌دان ملک و

اندیشمندی (هراس) انوشیروان از وی بیشتر از این جهت بود.» (فارسنامه ابن‌البختی ص ۳۶ و ۲۳۲ تصحیح رستگار). به نظر می‌رسد که این حسادت، تنها محدود به اصالت بزرگمهر نباشد. انوشیروان به دانایی و هوشمندی و تدبیر و درایت‌های دیگر وی که مسلماً خود فاقد آن بوده است نیز رشک می‌برده است و از مقوله همین رشک‌ورزی‌های انوشیروان باشد، نقیضه‌سازی بر «پندهای بزرگمهر» و «مجلس‌های» وی که منجر به ایجاد «مجلس هشتم» و «توقیعات انوشیروان» شده است.

۷. روشنگری‌های بزرگمهر: که درست و بجاست ولی دستگاه قدرت، گوش شنوایی

برای آن ندارد و آنها را نمی‌پذیرد و انوشیروان آن را «زبان‌درازی‌های» بزرگمهر می‌خواند:

زبان تو، مغز مرا کرد تیز
همی با تن خویش کردی ستیز

(خ ۳۶۲۳)

روشنگری‌هایی که، بزرگمهر بر درستی آنها اصرار می‌ورزد و در زمان اسارت بزرگمهر،

این پرسش و پاسخ‌ها، رنگی تند به خود می‌گیرد و سرانجام، حقانیت گفته‌های بزرگمهر، شاه را به تسلیم در برابر اراده و مقاومت وی وا می‌دارد و حاضر جوابی‌های هوشمندانه، تند و تحقیرآمیز بزرگمهر در این میان، اسباب تشدید رنجش خاطر شاه را فراهم می‌آورد (ج علی‌اف، ۵۷/ (رک: همین مقاله مخاطبان خاص پندهای بزرگمهر).

۸. دخالت انوشیروان در همه کارهایی که به «وزیر: دستور» مربوط است، فردوسی در

مقدمه توقعات انوشیروان این امر را تنها تفاوت انوشیروان با شاهان پیش از وی می‌شمارد که به وزیر و تدابیر وی اعتنایی نمی‌کند و همین امر می‌تواند یکی از اسباب اختلافات بزرگمهر با وی باشد:

فردوسی در آغاز آن بخش، پیش‌ازاینکه از انوشیروان سخن بگوید، «دستور: بزرگمهر» را که عهده‌دار کار ملک است، می‌ستاید و رندانه از تکثر قدرت در دست انوشیروان انتقاد می‌کند و کار شاه را شکار و رزم و بزم و می و شادی می‌داند.

ح: مرگ بزرگمهر

مورخان در روایت سرانجام بزرگمهر، به سه دسته تقسیم می‌شوند. ۱. گروهی که هیچ اشاره‌ای به مرگ وی ندارند و فقط به دوران زندگی وی اشاره دارند. (فردوسی و ثعالی، دینوری، مؤلف مجمل‌التواریخ ص ۶ و ابن‌اسفندیار ص ۳۵-۳۶) در سیاست‌نامه روایتی مبنی بر زنده بودن بزرگمهر پس از زوال ساسانیان آمده است. (نظام‌الملک، ۴۶).

آخرین اشارات فردوسی به بزرگمهر در داستان آزمون دانایی هرمزد است و آن در هنگامی است که انوشیروان برای برگزیدن جانشین خویش، از بزرگمهر می‌خواهد که دانایان را گرد آورد و برای آزمون دانایی هرمز، به گفت‌وگو با وی بنشاند و چون هرمز از این آزمون موفق برمی‌آید، انوشیروان عهده‌ی می‌نویسد و وی را به جانشینی خود برمی‌گزیند.

۲. گروهی چون مسعودی (ج ۱، ص ۳۱۸ به بعد) که به‌اشتباه، بزرگمهر را همان برزمهر، وزیر خسرو پرویز (خسرو دوم - حک: ۵۹۰ - ۶۲۸ میلادی) می‌دانسته‌اند، سبب مرگ او را به هواداری‌اش از مانویت یا گروش او به آیین مسیحیت، نسبت داده‌اند.

این همان بزرگمهر و برزمهر در زمان خسرو پرویز و حدود صد سال، پس از دوران انوشیروان ناپذیرفتنی است، برخی هم او را زروانی دانسته و گفته‌اند اساس بازی «نرد» بر بنیاد فلسفه زروانی است: (مسعودی، ۵؛ مشکور، ۳۷).

۳. گروهی که، به اعدام و مثله شدن یا گردن زدن بزرگمهر اشاره کرده‌اند، و سبب آن را با ذکر روایت‌های گوناگون، تغییر مذهب بزرگمهر دانسته‌اند. در روایت طرطوسی و ابوالفضل بیهقی (ص ۲۵-۲۸؛ نیز نک: سایکس، ۳۵)، بزرگمهر را به اتهام گرویدن به آیین

مسیح، مثله کرده، یا گردن زده‌اند. در روایتی دیگر نیز بزرگمهر به اتهام گرایش به مانویت اعدام شده است (نک: مسعودی، ۵ مشکور، ۳۷) شبهه تغییر مذهب و اعدام بزرگمهر از دو منشأ به متون تاریخی و ادبی راه یافته است، آقای دکتر خالقی مطلق عقیده دارند که: شواهد موجود ظاهراً گویای آن است که برزویه طبیب، بزرگمهر وزیر، نبوده بلکه احتمالاً همان بَرزمهر دبیر بوده است که به فرمان هرمز چهارم، پسر و جانشین خسرو اول، به مرگ محکوم شده است (فردوسی، ج ۸، ص ۳۱۹، بیت ۶۷) از برخی نسخ شاهنامه به جای «برزمهر» از بزرگان دربار انوشیروان و پسرش هرمز، کلمه بوزرجمهر آمده و داستان کشته شدن سه نفر از بزرگان کشور، من جمله «برزمهر» به فرمان هرمزد انوشیروان، به بوزرجمهر نسبت داده شده است (خالقی مطلق: برزویه. مجیدی، مریم، مدخل بزرگمهر، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی)، هرمز؛

هران کس که نزد پدرش ارجمند	بدی، شاد و ایمن ز بیم گزند،
یکایک تبه کردشان، بی‌گناه	بدین گونه بد رای و آیین شاه
سه مرد از دبیران نوشین‌روان	یکی پیر و دانا و دیگر جوان
چون ایزد گشسب و چو بوزرجمهر	دبیری خردمند و با فر و چهر

(خ ۴۷۰/۶۷ ح ۲۲)

سدیگر که ماه آذرش بود نام	خردمند و بینادل و شادکام
بر تخت نوشیروان، این سه پیر،	چو دستور بودند، همچون وزیر
همی ساخت هرمزکزین هر سه مرد	یکایک برآرد به ناگاه، گرد
همی بود از ایشان دلش پر هراس	که روزی شوند اندر او، ناسپاس

(خ ۴۷۱/۷ ح)

و احتمالاً اعدام او منشأ پیدایی حکایتی درباره خشم شاه شده است که مسعودی، فردوسی و ثعالبی به صورت‌های گوناگون نقل کرده‌اند. در شرح پادشاهی خسرو اول که شاه نامور به دادگری، بزرگمهر را می‌بخشد. در روایت مسعودی، بزرگمهر وزیر خسرو دوم است و راوی نیازی ندیده است که از بازگویی اعدام بزرگمهر خودداری کند. (خالقی مطلق، برزویه، مجیدی، مریم، مدخل بزرگمهر، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی)

ط: مشکلات فنی و فکری فردوسی در نظم داستان‌های بزرگمهر و انوشیروان

در شاهنامه

به عقیده کریستن‌سن، فردوسی در نظم داستان‌های بزرگمهر از دو رسالهٔ پهلوی قرن سوم یعنی «ایادگار وزرگمهر - ی - بختگان» و «وزارشن - ی - چترنگ» که بعدها، به فارسی برگردانده شده بود، بهره برده است، و در آن مآخذ، وزرگمهر را به بوزرجمهر تبدیل کرده است اما به نظر می‌رسد که فردوسی علاوه بر آن دو منبع، از برخی دیگر از منابع کتبی و شفاهی دیگر نیز استفاده کرده باشد که هرچوم صفا در حماسه‌سرایی به برخی از آنها اشاره کرده‌اند و آقای دکتر خالقی مطلق، به درستی معتقدند که: «وجود حکایت‌هایی دربارهٔ بزرگمهر در شاهنامه و غرر، حاکی از آن است که فردوسی و ثعالبی آنها را از شاهنامهٔ منشور/بومنصور - که در اصل ترجمهٔ فارسی خداینامگ بوده - برگرفته‌اند. گرچه بسیاری از شباهت‌های میان شاهنامهٔ فردوسی و دو رسالهٔ پهلوی، به خصوص داستان‌هایی دربارهٔ شطرنج و برخی اندرزه‌های خردمندان بزرگمهر، از احتمال وجود منشأ مشترکی نشان دارد. لیکن وجود اختلاف‌های اساسی را می‌توان گواه آن دانست که حماسهٔ فردوسی از ترجمهٔ فارسی آن رساله‌ها گرفته نشده است. شاید این اختلاف‌ها نمایندهٔ آن باشد که بسیاری از داستان‌ها و حکایت‌های رایج، برای مقاصد ادبی، از خداینامگ اقتباس شده و از آن طریق در شاهنامه راه یافته است؛ حال آنکه مواد خام آن، به صورت دقیق‌تر، در رساله‌ها نقل شده است. از مقایسهٔ سایر متن‌های پهلوی موجود، مانند ایادگار - ی - زیریران و کارنامگ - ی - ارتخشیر - ی - پاپکان با شاهنامه و ترجمهٔ عربی خسرو آد ریدگ از پهلوی در غرر (ص ۷۰۵-۷۱۱) این فرضیه تقویت می‌شود.» (خالقی مطلق، برزویه، مجیدی، مریم، مدخل بزرگمهر، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی).

شاید دشوارترین لحظات کاری فردوسی در هنگام نظم شاهنامه، پرداختن به داستان‌های بزرگمهر و انوشیروان و برخی دیگر از داستان‌های نیمه‌تاریخی نظیر آن باشد که می‌توان این لحظه‌های دشوار فردوسی را به لحاظ فنی و فکری، به سه دسته تقسیم کرد:

۱. انتقال از دوران حماسی به دوران تاریخی: زیرا در این دوران، دیگر قهرمانان بزرگ و هیجان‌های شگفت‌انگیز آنان وجود ندارد و آرمان‌گرایی‌ها، صحنه‌های دلاورانه و

از جان‌گذشتگی‌های پر جاذبه دوران حماسی، جای خود را به واقعیت‌های ملموس و همه‌فهمی می‌دهد که آمدن و رفتن پادشاهان، افراد متوسط و همسان با دیگران از خصلت‌های ممتاز آن است و فردوسی با همه هنرمندی‌هایی که در پی افکندن طرح داستان‌هایش دارد و نظم و ترتیب و هماهنگی شگفت‌انگیزی که در تنظیم بخش‌های اصلی و فرعی هر داستان ایجاد می‌کند، در این بخش، به دلیل خصلت‌های تاریخی وقایع و امانت‌داری شگرفی که رعایت می‌کند، دست و پایش کاملاً بسته است و در خلق فضایی پر جاذبه و هیجان‌انگیز برای بخش تاریخی، قدرت عمل کمتری دارد.

۲. گمراه‌کنندگی اطلاعات یکسویه: در نظم داستان‌های حماسی و اساطیری، منابع کتبی و روایات شفاهی، در زمان وقوع حادثه شکل نگرفته‌اند و خواه ناخواه در طول زمان به شکلی آرمانی در ذهن جامعه جا باز کرده‌اند و طبعاً به اصل واقعی داستان، تا حدودی وفادار مانده‌اند، اما مدارک دوران تاریخی، اغلب مطابق میل و مصلحت صاحبان قدرت شکل گرفته‌اند و تاریخ‌نویسان اغلب به فرمان نوشته‌اند نه به حقیقت و به همین جهت، مدارک این دوران اغلب، دچار قلب و تحریفات تاریخی تابع خوش آمدن‌ها و بد آمدن‌های معاصران و یا مردم قریب‌العهد شده‌اند، تا آنجا که اگرچه همه داستان روابط بزرگمهر با انوشیروان که تبلیغ دانش‌پروری انوشیروان بوده است به همراه پند و اندرزهای بزرگمهر به پهلوی، باقی مانده است، اما کیفیت پایان کار و دلایل طرد وی از قدرت و عوامل مرگ این شخصیت بزرگ، که دلخواه اصحاب قدرت نبوده است، مبهم و اسرارآمیز و ناگفته، باقی مانده است و این تضادهای خاص در انعکاس حوادث و روش‌ها و اندیشه‌های شخصیت‌های تاریخی و روایات رایج و داستان‌های متضاد یا فاقد سنخیت‌های منطقی، گاهی بسیار گمراه‌کننده می‌نماید و شاعری چون فردوسی را راضی نمی‌کند. مثلاً در داستان بزرگمهر و انوشیروان، منابع و روایاتی که فردوسی در نظم این داستان با آنها سروکار دارد، از همان آغاز، فرض را بر «دادگری و عدالت‌ورزی» انوشیروان می‌گذارند و به تبعیت کورکورانه، از منابع حکومتی دوران انوشیروان، می‌کشند تا او را به عنوان الگوی فرمانروای خردمند معرفی کنند و در همان چهارچوب همراهی بزرگمهر را با وی، نشانه یگانگی پادشاه دادگر و وزیر خردمند بدانند، چنان‌که یکی از استادان نامور معاصر، چنین نتیجه گرفته‌اند که: «از ادغام این دو عنصر

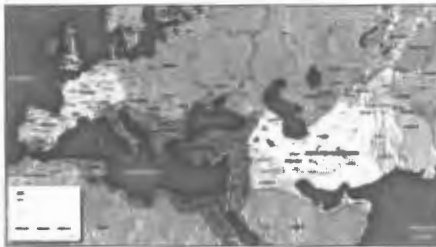
اسطوره‌های (انوشیروان و بزرگمهر) که یکی مظهر «عدل» و دیگری مظهر «خرد» بوده است، فرهنگ سیاسی ایران یکی از دیرپاترین مسائل مبتلا به جوامع ایرانی، یعنی مسئله عدالت اجتماعی را مورد تأمل و تفسیر قرار داده است. آنچه در پس داستان‌های مربوط به این دو تن مشهود و جاری است، وجدان خلاق قومی و فردی ملتی است که با زبان تمثیل و استعاره موجبات عملی عدالت اجتماعی و مرجعیت مشروع سیاسی را جست‌وجو می‌کرده است». (دباشی، حمید، سعدی‌پژوهی)

اما وقتی به کارنامه انوشیروان می‌نگریم، می‌بینیم که در عمل، از دادگری وی هیچ نشانه و اثری مشهود نیست، و به‌همین دلیل می‌توان به دشواری کار فردوسی در به نظم آوردن داستان‌های انوشیروان، آگاه شد. برای توضیح این مشکل بزرگ فردوسی لازم است به کارنامه سیاسی و قدرت‌طلبی‌های بی‌رحمانه او، از پیش از رسیدن به پادشاهی، تا دستیابی به قدرت نظری بیندازیم:

پدر انوشیروان، قباد (۴۸۸ تا ۴۹۸م)، پادشاه ایران است، موبدی به نام مزدک به وی نزدیک می‌شود و او را به انجام اصلاحات اجتماعی برمی‌انگیزد و قباد به یاری او می‌تواند از نفوذ زمین‌داران و موبدان و اشراف بکاهد و با پشتیبانی از مزدک، میان توده مردم محبوبیتی بیابد و در نتیجه، به فرمان او در انبارهای غله شاهنشاهی به روی مردم گشوده می‌شود و زمین‌های کشاورزی میان دهقانان تقسیم می‌گردد. (البته در نوشته‌های زرتشتیان این دوره را دوره آشوب می‌شناسند.) و این اظهار علاقه قباد، به مزدک و یارانش فرصت می‌دهد که به نهضت خود شکل انقلابی ببخشند (ویکی پدیا)، اما عکس‌العمل انوشیروان جوان در این حادثه، با دادگری و نماد «شاه دادگر» بودن بسیار فاصله دارد.

بنابر شاهنامه، درحالی که قباد چون صدها هزار ایرانی دیگر، به آیین مزدک گرویده، مزدک را در سمت راست خود می‌نشانند و توانگران، دارایی خود را به درویشان می‌دهند، انوشیروان به مخالفت با پدر برمی‌خیزد و با همکاری موبدان زردشتی و اسقفان مسیحی و اعیان و نجبا که درواقع آسیبی سخت از قباد دیده بودند، در سال ۴۹۶م وی را دستگیر می‌کنند و در زندانی به نام زندان فراموشی به بند می‌کشند و برادرش ژاماسب (ژاماسپ یا جاماسپ) را به جای او به شاهی برمی‌دارند، اما قباد به یاری دوستان و خواهرش، از زندان می‌گریزد و به نزد هیاطله (هفتالیان) پناهنده می‌شود (کریستن‌سن

۳۳۵) و به یاری آنها، نیرویی بسیج می‌کند و در سال ۴۹۹ میلادی به ایران بازمی‌گردد، برادرش ژاماسپ به سود او از پادشاهی چشم می‌پوشد و قباد دیگر بر تخت پادشاهی می‌نشیند، و سال‌ها سلطنت می‌کند ولی با آنکه قتل و کشتار پیروان مزدک در اواخر عهد قباد روی می‌دهد، اما عامل اصلی این کشتار صد هزار نفره، خسرو انوشیروان است که پیروان مزدک، ولیعهدی مسلم‌وی را به خطر انداخته بودند. زیرا از دو برادر ارشد انوشیروان، کاووس و ژم (:جم)، یکی به مذهب مانوی گراییده بود و دیگری به خاطر اینکه از یک چشم نابینا بود نمی‌توانست به شهر یاری برسد و انوشیروان تنها پسری بود که می‌توانست به شهر یاری برسد، بنابراین مشارکت در این گونه توطئه‌ها برای حفظ موقعیت آینده او، ضروری بود و طبیعی است که در آغاز سلطنت خویش نیز، در قلع و قمع بقایای پیروان مزدک دست به اقدامات جدی و شدیدی زده باشد.



نقشه قلمرو ساسانی و بیزانس در سال ۵۶۲ میلادی



قلمرو حکومت ساسانی در سال ۶۰۰ میلادی

به نحوی که فردوسی، هنرمندانه، داستان قتل عام مزدکیان را به وسیلهٔ انوشیروان شرح و توصیف می‌کند، انوشیروان بیش از صد هزار مزدکی را می‌کشد و با توطئه‌های متعدد، اسباب سقوط قباد را فراهم می‌آورد و قباد چون در ۴۹۸ یا ۴۹۹ به یاری خاقان مجدداً تاج و تخت خود را بازمی‌یابد، در مجلس مباحثه‌ای که انوشیروان برای نابودی پدر و مزدکیان ترتیب می‌دهد، میان موبدان زردشتی و رهبران مسیحی با مزدک بحث‌هایی درمی‌گیرد که مطابق انتظار انوشیروان، مزدک مغلوب می‌شود و قباد به ظاهر از دین وی باز می‌گردد و مزدک را به انوشیروان می‌سپارد و انوشیروان صد هزار از طرفداران مزدک را می‌کشد و معلق، در باغی و در گودال‌هایی فرومی‌کند و به قول *مجملة التواریخ*: «دین مزدکی باطل کرد و به حجت، اصحاب مزدک را به باغی به زمین اندر بکشت، پای‌ها بر بالا و تا به سینه به زمین درافکنده...» (*مجملة التواریخ و الفصص*، ص ۷۴). و متعاقب آن قباد سال‌ها سلطنت می‌کند تا آنکه در سال ۵۳۱ میلادی، در هنگام مرگ پدر، کاووس فرمانروای طبرستان بود. موبدان زرتشتی از پسر کوچک‌تر قباد، انوشیروان که سخت ضد مزدکی بود، پشتیبانی کردند و سرانجام انوشیروان، بر تخت شاهی نشست.

ی: تضاد شخصیتی انوشیروان و بزرگمهر

تردید نیست که عهد بزرگ تمدن ادبی و فلسفی ایران با سلطنت انوشیروان آغاز شد و ایران در زمان او چنان عظمتی یافت که حتی از عهد شاهپوران بزرگ نیز درگذشت و توسعهٔ ادبیات و تربیت معنوی این عهد را کیفیت مخصوص بخشید. دانشگاه گندی شاپور به کوشش وزیر خردمندش، بزرگمهر، رونق یافت، در طول نزدیک به پنجاه سال سلطنت خود، (۵۳۱ تا ۵۷۹ میلادی) بیشتر به مسائل داخلی سرگرم بود و کوشید تا مشروعیت خود را از تظاهر به دادگری، خردپروری و داشتن درباری با خردمندانی چون بزرگمهر و همنشینی با دانایان دیگر، نشان دهد، و آنان را ارج نهد و گرامی بدارد، اما از سوی دیگر، انوشیروان بسیار بی‌رحم و خودکامه نیز بود، در هر جا که می‌توانست، به اندکی بهانه از بزرگمهر می‌رنجید و او را آزار می‌داد و به حبس خانگی می‌انداخت، به زندان می‌فرستاد و بند و زنجیرهای گران بر دست و پایش می‌افکند و وقیحانه چون درمی‌ماند و بدو نیازمند می‌شد، آزادش می‌کرد و تا مدتی وی را گرامی می‌داشت.



طرحی از خسرو انوشیروان در حال شکار.

بنابراین انوشیروان پیوسته در میان دو جریان نواندیش و سنت‌گرا، سرگرم حفظ توازن خویش است و برحسب منافع درازمدت خود، گاهی به نفع این سو و زمانی به سود دیگری، تغییر موضع می‌داد و عملاً دو چهره کاملاً متمایز رفتاری به خود می‌گرفت:

۱. چهره‌ای روشنفکر و نواندیش که همیشه در کنار بزرگمهر دیده می‌شود و بزرگمهر، وزیر باتدبیر و خردمند او و نماد همه تحولات فرهنگی دوران اوست طبعاً انوشیروان، مروج رنسانس فکری و فرهنگی است، و همانند پدر و نیای خود یزدگرد اول و قباد مشرب تسامح را در مسائل دینی برای جلوگیری از قدرت گرفتن موبدان به کار می‌برد، هفت تن از فیلسوفان اسکندریه را در دربار خود می‌پذیرد و با آنها مهربانی می‌کند. نسطوری‌هایی که از نقطه‌نظر عیسوی‌های آن زمان، فرقه ضاله محسوب می‌شدند و در تحت تعقیب قرار می‌گرفتند و ناگزیر به دربار ایران پناه آورده بودند، می‌پذیرد و پناه می‌دهد و آزاد می‌گذارد، به طوری که کلیساهای آنها در تاریخ مذهب عیسوی، کلیساهای ایرانی نامیده می‌شوند و نسطوری‌ها از این وضع استفاده کرده، در انتشار مذهب عیسوی جدیت حیرت‌انگیزی بروز می‌دهند. ترتیب خراج ملک و ضبط لشکر را می‌دهد و دفتر عرض و عارض را، پدید می‌آورد و ایوان کسری را می‌سازد، در دربار خود، مجالس گفت‌وگوهای باز علمی و اجتماعی دارد، به روابط فرهنگی جهانی می‌اندیشد، حکیم‌پرور است، کلیله و دمنه را به ایران می‌آورد و به پهلوی ترجمه می‌کند، شطرنج و نرد و جام رازانگیز رومی را در دوران خود می‌سازد، دادگر است تا آنجا که در روایات شرقی او را نمونه دادگستری و جوانمردی و رحمت می‌دانند و مؤلفان

عرب و ایرانی حکایات بسیار در وصف جد و جهد او برای حفظ عدالت نقل می‌کنند. به اصلاحات اقتصادی و مالیاتی، دست می‌زند، علم و دانش به‌خصوص در دانشگاه گندی‌شاپور رشدی چشمگیر می‌یابد و هنر و موسیقی توسعه می‌یابد.

۲. انوشیروان در غیبت بزرگمهر، چهره‌ای خشن و سنت‌گرا و بی‌رحم دارد و معمولاً در کنار موبدان و قدرت‌مداران درگاه قرار می‌گیرد و در این سیماست که به یاری موبدان، به توطئه، پدر خود را فراری می‌دهد، از کشتن صد هزار مزدکی بیمی ندارد، چشم پسر خود را که مسیحی شده و بر ضد پدر شوریده بود، می‌کشد و کور می‌کند و شاهزاده‌ای چاچی که همسر اوست ولی برادرش را مخفیانه به حرم آورده است - و هیچ یک هیچ گناهی هم مرتکب نشده‌اند - بی‌رحمانه می‌کشد، بارها بزرگمهر را به زندان می‌اندازد و شکنجه می‌دهد و سرانجام می‌کشد و این همه را به‌خاطر رضایت موبدان و پیروی از سنت‌ها و مصالح آنان، انجام می‌دهد.



انوشیروان ساسانی

س: فردوسی و بزرگمهر در شاهنامه

با توجه به تصویری کلی که فردوسی از بزرگمهر ارائه می‌دهد و اوصافی که در شاهنامه از او دارد و یادآور علاقه باطنی فردوسی به او و اعتباری است که در فرهنگ و تمدن ایرانی، برای وی قائل شده‌اند، می‌توان گفت که بزرگمهر در حقیقت «من دیگر» یا «خود دوم»: (I (alter ego) (Latin, the other) فردوسی است زیرا اگرچه فردوسی در شاهنامه بسیاری از شاهان و پهلوانان و بزرگان را به‌خاطر خلق‌و‌خو و شایستگی‌های رفتاری آنان ستوده است، اما در مورد بزرگمهر، این ستایش‌ها دامنه و گستره بیشتری و گویی در ناخودآگاه خویش، بزرگمهر را «من دیگر» یا «خود دوم» خویش می‌داند، نه «من دیگر انوشیروان» که بعضی تصور کرده‌اند (رک: دباشی‌ایران‌شناسی، سال ۲ ص ۳۳۱)، فردوسی، بزرگمهر را الگوی منش‌ها و رفتارهای خود می‌شمارد و به‌همین جهت است که در تمام پندها و اندرزها و نتیجه‌گیری‌هایی که از وقایع نیک و بد و لحظه‌های حساس زندگی قهرمانش در شاهنامه، می‌کند می‌توان سایه پندها و حکمت‌آموزی‌های بزرگمهر را دید، بدین معنی که خردشناسی و خردمداری پایای فردوسی در شاهنامه، حضور همیشگی بزرگمهر در ذهن وقاد فردوسی است که محدود به ۷ یا ۸ مجلس هم نیست بلکه در بیت به بیت شاهنامه مشهود است، آن‌چنان‌که می‌توان گفت که «حکیم بزرگمهر» سایه‌ای است که همیشه با فردوسی است و به او الهام می‌کند تا او را همچون خود شایسته عنوان «حکیم ابوالقاسم فردوسی» بسازد، ستایش‌هایی که فردوسی از بزرگمهر دارد، به مناسبت‌های داستانی، یا از قول انوشیروان، یا دیگر بزرگان درگاه وی و یا از جانب خود فردوسی مطرح می‌شود، دارای بار معنایی مثبت و بسیار معنی‌دار، ستایش‌انگیز و متنوع است و همان‌هاست که اگر کسی خود فردوسی را بدان بستاید، درست زبیده‌شان و منزلت خود فردوسی است. این اوصاف عبارت‌اند از:

۱. سراینده: خبردهنده، سخن‌گوینده، که در تعبیر فردوسی می‌تواند خطیب و موعظه‌کار و ادیب هم باشد و خود فردوسی چنین است:

سراینده — وزیر جمهر جوان پیامد بر شاه نوشیروان

(۱۳۸۵)

۲. سخنگوی: که همان معانی «سراینده» را دارد و در بیت زیر «متکلم» است:

سخنگوی چون برگشاید سخن بمان تا بگوید تو تندی مکن
(۱۲۹۰)

۳. گوینده: که همان معانی «سراینده» و «متکلم» را دارد:

چنین گفت پس یزدگرد دبیر که ای مرد گوینده و یادگیر
(۱۴۴۱)

۴. زیرک است:

بدان گاه نو بود بوزرجمهر سراینده و زیرک و خوبچهر
(۱۰۷۴ بیت ۷/۱۷۶ خ) www.tabarestan.info

۵. خوبچهر است:

چنین گفت کسری به بوزرجمهر که ای مرد گوینده خوبچهر
(خ ۲۲ ص ۷/۲۱۴)

۶. دانا، ولی بی‌ادعاست: در مجلس او انوشیروان، چون اجازه می‌گیرد و سخن آغاز

می‌کند چنین بی‌ادعا داد سخن می‌دهد:

گر آیدون که فرمان دهی بنده را که بگشاید از بند، گوینده را
بگویم و گر چند بی‌مایه‌ام به دانش در، از کمترین پایه‌ام
نکوهش نباشد که دانا زبان گشاده کند نزد نوشین‌روان
(همان بیت ۷/۱۷۸ ۱۰۹۰)

ز دانا پرسید پس شهریار که چون دیو با دل کند کارزار
(۲۴۹۴)

۷. جوان است:

از آن خوب گفتار بوزرجمهر حکیمان همه تازه کردند چهر
یکی انجمن، ماند اندر شگفت که مرد جوان آن بزرگی گرفت
(۱۱۳۲)

۸. روشن‌روان و پاکدل:

زبان تیز بگشاد مرد جوان که پاکیزه‌دل بود و روشن‌روان
(۱۱۳۲)

سرافراز بوزرجمهر جوان بشد با حکیمان روشن‌روان
(۷/۱۸۴ ب ۱۱۴۹)

- همی گفت ای مرد روشن‌روان جوان بادی و روزگارت جوان
(۲۷۶۶)
۹. شرمگین:
چنین گفت کسری به بوزرجمهر که از چادر شرم بگشای چهر
(۱۲۴۱)
۱۰. نامورتر از سپهر گردان:
چنین گفت موبد به بوزرجمهر که ای نامورتر ز گردان سپهر
(۱۴۳۷)
۱۱. یادگیر: آموزنده، مجازاً بالاستعداد و باهوش و صاحب شعور و پر حافظه، عبرت‌گیرنده:
جوانان بادانش و یادگیر سزد گر بگیرد کسی جای پیر
فردوسی
بدو گفت دانا شود مرد پیر که آموزشی باشد و یادگیر
فردوسی
منم پاک فرزند شاه اردشیر سراینده دانش و یادگیر
فردوسی
- در ابیاتی از شاهنامه نیز هوشمند و تیزویر، به معنی کسی است که مطالب بسیاری از افسانه و تاریخ شنیده یا خوانده است و در حافظه دارد.
۱۲. خردیافته:
بپرسید و گفت ای خردیافته هنرها یک اندر دگر بافته
(۲۵۹۰)
۱۳. رهنمون:
چنین داد پاسخ بدو رهنمون که فرهنگ باشد ز گوهر فزون
(۲۵۲۸)
۱۴. نامور مرد فرهنگ‌جوی:
از آن پس بپرسید کسری از او که ای نامور مرد فرهنگ‌جوی
(۲۵۳۸)

۱۵. بینا و جوان بخت:

بیرسید از او شاه نوشین روان
 که دانی که بی‌نام و آرایش است
 که ای مرد بینا و بختت جوان
 که او از در مهر و بخشایش است
 (۲۵۸۶)

۱۶. نیک‌خوی:

بیرسید و گفتش که از آرزوی
 چه پیش است پیدا کن ای نیک‌خوی
 (۲۵۹۶)

۱۷. خداوند مهر:

بدو گفت شاه ای خداوند مهر
 بگفتش: یکی شاه بخشنده‌دست
 چه باشد به پنهان‌فزون از سپهر
 و دیگر دل مرد یردان‌پرست
 (۲۶۲۹)

۱۸. موبد پاک‌دین:

همه مهتران آفرین خواندند
 ورا مهتر پاک‌دین خواندند
 (۲۸۱۴)

ع: روابط بزرگمهر و انوشیروان در شاهنامه

«دو شخصیت توأمان انوشیروان و بوزرجمهر از دیرباز در فرهنگ شفاهی و کتبی ایرانیان جای برجسته و متمایزی داشته است. این دو شخصیت که شاید برای اولین بار دقیق‌ترین تفصیل چگونگی ساختن و پرداختنشان در شاهنامه فردوسی شکل گرفته است، عمق ریشه‌ها و وسعت شاخ و برگشان از حدود مسلمات تاریخی فراتر رفته و به قلمرو اسطوره و خیال راه یافته‌اند. پرداختن تدریجی این دو شخصیت توأمان را در طول تاریخ فرهنگ سیاسی ایران باید محل گذار یکی از ماندگارترین صیغه‌های مفروضات قومی ایرانیان دانست...» (دباشی، حمید، سعدی‌پژوهی).

به‌سادگی می‌توان دریافت که داستان انوشیروان و بزرگمهر در عصری پر تضاد جریان دارد که ناشی از رفتار و کردار و منش دوگانه و بعضاً متضاد و متغیر انوشیروان است که صداقت دادگری او را در برابر عمل فرمانروایی وی، کمرنگ می‌سازد و در مقابل، تعادل و یگانگی اعتقادات اخلاقی و حکمت‌آمیزی بزرگمهر، آن چنان ثابت و ظاهر

و باطن آن یکسان است که درخور حکیم افسانه‌ای چون اوست و در اینجاست که نظم داستان و در تعادل قرار دادن این دو شخصیت، برای فردوسی به کاری بسیار دشوار تبدیل می‌شود که جان‌آزار و خسته‌کننده است و او را از نظم داستانی پرجاذبه و پرکشش نظیر داستان‌های پهلوانی باز می‌دارد و به‌همین دلیل است که فردوسی، سرودن داستان بزرگمهر را «کاری دلگیر» می‌خواند (۲۶۶۲) و خدا را سپاس می‌گوید که: «رستم ز بوزرجمهر و ز شاه».

و به‌همین دلیل است که فردوسی می‌کوشد تا بخش عمده داستان‌های این دوران را که از قضا مفضل‌ترین داستان شاهنامه نیز هست و ۴۵۱۷ بیت دارد، از زیر نفوذ انوشیروان بیرون آورد و در سایه شخصیت افسانه‌ای بزرگمهر، قرار دهد و خود دیگر خویش را مطرح سازد که در دوران پهلوانی و حماسی شاهنامه، بزرگمهروار، از زبان شاعر و در عبرت‌گیری از حوادث و وقایع دوران شاهان (که در واقع نقش تقویم وقایع بزرگ را بر عهده داشته‌اند)، به عنوان پند و اندرز مطرح می‌کرده است و اینک باید همه آنها را به نام بزرگمهر و در قالب داستان‌های وی (که البته بخشی از آن مبتنی بر یادگار بزرگمهر و متون پهلوی دیگر هم هست) ارائه دهد و از این‌پس، مجالس و گفت‌وگوهای بزرگمهر را جان‌مایه سخن خود سازد و در پایان بخشی از این مجالس، خسته از کار دشواری که به هر حال به نیکی آن را به سرانجام رسانیده است، خدای را سپاس بگذارد که:

سپاس از خداوند خورشید و ماه که رستم ز بوزرجمهر و ز شاه!
چو این کار دلگیر آمد به بن ز شطرنج باید که رانم سخن

(۲۶۶۲)

ف: پی‌رنگ‌های حماسی و اساطیری در داستان بزرگمهر و انوشیروان

داستان غیرحماسی بزرگمهر در یک دوران تاریخی یعنی روزگار پادشاهی انوشیروان ساسانی (۵۳۱ تا ۵۷۹ میلادی) اتفاق می‌افتد و فردوسی در روایت این داستان، بنا بر منش‌ها و روش‌های همیشگی خود در نظم داستان‌های حماسی از منابعی استفاده می‌کند که بدان‌ها اشارتی ندارد و جواب این پرسش که داستان بزرگمهر در اصل تا چه

حد با خوارق عادات موجود در روایت شاهنامه در آمیخته بوده است آسان نیست اما می‌توان گفت که منابع کتبی و روایتگران معاصر و پیش از فردوسی، مواد اولیه لازم و کافی داستانی را در مورد بزرگمهر در اختیار فردوسی قرار داده بودند و احتمالاً در همه این روایات سعی شده بود تا همان‌گونه که شخصیت‌های داستانی شاهنامه دارای خوارق عاداتی در نوع پهلوانی و حماسی هستند، از بزرگمهر نیز الگویی غنایی بسازند از مردی که حکیم کامل است و علاوه بر حکمت به دانایی و خواب‌گزاری نیز آراسته است و بر قدرت حکومتی هم دست دارد.

فردوسی نیز به یاری ذهن خلاق و هنرمندانه خویش و شناخت تأثیر شگفت‌زایی‌ها در ذهن خوانندگان سخنش، شاخ و برگ‌های پر جاذبه کلامی بیشتری بر آن داستان غیرحماسی و تاریخی افزوده است تا در شاهنامه، از بزرگمهر یک شخصیت دانای تاریخی و غیرحماسی، داستانی هم‌وزن و در اندازه داستان‌های حماسی، اسطوره ماندگار ارائه شود، به عبارت دیگر، داستان‌های بزرگمهر در شاهنامه، به نوعی، بازسازی همان قهرمانان حماسی است در جامه‌ای متفاوت بر تن شخصیت‌های غیرحماسی و غنایی، ولی با رعایت همه فنون رایج در داستان‌های اساطیری و حماسی، به عنوان مثال اگر زندگی و خوارق اعمال شخصیت‌های بزرگ اسطوره‌ای و حماسی شاهنامه چون جمشید و فریدون و رستم و زال و افراسیاب و کیکاووس و کیخسرو و... را مورد بررسی قرار دهیم، می‌بینیم که بسیاری از عوامل آن داستان‌ها، در داستان بزرگمهر به نوعی بروز و ظهور دارد که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. کودک شگفت‌انگیز: یعنی کودکی که به دلیلی شگفت‌انگیز است. مثل زال و رستم و کیخسرو و سهراب و... بزرگمهر نیز کودکی دبستانی است با هوشی شگرف و جسارت و اعتماد به نفسی خارق‌العاده که قادر است خوابی را که هیچ‌یک از پیران دانا و خواب‌گزاران و حکیمان بزرگ، قادر به گزارش آن نبوده‌اند، به درستی گزارش کند. کودکی، در اینجا و در مورد بزرگمهر، فقط در مورد تعبیر یک خواب شاه مصداق دارد ولی به مدد همین گزارش صحیح، از آن‌پس و با رشد بزرگمهر با جوانی سروکار می‌یابیم که از همه پیران و دانایان و ستاره‌شناسان و فیلسوفان درگاه شاهی، برتر و والاتر است و فردوسی در همه مجالس انوشیروان، از او به عنوان «جوان» یاد می‌کند:

از آن خوب‌گفتار بوزرجمهر
یکی انجمن، ماند اندر شگفت
حکیمان همه تازه کردند چهر
که مرد جوان آن بزرگی گرفت

(۱۱۳۲)

زبان تیز بگشاد مرد جوان
جهاندار کسری از او خیره ماند
که پاکیزه دل بود و روشن روان
سرافراز روزی دهان را بخواند

(۱۱۲۹)

۲. خواب دیدن: در بسیاری از داستان‌های عصر حماسی و اساطیری شاهنامه نیز، خواب نقطه آغاز حوادث و ماجراهای داستان‌سرای است همچون داستان خواب ضحاک، فریدون، منوچهر، زال، سیاوش، گودرز، کیخسرو و خاقان چین و افراسیاب... به علاوه، خواب‌ها، در داستان‌های حماسی و اساطیری، یکی از اصلی‌ترین عوامل و مایه‌های عجاب‌برانگیزی داستان است، در چنین داستان‌هایی یکی از بزرگان خوابی می‌بیند که نیاز به تعبیر آن پای خواب‌گزاران و ستاره‌شناسان را به داستان می‌گشاید و چون تعبیر خواب به دست می‌آید، همه روند حوادث در مسیر تعبیر آن خواب حرکت می‌کند و با آن مطابقت می‌یابد و در نهایت، صحت تعبیر و گزارش خواب‌گزاران را تأیید می‌کند، در داستان‌های حماسی شاهنامه، ما با خواب‌های فراوانی سروکار می‌یابیم که تعبیر آنها، نشان‌دهنده وقوع حادثه‌ای عظیم و مهم است و طبعاً فردوسی نیز در نظم داستان‌های شاهنامه، به رؤیا و خواب دیدن و گزارش آن، اعتقادی استوار دارد و معتقد است که خواب امری بیهوده نیست و پرده‌ای از پرده پیغمبری است و به همین سبب خواب دیدن را امری ایزدی و یا پیامی غیبی می‌انگارد که گزارش آن نیز رهنمون کردن انسان به کشف اسرار الهی است و طبعاً مفسر و گزارشگر آن را، کم‌مانند می‌شمارد و او را کسی می‌داند که از دانایی و فضیلتی خاص و قابل احترام، برخوردار است و به همین دلیل است که فردوسی، خواب‌هایی را که در داستان‌های حماسی خود مطرح می‌سازد، پیش‌زمینه وقایع اساسی و مهم می‌سازد که نتایجی مسلم و قطعی و درست دارند: در گذشته توانایی تعبیر خواب نشانه رازدانی فرد و ارتباط او با جهان ماوراء تلقی می‌شده و این ویژگی، فرد را شایسته آن می‌ساخته که در جایگاه مهمی همچون صدارت قرار گیرد. همین ویژگی مشترک در یوسف و بزرگمهر نیز دیده می‌شود. (مهدوی، محمدجواد)

در داستان بزرگمهر نیز خواب دیدن انوشیروان مایه ظهور و اوج‌گیری بزرگمهر می‌شود که در قسمت بعد (خواب‌گزاری و پیشگویی و آگاهی از رازهای سر به مهر) به آن خواهیم پرداخت.

۳. خواب‌گزاری و پیشگویی و آگاهی از رازهای سر به مهر: یکی از عوامل شگفت‌زایی حماسه‌های اساطیری است و وجه دیگر شخصیت بزرگمهر، تبخّر در خواب‌گزاری و پیشگویی و آگاهی از رازهای سر به مهر است. در بخش‌های حماسی و اساطیری شاهنامه، بسیار اتفاق می‌افتد که خواب‌های صادق وقایع حال و آینده را به درستی بنمایند یا کسانی در بیداری، آینده را پیشگویی کنند.

در داستان انوشیروان نیز، انوشیروان خواب می‌بیند که درختی در پیش تخت او روییده است و شاه در کنار آن به بزم نشسته است که گرازی تیزدندان را می‌بیند که در کنار وی نشسته است و غمگین می‌شود و بامدادان خواب‌گزاران را فرا می‌خواند اما آنان از تعبیر خواب وی عاجز می‌مانند و انوشیروان ناگزیر، موبدان به هرسو گسیل می‌دارد و در این میان موبدی به نام آزادسرو برای یافتن جوابی برای خواب شاه به مرو می‌آید و در جست‌وجوی فرهنگیان (۱۰۳۴) به درسگاه موبدی که زند و اوستا به کودکان می‌آموخت می‌رود (به مکتب‌خانه‌ای رسید و در آنجا موبدی را دید که کودکان را گرد خویش درآورده، گاه با شادی و گاه با خشم بدیشان اوستا و زند می‌آموزد (در قدیم تمام مدرسه‌ها در جهان، جنبه دینی داشتند و تنها روحانیان بودند که خواندن و نوشتن و دیگر دانش‌ها را می‌دانستند. حتی دبیران و کارگزاران دستگاه پادشاهی نیز از میان درس‌خواندگان همین‌گونه مدرسه‌ها برگزیده می‌شدند، و راز نفوذ فوق‌العاده روحانیان در کار پادشاهی و اداره کشور همین است) (محبوب، ایران فردا، ۲۰۱۰). و از وی گزارش خواب شاه را پرسید و موبد از پاسخ فرو ماند ولی کودکی که در مجلس درس، مهتر کودکان درسگاه بود، به سخن درآمد و:

به استاد گفت این شکار من است گزاریدن خواب، کار من است

اما چون آزادسرو، از این کودک گزارش خواب را پرسید پاسخ شنید که:

نگویم من این - گفت - چز پیش شاه بدان گه که بنشاندم پیش گاه

بنابر گزارش ابن‌خلدون (مقدمه، ۳۲/، العبر، ۰۶/۰) پیشگویی انقراض دولت ساسانی و

پیشگویی ولادت پیامبر اسلام (ص) را هم به بزرگمهر نسبت داده‌اند. (هدایت، مهدی‌قلی، ۳۳).

بعلاوه، انوشیروان خوابی بی‌تعبیر درباره ایران و آینده آن می‌بیند که از سوی رستم فرخ‌زاد، مطرح می‌شود و معلوم نیست که اگر مقصود او، انوشیروان ساسانی است چرا فردوسی و دیگران، در داستان‌های انوشیروان و بزرگمهر بدان اشاره نکرده‌اند و اگر این قول مستند بود، چرا با وجود خواب‌گزارانی چون بزرگمهر، کسی آن را تا روزگار رستم فرخ‌زاد، تفسیر و گزارش نکرده بود تا به قول وی «کنون خواب را پاسخ آمد پدید».

فردوسی خواب انوشیروان را چنین گزارش می‌کند:

از این زاغ‌ساران بی‌آب و رنگ	نه هوش و نه دانش نه نام و نه ننگ
که نوشین‌روان دیده بود این به خواب	کز این تخت پیراگند رنگ و آب
چنان دید کز تازیان صد هزار	هیونان مست و گسسته مهار
گذر یافتندی به ارون‌دردود	نماندی بر این بوم و بر تار و پود
کنون خواب را پاسخ آمد پدید	زما بخت گردن بخواهد کشید

۴. برخورداری از فره ایزدی: فر و فره به معنی شکوه و درخشش است و در واقع دستیابی به برکت، اقبال و خواسته نیز وابسته به داشتن فره است، اما فره بر اثر خویشکاری به دست می‌آید، یعنی اگر هر کس به وظایف خویش و وظایف طبقه خود عمل کند، فره مند می‌گردد و به سعادت و خواسته می‌رسد. فره، نیروی کیهانی و ایزدی هم هست که بر اثر خویشکاری ورزیدن مردم به صورت قدرت، ثروت، موفقیت و جز آن بر زندگی مردم اثر می‌گذارد و شکل می‌پذیرد و از این نکته روشن می‌گردد که خویشکاری رابط این نیروی کیهانی با جهان انسانی است. انسان با فره آفریده نمی‌شود، ولی می‌تواند دارای فره باشد و حتی اگر کسی فره را به دست آورد، ممکن است آن را از دست بدهد. با گذشت زمان، در زبان ما، فره با بخت هم معنی گرفته شده است.

همراهی «فر» را در گره‌گشایی‌ها و توفیقات دیگر بزرگمهر نیز می‌توان مشاهده کرد که از آن جمله است ماجرای رها شدن بزرگمهر از خطر ماری که فردوسی او را «اژدها» می‌خواند و چون آزادسرو از مرو با بزرگمهر به سوی درگاه انوشیروان رهسپار می‌شود،

رسیدند جای کجا آب بود	چو هنگامه خوردن و خواب بود
به زیر درختی فرود آمدند	چو چیزی بخوردند و دم برزدند

بخفت اندر آن سایه بوزرجمهر یکی چادر اندر کشیده به چهر
(خ/۱۰۲۲/۷۱)
هنوز آزادسرو بیدار بود که دید ماری سیاه و سپید، به سوی بزرگمهر رفت، چادر
خواب از روی بزرگمهر کشید و سراپای وی را بویید و از وی دور گشت و به درختی پناه
برد و چون بزرگمهر بیدار شد، مار از بیم ناپدید گشت:

به زیر درختی فرود آمدند
بخفت اندر آن سایه بوزرجمهر
هنوز آن گرنامه (آزاد سرو) بیدار بود
نگه کرد و پیسه یکی مار دید
ز سر تا به پایش بویید سخت
چو مار سیه، بر سر دار شد
چون آن اژدها، شورش او بدید،
چو چیزی بخوردند، دم برزدند
یکی چادر اندر کشیده به چهر
که بنا او به راه اندرون، یار بود
که آن چادر، از خفته، اندر کشید
شد از پیش او، سوی پرور درخت
سر کودک، از خواب بیدار شد
بران شاخ باریک، شد ناپدید

(خ ۱۰۲۷/۷۱)

و این واقعه، می تواند برای آزادسرو، که شاهد این ماجراست، یادآور کشف آتشی
باشد که بزرگمهر است و به همین دلیل است که با دیدن این واقعه بلافاصله نتیجه
می گیرد که:

فرستاده، اندر شگفتی بماند
به دل گفت کاین کودک هوشمند
فراوان، بر او نام یزدان بخواند
به جایی رسد در بزرگی بلند

(همان ۱۰۲۹)

گذر بزرگمهر از این مهلکه، به همراهی «فر»، یادآور داستان هوشنگ در قصه‌ای دیگر
در شاهنامه است که آن نیز با کشفی بزرگ همراه است: هوشنگ شهریار، در بیابان
ماری می بیند و با سنگ بدان حمله می کند و از برخورد آن با سنگی دیگر، آتش پدید
می آید.

۵. آزمون دانایی: در شاهنامه، رسیدن به مقام‌ها و مناصب بزرگ، نیازمند به دانایی و
خردورزی است، به همین دلیل است که چون زال سیمرغ پرور به درگاه منوچهر می رود،
دانیان و خردمندان با وی به پرسش و گفت‌وگو می نشینند تا درجه هوشمندی و خرد
وی را بشناسند و پهلوانی وی را در ایران زمین به رسمیت بشناسند.

با طرح این مقدمه به این نتیجه می‌رسیم که هفت مجلس انوشیروان، که در آغاز راهبایی بزرگمهر به دربار انوشیروان، صورت می‌گیرد و در آن شاه و بزرگان، به طرح سؤالات خود از بزرگمهر می‌پردازند، می‌تواند همین «آزمون دانایی» باشد که در پایان هر یک از آنها، بزرگمهر نیز «زهازه» می‌شنود و صلّه و پاداش دریافت می‌کند:

این آزمون، همانند گذر از آب و آتش و هفت‌خان، قهرمان را با آزمون جسمی و روحی بزرگی روبه‌رو می‌سازد که توفیق در آن، به نوعی انجام کاری بس خظیر و معجزه‌آساست و این نشان از فرّه ایزدی و حمایت غیبی از قهرمان دارد و جایگزین گذر از رود و آتش داستان به وسیله فریدون و کیخسرو و سیاوش در داستان‌های حماسی است، در داستان‌های غیرحماسی بزرگمهر نیز، مجالس هفت‌گانه بحث و گفت‌وگو، می‌تواند امتحانی بزرگ باشد که بزرگمهر با آن روبه‌روست و طبعاً جانشین پیمودن راهی مشکل و مخوف برای پهلوانان است که در هفت‌خان‌های رستم و اسفندیار دیده می‌شود و در اینجا، هفت مجلس بزرگمهر نیز، هموارکننده راه وی در رسیدن به اوج مقام و منزلت در درگاه انوشیروان است.

در داستان انوشیروان و بزرگمهر، نیز این آزمون دانایی صورت می‌گیرد و آن در هنگامی است که انوشیروان برای برگزیدن جانشین خویش، از بزرگمهر می‌خواهد که داناان را گرد آورد و برای آزمون دانایی هرمز، به گفت‌وگو با وی بنشاند و چون هرمز از این آزمون موفق برمی‌آید، انوشیروان عهده می‌نویسد و وی را به جانیشینی خود برمی‌گزیند.

و در اینجا است که بزرگمهر نخستین کسی است که به پرسش‌های خردمندانه از هرمز می‌پردازد و روزی را در پرسش و پاسخ با هرمز به شام می‌رساند:

به یک روز تا شب برآمد ز کوه ز گفتار، دانا نیامد ستوه

(خ ۴۳۹۱)

۶. پسرکشی: یکی از عوامل شگفت‌زایی حماسه‌ها، «پسرکشی» است که بهترین نمونه آن «داستان رستم و سهراب» در شاهنامه است و مرحوم مجتبی مینوی، با نقل از Potter یک محقق انگلیسی، به هشتاد و چند قصه از داستان‌های متعلق به اقوام و قبایل مختلف عالم اشاره می‌کند که در آنها پدر یا پسر یا دو منسوب نزدیک، با هم پیکار

می‌کنند (حماسه رستم و سهراب، رستگار ۶۱، ۱۳۷۸).

یکی از همسران انوشیروان، و دوتن از فرزندان وی مسیحی بودند، که یکی از این دو پسر «نوشزاد» یا «انوشه‌زاد» بود که از همسر مسیحی شاه بود و بسیار زیبا و شایسته پادشاهی بود، و چون به مذهب مادری گرویده بود، نخست انوشیروان او را در کاخ خود او، در جندی‌شاپور، زندانی کرد ولی چون انوشیروان به روم سفر کرد، شایع شد که بیمار شده و درگذشته است،

ز مرگ پدر شاد شد نوشزاد که هرگز و را نام‌نوشین مباد
(۷۶۵)

که هر کو به مرگ پدر گشت شاد و را رامش زندگانی مباد
(۸۵۳)

نوشزاد با سپاهیان و زندانیان و مسیحیان متحد شد و حدود ۳۰۰۰۰ سپاه فراهم آورد و با سپاهیان «رام‌برزین» فرمانروای مدائن جنگید، ولی در نبرد مجروح شد و درگذشت و مردم جندی‌شاپور به سوگ او نشستند: به قول کریستن‌سن: «خسرو انوشیروان شورش نوشزاد را فرونشاند اما او را هلاک نکرد و به کور کردن او قناعت کرد و این باعث شد که نوشزاد از جانشینی شاه محروم گردد» (ایران در زمان ساسانیان، ص ۴۰۶) (فرهنگ نام‌های شاهنامه، ص ۱۰۷۶).

جالب است که چون خبر شورش نوشزاد به انوشیروان می‌رسد: جهاندار با موبد سرفراز نشست و سخن رفت چندی به راز (۷۹۸) و آنگاه عین مطلب مجلس چهارم را در نامه انوشیروان به حاکم مدائن می‌بینیم که در آنجا همان حرف موبدان را چنین باز می‌گوید:

گرامی که خواری کند آرزوی نشاید جدا کرد او را ز خوی
تو از کشتن او مدار ایچ باک چو او خود سر خویش گیرد به خاک
تو از تیرگی روشنایی مجوی که با آتش، آب‌اندر آری به روی
(۸۵۴)

بر پدر یاغی شد ولی به‌زودی گرفتار گردید و چشمان او را در جندی‌شاپور میل کشیدند، و به روایت فردوسی او را با اطلاع انوشیروان کشتند:

بگفت این و لب را به هم برنهاد شد آن نامور شیردل، نوشزاد

(۹۳۸/۱۰۷/۸. مسکو)

با توجه به همین داستان است که در مجلس چهارم انوشیروان جای پای داستان نوشزاد و مسیحیان دیده می‌شود و بزرگمهر در نصایح خود به انوشیروان، رابطه شاه با فرزندان را مطرح می‌کند و در ضمن آن، به رابطه مهربانانه با فرزند اشاره می‌کند و می‌گوید شاه باید به فرزند مهر بیفزاید و او را دانش بیاموزد و در گنج خود را بر وی بگشاید ولی به این نکته نیز می‌رسد که:

وگر دشمنی یابی اندر دلش خوی باشد از بوستان بگسلش
که گر دیر ماند بنیرو شود وز او باغ شاهی پراهو شود

(۱۳۶۵)

جالب آن است که می‌بینیم که در آن مجلس، بزرگمهر به انوشیروان دو نصیحت درباره بخشیدن گنج به فرزند و خوش رفتاری با زندانیان دارد،

گشادن بر او بر، در گنج خویش نباید که یاد آورد رنج خویش

(۱۳۶۱)

هر آن کس که باشد به زندان شاه گنهکار، گنر مردم بیگناه
به فرمان یزدان نباید گشاد به زند و به است آنچه کرده است یاد

(۱۳۵۳)

که فردوسی آن را در داستان نوشزاد هم عیناً آورده است.

در مجلس هفتم نیز سایه مبهم داستان نوشزاد، دیده می‌شود و بزرگمهر اظهار عقیده می‌کند که نباید پسندید که فرزند شاه، که دشمن اوست، جانشین او گردد:

هر آن کس که بر پادشه دشمن است روانش پرستار اهریمن است
تو می‌سند فرزند را جای او چو جاندار، در دل همه رای او
به شهری که باشد در آن مهر شاه نیابد نیاز اندر آن شهر راه

(۱۵۲۵)

۷. سر و تن شستن و راز و نیاز با خداوند پیش از ورود به کارهای بزرگ: در بخش‌های حماسی و اساطیری شاهنامه، بسیار می‌بینیم که شاهان و پهلوانان در لحظه‌های مهم و سرنوشت‌ساز، سر و تن می‌شویند و با خدا راز و نیاز می‌کنند و از او راهنمایی و یاری می‌جویند و معمولاً هم موفق می‌شوند، در داستان بزرگمهر نیز

می‌بینیم که چون از زندان رها می‌شود تا به درگاه شاه برود و رمز جام رومی را بگشاید، سر و تن می‌شوید و با خدا راز و نیاز می‌کند و راز جام را با موفقیت آشکار می‌سازد.

ص: تفاوت‌های داستان بزرگمهر با داستان‌های حماسی دیگر شاهنامه

۱. در داستان‌های حماسی شاهنامه معمولاً کسی که خواب را تعبیر می‌کند، ناشناس است یا فقط در همان داستان، نقش محدود گزارش‌کننده خواب را ایفا می‌کند و کارش به همین جا تمام می‌شود ولی در داستان بزرگمهر تعبیرگر خواب به کمال می‌رسد و خالق داستان‌های دیگری می‌شود.

۲. در داستان‌های حماسی شاهنامه موبدان، خواب‌گزار هم هستند ولی فردوسی بزرگمهر را خوب‌رو، زیرک، خوب‌چهر، راد، ستاره‌شناس و خردمند می‌خواند (۲۰۷۵) که از همگان درس می‌آموزد و بر همه فیلسوفان برتری می‌یابد:

چنان بد که از موبدان و ردان ستاره‌شناسان و هم بخردان
همی دانش آموخت و اندر گذشت و زان فیلسوفان سرش برگذشت

(خ ۷/۱۷۷ بیت ۱۰۷۶)

۳. اگرچه در شاهنامه همه‌جا از دستوران و وزیران دانا سخن می‌رود، اما نام آنان مطرح نمی‌شود و پیش از بزرگمهر، تنها یک وزیر را می‌شناسیم که فردوسی او را به نام می‌ستاید و آن «شهرسپ» وزیر تهمورث است که تهمورث را چنان می‌پرورد که از هر بدی پاک می‌شود.

۴. داستان بزرگمهر در شاهنامه فردوسی یک داستان غیرحماسی است که در فضایی کاملاً تاریخی، اتفاق می‌افتد، اما فردوسی با استفاده از تکنیک‌ها و فنون داستان‌های حماسی، از آن داستانی غنایی ارائه می‌دهد که در آمیخته با شگردهای شگفت‌زایی در داستان‌پردازی‌های حماسی است و همین هنرمندی فنی فردوسی، به قصه، رنگی شگفت‌انگیز می‌دهد و داستان را با حماسه‌های شاهنامه، در اصل شگفت‌زایی هماهنگ می‌سازد و شخصیت اسطوره‌مانندی را پدید می‌آورد که همچون قهرمانان حماسی قادر به انجام کارهای خارق‌العاده، منتها در عرصه‌های معنوی و زمینه‌های غیرپهلوانی است.

۵. در داستان‌های حماسی، گذر از هفت‌خان و هفت آزمون سرافرازی و پیروزی که

سیاوش با گذر از آتش ماجرا آفرین آن بود، به خلق داستان‌های هفت‌خان رستم و اسفندیار منتهی شده است که فردوسی در پایان هر کدام، خود به عبرت‌گیری‌های بجا از مفهوم داستان می‌پردازد و پندهای برگرفته از وقایع را به خوانندگان خود خاطرنشان می‌سازد، اما در داستان‌های تاریخی دوران انوشیروان و بزرگمهر که زور بازو و نیروی تن، جای خود را به آزمون خرد و دانایی داده است پرسش‌های انوشیروان و موبدان و بزرگان از بزرگمهر، جای حکمت‌آموزی‌های فردوسی را می‌گیرد و بزرگمهر، کهن‌الگوی اندیشه و منش فردوسی می‌شود و طبعاً بزرگمهر با پاسخ‌های دشواری که در هفت مجلس انوشیروان به مخاطبان خود می‌دهد، به قهرمان عرصه خرد و دانش روزگار خود تبدیل می‌شود، تا انوشیروان که در عرصه جنگ‌آوری، درخشش چندانی ندارد بتواند نیروی معنوی و خردمندی روزگار خود را به جای افسانه‌های سلحشوری و پهلوانانه بنشانند. با توجه به اینکه در یادگار بزرگمهر که فردوسی این هفت مجلس مباحثه علمی را از آن گرفته است سخنی از هفت مجلس گفت‌وگو نیست. (ر.ک: ماهیار نوابی)

۶. در دوره‌های حماسی و اساطیری شاهنامه، همیشه وزیران، گمنام‌اند و زیر سایه شاهان محو می‌شوند و در همه حال، شهرت و آوازه خود را مدیون ایشان‌اند اما در روزگار انوشیروان، علی‌رغم مبالغه‌گویی‌هایی که در دادگری او شده است و واقعیت‌هایی که انوشیروان را شاهی بزرگ معرفی می‌کنند، بزرگمهر اصول شهرت خود را که مبتنی بر دانایی و حکمت است از انوشیروان نمی‌گیرد و برعکس، این انوشیروان است که در سایه فضایل بزرگمهر، به توفیق می‌رسد:

فروزنده شد نام بوزرجمهر	بدو روی بنمود گردان‌سپهر
همی روز روزش فزون بود بخت	بدو شادمان بد دل شاه سخت

(خ ۷/۱۷۶ بیت ۱۷۶)

ق: آثار منسوب به بزرگمهر و کارهای شگفت وی

آرتور کریستن‌سن (۱۹۳۰؛ همو، ۱۹۴۴، ص ۵۷-۵۸)، استدلال می‌کند که چون در منابع روم شرقی و ارمنی هم‌عصر و نیز در آثار طبری، ابن قتیبه و حمزه اصفهانی - که همه از خداینامگ پهلوی استفاده کرده‌اند - از بزرگمهر سخن نرفته است، باید گفت که در واقع، این شخص همان برزویه طبیب بوده است. اساس استدلال کریستن‌سن بر دو رساله

پهلوی قرن سوم است که گاهی به بزرگمهر نسبت داده می‌شود و نام وزرگمهر در این دو رساله دیده می‌شود:

۱. ایادگار وزرگمهر- ی - بختگان یا پندنامگ وزرگمهر بختگان: «یعنی پندنامه - ی - بزرگمهر پسر بختگان بدو منسوب است که دارای چهارصدوسی کلمه است.

۲. وزارشن - ی - چترنگ: به عقیده کریستن سن، بعدها، این رساله‌ها به فارسی برگردانده شده و فردوسی در سرودن شاهنامه از آنها بهره برده است.

۳. ظفرنامه: افزون بر دو رساله پهلوی که یاد شد، تألیف ظفرنامه را نیز به بزرگمهر نسبت داده و گفته‌اند که ابن سینا آن را به فارسی برگردانده است (چاپ غلامحسین صدیقی، تهران، بی‌تا). ظفرنامه، عنوانی است که در دوره اسلامی به مجموعه فارسی سخنان منسوب به بزرگمهر اطلاق شده، و نخستین بار حاجی خلیفه براساس روایتی نامعتبر، مترجم این متن از پهلوی به فارسی دری را ابن سینا ۷۰ - ۲۸ ق/ ۸۰ - ۳۷ م دانسته است.

۴. ابداع بازی نرد: بنابر شاهنامه فردوسی، بزرگمهر در پاسخ ارسال شطرنج به وسیله هندیان به ایران، بازی نرد را اختراع کرد و بازی خود را به نام اردشیر بابکان بنیانگذار دودمان ساسانی، «نیواردشیر (نرد)» نام نهاد و آن را بدین‌سان شرح داد: تختة نیواردشیر را به زمین اسپندارمذ، سی مهره سپید و سیاه را به روزان و شبان و گردش یک جفت گردانه (طاس) به روش اختران و گردش سپهر مانند کنم.

بزرگمهر یک روز پس از یافتن راز بازی شطرنج و غلبه بر تخت ریتوس، او را به نزد خود خواند و وسیله بازی دیگری را نشان داد و گفت: این بازی نو تخته نرد بود. مسیر بازی بازیگر در بازی نرد را طاس‌ها که نماد تقدیر آسمانی است، تعیین می‌کنند، نه مانند شطرنج، هوش و خرد بازیگر. از این‌رو در این متن، نرد نماد این است که آدمی بازیچه دست سرنوشت است که سیر اختران آن را تعیین می‌کنند. (خطیبی)

بنابر شاهنامه فردوسی، بزرگمهر سپس بر این اندیشه شد تا در برابر شطرنج اختراع هندیان، بازی دیگری بسازد که آن نیز پهنه نبرد شاه و لشکریانش با دشمنان باشد و «بازی نرد» (نهشن وین‌اردشیر: Wizārišn) را بنیاد نهاد و پیش انوشیروان رفت و آن بازی را به وی یاد داد:

دل شاه ایران از او خیره ماند / خرد را به اندیشه اندر نشانند

همی گفت ای مرد روشن‌روان جوان بادی و روزگارت جوان

(۲۷۶۶)

انوشیروان این بازی را بسیار پسندید و فرستاده شاه هند را پیش خواند و او را بار داد و به همراه بزرگمهر، کاروانی با دو هزار شتر و از هدایای شاهانه و تخته نرد برای رای هند بدو داد و به نزد رای فرستاد و نامه‌ای بدو سپرد و در آن گفت:

نهادیم بر جای شطرنج، نرد کون تابه بازی که آرد نبرد

(۲۷۸۶)

و بزرگمهر با هدیه‌های شاهانه به نزد رای هند رفت و پیام انوشیروان را بدو داد و؛

ز شطرنج و از بابر و از رنج راه بگفت آنچ آمد یکایک به جای

ز بازی و از مهره و رای شاه وزان موبدان نماینده‌راه

به نامه درون آنچه کردیمت یاد بخواند، بدانند، نیچند ز داد

ز گفتار او، شد رخ رای زرد چو بشنید گفتار شطرنج و نرد

(۲۷۹۷)

رای، هفت روز مهلت خواست و همه دانایان هوشمند را به گشودن راز نرد گماشت.

به هشتم چنین گفت موبد به رای که این را نداند کسی سر، زپای

مگر باروان یار گردد خرد کزین مهره بازی برون آورد

(۲۸۰۵)

در روز نهم، بزرگمهر به درگاه رای رفت: که کسری نفرمود ما را درنگ، و؛

بزرگان دانا به یکسو شدند به نادانی خویش خستو شدند

(خ ۲۸۱۴)

۵. رازگشایی شطرنج: گویند در زمان انوشیروان این بازی را از هند به ایران آوردند و بزرگمهر در مقابل آن بازی نرد را اختراع نموده به هند فرستاد. لیدیان از حیث هوش و ذکا و ابتکار در مرتبه عالی بودند و بازی شطرنج را پیش از هندی‌ها شناختند و ادعای هندیان در اختراع شطرنج عاری از حقیقت است. (از نقود العربیه، ص ۸۷). گویند چون طلحند پسر مای هندی در جنگ با «گو» پسرعم و برادر امی خود بر سر تاج و تخت کشته شد و مادر وی از مرگ او بی‌قرار گشت، گروهی از دانشمندان هندی شطرنج را اختراع کردند تا این زن بدان سرگرم گردد و مرگ فرزند از یاد ببرد (دهخدا). بنابراین

شاهنامه فردوسی، رای هند، فرستاده‌ای با هدیه‌های بی‌شمار، به دربار انوشیروان فرستاد و فرستاده تخته شطرنج را با مهره‌های عاج، پیش شاه نهاد و گفت این بازی رسم و راه جنگ است، شاه یک هفته وقت خواست و بزرگان را به دریافت راز این بازی فرمان داد:

یکی گفت و پرسید و دیگر شنید نیاورد کس راه بازی پدید
برفتند یکسر پر آژنگ چهر بیامد بر شاه بوزرجمهر

(۲۷۰۹)

بوزرجمهر تخته شطرنج را بگسترد و یک روز و یک شب در اندیشه آن کار بود و راز بازی را دریافت و به نزد شاه شتافت:

بدو گفت کای شاه پیروزبخت نگه کردم این مهره مشک و تخت
به خوبی، همه بازی آمد به جای به بخت بلند جهان کدخدای

(۲۷۱۶)

۶. رازگشایی جام رومی: سومین اقدام مهم در زندگی بزرگمهر، مربوط به روزگاری است که وی به خشم انوشیروان گرفتار و زندانی بود. در این زمان، قیصر روم با پیشنهادی شبیه پیشنهاد شاه هند (فردوسی، ج علی‌اف، ۹۹-۱۰۶). صندوقچه‌ای سربه‌مهر به دربار ایران فرستاد تا ایرانیان محتوای آن را حدس بزنند و اگر نتوانستند، شاه ایران خراج را از رومیان برگیرد. انوشیروان پس از ناامیدی از درباریان و دانشمندان، به بزرگمهر متوسل شد و خود از او دلجویی کرد (همان، ۶۰-۶۶) و بزرگمهر که در زندان نابینا شده بود، پاسخ را یافت و از حبس رها شد و در سالخوردگی عزت پیشین را به دست آورد (ثعالبی، همان، ۳۴ - ۳۵؛ عطار، ۵-۶).

گشودن راز جام رومیان: هنگامی که فرمانروای روم، حکیمان ایران را به گشودن راز دُرَج جواهر در بسته‌ای فراخواند، بزرگمهر بود که راز را کشف کرد و بار دیگر مشمول بخشش و توجه شاه شد (فردوسی، ج ۸، ص ۲۵۵-۲۶۶؛ ثعالبی، ص ۶۳۳-۶۳۶).

چون بزرگمهر نابینا را به دربار می‌برند، در اندیشه چند و چون جام است و برای آنکه بتواند قرینه‌ای برای کشف راز جام بیابد، به راهنمای خود می‌گوید که هرکس که از راه رسید، بی‌آنکه نام و نشانش را بررسی مرا بگویی، راهنما گفت زنی می‌گذرد، بزرگمهر گفت از وی بپرس که شوی دارد؟ زن پاسخ داد که هم شوهر دارد و هم فرزند،

همان‌گاه زنی دیگر گذر کرد و بزرگمهر از راهنما خواست که سؤال پیشین را از وی نیز بپرسد و زن جواب داد که من شوهر دارم ولی فرزندی ندارم، که زنی سوم فرارسید و در پاسخ همان پرسش گفت که مرا شوهری نیست، همین سه پاسخ، دست‌مایه بزرگمهر در کشف راز جام شد و چون به درگاه رفت و درباره درج با او سخن گفتند، پاسخ داد که:

به نیروی یزدان که اندیشه داد	روان مرا راستی بی‌شده داد
بگویم به درج اندرون هرچه هست	نسایم بر آن درج و آن قفل، دست
اگر دیده شد، چشم دل روشن است	روان راز دانش همان جوشن است
سه در است رخشان، به درج اندرون	غلافش بود ز آنچه گفتم فزون
یکی سفته و دیگری نیم‌سفت	دگر آنکه آهن ندیده است جفت

(خ ۳۶۸۰)

۷. نگارش یک باب از کلیله و دمنه: «... انتساب کلیله به بزرگمهر را باید قصه‌ای جعلی دانست که در اواخر دوره ساسانیان درباره زندگی وزیر دانا و معروف خسرو اول ساخته و پرداخته شده است. در آن زمان، بسیاری از کتاب‌ها و حتی امتیاز اختراع بازی تخت نرد، به او نسبت داده شد، که موضوعی کاملاً خیالی است. می‌توان گمان برد که خود برزویه مفتون قصه کلیله شده، به هند رفته، سنسکریت آموخته و کتاب را به ایران آورده، ولی ترجمه پهلوی آن را به دیگری واگذار کرده است؛ زیرا هیچ مدرکی گواه آن نیست که بزرگمهر، سنسکریت می‌دانسته است، و حتی نمی‌توان چنین موضوعی را فرض کرد، در کلیله و مقدمه آن، از بزرگمهر یاد نشده، فقط در بعضی از نسخه‌های متأخر این اثر، مقدمه به بزرگمهر نسبت داده شده است. در واقع، از مقدمه پیداست که برزویه درباره خود اطلاعاتی به دست می‌دهد، نه بزرگمهر درباره برزویه». (خالقی مطلق، برزویه، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی)

نوشتن باب «باب برزویه طبیب» در آغاز کلیله و دمنه به بزرگمهر منسوب است اما در بعضی از نسخه‌های فارسی کلیله و دمنه، نگارش باب برزویه طبیب به ابن مقفع نسبت داده شده و علت این پنداشت آن است که در ترجمه سریانی کلیله و دمنه که براساس متن پهلوی صورت گرفته، باب برزویه طبیب وجود ندارد. (مریم مجیدی، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی)

فردوسی در ضمن شرح داستان آوردن کلیله و دمنه به ایران به وسیله بوزرجمهر، به

این نکته اشاره می‌کند که برزویه از انوشیروان خواست تا از بزرگمهر بخواهد که باب اول کلیله را او بنویسد:

یکی آرزو خواهم ای شهریار
 که بنویسد این نامه بوزرجمهر
 که ماند ز من در جهان یادگار
 گشاید بر این رنج بُرزوی چهر
 به فرمان پیروزگر شهریار
 نخستین در، از من کند یادگار
 ز داننده، رنجم نگرده نهمان
 بدان تا پس از مرگ من، در جهان

(خ ۷/۳۷۱ بیت ۳۵۰۰)

۸. آثار یافت‌نشده: در برخی از متون آثاری به بزرگمهر نسبت داده شده که هنوز اثری از آنها در دست نیست که از آن جمله‌اند:

۱. بازنامه کسری نوشیروان، به پهلوی که تا زمان تألیف جامع‌العلوم بستینی توسط فخرالدین رازی (۴۴ - ۱۴۹/ق۰۶ - ۲۰۹م) وجود داشته است (فخرالدین، ۴۳-۴۴).

۲. ترجمه هیریدسار، نامه‌ای از مه‌آباد که بزرگمهر آن را برای انوشیروان ترجمه کرده است. (دبستان...، ۹۱. گردآوری دانش‌افزای نوشیروانی، در تاریخ پادشاهی ایران هدایت، رضا قلی، مجمع‌الفصحا، ۴۹۱)

۳. ایریدج یا البریدج، در احکام نجوم که شاید معرب «ویژیدک» به معنی گزیده باشد. این اثر در سده‌های نخست اسلامی هنوز باقی بوده است. (همایی، ۲۲-۲۳) ترجمه‌ای از کتاب موالید والیس یا فالیس رومی بوده است (همان‌جا؛ قفطی، ۶۱).

۴. کتاب بزرگمهر فی مسائل الزیج. این اثر در دوره صفویان در اصفهان تدریس می‌شده است. (همایی، ۵)

۵. فصول بزرگمهر، که فقط ابوبکر خوارزمی به این اثر اشاره کرده است (همان‌جا).
 ۹. روایت‌های بزرگمهر: وجود حکایت‌هایی درباره بزرگمهر در شاهنامه و غرر حاکی از آن است که فردوسی و ثعالبی آنها را از شاهنامه منثور/بومنصور - که در اصل ترجمه فارسی خد/ینامگ بوده - برگرفته‌اند. گرچه بسیاری از شباهت‌های میان شاهنامه فردوسی و دو رساله پهلوی، به خصوص داستان‌هایی درباره شطرنج و برخی اندرزهای خردمندانه بزرگمهر، از احتمال وجود منشأ مشترکی نشان دارد. لیکن وجود اختلاف‌های اساسی را می‌توان گواه آن دانست که حماسه فردوسی از ترجمه فارسی آن

رساله‌ها گرفته نشده است. (خالقی مطلق)

این پندنامه بی‌گمان سرچشمه عمده آن داستان‌ها و پندها و اندرزهایی است که سعدی از خسرو انوشیروان و بزرگمهر خردمند، در *بوستان* و *گلستان* آورده و به‌طور کلی یکی از دو منشأ تأثیر همگانی نوشته‌های اندرزی زمان ساسانی بر سعدی است. (دکتر ماهیار نوبی، مقایسه یادگار بزرگمهر با شاهنامه، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، دوره ۱۱ پاییز ۱۳۳۸ ص ۳۲) (دباشی، حمید، «انوشیروان و بزرگمهر در گلستان سعدی»، *ایران‌شناسی*، تهران، ۳۷۰ ش، سال دوم، شماره ۲ تابستان ۱۳۶۹ ص ۳۲۱ تا ۳۴۱)

این اثر در دوره اسلامی معروف بوده و بسیاری از بخش‌های آن با عنوان اندرزهای بزرگمهر در متون مختلف نظم و نثر آمده است که ما به عنوان نمونه، نمونه‌هایی را از کلام سعدی و شاهنامه شاهد می‌آوریم و با استفاده از مقاله «یکی از منابع پهلوی شاهنامه»، از شادروان دکتر ماهیار نوبی نمونه‌هایی از یادگار بزرگمهر را نیز از آن مقاله یادآور می‌شویم:

س: از این دروغ‌ها کدام نیرومندتر؟

ج: از ناخرسندتر و بیچاره‌تر: یادگار بزرگمهر

بدو گفت زین شوم ره پرگزند	کدام است آهرمن زورمند
چنین داد پاسخ به کسری که از	ستمکاره دیوی بود دیرساز
که او را نبینند خشنود هیچ	همه در فزونیش باشد بسیج

(شاهنامه: ۲۴۸۷)

بدوزد شره دیده هوشمند	درآرد طمع مرغ و ماهی به بند
-----------------------	-----------------------------

(گلستان، باب سوم، ۴۴۰ خزائلی)

۱۰. مجالس بزرگمهر و انوشیروان:

در شاهنامه مجلس به معانی زیر به کار می‌رود:

۱. بزم: می و مجلس آراست و بفراخت یال: منوچهر [صفحه ۴۹]

۲. رایزنی کردن:

ز هرگونه مجلس بیاراستند: پادشاهی کیخسرو شصت سال بود [صفحه ۴]

۳. اهل مجلس، همه جمع:

بماندند یک مجلس اندر: پادشاهی خسرو پرویز [صفحه ۱۲۲]

۴. نشست و جلسه: بدان مجلس شاهوار آمدند: منوچهر [صفحه ۱۹] با توجه به اینکه فردوسی در هیچ‌یک از این هفت گفتار بزرگمهر، کلمه «مجلس» را به کار نبرده است و در مواردی نیز که آن را به کار برده معنایی متفاوت از معنی رایج در دوران‌های بعد را در نظر داشته است، به نظر می‌رسد که ذکر سرنویس (عنوان «مجلس» برای گفتارهای بزرگمهر از خود فردوسی نباشد و پس از دوران فردوسی به وسیله کاتبان به کار برده شده باشد، «بنداری» در ترجمه بیت زیر که در برخی از نسخه‌های شاهنامه آمده است، به جای گفتارها و پندها، «مجلس» به کار برده است:

از آن خوب‌گفتار و آن پندها / شد آن موبدان را به دل بندها
 ۱۰-۱. چگونگی مجالس بزرگمهر و انوشیروان: این جلسات معمولاً هر هفته یا دو هفته یکبار در دربار و معمولاً پس از خوردن غذا و بزم و بی‌مقدمه، و با حضور دانایان و موبدان و بزرگان کشور برگزار می‌شود و شرکت‌کنندگان اصلی آن، شاه و بزرگمهرند و در واقع مجلسی است برای خواص که در آن عامه مردم حضور ندارند و آن‌چنان‌که در آزمون دانایی اشاره کردیم، در پایان هریک از این نشست‌ها، عملاً دانایی و حکمت خود را اثبات می‌کند و در نتیجه، فراتر از همگان قرار می‌گیرد و در عین حال، فرصتی فراهم می‌آید که پرسش و پاسخ‌هایی مطرح گردد که شاید تا آن زمان برای شاه و درباریان‌ش آشنا نبوده باشد.

در این نشست‌ها، بزرگمهر از کسی سؤال نمی‌کند و فقط به پرسش‌های شاه و بزرگان جواب می‌دهد و موضوعات این مجلس نیز بسیار وسیع و پرحاشیه و جالب است به نحوی که پا از خلوت شاهی بیرون می‌نهد و به بیان‌نامه فرهنگی و سیاسی و اجتماعی دوران انوشیروان تبدیل می‌شود. اگرچه مخاطبان مستقیم و پیدا و پنهان آن نیز شاه و طبقه اشراف هستند و در آنها سخنی از توده مردم عادی و نیازها و خواسته‌های آنان نیست.

ناگفته نماند که در داستان‌های انوشیروان در شاهنامه، بخشی است به نام «توقیعات انوشیروان» که به نظر می‌رسد برای رقابت با پندهای بزرگمهر و تحت‌الشعاع قرار دادن آن و برای تبلیغ علم و دانش انوشیروان، نگاشته شده باشد، ولی فردوسی در آغاز آن

بخش، بیش از اینکه از انوشیروان سخن بگوید، «دستور: بزرگمهر» را که عهده‌دار کار ملک است، می‌ستاید و رندانه از تکثر قدرت در دست انوشیروان شکوه می‌کند و کار شاه را شکار و رزم و بزم و می و شادی می‌داند.

۱۰-۲. موضوع و محتوای مجلس‌ها: موضوعات مجلس‌ها که به انتخاب بزرگمهر یا به سؤالات پرسش‌کنندگان ارتباط دارد، به دو گروه مطالب ایجابی و سلبی تقسیم می‌شود که در متن شاهنامه، هریک به جای خود، با شرح و تفصیل و مثال و شواهدی همراه است و اگرچه مخاطب اصلی آن «شاه» است، اما هر انسان دیگری نیز می‌تواند خود را به جای «شاه» بگذارد و مخاطب آن بداند:

الف: پندهای ایجابی: شاه/انسان؛ باید؛

۱. آبرومندی پیشه کند.

۲. از خطای دیگران بگذرد.

۳. آزر م‌جو باشد.

ب: پندهای سلبی: شاه/انسان؛ باید؛

۱. آزر مند نباشد.

۲. آسوده‌طلب نباشد.

۳. از دانش بی‌نیاز نباشد.

۳-۱۰. مخاطبان پندهای بزرگمهر:

۱۰-۳-۱. مخاطبان عام: مخاطبان عام پندهای بزرگمهر: پندهای بزرگمهر جنبه عام و همگانی دارند و مخاطب خاصی را در نظر ندارند و می‌توان گفت مخاطب آنها «انسان» کلی است و در همین جاست که می‌بینیم این قبیل مجلس‌ها و پندها، همانند اندرزها و خردورزی‌های فردوسی در جای‌جای شاهنامه هستند و نتیجه‌گیری‌های فلسفی و انسانی فردوسی از داستان‌ها و وقایعی که در شاهنامه منعکس می‌شود، با مجالس بزرگمهر وجوه مشترک فراوان دارد و اگر همه اندرزها و تفکرات فلسفی و انسانی را از شاهنامه فردوسی گرد آوریم و در آنها تأمل کنیم به‌خوبی به این نتیجه می‌رسیم که فردوسی پاره‌های تفکر بزرگمهری خود را در همه جای شاهنامه، به نمایش گذاشته

است و خود در حقیقت، «بزرگمهری» دیگر بوده است، «مجلس» های بزرگمهر در شاهنامه، در واقع برآمده از بطن شاهنامه است، با این تفاوت که پندهای فردوسی، بجا و در سر بزنگاه های داستانی است و در متن داستان مطرح می گردد و به نوعی نتیجه گیری از واقعیت های ملموسی است که داستان مطرح می سازد و به همین جهت خواننده با گوشت و پوست خود آن را درک می کند و برای همیشه آویزه گوش هوش خود می سازد، اما از آنجاکه پندهای بزرگمهر و پندنامه های همانند آن، در فضایی انتزاعی و جدا از واقعیت های زندگی مطرح می شوند، در حد اندیشه های مقبول متوقف می شوند و فراموش کردن آنها، به آسانی صورت می گیرد.

به هر حال اگرچه مخاطبان مجالس بزرگمهر، در عمل، شاه و دانایانی هستند که در مجلس او حضور دارند و این شاه و حکیمان اند که از بزرگمهر می پرسند و از وی پاسخ می خواهند، اما مخاطب واقعی پندهای او حکیمان و مردمی هستند که در آنجا حضور ندارند و کاربران ابدی پندهای بزرگمهر در زمان حیات وی و در همیشه تاریخ هستند. ۱۰-۳-۲. مخاطبان خاص پندهای بزرگمهر: بزرگمهر در حالی که در مجالس انوشیروان در خدمت شاه است پندهایی را مطرح می کند که به کیفیت زمامداری و رابطه شاه و خدمتکاران و اطرافیان او با هم و با مردم و رابطه مردم با شاه اشاره می کند و همه جا نشان می دهد که مخاطب خاص او شاه است، اما نه مستقیم، بلکه به صورتی کلی و عمومی، البته جابه جا نیز او را می ستاید و تشویق به انجام کارهای نیک می کند:

۱. بزرگترین عیب بر پادشاه چیست؟

فروتن بود شه که دانا بود	به دانش بزرگ و توانا بود
هر آن کس که او کرده کردگار	بداند، گذشت از بد روزگار
پرسستیدن داور افزون کند	ز دل کاوش دیو بیرون کند

(۱۱۲۱)

چنان دان که اندر جهان نیز شاه	یکی چون تو نهاد بر سر، کلاه
به داد و به دانش، به تاج و به تخت	به فر و به چهر و به رای و به تخت

(۱۳۳۶)

بعلاوه بزرگمهر در موارد و اوقات دیگری جز مجلس های هفت گانه، نیز به

اندرزگویی شاه می پردازد:

۲. شاه نباید گناهکار باشد:

مکن شهریارا گنه، تا توان
بی آزاری و سودمندی گزین
به ویژه کز او شرم دارد روان
که این است فرهنگ و آیین و دین

(۲۴۵۱)

رای هند نیز چون بزرگمهر بازی نرد را به نزد وی می برد و دانیان هندی از گشادن راز آن فرو می مانند، باژ یک ساله به درگاه انوشیروان می فرستد و به بزرگمهر خلعت می بخشد:

یکی افسری خواست از گنج، رای
بدو داد و چند آفرین کرد نیز
همان جامه زر ز سر تا به پای
به یارانش بخشید بسیار چیز

(۲۸۲۲)

۳. بزرگ ترین عیب بر پادشاه چیست؟

دگر گفت بد چیست بر پادشای
چنین داد پاسخ که بر شهریار
یکی آنکه ترسد ز دشمن به جنگ
سدیگر که رای خردمند مرد
چهارم که باشد سرش پر شتاب
کز او تیره گردد دل پارسای
خردمند گوید که: آهو چهار:
و دیگر که دارد دل از بخش تنگ
به یکسو نهد روز ننگ و نبرد
نجوید به کار اندر، آرام و خواب

(۱۲۰۸)

۴. از پادشاهان کدام سودمندند؟

دگر گفت با تاج و نام بلند
چنین داد پاسخ کز آن شهریار
وز آواز او بد هراسان بود
که را خوانی از خسروان سودمند؟
که ایمن بود مرد پرهیزگار
زمین زیر تختش تن آسان بود

(۱۲۳۳)

۵. آنکه تخت شاهی می جوید باید دلیر و جنگاور باشد:

در نام جستن دلیری بود
زمانه ز بددل، به سیری بود

(۱۲۵۴)

۱۰-۴. مجلس بزرگمهر و انوشیروان: خارج از مباحث این هفت مجلس مذکور، در شاهنامه یک بار دیگر نیز بزرگمهر و شاه، گفت و گویی دو جانبه دارند که ما آن را زیر عنوان «مجلس هشتم» آورده ایم.

به طور کلی مجالس هشت گانه بزرگمهر با طرح دقیق و نظم خاصی که دارند، یکی از

حکمت‌آموزترین بخش‌های شاهنامه هستند که فردوسی پیش‌از آنکه بخواهد پیام‌های بزرگمهر را مطرح کند، فرصتی به‌دست می‌آورد تا آرزومندی‌های کلی خود را که نمی‌توانسته است یکجا، در داستان‌های گذشته بیان کند، مطرح سازد، بنابراین این هشت مجلس به نوعی، می‌تواند مجالس اندیشه‌ورزی‌های فردوسی نیز باشد.

۱۰-۴-۱. مجلس اول: در این مجلس، که همه دانایان و موبدان حضور دارند و به صورت مباحثه علمی است، انوشیروان می‌خواهد بزرگمهر را به دانایان مجلس معرفی کند و به وسیله آنان میزان خرد و دانایی بزرگمهر را ارزیابی کند. از بزرگمهر می‌خواهد که دانایی خود را نماند و آن را در اختیار مخاطبان قرار دهد. مطالبی کلی مطرح می‌شود که برخی جنبه ایجابی و بعضی ماهیت سلبی دارند:

۱. سخن گفتن به ایجاز و کم‌گویی و گزیده‌گویی بودن؛
 ۲. در این بخش، مضار پرگویی و بیهوده‌گویی که موجب خواری‌گوینده می‌شود، بیان می‌شود. (همان ۱۰۹۳ تا ۱۰۹۵)

۳. هنرجویی.

۱۰-۴-۲. مجلس دوم: یک هفته بعد، دومین مجلس، گفت‌وگوی حکیمان و بزرگمهر برگزار می‌شود و نخست فرزانه‌ترین دانای مجلس و سپس دیگر دانایان، پرسش‌هایی فلسفی‌تر و پیچیده‌تر مطرح می‌کنند:

۱- قضا و قدر چیست؟

از ایشان یکی بود فرزانه‌تر بپرسید از او، از قضا و قدر

(۱۱۵۲)

۱. والاترین چیزها کدام است و چه کسی والاتر از دیگران است؟

۲. چه چیزی برای مردم نیکوتر است و نیکی درخور چه کسی است؟

۳. هنر مرد خردمند در چیست؟

۱۰-۴-۳. مجلس سوم: نکته جالب در این مجلس که یک هفته پس از مجلس پیشین برگزار می‌شود، آن است که گویی در این مجلس است که، فضیلت بزرگمهر بر دیگر دانایان به رسمیت شناخته می‌شود و شاه در آغاز این نشست از دیگران می‌خواهد تا هر نوع سخنی را که می‌دانند مطرح کنند و دانایان به طرح مطالب مورد نظر خود

می‌پردازند ولی شاه، هیچ‌کدام را نمی‌پسندد و از بزرگمهر می‌خواهد تا شرم و حیا را کنار بگذارد و به طرح عقاید خود بپردازد:

بگفتند هر گونه‌ای هر کسی همانا پسندش نیامد بسی
چنین گفت کسری به بوزرجمهر که از چادر شرم بگشای چهر

(۱۲۴۱)

در این نشست، بزرگمهر یکه‌تاز میدان است و چند سؤالی هم که از او پرسیده می‌شود کوتاه و مکرر است ولی بزرگمهر سخنانی را مطرح می‌کند که پاسخ نیست بلکه می‌توان گفت که اصول عقاید و فلسفه وی به‌شمار می‌آیند که به اختصار چنین است:

۱. خرد، مایه سخن است و سخن خردمندان باید گفت.

۲. نامجویی راز دلیری باید.

۳. شاهی درخور مردان جنگاور است نه شهزادگان بی‌هنر.

و در پایان این سخنان است که پرسش‌های زیر طرح می‌شود و بزرگمهر با دانایی بدان‌ها پاسخ می‌گوید:

۱. چه کاری نغزتر است؟

۲. چرا برای بی‌خردان، خرد بهترین خلعت است؟

۳. اگر بی‌خرد دانش نجوید په باید کرد؟

۴. چه کنیم که در هستی به نیکی برخوردار شویم؟

۵. پرهیز از چه کارهایی مایه بی‌گزندی و بزرگی است؟

۱۰-۴-۴. مجلس چهارم: در این مجلس که در آن موبدان و ردان و خردمندان در گاه شاهی گرد آمده‌اند، انوشیروان باز هم نارضایی خود را از گفتار دیگر دانایان خاطر نشان کرد و:

به بوزرجمهر آن زمان گفت شاه که رخشنده گوهر برآر از نهفت

(۱۳۳۳)

این مجلس، دارای دو تفاوت با مجالس پیشین است:

نخست آنکه «دو هفته» پس از مجالس قبلی برگزار می‌شود و دیگر آنکه در پاسخ

سؤالات انوشیروان، بزرگمهر سخنانی می‌گوید که روی اصلی سخنش با شاه است.

۱۰-۴-۵. مجلس پنجم: ویژگی مهم مجلس پنجم که یک هفته بعد برگزار می‌شود در آن است که برای نخستین بار از موبدان و ردانی جز بزرگمهر نام برده می‌شود و پیش از بزرگمهر دوتن، یکی موبد موبدان درگاه انوشیروان به نام «اردشیر» و دیگری «یزدگرد» دبیر سخن می‌گویند و اگرچه از «شاپور» هم سخن می‌رود، اما فردوسی اشاره‌ای به سخن وی ندارد.

۱۰-۴-۶. مجلس ششم: در این مجلس، که یک هفته بعد برگزار می‌شود و در آن موبد موبدان (اردشیر) که وزیر بزرگ بود و یزدگرد دبیر و دیگر دانایان و ردان حضور داشتند و بزرگمهر به درخواست انوشیروان رشته سخن را به دست گرفت و نخست به پرسش اردشیر موبد پاسخ داد که پرسید: چیست که افزونی آن گزاینده است و کاهش آن مایه افزایش عمر است؟ و بزرگمهر پاسخ داد که کمتر خوردن و بیشتر نیکی کردن.

۱۰-۴-۷. مجلس هفتم: مجلس هفتم، آخرین مجلس انوشیروان است که در آن موبدان و ردان و بیدار دل بخردان و فیلسوفان جهان جویان و کار دیده‌سران حضور دارند و در کنار یزدگرد دبیر، برای نخستین بار دلاورانی چون «ساره»، «زاد فرخ» دبیر سپاه و «بهمن» تیزویر نیز در این مجلس حاضرند، آنچه این مجلس را که آخرین نشست بزرگمهر و انوشیروان است متمایز از دیگر مجالس قبلی می‌سازد آن است که در حضور بزرگان لشکری و کشوری برگزار می‌شود و در این جلسه انوشیروان، بدون اینکه فرصتی به دیگر دانایان برای سؤال و جواب‌های معمول این قبیل جلسه‌ها بدهد، از بزرگمهر می‌خواهد که،

ز من، راستی هر چه دانی بگوی	به کژی مجوی از جهان آب روی
پرستش چگونه است و فرمان من	نگه داشتن، رای و فرمان من
سخن‌ها، سبک گوی و بسته مگوی	مکن خام گفتار، بارنگ و بوی
ز گیتی چو آگه شوند این مهان،	شنیده، بگویند با هم‌رهان

(۱۵۱۶)

بزرگمهر آنگاه، سخنان خود را در دو بخش آغاز می‌کند:

۱. آنچه دیگران باید درباره شاه انجام دهند،

۲. آنچه شاه باید برای مردم انجام دهد؛

در مورد اول، رئوس سخنان بزرگمهر در سلوک با شهریان همان است که سعدی در گلستان به نوعی بدان اشاره دارد و بعید نیست که از همین نصایح بزرگمهر بهره برده باشد:

۱. راه دین و خرد فرمانبرداری و اجرای بی‌درنگ فرمان‌های اوست و نباید فرزند وی را به‌جای او برای شاهی پسندید و این امر می‌تواند تعریضی تاریخی داشته باشد به شورش نوشزاد بر ضد پدرش انوشیروان که در چند مجلس بزرگمهر بدان اشاره می‌کند و می‌تواند نماد دل‌مشغولی‌های درباریان از داستان نوشزاد و هم‌زمانی داستان مجالس با چنین واقعه‌ای باشد.

۱۰-۴-۸. مجلس هشتم بزرگمهر و انوشیروان: اما پس از این جلسات هفت‌گانه، روزی، انوشیروان و بزرگمهر و بزرگان دیگر، انجمن می‌کنند و در این مجلس، فقط انوشیروان سؤال‌های خود را با بزرگمهر در میان می‌نهد و به‌همین دلیل، آنچه بزرگمهر در پاسخ انوشیروان در مورد خود او، شاهی و شاهان پاسخ می‌دهد، می‌تواند معنی‌دارتر باشد و مستقیماً انوشیروان را در نظر داشته باشد، با توجه به این واقعیت که این پندها در حضور جمع مطرح می‌شود و طبعاً تلطیف‌شده و ظریف‌اند:

۱. شاه نباید آسوده‌طلب باشد:

اگر مرد برخیزد از تخت بزم	نهد بر کف خویش جان را به رزم
زمین را بپردازد از دشمنان	شود ایمن از رنج اهریمنان

(۲۴۴۳)

۲. چه چیز برای شاه زشت است:

مکن شهریارا گنه تا توان	به ویژه کز او شرم دارد روان
بی‌آزاری و سودمندی گزین	که این است فرهنگ و آیین و دین

(۲۴۵۱)

۳. شاه باید چه راه و روشی داشته باشد؟

بدو گفت فرمان یزدان بهی است	که اندر دو گیتی از او فرهی است
در بدتری راه اهریمن است	که مرد پرستنده را دشمن است

(۲۴۶۵)

منابع

- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، ۸ جلد (جلد ۶ با همکاری محمود امیدسالار و جلد ۷ با همکاری ابوالفضل خطیبی)، نیویورک ۱۳۶۶-۱۳۸۶/۱۹۸۱-۲۰۰۷؛ تهران، ۱۳۸۶ (با علامت خ در گزارش بیت‌ها).
- فردوسی، شاهنامه، به کوشش رستم علی‌اف و دیگران، انستیتو خاورشناسی، مسکو.
- رستگار، منصور، پیکرگردانی در اساطیر، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۹.
- بهار، محمدتقی، «شترنگ و نهادن وینردشیر» مهر، س ۱، ش ۷، آذرماه ۱۳۱۲ ش.
- _____، ترجمه چند متن پهلوی، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۴۷.
- تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶.
- ثعالبی نیشابوری، ابومنصور، تاریخ غررالسیر (غرر أخبار ملوک الفرس و سیرهم)، به کوشش ه. زتنبرگ، پاریس ۱۹۰۰ (تهران ۱۹۶۳).
- خطیبی، ابوالفضل، کهن‌ترین رساله درباره شطرنج و نرد به زبان پهلوی، وبگاه ابوالفضل خطیبی.
- دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ذیل بوزرجمهر، برزویه، کلیله و دمنه، شطرنج.
- فارسنامه ابن بلخی، توضیح و تحشیه از دکتر منصور رستگار فسایی، بنیاد فارس‌شناسی، ۱۳۷۴.
- عربان، سعید، متون پهلوی، ترجمه و آوانوشت، گردآورنده: جاماسب‌آسانا، تهران، ۱۳۷۱.
- غیبی، بیژن، گزارش شطرنج، بیلفلد، ۲۰۰/۱۳۷۰.
- دکتر ماهیار نوابی، مقایسه یادگار بزرگمهر با شاهنامه، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، دوره ۱۱ پاییز ۱۳۳۸ ص ۳۲.
- دباشی، حمید، «انوشیروان و بوزرجمهر در گلستان سعدی»، ایران‌شناسی، تهران، سال دوم، شماره ۲، تابستان ۱۳۶۹، ص ۳۲۱ تا ۳۴۱.
- مجیدی، مریم، مدخل بزرگمهر، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- Encyclopædia Iranica.
- F. Ābādānī, tr., *Andarz-nāma-ye Bozorgmehr-e Ḥakīm*, Isfahan, 1350 Š./1971. A.
- Christensen, "Le sage Buzurjmīhr," *Acta Orientalia* 8, 1930, pp. 18-128. M.-J. 17-
- Mahjūb, "Bozorgmehr, dānā-ye Īrān dar afsānahā-ye fārsī," *Īrān-e ābād* 1/7, 1339 Š./1960, pp. 33-38. H. Massé, "Buzurjmīhr," in *EF* I, pp. 1358-59. J. Matīnī, "Tarjama-ye manzūm-e dīgar-ī az Yādgar-e Bozorgmehr," *Īrān-nāma* 5/1, 1365 Š./1986, pp. 115-42. M. Nawwābī, "Yādgar-e Bozorgmehr," *NDA Tabriz* 11, 1338 Š./1959, pp. 303-34. P. D. B. Sanjana, *Ganje Shāyagān*, Bombay, 1885. M.-A.
- Tarbīat, "Bozorgmehr b. Boktagān," *Ganjīna-ye mā'āref* 1/6, 1301 Š./1922, pp. 1-11. M. Ṭāherī Šehāb, "Kazā'en-e ḥekmat dar āṭār o aḥwāl-e Bozorgmehr," in *Sāl-nāma-ye kešvar-e Īrān* 11, 1335 Š./1956, appendix, pp. 1-46.
- Wikipedia. excerpts from the 1888 Chambers's Encyclopedia of Universal Knowledge

تبرستان
www.tabarestan.info

تقدیم به استاد فرزانه
دکتر علی‌اشرف صادقی

تبرستان
www.tabarestan.info

«سپهر»ی دیگر در شاهنامه

حسن رضائی باغبیدی

فرهنگستان زبان و ادب فارسی

به روایت فردوسی بزرگ، در دوران پادشاهی کیخسرو و در بخش مربوط به داستان کاموس کشانی، پس از آنکه افراسیاب از نزدیک شدن رستم و سپاه ایران به سرزمین توران آگاهی می‌یابد، نامه‌ای به پولادوند دیو می‌نویسد و او را به یاری می‌طلبد تا به مقابله با رستم برخیزد. در بخشی از این نامه بدو می‌گوید:

چو رستم به دست تو گردد تباه نیابد سپهر اندرین مرز راه

(چاپ خالقی مطلق، ج ۳، ص ۲۶۸، بیت ۲۶۳۸)

چنان که می‌دانیم، همه فرهنگ‌های فارسی «سپهر» را به معنی «آسمان؛ فلک» و مجازاً به معنی «اقبال، بخت؛ روزگار، زمانه» آورده‌اند. فرهنگ‌های شاهنامه نیز همین معانی اصلی و مجازی را برای آن ذکر کرده‌اند (مثلاً: ولف ۱۹۳۵: ۴۹۸). با وجود این، در بیت مذکور هیچ یک از این معانی مناسب نیست. حتی توجیهاتی از این دست که «افراسیاب، در نامه، پولادوند دیو را می‌نویسد که اگر رستم به دست او تباه شود، دیگر هیچ نیرومندی، حتی سپهر که نیرومندترین است و بر هر کس و هر چیز چیره، راه به مرز توران نمی‌تواند داشت و گزندی به تورانیان نمی‌تواند رسانید» (کزازی ۱۳۸۳: ۷۰۳).

درواقع، کلید حل این معما را تنها در متون ایرانی می‌توان یافت. شایان ذکر است که در ایران باستان در نتیجه قرن‌ها تقابل و تعامل با فرهنگ یونانی، شماری از واژه‌های یونانی به زبان‌های ایرانی راه یافته بود. واژه یونانی $\sigma\phi\alpha\iota\tau\alpha$ /sphaîra/ به معنی «توپ، گوی، کُره، جرم سماوی، فلک، گردون» (لیدل و اسکات ۱۸۹۷: ۱۵۱۰) از جمله واژه‌هایی است که به زبان‌های ایرانی میانه غربی راه یافت و شواهدی از کاربرد آن را در متون پارسی مانوی، فارسی میانه مانوی و فارسی میانه زردشتی می‌توان یافت. این واژه یونانی احتمالاً مشتقی از ریشه هندواروپایی $*sp^h\text{erH-}$ «یا زدن، لگد زدن» بود (ریکس ۲۰۰۱: ۵۸۵؛ قس. مالوری و آدامز ۲۰۰۶: ۴۰۵-۴۰۶؛ $*sperh_1-$ ؛ پُکرنی ۱۹۵۹: ۹۹۲؛ $*sp(h)\text{er-}$ ؛ $*sp(h)\text{er}\alpha-$)^۱. همین ریشه هندواروپایی در ایرانی آغازین به $*sparH-$ «لگد کردن، لگد زدن» بدل شده بود که مصدر فارسی «سپردن» بازمانده آن است (نک: چئونگ ۲۰۰۷: ۳۵۲).

واژه یونانی $\sigma\phi\alpha\iota\tau\alpha$ /sphaîra/ در پارسی مانوی و فارسی میانه مانوی به صورت $spyr$ /ispîr, ispêr/ (دورکین‌مایسترنست ۲۰۰۴: ۸۷؛ نیز نک: گیلن ۱۹۳۹: ۱۰، پانوش ۹؛ بويس ۱۹۷۷: ۲۲)، و در فارسی میانه زردشتی به صورت $spy(y)hl$ /spihr/ (مکینزی ۱۹۷۱: ۷۶) آمده است. واژه فارسی «سپهر»، در معنی «فلک، آسمان»، در واقع بازمانده صورت فارسی میانه زردشتی همین وام‌واژه یونانی است. به باور هنینگ (۱۹۴۲: ۲۳۹-۲۴۰)، وجود آوای $h-$ را در $spihr$ فارسی میانه زردشتی و «سپهر» فارسی، می‌توان به دلیل قیاس نادرست با واژه‌ای چون $mihr$ «مهر» دانست که به صورت $mîr$ نیز تلفظ می‌شده است. به دیگر سخن، واژه $ispîr$ در نتیجه قیاس به تدریج به $spihr$ بدل شده است. در متون پازند نیز این واژه به صورت‌هایی چون $spihr$ ، $spihar$ و $spehir$ نوشته شده است (نیبرگ ۱۹۷۴: ۱۷۸)^۲.

یکی دیگر از واژه‌های یونانی که به زبان‌های ایرانی راه یافته بود، واژه $\sigma\pi\epsilon\iota\tau\alpha$ /speîra/

۱. برخی واژه یونانی $\sigma\phi\alpha\iota\tau\alpha$ /sphaîra/ به معنی «توپ، گوی، کُره، جرم سماوی، فلک، گردون» را با واژه $spira$ به معنی «پشکل گوسفند» در زبان‌های لیتوانیایی و لتویایی مرتبط دانسته‌اند (نک: باک ۱۹۴۹: ۹۰۷).

۲. پیشتر واژه «سپهر» را با واژه سنسکرت $\acute{s}vitrá-$ به معنی «سپید» (نیز: $\acute{s}vit-$ «سپید بودن، تابان بودن»؛ نک: مونیرویلیامز ۱۸۹۹: ۱۱۰۶؛ مکدایل ۱۹۲۹: ۳۲۳) مقایسه می‌کردند و آن را بازمانده $*\acute{s}pi\theta\text{-ra}$ ایرانی باستان به معنی «سپید؛ تابان» می‌دانستند و چنین توجیه می‌کردند که این واژه بعدها تحول معنایی یافته و به معنی «آسمان» به کار رفته است (مثلاً: نیبرگ ۱۹۷۴: ۱۷۸؛ هینتس ۱۹۷۵: ۲۲۷). این نظریه دیگر پذیرفتنی نیست.

است که یکی از معانی آن «سپاه، لشکر» بوده است (لیدل و اسکات ۱۸۹۷: ۱۴۱۳). این واژه در پارسی مانوی به صورت /spyr /ispēr/ (دورکین مایسترنست ۲۰۰۴: ۸۷؛ نیز نک: گیلن ۱۹۳۹: ۱۰، پانوش ۹؛ بویس ۱۹۷۷: ۲۲) آمده است. این واژه یونانی در اصل به معنی «پیچش، حلقه» بوده (شانترن ۱۹۸۴: ۱۰۳۴؛ نیز نک: مالوری و آدامز ۲۰۰۶: ۳۸۰) و از این رو، پُگرنی (۱۹۵۹: ۹۹۱) برای آن ریشه هندواروپایی -sper* «پیچاندن» را پیشنهاد کرده است. در دو نمونه زیر از متون مانوی، به زبان پارسی، می توان کاربرد واژه /ispēr/ spyr را در معنی «سپاه، لشکر» مشاهده کرد:

۱

مرگ مانی

'wd 'c pš fryštg prnybr'n, d'd 'ym wyg'hyft 'wz'yy 'mwcg 'w hmg dyn, cyš dyd 'nдр 'spyr; hw wsn'd cy pd hw šb cy šmbt 'wz'yy 'wwd nyrd fryštg wyz'd.

(بویس ۱۹۷۵: ۴۸، متن p، بند ۴)

ud až paš frēštag pamiβrān, dād im wigāhīft Uzzi ammōžag ō hamag dēn, čē-š dīd andar ispēr; hō wasnād čē pad hō šab čē šambat Uzzi ōd nird frēštag wizād.

«و پس از درگذشت فرستاده (= پیامبر)، داد این گواهی را اُزی آموزگار به همه دین (= امت)، (درباره) آنچه دید در میان سپاه؛ از آن رو که در آن شبِ شنبه اُزی نزدیک آنجا فرستاده را ترک کرد».^۳

۲

نبرد انسان نخستین با دیوان

... *'wd *kd w'dyn dyw'n frwd'd kw ..., hrwyn 'mwšt 'br hw, cw'gwn 'spyr 'stft, pt w'dyyn šhr.

(بویس ۱۹۷۵: ۵۹، متن x، بند ۱)

... *ud *kaō wādēn dēwān frawadād kū ..., harwīn amwašt abar hō, čawāyōn ispēr istaft, pad wādēn šahr.

«... و چون دیوان بادی (= دوزخی) دریافتند که ... همگان بر وی گردآمدند، همچون سپاهی سخت، در

۳. به نظر می رسد که نویسنده این متن مانوی، سعی در تقلید از گزارش *انجیل* درباره شکنجه و آزار عیسی مسیح^(۴) از سوی سپاهیان رومی پیش از مصلوب شدنش داشته است. نک: *انجیل متی*، باب ۲۷، آیه ۲۷؛ *انجیل مرقس*، باب ۱۵، آیه ۱۶.

شهرِ بادی (= قلمرو باد ظلمانی، دوزخ).

از آنچه گفته شد می‌توان دریافت که دو واژه متفاوت یونانی پس از ورود به زبان پارسی، به تدریج صورت آوایی و نوشتاری یکسان یافته و در اصطلاح زبان‌شناسی هم‌آوا و هم‌نویسه^۴ شده‌اند: (۱) 'spyr /ispēr/ (از σπῆρα): «سپهر، آسمان»؛ (۲) 'spyr /ispēr/ (از σπεῖρα): «سپاه، لشکر». بدین ترتیب، واژه «سپهر» را در بیت مذکور می‌توان به معنی «سپاه» دانست. جالب اینجاست که در دو نسخه از نسخه‌های مورد استفاده چاپ مسکو، در همین بیت به جای واژه «سپهر»، از واژه «سپاه» استفاده شده است (نک: چاپ مسکو، ج ۴، ص ۲۸۴، بیت ۱۱۶۳، پانویس ۱۳).

کاربرد واژه «سپهر» به دو معنی متفاوت «آسمان» و «سپاه» در شاهنامه نشان می‌دهد که این واژه تحولی را، مشابه آنچه در زبان پارسی داشته، احتمالاً در فارسی میانه نیز طی کرده و از آن طریق به فارسی دری رسیده است. احتمال دیگری که می‌توان مطرح کرد این است که واژه «سپهر» به معنی «سپاه»، مانند برخی دیگر از واژه‌های شاهنامه، از طریق زبان پارسی به فارسی دری راه یافته و آنگاه با واژه «سپهر» به معنی «آسمان» هم‌آوا شده است.^۵ در هر صورت، آنچه مهم است این نکته است که در مراحل آغازین فارسی دری دو واژه به صورت «سپهر» رایج بوده است: سپهر^۱ «آسمان، گردون» و سپهر^۲ «سپاه، لشکر». سپهر^۲ به تدریج به نفع سپهر^۱ کنار رفته و از رواج افتاده است.

بر پایه آنچه گفته شد، می‌توان واژه «سپهر» را در برخی دیگر از ابیات شاهنامه به معنی «سپاه» دانست، مثلاً در بیت زیر که مربوط است به جنگ کیخسرو با افراسیاب و زمانی که کیخسرو نگران شکست است و با خود می‌اندیشد که اگر جنگ این‌گونه پیش رود:

نماند یکی زین سواران به جای همانا سپهر اندر آید ز پای

(چاپ خالقی مطلق، ج ۴، ص ۲۳۳، بیت ۹۸۱)

نیز در ترکیب «سپهر نبرد» در بیت زیر که مربوط است به زمانی که رستم پیش از نزدیک شدن به افراسیاب، به دژ آدم‌خواران رسیده و با سرکرده آنان، کافور، درافتاده

4. homonym

۵. از آنجا که دوره شکوفایی و رشد و نمو فارسی دری در سده‌های نخستین هجری در شمال شرق ایران بود، واژه‌های فراوانی را می‌توان در آن یافت که منشأ پارسی داشته است (درباره واژه‌های پارسی شاهنامه نک: لنتس ۱۹۲۶).

است. دژنشینان به رستم می‌گویند که هر اندازه هم نیرومند باشد، نمی‌تواند دژ آنان را بگشاید. با وجود این، چون از نیروی او در شگفت مانده‌اند، از وی می‌پرسند:

پدر نام تو چون بزادی چه کرد؟
کمندافگنی گر سپهر نبرد؟

(چاپ خالقی مطلق، ج ۳، ص ۲۵۷، بیت ۲۴۶۸)

کزآزی (۱۳۸۳: ۶۸۹) بر این باور است که رستم در بیت بالا در چیرگی و نیرومندی، به «سپهر» (= آسمان) تشبیه شده است. اما به نظر می‌رسد که توصیف رستم به «سپهر نبرد» از آن روست که او به‌تنهایی یک «سپاه» است. ترکیب «سپهر نبرد» در توصیف بیورد کاتی، هم‌بیمان افراسیاب، نیز به کار رفته است:

ز سقلاب چون گندُر شیرمرد
چو بیورد کاتی سپهر نبرد

(چاپ خالقی مطلق، ج ۳، ص ۱۵۲، بیت ۷۵۸)

«سپهر نبرد» در واقع برابر با «سپاه نبرد» در بیت زیر است که برای اشاره به «لشکر روم» به کار رفته:

چو داراب دید آن سپاه نبرد
به پیش اندرآمد بکردارِ گرد

(چاپ خالقی مطلق، ج ۵، ص ۵۰۳، بیت ۱۹۸)

به نظر می‌رسد که واژه «سپهر» به معنی «سپاه» دست‌کم برای برخی از کاتبان شاهنامه واژه‌ای شناخته شده بوده است، چرا که در برخی از دست‌نوشته‌های شاهنامه به جای «سپهر»، صرف‌نظر از اینکه سپهر^۱ یا سپهر^۲ بوده، از واژه «سپاه» یا «سپه» استفاده شده است، مانند نمونه‌های زیر:

چو خورشید بر زد سر از برج شیر
سپهر اندرآورد شب را به زیر

در دست‌نوشته کتابخانه بریتانیا (مورخ ۶۷۵ ق): سپاه

در دست‌نوشته موزه ملی کراچی (مورخ ۷۵۲ ق): سپه

(چاپ خالقی مطلق، ج ۶، ص ۱۰۸، بیت ۱۶۰۰)

اگر غاتفر داشتی نام و رای
نبردی سپهر آن سپه را زجای

در دست‌نوشته دارالکتب قاهره (مورخ ۷۴۱ ق): سپه

(چاپ خالقی مطلق، ج ۷، ص ۲۴۲، بیت ۱۸۵۳)

سپهر اندر آن رزمگه خیره شد
ز گرد سپه چشمها تیره شد

در دست‌نوشته موزه ملی کراچی (مورخ ۷۵۲ ق) و دست‌نوشته کتابخانه دانشگاه لیدن

(مورخ ۸۴۰ ق): سپه

(چاپ خالقی مطلق، ج ۷، ص ۳۳۳، بیت ۳۰۳۹)

خرد باید و نام و فرّ و نژاد بدین چار گیرد سپهر از تو یاد

در دست‌نوشته کتابخانه طویقاپوسرای استانبول (مورخ ۷۳۱ ق) و دست‌نوشته کتابخانه

دولتی برلین (مورخ ۸۹۴ ق): سپه (چاپ خالقی مطلق، ج ۷، ص ۴۱۱، بیت ۳۹۴۸)

جست‌وجو در دیگر متون کهن فارسی می‌تواند شواهد دیگری برای سپهر^۲ به معنی

«سپاه، لشکر» به دست دهد. در اینجا تنها به یکی از این شواهد مهم در بحر/فوائد، از

متون نیمه نخست سده ششم هجری، اشاره می‌شود.^۶ در یکی از بخش‌های فقهی این

اثر، مطابق چاپ روانشاد محمدتقی دانش‌پژوه، چنین آمده است:

«بر امام بزرگ واجب است که هر سالی سریت از مسلمانان به غذای کافران فرستد» (ص ۳۷۰).

شایان ذکر است که روانشاد دانش‌پژوه در چاپ این اثر تنها دو نسخه در اختیار داشته

که یکی را اساس قرار داده و به دیگری فقط در پانوشت‌ها ارجاع داده است. نسخه‌ای که

در پانوشت‌ها بدان ارجاع داده شده، نسخه مورخ ۹۷۹ هجری است که در کتابخانه ملی

پاریس نگهداری می‌شود. در این نسخه، در بخش مزبور به جای واژه «سریت» واژه «سپهر»

آمده است. این «سپهر» نمی‌تواند چیزی جز «سپهر»^۲ به معنی «سپاه، لشکر» باشد. اکنون

که معنی «سپهر»^۲ روشن شده، بی‌تردید در تصحیح این متن، بر اساس قاعده ترجیح

خوانش دشوارتر، باید «سپهر» را در متن آورد و «سریت» را به حاشیه راند.

نتیجه: از آنچه گفته شد می‌توان دریافت که در مراحل آغازین فارسی دری دو واژه

به صورت «سپهر» رایج بوده است: «سپهر»^۱ «آسمان، گردون» و «سپهر»^۲ «سپاه، لشکر». این

دو واژه مانند بسیاری دیگر از واژه‌های هم‌آوا و هم‌نویسه گاه با یکدیگر خلط شده‌اند و از

یکی، معنای دیگری استنباط شده است. سرانجام سپهر^۲ به نفع سپهر^۱ کنار رفته و از

رواج افتاده است.

۶. آگاهی از این شاهد ارزشمند را مدیون پژوهشگر ارجمند آقای مهدی علیایی مقدم هستم که بدین وسیله از ایشان سپاسگزاری می‌شود.

منابع

- بحر الفوائد، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۵.
- شاهنامه فردوسی، چاپ جلال خالقی‌مطلق (ج ۳ و ۵، تهران، ۱۳۸۶).
- شاهنامه فردوسی، چاپ مسکو (ج ۴، به کوشش ر. علی‌یف، آ. برتلس و م. عثمانوف، زیر نظر ع. نوشین، مسکو، ۱۹۶۵).
- کزازی، میر جلال‌الدین، نامه باستان (ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی)، ج ۴، تهران، ۱۳۸۳.
- Boyce, M. (1975), *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* (= Acta Iranica 9), Téhéran-Liège.
- Boyce, M. (1977), *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian* (= Acta Iranica 9a), Téhéran-Liège.
- Buck, C. D. (1949), *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago.
- Chantraine, P. (1984), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris.
- Cheung, J. (2007), *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, Leiden/Boston.
- Durkin-Meisterernst, D. (2004), *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Turnhout.
- Ghilain, A. (1939), *Essai sur la langue parthe*, Louvain.
- Henning, W. B. (1942), 'An Astronomical Chapter of the Bundahishn', *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp. 229-248.
- Hinz, W. (1975), *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen*, Wiesbaden.
- Horn, P. (1893), *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Straßburg.
- Justi, F. (1895), *Iranisches Namenbuch*, Marburg.
- Lentz, W. (1926), 'Die nordiranischen Elemente in der neupersischen Literatursprache bei Firdosi', *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 4, pp. 251-316.
- Liddell, H. G. and Scott, R. (1897), *A Greek-English Lexicon*, 8th ed., New York.
- MacDonell, A. A. (1929), *A Practical Sanskrit Dictionary*, Oxford.
- MacKenzie, D. N. (1971), *A Concise Pahlavi Dictionary*, London.
- Mallory, J. P. and Adams, D. Q. (2006), *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, Oxford.
- Monier-Williams, M. (1899), *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford.
- Nyberg, H. S. (1974), *A Manual of Pahlavi*, part II, Wiesbaden.
- Pokorny, J. (1959), *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern/München.
- Rix, H. (ed.) (2001), *Lexikon der indogermanischen Verben*, 2nd ed., Wiesbaden.
- Wolff, F. (1935), *Glossar zu Firdosis Schahname*, Berlin.

تبرستان
www.tabarestan.info

شاهنامه فردوسی، دست‌نویس فلورانس

علی رواقی

فرهنگستان زبان و ادب فارسی

همان‌گونه که می‌دانیم از شاهنامه فردوسی، به دلایل گونه‌گون سیاسی و فرهنگی و اجتماعی، دست‌نویس کهنی که در روزگار فردوسی و یا نزدیک به او نوشته شده باشد در دست نیست، هنوز هم کهن‌ترین دست‌نوشته کامل و شناخته‌ما از شاهنامه، همان نسخه لندن موزه بریتانیا است که تاریخ ۶۷۵ هجری را در پایان خود دارد، این دست‌نوشته با روزگار پایان سرایش شاهنامه، سال ۳۸۴ یا ۴۰۰ هجری، نزدیک به دویست و هفتاد - هشتاد سال فاصله زمانی دارد.

دست‌نوشته لندن یکی از نسخه‌هایی است که دانشمندان شوروی (روسیه) در تصحیح متن شاهنامه، از آن بهره گرفته‌اند.

در سال ۱۳۵۸ آقای آنجلوپیه‌مونته‌سه (Angelo M. Piemontese) در نامه‌ای که به نشریه آینده نوشت از پیدا کردن دست‌نوشته‌ای از شاهنامه خبر داد که تاریخ ۶۱۴ هجری را در انجامه خود دارد و در کتابخانه فلورانس نگهداری می‌شود. پیدا شدن این دست‌نوشته از شاهنامه، که به دلیل تاریخ کتابتش می‌توانست قدیم‌ترین دست‌نویس شاهنامه باشد، برای دوستداران شاهنامه خبری خوش بود.

دست‌نویس فلورانس، متن کامل شاهنامه فردوسی نیست و تنها نزدیک بیست و دو هزار بیت از حماسه بزرگ ملی ایران را دربر دارد، روشن نیست به چه دلیلی و چرا رونویسگر این متن، این بخش از شاهنامه را مجلد اول از شاهنامه دانسته است؟ و این تقسیم‌بندی برپایه چه اصل و منطقی استوار است؟

تاریخ کتابت دست‌نویشت فلورانس، توانست این نسخه را در جای کهن‌ترین دست‌نویشت شاهنامه بنشانند، که شصت و یک سال پیش از قدیم‌ترین دست‌نویس کامل شاهنامه موزه لندن مورخ ۶۷۵ هجری نوشته شده است. در سال ۱۳۶۹ نگارنده این یادداشت به خواسته انتشارات دانشگاه تهران و بنیاد دایرةالمعارف فارسی، مرکز انتشار نسخ خطی، پیشگفتاری درباره دست‌نویست موزه فلورانس نوشت که در چاپ عکسی این نسخه، به مناسبت کنگره جهانی بزرگداشت فردوسی به چاپ رسید.

این یادداشت با مقدمه‌ای کوتاه درباره علت در دست نبودن دست‌نویست یا دست‌نویس‌هایی کهن از شاهنامه چنین آغاز می‌شود:

«تردیدی نداریم که سرودن این حماسه بزرگ، به دنبال یک نیاز ملی - اجتماعی پای گرفت. شکست نهضت‌ها و قیام‌های کوچک و بزرگ و گوناگون، که در گوشه و کنار میهن ما برای رویارویی با حکومت مرکزی امویان و عباسیان برپا شده بود سبب شد تا این زخم کهنه از جای دیگر سر باز کند. جنبش‌های نظامی جای خود را به نهضت‌های ذهنی و فرهنگی واگذاشت و حماسه استاد طوس را آفرید.

شاهنامه و اندیشه‌های فردوسی در شاهنامه، شعر همیشه تاریخ اجتماعی ما مردم است و... سرودی است در پیوند و هم‌داستانی میان ایرانیان برای رویارویی با دشمنان و بدخواهان این مرز و بوم.

از این‌رو نه زبان و بیان این کتاب و نه محتوای ذهنی و اندیشگی آن، نمی‌توانسته است و نباید هیچ‌گونه گیرایی و زیبایی و جذابیتی برای ترکان و تازیان در آن روزگار داشته باشد و بسیار طبیعی است که اندیشه‌های والا و بلند فردوسی نخواهد توانست در چنین روزگاری پا بگیرد و چگونه می‌توان توقع داشت تا کسانی پیدا شوند که از جان و مال و زندگی بگذرند و دست‌نویست یا نسخه‌هایی از شاهنامه را برای عاشقان این اثر جاودانه زنده نگه دارند.

چون آنچه در شاهنامه آمده است جدا از آنکه هیچ‌گونه پیوند ذهنی و عاطفی با حاکمان غزنوی و سلجوقی نداشته است، می‌توانسته است به‌عنوان یک عامل بسیار قوی، براندازه حکومت و روش اندیشگی این حاکمان باشد.» (فلورانس، ص یازده تا سیزده)

با این‌همه، دل‌بستگی‌ها و پیوستگی‌های درونی و معنوی پدران ما به این سرود بلند ملی و حماسی سبب شده است که دست‌نوشته‌های پرشماری از این متن بی‌مانند در حوزه‌ها و دوره‌های مختلف جغرافیایی و تاریخی ایران بزرگ فراهم شود که شاهنامه فلورانس می‌تواند یکی از این دست‌نویس‌ها باشد. نگارنده این یادداشت افزون بر بیست سال پیش، با بررسی و پژوهش کوتاهی که در دست‌نوشته فلورانس انجام داد، دریافت که این نسخه ناهمخوانی‌ها و ناهمگونی‌های فراوانی با شماری دیگر از دست‌نویس‌های شاهنامه دارد، از این روی در پیش‌گفتار چاپ عکسی فلورانس نوشتم:

«دست‌نوشته فلورانس یکی از نسخه‌هایی است که شماری از دگرگونی‌های آوایی آن با زبان برخی از دست‌نوشته‌های دیگر شاهنامه نمی‌خواند. مجموعه این ناهمخوانی‌های آوایی و گاه واژه‌ای و تلفظی و رسم‌الخطی این کتاب می‌توانند نشانه‌ای باشند برای انتساب این دست‌نوشته به حوزه و دوره‌ای خاص و بهتر است بگوییم گونه‌ای ویژه از زبان فارسی و اگر نه بی‌گمان این دست‌نوشته هم باید همان ویژگی‌هایی را می‌داشت که دست‌نوشته‌های دیگر شاهنامه دارند.» (فلورانس، ص بیست و هشت و بیست و نه)

با شناخته شدن دست‌نویس فلورانس که می‌تواند کهن‌ترین دست‌نوشته شاهنامه باشد شاهنامه‌پژوهان و برخی دیگر از دوستداران شاهنامه به میدان آمدند و مقاله‌ها و نوشته‌های فراوانی در تأیید یا تکذیب و اصیل بودن یا نبودن و تاریخ آن نوشته شد، به‌گونه‌ای که می‌توان این دست‌نوشته را جنجال برانگیزترین نسخه شاهنامه دانست.

از میان دوستداران و پژوهشگران شاهنامه، دکتر جلال خالقی‌مطلق، که دست‌اندرکار تصحیح شاهنامه و به دست دادن چاپ تازه‌ای از این متن گران‌ارج بود این دست‌نوشته را به دلیل ویژگی‌هایی که از نگاه او داشت، به‌عنوان نسخه اساس تصحیح خویش برگزید و به فراهم آوردن متنی از شاهنامه برپایه این دست‌نوشته و چهارده نسخه دیگر در کنار

ترجمه عربی بنداری دست یازید.

آقای خالقی مطلق با نوشتن سه مقاله بلند با عنوان «معرفی و ارزیابی برخی از دست‌نویس‌های شاهنامه» در نشریه *ایران‌نامه* (سال سوم و چهارم) به معرفی نسخه‌شناسانه چهل و پنج دست‌نویس برگزیده از میان نسخه‌های شناخته قرن هفتم تا دهم شاهنامه پرداخت و در بخش دوم آن مقاله‌ها، با برگزیدن پانزده دست‌نویس برتر، از مجموعه چهل و پنج دست‌نویس شاهنامه، از ویژگی‌های آن دست‌نویس‌ها سخن گفت. ارزیابی این دست‌نویس‌ها با نسخه فلورانس مورخ ۶۱۴ هجری قمری (= ف) آغاز گردید، دست‌نویس پایانی این ارزیابی، دست‌نویس کتابخانه طویق‌پوسرای استانبول، مورخ ۹۰۳ هجری قمری (= س^۲) است به خط ورقه بن عمر سمرقندی.

مصحح محترم شاهنامه، دکتر خالقی به مناسبت انتشار دفتر نخستین شاهنامه (سال ۱۳۶۶ خورشیدی) مقاله‌ای دیگر درباره دست‌نویس شاهنامه، مورخ ششصد و چهارده هجری قمری (دست‌نویس فلورانس) «با شرح و بسط کامل به زبان فارسی» نوشت. در این مقاله‌ها دکتر خالقی در کنار ارزیابی‌های گونه‌گون از هویت دست‌نویس فلورانس و رسم الخط و اعتبار این دست‌نویس و بسیاری نکته‌های دیگر از جمله بیت‌های الحاقی و روایات الحاقی به ضبط واژه‌ها در دست‌نویس فلورانس اشاره می‌کند که بخشی از نوشته ایشان را در اینجا می‌آوریم:

«ضبط واژه‌ها. دست‌نویس فلورانس مقدار زیادی از ضبط‌های کهن را داراست و ما اکنون از راه این دست‌نویس دارای تصور بهتری از متن اصلی هستیم. در زیر نمونه‌هایی چند از ضبط‌های کهن این دست‌نویس را نشان می‌دهیم:

۱. تبدیل حرف پ به ف که سیستر در زبان فارسی عمومیت یافته است، در این دست‌نویس کمتر دیده می‌شود و واژه‌هایی چون *گوسپند*، *سپید*، *پولاد*، *پارس*، *پیل*، *پیروز* و غیره جز در موارد انگشت‌شمار مطابق با صورت پهلوی آنها با پ است نه با ف. از میان این مثال‌ها *گوسپند* در دست‌نویس‌های دیگر غالباً با ف است و به‌ندرت با پ، ولی در دست‌نویس فلورانس جز در دو سه مورد همه‌جا با پ است.

فعل نوشتن و مشتقات آنکه در دست‌نویس‌های شاهنامه مطابق تلفظ امروزی آن

غالباً با و و به‌ندرت با ب است، در دست‌نویس فلورانس جز دو سه مورد همه‌جا مطابق صورت پهلوی آن با ب است: نبشتن، نبشته، نیسنده. بیت زیر از کتاب *راحة‌الصدور* راوندی از سال ۵۹۹ هجری قمری (به تصحیح محمد اقبال، لندن ۱۹۲۱، ص ۳۶۲) نشان می‌دهد که در دست‌نویس‌های کهن *شاهنامه* این واژه را به حرف ب می‌نوشتند:

جهاندار بر چرخ چونین نبشت به فرمان او بدرود هرچ کشت

۲. حرف اضافه به که صورت کهن‌تر آن بد / بذ هنوز در فارسی ادبی در جلوی ضمائر او، آن، این، ایشان مانده است (: بدو، بدان، بدین، بدیشان)، در دست‌نویس فلورانس در بسیار جاها در جلوی واژه‌های دیگر آغازیده به مصوت نیز آمده است:

بذآهن سراسر ببوشید تن

چنان‌چون سزا بُد بذآیین خویش

سپارم سپاهت بذافراسیاب

بذایران نماند یکی جنگ‌جوی

بذایر اندر آمد دم کرتای

گرفتش بذآغوش در شاه تنگ

صورت بذ به‌جای به در متن‌های دیگر از سده چهارم هجری نیز مثال دارد. مثلاً در ترجمه تفسیر طبری (به تصحیح حبیب یغمائی، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۶): بذآتش (ص ۶۹۶، سطر ۱۱)، بذآب (ص ۸۹۰، سطر ۲)، بذآخر (ص ۱۲۴۱، سطر ۱۱) یا این مثال در *دانشنامه میسری* تألیف سال ۳۷۰ هجری قمری (به تصحیح برات زنجانی، تهران ۱۳۶۶، ص ۱۷۵، بیت ۲۸۷۹) که در آن صورت اصلی یعنی بذآب به حاشیه برده شده است و در متن به بآب تصحیح شده است:

وگرنه شیخ و پودینه بجوشان بذآب اندر از آن بر پشت پوشان

مثال زیر از *راحة‌الصدور* (ص ۳۴۲) وجود صورت بذ را در دست‌نویس‌های *شاهنامه* از سده پنجم و ششم تأیید می‌کند.

هرآنکه که بخت اندر آید به خواب به کوشش نباشد سخن‌ها بذآب

در برخی دست‌نویس‌های دیگر *شاهنامه* نیز اینجا و آنجا صورت بذ آمده است، ولی نه به این اندازه که در دست‌نویس فلورانس است. ولی در این دست‌نویس نیز البته چیرگی با به است، چنان‌که مثلاً در گواه بالا که از *راحة‌الصدور* نقل شد در دست‌نویس

فلورانس (فرود، بیت ۱۰۵۱) بآب آمده است. در هر حال مثال‌های فراوان بزد در این دست‌نویس و برخی متون دیگر جای شکی باقی نمی‌گذارد که در شاهنامه و دیگر متون سده چهارم هجری به را در جلوی مصوت‌ها بزد و شاید حتی مطابق صورت پهلوی بزد می‌نوشته‌اند و سیستر در دست‌نویس‌ها غالباً به به تبدیل شده است.

۳. همچنین حرف چو که هنوز در فارسی در جلوی ضمائر او، آن، این به صورت چن باقی مانده است (: چنان، چنین و در فارسی ادبی: چنو)، در دست‌نویس فلورانس در موارد بسیاری در جلوی واژه‌های دیگر آغازیده به مصوت نیز هست:

چُن از پاک یزدان برداختند (کاموس، بیت ۲۵۰۲)

چُن آواز رستم به گردان رسید (کاموس، بیت ۲۷۱۵)

صورت چُن در برخی از دست‌نویس‌های معتبر دیگر چون دست‌نویس لندن ۸۹۱ و دست‌نویس استانبول ۹۰۳ نیز آمده است، ولی نه به اندازه‌ای که در دست‌نویس فلورانس است.

۴. صورت مشدد امید که در دست‌نویس‌های شاهنامه فراوان دیده می‌شود، در دست‌نویس فلورانس همیشه به صورت کهن آن اومید آمده است:

از اومید سهراب شد ناامید (رستم و سهراب، بیت ۶۵۸)

گواه زیر از *راحة الصدور* (ص ۳۴۲) نشان می‌دهد که دست‌نویس‌های کهن شاهنامه اومید داشته‌اند و سیستر به دست کاتبان به امید تبدیل شده است:

همیشه خردمند اومی‌دوار نبیند به جز شادی از روزگار

به همین روش صورت مشدد مژه همیشه و تنها در دست‌نویس فلورانس به صورت میژه آمده است:

سر میژه کردند هر دو پُر آب (منوچهر، بیت ۵۵۵)

ز خون دلش میژه پُر آب بود (منوچهر، بیت ۱۱۱۷)

فروریخت از میژه سیندخت خون (منوچهر، بیت ۱۴۷۱)

پُر از خون دل و میژه پُر آب زرد (کاموس، بیت ۱۷۵۲)

۵. از راه دست‌نویس فلورانس پی می‌بریم که فردوسی گاه دو مصوت را در یکدیگر ادغام کرده است:

به پرده‌اندرون پاک بی‌گفت‌وگویی (ضحاک، بیت ۴۰)

به پرده‌اندر آمد سوی نوبهار (منوچهر، بیت ۵۶)
 به حلقه‌اندر آورد گور دلیر (جنگ مازندران، بیت ۲۸۱)
 به بیشه‌اندرون برگ گلنار زرد (کین سیاوخش، بیت ۲۱)
 یکی گرد تیره‌از میان بردمید (فرو، بیت ۶۷۵)
 به خیمه‌اندرون گیو بیدار بود (فرو، بیت ۷۵۴)
 رماه‌از بی‌شبانی همه تال و مال (کاموس، بیت ۲۸۱۶)
 این ضبط در دست‌نویس‌های دیگر تنها در دست‌نویس لندن ۸۹۱ و استانبول ۹۰۳ آمده است.

۶. فردوسی اگر پس از دو هجای بلند دو صامت داشته باشد، آن را به همان صورت به کار می‌برد: شارستان (و دیگر واژه‌های انجامیده به — ستان)، بیفشارد و غیره. در دست‌نویس‌های جوان یا کم‌اعتبار غالباً برای روانی وزن یک صامت را حذف کرده‌اند: شارستان، بیفشرد. در دست‌نویس فلورانس جز یکی دو مورد همیشه صورت نخستین را دارد. بدانسان یکی شارستان ساختم سرش را به پروین برافراختم

(سیاوخش، بیت ۱۶۰۳)
 نشست از بر بادپایی چو دیو بیفشارد ران و برآمد غریو

(سیاوخش، بیت ۱۳۹۱)

۷. فردوسی برخی از واژه‌ها چون کام، جوان، هفت، بار و غیره را با پسوند ه نیز به کار می‌برد که در دست‌نویس‌های جوان یا کم‌اعتبار مطابق تلفظ امروزی پسوند را انداخته‌اند. در دست‌نویس فلورانس صورت کهن‌تر بیش از دست‌نویس‌های دیگر حفظ شده است:

به زه برنهادند هر دو کمان جوانه (جوان و) همان، سالخورده همان
 (رستم و سهراب، بیت ۶۷۹)

ز ره سوی ایوان رستم شدند بیوندند و یکباره (بیوندند یکبار و) دم برزدند
 (رستم و سهراب، بیت ۳۱۱)

دو هفته (هفتش) نبودی ورا سال بیش دو هفته (شادمانه) مدار
 (سیاوخش، بیت ۷۲۸) روان را به بد در گمانه (گمانی) مدار

(سیاوخش، بیت ۱۹۹۴)

همیشه هنرمند بادا تننت رسیده به کامه (کام) دل روشننت
(سیاوخش، بیت ۶۷۳)

در مثال سپسین دست‌نویس فلورانس نیز کام دارد. مثالی دیگر از *راحة الصدور* (ص ۴۷) در گواه هفته به معنی هفت:

«و اگرچه سالش در نیکنمای از دو هفته بیشتر نبود به عقل و دوستگامی بر هفتادسالگان می‌افزود.»

۸. در دست‌نویس فلورانس برخی واژه‌ها به صورت کهن‌تر یا درست‌تر آن‌ها آمده‌اند که در دست‌نویس‌های دیگر غالباً نو شده‌اند. برای نمونه در این دست‌نویس جز یکی دو مورد همیشه دشخوار دارد به جای دشوار. همچنین یک با دگر آمده است به جای با یکدیگر. در مورد مثال سپسین و ترکیبات نظایر آن در قدیم، چنان که گواه‌های زیر از کتاب *هدایة المتعلمین فی الطب* (به تصحیح جلال متینی، مشهد ۱۳۴۴، ص ۵۱) نشان می‌دهند، حرف اضافه را میان یک و دیگر می‌آورده‌اند: «هر دو عصب یک با دیگر برآمیزد... و باز جدا شوند یک از دیگر.»

همچنین نام‌های گیومرت، طهمورت و اغریرت را همه جا با حرف ت می‌نویسد، به جای ث در بیشتر دست‌نویس‌های دیگر. واژه کُستی تنها در دست‌نویس فلورانس همه جا جز یکی دو مورد به صورت کُستی آمده است، ولی نه در معنی کمربند زردشتیان که در فارسی کُستی و در پهلوی Kustig است، بلکه در معنی زورآزمایی دوتن. این واژه در هر دو معنی یک واژه واحد است و اصل آن کستی است و صورت کستی محتملاً متأخر است.

۹. در دست‌نویس فلورانس همچنین چند واژه کم‌رایج‌تر زبان فارسی حفظ گردیده است. از آن میان زاو به معنی پهلوان و زورآور که در دست‌نویس‌های دیگر به گاو و تاو و غیره گشتگی یافته است:

برفت او و آمد ز لشکر تژاو به پیش وی اندر یکی نیک زاو
دیگر داو که فرهنگ‌ها آن را به معنی نوبت در بازی ثبت کرده‌اند و در بیت زیر به معنی مطلق مجال آمده است:

همی کرد خواهش بدیشان تژاو همی خواست از کشتن خویش داو
(فرود، بیت ۱۱۸۳)

دیگر کازه به معنی کلبه:

ز ترگ و ز جوشن خود اندازه نیست برین دشت یک مرد را کازه نیست
(کاموس، بیت ۱۱۵۷)

مصحح محترم شاهنامه، دکتر خالقی، با آوردن شماری از واژه‌هایی که دگرگونی آوایی دارند، می‌نویسد:

«به گمان نگارنده در دست‌نویس فلورانس، صورت لغام که چندبار به جای لغام آمده است (داستان رفتن گیو به ترکستان بیت‌های ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۳۴) ... و پای‌وند به جای پای‌بند... (منوچهر، بیت‌های ۲۸۹، ۴۱۳) ... و صورت کمیاب گیارنده به جای گذارنده (داستان بیژن و منیژه، بیت ۵۷۸) همه صورت‌های گویشی‌اند و به گمان نگارنده فردوسی لغام... پای‌بند یا... گذارنده گفته است. با این حال نگارنده در تصحیح (این صورت‌ها را) در متن نگاه داشت.»
(ایران‌نامه، سال هفتم، شماره ۱، ص ۷۵ تا ۸۳)

مجموعه این ویژگی و پاره‌ای دیگر از این دست کاربردها، در دست‌نویس فلورانس مصحح محترم شاهنامه را بر آن داشته است که ایشان این نسخه را در جای دست‌نویست اساس خویش برگزیند.

اما نگارنده این یادداشت، با تکیه بر این نوشته آقای خالقی و با بهره‌وری از دست‌نویست فلورانس و متن‌های دیگری که در سده‌های چهارم تا هفتم نوشته شده‌اند و با استفاده از دانش گونه‌شناسی نشان خواهد داد که دست‌نویست فلورانس بی‌هیچ تردیدی در حوزه زبانی فردوسی نوشته نشده است و این دست‌نویس بی‌گمان به دست رونویس‌گری کتابت یافته که از مردم فرارود (ماوراءالنهر) بوده است و طبعاً دست‌نویس فلورانس با این ویژگی‌های زبانی نه تنها نمی‌تواند ما را به زبان فردوسی نزدیک کند بلکه ما را از زبان نوشتاری و معیار شاهنامه فردوسی دور خواهد کرد.

همان‌گونه که در یادداشت‌های دکتر خالقی دیدیم و خواندیم ایشان برای نشان دادن کهنگی و دیرینگی ویژگی‌های زبانی دست‌نویس فلورانس، از چند و چندین کتاب معتبر ادب فارسی، که در سده‌های چهارم و پنجم در حوزه فرارود (ماوراءالنهر) نوشته شده‌اند، بیش از دیگر متون فارسی بهره برده است تا ثابت کند که ویژگی‌های واژگانی و دگرگونی‌های آوایی دست‌نویست فلورانس با زبان کاربردی در این متن‌های کهن

همخوانی دارد. این کتاب‌ها عبارت‌اند از:

۱. ترجمه تفسیر طبری، به کوشش حبیب یغمائی، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۶

۲. هدایة المتعلمین فی الطب، به اهتمام جلال متینی، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۴

۳. التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، به اهتمام جلال‌الدین همائی

۴. رودکی (محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی)، سعید نفیسی، تهران، ۱۳۴۱

۵. الابنیه عن الحقایق الادویه، به تصحیح احمد بهمنیار، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.

با یک نگاه کوتاه و گذرا می‌توان دریافت که نویسندگان و سراینده چهار اثر نخستین، همگی از مردمان فرارود (ماوراءالنهر)‌اند و پنجمین کتاب هم به دست مردی از مردم هرات نوشته شده است.

مجموعه هم‌گونی‌ها و هم‌خوانی‌های فراوانی که آقای خالقی میان کاربردهای زبانی دست‌نویس فلورانس با این متون فرارودی (ماوراءالنهری) برشمرده‌اند همگی می‌تواند نشانه‌هایی بسیار قوی و توانمند در اثبات این نکته باشد که دست‌نویس شاهنامه فلورانس، اگر اصالت هم داشته باشد، در حوزه طوس نوشته نشده و به زبان معیار فردوسی نمی‌تواند نزدیک باشد بلکه بی‌هیچ تردید و گمانی به دست کاتبی از دیار ماوراءالنهر کتابت شده است و هم او بوده است که در سروده اصیل فردوسی دست برده و با آوردن و وارد کردن شماری از ویژگی‌های آوایی و واژگانی از گویش یا گونه ماوراءالنهر، خواسته است زبان شاهنامه را به گونه زبانی مردم ماوراءالنهر نزدیک کند تا خوانش شاهنامه برای مردمان فرارود (ماوراءالنهر) آسان‌تر شود.

نویسنده یا رونویسگر فرارودی (ماوراءالنهری) دست‌نویس فلورانس، خبر نداشته است که باری روزی و روزگاری کسی یا کسانی پیدا می‌شوند که برای آگاهی از تاریخ زبان خویش و یا شناخت دستور تاریخی زبان فارسی و زبان کاربردی در نوشته‌های حوزه‌ها و دوره‌های مختلف ایران آستین بالا می‌زنند و به هر حال درمی‌یابند که زبان فارسی کاربردی در متون حوزه‌های مختلف جغرافیایی ایران بزرگ یکسان نبوده است و گونه فرارودی (ماوراءالنهری) زبان فارسی با گونه فارسی طوس و خراسان امروزمین هم‌گونی کاملی نداشته است و پی می‌برند که فردوسی به زبان ادبی و نوشتاری روزگار خویش سخن گفته است نه به یکی از گویش‌های فرارودی (ماوراءالنهری)، که پر از

دگرگونی‌های آوایی و واژه‌هایی متفاوت به زبان فردوسی است.

نگارنده این یادداشت افزون بر سی سال برای رسیدن به نظریه دانش گونه‌شناسی عمر گذاشت و با بررسی و پژوهش در متون حوزه‌ها و دوره‌های مختلف زبان فارسی و شناخت هم‌خوانی‌ها و ناهم‌گونی واژگانی و ساختاری و آوایی و نگارشی این نوشته‌ها، توانست به ویژگی‌های زبانی هر یک از حوزه‌ها و دوره‌های زبان فارسی کم و بیش دسترسی پیدا کند و نظریه‌های پیشین را درباره سبک‌شناسی زبان متون فارسی به گونه‌ای بنیادین دگرگون کند و امروز با همه خستگی‌ها و رنج‌ها، سخت شادمان است که توانسته است از راه بررسی و پژوهش در ده‌ها و صدها متن، به دانش گونه‌شناسی یعنی آگاهی و دریافت ناهم‌خوانی میان زبان کاربردی در متون حوزه‌های گوناگون جغرافیایی و دوره‌های مختلف تاریخی و هزار و یک صد ساله ادب فارسی تا اندازه‌ای پی ببرد.

بر پایه همین دانش گونه‌شناسی است که نگارنده به این نکته رسیده است که تصحیح متون فارسی بدون گذر از وادی گونه‌شناسی به جایی نمی‌رسد.

اکنون به بررسی دست‌نوشته‌های شاهنامه بر پایه دانش گونه‌شناسی می‌پردازیم تا بتوانیم برای خوانندگان و دوستداران زبان و فرهنگ ایرانی، هواخواهان و شیفتگان پرشمار یکی از بزرگ‌ترین حماسه‌های ملی ایران و جهان روشن کنیم که معیارها و سنجه‌های دانش گونه‌شناسی، دست‌نوشته شاهنامه فلورانس را نه تنها نزدیک به زبان فارسی نمی‌داند، بلکه با داشتن ویژگی‌های گویشی یکی از گویش‌های فرارود (ماوراءالنهر) نمی‌تواند آن را به عنوان دست‌نوشته‌ای که اصالت‌های زبان فردوسی را در خود نگه داشته است بپذیرد.

برای اینکه دوستداران شاهنامه و زبان فارسی بتوانند بهتر و بیشتر از ویژگی‌های دست‌نوشته فلورانس آگاه شوند نگاه دوباره می‌افکنیم به نوشته دکتر خالقی، درباره دست‌نویس فلورانس، ایشان نوشته است: دست‌نویس فلورانس مقدار زیادی از ضبط‌های کهن را داراست و ما اکنون از راه این دست‌نویس دارای تصور بهتری از متن اصلی هستیم. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد این واژه‌ها بیشتر از شمار واژه‌های گویشی فرارود (ماوراءالنهر) است. برای بهتر نشان دادن این ضبط‌های کهن! در این مقاله نخست یادداشت آقای خالقی را می‌آوریم و پس از آن نمونه‌هایی از متون فرارودی (ماوراءالنهری) خواهد آمد، تا خوانندگان بتوانند به آسانی هم‌خوانی‌های فراوان دست‌نوشته فلورانس را با نوشته‌های

فرارودی (ماوراءالنهری) ببینند.

آقای خالقی در بخش ۱ ضبط واژه‌ها چند نمونه از دگرگونی‌های آوایی را نشان می‌دهد:

پ / ف: گوسپند / گوسفند

و / ب: نوشتن / نبشتن

وی می‌نویسد: «واژه‌هایی چون گوسپند، سپید، پولاد، پیروز و غیره جز در موارد انگشت‌شمار مطابق با صورت پهلوی آنها با پ است.

فعل نوشتن و مشتقات آنکه در دست‌نویس‌های شاهنامه مطابق تلفظ امروزی آن، غالباً با و و به‌ندرت با ب است در دست‌نویس فلورانس جز دو سه مورد همه‌جا مطابق صورت پهلوی آن با ب است.» (ایران‌نامه، سال هفتم، شماره ۱، ص ۷۶)

نمونه‌هایی که دکتر خالقی از دگرگونی‌های آوایی دست‌نویست فلورانس به‌دست داده‌اند در نوشته‌های سده‌های چهارم و پنجم به‌ویژه متن‌های فرارودی (ماوراءالنهری) فراوان به کار رفته است:

سپید / سپیدان

اسْلُكْ يَدَكْ فِي جَبِيكَ تَخْرُجُ بَيضَاءَ مِنْ غَيْرِ سَوْءٍ؛ «اندرکن دست خویش اندر گریبان خویش تا بیرون آید سپید از جز پیشی.

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۱۲۶۵ / سوره قصص، آیه ۳۲)

إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَعِيمٍ ... مَتَّكِينَ عَلَى سُرُرٍ مَّصْفُوفَةٍ وَ زَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ؛ «که پرهیزکاران اندر بهشت‌های اند و نعمت‌هایی ... تکیه‌زدگان بر تخت‌ها به صف‌ها زده، و به زنی دهیم ایشان را کنیزک‌های سپید فراخ‌چشم.»

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۱۷۵۸ / سوره طور، آیات ۱۷ تا ۲۰)

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَ مِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَ حُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا؛ «نبینی که خدای عزّ و جلّ فروفرستاد از آسمان آبی و بیرون آوردیم به وی میوه‌های ناهموار گونه‌های وی، و از کوه‌ها راه‌های سپیدان و سرخان مختلف گونه‌های ایشان. (ترجمه تفسیر طبری، حاشیه ص ۱۴۹۱ / سوره فاطر، آیه ۲۷)

سپیده

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا؛ «به پای‌دار نماز فریضه از پس بگشتی آفتاب تا درآمدن تاریکی شب، و خواندن سپیده یعنی نماز بامدادین که خواندن سپیده باشد فریشتگان حاضر.»

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۹۰۴ /سوره اسراء، آیه ۷۸)

لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ. تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ. سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ. «شب قدر بهتر است از هزار ماه. فرود آییند فریشتگان و روح - یعنی جبریل - اندر آن شب به فرمان خدای ایشان از هر کاری. سلامت باشد آن تا برآمدن سپیده.»

(ترجمه تفسیر طبری، حاشیه ص ۲۰۳۷، سوره قدر، آیات ۳ تا ۵)

گوسپند / گوسپند

وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَ مَنَافِعُ وَ مِنْهَا تَأْكُلُونَ؛ «و چهارپایان - چون استر و گوسپند و ستوران - بیافرید آن را مر شما را اندران پشم ایشان گرم شدی و پوششی و سودها بود و از آن می‌خورید.»

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۸۶۳ /سوره نحل، آیه ۵)

وَ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ إِذْ يَخْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَمَمُ الْقَوْمِ؛ «و داود و سلیمان، چون دآوری کردند اندر کشت چون دراوفتاد درو به چرا کردن گوسپند گروهی.»

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۱۰۳۶ /سوره انبیاء، آیه ۷۸)

«آن شبان آن گوسپند سرخ بیاورد و اندر پیش کرد.» (ترجمه تفسیر طبری، ص ۶۹۲)

«آن برادران یوسف برگشتند و به قطیعه بازآمدند و یکی گوسپند را آنجا بگشتند و جامه یوسف خون‌آلوده کردند.»

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۷۶۹)

«گفت چرا نگاه نداشتید او را به گفتند ما به کار گوسپندان مشغول بودیم.»

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۷۹۲)

زود باورچیان مطبخ وی گوسپند افکنند در آتش

(دیوان کمال‌الدین خجندی، ص ۱۰۴۲)

«قصاب از بسیاری گوسپند و باشه از شفشقه عصفور منزه نشود.»

(اغراض السیاسة، ص ۱۱۱)

«محمد چنان دانست که این سپاه عرب همچون سپاه مکیان است که مر ایشان را چون کوسپند اندر پیش کرد و همی کشت.» (ترجمه تفسیر طبری، ص ۶۵۷)

نبشتن

إِقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ؛ «بخوان و به خدای تو کریم تر کریمان آنکه بیاموزانید نبشتن به قلم.» (ترجمه تفسیر طبری، حاشیه ص ۲۰۳۲ / سورة علق، آیات ۳ و ۴)

يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ؛ «گویند: خداوند ما، بگرویدیم، نبیشت ما را با گواهان.» (ترجمه تفسیر طبری، ص ۴۲۲ / سورة مائده، آیه ۸۳)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدِ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى؛ «ای آن کسها که بگرویدید، نبیشتند بر شما قصاص اندر کشتگان آزاد را به آزاد، و بنده را به بنده، و ماده را به ماده.»

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۱۱۵ / سورة بقره، آیه ۱۷۸)

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ؛ «نبیشتند بر شما کارزار و آن دشوارست شما را.»

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۱۳۴ / سورة بقره، آیه ۲۱۶)

وَ كُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسِ وَالْعَيْنِ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفِ بِالْأَنْفِ ... وَالْجُرُوحِ قِصَاصٌ؛ «و نبیشتیم بر ایشان اندران که: تنی به تنی، و چشمی به چشمی، و بینی به بینی .. و هر جراحتی قصاص آن.» (ترجمه تفسیر طبری، ج ۲، حاشیه ص ۴۰۶ / سورة مائده، آیه ۴۵)

وَ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ أَكُتِّبَ فِيهَا فَهِيَ تَمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَ أَصِيلًا؛ «و گفتند که: افسانه‌های پیشینگانست که می‌نبیشتست از کسی آن را یا آن املی کنند بر او بامدادان و شبانگاهان.» (ترجمه تفسیر طبری، ص ۱۳۷ / سورة فرقان، آیه ۵)

آقای خالقی در بخش ۲ ضبط واژه‌ها این گونه می‌نویسد:

«صورت بذ به جای به در متن‌های دیگری از سده چهارم هجری نیز مثال دارد، مثلاً در ترجمه تفسیر طبری (به تصحیح حبیب یغمائی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۶): بدآنش (ص ۶۹۶، سطر ۱۱)، بذآب (ص ۸۹۰، سطر ۲)، بدآخر (ص ۱۲۴۱، سطر ۱۱) ...»

در هر حال مثال‌های فراوان بذ در این دست‌نویس و برخی متون دیگر جای شکی

باقی نمی‌گذارد که در شاهنامه و دیگر متون سده چهارم هجری به را در جلوی مصوت‌ها بذ و شاید حتی مطابق صورت پهلوی پذیر می‌نوشته‌اند و سپستر در دست‌نویس‌ها غالباً به به تبدیل شده است.» (ایران‌نامه، سال هفتم، شماره ۱، ص ۷۶-۷۷)

می‌افزایم: این داوری آقای دکتر خالقی به هیچ روی پایه علمی و منطقی ندارد و همان‌گونه که بارها گفته و نوشته‌ام بررسی سبک‌شناسانه متون فارسی که در سده سوم یا چهارم نوشته شده‌اند نشان می‌دهد که زبان متون حوزه‌های جغرافیایی مختلف تفاوت‌های پرشماری دارند از این روی درست نیست که بگوییم «در هر حال مثال‌های فراوان بذ در این دست‌نویس (نسخه فلورانس) و برخی متون دیگر جای شکی باقی نمی‌گذارد که در شاهنامه و دیگر متون سده چهارم هجری به را در جلوی مصوت‌ها بذ و شاید حتی مطابق صورت پهلوی آن پذیر می‌نوشته‌اند.»

نوشته‌های قرن چهارم روشن می‌کند که برخی از متون فرارودی (ماوراءالنهری) و نه همه آنها، این کاربرد را بیشتر به کار گرفته‌اند و در حوزه‌های جغرافیایی دیگر کمتر به این ساخت برمی‌خوریم. نمونه‌هایی از این کاربرد را در ترجمه تفسیر طبری با هم می‌بینیم و می‌خوانیم:

بداب

«شمسون برخاست و آن عمود کوشک بگرفت و بجنابید و آن حصار را نگوسار کرد و بداب فرو گذاشت.» (ترجمه تفسیر طبری، ص ۸۹۰)

بدآتش / بدآتش

«جرجیس خود نمرد. پس میخ آهنین بدآتش صرخ کردند و به سرش فروربندند هم نمرد.» (ترجمه تفسیر طبری، ص ۶۹۸)

«هرچه بدان هفت شهر بتان بودند زرین و روئین و آهنین و چوبین همه بیاوردند و بدآتش اندر فکندند.» (ترجمه تفسیر طبری، ص ۶۸۷)

«هر کسی که اندران شهر آمدی این بت افلون را سجده بایستی کردن، هر کی آن بت را سجده نکردی او را بدآتش بسوختی.» (ترجمه تفسیر طبری، ص ۶۹۶)

بداخر

«وگر مرا بکشد من به بهشت روم دوستر دارم که بداخر مرا ببايد مردن.»

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۶۹۶)

«بداخر کار، یعقوب را از راحیل یکی پسر آمد او را یوسف نام کرد.»

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۷۶۴)

«گفت یا پیغامبر خدای مرا دستوری ده تا از میان خلق بیرون شوم و عبادت کنم که

کار من بداخر رسید، باری مرا به نیکوئی یاد کنند.» (ترجمه تفسیر طبری، ص ۱۲۴۱)

بداسمان

«مر پیغامبر را گفت یا محمد ترا چه باشد که گاه چشم بداسمان فکنی و چون مدهوشی

بیاشی.» (ترجمه تفسیر طبری، ص ۸۸۵)

«ملک او را بدار کند تا بدان دار بمیرد و مرغان اندر آیند و مغز سر او همی خورند و

بداسمان اندر همی پرند.» (ترجمه تفسیر طبری، ص ۷۸۱)

«چون وقت طوفان بود خدای عز و جل بیت‌المعمور بداسمان برد و به جای آن کوهی

را بفرمود تا آنجا فروآمد.» (ترجمه تفسیر طبری، ص ۷۳۱)

بداهن

«دراوفتادند و عیسی را بگرفتند و بداهن‌ها استوار بیستند و داری بزدند که او را بران

دار کنند.» (ترجمه تفسیر طبری، ص ۹۸۵)

و باز هم می‌افزایم با اینکه آقای خالقی چنین گمان دارد «که فردوسی همیشه از

میان دو یا چند ریخت یک واژه، تا آنجا که وزن به او امکان دهد همیشه ریخت کهن‌تر

را به کار می‌برد.» (گفتاری در شیوه تصحیح شاهنامه و معرفی دست‌نویس‌ها، ص ۱۴) با این

همه درباره پیشوند به / بد / بذ روشن نیست که چرا فردوسی این قانون را در همه‌جا

رعایت نکرده است و مکرر به جای بدآسمان از کاربرد باسمان بهره برده است و ریخت

کهن‌تر را به کار نگرفته است. به این نمونه‌ها از چاپ دکتر خالقی توجه کنید:

بآسمان

- چماند به کاخ من اندر سمند سرم بر شود بآسمان بلند
(خالقی، دفتر ۱، ص ۲۴۳)
- به جنگ زمین سربسر تاختی کنون بآسمان نیز پرداختی
(خالقی، دفتر ۲، ص ۹۸)
- که من چون ز همشیرگان برترم؟ همی بآسمان اندر آید سرم؟
(خالقی، دفتر ۲، ص ۱۲۵)
- بدو میزبان گفت کین دخترم همی بآسمان اندر آید سرم!
(خالقی، دفتر ۶، ص ۴۹۱)
- به بالای تو بر زمین شاه نیست! به دیدار تو بآسمان شاه نیست
(خالقی، دفتر ۶، ص ۵۰۰)

باسمان

- بیامد سیه دیو بی ترس و باک همی باسمان بر پراگند خاک
(خالقی، دفتر ۱، ص ۲۴)
- دمنده سیه دیوشان پیشرو همه باسمان برکشیدند عو
(خالقی، دفتر ۱، ص ۳۷)
- طلسمی که ضحاک سازیده بود سرش باسمان بر فرازیده بود
(خالقی، دفتر ۱، ص ۷۵)
- تو گفتی که میدان بجوشد همی زمین باسمان برخروشد همی
(خالقی، دفتر ۱، ص ۱۳۵)

آقای خالقی در بخش ۳ ضبط واژه‌ها می‌نویسد:

«همچنین حرف چو که هنوز در فارسی در جلوی ضمائر او، آن، این به صورت چُن باقی مانده است (: چنان و چنین و در فارسی ادبی چنو) در دست‌نویس فلورانس در موارد بسیاری در جلوی واژه‌های دیگر آغازیده به مصوت نیز هست:

- چُن از پاک یزدان بپرداختند (کاموس، بیت ۲۵۰۲)
- چن آواز رستم به گردان رسید (کاموس، بیت ۲۷۱۵)
- صورت چُن در برخی از دست‌نویس‌های معتبر دیگر چون دست‌نویس لندن ۸۹۱ و دست‌نویس استانبول ۹۰۳ نیز آمده است، ولی نه به اندازه‌ای که در دست‌نویس فلورانس

است.» (ایران‌نامه، سال هفتم، شماره ۱، ص ۷۷)

دکتر خالقی کاربرد چُن به جای چو / چون را یکی از ویژگی‌های دست‌نوشته فلورانس و یکی از معیارهای ارزشی این دست‌نویس می‌داند، درحالی‌که خود ایشان برای این کاربرد، هم از نوشته‌های فرارودی (ماوراءالنهری) نمونه‌هایی آورده‌اند و هم از دست‌نوشته ۹۰۳ هجری (استانبول) که رونویسگری سمرقندی دارد، از این روی می‌توان نگارش چُن به جای چو / چون را بیشتر از ویژگی‌های نوشته‌های فرارودی (ماوراءالنهری) دانست همچنان‌که با توجه به کاربرد چُن به جای چو / چون و بد / بد به جای به در دست‌نویس لندن ۸۹۱ (بنگرید به، گفتاری در شیوه تصحیح شاهنامه و معرفی دست‌نویس‌ها، ص ۴۲) شاید بتوان گفت که این دست‌نویس هم به دست کاتبی فرارودی (ماوراءالنهری) کتابت شده است. برای دیدن نمونه‌های فراوان از این کاربرد در متون فرارودی (ماوراءالنهری) به یادداشت زیر توجه کنید:

چُن

«ز قحف سر یکی سولاخ است، چُن حلقه و آن کژی فک زیرین بدان حلقه اندر افتد، نام حلقه زفرین.» (هدایة‌المتعلمین، ص ۴۳)

«این طبقه را از بهر آن ملتحمه خوانده‌اند که وی بر طبقهٔ قرنی بر چُن کفشیر کردست و لحام به تازی کفشیر بود.» (هدایة‌المتعلمین، ص ۷۷)

«اگر نهاد شهر بر لب دریا بود، هوا آن شهر تر بود، چُن آب خوش بود زمستان‌ها سخت سرد بود و تابستان‌ها سخت گرم و شهر بیماری‌ناک بود.»

(هدایة‌المتعلمین، ص ۱۵۲)

«آنچ از خشکی بود چنان بود کی فراخی طبقهٔ قرنی را بود تا ثقب عنبی فراخ شود چُن سولاخ پرویزن.» (هدایة‌المتعلمین، ص ۲۸۴)

«آن ریش‌ها کی از خون صفرائی بوند چُن نمله و جاورسیه و نار فارسی کورا جالینوس جمره گوید.» (هدایة‌المتعلمین، ص ۶۱۴)

«الإِرَانُ: نَعْشُ چُن مُرْدَه بر وی بود، و خانة آهو، و تابوتِ مُردگان ترسایان.»

(تکملة‌الاصناف، ص ۱۵)

- «الْجَأْشُ: آنچه بطَید از دل چُن بترسد.» (تکملة الاصناف، ص ۹۹)
- «الْحُكْلُ: آنچه بانگ او نَشَنوند چُن مورچه و مانند وی.» (تکملة الاصناف، ص ۱۴۶)
- «الْحَبِي: ابر سپید آنکه پدید آید چن کوهی پیش از آنکه بپراکند، و هُوَ السَّحَابُ الَّذِي يَغْتَرِضُ اغْتِرَاضَ الْجَبَلِ قَبْلَ أَنْ يُطَبَّقَ السَّمَاءُ» (تکملة الاصناف، ص ۱۶۵)
- «الدَّرِيَّةُ: آن حلقه که اندر او نیزه‌زدن آموزند، و اشتري که صیاد در پس وی شود تا صید ورا نبیند چن تیر اندازد.» (تکملة الاصناف، ص ۲۱۸)
- «الشَّرِيفُ: کِشت چن نیک درازبرگ شود و بسیار شود که بر وی از تباهی بترسند ببرند.» (تکملة الاصناف، ص ۳۶۱)
- «الضَّحْكُ: بَرِ خُرْمَا چن بکفد، وَ الضَّحْكُ: مستکه، و شَهْدُ أَيضًا.» (تکملة الاصناف، ص ۴۱۶)
- «الْقَطْعُ: چاهی که چُن باران نیاید آبش کم شود.» (تکملة الاصناف، ص ۵۲۷)
- «الهِلْقُ: خِمِ بِنِي چن خشک بود.» (تکملة الاصناف، ص ۷۷۵)
- «الْيَرَاغُ: غرو، زغوته، و مرد بَدْدَل، و مگس که به شب پَرَد، و افروختن چراغ چُن آتشی.» (تکملة الاصناف، ص ۷۹۲)
- «الطَّرْخُ: طَرْخُ که آب کاریز اندر او گرد آید و آن هم چن خَوْضِي باشد فراخ پس چن آب در وی گرد آمد آنگاه از وی به کشت‌زارها رها کنند.» (تکملة الاصناف، ص ۴۲۳)
- «چن دردمند در هیبور.» (ترجمه قرآن موزه پارس، ص ۳۷۸)
- «آن آبگینه به روشنی چن سیم بود، باندازه بکرده آن را باندازه بکردنی.» (ترجمه قرآن موزه پارس، ص ۳۸۶)
- «روز بامداد چن روشن شود.» (ترجمه قرآن موزه پارس، ص ۳۸۰)
- «بجویند افزونی از خداوند خویش و خشنودی و چن حلال کردیت از احرام صید کنیت.» (سوره مائده (آستان قدس)، ص ۲)
- «الْخَمِيسُ؛ پنجشنبه و جامهٔ پنج‌گزر و سپاه و با پنج رکن چن میمنه و میسره و

جناح و ساقه.»

(مقاصد اللغه، ص ۶۲)

«الصامت؛ مال جز حیوان چن زر و سیم.»

(مقاصد اللغه، ص ۱۰۵)

آقای خالقی در بخش ۴ ضبط واژه‌ها نوشته است:

«صورت مشدد اُمید که در دست‌نویس‌های شاهنامه فراوان دیده می‌شود، در دست‌نویس فلورانس همیشه به صورت کهن آن اومید آمده است:

از اومید سهراب شد ناامید

(رستم و سهراب، بیت ۶۵۸)

(ایران‌نامه، سال هفتم، شماره ۱، ص ۷۷)

نمونه‌هایی از نوشته‌های فرارودی (ماوراءالنهری):

اومید

ذَرَّهُمْ يَا كُلُّوا وَ يَتَمَتَّعُوا وَ يُلْهِيهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ؛ «دست بدارشان - یا محمد - تا می‌خورند و بر خورداری بردارند و مشغول کندشان اومید زندگانی، سرانجام بدانند.»

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۸۳۹ / سوره حجر، آیه ۳)

اومید افتادن

يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ؛ «ای زنان پیغامبر، نیستید شما چون یکی از زنان اگر بپرهیزید از خدای مه نرم گوئید گفتار که اومید افتد آن کس را که اندر دل او بیماری است.»

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۱۴۲۷، سوره احزاب، آیه ۳۲)

اومید داشتن

فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِي خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ؛ «اومید دارم که خدای من که بدهد مرا بهتر از بوستان تو.»

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۹۲۷ / سوره كهف، آیه ۴۰)

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ «که آن کس‌ها که بگرویدند، و آن کس‌ها که هجرت کردند و جهاد کردند اندر راه خدای، ایشانند که اومید دارند رحمت خدای را و خدای آمرزگارست و بخشاینده.»

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۱۳۸ / سوره بقره، آیه ۲۱۸)

إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَايَانَا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ؛ «که ما اومیدی داریم که
بیامرزد ما را خداوند ما گناهان ما که بودیم پیش ازین گرویدگان»
(ترجمه تفسیر طبری، ص ۱۱۶۴ / سوره شعراء، آیه ۵۱)

اومیدوار بودن

فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ. وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ. «و چون بپردازی کار از سرگیر. و سوی خدای
خویش اومیدوار باش.»

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۲۰۲۸ / سوره انشراح، آیات ۷ و ۸)

اومید داشتن

وَ نَطْمَعُ أَنْ يَدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ؛ «اومید داریم که اندر آرد ما را خداوند ما با
گروه نیکان»
(ترجمه تفسیر طبری، ص ۴۲۲ / سوره مائده، آیه ۸۴)

ناومید شدن

«ستاره اندر اقامت اول مانده خبه کرده بود ناومید شده»
(التفهيم / ۴۶۷)
می‌افزایم نمونه‌های پرشماری که از کتاب‌های حوزه ماوراءالنهر آورده شد نشان
می‌دهد که آمدن واژه اومید به جای امید در این نوشته‌ها معمول بوده و تداول داشته است.
و اما درباره میژه باید بگویم دکتر خالقی نوشته است که «واژه میژه همیشه و تنها در
دست‌نویس فلورانس به صورت میژه آمده است:

سر میژه کردند هر دو پُر آب (منوچهر، بیت ۵۵۵)
ز خون دلش میژه پُر آب بود (منوچهر، بیت ۱۱۱۷)
فروریخت از میژه سیندخت خون (منوچهر، بیت ۱۴۷۱)
پُر از خون دل و میژه پُر آب زرد (کاموس، بیت ۱۷۵۲)

(بیران‌نامه، سال هفتم شماره ۱، ص ۷۷)

در این تردیدی نیست که واژه میژه یکی از واژه‌های گویشی است.
سال‌ها پیش در مقدمه‌ای بر چاپ عکسی دست‌نویست فلورانس اشاره کردم که
«فردوسی زبانی را برای سرودن شاهنامه برگزیده است که به‌دور از عوامل گویشی و

گونه‌ای زبان فارسی است... و اگر فردوسی برای بیان حماسه و تاریخ خود از گونه زبانی مردم توس بهره می‌گرفت شاید بتوان گفت که این سرود نمی‌توانست گستردگی ذهنی و فکری و کارکرد اجتماعی و سیاسی خود را در ازای تاریخ چنان که باید نشان دهد.» (فلورانس، صفحه پانزده)

همان‌گونه که مصحح شاهنامه گفته است: «در دست‌نویس فلورانس صورت لغام به جای لگام... و صورت بان به جای بام و رزه به جای زره و پای‌وند به جای پای‌بند آمده است و همه صورت‌های گویشی‌اند...» (ایران‌نامه، سال هفتم، شماره ۱، ص ۸۳)

بایسته است بگویم که ویژگی‌های گویشی دست‌نویس فلورانس و واژه‌های ویژه‌ای که در این نسخه آمده است در کنار هم‌خوانی‌های آوایی و واژگانی که به دو دست‌نویس لندن ۸۹۱ و استانبول ۹۰۳ دارد، یک نکته مهم را روشن می‌کند و آن اینکه این سه دست‌نویس می‌توانند در یک حوزه زبانی و یا به دست کاتبانی که دارای حوزه زبانی مشترک هستند نوشته شده باشند.

در این تردید نیست که این هر سه دست‌نویس ویژگی آوایی و نگارشی و زبانی متون فرارودی (ماوراءالنهری) را دارند، کتابت دست‌نویس استانبول به دست کاتبی سمرقندی جای تردید باقی نمی‌گذارد که این سه نسخه در حوزه ماوراءالنهر و با ویژگی‌های گویشی این حوزه نوشته شده‌اند نه زبان فردوسی، چنان‌که پرشمار دست‌نویس‌های دیگر نشان می‌دهند که این ویژگی‌های گویشی را ندارند و می‌توانند دست‌کم به زبان معیار فردوسی نزدیک‌تر باشند.

آقای خالقی در بخش ۵ از ادغام دو مصوت در دست‌نویس فلورانس سخن گفته است:

- «به پرده‌اندرون پاک بی‌گفت‌وگوی (ضحاک، بیت ۴۰)
- به پرده‌اندر آمد سوی نوبهار (منوچهر، بیت ۵۶)
- به بیشه‌اندرون برگ گلنار زرد (کین سیاوخش، بیت ۲۱)
- رمه‌از بی‌شبانی همه تال و مال (کاموس، بیت ۲۸۱۶)
- و نوشته است: این ضبط در دست‌نویس‌های دیگر تنها در دست‌نویس لندن ۸۹۱ و استانبول ۹۰۳ آمده است.» (ایران‌نامه، سال هفتم، شماره ۱، ص ۸۰)

می‌افزایم مصحح محترم فراموش نکرده است که در بخش ۳ دربارهٔ کاربرد چُن به‌جای چو / چون در دست‌نویس فلورانس آورده است:

«صورت چُن در برخی از دست‌نویس‌های معتبر دیگر چون دست‌نویس لندن ۸۹۱ و دست‌نویس استانبول ۹۰۳ نیز آمده است ولی نه به اندازه‌ای که در دست‌نویس فلورانس است.» (ایران‌نامه، سال هفتم، شماره ۱، ص ۷۷)

برای نگارندهٔ این نوشته این پرسش پیش آمده است که چرا و چگونه شده که مصحح محترم شاهنامه، آقای خالقی، دریافته است که این شباهت‌ها و همانندی‌های کاربردی میان دست‌نویس فلورانس و دست‌نویس‌های ۸۹۱ لندن و ۹۰۳ استانبول بی‌گمان از روی اتفاق نیست، بلکه در پشت آن دلیل و علتی قوی وجود دارد.

همان‌گونه که می‌دانیم دست‌نویس استانبول ۹۰۳ هجری چنان‌که خود آقای دکتر خالقی نوشته است به دست کاتبی سمرقندی نوشته شده و طبعاً می‌تواند برخی از ویژگی‌های دست‌نویس فلورانس را که بی‌گمان فرارودی (ماوراءالنهری) است، به اعتبار سمرقندی بودن در برداشته باشد.

و اما دست‌نویس لندن ۸۹۱ هجری، دکتر خالقی می‌نویسد: «این دست‌نویس جزء یکی از معتبرترین دست‌نویس‌های شاهنامه است. اهمیت آن یکی در این است که بسیاری از ضبط‌های کهن را دارد و دست‌نویس فلورانس را در موارد بسیاری پشتی می‌دهد، مثلاً نسخهٔ لندن ۸۹۱ پس از فلورانس بیش از دست‌نویس‌های دیگر در جلوی مصوت‌ها چُن دارد به جای چو. هم‌چنین حرف اضافهٔ به در این دست‌نویس نیز گاه در جلو مصوت‌ها به صورت بذ آمده است. مثلاً بدآهن (ضخاک، بیت ۴۳۴)، بدآب (منوچهر، بیت ۱۰۰) که در مورد نخستین تنها در نسخهٔ ۸۹۱ (ل) آمده است.» (بنگرید به: گفتاری در شیوهٔ تصحیح شاهنامه و معرفی دست‌نویس‌ها، ص ۴۲)

می‌افزایم دست‌نویس ۸۹۱ هجری، چنان‌که مصحح نوشته است «به خط غیاث‌الدین بن یازید صراف است.» (ایران‌نامه، سال سوم، معرفی و ارزیابی برخی دست‌نویس‌های شاهنامه، ص ۴۰۴)

حوزهٔ کتابت این دست‌نویس روشن نیست. اما بر پایهٔ مجموعه‌ای از هم‌خوانی‌های فراوانی که این دست‌نویس با نسخهٔ فلورانس و دست‌نویس ۹۰۳ هجری دارد می‌توان

گمان برد که این سه دست‌نوشته شاهنامه در حوزه ماوراءالنهر نوشته شده باشند و اگر چنین نیست چرا دیگر دست‌نوشته‌های شاهنامه این هم‌خوانی‌های آوایی و واژگانی را با دست‌نوشته فلورانس و این دو دست‌نوشته ندارند؟ این پرسشی است که مصحح محترم شاهنامه بایسته است به آن پاسخ بدهد.

باز هم می‌افزایم که به گمان من این هم‌خوانی‌ها و هم‌گونی‌ها، نمی‌تواند اتفاقی باشد و از روی تحقیق می‌توان گفت که این دست‌نوشته‌ها، با شباهت‌های فراوانی که با هم دارند یا می‌توانند از روی دست‌نوشته یا نسخه‌هایی کتابت شده باشند که در حوزه ماوراءالنهر نوشته شده‌اند و یا خود این دست‌نویس‌ها به دست رونویس‌گری فرارودی (ماوراءالنهری) فراهم آمده باشد.

مصحح شاهنامه در بخش ۷ ضبط واژه‌ها گفته است:

«فردوسی برخی از واژه‌ها چون کام، جوان، هفت، بار و غیره را با پسوند ه نیز به کار می‌برد که در دست‌نویس‌های جوان یا کم‌اعتبار، مطابق تلفظ امروزی پسوند را انداخته‌اند. در دست‌نویس فلورانس صورت کهن‌تر، بیش از دست‌نویس‌های دیگر حفظ شده است:

به زه بر نهادند هر دو کمان جوانه (جوان و) همان، سالخورده همان

(رستم و سهراب، بیت ۶۷۹)

زه سوی ایوان رستم شدند بودند و یکباره (ببودند یکبار و) دم برزدند

(رستم و سهراب، بیت ۳۱۱)

دو هفته (هفتش) نبودی ورا سال بیش

تو دل را به جز شادمانه (شادمانی) مدار روان را به بد در گمانه (گمانی) مدار

(سیاوخش، بیت ۱۹۹۴)

همیشه هنرمند بادا تننت رسیده به کامه (کام) دل روشنت

(سیاوخش، بیت ۶۷۳)

(بیران‌نامه، سال هفتم، شماره ۱، ص ۸۰-۸۱)

می‌افزایم: برخی از این دگرگونی‌های آوایی که آقای خالقی از دست‌نویس فلورانس آورده‌اند در نوشته‌های حوزه‌های مختلف زبان فارسی، به‌ویژه شمال شرق و فرارود (ماوراءالنهر) آمده است و چندان تازگی ندارد، نمونه‌هایی از این دست کاربردها را با هم می‌بینیم:

جوانه

با آنکه چون چراغ سحر شد جوانه‌مرگ هم دیر زیست مدّعی زود میر ما
 «جوان و جوانه و برنا: همه یکی است.»
 (دیوان کمال‌الدین خجندی، ص ۲۵)
 (قرّخ‌نامه، ص ۳۲۴)

گمانه

وهم تو گمانه‌ای است کان را اسرار حقیقت است معیار
 (دیوان سیف‌الدین اسفرتگی، ص ۲۲۹)

هفته

پاش رکاب براق نیک نسوده هنوز هفته افلاک را دیده در آغوش پار
 (دیوان فصیحی هروی، ص ۳)

نمونه‌هایی دیگر از افزودن ه در پایان برخی از واژه‌ها:

درشته

جان تقی فرشته‌ای، جان شقی درشته‌ای نفس کریم کشتی، نفس لئیم لنگری
 (کلیات شمس، ج ۵، ص ۲۰۸)

سخته کمان

زهی عشق و زهی عشق که بس سخته کمان است
 دران دست و دران شصت شما تیرو کمانید
 (کلیات شمس، ج ۲، ص ۵۹)

فزونه

که خون بهینه شراب است، جگر بهینه کباب است
 همین دوم تو فزون کن، که از فزونه فزونی
 (کلیات شمس، ج ۶، ص ۲۵۷)

فغانه کردن

این طرفه که شخص بی‌دل و جان چون چنگ همی کند فغانه
 (کلیات شمس، ج ۵، ص ۱۴۱)

کامه

در کامه هر ماهی شستی است ز صیادی آن ناله‌کنان آوه وین ناله‌کنان ای وه
(کلیت شمس، ج ۵، ص ۱۲۸)

نگونه

درختی بیخ او بالا، نگونه شاخ‌های او به عکس آن درختانی که سعدی‌اندو شونیزی
(کلیت شمس، ج ۵، ص ۲۵۸)

نهاله

ما آن نهاله را که بر و میوه‌اش جفاست در تیره‌خاک حرض مغرس نمی‌کنیم
(کلیت شمس، ج ۴، ص ۵۱)

به شاهد‌های دیگری از مثنوی توجه کنید:

اندرونه

پس سلیمان اندرونه راست کرد دل بر آن شهوت که بودش کرد سرد
(مثنوی، ج ۲، ص ۳۹۰)

پیشانه

تُـرک را از لـذتِ افسـانه‌اش رفت از دل دعوی پیشانه‌اش
(مثنوی، ج ۳، ص ۳۶۹)

درونه

چون خیالی می‌شود در ژهدن تا خیالات از درونه روفتن
(مثنوی، ج ۳، ص ۱۸۰)

سخته‌کمان

هر کجا سخته‌کمانی بود چُست تیر داد انداخت و هرسو گنج چُست
(مثنوی، ج ۳، ص ۲۸۴)

شادمانه

خوش‌دوان و شادمانه سوی خان از دعای او شدند پادوان
(مثنوی، ج ۲، ص ۱۹)

و اما درباره بیت دوم باید بیفزاییم:

ز ره سوی ایوان رستم شدند بودند و یکباره (ببوند یکبار و) دم برزدند
واژه بار در کاربرد یکباره (= یکبار) به گمان من دگرخوانی واژه بار به معنی پاره و

بخشی کوتاه از زمان است نه بار، این واژه در شاهنامه چندین بار به کار رفته است؛ البته در چاپ مسکو همه جا یکبار و یکباره ضبط شده:

- | | |
|----------------------------|--------------------------|
| بران دشت هامون فرود آمدند | بخفتند و یکبار دم برزدند |
| ز ره سوی ایوان رستم شدند | بودند یکبار و دم برزدند |
| چو از پشت اسپان فرود آمدند | ز گفتار یکباره دم برزدند |
| دو لشکر به خیمه فرود آمدند | ز پیکار یکباره دم برزدند |
| پس از اسب هر دو فرود آمدند | ز پیکار یکبار دم برزدند |
- (مسکو، ج ۱، ص ۱۴۶)
(مسکو، ج ۲، ص ۱۹۶)
(مسکو، ج ۳، ص ۱۱۰)
(مسکو، ج ۴، ص ۱۵۵)
(مسکو، ج ۵، ص ۱۳۰)

و در چاپ آقای دکتر خالقی هم به صورت یکبار / یکباره آمده است:

- | | |
|----------------------------|----------------------------|
| ز ره سوی ایوان رستم شدند | بودند و یکباره دم برزدند |
| پس از اسب هر دو فرود آمدند | ز پیگار یکباره دم برزدند |
| هلاهل چنین زهر هندی بگیر | به کار آر یکباره بر اردشیر |
| دل زال یکباره دیوانه گشت | خرد دور شد عشق فرزانه گشت |
- (خالقی، دفتر ۲، ص ۱۴۳)
(خالقی، دفتر ۴، ص ۵۱)
(خالقی، دفتر ۶، ص ۱۹۵)
(خالقی، دفتر ۱، ص ۱۸۵)

واژه پار / پاره در برخی از نوشته‌های کهن فارسی به کار رفته است که برای تأیید درستی این پیشنهاد می‌آوریم:

- «نزدیک بُد کان بَخَنَوَه بربودی چشم‌هاشان را هرگه کی روشنی کردی‌شان بخنَوَه، پازی برفتندی اندران.»
(تفسیر شنقشی، ص ۴)
- «پس آوردند این گاو را و کشتند، یوشع بن نون از ران اوی پاری گوشت را برید و به ران کشته نهاد.»
(تفسیر قرآن پاک، ص ۲۱)
- «فرافکن فرما پاری از آسمان اگر هستی تو از راست‌گویان.» (ترجمه قرآن موزه پارس، ص ۱۰۳)

گزارشگر و مصحح شاهنامه در بخش ۸ آورده است:

«در دست‌نویس فلورانس برخی واژه‌ها به صورت کهن‌تر یا درست‌تر آنها آمده‌اند که در دست‌نویس‌های دیگر غالباً نو شده‌اند. برخی نمونه در این دست‌نویس جز یکی دو مورد همیشه دشخوار دارد به جای دشوار. هم‌چنین یک‌بادگر آمده است به جای بایکدیگر که با شاهدی از کتاب هدایة‌المتعلمین فی‌الطب همراه است.»

(ایران‌نامه، سال هفتم، شماره ۱، ص ۸۱)

می‌افزایم: همان‌گونه که در بخش‌های دیگر هم دیدیم ویژگی‌های گونه‌گونی که مصحح محترم شاهنامه، آقای خالقی، از دست‌نویس فلورانس به دست داد، بیشتر در نوشته‌های فرارودی (ماوراءالنهری) کاربرد دارد، که واژه دشخوار / دشوار هم یکی از همان واژه‌هاست. نمونه‌هایی از این واژه را در شماری از متون فرارودی (ماوراءالنهری) می‌بینیم:

دشخوار

كَتَبَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ وَ هُوَ كَرَّةٌ لَكُمْ؛ «نبتند بر شما کارزار و آن دشخوارست شما را.»

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۱۳۴ / سوره بقره، آیه ۲۱۶)

إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَ مَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ؛ «و اگر خواهد ببرد شما را و بیارد آفرینی نو - و نیست آن بر خدای عزّ و جلّ دشخوار.»

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۸۲۰ / سوره ابراهیم، آیات ۱۹ و ۲۰)

قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتَ وَ لَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عَسْرًا؛ «گفت - موسی: مه‌گیر مرا

بدانچه فراموش کردم و تنگ فرامگیر بر من کاری دشخوار.»

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۹۳۳ / سوره کهف، آیه ۷۳)

الْمَلِكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ وَ كَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا؛ «پادشاهی آن روز حق

است خدای بخشاینده (م. بخشانیده) را و باشد آن روز بر کافران دشخوار.»

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۱۱۴۱ / سوره فرقان، آیه ۲۶)

وَالَّذِي حَبَّتْ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا؛ [و] آنکه پلید باشد نه بیرون آرد مگر سخت و

(ترجمه تفسیر طبری، حاشیه ص ۵۰۶ / سوره اعراف، آیه ۵۸)

دشخوار.»

«بصر او را جدا اندر نتوانست یافتن و گر یابد به دشخواری یابد و نتواند به‌جای داشتن و رصد کردن.»

(التفهیم، ص ۸۹)

- «عقرب: ... دشخواری آب تاختن و گندگی زهار و عورت.» (التفهیم، ص ۳۲۹)
- «نزدیکی ایشان دشخوار و رنج‌ناک است.» (حی بن یقظان، ص ۵۰)
- «صحبت کردن با دشمن سخت است و اقبال کردن بر دشمن دشخوار است.» (شرح تعرف، ص ۶۷)
- «وحشی جواب داد که این شرط دشخوار است، ایمان ضمان کنم و عمل صالح ضمان نکنم، باشد که به‌جای توانم آوردن و باشد که نتوانم.» (شرح تعرف، ص ۵۰۷)
- «این سخن دشخوار است و باریک، ولكن چندانى که فهم‌ها اندر یابد بگوئیم.» (شرح تعرف، ص ۷۳۰)
- «مسافر به معرفت وقت‌ها بدان محتاج شود که گاه پیش از رحیل به نماز مبادرت کند تا فرود آمدن بر وی دشخوار نباشد.» (ترجمه احیاء علوم‌الدین، عادات، ص ۷۸۳)

دشخوار تر

وَمَنْ يُضَلِّلِ اللَّهَ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ لَهُمْ عَذَابٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ لِعَذَابِ الْآخِرَةِ أَشَقُّ؛ «و هر کی گم کند او را خدای نیست او را هیچ راهنمای. و ایشان‌راست عذابی اندر زندگانی این جهان و عذاب آن جهان دشخوار تر.» (ترجمه تفسیر طبری، حاشیه ص ۸۱۳ / سوره رعد، آیات ۳۳ و ۳۴)

دشخواردارندگان

قالَ أَوْلُو كُنَّا كَارِهِينَ؛ «گفت: اگر بودیم دشخواردارندگان؟»

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۵۱۲ / سوره اعراف، آیه ۸۸)

دشخوار داشتن

أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ وَ أَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ؛ «یا می‌گویند بدوست دیوانگی؟ نه که آمد بدیشان به راستی و بیشتر ایشان راستی را دشخوار دارند.»

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۱۰۸۰ / سوره مؤمنون، آیه ۷۰)

دشخوارکار

«مر آشفتنگی این خشم‌آلوده و دشخوارکار را اندر یابی به فریفتن این رعنای چاپلوس و دم‌زن.» (حی بن یقظان، ص ۲۱)

دشخواری کردن

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَأَتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُم فَسَتْرَضِعْ لَهُ أُخْرَى؛ «و چون شیر دهند شما را بدهید ایشان را مزدهای ایشان، و عادت کنید میان شما به نیکوی، و اگر دشخواری کنید با یکدیگر شیر دهد او را دیگری.»

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۱۸۸۶ / سوره طلاق، آیه ۶)

دشخواری نمودن

وَ لَا تَطِيعِ الْكٰفِرِيْنَ وَ الْمُنٰفِقِيْنَ وَ دَعِ اٰذٰهُمُ؛ «و مه فرمان بركافران را و منافقان را و دست بدار از دشخواری نمودن ایشان.»

(ترجمه تفسیر طبری، ص ۱۴۲۹ / سوره احزاب، آیه ۴۸)

شواهدی از کاربرد واژه دشخوار را در چندین متن فرارودی (ماوراءالنهری) با هم خواندیم و دیدیم. نکته درخور توجه این است که دست‌نوشته کامل و قدیم شاهنامه، لندن ۶۷۵ هجری، بیشتر واژه دشوار را به جای دشخوار آورده است که می‌تواند گمان ما را در فرارودی (ماوراءالنهری) بودن دست‌نوشته فلورانس به یقین نزدیک‌تر کند.

همان‌گونه که از نظر شما گذشت آقای دکتر خالقی تصور کرده است که کاربرد یک‌بادگر، که در دست‌نویس فلورانس آمده است، صورت کهن‌تر و درست‌تر است بجای بایکدیگر.

مصحح شاهنامه بی‌آنکه نگاهی به چاپ مسکو و دست‌نوشته‌های دیگر شاهنامه بیندازد بر این گمان رفته است که صورت یک‌بادگر قالبی است کهن که تنها در دست‌نویس فلورانس به کار رفته است، در حالی که این ساختار در چاپ مسکو به تکرار آمده است. این نمونه‌ها را از شاهنامه چاپ مسکو با هم می‌بینیم:

به تدبیر یک‌بادگر ساختند همه رای بیهوده انداختند

(مسکو، ج ۱، ص ۱۲۲)

هم‌آواز گشتند یک‌بادگر سپه را سوی بربر آمد گذر

(مسکو، ج ۲، ص ۱۲۹)

به آواز گفتند یک‌بادگر که ما را بد آمد ز ایران به سر

(مسکو، ج ۳، ص ۹۱)

همی دست سودند یک‌بادگر گرفته دو جنگی دوال کمر

(مسکو، ج ۴، ص ۲۹۲)

همی رزم جستند یک‌بادگر یکی را ز کینه نه برگشت سر

(مسکو، ج ۵، ص ۱۳۰)

تویی جنگ جوی و منم جنگ خواه	بگردیم یک‌بادگر بی‌سپاه
بدو گفت کاین است آیین و راه	(مسکو، ج ۶، ص ۲۸۰)
زبان برگشادند یک‌بادگر	بگردیم یک‌بادگر بی‌سپاه
بخوردند سوگند یک‌بادگر	(مسکو، ج ۷، ص ۳۹)
	پراژنگ روی و پر از جنگ سر
	(مسکو، ج ۸، ص ۲۲۶)
	که فردا جز از ما نبندد کمر
	(مسکو، ج ۹، ص ۳۹۵)

مصحح شاهنامه در بخش ۹ مقاله خود گفته است :

«در دست‌نویس فلورانس همچنین چند واژه کم‌رایج‌تر زبان فارسی حفظ گردیده است، این واژه‌ها عبارت‌اند از:

۱- زاو	۲- کازه
۳- نرد	۴- نهار
۵- مستی	۶- سپاسی
۷- پاره»	(ایران‌نامه، سال هفتم، شماره ۱، ص ۸۱ تا ۸۳)

می‌افزایم: برخی از واژه‌هایی را که آقای خالقی به عنوان واژه‌های کم‌رایج‌تر متون فارسی دانسته است، از واژه‌های پرکاربرد در نوشته‌های فارسی است که در این یادداشت تنها به بررسی چند واژه از این هفت واژه می‌پردازیم :

۱. واژه زاو ظاهراً یک‌بار در دست‌نوشته فلورانس آمده است در این بیت :

برفت او و آمد ز لشکر تژاو به پیش وی اندر یکی نیک زاو

(خالقی، دفتر ۳، ص ۹۴)

گزارشگر محترم شاهنامه این واژه را به معنی پهلوان و زورآور دانسته است.

می‌افزایم : واژه زاو از واژه‌های شناخته‌مثنوی است که هم در معنی دلیر و پهلوان و هم در معنی بنا آمده است.

شاهد به معنی پهلوان :

اشک می‌راند او که ای هندوی زاو شیر را کردی اسیر دم‌گاو

(مثنوی، ج ۳، ص ۵۴۹)

در کتاب *تکلمة الاصناف* هم واژه زاو در معنای بنا و انداوه‌گر آمده است

(ص ۳۰ و ۶۳۵؛ نیز بنگرید به مثنوی، ج ۳، ص ۴۷۲).

بر پایه دانش گونه‌شناسی متون فارسی، می‌توان دریافت که واژه‌ها و ساخت‌ها و دگرگونی‌های آوایی ویژه و کم‌کاربرد، که تنها در یک حوزه زبانی و جغرافیایی به‌کار می‌روند می‌توانند از واژه‌های کاربردی در همان دوره و حوزه تاریخی یا جغرافیایی باشند. کارایی واژه زاو در این دو متن که در حوزه شمال شرقی و ماوراءالنهر فراهم شده‌اند و به‌کارگیری آن تنها در دست‌نوشته فلورانس، این اندیشه را جان می‌بخشد که این دست‌نوشته می‌تواند به دست کاتبی فرارودی (ماوراءالنهری) و یا رونویس‌گری از شمال شرق ایران کتابت شده باشد. همچنان‌که دیگر قرائن هم بر این نکته نشان تأیید می‌گذارد.

۲. واژه کازه یکی از واژه‌های پرکاربرد در نوشته‌های قدیم فارسی است و به هیچ روی نمی‌توان، چنان‌که مصحح *شاهنامه* گفته است، آن را از واژه‌های کم‌رایج‌تر زبان فارسی دانست.

با این همه واژه کازه را هم می‌توان از شمار واژه‌هایی دانست که بیشتر در متن‌های شرق و شمال شرق همچون رودکی و سوزنی سمرقندی و مثنوی و معارف بهاء ولد و *مناقب العارفین* آمده و در ترجمه *کشف الاسرار* به‌تکرار در برابر واژه سقف به کار رفته است. نگارنده این یادداشت بر این گمان است که به‌کارگیری این واژه به‌وسیله اسدی طوسی در *گرشاسب‌نامه* بیشتر می‌تواند به دلیل لغوی بودن این سراینده باشد. نه طوسی بودن او و ما می‌توانیم بر پایه دانش گونه‌شناسی بسیاری از واژه‌هایی را که اسدی طوسی در *گرشاسب‌نامه* آورده است و از واژگان کاربردی مردمان طوس نبوده است نشان دهیم، این نمونه‌ها را با هم می‌بینیم:

کاز

«وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا؛ و آسمان کازی کردیم، محفوظاً؛ بی ستون نگاه داشته، و هم عن آیاتها معرضون؛ و ایشان از چندان نشان‌های توانایی روی گردانندگان»

(*کشف الاسرار*، ج ۶، ص ۲۲۵ / سوره انبیاء، آیه ۳۲)

«فاتی الله بنیانهم؛ فرمان خدای تعالی آمد به آن بنا که افراشته بودند، من القواعد؛ از

زیر برکنند. آن را فخر علیهم‌السقف من فوقهم؛ تا کاز از زبر بر ایشان افتد.»

(کشف‌الاسرار، ج ۵، ص ۳۶۴ / سوره نحل، آیه ۲۶)

«والسقف المرفوع؛ و به این کاز برداشته آسمان افراشته.»

(کشف‌الاسرار، ج ۹، ص ۳۲۸ / سوره طور، آیه ۵)

کازه / کازه

- نشسته به صد خشم در کازه‌ای گرفته به چنگ اندرون بازه‌ای
- بُنَگک [بنگه] از آن گزیدم این کازه کم عیش نیک و دخل بی اندازه
- جای کرد از بهر تو دو کازه‌ای زآنکه کرده بودشان اندازه‌ای
- چو آمد بیابان یکی کازه دید روان آب و مرغی خوش و تازه دید
- ای رسیده شبی به کازه من تازه بوده به روی تازه من
- گرچه از میری ورا آوازه‌ایست همچو درویشان مر او را کازه‌ایست
- بدان صبح نجاتی رو، بدان بحر حیاتی رو بزن سنگی برین کوزه، بزن نطفی در آن کازه
- به پای خود به دام آیند نخچیر اگر بر نام او سازند کازه
- «صحابه پاک ایوان‌ها را به کازه مختصر بدل نکردندی.»
- «دید که سید در کازه خود آسوده است.»
- «رُزب، زریبَه؛ کازه صیّاد.»
- «عریش؛ کازه.»
- «الْبَرّاءة؛ کازه صیّاد.»
- (معارف بهاء ولد، ج ۱، ص ۱۶)
- (مناقب‌العارفین، ص ۶۲)
- (صراح‌اللغه، ج ۱، ص ۵۶)
- (صراح‌اللغه، ج ۱، ص ۴۶۱)
- (تاج‌الاسامی، ص ۶۶)

- «خَنَوَه؛ فرجه در کازه.» (منتهی‌الارب، ص ۳۴۶)
- «دُمُوق؛ در آمدن صیاد در کازه.» (منتهی‌الارب، ص ۳۸۷)
- «ناموس؛ کازه صیاد.» (منتهی‌الارب، ص ۱۲۸۱)
- «الازج؛ کازه.» (انیس‌المعاشرین، ص ۸۰)
- «مُطْلَنَفِ فی فتره؛ شکاری دوسیده در کازه خود.» (منتهی‌الارب، ص ۷۶۸)
۳. نرد در معنی شاخه درخت، واژه دیگری است که دکتر خالقی آن را از واژه‌های کم‌رایج‌تر زبان فارسی دانسته و این در حالی است که تنها در شاهنامه چاپ دکتر خالقی این واژه نزدیک به ده بار در همین معنی به کار رفته است.
- درخور تأمل است که واژه نرد در شاهنامه چاپ مسکو ضریب کاربردی بسیار کمتری از چاپ آقای خالقی دارد:

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| هم اندر تگ اسپ یک چوبه تیر | بینداخت و بگذاشت بر نرد شیر |
| کمانی به بازو درافگند سخت | (خالقی، دفتر ۱، ص ۲۵۴) |
| ز خاکی که خون سیاوش بخورد | یکی تیر برسان نرد درخت |
| نگه کن یکی شاخ نرد بلند | (خالقی، دفتر ۱، ص ۳۱۱) |
| برادر ز تیرش بترسید سخت | به ابر اندر آمد یکی سبز نرد |
| | (خالقی، دفتر ۲، ص ۳۷۵) |
| | نباید که از باد یابد گزند! |
| | (خالقی، دفتر ۶، ص ۴۷۵) |
| | بیامد سپر کرد نرد درخت |
| | (خالقی، دفتر ۵، ص ۴۵۵) |
- نمونه‌هایی از این واژه را در شماری از متون فارسی با هم می‌بینیم:
- | | |
|---------------------------------------|---|
| مردم اندر خور زمانه شده است | نرد چون شاخ گشته، شاخ چو نرد |
| | (شاعران هم‌عصر رودکی، کسایی مروزی، ص ۲۹۹) |
| نزند نرد [م. ترد] بخت من شاخی | ندهد شاخ فضل من باری |
| | (دیوان مسعود سعد، ص ۷۰۱) |
| ز هر تخم بیخی ز هر بیخ نردی [م. تردی] | ز هر نرد [م. ترد] شاخی ز هر شاخ باری |
| | (دیوان مسعود سعد، ص ۷۰۴) |

- تازه گردانم به ناجستن که باد تازه‌ات از جان بیخ و شاخ و برگ و نرد
(دیوان سنائی، ص ۱۲۳)
- درآمد ز در آن دغل‌باز مرد به آن پیر واراند احوال نرد
(سندبادنامه منظوم، ص ۲۵۱)

دوله، برهون و مَبِش، طبع و دِما باشد مزاج

سومه دان حدّ و طرف، اصل و تنه، بیخ است و نرد

- (زندگی و شعر ادیب‌الممالک فراهانی، ص ۱۰۵۵)
- «الجدعُ : ستون، و نرد درخت، و بالال.»
(تکملة الاصناف، ص ۱۰۱)
- «الساقُ : دسته‌ی بربط، و نرد درخت.»
(تکملة الاصناف، ص ۳۱۵)
- «الساق : نرد درخت.»
(تاج‌الاسامی، ص ۲۵۲)

نوشته‌ای که در صفحه‌های پیش از نظر شما گذشت نقد و نظری کوتاه و گذرا بود در دست‌نویس فلورانس که با بهره‌وری گسترده از یادداشت‌ها و داوری‌های دکتر خالقی درباره این دست‌نویس فراهم آمد.

مصحح محترم شاهنامه در مقاله‌های خود کوشیده است با سنجش شماری از واژه‌های کاربردی در دست‌نویس فلورانس، با پاره‌ای از متن‌های کهن فارسی، همچون ترجمه تفسیر طبری و هدایة المتعلمین و التفهیم ثابت کند که نسخه فلورانس از زبانی کهن برخوردار است و واژه‌ها و کاربردهای آن دیرینگی و قدمتی بسیار دارد.

متأسفانه مصحح محترم شاهنامه به ناهم‌خوانی فراوان و گسترده‌ای که گونه زبانی فردوسی طوسی با گونه زبانی مردم ماوراءالنهر داشته و دارد کمتر توجه کرده است و هم از این روی به مقایسه و سنجشی نابرابر و ناهم‌گون میان زبان شاهنامه و متون فرارودی (ماوراءالنهری) پرداخته است.

همان‌گونه که نشان داده شد این سنجش نمی‌تواند پایه‌ای علمی و منطقی داشته باشد چرا که گونه زبانی حوزه ماوراءالنهر از قرن‌ها پیش از اسلام تا چندین و چند سده پس از آمدن اسلام، از زبان‌های ایرانی میانه شرقی به‌ویژه زبان سغدی و گونه‌ها و گویش‌های ایرانی دیگر بهره برده است. درحالی که گونه زبانی فردوسی بر پایه زبان

معیار و نوشتاری فارسی است که می‌تواند بیشتر به زبان پهلوی نزدیک باشد. نگارنده این یادداشت، در این بخش می‌خواهد به شماری از واژه‌های دست‌نویس فلورانس بپردازد که بیشتر به حوزه شرق و شمال شرق ایران تعلق دارد و به کار گرفته شدن این واژه‌ها در دست‌نویس فلورانس روشن و مشخص می‌کند که زبان این نسخه با زبان فارسی متفاوت است و می‌توان دریافت که دست‌نویس فلورانس به دست رونویسگری فرارودی (ماوراءالنهری) نوشته شده و یا از روی نسخه‌ای نوشته شده که در ماوراءالنهر کتابت شده است.

شماری از این واژه‌ها را با هم می‌بینیم تا بتوانیم با ناسازگاری زبان دست‌نویس فلورانس با زبان معیار فردوسی بیشتر آشنا شویم و دریابیم که ناآگاهی از دانش گونه‌شناسی متن‌های فارسی و دانش متن‌شناسی تا چه اندازه می‌تواند بر تصحیح و خوانش درست متون فارسی، به‌ویژه متن‌های سده‌های سوم تا هفتم هجری، اثرگذار باشد.

ریژ / ژریژ

واژه ریژ یکی از واژه‌های بسیار کم‌کاربرد در نوشته‌های کهن فارسی است، این بیت رودکی یکی از شواهد کم‌شمار این واژه است:

دیدی تو ریژ و کام بدو اندرون بسی با ریدکان مطرب بودی به فر و زیب

(دیوان شعر رودکی، ص ۱۴)

واژه ریژ به روایت مصحح شاهنامه یکبار در دست‌نویس فلورانس در هم‌نشینی با واژه کام به صورت ژیر و کام آمده است:

نشست آن گهی سام با ژریژ و کام همی داد چیز و همی راند کام

(پانویس ژیر و کام)

(خالقی، دفتر ۱، حاشیه ص ۱۷۸)

کاربرد ریژ و کام در شاهنامه دوبار دیگر هم آمده است:

یکبار در دست‌نویس کتابخانه بریتانیا در لندن، مورخ ۸۴۱:

در پادشاهی لهراسب می‌خوانیم که او پس از فراهم آوردن دانشوران سرزمین‌های

روم و چین و هند در بلخ

یکی شارستانی برآورد شاه
 به هر برزنی جشن گاهی سده
 پر از برزن و کوی و بازارگاه
 همه گرد بر گردش آتشکده
 یکی آذری ساخت برزین به نام
 که بُد با بزرگی و با ژبِز و کام

(خالقی، دفتر ۵، ص ۶-۵)

ضبط این واژه چنان که در پانوشت دفتر پنجم آمده در دست‌نوشت ۸۴۱ هجری زین و کام است.

بار دیگر در دست‌نوشت کتابخانه طویقا پوسرای استانبول، مورخ ۹۰۳ هجری به نشان (س ۲) در پادشاهی خسرو پرویز می‌خوانیم:

یکی نامبردار بُد یار اوی
 ازو مه به گوهر مغاتوره نام
 به رزم اندرون دستگیر اوی
 که خاقان ازو یافتی ژبِز و کام

(خالقی، دفتر ۸، حاشیه ص ۱۷۰)

همان‌گونه که با هم دیدیم مصحح محترم شاهنامه، آقای خالقی، تعبیر ژبِز و کام را سه‌بار در پانوشت دفترهای یکم و پنجم و هشتم شاهنامه به نقل از سه دست‌نوشت فلورانس و نسخه‌های ۸۴۱ هجری و ۹۰۳ هجری آورده است. گزارشگر و مصحح شاهنامه در واژه‌نامه‌های بخش یکم (۲) ص ۸۷۰ و بخش دوم ص ۴۱۹ و بخش چهارم ص ۳۷۲ یادداشت‌های شاهنامه واژه ژبِز را به معنی کام و آرزو دانسته است، درحالی‌که این واژه ریژ است که به معنی کام و آرزوست و نه واژه ژبِز، آن‌چنان که مصحح محترم آورده است.

واژه ریژ [riž] و نه ژبِز [žiz] یکی از واژه‌های شناخته و پرکاربرد در زبان سغدی است و هم‌چنان که در آغاز این نوشته گفتم ریژ یکی از واژه‌های بسیار کم‌کاربرد در متون فارسی است که در شعر رودکی هم یک‌بار آمده است.

همان‌گونه که می‌دانیم رودکی یکی از سرایندگان فرارودی (ماوراءالنهری) است که از واژگان سغدی در سروده‌های خویش فراوان بهره برده است (بنگرید به: زبان فارسی فرارودی [تاجیکی]، ص سی تا سی و چهار).

به کار گرفته شدن واژه ریژ در دست‌نوشت فلورانس، قرینه دیگری است از نوشته شدن این نسخه از روی دست‌نوشتی که در ماوراءالنهر کتابت شده و یا به‌دست رونویسگری فرارودی (ماوراءالنهری) نوشته شده است، همچنان که دیدیم این واژه در دو

دست‌نویس دیگر شاهنامه هم آمده است.

از این نوشته می‌توان نتیجه گرفت که واژه ژیز به معنی کام و آرزو نادرست است و صورت ریژ کاربرد درست این واژه است، چنان‌که کتاب سغدی نمونه‌های پرشماری برای واژه ریژ در معنی کام و آرزو دارد، شواهدی از این واژه را در فرهنگ سغدی با هم می‌بینیم:

ریژ

- (فرهنگ سغدی، شماره ۶۱۴۸) nū-rēž : بی‌زاری، بی‌میلی.
- (فرهنگ سغدی، شماره ۶۱۴۹) nū-rēž (ē) (nwryž) : بی‌زاری، بی‌میلی.
- (فرهنگ سغدی، شماره ۶۱۵۱) nū-rēžkēn : بی‌میل، بدون تمایل.
- (فرهنگ سغدی، شماره ۸۶۱۲) rōž : خواستن، آرزو کردن، میل داشتن.
- (فرهنگ سغدی، شماره ۸۶۱۳) rōžyōnē : مناسب، دلخواه.
- (فرهنگ سغدی، شماره ۸۶۱۴) rōžnē : خواستار.
- (فرهنگ سغدی، شماره ۸۶۱۵) rōžtyā : میل، آرزو.
- (فرهنگ سغدی، شماره ۸۶۱۶) rōžyāk : میل، آرزو، خواهش.
- (فرهنگ سغدی، شماره ۸۶۲۶) rēž : آرزو، تمنا، میل (دخیل: ریژ)
- (فرهنگ سغدی، شماره ۸۶۲۷) rēž : آرزو داشتن، خوش آمدن.
- (فرهنگ سغدی، شماره ۸۶۷۳) rēž : خواهش، آرزو، میل (دخیل: ریژ)
- (فرهنگ سغدی، شماره ۸۶۷۶) rēž : میل، آرزو، خواهش.
- (فرهنگ سغدی، شماره ۸۶۷۷) rēž : خواستن، آرزو کردن، پسندیدن.
- (فرهنگ سغدی، شماره ۸۶۸۰) rēžē : بارغبت، تابع میل، خودکام.
- (فرهنگ سغدی، شماره ۸۶۸۴) rež-kar : مستقل، خودمختار.
- (فرهنگ سغدی، شماره ۸۶۸۵) rēš-karē : خودمختار، مستقل.
- (فرهنگ سغدی، شماره ۸۶۸۷) rēžkaryāk : خودمختاری، سلطه، استقلال.
- (فرهنگ سغدی، شماره ۸۶۸۸) rēžyān : مطابق میل.

شافیدن

یکی از واژه‌های بسیار کم‌کاربرد در شاهنامه است که ظاهراً یک‌بار در این متن آمده است:

خروش آمد و بانگ زخم تبر سراسیمه شد گیو پرخاشخر...
 ز خیمه بیامد سوی کارزار به ره بر ندیدند یک کس سوار
 برآشت با خویشان چون پلنگ ز شافیدن پای آمدش ننگ

(خالقی، دفتر ۳، ص ۷۴)

عبدالقادر بغدادی در لغت شاهنامه همین بیت را به همین صورت ضبط کرده است و شافیدن را به معنی سرخوردن، لغزیدن دانسته است. (لغت شاهنامه، ص ۲۴۳)

مصحح شاهنامه ضمن آوردن معنی سرخوردن و لغزیدن می‌نویسد:

«در فرهنگ معین این واژه دانسته شدن، شناخته شدن معنی شده و در گواه آن از معارف بهاء ولد آمده است: «گویی درد و رنج در مواضع خود نشسته اندی و آدمی به سبب کنجکاو و تمییز و نظرات راه قطع می‌کند و بر آن درد می‌شافت و پس از درد و رنج آن آمد که وی را می‌بینی و می‌شناسی و به وی نظر می‌کنی.»

(یادداشت‌های شاهنامه، بخش دوم، ص ۲۳)

می‌افزایم: مصدر شافیدن / برشافیدن یکی از واژه‌های شناخته فارسی است که بیشتر در ترجمه‌های قرآن به فارسی و متن‌های کهن و قدیم فارسی، که در شمال شرق ایران و یا فرارود (ماوراءالنهر) نوشته و ترجمه شده‌اند به کار رفته است:

شافیدن

«ساق‌ها و پای‌های ایشان ریش بود از گزیدن سگان و شافیدن بسیار.»

(هدایة‌المتعلمین، حاشیه ص ۲۴۸)

«[الأمونُ]: ناقةٌ أمونٌ: که ایمن باشند از سُستی وی در رفتن و شافیدن.»

(تکملة‌الاصناف، ص ۱۶)

(تکملة‌الاصناف، ص ۴۵۵)

«العُثورُ: شافنده.»

(مقاصد‌الآلغہ، ص ۱۴)

«الأمونُ: اشتر قوی که ایمن بوند از شافیدن وی.»

(مقاصد‌الآلغہ، ص ۳۶۹)

«تَعَنَّتْ فَلاناً: شافیدن وی جُست.»

«الْعُثُورُ : شافنده.»

(انيس المعاشرين، ص ۶۰)

«إِنْ عُثِرَ: اگر برشافیده شود یعنی دانسته شود.»

(لسان التنزيل، ص ۱۹۰)

برشافیدن

«پس اگر برشافیده شود بر آنک ایشان دو سزاوار شدند بزه را پس دو دیگر ایستند به جای ایشان.»

(ترجمه قرآن به شماره ۹۹۹ آستان قدس رضوی)

«پس اگر برشافیده شود بر آنک هراینه ایشان دو سزاوار شدند بزه را پس دو دیگر

ایستند به جای ایشان.»

(ترجمه قرآن به شماره ۲۰۴۶ آستان قدس رضوی)

«پس اگر برشافیده شود بران که ایشان هر دو سزاوار شدند بزه را پس دو دیگر

ایستند به جای از ایشان.»

(ترجمه قرآن به شماره ۷۰۴ آستان قدس رضوی)

«پس اگر برشافیده شود بر آنک ایشان هر دو سزاوار شدند بزه را پس دو دیگر

ایستند به جای ایشان.»

(ترجمه‌ای فارسی از قرآن مجید، ص ۶۷)

به کار رفتن این واژه در شماری از ترجمه‌های ماوراءالنهری قرآن و دیگر متون فرارودی (ماوراءالنهری) چون هداية المتعلمين في الطب و تکملة الاصناف و مقاصد اللغه و برخی دیگر از نوشته‌های شمال شرق نشان می‌دهد که این مصدر در حوزه طوس کاربرد نداشته است و نه تنها در گرشاسب نامه اسدی و سروده‌های دقیقی و کیمیای سعادت غزالی طوسی نیامده است بلکه در شمار بسیاری از متون خراسانی همچون بیهقی و تاریخ بیهق و تاریخ گردیزی (زین الاخبار) هم به کار نرفته است.

اما نکته دقیق‌تر و ظریف‌تر این است که این مصدر در همه ترجمه‌های ماوراءالنهری قرآن هم نیامده است از این روی می‌توان گفت که این واژه در همه گویش‌های فرارودی (ماوراءالنهری) کارائی نداشته است، همچنان که این مصدر در تفسیر نسفی یا تفسیر درواجکی و برخی دیگر ترجمه - تفسیرهای ماوراءالنهری قرآن هم دیده نشده است.

بسیاری از ترجمه‌های قرآن که در حوزه‌های مختلف جغرافیائی ایران و حتی فرارود (ماوراءالنهر) نوشته شده‌اند در برابر کاربرد قرآنی فَاِنْ عُثِرَ واژه‌های دیگری را به کار گرفته‌اند. به این شواهد بنگرید :

«اگر بررسی‌ده‌اید که بر ایشان دو واجب گشتند یا سزاوار گشتند بزه‌ی را.»

(سوره مائده (آستان قدس)، ص ۹۳)

«اگر دانسته شد که ایشان گواهی به دروغ دادند و بزه‌مند شدند.»

(تفسیر نسفی، ص ۱۷۷)

«اگر برافتند... برآنکه ایشان هر دو خیانت کردند و بزه‌کار شدند.»

(کشف‌الاسرار، ج ۳، ص ۲۴۰)

«اگر دیده‌ور گردید و پدید آید که آن دو تن که سوگند خوردند سزاوار بزه گشتند به

خیانت.» (ترجمه و قصه‌های قرآن، ص ۱۸۷)

«اگر بررسد بران که ایشان سزا شدند بزه‌ای.» (ترجمه تفسیر طبری، ص ۴۲۷)

«اگر مطلع شوند برآنکه ایشان مستحق شدند بزه.»

(تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۷، ص ۱۷۱)

از این روی به کار رفتن این واژه که در زبان مردم بلخ و برخی از گویش‌های فرارودی (ماوراءالنهری) کاربرد داشته است، در متن شاهنامه بسیار بعید و دور از ذهن می‌نماید مگر هم‌چنان که گفته شد بپذیریم که این دست‌واژه‌ها بر قلم رونویس‌گری رفته است که در شرق ایران یا فرارود (ماوراءالنهر) زندگی می‌کرده است نه در طوس خراسان.

فرامشت

فرامشت یکی از واژه‌هایی است که در دست‌نوشت فلورانس چندبار به کار رفته است، از آن جمله است:

فرامشت شدن

فرامشت شد کار آن کارزار

کنونست رزم و کنونست کار

(فلورانس، ص ۳۳۰)

فرامشت کردن

چو بشنید افراسیاب این سخن

فرامشت کرد آن نبرد کهن

(فلورانس، ص ۳۶۶)

فرامشت‌گر

هر آن کس که دانش فرامش کند
خرد چون گسست از دل مرد پاس

زبان را ز گفتار خامش کند
فرامشت‌گر گردد و ناسپاس

(خالقی، دفتر ۷، ص ۱۸۱)

از بررسی و پژوهش‌های گونه‌شناسی در نوشته‌های کهن و قدیم فارسی می‌توان دریافت که این واژه بیشتر در متن‌های حوزه فرارود (ماوراءالنهر) و شمال شرق ایران به کار رفته است و در حوزه‌های جغرافیائی دیگری کمتر این واژه را می‌توان دید. نمونه‌هایی از کاربرد این واژه را در شماری از متن‌های فرارودی (ماوراءالنهری) و شمال شرق با هم می‌بینیم:

فرامشت

چون تیغ به دست آری مردم نتوان کشت
نزدیک خداوند بدی نیست فرامشت

(دیوان ناصر خسرو، ص ۵۱۹؛ دیوان شعر رودکی، ص ۱۰۸)

فرامشت‌کار

«جدی: ... خوب‌معیشت، فرامشت‌کار.» (التفهیم، ص ۳۲۵)

«چگونه فرامشت‌کار باشد که ابلیس ورا همی یاد دهد.» (شرح تعرف، ص ۹۴۱)

«کاهل و فرامشت‌کار بود و بی‌خرد و افعال سیاسی از وی ضعیف بود.»

(هدایة‌المتعلمین، ص ۱۲۲)

«اندام‌ها سست گردد یا فرامشت‌کار گردد یا ... چو از این چیزها چیزی پدید آمد

بباید نگرستن و اندر یافتن والا بیماری عظیم آرد.» (هدایة‌المتعلمین، ص ۷۸۳)

فرامشت کردن

يُحَرِّقُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَ نَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ؛ «می‌گردانند سخن از جایگاه آن و فرامشت کردند بهره‌ از آنچه یاد کردند بدان.»

(ترجمه تفسیر طبری، حاشیه ص ۳۸۰ / سوره مائده، آیه ۱۳)

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ

مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى؛ «و گواه گیرید دو گواه از مردان شما، و اگر نباشند دو مرد، مردی و دو زن از آنچه بیسندند از گواهان تا اگر فرامشت کند یکی ازین دو زن، یاد آورد آن دیگر، دیگر را.»

(ترجمه تفسیر طبری، حاشیه ص ۱۸۱ / سوره بقره، آیه ۲۸۲)

و تَسْؤُنَ مَا تُشْرِكُونَ؛ «و فرامشت کنید آنچه انباز گیرید.»

(ترجمه تفسیر طبری، حاشیه ص ۴۴۲ / سوره انعام، آیه ۴۱)

قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتَّ قَبْلَ هَذَا وَ كُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا؛ «گفت مریم: ای کاشکی من بمردمی

پیش ازین و بودمی فراموشی فرامشت کرده.»

(ترجمه تفسیر طبری، حاشیه ص ۹۵۹ / سوره مریم، آیه ۲۳)

فَاتَّخَذَتْهُمْ سِحْرِيًّا حَتَّى أَنْسَوْكُمْ ذِكْرِي وَ كُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ؛ «گرفتید ایشان را

به فسوس کردن تا به فراموشی آوردتان پند من، توحید من و بودید ازیشان

همی خندیدیت.» (ترجمه تفسیر طبری، حاشیه ص ۱۰۸۵ / سوره مؤمنون، آیه ۱۱۰)

«همی گردانند سخن را از جایگاه‌های و فرامشت کردند بهره‌ی از آنچ پند دادندشان

به وی.» (سوره مائده (آستان قدس)، ص ۱۷)

«زود خواننده گردانیم ترا تا فرامشت نکنی.» (متنی پارسی از قرن چهارم هجری، ص ۸۱)

«من این علامات همه گفته‌ام اگر خواننده فرامشت نکند.» (هدایة‌المتعلمین، ص ۲۰۶)

«اگر ناچار پلیته باید کردن نگاه داری تا پلیته آنجا فرامشت نکنی به ریش اندر.»

(هدایة‌المتعلمین، ص ۶۲۳)

«خدای عزوجل فعل از آدم علیه‌السلام نفی کرد بدان که گفت فرامشت کرد و ما ورا

قصد نیافتیم.» (شرح تعرف، ص ۹۳۸)

«ما را گفت از بهر مشتی سگ، خدای را عز و جل فرامشت کردیت.»

(شرح تعرف، ص ۹۶۳)

«چون به اطراف شود از میل وی و سیاست دینی باز بداردش از آن شرف و بهجت

عالم خویش فرامشت کند چون ازین لذت عقلی دور افتاد، متابع لذت طبیعی گشت.»

(شرح قصیده فارسی (ابوالهیثم)، ص ۲۷)

«بدان عبادت کردن ایزد را به یاد دارند و مر او را فرامشت نکنند.»

(حی بن یقطان، ص ۳۱)

فرامشت گار گشتن

«چن بلغم بسیار شود... خداوندش فرامشت گار گردد.»

(هدایة المتعلمین، ص ۱۸۵)

فرامشتی

آن گرگ بدان زشتی با جهل و فرامشتی نک یوسف کنعان نهد تا باد چنین بادا

(کلیات شمس، ج ۱، ص ۵۶)

«این کس خواب ناک بود و خداوند فرامشتی.»

«من یکی داروی قوی یاد کنم کی سود دارد مر سگته را و فالج و نسیان را اعنی

فرامشتی را که از بلغم بود.»

«بدین روز بهمن سپید بشیر خالص پاک خورند و گویند که حفظ فزاید مردم را و

فرامشتی ببرد.»

«اگر این فریضه بودی بر برآرنده هر شهری روزگار و حال های او را به فرامشتی

افکندی تا نیست شدی.»

«چون ازین لذت عقلی دور افتاد، متابع لذت طبیعی گشت که همیشه نفس حستی

بدان بسنده کرده است، وی نیز بدان بسنده کند و این فرامشتی است و نه قصد.»

(شرح قصیده فارسی ابوالهیثم، ص ۲۷)

«گروهی گفتند که به فرامشتی کردند نه به عمد.»

کاربرد فراموشستان در تفسیر نسفی هم می تواند فرارودی (ماوراءالنهری) بودن واژه

فرامشت را تأیید کند :

«و تَنْسُونَ أَنْفُسَكُمْ؛ و خویشتن را به فراموشستان می مانیت، و أَنْتُمْ تَتَلَوْنَ الْكِتَابَ؛ و شما

کتاب می خوانید و خلاف می کنید.»

«وَ إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ؛ و چون می رسد به کافر بلا و شدت،

می‌خواند پروردگار خود را بازگردنده به وی به اخلاص و صفوت، ثُمَّ إِذَا حَوَّلَهُ نِعْمَةً مِّنْهُ؛ باز چون می‌دهدش نعمت و راحت، نَسِي مَا كَانَ يَدْعُوا إِلَيْهِ مِّن قَبْلُ؛ به فراموشستان می‌ماند آن دعا که می‌گفت.» (تفسیر نسفی، ص ۸۶۵)

کاربرد فرامشت کردن هنوز هم در گونه فارسی فرارودی (ماوراءالنهری) زنده است و به کار می‌رود:

رفتی به غریبی، یار، غمات کُشت مرا کردی به ورون دل فرامُشت مرا

(رباعی‌های خلقی تاجیکی، ص ۱۴۳)

واژه‌های فرامشت یا فرامشت شدن و فرامشت کردن و فرامشت گر تا آنجا که بررسی شد در چاپ مسکو دیده نشد همچنان که لغت نامه دهخدا و دیگر فرهنگ‌های فارسی هم شاهی برای کاربرد آن در شاهنامه به دست نداده‌اند.

چنین به نظر می‌رسد که این واژه در دست‌نویست فلورانس یا دست‌نویس‌های دیگری که از حوزه شمال شرق و فرارود (ماوراءالنهر) هستند مانند دست‌نویست ۹۰۳ (س ۲) طویقاپوسرای، می‌تواند به کار گرفته شده باشد.

منابع

- محمد ظهیری سمرقندی، اعراض السیاسة فی اعراض الریاسة، به تصحیح جعفر شعار، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
 - ابوریحان بیرونی، کتاب‌التفهیم لاولئیل صناعة‌التنجیم، با مقدمه جلال‌الدین همایی، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۲.
 - انیس‌المعاشرین (فرهنگ عربی به فارسی)، عکس نسخه خطی، شماره عکس ۴۰۱۶، دانشگاه تهران.
 - ایران‌نامه، مجله تحقیقات ایران‌شناسی، بنیاد مطالعات ایران، سال هفتم، شماره ۱، ۱۳۶۷.
 - ایران‌نامه، مجله تحقیقات ایران‌شناسی، بنیاد مطالعات ایران، سال سوم، شماره ۳، ۱۳۶۴.
 - ایران‌نامه، مجله تحقیقات ایران‌شناسی، بنیاد مطالعات ایران، سال چهارم، شماره ۴، ۱۳۶۴.
 - تاج‌الاسامی، مؤلف ناشناخته، به تصحیح علی اوسط ابراهیمی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
 - ترجمه و قصه‌های قرآن، به اهتمام یحیی مهدوی و مهدی بیانی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۸.
 - ترجمه احیاء‌العلوم‌الدین، محمد غزالی، به کوشش حسین خدیو جم، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۹.
- هشت جلد.

- ترجمه تفسیر طبری، به تصحیح حبیب یغمایی، چاپ اول، دانشگاه تهران.
- ترجمه‌ای فارسی از قرآن مجید، به کوشش علی رواقی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶.
- ترجمه قرآن به شماره ۹۹۹ آستان قدس رضوی، کاتب نامعلوم، کتابت قرن پنجم.
- ترجمه قرآن به شماره ۲۰۴۶ آستان قدس رضوی، کاتب نامعلوم، کتابت اوایل قرن ششم.
- ترجمه قرآن به شماره ۷۰۴ آستان قدس رضوی، کاتب نامعلوم، ظاهراً قرن هشتم.
- ترجمه قرآن موزه پارس، مترجم ناشناس، به کوشش علی رواقی، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۵.
- تفسیر ابوالفتوح رازی، روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، حسین الخزاعی النیشابوری، به کوشش و تصحیح محمدجعفر یاحقی - محمدمهدی ناصح، بنیاد پژوهش‌های اسلامی و آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱.
- تفسیر شفقشی، گزاره‌ای از بخشی از قرآن کریم، به تصحیح محمدجعفر یاحقی، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۵.
- تفسیر قرآن پاک، به اهتمام علی رواقی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸.
- تفسیر نسفی، محمد نسفی، به تصحیح عزیزالله جوینی، بنیاد قرآن، ۱۳۵۳.
- تکملة الاصناف، (فرهنگ عربی - فارسی)، علی بن محمد بن سعید الادیب الکریمینی، به کوشش علی رواقی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵.
- حی بن یقظان، ابن سینا، ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی، تصحیح هانری کربن، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۶.
- شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، نیویورک، ۱۳۶۶-۱۳۸۶، هشت جلد.
- دیوان سنایی، به اهتمام مدرس رضوی، کتابخانه سنایی، ۱۳۶۲.
- دیوان سوزنی، به تصحیح ناصرالدین شاه حسینی، امیرکبیر، ۱۳۳۸.
- دیوان سیف‌الدین اسفرتگی، به تصحیح زبیده صدیقی، مولتان - پاکستان.
- دیوان شعر رودکی، پژوهش و تصحیح و شرح جعفر شعار، مهد مینا، تهران، ۱۳۷۸.
- دیوان فصیحی هروی، به اهتمام دکتر ابراهیم قیصری، امیرکبیر، ۱۳۸۳.
- دیوان کسایی مروزی «زندگی، اندیشه و شعرا»، تألیف و تحقیق محمد امین ریاحی، توس، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۸.
- دیوان کمال‌الدین مسعود خجندی، به اهتمام ک، شیدفر، اداره انتشارات دانش، شعبه ادبیات خاور، مسکو، ۱۹۷۵م.
- دیوان مسعود سعد، به تصحیح و اهتمام دکتر مهدی نوریان، انتشارات کمال، ۱۳۶۴.
- دیوان ناصر خسرو، به تصحیح محبتی مینوی - مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.
- رباعی‌های خلقی تاجیکی، ترتیب‌دهندگان، رجب امان اف، شادی گل عمرآوا، نشریات عرفان،

- دوشنبه، ۱۹۸۶م.
- زبان فارسی فرارودی اتاجیکی، پژوهش علی رواقی، انتشارات هرمس، ۱۳۸۳.
- زندگی و شعر ادیب‌الممالک فراهانی، نوشته و تنقیح سیدعلی موسوی گرمارودی، مؤسسه انتشارات قدیانی، ۱۳۸۴، دو جلد.
- سندبادنامه منظوم، سروده عضد یزدی، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدجعفر محجوب، انتشارات توس، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- سوره مائده (آستان قدس)، به اهتمام دکتر رجائی، آستان قدس، شماره ۴ سازمان امور فرهنگی و کتابخانه‌ها.
- شاعران بی‌دیوان، شرح احوال و اشعار شاعران بی‌دیوان (در قرن‌های ۳-۴-۵ هجری قمری)، تصحیح محمود مدبری، پانوس، ۱۳۷۰.
- شاعران هم‌عصر رودکی، تألیف احمد اداره‌چی گیلانی، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، چاپ اول، ۱۳۷۰.
- شاهنامه فردوسی، (براساس چاپ مسکو)، به اهتمام سعید حمیدیان، داد، تهران، ۱۳۷۴.
- شرح التعرف لمذهب التصوف، مستملی بخاری، با مقدمه و تصحیح محمد روشن، اساطیر، ۱۳۶۳.
- شرح قصیده فارسی (ابوالهیثم)، منسوب به محمدبن سرح نیشابوری، به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسی هزری کربن و محمد معین، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۳۴.
- صراح‌اللغه و قراح، چاپ هند، در مطبع نامی منشی نول کشور، ۱۸۹۸.
- فرخ‌نامه، ابوبکر یزدی، به کوشش ایرج افشار، امیرکبیر، ۱۳۴۶.
- فرهنگ سعدی (فارسی - انگلیسی)، بدرالزمان قریب، چاپ اول، فرهنگان، تهران، ۱۳۷۴.
- شاهنامه فردوسی (چاپ عکس از روی نسخه فلورانس)، مرکز انتشارات نسخ خطی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
- کشف‌الاسرار، میبدی، به اهتمام علی‌اصغر حکمت، امیرکبیر، ۱۳۵۷، ده جلد.
- کلیات شمس (دیوان کبیر)، مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، ۱۳۵۵.
- گرشاسب‌نامه، اسدی طوسی، به اهتمام حبیب یغمایی، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۴.
- گفتاری در شیوه تصحیح شاهنامه و معرفی دست‌نویس‌ها، جلال خالقی مطلق، ضمیمه دفتر یکم، روزبهان، ۱۳۶۹.
- لسان‌التنزیل، مؤلف ناشناس، به اهتمام مهدی محقق، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴.
- لغت شاهنامه، تصحیح کارل. گ. زالمان، ترجمه و توضیح توفیق سبحانی - علی رواقی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۲.
- متنی پارسی از قرن چهارم هجری؟ (معرفی قرآن خطی مترجم شماره ۴)، دکتر رجائی، سازمان

- امور فرهنگی و کتابخانه‌های آستان قدس.
- مثنوی معنوی، جلال‌الدین محمد رومی، به تصحیح رینولد الین نیکلسون، مولی، ۱۳۷۰.
 - معارف (مجموعه مواعظ و سخنان بهاء‌ولد)، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۲، دو جلد.
 - معیار جمالی (واژه نامه فارسی، بخش چهارم)، شمس فخری اصفهانی، ویراسته صادق کیا، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.
 - مقاصد اللغة (فرهنگ عربی به فارسی)، عکس نسخه خطی، ضبط در کتابخانه ملی به شماره ۱۱۴۴.
 - مناقب‌العارفین، شمس‌الدین احمد افلاکی، به کوشش تحسین یازجی، دنیای کتاب، ۱۳۶۲.
 - منتهی‌الارب فی لغة العرب (فرهنگ عربی به فارسی)، عبدالرحیم صفی‌پوری، چاپ افست، به اهتمام کتابفروشی اسلامیة - ابن‌سینا - خیام - امیرکبیر - جعفری تبریزی و سنائی، ۱۳۷۸.
 - هدایة‌المتعلمین فی‌الطب، ابوبکر اخوینی البخاری، به اهتمام جلال متینی، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۴.
 - یادداشت‌های شاهنامه، جلال خالقی‌مطلق، انتشارات میراث ایران، نیویورک، ۱۳۸۰.

نگاهی نو به روابط فردوسی و سلطان محمود (با تأمل در ملاحظات نظامی و عروضی)

مهدی سیدی فرخند

فرهنگسرای فردوسی - مشهد

عجم زنده کردم بدین پارسی	بسی رنج بردم در این سال سی
که تخم سخن را پراکنده‌ام	نمیرم از این پس که من زنده‌ام
ز باران و از تابش آفتاب	بناهای آباد گردد خراب
که از باد و باران نیابد گزند	پی افکنم از نظم کاخی بلند

اینک که هزار سال خورشیدی از پدید آمدن شاهنامه فردوسی می‌گذرد همگان بر صحت دعاوی او گواهی می‌دهند، که به راستی خود وی «زنده جاوید» خواهد بود و شاهنامه‌اش «کاخی بی‌گزند از باد و باران». اما وقتی او در سن ۶۵ سالگی و فرارسیدن پیری، با «رخی برسان گاه» و مویی به سپیدی «کافور» در برابر سلطان قدر قدرتی چون محمود غزنوی این دعاوی را در قریهٔ پاژ طوس بر زبان و قلم می‌راند، احتمالاً کمتر کسی باور می‌کرد که کاخ‌های محمودی کمی پس از صدسال از مرگ وی با خاک یکسان شوند اما حاصل رنج سی‌سالهٔ شاعر طوس به چنان جایگاهی برسد که شفیع استخوان‌های محمود گردد - یعنی تنها چیزی که از بزرگ‌ترین سلطان مشرق زمین در

پایتخت عزیز او باقی مانده بود - چرا که در سال ۵۴۵ قمری شهر غزنین به امر «علاءالدین حسین بن معزالدین حسین بن قطب‌الدین حسن» غوری، مشهور به جهانسوز، هفت شبانه‌روز در آتش سوخت و خود علاءالدین «شهر غزنین را غارت فرمود و عمارات محمودی و مسعودی و ابراهیمی^۱ خراب کرد و مدایح ایشان به زر همی خرید و در خزینه همی نهاد و کس را زهره نبودی که در آن لشکر یا در آن شهر ایشان را سلطان خواند».^۲

واضح است که جملات فوق را نظامی عروضی در حدود سال ۵۵۰ نوشته است؛ همو که پس از خبر چند سطری تاریخ سیستان^۳ درباره فرودوسی و شاهنامه و سلطان محمود و رستم، در حدود سال ۴۴۵، اولین گزارش مشروح از احوال فردوسی و چگونگی فراهم آمدن شاهنامه و رفتار سلطان محمود غزنوی با شاعر طوس را نوشته است. گرچه عموم اهل ادب گزارش نظامی را خوانده و متوجه تقدّم آن شده‌اند، اما بعید است که همگان به علت توجه ویژه نظامی نسبت به فردوسی دقت کرده باشند.

حقیقت امر آن است که نظامی از وابستگان حکام غور بوده و کتابش را هم تقدیم به ایشان و صفحات آغاز و پایان آن را به نام همان‌ها مزین کرده است. همچنین علاءالدین جهانسوز را «خداوند عالم علاءالدین و الدّین ابوعلی الحسین بن الحسین، اختیار امیرالمؤمنین - که زندگانی‌اش دراز باد و چتر دولتش منصور» خوانده است.^۴ در جای دیگری هم از وی با عنوان «خداوند من علاءالدین و الدین الحسین بن الحسین ...» نام برده^۵، که مربوط به جنگ علاءالدین با سلطان سنجر سلجوقی در سال ۵۴۷ به در «اوبه» هرات است. در نتیجه نظامی شخصاً شاهد و ناظر تخریب و غارت و آتش زدن غزنه توسط علاءالدین در سال ۵۴۵ بوده، و ظاهراً اولین کسی است که بر اثبات دعاوی فردوسی گواهی داده است.

وی پیش از آنکه به شرح حال مستقل فردوسی بپردازد، در مقدمه یا دیباجه مقاله

۱. غرض از این سه تن، سلطان محمود غزنوی (ح: ۳۸۹ تا ۴۲۱)، فرزند و جانشینش سلطان مسعود (۴۲۱ تا ۴۳۲) و فرزند او ابراهیم (۴۵۱ تا ۴۹۲) است.
 ۲. نظامی عروضی، چهارمقاله، تصحیح علامه محمد قزوینی، ص ۲۹، مقاله شعر.
 ۳. مؤلف ناشناخته، تصحیح ملک‌الشعرا بهار، ص ۷.
 ۴. نظامی عروضی، پیشین، همان صفحه.
 ۵. همان، ص ۸۷.

شعر (مقاله دوم) با این جملات و خاطرات به او و سلطان محمود اشاره کرده است: «پس پادشاه را از شاعر نیک چاره نیست، که بقای اسم او را ترتیب کند و ذکر او را در دواوین و دفاتر مثبت گرداند، زیرا که چون پادشاه به امری که ناگزیر است (مرگ) مأمور شود از لشکر و گنج و خزینه او آثار نماند، و نام او به سبب شاعران جاوید بماند ... بسا مهتران که نعمت پادشاهان خوردند و بخشش‌های گران کردند... و امروز از ایشان آثار نیست و از خَدَم و حشم، دَیّار نه. و بسا کوشک‌های منقش و باغ‌های دلکش که بنا کردند و بیاراستند، که امروز با زمین هموار گشته است و با مفازاله (بیابان‌ها) و اودیّه (ج، وادی) برابر شده، مصنّف [خود نظامی] گوید:

بسا کاخا که محمودش بنا کرد که از رفعت همی با مه میرا کرد
ببینی زان همه یک خشت برپای مدیح عنصری ماندست برجای

و خداوند عالم علاءالدنیا ... به کین خواستن آن دو ملک شهریار شهید و ملک حمید^۱ به غزنین رفت و سلطان بهرامشاه از پیش او برفت. بر درد آن دو شهید که استخفاف‌ها کرده بودند و گزاف‌ها گفته، شهر غزنین را غارت فرمود و عمارات محمودی و مسعودی و ابراهیمی خراب کرد ... و پادشاه خود از شاهنامه برمی‌خواند آنچه ابوالقاسم فردوسی گفته بود:

چو کودک لب از شیر مادر بشست زگهوار محمود گوید نخست
به تن ژنده‌پیل و به جان جبرئیل به کف آبر بهمن به دل رود نیل
جهاندار محمود شاه بزرگ به آبشخور آرد همی میش و گرگ

همه خداوندان خرد دانند که اینجا حشمت محمود نمانده بود، حرمت فردوسی بود و نظم او، و اگر سلطان محمود دانسته بودی همانا که آن آزادمرد را محروم و مأیوس نگذاشتی^۲.

چون قصد نظامی از نقل واقعه غزنین و علاءالدین بیان اهمیت شعرا در نام بردن از سلاطین، خصوصاً فردوسی از سلطان محمود بوده، و نه شرح آن رویداد تاریخی،

۱. غرض دو تن از ملوک غور به نام‌های ملک‌الجبالی قطب‌الدین و برادرش سیف‌الدین سوری است، که هر دو توسط بهرامشاه غزنوی (ح: ۵۱۱ تا ۵۵۲) در شهر غزنه کشته شدند (← صفحات بعد).

۲. نظامی عروضی، همان، ص ۹ - ۲۸.

اجمالاً بدان اشاره کرده است. اما بنا بر آنچه دیگران از این واقعه نوشته‌اند علاء‌الدین غوری خود شاعر و به فردوسی علاقه‌مند بوده، لذا وقتی دستور داد که جسد همه سلاطین غزنوی را از خاک درآورند و بسوزانند، به احترام یادکرد فردوسی از محمود، از سوزانیدن استخوان‌های وی خودداری کرد. اینکه نظامی با اشاره گفته است: «همه خداوندان خرد داند که اینجا (در این زمان) حشمت محمود نمانده بود، حرمت فردوسی بودی و نظم او»، غرضش از «حرمت فردوسی» همان شفاعت شعر فردوسی برای استخوان‌های بی‌پناه «سلطان یمین‌الدوله و امین‌المله محمودبن سبکتگین غزنوی» پس از گذشت ۱۲۴ سال از مرگ وی بوده است.^۱ نیز این جمله نظامی که گفته «اگر سلطان محمود دانسته بودی همانا که آن آزادمرد را محروم و مأیوس نگذاشتی» ظاهراً جمله قصاری برای نسل‌های بعدی شده، که خاتم‌الشعراى شعر کلاسیک فارسی (عبدالرحمن جامی) در سده نهم مضمون آن را چنین به نظم درآورده است:

برفت شوکت محمود و در زمانه نماند جز این فسانه که شناخت قدر فردوسی^۲

غوریان

پیش از آنکه به شرح حمله علاء‌الدین غوری به شهر غزنین بپردازیم لازم است اشاره‌ای به سبب آن داشته باشیم. غوریان که نامشان را از کوه‌های مرکزی کشور کنونی افغانستان گرفته‌اند یکی از دودمان‌های حکومت‌گر ایران‌زمین در قرون پنجم الی اوایل هفتم هجری قمری بوده‌اند؛ اما اوج حکومتشان از زمان همین علاء‌الدین حسین جهانسوز و حمله او به غزنه و ویرانی آن شهر، تا اوایل سده هفتم و رانده شدن بقایای ایشان به هند بوده است. چون سرزمین کوهستانی غور صعب‌العبور بوده مردم ساکن آن با همسایگان‌شان ارتباط زیادی نداشته، در نتیجه تاریخچه حکومت و شرح حال اولیه ایشان (تا قرون اولیه دوره اسلامی) آمیخته به افسانه شده است، چنان‌که ایشان خود را از اعقاب ضحاک تازی می‌دانسته‌اند. همچنین تازیان و لشکریان اسلام تا پیش از زمان

۱. مرگ سلطان محمود روز پنجشنبه هفت روز مانده از ماه ربیع‌الآخر سال ۴۲۱ روی داده است. (بیهقی، تاریخ

بیهقی، تصحیح دکتر محمدجعفر یاحقی و مهدی سیدی، ج ۱، ص ۱۰).

۲. جامی، بهارستان، تصحیح دکتر اسماعیل حاکمی، ص ۹۵.

غزنویان قادر به فتح سرزمین غور و به اطاعت درآوردن غوریان نشده‌اند؛ اما ایشان اعتقاد داشته‌اند که یکی از اجدادشان به نام شنسب در زمان خلافت حضرت علی علیه‌السلام اسلام آورده و از همان امام عهد و لوای حکومت بر سرزمین غور را یافته، بدین سبب ایشان را «آل شنسب» یا «شنسبانیان» هم می‌خوانده‌اند.^۱ به همین سبب با اینکه غوریان سنی‌مذهب بوده، هیچ‌گاه بر منابر ایشان در قرون اولیه اسلامی از خاندان رسالت تبرّی نجسته‌اند، چنان‌که «فخرالدین مبارکشاه مروردی» (فوت: ۶۰۲) که نسب‌نامه غوریان را به نظم درآورده متذکر این معنی بدین‌گونه شده است:

به اسلام در هیچ منبر نماند	که بر وی خطیبی همی خطبه خواند
که بر آل یاسین به لفظ قبیح	نکردند لعنت فصیح و صریح
دیوار بلندش از آن شد مصون	که از دست هر ناکس آمد برون
از آن جنس هرگز در آن کس نگفت	نه در آشکارا و نه در نهفت
زلفت اندرو لعنت خاندان	بدین بر همه عالمش فخر دان
مهمین پادشاهان با دین و داد	بدین فخر دارند بر هر نژاد ^۲

غزنویان و غوریان

بالاخره اولین بار سلطان محمود غزنوی در سال ۴۰۱ درصدد تصرف سرزمین غور برآمد و از طریق شهر بُست و ولایت «زمین داور» در جنوب غور، به آن دیار حمله کرد و یکی از حکام نسبتاً قدرتمند غوریان به نام «سوری» (یا ابن‌سوری) را اسیر کرد و با خود به غزنه برد، که در راه خودکشی کرد.^۳ سلطان محمود یک بار دیگر هم در سال ۴۰۵ به غور حمله کرد اما توفیق چندانی نیافت.^۴ در نتیجه فرزند ارشدش امیرمسعود در سال ۴۱۱ که والی هرات بود، از طریق آن شهر به غور حمله کرد، که تا حدود چشت و کمی فراتر

۱. بنگرید به جوزجانی، قاضی منهای سراج، *طبقات ناصری*، تصحیح عبدالجی حبیبی، ج ۱، ص ۳۱۸ تا ۳۲۷، خصوصاً ص ۳۲۰؛ اسفزاری، معین‌الدین محمد زمجی، *روضات الجنات فی اوصاف مدینه الیهرات*، تصحیح سیدمحمدکاظم امام، ج ۱، ص ۷-۳۵۵؛ علامه قزوینی، تعلیقات چهار مقاله، پیشین، ص ۹۱؛ سیدی، مهدی، *تاریخ غوریان* (زیر چاپ در مجموعه تاریخ کامل ایران، توسط دائرةالمعارف بزرگ اسلامی).

۲. اسفزاری، پیشین، ص ۳۵۷.

۳. بنگرید به عتبی - جرفادقانی (گلپایگانی)، *ترجمه تاریخ یمنی*، تصحیح و شرح دکتر جعفر شعار، ص ۱۴ - ۳۱۲؛ ابن‌اثیر، ۱۳۵۱، *کامل (الکامل فی تاریخ اسلام و ایران)*، ترجمه علی هاشمی حائری، ج ۱۵، ص ۳۲۹.

۴. بیهقی، پیشین، ج ۱، ص ۱۰۴.

از آن در مسیر هربود پیش رفت و به پیروزی نسبی هم نایل آمد. بیهقی که به تفصیل این یورش را شرح داده غوریان را حتی در آن زمان «کافر و ملعون» خوانده، و یادآور شده که «اندر اسلام و کفر هیچ پادشاه بر غور مستولی نشد، که سلطان شهید مسعود». نیز افزوده است که مسعود و سپاهیانش به توسط مترجم با غوریان مذاکره می‌کردند.^۱

پس از فتوحات محمود و مسعود در غور، حکام محلی «آل شنسب» تا حدود صدسال بعد نمودی نداشتند و تابع غزنویان یا تحت‌الشعاع قدرت و سیطره ایشان بودند، تا اینکه پس از ظهور سلاجقه و بیرون راندن غزنویان از شهرهای مهم خراسان (چون هرات و مرو و بلخ) غوریان به تبعیت از ایشان، خصوصاً سلطان سنجر سلجوقی درآمدند؛ چرا که غزنویان هم گردن به چنین تابعیتی نهاده بودند.^۲ اما بروز ضعف در دولت سلطان سنجر پس از شکست او از ترکان نامسلمان قراختایی به سال ۵۳۶ در نزدیکی سمرقند^۳، و بعد هم سرکشی والی او در خوارزم (اتسز)^۴، زمینه را برای حمله غوریان به قلمرو غزنویان و شهر غزنه فراهم کرد؛ اما ابتدا بهرامشاه غزنوی خیانت به غوریان را آغاز کرد.

آغاز منازعه غوریان و غزنویان بدین‌گونه بود که پس از درگذشت یکی از امرای متعارف غور به نام «عزالدین حسین بن حسن»، که هم از سلطان سنجر تبعیت داشت و هم با بهرامشاه غزنوی دوستی، هفت پسر از او باقی ماند که هر کدام حاکم بخشی از غور شدند. یکی از پسران وی به نام «قطب‌الدین» مشهور به «ملک‌الجبال» با اینکه شهر فیروزکوه را در مرکز ولایت غور بنا نهاده بود، با برادران خویش دچار اختلاف شد، و چون داماد بهرامشاه غزنوی بود در سال ۵۴۱ به غزنه رفت و به شاه غزنوی پناهنده شد. بهرامشاه ابتدا از وی با مهربانی پذیرایی کرد اما بعد به سبب حسادت اطرفیان، که از قطب‌الدین سعایت کردند (که وی با مهربانی به مردم غزنه قصد جلب قلوب آنها برای سرنگونی بهرامشاه را دارد)، او را ناجوانمردانه کشت.^۵ بدین سبب سه برادر او به نام‌های: «سیف‌الدین

۱. بیهقی، همان، ص ۱۱۰.

۲. برای تاریخ این برهه از حکومت غوریان بنگرید به جوزجانی، پیشین، ج ۱، ص ۳۲۷ تا ۳۳۴.

۳. رک: راوندی، محمدبن علی، *راحة الصدور*، تصحیح محمد اقبال، ص ۳ - ۱۷۲؛ نیز نظامی عروضی، پیشین، ص ۲۲.

۴. رک: جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای جوینی*، تصحیح علامه محمد قزوینی، ج ۲، ص ۴ تا ۱۰.

۵. جوزجانی، پیشین، ص ۳۳۶.

سوری»، «بهاءالدین سام» و «علاءالدین حسین» در سال ۵۴۳ به غزنه لشکر کشیدند و بهرامشاه را شکست دادند و آواره هند کردند؛ آنگاه سیفالدین را به حکومت غزنه گماشتند و خود به غور بازگشتند.^۱ سیفالدین چون بر اوضاع مسلط شد لشکرهای غوری خود را مرخص کرد؛ در آن حال زمستان فرا رسید و چون بازگشت سپاهیان غوری به غزنین به سادگی مقدور نبود یاران بهرامشاه او را به غزنه فرا خواندند. وی هم ناگهان به غزنه حمله و سیفالدین را اسیر کرد و در اوایل ماه محرم سال ۵۴۴ کشت؛ چنان که سیدحسن غزنوی طی قصیده‌ای در پیروزی بهرامشاه بر سیفالدین، به زمان واقعه چنین اشاره کرده است:

دویم روز از محرم سال بر تا میم و دال الحق

برآمد نامور فتحی کز آن گویند تا محشر^۲

کشتن امیر غوری در غزنه به طور عادی صورت نگرفت، بلکه وی و وزیر علوی‌اش (سید مجدالدین موسوی) را با خفت تمام سوار بر دو اُشتر کردند و در شهر گردانیدند. اهالی شهر هم از بالای خانه‌ها بر سر ایشان خاکستر و خاشاک و نجاست می‌ریختند. صورت سیفالدین را نیز سیاه کرده و اشعاری در هجو وی ساخته بودند که زنان غزنین با ساز و آواز می‌خواندند. علویان هم در رسوایی سیفالدین به جد کوشیدند. عاقبت امیر غوری و وزیرش را بر سر پل غزنین بر دار کردند.^۳

حملهٔ علاءالدین به غزنه

چون این اخبار به علاءالدین حسین رسید با عزم جزم به غزنه حمله کرد و پس از ویرانی آن شهر غزنویان را برانداخت. ابتدا هم این دو بیت را به عنوان سوگندنامه سرود و نزد قاضی غزنه فرستاد:

اعضاء ممالک جهان را بدنم جویندهٔ خصم خویش و لشکر شکم

۱. جوزجانی، همان، ص ۳۹۳؛ ابن‌انیر، کامل، ترجمه ابوالقاسم حالت، ج ۲۰، ص ۶ - ۱۵۵؛ باسورث، ادموند، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، ج ۲، ص ۱۳۴؛ علامه قزوینی، تعلیقات چهارمقاله، پیشین، ص ۱۵۶.
۲. دیوان سیدحسن غزنوی، تصحیح سید محمدتقی مدرّس رضوی، ص ۸۷، ضمناً سال «بر تالمیم و دال الحق» برابر با ۵۴۴ می‌شود.

۳. جوزجانی، همان، ص ۳۹۴؛ ابن‌انیر، پیشین، ص ۲۱۷؛ علامه قزوینی، پیشین، ص ۱۵۷.

گر غزنین را ز بیخ و بُن برنکنم پس من نه حسین بن حسین حسنم^۱
 آنگاه به قول نظامی عروضی: «به کین خواستن آن دو ملک شهریار شهید و ملک حمید
 به غزنین رفت ... بر درد آن دو شهید، که استخفافها کرده بودند و گزافها گفته...»^۲.

بهرامشاه با اطلاع از عزم جزم علاءالدین غوری برای حمله به غزنین، پیشدستی
 کرد و با دو لشکر غزنه و هند به سوی غور به حرکت درآمد. در لشکر غزنویان دو یست
 فیل جنگی وجود داشت^۳، اما پهلوانان غوری بر پیل‌های غزنویان غلبه یافتند و لشکر
 ایشان را در محلی به نام «کته‌باز» میان «زمین‌داور» (در جنوب غور) و تگین‌آباد (در محل
 قندهار کنونی) شکست فاحش دادند^۴. چون غزنویان شکست خوردند و «دولت‌شاه» پسر
 بهرامشاه هم کشته شد، ایشان به حدود تگین‌آباد عقب‌نشینی کردند و بار دیگر در
 محلی به نام «جوش آب گرم» نیروهای خویش را جمع‌آوری کردند و آماده‌ی مقابله با
 غوریان شدند، اما این بار هم شکست خوردند و به سوی غزنین گریختند، غوریان هم با
 شتاب به تعقیب آنها پرداختند. بهرامشاه برای سومین بار در جوار غزنه خود را آماده
 مقابله با علاءالدین حسین غوری و لشکر او کرد، که باز هم شکست خورد و به سوی
 هند گریخت^۵. در نتیجه غوریان پیروزمانده و با قهر تمام وارد غزنه شدند و کردند آنچه
 را می‌توانستند بکنند ...

نکته‌ی جالب توجه آنکه «دولت‌شاه سمرقندی» حکایت مشهوری را که اغلب
 شنیده‌ایم و به دیگران هم منسوب است، به درستی به بهرامشاه غزنوی هنگام فرارش به
 هند پس از همین شکست از علاءالدین غوری مربوط دانسته است. به نوشته‌ی وی چون
 بهرامشاه در راه هند بی‌یار و یاور و ملزومات حدّاقل بود، شبی از فرط سرما و بی‌پناهی
 به کلبه‌ی خرابه‌ی دهقانی پناه برد و گفت: «طعام چه داری؟ مرد دهقان فطیر و پودنه
 لب‌جویی پیش آورد. چون تناول کرد به استراحت مشغول شد و از دهقان پوشش

۱. ابن‌اثیر، همان، ص ۲۱۷؛ علامه قزوینی، همان، ص ۱۵۷ (به نقل از جوامع‌التواریخ).

۲. نظامی عروضی، ص ۲۹.

۳. دولت‌شاه سمرقندی، تذکرة‌الشعرا، تصحیح ادوارد براون، به کوشش محمدعباسی، ص ۸۵.

۴. جوزجانی، پیشین، ص ۳-۳۴۱؛ دولت‌شاه، همان، ص ۸۵؛ باسورث، پیشین، ص ۹-۱۳۸.

۵. جوزجانی، همان، ص ۳۴۳؛ باسورث، همان، ص ۱۴۰.

خواست. دهقان گفت: ای جوان، خدای تعالی می‌داند که به غیر از جُلِ گاوی هیچ چیز ندارم، اگر اجازت دهی بر تو پوشم. سلطان گفت: ای بدبخت، نامش را چرا بردی؟ هلا سبک باش و بیوش»^۱. چنین بود عاقبت آخرین سلطان قدرتمند غزنویان، «بهرامشاه بن مسعود بن ابراهیم بن مسعود بن محمود بن سبکتگین غزنوی»، ۱۲۴ سال پس از درگذشت جدِ مغرورش «سلطان محمود»؛ حال غزنه هم در همان سال بدتر از حال بهرامشاه شده بود.

تبرستان

www.tabarestan.info

شرح تخریب غزنه

به نوشته جوزجانی چون علاءالدین «شهر غزنین را بگرفت هفت شبانه‌روز غزنین را آتش زد و بسوخت و مکابره فرمود. در این هفت شبانه‌روز از کثرت سوادِ دود چنان هوا مُظلم گردید که شب را مانستی، و شب از شعله‌های آتش که در شهر غزنین می‌سوخت هوا چنان می‌نمود که به روزمانستی. و در این هفت روز دست گشاد و غارت و کشتن و مکابره بود. هر که را از مردان بیافتند بکشتند و عورات و اطفال را اسیر کردند. و فرمان داد تا [جسد] کلّ سلاطین محمودی را از خاک برآوردند و بسوخت، مگر سلطان محمود غازی و سلطان مسعود و سلطان ابراهیم را و بر قصور سلطانان غزنین یک هفته تمام علاءالدین به شراب و عشرت مشغول بود و درین وقت فرموده بود که تا تربتِ [برادرش] سلطان سیف‌الدین سوری و روضه ملک‌الجبال طلب کرده بودند، و هر دو را صندوق (تابوت) ساخت و به جهت تمام لشکر استعداد عزا مهیا گردانید. چون هفت روز گذشت و شب هشتم شد شهر تمام خراب گشت و سوخته شد. سلطان علاءالدین در آن شب چند بیت در مدح خود بگفت و مطربان را فرمود تا در پیش او چنگ و چغانه بزدند.

جهان داند که سلطان جهانم	چراغ دوده عباسیانم
علاءالدین حسین بن حسینم	که باقی باد مُلک جاودانم
چو بر گلگونه دولت نشینم	یکی باشد زمین و آسمانم
آمل مصرع زن گرد سپاهم	اجل بازیگر نوک سنانم

۱. دولت‌شاه سمرقندی، همان، ص ۸۵؛ نیز دهخدا، *امثال و حکم*، ج ۱، ص ۱۷۷، ذیل مُتَل: «اسمش را نیز خودش را

همه عالم بگیرم چون سکندر	به هر شهری شهی دیگر نشانم
بر آن بودم که با اوباش غزنین	چو رود نیل جوی خون برانم
ولیکن گنده پیران اند و طفلان	شفاعت می کند بخت جوانم
بخشیدم بدیشان جان ایشان	که بادا جانشان پیوند جانم ^۱

این اثر هم گرچه واقعه غزنین را ذیل سال ۵۴۷ نقل کرده اما به درستی نوشته است که «علاءالدین غزنه را به تصرف درآورد و مدت سه روز در آنجا دست به تطاول و یغما گذارد. علویانی را هم که در اسیر کردن برادرش دست داشتند گرفت و از فراز کوه‌ها پایین انداخت. محلّه‌ای را که برادرش در آنجا به دار آویخته شده بود ویران کرد. و زنانی را که می‌گفتند اشعاری در هجو برادرش با ساز و آواز خوانده بودند گرفت و داخل گرمابه کرد و درش را بست و نگذاشت از آن بیرون آیند تا وقتی که همه جان سپردند. آنگاه به فیروز کوه بازگشت و گروه بسیاری از مردم غزنه را با خود برد؛ و بر روی دوش آنها جوال‌هایی از خاک غزنه به فیروز کوه حمل کرد و با آن خاک، قلعه (ارگ) فیروز کوه را ساخت، که تا امروز (آغاز قرن هفتم) موجود است»^۲.

جوزجانی هم یادآور شده که علاءالدین پس از هفت روز آتش زدن غزنه، با تابوت‌های برادرانش به سوی فیروز کوه غور روان شد و در شهر بُست «که در آفاق مثل آن نبود» تمام قصرها و عمارت‌های محمودی را خراب کرد و به غور رفت. وی فرموده بود تا در غزنین «چند تن از سادات را به قصاص سید مجدالدین موسوی (وزیر برادرش سیفالدین سوری) به خدمت سلطان آوردند. جوال‌ها از خاک غزنین پر کردند و برگردن ایشان آویخته و با خود به حضرت فیروز کوه آورد. آن سادات را بکشت و با خون ایشان آن خاک که از غزنین آورده بودند بر کوه‌های فیروز کوه چند برج ساخت، چنانچه تا بدین عهد (نیمه دوم سده هفتم) آن بروج باقی بود. چون از این انتقام‌ها فارغ شد و خواست تا در حضرت غور به عشرت و نشاط مشغول شود، مطربان و ندما را جمع کرد و این قطعه بگفت و مطربان را فرمود تا در عمل مزامیر آوردند و بساختند و بگفتند:

۱. جوزجانی، همان، ص ۵-۳۴۳؛ نیز عوفی، *لباب‌الالباب*، ص ۳۹، که شعر علاءالدین را با مقدمه‌ای در شرح واقعه با اندکی تفاوت نقل کرده است.

۲. کامل، ج ۲۰، ترجمه ابوالقاسم حالت، ج ۲۰، ص ۱۹-۲۱۸.

آنم که هست فخر ز عدلم زمانه را
 انگشت دست خویش به دندان کند عدو
 چون جست خانه گمیتم میان صف
 بهرامشه به کینه من چون کمان کشید
 پشتی خصم گرچه همه رای و رانه بود^۱
 ای مطرب بدیع چو فارغ شدی ز جنگ
 دولت چو برکشید، نشاید فرو گذاشت
 آنم که هست جور ز بذلم خزانه را
 چون بر زه کمان نهم انگشتوانه را
 دشمن ز کوی باز ندانست خانه را
 کندم به نیزه از کمر او کنانه را
 کردم به گرز خورد سر رای و رانه را
 برگوی قول را و بزن این ترانه را
 قول مغنی و منی صاف مغانه را^۲

هرچند هیچ یک از مورخان و راویان اصلی واقعه غور و غزنه زمان دقیق حمله علاءالدین حسین به غزنه و تخریب آن شهر را ذکر نکرده‌اند اما تردیدی نیست که آن حمله در حد فاصل نیمه دوم سال ۵۴۴ تا نیمه اول سال ۵۴۶ روی داده است، چون بنابر شعر سیدحسن غزنوی کشته شدن سیف‌الدین سوری توسط بهرامشاه در محرم سال ۵۴۴ روی داده^۳، جنگ سلطان سنجر با علاءالدین هم بنابر خبر موثق نظامی عروضی در سال ۵۴۷ اتفاق افتاده است^۴؛ علامه قزوینی نوشته: «این وقایع در سال ۵۴۵ که سال جلوس علاءالدین غوری است، یا سال بعد از آن یعنی ۵۴۶ واقع گردیده است»^۵. باسورت هم سال ۵۴۵ را صحیح دانسته است^۶. اما از میان سه راوی اصلی (نظامی عروضی، ابن‌اثیر، جوزجانی) نظامی موثق‌ترین است، چون وابسته به غوریان و ظاهراً خود ناظر وقایع غزنه بوده است.

هدف اصلی ما از نقل این واقعه مهم نه تاریخ روابط غوریان و غزنویان، بلکه شرح مشاهدات اولین راوی احوال فردوسی از ویرانی کامل غزنه حدود ۴۰ - ۱۳۰ سال بعد از درگذشت شاعر حماسه‌سرای ایران و دعوی او مبنی بر «ماندگاری کاخ نظم بلند» وی، و در معرض گزند بودن سایر کاخ‌ها بوده است؛ اگر تنها نظامی به نقل آن واقعه می‌پرداخت ما را بسنده بود، پس اگر روایات دیگران را هم آوردیم تنها برای تأیید روایت

۱. با توجه به مشارکت لشکریان هندی در مقابله با غوریان، علاءالدین «رای» (= پادشاهان هند) و «رانه» (مؤنث رای) را در شعر خود به کار برده است (حبیبی، طبقات ناصری، پانویس صفحه ۳۴۶).
 ۲. جوزجانی، پیشین، ص ۶-۳۴۵؛ نیز علامه قزوینی، تعلیقات چهار مقاله، ص ۹-۱۵۸.
 ۳. جوزجانی، پیشین، ص ۵-۳۴۳.
 ۴. چهار مقاله، ص ۸۷.
 ۵. تعلیقات چهار مقاله، ص ۱۵۹.
 ۶. تاریخ غزنویان، پیشین، ص ۱۲۸.

نظامی است. اینک شایسته است که به زمان حیات فردوسی و سلطان محمود بازگردیم و به مقایسه احوال و دار و ندار ایشان در آن زمان بپردازیم، تا ببینیم دعاوی فردوسی تاجه اندازه می‌توانسته واقع‌بینانه بوده باشد.

حکیم ابوالقاسم فردوسی در سال ۳۲۹ هجری قمری (برابر با سوم دی‌ماه یزدگردی/ ۹۴۰ میلادی/ ۳۱۹ خورشیدی) در روستای بزرگ یا شهرک آبادان «پاژ» واقع در سه فرسنگی شرق شهر طابران طوس از خانواده‌ای دهقان تبار زاده شد. وی از آن پس زندگی عادی را در قلمرو سامانیان سپری کرد و دست‌کم به سن تقریباً ۳۰ سالگی همسر گزید (چون در سن ۶۵ سالگی پسر سی و چند ساله‌ای داشت که درگذشت).^۱ چنان‌که شهرت دارد فردوسی در حدود ۴۰ سالگی (۳۷۰) شروع به نظم شاهنامه کرد و تحریر اول آن را در حدود سال ۳۸۴ (آغاز ورود غزنویان به خراسان) به پایان رساند، تحریر نهایی را هم پس از

۱. زمان تولد فردوسی از اظهارات پراکنده خود او در شاهنامه به دست می‌آید (رک: صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۴۶۰؛ شهبازی، شاپور، ۱۳۶۹، «زادروز فردوسی»، مجله ایران‌شناسی، چاپ مجدد در کتاب پاژ، ۱۳۷۳، شماره ۱۴ - ۱۳، مشهد، دکتر محمدجعفر یاحقی، ص ۱۲۱). نام زادگاه او را هم اولین بار نظامی عروضی با این توصیف برده که «استاد ابوالقاسم فردوسی از دهاقین طوس بود از دیه‌یی که آن دیه را باژ خوانند و از ناحیت طبران است، بزرگ دیه‌یی است و از وی هزار مرد بیرون آید» (چهار مقاله، پیشین، ص ۴۷). فاصله پاژ با طابران طوس را هم محمد منور در کتاب اسرارالتوحید، ضمن احوال شیخ ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷ تا ۴۴۰) ذکر کرده است (تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۱، ص ۵۷). آبادانی پاژ نیز از سفال‌ها و دیگر اشیای تمدنی پراکنده در سطح ویرانه‌های این روستای با بنیان برمی‌آید (رک: لباف خانیکی، «جایگاه تاریخی پاژ»، پاژ، فصلنامه، ش ۱، ص ۹). این روستا که از حدود چهارصد سال پیش متروکه شده، بجز فردوسی شاعر ۸ - ۷ دانشمند و ادیب و محدث و طبیب هم پرورنده، که نشان می‌دهد یک روستای عادی نبوده است (رک: سیدی، مهدی، «نگاهی دیگر به پاژ و نام‌آوران آن»، پیشین، ص ۲۷). پاژ جدید هم اکنون با نام «قلعه نو پاژ» در جوار پاژ کهن (قلعه کهنه) در سه فرسنگی شرق شهر طوس (طابران) و حدود ۱۵ کیلومتری شمال شهر مشهد (در حاشیه چپ جاده مشهد - کلات، بر سر دوراهی سد کارده) برجاست.

۲. بنابراین ابیات شاهنامه:

مرا سال بگذشت بر شصت و پنج	نه نیکو بود گر بیازم به گنج
مگر بهره گیرم من از پند خویش	براندیشم از مرگ فرزند خویش
مرا بود نوبت برفت آن جوان	ز دردش منم چون تنی بی‌روان ...
جوان را چو شد سال بر سی و هفت	نه بر آرزو یافت گیتی برفت ...
ورا سال سی بُد مرا شست و هفت	نبرسید زمین پیر و تنها برفت

«سی سال رنج» در سال ۴۰۰ هجری تمام کرد.

اما سلطان محمود، که فرزند سبکتگین (غلام و داماد آلپتگین، از سرداران سامانیان) بود، در شب عاشورای سال ۳۶۱ (یعنی در ۳۲ سالگی فردوسی) در غزنه (که خارج از قلمرو سامانیان بود) متولد شد^۱، در حالی که پدرش نه حاکم غزنه بلکه تنها یکی از سالاران آن دیار بود. سبکتگین ۵ سال بعد از تولد فرزندش محمود گوی سبقت را از دیگر غلامان آلپتگین ربود و در سال ۳۶۶ حاکم اصلی غزنه شد^۲. بنابراین گرچه پدر محمود در اصل غلام، مادرش نیز غلامزاده (دختر آلپتگین) بود، اما خود او از خردسالی مانند یک امیرزاده زیست و تربیت می‌شد، به گونه‌ای که پدرش در همان کودکی برای وی معلم یا مؤدب توانایی انتخاب کرد^۳. محمود تا سن ۲۳ سالگی همچنان در غزنه و تحت نظر پدرش می‌زیست - بی‌آنکه خراسان را دیده باشد - تا اینکه ترکان قراخانی آل افراسیاب در سال ۳۸۲ به بخارا حمله کردند، خاندان سیمجور هم که والی خراسان و سپاه‌سالار سامانیان بودند، به مخدوم خود (نوح بن منصور سامانی) خیانت کردند، در نتیجه امیر سامانی از سبکتگین دعوت کرد تا به همراه فرزند جوانش جهت سرکوب سیمجوریان به خراسان بیاید^۴. بدین سبب وی و پسرش محمود در سال ۳۸۴ به هرات آمدند و به اتفاق امیرسامانی سیمجوریان را شکست دادند و از خراسان به گرگان راندند؛ آنگاه سپاه‌سالاری سامانیان و حکومت خراسان به محمود تعلق گرفت و وی در نیشابور مستقر شد^۵. اما با درو شدن سبکتگین از خراسان، سیمجوریان از گرگان بازگشتند و محمود را در سال ۳۸۵ از نیشابور بیرون راندند؛ تا اینکه دیگر بار سبکتگین به یاری فرزندش شتافت و هر دو با سپاهی گران روی به خراسان نهادند، سیمجورها هم صحرای مناسب

۱. تاریخ دقیق تولد سلطان محمود از مجموع اطلاعات این منابع به دست می‌آید: جوزجانی، پیشین، ص ۲۲۸؛ دولت‌شاه سمرقندی، پیشین، ص ۴۰؛ غفاری، قاضی احمد، تاریخ نکارستان، تصحیح مرتضی مدرّس گیلانی، ص ۱۰۱؛ ابن‌اثیر، کامل، ترجمه علی هاشمی حائری، ج ۱۶، ص ۱۱۱؛ باسورث، پیشین، ص ۱۶۳ (به نقل از عوفی در جوامع الحکایات)؛ سیدی، مهدی، سراینده کاخ نظم بلند، پنج گفتار در زمان و زندگانی فردوسی، ص ۱۹.
۲. ابن بابا قاشانی (به نقل از باسورث، پیشین، ص ۱۶۲)؛ و عتبی - جرفادقانی، پیشین، ص ۱۹ تا ۲۲.
۳. بیهقی، ابوالفضل، پیشین، ص ۴۸۸ (نام این معلم حَبینی - در چاپ‌های پیشین صینی - بود).
۴. بیهقی، همان، ص ۱۹۱ - ۱۹۰؛ عتبی - جرفادقانی، ص ۹۵ تا ۱۰۲.
۵. بیهقی، ص ۲ - ۱۹۱؛ عتبی - جرفادقانی، ص ۱۰۴ تا ۱۰۸.
۶. بیهقی، ص ۱۹۷؛ عتبی - جرفادقانی، ص ۱۲ - ۱۱۰.

میان شهر طابران و روستای پاژ را برای جنگ انتخاب کردند؛ در نتیجه جنگ سرنوشت‌ساز طرفین روز یکشنبه ده روز مانده از ماه جمادی‌الآخر سال ۳۸۵ در برابر چشمان فردوسی (اعم از اینکه در پاژ بوده باشد یا طابران) درگرفت، که با دلآوری‌های محمود ۲۴ ساله به پیروزی غزنویان انجامید.^۱

با توجه به آنچه گذشت محمود غزنوی تا پیش از سال ۳۸۴ نمی‌توانسته از کار فردوسی با خبر و با او در ارتباط بوده باشد. به تبع اولی فردوسی هم که در قلمرو سامانیان می‌زیسته نمی‌توانسته شناختی از محمود بن سبکتگین غزنوی داشته باشد؛ اما با حضور سبکتگین و محمود در صحرای فسیح نزدیک ده «اندُرخ» طوس به سال ۳۸۵ - که ده مزبور اکنون نیز با همین نام در میانه راه سه فرسنگی آسفالت طابران به پاژ برجا و بنایی به نام «میل اخنگان» در آن صحرا برپاست^۲ - فردوسی قطعاً نام محمود را شنیده است، برسر آنکه فردوسی شاهد دلآوری‌های محمود در آن جنگ بوده، محمود هم از آن زمان به بعد سپاه‌سالار سامانیان و والی خراسان شده و فردوسی برای وی حسابی ویژه گشوده است. ذکر نام محمود و سال هشتاد و پنج (۳۸۵) در آغاز داستان گشتاسپ، توسط فردوسی در شاهنامه نیز مبین این امر است، آنجا که می‌گوید:

چنان دید گوینده یک شب به خواب	که یک جام می‌داستی چون گلاب
دقیقی ز جایی پدید آمدی	بران جام می‌داستان‌ها زدی
به فردوسی آواز دادی که: می	مخور جز به آیین کاووس کی
که شاهی ز گیتی گزیدی که بخت	بدو نازد و لشکر و تاج و تخت ...
شهنشاه محمود گیرنده شهر	ز شادی به هر کس رسانیده بهر
از امروز تا سال هشتاد و پنج	بکاهدش رنج و نکاهدش گنج ^۲

اما با اطمینان می‌توان گفت که پیش از سال ۳۸۵ هیچ قرار و مداری میان فردوسی و محمود غزنوی گذاشته نشده، در نتیجه آن افسانه مشهوری که از قضا اولین بار هم نظامی عروضی آن را نقل کرده و بعد بر سر زبان‌ها افتاده - مبنی بر وعده سلطان محمود به فردوسی که به ازای هر بیت شاهنامه یک دینار طلا به وی بدهد - باطل و

۱. بیهقی، همان، ص ۸ - ۱۹۷؛ عتی - جرفادقانی، پیشین، ص ۱۱۹؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ گردیزی، ص ۳۷۳.

۲. بنگرید به: سیدی، مهدی، «مویی به ریسمانی»، کتاب پاژ، ش ۱، ص ۱۷۲.

۳. فردوسی، شاهنامه، پیشین، ج ۶، ص ۶۵، آغاز «پادشاهی گشتاسپ».

غلط است؛ چون نوجوان ۹ ساله ساکن غزنه نمی‌توانسته به شاعر ۴۰ ساله طوسی (در سال ۳۷۰) چنین وعده‌ای بدهد. متقابلاً منطقی است که میان سپاهسالار خراسان و شاعر حماسه‌سرای طوسی از سال ۳۸۵ به بعد، خصوصاً با انتخاب وزیر فرهیخته و ادیب ایران‌دوستی چون ابوالعباس فضل‌بن احمد اسفراینی برای محمود جوان توسط پدرش، روابط حسنه و قرار و مدارهایی به وجود آمده باشد، که شاهنامه هم بر آن گواه است. اما وظیفه این مقاله یا گفتار بررسی یا شرح این روابط نیست و آن همه را باید در خود شاهنامه یا جای دیگری جست‌وجو کرد.^۱ در عین حال اشاره به بعضی فراز و فرودهای دوره سپاهسالاری محمود (۳۸۵ تا ۳۸۹) و سلطنت وی (۳۸۹ تا ۴۲۱)، و دعاوی فردوسی نسبت به خود و اثر سترگش خطاب به آن سلطان شوکت‌مند بی‌ارتباط با موضوع مقاله حاضر نیست:

دو سال پس از شروع سپاهسالاری محمود، هم پدرش در گذشت و هم امیر وقت سامانی (نوح بن منصور)^۲. چون سبکتگین فرزند خردتر خود «اسماعیل» را به جانشینی خویش در غزنه انتخاب کرده بود، محمود، خراسان و سپاهسالاری سامانیان را رها کرد و به غزنه رفت و درگیر با برادر شد تا اینکه او را شکست داد و اسیر خویش نمود.^۳ در غیاب محمود، امیر جدید سامانی (ابوالحارث منصور بن نوح) و دولتمردان او فرد دیگری به نام بگتوزون را به سپاهسالاری و حکومت خراسان منصوب کردند، در نتیجه محمود از غزنه به بلخ آمد و خواهان سمت پیشین خود از سامانیان شد. در آن حال دو تن از امرای مقتدر و سرکش سامانی به نام‌های «فایق» و بگتوزون امیر جوان سامانی را در ماه صفر سال ۳۸۹ در سرخس به بند کشیدند و کور کردند^۴ تا مبادا وی محمود را به حکومت خراسان بگمارد؛ در این زمان بود که محمود ظاهراً به انتقام امیرسامانی به جنگ سالاران متمرّد او رفت و به تاریخ ماه جمادی‌الاول همان سال (۳۸۹) ایشان را در نزدیکی مرو شکست داد^۵ و ناخواسته سامانیان را از خراسان بیرون راند و خود جای

۱. مثلاً در گفتار «فردوسی و سلطان محمود»، در سراینده کاخ نظم بلند - پنج گفتار در زمان و زندگی فردوسی، پیشین، ص ۸۱ تا ۱۶۹.

۲. در ماه رجب سال ۳۸۷ سبکتگین درگذشت و در ماه شعبان آن سال هم امیر سامانی (عتبی - جرفادقانی، ص ۱۴۶ و ۱۵۰؛ گردیزی، ص ۳۷۵).

۳. عتبی - جرفادقانی، همان، ص ۱۵۸ تا ۱۶۵؛ گردیزی، همان، ص ۳۷۶.

۴. بیهقی، پیشین، ص ۶۷۷. ۵. بیهقی، پیشین، ص ۶۷۸.

ایشان را گرفت. با این همه وی بلافاصله خود را شاه ایران نخواند و تاج بر سر ننهاد، مگر پس از آنکه تأیید خلیفه را هم کسب کرد، آنگاه در اواخر (ماه ذی‌قعدة) سال ۳۸۹ در شهر بلخ بر تخت شاهی نشست^۱ و سلطنت خود را بر ایران شرقی با مرکزیت شهر غزنه آغاز کرد. هم‌زمان با سلطه محمود بر بخش غربی قلمرو سامانیان (سمت چپ جیحون، یا مادون‌النهر)، ترکان قراخانی آل افراسیاب هم شهر بخارا (مرکز حکومت سامانیان) و دیگر شهرها و ولایات ماوراءالنهر را متصرف شدند. حتی می‌توان گفت که محمود منتظر ماند تا ابتدا قراخانیان بخارا را به تصرف خود درآورند و سامانیان را براندازند تا پس از آن وی بتواند مدعی جانشینی ایشان شود. در روز دهم ماه ذی‌قعدة سال ۳۸۹ بخارا به تصرف ترکان قراخانی درآمد و سامانیان برافتادند^۲، آنگاه محمود در همان ماه در بلخ تاجگذاری کرد.

بنا بر آنچه گذشت «محمود بن سبکتگین غزنوی» تنها از آخر سال ۳۸۹ به شاهی در ایران رسیده، لذا نه فردوسی و نه هیچ فرد مشخص دیگری از مردم ایران و خراسان پیش از سال ۳۹۰ هجری قمری نمی‌توانسته از او به نام «شاه ایران» یاد کند و وی را «سلطان» بخواند. بنابراین در هر جای شاهنامه که از محمود با عنوان شاه و سلطان یاد شده باشد مربوط به بعد از سال ۳۹۰ است، و نه پیش‌تر از آن. پایان این یادکردها هم نباید به بعد از سال ۴۰۰ هجری مربوط باشد، که شاهنامه تمام شده و ارتباط سلطان و شاعر هم مخدوش گردیده و آوارگی فردوسی آغاز شده است. اینک و با توجه به این اطلاعات تاریخی مستند می‌توان به گردآوری آن ابیاتی از شاهنامه پرداخت که از محمود نام برده شده و بعد به تجزیه و تحلیل آنها برای درک نوع ارتباط شاعر و سلطان و فراز و فرودهای این ارتباط و دوستی پرداخت.

فردوسی و سلطان محمود

طی سال‌های ۹۴ - ۳۹۰ که قیام مردم ایران علیه قراخانیان (با زعامت ایلگ نصر) و

۱. گردیزی، همان، ص ۲۰۹ و ۳۸۱؛ عتبی - جرفادقانی، همان، ص ۱۸۲؛ بارتلد، ترکستان‌نامه، ترجمه کریم کشاورز، ص ۵۷۵.

۲. عتبی - جرفادقانی، همان، ص ۱۸۴؛ گردیزی، همان، ص ۳۷۸؛ بارتلد، پیشین، ص ۵۶۹؛ سیدی، پیشین (۱۳۷۱)، ص ۹۵.

غزنویان، و به نفع سامانیان با رهبری امیر منتصر سامانی ادامه داشت، محمود و ایلگ خان بی‌بیم از یکدیگر می‌زیستند و عمدتاً در اندیشه سرکوبی نهضت سامانی‌دوستی ایرانیان بودند. اما از آنجا که امیر منتصر شجاع و پرتحرک و اندکی عصبی بود، یارانش به مرور او را ترک کردند و وی خود را ضعیف‌تر از آن دید که هم‌زمان با دو دشمن قوی بجنگد، در نتیجه تصمیم گرفت تا با محمود طریق دوستی پیشه کند و تنها به قلمرو قراخانیان حمله نماید؛ بدین سبب در سال ۳۹۴ رباعی زیر را خطاب به سلطان محمود سرود و همراه با نامه‌ای محبت‌آمیز نزد او فرستاد:

از دیده که نقش تو نمودم تو بهی وز دل که فرو گذاشت زودم تو بهی
وز جان که نداشت سودم تو بهی دیدم همه را و آزمودم تو بهی^۱

سلطان محمود که خود را قوی‌تر از آن می‌دید تا بیمی از نهضت ضعیف‌شده سامانیان احساس کند، در عوض تمایل داشت که این جریان را برای مشوش کردن قراخانیان تقویت نماید، دست دوستی امیر منتصر را به گرمی فشرد و به عمال خود در خراسان فرمان داد که نه تنها مزاحم منتصر نشوند بلکه از وی حمایت کنند تا با توان بیشتری به ماوراءالنهر حمله کند.^۲ این تصمیم سلطان محمود نقطه عطفی در تاریخ ایران و خراسان بود، چون از آن پس صف‌آرایی حریفان دگرگون گشت، بدین صورت که ترکان قراخانی آل افراسیاب در یکسو قرار گرفتند و امیرزادگان سامانی و هواداران ایشان و سلطان محمود غزنوی و مردم خراسان - خصوصاً فرهیختگان ایشان که فردوسی هم از آن جمله بود - در یک‌سو. حمایت سلطان محمود از امیرزاده سامانی چنان کارگر افتاد که وی توانست در ماه شعبان همان سال ۳۹۴ از جیحون عبور کند و طی جنگی رو در رو لشکر ایلگ‌خان را شکست دهد.^۳ پیداست که این صف‌آرایی جدید سلطان محمود را کاملاً به حمایت شاعر توانایی چون فردوسی نیازمند می‌کرد. از قضا اولین ستایش و یادکرد مشروح فردوسی از سلطان محمود در شاهنامه هم با صراحت، و ذکر زمان دقیق (۶۵ سالگی شاعر = ۳۹۴) در آغاز «جنگ بزرگ کیخسرو با افراسیاب» طی

۱. ترجمه تاریخ بیهقی، ص ۱۹۴؛ مستوفی قزوینی، حمدالله، تاریخ گزیده، تصحیح دکتر عبدالحسین نوایی، ص ۳۸۹.

۲. عتی - جرفادقانی، ترجمه تاریخ بیهقی، پیشین، ص ۹ - ۱۹۴.

۳. گردیزی، همان، ص ۳۸۴؛ بارتلد، همان، ص ۳۷۴.

۹۷ بیت آمده، که فردوسی علل دوستی خود با سلطان محمود و اندرزهایش به وی را برشمرده؛ نیز به مقایسه خود و شاهنامه ماندگارش با تخت و تاج آسیب‌پذیر محمود پرداخته است. بعضی از آن ابیات، که نظامی عروضی صد و چند سال بعد بر آنها صحه نهاده، بدین شرح است:

<p>که نازد بدو تاج و تخت و نگین کجا گور بستاند از چنگ شیر سر سرکشان اندر آرد به گرد همان رزم و برم و می و سور هست که هرگز نشانش نگردد نهران تشستنگه [فضل] بن احمد است^۱ پراگنده رنج من آمد به بر پسندیده از دفتر راستان بزرگی و دینار و آفسر دهد به تخت کیان بر درخشنده‌ای جوادی که جودش نخواهد کلید به درویشی و زندگانی به رنج من اندر نشیب و سرم سوی پست چو کافور شد رنگ مشک سیاه نوان تر شدم چون جوانی برفت زمان و زمین پیش او بنده شد سرش بر تیر آمد ز شاهنشهان همه مهتری باد فرجام اوی خداوند شمشیر و تاج و سریر خداوند ایران و توران زمین</p>	<p>ز یزدان بر آن شاه باد آفرین ابوالقاسم آن شهریار دلیر جهاندار محمود کاندر نبرد سیاه و دل و گنج و دستور هست یکی فرش گسترده شد در جهان کجا فرش را مسند و مرقد است ز دستور فرزانه و دادگر بیوستم این نامه باستان که تا روز پیری مرا بر دهد ندیدم جهاندار بخشنده‌ای همی داشتم تا کی آید پدید^۲ چنین سال بگذاشتم بر شست و پنج چو پنج از سر سال شستم نشست رخ لاله‌گون گشت برسان گاه بدانگه که بُد سال پنجاه و هفت^۳ فریدون بیدار دل زنده شد به داد و به بخشش گرفت این جهان بیوستم این نامه بر نام اوی که باشد به پیری مرا دستگیر خداوند هند و خداوند چین</p>
---	--

۱. در متن چاپ مسکو نام این وزیر یا دستور سلطان محمود «نصر» و در نسخه بدل «فضل» آمده، که همان فضل صحیح است، چون آن وزیر ایران دوست «ابوالعباس فضل بن احمد اسفراینی» نام داشته است.
۲. یعنی پس از شروع به سرودن شاهنامه مدتی آن را به نام کسی نکردم (که در جایی دیگر گوید برای این کار بیست سال $۳۹۰ = ۲۰ + ۳۷۰$ ، صبر کردم؛ - شاهنامه، همان، ج ۶، ص ۱۳۷، پایان داستان گشتاسپ، ذیل «سخن فردوسی»).
۳. ۵۷ سالگی شاعر برابر بوده است با حدود سال ۳۸۷ (۵۷ + ۳۲۹) یعنی سال درگذشت امیرسامانی و سبکتگین، و آغاز حکومت مستقلاۃ محمود؛ که فردوسی بدین گونه به آن واقعه اشاره کرده است.

جهاندار محمود خورشیدفش
 مرا از جهان بی‌نیازی دهد
 یکی بندگی کردم ای شهریار
 بناهای آباد گردد خراب
 پی افکنم از نظم کاخی بلند
 برین نامه بر سال‌ها بگذرد
 کند آفرین بر جهاندار شاه
 چو پیکار کیخسرو آمد پدید
 بدین داستان در بیارم همی
 هرآنکه که سال اندر آمد به شست
 ز هفتاد بر نگذرد بس کسی
 و گر بگذرد آن همه بترست
 جهاندار اگر چند کوشد به رنج
 همش رفت باید به دیگر سرای
 تو از کار کیخسرو اندازه گیر
 چنین است رسم سرای سپنج

به رزم اندرون شیر شمشیرکش
 میان گوان سرفرازی دهد
 که ماند ز من در جهان یادگار
 ز باران وز تابش آفتاب
 که از باد و بارانش ناید گزند
 همی خواند آنکس که دارد خرد
 که بی‌او مبیناد کس پیشگاه
 ز من جادویی‌ها بایند شنید
 به سنگ اندرون لاله‌کارم همی
 بایند کشیدن ز بیشیش است
 ز دوران چرخ آزمودم بسی
 بران زندگانی بایند گریست
 بتازد به کین و نیازد به گنج
 بماند همی کوشش ایدر به جای
 کهن گشته کار جهان تازه گیر
 بدان کوش تا دور مانی ز رنج^۱

پس از شروع این ارتباط دوستانه شاعر و سلطان در سال ۳۹۴ - که با اشارات صریح فردوسی به نام وزیر اسفراینی پیداست با وساطت وی صورت گرفته - اطلاعات تاریخی ما از وقایع نیمه دوم سده چهارم هجری می‌نمایند که این دو دست‌کم تا سال ۳۹۶ همچنان روابط دوستانه‌ای داشته‌اند. چون امیرمنتصر سامانی در ماه ربیع‌الاول سال ۳۹۵ در ساحل جیحون غریبانه کشته شد^۲؛ دیگر بهانه‌ای برای عدم رو در رویی مستقیم سلطان محمود و ترکان قراخانی باقی نماند و هر دو طرف شمشیرها را علیه هم از رو بستند. در نتیجه محمود تمام لشکرکشی‌های خود به هند و دیگر نقاط را متوقف کرد؛ اما به محض اینکه در سال ۳۹۶ پنهانی به مولتان هند (برای سرکوب قرمطیان) لشکر کشید^۳ لشکر ترکان از جیحون گذشتند و در دو ستون تا بلخ و نیشابور پیش

۱. شاهنامه، پیشین، ج ۵، ص ۲۳۵ تا ۲۴۰.

۲. عتبی - جرفادقانی، ص ۱۹۸؛ گردیزی، ص ۱۹۸؛ بارتلد با یک سال اشتباه (سال ۳۹۶)، ص ۵۷۵.

۳. عتبی - جرفادقانی، ص ۲۷۸؛ گردیزی، همان، ص ۸ - ۳۸۶.

تاختند^۱. شدت یورش قراخانیان به حدی بود که تمام سرداران بزرگ محمود در خراسان (چون امیرنصر برادر و سپاهسالار محمود در نیشابور، آلتونتاش والی هرات، و ارسلان جاذب والی و سپهدار طوس) به سوی غزنه گریختند، و تنها راه نفوذ ترکان به غزنه را بستند^۲؛ تا اینکه سلطان محمود خود را به غزنه رساند و با گردآوری سپاهی انبوه و مزدور رو به بلخ نهاد و قراخانیان (با سرداری جعفر تگین، برادر ایلگنصر) گریختند^۳؛ اما بیرون راندن شاخه‌ای که با سرداری سباشی تگین به نیشابور و هرات و طوس حمله کرده بودند بدین سادگی‌ها نبود؛ در نتیجه سلطان محمود شخصاً به طوس آمد تا سپاهیان را که با سرداری ارسلان جاذب مشغول جنگ و گریز با سباشی در دست خاوران بودند حمایت و پشتیبانی کند. بنابراین اگر یک بار میان فردوسی و سلطان محمود ملاقاتی صورت گرفته باشد باید در همان سال ۳۹۶ و در طوس باشد. در غیر آن صورت بعید است که پس از تیرگی روابط این دو (بعد از سال ۴۰۰) شاعر به غزنه رفته باشد.

به هر روی محمود با سختی قراخانیان را از خراسان بیرون راند^۴، اما همچنان منتظر حمله مجدد آنها به قلمرو خویش بود - و حتماً در حال دوستی با فردوسی، یا تظاهر به آن - تا اینکه بالاخره ترکان با چهل هزار سپاهی در سال ۳۹۸ از جیحون گذشتند، محمود هم به مقابله آنها شتافت و مهم‌ترین جنگ طرفین در محلی به نام «دشت کتر» در نزدیکی بلخ صورت گرفت و به پیروزی سلطان محمود انجامید^۵. ظاهراً سلطان محمود از آن پس دیگر متمایل به غلیان میل وطن‌پرستی رعایایش و جوشش بیشتر عرق ملی ایرانیان نبود، چون در آن صورت پذیرش سلطنت خود او از سوی این ملت هم آسان نمی‌شد؛ در نتیجه باید که ترش‌رویی وی به فردوسی از همان سال ۳۹۸ به بعد آغاز شده باشد. بیهقی از قول «قاضی صاعد» نیشابوری نوشته است که چون بلخیان در سال ۳۹۶ به مقابله با ترکان مهاجم پرداختند و برای دفاع از شهرشان با آنان

۱. عتبی، ص ۲۸۷؛ ابن‌اثیر، کامل، ج ۱۵، ص ۲۹۹؛ بیهقی، همان، ص ۵۵۶.

۲. عتبی، ص ۲ - ۲۸۱؛ ابن‌اثیر، پیشین.

۳. پیشین، ص ۲۸۳.

۴. برای این جنگ مهم، رک: عتبی، همان، ص ۷ - ۲۸۴؛ گردیزی، ص ۳۹۰؛ بیهقی، همان، ص ۷۴۶؛ بارتلد، همان، ص ۵۸۱؛ دیوان عنصری، تصحیح دبیرسیاسی، ص ۱۲۲؛ سیدی، ۱۳۷۱، سراینده کاخ نظم بلند - پنج گفتار در زمان و زندگانی فردوسی، پیشین، ص ۱۱۵.

جنگیدند اما نیشابوریان بی‌جنگ تسلیم ایشان شدند، محمود، کار بلخیان را نپسندید و آنها را ملامت کرد و گفت: «مردمان رعیت را با جنگ کردن چه کار باشد؟ ... چرا به مردمان نیشابور و شهرهای دیگر نگاه نکردید، که به طاعت پیش رفتند، و صواب آن بود که ایشان کردند»^۱.

ظاهراً به همین سبب است که پس از مدح محمود در جلد پنجم شاهنامه (چاپ مسکو، آغاز داستان کیخسرو)، تنها سه بار از محمود به نیکی سخن رفته، که یکی همان ماجرای به خواب دیدن دقیقی است (که شرح آن گذشت) و دیگر پس از داستان گشتاسپ در آغاز «داستان هفت‌خوان اسفندیار»^۲ و آخرین بار در جلد هفتم و آغاز «پادشاهی اشکانیان»^۳، که همگی باید طی سال‌های ۳۹۴ تا ۳۹۸ سروده شده باشند. از آن پس دیگر خبری از ستایش محمود و رضایت فردوسی از وی در شاهنامه نیست، جز گلایه و دل‌آزاری^۴، تا اینکه در حدود سال ۴۰۰ رابطه شاعر و سلطان کاملاً تیره شده، چنان‌که فردوسی (از زبان رستم فرخزاد) سلطان ایران در سال ۴۰۰ را «بنده بی‌هنر» خوانده است.^۵ وی در پایان اثر سترگ خویش (آخر پادشاهی یزدگرد) هم طی ۲۳ بیت بر تمامی رابطه خود با سلطان محمود، و رفتار سلطان با وی، ایضاً برآورد کار خود جمع زده، که بعضی از ابیات مشهور آن این است:

فزون کردم اندیشه درد و رنج	چو بگذشت سال از بَرَم شست و پنج
به پیش اختر دیرساز آمدم	به تاریخ شاهان نیاز آمدم
نیشتنند یکسر همه رایگان	بزرگان و بادانش آزادگان
بِکِفْتِ اَندَرِ اَحْسَنَتَشان زهره‌ام	جز اَحْسَنَتِ از ایشان بُد بهره‌ام
وزان بندِ روشن دلم خسته شد	سرِ بَدَره‌های کهن بسته شد
همی زیر بیت اندر آرم فلک	چو سال اندر آمد به هفتاد و یک
به ماه اسفندارم روز آرد ^۶	سر آمد کنون قِصَّةٔ یزدگرد

۲. شاهنامه، ج ۶، ص ۷ - ۱۶۶.

۱. بیهقی، ۱۳۸۹، ص ۵۵۶.

۳. همان، ج ۷، ص ۱۱۳.

۴. رک: شاهنامه، ج ۷، ص ۱۱۱؛ ج ۹، ص ۲۱۰ (داستان خسرو شیرین).

۵. همان، ج ۹، «پادشاهی یزدگرد»، ص ۳۱۴ تا ۳۲۰.

۶. یعنی در روز ۲۵ ماه اسفند.

ز هجرت شده پنج هشتاد بار
چو این نامور نامه آمد به بُن
به نام جهان داور کردگار^۱
ز من روی کشور شود پر سُخُن
از آن پس نمیرم که من زنده‌ام
که تخم سخن را پراگنده‌ام
هر آنکس که دارد هُش و رای و دین
پس از مرگ بر من کند آفرین^۲

با همه غرور و دوراندیشی گردن‌فرازانۀ فردوسی درباره پیش‌بینی آیندۀ خود و شاهنامه‌اش در سه بیت پایانی، نباید از یاد برد که زمستان خورشیدی سال ۴۰۰ هجری از بدترین ایام برای مردم خراسان بوده است؛ چرا که در آن زمستان استثنایی تنها در نیشابور ۶۷ بار برف بارید^۳ و ایران شرقی را تبدیل به دوزخ^۴ «زمهریری» کرد. ظاهراً آنجا که فردوسی از برف گذشته‌ای یاد کرده غرضش همین برف‌های پی‌درپی سال ۴۰۰ بوده است:

برآمد یکی آبر و شد تیره ماه
نه دریا پدید و نه دشت و نه راغ
همی تیر بارید ز آبر سیاه
نبینم همی در هوا پر زاغ
حواصل فشاند هوا هر زمان
نماندم نمکسود و هیزم نه جو
نمیدین تیرگی روز و بیم خراج
بزمین گشته از برف چون کوه عاج
همه کارها را سر آندر نشیب
مگر دست گیرد حسین قتیب^۴

برخلاف انتظار فردوسی، مبنی بر رسیدن فراخ‌روزی در جو درو بهار آینده، برف‌های پی‌درپی مزبور سبب شد که تمامی مزارع غلّۀ خراسان «سرمازده» و نابود گردید، در نتیجه سال ۴۰۱ قمری با قحطی شروع شد^۵ که تا بهار بعد ادامه یافت؛ شدت قحطی هم به اندازه‌ای بود که تنها در نیشابور و حومه آن حدود صد هزار نفر هلاک شدند^۶ و «گندم به قیمت از دانه مروارید گذشت ... و از نان نشان نماند»^۷، در نتیجه زندگان به خوردن گوشت

۱. در بعضی نسخه‌ها به جای این مصرع آمده است: «که سقتم من این گوهر شاهوار».

۲. آخرین بیت شاهنامه، ج ۹، ص ۳۸۲.

۳. بیهقی، ابوالحسن علی بن زید (ابن فندق)، تاریخ بیهقی، تصحیح احمد بهمنیار، ص ۱۷۷ (به نقل از بخش‌های مفقوده تاریخ بیهقی).

۴. شاهنامه، ج ۷، ص ۳ - ۳۰۲ (در پایان پادشاهی یزدگرد بزه‌گر).

۵. سال ۴۰۱ قمری از ماه اوت ۱۰۱۰ م / برابر با ۲۵ مرداد خورشیدی (۳۸۹) آغاز می‌شده است (بنابر تقویم تطبیقی).

۶. رک: بارتلد، ترکستان‌نامه، ص ۶۰۸؛ باسورث، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، ج ۱، ص ۱۶۳.

۷. عتبی - جرفادقانی، ترجمه تاریخ یمنی، پیشین، ص ۳۱۵.

مردگان پرداختند. ظاهراً در ادامه همین سرمای طولانی و طلیعه قحطی بوده که بار دیگر فردوسی به درماندگی خود چنین اشاره کرده است:

اگر هیچ گنجست ای نیک‌رای	بیارای و دل را به فردا مپای
در خوردنت چیره کن بر نهاد	اگر خود بمانی دهد آنکه داد
مرا دخل و خرج از برابر بُدی	زمانه مرا چون برادر بُدی
تگرگ آمد امسال برسان مرگ	مرا مرگ بهتر بُدی از تگرگ
در هیزم و گندم و گوسفند	بیست این برآورده چرخ بلند
می آور که از روز ما بس نماند	چنین بود تا بود و بر کش نماند ^۱

اینکه پس از سال ۴۰۰ هجری بر فردوسی چه گذشت، و سلطان محمود به کدام درجه و جایگاه از قدرت و شوکت رسید، تقریباً بر همگان معلوم است و بی‌نیاز از یادآوری مجدد. اما تنها ذکر این چند نکته ضروری است که از فردوسی پس از اختتام شاهنامه و قحطی سال ۴۰۱ اطلاع مستند و موثقی باقی نمانده، چنان‌که سال درگذشت او هم در غبار ایام فراموش شده است، و گر نه نظامی عروضی که اولین شرح حال نسبتاً تفصیلی شاعر را نوشته به زمان درگذشت او هم اشاره می‌کرد. بدین سبب نه به سال ۴۱۶ که حمدالله مستوفی (در نیمه اول سده هشتم) به عنوان سال مرگ فردوسی ذکر کرده^۲ می‌توان اعتماد کرد، و نه به سال ۴۱۱ که دولت‌شاه سمرقندی (در اواخر قرن نهم) مدعی شده است.^۳ در نتیجه فردوسی نیز همانند کیخسرو که در پایان عمر میان برف و دمه ناپیدا شده، در برف و قحطی ناشی از آن به سال ۴۰۱ غیبش زده، در حالی که شاهنامه‌اش از آن پس هر سال و قرنی اوج و اعتباری نوین یافته و به جاودانگی رسیده است.

اما سلطان محمود پس از سال ۴۰۰ هجری هر سال دولت‌ش رو به تزاید داشت و حشمت و شوکت و ثروتش بیشتر می‌شد، به گونه‌ای که وقتی در نیمه سال ۴۲۱ درگذشت قلمرو او از اصفهان و ری در غرب، تا لاهور و دره گنگ هند در شرق گسترش داشت. در نتیجه کمتر کسی می‌اندیشید که نام و حشمت وی کمی پس از صد سال محو اما نام و حرمت دهقان طوسی جهانگیر شود؛ در حالی که گزارش نظامی نشان داده که به راستی «بناهای آباد گردد خراب...»، اما «کاخ نظم» فردوسی بی‌گزند از آفت باد و باران برپا خواهد ماند، که تا باد ایدون باد!

۱. شاهنامه، ج ۹، ص ۹ - ۳۶۸ (در میانه پادشاهی یزدگرد).

۲. مستوفی قزوینی، تاریخ‌گزیده، پیشین، ص ۷۴۳.

۳. تذکره الشعراء، پیشین، ص ۶۲.

منابع

- ابن اثیر، کامل، ترجمه ابوالقاسم حالت، مؤسسه مطبوعاتی علمی، تهران، ۱۳۵۳.
- ابن اثیر، کامل (الكامل فی تاریخ اسلام و ایران)، ترجمه علی هاشمی حائری، مؤسسه مطبوعاتی علمی، تهران، ۱۳۵۱.
- اسفزاری، معین‌الدین محمد زمجی، *روضات الجنات فی اوصاف مدینه الہرات*، تصحیح سید محمد کاظم امام، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۸.
- باسورث، ادموند، *تاریخ غزنویان*، ترجمه حسن انوشه، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴.
- بارتلد، ترکستان نامه، ترجمه کریم کشاورز، آگاه، تهران، ۱۳۶۶.
- بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ بیهقی*، تصحیح دکتر محمدجعفر یاحقی و مهدی سیدی، سخن، تهران، ۱۳۸۸.
- بیهقی، ابوالحسن علی بن زید ابن فندق، *تاریخ بیهقی*، تصحیح احمد بهمنیار، فروغی، تهران، ۱۳۱۷.
- *تاریخ سیستان*، تصحیح ملک‌الشعراء بهار، کلاله خاور، تهران، ۱۳۶۶.
- جامی، عبدالرحمن، *بهارستان*، تصحیح دکتر اسماعیل حاکمی، اطلاعات، تهران، ۱۳۶۷.
- جوزجانی، قاضی منہاج سراج، *طبقات ناصری*، تصحیح عبدالحی حبیبی، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۳.
- جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای جوینی*، تصحیح علامه محمد قزوینی، بامداد، تهران، ۱۹۱۶م.
- دولت‌شاه سمرقندی، *تذکره الشعراء*، تصحیح ادوارد براون، به کوشش محمد عباسی، بارانی، تهران، ۱۳۳۷.
- دهخدا، امثال و حکم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
- راوندی، محمدبن علی، *راحة الصدور*، تصحیح محمد اقبال، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴.
- سید حسن غزنوی، *دیوان سید حسن غزنوی*، تصحیح سید محمدتقی مدرس رضوی، اساطیر، تهران، ۱۳۶۲.
- سیدی، مهدی، *تاریخ غوریان* (زیر چاپ در مجموعه *تاریخ کامل ایران*، توسط دائرةالمعارف بزرگ اسلامی).
- سیدی، مهدی، «مویی به ریسمانی» کتاب پاز، ش ۱، مشهد، ۱۳۶۹.
- سیدی، مهدی، *سراینده کاخ نظم بلند، پنج گفتار در زمان و زندگانی فردوسی*، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۱.
- صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، فردوس، تهران، ۱۳۶۶.
- عتبی، جرفادقانی (گلپایگانی)، ترجمه تاریخ یمینی، تصحیح و شرح دکتر جعفر شعار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۷.
- عنصری، ابوالقاسم حسن، *دیوان عنصری*، تصحیح دبیرسیاقی، سنایی، تهران، ۱۳۴۲.
- غفاری، قاضی احمد، *تاریخ نگارستان*، تصحیح مرتضی مدرس گیلانی، حافظ، تهران، ۱۳۰۴ق.
- فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، تصحیح آکادمی شوروی، چاپ مسکو، اوست تهران.
- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، *تاریخ گردیزی*، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۶.
- لباف خانیکی، «جایگاه تاریخی پاز»، فصلنامه پاز، ش ۱، ۱۳۸۷.
- محمد منور، *اسرار التوحید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران، ۱۳۶۶.
- مستوفی قزوینی، حمدالله، *تاریخ گزیده*، تصحیح دکتر عبدالحسین نوایی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴.
- نظامی عروضی، *چهارمقاله*، تصحیح محمد قزوینی، لیدن هلند، اوست، تهران، ۱۹۰۹م/۱۳۲۷ق.

درباره تلفظ بعضی کلمات شاهنامه

علی اشرف صادقی

فرهنگستان زبان و ادب فارسی

ما امروزه درباره اینکه فردوسی کلمات زبان خود را چگونه تلفظ می کرده اطلاع دقیقی نداریم، زیرا اولاً نسخه‌ای از شاهنامه که به قلم خود فردوسی کتابت شده باشد در دست نداریم؛ حتی نسخه‌ای نیز نداریم که از روی دست خط فردوسی نوشته شده باشد. ثانیاً هیچ متن دیگری که در شهر طوس و در عهد فردوسی یا نزدیک به زمان او کتابت شده باشد موجود نیست. بنابراین هرچه در این باره گفته شود براساس قرائن و گاه قرائن غیرقطعی است. اعراب‌گذاری‌های چاپ‌های جدید شاهنامه و انتخاب بعضی ضبط‌ها براساس دست‌نویس‌هایی از شاهنامه که کتابت قدیم‌ترین آنها در حدود یا بیش از دو‌یست سال با مرگ فردوسی فاصله دارد همه تقریبی است. در اینجا مسئله مهم دیگری نیز وجود دارد و آن این است که آیا فردوسی شاهنامه را براساس تلفظ زبان «معیار» زمان خود ضبط کرده یا تحت تأثیر گونه فارسی طوسی بوده و احیاناً پاره‌ای کلمات را مطابق تلفظ شهر یا حتی روستای خود به کتابت در آورده است، و اصلاً زبان «معیار» آن دوره مطابق تلفظ کدام شهر خراسان بوده است، نیشابور، طوس، مرو، بلخ یا شهر دیگری یا تلفیقی از تلفظ‌های این شهرها؟

هدف از نوشتن این مختصر تنها طرح مسئله است و انتخاب چند ضبط از شاهنامه به تصحیح جلال خالقی مطلق و همکاران او که در حال حاضر بهترین و متقن‌ترین چاپ شاهنامه است و بحث درباره آنها، امید است بحث مفصل‌تر در این باره در آینده دنبال شود. ضبط‌هایی که انتخاب شده عبارت‌اند از: ۱- تلفظ واو عطف؛ ۲- تلفظ «ورا» به معنی او را/وی را؛ ۳- تلفظ کلمات افکندن و پراکندن؛ ۴- تلفظ کلمات مختوم به پسوند -کار/ -گار.

۱. تلفظ «و»

خالقی مطلق «و» را در همه جای چاپ خود به صورت «و» ضبط کرده است. منظور از این ضبط تلفظ u (امروز: o) است. بی‌شک استدلال او در این باره این است که u مخفف ud پهلوی است و لابد تا عهد فردوسی هنوز این تلفظ رایج بوده است. چهار مثال از ضبط «و» در بافت‌هایی که «و» در آنها امروز معمولاً به شکل «و» تلفظ می‌شود، از جلد اول شاهنامه:

ازو شادمانی و زویت غمی است	و زویت فزونی و هم زو کمی است
(ص ۴)	
خرد را و جان را که داند ستود	و گر من ستایم که یارد شنود
(ص ۵)	
و دیگر که گنجم وفادار نیست	همین رنج را کس خریدار نیست
(ص ۱۴)	
و دیگر که گیتی ز نابخردان	بپردخت و بستد ز دست بدان
(ص ۸۵)	

ما امروز در بیشتر موارد «و» را به شکل «و» (وا) (احتمالاً در دوره‌های قبل: wa) تلفظ می‌کنیم و تنها وقتی که دو کلمه به هم عطف می‌شوند مانند حسن و حسین، آن را به صورت o ادا می‌کنیم. بی‌شک تلفظ wa/va تحت تأثیر تلفظ واو عطف عربی است، اما ما دقیقاً نمی‌دانیم این تلفظ از کی وارد زبان فارسی شده است. در نسخه لابنیه عن حقائق الادویة ابومنصور هروی که در سال ۴۴۷ به قلم اسدی طوسی کتابت شده و کهن‌ترین

نسخه فارسی است این کلمه سه بار (برگ ۴۶ پشت، ۶۶ پشت و ۱۶۱ پشت) به صورت «و»، یک بار (برگ ۱۷۱ پشت) به صورت «و» و دوبار به شکل «او» (= u) (برگ ۱۳۰ رو) نوشته شده، اما در تعدادی از دست‌نویس‌های کهن تاریخ‌دار و بی‌تاریخ دیگر فارسی «و» به شکل «و» ضبط شده است، از جمله: ۱- نسخه‌ای از فرهنگ عربی به فارسی *البلغة ادیب یعقوب کردی* نیشابوری به تاریخ ۶۵۴ که در کتابخانه آماسیه ترکیه نگهداری می‌شود (برگ ۱۸ راست، ذیل جثه، ۱۸ چپ، ذیل قصیف، ۱۹ راست، ذیل شیخ، ۲۰ راست، ذیل قن، ۲۴ چپ، ذیل ثقلان، و غیره)، ۲- ترجمه‌ای کهن از *من لایحضره الطیب محمدبن زکریای رازی* با تاریخ کتابت ۶۴۰ (ص ۳۱، ۴)، ۳- ترجمه‌ای آهنگین از دو جزو از قرآن از قرن ششم که با نام *پلی میان شعر هجایی و عروضی فارسی* در دو قرن اول هجری چاپ شده است و نسخه منحصر به فرد آن نیز متعلق به همان قرن است (تقریباً در همه موارد، رک: صادقی، ۱۳۹۱، ص ۳۷۲)، ۴- نسخه مورخ ۶۰۳ *ذخیره خوارزمشاهی* سید اسماعیل جرجانی که در ۲۵۳۵ (= ۱۳۵۵) از سوی بنیاد فرهنگ ایران به چاپ عکسی رسید (موارد متعدد، از جمله، ص ۴۲، ۳۰، ۶۵، ۳؛ ص ۶۸، ۶۸؛ ص ۱۹؛ ص ۳۳۲، ۸، ۹، ۱۱ و غیره)، ۵- نسخه‌ای از *الاعراض الطیبیه* سید اسماعیل جرجانی، مورخ ۷۸۹ (مکرراً)، ۶- چند برگ تفسیر قرآن عظیم که از روی نسخه‌ای کهن به شکل عکسی چاپ شده است (ص ۱، ۶؛ بدیشان نمود و گفت؛ ص ۳۷، ۲... و آن چنان بود که)، ۷- تفسیر قرآن پاک که از روی نسخه‌ای بسیار کهن به صورت عکسی چاپ شده است (ص ۲، ۵؛ پنجگان و کم و بیش؛ ص ۳، ۱۰؛ و قصه [و] آن چنان بود که؛ ص ۴، ۲۰؛ و آن روز مبدا که؛ ص ۱۰، ۲۴؛ و اومید و نور یقین نماند)، ۸- تفسیری بر *عشری از قرآن مجید* که براساس یک نسخه بسیار کهن که ظاهراً متعلق به قرن پنجم است چاپ شده و صفحاتی از متن نسخه نیز در آخر مقدمه مصحح به صورت عکسی ضمیمه شده است، ۹- در جلد دیگری از همین تفسیر که نام مؤلف بر صفحه اول آن ابونصر احمد بن محمد بن حمدان حدادی ذکر شده و کاتبی به نام عثمان بن حسین غزنوی آن را در ۴۸۴ کتابت کرده است. عنوان کتاب در این چاپ معانی کتاب *الله تعالی و تفسیره المنیر* است.

اما در کنار این نسخه‌ها در بعضی نسخه‌های دیگر ضبط «و» دو گانه است. بعضی از

این نسخه‌ها عبارت‌اند از: ۱- تفسیر سُنَّقَشی. در این کتاب واوهایی که بین دو اسم یا دو صفت یا دو فعل معطوف قرار گرفته‌اند و به صورت o/u تلفظ می‌شوند به شکل «و» ($o/u=$) ضبط شده‌اند، مانند ایمن و مؤمن (ص ۳)، اما در غیر این موارد، مانند جایگاه آغاز جمله یا میان دو جمله، بیشتر به صورت «او» و کمتر به شکل «و» نوشته شده‌اند، مانند: الف - «او»: او فرو فرستاد (ص ۴ مطابق، ص سه عکسی، س ۱)، او شما می‌دانید (ص ۵، مطابق ص سه، س ۲) او بخوانید (ص ۴، مطابق ص سه، س ۴) او بریزد خون‌ها (ص پنج، مطابق ص ۵، س ۱). ب - «و»: و آن وقت که گفت (در ترجمه و اذقال، ص ۵، مطابق ص چهار، س ۵)، این زمین را آرامگاهی و آسمان را گنبدی (ص ۴، مطابق ص دو، س ۶)، و اندر آموخت آدم را (ص ۶، مطابق ص پنج، س ۲). ۲- قصص الانبیاء ابواسحاق نیشابوری، نسخه مورخ ۶۶۹. در این نسخه واوها به صورت «و» و «و» ضبط شده‌اند. نمونه ضبط «و» در برگ b ۵۶ [مطابق ۱۲۸ چاپی، س ۱۱: پس به سه روز مهمانشان بداشت و فرمود]، b ۵۹ [مطابق ۱۲۷ چاپی، س ۸: جامه و غلامان] و ۶۲b [مطابق ۱۴۲ چاپی، س ۱۶: یوسف در رسید و غلامان قبه‌ای بر سر او می‌داشتند] (رک: حاجی سیدآقایی ۱۳۹۰، ص ۶۲). نمونه‌های ضبط «و»: و قصه آن بود (برگ ۳۹b، مطابق ص ۸۵ چاپی)، فرعون برفتی و به بستان شدی (برگ ۶۷a، مطابق ۱۵۲، س ۵)، ۱، ۳- سورة مائده از قرآن کوفی کهن با ترجمه استوار پارسی. در این متن سه بار «و» در آغاز جمله به شکل «و» ضبط شده، مانند: و یار باشیت یکدیگر را (ص ۳)، و مبردارد شما را دشمنادگی گروهی (ص ۳)، و یار مباحثیت یکدیگر را بر بزه‌کاری (ص ۳). در مقابل، در دو مورد، یکی هنگام عطف دو اسم به هم و یکی در آغاز جمله به صورت «و» نوشته شده است: و یار مباحثیت یک دیگر را بر بزه‌کاری و ستم‌کاری و بترسیت (ص ۳).

چنان‌که ملاحظه می‌شود تنها در یک متن (الانبیه) که در نیمه قرن پنجم کتابت شده واوها به صورت «و» و یا «او» ($u=$) ضبط شده و در یک متن دیگر (تفسیر سنقشی) که احتمالاً در قرن ششم کتابت شده و در قصص الانبیاء و سورة مائده این حرف ضبطی دوگانه دارد. اما در مقابل، در ده متن ضبط «و» وجود دارد که قدیمی‌ترین آنها مربوط به نیمه دوم قرن پنجم

هجری است. طبیعی است که تحول تلفظ u به wa یک تحول تدریجی بوده که در قرن‌های پنجم و ششم به پایان خود رسیده است. حال این پرسش پیش می‌آید که تلفظ فردوسی کدام یک از این دو تلفظها بوده است؟ بی‌تردید این پرسش پاسخ قطعی ندارد، هر چند احتمال تلفظ u در قرن چهارم بیشتر است. تردیدی نیست که استعمال «و» در آغاز جمله‌های فارسی تحت تأثیر واو شروعی عربی بوده است.

۲. «ورا» به معنی او را

خالقی مطلق همه جا این دو کلمه را به همین صورت ضبط کرده و احتمالاً در این ضبط تحت تأثیر ولف در فرهنگ شاهنامه بوده که آن را به صورت urā نوشته است. متخصصان زبان پهلوی ضمیر سوم شخص مفرد را به صورت oīy، اما جمع آن را به صورت awēšān آوانویسی می‌کنند. در فارسی دری ضمیر سوم شخص مفرد دو صورت دارد: او و وی way. او از oīy پهلوی گرفته شده، اما وی بی‌تردید از صورت awē ناشی شده است. تلفظ وی با مصوت a نشان می‌دهد که awē به احتمال قوی دارای تلفظ away نیز بوده است. ظاهراً oīy در دوره‌های متقدم زبان پهلوی برای حالت صریح و awē برای حالت غیر صریح به کار می‌رفته است (رک: آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۵، ص ۶۸). در فارسی دری نیز تقریباً چنین حالتی وجود داشته است. در شاهنامه «وی» بیشتر وابسته به حرف اضافه است یا به صورت مضاف‌الیه به کار می‌رود و به ندرت به عنوان فاعل استعمال می‌شود. انتظار می‌رود که در جایگاه مفعول نیز به صورت «وی را» به کار رود، اما هر چند «وی را» معادل دو هجای بلند، یعنی هجاهای دوم و سوم رکن فاعول است، اما در شاهنامه اساساً به صورت مخفف «ورا» به کار رفته است. بنابراین تلفظ آن باید «و» را باشد. ضبط مشکول «و را» در نسخه‌های خطی کم نیست. در هدایة المتعلمین اخوینی دو بار در صفحات ۵۴۱ و ۶۰۴ (مقدمه مصحح کتاب، ص پنجاه و هفت)، در ورقه و گلشاه در ص ۳، س ۱۶، در فرهنگ لغات قرآن... شماره ۴، ص ۴۰۴ و ۱۰۸ و در تفسیر نسفی برگ ۴۳۲a مطابق ص ۹۸۳ چاپی، س ۲ و ۳۸۰a مطابق ۸۵۸ چاپی، س ۱۳ و

در تاج الاسامی، ص ۲۱۰ و دیگر متون این ضبط دیده می‌شود. اما ضبط «وُرا» نیز در متون هست، از جمله در تاج التراجم اسفراینی، ج ۱، ص ۵۱، ۱۱۵، ۱۷۹، ۲۲۰، ۲۷۵، ج ۲، ص ۵۲۳ و فرهنگنامه قرآنی، ج ۴، ص ۱۵۶۰، ستون ۱، قرآن ۱۰۵.

عده زیادی تصور می‌کنند «وُرا» مخفف «او را» است، اما چنین نیست. او در قدیم \bar{o} تلفظ می‌شده و مخفف آن \bar{o} است. بنابراین «او را» باید به * «أرا» مخفف شود که این ضبط در هیچ متنی دیده نشده است. «وُرا» صورت تحول یافته همان «وِرا» است. علت این تحول در تلفظ قدیم «و» نهفته است که به شکل واو عربی و w انگلیسی، یعنی یک نیم مصوت دولبی - نرمکامی تلفظ می‌شده است. «و» در تعدادی از کلمات فارسی موجب تبدیل a به u (ضمه) شده است.

یکی از این کلمات کلمه «جواب» است که در بعضی از متون فارسی به شکل جُواب ضبط شده است (مثلاً قابوسنامه، ص ۴۲، ۸۲، ۲۲۸ و ۲۴۸؛ تفسیر ابوالفتح، ج ۱۷، ص ۳۵۵؛ شش فصل، محمد بن ایوب طبری، ص ۵۷).^۱ کلمات وُخْشور (پیغمبر) و وُسنی (هسو) به صورت وُخْشور و وُسنی نیز ضبط شده‌اند (رک: برهان). کلمه وُشْکول (به فتح و کسر اول) را به ضم اول نیز ضبط کرده‌اند (رک: برهان). در کلمات دستور، مزدور و رنجور نیز که در اصل دَسْتَوْر، مُزْدَوْر و رَنْجَوْر بوده‌اند تلفظ w موجب تبدیل a به u (ضمه) و در نهایت ادغام w در u و تبدیل آن به \bar{a} شده است. علت تبدیل w فارسی میانه قبل از مصوت کوتاه i (کسره) به gu (امروز: go) در فارسی دری در کلمات گشتاسب، گزیدن، گسستن، و جز آنها نیز همین تلفظ w است. ضمه در کلمات تراوش، گاوش، ساوُجی و سیاوُش نیز ناشی از تلفظ w است. در جوامع الحکایات عوفی (چاپ کلاله خاور، ص ۱۵۹) وزارت نیز به ضم واو ضبط شده است.

صورت ادغام‌شده «وِرا» منحصر به متون منظوم نیست و همان طوری که مثال‌های آن در بالا نقل شد در متون منثور نیز به کار می‌رفته است. این صورت قابل مقایسه با

۱. در فارسی کابلی امروز این کلمه به شکل jwāb تلفظ می‌شود (فرهادی، ص ۲۹). مقایسه شود با jōvād (= جواد) در فارسی قوچانی. ظاهراً در قم نیز سابقاً جواد به صورت juvāt تلفظ می‌شده است.

«مرا» است که در نثر نیز رایج بوده است. توجه شود که «من» نیز در پهلوی ضمیر غیر فاعلی است.

۳. افکندن / افگندن، پراکندن / پراگندن

خالقی مطلق دو فعل افکندن و پراکندن را در همه جای شاهنامه به صورت افگندن و پراگندن ضبط کرده است. افکندن در پهلوی به شکل *abgandan* و پراکندن به صورت *pargandan* و بن مضارع آن در زبان پارتی به شکل *parāgan-* تلفظ می‌شده است. ما امروز این دو فعل را با «ک» *k* تلفظ می‌کنیم و نمی‌دانیم از چه زمان این تلفظ‌ها در زبان ما پیدا شده است. افکندن در متون قدیم به صورت اوکندن نیز ضبط شده است. صامت *b* در *abgandan* پهلوی بعد از مصوت *a* ابتدا به صورت یک سایشی دولبی که آن را با β (بتای یونانی) نشان می‌دهند درآمده، سپس به *v* و *f* بدل شده است. بعدها صامت «ف» که بی‌واک است در *g* بعد از خود اثر کرده و آن را به *k* بدل کرده است (قاعده همگونی). بنابراین علت تبدیل افگندن به افکندن روشن است. آنچه معلوم نیست زمان این تحول است. از آنجا که در متون قرون چهارم تا هشتم و حتی بعد از آن کاف‌های فارسی (گاف‌ها) معمولاً به صورت کاف عربی («ک») نوشته می‌شده‌اند ما نمی‌دانیم که در قرن‌های چهارم و پنجم و ششم این کلمه به چه صورت تلفظ می‌شده است. علت تبدیل پراگندن به پراکندن روشن نیست. ظاهراً به قیاس با کندن و افکندن این تبدیل صورت گرفته است. در بعضی از نسخه‌های کهن این کلمه با «گ» یعنی «گ» ضبط شده است. در نسخه‌ای ناقص از دستور *اللغه* یا کتاب *الخلاص* ادیب نطنزی که احتمالاً در قرن ششم نوشته شده و به شماره ۶۳۹ در کتابخانه خلیل حامد پاشا در اسپارته ترکیه نگهداری می‌شود، معادل فارسی، «أشتات»، به صورت «پراگندگان» ضبط شده است. در نسخه‌ای از جلد پنجم ترجمه تفسیر طبری که در کتابخانه آستان قدس رضوی نگهداری می‌شود نیز پراکنده به شکل پراکنده ضبط شده، اما ظاهراً این تلفظ عمومیت نداشته و تنها در بعضی نقاط به کار می‌رفته است (رک: صادقی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۲).

۴. ترسکار / ترسگار

خالقی مطلق همه جا کلمه ترسکار را به شکل ترسگار ضبط کرده است. ما امروز کلماتی مانند تباهاکار و کامکار را با کاف عربی تلفظ می‌کنیم، اما ظاهراً در قرن‌های چهارم تا ششم هجری این کلمات، لاقلاً در بخش‌هایی از ایران، با کاف فارسی (گاف) تلفظ می‌شده‌اند. در تفسیر شنقشی که زبان آن جنبه گویشی دارد ترسکار به شکل ترسگار ضبط شده است (رک. مقدمه مصحح کتاب، ص شانزده). در جلد پنجم ترجمه تفسیر طبری مذکور در فوق تباهاکار نیز به شکل تباهاکار نوشته شده است (رک: صادقی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۱). کامکار حتی در برهان قاطع به شکل کامگار ضبط شده است. بنابراین درست‌تر و محتاطانه‌تر آن است که در شاهنامه این کلمات را، همان‌طور که خالقی مطلق ضبط کرده، با گاف ضبط کنیم.

منابع

- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، *زبان پهلوی، ادبیات و دستور آن*، معین، تهران، ۱۳۷۵.
- ابونصر احمد بن محمد بن حمدان، *معانی کتاب الله تعالی و تفسیره المنیر*، متن عکسی نسخه متعلق به بخش امانت موزه توبقاپوسرای، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۹۰.
- اخوینی بخاری، ابوبکر ربیع بن احمد، *هدایة المتعلمین فی الطب*، به تصحیح جلال متینی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۴۴.
- اسفراینی، ابوالمظفر شاهفور، *تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم*، به تصحیح نجیب مایل هروی و علی‌اکبر الهی خراسانی، نشر میراث مکتوب و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- ترجمه کهن کتاب *من لایحضره الفقیه*، به کوشش احسان‌الله شکراللهی طالقانی، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۹۰.
- *تفسیر قرآن پاک*، بنیاد فرهنگ ایران، چاپ عکسی، تهران، ۱۳۴۴.
- *تفسیری بر عشری از قرآن مجید*، به تصحیح جلال متینی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۲.
- جرجانی، سید اسماعیل، *ذخیره خوارزمشاهی*، به کوشش سعید سیرجانی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۲۵۳۵ [= ۱۳۵۵].
- _____، *کتاب الاغراض الطیبیة و المباحث العلائیه*، عکس نسخه مکتوب در ۷۸۹، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۵.

- چند برگ تفسیر قرآن عظیم، متن عکسی، با مقدمه [غلامرضا] مایل هروی، کابل، ۱۳۵۱ش/۱۳۹۲ق.
- رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، *رَوْضُ الْجِنَانِ وَ رَوْحُ الْجِنَانِ*، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، بنیاد پژوهش‌های اسلامی رضوی، ج ۱۷، مشهد، ۱۳۶۶.
- رجایی بخارایی، احمدعلی، *پلی میان شعر هجایی و عروضی فارسی در دو قرن اول هجری*، ترجمه‌ای آهنگین از دو جزو از قرآن، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۳.
- _____، *فرهنگ لغات قرآن خطی آستان قدس رضوی*، ش ۴، با ترجمه فارسی کهن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.
- *سوره مائده با ترجمه استوار پارسی*، به کوشش احمدعلی رجایی بخارایی، آستان قدس، مشهد، ۱۳۵۰.
- صادقی، علی اشرف، «نسخه ترجمه تفسیر طبری کتابخانه آستان قدس»، جشن نامه استاد دکتر محمدعلی موحد، به کوشش حسن حبیبی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران، ۱۳۸۶، ص ۲۷۸-۲۵۵.
- _____، «ویژگی‌های زبانی الابنیه» در ابومنصور موفق بن علی هروی، کتاب الابنیه عن حقایق الادویه، نسخه برگردان به قطع اصلی نسخه خطی، با مقدمه فارسی ایرج افشار و علی اشرف صادقی، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۸، ص سی و هفت - هشتاد و شش.
- _____، «درباره ورقه و گلشاه عیوقی»، *ارج نامه ذبیح‌الله صفا*، به کوشش سیدعلی آل داود، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران، ۱۳۹۰، ص ۲۲۳-۱۹۷.
- _____، «بحثی در باب کتاب، پلی میان شعر هجایی و عروضی فارسی در دو قرن اول هجری، از دکتر احمدعلی رجایی»، *خرد بر سر جان، نامگانه دکتر احمدعلی رجایی بخارایی*، به درخواست محمدجعفر یاحقی، محمد رضا راشد محصل و سلمان ساکت، سخن، تهران، ۱۳۹۱، ص ۳۸۸-۳۴۹.
- طبری، محمد بن ایوب جاسب، *معرفة الاسطرلاب معروف به شش فصل*، به تصحیح محمد امین ریاحی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۱.
- عوفی، سدیدالدین محمد، *جوامع الحکایات*، متن عکسی، به کوشش محمد رضانی، کلاله خاور، ۱۳۳۵.
- عیوقی، ورقه و گلشاه، به تصحیح ذبیح‌الله صفا، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۳.
- عنصرالمعالی، کیکاوس بن اسکندر بن قابوس، *قابوسنامه*، به تصحیح غلامحسین یوسفی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۵.
- فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، به تصحیح جلال خالقی مطلق، با همکاری ابوالفضل خطیبی و محمود امید سالار، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۸ جلد، تهران، ۱۳۸۶.

- گزاره‌ای از بخشی از قرآن کریم، تفسیر شنقشی، به تصحیح محمدجعفر یاحقی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۲۵۳۵ [= ۱۳۵۵].
- نیشابوری، ابواسحاق ابراهیم‌بن منصور، قصص الانبیاء، به تصحیح حبیب یغمایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۰.
- هروی ← صادقی، ۱۳۸۸.
- یاحقی، محمدجعفر (ناظر)، فرهنگنامه قرآنی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۵ جلد، مشهد، ۱۳۷۵-۱۳۷۲.
- Farhâdi, A., 1955, *Le persan parlé en Afghanistan*, Paris, Klincksieck.

شاهنامه خوانی در افغانستان

محمد یونس طغیان ساکایی

دانشگاه کابل

شاهنامه خوانی در افغانستان به گونه‌ی یک سنت دیرینه هنوز در میان مردم این کشور مروج است. مردم به ویژه در شب‌های زمستان در خانه‌ای یا مهمان‌خانه‌ای گرد هم می‌آیند و شاهنامه می‌خوانند. شاید سرخوردگی‌های پس از یورش چنگیز و باز سقوط دولت تیموری که اسباب شکست و فتور را در سرزمین ما فراهم آورد. و باز خانه‌جنگی‌ها و برادرکشی‌های بازماندگان احمد شاه درانی و هم تجاوز انگلیس‌ها، شاهنامه خوانی را رونق بیشتر بخشید. (۱: ۲۹۴) در حقیقت سرخوردگی، ضعف و فتور، بحران هویت را تقویت کرده، مردم را به سوی پناه‌گاه افتخارات گذشتگان می‌برد. و در عین حال روحیه شکسته مردم را مداوا می‌کرد. با تجاوز انگلیس‌ها، تبلیغ در راه جهاد در برابر آنان راه‌اندازی شده بود و یکی از گونه‌های تحریک مردم علیه تجاوزگران، جنبش جنگ‌نامه‌سرایي و شاهنامه خوانی بود. تصادفی نیست که ما از همین دوره چندین منظومه با سبک و سیاق شاهنامه در شرح حوادث و پیکارهای مردم این مرزوبوم با انگلیس‌ها داریم. منورین و شاعران درک کرده بودند که افغانستان در میان دو نیروی استعمارگر روس و انگلیس قرار گرفته و یگانه راه برون رفت از آن همت و

پایمردی مردم است. چنان که در یکی از این منظومه‌ها می‌خوانیم:

چگویم ز اوصاف سلطان سخن سخا پیشه و مرد شمشیر زن
 گه رزم اگر تنگ بندد میان نه روسی بماند، نه نصرانیان

(۹:۲)

و لازم می‌دانم که شرح کوتاهی دربارهٔ این منظومه‌ها داشته باشیم.

- در ختم جنگ اول مردم افغانستان با انگلیس‌ها (۱۸۳۹-۱۸۴۱) مولانا غلامی، یک شاعر محلی از کوهستان شمال کابل کار نظم این حوادث آغاز کرد و آن را در سال ۱۸۴۳ به پایان رساند. (۳: ۴۰) این منظومه دربارهٔ رشادت‌ها و پایمردی‌های مردم افغانستان در برابر تهاجم انگلیس‌هاست و بیش از سه هزار بیت دارد.

- یک سال پس از سرایش جنگ‌نامه غلامی شاعر دیگر از دیار کشمیر، همین حوادث را به رشتهٔ نظم درکشید. این شاعر ملا حمیدالله نام داشت و حمید تخلص می‌کرد. قابل یادآوری است که کشمیر در آن دوره جزئی از خاک افغانستان محسوب می‌شده است. چون در این منظومه سیمای محمد اکبر پسر دوست محمد خان خیلی مشخص است، منظومه به نام او (*اکبرنامه*) مسمی شده است. *اکبرنامه* در حدود (۴۴۰۰) بیت دارد. (۴: ۷۳) و برانگیزنده‌ترین اثر حماسی است که بزودی در میان مردم منتشر شد. واکنش دست‌اندرکاران انگلیس را برانگیخت. در اینجا قسمتی از مقاومت مردم را در حادثه سال (۱۸۴۱) که در اثر آن نمایندهٔ انگلیس‌ها کشته شد و تراژدی بزرگی را برای انگلیس‌ها در افغانستان بار آورد، از *اکبرنامه* حمید کشمیری می‌آوریم:

زن و مرد و پیر و جوان سو بسوی	ستاندند بر برزن و بام و کوی
هژیران کابل پس و پیش راه	گرفتند بر لشکر کینه خواه
نمودند در کوچه تنگ بند	ز بام و در و غرفه‌های بلند
به هر کس فتاد آنچه دردم بدست	به فرق سر خصم سرکش شکست
نهانی غزالان نخچیر گیر	که گاهی شکاری زندی به تیر
در آن جنگ آشفته چون نره شیر	ز بالا ندیدند بالا و زیر
ز هر روز و برزن و پیش تاق	برآمد صدای طراقا طراق
یکی را فگندند سنگی بسر	که از صدمتش کرد یاد پدر
یکی را به سر کاسه‌ای از هوا	بیفتاد و شد کاسهٔ سر جدا
یکی خمره گاودوشه به دست	بیاورد و بر فرق دشمن شکست

دگر را شکستند بر سر سبو
 تو گفتی که در گردن آن عنود
 یکی را بفتاد طشتی زبام
 یکی را به سر آب جوشان فتاد
 چو سودایان اهل بازارها
 دکاندار گردن زکین بر فراشت
 چو سنگ فلاخن به میزان نهاد
 ببین بازی گردش روزگار
 عجب هرج و مرجی که از مرد و زن
 چنان رونقی یافته کار مرگ
 دلیران کابل چو شیران مست
 به بندوق و شاهین و تیغ و تبر
 تفنگ آن چنان زد بلا را صلا
 به مردم چنان تیغ شد جان گسل
 تفنگ آمد از خشم زانسان بجوش

که شد حلقه‌اش راست اندر گلو
 شد از آسمان طوق لعنت فرود
 فتادش ز سرطشت و طشتش زبام
 دیگر گشت از نارسوزان به یاد
 به جنگ و جدل با خریدارها
 نمک‌سنگ و سنگی که در پیش داشت
 بیفگند بر دشمن بد نهاد
 که چون سنگ شد رایج آن دیار
 نمی‌گفت کس جز بگیر و بزن
 که بازار گردید، بازار مرگ
 بغل بر گشوده بر آورده دست
 جهان را نمودند زیر و زبر
 که کابل شده وادی کربلا
 که از رحم شد گوله را نرم دل
 که نارش برون آمد از راه گوش...

(۵: ۱۴۹)

یکی از ویژگی‌های *اکبرنامه* این است که شاعر به جای *ساقی‌نامه*، در آخر هر بحث چای‌نامه آورده است. چون در مجالس شاهنامه‌خوانی چای می‌نوشند و برای خوانندگان مخصوصاً چای را با شیر و قند می‌آورند:

بیا ساقی از چای جامی بیار
 مرا ده به شکرانه اختصار

و در همین چای‌نامه‌ها نیز مردم را بر ضد استعمار بر می‌انگیزند:

بده ساقیا چای یاقوت رنگ
 به شکرانه دفع اهل فرنگ

(۳: ۶۱)

تاثیر *اکبرنامه* به حدی در روحیه مردم هویدا بود که فرنگیان از آن ترسیدند و به عمل متقابل پرداختند. آنان شاعری به نام قاسم علی را که پیشه تجارت داشته به سرودن منظومه‌ای در همین موضوع وا داشتند و اثر او را که در آن جنگاوری‌های سربازان فرنگ ستایش شده است، *ظفرنامه* یا *محاربه کابل* نام نهاد، چاپ کردند و در سراسر مناطق فارسی زبان تحت تصرف خویش پخش نمودند. (۶: ۲۶۴)

غیر از این دو اثر در این دوره، جنگ‌نامه‌های دیگر نیز وجود دارد، مانند جنگ‌نامه داملا شمس‌الدین نارینی، جنگ‌نامه درویش محمدخان، جنگ‌نامه میر فیض‌الدین بن امام‌الدین ده یحیایی، محمود نامه نجم‌الدین ذاکر (۷: ۲۷۰) و *امیرنامه ذوالفقار* که نسخه منحصر به فرد آن در کتابخانه یکی از فرهنگیان فاریاب نگهداری می‌شود. این جنگ‌نامه‌ها چنان‌که گفتیم در تحریک روحیه مردم نقش بسزایی ایفا کردند. دکتور حبیب آورده است که در پشت سر چند سیمای شناخته شده از این آثار نیروی اراده مردم وجود دارد. (۸: ۵۴)

شاهنامه‌خوان‌ها معمولاً با این بیت آغاز به خواندن می‌کنند:

هر آنکس که شهنامه‌خوانی کند اگر زن بود پهلوانی کند

و در آخر می‌خوانند که:

هزاران درود و هزاران سلام ز ما بر محمد علیه السلام

و در جریان خواندن بر برانگیزنده‌ترین بیت‌ها تاکید می‌کنند و آن را دوباره می‌خوانند. اکثر بیت‌ها را معنی و شرح می‌کنند، تا همه شنوندگان آن را بفهمند و از آن لذت ببرند. هرچند در تلفظ برخی ابیات و هم در تفسیر واژه‌ها و بیت‌ها دچار اشتباهاتی هم هستند، اما برخی از واژه‌ها و ابیاتی را می‌دانند که شرح و تفسیر آن بر دانشگاہیان نیز دشوار است. من معنی دقیق یک بیت از *شاهنامه* را از زبان یکی از این اشخاص شنیده‌ام. داستان جنگ رستم و سهراب را می‌خواندند و بیت:

نماند ایچ بر نیزه بند و سنان به چپ باز بردند هر دو عنان

(۹: ۲۰۵)

درباره به چپ باز بردن عنان، گفتند که چون در قدیم جنگاوران همیشه دست راست را برای به کار بردن سلاح و دست چپ را برای گرفتن لگام و تازیانه به کار می‌بردند. پس هنگامی که جنگاور لگام اسب خویش را با دست چپ می‌گیرد، اسب هم به سوی چپ دور می‌زند و در دور زدن به چپ عادت کرده‌اند. و هنگامی که اسب به چپ چرخید، دست راست جنگاور به سوی دشمن می‌شود و می‌تواند که خوب ضربه وارد کند. و از این قبیل تعبیرات بسیار دارند.

در شاهنامه‌خوانی‌ها برای اینکه احساسات شنوندگان تحریک شده باشد یک تن

دیگر که در کنار خواننده اصلی نشسته، با او در خواندن جالبترین و احساس برانگیزترین مصراع‌ها هم‌آواز می‌شود. این شخص را «جوره‌گوی» می‌گویند. اما شاهنامه را دو نفره و سه نفره هم می‌خوانند. آنها بسیاری از بیت‌ها و بعضاً قسمتی از داستان را از بر دارند و مصراع اول را که یکی از آنان می‌خواند دیده می‌شود که چشم از صفحه کتاب بر می‌دارد و بیت را از یاد می‌خواند.

شاهنامه‌خوانان افراد خاصی هستند و طرف احترام مردم قرار دارند. و همه مردم آنها را می‌شناسند. و به خاطر شاهنامه‌خوانی‌ها از او دعوت به عمل می‌آورند.

معمولاً شاهنامه‌خوان‌های معروف از دره پنجشیر بوده‌اند. اما شاهنامه غیر از پنجشیر در سایر محلات بامیان، غزنی، بدخشان، تخار، کندز، بغلان و تقریباً همه شمال و مناطق مرکزی افغانستان خوانده می‌شود. چندی پیش شنیدم که در غزنی یک زن نشسته و شاهنامه را با قلم می‌نویسد. و این نمایانگر علاقه مردم به این کتاب بزرگ است.

از شاهنامه‌خوانان معروف پنجشیر در دوران ما، صوفی رحیم‌داد و برادرش کاکا مختار از دره کرمان بودند. درباره کاکا مختار می‌گویند که چهره و سیمای او به یک پهلوان می‌مانست. ابروهای پرپشت و ریش انبوه و درشتی داشت. معمولاً پوستین می‌پوشید و شاید به همین خاطر او را کهن پوستین می‌گفتند. او در جریان خواندن شاهنامه آنجا که به وجد می‌آمد، و خطاب به یکی از جوانان می‌گفت: جوان! مرد باش. صوفی عبدالغیاث از دهکده جنگلک پنجشیر مرد بلند قامت و استخوانی بود که شاهنامه و هم‌مثنوی را خوب می‌خواند. او از دوستان پدرم بود. و هر سال به اندراب می‌آمد و برای ما شاهنامه می‌خواند. مردم او را به نوبت مهمان می‌کردند، تا برایشان شاهنامه بخواند. فیض الله، محمد افضل، جبارخان و میرموسی از دیگر شاهنامه‌خوان‌ها در این دیار اند. در اندراب هم کسانی بودند که شاهنامه می‌خواندند. کلاتر عبدالله که خداوند او را بیمارزد، شاهنامه می‌خواند و بعضاً بیت‌هایی را از خود بر یگان داستان اضافه می‌کرد. بعدها که من شاهنامه را زیر و رو می‌کردم، آن بیت‌ها را نمی‌یافتم و میدانستم که آن بیت‌ها فرآورده طبع کلاتر عبدالله است. پدرم محمد علم، پسرعموی پدرم ملا رستم و ملا فرامرز، نیز شاهنامه می‌خواندند. و هنگامی که خسته می‌شدند مرا که هنوز ده، دوازده سالی بیش نداشتم به شاهنامه خواندن وا می‌داشتند.

مردم غیر از شاهنامه، دیگر آثار حماسی را نیز می‌خوانند، چون اسکندرنامه، خاوران‌نامه، حمله حیدری، برزو نامه، جهانگیر نامه و داستان کک کوهزاد، داستان جمشید، داستان سوسن رامشگر را که در ملحقات برخی از شهنامه‌ها چاپ شده‌اند، نیز می‌خوانند. و همچنان کتاب‌های دیگری چون مثنوی مولوی، دیوان بیدل، قصه یوسف نیز خوانندگان بسیار دارند. داستان‌هایی از بومسلم را بیشترین اوزبیک‌های افغانستان و داستان امیر حمزه را پشتون‌ها می‌خوانند.

از داستان‌های شهنامه مردم بیشتر به خواندن دو داستان رستم و اسفندیار و رستم و سهراب بیشتر علاقه دارند. به یاد دارم هنگامی که داستان رستم و سهراب را می‌خواندند، خیلی از آدم‌ها می‌گریستند. دیگر از داستان‌های پر خواننده در وطن ما، نخستین جنگ رستم با افراسیاب است که رستم رخس خویش را برمی‌گزیند، داستان جنگ هفت گردان، رزم رستم با پیلسم، داستان اکوان دیو، هفت‌خوان‌ها، جنگ کوه هماون، پیکار یازده رخ و داستان گشتاسپ در روم و در واقع همه دوره پهلوانی و همه جنگ‌هایی که رستم در آن حضور دارد، مورد علاقه مردم‌اند.

اما شاهنامه‌خوانی از یک سده بدین سو در افغانستان راه زوال می‌پیماید. در زمان پادشاهی امیر حبیب‌الله (۱۹۰۱-۱۹۱۹) که افغانستان به نحوی تحت‌الحمایه انگلیس بود، شاهنامه‌خوانی در ملاء عام ممنوع اعلان شد. چون خوانندگان دوره گرد، مسلح با سلاح‌هایی چون شمشیر و نیزه و خنجر و تیر و کمان بر سر بازارها، داستان‌های شاهنامه را می‌خواندند و به نوعی هم تمثیل می‌کردند و این اسباب پریشانی نماینده انگلیس را فراهم کرده بود. پس او از شاه افغانستان خواست تا این سنت را ممنوع اعلام نماید.

اما در سال‌های پسین که تلویزیون و نمایش فیلم شایع شده است، شاهنامه‌خوانی و خواندن کتاب‌های دیگر به سبک و سیاق قدیم، دیگر اندک اندک کمرنگ می‌شود. من در این مقاله تلاش کرده‌ام که از مناطق مختلف افغانستان درباره سنت شاهنامه‌خوانی معلومات ارائه کنم و در پی آنم که از مجالس شاهنامه‌خوانی فیلم‌های کوتاهی نیز بردارم تا یادگاری از این سنت شریف و دیرینه مردم داشته باشیم.

منابع

- حبیب، اسدالله، ادبیات دری در نیمه اول سده بیستم، انتشارات پوهنتون کابل، ۱۳۶۶.
- حبیب، اسدالله، جنبش جنگنامه سرایی در شعر دری افغانستان، خراسان، سال دوم (۱)، ۱۳۶۰.
- حجتی، حمیده، «جنگنامه»، در دانشنامه ادب فارسی، (چاپ دوم)، (ج. ۳)، سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۸۱.
- حمید، ملاحمدالله کشمیری، اکبرنامه، انتشارات انجمن تاریخ، کابل، ۱۳۳۰.
- ژوبل، محمد حیدر، تاریخ ادبیات افغانستان، چاپ چهارم، بنگاه انتشارات میوند، کابل، ۱۳۸۳.
- عامر، گلزمان، پژوهشی در منظومه‌های معاصر زبان فارسی دری، رساله برای ترفیع علمی، موسسه تحصیلات عالی کندز، کندز، ۱۳۸۷.
- غلامی، مولانا محمد غلام، جنگنامه، مطبعه دولتی، کابل، ۱۳۳۶.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، پیمان، تهران، ۱۳۸۴.
- نایل، حسین، سخن سرایانی از سده سیزدهم، مطبعه احمد، کابل، ۱۳۸۲.

تبرستان
www.tabarestan.info

ارزش شاهنامه در گزارش سرگذشت انوشزاد

فرزین غفوری

فرهنگستان زبان و ادب فارسی

همچنان که در دو مقاله گذشته اشاره شد^۱ سپاه ایران در جنگ سرنوشت‌ساز ۵۴۰م. توانست پهنه شرقی امپراتوری روم را درنوردد و پس از تصرف انطاکیه، خود را به کرانه‌های دریای مدیترانه برساند. خسروانوشیروان پس از آن قصد داشت پیشروی را به سوی جنوب شام ادامه دهد اما ناگهان به سختی بیمار شد. در این گیرودار شایعه مرگ شاه در ایران‌زمین پیچید و پسر ارشد او «انوشزاد» که بر اثر گرویدن به مسیحیت در جندی‌شاپور و به صورت تحت نظر می‌زیست بی‌درنگ برای قبضه تاج و تخت ایران به پا خاست. کلیسای بانفوذ خوزستان و مسیحیان پرشمار جندی‌شاپور پیرامون او گرد آمدند و او به بسیج سپاه پرداخت. در این حال خبر بهبودی و تکذیب شایعه مرگ کسری رسید اما دیگر کار از کار گذشته بود و انوشزاد از ادامه خیزش خود صرف‌نظر نکرد و چهره یک شورشی را به خود گرفت. سپهبد «رام‌برزین» درغیاب ارتش اصلی ایران که در

۱. غفوری، فرزین؛ «ارزش شاهنامه در گزارش نبرد انطاکیه»، *نامه/نجمن*، س ۷، ش ۱، بهار ۱۳۸۶. «ارزش شاهنامه

در گزارش رویدادهای پس از نبرد انطاکیه»، *نامه/نجمن*، س ۸، ش ۱، بهار ۱۳۸۷.

خاک روم به سر می برد با سپاه خود در جنگی نزدیک جندی شاپور با لشکر انوشزاد جنگید و به پیروزی رسید. این پیروزی با زخمی و کشته شدن ناگهانی انوشزاد در حالی به دست آمد که روند نبرد به سود انوشزاد پیش می رفت. با وجود انسجام بیشتر گزارش شاهنامه از این مقطع تاریخی، تاکنون گزارش پروکوپئوس از نبرد انطاکیه و انوشزاد مرجح شمرده شده و تاریخ وقوع شورش انوشزاد نیز براساس کتاب پروکوپئوس تعیین گردیده است، بنابراین لازم است در زیر به بررسی جزئیات این مقطع حساس از تاریخ ایران پردازیم تا روشن شود میزان اعتبار گزارش شاهنامه در برابر گزارش پروکوپئوس و دیگر منابع تاریخی تا چه حد است و آیا این بررسی به آگاهی بیشتر ما از سرگذشت انوشزاد و تعیین تاریخ دقیق تری برای وقوع شورش او کمک می کند یا نه؟

مسیر جنوبی

یکی از مسائلی که در جنگ ۵۴۰ م. باید مورد توجه قرار گیرد خط سیر سپاه ایران پس از تسخیر انطاکیه است. طبق اشاره دینوری، سپاه ایران پس از تسخیر انطاکیه و پیش از بیماری انوشیروان به حمص رفته بود و تا بهبود این بیماری نیز در آنجا رحل اقامت افکند.^۱ شهر حمص واقع در جنوب انطاکیه، بیش از ۱۰۰ کیلومتر با این شهر فاصله دارد. میان هیچ یک از منابع درباره محل اقامت انوشیروان در هنگام بیماری هماهنگی وجود ندارد. پروکوپئوس بیماری شاه را در نزدیکی شهر رها (إدسا) ذکر می کند.^۲ نهایتاً لارب نام این شهر را «آمد» (آمد؟) ذکر کرده است.^۳ در شاهنامه حکیم توس هنگام اشاره به بیماری کسری نام یک شهر مشخص ذکر نشده بلکه به جای آن نام یک منطقه ذکر

۱. ابوحنیفه دینوری، احمد بن داود؛ اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی، چاپ پنجم، ۱۳۸۱، ص ۹۸.

2. Procopius; *History of The Wars*, H.B. Dewing (trans.), Harvard University Press, 1954, Book II, Chapter XII, Paragraph 33.

۳. نهایتاً لارب فی اخبار الفرس و العرب، به تصحیح محمدتقی دانش پزوه، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۳۲۶.

شده است؛ اردن.^۱ به این ترتیب دست کم در این نکته که پس از نبرد انطاکیه سپاه ایران به سوی جنوب حرکت کرد میان گزارش دینوری و فردوسی هماهنگی وجود دارد. اما نولدکه در مهم‌ترین انتقاد خود نسبت به این گزارش، بر همین نکته انگشت می‌نهد و تأکید می‌نماید که «خسرو پس از حمله بزرگ خود به شام نه از راه حمص بلکه از راه بین‌النهرین به پایتخت خود بازگشته است».^۲ گویا تکیه‌گاه نولدکه در این تحلیل بر اشاره پروکوپئوس به بیماری خسروانوشیروان در نزدیکی شهر «رها» است و به این ترتیب در ادامه مطلب بالا باز هم تأکید می‌کند: «[کسری] اصلاً به حمص نرفت» اما با وجود آنکه پروکوپئوس شهر «رها» را در خط سیر سپاه ایران ذکر می‌کند پیش از آن به شهر «آپامی»^۴ نیز اشاره کرده^۵ و به نظر می‌رسد نولدکه به این مطلب در نقد گزارش دینوری اعتنایی ننموده است. بدین‌سان حتی بر اساس گزارش پروکوپئوس نیز مسلم است که سپاه ایران به سوی جنوب حرکت کرده بود. «فودن» به این جابجایی سپاه عظیم ایران به سوی جنوب انطاکیه اذعان دارد اما هیچ اشاره انتقادی نسبت به نظر نولدکه ابراز نمی‌کند و به تحلیل این «انحراف مسیر به سوی جنوب» نیز نمی‌پردازد.^۶ شهر آپامی در جنوب انطاکیه و البته نه

۱. تبیره برآمد ز درگاه شاه سوی «اردن» آمد درفش سپاه (۷۳۸)

...چنان شد ز سستی که از تن بماند ز ناتندرستی به «اردن» بماند (۷۶۱)

شاهنامه فردوسی، به کوشش جلال خالقی مطلق و ابوالفضل خطیبی، تهران، کانون فردوسی (مرکز پژوهش حماسه‌های ایرانی وابسته به مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی)، چاپ اول، ۱۳۸۶، دفتر هفتم، بخش پادشاهی انوشیروان. از این پس با ارجاع به همین منبع شماره هر بیت در پایان آن ذکر شده است.

۲. نولدکه، تودور؛ تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۸، ص ۵۰۲.

۳. همان‌جا.

۴. آپامی یا آپامیه یا افامیه شهری که سلوکوس نیکاتور به افتخار همسر ایرانی خود «آپما» میان انطاکیه و حمص ساخت. (در این باره نک. رجبی، پرویز؛ «افامیه»، در: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ یکم، ۱۳۷۹، ج ۹، صص ۴۳۳-۴۳۲)

5. Procopius; II, XI, 14.

6. Fowden, Elizabeth K.; *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rom and Iran*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles, 1999, p. 114.

در مسیر بازگشت سپاه ایران از طریق میانرودان قرار داشته است. بنابراین کاملاً واضح است که سپاه ایران در این مرحله برخلاف نظر نولدکه قصد بازگشت به ایران را نداشته است. اگرهم صرفاً به گزارش پروکوپیوس اکتفا کنیم و دیگر گزارش‌ها را نادیده انگاریم بازهم به‌خوبی روشن می‌شود که سپاه عظیم ایران در خاک روم دست‌کم یکصد کیلومتر به سوی جنوب پیشروی کرده بود. به عبارت دیگر خط سیر سپاه ایران در کتاب پروکوپیوس چنان است که در تقسیمات امپراتوری روم شرقی از استان سوریه^۱ یکم (به مرکزیت انطاکیه) وارد استان سوریه^۲ دوم (به مرکزیت شهر آپامی) شده است.^۱ در این صورت از این تحرک نظامی در مقیاس قابل توجه، مسلماً هدف و منظوری مد نظر شاه و سران سپاه ایران بود. این هدف چه می‌توانست باشد؟

این احتمال وجود دارد که منظور از این لشکرکشی به سوی جنوب عبور از استان «سوریه دوم» و ورود به استان «فونیسیا» (فینیقیه) بوده باشد.^۲ آیا «حمص» در گزارش دینوری و «اردن» در گزارش شاهنامه نشانه‌هایی از هدف و مقصد سپاه ایران در «پیشروی بیشتر به سوی جنوب» هستند؟ پاسخ به این پرسش می‌تواند مثبت باشد. با توجه به اینکه یکی از علت‌های اصلی وقوع جنگ ۵۴۰م. میان ایران و روم حمله گستان (متحد روم) به حیره (متحد ایران) بود به احتمال زیاد ورود به مناطق زیر سلطه غسانی‌ها، گوسمالی و شاید یکسره کردن کار ایشان

۱. برای نمایی از استان‌های شرقی روم نک. پیگولوسکایا، نینا ویکتورونا؛ «اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران»، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۲، ص ۶۹۸.

۲. شهر حمص در بخش شمالی استان «فونیسیا لیباننسیس» (Phoenicia Libanensis) قرار داشت. دمشق و پالمیرا دیگر شهرهای این استان بودند:

Greatrex, Geoffrey; *Rome and Persia at War: 502-532 AD*, Francis Cairns Ltd., Leeds, First Pub., 1998, p.167

مقایسه کنید با «شاهد» که موقعیت دشتی را که حیره و گستان برسر آن جنگیدند و نام آن استراتا (strata) بود نزدیک به مثلث حمص-پالمیرا-دمشق و در جنوب پالمیرا تعیین کرده است:

Shahid, Irfan; *Byzantium and The Arabs in The Sixth Century*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 1995, vol.1, p. 209 & 679.

شایان ذکر است «شاهد» به گزارش شاهنامه درباره منذر که مقدمه‌ای بر نبرد انطاکیه است توجه نموده، اما بسیار کوتاه و تنها از منظر نامه‌هایی که میان ایران و روم درباره مناقشه اعراب رد و بدل شد. (*Ibid.*, pp. 217-218)

یکی از هدف‌های اصلی این پیشروی بوده است. همچنین ممکن است تصرف مقدس‌ترین شهر مسیحیان در ادامه این پیشروی مد نظر بوده باشد. با تصرف اورشلیم ضربه‌ای سخت و جدی به وجهه امپراتوری و دین مسیحیت وارد می‌شد؛ هدفی که سرانجام در زمان خسروپرویز جامه عمل پوشید.^۱ شایان ذکر است «تئوفانس»، دیگر تاریخ‌نگار بیزانسی، هنگامی که همچون «پروکوپئوس» به شرح رویدادهای این جنگ می‌پردازد با وجود حذف آشکار پیروزی‌های ایران به صراحت نوشته است که در این سال (۵۴۰ م.) خسروانوشیروان در حمله بزرگ خود قصد داشت به سوی جنوب پیشروی کند و فلسطین و اورشلیم را به تصرف خود درآورد.^۲

بیماری شاه

آنچه حرکت سپاه ایران را به سوی جنوب ناتمام گذاشت و اهداف نظامی آن را به زیر سایه خود کشید بیماری ناگهانی کسری بود. بیماری خسروانوشیروان در این جنگ نه تنها نقطه عطفی بود که مسیر رویدادها را دگرگون ساخت بلکه باید در تحلیل گزارش‌های شورش انوشزاد یک بحث محوری نیز به‌شمار آید، زیرا با به‌بستر افتادن شاه در خاک روم شایعه مرگ او در ایران زمین پیچید و اوضاع سیاسی کشور آشفته شد. پروکوپئوس در کتاب هشتم خود ضمن شرح شورش انوشزاد (که این شرح را در این نوشتار از این پس گزارش شماره دو خواهیم خواند) از حضور پزشکی به نام تریبونوس در میان پزشکانی که بر بالین شاه حاضر بودند خبر داده است^۳ اما به طور ابهام‌آمیزی از سوابق (دو یا سه بار) معالجه انوشیروان توسط تریبونوس (یا ملازمتش در رکاب شاه) سخن گفته و مشخص نکرده است که بار نخست معالجه یا ملازمت «دقیقاً» در چه تاریخی رخ داده است.^۴ به سخن روشن‌تر، زمان وقوع آن حسن سابقه که اعتماد انوشیروان را به

1. See to : Greatrex, G. & Lieu, S.N.C. ; *The Roman Eastern Frontier And The Persian Wars, part II: 363-630 AD.*, Routledge , London, First Pub. 2002, pp. 190-193.

2. Theophanes; *The Chronicle of Theophanes Confessor*, Cyril Mango & Roger Scott (ed.), Clarendon Press, Oxford, Reprinted 2006, p.319.

3. Tribunus (Procopius; VIII, X, 11-12)

4. Procopius; VIII, X, 12-16.

او جلب کرده بود در کتاب پروکوپيوس نامعلوم است. در حالی که او این مطلب را در کتاب هشتم خود و حدود وقایع سال ۵۵۰ م. گنجانده است در جای دیگر از «مأموریت یک‌ساله» تریبونوس در دربار ایران بر اساس قرارداد ۵۴۵ م. سخن به میان آورده^۱ که با سال ۵۵۰ م. همخوانی ندارد. از سوی دیگر در ضمن شرح این قرارداد و درباره علت علاقه انوشیروان به تریبونوس از حسن سابقه این پزشک در معالجه بیماری سخت انوشیروان سخن گفته است و این یعنی پیش از سال ۵۴۵ م. . شایان ذکر است همانند جهت جتویی در مسیر حرکت سپاه ایران، نکته دیگری که پروکوپيوس ضمن شرح خود از رویدادهای پس از نبرد انطاکیه (در سال ۵۴۰ م. و پیش از قرارداد ۵۴۵ م.) به آن اشاره کرده بود اما نولدکه و پیگولوسکایا به آن اعتنا ننموده‌اند «بیماری ناگهانی و شدید انوشیروان» در مسیر بازگشت به ایران است.^۲

در مجموع باید گفت بر اساس کتاب پروکوپيوس گزیری نیست که سال ۵۴۵ بار دوم ملازمت این پزشک محسوب شود چرا که در اینجا از حسن سابقه تریبونوس به عنوان انگیزه شاهنشاه برای دعوت یک‌ساله او به ایران سخن به میان آمده است، در نتیجه این حسن سابقه (بار نخست معالجه و ملازمت) باید پیش از سال ۵۴۵ م. روی داده باشد. از سوی دیگر تنها موردی که از بیماری شخص انوشیروان در کتاب پروکوپيوس پیش از سال ۵۴۵ م. گزارش شده در سال ۵۴۰ م. و پس از نبرد انطاکیه است و این را می‌توانیم تأییدی برای گزارش‌های شرقی درباره بیماری شاه و شورش انوشزاد پس از تسخیر انطاکیه به‌شمار آوریم. مهم‌ترین دلیل دیگری که این نتیجه‌گیری را تقویت می‌کند از خود پروکوپيوس به دست می‌آید به این ترتیب که پروکوپيوس برخلاف گزارش خود از شورش انوشزاد که آن را در حدود رخدادهای سال ۵۵۰ م. گنجانده است در یک تناقض آشکار ضمن شرح رویدادهای سال‌های ۵۴۲ و ۵۴۳ م. نیز به شورش پسر

1. Ibid., II, XXVIII, 8-11.

پروکوپيوس یک ساله بودن مأموریت او را در ضمن شرح قرارداد ذکر نکرده بلکه در شرح گزارش شماره دو هنگام یادآوری این قرارداد مطلب یادشده را که گویا در آنجا از قلم انداخته بود افزوده است. (Ibid., VIII, X, 14)

2. Ibid., II, XII, 33.

انوشیروان اشاره کرده است^۱ (که از این پس آن را گزارش شماره یک خواهیم خواند) به این ترتیب می‌بینیم که با توجه به نقش تریبونوس و لزوم روشن شدن حسن سابقه او پیش از سال ۵۴۵م. گزارش شماره یک از لحاظ گاه‌شماری به واقعیت نزدیک‌تر است هرچند گزارش شماره دو جزئیات بیشتری را نسبت به گزارش شماره یک دربردارد.

شاید همین ابهام‌ها باعث گردید تا تنها یکی از محققان برجسته در برابر نظریه غالب نولدکه — پیگولوسکایا (وقوع شورش حدود سال ۵۵۱م.) سال ۵۴۳م. را برای وقوع شورش انوشزاد قابل اعتنا بدانند.^۲ اما اگر نقش تریبونوس مشکل گزارش شماره دو را نمایان می‌سازد گزارش مربوط به سال ۵۴۳م. نیز بر اثر مسکوت گذاشتن بیماری شخص شاه دچار ایرادی اساسی و خدشه‌ای غیرقابل چشم‌پوشی است؛ در گزارش شماره یک هیچ ذکری از بیماری شخص انوشیروان به میان نیامده و تنها از شیوع گسترده طاعون خبر داده شده است که روم را درنوردیده^۳ و به شمال غرب ایران (آذربایجان) نیز سرایت کرده بود،^۴ اما اگر این بیماری مهلک به سپاه ایران (به فرماندهی انوشیروان) می‌رسید هرآینه آن را تار و مار می‌کرد. همچنین فرض اینکه شاید در آن تاریخ انوشیروان به این بیماری مبتلا شده باشد گذشته از سکوت گزارش پروکوپئوس به سبب مهلک بودن بیماری کاملاً غیرقابل قبول است. بنا بر اتفاق همه منابع، علت اصلی شورش انوشزاد، بیماری شخص شاهنشاه و انتشار شایعه مرگ او بوده است. بنابراین سکوت گزارش شماره یک درباره بیماری شاه ضعف بزرگی برای آن به شمار می‌رود که بر اعتبار این گزارش خدشه‌ای انکارناپذیر وارد می‌سازد.^۵ شایان

1. Procopius; II, XXIV, 8.

۲. رجبی، پرویز، هزاره‌های گمشده، تهران، انتشارات توس، چاپ نخست، ۱۳۸۲، ج ۵ (ساسانیان)، ص ۲۹۲.

3. Ibid., II, XXII & XXIII.

4. Ibid., II, XXIV, 12.

۵. به‌طور کلی گزارش شماره یک (اشاره گذرا به شورش پسر شاه بدون ذکر نام انوشزاد و حمله غافلگیرانه روم به ایران برای کمک به این شورش) از لحاظ جزئیات سخت به گزارش شماره دو وابسته است و اگر پروکوپئوس در گزارش شماره دوی خود اذعان نکرده بود که انوشزاد پسر «ارشد» انوشیروان بوده است (Ibid., VIII, X, 8.) تنها امکان داشت به کمک گزارش‌های شرقی متوجه انتساب گزارش شماره یک به انوشزاد شویم.

ذکر است بنابر اشاره پروکوپيوس در آن هنگام سپاه ایران با تدبیرهای بهنگام از مناطق آلوده به طاعون جابه‌جا و دور شد.^۱ اگر گوشه‌ای از این مرض مهلک به سپاه ایران می‌گرفت آن را تارومار و نابود می‌کرد^۲ در حالی که همین سپاه بلافاصله در آغاز سال بعد که امواج طاعون فروکش کرده بود آماده کارزار با ابرقدرت روم بود و به عملیات نیز دست برگشود.^۳

نقد نظریه نولدکه - پیگولوسکایا

هرچند وجود دو گزارش گسسته از یک رویداد در اثر یک مورخ، باعث بی‌اعتباری هر دو روایت می‌شود چرا که دست‌کم از لحاظ گاه‌شماری متضمن تناقضی اساسی است، اما با وجود اشکالاتی که در بالا به‌ویژه درباره تناقض‌های مربوط به رویدادهای مرتبط با تریونوس و همچنین مسئله مسکوت ماندن بیماری شاه مرور شد اعتبار هر یک از دو گزارش پروکوپيوس درباره انوشزاد و شورش او به خودی خود و به طور جداگانه نیز مخدوش می‌گردد. به این ترتیب ضعف نظریه نولدکه - پیگولوسکایا درباره شورش انوشزاد تنها به این سبب نیست که گزارش شماره یک پروکوپيوس را ندیده یا به سود گزارش شماره دو نادیده گرفته‌اند بلکه گزارش شماره دو که تنها بر آن تکیه نموده‌اند نیز به خودی خود دچار کاستی و ایرادهای اساسی است.^۴

1. Ibid., 12.

۲. در یک نمونه مهم تاریخی سپاه روم بر اثر ترس از شیوع بیماری هر آنچه از غارت و غنیمت فراچنگ آورده بود در خاک ایران رها و عقب‌نشینی کرد با این حال در راه فرار گرفتار امواج بیماری شد و تارومار گردید. در این باره نک. پیگولوسکایا؛ شهرهای ایران...، ص ۱۱۷.

3. Ibid., XXVI, 1.

۴. ایرادها و خدشه‌های هر یک از دو گزارش پروکوپيوس محدود به موارد بالا نمی‌شود و نگارنده امیدوار است همه این موارد را در نقدی از گزارش او و تئوفانس درباره جنگ ایران و روم در سال ۵۴۰ م. عرضه دارد. همچنین برخی از این موارد را می‌توان در رساله کارشناسی ارشد نگارنده با مشخصات زیر دید:

غفوری، فرزین؛ بررسی تطبیقی شاهنامه فردوسی (دوره خسروانوشیروان) و منابع تاریخی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد در رشته تاریخ ایران باستان، به راهنمایی و اشراف دکتر محمدباقر وثوقی، دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه تاریخ، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴-۱۴۵.

فصل دهم که گزارش شماره دوی پروکوپئوس بدون ارتباط منطقی با رویدادهای پس و پیش خود در ضمن آن گنجانده شده با شرح فرجام انوشزاد پایان می‌یابد و فصل یازدهم را پروکوپئوس با اشاره به پایان قرارداد پنج ساله ۵۴۵م. و شرح مأموریت پطرس، سفیر روم، برای درخواست تمديد آن می‌آغازد.^۱ این تنها تکیه‌گاهی بوده که بر اساس آن نولدکه و پیگولوسکایا بر اساس کتاب پروکوپئوس تاریخی برای شورش انوشزاد تعیین نموده‌اند در حالی که از جمله بالا در آغاز فصل یازدهم تنها به طور غیرمستقیم می‌توان استنباط کرد که پروکوپئوس در گزارش دوم خود شورش انوشزاد را در ۵۴۹ یا ۵۵۰ میلادی می‌داند نولدکه آن را در ۵۵۱ م.^۲ و پیگولوسکایا در ۵۵۱-۵۵۰ م.^۳ فرض می‌کند. نولدکه در این باره چنین نوشته است: «زمان وقوع این شورش از کتاب پروکوپئوس معلوم می‌شود گرچه از روی طرز بیان او لازم نمی‌آید که این واقعه درست در سال ۵۵۱ مسیحی اتفاق افتاده باشد.»^۴ می‌بینیم که نولدکه اذعان دارد از بیان پروکوپئوس تاریخ یاد شده الزاماً برداشت نمی‌شود و این سخن نولدکه می‌تواند مؤید این نظر نگارنده باشد که گزارش شماره دوی پروکوپئوس با رویدادهای پس و پیش خود ارتباط ندارد و یک روایت جدا افتاده است که از لحاظ گاه‌شماری در جای درست خود قرار نگرفته است. افزون بر این، وجود گزارش شماره یک در کتاب پروکوپئوس این جداافتادگی و عدم ارتباط گزارش شماره دو را با رویدادهای پس و پیش خود تأیید می‌کند. با این حال نولدکه با رد گزارش دینوری تنها روایت قابل قبول را گزارش پروکوپئوس دانسته است. در سطرهای بالا زیر عنوان «مسیر جنوبی» دیدیم که این تنها خرده‌گیری نولدکه از گزارش دینوری درست نبوده است.

از سوی دیگر پیگولوسکایا نیز برای ارائه تاریخ وقوع شورش انوشزاد بر مأموریت پطرس تأکید می‌کند^۵ که در بالا به عدم قطعیت آن اشاره کردیم.

1. Ibid., XI, 1.

۲. پیگولوسکایا، شهرهای ایران ...، ص ۴۴۳.

۳. همان‌جا.

۴. نولدکه، ص ۵۰۲.

۵. نولدکه، همان‌جا.

با این حال پیگولوسکایا برای تقویت نظر نولدکه به درگیر بودن مارآبا (اسقف اعظم نسطوریان ایران) در شورش انوشزاد نیز استناد می‌کند.^۱ هرچند نامی از مارآبا در گزارش پروکوپیوس نیامده اما پیگولوسکایا می‌کوشد از آن برای تقویت این نظریه که براساس مأموریت پطرس زمان وقوع شورش انوشزاد ۵۵۱م. بوده است استفاده کند. علت اینکه پیگولوسکایا درباره شورش انوشزاد به بحث از نقش مارآبا پرداخته است همانا درگیر شدن این اسقف اعظم با به عبارت دیگر رهبر نسطوریان ایران در ماجرای یاد شده است. در زیر به بررسی استنادهای پیگولوسکایا درباره شورش انوشزاد و نقش مارآبا در آن می‌پردازیم؛

۱) پیگولوسکایا در ابتدا بر آن است که مارآبا در ماه فوریه ۵۵۲ میلادی درگذشت و به این ترتیب «می‌توان گفت که شورش، پیش از آن تاریخ روی داد.»^۲ سپس سخن پروکوپیوس را نیز مؤید این نکته می‌داند و می‌نویسد: «بنا به نوشته پروکوپیوس اسارت انوشزاد زمانی اتفاق افتاد که یوستینیانوس (ژوستینین) امپراتور روم شرقی (بیزانس) بطریقی به نام «پطرس» را نزد خسرو انوشیروان فرستاد.»^۳ پیگولوسکایا بین این دو مطلب هیچ پیوند مستدلی برقرار نساخته است. او صرفاً به این دلیل به تاریخ مرگ مارآبا تأکید کرده که آن را به تاریخ مأموریت پطرس نزدیک دیده و از آن به صرف این نزدیکی و بدون استدلال تاریخی برای تأیید نظریه نولدکه استفاده کرده است. او و نولدکه برای بررسی شورش انوشزاد به تاریخ برگزیده شدن مارآبا به مقام رهبری که به لحاظ تحلیل تاریخی بسی مهم‌تر از تاریخ مرگ او بوده است اعتنایی ننموده‌اند.

۲) پیگولوسکایا در جایی به صراحت بر اهمیت پیروزی انوشزاد برای هم‌کیشان مسیحی او به امید تقویت موقعیت مسیحیان در ایران تأکید نموده است.^۴ سپس جای تعجب است که بر اساس گزارش ابن‌اثیر که انوشزاد را «زندیق» خوانده است^۵ اصرار دارد که شورش یاد شده را به مزدکیان نیز ربط دهد و آن را در چارچوب تحولات مزدکی بررسی نماید.^۶ اما ابن‌اثیر نوشته است که انوشزاد به مزدک گرویده بود و منظور از

۱. پیگولوسکایا، شهرهای ایران ...، ص ۴۴۳.

۲. همان‌جا.

۳. همان‌جا.

۴. همان، ص ۴۴۶.

۵. ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، دار صادر، بیروت، ۲۰۰۰م، ج. ۱، ص ۴۳۷-۴۳۶.

۶. پیگولوسکایا، شهرهای ایران ...، ص ۴۴۹.

زندیق، به قرینه منابع تاریخی باید برگشتن او از دین پدر و گرویدنش به مسیحیت تعبیر شود، به عبارت دیگر در اینجا منظور از زندیق، مفهوم عام آن یعنی «ارتداد» است.^۱

۳) تحلیل پیگولوسکایا از نقش مارآبا در این شورش، در ابتدا بر آن است که او به عنوان مشوق مستقیماً در شورش دست داشت و چه بسا با آشوبگران در ارتباط بود.^۲ اما در کنار این حدس و فرضیه، نقل قول‌های مهمی را از «زندگی‌نامهٔ آبا» مطرح می‌کند که کاملاً با آن مطلب تناقض دارد. او این «تناقض» را توضیح نمی‌دهد که اگر مارآبا در شورش دست داشت پس چرا در جهت پراکندن مسیحیان از اطراف انوشزاد و به ضرر یک جنبش مسیحی، نقش مهمی ایفا کرد.^۳ چنانچه پیگولوسکایا با پیش‌فرض اهمیت مأموریت پطرس برای تحلیل شورش انوشزاد صرفاً به تاریخ مرگ مارآبا تمرکز نمی‌کرد و به تاریخ انتخاب مارآبا به رهبری کلیسای نسطوری نیز توجه می‌نمود دچار این تناقض نمی‌شد. در زیر فرضیهٔ دیگری برای تحلیل نقش مارآبا در شورش انوشزاد طرح می‌شود.

نقش مارآبای اول در شورش انوشزاد

مسیحیان ایران در دورهٔ ساسانی در برابر دین رسمی (دین زرتشتی) و فشارهای دولت کوشش‌هایی را برای سازماندهی خود به انجام رساندند. در حدود سال ۳۲۵م. یک شورای کلیسایی فراگیر در شهر سلوکیه به فراخوان اسقف «پاپا برعگائی»^۴ برگزار شد.^۵

۱. خود پیگولوسکایا نیز بدین مطلب اشاره دارد و حتی از قول روزن می‌افزاید: «بعدها [پس از ظهور مانی در اوایل دورهٔ ساسانی] این واژه نه تنها به مانویان و مزدکیان بلکه به پیروان آیین بودا و کلیهٔ ملحدان و از دین برگشتگان نیز اطلاق گردید.» (همان، ص ۳۰۰) به نظر می‌رسد در این زمینه پیگولوسکایا به اختیار یا اجبار تحت تأثیر جو حاکم در آکادمی علوم شوروی چنین تحلیلی ارائه کرده است چرا که کمونیست‌ها شیفتهٔ تعبیرشان از کیش مزدکی به عنوان نمونه‌ای قدیمی از کمونیسم بودند. او حتی شورش انوشزاد را با نادیده گرفتن نقش سیاسی - دینی او (حق جانشینی به عنوان فرزند ارشد پادشاه و انگیزهٔ مسیحی بودنش) و با نادیده گرفتن جندی‌شاپور به عنوان یکی از مهم‌ترین مناطق مسیحی‌نشین به روند فتوادی شدن ایران ربط داده است (همان، ص ۴۵۳) در حالی که این شورش در یک شهر شکل گرفت نه در یک بستر گستردهٔ فتوادی.

۲. همان، ص ۴۵۰-۴۵۱. ۳. همان، ص ۴۵۲-۴۵۳.

4. Papa Bar Aggai

او اسقف سلوکیه - تیسفون بود (کریستن سن؛ ص ۱۹۴).

5. Bundy, David; *Seleucia-Ctesiphon, Councils and Synods of*, in: Ferguson, Everett (ed.) ; *Encyclopedia of Early Christianity*, Garland Publishing, New York & London, second ed., 1997, p. 1045.

هدف از این شورا، اتحاد کلیساهای ایران زیر اقتدار اسقف سلوکیه-تیسفون بود. اما این کار با مخالفت‌های شدیدی مواجه شد، حتی اسقف یادشده که شورا به فراخوان و اهتمام او برگزار شده بود از کار برکنار گردید.^۱ سرانجام در زمان پدربزرگ انوشیروان، «پیروز» (۴۵۹-۴۸۴ م.) مسیحیان ایران با قبول آیین نسطوری متشکل شدند و در آخرین سال پادشاهی او، مجمع بزرگ روحانیان نسطوری در شهر «جندی‌شاپور» تشکیل و موفق به اتخاذ تصمیم‌های مهمی شد.^۲ با این حال مجادلاتی که از زمان خلع پاپا برعگائی در گرفته بود ادامه یافت و موجب تضعیف مسیحیان شد.^۳ به تدریج مرکزیت آیین نسطوری از خوزستان و شهر جندی‌شاپور به میانرودان و شهرهای سلوکیه و تیسفون انتقال یافت، اما جندی‌شاپور تا مدت‌ها جایگاه دومین مقام عالی روحانی نسطوری محسوب می‌شد.^۴

پس از مرگ پیروز، «آکاسیوس» به مقام رهبری رسید. او فراخوان شورای کلیسایی را در جندی‌شاپور که توسط رقیبش «برصومای نصیبینی» صورت گرفته بود یکسره مردود شمرد و تحریم کرد.^۵ اختلاف میان دو قطب کلیسایی (جندی‌شاپور در خوزستان و سلوکیه-تیسفون در میانرودان) ادامه یافت و موجب تضعیف شدید نسطوریان شد. «در فاصله مرگ آکاسیوس که در ۴۹۶ م. درگذشت تا مارآبا که در ۵۴۰ م. به مقام رهبری رسید کلیسای [نسطوری] شماری از رهبران بی‌مایه را شاهد بود که با یکدیگر در حال نزاع و مشاجره بودند». ^۶ می‌توان به‌خوبی تصور کرد که در این اوضاع نابسامان پیشوایی مارآبا با دو مانع عمده مواجه بوده است؛ نخست به علت نزاع درون کلیسایی و دوم به علت پیگردهای مقامات مذهبی دولت ساسانی. او به کوششی بزرگ دست زد تا انشعاب‌ها و تفرقه‌ها را در سازمان کلیسا ترمیم نماید و نظم و انضباط را میان روحانیان نسطوری از نو برقرار کند.^۷ «واترفیلد» ادعان دارد که گام‌های مارآبا برای برقراری نظم در کلیسا و به

1. Ibid.

۳. کریستن‌سن، ص ۱۹۴.

۲. نولدکه، ص ۱۴۹.

۴. نولدکه، ص ۵۰۰.

5. Ibid.

6 Waterfield, Robin E.; *Christians in Persia*, George Allen & Unwin Ltd., London, First pub. 1973, p.28.

7 Bundy, David; "Aba 1", in : Ferguson , Everett (ed.) ; "Encyclopedia of Early Christianity", Garland Publishing, New York & London, second ed. ,1997 , p. 3.

جای خود نشانند جداسران در همان «آغاز انتخابش»^۱ انجام گرفته است؛ «یکی از اولین اقدام‌های او، دیدار ناگزیرش از اسقف‌نشین‌های مختلف بود تا اختلاف‌نظرها و زخم‌های کهنه را ترمیم کند و در تمام این موارد به نحو بارزی موفق بود.»^۲ اما از سوی دیگر واترفیلد ضمن اشاره به دخالت مارآبا در فرونشاندن شورش انوشزاد تحت تأثیر نظریه نولدکه - پیگولوسکایا این شورش را در اواخر عمر مارآبا تصور نموده است.^۳ او نیز به این پرسش اساسی اشاره نمی‌کند که چرا و چگونه رهبر مسیحیان ایران یک قیام مسیحی را به شکست کشانده است؟

واضح است که شورش انوشزاد و گردآمدن مسیحیان خوزستان به دور او نمی‌توانست بدون حمایت کلیسای خوزستان از انوشزاد صورت بگیرد. بنابراین کاملاً منطقی است که نقش آرام‌کننده مارآبا را در این شورش که کلیسای خوزستان درست در جهت عکس و ضد آن حرکت می‌کرد پیش از موفقیت کامل مارآبا در کار اعاده نظم به کلیسای نسطوری تصور کنیم. آنچه مسلم است بدون حمایت کلیسای خوزستان و حتی تحریض آن، چنین شورش وسیعی میان مسیحیان خوزستان پا نمی‌گرفت. با توجه به نقش منفی مارآبا در این شورش (عکس رویه کلیسای خوزستان) می‌توان نتیجه‌گیری کرد که رفتار خودسرانه کلیسای جندی‌شاپور و به تبع آن کلیساهای خوزستان در پشتیبانی از شورش انوشزاد و در بی‌اعتنایی به رویه سیاسی کلیسای مرکزی در سلوکیه، باعث خشم مارآبا و دیگر رهبران کلیسای مرکزی شده بود. با توجه به سابقه اختلاف‌ها و دوره آشفتگی در کلیسای نسطوری که در بالا مروری بر آن داشتیم این شورش آخرین کوشش کلیسای جندی‌شاپور در اعاده رهبری خود و آخرین مرحله از دوران آشفتگی

۱. «لابور» تاریخ رسیدن مارآبا را به مقام رهبری نسطوریان ایران ژانویه - فوریه ۵۴۰ م. ذکر کرده است یعنی دو تا سه ماه پیش از آغاز جنگ میان ایران و روم در بهار ۵۴۰ م. (Procopius; II, III, 56.) و چندین ماه پیش از وقوع شورش انوشزاد (بر مبنای روایت‌های شرقی به ویژه شاهنامه که شورش انوشزاد را در زمره رویدادهای پس از نبرد انطاکیه برشمرده‌اند).

Labourt, J.; *Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la Dynastie Sassanide (224-632)*, Bibliotheque de l'Enseignement de l'Histoire Ecclesiastique Lecoffre, Paris, 1904, p.190, n. 5.

2. Waterfield; p. 28, Cf. Vine, Aubrey R.; *The Nestorian Churches*, Independent Press, London, first pub., 1937, pp. 71-72

3. Waterfield; p. 29.

در کلیسای نسطوری بود، دوره‌ای که با شکست انوشزاد و سیادت مارآبا بر سازمان کلیسا پایان یافت. در واقع حمایت از شورش انوشزاد نوعی قمار سیاسی بود که کلیسای بانفوذ جندی‌شاپور بازنده بزرگ آن شد و دیگر هیچ‌گاه در طول تاریخ کمر راست نکرد در حالی که کلیسای میانرودان تا به روزگار خلافت عباسی به حیات خود ادامه داد.^۱ به این ترتیب می‌بینیم که فرض وقوع شورش انوشزاد در ۵۴۰ م. حتی برای درک تحولات کلیسای نسطوری منطقی‌تر است چرا که به‌خوبی توضیح دهنده شکاف بزرگ در این کلیسا، پشتیبانی کلیسای خوزستان از شورش انوشزاد، مخالفت کلیسای مرکزی در میانرودان با شورشیان، مداخله مارآبا به ضرر شورش انوشزاد در آرام کردن مسیحیان و سرانجام موفقیت او در پایان دادن به دوران طولانی آشفتگی در سازمان کلیسای نسطوری ایران است. بدین‌سان شورش انوشزاد که اوج اختلاف دو قطب کلیسایی در ایران ساسانی بود باید در آغاز انتخاب مارآبا به مقام رهبری رخ داده باشد و این همان چیزی که روایت شرقی با تأکید بر وقوع شورش به عنوان یکی از رویدادهای پس از نبرد انطاکیه در سال ۵۴۰ م. بر آن صحنه می‌گذارد.

پیگولوسکایا در پژوهش درباره شورش انوشزاد نه‌تنها به تاریخ انتخاب مارآبا اعتنا ننموده بلکه به سابقه چالش دو قطب کلیسایی و همچنین اختلاف نظر شدید آنها در حمایت از شورش انوشزاد یا مخالفت با آن نیز توجه نکرده است. این اختلاف نه تنها به مسئله دخالت عجیب مارآبا به ضرر جنبش مسیحیان به رهبری انوشزاد پاسخ می‌دهد بلکه مسئله بسیار مهم دیگری را نیز توضیح می‌دهد؛ اینکه چرا در این شورش شاهد همراهی و شورش مسیحیان دیگر نقاط ایران نیستیم؟ به ویژه در میانرودان که تیسفون، پایتخت آن زمان ایران، نیز در آنجا قرار داشت. بنا بر نظر «ویدن‌گرن» امنیت استان آسورستان که تیسفون و مدائن در آن قرار داشتند به علت کثرت مسیحیان همواره نامطمئن می‌نمود.^۲ به این ترتیب چرا در فرصت شورش انوشزاد این جمعیت مسیحی به نفع او وارد عمل نشد؟! تنها اختلاف کلیسای خوزستان و میانرودان بر سر

۱. در این باره نک. بیانی، شیرین؛ تیسفون و بغداد در گذر تاریخ، تهران، جامی، چاپ یکم، ۱۳۷۷، ص ۲۴۶ و ۲۶۰.

2. Widengren, G.; *ĀSŌRĪSTĀN*, in: Yarshater, Ehsan (ed.); *Encyclopaedia Iranica*, Routledge & Kegan Paul, London & New York, First Pub., 1987, vol. II, p786.

حمایت یا عدم حمایت از انوشزاد می‌تواند این معما را پاسخ دهد. در واقع کلیسای مرکزی (سلوکیه تیسفون) با توجه به پیروزی سپاه بزرگ ایران که البته به سبب بیماری شاه در خاک روم متوقف شده بود و به دلیل احتمال شکست انوشزاد و وقوع یک فاجعه فراگیر برای مسیحیان ایران به جرم حمایت از یک عمل خیانتکارانه (شورش) مخالف سیاست کلیسای جندی‌شاپور در همراهی، حمایت و چه بسا بیشتر برانگیختن انوشزاد بود. به این ترتیب بحث از گزارش‌های پروکوپئوس و نظریه نولدکه - پیگولوسکایا را در حالی به پایان می‌بریم که دلایل و شواهد متعددی ارائه شد که بر اساس آنها اعتنا به اعتبار گزارش‌های شرقی درباره شورش انوشزاد در مقایسه با دوگانگی در گزارش پروکوپئوس و نیز وجود خدشه‌های پرشمار در هر یک از دو گزارش او ضروری و مرجح به نظر می‌رسد.

گزارش حکیم توس از سرگذشت انوشزاد

فردوسی داستان انوشزاد را با سخن از حرکت سپاه ایران به سوی اردن و بیماری انوشیروان می‌آغازد. *اخبار الطوال* نیز به مسیر جنوبی در حرکت سپاه ایران اشاره نموده است. اما از متن *نهایه‌الارب* چنین استنباط نمی‌شود که سپاهیان ایران از انطاکیه به سوی جنوب حرکت کرده باشند. از سوی دیگر همان‌گونه که در آغاز این نوشتار زیر عنوان «مسیر جنوبی» اشاره شد هر سه منبع به بیماری شاه اشاره دارند، اما درباره مکان وقوع آن هم داستان نیستند.^۱ پس از اشاره به حرکت سپاه ایران به سوی جنوب و بیماری ناگهانی شاه، فردوسی در مقدمه داستان انوشزاد یکی از بهترین و چه بسا برترین ستایش‌ها را از مقام زن در تاریخ ادبیات جهان رقم زده است و در ضمن آن مادر انوشزاد را بانویی مسیحی، آراسته به هر نیکی و برخوردار از زیبایی معرفی می‌کند.^۲ از

۱. شاهنامه: اردن؛

تیسره برآمد ز درگاه شاه سوی «اردن» آمد درفش سپاه (۷۳۸)
 دینوری: حمص (دینوری؛ ص ۹۸) *نهایه‌الارب*: مدینه الامدیه (*نهایه‌الارب*؛ ص ۳۲۶)
 ۲. اگر پارسا باشد و رای زن یکی گنج باشد پراکنده زن (۷۴۵)
 به ویژه که باشد به بالا بلند فرو هشته تا پای، مشکین کمند (۷۴۶)

آنجا که نولدکه نظر سن‌مارتین را مبنی بر رومی‌تبار بودن او رد کرده است^۱، این احتمال را می‌توان قوی‌تر دانست که مادر انوشزاد از ایرانیانی بود که در آن زمان به دین مسیحیت گرویده بودند. خسروانوشیروان از این بانو فرزندی یافت که انوشزاد نامیده شد.^۲ اما آن هنگام که این پسر به سن رشد رسید کیش مادر را برگزید و مسیحی شد.^۳ پس به جرم ارتداد در شهر جندی‌شاپور زندانی گردید در حالی که مادرش نیز در این شهر به‌سر می‌برد و در هنگام شورش او را یاری داد. فردوسی در شاهنامه می‌گوید کاخ انوشزاد (و احتمالاً مادرش) در این شهر بود و در همان‌جا به صورت تحت نظر زندانی بود.^۴

پس از اینکه شایعه مرگ شاه بر اثر آن بیماری سخت به گوش انوشزاد رسید محاصره کاخ خود را شکست و به شهر پای نهاد. سپس به تدریج نبض اوضاع را به دست گرفت و به بسیج سپاه پرداخت.^۵ از بیت‌های ۷۸۲ و ۷۸۳ برمی‌آید که بر خلاف گزارش اخبار الطوال و نهایتاً لارب^۶ این انوشزاد نبود که با شایعه‌سازی خبر مرگ پدر را منتشر کرده بود. بی‌گمان همین مطلب درست است و در برابر خارج شدن مورخان از طریق انصاف، فردوسی حقیقت داستان را به ما رسانده چرا که با توجه به اتفاق منابع درباره سختی بیماری انوشیروان، پیچیدن شایعه مرگ شاه در ایران طبیعی بود. در واقع شورش انوشزاد در آغاز شورش نبود بلکه خیزشی برای حق‌جانشینی بود اما پس از

خردمند و هشیار و با رای و شرم	سَخُن گفتنش خوب و آوای نرم! (۷۴۷)
برین‌سان زنی داشت پر مایه شاه	به بالای سمر و به دیدار ماه! (۷۴۸)
به دین مسیحا بُد آن ماه روی	ز دیدار او شهر پر گفت و گوی (۷۴۹)

۱. نولدکه، ص ۵۰۲.

۲. ورا نامور خواندی نوشزاد	نَجَسْتی ز ناز از برش تند باد! (۷۵۱)
۳. ز دین پدر کیش مادر گرفت	زمانه بدو مانده اندر شگفت! (۷۵۵)
۴. در کاخ و فرخنده ایوان اوی	بیستند و کردند زندان اوی (۷۵۷)
نشستن‌گهش گندشاپور بود	از ایران و از باختر دور بود (۷۵۸)
۵. چو بشنید فرزند کسری که تخت	بپردخت از آن خسروانی درخت، (۷۸۲)
در کاخ بگشاد فرزند شاه	برو انجمن شد ز هر سو سپاه (۷۸۳)

۶. دینوری، ص ۹۸؛ نهایتاً لارب، ص ۳۲۶.

تکذیب خبر مرگ شاه، انوشزاد از ادامه کار منصرف نگردید و چهرهٔ یک شورشی را به خود گرفت. او پس از مسلط شدن بر شهر همهٔ زندانیان را از زندان‌های جندی‌شاپور آزاد ساخت.^۱ گویا در آن تاریخ عدهٔ پرشماری در زندان‌های این شهر به‌سرمی‌بردند.^۲ زندانیان آزاد شده به انوشزاد پیوستند و از سوی دیگر مسیحیان شهر نیز به حمایت از او برخاستند تا مجموع سپاهیان به سی هزار تن بالغ گشت.^۳ از این قسمت از شاهنامه برمی‌آید که سپاه انوشزاد از مسیحیان و زندانیان ترکیب یافته بود. سپس در نامهٔ انوشیروان به رام‌برزین «خسرو پیروان انوشزاد را به سه گروه تقسیم می‌کند: مسیحیان (بیت‌های ۸۶۱ تا ۸۶۳)، ماجراجویان و سربازان مزدور (۸۶۴ تا ۸۶۵) و نژادگان ایرانی (۸۷۲ تا ۸۷۳) که در کشور دارای مقام‌اند»^۴ از سوی دیگر در برخی بیت‌های شاهنامه از کسانی که رومی معرفی شده‌اند و عناوین برجستهٔ دینی نیز دارند (مانند جاثلیق، بطریق، شماس و...) یاد شده است.^۵ این رومیان چگونه در سپاه انوشزاد ظاهر شده بودند؟ پیگولوسکایا با اشاره به این بیت‌های شاهنامه حضور سپاهیان بیزانسی را در لشکر انوشزاد نادرست دانسته است^۶، اما فردوسی هم ادعا نکرده که سپاهیان از روم به انوشزاد پیوسته بودند. سخن بنداری می‌تواند برای حل این معما گره‌گشا باشد. او که

-
۱. زندان‌ها بندها برگرفت همه شهر از دست بر سر گرفت! (۷۸۵)
 ۲. بسی بسته و پرگزندان بدند بدین شهر با او به زندان بدند (۷۵۹)
- نیز نک. «التهایم، فرانتس» و «استیل، روت»؛ *تاریخ اقتصاد دولت ساسانی*، ترجمهٔ هوشنگ صادقی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ یکم، ۱۳۸۲، ص ۱۷۳.
۳. به شهر اندرون هرک ترسا بدند اگر جاثلیق ار سکوبا بدند (۷۸۶)
 - فراز آمدندش تنی سی هزار همه نیزه دار از در کارزار! (۷۸۸)
- بیت ۷۸۶ به این مطلب اشاره می‌کند که حتی روحانیان مسیحی جندی‌شاپور به سپاه او پیوسته بودند و چه بسا سازمان کلیسای خوزستان در کار بسیج و سازماندهی سپاه انوشزاد را یاری می‌داد.
۴. خالقی مطلق، جلال، *یادداشت‌های شاهنامه*، با همکاری ابوالفضل خطیبی و محمود امیدسالار، نیویورک، بنیاد میراث ایران، ۲۰۰۹، بخش سوم، ص ۲۸۶.
 ۵. بیت‌های ۸۹۵ و ۸۹۶ و ۹۰۳. نولدکه و پیگولوسکایا برآن‌اند که شماس (فرماندهٔ سپاه انوشزاد) در بیت ۸۹۶ اسم خاص نیست و این هم یکی از عنوان‌های کلیسایی است. (نولدکه؛ ص ۴۹۸ / پیگولوسکایا؛ ص ۴۵۱)
 ۶. پیگولوسکایا، ص ۴۵۱.

می‌کوشیده شاهنامه را با ایجاز و رفع ابهام ترجمه کند در واکنش به بیت‌هایی که از شرکت‌کنندگان در سپاه انوشزاد سخن گفته‌اند با تکیه بر سابقه تأسیس شهر جندی‌شاپور به فرمان شاپور بزرگ برای سکونت اسیران رومی^۱ همه بیت‌هایی را که به زندانیان، مسیحیان و رومیان اشاره دارند یکسان پنداشته و «اساری الروم» ترجمه کرده است.^۲ باید توجه داشت که فردوسی در اینجا سخن از اسیران رومی به میان نیاورده و بنداری با این کار خود هرچند از دقت سخن فردوسی کاسته است اما برای مسئله حضور رومیان در سپاه انوشزاد اشاره‌اش گره‌گشاست؛ بدینسان که احتمالاً افرادی در سپاه انوشزاد بودند از بازماندگان اسیران رومی در زمان شاپور بزرگ یا برخی از اعضای بلندپایه کلیسای جندی‌شاپور که در این شهر آشوب فرصتی یافتند تا تبار رومی خود را آشکار کنند و به آن فخر فرروشند.^۳

با رسیدن خبر شورش انوشزاد به تیسفون، پایتخت ساسانیان، جانشین شاهنشاه بی‌درنگ پیکی را به سوی خسروانوشیروان روانه ساخت.^۴ شاه در پاسخ نامه «نگهبان مرز مدائن» که شمه‌ای از رویدادها را گزارش کرده بود در نامه‌ای که با اظهار شگفتی و غمگینی از این شورش نابهنگام آغاز می‌شود به جانشین خود در پایتخت دستورهایی می‌دهد. در این نامه به پیوستن زندانیان جندی‌شاپور به انوشزاد و تصرف خزانه شهر

۱. در این باره نک. «وینتر، انگلبرت» و «دیگناس، بئاته»؛ روم و ایران دو قدرت جهانی در کشاکش و همزیستی،

ترجمه کیکاووس جهانگیری، تهران، فرزانه روز، چاپ اول، ۱۳۸۶، ص ۲۱۰.

۲. و کان مستقره بمدینه جندی‌شاپور و فی هذه المدینه خلق کثیر من اساری الروم... و اطلق اساری الذین کانوا فی مدینه و اجتمع علیه عساکر... و ركب فی ثلاثین ألف فارس. (بنداری، فتح بن علی؛ شاهنامه، قاهره، مطبعه دارالکتب المصریه، الطبعة الاولى، ۱۹۳۲، ج ۲، ص ۱۳۰)

۳. شایان ذکر است در فاصله تقریباً ۳۰۰ ساله میان پادشاهی شاپور بزرگ و خسروانوشیروان شهر جندی‌شاپور از لحاظ جمعیتی دچار دگرگونی‌های ژرفی شده بود و دیگر آن گونه که بنداری تصور نموده است سخن از اسیران رومی محلی از اعراب نداشت، افزون‌تر اینکه سخن شاهنامه از زندان و زندانیان در شرح داستان انوشزاد می‌تواند اشاره‌ای به دژ انوشبرد، مشهورترین زندان دوره ساسانی، باشد که مکان آن را در همین منطقه و حتی نزدیک جندی‌شاپور حدس زده‌اند. (درباره انوشبرد نک. نولدکه؛ ص ۱۷۲)

۴. خبر زین به شهر مداین رسید که آمد ز فرزند کسری پدید (۷۹۲)

نگهبان مرز مداین ز راه سواری بر افگند نزدیک شاه (۷۹۳)

به دست او همچنان که دینوری نیز یاد کرده اشاره شده است.^۱ همچنین از نامه‌ای که قیصر به انوشزاد نوشته^۲ سخن به میان می‌آید.^۳ پیگولوسکایا وجود مکاتبه را میان انوشزاد و امپراتور روم کاملاً محتمل می‌داند،^۴ اما در تحلیل‌های خود اشاره‌ای به گزارش شماره یک پروکوپئوس ندارد که نامه‌نگاری‌های امپراتور را با فرماندهان رومی مناطق هم‌مرز با ایران درباره شورش انوشزاد و لزوم حمله فوری به ایران به صراحت گزارش کرده است.^۵ بدین سان به هیچ وجه دور از انتظار نیست که قیصر نامه‌ای نیز به خود انوشزاد نوشته و متقابلاً پاسخی دریافت کرده باشد. سکوت سنگین پروکوپئوس در این باره بسیار تأمل برانگیز است؛ نیز سکوت او درباره اینکه چرا رومی‌ها از مرزهای مرکزی و جنوبی برای یاری به انوشزاد اقدام به حمله نکردند و نیز سکوت او درباره مسیحی بودن انوشزاد که فقدان آن در گزارش شماره دو بسیار پرسش برانگیز است. او حتی کوچک‌ترین اشاره‌ای به مسیحی بودن انوشزاد و مادرش ندارد.^۶ باین حال در گزارش شماره یک پروکوپئوس از وقوع نبردی سهمگین و نابرابر میان مدافعان ایرانی و مهاجمان رومی خبر داده شده است که در پی شورش انوشزاد و برای کمک به او به ایران حمله کرده بودند.

۱. ازو شاه بشنید و نامه بخواند
 و زان پر گناهان زندان شکن
 و زان خواسته کو تبه کرد نیز
 غمی گشت از آن کار و خیره بماند (۷۹۷)
 که گشتند با نوش زاد انجمن!
 همی بر دل مانسجد به چیز، (۸۲۴)

نیز نک. دینوری، ص ۹۸؛ نه‌ایة‌الارب، ص ۳۲۶.

۲. یا انوشزاد وانمود کرده که قیصر نامه‌ای به او نوشته است. (خالقی مطلق؛ یادداشت‌ها...، ص ۲۸۴ و ۲۸۵، شرح بیت‌های ۷۸۹ و ۸۲۶)

۳. وزان نامه کز قیصر آمد به روی
 همی آب تیره در آمد به جوی (۸۳۶)

(در برخی نسخه‌های شاهنامه به جای «به روی»، «بدوی» آمده است.)

۴. پیگولوسکایا، شهرهای ایران...، ص ۴۵۰.

5. Procopius; II, XXIV, 10.

۶. در این گزارش در تناقض با دیگر منابع به جای ارتداد، اتهام خلافت‌کاری و ارتکاب اعمال منافی عفت به انوشزاد نسبت داده شده است (Procopius; VIII, X, 8) و این ضعف مهم دیگری در اطلاعات گزارش پروکوپئوس به شمار می‌رود که درباره مسیحی بودن انوشزاد و مادرش یکسره سکوت کرده است.

نبرد نابرابر در جبهه ارمنستان

پروکوپیوس در گزارش شماره یک خود به صراحت اذعان کرده است که مقارن شورش فرزند شاه «فرمانده کل ارمنستان روم»^۱ خبر این شورش را بی‌درنگ در نامه‌ای به امپراتور روم گزارش کرد و ژوستینین به فراست افتاد تا از این فرصت سود جوید و شکست‌های پیشین خود را از کسری و ایرانیان جبران نماید.^۲ در پی فرمان امپراتور شمار کل سپاه‌یانی که رومیان با شتابزدگی و برای یک حمله غافلگیرانه در منطقه ارمنستان گرد آوردند به حدود سی هزار مرد جنگی رسید.^۳ اگر رومیان قصد کمک به شورش را داشتند چرا از دورترین مرز نسبت به جندی‌شاپور اقدام به حمله کردند؟ این هم دلیل محکمی است بر اینکه شورش انوشزاد پس از نبرد انطاکیه رخ داده است چراکه نیروهای رومی در مرزهای مرکزی و جنوبی بر اثر پیشروی ارتش اصلی ایران مضمحل شده بودند و تنها در ناحیه مرزهای شمالی که در جنگ ۵۴۰م. عرصه عملیات جنگی نبود یگان‌هایی وجود داشت که می‌توانستند به خاک ایران حمله کنند.

در این زمان سپهبد نابود^۴ مرزبان بزرگ در منطقه ارمنستان ایران

۱. این مقام را ژوستینین در سال ۵۳۶م. (چهار سال پیش از نبرد انطاکیه) ضمن اصلاحات اداری - نظامی بخش رومی ارمنستان ایجاد کرده بود. این تغییرات نارضایتی ارمنی‌ها را در پی داشت که به شورش ایشان، کشته شدن فرماندار روم و درخواست کمک آنها از خسروانوشیروان انجامید. در این باره نک.:

Bournoutian, George A.; *A History of The Armenian People*, Mazda Publishers, Costa Mesa - California, first pub. 1995, Vol. 1, p. 83.

شایان ذکر است از کتاب پروکوپیوس برمی‌آید که مقام فرمانده کل ارمنستان روم را در زمان نبرد انطاکیه «مارتینوس» عهده‌دار بود درحالی‌که در ضمن گزارش شماره یک از «والریانوس» به عنوان دارنده این مقام و طرف مکاتبه‌کننده با امپراتور یاد شده است. آنچه بسیار مهم است این است که نقش مارتینوس در این رویدادها آشفتگی‌ها و تناقض‌های دیگری را در کتاب پروکوپیوس آشکار می‌سازد که تفصیل این مطلب را به ناگزیر به فرصتی دیگر و نقد گزارش پروکوپیوس و تئوفانس از نبرد انطاکیه وا می‌نهم.

2. Procopius ; II, XXIV, 8-10

3. Ibid., 12-16.

4. Nabedes.

این نام را پروکوپیوس به صورت « Nabedes » ذکر کرده و از آنجا که تنها به یکی از نام‌های اصیل ساسانی بسیار شباهت دارد ترجیح داده شد فعلاً از همین نام در این نوشتار استفاده شود: Nabābūd.

See to: Gignoux, ph. & Tafazzoli, A.; *Les Bulles Sassanides de Qasr-i-Abu Nasr*, in: "Memorial Jean De Menasce", Imprimerie Orientaliste, Louvain, 1974, p. 175.

(پرس‌ارمنیا) بود و در تختگاهش، دوبیوس،^۱ به‌سر می‌برد. سپاه او روی هم چهار هزار نفر بیش نبود،^۲ هنگامی که خبر حمله رومی‌ها به او رسید از دوبیوس خارج شد و در روستای نزدیک آن، «انگلون»^۳ که دارای دژ و استحکامات بود سنگر گرفت. سپس فرمود تا سربازان ایرانی به کندن خندقی کمین‌دار دست برکشایند.^۴ در این گیرودار رومی‌ها یک ایرانی را به اسارت گرفتند اما او آنها را در بازجویی فریب داد و اطلاعات اشتهاهی از سپاه ایران به آنها ارائه کرد.^۵ رومیان پنداشتند سپاه ایران گریخته است؛ سپس به اعتراف پروکوپئوس به فکر غارت مردم و خانه‌ها افتاده با بی‌نظمی و غارت‌کنان به پیشروی خود ادامه دادند.^۶ تا به روستای انگلون رسیدند اما سپاه ایران در آنجا موضع گرفته بود و انتظارشان را می‌کشید. سرداران رومی که در حمله غافلگیرانه خود، غافلگیر شده بودند به سرعت تا آنجا که ممکن بود سپاه خود را آرایش داده، دست به حمله زدند اما در خندق کمین‌دار ایرانیان گرفتار آمدند. پس از نبردی نفس‌گیر سپاهی که کمتر از یک‌هفتم سپاه دشمن بود با نبوغ نیا بود و شجاعت سربازانش، دشمن را هزیمتی سهمگین داد. پروکوپئوس که در آن زمان خود یکی از دیوان‌سالاران امپراتوری روم بود شرح این شکست عظیم را با جمله زیر پایان داده است؛ «و به این ترتیب مصیبتی برای رومیان رقم خورد بسی سنگین‌تر از مصیبت‌هایی که تا آن روز بر سرشان آمده بود».^۷

نبرد رام‌برزین با انوشزاد

در حالی که نیا بود در جبهه شمال غرب می‌جنگید در جنوب غوغایی به پا بود و انوشزاد در جندی‌شاپور به بسیج سپاه می‌پرداخت. انوشیروان نیز در پاسخ به نامه رام‌برزین که

1. Doubius

این شهر را «دوین» Dvin نیز می‌خوانند که تختگاه مرزبان ایران (از دودمان سورن) در منطقه قفقاز بود. در این باره نک. رضا، عنایت‌الله، «اران از دوران باستان تا آغاز عهد مغول»، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه، چاپ یکم،

۱۳۸۰، ص ۳۶۵

2. Procopius; II, XXV, 9.

5. Ibid., 12.

3. Anglon

6. Ibid.

4. Ibid.

7. Ibid., 33-34.

شورش انوشزاد را گزارش کرده بود به او فرمان داد بی‌درنگ به سرکوب شورشیان بپردازد و در صورت امکان انوشزاد را اسیر نموده، از کشتن او خودداری کند اما اگر این کار میسر نبود از کشتن او (هرچند پسر ارشد شاهنشاه است) باکی به خود راه ندهد و در جنگ سستی نکند.^۱ همچنین در صورت اسارت از پیش فرمان داد که او را نه در زندان بلکه در کاخ تحت نظر بگیرند و مقرری او نیز مانند سابق برقرار بماند.^۲ بیت ۸۷۲ نشان می‌دهد شماری از افراد طبقهٔ اسواران (نظامیان ابتدایه) به انوشزاد پیوسته بودند.^۳ انوشیروان این افراد را که از طبقهٔ اشراف به‌شمار می‌رفتند خطرناک می‌دید درحالی‌که برای مسیحیان و ماجراجویانی که به شورش انوشزاد پیوسته بودند اهمیتی قائل نبود.^۴ پیگولوسکایا، آلتهایم و استیل این امر را گوشه‌ای از سیاست قباد و انوشیروان در تضعیف اشراف می‌دانند که در دورهٔ هرمز چهارم به اوج خود رسید.^۵

پس از دریافت نامهٔ شاه، رام‌برزین با سپاهی از مدائن به سوی خوزستان حرکت می‌کند و متقابلاً انوشزاد نیز چنین می‌کند.^۶ دو سپاه در مقابل یکدیگر صف‌آرایی می‌کنند، رام‌برزین پهلوانی پیر به نام «پیروز» را برای مذاکره نزد انوشزاد می‌فرستد تا مگر فرمان شاه را به ترجیح نسبت به زنده ماندن انوشزاد تحقق بخشد. پیروز او را پند

۱. گرفتنش بهتر ز کشتن بود

تو از کشتن او مدار ایچ باک

دینوری؛ ص ۹۸-۹۹

۲. هم ایوان او ساز زندان اوی

در گنج یکسر برو بر میند

دینوری؛ ص ۹۹/نهایه‌الارب؛ ص ۳۲۷

۳. و زین مرزبانان ایرانیان

چو پیروز گردی میچان سخن

دینوری، ص ۹۹؛ نهایه‌الارب، ص ۳۲۷.

۴. خالقی مطلق، یادداشت‌ها...، ص ۲۸۶

۵. پیگولوسکایا، شهرهای ایران...، ص ۴۴۷؛ آلتهایم و استیل، ص ۱۷۳.

۶. سپاهی بزرگ از مداین برفت

پس آگاهی آمد سوی نوش‌زاد

بشد رام‌برزین سوی جنگ تفت!

سپاه انجمن کرد و روزی بداد

(۸۹۳)

(۸۹۴)

می‌دهد و به زینهارخواهی و بازگشتن از بیراهه شورش فرا می‌خواند^۱ اما پاسخ انوشزاد این است که دین مادرش برحق است و مانند مسیح (ع) از کشته شدن باک ندارد.^۲ در پی این مذاکره نافرجام جنگ را انوشزاد آغاز می‌کند، سپاه او موفق می‌شود جناح چپ سپاه رام‌برزین را در هم بکوبد به طوری که رام‌برزین به ناگزیر به تیراندازان فرمان حمله دهد.^۳ انوشزاد که شخصاً و با یاران خود به سپاه رام‌برزین حمله می‌برد ناگهان زخم برمی‌دارد و ناچار به قلب سپاه خود باز می‌گردد.^۴ طولی نمی‌کشد که انوشزاد از آن زخم‌ها چشم از جهان فرو می‌بندد اما پیش از مرگ به اسقفی که به بالین او فراخوانده شده بود وصیت کرد تا او را به آداب مسیحیت به خاک سپارند.

با مرگ او جنگ متوقف شد و سپاهیاناش پراکنده گردیدند. رام‌برزین نیز جنگ را متوقف کرد و دستور داد که از تعقیب و کشتار باقی‌مانده سپاه انوشزاد خودداری کنند و از میدان جنگ نیز غنیمت بربگیرند. سپس با حالی ناگوار که از لحاظ به نام او تمام شدن قتل فرزند ارشد انوشیروان قابل درک است بر بالین انوشزاد حاضر می‌شود.^۵ پیکر انوشزاد را به شهر حمل می‌کنند و در میان اندوه مردم جندی‌شاپور و سوگواری ملکه ساسانی به خاک می‌سپارند.^۶ سوگواری مادر انوشزاد یادآور سوگ تهمینه بر مرگ سهراب، کتایون بر مرگ اسفندیار و دیگر مادرانی است که فرزند خود را در نبردهای تاریخ از دست داده‌اند. با وجود این پایان آشکار اما غمبار که شاهنامه گزارش کرده است

۱. بیت‌های ۹۰۵ تا ۹۲۶.

۲. بیت‌های ۹۲۷ تا ۹۳۳.

- | | |
|---|--|
| ۳. چپ لشکر شاه ایران ببرد
فراوان ز شیران لشکر بکشت
بفرمود تا تیر باران کنند | به پیش سپه در نماند ایچ گرد!
از آن کار شد رام‌برزین درشت
هوا چون تگرگ بهاران کنند! |
| ۴. به گرد اندرون خسته شد نوشزاد
بیامد به قلب سپه پر ز درد | بسی کرد از پند پیروز یاد!
تن از تیر خسته، رخ از درد زرد! |

۵. بیت‌های ۹۴۳ تا ۹۵۳.

- | | |
|---|---|
| ۶. چن آگاه شد لشکر از مرگ شاه
... از آن رزمگه کس نکشتند نیز
... همه رزمگه گشته زو پر خروش | پراکنده گشتند از آن رزمگاه
نبودند شاد و نبردند چیز
دل رام‌برزین پر از درد و جوش |
|---|---|

۷. بیت‌های ۹۶۵ تا ۹۷۳.

کرده است دینوری پایانی مبهم را به سرنوشت انوشزاد نسبت می‌دهد؛ هنگامی که خسروانشیروان از بیماری بهبود یافت و به پایتخت بازگشت «پسرش انوشزاد را اسیر کرده بودند و با او چنان رفتار شد که دستور داد.»^۱ تنها از سطرهای بالاتر که دینوری نامه و دستوره‌های انوشیروان را به جانشینش نقل می‌کند می‌توان برداشت کرد که انوشزاد را دوباره زندانی کردند. *نهایة‌الارب* حتی در حد همین اشاره سربسته و مبهم دینوری نیز به سرنوشت انوشزاد اشاره نکرده است. پروکوپئوس فرجام انوشزاد را چنین گزارش می‌کند؛ «اما برای مجازات پلک‌های او را سوزاندند و از کور کردن او خودداری شد چرا که به این ترتیب زیبایی‌اش را از دست می‌داد و طبق قانونی در ایران یک شخص زشت نمی‌تواند به تخت پادشاهی بنشیند.»^۲ اما آنچه در گزارش پروکوپئوس درباره فرجام انوشزاد غیرعادی و متضمن تناقض است و همانند جرم انوشزاد و علت تبعیدش عجیب می‌نماید ادعای سوزاندن پلک‌ها و خودداری از کور کردن اوست. چرا که اگر پلک‌های کسی سوزانده شوند و کارایی خود را از دست بدهند دیگر نمی‌توانند سطح چشم را مرطوب نگهدارند و بر اثر خشک شدن سطح کره چشم، کوری پیامدی گریزناپذیر خواهد بود. پس سوزاندن پلک‌ها با کور کردن تفاوتی ندارد. جالب اینکه هم نولدکه سوزاندن پلک را سوزاندن مژه نوشته است هم پیگولوسکایا.^۳ اما در متن کتاب پروکوپئوس واژه‌ای که به چشم می‌خورد بی‌تردید به معنی پلک است نه مژه.^۴

۱. دینوری، ص ۹۹.

2. Ibid., 20-22.

۳. نولدکه، ص ۵۰۰؛ پیگولوسکایا، ص ۴۵۲.

4. Liddle, Henry G. & Scott, Robert; *Greek-English Lexicon*, Harper&Brothers, New York, First Pub. 1861, p. 270; βλέφαρον: eyelid
Cf. Lampe, Geoffrey W.H. (ed.); *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, New York & Hong Kong, tenth impression, 1991, p. 300; βλέφαρον

املائی این واژه در کتاب پروکوپئوس به این صورت آمده است: βλέφαρων و مترجم انگلیسی کتاب نیز آن را به پلک ترجمه کرده است. شایان ذکر است کریستن‌سن ابتدا از سخن پروکوپئوس کور کردن را برداشت نموده اما به سوزاندن پلک‌ها نیز اشاره کرده است. (کریستن‌سن؛ ص ۲۷۵) حتی امروزه سوختگی پلک نیازمند مراقبت ویژه و درمانی دشوار است زیرا پلک‌ها نازک‌ترین گونه پوست بدن انسان هستند. به نظر می‌رسد در حالی که نولدکه و پیگولوسکایا سخن ناستوار پروکوپئوس را به سوزاندن مژه تخفیف داده‌اند کریستن‌سن با احتیاط آن را به کور کردن تشدید کرده است.

سرانجام آخرین مطلبی که شایان ذکر است تطابقی است که نولدکه میان رام‌برزین و فابریزوس مشاهده کرده است. در گزارش شماره دوی پروکوپئوس، فرمانده ایرانی که به سرکوب انوشزاد مأمور می‌شود «فابریزوس» نام دارد.^۱ نولدکه با وجود مرجح شمردن گزارش پروکوپئوس فابریزوس را با رام‌برزین تطبیق داده است.^۲ حکیم توس اصطلاح «نگهبان مرز مدائن» را برای توصیف مقام رام‌برزین به کار برده است.^۳ «مرز» در این بیت مفهوم منطقه و ناحیه مرزی را در خود مستتر دارد چرا که استان «آسورستان» (در برگرفته مدائن و تیسفون پایتخت ایران) در مقایسه با دیگر استان‌های کشور نزدیک‌ترین موقعیت را نسبت به مرز امپراتوری روم داشت. گویا ابن‌اثیر نه تنها هنگامی که از «مدائن» و جانشین شاه در این شهر سخن می‌گوید^۴ تحت تأثیر همین اصطلاح شاهنامه است بلکه «گزارش او، میرخواند و مجمل‌التواریخ خلاصه‌هایی از گزارش فردوسی هستند»^۵ در دوره ساسانی به‌ویژه از عهد انوشیروان به بعد، مرزبانان، بلندپایه‌ترین اسپهبدان به شمار می‌رفتند. بنا به اشاره خوارزمی مرتبه و شأن ایشان بلافاصله پس از مقام پادشاه قرار داشت.^۶ مرزبان شمال که می‌توانست بر تخت زرین بنشیند^۷ عهده‌دار پاسداری از استان‌های آذربایجان، ارمنستان و منطقه قفقاز بود. ساسانیان، لایق‌ترین اسپهبدان خود را در دو منطقه شمال غرب (آذربایجان و ارمنستان) و غرب (آسورستان و میانرودان) می‌گماردند، چرا که در مقابل قوی‌ترین دشمن خود یعنی امپراتوری روم، هیچ‌گاه وضعیت عادی در این مناطق حساس حکم‌فرما نبود.

1. Phabrizus (Procopius; VIII, X, 19.)

۲. نولدکه، ص ۵۰۱.

۳. نگهبان مرز مدائن ز راه سوارى برافگند نزدیک شاه (۷۹۳)

۴. ابن‌اثیر، همان‌جا.

5. Khaleghi Motlagh, Djalal ; " ANŌSAZĀD ", in : Yarshater , Ehsan (ed.) ; "Encyclopaedia Iranica", Routledge & Kegan Paul, London & New York, First Pub. 1987, vol.II, p. 99.

تنها رویداد مهم اما مبهمی که افزون بر مطالب منابع دیگر در گزارش ابن‌اثیر به چشم می‌خورد شورشى است که با خبر شکست انوشزاد در سیستان رخ داد و توسط حکمران آن ناحیه درهم شکست. (ابن‌اثیر؛ ص ۴۳۷)

۶. خوارزمی، ابو عبدالله، مفاتیح العلوم، ترجمه حسین خدیوچوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۲، ص ۱۱۲.

۷. کریستن سن، ص ۹۸.

خسروانوشیروان در اصلاحات مشهور خود کشور را بر اساس جهت‌های چهارگانه به چهار بخش بزرگ تقسیم نموده و در رأس هر یک سپهبدی برگماشته بود.^۱ به تصریح منابع تاریخی جندی‌شاپور و خوزستان همراه با فارس در قلمروی سپهبد جنوب قرار داشتند.^۲ بدین‌سان واضح است که برای سرکوب شورش پسر ارشد شاهنشاه باید یکی از دو سپهبد بلندپایه غرب و جنوب یا هر دو اقدام می‌کردند. از سوی دیگر رام‌برزین طبق توصیف شاهنامه فرماندهی هفت‌شهر (مدائن) و از جمله پایتخت (تیسفون) را در دست داشت و به این ترتیب سپهبد غرب بوده است.^۳ مقام بلندپایه رام‌برزین را مقایسه کنید با توصیف نه تنها دون‌پایه بلکه نالایقی که پروکوپئوس از فابریزوس ارائه کرده و به این ترتیب نقطه ضعف دیگری را در گزارش خود درباره انوشزاد آشکار نموده است:

«فابریزوس» در کتاب پروکوپئوس نه تنها یک سپهبد نیست (تا چه رسد به یکی از سپهبدان بلندپایه و چهارگانه کشور) بلکه تنها یکی از فرماندهان زیردست «مرروز» (فرمانده ایرانی در جنگ‌های لازیکا) معرفی شده است.^۴ بدتر اینکه فابریزوس حتی از پس مأموریت ساده‌ای که در جنگ لازیکا بر عهده‌اش نهادند نیز برنیامد و با شکست خود باعث رسوایی شد.^۵ به این ترتیب چگونه ممکن است او را به مأموریتی می‌فرستادند که هدف از آن فرونشاندن یکی از بزرگ‌ترین شورش‌های دوره ساسانی و نبرد با پسر ارشد شاهنشاه در یک جنگ تمام‌عیار بود! این شخص اصلاً در مقامی نبود که برای چنین مأموریت مهمی برگزیده و گسیل شود و این، ضعف تناقض‌آمیز دیگری در اطلاعات گزارش پروکوپئوس درباره شورش انوشزاد به شمار می‌رود. بدین‌سان تطبیق فابریزوس با رام‌برزین درست به نظر نمی‌رسد. شایان ذکر است نولدکه پیش از این تطبیق، فرضیه

1. Daryaee, Touraj; *The Ideal King in The Sasanian World*, Nāme-ye Irān-e Bāstān, Vol.3, No.1, Spring and Summer 2003, p. 34.

۲. برای نمونه نک. یعقوبی، ابن واضح احمد بن ابی‌یعقوب؛ *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، ۱۳۶۶، ج ۱ ص ۲۱۸.

۳. درباره رام‌برزین نک. غفوری، فرزین؛ «رام‌برزین در شاهنامه فردوسی و مقام بیدخش در عصر ساسانی»، در: مجموعه مقالات فردوسی‌پژوهی، دفتر اول، به کوشش منوچهر اکبری، تهران، خانه کتاب، چاپ یکم، ۱۳۹۰، ص ۲۲۵-۳۴۲.

4. Procopius; II, XXX, 32-33.

5. Ibid.

دیگری نیز دربارهٔ ارتباط نام فابریوس با واژهٔ فریبرز طرح کرده بود^۱ که خود او آن را به نفع شاهنامه و رام‌برزین پس گرفته است.^۲

فرجام سخن

در اینجا لازم است از این سه مقاله که به بررسی نبرد انطاکیه و رویدادهای پس از آن اختصاص داشتند نتیجه‌گیری شود. همان‌گونه که ملاحظه شد مقایسهٔ گزارش شاهنامه با دیگر منابع تاریخی در زمینهٔ نبرد انطاکیه و رویدادهای پس از آن از اهمیت زیادی برخوردار است؛ روشن شد که گزارش پروکوپئوس تناقض‌ها و کاستی‌های فراوانی دارد و به‌ویژه از لحاظ تاریخی که برای وقوع شورش ارائه می‌کند کاملاً بی‌اعتبار است، در مقابل روایت شاهنامه که آن را در زمرهٔ رویدادهای پس از نبرد انطاکیه آورده است درست است. چرا گزارش شاهنامه در این مقطع تاریخی حتی بر آثار طبری، بلعمی، یعقوبی، مسعودی و دیگر مورخان مشهور برتری دارد و حتی دربارهٔ انوشزاد از گزارش پروکوپئوس نیز برتر است؟ آیا منبع شاهنامه همانی نبوده که مورخان مشهور یاد شده از آن سود جسته بودند؟ گزارش شاهنامه دربارهٔ نبرد انطاکیه کامل‌ترین و دقیق‌ترین گزارش شرقی است آن‌چنان‌که گزارش‌های مورخان مشهور چون طبری، بلعمی، مسعودی و ... دچار اشتباه یا کاستی‌های پرشمار و آشکاری است و در برابر گزارش شاهنامه چیزی جز گزارش‌هایی ناقص و پراشتباه به چشم نمی‌آیند. گزارش شاهنامه حتی نسبت به گزارش دینوری و نهایتاً لارب چه دربارهٔ نبرد انطاکیه چه دربارهٔ شورش انوشزاد دربرگیرندهٔ اطلاعات دقیق‌تر و بیشتری است. به این ترتیب از دیدگاه علم تاریخ در دو مطلب جای هیچ‌گونه تردیدی باقی نمی‌ماند؛ ۱- منبع شاهنامه در این قسمت از سرائش آن منحصر به‌فرد بوده است. ۲- رقابت برخی جزئیات گزارش شاهنامه با گزارش پروکوپئوس چنان است که وجود یک گزارش هم‌زمان را از این جنگ در عهد ساسانی قطعی می‌سازد. این موضوع برای شناخت منابع شاهنامه از اهمیت شایانی برخوردار است. همچنین زمینهٔ تاریخی شاهنامه (به‌ویژه در بخش ساسانی آن) باعث می‌شود که

۲. همان، ص ۵۰۱، ش ۲.

۱. نولدکه، ص ۲۵۰.

مبحث یادشده به طور مستقیم با مبحث تاریخ‌نگاری در ایران باستان ارتباط پیدا کند. آثار مورخان اوایل دوره اسلامی در زمینه تاریخ ایران پیش از اسلام مبتنی بر *خدای‌نامه*^۱ بود و *شاهنامه* نیز از طریق *شاهنامه ابومنصوری* از همین منبع برخوردار بوده است.^۲ اما در قسمت نبرد انطاکیه و پادشاهی خسروانشیروان باید منبعی متفاوت با *خدای‌نامه* در دسترس فردوسی یا *شاهنامه ابومنصوری* بوده باشد که به رویدادهای دوره پادشاهی این شاهنشاه با تفصیل بسیار بیشتری نسبت به *خدای‌نامه* پرداخته بود. به نظر می‌رسد این منبع باید همان کتابی باشد که ابن ندیم به وجود آن گواهی داده است؛ «الکارنامج فی سیره انوشیروان»^۳. برتری گزارش حکیم توس درباره نبرد انطاکیه این گزارش کتاب‌شناختی ابن ندیم را به وضوح تأیید می‌کند. منابع تاریخی گوناگون از علاقه شخص انوشیروان به تاریخ سخن گفته‌اند.^۴ همچنین تدوین یک تاریخ رسمی برای ایران به فرمان همین شاهنشاه انجام گرفته است،^۵ و چه بسا «تدوین قطعی *خدای‌نامه* پهلوی را نیز باید به دوره انوشیروان منسوب کرد که دوران تألیف و ترجمه و نهضت ادبی بوده است»^۶. به این ترتیب وجود یک تاریخ‌نگاری مستقل برای دوران پادشاهی طولانی و پرحادثه این شاهنشاه ساسانی امر بعیدی نیست که یا به طور مستقیم به دست فردوسی رسیده بود یا این بزرگ‌مرد غیرمستقیم و از طریق *شاهنامه*

۱. کتابی که در زمان ساسانیان و به زبان پهلوی به نگارش درآمده بود. در این باره نک. تفضلی، احمد؛ *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، سخن، چاپ یکم، ۱۳۷۶، ص ۲۶۹-۲۷۴.
۲. خالقی مطلق؛ *یادداشت‌ها...*، ص ۲۸۸.
۳. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران، انتشارات اساطیر با همکاری مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها، چاپ اول، ۱۳۸۱، ص ۵۴۱.
۴. برای نمونه نک. جاحظ، عمرو بن بحر، *التاج فی اخلاق الملوک*، دارالفکر - دارالبحار، بیروت، ۱۹۵۵/۱۳۷۵، ص ۱۰۹.

5. Daryaei, p.45.

مقایسه کنید با سخن شهبازی که تدوین نهایی اوستای مکتوب را در زمان خسروانشیروان می‌داند و اینکه یکی از نسک‌های کتاب *اوستا* (که افزون بر کتاب مقدس به منزله دانشنامه علوم نیز بود) به تاریخ اختصاص و چهاردانسک نام داشت؛ Shabhazi, A.Sh., "On The Xwadāy-Nāmāg", Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater, Acta Iranica 30 (Troisiem Serie, Vol. XVI), Brill, Leiden, 1990, p. 216.

۶. تفضلی، ص ۲۷۰ و آموزگار، ژاله، «تاریخ واقعی و تاریخ روایی»، در: *زبان، فرهنگ و اسطوره*، مجموعه مقالات ژاله آموزگار، تهران، معین، چاپ یکم، ۱۳۸۶، ص ۱۸۸.

ابومنصوری از مطالب آن در تدوین این بخش از شاهنامه بهره برده است. به این ترتیب پژوهش حاضر احتمالاً توانسته است عرصه جدیدی به روی شاهنامه پژوهی بگشاید. همچنین بررسی نتایج آن به ویژه در بستر تاریخ نگاری ایران خود نیازمند فرصت و مقاله ای دیگر است که امیدوارم به یاری خداوند به زودی به معرض مطالعه خوانندگان گرامی پیشکش گردد.

منابع

- «آنهایم، فرانتس» و «استیل، روت»، تاریخ اقتصاد دولت ساسانی، ترجمه هوشنگ صادقی، علمی و فرهنگی، چاپ یکم، تهران، ۱۳۸۲.
- آموزگار، ژاله، «تاریخ واقعی و تاریخ روایی»، در: زبان، فرهنگ و اسطوره، مجموعه مقالات ژاله آموزگار، معین، چاپ یکم، تهران، ۱۳۸۶.
- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، دار صادر، بیروت، ۲۰۰۰.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، اساطیر با همکاری مرکز بین المللی گفت و گوی تمدن ها، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۱.
- ابوحنیفه دینوری، احمد بن داود، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، نشر نی، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۸۱.
- بنداری، فتح بن علی، شاهنامه، مطبعه دارالکتب المصریه، الطبعة الاولى، قاهره، ۱۹۳۲.
- بیانی، شیرین، تیسفون و بغداد در گذر تاریخ، جامی، چاپ یکم، تهران، ۱۳۷۷.
- پیگولوسکایا، نینا ویکتورونا، اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران، ترجمه عنایت الله رضا، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۲.
- پیگولوسکایا، نینا ویکتورونا، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت الله رضا، علمی و فرهنگی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۷.
- تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، سخن، چاپ یکم، تهران، ۱۳۷۶.
- جاحظ، عمرو بن بحر، التاج فی اخلاق الملوک، دارالفکر- دارالبحار، بیروت، ۱۹۵۵/۱۳۷۵.
- خالقی مطلق، جلال، یادداشت های شاهنامه، با همکاری ابوالفضل خطیبی و محمود امیدسالار، بنیاد میراث ایران، نیویورک، ۲۰۰۹، بخش سوم.
- خوارزمی، ابوعبدالله، مفاتیح العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، علمی و فرهنگی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲.

- رجیبی، پرویز، «افامیه»، در: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم جنوردی، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ یکم، تهران، ۱۳۷۹، ج ۹.
- رجیبی، پرویز، *هزاره‌های گمشده*، توس، چاپ نخست، تهران، ۱۳۸۲، (ج ۵: ساسانیان)
- رضا، عنایت‌الله، *اران از دوران باستان تا آغاز عهد مغول*، انتشارات وزارت امور خارجه، چاپ یکم، تهران، ۱۳۸۰.
- فردوسی، *شاهنامه فردوسی*، به کوشش جلال خالقی مطلق و ابوالفضل خطیبی، کانون فردوسی (مرکز پژوهش حماسه‌های ایرانی وابسته به مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی)، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۶، دفتر هفتم، بخش پادشاهی انوشیروان.
- کریستن‌سن، آرتور امانوئل، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، صدای معاصر، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۸۴.
- نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان*، ترجمه عباس زریاب خویی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۸.
- *نهاية الارب في اخبار الفرس و العرب*، به تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۵.
- «وینتر، انگلبرت» و «دیگناس، بثانه»، *روم و ایران دو قدرت جهانی در کشاکش و همزیستی*، ترجمه کیکاووس جهاننداری، فرزانه روز، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۶.
- یعقوبی، ابن واضح احمد بن ابی‌یعقوب، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۶۶.
- Bournoutian, George A.; *A History of The Armenian People*, Mazda Publishers, Costa Mesa - California, first pub. 1995.
- Bundy, David; *Aba I*, in : Ferguson , Everett (ed.) ; *Encyclopedia of Early Christianity*, Garland Publishing, New York & London, second ed. ,1997.
- Bundy, David ; *Seleucia-Ctesiphon, Councils and Synods of* , in : Ferguson , Everett (ed.) ; *Encyclopedia of Early Christianity*, Garland Publishing, New York & London, second ed., 1997.
- Fowden, Elizabeth K.; *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rom and Iran*, University of California Press , Berkeley-Los Angeles,1999.
- Gignoux, ph.& Tafazzoli, A.; *Les Bulles Sassanides de Qasr-i-Abu Nasr* , in: "Memorial Jean De Menasce" , Imprimerie Orientaliste , Louvain , 1974.
- Greatrex, Geoffrey; *Rome and Persia at War: 502-532 AD*, Francis Cairns Ltd., Leeds, First Pub., 1998.
- Greatrex, G. & Lieu, S.N.C. ; *The Roman Eastern Frontier And The Persian Wars, part II; 363-630 AD.*, Routledge , London, First Pub., 2002.
- Khaleghi Motlagh , Djalal ; " ANŌŠAZĀD " , in : Yarshater , Ehsan (ed.) ; *Encyclopaedia Iranica*, Routledge & Kegan Paul, London & New York, First Pub. 1987.

- Labourt, J. ; *Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la Dynastie Sassanide (224-632)*, Bibliotheque de l'Enseignement de l'Histoire Ecclesiastique Lecoffre, Paris, 1904.
- Lampe, Geoffrey W.H. (ed.); *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, New York & Hong Kong, tenth impression, 1991.
- Liddle, Henry G. & Scott, Robert; *Greek-English Lexicon*, Harper&Brothers, New York, First Pub. 1861.
- Procopius; *History of The Wars*, H.B. Dewing (trans.), Harvard University Press, 1954.
- Daryae, Touraj; *The Ideal King in The Sasanian World*, Nāme-ye Irān-e Bāstān, Vol.3 ,No.1 ,Spring and Summer 2003.
- Shahbazi, A.Sh.; *On The Xwadāy-Nāmag*, Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater, Acta Iranica 30 (Troisiem Serie, Vol.XVI), Brill, Leiden, 1990.
- Shahid, Irfan; *Byzantium and The Arabs in The Sixth Century*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 1995.
- Theophanes; *The Chronicle of Theophanes Confessor*, Cyril Mango & Roger Scott (ed.), Clarendon Press, Oxford, Reprinted 2006.
- Vine, Aubrey R.; *The Nestorian Churches*, Independent Press, London, first pub., 1937.
- Waterfield, Robin E.; *Christians in Persia*, George Allen & Unwin Ltd., London, First pub., 1973.
- Widengren, G.; *ĀSŌRISTĀN*, in: Yarshater, Ehsan (ed.); *"Encyclopaedia Iranica"*, Routledge & Kegan Paul, London & New York, First Pub., 1987.

تبرستان
www.tabarestan.info

از گوسان‌ها تا بلبل‌ها: نقش سرایندگان و راویان در روند شاهنامه‌سرایی در ایران

فرزاد قائمی

دانشگاه فردوسی مشهد

سرایندگان و راویان، از عهد باستان تا دوره اسلامی، در روند تاریخی شاهنامه‌سرایی در ایران، نقش‌های متفاوتی داشته‌اند. این نقش‌ها در آغاز که صبغه غالب بر ادبیات شفاهی بوده است، بیشتر با سرایش سرودها و تشکیل روایات و داستان‌های حماسی از طریق ترکیب و گسترش این روایات امکان‌پذیر می‌شده است و با گذر از طبقات کهن راویان چون گوسان‌ها و خنیاگران، به سوی راویان اعصار بعد چون بلبل‌ها و نقالان، و شکل‌گیری ادبیات مکتوب و آثار بزرگی چون شاهنامه فردوسی، این نقش بیشتر از خلق به سوی نقل و حفظ و ارائه هنری آثار متمایل شده است.

در این جستار، شواهد متنی و فرهنگی مرتبط با این نقش، چون بن‌مایه‌های تکرار شونده در سرودها، نقش سرایندگان در تبدیل تاریخ به حماسه، وجود قطعات مستقلی از قصص حماسی، ترکیب آگاهانه تاریخ با اسطوره، بقایای سبکی و ادبی درباره خاستگاه شفاهی متون و دیگر نشانه‌های موجود بررسی شده، کوشیده شده است، تصویر جامعی از این نقش در ارتباط با روند شاهنامه‌سرایی در ایران ارائه شود.

کلید واژه‌ها: گوسان، خنیاگر، شاهنامه، بلبل، روایت، سرود، حماسه.

درآمد:

بررسی نقش سرایندگان و راویان در روند شاهنامه‌سرایی در ایران، از موضوعات بنیادی در حوزه شاهنامه‌پژوهی است که در شناخت چگونگی شکل‌گیری داستان‌های شاهنامه و خاستگاه‌شناسی روایات و داستان‌های این اثر بزرگ اهمیت دارد. از بهترین تحقیقات انجام شده در این حوزه، درباره حماسه ایرانی، تحقیق خالقی مطلق در مقاله «حماسه‌سرایی باستان» از کتاب *گل رنجهای کهن* است که به این موضوع پرداخته است. از بین تحقیقات غربی نیز، اثر بورا^۱ با عنوان *شعر پهلوانی*، یکی از معروف‌ترین و بهترین تحقیقات انجام شده در حوزه خاستگاه‌شناسی اشعار حماسی با رویکرد تطبیقی است که بورا در آن به تحلیل سنت‌های حماسه‌سرایی در اقوام مختلف و تطبیق آنها با یکدیگر پرداخته است. خالقی مطلق همچنین در ترجمه اثر بورا و تألیفی که در پیرامون آن انجام داده است، با عنوان *حماسه: پدیده‌شناسی تطبیقی شعر پهلوانی*، برخلاف بورا که در کتابش تنها به حماسه‌های منظوم و شفاهی پرداخته، حماسه‌های مکتوب و حتی منثور را نیز حاصل همین روند کتابت متون شفاهی (یا به تعبیر خود: «گفتاری») می‌داند و آثاری چون *سمک عیار*، *امیرارسلان نامدار*، حسین کرد شیبستری و برخی حماسه‌های ترکی چون داستان‌های کوراوغلوها و حماسه ترکی *ده‌ده قورقود* را ماحصل همین تحول می‌داند.

در این جستار، ضمن استفاده از تحقیقات پیشین، کوشیده شده است، توصیف جامعی از نقش سرایندگان و راویان در روند شاهنامه‌سرایی، بر مبنای نشانه‌های موجود در متون فارسی، عربی و پهلوی، به ویژه *شاهنامه* فردوسی ارائه شود و شواهد جدیدی طرح شود که گسترش سنت‌های ادبی این سرایندگان، از گوسان‌های باستان تا راویان موسوم به بلبل را در بخش‌های مختلف جهان که تحت تاثیر فرهنگ ایرانی بودند، نشان دهد.

۱. سنت روایت شفاهی و گوسان‌های پارتی

ادبیات ایران تا قبل از دوره ساسانی، بیشتر صبغه شفاهی داشته است. در عصر اشکانی،

مهم‌ترین طبقه‌ای که در شکل دادن به روایات ادبی نقش داشتند، «گوسان»‌ها بودند؛ نوازندگان دوره‌گرد و راویان قصص حماسی و عاشقانه که چه در دربارها و مجامع رسمی و هنری و چه در میان مردم، روایاتی را که سینه به سینه از اسلاف خود آموخته بودند، با همراهی نوای موسیقی و تغییراتی که خود در این قصص اعمال می‌کردند، بر زبان می‌راندند. وجه اشتقاق واژهٔ پارتی گوسان^۱ نامعلوم است، اما وجود این واژه در برخی قطعات کشف شدهٔ متون مانوی پارتی و توصیف نقش این طبقه در جمع‌آوری افسانه‌های کهن شاهان و قهرمانان باستان، مسجل می‌سازد که این طبقه، نقش عمده‌ای در نگاهداری حماسه ملی ایرانی ایفا کرده‌اند (رک: بویس، ۱۳۶۸: ۳-۳۱ و تفضلی و...، ۲۰۰۴: ۲۴۱). این طبقه از سراینندگان پارتی در عصر اشکانی و پس از آن، در عهد ساسانی واجد نقش مهمی در زندگی اجتماعی و درباری ایرانیان بوده‌اند؛ اگر چه در متون فارسی میانهٔ دورهٔ ساسانی، غالباً واژهٔ هنیواژ^۲، هنیواز^۳ یا خنیاگر^۴ و همچنین واژه‌های «نواگر»^۵، «رامشگر»^۶ و «چامه‌گو»^۷ جانشین گوسان شده‌اند (بویس، ۱۳۶۸: ۱-۵۱). طبق تحقیقات برخی محققان غربی، نفوذ این گوسان‌ها در فرهنگ‌های اقوام مختلف آسیای میانه را در دو واژهٔ «گسن»^۸ در زبان ارمنی و «مگسنی»^۹ در زبان گرجی نیز می‌بینیم که از گوسان پارتی مشتق شده‌اند (ویلیامز^{۱۰}، ۱۹۹۸: ۱۰۳)؛ واژه‌ای که از لحاظ تاریخی، پیشینهٔ آن را به دورهٔ اشکانی نسبت می‌دهند که ارمنستان بخشی از قلمروی اشکانی بود (رک: لانگ^{۱۱}، ۱۹۷۰: ۲۵۳). پژوهشگران غربی، بقایا و تأثیرات گوسان‌های پارتی و ارمنی را در هنر شعر و موسیقی رومی نیز پیدا کرده‌اند (میلار^{۱۲}، ۱۹۶۸: ۲۵۶).

دربارهٔ زندگی گوسان‌ها و خنیاگران و حیات آنها در دربارها و همچنین کوچانییدن گروه‌هایی از آنها در زمان بهرام پنجم ساسانی (بهرام گور) از هندوستان به ایران، افسانه‌های زیادی روایت شده است که از این میان، *مجمل التواریخ و القصاص حتی واژهٔ* گوسان را نیز به کار برده است و تصریح می‌کند که: «...گوسان به زبان پهلوی، خنیاگر بود.» (۱۳۱۸: ۶۹) در *شاهنامه* نیز افسانهٔ کوچ خنیاگران توسط بهرام گور بازتاب

1. gūsān

4. xuniyāgar

7. cāme-gū

10. Williams

2. huniyāgar

5. navāgar

8. gusan

11. Lang

3. huniwāz

6. rāmišgar

9. mgosanni

12. Millar

چشمگیری یافته است. متن دیگر پارسی که واژه گوسان در آن نمود پیدا کرده است، ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی است؛ اثری که اصل آن، بر اساس تحقیق مینورسکی^۱ و بر مبنای زمینه جغرافیایی و نشانه‌های تاریخی موجود در آن متعلق به ادبیات پارتی و عصر اشکانیان بوده است (رک: مینورسکی، ۱۹۶۲: ۹۹-۱۵۱). در بخشی از این منظومه، مجلس بزمی ترسیم شده است که در آن، شاه موبد همراه با همسرش ویس و ویرو و شهرو و برادرش رامین نشسته‌اند و گوسان نوآگر سرودی می‌خواند که به تعبیر گرگانی در آن، «نهانی» و «پوشیده»، خیانت ویس و رامین را در قالب یک سرود تمثیلی برای شاه باز می‌گوید. در این تمثیل، دست درازی برادر شاه به همسر وی، به چریدن گاوی از چشمه‌ساری که زیر درختی سایه‌گستر جریان دارد، تشبیه شده است. این اشاره شاه موبد را خشمگین می‌کند، اما نه بر گوسان که بر برادر خائن خویش می‌شورد و حتی قصد کشتن او را می‌کند، اگر چه رامین جان خود را نجات می‌دهد (رک: گرگانی، ۱۳۳۷: ۲۲۰). این قطعه، سند ارزنده‌ای است که نشان می‌دهد، گوسان‌ها از چه جایگاهی در نزد شاهان برخوردار بودند که می‌توانستند در خصوصی‌ترین مسائل دربار دخالت کنند و همچنین نمودار خلاقیت، بدیهه‌گویی، و تبحری است که در شیوه‌های مختلف روایی، از جمله بیان پوشیده‌مطالب در قالب حکایت و تمثیل داشته‌اند.

یکی از خنیاگران نامی که در شاهنامه ذکر او رفته، «باربد» رامشگر خسروپرویز است. مطابق روایت فردوسی و ثعالبی، مهم‌ترین رامشگر دربار خسرو ابتدا سرکش بود. فردوسی او را سرکش، ثعالبی سرجیس، و نظامی نکیسا (در خسرو و شیرین) خوانده است. باربد، خنیاگر جوان و چیره‌دستی که به روایت ثعالبی از اهالی مرو است (ثعالبی، ۱۹۰۰: ۶۹۴) و از علاقه‌شاه به رامشگران آگاه است، قصد نزدیکی به او را دارد، اما حسادت سرکش مانع ورودش به مجالس شاهانه می‌شود. در نتیجه، با کمک باغبان شاه (مروی)، در بالای درختی پنهان می‌شود و هنر خود را در قالب سه سرود زیبا، در معرض شنیدن شاه قرار می‌دهد. شاه به شنیدن سرودها چنان متأثر می‌شود که او را به‌جای

سرکش، به مهتری رامشگران برمی‌گزیند (رک: فردوسی، ۱۳۸۵: ۲۲۹/۹).

بر مبنای شواهد موجود، سروده‌های این خنیاگران، دو زمینه داستان‌های عاشقانه و قطعات حماسی - شامل بر مدح شاهان و پهلوانان و وصف اعمال قهرمانه آنان - و علاوه بر آن، تمثیل‌هایی به اقتضای حال و مقام را شامل می‌شده است. از سروده‌های وصفی و درعین حال، غنایی *شاهنامه*، می‌توان به «مازندرانی سرود» اشاره کرد؛ سرودی که رامشگر مازنی در وصف سرزمین خود بر کیکاووس می‌خواند، تا شاه خیره‌سر را بدان بفرید و او را به دامگاه دیوان بکشاند (رک: همان، ۲۴/۷۷/۲). این سرودها ساخته ذهن فردوسی نیست و قطعاً در منبع او و در *خداوندنامه‌های پهلوی* وجود داشته‌اند. از جمله، این سرود در *غررالسیر* ثعالبی نیز آمده است، با این تفاوت که در این کتاب، این سرود در وصف یمن است، چرا که در این اثر، اصلاً ذکری از لشکرکشی کاووس به مازندران نرفته است (ثعالبی، ۱۹۰۰: ۱۵۶ به بعد). می‌توان گفت: گونه‌ای از سروده‌های غنایی، سروده‌هایی بوده که در وصف زیبایی و چشم‌نوازی سرزمین‌ها و زادگاه‌ها سروده می‌شده است. *تاریخ بخارا* از روایات شفاهی کثیری یاد می‌کند که درباره بنای شهرها در میان مردم، زبان به زبان می‌گشت (نرشخی، ۱۳۵۱: ۱۹ و ۲۸). برخی سرودها نیز به مکان خاصی چون کاخ یا معبدی بزرگ اختصاص داشت. مثل سرود آتشکده کرکوی در سیستان که مربوط به این مکان مذهبی بود و *تاریخ سیستان*، اصل این شعر شش‌هجایی را نقل کرده است (۱۳۱۴: ۳۵-۷). نمونه این روایات در *شاهنامه*، روایت بنای گنگ دژ است که به اعتقاد قاطع *شاهنامه‌پژوهان الحاقی* است.

علاوه بر این سرودها، سروده‌هایی نیز با عنوان «چامه» یا «چکامه» در *شاهنامه* روایت شده‌اند که جمله ماهیت بزمی داشته، مدایحی را شامل شده‌اند که به همراهی ساز و آواز اجرا شده، ستایش مهمانی عزیز یا شاه و قهرمانی ستودنی را دربر می‌گیرند. از جمله زیباترین چامه‌های *شاهنامه*، سروده‌هایی است که «آرزو» دختر ماهیار گوهرفروش، یکی در مدح پدر خود و دیگری در ستایش مهمان عزیزش، بهرام گور، می‌سراید و در پایان هر دو چامه، به شیوه‌ای که گویا یکی از رسوم خنیاگری بوده، نام خود را نیز (به شیوه‌ای مشابه تخلص غزل) بر زبان جاری می‌کند (۳-۳۵۲/۷) و یا چامه‌هایی که دختران آسیابان (۲-۳۳۱/۷) و دختران برزین دهقان (۴-۳۴۳/۷)، در قالب خواندن دسته‌جمعی و

هماوایی، برای شاه می خوانند.

خنیانگران علاوه بر بدیهه‌سرایي و سروده‌های به اقتضای حال، بزم‌های مهتران را با سروده‌های کهن و شناخته شده‌ای که در ذهن خود محفوظ داشتند نیز آراسته می‌کردند و در موقعیت‌های خاص به خواندن آنها مبادرت می‌ورزیدند؛ سروده‌های مشهوری چون «خروش مغان»، «داد آفرید»، «پیکار گرد»، «سبز در سبز» و... که اشاره‌هایی به آنها در شاهنامه رفته است:

نخستین خروش مغان در گرفت...

(۹-۸۲۷/۳۵۲/۷)

که اکنون تو خوانیش «داد آفرید»

(۴-۳۶۴۳/۲۲۸/۹)

بر آورد ناگاه دیگر سرود

چنین نام ز آواز تو راندند

(۲-۳۶۵۱/۲۲۸/۹)

همان ساخته کرده آواز رود

برین گونه سازند مکر و فسون

(۹-۳۶۵۸/۹-۲۲۸/۹)

زن چنگ زن چنگ در بر گرفت

سرودی به آواز خوش برکشید

زننده دگرگون بیاراست رود

که "پیکار گرد" ش همی خواندند

بر آمد دگر باره بانگ سرود

همی «سبز در سبز» خوانی کنون

بخشی از این سرودها و روایات در خدای‌نامه‌ها نفوذ یافته و برخی در متون مکتوب دیگر عصر ساسانی، به طور مستقل و یا در ترکیب با روایات دیگر مدون شده و از این طریق برای ادبیات فارسی دوره اسلامی به میراث گذاشته شده‌اند. در عصر ساسانی و شاید بخشی از اشکانی^۱، تدوین روایات شفاهی این سراینده‌گان - که احتمالاً بخش عمده آنها به خط و نگارش آشنا نبودند - نهضت فرهنگی مهمی بوده که به ماندگاری بخشی از این متون انجامیده، برای سراینده‌گان آنها نیز مکتوب شدن روایاتشان افتخار بزرگی بوده است. یکی از بهترین شواهد را در این باره، در متن درخت آسوریک^۲ می‌بینیم. در

۱. خالقی‌مطلق آغاز رویکرد نوشتاری حماسه‌های ایرانی را متعلق به زمان اشکانیان می‌داند، اگر چه هیچ سند مکتوبی در این مورد وجود ندارد که ارائه دهد (رک: حماسه: پدیده‌شناسی تطبیقی شعر پهلوانی، ۱۳۸۶)؛ البته اگر چنین حدسی را بپذیریم، باید بدان بیفزاییم که پیشرفت چنین روندی تنها در عصر ساسانی اتفاق افتاده است.

2. Draxt Asūrig

پایان این شعر (بند ۵۴) خنیاگر سراینده آن، به کسی که این متن را بخواند، بنویسد یا در نگهداری آن بکوشد، دعا و به دشمنانش نفرین نثار می‌کند:

سرودم را هر که نگه داشت	اوان [که نوشت از خویش
دیر زیاد به هر سرود	سر دشمن مرده بیناد
ان [که نهاد و ان] که نوشت	او نیز به همین آیین
به گیتی تن خسرو	به مینو بخته آمرزیده [روان اباد]

(۱۳۴۶: ۸۲-۳)

بسیاری از سرودهای این سرایندگان، سرودهای حماسی و نقلی‌ای بوده‌اند که شرح قهرمانی‌ها و پیکارهای گردان («پیکار گرد») و آزمون‌های آنها (مثل سرودهای هفت‌خوان رستم و اسفندیار) را روایت می‌کرده‌اند و مضمون‌های ثابتی داشته‌اند که البته گاه گوسان‌ها با ذهن خلاق خود تصرفاتی در آنها می‌کرده‌اند؛ همان سرودهایی که در شاهنامه از آنها به «پهلوانی سرود» تعبیر شده است:

به رامشگری گفت کامروز رود بیارای با «پهلوانی سرود»

(۱۶۸۳/۴۱۷/۸)

زننده بر آن سرو برداشت رود همان ساخته «پهلوانی سرود»

(۲۶۴۲/۲۲۸/۹)

در مورد بیت فوق که بخشی از یک پهلوانی سرود است، حتی توصیف فردوسی از درختی که باربد را در میان شاخساران خود پنهان کرده است، توصیفی متناسب با لحن و فضای حماسی است:

یکی سرو بد سبز و برگش گشن ورا شاخ چون رزمگاه پشن

(۳۶۳۶/۲۲۷/۹)

بدین ترتیب، سرودهای حماسی، نوع خاصی از لحن و بلاغت ویژه خود را نیز به همراه داشته‌اند که زمینه‌سازی فضای روایت را برای اغراض بلاغی راوی امکان‌پذیر می‌کردند. اما این سرودها که به پهلوانی سرود مشهور بودند، چگونه داستان‌های بلند حماسی را سامان داده‌اند و چه نقش و کارکردی در تبدیل روایات تاریخی و اساطیر و افسانه‌های کهن، به داستان‌های حماسی ایفا کرده‌اند. این موضوع را در بخش پسین بررسی خواهیم کرد.

۲. نقش سراینندگان و سرودهای حماسی در شکل‌گیری قصص حماسی

شکل‌گیری بسیاری از آثار بزرگ حماسی جهان را حاصل اتصال سرودهای جداگانه دانسته‌اند: بسیاری از حماسه‌های بزرگ ملی را یک یا چند سرود حماسی تشکیل داده‌اند که نخست به قطعات بزرگ‌تر و مستقل تکامل یافته و سپس از پیوستن یک دسته از این قطعات به یکدیگر یک داستان حماسی ایجاد شده که در آن قاعدتاً استقلال قطعات از بین رفته و خود داستان نیز به مرور، تحت تأثیر عوامل و حوادث اجتماعی تغییراتی پذیرفته است. *ایلیاد* هومر به همین ترتیب ایجاد شده است؛ منشأ قطعات بیست و چهارگانه *ایلیاد*، سرودهایی درباره جنگ‌های ده ساله تروا^۱ بود و هومر، شاعر دوره‌گرد قرن هشتم قبل از میلاد، از مجموع آنها *ایلیاد* را در ۲۴ قطعه (شامل ۱۵ هزار مصراع) سرود، ولی موفق به رفع استقلال قطعات داستان نگردید و یکی از عیوبی که بر *ایلیاد* گرفته‌اند، همین عدم یکپارچگی قطعات است.^۲ به همین شیوه، در پایان قرن دوازدهم حماسه آلمانی *سرود نیپلونگن*^۳ در ۳۹ ماجرا^۴ به وجود آمده است. این شیوه را حتی در قرن نوزدهم نیز در فنلاند مشاهده می‌کنیم که شاعر-پزشک فنلاندی، الیاس لونروت^۵، با جمع آوری سرودهای ملی و اساطیری فنلاند، حماسه *کالوالا*^۶ را در پنجاه قطعه تنظیم کرد. می‌توان حدس زد، داستان هفت‌خوان رستم نیز از آمیختن چند قطعه مستقل که درباره کرده‌های پهلوان (گرشاسپ یا رستم) وجود داشته، ساخته شده است. آنچه این حدس را تقویت می‌کند، وجود قطعه مستقلی از خوان سوم این داستان در زبان ارمنی است.^۷ شعرای دوره گرد، هنگام خواندن این سرودها و قطعات حماسی، در تنظیم و ترتیب و تقدم و تأخر آنها آزاد بودند و به تدریج، میان قطعات پیوند ایجاد می‌کردند و از همین راه، طرح داستانی حماسی به وجود می‌آمد (خالقی‌مطلق، ۱۳۷۲: ۲۰-۲۱).

چنان‌که گفته شد، مهم‌ترین شکل شناخته شده سرودهای حماسی در ایران، به تعبیر

1. Troy

۲. از سرداران سپاه توران؛ مطابق این بیت، خنیاگران حتی در میان لشکر تورانیان نیز حضور داشته‌اند.

3. *Nibelungen lied*

4. adventure

5. Elias Lonnröt

6. Kalevala

۷. همچنان‌که دوگانگی چهره گشتاسپ در داستان رستم و اسفندیار و گشتاسپ نامه دقیقاً، به استقلال داستان‌هایی که وی در آنها ایفای نقش کرده است، مربوط می‌شود.

شاهنامه، سرودهای پهلوانی بوده است. مضمون این سرودها، نبردهای شاهان و پهلوانان و دلاوری‌های آنها در رزم، شکار و تاختن بوده است. از همین روی، گاه از این سرودها به «چامهٔ رزم» تعبیر می‌شود:

همه چامهٔ رزم خسرو زدند وزان جایگه هر زمان نو زدند
(۴۵۲/۳۳۱/۷)

همه چامه گر «سوفزا»^۱ را ستود به بربط همی رزم ترکان سرود
(۳۶۲/۲۷/۸)

تکرار رفتارها، عناصر، ابزارها و شخصیت پهلوانان در سرودها، یکی از اصلی‌ترین ویژگی‌هایی بوده که روند گسترش و تشکیل داستان‌های حماسی را امکان‌پذیر می‌کرده است. بسیاری از این سرودها ماهیت قومی داشت و دربارهٔ پهلوانانی بودند که در میان اقوام خاصی شناخته شده بودند و مردم کردارها و افسانه‌های مربوط به آنها را در قالب این سرودها به خاطر سپرده بودند. تاریخ سیستان از روایات بی‌شماری یاد کرده است (۱۳۱۴):

۸-۳۱). ماهیت این سرودها وصفی بود و بسیاری از رفتارهای پهلوانی، در آنها تکرار می‌شد که خنیاگر آنها را از حافظهٔ حماسی خود به سرود می‌افزود؛ به همین دلیل سرودهای حماسی مملو از «بن‌مایه‌های تکرار شونده» ای است که در داستان‌های مختلف به شخصیت‌های گوناگونی نسبت داده شده است؛ از جمله نبرد با شیران، رام کردن اسب وحشی، بن‌مایه‌های خاصی دربارهٔ تولد و مرگ قهرمانان، برخی از هنرهای منحصر به فرد رزم آوران در نبرد (مثلاً نسبت دادن خیلی از کردارهای پهلوانی گرشاسپ به سام و رستم و فرامرز)، آزمون‌ها و موانعی که پهلوان با آنها روبه‌رو می‌شود (مثلاً خوان‌ها، که بسیاری از وقایع هفت‌خوان اسفندیار تا حد زیادی تکرار هفت‌خوان رستم است)، افسانه‌هایی دربارهٔ رویین‌تنی و اژدها کشی، سلاح‌های خارق‌العاده‌ای مثل کمان، خفتان، سپر، شمشیر، درفش و دیگر رزم‌افزارهای فراطبیعی که در داستان‌ها تکرار می‌شوند (مثل گرز اژدهاوش رستم که بهرام چوبینه نیز به آن مجهز است، یا گرز گاوسر فریدون که در اختیار

۱. همچنین دو قطعهٔ ناتمام سغدی که آنها را بازسازی کرده و دربارهٔ جنگ رستم با دیوان است که به کرده‌های هفت‌خوان شبیه می‌باشد (خالقی‌مطلق، ۱۳۷۲: ۹۴).

دیگر پهلوانان شاهنامه نیز قرار می‌گیرد) و نمونه‌های دیگری از رفتارها و وقایع که در سرودهای حماسی پیوسته تکرار می‌شوند و همچنین نسبت دادن برخی رفتارهای پهلوانی به شخصیت‌های تاریخی، مثلاً در مورد بهرام چوبینه و بهرام گور. به عنوان نمونه در مورد بهرام چوبینه که شخصیتش بی‌شبهت به رستم نیست و همچون رستم با شاهان (او با هرمز و رستم با کاووس) گستاخ و بی‌پرواست، به نظر می‌آید برخی بخش‌های مربوط به نبردهایش تحت تأثیر نبردهای رستم سروده شده باشد؛ از جمله نبردش با ساوه شاه که آشکارا نبرد رستم و اشکبوس را می‌ماند یا پیوند او با اسب تنومند ابلقش که رابطه رستم و رخس را تداعی می‌کند و حتی درفش رستم را بر دوش می‌گیرد. تکرار عناصر رفتاری و شخصیتی دو پهلوان تا آنجا است که هرمز که خود یکی از شخصیت‌های داستان است، بدان اقرار می‌کند:

گمانم که تو رستم دیگری به مردی و گردی و فرمانبری

(۵۱۴/۳۴۵/۸)

با توجه به وجود رمانسی در پهلوی که جلبة‌بن سالم نیز آن را ترجمه کرده و گزارش‌هایی که از آن در برخی تواریخ اسلامی (چون طبری، مسعودی، دینوری، یعقوبی، بلعمی و...) باقی مانده است، می‌توان حدس زد، سرایندگان این متن حماسی، تکرار الگوی قهرمانی شخصیت رستم را در ذهن داشته‌اند. خالق مطلق نیز دو نمونه از بن‌مایه‌های تکرار شونده در قطعات مختلف حماسی را بر می‌شمارد: از جمله بن‌مایه درفش به دندان گرفتن؛ در داستان فرود، بیژن درفش را به دندان می‌گیرد تا دستش برای افکندن تیر آزاد باشد. مشابه این رفتار در *یادگار زریران* و هزار بیت دقیقی به پسر جاماسپ «گرامی» نسبت داده شده است، با این تفاوت که در این داستان، ترکان یک دست او را می‌اندازند و او درفش را به دندان گرفته، با تنها دستش شمشیر می‌زند. نمونه دیگر، کمان بزرگ پهلوان است که باید چند مرد جنگی آن را زه کنند؛ در شاهنامه گرسیوز از زه کردن کمان سیاوش در می‌ماند؛ در *گرشاسپ نامه*، ده مرد قادر به زه کردن کمان او نیستند؛ همین بن‌مایه را درباره یکی از سرداران نام‌آور خسرو اول ساسانی به نام «خزاد» پسر نرسی اهل دیلم، ملقب به «وهرز»، می‌بینیم که به علت شجاعت و محبوبیت خطوطی از افسانه‌های حماسی را به خود جذب کرده است و کسی

قادر به زه کردن کمانش نبود. افسانه تیر افکندن و مرگ او نیز اسطوره آرش کمانگیر را به ذهن متداعی می‌کند (خالقی‌مطلق، ۱۳۷۲: ۲۰-۲۱ و ۳۹-۴۰).

گوسان‌ها از طریق همین تکرار بن‌مایه‌های حماسی و به یاری ذهنیت خلاق و قصه‌پرداز خود، بسیاری از وقایع تاریخی را رنگ و لعاب حماسی می‌بخشیدند و یا در بسیاری موارد، وقایع تاریخی را با قصص حماسی کهن درهم می‌آمیختند. سرودهای پهلوانی، اگر چه خصوصیات «وصفی»^۱ داشت، ستایش و توصیف ایستای صرف نبود و در اثر گسترش، ماهیت «نقلی»^۲ به خود می‌گرفت و بسیاری از این سرودها، تبدیل به قطعات کوتاه داستانی می‌شدند که در پیوند میان آنها، داستان‌های حماسی شکل می‌گرفتند. از همین روی، بسیاری از خنیاگران علاوه بر نواختن و سرودن، قصه‌گوییانی بودند که به اقتضای موقعیت، در میان درباریان و مردم، به نقل قصه و اجرای قطعاتی از آنها در قالب چامه و سرود می‌پرداختند. بسیاری از این سرودهای روایی را در خیمه‌گاه‌ها و محل توقف سپاهیان که از نبرد بازگشته یا عازم کارزار بودند، برای رزم‌آوران روایت می‌کردند تا ضمن تهییج و برانگیختن آنها به تکرار رفتارهای پهلوانان حماسی، خستگی را از پیکر نبردآوران بزدایند؛ همان‌گونه که در بازگشت رستم از نبرد با خاقان چین، خنیاگران، وصف دلآوری‌ها و داستان فتوحات او را با نوای نای و رود می‌خوانند و روایت می‌کنند:

سخن‌های رستم به نای و به رود بگفتند بر «پهلوانی سرود»

(۱۴۰۷/۳۰۰/۴)

از دیگر انواع سرودهای نقلی، می‌توان به سرودهایی اشاره کرد که وقایع‌خوان‌های رستم و اسفندیار روایت می‌کردند. از جمله، سرود هفت‌خوان اسفندیار که در داستان بهرام چوبین، وقتی او بر هرمزد ساسانی می‌شورد، از رامشگرش می‌خواهد تا آن سرود را برای وی روایت کند:

بفرمود تا خوان بیاراستند
می و رود و رامشگران خواستند
به رامشگری گفت کامروز رود
بیارای با «پهلوانی سرود»
نخوانیم جز نامه هفت‌خوان
برین می گساریم، لختی بخوان
که چون شد به رویین دژ اسفندیار
چه بازی نمود اندران روزگار

(۵-۱۶۸۲/۴۱۷/۸)

بهرام چوبین خود را از اعقاب اشکانیان می‌داند و قصد دارد سنت‌های شاهان اشکانی را از نو احیا کند و شاید به همین دلیل، همچنان که کتابی چون *کلیله و دمنه* را باید بخواند تا به آیین و منش خسروان آگاه شود، علاقه خاصی به شنیدن داستان‌های پهلوانی (پارتی) و حکایات رزم شاهان دارد:

به کردار شاهان نشیند به بار همان در در و دشت جوید شکار
جز از رزم شاهان نراند همی همی دفتر دمنه خواند همی

(۴-۹۳/۱۶-۱۵/۹)

احتمالاً سراینندگان، برخی از سرودها را نیز از زبان قهرمان داستان خود روایت می‌کردند که آنها را به این هنر نیز چون دیگر مهارت‌ها مجهز می‌دانستند. در هفت‌خوان رستم و اسفندیار، این دو پهلوان را می‌بینیم که ساز به دست می‌گیرند و نوا سرمی‌دهند. حتی در سرود رستم که مضمونش شکایت از روزگار است، او چون خنیاگری نام خویش را در آغاز سروده‌اش بر زبان می‌راند:

که آواره و بد نشان رستم است که از روز شادیش بهره غم است...

(۲۰۰۱/۱۷۸/۶)

بخشی از این سرودها نیز سوگ‌نامه‌هایی در وصف قهرمانان نامی بوده‌اند، از جمله سرودهایی چون «کین ایرج» و «کین سیاوش» که نظامی آنها را در زمره سی لحن بارید برمی‌شمارد (نظامی، ۱۳۷۸: ۲۲۶) و در *تاریخ بخارا* نیز به قدمت سه هزار ساله سرودهای کشتن سیاوش که قوالان آن را گریستن مغان خوانند اشاره شده است (نرشخی، ۱۳۵۱: ۲۰). از جمله حماسه‌های دربردارنده این سوگ‌نامه‌های کهن، رساله معروف *یادگار زریران* است که ساختار شعری نخستین آن، استقلال این سوگ سرودها را در خود حفظ کرده (رک: بنویست^۱، ۱۹۳۲: ۲۴۵-۹۳) و برخی معتقدند، نحوه سروده شدن این متن به طریقی بوده است که در اجرای نوعی از نمایش مذهبی بتوان از آن استفاده کرد (رک: مقدمه نوایی بر منظومه، ۱۳۷۴: ۷-۱۱).

در مورد حماسه‌سرایی گوسان‌ها در کنار صحنه‌های رزم، و نقش آنها در تبدیل وقایع رزم به روایات حماسی نیز سندی در یک روایت بسیار کهن مانوی، در متون کشف شده

از تورفان، وجود دارد که این ادعا را به واقعیت نزدیک‌تر می‌کند. ترجمهٔ این مثل مانوی که احتمالاً به قرن چهارم یا پنجم میلادی تعلق دارد و به زبان پارسی سلیس است، چنین است: «... مانند گوسان که هنر شه‌ریاران و پهلوانان را می‌سراید و خود هرگز بهره‌ای نمی‌برد.» (بویس، ۱۳۶۸: ۳۲) بویس معتقد است، با توجه به تعلق این قطعه به دورهٔ ساسانیان، این روایت مانوی به زمانی مربوط می‌شده است که روایات شفاهی و افسانه‌های کهن خنیاگران جمع آوری می‌شد (همان: ۳۳). این گوسان‌های حماسه‌سرا، حتی در جنگ‌ها و در تهییج جنگ‌آوران و گاه حتی در فریفتن دشمنان نیز ایفای نقش می‌کردند. یک تمثیل مانوی دیگر به فارسی میانه، روایت می‌کند که سراینده‌گان و نوازندگان سپاه، چگونه با سرود و نوای رسای خود، مدافعان دژ را اغفال می‌کنند، تا سپاهیان از پشت بر دژ هجوم آورند (رک: بویس، ۱۹۷۵: ۳۹-۴۲).

علاوه‌براینها، یکی از بهترین دلایل برای کشف نقش این راویان پارسی در شکل‌گیری قصص حماسی و آمیختن آنها با هم، مقایسهٔ چهرهٔ متفاوت اشکانیان و ساسانیان در شاهنامه و پیوندی است که میان اساطیر کهن هند و ایرانی و داستان‌های پهلوانی خاندان‌های اشکانی احتمالاً توسط این گوسان‌های پارسی ایجاد شده است. ساسانیان که با اشکانیان دشمنی داشتند و به تعبیر مورخین، قصد داشتند آثار آنها را از روی زمین پاک کنند (طبری، ۱۳۵۲: ۱۵۸۰/۲ و بعمی، ۱۳۳۷: ۸۹)، برای کسب مشروعیت، خود را منسوب به آخرین شاهان پارسی هخامنشی و از تخمهٔ «داریای داریان» می‌دانستند (کارنامهٔ اردشیر بابکان، ۱۳۱۸: ۷) و حتی معابد خود را به تقلید از هخامنشیان می‌ساختند (گیرشمن، ۱۳۴۴: ۲۲۸-۹). به همین دلیل در خدای‌نامه‌ها که محصول عصر ساسانی است، تاریخ ساسانی به کیانی پیوند می‌خورد و اگر چه تاریخ اشکانی به دست فراموشی سپرده می‌شود، بخش عمده‌ای از نام‌ها و روایات شاهان طوایف اشکانی درحالی که با اساطیر و روایات کهن پیوند خورده است، بدون اشاره به شناسه‌های اشکانی آنها، باقی می‌ماند. این شاهان و شاهزادگان دلاور پارسی که نمایندگان دودمان‌های ملوک‌الطوایفی عصر اشکانی‌اند، در دربارها و رزمگاه‌ها، در رکابشان راویان و قصه‌سرایانی داشتند که هم برای درباریان و سرداران و اشراف و هم برای مردم و سربازان از پیروزی‌ها و دلاوری‌های ممدوحان خود افسانه‌ها می‌سرودند و لابد به قصد جلب رضایت شاهان حامی خود، آنها

را در کنار قهرمانان اساطیری عصر باستان قرار می‌دادند. بسیاری از خاندان‌های پهلوانی شاهنامه از جمله گودرزبان، پلاشان، میلادیان، برزینیان، فریدونیان، و خاندان‌های فرود، زرسپ و زنگه شاوران و پهلوانانی چون گودرز، گیو، بیژن، بهرام، رهام و هجیر (از گودرزبان)، فرود سیاوش، پلاش (معادل با بلاش اول یا ولخش اشکانی)، گرگین میلاد، فرهاد، اشکش (رئیس خاندان فریدونیان که احتمالاً از تغییر نام «ارشک» یا «اشگ» به وجود آمده)، زرسپ و زنگه شاوران، از نامهایی‌اند که در تواریخ و شجره‌نامه‌ها، نام آنها در شمار شاهان و امرای بخش‌هایی از ایران در عصر اشکانی آمده است (رک: صفا، ۱۳۷۹: ۵۷۵-۵۸۸).

به همین دلیل، اغلب این چهره‌ها، در داستان‌های شاهنامه، جایگاه شخصیت‌های فرعی را به خود اختصاص داده‌اند و به عنوان فرماندهان و سپهسالاران سپاه و شخصیت‌های مکمل و همراز، در کنار کسانی چون کیکاووس و کیخسرو و سیاوش جای می‌گیرند که از شخصیت‌های اساطیری پیش از عصر زرتشت می‌باشند و برخی از آنها (چون کاووس) اصل هند و ایرانی دارند. گاه حتی برخی از این بزرگان اشکانی، با توجه به عادت دیرین خاندان‌های شاهی ایرانی در انتساب خود به شاهان کهن، منتسب به آن شخصیت‌ها پنداشته می‌شوند؛ همچون فرود اشکانی که پسر سیاوش کیانی می‌شود. بیرونی نیز می‌گوید که اشکانیان نسب خود را به سیاوش بن کیکاووس می‌رسانند (بیرونی، ۱۳۲۱: ۱۴۵). گاه نیز داستان‌ها و افسانه‌هایی که پیرامون زندگی واقعی امرای پارتی شکل گرفته بود، به دل آثار حماسی کهن می‌آمد؛ مانند داستان بیژن و منیژه که اصلی تاریخی مربوط به عصر اشکانی دارد و با تاریخ اساطیری عهد کیانی در هم آمیخته است (رک: صفا، ۱۳۷۹: ۵۷۶-۷ و کوباجی، ۱۳۷۱: ۱۳۱ و ۱۵۳). این پیوند، پیوندی است که در طول چهار و نیم سده سیطره این طوایف بر ایران رخ داده است و راویان آن می‌توانسته‌اند کسانی از جنس همین حماسه‌سرایان پارتی باشند. در مورد ساسانیان، ساختار این پیوند متحول می‌شود و تاریخ آنها، به صورتی مکتوب، توسط نویسندگان خدای‌نامه‌ها به تاریخ اساطیری - حماسی کهن اضافه می‌شود.

۳. راویان عصر اسلامی و حفظ روایات حماسی فارسی

با کندشدن و نهایتاً توقف روند «شکل‌گیری» قصص حماسی در دوره اسلامی، «حفظ»

روایات بود که اهمیت بیشتری پیدا کرد و اعقاب این گوسان‌ها و خنیاگران، سرایندگانی بودند که می‌توانستند در حفظ و گسترش این متون نقش داشته باشند. اگر چه در عصر اسلامی، شاعران درباری، سنت‌های خنیاگری را به تدریج از یاد می‌بردند، اما آنها همچنان در میان طبقات عادی و اشراف، چه برای برانگیختن طرب و شور و شادی، و چه به عنوان راویان قصص کهن و افسانه‌های محلی و داستان‌های حماسی باستان حضور داشتند و حتی اگر نقش خود را در خلق سرودها و قصص پهلوانی از دست می‌دادند، لاقلاً به عنوان راویان این روایات، از اهمیت زیادی در زندگی اجتماعی مردم برخوردار بودند. راویان قصص حماسی (از گوسان‌ها تا نقالان) می‌توانستند متون حماسی را - اگر چه به کتابت در آمده بودند - به طور شفاهی و همراه با فنون و تشبیه‌های خاص برای مردم روایت کنند و در این جریان همچنان دخیل باشند. در اعصار کهن، شواهدی برای وجود کسانی می‌یابیم که راویان قصص حماسی بودند، و نزد مردم به «بلبل» موسوم شده بودند.

بورا نیز در کتاب خود، از حماسه‌خوانی ازبکی به نام «ارگاش جومن بلبل»^۱ گزارش کرده که تا پنج نسل، شغل خانواده او حماسه‌خوانی بوده است و پدر او، جومن، به خاطر شهرت زیاد در حماسه‌سرایی لقب بلبل گرفته بوده است (بورا، ۱۹۵۲: ۳۷۱-۲). در هندوستان نیز - به خصوص در میان پارسیان و مسلمانان - نامیدن شاعران و خنیاگران به بلبل مرسوم بوده است. از جمله شاعری کشمیری^۲ که *سام نامه* معروفی به نظم^۳ داشته، یا سراینده دیگری به نام «شمس‌الدین بلبل» که از شعرای مسلمان قرن نوزدهم هند است (رک: داتا^۴ و...، ۱۹۸۸: ۱۱۸۴/۲ و ۱۶۶۷). در کشمیر، حتی در میان مرثیه‌سرایانی که حادثه کربلا را به شعر روایت می‌کردند، لقب بلبل کاربرد داشته است (رک: تیکو^۵، ۱۹۷۱: ۱۶۸)؛ از جمله شخصی به نام «ملا اشرف بلبل» از شعرای کشمیر که داستان حماسی منظومی درباره واقعه شهادت امام حسن (ع) به نظم کشیده بود (مجله روابط

1. Ergash Dzhumanbulbul

2. Lexman koul Bulbul

3. Amaresh Datta

۳. این *سام‌نامه*، مقتبس از *سام‌نامه* فارسی است که بنا به قول *دائرةالمعارف ادبیات هند* پس از افسانه رامایانا مشهورترین حماسه هندی بوده است (داتا و...، ۱۹۸۸: ۱۱۸۴/۲).

4. Amaresh Datta

5. Girdhari L. Tikku

فرهنگی هند و ایران^۱، ۱۹۸۲: ۵۸). در میان نقالان شاهنامه و راویان قصص حماسی، از جمله ناقلان قصه امیر حمزه صاحبقران، در پاکستان نیز به نام‌هایی چون «آقا بلبل»، «خلیفه بلبل» و... برمی‌خوریم (رک: لخنوی^۲ و دیگران، ۲۰۰۷: ۳۶۵-۶ و ۶۶۵). در میان خوانندگان و قصه‌گویان ترک و ازبک نیز (به خصوص در میان «کوروغلی»^۳ها) به کار بردن واژه فارسی بلبل بسیار معمول بوده است (رک: ریچل^۴، ۱۹۹۲: ۷۳، ۹۹ و ۲۰۴). حتی در میان قصه‌گویان شفاهی مسلمان کوزوو^۵ و راویان حماسه‌های قومی در صربستان نیز، بخشی از آنها با عنوان بلبل شناخته می‌شدند (رک: مرکیچ^۶، ۱۹۸۹: ۱۶۸).

بنابراین در آسیای میانه و بخش‌های شرقی و شمال شرقی فلات ایران، لقب بلبل یک لقب قدیمی و رایج بوده است که استادان این فن به خود می‌داده‌اند و مؤلفان شاهنامه ایومنصوری، داستان رستم و اسفندیار را از روایت یکی از همین استادان که لقب بلبل گرفته بوده است، گرفته‌اند (خالقی‌مطلق، ۱۳۷۲: ۲۸). فردوسی نیز این داستان کهن را از قول این بلبل باز می‌گوید:

ز بلبل شنیدم یکی داستان / که بر خواند از گفته باستان...

(۱۷/۲۱۷/۶)

در مقدمه داستان رستم و اسفندیار، این بلبل قصه‌گو، سوگ‌نامه‌ای برای براعت استهلال روایت خویش سر می‌دهد تا قصه را از سخن گفتن پهلوی باز گوید:

به پالیز بلبل بنالد همی / گل از ناله او ببالد همی...
 که داند که بلبل چه گوید همی؟ / به زیر گل اندر چه موید همی؟
 نگه کن سحرگاه تا بشنوی / ز بلبل سخن گفتن پهلوی

(۱۴-۱۳ و ۶/۱۱۷-۲۱۶/۶)

رابطه بلبل با زبان پهلوی نیز در شعر فارسی، رابطه شناخته شده است:

روزی است خوش و هوا نه گرم است و نه سرد / ابر از رخ گلزار همی شوید گرد

1. Indo-Iranica

2. Ghalib Lakhnavi

۳. سرایندگان و خوانندگان اشعار حماسی که این شغل در میان خانواده‌های آنها نسل به نسل منقل می‌شده است؛ حماسه کوروغلی یا گورغلی هنوز در میان ترک‌ها، ازبک‌ها، تاجیک‌ها، افغان‌ها، قزاق‌ها، کردهای روسیه، ارمن‌ها، آذربایجانی‌ها و ترکمن‌ها رواج دارد (رک: خالقی‌مطلق، ۱۳۷۲: ۴۴).

4. Karl Reichl

5. Kosovo

6. D. Mrkich

بلبل به زبان پهلوی بر گل زرد فریاد همی زند که می‌باید خورد
(خیام، ۱۳۴۲: ۱۰۵)

بلبل ز شاخ سرو به گلبنگ پهلوی می‌خواند دوش درس مقامات معنوی ...
(حافظ، ۱۳۸۰: ۳۶۲)

در شعر فارسی آواز بلبل و دیگر پرندگان خوش‌آواز، مکرر به زمزمه نامفهوم زندخوانان زردشتی (نامفهوم برای مسلمانان) تشبیه شده است و حتی پرندگان را به همین مناسبت، «زندخوان» و «زندباف» نامیده‌اند. با این فرض، محتمل است که مؤلفان شاهنامه ابومنصوری داستان رستم و اسفندیار را از روایت شفاهی یکی از گوسان‌های ملقب به بلبل اخذ کرده باشند (خالقی‌مطلق، ۱۳۷۲: ۴۵). این بلبلان، قصه‌گویی بودند که علاوه بر نقش «راوی» داستان‌های کهن، در مراسم مربوط به سوگ‌های آیینی، مثل سوگ سیاوش و گریستن مغان ... به نوحه‌سرایی می‌پرداختند و در بزم‌های بزرگان نیز، به غزل‌خوانی و بدیهه‌گویی و برانگیختن شوق و طرب اشتغال داشتند. در شاهنامه، علاوه بر مقدمه داستان رستم و اسفندیار، در داستان سیاوش نیز نالیدن همین بلبلان را بر مرگ سیاوش (سوگ سیاوش) می‌بینیم:

بنالد همی بلبل از شاخ سرو جو دراج زیر گلان با تذرو
(۳/۱۷۰/۲۵۹۱)

در مقدمه داستان بیژن و منیژه نیز با یک راوی - خنیاگر مواجه می‌شویم که می‌تواند از همین بلبلان باشد. او، به شیوه خنیاگران باستان، چنگ می‌آورد و بزم ساز می‌کند:

بنه پیشم و بزم را ساز کن به چنگ آر چنگ و می آغاز کن ...
(۱۹/۷/۵)

او همراه با پیمودن می، شاعر را به شنیدن داستانی از دفتر باستان دعوت می‌کند، تا آن را از دفتر پهلوی به شعر دری درآورد:

پیمای می تا یکی داستان ز دفترت برخوانم از باستان ...
پس آن گه بگفت از زمن بشنوی به شعر آری از دفتر پهلوی

(۳۰/۱۸/۵ و ۳۶)

می‌توان گفت، شاید بسیاری از این راویان که سواد خواندن داشته‌اند، داستان‌ها را نه فقط از محفوظات ذهنی خود که از روی کتاب می‌خوانده‌اند (مثل راوی داستان بیژن و

منیژه؛ کتاب‌هایی که الزاماً نباید به زبان پهلوی بوده باشند، چرا که ترجمه‌های این کتب باستانی را نیز مجازاً پهلوی می‌نامیدند. شاید این راوی می‌خوانده است تا شاعر را در سرودن تهییج کند. این راویان و گزارندگان، نقش عمده‌ای در ترجمه منظوم آثار کهن داشتند. به روایت شاهنامه، کلیله و دمنه را نیز همین راویان بر رودکی خواندند تا او از پهلوی به دری در آورد و گوهر منثور را پیوسته کند:

گزارنده را پیش بنشانند همه نامه بسن رودکی خواندند
بیوسست گویا پراکنده را بسفت این چنین در آکنده را

(۲-۳۴۶۱/۲۵۵/۸)

به این راویان که قصص حماسی را از روی کتب می‌خواندند، «خواننده» نیز می‌گفتند. به روایت فردوسی، همین خوانندگان داستان‌های شاهنامه/ابومنصوری را در مجالس روایت می‌کردند:

چو از دفتر این داستانها بسی همی خواند «خواننده» بر هر کس

(۱۴۰/۱۱/۱)

خیلی از قصص معروف پهلوی، در این جریان، به زیور شعر دری آراسته شدند. گرگانی نیز در نظم اثر خود، از این نکته یاد می‌کند که مأخذ اثرش، داستانی پهلوی بوده که از شهرت بسیاری در میان مردم برخوردار بوده است:

مرا یک روز گفت آن قبله دین چه گویی در حدیث ویس و رامین...
ندیدم زان نکوتر داستانی نماند جز به خرم بوستانی
و لیکن پهلوی باشد زبانش نداند هر که بر خواند بیانش

(گرگانی، ۱۳۳۷: ۲۹/۷-۳۳)

مطابق سنت‌های ادبی جامعه و شرایط اجتماعی، برخلاف شاعران، نام این راویان همراه روایاتشان ذکر نمی‌شده است و گمنامی خنیاگران، عاملی بوده است که در باقی نماندن نام این راویان در کنار روایات حماسی دخیل بوده است. بورا نیز در تحقیق خود، این را یکی از ویژگی‌های عمومی شعر شفاهی و از سنت‌های ادبی مربوط بدان برمی‌شمارد که ذکر نام سرایندگان، در میان ملل مختلف، هیچ‌گاه معمول نبوده است (رک: بورا، ۱۹۵۲: ۴۰۴-۹).

یکدست نبودن سبک برخی از متون حماسی که جنبه شفاهی در آنها همچنان

حفظ شده است، دلیل دیگری است که نشان می‌دهد، چگونه این سرودهای حماسی پراکنده توسط کاتبان جمع‌آوری می‌شد و یک اثر بزرگ به وجود می‌آمد. از جمله در مورد *سام‌نامه* که به اعتقاد برخی محققان به اشتباه به خواجوی کرمانی منسوب شده است، دگرگونی سبک ادبی و زبانی آن نشان می‌دهد که بخش‌های مختلف آن سرایندگان متفاوتی داشته و اصل روایات به ادبیات عامیانه مربوط می‌شده است (رک: محمدزاده رضایی و...، ۱۳۸۶: ۱۵۸-۱۷۷). راویان آزاد بودند تا این متون شفاهی را به سلیقه خود تغییر دهند. برخی از این روایات شفاهی نیز توسط شاعران منظوم شده، بخش‌هایی از آنها توسط ناسخان به متون معروفی چون *شاهنامه* افزوده می‌شد. خاستگاه بسیاری از ملحقات *شاهنامه* را می‌توان روایاتی از این نوع دانست. به همین دلیل برخی از این روایات، کاملاً ساختار یک متن مستقل را دارند؛ از جمله روایت بنای گنگ دژ (بر مبنای نسخه دست‌نویس موزه بریتانیا که ۴۹ بیت است)، که با *خطبه مفصلی* در نکوهش بی‌اعتباری دنیا و ستایش آبادانی بزرگان آغاز و به آفرین خدا و پیامبر (ص) ختم شده، توسط ناسخی به میانه‌های داستان سیاوش افزوده شده است (رک: حواشی *شاهنامه* خالقی، ۱۳۸۶: ۳۰۸/۲-۹). بنابراین راویان اگر چه از این پس، بیشتر حافظان و ناقلان متون حماسی مکتوب‌اند، اما همچنان در شکل‌گیری حماسه‌های شفاهی و خلق روایات پراکنده‌ای که گاه در متون شناخته شده نیز راه می‌یافتند، نقش داشتند.

در هر حال، با کم رنگ شدن نقش راویان در شکل‌گیری قصص حماسی، مهم‌ترین رسالت آنها، حفظ و گسترش و ارائه این متون برای مردم بوده است؛ نقشی که تداوم آن در مورد *شاهنامه* فردوسی، طبقه مهمی چون «نقالان» را به وجود آورده است که با جلوه‌ای هنری و نمایشی، حیات *شاهنامه* را در میان توده‌های مختلف مردم رونق می‌دادند.

نتیجه‌گیری

بر مبنای شواهد متنی و فرهنگی بررسی شده در این جستار، می‌توان گفت، دلایلی چند وجود دارد که نقش مهم سرایندگان (از گوسان‌ها تا نقالان) را از سویی در ساخت

داستان‌های حماسی، از طریق پیوند سرودهای وصفی و روایی به یکدیگر و تکمیل و تغییر و بازآفرینی آنها، و از دیگر سوی، در حفظ و تحول آنها در طول تاریخ ثابت می‌کند. برخی از این علل به شرح ذیل‌اند:

۱. وجود بن‌مایه‌های تکرار شونده‌ای که نسبت دادن آنها به پهلوانان مختلف، و تکرارشان در متون متفاوت، از ویژگی‌های شکل‌دهنده به قصص حماسی بودند.
۲. اشاره‌های متنی صریح درباره حضور سرایندگان در صحنه‌های رزم و بزم، در کنار جنگاوران و شاهان، که نشان می‌دهد این راویان، با رویکردی متفاوت از مورخین، دلاوری‌ها و فتوحات ممدوحان خود را با انواع اغراق‌های بلاغی، به داستان و روایت حماسی تبدیل می‌کردند.
۳. روایات پراکنده در مورد برخی داستان‌ها چون هفت‌خوان رستم و اسفندیار، که نشان می‌دهد، بخش‌هایی از این داستان‌ها در قالب سرودهای حماسی مجزا، هویت مستقل داشته‌اند.
۴. پیوند خاص روایات شاهان اشکانی به افسانه‌های شاهان اساطیری ایران باستان، که به نظر می‌رسد، توسط همین سرایندگان و به قصد بزرگداشت ممدوحان آنها انجام شده است.
۵. علاوه بر دلایل اصلی فوق، عللی چون اشاره‌های صریح به نام برخی سرایندگان و سرودهایشان در متون حماسی و تاریخی، اقرار به شفاهی بودن اصل برخی از متون مکتوب توسط شاعران آنها، جهانی بودن روند تشکیل قصص حماسی از سرودهای حماسی از منظر تطبیقی، بقایای سنت‌های شفاهی در برخی متون حماسی (چون *سامنامه*) و یکدست نبودن سبک و زبان آنها، وجود استقلال در برخی ملحقات متون مکتوب مشهور (چون ملحقات *شاهنامه*) و تداوم سنت‌های باستانی روایت شفاهی در هنرهایی چون نقالی و شاهنامه‌خوانی، نشانه‌های دیگری‌اند که در ارتباط با نقش سرایندگان و راویان در روند شاهنامه‌سرایي و ادبیات حماسی در ایران قابل ذکرند.

منابع

- بلعمی، ابوعلی محمد، تاریخ بلعمی، با مقدمه و حواشی محمد جواد مشکور، کتابخانه خیام، تهران، ۱۳۳۷.
- بویس، مری و هنری جورج فارمر، دو گفتار دربارهٔ خنیاگری و موسیقی ایران، ترجمهٔ بهزادباشی، آگاه، تهران، ۱۳۶۸.
- بیرونی، ابوریحان، آثار الباقیه عن القرون الخالیه، ترجمهٔ اکبر دانا سرشت، کتابخانهٔ خیام، تهران، ۱۳۲۱.
- تاریخ سیستان، مصحح: محمد تقی بهار و محمد رضانی، بی‌نا، ۱۳۱۴.
- ثعالبی، ابومنصور عبدالملک: غرر اخبار ملوک الفرس یا غرر السیر، به کوشش زوتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰.
- حافظ، خواجه شمس الدین محمد، دیوان، بر اساس تصحیح غنی - قزوینی، چاپ سوم، ققنوس، تهران، ۱۳۸۰.
- خالقی مطلق، جلال، گل رنجهای کهن، به کوشش علی دهباشی، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۲.
- _____، حماسه: پدیده‌شناسی تطبیقی شعر پهلوانی، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۶.
- خیام، عمر ابن ابراهیم، ترانه‌های خیام، صادق هدایت، چاپ چهارم، امیر کبیر، تهران، ۱۳۴۲.
- صفا، ذبیح الله، حماسه سرایی در ایران، چاپ ششم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۹.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۲.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، به کوشش سعید حمیدیان، ۴ مجلد (۹ ج)، چاپ هشتم، نشر قطره، تهران، ۱۳۸۵.
- _____، شاهنامه، مصحح: جلال خالقی مطلق، ۸ ج، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۶.
- کارنامهٔ اردشیر بابکان، به اهتمام صادق هدایت، تابان، تهران، ۱۳۱۸.
- کویاجی، جهانگیر کوورجی، پژوهش‌هایی در شاهنامه، گزارش و ویرایش: جلیل دوستخواه، نشر زنده‌رود، ۱۳۷۱.
- گرگانی، فخرالدین اسعد، ویس و رامین، به اهتمام محمد جعفر محجوب، کتابخانهٔ ابن سینا، تهران، ۱۳۳۷.
- گیرشمن، ر.، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمهٔ محمد معین، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۴.
- مجمل التواریخ و القصص، تصحیح ملک الشعرا بهار، به همت محمد رضانی، کلالهٔ خاور، تهران، ۱۳۱۸.
- محمدزاده رضایی، عباس و وحید رویانی، «اسام نامه از کیست؟»، مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم

- انسانی مشهد، شماره ۳ (پیاپی ۱۵۸)، ۱۳۸۶، ص ۱۵۸-۱۷۷.
- منظومه درخت آسوریک، آوانویسی، ترجمه و یادداشت‌ها از: ماهیار نوایی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۶.
 - نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف، کلیات خمسۀ نظامی، با تصحیح و حواشی حسن وحیددستگردی، به اهتمام پرویز بابایی، چاپ سوم، علمی، تهران، ۱۳۷۸.
 - نرشخی، محمد بن جعفر، تاریخ بخارا، مترجم: احمد بن محمد قباوی، مصحح: محمد تقی مدرس رضوی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۱.
 - یادگار زریران: ترجمه فارسی و آوانویسی لاتین و سنجش آن با شاهنامه، یحیی ماهیارنوایی، اساطیر، تهران، ۱۳۷۴.
 - Benveniste, E.: "Le texte du Draxt Asūrīk et versification pehlevie", *J.A.*, 217. , 1930, ii, pp. 193-225.
 - Bowra, Cecil Maurice: *Heroic Poetry*, reprint, Macmillan, 1964.
 - Boyce, Mary (1975): "A Reader in Manichaen Middle Persian and Parthian", *Acta Iranica 9*, Tehran-Liege, 39-42.
 - Datta, Amaresh, Mohan Lal & Sahitya Akademi: *Encyclopaedia of Indian literature*, vol. 2, Sahitya Akademi, 1988.
 - *Indo-Iranica*, v.35, By Iran Society (Calcutta, India), Published by Iran Society, 1982.
 - Lakhnavi, Ghalib, Abdullah Bilgrami, Musharraf Farooqi & Hamid Dabashi: *The Adventures of Amir Hamza: Lord of the Auspicious Planetary Conjunction*, Translated by Musharraf Farooqi, Modern Library, 2007.
 - Lang, David Marshall (1970): *Armenia: cradle of civilization*, Allen and Unwin.
 - Mrkich, D.: *Kosovo: The Song of the Serbs*, Commoners' Pub. Society, 1989.
 - Millar, Fergus (1968): *The Roman Empire and its neighbors*, Delacorte Press.
 - Minorsky, V. (1962): "Vis u Rāmīn", *Encyclopedia Iranica*, London, pp. 151-99.
 - Reichl, Karl: *Turkic Oral Epic Poetry: Tradition, Forms, Poetic Structure*, Garland, 1992.
 - Tafazzoli, A., Touraj Daryae, Mahmoud Omidasalar (2004): *The spirit of wisdom*, Mazda Publishers.
 - Tikku, Girdhari L.: *Persian Poetry in Kashmir, 1339-1846: An Introduction*, University of California Press, 1971.
 - Williams, Nicholas Sims (1998): *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies: held in Cambridge 1995, Volume 1*, Dr. Ludwig Reichert Verlag.

تصحیح و توضیح چند بیت در شاهنامه

مسعود قاسمی

فرهنگستان زبان و ادب فارسی

۱.۲- در پادشاهی اسکندر، بخش گفتار اندر رفتن اسکندر به خاور و دیدن عجایب‌ها، اسکندر به شهر بزرگی می‌رسد که در آن کوه آسمان‌فرسایی است و مردم اندکی در آن کوه زندگی می‌کنند. اسکندر راه‌گذر سپاهش را از آن شهر می‌پرسد. مردم شهر می‌گویند راه عبور از این کوه است، ولی در آن سوی کوه اژدهای سهمناکی وجود دارد که هیچ‌یک از ما در شهر تاب روبه‌رو شدن با او را نداریم و هر شب پنج گاو می‌خریم و با نگرانی و آهستگی به کوه می‌بریم تا اژدها آنها را بخورد و بدین سوی کوه نیاید و ما را پاره‌پاره نکند.

فردوسی این داستان را از زبان مردم آن شهر، خطاب به اسکندر، در چند بیت چنین بازگو می‌کند:

یکی اژدهایست زان روی کوه	که کرگ آید از رنج زهرش ستوه...
همه شهر با او نداریم تاو	خورش بایدش هر شبی پنج گاو
بخَریم و بر کوه خارا بریم	پُر اندیشه و پُر مدارا بریم
بدان تا نیاید بدین سوی کوه	نیبچانند از ما گروه‌هاگروه

(خالقی، ج ۶، ص ۸۲ - ۸۳، ب ۱۱۹۹ - ۱۲۰۴؛ مسکو، ج ۷، ص ۷۲-۷۱، ب ۱۱۹۳-۱۱۹۷)

فعل **بخریم**، به معنی «خریداری کنیم»، در بیت نباید درست باشد، زیرا عمل خریدن گاوها در بین خود اهالی شهر و آن هم از یکدیگر برای دادن به اژدها و حفظ جانشان، منطق درستی ندارد، و فعل ساده و روشن **بخریم** در بیت نباید مورد اختلاف باشد، ولی ملاحظه می‌کنیم که در برخی از نسخه‌های شاهنامه، این فعل به **بجوییم**، **بکوشیم** و **بگیریم** تغییر داده شده است.

در متن *گزاره‌ای از بخشی از قرآن کریم* (ص ۱۵)، که گویش کلمات با حرکات سه‌گانه مشخص شده، در ترجمه آیه ۵۶ سوره نساء آمده است:

«حقا کی آن کسها را کی کافر شدند به کتاب ما و برهان‌های ما، زود بود بسوزیمشان به آتش، هرگه کی پخته و سوخته گشته بود پوست‌هاشان **ببخریم**شان پوست‌های جزان نو وا بکنیم، تا می‌چشند عذاب آتش دوزخ را» (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدَثْنِهَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ).

در برخی از منابع^۱، **ببخریمشان** را ترجمه **بدثناهم** دانسته و **بخریدن** را «تبدیل کردن و به گونه‌ای دیگر درآوردن» تعریف کرده‌اند، درحالی‌که در ترجمه یادشده، فعل **وابکنیم** باید معادل **بدثناهم** باشد، و فعل **ببخریمشان** را مترجم قرآن، چنان‌که شیوه اوست، به گونه توضیحی و آزاد آورده، نه تحت‌اللفظ.

بنابراین، و با توجه به متن آیه، فعل **بخریم** به معنی «کشیدن و بیرون آوردن پوست از بدن» است. با این توضیح و شاهد، می‌توان **بخریم** را در بیت مذکور از شاهنامه، به **بخریم** اصلاح کنیم و آن را چنین بخوانیم و بدانیم:

بخریم و بر کوه خارا بریم پیر اندیشه و پیر مدارا بریم

یعنی: پوست گاوها را بیرون می‌کشیم و آنها را با نگرانی و احتیاط بالای کوه می‌بریم.
پس از این بیت گفته شده:

بدان تا نیاید بدین روی کوه نیبچانند از ما گروه‌ها گروه

فعل **نیبچانند** در این بیت معنی روشنی ندارد. در شاهنامه چاپ مسکو، بر اساس نسخه لندن، ضبط **نینجامد** انتخاب شده، و در سه نسخه دیگر، به علاوه نسخه سعدلو و حاشیه ظفرنامه، **نرنجامد** آمده است. ضبط **نیبچانند** در چاپ دکتر خالقی بر اساس چهار

نسخه اصلی و چهار نسخه فرعی انتخاب شده است. دکتر خالقی در یادداشت‌های شاهنامه (ج ۱۰، اسکندر، ص ۲۵) فعل **پیچاندن** را در بیت مذکور، به معنی مجازی «کشتن، نابود کردن» و **انجامیدن** را به معنی «سپری کردن» و کنایه از «کشتن» می‌داند.

به نظر می‌رسد که، دو فعل **نیچاند** و **نینجامد**، در این بیت، تحریف **نینجامد** به معنی «ریزریز نکند، پاره‌پاره نکند» است. ساخت دیگر این فعل یعنی **انجیدن** در فرهنگ‌نامه‌ها ضبط شده و در متون منشور و منظوم کهن نیز شواهدی دارد:
 به خنجر همه تنش **انجیده‌اند** بر آن خاک خورش پشنجیده‌اند
 (لبیبی، شرح احوال ...، ص ۴۸۰)؛

«چندان تیغ گزارند به یکدیگر که آن درخت را از بن و بیخ بکنند و **بینجیدند**».
 (قصص قرآن مجید، ص ۳۸۷)
 همچنین صفت **انجین** (از مادهٔ انج - + - ین) در فعل ترکیبی **انجین کردن** به معنی «پاره‌پاره کردن» در **کشف‌الاسرار** (مبیدی ۱۳۵۷: ۱۰۴/۸ ح) آمده است: «آنگه که شما را **انجین کنند**».

بنابراین با این تصحیح، بیت یادشده را باید چنین خواند:

بدان تا نیاید بدین روی کوه نینجامد از ما گروه‌ها گروه
 یعنی: برای آنکه ازدها به این سوی کوه نیاید و گروه‌گروه از ما را تکه‌تکه نکند.

۳. در داستان رستم و سهراب، پس از کشته شدن سهراب، تابوت او را از دشت نبرد به نزد خیمه‌گاهش می‌برند و به شیوهٔ مرسوم، سراپرده و اشیای گرانبهای آن به آتش کشیده می‌شود.

فردوسی این واقعه را، در چند بیت، چنین تصویر کرده است:

از آن دشت بردند تابوت اوی	سوی خیمهٔ خویش بنهاد روی
به پرده سرای آتش اندر زدند	همه لشکرش خاک بر سر زدند
همان خیمهٔ دیبه از رنگ‌رنگ	همان تخت و پرمایه زین پلنگ
بر آتش نهادند و برخاست غو	همی‌گفت زار ای جهاندار نو

(خالقی، ج ۲، ص ۱۹۴، ب ۹۶۴-۹۶۷؛ مسکو، ج ۲، ص ۲۴۵، ب ۱۰۰۱-۱۰۰۴)

مصراع دوم بیت سوم در شاهنامه چاپ مسکو، به صورت «همه تخت پرمایه زرین پلنگ» و در نسخه‌های لندن (مورخ ۶۷۵) و لیدن (مورخ ۸۴۰) به صورت «همان تخت زرین و زین خدنگ» ضبط شده است. اساس تصحیح دکتر خالقی در ترجیح زین پلنگ شش نسخه بوده و علاوه بر این در نسخه‌های سعدلو و حاشیه نطفه‌نامه نیز زین پلنگ آمده است.

دکتر خالقی در یادداشت‌های شاهنامه (ج ۹، میکاوس، ص ۵۵۶) پلنگ را در ترکیب اضافی زین پلنگ، «پلنگینه، پوست پلنگ» دانسته است. به گمان نگارنده ضبط اصلی این مصراع به صورت همه تخت پرمایه زرین پلنگ بوده، یعنی آن گونه که در چاپ مسکو آمده است، ولی از آنجایی که معنای ترکیب تخت زرین پلنگ برای کاتبان نامفهوم بوده، آن را به زین پلنگ و زین خدنگ تغییر داده‌اند.

پلنگ در ترکیب تخت زرین پلنگ باید گونه دیگری از واژه پلند به معنی «قاب اطراف تخت یا ستون‌های دو طرف تخت» باشد. پلند و پلندین در آثار منظوم و منثور کهن، به معنی «دو چوب اطراف چهارچوب در» آمده است (نک. اسدی طوسی ۱۳۱۹: ۳۶۳؛ تاج‌الاسامی، ۱۳۶۷: ۳۸۹؛ ناصر خسرو ۱۳۵۷: ۴۳۵).

اکنون نیز در بعضی از گویش‌های تاجیکی پلند و پلندر (= پلند در) به معنی «دو چوب دراز و عمودی دو طرف در» رایج است (نک. قاسمی ۱۳۸۲: ۳۳-۳۵).

هنینگ (۱۹۳۹: ۹۹-۱۰۰) پلندین را از اصل سغدی pōynd «درگاه، آستان» ذکر کرده است (همچنین، نک. قریب ۱۳۷۴: ۶۸۳۸).

گونه پلنگ > پلند، با تبدیل رایج خوشه صامتی - ند / nd - ننگ (در هجای آخر)، در برخی از کلمات دیگر نیز دیده می‌شود: آوند / آونگ، اورند / اورنگ، کلند / کلنگ.

گونه پلنگ به معنی «دو چوب عمودی چهارچوب در» یک بار در فرهنگ کهن تکملة‌الاصناف (چاپ عکسی، ص ۳۸۷، س ۱۱) آمده است. در این کتاب المنکبان به «دو

پلنگ در» معنی شده است.

اگر این تصحیح را بپذیریم و بیت مورد نظر را چنین بدانیم:
همان خیمهٔ دیبه از رنگ‌رنگ همان تخت پُرمایه زرین پلنگ
تخت پر مایهٔ زرین پلنگ یعنی: تخت گرانبهای قاب طلا یا زرین ستون.

۴. در داستان کاموس گشائی، پس از چند پیکار میان پهلوانان و لشکر ایران و توران، نشانه‌های شکست ایرانیان نمودار می‌شود. لشکر ایران به کوه هم‌سایه پناه می‌برد و کیخسرو رستم را به یاری پهلوانان ایرانی می‌فرستد. پهلوانان که دست از جان شسته‌اند، از آمدن رستم جانی دوباره می‌گیرند و به او می‌گویند:

اگر سوی ما پهلوان سپاه نکردی گذر کار گشتی تباه
سپاس از خداوند پیروزگر که آوردمان رنج و سختی به سر
تن ما به تو زنده شد بی‌گمان نبود ایچ کس را از این پس زمان

(خالقی، ج ۳، ص ۱۷۶، ب ۱۱۵۹-۱۱۶۱)

معنای مصراع «نبود ایچ کس را از این پس زمان» چندان روشن نیست. این مصراع در نسخه‌ها بدین صورت‌ها ضبط شده است:

نبد هیچ کس را امید زمان؛ نبد هیچ کس را به بودن زمان؛ نبد هیچ کس را امیدی
به جان؛ نبد هیچ کس را از آن بد امان. ضبط دکتر خالقی بر اساس نسخهٔ کتابخانهٔ ملی
فلورانس (مورخ ۶۱۴) است.

به گمان نگارنده کلمهٔ زمان در این مصراع تحریف واژهٔ زیان به معنی «زندگی و
حیات» است، که کاتبان نسخه‌های شاهنامه آن را به معنی «ضرر» دانسته و به زمان،
امان، جان تغییر داده‌اند.

زیان به معنی «زندگی» از بن مضارع زی (با مصادر زیستن، زیانیدن) و پسوند اسم
مصدرساز - ان ساخته شده است. برای این نوع ساخت می‌توان واژهٔ باران را شاهد آورد.
با توجه به این تصحیح، بیت یادشده را باید چنین خواند:

تن ما به تو زنده شد بی‌گمان نبد هیچ کس را امید زیان

و معنی مصراع نیز روشن می‌شود، یعنی: هیچ کسی امیدی به زنده ماندن و زندگی

نداشت و بی‌تردید با آمدن تو جان دوباره یافتیم.

زبان، به معنی «زندگی»، چند بار دیگر نیز در شاهنامه آمده، اما محققان آن را به معنی «ضرر» دانسته‌اند. این معنی زبان یعنی «زندگی»، از فرهنگ‌نامه‌ها نیز فوت شده است.

در داستان جنگ هاماوران، پس از آنکه کیکاوس به دست شاه هاماوران گرفتار می‌شود، ترک و تازی به ایران حمله می‌کنند. افراسیاب برای آنکه خود به تنهایی ایران را متصرف شود، با تازیان می‌جنگد و آنها را شکست می‌دهد:

شکست آمد از ترک بر تازیان ز بهر فزونی سرآمد زبان

(خالقی، ج ۲، ص ۸۰، ب ۱۹۰)

یعنی: تازیان از ترکان شکست خوردند و به سبب طمع زندگیشان به سرآمد و کشته شدند.

همچنین در داستان فرود سیاوخش، ترکان بر ایرانیان شیخون می‌آورند و شمار زیادی از ایرانیان را می‌کشند. یکی از نامداران ایران پیکی را به نزد شاه می‌فرستد تا به او خبر دهد:

چه روز بد آمد به ایرانیان سران را ز بخشش سرآمد زبان

(خالقی، ج ۳، ص ۷۶، ب ۸۰۶)

یعنی: ایرانیان بد آوردند و زندگی بزرگان ایران به سبب قسمت و تقدیر، به پایان رسید و کشته شدند.

سرآمدن زبان، به معنی «کشته شدن، به پایان رسیدن زندگی» باز هم در داستان جنگ هاماوران به کار رفته است:

بشد تیز بال‌شکر خوزیان بر آن سود جستن سرآمد زبان

(خالقی، ج ۲، ص ۹۳، ب ۳۳۱)

دکتر خالقی در یادداشت‌های شاهنامه (ج ۹، کیکاوس، ص ۴۷۵)، درباره مصراع مذکور نوشته است: «زبان سرآمدن یعنی زبان به بار آمدن». اما سرآمدن و سر آوردن در متون گذشته همواره در معنی «پایان یافتن و به پایان رسانیدن» به کار رفته است.

۵. در داستان کاموس گشانی، پیران ویسه جامهٔ ببریان رستم را برای کاموس این چنین توصیف می‌کند:

یکی جامه دارد ز چرم پلنگ
همی نام ببریان خواندش
نرسوزد در آتش نه در آب تر
شود، چون بپوشد برآیدش پَر

(خالقی، ج ۳، ص ۱۸۸، ب ۱۳۶۱)

معنای عبارت برآیدش پَر در مصراع مذکور روشن نیست و ضبط آن نیز در نسخه‌های شاهنامه متفاوت است. در شش دست‌نویس به جای برآیدش پَر، برآیدش بر و در سه دست‌نویس: براندیش بر، بداندیش بر و پر اندیش تر آمده است. دکتر خالقی ضبط متن را با توجه به سه نسخهٔ فلورنس، طوپقاپوسرای و دانشگاه آکسفورد انتخاب کرده است، و در یادداشت‌های شاهنامه دربارهٔ برآیدش پَر توضیحی نداده است. اگر به جای صورت‌های یادشده، این عبارت را به پُرآیدش پَر تصحیح کنیم مصراع معنای روشنی پیدا می‌کند:

نرسوزد در آتش نه در آب تر
شود، چون بپوشد پُرآیدش پَر

یعنی: هنگامی که رستم جامهٔ ببریان را می‌پوشد، تمام تنش را پر می‌کند و فرامی‌گیرد و یا به اصطلاح قالب تنش است. (همان طوری که خفتان و جوشن باید تمام تن را بپوشاند).

ترکیب فعلی پُر آمدن، به معنی «پر شدن، لبریز شدن» در بیتی از لبیبی، که در مجمع‌الفرس (ج ۲، ص ۶۶۵) به شاهد لغت زاج‌سور، یعنی «مهمانی زادن فرزند» آمده، دیده می‌شود:

خزاین تهی شد در آن زاج سور
درون‌ها پُر آمد ز عیش و سرور

۶. در داستان رفتن گیو به ترکستان برای یافتن کیخسرو، در سیاوش گرد گنجی از آن سیاوش پنهان بود که هیچ‌کس به جز فرنگیس، از آن آگاهی نداشت:

به ایوان یکی گنج بودش نهان
نبد زان کسی آگه اندر جهان
یکی گنج آکنده دینار بود
گهر بود و یاقوت بسیار بود

(خالقی، ج ۲، ص ۴۲۹، ب ۱۵۷-۱۵۸؛ مسکوج، ج ۳، ص ۲۱۱، ب ۳۲۲۹-۳۲۳۰)

در اکثر نسخه‌ها، از جمله چاپ مسکو، به جای گهر، در مصراع دوم بیت دوم، زره آمده است. ضبط دکتر خالقی بر اساس دست‌نویس‌های فلورانس و قاهره است. به گمان نگارنده، زره در دست‌نویس‌های شاهنامه تحریف واژه زده، به معنی «سگه و طلا و نقره ضرب‌شده، مسکوک» است، که کاتبان به سبب نشناختن آن، آن را به کلمه شناخته زره، که در بیت مورد نظر مناسبتی ندارد، تغییر داده‌اند. زده، به معنی یادشده، در نظم و نثر گذشته بارها آمده است، از جمله در قصیده معروف شکایت از پیری رودکی:

مرا بسود و فرو ریخت هر چه دندان بود نبود دندان لاین چراغ تابان بود
سپید سیم زده بود و در و مرجان بود ستاره سحری بود و قطره باران بود

(نفیسی ۱۳۴۱: ۴۹۸)

و بی‌تی از وصیف سجزی، شاعر قرن سوم:

رأس دُنب گشت و بشد مملکت زر زده شد ز نحوست نحاس

(شرح احوال... ۱۳۷۰: ۱۱)

در ترجمه تفسیر طبری (آیه ۳۴، سوره توبه) نیز زر و سیم زده و نازده، به معنی «طلا و نقره مسکوک و غیر مسکوک، سگه و شمش» آمده است:

«و آن کس‌ها که به گنج می‌وانهند - پنهان می‌دارند - زر را زده و نازده و سیم را زده و نازده، و خزینه نکنند - به کار نبرند - در حق» (ج ۳، ص ۶۱۰).

بنابراین صورت صحیح بیت چنین است:

یکی گنج آکنده دینار بود زده بود و یاقوت بسیار بود

۷. فردوسی در بخش پادشاهی گیومرث و مرگ او گفته است:

برفت و جهان مُردری ماند ازوی نگر تا که را نزد او آبروی
جهان فریبنده و گردگرد ره سود بنمود و خود مایه خورد

(خالقی، ج ۱، ص ۲۵، ب ۶۸-۶۹)

دکتر خالقی ترکیب گردگرد، به معنی «دوار و چرخنده» را در مصراع اول بیت دوم، گردگرد (با هر دو گاف مفتوح) خوانده و در یادداشت‌های شاهنامه (ج ۹، ص ۳۷) نوشته

است: «گردگرد ... به معنی گردان‌گردان، گردگردان، گردنده یعنی ناستوار، بی‌ثبات، ناپایدار». دکتر دبیرسیاقی نیز در *پیشاهنگان شعر پارسی* (ص ۳۲) ترکیب *گردگردان* را در این بیت رودکی از قصیده معروف شکایت از پیری، *گردگردان* (به فتح هر دو گاف) خوانده است:

جهان همیشه چنین است، گردگردان است همیشه تا بود آیینش گردگردان بود

همان‌گونه که اشاره کردیم، تلفظ درست *گردگرد* و *گردگردان* در شعر فردوسی و رودکی، *گردگرد* و *گردگردان* به معنی «گرد گردنده، چرخان، دورزننده، دوار» است.

در زبان تاجیکی، به هر چیزی که به دور خود و چیزی بگردد، *گردگرد* می‌گویند. این ترکیب و ساخت‌های دیگر آن در این زبان رایج است: «گردگرد: آنچه به شکل دایره حرکت می‌کند، *گردگردان*، *گردگردنده*، دایره‌وار» (نظرزاده، ۲۰۱۰: ۳۳۵/۱)؛ «دوران: *گرد گردی*، دورزنی، چرخ‌زنی» (سلیمانی، ۲۰۰۸: ۵۳۲/۱).

در *لغت‌نامه دهخدا* فعل، صفت و حاصل مصدر *گردگردیدن*، *گردگرد*، *گردگردان* و *گردگردی* با شواهدی از ابوشکور، فردوسی، عنصری، اسدی، ناصرخسرو و عطار آمده است؛ در این مورد، شعر عطار بسیار گویاست:

چونکه گردی گرد سرگشته شوی خانه را گردنده بینی، و آن تویی

۸. در *شاهنامه* گاه به ترکیب‌ها و معانی‌ای برمی‌خوریم که در متون دیگر دیده نمی‌شود و گمان می‌بریم که از ساخته‌های فردوسی است، حال آنکه این ترکیبات و معانی در زبان مردم رواج داشته و فردوسی از آنها بهره گرفته است. یکی از ترکیب‌ها *بوی بهار*، به معنی «عطر و بوی خوش» است. در بخش پادشاهی منوچهر، در داستان زال و رودابه، رودابه را برای پیوند با زال می‌آرایند:

بیاراست رودابه را چون نگار پر از جامه و رنگ و بوی بهار

(خالقی، ج ۱، ص ۳۵۸، حاشیه ۲۷ و ۲۸؛ مسکو، ج ۱، ص ۲۲۹، ب ۱۳۸۹)

در یکی از دو بیتی‌های خَلقی تاجیکی، همین ترکیب *بوی بهار*، به معنی «دارنده بوی خوب و خوش بهار» آمده است:

عاشق به محبوب خود می‌گوید:

ای دخترک سپیدک بوی بهار شوینکته (شوهرت را) کشم تو را (را) کنم بیوه زار

۹. لغت دیگر، بیکار، به معنی «غیر ضروری و نالازم و بی‌مصرف» است. در پادشاهی اسکندر، وی بر اثر آمیزش زیاد، ناتوان می‌شود. پزشک او برای تهیة معجونی شفابخش به کوه و دشت می‌رود و گیاهان دارویی را از آنجا به دست می‌آورد:

گیاهان کوهی فراوان درود بیفکنند ازو هر چه بیکار بود

(خالقی، ج ۶، ص ۳۳، ۴۱۴)

یعنی: گیاهان کوهی زیادی را کند و آنهایی را که بی‌مصرف بود، به دور ریخت. در برخی از گویش‌های تاجیکی به هر چیز غیر ضروری و بدون استفاده بیکار، و همچنین، نادرکار و به هر چیز ضروری و قابل استفاده درکار می‌گویند.

منابع

- اسدی طوسی، ابومنصور علی بن احمد، کتاب لغت فرس، تصحیح عباس اقبال، چاپخانه مجلس، تهران، ۱۳۱۹.
- تاج الاسلامی، تصحیح علی اوسط ابراهیمی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۷.
- ترجمه تفسیر طبری، تصحیح حبیب یغمایی، ۷ ج، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۹-۱۳۴۴.
- خالقی مطلق، جلال، یادداشت‌های شاهنامه، ۳ ج، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۹.
- دبیرسیاقی، محمد، پیشاهنگان شعر فارسی، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۰.
- رواقی، علی و میرشمسی، مریم، ذیل فرهنگ‌های فارسی، هرمس، تهران، ۱۳۸۱.
- سلیمانی، سید رحمان، فرهنگ عربی-تاجیکی، ۲ ج، مطبعة پژوهش، دوشنبه (تاجیکستان)، ۲۰۰۸.
- شرح احوال و اشعار شاعران بی‌دیوان در قرن‌های ۳-۴-۵ هجری قمری، مدبری، محمود، نشر پانوس، تهران، ۱۳۷۰.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، ۸ ج، به کوشش جلال خالقی مطلق، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۶.
- _____، شاهنامه، ۹ ج، به کوشش سعید حمیدیان، نشر قطره، تهران، ۱۳۷۵.
- _____، شاهنامه، (چاپ عکسی از روی نسخه مربوط به سده ۸ هجری)، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۹.

- _____ ، شاهنامه، (چاپ عکسی از روی نسخهٔ موزخ ۸۰۷ هجری در کتابخانهٔ بریتانیا)، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۷.
- فرهنگنامهٔ قرآنی، ج ۵، با نظارت محمدجعفر یاحقی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۷.
- قاسمی، مسعود، «پژوهش برخی از واژه‌ها در زبان تاجیکی و متون کهن»، نامهٔ پژوهشگاه، س ۳، ش ۳، ص ۲۱-۷۰، دوشنبه (تاجیکستان)، ۱۳۸۲.
- قریب، بدرالزمان، فرهنگ سعدی، فرهنگان، تهران، ۱۳۷۴.
- قصص قرآن مجید، برگرفته از تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری، به اهتمام یحیی مهدوی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۷.
- کاشانی (سروری)، مجمع الفرس، ج ۳، به کوشش محمد دبیرسیاقی، کتابفروشی علی اکبر علمی، تهران، ۱۳۳۸-۱۳۴۱.
- کرمینی، علی بن محمد، تکملة الاصناف، (متن عکسی از روی نسخهٔ خطی)، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام‌آباد، ۱۳۶۳.
- گزاره‌ای از بخشی از قرآن کریم، تفسیر شنقشی، به اهتمام محمدجعفر یاحقی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۲۵۳۵.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار و عدهٔ الابرار، ج ۱۰، به اهتمام علی اصغر حکمت، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۵.
- ناصر خسرو، دیوان، به اهتمام مجتبی مینوی و مهدی محقق، مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، تهران، ۱۳۷۵.
- نظرزاده، سیف‌الدین و دیگران، فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی، ج ۲، پژوهشگاه زبان و ادبیات رودکی، دوشنبه، ۲۰۱۰.
- نفیسی، سعید، محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۱.
- Henning, W. B. (1939), "Sogdian Loan- Words in New Persian", Bulletin of the School of Oriental Studies 10, PP. 93 – 106.

تبرستان
www.tabarestan.info

«شاهنامه» فردوسی در گرجستان

جمشید گیوناشویلی

تفلیس - گرجستان

حماسه‌سرای بزرگ ایران حکیم ابوالقاسم فردوسی نیاز مبرم ملی و زمانه را به داشتن کتابی چون شاهنامه دریافت و در روزگار سامانیان سرودن این شاهکار شعری ایران و جهان را آغاز کرد.

شاهنامه «کاخ بلندی است» که طی هزار سال از «باد و باران» تحولات و گرفتاری‌های گوناگون روزگار گزندگی به آن وارد نشد. گرجیان همواره برای این فرهنگ جامع مردانگی، جوانمردی و گذشت، خدمت به میهن، وفاداری به ضوابط اخلاقی و پاکدامنی احترام بزرگی قائل بوده و سعی می‌کردند آن را به‌عنوان رهنمودی برای رفتار و کردار خود داشته باشند.

ایرانیان و گرجیان در درازنای تاریخ با هم رفت و آمد، صلح و جنگ، داد و ستد داشتند و کامیابی‌های هر دو قوم در شئون مختلف فرهنگ از سرزمینی به سرزمین دیگر و از زبانی به زبان دیگر با شدت و جهت‌گیری متغیر منتقل می‌شد. دستاوردهای عصر هخامنشی در زمینه اقتصادی، سنن و موازین اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در امر ظهور و تکامل نهادهای مدیریت و کشورداری در گرجستان حائز کمال اهمیت بود.

وجود اسامی خاص ایرانی دوران پیش از اسلام در منابع و مآخذ گرجی باستان مثلاً Bevrasp-i (Bēvarasp، بیوراسب)؛ (Spandiat-i Spento.data، اسفندیار)؛ Tritino (Traētaona، Fretan، آفریدون/فریدون)؛ Vashtashab-i (Vishtasp، گشتاسب) و غیره نظریه احتمالی بعضی از پژوهشگران درباره آشنا بودن گرجیان با داستان‌های حماسی باستانی ایرانیان قبل از تدوین شاهنامه فردوسی را تقویت می‌کند.

همچنین به کار بردن اسامی خاص Goderdz-i (گودرز) Ketevan-i (کتایون)؛ Pridon-i (فریدون)؛ Purandukht-i (پورانده)؛ Rostom-i (رستم) و غیره در منابع و مآخذ کتب گرجی قرون ۱۲-۱۳ میلادی، ضمناً وجود ترجمه بعضی از منابع کتب فارسی به گرجی، مثلاً منظومه ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی، نظریه احتمالی بعضی از پژوهشگران درباره وجود ترجمه گرجی شاهنامه در قرون ۱۲-۱۳ میلادی را استوار می‌کند.

ترجمه‌های منظوم و منثور، مفصل و ملخص متعدد از بخش‌های مختلف شاهنامه فردوسی و نوشته‌های مقلدین و اقتباس‌کنندگان آن و اضافات بعدی منظومه که طی قرون ۱۵-۱۸ میلادی انجام شده است، در دست است:

«Rostomiani» را «داستان رستم» Serapion Sabashvili شاعر قرون ۱۵-۱۶ م. ترجمه کرده است. سپس شاعر قرن ۱۶ م. Khosro Turmanidze کار سراپیون را دنبال کرد. این دو نفر ترجمه منظوم روایت گرجی را تا «پادشاهی بهمن» به پایان رساندند. در قرن ۱۷ م. Mamuka Tavakalashvili «Zaakiani» را (داستان ضحاک) به شعر ترجمه کرده است. در همین دوره Bardzim Vachnadze «Utrutian-Saamiani» را (داستان اوتروت و سام) بر اساس ترجمه منثور به نظم سروده است. ترجمه منثور «Pridoniani» (داستان فریدون) به وسیله مترجم ناشناخت در قرون ۱۵-۱۶ م. ترجمه شد. همچنین ترجمه منثور «Utrutian-Saamiani» (داستان اوتروت و سام) به وسیله مترجم ناشناخت در قرن ۱۶ م. انجام شد. در قرن ۱۸ م. مترجم ناشناخت ترجمه منثور «Saam-palavani» کتاب سام پهلوان را انجام داد.

روایات گرجی شاهنامه از منابع با ارزشی برای بررسی مسائل تطور و تاریخ نظم و نثر گرجی قرون ۱۵-۱۸ میلادی به شمار می‌رود. در بعضی موارد ترجمه‌های گرجی حاوی نکات جالبی برای انتقاد و تصحیح متن فارسی می‌باشد.

در محافل معتبر صاحب‌نظران، بررسی و تحقیق مطالب درباره شاهنامه و روایات گرجی آن در فاصله زمانی از اواخر قرن ۱۹ میلادی تا زمان حال به‌عنوان رکن مهم و رشته ممتاز ایران‌شناسی گرجی و وظیفه خطیر ایران‌شناسان گرجستان تلقی می‌شود. اولین کسی که با دید علمی متوجه این مسئله گردید استاد دانشگاه پترزبورگ Nikolay Marr بود که در سال ۱۸۹۱م. مقاله راهگشایی در این زمینه منتشر ساخت. خط مشی این دانشمند به وسیله Ustine Abuladze و Aleksandre Baramidze با دقت و ژرف بینی کامل تعقیب گردید.

جلد اول روایات گرجی شاهنامه با حواشی و تحقیقات در سال ۱۹۱۶م. به اتمام استاد یوستین آبولادزه به چاپ رسید. جلد دوم این روایات زیر نظر یوستین آبولادزه، الکساندر بارامیدزه، Pavle Ingoroqva، Korneli Kekelidze و Akaki Shanidze در سال ۱۹۳۴م. به مناسبت جشن هزاره فردوسی منتشر شد. وی جلد سوم روایات گرجی شاهنامه را Davit Kobidze در سال ۱۹۷۴م. به چاپ رسانید. تحقیقات پیگیر و ثمربخش این پژوهشگر درباره شاهنامه و روایات گرجی آن در کتاب روایات گرجی شاهنامه و مآخذ فارسی آنها (۱۹۵۹م) منعکس شده است.

به غیر از مقالات متعددی درباره شاهنامه و روایات گرجی آنکه به وسیله پژوهشگران گرجی به زبان‌های مختلف به چاپ رسیده است، عناوین ۴ کتاب را می‌توان نام برد: الکساندر بارامیدزه، فردوسی و شاهنامه او، ۱۹۳۴م.؛ Aleksandre Gvakharia، «فردوسی»، ۱۹۶۳م.؛ Magali Todua، فردوسی و شاهنامه او، ۱۹۹۵م.؛ Lili Zhorzholiani، روایات فارسی و گرجی درباره ضحاک، ۲۰۰۳م.

ترجمه بخش‌هایی از شاهنامه به شعر در گرجستان در قرون ۲۰-۲۱ نیز ادامه دارد: «داستان کاوه، جنگ‌های سهراب، گودرز، پیران و وقایع مربوط به مزدک را ماگالی تودوا

در سال ۱۹۵۹م. منتشر کرد؛ ایرانشناس و شاعره Bela Shalvashvili «داستان بیژن و منیژه» را در سال ۱۹۷۶م. «داستان منوچهر» را در سال ۱۹۷۷م. «داستان کیکاووس» را در سال ۱۹۸۷م. «داستان سیاوش» را در سال ۱۹۹۹م. «خسرو پرویز» را در سال ۲۰۰۹م. و مجموعه داستان‌های منتخب شاهنامه را در سال ۲۰۱۱م. منتشر کرد.

از دیگر تلاش‌های پژوهشگران گرجی در امر تتبعات علمی شاهنامه موارد ذیل شایان ذکر است: «وام واژه‌های عربی در شاهنامه از Leyla Tushishvili (۱۹۵۴م.)»، موضوع مقلدین، اقتباس‌کنندگان و ادامه دهندگان شاهنامه فصلی در کتاب «تاریخ ادبیات فارسی» از داوید کوبیدزه (۱۹۷۵م.)، «چهره‌های بانوان در شاهنامه از لودمیلا گیوناشویلی (۱۹۶۵م.)»، مقوله زمان بدیع در شاهنامه فردوسی از لی لی ژورژولیانی (۲۰۰۸م.).

خود شاهنامه حول محور رستم به عنوان نماینده خصائل ملی ایرانیان می‌چرخد. در روایات گرجی مجموعه نسبتاً بزرگی تحت عنوان «روستومیانی» (داستان رستم) حائز اولویت است و در بعضی موارد تمام کتاب شاهنامه تحت این عنوان منظور می‌شود. ترجمه گرجی روایات تحت‌اللفظی نیست، در بعضی موارد فشرده است و گاهی بر عکس، با توجه به ذوق و سلیقه خوانندگان مواردی اضافه شده است. ولی موضوعی که بسیار مهم و جالب به نظر می‌رسد وجود «روستومیانی» ملی و خلقی است، به عبارت دیگر «داستان رستم» ای که به وسیله مردم به شعر سروده شده است.

یکی از شاخص‌های بارز نفوذ عمیق و همه‌جانبه شاهنامه در بافت حیات جامعه گرجستان همانا نام خانوادگی‌های رایج در گوش تا گوش این مرز و بوم است: Aphridonidze (آفریدون)، Bezhanishvili (بیژن)، Chubinidze (چوبین)، Rostomashvili (رستم)، Savarsamidze (سوارسام)، Zaalishvili (زال)؛ Zaldastanishvili (زال دستان)؛ Zurabishvili (سهراب) و غیره.

بنا به کلام حماسه‌وار رجل بزرگوار و دریادل فرهنگ گرجیان و بنیان‌گذار دانشگاه تفلیس (۱۹۱۸م.) آکادمیسین Ivane Javakhishvili، «جنگ‌هایی که بارها بین ما به

وقوع پیوسته است هیچ وقت ماهیت جنگ‌های دینی را نداشت». در پایتخت گرجستان محله تمام‌عیار مسیحی سید آباد و باغ مجتهد وجود داشت. در قرون وسطی تفلیس یکی از مراکز معتبر علم و فرهنگ و بازرگانی خاور نزدیک شناخته می‌شد، چهل نفر از فقها و علمای جهان اسلامی «التفلیسی» بودند. روایتی در تاریخ قم که هم سن شاهنامه می‌باشد، آمده که «حق جل و علا از جمیع شهرها کوفه، قم و تفلیس را برگزیده است». به گفته جاواخیشویلی، «فرهنگ ایران دوره اسلامی برای گرجیان نامأنوس نبوده و آنان پیوسته برای علم و هنر ایرانی احترام فراوان قائل بوده‌اند... نظم فارسی در شعر و ادبیات گرجی تأثیر بسیار داشته و گرجیان به اندازه خود ایرانیان به شعر فارسی علاقه‌مند بوده‌اند... شعر و فرهنگ سبب ایجاد وحدت معنوی بین گرجیان و ایرانیان می‌گردید و دوستی و محبت را جانشین خصومت می‌ساخت».

درون‌مایه مطالب و مواردی که خدمت حضار محترم عرض شد به خوبی روشن‌گر پیوند ژرف فرهنگ گرجیان با ریشه‌دارترین بخش فرهنگ ایرانیان است و توجه ما را به فراسوی روابط گسترده و حسنه دو فرهنگ باستانی هدایت می‌کند.

اینک یک مثال احتمالی از پذیرفتن، متعلق به خود کردن و حسب موازین و مقررات خود تغییر دادن مفاد قضیه خدمت حضار محترم عرض می‌شود. منظور داستان جنگ رستم با سهراب می‌باشد. به قول روانشاد استاد مجتبی مینوی «رستم نشناخته فرزند خود را به ناجوانمردی کشت» و به گفته استاد کامیار عابدی «حیله‌ای که رستم ناجوانمردانه به کار می‌بندند، قتل سهراب را موجب می‌شود».

در ترجمه منظوم روایت گرجی در صحنه به کار بستن حیله رستم آمده است (تحت اللفظی فارسی):

رسم و عادت ما این است

که وقتی پهلوان پهلوانی را

بار اول به زمین می‌زند، رهایش می‌کند.

اگر باردوم به زمین بزند،

زنده و لش نمی‌کند.

رستم پهلوان نامی و نماینده خصائل والای ایرانیان است، او راستگوی جاودان، پدرملت و نمونه برتر آدمی است. در آواز دسته جمعی خلقی گرجی تحت عنوان «مرد سالخورده‌ای هستم، مرا مکش» صحنه مزبور به این نحو منعکس شده است (تحت‌اللفظی):

مرد سالخورده‌ای هستم، مرا مکش، همه مدمت خواهند کرد
 هر جایی که برخورد کنیم، خطابم «فرزند من»، «برادر من» خواهد بود
 ارزش تبار و قومیت هزار است، ارزش ادب و حسن سلوک ده هزار
 اگر مرد عاری از مردانگی است، اصیل زادگی‌اش باطل است.

به عبارت دیگر، «حیله‌گری» رستم برای مردم عادی گرجستان غیر قابل قبول است. در محضر رستم فقط درباره ارزش‌های معنوی والا، مردانگی، تبار و قومیت باید صحبت کرد.

بررسی مفاهیم شناختی پیدایش گیتی، موجودات، مردم، در شاهنامه: تحلیل گفتمان انتقادی ادبی*

مهدی مشکوةالدینی
دانشگاه فردوسی مشهد

۱. مقدمه

بررسی آثار ادبی از جمله شاهنامه فردوسی، نشان می‌دهد که مفاهیم شناختی ادبی، در اصل با زمینه‌های شناخت همگانی یا شعور عادی، و نیز بر حسب زمان، تا حدود مناسب با مفاهیم شناختی علمی هماهنگ است، هرچند که در همین حال، ویژگی‌های خاص ادبی را نیز شامل می‌شود. در واقع، به‌طور کلی، دانش همگانی یا شناخت، بر پایه شعور عادی انسان، و در اصل از راه دریافت‌های حسی و نیز بر پایه توانایی‌های شناختی پایه، به ویژه ادراک، مشاهده، دسته‌بندی، تشکیل مفهوم، حافظه و یادآوری، و همچنین، توانایی‌های شناختی پیچیده، به‌ویژه استنباط، استدلال، حل مسئله و تخیل، شکل می‌گیرد، و از راه ارتباط زبانی، مشترک و استوار می‌گردد. در واقع، شعور، دانایی یا شناخت به عنوان شکل‌گیری مجموعه اثرات ناشی از کارکردهای مؤثر حسی - تجربی

* این مقاله بر پایه بخشی از مطالعات و بررسی‌های نگارنده برای اجرای طرح پژوهشی با عنوان «بررسی چگونگی شناخت در شاهنامه فردوسی» در قطب علمی فردوسی‌شناسی و ادبیات خراسان، تدوین و تصنیف شده است.

در ذهن به صورت مفاهیم منفرد یا نمادهای شناختی ساده، و همچنین مفاهیم یا نماهای شناختی مرکب و پیچیده تعریف می‌شود (ر. ک. بروئر و هم‌نویسندگان، ۱۹۵۶: ۴-۱، ۱۳-۱۲؛ بریتون، ۱۹۸۵: ۲۶؛ نیسر، ۱۹۷۶: ۷؛ مشکوة الدینی، ۱۳۸۶ الف: ۱۸-۱۴؛ مشکوة الدینی، ۱۳۸۶ ب). بر این اساس، روشن است که دانش همگانی فرا گرفته پایه و اندیشه‌گری انسان که اثرات آن در تظاهرات گفتاری و رفتاری، به صورت‌های خاص هماهنگ با آن نمایان می‌شود، به ترتیب در دو لایه شناخت همگانی پایه، و شناخت علمی - تخصصی، استوار می‌گردد. با این حال، چنان که در بالا اشاره شد، مفاهیم شناختی ادبی به لحاظ ویژگی‌های نگرشی خاص آن، با مفاهیم دانش‌های علمی - تخصصی متعارف، کم و بیش متفاوت است. به هر حال، هم شناخت همگانی پایه و هم شناخت یا دانش علمی - تخصصی، در اصل از راه زبان و ارتباط زبانی میان سخنگویان هر جامعه، و نیز میان سخنگویان جوامع انسانی گوناگون شکل می‌گیرد و تنظیم می‌شود. به بیان دیگر، شناخت و زبان دو ویژگی اصلی به هم بافته ذهن انسان است.

بررسی آثار ادبی گوناگون نشان می‌دهد که تفاوت در تجربه‌ها و برخوردهای محیطی و اجتماعی و همچنین چگونگی و میزان گستردگی دانش و آگاهی‌ها و نیز گرایش‌های بیانی هر شاعر یا نویسنده به میزان مناسب بر چگونگی آفرینش ادبی او تأثیرگذار است (آثار شاعران و نویسندگان پارسی‌گوی دوره‌های پیاپی از آغاز گسترش فارسی نو تا کنون را مقایسه کنید). در واقع، سبک ادبی نزدیک و یا متفاوت شاعران و نویسندگان در هر دوره سبکی، بر پایه همین‌گونه عوامل و ویژگی‌های مشترک و یا متفاوت یادشده مشخص و متمایز می‌گردد (درباره صورت‌های بیانی و سبک‌های ادبی، ر. ک. بهار، ۱۳۳۷؛ همایی ۱۳۶۳؛ همایی، ۱۳۷۴؛ شفیعی کدکنی ۱۳۵۸؛ شمیسا ۱۳۷۶، و دیگران).

روشن است که در متن ادبی از راه به کارگیری متناسب زبان، میان سازماندهی مفاهیم شناختی و تأثیرگذاری بر احساس مخاطب، توازن برقرار می‌شود. به همین لحاظ، برای بررسی متن ادبی، هر دو فرایند یادشده حائز اهمیت است. در واقع، با توجه به گستره مفاهیم و آگاهی‌هایی که در متن‌های ادبی گوناگون باز نموده می‌شود، رویکرد شناخت‌گرایی در بررسی‌های ادبی، نگرشی واقعی و الزامی به نظر می‌رسد. رویکرد یاد شده جست‌وجوگری درباره تجربه‌ها و آگاهی‌ها و نیز تعیین چگونگی مفاهیم شناختی

در متن‌های ادبی را به خوبی ممکن می‌سازد. به همین لحاظ، روشن است که بررسی متون ادبی به شیوه یادشده به طور مؤثر و قطعی بر گسترش شناخت و دانش جمعی مؤثر است.

۲. شیوه تحلیل گفتمان انتقادی ادبی

شیوه تحلیل گفتمان انتقادی رویکرد تحلیلی تازه‌ای است که به‌ویژه در دو دهه اخیر پیشرفت و گسترش شایان توجهی داشته است. شیوه تحلیل گفتمان انتقادی جست‌وجوی علمی ویژه‌ای است که با هدف دستیابی به معانی زیرین متن و تعیین منظور و پیام گوینده به انجام می‌رسد. به این ترتیب، بر پایه بررسی واژگان، نقش‌ها، و ساخت‌های دستوری و نیز ویژگی‌های آوایی به کار گرفته شده در متن، و همچنین به ویژه در بررسی متن‌های ادبی، فرهنگی، سیاسی، بررسی و تعیین چگونگی تفاوت موجود میان معانی اولیه متن که تنها از راه تحلیل و بررسی موقعیت‌های اجتماعی، فرهنگی، و تاریخی مرتبط با متن مشخص می‌گردد، و همچنین چگونگی مفاهیم تعیین‌کننده منظور و پیام گوینده، تحلیل معانی و تعیین منظور و پیام گوینده معین و مشخص می‌شود. در واقع، مفهوم دو لایه‌ای بودن معنی متن ادبی به ویژگی نمادین خاص آن اشاره دارد که نشان‌دهنده تفاوت مفهوم زیرین در مقایسه با معنی زبان‌شناختی آن است (ر.ک. حق‌شناس، ۱۳۸۶).

بنا بر آنچه در بالا گفته شد، ساختار و معانی زبان‌شناختی گفتمان ادبی، ابزارهایی زبانی برای بازسازی اندیشه‌ها، تجربه‌های بیرونی و نیز ذهنی، و در نتیجه دستیابی به نظام عقیده‌مندی گوینده، انگاشته می‌شود. در واقع، بررسی واژگان، نقش‌ها و ساخت‌های دستوری و عناصر انسجامی به کار رفته در متن ادبی، امکان دسترسی به اندیشه‌ها و تجربه‌های ذهنی و بیرونی و نیز نظام جهان‌بینی گوینده را فراهم می‌سازد. روشن است که دانش زمینه‌ای و آگاهی‌های اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و همچنین چگونگی عقیده‌مندی یا جهان‌بینی مخاطب نیز بر تعیین معنی، منظور و پیام متن مؤثر است (ر.ک. ۱۶، ۹، ۳، ۲۰۰۸: Stone John؛ ۲۶-۳۷، ۲۵-۲۶، ۲۰، ۲-۱: Cook ۱۹۹۴؛ یار محمدی، ۱۳۸۳: ۶-۶۵).

به ترتیب یادشده در بالا، به کارگیری شیوه تحلیل گفتمان انتقادی ادبی نشان می‌دهد که گوینده چگونه مفهوم و نیز منظور و پیام مورد نظر خود را در قالب متن بیان می‌نماید، و همچنین چگونه مخاطب متن، آن را تحلیل و تعبیر می‌کند و از این راه، به چگونگی زمینه‌های شناختی، فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و نیز معنی، منظور و پیام نهفته در سطح زیرین متن، دسترسی می‌یابد. چهار راهکار عمده‌ای که در شیوه تحلیلی یادشده به کار می‌رود، به قرار زیر است (ر.ک. 201: 200; Cook 1994؛ حق‌شناس، ۱۳۸۶):

الف. بررسی و تحلیل معنایی واژگان، نقش‌ها و ساخت‌های دستوری در بخش‌های گفتمان‌مدار.

ب. بررسی و تحلیل عناصر انسجامی متن، از قبیل: بنابراین، از این‌رو، در نتیجه.

پ. بررسی و تحلیل زمینه‌های اجتماعی، تاریخی، فرهنگی و جهان‌بینی یا عقیده‌مندی نهفته در سطح زیرین متن.

ت. دریافت، کشف و تعیین معنی، منظور، و پیام واقعی متن بر پایه جمع‌بندی نتایج حاصل از به کارگیری راهکارهای یادشده.

بر پایه به کارگیری راهکارهای یادشده، این واقعیت آشکار می‌شود که چرا متن ادبی خاص به صورت ویژه‌ای که در آن متن آمده، گفته شده و نه به صورتی دیگر، و چرا واژگان و ساخت‌های نقشی و دستوری به صورت خاصی که در آن متن آمده، به کار رفته است. بنابراین، به ترتیب یادشده در بالا، از راه تحلیل گفتمان انتقادی ادبی، امکان دسترسی به معنی، منظور، پیام، و مفاهیم شناختی متن ادبی به خوبی میسر می‌شود.

۳. بررسی مفاهیم شناختی دوره آغازین در شاهنامه

بررسی شاهنامه نشان می‌دهد که در آن مفاهیم شناختی گوناگون به صورت ساختارهای گفتمانی به هم پیوسته و دقیق، و به بیانی روان و دل‌انگیز تنظیم و تدوین شده است. عمده‌ترین مفاهیم شناختی یادشده را در دسته‌های چندگانه‌ای به شرح زیر می‌توان ارائه کرد:

الف. مفاهیم پدیده‌های طبیعی؛

ب. مفاهیم اجتماعی و مدنی؛

پ. مفاهیم اسطوره‌ای، حماسی و پهلوانی؛

ت. مفاهیم تاریخی؛

ث. مفاهیم احساسی و عاطفی؛

ج. مفاهیم اخلاقی، دینی و عرفانی؛

چ. مفاهیم علمی و فلسفی.

فردوسی در قرن‌های آغازین دوره فارسی نو، بر پایه برخی آثار نوشته بازمانده از دوران باستان، و همچنین سنت ادبیات شفاهی و حافظه‌ای که از نسل‌های پیاپی گذشته به زمان او رسیده بود، و دهقانان و موبدان آنها را نقل می‌کردند، مفاهیم شناختی پیدایش گیتی، موجودات، و مردم، و همچنین رخدادهای گوناگون در تاریخ گذشته زندگی انسان، از جمله رخدادهای اسطوره‌ای، حماسی، پهلوانی و تاریخی را تنظیم و تدوین کرد، و از این راه، مفاهیم شناختی مربوط را بیان نمود. در واقع، ویژگی مفاهیم شناختی ارائه شده و شیوه بیان خاص آنها در شاهنامه، آن را به عنوان متن ادبی فارسی والا، اندیشمندانه، و احساس‌برانگیز مشخص و متمایز می‌سازد؛ به گونه‌ای که در طول قرن‌های متمادی تاکنون، همواره موجب استمرار و استواری لهجه فارسی بوده است (درباره چگونگی رابطه و تأثیر متن‌های ادبی فارسی بر لهجه فارسی رسمی، ر.ک. مشکوة‌الدینی، ۱۳۸۷).

به علاوه، بررسی شاهنامه سه دوره متمایز مفاهیم شناختی در آن را آشکار می‌نماید (ر.ک. یاحقی ۱۳۶۹: ۶؛ کزازی، ۱۳۷۹؛ کزازی، ۱۳۸۱).

الف. دوره اسطوره‌ای پیدایش گیتی و موجودات، و زندگی و جامعه آغازین انسان.

ب. دوره اسطوره‌ای پهلوانی - حماسی، از پادشاهی نوذر تا مرگ رستم.

پ. دوره تاریخی جامعه انسانی، از پادشاهی بهمن اسفندیار تا پایان پادشاهی یزدگرد.

در اینجا، تنها مفاهیم شناختی مربوط به آفرینش و پیدایش گیتی، موجودات، و انسان، و نیز چگونگی شکل‌گیری و روند زندگی آغازین انسان، نموده، تجربه‌ها، رفتارها، و رویدادهای اجتماعی، و همچنین مفاهیم شناختی پاکی و توجه به سروش ایزدی، در

برابر وسوسه‌های ایزدستیزی ناپاک اهریمنی، تحلیل و بررسی می‌شود. از این راه، بر پایه نتایج فراهم‌آمده از تحلیل‌ها و بررسی‌ها، «انگاره مفاهیم شناختی دوره زندگی آغازین انسان در شاهنامه» ارائه می‌گردد.

۴. مفاهیم شناختی پیدایش جهان و انسان

فردوسی در آغاز شاهنامه، چگونگی پیدایش جهان را به صورتی فروزش و جنبش آتش نخستین و شکل‌گیری زمین، آفتاب، و فلک‌ها بیان می‌کند. در نظریه انفجار بزرگ که در دوران کنونی مورد توجه قرار گرفته، انفجار بزرگ نخستین و یا انفجارهای هم‌زمان، و به حرکت درآمدن و تبدیل پیاپی انرژی و ماده از راهکارهای آنها، به عنوان آغاز شکل‌گیری جهان در نظر گرفته می‌شود. هر چند که دو انگاره یادشده به ترتیب مربوط به دوران کهن و دوران کنونی درباره چگونگی پیدایش جهان همسان نیستند، باین حال، برخی شباهت‌ها را در آنها می‌توان مشاهده کرد. از جمله جنبش آتش نخستین و انفجار بزرگ، که به ترتیب در دو انگاره کهن و کنونی یادشده فرض شده است، همانندی‌های شایان توجهی را نشان می‌دهند؛ به این معنی که در هر دو انگاره، آغاز پیدایش جهان از حالت نیستی، به ترتیب با به جنبش درآمدن آتش نخستین، و انفجار بزرگ، در نظر گرفته می‌شود (درباره نظریه «انفجار بزرگ» و نیز «چهار عنصر بنیادی» و «پیدایش زمین و جانداران»، ر.ک. هاو کینگ، ۱۹۸۸: ۸۷، ۹۴، ۱۵۴-۱۴۹، ۱۶۳-۱۵۵؛ اینبرگ، ۱۳۶۲: ۱۴-۱۱).

فردوسی چهار گوهر پدیدآمده آغازین یعنی آتش، آب، باد (هوا)، و خاک (خشکی) را که بر اثر فروزش و جنبش آتش نخستین و نیز فرایندهای پسین آن به ویژه گرایش آن به سردی، پدید آمده، به عنوان عناصر اصلی هستی و موجودات توصیف می‌کند. وی پیدایش زمین و نیز پدیده‌های بر سطح آن از جمله کوه‌ها، آب‌ها، گیاهان و همچنین جنبندها یا جانوران و همچنین انسان را به طور سلسله مراتبی و زنجیره‌ای، به ترتیب یکی پس از دیگری، از راه فرایندهای مؤثر پس از جنبش آتش نخستین توصیف می‌کند.

باین‌حال، فردوسی فروزش و جنبش آتش آغازین و پیدایش جهان را بر اثر منشأ توانایی خداوند می‌انگارد و بر این پایه، عقیده‌مندی خود به توانایی خداوند به عنوان

منشأ هستی را به صورت بیان شناختی دقیق و صریح مورد تأکید قرار می‌دهد.

از آغاز باید که دانی درست سرمایه گوهران از نخست
که یزدان زناچیز چیز آفرید بدان تا توانایی آرد پدید

سرمایه گوهران این چهار برآورد بی‌رنج و بی‌روزگار
(آفرینش عالم: ۲۷-۳۵)

... پدید آمد این گنبد تیزرو شگفتی نماینده نو به نو
(همان جا: ۴۸)

... بیاید کوه آبها بر دمید سر رستنی سجوی بالا کشید
(همان جا: ۴۳)

بررسی ادبیات مربوط در شاهنامه نشان می‌دهد که فردوسی پیدایش جهان، زمین و موجودات را به صورت گزاره‌های شناختی به طور روشن و دقیق بیان می‌کند و آنها را به صورت زنجیره‌ای و سلسله مراتبی ارائه می‌نماید. فردوسی به تناسب، مفاهیم مورد نظر خود را در گزاره‌های توصیفی، توضیحی، تأکیدی، تحلیلی، شرطی، استنباطی و نتیجه‌گیری و در قالب آرایش‌های واژگانی و متنی، مناسب و دقیق بیان می‌کند (برای درک گزاره‌ها و نیز آرایش‌های واژگانی و متنی به ابیات ارائه‌شده در این مقاله و نیز متن شاهنامه توجه کنید).

فردوسی در روند پیدایش جهان و موجودات، آفرینش انسان را به عنوان مهم‌ترین رویداد آفرینش توصیف می‌کند. وی سه ویژگی «راست قامتی»، «سخن گفتن» و «شعور یا دانایی» را ویژگی‌های تمایزدهنده انسان برمی‌شمارد و به همین لحاظ او را بر جهان و همه موجودات، از جمله دد و دام، حاکم و ناظر معرفی می‌کند.

به علاوه، فردوسی شعور و دانایی را والاترین ویژگی انسان می‌انگارد، و به همین لحاظ او را از بیهودگی منع می‌کند و به تلاش برای فراگیری دانش ترغیب می‌نماید. همچنین، فردوسی معنی «مردم یا انسان» را به این‌گونه توضیح می‌دهد که انسان به لحاظ طبیعت ویژه و دارا بودن خرد، آمیزه‌ای از دو جهان مادی و روحانی است و به همین لحاظ، او را به عنوان نخستین هدف فطرت و طبیعت و نیز پسین یا آخرین موجود برگزیده در بالاترین مرتبه پس از سفارش همه موجودات، می‌انگارد.

چو زین بگذری مردم آمد پدید
شد این بندها را سراسر کلید
سرش راست برشد چو سرو بلند
به گفتار خوب و خرد کار بند

پذیرنده هوش و رای و خرد
مرو را داد و دام فرمان برد

(شاهنامه، ۶۳-۶۰)

... تو را از دو گیتی بر آورده‌اند
به چندین میانجی پیورده‌اند
نخستین فطرت پسین شمار
نمایی خویش را به بازی مدار

(همان جا: ۶۶-۶۵)

نکته شایان توجه در «انگاره آفرینش و پیدایش جهان» به گونه‌ای که فردوسی در شاهنامه ارائه می‌کند، ترتیب پیدایش موجودات است. بر پایه انگاره یادشده، نخست «برشدن یا انفجار آتش تابناک» یا «جنبش آتش آغازین» و سپس «خشکی یا خاک و کره زمین (گنبد تیزرو)» و به دنبال آن «آب و باد (هوا)» و پس از آن به ترتیب «گیاهان یا رستنی‌ها»، «جنبندگان یا جانوران» و سرانجام «انسان» پدید می‌آیند. ترتیب پیدایش عناصر و موجودات در انگاره یادشده، ترتیب متقارن در نظریه تکامل در دوران کنونی را به ذهن متبادر می‌کند؛ هر چند که در انگاره آفرینش و پیدایش جهان ارائه‌شده در شاهنامه، به تبیین چگونگی مراحل پیدایش موجودات و نظام حاکم بر آن پرداخته نشده است.

۵. شناخت پیدایش، تکامل و استمرار نموده‌های زندگی اجتماعی آغازین انسان

فردوسی به همان گونه که «جنبش آتش نخستین» را آغاز پیدایش جهان می‌انگارد، کشف آتش به طور تصادفی را نیز به عنوان آغاز پیدایش و تکامل نموده‌های مادی زندگی اجتماعی انسان معرفی می‌کند. وی توضیح می‌دهد که هوشنگ به قصد کشتن مار سنگ خردی را به سوی آن پرتاب می‌کند، اما آن سنگ خرد به سنگ گرانی کوفته می‌شود و در نتیجه هر دو سنگ شکسته می‌شوند و از هر دو سنگ فروغ آذرنگ یا جرقه‌های آتش برمی‌خیزد. فردوسی رویداد کشف آتش را به عنوان آغاز راهکارهای استخراج آهن و ساختن ابزارهای صنعتگری و کشاورزی برمی‌شمارد. به این ترتیب، آهنگری و ساختن ابزارهای لازم برای حرفه‌ها آغاز می‌شود.

چو بشناخت آهنگری پیشه کرد از آهنگری ازه و تیشه کرد
(شاهنامه، هوشنگ: ۲۴)

همچنین، فن کشیدن جوی‌ها و نهرها یا رودها از دریاها آغاز می‌شود و از این راه، رساندن آب به دشت‌ها آسان می‌گردد.

چو این کرده شد چاره آب ساخت ز دریای‌ها رودها را بتاخت
به جوی و به رود آب‌ها راه کرد به فرخندگی راه کوتاه کرد
چراگاه مردم بدان برفزود پراگند پس تخم و کشت و درود
(همان‌جا: ۲۷-۲۵)

آنگاه در اطراف جوی‌ها، چراگاه‌ها و مزارع را آماده می‌کنند و به پراکندن تخم و کشت و درو می‌پردازند و به این ترتیب، کشاورزی پیشه آغازین و اصلی مردم می‌شود. به علاوه، گور و گوزن و گاو و خر و گوسفند از شکارگاه‌ها به کشتزارها می‌آورند تا در کشاورزی از آنها سود ببرند.

پس از آن در اندیشه درست کردن لباس می‌افتند و برای این منظور پوست روباه، قاقم، سنجاب و سمور و هر جانور دیگری که موی نرم دارد را جدا می‌کنند و از سر بیرون می‌کشند و از چرم آنها لباس درست می‌کنند.

به تدبیر تهمورث، پشم و موی پشت میش و بره را می‌برند و رشتن نخ را آغاز می‌کنند و از نخ نیز پارچه و لباس درست می‌کنند. همچنین پرندگان تیزتاز همانند باز و شاهین را از کوه‌ها می‌آورند و آنها را دست‌آموز می‌کنند. به علاوه ماکیان و خروس را گرد می‌آورند و آنها را اهلی می‌کنند. شایان توجه است که تهمورث به مردم دستور می‌دهد که آنها را گرم بنازند و به آواز نرم بخوانند.

چو این کرده شد ماکیان و خروس کجا بر خروشد گه زخم کوس
بیاورد و یکسر به مردم کشید نهفته همه سودمندش گزید
بفرمودشان تا نوازند گرم نخواندشان جز به آواز نرم

(شاهنامه، تهمورث: ۱۷-۱۵)

همچنین، تهمورث در جنگ با دیوان، در زمان کوتاهی دو سوم آنها را به بند می‌کشد و بقیه را می‌کشد. دیوان در بند از تهمورث زینهار می‌خواهند و در عوض، به او خط زبان‌هایی از جمله رومی، تازی، پارسی، سغدی، چینی و پهلوی را می‌آموزند.

یادآوری این نکته لازم است که با توجه به زمان رواج خط‌های یادشده بر پایه یافته‌های پژوهشگران زبان‌های باستانی، رواج داشتن آنها پیش از زمان پادشاهی تهمورث و آموزش آنها به او توسط دیوان، تنها گمانه‌زنی اسطوره‌ای به‌شمار می‌رود. (درباره زبان‌ها و خط‌های یاد شده، رک. ارانسکی، ۱۳۵۸: ۲۰-۱۸، ۱۶۰-۱۵۵)

نیشتن به خسرو بیاموختند	دلش را به دانش برافروختند
نیشتن یکی نه که نزدیک سی	چه رومی چه تازی و چه پارسی
چه سغدی چه چینی و چه پهلوی	ز هر گونه‌ای کن همی بشنوی

(شاهنامه، تهمورث: ۴۴-۴۲)

گسترش نموده‌های جامعه انسانی همچنان ادامه می‌یابد. به تدبیر جمشید آلات جنگی از جمله خود، زره، جوشن (سلاح تن‌پوش از حلقه آهن)، خفتان (جامه جنگی با توده ابریشم میان لایه‌ها)، و برگستوان (پوشش فلز جنگاور و اسب در جنگ) ساخته می‌شوند. همچنین، از کتان، ابریشم و موی قز پارچه دیبا و خز تهیه می‌شود، و به همراه آن، آموزش‌های حرفه‌ای مربوط به آن رشتن نخ و بافتن پود به درون تار، و نیز تهیه و دوختن پارچه و لباس آغاز می‌گردد.

همچنین، به تدبیر جمشید، خشت تهیه می‌شود و با محاسبه هندسی با سنگ و گچ، دیوار سخت، گرمابه و کاخ‌های بلند و ایوان‌های محکم و استوار ساخته می‌شود. همچنین، به تدبیر او، جواهرات از جمله یاقوت، بیجاده و سیم و زر از سنگ خارا به دست می‌آورند. همچنین، بوی خوش و عطر از جمله، بان، کافور، مشک، عود، عنبر و گلاب تهیه می‌شود. همچنین، به تدبیر جمشید، پزشکی و درمان بیماران و راه تندرستی استوار می‌گردد.

سرانجام، کشتی ساخته می‌شود و سفر به سرزمین‌های آن سوی آب میسر می‌گردد. به این ترتیب، همه کارها و تلاش‌های لازم برای پیشبرد رفاه و بهبود زندگی اجتماعی انسان به انجام می‌رسد و نهادهای جامعه انسانی گسترش می‌یابد. در این زمان، جمشید تخت شاهی بلندی می‌سازد و مردم گرد تخت او می‌آیند و بخت او را می‌ستایند. و آن روز را روز نو می‌نامند، و در آن سرسال نو، هرمز فروردین، جشن فرخ نوروز را تدارک می‌بینند و برگزار می‌کنند.

جمشید در این زمان از بندگی یزدان سر باز می‌زند و خود را خدا می‌پندارد و از

مردم می‌خواهد، او را که فراهم‌کنندهٔ آسایش است، پرستش کنند، به همین سبب، فره ایزدی از او دور می‌شود و در همین زمان ضحاک از دشت سواران نیزه‌گذار از سرزمین‌های عربی به دعوت مردم ناراضی بر جمشید یورش می‌آورد و او را سرنگون و نابود می‌کند و خود فرمانروای سرزمین ایران می‌شود.

۶. یزدان‌شناسی و یزدان‌پرستی

در شاهنامه، ویژگی برجستهٔ شاه، یزدان‌شناسی و یزدان‌پرستی نموده شده است. بر اثر ارتباط بندگی با یزدان، فره ایزدی بر شاه فرو می‌تابد و شعروش ایزدی بر او ظاهر می‌گردد؛ در نتیجه، ویژگی‌های داد و دهش، توجه و مهربانی به مردم و توانایی تدبیر برای آسایش و رفاه جامعه و روی هم فرمانروایی استوار و مردم‌مدار شاه برقرار می‌شود. در شاهنامه، در دوران آغازین و نیز پس از آن، همهٔ شاهان همواره بر اثر یزدان‌شناسی و یزدان‌پرستی و فره ایزدی به تدبیر راستین کشور و آسایش و رفاه و نیز رهبری مردم توانا می‌شوند. شاه در رویارویی با هر رویداد مهم از یزدان کمک می‌جوید. همچنین، به هنگام وسوسهٔ اهریمن به یزدان پاک پناه می‌برد و به کمک فره ایزدی برای از میان بردن پلیدی‌ها و بدی‌های اهریمنی تلاش می‌کند. به این ترتیب، شاه با فره ایزدی همواره به یاری مردم می‌شتابد و به آنان خدمت می‌رساند. حتی بیشتر شاهان، دو ویژگی موبدی و شهریاری را با هم دارا هستند.

منم گفتم با فره ایزدی همم شهریاری همم موبدی
بدان را زبر دست کوتاه کنم روان را سوی روشنی ره کنم

(شاهنامه، جمشید: ۶-۷)

۷. اهریمن‌پذیری و یزدان‌ستیزی

برخلاف یزدان‌شناسی و یزدان‌پرستی که دوام و استمرار شاهی را موجب می‌شود، یزدان‌ستیزی و سرکشی از بندگی یزدان، دور شدن فره ایزدی و فرو پاشیدن شاهی و نابودی شاه را سبب می‌گردد. از جمله، جمشید یزدان‌شناس و یزدان‌پرست است و به گسترش نیکی‌ها و پاکی‌ها و پیشبرد نموده‌های شایستهٔ زندگی اجتماعی و فراهم‌کردن

آسایش و آرامش جامعه تواناست. باین‌حال، جمشید پس از پیشبرد و گسترش کارهای جامعه انسانی و فراهم کردن رفاه و آرامش برای مردم، بر اثر وسوسه اهریمنی و اهریمن‌پذیری، از بندگی یزدان سر می‌پیچد و ناسپاس می‌گردد. جمشید گران‌مایگان و بزرگان را به پیش می‌خواند و به آنان می‌گوید «همه جهان از آن من است. هنر و آراستن جهان و تخت شاهی را من پدید آورده‌ام و آرامش و کامروایی شما تنها از تدبیر من است. بنابراین، بزرگ و شاه من هستم.» در این زمان فر یزدان از او دور می‌شود و کار روزگار از او برمی‌گردد. به همین سبب نیز موبدان و بزرگان و مردم از او بیزار می‌شوند و از او روی می‌تابند. همچنین، به دعوت مردم ناراضی ضحاک بر جمشید یورش می‌آورد و او را سرنگون می‌کند.

منی کرد آن شاه یزدان‌شناس ز یزدان بیچید و شد ناسپاس
... منی چون بیبوست با کردگار شکست اندر آورد و برگشت کار

(شاهنامه، جمشید ۶۲، ۷۱)

همچنین، ضحاک نیز که خود از پیش به وسوسه اهریمن، از بندگی، فرمانبرداری و پرستش یزدان سرباز زده بود، و پدر یزدان‌پرست خود مرداس را کشته بود، و سپس به جمشید یورش آورده بود و با سرنگون کردن او، خود، شاه ایران شده بود، به هنگام شاهی بر ایران همچنان بر اثر وسوسه‌های اهریمنی، به ستمکاری و رفتار اهریمنی ادامه می‌دهد. به‌ویژه، به کشتن بی‌رحمانه و ستمکارانه جوانان ایران دست می‌یازد؛ به‌این ترتیب که به دستور ضحاک هر شب دو تن جوان را می‌کشتند تا آن‌طور که ابلیس در پوشش پزشک به او تجویز کرده بود، از مغز آنان به دو مار که باز هم به تیرنگ ابلیس بر کتف ضحاک برآمده بودند، غذا بدهد و آن دو مار از آن خورش بمیرند و او رها گردد.

به‌این ترتیب، جوانان بسیاری کشته می‌شوند. سرانجام فریدون پسر آبتین ایرانی، که ضحاک او را نیز کشته بود، با لشکری از ارون‌رود می‌گذرد و به سرزمین بیت‌المقدس می‌رسد. در این زمان، مردم به سبب رنج بسیاری که از ضحاک به آنان رسیده بود به فریدون می‌پیوندند و به این ترتیب فریدون به کاخ ضحاک وارد می‌شود و سرانجام ضحاک را از پای درمی‌آورد و به دستور سروش ایزدی او را به کوه دماوند می‌برد و در غاری او را با مسمارهای گران به کوه می‌کوبد. به این ترتیب، جهان از بدی، پلیدی و

ستم‌های بسیار او آزاد می‌شود.

بی‌آورد ضحاک را چون نوند	به کوه اندرون تنگ جایش گزید
به کوه اندرون تنگ جایش گزید	بی‌آورد مسمارهای گران
بی‌آورد مسمارهای گران	فرو بست دستش بر آن کوه باز
فرو بست دستش بر آن کوه باز	ببستش بر آن گونه آویخته
ببستش بر آن گونه آویخته	ازو نام ضحاک چون خلک شد
ازو نام ضحاک چون خلک شد	

(شاهنامه، ضحاک: ۴۶۸-۴۶۴)

در شاهنامه نشان داده می‌شود که چگونه همواره اهریمنان و پلیدمردان اهریمنی به نابودی مردم و پاکی و یزدان‌پرستی، دست می‌یازند و به مردم، پلیدی و نادرستی می‌آموزند. باین‌حال، همواره نیک‌مردان یزدان‌پرست با تلاش برای گسترش و استواری یزدان‌پرستی و نیک‌رأیی، اهریمنان و وسوسه‌های اهریمنی و پلیدی‌ها را از میان می‌برند و به این ترتیب، سرانجام، یزدان‌پرستی، پاکی و درستی بر جامعه انسانی حاکم می‌شود.

به فرّ کیی نرم کرد آهن‌ها	چو خود و زره کرد چون جوشنا
چو خفتان و تیغ و چو برگستوان	همه کرد پیدا به روشن‌روان
... دگر پنجه اندیشه جامه کرد	که پوشند هنگام ننگ و نبرد
... ز هر انجمن پیشه‌ور گرد کرد	بدین اندرون نیز پنجاه خورد
گروهی که کاتوزیان خوانی‌اش	به رسم پرستندگان دانی‌اش
... صفی بر دگر دست بنشانند	همی نام نیساربان خواندند
کجا شیرمردان جنگ‌آورند	فروزنده لشکر و کشورند
... به سودی سه دیگر گره را شناس	کجا نیست از کس بر ایشان سپاس
بکارند و ورزند و خود بدروند	به گاه خورش سرزنش نشنوند
... چهارم که خوانند اهتوخوشی	همان دست‌ورزان ابا سرکشی
کجا کارشان همگنان پیشه بود	روانشان همیشه پراندیشه بود
... بفرمود پس دیو ناپاک را	به آب اندر آمیختن خاک را
هر آنچ از گل آمد چو بشناختند	سبک خشت را کالبد ساختند
به سنگ و به گچ دیو دیوار کرد	نخست از برش هندسی کار کرد
چو گرمابه و کاخ‌های بلند	چو ایوان که باشد پناه از گزند

۸. نتیجه‌گیری

به کارگیری شیوه تحلیل گفتمان انتقادی ادبی و بررسی رخدادهای دوران آغازین زندگی انسان در شاهنامه، مفاهیم شناختی خاصی از ادبیات فارسی را مشخص می‌نماید. به علاوه، همچنین چگونگی صورت‌های بیانی ادبی فارسی به‌ویژه گزینش واژگان و به‌کارگیری آرایش نقش‌ها و ساخت‌های دستوری متناسب، و نیز نمادگذاری‌های ادبی تشبیهی، استعاری، مجازی و اغراقی و از این راه، چگونگی دست‌نویسی به سطح معنایی زیرین متن و ارتباط آن به جهان بیرون را آشکار می‌سازد. به این ترتیب، معنی زیرین و نیز منظور و پیام گوینده در متن و نیز چگونگی تعبیر آن به توسط خواننده و در نتیجه، زمینه‌های شناختی متن نمایان می‌گردد.

مفاهیم فروزش آتش نخستین و پیدایش جهان، پدیدار شدن زمین یا خشکی، آب و هوا (باد) و همچنین به دنبال آن به ترتیب، پدید آمدن گیاهان و جانوران و سرانجام انسان با سه ویژگی راست‌قامتی، گفتار و خردورزی، به عنوان مفاهیم شناختی آغازین ارائه می‌شوند. همچنین، مفهوم شاهی به عنوان نمودی که درباره چگونگی شکل‌گیری آن هیچ خاطره‌ای در دسترس نیست، شاه ایران به عنوان جهاندار یا فرمانروای همه جهان یا هفت کشور و با ویژگی‌های یزدان‌شناسی و فرمانبری از ایزد پاک و دارا بودن فره ایزدی و همچنین، «داد و دهش» و نیز تلاش برای پدید آوردن نمودهای زندگی اجتماعی و آبادی و رفاه همگانی، مشخص و نموده می‌شود.

همچنین، چگونگی مراحل روند تکامل و استمرار نمودهای مادی زندگی اجتماعی از جمله، کشف آتش، به دست آوردن آهن، تهیه ابزارهای آهنی، کشیدن رودها و جوی‌ها از دریا، ساختن چراگاه‌ها و مزارع، و آغاز و گسترش کشاورزی و زراعت، نگهداری و پرورش چارپایان، استفاده از پوست حیوانات، رشتن و بافتن نخ و تهیه پارچه و لباس، تربیت و اهلی کردن باز و شاهین و ماکیان و خروس، ساختن آلات و ابزارهای جنگی، تهیه پارچه‌های دینا، خز، حریر و ابریشمی و کتانی و دوختن پارچه و لباس، تهیه خشت، سنگ و گچ و ساختن دیوار، گرمابه و کاخ‌های بلند و ایوان، همچنین، به دست‌آوردن جواهرات از سنگ خارا، و بوی خوش و عطر، و نیز آموزش خط و نوشتن، پزشکی و درمان بیماران، همچنین، ساختن کشتی و سفر به سرزمین‌های آن سوی

دریاها، و سرانجام ساختن تخت شاهی بلند و برگزاری جشن نوروز، نشان داده شده است. با این حال، به همراه تلاش‌های مادی جامعه انسانی، دو نمود اخلاقی و معنوی متضاد یعنی یزدان‌پرستی و مردم‌دوستی در برابر وسوسه‌پذیری اهریمنی و ناپاکی و نیز همواره به عنوان دو مفهوم شناختی عمده به صورت‌های مشخص، دقیق و روشن در شاهنامه ارائه شده است. نزاع و مقابله میان دو مورد یادشده به عنوان دو نمود متضاد و متخالف یزدان‌پرستی، پاک‌سرشتی و اهریمن‌ستیزی در برابر اهریمن‌پذیری، پلیدی و ناپاکی، در بخش‌های گوناگون در شاهنامه نشان داده شده است. به این ترتیب، بر پایه تعیین مفاهیم شناختی مشخصی که در این مقاله ارائه شد، «انگاره مفاهیم شناختی مربوط به دوره آغازین جامعه انسانی در شاهنامه» نموده شده است.

منابع

- ارانسکی، ای.م.، ترجمه کریم کشاورز، مقدمه فقه اللغة ایرانی، پیام، تهران، ۱۳۸۵.
- آقاگل‌زاده، فردوس، تحلیل گفتمان انتقادی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۵.
- حق‌شناس، علی محمد، «مولانا، قصه‌گوی اعصار»، نامه فرهنگستان، دوره نهم، شماره سوم، ۳۵. فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران، پاییز ۱۳۸۶، ۳۰-۵۱.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، صور خیال در شعر فارسی، آگاه، تهران، ۱۳۸۵.
- شمیسا، سیروس، بیان، فردوسی، تهران، ۱۳۸۶.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، نسخه نه جلدی چاپ مسکو، ققنوس، تهران.
- کزازی، میرجلال‌الدین، نامه باستان، جلد اول، سمت، تهران، ۱۳۷۹.
- کزازی، میرجلال‌الدین، نامه باستان، جلد دوم، سمت، تهران، ۱۳۸۱.
- مشکوة‌الدینی، مهدی، توصیف و آموزش زبان فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ۱۳۷۹.
- مشکوة‌الدینی، مهدی، «بررسی چگونگی شناخت در حکایتهای مثنوی»، مجموعه مقالات مولانا پژوهی، با نگاهی تطبیقی به زبان و اندیشه مولوی، دفتر دوم، زیر نظر غلامرضا اعوانی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۶.
- مشکوة‌الدینی، مهدی، «رابطه لهجه رسمی و لهجه‌های محلی زبان فارسی»، نامه فرهنگستان، دوره دهم، شماره اول، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران، بهار ۱۳۸۷، ۷۱-۸۲.
- واینبرگ، استیون، ترجمه محمدرضا خواجه‌پور، انبساط جهان، شمیران، دنا، ۱۳۶۲.
- هاو‌کینگ، استیون، ترجمه محمدرضا محبوب، تاریخچه زمان از انفجار بزرگ تا سیاهچاله‌ها،

- شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۹.
- همایی، جلال‌الدین، فنون بلاغت و صناعات ادبی، جلد دوم، توس، تهران، ۱۳۶۳.
 - یاحقی، محمدجعفر، فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، سروش، تهران، ۱۳۶۹.
 - یارمحمدی، لطف‌الله، گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی، هرمس، تهران، ۱۳۸۳.
 - Britton, James. (1985). *Language and Learning*. England & U.S.A.: Penguin Books.
 - Brunner, J. S., Jacqueline, J. Goodnow, G. A. Austin. (1965). *A Study of thinking. USA*. Wiley & Sons. Inc.
 - Cook, G. (1994). *Discourse and Literature*. Oxford, newyork: oxford University Press.
 - Johnstone, B. (2008). *Discourse Analysis*. Second Edition. USA FUK: Blackweel Publishing Ltd.
 - Swirski, P. (2007). *Of Literature and knowledge. Explorations in narrative thought, experiments, evolution, and game theory*, USA & Canada: Routledge.

مذهب فردوسی

احمد مهدی دامغانی

فیلا دلفیا

اظهار نظر قطعی دربارهٔ مذهب بعضی از شاعران نامدار فارسی که در قرون سوم تا اوایل یازدهم می‌زیسته‌اند به‌آسانی میسر نیست، مگر اینکه در آثار آنان دلایل روشن و یا قرائن متقن و یا کنایات و اشاراتی که به اصطلاح «أبلغ از تصریح» است وجود داشته باشد زیرا به‌صرف این‌که در شعر شاعری، مدح و منقبتی از حضرت امیرالمؤمنین علی(ع)، یا در یک مسئلهٔ توحیدی یا دیگر مسائل کلامی، عقیده‌ای شبیه عقاید شیعهٔ امامی یا معتزله، آمده است، نمی‌توان او را شیعی امامی یا معتزلی دانست و یا اگر تعریف و ستایشی از خلفای راشدین اولیه در شعر او موجود باشد و در یک مسئلهٔ کلامی بر وفق مذاق اشاعره سخنی گفته باشد نباید او را سنی اشعری دانست.

از آنجاکه بیشتر شعر این شاعران و به‌ویژه قصیده‌سرایان آنها مقصور بر مدح و رثا و تهنیت و هجاست، بنابراین شاعر الزاماً و بر مبنای احساس و توقع خود از بیم و امیدی که از ممدوح دارد و یا وفا و محبتی که به متوقی می‌ورزد و یا تنفر و دشمنی از شخصی که مورد هجو و نکوهشش قرار می‌گیرد. شعر می‌سراید، پس در همهٔ این احوال به قول شیخ أجل: «حکایت بر مزاج مستمع» می‌گوید، و گفته‌های خود را بر مذاق ممدوح،

برحسب حال و مقام، که شرط اصلی بلاغت است منطبق می‌سازد و بنابراین هیچ شاعری را نمی‌توان مأخوذ به اقوال و اشعاری که آن را در مقام مدح و منقبت و تجلیل پیشوایان مذهبی آن کسی که شعر را به خاطر او سروده، دانست، چراکه به قول اثیرالدین اومانی شاعر قرن هفتم:

آن بی مصلحت خویش همانا گفتند
 که نبودند زبند طمع و حرص آزاد
 شاعران را همه زین کار خدا توبه دهد

خاصه آنکه آیه مبارکه ۲۲۶ سوره شعراء که: «وَأَنهٖم یقولون ما لایفعلون» و قاعده اصولی «تسامح در ادله» برای شاعران سنی، و این هر دو مستمسک به ضمیمه «تقیه» برای شاعران شیعی سپری محکم و عذری محکم برای چنان اقوال و اشعار بوده و خواهد بود.

بنابراین مادام که اقرار صریح شاعر بر قبول و اعتقاد به مذهب معینی در شعر او یافت نشود نمی‌توان مذهب شاعری را که در قرن‌های مذکور می‌زیسته مشخص ساخت، و خصوصاً به‌صرف آنکه فلان شاعر چندین ده برابر تجلیل و تکریمی که از خلفای سه‌گانه اولیه به‌جای آورده، از شخص حضرت علی(ع)، مدح و منقبت بیان کرده است، نباید آن شاعر را شیعی دانست. مثلاً امیر معزی شاعر بسیار فصیح و توانای قرن پنجم و ششم با آنکه از ابی‌بکر و عمر و عثمان به ترتیب فقط ۱۷ و ۶ و ۵ بار در دیوان بسیار مفصل خود نام می‌برد و ممدوحان خود را در صدق و صفا به ابی‌بکر و در ابهت و عدالت به عمر و در حیا و سخاوت به عثمان تشبیه می‌کند، از حضرت امیر (ع) هشتاد و شش بار به نام و لقب و عناوین متعددی که آن حضرت دارد یاد می‌کند و حتی در قصیده‌ای که در مدح سیدی علوی است می‌گوید:

بود با زهرا و حیدر حجت پیغمبری^۱ لاجرم بنشانند پیغمبر سزایی با سزا

و در مقام مدح سنجر و مادر سلطان و وزیرش می‌گوید:

در دهر شاه سنجر و خاتون و صدر دین در آخرت محمد و زهرا و بوالحسن

و با وجود مدایح و مناقب فراوان دیگری که نسبت به اهل بیت طهارت(س) در

۱. ظاهراً اشاره به آیه مبارکه «مباهله» آیه ۶۱ سوره آل عمران است.

دیوانش موجود است، باین همه امیر معزی قطعاً سنی خالص الاعتقاد مسلم و معتدلی است که مثل دیگر سنیان متدین اظهار ارادت به اهل بیت را مایه تقرب به خداوند متعال می‌داند زیرا در قصیده‌ای به صراحت عقیده مذهبی خود را اعلام می‌دارد که:

سید اولاد آدم خاتم پیغمبران	مهرت عالم شفیع روز محشر مصطفاست
نایب پیشین او بوبکر و آنگاهی عمر	بعد از او عثمان و بعد از وی علی مرتضاست
گر بر این دین و بر این مذهب ز دنیا بگذری	جای تو در جنه الفردوس و جای اولیاست

البته در شعر بسیاری از این شاعران، دلایل مسلم و صحیح بر اعتقاد مذهبی‌شان موجود است و بر این مبنی و به شهادت آن أدله اکثریت عظیم آن شاعران سنی مذهب‌اند و اقلیت معتنابهی شیعی مذهب و جهت مثال و تذکار و نه به عنوان استقراء و انحصار، از جمله فحول شعرای آن قرون، عنصری و فرخی و منوچهری و انوری و امیر معزی و رشید و طواط و نظامی و خاقانی و جمال‌الدین عبدالرزاق و پسرش کمال و عطار و شیخ اجل و حافظ و مولانا جلال‌الدین سنی‌اند و کسائی مروزی و غضائری رازی و ناصر خسرو و قوامی رازی و حضرت فردوسی^۱ شیعه‌اند تصریحات بلیغه متعدّد و قرائن و آمارات مکرری که در کتاب مستطاب شاهنامه موجود است برای هیچ پژوهنده منصف و مطلع (و معتقد به هر دین و مذهبی هم که باشد) تردید در اینکه حضرت فردوسی شیعه امامی است باقی نمی‌گذارد.

ظاهراً، تاکنون هیچ کس به اندازه فقید سعید، سید بزرگوار و عالم عالی‌مقدار مرحوم مغفور، استاد سید محمد محیط طباطبائی رحمه‌الله علیه - (متوفی مرداد ۱۳۷۱) درباره مذهب فردوسی تتبع نفرموده است و در مجموعه مقالات آن مرحوم که در سال ۱۳۶۹ با نام فردوسی و شاهنامه به چاپ رسیده است سه مقاله در این موضوع اختصاص داده شده است.

مرحوم استاد محیط پس از ترتیب یازده مقدمه (که آن را به صورت «صغری»‌های قضیه موضوع استنتاج خود قرار داده است) به استنباط و اجتهاد خود و شاید هم در جهت تأیید

۱. با همه اشتها حضرت حکیم سنائی به تشیع و نزدیکی فراوانی که در بسیاری از اصول و مسائل با عقاید شیعه دارد، باین همه چون آن بزرگوار عارف است و «مذهب عارف و صوفی مذهب‌ها جداست» بحث درباره اعتقاد مذهبی سنائی محتاج مقدمه خاص است.

نظر، با تقلید و پیروی؟ از سلفِ پاکستانی خود مرحوم محمود شیرانی چنین نتیجه می‌گیرد که حضرت فردوسی شیعه زیدی است و نظر خود را این چنین تلخیص و تحریر می‌فرماید که:

کسی که بر اصول عقاید فرق اسلامی و مقالات ایشان وقوف کامل داشته باشد چنین مسلمانی را قطعاً از فرقه «زیدیه» از دسته شیعی می‌داند، چه اجتماع این مطالب [یعنی آن یازده مقدمه / مهدوی دامغانی] با یکدیگر و اعتقاد به همه این اجزا، از اصول عقاید شیعیان است.^۱

9

تجزیه و تحلیل دیباچه منظوم شاهنامه که بایستی در حدود چهارصد هجری بر متن کتاب افزوده شده باشد، شیعه زیدی بودن فردوسی را نشان می‌دهد.^۲

9

... خود در دیباچه‌ای که بر شاهنامه سروده، گواه هم‌عقیدگی با شیعه زیدیه را در اصول اعتقادات به دست داده و راه دیگری برای انتساب او به فرقه‌های دیگر باز نگذارده است.^۳

قطع نظر از آنکه با توجه به آنچه معروض خواهد شد. «مقدمات» یازده‌گانه مزبور الزاماً و بداههً منتج این نتیجه که فردوسی شیعه زیدیه باشد نمی‌گردد، اساساً بعدها خود آن فقید سعید، در صحت بعضی از آن «مقدمات» تردید می‌فرماید و از جمله صریحاً به الحاقی بودن چهار بیت کذایی: «که خورشید بعد از رسولان مه / نتابید...» نظر قاطع می‌دهد^۴ و بدین ترتیب پنجمین و ششمین مقدمه یا «صغرای» قضیه خود را باطل می‌سازد، مضاف بر آنکه بر فرض عدم ابطال آن مقدمه، چون در آن چهار بیت الحاقی از عثمان نیز به همان نحوی که از ابوبکر و عمر ستایش و تجلیل شده، ستایش و تجلیل به عمل آمده است، نمی‌توان آن را دلیل بر زیدی بودن فردوسی به شرحی که خواهد آمد شمرد. ضمناً مقدمه یا صغرای دوازدهمی را هم که: عدم اعتقاد فردوسی به «دیدنی» بودن خداوند متعال است، پس از این اظهار نظر آورده و آن را نیز دلیلی بر زیدی بودن

۲. همان ص ۱۲۶.

۱. فردوسی و شاهنامه، ص ۸۰.

۴. همان، ص ۱۰۹.

۳. همان ص ۱۲۷.

فردوسی حساب فرموده است و حال آنکه در مسئله عدم امکان رؤیت، پیش از معتزله و زیدیه، «شیعه امامیه» قطعاً و صریحاً به آن نظر داده‌اند، و معتزله و زیدیه پس از شیعه امامی آمده‌اند.

قصد این ناچیز از ورود در این مقوله و نوشتن این مقاله، بیان مزید توضیحی درباره مذهب حضرت فردوسی است که بلز این ایام موضوع بحث قرار گرفته است و بعضی در مقام مخالفت با مشهور و «خرق اجماع» برآمده و فردوسی را «شیعه امامی» نمی‌دانند. حتی اخیراً از برخی از افاضل اساتید و از جمله استاد دکتر محمدجعفر جعفری لنگرودی، طغیان قلم عجیبی سر زده است، و از آنجاکه جناب ایشان گویا «اعتزال» را که در اساس از مکاتب کلامی عامه است با «تشیع» به کلی «مباین» تصور فرموده، با استناد به دلیلی که نفس همین دلیل بر شیعه امامی بودن حضرت فردوسی بیشتر دلالت دارد تا بر «معتزلی» بودن او، در دو سه سطر، با نیش قلم تحکم‌آمیز خود فردوسی را به «اعتزال» محکوم کرده و نوشته است که «فردوسی شیعه نیست و به قطع و یقین معتزلی است.»^۱

ایشان از مشاوران سلطان محمود که فردوسی را «مردی رافضی و معتزلی‌مذهب» شناختند و هم بر «رفض» و هم بر «اعتزال» او از شاهنامه دلیل آوردند^۲ بیشتر به حضرت فردوسی بی‌لطفی فرموده‌اند...!! از این رو اجازه می‌خواهد تا «تشیع امامی اثنا عشری» فردوسی را که مورد اتفاق ارباب تراجم است بیشتر مدلل سازد، اما پیشاپیش از اینکه مقدمه‌های را که بر آن موضوع به‌ناچار باید به عرض برساند، خیلی کوتاه نیست، پوزش می‌خواهد.

از لحظه‌ای که پیغمبر اکرم(ص) از این دنیا رفت، اختلاف درباره خلافت و امامت که به گفته امام ابی‌الحسن اشعری: «نخستین خلاف و دوگانگی که پس از پیغمبر میان

۱. دکتر محمدجعفر لنگرودی، «راز بقای ایران در سخن فردوسی»، گنج دانش، تهران ۱۳۶۹، ص ۱۷ و ۱۸.

۲. چهار مقاله، ص ۴۹.

مسلمانان روی داد، اختلافشان در «امامت» بود^۱. و به گفته شهرستانی «بزرگ‌ترین خلاف‌ها میانه امت خلاف امامت است که ظاهر شد». (ملل و نحل، ص ۳۷/۱) و به هر حال ساعتی پس از درگذشت رسول‌الله (ص) تسنن و تشیع که همین مسئله «خلافت» و «امامت» مهم‌ترین اختلاف میان آن است به وجود آمد، یعنی حضرت علی بن‌ابی‌طالب (ع) و معدود مسلمانان دیگری که با ایشان در داخل خانه پیغمبر (ص) که متصل به مسجد آن بزرگوار بود، به امر تجهیز و دفن آن حضرت مشغول شدند به ضمیمه ده دوازده نفر مسلمان دیگری که از بیعت ابی‌بکر سر باز زدند^۲ «شیعه» شناخته شدند و چند نفر دیگری که به سرپرستی عمر بن‌الخطاب و دو دوست ضمیمی ایشان یعنی ابوعبیده جراح و سالم مولی خذیفه به گرد آوردن جمع کثیری از مسلمانان در محلی دور از مسجد و خانه پیغمبر به نام سقیفه بنی ساعده (صفه یا محل سرپوشیده‌ای که در کوی بنی ساعده بود) پرداختند، و به ظاهر و به اقرار و تصریح خود عمر، آن «فَلْتَهُ»^۳ (یعنی «کار ناگاه و بی‌اندیشه» منتهی‌الأرب) ولی درحقیقت همان مسئله‌ای را که سه چهار روز بود فکر آنان را به خود مشغول ساخته بود ترتیب و تمشیت دادند و ابی‌بکر را به «خلافت» برداشتند و سپس سرشناسان از مسلمین را به بیعت با ابی‌بکر واداشتند و اگر هم کسی از آن سرشناسان، زبان به اعتراض گشود فوراً پس از چند روز به «تیر غیب» گرفتار!! و به دست «جن»!! کشته شد (مانند سعد بن عباده رئیس قبیله خزرج انصار) که جنیان متعصب، برای آنکه ضمناً برق چشمی هم از دیگر معترضان احتمالی بگیرند، توسط موجودی که شخصش دیده نمی‌شد ولی صوت جلی و دلکش او شنیده می‌شد، این شعر «اخطاریه» مانند را به گوش مردم مدینه به تکرار و تأیید می‌رساندند که: «تحقیقاً ما با دو تیری که به

۱. مقالات/الاسلامیین، ج ۱، ص ۳۹. گو اینکه شیخ مفید رضی (۴۱۳) می‌فرماید: «اولین خلافتی که میان مسلمانان روی داد، انکار و ناباوری بود که که عمر بر مرگ حضرت رسول اکرم (ص) از خود نشان داد و شمشیر برآخت که هر که گوید پیغمبر خدا مرده است سر از تنش جدا کنم. آخر سر ابوبکر ایشان را قانع ساخت که به راستی پیامبر (ص) از این دنیا رحلت فرموده است.» (الفصول المختارة، ج ۲، ص ۱۹۲).

۲. مجموعاً هجده نفر از بیعت با ابی‌بکر امتناع کردند که نام همه آنان در کتب تاریخ و سیر مضبوط است.

۳. عین گفته عمر چنین است «إنما كانت بیعة ابی‌بکر فلتة و تمت، ألا و إنها قد كانت كذلك ولكن الله وقي شرها.» (ارشاد الساری، شرح صحیح بخاری، ج ۱۰، ص ۲۲، ۲۳).

قلب سعدبن عبادہ رئیس قبیلہ خزرج زدیم و نشانه‌مان خطا نکرد او را کشتیم...»^۱، «سنّی» نامیده شدند، و بحمدالله تعالی که از آن روز تاکنون سنّی و شیعه وجود دارند و امروز از بیش از یک میلیارد مسلمان، هفتاد و پنج درصد یا کمتر یا بیشتر آنها سنّی، و اقلیت معتنابهی حدود یکصد و ده بیست میلیون شیعه امامی اثنا عشری و بقیه آن اصحاب سایر مذاهب و فرق اسلام‌اند ولی به هر صورت، خدای آنها یگانه و پیغمبر و کتاب آسمانی و قبله آنان «واحد» است و فرقی از جهت مسلمانی میان سنّی و شیعه و سفید و سیاه و زرد و شرقی و غربی آنها نیست و مسلمانان در پنج قاره زمین به نام «مسلمان» زندگی می‌کنند و شمارشان روزافزون است و همچنان که نبی اکرم (ص) فرموده است، المسلمون کالجسد الواحد تکافاً دمائهم و یسعی بذمتهم اذناهم و هم ید علی من سواهم^۲. امید که همواره چنین باد و نفاق و شقاق و اختلافی در این «امت واحده» روی ندهاد، گرچه «اختلاف امتی رحمة» حدیثی است قدیم و نبوی (ص)^۳.

شیعیان اولیه و سپس شیعه دوازده امامی، که به آن امامی مطلق یا جعفری هم می‌گویند، در هر جای عالم که بوده و یا باشند و به هر زبانی که سخن گفته و بگویند، همواره بر این عقیده بوده و خواهند بود که:

الف. امام و آن که خلیفه پیغمبر است باید «معصوم» باشد بدین توضیح که: از حین تولد تا لحظه وفات به مدد عصمت و صیانت الهی از هر گناه یا لغزش یا سهو و اشتباه و تباهی جسمی و روحی مصون و مبری است.

ب. نصّ جلی (= وصیت عهدی) بر امامت او از طرف پیغمبر اکرم (ص) برای حضرت علی بن ابی طالب (ع)، و از طرف امام سابق بر امامت امام لاحق وجود داشته و عدد این ائمه معصوم بیش از دوازده نیست و امام دوازدهم از سال ۲۶۰ هجری غایب است و

۱. قد قلنا سیدالخرزج سعدبن عبادہ / فرمناؤ بهمین قلم نخط فؤاده (همه کتب تواریخ و سیر از جمله شرح صحیح بخاری، ص ۲۴. ابن ابی الحدید صریحاً می‌گوید: قاتل سعدبن عبادہ، خالدبن ولید است، شرح نهج البلاغه، ج ۱۷، ص ۲۲۳.

۲. علاءالدین المتقی (۹۷۵)، کنز العمال، ج ۱، ص ۴۰۳، ۴۴۰، ۴۴۴.

۳. کنز العمال، ج ۱۰، حدیث ۲۸۶۸۶.

زمان ظهور او بر کسی معلوم نیست.

ج. پس از پیغمبر اکرم (ص) امیرالمؤمنین - علی (ع) - بر همه و از همه امت «أفضل» است و شایسته‌تر از هر کس دیگر به خلافت پیغمبر (ص) است و امامت، حق مسلم او و پس از او، حق اولاد معصوم او به ترتیب مقرر، تا امام دوازدهم است و لاغیر.

د. با توجه به اصل «أفضلیت» حضرت امیر (ع) (ردیف ج)، شیعه امامی، امامت و پیشوایی مفصول را (یعنی آن که در مرتبه پایین تری است) و از همه دیگران أفضل نیست) روا نمی‌شمارد و هیچ کس دیگر را جز مرتضی علی (ع) به خلافت پیغمبر اکرم (ص) نمی‌پذیرد.

شیعیان زیدی مذهب، به دو مسئله «عصمت» و «نص» اعتقاد ندارند ولی حضرت امیر (ع) را أفضل امت پس از پیغمبر می‌دانند، النّهیه امامت «مفضول» را بر فاضل با رضایت و تقریر فاضل روا می‌شمارند و سکوت حضرت امیر و عدم مخالفت آشکار آن حضرت را با خلافت ابی‌بکر و عمر (و نه عثمان) نشانه «تقریر» آن بزرگوار می‌شمرند و فقط امامت و خلافت خلیفه اول و دوم را، با وجود «مفضول» بودن آنها، معتبر می‌شناسند و بس، ولی درباره عثمان بن عفّان با شیعه امامی همداستان‌اند و عدد ائمه و رشته امامت را محصور و منقطع نمی‌دانند، و معتقدات دیگری هم دارند که نقل آن اینک ضروری نیست.

معتزلیان سنی مذهب (به هر مذهب فقهی که عمل کنند) مانند شیعیان در اصول دین به «عدالت» باری تعالی معتقدند و در مسئله «امامت» مانند همه سنیان قائل به اختیار و انتخاب و بیعت‌اند و در بسیاری از دیگر مسائل، عقایدی غیر از عقاید شیعه امامیه دارند.

معتزلیان شیعه مذهب (به فرض وجود، زیرا معتزله به تسامح یا تفاخر بعضی از مشاهیر، شیعه را معتزلی معرفی می‌کنند) کلاً در اصل «عدالت» با شیعه هم‌عقیده‌اند، النّهیه «امامی»‌های آنان در مسئله «امامت» نیز با شیعه متفق‌اند، اما «زیدی»‌های آنان در آن مسئله عقیده زیدیه را دارند.

بنابراین معتزلی‌الاصول ممکن است گاه سنی باشد، مانند قاضی علی بن عبدالعزیز جرجانی ادیب و فقیه و شاعر معروف (۳۳۶)^۱ و زمخشری دانشمند مشهور و مفسر نامدار (۵۳۸) و احتمالاً ابن ابی‌الحدید (۶۵۶) شارح نهج‌البلاغه و برخی دیگر؛ به ندرت ممکن است شیعه امامی باشد مانند صاحب‌بن عباد که برخی بدون تحقیق او را «زیدی» شمرده‌اند و یا سید مرتضی علم‌الهدی (رض) = بنا به ادعای خود معتزله «المَنِيهْ وَالْأَمَلِ، ص ۶۹، چاپ آرنلد، حیدرآباد) = و ممکن است که شیعه زیدی باشد مثل غالب از اعظام معتزله و خصوصاً ساداتِ حسنی‌نسب آنان. یعنی برخی از اصول‌اعتزال با اعتقادات اهل سنت یا زیدیه یا شیعه مباینتی ندارد.

سنیان اشعری‌الاصول یعنی اکثریت مسلمانان شافعی و حنفی و مالکی و حنبلی و متأزیدی و ظاهری، و دیگر فرق اهل سنت مطلقاً به دو اصل «عدل» و «امامت» به نحوی که مورد قبول شیعه یا معتزله است عقیده ندارند و جز سه اصل دینی: توحید، نبوت، معاد، عنوان دیگری را به صورت «اصل» نمی‌پذیرند.

اکثریت سنی و اقلیت شیعه تا جنگ جَمَل همزیستی مسالمت‌آمیز داشتند و در زمان ابی‌بکر و عمر مشتی بیشتر شیعه در مدینه و مکه نبود که اینان به اصطلاح امروزه «معترضان خاموش» به‌شمار می‌رفتند و شخص شخص حضرت امیر به هیچ روی از اعانت و نصح خود نسبت به شیخین، و شیخین نیز از استعانت و نظرخواهی از ایشان دریغ نمی‌فرمودند. قتل عمر و عمل «شورای» منتخب او در تعیین خلیفه سوم که آشکارا غلبه احساسات شخصی بر مصالح عمومی و ملی بود نه تنها بر شیعیان سخت‌گرا آمد بلکه برخی از بزرگان اصحاب پیغمبر(ص) که در زمره «شیعه» هم به‌شمار نمی‌آمدند نیز از نتیجه رأی شورا گله‌مند شدند. پس از گذشت چند سال از حکومت عثمان، از گوشه و کنار مملکت اسلامی که به برکت فتوحات، مرزهای شرقی آن به خراسان بزرگ و ماوراءالنهر و مرز غربی آن به لیبی و تونس امروزه منتهی شده بود، گاه‌گاه صدای

۱. در این مقاله، اعداد داخل پرانتز پس از اسامی، سال وفات است.

اعتراض به اعمال و اقوال خلیفه بلند می‌شد و کم‌کم مقدمات شورش علیه عثمان فراهم می‌گشت تا شد آنچه شد و آنگاه مسلمانان با علی (ع) به خلافت بیعت کردند و افسوس که سنیان نامداری مایهٔ خلاف و نفاق شدند و «شقّ عسای» مسلمین کرده، آتش جنگ جمل را افروختند، و متعاقب آن، جنگ صفین و سپس توطئهٔ منجر به شهادت حضرت امیر(ع) روی داد و اندکی بعد حضرت امام حسن (ع) از خلافت کناره‌گیری فرمود و با این کناره‌گیری به اتفاق و اعتقاد همهٔ مسلمانان «خلافت راشدۀ» پیغمبر (ص) پایان یافت و دوران سلطنت آغاز شد^۱ و معاویه بر مُلک چیره گشت، و با حکومت او سختگیری بر شیعیان و ستم کردن بر آنان به منظور ریشه‌کن کردن تشیع و محو نام نامی امیرالمؤمنین علی (ع) از صفحهٔ روزگار آغاز گردید، دشنام دادن به حضرت علی و لعن آن بزرگوار به امر حکومت در دنبالهٔ نمازها الزامی گشت. یاران سرشناس و باوفای آن حضرت مانند حجر بن عدی و عمرو بن الحکم که هر دو از صحابهٔ رسول اکرم(ص) بودند و رُشید هَجْری و میثم تمار و کمیل بن زیاد و بسیاری دیگر به امر معاویه و یزید پلیدکشته شدند. حضرت امام حسن (ع) به دستور معاویه با ستمی شهید شد و سپس در دورهٔ یزید دو واقعهٔ خونین کربلا و حرّهٔ مدینه روی داد و در همین زمان یزید و در دوران عبدالملک بن مروان و پسرش هشام کشتارهای دسته‌جمعی شیعه و به‌وسیلهٔ حکام بی‌رحم اموی چون مسلم بن عقبه و حجاج بن یوسف و زیاد بن ابیه و پسرش عبیدالله بن زیاد و خالد بن عبدالله قسری و امثال این ناکسان در زمان‌ها و مکان‌های متعدد، تکرار گشت. زید بن علی پیشوای زیدیه و پسرش یحیی بن زید به شهادت رسیدند و کار بدانجا کشید که از سال‌های هفتاد هجری به بعد احدی یارای آن نداشت که آشکارا از حضرت علی (ع) به‌عنوان «خلیفهٔ پیغمبر» یا «امام» یا «امیرالمؤمنین» نام برد و غالباً دولتمردان، و به پیروی از آنان به مقتضای «الناس علی دین ملوکهم» مردم عامه و ناآگاه، از آن حضرت با کنیهٔ «أبو تراب» که به خیال خودشان متضمن تحقیری می‌بود، نام می‌بردند و شیعیان را «ترابی»^۲ می‌خواندند. برای نمونه - هرچند که این مقدمه

۱. الخلافة بعدی فی امتی ثلاثون سنة ثم مُلک بعد ذالک، کنز العمال، جلد ششم، حدیث ۱۴۹۶۱.

۲. و قالو ترابی هَواة و رأیة / بذلک ادعی فیهمم وألقب، دیوان گمیت، چاپ لیدن، ۱۹۰۴، ص ۳۶.

طولانی و شاید فرع زاید بر اصل شود - اجازه می‌خواهم به عرض برسانم که پادشاهان اموی تا بدانجا نسبت به امیرالمؤمنین (ع) دشمنی و کینه می‌ورزیدند که عبدالملک بن مروان پنجمین پادشاه اموی از عبدالله بن عباس، که پسر عموی پیغمبر (ص) و حضرت امیر(ع) و یکی از محترم‌ترین شخصیت‌های اسلام است، خواست تا پسرش علی بن عبدالله را (پدر اولین پادشاه عباسی که حضرت علی او را در روز ولادتش «پدر پادشاه» خوانده و نام و کنیه خود را به او عطا فرموده بود) به دمشق بفرستد تا در آنجا در لشکرگاه او تحت نظر قرار گیرد، چون علی به حضور عبدالملک بار یافت، عبدالملک، به عمد از شناسایی او تجاهر کرد و پرسید نام و کنیه‌ات چیست، گفت نامم علی و کنیه‌ام ابوالحسن است. عبدالملک به شدت خشم خود را آشکار کرد و به تندگی گفت: «چنین نام و کنیه‌ای در دستگاه من مباد، تو ابومحمد باش» حتی بنی‌امیه، ادبا و راویان اشعار را از قرائت و روایت قصیده «رائیه» ای که کعب زُهَیر صحابی پیغمبر (ص) و سراینده نامدار قصیده مشهور به «برده» در مدح پیغمبر اکرم (ص)، در مدح حضرت علی (ع) سروده بود ممنوع ساخته بودند. (منتهی‌الطلب من اشعار العرب، ج ۱، ص ۱۸) و صدها نمونه از چنین داستان‌ها در سینه کتب تاریخ و سیر نهفته است.

پس از آنکه سلطنت امری که به هیچ عنوان جز «تغلب» (عنوان معمولی که برخی از اندیشمندان مزدور - و شاید با الهام از یکی از مبانی حقوق سیاسی روم "droit de conquête" آن را برای توجیه مشروعیت ادعای آنان که امروز به آنها «کودتاجی» و «اشغالگر» اطلاق می‌شود، ساختند، - و جمله معروف ولی نادرست «الحق لمن غلب» و داستان «گرگ و بره» که در اشعار عربی و فارسی و فرانسوی مشهور شده نیز بر همین اساس است -) مشروعیتی نداشتند منقرض شد. شیعیان امامی و زیدی به بلای هولناک‌تر و حکومت سفاک‌تری مبتلا گشتند و آن پادشاهی بنی‌عباس بود زیرا امویان که خود به عدم مشروعیت خویش و نداشتن پایه‌ای مردمی در دل مسلمانان وقوف داشتند، همواره از علویان و عباسیان و دیگر بنی‌هاشم سخت بیمناک بودند و جهت حفظ حکومت خود با همه اینان مخالفت و ستیز می‌کردند و همیشه آنها را تحت نظر و بعضاً در قید و بند داشتند مضاف بر آنکه امکان آن را نداشتند که با جمع کثیری که بسیاری از آنان شیعه هم نبودند و سنی بودند بجنگند و تار و مارشان کنند.

اما عباسیان که با مشروعیت ادعایی، به‌عنوان وراثت از پیغمبر(ص) و با حربه «دعوت به رضای آل محمد(ص)» و از طریق تحریک احساسات مذهبی، - حربه‌ای که در طول تاریخ بشر همواره در هرجا، و به نام هر دین و مذهبی که به کار رفته برتندی شگفت‌انگیز خود را نشان داده و گهگاه برای نااهلان جاه‌طلب و دنیاداران بی‌دین بهترین مستمسک برای وصول به جاه و مقام و حکومت بوده است - برای خود در میان مسلمانان ساده‌دل فی‌الجمله مشروعیت و جای پای در عالم اسلامی دست و پا کرده بودند، و از آنجا که جز علویان، یعنی زعمای شیعیان امامی و زیدی مخالف و منازعی نداشتند، و سران اینان علاوه بر آنکه مدّعی «وصایت» پیغمبر(ص) بودند، اگر هم مقرر می‌بود کسانی بر اساس «وراثت» به خلافت برسند آنها نیز در آن سهیم می‌شدند، در سفاکی و بی‌باکی بر جان شیعیان عموماً، و افراد خاندان حضرت امیر (ع) خصوصاً، دست امویان را از پشت بستند و در بسیاری موارد، به اصطلاح متعارف، روی آنها را هم سفید کردند. جنایات و مظالمی که سلاطین بنی‌عباس در طول دو قرن (یعنی از سال ۱۳۷ که اولین عهدشکنی و خونریزی خود را با کشتن ابومسلم خراسانی نشان دادند، تا اوایل قرن چهارم، به استثنای دوران کوتاه سلطنت امین و واثق و منتصر) بر شیعیان و علویان روا داشتند اوراق تاریخ را فرا گرفته و سیاه کرده است (هر که طالب اطلاع بیشتری است به کتب تاریخ و خصوصاً به *مقاتل الطالبیین* ابی الفرج اصفهانی مؤلف کتاب مشهور *الأغانی* مراجعه فرماید). ستم و آزاری که عباسیان بر شیعیان عموماً و بر «طالبیان» (یعنی اولاد جناب ابوطالب: علی(ع)، جعفر، عقیل) خصوصاً وارد می‌کردند تا بدانجا بود که در همان اوایل سلطنت بنی‌عباس، زبان حال عامه شیعیان بیت شعر ابی‌العطاء سندی بود که: «کاش ستم مروانیان بازمی‌گشت و دادگری عباسیان به جهنم می‌رفت.»^۱ از بارزترین این مظالم، سرکوبی خروج محمدبن عبدالله بن الحسن (نفس زکیّه) و برادرش ابراهیم و حسین شهید در «فخ» و کشتار بی‌حسابی است که بنی‌عباس از افراد خاندان «حسنی» و اتباع آنان کردند و قتل شش امام بزرگوار شیعه «از امام ششم تا امام یازدهم»، به وسیله سمّ، و تخریب مرقد مطهر سیدالشهدا(ع) توسط متوکل و امثال آن است.

کشتارها و ستم‌های عباسیان بر شیعه آنقدر هولناک و درعین حال مکرر بود که گاه‌گاه از بیم بروز انقلاب کلی، و یا حدوث شورشی عمومی، الزاماً بعضی از آن پادشاهان به صورت «گربهٔ عابدی» در می‌آمدند و موقتاً از روی سیاست، به محبت اهل بیت تظاهر و با شیعیان به ظاهر دوستی می‌کردند و کمی از آزار و سختگیری بر ایشان می‌کاستند و «دریچهٔ اطمینانی» را بر شیعه می‌گشودند. فی‌المثل مأمون، پس از سفاکی‌ها و جنایاتی که منصور و هادی و مهدی و رشید مرتکب شده بودند، برای جلب قلوب خراسانیان (که مأمون در میان آنان در طوس می‌زیست) و منصرف ساختن‌شان از تمایل به «بغدادیان»، که پس از قتل امین با عمویش، ابراهیم بن مهدی، بیعت کرده بودند، به ریا و تزویر و برخلاف عقیدهٔ باطنی خود چنین نمایاند که می‌خواهد «ولایت عهد» خود را به حضرت علی بن موسی‌الرضا(ع) تفویض کند و بدین جهت و به منظور حقیقی، آنکه آن حضرت در مدینه نماند که در مدینه نیز همچنان که در بغداد، درد سر و معارضه‌ای به صورت عمویش ابراهیم برای او فراهم شده بود؛ پیش آید، آن حضرت را جبراً و تحت‌الحفظ به خراسان کشاند و پس از چند ماه مصانعه و روی خوش نشان دادن، عاقبه‌الأمر، ابتدا فضل بن سهل وزیر خود را که در او احتمال تشیع می‌داد سحرگاهی به دست غلامانش گشت و سپس حضرت‌رضا(ع) را نیز به سم شهید کرد. و با بهانه‌ای که منتصر بر متوکل برای کشتن پدر خود و تکیه زدن بر تخت سلطنت تراشید و محرک خود را بر «کودتا» و قتل پدر، همان جسارت متوکل بر مرقد مطهر سیدالشهداء و اهانت‌های مستمری که آن مرد به ساحت مقدس حضرت مولی‌الموالی مرتکب می‌شد و مظالمی که بر شیعیان روا می‌داشت، معرفی کرد^۱، و با ظاهرسازی که معتضد بر لزوم اعلان سب و لعن بر معاویه چندی از خود نشان داد، و امثال این نمونه‌ها.

۱. مقریزی دانشمند بزرگ و مورخ و جغرافیایی شهیر مصر و مؤلف کتاب بسیار مشهور و معتبر *المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار*، معروف به *خطط*، در ج ۲، ص ۳۳۹ چاپ بولاق می‌گوید «حاکم مصر، به سربازی که می‌بایست مجازاتی شود، و آن سرباز او را به حسن(ع) و حسین(ع) سوگند داد که از مجازاتش درگذرد سی ضربه شلاق بیشتر زد، برید [رئیس پلیس مخفی] قاهره در جهت تقدیر از خدمت‌های آن حاکم این موضوع را به متوکل گزارش داد و متوکل امر کرد تا به سربازی که جرئت کرده است نام حسن(ع) و حسین(ع) را بر زبان آورد، یکصد ضربه شلاق دیگر بزنند و چنین کردند.

این ظلم و ستم تخفیف کلی نیافت مگر وقتی که دست توانای عنصر ایرانی شریفی یعنی آل بویه شیعی مذهب، و به‌ویژه دو سه فرد شاخص آن خاندان والانزاد، معزالدوله و عزالدوله بختیار و شاهنشاه پناه خسرو عضدالدوله دیلمی، گلوی دژخیمان بغدادی عباسی، که خود را جانشین پیغمبر اکرم(ص) می‌شمردند و بیشترشان مثل غالب پادشاهان اموی کاری جز زن‌بازی و غلام‌بارگی و باده‌گساری نداشتند به سختی فشرده^۱ و دماغشان را به خاک مذلت مالیدند و معزالدوله با اشغال بغداد بر چشمان «مستکفی» میل کشید و عموزاده فرمانبردار او را با لقب «مطیع» بر تخت نشانند. در دوران قدرت حکومت آل بویه، شیعه در عراق در آرامشی نسبی به سر می‌برد خاصه آنکه فاطمیان که در مصر و حمدانیان که در شام حکومت می‌کردند عامل بازدارنده قوی از ظلم و اهانت بر شیعه شمرده می‌شدند و خوف اصلی بنی‌عباس بیشتر از فاطمیان بود تا دیلمیان، زیرا پادشاهان عباسی با عوامل آشکار و پنهان خود و یا با توجه بیش از حد به یکی از دیلمیان و ترجیح او بر دیگران و تحریک احساسات و جاه‌طلبی آنان، می‌توانستند در میان آنان پراکندگی و دوگانگی فراهم آورند، اما چنین حربه‌هایی را بر ضد فاطمیان به کار نمی‌توانستند بگیرند. پس از فوت عضدالدوله، دوباره عباسیان به دست سبکتگین و سلطان محمود و تقویت و ترغیب ایشان به آزار شیعیان و «قرمطی و رافضی و زندیق‌گشی» پرداختند. و درخصوص خراسان و مضایق و گرفتاری‌های شیعیان در آن سرزمین پس از این توضیحی به عرض خواهد رسید.

در آنچه امروزه از آن به «بُعد فرهنگی» تعبیر می‌شود نیز بنی‌العباس برای بی‌حق جلوه دادن شیعه، و خاصه در ردّ ادعای وراثت و وصایت حضرت امیر و حسنین - علیه‌السلام - از هیچ کوششی فروگذار نکردند و قلم به مزدهای بسیار شاعران

۱. هر که طالب اطلاع تفصیلی در این موضوع است به کتاب مشهور *الأغانی* ابی‌الفرج اصفهانی و به تضعیف کتاب مهم و معتبر *مروج‌الذهب* مسعودی مراجعه فرماید. برای مثال گفته می‌شود که مورخین نوشته‌اند: متوکل عباسی کشته شد، درحالی که در کاخ جعفریّه او صدها دوشیزه باکره منتظر باریابی و همجواری با حضرت خلیفه!! تحت تعلیم و آرایش بودند و پیش از آن حضرت!! «تا زمان مرگش با چهار هزار «سرتیه» (کنیز سوگلی زرخرید) خوابیده بود (مروج‌الذهب، ج ۲، ص ۵۰۴).

بی‌شماری در این باب چه‌ها که نوشته و گفته‌اند، و این باب را عباسیان مفتوح کردند زیرا امویان چون اساساً مدعی وراثت و وصایتی نبودند در این مسئله خود را ذی‌مدخل نمی‌شناختند، و فقط از زمان ابراهیم، که به منظور معارضه با ائمه شیعه، خود را ملقب به «امام» ساخت، و برادرانش سفاح و منصور است که شعرای عباسی به این موضوع می‌پردازند و گاه به اشاره و گاه به تصریح وراثت را منحصر به «عمو» یعنی جناب عباس بن عبدالمطلب می‌دانند و به مرور زمان این مسئله را «موضوع روز» جلوه می‌دهند تا بدانجا که از زمان هارون الرشید تا اوایل قرن چهارم، اگر شاعری دربارهٔ انحصار وراثت در عباسیان و بعضاً اثبات وصایت برای آنان داد سخن نمی‌داد، در زمرهٔ «خواص» محسوب نمی‌گشت و «حضرت خلیفه» سبیل آن شاعر را در حدی که اشعارش او را مستحق جلوه می‌داد «چرب» نمی‌فرمود و به‌ویژه به افتخار حضور و شرکت در شب‌نشینی‌ها و مجالس عیش و نوش و باده‌گساری - منادمت - نایل نمی‌ساخت!! دنائت و تملقات بی‌مزهٔ باردِ شاعرانی چون مروان بن ابی حفصه و پسرش و أشجع سلمی که از هیچ تعریض و اشارتی به این مسئله که بعضاً با بی‌ادبی و جسارتی به مقام شامخ اهل‌بیت - علیهم‌السلام - نیز توأم بود کوتاهی و شرمی نداشتند و یا لاف و گزاف‌های شاهزاده «ابن معتز» - همان ادیب و شاعر ماهر نامدار نغزگفتاری که شعر او در وصف «شراب و کباب و رباب» سرمشق منوچهری است و یک شبانه‌روز هم پادشاهی کرد به سال ۲۹۶ و سپس کشته شد - که خود «صاحب درد» بود و در آهش اثری می‌پنداشت و درحالی که دست اجدادش تا مرفق به خون اولاد پیغمبر(ص) رنگین بود، با صراحت خود را وارث پیغمبر می‌شمرد و با لحن نُصح!! و خیرخواهی به فرزندان امیرالمؤمنین(ع) و فاطمهٔ زهرا(س) پند و اندرز می‌داد، که از ادعای بی‌پایه!! و کوشش بیهودهٔ خود نسبت به وراثت و وصایت و احراز مقام خلافت دست بردارند و یا ژاژخایی و یواہ‌سرایی‌های محمدبن عبدالله بن محمدبن سکرهٔ عباسی^۱ (۳۵۸) نوهٔ منصور دوانیقی (گویندهٔ همان شعر مشهوری که معرف رذالت و خساست اخلاقی اوست: «جاء الشتاء و عندي من حوائجه... الخ... کافات سبعة کذابی») که

۱. امیرالشعراء أبو فراس حمدانی - رضوان الله علیه - «شافیه» مشهور: «الحق مهتمم والدین مُحترَم...» را در پاسخ به هرزه‌درایی‌های همین ابن سکرهٔ سروده است.

به جهت آنکه اثر اهانتش به علویان مشهودتر و مؤثرتر باشد خود را به «ابن سکره هاشمی» معروف کرده بود (و البته دروغ هم نمی‌گفت زیرا «هاشم» نیای هر طالبی و عباسی و لُهبی است) از یکسو، و از سوی دیگر شهامت و صراحت شاعران دیگری چون جعفر بن عقیان طائی و دعبل خزاعی و منصور نمری و سید حمیری و دیک‌الجنّ و علوی حمانی، و اگر به بزرگ‌ترین که یکی از سه شاعر بزرگ عرب، ابی تمام طائی، که بر احقاق حق علویان و اثبات وراثت و وصایت ایشان اصرار می‌ورزیدند و برخاسته بودند چون دعبل و منصور نمری در این راه جانفشانی کردند و به دست و پا به توطئه‌ای که دشمنان وابسته به حکومت ترتیب دادند، کشته شدند. و شرح این همه^۱، مفصل‌تر از آن است که در این مختصر مجال ذکر آن باشد، و علاقه‌مندان به موضوع می‌توانند به کتب تاریخ عمومی چون طبری، ابن اثیر، مسعودی، یا به کتبی که در خصوص همین مسائل تألیف شده چون *مقاتل الطالبیین* ابی الفرج اصفهانی (۳۵۶) و کتاب *المحن* ابی العرب تمیمی (۳۳۳) (که

۱. مروان بن ابی حفصه خطاب به مهدی عباسی، پدر هارون می‌گوید: (۱۸۲)

یابن‌الذی ورث‌التبی محمداً	ذون الأرقابِ مِن ذوی الأرحامِ
الوحي بين بنی‌البنات و بینکم	قُطِع الخصامُ فلات حين خصامِ
ماللنساء مع الرجال فريضةً	نزلت بذلك سورة الأعمامِ
آنی یکون وليس ذاک بکائن	لبنی البنات وراثه الأعمام؟

و جعفر بن عقیان در پاسخ او گفته است:

لِم لا یکون و إن ذاک لکان	لبنی البنات وراثه الأعمام
للینت نصف کامل من ماله	والعم مِتروک بغیر سهام
ما للطلق و للتراث؟ و إنما	صلی الطلیق مخافة الصمام

(اشاره به اسارت جناب عباس بن عبدالمطلب در غزوه بدر و فدیهای که برای آزادی خود به مسلمانان پرداختند. رجوع فرمایند، *الإصابة*، ابن حجر، ۴۷۱/۲).

أشجع سلمی (۱۹۵) (گوینده همان قصیده شیوای بانیه در مرثیه برادرش - که ابن شهر آشوب - قدس سره - سهواً آن را از حضرت سیدالشهدا(ع) در رثای حضرت مجتبی(ع) پنداشته و از آن تاریخ تاکنون نویسندگان و گویندگان شیعی آن را با همین نسبت می‌نویسند و می‌گویند که: سیدالشهدا(ع) فرمودند: «أدھن رأسی أم أطيّب محاسنی / و خذک مغفور و أنت سلیب / بکائی طویل و الدموع غزیرة / و أنت بعید و المزار قریب». تمام این قصیده در *الأوارق* صولی آمده است. ج ۲، ص ۱۳۲) در قصیده فائقه‌ای در مدح هارون می‌گوید: ادنکت من ظل النبی وصیه / و قرابه و شخت بها الارحام. اشتلمها و ذرفشانی‌های ابن معتز بیشتر از آن است که اینجا شاهدهی به عرض برسانم زیرا دیوان او در دسترس فضلاست.

البته غیر از مسعودی، دیگر مؤلفین، شیعه نیستند، و در خصوص اشعار به دواوین شعرای مذکور که غالباً چاپ شده و در دسترس است مراجعه فرمایند. برخی از شعرای شیعه نیز مجبور به امحا (شستن و یا سوزاندن) اشعاری که در مدح آل عصمت - سلام الله علیهم اجمعین - سروده بودند، می‌گشتند، مانند شاعر بزرگ ابراهیم بن عباس صولی، که علاوه بر سوزاندن دیوان خود ناچار شد از ترس متوکل عباسی، کنیه و نام دو فرزند خود را که به ابی‌محمد حسن، و ابی‌عبدالله حسین مکتبی و موسوم بودند به ابی اسحق محمد و ابی‌الفضل عباس، که به ترتیب کنیه و اسم معنضم عباسی و جناب عباس بن عبدالمطلب (رض) است تغییر دهد. (عیون أخبار الرضا، چاپ سنگی، ص ۲۸۵).

شیعه امامی که از روز اول تاکنون بر همان اصول اعتقادی مذکور در فوق درباره امام معصوم منصوص باقی و ثابت است همواره به وسایل مقتضی در مقام حفظ و ابقای خود و نشر و تبلیغ عقیده‌اش بوده است، از همان اوایل سلطنت بنی‌امیه برای مشخص ساختن خود و شناسایی یکدیگر، علائم و شعارهای قراردادی معینی را معتبر شمردند و همگی به آن پایبند شدند. از آن جمله یکی آن بود که آیه «بسم الله الرحمن الرحيم» را در همه نمازها به صدایی بلند تلفظ می‌کردند و دیگر آنکه انگشتی خود را بر انگشت کوچک راست می‌گذاشتند^۱، و در اذان جمله «حیّ علی خیر العمل» را پس از «حیّ علی

۱. زبیر بن بکار (از نواده‌های عبدالله بن زبیر) که قاضی مکه و استاد ادب و فقه فرزندان متوکل بود در کتاب گرانهای خود *أخبار الموقتیات* در بیان منانت و بردباری و بخشندگی مأمون عباس داستانی می‌آورد که ترجمه ملخصی از آن چنین است:

«أبو عباد ثابت که از مقربان مأمون بود برایم حکایت کرد که مدت‌ها بود که هر بامداد که از خانه‌ام برای شرفیابی به درگاه مأمون، بیرون می‌آمدم می‌دیدم مردی آراسته و آرام بر آنجا ایستاده است، هر روز به من سلامی می‌کرد و من پاسخ می‌گفتم و خود در شگفت بودم که این مرد که همه روزه بر در خانه من است چه می‌خواهد، تا آنکه روزی از او پرسیدم چرا هر روزه آنجا می‌آید؟ گفت: حاجتمندم و دادخواه، گفتم چه می‌خواهی و چه می‌جویی؟ گفت من مردی ایرانی‌ام، بر من ستم رفته است و دیه مرا عاملان مأمون به ناروا از من ستانده‌اند. می‌خواهم مرا به حضور مأمون بری تا قصه خویش بردارم و داد خود بجویم، مدت‌ها من از این کار شانه خالی می‌کردم ولی او همچنان بر در خانه من می‌آمد. آخر سر به‌ناچار برایش اجازه شرفیابی گرفتم، شرفیاب شد و با بیانی شمرده، ولی با سخنانی نه چندان نرم که پادشاهان را خوش آید، مطالبه حق خویش، و جبران خسارات وارده خود را کرد و در بیان اثبات ادعای خود به فصاحت و ظرافت با مأمون به محاجه پرداخت، و مأمون با بزرگ‌منشی تمام، هفت

الفلاح» می‌آوردند، و از همه بارزتر و مهم‌تر اینکه:

از همان زمان معاویه، از حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) با کلمه «وصی» تعبیر می‌کردند زیرا لفظ وصی به معنایی که شیعه از آن اراده می‌کند به اصطلاح منطقیان، تنها لفظ جامع و مانعی است که معرف شیعه و جمیع مبانی اعتقادی اوست و هیچ فرقه دیگری (حتی فرقه شیعه زیدی) کلمه «وصی» را به آن معنی که مراد و مقصود شیعیان امامی است، منظور نمی‌کند. زیرا همچنان که به عرض رسانید زیدیه مطلقاً در امامت، به وصایت و عصمت و افضلیت قائل نیستند و امامت را حسب الوصیه در فرزندان حضرت سیدالشهداء حسین بن علی (ع) تا امام دوازدهم منحصر نمی‌شمرند، و ستیان هم که گاه حضرت امیر(ع) را به عنوان وصی پیغمبر معرفی می‌کنند، آن وصیت را فقط مقصور بر تمشیت امور شخصی پیغمبر(ص) پس از رحلت‌شان، مانند پرداخت وام‌هایی که برعهده پیغمبر بود و یا انجام تعهدات ظاهری و مادی دیگری که آن حضرت در حال حیات تقبل فرموده بود، می‌دانند و بس. از این رو لفظ وصی آنچنان رمز تشیع و معرف شیعی بودن آن کس که کلمه «وصی» را به صورت معرفه (با الف و لام: الوصی، یا با اضافه به معرفه دیگری مثل وصی محمد (ص) یا وصی مصطفی (ص) یا وصیه (ص) در گفته و نوشته عربی خود به کار می‌برد، گردید که لغویان عامه برای منصرف کردن آن لفظ از معنی و مراد شیعه، و تخصیص آن به همان معنی لغوی و اصطلاحی آن (یعنی اصطلاح حقوقی و فقهی) در کتب لغت آورده‌اند که: الوصی (توجه بفرمایید به همین صورت معرفه با الف و لام) کَفَنِي «لَقَب» علی بن ابی طالب - رضی الله تعالی عنه - سُمِّيَ به لاتصال نسبه و

درخواست او را که بیش از یک میلیون درهم بها داشت برآورد و مرخصش کرد، و در سراسر مدتی که میان مأمون و او گفت‌وگو بود من همچون دیگی که بر سر آتش بجوشد می‌جوشیدم و از کرده خویش پشیمان بودم تا بدانجا که اگر می‌توانستم او را با دندان‌هایم پاره پاره می‌کردم. پس از رفتش، مأمون از من پرسید این مرد را از پیش می‌شناختی؟ گفتم نه به خدا، جز آنکه، مردی چنین گستاخ و بی‌آزم کم دیده‌ام. مأمون گفت چنین مگو که من مدت‌ها بود چنین مرد خردمندی که خوب می‌داند چه می‌خواهد، ندیده بودم. من داستان آن مرد و پافشاری او را برای شرفیابی به عرض رساندم مأمون فرمود چیزی دیگر هم بود که تو متوجه آن نشدی، گفتم فدایت گردم آن دیگری چه بود؟ گفت مگر ندیدی که انگشتری‌اش در دست راست بود، او شیعه هم بود...» (اخبارالموفقیات، ص ۱۳۶-۱۳۹).

سببه و سمتہ برسول اللہ (ص) (لسان‌العرب)^۱ و به طوری که ملاحظه می‌فرمایید این منظور و دیگر لغویان سنّی مذهب پس از او، به نقل از او، کلمه «وصیّ» را «لقب» حضرت امیر(ع) می‌دانند و نه عنوان رسمی و شرعی آن بزرگوار، و کاش کسی از این لغوی بزرگ می‌پرسید اگر علت این لقب دادن، اتصال و همبستگی نسبی و سببی و شباهت ظاهری حضرت امیر(ع) با حضرت رسول اکرم(ص) است، چرا به عموها و دیگر عموزاده‌های پیغمبر اکرم (ص) که در نسب یا نزدیک‌تر و یا به همان درجه و طبقه حضرت امیر(ع) قرار دارند لقب «وصیّ» داده نشده است؟! www.aboorestan.com

این بنده اینک قصد ندارم که در این مقاله به کاربرد عنوان «وصیّ» به صورت معرفی برای حضرت امیر(ع) به اشعاری که در زمان حیات خود آن حضرت سروده شده است (مانند اشعار شاعر مشهور نجاشی حارثی و دیگر اشعار و ارجازی که در خلال جنگ‌های صفین و جمل و نهروان گفته و خوانده شده است و ده‌ها و بل صدها بیت آن در کتب مربوط امثال وقعه صفین نصر بن مزاحم منقری و وقعه الجمل شیخ مفید (رض) و یا ابوزکریا غلابی و نظایر آن ثبت است و یا به خطب و رسائل و کلمات وارد شده از سوی خود مولی(ع) در نهج البلاغه و در دیگر کتب سنّی و شیعی و یا به ادعیه و زیاراتی که از طرق اسانید شیعی روایت شده و در آن لفظ «وصیّ» به همان صورت و معنی، یعنی به معنایی مترادف با «امام» و خلیفه منصوص پس از پیغمبر آمده است، استناد و استشهاد کند، زیرا ابن ابی‌الحدید در شرح نهج‌البلاغه (ج ۱، ص ۱۴۳ تا ص ۱۵۰) بیش از هشتاد بیت از آن اشعار را نقل فرموده است و فقط برای اثبات این مطلب که اثبات آن دلیل مسلم و غیرقابل خدشه‌ای بر تشیع امامی حضرت فردوسی است، به شعر شاعران مشهور شیعه عرب از قرن اول تا اوایل قرن پنجم (یعنی مقارن وفات فردوسی) استناد و استشهاد می‌کند و اساساً این مزیت و افتخار برای شیعه امامی همواره محفوظ و مسلم مانده است که بسیاری از سرامدان سخنوران عرب در نظم و نثر و بلاغت و لغت، شیعه امامی‌اند و

۱. و شاید به‌مین جهت باشد که بعضی از فقهای عامه باب «وصایه» را جدا از باب «وصیت» می‌آورند مثلاً غزالی در: الوجیز و در مقابل بسیاری از مشاهیر شیعه چون هشام‌بن‌الحکم (۱۹۹)، و علی‌بن‌رئاب (هر دو از اعظام اصحاب حضرت صادق صلوات‌الله‌علیه) و مسعودی مورخ شهیر (۳۴۶) و صدوق ابن‌بابویه (۳۸۱) - رضوان‌الله‌علیهم اجمعین - کتاب‌هایی به نام اثبات الوصیه تألیف فرموده‌اند (الذریعه، ذیل: اثبات).

برخی از این شاعران (امثال کمیت و سید حمیری و دعبل) آنچنان در تشیع و مهرورزی به حضرت امیر(ع) استوار و پایدارند که اگر نادرشاه و دبیر ماهرش میرزا مهدی‌خان استرآبادی^۱ و فریزر^۲ انگلیسی و تقی‌زاده و محمد قزوینی - رحمه‌الله علیهما -^۳ که دو اخیرالذکر به احتمال زیاد اصطلاح مجعول منفور تفرقه‌افکن «شیعه صفوی» را از طریق جهانگشای نادری و تاریخ ایران - و قطعاً خالی‌الذهن از مفاسدی که بر این اصطلاح مشنوم مترتب خواهد شد به کار برده‌اند - زنده بودند و یا اگر هواداران این ترکیب «بدرکیب» و اتباع افکار نارسا و دعاوی ناروای بعضی مدعیان اسلام‌شناسی که به خیال خام‌شان اسلام هزار و چهارصد ساله همچنان ناشناخته باقی مانده بود تا این نوابغ آخرالزمان آن را به عالمیان بشناسانند، این شعرا را می‌شناختند و اشعارشان را می‌فهمیدند، همه آنان را که ششصد هفتصد سال پیش از صفویه می‌زیسته‌اند «شیعیان صفوی دوآتشه» می‌شمردند^۴ زیرا آن ضوابطی را که این اسلام‌شناسان «رفورمیست»!! ملاک و مستند توصیف کسی به وصف «شیعه صفوی» شمرده‌اند در شعر بسیاری از اینان به حدّ وافر موجود است. هیچ یک از این شاعران را که در آن دوران مذکور می‌زیسته‌اند، کسی «سنّی» نشمرده، و همه ارباب تراجم آنها را شیعه شناخته‌اند. در شعر ابی‌الأسود دثلی (واضع علم نحو به اشارت و تعلیم حضرت امیر(ع) و کمیت‌بن زید أسدی (۱۲۶) و کثیر عزه (۱۰۵) و سید حمیری (۱۷۳) و دعبل خزاعی (۲۴۶) و دیک‌الجنّ (۲۳۵) و ابی تمام طائی (۲۳۱) و علوی حمّانی (۲۷۰) و ابن رومی (۲۸۳) و منتبّی (۳۵۴) و ابن خجاج (۳۹۱) و سرّی رفاء (۳۶۰) و صنوبری (۳۳۴) و ابن سنان خفاجی (۴۶۶) و حیص بیص (۵۷۴) و بسیاری دیگر لفظ «وصی» به صورت معرفه، به همان معنی معهود نزد شیعه آمده است و کمتر دیده می‌شود که کسی از این شاعران به نام حضرت علی(ع) و با عنوان «امیرالمؤمنین» تصریح کند زیرا تصریح به این نام نامی همان بود، و «تحت

۱. نامه نادرشاه به سلطان عثمانی در تمهید مقدمات قضایای دشت مغان.

۲. فریزر، تاریخ ایران، به نقل مطلع‌الشمس از آن، ج ۲، ص ۱۵.

۳. دیوان ناصر خسرو، مقدمه، ص: ما و مب. و دیوان حافظ در مقدمه صفحه «ص».

۴. چنان‌که اگر دیوان سنائی و حدیقه آن بزرگوار - رحمه‌الله علیه - را خوانده بودند آن بزرگمرد عارف نیز «شیعه صفوی پیش‌رس» از طرف آنان معرفی می‌گشت.

تعقیب» قرار گرفتن آنان و «پرونده‌سازی» علیه ایشان از طرف حکام بنی‌عباس همان، بلی، معدودی از شاعران بزرگ که شخصاً امارت یا سلطنتی داشته‌اند چون امیرآبی فراس حمدانی، یا از حشمت و شوکتی برخوردار بوده‌اند چون جناب سید رضی - رضوان‌الله علیه - و یا صاحب بن عبّاد (ره)، و از پرونده‌سازی و تعقیب وحشتی نداشته‌اند؛ در اشعار خود حضرت مولی الموالی را به نام «علی» با عنوان «امام و امیرالمؤمنین» هم آورده‌اند و برای آنکه سخن به درازا نکشد از هر یک از این شاعران فحل فقط یک دو بیت به شاهد می‌آورد و طالب اطلاع بیشتر را به دیوان این شاعران که همه مطبوع و موجود است حواله می‌دهد:

أبو الأسود دُئلی:

أحبُّ مُحَمَّدًا حُبًّا شَدِيدًا وَ عَبَّاسًا وَ حَمَزَةَ وَالْوَالِئِيَّةَ^۱

کمیت بن زید أسدی، سراینده قصاید معروف به «هاشمیات» و کسی که سخن‌سنجان بزرگ عرب گفته‌اند که اگر شعر کمیت نبود ترجمانی بر لغت عرب و زبانی برای بیان آن وجود نداشت:^۲

وَالْوَصِيَّ الَّذِي أَمَالَ التَّجُوبِي يُّ بِهِ عَرَشَ أُمَّةٍ لَأَنْهَدَامَ^۳
كَثِيرَ عَزَّة:

بَيْنَ لَنَا وَالنَّصِخَ لَنَا يَا بَنَ الْوَصِي بَيْنَ لَنَا مِنْ دِينِنَا مَا نَبْتَعِ

وَصِيَّ النَّبِيِّ الْمُصْطَفَى وَابْنَ عَمِّهِ وَ فَكَّكَ أَعْنَاقَ وَ قَاضَى مَغَارِمَ^۴

سید حمیری سراینده قصیده معروف به «مذّهبه» که بیش از سی بار این کلمه را آورده است از جمله:

مَنْحَتُ هَوَى الْمَخْضِ مِئِي الْوَصِيَّةِ وَ لِأَمْنِخِ الْوَدَّ إِلَّا عَلِيَّةَا

۱. دیوان ابی‌الأسود دئلی، صنعة أبي سعيدالستري، تحقيق استاد أجلّ شيخ محمد حسن آل ياسين، بيروت ۱۹۸۲، ص ۲۳۹.

۲. هاشميات كميت، به تصحيح محمد محمودالرافعي، چاپ قاهره، ۱۳۱۳ قمری، ص ۵.

۳. هاشميات، چاپ هورويتز، لندن، سال ۱۹۰۲.

۴. دیوان کثیر عزه، تحقيق دکتر احسان عباس، بيروت، ۱۹۷۱، به ترتيب ص ۴۹۷ و ۵۲۱.

وَ فِيهِمْ عَلِيٌّ وَصِيُّ النَّبِيِّ بِمَخْضَرِهِمْ قَدْ دَعَاهُ أَمِيرًا^۱

دعبل خزاعی که بیش از دوازده بار این کلمه را به همان صورت و معنی آورده است:

إِنَّ الْمَذْمُومَةَ لِلْوَصِيِّ يَ هِيَ الْمَذْمُومَةُ لِلرَّسُولِ

وَ أَغْظَمُ مِنْ ذَاكَ قَتْلُ الْوَصِيِّ وَ ذَبْحُ الْخُسَيْنِ وَ سَمُّ الْحَسَنِ^۲

دیکالجن:

يَا سَيِّدَ الْأَوْصِيَاءِ وَالْعَالِيَّ الْحَجَّةِ وَ الْمَرْتَضَى وَ ذَا الرَّتَبِ^۳

ابی تمام در قصیده فائقه بسیار مشهوری که در همه چاپ‌های دیوان او با این عنوان «و قال فی مدح أهل بين الرسول و تفضيل علي عليه السلام» معنون شده (علی‌رغم

تصحیف‌های عمدی که در بعضی کلمات این قصیده در چاپ‌ها شده است):

وَ مِنْ قَبْلِهِ أَخْلَقْتُمَا لَوْصِيَّهِ بَدَاهِيَةَ دَهِيَاءَ لَيْسَ لَهَا قَدْرٌ^۴

که علاوه بر اینکه عنوان قصیده شاهد است، در متن قصیده با الفاظی مثل «كَوَفَنِي» یعنی مرا به کوفه که پایگاه تشیع است کشانید یا دلبسته‌اش ساخت یا «أَخْلَقْتُمَا لَوْصِيَّهِ» در همین بیت، یعنی «با وصی پیغمبر عهدشکنی کردید»، به تشیع امامی خود می‌بالد. احمدبن یوسف وزیر مأمون، که مأمون او را کشت:

وَ وَصِيَّ الْمَصْطَفَى وَ أَخٍ دُونَ ذِي الْقُرْبَى وَ إِنْ قُرْبَى

و

فَهَذَا النَّبِيُّ وَ هَذَا الْوَصِيُّ وَ يَعْتَزِلُ النَّاسُ فِي جَانِبِهِ^۵

۱. دیوان سید حمیری، به ترتیب ص ۲۲۴ و ۴۶۳.

۲. شعر دعبل بن علی الخزاعی، تحقیق دکتر عبدالکریم الأشر، چاپ دمشق، ۱۹۶۵، ص ۱۷۳ و ۲۰۳.

۳. دیوان دیکالجن عبدالسلام، تحقیق دکتر احمد مطلوب و عبدالله الجبوری، بیروت ۱۹۶۴، ص ۳۸.

۴. دیوان ابی تمام طائی، چاپ قاهره، بدون تاریخ، ص ۸۱.

۵. الاوراق صولی ج ۳ ص ۱۶۷، و درباره کشته شدنش به امر مأمون به «اوراق ص ۲۵۲» مراجعه فرمایید.

عَلَوِي حَمَانِي:

بَيْنَ الْوَصِيِّ وَ بَيْنَ الْمُصْطَفَى نَسَبٌ تَخْتَالُ فِيهِ الْمَعَالِي وَ الْمَحَامِيدُ^۱

ابن رومی که بیش از ده بار از مولی (ع) با همین کلمه تعبیر کرده است در بیتی از «جیمیة» معروفش در مرثیه یحیی بن عمر علوی^۲ عَمَرِي مقتول به امر محمدبن عبدالله بن طاهر:

مُهَذَّبٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ نَسَبُهُ بَيْنَ الْوَصِيِّ وَ سَطِيئِهِ إِلَى عُمَرَ^۳
سَرِي رِقَاء:

طَبِعْتُ عَلَى حُبِّ الْوَصِيِّ وَلَمْ يَكُنْ لِيُنْقَلَ مَطْبُوعَ الْهَوَى عَنْ طِبَاعِهِ^۴

صنوبری:

حُبُّ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ وَ وَصِيهِ مَعَ حُبِّ فَاطِمَةَ وَ حُبِّ بَنِيهَا^۵

و بالاخره پادشاه شاعران عرب، مُتَنَّبِي که در همه چاپ‌های دیوان او این بیت و بیت مابعد آن تحت این عنوان آمده است که: «متنّبی را بر اینکه چرا در مدح و ستایش حضرت امیر چیزی نسروده است سرزنش کردند و او گفت:

وَ تَرَكْتُ مَدْحِي لِلْوَصِيِّ تَعَمُّدًا إِذْ كَانَ نَوْرًا مُسْتَطِيلًا شَامِلًا

(یعنی: از آنجاکه «وصی» فروغی پر دامنه و فراگیر است، «خود ثنا گفتن ز ما ترک ثناست».)

أبودلف خزرجی:

لَوْلَا النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ وَ وَصِيَّهُ ثُمَّ الْبِتُولُ^۶

این شاعران شیعه همه از مشاهیر شعرای عرب‌اند و سه تن آنان یعنی أبوتّمّام و متنّبی و ابن رومی از بزرگ‌ترین آنها به شمار می‌آیند.

۱. الفصول المختارة، چاپ نجف، ج ۱، ص ۱۹.

۲. منسوب به جناب عمر بن علی بن ابی طالب یکی از کهنترین فرزندان مولی (ع).

۳. یعنی جناب عمر بن علی بن ابی طالب (ع).

۴. دیوان ابن رومی، تحقیق دکتر حسین نصار، قاهره، ۱۹۷۶، ج ۳، ص ۱۱۳۸.

۵. دیوان سری رقاء، تحقیق دکتر حبیب حسین الحسینی، بیروت ۱۹۸۱، ص ۸۰۶.

۶. دیوان الصنوبری، تحقیق دکتر أحسان عباس، چاپ بیروت ۱۹۷۰، ج ۲، ص ۲۴۰.

۷. دیوان متنّبی، چاپ با شرح یازجی، بیروت، ج ۲، ص ۲۹۲.

و همچنین ایرانیان دانشمندی که به عربی شعر می‌سروده‌اند (اعم از آنکه خود شیعه بوده‌اند مثل صاحب بن عبّاد و یا ممدوح شیعی داشته‌اند)، در شعر خود از حضرت علی (ع) به همین عنوان یاد می‌کنند و نیز بدیع الزّمان همدانی، معاصر فردوسی که مکرّر از حضرت امیر (ع) با همین کلمه تعبیر می‌کند.

در دیوان صاحب بن عبّاد بیش از پنجاه بار این لفظ تکرار شده و فقط یک بیت شاهد می‌آورد:

قالت: فَمَنْ بَعْدَهُ يُصْفِي الْوَلَاءَ لَهُ قلتُ الْوَصِيَّ الَّذِي أُرْبِي عَلَى زَحْلِ^۱
 أبوالفرج بن هندو در مدح داعی طبرستانی:
 سِرّاً نَبِيَّةً وَ النّبِيَّةَ وَ زَهالِ الْوَصِيَّةَ وَ الْوَصِيَّةَ^۲

مهیار دیلمی معاصر فردوسی که ده بار همین کلمه شریف را در دیوان مفصل او می‌بینیم، از جمله:

الصَّنُو أَنْتَ وَالْوَصِيَّ دُونَهُمْ وَ وارثُ الْعِلْمِ وَ صَاحِبُ الرُّسُلِ

(ص ۱۱۵ ج ۳ دیوان)

و شعر بسیار قدیمی که گوینده بزرگوار آن را نمی‌شناسم و مفاد آن فی الحقیقه زبان حال هر شیعه دوستدار وفادار به شاه مردان علی مرتضی - صلوات الله علیه - است که:

لَا عَذَبَ اللهُ أُمَّيَّ إِتْهَا شَرِبَتْ حُبَّ الْوَصِيَّ فَعَدَّتْ نِيَهَ فِي اللَّيْنِ

در قرن‌های سوم و چهارم و پنجم و پس از آن وضع «شیعه» و موقعیت اجتماعی او در شمال ایران و مرکز و غرب آن که در تصرف سادات علوی زیدی طبرستان و یا آل بویه زیدی و آل حسنویه بود محکم می‌نمود و کسی جرئت آزار آنان را نداشت. اما در خراسان بزرگ و خاصه در طوس و مرو و نسا بور وضع آنچنان نبود و شیعیان و به‌ویژه امامیان در محدودیت‌های سخت و بسیار ناگوار می‌زیستند و زعمای شیعه‌گاه با تبعید و زندان مواجه می‌گشتند. برخی از منتبّعین گمان کرده‌اند که طاهریان که اولین سلسله بالنسبه مستقل را در ایران تأسیس کرده‌اند «شیعه» بوده‌اند و این گمانی سخت واهی و

۱. دیوان صاحب بن عبّاد، تحقیق استاد آجل شیخ محمد حسن آل یاسین، چاپ مجمع علمی عراق، بغداد ۱۹۶۵، ص ۴۲.

۲. ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، ص ۱۰۲.

حاکی از عدم تحقیق کافی است زیرا به شهادت تاریخ و مدارک غیرقابل تردید دست بسیاری از آل طاهر تا شانه به خون آل محمد (ص) آغشته است، عبدالله بن طاهر سرسلسله آنان، محمد بن قاسم حسنی را که با جمع کثیری، علیه مظالم عباسیان خروج کرده بود در قزوین از دم تیغ گذرانید.^۱ و همو، جناب فضل بن شاذان (۲۶۰)، دانشمند عالی مقام و متکلم بزرگ شیعه را - که مزارش نزدیک مزار عطار و خیام و امامزاده محمد محروق است و حدود سی سال پیش به همت انجمن آثار ملی تجدید بنا شد - به سبب آنکه نسبت به عمر بن الخطاب حسن ظنی ابراز نداشتیته بود، از نشابور نفی بلد کرد.^۲ پسرش محمد بن عبدالله بن طاهر و برادرزاده اش حسین بن اسماعیل بن طاهر، به امر مستعین عباسی، یحیی بن عمر علوی را با جمع فراوانی از یاران و همراهانش شهید کردند^۳ و این محمد بن عبدالله آنچنان در خصومت با علویان و شیعه گشتی مبالغه کرد که به قول قاضی تنوخی در *نشوارالمحاضرة* به نقل از برادر محمد یعنی عبیدالله بن عبدالله، شبی در خواب خود را در حضور رسول اکرم (ص) و در معرض مؤاخذه و تهدید آن حضرت دید و بامداد همان شب از پریشانی و پشیمانی قالب تهی کرد.^۴ طاهریان که همگی از برکشیدگان مأمون و معتصم بودند از مأموران مطیع و فادار عباسیان اند که گرچه به عنوان سلسله مستقل ایرانی، اولین حکومت محلی را در خراسان تأسیس کردند، اما فی الحقیقه استیلای آنان بر خراسان موجب آسودگی خیال سلاطین عباسی از آن مرز پرگهر مردخیز نیز بود و هیچ گاه خلاف مشهودی از طاهریان در قبال عباسیان سر نزد. پس از زوال ملک طاهریان گرچه سامانیان در باب ارباب مذاهب تسامحی روا می داشتند ولی از اوایل قرن چهارم در طوس و نشابور، خاصه، هرگاه زمام اختیار در دست حاکمان شیعی مذهبی چون امیر ابومنصور محمد بن عبدالرزاق و برادرش احمد و پسرش منصور بود^۵ شیعیان آرامش داشتند ولی در دیگر

۱. ابن اثیر، *کامل*، حوادث سال ۳۱۹.

۲. *رجال کشی*، ص ۴۵۲.

۳. *تاریخ طبری*، ج ۱۱، ص ۸۹ به بعد.

۴. *نشوارالمحاضرة*، چاپ عبود شالچی، ج ۲ ص ۲۴۰-۲۴۲.

۵. برای اثبات تشیع این خاندان شریف نژاده، رجوع فرمایند به *عیون اخبار الرضا (ع)* تألیف صدوق ابن بابویه رض، ص ۳۸۴ به بعد.

اوقات و به‌ویژه در دورانی که تمایل به «اسماعیلی‌گری» در نفوس بعضی از امرای سامانی و برخی از رجال آن دولت چون سیمجوریان ظاهر شده بود و همزمان با تحریکاتی بود که دیلمیان برای تضعیف سامانیان به طور آشکار و پنهان اعمال می‌کردند و دولت سامانی در مقام معارضة با این تحریکات و کشتن توطئه «اسماعیلی» در نطفه بود، شیعیان عموماً و اثناعشریان خصوصاً در مضیقه و «تحت‌نظر» قرار می‌گرفتند. نامه مفصل ابوبکر خوارزمی نویسنده و شاعر مشهور شیعه به جماعت شیعه نیشابور» در وقتی که ابوالحسن ناصرالدوله محمدبن ابراهیم سیمجور که از زوآه حدیث نیز بود^۱ حاکم نیشابور شده و نیشابور عرصه کشمکش‌های مستمر میان امرا و سپهسالاران سامانی می‌بود، شاهد صادقی بر این مدعاست.^۲ پس از انقراض سامانیان و تأسیس حکومت مقتدر غزنوی و تسلط ترکان متعصب سنی، و خصوصاً پادشاهی سلطان محمود که هم از رواه حدیث بود و هم در فقه بر وفق مذهب ابوحنیفه تألیفی به نام تفرید داشت،^۳ و قرمطی و رافضی‌گشی آن «سلطان غازی» مشهورتر از آن است که در این مقاله اشاره بیشتری به آن شود و فقط به همین چهار بیت از قصیده فرخی درباره قساوتی که سلطان محمود نسبت به شیعیان زیدی روا داشت و آنها را قرمطی شمرد، و کشتاری که از آنان کرد سروده است اکتفا می‌شود:

خانۀ بیدینان گیری همه	راست خوی تو چو خوی انبیاست
دار فرو بردی باری، دویست	گفتی کاین درخور خوی شماست
هر که از ایشان به هوی کار کرد	بر سر چوبی خشک اندر هواست
از پی کم کردن بدمذهبان	در دل تو روز و شب اندیشه‌هاست ^۴

جایی که امیر عادل!! سبکتگین پدر محمود، همان بنده زرخریدی که پیش از آنکه آبتگین او را بخرد از آن خواجه ستمکاری بود که آن خواجه «او را بسیار زده و زین بر گردنش نهاده بود» خضر را در خواب می‌بیند که به او نوید می‌دهد که مرد بزرگ و

۱. مقدمه استاد فقید علامه فروزانفر - رحمه الله علیه - بر احادیث منوی.

۲. رسائل ابوبکر خوارزمی، از ص ۱۳۰ تا ۱۴۰.

۳. مقدمه مرحوم فروزانفر بر احادیث منوی، به نقل از الجواهر المضية قرشی و کشف الظنون و حاجی خلیفه.

۴. دیوان فرخی، چاپ عبدالرسولی، تهران، ۱۳۱۱ شمسی، ص ۱۹ و ۲۰.

محتشمی خواهد شد و این امیر آنقدر لطیف‌خوی و دل‌نازک بوده که دلش نیامد آهوبره‌ای را که در صحرا شکار کرده و مادرش به دنبال اسب او می‌آمده، نزد خود نگهدارد و آن آهوبره را به صحرا می‌اندازد که نزد مادر دود، و شب‌هنگام رسول پروردگار (ص) در خواب، غزنین را به سبب این ترحم بدو می‌بخشد!!!^۱ و پس از آنکه به سلطنت می‌رسد خود را فقط «امیر» می‌خواند، در سختگیری و دشمنی با شیعه اثناعشری تا بدانجا پیش رود که قبه و بارگاهی را که «فائق خاصه» بر مرقد مطهر علی بن موسی الرضا (ع)، فرزند همان رسول خدا (ص) که غزنین را بدو بخشید ساخته بود، با خاک یکسان کند و زائران بی‌پناه بی‌گناه بی‌سلاح آن مزار مقدس را از دم تیغ بگذرانند.^۲ پس به روزگار سلطان یمن الدوله محمود غازی، شاهنشاه مقتدر قاهر پلنگ‌صفتی، که صولت او چنان است که چون برادر جوان کم‌تجربه او در مجلس باده‌گساری سلطان، در حال مستی به غلام امرد زبیاروی مشکین موی محمود چشم می‌دوزد، محمود به سختی خشمگین می‌شود و به تعبیر خواجه ابوالفضل بیهقی، این سلطان بلامنازع نثر پارسی، بر برادر می‌گرد که «هوشیار باش تا دیگر بار چنین سهو نیفتد، که با محمود، چنین بازی‌ها بنرود»^۳ ... نیز حال و روز شیعیان معلوم است.

یقین است که خوانندگان فاضل پس از خواندن این مقدمه، به «ذی‌المقدمه» یعنی مقصدی که این مقدمه برای اثبات آن آمده است پی برده‌اند و به‌فراست دریافته‌اند که چرا فردوسی بزرگوار در سرآغاز شاهنامه لفظ گرامی «وصی» را بدون هیچ قید و قرینه‌ای که آن را از همان مراد و مقصود معهود شیعه اثناعشری خارج سازد این قدر تکرار می‌فرماید^۴ و در شعر خود می‌گنجاند و نام مبارک «علی» را ذکر نمی‌فرماید، و چرا با آنکه از لحاظ وزن و قافیه، فرقی میان «علی» و «وصی» نیست، خود را موظف و مقید به

۱. تاریخ بیهقی، چاپ آقای دکتر خطیب رهبر، ج ۱، ص ۲۴۷-۲۴۹.

۲. سبب اعلام النبلاء ذهبی، متوفی ۷۴۸، ج ۱۶، ص ۵۰۰.

۳. تاریخ بیهقی، ج ۲، ص ۴۰۳.

۴. لفظ «وصی» در چاپ‌های مختلف شاهنامه و نیز ترجمه آن به این شرح به کار رفته است: بنداری (۳ بار)، شاهنامه چاپ وولرس (۴ بار)، چاپ مول (۴ بار)، چاپ بروخیم (۵ بار)، چاپ مسکو (متن ۲ بار، زیرنویس ۲ بار)، چاپ دکتر خالقی مطلق (متن ۲ بار، زیرنویس ۲ بار).

همین لفظ «وصی» و تکرار آن می‌سازد. البته مصرع: «که من شهر علمم علیم در است» ترجمه لفظ به لفظ متن حدیث شریف است، و مصرع دوم بیت: «محمد بدو اندرون با علی» براساس بعضی نسخ، از جمله چاپ مسکو، ص ۱۹، «همان اهل بیت نبی و ولی» است که باز نزد شیعه اثناعشری، متضمن همان معانی و مرادف «وصی» است. و اگر در سرتاسر شاهنامه هیچ دلیل دیگری بر تشیع امامی فردوسی جز همین یک کلمه نباشد، ادله دیگر را همین یک کلمه کفایت می‌کند چرا که آنچه خوبان همه دارند این لفظ به‌تنهایی دارد و به اصطلاح «واحد کالف» است. ممکن است برخی از خوانندگان بفرمایند که در شعر بعضی شعرای سنی متأخر از فردوسی نیز لفظ «وصی» آمده است، باید به عرض برساند که بلی چنین است اما همه آن شاعران بی‌استثناء، و عالماً و عامداً این کلمه را با قیود و قرائن حالی و مقالی، به‌نحوی که کاملاً با مراد و مقصود شیعه مغایرت داشته باشد، و از آن کلمه جز همان وصایت در انجام امور شخصی پیغمبر (ص) و یا «لقب» حضرت امیر (ع) به شرحی که گذشت استنباط نشود، همراه ساخته‌اند مثلاً همان امیر معزی سابق‌الذکر، با همه اخلاص و ارادتش به مولی (ع) در قصیده‌ای در مدح ممدوحی علوی، برای اینکه مبدا از بیت او توهم تشیعی به خاطر کسی خطور کند به عدم اعتبار وصیت مورد ادعای شیعیان تصریح می‌کند و به زبان حال و قال می‌فهماند که من از لفظ «وصی» آنچنان که فردوسی در شعر خود آورده و مقصودش بوده است اراده نمی‌کنم و می‌گویم:

آن که داماد نبی بود و وصی بود و ولی در موالاتش «وصیت» نیست شرط اولیا
مرتضی را چه زیان‌گر بود بعدالاختیار مصطفی را چه زیان‌گر بود بعدالانبیا^۱

که ملاحظه می‌فرمایید که می‌گوید من آن «وصیت» ادعایی شیعیان را مؤثر در دوستی علی (ع) نمی‌دانم و خلافت او را هم پس از خلافت ابی‌بکر و عمر و عثمان که به انتخاب و اختیار مردم صورت گرفت معتبر می‌شمارم و این را زیانی برای او نمی‌پندارم که او خلیفه چهارم باشد. فردوسی شیعه امامی که قطعاً از علوم و معارف شیعه به

حداکثر برخوردار و بر ادب عرب از شعر و نثر احاطه کامل داشته است.^۱ با عنایت و دقت کامل، از همان سنتی پیروی فرموده است که در طول سه قرن پیش از او شاعران شیعه عرب آن را پی‌ریزی کرده و رایج ساخته بودند.

نمی‌توان تصور کرد که پس از تقدیم شاهنامه به سلطان محمود (که البته و بلاشک آن چهار بیت الحاقی کذایی «که خورشید بعد از رسولان مه... الخ...» در آن زمان در آن شاهنامه نبوده است) سلطان محمود، لااقل مقدمه آن کتاب عظیم را ندیده و نخوانده باشد و بی‌هیچ‌گمان مسلماً آنچه که سلطان حنفی (و به احتمالی کرامی) راوی حدیث و فقیه مفتی، و مؤلف در فقه، را سخت آشفته کرده همین لفظ «وصی» و تکرار مرتب آن در سرآغاز کتابی است که به او که «حامی سنت و ماحی بدعت» بود تقدیم شده است!!
ولاغیر و فقط همین کلمه است که فردوسی را از نظر محمود انداخت و محمود هم برای آنکه فردوسی را به خیال خود «تنبیه» کند و «گوشمال» دهد و آن هم به صورتی رسمی و قانونی باشد!!، دستور تشکیل کمیسیون!!! و هیئت رسیدگی را می‌دهد که اعضای آن گرچه معلوم نیست بیش از خود سلطان محمود در آن مسائل صلاحیت و کارشناسی داشته‌اند ولی مسلماً علاوه بر اینکه همه اعضای از «منازغان خواجه بزرگ» بوده‌اند همه علی‌القاعده سنیان اشعری متعصب، و متنفر از تشیع و اعتزال نیز بوده‌اند. آنچه نظامی عروسی حکایت می‌کند «گزارش رسمی» آن کمیسیون به مقام سلطنت توأم با رتبه فقاقت حنفی است، وگرنه آن سلطان فقیه نیازی به اظهار نظر آنان واقعاً نداشت و همان لفظ «وصی» را برای «محکوم شمردن» فردوسی کافی می‌شمرد زیرا آن ابیاتی را که «اعضای کمیسیون» بر «رفض» فردوسی دلیل آورده‌اند و مضمون و محتوای آن مورد انکار آنان نیست و علی‌الاصول هم هیچ سنتی متدینی وجود ندارد که دوستی «اهل بیت» (ع) را

۱. احاطه فردوسی به ادب عرب امری مسلم است و اینک هم مجال بحث آن نیست. لااقل حدود هشتاد مورد (تا آنجا که این ناچیز استخراج کرده است) از بسیاری اوصاف و احوالی که فردوسی در مقدمه و متن بسیاری از داستان‌ها درباره طبیعت، از روز و شب و باران و برق و رعد و یا جنگ و اسب و همورد و هجوم و قرار و امثال آن می‌آورد، صورت زیباتر و آراسته‌تر و انسانی و لطیف‌تر مضامینی است که در شعر جاهلی و مخزمن عرب‌گانه با خشونت و خونباری (در مورد جنگ و لوازم آن) آمده است.

«رض» بشناسد^۱ چراکه در صحاح و مسانید و دیگر کتب معتبر اهل سنت همان قدر که حدیث در فضایل و مناقب ابوبکر و عمر و عثمان وارد شده، در فضایل و مناقب حضرات علی و فاطمه و حسنین، - علیهم السلام - نیز وارد شده و بلکه بیشتر، مثلاً در *کنز العمال* که یکی از جوامع مهم حدیث در نزد برادران سنی ماست مجموعاً ۸۱ حدیث در فضایل ابی بکر و عمر و ۱۳۷ حدیث در فضایل عثمان و ۱۸۹ حدیث در فضایل حضرت علی (ع) آمده است^۲ و بنابراین اظهار محبت و ارادت فردوسی به اهل بیت (ع) چیزی نبوده است که سلطان را خشمگین سازد و تاکنون نیز هیچ مسلمانی منکر آن نشده است و حتی بعضی از مشاهیر علمای عامه که با شیعه عداوتی بی نهایت و درهتاکی به آنان سماجتی بغایت دارند مانند: ابن حزم أندلسی، خطیب بغدادی، یاقوت حموی، ابن تیمیّه، ابن قیم، ذهبی، ابن حجر هیتمی (با تاء دو نقطه) و یا جامی شاعر نامدار شیرین گفتار (۸۹۸) هیچ کدام در اظهار ارادت و احترام به حضرت امیر (ع) کوتاهی نمی کنند، بنابراین نه «هفتادکشتی» و نه «خوبکشتی» و نه «خلد دیگر سرای» و نه «بغض علی» و نه «جوی می و انگبین و چشمه شیر و ماء معین» خشم حضرت سلطان را برنینگیخته است و فقط همان کلمه «وصی» و تکرار مرتب آن است که او را عصبانی و بلکه به قول مرحوم راشد - رحمه الله علیه - «عصبیانی»^۳ ساخته است، و لاغیر، زیرا در همین کلمه جامعه است که اصول عقاید شیعه اثناعشری (و نه شیعه زیدی یا کیسانی) یعنی: ۱- عصمت؛ ۲- نص؛ ۳- افضلیت؛ ۴- انحصار امامت در عدد ۱۲، جمع است و تجلی می کند و فردوسی با این کلمه نه تنها صریحاً تشیع خود را اعلام و عدم اعتقاد خود را به مذهب سلطان محمود ابراز می دارد بلکه او را به «بدمذهبی» نیز منسوب می کند، و با این همه محمود رسماً نمی تواند بر روی این کلمه که به اعتقاد خودش «لقب» حضرت علی (ع) است انگشت

۱. یاقوت حموی (۶۲۶) در *معجم الأدياء*، ج ۱۷، ص ۱۳۰ و *حافظ أبي نعیم اصفهانی* (۲۳۰) در *حلیة الأولیاء*، ج ۹، ص ۲۵۲ و بسیاری دیگر از محققان و به نقل از آنها *جامع دیوان اشعار* منسوب به امام شافعی (رض) این بیت را از ابیات مسلم الصدور از آن بزرگوار دانسته اند: «ان كان رفضاً حبّ آل محمد، فلیشهد الثقلان إني رافضی».

۲. *کنز العمال*، از حدیث ۳۶۰۷۸ تا ۳۶۱۵۸ و حدیث ۳۶۱۵۹ تا ۳۶۲۸۵، و از حدیث ۳۶۳۴۰ تا ۳۶۵۲۹، درج ۱۳.

۳. خدا بیامرز مرحوم آقای حسینعلی راشد خطیب و دانشمند معروف را (متوفی ذی حجه سال ۱۳۹۹) قمری / ۱۳۵۸ شمسی) که به شوخی می فرمود: از باب «زیادة المبانی تدلّ علی زیادة المعانی» (عنوانی در علم صرف) به آن که خیلی خیلی عصبانی است باید «عصبیانی»!! گفت.

بگذارد ولی خود خوب می‌فهمد که فردوسی چه می‌گوید.

اما آنچه فردوسی درباره «کشتی» و «جوی می و انگبین و چشمه شیر و ماء معین» و «بغض علی» فرموده و دلیل قاطع دیگری بر تشیع اثناعشری اوست، همه عیناً ترجمه احادیث است که درباره «کشتی» در کتب سنی و شیعه هر دو آمده است (مانند: مثل اهل بیته مثل سفینه نوح)^۱ و حدیث «بغض علی» در بعضی از کتب سنی و بسیاری از کتب شیعه، و احادیث مربوط به چشمه شیر و ماء معین در بسیاری از کتب قدمای شیعه در قرون سوم و چهارم و در دیگر کتب مربوطه به این موضوعات به نقل و روایت از کتب آن قدما آمده است. و گیرم که به فرض محال حکیم فردوسی شخصاً کتب و رسالاتی در این باب از مشایخ و بزرگان شیعه، چون ایضاح فضل بن شاذان (۲۶۰) و بضائر الدرجات أبوجعفر صفار قمی (۲۹۰) و المحاسن برقی (۲۷۴) و قرب الأسناد حمیری (حدود ۳۰۰) و تفسیر قرآت الکوئی (۳۳۰) و معانی الأخبار و عیون أخبار الرضا (ع) و توحید ابن بابویه صدوق (۳۸۱) و کافی کلینی (۳۲۹) و اختصاص و إفصاح شیخ مفید (۴۱۳) - رضوان الله علیهم اجمعین - مطالعه فرموده باشد^۲ و یا آن فضایل و خصایص را از «مناقب خوانان» شیعه شهر و دیار خود نشنیده باشد، آیا ممکن است در قرن چهارم و پنجم که دو قرن شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی و گسترش افکار مسلمین در سرتاسر ممالک اسلام است و آرا و عقاید و اشعار حکما و فقها و شعرای مسلمان به سرعت در همه بلاد انتشار می‌یابد، فردوسی شعر شعرای عرب فوق الذکر و دیگر شعرای شیعه را خواه ایرانیان عربی‌گوی چون صاحب بن عباد^۳ خواه غیرایرانیان شیعه را نخوانده باشد؟ به فرض محال که آنها را

۱. رجوع فرمایند به مجله ایران‌شناسی، شماره ۴، ص ۱۹۲.

۲. برای اطلاع بیشتر بر لفظ و مضمون این احادیث که کلاً مورد قبول و توثیق شیعیان اثنی‌عشری است به کتاب‌های مذکور در بالا مراجعه فرمایند مثلاً المحاسن برقی ص ۱۳۸ به بعد - باب طیب المولد - و ص ۱۸۲ حدیث ۲۷۲ از کتاب الصفوة محاسن برقی ص ۱۱۳، ۱۶۷، ۱۷۲، ۲۰۶، تفسیر قرآت کوفی، ص ۲۰، قرب الأسناد حمیری، ص ۳۵۲، ۳۵۷؛ اختصاص شیخ مفید و روایاتی که براساس آیه شریفه «مثل الجنة التي وعد المتقون، فيها أنهار من ماء غیر آسین و أنهار من لبن لم يتغير طعمه و أنهار من خمر لذة للشاربین، و أنهار من عسل مصفی ... الخ، سورة مبارکه محمد آیه ۱۵، در بعضی از تفاسیر شیعه آمده است.

۳. دیوان صاحب بن عباد، چاپ مجمع علمی عراق، تحقیق عالم کامل شیخ محمد حسین آل یس، ۱۹۶۵ صفحات ۳۴، ۴۳، ۵۱، ۶۰ الی ۶۶ (که قصیده‌ای طولانی است) و ۶۶ تا ۷۲ أيضاً قصیده مشهور طولانی او، و ص ۷۷ و ص ۹۱ الی ۹۵ قصیده او در مدح حضرت رضاع) و ۹۶، ۹۷ و ۹۸ تا ۱۰۶ ... و ... الخ.

ندیده و نخوانده باشد، حتماً و قطعاً نمی‌توان تصور کرد که فردوسی شعر شاعر شهیر بزرگوار شیعه متقدم هم‌ولایتی و معاصر خود که شاید اولین شاعر بزرگ فارسی‌زبان شیعه باشد؛ یعنی کسائی مروزی را نخوانده باشد، آنچه که فردوسی درباره «کشتی» و «چشمه‌ها» و بغض علی^۱ فرموده است همان است که کسائی با تصریح بیشتر و ذکر لفظ «نوح» در شعر خود بیان کرده است:

گر نجات خویش خواهی در سفینه نوح شو
دامن اولاد حیدرگیر و از طوفان مترس
گر نیاسایی تو هرگز، روزه نگشایی به روز
بی‌تولاً بر علی و آل او دوزخ تورااست
هرکسی کاو دل به بغض^۲ مرتضی معیوب کرد
چند باشی چون زهی تو بینوای دل رهین
گرد کشتی‌گیر و بنشان این فزغ اندر پسین
در نماز شب همیدون ریش گردانی جبین
خوار و بی‌تسلیمی^۱ از نسیم^۲ و از خلد برین
نیست آن کس بر دل پیغمبر مکی مکین^۳

اما در ردّ شبهه‌ای که در اثر گفته بی‌پایه مشاوران سلطان محمود در ذهن بعضی ایجاد شده و آن استاد فاضل نیز همان گفته را ملاک «قضاوت» قرار داده و فردوسی را معتزلی خوانده است، باید عرض شود که:

۱- گویا آن مشاوران فراموش کرده بودند که پیش از آنکه واصل بن عطاء یا ابو عبید

۱. کذا فی الاصل - ۱) اشاره به حدیث مقبول نزد شیعه (بغض علی سینه لا تنفع معها حسنة) است. و ظاهر آن حضرت فردوسی در مصرع «ستابنده خاک پای وصی» که متفق علیه هشت نسخه است (به قرار نقل آقای دکتر خالقی مطلق در پانویس دفتر یکم، ص ۱۰، شاهنامه) و در ترجمه بنداری نیز آمده است و همچنین در مصرع «چنان دان که خاک پی حیدرم» که ایضاً به قرار نقل آقای دکتر خالقی علاوه بر آنکه در بسیاری از نسخ آمده در نسخه فلورانس و ترجمه بنداری هم آمده است. به بیت صاحب بن عباد:

أنا وَجَمِيعٍ مَن فَوْق التَّرَابِ فِدَاءُ تُرَابِ نَعْلِ أَبِي تَرَابِ

۲. «تسним» که نام آن در قرآن مجید آمده است: سوره مطففین، آیه ۲۹ به قرار إجماع مفسرین سنی و شیعه نام چشمه یا جویباری است در بهشت، که برترین نوشیدنی بهشت همان است «کشف‌الأسرار»، ۴۱۹/۱۰.

۳. در صورت مطبوع این کلمه «نقص» چاپ شده که بی شک در اصل «بغض» بوده است؛ گو اینکه در بعضی روایات هم لفظ «نقص» یعنی «خرده‌گیری» یا «کم‌انگاری» آمده است، تفسیر فرات، ص ۲۴.

۴. دیوان کسائی مروزی ظاهراً به علت تعصبات از میان رفته باشد، این ابیات از قصیده‌ای است مشتمل بر ۲۳ بیت (ابیات فوق ابیات دوازدهم تا شانزدهم آن قصیده فریده است، و این قصیده غزای بی‌همتا (و اولین قصیده فارسی در نوع خود) به همت و دقت ادیب ارجمند و استاد دانشمند جناب دکتر محمدامین ریاحی - دامت إفاضاته - در زمانی که ایشان نماینده فرهنگی ایران در ترکیه بودند از مخطوطه و مجموعه‌ای که مورخ به سال ۹۴۵ و به شماره ۱۹۷۶ در موزه توبقاپو سرای محفوظ است. به مطبوعات ایران منتقل شد و با مقدمه ممتعی به قلم معزی‌البه در شماره ۲۵۴ مجله گرامی یغما در آبان ۱۳۴۸ درج گردید.

و نظام به عدم امکان رؤیت حق تعالی قائل شوند قرآن مجید به صراحت فرموده است که «لا تُدرِکُهُ الْأَبْصَارُ»^۱ و پس از قرآن نیز امیرالمؤمنین علی (ع) چهل پنجاه سال پیش از آن سران معتزله گفته است که «لَمْ تَرَ الْعِیُونَ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَ لَکِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ»^۲. بنابراین استدلال به بیت:

بِه بِنِنْدِگَانِ اَفْرِیْنِنْدَه رَا نَبِیْنِی مَرْجَانِ دُو بِنِنْدَه رَا

که معتقد شیعیان نیز همین است، برای اثبات اعتزال فردوسی دلیلی واهی است، مضاف بر آنکه اگر مقرر شود اعتقاد به عدم رؤیت حق تعالی موجب «اعتزالی» بودن کسی گردد، پس باید حضرت مولانا جلال‌الدین رومی را هم «معتزلی»!! شناخت زیرا آن بزرگوار به صراحت می‌فرماید:

پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود چونک حق را نیست ضد، پنهان بود...
نور حق را نیست ضدی در وجود تا به ضد او توان پیدا نمود
لاجرم، اَبْصَارُنَا لَا تُدْرِكُهُ وَ هُوَ یُدْرِكُ بَیْنَ تَوَازُ مَوْسَى وَ کُوه

(اشاره به آیه شریفه سابق و آیه «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا» که مستند قوی قائلین به عدم امکان رؤیت است)^۳: ۲- قطعاً آن مشاوران و پیروان ایشان از عقاید معتزله اطلاع درستی نداشته‌اند زیرا از اصول عقاید معتزله، که هر کس چیزی درباره آنها از روی تحقیق نوشته است آن را ذکر کرده یکی آن است که معتزله به «وعد و وعید» و «خُلُود» در جهنم و «عدم موضوعیت شفاعت» اعتقاد جازم دارند^۴ و بسیار بدیهی است که آن که معتزلی است نمی‌گوید:

اگر چشم^۵ داری به دیگر سرای به نزد نبی و وصی گیر جای

۱. سوره انعام آیه ۱۰۳.

۲. نهج البلاغه، خطبه شماره ۱۷۹ و در بعضی نسخ به جای «رأته» «تدرکته» آمده است.

۳. مثنوی. دفتر اول، ابیات ۱۱۳۱ به بعد، چاپ نیکلسون.

۴. مثلاً مراجعه فرمایید به *ملل و نحل شهرستانی*، ترجمه خالقداد، تصحیح دکتر جلالی نائینی، ج ۱، ص ۹۸، و به *الفصل، ابن حزم*، ج ۴، ص ۴۴ به بعد، و ص ۶۳ به بعد.

۵. یا براساس بعضی نسخ «اگر خُلد خواهی به دیگر سرای» که به‌رحال ناظر بر «شفاعت» مورد انکار معتزله خواهد بود. برای اطلاع بیشتر در این باره رجوع فرمایند به کتاب *شریف‌الشفاعا بتعریف حقوق‌المصطفی*، قاضی عیاض متوفی ۵۴۴ باب: فی ذکر تفضیله فی القیامه بخصوص الکرامه، ص ۱۲۷ به بعد سوره اسراء آیه ۷۹ و سوره واقعه، آیه ۱۶ و دیگر آیات، و سوره قمر آیه آخر (۵۵).

بیتی که در تمام نسخ شاهنامه ثبت است بلااستثناء، و یا:

به دل گفت اگر با نبی و وصی شوم غرقه دارم دو یار وفی
همانا که باشد مرا دستگیر خداوند تاج و لوا و سریر

یعنی پیغمبر اکرم(ص) که تاج «مقام محمود» و «لواء الحمد» و سریر «مقعد صدق» به اتفاق همه مسلمین مختص آن بزرگوار در روز قیامت است و آیات شریفه «عسی أن یبعثک ربک مقاماً محموداً» و «علی سرر متقابلین» و «فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر» در قرآن مجید مبشر آن است، و یا بیت:

خداوند جوی می و انگبین همان چشمه شیر و ماء معین

که براساس روایات شیعیان امامی از عنایات خاصه حق تعالی بر امیرالمؤمنین علی(ع) در بهشت است و این سه بیت نیز در غالب نسخ شاهنامه و در ترجمه بنداری که از لحاظ قدمت نسخه و صحت ترجمه (براساس نسخه قرن هفتم) حجیت کامل دارد آمده است.^۱

اما آنان که با توجه به کلمه «رفض» مورد استدلال محمود، فرموده‌اند که فردوسی «شیعه زیدی» بوده است، گرچه در آنچه سابقاً گفته شد، بی‌ارزشی این استدلال مدلل گشت اما درخصوص «رفض» و «رافضی» نیز باید عرض شود که از همان اوایل قرن دوم کلمه «رافضی» به شیعیان اثنا عشری بیشتر اطلاق می‌شده است تا به دیگر فرق شیعه و از جمله زیدیه^۲، و جمله غیرمستند و مبهمی که به صورت «رفضتمونی» به جناب زیدبن علی (ع) نسبت داده شده و برخی آن را مبدأ و منشأ اصطلاح «رافضه» گرفته‌اند به هیچ وجه مشعر براین نیست که فقط زیدیه رافضه باشند مضاف بر آنکه در جمیع کتب کلام و مقالات و ملل و نحل، (رافضه) در قبال اهل سنت و جماعت آمده است زیرا در اول امر «رافضه» به کسانی اطلاق شد که از بیعت اُبی‌بکر ابتداءً سرباز زدند و سپس به صورت‌ها و جهات خاصی

۱. ص ۸ بنداری. البته ترجمه ابیات چهارگانه الحاقی کذایی نیز در ترجمه بنداری آمده است و این می‌رساند که آن الحاق در طول قرون پنجم و ششم و چه بسا در زمان حیات خود حضرت فردوسی - و شاید به خاطر جلب محبت محمود به آن بزرگوار صورت گرفته باشد، زیرا در اینکه آن ابیات سروده فردوسی نیست شک نباید کرد و قبلاً به عرض رسید که مرحوم استاد محیط - رحمه‌الله علیه - دراین باره موشکافی و تحقیق بلیغ فرموده است.

۲. رجوع فرمایند به تفسیر فرات الکوفی، ص ۱۳۹ که حضرت صادق (ع) خود و شیعیانش را «رافضی» می‌شمارد.

و ادار به بیعت شدند و اینان جز همان شیعیان اولیه کس دیگری نبودند و سپس به آن دسته از شیعیانی که به سبب اعتقادی که جناب زیدبن علی به «شیخین» داشت از همراهی با ایشان امتناع کردند نیز اطلاق شد و هیچ‌گاه محققان از مؤلفان «زیدیته» را «رافضه» نخوانده‌اند و در کتب لغت و تاریخ و انساب و مقالات و ملل و نحل نیز به این معنی تصریح شده است مثلاً در قاموس آمده است: «... و الرافضة فرقة من الشيعة، بايعوا زيدبن علي ثم قالوا له تبرأ من الشيخين فأبى و قال كانا وزيرى جدى، فتركوه و رفضوه و ارفضوا عنه و النسبة رافضى» و یا مصعب بن عبدالله زبیری (متوفی ۲۲۶) در نسب قریش ص ۶۱ می‌گوید: «... و خرج زيد حتى إذا كان بالقادسية لحقته الشيعة، فسأله الرجوع معهم والخروج، ففعل، ففرقوا عنه إلا نفرأ، فنسبوا إلى الزيدية و نسب من تفرق عنه إلى الرافضة، يزعمون إنهم سأله عن أبي بكر و عمر، فتولاهما، فرفضته الرافضة، و ثبت معه قوم فسموا بالزيدية...» البته برخی از سنیان هر که را که به خلافت سه خلیفه اول اعتقادی نداشته است «رافضی خواندند»^۱، ولی زیدیه و معتزله زیدی‌مذهب هیچ‌گاه خود را «رافضه» ندانسته‌اند و اصطلاح و عبارت «رافضه» در کتب اینان فقط و فقط منصرف به شیعه اثناعشری است و همیشه مرادف با امامیه آورده می‌شود. رجوع فرمایند به دو کتاب مهم بزرگ‌ترین و معروف‌ترین مؤلف معتزلی زیدی یعنی قاضی القضاة عبدالجبار همدانی متوفی ۴۱۵ و معاصر فردوسی، اول: کتاب تثبیت دلایل النبوه که در آن سی بار این کلمه را به معنای شیعه امامی آورده است، و دوم شرح اصول الخمسة که در آن نیز چندین بار چنین کرده است مثلاً: «منها خلاف جماعة الإمامية الروافض...» (شرح اصول الخمسة، ص ۶۰۱) و یا: «و ما نجل لك المتعة كما تحلها الروافض...» (تثبیت، ص ۳۹۸) (که معلوم است جز شیعه اثناعشری، مذهب دیگری قائل به جواز متعه زنان نیست) و یا «... إنما ذكرنا هذا لأن قوماً من الإمامية و الرافضة ادعوا أن رسول الله صلى الله عليه و سلم نص على أمامة رجل بعينه» (ص ۵۱۰) و در دیگر کتاب زیدیته و معتزله نیز همواره این لفظ بر «شیعه امامی» اطلاق شده است و البته شیعه امامی هم هیچ‌گاه ابا و امتناعی از قبول این

۱. رک: مثلاً به عنوان کتاب حافظ ابی نعیم اصفهانی معاصر فردوسی که کتاب الامامة و الرد علی الرافضة است.

عنوان بر خود نداشته است و در سراسر کتب اصول و فروع شیعه نیز این کلمه مرادف با شیعه اثناعشری یا مطلق شیعه آمده است و نیز در داستان شهادت حضرت موسی بن جعفر (ع) امام هفتم شیعیان مورخین و محدثین هر دو نقل فرموده‌اند که به امر هارون و جوه بغدادیان و بین‌هاشم را دعوت کردند تا ببینند که بر جسد مطهر «امام‌الرفضه» اثر ضرب و جرحی نیست (زیرا آن بزرگوار را مسموم کرده بودند) و لابد همه خوانندگان فاضل نام کتاب مشهور شیخ عبدالجلیل رازی - رضوان الله علیه - (تألیف حدود ۵۶۰) *التنقض*، معروف به *بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض* که یکی از مهم‌ترین و فصیح‌ترین کتب نثر فارسی است شنیده و یا آن را مطالعه فرموده‌اند که در آن صدها بار، کلمه رافضی بر شیعه اثناعشری اطلاق شده و لاغیر و مؤلف بزرگوار نقض از جمله اعظامی است که به تشیع امامی فردوسی تصریح کرده و می‌فرماید:

«فردوسی طوسی شیعی بوده و در *شهنامه* چند موضع به اعتقاد خود اشارت کرده است و نیز همه شارحان صحیح بخاری در شرح عبارت متن بخاری که «فکان ابن سیرین یری أن عامة ما یروی عن علی...» می‌گویند: «مما یرویه الرافضة»^۱ و آن روایات همان روایات و احادیثی است که شیعه امامی پیش از بخاری (۲۵۶) روایت کرده‌اند، زیرا زیدیه که اَبی‌بکر و عمر را به خلافت و امامت می‌شناسند. چنان روایاتی را نقل نکرده‌اند و حتی متأخرین و فی‌المثل شیخ انصاری - قدس سره - که در *مبحث ظن* از کتاب *مستطاب رسائل* می‌فرماید: «... و أما نسبة بعض العامة كالحاجبي والعضدي، عدم الحجية إلى الرافضة فمستندة إلى ما رأوا من السيد (ره) من دعوى الإجماع...» رافضه را منصرف به شیعه امامیه فرموده‌اند و بنابراین اصرار بر اینکه مراد از «رافضه» زیدیه باشند و حضرت فردوسی - قدس الله روحه القدوسی - زیدی‌مذهب باشد نوعی مکابره و انکار و اضحات است.

کمبریج - اول اردیبهشت ۱۳۷۲

یادداشت‌ها

- «متون نظم و نثر فارسی» عنوان درس مرحوم استاد علامه بدیع‌الزمان فروزانفر - رحمه‌الله علیه - در دورهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی بود. دانشکدهٔ ادبیات پیش از آنکه به محل فعلی خود در محدودهٔ دانشگاه تهران منتقل شود، در ساختمان مرکزی باغ نگارستان قرار داشت و استاد در روزهای یکشنبه و چهارشنبه از ساعت ۸ تا ۱۰ صبح در اولین سالن دست راست اولین راهرو دست چپ آن ساختمان در طبقهٔ همکف إفاضه می‌فرمود. در آن کلاس افرادی در سنین مختلف، مردان و زنانی پخته و میانسال تا جوانان بیست و دو سه سال شرفِ حضور می‌یافتند، بعضی از میانسالان کسانی بودند که جز «شهادتنامه» استاد فروزانفر بقیهٔ شهادتنامه‌های خود را به اصطلاح «گذرانده» بودند. جوان‌ها آنهایی بودند که دو سه سالی بود که به حضور استاد می‌رسیدند و جوان‌ترها آنهایی بودند که اولین سال دانشجویی‌شان در دورهٔ دکتری بود. آنها که از دیگران بالنسبه مسن‌تر بودند کسانی بودند که شهادتنامهٔ استاد فروزانفر را تحصیل کرده بودند ولی برای درک فیض از محضر آن بزرگوار که درس و کلامش هر اهل فضل و ادبی را به «مکتب» می‌آورد، در پای درسش می‌نشستند. آنچه اکنون به عرض می‌رساند مربوط به سال‌های تحصیلی ۱۳۴ تا ۱۳۳۸ است.

مرحوم فروزانفر خوش نمی‌داشت که شاگردی پس از تشکیل جلسهٔ درس وارد کلاس شود و یا کسی نیمکت یا صندلی‌ای را که بر آن معمولاً می‌نشست تغییر دهد، از این رو شاگردان سر ساعت هشت بر جای خود نشسته می‌بودند. کمتر اتفاق می‌افتاد که استاد بعد از ساعت هشت و ده دقیقه به کلاس وارد شود و چون به کلاس وارد می‌شد طبق معمول همه به احترام او برمی‌خاستند و تا او بر صندلی‌اش در پشت تریبون جلوس نمی‌فرمود هیچ‌کس نمی‌نشست.

در کلاس ده دوازده ردیف میز و صندلی که هر ردیف گنجایش شش نفر را داشت در طرف راست و چپ آن اتاق قرار داده بودند در ردیف جلو دست راست، اول خانم کبری تسلیمی، که هم به مقتضای معنی اسم کوچکش و هم به مناسبت آنکه از دیگر بانوان کلاس مسن‌تر بود، مرحوم فروزانفر از روی مطایبه و محبت به ایشان

«أم المؤمنین» یا «أم المؤمنین تسلیمی» لقب داده بود می‌نشست و پهلوی او یعنی در دست راستش به ترتیب خانم‌ها: عصمت یوسفی و باهره انور می‌نشستند و در ردیف‌های بعدی سمت راست خانم‌ها: اقدس افشار شیرازی، پوران شجیعی، ملکه طالقانی، عصمت ستارزاده، عصمت مجد نوابی کرمانی، طلعت بصاری، و بانو خانم امیری فیروز کوهی (دختر بزرگ مرحوم استاد جلیل سیدالشعراء امیری فیروز کوهی - رحمه الله علیه -) و بعضی دیگر که نام شریفشان به خاطر نمانده است می‌نشستند. خانم‌ها متین طه و طاهره صفارزاده غالباً در ردیف‌های آخر سمت چپ می‌نشستند. در سمت چپ، ردیف اول را محمد جعفر محبوب و غلامرضا فرزام‌پور و تبرای شیرازی (از چپ به راست) به خود اختصاص داده بودند و آقایان دیگر، ابراهیم مدرسی، علی فاضل، عبدالعلی طاعتی، علی اصغر معینیان کرمانی، محمدامین ریاحی، منوچهر مرتضوی، جعفر شعار، حسین بحر العلومی، امیرحسن یزدگردی، مظاهر مصفا، حسن سادات ناصری و برخی دیگر در ردیف‌های بعدی می‌نشستند. سیدجعفر شهیدی، مهدی محقق، امیرحسین آریان‌پور، محمدحسن جلیلی یزدی، احمد مهدی دامغانی غالباً در ردیف‌های آخر سمت راست می‌نشستند.

چند لحظه پس از آنکه استاد جلوس می‌فرمود دفترچه کوچکی را از جیب بغلش بیرون می‌آورد و بی‌آنکه به آن توجه فرماید همه حاضران را به ترتیب تقدیمی که در ردیف صندلی‌ها داشتند از مد نظر تیزبین خویش می‌گذرانید و به آن که در جلسه گذشته «غایب» بوده نگاهی طولانی که گاه با تعنت و ملامت و بیشتر با تفقد و محبت توأم، و بعضاً همراه با چند کلمه که غالباً از طنزی خالی نبود، می‌افکند، و سپس با حافظه و حضور ذهن خارق‌العاده‌ای که داشت گویا هر که را که در کلاس نمی‌یافت جلوی نامش در آن دفترچه علامتی می‌گذاشت و آنگاه خطاب به همه می‌فرمود: سؤالی هست؟ و طبعاً سؤال بود و زیاد هم بود، حدود ربع ساعتی هم به سؤالات پاسخ می‌فرمود و دقیقاً سر ساعت هشت و نیم به آن که همیشه متن درسی را که یکی از متون اصلی و مهم نظم و نثر، چون مثنوی مولانا و خاقانی و حافظ و بیهقی و تذکره‌الاولیاء، و امثال این کتب بود قرائت می‌کرد، اشارتی می‌فرمود و آن دانشجو که صدایی دلنشین و صورتی خوش و چشمانی گیرا داشت و موی سرش مثل شبه سیاه و برآق بود با صدای رسا و غرای خود، بسیار شمرده و به نحوی که معلوم بود درس را به

خوبی «پیش مطالعه» کرده است شروع به خواندن می کرد و پس از چند دقیقه که حدود یک صفحه یا یک و نیم صفحه از آن متن قرائت شده بود استاد به اشاره دست و سر به آن دانشجو می فهماند که تأمل کند، تا استاد تفسیر و توضیح لازم را درباره آنچه خوانده شده است بیان فرماید و گوهرهای شریف معنی و دردانه‌های ظریف لطایف ادبی متن را از قعر دریای ضمیر منیر خویش استخراج و در دسترس طالب علمان قرار دهد. گوهرشناسان کلام شیرین او، حتی از درج یک کلمه از فرمایشاتش بر اوراق دفاتر خویش غافل نمی ماندند و درس به همین ترتیب ادامه می یافت، غالباً نه گذشت وقت احساس می شد و نه صدای زنگ شنیده، مگر آنکه از خارج کلاس، استاد دیگری به تغافل یا دانشجویی به غفلت در سالن را نیمه باز کند و فکر استاد بزرگوار و ذهن شاگردان را از درس و بحث منصرف سازد. استاد اجل سخن خود را پایان می داد و برمی خاست و با تبسم و شوخی می فرمود که امروز «مَلک نَقَاله» ما کیست؟ «ملک نقاله» اصطلاحی است که در کتب و داستان‌های مذهبی بر فرشته‌ای که اموات را پس از مرگ به برزخ، بهشت یا دوزخ می برد، نهاده شده است) و به سرعت از سالن بیرون تشریف می برد (اعطای عنوان «ملک نقاله» بر چند نفری که با اتومبیل خود غالباً حضرت استاد را به منزل یا دانشکده الهیات می رساندند، نمونه‌ای از ذوق بدیع و لطیف استاد بود) و هر کدام از این چهار نفر که زودتر عنایت استاد را به خود جلب کرده بود سعادت آنکه استاد را به منزلش (در کوچه درختی، خیابان شاهرضا، مقابل بیمارستان زنان) یا مقصد دیگری برساند نصیبش می گشت و این سعادت بیشتر نصیب ابراهیم مدرسی، روزنامه‌نگار مشهور که اتومبیل «پلیموت» آبی نوی داشت و یا علی اصغر معینیان که به مقتضای ریاست اوقاف اتومبیل «شورلت» دولتی زیر پا داشت می شد و کمتر نصیب امیرحسین آریان پور و «فیات» قدیمی اش و گاه هم نصیب احمد مهدوی دامغانی و «فولکس واگن» کوچکش می گردید. شاعری عرب می گوید و چه زیبا می گوید:

هَلْ الْآيَالِي وَالْأَيَامَ رَاجِعَةٌ أَيَّامَ نَحْنُ وَ سَلْمَى جِيرةَ خَلَطَ

«آیا روزگار، آن روزهایی را که ما و «سلمی» همسایگانی بودیم و با هم آمیزشی داشتیم باز خواهد گردانید». استاد نازنین بزرگ ما در ۱۶ اردیبهشت سال ۱۳۴۹ یعنی

۱۱ سال پس از آخرین سالی که رقمش گذشت درگذشت. از آن عزیزانی که آن سال‌ها با یکدیگر همکلاس بودیم تا آنجا که من بنده اطلاع دارم بانوی دانشمند و فرشته‌خو عصمت یوسفی (متینی) (همسر محترم استاد دکتر جلال متینی و مادر گرامی فرزندان عزیز ایشان بانوان وفا و صفا و آقای علیرضا متینی و خواهر استاد جلیل فقید دکتر غلامحسین یوسفی - رحمه‌الله علیه -) و آقایان دکتر علی‌اصغر معینیان، دکتر امیرحسن یزدگردی، دکتر حسین بحرالعلومی، دکتر عبدالعلی طاعتی، دکتر غلامرضا فرزام‌پور، دکتر حسن سادات ناصری روی در نقاب خاک کشیده‌اند و «خدای - عزّ و جلّ - جمله را پیام‌زاد» و به دیگر همکلاسان طول عمر مرحمت فرمایاد.

آن دانشجوی خوشخوی خوشروی خوشگوی خوشگو که متن درسی را قرائت می‌فرمود جناب استاد دکتر محمدجعفر محبوب عزیز ماست که خداوند عمرش را دراز گرداناد.

او امروزه در آستانه هفتاد سالگی با موی سر و ابروان سفیدشده خود در برکلی کالیفرنیا به إفاضه اشتغال دارد و شکر خدا «که با شکستگی ارزد به صد هزار درست»^۱. خدای بزرگ جناب استاد دکتر جلال متینی - دامت إفاضاته - را که اینک در این قاره بزرگ پرچمدار ادب سنتی فارسی و از نگهبانان فرهنگ ملی ایران است سلامت بدارد. از جناب ایشان سپاس دارد که در مقام تجلیل از استاد محبوب شماره بهار گرامی مجله *ایران‌شناسی* را بدان امر تخصیص داد و تحریر مقاله‌ای را هم به این همکلاس آن عزیز محول فرمود. موضوع مقاله به مناسبت انتشار آخرین کتاب استاد محبوب *آفرین شاهنامه* انتخاب شده است. برای آنکه حمل بر بی‌ادبی نشود به عرض می‌رساند که نام گرامی همه عزیزان همکلاس همچنان که در آن ایام گفته و نوشته می‌شد آمده است و مقام و موقعیت بعدی و فرهنگی هیچ یک از آنان در نظر گرفته نشده است.

۱. و دریغ که او نیز روی در نقاب خاک کشید - رحمه‌الله علیه - (س).

کاکوی یا کوش پیل دندان

اکبر نحوی

دانشگاه شیراز

همه منظومه‌های حماسی ملی ایران که پس از شاهنامه به نظم درآمده‌اند، حوادث و سرگذشت پهلوانان آنها با کسانی از خاندان رستم مرتبط است مگر منظومه کوش‌نامه که رویدادهای آن مربوط به عصر فرمانروایی فریدون و منوچهر و سال‌ها پیش از برآمدن خاندان رستم در عرصه داستان‌های ملی ایران است. ولی چنان‌که توضیح داده خواهد شد، در نهایت این داستان نیز از حوزه نفوذ این خاندان بیرون نمانده و سرنوشت پهلوان آن با سام، نیای رستم در پیوند است.

بنابر گزارش شاهنامه پس از آنکه منوچهر به کین‌خواهی ایرج، تور را از پای درآورده و مصمم به کشتن سلم است، قارن را به تسخیر و نابود ساختن دژ آلانی مأمور می‌کند تا پیش از آنکه سلم به آنجا پناه برد و دست سپاهیان ایران از او کوتاه شود؛ دژ را با خاک یکسان کند. در غیاب قازن پهلوانی کاکوی نام که نسب به ضحاک می‌برده و به تعبیر فردوسی «نبیره سپهدار ضحاک» بوده با سپاهی گران از کنگ دزه‌وخت (بیت‌المقدس) به یاری سلم می‌شتابد و با هجوم سپاهیان منوچهر تنی چند از پهلوانان او را به قتل می‌رساند (خالقی، ۱/۱۴۸/۹۵۰-۹۵۵) اما فردای آن روز، در نبردی دراز‌آهنگ به

دست منوچهر کشته می‌شود (همان، ۱۴۹/۱-۹۶۴-۹۸۰).

در گزارش شاهنامه، ظهور کاکوی در هنگامه جنگ منوچهر با سلم بسیار ناگهانی است و پیشینه دوستی و پیوند او با سلم و تور روشن نیست.

در شاهنامه یکبار دیگر از این پهلوان ذکری به میان می‌آید و آن زمانی است که سام نزد منوچهر از نبرد خود با سگساران یاد می‌کند و از جمله می‌گوید: گروهی از سگساران به فرماندهی کاکوی به جنگ من آمدند و

من این گرز یک زخم برداشتم	سپه را همانجای بگذاشتم
خروشی خروشیدم از پشت زین	که چون آسیا شد برایشان زمین
چو بشنید کاکوی آواز من	چنان زخم گویال سرباز من،
بیامد به نزدیک من جنگ‌ساز	چو پیل ژبان با کمندی دراز...

(همان، ۲۲۴/۱-۸۹۴-۸۹۸)

و سرانجام:

گرفتم کمر بند مرد دلیر	ز زین برگسستم بگردار شیر
زدم بر زمین بر چو پیل دمان	پُراهن بر و دست و گردی میان

(همان، ۲۲۵/۱-۹۰۷-۹۰۸)

تناقض شگفتی است. سام پیش منوچهر از نبرد خود با کاکوی و کشتن او سخن می‌گوید و حال آنکه این پهلوان سال‌ها پیش به دست منوچهر کشته شده بود.

نام کاکوی در برخی از دست‌نویس‌های شاهنامه، کرکوی نیز ضبط شده است. لذا برخی از شاهنامه‌پژوهان در تحقیقات خود، در نبرد منوچهر نام او را کاکوی و در نبرد سام کرکوی ضبط کرده‌اند (— کزازی، ج ۱، ب ۲۰۰۴؛ ۳۰۳۰) تا بدین طریق این تناقض را از میان بردارند. ولی در دست‌نویس فلورانس و چاپ دکتر خالقی در هر دو موضع نام او کاکوی ضبط شده است و باید همین درست باشد. کرکوی طی یک تحول طبیعی زبان به کاکوی تغییر یافته و کرکوی و کاکوی در اصل یک کلمه بیشتر نیستند و مسمای این دو نام نیز یک نفر است.^۱

۱. کرکوی با اشباع فتحه (مثل مَهار/ ماهار؛ همتا/ همتا) به کارکوی و با افتادن صامت «ر» (مثل ازدها/ ازدها؛

هرزمان/ هرزمان) به کاکوی دگرگونی یافته است.

البته این گونه تناقض‌ها در متن‌های حماسی دیده می‌شود. برای نمونه در *شاهنامه*، الوای (نیزه‌دار رستم) یک‌بار در جنگ رستم و کاموس کشته می‌شود (خالقی، ۱۹۲۳/۱۴۴۰) و بار دیگر در نبرد رستم و اسفندیار (همان، ۱۰۸۴/۳۸۳/۵). در *ایلیاد* (ص ۱۹۴-۱۹۵) پیلامینس در سرود پنجم به دست میناس از پای درمی‌آید، ولی در سرود سیزدهم (ص ۴۲۶-۴۲۷) زنده است و در مرگ فرزند خود سوگوار.^۱

این ناهماهنگی‌ها در حماسه‌های ایرانی نتیجه به هم پیوستن داستان‌های کوچک حماسی است. به سخن دیگر داستان‌هایی، طی سالیان دراز در سرگذشت هریک از

→ کرکوی صورت کوتاه‌شده کرکویه است که از کرک و پسوند «اویه» ساخته شده است. کرک به معنی دژ و قلعه است (پیگولوسکایا، ص ۱۹۵) و پسوند اویه در این نام ظاهراً به معنی ماندگی و شباهت به کار رفته است و در این حال کرکوی به معنی مانند دژ (استوار، حصین) است. «اویه» در معنی دارندگی نیز به کار می‌رود مانند کرکویه (شهری در شرق ایران که در شمال زرنگ در افغانستان واقع است و آتشکده معروفی داشته که در تاریخ سیستان (ص ۳۵) از آن یاد می‌شود). نیز نام دژی در اسپانیا که ابن حوقل (ص ۱۱۱) نام آن را کرکویه و ادریسی (ص ۱۸۶) کرکوی ضبط کرده است. این دژ امروز نیز موجود است و جالب آنکه اسپانیا یکی از مناطق جولان و تاخت و تاز کوش پیل دندان یا همان کرکوی بوده است.

همچنین است کلمه کرکوک که از دو جزء کرک و اوک (پسوند دارندگی) ساخته شده است. اوک پسوند نسبت نیز هست و در نام‌های قدیمی ایرانی دیده می‌شود. مثل نازوک (نام شرطه بغداد در عصر حلاج) به معنی نازنین و نازپرورده. این پسوند در فارسی امروز نیز در تعبیر «نازک نازنجی» یعنی نازپرورده و رنج نادیده مشاهده می‌شود (نارنجی امروز به کسر «را» تلفظ می‌شود و تلفظ درست آن به فتح است). گفتنی است که کرک در سریانی به صورت کرخ به کار می‌رود و نویسنده‌ای سوریایی که در حدود ۵۰۰ میلادی رساله‌ای درباره شهر کرکوک نوشته نام این شهر را کرخ بیت سلوق (دژ ساخته سلوق، که ظاهراً سارگون پادشاه معروف آشور مراد است) ضبط کرده است (پیگولوسکایا، ص ۶۷).

۱. برای نمونه‌های دیگر رجوع شود به خالقی مطلق، ص ۹۷ به بعد. پژوهشگران غربی این گونه ناهماهنگی‌ها را در حماسه‌های غربی حاصل بدیهه‌سرایی می‌دانند. اما در حماسه‌های ایرانی به قول دکتر خالقی (ص ۹۹) نتیجه تعدد منابع است. هر چند در دهه‌های اخیر بعضی پژوهشگران غربی کوشیده‌اند که ویژگی‌های بدیهه‌سرایی را بر *شاهنامه* نیز تعمیم دهند. از نظر آنان فردوسی نقالی بوده است که داستان‌های *شاهنامه* را از نقالان پیشین (همان دهقانان و موبدانی که در آغاز داستان‌های *شاهنامه* از آنان یاد می‌شود) می‌شنیده و آنها را مطابق ذوق و سلیقه خود از نو می‌سروده است. این همه اختلاف‌هایی که در دست‌نویس‌های *شاهنامه* دیده می‌شود نه نتیجه تصرفات دلبخواه نسخه‌برداران و کاستی‌های خط بلکه ناشی از بازسرایی‌های مکرر فردوسی و نقالان بعد از اوست! لذا تکلیف ما با این نسخه‌بدل‌ها (که این همه بر سر آنها بیهوده بحث و جدل می‌شود) آن است که دریابیم این اختلاف‌ها هریک مربوط به کدام یک از بازسرایی‌های فردوسی یا نقالان بعد از او بوده است... برآستی این سخنان بیشتر به یک شوخی بی‌مزه و فوق‌العاده خنک می‌نماید تا یک پژوهش علمی.

پهلوانان پرداخته شده است و پس از آنکه این داستان‌های پراکنده و مستقل در مجموعه‌هایی بزرگ مثل *مثل خدای‌نامه* کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، ناهماهنگی‌هایی بین اجزای آنها پدیدار شده است.

به احتمال قوی، در گذشته‌های دور ناسازگاری بین اجزای این داستان‌ها بیشتر بوده است و هنگام تدوین *خدای‌نامه* یا *شاهنامه ابومنصوری* برخی از این ناهماهنگی‌ها را رفع و رجوع کرده‌اند ولی مواردی، از نظر پردازندگان این کتاب‌ها به دور مانده است. اما تناقضی که ذکر آن رفت قابل توجه نیست، زیرا روایت تناقض‌آمیز قتل کاکوی در ضمن یک داستان (از تولد منوچهر تا مرگ او) مشاهده می‌شود و نتیجه قرار گرفتن دو داستان در کنار یکدیگر نیست. لذا می‌توان گفت که در این داستان ضعیفی وجود دارد و به نظر می‌آید که یکی از دو روایت *شاهنامه* اصالتی نداشته باشد. این نکته با پرداختن به هویت کاکوی روشن می‌شود.

از داستان فریدون و تقسیم جهان بین فرزندان خود که منجر به قتل ایرج و برخاستن منوچهر به کین‌خواهی او می‌شود، روایتی دیگر در دست داریم که ایران‌شان‌بن ابی‌الخیر در حدود سال ۵۰۰ هجری در منظومه *کوش‌نامه* به نظم کشیده و خلاصه آن به قرار زیر است:

پس از دادخواهی مردم چین از ستم‌های کوش پیل‌دندان (برادرزاده ضحاک)، فریدون، قارن را برای دستگیری او گسیل می‌کند. قارن کوش را اسیر می‌کند و به ایران می‌آورد و به دستور فریدون در کوه دماوند به بند کشیده می‌شود. چهل سال بعد، سیاهان نوبی (= سودان) سر به شورش برمی‌دارند و تا مصر پیش می‌آیند. فریدون چندبار سپاهیان را برای سرکوب آنان به مصر می‌فرستد ولی موفقیتی حاصل نمی‌شود. فریدون چاره را در آن می‌بیند که کوش را به جنگ آنان بفرستد. پس پیل‌دندان از بند رها می‌شود و سوگند می‌خورد که به نبرد با سیاهان برود و پیوسته فرمانبردار فریدون باشد اما کوش پس از فرونشاندن شورش سیاهان و فتح شمال آفریقا و اندلس، پیمان خود را می‌شکند و از فرمان فریدون بیرون می‌رود و با استقلال در اندلس به فرمانروایی می‌پردازد.

چندی بعد، فریدون دنیا را میان سه فرزند خود تقسیم می‌کند. سلم را به روم می‌فرستد و مأمور می‌کند تا با کوش سرکش مقابله کرده، او را تسلیم خود کند. اما سلم

از پس او برنمی‌آید و در نهایت به تصرف بخشی از قلمرو کوش بسنده می‌کند. در ادامهٔ حوادث عصر فریدون، هنگامی که ایرج از تور بازخواهی می‌کند، تور نامه‌ای به سلم می‌نویسد و از او می‌خواهد که هم‌دست شده، ایرج را از میان بردارند. چنین نیز می‌شود ولی پس از زادن و بالیدن منوچهر و تصمیم او بر کین‌خواهی، سلم و تور در مخاطره می‌افتند و چاره را در آن می‌بینند که سلم با کوش پیل‌دندان از در صلح و آشتی درآید تا در نبرد با منوچهر یاورشان باشد. پس از آنکه پیمان دوستی میان سلم و کوش بسته می‌شود، جنگ منوچهر با سلم و تور آغاز می‌شود. منوچهر نخست تور را از میان برمی‌دارد و سلم که پشتیبان خود را از دست داده، مردد می‌ماند که با منوچهر بجنگد یا راه فرار پیش گیرد و در دژ فیرش (که در شاهنامه آلانی دز خوانده شده) پناه گیرد.

منوچهر قارن را به نابودکردن دژ فیرش گسیل می‌کند و در غیاب او است که کوش به یاری سلم می‌شتابد و به سپاه منوچهر هجوم می‌برد ولی در برابر منوچهر تاب نمی‌آورد و از چنگ منوچهر می‌گریزد و به مرکز حکمرانی خود در اندلس بازمی‌گردد. (کوش‌نامه، ص ۵۴۲-۶۳۴) سرانجام او نیز به علت ناتمام ماندن منظومهٔ کوش‌نامه، معلوم نیست.

چنان‌که ملاحظه می‌شود داستان کین‌خواهی منوچهر بنا بر گزارش کوش‌نامه با روایت شاهنامه یکسان است. حتی وصفی که فردوسی از دژ آلانی می‌کند با توصیف گویندهٔ کوش‌نامه از دژ فیرش همانند است^۱ و شکی باقی نمی‌ماند که در این دو کتاب با یک روایت رو به رو هستیم که یک‌بار از طریق شاهنامهٔ ابومنصوری با کمی حک و اصلاح و کاستن از جزئیات آن در اختیار فردوسی قرار گرفته ولی متن گسترده و

۱. فردوسی دربارهٔ موقعیت دژ آلانی می‌گوید:

الانی دزش باشد آرامگاه	سزد گر بروبر بگیریم راه
که گر حصن و دریا بود جای اوی	کسی نگسلاند ز بن پای اوی
یکی جای دارد سر اندر سحاب	به خارا برآورده از قعر آب

(خالقی، ۱/۱۴۵/۹۰۶-۹۰۸)

و در کوش‌نامه (بیت ۹۵۱۵) در توصیف دژ فیرش آمده است:

که فیرش حصری بدی آن زمان / ز دریا برآورده سر تا آسمان

دستکاری ناشده آن در دسترس پردازنده متن منشور کوش‌نامه قرار داشته است. لذا می‌توان گفت که کاکوی همان کوش پیل دندان است که سرگذشت او به تفصیل در کوش‌نامه مذکور است.

اما بین این دو روایت یک ناهماهنگی عمده وجود دارد و آن این است که در شاهنامه کاکوی به‌دست منوچهر کشته می‌شود (که موجب تناقض پیش گفته شد) ولی در کوش‌نامه، کوش از چنگ منوچهر می‌گریزد. به نظر می‌آید که همین روایت اصیل باشد. پایان منظومه کوش‌نامه و عاقبت کوش را نیز می‌توان به کمک روایت دوم شاهنامه (سخنان سام) حدس زد: کوش بعدها با سگساران هم‌دست شده و به نبرد سام آمده و در این جنگ به‌دست سام کشته شده است. نیز علاوه بر شاهنامه در یک طومار نقالی موسوم به مشکین‌نامه که در آن جنگ‌های سام با سگساران با تفصیل و شاخ و برگ فراوان نقل شده، کوش را سام به قتل می‌رساند و برای منوچهر فتح‌نامه می‌نویسد. عبارت طومار چنین است:

«سپاه حرکت کرده، سام با سپاه امداد کرده، مغلوبه شد، در مغلوبه سام رسید به کوش، او را شقه کرد...»، (مشکین‌نامه، ص ۱۲۵)

از یک نکته دیگر که هرچند از اهمیتی برخوردار نیست، ناگفته نباید گذشت. در آغاز کوش‌نامه، کوش برادرزاده ضحاک ولی در شاهنامه کاکوی نبیره او قلمداد شده است. گفتنی است که تبارنامه این پهلوان در کوش‌نامه آشفته است. شاعر در آغاز منظومه وی را برادرزاده ضحاک اما در میانه داستان (ب ۸۵۷۲) نبیره (نواده) ضحاک خوانده است. قسمت‌هایی از داستان کوش (یا کاکوی) در دیگر منظومه‌های حماسی و طومارهای نقالی آمده است و همه‌جا وی را نبیره ضحاک به‌شمار آورده‌اند. لذا نسبت او در آغاز کوش‌نامه درست به‌نظر نمی‌آید.

کوش‌نامه یکی از با ارزش‌ترین منظومه‌هایی است که بعد از شاهنامه به نظم درآمده است. هسته مرکزی این داستان را روایتی کهن تشکیل می‌دهد که به لحاظ قدمت، دست کمی از روایات شاهنامه ندارد. اما این داستان در دوران اسلامی، دستکاری شده است. شخصی با استفاده از مطالب بعضی کتاب‌های جغرافیایی، به‌خصوص مسالک و ممالک اصطخری، داستان‌هایی را درباره سیر و سیاحت‌های کوش در اسپانیا بر ساخته و

داستان کوش را به روایتی بلند تبدیل کرده است و این اقدام پیش از سال ۴۰۰ هجری انجام نگرفته است.

منابع

- ابن حوقل نصیبی، صورة الارض، دارمکتبه الحیاة، بیروت، ۱۹۹۲.
- ادریسی، المغرب و ارض السودان و مصر و الاندلس، مأخوذة من کتاب نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق، به تصحیح دوخویه، لیدن، ۱۸۶۳.
- ایلیاد، ترجمه سعید نفیسی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸.
- پیگولوسکایا، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت‌الله رضا، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷.
- تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴.
- خالقی مطلق، حماسه، پدیده شناسی تطبیقی شعر پهلوانی، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۶.
- شاهنامه، تصحیح دکتر جلال خالقی مطلق، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۶.
- کزازی، میرجلال‌الدین، نامه باستان، ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی، سمت، تهران، ۱۳۷۹.
- کوش‌نامه، به تصحیح جلال متینی، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۷۷.
- مشکین‌نامه، طومار نقالی حسین بابا مشکین، به اهتمام داود فتح علی بیگی، نمایش، تهران، ۱۳۸۶.

تبرستان
www.tabarestan.info

مقاله‌شناسی توصیفی شاهنامه (در فاصله سال‌های ۱۳۷۱-۱۳۸۵)

مرضیه خافی
مشهد

محمدجعفر یاحقی
فرهنگستان زبان و ادب فارسی

۱. درآمد

از سال ۱۳۱۳ ه.ش که با برگزاری کنگره هزاره فردوسی توجه رسمی و علمی به شاهنامه معطوف شد، شاهنامه‌پژوهی دو مقطع اوج و یک برهه نشیب و فترت داشته است. از سال ۱۳۱۳ تا ۱۳۵۷ دوران صعود نخستین است. از آن پس تا ۱۳۶۹ دوران وقفه و فترت است و در این سال است با برگزاری «کنگره جهانی بزرگداشت فردوسی: هزاره تدوین شاهنامه» (۱-۶ دی ماه ۱۳۶۹) در دانشگاه تهران دوباره شاهنامه‌پژوهی حرکت رو به رشد خویش را که تا امروز همچنان ادامه دارد آغاز می‌کند. در سال ۱۳۷۷ با کوشش‌هایی که در خراسان صورت گرفت و با تصویب شورای فرهنگ عمومی کشور، روز ۲۵ اردیبهشت ماه^۱ به عنوان روز فردوسی اعلام شد و از آن پس همه‌ساله همایش‌ها و بزرگداشت‌های متعددی در شهرهای مختلف و مخصوصاً در مشهد برگزار می‌شود که

۱. درباره دلایل انتخاب روز ۲۵ اردیبهشت به عنوان روز فردوسی رک: یاحقی، محمدجعفر، (تیر ۱۳۷۹)، «۲۵ اردیبهشت ماه روز ملی فردوسی»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۳۳، ص ۶۲-۶۳.

با گردهم آوردن شاهنامه پژوهان از سراسر ایران و گاه جهان قدم‌های ارزشمندی در راستای شاهنامه پژوهی برداشته شده است.

در هر کار روشمند علمی و از جمله شاهنامه پژوهی شناخت توصیفی و انتقادی منابع و از جمله مقالات به دو منظور مهم مراجعه و استفاده و نیز پرهیز از انجام کارهای تکراری از ضروریات است. برای تأمین این هدف تنها در اختیار داشتن فهرستی از مقالات کافی نیست؛ بلکه بررسی کم و کیف کارهای انجام شده در حوزه مورد نظر نیز می‌تواند مفید و برای پژوهندگان بعدی راهگشا باشد. در اختیار داشتن تحلیل انتقادی و بررسی مقالات حوزه شاهنامه و آگاهی از محتوا و ارتباط آنها با دیگر مقالات، محققان را به منابع اصلی پژوهش رهنمون می‌شود و کارهای موازی و جاهای خالی پژوهش نیز در این شیوه مشخص می‌گردد.

در مقاله حاضر به مقاله‌شناسی توصیفی - انتقادی فردوسی و شاهنامه در فاصله سال‌های ۱۳۷۱-۱۳۸۵ پرداخته‌ایم. از میان بیش از ۱۰۰۰ مقاله‌ای که در این دوره در مجلات مختلف به چاپ رسیده است، ۷۰۰ مقاله با استفاده از جلد ششم و هفتم فهرست مقالات فارسی ایرج افشار، مجلات مختلف و سایت‌های معتبر انتخاب شده و مبنای کار قرار گرفته است. طبقاً نتایج و آمارهای ارائه شده در این مقاله با بررسی این تعداد از مقالات که به صورت تصادفی انتخاب شده به دست آمده و مبتنی بر استقصایی کامل نیست. در این مقاله به شناسایی و دسته‌بندی مهم‌ترین رویکردهای مورد توجه، مجلات و مجموعه مقالات منتشر شده در فاصله زمانی ۱۳۷۱-۱۳۸۵ پرداخته‌ایم.

۲. معرفی منابع

۲-۱. مجلات

مقالاتی که در این تحقیق مبنای کار قرار گرفته از میان حدود ۵۰ عنوان مجله انتخاب شده است. این مجلات شامل نشریات دانشگاهی و غیر دانشگاهی است. مجلات دانشگاهی مانند: ادبیات تربیت معلم، ادبیات شهید بهشتی، ادبیات تهران، ادبیات مشهد، پژوهشی اصفهان، ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، ادبیات شهید باهنر کرمان، ادبیات دانشگاه اصفهان، علوم انسانی دانشگاه سمنان،

علوم انسانی دانشگاه الزهرا و مجلات واحدهای مختلف دانشگاه آزاد اسلامی (مشهد، تهران، جنوب، خوی و...) و نشریات غیر دانشگاهی مثل: کتاب ماه ادبیات و فلسفه، بخارا، فردوسی، حافظ، آشنا، آینه پژوهش، آدینه، چیستا، کیهان فرهنگی، نشر دانش، شعر، نامه انجمن، ایران‌نامه، ایران‌شناسی و....

از میان ۷۰۰ مقاله مورد بحث، حدود ۱۰۰ مقاله در مجلات مختلف دانشگاهی به چاپ رسیده است. ویژگی این نوع مقاله‌ها آن است که اغلب علمی و پژوهشی و حاوی نکته یا نکات جدیدی است و چون براساس شیوه تدوین خاصی که هر مجله در نظر دارد نوشته شده است، ساختار و پیکره‌ای علمی دارد یعنی دارای چکیده (فارسی و بعضاً انگلیسی)، کلیدواژه، نتیجه، ارجاعات و یادداشت‌های مفید و ذکر دقیق منابع و مأخذ است. این مقالات از آنجا که توسط استادان و اعضای هیئت علمی دانشگاه‌ها و دانشجویان تحصیلات تکمیلی نوشته شده و عموماً علمی و معتبر است و مخاطب آنها اغلب متخصصان فن یعنی استادان، دانشجویان و فارغ‌التحصیلان هستند. در مجلاتی از قبیل نامه فرهنگستان، پژوهش‌های ادبی، مطالعات ایرانی، ادبستان فرهنگ و هنر نیز مقالات علمی و معتبری در حوزه‌های مختلف شاهنامه‌پژوهی به چاپ رسیده؛ اما بیشترین تعداد مقالات به ترتیب در مجلات زیر چاپ شده است:

ایران‌شناسی؛ که مجله‌ای ویژه پژوهش در تاریخ و تمدن و فرهنگ ایران و زبان و ادبیات فارسی است و در آن مقالات معتبر و تازه‌ای از شاهنامه‌شناسان بزرگی چون جلال خالقی مطلق، محمود امیدسالار، جلیل دوستخواه، جلال متینی و ... به چاپ رسیده که محوری‌ترین موضوع آنها متن‌شناسی، باز کردن گره‌های معنایی و منابع شاهنامه است. از میان ۷۰۰ مقاله مورد نظر حدود ۸۰ مقاله در این مجله چاپ شده است. مقالات دکتر خالقی مطلق با موضوعاتی چون تصحیح شاهنامه، منابع فردوسی، شخصیت‌های داستان‌های شاهنامه و مقالاتی تحت عنوان کلی «نکته‌ها»^۱ که در آنها

۱. برای مطالعه مقالات جلال خالقی مطلق با عنوان «نکته‌ها» رک: «نکته‌ها (کنایه نظامی به مذهب فردوسی)»، *ایران‌شناسی*، سال چهارم، شماره ۳، پاییز ۱۳۷۱، ص ۶۶۳-۶۶۶ «نکته‌ها (نام و ننگ، خداوند نام، فوردین نه فروردین)»، *ایران‌شناسی*، سال چهارم، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۱، ص ۸۷۳-۸۷۶ «نکته‌ها (مرداس و ضحاک، کیکاووس و دیاکو، کیکاووس و کیاگسار)»، *ایران‌شناسی*، سال ششم، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۳، ص ۹۱۲-۹۱۶ «نکته‌ها (برخی باورداشت‌های همسان میان مأخذ هخامنشی و روایات شاهنامه)»، *ایران‌شناسی*، سال هشتم، شماره ۲، تابستان ۱۳۷۵، ص ۴۲۲-۴۳۱.

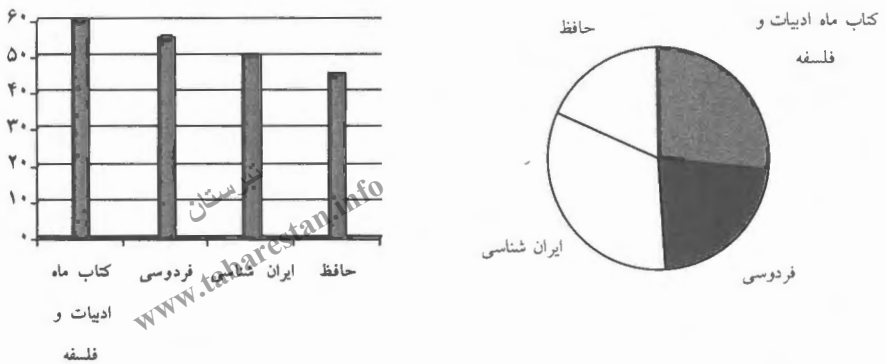
نکات و مسائل تازه‌ای در مورد موضوعات مختلف مرتبط با شاهنامه مطرح شده در این مجله دیده می‌شود. این مجله در آمریکا منتشر می‌شود و شماره‌های آن در ایران اغلب کمیاب است.

کتاب ماه ادبیات و فلسفه؛ ماهنامه تخصصی اطلاع‌رسانی و نقد و بررسی کتاب که انتشار آن از سال ۱۳۷۶ آغاز شده است. این نشریه که در حوزه اطلاع‌رسانی نشر کتاب فعالیت می‌کند، در زمینه چاپ مقالات انتقادی نیز بسیار فعال است؛ و هم از این روست که از میان ۶۵ مقاله‌ای که در زمینه فردوسی و شاهنامه در دوره مورد بحث در آن چاپ شده است، محوری‌ترین موضوع مقالات، نقد کتاب و مقالات پیرامون شاهنامه است و ۴۵ مقاله از میان ۶۵ مقاله به این موضوع اختصاص دارد.

فردوسی؛ ماهنامه فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و ادبی که انتشار آن از سال ۱۳۸۱ آغاز شده است. در چهار سال اول انتشار آن که در دوره مورد بررسی ما قرار می‌گیرد حدود ۵۵ مقاله مرتبط با فردوسی و شاهنامه در آن منتشر شده است. علاوه بر مقالاتی با موضوعات مختلف در مورد شاهنامه که گاه در آن به چاپ رسیده، بخش ثابتی با عنوان «فردوسی و شاهنامه» در تمام شماره‌ها وجود دارد که در آن موضوعات متنوعی از قبیل شاهنامه‌شناسان، نسخه‌های خطی و چاپی، مقدمه‌ها و دیباچه‌ها، تحلیل و تفسیر، واژه‌نگاری، فرهنگ واژگان، ابیات اصلی و الحاقی، نقد داستان‌ها، معاصران فردوسی، اوضاع سیاسی و اجتماعی روزگار فردوسی، افسانه‌های پیرامون فردوسی و ... مورد بررسی قرار گرفته است.

حافظ؛ ماهنامه پژوهشی - اطلاع‌رسانی در زمینه ایران‌شناسی که انتشار آن از ابتدای سال ۱۳۸۳ آغاز شده و در طول دو سال اول که در دوره مورد بررسی ما قرار می‌گیرد حدود ۴۵ مقاله در مورد فردوسی و شاهنامه در آن چاپ شده است. جز ۲۰ مقاله که با موضوعات متنوع حوزه شاهنامه در شماره‌های مختلف آن به چاپ رسیده است، شماره ۲۷ که در فروردین ۱۳۸۵ منتشر شده ویژه فردوسی و شاهنامه و حاوی ۲۶ مقاله در مورد فردوسی و شاهنامه با موضوعاتی چون زندگی فردوسی، اساطیر و داستان‌ها، مضامین و درون‌مایه‌های شاهنامه است.

*نمودار مجلاتی که در فاصله زمانی (۱۳۷۱-۱۳۸۵) بیشترین تعداد مقالات پیرامون فردوسی و شاهنامه در آنها به چاپ رسیده است:



۲-۲. مجموعه مقالات

در دوره مورد نظر ما مجموعه مقالات متعددی تدوین شده که برخی از آنها به مقالات مرتبط با فردوسی و شاهنامه اختصاص دارد. این دسته از مجموعه مقالات گاه حاوی مقاله‌هایی است که در همایشی ارائه شده و پس از آن یکجا گردآمده و منتشر شده است. مانند مجموعه مقالات بزرگ و پر برگ نمیرم از این پس که من زنده‌ام (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۴) که دربرگیرنده ۷ سخنرانی و ۱۰۵ مقاله از شاهنامه‌پژوهان داخلی و خارجی است که برای شرکت در کنگره جهانی بزرگداشت فردوسی (هزارمین سال تدوین شاهنامه، دی ماه ۱۳۶۹) در دانشگاه تهران گردهم آمده بودند. این مجموعه به کوشش غلامرضا ستوده منتشر شده است. و یا مجموعه تن پهلوان و روان خردمند (پژوهش‌هایی تازه در شاهنامه) (تهران: طرح نو، ۱۳۷۴) که مشتمل بر مقالاتی است که در میزگرد بزرگداشت فردوسی به پیشنهاد شاهرخ مسکوب در پاریس به مناسبت اعلام سال ۱۹۹۰م به عنوان هزاره فردوسی، در فروردین ۱۳۷۰/آوریل ۱۹۹۱ برگزار شده و دربرگیرنده ۹ مقاله از شاهنامه‌شناسان بنام است.

گاه نیز شخصی مجموعه‌ای از مقالات خویش را که در حوزه شاهنامه نگاشته در کتابی فراهم آورده است. مانند فردوسی و هویت‌شناسی ایرانی (مجموعه مقالات درباره

شاهنامه فردوسی) (تهران: طرح نو، ۱۳۸۱) که حاوی ۱۴ مقاله و چند مصاحبه و گفت‌وگو در زمینه فردوسی و شاهنامه از دکتر منصور رستگارفسایی است. همچنین است مجموعه مقالاتی با عنوان فردوسی و شاعران دیگر (مقالاتی در مقایسه منش‌ها و روش‌های فردوسی و چند شاعر بزرگ) (تهران: طرح نو، ۱۳۸۴) که باز شامل چند مقاله دیگر از دکتر منصور رستگارفسایی به انتخاب خود وی درباره توجه شعری مانند نظامی، سعدی، حافظ، خواجه و اخوان ثالث به فردوسی است.

دسته سوم از مجموعه مقالات آنهاست که در آن مقالات یک شاهنامه‌شناس توسط دیگری جمع‌آوری و منتشر شده است. مانند دو مجموعه مقاله از دکتر خالقی مطلق: یکی گل‌رنج‌های کهن (برگزیده مقالات درباره شاهنامه و فردوسی) (تهران: مرکز، ۱۳۷۲) مشتمل بر ۱۲ مقاله چاپ شده و چاپ نشده خالقی درباره شاهنامه و دیگری سخن‌های دیرینه (سی گفتار درباره فردوسی و شاهنامه) (تهران: افکار، ۱۳۸۱) که همان‌طور که از نام کتاب پیداست، مجموعه سی مقاله از دکتر خالقی مطلق است که پیش از آن در مجلات مختلف به چاپ رسیده است. هر دو مجموعه به کوشش علی دهباشی گردآوری شده است.

در کنار مجموعه مقالات ویژه شاهنامه، دسته‌ای دیگر از مجموعه مقالات نیز هست که در آنها یک یا چند مقاله مرتبط با فردوسی و شاهنامه چاپ شده است. گاه مجموعه مقاله حاوی مقالات پژوهشگری خاص در حوزه‌های مختلف ادبی است که خود نویسنده یا فرد دیگری جمع‌آوری کرده و در آن مجموعه یک یا چند مقاله در زمینه فردوسی و شاهنامه دیده می‌شود. مانند مهجوری و مشتاقی (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲) که شامل بخشی از مقالات چاپ شده و سخنرانی‌های پراکنده فضل‌الله رضا است که خود وی جمع‌آوری کرده است. از مجموع ۱۷ مقاله مندرج در این کتاب که در موضوعات مختلف ادبی نگاشته شده موضوع ۴ مقاله به فردوسی و شاهنامه مربوط است. و یا کتاب چند گفتار در فرهنگ ایران (تهران: زنده‌رود، ۱۳۷۱) شامل گفتارهایی درباره جلوه‌های گوناگون فرهنگ ایران از شاهرخ مسکوب که به گزینش خود او یکجا فراهم آورده است. کتاب شامل ۵ گفتار است که از آن میان تنها یک گفتار به شاهنامه اختصاص دارد.

از مجموعه مقالاتی که دیگران، و نه خود نویسنده فراهم آورده‌اند می‌توان به مقاله‌ها و رساله‌ها (تهران: مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، ۱۳۷۳) اشاره

کرد که شامل ۳۱ مقاله از رشید یاسمی با موضوعات مختلف ادبی است و حاوی ۴ مقاله در باب فردوسی و شاهنامه است که ایرج افشار با همکاری محمدرسول دریاگشت گردآوری و منتشر کرده‌است.

دسته سوم مجموعه مقالاتی با عنوان *یادنامه* و *یا/رج‌نامه* و شامل مقالاتی از پژوهندگان مختلف است. مانند *یاد بهار* (یادنامه دکتر مهرداد بهار) (تهران: آگه، ۱۳۷۶) شامل ۴۱ مقاله که ویژه این مجموعه نگاشته شده و یا مقالاتی است که قبلاً انتشار یافته است. از میان مقالات این مجموعه که با ویراستاری علی‌محمد حق‌شناس، کتایون مزداپور و مهشید میرفخرایی به چاپ رسیده ۴ مقاله به فردوسی و شاهنامه اختصاص دارد. و یا *نامه کریمان* (یادمان شادروان دکتر حسین کریمان) (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳) که بخش اول آن مشتمل بر نوشته‌های دیگران در مورد دکتر کریمان و بخش دوم شامل ۸ مقاله آزاد است که یک مقاله آن با شاهنامه ارتباط پیدا می‌کند.

۳. رویکردهای برجسته شاهنامه‌پژوهی در سال‌های ۱۳۷۱-۱۳۸۵

در محدوده زمانی مورد بحث مقالات گوناگونی در مورد فردوسی و شاهنامه با موضوعات مختلف مانند شخصیت و مقام فردوسی، شرح و گزارش ابیات، دستور و واژه‌شناسی، بلاغت و سبک، تجزیه و تحلیل شخصیت‌ها و داستان‌ها، جنبه‌های دینی، اخلاقی، عرفانی و حکمی، ترجمه‌ها، مطالعات تطبیقی و مقایسه‌ای و ... نوشته شده است. اما برجسته‌ترین رویکردهای شاهنامه‌پژوهی در حوزه مقالات در سال‌های (۱۳۷۱-۱۳۸۵) به ترتیب اهمیت عبارت است از: (۱) نقد آثار مربوط به شاهنامه (کتاب‌ها و مقالات). (۲) متن‌شناسی شاهنامه (نسخه‌ها، تصحیح و منابع و مآخذ). (۳) داستان‌های شاهنامه و تحلیل آنها. (۴) اساطیر شاهنامه. که به هر مورد جداگانه اشاره می‌کنیم:

۳-۱. نقد آثار مربوط به شاهنامه (کتاب‌ها و مقالات)

چنان‌که گفتیم از سال ۱۳۶۹ ه.ش به بعد که کنگره جهانی بزرگداشت فردوسی در تهران برگزار شد، چاپ و نشر کتاب‌های مربوط به شاهنامه و فردوسی رو به فزونی نهاد و بدین‌گونه در دوره مورد بحث با توجه بیشتر به شاهنامه طبیعتاً کتاب‌های بیشتری نیز

در این موضوع چاپ و منتشر شده؛ بدیهی است چاپ و انتشار کتاب‌های بیشتر ایجاب می‌کند که هر چه بیشتر به نقد و سنجش و ارزش‌گذاری کتاب‌های موجود پرداخته شود. از سوی دیگر انتشار مجلاتی مانند کتاب ماه ادبیات و فلسفه، کلک، جهان کتاب و تا حدی نشر دانش و نامه فرهنگستان با محوریت نقد کتاب زمینه را برای این امر بیش از پیش فراهم کرده است.

از میان ۷۰۰ مقاله بررسی شده ۷۵ مقاله در موضوع نقد است که کمی بیش از ۱۰ درصد کل مقالات را شامل می‌شود. در این میان ۹ مقاله به نقد مقاله و یا پاسخ به نقد مقاله و بقیه به نقد کتاب‌های مختلف حوزه شاهنامه مربوط است. با نگاهی به نام مجلاتی که این نوع مقالات در آنها به چاپ رسیده روشن می‌شود که کتاب ماه ادبیات و فلسفه با حدود ۴۰ مقاله در مقام نخست قرار می‌گیرد که این امر اهتمام جدی این مجله را به مسئله نقد کتاب نشان می‌دهد.

در زمینه نگارش مقالات انتقادی نام چهار تن بیش از دیگران به چشم می‌خورد. سجاد آیدنلو با نگارش حدود ۳۰ مقاله بیشترین سهم را برعهده داشته است. این پژوهشگر جوان علاوه بر انتشار مقالاتی در زمینه نقد، مقالات دیگری در سایر زمینه‌های مربوط به شاهنامه‌پژوهی از جمله متن‌شناسی و اساطیر شاهنامه نوشته است به طوری که حدود ۵۰ مقاله از میان ۷۰۰ مقاله مورد بررسی به قلم او نگاشته شده است.

از دیگر فعالان عرصه نقد کتاب می‌توان از ابوالفضل خطیبی، جلیل دوستخواه و محمود امیدسالار نام برد که هر کدام مقالات علمی چندی در نقد کتاب‌های مربوط به شاهنامه و ارزش‌گذاری آنها در مجلات نشر دانش، کلک، نامه فرهنگستان و ایران‌شناسی نوشته‌اند. از میان مقالات متعددی که به نقد آثار مربوط به شاهنامه و فردوسی اهتمام داشته‌اند به موارد زیر اشاره می‌کنیم:

«مقدمه‌ای بر شاهنامه‌گزاری» و «گزارنده نامه باستان» از سجاد آیدنلو در معرفی و نقد کتاب نامه باستان جلد اول (تهران: سمت، ۱۳۷۹) و دوم (تهران: سمت، ۱۳۸۱) اثر میرجلال‌الدین کزازی که در آنها به نکاتی در ارتباط با ویراستاری متن و گزارش ابیات اشاره شده است، «شاعر و پهلوان در شاهنامه فردوسی» از محمود امیدسالار در معرفی و نقد کتاب شاعر و پهلوان در شاهنامه فردوسی از الگام دیویدسن و رد نظر او مبنی بر شفاهی بودن منابع

شاهنامه و درک وی از شاهنامه به عنوان اثری که دنباله سنت حماسه‌سرایی شفاهی است و پایین آوردن فردوسی در حد یک قصه‌گو و نقال (امیدسالار، ۱۳۷۴: ۴۴۰)، «نگاهی به فرهنگ‌های شاهنامه (از آغاز تا امروز)» از ابوالفضل خطیبی که با مروری بر فرهنگ‌های ویژه شاهنامه از گذشته تاکنون در سه بخش: فرهنگ‌های قدیمی، فرهنگ‌های ضمیمه برخی چاپ‌های شاهنامه و فرهنگ‌های معاصر به معرفی آنها پرداخته است. برخی از فرهنگ‌ها با تفصیل و برخی دیگر به اختصار معرفی و نقد شده‌است و در پایان هم نویسنده به این نتیجه رسیده که هیچ‌یک از این فرهنگ‌ها فرهنگ جامع شاهنامه نیستند (خطیبی، ۱۳۷۹: ۵۷). مقاله «رهنمودی نارسا به فراخوانی شاهنامه» از جلیل دوستخواه به معرفی و نقد کتاب فرهنگ نام‌های شاهنامه (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹) از منصور رستگارفسائی پرداخته است و نویسنده پس از برشمردن نارسایی‌های مقدمه و متن کتاب و نگارش نادرست و نارسای واژگان به نقش کلیدی و حساس فرهنگ‌ها اشاره می‌کند و وجود فرهنگ‌های گمراه‌کننده را از نبودن آنها زبان‌بارتر می‌خواند (دوستخواه، ۱۳۷۱: ۲۵۵). مقاله «نگاهی به گزیده شاهنامه فردوسی» از عزیزالله جوینی در نقد و معرفی کتاب گزیده شاهنامه فردوسی (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۴) به تصحیح و گزینش مصطفی جیحونی و ذکر نکاتی درباره این کتاب در دو بخش نحوه خواندن پاره‌ای از لغت‌ها و ضبط و خوانش بعضی ابیات می‌پردازد.

۲-۳. متن‌شناسی شاهنامه (نسخه‌ها، تصحیح، منابع و مآخذ و ...)

توجه به شاهنامه از دید درک و دریافت ابیات، تصحیح‌های مختلف و شناسایی منابع و مآخذ آن همواره و به ویژه در دو دهه اخیر مورد توجه بوده است. از میان مقاله‌های بررسی شده، حدود ۷۰ مقاله بدین موضوع اختصاص دارد و از این میان ۱۲ مقاله به موضوع مهم و در عین حال پیچیده منابع شاهنامه مربوط است. یکی از علل توجه زیاد به این موضوع در این برهه از زمان، نظریه‌ای است که در مورد شفاهی بودن منابع فردوسی از سوی دو تن از شاهنامه‌پژوهان آمریکایی مطرح شده است. با انتشار نظریه الگا دیویدسن در کتاب شاعر و پهلوان در شاهنامه^۱ و دیک دیویس در مقاله «درباره

۱. دیویدسن، الگا، شاعر و پهلوان در شاهنامه، ترجمه فرهاد عطایی، نشر تاریخ ایران، تهران، ۱۳۷۸.

مسئله منابع شاهنامه فردوسی^۱ مبنی بر اینکه مأخذ عمده شاهنامه فردوسی روایات شفاهی بوده است، موجی از مقالات انتقادی در اعتراض به این نظرات منتشر شد. شاهنامه پژوهان بزرگ ایرانی از جمله جلال خالقی مطلق، محمود امیدسالار و جلال متینی با نوشتن مقالاتی مفصل و نقدهایی مؤثر و با شواهد و استدلال‌هایی قانع‌کننده دیدگاه‌های آنها را رد کردند. برخی از آن مقالات از این قرار است: «شاعر و پهلوان در شاهنامه فردوسی [از الگا ام. دیویدسن]» از محمود امیدسالار؛ از جمله ایراداتی که در این مقاله بر آراء نویسنده مذکور وارد شده می‌توان به مواردی از قبیل تلاش برای انطباق نظریات نویسندگانی مانند میلمان پری و آلبرت لبرد در مورد شاهنامه (امیدسالار، ۱۳۷۴: ۴۳۸)، بدفهمی و برداشت نادرست و ناقص از متن شاهنامه و تفسیرهای پیچیده و نظریه‌های بی‌اساس بر پایه این کج‌فهمی‌ها و ذکر شاهد و مثال از زیر نویس‌ها و نسخه‌بدها در مواردی که بیتی مناسب با تئوری خود نیافته است اشاره کرد (همان: ۴۵۳). برخی دیگر از مقالاتی که به این موضوع پرداخته‌اند عبارت است از: «در دفاع از فردوسی» از محمود امیدسالار، ترجمه ابوالفضل خطیبی، «در باره مسئله منابع فردوسی» از جلال متینی، «در پیرامون منابع فردوسی» از جلال خالقی مطلق.

در مجله فردوسی که به صورت ماهنامه منتشر می‌شود، چنان‌که گفتیم بخش ثابتی با عنوان «فردوسی و شاهنامه» وجود دارد که میدانی است برای بحث در موضوعات متنوع شاهنامه‌شناسی. این بخش در شماره‌های اول تا هفتم مجله (از دی ۱۳۸۱ تا تیر ۱۳۸۲)^۲ به متن‌شناسی شاهنامه (نسخ، مقدمه‌ها و دیباچه‌ها، ابیات اصلی و الحاقی و ...) اختصاص یافته است.

یکی از شاهنامه‌شناسانی که دغدغه اصلی وی از چند دهه پیش متن‌شناسی

۱. دیویس، دیک، «مسئله منابع فردوسی»، ترجمه سعید هنرمند، *ایران‌شناسی*، سال دهم، شماره ۱، بهار ۱۳۷۷، ص ۹۲-۱۱۰.

Davis, Dick, 'The problem of Ferdowsi's sources', *Journal of the American Oriental society*, Vol.116, No.1, January-March 1996, pp48-57.

۲. برای مطالعه بخش «فردوسی و شاهنامه» مرتبط با مباحث متن‌شناسی در شماره‌های ۱ تا ۷ مجله فردوسی ر.ک: (شماره ۱، دی ۱۳۸۱، ص ۳۰-۳۳)، (شماره ۲، بهمن ۱۳۸۱، ص ۳۰-۳۲)، (شماره ۳، اسفند ۱۳۸۱، ص ۳۴-۳۶)، (شماره ۴، فروردین ۱۳۸۲، ص ۳۲-۳۳)، (شماره ۵، اردیبهشت ۱۳۸۲، ص ۲۴-۲۷)، (شماره ۶، خرداد ۱۳۸۲، ص ۳۴-۳۹) و (شماره ۷، تیر ۱۳۸۲، ص ۳۶-۴۱).

شاهنامه است دکتر جلال خالقی مطلق است. آگاهی او از رمز و رازهای متن و تصحیح شاهنامه و در اختیار داشتن دست‌نویس‌های مهم و معتبر این کتاب که تاکنون شناخته شده به مقالات او ویژگی ممتازی بخشیده است. وی در مقاله‌های علمی خود گره‌های بسیاری از مباحث متن‌شناسی شاهنامه را گشوده و درباره‌ی پاره‌ای مسائل بحث‌انگیز، نظریه‌های نوئی ابراز کرده است. از مقالات وی در حوزه‌ی متن‌شناسی شاهنامه که اغلب در مجله‌ی *ایران‌شناسی* به چاپ رسیده می‌توان به این موارد اشاره کرد: «اهمیت و خطر مآخذ جنبی در تصحیح شاهنامه»، «در پیرامون منابع فردوسی»، «دو نامه درباره‌ی بدیهه‌سرایی شفاهی و شاهنامه». گفتنی است دو مجموعه از مقالات چاپ شده و چاپ نشده‌ی دکتر خالقی که بیشتر آنها در ایران کمیاب و یا حتی نایاب و دور از دسترس بود و محور اصلی اغلب آنها متن‌شناسی، باز کردن گره‌های معنایی و منابع شاهنامه است، چنان‌که گفتیم به کوشش علی دهباشی با عناوین *گل‌رنج‌های کهن* (تهران: مرکز، ۱۳۷۲) و *سخن‌های دیرینه* (تهران: افکار، ۱۳۸۱) در ایران به چاپ رسیده است.

از دیگر پژوهشگرانی که در عرصه‌ی متن‌پژوهی شاهنامه مقالاتی منتشر کرده‌اند از ابوالفضل خطیبی می‌توان نام برد که مقالات متعددی در زمینه‌ی نسخ مختلف، تصحیح و منابع شاهنامه نوشته است. وی مجموعه‌ای از مقالات خود در موضوع تصحیح انتقادی متن شاهنامه را که در شماره‌های مختلف مجله‌ی *نشر دانش* در فاصله سال‌های ۱۳۷۸-۱۳۸۴ به چاپ رسیده، در کتابی با عنوان *برگزیده مقاله‌های نشر دانش درباره‌ی شاهنامه* (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۵) یکجا تجدید چاپ کرده است. نمونه‌هایی از مقالات متن‌شناسانه خطیبی بدین شرح است: «شاهنامه‌ی چاپ بمبئی با حواشی ملک‌الشعرا بهار»، که به معرفی شاهنامه‌ی فردوسی (چاپ بمبئی، ۱۲۷۶ق) به تصحیح و توضیح ملک‌الشعرا بهار (تهران: استاد، ۱۳۸۰) پرداخته است، «شاهنامه‌ی کهن (همخوانی بخشی از دست‌نویس سعدلو با کهن‌ترین دست‌نویس کامل شاهنامه)» که در آن نویسنده به معرفی یکی از دست‌نویس‌های شاهنامه با عنوان دست‌نویس «سعدلو» متعلق به سده هفتم هجری قمری و همخوانی بخشی از آن با کهن‌ترین دست‌نویس کامل شاهنامه (لندن، ۶۷۵ق) پرداخته است و «کاتب خوش ذوق و دردمسرح» که درباره‌ی کهن‌ترین دست‌نویس کامل شاهنامه (لندن، ۶۷۵ق) نوشته شده و

خطیبی در آن از لغزش‌های کاتب خوش‌ذوق این نسخه و دردسرهایی که در پی آن برای مصحح ایجاد شده سخن رانده است.

علی رواقی نیز با نوشتن مقالاتی از جمله سه مقاله مفصل با عناوین «شاهنامه را چگونه باید خواند؟»، «شاهنامه را چگونه باید خواند؟ (۲)» و «باز هم شاهنامه را چگونه باید خواند؟» با تأکید بر نقش و اهمیت تصحیح درست و دقیق شاهنامه و ضبط درست واژه‌ها در درک معنای درست واژه‌ها و ابیات به توضیح برخی واژه‌های دشوار و در عین حال اشاره به نارسایی‌ها و نادرستی‌های چاپ‌ها و تصحیحات مختلف شاهنامه پرداخته است.

یکی از توفیقات بزرگ شاهنامه‌پژوهی در حوزه متن‌شناسی، برگزاری همایش بین‌المللی متن‌شناسی^۱ (از شیراز تا توس- ۲۳ تا ۲۵ اردیبهشت ۱۳۸۵) در دانشگاه فردوسی مشهد بود. حضور دو شاهنامه‌شناس برجسته مقیم خارج، دکتر جلال خالقی مطلق (آلمان) و دکتر محمود امیدسالار (آمریکا) و نیز محمد نوری عثمانوف شاهنامه‌شناس روسیه در این همایش و ارائه مقاله و سخنرانی در تهران، مشهد و شیراز به همین مناسبت و اجتماعی که بدین منظور از شاهنامه‌پژوهان بزرگ از کشورهای مختلف در مشهد تشکیل شد، سهم عمده‌ای در جلب نظر پژوهندگان به این عرصه از شاهنامه‌پژوهی داشته است (روایانی، ۱۳۸۶: صفحات متعدّد).

به مناسبت برگزاری این همایش دکتر منصور رستگارفسایبی مجموعه مقالاتی با عنوان متن‌شناسی شاهنامه فردوسی (تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۵) فراهم آورد که مشتمل بود بر تجدید چاپ ۱۱ مقاله درباره جهات گوناگون تصحیح و چاپ متن شاهنامه از نویسندگان مختلف. همچنین با نظارت دکتر محمدرضا راشد محصل دفتر نخست شاهنامه‌پژوهی (مشهد: دانشگاه فردوسی، ۱۳۸۵) به چاپ رسید که به نشر مقالاتی از استادان و دانشجویان تحصیلات تکمیلی دانشگاه فردوسی مشهد و جز آن اختصاص داشت و به همین مناسبت به کوشش فرهنگسرای فردوسی تدوین و منتشر شده و آغازی برای نشر دفترهای دیگر این مجموعه بوده است.

۱. برای مطالعه گزارش این همایش رک: یاحقی، محمدجعفر، (پاییز ۱۳۸۵)، «متن‌پژوهی شاهنامه»، نامه فرهنگستان، شماره ۳۱، ص ۲۱۰-۲۳۱. و گفت‌وگو با شاهنامه‌پژوهان حاضر در همایش: روایانی، وحید، (۱۳۸۶)، روزنه‌ای به شاهنامه (گفتگو با شاهنامه‌پژوهان)، چاپ اول، مشهد: آهنگ قلم.

۳-۳. داستان‌های شاهنامه و تحلیل آنها

کندوکاو در لایه‌های درونی داستان‌ها، حوادث و شخصیت‌ها همواره یکی از مسائل مورد توجه محققان شاهنامه‌پژوه بوده است؛ چرا که ساخت و بافت داستان‌های شاهنامه اغلب به گونه‌ای است که آنها را تأویل‌پذیر می‌نماید. از سوی دیگر با ورود نظریات جدید نقد ادبی و آشنایی بیشتر با مکاتب ادبی غرب، شاهنامه که با توجه به ویژگی‌های خاص خود از زمان پایان سرایش آن همواره آوردگاه نظریات گوناگون بوده است از این منظر نیز مورد توجه قرار گرفته و مقالات متعددی پیرامون داستان‌های شاهنامه و تحلیل‌های تازه آنها به نگارش درآمده است.

از میان ۷۰۰ مقاله مورد بررسی، ۶۰ مقاله به این موضوع اختصاص دارد. در این میان در ۱۰ مقاله داستان سیاوش با بیشترین بسامد مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته و بیش از سایر داستان‌های شاهنامه مورد توجه بوده است. در مقالاتی که درباره این داستان نوشته شده جنبه‌های مختلف نمایشی، اساطیری و عرفانی داستان بیشتر مد نظر بوده است. غیر از مقالات اندکی که صرفاً به بازنویسی داستان‌های شاهنامه پرداخته، مانند «داستان‌های شاهنامه» از مجتبی مینوی که در آن خلاصه‌ای از داستان‌های شاهنامه به نثر بازنویسی شده و «داستان‌های شاهنامه، داستان زال و رودابه» از محمدعلی حقیقت‌سمانی که به بازنویسی داستان زال و رودابه مربوط است، نویسندگان مقالات این حوزه با رویکردهای جدید و مختلفی به داستان‌های شاهنامه پرداخته و آنها را تحلیل و بررسی کرده‌اند. در این میان بررسی ساختاری و شناخت عناصر داستانی بیش از سایر شیوه‌های تحلیلی مورد توجه بوده و مقالات متعددی در این زمینه نگاشته شده است که از آن میان به چند مقاله زیر می‌توان اشاره کرد:

«ساختار داستانی زال و رودابه» از یحیی طالبیان و نجمه حسینی که نویسندگان در آن ضمن بررسی عناصر تشکیل‌دهنده ساختار داستان به تعیین مناسبات این عناصر پرداخته و با ارائه شواهدی به نتیجه رسیده‌اند که متن این داستان روایی-نمایشی است و در آن عناصر داستانی به خوبی در خدمت پیشبرد داستان قرار گرفته‌است، «ساختار داستان رستم و اسفندیار» از تیمور مال میر که نویسنده کوشیده براساس روش تحقیق مکتب ساختاری

خط اصلی روایت را بیابد و به این نتیجه رسیده است که نوعی تقابل و تضاد عناصر دوگانه ژرف ساخت این اثر را تشکیل می‌دهد. مقاله «شخصیت‌پردازی در شاهنامه (تنوع و همگونی)» از علی عشقی سردهی نیز جنبه دیگری از همین موضوع را کاویده است.

گاه نیز داستان‌های شاهنامه از بُعد روان‌شناسانه مورد بررسی قرار گرفته است؛ به عنوان نمونه در مقاله «تحلیل روان‌شناسی شخصیت و زندگی فریدون در شاهنامه فردوسی بر پایه مکتب روانکاو زیگموند فروید» از مهران مرادی و احمد امین که در آن حوادث این داستان و اعمال و رفتارهای شخصیت‌ها به ویژه فریدون برمبنای فرضیه‌های متعدد مکتب روانکاو فروید توجیه و توصیف شده است. در این مقاله همچنین به همسویی حوادث فرعی، سمبل‌ها و نمادها و شخصیت‌های درجه دوم داستان با اصول موردنظر نیز اشاره شده است؛ چنان‌که در مقاله «ملاحظات روان‌شناختی در شاهنامه فردوسی» از غلامعلی افروز هم ابعاد روان‌شناختی شاهنامه مورد بررسی قرار گرفته است.

برخی نیز در تحلیل خود جنبه‌های نمایشی داستان‌ها را مدنظر داشته‌اند؛ مانند: مقاله «جنبه‌های نمایشی داستان سیاوش» از صابر امامی که در آن به اختصار به وجوه نمایشی داستان سیاوش مانند طرح، شخصیت‌ها، صحنه و ... پرداخته شده است و یا مقاله «داستان رستم و سهراب سکانس به سکانس» از مصطفی عزیزی که نویسنده با معیارهای تحلیل یک اثر نمایشی به داستان رستم و سهراب پرداخته است. وی همچنین ضمن اشاره به توانمندی‌های فردوسی در داستان‌پردازی، قابلیت داستان‌های شاهنامه را برای تهیه مجموعه‌های تلویزیونی تأکید کرده است (عزیزی، ۱۳۸۰: ۷۰۴).

قدمعلی سرّامی در مقاله «سمبولیسم در داستان‌های شاهنامه» از دید مکتب سمبولیسم به داستان‌های شاهنامه نظر افکنده، حسین آقاحسینی و رسول ربّانی مشترکاً در مقاله «تحلیلی بر مسائل اجتماعی در نخستین داستان‌های شاهنامه (داستان‌های کیومرث، هوشنگ و طهمورث)» با دیدی اجتماعی به داستان‌های شاهنامه نگریسته و بالاخره یدالله قائم‌پناه نیز در چند مقاله، داستان‌های مختلف شاهنامه از جمله داستان جمشید، رستم و سهراب و مرگ رستم، رستم و اسفندیار و سیاوش را به طور جداگانه از منظر عرفان بررسی کرده است: «داستان جمشید از منظر عرفان»،

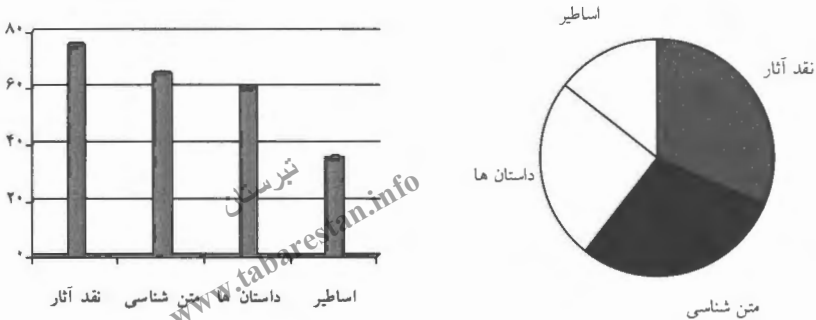
«داستان رستم و سهراب و مرگ رستم از منظر عرفان»، «داستان رستم و اسفندیار از منظر عرفان» و «داستان سیاوش از منظر عرفان» که هر یک به وجوهی از جنبه‌های عرفانی داستان‌های شاهنامه مرتبط است. وی در این مقالات براساس این اعتقاد که قسمت‌هایی از شاهنامه به سبک و سیاق گفته‌ها و باورهای عرفانی و بر سبیل رمز و کنایه سروده شده است، هر یک از اشخاص، اشیا، و حوادث این داستان‌ها را به عنوان نماد و رمزی عرفانی تحلیل کرده است.

۴-۳. اساطیر شاهنامه

یکی دیگر از زمینه‌های پژوهش در شاهنامه جستار در بنیان‌ها و پیشینه اساطیری داستان‌ها، شخصیت‌ها و آیین‌های آن است تا آنجا که می‌توان گفت بررسی شاهنامه بدون رویکرد اساطیری پژوهشی ناقص و روساختی خواهد بود. در دوره مورد بحث تحقیق در بنیان‌های اساطیری شاهنامه تألیف مقالات مختلفی را سبب شده است. از میان ۷۰۰ مقاله ۳۵ مقاله به موضوع اساطیر شاهنامه مرتبط است. در این میان اسطوره ضحاک که پیش از شاهنامه در اوستا، متون پهلوی و روایات مذهبی مطرح بوده بیش از سایر اساطیر مورد عنایت قرار گرفته و در ۷ مقاله به صورت ویژه به آن پرداخته شده است. از آن جمله: «نگاهی اسطوره‌شناختی به داستان ضحاک و فریدون بر مبنای تحلیل عناصر ساختاری آن» از علی تسلیمی، علی‌رضا نیکویی و اختیار بخشی، «دیرینه‌شناسی اسطوره ضحاک» از رضا مهرآفرین و محمود طاووسی و «نمادشناسی اسطوره‌ای در اسطوره ضحاک» از میرجلال‌الدین کزازی.

از میان شاهنامه‌پژوهانی که به موضوع اساطیر شاهنامه پرداخته‌اند سجاد آیدنلو با نوشتن مقالاتی مانند «بن‌مایه اساطیری رویدن گیاه از انسان و بازتاب آن در شاهنامه و ادب پارسی» و «نشانه‌های سرشت اساطیری افراسیاب در شاهنامه» و آرش اکبری مفاخر با انتشار مقالاتی مانند «آفرینش ایرانی و دوران اساطیری شاهنامه» و «رستم و دوشیزه روشنی» در حوزه اساطیر از دیگران فعال‌تر بوده‌اند.

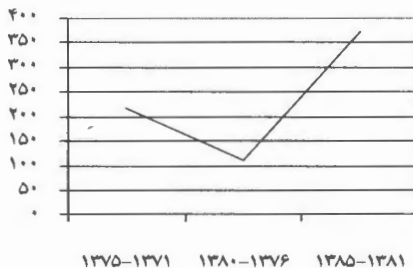
*نمودار برجسته‌ترین رویکردهای شاهنامه‌پژوهی در سال‌های (۱۳۷۱-۱۳۸۵):



۵. نتیجه

با توجه به اینکه شاهنامه جایگاه والایی در فرهنگ ایران‌زمین داشته، همواره مورد توجه بوده است و به‌ویژه در دو دهه اخیر موضوع تحقیقات گوناگونی قرار گرفته و مقالات فراوانی با موضوعات متنوع در مورد آن در مجلات مختلف منتشر شده است.^۱ با وجود این هرگز نمی‌توان تحقیق درباره شاهنامه را پایان‌یافته دانست. پس از بررسی موضوعی

۱. نمودار سیر مقالات پیرامون فردوسی و شاهنامه در فاصله سال‌های (۱۳۷۱-۱۳۸۵) از نظر تعداد:



در این نمودار نگارندگان دوره ۱۵ ساله (۱۳۷۱-۱۳۸۵) را به سه دوره ۵ ساله تقسیم کرده‌اند. در ۵ سال اول (۱۳۷۱-۱۳۷۵) ۲۱۷ مقاله، در ۵ سال دوم (۱۳۷۶-۱۳۸۰) ۱۱۲ مقاله و در ۵ سال آخر (۱۳۸۱-۱۳۸۵) ۳۷۲ مقاله منتشر شده است. البته نباید از نظر دور داشت که تعداد بیشتر مقالات دوره اول نسبت به دوره دوم تا حد زیادی مدیون ۱۰۵ مقاله‌ای است که در مجموعه مقالات بزرگ نمیرم از این پس که من زنده‌ام (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۴) به چاپ رسیده است و تعداد نسبتاً زیادی از این مقالات، مقالاتی هستند که قبل از سال ۱۳۶۹ که سال برگزاری همایش است در سال‌های مختلف و در مجلات گوناگون به چاپ رسیده است و در بخش سوم (۱۳۸۱-۱۳۸۵) رشد چشمگیری در روند چاپ و انتشار مقالات دیده می‌شود.

حدود ۷۰۰ مقاله در فاصله سال‌های ۱۳۷۱-۱۳۸۵، به عنوان پیشنهاد به چند موضوع که می‌تواند مورد توجه و بررسی بیشتری قرار گیرد اشاره می‌شود:

- بررسی تطبیقی شاهنامه با روایات حماسی دیگر ملل. هر چند مقایسه شاهنامه با متون حماسی یونان همواره مورد توجه بوده است و در دوره مورد بررسی ما نیز از میان ۱۲ مقاله‌ای که به بررسی تطبیقی شاهنامه با دیگر متون پرداخته ۶ مقاله یعنی نیمی از این تعداد به این موضوع اختصاص یافته است از جمله مقالات: «در اردوگاه دشمن: هلن هومر و هجیر فردوسی» از دیک دیویس، ترجمه محمد نظری هاشمی، «سیمای زن در شاهنامه و ایلید و ادیسه هومر» از رقیه نیساری تهریزی؛ اما تطبیق و مقایسه آن با حماسه دیگر ملل کمتر مورد توجه بوده است.

- بررسی مقایسه‌ای شاهنامه با منظومه‌های حماسی پس از خود از جنبه‌های گوناگون صوری و محتوایی. حضور شاهنامه در ادب حماسی ایران سبب شده که دیگر آثار حماسی مثل کوش نامه، سام‌نامه، گرشاسب‌نامه، بهمن‌نامه و ... کمتر مورد توجه قرار گیرند. در میان ۷۰۰ مقاله ۱۵ مقاله به بررسی مقایسه‌ای شاهنامه با دیگر متون ادب فارسی اختصاص دارد که از این میان ۵ مقاله به مقایسه شاهنامه با آثار نظامی مربوط است. اوستا، دینکرد، داراب‌نامه، بوستان و مثنوی از دیگر متونی است که با شاهنامه مقایسه شده است و تنها دو مقاله به بررسی شاهنامه با منظومه‌های حماسی پس از خود پرداخته‌است: «مقایسه‌ای میان شاهنامه و گرشاسب‌نامه» از غلام محمد طاهری مبارکه و «مقایسه بهمن‌نامه با داستان بهمن در شاهنامه» از مهدی اسدی.

- با توجه به عرضه تصحیح جدیدی از شاهنامه (تصحیح دکتر جلال خالقی مطلق) برخی از کارهای انجام شده سابق مانند بررسی مباحث بلاغی، دستور و شرح و گزارش برخی ابیات می‌تواند دوباره مورد توجه و تحقیق قرار گیرد.

ما پرداختن به مطالعات و پژوهش‌های عمیق و ژرف‌شناسانه به جای تحقیقات سطحی و تکراری را در حوزه شاهنامه‌پژوهی امروز پیشنهاد می‌کنیم.

منابع

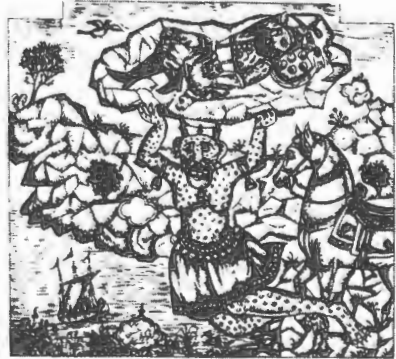
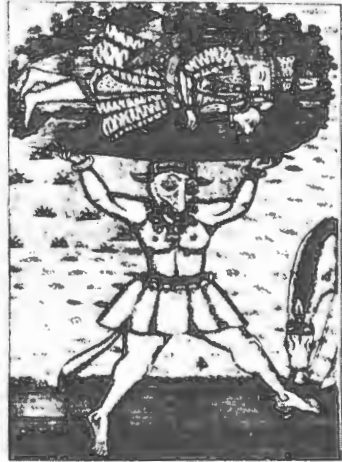
- آقاحسینی، حسین و رسول ربانی، «تحلیلی بر مسائل اجتماعی در نخستین داستان‌های شاهنامه (داستان‌های کیومرث، هوشنگ و طهمورث)»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره جدید، شماره ۲۰، بهار ۱۳۸۳، ص ۱-۲۲.
- آیدنلو، سجاد، «نگاهی به کارنامه شاهنامه پژوهی در سال ۱۳۸۴»، شاهنامه پژوهی (دفتر نخست)، زیر نظر دکتر محمدرضا راشد محصل، چاپ اول، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ۱۳۸۵، ص ۱۱-۲۲.
- _____، «نگاهی به کارنامه شاهنامه پژوهی در سال ۱۳۸۵»، شاهنامه پژوهی (دفتر دوم)، زیر نظر دکتر محمدرضا راشد محصل، چاپ اول، آهنگ قلم، مشهد، ۱۳۸۶، ص ۲۳-۲۹.
- _____، «بن‌مایه اساطیری رویدیدن گیاه از انسان و بازتاب آن در شاهنامه و ادب پارسی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، سال ۳۸، شماره ۱۵۰، پاییز، ۱۳۸۴، ص ۱۰۵-۱۳۲.
- _____، «گزارنده نامه باستان»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۷۱، شهریور، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶-۱۱۳.
- _____، «مقدمه‌ای بر شاهنامه‌گزاری»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۴۶ و ۴۷، مرداد و شهریور، ۱۳۸۰، ص ۵۰-۵۷.
- _____، «نشانه‌های سرشت اساطیری افراسیاب در شاهنامه»، پژوهش‌های ادبی، شماره ۲، پاییز و زمستان، ۱۳۸۲، ص ۷-۳۶.
- اسدی، مهدی، «مقایسه بهمن‌نامه با داستان بهمن در شاهنامه»، مطالعات ایرانی، سال سوم، شماره ۶، ص ۱-۲۵.
- افروز، غلامعلی، «ملاحظات روان‌شناختی در شاهنامه فردوسی»، نسیرم از این پس که من زنده‌ام (مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت فردوسی)، به کوشش غلامرضا ستوده، چاپ اول، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۴، ص ۴۳-۱۰۴۷.
- افشار، ایرج، فهرست مقالات فارسی در زمینه تحقیقات ایرانی، جلد ششم (۱۳۷۱-۱۳۷۶)، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- _____، مقالات فارسی در زمینه تحقیقات ایرانی، جلد هفتم (۱۳۷۷-۱۳۸۳)، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۹.
- اکبری مفاخر، آرش، «آفرینش ایرانی و دوران اساطیری شاهنامه»، مطالعات ایرانی، شماره ۸، پاییز،

- ۱۳۸۴، ص ۱۷-۳۰.
- _____، «رستم و دوشیزه روشنی»، *دانشکده ادبیات مشهد*، شماره ۱۵۲، بهار، ۱۳۸۵، ص ۱۸۹-۲۰۵.
- _____، «جنبه‌های نمایشی داستان سیاوش»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، شماره ۷۷، اسفند، ۱۳۸۲، ص ۴۲-۴۵.
- _____، «شاعر و پهلوان در شاهنامه فردوسی [از الگام. دیویدسن]»، *ایران‌شناسی*، سال هفتم، شماره ۲، تابستان، ۱۳۷۴، ص ۴۳۶-۴۵۷.
- _____، «در دفاع از فردوسی»، ترجمه ابوالفضل خطیبی، *نامه فرهنگستان*، شماره ۱۲، زمستان، ۱۳۷۶، ص ۱۲۰-۱۴۰.
- _____، علی و علی‌رضا نیکویی و اختیار بخشی، «نگاهی اسطوره‌شناختی به داستان ضحاک و فریدون بر مبنای تحلیل عناصر ساختاری آن»، *دانشکده ادبیات مشهد*، شماره ۱۵۰، پاییز، ۱۳۷۴، ص ۱۵۷-۱۷۶.
- _____، عزیرالله، «نگاهی به گزیده شاهنامه فردوسی»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، شماره ۱۰۰-۱۰۱ و ۱۰۲، بهمن و اسفند، ۱۳۸۴ و فروردین، ۱۳۸۵، ص ۱۱۷-۱۲۲.
- _____، حق‌شناس، علی‌محمد و کتابون مزدآپور و مهشید میرفخرایی، *یاد بهار (یادنامه دکتر مهرداد بهار)*، چاپ اول، آگه، تهران، ۱۳۷۶.
- _____، حقیقت‌سمنانی، محمدعلی، «داستان‌های شاهنامه، داستان زال و رودابه»، *فردوسی*، شماره ۱۳، دی، ۱۳۸۲، ص ۳۱-۳۴.
- _____، خالقی‌مطلق، جلال، «اهمیت و خطر مآخذ جنبی در تصحیح شاهنامه»، *ایران‌شناسی*، سال هفتم، شماره ۴، زمستان، ۱۳۷۴، ص ۷۲۸-۷۵۱.
- _____، «در پیرامون منابع فردوسی»، *ایران‌شناسی*، سال دهم، شماره ۳، پاییز، ۱۳۷۷، ص ۵۱۲-۵۳۹.
- _____، «دو نامه درباره بدیهه‌سرایی شفاهی و شاهنامه»، *ایران‌شناسی*، سال نهم، شماره ۱، بهار، ۱۳۷۶، ص ۳۸-۵۰.
- _____، «سخن‌های دیرینه (سی‌گفتار درباره فردوسی و شاهنامه)»، به کوشش علی‌دهباشی، چاپ اول، افکار، تهران، ۱۳۸۱.
- _____، «گل‌رنج‌های کهن، به کوشش علی‌دهباشی، چاپ اول، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۲.
- _____، ابوالفضل، «شاهنامه‌ای کهن (همخوانی بخشی از دست‌نویس سعدلو با کهن‌ترین

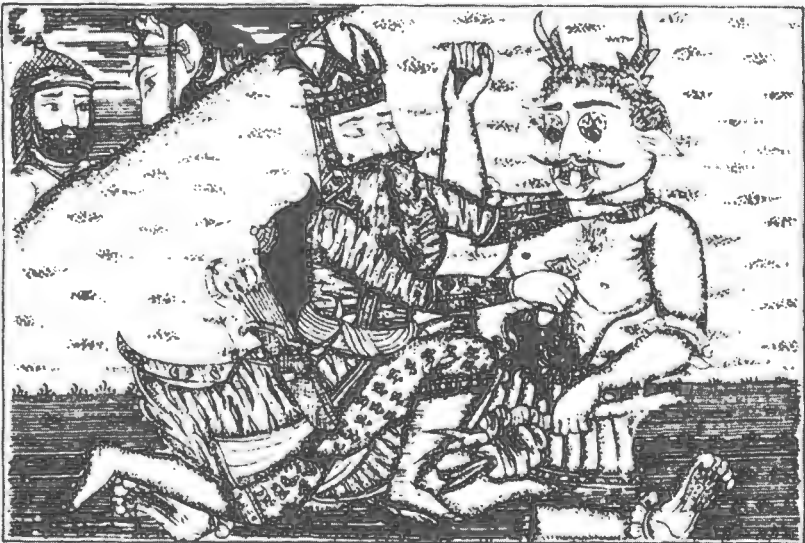
- دست‌نویس کامل شاهنامه»، نشر دانش، شماره ۱۰۷، بهار، ۱۳۸۲، ص ۳۰-۳۶.
- _____، «کاتب خوش‌ذوق و دردسر مصحح»، نشر دانش، شماره ۱۰۶، پاییز، ۱۳۸۲، ص ۱۸-۲۶.
- _____، «نگاهی به فرهنگ‌های شاهنامه (از آغاز تا امروز)»، نامه فرهنگستان، شماره ۱۵، تابستان، ۱۳۷۹، ص ۲۷-۵۷.
- _____، «شاهنامه چاپ بمبئی با حواشی ملک‌الشعرا بهار»، نشر دانش، شماره ۱۰۰، تابستان، ۱۳۸۰، ص ۵۴-۵۵.
- دوستخواه، جلیل، «رهنمودی نارسا به فراخوانی شاهنامه (فرهنگ نام‌های شاهنامه از منصور رستگار فسایی)»، ککک، شماره ۲۹، مرداد، ۱۳۷۱، ص ۲۴۲-۲۵۶.
- دیویس، دیک، «در اردوگاه دشمن: هلن هومر و هجیر فردوسی»، ترجمه محمد نظری هاشمی، دانشکده ادبیات مشهد، شماره ۱۲۲ و ۱۲۳، پاییز و زمستان، ۱۳۷۷، ص ۵۱۹-۵۳۴.
- رستگار فسایی، منصور، فردوسی و شاعران دیگر (مقالاتی در مقایسه منش‌ها و روش‌های فردوسی و چند شاعر بزرگ)، چاپ اول، طرح نو، تهران، ۱۳۸۴.
- _____، فردوسی و هویت‌شناسی ایرانی (مجموعه مقالات درباره شاهنامه و فردوسی)، چاپ اول، طرح نو، تهران، ۱۳۸۱.
- رشیدیاسمی، غلامرضا، مقاله‌ها و رساله‌ها، به کوشش ایرج افشار با همکاری محمدرسول دریاگشت، مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشاری‌زیدی، تهران، ۱۳۷۳.
- رضا، فضل‌الله، مهجوری و مشتاقی (مقالات فرهنگی و ادبی)، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و ادبی، تهران، ۱۳۷۲.
- رواقی، علی، «باز هم شاهنامه را چگونه باید خواند؟»، نامه انجمن، شماره ۱۳، بهار، ۱۳۸۳، ص ۴-۵۳.
- _____، «شاهنامه را چگونه باید خواند؟ (۲)»، نامه انجمن، شماره ۲، تابستان، ۱۳۸۰، ص ۱۷-۳۸.
- _____، «شاهنامه را چگونه باید خواند؟»، نامه انجمن، شماره ۱، بهار، ۱۳۸۰، ص ۴-۲۷.
- رویانی، وحید، روزنه‌ای به شاهنامه (گفت‌وگو با شاهنامه‌پژوهان)، چاپ اول، آهنگ قلم، مشهد، ۱۳۸۶.
- سرآمی، قدمعلی، «سمبولیسم در داستان‌های شاهنامه»، میرم از این پس که من زنده‌ام (مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت فردوسی)، به کوشش غلامرضا ستوده، چاپ اول، دانشگاه تهران،

- تهران، ۱۳۷۴، ص ۴۲۹-۴۴۲.
- طالبیان، یحیی و نجمه حسینی، «ساختار داستانی زال و رودابه»، *پژوهش‌های ادبی*، شماره ۵، پاییز، ۱۳۸۳، ص ۹۵-۱۱۶.
- طاهری مبارکه، غلام محمد، «مقایسه‌ای میان شاهنامه و گرشاسب‌نامه»، *کیهان فرهنگی*، شماره ۱۴۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۷، ص ۱۰-۱۲.
- عزیزی، مصطفی، «داستان رستم و سهراب سکانس به سکانس»، *چیستا*، شماره ۱۷۸ و ۱۷۹، اردیبهشت و خرداد، ۱۳۸۰، ص ۶۹۳-۷۰۴.
- عشقی سردهی، علی، «شخصیت‌پردازی در شاهنامه (تنوع و همگونی)»، *شاهنامه پژوهی (دفتر نخست)*، به کوشش محمدرضا راشد محصل، چاپ اول، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ۱۳۸۵، ص ۱۷۷-۱۸۱.
- قائم‌پناه، یدالله، «داستان جمشید از منظر عرفان»، *شعر*، شماره ۴۹، پاییز، ۱۳۸۵، ص ۵۲-۶۱.
- _____، «داستان رستم و اسفندیار از منظر عرفان»، *شعر*، شماره ۵۰-۵۱، زمستان، ۱۳۸۵ و بهار، ۱۳۸۶، ص ۹۶-۱۰۳.
- _____، «داستان رستم و سهراب و مرگ رستم از منظر عرفان»، *شعر*، شماره ۴۲، نیمه دوم بهار، ۱۳۸۴، ص ۷۹-۸۵.
- _____، «داستان سیاوش از منظر عرفان»، *شعر*، شماره ۴۲، نیمه دوم بهار، ۱۳۸۴، ص ۷۹-۸۵.
- کزازی، میرجلال‌الدین، «نمادشناسی اسطوره‌ای در اسطوره ضحاک»، *نمیرم از این پس که من زنده‌ام (مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت فردوسی)*، به کوشش غلامرضا ستوده، چاپ اول، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۴، ص ۹۵۷-۹۶۸.
- مالمیر، تیمور، «ساختار داستان رستم و اسفندیار»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان*، شماره ۲۴، بهار، ۱۳۸۵، ص ۱۶۳-۱۸۴.
- متینی، جلال، «درباره مسئله منابع فردوسی»، *ایران‌شناسی*، سال دهم، شماره ۲، تابستان، ۱۳۷۷، ص ۴۰۱-۴۳۰.
- مرادی، مهران و احمد امین، «تحلیل روانشناسی شخصیت و زندگی فریدون در شاهنامه فردوسی بر پایه مکتب روانکاو ی زیگموند فروید»، *زبان و ادب (دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی دانشگاه علامه طباطبایی)*، شماره ۲۷، بهار، ۱۳۸۵، ص ۹۲-۱۱۳.

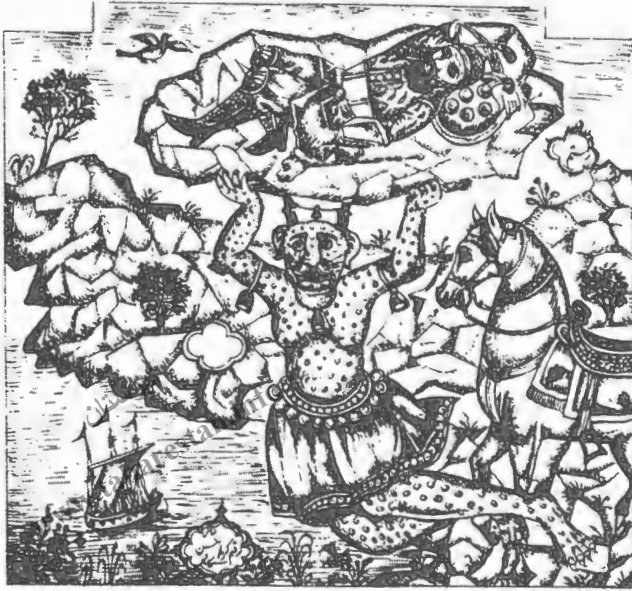
- مسکوب، شاهرخ، تن پهلوان و روان خردمند (پژوهش‌هایی تازه در شاهنامه)، ویراسته شاهرخ مسکوب، چاپ اول، طرح نو، تهران، ۱۳۷۴.
- _____، چند گفتار در فرهنگ ایران، چاپ اول، زنده رود، تهران، ۱۳۷۱.
- مهرآفرین، رضا و محمود طاووسی، «دیرینه‌شناسی اسطوره ضحاک»، زبان و ادبیات فارسی (دانشگاه سیستان و بلوچستان)، شماره ۶، بهار و تابستان، ۱۳۸۰، ص ۱۱۹-۱۴۲.
- مینوی، مجتبی، «داستان‌های شاهنامه»، حافظ، شماره ۲۰، آبان ۱۳۸۴، ص ۳۳-۳۶.
- نیساری تبریزی، رقیه، «سیمای زن در شاهنامه فردوسی و ایلیداد و ادیسه هومر»، فصلنامه ادبیات فارسی (دانشگاه آزاد اسلامی خوی)، شماره ۲، بهار، ۱۳۸۳، ص ۸۳-۹۶.
- یاحقی، محمدجعفر، «۲۵ اردیبهشت ماه روز ملی فردوسی»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۳۳، تیر، ۱۳۷۹، ص ۶۲-۶۳.
- _____، «متن پژوهی شاهنامه»، نامه فرهنگستان، شماره ۳۱، پاییز، ۱۳۸۵، ص ۲۱۰-۲۳۱.
- بانک اطلاعات نشریات کشور (magiran.com)
- پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags.org)



The Div Akvân carries Rostam away
(comparative survey of six editions)



Rostam slays the white Div
Shâhnâme, Bombay 1846, Tabriz 1898



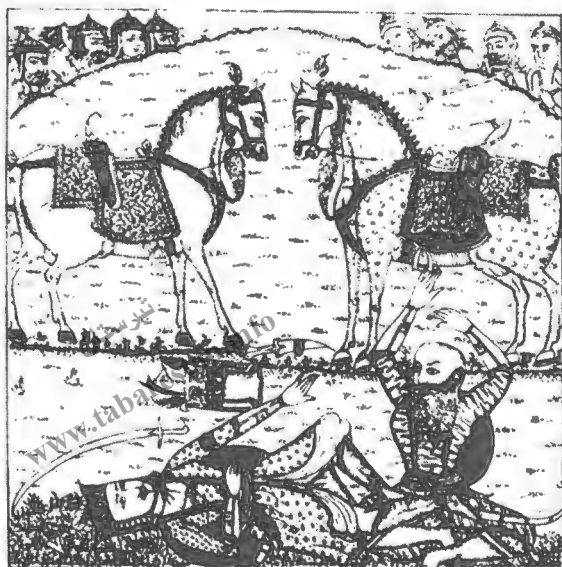
The Div Akvân carries Rostam away
Shâhnâme, Teheran 1889, Tabriz 1898,



Shâhnâme, Tabriz 1898, illustrated by
'Abdolhosein and Kerbelâ'i Hasan



Shâhnâme, Tabriz 1898, illustrated by
'Abdolhosein and Kerbelâ'i Hasan



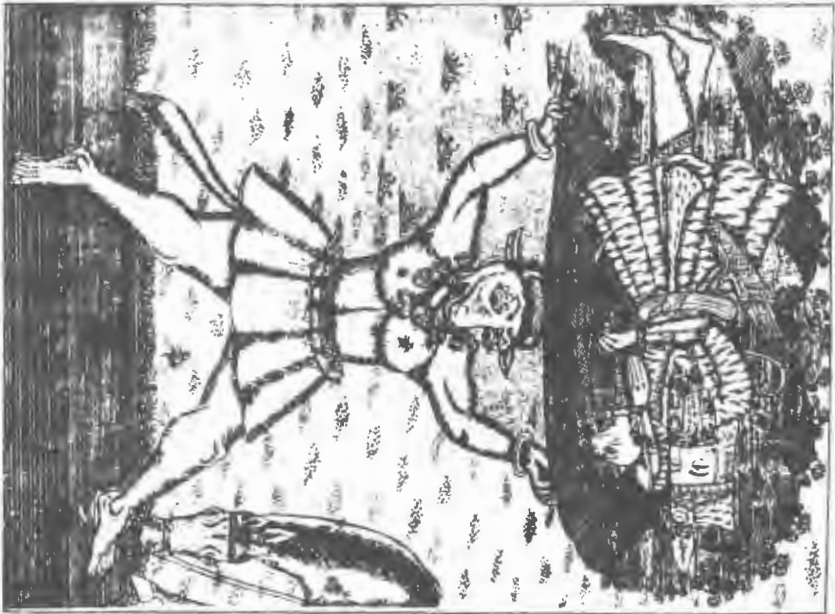
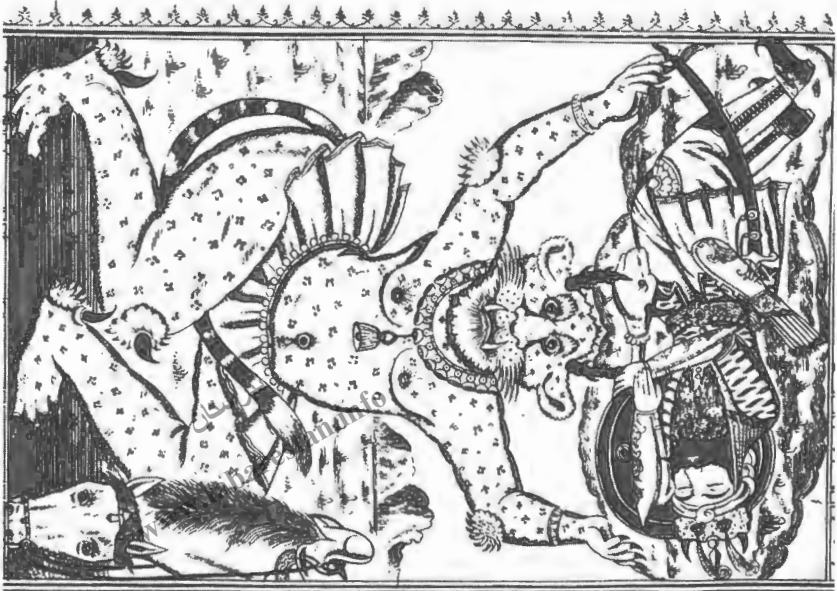
Shâhnâme, Bombday 1846,
Tehran 1890



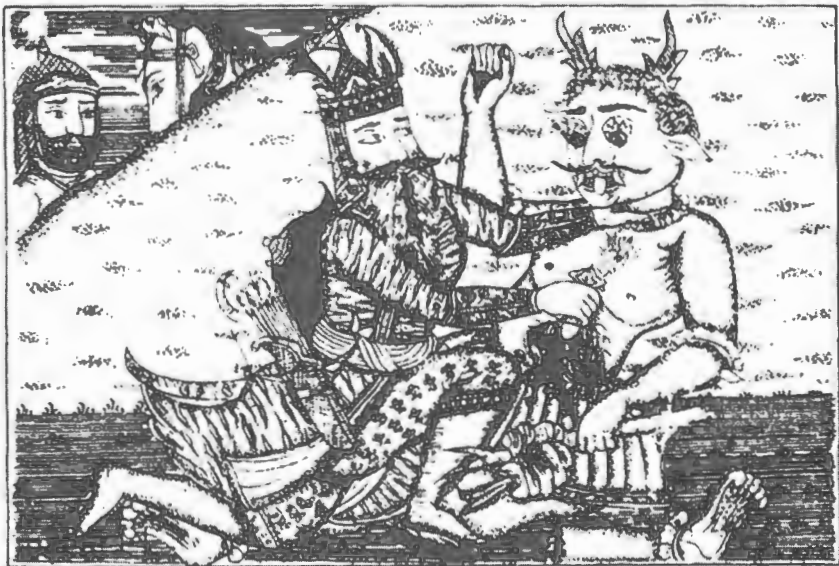
Shâhnâme, Tehran 1890,
illustrated by Mostafâ



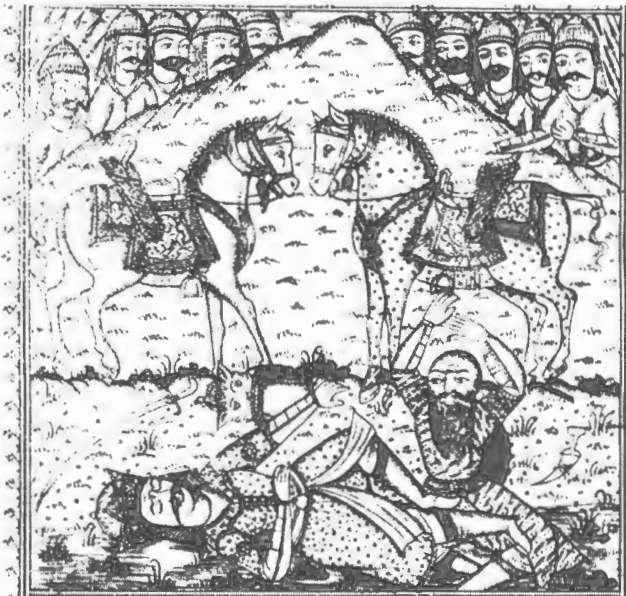
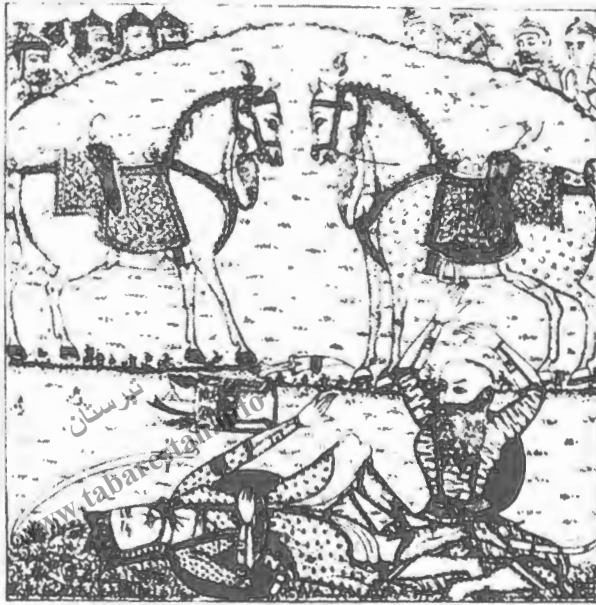
Shâhnâme, Tehran 1890,
illustrated by Mostafâ



The Div Akvân carries Rostam away
Shâhnâme, Bombay 1846, Teheran 1858



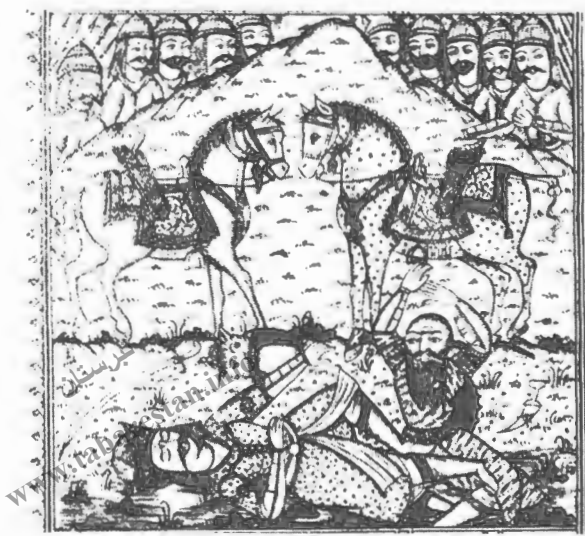
Shāhnāme, Bombay 1846,
Teheran 1858



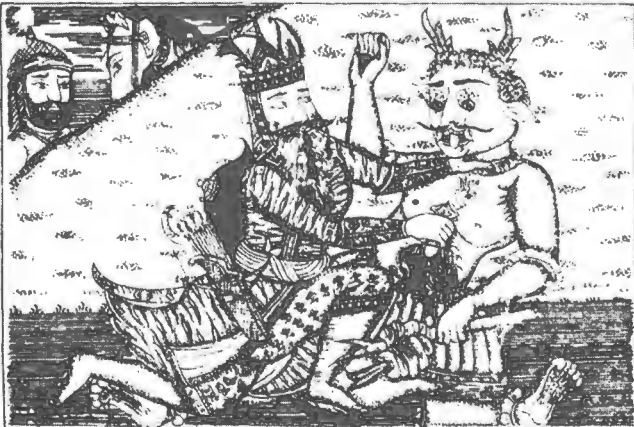
Shâhnâme, Bombay 1846,
Teheran 1858



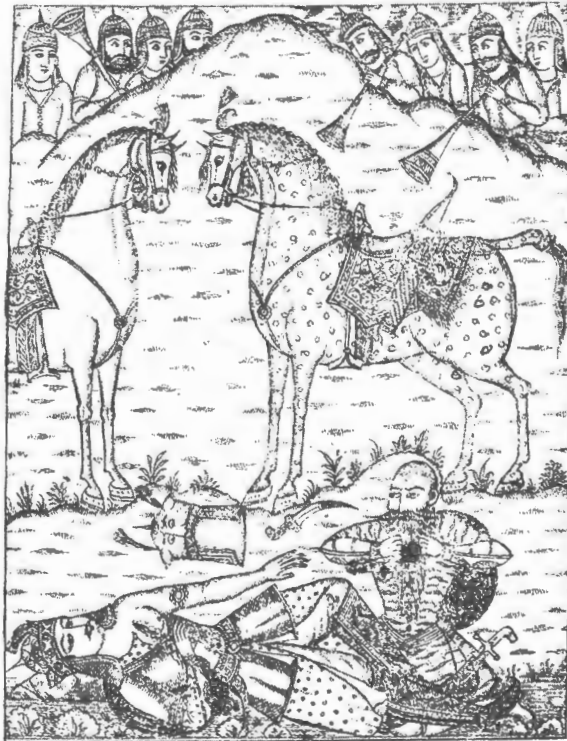
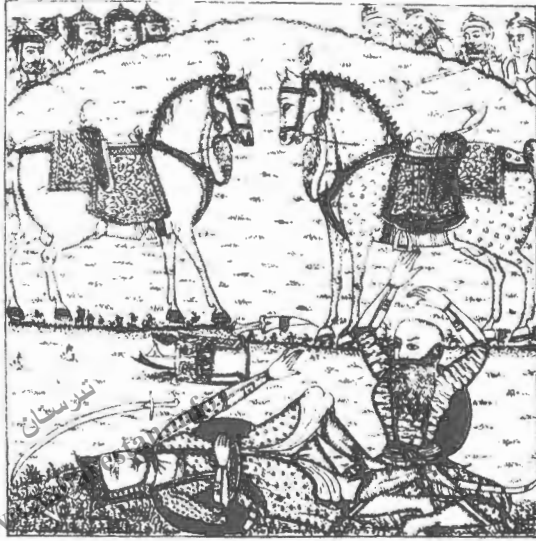
Shâhnâme, Tabriz 1858,
illustrated by Ostâd Sattâr



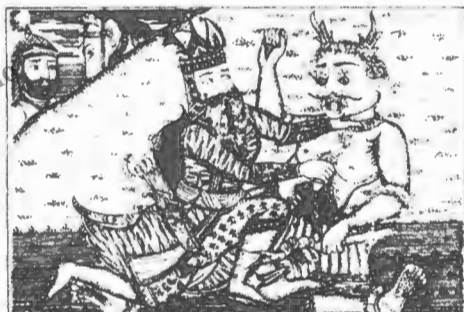
Shâhnâme, Tabriz 1858,
illustrated by Ostâd Sattâr



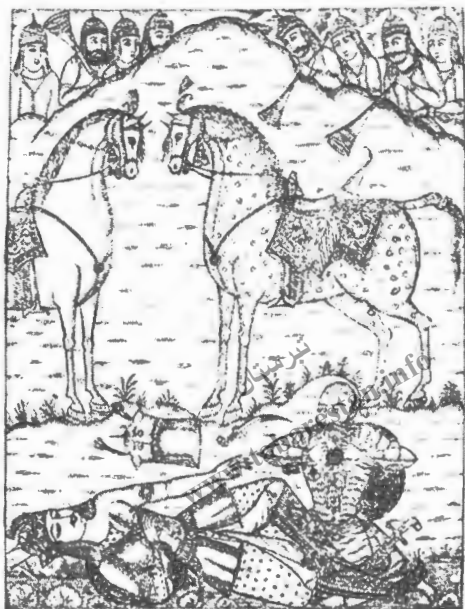
Rostam slays the white Div
Shâhnâme, Bombay 1855, Teheran 1853



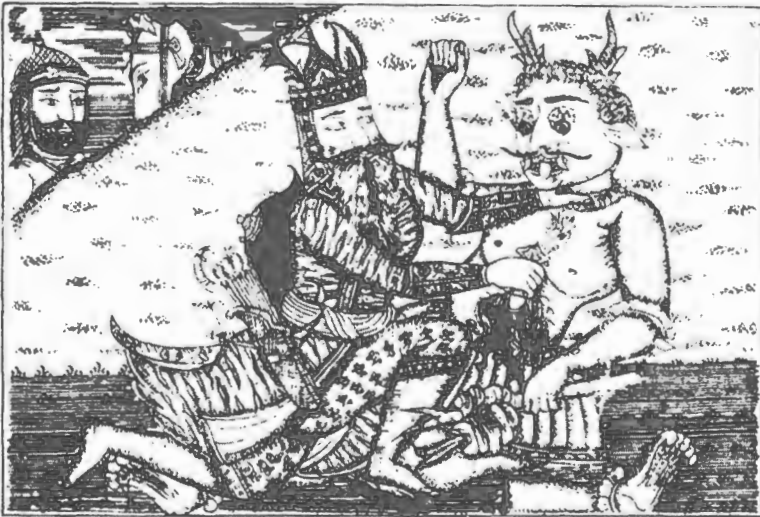
Rostam mourns Sohrâb
Shâhnâme, Bombay 1846, Teheran 1853



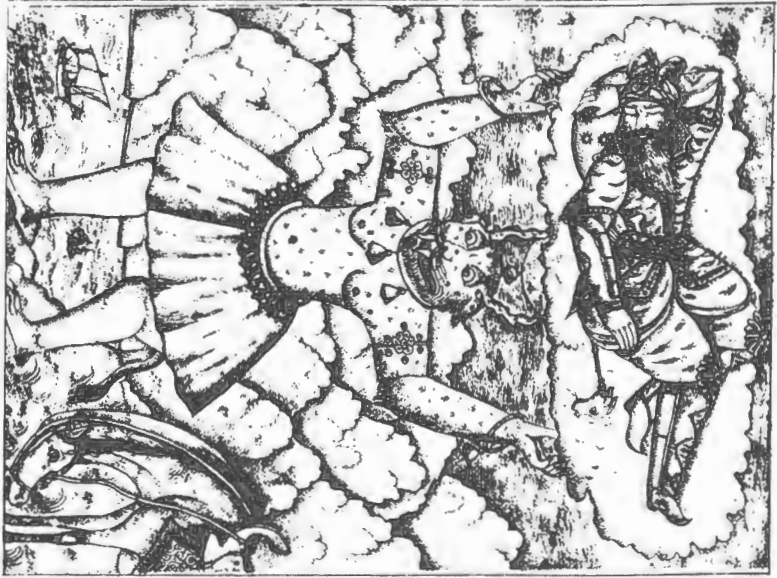
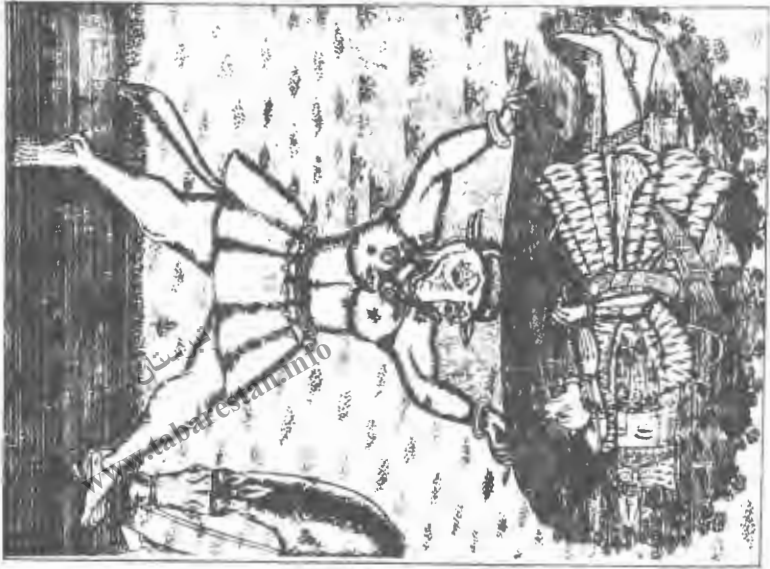
Shâhnâme Bombay 1846,
Teheran 1853



Shahnâme, Tehran 1853,
illustrated by Mirzâ 'Ali-Qoli Kho'i



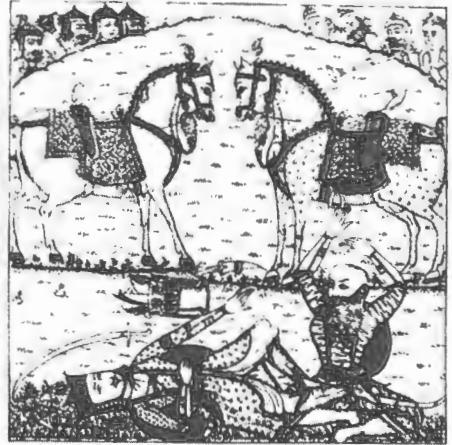
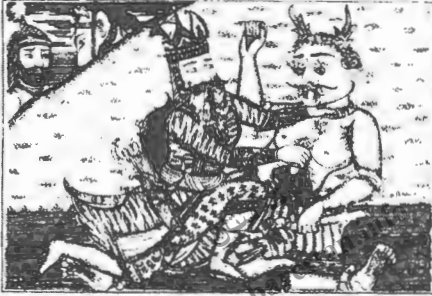
Different iconographical traditions: Rostam
kills the white Div
Shahname, Bombay 1846, Bombay 1849



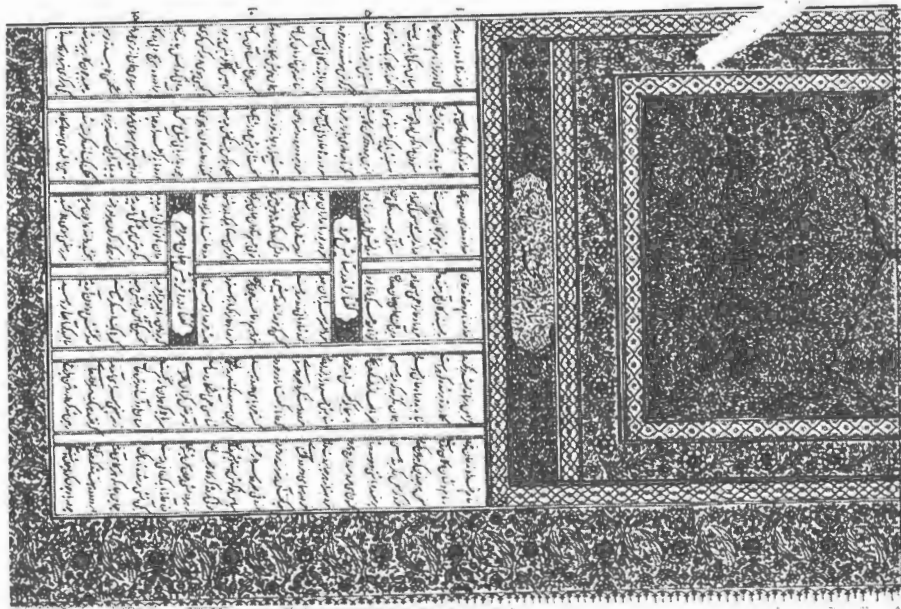
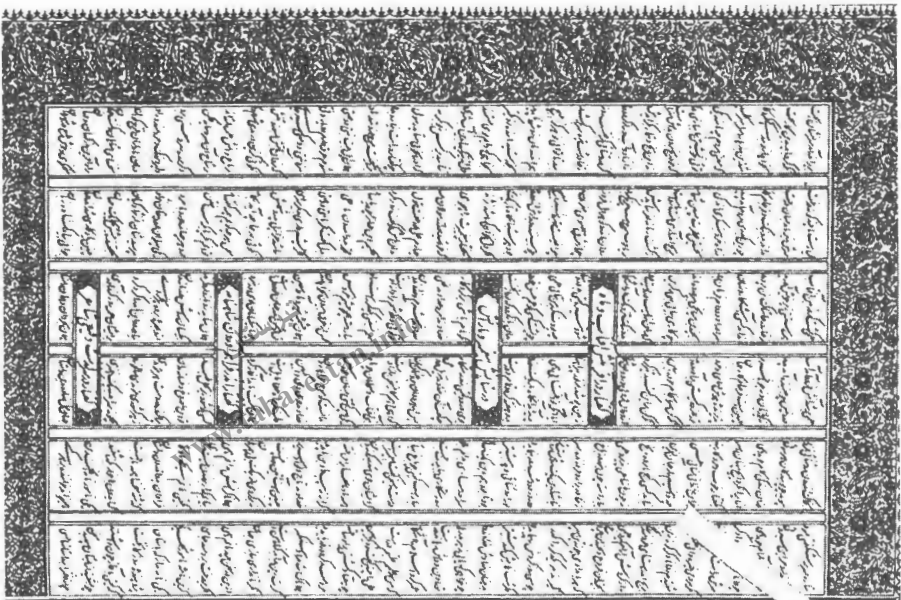
Different iconographical traditions: The Div
Akvân carries Rostam away
Shahname, Bombay 1846, Bombay 1849



Shâhnâme, Bombay 1849,
illustrated by 'Ali Akbar



Shâhnâme, Bombay 1846,
illustrated by an unknown artist



Opening pages of text,
Shāhnāme, Bombay 1855

کتاب شاهنامه

مصنف

ابوالقلم طوسي متخلص بفر دومي

تبرستان

www.tabarestan.info

که بسی و انعام کمترین بندگان آن بی نشان و بر مکان

کیتان ترنر مکان

بسیح متعدد و معین و معتبر مقابل و تصحیح یافته مع توهج الفاظ تادر

و املاحات فریب و حوال آن سخن صبح فصیح و ادیب

بدرار حکومت کلکه بقالب طبع در آمد

جلد دوم

سکه کاندیس سنی فر دومی طوسی نشانده * تاتینداری که کس از جمله نامی نشانده

لول تو بلای کرسی بر زمین آمد سنی * لویها لویون لوش بر سر کرسی نشانده

THE
SHAH NAMEH:
AN HEROIC POEM.

CONTAINING

The History of Persia

FROM

KIOOMURS TO YESDEJIRD;

THAT IS,

FROM THE EARLIEST TIMES TO THE CONQUEST OF THAT
EMPIRE BY THE ARABS.

BY

ABOOL KASIM FIRDOUSEE.

CAREFULLY COLLATED WITH

A NUMBER OF THE OLDEST AND BEST MANUSCRIPTS,
AND ILLUSTRATED BY A

COPIOUS GLOSSARY OF OBSOLETE WORDS AND OBSCURE IDIOMS:

WITH

AN INTRODUCTION AND LIFE OF THE AUTHOR,
IN ENGLISH AND PERSIAN;
AND AN APPENDIX,

Containing the interpolated Epodes, &c. found in different Manuscripts.

BY

TURNER MACAN,

*Persian Interpreter to the Commander in Chief, and Member of the
Asiatic Society of Calcutta.*

Vol. II.

Calcutta:

PRINTED AT THE BAPTIST MISSION PRESS, CIRCULAR ROAD.
1829.

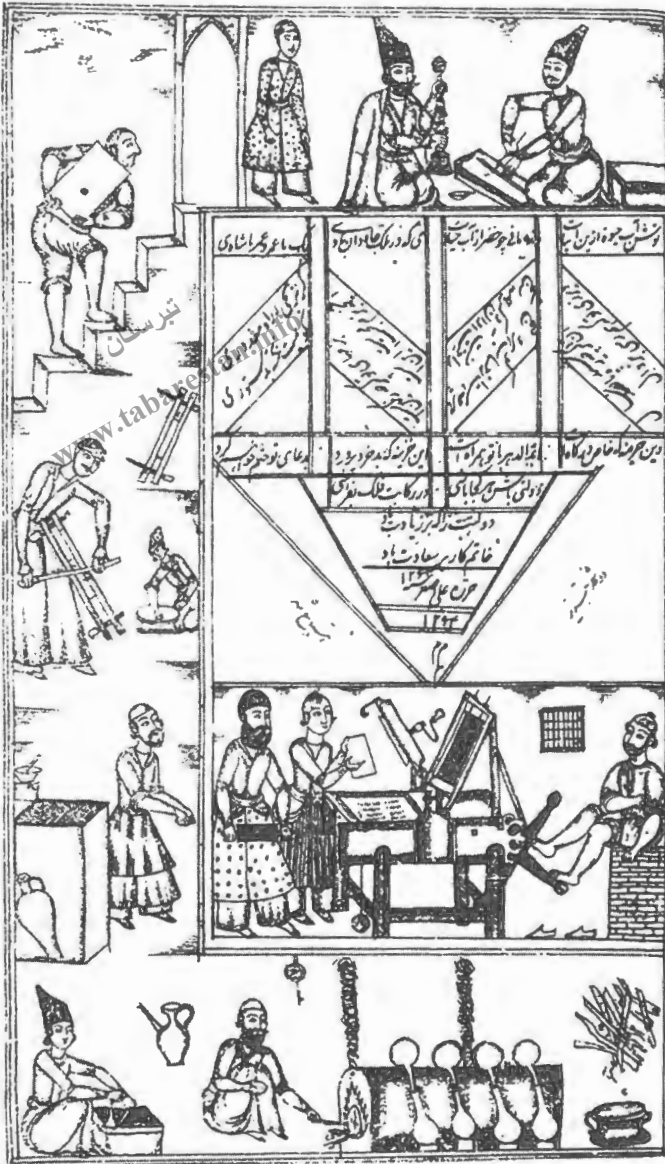
Title pages of the edition by
Turner Macan, Calcutta 1829



Illuminated pages, Khamse-ye Nezami,
Tehran 1848



Illuminated pages, Khamse-ye Nezâmi,
 Tehran 1848



The process of lithographic printing,
Khamse-ye Nezâmi, Tehran 1848

The Shâhnâme in Print
The Lithographed Editions of the Persian National Epic



Ulrich Marzolph, Academy of
Sciences, Göttingen, Germany

some of the best specimens of this kind of books are preserved in libraries in the West. Western scholars often bought these books only to put them on their shelves and never touch them again. The Western holdings of Persian lithographed books imply a particular responsibility for Western scholars, historians of literature and art alike. With their background of comparative learning and analytical tools, Western scholars are well equipped to counter the challenge of dealing with the large amounts of data involved. The illustrated lithographed books deserve particular attention. In comparison to the magnificent illuminations in manuscripts commissioned by wealthy patrons and used by the “privileged few”, the illustrations in these books are not intricate pieces of great art. The modest artistic quality of Persian lithographed illustrations should, however, by no means justify their disregard. On the contrary, Persian lithographed illustrations offer the charming simplicity of an art that, given its production in hundreds of copies, derives its significance from the fact that it was at least a little closer to the common people than elite art. This social aspect might in the long run contribute to an adequate understanding of the role the *Shâhnâme* played in the Qajar era.

position of the vanquished div in scene 1, he even appears to copy from a model belonging to the tradition of the first Indian edition [21].

[22] Summing up the results of this short survey, we find that there is little variation in the illustration of traditional topics in the *Shâh-nâme*, though variation increases the more often specific items are reproduced. The two early Indian editions initiated two different iconographical traditions of illustrating lithographed editions of the *Shâh-nâme*, both of which were later taken up by Iranian artists. While both of the early Iranian editions follow the first Indian edition of 1846 closely, the two later Iranian editions refer to the second Indian edition of 1850. As for the *Shâh-nâme*'s Indian editions, we need to remind ourselves that these were "Indian" only in a limited sense. After all, a large number of the editors, calligraphers, and artists collaborating in the publication of Persian texts in India were of Persian, often of Shirâzi, origin; besides, a certain quantity of Indian books was undoubtedly produced for Iranian customers. The extent of this international cooperation, its mechanisms and consequences remain to be studied. At the same time, it is not easy to account for the overwhelming production of lithographed editions of the *Shâh-nâme* in India as compared to Iran. The first printed edition of the *Shâh-nâme* in India was published during the reign of Fath-'Ali Shâh (1797–1834); and Fath-'Ali Shâh's successor Mohammad Shâh (1834–48) witnessed the introduction of lithographic printing to Iran. Yet, neither of these Qajar rulers was interested to employ the new techniques of printing to guarantee a wider distribution of the Persian national epic in Iran. It remained for young Nâser al-din, Iran's last traditional monarch, to commission the *Shâh-nâme*'s first Iranian edition after his ascension to the throne in 1848. And still, even though two more Iranian editions were prepared during Nâser al-din's reign, India remained the major production site for the Persian national epic.

Let me conclude my survey of the *Shâh-nâme* in print with a few general remarks. Printed books in Iran until very recently were treated with little respect, and public awareness of their value is only just arising at a time when large amounts of books do not exist any more. Curiously enough,

Kho'i's figures share the dignified immobility of traditional Persian painting, their charmingly detailed and lifelike representation conveys a high degree of concern enabling the spectator to become emotionally involved in the illustrated action.

[14] The second Iranian edition, illustrated by an artist known as Ostâd Sattâr from Tabriz, also follows the iconographical lead of the first Indian edition. Surprisingly, the artist appears not to have used the previous Iranian edition at all. Instead, in most cases he copied the illustrations from the first Indian edition even in minute details such as the div's severed leg in scene 1 or Rostam's discarded sword in scene 2, details that had been rendered differently by Mirzâ 'Ali-Qoli Kho'i [15]. In a number of cases, the artist interprets his model with a certain liberty. Notably in scene 3 [16], the action is rendered much more imminent and threatening with the Div Akvân staring directly into the spectator's eyes while having to bend his legs in order not to overrun the illustration's frame.

[17] Mostafâ, the well known artist illustrating the *Shâh-nâme's* third Iranian edition appears to be profiting from the second Indian edition even though only to a limited extent. While most of the scenes follow the model of the 1850 Indian edition relatively closely, some scenes depart from the model to such a degree as to suggest independent compositions [18]. The most prominent feature of Mostafâ's style is his vivid and lifelike rendering of characters. Moreover, by liberally interpreting the traditional models, he manages to convey movement and action to a hitherto unprecedented degree.

[19] The illustrations to the fourth Iranian edition have been prepared by two artists, signing as 'Abd al-Hosein and Kerbelâ'i Hasan Naqqâsh. This edition is a hybrid in several respects. The most obvious feature is the fact even though both artists closely follow an iconographical program such as laid out in Mostafâ's edition, the items prepared by Kerbelâ'i Hasan constitute but minute copies of Mostafâ's originals without the least alteration [20]. 'Abd al-Hosein, on the other hand, in several cases (scenes 1, 2) takes his model from editions predating Mostafâ's, thus bypassing Mostafâ's influence. In one of the instances discussed here, considering the

1. Rostam slays the white demon
2. Rostam mourns Sohrâb
3. The Div Akvân carries Rostam away
4. Rostam slays Shaghâd and dies

[6] The anonymous artist of the first Indian edition is particularly notable for the formal clumsiness in the representation of human characters. Even though a certain stiffness and immobility are general characteristics of Persian painting, the figures here appear as if they were taken from patterns rather than being designed for the specific scene.

[7] The second Indian edition, illustrated by a certain 'Ali-Akbar, does not follow the iconographical pattern of the first Indian edition. Though the illustrated action is essentially the same, the artist sometimes articulates a different tradition both in terms of general features and individual representation. These differences are clearly visible in scene 3: "The Div Akvân carries Rostam away" [8] and particularly in scene 4: "Rostam slays Shaghâd and dies" [9]: Here, the figures here convey a stronger extent of emotional expression, notably in scene 1 where Rostam has jumped on the back of the white div who appears to be wailing in anticipation of his imminent death; though Rostam's steed is not involved in the action, it is neighing in an outburst of emotional participation.

[10] Mirzâ 'Ali-Qoli Kho'i, the artist of the first Iranian edition, follows the iconographical lead of the first Indian edition with little variation [11]. In scene 1 he supplies an additional div instead of the previous human onlooker, and scene 4 renders his model with inverted sides. In all other instances he appears to copy the illustrations from the first Indian edition rather faithfully, particularly in rendering the backgrounds spotted with bushels of grass. On the other hand, a higher degree of artistic refinement is evident. Mirzâ 'Ali-Qoli Kho'i pays particular attention to details, such as the stereotype rendering of beauty (scene 2) [12], and to emotional features such as depicting agony, imminent death, or wrath by exposing the respective characters' teeth (scene 1) [13]. Even though Mirzâ 'Ali-Qoli

and its illustrations were executed by the unsurpassed master of lithographed illustration, Mirzâ 'Ali-Qoli Kho'i. Work on this edition was achieved some two years after its inception in the year 1851. In the meantime, a second Indian edition had been published in 1850. It took almost ten years before the second Iranian edition was published in Tabriz in 1858. In the meantime, at least four different editions had been published in India, including the Bombay edition of 1855 whose calligraphy was executed by the famous calligrapher Mohammad Ebrâhîm b. Mohammad Hosein Khân Ouliyâ' Sami' al-Shirâzi. The third Iranian edition was only published in 1889. In the interval of more than thirty years since the second Iranian edition, some ten editions had been published in India, including another edition whose calligraphy was executed by Ouliyâ' Sami', and two editions published by the well-known publisher Newal Kishore. The fourth Iranian edition was published in 1898, just less than ten years after the third Iranian edition. Indian editions were still strong, comprising some three different editions for the mentioned interval. The fifth and last Iranian edition of the *Shâh-nâme* came out in 1904; it was prepared by order of Hosein Pâshâ Khân Amir Bahâdor and hence is known as *Shâh-nâme-ye Bahâdori*. The twentieth-century Indian editions came to be of an increasingly modest quality both in terms of physical appearance and care invested into text as well as illustration. The last lithographed edition of the *Shâh-nâme* prepared in India is an edition published in Cawnpore in 1919.

In the following I suggest to discuss in some detail the five major Iranian editions of the *Shâh-nâme*. In terms of general characteristics, these editions fall into two distinct groups. The first group comprises the first four editions, and the second group is constituted by the *Shâh-nâme-ye Bahâdori*, the fifth and last *Shâh-nâme* published in Qajar Iran; this *Shâh-nâme* differs from all other editions in several regards and will be considered separately. For sake of clarity, in discussing the editions of the first group, I have chosen four illustrations relating to the Rostam-cycle that by way of their iconographical representation are instantaneously recognizable to anyone familiar with the *Shâh-nâme*'s tales. These four illustrations are:

the 1855 Indian edition written by the famous calligrapher Mohammad Ebrâhim b. Mohammad Hosein Khân Ouliyâ' Sami' al-Shirâzi was later reprinted in offset technique several times. Since the 'Oriental' audience was well aware of the magnificent illustrated manuscripts of the *Shâh-nâme* that had been produced for wealthy patrons in the course of history, it was also a matter of course that the work's printed 'Oriental' editions should be embellished by illustrations and graphic illumination. This aspect alone makes the study of the *Shâh-nâme* in print a fascinating topic for research.

The exact number of lithographed editions of the *Shâh-nâme* remains unknown. Starting with the edition Bombay 1846, probably some 30 lithographed Oriental editions of the *Shâh-nâme* were published, most of them in Indian cities such as Bombay, Lucknow, and Cawnpore. Out of the total number of lithographed editions of the *Shâh-nâme* ever produced, only six were published in Iran in a period extending over half a century (1851 up to 1904). Contrasting with this moderate production is the number of some 25 illustrated lithographed editions of the *Shâh-nâme* produced in India in the seventy years period extending from about 1850 to 1920. The reason for this considerable difference in numbers of editions remain obscure. Economical factors must have played a certain role in determining the number of editions produced. Notably, the Indian editions did not only, and maybe not even primarily, aim to satisfy local demand, since a substantial amount of Persian books of Indian production were exported to Iran. One even might have to consider the vital importance the *Shâh-nâme* possessed for the Zoroastrian community in India in relating their current position to the glorious past of the country they once had originated from.

As already mentioned, the first lithographed edition of the *Shâh-nâme* was published in Bombay in 1846. This edition contains a set of 57 illustrations to the text of the *Shâh-nâme*, a number that set the standard for virtually all of the lithographed editions to follow. Three years later, in the year following Nâser al-din Shâh's ascension to the throne, work on the first Iranian edition of the *Shâh-nâme* started. This edition owes its calligraphy to the famous calligrapher Mostafâ-Qoli b. Mohammad Hâdi "Soltân Kajuri",

Macan's edition of the *Shâh-nâme* was published in four volumes in Calcutta 1829. Besides this *editio princeps*, other nineteenth century editions, all of which were printed from movable type, were published by Jules Mohl (Paris 1838–78) and Johann August Vullers (Leiden 1877–79). Meanwhile, the vast majority of the *Shâh-nâme*'s early editions were produced in India and Iran by way of lithography. While most Western scholars regard these 'Oriental' editions with a certain disdain, Theodor Nöldeke as one of the few scholars who ever discussed the lithographed editions in some detail, admitted that their publishers had taken considerable effort and care in their production.

In terms of text, the lithographed editions closely follow Turner Macan's *editio princeps*, while a certain amount of variation may or may not result from either lacking care on the part of the calligraphers or from conscious editorial decisions. Yet, one has to keep in mind that the audience and, hence, the general editorial decisions of 'Western' and 'Oriental' editors differed widely. Western scholars preparing the *Shâh-nâme*'s 'critical' editions took great care to establish a reliable text that would aim be as close as possible to the presumed original while identifying later textual interference. The 'Oriental' editors addressed the local audience of Indian and Iranian readers for whom the *Shâh-nâme* constituted a highly admired work of classical literature, of traditional heritage, and – to put it with a certain emphasis – of national consciousness. For those readers, the possession of a personal copy of the *Shâh-nâme* had been a matter of honor and pride for long, yet most of them would not have had the material means to afford commissioning a handwritten copy of the work or buying an already existing one. The printed editions for the first time in history made the personal possession of the *Shâh-nâme* affordable. For the 'Oriental' readers, then, the critical substance of the text was of little importance so long as the work contained more or less what they would expect it to contain. Of great importance to them was, however, the work's physical presentation. [5] This criterion applied first of all to an appealing calligraphy of the Persian *nasta'liq* script, as documented, for instance, by the fact that

lithographed books, such as the 1843 edition of Maktabi's *Leyli va Majnun*, are quite modest, the rapidly growing range of production leads to the conclusion that customers must have approved of the new genre. In fact, lithographic illustration soon developed into a highly specific indigenous form of art, and publishers endeavored to risk large investments in the publication of voluminous works, the production of some of which could last for several years. The "golden age" of lithographic printing in Iran coincided with the reign of Qajar ruler Nâser al-din Shâh, who ascended to the throne in 1848 and reigned until 1896. Considering the perception of Ferdousi's *Shâh-nâme* as the "national epic" of Iran, it might come as a surprise that the first Persian classic published in Nâser al-din's days was the 1848 edition of Nezâmi's *Khamse*. [3] This edition constitutes the apogee of the Persian art of the book in the Qajar period. It is profusely illuminated by graphic artist Mirzâ 'Ali-Qoli Kho'i and may justly be termed a *de luxe* edition whose magnificent graphic presentation was never surpassed. Meanwhile, the production of a large lithographed book such as this one would take at least several months, if not years, and so the book had most likely been commissioned much earlier. In fact, the 1848 edition of Nezâmi's *Khamse* must have been commissioned during the reign of Nâser al-din's predecessor Mohammad Shâh and was only ready for publication after this ruler's death. So the very first substantial work of classical Persian literature published during the reign of Nâser al-din Shâh was indeed Ferdousi's *Shâh-nâme*.

The *Shâh-nâme* was first published in print at the beginning of the nineteenth century through the effort of British colonialist scholars in India. Matthew Lumsden (1777–1835), one of the most prolific scholars of Persian of his time and professor of Arabic and Persian at the College of Fort William since 1803, started a projected complete edition of the *Shâh-nâme* in eight volumes, but only managed to publish the first volume in Calcutta in 1811. [4] The first complete edition of the *Shâh-nâme* was achieved by Major Turner Macan, who later also earned fame for bringing to India the manuscript of the *Thousand and One Nights* that served as the basis of this work's subsequent edition by William Hay Macnaghten (1839–42). Turner

particular circumstances of book production in the Persian language. From the 1830s onward, lithographic printing houses began to spread in Iran, and the production of Persian books printed from movable type steadily diminished. In contrast to the development in other parts of the Islamic world such as Turkey and the Arab countries, and comparable only to the situation of printed Persian texts in India and Central Asia, publishing in Iran for most of the nineteenth century was primarily achieved by lithographic printing.

Lithographic printing achieved a smooth continuation of previous modes of book production both as for the esthetic standards concerned as well as for the artists involved. Similar to the state of fifteenth century *incunabula* in Europe, lithography in Iran at first resulted in the production of multiple copies of books whose formal conception and layout were more or less identical to those of manuscript tradition. Most important, lithography also allowed calligraphers, illuminators and illustrators to cooperate in ways closely related to the process of manuscript production, since they would work on the very same surface. Considering the characteristics of the Persian script, the text intended for reproduction was not directly applied to the surface of the polished stone used for printing, since this process would result in printing a mirrored image. In order to achieve a printed result corresponding to the original product, the calligrapher, illuminator and illustrator first applied their pens and brushes to a specially prepared sheet of transfer paper to which the ink would not stick. Once the original copy was finished, it was used to print a negative image onto the surface of the polished lithographic stone. Since the original copy was destroyed in the process, the number of copies prepared from any given original was limited to the number of copies printed before the surface of the only existing negative would wear out. It is usually estimated that a single print-run of a Persian lithographed books resulted in some 300 to 400 copies.

Obviously, it took Iranian publishers a while to grasp and put into practice the possibility of printing text as well as illuminations and/or illustrations together. While the first attempts at illustrating Persian

The *Shâh-nâme* in Print

The Lithographed Editions of the Persian National Epic

Prof. Dr. Ulrich Marzolph

Academy of Sciences, Enzyklopädie des Märchens, Göttingen, Germany

In Iran, the art of printing as a permanent cultural practice was established only in the second decade of the nineteenth century. In the West, printing from movable type had been the prevailing method of producing books since the middle of the fifteenth century, and so it was a matter of course that this technique was the one that was first introduced to Iran. Due to the initiative of ‘Abbâs Mirzâ, governor of the province of Azerbâijân, the equipment for printing from movable type, or typography, was imported to Iran from England and, later, from Russia. Meanwhile, shortly before the turn of the century, Prague citizen Alois Senefelder had invented the process of lithographic printing [2]. This new technique soon was to become extremely popular in Iran, since it permitted the production of printed items at comparatively low cost. Moreover, lithographic printing made it possible to multiply any given original in essentially identical copies. Contrary to the previously developed techniques of block printing or printing from movable type, this capacity also applied to calligraphy and graphic art. Publishers in Iran soon became aware of the advantages of lithographic printing for the

Bibliography

- Asadi Tusi, 'Ali b. Ahmad, *Garshasptnama*, ed. Ḥabīb Yaghma'i (Tehran, 1317/1938).
- 'Ata'i Razi, 'Ata' b. Ya'qub and Anon., *Borzunama and Dastan-e kok-e kuhzad*, ed. Moḥammad Dabir Siyaqi (Tehran, 1382/2003).
- *Banu Goshasptnama*, ed. Roohangiz Karachi (Tehran, 1382/2003).
- Berg, Gabrielle van den, 'The *Barzunama* in the Berlin *Shahnama* Manuscripts', in *Shahnama Studies I*, ed. Charles Melville (Cambridge, 2006).
- Blois, François de, *Persian Literature - A Bio-Biographical Survey*, vol. V, *Poetry of the Pre-Mongol Period*, part 2, *Poetry ca. AD 1100 to 1225* (London, 1994).
- Davis, Dick, 'Interpolations to the Text of the *Shahnameh*: An Introductory Typology', *Persica* XVII, 2001, pp. 35-49.
- *Faramarznama*, ed. Majid Sarmadi (Tehran, 1382/2004).
- Ferdowsi, Abo'l-Qasem, *The Shah Nameh: an heroic poem, containing the history of Persia from Kioomurs to Yesdejird*, ed. Turner Macan, 4 vols (Calcutta, 1829).
- Ferdowsi, Abo'l-Qasem, *Livre des rois*, ed. and trans. Jules Mohl, 7 vols (Paris, 1838-78).
- Ferdowsi, Abo'l-Qasem, *Shahnama*, ed. Djalal Khaleghi-Motlagh, 8 vols (New York, 1988-2008).
- Ferdowsi, Abo'l-Qasem, *Shahnama*, ed. Moḥammad Dabir Siyaqi, 6 vols (Tehran, 1335/1956-57).
- *Haft lashkar*, ed. Mehran Afshari and Mahdi Madayeni (Tehran, 1377/1998).
- Hanaway, William, 'Borzu-nama', *Encyclopaedia Iranica*, vol. IV (1990), pp. 380-81.
- Iranshah b. Abi'l-Kheyr, *Bahmannama*, ed. Rahim 'Afifi (Tehran, 1370/1991).
- Iranshah b. Abi'l-Kheyr, *Kushnama*, ed. Jalal Matini (Tehran, 1377/1998).
- Kowsaj, Shams al-Din, *Borzunama*, ed. Akbar Nahvi (Tehran, 1387/2008).
- Losensky, Paul, *Welcoming Fighani* (Costa Mesa, 1998).
- Piemontese, Angelo Michele, 'I manoscritti persiani del fondo Sbath nella bibliotheca Vaticana e un nuovo "Barzunama"', *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei: Rendiconti - Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, 8th ser., 33 (1978), pp. 447-464.
- Richard, Francis, 'Une copie du *Barzu-name* à la bibliothèque Süleymaniye, le manuscrit *Laleli* 1668', *Studia Iranica* 13/ii (1984), pp. 241-248.
- Rührdanz, Karin, 'About a Group of Truncated *Shāhnāmas*: A Case Study in the Commercial Production of Illustrated Manuscripts in the Second Part of the Sixteenth Century,' *Muqarnas* 14 (1997), pp. 118-134.
- Sims, Eleanor, 'The Earliest Recorded *Borzu-nama* Manuscript?', in *Shahnama Studies I*, ed. Charles Melville (Cambridge, 2006), pp. 189-202.
- Sowti, Mohammad 'Ali, *Catalogul Manuscriselor Persane* (Cluj-Napoca, 1975).
- Zutphen, Marjolijn van, 'Faramarz's Expedition to Qannuj and Khargah: Mutual Influences of the *Shahnama* and the Longer *Faramarznama*', in *Shahnama Studies II*, ed. Charles Melville and Gabrielle van den Berg (Leiden, 2012 (forthcoming)).
- Zutphen, Marjolijn van, 'Lithographed Editions of Firdawsi's *Shahnama*: A Comparative Study', *Oriens* 37 (2009), pp. 65-101.

how poets shape the sundry elements of their tradition in the context of a complete poem. (Losensky, 1998, p. 131)

In *esteqbal*, the formal constraints of metre and rhyme are maintained, but the theme is reworked: the new text and the old text are clearly separate. The poet practices *esteqbal* on purpose, and he acknowledges the voice of his source, as we can see in the treatment of the ring, an important Leitmotiv of the *Borzunama*, which clearly goes back to the gift of Rostam to Tahmina in the *Shahnama* episode of Rostam and Sohrab.

In the episode of Rostam and Sohrab, Sohrab is being described as a spitting image of his father and forefathers. His mother, Tahmina, does not hesitate to convey to him his true lineage once Sohrab asks for this. She proudly shows him a letter of Rostam containing three rubies and three golden seals. The allusion to this gift seems to be a possible link with the story of Borzu, whose mother received a ring from Sohrab. Though this ring is initially hidden by Shahru, who keeps Borzu's descent a secret, in the end this ring is crucial in the story as a testimony of Borzu's identity. Borzu is saved by this very ring, and by the intervention of his mother, who is just in time to show the ring to Rostam, who recognizes one of the seals he once gave to Tahmina, Borzu's grandmother.

The growing attention in the past decade for epic poems from the Persian epic cycle, such as the *Borzunama*, will hopefully lead to systematic research into the manuscript tradition of these epics, either in the context of the *Shahnama* or independent from the *Shahnama* manuscript tradition. These epics also deserve to be studied in their own right, and not simply as mere imitations of the *Shahnama*. Such research may shed new light on the evolution and reception of the *Shahnama* in the centuries following its creation and may give insight into the questions why and how the subject matter of these epics became included in so many *Shahnama* manuscripts and how they came to play a role both in the oral and written traditions of the Iranian cultural area.

- Bizhan-o Manizha (Mohl 13e)
- Davazdah Rokh (Yazdah Rokh) (Mohl 13f)
- Jang-e bozorg (Mohl 13g)

Just before the episode on the Davazdah (or Yazdah) Rokh the story of Borzu is interpolated, going back as it were to the end of the episode on the Khāqān-e Chin, when the Turanians seem utterly defeated. Their king, Afrasiyab, however, is untraceable. The *Borzunama* takes up when Afrasiyab emerges:

Bedan ke bargasht afrasiyab / ze peykar-e rostam deli por shetab
 ‘Know that Afrasiyab returned/From the battle with Rostam, his
 heart full of haste’

Inserted *Borzunamas* in *Shahnama* manuscripts may have an introductory title; if this opening title is lacking, the beginning of the interpolation is difficult to spot, although the different sections of Borzu’s story are usually marked by a title. Besides, the story is in many cases linked to the preceding and the following by transition lines, announcing the beginning and the end of the story. In the Cambridge independent manuscript of the *Borzunama* (Kings Ms. No 56), a transition line at the end is also present, introducing the next episode of Godarz and Piran, even though the manuscript ends immediately after this line. This may indicate that this *Borzunama* was copied from a *Shahnama* manuscript interpolation (van den Berg, p. 114).

The story of Borzu as an interpolation in *Shahnama* manuscripts is often illustrated, and interpolations are perhaps most readily recognised via the presence of illustrations in a manuscript. A favourite scene forms the fight between Rostam and Borzu, in which Borzu’s mother comes to rescue her son in the nick of time (for illustrations see the *Shahnama* Project Cambridge Database: <http://shahnama.caret.cam.ac.uk/new/jnama/page/>).

The *Borzunama*, as well as other epic poems from the Persian epic cycle, can be viewed as examples of *esteqbal* or poetic imitation, common practice in Persian literature, frequently described in Arabo-Persian literary theory. *Esteqbal* is known in Western literature as *imitatio*. Paul Losensky describes this phenomenon in his work on the Safavid poet Feighani as follows:

Imitatio, the explicit response to an earlier work, offers the most visible and dialectically complex form of intertextuality, giving the clearest evidence of the poet’s intentional remaking of the literary past. It provides specific points of comparison and allows us to study

the third fight, Shahru has to prevent Borzu's defeat and death by revealing his true descent. King Kavus and the noblemen of Iran forgive Borzu who has gone over to the Iranian camp. Afrasiyab is furious. Borzu receives the kingdom of Ghur, but is killed by a demon called Manharas. After having seen a dream about this unfortunate event, Rostam sets out only to find the dead body of his grandson (van den Berg, pp. 109-112). The story of Borzu placed immediately after the episode of Rostam and Sohrab is like a kind of reprisal of the episode just concluded. The story is presented as a continuation of the story of Sohrab.

In examples of the 'later' interpolation, Afrasiyab stumbles upon the young farmer Borzu when he wanders around Shengan, after having been defeated by Rostam. He is impressed by Borzu's miraculous strength and he sends his brother Garsivaz to fetch him. Borzu is then taken to Turan to further develop his talents as a warrior. From Turan, he accompanies the Turanian warriors on a mission to Iran, where Borzu enters a combat with Rostam and Faramarz, his grandfather and uncle – although no one is aware of that. Borzu is taken prisoner by the Iranians, and soon his mother comes to plead his cause, with success, for he is set free. However, in another fight with Rostam Borzu is almost killed, but for the intervention of his mother, who reveals his true descent. Borzu is then united with Rostam and becomes henceforth a warrior in the Iranian army. Afrasiyab, bereft of his great warrior and facing an even stronger Iranian camp, is in despair. He sends the witch Susan to deal with the warriors of Iran. During a feast Susan lures away a number of Iranian warriors. Accordingly, Borzu and Rostam wage a war against Afrasiyab and his warrior Pilsam as well. In the end, Key Khosrow and the Iranians come to help and Afrasiyab and the Turanians are defeated. As a reward, Key Khosrow gives the kingdom of Ghur and Herat to Borzu. In a variant close to this version of the story, a section is included on how Borzu takes prisoner the Iranian warriors Tus and Fariborz, who are freed by Rostam (van den Berg, pp. 104-109). Placed after the story of Bizhan and Manizha, the story of Borzu can be seen as a continuation of the episodes immediately before the episode of Akvan Div and the episode of Bizhan and Manizha. The chapter on Key Khosrow is divided into a number of episodes:

- Key Khosrow (Mohl 13)
- Kamus-e Kashani (Mohl 13b)
- Khaqan-e Chin (Mohl 13c)
- Akvan Div (Mohl 13d)

Nahvi as Kowsaj.

The immense difference in length of the existing *Borzunamas*, as an interpolation or as a separate work, partly accounts for the great number of different versions of the story. The longer versions, such as the *Borzunama* manuscripts in Paris and Istanbul, discussed above, contain extensive sections on the son of Borzu, named Tamur, and on his cousin Jahanbakhsh. A section on the witch Susan, sometimes named *Susannama*, is included in many versions of the *Borzunama*. The story of Susan as a separate work in manuscript form is kept in the Bibliothèque Nationale in Paris (Supplément persan 497, Paris).

The *Borzunama* versions interpolated in *Shahnama* manuscripts usually have between 3000 and 4000 lines and they are either inserted after the episode of Rostam and Sohrab, and before the episode of Seyavosh, or, more frequently, after the episode of Bizhan and Manizha, and before the episode of the Yazdah/ Davazdah Rokh in the *Shahnama*.

In the interpolations, at least two clearly divergent storylines may be distinguished. One storyline deals with the story of Borzu from his birth to his death, without a section on Susan. Afrasiyab plays a minor role in this storyline, which is situated in the era of Key Kavus. This storyline forms the 'earlier' interpolation, found after the episode on Rostam and Sohrab. The other storyline stretches from the meeting of Borzu with Afrasiyab until the defeat of Afrasiyab, and is accompanied by the episode of Susan. Key Khosrow figures as the ruler of Iran in this 'later' interpolation, found after the episode of Bizhan and Manizha.

In examples of the 'earlier' interpolation, Sohrab and Shahru meet and have a love affair, and in due course Borzu, son of Sohrab is born. He is spotted as a young lad by Afrasiyab, who sends Ru'in to fetch him. However, Ru'in and his horse are beaten up by Borzu and in the end Garsivaz has to bring him to Afrasiyab. Borzu is educated at the court of Afrasiyab, and is challenged by Rostam. Borzu is marching towards Iran when the Iranian heroes Tus and Fariborz try to fight him. They lose the battle and are taken prisoner by Borzu, but freed again by Rostam. Borzu now challenges Rostam. They meet in combat and Rostam's shoulder is broken by Borzu. Faramarz comes to revenge his father and when Borzu's horse fails him, he succeeds in taking Borzu prisoner. Shahru, the mother of Borzu, sets off to Sistan to set Borzu free. She is helped by a jeweller named Bahram and a lady musician who has access to Borzu and acts as an intermediary between him and his mother. Borzu escapes, but is soon found out by Rostam and a number of fights between Borzu and Rostam follow. In

publish or translate or analyse any of these so-called imitations.

The *Borzunama*

The *Borzunama* is assumed to date from the 11th century. For a long time, it was thought that the *Borzunama* was composed by Abu'l-'Ala 'Ata' b. Ya 'qub al-Kateb, known as Nakuk ('Ata'i Razi), a secretary of the Ghaznavid ruler Ebrahim (1059-1099) (de Blois, p. 267), but this attribution was based on a misreading of one of the lines in the *Borzunama* (de Blois, p. 569).

As an interpolation, the *Borzunama* can be found quite frequently in *Shahnama* manuscripts (see for a list, de Blois, p. 570), especially in manuscripts copied after the first half of the 16th century (Rührdanz, p. 118). However, *Borzunama* interpolations occur also in earlier manuscripts, such as for example in the St. Petersburg manuscript S1654, dated 1445, used by Khaleghi Motlagh for his edition of the *Shahnama*. More interpolations may in due course be discovered, for often interpolations in manuscripts which are not well-documented remain unnoticed.

Apart from interpolated *Borzunamas*, a number of separate *Borzunama* manuscripts exist, in which the *Borzunama* features as an independent work (de Blois, pp. 569-570). In both cases, the story of Borzu is seen as a continuation of the episode of Sohrab and Rostam. *Borzunama* manuscripts are said to have as many as 65,000 lines (Hanaway, p. 380), but the longest copies of the *Borzunama* known count about 38,000 lines (Richard, p. 241). These can be found in the the Bibliothèque Nationale (Supplément persan 499 and 499a) and have been copied in 1760 on the request of Anquetil du Perron, as is stated in the colophon.

The 17th century *Borzunama* manuscript in the Süleymaniye Library in Istanbul (Laleli 1668) is less voluminous and counts 24,200 lines (Richard, p. 243). The *Borzunama* preserved in the Vatican Library dates from 1605 and is preceded by the story of Rostam and Sohrab (Ms. Sbath 652, described by Piemontese, pp. 447-464). Piemontese mentions another *Borzunama* from the Biblioteca Academiei in Cluj, Romania (Piemontese, p. 456). This seems to be however rather an interpolation included in a *Shahnama* manuscript (Sowti, p. 5, ms.0.209).

The oldest extant *Borzunama* manuscript dates from the 15th century and is kept in the University Library of Cambridge (Kings Ms. No 56). The manuscript counts 4253 lines and has 47 folios, numbered as 94 pages (Sims, p. 190; van den Berg, p. 101; edition on the basis of this manuscript has been made by Nahvi, 1387/2008). In the colophon the name Mowlana Shams al-din Mohammad Kusanj or Kusaj comes up as the author, read by

after the appearance of the *Shahnama* of Ferdowsi, when the fame of the *Shahnama* and in particular of the stories from the Sistan cycle became widespread. The production of manuscripts over the centuries, often made on royal commission and lavishly illustrated by the finest artists of the time, shows how already in an early stage the *Shahnama* began to live a life of its own. The *Shahnama* was not only regarded as a work of literature and mythology, but also a political document and a tool of propaganda, a truly living epic poem. Over the centuries, the *Shahnama* grew to some extent: epic material was continuously added and new epics were composed to complement episodes of the *Shahnama*. New epics or parts of new epics were added to or inserted in a large number of *Shahnama* manuscripts as if they formed part of Ferdowsi's *Shahnama*. These interpolations vary in length and nature. Dick Davis has presented a typology of the variety of interpolations that may be found in *Shahnama* manuscripts. Some of these interpolations, such as the story of Rostam and the White elephant, have become part of what is generally accepted to be the *Shahnama*, although not in the critical edition the *Shahnama* by Khaleghi Motlagh. Other interpolations however, which quite often formed part of the *Shahnama* in the manuscript tradition, were relentlessly banned from the *Shahnama* and accordingly largely forgotten. How did this happen?

The production of manuscripts came to an end at the end of the 19th century, when printing techniques such as lithography had been introduced in the Iranian cultural area (1820-s introduced; 1830-s established). Around the same time, from the early 19th century onwards, the wish to establish an authoritative version of the *Shahnama* arose, and a number of critical editions appeared. Turner Macan's edition (1829) and Jules Mohl's edition (1838-1878) are probably the best known of these. The editors tried to approach the 'original' version of the *Shahnama* completed by Ferdowsi around 1010 A.D. by using the oldest manuscripts, dating from the 13th century and later. Interpolations can be found more frequently in later manuscripts, especially from the 16th century onwards. By leaving aside these manuscripts, the modern and premodern printed editions of the *Shahnama* discard most of the interpolations that had become part of many of the later *Shahnama* manuscripts over the centuries.

From that moment onwards, the poems from the Persian epic cycle fell into oblivion and were neglected: they were often characterised as 'secondary epics': imitations, deriving from or depending on the *Shahnama* of Ferdowsi. As a result, the poems from the Persian epic cycle have never been thoroughly studied; for a long time, it was not deemed necessary to

was recently published in Iran. Bahman is the son of the hero Esfandiyar, who is killed by Rostam in a well-known episode of the *Shahnama*. Bahman also features in the *Shahnama* itself, but only in a cursory manner. Attributed to Iranshah b. Abi'l-Kheyr and edited by Rahim 'Afifi (1370/1991).

8. *Azarbarzinnama*. The *Azarbarzinnama* describes the life of Azarbarzin, son of Faramarz, grandson of Rostam.
9. *Shahryarnama*. Shahryar is the great-grandson of Rostam, son of Borzu. 11th century.
10. *Dastan-e Kok-e Kuhzad*. This story deals with an incident from Rostam's childhood; a printed version of this story is added to the *Shahnama* editions of Turner Macan and Dabir Siyaqi, and later on separately published with the *Borzunama* by Dabir Siyaqi (1382-2003).
11. *Qesse-ye Kush-e Pildandan*. This story is also known as *Kushnama*; Kush was an enemy of the Iranians who lived during the reign of Faridun. He was caught in China by Qaren, son of the blacksmith Kave, who helped to free Iran from the evil dragon-king Zahhak. His father Kush was a brother of Zahhak. Attributed to Iranshah b. Abi'l-Kheyr and edited under the title *Kushnama* by Jalal Matini (1377/1998)
12. *Dastan-e Jamshid*, the story of Jamshid, found only as an interpolation in *Shahnama* manuscripts; a version of this story is added to the *Shahnama* edition of Turner Macan, who recognised this story alongside with the *Dastan-e Kok-e Kuhzad* and the *Borzunama* as an interpolation in the manuscripts he had at his disposal.

Until recently most of these epics were not available in print; in the last two decades a number of new editions have appeared (*Bahmannama*, *Kushnama*, *Banu Goshaspnama*, *Faramarznama* and *Borzunama*). The majority of these epics can be found first and foremost as interpolations in *Shahnama* manuscripts; some of them have been preserved in separate, independent manuscripts. Furthermore, some of them can be found in lithographed editions of the *Shahnama* (on these, see Van Zutphen, 2009) and in the *tumar*, storyteller's scrapbooks, such as *Haft Lashkar*. From these sources it appears that the epics are not fixed texts, but constantly reshaped and reinvented. They differ greatly in scope and length. Most of the texts found as interpolations in manuscripts do not exceed 5000 lines of verse, but when the epics appear in a separate manuscript they have as much as 60,000 lines of verse.

It is generally thought that these epics came into being in the centuries

epic poems surrounding and complementing the *Shahnama* of Ferdowsi.

The heroes of a number of these epics also figure in the *Shahnama*, and sometimes they have a rather large role in it: this goes for example for Faramarz, son of Rostam, who also has a part in the *Borzunama* (see Van Zutphen, 2012). Borzu is not mentioned in the *Shahnama*, but stories on Borzu have found their way both in the oral and in the written traditions of the Iranian cultural area. It is assumed that the *Borzunama* dates from the 11th century, but the question of its authorship remains a matter of debate.

Apart from the *Borzunama* and the *Faramarznama*, the Persian epic cycle consists of a group of relatively unknown epics composed by mostly anonymous poets. Amongst these epics we find the *Borzunama*, but also a number of other epics, which are enlisted below:

1. *Samnama*. The *Samnama* describes the life of Sam, ruler of Sistan, father of Zal and grandfather of Rostam. In the *Shahnama*, Sam figures in the story of Zal and Rudaba, but he is only a passing figure. 13th-14th century.
2. *Garshaspnama*. The *Garshaspnama* is composed in 1066 A.D. by Asadi Tusi and deals with the feats of Garshasp, ancestor of Sam, who lived during the reign of the evil king Zahhak. Garshasp is a hero already mentioned in the *Avesta*. The work has been edited by Habib Yaghma'i in 1317/1938.
3. *Borzunama*. Borzu is the son of Sohrab and the grandson of Rostam, but unaware of his ancestry. The versions of the story vary in scope and length: the longest versions of the *Borzunama* exceed the *Shahnama* in length. 11-12th century. Versions of the *Borzunama* were published as appendices to the editions of the *Shahnama* by Macan and Dabir Siyaqi. Dabir Siyaqi published this version separately with the *Dastan-e Kok-e Kuhzad* in 1382/2003. Akbar Nahvi recently made an edition of the *Borzunama* based on the oldest manuscript (1387/2008).
4. *Faramarznama*. Faramarz is one of the sons of Rostam and one of the heroes in the *Shahnama*. Late 11th century. Edited by Majid Sarmadi (1382/2004).
5. *Jahangirnama*. Jahangir is another son of Rostam, born after the death of Sohrab. Jahangir does not figure in the *Shahnama*. The *Jahangirnama* dates from the 12-13th century and was reworked in the 15th century.
6. *Banu Goshaspnama*. Banu Goshasp is the daughter of Rostam, and the *Banu Goshaspnama* describes her exploits. Edited by Roohangiz Karachi (1382/2003).
7. *Bahmannama*. The *Bahmannama* dates from before 1126-27; an edition

The *Borzunama* in the Persian manuscript tradition*

Gabrielle van den Berg
Leiden University - Nether Land

It is generally believed that Ferdowsi used material from an existing cycle of stories on the heroes of Sistan for his *Shahnama*, but that he however chose to limit himself largely to its main hero, Rostam. Borzu, the hero of the *Borzunama*, is in the epic tradition known as Rostam's grandson, son of Rostam's son Sohrab. In the *Shahnama* however, Sohrab dies childless, even though the legend of Borzu, son of Sohrab, might have been heard of in the days of Ferdowsi.

There were more legends and stories like the one on Borzu, and a variety of other stories that Ferdowsi did not go into were subsequently used by other writers and composers. They took up the task to elaborate on other heroes from the Sistan cycle, often the ancestors or offspring of Rostam. This group of epics that came gradually into being in this manner is often referred to as 'secondary epics' or 'later epics', but a more neutral term is the 'Persian epic cycle', in analogy of the term Greek epic cycle, used to specify the non-Homeric poems as distinct from the *Iliad* and *Odyssey*, although sometimes these are considered as part of the cycle. The epics belonging to this Greek epic cycle are also generally believed to be of later date than the *Iliad* and the *Odyssey*. The term Persian epic cycle could be applied to the

* Parts of this article have been taken over from my article 'Borzu-nama' for the *Encyclopaedia Iranica Online Edition*.

تبرستان
www.tabarestan.info

Proceedings
of the Millennium of the Shahnameh

14-15 may 2011-Tehran

تبرستان
www.tabarestan.info

Edited by

Mohammad Jafar Yahaghi



Islamic Republic of Iran

**The Academy of Persian
Language and Literature**

تبرستان
www.tabarestan.info

Proceedings of the Millennium of the Shahnameh

14-15 May 2011-Tehran

Edited by Mohammad Jafar Yahaghi

The Academy of Persian Language and Literature