

دانش و خبر احمدی

فصلنامه مطالعات حماسی و اساطیری

سال اول | شماره اول | بهار ۱۴۰۳



تجرب علمی فردوسی و شاهنامه



دانشگاه فردوسی مشهد



انجمن علمی اساطیری و حماسی ایران

دانش و خبر
احمدی



مرسده اسلامی سبزواری
مسئله ابن مقفع در سیرالملوک: آذربان یا اردوان؟

یوسف بیضا
پادآرمانشهر و انواع آن در شاهنامه فردوسی؛

محمود حسن آبادی
«که فرزند او افسر ماه شد»؛ جستاری در دستبردهای
عرضی کاتبان بر صور خیال شاهنامه؛ مطالعه موردی: افسر ماه؛

محمود رضایی دشت ارژنه
ملاحظات درباری ماهیت گناه فریدون؛

احمدرضا قائم مقامی
درباره نام گرسیوز و افراسیاب در فارسی و پهلوی؛

The Mazdakites, the 'Ayyārs and the Mithraists
Parvaneh Pourshariati

فصلنامه مطالعات حماسی و اساطیری

سال اول | شماره اول | بهار ۱۴۰۳

به نام خداوند جان و خرد

دانش و خرد حماسی

فصلنامه مطالعات حماسی و اساطیری

دانشگاه فردوسی مشهد

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

قطب علمی فردوسی و شاهنامه

سال یکم، شماره نخست، بهار ۱۴۰۳

دارای پروانه انتشار از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به شماره ۹۲۰۵۶ مورخ ۱۴۰۱/۵/۳۱

با همکاری

گروه زبان و ادبیات فارسی

و

انجمن ترویج زبان و ادب فارسی

مدیرمسئول و سردبیر: دکتر محمدجعفر یاحقی

هیئت تحریریه :

نام	مرتبه دانشگاهی
ژاله آموزگار	استاد زبان‌های باستانی ایران دانشگاه تهران
محمدتقی ایمان‌پور	استاد تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد
مه‌دخت پورخالقی چترودی	استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد
محمد تقوی	دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد
محمود حسن آبادی	دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان
سید مهدی زرقانی	استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد
ابوالقاسم قوام	دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد
چنگیز مولایی	استاد زبان‌های باستانی ایران دانشگاه تبریز
اولریش مارزولف	پروفسور مطالعات اسلامی دانشگاه گوتینگن (آلمان)
نعمت ییلدریم	پروفسور زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آتاترک (ترکیه)

داوران این شماره: دکتر حمیدرضا اردستانی رستمی، دکتر چنگیز مولایی، دکتر فرزین غفوری، دکتر حامد مه‌راد، محمد بیانی
دکتر مجید پوراحمد، دکتر محمدجعفر یاحقی، دکتر فرزاد قائمی، دکتر نجم‌الدین گیلانی، دکتر محمود رضایی دشت ارژنه،
دکتر محمود حسن‌آبادی، دکتر چنگیز مولایی، دکتر کامران ارژنگی، دکتر رضا غفوری، دکتر مهشید گوهری کاخکی، جواد
راشکی علی‌آبادی، دکتر فتنه محمودی

مدیر علمی: دکتر فرزاد قائمی

مدیر اجرایی مجله: محمد بیانی

ویراستار فارسی: محدثه قدسی

ویراستار انگلیسی: محمد بیانی

مجله در ویراستاری، تنظیم و تلخیص مطالب آزاد است. مقالات به ترتیب الفبایی نام مؤلف درج می‌شود. دیدگاه‌های مندرج در نوشته‌ها الزاماً مبین نظر مجله نیست.

★ برای دریافت راهنمای نحوه نگارش مقاله، به وبگاه به نشانی مجله مراجعه شود.★

نشانی دفتر مجله: مشهد، پردیس دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، قطب علمی فردوسی و شاهنامه

کد پستی: ۹۱۷۷۹۴۸۸۸۳ نشانی وبگاه مجله: <https://jmels.um.ac.ir> تلفن: ۰۵۱-۳۸۸۰۶۷۳۳

فهرست مقالات

- ۵ سخن سردبیر: خرد باید و دانش و راستی
- ۷ مسئله ابن مقفع در سیرالملوک: آذربان یا اردوان؟
مرسده اسلامی سبزواری
- ۲۳ پادآرمان شهر و انواع آن در شاهنامه فردوسی
یوسف بینا
- ۴۳ که فرزند او افسر ماه شد؛ جستاری در دستبردهای عرضی کاتبان بر صور خیال شاهنامه (مطالعه)
موردی: افسر ماه
محمود حسن آبادی
- ۷۱ ملاحظاتی درباره ماهیت گناه فریدون
محمود رضایی دشت ارژنه
- ۹۹ درباره نام گرسیوز و افراسیاب در فارسی و پهلوی
احمدرضا قائم مقامی
- ۱۱۳ The Mazdakites, the 'Ayyārs and the Mithraists
Parvaneh Pourshariati



به نام خداوند جان و خرد

سخن سردبیر:

خرد باید و دانش و راستی

«دانش» و «خرد» مهم‌ترین و شاخص‌ترین کلیدواژه‌های شاهنامه فردوسی است که تا پایان کتاب گفتار و کردار پهلوانان و شاهان و پهنه اندیشه فردوسی را همراهی و از آن جا به فضای کل ادبیات حماسی و اساطیری ایران سرایت می‌کند. بسامد این دو واژه و همانندها و مترادف‌های آن مانند: رای و رایمندی، هُش و هشپاری، دانش و دانایی، فرزانه و فرزاندگی و... در دامن اسطوره‌ها و فضای حماسه ملی ایران بسیار بالا و بنیادی ارزیابی می‌شود، به طوری که اگر دو واژه «راستی» و «داد» را هم، که در افق سیاسی کتاب فردوسی برآیند عملی خردمندی و فرزاندگی به حساب می‌آید، در کنار این دو قرار دهیم، در واقع چهار کلیدواژه اساسی حماسه ملی و فرهنگ ایرانی را برشمرده‌ایم.

فصلنامه ادبیات حماسی و اساطیری قرار است ضمن تأکید بر محورها و پیام‌های اساسی و جوهری اساطیر و حماسه ملی ایران نتایج پژوهش‌های انجام شده یا رسیده به «قطب علمی شاهنامه و فردوسی» وابسته به دانشگاه فردوسی مشهد را در همسویی با انجمن ترویج زبان و ادب فارسی بازتاب دهد و در آینده کارنامه پژوهشی و نمودار فعالیت‌های هدف‌دار و متمرکز این قطب علمی باشد. وقتی از اساطیر و حماسه ملی و به ویژه شاهنامه استاد طوس سخن به میان می‌آید، هیئت خردمندانه فردوسی با قامتی بلند و سری افراشته چنان به نظر می‌آید که گویی گوهر دانش و خرد و داد و راستی و مردی و مردانگی و کردارهای دانش‌بنیان یکجا در وجود این مرد نمود پیدا کرده است. حماسه با کردار معنی می‌شود، اگر آرمانی هست راه رسیدن به آن از تلاطم کردارهای خردمندانه اساطیری و حماسی می‌گذرد و جوینده را در کوران عمل آبدیده و شکست‌ناپذیر می‌کند.

پندار، گفتار و کردار، که هر سه از اصول بنیادین فرهنگ ایرانی و با صفت «نیک» نامبردار بوده است، در واقع سرمایه تجربی قومی است که در درازای تاریخ چیزهای زیادی را آزموده و از مسیر حیات پر مخاطره خویش بهترین‌ها را برای بهره‌بردن برگرفته است. ایرانی امروز باز هم به چنین تجربه‌ای نیازمند است تا زندگی خویش را از آزموده‌های پیشین سرشار و راه میان‌بر آینه را از مسیر تجربیات انبوه گذشته انتخاب کند. پژوهش‌ها و جستجوهای عالمانه‌ای که در این مسیر صورت پذیرد می‌تواند رسیدن به این هدف را آسان‌تر و زودیاب‌تر کند.

دانش و خرد در این کار البته به دست و قلم همکاران در قطب و گروه و همچنین دستاوردهای علمی و پژوهشی اعضای انجمن ترویج و دانشجویان خوش فکر و باذوق و خردآموخته دوره‌های تخصصی کشور و استادان محترمشان چشم دوخته است و انتظار دارد که مجله تخصصی ادبیات حماسی و اساطیری قطب که جایش در عرصه مطالعات آکادمیک خالی بود، یافته‌ها و دریافت‌های زیادی از این رهگذر فراهم آورد تا بتواند با اطمینان از میان آثار رسیده بهترین‌ها و استوارترین‌ها را انتخاب کند. بدیهی است که راه برای دریافت مقالات از دیگر دانشگاه‌ها و مراکز علمی و جز آن، حتی از خارج از کشور و به زبان انگلیسی هم باز خواهد بود.

محور مقالات این فصلنامه اساطیر و ادبیات حماسی و به ویژه شاهنامه و فردوسی است، اما دیگر حماسه‌ها و نظیره‌ها و پیروی‌ها-اعم از پهلوانی، دینی و تاریخی- و اساساً مباحث بنیادین حماسی و اساطیری و بنیادهای زبانی و فرهنگی نیز از نظر دور نخواهد ماند. پوشیده نیست که اساطیر و ادبیات حماسی با تاریخ و فرهنگ ایران از یک طرف و زبان‌های باستانی و ادبیات پیش از اسلام از سوی دیگر، پیوندی ناگسستی دارد. این نشریه از مقالات پخته و نکته‌دار و نیک‌آموزی که در این زمینه‌ها برسد نیز استقبال خواهد کرد.

امیدواریم نهالی که امروز پس از سال‌ها تجربه‌اندوزی و تحقیق در زمینه ادبیات حماسی کاشته می‌شود به همت استادان این دانشگاه به طور خاص و دانشوران ایران زمین و عموم دوست‌داران زبان و ادب و فرهنگ پارسی به طور عام، بار آور و سایه‌گستر شود و بتواند در تولید دانش و ایجاد فضایی فرهنگی و سالم سهمی به خود اختصاص دهد و ما را بر آن دارد که هم‌اوا با استاد طوس آرزو کنیم: «بماناد تا جاودان این درخت».

محمد جعفر یاحقی

مدیر مسئول و سردبیر



The problem of Ebn-e Moqaffa' in Siyar al-Molük: Azorbän or Ardavän?

Mersedeh Eslami Sabzevar 

Phd Candidate in Persian Language and Literature, Epic Literature Sub-discipline, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: mersedes.es@gmail.com

Received: 2023-04-21 Revised: 2023-06-18 Accepted: 2023-06-20 Published: 2024-04-18

Citation: Eslami Sabzevar, Mersedeh. (2024). "The problem of Ebn-e Moqaffa' in Siyar al-Molük: Azorbän or Ardavän?" *Epic Knowledge and Wisdom*. 1 (1), 7-22. doi: <https://doi.org/10.22067/jmels.2023.44725>

Abstract

"Ardavän" consisting of two parts Arta+Pän with the meaning "the guardian of the order and truth", is the name of several Parthian kings. This name has been recorded in the Greek sources, Middle Parthian Persian, Middle Sassanid Persian, and post-Islamic Iranian chronicles, as Artapän or Ardavän; However, according to textual evidence, this name has been recorded "Azorbän", "Azorän" or "Adorbän" in some historical sources of the Islamic period. This article examines these evidence and found that the phonetic transformation of the name Ardavän into Azorbän took place in the first two centuries after Islam and led to the transformation of the meaning and function of this name. These evidence is somehow related to Ebn-e Muqaffa's Siyar al-Molük, and it can be said that the misreading of the name "Ardvän" as "Azerbän", which is a word with a religious function, came from Ebn-e Muqaffa's Siyar al-Moluk to other sources; However, this incorrect reading became obsolete in the first two centuries and was not used by historians in the sources after the third century.

Keywords: Ardavän, Ebn-e Muqaffa', Siyar al-Moluk.



دانش و خرد حماسی


<https://jmels.um.ac.ir>

دسترسی آزاد

مقاله پژوهشی



مسئله ابن مقفع در سیرالملوک: آذربان یا اردوان؟

مرسده اسلامی سبزواری 

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. mersedes.es@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۱	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۳/۲۸	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۳۰	تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱/۳۰
استناد: اسلامی سبزواری، مرسده. (۱۴۰۳). «مسئله ابن مقفع در سیرالملوک: آذربان یا اردوان؟». دانش و خرد حماسی. ۱ (۱)، ۷-۲۲. doi: https://doi.org/10.22067/jmels.2023.44725			

چکیده

«اردوان» متشکل از دو بخش ارته+پان در معنای نگهبان نظم و راستی، نام چند تن از پادشاهان اشکانی است. این نام در منابع یونانی، فارسی میانه اشکانی، فارسی میانه ساسانی و تواریخ ایرانی پس از اسلام، به صورت ارتپان یا اردوان ضبط شده؛ لکن شواهدی در دست است که در تعدادی از منابع تاریخی دوره اسلامی، ضبط این نام به صورت «آذربان»، «اذران» یا «ادربان» هم آمده است. در این مقاله به بررسی این شواهد می‌پردازیم. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تحول آوایی نام اردوان به صورت آذربان، در دو قرن نخست پس از اسلام اتفاق افتاده و منجر به تحول معنا و کاربرد این نام نیز شده است. این شواهد به نوعی با سیرالملوک ابن مقفع ارتباط دارد و می‌توان گفت بدخوانی نام «اردوان» به صورت «آذربان» که واژه‌ای است با کاربرد دینی، از سیرالملوک ابن مقفع به دیگر منابع راه یافته؛ لکن این خوانش نادرست، در همان دو قرن نخست منسوخ شده و در منابع پس از قرن سوم، مورد استفاده مورخان قرار نگرفته است.

کلیدواژه‌ها: اردوان، ابن مقفع، سیر الملوک.

مقدمه

مسئله‌ای که در این مقاله مطرح شده بخش کوچکی است از پژوهشی در باب تبارشناسی روایات اشکانیان در تواریخ ایرانی پس از اسلام. در پژوهش مذکور ۳۸ روایت از تاریخ اشکانیان در منابع مکتوب سده‌های آغازین پس از اسلام، مقایسه و دسته‌بندی شده که نتایج جالب توجهی به دست آمد. یکی از این نتایج در پیوند با تفاوت معنادار ضبط نام اردوان به صورت آذربان است. از میان تمامی روایات در پیوند با ملوک الطوائف، تنها چهار شاهد متنی دال بر تلفظ نام اردوان به صورت آذربان از منابع مکتوب در دو قرن نخست اسلام، به متون دوره‌های بعدی راه یافته که همه نوعی وابستگی متنی با سیرالملوک ابن مقفع دارند. در این مقاله به بررسی این شواهد می‌پردازیم تا دریابیم این شیوه به خصوص ضبط نام اردوان، از چه زمانی و تحت چه شرایطی آغاز شده و چگونه انجام یافته است. گفتنی است این مسئله تا کنون مورد توجه هیچ پژوهش علمی قرار نگرفته است.

ارته‌پان:

اردوان نامی آشنا در تاریخ اشکانیان است. این نام در برخی منابع تاریخی برای پنج تن از پادشاهان اشکانی ثبت شده است. نام اردوان در سکه‌ها و مهرها، با خط و زبان یونانی به صورت APTABANOY (Artabanau) (سلوود، ۱۴۰۰: ۱۸۱)، در منابع تاریخی یونانی به صورت Artabanos (ضبط نام پادشاه پارسی در نام‌های ایرانی فردیناند یوستی، به استناد گزارش یوستین این چنین است (Ferdinand Justi, 1895: 31) به نقل از Justin 42,2)، در کتیبه شوش با خط پهلوی اشکانی به صورت Artabān، در سفالینه‌های نسا به صورت Artabānukān ضبط شده است (اکبرزاده، ۱۳۸۲: ۱۹، ۶۱-۶۵) همچنین در دستنویس‌های پهلوی متأخر (دستنویس‌های آنتیا و سنجانا از کارنامه اردشیر بابکان) نیز ضبط این نام، صورتی مشابه دارد. کتب لغت و زبان‌شناسی این نام را ترکیبی از دو جزء ارته+پان، در معنای نگهبان نظم و راستی و یا تقدس و درستکاری دانسته‌اند (دهخدا: ذیل اردوان؛ شهیدی، ۱۳۷۷: ۳۹)

مسئله ابن مقفع:

پس از اسلام، اغلب تواریخ ایرانی در موافقت با منابع کهن، ضبط مشابهی برای نام اردوان برگزیدند. اما این توافق، استثنائاتی نیز دارد. نکته جالب توجه آن است که این استثنائات، ارتباط معناداری با یکدیگر دارند؛ همه مربوط به متونی هستند که پیش از قرن سوم هجری تألیف شده، از میان رفته و نقل‌قول‌هایی از آنان در تواریخ متأخرتر بیان شده است. سه مورد از این نقل‌قول‌ها مستقیماً با ذکر «قال ابن مقفع» و یا «فی

کتاب سیر» منتسب به ابن مقفع و سیرالملوک اوست و یک مورد نیز از طریق نقل از کتاب شاپورگان مانی و ترجمه ابن مقفع از کتب مانویان، با ابن مقفع مربوط می‌شود.

مسئله از آنجا شروع می‌شود که منبع موثق و مستندی از سیرالملوک ابن مقفع در حال حاضر در دست نیست. همان‌طور که می‌دانیم ترجمه عربی ابن مقفع از خداینامه یا به عبارتی سیرالملوک به ظاهر از میان رفته اما بسیاری از پژوهشگران، نه‌ایة الإرب فی اخبار الفرس و العرب را نقل از سیرالملوک ابن مقفع می‌دانند. هرچند ایرادات تاریخی در مقدمه نه‌ایة الإرب مانع بزرگی بر سر اتفاق نظر پژوهشگران در باب شناسایی مؤلف و تاریخ تألیف کتاب است، با وجود این در پژوهش‌های دانشگاهی جدید (پس از مقاله ادوارد براون که به سال ۱۹۰۰م. در مجله انجمن سلطنتی آسیایی به چاپ رسید؛ نقل از خطیبی، ۱۳۷۵) خاورشناسان جایگاه ویژه‌ای برای این کتاب قائل شدند و دست کم در انتساب بخش ایرانی روایات تاریخی به ابن مقفع، به اجماع و اتفاق نظر رسیدند (تنها انتساب روایات به ابن مقفع، مدّ نظر است و نه تألیف کتاب توسط او).^۱ از طرف دیگر در بسیاری از منابع تاریخی، استناد روایات به ابن مقفع به صراحت صورت نمی‌گیرد و این امر ردیابی روایات منتسب به او را دشوار می‌سازد و به مسئله دامن می‌زند. به عنوان مثال طبری در تاریخ الرسل و الملوک، هرگز نامی از ابن مقفع به میان نیاورده است. این عدم صراحت، یا ریشه در آن دارد که کتب ابن مقفع بسیار معروف و شناخته شده بوده، تا حدی که نیازی به معرفی آن به عنوان منبع احساس نمی‌شده! و یا همچون افسانه‌هایی که در باب زندگی و مرگ ابن مقفع گفته شده، به دلیل اعتقادات دینی او بوده که دلیل دوم به نظر مقبول‌تر می‌نماید.^۲

حمزه اصفهانی نیز همچون طبری، در بخشی از تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، بدون ذکر نام مؤلف به «کتب سیر» استناد می‌کند. این شیوه استناد، به‌خصوص از جانب مورخ امانت‌داری چون حمزه که معمولاً منابع خود را با دقت معرفی می‌نماید، در وهله نخست، مخاطب را دچار تردید می‌سازد که آیا مراد حمزه از «کتب سیر»، سیرالملوک ابن مقفع بوده یا مجموعه‌ای از کتب سیره ملوک عجم؟! یکی از راه‌های حلّ این معما، بررسی تشابهات زبانی در گزینش واژگان و شیوه ضبط اسامی است. در ادامه برای پاسخ به این سؤال و کشف ارتباط متون و روایات مورد نظر با ابن مقفع، به طور اخص شواهد ضبط نام اردوان به صورت آذربان در متون تاریخی عهد اسلامی مطرح می‌گردد.

چهار شاهد متنی:

همان‌طور که پیشتر گفته شد شواهد متنی در این بخش، برگرفته از پژوهشی است با عنوان «تبارشناسی روایات اشکانیان» که در دست بررسی نهایی است. یکی از نتایج مقایسه و دسته‌بندی تبارشناسانه روایات،

این است که از میان تمام روایات مربوط به ملوک الطوائف و اشکانیان، در متون تاریخی ایرانی فارسی و عربی، تنها در چهار مورد نام اردوان به صورت آذربان ضبط شده یا به این شیوه ضبط، اشاره شده است. در این بخش این چهار شاهد متنی و ارتباط آن‌ها با یکدیگر و ابن مقفع بررسی می‌شود.

(۱) *نهایة الإرب فی اخبار الفرس و العرب (حدود ۱-۲ ق)*

این کتاب از این جهت در پژوهش حاضر حائز اهمیت است که برخلاف منابع تاریخی نسبتاً متأخر، نقل قول‌هایی مستقیم از ابن مقفع دارد؛ لکن پیش از آنکه به نقل شواهد متنی در این کتاب پردازیم و حکمی صادر کنیم لازم است مرور مختصری بر آراء صاحب نظران در باب ارتباط این متن با ابن مقفع داشته باشیم. پژوهش‌هایی پیرامون هویت مؤلف نهایة الإرب انجام شده که براساس آن، ابن مقفع را یکی از سه مؤلف اصلی کتاب می‌دانند. کتاب به زبان عربی است و ترجمه فارسی آن در اوایل قرن ۸ در دربار اتابکان، بر دست مترجم ناشناخته‌ای تحت عنوان تجارب الامم فی اخبار فرس و العرب انجام شده است. مصححان (رضا انزایی نژاد و یحیی کلانتری) در تصحیح تجارب الامم به اصل عربی کتاب یعنی نهایة الإرب اشاره کرده و افسانه همکاری ابن مقفع در تألیف کتاب را به کلی رد کرده‌اند به این دلیل که دوران زندگی ابن مقفع، با دو مؤلف دیگر مطابقت ندارد. اما با توجه به متن ترجمه کتاب و اشاره‌ای که مؤلف، به تاج کسری در کعبه در زمان تألیف کتاب کرده است، این را دلیل محکمی بر اصالت متن دانسته و معتقدند این شاهدی است که «راستی انتساب آن به قرن یکم هجری و تألیف آن در روزگار عبدالملک را تأیید می‌کند» (ابن مسکویه، ۱۳۷۳: ۱۶). با وجود این محققان و مستشرقان توجه چندانی به این کتاب نداشتند و نخستین بار تئودور نولدکه این کتاب را «نسبتاً دغل» و «تحریری از کتاب دینوری (اخبار الطوال)» دانسته (همان: ۱۳ به نقل از نولدکه، ۱۳۵۸: ۷۸۱) و ادوارد براون و دیگران نیز با وجود پذیرش اهمیت کتاب به عنوان یک مرجع تاریخی، سوالات بی‌جوابی در رابطه با مؤلف و سال تألیف آن مطرح کردند (ابن مسکویه، ۱۳۷۳: ۱۳-۱۶).

آنتیلا در پژوهش مفصل خود در رابطه با «خداینامگ»، اهمیت ویژه‌ای برای این کتاب قائل شده و بحث پیرامون آن را در کنار بحث سیر الملوک ابن مقفع قرار داده است. آنتیلا هوشمندانه نهایة الإرب را به دو بخش محتوایی مجزا تفکیک کرده است؛ یکی بخش تاریخ جهان که بر پایه تاریخ ایران طرح‌ریزی شده و دیگر بخش تاریخ عربستان جنوبی. بخش تاریخ عربستان جنوبی را سراسر دروغ و فسانه دانسته و بخش تاریخ ایران را -که قسمت عمده آن با نقل قول مستقیم از ابن مقفع بیان شده، روایات تاریخ مستند دانسته شده است (ن ک: پاکوهامین- آنتیلا، ۱۳۹۹: ۱۱۰-۱۲۱).

ابوالفضل خطیبی در مقاله مختصر و مفیدی با عنوان «نگاهی به کتاب نهایة الإرب و ترجمه فارسی قدیم آن» که در شماره هشتم نامه فرهنگستان، زمستان ۱۳۷۵ به چاپ رسیده است، آرای پژوهشگران را عنوان

کرده و در جمع‌بندی نهایی می‌گوید: «به نظر می‌رسد نویسنده ناشناخته‌ی نه‌ایه‌ی الإرب آن را به تیت تلفیق یکی از آثار ابن مقفع با آثار دو نویسنده‌ی دیگر، تألیف کرده باشد» (خطیبی، ۱۳۷۵: ۱۴۵). همچنین در مقاله‌ی دیگری با عنوان «سرگذشت سیرالملوک ابن مقفع» با مقایسه‌ی روایات دو کتاب نه‌ایه‌ی الإرب و مجمل‌التواریخ، تأکید نموده که «تردیدی بر جای نمی‌ماند که نویسنده‌ی مجمل‌التواریخ به اصل کتاب سیرالملوک ابن مقفع دسترسی نداشته، بلکه روایات خود را از کتاب نه‌ایه‌ی الإرب که باز تأکید می‌کنم مانند کتاب ابن مقفع به سیرالملوک نامبردار بوده، برگرفته است. همچنین در آغاز کتاب، آن‌جا که منابع مورد استفاده خود را برشمرده است، به سبب یکی بودن عنوان اصلی کتاب نه‌ایه‌ی الإرب، یعنی سیرالملوک و کتاب ابن مقفع، و نیز به علت آوازه‌ی بلند کتاب اخیر، این مأخذ خود را سیرالملوک ابن مقفع نامیده است» (خطیبی، ۱۳۷۹: ۱۷۴-۱۷۵).

از برآیند پژوهش‌های گسترده‌ای که در موضوع این کتاب انجام شده چنین برمی‌آید که اجماع نظر پژوهشگران بر این است که اگرچه مؤلف و زمان تألیف کتاب به قطعیت روشن نیست، لکن تردیدی در انتساب روایات مربوط به تاریخ ایران در این کتاب به ابن مقفع وجود ندارد. اما ضبط نام اردوان در روایات منسوب به ابن مقفع در نه‌ایه‌ی الإرب چگونه است؟

مؤلف ناشناس نه‌ایه در باب «ذکر پادشاهی شاپور اردوان» چنین آغاز می‌کند: «قال عبدالله ابن المقفع قرأت فی کتب سیر الملوک من العجم ان ولد اذروان ابن اشه بن اشغان ملوک الماهین...» (نه‌ایه‌ی الإرب، ۱۳۷۵: ۱۵۹) گفتنی است تصحیح دانش‌پژوه، براساس نسخه‌ی خطی موزه‌ی بریتانیا انجام شده که نسخه‌ی عکسی آن در کتابخانه‌ی دانشگاه تهران محفوظ است. این نسخه به سال ۱۰۴۳ کتابت شده است. بنابراین اگر خطای کاتب و بدخوانی مصحح در کار نباشد، می‌توان آن را به عنوان نخستین شاهد متنی که نام اردوان را به صورت اذروان ضبط نموده در نظر گرفت.

می‌دانیم که در صورت تکرار ضبط مشابه، احتمال خطای کاتب و بدخوانی مصحح کمتر می‌شود. با بررسی دقیق‌تر متن مشاهده می‌شود که ضبط نام اذروان به همین شکل در این بخش چند مرتبه تکرار شده است. مؤلف در همین کتاب در جای دیگر نیز، نام اردوان اخیر را به صورت «اذروان الاخیر» ضبط کرده است. این در حالی است که ضبط نام اذروان به این صورت برای مترجم قرن هشتمی کتاب غریبه بوده و مثل بعضی چیزهای دیگر از جمله سلسله‌نسب شاپور، آن را نیز به صورت آشنای خود یعنی اردوان درآورده است (ابن مسکویه، ۱۳۷۳: ۱۷۱).

در ادامه خواهیم دید که از میان تمام روایات اشکانیان که حمزه اصفهانی در تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء آورده، تنها در روایتی به نقل از «کتب سیر»، این نام را به صورت «اذران» ضبط کرده است. هرچند روایت حمزه از کتب سیر و روایت نه‌ایه‌ی الإرب از دو گونه‌ی روایی متفاوت است - حمزه بیشتر به جنبه‌های

تاریخی، و مؤلف نهایی به جنبه‌های افسانه‌ای و داستان‌های حاشیه‌ای حول شخصیت پادشاهان پرداخته است؛ با وجود این استفاده از صورت اذروان یا اذران در دو منبع، دست کم فرض انتساب هر دو منبع به یک دوره تاریخی (پیش از قرن سوم هجری) را تقویت می‌کند. این مسئله، در رابطه‌ای معکوس، فرض مصححان تجارب الامم و دیگر پژوهشگران در باب قدمت روایات نه‌ایة الإرب را نیز تأیید می‌کند.

۲) حمزه اصفهانی و تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء (۲۸۰-۳۶۰ ق)

حمزه در تاریخ، از هشت خداینامه به عنوان منابع خود یاد می‌کند که در این میان چهار کتاب، عنوان سیرالملوک دارند: سیرالملوک ترجمه ابن مقفع، محمد بن جهم برمکی، زادویه بن شاهویه و محمد بن بهرام بن مطیار اصفهانی؛ و سپس به شرح و نقد روایات به نقل از خداینامه‌ها می‌پردازد (اصفهانی، ۱۳۴۶: ۳۳؛ همو، بی تا: ۱۰) چهارمین روایت حمزه از ملوک اشکانیان به نقل از «کتب سیر» است. مؤلف هیچ کجا اعلام نکرده منظورش از «کتب سیر» کدام یک از این کتاب‌ها بوده لکن بدیهی است که سیرالملوک ابن مقفع از این میان پرآوازه‌تر بوده و احتمال اینکه نام خاص «سیر» برای ترجمه ابن مقفع به کار رفته باشد بیشتر است. محمود امیدسالار در مقاله‌ای تحت عنوان «ملاحظاتی پیرامون سیرالملوک ابن مقفع» به این مسئله پرداخته و به این نتیجه رسیده است که «در اکثر کتب فارسی و عربی هر جا «سیر» یا «سیرالعجم» یا «سیرالملوک» بدون ذکر نام نویسنده یاد می‌شود، بی‌تردید منظور همان سیرالملوک ابن مقفع است» (امیدسالار، ۱۳۷۵: ۲۷۱) اگرچه خطیبی ایرادات برحق بر این فرض کلی وارد دانسته و شاهد مثال‌هایی در رد آن، در باب مقدسین اسلام از مجمل التواریخ به نقل از کتب سیر آورده که شاهد متن عربی آن عیناً در بخش الحاقی نه‌ایة الإرب موجود است (همان‌طور که در مقدمه نه‌ایة الإرب آمده، این بخش توسط اصمعی و البختری به دستور هارون الرشید به قصد الحاق با سیرالملوک ابن مقفع نوشته شده است) (خطیبی، ۱۳۷۹: ۱۷۲ به بعد). گذشته از این ابوریحان بیرونی برخلاف رویه خود در آثار الباقیه که اکثر روایات حمزه را با ذکر منبع بازنویسی نموده، این روایت «کتب سیر» را نقل و بازنویسی نکرده لکن جایی دیگر نام تمام منابع حمزه را ذکر کرده است با این تفاوت که عنوان «سیرالملوک» را تنها برای کتاب ابن مقفع آورده و در مورد باقی عناوین، تنها به ذکر نام نویسنده بسنده نموده است (بیرونی، ۱۳۸۶: ۱۴۱).

حمزه در نقل روایات اشکانیان از کتب سیر، تبار شاپور را چنین بیان می‌دارد: «شاپور بن اشک بن اذران بن اشغان» (اصفهانی، ۱۳۴۶: ۴۱؛ همو، بی تا: ۳۵؛ همو، ۱۳۴۰ ق: ۳۰). ضبط نام اذران در روایت حمزه از کتب سیر به این صورت، از این جهت حائز اهمیت است که در دیگر روایات حمزه به نقل از دیگر خداینامه‌ها و منابع، این نام به صورت اردوان ضبط شده است! حمزه اصفهانی محقق دقیقی است و اختلاف ضبط اسامی در روایات مختلف او از منابع متعدد، بسیار معنادار است. به عنوان مثال این تفاوت را در دیگر

روایات، در ضبط نام کسری و خسرو یا گودرز و جودرز نیز می‌توان به وضوح دید. نام گودرز در روایت موبد مردانشاه به صورت فارسی و همین نام در روایت چهارم از کتب سیر به صورت معرب آن یعنی «جودرز» ضبط شده که هویت زبانی منابع حمزه را تا حدودی روشن می‌سازد.

ممکن است این احتمال مطرح شود که این نام در زمان تصحیح یا استنساخ، مخدوش شده و به شکل اذران ضبط شده است؛ بنابراین لازم است نگاهی به تصحیح‌های مختلف داشته باشیم.

جواد ایرانی تبریزی تاریخ حمزه را بر اساس تصحیح گوتوالد به سال ۱۳۴۰ق. بازنگری و در برلین در مطبعه کاویانی به چاپ رسانده و همین چاپ، مبنای ترجمه جعفر شعار قرار گرفته است. گویا تصحیح گوتوالد بر مبنای نسخه خطی کتابخانه اسماعیل صائب سنجر - که در حال حاضر در دانشگاه آنکارا قرار دارد - انجام شده است. تاریخ استنساخ این نسخه روشن نیست و متأسفانه به رغم جست‌وجوی نگارنده، دسترسی به این نسخه میسر نشد. تصحیح دیگری نیز در دست است که در دار المكتبة الحیاة بیروت به سال ۱۹۶۱م. انجام شده است. متأسفانه نسخه اساس این تصحیح نیز معرفی نشده است. نکته قابل توجه این است که هر دو تصحیح موجود، در ضبط نام اذران یکسان عمل کرده‌اند؛ بنابراین احتمال خطای مصحح به نظر منتفی است. در مورد احتمال خطای کاتب در زمان استنساخ نیز باید به جمله‌ای از کتاب مجمل التواریخ استناد کرد که ضبط این نام را به صورت «اذران» در سیر الملوک و روایت حمزه تأیید می‌کند. در بخش بعدی به این جمله که شاهد متنی قابل توجهی است می‌پردازیم.

۳) آذروان در مجمل التواریخ (۵۲۰ ق.)

همان‌طور که می‌دانیم مجمل التواریخ، مجموعه‌ای از اطلاعات و روایات درباره تاریخ ایران است که مؤلف ناشناس آن در قرن ششم هجری، از منابع گسترده‌ای در تألیف آن بهره برده است و در اغلب موارد نام و نشان منابع خود را نیز معرفی نموده است. یکی از پر استنادترین این منابع، تاریخ حمزه اصفهانی است تا حدی که بسیاری از پژوهشگران، مجمل را به نوعی ترجمه‌ای از تاریخ حمزه می‌دانند. لکن علاوه بر تاریخ حمزه، به منابع مهم دیگری نیز در روایات مجمل استناد شده. یکی از این منابع بسیار مهم، سیرالملوک ابن مقفع است. نویسنده ناشناس مجمل چند مرتبه مستقیماً به «سیرالملوک از گفتار و روایت ابن مقفع» اشاره کرده و از اختلاف روایات در این دست مستندات با روایات تاریخ حمزه پیداست که نویسنده مجمل، مستقیماً به سیرالملوک دسترسی داشته. همان‌طور که اکبر نحوی در تصحیح مجمل بیان نموده، منظور از سیرالملوک ابن مقفع در مجمل التواریخ، کتاب نه‌ایة الإرب فی اخبار الفرس والعرب است (ن. ک.: مقدمه مجمل التواریخ، ۱۳۹۹).

در تاریخ ملوک الطوائف، نویسنده مجمل التواریخ از دو منبع استفاده کرده است. نخست روایت موبد

مردانشاه را از بین روایات حمزه انتخاب و ترجمه کرده و در ادامه به سیرالملوک استناد نموده و صحت ضبط نام آذروان را در سیرالملوک با این جمله تأیید کرده است: «اردوان را در سیرالملوک، آذروان نوشتست» (مجمل التواریخ، ۱۳۱۸: ۳۲). همان طور که پیشتر گفتیم در تاریخ حمزه، روایتی به نقل از کتب سیر در باب ملوک الطوائف آمده که در آن اردوان به صورت اذران ضبط شده است. تأکید نویسندهٔ مجمل، احتمال مخدوش بودن نسخه خطی یا استتساخت غلط تاریخ حمزه و سیرالملوک ابن مقفع را منتفی می‌سازد.

مؤلف مجمل، روایت را در ادامه به گونه‌ای بیان می‌کند که ارتباط آن با نه‌ایهٔ الإرب یا سیرالملوک را بی‌واسطهٔ تاریخ حمزه آشکار می‌سازد. سلسله نسب اشکانیان در روایت مجمل التواریخ که به استناد سیرالملوک بیان شده به گونه‌ای است که نه در هیچ یک از روایات کتاب حمزهٔ اصفهانی مشابهی دارد و نه در دیگر روایات مربوط به تاریخ ایران، و تنها به سلسله نسب منحصر به فرد اشکانیان در نه‌ایهٔ الإرب شباهت دارد. برای روشن شدن مطلب، بهتر است این دو روایت را با هم مقایسه کنیم:

تبار اردوان در مجمل التواریخ به نقل از سیر الملوک: «اردوان را در سیرالملوک، آذروان نوشتست، ... و نسب او چنین گوید: آذروان بن بوداسف بن اشه بن ولد اروان بن اشه بن اسغان، و بدین اردوان بزرگ را می‌خواهد» (مجمل التواریخ، ۱۳۱۸: ۳۲؛ همان، ۱۳۹۹: ۱۱۰). این جمله در هر چهار دستنویس مجمل که اساس کار مرحوم بهار و اکبر نحوی بوده بدون اختلاف ضبط شده است (نسخه‌های خطی هایدلبرگ، برلین، چستریتی و پاریس) حال باید تبار اردوان در مجمل التواریخ مقایسه شود با تبار آخرین پادشاه ملوک الطوائف به نقل از نه‌ایهٔ الإرب: «آذروان الاخیر بن بوداسف بن فرخان بن آفرین بن اشنه بن سابور بن اذروان» (نه‌ایهٔ الإرب، ۱۳۷۵: ۱۵۹).

از پژوهش در تبارشناسی روایات اشکانیان این نتیجه به دست آمد که نام بوداسف در سلسله نسب اشکانیان، از میان سی و هشت روایت موجود، تنها در این دو روایت آمده است؛ بنابراین به نظر می‌رسد نسخه‌ای از سیرالملوک در اختیار نویسندهٔ مجمل قرار داشته که ضبط نام اردوان در آن به شکل آذروان بوده است.

۴) ابوریحان بیرونی و آثار الباقیه (۳۹۰-۳۹۱ ق.)

یکی دیگر از شواهد متنی بسیار ارزشمند در آثار الباقیه ابوریحان بیرونی است. بیرونی در این کتاب، شش روایت در تاریخ اشکانیان نقل می‌کند و در هیچ کجا نام اردوان را به صورت غیر معمول ضبط نمی‌کند مگر در نقل قولی از کتاب شاپورگان مانی! بیرونی در بخش محاسبهٔ تاریخ پادشاهان براساس زایچهٔ مانی می‌گوید تولد مانی در زمان «آذربان الملک» اتفاق افتاده و حدس می‌زند این آذربان همان اردوان آخر یا اردوان الاخیر باشد. «من ملک آذربان الملک، و أظنَّ أنه اردوان الأخير» (بیرونی، ۱۳۸۰: ۱۳۴؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۶۱).

برای بررسی احتمال خطای کاتب یا مصحح ابتدا لازم است نگاهی اجمالی به نسخ خطی کتاب

بیندازیم. ادوارد زاخائو نخستین بار کتاب الآثار را بر اساس سه نسخه تصحیح و ترجمه کرد. این نسخ عبارتند از: نسخه لندن (L) تاریخ کتابت ۱۰۷۹ ق. در یکی از شهرهای مرکزی ایران، نسخه راولینسن (R) متعلق به موزه بریتانیا، تاریخ کتابت ۱۲۵۴ ق. در تهران کتابت شده از روی نسخه‌ای که متعلق به کتابخانه مسجد شاه تهران، نسخه پاریس (P) بدون تاریخ و مشابه نسخه لندن. در طبع زاخائو این نام به صورت آذربان ضبط شده است.

در آخرین تحقیق بر کتاب الآثار، پرویز اذکایی بر اساس طبع زاخائو و نسخ تازه یافته، تصحیح دیگری بر متن انجام داد. نسخ اذکایی علاوه بر نسخ زاخائو به شرح زیر است: ۱- نسخه کتابخانه عمومی استانبول (عس) که گویا در سال ۶۰۳ ق. کتابت شده و نسخه اکمل و اقدم نسخ موجود کتاب الآثار و نسخه اساس طبع اذکایی است. ۲- نسخه کتابخانه دانشگاه ادینبورگ انگلستان (داد) به تاریخ ۷۰۷ ق. در تبریز کتابت شده و مادر همه نسخه‌ها در طبع زاخائو (طنز) است. ۳- نسخه کتابخانه توپقاسرای استانبول (توپ) که تاریخ کتابت یا تملیک آن ۸۱۳ ق. است. اذکایی در تصحیح کتاب از این سه نسخه استفاده کرده اما از آنجا که خود در مقدمه اذعان داشته که در تحقیق انتقادی کتاب الآثار، «هرگز بنده نصّ و عبد عبید لفظ نبوده» و معتقد است «اجتهاد محقق، در اختیار وجه صواب و ضبط آن در متن» است (رک. بیرونی، ۱۳۸۰: پیشگفتار: کب) لذا روشن نیست که ضبط نام اردوان به شکل متداول، به اجتهاد مصحح بوده یا نصّ نسخه اساس! آنچه مسلم است پانوشتی است که ذیل این جمله قید کرده: «داد/ طنز: آذربان. نب: ادربان» (همان: ۱۳۴) چنانچه از پانوشت برمی آید نسخه ادینبورگ و سه نسخه زاخائو نام مورد نظر را به صورت آذربان و نسخه نامعلوم (نب)، آن را به صورت ادربان ضبط کرده‌اند (در بخش معرفی نسخ، نسخه‌ای با علامت اختصاری نب به چشم نمی خورد. ممکن است در اثر خطای تایپست، نسخه توپقاسرای استانبول با عنوان اختصاری (توپ) به شکل (نب) نوشته شده باشد. در هر صورت پیش از رؤیت تمام نسخ نمی توان منظور از نسخه (نب) را به درستی دریافت)؛ بر این اساس نسخه قدیمی ادینبورگ، نسخ اساس طبع زاخائو و احتمالاً نسخه توپقاسرای استانبول، شاهد محکمی از ضبط این نام به صورت آذربان به دست می دهد؛ بنابراین احتمال خطای کاتبان در ضبط این نام به صورت آذربان کاهش می یابد.

از دیگر جهت ابوریحان نیز چون حمزه در ضبط اسامی بسیار وفادار به متن است. در روایات مختلف ابوریحان نیز اختلاف ضبط به شیوه فارسی و معرب آن به چشم می خورد. در جمله‌ای که از آثار الباقیه نقل شد، نام آذربان یا اردوان به هر دو صورت آمده است. نکته قابل توجه این جاست که یکی نقل قول است و دیگری نظر مؤلف. نقل قول از کتاب شاپورگان مانی، تنها متن مانوی به زبان فارسی میانه! حال باید دید کتاب شاپورگانی که در اختیار بیرونی بوده چه ویژگی‌های زمانی می توانسته داشته باشد؟

احمد تفضلی در تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام به نقل از والدش سمیت آورده است که: «متون به دست آمده در تورفان در تاریخی میان ۷۶۲ تا ۸۳۲ م. استنساخ شده است» (تفضلی، ۱۳۷۸: ۳۳۳). اگرچه در بخش‌هایی از کتاب شاپورگان که در قرن بیستم در منطقه تورفان پیدا شد، اشاره‌ای به زایچه مانی نشده است؛ اما با توجه به زمان تألیف الآثار (حدود ۳۹۰ ق.)، این احتمال وجود دارد که متن شاپورگان که در اختیار بیرونی قرار داشته، نسبتی با نسخه‌های خطی تورفان داشته باشد و هر دو از روی یک نسخه مادر استنساخ شده باشند. با این فرض منبع مانوی بیرونی نیز نهایتاً متعلق به نیمه پایانی قرن دوم هجری بوده است (در شاپورگان تورفان، واژه مبهمی درج شده که مکزی آن را با تردید به صورت «[w'n?]'rd») خوانده و توضیحی در مورد آن نداده است (Mackenzie, 1979: 522). نوشین عمرانی در ترجمه، این حروف را به صورت «(ardā)[wān]» آوانگاری کرده است (عمرانی، ۱۳۷۹: ۵۶) اما با توجه به معنای متن در یکی دو بند پیشین که از پیدایش آژ و شهوت در دو بُنی حرف می‌زند، ارتباطی بین این واژه و نام اردوان نیافته و به درستی معنای صالحان و راستکاران را برای آن برگزیده است (عمرانی، ۱۳۷۹: ۱۵۸).

ارتباط ابن مقفع با سه شاهد متنی نخست، به استناد مستقیم منابع، نسبتاً روشن است؛ اما شاهد چهارم که نقل قولی از شاپورگان مانی در کتاب آثارالباقیه ابوریحان بیرونی است تا چه اندازه می‌تواند با مسئله ابن مقفع در این مقاله مرتبط باشد؟ می‌دانیم که بیرونی بدون هیچ تردیدی ابن مقفع را در زمره مانویان می‌دانسته و این مطلب را بارها در تحقیق ماللهند بیان کرده است:

«... و بودی این کنت اتمکن من ترجمة کتاب بنج تنتر و هو المعروف عندنا بکتاب کلیلہ و دمنه فائنه تردّد بین الفارسیّة و الهندیّة ثمّ العربیّة و الفارسیّة علی ألسنة قوم لا یؤمن تغییرهم إیّاه کعبد الله بن المقفّع فی زیادته باب «برزویه» فیه قاصداً تشکیک ضعفی العقائد فی الدین و کسرهم للدعوة إلی مذهب المنائیة و إذا کان متّهما فیما زاد لم یخل عن مثله فیما نقل» (بیرونی، ۱۴۰۳: ۱۱۱؛ همو، ۱۳۶۲: ۱۲۲).

یا در جایی دیگر: «ثمّ جاءت طامة أخرى من جهة الزنادقة أصحاب «مانی» کابن المقفّع و کعبد الکریم ابن ابي العوجاء و أمثالهم فشککوا ضعاف الغرائز فی الواحد الأول من جهة التعديل و التجویز و أمالوهم إلی التثنیة و زینوا عندهم سیرة مانی حتی اعتصموا بحبله...» (بیرونی، ۱۴۰۳: ۱۹۶) ترجمه: «آنگاه بلایی دیگر از سوی زنادقه پدیدار آمد. اصحاب مانی همچون ابن المقفّع و عبدالکریم ابن ابي العوجاء و مانندگان ایشان. و آن جماعت مردمان ضعیف الغریزه را در واحد نخست، به شک اندر کردند از جهت تعدیل و تجویز و به دوگانگی مایل گردانیدند و سیرت (مانی) با آن بیاراستند تا در ریسمان وی درآویختند...» (بیرونی، ۱۳۶۲: ۲۱۴).

در معنای زندقه در سده‌های نخست، مسائل مختلفی مطرح شده که عباس زریاب خوبی در مقاله

دانش‌نامه‌ای خود درباره ابن مقفع مفصلاً به آن پرداخته است و تمام نظریات دال بر قبول یا رد مانوی بودن ابن مقفع را در آن مقاله به طور خلاصه شرح داده است (زریاب خویی، ۱۳۷۰) مسئله ما در این مقاله اثبات گرایش ابن مقفع به مانویت نیست بلکه می‌خواهیم بدانیم آیا ابن مقفع دستی در ترجمه یا کتابت متون مانوی در عهد خود داشته است یا نه؟

«مسعودی در مروج الذهب در فصل «خلافة القاهرة بالله» سخنانی درباره اوصاف خلفای عباسی از یکی از ندیمان او نقل کرده و در آنجا ترجمه‌ای از کتب مانی و مرقیون و ابن دیصان را به ابن مقفع نسبت داده است» (زریاب خویی، ۱۳۷۰: ۴/ ۶۷۲؛ به نقل از مسعودی، چاپ داغر، ۴/ ۲۲۲-۲۲۴؛ مسعودی، ۱۳۹۶: ۲/ ۶۹۶). زریاب خویی این نقل را تنها با این استدلال که نام کتاب، در الفهرست ابن ندیم ذکر نشده است، به راحتی رد می‌کند در صورتی که در مقاله خود از کتاب دیگری از ابن مقفع به نام الادب الوجیز للولد الصغیر یاد می‌کند و اذعان دارد که نامی از آن هم در الفهرست ابن ندیم به میان نیامده است.

ضبط مشابه نام ادریان در کتاب شاپورگان مانی و سیرالملوک از طرفی و گزارش مسعودی از ترجمه کتب مانوی توسط ابن مقفع از دیگر سو و همچنین یقین بیرونی درباره گرایش ابن مقفع به مانویت، اگرچه دلیل محکم‌پسندی برای انتساب متن سابورقانی که در اختیار بیرونی بوده به ابن مقفع نیست، اما دست کم قطعات پازلی است که ارتباط ابن مقفع با متن مذکور را محتمل می‌سازد.

نتیجه‌گیری

در شواهد متنی نخست دیدیم که نام اردوان در قدیمی‌ترین (قرن اول هجری مطابق نظر مصححان تجارب الامم) روایات تاریخی ایران پس از اسلام درنهایة الإرب به نقل از ابن مقفع به صورت «آذربان» ضبط شده است. دو دیگر از کتاب حمزة اصفهانی نقل قولی از «کتب سیر» ذکر شد که ضبط «اذران» را در شکلی مشابه آورده بود که به استناد شواهد دریافتیم که مراد از «کتب سیر» به احتمال قریب به یقین سیرالملوک ابن مقفع بوده است. سه دیگر از ضبط «آذربان» در سیرالملوک، مطمئن شدیم چرا که نویسندة ناشناس مجمل التواریخ نیز آن را تأیید کرده بود.

شاهد چهارم یعنی نقل قول بیرونی از کتاب شاپورگان مانی نیز ضبط نام اردوان را به صورت آذربان تأیید کرد، اما از آنجا که بیرونی هیچ‌گونه اشاره‌ای به تاریخ نگارش یا نام کاتب و ناسخ یا مترجم نسخه شاپورگان ننموده، در حال حاضر می‌توانیم فرض وابستگی نسخه شاپورگان در دست بیرونی را با تکه‌های شاپورگان تورفان در نظر داشته باشیم. مطابق این فرض این دو نسخه احتمالاً از یک نسخه مادر استنساخ شده بودند و از آنجا که نگارش نسخه تورفان در نیمه پایانی قرن دوم صورت گرفته، به احتمال زیاد نسخه

بیرونی هم متعلق به همان دوره یا تحت تأثیر نسخ مشابهی در همان زمان بوده است. در این صورت ضبط نام اردوان به صورت آذربان، به پیش از قرن سوم هجری بازمی‌گردد. از طرف دیگر از آنجا که کتاب شاپورگان تنها اثر مانوی به زبان فارسی میانه است، با توجه به گزارش مسعودی از ترجمه کتب مانویان توسط ابن مقفع و تأکید بیرونی بر گرایش ابن مقفع به مانویت، این احتمال را مطرح کردیم که نسخه سابورقانی که در اختیار بیرونی قرار داشته از جمله ترجمه‌هایی بوده که مسعودی از آن یاد کرده و به ابن مقفع نسبت داده است.

پس از سیرالملوک ابن مقفع و شاپورگان مانی، تمامی تواریخ ایرانی عهد اسلامی، این نام را به صورت معمول «اردوان» ضبط کرده‌اند. قدیمی‌ترین شواهدی که از ضبط نام اردوان به صورت متداول در دست داریم روایات منسوب به هشام کلبی و عمر کسری، رویان طبری و مسعودی است که تا اوایل قرن سوم هجری زیسته‌اند.

چنانچه بخواهیم این تحول را به لحاظ آوایی تحلیل کنیم باید گفت اگر دوره‌های تحول در خط و زبان فارسی را مد نظر قرار دهیم در می‌یابیم که در خط پهلوی احتمال بدخوانی و خلط دو حرف «ذ» و «د» تقریباً غیر ممکن است چرا که نشانه‌های این دو حرف کاملاً از هم قابل تمییز و تشخیصند؛ در نتیجه اختلاف بین دو نام اردبان و آذربان بدون شک پس از اسلام، در خط عربی رخ داده است. به احتمال زیاد در مرحله نخست در خط کوفی (که در سده‌های نخست اسلامی متداول بوده و حروف در آن شیوه، بدون نقطه نوشته می‌شده) «د» به اشتباه «ذ» خوانده شده و در مرحله بعد، از آنجا که تحول قلب یکی از رایج‌ترین تحولات زبانی است، احتمالاً قلب دو حرف «ر» و «د» منجر به تبدیل نام «اردوان» به «اذروان» شده است. یکی از دگرگونی‌های آوایی از دوره میانه به فارسی جدید تحول قلب است. این تحول *suxr* را بدل به *sorx* و *zofr* را بدل به *zarf* می‌سازد (برای مثال‌های بیشتر، رک. خانلری، ۱۳۶۵: ۸۵/۲ و باقری، ۱۳۹۴: ۱۵۲).

مسئله مهمی که از تحول آوایی منتج شده و به آن دامن زده، تحول در سطح معنا بوده که بدفهمی تاریخی را به دنبال داشته است. در این ساحت باید گفت در یک نظام اندیشگانی ایدئولوژیک در حکومت‌های دینی، انتساب متولیان حکومت به پایگاه‌های دینی امری بدیهی است؛ در نتیجه اصلاً بعید به نظر نمی‌رسد اگر مورخین این دوره برای شاهان اشکانی نقش و جایگاه دینی چون آذربانان متصور باشند و چنین تصویری نیز موجب بدخوانی نام اردوان و تبدیل آن به «آذربان» شده باشد. اگرچه هیچ شواهدی دال بر انتساب شاهان اشکانی به آتشکده یا آذری به‌خصوص، در منابع تاریخی به چشم نمی‌خورد، اما از آنجا که تواریخ ایرانی پس از اسلام، اطلاعات قابل توجهی در مورد اشکانیان به دست نمی‌دهند، بعید به نظر نمی‌رسد که برخی از داستان‌های آن‌ها با داستان‌های ساسانیان خلط شده باشد. ساسانیان به استناد تاریخ طبری و دیگر تواریخ، متولی آذر اناهید در استخر بودند؛ بنابراین انتساب خاندان شاهی به یکی از آذران و آتشکده‌ها، دور از ذهن نبوده است.

و احتمالاً همین مسئله، به تحول نام اردوان اشکانی به آذربان، کمک کرده است.

در چنین بافتار اجتماعی، اردوان برای مدت کوتاهی (تا پیش از قرن سوم هجری) تبدیل به آذربان شده و به احتمال قریب به یقین، سیرالملوک ابن مقفع در این تبدیل نقش قابل توجهی ایفا نموده، اما اگرچه ابن مقفع نزد ایرانیان از اعتبار و جایگاه ویژه‌ای بهره‌مند بوده و از او به‌خصوص در متون منتسب به شعوبیون بارها یاد شده است، مورخین ایرانی پس از اسلام، گویا به منابع قابل استناد کهن، دسترسی داشتند و لذا این شیوه استعمال نام اردوان در همان دو قرن نخستین منسوخ شده است.

مطالعات نگارنده در روایات اشکانیان در تواریخ ایرانی پس از اسلام نشان می‌دهد که علاوه بر شیوه به‌خصوص ضبط نام «اذروان»، روایات منسوب به ابن مقفع همچون روایت النهایه و یا روایت کتب سیر نیز، چندان مورد توجه مورخین بعدی قرار نگرفته است. شاید به این دلیل که در این روایات جنبه‌های افسانه‌ای بر جنبه‌های تاریخی می‌چربد. برای مثال می‌توان از وصیت فاضلانه اذروان بن اشه به پسرش شاپور یاد کرد که پس از نه‌ایة الإرب، در متن دیگری تکرار نشده است. داستان بلوهر و بوذاسف به عنوان یکی از شاهزادگان اشکانی نیز از همین دست است. در مجموع در روایات اشکانیان، کمترین استناد در متون تاریخی، به منابع منسوب به ابن مقفع رخ داده است که شرح آن به تفصیل باید در جای دیگری مطرح شود.

یادداشت‌ها

۱. (ن ک: مقاله خطیبی، «نگاهی به کتاب نه‌ایة الإرب» ۱۳۷۵، و مقدمه تجارب الامم تصحیح رضا انزابی نژاد و یحیی کلاتری، ۱۳۷۳. همچنین مقدمه پایان نامه دکتری رقیه شیبانی فر با عنوان بازشناسی، تحقیق و ترجمه خدای‌نامه به روایت ابن مقفع، ۱۳۹۱).

۲. (رک. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مقاله آذرتاش آذرنوش: ابن مقفع. ج ۴، ص ۶۶۲-۶۷۰؛ و عباس زریاب خوبی: عقاید و آثار ابن مقفع. ج ۴، ص ۶۷۰-۶۸۰).

کتاب‌نامه

- آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۷۰). «ابن مقفع». دائرة المعارف بزرگ اسلامی. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، جلد ۴. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ۶۶۲-۶۷۰
- ابن مسکویه، احمد بن محمد. (۱۴۲۴ ق.). تجارب الأمم و تعاقب الهمم. به کوشش سید کسروی حسن. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- اذکایی، پرویز. (۱۳۷۴). ابوریحان بیرونی (افکار و آرا). تهران: طرح نو.
- اصفهانى، حمزه بن حسن. (۱۳۴۰ ق.). تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء. برلین: مطبعة کاویانی.
- اصفهانى، حمزه بن حسن. (بی تا). تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء. بیروت: دار مکتبه الحیاء.
- اصفهانى، حمزه بن حسن. (۱۳۴۶). تاریخ پیامبران و شاهان. ترجمه شعاع. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- اکبرزاده، داریوش. (۱۳۸۲). کتیبه‌های پهلوی اشکانی (پارتی). تهران: مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی پازینه.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۷۵). «ملاحظات پیرامون سیرالملوک ابن مقفع». ایران‌شناسی. ۸ (۲): ۲۷۷-۲۶۶.
- باقری، مه‌ری. (۱۳۹۴). تاریخ زبان فارسی. تهران: قطره.
- بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد. (۱۳۸۰). تاریخ بلعمی. تصحیح محمدتقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی. تهران: زوآر.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۸۶). آثارالباقیه. ترجمه اکبر داناسرشت. جلد ۱. تهران: امیرکبیر.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۸۰). آثارالباقیه عن القرون الخالیه. تحقیق پرویز اذکایی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۶۲). تحقیق ماللهند. ترجمه منوچهر صدوقی سها. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۴۰۳ ق.). تحقیق ماللهند. تحقیق احمد آرام. بیروت: عالم الکتب.
- تجارب الامم فی اخبار ملوک العرب و العجم. (۱۳۷۳). تصحیح رضا انزابی نژاد، یحیی کلاتری. مشهد: دانشگاه فردوسی.
- تفضلی، احمد. (۱۳۷۸). تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام. چاپ سوم. تهران: سخن.
- تقی‌زاده، سید حسن. (۱۳۳۵). مانی و دین او. تهران: چاپخانه مجلس.
- خطیبی، ابوالفضل. (۱۳۷۵). «نگاهی به کتاب نه‌ایة الإرب و ترجمه فارسی قدیم آن». نامه فرهنگستان. ۲ (۴): ۱۴۹-۱۴۰.
- خطیبی، ابوالفضل. (۱۳۷۹). «سرگذشت سیرالملوک ابن مقفع». یادنامه دکتر احمد تفضلی. به کوشش علی اشرف صادقی. تهران: سخن. ۱۷۷-۱۶۳.
- زریاب خوبی، عباس. (۱۳۷۰). «عقاید و آثار ابن مقفع». دائرة المعارف بزرگ اسلامی زیر نظر محمدکاظم موسوی بجنوردی. تهران: بنیاد دائرة المعارف بزرگ اسلامی. جلد ۴، ۶۸۰-۶۷۰.

- شهیدی مازندرانی، حسین. (۱۳۷۷). فرهنگ شاهنامه نام کسان و جای‌ها. تهران: بلخ.
- شیبانی فر، رقیه. (۱۳۹۱). بازشناسی، تحقیق و ترجمه خدای‌نامه به روایت ابن مقفع از نه‌ایة الإرب فی اخبار الفرس و العرب. رساله دکتری. دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه فردوسی مشهد.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۷۵). تاریخ طبری. ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ پنجم. تهران: اساطیر.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۹۶۴م). تاریخ الرسل و الملوک. تصحیح دخویه. هلند.
- کارنامه اردشیر بابکان. (۱۳۹۰). ترجمه بهرام فره‌وشی. چاپ پنجم. تهران: دانشگاه تهران.
- مانی. (۱۳۷۹). شاپورگان، بر اساس قرائت مکنزی از یافته‌های تورفان. به کوشش نوشین عمرانی. تهران: اشتاد.
- مجمّل التواریخ والقصص. (۱۳۱۸). تصحیح ملک الشعرا بهار. تهران: چاپخانه خاور.
- مجمّل التواریخ والقصص. (۱۳۹۹). تصحیح اکبر نحوی. تهران: بنیاد موقوفات افشار.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۹۶). مروج الذهب و معادن الجواهر. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چاپ دهم. تهران: علمی و فرهنگی.
- ناتل خانلری، پرویز. (۱۳۶۵). تاریخ زبان فارسی. تهران: نی.
- نولدکه، تئودور. (۱۳۵۸). تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان. ترجمه عباس زریاب خویی. تهران: انجمن آثار ملی.
- نه‌ایة الإرب فی اخبار الفرس و العرب. (۱۳۷۵). به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- هامین-آتیلا، یاکو. (۱۳۹۹). خداینامگ. ترجمه مهناز بابایی. تهران: مروارید.
- Brown, E.G. (1900). "Some accounts of the Arabic work entitled Nihāyatu'l-irab fī Akhbāri'l-Furs wa'l-Arab, particularly of that part which treats of the Persian King," *JRAS*. 32 (2). 195-259.
- Justi, Ferdinand. (1895). *Iranisches Namenbuch*. Marburg.
- Mackenzie, D. N. (1979). "Mani's Shābuhragān". *BSOAS*. 42 (3). 288 – 310.



Anti-utopia and its Types in Ferdowsi's Šāhnāma

Yusef Bina

PhD in Farsi Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Email: usefbina@yahoo.com

Received: 2023-04-12

Revised: 15-08-2023

Accepted: 24-09-2023

Published: 2024-04-18

Citation: Bina, Yousef. (2024). "Anti-utopia and its types in Ferdowsi's Šāhnāma." *Epic Knowledge and Wisdom*. 1 (1), 23-42. doi:<https://doi.org/10.22067/jmels.2024.44751>

Abstract

Examining the types of anti-utopias and criticizing them is one of the important topics in the political thought of Ferdowsi's *Šāhnāma*. In *Šāhnāma*, the anti-utopia is formed when the Iranian utopia is not formed and there is no Iranian ideal prince to rule over the people. "Absolute corrupt monarchy of the foreign king", "pseudo-democracy" political system and "Mazdaki communal society" are the types of anti-utopia in *Šāhnāma* and according to Ferdowsi, the formation of these systems will only result in the destruction of the country and the destruction of the people. Also, in some stories of *Šāhnāma*, Ferdowsi has spoken about people who live in utopia but do not adhere to its principles and have anti-utopian ethics. Finally, by examining Ferdowsi's critiques of various anti-utopias in *Šāhnāma*, we can identify some of the political crises of his time and draw aspects of his utopia and the best way of governing for Iran. At the same time, criticizing and denying anti-utopias can be a kind of critique of the well-known alternatives to the government crisis in Ferdowsi's time.

Keywords: Anti-utopia; Šāhnāma; Ferdowsi; Political thought.



دانش و خرد حماسی

<https://jmels.um.ac.ir>

دسترسی آزاد

مقاله پژوهشی



پادآرمانشهر و انواع آن در شاهنامه فردوسی

یوسف بینا 

دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. usefbina@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۲۳	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۵/۲۴	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۷/۲	تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱/۳۰
استناد: بینا، یوسف. (۱۴۰۲). «پادآرمانشهر و انواع آن در شاهنامه فردوسی». دانش و خرد حماسی. ۱ (۱)، ۲۳-۴۲. doi: https://doi.org/10.22067/jmels.2024.44751			

چکیده

بررسی انواع پادآرمانشهرها و انتقاد به آن‌ها یکی از مباحث مهم در اندیشه سیاسی شاهنامه فردوسی است. در شاهنامه، پادآرمانشهر وقتی شکل می‌گیرد که آرمانشهر ایرانی تشکیل نشود و شاه آرمانی ایرانی وجود نداشته باشد که بر مردم فرمان براند. «سلطنت مطلقه فاسد شاه بیگانه»، «دموکراسی عوامسالارانه» و «جامعه اشتراکی مزدکی» انواع پادآرمانشهر در شاهنامه هستند که به باور فردوسی، تشکیل این نظام‌ها محصولی جز ویرانی کشور و تباهی مردم نخواهد داشت. همچنین فردوسی در برخی داستان‌های شاهنامه از مردمی سخن گفته است که در آرمانشهر زندگی می‌کنند، اما به اصول آن پای بند نیستند و اخلاق پادآرمانشهری دارند. در این مقاله به این پرسش پاسخ داده خواهد شد که پادآرمانشهر در شاهنامه فردوسی چگونه شکل می‌گیرد و چه انواعی دارد. برای رسیدن به پاسخ این پرسش انواع پادآرمانشهر و ویژگی‌های آن‌ها را از خلال داستان‌های حماسه ملی ایران و نیز سخنان فردوسی در لابه‌لای این داستان‌ها استخراج و صورت‌بندی کرده و در نهایت با توجه به آبخور تاریخی و فرهنگی و همچنین جامعه هدف نظرات فردوسی در این باره، تحلیل و نتیجه‌گیری کرده‌ایم. با بررسی انتقادهای فردوسی به انواع پادآرمانشهرها، می‌توان بحران‌های سیاسی زمانه او را شناخت و وجوهی از آرمانشهر مد نظر او و بهترین شیوه حکومت برای ایران را ترسیم کرد. ضمن این‌که نقد و نفی پادآرمانشهرها می‌تواند به نوعی انتقاد از جایگزین‌های شناخته‌شده موجود برای بحران حکومت در زمانه فردوسی و هشدار درباره آن‌ها باشد.

کلیدواژه‌ها: پادآرمانشهر، شاهنامه، فردوسی، اندیشه سیاسی

مقدمه

بررسی مفهوم «شهر» در آثار ادبی، نوعی از پژوهش ادبی است که در فرایند آن به اثر شعری و داستانی، فراتر از یک متن ادبی می‌نگریم و آن را به‌عنوان منبعی برای مطالعه تاریخ اندیشه در نظر می‌گیریم. همچنین وقتی بحث «آرمانشهر» و نقطه مقابل آن یعنی «پادآرمانشهر» مطرح می‌شود، حوزه مطالعه ما از ادبیات به حوزه اندیشه سیاسی گسترش می‌یابد و یک مطالعه میان‌رشته‌ای با محوریت اثر مورد نظر شکل می‌گیرد. از این منظر می‌توان درباره آن دسته از آثار ادبی سخن گفت که فقط یک متن ادبی نیستند، بلکه اهمیت آن‌ها از منظر فرهنگ و اندیشه نیز درخور توجه است. شاهنامه فردوسی به‌عنوان حماسه ملی ایران اثری است که آن را هم یکی از مهم‌ترین آثار ادبی زبان فارسی و هم مهم‌ترین اثر در حوزه فرهنگ و اندیشه ایرانی می‌دانیم و می‌توانیم با مطالعه آن به پرسش‌های مهمی در ساحت اندیشه پاسخ بگوییم. «ایرانشهر» در حماسه ملی ایران همان جامعه ایرانی است؛ آرمانشهر ایرانیان نیز برآمده از اندیشه سیاسی شاهنامه فردوسی است و در پی آن بررسی پادآرمانشهر در این اثر می‌تواند جنبه‌های مهمی از اندیشیدن ایرانیان به مفهوم سیاست و مفاهیم مرتبط با آن را روشن کند.

آرمانشهرها و پادآرمانشهرها^۱ در آثار ادبی با اهدافی آفریده شده‌اند؛ گاه خیالی و فانتزی هستند، گاه نمایشی از جوامع مطلوب و نامطلوب ارائه می‌دهند، گاه راه‌گرایان از وضعیت موجود یا هشدار یا جایگزینی برای آن‌اند و گاه مدلی هستند که باید برای رسیدن به آن کوشید؛ اگر به آینده بشر با نگاهی امیدوارانه نگریده شود، نگاه نویسنده آرمانشهری و اگر با هشدار نگریده شود، پادآرمانشهری است (رک. سارجنت، ۱۳۹۹: ۱۴) و در هر دو صورت، شناخت آن‌ها گامی مهم در بررسی اندیشه سیاسی مؤلف به‌شمار می‌آید. همان‌گونه که آرمانشهرها بازتاب‌دهنده مسائلی مهم زمانه مؤلف هستند، پادآرمانشهرها نیز رابطه روشنی با دوره زندگی نویسنده دارند؛ نویسنده با ترسیم جامعه پادآرمانشهری می‌کوشد پیام هشدارآمیزی را درباره آینده به مخاطب خود بدهد مبنی بر این‌که اگر برای تحقق آرمانشهر کوشش نشود، وضعیتی ناگوار به‌وجود خواهد آمد، اما هنوز برای پیشگیری از وقوع آن فرصت هست (رک. همان: ۲۸ و ۳۷). ترسیم پادآرمانشهر در آثار ادبی که در آن‌ها «شهر» در سیمای یک جامعه خیالی مصیبت‌بار نماد ستمگری و تباهی و ویرانی است (مک‌نامارا، ۱۳۹۹: ۱۶۹) همچنین می‌تواند به‌علت ترس از کابوسی باشد که به‌باور مؤلف ممکن است در آینده رخ دهد (رک. باومن، ۱۴۰۰: ۱۸-۱۹) و نویسنده با القای این ترس می‌کوشد پادآرمانشهرهایی را که تحقق آن‌ها را نزدیک می‌داند، تجزیه و تحلیل کند و پیامدهای ناگوار آن‌ها را به مخاطب نشان دهد. از آن‌جا که نارضایتی از وضع موجود نقطه آغاز اندیشیدن به آرمانشهر است (سارجنت، ۱۳۹۹: ۵۸)، این مبحث با نظریه «بحران» نیز پیوند می‌یابد که بر اساس آن، مشاهده بحران‌های سیاسی موجود و بررسی و علت‌یابی آن‌ها را مراحل

آغازین نظریه‌پردازی سیاسی می‌دانند و این نظریه‌پردازی در نهایت به ترسیم آرمانشهری منجر می‌شود که در آن همه بحران‌ها حلّ و فصل شده است (رک. اسپرینگز، ۱۳۹۷: ۳۸-۴۱). بنابراین همان‌طور که یکی از مهم‌ترین نمودهای نظریه‌پردازی سیاسی اندیشیدن به آرمانشهر است، به‌تصویرکشیدن و نقد پادآرمانشهرها نیز می‌تواند رویکردی کاملاً مهم از منظر اندیشه سیاسی باشد. ضمن آن‌که پادآرمانشهرها ممکن است در اصل آرمانشهرهایی بوده‌اند که در زمان تحقّق به ضدّ خود تبدیل شده‌اند (رک. سارجنت، ۱۳۹۹: ۴۳) یا نویسنده از آن‌جا که پیامدهای تشکیل آن‌ها را ناگوار دانسته، آن‌ها را پادآرمانشهر خوانده است.

تحلیل آرمانشهرها و پادآرمانشهرها از منظر اندیشه سیاسی زیرمجموعه مباحث فلسفی قرار می‌گیرد، اما از یک‌سو «فلسفه به چیزی می‌پردازد که زبان پیش‌تر بدان پرداخته است» (مک‌نامارا، ۱۳۹۹: ۵۵) و از سوی دیگر مشهورترین آرمانشهرها و پادآرمانشهرها در قالب‌های ادبی به‌تصویر کشیده شده‌اند. همچنین اگر با نظریه محاکات به آثار ادبی بنگریم، خواهیم دید که ارزش آن‌ها فراتر از فرم‌های ادبی است و با همه تصرّفات که ممکن است هنرمند در روایت‌ها انجام دهد، حقیقت را می‌نمایاند (شمیسا، ۱۳۷۸: ۶۱) و اثرش به حقیقت نزدیک است (برسler، ۱۳۸۶: ۴۹). افلاطون ارزش شعر را در حقیقت‌مانندی و به‌تصویرکشیدن حقیقت می‌داند (۱۳۶۷: ۹۴۰-۹۶۰) و ارسطو برای متن شعری ارزش فلسفی قائل است و آن را در مقامی والاتر از متن تاریخی قرار می‌دهد (۱۳۴۳: ۴۷-۴۸) و تأکید می‌کند که در میان انواع شعرها متن حماسی محاکات از احوال و اطوار مردمان بزرگ است (همان: ۳۵) و «فکر خوب» در آن اهمّیت دارد (همان: ۱۰۲). علاوه بر این، متون ادبی را می‌توان به مثابه اسنادی اجتماعی بررسی کرد که رابطه متقابلی با وضعیت تاریخی خود دارند، یعنی هم بازتابی از وضعیت تاریخی خود و هم واکنشی در برابر آن هستند (رک. برسler، ۱۳۸۶: ۲۵۱-۲۵۳) همچنین بهترین راه برای شناخت اندیشه‌های مردم یک جامعه و سیر تحولات بنیادین آن را می‌توان بررسی دقیق متون ادبی آن‌ها دانست (نجف‌زاده و حافظی، ۱۳۹۵: ۶۵). در ایران نیز شعر همواره محمل اندیشه بوده است و به‌ویژه باید گفت که شاهکارهای ادبی همچون شاهنامه فردوسی، بوستان سعدی، مثنوی مولوی و آثاری از این دست، فراتر از آن‌اند که فقط ذیل عنوان شعر بگنجد، بلکه هر کدام حاوی بخشی از جریان اندیشه‌ورزی ایرانیان در عرصه‌های گوناگون هستند. از این دیدگاه شاهنامه فردوسی اهمّیت ویژه‌ای دارد، زیرا به‌عنوان حماسه ملی ایران دربردارنده آرمان‌های ملی است و «جامع جمیع خصایص مدنی و اخلاقی و فرهنگی» ایرانیان و بخش مهمی از آن دربردارنده «مظاهر مدنیّت و اخلاق» و «مواضع مهمّ فلسفی» و «بحث‌های فلسفی» ایرانی است (رک. صفا، ۱۳۸۷: ۶-۹). اما آن‌چه در شاهنامه فردوسی درباره سیاست می‌یابیم، «فلسفه سیاسی» نیست، بلکه «اندیشه سیاسی» به‌معنای نظریه‌پردازی درباره مناسبات قدرت بدون لحاظ مقدمات فلسفی است (رک. طباطبایی، ۱۳۹۵: ۱۷) که البته مبتنی بر «حکمت» به‌معنای

معرفت به امور بر مبنای خرد و فرزانی است؛ بنابراین می‌توان شاهنامه فردوسی را که کامل‌ترین آرمانشهر ایرانی و نمونه‌هایی از پادآرمانشهر در آن به تصویر کشیده شده است، از منظر اندیشه سیاسی تحلیل کرد و از این راه به شناخت بخش مهمی از اندیشه سیاسی ایرانی به‌ویژه در قرن چهارم هجری دست یافت.

در شاهنامه فردوسی، آرمانشهر همان عصر زرین ایران باستان است که در سراسر حماسه ملی ایران به‌ویژه در دوران فرمانروایی شاهان آرمانی همچون گیومرت و جمشید و فریدون و منوچهر و کیخسرو و اردشیر بابکان و بهرام گور و نوشین‌روان با ویژگی‌ها و عملکرد ویژه آن‌ها تجلی یافته است (رک. بینا و دیگران، ۱۳۹۹: ۷-۱۱) و مربوط به دوران باستان و محصول درآمیختگی اسطوره و تاریخ است. در این آرمانشهر، شاه آرمانی با ویژگی‌های ذاتی و اکتسابی خاصی بر تخت فرمانروایی می‌نشیند و نظام طبقاتی ویژه‌ای را بر مبنای دادگری بنیان می‌گذارد. این آرمانشهر از آن‌جا که به «گذشته ایده‌آل» می‌نگرد و «نسخه پالایش‌شده‌ای از یک آرمانشهر گذشته‌گرا» را به مخاطب ارائه می‌دهد، آرمانشهری نوستالوژیک است (رک. سارجنت، ۱۳۹۹: ۲۹) که البته پیشنهاد سیاسی فردوسی برای حال و آینده ایران نیز به‌شمار می‌آید و از همین منظر در تاریخ اندیشه سیاسی ایرانی اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. در برابر آن، پادآرمانشهر نیز در برخی داستان‌های شاهنامه ترسیم شده است و انواعی در حماسه ملی ایران دارد. فردوسی همانند بسیاری از اندیشمندان حوزه سیاست، بررسی جوامع موجود و انتقاد به ساختار سیاسی آن‌ها را به‌عنوان بخشی از نظریه‌پردازی خود در نظر گرفته است؛ چنان‌که افلاطون در نقد جوامع سیاسی زمانه خویش سخن گفته و همه نظام‌های حکومتی زمانه‌اش را بد دانسته است (رک. کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۵۹) و فارابی نیز مباحثی با عنوان «مضادات مدینه فاضله» یعنی مدینه‌هایی که ضد و در برابر مدینه فاضله‌اند، در نقد انواع جوامع آورده است (رک. فارابی، ۱۳۵۸: ۱۶۸-۱۹۸؛ همان، ۱۳۶۱: ۲۷۸-۳۰۵). در شاهنامه فردوسی نیز که «سلطنت مطلقه شاه آرمانی ایرانی» به‌عنوان نظام مطلوب سیاسی مطرح می‌شود، انواعی از نظام‌های سیاسی از جمله «سلطنت مطلقه فاسد شاه بیگانه» و «دموکراسی عوام‌سالارانه» و «جامعه اشتراکی مزدکی» از نظر فردوسی پادآرمانشهر هستند که تشکیل آن‌ها و زیستن در آن‌ها جز ویرانی و تباهی محصولی ندارد و نیز مردمی هستند که در آرمانشهر زندگی می‌کنند، اما اخلاق پادآرمانشهری دارند؛ بنابراین برای ترسیم بخشی از اندیشه سیاسی ایرانی، می‌توان با بررسی انواع پادآرمانشهر در شاهنامه، انتقادهای فردوسی را به انواع ساختارهای سیاسی شناخته‌شده در زمان تدوین شاهنامه بازشناسی کرد و دانست که حکیم طوس کدام بحران‌های سیاسی زمانه خویش را بررسی کرده و مستقیم یا غیرمستقیم درباره آن‌ها هشدار داده است. واکنش خشمگینانه به آرمانشهرهای ادعایی، بدگویی پیشگویانه درباره آن‌ها و تأکید بر عقیم‌بودن آن‌ها از منظر اجتماعی، سه هدفی است که پژوهشگران برای به‌تصویرکشیدن پادآرمانشهر در اثر ادبی برمی‌شمارند (مک‌نامارا، ۱۳۹۹: ۲۶۹-۲۷۱). در موارد

پادآرمانشهری شاهنامه نیز می‌توان نشانه‌هایی از یک آرمانشهر ادعایی را برای هر نمونه از پادآرمانشهر یافت. رهیافت فردوسی به ساحت نظریه‌پردازی سیاسی در این باره، رهیافتی «حقوقی تاریخی» و «هنجاری فلسفی» است؛ بدین معنا که نظریه‌پرداز در برابر «واقعیت‌ها» بر «ارزش‌ها» تأکید می‌کند و نظریه‌اش دربردارنده ارزش‌یابی‌هایی است که با آن‌ها اعتبار تجربی کیفیت اخلاقی نظام‌های سیاسی سنجیده می‌شود و هدفش این است که مخاطب با «اقدام درست»، «انتخاب بهترین گزینه» و «اتخاذ بهترین تصمیم درباره زندگی بهتر با هم‌نوعان» آشنا شود (رک. عالم، ۱۳۷۳: ۵۵).

پرسش و روش پژوهش

در این مقاله، به این پرسش پاسخ داده خواهد شد: پادآرمانشهر در شاهنامه فردوسی چگونه شکل می‌گیرد و چه انواعی دارد؟ برای رسیدن به پاسخ این پرسش، انواع پادآرمانشهر و ویژگی‌های آن‌ها در شاهنامه فردوسی (۱۳۹۳) از خلال داستان‌های حماسه ملی ایران و نیز سخنان فردوسی در لابه‌لای این داستان‌ها استخراج و صورت‌بندی شده است. برای استخراج گزاره‌های مد نظر از شاهنامه، از روش گردآوری داده‌ها در نظریه زمینه‌ای استفاده کرده‌ایم؛ در این روش، داده‌های پژوهش شامل اجزائی از قبیل کلمه‌ها، عبارت‌ها، جمله‌ها و پاراگراف‌هاست و توصیف و تحلیل بر اساس استخراج این داده‌ها از متن و سپس نظم‌دادن آن‌ها انجام می‌شود (رک. استراوس و کربین، ۱۳۹۷). ما نیز به همین روش، اجزاء داده‌های پژوهش را مصرع‌ها، بیت‌ها یا مجموعه بیت‌های موقوف‌المعانی شاهنامه در نظر گرفته، استخراج و نظم‌دهی کرده و در نهایت به توصیف و تحلیل آن‌ها پرداخته‌ایم. در بخش تحلیل نیز آبخور تاریخی و فرهنگی و همچنین جامعه هدف نظرات فردوسی در این باره را مد نظر قرار داده‌ایم.

پیشینه پژوهش

تا کنون پژوهشی در زبان فارسی با موضوع بررسی پادآرمانشهرها در اندیشه سیاسی شاهنامه فردوسی انجام نشده است. در زبان‌های دیگر نیز کمتر به نقش ادبیات پادآرمانشهری در اندیشه سیاسی پرداخته شده است؛ چنان‌که نویسنده کتاب اتوپیانسیسم نیز نوشته است که هیچ مطالعه کلی درباره نقش اتوپیا در نظریه سیاسی نیافته است (سارجنت، ۱۳۹۹: ۱۷۱). با این حال، در آثار فراوانی که در نقد نظریه‌ها و اندیشه‌های سیاسی و انواع حکومت‌ها نوشته شده است، بسیاری از این انواع به‌مثابه آرمانشهر یا پادآرمانشهر شناخته و بررسی شده‌اند. همچنین برخی آثار به بررسی آرمانشهر در آثار نویسندگان اروپایی اختصاص یافته است؛ از جمله مقدمه داریوش آشوری بر کتاب آرمانشهر (اتوپیا) نوشته تامس مور (۱۳۶۱) که کوشیده است

مختصری از زمینه‌های تاریخی اثر را ذکر کند و نیز کتاب آرمانشهر در اندیشه سیاسی غرب نوشته فردریک روویون (۱۳۸۵) که آرمانشهر را در آثار داستان‌نویسان اروپایی بررسی تاریخی کرده است. در کتاب آیا باید از اتوپیا اعاده حیثیت کرد؟ نوشته کریستیان گودن (۱۳۸۳) نیز مفهوم آرمانشهر و اندیشیدن درباره آن از منظر جامعه‌شناسی تحلیل شده است. همچنین مقاله «پادآرمانشهرهای شهری» در کتاب راهنمای کمبریج؛ شهر در ادبیات گردآورده کوین مک‌نامارا (۱۳۹۹) به بررسی تاریخی مفهوم پادآرمانشهر در شماری از آثار ادبی اندیشه‌محور جهان اختصاص دارد.

در مقاله «تحلیل کهن‌الگویی آرمانشهرگرایی و سیر الگوواره‌های ادبیات آرمانشهری در ادب کلاسیک ایران» نوشته فرزاد قائمی (۱۳۹۵) سه زمینه آرمانشهر اساطیری و آرمانشهر فلسفی و آرمانشهر روایی تعلیمی و نمودهای هر کدام در ادبیات کهن فارسی بررسی شده است. همین نویسنده در مقاله «ادبیات پلیدشهری و داستان معاصر فارسی» (۱۳۸۶) عبارت «ادبیات پلیدشهری» را در برابر «ادبیات آرمانشهری» قرار داده و این نوع ادبی را در داستان‌های معاصر فارسی بررسی کرده است. در مقاله «نشانه‌هایی از ویرانشهر در شعر خلیل حاوی» نوشته احمدرضا حیدریان‌شهری و کلثوم صدیقی (۱۳۹۰) نیز ویژگی‌های پادآرمانشهر در شعر این شاعر لبنانی توصیف شده است.

در زبان فارسی پژوهش‌های دیگری هستند که در آن‌ها سعی در بررسی و توصیف آرمانشهر شاهنامه شده است؛ از جمله آرمانشهر در اندیشه ایرانی نوشته حجت‌الله اصیل (۱۳۸۱)، «مبانی و کارکردهای شهریاری در شاهنامه و اهمیت آن در سنجش خرد سیاسی در ایران» نوشته باقر پرهام (۱۳۷۰)، حماسه داد نوشته فم جوانشیر (۱۳۶۰)، کیخسرو و آرمانشاه ایرانیان نوشته افسانه خاتون‌آبادی (۱۳۹۱)، «آرمان رهبری در شرق» نوشته محمدرضا راشد محصل (۱۳۸۷)، «جهان‌داری و پادشاهی در شاهنامه» نوشته شاهرخ مسکوب (۱۳۸۲) و غیره. در برخی پژوهش‌ها مثل «مشروعیت حکومت از دیدگاه فردوسی» نوشته نصرت‌الله رستگار (۱۳۸۴) نیز انواع حکومت در شاهنامه بررسی شده، اما به‌طور ویژه پادآرمانشهرها مد نظر پژوهشگر نبوده است، بلکه بیشتر شکل حکومت شاهان شاهنامه طبقه‌بندی شده است. از این رو، بررسی پادآرمانشهر در شاهنامه و انواع آن از منظر اندیشه سیاسی را می‌توان موضوعی تازه و درخور تأمل دید.

پادآرمانشهر و انواع آن در شاهنامه فردوسی

همان‌طور که آرمانشهر ایرانی در شاهنامه با فرمانروایی شاه آرمانی تحقق می‌یابد، وقتی چنان آرمانشهری با چنین شاهی وجود نداشته باشد، پادآرمانشهر شکل می‌گیرد. فردوسی از میان‌رفتن شاهی آرمانی ایرانی را مساوی با چنین مواردی توصیف کرده است: حکومت ناسزاواران، شاه‌شدن بندگان بی‌هنر،

نابودی آیین‌های شاهی، نابودی شهرها، نابودی نظام اجتماعی ایران، از میان رفتن بخشندگی و دادگری، تباه شدن رنج‌های دراز بشر، آمدن نشیبی دراز پس از فراز، رواج پیمان‌شکنی و ناراستی بین مردم، گرامی شدن کژی و کاستی، بی‌ارزش شدن نژاد و هنر، بدتر شدن نهاد افراد از آشکار آن‌ها، دشمن شدن همه مردم با هم، گسترش غم و رنج، فرارسیدن روزگار بدی و اهریمنی و دشمنی آسمان، آغاز شب تیره جاویدان^۲. بدین ترتیب، نقطه مقابل آرمانشهر ایرانی در شاهنامه، وقتی است که شاه آرمانی وجود نداشته باشد و کسانی غیر از واجدان شرایط چنین مقامی بر مردم فرمان برانند. البته در مواردی نیز می‌بینیم که شاه آرمانی فرمانرواست اما طبق اصول شاهی آرمانی حکومت نمی‌کند و بنابراین برخی نشانه‌های پادآرمانشهری در جامعه ظاهر می‌شود. با این حال، پادآرمانشهر با این توصیف‌های کلی، چهار نوع در شاهنامه فردوسی دارد که در ادامه به توصیف هر کدام از آن‌ها می‌پردازیم.

۱) سلطنت مطلقه فاسد شاه بیگانه:

مهم‌ترین نمونه پادآرمانشهر ایرانی در دوران فرمانروایی شاهان اهریمنی شکل می‌گیرد که ویژگی مشترک همه آن‌ها بیگانه‌بودن است. شاهان ایرانی هرچند در مواردی بیدادگری یا بی‌خردی کنند، اما هرگز سزاوار عنوان شاهی اهریمنی نیستند، بلکه اصلاح‌پذیرند و اگر هم اصلاح‌پذیر نباشند، در جایگاهی دون جایگاه شاه آرمانی قرار می‌گیرند و باز هم اهریمنی نیستند. در شاهنامه، سه شاه ناسزاوار و اهریمنی و بیگانه عبارت‌اند از ضحاک به‌عزت بیدادگری و افراسیاب به‌عزت بداندیشی و اسکندر به‌عزت شاه‌کشی و این سه زشت‌نام‌اند و به بهشت نمی‌روند. هر سه شاه اهریمنی دست به خون شاه ایرانی آغشته و جمشید و نوذر و دارا را کشته‌اند. افراسیاب البته شاه توران است و همواره دشمن ایران بوده است. داستان اسکندر نیز در شاهنامه دچار تناقضی شده است؛ در ابتدا او ایرانی‌الاصل و آرمانی معرفی شده و سپس در داستان اردشیر بابکان به‌عنوان شاه ناسزاوار و زشت‌نام معرفی می‌شود^۳. همچنین پایان پادشاهی ساسانیان و تسلط تازیان بر ایرانیان که در شاهنامه فردوسی «دور عمر» نام دارد، یکی از دیگر پادآرمانشهرهاست که بسیار تیره و تار توصیف می‌شود^۴. در این میان، مهم‌ترین پادآرمانشهر ایرانیان در زمان فرمانروایی ضحاک شکل گرفته و اوست که ناسزاوارترین شاه ایران است و کشور تحت فرمانروایی او در ناخوشایندترین وضع ممکن قرار دارد. در اندیشه سیاسی شاهنامه فردوسی، شاه اهریمنی ردایی از این قبیل دارد: هم‌پیمانی با ابلیس و پیروی از او، دشمنی با خدا، ذات اهریمنی و اهریمن‌کشی، ازدهاخیمی و وارونه‌خویی، بیگانه‌بودن، ناپاکی و ناپاک‌دینی، جادوپرستی، ناپرهیزگاری و گناهکاری، بدنزادی و بدگوهری، سبک‌سری و نادانی، بی‌خردی و دشمنی با خردمندان، زودخشمی و خشم‌پراکنی، آز، بیدادگری، مردم‌کشی، غارتگری، بدآموزی به مردم، فریبکاری و بداندیشی و بدخویی^۵. فردوسی پیامدهای چنین حکومتی را نیز برشمرده است. در زمان

فرمانروایی شاه اهریمنی، علاوه بر وارونه‌شدن ارزش‌های نیک، بدی آشکارا و خوبی پنهان می‌شود و حکومت چنین فردی بلای بزرگی به‌روی زمین است. شاه اهریمنی به‌علت همین ویژگی‌ها و کردارها همواره از عاقبت خویش هراسان است. آیین‌های بد می‌نهد و کارهایش برخلاف «آیین خسروان» است. نصیب مردم از فرمانروایی‌اش بدی و رنج و بلاست و چنین است که همه مردم دشمنی او را در دل دارند، زیرا از او خسته‌خاطر و خون‌به‌دل و گریان‌اند و بنابراین نصیب او جز مرگ و نفرین نخواهد بود.^۱

این ویژگی‌ها و کردارهای شاه اهریمنی است که به مردم رنج‌دیده جواز می‌دهد علیه او قیام کنند و او را براندازند و به‌یاری بخردان و پهلوانان بکوشند تا شاه آرمانی را بر تخت فرمانروایی بنشانند، زیرا طبق آراء اندیشمندان سیاسی، فساد یک سلطنت مطلقه و بیگانه‌بودن شاه، دو عامل مهم برای قیام مردمی علیه اوست که با دو هدف دست‌یابی به حکومتی با آرمان‌های والای مورد قبول مردم و نیز حکومتی مبتنی بر استقلال ملی انجام می‌شود.

البته سلطنت ضحاک به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین پادآرمانشهرها در شاهنامه فردوسی با اهداف دیگری آغاز می‌شود که اگر به آن‌ها بنگریم، می‌توانیم به نشانه‌هایی از آرمانشهر ادعایی آن دست یابیم. ایرانیان که در انتهای پادشاهی جمشید از او روی می‌گردانند و کشور دچار تفرقه می‌شود و افراد زیادی با داعیه فرمانروایی سر برمی‌آورند، به جست‌وجوی یک پادشاه قوی برمی‌خیزند و ضحاک را برمی‌گزینند که مهتر تازیان است تا به ایران بیاید و حکومتی قدرتمند و یک‌پارچه تشکیل دهد و ایرانیان و تازیان را متحد کند.^۲ همین هدف ایرانیان که در اعتراض به نابه‌سامانی سیاسی اواخر پادشاهی جمشید می‌تواند چشم‌اندازی آرمانشهری قمداد شود، به‌زودی با آغاز فرمانروایی مهتر تازیان در ایران سیمای پادآرمانشهری خود را نشان می‌دهد.

این نوع از پادآرمانشهر در نقطه مقابل آرمانشهر شاهنامه فردوسی شکل می‌گیرد که در آن شاه آرمانی در رأس قرار دارد و باید باشد تا بتواند آرمانشهر را بسازد و رفاه و سعادت را برای مردم به ارمغان بیاورد و ویژگی‌ها و عملکردش عبارت است از ایرانی‌بودن، فره‌مندی، داشتن نژاد و گوهر و خرد و هنر، برگزیدگی از سوی خداوند، ذات اهورایی و ضد‌اهریمنی، هدایتگری، دادگری، دلیری، مردم‌داری، سخن‌دانی، داشتن فضایل نیک اخلاقی و دوری از رذایل، دین‌داری و دین‌آگاهی و پاک‌دینی و دین‌پناهی، تمدن‌سازی، بنیان‌نهادن آیین خسروان، تشکیل نظام اجتماعی ویژه ایران مبتنی بر نژاد و فضل و تخصص افراد و تقسیم کار و وظایف، مجازات بدکاران، دفاع از کشور، دورکردن بدی‌ها از مردم و راضی نگه‌داشتن آن‌ها، برجای‌نهادن نام نیک و مشورت‌گرفتن از خردمندان در صورت لزوم (رک. بینا و دیگران، ۱۳۹۹: ۷-۱۱). تقابل این آرمانشهر که نوعی آریستوکراسی ویژه ایرانی است با پادآرمانشهر «سلطنت مطلقه فاسد شاه بیگانه» در داستان ضحاک نمود ویژه‌ای یافته است.

انتقاد از حکومت استبدادی فاسد در تاریخ فلسفه سیاسی سابقه دارد. به نظر افلاطون، پادشاه جبار ستمگر که اسیر جاه‌طلبی و شهوت است، بدترین و بدبخت‌ترین آدمیان است و شهری که چنین پادشاهی بر آن فرمان براند، بدترین و بدبخت‌ترین شهرهاست و چون چنین حکومت خودکامه‌ای بی‌قانون و مبتنی بر زور و جبر و جادوگری است، بدترین نوع حکومت به‌شمار می‌رود و می‌تواند بیشترین آسیب‌ها را به مردم بزند (رک. کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۶۸-۲۶۹). فارابی نیز در بحث خود درباره «مضادات مدینه فاضله»، یکی از آراء نادرست رایج در مدینه‌های جاهلیّه و ضالّه را این می‌داند که معتقدند هر فردی از افراد انسانی با امکاناتی که در اختیار دارد می‌تواند در راستای به‌دست‌آوردن خیرات انسان‌های دیگر بر آن‌ها غلبه کند و آن‌ها را مقهور خود گرداند و از نظر اهالی جاهل و گمراه این مدینه‌ها سعادت‌مندترین انسان کسی است که در مقابله با دیگران قاهرتر و غالب‌تر باشد (رک. فارابی، ۱۳۶۱: ۳۲۱) و «پادشاه جبار ستمگر» احتمالاً یکی از مهم‌ترین مصادیق چنین انسانی است. با این‌که سخن فردوسی درباره شاه اهریمنی و سلطنت مطلقه او از منظر فاسدبودن همانند سخنان افلاطون و فارابی در این باره است، اما به‌دلیل ماهیت شاهنامه که حماسه ملی ایران است، بیگانه‌بودن شاه اهریمنی نیز ویژگی منفی بزرگ اوست و لزوم ایرانی‌بودن فرمانروای آرمانی را در نظر فردوسی نشان می‌دهد.

۲) دموکراسی عوام‌سالارانه:

نمونه دیگری از پادآرمانشهر در شاهنامه وجود دارد که نظام آن شبیه دموکراسی است. در «گفتار اندر دیهی که با یک سخن ویران شد و به یک سخن آبادان» چنین طرحی برای حکومت مطرح می‌شود. در این داستان، ماجرای دهی مطرح است که آبادان بوده و پس از آن‌که بنا به گفته موبد، همه افراد آن ده یکسره مهتر می‌شوند و از مهتر واحدی فرمان نمی‌برند و مزدور و کدخدا مقام یکسانی می‌یابند و به همه مردم این امکان داده می‌شود که در جایگاه فرمانروایی بنشینند، آن‌ده ویران می‌شود. این همان نظام سیاسی است که می‌توان آن را «دموکراسی عوام‌سالارانه» نامید و به گفته فردوسی پیامد آن جز ویرانی برای جامعه نخواهد بود؛ همان حکومتی که در فلسفه سیاسی به‌عنوان «دموکراسی» از نوع «عوام‌سالاری» شناخته می‌شود و در آن هر شهروندی حق احراز مناصب را دارد و عوام فرمانروایند و بر نیکان و برگزیدگان ستم می‌کنند و از آن‌جا که قانون در آن معتبر نیست نباید آن را در شمار حکومت‌ها آورد (ارسطو، ۱۳۳۷: ۱۶۶-۱۶۷).

این پادآرمانشهر نیز در ابتدا در قالب یک آرمانشهر ادعایی مطرح می‌شود؛ همان‌جا که به مردم ده وعده داده می‌شود که همه مهتر هستند و در نتیجه نباید از مهتری فرمان ببرند و نیز همه می‌توانند به مقام فرمانروایی برسند و در نتیجه زیردست و فرمانبردار کسی نیستند. چنین طرحی به روایت حماسه ملی ایران به شکل‌گیری پادآرمانشهر می‌انجامد.

نقد چنین نظامی هم در فلسفه یونانی و هم در فلسفه ایرانی اسلامی تا پیش از زمان تدوین شاهنامه سابقه دارد. افلاطون که می‌گوید فرمانروایی باید به فیلسوف پادشاه سپرده شود و حکومت پادشاهی بهترین نوع حکومت است، دموکراسی را بی‌معنی و باطل می‌داند و با تأکید بر این که اکثریت مردم نمی‌توانند معرفت سیاسی داشته باشند یا کشور را خردمندان اداره و رهبری کنند، حکومت اکثریت را بدترین نوع حکومت معرفی می‌کند (رک. کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۶۵-۲۶۹). ارسطو نیز دموکراسی عوامسالارانه را حکومتی ناپایدار و برای هر کشوری تحمل‌ناپذیر می‌داند (ارسطو، ۱۳۳۷: ۲۶۹). همچنین فارابی در بخش «مضادات مدینه فاضله» که در واقع خواسته است «مدینه‌های بد» موجود را نقد کند، از «مدینه جماعیه» یا «مدینه احرار» در شمار مدینه‌های «جاهلیه» نام می‌برد (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۸۴) و آن را چنین توصیف می‌کند: «مردم آن همه رها و آزاد باشند و هر آن چه بخواهند انجام دهند و همه مردم آن از تساوی کامل برخوردار باشند و... هیچ انسانی بر انسانی دیگر برتری ندارد... [و] ریاست کردن رؤسای آنان تابع خواست و اراده رؤوسین است... به طوری که اگر به دقت در اوضاع و احوال آنان رسیدگی شود، نه رئیسی وجود دارد و نه رؤوسی» (همان، ۱۳۵۸: ۱۹۰-۱۸۹).

فردوسی نیز با رهیافت ویژه خویش به اندیشه سیاسی، وقتی چنین حکومتی را با حکومت مطلوب خویش که فرمانروایی شاه آرمانی ایرانی است مقایسه می‌کند، طبیعی است که آن را یکی از نامطلوب‌ترین انواع حکومت بداند. بخش اعظم شاهنامه به تأکید بر ویژگی‌های برتر شاه آرمانی و حساسیت ویژه ایرانیان در موضوع فرمانروایی اختصاص دارد و این نشان می‌دهد که سراینده حماسه ملی ایران تا چه اندازه باید نظام دموکراسی عوامسالارانه را که در آن هر کسی امکان فرمانروایی دارد، دور از وجه مطلوب سیاسی بداند.

۳) جامعه اشتراکی مزدکی:

سومین نوع پادآرمانشهر در شاهنامه فردوسی نظامی است که بر اساس گفته‌های مزدک ترسیم شده است. در «گفتار اندر داستان مزدک با قباد و کسری» وقتی شیوه مزدک برای اداره جامعه مقبول نظر قباد قرار می‌گیرد، مبنی بر این که زن و ثروت باید در میان مردم به طور اشتراکی تقسیم شود و نیز مردم همه در جهان با هم برابرند و کهنتری و مهتری وجود ندارد، دانایان ایران پیامد این شیوه حکومت را ویرانی می‌دانند و بر آن اند که چنین طرحی برای اداره کشور، بدترین شیوه اداره ایران است و علاوه بر ویرانی، منجر به تباهی ابدی مردم نیز خواهد شد.^۹

آرمانشهر ادعایی مزدک نیز که در شاهنامه فردوسی مقدمه یکی از پادآرمانشهرهاست، از زبان مزدک بیان شده است؛ آن‌جا که می‌گوید توانگران با تهی‌دستان برابرند و کسی بر کسی دیگر برتری ندارد و ثروت باید در میان جهانیان به تساوی تقسیم شود و تهی‌دستان می‌توانند با توانگران در بهره‌بردن از زنان و خانه‌ها و

ثروت‌ها مشترک باشند و دین پاک همین را از مردم می‌خواهد و کسی که از این روش روی برگرداند به نفرین خدا دچار می‌شود.^{۱۰} به بیان دیگر، مزدک می‌خواهد نظام طبقاتی جامعه ایرانی را در هم بریزد و جامعه‌ای بدون طبقه شکل دهد، در حالی که تأسیس و حفظ نظام طبقاتی در جامعه یکی از مهم‌ترین کارهای شاه آرمانی در شاهنامه فردوسی است.

پیش از شاهنامه، دینوری (درگذشته ۲۸۳ ق.) در اخبارالطوال درباره مزدک چنین نوشته است که ارتکاب کارهای حرام را برای مردم روا دانسته بود و مردم فرومایه را به انجام کارهای زشت تشویق می‌کرد و غصب اموال را برای غصب‌کنندگان و ستم را برای ستمکاران آسان کرده بود (رک. ۱۳۶۴: ۹۶). طبری (درگذشته ۳۱۰ ق.) نیز در تاریخ خود عباراتی از این دست درباره مزدک نوشته است: «از جمله چیزها که به مردم می‌گفت و رواج می‌داد و بدان ترغیب می‌کرد، مساوات در مال و زن بود... و فرومایگان را بر ضد بزرگان تشویق کرد و به نزد وی سفله با شریف در آمیخت و راه غصب برای غاصب و راه ستم برای ستمگر باز شد... و مردم به بلیه‌ای عظیم افتادند» (رک. ۱۳۵۲: ۶۴۶). چنان‌که می‌بینیم، مزدک چهره‌ای منفور در متون تاریخی است و جامعه مزدکی نیز «بلیه‌ای عظیم» به‌شمار آمده است. علت‌های این نگاه به مزدک و آراء سیاسی او در متون تاریخی نیز یکی اتهام ترویج اشتراک مال و زن، دوم رنگ‌وبوی مزدکی داشتن شورش‌های دوره اسلامی و سوم منفوربودن مزدک در متون پهلوی و راه یافتن این نفرت به دوره اسلامی دانسته شده است (رک. روانان و جلیلیان، ۱۳۹۴: ۱۱۹).

وقتی در جای‌جای شاهنامه می‌بینیم که ارزش مالکیت افراد محترم شمرده می‌شود و نیز طبقات اجتماعی چنان اهمیت دارد که تخطی از آن گناهی نابخشودنی است، روشن است که مخالفت فردوسی با جامعه اشتراکی مزدکی به این صراحت باشد و چنین جامعه‌ای در ردیف پادآرمانشهرها قرار گیرد.

۴) مردمی که در آرمانشهر زندگی می‌کنند اما اخلاق پادآرمانشهری دارند:

گذشته از موضوع پادآرمانشهرها، در برخی جاهای شاهنامه درباره مردمی که تحت فرمانروایی شاه آرمانی زندگی می‌کنند، اما از او پیروی نمی‌کنند و به اصول آرمانشهر از جمله نظام اجتماعی آن پای‌بند نیستند و ردای اخلاقی دیگری نیز دارند، سخن گفته و تأکید شده است که رفتار آن‌ها برای شاه آرمانی ناپسند و ناخوشایند است و آن‌ها شایسته مجازات‌اند. از جمله خسرو پرویز در بار عام خود به مردم می‌گوید کسی که نظر به طبقه اجتماعی افراد برتر از خود داشته باشد؛ یعنی بخواهد در طبقه‌ای قرار بگیرد که بالاتر از فضایل اوست یا چشم به منصب فرمانروایی داشته باشد، اندیشه‌اش تباه می‌شود و همچنین اگر کسی به ردایی همچون تعرض به جان و مال و ناموس دیگران دست زند، مجازات او چاه و زندان یا حتی مرگ است.^{۱۱}

ارسطو نیز وقتی هدف غایی تشکیل مدینه را خیر اعلای انسان یعنی زندگی اخلاقی و عقلانی می‌داند

و می‌گوید کسی که نمی‌تواند در چنین جامعه‌ای زندگی کند باید یک دد یا یک خدا باشد (رک. کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴۰۲)، به‌نوعی همین منظور را مدّ نظر دارد. شبیه چنین انتقادی به چنین مردمی در آراء فارابی نیز دیده می‌شود؛ آن‌جا که سخن از «نوابت مدینه‌های فاضله» می‌گوید، یعنی «انسان‌هایی که مسکن و مأوای آن‌ها در مدینه فاضله است لکن خودرو و خودسرنند» و رئیس مدینه فاضله باید آن‌ها را اصلاح یا مجازات کند (فارابی، ۱۳۵۸: ۲۰۴). بنابراین اگرچه این‌گونه مردم در آرمانشهر زندگی می‌کنند، اما به‌علت داشتن اخلاق پادآرمانشهری، شایستگی زیستن در آرمانشهر را ندارند.

در این مورد نیز رهیافت ویژه فردوسی به سیاست آشکار است که «حقوقی تاریخی» و «هنجاری فلسفی» است؛ چنان‌که بیشتر اخلاق اجتماعی و سیاسی مردم را مورد نقد و بررسی خود قرار داده و آن را در قیاس با اخلاق مردمی که باید فرمانبردار شاه آرمانی و فضایل مدّ نظر او باشند، سنجیده و ارزش‌گذاری کرده است.

نتیجه‌گیری

اگرچه طبق قاعده «اثبات شیئی نفی ماعدا نمی‌کند» نمی‌توان از همه گزاره‌های شاهنامه درباره انواع پادآرمانشهر به ویژگی‌های آرمانشهر در نظر فردوسی رسید، اما از آن‌جا که برخی ویژگی‌های پادآرمانشهرها به‌وضوح در نقطه مقابل ویژگی‌هایی قرار دارند که مربوط به آرمانشهر شاهنامه است، می‌توان چنین نتیجه گرفت که شاید فردوسی می‌خواسته است آرمانشهر مدّ نظر خود را در بخشی از نقدهای خود به انواع پادآرمانشهر ترسیم کند. از این منظر و با توجه به پادآرمانشهرها در شاهنامه، فردوسی بر آن است که شاه آرمانی باید اهورایی و پیرو خداوند، ایرانی، دادگر، مردم‌دوست و راهنمای مردم به نیکی، پاک‌دین و پرهیزگار، نژاده و دارای گوهر شاهی و دانا و خردمند باشد و از رذایلی همچون خشم و آز و فریب و بدخویی پرهیزد و همچنین باید مطابق آیین خسروان حکومت کند. پیامد حکومت چنین پادشاهی نیز نیکی و آسایش و رفاه برای مردم است و مردم او را دوست دارند و آفرین می‌گویند. نظام سیاسی و اجتماعی مطلوب نیز نظامی است که در آن مهتری ویژه افراد شایسته باشد و همه از مهتر واحدی فرمان ببرند و هر کسی امکان رسیدن به فرمانروایی نداشته باشد و ارتباط مردم نیز بر اساس شایستگی‌ها تابعی از الگوی کهنتری و مهتری باشد و حق مالکیت شخصی افراد محترم شمرده شود. اخلاق سیاسی مطلوب برای مردم نیز باید چنین باشد که همه از شاه آرمانی پیروی کنند و به نظام اخلاقی ویژه آرمانشهر پای‌بند باشند و کسی چشم به طبقه اجتماعی و سیاسی فراتر از خود نداشته باشد و به جان و مال و ناموس دیگری تعرض نکند.

بررسی پادآرمانشهرها در شاهنامه همچنین نشان می‌دهد که فردوسی با وجود نارضایتی از وضع

سیاسی زمانه خویش و ترسیم آرمانشهر ایرانی برای نجات از وضع موجود، درباره تحقق انواعی از حکومت نیز هشدار داده و غیرمستقیم به مخاطب خود گفته است که اگر برای دستیابی به آرمانشهر ایرانی نکوشد، نمونه‌هایی از پادآرمانشهر در پیش روی اوست که پیامدی جز ویرانی و تباهی نخواهد داشت. «سلطنت مطلقه شاه فاسد بیگانه» نمود واضحی از بحران حکومت در زمانه فردوسی یعنی سلطه خلفای تازی عباسی بر ممالک اسلامی به‌ویژه ایران است. دو نوع دیگر پادآرمانشهر نیز امکان تحقق داشته‌اند؛ طرح «جامعه اشتراکی مزدکی» در برهه‌هایی از تاریخ ایران مطرح شده بود، هرچند ایرانیان با نظامی که آن را «دموکراسی عوامسالارانه» نامیدیم، تنها در متون فلسفی آشنا بودند. از این رو فردوسی با معرفی این نظام‌های سیاسی و اجتماعی به‌عنوان «پادآرمانشهر» و نقد و نفی آن‌ها، خواسته است امکان‌های سیاسی جایگزین برای زمانه خویش را ارزیابی کند و در نهایت همان اندیشه آرمانشهر ایرانی را بر همه این نظام‌های سیاسی ممکن ترجیح دهد و تنها راه نجات ایران بداند. در این میان شاید نکوهش نوعی از دموکراسی در شاهنامه برای گروهی از مخاطبان امروزی ناخوشایند به‌نظر بیاید، چون دموکراسی خواهی در زمانه ما نوعی ارزش تلقی می‌شود، اما به هر حال باید بدانیم که سراینده حماسه ملی ایران مانند شماری از اندیشمندان دیگر جهان قدیم در هزاره پیشین آن را نکوهیده است. اندیشه سیاسی فردوسی در انتقاد از انواع پادآرمانشهرها، برآمده از فرهنگ ایرانی است، اما به وضوح می‌بینیم که مشترکات و مشابهات زیادی با اندیشه سیاسی فیلسوفان یونانی و مورخان و اندیشمندان اسلامی دارد؛ بی‌آن‌که ادعای تأثیرپذیری مستقیم فردوسی از آن‌ها در میان باشد؛ بنابراین به‌نظر می‌رسد فردوسی با چنین اندیشه‌ای، همه امکان‌های سیاسی و اجتماعی ممکن و شناخته‌شده تا زمانه خویش را نقد و نفی کرده و آرمانشهر سیاسی مد نظر خویش را که همان «سلطنت مطلقه پادشاه فره‌مند ایرانی» با ویژگی‌های منحصر به فرد و مطرح‌شده در سراسر شاهنامه است، تنها نظام سیاسی کارآمد برای ایران دانسته است.

یادداشت‌ها

۱. در این مقاله واژه «آرمانشهر» به جای Utopia و واژه «پادآرمانشهر» به جای Anti-Utopia و Dystopia به کار رفته و از واژه‌هایی مثل «ناکجاآباد»، «ویرانشهر»، «پلیدشهر»، «تباه‌شهر» و معادل‌های دیگر صرف‌نظر شده است، زیرا چنان‌که در بحث درباره انواع پادآرمانشهر در شاهنامه فردوسی نشان داده‌ایم، هر کدام از این موارد در ابتدا با ادعاهای آرمانشهری شکل گرفته‌اند و سپس به ضد خود بدل شده‌اند.

۲. «تبه گردد این رنج‌های دراز/ نشیبی دراز است پیش فراز/ نه تخت و نه دیهیم بینی نه شهر/ از اختر همه تازیان راست بهر... نه تخت و نه تاج و نه زبینه کفش/ نه گوهر نه افسر نه بر سر درفش/ برنجد یکی دیگری بر خورد/ به داد و به بخشش کسی ننگرد.../ ز پیمان بگردند و از راستی/ گرامی شود کژی و کاستی/ پیاده شود مردم جنگجوی/ سوار آن‌که لاف آرد و گفتگوی/ کشاورز جنگی شود بی هنر/ نژاد و هنر کمتر آید به بر/ رباید همی این از آن از این/ ز نفرین ندانند باز آفرین/ نهان بتر از آشکارا شود/ دل شاهشان سنگ خارا شود/ بدانندیش گردد پدر بر پسر/ پسر بر پدر همچنین چاره‌گر/ شود بنده‌ی بی هنر شهریار/ نژاد و بزرگی نیاید به کار.../ چنان فاش گردد غم و رنج و شور/ که رامش به هنگام بهرام گور.../ بریزند خون از پی خواسته/ شود روزگار بد آراسته.../ که زود آید این روز آهرمنی/ چو گردون گردان کند دشمنی» (فردوسی، ۱۳۹۳: ۱۰۸۳/۲-۱۰۸۶).

۳. «نگه کن که ضحاک بیدادگر/ چه آورد از آن تخت شاهی به سر/ هم افراسیاب آن بدانندیش مرد/ کز او بُد دل شهریاران به درد/ سکندر که آمد بدین روزگار/ بگشت آن‌که بُد در جهان شهریار/ برفتند و زیشان جز از نام زشت/ نماند و نیابند خرم بهشت» (۳۶۷/۲) و «ز ضحاک تازی نخست اندر آی/ که بیدادگر بود و ناپاک رای/ که جمشید برتر منش را بکشت/ به بیداد بگرفت گیتی به مشت/ پر از درد بُد مردم پارسا/ که اندر جهان دیو شد پادشا/ دگر آن‌که بد گوهر افراسیاب/ ز توران بدان گونه بگذاشت آب/ به زاری سر نوذر نامدار/ به شمشیر ببرد و برگشت کار/ سه‌دیگر سکندر که آمد ز روم/ بد ایران و ویران شد این مرز و بوم/ چو دارای شمشیرزن را بکشت/ خور و خواب ایرانیان شد درشت» (۹۱۱/۲).

۴. «پراگنده گردد بدی در جهان/ گزند آشکارا و خوبی نهان/ به هر کشوری در ستمگاره‌ای/ پدید آید و زشت پتیاره‌ای/ نشان شب تیره آمد پدید/ ز ما بخت فرخ بخواهد رمید» (فردوسی، ۱۳۹۳: ۱۰۹۶/۲).

۵. «چنان بُد که ابلیس روزی پگاه/ بیامد به سان یکی نیک‌خواه/ دل مهتر از راه نیکی ببرد/ جوان گوش گفتار او را سپرد/ بدو گفت پیمانست خواهم نخست/ پس آن‌که سخن برگشایم درست/ جوان نیک‌دل گشت و فرمانش کرد/ چنان چون بفرمود سوگند خورد/ که راز تو با کس نگویم ز بن/ ز تو بشنوم هر چه گویی سخن» (فردوسی، ۱۳۹۳: ۲۴/۱) و «چون ابلیس پیوسته دید این سخن/ یکی بند بد را نو افکند بن/ بدو گفت گر سوی من تافتی/ ز گیتی همه کام دل یافتی/ اگر همچنین نیز فرمان کنی/ نیچی ز گفتار و پیمان کنی/ جهان سربه‌سر پادشاهی تو راست/ دد و مردم و مرغ و ماهی تو راست» (۲۶/۱) و «سخن هر چه گویدش فرمان کند/ به فرمان او دل گروگان کند» (۲۶/۱) و «جهان‌آفرین

را به دل دشمن است» (۳۸/۱) و «به سر بر نهاد افسر تازیان» (۲۶/۱) و «بدو گفت ضحاک ناپاک‌دین/ چرا بنددم چیست از منش کین» (۳۳/۱) و «از این اهرمن‌کیش نراژدها» (۴۲/۱) و «چنان بُد که ضحاک جادوپرست/ از ایران به جان تو یازید دست» (۳۵/۱) و «پس آیین ضحاک وارونه‌خوی...» (۳۰/۱) و «تو دانی که سالار توران سپاه/ نه پرهیز داند نه ترس از گناه» (۴۵۵/۱) و «خروشی برآمد از آتشکده/ که بر تخت اگر شاه باشد دده/ همه پیر و برناش فرمان بریم/ یکایک ز گفتار او نگذریم/ نخواهیم بر گاه ضحاک را/ مر آن اژدهاخیم ناپاک را» (۴۶/۱) و «ز ضحاک بد گوهر بد کنش/ که کردند شاهان بدو سرزنش...» (۷۵۵/۱) و «همان بدنژاد است و افسونگر است» (۴۵۵/۱) و «تو دانی که او را بدی گوهر است» (۴۵۵/۱) و «همان چون سبک‌سر بود شهریار/ بی اندیشه دست اندر آرد به کار/ همان با خردمند گیرد ستیز/ کند دل ز نادانی خویش تیز» (۶۷۶/۲) و «ز کردار این جادوی کم‌خرد» (۴۲/۱) و «همیشه به رنج از پی آرز بود» (۶۹۱/۱) و «دل شاه گیتی چو پر آرز گشت/ روان ورا دیو همباز گشت» (۶۷۶/۲) و «سبک‌مایه ضحاک بیدادگر/ بدین چاره بگرفت گاه پدر» (۲۶/۱) و «ز بیدادگر شاه و از لشکرش» (۳۰/۱) و «همی بنگرید این بدان آن بدین/ ز کردار بیداد شاه زمین» (۳۰/۱) و «بپیچید ضحاک بیدادگر» (۳۱/۱) و «چو خسرو به بیداد کرد درخت/ بگردد بر او پادشایی و بخت» (۶۹۴/۱) و «به خون پدر گشت هم‌داستان/ ز دانا شنیده‌ستم این داستان/ که فرزند بد گر شود نژد شیر/ به خون پدر هم نباشد دلیر/ مگر در نهانش سخن دیگر است/ پژوهنده را راز با مادر است» (۲۶/۱) و «دو مار سیاه از دو کتفش بُرست/ غمی گشت و از هر سوی چاره جُست/ سرانجام بیرید هر دو کفت/ سزد گر بمانی بدین در شگفت/ چو شاخ درخت آن دو مار سیاه/ برآمد دگر باره از کتف شاه/... به سان بزشکی پس ابلیس تفت/ به فرزانیگی نزد ضحاک رفت/ بدو گفت کاین بودنی کار بود/ بمان تا چه گردد نباید درود/ خورش ساز و آرامشان ده به خورد/ نباید جز این چاره‌ای نیز کرد/ جز از مغز مردم مده‌شان خورش/ مگر خود بمیرند زین پرورش/ سر نژد دیوان از این جست و جوی/ چه جست و چه دید اندر این گفت و گوی/ مگر تا یکی چاره سازد نهان/ که پردخته ماند ز مردم جهان» (۲۷/۱) و «چون آمد به نزدیک خون‌ریختن/ ز شیرین‌روان اندر آویختن/ از آن روزبانان مردم‌کشان/ گرفته دو مرد جوان را کشان/ زنان پیش خوالیگران تاختند/ ز بالا به روی اندر انداختند» (۳۰/۱) و «از آن روزبانان ناپاک مرد/ تتی چند روزی بدو باز خورد/ گرفتند و بردند بسته چو یوز/ بر او بر سر آورد ضحاک روز» (۳۴/۱) و «ببرد سر بی‌گناهان هزار» (۴۳/۱) و «بد ایران زن و مرد از او با خروش/ ز بس کشتن و غارت و جنگ و جوش» (۴۵۵/۱) و «بد افراسیاب آمد آن بدخوی/ همه غارت و کشتن و جادوی/ که در شهر ایران بگسترده کین/ بگشت از ره داد و آیین و دین» (۷۵۵/۱) و «ابر شاه زشت است خون‌ریختن» (۶۷۶/۲).

۶. «چو ضحاک شد بر جهان شهریار/ بر او سالیان انجمن شد هزار/ سراسر زمانه بدو گشت باز/ برآمد بر این روزگاری دراز/ نهان گشت آیین فرزنانگان/ پراکنده شد کام دیوانگان/ هنر خوار شد جادوی ارجمند/ نهان راستی آشکارا گزند/ شده بر بدی دست دیوان دراز/ به نیکی نبودی سخن جز به راز.../ پیروردشان از ره جادوی/ بیاموختشان کژی و بدخوی/ ندانست خود جز بد آموختن/ جز از کشتن و غارت و سوختن» (فردوسی، ۱۳۹۳: ۲۹/۱) و «بر این مرز باران آتش بیبخت» (۴۵۵/۱) و «بلا بر زمین تخت و دیهیم اوست» (۴۵۵/۱) و «جهان‌دیده پر دانش افراسیاب/ جز از چاره

چیزی نبیند به خواب/ نداند جز از تنبل و جادوی/ فریب و بداندیشی و بدخوی» (۸۱۰/۱) و «از آن پس چنین گفت با موبدان/ که ای پر هنر نامور بخردان/ مرا در نهانی یکی دشمن است/ که بر بخردان این سخن روشن است/ ندارم همی دشمن خرد خوار/ بترسم همی از بد روزگار...» (۳۶/۱) و «هراسان شده‌ست از بد روزگار» (۴۳/۱) و «وز آن رسم‌های بد اندر خورش» (۳۰/۱) و «پس آیین ضحاک وارونه‌خوی/ چنان بُد که چون می بدیش آرزوی/ ز مردان جنگی یکی خواستی/ بکشتی که با دیو برخاستی/ کجا نامور دختری خوب‌روی/ به پرده‌ندرون پاک بی گفت‌وگوی/ پرستنده کردیش در پیش خویش/ نه رسم کیی بُد نه آیین کیش» (۳۰/۱) و «بدو گفت شاهی نرانی همی/ بدان را ز نیکان ندانی همی» (۶۰۴/۲) و «چه مایه جهان گشت بر ما به بد/ ز کردار این جادوی کم‌خرد/ چه مایه کشیدیم رنج و بلا/ از این اهرمن کیش نراژدها» (۴۲/۱) و «به ویران و آباد نفرین اوست/ دل بی‌گناهان پر از کین اوست» (۴۵۵/۱) و «همه خستگان اند از افراسیاب/ همه دل پر از خون و دیده پر آب» (۴۵۵/۱) و «تن خویش را شاه بیدادگر/ جز از گور و نفرین نیارد به سر» (۶۸۹/۲).

۷. «از آن پس برآمد از ایران خروش/ پدید آمد از هر سوی جنگ و جوش/ سیه گشت رخشنده روز سپید/ گسستند پیوند با جمشید.../ پدید آمد از هر سوی خسروی/ یکی نام‌جویی به هر پهلوی/ سیه کرده و جنگ را ساخته/ دل از مهر جمشید پرداخته/ یکایک بیامد از ایران سپاه/ سوی تازیان برگرفتند راه/ شنیدند کآن جا یکی مهتر است/ پر از هول شاه اژدهاپیکر است/ سواران ایران همه راه‌جوی/ نهادند یک‌سر به ضحاک روی/ به شاهی بر او آفرین خواندند/ ورا شاه ایران زمین خواندند/ مر آن اژدهافش بیامد چو باد/ بد ایران زمین تاج بر سر نهاد/ از ایران و از تازیان لشکری/ گزین کرد گردان هر کشوری...» (فردوسی، ۱۳۹۳: ۲۷/۱-۲۸).

۸. «شما را همه یک‌سره کرد مه/ بدان تا کند شهر از این خوب‌ده/ بدین ده زن و کودکان مهترید/ کسی را نباید که فرمان برید/ از این ده چه مزدور و چه کدخدای/ به یک راه باید که رایید رای/ زن و مرد و کودک سراسر مه‌اید/ یکایک همه کدخدای ده‌اید» و «همه یک به دیگر برآمیختند/ به هر جای بی‌راه خون ریختند.../ همه ده به ویرانی آورد روی/ درختان شده خشک و بی آب جوی/ شده دشت ویران و ویران سرای/ رمیده از او مردم و چارپای» (فردوسی، ۱۳۹۳: ۴۹۸/۲-۴۹۷).

۹. «چنین گفت موبد به پیش گروه/ به مزدک که ای مرد دانش‌پژوه/ یکی دین نو ساختی پریان/ نهادی زن و خواسته در میان.../ چو مردم برابر بود در جهان/ نباشند پیدا کهان و مهان/ چه باشد که جوید در کهنتری؟/ چگونه توان ساختن مهتری؟/ جهان زین سخن پاک ویران شود/ نباید که این بد بد ایران شود.../ همه مردمان را به دوزخ بری/ همی کار بد را به بد نشمری!» (فردوسی، ۱۳۹۳: ۶۱۸/۲).

۱۰. «همی گفت هر کو توانگر بود/ تهی دست با او برابر بود/ نباید که باشد کسی بر فرزند/ توانگر بود تار و درویش بود/ جان راست باید که باشد به چیز/ فزونی توانگر چرا جست نیز؟/ زن و خانه و چیز بخشیدنی‌ست/ تهی دست کس با توانگر یکی‌ست/ من این را کنم راست با دین پاک/ شود ویژه پیدا بلند از مغاک/ هر آن کس که او جز بدین دین بود/ ز یزدان و از منش نفرین بود» (فردوسی، ۱۳۹۳: ۶۱۵/۲-۶۱۶).

۱۱. «هر آن کس که او سوی بالا نگاه/ کند گردد اندیشه‌ی او تباه/ ز تخت کیان دورتر بنگرید/ هر آن کس که کهنتر بود بشمرید» (فردوسی، ۱۳۹۳: ۱۰۲۷/۲) و «کسی کو کند در زن کس نگاه/ چو خصمش بیاید به درگاه شاه/ نبیند مگر چاه و دار بلند/ که با دار تیر است و با چاه بند/ و گر اسپ یابند جایی یله/ که دهقان به در بر کند ز آن گله/ بریزند خورش بر آن کشتمند/ برد گوشت آن کس که یابد گزند/ پیاده بماند سوارش از اسپ/ به پوزش رود پیش آذرگشسپ/ عرض بسترد نام دیوان اوی/ به پای اندر آرند ایوان اوی/ گناهی که باشد کم و بیش از این/ ز پس تر بود آن که بُد پیش از این/ نباشد بر آن شاه هم‌داستان/ به در بر نخواهد جز از راستان» (۱۰۷۷/۲).

کتاب‌نامه

- ارسطو. (۱۳۳۷). سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین.
- ارسطو. (۱۳۴۳). فنّ شعر. ترجمه عبدالحسین زرّین کوب. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- استراوس، ا و کریبن، ج. (۱۳۹۷). مبانی پژوهش کیفی؛ فنون و مراحل تولید نظریه زمینه‌ای. ترجمه ابراهیم افشار. تهران: نی.
- اسپریگنز، ت. (۱۳۹۷). فهم نظریه‌های سیاسی. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: آگه.
- اصیل، حجت‌الله. (۱۳۸۱). آرمانشهر در اندیشه ایرانی. ویراست دوم. تهران: نی.
- افلاطون. (۱۳۶۷). دوره آثار افلاطون، جلد ۲. ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. تهران: خوارزمی.
- باومن، ز. (۱۴۰۰). رتروتوپیا. ترجمه بهروز گرانپایه. تهران: ثالث.
- برسلر، چ. (۱۳۸۶). درآمدی بر نظریه‌ها و روش‌های نقد ادبی. ترجمه مصطفی عابدینی فرد. تهران: نیلوفر.
- بینا، یوسف؛ رادمرد، عبدالله؛ یاحقی، محمدجعفر؛ نجف‌زاده، مهدی. (۱۳۹۹). «ویژگی‌ها و عملکرد فرمانروای آرمانی در اندیشه فارابی و فردوسی». جستارهای نوین ادبی. شماره ۲۱۰. ۱-۲۳.
- پرهام، باقر. (۱۳۷۰). «مبانی و کارکردهای شهریاری در شاهنامه و اهمیت آن در سنجش خرد سیاسی در ایران». ایران‌نامه. شماره ۳۷. ۹۸-۱۲۱.
- جوانشیر، ف.م. (۱۳۶۰). حماسه داد؛ بحثی در محتوای سیاسی شاهنامه فردوسی. انتشارات حزب توده ایران.
- حیدریان‌شهری، احمدرضا و صدیقی، کلثوم. (۱۳۹۰). «نشانه‌هایی از ویرانشهر در شعر خلیل حاوی». پژوهشنامه نقد ادب عربی. ۲ (۳): ۸۸-۱۱۴.
- خاتون‌آبادی، افسانه. (۱۳۹۱). کیخسرو و آرمانشاه ایرانیان. تهران: جهان کتاب.
- دینوری، ابوحنیفه. (۱۳۶۴). اخبار الطّوال. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: نی.
- راشد محصل، محمدرضا. (۱۳۸۷). «آرمان رهبری در شرق». فصلنامه پاژ. ۱ (۴). ۱۱۷-۱۳۴.
- رستگار، نصرت‌الله. (۱۳۸۴). «مشروعیت حکومت از دیدگاه فردوسی». آینه میراث. دوره جدید. ۳ (۲). ۹-۴۰.
- روانان، داوود و جلیلیان، شهرام. (۱۳۹۴). «شخصیت مزدک در متون اسلامی». فصلنامه جندی‌شاپور. ۱ (۲): ۱۱۱-۱۲۲.
- روویون، ف. (۱۳۸۵). آرمانشهر در تاریخ اندیشه غرب. ترجمه عباس باقری. تهران: نی.
- سارجنت، ل. (۱۳۹۹). اتوپیانسیم. ترجمه محمد نصرآوی. تهران: افکار جدید.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۸). نقد ادبی. تهران: فردوس.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۷). حماسه‌سرایی در ایران. تهران: امیرکبیر.
- طباطبایی، سید جواد. (۱۳۹۵). درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران. تهران: کویر.

- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۵۲). تاریخ طبری. ترجمه ابوالقاسم پاینده. جلد ۲. تهران: اساطیر.
- عالم، عبدالرحمن. (۱۳۷۳). بنیادهای علم سیاست. تهران: نی.
- فرابی، ابونصر. (۱۳۵۸). سیاست مدنی. ترجمه سید جعفر سجّادی. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- فرابی، ابونصر. (۱۳۶۱). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر سجّادی. تهران: طهوری.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۳). شاهنامه. پیرایش خالقی مطلق، ۲ جلد. تهران: سخن.
- قائمی، فرزاد. (۱۳۸۶). «ادبیات پلیدشهری و داستان معاصر فارسی». فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی. شماره ۱۳. ۱۳۴-۱۲۲.
- قائمی، فرزاد. (۱۳۹۵). «تحلیل کهن‌الگویی آرمان‌شهرگرایی و سیر الگوواره‌های ادبیات آرمان‌شهری در ادب کلاسیک ایران». پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت. ۵ (۱). ۱۳۱-۱۵۰.
- کاپلستون، ف. (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه؛ جلد یکم: یونان و روم. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی. تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- گودن، ک. (۱۳۸۳). آیا باید از اتوپیا اعاده حیثیت کرد؟. ترجمه سوسن شریعتی. تهران: قصیده‌سرا.
- مسکوب، شاهرخ. (۱۳۸۲). «جهان‌داری و پادشاهی در شاهنامه». ایران‌نامه، ۲۱ (۳): ۲۱۷-۲۵۰.
- مک‌نامارا، ک. (۱۳۹۹). راهنمای کمبریج؛ شهر در ادبیات. ترجمه نگین نوریان‌دهکردی. تهران: خوب.
- مور، تامس. (۱۳۶۱). آرمانشهر (اتوپیا). ترجمه داریوش آشوری و نادر افشاری. تهران: خوارزمی.
- نجف‌زاده، مهدی و حافظی، سید مرتضی. (۱۳۹۵). «برابرخوانی هایدن وایت و گرین بلت در خوانش متون سیاسی». نقد و نظریه ادبی. ۱ (۱). ۴۹-۷۴.



That His Son Has Become the Crown of the Moon; an Essay on the Transversal Manipulations of Scribes on the Images of Šāhnāma (Case Study: The Crown of the Moon)

Mahmoud Hasanabadi 

Associate Professor of Persian Language and Literature, Sistan and Balouchestan University, Sistan and Balouchestan, Iran.

Email: mahmoud.hasanabadi@yahoo.com

Received: 2023-10-21

Revised: 2023-11-10

Accepted: 2023-11-10

Published: 2024-04-18

Citation: Hasanabadi, Mahmoud. (2024). "That his son has become the crown of the moon; an essay on the transversal manipulations of scribes on the images of Šāhnāma (a case study: the crown of the moon)." *Epic Knowledge and Wisdom*. 1 (1), 42-70. doi: <https://doi.org/10.22067/jmels.2024.84973.1012>

Abstract

The alternate versions of the *Šāhnāma* unveil a mesmerizing realm to the reader, illustrating how scribes applied various manipulations during the transcription of the *Šāhnāma*. Several *Šāhnāma* scholars, including Noshin, Khaleghi Mutlaq, and Davis, have been deeply immersed in the discussion and examination of these manipulations, subjecting them to various inquiries and explanations.

In this essay, the author has identified and scrutinized a particular type of these manipulations, hitherto unexplored by *Šāhnāma* scholars: the manipulation of imagery within the *Šāhnāma*. To accomplish this undertaking, the author has selected the term of 'Afsar-e Māh', which recurs 13 times in the *Šāhnāma*, as an illustrative example of this type of manipulation. The author has proceeded to extract, categorize, and analyze the various approaches of the scribes in handling this term.


One of the notable findings of this research is that, in the verses containing this term, the scribes have refrained from altering it in only 5 instances (%38.46), while the remaining cases (%61.54) have not been exempt from their manipulations. These manipulations reveal five distinct approaches. Consequently, the outcome of these manipulations has been the diminishment of the elegance and profundity inherent in Ferdowsi's words. Another significant observation is that recognizing Ferdowsi's original wording amidst these manipulations involves moving in the opposite direction of the scribes' modifications; they have simplified it. Hence, one can access the essence of Ferdowsi's words by adhering to the principle that "the more difficult reading holds greater validity."

Keywords: Šāhnāma, images, transcription, scribes, manipulation, crown of the moon.





که فرزند او افسر ماه شد؛ جستاری در دستبردهای عرضی کاتبان بر صور خیال شاهنامه؛ (مطالعه موردی: افسر ماه)

محمود حسن آبادی 

دانشیار دانشگاه سیستان و بلوچستان، سیستان و بلوچستان، ایران. mahmoud.hassanabadi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۲۹	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۸/۱۹	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۱۹	تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱/۳۰
استاد: حسن آبادی، محمود. (۱۴۰۳). «که فرزند او افسر ماه شد؛ جستاری در دستبردهای عرضی کاتبان بر صور خیال شاهنامه (مطالعه موردی: افسر ماه)». دانش و خرد حماسی، ۱(۱)، ۷۰-۴۲. doi: https://doi.org/10.22067/jmels.2024.84973.1012			

چکیده

نسخه بدل‌های شاهنامه دنیایی شگفت فرا روی خواننده می‌گسترند و نشان می‌دهند که چگونه کاتبان در هنگام کتابت شاهنامه، انواع و اقسام دستبردها را با دلایل و انگیزه‌های مختلف در متن فردوسی اعمال می‌کرده‌اند. دل‌مشغولی برخی از شاهنامه‌پژوهان از جمله نوشین، خالقی مطلق و دیویس بحث و فحص در این دستبردها بوده و آن‌ها را از جهات مختلف مورد تحقیق و تبیین قرار داده‌اند. نویسنده در این جستار، نوعی خاص از این دستبردها را که شاهنامه‌پژوهان تاکنون به آن توجه نکرده‌اند، شناسایی نموده و مورد بررسی و تحلیل قرار داده است: دستبرد در حوزه صور خیال شاهنامه. وی برای این کار تعبیر «افسر ماه» را که ۱۳ بار در شاهنامه به کار رفته، به عنوان نمونه نوعی این گونه از دستبردها برگزیده و رویکردهای مختلف کاتبان را در برخورد با این تعبیر استخراج، دسته‌بندی و تحلیل کرده است. از برآوردهای تحقیق، نخست آنکه در ۱۳ بیت حاوی این تعبیر، کاتبان تنها در ۵ مورد (۳۸/۴۶٪) دست نبرده‌اند و بقیه موارد (۶۱/۵۴٪)، از دستبرد آن‌ها مصون نمانده است. در این دستبردها پنج رویکرد مختلف قابل تشخیص است و حاصل آن‌ها از میان رفتن زیبایی و عمق کلام فردوسی بوده است. دو دیگر اینکه راه شناخت سخن فردوسی از میان این دستبردها، حرکت در جهت عکس حرکت کاتبان است؛ آن‌ها دست به ساده‌سازی زده‌اند؛ پس می‌توان با استفاده از قاعده «برتری ضبط دشوارتر» به اصل سخن فردوسی رسید، اما باید همزمان به روح سخن حماسی و سبک شخصی فردوسی از جمله بهره‌جستن وی از گزاره‌های قالبی توجه داشت. شواهد نشان می‌دهند که چگونه عدم توجه همزمان به معیارهای بالا، منجر به بروز برخی خطاها در تصحیح‌های مهم و برجسته شاهنامه می‌شود.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه، صور خیال، کتابت، کاتبان، دستبرد، افسر ماه.

مقدمه

شاهنامه از جهات فراوان اثری استثنایی است و یکی از این جهات، فراوانی دستبردهای ناسخان و کاتبان با علل و اغراض مختلف در این کتاب ارجمند است. نسخه بدل‌های چاپ‌های مختلف شاهنامه، اختلاف‌ها و ضبط‌هایی عجیب و غریب، گاهی در نهایت بی‌ذوقی و گاهی از سر ذوق، را نشان می‌دهند و چشم خواننده را به دنیایی شگفت و پرهیاهو می‌کشایند. مشاهده این دنیا و بررسی ضبط‌های گوناگون و مقایسه آن‌ها با یکدیگر و با ضبط اصلی که از زمان چاپ خالقی مطلق امکان بیشتری یافته، ضمن اینکه دشواری کار تصحیح این اثر بزرگ را به خوبی باز می‌نماید، روشنگر نکاتی بسیار تواند بود؛ از جمله از خلال این ضبط‌ها می‌توان تأثیر تحولات اجتماعی، سیاسی، مذهبی و ادبی بر فن کتابت و نیز دغدغه‌های شخصی، فرهنگی، اجتماعی و مذهبی کاتبان را استنباط کرد.

کاتب شاهنامه عموماً مخاطب‌محور است. بدین معنی که وی گاهی آنچه پیش روی اوست، عیناً رونویسی نمی‌کند، بلکه با شور و اشتیاق، تمام ذوق و قریحه و نیز سواد و دانش خود را به کار می‌گیرد تا آنچه می‌نویسد مطلوب طبع و مفهوم فهم مخاطبان باشد و در این راه، ضمن کنار نهادن اصل امانت، جسارت را چاشنی کار می‌کند. نتیجه این کار، دور شدن از کلام حکیم توس و پیدایی اختلاف‌های بسیار میان دستنویس‌هاست تا آنجا که امروزه «دو نسخه کهنه یا نو [از] شاهنامه یافت نمی‌شود که در آن‌ها دو بیت بیت پی در پی همسان و بی‌کاستی و فزونی باشد» (نوشین، ۱۳۶۷: ۱۳).

پیشینه پژوهش

تاکنون بسیاری از شاهنامه‌پژوهان در مورد دستبردهای کاتبان بر شاهنامه تحقیق کرده و بسیاری از آن‌ها را آشکار ساخته‌اند.^۱ نوشین (۱۳۶۳ و ۱۳۶۷) که ظاهراً مبدع واژه «دستبرد» در این معنی، خود اوست، بدون دسته‌بندی خاصی، دستبردهای کاتبان را به تفصیل با مثال‌های بسیار بررسی و توصیف نمود و خالقی مطلق آن‌ها را به دو دسته عرضی و طولی تقسیم نمود (خالقی مطلق، ۱۳۶۳ الف، ۱۳۶۳ ب، ۱۳۶۹). دیگر شاهنامه‌پژوهان نیز جستارهایی در این باب عرضه کرده‌اند، اما در این میان، تحقیق دیک دیویس (۱۴۰۲) از جهت نوع‌شناسی یا دسته‌بندی نوعی دستبردها جستاری ممتاز، روشمند و دانشگاهی است. او در این تحقیق که پیش از اتمام چاپ تمام دفترهای شاهنامه خالقی مطلق انجام داده، ضمن اینکه فروتنانه تحقیق خود را ادامه کار نوشین دانسته، انواع دستبردها را بر اساس ماهیت آن‌ها و دلایل و انگیزه‌های کاتبان به پنج نوع تقسیم کرده است. در نوع‌شناسی دیویس تنها یک دسته مربوط به دستبردهای عرضی است و بقیه، جملگی در حوزه دستبردهای طولی و افزوده‌ها یا ملحقات قرار می‌گیرد.

غرض از دستبرد عرضی، دخل و تصرفی است که کاتبان در سطح ابیات شاهنامه صورت داده‌اند و این، خود به دو دسته جابه‌جایی (آواها، واژگان و تعابیر) و جانشینی واژگان و تعابیر تقسیم می‌شود.^۲ دسته دوم از دستبردهای عرضی شامل تغییر واژگان نامفهوم و ناآشنا به مفهوم و آشنا، و واژه‌های کهن به نو از سوی کاتب می‌شود. این دستبرد ناشی از جهل کاتب یا نگرانی او در باب نادانی و جهل مخاطب یا عدم درک روابط واژه‌ها توسط وی است؛ در این موارد گاهی کاتب معنی واژه را می‌دانسته، اما این نگرانی را داشته که خوانندگان غیرمتخ آن واژه یا عبارت را به صورتی که در نسخه اساس آمده، نفهمند یا به درستی نفهمند. ظاهراً در این مواقع کاتب آگاه بوده که متن اصلی تغییر می‌کند و از کلام فردوسی دور می‌شود، اما برای او مخاطبان و راحتی آنان در فهم متن بر وفاداری به متن برتری داشته است (رک: دیویس، ۱۴۰۲: ۶۱۸).

نویسنده حاضر بر آن است که نوع دیگری از دستبردهای کاتبان وجود دارد که تاکنون به صورت مستقل طرح نشده است و آن دستبرد در حوزه صور خیال به ویژه در استعاره‌ها و کنایات است؛ از این منظر، این نوع دستبرد را می‌توان ذیل و تکمله‌ای بر بحث نوشین و دسته‌بندی دیویس دانست، زیرا در این نوع نیز آسان‌سازی و روزآمد کردن انگیزه اصلی است، اما از این نظر که فراتر از سطح آواها و واژگان است و غالباً در یک مصرع رخ می‌دهد، می‌توان آن را نوع مستقلی به شمار آورد.

فرضیه تحقیق حاضر آن است که کاتبان شاهنامه عموماً مخاطب محور بوده‌اند؛ آنان صور خیالی را که به زعم خود دشواریاب یا نامفهوم می‌دانسته‌اند، با هدف ادراک بهتر مخاطب تغییر می‌داده و ساده می‌کرده‌اند، اما به دلیل فهم نادرست از صورت خیالی مورد نظر، حاصل کار آنان با مراد و مقصود فردوسی برابر نبوده است.

کاتبان، مخاطبان و استنساخ شاهنامه

شاهنامه در ذهن و ضمیر ایرانیان همواره همچون رودی پایدار و جاری، در حال حرکت و زندگی و مورد توجه و اقبال همگان بوده است. این توجه همگانی باعث حفظ و ماندگاری شاهنامه و پدید آمدن دستنویس‌های فراوان از آن بود. این دستنویس‌ها خود سندی دال بر حیات و سرزندگی همیشه نشونده شاهنامه در درون زندگی فرهنگی پارسی‌زبانان در طی قرون به شمار می‌رود؛^۳ شاهنامه را همه جا می‌خواندند، داستان‌هایش را روایت می‌کردند؛ و این سنت تا امروز در فن‌نقالی و آیین‌های زورخانه‌ای استمرار پیدا کرده است؛ اما همین توجه همگانی علت اساسی دخل و تصرف و دستبرد در شاهنامه بوده است (رک: ریاحی، ۱۳۸۵: ۲). «همگان، با هر عقیده و سلیقه و دین و نژادی که بودند، شاهنامه را از آن خود می‌شناختند و در تغییر متن شاهنامه و افزایش و کاهش آن خود را محق می‌دانستند. کاتبانی با ذوق یا بی‌ذوق، با سواد یا بی‌سواد، به سلیقه خود و آزادانه، از شدت احساس

تملک و یگانگی با شاهنامه فردوسی، کلمات، ترکیبات، مصراع‌ها، بیت‌ها و داستان‌های آن را در دستنویس‌های خویش تغییر می‌دادند و به نظر خود شاهنامه را بهتر و کامل‌تر می‌کردند (رستگار فسایی، ۱۳۸۵: دوازده). بعد از قرن هشتم که اوضاع و قواعد استنساخ و استکتاب در ایران به هم ریخت، کتابت (و نیز تصحیح متون) بیشتر به ذوق و سلیقه و وجدان و دقت ناسخان و کاتبان وابسته شد^۴ و از قضا بیشتر نزدیک به تمام نسخ شاهنامه مربوط به این دوران هستند. کاتبان شاهنامه که غالباً درک و دانش ادبی کمتری نسبت به فردوسی داشتند، به هنگام استنساخ و استکتاب، گشاده‌دست و آسان‌گیر می‌شدند. آنان همچون نقالان مخاطب‌محور بودند و شاهنامه را به خاطر فهم مخاطبان ساده و روزآمد می‌کردند. مرشد عباس زیری در پاسخ به سوال استاد دوستخواه در مورد منابع مورد استفاده داستان‌سرایان و نقالان می‌گوید: «طومارهایی که زبده داستان‌های مختلف و باب طبع جماعت بود یعنی حشو و زوائد داستان‌ها را از آن‌ها زده بودند، در دست داستان‌سرایان بود [...] و اینها بود مأخذ اصلی و عمده کار نقالان» (دوستخواه، ۱۳۴۵: ۷۴). و در ادامه می‌گوید: «اصل مطلب سمت توجه مردم و روحیه و فضای فکر آن‌هاست» (دوستخواه، ۱۳۴۵: ۷۷). این حال و هوای حاکم بر کاتبان و نقالان شاهنامه بوده است.

این کاتبان غالباً آنچه را خود نمی‌فهمیدند یا گمان می‌بردند مخاطبان‌شان، مردم کوی و برزن، احتمالاً نخواهند فهمید، به راحتی تغییر می‌دادند و چون با شاهنامه انس یافته بودند، گاهی این کار را با چنان ظرافتی انجام می‌دادند که امروزه تشخیص آن‌ها دشوار می‌نماید. دیویس می‌گوید: کاتب آثار کلاسیک میانه دو چشمش بر نسخه‌ای است که در حال کتابت آن است، اما کاتب شاهنامه یک چشم بر نسخه و یک چشم بر مردم و مخاطبان دارد و گاه هر دو چشمش را بر مخاطب می‌دوزد و این مخاطب به گونه‌ای فعال در سنت مطالب و روایات متن کاتب مشارکت دارد. از این رو، بیشتر دستبردها بر متن شاهنامه بیش از آنکه نتیجه خطای کاتب باشند، آشکارا عمدی و آگاهانه هستند، زیرا کاتبان در پی آن بودند که شاهنامه را بر اساس معیارهای مخاطبان‌شان زنده نگه دارند. در نظر آنان وفاداری پژوهشگرانه به نسخه مکتوب پیش رویشان در درجه دوم از اهمیت قرار داشت (رک: دیویس، ۱۴۰۲: ۶۱۹ به بعد).

دستبردهای حوزه بلاغت

صور خیال همچون زبان همواره در حال تغییر و تحول و نوزایی هستند. آن صور خیالی که زمانی همگان قادر به فهم آن هستند، با گذر زمان و به دلایل مختلف، از دایره زبان رایج خارج می‌شوند و جای به صور خیالی نو می‌پردازند.

شعر فردوسی در برخورد با صور خیال و آرایه‌های ادبی، در مجموع و در قیاس با دوره‌های بعد، معتدل

و به‌هنجار است؛ در آن نه معنی فدای آرایه می‌شود و نه به آرایه‌ها بی‌اعتناست؛ گرچه سخن فردوسی فراتر از سخن عادی مردم کوچه و بازار بوده و در همان زمان خودش نیز کلامی متعالی به حساب می‌آمده است، اما غالباً قادر به درک آن بوده‌اند. قضاوت و داوری هم‌عصران و آیندگان فردوسی در باب شعر او مؤید این سخن است. همین کلام در همین سطح از برخورد با صور خیال، با گذر زمان، در حوزه‌ی صور خیال دشواریاب می‌شده است. البته در همه‌ی زمان‌ها ادیبان، شاعران و مخاطبان فرهیخته و ممتاز با انواع واژه‌های دشوار فارسی و عربی و صور خیال پیچیده و دیریاب مأنوس بوده و استفاده و فهم آن‌ها را نوعی کمال به‌شمار می‌آورده‌اند، اما مخاطبان فردوسی مردم ایران از همه‌ی اقشار، اعم از فرهیخته و غیر فرهیخته بوده‌اند.

برای کاتب شاهنامه، مردم و کسب رضایت آن‌ها مقدم بر هر چیز دیگری بوده است. چنین کاتبی در مواضع دشواریاب و دیرفهم بیش از آنکه به رعایت امانت و سایر قواعد کتابت بیندیشد، به درک و فهم مردم توجه می‌کند؛ از این رو در برخورد با صور خیال دشوار همچنان‌که در برخورد با واژگان کهن، آستین بالا می‌زد، در آن‌ها دست می‌برد و متناسب با زبان و فرهنگ ادبی رایج زمانه آن‌ها را دیگرگون می‌کرد. با اینکه شاهنامه خود پشتیبان صور خیال خویش بوده است، اما وقتی هدف کاتب کسب رضایت مردم باشد نه دوستداری علم و ادب و پاسداشت میراث کهن، صور خیال آن نیز از این دستبردها مصون نمانده است.

دستبردهای کاتبان در صور خیال شاهنامه بسیار متنوع و گسترده است؛ از تعویض کنایات رمز با کنایات ایما تا برداشتن استعاره‌های مرکب و نشانیدن کنایه‌های ایما ساده و همگانی بر جای آن‌ها، از گردانیدن استعاره‌های عالی و کنایه‌های دشوار به انواعی ساده از استعاره‌های مبتذل یا کنایه‌های مفهوم مردم کوچه و بازار. از همه شگفت‌تر آنکه گاهی استعاره و کنایه برجسته کلام فردوسی کاملاً حذف می‌گشت و بیت به شکلی خالی از صور خیال نوشته می‌شد؛ بدین ترتیب که کاتب مفهوم و معنی بیت حاوی استعاره و کنایه را به زبانی ساده و خبری می‌آورد یعنی تفسیر خبری آن صورت خیالی را به جایش می‌نشانند.

ناآگاهی کاتب از ارزش و وزن والای سخن فردوسی و سبک کلام حماسی این کار را بر وی آسان می‌ساخت. چنان‌که گذشت، کاتبان شاهنامه، جملگی، از نظر دانش و درک ادبی و آشنایی عمیق با سبک سخن حماسی نسبت به فردوسی در مرتبه‌ای بسیار فرودست بوده‌اند؛ علاوه بر این، آنان با هنجارهای زبانی فردوسی و پسندهای وی در سخن (تعبیر از استاد کزازی است) (کزازی، ۱۳۹۲، ج ۷: ۷۰۷) آشنا نبوده و نمی‌دانسته‌اند که تغییر یک واژه، تعبیر یا یک صورت خیالی شاهنامه، کلام عالی فردوسی را از اوج به زیر می‌کشد و ای بسا معنا یا بار معنایی آن را تغییر می‌دهد.

در دستبردهای طولی بیشترین دستبردها و افزوده‌ها در اطراف داستان‌های مشهور مانند «رستم و سهراب»، «بیژن و منیژه» و ... صورت پذیرفته است. در دستبردهای عرضی نیز یکی از دستبردهای اغلب

کاتبان و لغزشگاه‌های برخی از مصححان شاهنامه ابیاتی است که حاوی صور خیال به ویژه استعاره‌های مرکب (تمثیلی) و کنایات تلویح و رمز است. ° در این مواضع است که اختلاف دستنویس‌ها زیاد می‌شود و پای ضبط‌های غریب و گزینش‌های نادرست به میان می‌آید. گاهی کاتب مفهوم درست و دقیق صور خیال را بر اثر تغییر و تحوّل فرهنگ ادبی نمی‌فهمد و گاهی نسبت به فهم مخاطبان‌ش دچار تردید می‌شود، و در هر دو صورت در کلام فردوسی دست می‌برد. عدم رعایت اصول استنساخ و فقدان امانتداری این گونه دستبردها را در نظر کاتب درست و روا می‌نموده است. این گونه دستبردها از جهت بررسی تحوّل در فرهنگ ادبی و صور خیال نیز اهمیت دارد. ۶

نویسنده حاضر برای نمایاندن و توضیح و تشریح این گونه از دستبردها بر تعبیر خاص «افسر ماه» در شاهنامه متمرکز خواهد شد که فردوسی از آن هم به صورت استعاره (استعاره مصرّحه و استعاره مرکب یا تمثیلی) بهره جسته و هم در قالب کنایه. البته در مسیر راه و برای توضیح بیشتر از مثال‌های دیگری نیز بهره خواهد جست.

که فرزند او افسر ماه شد

«در شاهنامه واژه افسر نزدیک به دویست بار استعمال شده [و] ریشه قدیمی آن اوی-سر یعنی روی سر، بالای سر [است]» (رضازاده شفق، ۱۳۵۰: ۳۳). افسر در جملات عادی یا در جملات حاوی صور خیال، در معنای حقیقی آن یعنی تاج آمده است (فردوسی، ۱۳۸۶: د ۲۱۸/۲ ب ۲۴۱)؛ در برخی موارد، افسر مجازاً به معنی فرمانده، سالار، سرور و رئیس است (همان: د ۲۱۸/۲ ب ۲۴۱؛ د ۴۹/۵ ب ۶۴۱)؛ گاهی افسر همراه با تخت به معنی حکومت و سلطنت به کار رفته است (همان: د ۳۵۵/۱ ب ۱۴۳).

افسر باعث زیبایی بیشتر می‌شود و از طرفی بر بالاترین قسمت بدن یعنی سر قرار می‌گیرد پس بر سر تسلط دارد و از آن برتر است چنان‌که باعث زیبایی آن نیز می‌گردد؛ بنابراین جزوی از لوازم پادشاهی و بزرگی بوده و جلال و جبروت شاه را نشان می‌دهد یا بر آن تأکید می‌کرده است. از این رو افسر می‌تواند در عبارتی تشبیهی یا در تعبیری استعاری به کار رود (به عنوان نمونه: فردوسی، ۱۳۸۶: د ۱/۵۵ ب ۷؛ د ۱۸۸/۱ ب ۳۶۰؛ د ۷۲/۲ ب ۷۴؛ د ۵۴۱/۶ ب ۱۶۶۶؛ د ۵۵۸/۶ ب ۱۹۰۰؛ د ۵۹۰/۶ ب ۲۲۸۸؛ د ۴/۷ ب ۱۵؛ د ۳۱/۷ ب ۹).

از سوی دیگر می‌دانیم که در روزگار باستان، اجرام فلکی را گاهی در مرتبه خدایی می‌نهادند و به قدرت آنان و تأثیرگذاری‌شان بر امور زمین و زمینیان باور داشته‌اند. با پیدا شدن دین توحیدی زرتشت این باورهای اساطیری اندک اندک رنگ باخت و از میان رفت، اما از میان تمام آن باورها، دو نکته در ذهن و

ضمیر عامه مردم باقی ماند و به شعر و ادب فارسی نیز راه یافت: نخست رگه‌هایی ضعیف از باور به تأثیرگذاری اجرام و صور فلکی بر زندگی مردمان مثل نحوست کیوان و ...؛ دو دیگر جاندارانگاری و انسان‌نمایی اجرام و صور فلکی؛ و شاعران در شعر و صور خیال خویش از این دو باور باقی مانده به‌فراوانی بهره بردند. در این رویکرد، بر پایه انسان‌نمایی و جاندارپنداری با توجه ویژه به بلندی پدیده‌های طبیعی، همه همچون انسان‌ها جاندار انگاشته می‌شدند و به آن‌ها صفات و ویژگی‌های انسانی همچون داشتن تاج و افسر نسبت داده می‌شد. چنان‌که فردوسی سروده است:

جهان گشت چون روی زنگی سیاه ز برج حمل تاج بنمود ماه

(فردوسی، ۱۳۸۶: د ۲۳۲/۵ ب ۱۴۴)

یا در مورد خورشید:

چو خورشید بر چرخ بنمود تاج زمین شد به کردار تابنده عاج

(همان: د ۱۶/۱ ب ۱۶۴)

در شاهنامه و سایر متون ادب فارسی اساساً اجرام آسمانی همچون خورشید، ماه، مشتری و خود فلک، با آنکه غالباً آن معنا و مفهوم اسطوره‌ای پیشین را فرو نهاده‌اند، اما جملگی مظهر بلندی و رفعت، قدرت و شکوه و زیبایی و در مواردی نمونه گرامی بودن و ارجمندی هستند. و در میان آن‌ها ماه قدری بیشتر مورد توجه بوده است. «ماه بیشتر مظهر زیبایی و روشنی و نمونه علو و بلندی است و در ارتباط با این مفاهیم است که کنایات و استعارات و ترکیبات متعدّد از قلم خیال آفرین شعرای ایرانی تراوش کرده و به خصوص زیبایی زنان به ماه تشبیه شده است» (یاحق، ۱۳۸۶: ۷۴۵، ذیل ماه). در این تشبیهات ماه مشبه به واقع می‌شد (فردوسی، ۱۳۸۶: د ۲۹۳/۶ ب ۳۴)؛ گاهی درخشش ماه وجه شبه قرار می‌گرفت (همان: د ۶۲/۴، پاورقی ۲۰)؛ گاهی در مقام اغراق، این درخشش را در تشبیهی مقلوب کمتر از درخشش گهرهای تخت شاه می‌دانسته‌اند (همان: د ۲۴۲/۶ ب ۱۰).

به نظر می‌رسد تعبیر «افسر ماه» در برخی کاربردها ریشه در مطالب بالا دارد؛ چنان‌که گفته آمد ماه خود زیباست و مظهر زیبایی پس اگر افسری که خود زیبا و مایه زیبایی بوده، بر سر ماه باشد، ماه بسیار زیباتر می‌شود؛ حال اگر شخصی را در مقام ادعا «افسر ماه» (افسری بر سر ماه) بدانند، یعنی او از ماه زیباتر است و مایه زیبایی بیشتر ماه. در این مواضع، چه در تشبیه چه در استعاره، غرض اغراقی شاعرانه در شدت و کثرت حسن و زیبایی یا بلندی و والایی شخصی است. شکل دیگرش آن است که ابن الرومی در وصف معشوق بیان کرده است:

یا قمراً فوق رأسه تاجُ یخجل من حسن لونه العاجُ

(ابن الرومی، ۱۴۲۳ ه.ق. / ۲۰۰۲ م.، الجزء الأول: ۳۱۱)

از دیگر سوی، در زبان ادبی مفاهیم مجرد و غیر ذوی العقول هم می‌توانستند با نوعی انسان‌نمایی و جاندارپنداری، دارنده و بر سر گذارنده افسر باشند؛ و مراد از افسر در این کاربرد، برتر، رئیس و مهتر است:

مدارا خرد را برابر بود خرد بر سر دانش افسر بود

(فردوسی، ۱۳۸۶: د ۷/۴ ب ۸)

این معنا و مفهوم گاهی در قالب انواع تشبیه و گاهی به صورت انواع استعاره، مجاز و کنایه مطرح می‌شود و عموماً ادعای برابری و همتایی با آن اجرام آسمانی در زیبایی یا فرّ و شکوه و اقتدار یا بلندی در میان است؛ چنان‌که در بیت زیر:

بدو داد سنگل یکی دخترش که بر ماه سایید همی افسرش

(همان: د ۶/۵۸۳ ب ۲۲۰۶)

فردوسی شبیه به این رویکرد را برای خورشید نیز داشته است:

دو تن را بدین مرز کهتر (مسکو: مهتر) کند چو خورشید را بر سر افسر کند

(همان: د ۵/۳۹ ب ۵۱۶) (فردوسی، ۱۹۷۱-۱۹۶۰: ج ۶/۳۹ ب ۵۰۴)

در لغت نامه آمده است: «خورشید افسر: آنکه تاج او چون خورشید است» (دهخدا، ۱۳۳۷: ذیل افسر) و غرض بیان نهایت بلندی و والایی و اقتدار است. یا با اغراق بیشتر در بیت زیر با واژه تاج:

ابوالقاسم آن شاه پیروزبخت نهاد از بر تاج خورشید، تخت

(فردوسی، ۱۳۸۶: د ۱/۱۶ ب ۱۶۵)

همین مفهوم اقتدار و برتر بودن با «مشری» (همان: د ۴/۱۷۳، ب ۶۴)، «پروین» (همان: د ۱/۱۸ ب

۲۰۳) و «سپهر بلند» (همان: د ۷/۵۶۲ ب ۱۱۶۵) نیز نشان داده شده است.^۷

افسر ماه در شاهنامه

در شاهنامه تعبیر «افسر ماه» سیزده بار به قرار زیر به کار رفته است:*

(۱) گرانمایه زن را بدرگاه خواند به نامه ورا افسر ماه خواند

(همان: د ۸/۲۲۹ ب ۳۰۱۸)

(۲) به ایران بزرگی است زین شاه را کجا کهترش افسر ماه را

به دستوری شاه در بر گرفت به قنوج شد باز درخور گرفت

(همان: د ۶/۵۸۳ ب ۱۶-۲۲۱۵)

(۳) نخواهم ز تو گفت باز اندکی ازین چار چیزت ببايد یکی

زره خواهم از تو، گر اسپ سیاه پرستار و گر افسر زرّ ماه

(فردوسی، ۱۳۵۳: ج ۲/۲۶۲ ب ۱۰۵۱) ۸

(۴) و گر مادر شاه خواهی همی، به باژ، افسر ماه خواهی همی

(فردوسی، ۱۳۸۶: د ۲/۴۴۶ ب ۳۸۷)

(۵) کسی را کزین گونه کهنتر بود سرش ز افسر ماه برتر بود

(همان: د ۸/۱۱۵ ب ۱۵۰۸)

(۶) همی تا جهان باشد او شاه باد بلند اخترش افسر ماه باد

(همان: د ۴/۱۷۱ ب ۲۲)

(۷) درود جهاندار بر شاه باد بلند اخترش افسر ماه باد

(همان: د ۶/۳۲۹ ب ۵۰۲)

(۸) زمانه به کام شهنشاه باد سر تخت او افسر ماه باد

(همان: د ۶/۳۵۷ ب ۳۰)

(۹) مر او را به توران زمین شاه کرد سر تخت او افسر ماه کرد

(همان: د ۶/۵۳۳ ب ۱۵۶۳)

(۱۰) چو نعمان که با شاه همراه بود به نزدیک او افسر ماه بود

(همان: د ۶/۳۷۹ ب ۲۳۲)

(۱۱) چو دستور دید آن بر شاه شد به رای بلند افسر ماه شد

(فردوسی، ۱۹۶۰-۱۹۷۱: ج ۷/۳۳۶ ب ۵۴۸)

(۱۲) سکندر چو از کارش آگاه شد که دارا به تخت افسر ماه شد

(فردوسی، ۱۳۸۶: د ۵/۵۴۶ ب ۲۱۸)

(۱۳) سیم روز گشتاسپ آگاه شد که فرزند او افسر ماه شد

(همان: د ۵/۲۹۳ ب ۴۴)

چنان‌که پیداست، حکیم توس این تعبیر را در سه معنی به کار برده است:

الف) نهایت زیبایی (معمولاً برای یک زن)؛ ب) بلندی، ارجمندی و گرامی بودن یا بختیار و والا بودن یک شخص؛ ج) قدرتمند شدن یا دچار شدن به توهم قدرت و اقتدار و خودبرتربینی و غرور و بر اثر آن، آرزوهای بلند و نامعقول داشتن؛ شایان ذکر است که گاهی از یک بیت می‌توان دو معنی را دریافت^۹

بدیهی است با گذشت زمان، صور خیال تحوّل یافته بوده است؛ در نتیجه، در زبان و ادبیات، تعبیر «افسر ماه» در معانی استعاری یا کنایی مورد نظر فردوسی دیگر به کار نمی‌رفته است و به جای آن، استعارات و کنایات

دیگری با همین معنی و مفهوم یا نزدیک به آن رایج شده بوده است. احتمالاً در دوران پس از شاهنامه، تنها ادیبان و شاعران ممتاز و فرهیخته، از راه مطالعه ادبیات گذشته، با این تعبیر آشنا بوده‌اند؛ در مقابل عامه مردم و نیز بسیاری از کاتبان ناآشنا با ادبیات، این تعبیر را به درستی در نمی‌یافته‌اند. از این رو، در دستنویس‌های شاهنامه، در ابیات حاوی این تعبیر، اختلافات بسیاری پیدا شده است. با بررسی این اختلافات می‌توان به تعدد رویکرد کاتبان در برخورد با این تعبیر پی برد. این رویکردها را می‌توان به قرار زیر دسته بندی نمود:

الف) نخستین و عادی‌ترین رویکرد کاتب آن است که «افسر» را «از بر» بخواند و بنویسد. این دستبرد در ابیاتی رخ داده که غرض فردوسی از این تعبیر بیان بلندی و والایی بوده یا کاتب این امر را غرض فردوسی پنداشته است؛ خاصه اینکه «افسر» و «از بر»، در نوشتن، به‌ویژه اگر نسخه اساس قدری مخدوش باشد، به یکدیگر شباهت بسیار می‌یابند، هم چنان‌که از جهت معنی و مفهوم نیز در نظر کاتب شبیه بوده‌اند. در بیت زیر:

(۴) کسی را کزین گونه کهتر بود سرش ز افسر ماه برتر بود

(همان: د ۱۱۵/۸ ب ۱۵۰۸)

کاتب نسخه لی (لیدن) «افسر» را به راحتی به «از بر» (سرش از بر ماه برتر بود) گردانیده است. ضمن اینکه در جمله، تعبیر «برتر بودن» آمده و او را بر درستی خوانش و ضبط خویش همراهی می‌کرده است؛ و اساساً «از بر ماه بودن/ برتر از ماه بودن» از گزاره‌های قالبی فردوسی است چنان‌که در بیت زیر در پاسخ به پرسش خاتون در مورد کیستی بهرام گور، به او می‌گویند:

به ایران به یک چندگه شاه بود سر تاج او برتر از ماه بود

(همان: د ۱۷۸/۸ ب ۲۳۲۷)

به نظر می‌رسد امثال این گزاره قالبی نیز کاتبان را در دستبرد تشجیع می‌کرده است.

بیت زیر نمونه دیگری از این رویکرد است:

(۱۰) چو دستور دید آن بر شاه شد به رای بلند افسر ماه شد

(فردوسی، ۱۹۷۱-۱۹۶۰: ج ۷/۳۳۶ ب ۵۴۸)؛

کاتب نسخه ب (برلین) افسر را به «از در» و کاتبان دستنویس‌های ک، لی، ل^۲، آ (کراچی، لیدن، لندن مورخ ۸۴۱، آکسفورد) آن را به «از بر» گردانیده‌اند. در حالی که دستنویس‌های ل، س، ق، ل^۲، لن، ق^۲، پ، لن^۲، و، جملگی افسر را ضبط کرده‌اند، اما خالقی نیز همین «از بر» را برگزیده و به صورت «به رای بلند از بر ماه شد» ثبت کرده است (فردوسی، ۱۳۸۶: د ۶/۴۵۹ ب ۵۵۱). ظاهراً در اینجا هدف فردوسی نشان دادن نوعی حالت روحی قرین به شادی و فخر بوده است، چنان‌که بنداری در ترجمه‌اش همین مفهوم را استنباط کرده و چنین ترجمه نموده است: «فخر الموبد و هو ممتلی فرحاً و سروراً». این تعبیر باز هم در همین

معنی و به همین صورت یعنی استعارهٔ مرگب برای نشان دادن حالت روحی قرین به فخر، شادی و نیز غرور در شاهنامه آمده است. توجه به گزاره‌های قالبی شاهنامه همزمان با توجه به دستنویس‌ها می‌تواند راهنمای تصحیح در این بیت باشد.

ب) رویکرد دیگر آن است که کاتب افسر را به‌درستی ضبط می‌کند، اما جزء دوم این تعبیر یعنی ماه را به کلماتی شبیه به آن مثل گاه و جاه و ... می‌گرداند:

(۹) چو نعمان که با شاه همراه بود به نزدیک او افسر ماه بود

(همان: د ۳۷۹/۶ ب ۲۳۲)

کاتب نسخهٔ ق (قاهره) نیز «و» (واتیکان) «افسر ماه» را به صورت «افسر گاه» و کاتب نسخهٔ ل^۲ (لندن مورخ ۸۹۱)، ل^۳ (لندن مورخ ۸۴۱)، پ (پاریس) به صورت «افسر و گاه» ضبط کرده‌اند (رک: فردوسی، ۱۳۸۶: د ۳۷۹/۶، پاورقی ۱۵). در نتیجهٔ این دستبرد باز هم زیبایی سخن فردوسی از میان رفته است.

ج) گاهی کاتبان کلّ مصرع را تغییر می‌دهند و سعی می‌کنند معنا و مفهوم تعبیر فردوسی و یا تفسیر آن را به‌سادگی و بدون هرگونه صور خیال بیاورند و البته در این راه برخی از آنان ذوق و هنر زیادی از خود نشان می‌دهند. چنان‌که برخی کاتبان در مورد بیت بالا انجام داده‌اند. چنان‌که دیدیم بیت چنین است:

(۹) چو نعمان که با شاه همراه بود به نزدیک او افسر ماه بود

(فردوسی، ۱۳۸۶: د ۳۷۹/۶ ب ۲۳۲)

نسخهٔ س^۲ (طوبقاپوسرای استانبول)، آ (آکسفورد)، ب (برلین) آن را «مر او را به نزدیک او جاه بود» ثبت کرده‌اند و نسخهٔ لی (لیدن) به صورت «مر او را به نزد پدر جاه بود» در آورده است (رک: فردوسی، ۱۳۸۶: د ۳۷۹/۶، پاورقی ۱۵). چنان‌که کزازی نوشته است افسر ماه «نمادگونهٔ ارجمندی و گرامیکی (=گرامی بودن) است» (کزازی، ۱۳۹۲: ج ۷/۷۰۷)؛ بنابراین کاتبان همین معنی را در نظر گرفته‌اند و آن را به زبان ساده و خبری بدون هرگونه صور خیال نوشته‌اند. بنداری این بیت را ترجمه نکرده است.

د) گاهی کاتب صور خیال (استعارهٔ مرگب یا استعارهٔ تمثیلی) موجود در کلام فردوسی را که احتمالاً به‌درستی درک نمی‌کرده، با صورت خیالی دیگری (لابد چون این دومی را خود وی و مخاطبانش بهتر می‌فهمیده‌اند) عوض کرده، اما صورت خیالی وی، ضمن اینکه فاقد زیبایی و عمق کلام فردوسی است، با آنچه فردوسی در نظر داشته، برابر نبوده است؛ او معنی و مفهوم کلام فردوسی را به‌نادرست فهمیده، از این رو حاصل دستبردش به کلام فردوسی نزدیک نبوده است:

(۵) همی تا جهان باشد او شاه باد بلند اخترش افسر ماه باد

(فردوسی، ۱۳۸۶: د ۱۷۱/۴ ب ۲۲)

کاتب نسخه س (طوپقاپوسرای استانبول) به صورت: «بلند اخترش را به سر بر کلاه» ضبط کرده است (احتمالاً وی مصرع نخست را برای رعایت قافیه به صورت «همی تا جهان باشد او باد شاه» ضبط کرده بوده، اما خالقی در پاورقی‌ها متذکر این نکته نشده است). گرچه ضبط کاتب نیز دارای استعاره است (کلاه بر سر اختر کسی بودن = دارای بخت و اقبال بودن)، اما نه زیبایی و عمق اسطوره‌ای استعاره فردوسی را دارد و نه دقیقاً با آن برابر است. (این بیت در مدح محمود است. بنداری این قسمت را ندارد و به جایش مدح شاه معاصرش ابی بکر بن یعقوب را آورده است. عزام مدیحه بنداری را آورده و خود مدیحه فردوسی را ترجمه کرده، اما او هم این بیت را نیاورده است).

فردوسی، در جایی دیگر جمله‌ای دعایی با واژه «تاج» آورده که می‌توان آن را در زیرساخت با بیت بالا تقریباً مشابه و یکسان دانست:

که تاج تو تاج سر ماه باد ز تو دیو را دست کوتاه باد

(همان: د ۱۱/۵ ب ۱۱۲)

و در جاهایی همین مضمون را در قالب دعا-ندا بیان کرده است و یکی از گزاره‌های قالبی شاهنامه را آشکار ساخته است.^{۱۰}

ه) رویکرد رایج دیگر حذف کل بیت است و کاتب با این کار خیال خود و برخی دیگر را راحت می‌کرده و باب هر گونه خرده‌گیری و چند و چون را می‌بسته است؛ به نظر می‌رسد این رویکرد را برخی از کاتبان در بسیاری از مواضع دشوار شاهنامه در پیش گرفته‌اند؛ بنداری نیز چنین است و از ترجمه این گونه ابیات خودداری ورزیده است:

(۶) درود جهاندار بر شاه باد بلند اخترش افسر ماه باد

(فردوسی، ۱۳۸۶: د ۳۲۹/۶ ب ۵۰۲)

دستنویس‌های و (واتیکان)، لن^۲ (لنینگراد) این بیت را ندارند. بنداری هم این بیت را نیاورده و فقط به صورت کلی نوشته است: «شحنوا الكتاب بانواع من الاستعتاب و الاستعطاف».

و) مواضعی هم هست که بیت حاوی این تعبیر، بر اساس چاپ خالقی مطلق، هیچ نسخه بدلی ندارد و هیچ اختلافی در میان دستنویس‌ها در آن بیت مشاهده نمی‌شود. ماه مظهر زیبایی و بلندمرتگی است و هرگاه سخن از زیبایی یا بلندمرتگی شخصی در میان بوده، کاتبان غالباً معنی را درمی‌یافته‌اند و دستبرد در بیت اعمال نمی‌کرده‌اند. وجود تعابیری کم یا بیش مشابه با زیرساخت و بستری تقریباً یکسان، راه را برای فهم «افسر ماه» در بیان زیبایی هموار می‌کرده است؛ به عنوان مثال در بیت زیر:

بدو داد شنگل یکی دخترش که بر ماه سایه همی افسرش

(همان: د ۵۸۳/۶ ب ۲۲۰۶)

مصراع دوم را می‌توان بر هر دو معنی حمل کرد: اگر این مصراع به بهرام برگردد، می‌توان «افسر بر ماه ساییدن» را استعاره مرکب (تمثیلی) دانست و از آن گرامی داشتن و بلند مرتبه و قدرتمندگردانیدن بهرام توسط شنگل را استنباط کرد. ظاهراً این تعبیر گزاره‌ای قالبی در شاهنامه است، زیرا در مواضعی دیگر همین زیرساخت به شکل استعاره مرکب (تمثیلی) به صورت «ترگ بر ماه ساییدن» به معنی قدرتمند بودن به کار رفته است:

نبیره سپهدار توران سپاه که سایید همی ترگ با (مسکو: بر) چرخ ماه

(همان: د ۴ / ۲۱۰ ب ۶۱۱)

و در جایی دیگر:

نیا زادشم شاه توران سپاه که ترگش همی سود بر چرخ ماه

(همان: د ۱ / ۲۹۱ ب ۹۵)

و اگر به احتمال کمتر، مرجع مصراع «که بر ماه سایید همی افسرش» دختر شنگل باشد، آنگاه می‌توان گفت از آنجا که بر اساس باورهای کهن زیبایی در ماه اکمل و اظهر بوده است، فردوسی استعاره مرکب (تمثیلی) «افسر بر ماه ساییدن» در معنی برابری کردن و شباهت داشتن با ماه از جهت زیبایی را در مورد دختر شنگل ادعا کرده است. گفتنی آنکه نسخه بدل «ساید»، در ق و ق ۲ «شاید» است (همان: د ۶ / ۵۸۳، پاورقی ش ۳) و «شاید» این معنی دوم را تقویت می‌کند (شایسته است افسر سپینود بالاتر از ماه باشد). در ابیات پیش از این بیت برای این هر دو معنی قرینه‌هایی وجود دارد؛^{۱۱} از این رو کاتبان هر دو معنی را درمی‌یافته‌اند. البته همین جا هم برخی کاتبان احتمالاً برای فهم بهتر مخاطب، مصراع دوم را تغییر داده‌اند، چنان‌که دستنویس «و» (واتیکان، مورخ ۸۴۸) آن را به صورت «که از دختران او بدی افسرش» ضبط کرده است.

شاید با توجه به چنین زیرساخت‌هایی، کاتبان در برخی مواضع، بیت‌های حاوی تعبیر افسر ماه را می‌فهمیده و در آن دستبرد اعمال نمی‌کرده‌اند؛ چنان‌که در پنج بیت از ابیات مورد استشهداد در این جستار هیچ دستبردی و در نتیجه هیچ نسخه بدلی مشاهده نمی‌شود. در دو بیت از این پنج بیت، «افسر ماه» به صورت استعاره مصرحه برای زیبایی، ارجمندی و گرامی بودن یک شخص به کار رفته است که شکلی هنری‌تر از زیرساخت موجود در بیت بالاست. پنج بیت مورد نظر از این قرار است:

(۱) گرانمایه زن را به درگاه خواند به نامه ورا (گردیه را) افسر ماه خواند

(فردوسی، ۱۳۸۶: د ۸ / ۲۲۹ ب ۳۰۱۸) ۱۲

(۲) به ایران بزرگی است زین شاه را کجا کهترش افسر ماه را

به دستوری شاه در بر گرفت به قنوج شد باز درخور گرفت

(همان: د ۶ / ۵۸۳، ۶-۲۲۱۵) ۱۳

و در سه بیت دیگر، «افسر ماه بودن/شدن/کردن» استعاره تمثیلی از «ارجمند و والا مرتبه بودن/شدن/کردن» است:

(۸) مر او را به توران زمین شاه کرد سر تخت او افسر ماه کرد

(همان: د ۶/۵۳۳ ب ۱۵۶۳)

(۱۱) سکندر چو از کارش آگاه شد که دارا به تخت افسر ماه شد

(همان: د ۵/۵۴۶ ب ۲۱۸)

(۷) زمانه به کام شهنشاه باد سر تخت او افسر ماه باد

(همان: د ۶/۳۵۷ ب ۳۰)

دستنویس‌های معتبر خالقی مطلق بیت بالا را به همین صورت ضبط کرده‌اند و خالقی نیز همین صورت را برگزیده، اما نسخه برلین مصرع دوم این بیت را با مصرع دوم بیت ۳۲ (وزو دست بدخواه کوتاه باد) جابه‌جا کرده است. در نتیجه بیت ۳۲ در نسخه برلین چنین شده است:

بزرگی و دانش و راه باد سر تخت او افسر ماه باد

(همان: د ۶/۳۵۷ ب ۲۴ و ۳۰)

و البته چون این جمله، جمله‌ای دعایی و مستقل است، این دستبرد طولی، تغییری از منظر بحث ایجاد نمی‌کند و آن را باید در دسته خوانش‌های درست کاتبان جای داد. گفتنی است که چند نسخه (ک، لی، ب یا پ) پس از این بیت افزوده‌اند:

یمین‌قول (ب: همی دولت) شاه محمود باد سر تخت او افسر جود باد

(همان: د ۶/۳۵۷، پاورقی ۳۰)

چنین به نظر می‌رسد که کاتبان از مصرع فردوسی همچون گزاره‌ای قالبی استفاده کرده‌اند و تنها به جای «ماه»، «جود» را نشانده‌اند. با این حال، حاصل کار آنان، نه زیبایی سخن فردوسی را دارد و نه در سبک سخن وی قرار می‌گیرد. گفتنی آنکه بنداری هیچ کدام از این ابیات را ترجمه نکرده است.

تا اینجا رویکرد کاتبان را نسبت به یازده بیت از ابیات دیدیم، در اینجا دو بیت از ابیات بالا را به صورت ویژه‌تر و با تفصیل بیشتر بررسی خواهیم کرد.

چنان‌که دیدیم، اگر «افسر ماه» به‌سادگی استعاره مصرّحه برای نشان دادن و بیان زیبایی یک زن باشد، کاتبان غالباً آن را درمی‌یافته‌اند و دستبردی در آن روا نمی‌داشته‌اند؛ اما اگر همین استعاره برای کسی غیر از یک زن به کار می‌رفت، یا در پیش‌زمینه کلام فردوسی قدری پیچیدگی و خلاف آمد عادت راه می‌یافت و از مفهوم معتاد ذهن کاتبان فراتر می‌رفت، آنگاه انواع دستبردها در متن اعمال می‌شد. بیت زیر یکی از آن مواضع است که در

دستنویس‌ها از حیث کثرت و تنوع دستبردها غوغایی در آن برپاست. این غوغا از چند بیت قبل آغاز می‌شود و به بیت مورد نظر ما تسری می‌یابد.

داستان از این قرار است که گوی که برای نجات فریگیس و کیخسرو به توران می‌رود و آن دو را می‌یابد. در راه فرار از توران و سپاهیان تورانی با فریگیس و کیخسرو در حالی که زره سیاوش و اسب وی، شبرنگ را همراه دارد، به کنار جیحون می‌رسد. از کشتیبانی که آنجاست، درخواست می‌کند که آنان را با کشتی‌ای که زیننده کیخسرو باشد، از رود عبور دهد. کشتیبان باژخواه از وی می‌خواهد که به عنوان مزد یکی از چهار چیز را به وی بدهد:

(۳) نخواهم ز تو - گفت - باژ اندکی ازین چار چیزت بیاید (در خالقی: بخوام) یکی
زره خواهم از تو، گر اسپ سیاه پرستار و گر افسر زرّ ماه

(فردوسی، ۱۳۵۳: ج ۲/۲۶۲ ب ۱۰۵۱)

اختلاف دستنویس‌ها از مصرع چهارم این دو بیت شروع می‌شود. کشتیبان آشکارا و به روشنی یکی از این چهار را درخواست می‌کند: ۱- زره سیاوش؛ ۲- شبرنگ بهزاد، اسب وی؛ ۳- فریگیس (همسر زیباروی سیاوش)؛ ۴- کیخسرو که از وی به استعاره به «افسر زرّ ماه» تعبیر شده است و مراد ارجمندی و نیز زیبایی اوست. همین روشنی و آشکارگی در ترجمه بنداری نیز آمده است: «... فامتنع علیه و قال لابعبرکم الا بواحد من اربع اما ان تعطینی درعک او هذا الفرس یعنی بهزاد او هذه الجاریه یعنی فریگیس او الغلام یعنی کیخسرو و اصر علی ذلک» (فردوسی، ۱۳۸۶: د ۴۴۶/۲ پاورقی ۲۲). در دستنویس‌ها در ضبط این مصرع اختلاف بسیار است و خالقی مطلق برخی از آن‌ها را آورده است: «ف: سر تاج ماه؛ ل: پرستار و گر تور فرخنده ماه؛ س، لن، ق، پ (نیز لن^۲): وگر این پرستار افسر ز ماه؛ ق: پرستار با تاج رخشنده شاه؛ لی، آ، ل^۲: پرستار و یا پور رخشنده ماه؛ و: پرستار با این غلام چو ماه؛ ب: پرستار گر بر سر سرو ماه؛ (همان: د ۲/۴۴۶، پ ۲۲). کژازی با اشاره به تعدد ضبط‌ها و اختلاف دستنویس‌ها در مصرع دوم بیت دوم، ضمن تکرار ضبط ف (فلورانس) و ژ (ژول مول)، ضبط ظ (حمدالله مستوفی در حاشیه ظفرنامه) را نیز می‌افزاید: «پرستار با تاج و اورنگ شاه» (کژازی، ۱۳۹۲: ج ۳/۵۷۹).

از تأمل در ضبط‌ها و خوانش‌های متعدد و متنوع بالا پیداست که کاتبان، به جز یکی دو تن از آن‌ها، می‌دانسته‌اند که کشتیبان باژخواه چهار چیز درخواست کرده است. سه مورد از آن چهار چیز، «زره» و «اسب» و «فریگیس» ذکر شده است؛ پس منظور از این تعبیر، آخرین مورد یعنی کیخسرو است، اما آنچه در ذهن آنان و مخاطبان‌شان عجیب و ناساز بوده، استعاره «افسر ماه» یا «افسر زرّ ماه» برای یک مرد است. غرض از «افسر زرّ ماه» می‌تواند علاوه بر بیان زیبایی، ارجمندی و گرامی بودن نیز باشد و این مطلب را کاتبان

در نمی‌یافته‌اند؛ ضمن اینکه کیخسرو فرزند سیاوش و فریگیس بوده و آن هر دو زیبارو بوده‌اند، پس دور نیست که کیخسرو، خود نیز زیبارو بوده باشد و داشتن بردگان زیبارو امری عجیب نبوده است؛ احتمالاً کشتیبان نیز همین را مد نظر داشته است. به هر روی، کاتبان آستین بالا زده‌اند؛ برخی آن را معنی کرده‌اند؛ برخی استعاره را به فریگیس برگردانده‌اند و ... از این خوانش‌ها برخی دلالت بر ناآگاهی کاتب می‌کند و برخی بر رعایت معیارهای اخلاقی رایج در هنگام کتابت و همگی بر عدم رعایت امانت در هنگام استنساخ.

آن اختلافی که میان کاتبان در این دستبردگاه وجود داشت، در میان مصححان شاهنامه نیز دیده می‌شود: ضبط مول را در بالا دیدیم؛ در شاهنامه چاپ ولرس، «پرستار یا ریدک همچو ماه» از نسخه کلکته در متن آمده و «پرستار و گر افسر زرّ ماه» از نسخه پاریس در پاورقی‌ها (فردوسی، ۱۸۷۷/۱۲۹۴ هـ.ق.: ۷۴۰ ب ۱۰۵۵) و پیدا است که «ریدک همچو ماه» معنی و تفسیر کلام فردوسی است.^{۱۴} مصححان چاپ مسکو بر اساس دستنویس کتابخانه بریتانیا در لندن مورّخ ۶۷۵ (به نشان اختصاری JI)، مصرع را به صورت قیاسی به «پرستار و گر پور فرخنده ماه» تصحیح کرده‌اند (فردوسی، ۱۹۷۱-۱۹۶۰: ج ۳/۲۲۷ ب ۳۴۵۴). مینوی «پرستار و گر تور فرخنده ماه» را از نسخه «بم» که همان دستنویس (JI) در چاپ مسکو و «ل» در چاپ خالقی مطلق است، برگزیده است (فردوسی، ۱۳۶۳: ۲۰۰ ب ۳۴۵۰).^{۱۵} خالقی مطلق بر اساس نسخه س^۲ (طوپقایوسرای مورّخ ۹۰۳) ضبط «پرستار، اگر بر سرش تاج ماه» را پذیرفته و در متن آورده است. ماحصل معنی‌گزینش خالقی مطلق «یا آن کسی که بر سرش ماه همچون تاج است از فرط زیبایی» می‌شود و مراد کیخسرو است، اما با این خوانش و ضبط، استعاره عالی موجود در کلام فردوسی بدل به استعاره و تشبیهی معمولی می‌شود و کلام از اوج قدری فرومی‌آید. قرائت‌ها و معانی دیگری از ضبط خالقی می‌توان در نظر آورد که چون از مقوله کوشیدن در باریک و هم است و جملگی دور و نامحتمل هستند، از طرح آن‌ها می‌گذرم. ضمن اینکه سه بیت بعد، در بیت ۳۸۷، همین استعاره باری دیگر تکرار می‌شود و با این تکرار نه در درستی عبارت «افسر ماه» تردیدی باقی می‌ماند و نه در مراد فردوسی از آن؛ یعنی افسر ماه و افسر زرّ ماه (که از گزاره‌های قالبی شاهنامه است) هر دو استعاره از کیخسرو است.

کژازی در توضیحاتی که برای مصرع دوم بیت ۳۳۷۹ «به باژ افسر ماه خواهی همی» می‌آورد، محتمل می‌داند که «افسر ماه» در این بیت استعاره از کیخسرو باشد. وی می‌نویسد: از سویی باژخواه در سه مورد نخستین، آنچه را برابر اوست می‌خواهد: زره و اسب و فریگیس را؛ سنجیده و پذیرفتنی می‌نماید که یکباره از زمین به آسمان راه جوید و «افسر ماه» را بخواهد؛ از دیگر سوی، اگر او آن مایه شوخ‌چشم و خیره‌روی و بی‌آزم است که دخت افراسیاب و بانوی سیاوش و مام کیخسرو را به کنیزی می‌خواهد، همچنان می‌تواند کیخسرو را نیز چونان رهی و بنده خویش بخواهد (کژازی، ۱۳۹۲: ج ۳/۵۷۹-۵۷۸). کژازی با وجود این

دریافت درست، ضبط چاپ مسکو («پرستار و گر پور فرخنده ماه») (کزازی، ۱۳۹۲: ج ۳/۱۴۹، ب ۳۳۷۵) را سنجیده و به آیین می‌داند و همان را نیز در متن آورده است؛ در ضبط کزازی «پور فرخنده ماه» کیخسرو است، اما خود فرخنده ماه فریگیس است. چنان‌که پیداست باز هم استعاره عالی و زیبا که فردوسی از برای کیخسرو آورده، تبدیل به استعاره‌ای مبتذل و قریب برای فریگیس می‌شود و کلام از اوج به زیر کشیده می‌شود. همان‌گونه که دیدیم در مصرع دوم این بیت، چندین رویکرد از سوی کاتبان و مصححان مشاهده می‌شود: الف، ب، ج، د. کاتبانی که واژه‌های پور، غلام و ریدک یا حتی تور (که احتمالاً بدخوانی پور است) آورده‌اند، فهمیده‌اند که مراد فردوسی کیخسرو بوده است، اما برای فهم مخاطب عامی، سخن فردوسی را تغییر داده و استعاره را از میان برده‌اند. اما برخی دیگر از کاتبان کلاً مفهوم را درنیافته‌اند و به جای تعبیر فردوسی، ضبط‌هایی مانند «پرستار افسر ز ماه»، «با تاج رخشنده شاه»، «پرستار با تاج و اورنگ شاه» «گر بر سر سرو ماه» آورده‌اند که استعاره فردوسی از کیخسرو بدل به تشبیه، اغراق، استعاره از فریگیس یا از چیزهای دیگر شده و جملگی به مرجعی غیر از کیخسرو راجع می‌شود. بنابراین می‌توان گفت این دسته از کاتبان استعاره فردوسی را نفهمیده‌اند و با دستبرد، آن را به انواع بی‌ربط دیگر بدل کرده‌اند.

اما بیتی که در بالا به آن اشاره شد، بیت زیر است:

(۳) وگر مادر شاه خواهی همی، به باژ، افسر ماه خواهی همی

(فردوسی، ۱۳۸۶: د ۲/۴۴۶ ب ۳۸۷)

نسخه ق (قاهره) ماه را به شاه بدل کرده است (رویگرد الف) و مول همین ضبط «به باژ افسر شاه خواهی همی» را پذیرفته و آورده است (فردوسی، ۱۳۵۳: ج ۲/۲۶۲ ب ۱۰۵۵).

به گمان نویسنده حاضر صورت درست همان «افسر ماه» است و «افسر ماه» استعاره مصرّحه از کیخسرو است که چهارمین خواسته کشتیبان باژخواه است؛ قرینه آن هم در بیت‌های قبل آمده است. کزازی دو وجه برای این مصرع در نظر می‌گیرد: یک جا به درستی می‌نویسد «افسر ماه را استعاره‌ای آشکار از کیخسرو می‌توان دانست که در چشم گیو آن چنان گرامی و والاست که به تاجی می‌ماند نهاده بر تارک ماه»، اما هم ایشان پیش از این، «جستن یا خواستن افسر ماه» را استعاره‌ای مرگب (تمثیلی) در ردیف آب در هاون کوفتن و خورشید را به گل اندودن و کشتی بر خشک راندن و تیغ بر سنگ آزمودن می‌داند و نیز خود «افسر ماه» را اضافه تشبیهی می‌خواند؛ یعنی «ماه با تشبیه رسا به افسری مانده آمده است که تارک آسمان را می‌آراید» (کزازی، ۱۳۹۲: ج ۳/۵۸۰-۵۷۹)؛ به نظر می‌رسد نظر نخست ایشان به واقعیت مقرون‌تر باشد. و سرانجام آخرین نمونه از داستان رستم و اسفندیار است که مقصود از جستار حاضر در ابتدا همین نمونه بوده است. در این نمونه، می‌توان رویکرد (د) را آشکارا مشاهده کرد؛ کاتب استعاره مرگب (تمثیلی)

دشوار یاب فردوسی را به درستی درک نکرده و می‌دانسته مخاطبان نیز درک نخواهند کرد؛ پس آن را با کنایه‌ای آسان‌یاب که معادل آن می‌پنداشته، عوض کرده است.

اسفندیار پس از آن همه رشادت‌ها از پدر انتظار دارد که به قولش مبنی بر سپردن پادشاهی به وی عمل کند، اما ظاهراً درمی‌یابد که پدر از این کار استنکاف می‌ورزد؛ پس با حال قهر و اعتراض دو روز و دو شب به دربار نمی‌رود، آنگاه:

(۱۲) سیم روز گشتاسپ آگاه شد که فرزند او افسر ماه شد

(فردوسی، ۱۳۸۶: د ۲۹۳/۵ ب ۴۴)

مصراع دوم این بیت، تنها یک نسخه بدل دارد و با همان یک نسخه بدل، به‌کلی از کلام فردوسی دور شده است. این نسخه بدل را برخی از دستنویس‌ها و تقریباً تمام چاپ‌های شاهنامه به استثنای چاپ استاد خالقی مطلق به عنوان صورت اصلی و سخن حقیقی فردوسی ضبط کرده‌اند. بیشتر کاتبان و ناسخان (کاتبان دستنویس‌های ک، لی، پ، و، آ، ب) معنی استعاره مرگب (تمثیلی) «که فرزند او افسر ماه شد» را در نیافته‌اند یا نگران در نیافتن آن از سوی مخاطبان بوده‌اند؛ بنابراین، با دستبرد کلیان، آن را کاملاً تغییر داده و به صورت «که فرزند جوینده گاه شد» در آورده‌اند؛ این ضبط را مول (فردوسی، ۱۳۵۳: ج ۲۸۲/۴ ب ۲۴۳۴) و مسکو (فردوسی، ۱۹۷۱-۱۹۶۰: ج ۲۱۹/۶ ب ۲۸) پذیرفته‌اند و مسکو «افسر ماه شد» را در پاورقی ذکر کرده است (فردوسی، ۱۹۷۱-۱۹۶۰: ج ۲۱۹/۶ پ ۳).

ظاهراً گمان آن‌ها این بوده که مفهوم مصراع آن است که: گشتاسپ آگاه می‌شود که اسفندیار تخت پادشاهی را از وی می‌خواهد. پس این کاتبان همین معنا را در قالب کنایه ایما «جوینده گاه شدن» بیان کرده‌اند. بنابراین کار آن‌ها تبدیل استعاره مرگب (تمثیلی) عالی و دشوار یاب فردوسی به یک کنایه ایما ساده است که همگان بی‌درنگ و تأمل دریابند؛ اما غافل بوده‌اند از آنکه استعاره مرگب (تمثیلی) «افسر ماه شدن»^{۱۶} در اینجا به معنی خود را قدرتمند پنداشتن (خودبرتری‌بینی) و غرور و بر اثر و به دنبال آن، داشتن آرزوهای بلند و غیرمعقول است^{۱۷} و با «جوینده گاه شدن» برابر نیست. اسفندیار خود را «افسر ماه» یعنی برتر و بالاتر از بالاترین نقطه ماه و قدرتمندتر از هر کسی از جمله از گشتاسپ می‌بیند و به دلیل همین خودبرتری‌بینی، آرزوها و خواسته‌های غیرمعقول در سرش راه می‌یابد.

فردوسی در یکی دو موضع دیگر همین زیرساخت را برای بیان «قدرتمند شدن» به کار گرفته است، از

جمله از زبان پیروز ساسانی سروده است:

چو تاجش به ماه اندر آمد، بمرد نشست کنی دیگران را سپرد

(فردوسی، ۱۳۸۶: د ۱۶/۷ ب ۱۸(۱۰))

به هر روی، در داستان اسفندیار، بیتی که پس از این می‌آید، روشنگر است؛ اسفندیار خود را برتر و قدرتمندتر می‌داند؛ بنابراین در نتیجه این خودبرتربینی:

همی در دل اندیشه بفرزایدش همی تاج و تخت آرزو آیدش

(همان: د ۲۹۳/۵ ب ۴۵)

اگر ضبط «که فرزند جوینده گاه شد» را درست بدانیم، آنگاه باید گفت فردوسی دقیقاً همین مفهوم را بلافاصله در مصرع دوم بیت بعد یعنی در «همی تاج و تخت آرزو آیدش» تکرار کرده است و آشکار است که ساحت فردوسی از شائبه چنین تکرار باردی که خود حشو به شمار می‌آید، پاک است. برخی کاتبان به‌ویژه در دستنویس‌های کم‌اعتبار، پس از دستبرد نخست، متوجه این تکرار و حشو شده‌اند؛ پس مصرع دوم بیت دوم را به «همی تاج و تخت کئی بایدش» تغییر داده‌اند (نسخه بمبئی (اولیا سمیع)، ۱۲۸۳: ۳۵۳؛ فردوسی، ۱۳۵۴: ۳۱۹)، اما با این دستبرد دوم نیز، نه تنها تکرار از بین نرفته، بلکه کلام از سبک فردوسی دورتر گشته است. استاد خالقی مطلق با تکیه بر ضبط ل، س، ق، ل، آ، س^۲ (نیز لن، ق^۲، ل^۲، لن^۲) «که فرزند او افسر ماه شد» را درست و اصیل دانسته و به متن برده است و این نمونه‌ای درخشان و ممتاز از تصحیح انتقادی است. کزازی در جایی دیگر می‌نویسد «در بیت‌های زیر نیز استاد [فردوسی] بهره‌جویی از این استعاره از والایی و بلندپایگی دارا و گشتاسب سخن گفته است (کزازی، ۱۳۹۲: ج ۳/ ۵۸۰-۵۷۹)؛ وی سپس دو بیت زیر را می‌آورد:

سکندر چو از کارش آگاه شد که دارا به تخت افسر ماه شد
سیوم روز گشتاسب آگاه شد که فرزند او افسر ماه شد

دو نکته در باب سخن ایشان گفتنی است؛ نخست اینکه خود ایشان در داستان رستم و اسفندیار در جلد ششم، مصرع دوم این بیت را به صورت «که فرزند جوینده گاه شد» (کزازی، ۱۳۹۲: ج ۶/ ۱۴۷ ب ۳۳۱۴) ضبط کرده است و نکته دوم اینکه در اینجا سخن از اسفندیار و والایی و بلندپایگی اوست نه گشتاسب.

به این ترتیب پیداست در سیزده بیتی که در آن‌ها تعبیر «افسر ماه» آمده، تنها پنج بیت به‌درستی ضبط شده است و هیچ نسخه بدل، دستبرد و اختلافی در دستنویس‌ها در این ابیات دیده نمی‌شود (رویکرد و) و این برابر با ۳۸/۴۶٪ است. کاتبان در هشت بیت دیگر یعنی در ۶۱/۵۴٪ از ابیات حاوی تعبیر «افسر ماه»، به شکل‌ها و با رویکردهای مختلف دست برده‌اند. این رویکردها به قرار زیر است:

- تحریف افسر به کلمات دیگر (رویکرد الف): در ۴ بیت.
- تحریف ماه به کلمات دیگر (رویکرد ب): در ۲ بیت.

- تحریف کل بیت و از بین بردن صورت خیال و نوشتن مفهوم و تفسیر بیت (رویکرد ج): در ۲ بیت.
- تعویض صورت خیالی فردوسی با یک صورت خیالی ساده‌تر و مفهوم‌تر (رویکرد د): در ۳ بیت.
- حذف کل بیت (رویکرد ه): در ۱ بیت.

علاوه بر این در برخی از ابیات بیش از یک رویکرد در دستبرد کاتبان می‌توان یافت، چنان‌که در ضبط‌های کاتبان، در بیت ۳ چهار رویکرد و در بیت ۹ دو رویکرد دیده می‌شود.

آمار و ارقام فوق مؤید فرضیه این جستار است مبنی بر اینکه غالب کاتبان شاهنامه مخاطب‌محور بوده‌اند. آنان هر تعبیر و صورت خیالی را که از دسترس فهم مخاطبان خویش دور می‌دیده‌اند، با هدف فهم بیشتر مخاطب مورد دستبرد قرار می‌داده‌اند. رویکرد غالب، آسان‌سازی یا به تعبیر دیگر «روزآمد کردن» بوده و در این مسیر، صور خیالی را که با گذر زمان درک آن‌ها دشوار شده بوده است، به شکل‌های مختلف، از جمله با جانشین کردن صور خیال رایج در زمانه خود که مفهوم فهم مخاطبان بوده، تغییر می‌داده‌اند. در نمونه مورد بحث این جستار «افسر ماه» غالباً اصل امانتداری مغفول واقع شده است.

روش فهم و تصحیح این گونه از ابیات در شاهنامه، برگشتن از همان راهی است که کاتبان رفته‌اند. کاتبان در مسیر ساده‌سازی و روزآمد کردن کلام فردوسی از حیث صور خیال حرکت کرده‌اند؛ پس راه درست، اعمال «قاعده اصالت و برتری ضبط دشوارتر»^{۱۹} است که استاد خالقی مطلقاً آن را مرعی داشته‌اند، اما علاوه بر این، باید هم‌زمان به روح حماسه و سبک شخصی فردوسی و بایست‌های آن و از جمله گزاره‌های قالبی شاهنامه (تکرارها) نیز توجه داشت. عدم توجه هم‌زمان به یکی از ملاک‌های بالا، گاهی موجب برخی نادرستی‌ها - به نظر نویسنده حاضر - می‌شود.

گرچه بحث اصلی نویسنده این جستار به پایان رسیده، اما شایسته است مطلب بالا را با ذکر یکی دو نمونه بیشتر تبیین نمایم.

- نمونه نخست از داستان بهرام گور در بخش تاریخی شاهنامه است. بهرام به صورت ناشناس به دربار شنگل رفته است. در آنجا در بز می بزرگان از باده مست می‌شوند و کشتی‌گیران به کشتی گرفتن می‌پردازند؛ سپس:

چو برداشت بهرام جام بلور به مغزش نبید اندر افگند شور

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۵۶۷/۶ د ب ۲۰۱۰)

و از شنگل اجازه می‌خواهد که او نیز با کشتی‌گیران کشتی بگیرد. ظاهراً بیشتر دستنویس‌ها همین ضبط را دارند و بنداری هم همین را ترجمه کرده است، اما در نسخه^۲ ل (لندن ۸۹۱) ضبط متفاوت «به مرز نبید اندر افگند بور» آمده که خالقی مطلقاً آن را در پاورقی ذکر کرده است. ظاهراً «بور (اسب) به مرز (سرزمین و مرز و بوم) نبید افگندن»

را می‌توان کنایه از «مست شدن» یا «از سر مستی سخن گفتن» دانست. به نظر می‌رسد این ضبط هم شاعرانه‌تر است و هم با زبان حماسه و سبک شخصی فردوسی مناسبت بیشتری دارد. ای بسا اگر همزمان با توجه به دستنویس‌ها، به سبک حماسی کلام فردوسی توجه می‌شد، این ضبط که از قضا کهن‌تر و دشوارتر هم هست، به متن اصلی راه می‌یافت.

- نمونه دوم باز هم از داستان بهرام گور است. در اینجا کاتب بیت نخست را تغییر داده و کنایه‌ای نازیبا از خود ساخته و به شاهنامه افزوده است:

بدو گفت بهرام کای تاجدار	اگر مهتری کاه کژی مخار
مرا شاه من گفت کورا بگوی	که از بخردی راه کژی مجوی

(همان: د ۶۵ / ۵۶۵ ب ۹-۱۹۸۸)

دیگر کاتبان ناآشنا با سبک شخصی فردوسی، بدون توجه به اینکه «کام کسی یا چیزی را خاراندن» از جمله گزاره‌های قالبی شاهنامه است، در این دو بیت دست برده‌اند. نسخه بدل مصرع دوم بیت نخست در دستنویس‌های س ۲، ل ۳، و آ «تخم تندى مکار» است و مجموع نسخه بدل‌های مصرع دوم بیت دوم بر اساس دستنویس‌های ل، س، ق، ل ۲، س ۲، لن، ق ۲، ل ۲، و، لن ۲، آ، پ، ب، چنین است: «که گر (اگر، تو گر) بخردی راه (کام) تندى (دیوان) مپوی». مصححان چاپ مسکو صورت زیر را برگزیده‌اند:

بدو گفت بهرام کای نامدار	اگر مهتری کام کژی مخار
مرا شاه من گفت کورا بگوی	که گر بخردی راه کژی مجوی

(فردوسی، ۱۹۷۱-۱۹۶۰: ج ۷/ ۴۱۷ ب ۱۹۸۶-۱۹۸۵)

در نظر نویسنده حاضر، مصححان دفتر ششم شاهنامه (خالقی مطلق و امیدسالار)، در کنار نهادن «تخم تندى مکار» درست عمل کرده‌اند، زیرا کاتب به خیال خود با آوردن کنایه «تخم تندى کاشتن»، کنایه شاهنامه را ساده کرده است، اما در گزینش و خوانش «کاه کژی مخار» (اگر «کاه» اشتباه تاپیی نباشد) طریق صحیح نپیموده‌اند. از بیت نخست، کنایه «کاه کژی خاراندن» مستفاد می‌شود. طبعاً خاراندن بدن با کاه یا با خار باعث ایجاد خراش و زخم می‌شود که کاری است نادرست و ناپسند، اما نخست اینکه این کنایه بسیار نازیباست؛ دو دیگر اینکه چنین کنایه‌ای در شاهنامه و متون ادب فارسی - در حدود اطلاعات نویسنده - به کار نرفته است؛ و سدیگر چنان‌که گفته آمد، «کام کسی یا چیزی خاراندن» از جمله کنایات رایج فردوسی و از گزاره‌های قالبی شاهنامه است.^{۲۰} به نظر می‌رسد که کاتب در هنگام نوشتن مصرع دوم بیت نخست، نگاهش بر مصرع دوم بیت دوم افتاده و «کام تندى» را «کاه کژی» ثبت کرده است. روانشاد خطیبی این شیوه دستبرد کاتبان را با مثال‌هایی فراوان به‌خوبی توضیح داده است (رک: خطیبی، ۱۳۸۲). از قضا ظاهراً بنداری

این دو بیت را عیناً و واژه به واژه ترجمه کرده است: «فقال الرسول: ایها الملک! خفض علیک! ان سلطانی امرنی ان اقول لک: ان کنت عاقلاً فلا تعدل عن طریق السداد». بنابراین به نظر می‌رسد سخن اصلی فردوسی چنین بوده است:

بدو گفت بهرام کای تاجدار که از مهتری کام تندی مخار
مرا شاه من گفت کو را بگوی که گر بخردی راه کزی مپوی

درست است که دستبرد کاتب/کاتبان ضبطی دشوارتر پدید آورده، اما علاوه بر ترجمه بنداری، توجه به گزاره‌های قالبی شاهنامه و سبک شخصی فردوسی درستی این خوانش را تأیید می‌کند.

نتیجه‌گیری

چنان‌که دیدیم یکی از مواضعی که کاتبان در آن بسیار دچار تردید می‌شده و در آن دست می‌برده‌اند، صور خیال شاهنامه است مخصوصاً صور خیالی که اندکی پیچیده و دیرپاب گشته‌اند. برخورد کاتبان با تعبیر «افسر ماه» چند نکته را آشکار می‌سازد؛ نخست آنکه با گذشت زمان، صور خیال تحوّل یافته بوده و به جای صور خیال کهن شاهنامه که گاهی جزو گزاره‌های قالبی فردوسی هستند، صور خیال دیگری با همان معنی و مفهوم رایج شده بوده است. دو دیگر اینکه احتمالاً تنها ادیبان ممتاز و فرهیخته، از راه مطالعه ادبیات گذشته، با تعبیر «افسر ماه» آشنا بوده و آن را می‌فهمیده‌اند؛ در مقابل عامه مردم (مخاطبان همیشگی شاهنامه) و نیز بسیاری از کاتبان ناآگاه، آن را به درستی در نمی‌یافته‌اند. از این رو، در ابیات حاوی این تعبیر، اختلاف بسیاری در دستنویس‌ها پیدا شده است. برخی از کاتبان، این ابیات را کلاً نیاورده‌اند؛ برخی آن را تغییر داده، و به جای آن صور خیالی ساده و احتمالاً رایج در کار کرده‌اند و برخی مفهوم آن را به زبانی خبری (غیر ادبی) نوشته‌اند. نتیجه آن شده که تنها ۳۸/۴۶٪ از ۱۳ بیت مورد بحث از دستبرد کاتبان مصون مانده است. بنداری اهل ری، مترجم شاهنامه هم از این قاعده مستثنی نیست؛ او نیز به‌سادگی از ترجمه لفظ به لفظ ابیات حاوی این تعبیر شانه خالی کرده است.

برای دستبردهای عرضی در حوزه صور خیال به‌ویژه در این فقره، چند علت و انگیزه می‌توان یافت: کم‌بهرگی از سواد و عدم درک کلام فردوسی و زیبایی‌های آن از سوی کاتب؛ توجه کاتب در هنگام کتابت به مخاطب ناآگاه و نگرانی از عدم درک وی (مخاطب محوری) و علت سوم که دو علت قبلی را پیش می‌برد، بی‌اهمیت شمردن مهم‌ترین اصل استنساخ، رعایت امانت است.^{۲۱}

نویسنده حاضر در پایان این جستار پیشنهادی را برای تحقیق بیشتر مطرح می‌سازد: نیک می‌دانیم که شاهنامه چاپ خالقی مطلق تاکنون موضوع و منبع تحقیقات بسیار بوده و حق نیز چنین است. جای آن است

که یک پژوهشگر یا گروهی از پژوهشگران، تمام شاهنامه را از منظر صور خیال، با توجه به نسخه بدل‌ها بررسی و تحلیل کند. یقیناً این امر هم در شناخت شاهنامه مفید است و هم سیر تحوّل صور خیال را در فرهنگ ادبی ایران باز خواهد نمایاند.

یادداشت‌ها

۱. شمار این شاهنامه‌پژوهان خوشبختانه فراوان است، اما تنها به عنوان نمونه می‌توان به مسرور (۱۳۴۴)، مینوی (۱۳۵۰، ۱۳۷۲، ۱۳۸۰)، وامقی (۱۳۷۰، ۱۳۷۱)، خطیبی (۱۳۸۲)، آیدنلو (۱۳۸۴) اشاره کرد.
۲. برای دیدن مثال‌ها و اطلاعات بیشتر درباره این دو دسته از دستبردهای عرضی به‌ویژه در داستان شغاد، رک: حسن‌آبادی و شیرازی، ۱۳۹۸.
۳. «از شاهنامه نزدیک به سیصد نسخه تاریخ‌دار در فهرست کتابخانه‌ها شناسانده شده» (ریاحی، ۱۳۸۵: ۲).
۴. رگه‌هایی اولیه و مقدّماتی از فنّ تصحیح در جهان اسلام وجود داشته و امیدسالار آن را دلیل بر وجود علم تصحیح می‌داند (امیدسالار، ۱۳۸۵ و ۱۳۹۶).
۵. برای دیدن تعریف استعاره مرگب، رک: شمیسا، ۱۳۸۱: ۵۸ و ۱۹۴ و نیز شمیسا، ۱۳۸۳: ۷۰؛ تعریفی جدید و جامع از کنایه، رک: وحیدیان، ۱۳۷۵: ۵۷؛ تفاوت استعاره مرگب با کنایه، رک: شمیسا، ۱۳۸۳: ۷۱.
۶. در حیات بیشتر کنایه‌ها می‌توان چرخه منظمی را از زمان پدید آمدن تا مرگ مشاهده کرد. کنایه‌ها به هر دلیل که پدید آیند، در ابتدا غالباً ایما هستند و همگان آن‌ها می‌فهمند. پس از مدتی - که این مدت تابع قاعده‌ای نیست - کنایه‌های ایما به کنایه تلویح بدل می‌شوند یعنی فهم کنایه ممکن است، اما با سختی و تنها برای برخی از مخاطبان. پس از این مرحله، با گذر زمان، کنایه بدل به کنایه رمز می‌شود و سرنوشت کنایه‌های رمز فراموش شدن است. آنگاه اهل زبان برای بیان کنایه مفهومی مورد نظرشان به سراغ دیگر کنایات می‌روند یا کنایات دیگر می‌آفرینند؛ کنایاتی فراموش می‌شوند و در مقابل کنایاتی جدید ساخته می‌شوند (انوری، ۱۳۸۳: ج ۱/ دوازده) نگاهی به کنایاتی که برای یک معنی به کار می‌روند یا به کار می‌رفته‌اند، روشنگر مطلب بالا تواند بود: مثلاً دو کنایه «سبیل کسی را چرب کردن» یا «خر کریم را نعل کردن» که زمانی ایما بوده‌اند، امروزه تقریباً از رمز بودن گذر کرده و به مرحله کنایات مرده رسیده‌اند و مردم به جای آن‌ها کنایه‌های دیگری را در همان معنی به کار می‌برند. این چرخه برای بیشتر کنایات رخ می‌دهد. در استعاره‌های مرکب نیز بیش و کم چنین رویه‌ای وجود دارد، اما برای حالات مختلف آن نامی نگذاشته‌اند.
۷. پس از فردوسی این رویکرد به اجرام و صور فلکی در ادبیات فارسی کاربرد بسیار یافت چنان‌که شواهد بسیاری از آن را در شعر فارسی می‌توان یافت (برای دیدن برخی شواهد، رک: دهخدا، ۱۳۳۷: ذیل «افسر»).

♣. شماره‌گذاری ابیات مربوط به همین جستار و تنها برای ارجاع بهتر در متن همین مقاله است.
۸. ضبط خالقی چنین است:

نخواهم ز تو - گفت - باژ اندکی
ازین چار چیزت بخواهم یکی
زره خواهم از تو، گر اسپ سیاه
پرستار، اگر بر سرش تاخ ماه

(فردوسی، ۱۳۸۶: د ۴۴۶/۲ ب ۳۸۴-۳۸۳)

در ادامه دلیل ترجیح ضبط مول بر ضبط خالقی مطلق را برخواهم رسید.

۹. شایان ذکر است که گاهی از یک بیت می‌توان دو معنی را دریافت.

۱۰. برای دیدن نمونه‌هایی از این گزاره‌ی قالبی، بنگرید به: فردوسی، ۱۳۸۶: د ۳۷۰/۷ ب ۳۴۸۶؛ د ۴۸۰/۷ ب ۴۹۱؛ د ۱۴۸/۸ ب ۱۹۴۴.

۱۱. قرینه برای معنی نخست یعنی «گرامی داشتن و بلند مرتبه گردانیدن شنگل بهرام را»:

ترا بر سپه کامگاری دهم
به هندوستان شهریاری دهم

(فردوسی، ۱۳۸۶، د ۵۸۱/۶ ب ۲۱۸۴)

و قرینه برای معنی دوم یعنی «برابری کردن و شباهت داشتن سپینود با ماه از جهت زیبایی»:

بدو داد شنگل سپینود را
چو سرو سهی شمع بی‌دود را

(فردوسی، ۱۳۸۶: د ۵۸۲/۶ ب ۲۱۹۵)

۱۲. از آنجا که گردیده در این زمان نه همسر خسرو است و نه معشوقه‌ی وی، ظاهراً مراد، گرامی بودن گردیده نزد خسرو بوده است، زیرا با توجه به تقید یا تظاهر شاهان ساسانی به دینداری، دور است که در پیامی مکتوب زیبایی وی را منظور داشته و بیان کرده باشد؛ هر چند حوادث آینده نشان داد که خسرو نه تقید به دینداری و نه تظاهری به آن داشته است.

۱۳. «افسر ماه» ماهرویی است که کهنتر شاه با رفتن به قنوج بدو دست یافته است و او را در بر گرفته است (کزازی، ۱۳۹۲: ج ۷/۹۰۲). در مصرع دوم بیت دوم، «باز در خور» آماج دستبردهای کاتبان قرار گرفته است؛ «باز»، «یار»، «پار»، «نیز»، «دیگر» و «ماه» از جمله این دستبردهاست و نسخه‌ی قاهره کلاً این بیت را نیاورده است. کزازی «به قنوج شد ماه در بر گرفت» را برگزیده گرچه با این ضبط تکرار قافیه پدید می‌آید (کزازی، ۱۳۹۲: ج ۷/۳۲۳ ب ۷۳۱۴-۷۳۱۳).

۱۴. و لرس دو نسخه (نسخه‌ی پاریس به نشان p و نسخه‌ی کلکته به نشان c) در اختیار داشته و بر اساس آن دو نسخه، شاهنامه را تصحیح و چاپ کرده است.

۱۵. مینوی در بخش «تفصیل نسخه بدل‌ها»، برخی از ضبط‌های دستنویس‌های تصحیح خویش از داستان سیاوش را آورده که در دیگر چاپ‌های شاهنامه نیز کمابیش همان‌ها تکرار شده است و در بالا به آن‌ها اشاره شد فقط حروف اختصاری‌ای که او برگزیده، متفاوت است (فردوسی، ۱۳۶۳: ۵۴۷).

۱۶. دهخدا به نقل از آندراج: افسر شدن به معنی صاحب افسر شدن و این مجاز است؛ اما شاهدهی نیاورده (دهخدا، ۱۳۳۷: ذیل «افسر»): صادق کیا نیز به نقل از فرهنگ‌های فارسی افسر شدن را به معنی پادشاه شدن آورده، ولی نه فرهنگ‌ها را معرفی کرده و نه شاهد و مثالی آورده است (کیا، ۱۳۴۸: ۷).

۱۷. خالقی مطلق «افسر ماه شدن» را کنایه از پختن آرزوهای بلند دانسته است (خالقی مطلق، ۱۳۹۵، ج ۱۰: ۲۷۴).

۱۸. قابل تأمل است که معمولاً هلال ماه و گاهی ماه کامل را بر روی تاج‌ها تعبیه می‌کردند چنان‌که یزدگرد اول (۳۹۹-۴۲۰) اولین پادشاهی بود که با هلال ماه در جلوی تاج خود نمایانده می‌شد و سکه‌های بهرام پنجم (۴۳۸-۴۲۰) و یزدگرد دوم (۴۵۷-۴۳۸) هلالی واژگون را در زیر دایره نشان می‌دهند و در همان حال خورشید بالای تاج آن‌ها نشان داده می‌شد (Morony, 1984: 39).

19. Maxim difficilio lectio potior (The more difficult reading is stronger)

معنی این عبارت لاتین چنین است: ضبط دشوارتر، قوی‌تر و اصیل‌تر است. دزیدریوس اراسموس (Desiderius Erasmus)، دانشمند هلندی (۱۵۳۶-۱۴۶۶) نخستین کسی بود که اصل «برتری ضبط دشوارتر» در تصحیح و نقد متون را معرفی کرد. اراسموس دریافته بود که کاتبان تمایل دارند متون دشوار را ساده کنند، اما برعکس این حالت، به‌ندرت اتفاق می‌افتد. او نتیجه گرفت که هرگاه دو نسخه خطی یک بخش را به دو صورت مختلف ارائه کنند، صورت دشوارتر مرجح است. البته این قاعده را تنها زمانی باید اعمال کرد که هر دو صورت به یک اندازه منطقی و از نظر دستوری قابل قبول باشند، و آلا صورت‌های غیر معمول تنها به دلیل دشوار بودنشان معتبر شمرده خواهند شد. برای

اطلاعات بیشتر، رک: <https://www.livius.org/articles/theory/lectio-difficilior-potior/>

امیدسالار این قاعده را با قاعده «برتری ضبط مختصرتر» بدین صورت جمع کرده است: ضبط کوتاه‌تر به شرطی که دشوارتر و کهن‌تر باشد، اصیل‌تر است (امیدسالار، ۱۳۹۶: ص ۱۶۳)؛ در مورد شاهنامه این قاعده کاملاً کاربرد دارد. ۲۰. برای دیدن برخی از نمونه‌های استفاده از کنایه «کام دشمن/کزی/تندی/شیران خاراندن» همچون گزاره‌ای قالبی، بنگرید به: فردوسی، ۱۳۸۶: د ۲۵۳/۳ ب ۲۴۲۱؛ د ۴۰/۸ ب ۵۱۰؛ د ۵/۵ ص ۶۰ ب ۷۸۳؛ د ۵/۳۹۰ ب ۱۱۷۲؛ د ۳۱۰/۸ ب ۳۹۹۶

۲۱. بدیهی است که در تغییر و دستبرد در صور خیال باید به مسئله اقلیم و اقلیم‌گرایی نیز توجه داشت. گاهی اوقات کاتبان، برای فهم بهتر مخاطب، صور خیال شاهنامه را با صور خیال رایج و مفهوم در اقلیم خودش تعویض می‌کرده‌اند.

کتاب‌نامه

- ابن الرومی، ابوالحسن علی بن عباس. (۱۴۲۳ هـ.ق/ ۲۰۰۲ م). دیوان. شرح الاستاد احمد حسن بسج. دارالکتب العلمیه. بیروت. لبنان الطبعة الثالثة. الجزء الاول.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۸۵). «تاریخچه‌ای از تصحیح متن در مغرب زمین و در میان مسلمین». آینه میراث. شماره ۳۳ و ۳۴. ۷-۳۲.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۹۶). «آنچه خود داشت زیگانه تمنا می‌کرد: پیشنهاداتی در باب اصطلاحات فنّ تصحیح متن». آینه پژوهش. ۲۸ (۱۲۳). ۹-۲۱.
- انوری، حسن. (۱۳۸۳). فرهنگ کنایات سخن. ۲ جلد، تهران: سخن.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۴). «این بیت از فردوسی نیست». کتاب ماه ادبیات و فلسفه. شماره ۹۷. ۵۵-۵۰.
- حسن آبادی، محمود و شیرازی، لیلا. (۱۳۹۸). «سنجش انتقادی از داستان رستم و شغاد (بر مبنای سه چاپ از شاهنامه)». پژوهش زبان و ادبیات فارسی. شماره ۵۲. ۱-۳۳.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۶۳ الف). «معرفی قطعات الحاقی شاهنامه (۱)». ایران نامه. شماره ۹. ۲۶-۵۳.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۶۳ ب). «معرفی قطعات الحاقی شاهنامه (۲)». ایران نامه. شماره ۱۰. ۲۶۱-۲۴۶.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۶۹). «شاهنامه دیگران». کیهان فرهنگی. اردیبهشت ۱۳۶۹. شماره ۷۴. ۳۶-۳۹.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۹۵). یادداشت‌های شاهنامه. چاپ سوم. ۳ جلد. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- خطیبی، ابوالفضل. (۱۳۸۲). «کاتب خوش ذوق و دردمسرح، درباره کهن‌ترین دستنویس کامل شاهنامه (۶۷۵ هـ.ق)». نشر دانش. شماره ۱۰۹. ۱۸-۲۶.
- دوستخواه، جلیل. (۱۳۴۵). «نقّالی، هنر داستان‌سرایی ملّی». جنگ اصفهان. شماره ۳. ۷۷-۷۳.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۳۷). لغت‌نامه. ۱۶ جلد. تهران: دانشگاه تهران.
- دیویس، دیک. (۱۴۰۲). «دخل و تصرفات در متن شاهنامه، تمهیدی نوع‌شناختی». قطره و دریای ژرف. محمود حسن آبادی. تهران: سخن (زیر چاپ). ۶۱۷-۶۴۲.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۶). «میراث فرهنگی و ادبی انجوی شیرازی». پیک نور. شماره ۱۹. ۵۵-۶۹.
- رضازاده شفق، صادق. (۱۳۵۰). فرهنگ شاهنامه. به تصحیح مصطفی شهابی. چاپ دوم. تهران: انجمن آثار ملی.
- رضایی دشت ارژنه، محمود و قاسمی پور، قدرت. (۱۳۹۲). «نامه باستان در بوته نقد (نقد چند بیت از نامه باستان)». متن‌شناسی ادب فارسی. ۵ (۱). ۸۲-۶۱.
- ریاحی، محمدامین. (۱۳۸۵). «جهان شاهنامه‌شناسی». متن‌شناسی شاهنامه فردوسی. به کوشش منصور رستگار فسایی. چاپ اول. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب. ۱-۲۰.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۲۸۳). شاهنامه. (۱۲۸۳). چاپ سنگی اولیا سمیع. بمبئی.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۱). بیان. چاپ نهم. تهران: فردوس.

- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۳). بیان و معانی. چاپ هشتم. تهران: فردوس.
- فردوسی طوسی، ابوالقاسم. (۱۳۵۴). شاهنامه. چاپ چهارم. تهران: امیرکبیر.
- فردوسی طوسی، ابوالقاسم. (۱۸۲۹). کتاب شاهنامه. به اهتمام ترنر مکان. هند: کلکته.
- فردوسی طوسی، ابوالقاسم. (۱۸۷۷/۱۲۹۴ هـ.ق). کتاب شاهنامه. تصحیح یوحنا اغوستوس و لرس. لیدن: بریل.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۵۳). شاهنامه. تصحیح ژول مول. چاپ سوم. تهران: کتاب‌های جیبی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۶۱). شاهنامه. به کوشش محمد دبیرسیاقی. چاپ سوم. ۶ جلد. تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۶۳). داستان سیاوش از شاهنامه فردوسی. تصحیح و توضیح مجتبی مینوی. با مقدمه مهدی قریب. جلد ۱. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. ۸ جلد. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۹۶۰-۱۹۷۱). شاهنامه فردوسی (متن انتقادی). به اهتمام یوگنی ادواردویچ برتلس. ۹ جلد. مسکو: اداره انتشارات ادبیات خاور.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۹۲). نامه باستان. ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی. ۹ جلد. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- کیا، صادق. (۱۳۴۸). تاج و تخت. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و هنر.
- مسرور، حسین. (۱۳۴۴). «شعرهای قلابی در شاهنامه فردوسی». وحید. شماره ۲۵. ۲۱-۱۷.
- مینوی، مجتبی. (۱۳۵۰). «فردوسی ساختگی و جنون اصلاح اشعار قدما». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. شماره ۷۹ و ۸۰. ۱۸-۱.
- مینوی، مجتبی. (۱۳۷۲). فردوسی و شعر او. چاپ سوم. تهران: توس.
- مینوی، مجتبی. (۱۳۸۰). «درباره تصحیح متون: نسخه‌های خطی قدیم باید ملاک تصحیح متون ادبی بشود». آینه میراث. شماره ۱۵. ۹۷-۸۹.
- نوشین، عبدالحسین. (۱۳۸۴). واژه‌نامهک (فرهنگ واژه‌های دشوار شاهنامه). تهران: معین.
- نوشین، عبدالحسین. (۱۳۶۷). سخنی چند درباره شاهنامه. به کوشش م. گودرز. چاپ دوم. تهران: اساطیر.
- وامقی، ایرج. (۱۳۷۰). «نسخه بدل و ابیات الحاقی در شاهنامه». آینده. ۱۷ (۵-۸). ۶۶-۴۵۱.
- وامقی، ایرج. (۱۳۷۱). «نقدی بر مقاله معرفی قطعات الحاقی شاهنامه». ایران‌شناسی. شماره ۱۴، ۳۴۵-۳۳۲.
- وحیدیان کامیار، تقی. (۱۳۷۵). «کنایه، نقاشی زبان». نامه فرهنگستان. شماره ۸. ۶۹-۵۵.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی. تهران: فرهنگ معاصر.
- Morony, Michael G. (1984). *Iraq After the Muslim Conquest*. Princeton. New Jersey: Princeton University press.



Considerations on the Nature of the Guilt of Ferēdūn

Mahmoud Rezayi Dasht Arzhaneh 

Professor of Persian Language and Literature, University of Shiraz, Shiraz, Iran.

Email: mrezaei355@gmail.com

Received: 2023-07-28 Revised: 2023-10-27 Accepted: 2023-10-28 Published: 2024-04-18

Citation: Rezayi Dasht Arzhaneh, Mahmoud. (2024). "Considerations on the Nature of the Guilt of Ferēdūn." *Epic Knowledge and Wisdom*. 1 (1), 71-98. doi: <https://doi.org/10.22067/jmels.2024.83656.1007>

Abstract

The guilt of Ferēdūn, one of the greatest Pishdadi kings, is mentioned in *Mēnōg ī Xrad* and the Pahlavi narrative alongside Jamshid and Kay Kāvus, although there is no indication of his guilt in the *Šāhnāma*. In this essay, after criticizing the previous views on this matter, two hypotheses about the guilt of Ferēdūn have been proposed: one is considering that the Vedic counterpart of Zahhak, Vishvarupa, a three-headed, three-faced and six-eyed dragon, in the Mahabharata, is a devout and religious Brahman who continuously recites the Vedas with one head, and Indra, fearing that he might take his place among the gods, kills him and because of this sin, loses the dominion of the sky and his strength decreases. It could be that the guilt of Ferēdūn is also connected with killing Zahhak; who is also a worshiper in disguise of Mardas and also vowed and sacrificed to Anāhitā and Vāyu, still has signs of his Brahmanism and religion in the *Šāhnāma*. On the other hand, considering that the other guilt of Indra is the seduction of Ilya/Ahlia, the wife of a Brahman named Gautmahnam, and as a result of this sin, Indra loses all his beauty and he is transferred into two Nasitiyas, it is not unlikely that the other guilt of Feridun was kidnapping two Brahman women. A matter that has been elegantly depicted following the fundamental post-Zoroastrian transformations.

Keywords: The guild of Ferēdūn, Indra, Trita, Vishvarupa, Zahhak



دانش و خرد حماسی


<https://jmels.um.ac.ir>

دسترسی آزاد

مقاله پژوهشی



ملاحظات‌های درباره‌ی ماهیت گناه فریدون

محمود رضایی دشت ارژنه استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. mrezaei355@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۵/۶	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۸/۵	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۶	تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱/۳۰
استاد: رضایی دشت ارژنه، محمود. (۱۴۰۳). «ملاحظات‌های درباره‌ی ماهیت گناه فریدون». دانش و خرد حماسی. ۱ (۱)، ۹۸-۷۱. doi: https://doi.org/10.22067/jmels.2024.83656.1007			

چکیده

به گناه فریدون، یکی از بزرگ‌ترین پادشاهان پیشدادی در مینوی خرد و روایت پهلوی در کنار جمشید و کیکاووس اشاره شده، هرچند نشانی از بزه او در شاهنامه دیده نمی‌شود. در این جستار پس از نقد دیدگاه‌های پیشین در این باره، دو فرضیه درباره‌ی بزه فریدون مطرح شده است: یکی با توجه به اینکه، همتای ودایی ضحاک، ویشورویه، اژدهای سه سر، سه پوزه و شش چشم، در مهابهارات، برهمنی عابد و دین‌پیشه است که با یک سرش پیوسته ودا می‌خواند و ایندرا از ترس اینکه مبادا جای او را بین خدایان بگیرد، او را می‌کشد و به پادافره این بزه، فرمانروایی آسمان را از دست می‌دهد و نیرویش کاستی می‌گیرد، تواند بود که بزه فریدون نیز با کشتن ضحاک در پیوند باشد؛ ضحاک که در هیئت مرداس عبادت‌پیشه و نیز نذر و نیاز او به درگاه اناهیتا و ایزد وای، هنوز نشانه‌هایی از برهمنی و دین‌مردیش در شاهنامه باقی مانده است. از دیگرگرسو، با توجه به این که بزه دیگر ایندرا، اغوای ایلیا/ اهلیا، زن برهمنی گنوتمه‌نام، است و به پادافره این گناه، ایندرا همه‌ی زیبایی‌اش را از دست می‌دهد و به دو ناسیتیبه انتقال می‌یابد، بعید نیست گناه دیگر فریدون نیز، ربودن دو زن ضحاک برهنه بوده باشد؛ امری که در پی دگردیسی‌های بنیادین پسازردشتی، باشگونه به تصویر کشیده شده است.

کلیدواژه‌ها: گناه فریدون، ایندرا، تربته، ویشورویه، ضحاک

مقدمه

فریدون، یکی از بزرگ‌ترین پادشاهان پیشدادی شاهنامه است که برجسته‌ترین خویشتکاری او در اوستا، پیروزی بر اژی‌دهاک است. در شاهنامه از فریدون به نیکی یاد شده (فردوسی، ۱۳۸۶ / ۱ / ۹۲ - ۹۰، ۱۵۴)، اما در مینوی خرد، دوبار در کنار جمشید و کیکاووس، به گناه فریدون نیز اشاره شده؛ یکی در پرسش ۷ بندهای ۲۷ و ۲۸، چنین آمده که: «اورمزد جمشید و فریدون را بی‌مرگ آفرید و اهرمن چنان آنان را تغییر داد که معروف است» (مینوی خرد، ۱۳۹۱: ۳۲). در بند ۲۱ از پرسش ۵۶ نیز چنین آمده که: «گشتاسپ، زرتشت، گیومرث و دیگرکسان که بهره‌شان از بهشت بیشتر است، به سبب آن است که خرد به آنان بیشتر رسیده است و جم و فریدون و کاووس که از ایزدان نیرو و قدرت یافتند، نیامدند نشان به بهشت و نیز اینکه به خدای خویش ناسپاس شدند، به سبب این بود که خرد به آنان کم رسیده بود» (مینوی خرد، ۱۳۹۱: ۶۶).

در روایت پهلوی نیز چنین آمده که: «ای گشتاسپ کیهان خدا چون هرمز جمشید را به دین انگیخت، جم هرمز را تحقیر کرد که استویداد به من نرسد (ادعای بی‌مرگی کرد)، پس به سبب این تحقیر دیوان و مردمان او را دریدند. هرمز فریدون را به دین انگیخت، او نیز هرمز را تحقیر کرد و به سبب آن تحقیر، پیری بر او فرود آمد و نتوانست تن خویش را بر استر نگاه دارد و در سه گامی پیرامون همی افتاد (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۵۷).

اما برخلاف متون پیش از اسلام که از جمشید، کیکاووس و فریدون توأمان یاد شده که دیوراها را زده و به خاطر بزهی میرا شده‌اند، در شاهنامه تنها به جمشید و کاووس اشاره می‌شود و از گناه فریدون خبری نیست: ببینید تا جم و کاووس شاه / چه کردند کز دیو جستند راه (فردوسی، ۱۳۸۶: ۶ / ۵۵۴ / ۱۸۳۱).

خطیبی در همین راستا یادآور شده است که: در شاهنامه، ذیل پادشاهی‌های جمشید و کاووس، خواننده آشکارا درمی‌یابد که گناه هر یک چیست. بنابراین در روایات دینی و احتمالاً در تحریر دینی خدای نامه فریدون در کنار جم و کاووس به یزدان ناسپاس شده است، ولی در روایات ملی که در شاهنامه جاودان شده است، کارنامه فریدون سراسر ستایش‌انگیز است. فریدون شاید از آن رو در تاریخ ملی ایرانیان بازتاب نیافته که تدوین‌کنندگان این تحریر از خدای نامه نمی‌خواستند شاه‌پهلوان بلندآوازه‌ای چون او که به فرمانروایی هزارساله ضحاک ستمگر پایان داده است، ناسپاس به یزدان و گناهکار جلوه داده شود و از او به زشتی یاد گردد و این کار نمایان او در سایه قرارگیرد. از سوی دیگر، حذف روایت ناسپاسی فریدون در تاریخ ملی سبب شده است تا بر خلاف جم و کاووس، ماهیت اصلی ناسپاسی او به یزدان بر ما پوشیده ماند (۱۳۹۲: ۱۸۴). در این جستار کوشش می‌شود ضمن نقد آثار پیشین، ماهیت گناه فریدون بیشتر تبیین شود.

پیشینه پژوهش

دربارۀ گناه فریدون مقالات ارزشمندی نوشته شده است؛ چنان‌که ابوالفضل خطیبی (۱۳۹۲) در مقاله «آیا فریدون به یزدان ناسپاس شد؟» گناه فریدون را با پیکرگردانی پائورو به کرکس در پیوند می‌داند؛ هرچند در فرجام با توجه به دیدگاه تیمه، قدری نظر خود را تعدیل می‌کند و اشاره می‌کند که گویا از این بعد بزهی متوجه فریدون نیست. خلیل کهریزی (۱۳۹۹)، در مقاله «گناه فریدون (بازشناسی یک روایت ایرانی و بررسی علت زدوده شدن آن از متون)»، ضمن نقد دیدگاه خطیبی، گناه فریدون را پرواز او به آسمان، تلقی کرده است. مجید پوراحمد (۱۴۰۰) در مقاله «نگاهی تازه به گناه فریدون بر پایه متون ایرانی و هندی»، بزه فریدون را کشتن ضحاک و خویشاوندکشی تلقی کرده است. حمیدرضا اردستانی رستمی (۱۴۰۰) در نوترین پژوهش در این حوزه، در مقاله «درباره بنیاد گنوسی گناه (نادانی و ناسپاسی) فریدون»، ضمن نقد دیدگاه کهریزی، گناه فریدون را با تقسیم جهان در پیوند می‌داند. در این جستار ضمن نقد دیدگاه هریک از این شاهنامه‌پژوهان، کوشش شده است که با توجه به قراین درون متنی و برون‌متنی، ماهیت گناه فریدون با ابعادی گستره‌تر تبیین گردد.

نقد و بررسی

در این جستار کوشش می‌شود که ماهیت گناه فریدون از سویه‌های دیگرگون بررسی گردد تا شناختی روشن‌تر از این امر حاصل گردد.

پیکرگردانی پائورو

خطیبی، احتمال داده است که گناه فریدون چه بسا با جادوگری او در پیوند باشد؛ چنان‌که با جادو، سنگی که برادرانش برای کشتن او از کوه رها کردند، ایستانید، کاخ طلسم شده ضحاک را با نیروی جادویی خویش درهم فروریخت و در هیئت اژدها بر پسرانش پدیدار شد، اما این موارد در پی حفظ جان خود و به خواست یزدان بوده است، در حالی که در دگردیسی پائورو کشتی‌ران به کرکس، از نیروی جادویی خود در جهت خواست یزدان بهره نمی‌برد (۱۳۹۲: ۱۸۶).

بنابراین روایت کهن، فریدون پائورو را به شکل کرکسی درمی‌آورد، طوری که تا سه شبانه روز در آسمان در پیرامون خانه خود، در پرواز بود و نمی‌توانست فرود آید. در فرجام پائورو به اناهیتا متصل می‌شود که اگر بر زمینش گذارد، برای او فدیۀ خواهد داد و از این رو اناهیتا، او را سالم در خانه‌اش فرو می‌آورد. خطیبی معتقد است که یاری اناهیتا به پائورو نشان می‌دهد که شاید این کار ثرئثونه از نظر ایزدبانو، ناشایست تلقی شده، بنابراین احتمالاً استفاده نابه‌جای فریدون از جادو، در جهت مقابل خواست یزدان و

شاید برای قدرت‌نمایی در برابر ایزدان، آنان را خشمگین کرده و در متون دینی اعمال او، گناه و ناسپاسی در برابر ایزد یا ایزدان تلقی شده است و ردپای این گناه در مینوی خرد باقی مانده، بی‌آنکه نوع گناه مشخص شده باشد (۱۳۹۲: ۱۸۷).

تیمه داستان پائورو را با داستان ودایی پئور که یک شاعر و پیشگو است یکی می‌داند. بر اساس این روایت ودایی، کشتی پئور شکسته و گرفتار امواج دریا شده و رو به آسمان یاری می‌طلبد. ایندرا در هیأت پرنده‌ای به سوی او پرواز می‌کند و سپس پرنده دیگری را به یاری پئور می‌فرستد تا به خشکی اش رساند. از این رو به نظر تیمه، در داستان اوستایی پائورو، دو اشکال اساسی وجود دارد؛ یکی اینکه کار فریدون، شوخی و بازی مضحکی تلقی می‌شود، دوم اینکه پائورو که یک کشتی‌ران ماهر است، نیازمندی او به کمک نشان داده نمی‌شود. از این رو تیمه معتقد است که روایت اوستایی پائورو، در اصل چنین بوده که پائورو کشتی‌ران اوستا، همان پئوره شاعر کشتی‌شکسته ودایی است که در دریای توفانی گرفتار می‌شود و ثرنتونه خود در هیأت یک کرکس پائورو را از میان امواج برمی‌گیرد و او را به پرواز کردن وامی‌دارد، ولی نمی‌تواند در خانه او فرود آید. ثرنتونه به اناهیتا متوسل می‌شود و اناهیتا او را همراه پائورو در خانه او سالم بر زمین می‌نشانند. تیمه navaza به معنای کشتی‌ران را به nau- vaza به معنی کشتی‌شکسته تصحیح می‌کند (خطیبی، ۱۳۹۲: ۱۸۷).

خطیبی اگرچه ایرادهایی بر فرضیه تیمه وارد می‌داند، اما در کنار فرضیه نخست خود که دگردیسی پائورو به کرکس را به وسیله فریدون، گناه او می‌دانست، با توجه به روایت ودایی پئور فرضیه دومی را مطرح می‌کند که در آن از گناه فریدون خبری نیست و از این رو همچنان گناه فریدون بر ما نامکشوف است: «ممکن است به‌واقع ثرنتونه گناهی مرتکب نشده باشد. داستان می‌تواند از این قرار باشد که پائورو کشتی‌ران ماهر، گرفتار امواج خروشان دریا می‌شود و کمک می‌طلبد و ثرنتونه با نیروی جادوگری و افسونگری‌ای که داشت، برای نجات پائورو او را به صورت کرکس درمی‌آورد تا از غرق شدن در امواج رهایی یابد. پائورو در هیئت یک کرکس به پرواز درمی‌آید، ولی نمی‌تواند در خانه خود فرود آید، آنگاه از اناهیتا درخواست یاری می‌کند و اناهیتا بازوان (بال) او را می‌گیرد و به خانه‌اش فرود می‌آورد» (۱۳۹۲: ۱۹۱).

اگرچه نگارنده فرضیه نخست خطیبی را در پیوند بین دگردیسی پائورو به کرکس به وسیله فریدون و گناه او، به کلی رد نمی‌کند، اما قدری شگرف می‌نماید که دگردیسی یک کشتی‌ران به کرکس، اینقدر مهم و برجسته بوده باشد که خشم خدایان را برانگیخته باشد و این امر با گناه فریدون مرتبط باشد. بنابراین به نظر می‌رسد چنان‌که خطیبی خود در ادامه بر اساس روایت ودایی فرضیه نخست خود را تعدیل می‌کند، در واقع فریدون گناهی مرتکب نشده، بلکه در اصل روایت، کشتی‌رانی ماهر (یا چنان‌که تیمه گفته کشتی‌شکسته‌ای) گرفتار طوفانی شده و فریدون جادوگرانه، پائورو را به یک کرکس بدل کرده تا از آن ورطه برهد، اما چون پائورو

نمی‌تواند در منزل خود فرود آید، دست به دامن اناهیتا می‌شود و در فرجام به یاری اناهیتا پائورو به سلامتی در خانه خود فرود می‌آید (خطیبی، ۱۳۹۲: ۱۹۲).

کهریزی نیز در نقد دیدگاه خطیبی، بر آن است که نیروی افسون فریدون در اوستا نکوهیده نیست و از دیگر سو پیکرگردانی پاوروه به یک پرنده، چنان اهمیتی ندارد که فریدون به خاطر آن گناه کار پنداشته شود. ضمن آنکه فریدون و اناهیتا هر دو در نجات‌بخشی پائورو نقش ایفا کرده‌اند و اگر فریدون را گناه کار بدانیم، ایزدبانو نیز دامنش به گناه آلوده است. از طرف دیگر، نه تنها نشانی از گناه انگاشته شدن خویشکاری فریدون در ماجرای پائورو در آبان‌یشت دیده نمی‌شود، بلکه حتی در آغاز این روایت، از فریدون به نیکی و باصفات تهم و پیروزگر یاد شده است (کهریزی، ۱۳۹۹: ۳۸).

پرواز به آسمان

کهریزی معتقد است چون در مواردی که به گناه فریدون اشاره شده، از کیکاووس و جمشید نیز یاد شده، گناه فریدون نیز هم سنخ گناه جمشید و کیکاووس، پرواز به آسمان است. بنا بر دیدگاه او، چون نام فریدون در کنار نام آن‌ها در مینوی خرد و روایت پهلوی آمده است و اشاره شده که ماجرای گناه آنان «معروف» است، احتمالاً گناه هر سه نیز یکی است؛ یعنی «پرواز به آسمان» که امری اهریمنی بوده است. او پرواز به آسمان را گناه اصلی و پیش‌زمینه ناسپاسی و گناهان دیگر جمشید می‌داند؛ جمشیدی که دیوان، بر تخت روانش به گردون می‌برند و جهانیان، «شگفتی فرومانده در کار او» او را نظاره‌گردند و کهریزی این امر را آغاز طغیان و نافرمانی جمشید می‌داند. در ادامه، یادآور می‌شود که اگرچه ماجرای تخت جمشید و پروازش، نه در اوستا و نه در متون هندی، بازتاب نداشته، اما با توجه به اینکه «پادشاه قلمرو آباد سدی» (Cedi) در متن‌های هندی، گردونه‌ای بلورین دارد و و آسمان‌پیمایی می‌کند و چنان‌که دومزیل برای این دو پادشاه اصل واحدی را در نظر گرفته، پرواز پادشاه قلمرو آباد سدی، می‌تواند تداعی‌گر پرواز جمشید به آسمان باشد (کهریزی، ۱۳۹۹: ۴۰).

کهریزی در ادامه، برای اثبات پرواز فریدون، به ماجرای فریدون و پاوروه اشاره می‌کند. مورد دیگر، روایتی از ابن فقیه در البلدان است که در آن به پرواز ضحاک اشاره شده و فریدون نیز سر در پی او نهاده است و کهریزی بر آن است که چون ضحاک پرواز کرده، فریدون نیز در پی او حتماً پرواز کرده است. از دیگر سو با توجه به اینکه در اخبار الطوال، فریدون با نمرود یکی انگاشته شده، کهریزی معتقد است که این امر حاصل خویشکاری مشترک این دو، یعنی پرواز است (کهریزی، ۱۳۹۹: ۴۳-۴۷).

اردستانی رستمی اما به درستی بر اساس قرآینی مشبع، دیدگاه کهریزی را رد می‌کند. ایشان بر آن است که: گویا کهریزی (۱۳۹۹: ۳۹) با توجه به این‌که در مینوی خرد گفته شده که ماجرای گناه جم و فریدون و

کاووس «معروف» است، چنین احتمال می‌دهد که این معروفی گناه، از هم‌سانی آن برخاسته است. در حالی آن‌چه معروف / آشنا (āšnāg) خوانده شده است، دگردیسی این سه شخصیت، از مردمان خوب به مردمان بد، به وسیله فریب اهریمن است که به میرایی آن‌ها انجامیده است؛ نه یک‌سانی گناه آنان: «اورمزد جمشید و فریدون و کاووس را بی‌مرگ آفرید و اهرمن چنان (آنان) را تغییر داد که معروف است» (اردستانی رستمی، ۱۴۰۰: ۲۱).

از دیگرسو، شاهی که کهریزی (۱۳۹۹: ۳۹-۴۰) برای پرواز جمشید به آسمان می‌آورد و آن را سبب گناه او می‌خواند، از شاهنامه است، در حالی که باید شواهدی از متون ایرانی پیش از مینوی خرد (متن تدوین‌شده در اواخر دولت ساسانی) یا هم‌زمان با آن متن آورد که البته همان‌گونه که خود ایشان اشاره کرده، گناه جمشید در متن‌های ایرانی، در جای (أهُنَوَدگاتِ ۳۲) آموختن گوشت‌خواری به مردمان / خوار شمردن خداوند جهان است و در زامیادیش، گناه وی دهان به سخن دروغ آلودن است. پس پرواز جمشید نه تنها در متن‌های ایرانی، بل که در متن‌های هندی هم پیشینه ندارد (اردستانی رستمی، ۱۴۰۰: ۲۲).

این پندار اردستانی رستمی در زمینه بی‌پیشینه بودن پرواز جمشید در متون ایرانی و هندی البته قابل نقد است. درست است که در متون زرتشتی نشانی از پرواز جمشید نیست و حتی فردوسی، زمانی که از پرواز کیکاووس یاد می‌کند، آن را بی‌پیشینه می‌انگارد:

بدین داستان گفتم آنکم شنود چنین رسم هرگز کسی را نبود

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲ / ۱۰۰ / ۴۳۷).

اما نکته این است که علاوه بر این که به پرواز جمشید در شاهنامه و تواریخ دوره اسلامی مثل تاریخ طبری اشاره شده، برهانی قاطع در پیشینه‌دار بودن پرواز جمشید، اسطوره وسی اوپری‌چره، فرمانروای سرزمین آبادان سدی در مهابهارات است. این شهریار نکوکار و زاهد، چون جمشید مردم را متمدن می‌کند و دوران پادشاهی‌اش، عصری زرین است، اما چون زهد پیشه می‌کند و کاربرد جنگ‌افزار را می‌نکوهد، ایندرا برای این که زهدپیشگی او تهدیدی برای خدایان به وجود نیابد، او را حلقه گلی، عصای خیزرانی و گردونه‌ای می‌بخشد تا به پرواز درآید و به قلمرو بس آبادان سدی برود و آنجا خوش بخرامد و سپس هر سال جشنی برای بزرگ‌داشت ایندرا برپا کند؛ هرچند بعدها به دلیل دروغ و خوردن گوشت، بزه‌کار شناخته می‌شود و فره از او گرفته می‌شود (دومزیل، ۱۳۸۳ الف: ۹۶-۱۰۸).

ناگفته پیداست است چنان‌که دومزیل نیز اشاره کرده (همان: ۱۰۳)، وسی اوپری‌چره، پادشاه نیکوکاری که در دورانی زرین پادشاهی می‌کند و سپس بر گردونه‌ای ایندرا بخشیده، بر فراز آسمان به پرواز درمی‌آید و جشن سال نور را هر سال بنیان می‌نهد و سپس به خاطر دروغ و گوشت‌خواری بزه می‌کند و فره از او گسسته

می‌شود، دقیقاً همتای جمشیدی است که، دورانش، عهدی زرین است و دیوان بر گردونه‌ای به آسمان می‌برندش و جشن سال نو نیز منسوب به اوست و بعدها به خاطر بزه‌ی (خوردن گوشت، دروغ، ادعای خدایی کردن) فره از او می‌گسلد. از این رو وقتی همتای هندی او، با گردونه ایندرا آسمان‌پیمایی می‌کند، پرواز جمشید نیز که در شاهنامه و تواریخ دوره اسلامی به آن اشاره شده، پیشینه‌دار است و بار دیگر بزرگای شاهنامه بر ما پدیدار می‌گردد که درباره گزاره‌های آن باید تأملی بیشتر روا داشت؛ چنان‌که اشاره به پرواز جمشید در شاهنامه اگرچه در متون زردشتی نیامده، اما بنیادی کهن دارد و در مه‌بهارات قابل ردیابی است.

اما اینکه کهریزی (۱۳۹۹: ۴۰)، برای اثبات گناه پرواز جمشید، به «پادشاه قلم‌رو آباد سدی» اشاره می‌کند که با گردونه بلورین، پهنه آسمان را می‌پیماید؛ اردستانی رستمی به‌درستی اشاره کرده که آیا پرواز پادشاه قلم‌رو آباد سدی هم در اساس گناه شمرده می‌شده است یا محقق محترم، هر پروازی را گناه می‌پندارد؟ (۱۴۰۰: ۲۲). در تأیید نقد اردستانی رستمی شایان یادآوری است که درست است که وسی‌اوپری‌چره، فرمانروای سرزمین آبادان سدی، بر گردونه‌ای که ایندرا او را می‌بخشد، آسمان‌پیمایی می‌کند، اما گردونه او و پروازش به آسمان، یکی از هدایای سه‌گانه‌ای است که ایندرا به او می‌دهد تا به خاطر زهدپیشگی‌اش که تهدیدی برای خدایان به شمار می‌آمد، بتواند با گردونه‌اش، به قلمرو بس آبادان سدی برود و آنجا خوش بخرامد و سپس هر سال جشنی برای بزرگداشت ایندرا برپا کند. از این رو نه تنها پرواز این شهریار زاهد، گناه تلقی نشده، بلکه عطیت ایندرا به او است که وجه کاملاً مثبتی دارد (دومزیل، ۱۳۸۳ الف: ۱۰۴) و از این رو، نمی‌توان به‌واسطه پرواز او، پرواز جمشید را نیز گناه و بزه تلقی کرد.

در ادامه اردستانی رستمی یادآور می‌شود که کهریزی با توسل به اسطوره فریدون و پائورو و با استناد به تحلیل تیمه، می‌کوشد تا نظر خود را درباره پرواز کردن فریدون اثبات کند، اما چنان‌که خطیبی گفته است، تیمه برای هم‌سان ساختن دو روایت اوستایی و ودایی، ساختار نحوی روایت اوستایی را کاملاً دیگرگون کرده و فهم متن را دشوار ساخته است؛ اما گویا کهریزی بر آن است با استفاده از سخن تیمه، نظر خود را درست بنماید. او معتقد است چه بپذیریم که فریدون به شکل کرکس درآمده است و چه نپذیریم، «عنصر اصلی و بن‌مایه این داستان پرواز است» (کهریزی، ۱۳۹۹: ۴۵)؛ به عبارت دقیق‌تر، او به پرواز درآمدن پائورو را نتیجه پرواز خود فریدون می‌داند و گویا بر آن است که باید برای به پرواز درآوردن پائورو، خود فریدون هم می‌پریده است؛ در حالی که چنین نیست. آیا برای به پرواز درآوردن بادبادک باید پرواز کرد؟ (اردستانی رستمی، ۱۴۰۰: ۲۶).

از این گذشته، اردستانی رستمی به درستی یادآور می‌شود که حتی اگر فرض کنیم که در این بندها نشان پرواز فریدون وجود دارد، چگونه می‌خواهیم بر بنیاد آن، گناه‌کاری فریدون را نشان دهیم. در این بندهای اوستا، فریدون با ویژگی‌هایی نیک چون «پهلوان» و «پیروزمند» ستوده شده است و از فریدون به عنوان

گناه‌کار در آبان‌یشت یا دیگر بخش‌های اوستا هیچ‌گاه نام برده نشده است. ضمناً اگر پرواز امری است اهریمنی، ایزدبانوی اناهیتا که مطابق با سخن اهورامزدا، «دیوستیز و اهورایی‌کیش/ مطیع کیش اهورایی است» هم نباید به پرواز درآید؛ در حالی که او برای نجات پائورو پرواز می‌کند و او را تن‌درست به زمین فرو می‌نشانند؟ (۱۴۰۰: ۲۶) که البته توسل به پرواز اناهیتا، چندان وجهی ندارد؛ سخن بر سر این است که یک انسان نباید با پرواز به قلمرو خدایان، خشم آنان را برانگیزد و پریداست که الهه اناهیتا، از این مقوله جداست، اما استدلال‌های دیگر اردستانی رستمی به درستی دال بر این است که اولاً برهانی قاطع در اثبات پرواز فریدون به نظر نمی‌رسد و از دیگرسو، حتی اگر فریدون به آسمان هم پرواز کرده باشد، الزاماً دال بر گناه او نیست، به ویژه که با صفاتی نیک از او یاد شده است.

تقسیم جهان

نخستین بار ادوراد ویلیام وست، گناه فریدون را با تقسیم جهان بین سه پورش در پیوند دانست (West, 1885:35). پس از او تفضلی با اشاره به دیدگاه وست، به غورالسیر ثعالبی ارجاع داد که: فریدون مرتکب اشتباه شده و از روی هوی و هوس و نه تدبیر، فرزند کوچک‌تر را بر فرزند بزرگ‌تر ترجیح داد (تفضلی، ۱۳۹۱:۹۲). تفضلی سپس در مقاله‌ای مستقل، فرضیه وست را می‌پذیرد که فریدون نخست بی‌مرگ بود، ولی اهریمن او را میرنده کرد، زیرا هم به اورمزد ناسپاس شد و هم اینکه ایرج را بر دو پور بزرگ‌تر خود برتری داد (تفضلی، ۱۳۹۰:۳۷۴). خالقی مطلق اما، تفسیری دیگرگونه از روایت ثعالبی مطرح کرد و معتقد بود که چون فریدون تور و سلم بی‌فره را در فرمانروایی جهان سهیم کرده، مرتکب گناه شده: «شاید علت اصلی همان نقش تقسیم جهان و سپردن دو بهره از آن به سلم و تور بوده است که بر خلاف ایرج، از فره ایزدی بهره نداشتند و در نتیجه دو بهره از جهان به دست نافرمایان ناسزاوار افتاد» (خالقی مطلق، ۱۳۶۶:۲۰۴).

در غرر اخبار ثعالبی چون فریدون از روی هوی و هوس و نه تدبیر، فرزند کوچک‌تر را بر فرزند بزرگ‌تر ترجیح داد، مرتکب گناه شده (ثعالبی، ۱۳۸۵: ۱۹؛ ۱۹۶۳: ۴۲)، امری که وست نیز یادآور شده است (خطیبی، ۱۳۹۲: ۱۸۵)، اما خطیبی معتقد است که روایت ثعالبی نه در شاهنامه دیده می‌شود و نه در منبع دیگری. از این رو حدس می‌زند که ثعالبی در مقام تاریخ‌نگار که با روایات افسانه‌ای میانه خوبی ندارد، شاید تحلیل عقلانی خود را از این رویداد بیان کرده تا اینکه روایت مذکور را از منبع خود نقل کرده باشد؛ چنان‌که هفت خوان اسفندیار را نیز خردناپذیر می‌داند (۱۳۹۲: ۱۸۵).

خطیبی در ادامه یادآور شده است: «آنچه در روایت مینوی خرد و روایت پهلوی پیداست، گناه جم و فریدون و کاووس، ناسپاسی نسبت به اورمزد بود، ولی خطای فریدون در تقسیم قلمرو خود گناهی نیست که

مانند آنچه در روایت مینوی خرد و روایت پهلوی پیداست، گناه جم و کاووس و فریدون، ناسپاسی نسبت به اورمزد و عصیان بر ضد او یا تحقیر او محسوب شود» (۱۳۹۲: ۱۸۵).

اردستانی رستمی در نوترین پژوهش دربارۀ ماهیت بزه فریدون، همچنان بر آن است که گناه فریدون با تقسیم جهان بین سه پورش در پیوند است؛ دیدگاهی که به نظر نگارنده اگرچه قابل تأمل می‌نماید، اما اتقانی کلی بر آن متصور نمی‌توان بود. ایشان بر این مبنا که در مینوی خرد باورهای گنوسی نیز نمایان است و «نادانی»، بدتر از بدخیمی است و در اندیشه‌های گنوسی آنچه بدبختی انسان را فراهم می‌کند، نادانی است و اساساً در آموزه‌های گنوسی، به جای واژه «گناه» از «نادانی» استفاده می‌شود و از دیگرسو در مینوی خرد، هنگامی که از ناسپاسی جمشید و فریدون و کاووس یاد می‌شود، علت آن را کم‌بهرگی از خرد یا همان «نادانی» می‌انگارند و به جای واژه wināh (گناه) دربارۀ آنان، از کم‌خردی‌شان سخن به میان می‌آید، گناه فریدون را برخاسته از نادانی او و نادانی او را در پیوند با تقسیم جهان، تلقی کرده‌است (اردستانی رستمی، ۱۴۰۰: ۳۵).

اما به نظر نگارنده، این که در مینوی خرد از «نادانی» سخن رفته و ناسپاسی جمشید و فریدون و کاووس، برخاسته از کم‌بهرگی آنان از خرد یا همان «نادانی» انگاشته شده، دالّی اقناع‌کننده وجود ندارد که الزاماً نادانی فریدون را با تقسیم جهان در پیوند بدانیم؛ به‌ویژه که در دادستان دینی، بزه جمشید نیز حاصل دور داشتن خرد از جمشید تلقی شده: «چون هفتاد سال گذشت، اهریمن رها شد و چون نزد جمشیدشاه آمد، توانست به یکی دو شیوه، خرد را از تنش دور گرداند. آنگاه دشمنی خویش بر جمشید چیره گردانید، چنان که وی را بسیار مغرور و خودبین کرد» (دومزیل، ۱۳۸۳ الف ۶۷). از این رو آیا باید به صرف دورداشتی خرد از جمشید، گناه او را نیز در پیوند با تقسیم جهان تلقی کرد؟ این گزارۀ دادستان دینیک خود قرینۀ روشنی است که اشاره به بی‌خردی جمشید، کیکاووس و فریدون، متوجه هر سه نفر است و نمی‌توان آن را صرفاً متوجه فریدون کرد و سپس بی‌خردی فریدون را بدون دالی روشن، با تقسیم جهان در پیوند دانست: «جم و فریدون و کاووس که از ایزدان نیرو و قدرت یافتند، نیامدنشان به بهشت و نیز اینکه به خدای خویش ناسپاس شدند، به سبب این بود که خرد به آنان کم رسیده بود» (مینوی خرد، ۱۳۹۱: ۶۶).

اردستانی رستمی در ادامه با توجه به اینکه زروان، به اکراه حکومت بر جهان را به اهریمن می‌سپارد، معتقد است: نادانی و خطایی که دربارۀ زروان دیدیم، در مورد فریدون نیز صدق می‌کند. او هم به جهان معنایی تازه می‌بخشد که پیش از آن پیشینه نداشت. پیش از این، شهریاری جانشین پادشاه دیگر می‌شد؛ اما اکنون فریدون یک پادشاهی را تقسیم می‌کند؛ همان‌گونه که زروان به تقسیم مرز خویش دست زد، فریدون با گونه‌ای نادانی و خطا یا مطابق مینوی خرد «کم‌بهرگی از خرد»، به هر مزد ناسپاسی می‌کند و به نظر می‌رسد این ناسپاسی به هر مزد و یا به تعبیر روایت پهلوی خوارداشت هر مزد، باید از تقسیم جهان میان فرزندانش

برخاسته باشد (اردستانی رستمی، ۱۴۰۰: ۳۶).

در نقد این دیدگاه گفتنی است که اولاً انتساب نادانی و بی‌بهرگی از خرد به زروانی که گاه حتی در برخی متون از اورمزدش برتر می‌دانستند و مانی، «پدر عظمت» را زروان می‌نامید (باقری، ۱۳۸۶: ۷۹)، جای تأمل دارد. آمیزگاری خیر و شر که بنیاد هستی است، در اسطوره زروان بازتاب یافته و از این رو، طرح نادانی یا کم‌بخردانگی در این ماجرا موضوعیت ندارد.

از دیگر سو، حتی اگر بنا باشد که در این ماجرا، به‌ناچار کسی را به نادانی متهم کنیم، اورمزد بیشتر برانزده این انتساب است تا زروان، چرا که وقتی زروان با خود عهد کرد که هر پوری که زودتر نزدش آید، فرمانروایی جهان را بدو دهد، این اورمزد بود که به سبب خرد و آگاهی فراگیر خود (خرد همه‌آگاه)، این راز مگو را با اهریمن در میان نهاد و زمینه زایش زود هنگام تر اهریمن، و در نتیجه فرمانروایی شر را بر جهان فراهم کرد. زروان که اهریمن، دسته گل به آب داده اورمزد، روی دستش مانده بود، با دیدن پور «گند و تاریک» خود، می‌دانست که اگر زمان فرمانرواییش را کرانه‌مند نکند، شر جاودانه خواهد شد، از این رو با توجه به عهدی که کرده بود، به‌ناچار، بخردانه، با کرانه‌مند کردن زمان، نه هزار سال را زمان فرمانروایی اهریمن قرار داد تا سپس اورمزد فرمانروای جاودانه گیتی باشد.

در روایتی دیگر نیز وقتی اورمزد اهریمن را به آشتی فرا می‌خواند و اهریمن سر باز می‌زند، چون می‌داند که اگر نبردش با اهریمن تا ابد ادامه یابد، اهریمن به راستی تهدید خود را عملی خواهد کرد، به اهریمن: «پیشنهاد کرد که دورانی برای نبرد معین گردد. اهریمن از روی کند هوشی آن را پذیرفت و بدین گونه سرنگونی نهایی خویش را مسجل ساخت» (هینلز، ۱۳۸۷: ۸۵). بدین ترتیب اورمزد با کرانه‌مند کردن نبردش با اهریمن، اهریمن گول را محکوم به شکست کرد، چرا که در غیر این صورت، اورمزد پیروز نمی‌شد و اختلاط نیروهای اهورایی و اهریمنی جاودانه می‌شد (بند هش، بخش نخست، بند ۶-۷) (بهار، ۱۳۷۶: ۴۰).

از طرف دیگر، اردستانی رستمی با توجه به پرسش بیستم مینوی خرد، بند ۱۸: «مردی که به وظیفه عمل نمی‌کند، به غیر از این که بدکار است، بسیار (اتفاق می‌افتد) که در گیتی مرگ بر او می‌رسد»، احتمال می‌دهد که مراد از مردی که از نامیرایی به میرایی رسیده، فریدون باشد، چون فریدون وظیفه‌اش را به درستی انجام نداده؛ به‌ویژه که در بند ۱۹، به کینه‌ورانی اشاره شده است که روانشان عقوبتی گران‌تر را نسبت به دیگر بدکاران تجربه می‌کنند؛ زیرا آنان سبب انتقال کینه از نسلی به نسل دیگر می‌شوند که گاه تا پایان جهان ادامه می‌یابد و سپس بدون آوردن نام فریدون، به دشمنی رومیان و ترکان و ایرانیان اشاره می‌کند. از این رو اردستانی رستمی، فریدون را عامل اصلی این کینه‌وری به واسطه تقسیم سرزمین می‌داند و گناه او را تقسیم کشور می‌داند که به کینه و نهادینه شدن شرارت در گیتی تا پایان جهان می‌انجامد (اردستانی رستمی، ۱۴۰۰: ۳۷).

اما چه دالی وجود دارد که مراد از «مردی که به وظیفه عمل نمی‌کند و در گیتی مرگ بر او می‌رسد»، را فریدون تلقی کنیم؟ به‌ویژه که این بند، بندی ناقص است و چنان‌که تفضلی نیز اشاره کرده‌اند، ادامه عبارات بر ایشان نیز روشن نیست (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۳۷). از دیگر سو این بند لزوماً با بند سپسین پیوندی ندارد. به یاد داشته باشیم که پرسش بیستم در بردارنده فرجام هفت سنخ انسان (گیتی‌آرای مینو برهم زن، استهزاکننده، عمل‌ناکننده به وظیفه، کینه‌ور، کاهل، دروغ‌اندیش و تحقیرکننده) است که توضیح هر سنخ در فقره‌ای جداگانه آمده و پیوند دادن بندها، الزاماً درست نیست، وگرنه باید بزه سنخ‌های دیگر را نیز به فریدون بریست!

بنابراین اینکه محقق محترم برای اثبات دیدگاه خود، بند ۱۸ و ۱۹ پرسش بیستم مینوی خرد را به هم گره زده و چنین نتیجه گرفته‌است که: «البته می‌دانیم فریدون عامل اصلی این کینه‌وری به واسطه تقسیم سرزمین است و مقصود از درست عمل نکردن فریدون به وظیفه‌اش، همین تقسیم کشور است که به کینه و نهادینه شدن شرارت در گیتی تا پایان جهان می‌انجامد» (اردستانی رستمی، ۱۴۰۰: ۳۶)، اتقانی کلی بر آن نمی‌توان متصور بود، چرا که بند ۱۹ در خصوص کینه‌ورانی است که با کاشت بذر کینه، کینه را در پیوند و نسل‌های سپسین تا فرشگرد تسری می‌دهند و سپس در همین بند، به صراحت به عنوان نمونه‌ای از کین‌ورزان به سلم و تور اشاره شده که ایرج را بی‌گناه سربریند و زمین‌های کین‌ورزی را تا فرشگرد بین رومیان و ترکان با ایران فراهم آوردند: «چه از دین پاک به روشنی پیداست که اصل بدخواهی رومیان و نیز ترکان نسبت به ایرانیان از کینی بود که با کشتن ایرج کاشتند» (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۳۷).

بدیهی است این فریدون نبود که با کشتن ایرج بذر کینه را کاشت، بلکه سلم و تور بودند که با کشتن برادر کهن، زمینه کین‌ورزی پیوسته روم و توران و ایران را دامن زدند. از این رو، روی سخن مینوی خرد با قاتلان ایرج است که به تقسیم عادلانه پدر، خرسند نشدند و برادر را کین‌ورانه سر بریدند وگرنه اصل تقسیم جهان به وسیله فریدون لااقل از دید این کتاب، مسکوت باقی مانده، اگر نگوییم با متهم کردن سلم و تور، به شکلی ضمنی آن را دادگرانه و بی‌حرف و حدیث تلقی کرده‌است.

ایشان در ادامه یادآور شده‌است که در شاهنامه چون فریدون هم از آغاز درمی‌یابد که قطعاً میان فرزندان جنگ و آشوب خواهد بود: ز اختر بدیشان نشانی نمود/ که آشوبش و جنگ بایست بود، علی‌رغم آگاهی و اطمینان از جنگ و جدال میان فرزندان و شرآفرینی دو فرزند، به تقسیم مرز میان آنان پرداخته و شر را در گیتی نهادینه کرده‌است (اردستانی رستمی، ۱۴۰۰: ۳۷) که این گزاره هم جای تأمل دارد. در گستره اساطیر، یکی از ویژگی‌های بنیادین شمنی، پیش‌آگاهی است، کما اینکه برای نمونه سیاوش نیز از پیش می‌داند که او را در توران سر می‌برند و به واسطه ریختن خون او، زمینه کینه‌ای دائمی بین ایران و توران فراهم خواهد شد و: «برآشوبد ایران و توران به هم» و «زمانه شود پر ز شمشیر و کین» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۲/۳۱۱).

۱۶۲۴-۱۶۲۳). حال با توجه به اینکه سیاوش از پیش بدین امر آگاهی داشته، اما باز از توران خارج نمی‌شود تا هم جانش را به در برد و هم مانع کاشت بذر کینه‌ای شود که ایران و توران در آتش آن تا سالیان سال خواهد سوخت، آیا باید او را نیز بزه‌کار بدانیم یا معتقد به تقدیری محتوم شویم که گزیری از آن نیست و شخص در نهایت تنها می‌تواند نظاره‌گر باشد؟

از طرف دیگر، تقسیم جهان بین پسران و بهره دادن ایرج را سهمی چرب‌تر، در برخی از متون نه تنها گناه به شمار نیامده، بلکه ناشی از فره ذاتی ایرج قلمداد شده و این تقسیم‌بندی، نشان از اوج بخردی و بیش‌آگاهی فریدون دارد؛ چنان‌که بنا بر ایادگار جاماسپیگ فریدون سه پور خود را فرامی‌خواند و به آنان می‌گوید که در پی آن است که جهان را بین آنان بخش کند و از هر یک می‌خواهد تا آنچه به نظرشان بهتر است، بخواهند. سلم، خواسته و ثروتمندی بسیار، تور دلیری و نیرومندی و ایرج چون فرهمند بود، داد و دین را خواهان است. پس فریدون دیهیم را از سر برمی‌دارد و بر سر ایرج می‌نهد و می‌گوید: «فره‌ام تا صبح فرشکرت همه جهان زندگان بر سر ایرج چای گیرد» (ایادگار جاماسپیگ، فصل چهار، بند ۳۹).

این روایت، ضمن آن که گویای شایسته‌مداری فریدون در تقسیم جهان است، چنان‌که دومی‌زیل اشاره کرده، با الگوی سه کنش بنیادین نیز پیوند دارد؛ به این ترتیب که غرب (روم) با خواسته، شمال و شرق (ترکستان و بیابان‌ها) با ناآرامی‌ها و جنوب (ایران و هند) با دین و داد و شهریاری در پیوند است (دومی‌زیل، ۱۳۸۳ الف: ۲۸) و از این رو تقسیم جهان به وسیله فریدون ریشه در یک نظام کلان هند و اروپایی دارد که نمی‌توان نادانی یا بزه‌ی را به خاطر آن، متوجه فریدون کرد؛ ضمن آنکه چنان‌که خطیبی نیز یادآور شده، تقسیم جهان بین پسران، گناهی چنان عظیم نیست که از آن، تعبیر به ناسپاسی از خدای شود و جاودانگی فریدون به خاطر آن خدشه‌دار گردد (خطیبی، ۱۳۹۲: ۱۸۵).

نکته مهم دیگر، اینکه چنان‌که وست نیز معتقد است، بخش کردن جهان، یک بن‌مایه متکرر هند و اروپایی است (West, 1885: 119) و بدیهی است چنان‌که در موارد مشابه، مسئله گناه موضوعیت ندارد، به فریدون نیز از این بابت، بزه‌ی نمی‌توان بر بست؛ چنان‌که هردوت در فقرات ۵ تا ۷ کتاب چهارم خود، به روایتی اشاره می‌کند که براساس آن در میان اقوام آریایی سکا، قلمرو پادشاهی میان سه پسر تقسیم می‌شود و بهترین سهم به کوچک‌ترین فرزند می‌رسد؛ چنان‌که در اسطوره فریدون چنین شد. بنا بر این روایت تارژینائوس، پادشاه سکا، سه پسر داشت، لیوکسائیس، آریوکسائیس و کولاکسائیس. وقتی گردونه‌ای با یوغ، تیر و جامی زرین از آسمان فرو افتاد، دو پسر مهتر وقتی کوشیدند تا بر این اشیاء زرین دست یابند، زر سوزان شد و مانع تملکشان شد. اما چون برادر کهنتر آنان کولاکسائیس، نزدیک شد، زر خاموش شد و اشیاء را به خانه آورد. دو پسر بزرگتر، این موضوع را به فال نیک گرفتند و سلطنت سرزمین سکاها را به برادر کوچکتر واگذار کردند. پس از آن

کولاکسانیس، قلمرو خود را میان سه پسرش تقسیم کرد و هر کدام از آنان سهم خود را به دست آوردند و این اشیاء زرّین در قلمرو مرکزی که بزرگ‌ترین بود، نگاهداری می‌شد» (هرودوت، ۱۳۳۹، ج ۴: ۷۶).

چنان‌که آشکار است در این افسانه سکاهاى آریایی تبار نیز، پسر کوچک‌تر با نشان دادن فره و شایستگی خود، پادشاه سرزمین سکاها می‌شود؛ چنان‌که ایرج بعد از درخشش در آزمون پدر، شایستگی خود را نمایان ساخت. همگونی این دو روایت به حدی است که ذبیح الله صفا اسطوره فریدون و بخش کردن جهان را برگرفته از سکاها می‌داند (صفا، ۱۳۸۴: ۴۷۱-۴۶۹) و بدیهی است که طرح مسئله گناه همان‌طور که در روایت سکایی موضوعیت ندارد، در اسطوره فریدون نیز قابل طرح نیست.

در اساطیر یونان نیز، جهان بین سه پور کرونوس، تقسیم می‌شود، پوزئیدون، فرمانروای دریا، هادس حاکم دنیای مردگان و زئوس پسر کوچک‌تر کرونوس، سهمی چرب‌تر؛ یعنی سلطنت آسمان را به دست می‌آورد (هومر، ۱۳۷۸: ۴۶۵) که در این روایت نیز بعد اخلاقی و گناه مطرح نیست و از این رو، اسطوره فریدون را نیز نمی‌توان از این قاعده، مستثنی کرد؛ به‌ویژه که عدد سه، نماد کمال بوده است و برادر سوم نقش فرزند کامل‌تر را که سزاوار مهر افزون پدر است، ایفا می‌کند و از این رو گرفتار رشک برادران می‌شود؛ چنان‌که خود فریدون نیز به دلیل فره‌مندیش، محسود دو برادر مهتر خود شد یا در ریگ‌ودا تریته، را دو برادر بزرگ‌ترش، از رشک به چاهی می‌اندازند (قائمی، ۱۳۹۹: ۳۵۱).

در مهابهارات نیز بیاتی (همتای هندی جمشید)، جهان را بین پنج پسرش تقسیم می‌کند و چون پورو، پسر کوچک‌ترش، جوانیش را بدو می‌بخشد، سرزمین حاصلخیزتر میانه را به او می‌بخشد و بر تخت شهریاری می‌نشانند و چهار پسر بزرگ‌تر را به چهار سرزمین ورای سرزمین میانه می‌فرستد. این در حالی است که فریدون، دو بار، سه پور خود را می‌آزماید و پس از پدیدارشدن فره‌مندی ایرج، سرزمین میانه (خونیرس) را بدو می‌بخشد و دومزیل از همین رو، تقسیم جهان را به‌وسیله فریدون، «به بهترین وجه ممکن» می‌داند: «وقتی بیاتی با پسرانش سخن می‌گوید، همانند فریتون سر آن ندارد که آنان را به آرامی بیازماید تا پیش از تقسیم خویش، از ماهیت ایشان آگاه شود تا به بهترین وجه ممکن حصه هریک را معین دارد. برخلاف این بیش از هرچیز می‌خواهد از پاسخ‌های پسرانش، به پرسشی که در حقیقت درخواست اوست، آگاه شود» (دومزیل، ۱۳۸۳ الف: ۳۱).

در تواریخ دوره اسلامی نیز چون نوح در خیمه‌اش می‌خوابد و باد دامنش را پس می‌زند و شرمش پدیدار می‌گردد، دو پورش یافت و حام چون عورت پدر می‌بینند، می‌خندند و مزاح می‌کنند، اما چون پور دیگرش شام، پدر را در آن حال می‌بیند، چشم برمی‌گیرد و برهنگی پدر را می‌پوشاند. نوح چون پس از خواب متوجه رفتار سه پسر خود می‌شود، حام و یافت را نفرین می‌کند که خداوند «تخم پشتشان را بگرداند» (دومزیل،

۱۳۸۳ الف: ۳۳) که در این روایت نیز شاهد ارزش‌گذاری سه پسر نوح بر مبنای کنششان هستیم و بدیهی است نمی‌توان نادانی یا کم‌خردی به نوح نسبت داد. از این رو به نظر می‌رسد که نمی‌توان فریدونی را که بر بنیاد یک انموذج هند و اروپایی و پس از دوبار آزمودن سه پور خود، سهمی چرب‌تر به پور کهنتر خود، ایرج می‌دهد، ناسپاس به خداوند و بزه‌کار تلقی کرد و خدشه‌دار شدن جاودانگی‌اش را برخاسته از تقسیم جهان دانست؛ همان‌طور که در اسطوره تقسیم جهان سکایی، یونانی یا هندی نیز بزهی متوجه تقسیم‌کننده نیست.

کشتن ضحاک و درآمیختن با زنان او

به نظر نگارنده با توجه به برخی از قراین درون متنی و برون متنی، تواند بود که گناه فریدون با کشتن ضحاک در پیوند باشد؛ امری که ابتدا دومزیل، به شکلی غیر مستقیم مطرح کرد (دومزیل، ۱۳۸۳ ب: ۱۵-۱۵۰) و سپس تر نگارنده در فرجام کار، متوجه شد که در همایشی، مجید پوراحمد، فرهیخته‌ای جوان نیز، این احتمال را مطرح کرده است؛ هرچند هم وجوه مرتبط با بحث، خوب تبیین نشده، هم به بزه احتمالی دیگر فریدون اشاره‌ای نگردیده و هم گناه فریدون، در وهله نخست، خویشاوندکشی تلقی شده (پوراحمد، ۱۴۰۰: ۳۴۳-۳۵۷)، در حالی که به نظر نگارنده، بزه فریدون، مرتبط با طبقه نخست دومزیل، دین‌مردکشی است.

پیش از آنکه به قراین برون مرزی اشاره شود، یادکرد این نکته بایسته است که ضحاک علاوه بر چهره‌ای اهریمنی و پلشت، سویه اهورایی و مثبتی نیز دارد که در گستره متون ادبی و اسطوره‌ای، جا به جا نشانه‌هایی از آن را می‌توان نظاره‌گر بود. ضحاک، از یک سو اژدهایی مردم‌آوار تلقی شده که در شاهنامه در هیأت یک پادشاه ظالم به تصویر کشیده شده (بهار، ۱۳۸۴: ۳۰۴، ۲۲۶؛ ۱۳۷۶: ۲۳۷؛ ۱۳۷۴: ۸۷؛ گرینباوم، ۱۳۷۱: ۹۲)، از دیگر سو ارتشتاران ایران‌شهر، خود داوطلبانه چنین پادشاه اژدهافشی را به ایران می‌آورند و بر تخت می‌نشانند. از سوی دیگر همین پادشاه اژدهاوشی که در زمانش، هنرها خوار و جادویی ارجمند می‌شود، جد مادری رستم، بزرگ‌ترین پهلوان حماسه ملی است و رستم با فخر تمام به او می‌نازد (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۴۷/۵-۶۶۴-۶۶۲). از دیگر سو رستم، تنها در چند بیت بعد، با وجود چنین نازش و افتخاری به تبار ضحاک‌اش، در اوج تباین و تضاد، از فریدونی یاد می‌کند که پوزه ضحاک را به خاک مالیده و تاج و تخت او را در هم شکسته است (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۴۸/۵-۶۷۶).

نه تنها رستم پیوندی بنیادین با ضحاک دارد، بلکه فریدون، در بندکننده ضحاک اژدهافش نیز، با او سخت در پیوند است، چنان‌که بنا بر کوش‌نامه، فریدون با خواهر کوش (برادرزاده ضحاک و فرمانروای چین) ازدواج می‌کند و سلم و تور حاصل این پیوند هستند؛ چنان‌که تور وقتی می‌خواهد در برابر منوچهر بایستد، دست یاری به سوی کوش دراز می‌کند و می‌گوید که: «و دیگر که خویشی است ما را میان / از مادر که هستیم

ضحاکیان» (ایران‌شان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۶۴۲/۹۳۳۱). در جای دیگری نیز سلم و تور به اینکه کوش دایی آن‌هاست، اشاره می‌کنند: «ز مادر تویی خویش و هم خال ما/ به تو سخت گردد بر و یال ما» (همان: ۶۴۳/۹۳۴۶) و جالب است که در مجمل‌التواریخ نیز به این امر اشاره شده که فریدون با دختر ضحاک پیوند یافته و سلم و تور حاصل این ازدواج هستند (مجم‌التواریخ و القصص، ۱۳۹۹: ۱۰۴).

نکته دیگر اینکه بر خلاف چهره اهریمنی ضحاک در شاهنامه، در دینکرد نهم مردم علیه فریدون برمی‌آشوبند که چرا پادشاه نیکی که آن‌ها را در چنبره حمایت خود نگه می‌داشت و مانع ترکتازی بیگانگان می‌شده است، در بند کرده است؟ (دینکرد ۹، ۲۱: ۲۴-۱۷). از طرف دیگر در گرشاسپ‌نامه اسدی توسی، گرشاسپ، جد رستم در پیشگاه ضحاک هنرنمایی‌ها می‌کند و در رکابش شمشیر می‌زند و و شگفت‌تر آن ضحاک گرشاسپ را به کشتن ازدهای شکاوندکوه برمی‌انگیزد! (اسدی توسی، ۱۳۹۳: ۷۱).

شگرف است همان‌طور که گرشاسپ سپه‌سالار ضحاک بود و رستم به نیای خود ضحاک می‌باید، فرامرز نیز پیوندی استوار با ضحاک دارد. در فرامرزنامه کوچک، ضحاک در ردیف بزرگانی مثل جمشید و هوشنگ و طهمورث قرار دارد که طلسمی برای فرامرز از خود بازگذاشته و علاوه بر هدایایی گرانبها برای فرامرز، اندرزنامه‌ای نیز خطاب به فرامرز در طلسم خود انداخته است. از دیگر سو فرامرز تاج ضحاک را بر سر می‌گذارد و شمشیر او را نیز به دست می‌گیرد و با این شمشیر، دشمنانش را در آوردگاه در هم می‌شکند (فرامرزنامه کوچک، ۱۳۹۹: ۲۷).

موسی خورنی نیز بر خلاف شاهنامه، تصویر بسیار نیکی را از ضحاک ترسیم کرده است: «و این اژی - دهاک می‌خواست تا همه مردم یکسان زندگی کنند و می‌گفت هیچ چیز نباید به کسی تعلق داشته باشد، بلکه همه چیز باید همگانی باشد و گفته‌ها و کرده‌ها باید آشکار باشند. او خود نیز هیچ اندیشه‌ای را مخفی نگه نمی‌داشت و مکنونات قلبی خود را آشکارا به زبان می‌آورد و به نیک‌منشان اجازه می‌داد هر وقت بخواهند چه روز و چه شب پیش او بروند» (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۳۹). شاید از همین رو بوده که کاوه فرودست از بین مردم برمی‌خیزد و به دربار ضحاک می‌رود و سخت برمی‌خروشد و با پاره کردن استشهدنامه ضحاک، پور خود را از او پس می‌گیرد و ضحاک خم به ابرو نمی‌آورد. حتی در روایات مردمی نیز بقایایی از چهره مثبت ضحاک به چشم می‌خورد؛ چنان‌که وقتی کاوه در پی گردن زدن ضحاک برمی‌آید، مردم از در مخالفت درمی‌آیند و کاوه به ناچار از کشتن ضحاک دست می‌کشد (انجوی شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۰). علاوه بر این متون، جالب است که بر جام زرینی در تپه حسن‌لو نیز که مربوط به هزاره دوم پیش از میلاد است، ازدهایی سه سر و سه پوزه و شش چشم نقش بسته که بی‌شبهت به ضحاک نیست و مزداپور آن را نمادی مثبت تلقی کرده است (محمدی، ۱۳۹۶: ۳۶).

پس با توجه به این تناقض‌های بنیادین و غیر قابل انکار روایات یاد شده، نمی‌توان تمام روایات مثبتی که درباره ضحاک در گستره متون مختلف بازتاب یافته است، یکسو نهاد و بر آن بود که ضحاک صرفاً یک اژدهای پتیاره و پلشت است که در هیأت یک پادشاه ستمکار به متون حماسی راه یافته و در پی بی‌بروباری زمین و سترونی جهان است.

از این رو به نظر می‌رسد که ضحاک در ابتدا، وجهه‌ای مثبت و اهورایی داشته که سپس در گذر زمان دچار دگردیسی شده و در پیکر یک پتیاره اهریمنی به اوستا و متون پهلوی و حماسی راه یافته است، اما برخی از شاخصه‌های مثبت او همچنان در برخی متون باقی مانده و این تضادهای بنیادین بین روایات مربوط به او از در هم آمیختن دو وجهه مثبت و منفی او در دوران پیشازرتشتی و پسازرتشتی برخاسته است.

اما برهانی قاطع در تأیید پیوند گناه فریدون با کشتن یا در بند کردن ضحاک، جایگاه معادل هندی ضحاک، ویشوروپه در وداها و سرنوشت کشنده او ایندرا یا تریته است که از جانب ایندرا و با دلگرمی او، ویشوروپه را می‌کشد. بنا بر مهابهات ایندرا سه گناه مرتکب می‌شود؛ کشتن برهمن سه‌سر؛ پیمان شکنی و زنا. مهم‌ترین گناه ایندرا کشتن ویشوروپه است. در مهابهات، ویشوروپه دیوی برهمن است که سه سر داشت؛ با یکی ودا می‌خواند، با یکی مردم را می‌ترسانید و با دیگری غذا می‌خورد. او همواره به عبادت مشغول بود و ایندرا را سراسر ترس فرا گرفت که نکند ویشوروپه، جای او را در میان خدایان بگیرد. پس بر او صاعقه زد و یک سر او ببرد و سپس از تکشای درودگر خواست تا دو سر دیگر او را نیز ببرد. از آن سری که ودا می‌خواند، گنجشکان زرد، از سری که بدان مردم را می‌ترسانید، دراج‌ها و از سری که غذا می‌خورد، گنجشکان خانگی بیرون آمدند (مهابهات، ۱۳۵۸: ج ۱، ۱-۴۶۰).

این اولین گناه ایندرا است که نمود آن در اساطیر ایرانی، کشتن/ بستن فریدون، ضحاک را در دماوند است و دومزیل معتقد است که یکی از بزرگ‌ترین بزه‌ها در براهمنه و ادب حماسی، بزه برهمن‌کشی است؛ ویشوروپه، به رغم قرابت‌های دیوی، دین مرد ایزدان و پیروزی ایندرا یا ایندیره و تریته بر او، مایه ننگ بود (دومزیل، ۱۳۸۳ ب: ۳۷، ۳۹).

گناه دوم ایندرا اما بلافاصله بعد این اقدام روی می‌دهد. توشتری^۱ پدر ویشوروپه مجلسی آیینی فراهم می‌آورد و از آتش هوم فرزندی وریتره‌سوره نام حاصل می‌شود تا انتقام ویشوروپه را از ایندرا بگیرد. وریتره‌سوره برای انتقام به آسمان می‌شود و بر ایندرا غالب می‌آید و او را فرومی‌بلعد. دیوتاهای خمیازه را بر دهان وریتره‌سوره می‌گمارند تا ایندرا از آن بیرون می‌آید و دوباره با او می‌جنگد؛ اما باز مغلوب می‌شود. ایندرا می‌ترسد و همراه دیوتاهای به کوه ماندراکالا^۲ می‌رود. دیوتاهای به حکم ویشنو نزد وریتره‌سوره می‌روند و او را به صلح فرامی‌خوانند. وریتره‌سوره شرط می‌کند تا دیوتاهای دعا کنند که هیچ چیز از خشک چون چوب و آهن،

و تر چون آب، در روز و شب نتواند او را بکشد. این چنین آشتی، برقرار شد تا روزی وریته‌سوره بر کناره دریا بود و غروب نزدیک شده بود. ایندرا با خود گمان می‌برد که اکنون نه روز است و نه شب؛ با کف دریا که نه خشک است و نه تر او را بکشم. پس کوهی کف دریا بر سر او می‌زند و او را می‌کشد. چون ایندرا حيله کرده و پیمان شکسته و برهمنی را کشت، کم قوت شد» (مهابهات، ۱۳۵۸: ۲/۴۶۱). او به دلیل برهمن‌کشی و پیمان‌شکنی، فرمان‌روایی آسمان را از دست می‌دهد؛ اما در نهایت با انجام قربانی و مراسم آیینی حکومت خود را بازمی‌یابد (مهابهات، ۱۳۵۸: ۲/۴۶۵).

در روایت دیگری در دفتر دوازدهم، ویشوروپه به عبادت می‌نشیند. ایندرا از عبادت او می‌ترسد و چند آپسارا برای فریفتن او می‌فرستد. ویشوروپه شیفته آن‌ها می‌شود و از آن‌ها می‌خواهد که نزد او بمانند. آپسراها می‌گویند ما زنان ایندرا هستیم و نمی‌توان بی حکم او ماند. رشک وجود ویشوروپه را در برمی‌گیرد و می‌گوید امروز ایندرا و تمام دیوتاهای او را خواهم کشت. پس سه سر پیدا می‌کند و به یک دهان ثواب تمام یجنه‌ها و آیین‌های هوم را می‌بلعد، به سر دیگر تمام آب‌ها را می‌خورد و به دهان سوم دیوتاهای او را فرو می‌برد. در این میان دیوتاهای راهنمایی برهما استخوان ددهیج برهمن را گرفته و ویشوروپه کارما سلاحی از آن می‌سازد و بدین سلاح ویشوروپه را می‌کشد. توشتری برای انتقام، فرزندی دیگر به نام ورته^۳ پدید می‌آورد که او هم با همین سلاح ایندرا کشته می‌شود. ایندرا به سبب این دو گناه سلطنت را وامی‌هد و بعد از اشمییده یجنه دوباره سلطنت خود را بازمی‌یابد (مهابهات، ۱۳۵۸: ۳/۵۳۱-۵۲۹) بزه دیگر ایندرا در مهابهات جز کشتن برهمن و مهردروچی، فساد با زن برهمن است (همان: ۲۰۱/۴).

در روایت دفتر نهم درودگر خدایان، ویشوروما، سلاح کشتن ویشوروپه را می‌سازد. ایندرا از شرم این گناه حکومت آسمان و پادشاهی بر دیوتاهای او را وامی‌هد و به دریاچه آبی در کنار کوه سومیر می‌رود (مهابهات، ۱۳۵۸: ۱/۴۶۲). در فرجام، با انجام عمل اشمییده یجنه بسیاری از گناهان او بخشیده شده و باقی گناهان به طبیعت منتقل و تبدیل به تیرگی آب‌ها، صمغ درختان، زنگار معادن، نمک زمین و حیض زنان می‌شود (مهابهات، ۱۳۵۸: ۱/۴۶۵).

از این رو با توجه به این که ویشوروپه سه سر، سه پوزه و شش چشم روایات ودایی، معادل هندی ضحاک است (بهار، ۱۳۸۴: ۳۱۱)، و ویشوروپه، در مهابهات، برهمنی است که ایندرا/ تریته به واسطه کشتن او، گنه‌کار تلقی می‌شود و فرمان‌روایی آسمان‌ها را از دست می‌دهد، در اساطیر ایران نیز به احتمال قریب به یقین، ضحاک، پیش از آیین زرتشت، برهمنی دین‌مرد بوده که فریدون به واسطه کشتن او، خشم خدایان را برمی‌انگیزد و جاودانگی‌اش را از دست می‌دهد.

جالب است که با وجود دگردیسی‌های بنیادین پسازرتشتی در اسطوره ضحاک، هنوز هم در شاهنامه،

جنبه دین‌مردی و برهمنی او هویداست که در هیئت مرداس نمود یافته است؛ مرداسی که:

گرانمایه هم‌شاه و هم‌نیک مرد	ز ترس جهاندار با باد سرد
که مرداس نام گرانمایه بود	به داد و دهش برترین پایه بود
گرانمایه شبگیر بر خاستی	ز بهر نیایش برآراستی

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۴۵-۷۶/۷۷؛ ۱۰۶/۴۷)

نکته شایان توجه این است که مرداس دین‌دار و پرستش‌پیشه، روی دیگر خود ضحاک است. نخستین بار روت و سپس امیدسالار یادآور شدند که مرداس نه پدر ضحاک، بلکه صفت خود ضحاک به معنای آدم‌خوار بوده که سپس در هیأت پدر او در شاهنامه نمود یافته است. اگرچه دیدگاه آن‌ها درست است، اما اشاره‌ای به این امر نکرده‌اند که اگر مرداس صفت ضحاک است، پس از چه روی، ضحاک پتیاره، یک مرد سخت‌پرهیزکار و نماز شب‌خوان و پارساست که در حال وضو، در چاهی جان می‌دهد؟ از این رو با توجه به قرینه نمود هندی ضحاک، ویشوروپه در مه‌بهارات که همیشه در حال عبادت و یکی از برهمنان عالی‌رتبه بود و ایندرا از ترس این که مبدا جای او را در بین خدایان بگیرد، به کشتن او دست می‌یازد، به نظر می‌رسد که عبادت‌پیشگی مرداس در شاهنامه نیز بازتاب همین امر باشد و در واقع ضحاک نیز چون ویشوروپه، پارسایی عبادت‌پیشه بوده که سپس تر این کنش به مرداس منسوب شده است، اما چنان‌که روت و امیدسالار مطرح کرده‌اند، مرداس همان ضحاک است و اتفاقاً همین پارسایی مرداس، قرینه‌ای در تأیید دیدگاه روت و امیدسالار است که مرداس، در اصل روایت، صفت خود ضحاک بوده؛ ضحاک‌کی که چون معادل هندی خود، عبادت‌پیشه بوده است.

نذر و نیاز و قربانی کردن ضحاک در پیشگاه اناهیتا و وای نیز می‌تواند نمود دیگری از برهمنی و دین-مردپیشگی او باشد؛ اگرچه در اوستا این امر به بهانه ناپود کردن هفت اقلیم صورت گرفته، اما شگرف است که از الهه باروری و آب‌ها، خواستار نیرویی شویم که جهان را ویران کنیم و احتمال باشگونگی روایت و دگردیسی‌سازرتشتی در این گزاره‌ها دور از ذهن نیست، کما اینکه حتی افراسیاب نیز کاملاً ددمنش و دیوکردار نیست و سابقه برخی وجوه مثبت او حتی به اوستا و متون پهلوی برمی‌گردد (آیدنلو، ۱۳۸۲: ۲۴) و چون ضحاک به درگاه اناهیتا قربانی می‌کند و حتی با کشتن زنگیاب، مدت کوتاهی فره را نیز به دست می‌آورد (یشت ۱۹، بند ۹۳).

اما نکته قابل توجه دیگر در اسطوره ویشوروپه، پدر او توشتر، آهنگر خدایان هندی است. چنان‌که اشاره شد، پس از اینکه ایندرا، ویشوروپه را می‌کشد، پدر او توشتری^۴ از فرزندش وریتره‌سوره می‌خواهد که تا انتقام ویشوروپه را از ایندرا بگیرد. در فرجام ایندرا با حيله رویترسوره را می‌کشد و از این رو، نیرویش

کاستی می‌گیرد» (مه‌بهارت، ۱۳۵۸: ج ۱، ۴۶۰). با توجه به این نکته، کارکرد کاوه‌آهنگر نیز در اسطوره‌ی ضحاک تبیین می‌شود و بیش از پیش، اسطوره‌ی ضحاک با اسطوره‌ی ودایی ویشوروپه، گره می‌خورد. کریستین-سن، کاوه را زائیده‌ی اشتباهی زبانی می‌داند که درفش کیانی (شاهی) را به اشتباه، درفش کاویانی قلمداد کرده-اند و چنین پنداشته‌اند که کاوه‌نامی سازنده‌ی این درفش است (کریستین-سن، ۱۳۸۴: ۳۶) ذبیح‌الله صفا با توجه به اینکه نشانی از کاوه در متون پیش از ساسانیان نیست، اسطوره‌ای او را پدیده‌ای متاخر و مربوط به دوره‌ی ساسانیان یا اوائل روزگار اشکانیان می‌داند (بهار، ۱۳۸۴: ۴۵۰ و ۵۷۳). برخی از دیگر از شاهنامه‌پژوهان، کاوه را خدای آتش می‌دانند که سپس تر به خاطر پیوند ستوار آهنگری با آتش، در هیأت یک آهنگر در شاهنامه نمود یافته است (موسوی و خسروی، ۱۳۸۸: ۱۴۷-۱۶۰) برخی نیز کاوه‌آهنگر را با گاو در پیوند می‌دانند (تسلیمی و همکاران، ۱۳۸۴: ۱۷۲).

تبیین درست را تورج دریایی بر اساس متون ودایی، ارائه کرده است. ایشان در مقاله‌ای کوتاه، کاوه را معادل ایرانی توشتر، می‌دانند که همان‌طور که توشتر، صاعقه/گرز واجرا را برای ایندرا می‌سازد، کاوه نیز چون توشتر، خدایی است که احتمالاً گرز فریدون ضحاک‌کش را طراحی کرده است؛ به‌ویژه که واژه آهنگر از ریشه‌ی *kau-* به معنای ضربه زدن یا ساختن می‌آید، اما توشتر، در ودا خدای صنعتگر باقی می‌ماند، ولی به خاطر اصلاحات زرتشت، اسپنتامنیو این کار را بر عهده می‌گیرد و در گذر زمان، واژه کاوه فراموش می‌شود و در شاهنامه، نام او به شغلش تبدیل می‌گردد (دریایی، ۱۳۷۶: ۲۷۹-۲۸۴).

از این رو نقش‌آفرینی همانند توشتر و کاوه نیز در این دو اسطوره موازی، بیش از پیش، هم‌سوئی ضحاک و ویشوروپه را پدیدار می‌نماید و با توجه به هم‌سوئی‌های چندجانبه در دو اسطوره، قاعدتاً همان‌طور که قاتل ویشوروپه مجارات می‌شود و فرمانروایی آسمان از او گرفته می‌شود، تواند بود که فریدون نیز از همین رو، به خاطر کشتن برهمنی چون ضحاک، جاودانگی‌اش، از او سلب شده باشد؛ چنان‌که دومزیل معتقد است که فریدون شاهنامه، نامش از تریته ودایی برگرفته شده و همان‌طور که در متون ودایی، تریته به ترغیب ایندرا، ویشوروپه را می‌کشد، در ایران نیز فریدون، ضحاک را جان می‌گیرد (دومزیل، ۱۳۸۳: ب: ۳۱).

شایان یادآوری است که چنان‌که چنگیز مولایی یادآور شده، درواقع ضحاک به دست فریدون کشته شده و سپس تر به خاطر دگردیسی‌های پسازرتشتی، روایت در بند کردن ضحاک را پرداخته‌اند تا فضای آخرالزمانی آیین زرتشت، خدشه‌دار نشود (مولایی، ۱۳۸۹: ۱۰۸).

اما کشتن برهمنی چون ضحاک، تنها بزه فریدون نیست. تواند بود که بزه دیگر او، تصاحب به عنف زنان این برهمن باشد؛ چنان‌که ایندرا با اغوای ایلیا/اهلیا، زن برهمنی گئوته‌نام، بزه‌کار شد و به پادافره این بزه، همه‌ی زیبایی‌اش را از دست داد و به دو ناسپتیه انتقال یافت (دومزیل، ۱۳۸۳: ب: ۱۰۷) دومزیل درباره‌ی این بزه ایندرا

معتقد است که: «در حماسه حتی بیش از براهمنه به بزه‌های ایزد ایندره توجه شده است. اما گونه و ویژه‌ای از بزه از اهمیت بیشتری برخوردار می‌گردد. بزه جنسی، زناکاری و به‌ویژه زناکاری با اغواشگفتی یا فریب زن برهن صورت می‌گیرد. پیش‌نمونه این بزه که مایه پشیمانی است، در ماجرای این ایزد با اهلایا دیده می‌شود» (دومزیل، ۱۳۸۳ ب: ۱۰۰). جالب است وزنه بزه جنسی چنان سنگین بوده که وقتی بیاتی، همتای هندی جمشید، با کنیزی، بزه جنسی مرتکب می‌شود، پدرزنش، کاویه‌اوشنس، او را نفرین می‌کند که پیر شود. چون بیاتی پیر می‌شود، طلب بخشایش می‌کند، اما پادافره‌دهنده‌اش روا نمی‌داند از پادافرش بکاهد، جز این که دیگری غرامت او را بپردازد. از همین روست که پور کهرتینش، جوانیش را به پدر می‌دهد و به‌واسطه این موهبت، پدر او را بر تخت می‌نشانند و سرزمینی چرب‌تر را بدو می‌دهد (دومزیل، ۱۳۸۳ الف، ۳۲).

حال اگر بپذیریم که در اصل اسطوره، ضحاک/ مرداس برهمنی بوده که ایرانیان خود، به طوع و رضای کامل، متوسل به او شدند و زمام سلطنت را در اختیارش قرار دادند، قاعدتاً فریدونی که ضحاک را «بسته زار» و «به پشت هیونی بر افکنده خوار» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۸۴/۴۷۲) به سوی شیرخوان می‌برد تا در بندش نهد، زنان او را احتمالاً یا به عنف و یا چنان‌که دومزیل گفته با «اغواشگفتی یا فریب» از آن خود می‌کند، به‌ویژه که در اوستا، در درواسپ‌پشت فریدون به پیشگاه ایزد گوش قربانی می‌کند و از او می‌خواهد که نیرویی به او دهد تا بتواند ارنواز و شهرناز، دو زن ضحاک را برآید؛ که در این گزاره، هم، ارنواز و شهرناز به عنوان زن ضحاک به رسمیت شناخته شده و هم «ربودن» زنان یک برهمن، خود به خوبی فریفتاری فریدون در تصاحب آن‌ها است:

«... این کامیابی را به من ده ای تواناترین درواسپ که من بر اژی‌دهاک... ظفر یابم... و هر دو زنش را برآیم، هر دو را سنگهوک و ارنوک...» (یشتها، آبان‌یشت، ۱۳۷۷: ۲۴۹). در بندهش نیز آشکارا از ربودن زنان ضحاک به‌وسیله فریدون سخن رفته: «فریدون نفقه بسیار کرد و از ایزدان یاری طلبید تا بر اژی‌دهاک چیره شود و همسران او (سهواچ و ارنواز) را برآید» (بندهش، ۱۳۸۵: ۸۱).

زنانی که اگرچه بنا بر گفته فردوسی از بیم هلاک با ضحاک، سر می‌کنند: «شده رام با او ز بیم هلاک» و ضحاک همه: «بیاموختشان کژی و بدخویی» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۵۵/۱۰)، اما تواند بود که این پندارها نیز در راستای دگردیسی‌های بنیادی پسازرتشتی در اسطوره ضحاک پدید آمده باشد؛ اما حتی در خود شاهنامه، این متن پسازرتشتی نیز هنوز نشانه‌هایی از دلدادگی و مهر زنان ضحاک بدو باقی مانده؛ چنان‌که وقتی ضحاک کابوسی هولناک می‌بیند و نعره‌اش به آسمان بلند می‌شود، ارنواز سراپا مهر و فرزانی، چنان شویش، ضحاک را به شیوه‌ای نگارین دل می‌دهد و به چاره‌گری رهنمون می‌شود که: شه بر منش را خوش آمد سخن/ که آن سرو پروین رخ افگند بن (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۵۹/۶۹).

شدت دلدادگی ارنواز با ضحاک چنان برجسته است که حتی برخی از شاهنامه‌پژوهان، ارنواز را صفت ضحاک می‌دانند که در هیأت بانوی او در روایات پیش و پس از اسلام پدیدار گشته (اردستانی رستمی، ۱۳۹۷، ۷۸). در شاهنامه ثعالبی نیز به دلسوزگی دو زن ضحاک در قبال او اشاره شده که با دیدن آشفتگی ضحاک: زنان به کلمات شیرین دلداری داده، گفتند غم مدار، آنچه غالباً مایه ترس است، به وقوع نپیوندد و از او می‌خواهند که خوابگزاران را دریابد (ثعالبی، ۱۳۸۵: ۱۲).

از دیگر سو خود ضحاک نیز سخت شیفته این زنان است و به محض این که پیشکارش، کندرو، به دو بانوی اشاره می‌کند که در آغوش فریدون هستند، رگ غیرتش می‌جنبند و آرام و قرار از کفش می‌رود (فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۰۹/۱-۴۰۸).

در زین‌الخبار هم شدت غیرت و دلدادگی ضحاک به دو بانوی چنان است که با دیدن فریدون در بر دو بانوی، خود را از بام فرومی‌اندازد: «... ضحاک را خشم آمد و خویشتن را به جادویی چون باشه کرد، بر بام کوشک آمد، زنان خویش و خواهران جمشید را دید، ارنواز و شهرناز با فریدون نشسته، نیز طاقت نداشت. خویشتن از بام فرو انداخت و از آن صورت به صورت راست باز آمد...» (گردیزی، ۱۳۴۷: ۳۷) که این قراین این پندار را قوت می‌بخشد که چه بسا چون ایندرا، بزه دیگر فریدون، ربودن دو بانوی برهمنی (ضحاک/ مرداس) بوده باشد که سخت دلدادۀ هم بوده‌اند و بعدها با دگرذیسی اسطوره ضحاک، نوع پیوند او با بانوانش نیز باشکونه به تصویر کشیده شده است؛ هرچند هنوز برخی نشانه‌ها از دلدادگی ضحاک و دو بانوی در شاهنامه و دیگر متون دیده می‌شود.

اما اینکه مجید پوراحمد، گناه فریدون را در وهله نخست، خویشاوندکشی می‌داند، جای تأمل دارد. درست است که بر اساس برخی از روایات تواریخ دوره اسلامی، ضحاک، خواهرزاده جمشید است و به تبع آن بین فریدون و ضحاک، نسبتی خویشاوندانه، وجود دارد (پوراحمد، ۱۴۰۰: ۳۵۵)، اما اگر خویشاوندکشی، خود صرفاً گناه و ناسپاسی خداوند تلقی می‌شد، خویشاوندکشی چون منوچهر، گشتاسپ، کیخسرو یا در ادبیات و دایمی افرادی چون یودیشترا نیز می‌بایست پادافره گناهشان را می‌چشیدند و در گسترۀ متون اساطیری ایران یا هند، به گناهشان اشاره می‌شد. برای نمونه درست است که کیخسرو و معادل هندیش، یودیشترا، چون دستشان به خون خویشاوندانشان آغشته است، پس از رسیدن به تاج و تخت، عذاب روحی حاصل از این خویشاوندکشی دمی امانشان نمی‌دهد و در فرجام به ناچار دست از سلطنت می‌شویند و به ازای ندامتشان، به نوعی عروج دست می‌یابند (دارمستر، ۱۳۸۶: ۱۶۳-۱۹۴)، اما این ندامت امری شخصی است و گناهی تلقی نمی‌شود که مثلاً کیخسرو یا یودیشترا به واسطه آن، جاودانگی‌شان خدشه‌دار شود.

در این خصوص که دومزیل بزه ایندرا و نبرد هوراس‌ها و کوریاس‌ها را در افسانه‌ای رومی، بزهی

خویشاوندمدارانه تلقی کرده (دومزیل، ۱۳۸۳ ب: ۱۷-۶۳) و پورا احمد نیز از همین رو، بزه فریدون را نیز در وهله نخست خویشاوندکشی دانسته، گفتنی است که اولاً این امر قابل تعمیم به هر اسطوره‌ای نیست و ثانیاً حتی در افسانه رومی در کتاب سوم دیونیزوس، متیوس فوفتیوس، وقتی پیامد نبرد با خویشاوندان را می‌شنود، می‌گوید که اگر جنگ جویان به خواست خویش نبرد کنند و با اشتیاق و معییر رو به جنگ آورند، ننگی و بزه‌ی متوجه ما نخواهد بود (دومزیل، ۱۳۸۳ ب: ۴۰) یا حتی در اسطوره ایندرا نیز تصریح شده که این نفس کشتن است که مایه ننگ ایندرا و تریته است نه الزاماً خویشاوندکشی (دومزیل، ۱۳۸۳ ب: ۵۹)؛ ضمن آن که در اسطوره ضحاک، پیوند ضحاک با جمشید چنان مستحکم و مستدل نیست، که بر اساس آن، بزه فریدون را در وهله نخست، خویشاوندکشی تلقی کنیم، بلکه احتمالاً چون، فریدون برهمنی دین‌مرد را کشته و دو بانویش را از چنگش ربوده، خشم خدایان را در پی داشته و به واسطه این ناسپاسی در حق خدایان، جاودانگی‌اش را از دست داده است، چرا که: «برهمن‌کشی از بزرگ‌ترین بزه‌ها تلقی می‌شد» (دومزیل، ۱۳۸۳ ب: ۳۷).

از دیگر سو برهمن‌کشی، در حیطه نظم دینی و با طبقه نخست الگوی دومزیل در پیوند است و بدیهی است که تجاوز به این حریم، خشم خدایان را در پی دارد و کشتن برهمن را بی‌پادافره نخواهند گذاشت. از این رو وجه بنیادین گناه فریدون و ایندرا، دینی است و چون خون برهمنانی دین‌پیشه را فروریخته‌اند، گویی به خدایان ناسپاس شده‌اند و به واسطه آن، فره از آن‌ها گسسته و میرا شده‌اند یا سلطنت آسمان را از دست داده‌اند.^۵

نتیجه‌گیری

فریدون یکی از بزرگترین پادشاهان پیشدادی است که مهم‌ترین خویشکاریش، کشتن اژی‌دهاک یا در بند کردن او در دماوند است و در شاهنامه، همه جا از او به نیکی یاد شده است. اما در مینوی خرد و روایت پهلوی در کنار جمشید و کیکاووس، به گناه او نیز اشاره شده؛ هرچند ماهیت بزه او بر ما روشن نیست. در این جستار، با واکاوی دیدگاه‌های پیشین، روشن شد که بزه فریدون با پیکرگردانی پائورو به کرکس، پرواز او به آسمان یا تقسیم جهان در پیوند نیست، بلکه با توجه به اینکه، همتای ودایی ضحاک، ویشوروپه، اژدهای سه سر، سه پوزه و شش چشم، در مه‌بهارات، برهمنی عابد و دین‌پیشه است که با یک سرش پیوسته ودا می‌خواند و ایندرا از ترس اینکه مبادا جای او را بین خدایان بگیرد، او را می‌کشد و به پادافره این بزه، فرمانروایی آسمان را از دست می‌دهد و نیرویش کاستی می‌گیرد، تواند بود که بزه فریدون نیز با کشتن ضحاک در پیوند باشد؛ ضحاک‌کشی که در هیئت مرداس عبادت‌پیشه و نیز نذر و نیاز به درگاه اناهیتا و ایزد وای، هنوز نشانه‌های از برهمنی و دین‌مردی‌اش

در شاهنامه باقی مانده است. از این رو، بزه فریدون در وهله‌ی نخست، دین‌مردکشی بوده که این امر خشم خدایان را در پی داشته و جاودانگی او را خدشه‌دار کرده است. از دیگر سو، با توجه به این که بزه دیگر ایندرا، اغوای ایلیا/ اهل‌بیا، زن برهمنی گئوتمه‌نام، است و به پادافره این گناه، ایندرا همه‌ی زیبایی‌اش را از دست می‌دهد و به دو ناسپتیه انتقال می‌یابد، بعید نیست گناه دیگر فریدون نیز، ربودن دو زن ضحاک برهمن بوده باشد؛ امری که در پی دگردیسی‌های بنیادین پسازرتشتی، باشکونه به تصویر کشیده شده است.

یادداشت‌ها

1. Tvâṣṭṛ
2. Mandraçāla
3. Vrata
4. Tvâṣṭṛ

۵. در فرجام این نیزگفتنی است که بزه فریدون، ایندرا یا یلان جنگجویی چون هرکول، ستارکادروس امری ناگزیر است. دومزیل خود خاطر نشان می‌کند که: «جنگجو حتی اگر ایزد باشد، از برای سرشت خویش، دست خوش بزهکاری است. جنگجو با کارکرد خود و برای آسایش همگان ناگزیر به ارتکاب بزه است. اما دیری نمی‌پاید که از این محدوده پا فراتر می‌نهد و برخلاف آرمان‌های هریک از کارکردهای سه‌گانه که در بردارنده کارکرد خود وی نیز هست، بزه می‌کند.» (دومزیل، ۱۳۸۶: ب: ۱۴۶)

دومزیل در تبیین بزه ایندرا، که درباره دیگر پهلوانان نیز می‌تواند صادق باشد، معتقد است که میتره ورونه و آدیتیه‌ها و اشوین‌ها نمی‌توانند بزه کنند، چون حافظ رته و نظم اخلاقی و مشهور به نیکوکاری و نیک‌خواهی‌اند، اما: «به ایندرا و جنگجویانش مقام کیهانی و اجتماعی بسیار متفاوتی داده شده است. آنان نمی‌توانند نظم را نادیده انگارند، چه کارکرد ایشان پاسداری از نظم در برابر هزار و یک کوشش دیوی یا دشمنانه است. اما برای حفظ این مقام باید نخست از ویژگی‌هایی برخوردار باشند که با نقایص دشمنانشان همانندی بسیار دارد. ایشان در نبرد باید با دلیری، شگفتی، تظاهر و خیانت خصمان رویارو شوند و کارآمدتر از آنان باشند یا اینکه با شکست حتمی روبه‌رو شوند. چه مست باشند و چه فرادست، باید تحت فشار عصبی قرار گیرند و همواره نیروی جسمی و اندیشه خود را آماده دارند و بر نیروهای خویش بیفزایند. چنین است که تغییر شکل می‌دهند و در جامعه‌ای که آن را حفظ می‌کند، بیگانه می‌گردند. مهم‌تر آنکه این ایزدان وقف قدرتند و قربانی‌های پیروزمند منطق درونی قدرت می‌باشند که این قدرت تنها با فراتر شدن از حدود و حتی حدود خود آن و نیز حدود علت وجودی اثبات می‌گردد. از این رو است که ایندرا از شمار ایزدان بزه‌کار است» (دومزیل، ۱۳۸۶: ۱۴۷).

کتاب‌نامه

- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۲). «نشانه‌های سرشت اساطیری افراسیاب در شاهنامه». پژوهش‌های ادبی. ۱ (۲)، ۷-۳۶.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۷). «مادینگی ضحاک شاهنامه». ضحاک شاهنامه. تهران: نگاه معاصر. ۶۹-۸۹.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۷). «رستم شاهنامه و نیای مادری او (ضحاک)». ضحاک شاهنامه. تهران: نگاه معاصر. ۱۴۹-۱۷۰.

- اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۴۰۰). «درباره بنیاد گنوسی گناه (نادانی و ناسپاسی) فریدون». شاهنامه و زبان فارسی. ابن بلخی. (۱۳۸۵). فارس نامه، تصحیح گای لیسترانج و رینولد نیکلسون. تهران: اساطیر.
- ابن فقیه همدانی، ابوبکر. (۱۳۴۹). مختصرالبلدان (بخش مربوط به ایران). ترجمه ح. مسعود. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- اسدی توسی. (۱۳۹۳). گرشاسپ‌نامه، به تصحیح حبیب یغمایی. تهران: دنیای کتاب.
- انجوی شیرازی، ابوالقاسم. (۱۳۶۳). فردوسی‌نامه. تهران: علمی.
- ایرانشان بن ابی‌الخیر. (۱۳۷۷). کوش‌نامه. به کوشش جلال متینی. تهران: علمی
- باقری، مه‌ری. (۱۳۸۶). دین‌های ایران باستان. تهران: قطره.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۴). جستاری چند در فرهنگ ایران. تهران: فکر روز.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۶). پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: آگاه.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۴). از اسطوره تا تاریخ. تهران: چشمه.
- پوراحمد، مجید. (۱۴۰۰). «نگاهی تازه به گناه فریدون بر پایه‌ی متون ایرانی و هندی». شکوه باستانی ایران (برگزیده‌ی مقالات نخستین همایش دوسالانه فرهنگ و زبان‌های باستانی. به کوشش ابوالقاسم اسماعیل‌پور مطلق. تهران: خاموش. ۳۵۷-۳۴۳.
- تسلیمی، علی؛ نیکویی، علیرضا؛ بخشی، اختیار. (۱۳۸۴). «نگاهی اسطوره‌شناختی به داستان ضحاک و فریدون بر مبنای تحلیل عناصر ساختاری آن». دانشکده ادبیات و علوم انسانی فردوسی مشهد (علمی-پژوهشی). شماره ۱۵۰، ۱۵۷-۱۷۶.
- تفضلی، احمد. (۱۳۹۰). «فریدون (در اساطیر ایرانی)». فردوسی و شاهنامه‌سرایی، به مناسبت همایش بین‌المللی هزاره شاهنامه فردوسی. ترجمه ابوالفضل خطیبی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی. ۳۶۷-۳۷۷.
- ثعالی، ابومنصور. (۱۹۶۳). تاریخ غرالیسیر (غر اخبار ملوک الفرس و سیرهم. تصحیح زوتبرگ. تهران: الاسدی.
- ثعالی، ابومنصور. (۱۳۸۵). شاهنامه‌ی ثعالی. ترجمه محمود هدایت. تهران: اساطیر.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۶۶). «بر بیان (رویین‌تی و گونه‌های آن)». ایران‌نامه ۶ (۲)، ۲۰۰-۲۲۷.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۶). سخن‌های دیرینه (مجموعه مقاله درباره‌ی فردوسی و شاهنامه). به کوشش علی دهباشی. تهران: افکار.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۸). گل‌رنج‌های کهن (برگزیده‌ی مقالات درباره‌ی شاهنامه‌ی فردوسی). به کوشش علی دهباشی. تهران: ثالث.
- خطیبی، ابوالفضل. (۱۳۹۰). «آیا فریدون به یزدان ناسپاس شد؟». مجموعه مقالات همایش هزاره شاهنامه. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی. ۱۸۳-۲۰۰.
- دارمستتر، جیمز. (۱۳۸۶). «وجوه مشترک میان مهابهارات و شاهنامه». جهان اسطوره‌شناسی. ترجمه جلال ستاری. جلد ۴. تهران: مرکز. ۱۶۳-۱۹۴.
- دریایی، تورج. (۱۳۷۶). «سهم منابع هند و اروپایی در شناخت شاهنامه». هویت کاوه آهنگر. ایران‌شناسی. سال نهم. شماره ۳۴، ۲۷۹-۲۸۴.
- دومزیل، ژرژ. (۱۳۸۳ الف). سرنوشت شهریار. ترجمه مهدی باقی و شیرین مختاریان. تهران: قصه.

- دومزیل، ژرژ. (۱۳۸۳ ب). سرنوشت جنگجو. ترجمه مهدی باقی و شیرین مختاریان. تهران: قصه.
- دینوری، ابوحنیفه. (۱۳۹۰). اخبارالطوال. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: نی.
- روایت پهلوی. (۱۳۹۰). به کوشش مهشید میرفخرایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۴). حماسه سرایی در ایران. تهران: امیرکبیر.
- فرامرنامه کوچک. (۱۳۹۹). به تصحیح و تعلیق ابوالفضل خطیبی و رضا غفوری. تهران: انتشارات دکتر محمود افشار با همکاری انتشارات سخن.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- فرنیغ دادگی. (۱۳۸۰). بندهش. گزارش مهرداد بهار. تهران: توس.
- کریستن سن، آرتور. (۱۳۸۳). نمونه‌های نخستین انسان نخستین شهریار. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: نشر چشمه.
- کریستن سن، آرتور. (۱۳۸۴). کاهه آهنگر و درفش کاویانی. ترجمه منیژه احدزادگان آهنی. تهران: طهوری.
- کهریزی، خلیل. (۱۳۹۹). «گناه فریدون (بازشناسی یک روایت ایرانی و بررسی علت زوده شدن آن از متون)». آینه میراث. شماره ۶۷، ۳۳-۵۴.
- گردیزی، ابوسعید. (۱۳۴۷). زین الاخبار. به کوشش عبدالحی حبیبی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- گرینباوم، اسمیت. (۱۳۷۱). «اسطوره اژدهاکشی در هند و ایران». نامه فرهنگ. ترجمه فضل‌الله پاکزاد. ۲ (۳)، ۹۳-۹۰.
- قائمی، فرزاد. (۱۳۹۹). «چرا فریدون سومین است؟ (رمزگشایی نام فریدون با روش تحلیل خویشکاری اسطوره بر مبنای زیبایی‌شناسی تاریخی (ریشه‌شناسی در زمانی)»». جستارهای ادبی. ۱۱ (۲)، ۳۳۷-۳۶۲.
- مجم‌التواریخ و القصص. (۱۳۹۹). به تصحیح و تحقیق اکبر نحوی. تهران: انتشارات دکتر محمود افشار با همکاری انتشارات سخن.
- محمدی، علی. (۱۳۹۶). «تحلیل تقابل طاووس و مار در داستان رستم و اسفندیار». کهن نامه ادب پارسی. ۸ (۱)، ۴۷-۲۵.
- موسوی، کاظم. و خسروی، اشرف. (۱۳۸۸). «کاهه، آهنگری فرودست یا خدایی فرود آمده». بوستان ادب. ۱ (۱)، ۱۶۰-۱۴۷.
- مولایی، چنگیز. (۱۳۸۹). «بررسی روایات مربوط به ضحاک و گاو برمایه در متن‌های ایرانی». نامه فرهنگستان. ۱۱ (۳)، ۱۲۸-۱۰۷.
- مولایی، چنگیز. (۱۳۸۸). «معنی نام فریدون و ارتباط آن با سه نیروی او در سنت‌های اساطیری و حماسی ایران». جستارهای ادبی. شماره ۶۷، ۱۵۱-۱۷۵.
- مهابهارت. (۱۳۵۸). ترجمه نقیب‌خان. تصحیح محمدرضا جلالی نائینی. تهران، ایران: طهوری.

مینوی خرد. (۱۳۵۴). ترجمهٔ احمد تفضلی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

مینوی خرد. (۱۳۷۹). ترجمهٔ احمد تفضلی. تهران: توس.

هرودوت. (۱۳۳۹). تاریخ. ترجمهٔ هادی هدایتی. تهران: دانشگاه تهران.

هومر. (۱۳۸۳). ایلیاد. ترجمهٔ سعید نفیسی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

هینلز، جان. (۱۳۸۷). شناخت اساطیر ایران. ترجمهٔ ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه

یشتها. (۱۳۷۷). تفسیر و تألیف ابراهیم پورداوود. تهران: اساطیر.

West, E. W. (1885). *The Sacred Books of East*, Vol 24. Edited by Max Muller, Oxford, University Press.



On the Name of Garsīvaz and Afrāsīāb in Farsi and Pahlavi

Ahmadreza Ghaemmaghami 

Assistant Professor of Ancient Iranian Languages, Faculty of Letters, Tehran University, Tehran, Iran.
Email: qaemmaqami56@yahoo.com

Received: 2023-09-06	Revised: 2023-09-28	Accepted: 2023-10-06	Published: 2024-04-18
Citation: Ghaemmaghami, Ahmadreza. (2024). "On the name of Karsīvaz and Afrāsīāb in Farsi and Pahlavi." <i>Epic Knowledge and Wisdom</i> . 1 (1), 99-112. doi: https://doi.org/10.22067/jmels.2024.84616.1010			

Abstract

About most of the proper names of the *Šāhnāma* one can find numerous information in previous literature, especially in essays, books and entries of encyclopedias. We know the origin of many of these names, but we do not always know, or previous scholars have not shown with precision, in what way and through which changes these names reached the Arabic and Persian texts, in our cases *Šāhnāma*. Karsīvaz and Afrāsīāb are among these names. Although their origin in the Avesta is known, it is not known why they occur in these forms in the *Šāhnāma* and/or some other Farsi, Pahlavi and Arabic texts. In this paper, the author tries to collect and analyze the different forms of these two names in Pahlavi, Farsi, and Arabic texts and investigate the causes of their phonetic changes to finally find out why the names Karsīvaz and Afrāsīāb reached the *Šāhnāma* in these to not totally natural forms.

Keywords: *Šāhnāma*, Onomastics, Etymology, Karsīvaz, Afrāsīāb.



دانش و خرد حماسی


<https://jmels.um.ac.ir>

دسترسی آزاد

مقاله پژوهشی



درباره نام گرسیوز و افراسیاب در فارسی و پهلوی

احمدرضا قائم مقامی  ID

استادیار گروه زبان های باستانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. qaemmaqami56@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۴	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۷/۲۶	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۷/۱۴	تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱/۳۰
استناد: قائم مقامی، احمدرضا. (۱۴۰۳). «درباره نام گرسیوز و افراسیاب در فارسی و پهلوی». دانش و خرد حماسی. ۱ (۱)، ۹۹-۱۱۲. doi: https://doi.org/10.22067/jmels.2024.84616.1010			

چکیده

درباره بیشتر نام‌های خاص شاهنامه در کتاب‌ها و مقالات و مدخل‌های دانشنامه‌ها می‌توان مطالب متعدد یافت. اصل بسیاری از این نام‌ها را می‌دانیم، ولی همیشه معلوم نیست، یا محققان پیشین به درستی معلوم نکرده‌اند، که این اصل‌ها به چه طریق و طی چه تحولاتی به منابع عربی و فارسی، مخصوصاً شاهنامه، رسیده‌اند. گرسیوز و افراسیاب از این نام‌ها هستند که گرچه اصلشان در اوستا معروف است، آشکار نیست که چرا به این شکل در شاهنامه به کار رفته‌اند. در این مقاله کوشش نویسنده این بوده که صورت‌های مختلف این دو نام را در متون پهلوی و فارسی و عربی جمع و تحلیل کند و علت تحولات آوایی آن دو را بررسی نماید تا در نهایت معلوم شود که چرا نام‌های گرسیوز و افراسیاب به این دو صورت به شاهنامه رسیده‌اند.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه، نام‌شناسی، ریشه‌شناسی، گرسیوز، افراسیاب.

مقدمه

نام‌های شاهنامه را به یک اعتبار می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: نام‌هایی که در روایات تاریخی دیگر نشانی از آن‌ها نیست یا بر اثر تصحیف و تحریف به چیزی دیگر بدل شده‌اند و هویت صاحبان آن‌ها مجهول مانده، و نام‌هایی که به واسطه روایات تاریخی یا افسانه‌ای دیگر آن‌ها را به همان شکل یا با قدری اختلاف در صورت لفظ می‌شناسیم. اما در دسته اخیر نیز بعضی نام‌ها گاه به اشکالی در شاهنامه یا روایات دیگر ظهور پیدا کرده‌اند که یا از اصل آن‌ها دورند یا چند شکل به خود گرفته‌اند که یافتن علل آن همیشه آسان نیست یا اگر نیز دشوار نباشد، محققان پیشین ظاهراً متعرض آن علل نشده‌اند یا اگر شده باشند، به جزئیات آن وارد نشده‌اند. گرسیوز و افراسیاب از این نام‌ها هستند.

گرسیوز

گرسیوز، برادر افراسیاب، که سیاوش را کشت یا بنا بر برخی روایات به کشتن داد، نامش در اوستا *kərəsauuazdah* است. نام او در زامیاد یشت (فقره ۷۷) به شکل *kərəsauuazdēm* (در حالت مفعولی مفرد) آمده است و گفته شده که کیخسرو او را به «کین سیاوش، آن مرد کشته‌گرد» و به کین اغریث بست (و کشت). این نام را با *-vohu-uuazdah* و *-aša-uuazdah* سنجیده‌اند و از این جا نتیجه گرفته‌اند که اصل نام *-kərəsa-uuazdah* است و نه *-kərəsa-uuazda* آن طور که از ظاهر کلمه در زامیاد یشت برمی‌آید. اضافه کردن یک هجا به صورت صرف‌شده کلمه در فقره ۷۷ آن یشت و تصحیح کلمه به *Kərəsauuazdahm* وزن شعر را نیز اصلاح می‌کند.^۱

در بندهش از گرسیوز و برادری او با افراسیاب و اغریث یاد شده است (-394: Pakzad, 2005 cf.

395):^۲

Frās(i)yāb ī Pašang ... ciyōn (ōy) ud Karsī/ēvaz, kē Kēdān (kyt'n') xwānēnd, ud Ayrerat/θ/d harv si brād būd hēnd.

افراسیاب پشنگ ... (او) و کرسیوز، که او را کیدان خوانند و اغریث هر سه برادر بودند.

یکی از نسخه‌های بندهش هندی (K20) نام را به املائی *Karsēvaz* (به خط اوستایی) ضبط کرده است. نسخه اول و دوم تهمورث دینشاه *Klsvsp* دارند (بندهش ایرانی، ۱۳۴۹: برگ ۹۸ پشت، س ۷؛ دستنویس ت د ۲، ۱۳۵۷: ۲۳۰، س ۱۱) و همین املا در نسخه دستور هوشنگ نیز هست (متن‌های پهلوی، ۱۳۴۹: برگ ۲۲۷، س ۵). این املا را نمی‌توان *Kaesī/ēvaz* خواند، چنانکه بعضی خوانده‌اند، مگر آنکه سهوی در کتابت هر سه نسخه باشد. آنچه در نسخه‌ها هست *Karsvasp* یا *Karsvasf* خوانده می‌شود.

از آنچه در روایت پهلوی (۲۱/۴۶) آمده (Dahabhar, 1913: 134) بر می آید که این املا به طور کلی سهو کاتبان نبوده است:

... Frās(i)yāb būd ī purr tagīg, Karsēvast (klsyvst')³ būd ī purr guftār⁴ ... Urvaxš būd purr hanjamanīg.

... افراسیاب بود که بسیار دلیر بود، گرسیوز بود که بسیار گوینده بود، ... اَرُوخَش بود (که) بسیار سخنور (بود).

میان Kars(ē)vast و Kars(ē)vasp اختلاف در خط پهلوی یک الفک است و نبود آن الفک Kars(ē)vast را بدل به Kars(ē)vasp می کند. پس ممکن است یکی از این دو صورت تصحیف دیگری باشد (با املائی vist به جای visp به معنای «همه» در بسیاری از نسخه های متن های پهلوی مقایسه شود). اما این نیز ممکن است که هر دو صورت درست باشد. پس از بررسی یک شاهد دیگر به این موضوع بازخواهیم گشت.

در دینکرد هفتم (۳۹/۱) درباره کیخسرو می گوید که چون فرّه به او رسید، بر افراسیاب و گرسیوز غلبه کرد و آنان را نابود نمود (Madan, 1911: 598; Molé, 1967: 11)؛ و راشد محصل، ۱۳۸۹: ۱۸، ۲۰۴).

mad ō Kay-Husrō ī syāvaxšān, padīš vānīd ud zad Frangrās(i)yāg ī Tūr ī jādūg u-š ham-višūdag⁵ vakēragān (vkylg'n) Kirsēvazd.

این جا املائی گرسیوز به اصل اوستایی نزدیک تر است. مصوّت اول کلمه نیز مطابق قاعده نماینده ēr اوستایی است (درباره مصوّت دوم کلمه در ادامه بحث سخن خواهیم گفت). اما آنچه صفت او در این عبارت است به نظر آرتور کریستنسن صفت افراسیاب و گرسیوز است (Christensen, 1932: 88, 99).^۶ او آن را به شیوه آوانویسی آن زمان vaxšān خوانده و منسوب به Vaxšān دانسته و این Vaxšān را با نام کوهی در بندهش، که آن را Bayēš خوانده، سنجیده است. در بندهش آمده است که این کوه را افراسیاب دژ خود قرار داد و امروز نامش شهر رام پیروز (در نسخه کپنهاگ: شهر رامش پیروز) است. کریستنسن گفته است که این کوه همان کوه دارسپید یا دارسپند است (به این مسئله نیز بازخواهیم گشت).

بعید است این صفت گرسیوز، با این املا، با صفت یا نام سابق الذکر او، kēdān، در بندهش ارتباطی داشته باشد. kēdān شاید، به یک احتمال ضعیف، به قرینه صفت jādūg افراسیاب، معنایی مانند «جادو» داشته باشد (مشتق از kēd به همین معنی). از طرف دیگر، چون نام آن کوه در نسخه های بندهش به b آغاز می شود، پذیرش این که این صفت گرسیوز نسبت از آن کوه باشد دشوار می شود. به علاوه، چنانکه گفته شد، ظاهراً به قطع معلوم نیست که حرف v در آغاز آن نام جزء آن نام است یا واو عطف است. اگر این طور باشد، کلمه به k شروع می شود و مسئله صورت دیگری پیدا می کند. این نسبت vakēragān، اگر این املا پذیرفته

شود، در ظاهر مشابهتی نیز با یک نام دیگر در همان دینکرد هفتم (Madan, 1911: 653) دارد و آن نامی است که به املائی در حدود wkytlwkyh نوشته شده است. ولی این املا قطعاً نادرست است و آن را باید به vkyntwkš تصحیح کرد که خود حاصل اشتباهی است در خواندن نام rāštarə.vayəntōiš در فقره ۱۰۶ فروردین یشت.^۷ آیا ممکن است در آن نسبت گرسیوز نیز خطایی رخ داده باشد و kēdān یا vakēragān یا هر دو غلط یا تصحیف باشند؟

جواب مسئله هر چه باشد، نشانی از آن صفت گرسیوز که از کتاب بندهش می‌شناسیم در تاریخ طبری بازمانده است و این چیزی است که از همان زمان تصحیح کتاب طبری محققان بدان آگاه بوده‌اند. در آن تاریخ، در یادکرد کشتن سیاوش، گفته شده که سبب مرگ او سعایت پسران افراسیاب و برادر او بود، «یقال له کیدر بن فشنجان» (طبری، ۱۸۸۰-۱۸۸۱، ج ۲: ۶۰۰). با آنکه بعضی نسخه‌های تاریخ طبری در این جا کندر دارند، مصحح دریافته که این فرد کسی نیست جز گرسیوز که در بندهش گفته شده که او را «کیدکان خوانند»^۸ و کیدر تصحیف کیدان است. به علاوه، مصحح دریافته که فشیخان و فسحان (بی نقطه) و فسحار (بی نقطه) که در نسخه‌ها آمده‌اند تصحیف فشنجان‌اند، یعنی منسوب به پشنگ. همین در تاریخ بلعمی به شکلی تصحیف‌شده‌تر تکرار شده است: «افراسیاب را برادری بود نام او کیدر برسکان باشن و این کیدر برسکان نخست فرمود...» (تاریخ بلعمی، ۱۳۴۱: ۵۹۸).^۹

پیش از آنکه به بحث صورت نام گرسیوز در شاهنامه وارد شویم، ذکر نکته‌ای دیگر درباره نام کوهی که در بندهش مذکور است و گفته شده دژ افراسیاب است لازم است. عبارت بندهش چنین است (Cf. Pakzad, 2005: 133):

Bagīr [?] kōf ān ī Frās(i)yāb ī Tūr pad drubuštīh dāšt ... u-š im-rōz šahr ī Rām-Pērōz [?] ud bēvar šahristān abar abgand ēstēd.

معنای عبارت، گرچه قدری غریب است، چنین است:

بگیر [؟] کوه آن است که افراسیاب تور آن را دژ خود کرد ... و امروز شهر رام‌پیروز [؟] و ده هزار شهرستان^{۱۰} در آن (یا: به جای آن؟) ساخته شده است.

آنچه Bagīr خوانده شده در نسخه‌ها به صورت‌های bgył, bkgyl, bkyl ضبط است^{۱۱} و آن چه šahr ī Rām-pērōz خوانده شده، و ممکن است آن را Šahr-Rām-pērōz نیز بتوان خواند، در نسخه‌های ایرانی l'mpylc, l'mpylcgl, l'mpylc است و در نسخه‌های هندی l'mšnpylwc و l'myc. رام‌فیروز و فیروزرام و پیروزرام منابع عربی و فارسی در ری است (رک. نولدکه، ۱۳۷۸: ۱۵۳)^{۱۲} و مناسبتی با دژ افراسیاب ندارد. شهرام‌فیروز یا شهرام‌پیروز نیز بنا بر بعضی منابع نام دیگر اردبیل است (همانجا).^{۱۳} شاید به مناسبت

گرفتاری افراسیاب در آذربایجان چنین روایتی را ساخته باشند.^{۱۴} اما احتمال دیگر آن است که مقصود شهر رامیش باشد که آن را منابع بعد از اسلام گاه با شین به جای ثاء نیز ضبط کرده‌اند (رک ضبط‌های مختلف در مارکوارت، ۱۳۶۸: ۱۶۰) و بنا بر بعضی منابع تختگاه و دژ افراسیاب در آن جا بوده است. اگر چنین باشد، ضبط نسخه کپنهاگ، که I'mšnpylwc دارد، احتمالاً ضبط درست بوده، آلا آنکه ناسخان به نادرست نام Pērōz را نیز به سبب آشنایی نام شهرهایی که بنا بر ادعا پیروز ساسانی ساخته بوده (مانند رام‌پیروز و شهرام-پیروز و کام‌پیروز) به آن افزوده‌اند. رامیش در بخارا، در نزدیکی پیکند، را بنا بر تاریخ بخارا، افراسیاب در جنگ با کیخسرو حصار خود قرار داد و کیخسرو دو سال آن را محاصره کرد و در برابر آن دیهی به نام رامش بنا کرد و در آنجا آتشکده‌ای ساخت (تاریخ بخارا، ۱۳۶۳: ۲۳؛ قس مارکوارت، ۱۳۶۸: ۱۵۹). ظاهراً چنین باید استنباط کرد که در کنار پیکند بخارا، که آن را مستقر افراسیاب و محل رویین دژ او می‌دانسته‌اند، در مورد رامیش نیز چنین ادعایی وجود داشته است (رک. منابع مذکور در مارکوارت، ۱۳۶۸: ۱۵۷-۱۵۹ و ۱۸۰-۱۸۶). حال اگر بتوان پذیرفت که مقصود از جایی که در بندهش ذکر آن رفته در بخاراست (و این را قول به این که دژ افراسیاب در آنجاست تأیید می‌کند)، آن گاه شاید بتوان حدس فُن اشتاکلبرگ را پذیرفت که نام این کوه چیزی نیست جز ترجمه ترکی کلمه رویین (به معنای «مسین») که بقر یا باقر (به آوانویسی غربی: bakir) است (von Stackelberg, 1904: 858).^{۱۵} با این وصف، احتمال ارتباط لقب گرسیوز در دینکرد و نام این کوه در بندهش ضعیف‌تر می‌شود و به ظن قوی آن را به کلی باید کنار گذاشت.

اما نام Kərəsavazdah انتظار می‌رود که در پهلوی بدل به Kirsavazd شود. این با Kirsyvazd دینکرد هفتم (رک. صفحات قبل) جز در حرف y، که می‌توان آن را e، i، ē یا ī خواند، سازگار است. این مصوت مصوتی است برای سهولت تلفظ که در پیرمرد و کاریگر و کالیجار (= کارزار) و برزیگر و جز آن‌ها نیز وجود دارد (i یا e به لحاظ تاریخی مقدمند؛ ī یا ē اشباع آن‌هاست). مرحله بعد در تحوّل این نام حذف d است از پایان آن، مانند هر مز از هر مزد، میز از میزد (myazd)، duz در پهلوی از duzd (دزد)، bazag (بزه) در پهلوی از اصل *bazadaka* (قس. -bazda اوستایی).^{۱۶} پس انتظار می‌رود که این نام در فارسی صورت کرسیوز یافته باشد و بعید نیست که فردوسی نیز همین را به کار برده باشد. گاف گرسیوز احتمالاً به قیاس نامی مانند گرشاسب به وجود آمده که خود حاصل قیاس با گشتاسب است.

اما st در پایان املاي klsywst در روایت پهلوی (رک. صفحات قبل) ظاهراً به ما می‌گوید که مانند بعضی دیگر از کلماتی که تابع قاعده برتلمه‌اند و در آن‌ها توالی آوایی zd وجود دارد، در این نام، در گویش دیگر، st جانشین zd شده است. توضیح این گفته چنین است که dh-t* هندی‌وایرانی در گویش‌های ایرانی که قاعده برتلمه در آن‌ها مرعی است بدل به zd می‌شود، و جزء دوم نام گرسیوز، vazdah، نیز از *vadh-

t° است. اما در گویش‌هایی که این قاعده در آن‌ها مرعی نیست zd جا به st می‌سپرد. نسبت میان رُزد («حرص») و رُس («پرخور»)، از اصل رُست، و رُستی، که به غلط در فرهنگ‌ها به «روزی» تعریف شده، ولی در واقع به معنای آن چیزی است که امروزه تکخوری می‌گویند، در فارسی چنین است و چنین است رابطهٔ dazdē و daste در دو گویش اوستایی به معنای «نهاده می‌شود». به نظر می‌رسد که این تقابل میان zd و st را از نظر نوع و سنخ می‌توان با تقابل γd و βd زبان‌های ایرانی شرقی با xt و ft غربی و تقابل γz شرقی و xš غربی (مانند nayz سغدی در برابر naxšag اشکانی) مقایسه کرد.

بازگردیم بر سر karsēvasp که در آغاز مقاله از آن یاد کردیم. این صورت از نام گرسیوز، اگر واقعیت زبانی داشته باشد و sp در آن تصحیف st نباشد (رک. صفحات قبل)، آن گاه یا حاصل قیاس است یا حاصل ناهمگون شدن st به sp. مقصود از قیاس در این جا این است که کلمات ساخته‌شده با اسپ باعث چنین تغییری شده‌اند. تبدیل بوشاست به بوشاسپ باید از این سنخ باشد. استاد صادقی که تبدیل جاست، شهری در نزدیکی قم و اراک، به جاسب و بوشاست به بوشاسپ را حاصل قیاس دانسته (صادقی، ۱۳۸۰: ۲۵۱)، همان جا از والتر برونو هنینگ نقل کرده است که تبدیل ašauuasta- اوستایی به artōsp سغدی از نظر او نتیجهٔ ناهمگونی است. مثال دیگر هنینگ در آن جا (Henning, 1942: 50, n. 2) گدسپ بلوچی و jusp ارموری به معنای «وجب»، از اصل vitasti-، است (قس بدست و بلست فارسی). ایلیا گرشویچ (Gershevitch, 1954: 76) نمونهٔ دیگری از این تحوّل را نیز به نقل از استادش هنینگ به شواهد افزوده و آن نام رود Vitāstā در پنجاب هند است که در یونانی صورت Hydaspēs دارد. عکس این تبدیل نیز صادق است؛ خسب و خوسپ، که صورت دیگر نام خوسف در قهستان است، صورت خوست نیز دارد، ولی صورت اصلی همان خوسپ است.^{۱۷}

با این همه، احتمال قوی‌تر شاید آن باشد که بگوییم املائی نام گرسیوز در بندهش، یعنی کرسوسپ، سهو کاتبان است و واقعیت زبانی نداشته است. از میان دو صورتی که قابل اعتمادترند، کرسیوز (یا گرسیوز) استمرار سنت اوستایی است و Karsēvast یک شکل گویشی فرعی قاعده‌مند، به شرحی که گذشت. گرسیوز، گرچه صورت غالب است، ممکن است صورتی نباشد که فردوسی به کار می‌برده است. به عبارت دیگر، فردوسی شاید همان کرسیوز، به کاف تازی، را به کار برده باشد.

افراسیاب

افراسیاب تور، بزرگترین دشمن ایران، نامش در اوستا به صورت Fraŋrasiian ضبط است. ذکر او از جمله چند بار در زامیاد یشت (۵۶، ۷۷، ۹۳ و فقرات دیگر) هست و به کشته شدن سیاوش و اغریث به

دست او و کشته شدن او به دست کیخسرو نیز در اوستا اشاره است (اختصاراً رک. -Mayrhofer, 1977: 39-40). همین مضامین و بعضی دیگر از اجزای داستان او را در کتاب‌های پهلوی نیز با اندکی تفصیل بیشتر می‌توان یافت. نام او در کتاب‌های پهلوی چند صورت دارد. در بندهش املائی رایج نام او Frāsi(y)āb (pl'sy'p) است (cf. Pakzad, 2005: 234, 359, 361, 364, 365, 382, 413)، اما در فصلی از آن کتاب، که عنوان «درباره گزندگی که هر هزاره به ایرانشهر رسید» دارد و به لحاظ زبانی از الحاقات بعدی به متن است، نام او به املائی Afrās(i)yāb ('pl'sy'p)، با مصوّت پیش‌هشت (رک. ادامه بحث)، نیز ضبط است (ibid: 363). در بعضی از این موارد (مثلاً ص ۳۶۴، ۳۶۵)، بعضی نسخه‌ها املائی دارند که اگر ناقص نباشد، به دو صورت قابل خواندن است: یا به جای مصوّت بلند دوم کلمه فتحه دارند یا آنکه y را نوشته‌اند، یعنی این ضبط‌ها اگر املائی ناقص به حساب نیایند، یا باید آن‌ها را Frās(i)yab خواند یا Frāsāb. لااقل در یک جا (ص ۳۹۴) نسخه کینه‌گ به خط اوستایی املائی Frāsyāβ دارد.

این ضبط‌ها با ضبط رایج نام افراسیاب در شاهنامه اختلاف عمده ندارند، جز آنکه مصوّت پیش‌هشت افراسیاب پیداست که متأخر است. در کلماتی که با خوشه fr آغاز می‌شده‌اند، یک راه شکستن خوشه افزودن مصوّتی در آغاز کلمه بوده است. مواردی از این نوع را می‌توان در متون مانوی به زبان‌های فارسی میانه و پهلوی یافت، مانند frdwm 'به جای frdwm، به جای frdr (شواهد را می‌توان در این منبع یافت: Durkin-Meisterernst, 2004: 26). افریدون به جای فریدون نیز به همین صورت به وجود آمده است.^{۱۸} اما صورت فراسیاب در بعضی متون عربی به صورت قدیم‌تر کلمه نزدیک‌تر است.^{۱۹} در واقع در این کلمه خوشه fr را با افزودن یک مصوّت i یا a در بین دو صامت خوشه شکسته‌اند. بعضی منابع (مانند خوارزمی، ۱۸۹۵: ۹۹)، که نام او را به جناح الطاحونه، یعنی «پره آسیا»، تعریف کرده‌اند، پیداست که فراسیاب را به فتح اول می‌خوانده‌اند.^{۲۰}

اما صورت‌های دیگری نیز از این نام در متون پهلوی هست که شایسته توجهند. در دینکرد هفتم (راشد محصل، ۱۳۸۹: ۳۵۷، بند ۱؛ ۳۵۸، بند ۲، و موارد دیگر) املائی معمول این نام plngl'syd'k است که باید آن را Frangrās(i)yāg خواند. این املائی یک صورت دیگر نیز در بعضی نسخه‌های روایت پهلوی (cf. Frangrās(i)yāb (plngl'syd'p) دارد و آن (Dhabhar, 1913: 148: 45, 47, with nn. 11, 15) است. از شواهد املائی pl'syd'k، که باید آن را Frās(i)yāg خواند، می‌توان فقره سی‌وهشتم متن شهرهای ایران را یاد کرد (Jamasp-Asana, 1897: 22).

به کمک این صورت‌ها^{۲۱} می‌توان سیر تحوّل این نام را از Franrasiian اوستایی تا فراسیاب و افراسیاب عربی و فارسی پی گرفت. صورت فاعلی مفرد از این نام در اوستا بایست Franrasiia شود

(Frānrase) که در متون فعلی اوستا هست حاصل یک تحوّل آوایی معروف خاص در متن اوستاست و از بحث بیرون است). حال اگر همین صورتِ فاعلی مفرد را مبنا قرار دهیم، می‌توانیم دریابیم که *frāngrās(i)yāg* و *frās(i)yāg* از کجا بیرون آمده‌اند. η در شکل اوستایی کلمه، که در خط پهلوی آن را با دو صامت *ng* نشان داده‌اند، بازمانده از یک *h* (س هندی و ایرانی) است، چنانکه *hazānra-* («هزار») اصلش *hazahra-** است (در هندی باستان *sahāśra*). پس صورت اصلی کلمه در اوستایی **frahrasiia* (در حالت فاعلی مفرد) بوده است. این **frahrasiia* بر اثر آنچه اصطلاحاً کشش جبرانی می‌گویند، یعنی حذف *h* و کششِ مصوّتِ پیش از آن، ابتدا بدل به **Frārasya* شده است، چنانکه *hazahra-* بدل به هزار شده، و سپس این **Frārasya* بر اثر حذف مصوّت کوتاه بی‌تکیه بعد از *r* به **frārsya** تبدیل شده است (درباره حذف رایج مصوّت کوتاه بی‌تکیه در تحول از ایرانی باستان به ایرانی میانه غربی (رک. Schmitt, 1989: 98). مرحله بعد در سیر تحوّل این لغت این است که هجای سنگین و دشوارخوان *-ārs-* به *-ās-* ساده شده باشد و بنابراین از **frārsya** صورت **frāsya** بیرون آمده باشد،^{۲۲} و این هنوز با *frās(i)yāg* اختلافی دارد. توجیه این *g* پایانی و مصوّت بلند پیش از آن را باید در تحوّلات خاص کلمات و نام‌های اوستایی در متون پهلوی جست‌وجو کرد. در نقل کلمات اوستایی به پهلوی برای آنکه نشان دهند مصوّت پایانی کلمه به تلفظ درمی‌آید^{۲۳} در پایان کلمه یک *k* به کلمه می‌افزوده‌اند و گاهی آن را به صورت *k* یا *g* تلفظ می‌کرده‌اند، مانند *'šwk* از اصل *ašauua* که *ašō* یا *ašōg* یا *ašōk* تلفظ می‌شده است. این در مورد نام‌های خاص نیز گاه صادق بوده است؛ مثلاً نام *sāma-* اوستایی، برابر با سام فارسی، را گاه *s'mk* نوشته‌اند و نام *θrita-*، برابر با اثرط، را گاه *slyk* ضبط کرده‌اند و گاهی آن را نیز شاید تلفظ کرده باشند. گاه از این نیز یک قدم جلوتر رفته‌اند و مصوّت را به اصطلاح به «املای پر» نوشته‌اند، یعنی برای نوشتن مصوّت کوتاه از مصوّت بلند استفاده کرده‌اند و مثلاً نام *Frauua-* از اجداد نخستین بشر را *plv'k* نوشته‌اند تا مصوّت کوتاه پایان کلمه به تلفظ درآید. ولی به نظر می‌رسد که اهل سواد به مرور این *ā* و *k* را به تلفظ درآورده‌اند و به این ترتیب آنچه بایست *Frava* تلفظ شود *Fravāk* یا *Fravāg* تلفظ شده است (درباره این نوع تحوّل کلمات و نام‌های اوستایی در متون پهلوی (رک. Cereti, 2005: 240).^{۲۴} به نظر می‌رسد همین در مورد *Frās(i)yāg* نیز صادق باشد، یعنی املای *pl'syd'k* در واقع نماینده تلفظ **Frāsya** بوده است، ولی به مرور پایان صورت مکتوب کلمه نیز تلفظ شده و از آن *Frās(i)yāk* یا *Frās(i)yāg* حاصل شده است.^{۲۵}

تحوّل طبیعی این صورت اخیر این است که در فارسی **فراسیا* یا با مصوّت پیش هشت **فراسیا* شود، چنانکه در مورد یکی از اشکال پازند کلمه در صفحات قبل دیده شد. با این حال، به نظر می‌رسد که این نام نیز مانند چند کلمه دیگر یک *b* پذیرفته که اشتقاقاً در آن‌ها نیست: آسیاب، آشناب یا شناب، داراب (ظاهراً از اصل

(Dārāw)، سفیداب (مقایسه شود با اسفیداج) و کلمهٔ عامیانهٔ مستراب. اما این تحوّل بی تردید قدیمی بوده، چون در غالب منابع بعد از اسلام این b در نام افراسیاب وجود دارد.

نام Frangrās(i)yāg نیز ما را با مشکلاتی مواجه می‌کند. آنچه انتظار می‌رود Frangras(i)ya است. āg- در پایان کلمه توجیهش همان است که گفته شد، ولی -rā- غیر عادی است. در مورد آن دو حدس می‌توان زد: یکی آنکه تحت تأثیر مصوّت بلند Frās(i)yāg به وجود آمده باشد، دیگر آنکه مصوّت آن را به «املای پر» نوشته باشند و بنابراین آن را Frangrasyāg خوانده باشند. احتمال اول معقول‌تر است.

Frangrās(i)yāb یک شکل متأخر است، چنانکه Frās(i)yāb متأخرتر از Frās(i)yāg است.

با این شرح به نظر می‌رسد نسبت لفظی میان -Frangrasiiian- اوستا و افراسیاب شاهنامه روشن شده باشد، هر چند که بعضی ابهامات جزئی همچنان باقی می‌ماند.

یادداشت‌ها

۱. در مصراع آغازین فقره Kərəsəm احتمالاً کوتاه‌شده همین نام است. اگر این درست باشد سابقهٔ ترخیم نام‌ها نیز، آن طور که مثلاً در نام‌های ریو (ریونیز) و گرامی (گرامی‌کرد) و زند (زندرز) در شاهنامه دیده می‌شود اجمالاً معلوم می‌شود. دربارهٔ نام -Kərəsauuazdah و فقرهٔ ۷۷ زامیاد یشت رک. Mayrhofer, 1977: 59, with literature; Hintze, 1994: 332, 336; Humbach & Ichaporia, 1998: 151, 154.
۲. متن بندهش را در سرتاسر نوشته از چاپ پاکزاد نقل کرده‌ایم، ولی هر جا نیاز به تصحیح بوده کرده‌ایم.
۳. آوانویسی Karsivast, Karsevast, Karsivast هم ممکن است. ما از این پس به آوانویسی با *ē* اکتفا می‌کنیم.
۴. صفت «گوینده» برای گرسیوز، اگر در اوستای مفقود نبوده باشد، آیا ممکن است ناشی از خلط یا خطائی باشد؟ در اوستا یک Karsna- نام در فروردین یشت (فقرهٔ ۱۰۶) هست که نام او با آغاز نام گرسیوز مشابهتی دارد. نام پدر او -Zbauuuant است. آیا ممکن است این کلمه به دلیل مشابهت با -zbātar به معنای «خواننده، گوینده» منشأ این صفت گرسیوز در کتاب روایت پهلوی شده باشد؟
۵. این کلمه یعنی «برادر»، ولی عنوانی دشنام‌گونه است. بعضی مترجمان در ترجمهٔ آن خطا کرده‌اند. ساخت آن مانند کلمات هم‌فرین و هم‌شاگرد است.
۶. مهرداد بهار بر همین رأی است، ولی از گفتهٔ کریستسن یاد نکرده است. بهار نام کوه را Bagīr/Bakīr/Wagīr نوشته است (بهار، ۱۳۶۹: ۷۲، ۱۷۲؛ ۱۳۷۵: ۲۱۳). در نسخه‌های بندهش این نام به حرف *b* آغاز می‌شود. در نامی هم که آن را vakēragān یا مانند آن خوانده‌اند ممکن است حرف اول واو عطف و بنابراین کلمه‌ای مستقل باشد. آنچه *g* خوانده شده نیز در متن به *s* شبیه‌تر است؛ بنابراین شاید بتوان کلمه را چیزی مانند kirsān یا kirsan نیز خواند.
۷. در این باره رجوع شود به: اشه، ۱۳۸۲: ۶۴-۶۵. کسانی که متن دینکرد هفتم را چاپ کرده‌اند در خواندن این نام اشتباه کرده‌اند.
۸. در حاشیهٔ آن صفحه به همین شکل خوانده شده است؛ باید اصلاح شود به «کیدان خوانند».
۹. آنچه در حاشیهٔ تاریخ طبری آمده با حذف عبارات لاتینی و اثبات آنچه به خط عربی است به نحوی مضحک در حاشیهٔ تاریخ بلعمی به این شکل تکرار شده است: «کندر - کیدکان خونند - کیدان - کیکدن - فسحار - فسحان - فشیخان فشنگ!»
۱۰. دو نسخه: «ده هزار ده و شهرستان»، که معقول‌تر است.
۱۱. اگر واقعاً حرف سوم *y* باشد و مثلاً *g* یا *d* نباشد.
۱۲. احتمالاً همین فیروزآباد ری است.
۱۳. دربارهٔ شهرهای دیگر منسوب به پیروز ساسانی نیز به همان جا رجوع شود و به رسالهٔ هرتسفلد، مذکور در ادامهٔ مقاله.
۱۴. چنین است احتمال فن اشتاکلبرگ: von Stackelberg, 1904: 858

۱۵. رویین دژ ارجاسپ و فتح آن به دست اسفندیار انعکاسی است افسانه‌ای از فتح پیکند به دست بهرام چوبین؛ رک. فن اشتاکلبرگ، همان؛ مارکوارت، ۱۳۶۸، مخصوصاً صفحه ۱۸۶. درباره نسبت پیکند و رامیش و رویین دژ همچنان رجوع شود به بارتولد، ۱۳۸۷: ۲۷۲-۲۷۶؛ ۱۸۵-۱۸۶؛ Minorsky, 1970: 185-186؛ Markwart, 1931: 35-36. درباره جای این کوه ارنست هرتسفلد نظر دیگری دارد و آن را در نواحی نسا و دره‌گز جست‌وجو می‌کند (Herzfeld, 1929: 65; 1930: 109). در نوشته دوم، هرتسفلد، به استناد یک گفته مینورسکی، نام باگیر را هم که ترکمانان بر نسا نهاده‌اند به میان کشیده است. این نام احتمالاً جدید است و ارتباطی با بحث ندارد. هرتسفلد اصل این نام و نام کوه مذکور در بندهش را در Patigrabanā می‌جوید که نامش در کتیبه‌های هخامنشیان آمده است.
۱۶. درباره افتادن d از پایان خوشه zd در بعضی گویش‌های ایرانی، که قرینه تخفیف st به s است، رک. Bartholomae, 1926: 186-193.
۱۷. درباره این که خوسف و خوسپ و اشکال مانند آن‌ها اصل است (در فقرة ۶۷ زامیاد یشت: huuaspā) نه خوست، رک. مارکوارت، ۱۳۶۸: ۲۴-۲۸؛ Henning, 1953: 132.
۱۸. آفریدون احتمالاً حاصل قیاس با آفرین و آفریدن است.
۱۹. فراسیات را باید مصحف شمرد. درباره بعضی از این صورت‌ها رک. Yarshater, 1989: 570.
۲۰. در تصحیح فن فلوتن از مفاتیح العلوم افراسیاب ضبط است.
۲۱. در متون پازند یک شکل Afrāsiīā نیز هست که از جهت آنکه مصوت پیش هشت دارد نواست. این صورت از جهت آنکه g یا b پایانی ندارد شاید کهنه به نظر برسد، ولی در واقع حاصل حذف g پایانی است که در نحو از پهلوی به فارسی معمول است. صورت‌های Frāsyāvan و Frāsyāvāk که یارشاطر (همانجا) آورده احتمالاً حاصل خطای پازندنویسان است: n پایانی احتمالاً بدخوانی الفک پایان کلمه است و صورت دوم احتمالاً حاصل خلط pl'syd'p و pl'syd'k در مورد صورت Afrāsiīā رجوع شود به Jamasp-Asa, 1982: 39, st. 61.
۲۲. تا حدی با تبدیل Varhrān به بهرام قابل قیاس است.
۲۳. مصوت پایانی کلمه در واقع باید حذف شود، ولی کلمات اوستایی چون در حکم «کلمات علمایی» اند معمولاً از بعضی قواعد آوایی در تحوّل پیروی نمی‌کنند. به عبارت دیگر تحوّل آن‌ها کندتر است و اهل زبان سعی دارند آن‌ها را به صورتی نزدیک به اصل تلفظ کنند یا بنویسند. این که چرا برای نشان دادن ملفوظ بودن مصوت پایانی کلمات اوستایی این راه، یعنی افزودن یک k، را اختیار کرده‌اند ظاهراً هنوز دانسته نیست.
۲۴. چرتی در حاشیه همان صفحه درباره نام افراسیاب هم به اختصار بحث کرده است.
۲۵. اگر املائی که در صفحات قبل از آن یاد شد، یعنی pl'sydp، حقیقتاً نقص در املا نباشد، آن گاه شاید بتوان گفت که یک گونه Frās(i)yab (با مصوت کوتاه a) نیز از این نام وجود می‌داشته است.

کتاب‌نامه


- اشه، رهام. (۱۳۸۲). آذرباد مهر سپندان. تهران: تیمورزاده.
- بارتولد، واسیلی. (۱۳۸۷). ترکستان‌نامه. ترجمه کریم کشاورز. تهران: آگه.
- بندهش ایرانی (چاپ عکسی از روی نسخه شماره ۱ تهمورس دینشاه). (۱۳۴۹). تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- بهار، مهرداد. (۱۳۶۹). بندهش. تهران: توس.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۵). پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: آگه.
- بلعمی، محمد بن محمد. (۱۳۴۱). تاریخ بلعمی. تصحیح محمدتقی بهار و محمد پروین گنابادی. تهران: وزارت فرهنگ.
- تاریخ بخارا. (۱۳۶۳). تلخیص و ترجمه محمد بن زفر بن عمر. تصحیح محمدتقی مدرّس رضوی. تهران: توس.
- خوارزمی، ابو عبدالله. (۱۸۹۵). مفاتیح العلوم. تصحیح فن فلوتن. لیدن.
- دستنویس ت د ۲ (بندهش ایرانی، روایات امید اشاوهیستان و جز آن). (۱۳۵۸). به کوشش ماهیار نوابی و کیخسرو جاماسب اسا و محمود طاووسی. شیراز: دانشگاه شیراز.
- راشد محصل، محمدتقی. (۱۳۸۹). دینکرد هفتم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صادقی، علی اشرف. (۱۳۸۰). مسائل تاریخی زبان فارسی. تهران: سخن.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۸۸۱-۱۸۸۰). تاریخ الزّسل والملوک. نوبت دوم. جلد ۲. تصحیح ی. بارت. لیدن.
- مارکوارت، یوزف. (۱۳۶۸). وهرود و ارنگ. ترجمه داود منشی‌زاده. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- متن‌های پهلوی (بخش‌هایی از بندهش، زند و هومن یشت، دینکرد). (۱۳۴۹). تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- نولدکه، تنودر. (۱۳۷۸). تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان. ترجمه عباس زریاب. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- Bartholomae, Ch. (1926). "Iranisches". *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, 4, 173-193.
- Cereti. C. (2005). "Avestan names and words in Middle Persian Garb". *Middle Persian lexicography*. C. Cereti and M. Maggi (eds.). Roma.
- Christensen, A. (1932). *Les Kayanides*. Copenhagen.
- Dahabhar, B. N. (1913). *The Pahlavi Rivāyat accompanying the Dādistān ī Dēnīk*. Bombay.
- Durkin-Meisterernst, D. (2004). *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*. Brepols.
- Gershevitch, I. (1954). *A grammar of Manichean Sogdian*. Oxford.
- Henning, W. B. (1942). "The disintegration of the Avestic studies". *Transactions of the Philological Society*. 41 (1), 40-56.
- Henning, W. B. (1953). "A new Parthian inscription". *Journal of Royal Asiatic Society* 85 (3/4), pp. 132-136.
- Herzfeld, H. (1929). "Zarathustra I". *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, 1 (1), 76-123.
- Herzfeld, H. (1929). "Zarathustra V". *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*. 2 (1), 49-98.
- Hintze, A. (1994). *Der Zamyād-Yašt*. Wiesbaden.
- Humbach, H. & Ichaporia, P. R. (1998). *Zamyād Yašt*. Wiesbaden.

- Jamasp-Asa, K. M. (1982). *Aogəmadaēcā: A Zoroastrian liturgy*. Wien.
- Jamasp -Asana, J. M. (1897). *Pahlavi texts*. Vol. 1. Bombay.
- Madan. D. M. (1911). *The complete text of the Pahlavi Dinkard*. Bombay.
- Markwart. J. (1931). *A Catalogue of the provincial capitals of Ērānshahr*, Roma.
- Mayrhofer, M. (1977). *Die altiranische Namen; Iranisches Personennamenbuch*, I. Wien.
- Minorsky, V. (1970), *Hudūd al-'Ālam*. Cambridge.
- Molé, M. (1967). *La legende de Zoroastre selon les textes pehlevi*s. Paris.
- Pakzad, F. (2005). *Bundahišn, Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie*. Tehran.
- Schmitt, R. (1989). "Die mitteliranischen Sprachen im Überblick". *Compendium Linguarum Iranicarum*. R. Schmitt (ed.). Wiesbaden.
- Von Stackelberg, R. (1904), "Iranische Schützensage". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 58 (4), 853-858.
- Yarshater, E. (1985). "Afrāsīāb". *Encyclopedia Iranica*. Vol. 1 (6), 570-576.



“The Mazdakites, the ‘Ayyārs and the Mithraists”

Parvaneh Pourshariati 

Associate Professor, CUNY/New York City College of Technology, New York, USA.

Email: ppourshariati@citytech.cuny.edu

Received: 2023-11-26	Revised: 2023-12-12	Accepted: 2023-12-15	Published: 2024-04-18
Citation: Pourshariati, Parvaneh. (2024). “The Mazdakites, the ‘Ayyārs and the Mithraists.” <i>Epic Knowledge and Wisdom</i> . 1 (1), 113-133. Doi: 10.22067/jmels.2024.85566.1016			

Abstract

No revolutionary movement in Iranian Late Antiquity has attracted as much attention as the fascinating and enigmatic Mazdakite uprising of the late fifth century. The scholarly consensus about these has it that 1) they engaged in *ibāḥat al-nisā*, sharing of wives; 2) advocated the sharing of property and 3) that their past time was wine imbibing and merrymaking. I shall argue here that, as Shaki correctly suspected but did not pursue the topic, the description of the Mazdakite in our primary sources (the Letter of Tansar, Ibn Qutayba, Ṭabarī, Dīnkard, Shahrestānī), actually follows the praxis of the ‘*ayyārs*, chivalrous men and women who practiced celibacy, lived together in communes of men and women, usually in underground cities, and drank wine as part of their sacral ritual. The detractors of the Mazdakites heaped on these accusations that distorted their realities, realities that on a populist level, and in times of crisis of the late fifth century might have in fact devolved into a distortion of the praxis of genuine Mithraists as well. That they continued, appropriate to their praxis, in the form of Khurramdīn movements is also part of their story. That they were launched as collaborators of the Parthian Mehrānids (notice the name), against the Parthian Kārenids who were suffocating the young Kavād during the last decade of the fifth century is also part of their fascinating history.

Keywords: Mazdakites, Ayyars, Mithraists



دانش و خرد حماسی

<https://jmels.um.ac.ir>

مقاله پژوهشی

دسترسی آزاد

مزدکیان، عیاران و مهرپرستان

پروانه پورشریعتی

دانشیار، کالج تکنولوژی دانشگاه نیویورک، نیویورک، امریکا. ppourshariati@citytech.cuny.edu

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۵	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱/۲۱	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۲۴	تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱/۳۰
استناد: پورشریعتی، پروانه. (۱۴۰۳). مزدکیان، عیاران و مهرپرستان. دانش و خرد حماسی، ۱(۱)، ۱۱۳-۱۳۳. doi: 10.22067/jmels.2024.85566.1016			

چکیده

در دوران متاخر باستانی ایرانی هیچ جنبش انقلابی‌ای به اندازه جنبش جالب توجه و در عین حال مبهم مزدک در قرن پنجم میلادی بحث برانگیز نبوده است. جمله دانشوران بر این یافته‌ها متفق‌اند که: ۱. مزدکیان به اباحه‌النساء یعنی اشتراک زنان معتقد بودند؛ ۲. مروج اشتراک ملک بودند ۳. و اوقات فراغتشان را در عیش و نوش سپری می‌کردند. در این پژوهش بیان می‌دارم توصیفاتی که از مزدکیان در مآخذ دسته اول (نامه تنسر، ابن قتیبه، طبری، دینکرد، شهرستانی) یافت می‌شود، در واقع آداب و رسوم عیاران را بیان می‌کند، چنان‌که شکی نیز به درستی دریافت بود، اما کار را ادامه نداد. عیاران زنان و مردان دلیری بودند که ازدواج نمی‌کردند و در کنار هم در جامعه‌ای متشکل از زنان و مردان، عموماً در مکان‌های زیر زمینی، می‌زیستند و شراب را به عنوان بخشی از مناسک خود می‌نوشیدند. این اتهامات را منتقدین مزدکیان گردآوری کرده‌اند که از واقعیت بسیار دور است، زیرا این واقعیات در سطحی پوپولیستی و در زمان بحران‌های قرن پنجم میلادی شاید اصلاً تحریفی از مناسک مهر پرستان نیز باشد. هم‌چنین درباره آن‌ها گفته شده است که در ادامه حیات خود، جنبش‌های خرم‌دین را رقم زده‌اند. نیز گفته‌اند که این جنبش‌ها در وهله نخست برای کمک به خاندان پارتی مهران (به نامشان دقت شود) علیه خاندان پارتی کارن پا گرفتند، خاندانی که کواد جوان را در آخرین دهه قرن پنجم میلادی در تنگنا قرار داده بود.

کلیدواژه‌ها: مزدکیان، عیاران، مهرپرستان

The Mazdakite uprising has been the subject of extensive research throughout the past century. The literature is vast, making it impossible to cover it comprehensively in this introductory note on the topic.¹ What follows, therefore, is yet another perspective on the so-called “Mazdakite” uprising, a devastating rebellion that was ostensibly led by one Mazdak-e Bāmdādān, against the Sasanian King, Kavād (488–496, 498/9–531).² In all probability the uprising began in the first part of Kavād’s reign, during 488 to 496, that is. What perhaps makes this proposal justifiable is the novel prism that it offers. It argues that the uprising should be put in the context of the Parthian dynasties’ relationship with the Sasanian Kings Pīrūz (459–484) and Kavād. The Parthian dynastic families in question, the Mehrāns³ and the Kārens, were only the prominent players in this relationship,⁴ for as at the inception of the Sasanian rise to power, so too at its demise, these Parthian dynasties were always major players in the affairs of the country,⁵ frequently bringing the very Sasanian Kings to power or destroying these.⁶ Our focus then is on the last decades of the 5th century. There are three parts to my thesis:

First, I argue that the Mazdakite uprising had a very specific political context: it was an uprising initially launched by the Mehrānid Parthian dynastic family and their dynast, Shāpūr Rāzī, against the Parthian Kārenids, Sukhrā and his agnatic family. During the first rule of Kavād (488–496), the Kārens were for all practical purposes ruling the Sasanian Empire. There is very little doubt about this suffocating power of the Parthian Kārenids over the Sasanian King. The sources are unanimous in confirming it.⁷ Second, I argue that that the revolution was in fact an *‘ayyār* uprising initially instigated by Shāpūr Mehrān Rāzī. Third, I contend, as I had already argued elsewhere, that these *‘ayyārs* were Mithraists.⁸

So, what was the story and what were the political and social conditions of Iran at the end of the 5th century? The second half of the fifth century were horrid times for the population of Western Asia. Draughts had decimated lands, vegetation, and cattle alike. Earthquakes had erupted in Iran and the rest of Western Asia. For the population of the Sasanian Empire, as for the Eastern Romans, these were woeful times! Hunger, thirst, and disease had afflicted the territories. Among other matters, draught had led to migration movements not only towards the Sasanian Empire, but also towards Eastern Rome (Byzantium). The Germanic migrations had already created havoc for what had become the western and eastern Roman Empire in 395 CE. On the northeastern corners of the Sasanian Empire, the Kidarites, Hephthalites, and other eastern Iranian people, were gathering, and wars of the Sasanians⁹ against these were also in full swing. Turks were soon to appear to see the end of the Hephthalites. Sources pertaining to this period of Sasanian history blamed the Sasanian King Pīrūz for all these calamities.

Most of our literary histories¹⁰ pertaining to the first half of the 6th century in Iran, considered the draught and other calamities of the times a sign of the injustices perpetrated by the Sasanian King, Pīrūz. We are told that when they put the King on the throne, rain stopped, rivers dried up and a drought devastated the land. For seven

years continuously, we are told, the land was stricken by famine. “Streams, *qanāts*, and springs dried up, trees and reed beds became desiccated ... Dearth, hunger, hardship, and various calamities became general for the people of his realm.”¹¹ But how were the young Kings’ hands involved in this?

Well for one thing, Pīrūz had engaged in a civil war against his brother Hormozd III (r. 457–459). Some sources maintain that recognizing the desperate conditions of his “flock”, Pīrūz then implored his Lord to bestow his mercy on him and his subjects and to send down His rain. So, God aided him by causing it to rain ... Pīrūz’s land once more had a profusion of water ... and the trees were restored to a flourishing state.”¹² The King, we are later informed, began to act with justice. He suspended land and capitation taxation, abolished corvées, forbade hoarding of grain and other foodstuffs, and ordered the rich to share their wealth with the poor. “In this way,” we are informed, “Pīrūz ordered the affairs of his subjects during that period of dearth and hunger so that no one perished of starvation except for one man[!].” Once Pīrūz’s land was prosperous again, however, he stumbled, once more, by attacking the King of the Hephthalites, Akhshūnwār.

Now, Pīrūz owed his throne to the Parthian dynasty of the Mehrāns and one of their scions, Rahām.¹³ “Upon the death of Yazdgird II, when the army of Aryans had become divided in two,” according to Elishē, “*the Parthian Mehrānid Rahām was in command of one of the armies of the realm* [my italics]. Rahām defeated and massacred the army of the “king’s elder son [Hormozd III] ... and capturing the king’s son ordered him to be put to death on the spot... The surviving troops he brought into submission, unifying the whole army of the Aryans.” Rahām then “crowned his own protégé Peroz.”¹⁴ To be noted here is the fact that the Mehrāns had the control of *one* of the two armies of the realm at the time.

The significant part played by the house of Mehrān during Pīrūz’s reign is corroborated by Armenian historians. In fact, Pīrūz seems to have established what the Armenian historians term foster relationships with the house of Mehrān. According to Łazar P’arpec’i, at the inception of Pīrūz’s reign his foster brother (*dayeakordi*, son of one’s tutor) was a certain Y’ezatvšnasp (Īzad Gushnasp) “whom he loved very dearly.” This Īzad Gushnasp was the son of Aštāt from the Mehrān family. Father and son played a prominent part in the significant revolt of the Armenians in 451–452, and, together with other, seemingly more significant members of the Mehrān family, also in the course of Pīrūz’s reign. Łazar P’arpec’i goes into the details of the Pīrūz/Mehrānid relationship as do Procopius and Ibn Isfandiyār.¹⁵ The Mehrāns were indeed no strangers to the functioning of the Sasanian Kingship. At a number of junctures in Sasanian history, they assumed center stage side by side of the Kings!

Pīrūz undertook three wars against the Hephthalites. When one of these wars proved inconclusive,¹⁶ Pīrūz sued for peace. In exchange, Akhshūnwār made him swear “*with an oath and agreement sworn before God*, that he would never in the future mount raids against him.”¹⁷ Pīrūz agreed. Once back in Iran, however, he

decided to renew hostilities. He broke his oath against the wishes of “*his viziers and close advisors*, who argued that commencing war *would involve breaking the agreement.*”¹⁸ Having marched out, Pīrūz was confronted with Akhshūnwār, who “publicly adduced before Fayrūz the document with the agreement he had written ... and *warned him about his oath* and his undertaking.” Pīrūz’s army and his followers “*were, however, in a weakened and defeatist state because of the agreement that had existed between them and the Hephthalites.*” It was in his last war against the Hephthalites that the Sasanian forces underwent a heavy defeat. The King himself was killed. His young son, Kavād and the rest of his family fell into captivity. The same with his treasury!

While the Parthian Mehrānid were co-rulers of the Sasanian King Pīrūz and would come to play crucial roles in subsequent Sasanian and post-Sasanian history,¹⁹ another ancient Parthian dynastic family, the Kārens,²⁰ had once again begun their own rise to power during the rule of the King.²¹ Upon hearing about the King’s death at the hand of the Hephthalites in 484, sources tell us, the chief dynast of the Kāren house, Sukhrā, takes over the administration of the Sasanian Empire. The Kārenid Sukhrā puts Valāsh (484-488) on the throne,²² amasses a strong army and embarks on a heroic mission against the Hephthalites in order to avenge King Pīrūz and retrieve the royal family. In Ferdowsī and other sources, after avenging the death of Pīrūz and returning to the capital in the company of Kavād, the Kārenid Sukhrā becomes the true ruler of the Sasanian realm. Sukhrā gets the lion’s share of Ferdowsī’s attention in this account. He is the hero responsible for restoring kingship. All the other grandees of the empire are at his command, all the affairs of the country under his control.²³ With a juvenile King on the throne, Sukhrā rules the Empire. It is as if Kavād is not King. None have access to the King except Sukhrā, and even the clergy are not under Kavād’s authority. Sukhrā is “in charge of government of the kingdom and the management of affairs... [T]he people come to Sukhrā and undertake all their dealings with him, treating Kavād as a person of no importance and regard his commands with contempt.”²⁴ Rumor has it that the king rules only in name, for neither the treasury nor the army are under his control.²⁵ No one heeds his orders. Those privy to Kavād enquire into the reasons behind his complacency. The King retorts that he had no army to speak of. For the military is under Sukhrā’s control.²⁶ It is he who solicits the armies of other Parthian dynasties for war.

In short, during the initial part of Kavād’s rule (488-496 CE), any action attributed to the Sasanian King Kavād should be credited to the Parthian Kārenid Sukhrā, his family, and his dynasty. All sources, foreign and native, including the *Khwādāy Nāmeḥ* traditions found in Arabic or Persian, attest to this, providing detailed evidence of the Kārenids’ influence.

Two issues need to be kept in mind as far as the Parthian dynasts were concerned.²⁷ First, the Parthian dynasts each had a kingdom of their own—namely the extensive lands which they owned and through which they garnered substantial

wealth. They naturally had their own palaces, “oral historians,” namely the *gūsāns*, bureaucracies, and most importantly their militaries. As the Sasanians never had a substantial standing army of their own, the upper echelons of the Parthian dynasties, their princes and nobility of rank, came to form the cavalry of the army that the Parthian dynasties normally provided for the Sasanian Kings.²⁸ Their peasantry came to form the infantry of the Sasanian army. A second characteristic of the Pahlav dynasts and an extension of the first, therefore, was their control of independent sources of manpower. The names of these primary dynasts, these kings of the King of Kings, all rendered differently in various linguistic traditions, also fill the roster of leaders of Sasanian engagements with the enemy.

Ferdowsī makes it abundantly clear that the King lacked the manpower with which to confront Sukhrā. In fact, Kavād shirked from the possibility of sending troops against Sukhrā, had he been able to, for this would have made Sukhrā an even more formidable enemy and would lead him to rebellion.²⁹ Ferdowsī and other sources³⁰ indicate that after *four or five* years of Sukhrā's "Kingship," the young Kavād matures and becomes unsettled about the Kāren's suffocating hold on his administration and his royal office.³¹ If, in fact, Kavād was 16 years old when he ascended the throne,³² as the *Shāhnāmeḥ* and Dīnawarī inform us, then five years into his reign would make him a young 20-21 year old King. The Mazdakite revolt then must have begun around 493 and took place before 502/503, when Kavād (read his Parthian dynasts) also began their wars against the Byzantines. Now when the young King complained to other grandees of his realm that he did not have an army, nor a commander in chief (*razmkhāh*), with whom to confront Sukhrā and his powerful army. Kavād, however, was reminded that he did in fact still possess loyal subjects who were powerful. Which then was this powerful “army” and who were its *razmkhāhs*? Well, this was our well-known and powerful Parthian Mehrān family and their chief dynast Shāpūr Rāzī. The sources are unanimous in calling the Mehrānid protagonist Shāpūr of Rayy, a clear reference to the Mehrānid power base in Ṭabaristān, of which Rayy was the chief important city. So, who did they recruit besides their regular armies? Shāpūr collected not only the armies of other discontented nobles, but also a large mercenary army. This last was an *‘ayyār* army, with which he sets out against Sukhrā, the powerful usurper of Kavād's kingship. It is at this point that I argue that the so-called Mazdakite rebellion begins. Specifically, the Mehrāns solicited the aid of the *‘ayyār* brother and sisterhoods, in undoing the Kāren's stranglehold on the Sasanian King; it were these *‘ayyār* bands that became the protagonists of the “Mazdakite revolution.”

Before proceeding it must be mentioned at the outset that governments soliciting *‘ayyār* help as mercenaries was to remain a practice under later dynasties in Iran. The Saffarids were themselves of *‘ayyār* stock. The conflict of the brothers Amīn and Ma‘mūn involved the *‘ayyār*s in Iraq³³, and the Buyids who had their capital in Rayy, also used them as mercenaries. Popular literature about the *‘ayyār*s of the *Abū Muslim Nāmeḥ*s spread across Iran, Anatolia and the sub-continent in

Persian, Ottoman and Urdu languages, in the medieval and early modern period. The chief protagonist of the *Ḥamzeh Nāmeḥ* was likewise an *‘ayyār*. The *‘ayyārs* were part of the fabric of Iranian society from early on! At any rate, it were these *‘ayyārs* who certainly formed a substantial part of the forces that Shāpūr Rāzī brought to bear to the war arena against the Kārenid Sukhrā. The description of their activities bears a definite and uncanny resemblance to the description of the hostile sources of the Mazdakite uprising.

To go back to our narrative about Sukhrā, the Kārenid dynast is defeated and eventually killed. The Kārens lose their control over their ancestral domains in Media and Nihāvand. And Sukhrā's sons have to flee eastwards.

Our claim that the Mazdakites were in fact *‘ayyārs*, as we will further explicate here, might not be well-taken. But one cannot ignore the sources that also make such a claim. There are sources at our disposal that directly use the term *‘ayyār* for describing the participants in the Mazdakite uprising. Chronologically one of the earliest of these is the *Letter of Tansar*, as it appears in Ibn Isfandīyār's *Tārīkh-e Ṭabaristān*.³⁴ Now, there is very little doubt that the *Letter of Tansar* is predominantly a 6th century propaganda piece that describes the conditions under which a rebellion takes place. Clearly describing the Mazdakite uprising in a mercantile context in reference to the Pahlav lands, where populations were also heavily engaged in trade besides agriculture,³⁵ the Letter goes on to depict the conditions of the times. When “*greed* became manifest and corruption became rife and men ceased to submit to religion, reason, and the state,” Tansar explains to Jushnāsf (Gushnasp), then the “populace [*‘amma*], like demons, set at large, abandoned their tasks, and were scattered through the cities in theft and riot, roguery and evil pursuits, *until it came to this, that slaves (bandegān) ruffled it over their masters (khudāvandegān) and wives laid commands upon their husbands.*”³⁶ Significantly the term used for roguery is in fact *‘ayyārī*. Besides the *Letter of Tansar*, the *Denkard* is yet a second another source that refers to the Mazdakites as *‘ayyārs*.³⁷ In the excellent translations of the Pahlavi texts, one sees that *Denkard* 3.41 also actually *uses* the very term of *‘ayyārs* to refer to the demonic Mazdakites.

So, who were the *‘ayyārs* and why do some of our sources at least call the Mazdakites *‘ayyārs*? Well, as we stated in our second thesis, the praxis of the Mazdakites mimics those of the *‘ayyārs*. Therefore, part of the population that Shāpūr Rāzī brought into the war arena, the so-called Mazdakites, were in fact *‘ayyārs*.

Ṭabarī gives a rather similar depiction, as do other hostile sources on the Mazdakites.³⁸ “God has established daily sustenance on earth for His servants,” claim the Mazdakites as saying, “to divide out among themselves with equal shares, but men have oppressed each other regarding it ... [We are] going to take from the rich to give to the poor ... those who have an excessive amount of wealth, womenfolk and goods have no more rights to them than anyone else.” The lower ranks of the society “took advantage of this and banded together.”³⁹ “They held their possessions and families in common ... fornicators were able to indulge their lusts.”⁴⁰

Ibn Nadīm gives yet another specimen of the genre. The Mazdakites, he maintains, believed that one had “to enjoy [life], be concupiscent, indulge in eating and drinking, be kind towards one another, sleep with one another ... and share their wives and families with one another ... In spite of all this they did not believe in killing and harassing people ... Balkhī has gathered all the information about their debauchery, lust, and their prayer ritual.”⁴¹

Finally, there is the *Ma‘ārif* of Ibn Qutayba’s depiction of the Mazdakites. The passage was examined by Shaki. Here is the passage. Ibn Qutayba gives us a set of information that he has heard orally.

“And they said that God has given the riches of the world to be shared equally by his worshipper, but the people did wrong to each other and some appropriated and some appropriated the property of others. And we divide them among the people and return to the poor what is theirs by right from the property of the rich and they began to take possession of lay hands on the house, women, and property of the people.”⁴²

Significantly in this same tradition, Ibn Qutayba,⁴³ identifies Sukhrā and the Karins as the main target of the Mazdakite uprising, which in fact proves the point argued here. Now Shaki makes the following crucial observation⁴⁴ when assessing Ibn Qutayba’s depiction of the Mazdakites. The “egalitarian principle of the *javān-mardān* or *‘ayyārān* of the Islamic period seems to have been a continuation of this aspect of Mazdakism,” Shaki maintained. He is partly right in this! Ibn Qutayba was describing the *‘ayyārs* of the “Mazdakite” rebellion. And these *‘ayyārs* were indeed the *‘ayyārān* of the “Islamic period.” But the relation was in fact the reverse. Even the Mazdakite *‘ayyārs* had a far more ancient heritage than we are led to believe.

Two issues have been particularly vexing for our medieval sources depicting the Mazdakites, and the modern scholarship that has been based itself on these. The most outrageous ostensible practice of the Mazdakites for their medieval and modern observers alike, was surely the accusation that the Mazdakites practiced the sharing of wives,⁴⁵ *Ibāha al-Nisā’*. These promiscuous assault of the Mazdakites on the women of the “nobility,” ostensibly created a *lesser, bastard* class of nobility on the heels of the Mazdakite uprising! A second accusation thrown at the Mazdakites was that they inaugurated the first communist movement in history. Did they practice sharing of wealth and property? There is little doubt about this. Did they really practice *Ibāhat al-nisā*, however? Evidence turns this last assertion topsy turvy.

In search of evidence, before introducing the epic of *Samak-e ‘ayyār* in more detail and giving a sense of what it contains on Mithraism and *‘ayyārī*, it is appropriate to quote a passage from the *Samak-e ‘ayyār* and compare it with one of our sources on the Mazdakites (read *‘ayyārs*). We recall Ibn Qutayba’s depiction of the Mazdakites, the same one that smacked of *javanmardī* and *‘ayyārī* for Mansour Shaki:

“And they said that God has given the riches of the world to be shared equally by his worshipper, but the people did wrong to each other, and some appropriated the property of others. And we divide them among the people

and return to the poor what is theirs by right from the property of the rich and [we] began to take possession of lay hands on the house, women, and property of the people.⁴⁶

We may compare this to the following passage in the epic of *Samak-e 'ayyār*: *Armanshāh has no brains!* "He does not know that the very foundation of the world has been set thus: no-one brings riches into this world, once given birth by a mother. All is procured through positions. It is usurped, stolen ... and devoured, until one is made king through the resources of the people. The wise know that this is the affair of the world."⁴⁷

Here the *Samak-e 'ayyār* mimics the depiction of the Mazdakites, previously given by Ibn Qutayba almost verbatim. Now, what is this epic of *Samak-e 'ayyār*, that almost exactly duplicates the description of the Mazdakites and those of the *'ayyārs*, and to top it off, even, incredibly, explains a good deal of Roman Mithraism? And why does the author consider it to be one of the only literary grails, as of now, for understanding Roman and Iranian Mithraism, *'ayyārī*, and Mazdakism?

While the Roman Mithras cult, which likewise formed secret societies, has left substantial archeological relics, namely numerous temples built wherever the Roman army went, these have not lent themselves to a deeper understanding of the cult. At the end of the cave-like temples of the Roman Mithraist stood scenes of Tauroctony -- the depiction of Mithra slaying a bull, with various animals that are either consuming the blood or simply watching. The symbolism of the Roman Mithraic associations are varied. No two Mithraea contain all the symbolism of another in various regions that they find themselves. Still the mass of temples that were built where the Roman armies went from the 1st to 3rd centuries have one shortcoming. They defy understanding!⁴⁸

The secret Iranian Mithraic societies left no such archeological relics behind. What the Iranian Mithraists did leave for posterity, however, were not any material cultural evidence, but fortunately, an extremely important and unique epic romance that is the holy grail that *not only explains the nature of Roman Mithraism*⁴⁹ perfectly, but also apprises us of the ideology and praxis of the Mithraist in general, east or west. This holy grail, as I have argued elsewhere, is the multi-volume epic romance of *Samak-e 'ayyār*. It was in the 12th century, during the Turkic Seljuq period (1040-1157 C.E.) that the epic of *Samak-e 'ayyār* was finally and actually put to pen in Iran, at a time when Iran was far from majority Muslim, although the prevalence of Turkish side by side of the Persian clearly indicates acculturation in a Turkic political culture. This Seljuq chronology is the first diachronic reckoning that the text gives of itself. Yet this is clearly a flawed chronology. The romance of *Samak* is thoroughly and very clearly, non-Islamic, most definitely pertaining to the pre-Islamic period of Iranian history, more specifically to classical antiquity. No hint of an Islamic worldview, norms, and ethics, practically no trace of Islamic institutions can be found in it. In fact, in an epic narrative that spans more than 2000

pages, almost all names are *non-Islamic*, Persian, names, spanning the spectrum of significant subtexts for our purposes here. Some of the most significant names appearing in the epic, moreover, are highly emblematic: Khurshid Shah, the Sun King; his beloved, Māhparī (the Moon angel); Ātashak (the small fire); the semi-constant female ‘*ayyār* and companion to Samak, our hero, Rūzafzūn (she who adds to the brightness of the day); Sorkhvard (the red, as in color red, student); Razmyār (the friend of battle!); etc., etc. Even an onomastic study of Samak promises to bear significant results.

Without giving a proper explanation for it, the Iranian editor of the work, the late Khanlari, had already postulated, quite accurately, that the narrative of *Samak* probably belonged to the post-Alexandrian, Parthian period (247 B.C. – 228 C.E.) of Iranian history.⁵⁰ We have other epics or epic romances extant, such as *Vīs o Rāmīn*, the *Shāhnāmeh*⁵¹ and many others non-extant, that hark back to the Parthian period, so this assertion is by no means an oddity. Reading *Samak* in fact confirms this hypothesis of Khanlari. For, in a number of places, the text gives a second chronology for its own production, claiming that it belongs to three hundred and seventy (370) years prior to the birth of the Prophet Muhammad, who, Islamic tradition maintains, was born in 570 CE. Thus, the epic itself dates itself to about 200 C. E, the late Parthian period of Iranian history (the birth of Muhammad, incidentally, is one of only few times that an Islamic indicator appears in the narrative). On numerous occasions, thus, the narrator positions us in a clearly defined chronological context that stops diachronic time *after* “Alexander the Roman,” and the inception of the story immediately afterwards, namely to the Parthian period.⁵²

Being, as we will argue below, the account of a mystery cult where *secrecy* was one of its main tenants, we have only two copies of the manuscript extant, one in Persian and edited by the late Natil Khanlari, and significantly, one in Turkish. The very ethos of the Mithraist *ayyārs* and their conception of worldly existence is summed up in one of the segments of the epic. It is declared by one of the ‘*ayyārs* of the epic, namely Sorkh Kāfar (the red apostate of the epic), in a passage I already quoted above:

*Armanshāh has no brains!” He does not know that the very foundation of the world has been set thus: no-one brings riches into this world, once given birth by a mother. All is procured through positions. It is usurped, stolen ... and devoured, until one is made king through the resources of the people. The wise know that this is the affair of the world.*⁵³

Elsewhere, I have argued that there is no doubt that the *ayyārs* formed in fact secret Mithraic societies, secret societies that unlike their Roman counterparts, admitted women in their midst.⁵⁴ These ‘*ayyārs* were part therefore of secret Mithraic brother and *sisterhoods*, with a set of praxes and ideals that closely replicated the praxis of the Mazdakite revolutionaries. The following points are intended as a summary of my prior investigations into Mithraic/*ayyār* associations:

- 1) They lived communally, men and women together in one community.
- 2) But men and women lived together after taking oaths of celibacy. The 'ayyār women in *Samak* made *sīgheh-ye khāhar-o barādarī* with their male counterparts sister/brotherhoods. The pre-condition for chastity was thus ideally assured for 'ayyār women (*beh govāhī-ye yazdān marā beh barādarī-ye khod qabūl kardī*).⁵⁵
- 3) In order to perpetually form a bond in their camaraderie and their pursuit of justice of justice, oaths became central to the ethos of the *ayyārs*. To begin with, oaths are either taken to the generic God (Yazdān) who has created the world (*yazdān-e dādār kerdegār*), or, significantly to the light, the fire, and Mithra, *nūr o nār o mihr*. Oaths are also taken to the bread and salt of men (*nūn o namak-i mardān*), to the lives of the virtuous (*bih jān-i pākān*), and finally and not least, to the cup of the men (*qadaḥ-i mardān*, *qadah*, incidentally being a derivative of the Latin *cadus*), are stock oaths in the epic, as are oaths to the Sun, the Moon, and popularly, to the "seven planets"!
- 4) The 'ayyār associations were secret associations, with underground lives, as detailed in the Letter of Tansar to Jushnasf, where before entering the community, one had to pledge that they would not divulge the secrets (*rāz*) of their beliefs (*sogand bekhōr keh rāz-e man āshkārā nakonī va marā dar naspārī va bā dūst-e man dūst bāshī o bā došman-e man došman*).⁵⁶ Shaki noticed this and declared that "... although our texts evince their Bāṭiniyya principle, they do not expressly mention the term "esoteric." For this, Shaki maintained, "we have to turn to the *Shāhnāmeḥ* which, as we have noticed, has preserved most faithfully the original "Pahlavi" formulation and phrasing." According to the *Shāhnāmeḥ*, Shaki declares, in reply to Kavād, "concerning the religious position of Xāsraī," Mazdak states: "He knowest not the hidden meaning (*nehānī*) of this true path, he does not hold our faith." Shaki then declares that "NP *nehānī* Pahl. *nehānīh* " (hidden meaning) in all likelihood, meant the "esoteric meanings of the Avesta." That this was in fact not the case and the secrecy referred to are the secrecy of Mithraic associations, is by now somewhat clearer, I hope.
- 5) They were popular associations who's ideal was the pursuit of justice.
- 6) They were not after riches, but only good name (*nāma*). They took from the rich only to give to the poor.
- 7) As Shaki correctly argues, there were grades in these Mithraic Associations. The higher one gets within this ranking of gnosis, the closer one becomes to the one who has attained almost complete gnosis. The only source of inequity

amongst the 'ayyārs therefore was the degree to which one had achieved gnosis of the secrets of the sect, making a seven-tier hierarchy in their association.

- 8) Wine held a central place in 'ayyār associations. So much so that the terminology for having entered into the association is couched in terms of it. I have drunk to your happiness "*shādī khordeh-ye to-am*" is an identification mark of the 'ayyārs who join Samak's camp. Nīyāl, a recently initiated 'ayyār, tells Samak, for example, that "I have drunk to your happiness for I have heard the renown of your manliness and 'ayyārī." (*man to rā shādī khordeh-am bedān sabab keh āvazeh-ye mardī o 'ayyārī-ye to shenīdeh-am*). Yārokh, another recently initiated 'ayyār, explains for a comrade that 400 men have recently drunk to the happiness of Samak. Oaths to the cup of men (cf., the crater of Roman Mithraists), "I swear on the crater of men" (*sogand mīkhoram be qadah-i mardān*) is, therefore, a stock oath in the initiation ceremonies of Iranian Mithraists. Samak himself was suckled on wine in his infancy, a circumstance that afflicted him with periodic stomach problems in his youth. The cup of (wine) of the men attains gnostic status when in the hands of the 'ayyārs. "To have drunk to the happiness of someone" (*shādī khordeh-i kesī shodan*) means to be bonded to other Mithraists. Both Rūzafzūn---one of the central female characters of the narrative -- and Samak, in fact indulge in immoderate drinking, Rūzafzūn claiming on one occasion that she has never left a gathering without having gotten drunk. Search for repute rather than riches is a fundamental trait of 'ayyārī ethics. In fact, worldly possession, and the pursuit of this, is categorically denied in their motto: *man mardī nādāsht-e 'ayyār pīsseh-am, agar nānī yābam bekhoram vagar na mīgardam va khedmat-e 'ayyārān va javānmardān mīkonam va kārī gar mīkonam ...barāy-e nāmān mīkonam na az barāy-e nān*. This is the *nāma* of Roman Mithraists, the meaning of which has been open to controversy. In sum, this was a joyous religion. One drank to the happiness of one another and if one became inebriated, so be it.

The Pahlavi commentary to Vend. 3.41, Nask 19 is another native source that specifically gives evidence of these "Mazdakite" 'ayyār associations and articulates this aspect of their beliefs and praxis. There are groups, the commentary maintains, who believe that "robbing the rich to give to the worthy poor was a pious deed" (*ē dānēd ku duzīh nē abāyēd kardan bē pad e dārēd ku ka az tuwānzgān duzom ud ā driyāšān dahom im kerbag*). Although the commentator of the Vendidād considers such a robbery excusable from branding by the Mazdean Religion, the *Ardā Wirāz Nāmeh* (AWn,) K 2 6, 5 1. 1-9, regards it as tyranny: *kē-š pad gētē zūrgugāyīhā kard xwāstag az wehān āwurd ud ā wadān dād* "he who acted in this world *tyrannically,

brought the property of the good people and gave it to the wicked.” The fact that Mazdak’s ostensible “surname” was Bāmdādān is also very telling. Bāmdād, as we know means dawn (*saḥar*). In Middle Persian, we are told, it is rendered as *bāmīg*, meaning significantly, shining ... eastern. That is something that is shining and comes from the east before the sun? I.e. the rays of the sun.

So, the ideals of the Mazdakite were the same as those of the Mithraist. Ibn Qutayba was in fact right. The Mazdakites did indulge in communal life, men and women did live together, not on account of their promiscuity, but because they made oaths of celibacy. There was probably very little bastardization of the elite! Their detractors accused them of these. Thus also, probably there was no lesser nobility created as a result of the Mazdakite uprising! They did take from the rich and gave to the poor on account of their egalitarian principles habitually, but especially during their revolutionary upheaval at the end of the first phase of Kavād/Kārenid rule. They formed secret societies, where maintaining their secrets was an essential part of their creed. They did indulge in wine in their gatherings and wine held a central place in their initiation ceremonies, hence their later name of Khurramdīns. This was in peaceful times. But they rebelled against the oppressive Kārens in a world where there was no peace.

As we already discussed, these were times when draught had decimated the land. Earthquakes had erupted in Iran and the rest of Western Asia.: these were woeful times! As Ṭabarī puts it, during Pīrūz’s reign, “the land was struck by famine. Streams, *qanāts*, and springs had dried up, trees and reed beds had become desiccated ... Dearth, hunger, hardship, and various calamities became general for the people of his realm.” And thus, the ideals of Mithraic/Mazdakite societies were put in the context of desperate times for desperate people.

Notes

1. The author hopes to deal with these in a more extensive version of this article to be forthcoming. For now see, among others, Altheim, F. and Stiehl, R. “Mazdak und Porphyrios,” in *La nouvelle Clio* 5, 1953, pp. 356-76; De Blois, François, “Mazdak the Ancient and Mazdak the Last: Further Remarks on the History and Religious Typology of Mazdakism,” in *Cahier De Studia Iranica* 53, 2015, pp. 141-53; de Blois, François, ‘A New Look at Mazdak’, in Bernheimer, Teresa and Silverstein, Adam (eds.), *Late Antiquity: Eastern Perspectives* (Exeter: E. J.W. Gibb Memorial Trust, 2012), pp. 13–24; Christensen, A. *Le Règne du Roi Kawadh I et le Communisme Mazdakite*, Copenhagen, 1925, pp. 79-82, 98-105; Crone, Patricia, Kavād’s Heresy and Mazdak’s Revolt, in *Iran* 29, 1991, p. 21–42; Crone, P., “Zoroastrian Communism”, in *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 36, No. 3 1994, pp. 447-462; Daryaei, Touraj, “Mazdak and Later Antique Socialism,” in G. Pugliese Carratelli, “Les doctrines sociales de Bundos et de Mazdak,” in *Acta Iranica* 2, Leiden and Tehran, 1974, pp. 285-90; H. Gaube: “Mazdak: Historical reality or invention?”

in *Studia Iranica* 11, 1982, pp. 111–122; Gil, Moshe, “King Qubādh and Mazdak,” in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 71, No. 1 (April 2012), pp. 75-90; Gnoli, R., “L’*évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite*,” in *Revue de l’histoire des religions* 201 (1984): 115–130; Klima, O, *Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus*, Praha 1977; Klima, Oktar, Klima, *Tārīkh-e jonbesh-e mazkīyān*, Fekri Ershad, Janhangir translated, Tehran, 1382; Müller, Werner, “Mazdak and the Alphabet Mysticism of the East,” in *History of Religions*, Vol. 3, No. 1, 1963, pp. 72-82; Rekaya, Mohamed, “Le Ḥurramdīn et les mouvements ḥurramites sous les ‘Abbāsides: Réapparition du Mazdakisme ou Manifestation des Gulāt-Musulmans Dans l’Ex-Empire Sassanide aux VIIIe et IXe Siècles,” in *Studia Iranica*, No. 60 (1984), pp. 5-57; Rezakhani, Khodadad, “Mazdakism, Manichaeism and Zoroastrianism: In Search of Orthodoxy and Heterodoxy in Late Antique Iran,” in *Iranian Studies*, Vo. 48, No.1 Special Issue: *Religious Trends in Late Ancient and Early Islamic Iran*, 2015, pp. 55-70; Noldeke, Th., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus der arabischen Chronik des Tabari*, Leiden 1879; Daryae, “Mazdak and Late Antique Socialism”, in *Cambridge History of Socialism*, Bd. 1, Cambridge 2022, 39–55; Shaki, M. “The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidence,” *Archiv Orientalni* 46 (1978): 289–306; Idem, “The Cosmogonical and Cosmological Teachings of Mazdak,” in *Papers in Honour of Professor Mary Boyce, Acta Iranica* 25, Leiden, 1985, pp. 527-43; Wiesehofer, Joseph, “Kawad I, Khusro I, and the Mazdakites: A New Proposal, in *Tresors D’orient: Melanges Offerts A Rika Gyselen*, edited by Philippe Gignoux, Christelle Jullien et Florence Jullien, Paris, 2009, pp. 391- Yarshater, E. “Mazdakism,” in *Cambridge History of Iran*, vol. III/2, ed. E. Yarshater (Cambridge, 1983): 991–1024; Yarshater, E. “Iranian National History,” in *Cambridge History of Iran*, vol. III/2, ed. E. Yarshater, pp. 359–477.

2. See the work of Gaub who denies the existence of a figure called Mazdak. The author leans towards Gaub’s perspective. Gaub, Heinz, “Mazdak: Historical Reality or Invention?” in *Studia Iranica* 11, 1982, pp. 111-122.

3. For the Mehrāns, see Pourshariati, *Decline and Fall*, 2008, PP. 70-75 and *passim*.; Katarzyna Maksymiuk, “The Pahlav-Mehrān Family Faithful Allies of Xusrō I Anōšīrvān,” in *Метаморфозы истории* 6, 2015, 163-179. Also, Nafisi N. “The Parthian Mehran Family, Key to the Collapse of Sassanid Empire,” *Journal of Basic and Applied Scientific Research* 2013, No 3.3. P. 944–951.

4. Besides these important Parthian dynastic families, there were the equally powerful, Isbahbudhān, Kanārangīyān, and Süren families. Side by side of being an integral part of the Sasanian socio-political, and economic infra-structure and administration, the Parthian dynasties had a good deal of autonomy. The author asks her Iranian compatriots not to bring contemporary discussions into what is a scholarly piece. For though certainly affected by contemporary Weltanschauung, she was simply pursuing her research and naturally had no political agenda!

5. In the Paikuli Inscription of Narseh we are told that “Wahnām, son of Tatrūs, [through] his own falsehood and [(with) the help?] of Ahriman and the devils, attached the Diadem [to the head of Warahrān, King of Sakas?]” And he did not inform me of that matter. Nor [did he] inform the princes ... and grandees and nobles and *Persians and Parthians* were informed.” In the sigillographic and literary evidence of the sixth century likewise, the seals of the Erān Spahbad of Iran, the terms *Pārsīg and Pahlav* defined the two umbrella categories of the administration of the Sasanian Empire. The rise of the Sasanian was contingent on the Parthian dynasts’ agreement, and the decline and fall of the Empire was likewise precipitated

by the arrangements made between Parthian dynasts and the Arab conquerors. In spite of the evidence that the author has presented to date, some scholars continue to talk simply about the generic “elite” or “nobility” when referring to these Parthians. indication of the disjointed narratives that these same scholars advocated. I.e., with the rise of Ardashīr, the dynastic agnatic populations of the Parthian Empire were decimated and that the rise of the Sasanian established a new dawn in Iranian history! See, The Sassanian Inscription of Paikuli, Helmut Humbach and Prods O. Skjærvø Part 3., restored text and translated by Prods Skjærvø; Gyselen, online at <https://sites.uci.edu/sasanika/paikuli-inscription-npi/>; Rika, *The Four Generals of the Sasanian Empire: Some Sigillographic Evidence*, vol. 14 of *Conferenze*, Rome, 2001; P. Pourshariati, *Decline and Fall*.

6. Even if, like the Ispahbudhān, they considered themselves, quite accurately, as “brothers [to] the Sasanians and their partners [in rule].” Dīnawarī, 1960, p. 102.

7. See our examination of a selective section of these further below.

8. For an introductory article on the ‘*ayyārs* and Mithra/Mehr worship in Iran, see Pourshariati, P., “The Ethics and Praxis of Mehr and Mithras and the Social Institution of the ‘*ayyārs* in the Epic Romance of *Samak-e ‘ayyār*, in *Journal of Persianate Studies*, 6 (2013) 15-38. A further piece of research on the topic was presented in the 9th European Conference of Iranian Studies, in Freie Universität Berlin, 2019. Recording can be found here: <https://www.youtube.com/watch?v=pkybmuAE5Do&t=7s>. Patricia Crone devoted a whole chapter to it, Crone, Patricia, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolts- and Local Zoroastrianism*, 2012, pp. 391-439.

9. The Sasanian King, Pīrūz, waged wars first against the Kidarites apparently, and subsequently, a number of wars against the Hephthalites. For Pīrūz see below.

10. Chief among these are Procopius, *The History of the Wars*, London, 1914, translated by H.B. Dewing, and Pseudo Joshua the Stylite, *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, Liverpool University Press, 2000, translated with notes and introduction by Frank R. Trombley and John W. Watt.

11. Ṭabarī, 1999, pp. 111–112, de Goeje, 873-874.

12. Unless otherwise indicated, Ṭabarī 1999, p. 112; de Goeje, 874; Tha‘ālibī 1900, pp. 574–577; Tha‘ālibī 1989, pp. 370–371.

13. For the role of the Mehrāns in the accession of Pīrūz to power, see Pourshariati, *Decline and Fall*, pp. 70-75. Elishē, 1982, p. 193, Noldeke, 1979, p. 222. n. 6; Ṭabarī, 1999, p. 109; De Goeje, 872; Lazar P‘arpec‘i, 1999, pp. 133, 159; Procopius 1914, n. 18, 32, 22:3; Ibn Isfandīyār, 1941, pp. 62-71 and other sources cited in Pourshariati, *DF*.

14. Elishē 1982, p. 242. Also see Nöldeke 1979, p. 222, n. 6; Ṭabarī 1999, p. 109, de Goeje, 872.

15. Lazar P‘arpec‘i, p. 133, 159; Procopius 1914, n. 15:18, 32, 33, 22:3, 18. Cited also by Parpeci 1991, p. 205, n. 5; and Ibn Isfandīyār, Muḥammad b. Ḥasan, *Tārīkh-e Ṭabaristān*, Tehran, 1941, edited by ‘Abbas Iqbal, here p. 69.

16. Bosworth notes that at “the time of his first war with the powers of the eastern lands, Fīrūz’s enemies there were probably still the Kidarites, who controlled Balkh, as they were the Persian ruler’s foes in his second war of 467 ... It would thus have been natural for Fīrūz to have sought aid from the Kidarites’ enemies, soon to replace them as the dominant power in Transoxiana and Bactria, the Hephthalites, and equally natural that he should fall out with his erstwhile allies once the formidable power of the Hephthalites was firmly established just across his eastern frontiers.” Ṭabarī 1999, p. 110, n. 284, de Goeje, 873. For the wars of Pīrūz

- against the Hephthalites in the east and the Caucasus also see Joshua the Stylite 2000, pp. 10–21.
17. For the centrality and significance of oaths in Mithraic societies, see, Pourshariati, *DF*, pp. 357-400; Unless otherwise indicated, Ṭabarī 1999, pp. 113–116, and n. 294, de Goeje, 874–877.
18. Bosworth notes: “That is, bring upon Fīrūz the stipulated curse for his breaking the agreement he had made with Akhshūnwār.” Ṭabarī 1999, pp. 113–116, and n. 294, de Goeje, 874–877.
19. See Katarzyna Maksymiuk, “The Pahlav-Mehrān Family Faithful Allies of Xusrō I Anōšīrvān,” in *Метаморфозы истории* 6, 2015, 163-179; Nafisi N. “The Parthian Mehran Family, Key to the Collapse of Sassanid Empire,” *Journal of Basic and Applied Scientific Research* 2013, No 3.3. p. 944–951.
20. For the Kārens see, Pourshariati, *Decline and Fall*, and *ibid*, “Kārens,”
21. Ṭabarī 1999, p. 117; de Goeje, 877; Tha‘ālibī 1900, p. 582, Tha‘ālibī 1989, p. 374. His name is given as Shūkhar in Dīnawarī 1960, p. 60, Dīnawarī 1967, p. 63.
22. According to some narrative, Pīrūz himself had already done so before starting his eastern campaign.
23. Ferdowsī 1935, p. 2286–2287, Ferdowsī 1971, vol. VIII, pp. 27–28:
- | | |
|-------------------------------|-----------------------------|
| از او گشته شاد و بدو داده رای | مهان را همه چشم بر سو فرای |
| همی رفت زین گونه چهار سال | بید سو فرای از جهان بی همال |
24. Ṭabarī 1999, p. 131, de Goeje, 885.
25. Ferdowsī 1971, vol. VIII, pp. 30-31, Ferdowsī 1935, pp. 2290–2291:
26. Ferdowsī 1971, vol. VIII, pp. 30-31, Ferdowsī 1935, pp. 2290–2291:
27. P. Pourshariati, *Decline and Fall*, 2008, *passim*.
28. For the decline in this system by the 6th century and after the reforms of Khusrow, see, Pourshariati, *Decline and Fall*,
29. Dīnawarī 1960, p. 65, Dīnawarī 1967, p. 69; Ferdowsī 1971, vol. VIII, pp. 31–32, Ferdowsī 1935, pp. 2290–2291; Ya‘qūbī *Ta‘rīkh* I, p. 185.
30. Dīnawarī maintains that it was five years into the reign of Kavād when the King solicited the help of Shāpūr Rāzī, but that it was 10 years into his reign when Mazdak asked the king to “convert” to his creed. Some scholars have taken this last piece of information about Kavād’s conversion to Mazdakism at face value. In view of our explanation below, this seems quite unlikely. Dīnawarī, *Akhbār al-ṭiwāl*, 1960, p. 65, Dīnawarī 1967, p. 69.
31. See Ṭabarī, Bosworth’s comments in *The Sasanid and Byzantines*, p. 131, n. 338.
32. Nikolaus Schindel maintains in his article on Kavād that according to John Malalas, “the King died at the age of 82; “According to the *Shānāmeḥ* he was then 80 years old. Procopius (1.4.2), to the contrary, states that Kawād was too young to participate in Pērōz’s disastrous campaign of 484; the Greek word he uses actually refers to an age of around 14 to 16 years. This would be perfectly in accord with a notice in Dinavari (p. 66) that Kawād ascended the throne at the age of 15.” Schindel further correctly observes that “most coins of his first reign show him with only short whiskers and without a moustache. This is a unique depiction since the usual convention is to show Sasanian Kings of Kings heavily bearded.” *Shānāmeḥ*, Ferdowsī VII, p. 82, vv. 368-69; John Malalas (p. 471/18.68); Procopius, *Perserkriege*, ed. And tr. By O. Veh, München, 1970; Abū Ḥanīfa Dīnawarī, *Akhbār al-ṭewāl*, ed. V. Guirgass,

Leiden, 1888; Dīnavarī 1960, p. 65, Dīnavarī 1967, Nikolaus Schindel, "Kavād", in *Encyclopaedia Iranica*, <https://www.iranicaonline.org/articles/kawad-i-reign>

33. G. E. Von Grunebaum, *Classical Islam: A History (600-1258)*, translated by Cathrine Watson, 1996, New York, p. 104. [He] summoned the Muslims to arms against the Byzantines. A large number of the 'āmmah came forward with weapons, but instead of giving them officers and training, the commander kept them as a reserve for himself. They soon began fighting one another, however, and thus became the cause of serious disturbances. "Many ru'asa' appeared among them," Miskawayh tells us, "so that a number of ru'asa' of the 'ayyārūn developed in each quarter, protecting their quarter, collecting money from its inhabitants, and warring against those who were in neighboring quarters." Mottahedeh, Roy, *Loyalty and Leadership*, Princeton, 1980, p. 158. The ru'asā' were the upper echelons of the 'ayyārs who also appear in Bābak's narrative as well as the *Tārīkh-e Sīstān*.

34. The precise date of the *Letter of Tansar* had been the subject of debate. It is now the consensus that it belongs to the 6th century, to the rule of Khusrow I, even though the letter presents itself as having been written during the reign of Ardashīr I, at the inception of Sasanian rule. One of the primary criteria for attributing a sixth-century date to the letter, in fact, is its informational content: it refers to the post-reform period of Khusrow I's administration. The letter transposes the events that transpired during Khusrow I's reign onto the conditions that are presumed to have existed during the reign of Ardashīr I. Boyce argues that "the evidence for a 6th century date for the *Letter* is ... considerable." She also acknowledges that the "consensus of scholarly opinion has come to be that the treatise is in fact a literary forgery perpetrated for political purposes, the prestige of the founder of the dynasty and his great *herbad*, Tansar, being drawn on to help Xusrau to re-establish the authority of both state and church." Boyce, Mary, 1968, *Letter of Tansar*, vol. XXXVIII of *Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente*, p. 16; Tucci, *Letter of Tansar*, in *Royal Institute of Translation and Publication in Iran*, 1968. Pourshariati, *Decline and Fall*, pp. G, Cereti, C. G. (2004), "La Lettera di Tansar e il Testamento di Ardashīr", in *La Letteratura Pahlavi*, Milan, pp. 189f.

35. See Pourshariati, pp. 85-94.

36. Ibn Isfandīyār, *Tā rīkh-e Ṭabaristān*, p. 31.

چون بر این روزگار طمع ظاهر شد ادب از ما برخاست نزدیک تر به ما دشمن شدند و آنکه تبع ما بود متبوعی در سر گرفت آنکه خادم بود مخدومی، عامه همچو دیو که از بند بگشایند کارها فرو گذاشتند و به شهرها بدزدی و فتنه و عیاری و شغل‌های بد پراگنده شدند تا بدان رسید که بندگان بر خداوندگاران دلیر شدند و زنان بر شوهران فرمانفرمای

37. TEXT III DkM, 220.1-221.10; B fol. 172 ff.; de Menasce, Dk III, p. 212-213:71
abar gurgih ī dēhān ā wardag-tuxšāgihā rasēnī. dār wiš-ruwān bandag pad kāmag zadār gišnag xwadāyzh ī. duš-dēn druwand mar petyāragih ī ērān dēhān ān ī weh-dēn. yak frēštār ahlamāyi. g purr-zafar asar-āz andarān āštāb ud ānāftan ī gāhr-abarih ī. gētē xwadāyih ud xwāstag frāy hursandi. hā ī. š bē xēm ā bērān nihūftan nzmūdan. yak āham gurgih frēb ayyārīh anāftan ī xwadāyzh payrāg ud brāh ud bām ud māyag ud abrang ud niyābag. TEXT III DkM, 220.1-221.10; B fol. 172 ff.; de Menasce, Dk III, p. 212-213 cited in Shaki, "The Social Doctrine," p. 295.

38. Ṭabarī, *The Sāsānīds, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*, vol. V of *The History of Ṭabarī*, Albany, 1999, translated and annotated by C.E. Bosworth. p. 132.

39. Ṭabarī, *The Sasanians, the Byzantines ...*, p. 132.

40. Ṭabarī, *The Sasanians, the Byzantines ...*, p. 148.

41. Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, Flugel, Gustav edited, 1872, p. 342; Ibn al-Nadīm, Muḥammad b. Ishāq, *al-Fihrist*, Tehran, 1987, translated by Muhammad Reza Tajaddod, p. 611.
42. Ibn Qutayba, *Kitāb al-Ma'ārif*, Tharvat 'Okasha edited, 1969, p. 663.
43. Ibid.
44. Ibn Qutayba, *Kitāb al-Ma'ārif*, p. 663.
45. Patricia Crone has a whole chapter on this ostensible practice among the Mazdakites and their ilk. See P. Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, 2012, pp. 391-439; also see Crone, "Zoroastrian Communism," in *Comparative Studies in Society and History*, Jul. 1994, Vol. 36, No. 3 (Jul., 1994), pp. 447-462.
46. Ibn Qutayba, *Kitāb al-Ma'ārif*, Tharvat 'Okasha edited, 1969, p. 663.
47. Farāmarz b. Khodādād b. 'Abdallāh al-Kātib al-Arajani, *Samak-e 'ayyār*, Natil Khanlari edited, vol. I:432.
48. As David Ulansey explained, from among the mystery religions "none is more intriguing than that of the ancient Roman religion known as the Mithraic mysteries." [Ulansey, 3] The mysteries have remained "intriguing" for a good reason, Ulansey explained, for as a cloud of secrecy cloaked the social institutions around which they formed, "the teachings of the cult were, as far as we know, never written down ... [leaving modern scholars] with practically NO LITERARY EVIDENCE relating to the cult which could help ... reconstruct its esoteric doctrines." [Ibid.] To be sure Roman Mithraism remains one of "the most archeologically well-documented phenomena of antiquity," [ibid.] Ulansey observed. In Mithraic temples, scattered with various degrees of concentration "... along the entire length of the Roman frontier" [Cumont, 43] "an incredibly rich iconography" has been preserved for us. [Ulansey, ibid.] "[i]n the absence of any explanations of its meaning," Ulansey argued, however, "Mithraic iconography has proven exceptionally difficult to decipher." [Ibid.] In short, the "legacy of [Roman] Mithraism," according to Ulansey, is a "vast quantity of unexplained artwork." David Ulansey wrote *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World*, 1990.
49. The author has given a talk on this, that is yet to see the light of readership. Hopefully also forthcoming!
50. *Samak-e 'ayyār*, 205 & 258. Khanlari, however, had already postulated another significant observation *a propos* the epic, namely that the associations of the *ayyars*, especially as they are depicted in the romance of Samak, might have the purview of Mihr (Mithra) worship.
51. See now P. Pourshariati, "The Parthians and the Production of the Canonical Shahnāmas: Of Pahlavi, Pahlavāni and the Pahlavi," in *Commutatio et contentio. Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East*. Wellem: Düsseldorf 2010.
52. *Samak-e 'ayyār*, 205 & 258.
53. *Samak-e 'ayyār*, vol. I., 261.
54. P. Pourshariati, "The Ethics and Praxis of Mehr", pp. 85-94.
55. *Samak-e 'ayyār*, vol. I:45
56. *Samak-e 'ayyār*, vol. I., 187.

References

- Altheim, F. and Stiehl, R. "Mazdak und Porphyrios," in *La nouvelle Clio* 5, 1953, pp. 356-76.
- al-Kātib al-Arajani, Farāmarz b. Khodādād b. 'Abdallāh, *Samak-e 'ayyār*, Natil Khanlari edited, vol. I:
- Boyce, Mary, 1968, *Letter of Tansar*, vol. XXXVIII of *Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente*, p. 16.
- De Blois, François, "Mazdak the Ancient and Mazdak the Last: Further Remarks on the History and Religious Typology of Mazdakism," in *Cahier De Studia Iranica* 53, 2015.
- de Blois, François, 'A New Look at Mazdak', in Bernheimer, Teresa and Silverstein, Adam (eds.), *Late Antiquity: Eastern Perspectives* (Exeter: E. J.W. Gibb Memorial Trust, 2012), pp. 13–24.
- Carratelli, G. Pugliese, "Les doctrines sociales de Bundos et de Mazdak," in *Acta Iranica* 2, Leiden and Tehran, 1974, pp. 285-90.
- G, Cereti, C. G. (2004), "La Lettera di Tansar e il Testamento di Ardašir", in *La Letterature Pahlavi*, Milan, pp. 189f.
- Christensen, A. *Le Règne du Roi Kawadh I et le Communisme Mazdakite*, Copenhagen, 1925.
- Crone, Patricia, Kavād's Heresy and Mazdak's Revolt, in *Iran* 29, 1991, p. 21–42.
- Crone, P., "Zoroastrian Communism", in *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 36, No. 3 1994, pp. 447-462.
- Crone, Patricia, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolts and Local Zoroastrianism*, 2012, pp. 391-439.
- Daryaee, "Mazdak and Late Antique Socialism", in *Cambridge History of Socialism*, Bd. 1, Cambridge 2022, 39–55
- Dīnavarī, Abū Ḥanīfa Aḥmad, *Akhbār al-Ṭiwāl*, Cairo, 1960, edited by Abd al-Mun'im 'Amir Jamal al-Din al-Shayyal.
- Dīnavarī, Abū Ḥanīfa *Akbār al-ṭewāl*, ed. V. Guirgass, Leiden, 1888.
- Elishē, *History of Vardan and the Armenian War*, Harvard University Press, 1982, translated and commentary by R. Thomson.
- Ferdowsī, *Shāhnāmeḥ*, Tehran, 1935, edited by S. Nafisi.
- Ferdowsī, *Shāhnāmeḥ*, Moscow, 1971.
- Ferdowsī, *Shānāmeḥ*, VII, Djalal Khaleghi-Motlagh and Abolfazl Khatibi edited, New York, 2007.
- H. Gaube: "Mazdak: Historical reality or invention?" in *Studia Iranica* 11, 1982, pp. 111–122.
- Gil, Moshe, "King Qubādḥ and Mazdak," in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 71, No. 1 (April 2012), pp. 75-90.
- Gnoli, R., "L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite," in *Revue de l'histoire des religions* 201 (1984): 115–130.
- Gyselen, Rika, *The Four Generals of the Sasanian Empire: Some Sigillographic Evidence*, vol. 14 of *Conferenze*, Rome, 2001.
- Ibn Isfandīyār, Muḥammad b. Ḥasan, *Tārīkh-e Ṭabaristān*, Tehran, 1941, edited by 'Abbas Iqbal.
- Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, Flugel, Gustav edited, 1872.
- Ibn al-Nadīm, Muḥammad b. Ishāq, *al-Fihrist*, Tehran, 1987, translated by Muhammad Reza Tajaddod.
- Ibn Qutayba, *Kitāb al-Ma'ārif*, Tharvat 'Okasha edited, 1969.
- Klima, O, *Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus*, Praha 1977.
- Klima, Oktar, *Tārīkh-e jonbesh-e mazkīyān*, Fekri Ershad, Janhangir translated, Tehran, 1382.



- Katarzyna Maksymiuk, "The Pahlav-Mehrān Family Faithful Allies of Xusrō I Anōšīrvān," in *Метаморфозы истории* 6, 2015, 163-179.
- Malalas, John, *Ioannis Malalae Chronographia*, J. Thurn edited, Berlin, 2000.
- Mottahedeh, Roy, *Loyalty and Leadership*, Princeton, 1980.
- Müller, Werner, "Mazdak and the Alphabet Mysticism of the East," in *History of Religions*, Vol. 3, No. 1, 1963, pp. 72-82.
- Nafisi N. "The Parthian Mehran Family, Key to the Collapse of Sassanid Empire," *Journal of Basic and Applied Scientific Research* 2013, No 3.3. P. 944-951.
- Noldeke, Th., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus der arabischen Chronik des Tabari*, Leiden 1879.
- P'arpec'i, 1991, *History of Lazar P'arpec'i*, vol. 4 of *Columbia University Program in Armenian Studies*, Atlanta, 1991, edited by R.W. Thomson.
- Pourshariati, P. *Decline and Fall of the Sasanian Empire: Sasanian/Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, London, I. B. Tauris, 2008.
- Pourshariati, P., "The Ethics and Praxis of Mehr and Mithras and the Social Institution of the 'ayyārs in the Epic Romance of *Samak-e 'ayyār*," in *Journal of Persianate Studies*, 6 (2013) 15-38.
- P. Pourshariati, "The Parthians and the Production of the Canonical Shahnāmas: Of Pahlavi, Pahlavāni and the Pahlavi," in *Commutatio et con*
- Procopius, *The History of the Wars*, London, 1914, translated by H.B. Dewing.
- Procopius, *Perserkriege*, By O. Veh edited. and translated. München, 1970.
- Pseudo Joshua the Stylite, *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, Liverpool University Press, 2000, translated with notes and introduction by Frank R. Trombley and John W. Watt.
- Rekaya, Mohamed, "Le Ḥurramdīn et les mouvements ḥurramites sous les 'Abbāsides: Réapparition du Mazdakisme ou Manifestation des Ḡulāt-Musulmans Dans l'Ex-Empire Sassanide aux VIIIe et IXe Siècles," in *Studia Iranica*, No. 60 (1984), pp. 5-57.
- Rezakhani, Khodadad, "Mazdakism, Manichaeism and Zoroastrianism: In Search of Orthodoxy and Heterodoxy in Late Antique Iran," in *Iranian Studies*, Vo. 48, No. 1 Special Issue: *Religious Trends in Late Ancient and Early Islamic Iran*, 2015, pp. 55-70.
- Nikolaus Schindel, "Kavād", in *Encyclopaedia Iranica*, <https://www.iranicaonline.org/articles/kawad-i-reign>
- Shaki, Mansour, "The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidence," in *Archiv Orientalni* 46, 1978.
- Shaki, M. "The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidence," *Archiv Orientalni* 46 (1978): 289-306.
- Idem, "The Cosmogonical and Cosmological Teachings of Mazdak," in *Papers in Honour of Professor Mary Boyce, Acta Iranica* 25, Leiden, 1985, pp. 527-43.
- Skjærvø, Prods Oktor, Iv. "Herzfeld and the Paikuli Inscription" at <https://www.iranicaonline.org/articles/herzfeld-ernst-iv>
- Ṭabarī, *The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*, vol. V of *The History of Ṭabarī*, Albany, 1999, translated and annotated by C.E. Bosworth.
- Tha'ālibī, Abū Manṣūr, *Ta'arikh-i Tha'ālibī*, 1989, translation of Tha'ālibī, *Tārīkh-e Tha'ālibī*, Muhammad Fada'ili translated, Tehran, 1900.
- Tucci, *Letter of Tansar*, in *Royal Institute of Translation and Publication in Iran*, 1968.
- Ulansey, David, *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World*, 1990.

- Von Grunebaum, G. E., *Classical Islam: A History (600-1258)*, translated by Cathrine Watson, 1996, New York.
- Wieschoefer, Joseph, "Kawad I, Khusro I, and the Mazdakites: A New Proposal, in *Tresors D'orient: Melanges Offerts A Rika Gyselen*, edited by Philippe Gignoux, Christelle Jullien et Florence Jullien, Paris, 2009, pp. 391-409.
- Yarshater, E. "Mazdakism," in *Cambridge History of Iran*, vol. III/2, ed. E. Yarshater (Cambridge, 1983): 991-1024.
- Yarshater, E. "Iranian National History," in *Cambridge History of Iran*, vol. III/2, ed. E. Yarshater, pp. 359-477.



Table of Contents

Editorial note	I
The Problem of Ebn-e Moqaffa' in Siyar al-Molūk: Azorbān or Ardavān? Mersedeh Eslami Sabzevar	II
Anti-Utopia and its Types in Ferdowsi's Šāhnāma Yousef Bina	III
That His Son Has Become the Crown of the Moon; an Essay on the Transversal Manipulations of Scribes on the Images of Šāhnāma (Case Study: The Crown of the Moon) Mahmoud Hasanabadi	IV
Considerations on the Nature of the Guilt of Ferēdūn Mahmoud Rezayi Dasht Arzhaneh	V
On the Name of Garsīvaz and Afrāsīāb in Farsi and Pahlavi Ahmadreza Ghaemmaghami	VI
The Mazdakites, the 'Ayyārs and the Mithraists Parvaneh Pourshariati	VII



Manager in Charge and Chief Editor:

Mohamad Jafar Yahaghi

Emeritus Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad

Editorial Board:

- **Zhaleh Amouzegar Yeganeh**
Professor of Ancient Iranian Languages, Tehran University
- **Moahadmtaghi Imanpour**
Professor of History, Ferdowsi University of Mashhad
- **Mahdokht Pourkhaleghi Chatroodi**
Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad
- **Mohamad Taghavi**
Associate Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad
- **Mahmoud Hasanabadi**
Associate Professor of Persian Language and Literature, Sistan and Balouchestan University
- **Seyed Mahdi Zarghani**
Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad
- **Abolghasem Ghavam**
Associate Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad
- **Changiz Mowlae**
Professor of Ancient Iranian Languages, Tabriz University
- **Ulrich Marzolph**
Professor of Islamic Studies, Georg-August-University of Göttingen (Germany)
- **Nemat Yildirim**
Professor of Persian Language and Literature, Ataturk University (Turkey)

Executive Manager : Dr. Farzad Ghaemi

Technical Editor: Mohadeseh Ghodsi

English Abstracts and Managing editor: Mohamad Bayani

This is a quarterly journal by Ferdowsi University of Mashhad, Iran

The editorial board reserves the right to accept or reject publications, if necessary to make all editorial changes, and to arrange articles in an appropriate order.

Mailing Address : Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Iran. P.O.Box. 9177948883, Mashhad.

All submissions and correspondence should be online and registered at :
<https://jmels.um.ac.ir/>

In the Name of the Lord of soul and wisdom

Dāneš o Xērad e Hamāsī
(Epic Knowledge and Wisdom)

Quarterly on Epic and Mythological Studies

Ferdowsi University of Mashhad
Faculty of Letters and Humanities
Center of Excellence in Ferdowsi and Šāhnāma Studies

In collaboration with
Department of Persian Language and Literature
and
Iranian Society for the Promotion of Persian Language and Literature

Vol. 1, Issue 1, Spring 2024

Danesh-o -Kherad-e Hamāsi1

Quarterly on Epic and Mythology Studies

Series 1. | No. 1 | Spring 2024

**The Problem of Ebn-e Moqaffa' in Siyar
al-Molūk: Azorbān or Ardavān?**

Mersedeh Eslami Sabzevar

Anti-Utopia and its Types in Ferdowsi's Šāhnāma

Yousef Bina

That His Son Has Become the Crown of the Moon;

**an Essay on the Transversal Manipulations of
Scribes on the Images of Šāhnāma**

(Case Study: The Crown of the Moon)

Mahmoud Hasanabadi

Considerations on the Nature of the Guilt of Ferēdūn

Mahmoud Rezayi Dasht Arzhaneh

On the Name of Garsīvaz and Afrāsiāb in Farsi

and Pahlavi Ahmadreza

Ghaemmaghami

The Mazdakites, the 'Ayyārs and the Mithraists

Parvaneh Pourshariati

