

# شاهنامه‌شناسی

۱

مجموعه گفتارهای

نخستین مجمع علمی بحبش درباره شاهنامه

در استان هرمزگان (۲۳ تا ۲۷ آبان)

۱۳۵۶

از انتشارات

بنیاد شاهنامه‌فرووسی

شهر ری، ۱۳۵۷

## انتشارات بنیاد شاهنامه فردوسی

سه هزار نسخه از این کتاب  
در زمستان ۱۳۵۶ و بهار و تابستان ۱۳۵۷  
در چاپخانه کتیبه به چاپ رسید.

و

در چاپخانه سپهر صحافی شد.  
حق طبع مخصوص بنیاد شاهنامه فردوسی است.

## فهرست

- مقدمه (محمد امین ریاحی)
- سخنرانی جناب آقای رزاقی استاندار هرمزگان
- گزارش نخستین مجمع علمی بحث درباره شاهنامه

۱	دعدی آذرخشی	۱ شاهنامه و جوانان،
۱۰	احمد اقتداری	۲ شاهنامه در جنوب ایران،
۲۳	سید ابوالقاسم انجوری شیرازی	۳ رابطه منتهب با ملیت،
۳۸	ماهیار نوایی	۴ روزمرگ یزدگرد شهریار و...،
۴۴	بدالزمان قریب	۵ رستم در روایات سغدی،
۵۴	سید محمد محیط طباطبائی	۶ شاهنامه آخرش خوش است،
۷۰	بهمن سرکاراتی	۷ بنیان اساطیری حماسه ملی ایران،
۱۲۱	جلال متینی	۸ فردوسی در هاله ای از افسانه‌ها،

۱۵۲	سید محمد دبیرسیاقی	۹ پرواز - پتواز،
۱۶۵	ابراهیم الگون (از ترکیه)	۱۰ تأثیر شاهنامه در ادبیات ترک،
۱۷۰	مهدی قریب	۱۱ اسطوره آتش،
۱۸۷	عباس زریاب	۱۲ افسانه فتح‌الخصر در منابع عربی و شاهنامه،
۲۰۲	یحیی ذکاء	۱۳ شاهنامه و باستان‌شناسی ایران،
۲۴۱	ضیاء‌الدین سجادی	۱۴ شاهنامه در تاریخ‌ها نگشای جوینی،
۲۶۱	مهرداد بهار	۱۵ کنگ‌دز و سیاوش‌گرد،
۲۶۸	احسان یارشاطر	۱۶ چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکر نمی‌شود؟
۳۰۲	حبیب یغمائی	۱۷ هنر داستان‌پردازی فردوسی،
۳۱۴	علی‌اکبر جعفری	۱۸ ایران زمین در شاهنامه فردوسی،
۳۳۵	محمد مختاری	۱۹ دوگانگی سیمرغ در حماسه،
۳۵۶	جلیل ضیاءپور	۲۰ مازندران فردوسی،

## مقدمه

درباره شاهنامه فردوسی، شاهکار عظیم ملت ایران، وگوینده نامدار آن، در هزار سال گذشته، مخصوصاً در صد سال اخیر، کتابها و مقاله‌های بسیار منتشر شده است. اما هنوز گره‌های ناگشوده، و نکته‌های ناگفته فراوان است، و همچون هر زمینه دیگر، هر چه کار پژوهش بیشتر می‌رود زمینه کارگسترش می‌یابد. و مسأله‌های تازه‌ای پیش روی پژوهندگان قرار می‌گیرد، و پژوهش‌های دیگری را ایجاب می‌کند.

بنیاد شاهنامه فردوسی، که برای تحقیق در باره شاهنامه، از دیدگاه‌های مختلف به وجود آمده است، علاوه بر تصحیح و چاپ متن شاهنامه، و نشر نامه سیمرغ و سایر فعالیت‌های علمی و هنری خود، تشکیل مجمع سالیانه‌ای از دانشمندان را برای عرضه کردن آخرین تحقیقات درباره شاهنامه و بحث و تبادل نظر درباره آن سودمند تشخیص داد.

این نیت در آبان‌ماه ۱۳۵۶ در کرانه‌های خلیج فارس، در شهر زیبای بندرعباس جاسه عمل پوشید و طی چهار روز ۲۲ تن از دانشمندان خطابه‌های ارزنده‌ای خواندند. و بحث‌های علمی دقیقی جریان یافت. و پرتوهای تازه‌ای برگوشه‌های تاریک حماسه ملی ایران، و زندگی و کار و اندیشه سراینده نامدار آن تابیدن گرفت.

تشکیل این مجمع علمی، سرهون حمایت جناب آقای مهرداد پهلبد وزیر فرهنگ و هنر بود، که قدرشناس میراث‌گراتقدر فرهنگ ملی هستند، و با حضور خود در نخستین جلسه مجمع و شرکت در بحث‌های علمی حمایت بی‌دریغ خود را از فعالیت‌های اصیل فرهنگی و تحقیقی ابراز نمودند. و استمرار مجمع و برگزاری همه‌ساله آن را تأیید و تصویب فرمودند.

جناب آقای عبدالرزاق رزاقی استاندار هرمزگان و همه مدیران محلی، مخصوصاً خانم سریم بهنام مدیرکل فرهنگ و هنر، و سردم نجیب و بزرگوار همه شهرهای استان با سهمان نوازیهای بیکران عشق خود را به ایران، و حماسه ملی ایران، و علاقه و احترام خود رابه‌استادان

و پژوهندگانی که عمر عزیز را صرف تحقیق در این شاهکار جاویدان می کنند نشان دادند. آنچه اینک در دست شماست، مجموعه ۲ سخنرانی است که در آن مجمع در کرانه های گرم و نیلگون خلیج فارس ایراد شده است، و به یادگار برگزاری دومین مجمع از این رشته در خیم آباد (شاپورخواست باستانی) منتشر می شود.

امیدوار است که با توجه و اقبال روزافزون استادان ارجمند و پژوهندگان راستین، این مجمع علمی هر سال گرم تر و پرشورتر و پربارتر برگزار شود، و مجموعه گفتارهای هر سال ارسلان تازه تری برای دانشمندان و دوستداران شاهنامه و فرهنگ و ادب اصیل ایران باشد، اطمینان دارم که در آینده دوره این مجموعه که انتشار آن تحت نام شاهنامه شناسی ادامه خواهد یافت گنجینه گراندتری برای پژوهندگان شاهنامه خواهد بود.

تصمیم بر این بود که گفتارها به ترتیب حروف الفبایی تنظیم شود، این نیت در تنظیم برناسه جلسه ها هم مورد نظر بود. اما تأخیر ورود بعضی سخنرانان به بندرعباس، و شتاب بعضی در عزیمت زودتر از آن شهر موجب تغییراتی در برناسه شد، به هنگام چاپ نیز متن بعضی سخنرانیها دیرتر به دست ما رسید، و ترتیب الفبایی بیشتر به هم خورد. امیدوارم که این توضیح برای رفع هرگونه گله احتمالی گویندگان و خوانندگان کافی باشد.

از دوست و همکار عزیز آقای مهدی سدائینی که متن گفتارها را جمع و تدوین کردند، و دشواریهای توانفرسای تماس با چاپخانه و نظارت بر چاپ را تحمل نمودند استنانها دارم.

محمد امین ریاحی

شهر یور ۱۳۵۷

## سخنرانی جناب آقای رزاقی استاندار هرمزگان

جناب آقای پهلبد وزیر فرهنگ و هنر

دانشمندان گرامی، خانمها، آقایان

برای اینجانب نهایت مباهات است که در این مجمع بزرگ علمی، که از زبده استادان و دانشمندان و شاهنامه‌شناسان، برای بحث و تحقیق درباره حماسه بزرگ ملی ایران تشکیل می‌شود، چند کلمه‌ای به عرض برسانم.

نیازی به گفتن نیست که شاهکار دانای طوس، یکی از آثار جاویدان فکری، ادبی و هنری بشری و بزرگترین سند زبان و قومیت ایرانی است؛ که از همان آغاز کار در طی قرون، مورد توجه مردم ایران بوده و در این روزگار فرخنده، که بارهنمودهای ارجمند شاهانه و حمایت خاص شهبانوی ایران، احیاء و بزرگداشت جلوه‌های اصیل فرهنگ ایرانی، یکی از اصول سیاست فرهنگی کشور قرار گرفته، کوشش در شناخت و شناساندن این گنجینه گرانقدر نیز، رونقی تازه یافته است. اما برگزاری هفته شاهنامه و حضور استادان و محققان بزرگ ایرانی، در این کرانه‌های تاریخی معنائی بس عمیق و دقیق دارد. خلیج فارس که ناسی به کهنسالی تاریخ دارد، طی ۲۰۰ سال از مناطق مهم فرهنگ ایرانی، و دروازه سیر و سفر زبان و اندیشه و فرهنگ والای ایرانی بوده. از همین جا که امواج نیلگون خلیج فارس سربرپای سرزمین جاویدان ما می‌سایند، از همان سپیده دم شاهنشاهی شکوهمند وطن ما، نام بلند آوازه ایران، و فرهنگ انسانی پرافتخار ایران به سراسر جهان تا اقصای شرق، به کرانه‌های چین و ژاپن و از آنسو تا افریقا رفته است.

سخن حافظ شیراز، از همین کرانه‌ها به عنوان قند پاریسی به بنگاله می‌رفت، و طوطیان هند از آن شکر شکن می‌شدند. از همین راه یک بازرگان ایرانی در سال ۶۲۵ هجری به شرق رفت و ابیاتی از شاهنامه را به یادگار برای یک چینی نوشت، که امروز اصل نوشته او در سوزه ژاپن محفوظ است. کرانه‌های خلیج فارس و دریای عمان در سالیان اخیر از جهات دیگری نیز مورد توجه قرار گرفته است. درگوشه و کنار این دریای حیات‌بخش هزاران برنانه بزرگ و کوچک صنعتی، معدنی، کشاورزی، مخابراتی، ارتباطی، بازرگانی در دست اجراست. اجرای این برنامه‌ها عصر تازه‌ای از رونق کار و فعالیت و رفاه اقتصادی ساحل‌نشینان آن را نوید می‌دهد. خلیج فارس امروز به انبار انرژی جهان بدل شده است و هر پنج دقیقه یکبار از دهانه آن شناورهایی می‌گذرد که با هر حرکت پروانه خود چرخهای تمدن صنعتی امروز را به گردش درمی‌آورد.

اجتماع شاهنامه‌شناسان گراسی، که از مراکز علمی چهارگوشه کشور، از زادگاه فردوسی گرفته تا دیار شمس تبریز، حاصل دانش و پژوهش خود را برای ما ارسغان آورده‌اند، ارج‌گذاری به گذشته‌های تاریخی این استان و قدرشناسی از کرانه‌نشینان ایران پرست و دلاورانی است که در طی تاریخ دراز ایران، بارها خون پدران آنها برای حفظ ایران و نام بلند ایران با اسواج جوشان خلیج فارس درآمیخته است. و امروز نیز فرد فرد آنها خود را پاسدار ایران و استقلال و عظمت و بلندنامی ایران و سر باز رستاخیز ایران می‌شناسند. امروز سام و زال و رستم از قاف و سیستان به زیر آمده، و در آبهای خلیج فارس لنگر انداخته و پهنه نگهبانی سام میهن را به اقیانوس‌ها گسترش داده‌اند و صدها سیمرغ افسانه‌ای آهنین بال فرزندان سام‌نریمان و رستم‌دستان را در تلاش به قصد دور کردن چشم بد از دروازه‌های میهن حمایت و حراست می‌کنند.

اجتماع دانشمندان و پژوهشگران در بندرعباس در عین حال یادآور این حقیقت است که پیشرفت‌های منطقه خلیج فارس و دریای عمان تنها جنبه صنعتی و فنی نداشته، بلکه اعتلای فرهنگ و هنر آن نیز پایه‌های توسعه اقتصادی آن مورد توجه می‌باشد.

اسیدوارم هفته شاهنامه فرصتی باشد که دانشمندان گراسی علاوه بر تبادل نظریات و تحقیقات ارزنده خویش با سیمای دلکش و دل‌انگیز این نواحی وطن و با برنامه‌های عظیمی که در عصر رستاخیز در این منطقه اجرا گردیده، یا در دست اجراست، از نزدیک آشنا شوند.



تشریف حضور جناب آقای پهلبد، گرامی وزیر فرهنگ و هنر، که به قصد تقویت دانش و تحقیق، رنج سفر را برخویش هموار فرموده‌اند، شکوه و رونق دیگری به این مجمع بزرگ علمی و ملی داده است که هم نشانه‌ای از توجه ایشان به مظاهر فرهنگ ایرانی و تشویق و حمایت از فعالیتهای علمی است و هم جلوه‌ای از عنایات شاهنشاه عظیم الشان و شهبانوی فرهنگ پرور ایران به فرهنگ و هنر این سامان است.

اینک به نام ناسی اعلی حضرت همایون شاهنشاه آریامهر نخستین هفته شاهنامه در هرمزگان آغاز بکار می‌نماید.



گزارشی از:

## نخستین مجمع علمی بحث در باره شاهنامه

بعد از برگزاری هزاره فردوسی، در سال‌های اخیر مجامع زیادی به منظور بزرگداشت فردوسی، و بحث درباره شاهنامه تشکیل گردیده است. این بار بنیاد شاهنامه فردوسی، که فعالیتش منحصرأ و اختصاصاً، تحقیق درباره حماسه ملی ایران است، و امکانات علمی خاصی در اختیار دارد، سراسمی به نام «هفته شاهنامه» همزمان با دهمین جشن فرهنگ و هنر با شرکت ۱۴ تن از استادان و دانشمندان و شاهنامه‌شناسان و نویسندگان هرزگان تشکیل داد.

این مجمع، در ساعت ۱۰ صبح روز دوشنبه ۲۳ آبان ماه ۱۳۵۶، با حضور جناب آقای پهلبد وزیر فرهنگ و هنر، در تالارگاسرون بندرعباس، با بیانات آقای عبدالرزاق رزاقی استاندار هرزگان، گشایش یافت.

در نخستین جلسه کار علمی، که همان روز با حضور مقام وزارت، به ریاست استاد یحیی مهدوی تشکیل شد، استاد رعدی آذرخیی درباره «شاهنامه و جوانان» و آقای احمد اقتداری محقق متخصص خلیج فارس درباره «شاهنامه در جنوب ایران» سخن گفتند. آنگاه استادان و سهامانان به خیابانی که به مناسبت برگزاری هفته شاهنامه، از طرف شهرداری به نام «فردوسی» نامگذاری شده بود عزیمت کردند، و به وسیله وزیر فرهنگ و هنر از لوحه نام خیابان پرده برداری شد. پس از آن سهامانان و عده‌ای از شخصیت‌های هرزگان، در ضیافت ناهاری که به افتخار آقای پهلبد و استادان شرکت کننده در هفته شاهنامه، در کاخ استانداری ترتیب یافته بود شرکت کردند.

در هفته شاهنامه پنج جلسه سخنرانی و بحث در تالارگاسرون برگزار شد (که مجموعاً ۲۶ ساعت طول کشید) و در آن مدت ۲۲ سخنرانی علمی ایراد گردید. برناسه بقیه جلسات که همه روزه از ساعت ۹ تا ۹ بعد از ظهر ادامه داشت چنین بود:

### جلسه دوم

ساعت ۱۶ دوشنبه ۲۳ آبان ماه ۵۶

رئیس: استاد حبیب یغمالی

- ۱) آقای جلال ستینی (رئیس سابق دانشگاه فردوسی): فردوسی در هاله‌ای از افسانه‌ها.
- ۲) آقای سیدابوالقاسم انجوی شیرازی (رئیس مرکز فرهنگ مردم در سازمان رادیو تلویزیون): رابطه سلیت و مذهب در شاهنامه.\*
- ۳) آقای ماهیارنوایی (رئیس مؤسسه آسیائی در دانشگاه پهلوی شیراز): سرگ یزدگرد در شاهنامه.

- ۴) آقای منوچهر امیری (استاد دانشگاه شیراز): واژه‌های شاهنامه.
- ۵) آقای نورانی وصال (استاد دانشگاه شیراز): ستایش فردوسی در اشعار شاعران.
- ۶) بانو بدرالزمان قریب (استاد دانشگاه تهران): رستم در روایات سغدی.

### جلسه سوم

ساعت ۱۶ سه‌شنبه ۲۴ آبان ماه ۵۶

رئیس: استاد رعدی آذرخی

- ۱) آقای محمد محیط طباطبائی (محقق معروف): آخر شاهنامه.
- ۲) آقای بهمن سرکاراتی (استاد دانشگاه آذرآبادگان): بنیان اساطیری حماسه ملی ایران.
- ۳) آقای محمددبیر سیاقی (استاد دانشگاه تهران): پرواز در شاهنامه.
- ۴) آقای ابراهیم الگون (عضو فرهنگستان تاریخ ترکیه): تأثیر شاهنامه در ادبیات ترک.
- ۵) آقای مهدی قریب: اسطوره آتش.

### جلسه چهارم

ساعت ۱۶ چهارشنبه ۲۵ آبان ماه ۵۶

رئیس: استاد محیط طباطبائی

- ۱) آقای عباس زریاب‌خوئی (استاد دانشگاه تهران): چگونه یک افسانه یونانی در شاهنامه راه یافت.
- ۲) آقای یحیی ذکاء (محقق): شاهنامه و باستان‌شناسی.

---

\* تفاوتی که ما بین بعضی عنوانهای سخنرانی در این گزارش و متن کتاب ملاحظه می‌شود ناشی از تغییراتی است که بعداً به خواست سخنرانان محترم در عنوانها داده شده است.

- ۳) آقای ضیاءالدین سجادی (رئیس دانشکده ادبیات دانشگاه تربیت معلم و مدیر جشن طوس): شاهنامه در جهانگشای جوینی.
- ۴) آقای مهرداد بهار (محقق فرهنگستان زبان ایران): کنگدژ و ارتباط آن با سیاوش گردد.
- ۵) آقای احسان یارشاطر (استاد دانشگاه کلمبیا): گسترش حماسه‌های شرقی ایران در سایر نواحی ایران.

### جلسه پنجم

ساعت ۱۶ پنجشنبه ۲۶ آبان ماه ۵۶

رئیس: استاد زریاب خولی

- ۱) آقای حبیب یغمائی (مدیر مجله یغما): هنر داستان‌پردازی فردوسی.
  - ۲) آقای علی‌اکبر جعفری (محقق): ایران شاهنامه.
  - ۳) آقای دکتر محمد سیاسی (استاد دانشگاه اصفهان): شاهنامه و پزشکی.
  - ۴) آقای محمد مختاری: سیمرخ در اساطیر و حماسه.
  - ۵) آقای جلیل ضیاءپور: مازندران شاهنامه و البرز.
- در پایان هر سخنرانی، محققان و شاهنامه‌شناسان، وعده‌ای از دبیران و فضلاء هر سرگان ساعتها به بحث در اطراف سخنرانی می‌پرداختند، و در این بحثها بسیاری از مشکلات شاهنامه، و نکات سهم سربوط به زندگانی سراینده آن روشن گردید.
- علاوه بر استادانی که به ایراد سخنرانی پرداختند، فضلاء زیر نیز در مجمع علمی و در بحثهای آن شرکت داشتند:
- غلامحسین یوسفی (استاد دانشگاه فردوسی)، اصغر سهدوی (استاد دانشکده حقوق دانشگاه تهران، احمد احرار (روزنامه‌نگار)، فریدون ششیری (شاعر) سرهنگ محمد کشمیری (مدیر مجله بررسیهای تاریخی)، جواد سجایی (روزنامه‌نگار) احمد تفضلی (استاد دانشگاه تهران) یوسف خانعلی (نویسنده).
- هر شب بعد از پایان جلسات بحث و سخنرانی، شبهای شعر برگزار می‌شد و شاعران استاد، سروده‌های خود را خواندند.
- در این شبها: استاد رعدی آدرخشی، استاد حبیب یغمائی، نورانی وصال، فریدون ششیری، محمد امین ریاحی، دکتر محمد سیاسی، غلامحسین یوسفی، ماهیار نوابی، محمد دبیر سیاقی، از استادان سهمان، و همچنین دو نفر آقایان تیمسار یزدانفر رئیس انجمن ادبی هر سرگان و حقایق (نماینده اطلاعات در هر سرگان) اشعاری خواندند.
- روز یکشنبه ۲۲ آبان ماه، سهمانان در بعد از ظهر نخستین روز ورود خود به بندرعباس، در آئین گشایش هفته کتاب در کتابخانه نوین یاد هر سرگان شرکت کردند. در این برنامه احمد

اقتداری (محقق متخصص خلیج فارس) سخن گفت. و نمایشگاه کتابهای مربوط به شاهنامه، که به مناسبت هفته شاهنامه از طرف هیأت اسنادی کتابخانه های عمومی کشور ترتیب یافته بود، و کتابهای آن از تهران فرستاده شده بود، مورد بازدید قرار گرفت.

صبح روز سه شنبه ۲۴ آبانماه، همنانان از دیدنیهای شهر بندرعباس، که سراسر آن با شعارهای خیر مقدم به دانشمندان آراسته بود بازدید کردند.

روز چهارشنبه ۲۵ آبان به بازدید از جزایر هرمز و قشم گذشت. قلعه تاریخی پرتغالی ها در هرمز، و همچنین مدرسه راهنمایی نویناد هرمز مورد توجه محققان قرار گرفت. برای این بازدید کشتی اختصاصی استانداری، و یک ناوچه از نیروی دریائی شاهنشاهی در اختیار همنانان گذاشته شده بود. همان شب استادان در ضیافت شام تیمسار دریادار خسرو آزادی فرمانده ناوگان خلیج فارس و دریای عمان شرکت کردند، و با افسران نیروی دریائی، پاسداران دلاور خلیج فارس آشنا شدند. سراسر آن شب، سخن از تاریخ پرفراز و نشیب «دریای پارس» بود، آن شب گذشته و حال و آینده بهم پیوند خورده بود.

روز پنجشنبه ۲۶ آبانماه، همنانان در هوای طوفانی و بارانی، به میناب رفتند. میناب سبز و زیبا، آنجا که سد عظیمی آرام آرام سر بر می کشد و می بالد، سدی که سیلهای خروش آن منطقه را مهار خواهد کرد، و دو سال دیگر که بمرحله بهره برداری برسد، بهشتی پوشیده از باغها و جنگلهای سرکبات، و سزارع محصولات مورد نیاز کشور بوجود خواهد آورد.

محققان نهار آن روز را در سهامنسرای میناب، همان سازمان آب و برق هرمزگان بودند. سراسر آن روز، و در بازگشت به بندرعباس، همه گفتگوها از آینده درخشان میناب و هرمزگان بود.

عصر پنجشنبه، پنجمین و آخرین جلسه سخنرانیها تشکیل شد، و در پایان جلسه بیان نامه مجمع که بوسیله هیأت رئیسه تنظیم و پیشنهاد شده بود، بوسیله استاد زریاب خوئی بشرح زیر قرائت و به اتفاق آراء تأیید گردید:

۱) ما شرکت کنندگان در هفته شاهنامه، سراتب استنان خود را از توجه جناب آقای پهلید وزیر محترم فرهنگ و هنر در تشکیل این مجمع علمی، و اینکه با حضور خود در آئین گشایش و در نخستین جلسه مجمع یکبار دیگر سراتب حمایت خود را از فعالیتهای علمی ابراز فرسودند اعلام می داریم.

۲) نظم و ترتیبی که در کلیه برنامه های هفته شاهنامه مشاهده گردید، و موفقیتی که در ایراد سخنرانیهای ارزنده و بحثهای دقیق و سودمند به عمل آمد، موجب خوشوقتی است، و مدیریت کم نظیر آقای ریاحی رئیس بنیاد شاهنامه و کوشش شبانه روزی کارکنان بنیاد، که سوجبات این موفقیت را فراهم آورده شایسته قدردانی است.

۳) خاطره استاد مجتبی سینوی نخستین رئیس بخش علمی بنیاد شاهنامه را که همیشه یادش در جمع شاهنامه‌شناسان زنده خواهد بود، گراسی می‌داریم.

۴) از توجه جناب آقای استاندار هرمزگان که کلیه تسهیلات را در مورد حسن برگزاری هفته شاهنامه و بازدیدهای اعضای مجمع فراهم نموده و از هیچ مهمان‌نوازی دریغ نفرمودند، و از تیمسار فرماندهی ناوگان خلیج فارس و اعضای انجمن شهر بندرعباس، و مردم مهمان‌نواز هرمزگان استنانها داریم.

۵) شرکت نمایندگان مطبوعات و رادیو تلویزیون، در این مجمع علمی که با نشر سخنرانیها و بحثها موجبات سزید آشنائی مردم را با حاصل کار مجمع علمی فراهم می‌آورند، مایه خوشوقتی و استنان است.

۶) کوششهای خانم بهنام مدیرکل و کارکنان فرهنگ‌وهنر هرمزگان مایه استنان است.

صبح روز جمعه ۲۷ آبان ماه، کلیه سهامانان با هواپیما به شهرهای خود عزیمت کردند، به امید اینکه سال دیگر آخرین تحقیقات خود را در گوشه‌ای دیگر از کشور به دستداران شاهنامه عرضه نمایند.





## شاهنامه و جوانان

تا کنون درباره فردوسی و شاهکار جاویدان او شاهنامه تحقیقات متعدد و گوناگون در داخل و خارج ایران انجام گرفته است. از ۱۳۱۳ خورشیدی (۲۴۹۳ شاهنشاهی) که جشن هزاره فردوسی در تهران و طوس بر پا شد، شناخت فردوسی و شاهنامه او در داخل ایران رونق روزافزون گرفت و در سال‌های اخیر بنیادگذاری جشن‌های سالیانه طوس و تأسیس بنیاد شاهنامه گام‌های بلندی در خصوص تحقیقاتی همه‌جانبه در زمینه شناختن و شناساندن فردوسی و شاهنامه به طبقات مختلف مردم این سرزمین برداشته شد. با این وصف تا آنجا که اطلاع دارم اکثر این تحقیقات با آنکه بسیار سودمند هستند، بیشتر برای اهل فضل و تتبع قابل استفاده می‌باشند و در باب آشنا ساختن جوانان کشور خصوصاً دانش‌آموزان و دانشجویان رشته‌های غیر ادبی با عظمت مقام فردوسی و اهمیت شاهنامه آنچنان‌که باید و شاید و به حد کفایت اقدام نشده است. در صورتی که اگر این منظور قبلاً در دبستان‌ها و دبیرستانها و دانشکده تأمین شود و آموزش شاهنامه، هم به طریق عملی و هم به وجه استدلالی صورت گیرد جمعیت کشور که به تدریج از این مؤسسه‌ها بیرون خواهد آمد مقام و منزلت فردوسی را به درستی در خواهد یافت و عشق و علاقه و احترام خاصی نسبت به این شاهکار حماسی ملی احساس خواهد کرد.

بنابر آنچه گفته شد، من قصد آنرا ندارم که در این مجمع مرکب از دانشمندان ارجمند که به همت درخور ستایش بنیاد شاهنامه تشکیل شد- تحقیقی عالمانه و به معنی اخص کلمه عرضه کنم، بلکه مرادم این است که در این فرصت محدود ملاحظات و پیشنهادهای و نکاتی چند به منظور بکار بستن تدابیری جهت آگاه کردن جوانان به خدماتی که فردوسی نسبت به قومیت و ادب و زبان ایران کرده است، نمونه‌وار به عرض حضار گرامی برسانم و اینک آن ملاحظات و پیشنهادهای:

۱) در آموزشگاه‌های مابعضی از اشعار فردوسی تدریس و تفسیر می‌شود ولی اکثر آموزگاران و دبیران و استادان شرح احوال او را با استفاده از کتب درسی ناقص به شاگردان خود یاد می‌دهند، بی آنکه در تعلیم قسمت‌های جالب توجه این شرح حال تأکیدی بیشتر روا دارند و جنبه‌های قهرمانی آنرا آنچنان که سزاوار است، مرکز ذهن شاگردان کنند. در صورتی که همچنان که شاهنامه فردوسی يك حماسه ملی است، سرگذشت و چگونگی زندگی و مرگ فردوسی نیز خود يك حماسه انسانی است. از این رو سزاوار است که در تشریح و توضیح این حماسه انسانی مثلا به شاگردان گفته شود که مردی به نام ابوالقاسم فردوسی، که در عهد پادشاهان ایران دوست و شاعر پرور سامانی دیده به جهان گشود و جوانی دانشمند و برومند شد، با آنکه دهقان نژاد و از خاندان نجیب بود و مال و منالی داشت، با آن قریحه زاینده و طبع پرمایه برخلاف شاعران معاصر خود به طمع بدست آوردن صلات و ثروت بیشتر روی به درگاه امیری یا پادشاهی ننهاد و نیروی جوانی و موهبت شاعری و حتی سرمایه و اندوخته شخصی را صرف نظم حماسه ملی ایران کرد و در عهدی نیز که با روی کار آمدن ترکان غزنوی شور ایران - پرستی شهریاران سامانی به سستی می‌گرایید و بعضی از شاعران آن عهد به قصد تملق

به غزنویان، از پهلوانان داستانی ایران به اهانت یاد می‌کردند، فردوسی در دوران کهولت و پیری و درعین تنگدستی همچنان به کار خود ادامه می‌داد و در شاهکار خود به قصد تکمیل آن تجدید نظر می‌کرد. و از این گذشته در روزگاری که سلطان محمود سنی حنفی مذهب قهار سفاک بیشتر به منظور جلب دوستی و حمایت خلیفه عباسی با سایر فرقه‌های اسلامی خاصه طرفداران تشیع با خشونت و قساوت رفتار می‌کرد، این شاعر آزاده به ملاحظات ملی و به علت کینه‌ورزی نسبت به خاندان خلافت عباسی در چندین جای شاهنامه به اظهار تشیع می‌پرداخت و حتی با کمال شجاعت هنگام تقدیم نسخه شاهنامه به محمود غزنوی از درج اشعار حاکی از تشیع خود در آن نسخه خودداری نمی‌کرد و از عواقب این جسارت نمی‌هراسید.

ممکن است شاگرد هوشمند و کنجکاو پس از شنیدن توضیحاتی از این قبیل که سزاوار است دبیر یا استاد درباره شخصیت فردوسی بدهد، از او بپرسد: اگر فردوسی چنان استغنائی طبیعی داشت، پس چرا شاهنامه را بالاخره به امید دریافت صلح به سلطان محمود غزنوی تقدیم کرد؟ در جواب باید گفته شود که: اولاً فردوسی در آغاز سرودن شاهنامه چنین قصدی نداشت و در آن موقع سامانیان بر سر کار بودند و محمود کودکی بود دهساله در غزنین. و اگر فردوسی اصولاً طمع به صلح و جائزه فرمانروایان عصر می‌داشت کافی بود که با آن قریحه بی‌مانند چند چکامه در مدح پادشاهان و وزیران و امیران زمان بسازد تا مال و منال فراوانی به دست آرد و به قول خاقانی مانند عنصری از نقره دیگدان بزند و از زر آلات خوان بسازد و سی سال زحمت سرودن شست هزار بیت شاهنامه را بر خود هموار نکند و در این راه دارایی شخصی خود را نیز به باد نهد، اما موقعی اندیشه تقدیم شاهنامه به محمود غزنوی، آنهم به تلقین

حامیان و دوستانی چون امیرنصر بن ناصرالدین و فضل بن احمد وزیر، به خاطر فردوسی راه یافت که شاعر پیری سالخورده و بیمار و تهیدست شده و پسر جوان خود را که بایستی در آن روزگار پیری دستگیر و نان آورش باشد از دست داده بود و ناگزیر بود معاش خود را از راهی تأمین کند.

و همچنین باید یادآوری شود که به موجب قرائنی که در دست است در روزگاری که صنعت چاپ نبود، تقریباً همه مؤلفان و مصنفان کتابهای خود را به نام یکی از امراء یا پادشاهان می‌کردند و نسخه‌ای از آن را به آن امیر یا پادشاه می‌دادند تا در خزانه کتب او محفوظ بماند و کاتبان از آن نسخه‌ها بردارند تا کتاب پس از مرگ مؤلف و درگیر و دار حوادث از میان نرود.

بنابراین بعید نیست که مجموع این جهات موجب آن شده است که فردوسی شاید به‌رغم میل قلبی خود شاهنامه را در اواخر عمر به سلطان محمود تقدیم کند. داستان بدگویی حاسدان و خشم گرفتن سلطان بر فردوسی و فرار او به طبرستان و ناکامی شاعر، و با این وصف بیزار نشدن او از پرداختن چنین شاهکاری و تجدید نظرهای پیاپی وی در آن تا دم‌مرگ هر یک در جای خود فصلی از این حماسه انسانی را تشکیل می‌دهد و قصه منعی شیخی متعصب در شهر طوس از دفن جنازه فردوسی در گورستان مسلمانان نیز ممکن است بر فصول این حماسه افزوده شود.

علاوه بر مطالبی که سزاوار است در کلاس‌های درسی درباره زندگی حماسه‌وار فردوسی گفته شود، جادار که فیلمهای سینمایی و نمایشنامه‌هایی مستند از این زندگی آماده و مخصوصاً در معرض تماشای طبقه جوان گذاشته شود. زیرا به تجربه ثابت شده است که مطالب و وقایعی که از طریق وسائل سمعی و بصری فرا گرفته می‌شود آسانتر در ذهن می‌نشیند و به وجهی نیز بهتر و دیرپای‌تر مرکز خاطرمی‌گردد.

۲) در کتابهای درسی نوشته می‌شود و در کلاسهای درس به جوانان گفته می‌شود که فردوسی از ملیت ایران پاسداری کرد و مایه قوام و استحكام آن شد و یاد آن را زنده کرد. اینگونه جمله‌ها از بس طوطی‌وار تکرار می‌شود و معلمان از روشنگری و دادن توضیحاتی درباره آنها کوتاهی می‌کنند، تأثیر خود را به تدریج از دست می‌دهند و مبدل به يك مشت شعارهای بی‌اثر و توخالی می‌شوند.

از طرف دیگر برای دانش‌آموز یا دانشجویی که تاریخ بعد از اسلام ایران را خوانده و دریافته باشد که در اواسط قرن سوم هجری يك دلاور سیستانی به نام یعقوب این لیث صفاری نخستین بار پس از استیلای تازیان علم استقلال ایران را برافراشت و ملیت ایرانی را زنده کرد، قبول این معنی که فردوسی صد و چند سال پس از یعقوب لیث زنده کننده ملیت ایرانی باشد آسان نخواهد بود، خصوصاً اگر همان دانش‌آموز یا دانشجو خوانده باشد که سامانیان هم به سهم خود در احیاء اغلب رسوم و سنن ایران قبل از اسلام بسیار کوشش کردند.

بنابراین لازم است که دبیران و استادان به تکرار جمله‌ها و عباراتی که ذکر شد اکتفا نکنند و پیرامون آنها توضیحاتی قانع کننده بدهند. مثلاً بگویند با وجود آنکه در زمان جانشینان یعقوب بن لیث و سامانیان و حتی غزنویان ایران یعنی خراسان بزرگ آن روز عملاً از لحاظ سیاسی استقلال یافته بود، ولی چون فرمانروایان این سلسله‌ها گاهی برای حفظ ظاهر و گاهی به حکم اعتقاد قلبی احترام خلفاء تازی نژاد عباسی را بجا می‌آوردند و خود را فرمانبر و مطیع آنها می‌خواندند این معنی نزد ایرانیان نژاده و میهن پرست حس حقارتی پدید آورده بود و تصور این که ملت ایران با تاریخ و فرهنگی چند هزار ساله، گذشته پرافتخار خود را فراموش کرده و در برابر ادعاهایی از قبیل برتری عرب بر عجم واکنش قاطع و مؤثر نشان نمی‌دهد، آنها را آزرده خاطر می‌ساخت. در

چنین گیروداری فردوسی که از شعوبیان بود دست به نظم حماسه ملی ایران زد و چون بدین وسیله گذشته ایران را با آینده آن پیوند داد، نسخه‌های شاهنامه به زودی در اطراف واکناف این سرزمین منتشر شد و ایرانیان دریافتند که همچنان که قبل از اسلام بدون تبعیت از بیگانگان، شایسته فرمانروایی بر منطقه‌ای بزرگ بودند در دوران بعد از اسلام نیز در عین پیروی از این دین سزاوار دخالت در تعیین مقدرات خود هستند و بدین سبب است که می‌بینیم حتی در عهد پادشاهی سلسله‌های ترک نژادی از قبیل غزنویان و سلجوقیان و خوارزمشاهیان و حتی جانشینان چنگیزخان مغول سلطنت حقیقی یعنی وزارت - جز در موارد استثنائی - در دست ایرانیان بود.

به عبارت دیگر می‌توان گفت که استقلال و تجدید بنای ملیت ایران مانند کودک نوزادی بود که با ظهور یعقوب بن لیث متولد شد ولی پس از صد و چند سال فردوسی شناسنامه آن کودک را که مرد برومندی شده بود، با نظم شاهنامه آماده کرد و به دست تاریخ سپرد.

و باز بدین سبب است که می‌بینیم در طی حوادث پیاپی از قبیل هجوم‌ها و کشتارها و غارت‌ها و مخصوصاً در فتنه مغول، مقدار زیادی از کتابها و تألیفات و دیوان‌های شعر از میان رفته و مثلاً از سلطان شاعران رودکی که به قولی یک میلیون و سیصد هزار و به قول دیگر صد هزار بیت شعر داشته، جز مقدار بسیار معدودی شعر باقی نمانده، ولی ملت ایران در گیرودار همه این حوادث شاهنامه یا شناسنامه ملیت خود را چون جان عزیز در بر گرفته و از اسلاف به اخلاف رسانده است.

(۳) همچنین گفته و نوشته می‌شود که فردوسی با سرودن شاهنامه زبان پارسی را زنده کرد و به گفتار خود فردوسی نیز آنجا که می‌فرماید «عجم زنده کردم بدین پارسی» در تأیید این معنی استشهاد می‌شود.

البته این سخن درست است ولی باید آن را نوعی تفسیر و تفهیم کرد که برای دانش‌آموز و دانشجو مجالی در تردید و شك در صحت آن باقی نماند. زیرا همین دانش‌آموزان و دانشجویان در کتابهای درسی می‌خوانند که در طول يك قرن و چند سال قبل از شروع فردوسی به نظم شاهنامه شاعران متعددی از قبیل حنظله بادغیسی و محمدبن وصیف سگزی و فیروز مشرقی و ابوسلیك گرگانی و ابوشکور بلخی و ابوالمؤید بلخی و ابوالحسن شهید بلخی و کسائی مروزی و خصوصاً رودکی سمرقندی و غیر آنها ظهور کرده‌اند که به زبان پارسی دری شعر گفته‌اند و اشعار اغلب آنان خاصه شهید بلخی و کسائی مروزی و رودکی از آثار برگزیده زبان فارسی و در اوج فصاحت بوده‌است. شعراء بزرگ دیگری نیز مانند دقیقی طوسی و عنصری و عسجدی و غضائری رازی و فرخی سیستانی از معاصران فردوسی بوده‌اند که شعر فارسی را از حیث انسجام و شیوایی و تنوع به مقام والایی رسانده‌اند. نثر فارسی هم به برکت هدید آمدن کتابهای معروفی در عهد سامانی از قبیل ترجمه تادینخ طبری و ترجمه تفسیر طبری و شاهنامه منثور ابومنصودی به سرعت روبه ترقی نهاده بود. پس دانش‌آموز و دانشجو از خود یا از معلم خواهد پرسید که با این مقدمات و سوابق چگونه می‌توانیم فردوسی را چنان که خود نیز گفته است زنده کننده زبان پارسی بدانیم؟ در جواب باید گفت که: اکثر شاعرانی که نام آنها ذکر شد اغلب آثار خود را در مدح پادشاهان و بزرگان سروده‌اند و ملت ایران به شنیدن این مدائح علاقه‌ای نداشته است و آنچه نیز در باب وصف طبیعت و هند و اندرز و حکمت و تاریخ سروده و نوشته‌اند، اگرچه در جای خود زیبا و شیواست ولی عطش شدید ملت ایران را به داشتن يك حماسه ملی فرو نمی‌نشانده است و چنان که قبلاً گفته شد، اغلب آثار آن شاعران و

نویسندگان در برابر فتنه‌ها و حوادث -خاصه فتنه مغول- تاب مقاومت نیاوردند و از میان رفتند. ولی ملت ایران شاهنامه را که به علت برآوردن يك نیاز ملی در سراسر کشور و حتی در میان قبائل و عشائر بیابان گرد انتشار و رواج یافته بود، حفظ کرد و بدین گونه شاهنامه فردوسی در طی قرون شیرازه بند و نگاهدارنده زبان فارسی شد. به تعبیر دیگر چون مردم ایران به فرهنگ باستانی و حماسه ملی خود علاقه مند بود، در سایه عشق و توجه به آن حماسه پیوند خود را با زبان آن حماسه یعنی زبان فارسی حفظ کرد.

۴) یکی از وسائل مهم جلب توجه جوانان به شاهنامه، دقت در طرز انتخاب قطعات و ابیات از این کتاب برای درج در کتابهای قرائتی دانش‌آموزان و طرز تدریس آنهاست. این انتخاب باید طوری انجام گیرد که:

اولاً: دانش‌آموز در دوره دبستان و دبیرستان دریابد که مفاد تمام شاهنامه از آغاز تا پایان چیست. و بدین منظور هر دانش‌آموزی مکلف شود که در قالب يك برنامه سالانه در درس انشاء چکیده و خلاصه قسمتی از شاهنامه را به نثر بنویسد و در سر کلاس بخواند و نیز به تدریج نمونه‌هایی از بخش‌های حماسی و غنائی و توصیف مناظر و ابیات حکمت‌آمیز این کتاب را از بر کند.

ثانیاً: در انتخاب قطعات میزان سن دانش‌آموزان از لحاظ آمادگی و رشد فکری رعایت و متناسب افزایش تدریجی ذوق ادبی آنان به تدریس نمونه‌های آسانتر نسبت به قطعات دشوار تقدم داده شود.

ثالثاً: به تجربه دریافته‌ام که دانش‌آموزان و دانشجویان در عین احترام به نام و مقام فردوسی اشعار او را کمتر از آثار خیام و مولوی و سعدی و حافظ حفظ می‌کنند و علت این کار را وجود نقائصی در طرز تدریس شاهنامه و توضیح اشعار آن می‌دانم.

رابعاً: در دانشکده‌های ادبیات باید همان روش که ذکر شد در سطحی گسترده‌تر



و عمیق‌تر به کار بسته شود.

قسمت عمده نکاتی که درباره تجدید نظر در روش تدریس شاهنامه به دانش-آموزان و دانشجویان گفته شد، لازم است در برنامه‌های رادیویی و تلویزیونی رعایت گردد.

۵) سنت قدیم شاهنامه‌خوانی در زورخانه‌ها و در میان افراد عشایر خاصه جوانان آنها حفظ و تشویق شود.

خلاصه آنکه همه مسئولان امور در زمینه‌های آموزشی و فرهنگی و وسائل ارتباط جمعی باید به این نکته توجه داشته باشند که از لحاظ قومی و ملی، آینده جوانان در دست شاهنامه و آینده شاهنامه در دست جوانان است.

### شاهنامه در جنوب ایران

بیست و یکمین امیرجزیره هرموز، موسوم به تورانشاه بن قطب‌الدین تهمتن کتابی در تاریخ ایران و تاریخ امیران هرموز و حکومت خاندان خویش به شعر و نثر نگاشته بوده و آنرا شاهنامه نامیده است. یکی از جهانگردان پرتغالی موسوم به پدرو تکسرا (Pedro Teixeira، متولد ۱۵۷۰ میلادی) این شاهنامه را دیده و خوانده و مختصری از آنرا در سفرنامه خود - که در سال ۱۶۱۰ میلادی = ۱۰۱۹ هجری قمری در شهر آنورس بلژیک به طبع رسیده و به سال ۱۶۸۱ میلادی در دو مجلد به فرانسوی ترجمه و در پاریس چاپ شده است - نقل کرده است. تکسرا خود طی دو سفر یکبار در فاصله سالهای ۱۵۹۳ - ۱۵۹۷ میلادی و یکبار به سال ۱۶۰۴ میلادی به هرموز سفر کرده است.<sup>۱</sup>

گذشته از شهرتی که شاهنامه فردوسی نزد ایرانیان ساحل پارس و دریای عمان داشته و به همین جهت امیر هرموز کتاب خود را شاهنامه نام داده است، نام خود او نیز از دو نام تورانشاه و تهمتن که هر دو در شاهنامه فردوسی آمده است، ترکیب یافته؛ همچنان که به نقل زمباور در معجم الانساب والاسرات الحاكمة فی التاریخ الاسلامی للمشرق در ذکر

---

(۱) سیاست خارجی ایران در دوره صفویه، نصرالله فلسفی، تهران، چاپ جیبی، ۱۳۴۲

پادشاهان لار و امراء جزیره لار که همین جزیره قشم است، نام تعدادی از شاهان لار را مانند گرگین شاه علاءالملک، کیقباد مبارزالدین بن گرگین شاه، نوشیروان، ملک عادل گیو و جهانشاه و ایرج و کیخسرو و امثال آن با نامهای مذکور در شاهنامه فردوسی ذکر کرده است.<sup>۱</sup> در فهرست نام شاهان هرموز و میناب کنونی هم نامهای مذکور در شاهنامه فردوسی وجود دارد.

اما لار که روزگاری جزیره قشم امروزه هم بدان نام نامیده می شده و روزگاری تا به زمان ما بر قطعه خاک وسیع ساحلی اطلاق می شده که امروز بندر لنگه و بندر خمیر بندرهای ساحلی آنست و مشهورترین نام برای سرزمین لارستان امروزین ضبط شده است، نیز بنا بر قولی چند، در شاهنامه فردوسی آمده است. لغت نامه به نقل از آفندداج نوشته است که لادنام شهر لار بوده است، زیرا گرگین میلاد و اولاد او آن ملک را در اختیار داشته اند. فرهنگ جهانگیری که مقدم بر آفندداج است، این بیت را به فردوسی منسوب دانسته است:

سپاهان به گودرز کشواد داد      به گرگین میلاد هم لاد داد

توجه فرموده اید که در وصیت کردن و ملک بخشی کیخسرو این بیت ذکر شده است و بنا بر عقیده آقای دکتر دبیرسیاقی چون این بیت در فرهنگ نامه قواس و در لغت نامه اسدی و در صحاح الفرس و دستورالافاضل و معیارجمالی و فرهنگ میرزا ابراهیم وجود ندارد، بنابراین باید آغاز انتساب این بیت به فردوسی و شاهنامه را از زمان تحریر فرهنگ جهانگیری یعنی از ۱۰۰۵ هجری قمری و آغاز قرن یازدهم دانست. اما در زبان مردم جنوب ایران در تمامی ساحل و جزیره و بندر و شهر و روستای این مرز و بوم این بیت زبانزد مردم است و هر که مختصر سوادى دارد و یا مختصر تعلقى به

---

(۱) لادستان کهن، احمد اقتداری، تهران، ۱۳۳۴، صفحه ۶۹ تا ۷۲.

تاریخ گذشته‌ها دارد، از این بیت با خیراست و بطور قطع و یقین آنرا از زبان فردوسی و از متن شاهنامه می‌داند. در شاهنامه چاپ دبیرسیاقی این بیت ظاهراً به اینگونه بصورت این دوبیت آمده است:

همه باغ و گلشن بگودرز داد و زایوانهایی که او کرد یاد. (جلد سوم، ص ۱۲۵۵)

پس آنکه سپاهان بگودرز داد و راگاه و فرمان آن مرزداد. (جلد اول، بیت ۱۲/۱۱۹۹)

در زبان مردم جنوب ایران بخصوص در زبان مردم لارستان و روستاهای بستک و اشکنان و دیده‌بان و دژگان و لمزان که فاصله زیادی از ساحل دریای پارس ندارند، بیت دیگری منسوب به فردوسی و شاهنامه زبانزد است که بنابر افاضات شفاهی آقای دکتر دبیرسیاقی در فهرست شاهنامه چاپ ولف هم نیست و آن بیت اینست:

بجایی فرستادمش کس نیابد نشان به میمون دز و قلعه دیده‌بان

دژ میمون یا میمون دز قلعه‌ای است در نزدیکی فداغ از روستاهای بلوک صحرای باغ لار و دیده‌بان نیز نام آبادی و دژی در نزدیکی روستای ارد لار است. مرحوم ولادیمیر مینورسکی محقق فقید در دائرةالمعارف اسلام ذیل کلمه «لار» نوشته است: «بنا بر بیتی که منسوب به فردوسی است و تنها در شاهنامه چاپ فولرس وجود دارد و در دیگر چاپهای شاهنامه نیامده، شهر لار در آغاز به نام لاد نامیده می‌شده و به گرگین میلادی یکی از پهلوانان تاریخی سلسله کیانی از طرف کیخسرو پادشاه کیانی بخشیده شده بوده است و تغییر شکل حرف (د) به حرف (ر) یکی از حالات خیلی دقیق در زبان ارمنی و در لهجه‌های ساحل دریای خزر و لهجه تاتی می‌باشد، بنا بر قول دارمستر، اتیمولوژی ایران جلد اول صفحه ۱۳.»

به‌رحال در روایات سینه‌به‌سینه و هر فرهنگ عامه مردم این دوبیت را محققاً منسوب به فردوسی و از متن شاهنامه می‌دانند، بدون آنکه از تحقیقات دقیق علماء

شاهنامه‌شناس یا زبانشناس بویی برده باشند و گمان هم نمی‌کنم تحقیقات ممتع علماء مکرم را هیچیک از مردم ساده‌دل کم‌سواد یا بی‌سواد روستانشین جنوب ولارستان قبول کنند و این دوبیت را ساختگی بدانند و از فردوسی نشناسند.

درخت گز: در شاهنامه فردوسی در داستان جنگ رستم و اسفندیار از چوب‌گز نام رفته است، که داستان اینگونه آغاز می‌شود:

ز بلبل شنیدم یکی داستان      که برخواند از گفته باستان  
تا بداند چاکه: تهمتن گز اندر کمان‌رانند زود      بدان سان که سیمرخ فرموده بود  
(جلد سوم چاپ دبیر سیاقی ص ۵۰۵)

و درخت گز همان درختی است که در این نواحی از خوزستان گرفته تا بلوچستان در سرتاسر مناطق جنوب غرب تا جنوب شرق ایران فراوان است و درختی بومی و سخت و پرمقاوت و پردوام است و در بیشترین لجه‌های جنوب ایران آنرا گز (با کسره اول) و گزک نامند و اعلام بسیاری از روستاها مانند گزی، گودگزی، گزدان، گزکی، و امثال آن از نام همین درخت همیشه‌سبز سخت‌دیرپای پر عمر بردوام گرفته شده است و می‌دانیم که خانواده سرو و کاج در ایران باستان از گونه‌ای قدس و کهنات برخوردار بوده‌اند و درخت سرو و کاج را بر سر مقابر و گورستانها می‌کاشته‌اند و سرو علامت سوگواری و غم بی‌پایان سرگردانی آدمی در این جهان پرماجرایی پرانده قلمداد شده است. درخت گز هم از طایفه سرو و کاج است و از خانواده گیاهان مقدس؛ و کهنباوران خیالپرست در همه روستاها و آبادیها هنوز این درخت را مانند درخت کنار (سدر) محترم و مقدس می‌شمرند یعنی پرده‌ای از اسرار و مرموزات بر آن سایه افکنده است. شاید سیمرخ از اسرار این مرموزات آگاه بوده و یا به سبب فرموده سیمرخ در شاهنامه بوده است که این درخت در این

مناطق مقدس و فرتوت و اسرارآمیز بازمانده است. گویب خون چشم اسفندیار بر بن این درخت در همهٔ بیابانهای جنوب جوشیده است و مردمان آنرا می‌بینند و لمس می‌کنند و بریاد اسفندیار بدان درخت احترام می‌گذارند.

حالا که سخن از يك کلمه یعنی نام يك درخت بدین درازی رفت و سروران دانشمندان را خسته ساخت، اجازه فرمایید بیشتر تصدیق بدهم و بگویم اعلام هرموز، هرمود، هرمودر، هرمونو، رامهرموز که مصطلح و زبانزد مردم این دیار است و نام جزیره و بندر، و قطعه خاك، و چشمه‌سار، و شهر و ده و آبادی و راه و معبر است، در این سامان بخصوص در سواحل دریای عمان نام آبادیها، و چشمه‌ها است و البته می‌دانیم که هرموز نامی است که در شاهنامه آمده است.

مغ، مخ، مسخستان: نیز در جنوب ایران به درخت نخل و خرماستان گفته می‌شود و بنابراین وصف مرحوم محمدعلی سدیدالسلطنه کبابی مینابسی بندرعباسی در کتاب بندعباس و خلیج فارس مغ و مخ نام درخت خرما است و چون منبع نیرو و زندگانی است، نام مغ بر درخت خرما داده‌اند، چه، مغ در آیین باستان روشنی‌بخش و محیی جان آدمی بوده و درخت خرما در جهان ما برای مردم جنوب قوت لایموت و محیی تن آدمیان به حساب آمده است.

کوپال: بروبر منوچهر کرد آفرین که بی‌تو مباد اسب و کوپال وزین

در شاهنامه فردوسی کوپال در چندین جای بکار رفته است. استاد احمدعلی رجائی در دومین و سومین جشن طوس در تالار فردوسی دانشگاه فردوسی مشهد بدین ادعای خویش سخت ایستادگی نشان داد که کوپال غیر از گرز است و کوپال همان شیء توپرسفالی سنگینی است که در شرح آثار و بناهای تاریخی بندرگناوه در کتاب آثار شهرهای باستانی سواحل جزایر خلیج فارس و دریای عمان تألیف احمد اقتداری از آن نام رفته و عکس و اندازه آن داده شده است؛ که آنهم بنابراین تحقیقات محلی

وسیله جنگ و پرتاب و سرکوفتن دشمن بوده است.

اگرچنین باشد، از کوهال معروف ملکور در چندین جای شاهنامه در اطراف شهر گناوه و برفراز ویرانه‌های قلعه‌های نظامی بلوک شبانکاره گناوه و سعدآباد بوشهر به فراوانی از آن یافت می‌شود، و لغت کوهال در زبان مردم جنوب هنوز باقی است. نام مردمان در کهگیلویه و بلوچستان: در میان طوائف کهگیلویه و بویراحمد و در بلوچستان ایران و در اطراف مکران و چابهار و در میان طوائف بلوچ ساکن در بشارگرد میناب و در روستاهای رودان میناب، نام اشخاص به فراوانی مأخوذ از شاهنامه است. در کهگیلویه و ممسنی خانواده‌هایی به نام (خانواده رستم) شناخته می‌شوند و در میان ایلات ممسنی در نزدیکی فهلیان فارس طائفه‌ای بسا نام (طائفه یا ایل رستم) وجود دارد که قشلاق آنها ماهور میلاتی در ارتفاعات بین فارس و سواحل خلیج فارس است، به اطراف قازرون و آن مناطق، نوذر، خسرو، تهمتن، فریبرز، قباد، کیقباد، منوچهر، بهمن، فیروز، گودرز، گستم، سهراب، رستم برای نام اشخاص در کهگیلویه و بویراحمد و ممسنی و برای نام جایها مانند بند بهمن، قلعه بهمن، قلعه سهراب، قلعه کیقباد، قلعه گیزدامک دژ سپید در ایذه و گتوند شوشتر و ممسنی برجای مانده است و نام فرامرزان و دژگان نام دو بلوک در بستک بندر انگه امروزین و نزدیک به حدود حومه بندر عباس است. همچنین شوشتر، اروندرود کاریان و اهلام دیگری از جنوب در شاهنامه ذکر شده‌اند. در میان مردمان بلوچستان و طوائف بلوچ میناب و رودان و بشارگرد نامهای کوهزاد، جمشید، جمشیر، هومان، کاووس، سهراب، سام، زال، مهران برای نام مردمان زبانزداست. شاهنامه خوانی در جنوب ایران: به تحقیق می‌توان گفت شاهنامه خوانی سرگرمی و سیرت مردمان چادرنشین و روستانشین و کشاورز و چوپان نواحی کهگیلویه و بویراحمد و ممسنی و کوهستانهای جنوب فارس و مناطق بلوچستان است. شاید ادعای بی‌دلیل نباشد اگر بگوییم خوش‌آهنگترین و پرهیجان‌ترین شاهنامه خوانها هنوز هم

در روستاهای سوسن و شمی و سی سخت ناحیه کهگیلویه و در ایذه و قلعه تل شهرستان ایذه و در میان طوائف بلوچ بلوچستان دیده می‌شوند.

داستان کیخسرو در تل خسرو: به نزدیکی شهر یاسوج مرکز کهگیلویه و بویراحمد تپه‌ای کوتاه در میان مرغزاری سبزوخرم قرار دارد که آنرا تل خسرو گویند. در میان پیرو جوان و مردمان جهان‌دیده و جوانان تازه به‌دوران رسیده، در همه سینه‌ها و بر سر همه زبانها زبانزد است که کیخسرو در قصری در بن این تپه لهراسب را به‌جانشینی خود برگزید و خود به‌قصد انزوا و ترك دنیا در سرمای سخت و برفی سنگین، با تنی چند از سرداران، قصد عبور از کوه دنا کرد و چون در نیمه راه کوهستان پر برف و زمستان سخت، به‌گردنه بیزن (Bizen) در نزدیکی روستای سی سخت کنونی رسید، به درون غاری که اکنون غار کیخسروی نام دارد، پناه برد و در آن غار به عبادت نشست و زندگی جاوید یافت و روزی از آن غار بیرون خواهد شد تا جهان را از دیوان و دشمنان بازستاند. و هر کس امروز به درون آن غار رود و دست بر آب چشمه آن غار زند سنگ می‌شود. این غار اسرار آمیز مورد احترام و مسأله بهت و ترس مردمان کوه‌نشین کوهستان دنا است و این داستان کهن باور مردم کهگیلویه آدمی را به یسار داستان شاهنامه فردوسی در ناپدید شدن کیخسرو در برف می‌اندازد که در جلد سوم چاپ دبیر سیاقی در صفحه ۱۲۶۴ آمده است:

به لهراسب فرمود تا بازگشت	بدوگفت روزمن اندر گذشت
توشو تخت شاهی به آئین‌بدار	به گیتی جزاز تخم نیکی مکار
.....	.....
بره بر یکی چشمه آمد پدید	جهانجوی کیخسرو آنجار رسید
بر آب روشن فرود آمدند	بخوردند چیزی و دم برزدند

و کیخسرو به سرداران خود که یکی از آنها هم بیژن است، می‌گوید:



مسرا روزگار جدا ایسی بود      مگر با سروش آشنایی نبود  
از این راه اگر باز گردد دلسم      دل تیره کرده ز تن بسگسلم  
چو بهری ز تیره شب اندر چمید      کی نامور پیش یزدان خمید  
به آن آب روشن سرورتن بشست      همی خواند اندر نهان ژند و است

همچنین رزم کیخسرو به شاه مکران در جلد سوم شاهنامه چنانچه در دیبیر سیاقی مذکور است و مکران همین ولایت مکران است که دانشمندان گرامی از سرحد آن ولایت در متون جغرافیایی قدیم نغز تیز با تیس را به خاطر دارند که امروز بندر تیس در ۹ کیلومتری بندر چابهار کنونی واقع است.

نقاشی های مجالس شاهنامه: در غالب گرمابه ها و طاق و رواق های قهوه خانه های قدیم مناطقی جنوب ایران مجالسی از شاهنامه مانند سایر نقاط ایران نقش می گردید و غالباً بارنگهای سرخ و سبز و قهوه ای تند، رستم و سهراب و اسفندیار و دیوسپید نشان داده می شد، اما پس از نوسازی شهرها و ایجاد راهها، آن نقوش هم گرفتار تیشه ستم پیشه نوسازان شد و از بین رفت و من امروز به درستی گرمابه یا قهوه خانه ای را در جنوب ایران سراغ ندارم که از این نقوش شاهنامه ای چیزی در آنها باقی مانده باشد. اما، در بندر طاهری که بعد از بندر کنگان و نزدیک به خلیج ناپند، بین راه بوشهر - بندر لنگه، واقع است - و این بندرک و شهرک درست برجای شهر و بندر بسیار مشهور دنیای قدیم یعنی سیراف ساسانی و اسلامی قرار دارد - در قلعه منحصر آبادی که به قلعه شیخ معروف است، و به مسافتی اندک از کنار دریا واقع شده است و، بنایی از روزگار زندیه است، با دست یک استادکار هنرمند شیرازی مجالسی از شاهنامه فردوسی گچبری شده و به زیبایی و نفاست و دقتی تمام جلوه گر است. شرح این مجالس شاهنامه گچبری شده را در کتاب آثار شهرهای باستانی سواحل و جزایر خلیج فارس تألیف احمد اقتداری

در فصل آثار سیراف می‌خوانیم و آقای معصومی مؤلف کتاب سیراف ، نشریه شماره ۱۰۲ انجمن آثار ملی، در بخش پنجم کتاب با عنوان «قلعه شیخ و گچ‌بریهای آن» گچ‌بریهای قلعه شیخ بندر طاهری را در هیجده مجلس با داستانهای شاهنامه فردوسی تطبیق نموده است و شرح مجالس شاهنامه گچبری شده در این قلعه را بسدین وصف توصیف نموده است:

- ۱) کیخسرو و کیکاووس .
- ۲) کشته شدن دیو سپید به وسیله رستم پهلوان ایران زمین .
- ۳) سلطان محمود و مشاورین دربارش .
- ۴) فردوسی و شعرای هم‌دوره اش: عسجدی، فرخی، و عنصری.
- ۵) بارگاه انوشیروان دادگر .
- ۶) اکوان دیو رستم را به دریا می‌اندازد.
- ۷) گذشتن سیاوش از آتش به سلامت .
- ۸) کشته شدن پیل سپید به وسیله رستم.
- ۹) سیاوش در شکارگاه .
- ۱۰) گودرز و گیو .
- ۱۱) بارگاه کیخسرو .
- ۱۲) رستم و زال .
- ۱۳) رستم بیژن را از چاه بیرون می‌کشد .
- ۱۴ - بهمن سنگی از کوه می‌اندازد و رستم با پایش آنرا نگاه می‌دارد.
- ۱۵) آمدن سهراب با اسب و هرسیدن نام دلاوران از هجیر .
- ۱۶) کشته شدن سهراب به دست رستم .

۱۷) جنگ رستم و اسفندیار و کشته شدن اسفندیار .

۱۸) شغاد برادر رستم با حیل و خدعه رستم را به چاه انداخته است.

گچیریه‌ها و دره‌های چوبی بین رواقها و مقرنس کاری طاق و ایوان و ستونهای سنگی قلعه شیخ بندر طاهری بسیار زیبا و نفیس و شایسته حفظ و نگهداری است.

پرواز کیکاووس با مرغان و سقوط در سیراف : درگمراه کردن ابلیس کاووس

را و به آسمان رفتن کاووس ، فردوسی در شاهنامه فرموده است:

چنان بد که ابلیس روزی پگاه یکی انجمن کرد پنهان ز شاه

به دیوان چنین گفت که امروز کار به رنج و به سختیست باشهریار

یکی دیو باید کنون چرب دست که داند همه رسم و راه نشست

شود جان کاووس بی‌ره کند به دیوان بر این رنج کوتاه کند

و ( یکی دیو دژخیم بر پای خاست ) و آن دیو دژخیم کاووس را گمراه کرد تا بدانجا که :

دل شاه از آن دیو بی‌راه شد روانش ز اندیشه کوتاه شد

گمانش چنان بد که گردان سپهر به گیتی و را در نمودست چهر

ندانست کین چرخ را پایه نیست ستاره فراوان و ایزد یکیست

همه زیر فرمانش بیچاره‌اند که با سعد و نحسند و سیاره‌اند

جهان آفرین بی‌نیازست ازین ز بهر تو باید سپهر و زمین

پر اندیشه شد جان آن پادشاه که تا چون شود بی‌پراندر هوا

و بالاخره با وسوسه آن دیو دژخیم و به دستور ابلیس:

ز عود قماری یکی تخت کرد سرتخت‌ها را به زرسخت کرد

و بر تخت بر بال مرغان گرسنه بسته نشست و به آسمان پرواز کرد و :

پری‌دند بسیار و ماندند باز  
چنین باشد آنکس که گیردش آرز  
چو با مرغ پرنده نیرو نماند  
غمین گشت و پرها به خوی در نشاند  
نگونسار گشتند از ابر سیاه  
کشان از هوا نیزه و تخت شاه  
سوی بی‌شۀ شهر چین آمدند  
به آمل به روی زمین آمدند

اما مرحوم مغفور علامه فقید پور داوود به سال ۱۳۳۴ هجری شمسی در مقدمه‌ای که بر کتاب فرهنگ‌لاستانی - تألیف احمد اقتداری، چاپ تهران، نشریه شماره ۱ فرهنگ ایران زمین - نوشت، اشاره به داستان کیکاووس نموده است:

«... در داستان ما آنچه‌آن که در تاریخ طبری و شاهنامه آمده، کیکاووس را اهریمن گمراه کرده بر آن داشت که پادشاهی جهان زبرین را نیز بدست آورد. کیکاووس به این آرزو تخت خود را به چهار عقاب بست. پس از چند گردش در آسمانها عقابها خسته شده او را به آمل سرنگون کردند. یاقوت گوید در اوستا - که کتاب مجوس است مانند نورات و انجیل نزد یهود و نصاری - آمده: پس از اینکه کیکاووس چندی در آسمان در گردش بود و از دیدگان مردم ناپدید گردید، خداوند به باد فرمان داد که او را در سیراف سرنگون کند.»

دژهای بلوچ گته و فیروز گته: در کوشستانهای بندر چاه بهار از بندر تیس تا قسمت سفلی پسا بندر مکران ویرانه‌های دو دژ بزرگ برجای مانده است که یکی با نام بلوچ گته و دیگری با نام فیروز گته مشهورند و فیروز گته یعنی فیروز بزرگ و می دانیم که فیروز ساسانی از شرق ایران، یعنی از همین نواحی به سوی کوشانیان و هفتالیان رفت و مادر فیروز لقب ( بان بشتان بان بشن ) یعنی ملکه ملکه‌ها داشت.

هم واژه فیروز و هم گته یعنی واژه بزرگ و هم واژه بان که این ویرانه‌ها در نزدیکیهای دره‌های معروف به ( بان مسیتی ) واقع‌اند حکایت آمد و رفت فیروز به

شرق ایران را با توجه به روایات شاهنامه اشارت و قرائنی است که محتاج تحقیق است.

داستان هماورد اردشیر و کرم هفتواد: مرحوم پره‌سور میثربرسی در دائرة المعارف اسلام ذیل کلمه لار نوشته است: «لار مرکز منطقه لارستان است و در جنوب شرقی فارس واقع است. لارستان و تاریخ قدیمش کمتر مطالعه شده است و به نظر می‌آید که این منطقه منطبق با کشوری باشد که اردشیر بابکان ازدهای هفتادبخت را که در آن سرزمین می‌زیست بگشت.

بنا بر افسانه‌ها و روایات ایرانی رقیب و مدعی اردشیر در دهکده‌ای بنام الار از رستاق خوچران که یکی از رستاقهای ساحلی ناحیه سیف از منطقه اردشیر خوره بود زندگی می‌کرده است (دادی-خطبری جلد اول صفحه ۸۲۰) نولدکه آلمانی در ترجمه کادنامک تغییرات گولار و کچاران را نشان می‌دهد (ص ۵۰) در شاهنامه فردوسی چاپ موعل جلد اول صفحه ۳۰۸ کوچاران ذکر شده و در کتب جغرافیائی ارمنی قرن هفتم میلادی بنا بر روایت مارکوارت از خوچهر استان و خوژیهراستان نام برده شده است (کتاب ایدوانشهر- تألیف مارکوارت صفحه ۴۴). اینکه حرف (A = i) به کلمه لارا اضافه شده و در بقیه ترکیبات این کلمه و کلماتی که از جزیره لار مشتق شده‌اند باقی مانده است، مورد قبول است و مارکوارت کوچیهرا را در حوالی قصر (دگدان) در نزدیکی شهر سیراف می‌داند. از طرف دیگر در شاهنامه ناصری از قریب‌های به نام (کوجر) یا (کوهچیر) اسم برده شده است که در ناحیه گله‌دار که در قدیم آنرا فال و بال و پال هم می‌گفته‌اند و همسایه بلافاصله لار است و نزدیک به ساحل دریا است واقع بوده است.»

امیدوارم دوست دانشمند کرمان پرستم دکتر محمد ابراهیم باستانی پاریزی

این قول را قبول کنند که تحقیقات مرحوم مینورسکی صحیح است و جای حرف نیست و محل کرم هفتواد در ساحل دریای پارس بوده است نه در بم و کرمان و پشت کوههای پاریز ! و در پایان عرائضم ذکر این نکته ضرور است که شهر لار کنونی برپای دژی و کوهی بنا شده است که (اژدها پیکر) نامیده می‌شود و می‌دانیم. که اژدها پیکر نام و نشان درفش رستم قهرمان اول و جهان پهلوان شاهنامه فردوسی بوده است ؛ همچنانکه درفش کیخسرو شیر پیکر و درفش کاووس خورشید پیکر و درفش طوس نوذر پیل پیکر بوده است.

### رابطه مذهب با ملیت

مطلبی که قرار است بنده عرض بکنم و امیدوارم خیلی مختصر باشد که این بعد از ظهر گرم را طاقت فرساتر نکنند، اینست که توجهی بکنیم به رابطه ملیت در ایران با مذهب و دین. خوب، مجلس مزین است به نام یکی از ستارگان قسدراول ادب فارسی، یعنی حکیم ابوالقاسم فردوسی و نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، مسئله طرز روبه‌رو شدن مردم ایران با اسلام است و اوضاع و احوالی که در صدر اسلام در ایران وجود داشته است.

در آن زمان، چنانکه نوشته‌اند و خوانده‌ایم، مردم ایران روبه‌رو هستند با نظام اجتماعی و سیاسی ظالمانه و طبقاتی و ستم آن طبقات مرفه و ممتاز که در نتیجه، شهری و روستایی در عذاب بودند. باز شهرنشین‌ها وضع بالنسبه بهتری داشتند. « احوال رعایا به مراتب بدتر از احوال شهرنشینان بود. مادام‌العمر مجبور بودند در همان قریه و محل سکونت خود ساکن باشند و بیگاری کنند. » نان بخور و نمیرهم نداشته باشند. به قول آمیانوس مارسلینوس « گروه گروه از این روستاییان پیاده از پی سپاه می‌رفتند، گویی ابدالدهر محکوم به عبودیت هستند، به هیچ وجه مزدی و پاداشی به آنان نمی‌دادند. » طبقات ممتاز و مرفه « خود را صاحب اختیار جان غلامان و رعایا می‌دانستند و وضع رعایا در برابر اشراف و موبدان موبد و ایران سپاهبد و

ایران دبیرید و واستریوشان سالار» و آن حاشیه‌نشین‌های اینان که تیغ این ستمگران را تیز می‌کردند، هیچ تفاوتی با حال و روز غلامان و اسیران و بردگان نداشت. اینهم که عرض کردم وضع مردم شهرنشین بالنسبه بهتر بود، تصور نفرمایید خوش و خرم بودند. اگر پسر فلان پیشه‌ور چکیده نیوغ و استعداد هم بود، هرگز اجازه نداشت آرزو کنند که از طبقه خود بالاتر برود. داستان‌مرد «کفشگر و موزه فروش» را در شاهنامه، همه شما استادان و دانشوران حاضر در مجلس بیاد دارید که نوشیروان در لشکرکشی به روم احتیاج به درم و دینار پیدا کرد و «فرستاده» به شهر نزدیک اردو رفت و از ثروتمندان شهر وام خواست:

یکی کفشگر بود و موزه فروش	به گفتار او تیز بگشاد گوش
درم چند باید بدو گفت مرد	دلاور شمار درم یسار کرد
چنین گفت کای پسر خرد مایه دار	چهل من درم هر منی صد هزار
بدو کفشگر گفت من این دهم	سپاسی ز گنججور بر سر نهم
بیاورد قبان و سنگ و درم	نبد هیچ دفتر به کار و قلم
چو بازارگان را درم سخته شد	فرستاده زان کار پردخته شد
بدو کفشگر گفت کای خوب چهر	برنجی بگویی به بوزر جمهر
که اندر زمانه مرا کودکیست	که بازار او بردلم خوار نیست
بگویی مگر شهریار جهان	مرا شاد گرداند اندر نهان
که او را سپارد به فرهنگیان	که دارد سرمایه و هنگ آن
فرستاده گفت این ندارم برنج	که کوتاه کردی مرا راه گنج

(صفحه ۲۹۸ شاهنامه چاپ شوردی جلد هشتم)

خلاصه، فرستاده خوشحال و خرم از خدمتی که انجام داده می‌آید و پیام کفشگر



را به بزرگمهر می‌گویند و بزرگمهر با آب و تاب و تدبیرهای بزرگمهرانه مطلب را به نوشیروان می‌گوید و نوشیروان به تلخی تقاضای کفشگر را رد می‌کند. ماحصل کلام اینک « بطور کلی بالا رفتن از يك طبقه به طبقه دیگر ممنوع بود. » يك جامعه طبقاتی ظالمی بود که جان مردم به لب رسیده بود. در ضمن یادتان باشد که کفشگری از جمله پست‌ترین مشاغل به شمار می‌آمد و در ردیف سایر پیشه‌های عامه بود که تا خدا خدایی می‌کرد این گروهها و طبقات فرودین باید در گروه و طبقه خود بمانند و برده و بنده طبقات ممتاز باشند.

این اوضاع ظالمانه همچنان ادامه داشت تا به دوره خسرو پرویز رسید و دوران طولانی و چندین ساله فرمانروایی او شروع شد. بنده می‌گوییم « فرمانروایی » شما بزرگان هم می‌شوند، ولی از این حکومت و فرمانروایی بر مردم ایران در آن دوران چه گذشته است، فقط « خدای داند و بس ». همین قدر هست که هنوز ناله و ضجه مردم آن روزگار از لابلای متون معتبر به گوش می‌رسد. خسرو پرویز درباره خود معتقد بود: « انسانی جاویدان در میان خدایان و خدایی بسیار توانا در میان آدمیان است، صاحب شهرت عظیم، شهرباری که با خورشید طالع می‌شود و دیدگان شب عطا کرده اوست ». این شخص يك قلم سه‌هزار زن مانند گردیگ و سریم و شیرین و چه و چه و چند هزار کنیزك داشت. « در نقش شکارطاق بستان فقط چندتن از سه‌هزار زنی که در حرم داشت می‌بینیم. این شهریار هیچگاه از این میل سیر نمی‌شد. دوشیزگان و بیوگان و زنان صاحب اولاد را، در هر جا نشانی می‌دادند به حرم خود می‌آورد. هر زمان که میل تجدید حرم می‌کرد نامه‌ای چند به فرمانروایان اطراف می‌فرستاد و در آن وصف زن کامل عیار را درج می‌کرد، پس عمال او هر جا زنی را با اوصاف نامه مناسب می‌دیدند به خدمت می‌بردند » اینها را که عرض می‌کنم، همگی از مآخذ

معتبر قدیم و تحقیقات محققان معاصر است که ذکر مأخذ و صفحه و سطر آنها را در حضور شما عالمان و محققان زائد می‌بینم. در سی و هفت سال سلطنت خسرو پرویز بیست و پنج سال آن با جنگ‌های خسار از مرز و کشمکش‌های درون مرزی سپری شده است. جنگ با تازیان و جدال با بهرام چوبینه بر سر تاج و تخت و جنگ‌های طولانی با موریس و هرقل یا هر اقلیوس امپراتوران روم و شکست خسرو پرویز و غارت شدن شهرهای ایران؛ مثل دستگرد نزدیک تیسفون و خراب شدن آتشکده‌ها و نابود شدن شاهزادگان و سرداران نامی کشور و تحمیل مالیات و عوارض سنگین و طاقت فرسا به مردم و خلاصه بلاهای زمینی و آسمانی در این دوره و خورد شدن کمر مردم در زیر بار آن امتیازات طبقاتی و این فشارهای مالیاتی و ظلم و ستم خاندانهای برگزیده و قدرت قاهره این خاندانها و موبدان و عمال آنها و غرور و خودپسندی و حشمت‌ناک خود خسرو پرویز، فقط به زبان آسان می‌آید. مردم بی‌هیچ گفت و گو از اوضاع راضی نبودند، نه به حکومت سر تسلیم فرود می‌آوردند نه به آن دینی که دین رسمی کشور بود معتقد و مؤمن می‌ماندند.

این مسئله ایست که همه محققان بر آن متفقند که وضع اجتماعی و سیاسی ایران در آن اوان که مصادف با طلوع اسلام بود به قرار خود باقی نمی‌ماند. نهضت‌هایی که پیش از این دوره به وجود آمده بود، بهترین دلیل ناستواری و تزلزل پایه‌های حکومت و جامعه بود. مانی آمده بود با آن نفوذ کلمه و آن اصولی که می‌خواست وضع موجود را ریشه کن کند. راستی که ایران به حرکت درآمده بود و نارضائیه‌ها اوج گرفته بود و پایه‌های کاخ کهن حکومت ساسانی هم فرسوده و منحط و متزلزل شده بود، پوسیده بود، درهم فرو می‌ریخت. چطور امکان داشت با آن نعمه حیات بخش اسلام، نظام ساسانی و آن قوانین و اصول سنگین باقی بماند. آن وضع، قهرآ

از بین رفتنی بود، اگر مسلمان نمی شدند در کام مسیحیت فرو می رفتند، دیگر زرتشتی نمی ماندند. مزدك آمده بود با آن افکار و اصلاحات اجتماعی. گرچه موبدان و آخوندها و اشراف و طبقات ممتاز و مرفه دوره ساسانی بعد از آنکه از قباد زهر چشم گرفتند که چرا آئین مزدك را پذیرفته و با او همراهی و همفکری کرده، خواستند مزدك و پاران او را هم بدنام کنند و اصلاحات اجتماعی این جماعت را تخطئه کنند ولی حقیقت مطلب حتی از لابلای همان تهمت‌ها به روشنی آشکار است که مزدك و پیروان دست اول او افراد منزّه و مایل به « زهد و ترك » بوده اند، شاید شبیه برگزیدگان مانوی با حداقل قوت لایموت، زندگی می کرده اند، اهل اباحه و فساد هم نبوده اند بلکه می گفته اند: « خداوند کلیه نعمتها و وسایل معیشت را در روی زمین در دسترس همگان قرار داده است تا افراد بشر آنرا به تساوی بین خود قسمت کنند، تمتع و بهره‌وری از نعمتها و از زن و مال و خواسته نباید به يك گروه ممتاز تعلق داشته باشد ». می گفته اند این عادلانه نیست که یک نفر سه هزار زن و چند هزار کنیز در حر مسرای خود داشته باشد و هزاران هزار نفر از تمام وسائل زندگی محروم باشند و حتی نتوانند يك همسر و همبستر و يك زندگی بخور و نمیر داشته باشند. نه صحبت « اباحه » در کار بود نه سخن از اینکه مثلا يك فوج سرباز سیلاخوری با يك زن سروکار پیدا کنند. اینها تهمت صرف و دشمنی پست و آشکار است. خلاصه مزدك نشتر را به موقع زده بود و چرك و کثافت سرباز کرده بود، منتها بخت مردم ایران بلند بود و آفتاب سعادت و بهرویشان بعد از تحمل آن همه زجر و مشقت به حقیقت طلوع کرده بود که اسلام ظهور کرد و با اسلام مصادف شدند و اسلام را با میل و رغبت پذیرفتند. برای نمونه اشاره می کنم به روایت طبری و بلاذری و یعقوبی که نوشته اند: « کنارنگ طوس نامه‌هایی به حکام بصره و کوفه نوشت و آنان را تشویق کرد که به خراسان

حمله برند». خلاصه تمام اسناد و مدارك معتبر حکایت از این دارد که مردم ایران با میل و رغبت از اسلام استقبال کردند. اسلام آوردند و بشارت « یدخلوز فی دین الله افواجا، حقیقت و حقانیت خود را آشکار کرد. اینک که عرض کردم اگر مردم مسلمان نمی شدند مسیحی شده بودند، اینهم از آن حقایق مسلم و روشنی است که صدها سند معتبر دارد، چون که در زمان خسرو پرویز در هر گوشه‌ای از ایران دیرها و کلیساهای فراوان برپا بود و پیش از خسرو دوم، هر مزد به آنها آزادی داده بود و خودش « یشوع یبه Isho' Yabh » را به جاثلیقی آنان برگزیده بود و این جاثلیق « بسیار مورد توجه شاهانه بود ». نسطوریان به حدی آزاد بودند که فرقه‌های مختلف با یکدیگر به مخالفت برمی‌خاستند و آخوندهای زرتشتی چندان قدرت و حرمت و نفوذ نداشتند که از این اختلاف فایده ببرند. خسرو پرویز هم که یکسره در چنگ شیرین بود که در وصفش نوشته‌اند: « بسوستان حسن و رشک ماه تمام » بوده است و شیرین هم به پیشرفت و نفوذ و قدرت همکیشان خود کمک می‌کرد. علاوه بر این، خسرو پرویز بعد از بازگشت از روم در سال ۵۸۱ مسیحی بیشتر از پیش به مسیحیت دل بسته بود و « موبدان از این بازگشت چندان شادمان نشدند زیرا که این پادشاه از روم این ارمغان را همراه داشت که نسبت به او هام و خرافات نصرانیان هم میلی حاصل کرده بود و مؤید او در این عقاید زنی عیسوی شیرین نام بود که سوگلی حرم او بود ». این تمایل خسرو دوم به مسیحیت و آن اعتقاد قباد به مزدك نشان دهنده این حقیقت هم هست که در ایران، چه طبقات ممتاز و مرفه، چه طبقات پایینی و تهیدست، در صدد پیدا کردن راه چاره و گریزگاهی از وضع موجود بوده‌اند منتها ماجرای مزدك خاتمه پیدا کرده بود اما مسیحیت در کمین ایران بود، زمینه پیشرفت هم از هر جهت فراهم بود. شیرین بانو هم که قیامت می‌کرد و کشته‌مرده‌های خود را مثل فرهاد به خاک و خون

می‌کشید (!). چقدر دلکش و زیبا است آن مناظره فرهاد با خسرو از زبان نظامی در «خسرو و شیرین»، اما همانطور که عرض کردم به راستی کوکب بخت ایرانیان طالع شده بود که با اسلام آوردن و مسلمان شدن، آنهم به میل و رغبت، خود را نجات دادند.

باری، اینکه بر روی میل و رغبت مردم نکیه می‌کنم به این جهت است که تمام منابع و مآخذ معتبری که تعداد سپاهیان مسلمان را ثبت کرده‌اند تعداد را بین چهار هزار تا یازده هزار نوشته‌اند که همین چهار پنج هزار نفر به قبول نزدیک است. سپاه اسلام با چهار پنج هزار نفر - حتی اگر - یازده هزار نفر فرض کنیم - در مقابل سیل سپاه ایران، تجهیزات ایران، امکانات و مقدرت‌هایی که به افسانه شبیه‌تر است، اگر رضایت ایرانیان را در برداشت نمی‌توانست پیروز شود. «در همان آغاز کار چهار هزار تن از گارد شخصی یزدگرد که سپاه «شاهنشاه» نامیده می‌شد، در قادیسه از رستم فرمانده سپاه ایران جدا شدند و خود را در اختیار تازیان گذاشتند». حقیقت مطلب اینست که مردم ایران، دروازه‌ها را خودشان به روی مسلمانان باز کردند و با میل و رغبت مسلمان شدند، زیرا در ایران آن شکنجه‌ها و ظلمها و عدم مساوات‌ها و ستمها بود و از بیرون مرز ندای زندگی بخش «انما المؤمنون اخوة» و دعوت نجاتبخش «تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم» و اصل عالی و معنوی «ان اکرمکم عندالله اتقیکم» به گوش می‌رسید. خلاصه آنکه پیش از رسیدن سپاه اسلام به مرز ایران، دل و جان مردم شیفته آن دین حقه جدید شده بود و گویی هر لحظه منتظر این فرج بودند. اما بعد از دوران درخشان اولیه اسلام و آن مساوات واقعی، برخوردند به حکومت‌های ظالم و ستمگر بنی‌امیه و سپس بنی‌عباس که بسا حکومت و سلطنت جابری که در ایران سابقه داشت و مزه آنرا چشیده بودند، هیچ تفاوتی نداشت.

این هم باز به صراحت مندرج است که دربارهٔ خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس نوشته‌اند که سلطنت قیصره و کسری‌ها را تجدید کرده بودند و این اسلام اموی و عباسی با آن اسلام درخشان و نجات‌بخش محمدی و علوی - که حرمت و سابقه و اعتبار آن از زمان پیامبر و صحابهٔ راستین و خلیفگان نخستین در ذهن مردم بود و مردم طالب و خواهانش بودند - تفاوت عظیم و آشکار داشت. ظلم‌ها و تعصب‌ها و تفاوت‌های قومی و برتر شمردن عنصر عرب بر غیر عرب و ستم‌هایی که از طریق اخذ مالیات‌های سنگین، نه تنها مالیات، غارت خانه‌های مردم، غارت ثروت مردم، در ایران می‌شد، هیچ شباهتی به اسلام راستین و بمشرمساوات نداشت. به همین علت مردم سرخوردند از حکومت‌های عربی یعنی از خلافت بنی‌امیه و بنی‌عباس. اینجا عرض عرض بنده اینست که حساب ظلم این خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس را از حساب اسلام مسلماً باید جدا کرد، چنانکه جدا شده هست.

محض نمونه حکایت خاندان برمکی و آن سخن یحیی را به یادتان می‌آورم: بعد از آن که آن غنایم از خراسان می‌آید و هارون مخصوصاً می‌خواهد بگوید به یحیی که در زمانی که پسر شما در خراسان بود این تحفه‌ها و این هدیه‌ها کجا بود و حرف پیرمرد بزرگ‌منش و فرزانهٔ ایرانی روشن‌کنندهٔ ماهیت این نوع خلافت‌هاست که همه می‌دانیم، هارون بخصوص دستور داد که این غنایمی که در زمان حکومت علی بن عیسی بن ماهان از خراسان فرستاده شده برایش بیارند، سان بدهند، به قول عوام عرض بکنند خدمتش و اینها هم حاضر باشند. نوکرها هم آوردند و نشان دادند. هارون به طعنه گفت: « زمانی که فضل آنجا بود این تحفه‌ها و هدیه‌ها کجا بود؟ » و یحیی با آزادگی تمام گفت: این‌ها همه در خانهٔ صاحبانش بود. چون کلام دلاویز خواجه بوالفصل بیهمقی، خواجهٔ راست‌گوی درست‌نویس و مورخ راستین محبوب، تأثیر و میمنت دیگری دارد اجازه بدهید از زبان حق‌گوی خود او بشنویم - در ضمن عرض

کنم که « علی » یعنی علی بن عیسی بن ماهان حاکم فروماهه هارون که بعد از فضل برمکی به خراسان مأمور شده است - باری بیبهقی گوید: علی «خراسان و ماوراءالنهر و دی و جبال و گرگان و طبرستان و کرمان و سپاهان و خوارزم و نیمروز و سیستان بکند و بسوخت و آن ستد کز حد و شمار بگذشت. پس از آن مال هدیه‌ای ساخت رشید را که پیش از وی کسی نساخته بود و نه پس از وی بساختند و آن هدیه نزدیک بغداد رسید و نسخت آن بر رشید عرضه کردند. سخت شاد شد و به تعجب بماند، و فضل ربیع، که حاجب بزرگ بود، میان بسته بود تعصب آل برمک را، و پایمردی علی عیسی می کرد. رشید فضل را گفت چه باید کرد در باب هدیه‌ای که از خراسان رسیده است؟ گفت خداوند را هر منظر باید نشست و یحیی و پسرانش و دیگر بندگان را بیستاند تا هدیه پیش آرند و دل‌های آل برمک بطرقه و مقرر گردد خاص و عام را که ایشان چه خیانت کرده‌اند، که فضل بن یحیی هدیه آن مقدار آورد از خراسان که عاملی از یک شهر پیش از آن آرد و علی چندین فرستد. این اشارت رشید را سخت خوش آمد که دل‌گران کرده بود بر آل برمک و دولت ایشان به پایان خواست آمد. دیگر روز بر خضر امیدان آمد و بنشست و یحیی و دو پسرانش را بنشانند و فضل ربیع و قوم دیگر و گروهی بایستادند و آن هدیه‌ها را به میدان آوردند.»

هدیه‌هایی که در تاریخ بیبهقی نوشته شده هوش از سر خواننده می‌دزدد و درست دوران ساسانی و گنجه‌ها و ثروت‌ها و غلامان و کنیزان و ظروف آن دوره را بیاد می‌آورد. حالا ملاحظه بفرمایید این والی بی‌آرم و سنگدل از مال مردم چه هدیه‌ایی برای خلیفه خاک‌بر سر خودش فرستاده است (هدایا را رقم به رقم و جدا از هم می‌آورد که در تاریخ بیبهقی پشت هم آورده است:

( ۱ ) « هزار غلام ترك بود به دست هر یکی دو جامه ملون از ششتری و سپاهانی

و سقلاطون و ملحم دهباجی و دیبای ترکی و دیداری و دیگر اجناس. غلامان بایستادند  
با این جامه‌ها»

(۲) «و بر اثر ایشان هزار کنیزك ترك آمد به دست هریکی جامی زرین یاسمین  
پراز مشك و كافور و عنبر و اصناف عطر و طرایف شهرها»

(۳) «و صد غلام هندو و صد کنیزك هندو به غایت نیکورو و شارهای قیمتی  
پوشیده (حالا باین لباس می‌گوئیم ساری، همان پوشاك زیبای زربنتی که هنوز هم  
زنان پاکستان و هند زیب پیکر می‌کنند) و غلامان، تیغهای هندوی داشتند هرچه  
خیاره‌تر، و کنیزكان شارهای باریك در سلفهای نیکوتر از قصب»

(۴) «و با ایشان پنج پیل نر آوردند و دو ماده، نران با برگستانهای دیبا و  
آیینهای زرین و سیمین و مادگان با مهدهای زر و کمرها و ساختهای مرصع بجواهر»  
(۵) «و بیست اسب آوردند بر اثر پیلان با زینهای زرین، نعل زر برزده، و  
ساختهای مرصع به جواهر بدخشی و پیروزه، اسبان گیلی»

(۶) «و دویست اسب خراسانی با جل‌های دیبا»

(۷) «و بیست هقاب و بیست شاهین»

(۸) و هزار شتر آوردند؛ دویست با پالان و افسارهای ابریشمین، دیباها در کشیده  
در پالان، دیگر اسباب و جوال سخت آراسته، و سیصد شتر از آن با محمل و عهد،  
بیست با مهدهای بزر، و پانصد هزار و سیصد پاره بلور از هر دستی»

(۹) «و صد جنت‌گاو»

(۱۰) «و بیست عقد گوه‌ر سخت قیمتی»

(۱۱) «و سیصد هزار مروارید»

(۱۲) «و دویست عدد چینی فغفوری از صحن و کاسه و غیره که هر يك از آن در



سر کار هیچ پادشاهی ندیده بودند».

( ۱۳ ) «و دوهزار چینی دیگر از لنگری و کاسه‌های کلان و خمره‌های چینی کلان

و خرد و انواع دیگر».

( ۱۴ ) «و سیصد شادروان»

( ۱۵ ) «و دوست‌خانه قالی»

( ۱۶ ) «و دوست‌خانه محفوری»

شما دانشمندان می‌توانید قیمت این غارت وحشتناک را که به اسم خلافت اسلامی انجام می‌گرفت و عاقبت و اثر زشت و خطرناک آنرا همانطور که یحیی برمکی - که روانش شادباد - پیش‌بینی کرده بود حدس بزنید، دنباله مطلب را باز از قلم بی‌بهری بشنوید که نوشته است:

«چون این اصناف نعمت به مجلس خلافت و میدان رسید تکبیری از لشکر برآمد و دهل و بوق بزدند آن‌چنان که کس مانند آن یاد نداشت و نخوانده بود و نشنوده. هارون الرشید روی سوی یحیی برمکی کرد و گفت: این چیزها کجا بود در روزگار پورت فضل؟... یحیی گفت: زندگانی امیرالمؤمنین در از باد، این چیزها در روزگار امارت پسر در خانه‌های خداوندان این چیزها بود به شهرهای عراق و خراسان. هارون الرشید ازین جواب سخت طیره شد، چنانکه آن هدیه بر وی منغص شد و روی ترش کرد و برخاست از آن حضرا و برفت، و آن چیزها از مجلس و میدان بردند به خزانه‌ها و سرایها و ستورگاه و ساریانان رسانیدند. و خلیفه سخت دژم بنشست از آن سخن یحیی، که هارون الرشید عاقل بود، غور آن دانست که چه بود»

گرچه سخن به درازا کشید اما حیف است که دنباله سخن یحیی در این مجلس گفته نشود. وقتی که یحیی به خانه خود برمی‌گردد، پسران او یعنی فضل و جعفر با کمال ادب می‌گویند: کاشکی با خلیفه نرمتر سخن گفته بودید. یحیی، آن فرزانه پاک و دلیر

ایرانی می‌گوید: «ای فرزندان، ما از شدگانیم و کار ما به آخر آمده است و سبب محنت بعد قضا عاالله شما بید، تا بر جایم سخن حق ناچار بگویم و به تملق و زرق مشغول نشوم.» در جواب هارون هم با بی‌پروایی می‌گوید علی بن عیسی از ده درم که مردم را چاپیده و غارتیده است دو یا سه درم برای تو خلیفه نادان و گول فرستاده است و بعد از آنکه مردم خراسان شورش کردند، برای هر یک درم که علی بن عیسی از مردم غارت کرده است، تو ناچاری پنجاه درم یا بیشتر خرج کنی، بلکه آن فتنه بنشیند. این نوع چپاولها و غارتها و اینگونه ظلم و ستم به مردم ایران یک بار و دو بار و سه بار و چند بار و چند بار نبوده، الی ماشاءالله بوده است.

این بوده که از آن خاندان‌ها رو برگرداندند و تا نوانستند تازی کشی کردند ولی عاقبت راه خود را پیدا کردند. بهترین مذهب را از مذاهب اسلامی اختیار کردند از هزار سال پیش، اما ملیت خود را هم از یاد نبردند. قیام‌های مسلح را دیگر نام نمی‌بریم که برخلاف همین عنصر عرب و برضد مزیت طلبی عرب بر غیر عرب در ایران سال‌ها طول کشید. قیام‌های فکری را هم نام نمی‌بریم که کلام طولانی می‌شود. غرض اینکه مردم با میل و رغبت مسلمان شدند اما زمانی که ظلم خلفا را دیدند از نحوه خلافت بنی‌امیه و بنی‌عباس روگردان شدند، از هرب و هرچه عربی بود منزج و متنفر شدند و این نفرت و انزجار هم جلوه‌های مختلف داشت که یکی از جلوه‌های درخشانش کار فردوسی بود. ملاحظه بفرمائید حکیم طوس با چه نفرتی، با چه کلماتی، با چه تعبیراتی از تازیان یاد می‌کند:

از این مارخوار اهرمن چهرگان      ز دانایی و شرم بسی بهرگان

نه گنج و نه نام و نه تخت و نژاد      همی داد خواهند گیتی به باد

وقتی این را بگناریم پهلوی تادیخ بیهقی آن وقت می‌فهمیم که واقعاً گیتی

را به باد دادند. مردمی بادپه‌نشین که همه هستی‌شان اول مرهون اسلام و دوم مدیون ایرانیان بود، می‌خواستند به ایرانیان تفاخر و تبختر و تکبر بفروشند، ایرانیانی که آموزگار آنها در دیوان‌سالاری و حکومت و همه‌چیز بودند.

نکته دیگری که می‌خواستم عرض بکنم این است که - زائد است در محضر تان عرض بکنم - شخصیت‌های بزرگ طبیعی است که خیلی زود بعد از خود افسانه‌ساز می‌شوند. طبیعی است که برای خاندان فردوسی نوشتن زندگینامه این مرد مقدور نبود، مرسوم هم نبود، اما مردم که حکیم بزرگ خود را دوست داشتند، مردم که فردوسی را زبان ملیت خودشان می‌دیدند، حقایق را در قالب این افسانه‌ها باقی گذاشتند. صبح امروز که در خدمت آقای ستاری دوست فاضل و فرزانه خودمان بودیم، سخن از همین رشته تازه‌ای که افسانه‌شناسی است می‌رفت، که با شناخت این افسانه‌ها چطور می‌شود به حقایق پی‌برد و واقعیات و حقایق مسلم را از خلال همین افسانه‌ها بیرون آورد. چون در این مجلس به افسانه‌های مربوط به فردوسی اشاره شد، این نکته را به عنوان جمله معترضه عرض کردم.

اصل سخن بنده اینست که مردم ایران هیچگاه با اسلام مخالف نبودند، با ظلم و ستم عنصر عرب و با خلفائی که مزیت و برتری قومی عنصر عرب را ترویج می‌کردند مخالف بودند، این يك نکته. نکته دیگر این که در این پذیرفتن دین و سپس مذاهب مختلف، ملیت خودشان را فراموش نکردند. آنچه مربوط به ملیت آنها بود، سخت مورد علاقه و توجه‌شان بود. همین فردوسی که مظهر ملیت ما ایرانیان است، هنگامی که از امیر مؤمنان علی علیه السلام یاد می‌کند، ایمان و اخلاص از آن می‌بارد.

آقای دکتر سجادی اشاره به افسانه‌های مردم کردند، این نکته خیلی قابل دقت و شایان مطالعه است. فی‌المثل رستم قهرمان ملی و حماسی آنهاست، دوستش

دارند، نمی‌خواهند که از دست بدهند او را، نمی‌خواهند فراموشش کنند. علی مرتضی (ع) هم یکی از چهره‌های درخشان است، او را هم دوست دارند. در افسانه‌هایی که آمده و در یک زمان اتفاق می‌افتد این دو با هم روبرو می‌شوند، با قرن‌ها و قرن‌ها فاصله، با هزارها سال فاصله، این دو با هم روبرو می‌شوند و در افسانه‌ها حرف‌هایی می‌زنند، سخن‌هایی می‌گویند و سپس البته به احترام رستم نسبت به مقام مقدس حضرت مولا ختم می‌شود. در موارد دیگر کیخسرو به عنوان نمونه، یکی دیگر از این شخصیت‌هاست که مورد علاقه و محبت مردم بوده. کیخسرو به عنوان یک پادشاه دادگر، یک پادشاه مردم‌دوست که به مردم ظلم نکرده و ستم نکرده، مورد علاقه مردم است. در افسانه‌های مردم آمده، در افسانه‌هایی که منطقه جمع‌آوریشان از همین منطقه فارس و اصفهان شروع می‌شود و بخصوص کوه دنا و کهگیلویه و ممسنی تا بروجرد و زنجان و از آن طرف اصفهان و شهرضا و اردکان - شهرضا همان قمشۀ خودمان است - این مناطق مناطقی است که این افسانه‌ها جمع‌آوری شده است. در این افسانه‌ها اشاره شده به زنده بودن کیخسرو. زنده است، جاویدان است، - البته در افسانه‌ها و روایات - تا زمان ظهور امام زمان (ع) که در رکاب ایشان شمشیر بزند. بعد نکته قابل ملاحظه این است که نقطه به نقطه محلشان را در ممسنی و کهگیلویه نامگذاری کرده‌اند. یعنی از اسامی‌ای که هست این استنباط را دارند که مثلا اینجا که سی سخت هست، به این سبب سی سخت نامیده شده که شاه کیخسرو بوده با سی تن از پهلوانان نام‌آور ایران و آمده‌اند اینجا (مقدار زیادی از این افسانه‌ها با روایت شاهنامه هم تطبیق می‌کند) و کیخسرو در اینجا به آنها گفته است که: من دیگر از شما جدا می‌شوم. البته تکلیف را معین کرده، لهراسب را به پادشاهی انتخاب کرده و سایر پهلوانان و رجال هم تکلیفشان از جانب او روشن شده و می‌گویند من دیگر حالا باید بروم. بعد در اینجا او را رها نمی‌کنند. می‌گویند

که برف می‌آید، سرما می‌شود، سخت می‌شود، شما نمی‌توانید تحمل کنید. او را رها نمی‌کنند، ولی بالاخره کمیخسرو از آنها جدا می‌شود و آنها در برف می‌مانند. آن وقت به‌گردنه‌ای که در آنجاست اشاره می‌کنند و به يك واقعه، به آنجا که چاله‌هایی هست و چاه‌هایی هست اشاره می‌کنند و به يك واقعه و هکذا ...

خلاصه آنکه مردم ایران، عنصر عرب را گجسته و شوم دانسته‌اند اما به اسلام و خاندان پاك پیامبر و علی، که درود خدا بر همهٔ آنان باد، از يك طرف ایمان و اعتقاد ورزیده‌اند و به تشیع گرویده‌اند. از طرف دیگر ملیت خود و قهرمانان ملی خود و خدای نامگ‌های خود و شاهنامهٔ فردوسی خود را عزیز و گرامی داشته‌اند و گفته‌اند اسلام و تشیع را خواهانیم، اما تسلط «مارخوار اهرمن چهرگان» را نمی‌پذیریم. از اینکه در این هوای گرم تحمل سخنان مخلص را فرمودید سپاسگزارم.

## روز مرگ یزدگرد شهویار

و

## درازای پادشاهی او

فردوسی، آنجا که سخن از مرگ یزدگرد شهویار به میان است، چنین می گوید:

چو بشنید ماهوی بیدادگر	سخن ها کجا گفت با او پسر	۶۱۷
چنین گفت با آسیابان که: «خیز	سواران ببر خون دشمن بریزه	
چو بشنید از او آسیابان سخن	نه سر دید از آن کار پیدا نه بن	
شبانگاه ایزان خرداد ماه	سوی آسیا رفت نزدیک شاه	
بشد آسیابان دو دهنه پر آب	به زردی دورخسار چون آفتاب	۶۲۵
بر شاه شد دل پر از شرم و باک	رخانش پر آب و دهانش چو خاک	۶۲۸
یکی دهنه زد بر تهیگاه شاه	رها شد به زخم اندر از شاه آه	۶۳۰

می دانیم که ایرانیان هر یک از روزهای ماه را به نام یکی از ایزدان می خوانده اند و سی نام برای سی روزماه داشته اند، و هم اکنون نیز بهدینان از این آئین دیرین پیروی می کنند، مثلاً «روزیکم فروردین را «هرمزد فروردین» و روز دهم ماه خرداد را «بهمن

---

۱) شاهنامه چاپ بروخیم ۶ داستان پادشاهی یزدگرد. شماره های کنار بیت ها شماره ترتیب بیت ها در این داستان و در این چاپ است.

روز مرگ یزدگرد شهریار / ۳۹

خرداد ماه « می گویند و به همین روال روزهای دیگر ماههای سال را. در مصرع نخست بیت چهارم از بیت‌های یادشده بالا ، یعنی « شبانگاه ایزان خرداد ماه » ، فردوسی زمان مرگ پاکشسته شدن یزدگرد را تعیین می‌کند که آن شبانگاه روز ایزان (؟ اگر درست باشد) از ماه خرداد است. هیچ يك از روزهای سی گانه ماه چنین نامی ندارد و بی‌هیچ شکی این واژه یعنی « ایزان » تحریفی است از نام یکی از روزهای ماه، و با تصحیح آن، هم متن شاهنامه درست می‌شود، و هم گوشه‌ای تاریک از تاریخ ایران روشن می‌گردد و می‌توانیم به درست بدانیم که روزگار پادشاهی آخرین پادشاه خاندان ساسانی چه اندازه و روز مرگ وی چه روزی بوده است.

این واژه در شاهنامه چاپ بروخیم به همین گونه است که یاد شد، یعنی « ایزان » و درست مانند چاپ مهل (Mohl) است <sup>۱</sup>. در شاهنامه بایسنقری همه مصراع چنین است: « شبانگاه نران هر مزد ماه <sup>۲</sup> در چاپ مسکو <sup>۳</sup> نیز ایزان است با نسخه بدل‌های « نران » و « نیران » و « ایران » و « انیران ».

گذشته از مشکل ظاهری این واژه (= ایزان) که در نوشتن تا حدی مانند نام روز سی‌ام ماه، یعنی « انیران » است، یکی از منابع شاهنامه چاپ مسکو نیز شکل درست این واژه را دارد و برابندگان این چاپ نفیس توجهی بدان ننموده‌اند. بی‌هیچ تردید و گمانی « ایزان » تحریفی است از « انیران ». اگرچه « نیران » هم می‌تواند درست باشد، چه معمولاً واژه‌های فارسی که با واکه « آ » (a) آغاز می‌شوند، در تحول از شکل‌های کهن و میانه به‌نو، در صورتی « آ » (a) آغازین را نگهداشته‌اند که یادروزبان فارسی

( ۱ ) *Le livre des rois* . Paris 1974 . ج ۷ ، ص ۴۸۲ .

( ۲ ) چاپ (عکسی) شورای مرکزی جشن شاهنشاهی ایران ، ۱۳۵۰ خورشیدی ص ۶۸۵ .

( ۳ ) ج ۹ ، ۱۹۷۱ ، ص ۳۶۲ .

نو یک هجایی شده‌اند و یا حرف دوم آنها ساکن بوده است. واژه‌هایی مانند از، ابر اسپ، است، انگشت، ارزیز، اردستان که یا یک هجایی‌اند و یا حرف دوم آنها ساکن است، «آ» (a) آغازی را نگهداشته‌اند ولی واژه‌هایی چون ابر، ابا، ابی، اناب، اناهیت، امرداد، اویران و بسیاری دیگر آن را از دست داده‌اند و بر، با، بی، ناب، ناهید، مرداد، و ویران شده‌اند. اگرچه «آ» (نه «آ» - an) در پاره‌ای از این واژه‌ها مانند اناب و اناهید و امرداد نشان نفی است، ولی با افتادن آن باز معنی واژه در زبان فارسی نوهیچ تغییری نمی‌کند، یعنی اناب و اناهید و امرداد، برابر است با ناب و ناهید و مرداد.<sup>۱</sup> واژه انیران (Anéràn)<sup>۲</sup> همهٔ ویژگی‌هایی که بتواند در تحول، a آغاز خود را از دست بدهد دارد و به این ترتیب می‌تواند نیران (Néràn) بشود ولی به نظر من گونهٔ «انیران» بر «نیران» برتری دارد، زیرا این واژه کاربرد بسیاری در زبان فارسی ندارد که تحول پیدا کند و واژه‌نامه‌هایی چون آندداج و پرهان قاطع که این واژه را دارند آن را به گونهٔ «انیران» آورده‌اند نه «نیران»، همچنین تحریف این واژه به شکل ایزان و ایران در نسخه‌های مختلف وجود الفی را در آغاز واژه اصلی تأیید می‌کند.

پس این مصراع را بایستی «شبانگاه، انیران خرداماه» خواند، اگرچه «شبانگاه

(۱) چندی پیش دربارهٔ واژهٔ مرداد و امرداد جنجالی به راه افتاده بود و یک‌تازان میدان فصاحت ازهرسوی در درستی یکی و نادرستی دیگری داد سخن می‌دادند. حقیقت این است که هر دو درست است. مرداد طبق قاعده‌ای که یاد شد پیدا شده است و درست است. امرداد هم گونهٔ کهن‌ترین واژه است و باز درست است. همان‌طور که ابا و ابی و ابر را گاه به کار می‌بریم و گونهٔ «اگر» و «انار» را در گفتگو و نوشتن بر «گر» و «نار» برتری می‌دهیم، می‌توانیم امرداد را نیز بی‌پیراهن چاک‌زدن و از بیگانه و جرخواستن به کار ببریم.

(۲) گونهٔ کوتاه شدهٔ واژهٔ انیران روز (anéràn ròz) است، ستا. anaγra raoçah = روشنی بی‌آغاز (نه بی‌پایان) = a نشان نفی + n حرف وصل + aγra آغاز، آغاز زمان ، (aiwb ۴۹ و ۱۱۴) + raoçah روشنی (همو ۱۴۹۱) و درست برابر است با اسر روشنی.



روز مرگ یزدگرد شهریار / ۴۱

نیران خردادماه « نیز می‌تواند درست باشد.

پس روز مرگ یزدگرد شهریار، بنا به گفته فردوسی، روزسی ام خرداد ماه یا روز انیران، از ماه خرداد، شب‌هنگام بوده است و شاهنامه تنها منبعی است که تاریخ کشته شدن یزدگرد را با این دقت تعیین کرده است. با در نظر گرفتن این که:

فردوسی؛ بنا به گفته خودش، شاهنامه را، چه بخش‌های تاریخی و چه بخش‌های داستانی آن را، از روی خداینامه‌های موجود سروده است؛ - این خداینامه‌ها همه از آن دهقانان و بزرگان مشرق ایران و برای پدران و نیاکان آن‌ها نوشته شده بوده است؛

- یزدگرد در مشرق ایران کشته شده است و بدیهی است که تاریخ‌های محلی یا خداینامه‌هایی که در مشرق ایران نوشته شده بوده است، رویدادها و خبرهای مشرق ایران را دقیق‌تر و بهتر می‌توانسته‌اند نشان دهند؛

- نام ماه و روز کشته شدن یزدگرد طبق سالنامه ایرانی داده شده است و شکی نمی‌توان داشت که از يك منبع ایرانی گرفته شده است؛ جای هیچ تردیدی در درستی روایت فردوسی باقی نمی‌ماند.

حال باید دید که این واقعه یعنی کشته شدن یزدگرد در چه سالی اتفاق افتاده است. و یزدگرد چه مدت پادشاهی کرده است. مورخان بنا می‌چون طبری<sup>۱</sup> و دینوری<sup>۲</sup> و اعثم کوفی<sup>۳</sup> و ابن اثیر<sup>۴</sup> همه این واقعه را جزء وقایع اواخر سال سی و يك هجری یاد کرده‌اند، پس ....

۱) تاریخ‌الرسول و الملوك. ج ۵، ص ۲۸۷۲. ۲) اخبار الطوال. ص ۱۴۸.

۳) ابن اعثم. ج ۱، ص ۱۶۰ و پس از آن. ۴) الكامل فی التاريخ. ج ۳، ص ۴۵.

و پس از آن.

- با در نظر گرفتن این تاریخ، یعنی اواخر سال سی و يك هجری، و  
- با در نظر داشتن دوران تقریبی پادشاهی یزدگرد که در همه جا در حدود بیست  
سال نوشته شده است، و

- با در نظر گرفتن این سنت ایرانی که همیشه مبدأ تاریخ با نشستن هر پادشاهی به  
تخت تغییر می کرده و از سر گرفته می شده است و از نزدیکترین نوروز به روز جلوس او  
آغاز می شده است ( یعنی اگر شاهی در اواخر سالی به پادشاهی می رسید، چنانکه  
یزدگرد هم چنین بود، آغاز تاریخ او را نوروز سال بعد و اگر در اوایل سالی به پادشاهی  
می رسید نوروز همان سال، یعنی چند روز یا چند ماه زودتر، تعیین می کردند).....  
باید پیدا کرد که روزانیران خرداد ماه یعنی روز سی ام ماه سوم کدام سال یزدگردی برابر  
با اواخر سال سی و يك هجری است.

هیچ کدام! محاسبه نشان می دهد که نه تنها اواخر سال سی و يك، بلکه اواخر  
هیچ يك از سالهای نزدیک به سال سی و يك هجری با پایان ماه خرداد برابر نیست و  
بلکه چنین روزی از سال بیست و يك یزدگردی با اوایل سال سی و دو هجری برابر  
می شود؛ یعنی انیران خرداد ماه سال بیست و يك یزدگردی برابر می شود با یکشنبه  
بیست و هفتم محرم سال سی و دو هجری و هفتم سپتامبر سال ششصد و پنجاه و دو  
میلادی و بیست و یکم تیر ماه سال سی و يك خورشیدی ( ۱۲۰۱ شاهنشاهی ).

به این ترتیب مرگ یزدگرد بیست و هفت روز گذشته از آغاز سال سی و دو هجرت  
اتفاق افتاده است و شاید اغتشاشات زمانه و یا پنهان نگاه داشتن این خبر در تعیین  
تاریخ دقیق آن بی تأثیر نبوده است.

با این حساب از نوروز سال یازدهم هجری که ظاهراً در ماه ربیع الاول اتفاق  
افتاده و آلهاز تاریخ یزدگردی است تا روز مرگ یزدگرد بیست سال و سه ماه یزدگردی

روز مرگ یزدگرد شهریار / ۴۳

و بیست سال و ده ماه و هشت روز هجری قمری است و دوران پادشاهی او را باید چنین مدتی بدانیم.

اما باز در شاهنامه به بیت دیگری برمی‌خوریم که تاریخ دقیق به شاهی نشستن یزدگرد را تعیین می‌کند و آن این بیت است:

چو بگذشت او (= فرخ زاد) شاه شد یزدگرد      سه ماه سفندارمند روز ارد.  
روز ارد روز بیست و پنجم است، پس پنج روز آخر اسفند را هم نیز به دوران پادشاهی یزدگرد باید افزود و به این حساب وی بیست سال و سه ماه و پنج روز یزدگردی و بیست سال و ده ماه و هژده روز هجری قمری پادشاهی کرده است.  
باید یادآور شوم که روزهای پنجگانه گاهان را که از آنها به نام پنجه دزدیده یا پنجه مسترقه نیز یاد کرده‌اند، در این هنگام به پایان آبان ماه می‌افزوده‌اند (نه اسفند ماه) و از اینرو جزء روزگار پادشاهی یزدگرد به شمار نیامد.

## رستم در روایات سغدی

داستان رستم به زبان سغدی که ریشهٔ اسطوره‌ای دارد و به احتمال قوی مربوط به اساطیر اقوام ایرانی شرقی است، اگرچه جزء مجموعهٔ متون سغدی بودایی که در چین پیدا شده می‌باشد، از نظر محتوی ارتباطی با متون بودایی ندارد. داستانی کاملاً مستقل است و از هیچ یک از دیدگاه‌های فلسفی بودا متأثر نیست.

برای مقدمه بدنیست عرض شود که بطور کلی مدارک زبان سغدی را متون دینی تشکیل می‌دهد و این بخصوص دربارهٔ مدارک مکشوف در چین و در ترکستان چین صادق است<sup>۱</sup>. چون اغلب مستعمرات سغدی‌نشین در خاک چین و در طول شاهراه ابریشم، تابع دینهای بودایی یا مانوی یا مسیحی بودند، نوشته‌های آنها متأثر از متون سه‌دین نامبرده می‌باشد. و این تأثیر عمیق نه فقط در نوشته‌های دینی و دستورات شرعی و داستانهای آفرینش دیده می‌شود بلکه در داستانهای به ظاهر مستقل نیز تأثیر فلسفه و عقاید این سه دین بر متون و بر زبان سغدی مشهور است. اضافه شود چنانچه داستانی نیز خارج از تأثیر مستقیم این سه دین کشف شده، آن داستان را با اصل و ریشهٔ هندی یا یونانی یا لائینی منطبق کرده‌اند. در میان تمام متون سغدی دو متن

---

(۱) بداستثنای «نامه‌های باستانی» که نامه‌هاییست که بین بازرگانان سغدی و خانوادهٔ آنها

نوشته شده است.

رستم در روایات سغدی / ۴۵

ویژگی بخصوص دارند و آن اصالت آنها و وابستگی عمیقشان به فرهنگ ملی و محلی است. این دو متن، یکی داستان رستم و دیگر متن مربوط به طلسم باران یا خواص سنگهای بارانزاست.<sup>۱</sup>

داستان رستم از دو صفحه تشکیل شده که نسخه اصلی يك صفحه آن در کتابخانه ملی پاریس و نسخه صفحه دیگر در موزه بریتانیا ( امروز به نام کتابخانه بریتانیا ) نگهداری می شود. اکنون ببینیم این صفحات کجا کشف شده اند و چگونه بدین دو مرکز غربی راه یافته اند؟

محل کشف داستان رستم غارهای هزار بودا نزدیک شهر توئن هوانگ در ایالت کانسوی چین بوده است. در سال ۱۹۰۰ میلادی هنگام تعمیر یکی از غارها کتابخانه ای کشف شد که مدت نه قرن بسته و دست نخورده مانده بود.

در سال ۱۹۰۷ سر اورل استین از غارهای هزار بودا دیدن کرد و به داخل کتابخانه راه یافت و بسیاری از مدارك نوشته را با خود به موزه بریتانیا به لندن برد. بعد از او دانشمند چین شناس فرانسوی پلیو به سراغ کتابخانه پنهان رفت و بیشتر مدارکی که به خط و زبان تا آنروز ناشناخته بود همراه خویش به کتابخانه ملی پاریس برد. بعدها معلوم شد آن مدارك سغدی است و داستان رستم ما همراه همین جهانگردان دانشمند از چین به اروپا سفر کرد و قطعه بزرگ آن با گنجینه پلیو وارد کتابخانه ملی پاریس و قطعه کوچکتر آن همراه سر اورل استین به موزه بریتانیا راه یافت.

از آنجا که اول و آخر نسخه سغدی افتاده. محتملا متن موجود سغدی قسمتی از داستان مفصل تری بوده که موضوع اصلی آن داستان جنگ رستم با دیوان است.

---

(۱) رجوع شود به نشریه انجمن فرهنگ ایران باستان. سال هفتم، فروردین ۱۳۴۸.

با آنکه روایت سغدی رستم در شاهنامه و یا در آثار دیگر نویسندگان دیده نمی‌شود و همانطور که دکتر یارشاطر نوشته: «جنبه افسانه‌ای این قطعه بیشتر از صورت مشهور جنگ رستم و دیوان است»<sup>۱</sup>، ذکر نام رخس و جامه پوست پلنگ تردیدی در هویت داستان باقی نمی‌گذارد.

ترجمه متن سغدی داستان رستم، با قسمت دوم یعنی قطعه موزه بریتانیا شروع شد. ریختل در مجموعه اسناد خطی سغدی بریتیش میوزیوم<sup>۲</sup> در سال ۱۹۳۱ آنرا به آلمانی ترجمه کرد. در ۱۹۴۰ بنونیست قسمت اول داستان را، که در کتابخانه ملی پاریس بود، به انضمام قسمت دوم به فرانسه ترجمه کرد و در مجموعه نفیس «متون سغدی» منتشر نمود<sup>۳</sup>. در همین سال نسخه خطی داستان نیز (باخط سغدی) در مجموعه کپنهاگ چاپ شد<sup>۴</sup>. بنونیست علاوه بر ترجمه و حرف نویسی، یادداشتهای فراوانی نیز درباره تعبیر و تفسیر بعضی لغات مشکل داد. هنینگ، در نقدی که بر کتاب بنونیست نوشت<sup>۵</sup>، بعضی از تعبیرات او را تغییر داد و همچنین نظر او را که دو قطعه کاملاً با هم منطبق نیستند رد کرد. بنا بر نظر هنینگ قطعه موزه بریتانیا مستقیماً قطعه اول را دنبال می‌کند. دکتر احسان یارشاطر در مجله مهر سال هشتم، شماره ۷ سال ۱۳۳۱ داستان رستم را به فارسی ترجمه کرد. ترجمه او نزدیک به ترجمه فرانسه بنونیست با در نظر گرفتن بعضی از تغییرات هنینگ بود<sup>۶</sup>. سالهای بعد بنونیست در مقاله‌های

(۱) مجله مهر، سال ۸ ص ۴۰۹.

(۲) H. Reichelt, *Die Soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums*, Heidelberg, 1931 Vol. 2. P. 62

(۳) E. Benveniste, *Textes Sogdiens*, Paris, 1940 P. 134-136(13)

که در مجموعه Mission Pelliot en Asie central بچاپ رسیده است.

(۴) Monumenta Linguarum Asiae Majoris, Vol.3, *Codices Sogdiani*, Copenhagen 1940, P. 193-194

(۵) W. B. Henning, *The sogdian texts of Paris*, BSOAS 11, 4, 1946 P.713-740

(۶) دکتر یارشاطر علاوه بر ترجمه داستان رستم، مقدمه مفصلی درباره زبان سغدی نوشت که تا آنجا که یاد دارم اولین نوشته درباره زبان سغدی به فارسی است.

خود بسیاری از نظریات قبلی را تجدید کرد و هم‌چنین گرشویچ در گرامر متون سغدی مانوی معنی چند واژه این داستان را با اطلاعات جدیدی که در زبان سغدی به دست آمده بود، اصلاح کرد. آخرین ترجمه‌ای که از داستان رستم شده، ترجمه به زبان انگلیسی است که توسط سیمز و یلیامز در ۱۹۷۶ در مجله ژورنال هند و ایرانی منتشر شد. سیمز و یلیامز با مطالعه دقیق‌تر نسخه خطی قسمت‌هایی را که توسط بنونیست ناخوانده مانده بود، خوانده یا بازسازی کرده و با استفاده از نظریات جدید بنونیست، هنینگ و مخصوصاً گرشویچ و شوارتزر ترجمه کاملتری از این داستان جالب داده است. مطلب دیگری که درباره این متن باید یادآوری کرد، شیوه خط آنست. اگرچه خط داستان رستم همان خط سغدی است که همه متون بودایی و تعداد کمتری از متون مانوی و مسیحی و هم‌چنین تمام متون غیردینی مثل نامه‌های باستانی و مدارک کوه‌مغ و کتیبه‌های سغدی بدان نوشته شده، ولی مطابق گونه معمولی این خط که به نام خط سوترا معروف است (و خط بیشتر متون بودایی است) نمی‌باشد. بلکه خط این متن از گونه شکسته آنست و در این نوع خط بخصوص، تشابه میان بعضی حروف، که از صفات برجسته خط سغدی است، به مراتب بیشتر به چشم می‌خورد و از این جهت تشخیص حروف ن و ز، و الف و ی، و ی و ر، و س و ش، و ش و غ بسیار مشکل است.

در ترجمه فارسی‌زیر، بیشتر بازسازیها و بازخوانیهای سیمز و یلیامز که بسیاری از آنها خود مرهون راهنمایی گرشویچ است و گرشویچ نیز این اطلاعات را بقول سیمز و یلیامز شفاهاً یا کتیباً از هنینگ کسب کرده، رعایت شده است. ولی بعضی تعبیرات قدیم بنونیست نیز که بر بازسازیهای جدید، هم از نظر اشتقاق و هم از نظر فهم متن، بهتر به نظر می‌آمد محترم شمرده شده است.

۱) N. Sims - Williams, The Sogdian fragments of the British Library, *Indo-Iranian Journal* 18, 1976 P. 43- 74.

در ترجمه زیر سعی شده که تا حد امکان به مفهوم متن سغدی نزدیک باشد. در صورت عدول یا در صورت امکان تعبیر دیگر، ترجمه تحت‌اللفظی یا آن تعبیر دیگر، در پاورقی داده شده است. همچنین واژه‌هایی که بعضی یا همه حروف آن بازسازی است، با علامت ستاره (\*) آمده‌اند و همانطور کلماتی که در ترجمه، تعبیر جدیدی نسبت به ترجمه قبلی دارند با علامت اضافه (+) مشخص شده‌اند.

### قطعه اول:

\* دیوان هماندم به \* شهرگریختند + . رستم همچنان بدنبال آنها تا دروازه شهر رفت. بسیاری از پایمال شدن مردند. يك هزار [تن] + با زحمت + توانستند به شهر در آیند. دروازه‌ها را بستند. رستم با نیکنامی بزرگ برگشت. به چراگاهی نیکو رفت، ایستاد، زین برگرفت، اسب را در سبزه رها کرد، جامه درآورد، غذائی خورد، سیرشد، بستری گسترد، دراز کشید [و] بخواب رفت. دیوان در + انجمن + به شوری ایستادند + و به يك دیگر چنین گفتند: «بزرگ زشتی بود و بزرگ شرمساری از طرف ما که از يك تنه سوار چنین به شهر + پناه بریم +. چرا نجنگیم؟! یا همگی بمیریم و نابود شویم و یا کین خدایان خواهیم.»

دیوان آنانکه + از جنگ + جان بدر برده<sup>۲</sup> بودند با ساز و برگ گران و سلاح نیرومند مجهز شدند. با + شتاب فراوان دروازه شهر را گشودند. بسیار \* کهانگیر، بسیار گردونه‌سوار، بسیار پیل سوار، بسیاری سوار بر.... بسیاری سوار بر خوک، بسیار سوار بر روباه، بسیاری سوار بر سنگ، بسیاری سوار بر ماز و سوسمار<sup>۳</sup>، بسیاری پیاده، بسیاری در حال پرواز مانند کرس و خفاش می‌رفتند و بسیاری واژگون، سر به پائین و پاها به بالا + غرشی + بر کشیدند [و] زمانی دراز باران، برف، تگرگ [و] تندر بزرگ برانگیختند. + دهانرا باز + گشودند [و] آتش، شعله، دود رها ساختند و به جستجوی رستم دلاور رهسپار شدند. آنگاه آمد رخس + تیزهوش<sup>۴</sup> [و] رستم را بیدار کرد. رستم از خواب برخاست، در حال جامه پوست پلنگ پوشید، ترکش دان بر بست، بر رخس سوار شد، بسوی دیوان شتافت. چون رستم از دور سپاه

تحت‌اللفظی: (۱) «نزنیم» (۲) «باقیمانده بودند» (۳) «کرپاسه» (۴) (یاشاید) «دارنده شامه تیز»



دیوان را دید، به رخس چنین گفت: «\* بیای سرور\* کم کم + بگر یزیم،\*  
کاری + کنیم\* که دیوان را بسوی جنگل.....»

قطعه دوم:

..... [ بکشانیم ] رخس پسندید. هماندم رستم به عقب بازگشت.  
وقتی دیوها چنین دیدند، فوراً + هم سپاه سواره وهم + پیاده به پیش تاختند  
و به یکدیگر گفتند: «اکنون اراده سردار شکسته [و] دیگر با ما به پیکار نخواهد  
پرداخت. هرگز رهایش نکنید، او را نبلعید<sup>۱</sup> بلکه همچنان زنده بگهزید  
تا او را تنبه دردناک و شکنجه‌ای سخت نشان دهیم». دیوان یکدیگر راستخت  
برانگیختند. همگی فریاد برکشیدند و از پی رستم روان شدند. در آن هنگام  
رستم بازگشت و بر دیوان حمله برد<sup>۲</sup> چون شیر دژن برنخچیر ویا + گفتار  
بر + گله رهه و یا شاهین بر\* خرگوش و یا\* خارپشت بر+ اژدها .....»

داستان سفدی رستم چه از نظر سبک و چه از نظر ریشه حماسی، موضوعی قابل بحث  
است. بدون شك سبک نگارش آن با سبک نگارش نوشته‌های دیگر سفدی فرق دارد و آن  
بیان داستان در جمله‌های کوتاه و سریع و بدون حرف عطف است؛ سبکی که در تمام ادبیات  
سفدی بی نظیری نماید. چون زبان سفدی حرف عطف را بیشتر از هر زبان دیگر بکار می‌برد  
و حتی ابتدای هر جمله مستقل را با واژه رقی بمعنی «و» شروع می‌کند. علاوه بر این  
در متون سفدی استعمال حرف ربط و اضافه و ادات تأکیدی که بعضی از آنها معنی و  
مفهوم خاصی ندارند و گاه فقط برای جدا کردن اجزاء جمله بکار برده می‌شوند، بسیار  
بچشم می‌خورد و افراط در این سبک بقدری است که بعضی نوشته‌های پارتی را که در  
آن حرف عطف بیش از حد بکار رفته، نوعی سفدی گرایی پنداشته‌اند. ایجاز سبک  
داستان رستم در مقابل اطناب سبک متون دیگر سفدی احتمال تعلق این متن را به دوران  
قدیمتر زبان سفدی بیشتر می‌کند بخصوص که محتوای داستان نیز پیوند عمیق آنرا  
با قومی ابتدایی آشکار می‌سازد.

اما بحث درباره اصل و ریشه داستان رستم موضوعی مشکل تر است. بنویسند

تحت اللفظی: (۱) (یا شاید) «نیرنگی بازی کنیم» (۲) (شاید) «نکشید» (۳) «نیرو برد».

باتردید از خود می‌پرسد: آیا وجود این داستان دلیل بوجود ادبیات زردشتی در سغدی است؟ گرشویچ در تحشیه‌ای که بر مقاله سیمز ویلیامز نوشته و در آن بعد از تحلیل قطعه ۴ موزه بریتانیا و تشخیص دعای اشم‌وهوی اوستایی در دوسطراول آن، آن قطعه را سغدی زردشتی شناخته است<sup>۱</sup>. وجود اقلیت بسیار قدیمی زردشتی را که از اواخر دوران هخامنشی در سغد مستقر شده بودند یقین می‌داند. از آنجا که خط و کاغذ قطعه رستم با خط و کاغذ قطعه ۴ موزه بریتانیا تطبیق می‌کند آن دو را از یک مجموعه می‌شمارد.

در حال طبق آخرین اظهار نظر که درباره داستان رستم شده و این از دیدگاه گرشویچ است، قطعه داستان سغدی رستم را باید در جنگ ادب زردشتی یا در مجموعه نوشته‌های مانویان سغدی دانست.

اکنون باید دید آیا داستان رستم در شاهنامه و نوشته‌های اسلامی ریشه زردشتی دارد؟ در اوستا از زال و رستم سخنی نرفته، اگرچه گرشاسب (که در شاهنامه جد آنهاست) قهرمان بزرگی شمرده می‌شود و درباره او اوستا داستانها می‌سراید. در متون پهلوی نیز آنجا که از رستم نامی رفته، مثل دخت آسودیک و بندهشن، بنظر می‌رسد که از سنتهای غیر زردشتی وارد آن متون شده باشد. به عقیده کریستنسن موضوع ریشه داستان زال و رستم از پیچیده‌ترین مسائل تاریخ حماسه‌های ایران است.

کریستنسن در تحلیل عالمانه‌ای که در کتاب کیانیان می‌کند<sup>۲</sup>، ریشه این داستان را در روایت‌های ملی که در مقابل روایت‌های دینی، در زمان ساسانیان، وجود داشته می‌داند. مقایسه شجره‌نامه رستم در کتاب فردوسی و نویسندگان دیگر اسلامی و اختلاف نظر

۱) I. Gershevitch, ib, Appendix P. 75-82.

۲) A. christensen, *Les Kayanides*, Kopenhagen 1932, P. 129- 146.

آنها درباره هویت گرشاسب ، سام و نریمان این نظر را تصدیق می کند. مارکوارت<sup>۱</sup> باشباهتمهایی که میان زندگی گرشاسب و رستم پیدا کرده، آن دورا يك شخصیت و رستم را لقب گرشاسب می داند (نظری که بحق از طرف کریستنسن رد شده است).<sup>۲</sup> نولدکه<sup>۲</sup> برعکس ، داستان زال و رستم را از گرشاسب جدا می کند و ریشه داستان رستم را در فرهنگ ملی و محلی مردم سیستان یا زرنگیان و الرخج یا آرخوزیا می داند و آن قسمت از قهرمانیهای او را که جنبه فوق بشری دارد، محصول وزاییده اندیشه اقوام ابتدایی و قسمتی از دلاوریهای او را که مربوط به مهارت و هنرهای انسانی است اضافات بعدی می داند. به عقیده کریستنسن در زمان ساسانیان دو روایت وجود داشت: یکی درباره خاندان قارن و گودرز که محتملا از بازماندگان خاندان اشکانی بودند و داستان قهرمانیهای اجداد خود را نسل اندر نسل نگهداری می کردند، و دیگری درباره پهلوانیهای خاندان امارت نشین سیستان بود. اگر چه روایت اولی خیلی قدیمتر از دومی بود، سنت دومی در اواخر دوران ساسانی توسعه یافت و رستم از همان زمان جای پای محکم در حماسه ایران پیدا کرد. نخست نجات دهنده کاووس از چنگ پادشاه یمن و بعد مربی سیاوش و راهنمای و در جنگ با تورانیان شد و افراسیاب را شکست داد. بعد در دوران اسلامی محبوبیت او بیشتر شد و داستانهای نظیر فتح دژ سپند (که تقلیدی از داستان اسفندیار است) و گذشتن از هفتخوان و رفتن او به البرزکوه برای آوردن کیقباد (که باز تقلیدی از آوردن گیو کیخسرو را از توران است) و دیگر داستانهای رستم گسترش یافت و کم کم رستم به عنوان دلاوری شکست ناپذیر در همه داستانها نفوذ کرد. شك نیست که داستان رستم در اواخر ساسانیان میان مردم شناخته و معروف بود و اشخاصی مثل موسی خورن ارمنی که در قرن هشتم میلادی

۱) J. Markwart, ZDMG 49 P. 643 ff.

۲) T. Nöldeke, *Das iranische Nationalepos* Berlin, 1920 (S<sup>10</sup>)

می‌زیسته از رستم و پهلوانیهای او یاد کرده است و همچنین داستان رستم و اسفندیار را شخصی به نام نصر بن حارث در زمان پیغمبر به عربی روایت می‌کرده است.<sup>۱</sup> کریستنسن داستان رستم را از اختلاط داستانهای مختلفی، که بعضی اصیل و بسیار قدیمی و بعضی اضافی است، می‌داند و مأخذ آنرا نه خداینامه بلکه کتابهای دیگر از جمله کتابی که مسعودی بنام السکسین یا السکیران<sup>۲</sup> نامیده، و در معنی «سران سکایی» است، می‌شمارد که هر دو کتاب توسط ابن مقفع به عربی ترجمه شده و بعد نویسندگان اسلامی مطالب آنها را باهم تلفیق کرده‌اند.

اگر داستان رستم ریشه‌اش در فرهنگ محلی مردم سیستان باشد، از آنجا که این ناحیه از دورانهای کهن به دست اقوام سکایی افتاده و این اقوام مهاجر نام آنرا نیز از زرنگیان به سکستان و سیستان تغییر داده‌اند، پیدا شدن متن سغدی داستان رستم فرضیه‌ای را که بنا بر آن، داستان اصلی رستم میراث فرهنگ آسیای میانه و فرهنگ اقوام ایرانی سکایی است، و ریشه آن را در گذشته بسیار دور اقوام سکایی ساکن در جلگه ماوراءالنهر جستجو می‌کند، نزدیکتر به یقین می‌سازد. اگرچه در ادب مردم سکایی دوران وسطی که به زبان ختنی متجلی است، نامی از رستم ندرفته و لسی قوم همسایه ساکها، یعنی سغدیها یاد بود آن قهرمان باستانی ایران شرقی را در نوشته‌های خود گرامی داشته و دلاوریهای او را در این داستان کوتاه منعکس کرده‌اند. با آنکه داستان رستم در زمان ساسانیان ناشناخته نبوده و دیگر نویسندگان اسلامی نیز از او یاد کرده‌اند، تنها فردوسی بود که توانست با سخن سحر آفرین خود

۱) ib. P. II note 5.

۲) Muruj. Vol. 2 118.

و در ترجمه فارسی هروج‌الذهب (بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۴) جلد اول ص ۲۲۲ می‌آید. اضافه شود که دکتر ذبیح‌الله صفا در حماسه‌سرانی دلاوران و همچنین در ترجمه کیانیان، ص ۲۰۳ این قرائت را مردود شمرده‌اند.

رستم در روایات سغدی / ۵۳

چهره رنگ رفته رستم را درخشندگی دهد و خاطره آن قهرمان را در دلها زنده کند و او را محبوب مردم سازد. و ما به یادبود این تجدید حیات یسا تولد دوباره رستم مقاله را با جمله سغدی نقل از داستان :

xò- rustami ziwart paru wazark širnàm

رستم بازگشت با آوازه بزرگ، به پایان می‌رسانیم .

## شاهنامه آخرش خوش است

موضوعی که برای خطابه در این انجمن اختیار شده با مثل معروف «شاهنامه آخرش خوش است» ارتباط نزدیک دارد و خواسته‌ایم در ضمن جستجویی به سبب ارسال این مثل بی‌بیریم. چنانکه می‌دانید این جمله معمولاً در موردی به کار می‌رود که از طرف صحبت و مکالمه خواسته می‌شود که به انتظار نتیجه امری از شتاب‌زدگی در صدور حکم قطعی خودداری کند. از مفاد ضمنی مثل چنین برداشت می‌شود که نتیجه هم شاید بر وفق منظور مخاطب نباشد. من مانند همه آقایان هر وقت با شنیدن این مثل از دیگری مواجه شده‌ام، پیش خود اندیشیده‌ام و از خود پرسیده‌ام که در میان خانمه یا آخر شاهنامه و این حالت انتظار آمیخته به تردید و ابهام چه مناسبتی وجود دارد. اما نتوانسته‌ام به این سؤال مقدر جواب قانع‌کننده‌ای بدهم. چند هفته پیش کسی از راه مکالمه تلفونی همین سؤال را مطرح کرد و جواب فوری خواست. آنچه که از پیش در این باره اندیشیده و یا از دیگران شنیده بودم، در پاسخ او بر زبان آوردم و پرسنده را شاید راضی کرده باشم، ولی راست بگویم خود را نتوانستم چنانکه دلم می‌خواست راضی کنم.

آنچه که در این باره اندیشیده‌ام با می‌اندیشم، با آنچه غالب حضار محترم در این باره می‌اندیشند یکسان بود، با آنکه شباهت و قرابتی داشت. چه، شاهنامه در مفهوم

جزئی و کلی خودکارنامه فردی و جمعی پادشاهان قدیم ایران بوده است و سرانجام کار هر کدام از ایشان و یا همه آنان به مرگ قطعی و نومیدی و سوک و غم منتهی می‌شود. تصویر این درد در دالوده در ساغر روزگار همه شادیه‌ها و خوشیهای دوران زندگانی را در کام انسان تلخ می‌سازد. این وضع و صورت کلی از کیومرث پیشدادی تا یزدگرد ساسانی جدا جدا بر تاریخ همگی آنان تطبیق می‌کند. آخرین قسمت از این سرگذشت و سرنوشت، قضا را داستان عبرت آمیز یزدگرد شهریار است که از آغاز تا انجام با حوادث نامطلوب روزگار توأم بوده و انواع شوربختیها و گرفتاریها را با خود به همراه داشته است. گنای و آوارگی و شکست و سرگردانی، خیانت و غدر زبردستان زبردست، بداندیشی و احساس عدم امنیت در همه جا و پیش همگنان، کشته شدن در چنان وضع اسف- انگیزی آن هم به دست رعایایی که بایستی نگهبان تن و جان و گاه او باشند، همه عبرت انگیز است.

در حقیقت شاهنامه فردوسی در اوضاع و احوالی خاتمه می‌پذیرد که ناخوشترین سرگذشت پادشاهان ایران باستان را به پایان می‌رساند و گوینده را در تشبیه و تمثیل و تلمیح برمی‌انگیزد تا با لحن تهکم آمیزی بگوید: صبر کن و بین آخر امر مورد مذاکره مانند خاتمه شاهنامه چگونه به پایان می‌رسد! و در اینجا از کلمه خوش مدلول ناخوش فی الواقع اراده می‌شود. اما آنچه در این باره شنیده‌ام این است که روزگار پیش وقتی دوره نقل دوره‌ای کامل از داستانهای شاهنامه بوسیله نقالان در قهوه‌خانه‌ها و محافل عمومی به پایان می‌رسید، کسانی که در مجلس استماع آن شرکت جسته بودند، جلسه شادباش و صرف شیرینی و شربت در محل نقل تشکیل می‌دادند و از نقال شاهنامه بدین ترتیب قدردانی می‌کردند.

اما هیچیک از این دو امر که یکی مربوط به اصل کتاب و دیگری وابسته به

امور فرعی شاهنامه بوده باشد مورد قبول و رضای خاطر من نبود و نتوانستم خود را به یکی از این دو توجیه و تفسیر خشنود سازم.

ناگزیر برای کشف حقیقت امر به سراغ متن شاهنامه رفتیم و آخرین قسمت از کتاب یا خاتمه را مورد تجدیدنظر قرار دادیم. اختلاف شکل ختم نسخه‌های مختلف کتاب که در غالب نسخه‌ها پیراسته از هجو و در برخی از آنهاگاهی به هجونامه پایان می‌پذیرد و در بعضی دیگر به همان قسمت مربوط به تاریخ ختم کتاب یا انجام شاهنامه و لسی آمیخته به برخی از ابیات هجو، ذهن را از توجه کامل بدین موجب باز می‌دارد که در مقایسه دیباجه کتاب که مشتمل بر ستایش سلطان محمود باشد، با پایان کتاب که طوفان نفرین و دشنام در هجو، بر سر همان محمود فرو می‌ریزد، موردی مناسب برای این مثل بتوان پیدا کرد.

این مقایسه و مقابله دیباجه و خاتمه شاهنامه هر چند نتوانست مرا به نتیجه مطلوب برساند، ولی در ضمن از مقایسه اول و آخر یا سر و ته کتاب زمینه تازه‌ای برای پژوهش و سنجش دیباجه با خاتمه و مطالعه دقیق مطلب خاتمه به دست آمد.

از مقایسه چندین نسخه خطی و عکسی چاپی شاهنامه که در کتابخانه‌های مجلس شوری و بنیاد شاهنامه همین ایام در دسترس قرار گرفت، دریافتم که به غیر از نسخه‌های هم‌چاپ که شماره آنها در چاپهای سنگی به صدها و اینک به هزارها می‌رسد، به ندرت خاتمه شاهنامه در دو نسخه بريك منوال دیده می‌شود.

صرف نظر از این اختلاف که شامل تعداد ابیات محتوی و نحوه تنظیم مطالب خاتمه باشد، چنین دریافتم که فردوسی خاتمه شاهنامه را با وجود اجمال و اختصاری که نسبت به دیباجه دارد، مانند دیباجه کتاب پس از ختم عمل نظم در مرحله نهایی



شاهنامه آخرش خوش است / ۵۷

از پیش خود بر صورت منظوم از متن شاهنامه ابومنصوری افزوده و مندرجات آن ربطی به کارنامه پادشاهان قدیم ایران ندارد، بلکه شامل کارنامه شاهنامه سرائی عصر او می‌گردد.

آخرین بخش از شاهنامه که با عنوان « ختم کتاب » « در تاریخ گفتن شاهنامه » « در تاریخ انجام شاهنامه » و « گفتار در موعظه و ختم کتاب » یا بدون عنوان خاصی از مقوله آنچه گفته شد، در نسخه‌های قدیم و جدید و چاپی دیده می‌شود، به طور کلی مشتمل بر این چند مطلب است که از عرض شما می‌گذرد.

برای اینکه بحث درباره خاتمه بهتر میسر باشد، اجازه بفرمائید خاتمه شاهنامه را از روی عکس نسخه قاهره که يك نفر کاتب به نام محمد بن محمد کیشی از مردم جزیره کیش برای ارغون نام غلام صاحب عنوان کازرونی در تاریخ ۷۴۱ نوشته و به نظر نسخه معتبری می‌آید، پس از تطبیق با نسخه‌های ۷۳۳ و ۷۵۲ که بنظر معتبرتر از نسخه ۶۷۵ لندن می‌رسند، نقل کنیم:

فزون کردم اندیشه درد و رنج	چو بگذشت سال از بر شصت و پنج
به پیش اختر دیرساز (باز) آمدم	به تاریخ شاهان نیاز آمدم
نوشتند یکسر همه رایگان	بزرگان با دانش آزادگان
توگویی بدم بیش مزدورشان	نشسته نظاره من از دورشان
بگفت اندر احسنتشان زهرام	جز احسنت از ایشان نبند بهرهام
وزان بند بسته دلم خسته شد	سر بسدره‌های کهن بسته شد
علی دیلم بودلف راست بهر	از آن نامور نامداران شهر
همی دارد آن مرد روشن روان (ن.ق. ۱۱)	که همواره کامم به خوبی روان

که از من نخواهد سخن رایگان

از او یافتم جنبش بال (های) و پر  
 همی غلتم اندر میان دواج  
 مرا بر سرگاه بودی نشست (ن. ۷۵۲)  
 به شهنامه او را نشاید ستود (ن. ۷۵۲)  
 همی زیر بیت اندر آرم فلک  
 سخن بیاشد از آشکار و نهان  
 همیشه به کام دلش کار کرد  
 سرش سبز و جان و دلش شادباد  
 چراغ عجم ، آفتاب عرب  
 به ماه سفندارمذ روز ارد  
 به نام جهان داور کردگار  
 سخنهای شایسته آبدار  
 همانا که باشد کم از پانصد  
 ز من روی کشور شود پرسخن  
 که تخم سخن را پراکنده‌ام  
 به شش بیور ابیاتش آمد شمار

حیب قتیب است  
 حسین قتیب است  
 حیی قتیب است  
 بزرگی چنین هست  
 از آزادگان

از اویم خور و پوشش وسیم و زر  
 نیم آگه از اصل و فرع خراج  
 جهاندار اگر نیستی تنگدست  
 شهی کو بترسد ز درویش بسود  
 چو سال اندر آمد به هفتاد و یک  
 چنینش ستایم که اندر جهان  
 که جاوید بادا خردمند مرد  
 تن شاه محمود آباد باد  
 همی گاه محمود آباد باد  
 همش رای و هم دانش و هم نسب  
 سرآمد کنون قصه یزدگرد  
 ز هجرت شده پنج هشتادبار  
 بود بیت شش بار بیور هزار  
 اگر باز جوئی از او بیت بد  
 چو این نامور نامه آمد به بن  
 از آن پس نمیرم که من زنده‌ام  
 بدو ماند این نامه را یادگار

بسی رنج بردم در این سال سی  
چنین پهلوانان و گردنکشان  
همه مرده از روزگار دراز  
به فرخنده فال و به بهرام (هنگام) روز  
به آخر رسانیدم این داستان  
سر آمد کنون قصه یسزدگرد  
ز هجرت شده پنج هشتار بار  
چو این نامور نامه آمد به بن  
از آن پس نمیرم کسه من زنده ام  
هر آنکس که دارد هش و رای و دین  
ز آغاز این شاهنامه نخست  
چنان چون بخواندم ز دفتر سخن

عجم زنده کردم بدین پارسی  
که دادم از ایشان یکایک نشان  
شد از گفت من نامشان زنده باز  
به آغاز خوب و به فرجام روز  
ز گفتار و کردار آن راستان  
به ماه سفندارمذ روز ارد  
به نام جهان داور کردگار  
ز من روی کشور شود پر سخن  
که تخم سخن من پراکنده ام  
پس از مرگ بر من کند آفرین  
به فرجام باز آوریدم درست  
به نظم آوریدم (ز سر تا به بن)

و سپس به ذکر مطالب مستخرج از خاتمه می پردازد:

- ۱) مبادرت شاعر به نظم کتاب یا اشاره به عمر شاعر موقع ختم یا سال تاریخ به هنگام شروع.
- ۲) وضع نامساعد و شکوه از بزرگان طوس که به کار او ابداً ارزش نمی گذاردند و خریدار سخن رایگان از او بودند.
- ۳) رضایت از ابودلف علی دیلمی که در برخی از نسخه ها با یک بیت اضافی می رساند که در مقام اجرای کاری قرار داشته و کار فردوسی را انجام می داده است.
- ۴) ستایش از حیی بن قتیب طوسی عامل خراج طوس که در حدود قدرت

محدود مالی خود اسباب آسودگی خاطر شاعر را از هر حیث فراهم می‌آورد، تا با دلی بی‌دغدغه از بابت مصارف زندگانی و خراج آب و ملک به کار خود مشغول باشد. (۵) اشاره به طول مدتی که به کار بست، تا از راه تحمل این زحمت توانست خود را مشهور سازد.

(۶) ذکر عمر هفتاد و یک سال و نزدیک به هشتاد سال در موقع ختم کتاب. (۷) اشاره به تاریخ ختم کتاب در ۴۰۰ و ۳۸۴ و ۳۸۹ در نسخه‌های مختلف. (۸) ذکر اسمی از محمود ضمن یک بیت الحاقی در دنبال ستایش عامل خراج طوس یا در اثنای این ستایش بدون توضیح سبب ذکر که با قید تاریخ ۴۰۰ و ۳۸۹ و عمر هفتاد و یک و هشتاد سال تقریبی شاعر مناسبت پیدا می‌کند. (۹) اشاره به عظمت کاری که انجام گرفته و موجب بقای نام نیک او خواهد بود.

چنانکه اشاره شد در مقایسه چندین نسخه خطی و عکسی و چاپی به ندرت دو نسخه کاملاً مشابه و مساوی، جز در شاهنامه‌های هم‌چاپ، دیده می‌شود و هر نسخه‌ای از حیث کیفیت آغاز مطلب و شماره ابیات وابسته به آغاز و انجام و جزئیات مربوط به شاعر و اشخاص مذکور صورت جداگانه‌ای را در بر گرفته است. مثلاً در یکی از نسخه‌های قدیمی که در خاتمه از بودلف علی‌دیلمی و حیبی قتیبه از آزادگان نام می‌برد و به نام محمود اشاره‌ای ندارد و بیت معروف «همش‌رای و هم دانش و هم نسب، چراغ عجم آفتاب عرب» را در پی اسم حیبی مزبور می‌آورد که با اوصاف مذکور در شعرش بیش از محمود مناسبت داشته است، اما قید عمر هفتاد و یک سالگی شاعر و ذکر تاریخ پنج‌هشتادبار یا ۴۰۰ که با روزگار محمود تطبیق می‌کند در همین نسخه صورت جامع خاتمه را در این نسخه مشوش نشان می‌دهد.

یا آنکه در نسخه ترجمه عربی بنداری، که بر اساس قدیمیترین متن بازمانده از کتاب تنظیم شده است، از حبی قتیبه و ابودلف علی دیلمی نامی نمی‌برد، در صورتی که رقم سیصد و هشتاد و چهار را تاریخ ختم کتاب معرفی می‌کند. آنگاه با ذکر اسم محمود و قید رقم شصت هزار بیت تناسب اجزاء روایت را برهم می‌زند. زیرا در سال ۳۸۴ هنوز عدد ابیات کتاب به چنین رقم درشتی نرسیده بود، بلکه سلطان محمود هم هنوز درخور چنین امری و تداکری نبوده است، در صورتی که این شماره شعر با قید سی سال تحمل رنج شاعری در نسخه دیگری با تاریخ چهارصد همراه است.

یا آنکه در نسخه منقول از روی نسخه ۶۷۵ که اساس کار تنظیم و تهیه متن چاپ انتقادی مسکو از شاهنامه و مستند متن انتقادی رستم و سهراب چاپ بنیاد می‌باشد، شعر «چراغ عجم آفتاب عرب» را از پشت اسم حبی قتیبه برداشته و در ستایش سلطان محمود می‌آورد که در آغاز برخورد با فردوسی هنوز در عرب و عجم برای او نسبی ساخته نشده بود.

خاتمه برخی از نسخه‌ها که گاهی توانسته بیشتر موضوعات مختلف و متضاد را در یک جا با هم تلفیق کند، پژوهنده را دستخوش حیرت و سرگردانی می‌سازد، ولی چنین خاتمه‌ای هم نمی‌تواند منظور از مثل خوشی آخر شاهنامه را با هیچ گونه تفسیری توجیه کند.

دقت در طبقه‌بندی این اختلاف صورتها که در خاتمه نسخه‌ها موجود است می‌تواند ذهن جويا را به سه صورت کلی اصلی از خاتمه شاهنامه دلالت کند:

یکی صورتی که مربوط به شصت و پنج سالگی شاعر بوده و نسخه را به نام حبی قتیبه و ابودلف علی دیلمی در ۳۸۴ انجام داده است.

صورت دیگری که در ۳۸۹ برای تقدیم همان نسخه آماده از ۳۸۴ به سلطان

محمود فراهم آمده که با هفتاد و یک سالگی شاعر بی‌مناسبت نیست.

صورت سوم که در ضمن شنس بیور یا شصت هزار بیت در پنج‌هشتاد بار از سال یا تاریخ ۴۰۰ خاتمه پذیرفته با عمر تقریبی هشتادسالگی شاعر تناسب تقریبی دارد. این اختلاف صورت موجود خاتمه‌ها از راه مقایسه آنها با یکدیگر، ممکن نیست به نتیجه معقول و رضایت‌بخشی برسد و از خلال آن بتوان به منظور و مفهوم از «خوشی» و «ناخوشی» آخر کتاب پی برد. پس پژوهنده ناگزیر می‌شود برای درک اسباب اختلاف صورت موجود خاتمه، صورتهای مطلب خاتمه به دیباجه و مقدمه کتاب برگردد تا در ملاحظه و مقایسه آنها با خاتمه، شاید به حقیقت امر پی برد. چنانکه حضار محترم می‌دانند غالب نسخه‌های خطی شاهنامه با مقدمه نثری و دیباجه نظمی آغاز می‌شود که از روی آنها ممکن است به کیفیت آغاز عمل شاعر در اوضاع و احوال خاصی پی برد. آنگاه در میان محتوبات مقدمه و دیباجه با مطلب خاتمه رابطه‌ای برقرار ساخت. مقدمه قدیم که بنا به قراین باید در دوره سلجوقی ترتیب یافته باشد و مقدمه دوم یا متوسط که شاید به عصر مغولی مربوط باشد.

سوم مقدمه جدید عصر تیموری که به مقدمه بایسنقری معروف است.

مطالب مندرج در این مقدمه‌ها با یکدیگر اختلاف فاحش دارد و سرگذشت شعر و شاهی شاهنامه را در هر کدام به صورتی خاص قلمبند کرده است. فردوسی در هر کدام از آنها به اسم و رسم و شکل خاصی در می‌آید، چنان که می‌توان پنداشت زمینه غالب پراکنده‌گوییها و نقیض‌گویی در تذکره‌های شعرا به همین مقدمه‌های سه‌گانه برمی‌گردد، که جدیدترین و معیوبترین آنها یعنی مقدمه بایسنقری از این حیث مشهورترین و مؤثرتر اتفاق افتاده است.

دیباجه منظوم شاهنامه از حیث شکل تنظیم و تعداد ابیات و مطالبی که در بر

شاهنامه آخرش خوش است / ۶۳

دارد، نسبت به مقدمهٔ منشور این تفاوت را نشان می‌دهد که دیباچه از آن فردوسی و مقدمهٔ نثری کار دست و فکر دیگران بوده است.

صرف نظر از قدیمیترین متن موجود شاهنامه که در ترجمهٔ بنداری عرضه شده و از دیباچهٔ منظوم خالی بوده و سخن را از پادشاهی کیومرث رأساً آغاز می‌کند، دیگر نسخه‌های خطی شاهنامه که صفحات بخش اول آنها سالم و قابل استفاده مانده و تاکنون مورد مراجعه و رسیدگی قرار گرفته‌اند، همگی این دیباچهٔ شعری را مقدم بر آغاز نظم شاهنامه داشته‌اند، دیباچه‌ای که فردوسی در پایان کار نظم شاهنامه لازم دیده، بر آغاز کتاب خود بیفزاید تا کیفیت مبادرت خود را بدین عمل معلوم دارد.

دیباچهٔ منظوم به اختلاف روایت نسخه‌ها مشتمل بر ۲۲۰ تا ۲۴۵ بیت است. در نسخه‌های قدیم و جدید از کتاب جز تغییر شکل صورت برخی از عبارات و کلمات و کم و بیش شدن يك تا دوسه بیت مربوط به متن، ابیات دیباچه هیچگونه اختلاف اساسی با یکدیگر ندارند.

دیباچه مشتمل است بر حمد خدا و ستایش عقل و خلقت عالم و آفرینش انسان و آفتاب و ماه و نعت پیغمبر (ص) و خلفا و اظهار دوستی علی بن ابی طالب و اولادش و بیان تدوین شاهنامهٔ منشور و داستان دقیقی و کوشش فردوسی برای تحصیل نسخهٔ شاهنامه نثر برای نظم، و ستایش دوست مهربانی که او را در تهیه و نیز نظم کتاب کمک بی دریغ کرده بود. پایان دیباچه را در ضمن نزدیک به پنجاه بیت به ستایش سلطان محمود اختصاص می‌دهد. در حقیقت جزء مربوط به مدح از حیث چند و چون برترین جزء مربوط به دیباچهٔ کتاب بنظر می‌رسد.

در بخش مربوط به ستایش محمود از برادرش امیرنصر به تصریح و از وزیرش فضل بن احمد و ارسلان جاذب والی طوس به تلمیح یاد می‌کند. فردوسی تقدیم کتاب

را بعد از اختتام نظم‌ش به محمود نتیجه سفارش آن مرد بزرگوار طوسی می‌شمارد که در متن کتاب از ذکر نام او دریغ ورزیده و او را به اوصاف بسیار پسندیده ستوده است، ولی در عنوان قسمت مربوط بدو چند صورت مختلف از نام دیده می‌شود.

از مقایسه محتوای دیباجه شاهنامه با مطالب خاتمه، تفاوت کلی در سیاق مطلب دیده می‌شود. در دیباجه از حیی قتیبه و ابودلف علی دیلمی که در خاتمه تنها پار و مددکار فردوسی در انجام این عمل مهم بوده‌اند، نامی برده نمی‌شود و کیفیت آغاز عمل تا پایان طوری بر خواننده عرضه می‌شود که مجال فداکاری برای تصور وجود کمک‌حال یا مراقب احوالی مانند حیی قتیبه و ابودلف باقی نمی‌ماند. اوصاف آن مهربان دوستی که پیش از ستایش محمود، بدون ذکر اسم، در دیباجه ستوده می‌شود با اوصاف مردان ستوده در خاتمه کتاب شباهت و قرابتی ندارد. و قید اسم ابومنصور بن محمد یا نام دیگری در عنوان مطلب چنین نشان می‌دهد که شخصی غیر از آن دو ممدوح خاتمه کتاب بوده است. بنابراین از مقایسه دیباجه و خاتمه شاهنامه یک قسم ناسازگاری و اختلاف آشکارائی که در میان مندرجات این دو بخش از کتاب به نظر می‌رسد، چنین به خاطر پژوهنده می‌گذراند که شرایط و اوضاع مربوط به موقع نظم دیباجه با موقع نظم خاتمه اختلاف کلی داشته است.

از بحث در اوصاف و احوالی که در ضمن بخش ستایش محمود تجلی می‌کند می‌توان چنین نتیجه گرفت: فردوسی دیباجه شاهنامه را بعد از سال ۳۹۳ به رشته نظم در آورده است که سلطان محمود آندپال پسر جیپال را شکست داده و او را در حال فرار تا کوهستان کشمیر دنبال کرده بود و ارسال جاذب مقارن همان زمان توانسته بود ترکان مهاجم به خراسان را دوباره به ساورای رود جیحون براند و آنان را ناگزیر از آمادگی برای قبول تابعیت کند و حکومت صفاریان و سامانیان در مشرق



ایران از میان برداشته شده بود و جزمحمود فرمانروای دیگری در آن عرصه وجود نداشت و آن را بر شاهنامه‌ای افزوده که در ۴۰۰ هجری به محمود تقدیم می‌کرده است؛ چه مقدم بر این سال (۳۹۳) مصداق این چند بیت نمی‌توانسته بروضع پادشاهی محمود تطبیق کند که می‌گوید:

یکی گفت این شاه روم است و همد	ز قنوج تا پیش دریای سند
به ایران و توران و را بنده اند	به رای و به فرمان او زنده اند
ز کشمیر تا پیش دریای چین	بر او شهبازیاران کنند آفرین

آری وضع مرتب و به هم پیوسته این دیباجه نشان می‌دهد که سراسر دیباجه در يك موقع به رشته نظم درآمده و آن نقص سرهم‌بندی و ناسازگاری خاتمه کتاب در دیباجه دیده نمی‌شود که با اختلاف تدوین و تقویم مواد به کار برده عوض شده یا چیزی بر آنها افزوده شده باشد.

وجود نسخه‌ای خالی از دیباجه مربوط به تنظیم سال ۳۸۴ که خاتمه آن مشتمل بر اسامی افرادی که بعداً در دیباجه منظوم مجالی برای ذکر نام آنها وجود نداشته است، این احتمال را تولید و تأیید می‌کند که نسخه مدون ۳۸۴ اصولاً فاقد دیباجه منظوم بوده و کتاب بر طبق صورت اصلی از پادشاهی کیومرث آغاز می‌شده و به هلاکت یزدگرد منتهی می‌شده است و در پایان آن چند بیتی بدون عنوان خاصی در بیان احوال شاعر و شرایط پایان نظم کتاب بر مرگ یزدگرد افزوده و کار خود را به انجام رسانیده است.

در ۳۸۹ که نسخه آماده شده سال ۳۸۴ را در اثر تغییر اوضاع خراسان به تشویق فضل بن احمد وزیر و امیر نصر می‌خواست به محمود تقدیم کند، تنها به افزودن

اسم محمود در ضمن يك بيت بر همان خوانمه موجود، بدون ذکر علت و تفصیل امر وسیله تقدیم کتاب را فراهم آورده است.

کار تفصیل و تکمیل متن کتاب حاضر که نقایص موجود مشهود در نسخه ۳۸۴ اصل ترجمه‌بنداری می‌تواند حجم مطلب آن را تا حد معقولی تقدیر و تخمین کند، در فاصله ۳۸۹ تا ۴۰۰ با افزایش مطالب تکمیلی بر اصل موجود به کمال و وسعت خود رسیده و نسخه‌ای درست شده بود که شاید بر نسخه ۳۸۴ بیست هزار بیت فزونی داشته و در این موقع بوده است که افزایش این دیباجه منظوم بر اصل نسخه شاهنامه ضرورت یافته و شاعر بدین کار اضافی همت گماشته است. این دیباجه را باید از مزایا و یا مختصات نسخه مدون سال ۴۰۰ هجری محسوب داشت که کار نظم کتاب به کمال و پایان خود رسیده بود. آن را بر نسخه‌ای افزوده‌اند که در آن تاریخ برای تقدیم به سلطان محمود بطور کامل آماده شده بود.

این نکته قابل توجه است که مقدمه منثور قدیم شاهنامه علاوه بر اختلاف آشکارائی که با مقدمه‌های دوم و سوم کتاب دارد، با دیباجه منظوم شاهنامه هم مشابه و موافق نیست. مقایسه‌ای دقیق میان محتویات مقدمه قدیم و دیباجه منظوم این نکته را به خاطر می‌آورد که ترتیب‌دهنده مقدمه نثری از وجود دیباجه منظوم فردوسی بی‌خبر بوده و بر این اساس کیفیت عمل ابو منصور عبدالرراق و دقیقی و فردوسی را بر منوال دیگری به قلم در آورده است.

همین نقیضه‌گویی از مقدمه اول به دوم و سوم انتقال یافته، به درجه‌ای که توجه به روایات مسخ‌شده مقدمه‌های نثری متقدم، مندمه‌نگاران نسخه بیاسنقری ر هم که مدعی نظر دقیق در متن کتاب بوده‌اند، از توجه به ناسازگاری این منتولات با مطالب دیباجه منظوم و تذکر آن در ضمن عبارت‌پردازیه‌ها بی‌نصیب داشته است.

موقع برای نقل جزئیات مورد بحث کافی نیست، احاطه نظر حضار مجلس بر

موضوعات، مرا در مطالبه وقت اضافی برای توضیح و تشریح بیشتر بی‌نیاز می‌کند و خود می‌تواند با مراجعه‌ای به بسیاری آنچه در مخزن حافظه‌ها از این تفاوت وجود دارد، با این ناتوان در تأیید چنین ملاحظه‌ای همنظر باشند که دیباچه شاهنامه فردوسی در فاصله سالهای ۳۹۳ و ۴۰۰ هجری بر نسخه نخستین و دومین تدوین از کتاب افزوده شده است و نویسنده مقدمه منشور که به نسخه شاهنامه منشور ابومنصوری دسترسی داشته و آن را برداشته و حوادث مربوط به زندگانی فردوسی و کیفیت نظم شاهنامه را از مسموعات خود برگرفته و در خلال مطالب مأخوذ از مقدمه شاهنامه ابومنصوری جای داده، گوئی به دیباچه منظوم شاهنامه دسترس نداشته و ناگزیر بوده است سخنانی را مغایر و مبین با آنچه شاعر در دیباچه خود از این بابت آورده بود از خارج به مقدمه خود راه بدهد.

آقای دکتر محمدجعفر معین‌فر، که جای او در این مجلس بحث خالی مانده، در پایان‌نامه تحصیلی که اختصاص به تحقیق لغات عربی مندرج در شاهنامه دارد و آن را زیر نظر بنویسند برای دریافت درجه دکتری انجام داده و به چاپ رسانیده است در مقایسه الفاظ عربی دیباچه نسبت به لغات مندرج در اصل کتاب، تفاوت کمی یافته و از این زاویه به تفاوت سیاق نظم اصل شاهنامه با دیباچه منظوم کتاب اشاره کرده است.

این امر که در کابل مورد حیرت دوست دانا و زبان‌شناس ما آقای دکتر روان فرهادی قرار گرفته بود، چون مسبوق به سابقه پژوهش و سنجش درباره جهات اختلاف اساسی دیباچه با خاتمه و همچنین با قدیمی‌ترین مقدمه نثری شاهنامه نبوده، جز القای تحیر و تعجب نمی‌توانست حاصلی داشته باشد. ولی با توجه بدانچه در اینجا به عرض حضار محترم رسید، معلوم می‌شود که شانزده سال تفاوت زمانی در میان نظم خاتمه

و دیباچه، آن هم در زمانی که قدرت حکومت محمودی تحول را در عرصه وسیعتری در فلات ایران تسهیل و تسریع می‌کرد، اشکالی نداشت که اختلاف در استعمال لغات را به چنین مایه از تفاوت برساند.

مراعات تعصب سلطان که شاعر را در نعت خلفا ناگزیر از نقل مدلول حدیث نبوی در تجلیل شأن ابوبکر و توصیف مقام امیرالمؤمنین علی (ع) می‌کرد، زمینه فراهم می‌آورد تا الفاظ «تنزیل»، «وحی» و «امر» و «نهی» و «رسول» و «علم» و «وصی» و «نبی» و نظایر آنها برصدها لغت عربی دیگری که برای بیان مطلب خود در ضمن نظم شاهنامه به کار برده بود، بیفزاید و این حیرت را برای پروفیسور بنونیست و دکتر معین فر و دکتر عبدالغفور روان فرهادی از راه بحث زبانشناسی به وجود آورد.

توجه به اختلاف و تعارضی که میان محتوای دیباچه با خاتمه شاهنامه وجود دارد، در سال ۱۳۱۳ ضمن مراجعه به نسخه‌های خطی و چاپی کتاب برای تنظیم مقاله «عقیده دینی فردوسی» بر این جانب معلوم گشت و این ناسازگاری با مزید دقت و مقایسه به مرور زمان چنان قوت گرفت که توانست در ذهن راحلی برای درک مفهوم مثل «شاهنامه آخرش خوش است» بیندیشد و چنین دریابد که ذکر کلمه «خوش» در حقیقت وضع «ناخوشی» را ضمن اظهار تعجب به وجود می‌آورد که از ناسازگاری سروده یک کتاب معتبر و اصیل و بسی نظیر زبان فارسی ناگهان پدید می‌آید.

این شکر نعمت از مرده و زنده در دیباچه، با آن شکوه از زندگان مرده دل و حق‌ناشناس در خانمه و این ستایش محمودی که در موقع ختم شاهنامه ۳۸۴ هنوز به مقامی فرا نرسیده بود که در خور ستایش باشد، با آن ستایش حیی قتیبه عامل خراج

طوس و مقابلهٔ مدح سرشار دیباچه از محمود با هجو آبدار پایان برخی از نسخه‌ها ،  
مراجعه‌کنندهٔ به اول و آخر شاهنامه را از شدت تعارض آنها با یکدیگر دستخوش  
چنین حالی می‌سازد ، تا از خوانندهٔ کتاب که در دیباچه و فواصل با ستایش مکرر  
محمود و فضل بن احمد و امیرنصر روبرو شده ، بخواهد که صبرکند تا در خاتمه  
کتاب ذکرخیر و نام و نشان دیگران را به‌جای ابنان درمقام حمایت و یاری و تشویق  
شاعر بنگرد؛ بلکه خود شاعر را ناگزیر سازد که سرانجام در پایان خاتمه چشم از محمود  
و غیر محمود بردارد و برای رضای دل حساس خود بگوید:

چو این نامور نامه آمد به بن	ز من روی کشور شود پرسخن
از آن پس نمیرم که من زنده‌ام	که نخم سخن من پراکنده‌ام
هر آن کس که دارد هوش و رای و دین	پس از مرگ بر من کند آفرین

و شاعر فارسیگو در حقیقت، گوئی به همین سفارش فردوسی عمل می‌کند و  
می‌گوید. آفرین بر روان فردوسی!

## بنیان اساطیری حماسه ملی ایران

حماسه ملی ایران آمیزه‌ای است از اسطوره و تاریخ: انبوهی از داستانهای پهلوانی ایران باستان که بیشترشان پیشینه اساطیری دارند و گونه‌های جدید و نوپرداخته افسانه‌های کهنند، و مبالغی اخبار پراکنده تاریخی که آنها نیز اغلب با افسانه آمیخته و به شیوه حماسی بازگو شده‌اند. تلفیق سامان پذیرفته و تاحدی همناخت شده این دو گونه روایات سنتی، تاروپود حماسه ایران را تشکیل می‌دهد. اسطوره‌های کهن که از دیرباز آرایش حماسی به خود گرفته و به صورت افسانه‌های پیشینیان و سرودهای پهلوانی کیان و یلان در میان مردم و بویژه در ایالت‌های شرقی ایران بر سر زبانها بودند، در جریان سیر تکوینی چند هزار ساله خود، که همواره توسط گوسانسان و رامشگران زمانه به نوبی سروده و بازگو می‌شدند، تغییر بسیار پذیرفته و دگرگون و نوآیین شده‌اند. به سخن دیگر، در تبدیل تدریجی اسطوره به حماسه، اندک‌اندک از جلوه‌های شگفت و وهمناک و بغائه رویدادها کاسته شده و در پرداخت نوین حماسی، که در مقام مقایسه با برداشت اساطیری تا اندازه زیادی بر مبنای موازین عقلانی و تجربی استوار است، چیزها و کسان جنبه منطقی و مردمانه و این جهانی به خود گرفته‌اند. از سوی دیگر چنان می‌نماید که در دورانهای متأخر، پردازندگان سنتهای حماسی ایران، به هنگام تلفیق افسانه‌های کهن با داستانهای نو، کوششی آگاهانه به کار برده‌اند تا

روایات اساطیری باستانی، که از مدت‌ها پیش به گونه‌های مختلف تدوین و تنظیم شده و مطابق پندارهای اساطیری دیرین نوعی ترتیب کروئولوژیک به خودگرفته بودند، هرچه بیشتر آرایش تاریخی پذیرند و با روایات تاریخی متأخر یکنواخت و هم‌تراز شوند. از اینروست که حماسه ملی ایران در تدوین نهاییش، که اینک به دست ما رسیده است، نمای ظاهری تألیفی از نوع تواریخ ایام و کارنامه شاهان دارد و طرح کلی آن در بازگویی تاریخ ایران باستان به شیوه‌ای پرداخته شده است که ضمن آن زمان اساطیری با تدبیری زیرکانه به زمان تاریخی پیوسته و آنچه اسطوره محض است، اینک به صورت بخشی از تاریخ و پاره‌ای از آن وانمود شده است.

پیشینیان، با تصور ذهنی خاص خود درباره مسئله زمان، از تاریخ و اسطوره برداشت دیگری داشتند. آنان بسی کمتر از ما تاریخ و وحشت ناشی از مصایب آن را برمی‌تافتند و بسی بیشتر از ما در پی آن بودند که به قول ناصرخسرو، جانشان از روزگار برتر شود. از اینرو پیوسته از راه‌های گوناگون برای تعلیق زمان تاریخی و یا تعطیل موقت آن چاره‌گری می‌کردند<sup>۱</sup> و هرچندگاه یکبار با برگزاری آیینهای ویژه، چون مراسم نوروزی و غیره، در پی آن بودند که خویشان را از قید زمان و چنبر چرخ‌گردان رهانیده و دوباره به گاه آغازین بندهشمنی و عصر طلایی اساطیری بازگردند تا یکبار دیگر، فارغ از بیداد ناموس‌گردش و کاهش، رامش بی‌زمان‌زمان‌اکران را دریابند. بدیهی است برای پیشینیان، که همواره در پی تبدیل تاریخ به اسطوره بودند، مسئله تشخیص اسطوره و تاریخ مطرح نبود، و لیکن اینک که سلطه تاریخ

---

۱) M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, New York, 1954, pp. 30 - 35; cf. C. Lévi - Strauss, *The Savage Mind*, Chicago, 1969 esp. pp. 245 - 269

بیش از هر زمان دیگر بر جان زمانه ما چیره شده و متأسفانه با خوشبختانه تاریخ‌گرایی و واقع‌جویی شالوده‌گیمان شناخت مردمان عصر ماست و کوشش برای جداسازی واقعیت از پندار، در محدوده زمان تاریخی معین، هدف دانش و پژوهش این‌روزگار محسوب می‌شود، در زمینه مطالعات ایرانی نیز تعیین مرز میان اسطوره و تاریخ در حماسه یکی از مشکلات تحقیق به‌شمار می‌آید.

هرگاه تاریخ را، که پرداختن تعریفی ساده از برای آن مشکل است، به یک اعتبار گزارش راستین وقایع ایام و بازشناسی علل و اسباب واقعی این وقایع و توجیه آنها به عنوان ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیر در چهارچوب کلمی قانون علیت بینگاریم، بدیهی است که از چنین تاریخی در شاهنامه، که یک اثر حماسی است، نشانی نیست. ولی تاریخ سنتی، در مفهوم مشتی اخبار کز و راست درباره شخصیت‌های واقعی و غیر اساطیری، در شاهنامه از بخش ساسانیان آغاز می‌شود، که آن نیز جای به جای با افسانه آمیخته است. البته می‌توان بخشی از داستان‌گشتاسب و زردشت و اسکندر و دارا و نیز گزارش کوتاه و نارسای مربوط به اشکانیان را، با سهل‌انگاری بسیار، جز گزارش‌های تاریخی به‌شمار آورد.

اما تعیین این که اسطوره در حماسه از کجا آغاز شده و به کجا می‌انجامد، کار دشواری است. کسانی که به پیروی از برتلس، شاهنامه را به سه بخش اساطیری و پهلوانی و تاریخی تقسیم کرده‌اند، در واقع به نوعی تحلیل تو صیفی بسنده کرده و از رویارویی با مشکل تشخیص تاریخ از افسانه در حماسه ایران پرهیخته‌اند، چون در نهایت امر

۱) ا. ا. برتلس، «منظور اساسی فردوسی»، «هزاده فردوسی»، تهران ۱۳۲۲، ص ۱۵۷ و ۱۵۸؛ قس. ا. استاریکف، فردوسی و شاهنامه ترجمه رضا آذرخشی، از انتشارات سازمان چاپ کتابهای جیبی، ص ۱۳۳ (در این‌جا نمی‌توانم نگوییم که این کتاب اخیر، که در اصل نیز چندان پرمایه نیست، در ترجمه واقعاً وحشتناکی که از آن به‌فارسی شده کاملاً از حیز انتفاع افتاده است.)



بنیان اساطیری حماسه ملی ایران / ۷۳

در صورت امکان، بالاخره باید معلوم شود که بخش پهلوانی شاهنامه همبنای اساطیری دارد یا اصل تاریخی. در مورد پیشدادیان، که در یکی از آثار اسلامی از آنان با عنوان جالب «الخداهان» یاد شده<sup>۱</sup>، می‌توان تقریباً با اطمینان گفت که از دیرباز همه همداستان بوده‌اند که شاهان این طبقه سرشت اساطیری دارند. اما در مورد کیانیان چنین اتفاق آرایبی وجود ندارد.

برخی از محققان، از جمله ویندشمن و اشپیگل و دارمستتر<sup>۲</sup> در گذشته، لوهل و ویکندر و دوه‌زیل<sup>۳</sup> در زمان ما، بر آن بوده و هستند که کیانیان و یا حداقل برخی از

۱) هروج الذهب، طبع پاریس، ج ۲، ص ۲۳۷. در مورد واژه خداگونه‌های دیگر آن: خداه، خداد، خدات و کاربرد آن به صورت عنوانی معادل «شاه» در ایالات شرقی ایران (قس. بخار خداد، وردن خدات، سکنان خداد، گوزگان خداه و غیره) رك به مقاله مرحوم علامه محمد قزوینی در هژاده فردوسی ص ۱۲۴ و نیز:

W. Barthold, ZDMG, 98, 1944, S. 145.

در مورد این که واژه خدا در زبانهای ایرانی به احتمال زیاد از روی الگوی یونانی autokrator و از زمان سلوکیان به بعد ساخته شده است، رك:

M. Meillet, Mém. Soc. Ling. 17, 1911, p. 110.

Fr. Altheim - R. Stiehl, *Supplementum Aramaicum*, Baden - Baden 1957: S. 114.

۲) Fr. Windischmann, *Zoroastrische Studien*, Berlin 1863, S. 147 - 165.

F. Spiegel, *Eranische Altertumskunde I*, Leipzig 1871, S. 441 - 42;

*Die arische periode und ihre Zustände*, Leipzig 1887, S. 281;

*Avesta und Shalname*, ZDMG, XLV, 1891, S. 196 - 98;

J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, Paris 1877, p. 165, n. 5;

*Le Zend - Avesta*, III, Paris 1893, pp. LXXXI - LXXXIV;

۳) H. Lommel, *Kavya-Ucan*, in: *Mélanges de linguistique offerts a Ch. Bally*, pp. 209 - 214; Stig Wikander, *La Nouvelle Clio*, 1-2, 1950, pp. 310-329;

G. Dumézil, *Mythe et épopée II*, Paris 1971, pp. 138 - 238.

شاهان این سلسله به اسطوره تعلق دارند. در مقابل بسیاری دیگر از پژوهندگان، که در میانشان استادان خبره و ناهمی نیز دیده می‌شود، شاهان کیانی و معاصرانشان را شخصیت‌های تاریخی انگاشته‌اند. گروه اخیر خود دو دسته می‌شوند. عده‌ای چون هوزینگ و هرتل و هرتسفلد و لممان هویت، با آرابی متفاوت درباره شاهان نخستین این طبقه، گشتاسب کیانی را با گشتاسب پدر داریوش و کیانیان بعدی را با آخرین پادشاهان هخامنشی یکسان گرفته‌اند و عده‌ای دیگر که در رأس آنها کریستن سن و برخی از شاگردان هنینگ قرار دارند، بر آنند که کیان سلسله‌ای از امیران و شاهان ایران شرقی بودند که در دورانی پیش از تشکیل شاهنشاهی هخامنشی در خاور ایران دولتی بزرگ و یا کنفدراسیونی از حکومت‌های محلی تشکیل داده و برایالات شرقی

(۱) هرتل شاهان نخستین کیانی را، که به عقیده او کوچکترین ارتباطی با گشتاسب و خاندان او ندارند، ترکیبی از شخصیت‌های داستانی و تاریخی می‌پندارد که یا به افسانه تعلق دارند و یا رؤسای قبایلی بوده‌اند معاصر گشتاسب که به هنگام دین‌آوری زردشت در سیستان شاهی می‌کردند. در مقابل هرتسفلد کیانیان نخستین را تا کیخسرو بازتاب حماسی پادشاهان مادی می‌انگارد و بر آنست که افسانه کیخسرو در حماسه با داستان کوروش هخامنشی آمیخته است. این دو محقق و نیز هوزینگ در مورد افراد دیگر این سلسله از جمله اسفندیار و بهمن و این که کدام یک از آنان جایگزین حماسی داریوش پسر گشتاسب است باهمدیگر اختلاف نظر دارند، رک: G. Hüsing, *Die Iranische Überlieferung und das arische System*, Leipzig 1909, S. 97, ff; *Krsaspa im Schlangenliebe* (Myth. Bibliot. IV, 2) 1911, S. 28; BFOO. II, 1918, S. 95; J. Hertel, *Die Zeit Zoroasters*, Leipzig 1924, S. 95; *Achaemeniden und Kayaniden*, Leipzig 1925; E. Herzfeld, *Die Herogonie* (AMI, Bd. I, 1929-30) S. 151-183; *Mythos und Geschichte* (AMI, Bd. VI, 1934) S. 25-108; *Archaeological History of Iran*, London 1935, pp. 17-22; *Zoroaster and his World*, I, Princeton 1947, pp. 100-110.; L. Haupt, *Klio* XXVI, 1933, p. 353.

ایران از مرو و هرات و بخشی از سیستان گرفته تا بلخ و سغد و خوارزم حکومت می کردند. پندار مربوط به یکسان شماری گشتاسپان، با این که پیشینه دیرینی دارد و نخست بار شانزده قرن پیش، مورخ رومی آمیانوس مارسلینوس بدان اشاره کرده<sup>۱</sup> و در سده نوزدهم نیز کسانی چون فلوویگل، سرجان ملکم و کنت گویمینو و غیره بدان معتقد بودند، بر اساس متینی استوار نیست و چون بی اعتباری این پندار و مستی آراء هرتل و هرتسفلد را کریستن سن و دیگران و به نیکوترین وجهی پرفسور هنینگ باز نموده<sup>۲</sup>، لذا در این نوشته گفتگو درباره آن را یکسو نهاده، به بررسی انتقادی نظریه کریستن سن و پیروان او خواهیم پرداخت.

کریستن سن عقیده خود را درباره پیشینه تاریخی کیانیان چندین بار ضمن آثار متعددی که در باب حماسه ملی ایران منتشر کرده، به گونه های مختلف، بیان داشته است. به گمان او، چنانکه در کتاب کارنامه شاهان در (وایات ابوان باستان تصریح کرده: «تاریخ حماسی ایران به دو بخش جداگانه تقسیم شده است. در بخش نخست، یعنی دوره پیشدادیان، با اساطیری سروکار داریم که دگرگونی پذیرفته و صبغه تاریخی به خود گرفته اند. بخش دوم داستان کیانیان می باشد که در واقع شرح تاریخ ایران شرقی است که با تصور افسانه ای پرداخته شده است. و این سلسله از شاهان، که نام آنها

۱) Ammianus Marcellinus, XXII. 6. 32 - 34; apud W. Jackson, *Zoroaster*, New York 1898, p. 244; Cf. W.S. Fox, JCOI, 14, 1924, p. 92; J. Bidez - F. Cummont, *Les Mages hellenises*, I, Paris 1978, p. 215.

۲) A. Christensen, *Etudes sur le Zoroastrisme de la Perse antique*, Kobenhaven 1928, pp. 25 - 35; *Les Kayanides*, Kobenhaven 1931, pp. 1 - 7; J. Charpentier, BSOS, III, 1925, pp. 747-755; Ed. Meyer, *Gesch. des Alt.* III, 1937, p. 110, n. 3; W. B. Henning, *Zoroaster - politician or Witch-doctor?* Oxford 1951, pp. 4-7.

پیوسته با لقب کی (Kavi) یعنی عنوان شاه در ایران شرقی، همراه می‌آید، شخصیت‌هایی هستند که افسانه‌های حماسی را برای نخستین بار رنگ تاریخی می‌دهند و چنان می‌نمایند که کویما پس از مهاجرت آریاها قدیمترین نظام شاهی را در خاور ایران بنیاد نهاده‌اند<sup>۱</sup>. همچنین در کتاب کیانیان کریستن سن پس از بررسی گواهی‌های اوستایی درباره‌ی شاعران کیانی چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

« در هر صورت چندان نتوانسته‌اند نخواهد بود هرگاه فرض کنیم که سلسله کیان طرحی تاریخی از دورانی معین در اختیار ما می‌گذارد، دورانی که پس از جایگزینی آریایی‌های مهاجر در مشرق ایران و استقرارشان تحت یک نظام شاهی سامان پذیرفته آغاز شده و تا زمان دین‌آوری زردشت طول کشیده است.

اگر این استدلال پذیرفته شود، آنگاه آگاهی‌هایی که از یستمها می‌توانیم استخراج کنیم، برای روشن کردن تاریخ ناشناخته ایران شرقی در دوران پیش از هخامنشیان، ارزش معینی بخود خواهند گرفت. به‌هنگام بررسی داستان‌هایی که نمای تاریخی دارند و سرشت کلی آنها نیز با امکان پذیرش یک واقعیت تاریخی مغایر نیست، شیوه‌ی پسندیده به نظر من این است که در آنها، به هر قیمتی که شده، دنبال اساطیر نگردیم بلکه این داستانها را به عنوان روایاتی، که دارای حداقل شالوده‌ای از حقیقتند، در نظر بگیریم، و با توجه به اصول روان‌شناسی پردازش افسانه‌ها به بررسیشان بپردازیم.

« با توجه به این مقدمه باید گفت در سرزمینهای واقع در بین‌کویرهای مرکزی ایران و حوضه سند، تیره‌های آریایی که از شمال آمده بودند، زیر فرمان شاهانی که

۱) آرتور کریستن سن، کارنامه شاهان در روایات ایران باستان، ترجمه باقر امیرخانی

وبهن سرکاراتی، تبریز ۱۳۵۰، ص ۱۴-۱۵.

کوی خوانده می‌شدند، شهریارایی بنیاد نهادند. یکی از این کویها یعنی کاوس (Usadan) همه سرزمینهای آریایی را در فرمانروایی خود متحد کرد. درباره او همان توان گفت که در یشت دهم (بندهای ۱۴-۱۳) به طرز شاعرانه‌ای درباره ایزد مهر بازگو شده است که او «سرتاسرمین آریایی را می‌نگرد، آنجا که آبهای پهناور امواج خود را به سوی ایشکته و پوروته، به سوی مرو و هرات و سغد و خوارزم می‌غلطانند.» وی همایی داشت زورمند به نام افراسیاب (Fransyan) که بزرگ‌فرمدار قبایل تور بود و احتمالاً از نژاد ایرانی. افراسیاب پس از کشتن سیاوش (Syavaršan) و مرد محتشم دیگری به نام اغریث (Sgraëoa) از خاندان نروی (Naravi)، موفق شد که فرکیانی را بدست آورده به سخن دیگر، او خویشان را کوی خوانده و بر آریاییها چیره شد. افراسیاب یکی از دشمنان سرسخت آریاییها را، که در روایتها با نام ظاهراً ایرانی زنگیاب (Zainigav) از او یاد شده، در جنگ شکست داده و کشت. لیکن کیخسرو (Haosravah)، پسر سیاوش، به جنگ با افراسیاب پرداخته و قدرت و سروری را از دست او بیرون آورد. افراسیاب چندین بار به یاوه کوشید فر ایزدی را، که مطابق معتقدات ایرانیان تنها شاهان قانونی را همراهی می‌کند، دوباره بدست بیاورد، چند نبرد بزرگ که در سرزمین بیشه‌زاری روی داد، جنگ را پایان بخشید. افراسیاب همراه باگرسوز (Kərəsavazdah)، که نگهبان اصلی تاج و تختش بود شکست یافت. هردو آنها را به بند کشیده و به کین خون سیاوش و اغریث کشتند. این جنگ حماسی تأثیری زوال‌ناپذیر در اذهان به‌جای گذاشت و دیری نپایید که ضمن افسانه، افراسیاب غاصب، باصفاتی، که ظاهراً از ضحاک اژدهافش به وام گرفته شده بود، آراسته گشت.

« چنان می‌نماید که باکیخسرو دوران شکوه و عظمت کیانیان به سرآمده باشد.

خاطرهٔ پسری از کیخسرو به نام آخروور (Axrúra) ، که عنوان کوی نداشته ، در یادها مانده است . در دوران بعدی ایالت‌های شرقی ایران، ظاهراً توسط شاهان کوچک و ایرانی اداره می‌شد که هر کدام خویشتن را کوی می‌خواندند و یکی از این کوی‌ها همان کوی گشتاسب پیرو و حامی زردشت بوده<sup>۱</sup>.

خانم پرفسور بویس‌نیز، که در این مورد هم‌رأی کریستن‌سن است، نظیر همین عقیده را، البته با احتیاط بیشتر، دربارهٔ سابقهٔ تاریخی کیانیان اظهار داشته است<sup>۲</sup>. اینک باید دید این فرضیه، که به ظاهر سخت‌نغزو آراسته می‌نماید، تا چه حد پذیرفتنی است. نخست باید خاطر نشان ساخت که تاریخ‌گرایی در زمینهٔ پژوهش‌های حماسی و تأکید بیش از حد بر روی سابقهٔ تاریخی سرودهای پهلوانی و کوشش آگاهانه در مهم‌شمردن و کلان‌نمودن نقش تاریخ در پردازش حماسه‌ها، نتیجهٔ گرایش ذهنی معینی است که در دهه‌های نخستین قرن بیستم پدید آمد و تا امروز نیز دوام دارد. در مقابل اشتیاق ساده‌لوحانهٔ برخی از فیلسوفان ایده‌الیست که پندارهای اساطیری را به‌عنوان رمزهایی از حقایق ژرف و مکتوم تعبیر می‌کردند و نیز در مقابل افراط‌بی‌رویهٔ اسطوره‌پردازان سدهٔ نوزدهم که بی‌محابا برای همهٔ چیزها مبنای اساطیری می‌یافتند یا می‌تراشیدند، عکس‌العملی پرداخته‌شد که سرشت کاملاً ضد اسطوره‌ای داشت. بسیاری از پژوهندگان روگردان از افسانه و افسانه‌سرایی ، به تاریخ روی آوردند و بر آن شدند هر چه را که بوی اسطوره می‌داد یک‌باره یکسو نهاده، با دست‌پازی به‌همهٔ دستاویزها ، برای همهٔ

۱ ) A. Christensen, *Les Kayanides*, Copenhagen 1931, pp. 34-35.

قس. ترجمهٔ دکتر ذبیح‌الله صفای: کیانیان، تهران، ۱۳۴۳، ص ۵۱ - ۴۹.

۲) M. Boyce, *Some Remarks on the Transmission of the Kayanian Heroic Cycle Serta Cantabrigiensia*, 1954 , pp. 45 - 52.

روایات اساطیری و حماسی مبنای تاریخی بیابند یا بتراشند. این چنین از افراطی ناهنجار تفریطی ناهنجار پرداخته شد و رفته رفته این پندار رواج پیدا کرد که همه داستانهای پهلوانی اصل تاریخی دارند و یا بساید داشته باشند. به سخن دیگر تاریخ گرایان به این نتیجه رسیدند که حماسه در تحلیل نهایی چیزی نیست جز نوعی تاریخ آشفته و تنها فرق اساسی بین روایات حماسی و گزارشهای موثق تاریخی در این است که حماسه در سیر تکوینی خود با مبالغی از عناصر افسانه‌ای آمیخته است، ولی هرگاه این عناصر افسانه‌ای را، که به علت سرشت خارق العاده و وهمناکشان به آسانی قابل تشخیص نیز می‌باشند، از حماسه جدا سازیم به تاریخ می‌رسیم. این یک پندار غلط است.

اولاً، باید در نظر داشت که دارا بودن و یا نبودن پیشینه تاریخی واقعی نه به ارزش حماسه می‌افزاید و نه از اعتبار آن می‌کاهد. بازتاب واقعی رویدادها و گزارش راستین اخبار تاریخی، یاوه‌ترین چشم‌داشتی است که می‌توان از یک اثر حماسی داشت. هرگاه بنیاد اساطیری داشتن سبب کاهش ارزش یک روایت حماسی می‌بود، می‌بایست شاهکارهایی چون حماسه گیل گمش، یا حماسه‌های هند باستان یا حماسه بتوولف و بسیاری دیگر از داستانهای پهلوانی جهان، که سرشت افسانه‌ای آنها کاملاً معرّض است، از اعتبار بیفتند. در مقابل هرگاه شمول بر اخبار تاریخی معیار ارزشمندی آثار حماسی بود، لازم می‌آمد که مثلاً منظومه‌هایی چون ظفرنامه حمدالله مستوفی و شهنشاهنامه جبا جای شاهنامه را بگیرند.

ثانیاً، باید توجه داشت که حماسه، حتی در مواردی که اساس تاریخی کاملاً مشخصی داشته و درباره افراد واقعی معینی سروده شده باشد، به عنوان نوع خاصی

از روایت سنتی، از لحاظ سرشت و ماهیت با تاریخ تفاوت بنیادی دارد<sup>۱</sup> در حالیکه هدف تاریخ، گزارش اخبار موثق دربارهٔ چیزها و کسان واقعی معینی است، حماسه در پی بازگویی واقعیت‌های دیگری می‌باشد، واقعیت‌هایی که بی‌زمان و جهان‌نید و ذهن‌گروهی نسل‌های بشری بر مبنای ارزش‌های خاص اجتماعی چون نام و ننگ و داد و بیداد و یا بنیادهای خاص روانی چون مهر و کین و دلیری و جیونی پرداخته شده و هر کدام یا مجموعه‌ای از آنها در نهایت به صورت پل و پهلوانی تجسم پیدا می‌کند. از اینروست که حماسه، گو این که در پرداختن آن تدبیری زیرکانه به کار می‌رود که روایتش آرایش تاریخی به خود گیرند و کارکیایی‌های پهلوانان چون اعمال افراد تاریخی، طبیعی و منطقی جلوه‌کنند، در واقع چندان پایمند و اقیعیات جزئی و معین و یکتا نیست و حتی در حماسه‌هایی که بر مبنای واقعیات تاریخی پرداخته شده‌اند، تاریخ اندک‌اندک به افسانه بدل می‌شود و افراد تاریخی، بر مبنای الگوهای دیرین پندار اساطیری، تغییر شخصیت داده به صورت نمایندهٔ یک تیپ پهلوانی و یا نمونهٔ یک سنخ باستانی در می‌آیند، پاره‌های جدا جدا و اجزای ناسازگار چنان در قالب افسانه در هم آمیخته و هم‌نواخت می‌شود که تجزیهٔ آنها به گونهٔ ابتداییشان، بسی کماک-ق-راین و شواهد خارجی، تقریباً ناممکن می‌گردد.

این که ممکن است برخی از داستانهای پهلوانی و شخصیت‌های حماسی سابقهٔ تاریخی داشته باشند، اصلی است پذیرفته که کسی دربارهٔ صحت آن تردیدی ندارد. داستان‌زدن بر مبنای رویدادهای تاریخی یکی از رایج‌ترین شیوه‌های حماسه‌سرایی است، و لیکن این هرگز بدان معنی نیست که همهٔ حماسه‌ها اصل تاریخی دارند و نیز این

(۱) نادرستی شیوه‌های تحقیق و نارسایی برداشت کلی تاریخ‌گرایان را در میان محققان فرنگی بهتر از همه فرانزهمپل در بررسی‌های دقیق خود باز نموده است، رک:

Fr. Hampl, *Geschichte als Kritische Wissenschaft* II:

Althistorische Kontroversen zu Mythos und Geschichte, herausg. Von i. Weiler, Darmstadt 1975.



هرگز بدان معنی نیست که در هر موردی، آنچنان که تاریخ گرایان گمان می‌برند، بسا پیراستن حماسه از عناصر خارق‌العاده و باورنکردنی و افسانه‌ای، می‌توان به بنیاد تاریخی آن-اگر چنین بنیادی داشته باشد- دست یافت. به عقیده من تشخیص عناصر تاریخی در يك روایت حماسی تنها از يك طریق امکان‌پذیر است و آن این که درباره افراد و رویدادهایی که در حماسه منعکس شده‌اند، گزارش تاریخی موثق و مستقلى در دسترس باشد تا با مراجعه بدان و مقایسه آن بسا روایت حماسی، چگونگی تبدیل تاریخ به حماسه روشن گردد. و در واقع پژوهشهای مربوط به پیشینه تاریخی روایات حماسی تنها زمانی امکان‌پذیر بوده و فقط در مواردی به نتیجه مفید انجامیده است که درباره وقایعی که در حماسه نقل شده است، اسناد و مدارک تاریخی معتبری در کنار حماسه و مستقل از آن در دسترس بوده است و پژوهندگان با مراجعه بدان اسناد و مدارک توانسته‌اند درباره زمینه تاریخی داستانهای حماسی بررسی کنند. بدون دسترسی به گواهیهای کتبیهای مربوط به ملکه آشوری 'Sammuramat'، زن شمش-اواد پنجم (۸۲۴-۸۱۰ ق.م)، آياكسى می‌توانست از روی روایات حماسی و نیمه افسانه‌ای کتزیاس

(۱) سوابق تاریخی حماسه‌هایی چون «منظومه رولان» و داستان «Gormont et Isembart» که موضوع آنها مربوط به وقایع تاریخی فرانسه در دوران مروانزها و کارولانزهاست و نیز حماسه اسپانیایی «السید = Contar de mio Cid» که قهرمان اصلی آن (Don Rodrigo Diaz de Vivar) يك شخصیت تاریخی متعلق به نیمه دوم قرن دوازدهم میلادی است، همچنین حماسه آلمانی «منظومه نیبه لونگها = Das Nibelungenlied» که موضوع بخشی از آن مربوط به وقایع دوران مهاجرت اقوام ژرمنی و حمله هونها به اروپاست، همگی از روی اخبار و گزارشهای موثقی، که در سالنامه‌های قرون وسطایی فرنگی مضبوط است، ثابت شده است، برای اطلاع بیشتر ر.ک:

M. Delbouille, *Sur genése de la Chanson de Roland*, Brussels 1954; R. Menéndez pidal, *la Espana del Cid*, Madrid 1947; G, Schütte, *Sigfrid und Brünhild*, 1935

یا موسی خورنی دربارهٔ شخصیت تاریخی سیمرامیس، این بانوی شگفت، که اخبارش با اساطیر زن - ایزد ایشتر و ناهید و بعدها با افسانه‌های همای چهر آزاد و شیرین - آمیخته است، گفته‌گو کند<sup>۱</sup>. یا اگر، مثلاً، نام روشن کوراوغلی، سرکردهٔ ایل جلالی، در فرمانهای سلطان عثمانی مورخ ۸۲-۱۵۸۰ ذکر نمی‌شد، آیا امکان داشت از روی روایات حماسی مثلاً اوزبکی این داستان، که ضمن آن نام پهلوان تغییر شکل یافته و به صورت کوراوغلی « پسر گور » درآمده، به سابقهٔ تاریخی این شخصیت حماسی پی برد<sup>۲</sup>؟

تا زمانی که گواهیهای معتبر دیگر و قراین خارجی مستقل، تاریخی بودن عناصر و افراد حماسی را در يك داستان پهلوانی ثابت نکرده‌اند، نمی‌توان بر مبنای شواهد داخلی، که فقط از خود حماسه استخراج شده‌اند، در پی اثبات اصل تاریخی داستان حماسی برآمد و با یکسو نهادن عناصر افسانه‌ای، مابقی مطالب حماسه را تاریخ تلقی کرد. چون توسل به شواهد حماسی برای اثبات تاریخیت حماسه، شیوه‌ای است نادرست که تناقض منطقی آن آشکار است و به عقیدهٔ من کریستن سن و پیروانش برای اثبات سابقهٔ تاریخی کیانیان از چنین شیوه‌ای استفاده کرده‌اند.

اخبار کیانیان جز در سنتهای حماسی ایران در هیچ منبع مستقل دیگری مذکور نیست. گواهیهای اوستایی، که کریستن سن برای اثبات تاریخیت کیانیان به گزارش

۱) دربارهٔ افسانهٔ سیمرامیس و ارتباط آن با داستانهای مربوط به همای چهر آزاد و شیرین ارمنی رهک:

W. Eilers, *Semeramis: Entstehung und Nachhall einer eltorientalischen Sage* Wien 1971.

۲) برای آگاهی بیشتر در این باره رهک:

P. N. Boratav, *philologiae Turcicae Fundamenta*, II, pp. 26 - 27;

W. K. Chadwick, - V. Zhirmunsky, *Oral Epics of Central Asia*, Cambridge 1969, pp. 300 - 301.

آنها پرداخته است، نیز روایات مذهبی زردشتی و همچنین گزارشهای مورخین اسلامی و غیره، همه بر مبنای روایات حماسی پرداخته شده‌اند و هیچ کدام از آنها را نمی‌توان مدرکی مستقل از حماسه ملی ایران محسوب داشت. با وجود این به بررسی قرآینی که با توجه بدانها کریستن سن در کتاب کیانیان خود برای سلسله کیانی پیشینه تاریخی قابل شده است<sup>۱</sup>، می‌پردازیم، اهم آنها عبارتند از:

۱) برخلاف شاهان پیشدادی که بی گمان بوده‌های اساطیری و نمونه‌های گوناگون نخستین مرد و نخستین شاه و مرداژدهاوش و پهلوان اژدرکش و غیره‌اند و اغلب سابقه هند و ایرانی دارند، به گمان کریستن سن، کیانیان در اوستا شخصیت‌هایی هستند یکسره ایرانی که سلسله منظمی را تشکیل می‌دهند و تاریخشان بنیاد اساطیری ندارد و کارهایشان عبارت است از پهلوانیها و کارکیاییهایی که جنبه کاملاً عادی و مردمانه دارد.

۲) شاهان افسانه‌ای پیشین در اوستا کوی یا کی نامیده نشده‌اند و این عنوان ویژه ایرانیان شرقی بوده و کاربردش به صورت لقب شاهان محلی به هنگام دین آوری زردشت سابقه تاریخی آن را تأیید می‌کند.

۳) بیشتر نامهای شاهان کیانی چون کوی رشن، کوی بیرشن و کوی سیاورشن از نوع اسامی خاص ایرانی است که در دوران پیش از زردشت رایج بود، به سخن دیگر اسامی کیانیان اساطیری نیست.

۴) ترتیب سنتی سلسله کیانی و این که کی ارشن و کی بیرشن و کی پیشین، با آن که در اوستا لقب کوی دارند، ضمن حماسه در شمار شاهان این طبقه نیامده بلکه فقط

۱) A. Christensen, *Les Kayanides*, pp. 27 - 33

قس. ترجمه فارسی کیانیان توسط دکتر ذبیح‌الله صفا، تهران ۱۳۴۳، ص ۴۸ - ۴۵.

به عنوان برادران کیکاوس از آنان یاد شده است، نشانه این است که سنت مربوط به سابقه تاریخی سلسله کیانی کهن و اصیل است، چه اگر جز این بود، انتظار می‌رفت همه کسانی که در اوستا کوی خوانده شده‌اند، بعدها جزء شاهان این سلسله در آیند. لیکن، همچنانکه پرفسور دومزیل بخوبی نشان داده<sup>۱</sup>، هیچ‌یک از این قراین برای اثبات تاریخی بودن کیانیان بسته نیست.

اولاً، باید یادآوری کرد که، برخلاف ادعای کریستن سن، کتاب اوستا سلسله‌ای به نام کیان یا کیانیان نمی‌شناسد. این مطلب را سالها پیش هرتل ثابت کرده است.<sup>۲</sup> در بخشهای پراکنده اوستا، علاوه بر لهراسب و گشتاسب که نامشان هرگز با دیگر کویها یکجا ذکر نمی‌شود، از هشت تن با عنوانی کوی (Kavi) یاد شده که بعدها در سنتهای دینی و روایات حماسی بسان افراد طبقه خاصی از شاهان ایران باستان معرفی شده‌اند. گواهیهای اوستایی درباره نسبت کیان با یکدیگر و این که کدام پسر کدامین بوده و نیز درباره جزئیات دیگر هیچ‌گونه آگاهی در اختیار ما نمی‌گذارد و در واقع، به استثنای کیکاوس و کیخسرو، درباره شش کوی دیگر چیزی جز نام آنها ذکر نمی‌کند. و اما آنچه کریستن سن در مورد کوی یا کی یادآوری کرده دلیلی بر تاریخی بودن افرادی که این لقب را دارند نیست، بلکه فقط حاکی از آن است که حماسه کیانیان، خواه تاریخی بوده باشد یا اساطیری، در شرق ایران پرداخته شده است، چون در ایالت‌های شرقی ایران بوده که عنوان کوی- که پیشینه آریایی دارد<sup>۳</sup>- بعدها مفهوم سیاسی پیدا کرده

۱) G. Dumézil, Ibid. pp. 215 - 218

۲) J. Hertel, *Achaemeniden und Kayaniden*, Leipzig 1925.

۳) در مورد مفهوم دقیق Kavi- در هندی باستان که ضمن سرودهای ودایی، هم در مورد سردمان و هم ایزدان، به کار رفته و نیز درباره امکان ارتباط این واژه هندوایرانی با اصطلاح لودیایی Kaveš رک:

L. Renou, JA. 211, I, 1953, pp. 180-183; Masson, *Kleinas. Jb. I*, S. 182 f.

و در مورد شاهانی که به احتمال زیاد خویشکامیهای دینی نیز داشته‌اند به کار رفته است.

ثانیاً، اسامی خاص کیانیان را نمی‌توان به صورت دلیل یا قرینه‌ای برای تاریخی-بودن شاهان کیانی عنوان کرد. تنها چیزی که در مورد نام کویهای یساده شده در اوستا می‌توان گفت، این است که نامهای آنان از نوع اسامی خاص اصیل و کهن هند و ایرانی است، همین و بس. اصولاً استفاده از قراین مأخوذ از نامهای کسان و جایها در بحثهای مربوط به اسطوره و تاریخ باید با کمال احتیاط همراه باشد. چون هرگاه قرار باشد که مثلاً گشتاسب را از روی نامش مردی تاریخی بینگاریم، لازم می‌آید که در مقابل مثلاً برای گرشاسب اساطیری نیز اصل تاریخی قابل شویم و یسا لهراسب را با توجه به ترکیب اسمش، که تلفیقی از نام زن - ای-زد - Drvâspâ و صفت ایزد خورشید، یعنی aurvat - aspa- است، شخصیتی کاملاً اساطیری بینگاریم.

ثالثاً، در مورد ترتیب سنتی سلسله کیانی باید گفت که این ترتیب به همان اندازه که می‌تواند دلیل تاریخی بودن کیانیان تلقی شود، می‌تواند دلیل افسانه‌ای و ساختگی بودن این سلسله نیز باشد. این که افرادی چون کی ارشن، کی بیرشن و کی پشین را بعدها جزء شاهان این طبقه یاد نکرده‌اند، دلیلش بیش از هر چیز این است که در اوستا و نیز در روایات پهلوی از این افراد جز نام چیز دیگری ذکر نشده است و پردازندگان بعدی سلسله کیانی در واقع درباره این کیان کوچکترین آگاهی نداشتند که برایشان دوران سلطنت مستقلمی قابل شوند.

و اما این مطلب که، برخلاف پیشدادیان، شاهان کیانی هیچ‌گونه جنبه اساطیری ندارند و افراد معمولی بیش نیستند، ادعایی بیش نیست. هرگاه تنها از روی گواهیهای اوستایی داوری کنیم، مطابق این گواهیها کاووس و کیخسرو که بر هفت کشور پادشاهند

و بر مردمان و دیوان و جادوان و پریان چیره؛ به همان اندازه اساطیریند که مثلاً هوشنگ و تهمورث. در مورد کویان نخستین نیز، چنانکه پیش گفتیم در دستا مطلبی نیامده است. لیکن اگر شواهد حماسی را نیز در نظر بگیریم آنگاه واقعاً مشکل خواهد بود که مثلاً قباد را که نامش یادآور نام ایزدبباد است و یکباره سراغ او را در کوه البرز می‌یابیم و یا بنا به روایتی دیگر، مطابق با يك زمينه اساطیری جهانی، در گهواره از رودخانه‌اش می‌گیرند و یا کاووس را که به یاری دیوان؛ سوار بر گردونه شگفتش، در پی تسخیر آسمانهاست، نوشدارو دارد و در چنگ دیوسنید گرفتار می‌شود و نیز کیخسرو را که از جاودانان است و به نیروی ورژ از رود می‌گذرد و ایزدهوم یاریش می‌دهد و آذرگشسب بریال اسبش می‌نشیند و پس از گرفتن انتقام از افراسیاب، بطور اسرارآمیزی در کوهسار پربرف از چشم جهانیان ناپدید می‌شود، افراد کاملاً عادی و یا شخصیت‌های تاریخی به شمار آورد. مطابق شواهد اوستایی و گواهی‌های حماسی، به همان اندازه که شاهان پیشدادی اساطیریند، کیانیان یا حداقل بسیاری از آنان نیز سرشت و صفات افسانه‌ای دارند.

علاوه بر این توجه به شخصیت و کردار دشمنان و پهلوانان معاصر کیانیان نیز از اعتبار تاریخی این سلسله می‌کاهد. دشمن و همال بزرگ شاهان نخستین کیانی، افراسیاب‌تور، گونه حماسی دیگری از اژدهاها اساطیری است که از نیروی ورج و جادو برخوردار است، در زیر زمین هنگ آه‌نین دارد، در بن دریای چیچست پنهان می‌شود و مطابق شواهد اوستایی، چون برای دست‌یافتن به فرآرایی سه بار به درون دریای فراخکرت می‌جهد، هربار دریا و خلیجی پدید می‌آید. به همان اندازه ضحاک‌تازی تاریخی است که افراسیاب‌تور.

پهلوانان دوره‌کپانی نیز هیچ‌کدام، از لحاظ تاریخی، معاصران واقعی شاهان

این سلسله نمی‌توانند باشند. رستم و زال سگزیند و اگر افسانه‌ای نباشند به سنت‌های حماسی سکایی تعلق دارند. گیو و گودرز و گرگین و بیژن و غیره قهرمانان حماسی دوره اشکانینند نه شخصیت‌های تاریخی یا حماسی هزاره دوم یا اول پیش از میلاد. جز اینها، آنچه تردید ما را درباره پیشینه تاریخی کیانیان بیشتر می‌کند این است که مطابق گواهی‌های ودایی تقریباً با اطمینان می‌توان گفت که حداقل یکتن از شاهان این سلسله یعنی کیکاووس یک شخصیت اساطیری هندوایرانی است. این خود در واقع بنیاد تاریخی این سلسله را در هم می‌ریزد.

بدین ترتیب، با توجه به مجموع آنچه معروض افتاد، باید اذعان کرد که برخلاف گمان کریستن سن و خانم بویس، نمی‌توان تاریخی بودن کیانیان، یا حداقل همه افراد این سلسله را، امری مسلم تلقی کرد. از اینروست که در سال‌های اخیر پردازندگان مکتب نوین اسطوره‌شناسی تطبیقی<sup>۱</sup>، بویژه استیگک و یکتندر و ژرژ دومزبل با یادآوری نارسایم‌های فرضیات تاریخ‌گرایان کوشیده‌اند که، در مقابل، جنبه اساطیری سلسله کیانی را ثابت کنند.

دومزبل در جلد دوم کتاب معتبر خود به نام اسطوره و حماسه برای اثبات نااستواری بنیاد تاریخی سلسله کیانی کوشیده است که جنبه‌های اساطیری شخصیت کاووس را بازنماید و با بررسی دقیق همه قراین ایرانی درباره Usan / Kavi Usan

(۱) برای اطلاع درباره اصول و گرایش‌های اساسی مکتب جدید، رک:

C. S. Littleton, *The New Comparative Mythology*, 2nd ed.

University of California press 1973; *Myth and Law among the Indo-Europeans*, ed. by J. Puhvel, Univ. of California press 1970;

*Myth in Indo-European Antiquity*, ed. by G. J. Lerson, coed. by C. S. Littleton - J. Puhvel, Univ. of California press, 1974.

و شواهد هندی باستان درباره Kāvya Uśanas نشان داده است که کیکاووس، بیش از آن که فردی تاریخی و متعلق به سلسله‌ای از شاهان ایران شرقی باشد، یک شخصیت افسانه‌ای هند و ایرانی است که اخبارش هم در اوستا و هم در دیگودا و حماسه مهاجرات آمده است.<sup>۱</sup> از سوی دیگر محقق سرشناس سوئدی، استیگ ویکندر، که تحقیقات و بررسی‌های استادانه و دقیق او درباره بنیاد اساطیری حماسه کهن هند، یعنی مهاجرات امروزه جنبه کلاسیک بخود گرفته است<sup>۲</sup>، ضمن مقاله‌ای تحت عنوان «درباره بنیاد مشترک هند و ایرانی حماسه‌های ایران و هند»، که در سال ۱۹۵۰ انتشار داده، کوشیده است که سابقه اساطیری حماسه ملی ایران را نیز نشان دهد.<sup>۳</sup>

ویکندر در پژوهش‌های حماسی خود از فرضیه دومزیل درباره پیشینه و بنیاد مشترک اساطیری هند و اروپایی پیروی می‌کند. مطابق این فرضیه، که تا اندازه زیادی بر مبنای آراء و نظریات جامعه‌شناس معروف فرانسوی امیل دورکیمایم بنا شده، اساطیر و نیز همه باورهای دینی و بنیادهای آیینی هر جامعه، بر مبنای نهادها و تشکیلات اجتماعی آن جامعه پرداخته شده و در واقع نموده‌ها و مظاهر دسته‌جمعی

۱) G. Dumézil, *Mythe et épopée*, II, Paris 1970, pp. 137-238.

۲) برای آگاهی درباره نتایج تحقیقات ویکندر در این زمینه‌خاص که سبب پیدایش گرایش تازه‌ای در زمینه پژوهش‌های مربوط به چگونگی تبدیل اسطوره به حماسه در میان هند و اروپاییان شده است، رک:

J. puhvel, *Transposition of Myth to Saga in Indo-European Epic Narrative*, In: *Antiquitates Indogermanicae*, Gedenkschrift f. H. Güntert, Innsbruck 1974, pp. 175 - 185.

۳) S. Wikander, *Sur le fonds Commun Indo-Iranien des épopées de la perse et de l'Inde*, NClío 1 - 2, 1950, pp. 310 - 329.



واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی جامعه محسوب می‌شوند. اساطیر هند و اروپایی، از دیدگاه دومزیل، گزارش تمثیلی ایدئولوژی و جهان‌بینی کلی مردمان هند و اروپایی است و این جهان‌بینی بر اساس سه‌رکن اساسی اجتماع، یعنی اقتدار دینی، نیروی نظامی و قدرت تولید اقتصادی پرداخته شده و در نهایت صورت یک نظام ایدئولوژیک سه‌جانبی به خود گرفته است. دومزیل بر آن است که ویژگی بارز جامعه ابتدایی هند و اروپایی تقسیم آن به سه طبقه موبدان و ارتشتاران و کشاورزان بوده است که هر کدام از این سه رسته به ترتیب نقش و خوبشکاری (fonction) مربوط به اقتدار دینی، جنگی و اقتصادی جامعه را به عهده داشتند و مذاهب هند و اروپاییان و کلا جهان‌بینی این مردمان بر اساس این تقسیم‌بندی سه‌جانبه اجتماعی استوار شده است. به ترتیبی که عالم علوی به نظر دومزیل در واقع انعکاس و بازتاب مینوی جهان مادی و جامعه زمینی است و تمامیت هر یک از این سه طبقه اجتماع در پندارهای دینی، ضمن اسطوره و حماسه، توسط یک یا گروه معینی از ایزدان یا پهلوانان مجسم شده است و نقش و خوبشکاری این ایزدان نیز منطبق است با نقش اجتماعی که این خدایان تظاهر لاهوتی آن محسوب می‌شوند، چنانکه مثلاً در آیین هند باستان نقش مربوط به اقتدار مذهبی به صورت دو ایزد مهر و ورونه ( Mitra - Varuna ) و نقش ارتشتاری توسط ایزد اندرا ( Indra ) و نقش اقتصادی توسط دو ایزد توآمان Násatya یا Ašvin تجسم یافته است. یا مثلاً در دین مزدیسنا، به گزارش دومزیل، امشاسپندان زردشتی تجسم ایزدینه و آرایش ملکوتی این نقش‌های سه‌گانه اجتماعی‌اند: اردیبهشت و بهمن مشترکاً نماینده نقش موبدشاهی، شهریور نماینده نقش ارتشتاری و خرداد و مسرداد همراه با اسفندارمسن نماینده نقش باروری و برکت

بر اساس این تئوری کلی است که ویکندر بنیاد اساطیری حماسه هندی مهابهاراتا و سرشت ایزدینه پهلوانان اصلی آن را تشریح کرده است<sup>۲</sup> و بر همین مبنا در مقاله یاد شده خود کوشیده است تا بنمایاند که بخش پهلوانی شاهنامه نیز بنیان اساطیری دارد و مطابق برداشت اسطوره‌ای دیرین هند و اروپایی، بر اساس تقسیم‌بندی سه‌جانبه

(۱) از میان صدها کتاب و مقاله دومیل بهترین مرجع برای آگاهی از اصول کلی تئوری او، به نظر من، عبارتست از دو کتاب مهم او تحت عناوین *ایزدان هند و اروپاییان* و *ایدئولوژی سه‌سویه‌ای مردمان هند و اروپایی* همچنین می‌توان به رساله‌ای که اسکات لیتلتون تحت عنوان *اسطوره‌شناسی تطبیقی نوین در توضیح و گزارش فرضیه دومیل نوشته است*، مراجعه کرد:

G. Dumèzil, *Les dieux Indo-Européens*, Paris 1952;

L, *Idéologie tripartite des Indo-Européens*; Brussel 1958;

C. S. Littleton, *The New Comparative Mythology*; Berkely, 1973.

(۲) ویکندر ضمن مقاله معروف خود درباره «سابقه اساطیری داستان پاندوا در مهابهاراتا، که آن را به زبان سوئدی منتشر کرد و ترجمه آن را همراه با توضیح و گزارش بیشتر ژرژ دومیل در سال بعد ضمن کتاب خود به نام *ژوپیترو، هادس کورینوس* ارائه کرد، ثابت نمود که قهرمانان اصلی حماسه مهابهاراتا، یعنی برادران پاندوا، در واقع بازتابهای حماسی ایزدان اصلی آیین ودایی اند و به نوبه خود تجسم پهلوانانه تقسیم‌بندی سه‌گانه نقشهای اجتماعی محسوب می‌شوند، بدین ترتیب که برادر ارشد یعنی Yudhistina تجسم حماسی ایزد مهر و نماینده نقش شهریاری و دو برادر میانه به نامهای Arjuna و Bhima مظهر دوایزد ارتشتار وای و اندرا و نماینده نقش جنگ‌وری و دو برادر همزاد Sahadeva و Nakula مشترکاً بازتاب پهلوانانه دوایزد Ašvinau و مظهر نقش برکت و بارورینده ویکندر سرشت خاص این دو شخصیت حماسی اخیر را ضمن مقاله دیگری به نام «نکوله و سه‌دیوا» که در سال ۱۹۵۷ منتشر کرد، مورد بررسی قرار داده است؛ ر.ک:

S Wikander, *Pándava, Sagen och Mahá Bharatas mytiska förutsättningar*, in: *Religion och Bibel*, 6, 1947, pp. 27 - 39, cf. G. Dumézil, *Jupiter Mars Quirinus*, IV, paris 1948, pp. 37 - 85;

S. Wikander, *Nakula et Sahadeva*, in: *Orientalia Suecana*, 6, 1957, pp. 66 - 96.

طبقات و خوبشکاریهای اجتماعی پرداخته شده است. به عقیده این محقق در بخش پهلوانی شاهنامه، پیشدادیان تجسم حماسی نقش اول یعنی نماینده طبقه موبد - شاهان و پادشاهان نخستین کیانی از کیقباد تا کیخسرو تجسم حماسی نقش دوم یعنی نماینده رسته جنگجویان و ارتشتاران و شاهان آخرین کیانی بویژه لهراسب و گشتاسب تجسم حماسی نقش سوم یعنی در واقع نماینده طبقه کشاورزانند.

ویکندر پس از یسنادآوری مشابهتهایی که در دوسه مورد بین شاهنامه، و هبایهاتقا، به چشم می‌خورد<sup>۱</sup> و اظهار تردید در بسار صحت نظریه داره‌ستتر مینی در

۱) این مشابهتها، که به دو مورد آن، نخست بار، جیمز دارمستتر در سال ۱۸۸۶ ضمن مقاله‌ای تحت عنوان « موارد ارتباط میان مهابهاراتا و شاهنامه » اشاره کرد، عبارتست از: ۱ - در شاهنامه، ضمن جنگ دوازده رخ، گودرز پیران ویسه را کشته و خون او را می‌آشامد. هبایهاتقا در روز شانزدهم از جنگ نهایی پهلوان رستم‌وار حماسه هندی Bhimh پس از کشتن یکی از افراد خاندان دشمن به نام Duh - Šāsna، که با همسر مشترک برادران پاندوا دژ رفتاری کرده بود، مطابق سوگندی که قبلا برای انتقام یاد کرده بود، سینه او را شکافته و خورش را می‌آشامد.

۲ - در شاهنامه، در پایان جنگ بزرگ کیخسرو با افراسیاب، شاه توران پس از ماجراهای فراوان به بن دریای چیچست پناه برده و در آنجا خویشتن را پشیمان می‌کند ولی بالاخره او را از دریا بیرون آورده به دست کیخسرو می‌سپارند که به کین سیاوش سرش را از تن جدا کند. در حماسه هند نیز دشمن اصلی برادران پاندوا به نام Duryodhana در پایان جنگ نهایی پس از آن که تمام سپاهیان شکت خورده پراکنده می‌شوند، گریخته خویش را در بن دریای پشیمان می‌کند ولی نهانگاه او را یافته با خفت او را از آنجا بیرون می‌کشند و بالاخره در جنگ تن به تن در اثر زخم‌گرز بهیبه کشته می‌شود.

۳ - در شاهنامه، پس از پایان جنگ با افراسیاب، کیخسرو ناگهان به ایرانیان و پهلوانان شگفت زده اعلام می‌دارد که از این جهان و نیز از تاج و گنج سیر آمده و سر آن دارد که از سرای سینج روی تافته و سوی یزدان شود و چنان نیز می‌کند. پس از بخش کردن گنجهایش و پاداش دادن هربک از پهلوانان، سفر اسرار آمیز خود را در کوهسار آغاز می‌کند.

این که این گونه همداستان‌ها نتیجه تأثیر سنت‌های حماسی ایران بر روی داستان‌های پهلوانی هندی است، برای اثبات این اصل که حماسه‌های هند و ایران باستان دارای اصل اساطیری مشترکی هستند، بیشترین هم خود را صرف این کرده است تا فرضیه خود را درباره شاهان آخرین کیانی ثابت کند. قراینی که به عقیده ویکندر از ماهیت خاص اساطیری این شاهان و ارتباط مستقیم آنان با نقش باروری و تولید و فراوانی و نمایندگی آنان از رسته و استریوشان، حکایت می‌کنند، عبارتند از:

الف) در روایات اوستایی بین کوبهای نخستین و لهراسب و گشتاسب پیوند و رابطه‌ای به چشم نمی‌خورد و در مواردی که در اوستا از کیان یاد شده، نام لهراسب و گشتاسب با نام‌هشت کوی پیشین یکجا نیامده بلکه، در جای دیگر و جداگانه از آنان یاد شده است. از سوی دیگر مطابق گواهی‌های حماسی نیز لهراسب از نژاد کیان نیست، در شاهنامه هنگامی که کیخسرو او را به عنوان جانشین خود معرفی می‌کند، ایرانیان و پهلوانان شگفت‌زده و برآشفته می‌شوند و خشم و اعتراض آنان بدین‌گزینش از زبان زال دستار بازگو شده که آشکارا در انجمن، لهراسب را فرومایه‌ای يك اسب که

→

پنج‌تن از پهلوانان ایران او را همراهی می‌کنند که همگی پس از ناپدید شدن کیخسرو در برف و بوران نابود می‌شوند. در مهاجرت نیز Yudhisthira پس از پیروزی بردشمنان دیرینش و چند سال سلطنت، دلش از جهان می‌گیرد، از شاهی کناره‌گیری کرده، همراه با چهار برادر و زن مشترکشان، که در نیمه‌راه می‌میرند برای رسیدن به بهشت Swarja راهی کوه هیمالیا می‌شود. ر.ک:

J. Darmesteter, *Points de contact entre le Mahâbharata et le Shâh Nameh*, JA. 1887, II, pp. 38 - 75;

cf. P. A. Desai, *The Story of Kaikhosru; its remarkable Resemblance to the Story of Yudhisthira*, and its probable Source, M. J. V, 1914, pp. 95-119

نژاد و هنرش شناخته نیست، می‌خواند و سوگند می‌خورد که او را شاه داد نخواهد خواند. علاوه بر این، ویکندر یادآوری می‌کند، که در شاهنامه بین دوران پادشاهی کیانیان نخستین و روزگار فرمانروایی کیان بعدی از لحاظ اوضاع و احوال کلی نیز تفاوتی به چشم می‌خورد. در حالیکه دوره نخستین کیانی از آغاز کیهباد تا کیخسرو، زمان جنگ و ستیز و کینه‌توزی است، روزگار شاهان بعدی از لهراسب تا همای بطور نسبی زمان صلح و آشتی است. البته ستیزه‌هایی روی می‌دهد ولی کلا وقایع و رویدادها در این دوران جنبه غیر طبیعی و خارق‌العاده خود را از دست داده‌اند، به ترتیبی که فضای تازه این دوران را می‌توان منعکس کننده ایدئولوژی طبقه سوم یعنی کشاورزان پنداشت. ب) مطابق سنتهای دینی ایرانی از سه آتشکده مشهور ایران باستان، آذر فرنیغ متعلق به طبقه موبدان، آذر گشنسب ویژه طبقه جنگاوران و آذر برزین مهر از آن طبقه کشاورزان بوده است. در شاهنامه می‌خوانیم که بنیان‌گذار آتشکده آذر برزین لهراسب و نشاننده آتشکده آذر برزین مهر گشتاسب بود و منظور از این دو آتشکده همان آتش آذر برزین مهر است که در حماسه از آن با دو نام مشابه یاد شده است. بدین ترتیب از لحاظ آیینی نیز بین لهراسب و گشتاسب و طبقه کشاورزان، که مظهر آیینشان آذر برزین مهر است، ارتباط برقرار می‌شود.

ج) در مذاهب هند و اروپایی ایزدان وابسته به طبقه کشاورزان، که نماینده نقش تولید و باروری جامعه‌اند، اغلب، بلکه همیشه، به صورت دو ایزد همزاد مجسم شده‌اند که بیشتر با ستوران بویژ اسب سروکار دارند و معمولاً از این دو ایزد توأمان یکی سرشتی رام و آشتی‌جوی و غیر فعال دارد و آن دیگری شخصیتی فعال و پرتحرک و کاراست<sup>۱</sup>. به عقیده

(۱) برای آگاهی از آخرین تحقیقات درباره صفات کلی ایزدان هزاد و نقش تقریباً مشخص هر یک از آنان در اساطیر هند و اروپایی رک:

D. J. Ward, *The Separate Functions of the Indo-European Divine Twins in: Myth and Law among the Indo-Europeans*. ed. J. Puhvel, 1970, pp 193-202; *The Divine Twins: An Indo-European Myth in Germanic Tradition*, Berkeley and Los Angeles, 1968.

ویکندر لهراسب و گشتاسب نیز در واقع همزادانی بیش نیستند. لهراسب سایه‌ای بی‌تحرك و در واقع المثنای منفی شخصیت گشتاسب محسوب می‌شود که در دوران پادشاهیش هیچ رویداد مهمی رخ نمی‌دهد و در پایان نیز لهراسب تاج و تخت را به پسرش واگذار می‌کند. و جالب است که از میان شاهان ایران باستان تنها لهراسب و گشتاسبند که نامشان با واژه اسب ترکیب شده است، چنانکه در هند باستان نیز دو ایزد همزاد نماینده نقش سوم، Asvinau یعنی «دارنده اسب» نام دارند. (چنانکه در روایات ژرمنی نیز این دو ایزد به صورت دو پهلوان برادر با نامهای Horsa و Hengist، که نامشان «اسب نر» و «اسب» معنی می‌دهد، تجسم حماسی یافته‌اند).

د) در اساطیر هند و اروپایی در کنار دوایزد همزاد نماینده نقش اقتصادی جامعه، اغلب با زن - ایزدی برخورد می‌کنیم که خود الهه باروری و فراوانی بوده و با آن ایزدان رابطه نزدیک دارد، چنانکه در آیین ودایی دوایزد Asvinau با بغ-بانوان گوناگون و بویژه با زن ایزد Sarasvati ارتباط نزدیک دارند (و تجسم حماسی این زن ایزد باروری در مهابهاراتا بانویی است بنام Draupadi که همسر مشترک پنج برادر پاوندو است) و یا مثلاً در آیین مزدیسنا، مطابق نظریه دومزیل، خرداد و مرداد همراه با اسفندارمذ، که در واقع گونه زردشتی زن ایزد اردویسور اناهید است، یکجا تجسم نقش سوم محسوب می‌شوند. در روایات پهلوانی نیز، به عقیده ویکندر این رابطه خاص به صورت ازدواج گشتاسب با کتایون که نام دیگرش ناهید است منعکس شده و جالب است که یکی از شاهان این سلسله یعنی همای، زن است.

با توجه به مجموع این قراین، ویکندر به این نتیجه رسیده است که تصویر کیانیان بعدی، از لهراسب گرفته تا همای، در حماسه ملی ایران بیش از آنکه نمایانگر پیشینه تاریخی این شاهان باشد، در مجموع تجسمی است حماسی از نقش فراوانی و حاصلخیزی

جامعه و صفات و وظایف طبقه کشاورزان.

فرضیه و یکندر به خاطر اصالتش و نیز به خاطر این که برای نخستین بار از برای حماسه ملی ایران اساس و طرح مرتبط و هماهنگی قایل می‌شود، دارای ارزش خاصی است و لیکن در نقد کلی آن نکاتی چند به نظر می‌رسد که ناگزیر بساید یادآوری کرد:

نکته اول عبارتست از مسأله هویت تاریخی گشتاسب کیانی به عنوان پادشاه معاصر زردشت و حامی دین او. این موضوع به علت ارتباط مستقیمی که با مسأله تاریخت خود زردشت پیدا می‌کند دارای اهمیت ویژه‌ای است و در چنین بحثی نمی‌توان آن را به سادگی یکسو نهاد، و این تقریباً همان کاری است که و یکندر کرده است؛ به ترتیبی که پس از خواندن مقاله و معلوم نمی‌شود که آیا از دیدگاه او گشتاسب حماسه همان کی گشتاسب معاصر زردشت است که فردی تاریخی است و یا شخصیتی است افسانه‌ای که کاملاً بنیان اساطیری دارد. البته می‌توان تصور کرد که اخبار مربوط به یک یا چند شخصیت واقعی و تاریخی از روی الگوهای دیرین اساطیری و یا بر مبنای پندارهای خاص نوعی ایدئولوژی سنتی تدوین و تنظیم شده باشد، چنانکه مثلاً سرگذشت افسانه آمیز کوروش را، تا اندازه زیادی، بر مبنای افسانه کیخسرو و داستان اردشیر بابکان را از روی افسانه کوروش ساخته‌اند<sup>۱</sup> و در موردی دیگر، چنان می‌نماید که تصور ذهنی ایرانیان از سه شاه نخستین هخامنشی، بنا به گواهی هردوت،

---

۱) درباره این که هم افسانه کوروش و هم داستان اردشیر بابکان و هم افسانه‌های فراوان دیگر درباره شاهان و پهلوانان ایران از روی الگوی از پیش پرداخته « افسانه شاهی » در ایران باستان ساخته و پرداخته شده است، ر.ک:

G. Widengren, *La Legende royale de L'Iran antique*, in :  
Hommages à George Dumèzil, Bruxelles 1960, pp. 225-537

بر مبنای جهان‌بینی خاص تثلث نقش‌های اجتماعی پرداخته شده باشد. هر دوت در بند ۸۹ کتاب سوم تاریخ خود می‌گوید:

ایرانیان مثلی دارند که داریوش يك كاسب، کمبوجیه يك جبار و کوروش يك پدر بود:

Herod. III, 89 Δαρείος μὲν ἦν κάπηλος, Καμβύσις δὲ δεσπότης.

της, Κύρος δὲ πατήρ.

نکته دوم مربوط می‌شود به نحوه تحقیق و یکندر که در این مقاله تا اندازه زیادی، به عقیده من، جنبه گزینشی دارد، به سخن دیگر محقق عالیقدر سوئدی از انبوه قراین و شواهد موجود تنها به طرح و بررسی مواردی پرداخته که از برای اثبات نظریه او مفیدند و از موارد دیگر آگاهانه و یا ناآگاهانه چشم‌پوشی کرده است. از اینروست که مثلاً بسیاری از گواهی‌هایی که برای شناخت سرشت خاص شخصیت گشتاسب باید بدانها توجه کرد، در مقاله و یکندر از قلم افتاده است، از آن جمله است:

الف) قراین مربوط به شخصیت دوگانه گشتاسب در اوستا و شاهنامه که به احتمال زیاد دوبرداشت کاملاً متفاوت دو طبقه مختلف یعنی موبدان و ارتشتاران را منعکس می‌کند. در اوستا و نیز در روایات دینی زردشتی، گشتاسب علاوه بر این که مظهر شاه‌نیک معرفی شده، جنبه دلیری و جنگاوری او نیز بزرگ نموده شده است، در صورتی که در شاهنامه همه پهلوانیها و کارکیاییهایی که در اوستا به گشتاسب داده‌اند به پسرش اسفندیار منتقل گشته و خود او تا اندازه زیادی به صورت شخصیتی منفی و گاه نابکار و ناهنجار معرفی شده است.<sup>۱</sup>

۱) cf. J. C. Coyajee, *Studie in the Shahname*, JCOI 33, 1939 pp. 2:3 ff.



بنیان اساطیری حماسه ملی ایران / ۹۷

ب) قراینی که گشتاسب را وابسته به طبقه اول جامعه و مظهر اقتدار دینی معرفی کرده و جنبه شاه - موبدی شخصیت او را تأکید می کنند. از آن جمله است اشارات مربوط به همسانی گشتاسب و سروش، چنانکه در گزارش پهلوی سرودهای گاهانی در برخی موارد Sraoša متن اوستایی را با گشتاسب یکی دانسته اند. این موضوع با توجه به خویشکاری ویژه سروش در چهارچوب معتقدات مربوط به ارکان سه گانه اجتماعی<sup>۱</sup> و این که در آیین مزدیسنا بسیاری از وظایف مهر، یکی از دوازده نماینده نقش اول، به سروش منتقل شده است؛ دارای اهمیت خاصی است و یکی از جنبه های اساسی سیمای گشتاسب را به عنوان شاه نمونه نشان می دهد.<sup>۲</sup> از سوی دیگر روایت مذکور در «زاداشت نامه» بهرام پژدو و رساله پهلوی Vičirkartidénik در باره « درون یشتن»<sup>۳</sup> زردشت و بخشیدن هر یک از چهار چیز خاص آن یعنی می و بوی و شیر و انار به گشتاسب و جاماسب و پشوتن و اسفندیار که سبب برخورداری هر یک از آنان از موهبتی خاص می شود، همچنانکه موله اشاره کرده است<sup>۴</sup>؛ با توجه به پندارهای مربوط به نقشهای سه گانه اجتماعی پرداخته شده است و جالب این که سهم گشتاسب از این چهار چیز جادویی، می یا هوم بوده است، که نماد و سمبول نقش اول محسوب می شود و خود قرینه دیگری است از رابطه نزدیک گشتاسب با وظایف موبد - شاهی، و

۱) G. Dumézil, *Les dieux des Indo - européens*, Paris 1952, p. 65.

۲) M. Molè, *Culte, mythe et cosmologie dans l' Iran ancien*, Paris 1963, p. 213

۳) مراسم تقدیس و تبرک فدیة خورشتی.

۴) M, Molè, *Ibid.* pp. 256-381

به علت وجود این رابطه نزدیک است که نوع ویژه شاهی یعنی سلطنت دینی را در سنت مزدیسنا با اصطلاح « گشتاسبی = Vistâspagih » مشخص کرده‌اند که در مقابل نوع دیگر پادشاهی یعنی سلطنت جدا از دین، که با صفت « جمشیدی = Yimagih » از آن یاد شده، قرارداد (قس. 3-193.1 DKM).

(ج) قرآینی که سه‌گونگی و trifunctional بودن گشتاسب را می‌رساند و شخصیت او را فراتر از برخورد و تقابل طبقات سه‌گانه اجتماع قرار می‌دهد.<sup>۱</sup>  
(قس. 3 Vyt؛ 3 APZ؛ 27,68-75 MX). با در نظر گرفتن این قرآین، بویژه بند سوم « آخرین پیامبر زردشت » بوده که مرحوم موله به مقام برین گشتاسب اشاره کرده است:

« Vistasp comme roi qui se situe en dehors et au-dessus de l'opposition des classes. »<sup>۲</sup>

(د) مسأله رابطه گشتاسب و زن ایزد ناهید نیز که ویکندر سخت بر روی آن تأکید کرده است، با توجه به بررسیهای جدید در این زمینه، قابل تأمل به نظر می‌رسد. هرگاه نظریه خسانسم-یویس را درباره اصل مادی داستان زریادرس و اوداتس = Zaridres and odâtes و این که این داستان در اصل ارتباطی با گشتاسب کیانی نداشته و بعدها بصورت افسانه گشتاسب و کتابتون، به سرگذشت گشتاسب در شاهنامه ملحق شده است، بپذیریم<sup>۳</sup>؛ در آن صورت نیز ویکندر در این مورد

(۱) در مورد این که درجهان‌بینی ایرانی شاهان، در بردارنده هر سه خویشکاری اجتماعی و نماینده هر سه یا چهار رسته جامعه‌اند و به صورت Transfunctional معرفی شده‌اند، رک J. Darmesteter, *La Zend-Avesta*, I, p. 153.

۲) M. Molé, Ibid. P. 61

۳) M. Boyce, *Zaridres and Zarèr*, BSOAS, XVII, 1955, pp. 463-477

خاص نیز پایه اساسی خود را از دست خواهد داد.

نکته دیگری که تا اندازه‌ای از جامعیت فرضیه ویکندر می‌کاهد این است که متأسفانه پرفسور ویکندر برای اثبات نظریه خود تنها به بررسی يك بخش از حماسه ملی ایران پرداخته و در مورد بخشهای دیگر تنها به دادن این رای کلی که پیشدادیان مظهر نقش اول یعنی تجسم حماسی طبقه روحانیون و شاهان نخستین کیانی مظهر نقش دوم یعنی تجسم حماسی طبقه ارتشتارانند، اکتفا کرده است. بدین ترتیب، با توجه به مجموع آنچه در این مورد معروض افتاد، نظریه ویکندر را، با وجود این که برخی از محققان از آن به عنوان امری محقق یاد کرده‌اند، باید هنوز به صورت فرضی ثابت نشده تلقی کرد و چون بیش از این مجال پرداختن بدان نیست از این رو سخن را کوتاه کرده به بیان نظر خود درباره بنیان اساطیری حماسه ملی ایران، که البته کاملاً جنبه پیشنهادی و فرضی دارد، می‌پردازم.

پیش از هر چیز برای رفع هرگونه ابهام لازم است توضیح دهم که منظور من از اصطلاح «اسطوره‌ای» و این که این و یا آن پدیده «بنیاد اساطیری» دارد دقیقاً چیست. برخلاف پندار رایج، ویژگی اصلی يك نمود اسطوره‌ای «غیر واقعی» یا «غیر حقیقی» بودن آن نمود نیست. چون به عقبه من واقعیت و حقیقت هر چیزی در تحلیل نهایی فقط در تحقق وجودی آن چیز، به هرگونه که باشد، و در تأثیرپردازی آن خلاصه می‌شود و گمان نمی‌کنم کسی بخواهد یا بتواند موجودیت و یا تأثیرپردازی واقعیت‌های ذهنی را، که ضمن اساطیر بازگو می‌شوند، انکار کند. آنچه

---

۱) J. Puhvel, *Transposition of Myth to Saga in Indo-European Epic Narrative*, in: *Antiquitates Indogermanicae*, Gedenkschrift für H. Güntert, Innsbruck 1974, pp. 175-185.

در وعده اول يك واقعيّت اساطيری را از يك واقعيّت تاريخی مشخص می‌کند، نوعی بودن، مثالی بودن و بی‌زمان بودن این يکی و عینی بودن و يکنا بودن و زمان او مندر بودن آن ديگری است. بدین ترتیب کاربرد صفت «اسطوره‌ای» در مورد این یا آن شخصیت حماسی ضرورتاً بر نفي و یا انکار واقعيّت تاريخی آنها دلالت نمی‌کند، بلکه حاکی از آن است که واقعيّت فردی و تاريخی چنین شخصیت‌هایی (هرگاه چنین واقعيّتی را دارا بوده باشند) در اثر ازدحام انبوهی از احساسات و بازتاب‌های از پیش پرداخته ذهنی، که با گذشت زمان دوروبر آنها را گرفته، محو شده و به جای آن چهره‌های ديگر از روی الگوی طبایع قدیم و نگاره‌های دیرین پرداخته شده است، به سخن ديگر «اساطيری» چیزی یا کسی است که در جریان تحقق وجودی خود در بطن ناآگاه ذهن همگانی، از صفات و تعینات فردی و يکنا پالوده شده و به صورت نمودگار و انمودجی درآمده است که مظهر و یا تجسم يك نقش اجتماعی و یا يك خوبشکاری آیینی محسوب می‌شود.

با توجه به توضیح بالا به عقیده من حماسه ملی ایران از آغاز تا پایان پادشاهی کیخسرو بنیاد اساطيری دارد و پادشاهانی که در این بخش از شاهنامه از آنان یاد شده همگی شخصیت‌های اسطوره‌ای‌اند و هیچ‌گونه دلیل و قرینه‌ای، نه در اوستا و نه در

---

۱) بهترین نمونه تبدیل يك شخصیت تاريخی به يك بوده اساطيری را در مورد حضرت مسیح مشاهده می‌کنیم که تمامی اهمیت و تأثیر پردازي وجود او در واقع در جنبه‌های اساطيری او خلاصه می‌شود. برای اطلاع بیشتر در این مورد ر.ک:

A. Drews, *The Christ Myth*, London and Leipzig 1910, P. 10-15;

A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*,

London 1910; cf. C. G. Jung, *Psychology and Religion*, New York 1958, P. 153 ff.

بنیان اساطیری حماسه ملی ایران / ۱۰۱

شاهنامه، برای اثبات واقعیت تاریخی آنان یافت نمی‌شود و آنچه درباره شاهان و پهلوانان این دوره نقل شده، در واقع بخش اصلی اساطیر حماسی ایران را تشکیل می‌دهد. لیکن باید دید که آیا این روایت‌های اسطوره‌ای، چنانکه از ظاهر شاهنامه برمی‌آید، انبوهی از داستانهای پراکنده و از هم گسیخته‌اند که فقط بر مبنای یک نوع ترتیب تاریخی ساختگی دنبال هم آمده‌اند و یا این که اجزای مرتبط و بخش‌های بهم پیوسته مجموعه هم‌آهنگی محسوب می‌شوند، که از برای بازگویی هدف و منظور خاصی ساخته و پرداخته شده‌اند. به نظر من قراینی هست حاکی از این که مسأله از نوع دوم است.

حماسه ملی ایران دارای ساخت اساطیری ویژه‌ای است که بر مبنای طرحی از پیش برداشته و از روی تمهیدی آگاهانه و برای بیان اندیشه و قصد معینی به وجود آمده است و دارای آغاز و پایانی است و همه اجزاء به ظاهر پراکنده و مستقل آن از آغاز تا پادشاهی کیخسرو را در بر می‌گیرد و این بنیان جامع و منظم از روی برداشت ذهنی خاص ایرانیان باستان طرح‌ریزی شده و بر اساس جهان‌بینی مذهبی و آیینی آنها استوار است و در مجموع تصویری حماسی از بساوورها و معتقدات دیرین ایرانی را درباره مرد و گیتی ارائه می‌کند. به سخن دیگر، مجموعه پندارها و انگاره‌هایی را که در مذاهب ایرانی ضمن اسطوره‌های بندهشنی و رستاخیزی مشاهده می‌کنیم در بخش اساطیری شاهنامه نیز همان جهان‌بینی را بگونه‌ای دیگر و در آرایش حماسی بساز می‌یابیم.

شالوده این جهان‌بینی بر دواصل استوار است: یک، اعتقاد به دو بن آغازین و قدیم و متضاد خیر و شر که همواره در حال ستیزه و کارزارند و پهنای گیتی و زمینه زندگی آدمی عرصه این نبرد و میدان این کارزار است. دوم اعتقاد به محدودیت

زمانی این ستیزه‌گیمانی و کران‌اومندی عمرجهان که در تعداد معینی از هزاره‌ها تجدید شده است. تجلی این دواصل مهم را در ایده‌ئولوژی دینی ایرانی به صورت اعتقاد به ثنویت، بگونه‌های مختلف آن، و به صورت اعتقاد به سال بزرگ گیمانی مرکب از چندین هزاره مشاهده می‌کنیم. در چهارچوب معتقدات دینی ایران باستان دواصل قدیم متضاد به صورت دو بوده‌ی هم‌زاد آغاز پنی تصور شده‌اند که از آن دو، یکی، نظر نیک‌ی و روشنی و دیگری مظهر، تباهی و تاریکی است و در اثر برخورد و هم‌آوایی آنهاست که طرح هستی افکنده شده و آفرینش صورت پذیرفته است و نیز مطابق همان، معتقدات مدت پیکار خیر و شر، که در واقع طول عمرگیتی نیز هست، به صورت محدودۀ زمانی مقدری انگاشته شده که در برخی روایات (زروانی) نه‌هزار و در برخی دیگر (روایات مزدایی) دوازده هزار سال احتساب شده است، ولی همچنانکه مدت‌ها پیش راینزن اشتاین یادآوری کرده بود و بعدها بررسی‌های محققانۀ بنونیست به‌طور دقیق نشان داده، از این دو روایت، سنت زروانی مربوط به نه‌هزار سال باستانی‌تر و اصل‌تر است.<sup>۱</sup>

این دهر دراز نه‌هزار ساله به سه دوران سه‌هزار ساله تقسیم شده است (دیرینگی این تقسیم‌بندی زمانی را گواهی‌های مانوی مربوط به سه‌زمان *initium, medum et finem* تأیید می‌کنند<sup>۲</sup>). در گزارش مزدایی از این دورانهای سه‌گانه، دوران اول

۱) R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*,

Bonn 192, S. 152 f; E. Benveniste, *The Persian Religion according to the chief Creek Texts*, Paris 1929, P. 107 ff; cf. H. S. Nyberg, JA. CCIX, 1931, P. 57.

۲) در مورد شواهد مانوی درباره اصل «سه‌زمان : üö öd» که به گواهی مدارک چنین عنوان یکی از کتب مانوی نیز بوده و همچنین برای آگاهی از آخرین تحقیقات در این باره، رک :

Jes. P. Asmussen, *Xuásvánift. Studies in Manichacism*, Copenhagen 1965, P. 220

یعنی سه هزار سال نخستین به کام اهرمزد و دوران میانه یعنی سه هزار سال بعدی که زمان گمیزش (یعنی اختلاط نیکی و بدی) است به کام اهرمزد و اهریمن هر دو خواهد بود. و در سه هزار سال فرجامین در پایان کارزار اهریمن بی نیرو و پادشاه خواهد شد. این گزارش که تفصیل آن در کتب پهلوی اغلب آشفته و گسیخته آمده است، آشکارا تحریفی است از عقیده زروانی که در آن تناقضاتی بچشم می خورد و توازن منطقی رعایت نشده است، بدین معنی که در مقابل سه هزار سال نخستین که دوران شهریاری مطلق اهرمزد است، برای اهریمن که رقیب و همال اوست، چنین دورانی در نظر گرفته نشده بلکه دوران سه هزار ساله دوم را زمان اختلاط انگاشته اند که هم به کام اهرمزد و هم به کام اهریمن خواهد بود. علاوه بر این، سه هزار سال فرجامین نیز در این سیستم هیچ گونه وجه تشخیص و تمایز با دوران میانه ندارد بلکه در واقع دوام و دنباله گمیزش محسوب می شود و فقط آمده که در پایان این دوره اهریمن نابود خواهد شد.

---

۱) در این سیستم که سال بزرگ و عمر جهان دوازده هزار سال پنداشته شده و شرح آن در کتابهای پهلوی پنجاه و نهم و داسپم و غیره به تفصیل آمده، به دورانهای سه گانه مذکور یک دوره سه هزار ساله دیگر نیز افزوده اند و چون پرکردن آن و به کار بستنش مشکل بوده، بناچار آن را برون از محدوده زمانی نه هزار ساله و پیش از آفرینش قرار داده اند که در طول آن دام و دهشن اهورامزدا در مرحله مینوی و در حالت «انگام و اگرقتار» قرار داشته است. از این ۱۲ هزار سال، شش هزار سال نخستین دوران شهریاری مطلق اهرمزد و سه هزار سال میانه دوران فرمانروایی اهرمزد و اهریمن هر دو است، و در سه هزار سال نهایی اهریمن شکست خورده و نابود خواهد شد. این روایت آشکارا یک نوع بازسازی ناشیانه ای است از روایت اول و متأخر بودن آن و تناقضاتش را، چنانکه پیش از این یادآوری کردیم، مرحوم بنونیست به نیکی باز نموده است؛ رک :

امیل بنونیست دین ایرانی بر پایه متنهای مهم یونانی ترجمه بهمین سرکراتی، چاپ

در گزارش زروانی که باستانی‌ترین روایت آن توسط پلوتارخ از قول تئوپمپوس نقل شده و تاریخ آن به قرن چهارم قبل از میلاد می‌رسد و بی‌گمان قدیمی‌تر از سنت مزدایی مذکور در نوشته‌های پهلوی است، چنین تناقضاتی به چشم نمی‌خورد. مطابق این گزارش: «به باوری مغان برای سه‌هزار سال به نوبت یکی از این دو ایزد (یعنی اهرمزد و اهریمن) فرمانروایی می‌کند و آن دیگری فرمان می‌برد و در سه هزار سال آخر آندو به ستیزه پرداخته و به قلمرو یکدیگر می‌تازند ولی در فرجام اهریمن بشکند و مردمان شاد شوند و بی‌نیاز از خورشید باشند و بی‌سایه» برخلاف پنداریونکر که از این روایت تفسیر خاصی کرده و عمر جهان را مطابق آن شش هزار سال پنداشته است<sup>۱</sup>، همچنانکه بنونیست یادآوری کرده<sup>۲</sup>، قید «به نوبت» در روایت تئوپمپوس به عبارت «سه‌هزار سال» مربوط است. یعنی در این گفتار، در واقع، به دو دوران متوالی سه‌هزار ساله اشاره شده است که در دوره اول زمان شهریاری اهرمزد و دوران دوم زمان شهریاری اهریمن است<sup>۳</sup> و در دنباله آن از یک دوره سه‌هزار ساله نهایی سخن رفته است، که در واقع زمان گیمزش و اختلاط محسوب می‌شود و در طی آن اهرمزد و اهریمن به ستیزه می‌پردازند و در پایان آن اهریمن نابود می‌شود. همه اینها در مجموع یک دهر نه هزار ساله تشکیل می‌دهد که بدان در منابع دیگر زروانی نیز چون روایات از نیک کلبی و تئودور بارکنای و نیز در رساله پهلوی مینوی خرد و داستان دینیک و همچنین در کتاب العمل والنحل

۱) H. Junker, *über iranische Quellen der kellenistischen Aion-Vorstellung*, Vorträge der Bibliothek Warburg, Leipzig 1923, S. 172, Anm. 83

۲) امیل بنونیست، *دین ایرانی*، ص ۱۰۱.

۳) گزارش بنونیست مبنی بر این که دوران سه‌هزار ساله نخستین، زمان فرمانروایی

هریمن بوده (دین ایرانی، ص ۱۰۲). به عقیده من ناپذیرفتنی است.



شهرستانی اشاره شده است و صحت آن توسط سنتهای حماسی نیز تأیید می‌شود. به عقیده من این جهان‌بینی کلی ایرانی، که ویژگیهای اصلی آن در بالا به اختصار ذکر شد، در تطور و تکوین اساطیر حماسی ایران نیز تأثیر پرداخته است به سخن دیگر افسانه‌های حماسی ایران باستان، که شاید در آغاز روایات پراکنده‌ای بودند، در پرداخت نهایی‌شان آگاهانه یا ناآگاهانه، بر مبنای این یادرویه‌های کهن اساطیری شکل گرفته و سامان پذیرفته‌اند و این چنین در کنار روایات دینی و آیینی، یک آرایش حماسی نیز از این جهان‌بینی کلی پرداخته شده است<sup>۱</sup> و این آرایش حماسی را در بخش پهلوانی شاهنامه مشاهده می‌کنیم.

دوالیسم و ثنویت دیرپای جهان‌بینی ایرانی، که علاوه بر شالوده مذهبی به احتمال زیاد مبنای اجتماعی نیز دارد و در شکل‌گیری نهایی آن علاوه بر مفاهیم آیینی، بنیادهای متضاد جامعه و بویژه تضاد بارزدوشیوه متفاوت معیشت یعنی روستانشینی و چادرنشینی نیز مؤثر بسوده، در تسکوبین سنتهای حماسی ایران نیز تأثیر گذاشته و به گونه خاص در آن منعکس شده است. تقابل و ستیزه دوین قدیم خیر و شر در حماسه ملی ایران به صورت تقابل و تضاد دو گروه نژادی متخاصم تظاهر پیدا کرده است که از آن دو در روایات حماسی «استا با نامهای «ایرانی و انیرانی» (anairya, airya) و در شاهنامه به عناوین «ایرانی و تورانی» یاد شده است. در حماسه ایران همچنانکه همه اقوام ایرانی در درون مرزهای ایران‌شهر و در چهارچوب خوی و منش و نژاد ایرانی یگانه شده‌اند، دشمنان ایران نیز بصورت قومی بیگانه که تورانیان نام دارند و دیگر انیرانیان نیز اغلب متحد آنهاست معرفی شده‌اند. خصومت دیرین و

---

۱) R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, P. 97

موروثی و ستیزه و دشمنانگی مداوم بین این دو قوم در واقع زمینه اصلی حماسه ملی ایران محسوب می‌شود. سرتاسر شاهنامه داستان رویارویی و برخورد ایرانیان و ایرانیان است که مطابق با برداشت ثنوی، از این دو، یکی همه نیک و خجسته و اهورایی و دیگری نکوهیده و تباہ و اهریمنی قلمداد شده است. دشمنی و جنگ همیشگی بین این دو گروه نژادی متخاصم در شاهنامه انعکاسی است حماسی از ستیزه و کارزار مداوم مظاهر نیکی و بدی در اساطیر دینی و همچنانکه مطابق برداشت دینی، فیروزی نهایی در پایان از آن اهورمزد است در شاهنامه نیز جنگ بزرگ ایران و توران در نهایت به فیروزی شهریار ایران یعنی کیخسرو می‌انجامد.

از سوی دیگر، چنانکه دیدیم، اصل مهم دیگر جهان‌بینی ایرانی اعتقاد به هزاره‌هاست به عقیده من بارتاب این پندار اساطیری را نیز در حماسه ملی ایران مشاهده می‌کنیم. همچنانکه در اساطیر بندهشمنی طول سال بزرگ کیهانی و عمر جهان با توجه به معتقدات هزاره‌ای از پیش تعیین شده و نه هزار سال است. طول دوران اساطیری در حماسه ملی ایران نیز بر مبنای چنین برداشتی تعیین شده و سه هزار سال است، چه مطابق جدولهای گوناگونی که در منابع مختلف از مدت سالهای سلطنت شاهان ایران از کیومرث تا پادشاهی گشتاسب و دین‌آوری زردشت - که نقطه پایان دوره اساطیری است<sup>۱۱</sup> - آمده، طول این دوران درست سه هزار سال محاسبه شده است. این دوران سه هزار ساله حماسه به عقیده من یا تقلیل و کاهش است از دوران نه هزار ساله سال کیهانی و بیابادگار سنت قدیمی - است که مطابق آن طول سال بزرگ و عمر جهان فقط سه هزار سال تصور می‌شده است و بعدها این دوران را طولانی‌تر کرده‌اند و در واقع ۱۲۰۹ هزار سال سنتهای زروانی و مزدایی ضرایب

افزایشهای این سه هزار سال اصلی محسوب می‌شوند<sup>۱</sup>

البته در سیستم کرونولوژی دوازده هزاره‌ای مزدایی، که شرح آن در پیش‌گذشت، به‌دوران سه‌هزارساله عصر اساطیری حماسه‌نیز توجه شده و گاه شماران زردشتی در تقویم وقایع کلی جهان این سه هزار سال را با دوران سه هزار ساله سوم منطبق کرده‌اند که پایان آن یعنی آغاز هزاره دهم مصادف است با ظهور زردشت. این موضوع را سالها پیش برای نخست‌بار ویندشمن با توجه به گواهیهای کتب پهلوی و بویژه بندهشن یادآوری کرده است<sup>۲</sup> ولیکن به عقیده من بررسی دقیق‌تر سنتهای حماسی نشان می‌دهد که دوران سه هزار ساله عصر اساطیری در حماسه خود یک سال بزرگ کیهانی است که در ضمن آن تاریخ وقایع جهان از آغاز آفرینش تا رستاخیز مطابق پندارهای کهن اساطیری بشیوه حماسی بازگو شده است. هم‌چنانکه سال بزرگ در اساطیر بندهشنی به سه دوره متساوی سه هزار ساله تقسیم شده است، دوران اساطیری در حماسه نیز از سه بخش کاملاً مشخص که هر کدام هزار سال طول می‌کشد ترکیب یافته است.

چنانکه قبلاً یادآوری کردیم دوران نخستین از سال بزرگ زمان شهریاری سه

---

۱) افزودن بر طول سال بزرگ و طولانی کردن عمر جهان، در اساطیر رومی نیز به چشم می‌خورد چنانکه مطابق پندارهای اساطیری قدیم مدت استقرار شهر روم که با دیرپایی جهان یکسان انگاشته می‌شد نخست ۱۲۰ سال، سپس ۳۶۰ سال و بالاخره ۱۲۰۰ سال انگاشته شده است. طریقه دیگر تطویل عمر جهان دستبرد در تاریخ و تقویم و کاستن از طول سلطنت شاهان پیشین بوده، چنانکه به‌گواهی مورخان اسلامی، اردشیر بابکان برای افزودن به سلطنت اخلاف خویش دستور داد که تقویم را تغییر داده و از طول پادشاهی اشکانیان بکاهند. برای اطلاع از پندارهای اساطیری رومی در مورد سال بزرگ ر.ک:

J. Hubaux, *Les grands mythes de Rome*, Paris 1945.

۲) F. Windischmann, *Zoroastrische Studien*, Berlin 1863, s. 147-165

هزار ساله امرمزد است که ضمن آن امرمزد به آفرینش گیتی می‌پردازد در این دوران مرد نخستین و گاو یکتا - آفریده و دیگر دام و دهشن اورایی فارغ از پتیاره اهریمن در رامش و آشتی می‌زیند. این عصر نخسته اورایی در حماسه ملی ایران منطبق است با هزار سال سلطنت پیشدادی که از کیومرث آغاز شده و به جمشید می‌انجامد. چهار پادشاهی که در این هزاره سلطنت می‌کنند یعنی کیومرث و هوشنگ و تهمورث و جمشید، همچنانکه کریستن سن در کتاب محققانه خود بنام نمونه‌های نخستین مرد و نخستین شاه در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان نشان داده<sup>۱</sup>، همگی نمونه‌های مختلف مرد نخستین در میان قبایل مختلف ایرانیند و در واقع گونه‌های چهارگانه يك بوده اساطیری محسوب می‌شوند و در تاریخ افسانه‌ای ایران سه صورت چهار شهریار که یکی پس از دیگری پادشاهی میکنند درآمده‌اند. چون از میان این چهار گونه مختلف مرد نخستین، جمشید باستانی‌ترین آنها و یادگار عهد آریایی است، از اینروست که مدت شهرباری او طولانی‌تر و در حقیقت بیشترین بخش این هزاره را تشکیل می‌دهد. در روایات سنتی مدت سلطنت جمشید تا زمان گسستن فره از او ۶۱۶ سال ذکر شده و آمده که بعد از آن صدسال دیگر نیز زیسته است ولی مطابق گواهیهای کهنتری، که در اوستا (یشت نهم، بند ۱۱۰، یشت هفدهم، بند ۳۰ و ذرگورد دوم و نذیرداد) حفظ شده، سلطنت جم هزارسال بوده است، یعنی در واقع هزاره نخست تاریخ جهان در ابتدا تنها شامل شهرباری جمشید بوده است و در دورانهای بعدی که کیومرث و هوشنگ و تهمورث را در ردیف شاهان قرار داده و برجسم مقدم شمرده‌اند، هزاره نخستین به دوره‌های پادشاهی این چهارتن تقسیم شده است. دوران سلطنت جمشید در تاریخ

۱) A. Christensen, *Lc types du Premier homme et le Premier roi dans l'histoire legendaire des Iraniens*, Leiden, Uppsala 1917, 1934

بنیان اساطیری حماسه‌مندی ایران / ۱۰۹

افسانه‌ای ایران باستان مانند عصر طلایی شهریار یاری کرونوس Kronos در اساطیر یونانی<sup>۱</sup>، روزگار خرمی و فرخندگی است. مطابق گواهی‌های اوستایی « جمشید خوب رمه دیرزمانی بره‌رهنمت کشورشاهی کرد، بردیوان و مردمان و جادوان و پریان و کویها و کریانها چیره شد. او از دیوان هم خواسته و هم سود را، هم چراگاه و هم گله را، هم خشنودی و خسروی را برگرفت. به‌گاه شاهی او جانوران و مردمان هر دو بی مرگ بودند، خورشت و آشام زوال ناپذیر بود و آبها و گیاهان تباہ نشدنی،

در شهریار یاری او نه باد سرد بود و نه گرم

نه پیری بود و نه مرگ و نه رشک دیو آفریده<sup>۲</sup>»

وصف خرمی‌های روزگار جمشید در شاعنامه نیز آمده است:

چنین سال سیصد همی رفت کار ندیدند مرگ اندر آن روزگار

۱ ( درباره معتقدات اساطیری یونانی در مورد دهرهای چهارگانه زمان و عصر طلایی سلطنت کرونوس که قدیمی‌ترین روایت مربوط بدان در کتاب کادها و دوزهای پس‌یود ( Hesiod, *Works and Days*, 109-201 ) آمده است، رک:

A. Dieterich, *Nekyia*, Leipzig 1893; E. Rohde, *Psyche*, Leipzig 1903, 1, S. 106 ff.

در مورد مقایسه اساطیر یونانی مربوط به سلطنت متوالی اورانوس و کرونوس و ذئوس با روایات ایرانی مربوط به پادشاهی جمشید و ضحاک و فریدون و افسانه‌های مشابه در سنت‌های هیتی و فنیقی و غیره که در مطالعات مقایسه‌ای اساطیر به زمینه « شهریار یاری در سپهر » Konigturm im Himmel معروف شده است، رک:

S. Wikander, *Hethitiska myter hos græker och Perser*, VSLA, 1951, pp. 35-59; cf. C. S. Littleton, *The « kingship in Heaven » Theme*, in: *Myth and Law, among the Indo-European*, ed. J. Puhvel, 1970 pp. 83-122,

۲ ( یشت نوزدهم بندهای ۳۳ - ۳۰ قس. یسنای ۹ بندهای ۵-۳، وندیداد، فرگرد

دوم، بنده ۵.

ز رنج و زبده‌شان نبد آگهی      میان بسته دیوان بسان رهی  
به فرمان مردم نهاده دو گوش      زرامش جهان پرز آوای نوش

اشارات پراکنده در روایات ایرانی درباره خصوصیات شکفت و کارکیاییمهای بغامه جمشید مانند : رخسندگی و خورشید - دیداری او ، شهریاری ورجاوندش در « ورجیکرد » تا روز رستاخیر، انوشکی و بی‌مرگی بخشیدنش به مردمان، همسریش با پری دربن دریای فراخکرت و سفر جادویش به دوزخ برای آگاهی از راز دیوان و غیره، همه حاکی از آن است که در آیین پیش از زردشتی ایران باستان جم مانند همال و ودایی اش - yama سرشتی ایزدینه داشته و به احتمال زیاد تجسم استومند آذربین در روی زمین محسوب می‌شده است<sup>۱</sup> از اینروست که در سنتهای حماسی ایران دوران فرمانروایی سه هزارساله اهرمزد در ملکوت به صورت شهریاری هزار ساله جمشید درگیتی نموده است.

مطابق اساطیر بندهشنی پس از پایان سه هزارسال دوران شهریاری اهرمزد، اهریمن از مغاک تاریکی برخاسته و به ارض نور می‌تازد، آسمان را می‌شکند، آب را می‌آلاید و زمین را می‌شکافد، گیاه را می‌خشکاند، گاویکتا آفریده را، که سپید و روشن بود چون ماه، می‌کشد و مرد نخستین، کیومرث، را که سپید و روشن بود چون خورشید، می‌اوژند و برگیتی چیره می‌شود و این چنین دوران شهریاری اهریمن

۱) علاوه بر آیینهای نوروزی که در سنن ایرانی با نام جمشید ارتباط نزدیک پیدا کرده‌اند، نشانه‌هایی از مراسم پرستش جمشید به عنوان یک ایزد، تا دوره اسلامی در میان ایرانیانی که دین زردشتی را نپذیرفته بودند به جای مانده بوده است. رک به کتاب الفرق بین الفرق البغدادی، چاپ قاهره ۱۹۴۸، ص ۲۱۳ قس.

آغاز می‌شود که مدت آن نیز مطابق روایات قدیمی، چنانکه یادآوری کردیم، سه هزار سال بوده است.

در حماسه ملی ایران هزاره‌های اهریمنی مصادف است با دوران هزارساله دژ پادشاهی ضحاک مار دوش در این که ضحاک با اژدهاک (اوستایی Aži Dahāka) آشکارا مظهر این جهانی اهریمن است تردیدی نیست، چنانکه دارمسترحتی پافرتر نهاده بر آن شده است که اسطوره اژدهاک که پیشینه هند و ایرانی دارد باستانی تر بوده و در واقع اهریمن زردشتی تظاهر مینوی آن محسوب می‌شود<sup>۱</sup>. بنا به گواهیهای اوستایی، اژدهاک سه-پوزه سه سر شش چشم و دارنده هزار چالاکی، دروغ بسیار زورمند دیوانه پلیدی است که اهریمن بر ضد جهان استومند و برای نابودی آفریدگان راستی آفریده است (یسنای نهم، بند ۸، یشت هفدهم، بند ۳۴ - ۳۳). او پس از غلبه بر جمشید دو خواهر او شهرناز و ارنواز را، که به احتمال زیاد در اساطیر حماسی تجسم مردمانه دو امشاسپند خرداد و مرداد، یعنی مظهر بی‌مرگی و کمال و نیز آبها و گیاهان محسوب می‌شوند، ربوده و در مقابل قربانیهایی که به ایزدان وای و اردویسور انساخید تقدیم می‌دارد، این آیفت را می‌خواهد که « هر هفت کشور از مردمان تهی کند » (یشت پنجم، بند ۳۰، یشت پانزدهم، بند ۲۰)، در اسطوره جنگ آذر و اژدهاک که شرح آن ضمن بندهای ۵۰ - ۴۶ زامیاد پشت آمده، اژدهاک صراحتاً « پیک » اهریمن نامیده شده است و چون در این جنگ، که برای دست یافتن به فر روی می‌دهد، همال اژدهاک آذر ایزد، پسر اهورامزدا است، لذا احتمال می‌رود که در اساطیر باستانی تر اژدهاک

---

۱) J. Darmesteter, *Ormozd et Ahriman*, Paris 1877, p. 102.; cf. G. Dumézil, *The Destiny of the Warrior*, Chicago London, 1970 p. 120, n. 13.

نیز پسر اهریمن محسوب می‌شده است.<sup>۱</sup>

در حماسه ملی ایران نیز ازدهاک با وجود این که دگرگونی بسیار پذیرفته، از صورت دیوی به گونه آدمی درآمده، هنوز سرشت و صفات اهریمنی دیرین خود را تا اندازه زیادی حفظ کرده است. ضحاک بیوراسب جبار پلیدی است از نژاد ایرانی که پس از کشتن پدرش شاه می‌شود، چنانکه در افسانه زروانی نیز اهریمن بنا در بدن شکم پدرش زروان به جهان می‌آید و پادشاه گیتی می‌شود. مارپیکری و ازدهافشی اهریمنانه ازدهاک نیز از یاد نرفته و به صورت دومارکه، بنا به روایت شاهنامه در اثر بوسه اهریمن از دوشهای ضحاک رسته‌اند، درآمده است (در بندهشن تصریح شده که اهریمنی بهنگام حمله به جهان روشنی پس از شکستن طاق آسمان و زهر آگین کردن آب به پیکر ماری به میان زمین برآمده و آن را سوراخ کرد.) همچنانکه پس از سر آمدن هزاره‌های اهورایی اهریمن به قلمرو اهرمزد تاخته و مرد نخستین و گاو یکتا آفریده (ēvagdāt) را می‌کشد، در شاهنامه نیز پس از سر آمدن هزاره و گسستن فر از جمشید، ضحاک به ایران شهر آمده و جمشید را، که مرد نخستین روایات قدیمی هند و ایرانی است، می‌کشد و جالب است که افسانه کشتن گاو یکتا آفریده نیز در حماسه فراموش نشده، چون ضحاک نیز به گزارش شاهنامه گاو شگفت بر مایه یا پرمایون را، فریدون را پرورده است، می‌کشد و همچنانکه به گواهی اوستا اهریمن، ازدهاک را بر ضد جهان استومند آفریده است که هفت کشور را «بی مردم amašys» کند، در شاهنامه نیز ضحاک مردمان را می‌کشد و مغزشان را خورشت مارهایی می‌کند که بردوشش رسته‌اند و این چاره اهریمن است که جهان از مردمان تهی شود:

۱) قس. روایت زروانی مربوط به زور آزمایی پسران اهرمزد و اهریمن که توسط ازنیك کلبی گزارش شده است.



نگرنا که ابلیس از این گفت گوی      چه کرد و چه خواست اندر این جستجوی  
مگر تا یکی چاره سازد نهان      که پدخته گردد ز مردم جهان  
هزار سال دژ شهریاری ضحاک بیوراسب در حماسه ایران مانند هزاره های اهریمنی  
در اساطیر، دوران ظلم و بیداد و آشوب و ویرانی است:

چو ضحاک شد بر جهان شهریار	بر و سالیان انجمن شد هزار
سراسر زمانه بدو گشت بساز	بر آمد برین روزگار دراز
نهان گشت کردار فرزانشان	پراکنده شد کام دیوانگان
هنر خوار شد جادوی ارجمند	نهان راستی آشکارا گزند
شده بر بدی دست دیوان دراز	به نیکی نرفتی سخن جز به راز

مطابق روایات دینی پس از حمله اهریمن به دام و دهشن اهرمزد و چیرگی او برگیتی، و به احتمال زیاد بنا به روایات زروانی، پس از سر آمدن دوران سه هزاره ساله شهریاری اهریمن، آفرینش اهورایی به دفاع برخاسته و هر یک از عناصر گیتی از آب و آتش گرفته تا آسمان و زمین و گیاه با سپاه دیوانه اهریمنی به ستیزه پرداخته و اهریمن را گرفتار می کنند. در اساطیر باستانی که آثار پراکنده ای از آنها در برخی از نوشته های مذهبی زردشتی به جای مانده و مرحوم دومناس نخست بار به بررسی آنها پرداخته است<sup>۱</sup>، گرفتار کننده اهریمن بهرام ایزد فیروزگر دشمن زدار بوده است که به دستور اهورامزدا همراه با شش امشاسپند که هیچ کدام نتوانسته بودند اهریمن را به بند بکشند، به ستیزه اهریمن رفته و او را گرفتار می کند و پیش اهرمزد می آورد و به فرمان اهرمزد، اهریمن پلید را که با بند میخوی بسته شده سرنگون در

۱) Pier Jean de Menasce, *La promotion de Vahrâm*, RHR, 133, 1947 pp. 5-18

دوزخ افکننده و زندانی می‌کند. در اساطیر بندهشنی مانوی، ایزدی که پس از شکست اهرمزد<sup>۲</sup> و سقوط او در لجه تاریکی، همراه با پنج پسر خود، مهرسپندان، به قلمرو ظلمت شتافته و به مقابله اهریمن و قوای شرعی پرداختد، «روح الحیات» یا بادژیونده = Wād - žiwande «یا» Spiritus Vivens یا «مهریزد» است که پس از فیروزی بر سپاه اهریمن نیمی از آنها را کشته و نیمی دیگر را در سپهر به بند می‌کشد. جالب است که هر دو ی این خدایان یعنی هم بهرام و هم مهر در روایات اساطیری باستانی، ایزدن رزم‌بوز و اژدرکش بوده‌اند.<sup>۳</sup>

۱) بدین نقش خاص بهرام ایزد در رساله زروانی علمای اسلام نیز اشاره شده است: «پس آهرمن را گرفتند و هم بدان سوراخ که در دنیا آمده بود با دوزخ بردند و به بند مینو بستند. پس دوفرشته چون اردیبهشت امشاسفند و ورهرام ایزد به موکل وی ایستاده‌اند.» در این رساله همچنین علت این که مطابق عقاید زردشتی، چرا اهریمن را بسته‌اند و تا روزقیامت نمی‌توان او را نابود کرد، شرح داده شده است. ر.ک به کتاب «دوایات داب هره‌زیدی» ج ۲، ص ۸۲.

۲) موضع اهرمزد در میان ایزدان مانوی به عنوان «انسان قدیم» که در زبان پارسی «mardòhm hasènage» یا «mordòhm naxvèn» خوانده شده و در سریانی «nâšâ qacmâjâ» در یونانی «Prótos anthropos» و در لاتینی primus humo، یادآور مقام جمشید در اساطیر باستانی ایران به عنوان «مرد نخستین» است. برای اطلاع از سرشت و صفات اهرمزد در آیین مانوی ر.ک:

W. B Henning, *Geburt und Entsendung des manichäischen Urmenschen*, NGWG, 1933, 306-318; I. Scheftelowitz. *Der göttliche Urmensch in der manichäischen Religion*, Arch. f. Religionwissen, 28, 1930, S: 212-40.

۳) برای آگاهی از شواهد مربوط به اژدهاوارنی مهر ر.ک:

G Widengren, *Der Feudalismus im alten Iran*, Köln und Opalden 1969 S.18. f.

در مورد این واقعه که در اوستا و نوشته‌های دینی زردشتی آگهانه از نسبت دادن اژدهاکی به ایزدان پرهیز شده و در عوض پهلوانان بشمارای را اژدراوژن معرفی کرده‌اند ر.ک:

S. Wikander, *Vayu*, Lund, 1941, S. 133

در شاهنامه نیز چرن هزاره اژدهاک به پایان می‌رسد، ویسپوهر خاندان توانای آبتین، یعنی فریدون که چون Trita ودایی نمونه کامل پهلوانان اژدهاوژن و به احتمال زیاد تجسم حماسی ایزد بهرام (Vasøθraθna -) است، ظهور کرده و پرضحاک چیره می‌شود، ولی باز بر مبنای الگوی دیرین اساطیری او را نمی‌کشد بلکه در کوه دماوند به بندش می‌کشد. برخلاف گمان خانم بويس که در کتاب اخیرش در اصالت روایت به بند کشیدن اژدهاک تردید کرده و به متأخر بودن این افسانه رأی داده است<sup>۱</sup>، این زمینه اساطیری، که در روایات افسانه‌ای ارمنی نیز بدان اشاره شده، مانند به زنجیر- کشیدن Loki در اساطیر ژرمنی، پنداری باستانی بوده و بخشی از عتقاید مربوط به رستاخیز (Eschatology) ایرانی را تشکیل می‌دهد و احتمالاً پیشینه هند و اروپایی دارد.

دوران سه هزاره ساله فرجامین، مطابق افسانه‌های مذهبی قدیم و بویژه روایات زروانی، عصر اختلاط و آمیختگی خیر و شر است که در طول آن آفرینش اهورایی با نیروهای اهریمنی به جدال می‌پردازند و در پایان با آمدن سوشیانت پیکار نهایی درمی‌گیرند و به نابدی همیشگی اهریمن می‌انجامد. دوران گمیزش در حماسه ملی ایران نیز هزار سال طول می‌کشد. این هزاره از پادشاهی فریدون آغاز شده و در پادشاهی کیخسرو پایان می‌پذیرد و سرشت مختلط آن از همان آغاز با تقسیم جهان بین سلم و تور از یکسو و ایرج از سوی دیگر مشخص شده است.

در سرتاسر این دوره برنیمی از جهان تورانیان دژچهر و دشمن چیره‌اند و بر نیمی دیگر ایرانیان آزاده و راد و جنگ بین ایران و انیران از آغاز این دوران تا پایانش تقریباً مداوم و وقفه‌ناپذیر است. اختلاط نیکی و بدی و تسلط یکسان اهریمن

---

۱) M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I, Handbuch der Orientalistik, XIV Bd., I Absch., Heft 2A, Leiden 1975 p. 238.

و اهرمزد بر جهان، در حماسه به چندگونه نموده شده است. از فرزندان فریدون، تور و سلم سرشتی اهریمنی دارند و ابرج چهری اهورایی. کدوس کیانی خود شخصیتی است دوگانه و متضاد، نیمیش نیک و نیمیش بد، نیمیش فرزانه و نیمیش دیوانه. همچنانکه در گیتی روشنی با تاریکی آمیخته است، ایرانیان نیز با انیرانیان می‌آمیزند. فریدون برای پسرانش دختران سروشاه یمن را به زنی می‌گیرد. کیکاووس با سودابه دیوزاد همسری می‌کند و حتی سیاوش دختر افراسیاب تور را به زنی می‌گزیند. بیشتر پهلوانان نیز در این دوره گوه‌ر و منشی دوگانه دارند. سپه‌سالار ایران طوس درشت‌خوی و پرخاشجوی و خیره‌سر است، گرگین پررشک و جبون، زال داغدار و پردستان، سهراب پدرش سگزی و مادرش تورانی است و حتی نژاد رستم از یکسو به اژدها می‌رسد. همه چیز آمیخته است از این سو و از آن سو، از اهرمزد و اهریمن و از شایست و ناشایست. آنجا که تیر آرش افتاده است مرز ایران و انیران است و نیز مرز میان قلمرو نیکی و بدی، لیکن حرمت این مرز را هرگز نگه نمی‌دارند.

در طول این هزاره جنگ و آشوب همواره است. مظهرش در این دوران جباری است از دهافش به نام افراسیاب تور که آشکارا تجسمی است دوباره از اهریمن و ضحاک. همچنانکه اهریمن و ضحاک مرد نخستین و گاو یکتا آفریده و نیز جمشید و گاو برمایون را می‌کشند، افراسیاب نیز سیاوش و اگریث را می‌کشد و از این دو، اولی یعنی سیاوش نمونه دیگری است از مرد نخستین و چون کیومرث، پس از مرگش از خون او که بر زمین می‌ریزد گیاه می‌روید و دومی یعنی اگریث گونه تغییر یافته‌ای است از گاو اوگ‌داد که بنا به روایات دینی گوشت شاه نامیده می‌شود و از پای تا نیمه تن گاو و از نیمه تن به بالا مردم است.

۱) درباره اگریث گوشت شاه، رك :

J. M. Unvala, *Gopatâh*, BSOS, V, 1928-30, pp. 505-506;

H. W. Bailey, BSOS, VI, 1931, p. 945 ff; E. Herzfeld, *Mythos und Geschichte*, AMI, Bd VI, 1934, S. 57-59.

همچنانکه اهریمن و ضحاک دشمن جهان استومند و نابودکننده آفریده‌های اهورایند، افراسیاب نیز هربار که به ایران می‌تازد همراه خود مرگ و ویرانی و خشکسالی می‌آورد همچنانکه اهریمن در فرود درمناک دوزخ و اژدهاک در حفره و غار خویش، که در شاهنامه به صورت دژ جادویی تصور شده جای دارند، افراسیاب نیز هنگ زیرزمینی دارد و کوشش او برای دست یافتن به فرآریایی یادآور ستیزه اژدهاک و آذر برای تصاحب آنست. با توجه به مجموع این قراین با اطمینان می‌توان گفت که افراسیاب گونه دیگری است از اهریمن و اژدهاک که در روایات حماسی به صورت شاه جبار درآمده است.<sup>۱</sup> همان‌گونه که افراسیاب در شاهنامه مظهر نهایی قوای اهریمنی است، دشمن سرسخت او کیخسرو نیز تجسم حماسی نیروهای اهورایی در روی زمین محسوب می‌شود و وظایف و خویشکاری سوشیانت و شاه بوختار را به عهده دارد، چنانکه در آیین زردشتی نیز کیخسرو از جاودانان شمرده شده و به نقش معادی او در روایات دینی مزدیسنا و به سرشت بغانه او به عنوان نمونه خسروی مردآگاه و نوید یافته در ادبیات عرفانی ایران اشاره شده است. توصیفی که در شاهنامه از کیخسرو شده - هنگامی که گیو در پایان جستجوی هفت‌ساله‌اش در توران زمین نساگهان او را در بیشه‌زاری خرم در کنار چشمه‌ای تابان از دور می‌بیند - آدمی را به یاد مهر می‌اندازد:

---

۱) برای آگاهی از سرشت اساطیری افراسیاب که هرتل او را ایزد جنگ و خدای برین اقوام تورانی و هرتسفلد گونه دیگری از اژدهاک و بنونیست به پیروی از هوزینگ و مارکوارت او را تجسم حماسی دیو خشکسالی - apaoša انگاشته‌اند رک.:

J. Hertel, *Die sonne und Mithra im Awesta*, Leipzig 1927, S. 32; E. Herfeld, AMI, LII, S. 24; J. Markwart, *Wehrot und Arang*, Leiden 1938, S. 16 f; E. Benveniste, *Le témoignage de Theodor bar Konay sur le Zoroastrisme*, MO. 26-27, 1932, pp. 192-200.

یکی چشمه‌ای دیدد تابان زدور	یکی سروبالا دل آرام پور
یکی جام پر می‌گرفته به چنگ	به سر برزده دسته بوی و رنگ
ز بالای او فسرده ایـزدی	پسیدید آمده رایت بسخردی
تو گفتی منوچهر بر تخت عاج	نشستست بر سر ز پیروزه تاج
همی بدوی مهر آمد از روی او	همی زیب تاج آمد از موی او

همچنانکه جنگ نهایی Kuru Ksetra در حماسه هندی مهابهاراتا و نبرد Brávellir در افسانه‌های پهلوانی ايسلمندی، تصویری این جهانی از ستیزه ایزدان و دیوان در جدال نهایی رستاخیزیندا در حماسه ملی ایران نیز جنگ بزرگ کیخسرو با افراسیاب بازتاب حماسی کارزار فرشگردی است. پیش از این کارزار در جنگ یازده رخ، رویارویی تن‌به‌تنانه همه یلان ایران و توران را مشاهده می‌کنیم که به نبرد فرجامین ایزدان و دیوان در آخرزمان مانده است و هر یک از پهلوانان ایرانی مانند امشاسپندان زردشتی رقیب و همالی مشخص دارند. پس از پایان این نبرد، جنگ بزرگ می‌آغازد که دراز و پرزحمت و فرساینده است و در آن سرتاسر ایران و توران رده بسته و رزم‌یوزانند، از کرمان و کابل و سورستان و بغداد گرفته تا گیلان و زابلستان و خراسان و دهستان تخوار دریک‌سو، از خلیج و بیکنند و ماچین و چین گرفته تا دمور و جرنجاش و مرزکروشان و ترکمان در سوی دیگر.

جنگ بزرگ کیخسرو نبرد نهایی همه نیروهای نیک و بد و مصاف عظیم همه مظاهر خیر و شر است که بنا به گواهیهای خود شاهنامه آرایشی دیگر دارد. کیخسرو

۱) S. Wikander, *Germanische und indo-iranische Eschatologie*, Kairos 2, 1960, S. 83-88; *Indo-European eschatology in myth and epic*, X. International Kongress für Religionsgeschichte, Marburg 1961, pp. 130-40; G. Dumézil, *Loki*, Darmstadt 1959, pp. 78-105.

که گویی افسون شده است و نیروهای دیگری برجانش چیره‌اند فقط يك هدف دارد و آن دست یافتن بر افراسیاب است و برای رسیدن به این هدف و ایفای نقشی که به پیش‌بینی سیاوش گویی سرنوشت ازلی و بخت زروانی به عهده او گذاشته‌اند، همواره در تلاش و تکاپو است و یکدم نمی‌آساید، سرسخت و سنگدل همه‌لابه‌های افراسیاب و خواهش‌های ایرانیان را برای آشتی رد می‌کند و از تعقیب دشمن دیرین يك لحظه باز نمی‌ایستد و برای دست یافتن بدو سرتاسر پهنه زمین را زیر پا می‌گذارد تا سرانجام به یاری نیروهای ایزدینه‌ای چون آذرگشنسب و هوم، که در اساطیر مذهبی نیز نقش رستاخیزی مهمی دارند، بر او دست می‌بازد و همچنانکه در روایات دینی آمده که سرانجام « اهریمن را بیرون از آسمان بکشند و سرش را ببرند»، افراسیاب را نیز از بن دربای چپ‌چست بیرون می‌کشند و به خنجر می‌بازند را به دونیم می‌کنند.

جنگ بزرگ رستاخیزی اینک پایان پذیرفته است. هزاره سرآمده و هنگام آن رسیده که « مردمان جاودانه و انوشه و بی‌مرگ و بی‌زerman » شوند. کیمخسرو نیز به داد و دهش می‌پردازد و کام مردمان را برمی‌آورد و سپس همه گنج و خواسته و کشورش را به ایرانیان و پهلوانان خود، بخشیده و همه را پاداش می‌دهد. کار شاه بوختار پایان یافته است. بغی که به گونه مردمان درآمده و از کوه سرازیر شده بود تا گیتی را فرسگرد کند، اینک باید دوباره از کوه بسالا رود و به شهرریور خویش در ملکوت سپهر بازگردد، لحظه‌ای بیمار آمد تا دوباره این بساط کهن از نوافکنده شود

---

۱) بنا به روایت تئوپمپوس پس از شکست اهریمن « مردمان شاد شوند و بی‌نیاز از خورشت و بی‌سایه، آنگاه خدایی که اینها را پرداخته و انجام داده است به آسایش پرداخته و برای يك زمان می‌آراند، نه برای زمانی دراز چنانکه درخور یک بغ است بلکه اندکی دراز چنانکه مردی بخواب رود ».

و گارگزاران کارگاه فلک طرحی نو دراندازند و هزاره‌ای تازه آغازند، هزاره‌ای که  
اینک ما در آنیم و زمان تاریخیش می‌نامیم.  
چنین است، به عقیده من، بنیان اساطیری حماسه ملی ایران.



### فردوسی درهاله‌ای از افسانه‌ها

برخی از دانشمندان و صاحب‌نظران نکنه‌سنج ایرانی و خارجی که بخصوص در نیم‌قرن اخیر به مطالعه و تحقیق درباره‌ی فردوسی، حماسه‌سرای بزرگ ایران پرداخته‌اند بارها به این موضوع اشاره کرده‌اند که نویسندگان مقدمه‌ی بایسنغری و بعضی از تأکره‌ی نویسان پیش از ایشان درباره‌ی زندگانی و شخصیت فردوسی به افسانه‌سراییی پرداخته و داستانهای دروغ و خیالی و کودکانه جعل کرده‌اند. و سپس در طی قرون پیشین از راه این گونه‌ی کتابها نادرست‌ترین تصورات درباره‌ی فردوسی در ذهن مردم ایران زمین راه یافته که گاه برخی از محققان ایرانی و خارجی معاصر را نیز از راه صواب منحرف ساخته است<sup>۱</sup>.

البته در روزگاری که تنها به اصطلاح به « ادبیات مکتوب » ارج می‌نهادند و محققان و فاضلان برای طرح یا اثبات هر موضوعی استناد به اسناد معتبر تاریخی را لازم می‌شمردند، و « فرهنگ عامه » و « ادبیات شفاهی » را در بحثها و تحقیقات دانشمندان راهی نبود، چنان اظهار نظرهایی می‌توانست از هر نظر معقول جلوه کند. ولی اینک که به موازات مطالعه و تحقیق درباره‌ی تمدن و فرهنگ و تاریخ و ادب ایران و زبان فارسی بر طبق موازین علمی، بررسی « فولکور » ایرانی نیز در زمینه‌ی های گوناگون - به شیوه‌ی علمی - در دوره‌های مختلف مورد توجه اهل فن قرار گرفته و کتابها

و مقاله‌های سودمند بسیار نیز در این باب منتشر گردیده است، حقیقت دیگری نیز در برابر اهل فضل خودنمایی می‌کند و آن عبارت از این است که بطور کلی با مطالعه و بررسی قصه‌ها، ترانه‌ها، مثل‌ها، ضرب‌المثل‌های عامیانه و آداب و رسوم مردم نواحی مختلف ایران به مراتب بهتر از « ادبیات رسمی » می‌توان به عمق روحیات و معتقدات قوم ایرانی و پسندها و ناپسندها در نظر ایشان در هر یک از ادوار پی‌برد، مردمی که صمیمی‌ترین و فداکارترین و راستگوی‌ترین طبقات جامعه ایران و پیوسته پشتوانه اساسی استقلال و حاکمیت مملکت ما در قرنهای گذشته بوده‌اند، مردمی که از تمام نعمتهای این سرزمین اهورایی فقط به آبی و نانی و زندگی در کلبه‌ای می‌ساختند ولی به حفظ روایات ملی و سنتهای کهن ایرانی دلبستگی بسیار داشتند و به هنگام خطر نیز سینه مردانه خود را آماج تیرهای دشمنان ایران قرار می‌دادند؛ همین مردمی که بانثار خون خود نیز درخت تناور استقلال و ملیت ایران را تا به امروز آبیاری کرده‌اند.

با توجه به آنچه بعرض رسید به نظر بنده شایسته است قصه‌ها و افسانه‌های مختلفی که در آنها نامی از فردوسی برده شده و در کتابهای مختلف مذکورست با نظری نکته‌یاب مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار گیرد تا در کنار بحثهای عالمانه و ادیبانه که گروهی خاص را بکار می‌آید، نظر و عقیده مردم ایران هم در طی یک دوره طولانی هزار ساله درباره شخصیت فردوسی سراینده شاهنامه و ارزش و اصالت کار بزرگ او روشن گردد. تصدیق نمی‌فرمایید که چنین مطالعه‌ای نیز در حد خود کمال اهمیت را تواند داشت؟

بنده پیش از آن که به بحث دربارهٔ قصه‌ها و افسانه‌های مورد نظر بپردازد، لازم می‌داند نخست عقیدهٔ خود را دربارهٔ این موضوع نیز بعرض برساند که به هیچ وجه با رای افرادی همداستان نیستم که گفته‌اند مؤلفان برخی از کتب دربارهٔ فردوسی شخصاً به افسانه‌پردازی پرداخته و حکایت‌هایی نادرست در این باب جعل کرده‌اند، و آنگاه از راه این گونه کتابها مطالبی خلاف واقع در مورد فردوسی در ذهن مردم راه یافته است. بلکه به نظر بنده کاری که هر يك از این مؤلفان - بخصوص پیشاهنگان ایشان - انجام داده‌اند چیزی جز این نیست که آنان مطالبی را که دربارهٔ فردوسی و شاهنامه در بین مردم شهر و دیارشان شایع بوده است، و خود ایشان نیز به حیث یکی از افراد آن جامعه آنها را شنیده و به آنها نیز اعتقاد داشته‌اند بر روی کاغذ ثبت کرده‌اند بی آن که با دید علمی صحت و ستم این نوع مطالب را سنجیده باشند.

بدیهی است اگر این افراد می‌توانستند به تحقیق علمی دست بزنند فی‌المثل نادرستی این موضوع برایشان آشکار می‌شد که رودکی معاصر فردوسی و عنصری نبوده است تا زمان سلطان محمود غزنوی را درك كند و در سلك شاعران دربار او قرار گیرد تا چه رسد به این که با تفاق عنصری در توطئه‌ای برضد فردوسی شرکت جوید<sup>۲</sup> یا با توجه به حقایق تاریخی در می‌یافتند که اصولاً محمود غزنوی از نظر نژادی و قومی نمی‌توانسته است به نظم داستانهای پادشاهان ایران باستان و حماسه ملی ایران دل‌بستگی داشته باشد تا چه رسد به آن که وی نظم شاهنامه را وجههٔ همت خود قرار داده و به یکی از چند صورت مذکور در ذیل به انتخاب سراینده‌ای شایسته برای نظم شاهنامه پرداخته باشد:

الف) عنصری و فرخی و مسجدی و فردوسی را فرمان دهد تا « در بدیهه هر يك مصراعى بگویند تا هر کدام که فزون تر آید و دل پسند افتد نظم سیر الملوك بدان

مقررکنم» و از مصراع فردوسی مانند سنان گویو در جنگ «پشن» به استادی وی در شاعری پی ببرد و او را مأمور نظم سیرالملوک سازد.<sup>۳</sup>

ب) نظم هفت داستان از تاریخ ملوک عجم را به هفت تن از شاعران (شعرای سبعه) دربار خود پیشنهاد کند و سرانجام فردوسی را برای این کار بزرگ برگزیند.<sup>۴</sup>

ج) پیش از آشنایی با فردوسی، نظم تاریخ شاهان را به عنصری ملک الشعرای دربار محول ساخته بود که به روایتی عنصری از انجام این مهم عذر خواسته بوده، و به روایت دیگر عنصری داستان رستم و سهراب را به رشته نظم کشید و سلطان این دوبیت رستم و سهراب وی را بیش از دیگر ابیات این منظومه پسندید:

هر آنکه که تشنه شدی تو به خون بیالودی این خنجر آبگون  
 زمانه به خون تو تشنه شود براندام تو سوی دشنه شود<sup>۵</sup>

همچنین نویسندگان این گونه داستانها اگر به شیوه نقد علمی واقف بودند این حقیقت را دریافته و می‌یافتند که سلطان محمود غزنوی، سلطان ترک نژاد هرگز نمی‌توانسته است تا این حد سخن شناس و آشنا به لطایف و دقایق شعرپارسی باشد که چون فردوسی هر داستانی را به نظم می‌آورده و به نظری می‌رسانیده است. به فردوسی گفته باشد «که این حکایت بارها شنیده‌ایم اما عبارت فردوسی را اثری دیگرست در تقریر رزم... و دلیری و تهور می‌افزاید...»<sup>۶</sup> و چنین است ذکر سفر فردوسی به بغداد و سرودن يك قصیده و يك هزار بیت در مدح خلیفه عباسی، القادر بالله و منظوم ساختن قصه سامی یوسف و زلیخا در آن شهر بجزیران آن که در شاهنامه به مدح مجوسان و گبرکان پرداخته بوده است و نیز تیره شدن روابط خلیفه عباسی و محمود غزنوی بدین سبب<sup>۷</sup> و موضوعهایی از این نوع که هیچ يك از آنها اعتباری علمی و تاریخی ندا د.

ولی بطور کلی به این نکته باید توجه داشت که در هر قصه‌ای عموماً دورکن اساسی موجودست: یکی مطالب واقعی که عموماً بصورتی پنهان در قصه مطرح می‌شود و دیگری مطالب خیالی و افسانه‌ای که چاشنی رکن اول است و برای طرح واقعیات زمینه‌ای مساعد فراهم می‌سازد تا خوانندگان و شنوندگان قصه‌ها را، که اکثر از اهل علم نیستند، به سوی خود جذب کند.

\* \* \*

اینک اجازه بفرمائید با توجه به آنچه بعرض رسید قصه‌های موجود درباره فردوسی، که در متون کتب ثبت گردیده است، در کمال اختصار مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد تا روشن شود در طی قرنهای پیشین مردم ایران که در این سرزمین پهناور بطور پراکنده زندگی می‌کرده‌اند، و چنان که گذشت یقیناً نه فقط از موازین و ضوابط نقد علمی بیخبر بوده‌اند بلکه بسیاری از ایشان خواندن و نوشتن نیز ندانسته‌اند - ولی ایران را صمیمانه و بی‌ریا دوست می‌داشته‌اند - در دنیای خود فردوسی را چگونه شاعری می‌داشته‌اند، به نظر ایشان فردوسی برای وصول به چه مقصودی به نظم شاهنامه دست زده بوده‌است، ایشان در ذهن خود از فردوسی چگونه شخصیتی ساخته بودند، چه کسانی را دوستان و دشمنان وی می‌دانسته‌اند و به زعم آنان فردوسی با هر یک از ایشان به چه نحو رفتار کرده است.

کتابهای قدیمی که این گونه داستانها را در بردارد و در این مقاله مورد استفاده قرار گرفته با توجه به تاریخ تألیف عبارت است از:

سفرنامه ناصر خسرو ( به روایت نویسندهگان مقدمه بایسنغری، در ذیل وقایع مربوط به سال ۴۳۷ )<sup>۹</sup>؛ تاریخ سیستان ( نیمه اول کتاب، تألیف

مختصلا در حدود سال ۴۴۸) ۱۰ چهارمقاله نظامی عروضی، تألیف در سال ۵۵۱ یا ۵۵۲<sup>۱۱</sup>؛ تاریخ طبرستان ابن اسفندیار، تألیف سال ۶۱۳<sup>۱۲</sup>؛ الهی‌نامه<sup>۱۳</sup> و اسرارنامه<sup>۱۴</sup> شیخ فریدالدین عطار مقتول به سال ۶۲۷؛ آثار البلاد و اخبار العباد<sup>۱۵</sup> قزوینی، تألیف بین سال ۶۶۱ تا ۶۷۴؛ مقدمه شاهنامه فردوسی نسخه مورخ ۶۷۵ (معروف به مقدمه دوم یا مقدمه اوسط شاهنامه)<sup>۱۶</sup>؛ تاریخ‌گزیده<sup>۱۷</sup> حمدالله مستوفی، تألیف سال ۷۳۰؛ مقدمه شاهنامه بایسنغری، نگارش در سال ۸۲۹ (معروف به مقدمه جدید یا مقدمه سوم - و به روایتی مقدمه چهارم شاهنامه)<sup>۱۸</sup>؛ مجمل فصیحی<sup>۱۹</sup> تألیف فصیح‌احمد بن جلال‌الدین محمدخوافی، زنده تا سال ۸۴۵؛ مقدمه شاهنامه کتابخانه دانشگاه پنجاب<sup>۲۰</sup> مکتوب در قرن دهم هجری؛ تذکرة الشعراء<sup>۲۱</sup> دولت‌شاه سمرقندی، تألیف در حدود سال ۸۹۲؛ مجالس‌النفائس<sup>۲۲</sup> تألیف امیر علیشیرنوائی، در سال ۸۹۶؛ مجالس‌المؤمنین<sup>۲۳</sup> قاضی نورالله شوشتری تألیف بین سال ۹۹۳ و ۱۰۱۰. اکنون قصه‌ها و افسانه‌های موجود را بترتیب دریاة: پیش‌بینی شهرت‌عالم-گیر فردوسی، نظم شاهنامه و رفتن فردوسی به غزنین، صلوة سرودن شاهنامه و بزرگواری فردوسی، صراحت‌گفتار و ایران‌دوستی شاعر، بدخواهان فردوسی، سبب مرگ شاعر مورد بررسی و مطالعه قرار می‌دهد.

#### پیش‌بینی شهرت‌عالم‌گیر فردوسی

نخستین مطلبی که در این حکایتها جلب توجه می‌کند مربوط است به ولادت فردوسی و خوابی که پدر وی دید و تعبیر آن به‌توسط نجیب‌الدین معبر: «چون فردوسی متولد شد پدرش به خواب دید که فردوسی بر هامی برشد و روی به قبله نمره‌ای زد و آوازی شنید که جوابی آمد و همچنین از سه طرف دیگر نمره زد و همچنین جواب شنید.

فردوسی در حاله‌ای از افسانه‌ها / ۱۲۷

بامداد با نجیب‌الدین معبر گفتم. گفتم: پسر تو سخن‌گویی شود که آوازه او به چهار رکن عالم برسد و در همه اطراف سخن او را به قبول تلقی و استقبال نمایند و او نادره مصر و اعجوبه دهر بود...<sup>۲۴</sup> بطوری که ملاحظه فرمودید در این قصه هم شهرت جهانی فردوسی در اولین شب تولد وی پیش‌بینی شده است و هم بطور ضمنی به کسانی که وی را به مدح مجوسان و آتش‌پرستان متهم می‌نمودند (که در صفحات بعد به آن اشاره خواهم کرد) نیز جواب داده شده است. چه فردوسی در این قصه نخست روی به قبله - یعنی مکه، قبله مسلمانان - کرده و نعره بر آورده و از همان سوی نیز پاسخ شنیده است. آیا دلیلی قوی‌تر از این می‌توان بر پاکی اعتقاد فردوسی ارائه کرد؟

#### درباره نظم شاهنامه و رفتن فردوسی به غزنین

در روایات مختلف، درباره نظم شاهنامه و رفتن فردوسی از طوس به غزنین و آشنایی وی با شاعران دربار غزنین و سلطان محمود غزنوی نکته‌هایی درخور تأمل می‌توان یافت گرچه از نظر تاریخی سندی در تأیید و اثبات هیچ یک از آنها وجود ندارد. ببینیم در این قصه‌ها چه موضوعهایی مطرح شده است:

فردوسی از جور عامل طوس راه درگاه محمود غزنوی در پیش می‌گیرد. اما نه فقط در دربار محمود کسی به سخنان این «دهقان» ستم‌دیده طوسی توجه نمی‌کند، بلکه اقامت طولانی او در آن شهر موجب می‌گردد که وی گرفتار تنگی معیشت نیز بشود و بناچار شاعری پیشه کند و به ساختن قطعه و قصاید بپردازد تا از عام و خاص وجه معاش بدو برسد.<sup>۲۵</sup> به روایتی دیگر چون فردوسی به یاری ماهک داستان منظوم رستم و اسفندیار را به نظر سلطان می‌رساند، سلطان فردوسی را به درگاه می‌خواند و از حانش می‌پرسد. فردوسی چنین پاسخ می‌دهد: «مردی غریبم از ولایت طوس و از ضرب سهام

آلام ظلم اهل وطن به ظل عدل نواب سلطان پناهیده‌ام و در سایه رأفت، و مرحمت پادشاه اسلام از آسیب‌دهر نافرجام آرمیده. چون این قضیه معلوم کردم این داستان به نظم آوردم»<sup>۲۶</sup>. روایت دیگر آن است که فردوسی پس از کشته شدن دقیقی در صدد نظم شاهنامه برآمد ولی از شاهنامه‌منثور نسخه‌ای در دست نداشت تا مردی به نام محمد لشکری نسخه‌ای از این کتاب را به وی داد و فردوسی را بدین مهم تشویق کرد. فردوسی که خود به عظمت کار پی برده بود از شیخ محمد معشوق طوسی که از اولیاءالله بود «استمداد همت کرد» شیخ وی را گفت میان بیند و زبان بگشای. برطبق این روایت فردوسی نظم شاهنامه را در طوس آغاز کرده است<sup>۲۷</sup>، همچنان که برطبق روایتی دیگر نیز فردوسی پس از اتمام نظم شاهنامه آن را در هفت مجلد به همراه مردی به نام بودلف به غزنین می‌برد<sup>۲۸</sup>. روایت دیگر حکایت از آن می‌کند که سلطان فردوسی را از طوس به غزنین خوانده بود. چون او به هرات رسید، بدیع‌الدین عبدالله کاتب به فردوسی نوشت و عنصری بر درگاه است. اگر خود را در کفۀ ایشان می‌یابد و با ایشان برابری می‌تواند کرد، متوجه شود. فردوسی به این پیغام پاسخی چنین درشت می‌دهد:

به‌گوش از سروشم بسی مزده‌هاست      دلم گنج گوهر زبان ازدهاست  
چه سنجد به میزان من عنصری      گیا چون کند پیش گلبن سری  
هم از ابله‌ی باشد و کودکی      به من گر برابر شود رودکی<sup>۲۹</sup>

در روایت دیگر مذکورست که چون فردوسی از طوس به هرات می‌رسد نامه‌ای از بدیع‌الدین دبیر، منشی حضرت و صاحب دیوان رسالت، به دستش می‌رسد که وی در آن نامه فردوسی را از آمدن به غزنین برحذر داشته بود. بنابراین روایت، این نامه بانوطه عنصری و رودکی نوشته شده بوده است، زیرا این شاعران از آمدن فردوسی به غزنین بیمناک بودند و او را رقیبی برای خود می‌شمردند. اما پس از مدتی که دوستی



صاحب دیوان رسالت و آن دو شاعر تیره می‌گردد، صاحب دیوان رسالت در نامه‌ای دیگر حقیقت را با فردوسی در میان می‌نهد و آنگاه فردوسی از هرات راهی غزنین می‌شود<sup>۳۰</sup>. اکثر این روایتها بدین واقعه منتهی می‌گردد که فردوسی چون به غزنین می‌رسد پیش از آن که به شهر وارد شود گذارش به صحرا یی یا باغی می‌افتد که عنصری و فرخی و عسجدی با سه جوان خو بروی به عزم تفرج یا به قصد شرابخواری به آن جا آمده بودند. فردوسی در بیرون همین باغ نماز می‌گزارد. چون نمازش به پایان می‌رسد، یا خود تصمیم می‌گیرد که به جمع شاعران بپیوندد، یا نخست شاعران در صدد برمی‌آیند او را که زاهدی خشک می‌پنداشته‌اند از خود برانند. ولی به توصیه عنصری قرار می‌گذارند او را بپذیرند و بیازمایند. ایشان برای امتحان فردوسی قافیه‌ای دشوار برمی‌گزینند تا هر یک مصراع‌ی بسرایند. سه مصرع نخستین را آنان می‌گویند و مصراع چهارم را فردوسی:

چون عارض تو ماه نباشد روشن      مانند رخت گل نبود در گلشن  
تیر مژدهات گذر کند از جوشن      مانند خدنگ گبورد در جنگ پشن<sup>۳۱</sup>

از توضیحاتی که فردوسی در مورد گیو و جنگ پشن می‌دهد تسلط وی بر تاریخ قدیم ایران آشکار می‌گردد. بعلاوه این مصراع نیز سخت مورد پسند عنصری قرار می‌گیرد و بدین جهت فردوسی را مصاحب خود می‌سازد. در ضمن چون محمود غزنوی قبلا عنصری را به نظم تاریخ ملوک عجم مأمور کرده بوده و عنصری انجام دادن این کار را در توان خود نمی‌دیده است، عنصری امر سلطان را در این باب با فردوسی در میان می‌نهد و از وی می‌پرسد آیا تو بر نظم این داستانها قادری؟ فردوسی به او پاسخ می‌دهد: بلی، انشاءالله تعالی. آنگاه عنصری این موضوع را به عرض سلطان می‌رساند. سلطان فردوسی را به درگاه می‌خواند و از وی درباره شهر طوس و وجه تسمیه آن

می‌پرسد که فردوسی بتفصیل به آن جواب می‌دهد و سلطان آن را می‌پسندد<sup>۳۲</sup>. سپس محمود غزنوی شاعران درگاه را می‌فرماید رباعیی در وصف خط و زلف ایاز بگویند. ولی ایشان که همه سر برخط فردوسی نهاده بودند به او اشاره می‌کنند و فردوسی در بدیهه يك رباعی می‌سراید که سلطان را بغایت خوش می‌آید و به او می‌گوید: «لله درك يا فردوسی، که مجلس ما را چون فردوس گردانیدی». در همین هنگام است که شاعر به فردوسی موسوم می‌شود و نیز در همین مجلس است که:

بفرمود سلطان مالك رقاب که فردوسی آرد به نظم این کتاب<sup>۳۳</sup>

روایت دیگر در این مورد آن است که فردوسی در غزنین در خانه ماهک که از ندیمان سلطان بوده است بسر می‌برده و از وی خواهش کرده بوده است وسیله‌ای فراهم سازد تا او به خدمت سلطان رود. این کار مدتی بطول می‌انجامد. روزی ماهک با فردوسی از منظوم ساختن رستم و سهراب بتوسط عنصری سخن می‌گوید. فردوسی در مدتی کوتاه داستان رستم و اسفندیار را به نظم می‌کشد و آن را به ماهک می‌سپارد تا از نظر سلطان بگذرانند. محمود غزنوی شعر فردوسی را ملاحظه می‌کند و سپس «شعرای سبعة» را که پیش از این به نظم هفت داستان مختلف از تاریخ ملوک عجم مأمور فرموده بوده است احضار می‌کند و به ایشان می‌گوید این شاعر دعوی‌مثنوی-سرایبی می‌کند. در این باب چه می‌گویید؟ عنصری ملك الشعرای درگاه شعر فردوسی را از سرانصاف می‌ستاید و دیگر شاعران نیز از عنصری پیروی می‌کنند. دنباله این روایت مانند روایت پیشین است<sup>۳۴</sup>.

آنچه از خلال این قصه‌ها می‌توان استنباط کرد آن است که:

عامه مردم ایران معتقد بوده‌اند فردوسی با تاریخ قدیم و حماسه ملی ایران آشنا بوده و شخصاً به نظم داستانهای ایران باستان هلاقه‌مند بوده و چون به عظمت

کار نیز آگاهی داشته است برای انجام پذیرفتن این مهم از یکی از اولیاءالله زمان خود طلب همت می‌کند و سپس شاهنامه را در طوس به رشته نظم می‌کشد. فردوسی چون در طوس مورد ظلم و ستم قرار می‌گیرد، به امید رفع ظلم راهی غزنین می‌شود ولی کسی در آن شهر به وی توجهی نمی‌کند و اقامت در پساپتخت محمود غزنوی دردی بر دردهای او می‌افزاید. از طرف دیگر شهرت فردوسی بحدی بوده است که وی را به غزنین دعوت می‌کنند، ولی برخی از شاعران بسیار معروف - حتی ملك الشعراء دربار - از پیوستن فردوسی به جمع شاعران غزنین بیمناک بوده و حضور او را موجب کسادبازار خودمی‌پنداشته‌اند. سلطان یاچندتسن از شاعران از فردوسی آزمایشهایی بعمل می‌آورند. ولی هیچ يك را یارای برابری بسا فردوسی نبوده است. در نتیجه سلطان محمود غزنوی، عنصری ملك الشعراء دربار و دیگر شاعران همه بی‌چون و چرا او را بعنوان شاعری بی‌نظیر می‌ستایند و عنصری نظم تاریخ شاهان عجم را که سلطان قبلا به وی محول کرده بوده است به فردوسی می‌سپارد.

نکته مهم دیگر در این روایات تکیه بر پرهیزگاری و دینداری فردوسی است: درحالی که سه شاعر معروف دربار محمود غزنوی با جوانان خوبروی به قصد تفرج یا به نیت شرابخواری به بیرون شهر رفته‌اند، فردوسی که از طوس و پس از طی راهی دراز برای دادخواهی به غزنین رسیده است درکنار همان تفرجگاه شاعران مذکور درحال نمازگزاردن است. این شاعران خوش‌گذران که فردوسی را زاهدی خشک می‌دانسته‌اند درصددیرمی‌آیند او را به جمع خود راه ندهند. درجای دیگر که عنصری درباب آمادگی فردوسی برای نظم تاریخ شاهان ایران از وی سؤال می‌کند، جواب فردوسی با عبارت « بلی، ان شاءالله تعالی » تأکید دیگری است بر معتقدات دینی فردوسی از نظر مردم ایران در روزگاران پیش.

## روایاتی دربارهٔ صلۀ سرودن شاهنامه و بزرگواری فردوسی

سومین موضوعی که در این قصه‌ها ذکر شده است صلۀ محمود غزنوی است به فردوسی و نیز صلوات امیر طبرستان و حکمران قهستان و خلیفۀ بغداد و چندتن دیگر به وی و عکس‌العمل تند فردوسی در برابر سلطان. فقط در دو کتاب به این موضوع اشاره شده است که فردوسی متوقع بود محمود غزنوی وی را از ندیمان خاص خود گرداند، یا منصبی چون وزرات ببدو ارزانی دارد و اقطاعی نیز به وی بدهد<sup>۳۵</sup>. برعکس در روایتهای دیگر سخن از این است که فردوسی نیت کرده بود هر مالی بدست می‌آورد نگاه دارد تا آن را صرف بنای اساسی « بندآب طوس » کند. فردوسی پیوسته با خود می‌گفت « بزرگ سعادت می‌باشد که آن میسر شود که بندآب شهر که به خاک و خاشاک می‌بندند به گچ و سنگ محکم شود » چه بهنگام بسیاری آب این بند ویران می‌شد و آب روانی که در طوس در خانهٔ فردوسی در جریان بود بسدین سبب منقطع می‌گردید<sup>۳۶</sup>. روایت دیگر در این مورد آن است که فردوسی « شاهنامه به‌نظم همی کرد » و همه امید او آن بود که از صلۀ آن کتاب جهاز دختر خود را فراهم سازد<sup>۳۷</sup>.

موضوع بسیار مهم در همهٔ این قصه‌ها آن است که فردوسی هرگز از سلطان تقاضا نکرده است به وی صلۀ ارزانی دارد. این سلطان محمود غزنوی است که فرمان می‌دهد در برابر هر یک هزار بیت شاهنامه هزار<sup>۳۸</sup> یا صد مثقال طلا<sup>۳۹</sup> به فردوسی بدهند و به روایت دیگر سلطان پس از ختم شاهنامه امر می‌کند یک پیلوار زرسرخ به‌عنوان صلۀ به فردوسی داده شود. در مورد اول نوشته‌اند هر بار که وزیر، خواجه احمد بن حسن می‌مندی، در صدد برمی‌آمد در اجرای امر سلطان در برابر هر هزار بیت، صلۀ شاعر را بپردازد، فردوسی از دریافت آن سر باز می‌زد به امید آن که تمام صلۀ سلطان را یک جا بگیرد و صرف مرمت بندآب طوس کند<sup>۴۰</sup>. اما در مورد امر سلطان که یک

پیلوار زرسرخ یا شصت‌هزار دینار به فردوسی بدهند در روایات آمده است<sup>۴۱</sup> که بر اثر بدخواهی بعضی از نزدیکان سلطان ( در اکثر روایات خواجه احمد بن حسن میمندی و در یکی دو مورد اپاز و دریک مورد ابوسهل عمدانی «؟» ) بجای این صلۀ قابل توجه فقط بین بیست تا هفتاد هزار درم یا شصت‌بدره سیم بعنوان صلۀ نزد فردوسی می‌فرستند<sup>۴۲</sup> همه روایات به این نتیجه منتهی می‌گردد که فردوسی این صلۀ ناچیز و خلف وعده سلطان را توهینی به خود می‌شمارد و توهین را مردانه بدین صورت پاسخ می‌دهد که صلۀ سلطانی را بی‌درنگ در بین دوتن ( حمامی و فقاعی ) یا در بین سه‌تن ( حمامی و فقاعی و آورنده صلۀ یا افراد مستحق ) تقسیم می‌کند<sup>۴۳</sup> و به غلام آورنده صلۀ پیغام می‌دهد « باید که حضرت پادشاه بداند که این مأمور رنجی که در این کار کشید نه از بهر اکتساب دینار و درم بود فکیف این محقر که در آن هنگام که چراغ ضمیر به آتش فکرت افروخته‌ام به اضعاف آن شمع معنیر سوخته. بلکه بنای آن به تخلید ذکر و ناموس نهاده و ابواب ثنای جمیل بر چهره احوال خود گشاده است »<sup>۴۴</sup>. و سپس ابیاتی در هجو سلطان بر شاهنامه می‌افزاید و از ترس او از غزنین می‌گریزد.

بعلاوه در برخی از این حکایتها آمده است که فردوسی به هنگام اقامت در غزنین داستانهایی را که به نظم می‌آورد منتشر می‌شد و از این راه صلوات و عطایایی به وی می‌رسید چنان که امیر فخرالدوله دیلمی برای داستان منظوم رستم و اسفندیار که به دستش رسیده بود یک هزار دینار نزد فردوسی فرستاد و این موضوع موجب خشم سلطان شد. اما فردوسی این صلوات و عطایا را به امید دریافت صلۀ نهائی از سلطان خرج می‌کرد و برای دگر روز چیزی نمی‌نهاد<sup>۴۵</sup>.

همچنین در این حکایات مذکور است که فردوسی آزرده خاطر از سلطان پیمان-

شکن غزنه راهی طبرستان و قهستان می‌شود. والی قهستان صد هزار مثقال نقره<sup>۴۶</sup> و به روایت دیگر صد هزار درم<sup>۴۷</sup> به فردوسی می‌دهد و از وی تقاضا می‌کند همچونامه محمود را تباه سازد. حکمران طبرستان نیز که شعرشناس بود، ولی خشم و غضب سلطان محمود را هم دست کم نمی‌گرفت، با اعطای يك صد و شصت مثقال زر<sup>۴۸</sup> یا صد هزار درم<sup>۴۹</sup> و به روایت دیگر با صلحی سنگین<sup>۵۰</sup> از فردوسی تقاضا می‌کند ابیات همچونامه را بدو بپردازد. بعلاوه در روایاتی که به سفر فردوسی به بغداد اشاره شده نیز مذکورست که خلیفه در برابر مداخله فردوسی و نظم یوسف و زلیخا شصت هزار دینار و خلعتی به او می‌بخشد<sup>۵۱</sup>.

این بحث را نمی‌توان پایان رسانید مگر از صله نهائی که محمود غزنوی برای فردوسی به طوس فرستاد نیز ذکر می‌آید. در این قصه آمده است که سالها پس از آن که فردوسی آزرده خاطر و خشمگین غزنین و سلطان را ترك گفته بود روزی محمود غزنوی به هنگام تهدید متمریدی در هندوستان<sup>۵۲</sup> یا تهدید یکی از ترکان غز<sup>۵۳</sup> (یا شخص دیگری)، با وزیر یا یکی از منشیان خود سخن می‌گفت و در ضمن آن از وی پرسید اگر متمرید یا آن ترك از در تسلیم در نیاید چه باید کرد؟ وزیر یا منشی پاسخ می‌دهند:

اگر جز به کسام من آید جواب من و گرز و میدان و افراسیاب

محمود گفت: « این بیت کراست که مردی از او همی زاید؟ گفت: بیچاره ابوالقاسم فردوسی راست که بیست و پنج سال رنج برد و چنان کتابی تمام کرد و هیچ ثمره ندید<sup>۵۴</sup>. آنگاه سلطان در صدد جبران مافات و عذرخواهی برمی‌آید و فرمان می‌دهد شصت هزار مثقال<sup>۵۵</sup> و خلعتی، یا شصت هزار دینار به نیل<sup>۵۶</sup> یا دوازده شتر نیل<sup>۵۷</sup> بعنوان صله شاهنامه برای فردوسی به طوس بفرستند.

موضوع شنیدنی دیگر آن است که چون صلۀ محمودی از دروازه رودبار به شهر طوس وارد می‌شود، جنازه فردوسی حماسه‌سرای بزرگ ما را از دروازه دیگر شهر، دروازه رزان، بیرون می‌برده‌اند<sup>۵۸</sup>. پس ناگزیر صلۀ سلطان را به دختر یا خواهر او (تنها وارث فردوسی) عرضه می‌کنند. عکس‌العمل این دو زن آزاده نیز قابل توجه است: در يك روایت آمده است که دختر فردوسی صلۀ گرانقدر سلطان را نپذیرفت و گفت: «بدان محتاج نیستم». و چون سلطان از این امر آگاه شد فرمان داد آن مال را به دست خواجه ابوبکر اسحق کرامی صرف عمارت رباط چاهه کنند که در حد طوس بود<sup>۵۹</sup>. بنا به قول نویسندگان مقدمه بایسنقری، ناصر خسرو در سفرنامه خود در ذیل حوادث سال ۴۳۷ نوشته است «چون به قریه چاهه رسیدیم رباطی بود بزرگ. گفتند: این رباط از وجه صلۀ فردوسی است که سلطان محمود بدو فرستاد. چون او وفات یافته بود، وارث او قبول نکرد...»<sup>۶۰</sup>. در روایت دیگر گفته شده است چون صلۀ سلطان را به خواهر فردوسی تسلیم کردند، صلۀ سلطان را نپذیرفت و گفت: «مرا به مال سلاطین جور احتیاجی نیست»<sup>۵۹</sup>. روایت دیگر در این مورد چنین است که خواهر فردوسی صلۀ سلطان را پذیرفت و با آن «بندآب طوس» را با گچ و سنگ از نو ساخت تا آرزوی دیرین برادرش جامه عمل پوشیده باشد و آن را بند عایشه فرخ نام نهادند<sup>۵۹</sup>.

بطوری که ملاحظه فرمودید در هیچ‌یک از این قصه‌ها و روایات مختلف آنها فردوسی از کسی تقاضای دریافت صلۀ نکرده است. بلکه این محمود غزنوی است که به فردوسی وعده‌ای می‌دهد و برخلاف آن عمل می‌کند. و فردوسی هم متقابلاً صلۀ ناچیز او را بصورتی موهن به چندتن می‌بخشد و به سلطان پیغام می‌دهد که عمر خود را برای نظم شاهنامه جهت اکتساب مال و منال صرف نکرده است. دختر یا خواهر او نیز چون پس از مرگ فردوسی صلۀ سلطان بدستشان می‌رسد در کمال مناعت طبع

و بزرگواری رفتار می‌کنند: یا آن‌را نمی‌پذیرند و سلطانی‌را که و اندر تبارش بزرگی نبوده، است بیدادگر و از جمله «سلاطین‌جور» می‌خوانند، یا عطیۀ سلطانی را صرف عمران و آبادانی طوس می‌کنند. این است رفتاری که به عقیده مردم فردوسی و افراد خاندانش در برابر محمود غزنوی انجام داده‌اند.

مردم ایران در این روایات که ما امروز آنها را قصه و افسانه می‌خوانیم، ولی خود ایشان آنها را عین حقیقت و واقع می‌دانسته‌اند، در باب بزرگواری فردوسی بدین حد نیز اکتفا نکرده‌اند و آزادگی و مناعت طبع فردوسی، این دهقان‌زاده نژاده طوسی، را در قصه دیگری که خلاصه آن بدین شرح است ذکر کرده‌اند: فردوسی در شب همان روزی که داستان جنگ رستم و اشکبوس را به نظم آورده بود و بر محمود غزنوی و شاعران دربار خوانده و اعجاب همگان را از دلآوری رستم برانگیخته بود، رستم را در خواب می‌بیند. رستم در کمال احترام به فردوسی می‌گوید: جان من در بند حق‌گزاری تو است ولی قادر نیستم حق شاعری‌ت را بگزارم. فقط به یاد دارم در یکی از جنگها طوقی‌را که از زر سرخ بود با نیزه از گردن خصمی برگرفتم که در فلان محل بر زمین افتاد. آن‌را بعنوان صلح از من بپذیر. فردوسی چون از خواب بیدار می‌شود، خواب را با کسی در میان نمی‌گذارد چه می‌ترسد وی را به کم‌خردی منسوب کنند. ولی روزی که با ایاز به همراه سلطان بود و گذار سلطان به همان محلی افتاد که رستم در خواب به فردوسی گفته بود طوق زرین در آنجاست، فردوسی موضوع خواب خود را به ایاز می‌گوید. ایاز که با فردوسی روابط صمیمانه داشت، سلطان را بر آن می‌دارد که در آن مکان کاخی برای سلطان بنا کنند بدین امید که با زیر و زبر کردن زمین، نشانه‌ای از آن طوق زرین بدست آید. چون بکار می‌پردازند، آن طوق از زیر توده خاک بیرون می‌آید. ایاز طوق را به نظر سلطان می‌رساند و خواب فردوسی را باز می‌گوید. سلطان



که پنداشته بود ایاز درصدد است با عنوان کردن خواب، این طوق زرین به فردوسی داده شود، می‌گوید طوق را به فردوسی بدهید. اما چون طوق را نزد فردوسی می‌آورند «فردوسی با وجود افلاس گفت: این صله سخنوری و عطیه هنرست، بر همه سخنوران و هنرمندان قسمت باید کرد. سلطان از علو همت فردوسی در شگفت افتاد و دانست که این حکایت بیان واقع بوده. فی الجمله آنرا به زر رابج تبدیل کردند و همچنان که فردوسی گفت قسمت نمودند» ولی فردوسی دیناری از آنرا نپذیرفت. این حکایت که امیر فخرالدین محمود یمین المستوفی الفریومدی به نظم آورده خود دلیل دیگری است بر اعتقاد عامه مردم ایران بر بزرگواری حماسه سرای بزرگ ایران زمین<sup>۶۱</sup>.

#### اشاره‌ای به صراحت گفتار و ایران دوستی شاعر

در مطالبی که تاکنون بعرض رسانیدم در چند مورد به استواری عقیده فردوسی در مسائل ملی اشاره کردم. اینک به این روایت یگانه که در متنی متعلق به نیمه اول قرن پنجم آمده است نیز توجه بفرمایید:

«و حدیث رستم بر آن جمله است که ابوالقاسم فردوسی شاهنامه به شعر کرد، و بر نام سلطان محمود کرد و چندین روز همی بر خواند. محمود گفت همه شاهنامه خود هیچ نیست مگر حدیث رستم. و اندر سپاه من هزار مرد چون رستم هست. ابوالقاسم گفت زندگانی خداوند دراز باد، ندانم اندر سپاه او چند مرد چون رستم باشد. اما این دانم که خدای تعالی خویشتن را هیچ بنده چون رستم دیگر نیافرید، این بگفت و زمین بوسه کرد و برفت. ملک محمود وزیر را گفت این مردک مرا بتعریض دروغ زن خواند. و زبیرش گفت ببايد کشت. هر چند طلب کردند نیافتند. چون بگفت و رنج خویش ضایع کرد و برفت هیچ عطا نیافته تا به غربت فرمان یافت»<sup>۶۲</sup>.

این اعتقاد گروهی از مردم ایران بوده است درباره شهادت فردوسی در دفاع

از حقیقت و احترام به بزرگترین قهرمان حماسه ملی ایران ، در روزگاری که هنوز از مرگ فردوسی نیم قرن بیشتر نگذشته بوده است.

### بدخواهان فردوسی

موضوع دیگری که در این قصه‌ها ، بخصوص آنجا که از صله محمود غزنوی به فردوسی و خلف و عده سلطان سخن به میان آمده است جلب توجه می کند آن است که عموماً در قصه‌ها سلطان بعنوان عامل اساسی این بی‌مهری نسبت به فردوسی معرفی نشده است. بلکه در اکثر روایات خواجه احمد بن حسن میمندی وزیرست که رای سلطان را تغییر می دهد و می گوید يك پیلوار زر سرخ زیاد است و اگر سلطان او را بیست یا شصت هزار درم عطا فرماید کفایت می کند . و بعد چون فردوسی صله ناچیز سلطان را بشرحی که گذشت بین حمامی و فقاعی تقسیم می کند و خبر به سلطان می رسد، سلطان خواجه را سرزنش می کند که تو بدنامی مرا فراهم ساختی . باز هم این خواجه است که رای سلطان را تغییر می دهد و در او می دمد که در این ماجرا عطا و حرمت سلطان مطرح است و فردوسی نباید با کار ناپسند خود شکوه و جلال سلطانی را در هم بشکند. سرانجام همین سخن وزیر در طبع سلطان مؤثر می افتد و آنگاه سلطان فردوسی را تهدید می کند که به عقوبت این بی‌حرمتی ترا درهای پیل خواهم افگند<sup>۴۳</sup>. در روایت دیگر ذکر شده است پس از سفر فردوسی به قهستان ، حکمران این ناحیه نامه ای به سلطان می نویسد و حقایقی را درباره فردوسی و دشمنان وی بعرض می رساند «واذ غایت محرمیت و گستاخی که او را با سلطان بود عرضه داشت کرد که فردوسی را بعد از سی سال به افساد هر کوتاه اندیش چرا نو مید از درگاه باز باید گردانید ؟ و حکایت عجز و نیاز و سوز و گداز که مشاهده کرده بود باز نمود و این دویبت که :

گذشتم ایا سرور پاك رای از این داوری تابه دیگر سرای  
رسد لطف یزدان به فریاد من ستاند به محشر از او داد من

دراثنای آن عریضه ذکر کرد و پیش سلطان فرستاد»<sup>۶۴</sup>. از قضا این نامه در همان روزی به دست سلطان می‌رسد که سلطان در آن روز به مسجد جامع غزنین رفته بود و برای اولین بار چشمش به دوبیتی می‌افتد که فردوسی پیش از گریختن از غزنین بر دیوار مسجد و در برابر جایگاه عبادت سلطان نوشته بود:

خجسته درگه محمود زا ولی دریاست چگونه دریا کآنرا کبرانه پیدا نیست  
چه غوطه‌ها که در او خوردم و ندیدم در گناه بخت من است این گناه دریانیست  
تقارن این دو واقعه «خوفی در دل سلطان»<sup>۶۴</sup> بوجود می‌آورد و «سلطان بغایت

آزرده خاطر و غمناک گشته و بدان جماعت که خبث فردوسی کرده بودند که فی الحقیقه نتیجه بدی آن به عرض و نام سلطان سرایت کرده بود غضب بسیار فرمود و حسن میمندی را به خطابات غریب مخاطب داشت و بعد از اذیت و جنایت به فرجام حکم فرمود که طومار حیات او را در جریده اموات ثبت کردند و بعبرت هر چه تمامتر بقتل آوردند»<sup>۶۵</sup>. گرچه دریک یادو روایت دیگر این موضوع بصورت دیگری مطرح گردیده است یعنی ابوسهل همدانی<sup>۶۶</sup> یا مخالفان خواجه را مسؤول بی‌مهری سلطان ذکر کرده<sup>۶۷</sup> و نیز نوشته‌اند شخصی که بیت

اگر جز به کام من آید جواب من و گرزو میدان و افراسیاب

را در حضور سلطان خواند و از فردوسی تجدید خاطره‌ای کرد و همین امر موجب آمد که سلطان صله نهائی را نزد فردوسی بفرستد، خواجه احمد بن حسن میمندی بوده است<sup>۶۷</sup>. از طرف دیگر در اکثر این قصه‌ها از «ایاز»<sup>۶۸</sup> و دریک مورد از ندیمی به نام «ماهک»<sup>۶۹</sup> بعنوان یار و مددکار فردوسی در غزنین و دربار سلطان نام برده شده است بجزیک روایت که در

آن به بدخواهی ایاز و تحریک سلطان بتوسط وی دربارهٔ فردوسی اشاره‌ای رفته است.<sup>۷۰</sup> اگر مطالبی را که در این قسمت بعرض رسانیدم بررسی کنیم به این نتایج می‌رسیم:

همانطوری که در اکثر کتابهای فارسی صوفیانه که مشتمل بر حکایاتی است سلطان محمود غزنوی بعنوان سلطان غازی و بصورت يك انسان وارسته و پاك‌نهاد و در ردیف صوفیان پاك‌باخته تصویر شده است، در قصه‌های مربوط به فردوسی نیز محمود و ایاز از این حسن ظن عمومی تودهٔ مردم در روزگاران پیش برخوردارند.

برعکس این خواجه احمد بن حسن میمندی وزیر مقتدر محمود و مسعود غزنوی است که به اصطلاح «لبهٔ تیز حملهٔ» مردم در ماجرای فردوسی و سلطان متوجه اوست. مردم ایران او را موجب حرمان فردوسی دانسته‌اند. چه همچنان که گذشت هم اوست که يك بار به سلطان گفته است چون فردوسی بتعریض ترا دروغ‌زن خواند باید او را کشت. نیز همین وزیر است که سلطان را به پیمان شکنی می‌خواند و صله‌ای ناچیز نزد فردوسی می‌فرستد و چون فردوسی صلهٔ حقیر سلطانی را بصورتی موهن به چنیدن می‌بخشد و خیر آن به سلطان می‌رسد، و سلطان درمی‌یابد بی‌سبب به فردوسی بی‌مهری کرده است، یازسخنان افسون‌آمیز همین وزیر موجب تغییر رای سلطان می‌گردد و آنگاه فردوسی را به افکندن در زیر پای پیل تهدید می‌کند.

شاید در پس این همه مخالفت مردم با خواجه احمد بن حسن میمندی وزیر این حقیقت نهفته است که چون وی پس از ابوالعباس اسفراینی به وزارت رسید به مخالفت با کارهای این وزیر ایران دوست پرداخت و از جمله فرمان داد تا دیوان را از زبان فارسی به زبان تازی بگردانند و در نتیجه زبان عربی را بجای زبان فارسی زبان رسمی اداری دربار غزنین کرد. پس عامهٔ مردم ایران بطور کلی معتقد بوده‌اند که خواجه با آنچه با

ایران و تمدن و فرهنگ و تاریخ و حماسه ایران مربوط می‌شود نیز میانه خوبی نداشته است. از این رو در اکثر قصه‌ها او را در برابر فردوسی - که زنده کننده حماسه ملی ایران است - قرار داده و بدین طریق با بدنام ساختن این وزیر انتقام خود را از وی گرفته‌اند. یکی دو مطلب دیگر را هم در این باب بعرض برسانم و به این بحث خاتمه بدهم. در روایات مذکور در فوق به دو بدخواه دیگر فردوسی نیز اشاره شده است. بدخواهانی، که چون فردوسی جان گرامی به پدر باز داد و کالبد تیره به مادر سپرد، به اصطلاح معروف برهیکر مرده او چوب زده‌اند:

نخستین ایشان آن مذکری است که در طبران بود و «تعصب کرد و گفت: من را نکشم تا جنازه او در گورستان مسلمانان بر نند که او رافضی بود و هر چند مردمان بگفتند با آن دانشمند در نگرفت»<sup>۷۱</sup>. در بیشتر این قصه‌ها نام این مرد متعصب را شیخ ابوالقاسم گرگانی ذکر کرده‌اند (در حالی که از نظر تاریخی شیخ ابوالقاسم گرگانی در حدود ۳۰ یا ۳۵ سال پیش از وفات فردوسی در گذشته بوده است) در هر حال نکته مسلم آن است که مردی متعصب به استناد حدیث نبوی: من تشبه بقوم فهو منهم، نگذاشته فردوسی را در گورستان شهردفن کشندیا حاضر نشده است بر جنازه این مرد بزرگ نماز بگذارد. زیرا وی فردوسی را مردی می‌دانسته است عمر بر باد داده که تمامی عمر خود را به مدح گبرکان و مجوسان و آتش پرستان صرف کرده و رافضی نیز بوده است<sup>۷۲</sup>. ملاحظه بفرمایید توده مسلمان ایران در برابر این گستاخی به کالبد بی‌جان فردوسی چگونه عکس العمل نشان داده است. بهترین موضوع را از زبان عارف نامدار، شیخ - فریدالدین عطار، بشنویم:

که کرد او در حکایت بی‌فسوس

شنودم من که فردوسی طوسی

بسر می‌برد نقش شاهنامه

به بیست و پنج سال از نوک خامه

به آخر چون شد آن عمرش به آخر  
 اگر چه بود پیری پر نیاز او  
 چنین گفت او که فردوسی بسی گفت  
 به مدح گبرکان عمری بسر برد  
 مرا در کار او برگزینا نیست  
 چو فردوسی مسکین را ببردند  
 در آن شب شیخ او را دید در خواب  
 زمرد رنگ تاجی سبز بر سر  
 به پیش شیخ بنشست و چنین گفت:  
 نکردی آن نماز از بسی نیازی  
 خدای توجهنانی پرفرشته  
 فرستاد اینت لطف کارسازی  
 خطم دادند بر فردوس اعلی  
 خطاب آمد که ای فردوسی پیر  
 پذیرفتم منت تا خوش بختی  
 مشو نومید از فضل الهی  
 یقین می دان چو هستی مرد اسرار  
 گر آمرزم بیک ره خلق را پاک  
 خداوندان تو می دانی که عطار  
 ز نور تو شعاعی می نماید  
 چو «فردوسی» ببخشش رایگان تو

ابوالقاسم که بد شیخ اکابسر  
 نکرد از راه دین بر وی نماز او  
 همه در مدح گبری ناکسی گفت  
 چو وقت رفتن آمد بی خبر مرد  
 نمازم بر چنین شاعر روا نیست  
 بزیر خاک تاریکش سپردند  
 که پیش شیخ آمد دیده پر آب  
 لباسی سبزتر از سبزه در بر  
 که ای جان تو با نور یقین جفت  
 که می ننگ آیدت زین نانمازی  
 همه از فیض روحانی سرشته  
 که تا کردند برخاکم نمازی  
 که «فردوسی» به فردوس است اولی  
 اگر راندت ز پیش آن طوسی پیر  
 بدان یک بیت توحیدم که گفتمی  
 مده بر فضل ما بخل گواهی  
 که عاصی اندک است و فضل بسیار  
 نیامرزیده باشم جز کفی خاک  
 همه توحید تو گوید در اشعار  
 چو فردوسی فقاعی می گشاید  
 به فضل خود به فردوسش رسان تو

فردوسی در حالهای از افسانهها / ۱۴۳

به فردوسی که علمینش خوانند      مقام صدق و قصر دینش خوانند<sup>۷۳</sup>  
توجه بفرمایید به نظر مردم اگر مذکری یا شیخی نابخرد برجنازه فردوسی نماز  
نمی‌خواند، خداوند بزرگ فردوسی را تنها بمناسبت یکی از این دو بیت بلمندی که در  
شاهنامه سروده است:

جهان را بلمندی و پستی تویی      ندانم چه‌ای هر چه هستی تویی<sup>۷۴</sup>  
یا :

به نام خداوند جان و خرد      کزین برتر اندیشه بر ننگ‌سازد  
درخور فردوس اعلی می‌داند و فرشتگان را به استقبال جنازه فردوسی می‌فرستد .  
فردوسی نیز در همان شب اول قبر به خواب آن مردم متعصب می‌آید با تاجی زمردین بر سر و  
جامه‌ای سبز تر از سبزه دربر . آیا انتخاب رنگ سبز برای تاج و جامه فردوسی در برابر  
رنگ سیاه که شعار عباسیان و اهل سنت و جماعت و پیشوایان همان مذکر متعصب طبرانی  
است خود از نکته‌یابی و دقت خاص شیعیان ایران حکایت نمی‌کند؟ در پایان روایات  
مختلف مربوط به این امر از پیروزی حق بر باطل چنین بساد شده است که « چون  
شیخ از خواب بیدار شد، پای برهنه و گریان به مزار فردوسی شتافت و بر قبر او نماز  
کرد و چند روز معتکف گشت و تا در حیات بود هر روز به زیارت او رفتی »<sup>۷۲</sup> .  
بعلاوه در آثار البلاذ و اخبار العباد قزوینی از یکی دیگر از منکران فردوسی ذکری  
بمیان آمده است . او شیخ قطب الدین استاد غزالی است که روزی با همراهان بر قبر فردوسی  
می‌گذشت، یکی از همراهان به وی گفت به زیارت قبر فردوسی برویم . شیخ به او پاسخ داد: وی  
را هاکن چه هم خود را در مدح مجوسان صرف کرده است . مردی که آن سخن را به شیخ گفته  
بود فردوسی را به خواب دید . فردوسی به زبان قرآن مجید به سخنان شیخ قطب الدین چنین  
پاسخ داد: « قل » للشیخ « لو انتم تملکون خزائن رحمة ربی اذآلامسکتهم خشية الانفاق و

## سبب مرگ فردوسی

در سبب مرگ فردوسی نیز در این کتابها به واقعه‌ای اشاره شده است، گرچه توجیه آن برای بنده مشکل است. نوشته‌اند چون فردوسی از بغداد به طوس بازگشت، روزی در بازار می‌گذشت، شنید که کودکی یکی از این دو بیت او را می‌خواند:

چورستم پدر باشد و من پسر      نمانم به گیتی یسکی تـ سا جور  
یا :

اگر شاه را شاه بودی پدر      به سر بر نهادی مرا تـ ساج زر  
فردوسی پس از شنیدن بیت از غایت حرمان و مکاره زمان که به مساعی جمیله او راه یافته بود آهی زد و غش کرد و چون او را به خانه بردند مرغ روحش از قالب قفس پرواز کرده بود<sup>۷۶</sup>.

به عقیده شما در نظر مردم چهار تباطی بین شنیدن یکی از این دو بیت و درگذشت حماسه‌سرای بزرگ ما وجود داشته است؟ آیا دو لفظ «پدر» و «پسر» در بیت نخستین، ناگهان یاد پسر برومندش را که به روزگار جوانی به سرای باقی شتافته بود در ذهن فردوسی پیرزنده کرده و به اصطلاح داغ این مرد کم‌نسال را تازه ساخته است؟ یا مضمون بیت دوم خاطره تلخ رفتار محمود غزنوی و نامردمی‌های دربار غزنین را در او زنده کرده است و شرننگ این ناکامی، این بار چنان کام وی را تلخ ساخته که شیرینی حیات را بدرود گفته و جان به جان آفرین تسلیم کرده است؟

## حاصل سخن

آنچه را بعرض رسانیدم يك بار باختصار و بسرعت مرور کنیم. در این قصه‌ها و



افسانه‌ها، که، برخی آنها را حاصل خیال پردازی چند تن معدود دانسته‌اند - چیزی جز این نیست که: فردوسی یکی از بزرگترین شاعران ایران است و همه معاصرانش به بزرگی مقام وی معترف بوده‌اند. ایرانی بوده است نژاده و ایران دوست و آشنا به تاریخ شاهان ایران و آنچه امروز «حماسه ملی» اش می‌خوانیم . به ایران و شاهان و قهرمانان شاهنامه عشق می‌ورزیده و کسی را اجازه نمی‌داده است آنان را تحقیر کند و لوسلطان مقتدری چون محمود غزنوی در صدد انجام این کار برآمده باشد. عشق به ایران او را به نظم تاریخ شاهان ایران سوق داده بوده و بدین جهت سی سال از عمر خود را صرف این کار بزرگ کرده است. وی مردی بوده است با مناعت طبع و علوهمت که هرگز از کسی تقاضا نکرده بوده است به او صله‌ای بدهد. زیرا وی شاهنامه را برای کسب مال و منال به رشته نظم نکشیده بوده است. اما چون سلطان برخلاف وعده‌ای که به او داده است صله‌ای ناچیز برای وی می‌فرستد، فردوسی این کار را توهینی به خود تلقی می‌کند و بی آن که خشم و رنجش سلطان را به چیزی بگیرد، صله سلطان را در طرفه العینی به افرادی بی‌ارزش چون حمامی و فغانی می‌بخشد و سلطان را در ابیاتی چند مورد نکوهش قرار می‌دهد. افرادی مغرض یا متعصب چه در زمان حیات و چه پس از مرگ فردوسی به تهمت‌های بی‌اساس وی را مورد بی‌مهری قرار می‌دهند در حالی که فردوسی ایرانی آزاده ایران دوست مسلمانی بوده است که با وجود اختلاف مذهب با اکثریت حاکم در خراسان آن روزگار ، برخلاف مسلمانی گامی برنداشته و ابیات بسیار او در شاهنامه شاهی صادق بر این مدعاست . به همین سبب مردم ایران در طی ده قرن اخیر هرگز به او فقط به چشم یک شاعر و سراینده عادی ننگریسته‌اند. هم در قصه‌ها و افسانه‌های خود او را گرامی داشته و کار بزرگش را ارج نهاده‌اند و هم به مرور زمان او را در صف «جاودانها» و «قهرمانان» جای داده‌اند. در نتیجه وی از محدوده «تاریخ،

به قلمرو « حماسه » قدم نهاده و در کنار قهرمانان حماسه ملی ایران، یعنی شاهان و پهلوانان نامدار ایران زمین قرار گرفته است. و سپس آن چنان که طبیعت هر حماسه ملی است، مردم حوادث زندگی فردوسی، را که متعلق به روزگاران بسیار کهن نیست با افسانه و پسندها و معتقدات خود آمیخته و از او شخصیتی افسانه‌ای و حماسی و جاودانی ساخته‌اند بسیار زنده تر و جالب تر از وجود حقیقی و تاریخی او، یعنی همان کاری که پیروان ساده و پاک عقیده هر يك از ادیان و مذاهب با پیشوایان و بزرگان خود کرده‌اند یا صوفیان صافی عقیدت با پیران خود.

آیا نمی‌توان گفت چکیده مطالبی که از غوردر افسانه‌های مربوط به فردوسی

به دست می‌آید با حاصل تتبعات پژوهشگران درباره وی سازگار است؟

یادداشتها :

(۱) چند سخن درباره فردوسی، سعید نفیسی، مجله پیام‌نو، شماره ۵، ۱۳۲۷، تهران، ص ۱ تا ۴؛ نیز رك: مقدمه منتخب شاهنامه، به اهتمام محمدعلی فروغی و حبیب یغمائی، وزارت فرهنگ، تهران، ۱۳۲۱: «درباره او (فردوسی) فراوان سخن گفته‌اند اما معلومات یقینی بسیار کم و اکثر حکایاتی که نقل کرده‌اند افسانه است... این داستان به انواع مختلف روایت شده است و شاخ و برگ و جزئیات هم بسیار دارد که چون ما سراسر بی‌حقیقت می‌دانیم از نقل آنها خودداری می‌کنیم»؛ بیست مقاله، قزوینی، ج ۱۸/۲، چاپ دوم، ۱۳۳۲؛ «مقدمه جدید شاهنامه یعنی مقدمه بایسنفری است که او نیز (لابد استناداً به مقدمه قدیم ولی در ضمن هزار افسانه واهی بی‌اساس دیگر) تصریح می‌کند...»؛ تاریخ ادبیات در ایران، دکتر ذبیح‌الله صفا، ج ۱/۴۱۰، چاپ اول، ۱۳۳۲: «همین عظمت مقام و مرتبت زندگی او مانند بزرگان درجه اول ایرانی با افسانه‌ها و روایات مختلف آمیخته شده».

از جمله خارجیانی که بر اساس مقدمه بایسنفری منظومه‌ای تألیف کرده Edmund

فردوسی در حاله‌ای از افسانه‌ها / ۱۴۷

Gosse انگلیسی است. وی منظومه فردوسی در تبعید *Firdausi in Exile* را در ۴۳۲ بیت سروده است. در این باره رك: مجموعه سخنرانیهای ششمین کنگره تحقیقات ایرانی، معرفی منظومه «فردوسی در تبعید»، دکتر منوچهر امیری، ص ۱۸۸ تا ۲۰۰، انتشارات دانشگاه آذربایجان، ۲۵۳۵.

(۲) مقدمه بایسنفری.

(۳) مقدمه شاهنامه فردوسی، مورخ ۶۷۵ هـ.

(۴) آثارالبلاد، تذکره دولتشاه، مقدمه بایسنفری.

(۵) مقدمه شاهنامه مورخ ۶۷۵ هـ؛ مقدمه شاهنامه پنجاب، تذکره دولتشاه.

(۶) مجالس المؤمنین. نیز رك؛ تذکره دولتشاه، مجمل فصیحی، مقدمه شاهدنامه.

دانشگاه پنجاب.

در مجالس المؤمنین و تذکره دولتشاه یکی از ندیمان سلطان به نام «ماهک» واسطه آشنایی فردوسی با سلطان ذکر شده است. در مجالس المؤمنین قصه‌ای را که عنصری منظوم ساخت «رستم و اسفندیار» و در مقدمه شاهنامه دانشگاه پنجاب قصه «جنگ سیاوش» نام برده‌اند.

(۷) مقدمه بایسنفری؛ نیز رك: مجالس المؤمنین.

(۸) تاریخ گزیده، مقدمه بایسنفری، مجمل فصیحی.

(۹) شاهنامه بایسنفری، شورای مرکزی جشن شاهنشاهی ایران، تهران، ۱۳۵۰ (چاپ

افست) مقدمه، ص ۷ تا ۲۲.

(۱۰) تاریخ سیستان، تصحیح ملک‌الشعراى بهار، مؤسسه خاور، تهران، ۱۳۱۴،

ص ۷ تا ۸.

(۱۱) چهارمقاله، احمد بن عمر بن علی نظامی عروضی سمرقندی، تصحیح دکتر محمد معین،

کتابفروشی زوار، تهران، ۱۳۳۳ (چاپ سوم)، ص ۷۵ تا ۸۳.

(۱۲) تاریخ طبرستان، بهاء‌الدین محمد بن حسن بن اسفندیار کاتب، تصحیح عباس اقبال،

کتابخانه خاور، تهران، ۱۳۲۰، قسم دوم ص ۲۱ تا ۲۵.

(۱۳) الهی‌نامه، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح فواد روحانی، کتابفروشی

زوار، تهران، ۱۳۳۹، ص ۲۸۶ تا ۲۸۷.

(۱۴) اسرارنامه، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح دکتر سیدصادق گوهرین،

تهران، ۱۳۳۸، ص ۱۸۰ تا ۱۹۰.

- (۱۵) آثار البلاد و اخبار العباد، زکریا بن محمد بن محمود القزوینی، دارصادر، دار پیروت، بیروت، ۱۹۶۰ م، ص ۴۱۵ تا ۴۱۷ .
- (۱۶) مقدمه نسخه خطی شاهنامه فردوسی، مکتوب به سال ۶۷۵ ه.ق. ، محفوظ در کتابخانه موزه بریتانیا بانثانه Add. 21103.
- (۱۷) تاریخ گزیده، حمدالله بن ابی بکر بن احمد بن نصر مستوفی قزوینی، تصحیح دکتر عبدالحسین نوائی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۳۹، ص ۳۵۱ و ۷۳۸. مطالبی که در این کتاب درباره فردوسی آمده از هر جهت با چهارمقاله نظامی عروضی یکسان است.
- (۱۸) رك : زیر نویس شماره ۹.
- (۱۹) مجمل فصیحی ، فصیح احمد بن جلال الدین محمد خوافی، تصحیح محمود فرخ ، کتابفروشی باستان، مشهد، ۱۳۴۱، ج ۲/ ۱۲۹ تا ۱۴۰.
- (۲۰) نسخه خطی شاهنامه فردوسی، مکتوب احتمالاً در قرن دهم هجری ، محفوظ در کتابخانه دانشگاه پنجاب، لاهور.
- (۲۱) تذکرة الشعراء ، دولت‌شاه سمرقندی، تصحیح محمد اقبال، لاهور ، ۱۹۳۹ م. ، ص ۲۶ تا ۳۰ .
- (۲۲) مجالس النفائس ، میر نظام الدین علی شیر نوائی، تصحیح علی اصغر حکمت تهران، ۱۳۲۳، ص ۳۴۴ تا ۳۴۵ .
- (۲۳) مجالس المؤمنین، چاپ سنگی، تهران، ۱۲۹۹ ه.ق.
- (۲۴) مقدمه بایسنغری، مجمل فصیحی، مجالس المؤمنین.
- (۲۵) تذکرة دولت‌شاه .
- (۲۶) مقدمه بایسنغری؛ نیز رك : مجالس المؤمنین .
- (۲۷) مقدمه بایسنغری .
- (۲۸) چهارمقاله .
- (۲۹) مجمل فصیحی .
- (۳۰) مقدمه بایسنغری .
- (۳۱) تاریخ گزیده، مقدمه بایسنغری، مجالس المؤمنین، تذکرة دولت‌شاه . اما در مقدمه شاهنامه مورخ ۶۷۵ آمده است که سلطان «سخن سیر الملوك طرح انداخت و گفت شما چه مار

شاعرید . در پدیده هر یک مصراع‌ی بگوییید تا هر کدام که فزون‌تر آید و دل‌پسند افتد نظم سیر- الملوک بدان مقررکنم و به هر یک بیت یک‌مثقال طلا بدهم . همه شاعران انگشت برچشم نهادند . پس آنکه بنیاد سخن کردند و گفتند . اول عنصری گفت دوم فرخی گفت سیوم عسجدی گفت چهارم فردوسی گفت ...» .

- ۳۲) مقدمه بایسنفری ، مجالس‌المؤمنین .
- ۳۳) مقدمه بایسنفری ، مجمل فصیحی ، مجالس‌المؤمنین .
- ۳۴) مجالس‌المؤمنین .
- ۳۵) آثارالبلاد ، تذکره دولت‌شاه .
- ۳۶) مقدمه بایسنفری ، مجالس‌المؤمنین .
- ۳۷) چهارمقاله ، مجالس‌المؤمنین .
- ۳۸) مجالس‌المؤمنین .
- ۳۹) مقدمه بایسنفری .
- ۴۰) مقدمه بایسنفری ، مجمل فصیحی ، مجالس‌المؤمنین .
- ۴۱) مقدمه بایسنفری ، مجمل فصیحی ، مجالس‌المؤمنین .
- ۴۲) در نسخه‌های مختلف چهارمقاله: بیست ، پنجاه ، شصت هزار درم ؛ آثارالبلاد: یک پیل نقره ؛ مقدمه شاهنامه مورخ ۶۷۵ و مقدمه شاهنامه پنجاب: پنجاه هزار درم ؛ مقدمه بایسنفری شصت هزار درم ؛ مجمل فصیحی: شصت بدره سیم ؛ مجالس‌المؤمنین : هفتاد هزار درم ؛ تذکره دولت‌شاه: شصت هزار درم .
- ۴۳) چهارمقاله ، الهی‌نامه ، مقدمه بایسنفری ، مجمل فصیحی ، مجالس‌المؤمنین ، تذکره دولت‌شاه .
- ۴۴) مقدمه بایسنفری ، نیز رك: مجالس‌المؤمنین
- ۴۵) مقدمه بایسنفری .
- ۴۶) مجالس‌المؤمنین .
- ۴۷) مجمل فصیحی .
- ۴۸) تذکره دولت‌شاه .
- ۴۹) مجمل فصیحی .
- ۵۰) مقدمه بایسنفری ، مجمل فصیحی .

- (۵۱) مقدمه بایسنغری، مجمل فصیحی .
- (۵۲) چهارمقاله، مقدمه بایسنغری، مجالس المؤمنین، تذکره دولتشاه .
- (۵۳) مجمل فصیحی، مجالس المؤمنین.
- (۵۴) چهارمقاله، به نقل از امیرمزمی «که او گفت: از امیر عبدالرزاق شنیدم به طوس که . . .» .
- (۵۵) مقدمه بایسنغری، مجمل فصیحی، مجالس المؤمنین.
- (۵۶) چهارمقاله.
- (۵۷) تذکره دولتشاه .
- (۵۸) چهارمقاله، تذکره دولتشاه .
- (۵۹) چهارمقاله، مقدمه بایسنغری، مجمل فصیحی، تذکره دولتشاه، مجالس المؤمنین.
- (۶۰) این مطلب در نسخه‌های خطی موجود سفرنامه ناصر خسرو نیامده است .
- (۶۱) مقدمه بایسنغری؛ نیزک: مجمل فصیحی . در این است اشعار امیر فخرالدین محمود بن الامیر یحیی المستوفی القریومدی :
- |                                      |                                |
|--------------------------------------|--------------------------------|
| ای روزگار از چه چنین بی مروتند       | این سروران دهریه دور زمان ما   |
| رستم که در نبرد بگفتی که از شرف      | بهرام بوسه داد رکاب و عنان ما  |
| یک شب به خواب گفت به فردوسی: ای عزیز | در بند حق گزاردن تو است جان ما |
| آماده و نهاده فلان جا دفته‌ای است    | از سعی گرزو خنجر گیتی ستان ما  |
| بردار از آن که دسترس ما دگر نماند    | هر چند شرمسار بود ز آن روان ما |
| از مردگان حمایت احسان چنان کنند      | بی التماس مادم و بی امتحان ما  |
| معلوم می‌شود که در این دور دون نواز  | از مردگان کم‌اند بسی زندگان ما |
- (۶۲) تاریخ سیستان .
- (۶۳) مقدمه شاهنامه مورخ ۶۷۵، مقدمه بایسنغری، مجمل فصیحی، مجالس المؤمنین.
- (۶۴) مقدمه بایسنغری؛ نیزک مجمل فصیحی، مجالس المؤمنین.
- (۶۵) مجالس المؤمنین؛ نیزک مقدمه بایسنغری، مجمل فصیحی.
- (۶۶) مقدمه شاهنامه دانشگاه پنجاب .
- (۶۷) مقدمه بایسنغری، مجمل فصیحی، مجالس المؤمنین.
- (۶۸) مقدمه بایسنغری، مجالس المؤمنین .
- (۶۹) مجمل فصیحی، مجالس المؤمنین.
- (۷۰) تذکره دولتشاه .
- (۷۱) چهارمقاله.

پرواز - پتواز / ۱۵۱

۷۲) چهارمقاله، تاریخ‌گزیده، مقدمه بایسنغری، مجمل فصیحی، مجالس المؤمنین، تذکره دولتشاه.

۷۳) اسرارنامه.

۷۴) شادروان سعید نفیسی این بیت را از فردوسی نمی‌داند و در این باب می‌نویسد «چیزی که شگفت است این است که این بیت از فردوسی نیست و از شرفنامه نظامی است که حمدالله مستوفی یادگیری در آن دست برده‌اند و اصل آن این است:

پناه بلندی و پستی تویی همه نیستند، آنچه هستی تویی\*

لباب‌الالباب، تصحیح سعید نفیسی، ص ۷۶۷.

در حالی که بیت مذکور در متن مقاله، در «داستان رستم باخاقان چین» مذکور است. شاهنامه فردوسی، چاپ پروخیم، ج ۱۰۳/۶، بیت ۷۳۶.

۷۵) آثار البلاد و اخبار العباد (سوره‌الاسری، آیه ۱۰۰)

۷۶) مقدمه بایسنغری، مجمل فصیحی، مجالس المؤمنین.

## پرواز - پتواز

در شاهنامه فردوسی کلمه «پرواز» برحسب مندرجات فرهنگ لغات شاهنامه فریتس ولف شش جا به کار رفته است :

۱) در پادشاهی منوچهر ، پس از آنکه سام از یافتن فرزندی سرخ روی و سپید موی آشفته خاطر می شود و او را به کوهسار می برد و می افکند تا ددگان بشکنندش ، این بیت را می خوانیم :

چو سیمرخ را بچه شد گرسنه به پرواز بر شد بلند از بنه

( بیت ۹۷۷۷ چاپ نگارنده ۹۰ و ۹۳۹ ولف بروخیم ص ۱۳۴ )

ضبط بیت در چاپ دوم شاهنامه فرهنگستان علوم شوروی که در تهران صورت گرفته است ( ج ۱ ص ۱۴۷ بیت ۸۱ ) همین گونه است جز اینکه آنجا به جای کلمه «بلند» در مصراع دوم «دمان» آمده است و اختلاف ضبط نسخه ها در آن طبع چنین است :

۱) ( مانند متن نگارنده ) به «د» : چو ... - بر آمد از آن کوهسار یکتنه .

۲) در پادشاهی منوچهر ، به هنگام باز آوردن سیمرخ زال را نزد پدرش سام ،

بن بیت را در شاهنامه می یابیم :

ز پروازش آورد نزد پدر رسید به زیر برش موی سر

( بیت ۱۹۹۷ چاپ نگارنده ۱۸۸ و ۱۸۸ ولف بروخیم ص ۱۳۹ )



پرواز - پتواز / ۱۵۳

ضبط بیت در چاپ دوم شوروی (ص ۱۵۲ بیت ۵۳ ج ۱) نیز همچنین است و

اختلاف ضبط نسخه‌ها بدین گونه است :

«ب» «ج» «ض» : ز پروازش ... پیش ...

«ص» : ز ... - رسیده ... تنش-...

۳) در پادشاهی منوچهر ، به هنگام دیدار زال از کابلستان و هنر نمایی او در

تیراندازی ، این دوبیت را داریم که مراد ما بیت دوم است :

بزد بانگ تا مرغ برخاست ز آب همی تیر انداخت اندر شتاب

ز پروازش آورد آنگه فرود چکان خون، وشی شد از آب رود

(بیت ۵۴۴۷ چاپ نگارنده ۵۱۳۹ ولف ۵۱۳۹ بروخیم ص ۱۵۷)

ضبط بیت اخیر در چاپ شوروی چنین است دوم (ج ۱ ص ۱۷۳ بیت ۴۳۴):

ز پروازش آورد گردان فرود چکان خون ووشی شده آب رود

اختلاف نسخه‌ها در آن چاپ این گونه است :

در مصراع اول : «ج» «ده» «ز» : از افزایش ... ؛ «ب» : ... اندر فرود.

در مصراع دوم : «الف» «ب» «ز» «س» «ص» : ... خون ووشی ... ؛ «س» : ...

خون ووشی شد از آن آب ... ؛ «ج» «ر» : ... ز آب ...

۴) در داستان منوچهر ، به هنگام زادن رستم و جانکاهی درد زه رودابه ، زال

سیمرغ را احضار می کند و سیمرغ دستورها برای آسان شدن درد زادن می دهد و سپس

پری از او باز می کند و بدو می دهد و پر می کشد و می رود ، آنجا بیت زیرین آمده است :

بگفت و یکی پر ز بازو بکند فکند و به پرواز بر شد بلند

(بیت ۱۸۱۱/۷ چاپ نگارنده ۱۶۹۰ ولف ۱۶۹۰ بروخیم ص ۲۲۳)

ضبط بیت در چاپ دوم شوروی (ص ۲۵۲ ج ۱ بیت ۱۵۲۸) همین گونه است و

اختلاف ضبط نسخه‌ها در آن چنین است :

«ص» : بگفت این ویک ... ؛ «س» : بگفت این وازبال پری بکنند- بدو داد و برشد به ابریلند .

(۵) در پادشاهی کیخسرو ، در داستان گرفتار شدن افراسیاب بر دست هوم می‌خوانیم که :

به نزدیک بردع یکی غار دید      سرکوه غار از جهان ناپدید

ندید از برش جای پرواز باز      نه زیرش پی شیر و جای گراز

(بیت ۲۲۵۳/۱۳ چاپ نگارنده ۲۲۵۹۹ ولف ۲۲۴۲۹ بروخیم ص ۱۳۸۶)  
بیت دوم در چاپ اول شوروی (ص ۳۶۵ و ۳۶۶ ج ۵ بیت ۲۲۱۳) چنین است :

ندید از برش جای پرواز باز      نه زیرش پی شیر و آن گراز

اختلاف ضبط نسخه‌ها آنجا این گونه است :

نبود آن خود آرام و جای نیاز - ... به .. و راه ..

(۶) در پادشاهی گشتاسب ، در داستان رستم و اسفندیار آنگاه که سیمرخ را زال به چاره‌گری پیش می‌خواند دو بیت زیرین را می‌یابیم که بیت دوم آن متضمن کلمه پرواز است:

همانگه چومرغ از هوا بنگرید      درخشیدن آتش تیز دهد

نشسته برش زال با داغ و درد      ز پرواز مرغ اندر آمد به‌گرد

(بیت ۳۸۷۶۸۵ چاپ نگارنده ۲۶۴۳۹ ولف ۳۶۴۹۹ بروخیم ص ۱۷۰۳). در چاپ شوروی (ج ۶ ص ۲۹۳ بیت ۱۲۴۳) بیت اخیر چنین است:

نشسته برش زال با درد و غم      ز پرواز مرغ اندر آمد دژم

اختلاف ضبط نسخه‌های آن چاپ بدین گونه است :



است و فرهنگها به شاهد لغت «پتواز» نقل کرده‌اند و قریباً خواهیم آورد با تبدیل «پتواز» به «پرواز» برای معنی اول یعنی نشستگاه شاهد قرارداده و برای معنی دوم یعنی پریدن هم دو شاهد از سوزنی نقل کرده است که شاهد دوم آن همان بیتی است که در لغت‌نامهٔ دهخدا شاهد معنی نشستگاه قرار گرفته است (البته با تغییر کلمهٔ «پرواز» در متن آن به «پتواز»).

(۵) دستورالافاضل لغت را ندارد.

(۶) در شرف‌نامهٔ منیری (نسخهٔ خطی کتابخانهٔ لغت‌نامهٔ دهخدا): پرواز را جای

آرام از چوب که برای کبوتر راست کنند آورده است.

(۷) در فرهنگ میرزا ابراهیم (نسخهٔ خطی کتابخانه لغت‌نامهٔ دهخدا): پرواز،

آرامگاه و نشیمنهٔ باز است که به عربی می‌قعه گویندش و گوید به بای فارسی هم آید (یعنی «پرواز»).

(۸) در فرهنگ جهانگیری (ج ۱، ص ۸۹۴ چاپ دکترا عقیقی) معنی اول کلمه طیران

و پریدن و دوم نثار و سوم پرتو و روشنائی و چهارم نشیمن و نشستگاه مرغان است و توضیحاً افزوده است که معنی چهارم را از رسالهٔ حسین وفائی نقل کرده است و در معنی «پرواز» (با باء يك نقطه) هم نوشته است جای قرار و آرام ج ۱ ص ۸۶۶).

(۹) سروری در فرهنگ مجمع‌الفرس (ج ۱، ص ۲۳۱ چاپ نگارنده) برای لغت پرواز

معنی پریدن و نشستگاه مرغان و نور و پرتو را آورده است و بر شعری که جهانگیری از نظامی به شاهد اخیر نقل کرده خرده گرفته و آن شاهد را متناسب برای معنی پریدن دانسته است نه نور و پرتو.

(۱۰) برهان قاطع بر چهار معنی مذکور در فرهنگ جهانگیری دو معنی افزوده

است که پنجمی آن از نظر بحثی که داریم قابل توجه است، می‌آورد: چوبهایی را نیز

گویند هر يك به مقدار سه وجب طول که به جهت پوشیدن خانه بر بالای چوبهای بزرگ نزدیک به هم بچینند و بوریا روی آن پوشند و خاک برزبر بوریا ریزند و این معنی را لغتی که در تداول مردم خراسان است و آن « پرواز تراش » است ، یعنی نجارتراشندۀ همان چوبهای سقف تأیید می کند و با آن معنی « پتواز » که دوچوب همودی است که در زمین فروبرند و چوب دیگر افقی برزبر آن دونهب کنند تا بازو کبوتر بر آن بشینند و توسعاً با آشیانۀ مرغان که غالباً از قطعات چوب پوشیده می شود تناسبی می یابد و برای فرض تبدیل دو کلمه به یکدیگر در این معنی محملی به دست می دهد. معنی ششم پرواز در برهان سیر بود از جانب ناسوت بشریت به جانب لاهوت حقیقت نزد محققان.

(۱۱) در فرهنگ رشیدی (ج ۱ ص ۲۸۲ چاپ عباسی) آمده است که: پرواز معروف، لیکن پریدن معنی او نیست چنانکه مشهور شده، بلکه معنی حقیقی او پرگشادن است که پر باز گویند اما چون پریدن را پرگشادن لازم است به مجاز پریدن از او اراده کنند و به معنی پرتو نور نیز گفته اند و شعر نظامی را که جهانگیری نقل و سروری پس از نقل نقد کرده است آورده و او هم گفته است که در شاهد بودن آن تأملی باید.

از ذکر مندرجات فرهنگهای پس از رشیدی خودداری می کنیم که سخن به درازا نکشد، خاصه که از نظر بحث ما چیزی درخور ذکر ندارند. اما آنچه اینجا درخور یادآوری است اینکه هیچ یک از فرهنگهای مورد اشاره شاهی برای معنی مورد گفتگوی ما از لغت « پرواز » ندارند، جز صاحب الفرس که آن هم شعر آغاجی را خلاف ضبط همۀ فرهنگها به شاهد آورده است.

مرحوم دهخدا چنانکه اشاره کردیم در لغت نامه جز يك بيت از ابیات ششگانه فردوسی را که متضمن کلمۀ « پرواز » در معنی پریدن است نیاورده است و این تاحدی خلاف معمول آن کتاب است که همه جا از فردوسی شواهد متعدد می آورد، خاصه که

بدانیم این قسمت از لغت‌نامه ( قسمت متضمن لغت پرواز ) زیر نظر خود آن مرحوم چاپ شده است و آن زمان مبنای کار را بر حذف قسمتی از شواهد ننهاده بودند . از طرفی شادروان دهخدا در حاشیه نسخه فرهنگ ولف خود آنجا که لغت «پرواز» و معنی آن و موارد ششگانه استعمالی آن در شاهنامه آمده است نوشته‌اند : سه مورد از این موارد در شاهنامه «پتواز» است نه «پرواز» ( البته بدون تعیین موارد آن ) . پس شاید همین نکته بوده است که جز بیتی از ابیات ششگانه مورد اشاره - که در آن مورد « پرواز » بی‌گمان معنی پریدن و طیران داشته - از آوردن پنج مورد دیگر به عنوان شاهد در لغت‌نامه خودداری شده است و البته چنانکه تذکر دادیم رشیدی در اینکه «پرواز» در معنی نشستگاه مرغان مصحف و دگرگون‌شده «پدواز» است سبق اشاره و تذکار دارد منتهی نظر او کلی است نه اینکه ناظر به برخی از ابیات شاهنامه پاکتاب دیگری باشد .

تصریح رشیدی به تصحیف کلمه «پرواز» در معنی نشیمنگاه و نشستگاه مرغان و تردید مرحوم دهخدا درباره سه مورد از موارد استعمال « پرواز » در شاهنامه و بالخصوص شاهد نظمی و نثری نداشتن کلمه در هیچ‌یک از فرهنگها ( جز مورد مشكوك صحاح الفرس ) می‌نمود که آن تصریح و این تردید بی‌چیزی نباشد و نگارنده به دنبال این دو نکته به استخراج ابیات ششگانه شاهنامه از نسخه‌های متعدد کشیده شد و آنگاه لغت «پدواز» را که احتمالاً «پرواز» در معنی نشستگاه و مطلق آرامگاه مرغان دگرگون شده آن است و نیز صورتهای دیگر کلمه یعنی «پتواز» و «بتواز» و «بدواز» را در همان فرهنگها بررسی کرد. نتیجه بررسی چنین است :

۱) در لغت‌نامه اسدی ( چاپ مرحوم اقبال، ص ۱۸۵ ) : پدواز، نشیمنگاه بود.

آماجی گوید :

عهد و میثاق باز تازه کنیم  
از سحرگاه تا به وقت نماز  
باز پدواز خویش باز شویم  
چون دده باز جنبد از پدواز  
شاهد فوق را چنانکه گفتیم صحاح الفرس با تغییر دادن کلمه «پدواز» به  
«پرواز» در متن شعر برای «پرواز» شاهد آورده است در معنی نشننگاه. صورتهای  
«پتواز» و «پرواز» هم در این کتاب نیامده است.

(۲) در معیار جمالی «پتواز» «پتواز» و «پدواز» نیست، تنها در «پدواز» آورده  
جای آرام و قرار (ص ۱۵۸).

(۳) در فرهنگ قواس (ص ۱۲۷ چاپ نذیر احمد) «پدواز» جای آرام معنی  
شده است و شعر آغاجی هم به شاهد آن آمده اما صورتهای دیگر کلمه را نیاورده  
است.

(۴) در صحاح الفرس هیچ یک از صورتهای کلمه نیست.

(۵) دستورالافاضل هم فاقد صورتهای مختلف کلمه است.

(۶) شرفنامه نیز کلمه را در هیچ یک از صورتهای نیاورده است.

(۷) در فرهنگ میرزا ابراهیم (نسخه خطی کتابخانه لغت نامه دهخدا) آمده است  
که «پرواز» و «پتواز» آرامگاه و نشین باز است که به عربی میقه گویند و به بام  
فارسی هم آید (یعنی «پرواز» و «پتواز»). اما شاهد شعری نیاورده است.

(۸) در فرهنگ جهانگیری «پتواز» و «پدواز» نیست. ذیل «پتواز» (ج اص ۶۶۹)  
نوشته است: آن است که دو چوب بلند را بر زمین فرو برند و چوب دیگر را بر زبر  
آن چوب ببندند تا کبوتران و دیگر جانوران بر بالای او بشینند و آن را «آده» نیز  
خوانند، میر غروری نظم نموده:

درهخ و درد که بختم نشد دلیل کنون  
قفص شکسته و روحم نشسته بر پتواز

و ذیل «پدواز» (ج ۱ ص ۷۸۸) آورده است که : به معنی «پتواز» است ( که در فصل بای عجمی از باب نای فوقانی مرقوم شد ) با شعر ذیل از شمس فخری به شاهد :

ملاذ سیف و قلم خسرو ستاره چشم      که هست خلق جهان راجناب او پدواز  
 (۹) در فرهنگ سروری «پتواز» نیست . ذیل «بدوازه» (ج ۱ ص ۱۴۷) می‌نویسد:  
 جای آرام و نشیمن و قرار باشد در تحفه (یعنی تحفة الاحیاب اوبهی) ، اما در شرفنامه  
 «پرواز» (به‌رای مهمله) و «بتواز» ( به‌تاء ) هر دو آرامگاه و نشیمنه یاز باشد که به عربی  
 می‌قعه گویند ، چنانکه خواجه عمید لوبکی (لومکی) گوید :

چو از پتواز چو گان تو سرزد      هواگیرد ، چو باز تیز پر، گوی

بعد می‌افزاید که به بای فارسی هم آمده (یعنی «پدواز») و شمس فخری «بدواز»  
 (به‌دال) آورده به معنی آرامگاه مطلق و در رساله حسین وفائی «پرواز» (به‌بای فارسی)  
 به دو معنی است یکی نشیمن و نشستگاه و دیگر پرواز کردن طیور .

(۱۰) در برهان قاطع همه صورتهای چهارگانه کلمه هست که از میان «بدواز»  
 در معنی بال‌گشودن طیور که با «پرواز» تناسبی دارد قابل توجه است .

(۱۱) در فرهنگ رشیدی ( ص ۱۴۱ چاپ هند و ص ۲۴۸، ج ۱ چاپ عباسی )

«پتواز» و «پدواز» نشیمن کبوتر و باز معنی شده و توضیحاً افزوده شده است که:  
 و آن چنان باشد که دو چوب بر زمین فرو برند و چوب دیگر بر زبر آن دو چوب نهند و  
 کبوتران و مرغان بر آن نشینند و آده نیز گویند . بعد گوید مطلق آرامگاه و نشستگاه  
 را نیز گویند و به بای تازی (یعنی «بدواز» و «بتواز» ) نیز گفته‌اند و سپس شعر عمید  
 لومکی (لومکی) و شمس فخری را هم شاهد آورده است .

(۱۲) لغت‌نامه دهخدا در کلمه «پتواز» معنی آرامگاه و نشستگاه را از معنی



نشیمن کبوتر و باز و غیره جدا کرده است ، همچنانکه در رشیدی دیدیم ، و شعر عمید لوبکی (لومکی) و میرغروری را شاهد آورده و «بتواز» و «بدواز» را هم باهمان معانی که یاد کردیم بدون شاهد نقل کرده است اما برای پدواز جز از شعر آغاچی دوبیت دیگر، یکی از اسدی و دیگری از سوزنی را شاهد قرار داده است و پس از نقل شواهد هم مرحوم دهخدا نوشته است : « از شواهد فوق چنین مستفاد می شود که « پدواز » جای مرغان شکاری و شاید دیگر ددگان در محلی مرتفع یا کوهی باشد . »

شعر سوزنی که شاهد «پدواز» است این است :

به هوای کرم او به زمین از پدواز مرغ زرین سلب آید چونهد سائل دام  
چنانکه قبلا یاد کردیم در صحاح الفرس این بیت شاهد معنی طیران است آن  
هم ذیل «پرواز» نه «پدواز» یعنی در متن بیت آنجا «پرواز» آمده است. در دیوان سوزنی  
(چاپ دکتر شاه حسینی، ص ۱۷۸) نیز در متن بیت کلمه «پرواز» است نه «پدواز» و  
نسخه بدل هم ندارد. اما شعر اسدی شاهد «پتواز» در لغت نامه دهخدا این است ؟

سپهدار بگشود بر مرغ تیر ز پدوازش افکنند در آبیگیر

که در این مورد هم حسب گرشاسبنامه (چاپ یغمائی، ص ۲۲۱) کلمه در متن  
بیت «پرواز» است نه «پدواز». النهایه در شعر سوزنی بدون تردید معنی کلمه نشیمن  
و نشیمنگاه و جای آرام و آشیانه است و در شعر اسدی نیز با توجه به دو بیت قبل از بیت  
شاهد کلمه را به همین معنی باید گرفت نه پریدن و طیران ، خواه حسب نسخه های چاپی  
دیوان سوزنی و گرشاسبنامه «پرواز» باشد یا حسب ماخذ نقل این دو شعر در لغت نامه  
دهخدا. «پدواز». سه بیت اسدی را در گرشاسبنامه یکجا نقل می کنیم :

یکی مرغ بر شاخسار از برش      که بودی که بزم رامشگرش  
ازو مه یکی مرغ کی خویرنگ      همی آشیان بستند از وی به چنگ

سپهدار بگشاد بر مرغ تیسر ز پروازش افکند در آهگیر  
 البته این احتمال هست که اگر دوشعر اسدی و سوزنی در لغت نامه دهخدا از نسخه‌های  
 خطی دارای ضبط «پدواز» منقول نباشد ظاهراً در آنها تصحیح قیاسی صورت گرفته است.  
 نتیجه مقدماتی که مرقوم رفت در دو نظر و عقیده خلاصه می‌شود :

اول - کلمه «پرواز» در معنی نشیمن و نشستگاه باز و دیگر مرغان شکاری و  
 آشیانه آنها در نقاط مرتفع و مطلق آرامگاه آنها همچنان که رشیدی در فرهنگ خود  
 متذکر شده و مرحوم دهخدا در برخی از موارد استعمال آن در شاهنامه یادآوری کرده است  
 دگرگون شده «پدواز» است و باید صورت اخیر را جانشین کلمه «پرواز» در ابیات  
 فردوسی و سوزنی و اسدی ساخت همچنانکه در لغت نامه دهخدا نسبت به دو شاهد اخیر  
 (سوزنی و اسدی) شده است و این ابیات را مرادف شاهد آغاجی و میرغزوری و عمید  
 لوبیکی (لومکی) برای لغت «پدواز» (پتواز) قرار داد .

دوم - کلمه «پرواز» در معنی نشستگاه و نشیمن مرغان و آرامگاه و آشیانه آنها  
 اصیل است و دگرگون شده «پدواز» (پتواز) نیست و دوشعر سوزنی و اسدی هم با همین  
 کلمه یعنی «پرواز» درست است چنانکه در نسخه چاپی گرشاسبنامه و دیوان سوزنی است  
 نه با «پدواز» (یا پتواز) و شعر شاهنامه نیز با «پرواز» متضمن این معنی است نه با  
 «پدواز» (یا پتواز) .

اما کدام بیت از ابیات ششگانه مذکور ؟ و سه بیتی که شادروان دهخدا در آنها  
 کلمه «پرواز» را گمان برده است که محرف «پدواز» باشد کدام است ؟

به نظر بنده چون در هیچ یک از نسخه‌های موجود خطی و چاپی در مورد ابیات سوزنی  
 و اسدی و نیز ابیات شاهنامه ضبط «پدواز» (و صورت‌های دیگر کلمه) را علی‌العجانه

(۱) در نسخه‌های عکسی شاهنامه مضبوط در بنیاد شاهنامه باید دقتی بشود که این ضبط  
 را دارند یا اخیر و در مآخذ نقل لغت‌نامه نیز به شرط دسترس یافتن .

نداریم و باز چون لغت «پدواز» و صورتهای دیگر آن کلمه حسب فهرست ولف مطلقاً در شاهنامه به کار نرفته است و نیز بنداری در ترجمه تازی شاهنامه ابیات ششگانه مورد اشاره را جایی به تصریح و جایی به تلمیح به لغات و عباراتی گردانده است که معنی پریدن و طیران دارد نه نشیمنگاه و آشیانه، لذا باید به رعایت احتیاط و به پیروی از روش علمی تصحیح نسخ فعلاً در ابیات شاهنامه مورد اشاره «پرواز» را در معنی نشیمنگاه و آرامگاه و آشیانه بپذیریم و نادگرگون شده تصور بریم، خاصه که معنی پنجم کلمه مذکور در برهان، یعنی چوبها که سقف خانه را با آن بپوشانند با معنی آشیانه مرغان و جایگاه آنان تناسبی هم دارد. آنچه می ماند اینکه در شاهنامه بیت یا ابیات متضمن کلمه «پرواز» در معنی مورد نظر ما کدام است و به تعبیر دیگر کدام بیت یا ابیات است که در آن احتمال دگرگون شدگی «پدواز» به «پرواز» می رود.

اینجا باز به نظر بنده کلمه «پرواز» در ابیات ششگانه فردوسی با همان ترتیب که

نقل کردیم معانی زیر را دارد:

در بیت نخست:

چو سیمرخ را بسجه شد گرسنه      به پرواز برشد بلند از بنه

معنی پریدن و بال گشودن در هوا

در بیت دوم:

ز هسروازش آورد نسزد پدر      رسیده به زیر برش سوی سر

معنی نشیمنگاه و جای مرغان شکاری یعنی آشیانه آنها در محلهای مرتفع.

در بیت سوم:

ز پروازش آورد آنگه فرود      چکان خون، و شی شد از آب رود

معنی بال گشودن مرغ در هوا و چرخ زدن و پریدن.

در بیت چهارم :

بگفت و یکی پر ز بازو بکند      فکند و به پرواز برشد بلند  
معنی پرگشودن و بال‌زدن و احتمالاً نشیمنگاه و آشیانه .

بیت پنجم :

ندید از برش جای پرواز باز      نه زیرش پی شیر و آن گراز  
معنی پریدن و چرخ زدن مرغان در هوا .

در بیت ششم :

همانگه چو مرغ از هوا بنگرید      درخشیدن آتش تیز دید  
نشسته برش زال با داغ و درد      ز پرواز مرغ اندر آمد به گرد  
معنی بال‌گشودن در هوا و چرخ‌زدن در آسمان و با توجه به مصراع اول بیت اول  
توسعاً اوج و بلندی و فراز آسمان .

### تأثیر شاهنامه در ادبیات ترک

ترکها دهن اسلام را از طریق ایرانیان اخذ کردند ، نخستین تأثیرات اسلام در ادبیات ترکی در نیمه دوم قرن یازدهم میلادی دیده می شود . این آثار اولیه بیشتر جنبه دینی و اخلاقی دارد ، نظیر کتاب قونادکوپلیک و عتبه الحقایق . این آثار بیش از آنچه حیات گذشته این قوم را منعکس نماید انعکاسی از زندگی و آئین جدید آنهاست . در تمام ادوار تمدن جهان دو حماسه بزرگ جاودانی بوجود آمده است یکی حماسه هومر ، که حماسه ملل غرب است ، دیگر شاهکار فردوسی که تنها حماسه بزرگ مشرق زمینی هاست .

اما شاهکاری که ملت ایران بوجود آورده است آئینه ای از حیات باستانی ایران و زندگی و آداب و رسوم و سنن فرهنگ این ملت است . فردوسی در کتاب ارزنده خود کلیه اندیشه ها و معتقدات و زندگی معنوی مردم ایران را از قدیم ترین زمانها تا عصر خود به نظم در آورده . و بدین ترتیب بزرگترین حماسه ملی جهان را بوجود آورده است و حق داشته است که بگوید :

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

شاهنامه فردوسی در حقیقت نماینده حقیقی روح ملی ایرانیان قرار گرفته است .

مردانگی و جوانمردی و بزرگواری ملت خود را رنگ جاودانی بخشیده است .

ترکها همانگونه که دین اسلام و فرهنگ اسلامی را از طریق ایرانیان گرفته‌اند هنر و ادبیات را نیز از ایران اخذ کرده‌اند. صدها سال شعرا و هنرمندان ایران را سرمشق کار خود گرفته‌اند. از قرن چهاردهم آثار نظامی و شاعران متصوف ایران مورد توجه و تقلید شعرای ترك بوده است.

استاد علی‌نهاد طارلان در اثر ارزنده خود، به نام نقد و تحلیل دیوان شیخی (شاعر بزرگ قرن هفازدهم) با آوردن نمونه‌های مختلف نشان داده است که چگونه شاعران ترك از مضامین شاعران ایران مثل حافظ و سلمان ساوجی تقلید و استفاده کرده‌اند. استاد نامبرده، که نخستین دکتر ادبیات در ترکیه است، در رساله دکتری خود که ۵۵ سال پیش نوشته و متأسفانه هنوز به چاپ نرسیده است، مثلاً از ۳۰ شاعر نام می‌برد که داستان لیلی و مجنون راهب ترکی منظوم ساخته‌اند. در کتاب دیگری به نام لیلی و مجنون در ادبیات ترك تألیف آگاه سری دربارهٔ مثنوی‌های لیلی و مجنون به تفصیل بحث شده است.

شاعران ترك، بطوری تحت تأثیر ادبیات فارسی بودند که علاوه بر دیوان ترکی بسیاری از آنها يك دیوان فارسی نیز ترتیب می‌دادند و خود را با شاعران ایرانی مقایسه می‌کردند و گاهی خود را بالاتر می‌شمردند. نفعی ارض رومی از شاعران قرن هفدهم در قصیده‌ای در مدح مراد چهارم ضمن فخریه‌ای چنین می‌گوید:

سوزده نظیر اولماز بناگراولسا عالم بییریانا

هرطمطراق خوش‌ادا، نه حافظم نه محتشم

(اگر همه شاعران عالم يك طرف باشند نمی‌توانند مثل من شعر بگویند. من

هرطمطراق و خوش‌ادا، هستم، و نه حافظ و نه محتشم هستم.)

صدها سال بعد از او ندیم شاعر غزلسرای معروف می‌گوید:

ایران زمینه تحفه مز اولسون بونوغزل ارگولسون اصفهانه ستانبول دیارینی  
(این غزل نو تحفه من به ایران زمین باد ، تا نسیم دیار استانبول را به اصفهان  
برساند .)

مسئله حق پاناحق بودن این مفاخرات و خودستائی‌ها مطرح نیست . فقط این  
نکته رامی‌خواهم بگویم که اگر نظیره‌گویان شاعران ایران در ادبیات ترك خود را  
همطراز پیشروان خود شمرده‌اند ، اما از آن میان هیچ شاعر بزرگ به خود جرأت و  
جسارت نداده است که هرگز خود را با سراینده‌ی داستان ملی ایرانیان ، یعنی حماسه ملی  
ایرانیان مقایسه نماید .

ماشاعری داریم به نام فردوسی طویل که در نیمه دوم قرن پانزدهم می‌زیسته‌است ،  
شیفتگی او به استاد بزرگ طوس ، به درجه‌ای بود که نام خود را تغییر داد و فردوسی  
تخلص کرد . معاصرانش نوشته‌اند که منظومه‌ای به نام سلیمان‌نامه در ۳۶۰ جلد  
سرود و به بایزید دوم تقدیم کرد . بایزید قسمتی از کتاب را نپسندید و دستور داد  
بسوزانند .

در اینجا این نکته مهم باید گفته شود که تذکره‌نویسان معروف آن عصر مثل  
لطیفی و حسن‌چلبی و مورخ معروف عالی‌مؤلف کنه‌الانخباد فردوسی طویل را شدیداً مورد  
ملامت و انتقاد قرار داده‌اند که چرا خود را به استاد بزرگی مثل فردوسی تشبیه کرده ،  
و نام او را بر خود نهاده است .

به طوری که می‌دانید در ادبیات ترکی ، نوعی شعر به نام شهنامه‌نویسی معمول  
بوده است و اولین بار سلیمان قانونی منصبی به نام شهنامه‌نویس در دربار خود بوجود  
آورد و بعد از آن در دوره پادشاهان بعدگسانی بودند که فتوحات و جنگهای عصر هر  
پادشاه را به نام شهنامه به نظم در آورده‌اند ولی حقیقت این است که این گویندگان در کار

خود توفیق نیافته‌اند و هیچ يك از آثار آنها واجد شرایط يك حماسه ملی نیست . اما از این تأثیر سطحی و صوری که بگذریم ، تأثیر عمیق و اساسی شاهنامه در ادبیات ترك نفوذ فکری و معنوی آن است . به این معنی که قهرمانان و شخصیت‌های شاهنامه مثل فریدون و رستم و زال و کیخسرو و ایرج و اسفندیار به صورت نمونه‌های قهرمانی و صفات ارجمند انسانی وارد ادبیات ترك شده است و ادبیات ما بدین طریق از شاهنامه نیرو گرفته است . بطوری که در بسیاری از قصیده‌ها شاعر ممدوح خود را به يك یا چند تن از قهرمانان شاهنامه تشبیه کرده است .

از طرف دیگر، به همان نسبت که شاهنامه میان روشنفکران رواج داشته ، مورد علاقه عامه مردم نیز بوده ، مثلاً داستانهای رستم پسر زال متناسب با فکر و فرهنگ آنها روایت شده، و کتابهای متعددی در این زمینه نوشته شده است.

پس نتیجه می‌گیریم که قهرمانان شاهنامه صدها سال هم در ذهن روشنفکران و هم در قلوب عامه مردم بیسواد زیسته و روح آنها را غنی‌تر کرده است .

یکی از دلایل علاقه مردم ترکیه به شاهنامه ، وجود ده‌ها نسخه خطی قدیمی شاهنامه در کشور مامی باشد . به عنوان نمونه می‌گوییم که از ۱۹۶ نسخه تاریخ‌دار شاهنامه معرفی شده در کتابشناسی فردوسی . ایرج افشار که قبل از سال ۱۰۰۰ هجری استنساخ گردیده ، ۴۰ نسخه از آنها در کتابخانه‌های استانبول موجود است . و من به عنوان يك فرد ترك خوشحالم که سه نسخه قدیمی از آنها مورخ ۷۳۱ و ۷۵۵ و ۸۰۳ هم اکنون در تصحیح شاهنامه مورد مقابله بنیاد شاهنامه می‌باشد .

علاوه بر آن چندین منتخبات از شاهنامه در استانبول به چاپ رسیده ، و ترجمه کامل شاهنامه بوسیله مرحوم نجاتی لوغال به ترکی درآمده، که چهار جلد از آن چاپ شده است . دو جلد دیگر از ترجمه مزبور بصورت خطی باقی بود، که به وسیله این جانب



زهرچاپ است و امیدواریم بزودی منتشر گردد .

با انتشار این دو جلد تقریباً نیمه اول شاهنامه یعنی تا آغاز دوره تاریخی آن در دسترس ترکها خواهد بود .

در آخر عرایض فرصت را غنیمت می‌شمارم که از عالم و محقق بزرگ ، استاد علامه مجتبی مینوی یاد کنم . بنده افتخار می‌کنم که ۲۷ سال یعنی از اولین سفر آن فقید به ترکیه از دوستان نزدیک او بودم . و خاطرات زیادی از دوستی و کارهای علمی و فرهنگی او دارم . و از درگاه خداوندی شادمانی ابدی روح پاک او را مسئلت دارم . همچنین از دوست دانشمندم استاد دکتر ریاحی که فرصت شرکت در این کنگره را به من لطف فرموده‌اند تشکر می‌کنم و به‌حضار محترم که با تحمل عرایض بنده را استماع نمودند ، ادای احترام می‌نمایم .

## اسطوره آتش

پیش از وارد شدن به مبحث کیفیت ارتباط روایت کشف آتش با تجدید نظرهای دوگانه فردوسی بر تحریر نخستین و اصلی شاهنامه - البته اگر به دلاهی که بعداً خواهد آمد، در همان مرحله نخست، این بخش الحاقی و ساخته طبع نساخ شاهنامه نباشد - باید بگوییم که خصوصیت تحقیقاتی از این لون که باز جست چندی و چونی روایتی از شاهنامه مطمح نظر است با مجال اندک خطابه‌ها، نوعاً، همخوانی ندارد، چرا که پژوهنده و مصحح شاهنامه را در پژوهشهایی از این دست، الزاماً، در دو مرحله با دوحوزه خاص از تحقیقات علوم انسانی سروکار می‌افتد:

(۱) حوزه تحقیق و تصحیح انتقادی متون که با التزام اصول و شرایط حوزه، مبتنی است بر مهمترین اصل از اصول چندگانه این حوزه که نسخه‌شناسی و تحقیق، بررسی و تعیین اقدم / اصح نسخ متن مورد نظر، مثلاً شاهنامه، است.

(۲) حوزه نقد و بررسی مآخذ و منابع تاریخی، داستانی و مذهبی معتبر فارسی و عربی پیش، همزمان و پس از فردوسی از نظرگاه رشته‌هایی از علوم انسانی چون روانشناختی قومی، جامعه‌شناسی، میتولوژی و... از قدیمترین مآخذ کهنه و شناخته-

شده اوستایی، پهلوی و احتمال سامی تا آثار قابل استناد قرون ۴، ۵ و ۶ هجری<sup>۱</sup>.  
تحقیق و بررسی مرحله نخست بر اصول و شرایط حوزه تحقیق در متون - با تعاریف زیر - می‌تندی است:

الف) اصول و قوانین عمومی: که روند تحقیق و تصحیح این حوزه بر آن متکی است. این اصول و قوانین، حتماً، کشف و وضع شده است و به شرایط خصوصی و فردی مصحح/منتقد ربطی ندارد، مانند: شیوه و قاعده علمی تصحیح انتقادی متون، نسخه‌شناسی و نیز براهین و استدلال‌هایی که ذاتی حوزه‌های علوم، به‌تمامی، است و از اجتماع اصول و شرایط حادث می‌گردد.

ب) شرایط خصوصی: که، حتماً، به وسیله مصحح/منتقد کسب می‌شود و ربطی به اصول و قوانین عمومی ندارد. مانند: ذوق و اجتهادی که از مکاسب است نه مواهب و احتیاط و وسواسی نه کور و غریزی بلکه بحاصل آمده از استمرار در دقت و تأمل.

مصحح/منتقد با اتکاء بر اصول و قوانین و احراز شرایط این حوزه، باز، به شرط مداومت در تحقیق و غور و خوض در شاهنامه و دیگر متون عصر فردوسی به‌دو نوع منطق زبان و کلام دست می‌یابد که بر اساس آن می‌تواند اشتباه و لغزش در روند تصحیح و تحقیق را به حداقل برساند\*:

---

۱) بررسی و بازجست چندی و چونی روایات و داستانهای شاهنامه، که دامنه موضوعی اش در روند پژوهش، رشته‌هایی خاص از علوم انسانی را در بر می‌گیرد، کار دراز دامنی است که بجز اتکاء بر مواد و اسناد معتبر و شیوه صحیح علمی از نظر دلالت بر حوزه محققین و پژوهشگران نیز، بایستی، شکلی گروهی داشته باشد. تاکنون از این دست تحقیقات مقالاتی پراکنده و به تعداد انگشت - شمار نوشته شده است؛ که نه کافی است و نه کامل.  
(\* روشن است که این، اصطلاحاً، منطق زبان و کلام می‌تواند و باید ناظر بر تحقیق و تصحیح دیگر متون هم باشد.

اول- ترکیب منطقی موضوع و زبان منظومه فردوسی که از کل شاهنامه حادث می‌شود .

دوم- ترکیب منطقی فرهنگ و زبان عهد فردوسی که برگرفته می‌شود از جامع متون نظم و نثر- بخصوص نظم و ترجیحاً منظومه‌های حماسی- در عهد فردوسی و، حتی، دوره‌های بعد .

این دو خصوصیت جزئی و کلی بر شاهنامه «انگ» فردوسی را می‌زند و بر آثار نظم و نثر همزمان و پس از فردوسی «انگ» صاحبانش را . در نتیجه مصحح / منتقد شاهنامه با فراچنگ داشتن این دو خصوصیت و مقایسه مداوم آنها با یکدیگر، می‌تواند نسبت زبان شعر- در حالت صرفی و نحوی- فرهنگ و اندیشه ورزی<sup>۱</sup> و - حد داستان‌سرائی فردوسی را با زبان و فرهنگ عهد او و چند دوره بعد روشن کند . در این صورت اشتباه و خطا در داوری بر آنچه از فردوسی است و آنچه نیست به حداقل ممکن می‌رسد .

همانطور که گفتم تحقیقاتی از این گونه نیز که باز جست‌چندی و چونی داستان و روایتی از شاهنامه مراد است، بایستی، الزاماً، نخست بر اصول و شرایط حوزه تصحیح انتقادی متون، بتمامی- مطابق با تعاریفی که ذکر شد - متکی باشد تا:

۱) تکلیف ارتباط یا عدم ارتباط روایت یا داستان مورد نظر با شاهنامه‌ای که فردوسی سروده است، تعیین شود.

۲) در صورتی که ارتباط روایت مورد نظر با شاهنامه فردوسی اثبات شد، باز هم

با اتکاء بر موازین تحقیقی حوزه نخست، بایستی، تعیین شود که :

اولاً: آیا این روایت یا داستان در تحریر اصلی و اولیه شاهنامه بوده است یا

فردوسی در تجدید نظرهای بعدی آن را افزوده است؟

ثانیاً: موضع صحیح و دقیق آن در نظم و توالی روایات و داستانهای شاهنامه

کدام است؟

ثالثاً: چندی و چونی ابیات روایت یا داستان مورد نظر به لحاظ تعداد، توالی

منطقی و صحیح - البته منطقی که، حتماً، از اتکاء بر مجموع موازین و حصول شرایط

حوزه تحقیق و تصحیح علمی متن بحاصل است - صحت و اصالت کلمات، تعبیرات،

ترکیبات و اصطلاحات مشخص و معین شود.

در صورتی که ارتباط یا عدم ارتباط روایت یا داستان مورد نظر با شاهنامه

به مدد حوزه نخستین اثبات شد، به هر دو صورت تحقیق در باب آن، حتماً، باید در

حوزه دومین تکمیل شود، به دلایل زیر:

۱) باور و اعتقاد قومی در رابطه با نهادهای دینی، ملی و سیاسی از قدیمترین

ایام، در باب این داستان یا روایت مورد نظر برداشت و استنباط شود و نسبت جاذبه آن

در ادوار مختلف، با اندیشه ورزی غالب بر قشرهای مختلف جامعه ایرانی تا عهد

فردوسی تبیین گردد.

۲) با در دست دادن توالی منابع و اسناد، از قدیمترین ایام تا عصر فردوسی، و

بررسی و تحلیل نقادانه آن، می توان کیفیت تطور و تحول این روایت را از بدو تولد

پی جست و صورت متبلور شده آن را، بیرون از حوزه عام، در زمان برخورد فردوسی با آن

مشخص کرد. در این وجه شاید بتوان دلایلی بر استفاده یا عدم استفاده فردوسی از آن

به دست آورد.

۳) با پذیرفتن این اصل که تلقی قشربای مختلف جامعه از يك روایت داستانی ملی و مذهبی در هر دوره‌ای با هم و با ادوار دیگر تفاوت دارد<sup>۱</sup> و از آنجا که می‌دانیم فردوسی از میان روایات پراکنده «به‌گزینش و انتخابی بر حسب مقصود» دست یازیده است، مجموعه این منابع و اسناد می‌تواند رایی مؤثر در رد یا ثبت يك روایت یا داستان در شاهنامه صادر کند.

۴) از آنجا که چندگانگی صور يك روایت یا داستان کهنه؛ ریشه اصلی، صورت نهایی و موضع صحیح آن را در اساطیر و حماسه منشوش ساخته است، به دست دادن توالی اسناد و مآخذ این حوزه - از قدیمترین ایام تا عهد فردوسی - و بررسی و تحلیل نقادانه آن شاید بتواند نکات مبهمی را که بر شمرده شد، روشن‌تر باشد.

۵) بررسی روایات و داستانهای الحاقی شاهنامه و دیگر منظومه‌های حماسی آن عهد در منابع و مآخذ معتبر تاریخی و داستانی، بازجست و تطبیق آنها با صور دیگرگون شده و تطوریافته آن در نسخ شاهنامه و متون عامیانه در ادوار مختلف، می‌تواند موادی بس با ارزش در دسترس پژوهندگان این حوزه و بعضی رشته‌های دیگر علوم انسانی قرار دهد. ارزش و اعتبار این مورد آشکار است و در مجال این گفتار نمی‌گنجد.

موازین تحقیقی این گفتار که با عنوان بسیار کلی اسطوره آتش، مجال اندک خطابه را، اجمالا، ارائه می‌شود، بتمامی، در چهارچوب حوزه نخست جای می‌گیرد.

۱) بی‌گمان تلقی خواص - بعضاً، نویسندگان کتب تاریخ، مدونین و راویان روایات مذهبی ملی و نیز سرایندهگان منظومه‌های حماسی - از روایات و داستانهای پیشین، با استنباط و برداشت توده مردم متفاوت است.

۲) از این دست می‌توان روایت گنگ‌دژ را در شاهنامه بر شمرده که موضع صحیح آن در حماسه و منشأ اصلی آن در منابع اوستایی و پهلوی مبهم است.

واگر اصلی از اصول و شرطی از شروط این حوزه ، بالفعل ، فرو گذاشته شده است ، باری ، به سبب نقص اهلیت پژوهنده است که عجزت را چاره پذیر نمی نماید .  
 از آن رو که ذکر کیفیت تاریخ تحریرهای شاهنامه در رابطه با تم اصلی گفتار ، ضروری است ، بی مناسبت نیست اگر همین جا اشاره ای کوتاه به پیکاپک آنها بعمل آید .  
 وقتی جایی از مبحث تاریخ تحریرهای شاهنامه و تولد و مرگ فردوسی سخن می رود ، حتماً ، فریضه است که نخست از تدقیقات و بررسیهای دانشوران گرانقدر فقید مرحوم فروغی ، روانشاد بهار و بخصوص مقاله عالمانه زنده یاد استاد مجتبی مینوی در این باب یاد کرد و سپس از مقاله دکتر احمدعلی رجائی و تحقیق ارزنده عثمان اوف ، که از مقاله محقق اخیر در باب تاریخ تحریرهای شاهنامه در این گفتار سود برده ام .

ظاهراً فردوسی در زمان حیات خویش دوبار در شاهنامه تجدید نظر کرده است ، که با در نظر گرفتن تحریر نخستین و اصلی شاهنامه که در سال ۳۸۴ هجری به پایان رسید ، تعداد تحریرهای شاهنامه به عدد سه می رسد . در اینجا باید از علامه بی بدیل استاد مجتبی مینوی یاد کرد که بر هیاهوی بسیار برای هیچ بعضی فضلا خط بطلان کشید و برای اولین بار ثابت کرد تحریر سال ۳۸۹ هجری قمری واهی و بی اساس است و این تاریخ همان سال ۳۸۴ هجری است .

مراحل سه گانه تحریر شاهنامه را می توان به صورت زیر گروه بندی کرد :

(۱) تحریر سال ۳۸۴ هجری قمری : در ترجمه عربی بنداری از شاهنامه که حدوداً در سال ۶۲۰ هجری قمری به پایان رسیده ، سال خاتمه شاهنامه ۳۸۴ هجری ذکر شده است . اما ، این تصریح بنداری که بلافاصله پس از آن می آید که « این سال ، سال سی ام بود از آغاز تحریر شاهنامه » ظاهراً درست به نظر نمی رسد .

چراکه اگر عدد ۳۰ را از ۳۸۴ تفریق کنیم سال ۳۵۴ به دست می‌آید و می‌دانیم که فردوسی به هیچ وجه نمی‌توانست سرودن منظومه را در سال ۳۵۴ هجری قمری یعنی تخمیناً ۸ سال پس از تألیف مقدمه شاهنامه ابرومنصوری آغاز کرده باشد. با اینهمه دونسخه، یکی نسخه دوم موزه بریتانیا، مورخ ۸۴۱، به نشان *OR-1403*<sup>۱</sup> و دیگر نسخه دوم قاهره، مورخ ۷۹۶، به نشان ۷۳؛ سال تحریر شاهنامه را ۳۸۴ ذکر کرده‌اند<sup>۲</sup>؛ با این دو بیت که در پایان پادشاهی یزدگرد سوم آمده است:

سرآمد کنون قصه یزدگرد      به ماه سفندارمزد روز ارد  
ز هجرت شده سیصد از روزگار      چو هشتاد و چار از برش بر شمار

این دو بیت و این تاریخ به همین صورت در نسخه‌های خطی دیگری هم ضبط و ثبت است: دونسخه لندن یکی به نشانه ۱۴۰۸، مورخ ۸۸۵؛ و دیگری به نشانه ۵۶۰۰ و در برخی نسخ نیز این بیت دوم به این صورت آمده است که ظاهراً صورت دگرگون شده بیت متضمن تاریخ ۳۸۴ است:

زهجرت سه صد سال وهشتاد و چار      به نام جهان داور کردگار  
از همه اینها گذشته فردوسی پس از آوردن هزار بیت دقیقی می‌سراید که:  
سخن را چو بگذاشتم سال بیست      بدان تا سزاوار این رنج کیست

بی‌گمان این بیت پس از اتمام تحریر نخستین و اصلی به نظم کشیده شده است؛ چراکه مصراع نخست این بیت: «سخن را چو بگذاشتم سال بیست» ظاهراً به معنی چون

۱) این نسخه متعلق به ژول مهل فرانسوی بوده و در چاپ شاهنامه مشارالیه متن قرار گرفته است.

۲) در تحقیقات بنیاد شاهنامه فردوسی نسخه اولی با علامت اختصاری «مب» و درمی با علامت «قب» نمایانده شده‌اند.



بیست سال از آغاز سرودن منظومه گذشت ، است. گذاشتن به معنی سپری شدن و گذشتن، فراوان در شاهنامه و دیگر متون به کار رفته است. برای نمونه، پس از داستان جنگ دوازده رخ و پیش از روایت جنگ بزرگ آمده است :

چنین سال بگذاشتم شصت و پنج      به درویشی و زندگانی به رنج  
بنابراین، با در نظر گرفتن این نکته که سال آغاز سرودن شاهنامه ۳۶۵ هجری بوده است، پس تحریر اول در سال ۳۸۴ به پایان رسیده است. از آن يك سال نیز با توجه به تمایل شعرا ، بخصوص فردوسی، به آوردن عدد دهگان ، در اینگونه موارد، می شود گذشت.

۲) تحریر سال ۴۰۰ یا ۴۰۱ هجری : گروه نسخ اقدم شاهنامه و براساس آن اکثریت قریب به اتفاق شاهنامه های چاپی موجود در باب سال پایان منظومه بر سال ۴۰۰ هجری اتفاق رأی دارند. در این نسخه ها در پایان پادشاهی یزدگرد سوم در بیستی که متضمن سال پایان کتاب است چنین آمده :

سرآمد کنون قصه یزدگرد      به مساه سفنداره ند روز ارد  
ز هجرت شده پنج هشتاد بسار      به نام جهان داور کردگار

۳) تحریر سوم با تجدیدنظر فردوسی پس از سال ۴۰۰ یا ۴۰۱ هجری : در نسخه های موجود شاهنامه به ابیاتی برمی خوریم که محققاً مربوط به وقایع پس از سال ۴۰۰ هجری قمری بوده است؛ مانند ابیاتی که در باب بخشیدن سلطان محمود مردم را از تأدیبه مالیات آمده است و یا ابیات متضمن هجو محمود که تحقیقاً مربوط به پس

---

۱) به تصریح عثبی در تادیخ یمنی به سال ۴۰۱ هجری در زمان وزارت فضل بن احمد،

قحط و غلانی شدید در بلاد خراسان و بخصوص نیشابور حادث شده بود و در این تاریخ سلطان محمود علاوه بر بخشیدن ذخائر گندم به مردم آن دیار ، دستور معافیت آنان را نیز از تأدیبه مالیات صادر کرد.

از این سالهاست. و نیز ابیاتی که مضمون آنها برخی مفاهیم فلسفی است. اینها همه ، بی‌گمان در تجدیدنظر نهائی به شاهنامه افزوده شده است.

اول- نسخ خطی: اهم نسخ و کتب شاهنامه مورد استناد در این تحقیق به ترتیب صحت و اعتبار متن اینهاست:

(۱) نسخه بریتیش میوزیم مورخ ۶۷۵ هجری به‌نشان Add-21103 کسه اقدم و اصح نسخ شناخته شده جهان است. این نسخه، نسخه اساس شاهنامه چاپ اول و دوم مسکو وهم، شاهنامه چاپ بنیاد شاهنامه فردوسی است .

(۲) نسخه اول قاهره مورخ ۷۴۱ به‌نشان ۶۰۰۶ س که ، به تحقیق، معتبرترین نسخه بلافاصله پس از نسخه بریتیش مورخ ۶۷۵ است.

(۳) نسخه طوپقاپوسرای مورخ ۷۳۱ به‌نشان ۱۴۷۹ موزه طوپقاپوسرای استانبول این نسخه در تحقیقات بنیاد شاهنامه فردوسی از نظر صحت متن و اعتبار کلی در ردیف سوم قرار دارد. اما به اعتقاد اینجانب از نظر پیراستگی (خالی بودن از ابیات و روایات به‌ظاهر زائد و الحاقی) ، حتی، پیش از نسخه بریتیش میوزیم قرار می‌گیرد.

(۴) نسخه حاشیه ظفرنامه ، مورخ ۸۰۷ محفوظ در موزه بریتانیا به‌نشان OR-2833 . بر متن این نسخه از نظر کلی ، اعتبار و صحتی قابل توجه مترتب نیست، اما ، در مواردی متعدد لغات فاسد مضبوط در جامع نسخ را به همان صورت اصیل و صحیح ضبط کرده است .

(۵) نسخه دوم قاهره ، مورخ ۷۹۶ به‌نشان ۷۳ .

(۶) نسخه دهلی ، متعلق به موزه ملی هندوستان در دهلی نو ، مورخ ۸۳۱.

اسطوره آتش / ۱۷۹

( ۷ ) نسخه کتابخانه عمومی لنینگراد، به شماره 329 مورخ ۷۳۳ (نسخه شماره ۱ در چاپ مسکو) .

( ۸ ) نسخه دوم موزه بریتانیا ، به نشان OR-1403 مورخ ۸۴۱ ( نسخه متن شاهنامه مهل ) .

( ۹ ) دو نسخه انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم شوروی که اولی مورخ ۸۴۹ هجری و ، دومی بدون تاریخ است . این دو نسخه در چاپ اول مسکو با شماره های ۶ و ۴ و در چاپ دوم مسکو - که در تهران با همکاری کتابخانه پهلوی انجام شده است - به ترتیب، با علائم شرطی س و ص نمایش داده شده است . بجز اینها چند نسخه خطی دیگر نیز مثل نسخه پاکستان در این تحقیق مورد بررسی قرار گرفته است .

دوم - شاهنامه های چاپی :

( ۱ ) شاهنامه . ترجمه عربی بنداری از شاهنامه، مورخ ۶۲۰ هجری قمری، به تصحیح عبدالوهاب عزام .

( ۲ ) شاهنامه کتابخانه بیرونخیم .

( ۳ ) شاهنامه چاپ اول و دوم مسکو .

( ۴ ) شاهنامه مضانی ( کلاله خاور ) .

( ۵ ) شاهنامه مهل .

( ۶ ) شاهنامه دبیرسیاتی .

نسخه های شاهنامه را به طور کلی - چه خطی و چه چاپی - در رابطه با روایت

کشف آتش می‌توان به سه دسته تقسیم کرد :

- I - نسخه یا نسخه‌هایی که اسطوره کشف آتش را نیاورده‌اند .
- II - نسخی که روایت کشف آتش را در حاشیه ضبط کرده‌اند .
- III - نسخه‌هایی که اسطوره آتش را در متن آورده‌اند .

با بررسی سه گروه نسخ یادشده ، نخست به يك نتیجه‌گیری کلی می‌توان رسید و آن اینست که عدم ضبط روایت آتش در نسخه‌ای و ضبط آن در حاشیه برخی نسخ با اعتبار و قدمت نسخه‌ها نسبت مستقیم دارد . چرا که ، در مورد نسخه‌های دو گروه اول که چهار نسخه از قدیمترین و صحیح‌ترین نسخ شناخته‌شده شاهنامه را شامل است ، چون : نسخه بریتیش میوزیم مورخ ۶۷۵ ؛ نسخه اول قاهره مورخ ۷۴۱ ؛ نسخه مورد استفاده بنداری در ترجمه عربی شاهنامه حداکثر مورخ ۶۲۰ هجری و نسخه طوپقاپوسرای مورخ ۷۳۱ ، باید گفت که در سه نسخه اول روایت کشف آتش در حاشیه آمده و در نسخه آخر ( نسخه طوپقاپوسرای ) این روایت اصلا نیامده است .

در مورد نسخه‌های گروه سوم - که شاهنامه‌های چاپی موجود را نیز ، بتمامی ، شامل است - باید گفت که : با اینکه این نسخه‌ها روایت کشف آتش را ، به اتفاق ، در متن آورده‌اند ، اما ، ضبط این روایت را با اغتشاش و عدم هماهنگی در تعداد و نظم منطقی و طولی ابیات ملازم دارند .

بهتر است همین جا بخش پادشاهی هوشنگ و هم اسطوره آتش را با استناد به متن و حاشیه نسخه بریتیش میوزیم نقل کنم بعد پردازم به طرح نکات مورد نظر :

جهاندار هوشنگ با رای و داد      به جای نیساناج برسر نهاد

پر از هوش مغز و پر از رای دل  
چنین گفت بر تخت شاهنشاهی  
جهاندار و پیروز و فرمانروا  
به داد و دهش تنگ بستم کمر  
همه روی گیتی پر از داد کرد  
به آتش ز آهن جدا کرد سنگ  
کز آن سنگ خارا کشیدش برون  
از آهنگری اره و تیشه کرد

و بعد اسطوره آتش را در حاشیه اینگونه آورده است :

گلد کرد با چند کس همگروه  
سیه رنگ و تیره تن و تیز نواز  
ز دود دهانش جهان تیره گون  
گرفتش یکی سنگ و شد تیز چنگ  
جهان سوز مار از جهانجوی جست  
هم آن و هم این سنگ بشکست گرد  
دل سنگ گشت از فروغ آذرنگ  
از این طبع سنگ آتش آمد فراز  
از روشنایی پدید آمدی  
نیایش همی کرد و خواند آفرین

بگشت از برش چرخ سالی چهل  
چو بنشست بر جایگاه مهی  
که بر هفت کشور منم پادشا  
بسه فرمان یزدان پیروزگر  
وزان پس جهان یکسر آباد کرد  
نخستین یکی گوهر آمد به چنگ  
سر مایه کرد آهن آبگون  
چو بشناخت آهنگری پیشه کرد

یکی روز شاه جهان سوی کوه  
پدید آمد از دور چیزی دراز  
دو چشم از بر سر چو دو چشمه خون  
نگه کرد هوشنگ با هوش و سنگ  
به زور کیانی رهانید دست  
بر آمد به سنگ گران سنگ خرد  
فروغی پدید آمد از هر دو سنگ  
نشد مار کشته و لیکن ز راز  
هر آن کس که بر سنگ آهن زدی  
جهاندار پیش جهان آفرین

یکی جشن کرد آن شب و باده خورد (سده) نام آن جشن فرخنده کرد  
 ز هوشنگ مانند این سده یادگار بسی بباد چون او دگر شهریار  
 کز آباد کردن جهان شاد کرد جهانی به نیکی ازو پیاد کرد<sup>۱</sup>

تقریباً همه نسخه‌های خطی و چاپی شاهنامه، به جز نسخه بریتیش مورخ ۶۷۵؛  
 قاهره ۷۴۱، نسخه مورد استفاده بنداری در ترجمه عربی شاهنامه و شاهنامه چاپ  
 اول مسکو، آغاز پادشاهی هوشنگ تا روایت آتش را، به نسبت نسخه بریتیش بین  
 ۸ تا ۱۱ بیت اضافه دارند؛ یعنی این موضوع را، تقریباً، در خلال ۱۸ بیت  
 آورده‌اند.<sup>۲</sup> و اسطوره آتش را نیز همه نسخه‌ها به جز بریتیش و نسخه مورد استفاده  
 بنداری در خلال ۱۶ بیت روایت کرده‌اند. یعنی باز به نسبت نسخه مورخ ۶۷۵،  
 ۳ بیت اضافه دارند.

از این مقدمات دو نکته قابل طرح پیش می‌آید: الف) روایت کشف آتش  
 محتمل است که الحاقی، یعنی سروده کاتبان نسخ شاهنامه پس از فردوسی باشد.  
 ب) روایت کشف آتش محقق است که بوسیله خود فردوسی در تجدید نظرهای  
 بعدی افزوده شده است و در تحریر نخستین و اصلی شاهنامه در ۳۸۴ هجری، جایی  
 نداشته است.

الف) محتمل است روایت کشف آتش الحاقی باشد، به دلایل زیر:  
 ۱) این روایت در سه نسخه از معتبرترین و کهنه‌ترین نسخ شناخته شده

۱) داستان پادشاهی هوشنگ و اسطوره آتش در چاپ اول شاهنامه مسکو ج ۱، ص  
 ۳۳ و ۳۴ و در چاپ دوم ج ۱، ص ۲۲ و ۲۳ آمده است.  
 ۲) شاهنامه چاپ دوم مسکو نیز در اینجا به نسبت چاپ اول خموده، ۹ بیت از  
 نسخه‌های دیگر بر متن افزوده است.

شاهنامه یا نیامده و یا در حاشیه آمده است، مانند نسخه بریتیش میوزیم مورخ ۶۷۵، نسخه قاهره ۱ مورخ ۷۴۱ که اسطوره آتش را در حاشیه آورده‌اند و نسخه طوپقاپو - سرای مورخ ۷۳۱ آن را نیاورده است .

۲) تقریباً در نسخه‌های خطی و چاپی شاهنامه ، بتمامی ، البته به استثنای سه نسخه مذکور در بالا - نسخه‌های گروه I و II - به‌دلایلی که بعداً خواهد آمد اسطوره آتش در موضعی نادرست نشانیده شده است .

۳) اغتشاش و عدم هماهنگی نسخه‌ها در تعداد، توالی و ترتیب منطقی ابیات - البته بدیهی است منطقی که از وحدت موضوعی و بیانی شاهنامه فردوسی و عهد او حادث می‌شود - و وجود ابیات حتماً الحاقی در لابلای روایت .

۴) درتداوم موضوعی داستان پادشاهی هوشنگ، موضوع روایت آتش حالتی کاملاً منتزع و مجرد دارد .

ب) روایت کشف آتش محقق است که بوسیله خود فردوسی در تجدیدنظرهای بعدی ، بر شاهنامه افزوده شده باشد به دلایل زیر :

۱) در سه نسخه از اقدم / اصح نسخ این روایت یا اصلاً نیامده یا در حاشیه آمده است. ظاهراً مادر نسخه بریتیش مورخ ۶۷۵ و قاهره ۱ مورخ ۷۴۱ که اسطوره آتش را در حاشیه آورده‌اند و هم نسخه طوپقاپوسرای مورخ ۷۳۱ که آن را ندارد. یا نسخه مورخ ۳۸۴ هجری بوده است و یا با یکی دو واسطه به این نسخه می‌رسیده است، که بعدها کاتبان دو نسخه اولی متن خود را با نسخه تجدیدنظر شده فردوسی مقابله کرده و اسطوره آتش را در حاشیه ضبط کرده‌اند . در حالی که نسخه طوپقاپو -

سرای به‌هیچ وجه با نسخهٔ دیگری - حداقل در این مورد - مقابله نشده است .  
 ( ۲ ) روایت آنش از نظر تعداد ، نظم طولی ابیات و موضع کلی روایت در ضبط اکثر نسخه‌ها - نسخه‌های گروه III - مغشوش و مضطرب است . ظاهراً ، نسخ شاهنامه در ادوار پس از فردوسی ، هنگام استنساخ از روی نسخهٔ قدیمتر با چند نوع مادر نسخه سروکار داشته‌اند :

یکی نسخه‌ای که مربوط به سال ۴۰۰ هجری و دستنویس خود فردوسی بوده است - همان مادر نسخهٔ نسخ مورد استفادهٔ کاتبان بریتیش میوزیم و قاهرهٔ ۱ برای مقابله و تجدیدنظر .

و دیگر نسخه‌ای که شاید با واسطه ، اما مستقیم ، ربط پیدا می‌کرده است با نسخهٔ نخستین و اصلی شاهنامهٔ مورخ ۳۸۴ هجری . کتابت شاهنامه هرچه از زمان فردوسی دورتر می‌شده‌است ، خواه ناخواه ، اغتشاش و اضطراب بیشتری را در نسخه‌ها ، سبب می‌بوده است ، در نتیجه اندک اندک به‌حجم طولی روایت و هم دست‌خوردگی ابیات از نظر فساد در لغات و اصطلاحات افزوده شده است ، تا آنجا که در نسخ گروه III ملاحظه می‌شود ؛ ابیات زائد و الحاقی و هم کلمات و لغات فاسد به‌نسبت بنداری و نسخهٔ بریتیش میوزیم به‌رقمی حدود بیش از ۵۰٪ بالغ گردیده است .

( ۳ ) جای صحیح این روایت در توالی منطقی ابیات پادشاهی هوشنگ ، این موضعی نیست که در تمامی نسخه‌های خطی و چاپی گروه III آمده است . ظاهراً این اضطراب ، عدم هماهنگی و الحاقات ، از تحریرهای سه‌گانهٔ شاهنامه نشأت کرده است که گسترش و افزایش آن با دور شدن تدریجی نسخ از زمان فردوسی نسبت



مستقیم دارد .

دلایل عدم انتساب روایت کشف آتش با موضع فعلی این روایت در نسخه‌های

گروه III اینهاست :

اول : اگر اسطوره آتش در همین موضع فعلی داستان پادشاهی هوشنگ به

ضبط این نسخه‌ها باشد یعنی پس از دو بیت :

نخستین یکی گوهر آمد به چنگک      به آتش ز آهن جدا کرد سنگ

سرمایه کرد آهن آبگون      کزان سنگ خارا کشیدش برون

چگونه است که هنوز آتش کشف نشده و بشر دانش افروختن آنرا کسب نکرده

بوده است و در همان حال به وسیله آتش آهن را از سنگ استخراج می‌کرد . بی‌سببی

نیست که برخی از همین نسخه‌ها به جای به آتش ، به دانش ضبط کرده‌اند، که محتملا ،

لااقل این مورد خاص را متوجه شده‌اند . دوم : بنداری در ترجمه عربی شاهنامه ،

پس از ترجمه به تخت نشستن هوشنگ و وصف رای و خرد او می‌گوید : اولین کسی

که آتش و آهن را از سنگ بیرون آورد ، هوشنگ بود . آنگاه داستان کیفیت

پدید آمدن آتش از سنگ را تا بنیاد نهادن جشن سده و به یادگار ماندن آن جشن از

هوشنگ ، بیان می‌کند؛ یعنی همین اسطوره آتش را . با این تمهیدات است که سپس

به شرح ساختن ابزار آهنین برای کشاورزی و آبیاری می‌پردازد . در نسخه‌ای که

بنداری برای ترجمه مورد استفاده قرار داده است ، اسطوره آتش در موضعی صحیح

قرار داشته است ؛ یعنی پس از بیت ۷ :

نخستین یکی گوهر آمد به چنگک      به آتش (به دانش) ز آهن جدا کرد سنگ

وبیت‌اخیر الذکر نیز چنین ترجمه شده است : و هو اول من استخرج النار و الحديد من الحجر ( او - هوشنگ - اولین کسی بود که استخراج کرد آتش و آهن را از سنگ ) . که ملاحظه می‌شود مفهوم و در نتیجه صورت این بیت در نسخه مورد استفاده بنداری، بی‌گمان، با ضبط این بیت در اکثر نسخ شاهنامه متفاوت است .

این نتیجه‌گیری کلی که : اگر اسطوره آتش الحاقی نباشد ، محققاً ، الحاق خود فردوسی بوده است به شاهنامه در تجدیدنظرهای بعدی، می‌تواند نتیجه طبیعی و منطقی براهین و استدلالهای این مقال باشد ، اما، با توجه به آنچه ، اجمالاً ، در مقدمه این تحقیق نیز آمد ، تحقیقاتی از این دست دامنه موضوعی‌اش بازجست و بررسی چندی و چونی روایات و داستانهای شاهنامه است ، لزوماً بایستی، در دو مرحله بر رشته‌هایی خاص از تحقیقات علوم انسانی متکی باشد .

## افسانه فتح الحضر در منابع عربی و شاهنامه

موضوع این مقاله نظری است درباره علت ظهور افسانه فتح الحضر یا حتره و خیانت دختر ضیزن پادشاه آن و کیفی که این دختر بجهت خیانتش، بنابراین افسانه، از پادشاه ایران دیده است؛ و نیز درباره علت اختلافی است که در این باره میان گفتار فردوسی در شاهنامه با گفتار مؤلفان دیگر بوجود آمده است. برای بیان این نظر ناچارم که مختصری درباره الحضر و تحقیقات دانشمندان در آن باره، بعنوان مقدمه، برای روشن شدن ذهن آن عده از کسانی که ممکن است با موضوع آشنا نباشند معروض بدارم.

شهر الحضر یا حتره در مغرب دجله در ۸۰ کیلومتری مدائن و ۱۴۰ کیلومتری جنوب غربی موصل در وسط بیابانی که نهر ثرثار از آن میگذرد واقع بوده است. این شهر از نوع شهرهای کاروانی بود که بر سر راه تجارتی میان ایران و روم و خلیج فارس قرار داشته‌اند و چون مانند شهرهای کاروانی مستقل دیگر از کالاهای تجارتی مالیات می‌گرفت ثروت زیادی در آن جمع شده بود که طمع فاتحان و سرداران را برمی‌انگیخت. این شهر در قرن نخستین مسیحی بوجود آمده و در قرن دوم به اوج ترقی خود رسیده و در نیمه اول قرن سوم مسیحی به دست دولت ساسانی افتاده

و منهدم شده بود. الحضر پس از انهدام دیگر روی آبادی ندید اما ویرانه‌های آن هنوز هم پای برجاست و مایه شگفتی سیاحان و باستانشناسان است. وصف آثار این شهر در قرن نوزدهم در مجله انجمن پادشاهی جغرافیایی انگلستان، مجلد نهم، بقلم راس (Ross) و در سال یازدهم همان مجله بقلم اینزورث (Ainsworth) آمده است. سراورل استاین در مجله انجمن پادشاهی آسیایی مقاله‌ای به عنوان «جاده قدیمی میان الحضر و منازل رومی» منتشر کرده است و نیز در مجله جغرافیایی در سال ۱۹۴۰ مقاله‌ای به عنوان «نظری به مرز رومیان و عراق و ماوراء اردن» منتشر ساخته است.

نخستین تحقیق علمی را درباره الحضر نولدکه در تاریخ ایران و عرب در زمان ساسانیان از روی تاریخ طبری کرده است. پس از او مورخان و باستانشناسان اروپایی و عراقی مانند هر تسفلد و مارکووارت و کریستنسن و آندره و کاکو (Caquot) و انسلین و آلتهم و ناجی الاصلیل و فوادسفر و اوتس (Oates) و ماریک درباره تاریخ الحضر و کتیبه‌های آن بحث کرده‌اند. فوادسفر کتیبه‌های آرامی آنرا خوانده و در مجله سومر عراق منتشر کرده است. ناجی الاصلیل کتیبه‌های لاتینی آن را یافته و اوتس و ماریک درباره کتیبه‌های لاتینی و آرامی آن مقالاتی نوشته‌اند.

شهر الحضر بنا قلعه مستحکمی که داشته است در داخل شاهنشاهی اشکانی قرار داشته است و از مجسمه‌های پارسی که در آن پیدا شده و نیز از بعضی نامهای پارسی بزرگان آن معلوم می‌گردد که بستگی فراوانی به شاهنشاهی اشکانی داشته

و به‌عنوان تابع و متحد دولت پارت در حملات ترازان و سپتیموس سوروس به‌خاک ایران درکنار دولت ایران بوده و در برابر این دو قیصر مقتدر پایداری کرده و حملات آنان را به باروی شهر برای تصرف خزائن آن بی‌اثر گذاشته است.

پس از آنکه اردشیر حکومت اشکانیان را برانداخت برصاحبان قلعه‌ی الحضر مسلم شد که این حکومت جدید وجود قدرت‌های محلی را در داخل قلمرو خود تحمل نخواهد کرد و شاید هم بعلت روابط نزدیکی که با حکومت اشکانی داشته‌اند مانند دولت ارمنستان مصمم شدند که با رومیان برضد حکومت ساسانی متحد شوند. شاهد این اتحاد وجود چند کتیبه‌ی لاتینی است که در سالهای ۱۹۵۰ در قلعه کشف شد و وجود ارتباط میان الحضر و سپاهیان رومی را در سالهایی که اردشیر برسرکار بوده است مسلم ساخت. شاهنشاه ساسانی مصمم شده بود که به‌وجود سیاسی و نظامی این قلعه در قلمرو خود پایان دهد و چنین هم شد. هنگامی که سپاهیان رومی در زمان شاپور دوم معروف به ذوالاکتاف زیر فرماندهی یوویان از آنجا می‌گذشتند به شهادت عینی آبیان مدتی دراز از ویرانی شهر و قلعه‌ی آن می‌گذشت.

شرح تصرف این قلعه را مؤلفان اسلامی بصورت اسطوره نقل کرده‌اند: قلعه تسخیرناپذیر بود و تنها با شکستن طلسمی که در آن تعبیه شده بود گشوده می‌شد. شاهنشاه ساسانی قلعه را محاصره می‌کند ولی موفق به گشودن آن نمی‌شود. دختر ضیزن پادشاه الحضر از بالای بارو شاهنشاه جوان را می‌بیند و شیفته او می‌گردد و با پیامی عشق خود را به او اظهار می‌دارد و می‌گوید که اگر شاهنشاه او را به همسری برگزیند راه تسخیر قلعه و شکستن طلسم را نشان خواهد داد. شاهنشاه می‌پذیرد

و با فراگرفتن راه شکست طلسم قلعه را می‌گشاید و با دختر ازدواج می‌کند. دختر شی‌ی در بستر شاهنشاه بی‌آرام می‌شود و چون جستجو می‌کنند می‌بینند که برگ‌موردی که در رختخوابش بوده است او را آزار می‌داده است. شاهنشاه از لطافت پوست او در شگفت می‌ماند و می‌پرسد که پدرش چه غذاهائی به او می‌داده است و دختر می‌گوید زرده تخم مرغ و کره و شهد زنبور تازه. شاهنشاه می‌گوید تو به چنین پدری خیانت کردی و معلوم نیست که به من خیانت نکنی و دستور می‌دهد تا او را بر اسب یا اسبان سرکشی ببندند و بدوانند تا قطعه قطعه شود.

این افسانه را مؤلفان اسلامی با اختلافات و فرق‌های فاحش نقل کرده‌اند. کریستن سن در مقاله‌ای که در سال چهاردهم مجله اکتادوبانتالیا زیر عنوان «شاهزاده خانم بر روی برگ مورد یا شاهزاده خانم بر روی دانه نخود» منتشر کرده است همه منابع را (بجز سیرة ابن هشام) دسته‌بندی کرده و اختلافات اساسی آن را بدقت نشان داده است. من به این اختلافات تا آنجا که به موضوع بحث من مربوط باشد اشاره می‌کنم: نام شاهنشاه فاتح‌الحضر در عیون‌الانخبار ابن قتیبه و تساریخ سعید بن البطریق «اردشیر» و در تاریخ طبری و البدء والتاریخ و مروج الذهب و غرد اخبار ملوک الفرس و فادسنة ابن البلخی و مجمل‌التواریخ و معجم‌البلدان شاپور اول و در اخبار الطوال دینوری و اغانی و شاهنامه و سیرة ابن هشام شاپور ذوالاکتاف است. نام پادشاه‌الحضر گاهی ضیضن و گاهی ساطرون است و تنها فردوسی نام او را طایر گفته است. دینوری و فردوسی پادشاه‌الحضر را از غسانیان می‌دانند و بنابه بعضی از منابع دیگر این پادشاه یا از جرامقه (آرامی‌ها) و یا از عرب بوده است. بگفته بعضی پادشاه‌الحضر نخست به قلمرو ساسانیان حمله برده و شاهزاده-

خانمی را ازدودمان سلطنت به اسارت گرفته بود و دختر خائن از این شاهزاده خانم و ضیزن پادشاه‌الحضر بوجود آمده بوده است . بگفته دینوری این شاهزاده خانم دختر نرسی و عمه شاپور دوم بوده است و دخترش نام داشته است . بگفته یاقوت ضیزن خواهر شاپور اول را به نام ماه به اسیری گرفته بود ولی نمی گوید که دختر ضیزن از این زن بوده است . فردوسی می گوید که طایر از پیوند نرسی دختری را که نوشته نام داشته است به اسیری برد و از او دختری که مالکه نام داشت پیدا کرد . نام دختر خائن در اخبار الطوال و المحاسن والاضداد ملیکه است و در بعضی منابع نام او نضیره آمده است .

طبری و یاقوت و اغانی می گویند حفظ باروی شهر بسته به طلسمی بود که در آن تعبیه شده بود . بطلان این طلسم به گفته طبری بدین گونه میسر می شد که کبوتر سبزرنگ طوقداری را بگیرند و بر پای آن باخون حیض دوشیزه ای چشم آبی چیزی بشویند و رها کنند تا بر باروی شهر بنشیند و شهر از هم بپاشد . یاقوت نوشته است که خون زن آبی چشم باخون کبوتر سبزرنگ درهم آمیخته شود و به روایت دیگر او خون زن آبی چشم باخون کبوتری سبز آمیخته شود و با آن چیزی نوشته شود و در گردن قمری (ورشان) بسته شود و رها شود تا بر باروی شهر فرود آید . بعضی از منابع از طلسم سخنی نمی گویند و می گویند دختر راه قلعه را به فاتح نشان داد و یابه گفته فردوسی وعده دیگر شباهنگام پاسبانان و پدر خود را مست کرد و در قلعه را به روی دشمن گشود . همه مؤلفان بجز فردوسی گفته اند که شاهنشاه ایران دختر را کيفر داد و تنها فردوسی از کيفر سخنی نمی گوید .

نولدکه نخستین کسی است که شباهت این افسانه را با افسانه یونانی نیسوس و اسکولا دریافته است بی آنکه نشان دهد این شباهت از کجا ناشی شده است. خلاصه این افسانه یونانی بنا به گفته اوید چنین است: نیسوس پادشاه مگارا در میان موهای خاکستری رنگ احترام انگیز سرش دسته‌ای از موی به رنگ ارغوانی درخشان داشت که استحکام باروی شهر وزندگی خود او بسته بدان بود. مینوس پادشاه کرت، فرزند زئوس و اروپ، مگارا را محاصره می‌کند. سکولا دختر نیسوس از بالای بارو مینوس جوان را با رخسار زیبا و جامه‌های زربفت ارغوانی بر روی اسپه سفید به رنگ شیر می‌بیند و چنان به او دل می‌بازد که خود و پدر و قوم خود را فراموش می‌کند. او به پدر خود خیانت می‌کند تا به آغوش مینوس راه یابد و نیمه شب که همگان در خواب بودند به اطاق پدر می‌رود و آن دسته موهای ارغوانی را به مقراض عشق و خیانت می‌برد و شهر به تصرف مینوس در می‌آید. اما مینوس که از خیانت دختر متنفر است دستور می‌دهد تا او را به پشت کشتی ببندند و در دریا رها کنند. مینوس پس از مرگ به صورت عقاب دریائی در می‌آید و اسکولا به صورت پرنده کوچک دریائی که پیوسته از سوی آن عقاب دنبال می‌شود. این داستان را اسخیلوس شاعر یونانی ذکر کرده است و شعرای دیگر یونانی مانند آپولو دور نیز آن را بنظم کشیده‌اند. در کتاب سیپیس منسوب به ویرژیل شاعر و مسخها تألیف اوید این داستان به شعر لاتینی درآمده است. در جزئیات این افسانه نیز اختلافات است.

نولدکه می‌گوید داستان سقوط الحضر در مخلوط عجیبی از روایات ایرانی و عربی به ما رسیده است و کریستن سن این اختلافات را به سه تهریر و تهذیب از خداپنانه



افسانه فتح‌الحضر / ۱۹۳

و يك منبع چهارم که روایت عربی مورخان حیره است و به هشام بن محمد کلبی می‌رسد برمی‌گرداند .

نظراًصلی کریستن‌سن در مقاله مذکور مجله اکثا اوریا نثالیا بحث درباره‌ی مطلبی است که در قسمت کیفر بدختر خائن آمده است و آن اینکه قصه لطافت پوست دختر و احساس برگ مورد یا دانه نخود در رختخواب در میان اقوام هند و اروپائی در چه صورتهائی ذکر شده است . تا آنجا که اطلاعات من اجازه می‌دهد محققان درباره‌ی علت ظهور این افسانه و اختلافات آن و مخصوصاً اختلاف میان شاهنامه و منابع دیگر بحث نکرده است و مطالب آیفده کوششی است برای یافتن پاسخی به این مسأله .

بنظر من در پشت سر این افسانه و بعضی اختلافات روایات آن باید تعصبات قومی عربی و ایرانی را جستجو کرد. این یگانه مورد نیست و در اخبار راویان اسلامی داستانهای هست که از تعصبات قبیله‌ای و قومی ناشی شده است . داستان مجعول آمدن تبع به ایران در زمان ساسانیان و رفتن او به سغد و قسطنطنیه از تعصب قبایل عربستان جنوبی پیدا شده است تا در برابر فتوحات مسلمانان که خلفا و سرداران شان از قبایل عربستان شمالی بودند مایه مباحاتی برای خود داشته باشند .

چنانکه اشاره شد شهر الحضر در برابر سپاهیان تراژان و سپتیموس سوروس ابستادگی کرد و تسلیم نشد ولی بدست حکومت ساسانی افتاد و ویران گردید . سپاهیان رومی که پس از آن به خاک ایران حمله می‌کردند در سرزمین عراق از دیدن آثار قلعه مستحکم الحضر، که بدست قیصران رومی فتح نشده ولی بدست ایرانیان افتاده بود به رشک و حیرت می‌افتادند . کاروانهای عرب که میان شمال و جنوب و شرق و غرب در حرکت

بودند چون در پناه ویرانه‌های الحضر به استراحت می‌پرداختند، بگفته نولدکه از مشاهده آن آثار اعجاب‌انگیز نیروی تخیلشان برانگیخته می‌شد و در تأسف برگدشته پرشکوه آن اشعاری می‌سرودند که مقداری از آن در کتب تاریخ و دواوین شعرای جاهلی بر جای مانده است و از آن جمله است اشعاری از اهشی قیس و عدی بن زید. این رشک رومی با تخیل عربی دست‌به‌داده اسطوره فتح الحضر و خیانت دختر پادشاه آن را بوجود آورد. ایرانیان که به زور بازو و یا توسل به حیلۀ جنگی این قلعه را فتح کرده بودند نیازی به جعل اسطوره طلسم و خیانت دختر نداشتند. غالب فتح را نتیجه برتری قدرت نظامی خود می‌داند اما مغلوب غالباً علت شکست خود را در جایی غیر از ضعف مادی و معنوی می‌جوید و آن را به گردش روزگار و نامساعدی بخت و خیانت دوستان و حیلۀ دشمنان و جادوی جادوان نسبت می‌دهد. در اینجا نیز چنین بود. این داستان به شکل اسطوره طلسم و خیانت دختر در خداینامه وجود نداشته است. این اسطوره ساخته و پرداخته طرف مغلوب است و رشک و شرمندگی رومیان (که چرا این فتح بدست آنها صورت نگرفته بود) و افسوس و تخیل شعرای عرب آن را بوجود آورده است. برای آرایش داستان خیانت مناسب‌تر از آن نبوده است که از اسطوره نیسوس و سکولا مدد بگیرند. این اسطوره را سربازان درس‌خوانده رومی از اشعار اسخیلوس و ویرزیل و پاوزانیاس و اوید می‌شناخته‌اند و البته همیشه در میان سربازان رومی اشخاص با فرهنگ می‌مانند آمیان بوده‌اند. از راه این سربازان این اسطوره از دماغه کورینت به وادی نرثار و از شهر مگار به شهر الحضر منتقل شده است و شعرای عرب آن را در اشعار خود آورده‌اند و از آن جمله عدی بن زید شاعر نصرانی معاصر خسرو پرویز گفته است :

والحضر صبت عليه داهية	شدیده اید منساکیبها
ربیبة لم تسوق والدها	لحببها اذا ضاع راقبها
فاسلمت اهلها بلیلتها	تظن ان الرئیس خاطبها
فكان حظ العروس اذ جش الصبح	دماء تجری سبائبها

هنگامی که خداینامه به عربی ترجمه می‌شد مترجمان قسمت‌هایی را که در اصل پهلوی نبود از روی داستانهای دیگر پهلوی و عربی به آن افزودند. داستان سربانی بولیانس معاصر شاپور دوم و داستان بهرام چوبین از این قبیل است و اسطوره فتح‌الحضر نیز از این قبیل است.

برای اثبات این نظر دلیل عینی هم هست: طبری داستان‌الحضر را چنین آغاز می‌کند: «وكان بجبال نكریت بين دجلة والفرات مدينة يقال لها الحضر وكان بها رجل من الجرامقة يقال له الساطرون وهو الذي يقول فيه ابوداود الايادي و اری الموت قد تدلی من الحضر علی رب اهلہ انساطرون

این داستان که در طبری به این صورت با اشعار عربی همراه است نمی‌توانست با همین صورت در خداینامه پهلوی باشد. طبری پس از يك سطر می‌گوید «وزعم هشام بن الكلبي انه من العرب». پیدا است که منبع طبری در اینجا راویان عرب است نه خداینامه اصلی. باز طبری در همین داستان می‌گوید «فزعم ابن الكلبي انه اقام سابور علی حصنه اربع سنين» و در میان داستان‌اشعاری از عمرو بن الة و اعیسی قیس و هدی بن زید درباره الحضر و ویرانی آن ذکر می‌کند. در سیره ابن‌هشام که کریستن سن نامی از آن نبرده است قصه‌الحضر از قول خلاد بن قره‌السدوسی که از راویان عرب است نقل شده است.

منابع اغانی در داستان الحضر واقدی و علی بن سلیمان اخفش (دکتاب المغتالین) از قول مفضل بن سلمه ضببی و هشام بن کلبی و اسحاق بن حصاص بنقل از راویان کوفی آمده است. ارظاهر عبارت یاقوت نیز برمی آید که راویانش در این قصه همه از عرب بوده اند.

ممکن است سؤال شود که آیا داستان فتح الحضر خالی از اسطوره طلسم در خداینامه بوده است؟ در پاسخ باید گفت که این داستان خالی از اسطوره طلسم و خیانت به احتمال زیاد در اصل خداینامه پهلوی وجود داشته است و مترجمان و محرران عربی خداینامه چون شکل افسانه‌ای زیبای آن را در روایات عربی دیده‌اند آن را به متن خداینامه الحاق کرده‌اند. برای این ادعا مؤیدی نیز می‌توان پیدا کرد: چنانکه اشاره شد بعضی از مؤلفان فتح الحضر را به اردشیر اول و بعضی به شاپور اول و بعضی به شاپور دوم (ذوالاکتاف) نسبت داده‌اند. این قتیبه در عیون الاخبار فتح الحضر را به اردشیر اول نسبت داده است و منبع خود را مستقیماً کتاب خداینامه (سیر العجم) ذکر کرده است و گفته است: «و قرأت فی سیر العجم». در این سخن حقیقتی هست و آن اینکه فاتح الحضر در حقیقت اردشیر اول بوده است و اینکه این قتیبه می‌گوید: «و قرأت فی سیر العجم» دلیل بر این است که فتح الحضر بصورت عاری از اسطوره در متن خداینامه بوده است. محرز بودن اردشیر بعنوان فاتح الحضر از سندی یونانی معلوم می‌شود که در مصر پیدا شده و قسمتی از آن در مجله پاپیروس شناسی و سنگ نوشته‌ها در سال ۱۹۷۰ بوسیله هاینریشس و کونن چاپ و ترجمه شده است. این سند از زبان مانی است و در حقیقت شرح حال اوست بقلم خودش. دانشمندانی که در باره مانی و گاهشماری ساسانی کار می‌کنند از این سند استفاده کرده‌اند از جمله خانم

شومون در یادنامهٔ پردوه‌ناش در مقاله‌ای زیر عنوان «شرکت شاپور اول در سلطنت و جلوس او» و آقای بهمن سرکاراتی در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه آذربادگان در مقالهٔ زیرعنوان «اخبار تاریخی در آثار مانوی». در این سند مانی دربارهٔ وحی دوم خود می‌گوید: «هنگامی که بیست و چهار سال داشتم در سالی که الحضر بدست مانی گشوده شد و پسرش شاپور بزرگترین دیهیم‌ها را بر سر نهاد...».

مسائل گاهشماری که این سند دربارهٔ سال دوم وحی مانی و تاجگذاری شاپور اول برمی‌انگیزد موضوع سخن ما نیست و برای آن باید به مقاله‌های خانم شومون و آقای سرکاراتی رجوع کرد. آنچه برای ما در اینجا مهم است این است که مانی که خود معاصر اردشیر و شاپور اول بوده است فتح‌الحضر را به اردشیر نسبت می‌دهد. حال اگر این مطلب را با عبارت ابن‌قتیبیه که می‌گوید «و قرأت فی سیر العجم» و بعد فتح‌الحضر را به اردشیر نسبت می‌دهد بسنجیم می‌توانیم نتیجه بگیریم که موضوع فتح‌الحضر بصورت واقعی آن و با انتساب به فاتح واقعی آن یعنی اردشیر در اصل خداینامه آمده بوده است و در این ترجمه‌ای که بدست ابن‌قتیبیه بوده است اسطورهٔ الحضر و خیانت دختر از جای دیگر الحاق شده بوده است. دلیل ما عمل ناشیانه‌ایست که در این متن عیون‌الخبار صورت گرفته است و گفته شده است که دختر پادشاه الحضر عاشق اردشیر شد. می‌دانیم که در حین محاصرهٔ الحضر اردشیر پیر بود و سال آخر سلطنت خود را می‌گذرانید. بنابراین عشق دختری جوان به مردی پیر، به آن شدت که موجب تسلیم قلعه و خیانت به پدر باشد، بعید می‌نماید. شاهد همین نکته است که مؤلفان دیگر را واداشته است تا اصلاً داستان فتح‌الحضر را به شاپور جوان

نسبت دهند تا عشق دختر و خیانت او را موجه سازند . اما منابعی که این داستان را به شاپور دوم نسبت داده‌اند ، گذشته از اشتباه بجهت شباهت دونام ، خواسته‌اند میان حملهٔ عرب به ایران در زمان شاپور دوم و فتح الحضر رابطه‌ای به وجود آورند . مسألهٔ این که دختر پادشاه الحضر اصل ایرانی داشته است نیز باید الحاق راویان عرب باشد تا بگویند حتی خیانت نیز از سوی کسی بوده است که خون ایرانی داشته است .

برعکس راویان عرب که در پرداختن اسطورهٔ الحضر عصبیت عربی داشته‌اند فردوسی در بازگو کردن این داستان عصبیت قومی خود را نشان داده است . درست است که فردوسی بخطا مانی را نیز در زمان شاپور ذوالاکتاف گفته است اما نسبت دادن او این افسانه را به شاپور دوم برای آن بوده است که داستان را به شکلی که خود اومی خواسته است در بیاورد یعنی تقصیر حمله به يك قلعهٔ عربی را به گردن خود عرب‌ها بیندازد که تاخت و تاز را آنان آغاز کرده‌اند و چنین امری با دوران سلطنت شاپور دوم بهتر تطبیق می‌کند . فردوسی متوجه بوده است که اسطورهٔ الحضر چنان ساخته شده است که برای ایرانیان مایهٔ غرور و مباهات نباشد . از سوی دیگر این داستانی دلکش بوده است که مایه‌ای از عشق و تراژدی داشته است و برای شاعری مانند فردوسی گذشتن از آن بسیار سخت بوده است و به همین جهت آن را بصورتی در آورده است که اگر در آن برای طرفی و منی معنوی باشد آن طرف ایرانیان نباشند . فردوسی نام پادشاه الحضر را طایر گفته است که بعقیدهٔ من تصحیفی و تحریفی از طیزن است . طیزن بگفتهٔ نولدکه باید صورتی از ضیزن باشد زیرا در آرامی قدیم ض عربی به ت بدل می‌شده است و طیزن آباد که نام محلی است باید همان ضیزن آباد باشد . این مطلب را که طیزن آباد همان

ضمین آباد است یا قوت نیز در معجم البلدان (ذیل طیزناباذ) گفته است و بگفته مؤلف فتوح البلدان طیزناباذ را ضمیناباذ نیز می گفته اند. بهر حال طایر که به زعم فردوسی از غسانیان بوده است سپاهی از اقوام گوناگون فراهم می کند و به طیسفون حمله می برد و پس از خرابی بسیار نوحه نام دختری را که از پیوند نرسی بوده است اسیر می کند و با خود می برد. پس از آنکه این دختر یکسال نزد طایر می ماند از او دختری بوجود می آید که پدر او را مالکه نام می نهد. پس از آنکه شاپور که همان شاپور ذوالاکتاف باشد بیست و شش ساله می شود سپاهی گردمی کند و به انتقام ویرانگری های او به مملکت طایر که بقول فردوسی در یمن است می تازد و او را حصار می کند. بگفته فردوسی این محاصره یک ماه طول می کشد:

شب و روزیک ماهشان جنگ بود سپه را به دژ بر علف تنگ بود

این مطلب اگر با گفته هشام بن الکلبی که می گوید محاصره چهار سال طول کشید و با شعراعی قیس که می گوید:

اقام به شاهبور الجنو د حولین یضرب فیه القدم

یعنی طول مدت محاصره را دو سال می داند مقایسه شود معلوم می شود که تعصب قومی در پرداختن داستان تا چه اندازه دخالت داشته است. بهر حال پس از یک ماه محاصره مالکه از دیوار دژ شاپور رامی بیند و دلباخته او می شود و می خواهد شهر را تسلیم او کند زیرا با او از یک گوهر بود. به دایه اش می گوید:

پیامی ز من نزد شاپور بر به رزم آمده است او زمن سور بر

بگوش که با تو ز یک گوهرم هم از تخم نرسی کند او رم

شاپور عشق دختر را می پذیرد و دختر پدرش را به شب مست می کند و سپاه شاپور

را به درون قلعه راهنمایی می‌کند. بامدادان که طایر اسیر در پیشگاه شاپور دخترش را با او بريك تخت می‌بیند درمی‌یابد که قصه از چه قرار است و به شاپور گوشزد می‌کند که از خیانت دختر بر حذر باشد:

چنین هم گفت کای شاه آزاد مرد      ننگه کن که فرزند با من چه کرد  
 چنین هم تو از مهر او چشم دار      ز بیگانگان زین سپس خشم دار  
 ولی شاپور می‌گوید که او بیگانه نیست و کار بجائی کرده است و خطا در حقیقت از آن طایر است:

چنین گفت شاپور به دنام را      که از پرده چون دخت بهرام را  
 بیاری و رسوا کنی دوده را      بهرانگیزی آن کین آسوده را  
 فردوسی از کيفری که در منابع دیگر به دختر خائن می‌رسد سخنی نمی‌گوید زیرا او را خائن نمی‌داند و بلکه او را دختری می‌داند که از خاندان خود شاپور است و تسلیم عشق بیگانه نشده است و بدینگونه انتقام اسارت مادر خود را کشیده است .  
 با این ترتیب از پس افسانه‌ی که در طی قرن‌ها پرورده شده است در دو نوع نقل و روایت از يك افسانه چهره دو انگیزه عصبیت عربی و ایرانی نمایان می‌گردد.

مآخذ:

تاریخ الرسل والملوك، ابو جعفر محمد بن جریر الطبری، طبع لیدن، ردیف اول

ص ۸۲۷-۸۳۰



- السيرة النبوية، ابن هشام، طبع ١٩٣٦، ج ١ ص ٧٣-٧٦  
اغاني، ابوالفرج اصبهاني، طبع دارالكتب، ج ٢ ص ١٤٠-١٤٤  
عيون الاخبار، ابن قتيبة دينوري، طبع دارالكتب ج ٤ ص ١١٩-١٢٠  
الاخبار الطوال، ابوحنيفة دينوري، طبع اروبا ص ٥٠-٥١  
معجم البلدان، ياقوت حموي. ذيل الحضرة  
مروج الذهب مسعودي، طبع شارل بلا، ج ٢ ص ٣٠١-٣٠٤  
غرر اخبار ملوك الفرس وسيرهم، طبع باريس ص ٤٨٩-٤٩٤  
شاهنامه فردوسي، چاپ مسكو، ج ٧ ص ٢٢٠-٢٢٥  
المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، جواد علي، ج ٢ ص ٦٠٩-٦١٩  
اخبار تاريخي در آثار مانوي، بهمن سركاراني، نشرية دانشكده ادبيات و علوم  
انسانی دانشگاه آذربايجان، سال ٢٦ ص ٤٠٥-٤٢٠

TH.Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber Zur Zeit der sasaniden  
S 33-39.

A. Christensen, La princesse sur la feuille de myrte et la princesse sur  
le pois, Acta orientalia, 14 p. 241-257.

A. maricq, classica et orientalia, paris 1965 p. 1-25 M.L Chaumont,  
corégence et Avènement de shâhpuhr ler, Mèmorial Jean de Menasce, p.  
133-149.

Ovid, Metamorphoses, The Loeb classical Library 1956, Book VIII.

### شاهنامه و باستانشناسی ایران

شاهنامه، حماسه ملی ما ایرانیان، از نظر مطالب و موضوعها و داستانهای که در آن آمده، دریایی است بس فراخ و ژرف که سالها باید شناوران ماهری در آن شناگری کنند. باشد که با تلاش و کوششهای فراوان به کرانه‌های آن دست یابند؛ لیک باید افزود که در این دریای گسترده، تنها شناکردن و پا دست و پایی چند بر آب زدن، برای ما ایرانیان بسنده نیست و گاه به گاه باید غواصان تیزبین و تیزپا در ژرفای آن غوطه خورند تا بتوانند درهای شاهواری فراچنگ آرند و آثار و نمونه‌هایی از آنچه در ته و ژرفای آن نهفته است به همگان بنمایانند.

تاکنون آنچه درباره شاهنامه انجام پذیرفته، همه جز آن دست و پا زندهای اندک بر سطح آب نبوده است و بسا افسوس باید گفت: به شاهنامه جز از نظر ادبی و شعری و اندکی لغوی، از دیدگاه دیگری نگریسته نشده است و کسی در این دانشنامه ایرانی که پر است از آگاهیهای پراچ گوناگون چنانکه باید و شاید، غور و پژوهش نکرده است و یا در موضوعهای اساطیری و باستانشناسی و تاریخی و دینی و اجتماعی و اخلاقی و هنری آن به تجزیه و تحلیل‌های همه‌جانبه دست نزده است و باید مقرر آمد

که این قرآن عجم همچنان بی تفسیر و تاویل دانشمندانه ، بازمانده است .  
من شاهنامه شناس نیستم و در زندگانی و آثار فردوسی نیز دستی ندارم ،  
کوششها و پژوهشهایم در زمینه های تاریخی و باستانشناسی و هنر و فرهنگ عامه  
است و اگر گوشه چشمی بر شاهنامه دارم از این جهات است و بس ، و اینک در این  
انجمن والا ، عاجزانه برای نخستین بار یک موضوع مربوط به باستانشناسی و تاریخ  
ایران را از راه شاهنامه مورد پژوهش و بررسی قرار می دهم ؛ شاید که راه گشایی  
باشد برای آیندگان که بتوانند از اینراه و از این دیدگاه در پاره یی از مطالب و  
داستانهای شاهنامه دقیق شوند و به پژوهشهای لازم دست یازند و نتیجه های سودمند  
برای فرهنگ و تمدن ایران بگیرند .

\* \* \*

فردوسی ، در داستانهای آغاز شاهنامه ، اندر پادشاهی جمشید ، شهریار  
پیشدادی ، درجایی پس از برشمردن نهاده ها و کارهای او می سراید :  
چو این کارهای وی آمد به جای      ز جای مہی برتر آورد پای  
به فرکیانی یکی تخت ساخت      چه مایه برو گوهر اندر نشاخت  
که چون خواستی ، دیو برداشتی      ز هامون به گردون برافراستی  
چو خورشید تابان میان هوا      نشسته برو شاه فرمانروا  
جهان انجمن شد بر تخت او      از آن برشده فره بخت او  
به جمشید بر ، گوهر افشانند      مرآن روز را روز نو خوانند  
سر سال نو ، هرگز فرودین      برآسوده از رنج ، تن ، دل زکین

به نوروز نو، شاه گیتی فروز  
بزرگان به شادی بیاراستند  
بر آن تخت بنشست فیروز روز  
می و رود و رامشگران خواستند  
چنین جشن فرخ از آن روزگار  
بمانده از آن خسروان یادگار

خلاصه آورده‌های فردوسی در شاهنامه به نشر چنین است که جمشید پس از انجام دادن کارهای بزرگ در دوران پادشاهی خود، در سالهای آخر آن، با یاری فرکیانی و موافق با شکوه پادشاهی، تختی ساخت و آنرا که لابد از زر و سیم بود بسا در و گوه‌ر آراستند و جمشید هر هنگام که می‌خواست، دیوان که موجودات نیرومند و درشت‌هیکل بودند و کارهای خارق‌العاده انجام می‌دادند، تخت را بردوش گرفته از زمین به آسمان می‌بردند و جمشید بر روی تخت همچون خورشید بر آسمان می‌درخشید:

به‌انگیزه کارهای بزرگ و ساختن این تخت شکفت‌انگیز که آوازه‌اش در جهان پیچیده بود. بزرگان و مردمان از گوشه و کنار جهان روبه‌سوی تختگاه او نهادند و همگی ارمغانهای گرانبها از زر و سیم و در و گوهر، نثار کردند و شکوه و قدرت و ثروت جمشید بالا گرفت.

این اجتماع بزرگ در تختگاه جمشید که استخر و تخت جمشید بود، در روز ویژه‌یی انجام گرفت که با روزهای دیگر سال فرق داشت، آنروز، روز هرمزد، یکم روز از ماه فروردین، آغاز فصل بهار و سال نو بود. در آن روز خجسته که همه مردم جهان تن از رنج و دل از کین آسوده بودند، جمشید شاه ایران که گیتی از کارهای او روشنی گرفته بود، شادمانه و پیروزمندانه بر تخت نشست و جشنی

آراست و بزرگان و مهمانان خود را بار داد، درحالی که رامشگران به رامش و نوازندگان به نواختن رود مشغول بودند، همگی می‌گساردند و شادها کردند و جشن گرفتند و آن روز را «نوروز» نام نهادند و این جشن خجسته و فرخ که هنوز در ایران زمین برپاست از آن خسروان یعنی کیومرث و جمشید و شاهان دیگر، که در برپاداشتن آن می‌کوشیدند، برای ما یادگار مانده است.

\* \* \*

در اینجا به عنوان پیشگفتار لازم است گفته شود که با راه یافتن اسلام به ایران، بسیاری از داستانها و افسانه‌های یهودیان یا به عبارت دیگر مقداری «اسرائیلیات» که در قرآن از آنها یاد شده است، ناچار به عنوان قصص و مضامین پندآموز دینی در میان ایرانیان رواج گرفت. از سوی دیگر در این سرزمین از هزاران سال پیش مقدار فراوانی افسانه و داستان و سرگذشت‌های قهرمانی و تاریخی و پاره‌یی‌هاقیق خاص وجود داشت که یا در خاطرها و سینه‌ها انباشته شده بود و یا به رشته نوشتن درآمده بود و چون پرداختن به آن «مجوسیات» که به تار و پود گذشته و دین‌هان کهن ایرانیان وابسته بود، در آن دوره‌های پرتعصب دشوار می‌نمود، از این رو گاهی برخی از ایرانیان تدبیری اندیشیدند و یا اصولاً برداشت تصورشان بر آن قرار گرفت که آنها را با قصص انبیاء بنی اسرائیل که در قرآن آمده است مقایسه و مقابله و مطابقه نمایند و از اینجا در آمیختگی شگفت‌آوری در داستانها و افسانه‌های ایرانیان و یهودان پیش آمد که گاه به سود و گاه به زیان تاریخ و گذشته ایرانیان سرآمد.

از آنجا به زیان تمام شد که بسیاری از افسانه‌های اساطیری و ملی ما، به نام

پیامبران بنی اسرائیل ثبت گردید که امروزه به علت دسترسی نداشتن به منابع اصلی، جدا کردن آنها از یکدیگر بسیار دشوار و ناشدنی می‌نماید. به سود ما سرآمد، زیرا از این راه بسیاری از داستانها در تفسیرها و قصه‌ها و تاریخ‌ها و شعرها به نام اینکته مربوط به فلان پیامبر است که نامی از او در قرآن آمده رد و حذف نگردید و از خطر فراموشی محفوظ ماند.

این موضوع نه تنها در آثار کتبی و معنوی و داستانها و افسانه‌ها پیش آمد، بلکه بسیاری از آثار مادی از آرامگاه‌ها و کاخها و ساختمانها و نقشها از دستبرد ابنای روزگار و دشمنان تاریخ ایران و متعصبان رهایی یافت.

می‌دانیم که بسیاری از نام‌گذاریهای جعلی همچون: مسجد سلیمان، تخت سلیمان، زندان سلیمان، مقبره مادر سلیمان، قصر سلیمان، و دکان داوود و مقام ابراهیم و قبر دانیال و از اینگونه، توانسته است تا اندازه‌ی از ویرانی برخی از این آثار که هر کدام از آنها امروزه باعث افتخار و سرفرازی ما ایرانیان است مانع آید. من نمی‌دانم اگر مردم فارس در هزار و سیصد سال گذشته، اعتقاد نداشتند یا اشاعه نمی‌دادند که آرامگاه کوروش بزرگ «قبر مادر سلیمان» یا «قبر ام‌النبی» است، متعصبان مسلمان از عرب و عجم چه بلایی بر سر این اثر مهم و پرارزش می‌آوردند.

۱) به عقیده نویسنده علت نامیده شدن آرامگاه کوروش به نام «قبر مادر سلیمان» شکل ساختمان آرامگاه و دوپشته بودن بالای آنست، زیرا اوایل در میان مسلمانان معمولاً روی گور مردان را صاف و مسطح و گور زنان را دوپشته یا گرده‌ماهی می‌ساختند و از اینجا این آرامگاه قبر زن تصور شده و به علل دیگر که در متن گفتار روشن خواهد شد به مادر سلیمان نسبت داده شده است. شدت مراقبت و محافظت مردم فارس از این آرامگاه به حدی بوده که به نوشته این بلخی در فارسنامه می‌گفته‌اند: «هیچکس در آن خانه نتواند نگریدن کی ظلمی ساخته‌اند کی هرکی در آن خانه نگرد، کور شود، اما کسی را ندیده‌ام کی این آزمایش کند» (ص ۱۲۶)

آیا این هوش و درایت ایرانیان بوده که با قبول این گونه نامگذاریهاتوانسته‌اند از ویرانی آثار نیاکان خود جلوگیرند یا فروبخت آن شاهان است که نگذاشته‌بیش از این در حقشان ستم روا دارند .

\* \* \*

از میان داستانها و افسانه‌های ایرانی و یهودی ، بیش از همه داستان جمشید و سلیمان درهم آمیخته و کارهایشان به همدیگر نسبت داده شده است و پیداست که در این انتساب‌ها وجه مشابهتهایی در میان بوده است که این در آمیختگی‌ها را پیش آورده است .

برای مثال :

(۱) جمشید و سلیمان هر دو پادشاهان بزرگ و توانا و مبتکر به شمار می آمده‌اند .

(۲) هر دو شاه پیغمبر بوده‌اند .

منم گفت با فره ایزدی      همم شهریاری وهم موبدی

(۳) هر دو تخت‌های زرین گوهر نشان ساخته‌اند.<sup>۱</sup>

(۴) هر دو معابد و کاخهای عظیم ساخته‌اند ، جمشید در استخر ، سلیمان در

اورشلیم .

(۵) هر دو صاحب تاج و نگین با انگشتری افسانه آمیز بوده‌اند .

(۶) هر دو دیوان و جنها یا جانوران را در اختیار داشته‌اند .

(۱) درباره چگونگی تخت سلیمان کتاب اول شاهان ، باب دهم ، آیه‌های ۱۸ تا ۲۱ دیده

شود.

۷) تخت جمشید را دیوان بردوش گرفته در هوا می‌بردند ، تخت پسا قالیچده سلیمان را باد به هر جا که می‌خواست بر می‌داشت .

۸) جمشید سرانجام به غرور دچار آمد و دعای خدایی کرد، سلیمان بر اثر ازدواج با زنان غیر یهودی گرایشی به دین و خدایان آنان پیدا کرد ، اهورامزدا از جمشید، پیهو از سلیمان رو بر گردانیدند .

لیک در این درآمیختن شخصیت‌ها و اختلاط داستانها و افسانه‌ها ، این صفات و کارهای سلیمان نیست که به جمشید نسبت داده شده ، بلکه کارها و صفات جمشید است که به نام سلیمان سرآمده است .

در داستانها و نوشته‌های ایرانی ، جزاز کارهایی که به جمشید نسبت داده شده است ، چندین کار بزرگ دیگر هست که از جمشید دانسته شده است ولی نه در اوستا و نه در شاهنامه پادی از آنها نشده است از جمله :

۱) توسعه و آبادانی شهر استخر که به دست کیومرث ساخته شده بود و بنای تخت جمشید .

۲) داشتن جام جهان‌نما (جام جم) که گروهی از آن تعبیر به کتاب هیئت یا اسطرلاب کرده‌اند .

۳) ساختن گرمابه .

۴) ساختن می و گساردن آن .

۵) اختراع زوروق که در نگارگری بکار آید .

۶) آمیختن رنگهای گوناگون .



۷) ایجاد نگارگری .

۸) ساختن اراده چرخدار (عجله) و سوارشدن بر آن .

۹) نهادن آیین جشن نوروز .

ما از میان اینها ، به مناسبت موضوع گفتارمان ، تنها درباره انتساب توسعه و آبادانی شهر استخر و ساختن تخت جمشید ، و نهادن آیین جشن نوروز سخن خواهیم داشت .

\* \* \*

ایرانیان بر آن بوده اند که چهار شهر از همه شهرهای جهان کهنسال-تر و

باستانی‌ترند : دماوند ، استخر ، بابل ، شوش .

و نیز چنین باور داشته اند که نشستگاه گیومرث نخست به دماوند بوده ، سپس

استخر را بنیاد نهاده و آنرا پایتخت خود ساخته بود.<sup>۱</sup>

پس از گیومرث که هوشنگ پادشاه شد ، در استخر پارس بر وی به پادشاهی

بیعت کردند و استخر را «بوم‌ی‌شاه» نام نهادند یعنی مقام‌گاه‌شاه و به لغت مادی زمین

را که مقام‌گاه اصلی باشد «شاه‌بوم» خوانند.<sup>۲</sup>

کهن‌ترین نوشته درباره استخر و تخت جمشید پس از دوسنگ‌نیشته شاپوردوم

پادشاه ساسانی بر ضلع جنوبی تخته سنگ بدنه شرقی درگاهی کاخ کوچک داریوش که

۱) فارسنامه ابن‌بلخی، ص ۲۱.

۲) فارسنامه، ص ۲۲.

در آنجا تخت جمشید را شست ستون نامیده ، از ابن حوقل است ( در گذشته به سال ۳۲۱ هـ . ق ) در کتاب *صورة الارض* که می‌نویسد :

«... از جمله آنها اصطخر است که در زمان ماشهر متوسطی است و وسعت آن يك مهل و از قدیمترین و مشهورترین شهرهای فارس است . این شهر مرکز فرمانروایی پادشاهان ایران بوده و اردشیر آنرا به جور (گور) انتقال داد و اکنون بیشتر اصطخر ویران است . در اخبار آمده که سلیمان بن داوود از طبریه بدانجا در يك روز صبح تا شام می‌رفت و در آنجا مسجدی به نام «مسجد سلیمان» هست (منظور ویرانه‌های تخت جمشید است) و گروهی از عوام ایران که به تحقیق مطلب نمی‌پردازند، چنین می‌پندارند که جم (جمشید) ، که پیش از ضحاک بوده ، همان سلیمان است .»<sup>۱</sup>

مسعودی (در گذشته به سال ۳۴۵ هـ . ق) در *مروج الذهب* می‌نویسد :

«ایرانیان در استخر نیز آتشکده‌یی دارند که مجوسان آنرا بزرگ می‌دارند و این خانه به روزگار قدیم بوده و همای دختر بهمن پسر اسفندیار آنرا آتشکده کرده است ، آنگاه آتش آنرا برده‌اند و خانه خراب شده است . اکنون مردم می‌گویند این «مسجد سلیمان» بن داوود بوده است و به نام وی معروفست .

من به آنجا رفته‌ام ، تا شهر استخر نزدیک يك فرسخ فاصله دارد و بنایی عجیب و معبدی بزرگ است و ستونهای سنگی شگفت‌انگیز دارد ، سرستونها ، مجسمه‌های سنگی زیبا از اسف (؟) و حیوانات نفومند دیگرست و محوطه‌یی وسیع بایک باروی بلند

سنگی اطراف آن هست و تصویر اشخاص را بانهایت دقت تراشیده‌اند ، به پندار کسانی که مجاور آنجا هستند ، تصویر پیمبران است . این خانه در دامنه کوهی است و نه شب و نه روز باد از این معبد قطع نشود و صدایی عجیب دارد . مسلمانانی که آنجا هستند گویند سلیمان بن داوود باد را در اینجا به زندان کرده است .<sup>۱</sup>

حمزه اسپهانی در کتاب سنی ملوک‌الارض والانبیاء (تألیف ۳۵۰ هـ . ق . ) در یاد کردن پادشاهی هوشنگ پیشداد گوید :

« وی اولین کسی بود که به پادشاهی برخاست و در اصطخر بر تخت نشست و از اینرو اصطخر را « بومی شاه » یعنی سرزمین شاه خوانند . در جای دیگر در یاد کردن کارهای همای چهر آزاد می‌نویسد : « بنایان ایشان ( یعنی امیران رومی ) به ساختن بناهای موسوم به مصانع اصطخر که به فارسی « هزار ستون » گویند برگماشت »<sup>۲</sup> .

در کتاب حدودالعالم ( تألیف ۳۷۲ هـ . ق . ) می‌نویسد :

« اصطخر شهری بزرگ است و قدیم و مستقر خسروان بوده است و اندروی بناها و نقشها و صورتها ، قدیم است و اورا نواحی بسیارست و اندروی، بناهای عجیب که آنرا « مزگت سلیمان » خوانند . . . »<sup>۳</sup>

۱) مروج الذهب (ترجمه فارسی) ج ۱، ص ۶۰۵.

۲) تاریخ پیامبران و شاهان، ص ۳۸۰.

۳) حدودالعالم (چاپ ستوده)، ص ۱۳۱.

چنانکه پیش از این گفته شد، در شاهنامه فردوسی، توسی هیچ اشاره‌یی به رابطه جمشید و استخر یا وصفی از «تخت جمشید» کنونی که از سوی نویسندگان دیگر، کاخ یامعبدوآباد کرده اودانسته شده نیست و تنها يك بار در داستان ضحاک و رفتن او به سوی تخت جمشید آمده است :

سوی تخت جمشید بنهاد روی      چو انگشتری کرد گیتی بروی

معنی این بیت چندان روشن نیست، زیرا «تخت جمشید» را در آن هم بطور مطلق تختگاه و تخت جمشید می‌توان معنی کرد و هم می‌توان به معنی محلی خاص گرفته، آنرا اشاره‌یی به مکانی که امروزه تخت جمشید نامیده می‌شود دانست.

در فادسنامه ابن بلخی، که در فاصله سالهای ۵۱۰-۵۰۰ هجری قمری نوشته شده، آمده است :

«جمشید آغاز بناهای عظیم ساختن کرد و گرماوه به ابتدا او ساخت... اصطخر پارس را دارالممالك ساخت و آنرا شهری عظیم گردانید، چنانکه طول آن دوازده فرسنگ در عرض ده فرسنگ است و آنجا سرای عظیم بنا کرد از سنگ خارا کی صفت آن بعد از این در جمله صفت‌های اصطخر یاد کرده شود». سپس در صفت کورتهای پارس آمده :

«اصطخر در ایام ملوک فرس دارالملک ایشان بودست و به آغاز گیومرث چیزی بنا کرده بود و هر پادشاه کی می‌نشست بر آن زیادتی می‌کرد و طهمورث بر خصوص بسیار عمارت بر آن کرد و چون پادشاهی جهان به جمشید رسید، آنرا شهری عظیم کرد، چنانکه بلوک آن از حد هفرك (حفرک) تا آخر رامجرد بود، مسافت

چهار فرسنگ در عرض ده فرسنگ ، و سه قلعه ساخت یکی قلعه اصطخر ، دوم قلعه شکسته ، سوم قلعه شکنوان در میان شهر نهاده بود و آنرا سه گنبدان گفتندی و سرایی کرد آنجا در پایان کوهی کی در همه جهان مانند آن نبودست و صفة این سرای آنست که در پایان کوه دکه‌یی ساخته است از سنگ خارا، سیاه رنگ و این دکه چهارسو است ، يك جانب در کوه پیوسته و سه جانب در صحراست و این دکه مقدار سی گز همانا باشد و از پیش روی دوندبان ( پلکان ) بر آن ساختست کی سواران آسان بر آن روند ، بر سر آن دکه ستونها از سنگ خارا سپید بخرط کرده ، چنانک از چوب مانند آن به کنده‌گری و نقاشی نتوان کرد ، وسخت بلند است آن ستونها ، و ستونی بر شکل دیگر و نقش دیگر ، و از جمله آن دو ستون کی در پیش درگاه بودست ، مربع است و از سنگی سپید کردست مانند رخام و درهمه پارس از آن سنگ هیچ جای نیست و کس نداند کی از کجا آورده‌اند . . . . . و عجب در آن است تا آن سنگ را چگونه از جای توان آورد کی هر ستونی را فزون از سی گز گرد برگرد است در طول چهل گز زیادت ، چنانک از دوپاره یا سه پاره سنگ درهم ساخته و پس بصورت براق بر آورده ، صورت براق چنین کردست که رویش بروی آدمیان ماند با ریش و جعد و تاج بر سر نهاده و اندام و چهار دست و پای او همچنان گاو ، و دنبال او همچون دنب گاو، پس بر سر این ستونها ، بنا کرده بودست ، و اثر آن بناها نماندست . . . و هر کجا صورت جمشید به کنده‌گری کرده‌اند . مردی بودست قوی ، کشیده ریش و نیکوروی و جعد موی و در بعضی جایها صورت او کرده است و چنانست کی روی در آفتاب دارد و به يك دست عصایی گرفتست و به يك دست مچمره دارد و بخور می‌سوزد و آفتاب را

می‌پرستد ، و بر بعضی جایها صورت او کرده است که به دست چپ گردن شیری یا سرگوری یا سرون کرگدنی بدست گرفتست و به دست راست خنجر کشیده و در اشکم آن شیر یا کرگدن زده و در آن کوه گرمراه کندست در سنگ خارا با حوضها ، و پیوسته گرم باشد و آبی گرم از دیوار و سقف آن می‌زاید و این دلیل است بر آنک چشمه‌گاه گوگرد بودست و بر سر کوه دخمه‌ای عظیم کرده است و عوام آنرا ، «زندان باد» می‌خوانند و این ناحیت مرودشت بعضی میان اصطخر محله‌های شهر بودست و بیشترین بستانهای سرای جمشید بودست . «کوه نفت» ( دژنشت ) کی کتاب زند کی زردشت آورد ، آنجا نهاده بود هم به نزدیک اصطخر است »<sup>۱</sup> .

استخری در المسالك والممالك ( ترجمه فارسی ) ( تألیف سده پنجم و ششم

هجری ) در سردن بناهای فارس می‌نویسد :

« به ناحیت اصطخر بناهای عظیم هست ، از سنگ ، صورتها کرده و بر آنجا

نیشته و نگاشته ، گویند مسجد سلیمان علیه السلام بودست و دیوان ساخته‌اند و مانند

آن در شام و بعلبک و مصر هست »<sup>۲</sup> .

در مجمل‌التواریخ والمقصص ( تألیف ۵۲۰ ه . ق ) آمده است :

« ... و اصطخر را وی ( هوشنگ ) بنا نهاد و پارسیان « کدا بوم شاه »

خواندندی و اصل شارستان، وی که اکنون فرایست و در پادشاهی همای چهر آزاد

می‌نویسد :

(۱) فارسنامه ابن بلخی ( چاپ سیدجلال‌الدین تهرانی ) ص ۱۰۲ و ۱۰۳ .

(۲) مسالك و ممالك ( ترجمه فارسی ) ص ۱۳

«وبه پارس اندر سه بنا کرد ، یکی به جانب « هزاران استون » که اصطخر

است »<sup>۱</sup> .

در عجایب المخلوقات (تألیف نیمه دوم سده ششم هجری) نوشته است :

«اصطخر به فارس است ، دارالملک سلیمان است و لشکرگاه وی بود ، در

بارگاه اصطخر سراپرده وی زده بودی هزار میخ زرین با هزار طناب ابریشمین ، صد

طبل زرین زدندی بنوبت با صد بوق با صد صنج زرین ، از همه اجناس . . .»<sup>۲</sup>

در کتاب عجایب نامه ، که در نیمه دوم سده ششم هجری تألیف شده ، می نویسد:

«بدان که کار دیو و جن دروغ نباشد و کسی که دیده باشد ولایت فارس و تاج-

گاه سلیمان علیه السلام بدانند که من مخاریب و تماثیل و جفان کالجواب از عمل دیو

است و جایی که قصر جمشید گویند ، هزار استون است نهاده ، از مراحلها بینند ،

هریک چهل و هشت ارش بالای آن و ستبری هر یک ، چهار مرد را دست پیرامون آن

در نیاید ، و در وسع بنی آدم نیاید که آنرا نصب کند و از آن عهد بسی دعوی کردند

که به جرثقیل مثل آن کنند ، نتوانستند کردن . پس معلوم شد که آن به قوه شیاطین

کرده اند ، و درین بقعه سرای کرده است ، از سنگ سیاه کرده و صورتهای سنگین از

دیلمان و غلامان ، و مویهای دیلمان جعد و زلفهای ترکان [ عبارتی از وسط افتاده ]

که صفت آن نتوان کردن و تا نبینند شگفتی آن معلوم نشود که سنگها برهم نهاده اند

(۱) مجمل التواریخ والقصص ، ص ۳۹ و ۵۵ .

(۲) عجایب المخلوقات (چاپ ستوده) ص ۱۷۸ .

هر يك ده هزار من و میان دوسنگ موی درنرود و برین تاج (گویا منظور تخت و صفة است) دوگاو کرده‌اند، سنبها از آن گاو و ریشها از آن آدمی، دراز، دو انزده ارش طول و عرض آن، و وزن آن خدای داند، یکی برین گوشه و یکی بر دیگر گوشه. مقصود ازین آنست که درین عهد، آدمی مثل آن نتواند کردن، اگر گویند که دیو و پری کرده است، عقل آنرا قبول کند. ۱.

در تاریخ معجم، که در اواخر سده هفتم هجری به رشته نوشتن درآمده است، در شرح اوصاف جمشید می‌گوید:

«... پس عزم خطه پارس کرد و بنای شهر اصطخر، که طول آن از اول صحرای خفرک تا وسط عرصه رامجرد است از اعمال شیراز، به روزی که اختیار اخترشناسان بود، که بنیاد نهاد که در هیچ بقعه از اقالیم سیمه روندگان و اهل سیاحت را مثل آن عمارت مشاهده نیفتاده است، چنانکه گفته‌اند:

بنایی چون جهان ثابت، اساسی چون فلک محکم

ندیده هیچ سیاحی نظیرش در همه عالم  
و امروز از رسوم و اطلال آن اعمده دور ستونهای بیوتات که آنرا «چهل منار» خوانند ثابت است...» ۲.

در تاریخ بناکتی، که در زمان غازان خان تألیف شده است، می‌نویسد:

«جمشید بن طهمورث.... شهر اصطخر را عمارت کرد و سرای بزرگ دروی

(۱) مجله واهنمای کتاب، مقاله محمدتقی دانش‌پژوه، شماره یکم، سال سوم، ص ۳۰.

(۲) تاریخ معجم (چاپ سنگی) ص ۸۱.



بساخت که امروز ستونهای آن مانده است و آنرا «چهل منار» خوانند و در تحویل آفتاب به نقطه حمل در آن سرای بر تخت نشست و آن روز را نوروز نام نهادند.<sup>۱</sup> حمدالله مستوفی قزوینی در کتاب نزهت القلوب (تألیف ۷۴۰ ه. ق.) پس از نقل نوشته‌های فارسنامه ابن بلخی می‌افزاید:

« و اکنون مردم ستونهایی که در آن عمارت مانده «چهل منار» می‌خوانند و در مجمع ارباب‌الملك گوید که آن ستونها از عمارت خانه همای بنت بهمن است و در صورالاقالیم آمده که آن ستونها از مسجد سلیمان پیغمبر بوده است و شاید که خانه جمشید را سلیمان پیغمبر مسجد کرده باشد و همای خانه کرده و هر سه روایت درست بود.<sup>۲</sup>»

محمد مفید نجم‌الدین محمود هروی از مستوفیان دربار شاه سلیمان صفوی در کتاب خود به نام جامع مفیدی، تألیف ۱۰۷۷ ه. ق. در این خصوص می‌نویسد:

«اصطخر از بلاد قدیمه فارس است و مشهور است که دارالملك سلیمان بوده و در بیرون آن شهر، اهنیه عجیبه بسیار است و درشکاف کوهی که نزدیک به اصطخر است، هیکلی ساخته‌اند و پیوسته باد بر آن هیکل می‌وزد. بنا بر آن گویند که سلیمان باد را در آن هیکل حبس کرده است و عمارت «چهل منار» از غرائب روزگار است و بانی آن جمشید، و همابنت بهمن در زمان سلطنت خود عمارات بر آن افزوده و

(۱) تاریخ بناکتی، ص ۲۹.

(۲) نزهت القلوب (چاپ دبیرسیاقی) ص ۱۴۵.

اسکندر رومی که به فارس آمد در آنهدام آن امر فرموده<sup>۱</sup>. و این نخستین جایی است که از ویرانی تخت جمشید به دست اسکندر سخن به میان آمده است. از نسبت‌های دیگری که به جمشید داده‌اند، یکی هم نهادن نوروز و آیین-کردن آنست.

در باره علت پیدایش و آغاز این عید بزرگ ایرانی، سخنان پراکنده و گوناگون گفته و نوشته شده است، ولی جز بیرونی و نویسنده نووزنامه که تا اندازه‌ی به علت اصلی وضع این عید پی برده‌اند، کمتر کسی به ریشه و حقیقت آن توجه کرده است. ما برای نمونه چند خبری که از کتابهای فارسی فراهم آورده‌ایم، یاد می‌کنیم تا پس از نتیجه‌گیری از آن بر سر سخن خود رویم.

در تاریخ بلعمی که ترجمه فارسی تاریخ طبری است (۳۰۲ هـ. ق.) درباره نوروز می‌نویسد:

« . . . . . و نخستین روز که به مطالبم نشست (جمشید) روز هـرمزد بود از ماه فروردین، پس آنروز را نوروز نام کرد، تا اکنون سنت گشت<sup>۲</sup>.

مسعودی در مروج الذهب می‌نویسد:

« پس از او (تهمورث) برادرش جمشید به پادشاهی رسید و او مقیم فارس بود، گویند به دوران او طوفان شد، بسیاری از کسان برین رفته‌اند که نوروز

(۱) اقلیم پارس، سید محمدتقی مصطفوی، مقدمه، ص ید.

(۲) تاریخ بلعمی، تصحیح بهار، ص ۱۳۱.

به ترتیبی که بعدها در این کتاب بیاوریم ، به روزگاران او پدید آمد و به دوران او رسم شد . . . . .<sup>۱</sup>

حمزه اسپهانی مستقیماً درباره نوروژ سخنی ننوشته است، تنها بر مبنای عقیده کهن ایرانیان در آغاز تاریخ خود ، پس از یاد کردن طالع جهان، می گوید که در آغاز آفرینش جهان خورشید و ماه و ستارگان و زمین در روز اول فروردینماه که روز نوروژ است به حرکت درآمدند و از گردش آنها روز و شب پدیدار گشت .

ابوریحان بیرونی در آثار الباقيه عن القرون الخاليه ( تألیف حدود ۳۹۰ ه.ق. ) ضمن برشمردن دلایل گوناگون ایجاد نوروژ و اشاره به چند مطلب مهم می نویسد :

« برخی از دانشمندان ایران می گویند سبب اینکه این روز را نوروژ می نامند، اینست که در ایام تهمورث صابئه آشکار شدند و چون جمشید به پادشاهی رسید ، دین را تجدید کرد و این کار بسیار بزرگ به نظر آمد و آن روز را که روز تازه‌یی بود جمشید عید گرفت؛ اگرچه پیش از آن هم نوروژ بزرگ و معظم بود .

باز عید بودن نوروژ را چنین گفته اند که چون جمشید برای خود تخت بساخت در این روز بر آن سوار شد و جن و شیاطین آن را حمل کردند و به یک روز از کوه دماوند به بابل آمد و مردم برآی دیدن این امر در شگفت شدند و این روز را عید گرفتند .

(۱) ترجمه مروج الذهب، ج ۱، ص ۲۱۸ .

دسته دیگر از ایرانیان می‌گویند که جمشید زیاد در شهرها گردش می‌نمود و چون خواست به آذربایجان داخل شود بر سریری از زر بنشست و مردم به دوش خود آن تخت را می‌بردند و چون پرتو آفتاب بر آن تخت بتابید و مردم آنرا دیدند و این روز را عید گرفتند<sup>۱</sup>.

در جای دیگر آورده که :

و دانشمندان ایران می‌گویند که در این روز ساعتی است که فرشته فیروز ارواح را برای انشاء خلق می‌راند و فرخنده‌ترین ساعات ، آن ساعات آفتاب است [ که ] در صبح نوروز فجر و سپید به منتها نزدیکی خود به زمین می‌رسد و مردم به نظر کردن بر آب تبرک می‌جویند و این روز ، روز مختاری است ، زیرا که نام روز هرمزد است که اسم خداوند تعالی است که آفریدگار و صانع و پرورنده دنیا و اهل آنست و او کسی است که واصفان توانا نیستند که جزئی از اجزاء نعمت‌های او را توصیف کنند<sup>۲</sup>.

چنانکه پیش از این هم گفته شد، شاهنامه ضمن اشاره به تاریخ و موقع نوروز، علت پیدایش آنرا با تخت‌نشینی جمشید و برگرفتن دیوان آنرا به آسمان و انجمن شدن مردم بر تختگاه او مربوط دانسته است و در ترجمه عربی شاهنامه نوشته است :

و ثم عمل تختاً مرصعاً بالوان الجواهر و رتبله جملة من الجن و كان يجلس

(۱) ترجمه آثار الباقیه، داناسرشت، ص ۲۴۲.

(۲) آثار الباقیه، ص ۲۴۱.

عليه ويرفعونه في الهواء و يحملونه الى حيثما اراد من الممالك و كان ذلك اول يوم من سنة وقف حلول الشمس في برج الحمل فسمى ذلك اليوم بالنيروز<sup>۱</sup>.

در نوروزنامه اشاره‌های دقیق و سودمند و مهمی درباره سبب وضع نوروز آمده که بخشی از آنها را در اینجا یاد می‌کنیم و لسی گویا بخشی از مطالب آغاز این کتاب به علت عدم فهم مطلب از سوی رونویسان، حذف شده و یا درهم آمیخته است و نوشته‌ها مغشوش و ناقص می‌نماید.

بهرسان، نویسنده نوروزنامه نیز مانند ایرانیان باستانی، معتقد است که رآغاز آفرینش، حرکت خورشید و ماه و ستارگان و زمین در بامداد نخستین روز فروردین از اولین درجه برج حمل شروع شده است و می‌گوید: «... چون ایزد تبارک و تعالی بدان هنگام که فرمان فرستاد که ثبات بگیرد (یعنی خورشید) تا تابش و منفعت او به همه چیزها برسد، آفتاب از سر حمل برفت و آسمان او را بگردانید و تاریکی و روشنایی جدا گشت و شب و روز پدیدار شد و آن آغازی شد مر تاریخ این جهان را، و پس از هزار و چهارصد و شصت و یکسال به همان دقیقه و همان روز باز رسید... چون آن وقت را دریافتند ملکان عجم، از بهر بزرگداشت آفتاب را و از بهر آنکه هرکس این روز را در نتوانستندی یافت، نشان کردند، و این روز را جشن ساختند و عالمیان را خبر دادند تا همگنان آن را بدانند و آن تاریخ را نگاه دارند»<sup>۲</sup>.

۱) شاهنامه، الفتح بن علی بنداری، جزء ۱، ص ۳۳.

۲) نوروزنامه، چاپ مینوی، ص ۳ و ۴.

در جای دیگر می‌نویسد :

« . . . چون گیومرث اول از ملوک عجم ، به پادشاهی بنشست ، خواست که ایام سال و ماه را نام نهد و تاریخ سازد تا مردمان آنرا بدانند ، بنگریست که آن روز بامداد ، آفتاب ، به اول دقیقه حمل آمد ، موبدان را گرد کرد و بفرمود که تاریخ از اینجا آغاز کنند و موبدان جمع آمدند و تاریخ نهادند»<sup>۱</sup>.

در همین کتاب در سبب ایجاد نوروز می‌نویسد:

« اما سبب نهادن نوروز آن بوده است که چون بدانستند که آفتاب را دو دور بود : یکی آنک هر سه صد و شصت و پنج روز و ربعی از شبانروز ، به اول دقیقه حمل باز آید ، [لبك] به همان وقت و روز که رفته بود ، بسین دقیقه نتواند آمدن ، چه هر سال از مدت همی کم شود<sup>۲</sup> و چون جمشید آن روز را دریافت ، نوروز نام نهاد و جشن آیین آورد و پس از آن پادشاهان و دهگر مردمان بدو اقتداء کردند»<sup>۳</sup>.

باز در جای دیگر می‌نویسد:

« . . . از این تاریخ ( یعنی از زمان نهادن تاریخ به دست گیومرث ) هزار و چهل سال گذشته بود و آفتاب اول روز به فروردین تحویل کرد و به برج نهم آمد ( در پادشاهی هوشنگ و تهمورث ) ( چون کبسه نمی‌کردند ، آغاز سال و نوروز تقریباً

(۱) نوروزنامه ، ص ۴ .

(۲) عبارات مغشوش و ناقص است ، چون پیدا است که مطلب مهمی راجع به نوروز و شرح دوربزرگ افتاده است .

(۳) نوروزنامه ، ص ۲ .

نه‌ماه عقب افتاده بود) چون از ملك جمشید چهارصد و بیست و یکسال بگذشت، این دور (یعنی دور اول از زمان تاریخ‌گذاری گیومرث و دور دوم از آغاز آفرینش) تمام شده بود و آفتاب به فروردین خویش به اول حمل بناز آمد... پس درین روز که یاد کردیم جشن ساخت و نوروزش نام نهاد و مردمان را فرمود که هر سال چون فروردین نوشود آن روز جشن کنند و آن روز نو دانند تا آنگاه که دور بزرگ باشد که نورز حقیقت بود<sup>۱</sup>.

در فارسنامه ابن بلخی دربارهٔ سبب نهادن نوروز می‌نویسد:

«... پس بفرمود (جمشید) تا جمله ملوک و اصحاب اطراف و مردم جهان به اصطخر حاضر شوند چه جمشید در سرای نو بر تخت خواهد نشستن و جشن ساختن و همگان برین میعاد آنجا حاضر شدند و طالع نگاه داشت و آن ساعت که شمس به درجهٔ اعتدال ربیعی رسید وقت سال گردش در آن سرای به تخت نشست و تاج بر سر نهاد و همهٔ بزرگان جهان در پیش او بایستادند و جمشید گفت برسبیل خطبه: کی ایزد تعالی ورج و بهاء ما تمام گردانید و تأیید ارزانی داشت و در مقابل این نعمتها برخواستن واجب گردانیدیم که با رعایا عدل و نیکویی فرماییم، چون این سخنان بگفت، همگان او را دعای خیر گفتند و شادبها کردند و آن روز آیین شد و آن روز هر مز از ماه فروردین بود و آنروز بسیار خیرات فرمود و یک هفته متواتر به نشاط و خرمی مشغول بودند»<sup>۲</sup>.

(۱) نوروزنامه، ص ۸ و ۷ و ۹.

(۲) فارسنامه، ص ۲۷.

در مجمل التواریخ والقصص نیز همچون نوشته حمزه، اشاره به حرکت ستارگان و ماه و خورشید وزمین در آغاز آفرینش از اول برج حمل می‌کند و علت پیدایش نوروز را همان می‌داند.

در تاریخ معجم می‌نویسد:

« و چون آفتاب عالم‌تاب به نقطه اعتدال ربیعی رسید، یعنی خسرو سیارگان اطناب سرافرده شاهی از دنبال ماهی برگردن بره بست و از آبهگیر حوت به چراگاه حمل نقل کرد، در اصطخر مذکور مبهتج و سرور بر متکای سلطنت و سریر سروری تکیه زد و بساط نشاط بسط کرد و به عیش و عشرت مشغول شد و آن روز را نوروز نام نهاد و جهان را به نوریندل و احسان و شمول عدل و داد و بروامتنان (۴) (برامتنان) و عده داد<sup>۱</sup>. مؤلف برهان قاطع در زیر نام جمشید می‌نویسد:

«... وی در اول جم نام داشت یعنی سلطان و پادشاه بزرگ و سبب جمشید گفتن آن شد که او سیر عالم می‌کرد، چون به آذربایجان رسید، روزی بود که آفتاب به نقطه اول حمل آمده بود، فرمود که تخت مرصعی را در جای بلندی گذاشتند و تاج مرصعی بر سر نهاد، بر آن تخت نشست، چون آفتاب طلوع کرد شعاع پرتو آفتاب بران تاج و تخت افتاد، شعاعی در غایت روشنی پدید آمد و چون به زبان پهلوی شعاع را «شید» می‌گویند این لفظ را بر جم افزودند و جمشید گفتند؛ یعنی پادشاه روشن و در آن روز جشنی عظیم کردند و آنروز را نوروز نام نهادند<sup>۲</sup>».

(۱) تاریخ معجم (چاپ سنگی) ص ۸۸.

(۲) برهان قاطع، ماده جمشید.



در آثار عجم فرصت الدوله شیرازی نیز آمده است که :

« در تاریخ مسطور است که جمشید پس از اتمام شهر استخر و عمارتی که در «تخت جمشید» ساخت، روزی که آفتاب به محاذی نقطه اعتدال ربیعی رسید با کمال سرور و نشاط و نهایت بهجت و انبساط بر سریر سلطنت تکیه کرد و به عیش و عشرت اعتصاب جست و آنروز را نوروز سلطانی (؟) <sup>۱</sup> نام نهاد.

\* \* \*

اکنون که شرح نسبتاً مفصلی دربارهٔ دو کسار بزرگ منسوب به جمشید یعنی گسترش شهر استخر با بنیاد تخت جمشید و نهادن آیین نوروز از نوشته‌های گوناگون آورده شد، باید بگوییم که همهٔ این نسبت‌ها به جمشید پادشاه پیشدادی، جز افسانه‌بافی و نتیجهٔ درآمیختن پیشامدهای تاریخی با داستانهای اساطیری نیست و بیشتر این داستانها و افسانه‌ها نیز ساخته و پرداختهٔ دورهٔ ساسانی و اوایل دورهٔ اسلامی در ایرانست؛ زیرا با پژوهشهایی که دربارهٔ اسطوره‌های ایرانی کرده‌اند، اکنون همهٔ پژوهندگان بی‌گمانند که جم یا جمشید همان ییمنهٔ اوستا و یمهٔ وداست که از قهرمانان آریاییان پیش از تقسیم آنها به ایرانی و هندی است و بدینسان زمان او (اگر بشود زمانی برای او تعیین کرد) بسیار پیشتر از زمان بنیاد تخت جمشید و مکان او بسیار دورتر از این سامان بوده است و بطور کلی در آن زمانها هنوز پای آریاییان

(۱) فرصت الدوله در نامیدن این نوروز به صورت نوروز سلطانی اشتباه کرده است، زیرا آنرا «نوروز جمشیدی» و نوروزی را که منسوب به فیروز جد افوشیروانست «نوروز پیروز» و نوروز منسوب به سلطان جلال‌الدین ملک‌شاه را «نوروز سلطانی» می‌گویند.

ایرانی به سرزمین‌ها بازنشده بوده است و از سوی دیگر در اوستا که کمترین نوشته درباره جمشید را در آن می‌توان یافت و نیز در ددا، هیچ يك از نسبت‌هایی که در متون فارسی و عربی ایرانی برای او شمرده شده است، نمی‌توان یافت. یعنی نه از توسعه و آبادی استخر، نه از بنیاد تخت جمشید، نه از برداشتن تخت به هوا، نه از نهادن نوروز و نه از گرد آمدن مردم جهان در پایتخت او، در اوستا و کتابهای پهلوی اثری دیده نمی‌شود و همه این نسبت‌ها در زمانهای بسیار دیرتر پدید آمده و از منابع جدید تر نقل شده است.

اگر در پی آن باشیم که این داستانها و نسبت‌ها درباره «جمشید» چگونه و از کجا پدید آمده، باید بگوییم که در پیدایش آنها چند موضوع اثر و دخالت تمام داشته است: (۱) وجود خاطره‌هایی در ذهن و اندیشه مردم از برخی پیشامدهای تاریخی و مهم که سپس بر اثر گذشت زمان، رنگ و روی خود را باخته، شکل داستان و افسانه به خود گرفته است.

(۲) دیدن برخی آثار مادی روزگاران باستان از بناها و نقشها و جز آنها که باعث پاره‌بی استنباطها و تصورها و نتیجه‌گیری تخیل‌آمیز گردیده است.

(۳) حیرت و شگفت‌زدگی در برابر عظمت برخی از بناها و کارها که اجرای آنها را بیرون از توانایی انسان می‌یافتند و ناچار به موجودات و مخلوقات پنداری و خارق‌العاده نسبت می‌دادند.

(۴) در آمیختن شخصیت‌های تاریخی و افسانه‌یی به یکدیگر که وجه مشابهت‌هایی در کارها و شخصیت و صفات آنها وجود داشته است.

(۵) شاخ و برگ دادن به افسانه‌ها و کاستن و افزودن داستانهای در هم آمیخته بر اثر میدان دادن به تخیلات و تصورات و بدینسان تکمیل کردن آنها بر مبنای حس داستان‌سرایی و قصه‌پردازی.

جا دارد در اینجا یادآوری کنیم هر افسانه و داستان کهنی مانند داستان جمشید یا داستانهای دیگر از چهار پایه بوجود می‌آید:

- ۱) پیشامد تاریخی بزرگ و مهمی که نظریه اهمیتش خاطره آن در ذهن مردم باقی می‌ماند و سپس به گذشت زمان به صورت داستان درمی‌آید.
- ۲) کسانی که در پدید آوردن و پیدایش این پیشامدها دست‌اندر کار بوده‌اند.
- ۳) مکانی که این پیشامد در آن بوجود آمده است.
- ۴) زمانی که داستان در آن روی داده است.

سه پایه آخری همواره در معرض دگرگونی و جابجا شدن و شکل عوض کردن است و چه بسا داستان از کسانی به کسان دیگر نسبت داده می‌شود، یا از مکانی به مکان دیگر نقل می‌گردد و یا از نظر زمانی پس و پیش برده می‌شود ولی آنچه همواره ثابت می‌ماند هسته و مبنای اصلی پیشامد است که البته با شاخ و برگهایی آرایش یافته است و اگر ما شاخ و برگها را بپیراییم و از دور هسته اصلی پاک کنیم، ناچار به حقیقتی خواهیم رسید.

اگر ما با نظرهایی که درباره داستانهای کهن آوردیم، داستانهای منتسب به جمشید را تجزیه و تحلیل نماییم نتیجه‌های زیر بدست می‌آید:

بی‌گمان خاطره‌یی از علت بنای کاخها و ایوانها و تالارهای تخت جمشید در آن صفت بلند در دامنه کوه رحمت در ذهن مردم ایران بوده است و می‌دانسته‌اند که میان بنیاد این معبد و کاخ با برگزاری آیین نوروز و مهرگان در آن و گرد آمدن درباریان و بزرگان و نمایندگان کشورهای گوناگون در این محل مقدس، ارتباطی وجود داشته است.

خاطره‌یی از مراسم تعویذ و خورشید به برج حمل و مراسمی که در بر آمدن

خورشید در بامداد نخستین روز ناپستان بزرگ و سال نوین اجرا می‌گردید، در ذهن مردم باقی مانده بوده است.

مشاهده بعضی آثار همچون سنگ نگاره‌های گوناگون تخت جمشید چه در درگاه‌ها و چه در بالای آرامگاه‌ها و دخمه‌ها که تخت شاهنشاه را کسان با دستها و بازوان خود در بالای سر بلند کرده‌اند و توگویی آنرا در آسمان می‌برند، ناچار باعث پدید آمدن داستان ساختن تخت مرصع و نشستن بر روی آن و تصور حمل آن با دست دیوان در هوا، شده است.

اما چرا موجوداتی که تخت را حمل می‌کنند دیوانگاشته شده‌اند، زیرا چنانکه نویسنده عجایب‌نامه نیز استدلال کرده بود، مردم بنای این کاخها و ستونها و حمل تخت سنگهای عظیم را از جاهای دور دست به صفت تخت جمشید با وسایل عادی و دست و نیروی انسانها کاری نشدنی می‌دانستند، ناچار پیش خود چنین می‌پنداشتند که آنها را موجوداتی غیر از آدمیزاد - مثلا دیوان که مخلوقات عظیم‌الجثه و نیرومند بودند - بدینجا آورده و ساخته‌اند و این تصورها و پندارها با عقایدی که درباره دیوان و جن و پری و شیاطین داشتند منافاتی نداشت.

همه این تصورات و تعبیرات و استنباطها با اشتراکی که نام جمشید با خورشید دروازه «شید» (خششته) یعنی درخشان دارد و نیز موضوع ساختن «ورجمکرده» که بنای مستحکمی بود برای حفظ انسانها و جانوران برگزیده در برابر طوفان، همه در پیدایش این داستانها و نسبت دادن آنها به جمشید مداخلیت داشته است.

اما واژه «تخت» را نیز در پیدایش گوشدهایی از این داستانها نقشی است، که به‌ترتیب برای روشنی مطلب به آن نیز اشاره‌ی کرده شود.

تخت، چنانکه هنوز هم در زبان فارسی رایج است و به‌کار می‌رود، به‌چند معنی

است. یکی به معنی «گاہ» پاکرسی و صندلی مخصوصی که شاهنشاهان بر روی آن جلوس می‌کردند، دیگر به معنی زمین بلند مسطح و صاف یا به همان تعبیر خودش «زمین تخت» که در بالای آن عمارات و بناهای گوناگون می‌ساختند که امروزه صفا و تراس گفته می‌شود. ساختن معابد و کاخها بر روی صفا در مشرق زمین پیشینه چندین هزارساله دارد و علت آن غیر از مسائل معماری و محافظت در برابر سیل و طوفان و غیره يك معنای دیگری نیز داشته است که آن منس شدن آن زمین و هر چه در بالای آن بوده است، می‌باشد و این عقیده هنوز هم در برخی از کشورها معمول است و زمینهای مقدس و محترم را مقداری از اطراف خودش بلندتر می‌سازند. به هر حال تخت سلیمان و تخت جمشید و باغ تخت شیراز، همه نامشان بدین معنی است و از این مقوله‌اند.

پس برقراری ارتباط میان ساختن تخت - که در حقیقت ناظر بر ایجاد صفا تخت جمشید بوده - برای اجرای برخی مراسم و انجام بعضی محاسبات نجومی و رصد و اندازه‌گیریهای مربوط به وضع خورشید در نوروز و مهرگان و اشتباه کردن آن با واژه تخت به معنی گاه و مربوط ساختن تخت سلطنتی را با برآمدن آفتاب و تابیدن پرتو آن بر تخت و تاج شاه و نوروز شدن آن روز، همه نیک آشکار می‌سازند که این داستانها چگونه و از کجا ریشه گرفته و آب و تاب یافته‌اند.

\* \* \*

با این مقدمات، تقریباً مسلم می‌گردد که نه تنها داستان جمشید در نوشته‌های فارسی و ایرانی با سلیمان در آمیخته، بلکه شخصیت و کارهای داریوش بزرگ شاهنشاه هخامنشی نیز با جمشید یکی شده و این همه نسبت‌های گوناگون را برای او فراهم آورده است. با پذیرفتن این اختلاط، و با توجه به چگونگی داستانها، اکنون باید جستجو کنیم که آن نوروز تاریخی که داریوش در «پارسه» یعنی در تخت جمشید در بالای صفا با آپین ویژه‌ی برگزار کرده و به انگیزه اهمیت و ارج خاصی که داشته، خاطره‌اش

در ذهن مردم ایران بازمانده و بدینسان در داستانهای جمشید جلوه‌گر شده است ، کدام نوروز بوده است و نقش صفت تخت جمشید در آیین برگزاری آن چیست و این ارتباط از کجاست ؟

چنانکه می‌دانیم و داستانها نیز بر آن گواهند، نوروز يك عيد كه سنال و جشن بسیار باستانی ایرانیانست و شاید هم از نیاکان آریایی به آنان به ارث رسیده بوده است و مسلماً پیش از زردشت نیز برگزار می‌شده است و با توجه به مطالبی که قبلاً گفته شد اگر بپذیریم که هر افسانه و داستانی يك مبنای تاریخی داشته است، می‌توانیم بگوییم که شاید این جشن از سده‌های سیزدهم و چهاردهم پیش از میلاد و حتی از اوایل هزارهٔ دوم پیش از میلاد نیز مرسوم بوده است . پس نوروز يك جشن زردشتی نیست و مربوطست به زمان « پوریوتکشان » ( پیش‌دینان ) . در اوستا نیز نامی از نوروز برده نشده است ولی پس از زردشتی شدن بخش بزرگی از مردم ایران و همگانی شدن سالشماری اوستایی در ایران زمین و تطابق ماه‌های هخامنشی و اوستایی با یکدیگر ، جشن فروردگان که در روزهای پایان سال و در دههٔ آخر ماه اسفندارمذ اوستایی برگزار می‌گردید، با جشن نوروز که در اول فروردین بود ، توأم شد و نوروز رنگ و بوی زردشتی به خود گرفت و سپس تنها در برخی از کتابهای دینی دوران ساسانی از این جشن و برخی آداب مذهبی مربوط به آن یاد می‌رفت .

در بارهٔ اصل و منشأ ایجاد نوروز ، سخنان گوناگون و ضد و نقیض و عامیانه فراوان گفته شده است که بیشتر آنها افسانه و نادرست است و تنها دو نویسنده که خود اخترمار و ستاره‌شناس بوده‌اند ، اشاره‌های بسیار کوتاه در بارهٔ منشأ پیدایش آن

کرده‌اند که تا اندازه‌ی با حقیقت موضوع مطابقت می‌نماید و چند راز و مسئله مربوط به آن را می‌گشاید .

نظر بیرونی و خیام ( اگر او نویسندهٔ نوروزنامه باشد) به زبان ساده و بطور کوتاه چنین است که ایرانیان عقیده داشته‌اند که پس از آفرینش زمین و آسمان که چندین هزار سال به حال سکون و بی‌حرکت ایستاده بودند ، به فرمان اهورا مزدا ، آغاز به حرکت کردند و حرکت خورشید در این هنگام در بامداد نخستین روز ماه فروردین در روز هر مزد از نخستین دقیقه یا درجهٔ برج حمل بود ، چون يك دور خورشید در برجها گشت و دوباره به همان روز و ساعت و دقیقه که در آغاز حرکت از آنجا رفته بود باز آمد ، گیومرث آن لحظه و ساعت را دریافت و آغاز تاریخ نهاد و دور دوم حرکت خورشید از نخستین دقیقهٔ برج حمل شروع شد و چون ایرانیان طول یکسال خورشیدی را ۳۶۵ شبانه روز و ۶ ساعت و دوازده دقیقه حساب می‌کردند به علت کبیسه نکردن سالها آغاز سال با نقطهٔ اعتدال ربیعی در هر چهار سال تقریباً یکروز فاصله پیدا می‌کرد و ناچار لحظهٔ تحویل سال و نوروز یا روز هر مزد فروردینماه در برجها می‌گردید ، چنانکه در دوران پادشاهی هوشنگ و تهمورث که ۱۰۴۰ سال از تاریخ گذاری گیومرث گذشته بود ، آغاز فروردینماه در برج نهم بود . و این محاسبه تا اندازه‌ی درست است ؛ زیرا در ۱۰۴۰ سال هر سال ۶ ساعت تحویل از نقطهٔ اعتدال ربیعی دور افتاده بود که در طول این مدت می‌شود  $۶ \times ۱۰۴۰ = ۶۲۴۰$  ساعت که با تقسیم آن به ۲۴ ساعت شبانه روز می‌شود ۲۶۰ روز و با تقسیم آن به ۳۰ روز تعداد روزهای یک‌ماه می‌شود هشت ماه و دو روز و

اگر دقیقه‌ها را نیز حساب کنیم ، به هر حال آغاز سال پس از این مدت در داخل برج نهم قرار می‌گیرد .

می‌گویند چون جمشید در ۱۰۴۰ به پادشاهی رسید ، پس از ۴۲۱ سال از سلطنت او یعنی در ۱۴۶۱ سال که از آغاز تاریخ گیو.رث گذشته بود ، خورشید سه باره به نقطه اعتدال ربیعی یا جایی که از آنجا آغاز به گشتن کرده بود ، بازگشت ؛ یعنی در نخستین دقایق بامداد روز هرمزد از ماه فروردین به نخستین درجهٔ برج حمل حلول کرد و دور سوم آغاز شد .

عقاید مربوط به آفرینش و حرکت ستارگان و ماه و خورشید و زمین اگر چه افسانه‌یی بیش نیستند ولی چند مطلب را برای ما روشن می‌سازند و آن اینک توجیه به مسائل نجومی و اخترماری و ستاره‌شناسی و محاسبهٔ حرکات خورشید و رصد ستارگان ودقت و ممارست در قضایای مربوط به هیئت و نجوم و گاهشماری از زمانهای بسیار باستان در میان ایرانیان و آریائیان معمول بوده است و با نبودن وسایل دانشی دقیق و با رصدهای ساده و سنجش حرکات ستارگان به مسائل مهمی از گاهشماری پی برده بودند که اندازه‌گیری‌های آنان با کشفیات زمان ما از لحاظ محاسبهٔ طول سال خورشیدی حقیقی و تعیین محل و موقع دقیق آن در برجها چندان تفاوتی پیدا نمی‌کند .

\* \* \*

محاسبات نویسندهٔ نروزنامه با توجه به مبدأ دور تاریخ‌گذاری و با در نظر گرفتن طول سال خورشیدی که ایرانیان ۳۶۵ شبانه‌روز و ۶ ساعت و ۱۲ دقیقه حساب



می کردند ، و با توجه به کبیسه نکردن سالها ، در حال متعارف درست است ؛ یعنی اگر در هر سال ۶ ساعت خورشید از نقطه اعتدال ربیعی فاصله بگیرد ، در یکصد سال ۶۰۰ ساعت یعنی بیست و پنج شبانه روز و در هر هزار سال ۲۵۰ شبانه روز تفاوت پیدا خواهد کرد و اگر بخواهیم بدانیم ۳۶۵ روز را کی پر خواهد کرد ، باید برای این کار تناسبی ببندیم و بگوییم در هر هزار سال ۲۵۰ روز ، در چند سال ۳۶۵ روز ، پاسخ خواهد شد :  $1460 = \frac{1000 \times 365}{250}$  . و اگر دقیقه‌ها را نیز محاسبه کنیم ، آغاز سال دور بعد در داخل ۱۴۶۱ خواهد افتاد و این همان رقمی است که در نوروژ- نامه بدان اشاره کرده و گفته است :

« .... آن آغازی شد مر تاریخ این جهان را و پس از هزار و چهارصد و شصت و یکسال به همان دقیقه و همان روز باز رسید ، چون آن وقت را دریافتند ملکان عجم ، از بهر بزرگداشت آفتاب را و از بهر آنکه هر کس این روز را در نتوانستندی یافت . نشان کردند و این روز را جشن ساختند و عالمیان را خبر دادند تا همگنان آن را بدانند و آن تاریخ نگاه دارند » .<sup>۱</sup>

---

(۱) « اما سال مصریان قدیم سال خورشیدی بوده ، جز اینکه ایشان این چهاریک‌ها را و می گذاشتند تا یک سال تشکیل و این امر در ۱۴۶۰ سال انجام می گرفت و آن وقت یکسال را کبیسه می کردند و در اول سال با اهل اسکندریه و قسطنطنیه بنا بر آنچه تاون اسکندرانی گفته موافق می شدند » . آثار الباقیه ، ص ۱۹ .

نویسندهٔ نوروزنامه فرارسیدن نوروزهای همه ساله را به نقطهٔ اعتدال ربیعی و تحویل‌های عادی در ساعات و دقایق مختلف از شبانه روز را « دورکوجک » می‌نامد و لسی حرکت خورشید را در برج‌های دوازده‌گانه و دوباره بازگشتن آن را به نخستین درجهٔ برج حمل در بامداد روز هرمزد که به حساب او ۱۴۶۱ سال<sup>۱</sup> طول می‌کشیده است ، « دوربزرگ » نام می‌دهد و فرقی میان این نوروز با نوروزهای دیگر می‌نهد و آنرا « نوروز حقیقت »<sup>۲</sup> می‌خواند که روزی بس بزرگ و مقدس و مهم بوده و بنا بر مفاد افسانه‌ها و داستانها ، گیومرث و جمشید نیز همین نوروزها را درک کردند و تاریخ و آیین نهادند و دربارهٔ نخستین پرتو خورشید چنین نوروزیست که بیرونی نوشته : « ... فرخنده‌ترین ساعات ، آن ساعات آفتابست در صبح نوروز فجر و سپید به‌منتها نزدیکی خود به زمین می‌رسد و مردم به‌نظر کردن بر آن تبرک می‌جویند » .

اکنون باید بدانیم که يك چنین نوروز با ویژگیها و خصوصیاتى که داشته است - یعنی سالی که حلول خورشید به نخستین درجهٔ برج حمل در سر ساعت ۶ بامداد در نخستین روز ماه فروردین یا برابر آن « ادوکنیش » هخامنشی باشد - تنها در سال ۴۸۷ پیش از میلاد در افق تخت جمشید می‌توانست اتفاق بیفتد و بس ، زیرا بسا حسابهای دقیق قهقراپی و جدول‌هایی که دانشمندان هیئت و نجوم فراهم آورده‌اند ،

(۱) راهب بیزانس . جاکوس آرگوروس که در حدود سال ۱۳۷۰ میلادی نوشته و ادعای کند

که ابتدای دورهٔ گردش سال ایرانی ( دورهٔ کیسه ) ۱۴۶۰ سال است . گاهشماری ، ص ۲۷ .

(۲) « نوروز حقیقت » یعنی نوروز حقیقی . در تاریخ بیهقی می‌خوانیم « خبرهای حقیقت »

یعنی خبرهای حقیقی .

معلوم می‌شود که در سال ۴۸۷ پیش از میلاد تحویل سال در روز ۲۸ مارس<sup>۱</sup> به افق گربنوبچ ساعت ۲ و ۳۹ دقیقه از نیمه شب گذشته و به افق تخت جمشید که سه ساعت و بیست و یک دقیقه با آن فرق دارد، در سر ساعت شش بامداد نخستین روز ماه ادوکنیش هخامنشی یا روز هر مزد فرورین ماه اوستایی بوده است.

اما نوروز سال ۴۸۷ پیش از میلاد که دو سال مانده به پایان پادشاهی داریوش بزرگ، دقیقاً محاسبه و جشن گرفته شده است، دارای ویژگیهای دیگری نیز بوده است که در اهمیت و بزرگداشت آن مؤثر بوده است. زیرا در آغاز این سال نخستین روز ماه قمری در بابل در روز ۲۹ مارس یعنی روز دوم فروردین یا ادوکنیش هخامنشی بوده است، هلال هم در شامگاه نخستین روز ماه قابل رؤیت بوده و به این حساب روز دوم فروردین، اول ماه قمری بوده است و به همین مناسبت هم به اصطلاح ستاره‌شناسان اجتماع نیرین یا مقارنه نیرین بوده که از نظر نجومی دارای خواص و اهمیتی است<sup>۲</sup>؛ همچنین اول ماه ایرانی برابر با اول ماه بابلی (نیسان) و اولین روز از اولین ماه سال مصری بوده است.

با این مشخصات که شمرده شد نوروز آن سال دارای ویژگیهایی بوده که

(۱) اکنون ۲۱ مارس گریگوری برابر است با اول حمل و حساب ۲۸ مارس پیش از اصلاح تقویم توسط پاپ گریگور است.

(۲) «اجتماع یا مقارنه در حوالی شش ساعت ونیم بعد از ظهر روز ۲۷ مارس در آفاق ایران بوده، بنابراین رؤیت هلال به ظن قوی بعد از غروب روز ۲۹ می‌شود که در آن صورت روز ۳۰ مارس اول ماه قمری است.» گاهشماری تقی‌زاده.

مغان و ستاره‌شماران دربار هخامنشی، پس از سی سال از بنیادگذاری تخت جمشید به دست داریوش از روی محاسبات دقیق آنرا دریافتند و پس از سده‌ها نوروز را در محل خود ثابت کرده، کبیسه‌های یکصد و بیست ساله را معمول کردند، تا مانند گذشته نوروز از جای خود حرکت نکند و در برجها نگردد و همواره در نقطه اعتدال ربیعی یا نزدیک به آن ثابت بماند، این اقدام در عالم گاه‌شماری ایران و ستاره‌شناسی، یکی از کارهای مبتکرانه و مهمی است که در روزگار داریوش بزرگ انجام گرفت و تا زمان برافتادن ساسانیان در ایران دوام یافت.

کبیسه‌های ۱۲۰ ساله بدینسان معمول گشت که یکسال خورشیدی چون ۳۶۵ شبانه روز و ربع آن یعنی ۶ ساعت بود، معمولاً از این شش ساعت‌ها در تعیین آغاز سال بعد صرف نظر کرده، پس از گذشتن ۱۲۰ سال یکماه کبیسه می‌کردند (محاسبه دقیق آن در هر ۱۲۸ سال ۳۱ روز است) بدینسان نوروز در نزدیک‌ترین وضع خود به نقطه اعتدال ربیعی یا درجه اول برج حمل قرار می‌گرفت و در برجها سیر نمی‌کرد و این‌گونه کبیسه‌گیری چنانکه می‌دانیم پیش از داریوش معمول نبود.

سالها بعد در زمان فیروز پادشاه ساسانی (سال ۴۷۲ میلادی) (نیای انوشیروان) که هشتمین کبیسه یکصد و بیست ساله را برگزار می‌کردند، به جای یک ماه، دو ماه کبیسه کردند، یعنی یک ماه برای ۱۲۰ سال گذشته و احتیاطاً یکماه برای ۱۲۰ ساله آینده، از اینرو نوروز آن سال نیز ویژگی پیدا کرد که معروف به «نوروز

پیروز<sup>۱</sup>، شد که اکنون نیز مردم آنرا بکار می‌برند، ولی کمتر کسی از معنی حقیقی و وجه تسمیه<sup>۲</sup>، آن آگه‌است و آنرا صفتی برای نوروز می‌دانند که البته معنایی ندارد.

\* \* \*

شاید در اینجا این پرسش پیش آید که دلیل اهمیت حلول سال و در سر ساعت شش بامداد چیست، چرا نیمروز محل را در نظر نمی‌گرفتند که در آن آفتاب در رأس نصف‌النهار بود و از دیده محاسبات نجومی بهتر و دقیق‌تر و آسانتر بود، در پاسخ باید گفت که ایرانیان آغاز شب و روز را از دمیدن آفتاب در بامداد می‌دانستند و به آن اهمیت خاصی قائل بودند. بدین جهت تحویل ساعت ۶ بامداد که هم آغاز روز و هم آغاز ماه و هم آغاز سال شمرده می‌شد از تحویل‌های دیگر مهمتر بود. ابوریحان بیرونی در این خصوص می‌نویسد:

«... اما میان غیر از عرب، مانند رومیها و ایرانیها و مردم دیگری که با ایشان عمل و همداستانند، چنین معمول است که شب و روز از آغاز طلوع آفتاب است از افق مشرق تا طلوع آفتاب از افق فردا، زیرا ماههای این ملل متکی بر محاسبه است و با کره ماه و ستارگان دیگر به هیچ وجه وابستگی ندارد، بنابراین عقیده آغاز

(۱) تقی‌زاده می‌نویسد: «اگر از کیسه‌گیری تنها این مقصود حاصل می‌شده است که روز اول سال ثابت را که منطبق با روز اول یکی از ماههای عرفی بوده، به روز اول ماه بعد منتقل کنند... باید گفت قطعاً آخرین کیسه‌گیری در پادشاهی فیروز و در سال ۴۷۴ میلادی که پیش از این ذکر شد، صورت گرفته است»، ص ۴۱۹ مقالات تقی‌زاده.

شبهانه روز از ابتدای روز است . بالنتیجه به عقیده این ملل روز بر شب مقدم است و دلیل این مدعا اینست که فروغ هستی است و تاریکی نیستی و هستی بر نیستی تقدم دارد<sup>۱</sup> .

کوه رحمت نیز که در سمت مشرق تخت جمشید قرار دارد نظر به اهمیتی که به موضوع باامداد در روزها و نوروها داده می‌شد ، « کوه و امداد » یعنی کوه باامداد نامیده می‌شد و مقدس بود . ما از نام پارسی باستان این کوه آگاهی نداریم ، ولی نامهای دیگری نیز برای آن یاد کرده‌اند که از آن جمله « کوه مسهر » یا « کمهر » است و کسانی معتقدند که « رحمت » ترجمه « مسهر » است که در نام سابق کوه بوده است و پیداست این نام به مناسبت برآمدن خورشید یا مهر فروزان از پشت آن کوه به آن داده شده است ، ولی وجود همین واژه مهر در نام این کوه باز باعث پیدایش افسانه‌یی درباره‌اش شده است که بیرونی در آثار الباقیه آنرا چنین یاد می‌کند:

« ... و دو قطره از پشت او (یعنی گیومرث ) در کوه « و امداد » که در اصطخر است چکیده ، از آن دو قطره ، دو بونه ریباس که در آغاز ماه نهم اعضایی بر آنها هویدا گشت ، روئید<sup>۲</sup> و این افسانه به مناسبت واژه « مسهر » و « مسهر گیاه » و « مسهری و مسهریانه » و « مشی و مشیانه » که گونه‌یی از خانواده ریباس هستند ، پدید آمده که بحث آن در اینجا زائد است .

در اینکه در برگزیدن محل تخت جمشید از سوی داریوش دانشمندان آن روزگار غیر از نظریات دینی و پادشاهی ، نظریات نجومی نیز در کار بوده

۱) آثار الباقیه بیرونی ، ترجمه دانشسرشت ، ص ۰۷ - ۲) آثار الباقیه ، ص ۱۳۳ .

است، تردیدی نمی‌توان کرد. ولی تاکنون يك پژوهش جدی و مداوم برای یافتن این راز بکار بسته نشده است، ولی در سالهای اخیر دوتن دانشمندان خارجی، یکی پروفیسور ولفگانگ ماربورگ لنتز (Lentz)<sup>۱</sup> و دیگری آقای جیمز جورج (George) سفیر کانادا در ایران<sup>۲</sup> پژوهشهایی کرده و مطالبی نوشته‌اند که مبتنی است بر تحقیق دربارهٔ مسائل نجومی که در ساختن تخت جمشید در نظر بوده است. ولی به نظر من متأسفانه هر دو آقایان بادر نظر گرفتن محاسبه بلندترین و کوتاه‌ترین روز در تخت جمشید یا جستجو برای یافتن رازهایی مرتبط با انقلاب صیفی و شتوی و مبنی قرار دادن آنها برای وضع ساختمان‌های تخت جمشید، راه نادرست پیموده‌اند، زیرا محاسبه و رصد بلندترین و کوتاه‌ترین روز سال در تخت جمشید نه رویداد مهمی بود و نه دشوار بود و نه روزی مقدس. هر روستایی ساده و بیدانش ایرانی همه وقت می‌تواند از روی سایهٔ دیوار خانه‌اش چنین محاسبه‌ی را انجام داده بگوید که بلندترین روز سال و کوتاهترین آن کدام است و برای یافتن یا اندازه‌گیری چنین موضوع ساده و آسان در چیدن دستگاهی به عظمت تخت جمشید کاری بی‌سوده و ابلهانه بود، ولی آنچه ایرانیان در روزگار داریوش بزرگ دریی آن بودند، تشخیص دقیق روز و شب‌های مساوی در اول تابستان بزرگ و زمستان بزرگ و یافتن نقطهٔ اعتدال ربیعی و خریفی و موضوع ثابت نگاه داشتن نوروز در محل خود بود.

بیرونی نیز متوجه این موضوع بوده و در آثار الباقیه آورده است :

(۱) در این باره نگاه کنید به مقاله آقای لنتز در یادبود نامه پنجمین کنگره باستانشناسی و هنر ایران، ص ۲۸۹.

(۲) دربارهٔ نظر آقای جورج نگاه کنید به روزنامهٔ کیهان انترناشنال، مورخ ۲۲ ژوئن

و انقلابین را از اعتدالین بهتر می‌شود به یاری آلت و چشم اطلاع یافت زیرا انقلابین اول اقبال خورشید است به یکی از دو قطب کل و همچنین اول ادبار آفتاب است از یکی از دو قطب کل . و چون ظل منتصب را در هر انقلاب صیفی و ظل بسیط را در انقلاب شتوی در هر موضعی از زمین رصدکنند، روز انقلاب بر اصد پوشیده نخواهد ماند و اگر چه از علم هیئت و هندسه دور باشد ، اما اعتدالین را نمی‌شود شناخت مگر پس از اینکه انسان در آغاز کار عرض بلد و مثل کلی را بداند . . . . .

اشکال دیگری که بر نظریات لنتز و جیمز جورج وارد است، اینست که درازترین روز در تابستان یعنی ۲۲ ژوئن ( = اول تیر ) و کوتاه‌ترین روز یعنی ۲۱ دسامبر ( = ۳۰ آذر ) دوزمان نامناسب برای زندگی و گدرد آمدن در تخت جمشید است ، زیرا گرم‌ترین و سردترین روزهای تخت جمشید در پیرامون همین روزهاست و در این موقع از سال ، معمولاً شاهنشاهان هخامنشی در تابستان در همدان، در زمستان در شوش و بابل زندگی می‌کردند و اردوی آنان طوری راه می‌پیمود که در حدود اوایل سال و بهار و نوروز و اوایل پاییز و جشن مهرگان در این محل مقدس باشند و آیین‌های دو عید بزرگ در پیشگاه آنان برپا گردد و مراسم به جای آورده شود ، بنابراین موضوع اندازه‌گیری و محاسبه بلندترین و کوتاه‌ترین روز در تخت جمشید و آیین‌هایی که برای آن‌ها فرض کرده‌اند از نظر ما مردود است .



### شاهنامه در تاریخ جهانگشای جوینی

تاریخ جهانگشای تصنیف علاءالدین عظاملك جوینی در ۶۵۸ هجری قمری نوشته شده و در آن تاریخ فردوسی و شاهنامه از شهرت کافی برخوردار بوده‌اند و مورخان و نویسندگان و ادیبان به شاهنامه توجه مخصوص داشته‌اند و کتابهای تاریخ از قرن ششم هجری به بعد به مقتضای حوادث تاریخی و پهلوانی و شرح حال خسروان و امیران و شاهان به ابیات شاهنامه بسیار استشهاد می‌کردند؛ چنانکه راحة الصدور راوندی که در ۵۹۹ ه. ق تألیف شده، از اشعار شاهنامه فراوان آورده است. اما علاءالدین عظاملك جوینی مورخی ادیب و دانشمند و چیره‌دست در نگارش تاریخ است و به گفته ملك الشعراء بهار در سبک‌شناسی: «عظاملك علاوه بر ادب دوستی خود از ادبای عالیمقام زبان پارسی است و تاریخ جهانگشای شاهد عدلی بر وفور فضل و قوت ادب و کثرت ذوق و قدرت قریحه اوست» و این مرد ادیب ماذوق به شعر در تاریخ توجه بیشتر کرده و ابیات تازی و فارسی بسیار آورده و از این میان به شاهنامه و قهرمانان آن به خصوص رستم و اسفندیار و سهراب بیشتر توجه دارد و جای جای شواهد شعری را از شاهنامه انتخاب می‌کند و حدود ۸۰ بیت از شاهنامه آورده، اما بیشتر ابیات از سه جلد (۱ و ۲ و ۳) آغاز شاهنامه تا پایان داستان داراب یعنی دوره‌های اساطیری و

پهلوانی است و از دوره‌های تاریخی کمتر دارد. دیگر اینکه ابیات در هر مصراع یا بیت تغییر و تبدیل یافته و حتی بعضی را خود مصنف با ذوق ادبی تغییر داده و کم و زیاد کرده است. از اشعار شاهنامه در جلد اول تاریخ جهانگشا یعنی تاریخ چنگیز خان و اعقاب او سی و هشت بیت و در جلد دوم که تاریخ خوارزمشاهیان است ۳۰ بیت و در جلد سوم که تاریخ منکوقاآن و هولاکواست فقط ۸ بیت آورده شده است. و در بعضی از نسخ کتاب هم ابیاتی اضافه داشته که مرحوم قزوینی در حواشی ضمن نسخه بدلها آورده. مثلاً در حاشیه ۶ ص ۱۷۱ جلد دوم به نقل از نسخه ج سه بیت نقل کرده که نسخه نویس در موردی ذیل نوشته به عبارت: «و فردوسی طوسی خوش گفته است» افزوده و باید توجه داشت که کهنه‌ترین نسخه خطی تاریخ جهانگشا در تاریخ ۶۸۹ ه. ق کتابت شده.<sup>۱</sup>

اما در متن تاریخ جهانگشا روجا بیشتر ابیات با نام فردوسی نیامده، یکی در جلد اول (ص ۱۰۳) ذکر عبور چنگیز خان بر معبر ترمذ و استخلاص بلخ که نوشته است «و فردوسی می گوید»:

به بلخ گرین شد بدان نوبهار      که یزدان پرستان بدان روزگار  
مرآن جای را داشتندی چنان      چو مرکه را نازیان این زمان

که این دو بیت ضمن هزار بیت گشتا سپنامه دقیقی است و مصراع دوم «در آن روزگار» است و در چاپ دبیرسیاقی (ص ۱۳۱۷) جلد سوم و در چاپ «سکو» (ج ۶، ص ۶۶) مطابق ضبط تاریخ جهانگشا «بدان روزگار» است. و مصراع چهارم: «چو مرکه را نازیان این

(۱) مقدمه محمد قزوینی در ج ۱ تاریخ جهانگشا، ص ۴

شاهنامه در تاریخ جهانگشای جوینی / ۲۴۳

زمان». اما جای دیگر که نام فردوسی را آورده در جلد دوم (ص ۲۰۵) ضمن ذکر احوال سلطان غیاث‌الدین است که براق حاجب مادر او را به حبالة نکاح در آورده و بر جای اوتکیه زد. در این مورد نوشته است: «و در این حالت روان فردوسی که به رایحه‌ای از روایح فردوس مخصوص باد درین معنی که گویی صورت این حال راست گفته است: «چو از سرو بن جای گردد تهی / بگیرد گنجای سروسهی» و این بیت در شاهنامه به شکل دیگر است یعنی در چاپ دبیرسیاقی (ج ۲ ص ۵۸۶): «چو از شاه شد تخت شاهی تهی / نه خورشید بادانه سروسهی» و در چاپ مسکو (ج ۳ ص ۱۵۰۳) چنین است: «چو از شاه شد گناه و میدان تهی / نه خورشید بادا نه سروسهی».

گذشته از شواهد شعری شاهنامه، عظاملك جوینی به نوعی دیگر هم به شاهنامه و قهرمانان آن نگریسته: یعنی ضمن حوادث و وقایع در تشبیه و تمثیل از آنان استفاده کرده است.

مثلا در جلد اول (ص ۹۱) در استخلاص سمرقند می‌نویسد: سمرقند را به صدوده هزار مرد تخصیص داد و «شصت هزار ترکان بودند با خانانی که وجوه اعیان سلطان بودند که اسفندیار روئین تن اگر زخم تیر و گزارد منان ایشان دیدی جز عجز و امان حیلۀ دیگر ندانستی».

و در همین جلد اول (ص ۴۰) ضمن ذکر نسب ایدی قوت و بلاد ایغور بر موجب زعم ایشان می‌نویسد: «درا فوایه چنان است که بوقو خان افراسیاب است و رسم چاهی است و سنگی بزرگ هم در کنار قراقرم در کوه می‌گویند چاه بیژن بودست» و در مورد غدروم کرغابریخان حاکم اثرار با فرستادگان چنگیز و چهار شدن سلطان به مکافات آن دو بیت معروف را آورده که نام شاعر آن معلوم نیست و دهخدا هم در لغت‌نامه بدون ذکر نام شاعر آورده و این است به شکلی که جهانگشا (ج ۱، ص ۶۲) ضبط کرده: اگر بدکنی هم تو کیفر کشی / نه چشم زمانه به خواب اندرست

بر ایوانها نقش بیژن هنوز به زندان افراسیاب اندرست  
 و جای دیگر (ج ۱، ص ۱۶۶) در شرح حال و افعال او کتای فاآن می‌نویسد: «دیگر گنج‌نامه‌ای  
 یافتند که در فلان حد که در مقام‌گاه ایشان است گنج‌چی است که افراسیاب نهاده است. . . .»  
 و در جایی که از رشادت و شهامت تیمور ملک سخن رفته (ج ۱، ص ۷۱) می‌نویسد:  
 «اگر رستم در زمان او بودی، جز غاشیه داری او نکردی» و در مورد ننگ‌بانیان سمرقند، می‌نویسد:  
 «و پنج‌جاه هزار تازی که از مردانی که هر یک فی‌فسه رستم وقت و بر سر آمده لشکرها بودند»  
 (ج ۱، ص ۹۱) در محاربه سلطان جلال‌الدین با گرجیان از شهامت سلطان و جان  
 بدر بردن از حمله‌ای سخت (ج ۲، ص ۱۷۳) می‌نویسد: «چون حمله او به سلطان  
 نزدیک رسید سلطان در تک‌اسب به زیر جست،

یکی نیزه زد بر سر اشکبوس سپهر آن زمان دست او داد بوس

( در شاهنامه: «چو زد تیر بر سیخه اشکبوس» ) .

آن زمان آواز تحسین ملائکه ارضی به ملا اعلی رسید و ندای الحمد لله الذی نصر عبده،  
 به مسامع ثقلین رسید و فریقین از مشاهده این حال که رستم زال را امثال آن میسر  
 نبود تعجب نمودند و هر یک:

همی گفت هر کس که این رستم است و یا آفتاب سپیده دم است»

و جایی دیگر که از رستم نام می‌برد در پایان نسخه فتح‌نامه الموت و قلع و قمع  
 اسماعیلیه است که نوشته است: «و به نسبت این حکایات، حکایت رستم داستان افسانه  
 باستان گشته» (ج ۳، ص ۱۴۳)

بکجا هم از «گرگین» نام می‌برد و آن در جلد دوم (ص ۱۸۶) در موضوع  
 اشتغال سلطان جلال‌الدین به عیش و عشرت و مساهله او در کارهاست که نوشته:  
 «نایماس و اعیان امرا را با جماعتی از اترک پرکین چون کیشه کشان افراسیاب از

گرگین بر عقب او چون برق بفرستاد.»

اکنون به تحقیق در اشعار شاهنامه و کیفیت نقل و اختلافات آنها اشاره

می‌کنیم :

در ذکر سبب قصد ممالک سلطان و رفتار غایر خان با فرستادگان چنگیز

(ج ۱، ص ۶۱) آورده است :

وهر آنکس که دارد روانش خرد      سرمایه کسارها ننگرد»

و بیت بعد شب شدن را نشان می‌دهد و می‌نویسد:

«چو خورشید گشت از جهان ناپدید      شب تیره بر روز دامن کشید»

که از داستان رستم و سهراب است و در چاپ مسکو: «... بردشت دامن کشید». و

مورد دیگر «غابر با بیست هزار مرد دلیر و مبارزان مانند شیر با حصار پناهید و به حکم

آنک

و طعم الموت فی امر حقیر      کطعم الموت فی امر عظیم

همه مرگ را ایم پیرو جوان      بگیتی نماند کسی جاودان

تمامت دل بر مرگ خوش کردند... و بیت از داستان رستم و سهراب است و در

داستان فرود و کشتن جریره خود را، مصراع دوم اینطور است: «که مرگ است

---

(۱) ج ۱، ص ۶۵ و بحث را در ص ۶۶ به این بیت شاهنامه پایان داده است:

چنین است کردار چرخ بلند/ به دستی کلاه و به دستی کمنده که در چاپ دبیر سیاقی ج ۱،

ص ۴۵۴ « به دیگر کمنده » ضبط شده.

چون شیر و ما آهوان»<sup>۱</sup>، ما در داستان رستم و سهراب، رستم خویش را می‌ستاید و می‌گوید:

مرا دیده در جنگ دریا و کوه  
 که با نامداران توران گروه  
 چه کردم ستاره گوی من است  
 به مردی جهان زیر پای من است  
 و عظامک این دو بیت را در احوال تیمور ملک آورده (ج ۱، ص ۷۳) و پایان کار او را که از مغولی تیرخورده و در گذشته است، به این بیت پایان داده:

«بپیچید و زان پس یکی آه کرد  
 ز نیک و بد اندیشه کوتاه کرده»  
 و پس از آن نوشته:

«و چون زخم برمقتل آمد ازین خاکدان ناپایدار به دارالقرار انتقال کرد و از وحشت ما من الموت خلاص و لاعنه مناص باز رست:

جهانا شگفتا ز کردار تست  
 شکسته هم از تو هم از تو درست  
 که در این بیت تغییری راه یافته و مصراع اول این است:

«جهانا شگفتی ز کردار تست»<sup>۱</sup>

در جلد اول (ص ۹۳) در ذکر استخلاص سمرقند نوشته: «... و زمره‌ای را هوای چنگیزخانی از محاربت مانع تا روز دیگر:

«چو خورشید تابان بگسترده فر  
 سیه زاع گردون بیفکند سر»  
 و این بیت نیز در داستان رستم و سهراب و افکندن سهراب رستم را، چنین است:

چو خورشید رخشان بگسترده پر  
 سیه زاع پران فرو برد سر  
 و در رستم و سهراب تصحیح مجتبی مینوی<sup>۲</sup> چنین است:

(۱) شاهنامه چاپ دبیر سیاقی، ج ۱، ص ۴۳۴.  
 (۲) رستم و سهراب، چاپ بنیاد شاهنامه فردوسی، ص ۷۳.

شاهنامه در تاریخ جهانگشای جوینی / ۲۴۷

«چو خورشید تابان بر آورد پر سیه زاغ پران فرو برد سر»  
که در چاپ مسکو (ج ۲، ص ۲۳۱) نیز اینطور است .  
در جنگ مغول با سلطان جلال‌الدین و شهامت و دلیری او آورده (ج ۱ ؛  
ص ۱۰۷) :

«به هر سو که باره برانگیختی همی خاک با خون بر آمیختی»  
که این بیت مربوط به دلیری و شهامت لهراسب در میدان کارزار ترکان است .  
و چون جلال‌الدین به آب ستم می‌رود و می‌گریزد ، عطا ملک می‌نویسد :  
«چنگیزخان از غایت تعجب دست بردمان نهاد با پسران می‌گفت از پدر پسر چنین باید ،  
چو اسفندیار از پشش بنگرید بدان سوی رودش به خشکی بدید  
همی‌گفت کاین را نخوانید مرد یکی زنده پیل است با شاخ و برد  
همی‌گفت و می‌کرد از آن سونگاه که رستم همی‌رفت جویان راه»  
که دو بیت اول و دوم در داستان رستم و اسفندیار و مصراع دوم : « بر آن سوی  
رودش ... » و مصراع چهارم : « یکی ژنده پیل است با دار و برد » و در چاپ مسکو  
(ج ۶ ، ص ۲۸۹) : « بر آن روی رودش به خشکی بدید»

«چنین گفت کاین را مخوانید مرد یکی ژنده پیل است با دار و برد»  
اما بیت سوم به شکلی که در جهانگشا ضبط است ، در شاهنامه نیامده .  
در ذکر مراجعت چنگیزخان از هندوستان و تعقیب جلال‌الدین ، با وصف بهار  
آغاز می‌کند و بر کشته شدن جوانان و دلیران اندوه می‌خورد و بهار را غمگین و  
اندوه‌بار می‌خواند و می‌نویسد (ج ۱، ص ۱۱۰) «صراحی غرغره در گلو انداخته ، و  
چنگ و رباب را آواز دربر گرفته ،

نگه کن سحرگاه تسا بشنوی      ز بلبل سخن گفتن پهلوی  
همی نالد از مرگک اسفندیار      ندارد جز از ناله‌زو یادگار،

که دوبیت آغاز داستان رستم و اسفندیار است.

در ذکر احوال مرو و کیفیت واقعه آن و حمله مغولان در شب به تراکمه، این بیت

آغاز داستان بیژن و منیژه را آورده :

«شبی چون شبه روی شسته به‌قیر      نه بهرام پیدا، نه کیوان، نه تیر»

و پس از این شرح تا روز هفتم نوشته است (ج ۱، ص ۱۲۶):

«چو خورشید تابان ز برج بلند      همی خواست افکند رخشان کمند»

که این بیت در آغاز داستان رستم و سهراب و وصف فردای آن شبی است که تمهینه

نزد رستم بود و در شاهنامه چنین است<sup>۱</sup> :

«چو خورشید روشن ز چرخ بلند      همی خواست افکند مشکین کمند»

اما در چاپ مسکو مصراع اول چنین است: چو خورشید تابان ز چرخ بلند» و مصراع

دوم مطابق ضبط جهانگشای جوینی است.

و در همین مورد جهانگشا (ج ۱، ص ۱۲۶) نوشته : تولی به نفس خود پیاده

شد ( چون مردی دویست از دروازه بیرون رفتند ) و پس از آن آورده :

« یکی بر خورشید چون پیل مست      سپهر بر سر آورد و بنمود دست »

که این بیت در شاهنامه درباره دلاوری رستم در برابر گئو که نگهبان شب بود ،

در شاهنامه آمده ، باز در داستان رستم و سهراب .

(۱) شاهنامه چاپ دبیرسیاقی. ج ۱، ص ۳۹۰.



شاهنامه در تاریخ جهانگشای جوینی / ۲۴۹

درجایی که چنگیزخان پسران را به اتحاد و مطاوعت از او کتای قاآن دعوت می‌کند ، می‌نویسد : (ص ۱۴۳) «پسران زانو زده گفتند که : پدر شهریارست و ما بنده‌ایم/ به فرمان و رایت سرافکنده‌ایم » و این بیت در متن شاهنامه در داستان رستم و اسفندیار چنین است :

« پدر شهریار است و من که‌ترم ز فرمان او يك زمان نگذرم »  
پس از این مطلب وصف بهار می‌کند و جمع شدن اردوی را شرح می‌دهد ،  
با این بیت عربی بهار را می‌ستاید :

« و ردالربیع بحسنه و بهائه فحکی هوی العشاق طیب‌هوائه »  
از ریاحین و گلها و نغمه هزارستان سخن می‌گوید و این بیت را می‌آورد :  
« کتون خورد باید می‌خوشگوار که می‌بوی مشک آید از جو بیار »  
که در آغاز داستان رستم و اسفندیار است . در افعال و اعمال او کتای قاآن و

توصیه او به نیکوکاری و خیرخواهی این بیت پایان داستان ضحاک را آورده :  
« بیا نا جهان را به بد نسپریم به کوشش همه دست نیکی بریم »  
و این بیت در چاپ مسکو (جلد اول) در ملحقات داستان ضحاک است و بیت دیگری  
بعد از آن در جهانگشا هست به این ترتیب :

« به نام نکوگر بمیرم رواست مرا نام باید که تن مرگ راست  
که این بیت در داستان جنگ رستم با خاقان چین است و جایی است که رزم آغاز  
می‌شود و رستم به نامداران و پهلوانان می‌گوید :  
« مرا گر به رزم اندر آید زمان نمیرم به بزم اندرون بی‌گمان

بنام نکو ....»

در منازل و مراحل و حوادث زمان او کتای قآن و بخشش‌های او (ص ۱۹۰)

می‌نویسد :

« قآن بفرمود تا در آن جشن کاسی شراب را که می‌گردانیدند پر از مروارید می‌کردند تا تمامت بر حاضران قسمت شد ، چو قطره بر ژرف دریا بری / به دیوانگی ماند این داوری» و این بیت در شاهنامه نیست، مرحوم دهخدا در امثال و حکم از تاریخ جهانگشای جوینی نقل کرده و نوشته « شاید بیت از فردوسی باشد ، رجوع به « زیره به کرمان بردن » شود .

در ضمن داستان فاطمه خاتون نیز بیتی آورده به این شکل : (ج ۱، ص ۲۰۱)

یکی را بر آری و شاهی دهی      پس آنکه به دریا به ماهی دهی

که باز دهخدا از همین تاریخ جهانگشا نقل کرده و ابیات فراوان دیگر در همین مضمون از فردوسی آورده ، اما این بیت گوینده‌اش معلوم نیست . در دنبال همین داستان و کسانی که به عقوبت رسیدند ، آورده :

« نیارا بکشت و خود ایدر نماند      جهان نیز منشور او بر نخواند »

که این بیت در داستان کیمخسرو است و فردوسی می‌گوید :

تو از شاخ کیمخسرو اندیشه گیر      کهن گشته کار جهان تازه گیر

که کین پدر باز جست از نیا      به شمشیر و بر چاره و کیمیا

شاهنامه در تاریخ جهانگشای جوینی / ۲۵۱

نیارا بکشت و خود ایدر نمازند  
جهان نیز منشور او برنخواند  
چنین است رسم سرای سپنج  
بدان کوش تا دورمانی زرنج

و دنبال مطلب فوق در تاریخ جهانگشا و عقوبت افراد و سخن چینان آورده است :

«اگر پرنیان است خود رشته‌ای و گسر بارخارست خود کشته‌ای»

که در شاهنامه در داستان منوچهر است ، و گریختن سلم و کشته شدنش به

دست منوچهر و بیت قبل از آن چنین است :

«درختی که بنشاندی آمد به بار  
بیابی هم اکنون برش در کنار»  
و بیت نخستین اینطور است :

«گرش بار خارست، خود کشته‌ای  
و گسر پرنیان است ، خود رشته‌ای»

و این دو بیت در چاپ مسکو ( ج ۱ ، ص ۱۲۹ ) چنین است :

درختی که پروردی آمد به بار  
بیابی هم اکنون برش در کنار  
اگر بار خارست، خود کشته‌ای  
و گسر پرنیان است، خود رشته‌ای

در جلوس کیوک خان و حضور بزرگان و امیران ( ج ۱ ، ص ۲۰۶ ) بیتی آورده  
به این شکل :

«زبس خیمه و مرد و پرده سرای  
نماند ایچ بر دشت همواره جای»

و این بیت در داستان رستم و سهراب است و صف آراستن سپاه، اما مصراع دوم

اینطور است:

« نماند ایچ بر دشت و برکوه جای » (شاهنامه ، ج ۱ ، ص ۴۲۰)  
 و جایی که بیشتر از ابیات شاهنامه و دریک محل استفاده کرده در همین ذکر  
 جلوس کیوک‌خان است که هفت بیت آورده در وصف مجلس خان و ابیات این  
 است :

بر آواز ابریشم و بانگک نای      سمن عارضان پیش خسرو به پای  
 همی باده خوردند تا نیم شب      گشادند رامشگران هر دو لب

که در شاهنامه ( ج ۱ ، ص ۴۱۸ ) آمده : « از آواز ابریشم و بانگک نای »

و بعد نوشته : « پادشاه زادگان و نوینان و عموم خلقان  
 گدرازان به درگاه شاه آمدند      گشاده دل و نیکخواه آمدند »

و بعد : « و شهنشاه کامکار عزیمت خروج را از خلوت جای ساخته  
 بپوشید زربفت شاهنشهی      به سر برنهاد کلاه مهی »

و مصراع دوم در شاهنامه ( ج ۳ ، ص ۱۴۴۹ ) « به سر برنهاد آن کلاه مهی »

و بعد : « با حنیلای عظمت و کبربای نخوت  
 خرامان بیامد ز پرده سرای      درفش درفشان پس او به پای »

و بعد :

ستایش گرفتند برپهلوان      که بیدار باشی و روشن روان  
 جهان سربسر زیر پای تو باد      همیشه سر تخت جای تو باد

و مصراع دوم از دو بیت اخیر چنین است ( ج ۱ ، ص ۴۱۶ ):

« که جاوید باشی و روشن روان »

شاهنامه در تاریخ جهاننگشای جوینی / ۲۵۳

و در همین مورد ( ج ۱ ، ص ۲۱۳ ) از ذکر احوال کیوک خان دوبیت آورده

و این است :

نبیتم همی دشمنی در جسمان      نه بر آشکارا نه اندر نهمان  
که نام تو یابد نه پیچان شود      چه پیچان همانا که بیجان شود

و این دو بیت در موضوع پاسخ دادن گشتاسب به اسفندیار است و مصراع

دوم اینطور :

« نه در آشکارا نه اندر نهمان »

در جلد دوم تاریخ جهاننگشا (ص ۳۱) ضمن شرح حال سلطان تکش خوارزمشاه

از سلطان طغرل سلجوقی آخرین تن از سلجوقیان عراق سخن می گوید و می نویسد :

« سلطان طغرل را گرژی گران بودست که بدان مباحات نمودی در پیش لشکر می راند

و بر عادت این ابیات شاهنامه می خواند :

چوزان لشکرگشن برخاست گرد      رخ نامداران ما گشت زرد  
من آن گـز یک زخم برداشتم      سپه را همانجای بگذاشتم  
خروشی خروشیدم از پشت زمین      که چون آسیا شد پریشان زمین

و در آن حالت خود آسیای فلك دانه حیات او را در سنگ فنا آس می کرد.....»

و این سه بیت ضمن دیدار سام با منوچهر است اما مصراع اول اینطور

« چو برخاست زان لشکرگشن گگرد »

و مصراع پنجم چنین :

« چنان بر خروشیدم از پشت زین »

و چون از کشته شدن طغرل سخن می‌گویید و از فرستادن سر او به بغداد و بردار کردن جش‌اش در ری ، می‌نویسد که کمال‌الدین شاعر مداح او را نزد نظام‌الملک مسعود وزیر بردند ، وزیر به او گفت که طغرل بك با آن شجاعت مقدمه لشکر سلطان را نتوانست تحمل کند ، کمال‌الدین گفت :

ز بیژن فزون بود هومان به‌زور      هنر عیب‌گردد چو بر گشت هور

در بقیه حالات سلطان محمد خوارزمشاه (ج ۲ ، ص ۱۰۳) آورده است :

مکن شهریار اجوانی مکن      چنین بریلا کامرانی مکن

مکن شهریارا دل ما نژند      میاور به‌جان من و خود گزند

که در داستان رستم و اسفندیار و باده‌خوردن رستم و اسفندیار است و بعد نوشته است اما :

هر آن‌گه که خشم آورد بخت شوم      شود سنگ خارا به‌کردار موم

که در کشته شدن سهراب به دست رستم آمده است ، و پایان زندگی سلطان محمد و نزدیک مرگش که از کشته شدن و اسارت اهل‌حرم و فرزندان‌اش با خبر می‌شود ، آورده است که :

چو بشنید سلطان سرش خیره گشت      جهان پیش چشم اندرش تیره گشت  
که در همین کشته شدن سهراب ( شاهنامه ، ج ۱ ، ص ۴۴۷ ) و مصراع اول : « چو  
بشنید رستم سرش خیره گشت » است و چند صفحه پیش از این مطلب آورده :  
« مده از پی تاج سر را بباد      که با تاج شاهی ز مادر نزاده  
که مصراع دوم ( ج ۳ ، ص ۱۴۴۳ ) « که با تاج خود کس ز مادر نزاده » که در پند دادن  
کتایون به اسفندیار است .

در شرح حال سلطان جلال‌الدین ( ج ۲ ، ص ۱۲۷ ) :  
« مگر بخت رخسارنده بیدار نیست      و گرنه چنین کار دشوار نیست »  
و در همین مطلب آورده :

« سپید عنان از دها را سپرد      به گرد از جهان روشنائی ببرد »  
و بعد دو بیت آغاز داستان رستم و سهراب : « اگر تند بادی بر آید ز گنج ( کذا ) . . . . »  
و پس از آن :

« به آوای مرغ و نه‌های دد      زمانه زیان بسته از نیک و بد »  
و بعد :

« زهر سوسپه شد بر او انجمن      که هم با گهر بود و هم تیغ زن »  
و چون وضع و حال سلطان به چنگیز خان رسید و « التیام و انتظام احوال سلطان  
معلوم رای او شد ،

خبر شد به نزدیک افراسیاب      که افکند سهراب کشتی بر آب  
زلشکر گزین شد فراوان سوار      جهان دیده‌گان از در کارزار  
که بیت دوم از داستان اسفندیار ( ج ۳ ، ص ۱۴۴۱ ) است و مصراع اول : « ز لشکر

گزین کن فراوان سوار» و چون سلطان جلال‌الدین از حرکت سپاه چنگیز با خبر می‌شود و می‌خواهد از سند عبور کند و سپاهش اندک است، می‌نویسد:

«که آن شاه در جنگ نر ازدهاست      دم آهنج بر کینه ابر بلاست  
شود کوه خارا چو دریای آب      اگر بشنود نام افراسیاب»

که این دوبیت در نخستین دیدار و جنگ رستم با افراسیاب (ج ۱، ص ۲۶۸) است و به این شکل: «که آن ترک در جنگ . . . . . دم آهنج و در کینه ابر بلاست، شود کوه آهن . . . . .» و چون سلطان جلال‌الدین باشجاعت بسیار به آب سند رفته، نوشته است: «سلطان با یک شمشیر و نیزه و سپهری از آب بگذشت» و پس از بیت‌سی عربی نوشته: «و گردون در تعجب می‌گفت:

به گیتی کسی مرد از یمنان ندید      نه از نامداران پیشین شنید»

که توصیف بهمن پسر اسفندیار از رستم است. و در این باره دوبیت دیگر آمده به این شکل: (جهانگشا، ج ۲، ص ۱۴۳)

به گیتی ندارد کسی را همال      مگر بی‌خرد (کذا) ناه و رهور زال  
به مردی همی ز آسمان بگذرد      همی خویشتن را بکس نشمرد

که دوبیت از پاسخ دادن گشتاسب به اسفندیار است و بیت اول: (شاهنامه، ج ۳، ص ۱۴۳۹) «به گیتی نداری کسی را همال / مگر پره‌نر نامور پور زال» و مصرع سوم: «به مردی همان . . . . .»

ضمن ذکر احوال سلطان و گرجیان آورده:

«به ناپار سایان چه داری امید      که زنگی به شستن نگرود سپید»



شاهنامه در تاریخ جهانگشای جوینی / ۲۵۷

که در امثال و حکم آمده : « به ناپاکزاده مدارید امید و بیت در شاهنامه نیست .  
اما در جزء ابیات مجویئه سلطان محمود در ملحقات شاهنامه آمده به شکلی که مصراع  
اول در امثال و حکم نقل شده است . در جنگ جلال الدین با گرجیان آورده :  
« سوار جهان پوردستان سام به بازی سراندر نیارد به دام »  
دنبال جنگ سلطان :

« چو دیدند ایرانیان روی او برفتند یکبارگی سوی او »  
و در شاهنامه ( دبیرسیاقی ، ج ۱ ص ۴۴۹ ) مصراع دوم : « همه بر نهادند برخاک  
روی » است .

و در جنگ سلطان با گرجیان آورده :

« ز لشکر برون ناخت برسان شیر به پیش همجیر اندر آمد دلیر »  
و در برابر هم آوردش گوید :  
« یکی نیزه زد بر کمر بند او که بگسست خنثان و پیوند او »  
و بیتی که قبلا نقل شد : « یکی نیزه زد بر سر اشبکوس » و بعد گفته است (جهانگشا،  
ج ۲ ، ص ۱۷۴):

« همی گفت هر کس که این رستم است و یا آفتاب سپیده دم است »  
ضمن اختلال حال جلال الدین نوشته :

۱) شاهنامه ( چاپ دوم ) خاور ، ج ۵ ، ص ۱۸۴ ، در چاپ خط آقسا دنبال مندمه  
ص ۱۳ : « ز ناپاکزاده ... »

« شما هر کسی چاره جان کنید خرد را بدین کار بیجان کنید »  
 که در قسمت خشم گرفتن کاوس بر رستم و اینطور است ( شاهنامه  
 ج ۱ ، ص ۱۷۵ ):

« شما هر یکی چاره جان کنید خرد را بدینکار درمان کنید »  
 در اشتغال سلطان به عیش و عشرت آورده :  
 « بیاراست رامشگری شهریار شد ایوان به کردار باغ بهار »  
 با این بیت عربی :  
 ولست احب السكر الالاهه یخدرنی کیلا احس و اذی المحن ،  
 و بیت شاهنامه در اصل اینطور است :

« بیاراست رامشگمی شاهوار شد ایوان به کردار خرم بهار »  
 ( ج ۱ ، ص ۴۱۸ ) و پایان کار که هجوم شبانه مغول به خیمه جلال‌الدین است، آورده :  
 « برین گونه گرددهمی چرخ پیر گهی چون کمان است و گاهی چوتیر »  
 در پایان حال گریز و قتل او ، می‌نویسد : « فی الجملة کار دنیا برقی است که  
 درفشید و هم در حال پنهان شد یا بادی که در شیشه‌ای دمیدند و چون دهن  
 برداشتنند هیچ نبود

اگر صد بمانی و گر صد هزار همین است روز و همین است کار »  
 که در چاپ دبیر سیاقی ( ج ۵ ، ص ۲۳۱۲ ) این است :  
 « اگر صد بود سال اگر صد هزار گذشت آن سخن کآمد اندر شمار »  
 در چاپ مسکو ( ج ۸ ، ص ۴۴۰ ) نیز اینطور و در مصراع دوم : « کآید »  
 ضبط شده .

شاهنامه در تاریخ جهانگشای جوینی / ۲۵۹

در جلد سوم تاریخ جهانگشا (ص ۲۵) جمعاً هشت بیت آمده که در جلوس منکوقاآن دوبیت آغاز رستم و اسفندیار «کنون خورد باید می خوشگوار ....» و در همین بحث (ج ۳، ص ۴۳)

«درشتی و تندی نیاید بکار به نرمی برآید سوراخ مار»  
که در شاهنامه (دبیرسیاقی، ج ۱، ص ۳۸۷) اختلاف دارد و مصراع اول: «که تندی و تیزی نیاید به کار» و چاپ مسکو (ج ۲ ص ۱۷۳ در حاشیه): «که تیزی و تندی نیاید بکار» و در دنباله همین بحث و رفتار منکوقاآن آورده:

«درختی که تلخ است اورا سرشت گرش درنشانی به باغ بهشت  
ور از جوی خلدش به هنگام آب به بیخ انگبین ریزی و مشک ناب  
سرانجام گوهر بکار آورد همان میوه تلخ بار آورد»

که همان مضمون و مفهوم ابیات ابوشکور بلخی است و در شاهنامه‌ها (خاور، ج ۵، ص ۱۸۴) ضمن ابیات هجوتامه سلطان محمود آمده با اختلاف مثلاً «شهدناب» یا «برنشانی».

در حرکت هولاکو به طرف قلاع ملاحظه:

«برفتند و روی جهان تیره گشت ز سهراب گردون همی خیره گشت»  
که در شاهنامه (دبیرسیاقی، ج ۱، ص ۴۳۶ و چاپ مسکو، ج ۲، ص ۲۲۶)  
«برفتند و روی هوا ...» و چاپ مسکو نیز اینطور است و در فتح نامه الموت (جهانگشا، ج ۳، ص ۱۳۰). آورده:

«چو خورشید آن چادر قیرگون بدرید و از پرده آمد برون»

که در قسمت اشکر کشیدن کاووس همراه رستم در رستم و سهراب است.

و ناگفته نباید گذاشت که نخستین بیت در جهانگشا در جلد اول (ص ۶۱) ضمن قصه ممانک سلطان از طرف مغولان و نابکاری غایرخان آمده:

« هر آنکس که دارد روانش خرد سر مایه کارها بنگرد »

و پس از این بیت در جلد اول (ص ۶۴) دوبیت آورده و انبوه لشکر مغول را وصف کرده و دوبیت این است:

« هوا نیلگون شد زمین آبنوس بجوشید دریا ز آوای کوس

به انگشت لشکر به هامون نمود سپاهی که آنرا کرانه نبود »

و بیت اول از داستان رستم و سهراب و لشکر کشیدن کباووس است اما با اختلاف در نسخه‌های شاهنامه؛ چنانکه در چاپ مسکو (ج ۲، ص ۲۰۶):

« هوا نیلگون گشت و کوه آبنوس بجوشید دریا ز آواز کوس »

و در چاپ دبیر سیاقی (ج ۱، ص ۴۱۹) مصرع دوم: «بجنبید هامون ز آوای کوس»

و در رستم و سهراب تصحیح مجتبی مینوی (ص ۵۱) نیز همانند ضبط چاپ مسکو است.

#### مآخذ:

- |                               |                                 |
|-------------------------------|---------------------------------|
| دهخدا                         | (۱) امثال و حکم                 |
| تصحیح محمد قزوینی             | (۲) تاریخ جهانگشای جوینی        |
| تصحیح مجتبی مینوی             | (۳) رستم و سهراب                |
| چاپ خط آقا (بمبئی)            | (۴) شاهنامه                     |
| چاپ محمد دبیرسیاقی            | (۵) شاهنامه                     |
| چاپ خاورشناسان روسیه          | (۶) شاهنامه                     |
| چاپ مؤسسه خاور (چاپ دوم افست) | (۷) شاهنامه                     |
| به کوشش محمد دبیرسیاقی        | (۸) کشف‌الایبات شاهنامه (دوجلد) |

### کنگک دژ و سیاوش گرد

در شاهنامه ، در داستان جنگ بزرگ کیخسرو با افراسیاب که به گشودن همه توران زمین می انجامد ، ایرانیان نخست بهشت کنگک را می گشایند که از آن افراسیاب است<sup>۱</sup> و سپس، در پی افراسیاب ، از مکران و آب زره می گذرند و به کنگک- دژ<sup>۲</sup> می رسند و از آب دیده رخ کیخسرو ناپدید می شود و در بیخ پدری را می خورد که این شارسان کرده است و سپس ، از کنگک دژ باز می گردند و از آب زره و مکران مجدداً می گذرند و به سیاوش گرد می رسند و کیخسرو باز در بیخ پدر می خورد و جگر پر خون می کند و از آن پس به کنگک یا بهشت کنگک می روند و سرانجام به ایران باز می گردند .

بدین گونه مشخص است که در نظر فردوسی، سیاوش در توران زمین دوشهر ساخته بوده است و این نکته، بطور ناقص، از بخش مربوط به رفتن سیاوش به توران زمین

(۱) در چاپهایی که برای بخش های گوناگون شاهنامه عنوانهایی وجود دارد ، اغلب، درین قسمت اشتباههایی در عنوان ها رفته است و بهشت کنگک یا کنگک بهشت یا کنگک را که از آن افراسیاب است با کنگک دژ در آمیخته اند.

(۲) در زمان ما این نام را با «گک» آغازین املاء می کنند، اما کنگک در اوستا و پهلوی با، «ك» آغازین املاء می شود و در نامهای جغرافیایی موجود در ایران تا زمان ما این نام چه در ترکیب یا به تنهایی به صورتهای کنگک، کند و کن آمده است. اگر توجه کنیم که در چند قرن آغازین دوره اسلامی «ك» و «گک» را به یکسان املاء می کرده اند و فقط املاء «ك» وجود داشته است، باید بپذیریم که املاء «گنگک»، غلط است و درست همان کنگک است.

نیز مستفاد می‌شود<sup>۱</sup>.

در نوشته های اوستائی يك بار نام **Kangha** که نام سرزمینی است ، می آید ، ولی ربطی به کنگک دژ ندارد و در همه اوستا از دو شهر یاد شده سیاهوش سخنی در میان نیست. اما در متنهای پهلوی گاه از دوشهر و گاه از کنگک دژ با صفت سیاهوش-گرد باد می‌شود و به گمان نگارنده این دوگانگی مطالب پهلوی را در مورد ساخته شدن دو شهر یا يك شهر به دست سیاهوش ، يك متن پهلوی مندرج در کتاب روایات

(۱) در این زمان شرح ساختن کنگک دژ را در داستان کشوری دادن افراسیاب به سیاهوش، الحاقی می‌انگارند و این در نگاه اول چندان نادرست نمی‌نماید، زیرا شرح ساختن کنگک دژ در این بخش شاهنامه چنان بیگانه با مطلب و نایبجای است که هر ذهن کنجکاو را بحق دراصالت آن به تردید می‌افکند. اما اگر به روش داستانسرایی فردوسی همانقدر آشنا می‌بودیم که به نسخه-شناسی و تقدم و تأخر نسخه‌ها آشنا هستیم، می‌توانستیم بسادگی دریابیم که از این بخش شاهنامه مطالبی افتاده است و الحاقی در میان نیست. چگونه ممکن است گمان برد که فردوسی از زاری و دریغ‌گویی کیخسرو درو برودن با کنگک دژ سخن بگوید ، بی آن که قبلا از آن شهر سخن گفته باشد، و از این گونه افتادگی‌ها در شاهنامه کم نیست.

به گمان نگارنده، بر ویراستاران شاهنامه است تا کوشش خویش را تنها متوجه آن نکنند که به تیغ اقدام نسخ بسیاری مطالب را حذف کنند و به حاشیه برند ، بلکه توجه داشته باشند که روش داستانپردازی فردوسی چیست و بنا به اصول داستانپردازی اگر افتادگی‌هایی نیز بچشم می‌خورد به خواننده یادآور شوند.

به گمان نگارنده، اصل این بخش داستان در شاهنامه چنین بوده است که سیاهوش و پیران چون از ختن بیرون می‌شوند، در آن سرزمینهای دوردست ، سیاهوش کنگک دژ را با توصیفات شاهنامه‌ای می‌سازد. سپس افراسیاب سیاهوش را نامه می‌کند و می‌گوید چرا چنین دوررفته‌ای و من برای تو نزدیک به شهر خود جانی در نظر گرفته‌ام و سیاهوش باروبنه می‌بندد و در آن نقطه تازه سیاهوش گرد را می‌سازد. از این دوری و نزدیکی کنگک دژ و سیاهوش گرد به کنگک بهشت در داستانهای بعدی نیز به صراحت یاد می‌شود. دستنویسها همه در این بخش ناقص‌اند.

کنگدژ و سیاوش گرد / ۲۶۳

پهلوی روشن می‌کند<sup>۱</sup> و مطالب این متن کامل‌ترین مطلب درباره این دو شهر است و باید از قدمتی بسیار بهره‌مند باشد.

در اینجا بخشی از آن را که در بحث ما بکار می‌آید، نقل می‌کنم:

« سیاوش کاوسان را پیدا است که ورجاوندی چنان بود که به یاری فرۀ کیان کنگدژ را با دست خویش و نیروی هرمزد و امشاسپندان، بر سر دیوان ساخت و اداره کرد... ، تا آنگاه که کیخسرو آمد متحرک بود. » پس کیخسرو به میهنی کنگدژ گفت که خواهر منی و من برادر توام، زیرا ترا سیاوش با دست ساخت و مرا از گند (= بیضه) کرد. به سوی من باز گرد و کنگدژ به همین گونه کرد، به زمین آمد، در توران، به ناحیه خراسان، در جایی که سیاوش گرد است، هایستاد و (کیخسرو) هزار ارم<sup>۲</sup> اندر افگند و هزار میخ اندر هشت و پس از آن (کنگدژ) نرفت و همه توران را باگوسفند و ستورنگاه دارد.»

در تحلیل این اسطوره نخست باید توجه کرد که کنگدژ شهری بر زمین نبوده است و در آسمان قرار داشته و دوم این که چون به زمان کیخسرو، فرود آورده شد، برجای سیاوش گرد قرار گرفت. آیا این بدان معنا نیست که کنگدژ فرود آمده بر زمین همان سیاوش گرد است؟ از نظر اسطوره شناسی این بدان معنا است که سیاوش گرد عیناً

۱) B. N. Dhabhar, 'The Pahlavi Rivayat', Bombay 1913, pp. 159-62.

۲) ارم (arm) به معنای بازو است و اصطلاحاً به بندهایی اطلاق می‌شده است که چادر و خیمه را به میخ‌های اطراف پیوند می‌دهد.

بصورت کنگک‌دژ آسمانی ساخته شد .

وجود شهرهای آسمانی شگفت‌آور نیست<sup>۱</sup> . به گمان مردم باستانی ، معابد و شهرها همه نمونه اصلی و آسمانی داشته‌اند. بنا به اساطیر بابلی ، همه شهرهای بابل نمونه آسمانی داشته‌اند . سناخریب آسوری شهر نینوا را بنا به طرحی که در اعصار کهن و در آسمان ستارگان نوشته شده بود، ساخت . نه تنها طرح شهر نینوا ، که خود شهر نیز بصورت مینوئی در آسمان وجود داشته است . شهر اورشلیم پیش از آن که ساخته شود ، توسط خداوند در آسمان بنا شده بود . بیت‌المعمور نمونه آسمانی خانه کعبه است . همه شهرهای سلطنتی هندوستان در اعصار باستان نیز چنین اصلی داشته‌اند .

در مورد شهرهای ایرانی ، این تنها متنی است که در آن از يك شهر آسمانی و نمونه زمینی آن سخن رفته و اگر اسطوره را درست تحلیل کرده باشیم باید معتقد شویم که نخست نمونه آسمانی کنگک‌دژ وجود داشت و نمونه زمینی آنرا درست بمانند آن بر زمین ساختند و آن را سیاوش گرد نام نهادند.

این که در شاهنامه و در بعضی نوشته‌های پهلوی و فارسی دیگر از ساخته شدن کنگک‌دژ بر فراز کوهی بلند و دست‌نیافتنی سخن رفته است ، شکل ویران شده همین

۱) در این زمینه نگاه کنید به : M. Eliade, 'Cosmos and History', U. S. A. : 1959, pp. 6-11



اسطوره کنگدژ آسمانی را نشان می‌دهد که بنا بر آن، شهری آسمانی به شهری بر فراز کوهها تبدیل شده است. بخصوص اگر توجه کنیم که میان آسمان و کوه به‌عنوان سرزمین خدایان، در اندیشه ایرانی ارتباطی عمیق وجود دارد، این تحول و تغییر چندان عجیب نیست.

این که در اسطوره یاد شده، شهر کنگدژ را سیاوش با دست خویش می‌سازد، اشاره‌ای است به منشأ ایزدی سیاوش، نگارنده در کتاب اساطیر ایران به تفصیل توضیح داده است که سیاوش در اصل ایزد برکت بخشنده و خدای باروری و گیاهی بوده است و اسطوره او بر اساس الگوی بین‌النهرینی تموز یا ده‌وزی ساخته شده است.<sup>۱</sup> در این صورت اسطوره یاد شده بسیار کهن و مربوط به زمانی است که هنوز شخصیتی ایزدی داشته است و اسطوره شاهنامه‌ای متعلق به دوره‌ای است که سیاوش ذات ایزدی خود را از دست داده و به صورت شاهزاده و شاهی درآمده است که به شهرسازی پرداخته.

اما این که در اسطوره آمده است که کیخسرو کنگدژ را فرود آورد و به بند و میخ آن را بر زمین بست، در اساطیر اقوام همسایه ما - تا آنجا که نگارنده آشنا است - شبیه ومانندی ندارد. در این باره یا باید توجیهی را که در قبل آمد بپذیریم و بگوئیم این بدان معنا است که، به اصطلاح امروزی، طرح شهر آسمانی را بر زمین پیاده کردند که شهر سیاوش گرد از آن پدید آمد، یا آنرا بیانی و نشانی از رستاخیز کیخسرو بدانیم. وجود کیخسرو، به‌عنوان پسر سیاوش، در واقع رستاخیز و زندگی مجدد خدای شهید

---

(۱) نک. اساطیر ایران، مقدمه: پنجاه- پنجاه و هشت و یادداشت یکم از صفحه ۱۳۳

همان کتاب.

شده است. توضیح آن که، اگر بپذیریم سیاوش نمونه ایرانی تموز یا دموزی بین‌النهرینی است، در آن صورت، مرگ سیاوش برابر رفتن دموزی یا تموز است به جهان مردگان. ولی دموزی یا تموز مجدداً به زندگی باز می‌گردد، در حالی که در داستان خود سیاوش این بخش وجود ندارد، اما گریز کیخسرو از توران به ایران در واقع، بازگشت دموزی یا تموز است به جهان زندگان و سلطنت او برابر خدائی مجدد این ایزدگیاهی و باروری بین‌النهرین است. و بدین گونه اسطوره یکی شدن کنگک‌دژ و سیاوش گرد گویای رستاخیز کیخسرو است که در اصل رستاخیز دموزی یا تموز می‌باشد. توجیه دیگر این است که یکی شدن کنگک‌دژ و سیاوش گرد در اصل مربوط به پایان عمر دوازده‌هزارساله جهان و رستاخیز واپسین است. می‌دانیم که در هنگام این رستاخیز، زمین و آسمان یکی می‌شود و نیز می‌دانیم که در پایان عمر دوازده‌هزارساله جهان این کیخسرو - مظهر کمال مطلق سلطنت - است که باری دیگر به سلطنت جهان می‌رسد و اتحاد زمین و آسمان در عهد او پدید می‌آید.

در اینجا باید به نکته‌ای دیگر از این اسطوره بپردازیم:

در اساطیر ملل همجوار ما معمولاً نام شهر آسمانی یا معبد آسمانی یا نمونه زمینی خود یکی بوده است، اما چرا شهر آسمانی ما کنگک‌دژ است و شهر زمینی ما سیاوش گرد؟

چنانچه از اسطوره یاد شده برمی‌آید، شهر کنگک‌دژ در زمان کیخسرو بر زمین می‌خکوب شد، برجائی که سیاوش گرد است. بدین گونه باید سیاوش گرد - به معنای (شهری که) سیاوش ساخته (است) - صفت کنگک‌دژ باشد. در کتاب پهلوی زند بهمن‌سن چنین آمده است:

man ohrmazd fréstém néryósang yazd, sròšahlaw be kangdiz i syâwaxš i bāmīg kard....

۱) B. T. Anklesariya, Zand - i Vohuman yasn, Bombay 1957, p. 60.

«من، اورمزد، فرستم ایزد نریوسنگک و سروش پرعیرگار را به کنگک دژ که

سماوش باسی کرد.»

که جمله پیرو سماوش باسی کرد در واقع گویای وضع کنگک دژ است و صفت آن

قرار می گیرد.

این که در اساطیر ملل، نام و صفت شخص یا محل خاصی به دو نام جداگانه

تبدیل شود نمونه های بسیار دارد. یکی از این نمونه ها در اساطیر ما وجود نام دیوی

است موسوم به ایندر (Indar) و ایزدی موسوم به بهرام. در حالی که در مرحله اساطیر هند

و ایرانی و در اساطیر تودائی این دو اسم و صفت يك ایزد است که همان ایندره

(Indra) و صفت او Verethraghna باشد که اولی به ایندر و دومی، به معنای کشنده

ورتره، به بهرام تبدیل شده است.

نمونه دیگر در اساطیر ما موضوع گرشاسب و پدر و جد او سام و نریمان است.

در اساطیر اوستایی سام و نریمان لقبهای گرشاسب است که بعدها به نام پدر و جد

او تبدیل شده است.

بدین روی صفت شهر کنگک دژ، در طی زمان به نام شهری مستقل از آن، به

نام سماوش گرد تبدیل شده، آنگاه برای گذر از این به آن باید بیابانهای مکران و آب

زره را نیز طی کرد. این حالت جیوه گونه اساطیر و زنده بودن آنها است.

### چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکر نیست؟

«تاریخ ملی»<sup>۱</sup> ایران به صورتی که در شاهنامه و تواریخ اسلامی مثل طبری و ثعالبی دیده می‌شود از تاریخ پادشاهان ماد و هخامنشی خالی است. اصولاً از تاریخ مغرب و جنوب ایران، به جز نامی از اشکانیان و مجملی از وقایع دوره ساسانی، در تاریخ ملی ایران اثری پیدا نیست.

اساس عمده تاریخ ملی ایران خداینامه‌هائی است که در اواخر دوره ساسانی بدون گردید. به احتمال قوی خداینامه جامعی مشتمل بر تاریخ ایران از آغاز تا پادشاهی خسرو پرویز در زمان این پادشاه تدوین شد که به خصوص سیاست و جهان بینی دوران خسرو اول را منعکس می‌ساخت. بطوریکه نلدکه استدلال کرده است، آخرین تحریر خداینامه پهلوی در زمان یزدگرد سوم آخرین پادشاه ساسانی صورت گرفت که رشته وقایع را تا آخر پادشاهی خسرو پرویز در برداشت<sup>۲</sup> شاهنامه فردوسی و آثار مورخان

---

۱) منظور از «تاریخ ملی» در این مقاله تاریخ ایران است بصورتی که ایرانیان از اواخر دوره ساسانی تا حدود صدسال قبل و پیش از رواج تاریخ تحقیقی برای خود قائل بودند.

۲) *Das iranisches Nationalepos*, 13

چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکر نیست ؟ / ۲۶۹

اسلامی عموماً بر اساس ترجمه‌های عربی<sup>۱</sup> و یا تحریرهای فارسی خداینامه‌های پهلوی و برخی کتب دیگر دوره ساسانی قرار دارد. هر چند صبغه دینی خداینامه در شاهنامه تغییر کرده، از حیث حکایت وقایع به کمبود عمده‌ای در آثار اسلامی نسبت به خداینامه نمی‌توان قائل شد.

پس باید گفت که خداینامه‌ها نیز از تاریخ سلسله‌های مادی و هخامنشی و اساطیر و روایات جنوب و مغرب ایران خالی بوده و در آنها نیز رشته وقایع از شاهان پیشدادی و کیانی به اسکندر می‌پیوسته.

این چشم‌پوشی یا فراموشی بخصوص از آنجهت شگفت‌آور است که ساسانیان خود از جنوب برخاسته بودند و داعیه احیای شاهنشاهی متحد و مقتدری را داشتند که به گمان آنها پیش از اسکندر در ایران وجود داشت و به دست اسکندر برافتاده بود. این داعیه را هم مورخین اسلامی<sup>۲</sup> و هم نویسندگان رومی<sup>۳</sup> بخوبی منعکس ساخته‌اند. با اینهمه در خداینامه ذکر از کورش و داریوش و خشایارشا و فیروز بهای آنها نبوده است

۱) Noeldeke, *Geschichte der Perser...* (Tabari) xxi;

Rosen, *Vostochniya Zamétki*, 1885, 153-62, apud Christensen, *Le règne du roi Kavadh*, 23-4

تقی‌زاده، کاوه، دوره جدید، یازدهم، ۷ و بعد؛ اینوسترانستف، مطالعاتی درباره ساسانیان، ترجمه کاظم کاظم‌زاده، ۳۳، ۳۳ و بعد

۲) طبری، چاپ لیدن، یکم، ۸۱۴؛ حمزه اصفهانی، طبع گوتوالد، ۳-۲۲؛ نامه‌نسر،

طبع مینوی ۴۲۴۰

۳) Herodian, vi, 2: 1-2; Dio Cassius, Lxxx, 4; Ammianus, xvii, 5:5-6

و به تبع در شاهنامه هم نیست.

البته اثر ضعیف و دگرگون شده‌ای از بعضی از شاهان هخامنشی در روایات برخی از مورخین اسلامی درباره آخرین شاهان کیانی می‌توان دید. مثلاً در پادشاهی بهمن وقابعی مربوط به مغرب ایران به چشم می‌خورد، از جمله ساختن شهرهایی در بابل و میسان به او نسبت داده شده<sup>۱</sup> و دینوری مرمت بیت المقدس را به او منسوب می‌کند<sup>۲</sup>، و طبری از جنگ او با یونانیان (الرومیه) یاد می‌کند<sup>۳</sup>. هم‌چنین در پادشاهی همای چهر آزاد دختر و همسر بهمن، طبری از جنگ با یونانیان و بنای عماراتی عظیم در استخر به دست اسیران یونانی سخن می‌گوید<sup>۴</sup>، و حمزه این عمارت را با «هزارستون» (نخت جمشید) یکی می‌شمارد<sup>۵</sup>، و گردیزی می‌گوید که وی پایتخت را از بلخ به نیسفون منتقل کرد<sup>۶</sup>. هم‌چنین گردیزی بک رشته اصلاحاتی به دارای اول منسوب می‌کند که همه یادآور اصلاحات داریوش بزرگ است<sup>۷</sup>.

- 
- (۱) طبری، یکم، ۷-۶۸۷؛ حمزه، ۸-۳۷؛ ثعالبی، غرر، ۱۷۳؛ مجمل‌التواریخ، ۵۴
  - (۲) چاپ لیدن، ۷-۲۶
  - (۳) یکم، ۶۸۷
  - (۴) یکم، ۶۹۰
  - (۵) ص ۲۳
  - (۶) چاپ حبیبی، ۱۵
  - (۷) ص ۱۶

چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکر نیست؟ / ۲۷۱

### منشأ روایات غربی در آثار اسلامی.

با اینهمه نباید تصور کرد که حتی این خاطرات مبهم مبتنی بر روایات اصیل ایرانی است و یادلیل بر آنست که مقارن ظهور اسلام شبحی ازین وقایع در خاطر ایرانیان باقی مانده بوده است. آنچه ازین قبیل در تواریخ اسلامی دیده می شود عموماً مأخوذ از منابع سریانی و یونانی و یهودی است. سریانی ها که وارث روایات بابلی و یونانی بودند سنت جداگانه ای را محفوظ داشته بودند که در آن بسیاری از وقایع مغرب و جنوب ایران منعکس بود. در دوره اسلامی برخی ازین روایات در آثار اسلامی راه یافت و در کنار روایات اصیل ایرانی قرار گرفت

این نکته از خود تواریخ اسلامی نیز پیدا است. مثلاً یعقوبی می گوید که بهمن مدتی به کیش موسوی در آمد که انعکاسی از التفات کورش به یهودیان است و فقط منشأ یهودی می تواند داشته باشد. و حمزه تصریح می کند بنی اسرائیل بهمن و کورش را یکی می شمارند (ص ۳۸).

اما دلیل روشن تر بر این نکته فهرستی است که در آثار بیرونی و ابن العبری استثنائاً از شاهان هخامنشی می بینیم. بیرونی در قانون مسعودی دو فهرست از پادشاهانی که با ایران مربوط اند به دست می دهد: یکی با عنوان «ملوک بابل و

(۱) چاپ لیدن، یکم، ۲۹

(۲) چاپ حیدرآباد، ۱۵۵۰۶

ملوك مادای که شامل دوازده پادشاه است و به داریوش مادی ( داریوش المادای ) ختم می‌شود . دیگری با عنوان « ملوك الفرس بعدا بطل مملكة الجليلين » ( یعنی بعد سقوط پادشاهی ماد ) که شامل ده پادشاه است از کورش تا دارای سوم و فهرستی است اصولاً درست از پادشاهان هخامنشی . درین دو جدول بیرونی از پادشاهان پیشدادی و کیانی نامی نمی‌برد ، زیرا در اینجا فقط به منابع غیر ایرانی متکی است . در آثار الباقیه اتکای او به چنین منابعی عملاً تصریح شده است ، چه قبل از آوردن جدول شاهانی که شامل پادشاهان هخامنشی نیز هست می‌گوید : « و قد وجدنا لاهل بابل ایضاً نواریخ ملوکهم من لدن بختنصر الاول الی وقت تحویل التأریخ عنهم بممات الاسکندر البناء نحو الملوك الباطلسه ... »<sup>۱</sup> . این جدول را بیرونی « ملوك الكلدانیین » عنوان می‌دهد که باز حاکی از منابع غیر ایرانی اوست . جدول با بختنصر اول شروع و به اسکندر ختم می‌شود و شامل نام داریوش اول مادی ( داریوش المادای الاول )<sup>۲</sup> و نه تن از شاهان هخامنشی است با املائی که حکایت از ضبط سریانی آنها دارد .

بیرونی فهرست دیگری نیز در آثار الباقیه ( ص ۱۱۱ ) از « ملوك کبار »

(۱) طبع زاخانو، ۸۸

(۲) برای بحثی درین اسم رجوع شود به مقاله نگارنده.



چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکر نمی‌نماید؟ / ۲۷۳

به دست می‌دهد که التقاطی است شاهان کیانی و آشوری و بابلی و هخامنشی؛ و با کیقباد شروع می‌شود و به دارا، ( باتوضیح و آخر ملوک‌الفرس ) ختم می‌گردد. این فهرست که در آن بیرونی بختنصر را با کیکاوس و داریوش مادی ( در اینجا : دارا الماهی الاول ) را با داریوش و کورش را با کیخسرو و قورس ( کذا ) را با لهراسب برابر شمرده است، حاکی از مشکلی است که مورخین اسلامی در تطبیق نام شاهانی که از منابع ساسانی به آنها رسیده بود ( شاهان پیشدادی و کیانی ) و فهرست شاهانی که در منابع سریانی می‌دیدند با آن روبرو بودند و نتیجه آن يك رشته تطبیقها و توجیها نامعقول است که یکی شمردن کیومرث و آدم و جمشید و سلیمان و کیخسرو و کورش از مصادیق آنست .

مؤلف دیگری که نام شاهان هخامنشی را در عربی ضبط کرده، ابوالفرج بن اهرن معروف به ابن‌العبری، مورخ و متکلم مسیحی و یهودی الاصل قرن سیزدهم هجری است که هم در تاریخ سریانی خود<sup>۱</sup> و هم در تحریر عربی آن به نام تاریخ مختصر الدول فهرستی شبیه فهارس بیرونی آورده است. اثر ابن‌العبری درین موارد مبتنی بر آثار سریانی قبل ازوست<sup>۲</sup> و مآلا به بروسوس، مؤلف بابلی برمی‌گردد که تاریخ خود را

۱) Wallis Budge, *Makhtebanùth Zabné (Chronography)*

برای تفصیل بیشتر درباره منقولات ابن‌العبری ر. مقاله نگارنده، مذکور در فوق.

۲) Noeldeke, *Orientalische Skizzen*, 272; Budge, *Chronography*,

اندکی پس از اسکندر تألیف کرد. آثار ابن العبری نیز باز غیر ایرانی بودن اطلاعات بیرونی را درباره تاریخ مغرب و جنوب ایران تأیید می‌کند. اما منقولات بیرونی و ابن العبری به هر حال کاملاً استثنائی و خارج از دایره اطلاعات مورخین اسلامی بوده است.

از اینهمه این نتیجه می‌شود که خاطره شاهان مادی و هخامنشی در آثار ساسانی که غیر مستقیم به دست ما رسیده بکلی از میان رفته بوده است و اشاراتی که به اعمال این شاهان در آثار اسلامی دیده می‌شود همه از منابع غیر ایرانی است که بعدها توسط گردآورندگان اخبار التقاط شده و گاه با روایات کهن ایران اختلاط یافته. حتی یکی شمردن بهمن با اردشیر دراز دست نیز چنانکه نلدکه تذکر داده است نتیجه خلط و اشتباه مؤلفین سریانی است. جالب اینست که بیرونی لقب «دراز دست» را اول به صورت یونانی آن «مروشر» (در یونانی makrocheir) ضبط کرده و بعد ترجمه «طویل‌الیدین» را برای آن آورده (آثار الباقیه، ۱۱۱).

به احتمال قوی حتی خاطره‌ای که از دارا در ایران باقی مانده بوده نیز مدیون داستان اسکندر است. اساس همه اسکندرنامه‌های منظوم و منثور کتابی در سرگذشت داستانی اسکندر است از قرن سوم مسیحی به یونانی و ازه و لینی گمنام در مصر که به نام

چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکر نیست؟ / ۲۷۵

یکی از مورخان معاصر اسکندر، کالیستنس<sup>۱</sup> شهرت گرفت. اگر چه ترجمه پهلوی این کتاب در اواخر دوره ساسانی بعمل آمد و اساس ترجمه سریانی و عربی و بعدها اسکندرنامه‌های فارسی گردید<sup>۲</sup>، گمان نگارنده اینست که شهرت قهرمانی اسکندر معلق به ترجمه داستان اسکندر نبوده، بلکه باید تصور کرد که در دوران دراز پادشاهی اشکانیان که یونانی‌مآبی رواج داشت و ایرانیان بخصوص در شهرهای یونانی‌نشین با یونانیان مرتبط بودند، داستان اسکندر اشاعه یافت. و باید تصور کرد که با آنکه سنت مذهبی ایران او را پیوسته دشمن می‌داشت و ملعون و اهریمنی و مخرب آئین ایران می‌شمرد در اذهان عامه و در شعر و داستان اسکندر بزودی از شهرت قهرمانان برخوردار گردید و در کنار شاهان ملی جای گرفت، و این اگر موجب شگفتی شود باید بیاد آورد که چه بسا ایرانیانی که در ایام ما نام چنگیز و هلاکو بر فرزندان خود گذارده‌اند.

رواج داستان اسکندر طبعاً نام دارا را نیز زنده نگاهداشت. در تحریر فارسی داستان اسکندر منسوب به کالیستنس با تغییری در نسب اسکندر به منظور ارضای

---

۱) Callistenes

۲) Noeldeke, *Alexanderroman*, 14 ff ; *Nationalepos*, 15

غرور ملی، فاتح مقدونی نابرداری دارا شمرده می‌شود، یعنی از زناشوئی يك شبه پادشاه ایران با شاهزاده خانم یونانی می‌زاید. از اینرو ناچار پادشاه دیگری به نام دارای اول اختراع شده است که پدر دارای دارایان و اسکندر است. بنابراین باید گفت که حتی این دو نام نیز که نامهای تاریخی است و در تاریخ ملی وارد شده مبتنی بر حفظ خاطرهٔ هخامنشیان از طرف ایرانیان نیست، همانطور که از تاریخ پانصدسالهٔ اشکانیان نیز با آنکه به ساسانیان نزدیکتر بودند، چنانکه خواهد آمد، چیزی در خاطرها نمانده بوده است.

### باقی ماندن منظومه‌های قهرمانی و زوال خاطره‌های تاریخی

طبعاً این سؤال پیش می‌آید که این فراموشی از کجاست؟ چگونه ممکن است که مردمی که به گذشتهٔ خود چنین مباهمی بوده‌اند و تاریخ خود را در قالب یکی از بلندترین حماسه‌های دنیا ریخته‌اند مهمترین دورهٔ اقتدار تاریخی خود را از یاد ببرند؟

در جواب این سؤال اولین نکته‌ای که باید به آن توجه کرد اینست که تاریخ

چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکری نیست ؟ / ۲۷۷

ملی ایران مبتنی بر « تاریخ کتبی » و « تاریخ نگاری عینی » نیست ، بلکه از مقوله « ادبیات شفاهی » است و جهت و غرض و برداشت آن با تاریخ نویسی به مفهوم امروزی بکلی متفاوت است. تاریخ باستانی ایران بصورتی که در شاهنامه انعکاس یافته مبتنی بر یک رشته منظومه ها و داستانهای قهرمانی و نیمه قهرمانی است که اصلا در مشرق و شمال شرق ایران ( خراسان قدیم ) ساخته و پرداخته شده و هسته اصلی آن به احتمال قریب به یقین متعلق به قوم اوستائی بوده .

این حماسه ها دارای خصوصیتی است که در حماسه های شفاهی سایر ملل نیز دیده می شود. حماسه های از قبیل ایللیاد و مهابهاراتا و بثولف و هیلدبراند هم مبتنی بر ادبیات شفاهی اند . نیز مردم ایسلند و روسیه و یوگسلاوی و برخی اقوام آسیای مرکزی و اندونزی صاحب ادبیاتی ازین نوع اند که همه مورد پژوهش محققان قرار گرفته است <sup>۱</sup> . اساس این گونه ادبیات منظومه های است که در وصف و ستایش قهرمانان و سرداران و شرح اعمال آنها سروده شده و پس از آن نظر به شوق انگیز- بودن آنها و تأثیری که در خاطر مردم داشتند در میان مردم رواج گرفته و با تغییرات

---

(۱) درین باب ر. H.M. and N.K. Chadwick, *Growth of Literature* I, 606 ff, 614 ff; II, 173ff, 309ff, 372 ff, 493ff; III, 732ff, 742ff.; Bowra, *Heroic Poetry*, 23ff.

و شاخ و برگ از نسلی به نسلی نقل شده است.

اینگونه ادبیات در دوره‌هایی بوجود می‌آید که آنها را « دوره‌های قهرمانی » نامیده‌اند و اقوام معمولاً آنرا در مراحل نخستین تمدن خود و در ایام جوانسالی طی می‌کنند. درین دوره‌ها طبقه فرمانروا و برتر جامعه طبقه جنگجویان و مبارزان است و طبقات دیگر، از جمله طبقه روحانی، تحت الشعاع آنها قرار دارد. جامعه متحرک و زیاده‌طلب و پذیرای خطر است. انگیزه شاهان و سرداران و مبارزان عمده نام و ننگ و کسب افتخار است که عموماً به دلیری و پیروزی حاصل می‌شود. در این مرحله، جامعه از دورانهای عشیره‌ای و قبیله‌ای گذشته و نظام شاهی برقرار گشته و شاه بر عده‌ای از رؤسای قبایل و سرداران حکمفرماست. خدایان نیز از صورت توتمی و قبیله‌ای خارج گشته و پرستش آنها عمومیت یافته است<sup>۱</sup>.

درین دوره وفاداری نسبت به امیران و شاهان و جانسپاری در راه آنها و همچنین دفاع از سرزمین نیاکان و خاندان شاهی بصورت فضائل قهرمانی در می‌آید و در اشعار حماسه‌سرایان و سرودسازان منعکس می‌شود. منظومه‌ها و داستانهایی که در این دوره‌ها ساخته می‌شود نیز عموماً از خصوصیات مشترکی برخوردار است. موضوع آنها عموماً

(۱) برای تفصیل خصوصیات دوره‌های قهرمانی ر.

H. M. Chadwick, *Heroic Age* 325ff; 423ff;  
*Growth of Literature*, 722ff.

چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکری نیست؟ / ۲۷۹

عشق و کین و نبرد است و وصف شکار و بزم و مرکب و سلاحهای جنگی نیز در آنها مکرر می‌شود، ولی قالب حماسه، خواه به‌نظم باشد خواه به‌نثر، قالب حکایتی است و موضوع آن عموماً حوادثی است که بر قهرمان داستان گذشته. مفاخره و رجز و مباحثات به‌گوهروهنر و نیز گفتارهای خطابی و وصف صحنه‌ها از اجزاء اینگونه داستانهاست. اگر حماسه منظوم باشد معمولاً وزن شعر در سراسر آن ثابت می‌ماند و غرض از نقل و روایت آن التذاد و حظ خاطر شنوندگان است. با آنکه اینگونه اشعار را عموماً شاعران و سراینده‌گانی می‌سازند که شغلاشان شاعری و داستان‌سراشی است، در میان مردم به سراینده‌خاصی منسوب نیستند و بصورت میراث سراینده‌گانی گمنام منتقل می‌شوند. روایت آنها بطور کلی با آهنگ و اکثراً به‌همراهی ساز صورت می‌گیرد.<sup>۱</sup> در دوره‌های بعد مواد تازه‌ای به این داستانها و حماسه‌ها اضافه می‌شود. بخصوص ادبیات دوره‌های غیرقهرمانی در آنها تأثیر می‌کند.

مهمترین دوره‌های غیرقهرمانی دوره‌هایی است که جامعه به‌مسائل معنوی و خاصه احتیاجات مذهبی و اخلاقی رومی آورد و نفوذ و قدرت از طبقه جنگ‌آور به طبقات روحانی منتقل می‌شود و مضامین «فرهنگی» از قبیل اندرز و آداب مذهبی در داستانها جامی گیرد. این معمولاً خاص دوره‌های پختگی و بعد از جوانسالی است.

---

*Growth of Literaturc*, I, 20-23, 78-9; III, 873;  
*Heroic Age*, 337; *Heroic Poetry* 36, 91ff, 105

درین دوره‌ها نیز ممکن است داستانهای شاهان و سالاران سروده شود اما بیشتر از دیدگاه طبقه فرهنگی و روحانی . مثلاً بجای ماجراهای جنگی و حوادث عشقی آنان، مبارزات آنها برای دفاع از مذهب و یا شرح فضائل اخلاقی و پندها و وصایای آنان مضمون اصلی منظومه یا داستان قرارگیرد . از این قبیل است خطبه‌های شاهان در شاهنامه هنگام بتخت‌نشستن و اندرزهای بزرگان و عهود و وصایای ایشان (بخصوص ضمن شرح پادشاهی اردشیر و انوشروان) و نیز قسمت عمده تاریخ پیشدادیان که بیشتر جنبه غیر قهرمانی دارد .

در حماسه ملی ایران سه رشته داستانهای قهرمانی و اصلی می‌توان تشخیص داد که هر کدام از یکی از اقوام ایرانی سرچشمه گرفته . یکی سلسله حماسه‌های کیانی که به مناسبت اشاره به آنها در یشت‌های اوستا باید آنها را به قوم اوستائی پیش از ظهور زردشت منسوب داشت . دوم حماسه‌های خاندان زال و رستم که از سیستان برخاسته و باید متعلق به اقوام سکائی باشد که در سیستان جایگزین شدند . سوم حماسه‌هایی است که در دوره اشکانی و توسط سرایندگان پارسی سروده شده ، ولی بعدها مانند حماسه‌های خاندان رستم در قالب حماسه‌های کیانی جاداده شده و بصورت وقایع دوره کیانی در آمده . ازین قبیل است داستان‌های گیو و گودرز و بیژن و فرهاد

---

۱) در این باب ر. مقاله آقای دکتر سرکاراتی، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی، سال دوازدهم، (۲۵۳۵)، ۱۶۱ و بعد.



چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکر نیست؟ / ۲۸۱

ومیلاد و شاپور و بلاشان و به احتمالاً داستان فرود .

نام گودرز عموماً در فهرس شاهان اشکانی که مورخین اسلامی آورده اند ذکر

شده و هم چنین روی سکه‌ها دیده می‌شود.

ازین گذشته کتیبه‌ای از او در بیستون باقی است به یونانی که در آن خود را

Geopothros یعنی «گیوزاد» خوانده است<sup>۱</sup> و بنابراین نام پدر وی گیو بوده است .

گیو که در طبری ، یکم ، ۶۰۱ «بی» و در دینوری، ۱۶ «زو» ( بجای «وو» ؛ در

پهلوی «ویو») خوانده شده ، باید همان باشد که در تاریخ قم ، ۷۰، ۶۹ ، بنای عده‌ای

قصبات به او نسبت داده شده . بیژن بصورت «ویجن» در بعضی جداول شاهان اشکانی

ذکر شده ( از جمله حمزه ، ۱۴ ) و میلاد ، چنانکه اول بار مارکوارت توجه نمود

صورتی از «مهرداد» است<sup>۲</sup> . نام شاپور نیز در جدول شاهان اشکانی آمده است<sup>۳</sup> و

ظاهرآ خاندان «شاوران» در شاهنامه (۳۱۷ و بعد) و «سایرغان» در طبری (یکم،

۶۱۴) منسوب به اوست . بلاشان را منسوب به بلاش اشکانی باید شمرد و داستان فرود

یادآور کشته شدن vardanes پسر اردوان سوم<sup>۴</sup> و به اعتباری نابرداری گودرز (در شاهنامه

نابرداری کیخسرو) بدست بزرگان اشکانی است<sup>۵</sup> .

۱) Herzfeld, *Am Tor von Asien*, 40 ; Marquart, *ZDMG*, xLix, 641

۲) *ZDMG* xLix, 633

۳) برای جدول تطبیقی شاهان اشکانی در آثار اسلامی ر .

Spiegel, *Eranische Alterthumskunde* III, 194ff

۴) Tacitus, *Annals*, xi, 10

۵) Coyajee, *Cults and Legends of Ancient Iran and china*, 193-7

پس باید گفت که از یکطرف تاریخ اشکانیان نیز، بعنوان «تاریخ»، عملاً فراموش شده است و از وقایع گوناگون زمان آنها که در آثار مورخان یونانی و رومی به جای مانده چیزی در خاطرها نمانده؛ چنانکه فردوسی و منابع او نیز با کوششی که در جمع و تقریر وقایع داشته‌اند، بجزناسی از آنها نیافته‌اند.<sup>۱</sup>

اما از طرف دیگر آنچه از وقایع این شاهان و خاندانهای بزرگ زمان آنها که بصورت حماسی و داستانی درآمده بعنوان «داستان» محفوظ مانده و از نسلی به نسلی منتقل شده، جز آنکه هویت اشکانی آنها بتدریج از یادرفته و در قالب داستانهای کیانی جای گرفته است، و این کاملاً با منطق ظهور و تحول و بقای اینگونه داستانها در ادبیات شفاهی از یکطرف و فراموش شدن اسامی و وقایعی که در داستانها نیامده است از طرف دیگر سازگار است.<sup>۲</sup>

### تدوین داستانهای ملی

نقل داستانها و اختلاط و آمیزش آنها و تغییراتی که به تدریج در آنها صورت

۱) از میان مورخین اسلامی تفصیل ثعالبی درباره اشکانیان بیش از دیگران است، ولی این تفصیل عملاً فاقد اطلاعات تاریخی است و عموماً مرکب از عبارات خطابی و قصصی است که مرسوم «ادب» عربی و فارسی است.

۲) Cf. Bowra *Heroic Poetry* 368ff; Boyce «The Parthian Gósan and Iranian Minstrel Tradition» *JRAS* 1957, 10-45

چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکری نیست؟ / ۲۸۳

گرفته حاصل کار سرایندگان و قوالان و نقالایی گمنام است که مانند «عاشق» های آذربایجان این داستانها را برای تفریح مردم و یا بزرگان و امیران به نوا می خوانده اند یا نقل می کردند. سرایندگان داستان را در زبان پارسی «گوسان» می خواندند که ذکر آنها در آثار پارسی و فارسی و عربی و ارمنی و گرجی و ماندائی جسته و گریخته آمده (از جمله در منظومه ویس و رامین که اصل اشکانی دارد) <sup>۱</sup> گوسانهای اواخر دوره اشکانی و آغاز دوره ساسانی را باید وارث سرشته داستانهای حماسی ایران و هم چنین داستانهای دیگری که از «منابع مختلف مثل منابع بابلی و یونانی در طی زمان اقتباس شده بود شمرد <sup>۲</sup>. اما تدوین آنها را تقریباً بصورتی که در شاهنامه می بینیم، یعنی بصورت تاریخ مسلسلی برحسب توالی پادشاهان، باید به قسمت اخیر دوره ساسانی، از حدود نیمه دوم قرن پنجم مسیحی، منسوب داشت و آنرا نتیجه اقدام عامدانه دبیران و دیوانیان ساسانی شمرد.

دلیل این اقدام (خاص را محتملاً باید در احتیاج دولت ساسانی و طبقه بزرگان

۱) این منابع را پرفسور یوپس در مقاله فاضلانه خود «گوسان» (حاشیه قبل) جمع کرده و مورد بحث قرار داده. در حمزه، ۶۳، بطوریکه همکار گرامی اینجانب آقای منوچهر کاشف به درستی متوجه شده اند، اشتباهاً بصورت «حوسیان» بجای «چوسان» آمده که ضمناً حکایت از رواج این اصطلاح در دوره ساسانی نیز می کند.

۲) در باب داستانهایی از شاهنامه که ممکن است منشأ خارجی داشته باشد. ر. مهرداد بهار، اساطیر ایران، ص پنجاه (مقدمه) به بعد.

و آزادگان در تقویت غرور ملی و ترغیب وطن‌پرستی درین دوره دید، چه از اواسط دوره ساسانی، از حدود زمان پیروز، سرحدات شرقی ایران مورد هجوم اقوام تازه‌نفس شرقی - ابتدا هیاطله و بعداً اقوام ترک - قرار گرفت و برخی از ایالات شرقی به‌تصرف آنان در آمد. شکست فیروز مقاومت این ولایات و اطمینان آنها را نسبت به قدرت و حمایت دولت مرکزی متزلزل ساخت و هم نگرانی خاصی در میان وطن‌پرستان ساسانی بوجود آورد و حمیت ملی تازه‌ای را در آنان بیدار کرد. کوششهای قباد در جلب رضایت مردم و اقدامات او در کوتاه کردن دست اشراف و تحدید قدرت روحانیان زردشتی هرچند راه را برای اصلاحات مستبدانه خسرو آماده ساخت، اما علاج‌گر مشکل داخلی ایران و پراکندگی افکار و تشتت دینی و تنزل عقیده نسبت به دولت مرکزی نشد و گرویدن به مزدکیان و برخی مذاهب دیگر توسعه یافت. این مشکل را سرانجام اصلاحات و شدت عمل خسرو برطرف ساخت و حیاتی تازه - اقلاً برای دو سه نسل - به دولت ساسانی بخشید.

یکی از خصوصیات دوران خسرو اول تقویت فوق‌العاده غرور ملی و اهمیت بخشیدن به حفظ تمامیت ارضی ایران و دفاع از سرحدات شرقی است. خسرو نمی‌توانست امیدوار باشد که بدون آنکه جنبشی ملی برای دفاع از تمامیت ارضی ایران بوجود بیاید و عصبیت قومی تقویت شود، بتواند در وحدت بخشیدن به کشور و دفاع ایران در برابر اقوام ترک و بیزانس توفیقی حاصل کند.

از اینرو خسرو به موازات اصلاحات خود به پیکار شسته تبلیغات شدید برای نیرومند

چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکر نیست؟ / ۲۸۵

کردن غیرت ملی و اعتقاد به لزوم وحدت کشور و اهمیت سلطنت و « ملی » بودن خاندان ساسانی و هم چنین اعتقاد به اهمیت آنچه ساسانیان، بخصوص اردشیر، برای اهاده وحدت و عظمت و اعتبار ایران کرده بودند دست زد. آئینه تمام‌نمای این تبلیغات را درنامه تنسر، که اصل آن هرچه باشد بی‌شک جامه تبلیغاتی خسرو را دربر دارد، می‌توان دید<sup>۱</sup>.

در چنین وضعی توجه به حماسه‌های ملی و تدوین و ترویج آنها، و بخصوص تأکید اختلاف میان ایران و توران و تفصیل جنگ‌های آنان و تطبیق تورانیان با ترکان کاملاً منطقی بنظر می‌رسد. در حقیقت ترویج حماسه ملی را باید یکی از وسائل کار خسرو و حتی پیروز و قبادشمرد. اینکه قباد و فرزندانش او خسرو و کاووس و جم‌ناگهان با اسامی شاهان کیانی ظاهر می‌شوند خود حکایت از اشاعه خاص این حماسه‌ها در اواخر قرن پنجم مسیحی دارد. بی‌شک خسرو و مجریان سیاست او باید تدوین این حماسه‌ها را تشویق کرده باشند، بخصوص که در تاریخ ملی دید و نظر و سیاست خسرو را حاکم می‌بینیم و اقوال و تعلیمات و وصایای اوست که با شرح و تفصیل بسیار نقل شده است.

به گمان نگارنده همانطور که اوضاع اجتماعی و درباری دوره ساسانی است که

(۱) ص ۳۹ به بعد؛ مقایسه شود با حمزه، ۲۲ و ۴۴ و بعد؛ طبری، یکم، ۸۱۴

بیشتر از حماسه ملی منعکس است، غرور ملی و ایران پرستی و دشمنی عمیق باتوران نیز که در شاهنامه جلوه گر است بخصوص انعکاس احساس و اعتقاد طبقه آزادان ساسانی بخصوص از پیروز به بعد و به‌اصح در دوره انوشیروان است، چه حماسه‌ها و داستانهای خداینامه در اصل بیشتر متوجه ستایش قهرمانان و شرح ماجراهای آنها بوده و این نوع حماسه‌ها، بطوریکه چدویک از مقایسه هده زیادی از حماسه‌های شفاهی ملل نتیجه گرفته عموماً خالی از افکار سیاسی و جنبه‌های «ملی» است<sup>۱</sup>. بخصوص باید بخاطر داشت که حماسه‌های اصلی ایران هنگامی سروده شده که تصور «ملت» به اندازه‌ای که در دوره ساسانی توسعه یافت توسعه پیدا نکرده بود و اختلافات و جنگها مربوط به گروه‌ها و نواحی کوچکتری بوده است. «ایران پرستی» بصورتی که در شاهنامه می‌بینیم انعکاس اوضاع ساسانی و قدرت مرکزی آن است.

تدوین روایات ملی در دوره‌ای که حفظ وحدت ایران و ترغیب عصبیت ملی اهمیت خاص یافته و مورد توجه شاهنشاه ساسانی و بزرگان ایران بود طبعاً موجب آن گردید که آنچه در اصل بصورت داستانها و حماسه‌های جداگانه و نامرتبط وجود داشت در قالب تاریخ منظمی از کشوری واحد در آید و پادشاهان آن از کیومرث تا دارا بصورت پیوسته تنظیم شود و وقایعی که در داستانهای مختلف آمده بوده بصورت

۱) *Groth of Literature* III, 722 ff; Bowra *op. cit.*, 518, 524

چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکری نیست؟ / ۲۸۷

و فایع زمان این پادشاهان تدوین گردد. درین سیر و تحول، کیومرث که اولین مخلوق انسان و ارهم‌زاد است بصورت نخستین شاه عالم در می‌آید و هوشنگ «پیشداد» که ظاهراً در زمان تألیف یشتها نخستین پادشاه شمرده می‌شود<sup>۱</sup> و در روایات اخیر مذهبی و برخی آثار اسلامی هم چند نسل با کیومرث فاصله دارد<sup>۲</sup>، جانشین او قرار داده شود و جمشید که در روایات کهن هندی نخستین فرد انسان و در اوستا نخستین نگاهبان عالم است پس از تمورث بیاید و ضحاک، دیواهریمنی، صورت شاهی جبار به خود بگیرد و هزارسال سلطنت کند، و «خوچهر که باز بر حسب روایات دینی چندین نسل با فریدون فاصله دارد<sup>۳</sup> و اصولاً هم بنظر نمی‌رسد که با فریدون ارتباطی داشته است و بلکه در روایات قدیمتر ظاهراً سرسلسله شاهان خاص ایران (که بیرونی در آثار الباقیه، ۱۰۲، آنانرا «ایلانیون» = ایرانیون می‌خواند) بشمار می‌رفته<sup>۴</sup> در پی

(۱) یشت پنجم، ۲۳-۲۱؛ یشت نهم، ۵-۳؛ یشت پانزدهم، ۱۳-۷. هم چنین ر خلاصه

چهردادنسک در دینکرت، کتاب هشتم، ۶-۵: ۱۳

(۲) بندهشن، ۳۹-۳۱: ۱۴؛ طبری، یکم، ۱۵۴؛ مسعودی، مروج، دوم، ۱۱۰

(۳) مسعودی، التنبیه، ۸۸، سیزده نسل میان آنها قرار داده. مقایسه شود با بندهش

۱۵-۱۳: ۲۵؛ طبری، یکم، ۴۳۰ و ابن بلخی، ۱۲

(۴) در اوستا Airyāva خوانده شده که به معنی «یاری کننده قوم آریا» است. (فرهنگ

بارتولومه، ۱۹۹). برای تعبیرات دیگر ر.

فریدون می‌آید و داستانهای خاندان گودرز از دوران اشکانیان، و داستان سیاوش که به احتمال قوی از اساطیر غربی پیش از زردشت متأثر است و حماسه‌های زال و رستم همه در قالب جنگهای ایران و توران در دوره کیانی قرار می‌گیرد و خاندان رستم با خاندان گرشاسب (= سام) می‌پیوندد.

با اینهمه آثار جدائی و استقلال نخستین برخی ازین داستانها و ارتباط مصنوعی آنها با یکدیگر هنوز هم در تاریخ ملی آشکار است. مثلا حماسه‌های گرشاسب قهرمان باستانی ایران که بنا بر اشارات اوستا و منقولات کتب پهلوی تفصیلی خاص داشته<sup>۲</sup> ولی بعدها در نتیجه رواج داستانهای رستم تضعیف شده و مختصر گردیده، جای روشنی در تاریخ ملی ندارد و حتی زمان و سمت او درست مشخص نیست و در منابع اسلامی به تفاوت شریک پادشاهی زاب یا جانشین وی و یا وزیر وی و یا از شاهان تابع وی بشمار رفته<sup>۳</sup> و بندهشن (۳-۳۲: ۳۵) نام ویرا بعد از کیخسرو می‌آورد و

(۱) در باب وجود مختلف داستان سیاوش ر. کتاب شیوا و ممتع شاهرخ مسکوب، سوگ

سیاوش، بخصوص ۲۹ و بعد ۸۱ و بعد

(۲) یشت سوم، ۳۷؛ یسنای نهم، ۱۱؛ یشت نوزدهم، ۴۴-۴۰؛ دینکرت، کتاب

نهم، ۱۴؛ بندهشن ۱۱ و ۲۹:۸

(۳) طبری، یکم ۳-۵۳۲؛ حمزه، ۳۵؛ مسعودی، التنبیه، ۹۰؛ شاهنامه، ۲۸۲

ثعالبی، غرر، ۱۳۰؛ بیرونی، آثار الباقیه، ۱۰۴؛ مجمل التواریخ، ۴۰



چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکری نیست؟ / ۲۸۹

دینکرت (کتاب هشتم، ۱۲: ۱۳) و مینوگ‌خرد (۵۳-۴۸: ۲۷) ویرا از جمله شاهان می‌شمارند، اما میان کیکباد و کیکاوس جای می‌دهند<sup>۱</sup>.

باز ازین قبیل است داستان زال که ماجرای زندگی از زمان پیشدادیان (منوچهر) شروع می‌شود و تا اواخر دوره کیانی (بهمن) ادامه می‌یابد. پیداست که دو حماسه مستقل در موازات یکدیگر قرار گرفته‌اند. داستانهای منیژه و بیژن و رستم و سهراب که ظاهراً در خداینامه نیز نبوده‌اند هنوز هم عملاً صورت داستانهای جداگانه دارند.

تاریخ پیشدادیان بیشتر مبتنی بر یک رشته داستانهای اساطیری و بعضی روایات دینی و «فرهنگی» (مثل شرح مدارج تمدن از زمان کیومرث تا ضحاک) است که جنبه حماسی آنها عموماً ضعیف است و باید بیشتر به دوره‌های غیرقهرمانی متعلق باشند، و پیداست که در آغاز از هم استقلال داشته‌اند و محتملاً از بیش از یک قوم ایرانی سرچشمه گرفته‌اند، بخصوص که از قرائن چنین بنظر می‌رسد که جمشید، کیومرث و تمومورث

---

۱) باید توجه داشت که داستانهای اصلی گرشاسب، بزرگترین پهلوان قوم اوستایی و از جاویدانهای زردشتی، غیر از آنهاست که در گرشاسب‌نامه و شاهنامه و روایات آثار اسلامی دیده می‌شود که عموماً متأخر است. برای تفصیل داستانهای اصلی او ر. پورداود، یشتها، یکم، ۲۰۷-۱۹۵ و

Nyberg, «La legende de Keresaspa» *Oriental Studies in Honour of . . . Parvy* 336ff.

و منوچهر هریک در اصل شاه یا انسان نخستین به‌شمار می‌رفته‌اند، و این در صورتی موجه است که هریک را یا متعلق به قوم مختلفی بدانیم و یا به‌زمان متفاوتی منسوب کنیم. مثلاً جمشید برحسب ذکرش در سرودهای ریگ‌ودا و آمدن نامش در اوستا و در لوح‌های عیلامی تخت‌جمشید<sup>۱</sup> باید متعلق به قوم کهن هند و ایرانی باشد و ظاهراً قدیم‌ترین انسان اول است. کیومرث را باید از اساطیر خاص قوم اوستائی و محتملاً ناشی از محافل روحانی شمرد. منوچهر، برحسب قرائن جغرافیائی داستانهایش محتمل است که با مازندران ارتباط داشته باشد، هرچند جزء اول نام او «منو» در ریگ‌ودا نام پسر Vivasvant (معادل و یونگهان پدر جمشید) است که در دوره قدیم‌تری انسان اول شمرده می‌شده و بنابراین باید اساس اسطوره او را قدیم شمرد. و اگر فرضیه کریستن‌سن را در توضیح نام تهمورث<sup>۲</sup> بپذیریم، بعهد نیست که داستان‌های او منشأ سکائی داشته باشد.

پس داستان‌های پیشدادیان برخی به‌مناسبت جنبه حماسی و برخی به‌مناسبت جنبه

۱) Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, s. Tamahka, yamakšedda; Benvenist, *Titres et noms propres*, 96;

Gershevitch, «Amber in Persepolis» *Studia . . . Antonia Pagliaro Oblata*, II, 1969, 245; Mayrhofer, *Onomastica Persepolitana*, 8-1792-95

۲) *Les types du premier homme*, I, 192

چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکری نیست؟ / ۲۹۱

اساطیری و مذهبی با تغییر و تحول از نسلی به نسلی دیگر رسیده تا آنکه مآلا در دوره ساسانی در ضمن سایر مواد تاریخ ملی تدوین گردیده است.

از اینهمه این نتیجه بدست می آید که تاریخ پادشاهان ماد و هخامنشی بهر حال بصورت «تاریخ» نمی توانست جز مدت محدودی در خاطرها بماند، چنانکه تاریخ اشکانیان نیز نماند. اما هنوز این سؤال باقی است که چرا در حالی که تاریخ داستانی و حماسی شمال شرقی و مشرق ایران دوام یافته داستان این پادشاهان از تاریخ ملی حذف شده، و چرا ساسانیان که به تدوین تاریخ ملی دست زدند از درج داستانهای جنوب و مغرب ایران، که وجود آنها را منابع مختلف تأیید می کنند، بازماندند؟

به گمان نگارنده جواب این سؤال اینست که مردم جنوب و مغرب ایران توفیق سرودن داستانها و افسانه های خود را بصورتی که در خاطرها بماند و زبانتزد شود نیافتند و این کامیابی تنها برای اقوام شرقی ایران پیدا شد. ولی این داستانها بتدریج در سراسر ایران منتشر شد و آنچه زمانی «محلی» بود جنبه «ملی» یافت، و الا نمی توان

---

(۱) هرودت، کتاب اول، ۳۰-۱۰۷؛ کتزیاس، تاریخ ایران، ۲؛

Gutschmid, *Klein Schriften*, III, 133; Noeldeke *Nationalepos* 3

ازین قبیل است پروردن شاهزاده خردسال محکومی درخفا (در اصل توسط حیوانی شیرده) و کامیابی و پهبشاهی رسیدن در فرجام، که صورتهای مختلفی از آن را در داستان کورش و دارا (دارا بنام طرسوسی، یکم، ۱۰ و بعد) وارد شیرپاپکان و شاپور اول می توان دید.

پذیرفت که ادیبان و تاریخ‌نگاران ساسانی هم خود را یکسره وقف ثبت و تدوین اقوام شرقی‌کنند و از ثبت داستانهای وطن ساسانیان و سرزمینهایی که افتخارات تاریخی گوناگون به ایران بخشیده بود غفلت ورزند.

اینکه چرا اقوام ایرانی ماد و پارس داستانها و حماسه‌های پایدار بوجدنیاوردند جوابش آسان نیست، زیرا تاریخ دوره‌های نخستین ایرانی‌هایی که در اواخر هزاره دوم یا اوایل هزاره اول قبل از مسیح به مغرب و جنوب ایران روی آوردند بر ما معلوم نیست و از حملات و زدوخوردها و شکستها و پیروزی‌ها و قهرمانان آنان خبری نداریم و تأثیر تمدن اقوامی را که پیش از آنان درین نواحی سکنی گرفته بودند و نیز از تأثیر تمدن بابلیان و آشوریان و عیلامیان بر آنان بیشتر به حدس و قرینه آگاهیم و نمی‌دانیم تا چه حد ممکن است نیروی ادبی و آفرینش حماسی این اقوام قالب تمدنهای دیگر را به عاریت گرفته و در آن قالبها ظهور یافته باشد. در تاریخ مواردی دیده می‌شود که نفوذ و تسلط زبان و هنر داستانهای یک قوم هنر قوم دیگری را در خود مستحیل کرده، چنانکه در قرن سوم قبل از مسیح داستانها و حماسه‌های رومی با قبول زبان و تمدن یونانی عملاً بدست فراموشی سپرده شد (Bowra، اثر مذکور، ۴۶) و شعر فارسی نیز موجب چنین محدودیتی برای مللی که تابع آن شدند پیش آورده است. از این گذشته بی‌تردید موجبات خلاقیت ادبی برای همه اقوام یکسان فراهم نمی‌شود و هم‌چنین نیروی هنری همه اقوام در یک مسیر جاری نمی‌گردد. اقوامی که سفالینه‌های املش و مفرغهای لرستان را بوجود آوردند شاید در هنر مجسم و خاموش خود کمتر از چکامه‌سرایان شرقی نبوده‌اند نیز نباید تصور کرد که دوره پادشاهان مادی و هخامنشی به علت قدرت نظامی و

چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکر نیست ؟ / ۲۹۳

سیاسی آنها باید دوره‌هایی حماسه‌انگیز باشد. منظومه‌های قهرمانی معمولاً در بهار زندگی و در دوره‌های جوانی اقوام بوجود می‌آید نه در دوره‌های قدرت نظامی و گسترش پادشاهی که در حقیقت تابستان زندگی آنهاست.

بنابراین مقدمات فقدان تاریخ ماد و هخامنشی در تاریخ ملی محتملاً یکی نتیجه فقدان منظومه‌ها و سرودها و داستان‌هایی است که بصورت ادبی و حفظ کردنی درآمده باشد و دیگر انتشار داستانها و حماسه‌های شرقی و گسترش آنها در سراسر کشور، بطوری که از اوایل دوره ساسانی حماسه‌های شرقی ایران در حقیقت «تاریخ ملی» محسوب می‌شد و ساسانیان جز این تاریخ تاریخی نمی‌شناختند. زیرا باید بیاد آورد که دوره اشکانی قریب پانصد سال بطول انجامید و درین دوران دراز بود که حماسه‌های شرقی با کمک نفوذ سیاسی اشکانیان از یکطرف، و پشتیبانی آئین زردشتی که برداستانهای کیانی و پیشدادی صحه گذاشته بود از طرف دیگر تعمیم کامل یافت و موجب فراموشی روایات و سنن محلی گردید.

عموماً ساسانیان را وارث هخامنشیان می‌خوانند و تصور می‌کنند که ساسانیان با علم و آگاهی از تاریخ هخامنشیان قصد احیاء پادشاهی و اقتدار آنان را داشتند.

---

Rawlinson, *The Seventh Great Oriental Monarchy*, (۱) از جمله

12- 3; Justi, *Geschichte des alten Persien*, 177; De Morgan, *Numismatique de la Perse antique*, 3e fase. col. 557; Ghirshman, *Iran: Parthian and Sassanians*, 133; Gagé, *La montée des Sassanides*, 121

این تصور بیشتر بصورت مجازی و از اینجهت که ساسانیان نیز از پارس بودند درست است و الا حقیقت اینست که با فراموش شدن تاریخ هخامنشیان در دوران اشکانی و رایج شدن حماسه‌های کیانی در پارس باید گفت که ساسانیان در صدد احیای دولت کیانی بودند، نه دولت هخامنشی، و بازمانده‌های کاخهای هخامنشی در استخر و پاسارگاد را نیز محتملا به شاهان کیانی منسوب می‌نمودند. البته این فراموشی يك شبیه روی‌نداد و پس از تسلط سلوکیان بتدریج حاصل شد. حتی از سکه‌های امرای محلی فارس که چند قرنی پس از اسکندر در فارس حکومت نمودند و آنانرا معمولا «شاهان پارس» می‌خوانند و از آنها سکه‌هایی بجا مانده است، پیداست که تا پیش از دو قرن خاطره هخامنشیان هنوز محو نشده بوده. مثلاً درین سکه‌ها به نامهای ارتخشتر و داریو (مختصر Darayavhu = داریوش)، و بگ داد (بغداد) که از اسامی هخامنشی است برمی‌خوریم<sup>۱</sup> و نقوش سکه‌ها نیز یادآور نقوش و عمارات هخامنشی است<sup>۲</sup>. اما پس از قطع این سکه‌ها از اواسط دوران اشکانی دلیلی برای دوام خاطره هخامنشیان نداریم. برعکس، اینکه هم اشکانیان و هم ساسانیان نسب خود را به شاهان کیانی می‌رسانند (ساسانیان به بهمن و اشکانیان به تفاوت به‌دارا یا اسفندیار یا کیقباد یا اش پسر سیاوش یا آرش کمانگیر<sup>۳</sup>) دلیلی بر اینست که خاطره

۱) De Morgan, *op. cit.* col3. 79ff; Hill in Pope, *A Survey of persian Art*, I, 402-3, pl. 126; Noeldeke, *Geschichte der Perser*, 6, n.7

۲) Stronoch, *JNES*, 1966, 220ff

۳) طبری، یکم، ۷۰۴، ۱۰-۷۰۸، حمزه، ۲۱؛ بیرونی، آثار الباقیه، ۱۱۳ و ۱۱۵ و

۱۱۷؛ ثمالی، غرر، ۴۵۷؛ مسعودی، مروج، دوم، ۱۳۶

چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکری نیست؟ / ۲۹۵

روشنی از هخامنشیان اقلاد در اواخر دوره اشکانی و پس از پایان دوره یونانی‌مآبی نداشتند و از تاریخ همان را می‌دانستند که در داستانهای قهرمانی نقل شده بود. در اینجا باید به نظر همکار دانشمند و گرامی خود پرفسور بویس اشاره کنم که در نحوه انتقال داستانهای ملی و ادبیات شفاهی چه در میان ایرانیان و چه در میان اقوام دیگر پژوهش ممتد کرده و همه‌محصّلین تاریخ ایران را مدیون آثار عالمانه خود ساخته است، اگرچه نظر وی کاملاً با نظر نگارنده سازگار نیست.

کریستن سن که سیر و تدوین داستانهای ملی را بخصوص در دو اثر خود مورد بحث قرار داده بوجود دو سنت در ایران معتقد شد که به گمان وی در کنار یکدیگر بالیده و ادامه یافته‌اند: یکی سنت مذهبی که در میان موبدان زردشتی رشد کرده و در آن داستان خلقت برحسب روایات دینی و کیفردیدن با فانی‌شدن شاهانی چون جمشید و کاوس که از راه دین گشتند، و آفات اهریمنی چون ضحاک و افراسیاب و اسکندر، و شرح اعمال شاهانی که حامی دین بهی بودند مانند گشتاسب و بهمن و بلاش و اردشیر و شاپوردوم و خسرو اول و نیز ظهور زردشت و جنگهای مذهبی ایران و توران و هم‌چنین شرح بعاد زردشتی و هزاره هوشیدر و هوشیدر ماه و ظهور سوشیانت موعود فرجامین آئین زردشتی، و به میدان آمدن جاویدانان و کیفردیدن دیوان اهریمنی و دشمنان دین بهی

تأکید شده است و در آثار پهلوی مثل دینکرت و بندهشن و زند و همن‌یشت منعکس است. دیگر سنت «ملی» که تمایلات سیاسی و ذوق و سلیقه شاهان و بزرگان و دیوانیان و رامشگران را منعکس می‌سازد و در آن داستانهای پهلوانی و فتوحات ملی و مساجرا-های عاشقانه و توصیف بزم و شکار و جنگهای تن‌به‌تن مؤکد گردیده و تفصیل خاص یافته، و خداینامه‌ها، و به‌تبع شاهنامه‌ها، جلوه‌گاه این سنت بوده‌اند.

پرفسور بویس چنین تقسیمی را منطبق با واقع نمی‌شمارد<sup>۱</sup> و این نکته را گوشزد می‌سازد که در ایران از دوره رواج آئین زردشتی روحانیان بر فرهنگ ملی مسلط بوده‌اند و سنت ملی و روایات تاریخی نیز همه به دست موبدان ضبط شده است و از اینرو نمی‌توانسته با سنت دینی متفاوت و یا از آن برکنار باشد. هم‌چنین پرفسور بویس معتقد است که روایات جنوب و مغرب ایران تا زمان تدوین داستانهای ملی در قرن پنجم یا ششم مسیحی توسط موبدان زردشتی موجود بوده، منتهی کسانی که به ثبت تاریخ ملی پرداختند برای رعایت احوال مردم مشرق و شمال شرقی ایرانی که مورد هجوم اقوام آسیای مرکزی قرار گرفته بودند و به منظور تقویت حس ملی در آنها تنها به ثبت و تدوین روایات آنها پرداختند و متعرض روایات جنوبی و غربی نشدند و در نتیجه بعداً این

---

۱) «Some Remarks on the Transmission of the Kayanian Heroic Cycle»  
*Serta Cantabrigiensis* 1954 ; «Zariadres and Zarer» *BSOAS* xvii , 463ff  
 همچنین مقاله «گوسان» مذکور در فوق دیده شود.



چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکری نیست ؟ / ۲۹۷

روایات از میان رفت.

البته این تلمخیص حق استدلال پرفسور بویس را به درستی ادا نمی‌کند و برای تفصیل بیشتر پژوهندگان باید به خود آثار او که مذکور شد رجوع نمایند. ولی به گمان نگارنده قبول این نظر متضمن مشکلاتی است که اگر بپذیریم که داستانهای غرب و جنوب در زمان اشکانیان به تدریج از میان رفته و داستانهای شرقی جایگزین آنها شده و صورت «ملی» یافته دچار آنها نخواهیم شد.

اولاً، باید توجه کرد که تأثیر آثار کتبی در روایات شفاهی در دوره‌هایی که جز هدهد معدودی خواندن و نوشتن نمی‌دانند محدود است و اگر روایات ماد و پارس تا تدوین روایات ملی باقی مانده بود پس از آنهم تا مدتی باقی می‌ماند و اثری از خود می‌گذاشت. تدوین خداینامه و امثال آن نمی‌توانست در محو داستان‌های محلی و حماسه‌هایی که حاکی از افتخارات ماد و پارس باشد تأثیر قطعی داشته باشد و به هر حال مانع آن نمی‌شد که آنها را جداگانه موبدان پارس و ماد بر کاغذ بیاورند، و حال آنکه در فهرست مفصلی که ابن‌الندیم در چند جا از آثار پهلوی که به عربی ترجمه شده بود بدست داده است<sup>۱</sup> مطلقاً اثری که حکایت از تاریخ ماد و هخامنشی کند دیده

---

(۱) این آثار را مرحوم تقی‌زاده در فهرستی با توضیحات جمع کرده است؛ کاوه، دوره

جدید، دهم، ۱۴-۱۲؛ همچنین ر. اینوستران‌تسلف، اثر مذکور، ۷-۶۶

نمی‌شود. و اگر تاریخ عینی اشکانیان که به زمان ساسانیان نزدیکتر بودند محوشده بوده چگونه می‌توان پذیرفت که تاریخ هخامنشیان بجا مانده بوده باشد؟ و اگر آنچه باقی مانده بوده در هر دو مورد روایات داستانی بوده، غفلت از داستانهای پرافتخار و وطن ساسانیان و پرداختن آنها منحصراً به داستانهای سرزمین دشمنان اصلی آنان بسیار بعید به نظر می‌رسد.

ثانیاً، در تاریخ ملی بصورتی که در خداینامه‌ها آمده بوده ما جایجا اثر تصرف مردم جنوب و غرب را می‌بینیم. مثل اینکه دریاچه چیچست را دریاچه رضائیه شمرده‌اند و یا آنکه افراسیاب در فارس از قارن شکست می‌خورد (شاهنامه، ۱۲۰) و کیکاوس و کیخسرو برای طلب کمک برای فیروزی بر افراسیاب به آنشکده آذرگشنسب در آذربایجان می‌روند و پس از آن به فارس «مسکن» خود بر می‌گردند (تعالی، ۲۳۲ و بعد) و استخر را کیومرث می‌سازد و در آنجاست که مردم با هوشنگ بیعت می‌کنند و جمشید آنها پایتخت خود قرار می‌دهد و گشتاسب اسفندیار را در آن زندانی می‌کند (ابن بلخی ۲۶، ۲۷، ۳۲، ۵۱) و نیز شهر فسا را بنیان می‌گذارد (حمزه، ۳۷؛ تعالی، ۲۵۵). اگر داستانهای مشرق بود که گرد آورندگان خداینامه ثبت کرده‌اند اینگونه تصرفات در آنها محملی نمی‌داشت. این تصرفات بر عکس نشان می‌دهد که داستانهای شرقی مدت‌ها بصورت ملی در آمده و در فارس و جبال و آذربایجان رایج شده بوده و درین نواحی به سائقه تمایلات محلی، اسامی و حوادث محلی در آنها راه یافته.

دلیل دیگری که غیر مستقیم بر رواج داستانهای شرقی در سایر نقاط ایران در اشکانیان می‌توان اقامه نمود نفوذ این داستانها در همین دوره در ارمنستان است، و

چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکر نیست؟ / ۲۹۹

این از شکل بعضی کلمات مثل سیاوش و اسفندیار که در ارمنی مقتبس از صورت پارتی این اسامی است برمی آید<sup>۱</sup>. اگر داستانهای ملی دردوران اشکانیان در ارمنستان رسوخ کرده دشواری می توان پذیرفت که همین جریان در مورد پارس و سایر نقاط ایران روی نداده باشد.

ازین گذشته اگر ساسانیان چیزی از تاریخ هخامنشیان بخاطر داشتند بی شک آنرا در تبلیغات خود برضد اشکانیان دایر به اعاده وحدت و عظمت ایران پیش از اسکندر بکار می بردند و این در آثار تبلیغاتی آنان منعکس می شد. در مناظرات میان خسرو پرویز و بهرام چوبین، بهرام به نسب اشکانی خود می نازد و اشکانیان را درخور تاج و تخت می شمارد و ساسانیان را غاصب می خواند و خود را در حقیقت بازگرداننده حکومت به صاحبان آن قلمداد می کند (شاهنامه، ۲۶۸۵، ۲۶۹۷، ۲۷۰۳) اما برعکس در تفاخرات متقابل خسرو پرویز مطلقاً اثری از هخامنشیان و انتساب ساسانیان به آنها نیست، بلکه انتساب به کیانیان، از جمله منوچهر است که زبانزد اوست (شاهنامه، ۷۰۵، ۲۶۸۸).

هم چنین به گمان نگارنده با آنکه تأثیر و نفوذ محافل دینی زردشتی را در تدوین خداپنانه ها همانطور که پرفسور بویس متذکر شده نباید کوچک شمرد، تفاوتی میان ذوق

---

۱) Justi, *Namenbuch*, s. Syawarsan & 307; Hübschmann, *Pers. Stud.*, 261; *Arm. Gram.*, 74; Marquart, *Untersuchungen* 21, n. 91; *ZDMG* 1895, 639; Boyce, *BSOAS*, 1955, 472f.

وخواست دیوانیان از یکطرف و موبدان راسخ زردشتی را از طرف دیگر نمی‌توان ندیده گرفت. کشمکشهایی که میان برخی پادشاهان ساسانی با تشکیلات کیش زردشتی بر سر برخی امتیازات، مثلاً در زمان یزدگرد اول و قباد روی داده است و هم‌چنین گروه مردم و حتی بسیاری از بزرگان ایران به آئینهای دیگر، همه نشان آنست که نفوذ و تسلط موبدان بی‌خلل نبوده است و طبقه دبیران و هم‌چنین طبقه رامشگران و خنیاگران که از طبقات ممتاز درباری محسوب می‌شدند دید و ذوق و روشی غیر از روحانیان زردشتی داشتند و نمی‌توان آثار آنان و یا اعمال شاهان ساسانی و اشکانی را کلاً مطابق تجویزات روحانیان شمرد. این وضعی است که در سایر دوره‌های تاریخی ایران و سایر ملل نیز دیده می‌شود. اوضاع دربار اموی و عباسی و سامانی و غزنوی و آثاری که در ایام آنان بوجود آمده، از خمربه‌های گوناگون و داستانهای عشقی و جنگی گرفته تا ردیه‌های برقرآن، نشانی از کشمکش دائم میان دین و دنیاست و ایران ساسانی نیز ازین وضع برکنار نبوده است.

بنابراین به‌گمان‌نگارنده علت خالی‌بودن شاهنامه و تاریخ ملی از ذکر شاهان ماد و پارس و داستانها و روایات جنوب و مغرب ایران اینست که این روایات در دوره اشکانیان به‌تدریج جای به داستانها و روایاتی سپرد که هسته اصلی آن از قوم

(۱) درباب اهمیت مقام رامشگران ر. کتاب التاج منسوب به جاحظ، ۲۸۰، ۵۰ و Christensen, *Iran sou les Sassanides*, 341.

چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد وهخامنشی ذکری نیست؟ / ۳۰۱

اوستائی (کیانی) برخاسته بود و اشکانیان خود وارث آن شدند و آئین زردشت آنها را در خود پذیرفته و پشتیبانی مذهبی بخشیده بود. از خلاصه‌ای که دینکرت (کتابهای هشتم و نهم) از اوستا بدست می‌دهد آشکار است که داستانهای کیانی کم و بیش بصورتی که بعدها در خداینامه آمد در اوستا وجود داشته. عامل توسعه و گسترش آئین زردشتی در ایران را در تعمیم این داستانها کوچک نمی‌توان گرفت، بخصوص که به احتمال قوی باید تصور کرد که داستانهای نقاط دیگر پس از قبول کیش زردشتی بصورت داستانهای دیویسنان و فرهنگ مطرود درآمده بوده است و دور نیست که ایرانیانی که در دوره‌های اسلام اسلاف خود را گبر و مجوس و کافر خواندند در دوره‌های کهن‌تری اسلاف غیر زردشتی خود را اهریمنی و دیوپرست و بددین خوانده و فرهنگ و روایات آنانرا مردود شمرده باشند و زوال آنها را سرعت بخشیده باشند بطوری که وقتی ساسانیان به حکومت رسیدند، ایرانیان از تاریخ خود کم و بیش همانرا می‌شناختند که بعدها در خداینامه‌ها مندرج شد و شاهنامه نمایشگر آن است.

## هنر داستان پردازی فردوسی

داستان پردازی هنری است بسیار ظریف و دقیق ، در این فن ادبی طرازنده و گوینده می باید آغاز و پایان داستان را از نخست در نظر گیرد ، و زیر و بم آن را بسنجد و طرح آن را چنان بریزد که نکته ای نامناسب و ناهموار در آن راه نیابد و شنونده با ذوق جز با تأمل و دقت زیبایی ها و لطایف آن را در نیابد .

طرازنده و نویسنده داستان هر چند ماهرتر و داناتر و حساس تر و با ذوق تر باشد داستانش به همان نسبت جذاب تر و گیرا تر می شود و گاهی چندین مؤثر است که شنونده را بدگریه درمی افکند یا نشاطی و جنبشی فوق تصور می بخشد .

در این جا نظر به استواری و شیوایی و الفاظ و معانی شاهنامه فردوسی نیست و آن بحثی است

که خاصان در این ره فرس رانده اند      به لایحسی از تک فرو مانده اند .

موضوع سخن این است که حکیم بزرگوار ما را داستان هائی است که از نظر هنرمندی و صحنه سازی بی نظیر است .

هنر داستان‌پردازی فردوسی / ۳۰۳

می‌دانیم قسمت بیشتر شاهنامه که جنبه اساطیری دارد ساخته و پرداخته اندیشه فردوسی است و اگر در خدای‌نامه یا مأخذ دیگری که در دست داشته ریشه‌ای خشکیده و پوسیده یافته ، این اوست که این ریشه را از نو برآورده و آبیاری کرده و برگ و بار بخشیده‌است.

اکنون ببینیم که فردوسی این اساطیر مرده را چگونه جان بخشیده ، و به چه وجه آراسته و به چه هنرمندی و استعداد جلوه‌گر ساخته است.

از دوره ساسانیان که جنبه تاریخی دارد می‌گذریم. چه منظور ما داستانهای افسانه‌ای است که دو سوم شاهنامه را فرا گرفته و همه دارای ظرافت افسانه‌پردازی است و به نظر من بنده دوسوم از شاهنامه یعنی از آغاز تا پادشاهی اسکندر شیرین‌تر و جذاب‌تر از يك سوم بعدی است ، زیرا فردوسی در این هنگام جوان‌تر و آماده‌تر و با نشاط‌تر و امیدوارتر بوده و آزادی بیشتری در بیان داستان‌ها داشته که مقید به روایات تاریخی نبوده است.

داستانهای افسانه‌ای که در این بخش از شاهنامه است از آغاز تا پایان چنان ترکیب و تألیف یافته و نکات و دقایق آن رعایت شده که به هیچ نکته آن انگشت نمی‌توان نهاد، از قبیل :

خواستاری منوچهر از دختران پادشاه یمن برای پسران خود.

زال و رودابه

سهراب و رستم

داستان سیاوش

منیژه و بیژن

بهرام گودرز در جست‌ن تازیانه‌اش

رستم و اسفندیار، و جز اینها...

موضوع سخن بنده هنر فردوسی در داستان پردازی است و به ناگزیر می‌باید نخست

هریک از داستان‌ها را خواند و به توضیح آن پرداخت.

شما، استادان بزرگوار من و شتوندگان عزیز، از این سخن به وحشت و بیم

اندر نشوید. نه داستان‌ها را می‌خوانم و نه در توضیحاتی که می‌باید وقت‌تان را تباه

می‌کنم. تنها یکی دو داستان را با سادگی و ایجاز تمام که بیش از بیست دقیقه

وقت نگیرد به عرض می‌رسانم:

مهراب پادشاه کابل است - به سام نریمان که فرمانروا و شاه سیستان

است باج می‌دهد - مهراب از نژاد ضحاک است. وضحاک در پیشگاه شهریاران ایران

ملعون و مطرود. زال پسر سام عاشق رودابه دختر مهراب می‌شود. در راه پیوستگی

و وصلت این دو خانواده دشواری‌های سیاسی و نژادی است، و شهریار ایران منوچهر

با این ازدواج سخت مخالف است. منوچهر چون از راز زال و رودابه آگاه می‌شود

مخصوصاً سام را فرمان می‌دهد که به کابل رود و مهراب و کشورش را تباه کند.

چنین گفت با زال شاه جهان      کز اپدر برو با گزیده مهان

به هندوستان آتش اندر فروز      همه کاخ مهراب و کابل بسوز

نباید که او یابد از تو رها      که او مانده از تخمه ازدها

حال زال را چگونه در این واقعه می‌توان تصور کرد که پدرش به رزم پدر

معشوقش می‌رود. گریه‌ها و گله‌ها می‌کند تا دل پدرش نرم می‌شود و آنگاه سام



به‌منوچهر نامه‌ای می‌نویسد مشحون از ستایش و خواهش و زال را به‌درگاه شهریار ایران می‌فرستد و منوچهر پس از پرسش‌ها و آزمایش‌ها و هنرهایی که از زال می‌بیند این پیوند را اجازه می‌دهد.

بدیهی است در طی چند جمله کوتاه نمی‌توان دریافت که فردوسی با چه هنرمندی از این مضایق رهایی یافته و چگونه داستان را پایانی سزاوار بخشیده‌است.

در جنگ پشن ایرانیان سخت شکست می‌خورند. ۷۵ تن از فرزندان گودرز، ۲۵ تن از فرزندان گیو، و ۷۰ نفر از نخمه کاوس و بسیاری از پهلوانان و بزرگان ایران در این رزمگاه کشته و مجروح می‌شوند، و بالاخره به‌کوه‌هماون پناه می‌برند تا کین‌خسرو رستم را به‌یاری ایرانیان می‌فرستد و بر اشکیوس و خاقان چین چیره می‌شود.

از آن پس که ایرانیان شکست خورده در پناه کوه‌هماون جای گرفته‌اند، بهرام فرزند گودرز از پدر اجازه می‌طلبد که به‌رزمگاه بازگردد و تازیانه خود را که در معرکه از دست داده بازجوید. هر چند گودرز و برادرانش به‌او پند می‌دهند و خواستار می‌شوند که از این شب‌گردی و تازیانه‌جویی چشم‌پوشد نمی‌پذیرد:

بدو گفت گیو، ای برادر، برو	فراوان مرا تازیانه است نو
یکی دسته را سیم و زر اندر است	دو، دسته به خوشاب هر گوه‌رست
دگر پنج دارم همه ز رنگار	برو بسافته گوهر شاهوار
ز بهر یکی چوب بسته دوال	شوی خیسره اندر دم پدسگال

بهرام می‌گوید بدان تازیانه نام من نقش است، و ننگ است اگر آن را تورانیان

بدست گیرند . و

شمارا ز رنگ و نگار است گفت  
مرا آن که شد نام با ننگ جفت

وباری به میدان رزم برمی‌گردد:

هم آن‌گه که بخت اندر آید بخواب      سر مرد بی‌هوده گیرد شتاب  
در رزمگاه که گیتی از ماه درخشان شده بود پیکرهای بی‌جان برادران و دلیران  
ایران را می‌باید و بر آنان اشک می‌بارد.

یکی از دلیران ایران مجروح و خسته افتاده بود. بهرام پیراهن خود را درید  
و زخمش را بست و از مرگ رهاند:

بدو گفت بهرام کاین خستگی است      تبه بودن آن ز ناستگی است  
یکی را ز گمراهی آورد بساز      ز گمراهی خسود ندانست راز  
در رزمگاه گشت و باری تازیانه خود را در میان کشتگان آلوده به خاک و خون  
یافت، اما در بازگشت، با خروشیدن اسب ترکان خبر یافتند و پس از جدالی سخت او  
را پس از سه روز کشتند. برادرش گیو که به جستجوی او آمده بود او را در نفس و اسپین  
یافت و کشته او را به جنگ آورد و به مکافات کشت، و پیکر بی‌جان برادر را در  
دخمه نهاد.

در دخمه کردند سرخ و کبود      تو گفتی که بهرام هرگز نبود

این حکایت از دو بیت اندکی کمتر است ولی مضمون آن و ترکیب آن  
درهم آهنگی و پختگی چنان است که باید از داستان‌های لطیف شاهنامه بشمار  
آورد. وصف میدان رزم در شب مهتاب و پیکرهای آغشته به خاک و خون و تل‌هایی  
از شمشیر و نیزه و آلات جنگ چنان است که گویی خواننده در آن بیابان هولناک با  
بهرام است.

### سیاوش

کنون ای سخنگوی بیدار مغز      یکی داستانی بیارای نغز  
سخن چون برابر شود باخرد      روان سراینده رامش برد  
طوس و گیو دخترکی زیبا را در نخجیرگاه اسیر می‌کنند و در پیوستگی او  
ستیزه . چون داوری را به شهریار ایران کیکاووس می‌برند ، کاووس آن دو پهلوان  
را به خواسته بسیار رام می‌کند که « شکاری چنین درخور مهتر است » و خود دخترک  
را به همسری برمی‌گزیند :

بدوگفت خسرو نژاد تو چیست      که چهرت همانند چهر پرست  
بگفتا که از مام خانونسیم      بسوی پدر زافریدونیم

سیاوش ازین دختر به وجود می‌آید . رستم پرورنده سیاوش است ، او را به  
سیستان می‌برد و فنون دلیری و پهلوانی و ادب را به او می‌آموزد ، چون بالا  
می‌گیرد به تختگاه می‌رود . به دیدار پدرش . در این هنگام مادر سیاوش جهان را  
بدرود می‌گوید و سیاوش سوگوار می‌شود . ( مرگ مادر سیاوش در بعضی از نسخ  
نیست ولی در نسخه‌های اصیل و معتبر فصلی در ۱۵ بیت ثبت شده ).

سیاوش با اصرار پدرش به شبستان‌شاه می‌رود و سودابه زن پدرش به او مفتون  
می‌شود . سیاوش از فرمان سودابه سربرمی‌تابد و سودابه با فریب‌های زنانه او را  
گناه‌کار می‌نمایاند . سیاوش برای اثبات بی‌گناهی خود به آتش در می‌رود . و سودابه  
گناهش آشکارا می‌شود ولی کیکاووس به او مفتون است .

در این هنگامه سیاوش از طرف کیکاووس فرمان می‌یابد که به رزم تورانیان

رود و سیاوش این رزم را راهی در رهائی از دربار پدرش می‌داند و در این رزم رستم را نیز با خود می‌برد.

وقتی افراسیاب از آمدن ایرانیان آگاه می‌شود، در آشتی می‌گوید، شهرهائی که مورد نزاع است به ایران وامی‌گذارد، بکشدن از نزدیکان خود را به گروگان به ایرانیان می‌سپارد. خواسته‌ای بی‌کران نثار می‌کند. سیاوش و رستم و دیگر بزرگان چون این آشتی را از هر روی به سود ایران می‌یابند می‌پذیرند. آن‌گاه سیاوش نامه‌ای به پدر می‌نویسد و او را بدین آشتی که صلحی دائمی میان ایران و توران است نوید می‌دهد. رستم را به پیامبری با نامه به دربار می‌فرستد. کاووس که تندخوی و بی‌اندیشه و نابردبار و خودکامه است به رستم ناسزای می‌گوید:

که این درس او توافکنده‌ای      چنین بیخ‌کین از دلش کنده‌ای  
تن آسانی خویش جستی در این      نه افروزش تاج و تخت و نگین

رستم سخت رنجیده می‌شود و با سپاه خود به سیستان بازمی‌گردد.

در پاسخ سیاوش نیز نامه‌ای به تندی و تلخی می‌فرستد و فرمان می‌دهد که گروگان‌ها را به دربار فرست تا بردار کشم. فرمانروائی و سپهداری با طوس نوزد است. تو خود به درگاه بیا که در خور سپهداری نیستی. سیاوش از رفتار پدر با رستم و خودش، دل‌آزرده و دژم می‌شود. به ناگزیر گروگان‌ها و خواسته‌ها را به افراسیاب بازپس می‌دهد و از او درخواست می‌کند که:

یکی راه بگشای تا بگذرم      بجائی که کرد ایزد آبشخووم  
و در پاسخ پدر نامه‌ای پرسوز و گداز می‌فرستد:

یکی نامه بنوشت نزد پدر      همه یاد کرد اندرو در به در  
که من با جوانی خرد یافتم      ز کردار بس روی بر تافتم

دل من بر افروخت اندر نهان	از آن آتش مغز شاه جهان
به خون دلم رخ بیابست شست	شبیستان او دردمن شد نخست
به من زار بگریست آهوبه دشت	بیابست برکوه آتش گل‌دشت
خرامان به چنگک نهنگک آمدم	وزان ننگک و خواری به چنگک آمدم
دل شاه چون تیغ پولاد گشت	دو کشور بدین آشتی شاد گشت
گشادن همان و همان نیز بند	نیامد زمن هیچ کارش پسند
بر سیر گشته نباشیم دیر	چو چشمش ز دیدار من گشت سیر

افراسیاب به پند پیران از سیاوش دلجوئی می‌کند و سیاوش را با مهربانی می‌پذیرد و دخترش فرنگیس را به او می‌دهد. تا این که گرسبوز برادر افراسیاب به کشتن او فرمان می‌دهد.

وقتی رستم خیرمرگ سیاوش را می‌شنود با سپاه زابلی خود را به پای تخت می‌رساند و چون ماده این گرفتاری‌ها و ناکامی‌ها را سودابه می‌داند آن زن را در حضور شوهرش هلاک می‌کند.

زهرده به گیسوش بیرون کشید	ز تخت بزرگیش درخون کشید
کسی کو بود سرور انجمن	کفن بهتر او را ز فرمان زن

و از آن پس رزم طولانی ایرانیان و تورانیان به کین خواهی سیاوش از نو آغاز می‌شود. در این داستان نکات و دقایقی است که فردوسی با زیرکی خاص همه آن‌ها را رعایت فرموده و نکته‌ای مهم‌نگذاشته، ترصیعی است که استاد گوهری در نهایت زیبایی و کمال آراسته و در منظر صاحب نظران آگاه دل قرار داده.

عشق، فریب، حسد، رادی، جوانمردی، خودکامگی، ادب، کهنه، نژاد، آشتی و جنگ و این گونه صفات زشت و زیبا هر یک به جای خود نموده شده که تا جهان باقی

است جهانیان را آموزنده خواهد بود.

مادر سیاوش از نژاد فرهدون است و نژاد درنظر فردوسی اهمیت دارد. وقتی سودابه به سیاوش عشق می‌ورزد او از جهان رفته است. سودابه زنی است فریبنده و چاره‌جوی و کاووس بدخو و تند و نادان و زن‌پرست و خودگامه.

سیاوش جوانی است با آزر و آرام و مهربان و نیک‌نهاد و بی‌گناه.

اگر رستم با سیاوش می‌بود و به پیامبری نزد کاووس نمی‌رفت،

و اگر کاووس او را نمی‌راند و سرد نمی‌گفت،

و اگر سیاوش به فرمان پدر به ایران بازمی‌گشت،

و اگر گروگان‌ها را به افراسیاب باز پس نمی‌فرستاد،

این همه نقائصی بود که داستان را با ضعف تألیف توأم می‌کرد. اما حکیم

بزرگوار چنان رشته را به هم پیوسته و تابان کرده که گرهی در آن نیست و کارگاه طبع او دببائی لطیف پرداخته است.

#### رستم و اسفندیار

فردوسی رستم را نمونه انسانی تمام که دارای مراتب عالیة شجاعت و راستی و رحم و انصاف و عدالت و عفت و وفاداری باشد ساخته و پرداخته است. نیمی از عمر خود کم و جهانی‌پر از نام رستم کرده است. اکنون این پهلوان بزرگوار و نیک‌نام که به چنین صفاتی آراسته شده می‌باید شاهزاده‌ای دلیر را، که در راه آئین و دین شمشیر زده و جهاد کرده و از همه اینها گذشته ولی عهد ایران است، تباه سازد.

چه دشوار کاری! شاعر حکیم باید این دو فرزند رشید و بزرگوار ایران را به هم

درافگند تا پادشاهی نامور به دست سپهسالاری نامورتر از پای درآید. اما بطوری که

ایرانی‌نژادان تا پایان جهان کینهٔ هیچک ازین دورا به دل‌درنگیرند و همچنان هر دو تن را مقدس و منزه شمارند.

هنر شاعر نه تنها در نظم اشعار پر مغز و لطیف است که در منتهای جزالت و رقت است. آنچه عظمت اندیشهٔ او را بیشتر آشکار می‌کند هنر داستان‌پردازی اوست، بطوری که اگر احساسات يك‌جانبه را کنار بگذاریم به حقیقت نمی‌توان داوری کرد که در این ستیزه‌جویی کدام يك از دو پهلوان به آفرین‌سزاوارتر است. محاکمه‌ای است شگفت در گفتن و باز گفتن و ستایش‌ها و نکوهش‌ها. وقتی رستم سخن می‌کند شخص او را محق می‌داند و همین عقیده را دربارهٔ اسفندیار پیدا می‌کند. وقتی او جواب به رستم می‌دهد، رستم به صراحت می‌گوید که پدرت گشتاسب ترا مخصوصاً به نبرد من فرستاده که تباه شوی و نمخت و تاج بی‌منازع باشد. اکنون که مرا خواسته، بجشم، و عنان از عنانت نپیچم به راه/خرامان بیایم به نزدیک شاه. اگر شاه مرا بکشد یا ببخشد فرمان برم.

اسفندیار با این که به درستی گفتار رستم اطمینان قطعی دارد، نمی‌پذیرد و می‌فرماید به دستور شاه ترا بند می‌نهم و به خدمت شاه می‌برم و خودم ضامنم که هیچ گزندی بتو نرسد و البته رستم نمی‌پذیرد.

که چندین چه گویی نواز کار بند	بترسم کزین بند یابی گزند
مگر آسمانی سخن دیگرست	که چرخ روان از گمان برتر است
که گوید برو دست رستم ببند	نبندد مرا دست چرخ بلند
من از کودکی تا شدستم کهن	بدین گونه از کس نبردم سخن

واومی گوید :

به جز مرگ با بند چیزی مجوی      چنین گفتنی‌ها به‌خیره مگوی

دراهنجا به راستی شخص از فروتنی‌ها و چاره‌جویی‌ها و التماس این پیرمرد محترم که

هیچگونه فریب و دورویی در آن نیست، سخت متأثر و مترحم می‌شود، چه در تمام عمر هیچگاه به چوین بن بستنی گرفتار نیامده.

چون اسفندیار را زرهی مذهبی بوده که نیزه و شمشیر بر آن کارگر نیست، رستم در رزم مغلوب می‌شود و بچاره بدخانه بازمی‌گردد و وصیت می‌کند تا به افسون زال و سیمرغ به سلاحی نیرنگ آمیز مسلح می‌شود، همچنان که اسفندیار به سلاحی چوین مسلح است و با این که می‌داند پس از مرگ معذب خواهد بود، به همه بدنامی‌ها و ناکامی‌ها تن در می‌دهد.

در وهله آخر نیز رستم از اسفندیار خواهشگری را تجدید می‌کند، اما اسفندیار مجال سخن به او نمی‌بخشد و رستم ناگزیر گز را بزودی در کمان می‌گذارد و راست بر چشم اسفندیار می‌زند هر چند پایان داستان غم‌انگیز است اما مقتول به قاتل کینه شدید ندارد و پسرش را به قاتلش می‌سپارد که تربیت کند و اما رستم از این که شهریاری جوان را تباه کرد بی‌تابی و زاری می‌کند و به فریب و افسونی که به کار برده اعتراف می‌کند و از این بدنامی که در پیرانه سر، پس از آن همه افتخارات، نصیبش شده می‌نالد.

همانا کزین بد نشانه منم و زین تیر گز در فسانه منم

توجه فرمائید که فردوسی تا چه حد مهارت و توانائی و هنر خود را در این داستان نموده و چگونه از بزرگی و شخصیت این دویهلوان دفاع فرموده و بدان نتیجه‌ای پسندیده بخشیده است.

راستی، پس از هزار سال که از سرودن این داستان گذشته و هریک از شمایان هزار بار خوانده‌اید، بفرمائید که رستم گناه کار است یا اسفندیار؟ و این است معنی هنرمندی.

ای که حق داده در سخنوریت برتر پسین رتبه پیمبریت



زندگی بخش دیگران هستی  
پهلوان‌های باستانی تو  
رستم و زال و گیو و طوست را  
اوستادی ، معلمی ، پدری  
وہ وہ از رای عالم آرایت  
سخن پاك و ، پاك پندارت  
عفتش می‌تراود از گفتار  
از کران تا کران گذر کردی  
آفرین از فرشتگان داری  
شهرتی در جهان نبودیمان  
توانم ستود ذات تو را  
که ثنا گفتن است ترک ثنا

نه تو خود زنده جاودان هستی  
زنده از فکر آسمانی تو  
کیست نشناسد اشکبوست را  
این زبان را که خوانده‌اند دری  
روشنی یافت عالم از رایت  
نیست آلودگی به گفتارت  
آن که او شد هفیف، درپندار  
جلوه از خاوران اگر کردی  
وحی از خالق جهان داری  
گر نبودی ، زبان نبودیمان  
هر چه احصا کنم صفات ترا  
گویم آن را که گفت مولانا

علی اکبر جعفری

### ایران زمین در شاهنامه فردوسی

فردوسی در «شش بیور» بیت خود، بیش از هر جایی، نام ایران را آورده است. از آغاز تا انجام شاهنامه، ایران یک هزار و سیصدبار، ایرانی چهارصدبار و آزاده به معنی ایرانی چهل بار، روی هم رفته، یک هزار و هفتصد و چهل بار یاد شده است.

در برابر این چین و آنچه وابسته به چین است پانصدبار، روم و رومی که در آن یونان و یونانی نیز نهفته است چهارصد و پنجاه بار؛ توران و تورانی و ترک و ترکی چهارصدبار، هند و هندی و سند دویست بار و تازی و عرب یکصد و سی بار یاد شده است.<sup>۱</sup>

در جایی که ایران و ایرانی از همان آغاز شاهنامه (اندر ستایش سلطان محمود:

۲۱۳) آمده و همچنان بار بار و بی کم و کاست تا پایان (۵۰ : ۸۸۴)<sup>۲</sup>

۱) این آمار تقریبی است که از فرهنگ شاهنامه فریتزولف و اعلام شاهنامه فردوسی از انتشارات مؤسسه امیرکبیر برآورده شده و در این تشکلهای و مردمان آن سرزمینها شمرده شده اند و اصطلاحهایی مانند دیبای چین، چینی سپر، دیبای روم، ترگ رومی، تیغ هندی و هندی درای به شمار نیامده است.

۲) نشانیهایی که در اینجا داده شده از شاهنامه «علمی» به کوشش محمد دهبیسی است. برخی از بیتهایی که در این جستار گنجانیده شده، با کمک شاهنامه چاپ خاورشناسان روسیه و شاهنامه «امیرکبیر» به کوشش محمد جعفر محبوب و «الشاهنامه» بنداری دیگر گون گردیده است.

پادشده ، نامهای دیگر ، از روی نیاز ، گاهی بیش و گاهی کم آمده و گاهی هم هیچ . توران ، جفت ایران که در ستایش سلطان‌یاد شده ، با به اصطلاح مترادف خود توك<sup>۱</sup> از پادشاهی فریدون (۶: ۳۰۵) تا جنگ رستم و اسفندیار (۱۵: ۳۲۳۹) بسی آمده و پس از آن ، جز دوسه بار ، از میان رفته و توك بجا مانده که آن نیز کمتر یاد شده و در زمان ساسانیان ، در برخی از جاها ، هیتال مترادف آن گردیده است . از سلم در پادشاهی فریدون چندین بار ، و پس از آن گاه گاهی نام برده شده است . واژه یونانی يك بار آمده و آن هم برای کیش ترسا ، زیرا در زمان فردوسی چنین می‌پنداشتند که اسکندر و همه رومیان ، پیرو این کیش بودند<sup>۲</sup> .

از بخشهای بزرگ ایران ، شاهنامه از پارس ۵۵ بار ( نخستین ۸ : ۳۰۰ و بازپسین ۴۳ : ۸۸۳ ) ری ۵۰ بار ( ۸ : ۳۰۲ و ۵۰ : ۴۷۵ ) ، خراسان ۲۳ بار ( ۱۲ - ۵ : ۱۳۴ و ۵۰ : ۴۲۰ ) ، خوزستان ( زمین اهواز ) ۱۲ بار ( ۱۳ - ز : ۱۳۳ و ۴۳ : ۳۸۵۹ ) ، دیلمان و گیلان ۱۲ بار ( ۶ : ۱۲۰۸ و ۴۱ : ۴۱۱ ) ، آذربادگان ۱۱ بار ( ۱۳ : ۸۸ و ۵۰ : ۹۲ ) ، کرمان ۱۰ بار ( ۱۳ - ز : ۱۳۴ و ۴۳ : ۲۲۵۸ ) و

۱) می‌دانیم که ایرانیان و تورانیان هم‌نژاد و هم‌زبان بودند و آن ده‌نشینی و کشاورزی و خانه‌بدوشی و زورورزی بود که این دو را از هم جدا کرده بود ولی از زمان ساسانیان به بعد ترکان جای تورانیان را گرفته بودند و در نتیجه توران و ترك و حتی چین هم معنی گردیدند و درجایی که ایرانیان به پهلوی سخن می‌گفتند ، زبان «تورانیان» ترکی بود و دربرخوردها نیاز به ترجمان می‌افتاد .

۲) دگر دین یونانی آن پارسا      که داد آورد در دل پادشاه

( ۲۰ : ۲۲۲ )

اصفهان ۵ بار ( ۸ : ۳۰۲ و ۴۲ : ۲۳۵ ) نام برده است.

از شهرستانها ، بلخ ۷۰ بار ، تیسفون ۳۸ بار : مرو ۳۷ بار ، اصطخر ۱۹ بار ، هری ۱۷ بار ، آذرگشسب ۱۵ بار ، خوارزم ۱۴ بار ، آموی ۱۶ بار ، بغداد ۱۴ بار ، آمل ۱۳ بار ، جهرم ۱۲ بار ، بخارا ۱۱ بار ، سفد ۱۶ بار ، یست ۱۰ بار ، توس ۹ بار ، ساری ۹ بار ، نشابور ۷ بار ، سمنگان ۷ بار ، اهواز (شهر) ۶ بار و بابل ۶ بار آمده است .

اما دلچسب این است که زابلستان ، سیستان و نیمروز روی هم رفته ، ۱۵۰ بار ، زابل و هیرمند ۶۰ بار ، کابلستان ۴۰ بار و کابل ۷۰ بار آمده و همه وابسته به داستان رستم داستان است و پس از آن نیمروز هفت بار و زابلستان پنج بار یاد شده است .

فردوسی ، در نسخه‌های شاهنامه‌یی که در دست داریم ، نام ایران را نخست

درستایش سلطان محمود غزنوی بر زبان می‌آورد :

به ایران و توران ورا بنده‌اند	به رای و به فرمان او زنده‌اند
به ایران همه خوبی از داداوست	کجا هست مردم همه یاداوست
(آغاز سخن : ۲۱۸ و ۲۲۴)	

در دو جای دیگر ، محمود را چنین می‌ستاید :

خداوند هند و خداوند چین	خداوند ایران و توران زمین
(۱۳ - ز : ۵۸)	

خداوند ایران و نیران و هند	(۱۵ - : ۴۳۶۳)
----------------------------	---------------

می‌دانیم که کمابیش در زمان فردوسی و پیش از او، تاریخ و جغرافیایانویسان از «ممالک اسلام» و غیر اسلامی سخن داشته‌اند و جهان اسلامی را، چنان‌که شایسته دیده‌اند، به «اقلیم‌هایی» بخش کرده‌اند و کم‌تر از سرزمینی بانام ایران که مرزهای روشنی داشته باشد، نشان داده‌اند.

اما بدان‌سان که دیدیم، فردوسی<sup>۱</sup> در زمان خود، سرزمین‌هایی به نام ایران و انهران و هند یا روشنتر ایران و توران و هند و چین و روم و یمن و مسازندران و هاماوران و جزآن را می‌شناسد. پس این ایران فردوسی چه بود و از کجا تا کجا بود؟ آیا این بود که می‌گوید و آن نیز درستایش سلطان محمود است:

شهنشاه ایران و زابلستان

ز قنوج تا مرز کابلستان (۲۰:۲۰۳۳)

در نظر من، دور از این بحث که ستایش سلطان محمود از فردوسی است یا نه، و با این ستایش را فردوسی بعدها گنجانیده، این شعر سست که خداوند ایران و توران و هند و چین را کوچک می‌گرداند، از فردوسی نمی‌نماید و گذشته از این، با آن که داستان رستم دستان بسی با زابل و کابل و زابلستان و کابلستان وابسته است، این دو جفت واژه برای تنگ بودن قافیه نیز باهم بازگوشده‌اند.

اما آن جایی که می‌گوید:

---

(۱) دقیقی نیز در شعرهای خود بسی از ایران و ایرانیان سخن داشته است.

ز زابل به ایران ، زایران به تور      ز بهر تو پیمود این راه دور

(۱۳ - ۵ : ۱۰۶۸)

جو از شهر زابل به ایران شویم      به نزدیک شاه دلیران شویم

(۱۵ : ۳۴۱۹)

سپه را سوی شهر ایران کشید      ز زابل به نزد دلیران کشید

(۱۶ : ۱۴۴)

آیا این بدان معنی نیست که زابل از ایران جدا است؟ نگاهی دیگر نه تنها به همون چند بیت کنیم بلکه بیت‌های پس و پیش را نیز بنگریم. می‌بینیم که در بیت یکم کیخسرو در پارس است (۱۲ - ۵ : ۱۵۸۶) و در بیت‌های دوم و سوم گشتاسپ و بهمن در بلخ می‌باشند. همچنین در دیگر بیت‌ها گاهی ایران یا شهر ایران در آمل است و گاهی در ری و گاهی در تیسفون. پس در برخی شعرها ، ایران بر آن شهری است که شاهنشاه در آن بارگاه داشته باشد:

چو آمد به نزدیکی شهر شاه      شهنشه پذیره شدش با سپاه

(۷ : ۲۳۸)

اما درباره زابل و ایران ، همین پس که هنگامی که سام فرزند سپیدموی خود رامی‌نگرد ، می‌گوید :

ازین ننگ بگذارم ایران زمین      نخوانم برین بوم و بر آفرین

(۷ : ۸۳)

بر گردیم به شهرهای ایراز ، با آنکه بلخ ، زابل ، اصطخر ، تیسفون و آمل

ایران‌زمین در شاهنامه فردوسی / ۳۱۹

پنج نقطه سرزمینی بس پهناور را می‌نمایند ، مرزهای ایران را ، چنانکه باید و شاید روشن نمی‌سازند . پس بیابیم شاهنامه را از آهاز تا انجام بررسی کنیم و آن را با دیگر نوشته‌های پهلوی ، پارسی و تازی برابر نماییم .

کیومرث نخستین جهان‌کندخداست است . وی غارنشین است . غارش کجا است ؟ شاهنامه آشکار نمی‌نماید . از طهمورث نشانی نداریم ولی درباره هوشنگ می‌خوانیم :

چو بنشست بر جایگاه مسی      چنین گفت بر تخت شاهنشهی  
که بر هفت کشور منم پادشاه      به هر جای پیروز و فرمانروا

(۳:۲)

اما روزی که ضحاک وزدشت سواران نیزه‌گذار ، (۹۵:۴) می‌آید و روزگار جمشید را تباه می‌کند ، برای نخستین بار نام ایران را در متن شاهنامه حقیقی می‌بینیم :

از آن پس برآمد از ایران خروش      پدید آمد از هر سوی جنگ و جوش

(۱۹۸:۴)

اینجا است که در می‌یابیم که همه اینان در ایران بودند<sup>۱</sup> .

---

(۱) مسعودی، تاریخ و جغرافیای نویسی فلسطینی که با فردوسی همزمان است، کیومرث، طهمورث و جمشید را در پارس و هوشنگ را در هند مقیم نشان می‌دهد (مروج الذهب، ج ۱، ص ۴۱۳، ۲۱۷، ۲۱۸) بندهشن پهلوی که به حساب من در پایان قرن یکم هجری نوشته شده اما گفته‌هایی بس کهن دارد، نیز همه این شاهان را در ایران نشان می‌دهد و جمشیدگاهی در ایران‌ویج بسوی آذربادگان و گاهی در پارس کاخهایی برپا می‌کند (ص ۲۶۸ و ۲۷۰) در اوستا، در بسی پیش، نیز جمشید پادشاه ایران‌ویج است. اما این ایران‌ویج کجا بوده، جستاری است جدا.

ضحاک هزار سال پادشاهی می‌کند. سرانجام فریدون به جهان چشم می‌گشاید مادرش فرانک، از ترس ضحاک، می‌گوید:

ببرم پی از خاک جادوستان      شوم تا سر مرز هندوستان  
شوم ناپدید از میان گروه      برم خوبرخ رابه البرزکوه<sup>۱</sup>  
(۱۴۷:۵)

و هنگامی که بدانجا می‌رسد،  
فرانک بدو گفت کای پاك دین      منم سوگواری ز ایران زمین  
(۱۵۲:۴)

پس ایران زمین در پاك سوی دشت نیزه‌گذاران یا عربستان و دیگر زمینهای «سامی» را دارد و دیگر سوی هندوستان را.

می‌رسیم به پادشاهی فریدون. او ضحاک را در دماوند می‌بندد  
و خود: ز آمل گذر سوی همیشه کرد      نشست اندر آن نامور پیشه کرد  
کجا نام چالوس خوانی همه      جز این نام نیزش ندانی همه  
(۴۷:۶)

پس در دیلمان جای گزید و پس از چندی:

(۱) این البرز، یا بهتر بگوییم این بخش البرز، زیرا کوه‌های البرزگرداگرد جهان ایرانی بوده، هرکجا بوده، مرزی بوده در میان ایران و هند. ناگفته نماند که داستان ضحاک یا اژدهاک، داستانی است هند و ایرانی.



نمفته چو بیرون کشید از نهان	به سه بخش کرد آفریدون جهان (۶: ۳۰۰)
نخستین به سلم اندرون بنگرید	همه روم و خاور مراوراسزید (۳۰۲)
دگر تور را داد توران زمین	و را کرد سالار ترکان و چین (۳۰۵)
وزان پس چو نوبت به ایرج رسید	مراو را پدر شهر ایران گزید (۳۰۹)
هم ایران و هم دشت نیزه وران	همان تخت شاهی و تاج سران (۳۱۰)

پس فریدون با کهنترین فرزند خود ایرج در ایران می ماند و دو فرزند مهتر سلم و تور، یکی به غرب می رود و دیگری به شرق. در داستان کشته شدن ایرج می بینیم که «شاه خاور و شاه چین» هم مرز نیز هستند و با هم آمد و شدی دارند. بعدها هم، با آن که پس از کشته شدن سلم، کسی از فرزندان وی به خونخواهی او بر نمی خیزد و کینه بی در میان ایرانیان و «سلمیان» دیده نمی شود و جنگ برادر کشی در میان ایرانیان و تورانیان است و بس، گاه گاهی سپاهیان خاور زمین همکار و همپیکار افراسیاب می گردند. این مرز مشترک در شمال ایران می تواند باشد.

پس اکنون می دانیم که در شرق ایران، هند و توران، در غرب ایران، عرب و روم و در شمال ایران آن چه که توران و روم را به هم پیوسته بود، بود. می رسیم به پادشاهی منوچهر، او به سام و زال بار می دهد.

---

۱) مسعودی فریدون و ایران (ایرج) را «مقیان بابل» می گوید و می افزاید که برای همین آن اقلیم را ایران شهر یا ملک ایران خواندند (ص ۲۳۰)؛ ابن خردادبه می گوید که پادشاهان پارسی سواد (ناحیه بابل) را دل ایران شهر یعنی قلب عراق می خواندند (ص ۳۰۰)؛ اصطخری می نویسد که قطب ممالک ایران شهر بابل بود (ص ۵).

وزان پس منوچهر عهدی نبشت  
 همه کابل و دنبیر و مای و هند  
 سراسر ستایش بسان بهشت  
 ز دریای چین تا به دریای سند  
 ز زابلستان تا بدان روی بست  
 به آیین نبشتند عهدی درست  
 (۲۹۷:۷)

از این عهدنامه پیدا است که مرز زابلستان تا بست<sup>۱</sup> بوده و از آن پس، کشور هندوان<sup>۲</sup>؛ زیرامی گوید:

سوی کشور هندوان کرد رای  
 سوی کابل و دنبیر و مرغ و مای  
 (۳۷۷:۷)

يك نشانی دهگراز پهنای کشور: مهرا ب کابلی به دخترش درباره زالی می گوید:

که باشد که پیوند سام سوار  
 نخواهد ز اهواز تا قندهار ؟  
 (۱۰۲۱:۷)

مرز شمالی ایران هنگامی روشن می گردد که افراسیاب در آغاز پادشاهی نوذریه ایران می تازد:

چولشکریه نزدیک جیحون رسید  
 خیر زان به پور فرهدون رسید

(۱) اصطخری وابن حوقل سیستان را اقلیمی جداگانه می شمارند و مرز شرقی آن را تا کابل می دانند ( ص ۱۹۶ )؟ مقدسی می گوید که ابوزید بلخی بست و غزنه را در سیستان شمرده درجایی که کسانی از این ناحیه مشترکی ساخته آن را کابلستان می نامند ( ص ۲۹۷ ) ؛ نیز مقدسی سیستان را بخشی از خراسان می خواند ( ص ۲۹۵ ) .

(۲) من در جستارم (Pakistan in Early Iranian Literature) نشان داده ام که در نوشته های فارسی قرن چهارم تا هشتم هجری ، هند و سند نام دوسرزمین بود ولی هندوستان به جایی می گفتند که در آن یا فرمانروا هندو باشد یا هندوان در اکثریت باشند و در پیش گشایش هند به دست مسلمانان مرزهای هندوستان کاسته و کاسته تنها به شمال شرق هند محدود شده است که امروز آن را استان اترپردیش خوانند.

چو نوذر خبر یافت از کینه خواه      بخواند از همه پادشاهی سپاه  
بزدکوس و لشکر به هامون کشید      سپه راهمه سوی جیحون کشید (۸: ۱۵۵)

این رود که در زمان فردوسی مانند امروز، از کوه های پامیر سرازیر شده در دریاچه خوارزم می ریخته ، در شاهنامه مرز ایران و توران شناخته شده است و از پادشاهی فریدون ( ۶ : ۸۲۱ ) ناپس از مرگ یزدگرد سوم ( ۵۰ : ۸۸۸ ) کمابیش هفتاد هزار پاد شده است.<sup>۱</sup>

برگردیم به نوذر ، اوشکست خود را در جنگ با الفراسیاب پیش می بیند و توس و گگستهم را می سپارد که :

شمارا سوی پارس باید شدن      شبستان بیاوردن و آمدن  
وزان جا کشیدن سوی زاوه کوه      بر آن کوه البرز بردن گروه  
( ۸ : ۳۰۰ )

چون « کزان سو بد اهرانیان رابنه » ، ( ۸ : ۳۴۲ ) . پس پایتخت هر کجا که بود مرکز ایران پارس بود .

به هر سان اهرانیان شکست می خورند ، نوذر کشته می شود و زو به پادشاهی می رسد اما جنگ ادامه دارد . پس از پنج ماه زد و خورد ، گگست و گو از آشتی

---

(۱) همه جغرافیایانویسان که کمابیش با فردوسی هم زمان می باشند، جیحون را مرز خراسان و ماوراءالنهر شمرده اند.

در میان می‌آید:

نشستند با صلح و گفتند باز	که از کینه با هم نگیریم ساز
ز جیحون همی تا سر مرز تور	از آن بخش گیتی ز نزدیک و دور
روارو چنین تا به چین و ختن	سپردند شاهی بدان انسجمن
ز مرزی کجا مرز خرگاه بود	ازو زال را دست کوتاه بود
ازین روی ترکان نجویند راه	چنین بخش کردند تخت و کلاه (۳۶:۹)

مرز جیحون را دانستیم اما این مرز خرگاه کجا بوده ؟

مرآن مرز خرگاه خواند به نام	جهان دیده دهقان گسترده نام
زیک نیمه پر سند دارد گذر	به قنوج و کشمیر و آن بوم و بر
دگر نیمه راهش سوی مرز چین	به پیوست با مرز توران زمین (۳۲۶:۲۳)

چنین جایی تمها می‌تواند در چترال شمالی (پاکستان) و واکان (افغانستان) باشد. در آنجا دوزبان می‌باشد. در بخش شمال شرقی «واخی» که شرقی‌ترین لهجه ایرانی است و در بخش جنوب غربی «خوار» (khowar) که زبانی است هندی بنیاد که با فارسی و واخی در گذشته دور با لهجه‌های فارسی میانه آمیخته شده (نگاه کنید مورگنشتیرنه Report on a Linguistic Mission to North - western India به وازه‌های واکان و خوار) در نظر من «خرگاه» فردوسی همان خورگاه است و خ در خرگاه را باید با پیش خواند.

باز هنگامی که پشنگک از کیقباد آشتی می‌خواهد، خاطر نشان می‌کند که

ز خرگاه تا ماورا النهر بر      که جیحون میانستش اندر گذر

بروبوم ما بود هنگام شاه      نکرد اندر این مرز ابرج نگاه  
همان بخش اهرج بد ایران زمین      که از آفریدون بدش آفرین (۱۱: ۲۲۵)  
که ازمانی بنند جیحون به خواب      وز ایران نیابند از این سو به آب  
مگر با درود و سلام و پیام      دو کشور شود زین سخن شاد کام (۱۱: ۲۳۹)  
پس مرزهای شمالی و شرقی روشن گردید .

در پادشاهی کیقباد ، پایتخت ایران از آمل در شمال به اصطخر در جنوب  
می آید . رستم کیقباد را در کوه البرز بسته ، به زابل می آورد و او آنجا بر تخت  
شاهی می نشیند و سپس

و از آنجا سوی پارس اندر کشید      که در پارس بدگنجهها را کلید  
نشستنگه آنگه به اصطخر بود      کیان را بدان جایگه فخر بود (۱۱: ۲۸۴)  
این نخستین بار است که نام اصطخر را می شنویم و آخرین بار هم که این نام  
می آید در پادشاهی هرمزد پسر انوشیروان است :

ز سالی به اصطخر بودی دوماه      که کوتاه بودی شبان سیاه (۴۲: ۲۳۲)  
اما مساحت پادشاهی کیقباد را بسنجیم :

سپاهی از آن پس به گرد آورید      بگردید و یکسر جهان را بدید  
چوده سال برگشت گرد جهان      همه داد کرد آشکار و نهان  
بسی شهر خرم بنا کرد کی      چو صد ده بنا کرد بسرگرد ری  
سوی پارس بنهاد آنگاه روی      چو چنگک زمانه رسید اندراوی

(۱۱: ۲۹۷)

در پادشاهی کیکاووس ، مرزهای شمال غربی برمی آید:

دو فرزند ماراکنون با دوخیل      بباید شدن تا در اردبیل  
به مرزی که آنجا دژ بهمن است      همه ساله پر خاش آهرمن است

(۱۴-۵: ۱۴۸۰)

سرانجام کیخسرو می‌رود و دژ بهمن را می‌گیرد.

کیخسرو نیز مانند نیای خود،

همه بوم ایران سراسر بگشت      به آباد و ویرانی اندر گشت

(۱۳: ۸۲)

چنین تا در آذرآبادگان      بشد با بزرگان و آزادگان (۸۶)

بدین سان همه مرزهای ایران زمین را می‌گردد و سرانجام در آذرگشسب

آذرآبادگان به خدای خود نمازی برد و سپاس می‌گزارد.

در جنگ با افراسیاب، کیخسرو رستم را با سی هزار شمشیرزن از راه سیستان

به خزنه، کابل و کشمیر می‌فرستد تا از آن راه به توران بتازد (۱۳-۵: ۱۱۱)، لهراسب

را به الان و خرجه در شمال گسی می‌کند (۱۱۷)، اشکش را به سوی خوارزم می‌گمارد

(۱۲۱) و سپاه چهارم را به گودرزمی سپارد که از جیحون بگذرد (۱۲۳).

در اینجا نامه پیران به گودرزمی‌های ایران و توران را نیک نشان می‌دهد:

بگو تا من اکنون هم اندر شتاب      نوندی فرستم به افراسیاب

بدان تا بفرماهدم تا زمین      ببخشیم و پس در نوردهم کین

چنان چون به گاه منوچهر شاه      به بخشش همی داشت گیتی‌نگاه

هر آن شهرکز مرز ایران نهی      بگو تا کنیم آن ز ترکان تهی

وز آباد و ویران و هر بوم و بر      که فرمود کیخسرو دادگر

از ایران به کوه اندر آید نخست      در خرچگان از بر بوم بست

همیدون در بلخ تا اندرآب	دگر طالقان شهر تا فاریاب
سر مرز ایران و جای کیان	دگر پنجسپهر و در بامیان
نهادست نامش جهان کدخدای	دگر گوزگانان فرخنده جای
همین است از این پادشاهی نشان	دگر مولیان تا در بدخشان
که با شهرختلان برآید بهم	فروتر دگر دشت اموی و زم
بخارا و شهری که هستش بگرد	چه شگنان و زترفد و وپسه گرد
نجهود کس آن پادشاهی به چیز	همیدون برو تسا در سفد نیز
سپارم بدو کشور نیمروز	وزان سوکه شد رستم نیو سوز
نداریم تارک از این پس روان	بپردازم این تا در هندوان
رواروسوی سند هم زین شمار	ز کشمیر و ز کابل و قندهار
الانان و غر در سپارم بدوی	وزان سوکه لهراسب شد جنگجوی
به خسرو سپاریم بی جنگ و لاف	وزین مرز پیوسته تا کوه قاف
بپردازم اکنون سراسر زمین	وزان سوکه اشکش بشده همچین
زهر سو بر خویش خوانم رمه	وزان پس که این کرده باشم همه
کزین پس نباشم بداندیش تو	به سوگند بهمان کنم پیش تو

(۱۳- و: ۱۱۳۸)

تنها دیگر گونی که در پادشاهی لهراسب می بینیم این است که او بلخ را پایتخت

خود می سازد،

---

۱) سمودی می نویسد: گویند نخستین کس از ملوک که مقیم بلخ شد و از عراق برفت، کیکاوس بود ..... های ..... به عراق رفت و در حدود مداین اقامت گرفت (ص ۲۲۲).

یکی شارسانی برآورد شاه  
 بهربرزنی جای جشن سده  
 پر از برزن و کوی و بازارگاه  
 همه گرد برگرد آتشکده  
 یکی آذری ساخت برزین نام  
 که هد با بزرگی و با فرو کام (۲۰:۱۴)

گشتاسب و بهمن هم در بلخ می‌مانند اما همای را می‌بینیم که کودک خود را  
 در آب فرات رها می‌کند و برای همین هم نام کودک را داراب می‌نهند! (و چون در اینجا  
 کیانیان و هخامنشیان اندر می‌آمیزند، می‌خوانیم که داراب

وزان پس بران رزمگه برنماند  
 سپه را سوی شهر ایران براند  
 سوی پارس شد با دلارام شاد  
 کلاه بزرگی بسر بر نهاد (۹۴:۱۸)  
 شاهنشاهی ایران همچنان استوار می‌ماند تا آن‌که اسکندر می‌آید و پادشاهی  
 کیان را بر می‌اندازد.

اکنون که پادشاهی پیشدادیان و کیانیان به پایان رسیده، این نکته را خاطر نشان  
 می‌سازیم که اگر گفته‌های فردوسی را با نوشته‌های کهن سنسکرت، اوستا، فارسی  
 باستان و پهلوی بسنجیم، خواهیم دریافت که دربارهٔ مرزهای ایران زمین یا سر-  
 زمینهای آریانشین، فردوسی امانت را نیک نگاه داشته و باید گفت چون در زمان  
 آن رادمرد، ترکان در ماوراءالنهر بس پیش آمده بودند، ایران زمین فردوسی از  
 سرزمینهایی که در سنسکرت و اوستا تا رود سیحون بوده و در زمان هخامنشی  
 سکایان سرتاسر شمال را، از بیابان چین تا رود دانوب پوشانده بودند، فشرده‌تر  
 است و انگهی رودبار سند بخش شرقی آریانشین بود اما فردوسی نظر به دین و  
 زبان، هندوستان را از ایران جدا می‌نماید، گو که آن را از انیران نمی‌خواند. در



غرب هم بین النهرین چنان زیر اثر هخامنشیان آمده بود که گویا بخشی از ایران- زمین کهن بود .

اما درباره اشکانیان، چون فردوسی گوش به داستانهای پهلوی می‌دهد، می‌سراید:

پس از روزگار سکندر جهان	چه گوید، کرا بود تخت مهان
چنین گفت گوینده دهقان چاج	کز آن پس کسی رانبد تخت عاج
بزرگان که از تخم آرش بدند	دلیر و سبکسار و سرکش بدند
یه گیتی به هر گوشه بی‌هریکی	گرفته زهر کشوری اندکسی
چو بر تخت‌شان شاد بنشانند	ملوک طوایف همی خواندند
ازین گونه بگذشت سالی دوست	نوگفتی که اندر جهان شاه نیست (۱:۲۱)

«اردوان بزرگ» آخرین شاه اشکانی بر شیراز و اصفهان فرمانروا بود

(۱۶:۲۱)، دیلمان و گیلان در دست داشت (۳۵۴:۲۱) و بابک نیای مادری اردشیر دست‌نشانده او در اصطخر بود (۱۹:۲۱).

هنگامی که اردشیر از اردوان می‌گریزد، برای نخستین بار مرز جنوبی برمی‌آید:

از این سو به دربار سید اردشیر	به یزدان چنین گفت کای دستگیر (۲۷۲:۲۱)
بیامد به دریا هم اندر شتاب	زهر سو برافکند زورق بر آب (۲۷۷)
از آگاهی نامدار اردشیر	سپاه انجمن شد بر آن آبگیر
همی رفت مردم ز دریا و کوه	به نزدیک برنا گروهها گروه

چون در این آبگیر، بخت با اردشیر می‌گردد،

به نزدیک دریا یکی شارسان      پی‌افگند و شد شارسان کارسان<sup>۱</sup>  
 نیز در داستان هفتواد می‌یابیم که کرانه دریای عمان<sup>۲</sup> از آن ساسانیان  
 می‌گردد و بدین راه سرتاسر «دریای پارس» به شاهنشاهی ایران باز می‌گردد و اردشیر،  
 به همداد بنفشست بر تخت عاج      به سر بر نهاد آن دل‌افروز تاج (۱:۲۲)  
 با نمودار شدن مرکز کرانه‌های جنوب، نقشه ایران زمین شاهنامه فردوسی روشن  
 می‌گردد و ما با یادی از مرزبانان انوشیروان و هرمزد و سنجشی با جغرافیایانویسان زمان  
 فردوسی جستار خود را به پایان می‌رسانیم:

#### انوشیروان

جهان را ببخشید بر چار بهر	وزو نامزد کرد آباد شهر
(۱) نخستین خراسان از وی یاد کرد	دل نامدران بدو شاد کرد
(۲) دگر بهر زو بد قم و اصفهان	نهاد بزرگان و جای مهان
وزین بهره بود آذرآبادگان	که بخشش نهادند آزادگان
وز ارمینیه تا در اردبیل	بهیمود بیسنادل و بوم گیل
(۳) سیوم پارس و اهواز و مرزدگر <sup>۳</sup>	ز خاور و را بسود تا باختر

(۱) دو کارنامه اردشیر آمده که آن روستا را « بوخت اردشیر » نام نهاد، معنی این نام « آزاد ساخته اردشیر » و امروز « بوشهر » می‌خوانیم.  
 (۲) داستان کرم هفتواد وابسته به استان هرمزگان کنونی است. نگاه کنید به جستار : « نام کرمان » علی‌اکبر جمفری.  
 (۳) همه «مرزخزر» نوشته‌اند جز بنداری که می‌گوید « والقسم الثالث بلاد فارس والاهواز و غیرها»

(۴) چهارم عراق آمد و بوم روم  
چنین هادشاهی و آباد بوم  
(۵۴:۴۱)

انوشیروان را گگاهی در خراسان (۲۸۵:۴۱) می بینیم و گاهی در گرگان و دهلان  
(۲۹۱) و گیلان (۳۹۳) و گاهی در عراق (۴۰۰) و گاهی هم در هندوستان (۳۶۲) و در  
قفقاز دیواری می سازد که ترکان از آن راه بر ایران نمانند (۳۰۹).

هرمزد نیز مانند انوشیرون چهار مرزبان می گمارد:

جهان را ببخشید برچار بهر	یکایک همه نامزد کرد شهر
از آن نامداران ده و دو هزار	گزین کرد زایران و نیران سوار
فرستاد خسرو سوی مرز روم	نگهبان آن فرخ آباد بود
بدان تا ز روم اندر ایران سیاه	نیاید که کشور شود ز و تپاه
مگر هر کسی بس کند مرز خویش	بداند سر مایه و ارز خویش
هم از نامداران ده و دو هزار	سواران هشیار و خنجرگذار
بدان تا سوی زابلستان شوند	به بوم سیه از گلستان شوند
زلشکر ده و دو هزار دگر	دلاور برزگان پر خاشخیر
بخواند و بسی پنדהا دادشان	به راه الانان فرستادشان
بدیشان سپرد آن در باختیر	بدان تا نیاید ز دشمن گذر
ده و دو هزار دگر برگزید	زمردان جنگی چنان چون سزید
به سوی خراسان فرستادشان	بسی پند و اندرزها دادشان
که از مرز هیتال تا مرز چین	نباید که کس پی نهد بر زمین
مگر باگهی و به فرمان ما	روان بسته دارد به پیمان ما
	(۳۲۷۶:۴۲)

سر انجام ، در پادشاهی یزدگرد سوم ، تازیان تازیدند و زمان ساسانیان را به پایان رسانیدند و زآن پس دیگر تازمانی سخن از ایران و انیران کمتر شنیده شد و همه یاد از دارالسلام و دارالحرب بود.

تاریخ و جغرافیایانویسان از ابن خردادبه ( ۲۵۰ هجری قمری ) تا مقدسی ( ۳۷۵ هـ ، ق ) در باره «اقلیم» اسلامی سخن دارند و هریکی ، چنان‌که خود شاهسته می‌بیند ، این سرزمین را بر «اقلیمها» بخش می‌کند .

اما با این همه عرب به معنی تازی و عجم به معنی ایرانی است . نیز فارس که بخشی از جنوب غربی ایران زمین است ، بجای ایران و فارسیان که هسته فرمانروایی ساسانیان به شمار می‌رفتند ، به معنی ایرانی همان‌گونه به کار می‌رفت که ایرانیان همه عربان را به نام قبیله طی ، تازی می‌خواندند .

به هر سان ما از نوشته‌های اینان مرزهای ایران را می‌توانیم بازشناسیم . به گفته ابن خردادبه و اصطخری ، نام بین‌النهرین ایران شهر بود و اصطخری می‌افزاید : و هیچ ملک آبادان تر و تمامتر و خوشتر از ممالک ایران شهر نیست و قطب این اقلیم بابل بود و آن مملکت پارس است و حد این مملکت در روزگار پارسیان معلوم بود . چون مسلمانی آشکارا شد ، مسلمانان از هر مملکتی نصیبی بگرفتند ، برین جمله که یاد کرده آید : از مملکت روم ، شام و مصر و اندلس و مغرب و از مملکت هندوستان آنچه به زمین منصوره پیوندد و مولتان تا کابلستان و حدود تخارستان و از مملکت چین ماوراءالنهر و هر چه با آن رود . مصنف کتاب چنین گوید که حدود سقلا ب و هر چه با آن پیوندد ، از روس و سرپر و الان و ارمن و همه ترسایی را جمله در

شمار مملکت روم دارند و سند و کشمیر و بهری از تبت در مملکت هند شمارند .  
اگر این مملکتها را که نام برده جدا سازیم کمابیش ایران‌زمینی به دست  
می‌آید که فردوسی گفته .

مقدسی جهانگرد جهان‌بین فلسطینی می‌نویسد:

«وافرنا اقالیم العجم عن اقالیم عرب... والاقالیم العربیه، جزیره العرب ثم العراق  
ثم اقورثم الشام ثم مصرثم المغرب و الاقالیم العجم اولها المشرق ثم الدیلم ثم الرحاب  
ثم العبال ثم خوزستان ثم فارس ثم کرمان ثم السند» - «اقالیمهای عرب را از اقلیمهای عجم  
جدا نهادیم... جزیره عرب، عراق، جزیره (عراق بالا)، شام، مصر و مغرب اقلیمهای عربی هستند  
و خراسان، دیلمان، آذربایجان و خزر، کوهستان، خوزستان، فارس، کرمان و سند اقلیمهای  
عجم می‌باشند». (ص ۹) و با آن که در زمان خودش جزیره و عراق را عربی می‌بیند، دریادی  
که از نوشته قباد پسر فیروزی کند، این دو زمین را بخشهای ایران می‌گوید. و  
این با نوشته پهلوی «شهرستانهای ایران» جور می‌آید و این سرزمین رود سند را در  
شرق، دجله را در غرب، سیحون و خط امتداد آن تا قفقاز را در شمال و خلیج  
فارس و خلیج عمان را در جنوب در بردارد. مقدسی می‌افزاید که زبان این اقالیم  
هشتگانه عجمی است که دری و دیگر لهجه‌ها می‌باشد و همه را فارسی می‌نامند  
(ص ۲۵۹).

این نیز با شاهنامه بسی جور می‌آید بویژه آن که زبان این سرزمین پهناور  
و کشورهای هم مرزهمان زبانی بوده که فردوسی طوسی بدان شاهنامه را شیرین و شپوا  
سروده است .

همان سان که گفتم، ایران زمین اوستایی که کمترین نشانی از آریانشینی است در میان سیحون (رود رها) در شمال، هندوی شرقی (رودسند) در شرق، هندوی غربی (رودهن نزدیک تهران) در غرب و میان زمین (نیمروز) در جنوب بوده (مهرپشت ووندیداد) که تا زمان هخامنشیان از رود دانوب در شمال گرفته تا خلیج فارس در جنوب به سوی غرب گسترش یافته و در زمانهای اشکانیان، کوشانیان و ساسانیان در شرق و غرب و جنوب گسترشهایی داشته اما در برابر فشار ترکان در شمال پساگردیده. چنان که دیدیم، ایران زمین شاهنامه فردوسی نیز، کمابیش، همین چهارسوی را نشان می‌دهد.

## دوگانگی سیمرخ در حماسه

سیمرخ در شاهنامه ، به دو صورت متضاد جلوه گر شده است. از یک سو وجودی است مقدس و ایزدی ، و از سوی دیگر موجودی است جادویی و اهریمنی. راز این دوگانگی در چیست؟ و چگونه است که این پرنده اساطیری در حماسه چنین کارکرد- های متضادی یافته است؟ آیا این تضاد در سابقه هستی اساطیری او نیز وجود داشته، بلکه تنها در حماسه بدین گونه تصور شده است؟

به منظور شناخت این راز ، نخست باید هستی او را در کل حماسه بررسی کرد. تا دانسته شود که این کارکردهای متضاد ، از سر تصادف در افسانه به او نسبت داده شده است ، بلکه مقصودی اساسی نیز در میان بوده است؟ و آیا علت و منشائی برای این امر می توان جست که با وحدت موضوعی حماسه هماهنگ و همراه باشد؟

سیمرخ چهار بار در شاهنامه ظاهر می شود. و طی همین مراحل است که نجلی ایزدی و تصور اهریمنی از هستی او دریافت می شود:

(۱) نخستین بار در کودکی زال از او سخن می رود. زال را به سبب رنگ

سپیدش ، که اهریمنی می‌انگارند ، از جامعه طرد کرده به البرزکوه می‌برند. سیمرغ او را در می‌یابد و با خود به کفام خویش می‌برد ، تا بپرورد و به نیروهای فوق‌طبیعی بیاراید.

در اینجا سیمرغ موجودی است مهربان و مادر و حامی زال. و آنچه را که آدمیان از این کودک اساطیر دریغ داشته‌اند ، به او ارزانی می‌دارد. غریزه‌ای مادرانه در او نمودار می‌شود و ، فقدان این مهر را برای زال جبران می‌کند:

ببخشود یزدان نیکی‌دهش	کجا بودنی داشت اندر بوش <sup>۱</sup>
نگه کرد سیمرغ بسا بچگان	هر آن خرد خون از دودیده چکان
شگفتی بر او بر فگنند مهر	بماندند خیره بدان خوب چهر <sup>۲</sup>

(ج ۱ ص ۱۴۱)

از این پس او مربی و پروراننده‌ای است که زال را با روح خردآشنا می‌سازد. و آموزگاری است که نیک و بد را به او می‌آموزد. آنچه این مربی به زال می‌آموزد

(۱) مأخذ اشعار شاهنامه چاپ مسکو است.

(۲) سیمرغ گفت زال در نظر طوبی به دنیا آمد، ما نگذاشتیم هلاک شود، آهوبره را به دست صبیاد باز دادیم و شفقت زال در دل او نهادیم ، تا شب وی را پرورش می‌کرد و ، شیر می‌داد، و به روز خود منش زیر پر می‌داشتم. ر. ک به مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق. تصحیح دکتر سید حسین نصر - هانری کربن، ص ۲۳۳.



دوگانگی سیمرخ در حماسه / ۳۳۷

و می‌بخشد ، سرمایه و نیروی کیفی و کمی اوست. توانایشهایی است که اساطیر برای  
ال منظور کرده است:

ترا پرورنده یکی دایه‌ام      همت دایه هم نیک سرمایه‌ام

(ج ۱ ص ۱۴۴)

۲) دومین بار که ظهور می‌کند ، به هنگام تولد رستم است. در این مرحله  
طبیعی است آگاه ، که رودابه را ازدشواری شکفت زایمان می‌رھاند و ، مولود حماسه  
را به دنیا می‌آورد.

دستورات او به زال ، به منظور تولد رستم ، هم پزشکی است و هم ایزدی.  
او آمیزه‌ای است از جادو و خرد. به زال می‌گوید:

بی‌اور یکی خنجر آبگون	یکی مرد بینادل رهنمون
نخستین به می‌ماه را مست کن	ز دل بیم و اندیشه را پست کن
تومنگر که بینادل افسون کند	به صندوق تا شیر بیرون کند
بسکافد تهیگاه سرو سہی	نباشد مر او را ز درد آگہی
وزو بچہ شیر بیرون کشد	همه پهلوی ماه در خون کشد
وزان پس بدوز آن کجا کرد چاک	ز دل دور کن ترس و تیمار و باک
گیاهی که گویمت باشیرومشک	بکوب و بکن هر سه در سایه خشک
بساو و بر آلائی بر خستگیش	بینی همان روز پیوستگیش

بدو مال ازان پس یکی پر من خجسته بود سایه فر من<sup>۱</sup>

(ج ۱ ص ۲۳۸-۲۳۷)

پس این تنها کارکرد پزشکی و رفتار جادوگرانه سیمرخ نیست که چاره کار را می‌سازد. بلکه همه کارهای لازم، در سایه فر و قدرت معنوی اوست که نتیجه بخش و درمان‌گر است. اما پیداست که این فر و نیروی معنوی نیز به‌تنهایی عمل نمی‌کند، بلکه همراه و هماهنگ است با آگاهیهای پزشکی و عوامل و رفتارهای جادویی او. بنابراین، در این دو مورد سیمرخ نیروئی است بشری و ایزدی. و نیرویش همه در راه زایش و رشد و رهائی بشر اساطیر و حماسه است.

در این دو مورد کارکردی مقدس و اهورائی دارد، حتی اگر به طریق و طی مراسمی جادویی تظاهر کند. که این جادو بودن نیز خود در طریق تکمیل همان آئین و بینشی است که تقدس و معنویت را به او منسوب کرده است.

انسان ابتدائی آئین جادویی را بجای می‌آورد، زیرا که بدان ایمان داشت و به سودمندی آن معتقد بود. و نظریات پزشکی ابتدائی خود را بر پایه آن بکار می‌بست. هر جاکه جادوگران حرفه‌ای پدیدار می‌شدند، هنر درمان کردن نیز به انحصارشان در می‌آمد.<sup>۲</sup>

(۱) ثعالبی از سیمرخ و شکافتن پهلوی رودابه و درمان او، در تولد رستم سخنی نیاورده

است. رک به غررالسیر ص ۱۰۴

(۲) Gordon Child: Man makes himself. p246. London 1962

آمیختگی روحانیت و پزشکی و جادو ، و مشاغل مربوط به اینها ، و قدرت برتر یافتن مردان و حتی زنانی که بدین امور می‌پرداخته‌اند، در میان اقوام ابتدائی از همین طریق صورت پذیرفته است<sup>۱</sup>.

جادو مجموعه‌ای از تدابیر و اصول و قواعد رفتار است ، به منظور استیلای بر طبیعت و اشیاء و انسان و حیوانات. این فن تسخیر قوای طبیعی و فوق طبیعی، طریقه اعمال نفوذ و سرایت قدرت و کسب نیرو از موجوداتی بود که نیرومند و قدرت بخش تصور می‌شدند. پس جادو باید بکار گرفته می‌شد، برای صیانت فرد در برابر دشمنان و خطرات ، و قدرت بخشیدن به او برای آسیب رسانیدن به دشمنان خود<sup>۲</sup>.

در افسانه‌های کهن ایرانی ، آمیختگی قدرت و جادو و درمان بخشی در یک هیأت آئینی ، همواره مورد توجه بوده است. قدرت پادشاهی فریدون توأم با کارکرد درمان بخشی اوست. و از همین طریق است که «فروهر» او از برای دفع ناخوشیها و مقاومت کردن برضد آزار مار مورد ستایش قرار گرفته است<sup>۳</sup>.

---

(۱) ر. ک. به:

Joseph Campbell: The Masks of God; Primitive Mythology; pp 242 - 251 London, 1973

(۲) توتم و تابو - فروید، ترجمه دکتر محمد علی خنجی، ص ۱۰۸

(۳) ر. ک به فروردین یشت فقرة ۱۳۱، یشتها ج ۲ ص ۱۰۲. پورداود. در تاریخ طبری

سری I ج ۱ ص ۲۲۹ و سنی ملوک الارض و الانبیاء حمزة اصفهانی ص ۳۳ نیز فریدون مؤسس طب و مخترع تریاق نامیده شده است.

و ثریث<sup>۱</sup> نیای اساطیری سام و خاندان زال، خود نخستین کسی است که خاصیت درمانی گیاهان را دریافته بوده است. وزال در پیوند با سیمرغ بر افسون‌ها و نیرنگ‌هایی آگاه است که قادر به درمان رستم و ورخش است. منتهی هملی شدن این آگاهی‌ها همراه با حضور و یاری سیمرغ است، و اصل آگاهی‌ها نیز به خود سیمرغ می‌رسد. در مراسم جادوئی انسانهای اولیه، نوعی آمیختن حاکم جادوگر، با توت‌م طایفه‌اش تصور می‌شده است.

بدین ترتیب حاکم جادوگر انتساب به حیوان یا گیاه یا شیئی را که همه اعضای طایفه آن را نیای مشترک خود می‌دانستند، به خود انحصار می‌داده است<sup>۱</sup>.

ضمن همین مراسم جادوئی و پزشکی است که خصلت و بینش ابتدائی و طبیعی زال شناخته می‌شود. او بر سیمرغ را در آتش می‌افکنند و طی مراسمی او را ستایش می‌کند. پری که به نشانه‌حمایت و قدرت سیمرغ همراه زال است. زیرا در جامعه ابتدائی اشیاء و اموری که متعلق به حیوان یا گیاه مقدس است دارای خاصیت جادوست؛ و همراه داشتن آنها موجب از میان رفتن بلاها و مصائب است.

از سوئی هر بار که زال به دیدار سیمرغ می‌رود و حضور او را می‌طلبد، مراسمی چون درخشیدن آتش و سوختن هود و نماز و نیاز هم انجام می‌گیرد. و این خود تأکیدی است

---

۱) Man makes himself, p 187.

برآئینی بودن این جادو و پزشکی:

بشد پیش با عود زال از فراز  
ستودش فراوان و بردش نماز  
به پیشش سه مجمر پراز بوی کرد...

(ج ۶ ص ۲۹۴)<sup>۱</sup>

۳) سومین بار در هفت خوان اسفندیار است که از سیمرخ سخن می‌رود. در اینجا موجودی است همچون دیگر عناصر شگفت‌انگیز و اهریمنی هفت‌خوان، مثل گرگ و شیر و زدها و زن جادو و ...

راهنمای اسفندیار در هفت‌خوان، او را چنین معرفی می‌کند:

یکی کوه بینی سر اندر هوا	بر و بر یکی مرغ فرمانروا
که سیمرخ گوید و را کارجوی	چو پرنده کوهی ست پیکارجوی
اگر پیل بیند برآرد به ابر	ز دریا نهنگ و به خشکی هزبر
نبیند ز برداشتن هیچ رنج	تو او را چو گرگ و چو جادو مسنج
دو بچه ست با او به بالای او	همان رای پیوسته با رای او
چو او بر هوا رفت و گسترده پر	ندارد زمین هوش و خورشید فر

(ج ۶ ص ۱۸۱-۱۸۰)

پیدا است که در این مورد از صفات روحانی و ایزدی سیمرخ سخنی نیست. پیکار

---

(۱) و نیز ر. ک به ج ۱ ص ۱۴۵ و ص ۲۳۷-۲۳۶.

با او کاری است پهلوانانه و نیک. قدرت او قدرتی است حیوانی و ویرانگر و برضد نیروی اسفندیار، که پهلوان دین زردشتی است. به همین دلیل نیز هست که برخی مثل نولدکه او را «مخصوصاً از عالم اهریمنی»<sup>۱</sup> انگاشته‌اند؛ زیرا تنها از موضعی اسفندیاری بر او نگریسته‌اند.

در این مرحله نیز سیمرخ با خصلتی جادویی ارائه شده است. اما بر خلاف موارد پیشین، دیگر این قدرت جادویی ستایش‌آمیز و پسندیده نیست، بلکه پلید است و اهریمنی.

درک این مسأله آسان است، زیرا دین زردشت جادو را نمی‌پذیرد و آن را طرد می‌کند. وقتی مادر زردشت به هنگام تولد او بیمار می‌شود، به نزد جادوگری می‌شتابد به مداوا، به نزد پزشک‌ترین جادوگران. اما فرشتهٔ هرمزد بانگ بر او می‌زند که «مشو به جادوگران، چه ترا درمان بخش نیستند»<sup>۲</sup>.

(۴) آخرین ظهور سیمرخ در نبرد رستم با اسفندیار است. زال به هنگام درماندگی رستم در برابر اسفندیار، از او یاری می‌جوید. زال می‌داند که:

همه کارهای جهان را درست مگر مرگ کان رادری دیگرست

(ج ۶ ص ۲۹۳)

(۱) ر. ک به حساسهٔ ملی ایران، نولدکه، ترجمهٔ بزرگ علوی، ص ۲۹.

(۲) اساطیر ایران - دکتر مهرداد بهار، ص ۱۵۳.

و برای رستن از همین مرگ است که به پر سیمرغ نیاز می‌افتد. چه خود رستم امید  
به‌رهائی از این جراحت و خستگی ندارد. (ج ۶ ص ۲۹۳). و زال نیز می‌گوید:

تن رستم شیردل خسته شد      از آن خستگی جان من بسته شد  
کز آن خستگی بیم جانست و بس      بر آن گونه خسته ندیده‌ست کس  
همان رخس گوئی که بیجان شده‌ست...

(ج ۶ ص ۲۹۵)

در میان انسانهای اولیه، بویزه قبایل شکارچی که سبک زندگی‌شان مبتنی بر کشتار است،  
و در محیط جانورانی زندگی می‌کنند که می‌کشند و کشته می‌شوند، مرگ نتیجه طبیعی  
و نهائی اندامهای زنده نیست. بلکه نتیجه تعدی است و، با جادو ارتباط می‌یابد. و  
جادو نیز به منظور دفاع در برابر آن ورهائی یافتن از آن بکار گرفته می‌شود.<sup>۱</sup>

سیمرغ و زال در یک وحدت آئینی و جادویی، کارکردی جز صیانت رستم در برابر  
مرگ ندارند. بدین سبب سیمرغ تنها شفا دهنده نیست، بلکه بخشنده جان و عامل  
دوام خاندان زال نیز هست. همچنان که در آغاز هم بالش و بلوغ زال بدو پیوسته  
بود و زاده شدن رستم نیز به یاری او میسر بود.

سیمرغ پیکانها را از تن رستم بیرون می‌کشد و:

---

۱) The Masks of God, Primitive Mythology pp 125 - 126

به منقار از آن خستگی خون کشید

بر آن خستگی‌ها بمالید پر

(ج ۶ ، ص ۲۹۶)

اما سهم او در زندگی رستم به همین پایان نمی‌پذیرد. بلکه او را به چوب گز و وسیله مرگ اسفندیار نیز هدایت می‌کند. چوبی که خود جنبه‌ای آئینی دارد. و فردوسی طریقه استفاده از آن را به شیوه «مردم گز پرست» از زبان سیمرغ ارائه می‌دهد:

بزه کن کمان را و این چوب گز

بدین گونه پرورده در آب رز

ابرچشم او راست کن هر دو دست

چنان چون بود مردم گز پرست

(ج ۶ ، ص ۲۹۹)

بدین ترتیب در این مرحله نیز ، سیمرغ در تضاد با اسفندیار رخ نموده است. و پیش از این نیز بیگانگی و دشمنی اسفندیار را با خود به رستم بازگو کرده است که :

بپرهیزی از وی نباشد شگفت

مرا از خود اندازه باید گرفت

که آن جفت من مرغ با دستگاه

به دستان و شمشیر کردش تباه

(ج ۶ ص ۲۹۷)

پس سیمرغ در زندگی هیچ يك از پهلوانان حماسه ایران ، جز رستم و زال ، دخالتی ندارد. و در مورد اسفندیار نیز با تضادی آشکار نمودار شده است. و دخالتش هم به پایان گرفتن حیات اسفندیار می‌انجامد.

سیمرغ برای زال پروردگاری است دانا و دلسوز. راهنمائی است خردمند و آگاه.

پزشکی است درمان‌بخش و رهاننده از بیماری و مرگ. مرغی است فرمانروا که راز سپهر



را می‌داند و بر زال می‌گشاید. مولود حماسه و تخمه زال را می‌زایاند. از شدنیها و حوادث آینده و تقدیر آگاه است.

اما برای اسفندیار، دشمنی است هراس آور و جادو، ددی است چاره‌گر و مهیب. افسونگری است که موجب نابودی او می‌شود.

پس این نمی‌تواند تصادفی باشد که هر جا از سیمرخ در رابطه با خاندان زال سخن می‌رود، دارای جنبه‌ای مثبت و کارکردی ایزدی و نیک است. و هر جا از او در رابطه با خاندان اسفندیار یاد می‌شود، دارای جنبه‌ای منفی و کارکردی اهریمنی و بد است.

در نتیجه باید این امر را نشان دو گرایش فکری و آئینی نسبت به سیمرخ دانست. و گمان نمی‌رود که این دو جنبه نیک و بدی، چنانکه برخی تصور کرده‌اند تنها از خصلت بینش ایرانی نتیجه شده باشد، که همیشه برای هر پدیده‌ای دو وجه نیک و بد قائل است. زیرا چنانکه دریافتیم سیمرخ تنها از یک نظر گاه مطرح نشده است. بلکه از دو دیدگاه که از هر لحاظ با هم متفاوتند، مورد سنجش قرار گرفته است. و بیهوده نیست که در آخرین مرحله حماسه نیز، داستان رستم و اسفندیار طرح شده که خود بیانی از همین دوگانگی است. و اختلافهای آئینی هم در دل این تضاد اصلی مطرح شده است.

این دو دیدگاه نشان دو آئین‌اند. یکی آئینی که اسفندیار پیرو آنست و، یکی آئینی که زال و رستم و خاندان سیستان بدان وابسته‌اند. آئین اسفندیار دین زردشت است، که نسبت به آئین خاندان زال، که با ستایش سیمرخ همراه است، جنبه متکاملتری را ارائه می‌کند. و آئین خاندان زال شکل ابتدائی‌تر و طبیعی‌تری دارد. و با جادو

و مراسم عبادی ابتدائی آمیخته است.

اینها همه نشان دهنده آنست که سیمرغ موجودی است مقدس و با حرمت و با نیروئی ایزدی دریک آئین ابتدائی و طبیعی.

انسان ابتدائی از طبیعت و جهان دریافتی عجیب اما مشخص دارد. در بینش اساطیری او پدیده‌های طبیعی دارای شعور و اراده‌اند. و از این روی در سرنوشت بشر سهیم و دخیلند.

این اعتقاد قابلیت عجیبی در پیوند و ارتباط با جانوران نصیب انسان بدوی می‌کرده است؛ و از آنجا که موقع و مقام جانوران در نظر چنین انسانی بس‌والا و با اهمیت بوده، آنان را در زندگی روحانی خود بیش از زندگی مادی، سهیم و مؤثر می‌دانسته است. جانوران برای او به منزله نیروهائی بوده‌اند که نه تنها بر رازهای زندگی و طبیعت، بلکه بر رازهای جاودانگی و فناپذیری نیز واقف بوده‌اند.<sup>۱</sup>

همین بینش و پیوند سببی شده است که باورها و تصورات دیگر انسان نیز در اشیاء و عناصر طبیعی و جانوران متبلور شود. بویژه که در جوامع اولیه این دریافت و تصور واقع‌گرایانه وجود داشته (و این واقع‌گرایی ضرورت زندگی بدوی است) که گر نیروهای نامرئی، در اشکال و هیأت‌های ملموس و عینی ظهور و بروز یابند،

---

۱) Mircea Eliade : Myths, dreams and mysteries, p 61, 1974 London

ادراکشان میسرتر است.<sup>۱</sup>

بدین گونه نمادها و تمثیلهای، مربوط به طبیعت و جهان پدیدار شده است و، از طریق همین تمثیلهای و جابجایی آنهاست که نیروهای فوق طبیعی و مرموز مورد ستایش و تقدیس قرار گرفته اند و، نیروها و رازهای ناشناخته، در ترکیب و هیأت جانوران و موجودات افسانه آمیز متجلی شده اند. تصور موجودات افسانه آمیز به ادوار هند و ایرانی و حتی هند و اروپائی منتهی می شود و، غالب اوقات این جانوران و بویژه پرندگان تجلیات گوناگون صاعقه، خورشید، آتش و ابرو غیره هستند. در ریگ ودا، این تصور کاملاً مشهود است.<sup>۲</sup>

بنابراین می توان گفت که در اثر نفوذ فرهنگ و عقاید آئینی و اساطیری کهن پیش از زردشت در اوستا ست که در این کتاب نیز ستایش جانوران و روانهای آنان مکرراً مطرح گردیده است.<sup>۳</sup> و از جمله سیمرخ نیز، اگر همان ستن باشد، مورد ستایش قرار گرفته است. و خبری از پلیدی و اهریمنی او در میان نیست.

آئین زردشتی تبلور منزهی از باورها و آئینهای کهن ایران است و، پرستش عناصر طبیعت و گیتی، آثاری از همان اعتقادات کهن است که در این دین حفظ شده است.

---

۱) C.M. Bowra : The Greek Experience, p 147, New York, 1959

۲) اساطیر ایرانی، کارنوی، ترجمه احمد طباطبائی، ص ۴۹.

۳) ر. ک به فروردین یشت فقره ۱۰ و ۷۴ یشتها. ج ۲ ص ۷۶ - ۷۵

برداشت تجربیدی زردشتی از امشاسپندان ، چیزی جز يك تعبیر اخلاقی از نامهای استومند پیشین نبوده است . هر کدام از این نامهای مجرد امشاسپندان . . . جای آخشیح ایزدینه شده پیشینی را که نامش منسوخ شده گرفته است و ، هر چه از زمان دین آوری زردشت دورتر می‌شویم، صفات و نشانهای استومند امشاسپندان بیشتر نمایان می‌گردد.<sup>۱</sup>

در میان جانورانی که در اوستا مورد تقدیر و ستایشند ، پرندگان جای ویژه‌ای یافته‌اند . اینان موجوداتی هستند که در میانه دو بعد مادی و معنوی حیات قرار گرفته‌اند. جسم آنان ترکیبی است برای ایزدان و نیروی معنوی فره . عقاب و ستن و وارغن و . . . پرندگانی هستند که روحانیت دینی و تقدس اهورائی در آنان مجسم شده است .

سیمرغ هم بردختی آشیان دارد که در میانه اقیانوس فراخکرت روئیده است. و درختی که دارای داروهای نیک و داروهای مؤثر است ، و آن را ویسپوبیش ( همه را درمان بخش ) خوانند ، و در آن تخمهای کلیه گیاهان نهاده شده است .<sup>۲</sup> گوئی خواص همین درخت است که در حماسه به خود سیمرغ داده شده است و، به صورت درمان بخشی خود او تجلی کرده است. در مینوی خرد و بندهشن و . . . هم

(۱) دین ایرانی - امیل بنونیست، ترجمه دکتر بهمن سرکاراتی، ص ۷۷.

(۲) رشنیشت فقرة ۱۷، پشتهها ج ۲ ص ۵۷۴.

دوگانگی سیمرغ در حماسه / ۳۴۹

رابطه سیمرغ با دیگر عناصر و عوامل طبیعت، از طریق همین درخت آشکار می‌گردد. رابطه‌ای که از حد پیوندهای مادی و طبیعی فراتر رفته، به زندگی بشری و حیات روحانی آدمی منتهی می‌شود.

بنابر مینوی خرد «آشیان سیمرغ در درخت دورکننده غم بسیار تخمه است. و هرگاه از آن برخیزد، هزار شاخه از آن درخت بروید. و چون بنشیند هزار شاخه از آن بشکند و تخم از آن پراگنده شود.»<sup>۱</sup>

در ساقه این درخت، نه‌کوه آفریده شده که ۹۹۹۹۹ جوی از آنها منشعب است و، نیمی از آبهای جهان از این کوهها سرچشمه می‌گیرد، و از طریق این جویها به هفت اقلیم زمین می‌رود و آب دریاها را تشکیل می‌دهد.<sup>۲</sup>

۹۹۹۹۹ فروهر از این درخت پاس می‌دارند و، دانه‌هایی را که از این درخت فرو می‌ریزد، فرشته باران، تشتر، برگرفته با باران فرو می‌بارد.<sup>۳</sup>

از سوئی سیمرغ برفراز البرز جا دارد و، البرز محور و مرکز عالم است. مکانی است اساطیری و مقدس. سرچشمه آبهای عالم است و سرحد نور و ظلمت.

بنابر بهرام یشت، سیمرغ بر تمامی کوهها احاطه دارد و نیرویش ستودنی است:

---

(۱) مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی ص ۸۲.

(۲) بندهشن بخش ۱۸ بند ۹ به نقل از: Sacred Books of The East, Vol 5. p 66

(۳) Ibid, p99

« بهرام اهورا آفریده را می‌ستاییم ، بکنند پیروزی (بهرام) بافر این خانه را از برای گله گاوان فرا گیرد. چنانکه این سیمرخ ، چنانکه این ابر بارور کوهها را احاطه می‌کند.»<sup>۱</sup>

کوه «او پائیری سئن» نیز یادآور سیمرخ است. و بلندی آن مناسبت تامی با معنی لفظی آن دارد. زیرا به معنی برتر از پرش سیمرخ است.<sup>۲</sup> این کوه پس از البرز بزرگترین همه کوههاست و ، با رود هیلمند و سیستان ارتباط نزدیک می‌یابد.

این سئن در اوستا به نام شخص نیز اطلاق شده است و در فروردین یشت از آن، مردی روحانی از پیروان زردشت اراده شده که «نخستین کسی است که با صد پیرو، در این زمین ظهور کرد»<sup>۳</sup> ، و بنا بر دینکرد صد سال پس از ظهور زردشت متولد شده و دویست سال پس از آن درگذشته است.<sup>۴</sup> و تعلق ایمن حکیم روحانی را به سیستان گزیده‌های زاداسپرم یادآور شده است.<sup>۵</sup>

بهر حال رابطه سیمرخ با دیگر موجودات اساطیری ، چه در اوستا و چه در

(۱) بهرام یشت فقرة ۴۱ یشتها ج ۲ ص ۱۲۸ .

(۲) یشتها ج ۲ ص ۳۲۷ - ۳۲۶

(۳) یشتها ج ۲ ص ۸۲

(۴) دینکرد کتاب ۹ بخش ۲۴ بند ۱۷ به نقل از :

Sacred Books of The East Vol 37 ، p 230

(۵) گزیده‌های زاداسپرم، بخش ۲۳ بند ۱۱ : SBE. Vol 47 p، 166

دوگانگی سیمرغ در حماسه / ۳۵۱

متون پهلوی به گونه ایست که جنبه تقدس و نیرومندی او را ، به همراه نگهبانیش از نیروهای نیکی ، بیان می دارد :

«چون دیوان و دروجان به دریا شوند، سین مرغ بانگ کند وسست بیاشند.»<sup>۱</sup>  
بینش اساطیری و نظام آئینی کهن ، به منظور مشخص کردن موقعیت يك اسطوره و نیرومند ساختن و برتری بخشیدن آن ، از عناصر مختلف و نمادهای گوناگون باری می گیرد ، و آنها را درهم می آمیزد ، و با برقراری نوعی ارتباط ظاهری یا باطنی میان آنها ، غرض آئینی خود را آشکار می سازد.

بدین سبب آب و کوه و گیاه و حیوان ، گاه در طریق تکمیل هم ، و گاه به منظوری خاص به هم می پیوندند. و از همین طریق است که سیمرغ نیز به جهات و جنبه های گوناگون ، به نیروهای طبیعی و فوق طبیعی پیوسته است.

دریزدان شناسی مزدیسنا هم این ویژگی و گرایش آشکار است. منتهی در شکل تجریدی و روحانی آن. یعنی در شکل متکامل تری از آئین. و «هریک از خدایان بزرگ را با يك یا دو سه ایزد دیگر وابسته و مرتبط می کند که دارای اهمیت کمتری هستند ، و ایزد اصلی را درخویشکاری یاوری می کنند. و کارهایی نظیر کارهای او انجام می دهند ، و برخی از ویژگیهای او را نیز دارا می شوند.»<sup>۲</sup>

پیوند سیمرغ با عناصر طبیعی بسیاری مثل آب و کوه و گیاه و ... در اوستا ،

(۱) زند و هومن یسن ، صادق هدایت. ص ۷۴.

(۲) دین ایرانی ، ص ۵-۸۴

براین امر تأکید می‌کند که سیمرغ در اندیشه اقوام ایرانی، موجود ساده‌ای نبوده است. بلکه پرنده‌ای بوده نیرومند و ستایش‌انگیز. و به منظور تأکید بر کارکردش، به هر عامل مقدس دیگر پیوستگی یافته است.

بدین گونه است که می‌توان شخصیت روحانی و مقدس سیمرغ را باز شناخت، و ارتباط او را با خاندان زال، و اهمیت ایزدانه او را بنابر نظام آئینی کهن، و روایات حماسی در پیوند بعدی آن با افسانه‌های پهلوانان سیستان یاسکاها دریافت.<sup>۱</sup> پس مقدس بودن سیمرغ در اوستا باید به علت نفوذ عقاید و آراء اقوام گذشته، در باورها و اندوخته‌های ذهنی و روایات متأخر زردشتی صورت پذیرفته باشد.

این مسأله نیاز و راز مشترك اقوامی را باز می‌گشاید، که در مرحله‌ای از حیات اجتماعی خویش، ناگزیر از آمیزش و ادغام اسطوره‌ها و روایات و ساخته‌ها و اندوخته‌های ذهنی خود بوده‌اند.

قوم ایرانی در مرحله تکوین روایات و افسانه‌های حماسی، بنا بر نیازهای اجتماعی و روحی خود، اساطیر و روایات و افسانه‌های اقوام بیگانه از جمله سکاها را نیز به هیأت آرزوها و آرمانهای خویش ارائه کرده است. و شگفت نیست اگر که

۱) کویاچی محقق هندی، ضمن مدعیات بسیاری که نیاز به اثبات دارند، معتقد است که بهرام یشت، که در آن از سیمرغ سخن رفته است، در زمان و مکانی که عقاید و افسانه‌های سکائی رواج فراوان داشته به نگارش درآمده است. و قوم سکا عامل انتقال افسانه‌ها و تعبیرها و صفات اساطیری این مرغ، که باید اصل چینی داشته باشد، به افسانه‌ها و روایات ایرانی شده‌اند. ر. ک به آئینها و افسانه‌های ایران و چین باستان، ترجمه جلیل دوستخواه، ص ۵۳.



دوگانگی سیمرغ در حماسه / ۳۵۳

سیمرغ را نیز با همان ترکیب و خصلت و کارکردی که نمایندگان این قوم به ویژه زال در حماسه ملی ایران دارايند ، تصور و تصوير کرده باشد.

سیمرغ فصل مشترك انسانیت و حیوانیت است. سرحد میان غریزه و اندیشه است. فصل مشترکی است میان طبیعت و فرهنگ و این همان خاصیتی است که در حماسه ویژه خود زال نیز هست. جنبه‌های دوگانه این موجود ، با دوگانگی شخصیت خود زال ، طی مراحل حماسه هماهنگ و همراه است.

اهریمنی یا ایزدی بودنش نیز به اعتبار رابطه زال با مراحل و نهادهای جامعه است. و این موضوع گفتار جداگانه و مفصلی است که نگارنده با عنوان «اسطوره زال: تبلور تضاد و وحدت» به آن پرداخته است.

پس این جنبه‌های دوگانه نشانه دوگرایی اجتماعی و آئینی در ایران است. که در طی اسطوره زال به ظهور رسیده است.

سیمرغ به منزله خویشکاری زال است<sup>۱</sup> و نهادهای اجتماعی ایران درباره او به همان گونه می‌اندیشند که درباره زال. پس با هرچه زال در تضاد باشد ، سیمرغ نیز در تضاد است. هنگامی که تضاد جامعه با زال تعدیل می‌شود ، سیمرغ نیز پذیرفتنی و مثل زال مقدس و ایزدی است ، و زمانی که نهاد سیاسی و دینی در دوران گشتاسب

---

۱) چنانکه زیهنر فرّه ایزدی را در آئین زردشتی به خویشکاری انسان تأویل می‌کند  
ر.ک به R.C. Zaehner: The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, P 294 1961.

بازال ورستم به‌خصوصت می‌رسد ، سیمرخ را نیز خصمانه می‌نگرد. چنانکه اسفندیار ، هم سیمرخ را دشمن می‌دارد ، وهم در جریان تضادش با رستم از زال به بدی یاد می‌کند :

که دستان بدگوه‌ر دیو زاد	به گیتی فزونی ندارد نژاد
... بیامد بگسترد سیمرخ پر	ندید اندرو هیچ آئین و فر
ببردش به جائی که بودش کنام	ز دستان مراورا خورش بودکام
اگر چند سیمرخ ناهار بود	تن زال پیش اندرش خوار بود
بینداختش پس به پیش کنام	به دیدار او کس نبدا شادکام
همی خورد افکنده مردار اوی	ز جامه برهنه تن خوار اوی
... ازان پس که مردار چندی چشید	برهنه سوی سیستانش کشید
پذیرفت سامش ز بسی بچگی	ز نادانی و دیوی و غرچگی
خجسته بزرگان و شاهان من	نیای من و نیکخواهان من
ورا برکشیدند و دادند چیز ...	

(ج ۶ ص ۲۵۶)

تضاد فرهنگی میان اقوامی که در پیدایش افسانه‌های حماسی و اساطیر و با روایات دینی زردشتی و اوستای متأخر سهیم بوده‌اند چیزی نبوده است که در برخورد و تداخل فرهنگها و عادات و رسوم و سنتها به یکباره از میان برود ، یا تعدیل شود. در بسیاری از روایات موجود ، می‌توان نشان این تضادها را باز جست. تأثیر روایات سکائی در افسانه‌ها و اساطیر ایرانی ، در مرحله پیدایش حماسه

ملی، همزیستی نمادهای آئینی و نشانه‌های اجتماعی و قومی را به‌همراه داشته است. و چنانکه در شاهنامه پیداست گروه‌های پهلوانی، هر یک نشانه و نمادی از آن خویش دارند؛ که همزیستی آنها، به تبع از همزیستی گروه‌های اجتماعی، تحت یک آئین مسلط و یک هدف مطرح گردیده است.

تا هنگامی که وحدت حماسی برقرار است، این گونه تعارضها نیز به صورتی تعدیل شده در کنار هم قرار دارند. و هنگامی که همزمان با پیدایش دین جدید، و نزدیک شدن تاریخ، وحدت حماسی به پایان می‌رسد، تضادهای درونی نیز آشکار می‌گردد، و سیمرغ به‌عنوان موجودی اهریمنی وارد مدار اندیشگی اسفندیار می‌شود.

جلیل ضیاء پور

### مازندران فردوسی کجاست ؟

با توجه به گزارش شاهنامه ، بنظرمی‌رسد که قصد فردوسی از ذکر مازندران ، این مازندران واقع در جنوب دریای خزر نبوده است .  
در تاریخ طبرستان اسفندیارکاتب<sup>۱</sup> و در « تاریخ طبرستان و رویان و مازندران » مرعشی<sup>۲</sup> آمده است که : این مازندران زیر دریای خزر ، در اصل موسوم به «بیشه نارون ، و بیشه تمیشه » بوده به تجدید ، مازندران نامیده شده است .  
برحسب شاهنامه ف .وسی ، فریدون بعد از پایتخت اولش (آمل چهارجو) تمیشه را برای نشست خود برگزیده است :

---

(۱) تاریخ طبرستان اسفندیارکاتب . تألیف در ۶۱۳ هجری قمری . به تصحیح عباس اقبال . باب دوم . ابتدای بنیاد طبرستان . صفحه ۵۶ سطر ۱۲ .  
(۲) تاریخ طبرستان و رویان و مازندران مرعشی . تألیف در ۸۹۲-۸۱۵ هجری قمری . به کوشش محمدحسین تسبیحی . حدود رستمدار . صفحه ۱۱۲ . سطر ۱۱ .

وزان پس فریدون بگرد جهان      بگردید و دید آشکار و نهان  
ز آمل گذر سوی تمیشه کرد      نشست اندر آن نامور پیشه کرد  
کجا کز جهان کوس خوانی همی      جزین نام نیزش ندانی همی  
زمانی که منوچهر ، سرسلم را برای فریدون به تمیشه فرستاد ، خود نیز از  
دنبال به تمیشه آمد:

ز دریای گیلان چو ابر سیاه      دمامد به ساری رسید آن سپاه  
چو آمد به نزدیک شاه و سپاه      فریدون پیاده بیامد براه  
همان گیل مردم چو شیر یله      ابا طوق زرین و مشکین کله  
پس ، ساری و چالوس (یا منطقه تمیشه = مازندران فعلی) جای سکونت  
فریدون بوده است و ما نشانه‌ای نداریم که هنگام ورودش به این سامان با مقاومتی  
روبرو شده باشد. منوچهر هم از پس فریدون ، به مدت دوازده سال با کمک مردم  
این سامان با افراسیاب مقابله کرده است ، و این می‌رساند که اهالی مازندران فعلی  
و گیلانیان ، از دوستان بوده‌اند ؛ یا دراصل خود چون افراد دیگر ایرانی ، از تابعان  
بوده‌اند. پس برای کاووس شاه مجوزی وجود نداشت که بخواهد مازندران تابع را  
دوباره مسخر کند مگر که حتم کنیم جای دیگری را که مازندران نامیده می‌شده در نظر  
داشته است مسخر کند ، و ما اینک به دنبال آن مازندرانییم (نه ساری و چالوس  
که تمیشه نامیده می‌شده است).

داستان تسخیر مازندران اصلی بر حسب شاهنامه فردوسی ازینقرار است که  
کاووس شاه ، هنگامی که در بلخ می‌زیسته ، نوازنده‌ای مازندرانی اشعاری در اهمیت

آن سامان برایش می‌خواند و کاووس شاه تطمیع می‌شود و می‌خواهد « که لشکر کشد سوی مازندران » .

بزرگان ایران مخالفت کردند:

نشستند و گفتند بسا یکدیگر

که از بخت، مارا چه آمد به سر

یکی چاره باید نمودن برین

که این بد بگردد ز ایران زمین

ولی نصیحت بزرگان و زال زر درانصراف کاووس از رفتن به مازندران مؤثر

نیفتاد و کاووس به زال گفت:

« تو بارستم ایدر جهاندار باش      نگهبان ایران و بیدار باش »

و این ، می‌رساند که مازندران منظور ، جایی در بیرون از ایران واقع بوده است .

کاووس شاه به سوی مازندران رهسپار شد ، و از آن سو:

خبر شد سوی شاه مازندران      دلش گشت پردرد و سر شد گران

بوسیله سنجۀ دیوپرست برای دیو سپید پیغام فرستاد:

« بدو گفت رو نزد دیو سپید

.....

بگویش: که آمد به مازندران

به غارت از ایران سپاهی گران

همه شهر مازندران سوختند

به جنگ آتش کینه افروختند .

ازین دستور ، دو مطلب روشن می‌شود: یکی، بیرون بودن مازندران از ایران:

بگویش که آمد به مازندران

به غارت از ایران سپاهی گران

و دیگر، نیم بیت «به جنگ آتش کینه افروختند» که نشانی از کینه دیرینه در آن است.

کاووس شاه (بر حسب شاهنامه) شاه مازندران را به متابعت می‌خواند ولی او پیام

می‌فرستد :

سوی شهر ایران بگردان عنان	وگر نه زمانت سر آرد سنان
مرا بارگه زان تو برتر است	هزاران هزارم فزون لشکراست
ز ایران برآرم یکی تیره خاک	بلندی ندانند باز از مغاک

اینک ، به موضوع دیگری برگردیم: کاووس شاه و دیگر پادشاهان پیش از او ، در کدام سامان فرمانروا بوده اند و با چه کسانی همسایگی و برخورد داشته اند و این کینه دیرینه که شاه مازندران از آن یاد کرده: (به جنگ آتش کینه افروختند) چرا و از کجا سرگرفته است؟

برحسب منابع اوستائی ، کیومرث در شمال می زیسته است، و صاحب مجمل گوید: « که او را به کوه هندوان مرگ در رسید؛ و برحسب تاریخ بلعمی شهر بلخ دومین جای تجمع کیومرثیان بوده است.

از روی منابع اوستائی ، در عصر هوشنگ مهاجرتی سرگرفته و به قول مسعودی «هوشنگ به هند اقامت داشته است». هوشنگ در کوه «هرا» ( البرز بزرگ) قربانی می داد، و زن هوشنگ موسوم به «گوزگ» یادآور گوزگانان حوالی بلخ است.

برحسب وندیداد، جمشید سه بار از شمال به جنوب و به سوی سرزمینهای روشن مهاجرت کرده در آخر ، در ایرانویج (که خوارزم دانسته شده) اقامت گزیده است.

فریدن ، در « آمل چهار جو» (واقع برکنار آمودریا) می زیسته سپس به همیشه (مازندران فعلی) نقل مکان کرده است.

کیقباد برحسب شاهنامه به البرزکوه مقام داشته و رستم برای آوردنش از آنجا در سر راه خود با تورانیان جنگیده است.

کاووس شاه بر حسب نوشته‌های حمزه و مسعودی و فارسنامه ، در بلخ می‌نشسته است و پس از او هم ، کیخسرو و گشتاسب در بلخ می‌زیسته‌اند.

با نظر اغماض نسبت به پاره‌ای مسائل قابل بحث ، (از جهت احياناً افسانه بودن گزارشها و دیگر مسائل) کلامقر فرمانروائی پیشدادیان و کیانیان ، در سامان گسترده‌ای در شرق فلات ایران گزارش شده، با هممایگانی چون هندیان و چینیان و تورانیان مرز مشترك داشته‌اند.

می‌دانیم که در برخورد عقاید دینی میان آریائی‌ان ایران و هند ، وظیفه خدایان مورد اعتقاد دسته‌ای از آنان ، به مرور به بعضی دیگر محول شد تا به خدای واحد (مزدا) رسید. ولی بقیه کثیری به همان پرستش خدایان متعدد (دیو) پای‌بند ماندند. برای پیشبرد دین مزدیسنائی ، یا نگاهداری دین کهن دیویسنائی ، مبارزاتی صورت گرفته ؛ گوئی که مازنی‌های دیویسنائی که از اولاد ماز (برادر هوشنگ) بودند در این مبارزات ، سرسخت‌تر و مزاحم‌تر بوده‌اند ، و ما با نام آنان از زمان هوشنگ آشنائی داریم. هوشنگ (و بعد از او ، دیگر پادشاهان) قربانی‌هایی از اسب و گاو و گوسفند در راه اناهیتمی‌داده‌اند تا این امکان به آنان داده شود که بر دیوها (بویژه ، مازنی‌ها) چیره شوند.

می‌دانیم که آریاها در قدیم ، خدا را دو می‌گفتند ، کلمه دو یا دیو بر اثر تبلیغات مخالفت‌آمیز به مرور مفهوم اصلی خود را از دست داد و کلمه دیو ، با احساس مردود و عدم تمکین مرادف شد. ولی اینک می‌دانیم که دیو ، در اصل به خدا اطلاق می‌شده است. پس می‌توانیم مبارزات دینی دو دسته مردم عادی دیوپرست و مزداپرست آریائی را درک کنیم.



نکته دیگری که جلب نظر می‌کند، وجه تسمیه دیو سپید (پهلوان مازنی-مزنی- یا مازندرانی) است که نام او، جایش را در حوالی هند معلوم می‌دارد. ایزودور خاراکسی، در گزارشی، از هند سپید یاد می‌کند و ما می‌دانیم که هندوستان به سبب داشتن مناطق با آب و هوای مختلف دارای مردمی با رنگهای گوناگون از جمله سپید و تیره) می‌باشد. ازیئرو، نام دیو سپید بنظر می‌رساند که باید متعلق به دیوپرستان ناحیه هند سپید باشد، و این، ظاهر امر است چون فردوسی دیو سپید را تیره پوست خوانده است و این می‌رساند که نسبت «سپید» دادن به پهلوان تیره پوست مازنی باید صفتی از روی کنایه باشد:

وزان جایگه سوی دیو سپید	بیامد به کردار تابنده شید
به تاریکی اندر، یکی کوه دید	سراسر شده غار ازو ناپدید
به رنگ شبه روی و چون شیرموی	جهان پر زبالای و پهنای اوی
سوی رستم آمد چو کوهی سیاه	ز آهنش ساعد وز آهن کلاه

در زمینه مازندران، عده‌ای از محققان ما، بررسی‌های ارزنده‌ای دارند و جای مازندران را در محل معلومی از هندوستان احتمال داده‌اند؛ از جمله آقای صادق کیا، در بررسی خود در این زمینه، با اشاره و استناد به دیباچه ابومنتصوری (که جای مازندران، در آن بیرون از ایران داده شده) و به نقل از ناصر خسرو (که میرمازندری را باشه شرقی یا شه هندی با هم آورده) و با اشاره به دینکرد (که فریدون در لشکرکشی خود به مازندران، در دشت پیشانسیه واقع در کابل با مازندری‌ها برخورد کرده است) احتمال داده‌اند که مازندران باید جایی در هندوستان یا حوالی آن باشد. بویژه، چکامه

مسعود سعد سلمان<sup>۱</sup> را که برای «محمد خاص» سروده به‌گواه آورده است:

در بزرگیش ملك و عدل پناه	تاج‌گردون محمد آنکه گرفت
ظلم را كرد عدل او کوتاه	ملك را داد رای او رونق
زد بفرمان شاه لشکرگاه	چون ز حضرت به‌سوی هندوستان
شیر شرز به سایهٔ روباه	در همهٔ بیشه‌ها ز سهمش رفت
بارور شد همه به دانه گیاه	آبدان شد همه زیاران ریگ
در وی از بیم جان نکرد نگاه	دشت مازندران که دیو سپید
حوض کوثر شد اندرو هر چاه	شد بهشت برین به دولت او

آقای کیا ، همچنین با توجه به‌ریشهٔ نام مازندران ، گفته است:

«گمان می‌شود که مازندران ، از سه جزء ساخته شده باشد:

نخست، «مز» (بمعنی «بزرگ») «مز» ایرانی برابر است با «مه» سانسکریت .

دراوستا «مزن و مزه» بمعنی بزرگی است.

دوم ، «اپندره» نام یکی از پروردگاران آریائی است که در دین مزدیسنا از

دپوها شمرده شده است. نام این دیو دراوستا «ایندرا» و در پهلوی «اندر» آمده است.

سوم «الف ونون» (پسوندی که در ساختن نام جای‌ها بسیار بکار رفته است).

(۱) دیوان مسعود سعد سلمان (۴۳۸-۵۱۵ هجری قمری). رشید یاسمی. صفحهٔ ۴۸۵.

در مدح «محمد خاص».

مازندران فردوسی کجاست؟ / ۳۶۳

در ادبیات سانسکریت «اپندره» نام کوهی وجائی است. مه اندر ، در کتاب «الهند» نام رودخانه ای است.»

آقای کیا ، با ترکیب سه جزء «مز ، اندر و الف و نون جمع» نام «مزندران یا مازندران» را ارائه داده اند.<sup>۱</sup>

با توجه به این اشارات اینجانب در این بررسی خود اندکی پیشتر می روم و افسانه ای را ارائه می دهم تا بکمک آن شاید که جزی مازندران در هندوستان (در پشت البرز بزرگ - در جنوب شرقی ایران) معلوم شود.

در هفتن یشت بزرگ برای جانوری به نام «خرا» آیه ای چنین هست:  
« به منش پاك و به روان پاکدینان درود می فرستیم.

به خرای پاك که در وسط دریای فراخکرت ایستاده است درود می فرستیم.  
به دریای فراخکرت درود می فرستیم»<sup>۲</sup>.

پورداوود نوشته است : «بر حسب شرح اوستائی ، این جانور پاك سه پا را شش چشم و (۹) پوزه و دو گوش و يك شاخ زرین است. گوشش به اندازه ای بزرگ است

---

(۱) برای آگاهی از تفصیل بررسی ، مراجعه شود به کتاب «سخنرانیهای نخستین دوره جلسات سخنرانی و بحث درباره شاهنامه فردوسی» از انتشارات وزارت فرهنگ و هنر. مهرماه سال کوروش (۱۳۵۰). صفحه ۱۵۲ تحت عنوان «شاهنامه و مازندران».

(۲) کرده (۸) یسنای ۴۲ فقره (۴) از هفتن یشت بزرگ ، به نقل از مجلد یکم یشت های پورداوود. صفحه ۱۳۳.

که مملکت مازندران را فرا تواند گرفت. وقتی که این جانور، سردر اقیانوس فرو برد و گوشهای خویش به جنباند، اقیانوس به جوش و خروش افتد و لرزه و اضطراب در سواحل کوه و گناوده پدید آید... و توضیحات دیگر».

می‌دانیم که به عقیده اجماع محققان، فراخکرت، همان اقیانوس هند دانسته شده است. در فصل سیزده بندهشن آمده است<sup>۱</sup>: «... در سوی نیمروز (= جنوب) دریای فراخکرد در کنار البرز پدید آمد...».

همچنین می‌دانیم که البرز اصلی، کوهی است که در امتداد سند (از جنوب به شمال) به کوههای پامیر می‌پیوندد.

پس، جانور «خرا» در دریای فراخکرت (که بین سواحل غربی هندوستان و سواحل جنوبی ایران و عربستان، و شرق افریقا واقع است)، سکونت دارد. حال اگر این جانور، در فراخکرت ایستاده باشد، و گوشش چنان بزرگ است که مملکت مازندران را می‌پوشاند، مازندران باید بر مبنای قیاس (لابد قیاس به نزدیک) بر یکی از این چند ساحل دریای فراخکرت واقع باشد تا گوش این جانور، یکی از ساحل‌ها را که مازندران باشد، بپوشاند.

تمیسه یا مازندران واقع در جنوب دریای خزر و شامات و یمن و مصر و مغرب،

---

(۱) از یادداشت‌های بخش سوم کتاب «اساطیر ایران» تألیف مهرداد بهار. صفحه ۳۶ سطر ۱۷ به نقل از بندهشن صفحه ۸۱ سطر (۱۰/۱۱).

وسواحل افریقای جنوبشرقی ، بهسبب دوربودن ازسواحل دریای فراخکرت ، مناسب قیاس به نزدیک نیست و با داستانی که از ممالک آریائی برخاسته مناسبت نمی یابد ؛ و چون گفته شده است: « وقتی این جانور سربه دریا فرورد و گوش خویش بجنابند لرزه واضطراب درسواحل کوه گناود پدید آید » ، ذهن ، متوجه سواحل گناوه فارس می شود (که داستان در آن سامان ویراسته شده) ، و خرا را درموضع بین سواحل گناوه و دریای هند و عمان قرار می دهد ؛

و چون مازندران شاهنامه نمی تواند درداخل ایرانزمین باشد ، و بیرون بودن آن ازایران ، صراحت دارد ، پس سواحل شمالغربی هندوستان که چسبیده به ایران ، و افتاده درکنار فراخکرت است برای قیاس به نزدیک (که گوش جانور خرا آنجا را بپوشاند) نظر را جلب می کند ، و بنابراین ، سرزمینهای پشت البرزبزرگ (درجنوب شرقی ایران) را که دریا (یا، رودپهناورسند) در آن جاری است، باید مازندران شاهنامه پنداشت.

این ناحیه، با نشانی هائی که اولاد (راهنمای رستم) داده است مطابقت می کند. زیرا مازندران جنوب دریای خزر ، درحدود هشتاد فرسنگ طول وسی فرسنگ عرض دارد ولی مازندران شاهنامه ، به گفته «اولاد» درحدود بیش ازپانصد فرسنگ وسعت دارد ، و می گوید:

صد افکنده پخشیده فرسنگ پی	«بجائی که بسته است کاوس کی
بباید یکی راه دشوار و بسد	وزانجا سوی دیو، فرسنگ صد
به پیمانش اندازه نتوان گرفت	میان دو صد ، چاهساری شگفت

که پهنای او بردو فرسنگ پیش	کزو بگذری رود آبست پیش
چو فرسنگ سیصد کشیده سرای	وزان روی بزگوش تا نرم پای
رهی زشت و فرسنگهای گران	ز بزگوش تا شاه مازندران

با این توضیحات و نشانی‌ها، و به کمک افسانه «خرا» به نظر اینجانب نتیجه چنین است: که مازندران شاهنامه باید همین سرزمینهای گسترده بخش ساحلی تا شمالی واقع در پشت البرز شرقی (که مشرف بر سند است) باشد؛ و در پشت این دیوار عظیم که از ساحل فراخکرت در کنار سند و متمایل به سوی شمال شرقی تا فلات پامیر و بعد، کشیده شده، مزندریان یا مزنی‌ها، تادشت پیشانسمیه (در حوالی کابل) پراکنده بوده‌اند، و با ایرانیان (از عهد هوشنگ شاه به بعد) به سبب اختلاف عقیدت و نهضت دینی (یکی در پیشبرد مزدیسنا و دیگری در نگاهداری دین آبائی = دیویسنائی) در مبارزه بوده‌اند.

چاپ مجموعه گفتارهای

« نخستین مجمع علمی بحث درباره شاهنامه »

تحت عنوان

«شاهنامه شناسی ۱» در شهریور ۱۳۵۷

به پایان رسیده.