

دانش و خرد حماسه‌ها

فصلنامه مطالعات حماسی و اساطیری
سال اول | شماره دوم | تابستان ۱۴۰۳



دانش و خرد حماسه

فصلنامه مطالعات حماسی و اساطیری

سال اول | شماره دوم | تابستان ۱۴۰۳



صادق ارشی، ایوب مرادی
نام‌ها و داستان‌های حماسی، ملی-پهلوانی
و متون نقالی در شعر نمایندگان دوره بازگشت؛

زاگرس زند
آغاز ساسانیان در شاهنامه؛ از اردشیر تا بهرام سوم؛

محمد رضا صرفی
بچه دیو؛ تأملی دیگر در زادن و طرد زال؛

سعید فیض‌آبادی
داستان شهر مسی؛ بازتاب خاوران‌نامه در
دست‌نوشته‌های اسپانیایی‌الحمیادو؛

بهمن نامور مطلق
تحلیل اسطوره‌ای پرواز کی‌کاووس؛

جمشید نوروزی؛ جواد راشکی علی‌آباد
تغییر جایگاه فردوسی و نظامی در شاهنامه‌های تاریخی (از آغاز عصر مغول تا پایان عصر صفوی)؛

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 دوم، تابستان 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: مرسته اسلامی، محمد بیانی، حمیدرضا خوارزمی، وحید رویانی، فرزین غفوری، حامد مه‌راد، فرزاد قائمی، محمدجعفر یاحقی.

مدیر علمی: دکتر فرزاد قائمی

مدیر اجرایی مجله: دکتر محمد بیانی

ویراستار فارسی: محدثه قدسی

ویراستار انگلیسی: دکتر 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 مجله مراجعه فرمایید. ☆

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 نام‌ها و داستان‌های حماسی، ملی - پهلوانی و متون نقالی در شعر نمایندگان دوره بازگشت
صادق ارشی، ایوب مرادی
- ۲۷ آغاز ساسانیان در شاهنامه؛ از اردشیر تا بهرام سوم
زاگرس زند
- ۴۱ بچه دیو، تأملی دیگر در زادن و طرد زال
محمد رضا صرفی
- ۶۷ داستان شهر مسی: بازتاب خاوران‌نامه در دست‌نوشته‌های اسپانیایی ال‌خَمیادو
سعید فیض‌آبادی
- ۹۱ تحلیل اسطوره‌ای پرواز کی‌کاووس
بهمن نامور مطلق
- ۱۰۹ تغییر جایگاه فردوسی و نظامی در شاهنامه‌های تاریخی؛ (از آغاز عصر مغول تا پایان عصر صفوی)
جمشید نوروزی، جواد راشکی علی‌آباد



Names and Epic, National-Heroic Stories and Oral Texts in the Poetry of the Representatives of The Literary Return Period

Sadegh Arshi 

Ph.D. in Persian language and literature, Lecturer in the Department of Language and Literature, Shahid Maqsoodi Campus, Farhangian University, Hamadan, Iran. (Corresponding Author), Email: s.arshia1361@gmail.com

Ayoub Moradi 

Associate Professor, Payam-e Noor University, Tehran, Iran. Email: ayoob.moradi@gmail.com

Received: 2024/2/17	Revised: 2024/3/31	Accepted: 2024/4/18	Published: 2024/7/20
Citation: Arshi, S. & Moradi, A. (2024). "Names and epic, national-heroic stories and oral texts in the poetry of the representatives of the <i>Bazgasht-e Adabi</i> period." <i>Epic Knowledge and Wisdom</i> . 1(2). 5-26 https://doi.org/10.22067/JMELS.2024.86808.1020			

Abstract

In this study, several epic references found in non-standard versions of the Shahnameh—references that are either no longer part of the Shahnameh, were included in other epic poems inspired by the Shahnameh, or existed in oral epic traditions and storytelling scrolls—are classified as epic allusions. The Literary Return period is one of the most significant literary periods. The epic allusions in the poetry of this era reflect the poets' familiarity with and mastery of oral, national, and historical epic sources, as well as the prevalence of storytelling and the acceptance of non-Shahnameh epic tales. This article employs a descriptive-analytical method to examine the divans of five poets from the Literary Return period, including Sohbat Lari, Fath-Ali Khan Saba, Qa'ani, Soroosh, and Davari Shirazi, from this perspective. Fifteen allusions were identified, analyzed, and categorized, with the frequency of these allusions in the divans of the five mentioned poets presented through statistical tables and charts.

Keywords: Epic references and allusions, storytelling, national-epic, Ferdowsi's Shahnameh, Literary Return.



 دسترسی آزاد قلم‌نویس: دکتر	دانش و خرد حماسی https://jmels.um.ac.ir	 مقاله پژوهشی
--	--	---

نام‌ها و داستان‌های حماسی، ملی-پهلوانی و متون نقالی در شعر نمایندگان دوره بازگشت

صادق ارشی 

دکتری زبان و ادبیات فارسی، مدرس موظف گروه آموزش زبان و ادبیات، پردیس شهید مقصودی، دانشگاه فرهنگیان، همدان، ایران. (نویسنده مسئول)،

s.arshia1361@gmail.com

ایوب مرادی 

دانشیار، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. ayoob.moradi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۸	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱/۱۲	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۳۰	تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۴/۳۰
استاد: ارشی، صادق و مرادی، ایوب. (۱۴۰۳). «نام‌ها و داستان‌های حماسی، ملی-پهلوانی و متون نقالی در شعر نمایندگان دوره بازگشت». دانش و خرد حماسی. ۱(۲)، ۵-۲۶. https://doi.org/10.22067/JMELS.2024.86808.1020			

چکیده

در این پژوهش، برخی از اشارات حماسی که در شاهنامه‌های غیرمنتقح مرقوم بوده و امروز دیگر جزو شاهنامه نیست یا در دیگر منظومه‌های پهلوانی پیر و شاهنامه بوده و به خاطر شهرت شاهنامه از داستان‌های آن محسوب می‌شده و یا در طومارهای نقالی و داستان‌های حماسی شفاهی وجود داشته است، به عنوان تلمیحات حماسی طبقه‌بندی می‌شوند. دوره بازگشت ادبی یکی از مهم‌ترین دوره‌های ادبی است. تلمیحات حماسی در شعر این دوره، از آگاهی و تسلط شاعران بر منابع حماسی شفاهی، نقالی، ملی، تاریخی حکایت می‌کند و رواج نقالی و عمومیت پذیرفتن داستان‌های حماسی غیر از شاهنامه را نشان می‌دهد. در مقاله حاضر به روش توصیفی-تحلیلی، دیوان‌های پنج شاعر دوره بازگشت ادبی از قبیل صحبت لاری، فتحعلی‌خان صبا، قآنی، سروش و داوری شیرازی از این منظر بررسی شده و پانزده تلمیح استخراج، تحلیل و طبقه‌بندی گردیده و در پایان نیز بسامد این گونه تلمیحات در دیوان پنج شاعر مذکور با جدول و نمودار آماری عرضه شده است.

کلیدواژه‌ها: اشارات و تلمیحات حماسی، نقالی، ملی-پهلوانی، شاهنامه فردوسی، دوره بازگشت ادبی.

مقدمه

منظور از تلمیحات حماسی، نقالی و ملی-پهلوانی، اشاره‌های حماسی پراکنده‌ای است که با بررسی کلِ متون ادب فارسی به دست می‌آید. این اشاره‌ها یا مربوط به پهلوانان و داستان‌های حماسی است که- با تصحیح‌های معتبر و منقحی که از شاهنامه صورت گرفته الحاقی شناخته شده و به حاشیه رفته- و امروز دیگر در متن اصلی شاهنامه نیست، یا مربوط به روایت‌های طومارهای نقالی و یا مربوط به داستان‌های شفاهی-مردمی عامیانه است. صد البته در مقایسه با تلمیحات حماسی شاهنامه به عنوان یکی از متون رسمی، این گونه تلمیحات را می‌توان تلمیحات حماسی عامه شمرد که - علی‌رغم بی‌توجهی‌های پژوهشی به آن‌ها - بخشی از ادبیات حماسی ایران محسوب می‌شوند. در ذکر اهمیت آن‌ها برای مثال همین بس که برخی از این دسته اشارات مانند اشاره ارزشمند آیزی بودن ببر بیان (جانور اسرارآمیز شاهنامه‌ای) که در ادامه خواهد آمد، به حل برخی مشکلات شاهنامه‌پژوهی کمک کرده است.

بخشی از اشارات حماسی مقاله حاضر نیز برگرفته از داستان‌های نقالی است. نقالی یکی از بزرگ‌ترین سرگرمی‌های مردم در دوره‌های صفویه و قاجاریه^۱ محسوب می‌شده است. نقالی، نقل قصه از سوی شخصی آگاه از تاریخ و اخبار و اشعار برای جمعی از تماشاگران است (سیدان، ۱۳۹۵: ۵۴۵). نقالان با بازگویی شفاهی داستان‌های ملی-پهلوانی ایران، روح حماسی را در کالبد مردم آن دوران می‌دمیدند و به تبع آن، دیوان‌های شاعران دوره‌های مذکور از اشارات ارزشمند نقالی مایه‌های ارزشمندی دارد که نیاز به بررسی کلِ متون ادب فارسی از این منظر احساس می‌شود. تلمیحات حماسی دیگر و اهمیت آن‌ها نیز در مقاله حاضر تحلیل و بررسی شده است.

مقاله حاضر، دیوان پنج شاعر برجسته قاجاری را- که هر کدام به نحوی با شاهنامه و منابع مربوط به آن در ارتباط هستند^۲، بررسی کرده و در انتها جدول و نمودار آماری را برای استفاده پژوهشگران بعدی عرضه کرده است. در واقع مقاله حاضر در صدد است روشن کند که آیا در دوره بازگشت ادبی به طور اعم و دیوان پنج شاعر مورد بحث مقاله حاضر به طور اخص، تلمیحات حماسی، نقالی و ملی-پهلوانی وجود دارد یا خیر، و اگر پاسخ مثبت است، نحوه استفاده شاعران مذکور از چنین تلمیحاتی به چه صورت و با چه اهدافی انجام گرفته است.

روش پژوهش

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، دیوان پنج شاعر قاجاری را از لحاظ اشتغال بر نام‌ها و داستان‌های حماسی، نقالی و ملی-پهلوانی، بررسی کرده و پانزده تلمیح را استخراج، تحلیل و طبقه‌بندی

کرده و در برخی موارد برای نمونه مقاصد بهره‌گیری شاعران را از به کارگیری تلمیحات حماسی و پهلوانی در مثال‌های مقاله ذکر کرده و در پایان نیز جدول و نمودار آماری اشارات را عرضه کرده است.

پیشینه

در باب شاهنامه و موضوعات مربوط به آن، که از برخی از آن‌ها نیز در مقاله حاضر بهره برده شده و با موضوع حاضر مشابهت‌های ظاهری دارند، مقالات و مطالب علمی بسیاری به رشته تحریر کشیده شده و موجود است، اما در میان پژوهش‌های فراوان انجام شده در حوزه ادبیات حماسی، مقاله «برخی نکات و بن‌مایه‌های داستانی منظومه پهلوانی - عامیانه زرین‌قبا نامه» از سجاد آیدنلو (۱۳۹۲) وجود دارد که آیدنلو در آن، نکات و مضامین داستانی مهم زرین‌قبا نامه را ذیل چهار عنوان عناصر سامی و اسلامی، اشارات نادر و یگانه، موضوعات و مضامین دیگر و الگوگیری از داستان‌های دیگر بررسی کرده است. ایشان در مقاله «بعضی اشارات و تلمیحات حماسی برگرفته از روایت‌های نقالی و شفاهی - عامیانه در شعر فارسی» (همو، ۱۳۹۶) که مرتبط‌ترین مقاله به حوزه پژوهشی مقاله حاضر است، بیست و هفت اشاره داستانی به نام‌ها و روایات نقالی و شفاهی - مردمی در شعر سخنوران مختلف از سده ششم تا روزگار معاصر را بررسی کرده و یازده تلمیح مبهم را نیز که احتمالاً برگرفته از این نوع روایت‌هاست، برای توجه و تحقیق پژوهشگران معرفی کرده است. از میان سی و هشت تلمیحی که ایشان در مقاله خویش به بررسی آن‌ها پرداخته است، پنج اشاره آبری بودن بیر بیان، دخمه گرشاسب و نیم، کلاهخود رستم از سر دیو سپید، مسلمان شدن رستم به دست حضرت علی (ع) و جنگ هفت‌لشکر با مقاله حاضر مشترک است. تفاوت کار ایشان با کار نگارندگان مقاله حاضر، نخست فراگیری کار ایشان از سده ششم تا روزگار معاصر است و دوم عرضه آمار دقیق مقاله حاضر (با وجود کمی نبودن مقاله حاضر) که در مقاله ایشان وجود ندارد. تدوین مقاله حاضر نیز از نیاز علمی بررسی دیوان شاعران دوره صفویه و قاجاریه سرچشمه گرفته که سجاد آیدنلو نیز در مقاله مذکور به لزوم بررسی کامل دیوان‌ها و اشعار پراکنده شاعران عهد صفوی و قاجاری توسط پژوهشگران بعدی اشاره کرده است.

بحث و بررسی

اشارات و تلمیحات به نام‌ها و داستان‌های حماسی، نقالی و ملی-پهلوانی در پانزده مورد به قرار ذیل

مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد:

آرش و تیراندازی سرنوشت‌ساز^۳ وی

آرش یا ارخش (r xšā) آرش شیواتیر است که علاوه بر شیواتیر، به کمانگیر نیز معروف است (یاحقی،

۱۳۹۱: ۳۶-۳۷، ذیل آرش). او بزرگ‌ترین تیرانداز اساطیر ایرانی است که با پرتاب تیر او در زمان منوچهر پیشدادی مرز ایران و توران تعیین می‌شود (خطیبی، ۱۳۸۴: ۴۲). از داستان وی در شاهنامه ذکری نیست و فردوسی فقط نامش را در شاهنامه آورده است:

چن آرش که بردی به فرسنگ تیر چو پیروزگر قارن شیرگیر

(فردوسی، ۱۳۹۴: ۴/۱۰۵۴/۳۴۰)

تیراندازی آرش برای تعیین مرز ایران و توران شهره است. در ادب فارسی تلمیح به داستان آرش و تیراندازی سرنوشت‌ساز وی به فراوانی وجود دارد و در شعر شاعران مورد بحث این مقاله نیز این داستان بازتاب زیادی داشته است. صحبت لاری زیر تأثیر منابعی که روایت تیراندازی آرش را آورده‌اند، از نام آرش در تشبیهات خویش در ترکیب «آرش عشق» بهره برده است. لاری در بیت ذیل دو عالم را جولانگاه تاخت و تاز مرکب عشق و هدف و غرض تیراندازی‌های آرش عشق معرفی کرده است:

دو عالم کرد راه ابرش عشق دو کون آماج تیر آرش عشق

(لاری، بی‌تا: ۹۳)

لاری در یکی از مداحی‌های غلوآمیز خویش نیز به داستان حماسی تیراندازی آرش به منظور ترک ادب ملی^۴ با ترجیح ممدوح بر آرش اشاره می‌کند:

زابل به گنگ رفتی ار آرش کشیده بود تیری ز ترکش هنر صاحب اختیار

(همان، ۳۵۷)

فتحعلی‌خان صبا نیز به داستان تیراندازی آرش اشاره کرده است:

سهل باشد اگر جهد پران تیر آرش ز پرنیان و پرند

(صبا، ۱۳۴۱: ۱۱۳)

قآنی در تلمیحی نادر به داستان تیراندازی آرش و جشن تیرگان (تیرروز یا تیرگان کوچک) (شاپور شهبازی، ۱۳۸۵: ۳۶۲) اشاره کرده است. جشن تیرگان در روز سیزدهم تیرماه به مناسبت آشتی منوچهر و افراسیاب و مشخص شدن مرز ایران و توران با پرتاب تیر آرش انجام می‌شده است (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۶: ۵۱۲).

یا فکند آرش کمانی تیری از آمل به مرو کز طرب فرخنده جشنی تیرگان آراستند

(قآنی، ۱۳۳۶: ۸۶۵)

سروش اصفهانی و داوری شیرازی نیز نام و داستان آرش را در تلمیحات خویش به کار برده‌اند.

بانوگشسب

بانوگشسب، قهرمان اصلی بانوگشسب‌نامه، یکی از منظومه‌های پهلوانی پیرو شاهنامه است. در میان منظومه‌های پهلوانی پیرو شاهنامه، بانوگشسب‌نامه از نظر موضوع اهمیت توجه‌برانگیزی دارد چون در بین این آثار تنها مجموعه‌ای است که شخصیت اصلی داستان‌هایش پهلوان‌بانویی است مردافکن و گردن‌کش که به نخجیر شیران می‌رود و گستاخان را به زخم شمشیر دونیم می‌کند و با پدر جهان‌پهلوانش، رستم، دلاورانه - اما بدون آگاهی و شناخت - به نبرد می‌ایستد و حتی او را به ستوه می‌آورد (آیدنلو، ۱۳۸۴: ۳۴). نام بانوگشسب از سه جزء بانو، گشن و اسب تشکیل شده و به معنی بانوی دارنده اسب نر است. بانوگشسب به همسری گیو، پسر گودرز گشوادگان، از پهلوانان نامدار حماسه ملی درآمد و بیژن و پشنگ ثمره این ازدواج بودند (شکوهِی، ۱۳۸۴: ۶۹۲). از میان شاعران مورد بحث مقاله حاضر، تنها قآنی و تنها یک بار نام بانوگشسب را برای ترجیح ممدوح در تلمیحات خود به کار برده به نحوی که ممدوح خویش را بانوی بانوگشسب و... خوانده و در واقع بانوگشسب را کنیز ممدوح خویش دانسته است:

بانوی بانوگشسب و غیرت گلچهر حسرت زیب‌النساء و رشک پریجان

(قآنی، ۱۳۳۶: ۶۶۳)

بیر بیان

الف: بیر بیان (جامه رزم رستم)

در تعریف بیر بیان نظریه‌های گوناگونی موجود است که ماحصل آن‌ها به قرار ذیل است: به نظر سجاد آیدنلو، «بیر بیان نام رزم‌جامه معروف و ویژه رستم است که در ادب حماسی ایران، نخستین بار در شاهنامه از آن سخن رفته است. درباره اشتقاق، معنا و چیستی این جامه جنگی نظریات بسیاری در میان محققان وجود دارد. بعضی از پژوهشگران در باب معنای جزء دوم این نام (بیان) اظهار بی‌اطلاعی کرده و برخی دیگر نیز معنای بریستن و پوشیدن، منسوب به خدا (شاهانه)، نام مکان، جامه و خفتان، ترسناک، نوعی از بیر، سپیده‌دم و شبیه و مانند را برای آن پیشنهاد کرده‌اند. چیستی و جنس این خفتان خاص نیز محل اختلاف بوده است و در منابع کهن و پژوهش‌های معاصر، «بیر بیان» را از پوست جانوری اژدهافش به همین نام، پوست اکوان دیو، پوست ببر (= سگ آبی)، چرم زخم‌ناپذیر اژدها و پوست ببر وحشی دانسته‌اند» (آیدنلو، ۱۳۹۰: ۷۵۵-۷۵۶). «مهم‌ترین ویژگی این جامه جنگی، کارگر نبودن رزم‌افزارها بر آن است» (همان، ۷۵۶). فردوسی در شاهنامه نام این جامه رزم را آورده است:

برت را به بیر بیان سخت کن! سر از خواب و اندیشه پردخت کن

(فردوسی، ۱۳۹۴: ۲۴۱/۲۰۸/۱)

صحبت لاری نیز به تبع و تقلید از شاهنامه به منظور ترجیح ممدوح بر رستم، از جامه ببر بیان نام برده است: گاه تیراندازی ات اعضای رستم چاک چاک گرچه در ببر بیان پنهان، ز پا تا سر بود (لاری، بی تا: ۳۰۳)

ب: ببر بیان (جانور)

ماهیت جانوری به نام ببر بیان از موضوعات بحث برانگیز و حل نشده شاهنامه پژوهی است و همچنان بر سر اینکه زره ببر بیان از پوست چه جانوری است، بین محققان اختلاف نظرهای جدی وجود دارد. اطلاعات و اختلاف نظرهای پژوهشگران در باب این جانور را می توان در چند دسته مشاهده کرد: برخی این جانور را ببر (درنده معروف) دانسته اند (مختاریان، ۱۳۹۳: ۱۴۲). یحیی ماهیار نوابی این جانور را شاه ببر یا ببر بزرگ (ماهیار نوابی، ۱۳۵۰: ۲۶۰) و مهری باقری (۱۳۸۴: ۷۰۱) آن را ببر زورمند یا جانوری شرزه معرفی کرده اند. سجاد آیدنلو در یکی از پژوهش های خویش بر این باور است که فردوسی خود صراحتاً به اینکه ببر بیان از چرم پلنگ است، اشاره کرده است (آیدنلو، ۱۳۷۸: ۶). پس نباید برای روشن کردن چیستی این جانور به روایاتی که بنیاد شاهنامه ای ندارند (همان، ۷) پرداخت. از سوی دیگر، محمود امیدسالار (۱۳۶۲: ۴۴۸) بین این جانور و ببر، هیچ رابطه ای نمی بیند. خالقی مطلق (۱۳۶۷: ۲۱۴) نیز بر این باور است که این جانور در اصل، نه ببر، نه پلنگ و نه چنان که برخی تصور کرده اند ببر، بلکه اژدهاست اما نکته مهم و کلیدی این است که داستان های عامیانه ببر بیان را جانوری آبی معرفی می کنند (انجوی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۱۷؛ خالقی مطلق، ۱۳۶۷: ۳۸۴؛ امیدسالار، ۱۳۶۲: ۴۵۴). با اینکه آیدنلو پیش از این در باب ماهیت ببر بیان، گزارش های جانور اژدهاگونه دریای هند، درنده افسانه ای وحشی تر از ببر و قوی تر از سایر درندگان و جانور دشمن شیر را گزارش های بی بنیاد خوانده و آن را همان درنده مشهور یعنی ببر معرفی کرده است (آیدنلو، ۱۳۷۸: ۱۴)، در یکی از پژوهش های اخیر خود، آبی بودن این جانور را برگرفته از روایات نقالی و شفاهی-مردمی دانسته و می نویسد: در داستان نبرد رستم و ببر بیان، جانوری عجیب و اژدهافش هست که دریایی است و از دریای هند بیرون می آید و زیانکاری می کند و دوباره به درون آب می رود (همو، ۱۳۹۶: ۷۰-۶۹).

فردوسی در شاهنامه بی هیچ توضیحی از این جانور اسرار آمیز نام برده است:

چه طوس و چه پیل و چه شیر ژیان چه جنگی نهنگ و چه ببر بیان

(فردوسی، ۱۳۹۴: ۱/۴۷۸/۲۹۳)

تلمیح مهم صحبت لاری، به آبی بودن ببر بیان می تواند برگرفته از روایات نقالی و شفاهی-مردمی باشد که در آن ها به آبی بودن این جانور اشاره کرده اند اشاره لاری قطعاً سند مهمی برای پژوهشگران بعدی

در این زمینه خواهد بود:

تا خواب‌گاه شیرِ ژیان است در کنام تا آب‌خوردِ ببرِ بیان است در بحور
صید تو پیل و شیر و پلنگ و نهنگ و ببر بدخواه، چشم دیدنش ار نیست به که کور
(لاری، بی‌تا: ۲۹۱)

برزو

برزو نام پسر سهراب است که منظومه حماسی برزنامه درباره اوست. برزنامه منظومه‌ای حماسی منسوب به خواجه عمید عطایی رازی شاعر سده پنجم و از منظومه‌های تقلیدی از شاهنامه است. موضوع آن پهلوانی‌های برزو پسر سهراب است که به زعم سراینده، در شاهنامه نیامده است. به گمان ژول مول، «از شکل اثر این گمان حاصل می‌شود که شاعر قصد داشته آن را در شاهنامه جای دهد» (فردوسی، ۱۳۶۹: ۴۷ مقدمه). لاری، صبا، قآنی و سروش نیز در ابیات زیر در راستای جادوی مجاورت^۵ در کلام، به منظور ترجیح ممدوح بر برزو و تشبیه گویند:

به نیرو چون نریمان و به زور دست چون دستان به بازو غیرت برزو، به تن افزون ز رویین‌تن
(لاری، بی‌تا: ۳۱۰)

ساید بر خاک برز برزو سوزد بر چرخ هوش هوشنگ
(صبا، ۱۳۴۱: ۵۷۳)

با صدمه گرزش چه گراز و چه گرازه با فرة برزش چه فرامرز و چه برزو
(قآنی، ۱۳۳۶: ۷۲۰)

ز بهر خدمت شاهت خداوند دهد نیروی سام و برز برزو
(سروش، ۱۳۴۰: ۵۶۶)

بهمن و فرو رفتن در کام اژدها

خلاصه داستان در بهمن‌نامه چنین است: بهمن در سال‌های آخر پادشاهی خود خوابی آشفته می‌بیند که از هول آن از تخت بر زمین می‌افتد. دستور فرزانه وی خواب او را بدین‌گونه تعبیر می‌کند که پادشاهی وی به دست جانوری سهمگین به سر خواهد آمد و گورش نیز از گیتی نهد خواهد بود. وزیر او اعلام می‌کند که بهتر است قبل از اینکه روزگارت به سر آید، پادشاهی را به همای بسپاری. شاه نیز فرزند خود همای را بر تخت می‌نشاند. بعد از چندی، چند مرد به مرغزار می‌آیند و از اژدهایی که بادم خود دشت‌ها را بی‌بها می‌کند، شکایت می‌کنند؛ اژدهایی که دهانش چون غار و شکمش مثل کوه است و دل از دیدن او پرستوه می‌شود (ایران‌شاه بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۵۹۹). اژدهایی که: صدوشصت بار از دلیران هزار/ همه حمله کردند با

شهریار/ درافتاد آن اژدها در میان / تبه کرد بسیار از ایرانیان/ فراوان بکشت اسب و مردم به دم/ پراکنده کرد آن سپه را ز هم (همان). بهمن به جنگ اژدها می‌رود. بالاخره پس از نبرد طولانی با او، اژدها بهمن را می‌بلعد. نود سال و نه سال بهمن چه کرد/ ز کوه و ز دریا برآورد گرد/ چه مایه سرآمد سران را زیان/ ز تیغ شهنشاه ایرانیان/ سرانجام در کام نر اژدها/ بماند و ز گیتی نیامد رها (همان، ۶۰۳). فرورفتن بهمن در کام اژدها علاوه بر بهمن‌نامه در برخی متون تاریخی از قبیل مجمل‌التواریخ و القصص (۱۳۱۸: ۵۴) نیز آمده است. در شاهنامه به مرگ بهمن بدون جزئیات اشاره شده، پس آنچه در شعر شاعران در این باب مشاهده می‌شود، حاصل تأمل در متون حماسی خارج از شاهنامه است:

کنون بازگردم به کار هَمای پس از مرگ بهمن که بگرفت جای

(فردوسی، ۱۳۹۴: ۱۳/۳/۲۲۳/۱۶۰)

لاری در بیت زیر به منظور تشبیه شاخ آبنوس (نی) به بهمن و نایی (نوازنده نی) به اژدها، به داستان فرورفتن بهمن در کام اژدها اشاره کرده است:

همی بود آبنوس شاخ را لب بر لب نایی تو گشتی کاژدها دارد سر بلعیدن بهمن

(لاری، بی‌تا: ۳۱۱)

بلعیده شدن بهمن توسط اژدها در شعر صبا نیز به منظور تشبیه و با مبالغه‌ای حماسی (آن‌چنان که گردون در برابر گرد و خاک لشکر ممدوح مانند بهمن است که در کام اژدها اسیر شده باشد) بازتاب یافته:

وز گردِ لشکرش چو گرایان شود به چرخ گردون چو بهمنی است که در کام اژدر است

(صبا، ۱۳۴۱: ۴۵)

صبا نیز به این داستان اشاره کرده و کام اژدها را مغفر بهمن گفته است.

در واقع اشاره به زمان بلعیده شدن بهمن دارد که دهان اژدها سر بهمن را در خود فروبرده و چون کلاهخودی آن را احاطه کرده است:

گرچه رستم چاه جان‌فرساش پاد جوشن است گرچه بهمن کام اژدرهاش نام مغفر است

(همان، ۶۶)

داستان بلعیده شدن بهمن توسط اژدها در دیوان قآنی نیز بازتاب یافته است. برای مثال:

و یا در تیره چه بیژن، نهفته چهره روشن و یا روشن‌گهر^۶ بهمن، شده درکام اژدرها

(قآنی، ۱۳۳۶: ۳)

پریدخت

در داستان‌های ملی ایران، نام دختر پادشاه چین است که سام نریمان عاشق او شد (خواجوی کرمانی، ۱۳۷۰: ۷۴ به بعد). داستان وی با سام از رفتن سام نریمان به شکار و دیدن پریدخت و عاشق شدن بر وی (هفت لشکر، ۱۳۷۷: ۵۷) آغاز می‌شود و تا پیش از زادن رستم از رودابه (همان، ۱۴۸) ادامه دارد (نیز نک: همان، ۱۴۰۰: ۱۴۸-۲۳۶). در میان شاعران مورد بحث مقاله حاضر، تنها قآنی و تنها یک بار و به منظور ترجیح ممدوح خویش، نام پریدخت را در تلمیحات خویش آورده است. در این مثال، ممدوح قآنی به لحاظ زیبایی و پریسانی‌اش پریدخت زیبا را به حسادت واداشته است:

غیرت ماه‌آفرید از رخ مهوش رشک پریدخت از جمال پری‌سان

(قآنی، ۱۳۳۶: ۶۶۴)

پورک (فورک)

بر وزن چوبک نام دختر رای قنوج است که در حباله بهرام گور بود (خلف تبریزی، ۱۳۴۲: ذیل پورک). به دلیل ارتباط این دختر با بهرام گور به عنوان یکی از پادشاهان ساسانی مذکور در حماسه ملی، نام وی در این جا ذکر شده است. پورک یا فورک یکی از هفت پیکری است که بهرام در خورنق مشاهده کرد:

دختر رای هند فورک نام پیکری خوب‌تر ز ماه تمام

(نظامی‌گنجوی، ۱۳۸۶: ۱۳۵)

نام پورک یک بار و به منظور ترجیح ممدوح در دیوان قآنی به کار رفته است. در واقع در بیت ذیل با توجه با ابیات پیش و پس، ممدوح قآنی به لحاظ زیبایی و خوبی از همه بانوانی که در بیت ذکر شده برتر است:

شکر و شیرین و شهرناز و گل‌اندام لیلی و پورک یگانه بانوی پوران

(قآنی، ۱۳۳۶: ۶۶۴)

جنگ هفت لشکر

داستان جنگ هفت لشکر یکی از مشهورترین داستان‌های نقالی است که در آن، هفت لشکر در دشت ری برای جنگ صف‌آرایی می‌کنند. یک سو کیخسرو و سپاه ایران و سوی دیگر افراسیاب و هم‌پیمانان او قرار دارند. جنگ هفت لشکر، با پیروزی کیخسرو و ایرانیان پایان می‌یابد. فرزندان و فرزندزادگان رستم که همدیگر را شناخته‌اند، متحد می‌شوند و افراسیاب می‌گریزد (هفت لشکر، ۱۳۷۷: ۳۲۹-۴۵۴؛ شاهنامه هفت لشکر، ۱۴۰۰: ۴۸۸-۶۰۱؛ آیدنلو، ۱۳۹۴: ۱۶۸). از میان شاعران مورد بحث مقاله حاضر، تنها صحبت لاری دو بار از جنگ هفت لشکر یاد کرده است. کاربرد این داستان در تلمیحات لاری نشانگر آشنایی عمیق وی با سنت‌های نقالی رایج در روزگار خویش است. در نمونه‌های ذیل، لاری به مدد تشبیه و تلمیح مقصود خویش را بیان کرده است:

برگ جنگ هفت لشکر ساز کرد هر یلی با گرز و چنگ آهنین
 بنده، صحبت، نیز همچون تهمتن رخسِ فکرت را کشیدم زیر زین...
 (لاری، بی تا: ۲۷۷)

لاری در نمونه دیگر نیز به منظور تشبیه به داستان مذکور اشاره کرده است:
 آن چون شه روم و غزوة روس این رستم و جنگِ هفت لشکر
 (همان، ۱۴۹)

خانی

خانی همان همای چهارزاد دختر بهمن است که پس از پدر بر تخت سلطنت تکیه داده است. داستان پادشاهی سی و دو ساله وی در شاهنامه با ابیات ذیل آغاز می شود:

به بیماری اندر بمرد اردشیر^۷ همی بود بیکار تاج و سریر
 همای آمد و تاج بر سر نهاد یکی راه و آیین دیگر نهاد
 (فردوسی، ۱۳۹۴: ۳/۲۲۵-۲)
 نام وی در تاریخ طبری به صورت «خمانی» آمده است (طبری، ۱۳۶۲: ۲/۴۸۳). قآنی یک بار و به منظور ترجیح ممدوح این نام را به کار برده است. استفاده قآنی از این تلمیح نشانگر اشراف خیره کننده وی بر نام‌ها و داستان‌های مربوط به شاهنامه در متون غیر از شاهنامه است:
 چه کاووس و چه کیخسرو چه گشتاسب چه لهراسب^۸ چه روشن رای بهمن چه همایون دخترش خانی
 (قآنی، ۱۳۳۶: ۷۹۱)

کلاهخود رستم از کاسه سر دیو سپید

یکی از روایات عامیانه در باب رستم آن است که رستم پس از کشتن دیو سپید از کاسه سر آن کلاه خودی می سازد و بر سر می گذارد. داوری شیرازی در بیت ذیل، خود را چونان رستم تصویر کرده که دستاری شبیه کاسه سر دیو سپید بر سر گذاشته است. آیدنلو که این کلاهخود را مهم ترین نشانه ظاهری رستم در نگاره های شاهنامه ای دانسته، حدس زده است که انتساب مغفر دیو سپید به رستم از اواخر قرن هشتم و اوایل قرن نهم به بعد بوده است (آیدنلو، ۱۳۹۶: ۸۵). در میان شاعران مورد بحث مقاله حاضر، تنها داوری و تنها یک بار به این تلمیح ارزشمند پرداخته است:

رستم گفتی بر فرق سر دیو سپید خلق حیران به من اندر ز یمین و ز یسار
 (داوری، ۱۳۷۰: ۲۲۳)

گرشاسب

گرشاسب از بزرگ‌ترین و نام‌دارترین پهلوانان باستانی و روایات حماسی ایران و نیرومندترین و پرآوازه‌ترین یلِ اوستاست که قوی‌ترین و سهمناک‌ترین اژدهایان و دیوان و دیویسان را از پای درآورد (خطیبی، ۱۳۹۱: ۴۷۷-۴۷۸). اسدی طوسی در گرشاسب‌نامه، گرشاسب را از نوادگان جمشید دانسته است:

به جمشید ماند به چهر و به پوست گواهی دهم من که از تخم اوست

(اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۵۲)

«در شاهنامه و گرشاسب‌نامه و بیشتر متن‌های پس از اسلام از سام، پسر گرشاسب پسر نریمان، سخن به میان می‌آید و این سه نام، نتیجه درهم‌آمیختن نام و نام‌خانوادگی و یکی از صفت‌های گرشاسب است. درست آن است که بگوییم گرشاسب نریمان (=نرمش، دلیر) از خاندان سام. ابوریحان بیرونی بر یکی بودن این هر سه نام تأکید ورزیده است. گرشاسب در ادبیات دینی ایرانیان به اندازه‌ای اهمیت داشته که فرگرد پانزدهم «سوتکرنسک» (یکی از نسک‌های گم‌شده اوستای کهن)، ویژه او بوده است. امروز تنها گزیده‌ای از این فرگرد را در کتاب پهلوی دینکرت در دست داریم، اما در سرتاسر اوستای کنونی (به جز گاهان) نیز کمتر بخشی است که در آن نامی از گرشاسب یا اشاره‌ای به زندگی و نبردها و دلاوری‌های او نیامده باشد و خواننده اوستا پیوسته بدین نمونه‌ها برمی‌خورد» (پورداوود به نقل از اوستا، ۱۳۸۵: ۱۰۴۲-۱۰۴۳). نام گرشاسب در شعر صحبت لاری تجلی یافته است. در نمونه ذیل، لاری (که در باده‌نوشی خود را همتای جهان‌پهلوان بی‌همتای ایران‌زمین، گرشاسب، می‌داند)، یک دو سه مینای یک منی از باده‌ای می‌طلبد که شکوه پهلوانی و تهمتنی را از گرشاسب (سراینده) نگیرد، بلکه به نوعی باشد که نوشنده آن می، پس از نوشیدن، آن‌چنان هشیار باشد که بتواند با اشکبوس (وهم) نبردی تهمتنانه (رستم‌انه) و پیروزمندانه داشته باشد:

این‌گونه فصل، رنج خمارم چرا کُشد؟	ساقی ییار یک دو سه مینای یک منی
اما نه باده‌ای که به مردافـکنی بود	گرشاسب را شکوه دلاور تهمتنی
زان باده کهن که کند در مصاف تن	با اشکبوس وهم نبرد تهمتنی...

(لاری، بی‌تا: ۱۳۰)

لاری در منظومه حماسی دینی رونق انجمن نیز از ایاغ (کاسه و پیاله شراب‌خوری (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل ایاغ) گرشاسب نام برده که در واقع در این نمونه نیز خود را در باده‌خواری و پهلوانی همتای گرشاسب دانسته است:

گرت میل گفتار جاماسبی است	به من ده ایاغی که گرشاسبی است
که بر یاد ابرو کمانی کشم	چو گرشاسب، چاچی کمانی کشم

(همان، ۱۳۹۲: ۶۸۳/۵۴-۶۸۴)

قآانی نیز نام گرشاسب را در تلمیحات خویش به کار برده و در ترجیح ممدوح خویش، گرشاسب را مغلوب و کلاه از سر ربوده شده توصیف کرده است:

روز ناورد کلاه از سر گرشاسب ربود در گه کینه سنان از کف رهام گرفت

(قآانی، ۱۳۳۶: ۱۱۹)

در مثال ذیل نیز قآانی با اشراف خیره‌کننده‌اش به منابع حماسی با توجه به متون نقالی به «سراندیب» به عنوان دخمه گرشاسب و نیرم اشاره کرده است. «ذکر دخمه گرشاسب و نیرمان در «سراندیب» با روایت یکی از طومارهای نقالی (به تاریخ کتابت ۱۱۳۵ هـ.ق) مطابقت دارد که در آن فرامرز برای دیدن آرامگاه نیاکان خود به «سراندیب» می‌رود» (آیدنلو، ۱۳۸۷: ۱۴۶). قآانی در تشبیهات مضمر و البته تفضیلی‌اش، غالباً کوشیده است تا ممدوح (مشبه) را به هر ترتیبی بر پهلوان، پادشاه و... (مشبه‌به) ترجیح دهد. در مثال ذیل نیز، گرشاسب و نیرم از بیم ممدوح قآانی، شور و شغبشان تا آسمان خواهد رفت:

فرداست که بر مه رود از خاک سراندیب شور و شغب از دخمه گرشاسب و نیرم

(قآانی، ۱۳۳۶: ۵۲۶)

گورنگ

گورنگ پسر/ برادر گرشاسب و بر اساس گرشاسب‌نامه پدر نیرمان است:

برادر یکی داشت جوینده‌کام گوی شیردل بود گورنگ نام
همان سال کائثرط برفت از جهان شد او نیز در خاک تاری نهان
از او کودکی ماند مانند ماه چو مه لیک نادیده گیتی دو ماه
نیرمان پدر کرده بد نام اوی ز گیتی همان بد دلارام اوی ...

(اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۳۲۸)

گورنگ بر اساس تاریخ سیستان: «بیش از سی سال زندگانی نکرد و به روزگار گرشاسب فرمان یافت» (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱: ۵۲). در میان شاعران مورد بحث، تنها قآانی با دانش فراوان حماسی‌اش یک بار به منظور تشبیه، نام گورنگ را در تلمیحات حماسی خود آورده است:

با هوش و هنگ هوشنگ با عقل و رای و فرهنگ با احتشام گورنگ با احترام ساسان

(قآانی، ۱۳۳۶: ۶۷۰)

مسلمان شدن رستم به دست امام علی (ع)

تلمیح به نام و داستان‌های رستم یکی از پر بسامدترین تلمیحات دیوان سروش اصفهانی است. یکی از مهم‌ترین تلمیحات حماسی وی اشاره به داستان مسلمان شدن رستم به دست امام علی (ع) است. موضوع مسلمان شدن رستم به دست امام علی (ع) یکی از داستان‌های جالب شفاهی/مردمی مبتنی بر باورهای عامیانه ایرانیان شیعه مذهب است که گزارش منظوم آن در قالب مثنوی ۳۸۵ بیتی در دوره صفویه ساخته و متداول شده است (آیدنلو، ۱۳۹۶: ۸۶-۸۷). این داستان عامیانه به طور خلاصه در رستم‌نامه چنین آمده است: در زمان پادشاهی کیخسرو، حضرت سلیمان (ع) به همه کشورهای از جمله ایران نامه می‌فرستد و آن‌ها را به یکتاپرستی دعوت می‌کند. ایرانیان که از لشکرکشی سلیمان (ع) بیمناک شده‌اند به مشورت می‌پردازند و رای بر این می‌شود که رستم به بارگاه سلیمان (ع) برود و حشمت و قدرت او را ارزیابی کند تا چاره‌اندیشی کنند. رستم به همراه چهل نفر عازم بیت المقدس می‌شود و به درگاه سلیمان (ع) بار می‌یابد. پس از آنکه رستم در آن درگاه جایی برای نشستن نمی‌یابد، بر کرسی سالار دیوان تکیه می‌زند. دیوی بر وی می‌خروشد که با ضرب دست رستم بی‌هوش می‌شود. رستم پس از گفت‌وگو با سلیمان (ع) و قرار بر اینکه فردا برای به کمند بستن او باز خواهد گشت، از دربار خارج می‌شود. سحرگاه رستم روانه درگاه سلیمان (ع) می‌شود، اما در راه سواری با ابهت و نقابدار راه را بر وی می‌بندد که راه رسیدن به سلیمان (ع) را نبرد با خود ذکر می‌کند. رستم به وی حمله می‌کند و کاری از پیش نمی‌برد تا جایی که خون از دست و بینی رستم روانه می‌شود. سوار کمرگاه رستم را می‌گیرد و به آسمان پرتاب می‌کند. رستم در آسمان از فرشته‌ای می‌شنود که باید در هنگام به زمین رسیدن «یا علی» بگوید و بر پای آن سوار بوسه بزنند. رستم در حال زمین افتادن فریاد می‌زند: «امان یا علی الامان الامان». سوار نقابدار او را می‌گیرد و بی‌آسیب بر زمین می‌نهد. رستم پای سوار را می‌بوسد و نامش را می‌پرسد. سوار خود را امام علی (ع) معرفی می‌کند. رستم بی‌درنگ آتش پرستی را ترک می‌کند و به اسلام می‌گردد. سلیمان (ع) از رستم می‌خواهد پیش کیخسرو و یلان ایران برود تا آنان را به دین اسلام دعوت کند و در غیر این صورت به ایران حمله خواهد کرد. رستم با هدایای سلیمان (ع) به ایران برمی‌گردد و داستان را می‌گوید، اما ایرانیان خروش برمی‌آورند و نمی‌پذیرند. رستم به سیستان می‌رود و سلیمان (ع) به ایران لشکر می‌کشد. کیخسرو که تاب پایداری در برابر وی ندارد به بلخ می‌گریزد و در غاری پنهان می‌شود و کسی دیگر نشان از وی نمی‌یابد (رستم‌نامه، ۱۳۸۷: بیست و چهار و بیست و پنج). سروش این داستان را در قصیده‌ای که در مدح امام علی (ع) سروده، در پنج بیت خلاصه کرده و منظور وی نیز ترجیح حضرت علی (ع) بر رستم بوده است:

مگر نشنیده‌ای رستم ز سوی شاه کیخسرو	به امید خراج آمد به درگاه مر سلیمان را
درشتی با سلیمان کرد و بیرون رفت از مجلس	چو اعرابی، علی بگرفت راه پُورِ دستان را
که با پیغمبر یزدان چرا ناخوش سخن گفتی؟	بگفت این وز جا بریود فرزندان نریمان را

فکندش سوی گردون ساعتی زان پس فرود آمد گرفتی، و نه کردی پیکرش بدرود مر جان را
 بیاورد آن زمان نزد سلیمان بر علی ایمان چو رستم دید کان نیرو میسر نیست انسان را...
 (سروش، ۱۳۴۰: ۲۹)

مهرج

به لحاظ لغوی متشکل از «مه» (بزرگ) و «رای» (نام حکمرانان نواحی هند) است (حسن دوست، ۱۳۹۳: ج ۴، ش ۴۹۲۵ و ج ۳، ش ۲۵۴۱). «بزرگ‌تر پادشاهان هندوستان را مهرج خوانند. آنکه همه هندوان به فرمان او باشند» (مجم‌التواریخ والقصص، ۱۳۱۸: ۴۲۲). در اینجا منظور پادشاه هندوستان است. در گرشاسب‌نامه نام شخصیت مهرج مکرراً آمده است:

سر هفته گفتا سوی هند زود به یاری مهرج برکش چو دود

(اسدی، ۱۳۵۴: ۶۹)

مهرج به عنوان یک لقب مشترک در متون ایران و هند به صورت عمومی و همچنین یکی از شخصیت‌های حماسه گرشاسب‌نامه به طور اخص، در دیوان صبا بازتاب یافته است. در شعر صبا نیز این نام، به منظور ترجیح ممدوحی به کار رفته که قیصر و مهرج را مغلوب خویش ساخته است:

افسر از قیصر گرفت و تاج از مهرج برد چون ز ری لشکر به قسطنطین و کالنجر کشید

(صبا، ۱۳۴۱: ۸۴)

نیر اعظم

در سنت نقالی «نیر اعظم» به رستم اطلاق می‌شود. این ترکیب ریشه در روایت‌های ماندایی دارد. رستم در آن روایات، نماد خدای خورشید و یادآور «نیر اعظم» و «آفتاب سپیده‌دم» است (اکبری مفاخر، ۱۳۹۵: ۲۰۰). لاری در بیت ذیل، نیر اعظم (خورشید) را به پور آبتین (فریدون) تشبیه کرده که درفش کاویان (آفتاب) را در دست دارد. با توجه به تلمیحات شاهنامه‌ای در اینجا ترکیب «نیر اعظم» تا حدودی تبادر کننده و یادآور نام رستم در سنت نقالی است:

بر فراز قصر بهرامی چو پور آبتین نیر اعظم درفش کاویان می‌آورد

(لاری، بی‌تا: ۳۲۷)

قآنی نیز ترکیب نیر اعظم را یک بار به کار برده که در اینجا مراد خورشید است. در بیت ذیل نیز با توجه

به وجود نام رستم در بیت، تبادری قوی‌تر از شاهد لاری ایجاد شده است:

نیر اعظم کشید تیغ چو رستم دیو شب از هیبتش گریخت چو اکوان
(قآنی، ۱۳۳۶: ۶۶۰)

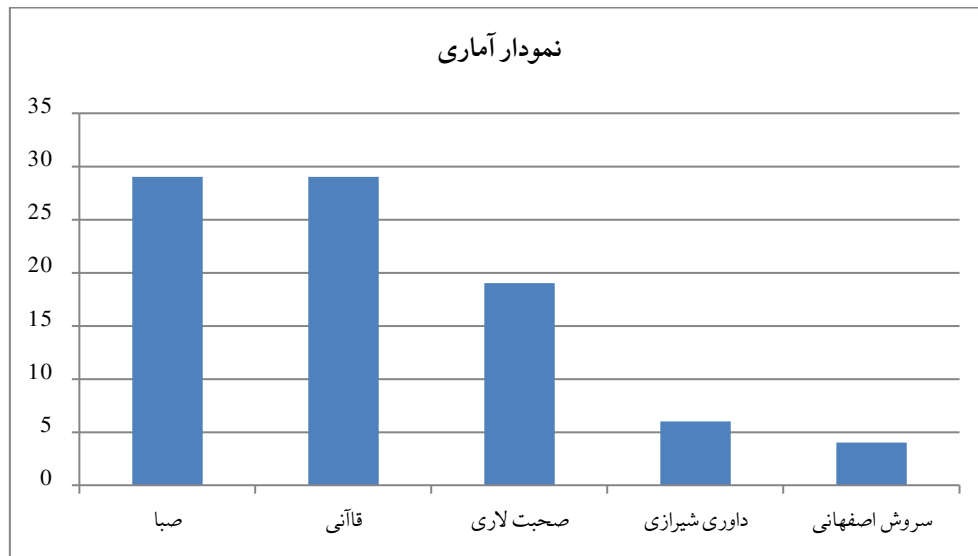
نتیجه‌گیری

مقاله حاضر با بررسی پنج دیوان از پنج شاعر قاجاری به این نتیجه دست یافته که در دوره بازگشت ادبی به دلیل رواج نقالی و داستان‌های شفاهی/عامیانه، رویکرد شاعران به داستان‌ها و شخصیت‌های حماسی در متون نقالی و داستان‌های ملی و پهلوانی خارج از شاهنامه فزونی گرفته است. یافتن این گونه تلمیحات نشان از رواج نقالی‌های عامیانه در کنار شاهنامه‌خوانی به صورت رسمی دارد. استفاده این شاعران از تلمیحات حماسی خارج از شاهنامه، نشان از تعمق آن‌ها در ادبیات حماسی عامه است. در شعر این شاعران، اشاره‌های ارزشمندی به داستان‌ها و شخصیت‌های حماسی در متون نقالی و داستان‌های ملی و پهلوانی یافت می‌شود که در این میان به نام و داستان پرآوازه آرش، بانوگشسب، ببر بیان، برزو، بهمن و بلعیده شدن وی در کام اژدها، پریدخت، پورک، جنگ هفت‌لشکر، خانی، کلاهخود رستم از سر دیو سپید، گرشاسب، گورنگ، مسلمان شدن رستم به دست حضرت علی (ع)، مهرج و نیر اعظم می‌توان اشاره کرد. در میان شاعران مورد بحث مقاله حاضر، به لحاظ آماری و نیز موضوع مورد بحث، صبا و قآنی (به یک میزان)، صحبت لاری، داوری و سروش به ترتیب آشناترین شاعران با داستان‌ها و شخصیت‌های حماسی عامه در متون نقالی و داستان‌های ملی و پهلوانی هستند.

نویسندگان مقاله حاضر بر این باورند که تمامی متون ادبی به‌ویژه این دوره از تاریخ ادبیات، لازم است که از منظر اشتغال بر نام‌ها و داستان‌های حماسی به‌دقت بررسی شوند تا احتمالاً اشارات و تلمیحات بیشتری از این دست یافته شود. زیرا برای نمونه یافتن تلمیحاتی از قبیل آبری بودن ببر بیان، داستان آرش و پیدایش جشن تیرگان، کلاهخود رستم از سر دیو سپید، مسلمان شدن رستم به دست امام علی (ع) و... علاوه بر آشنا کردن خوانندگان با تلمیحات حماسی خارج از شاهنامه، آنان را به خواندن و تفحص در آثار غیر حماسی برای یافتن تلمیحات حماسی سوق می‌دهد.

جدول بهره‌گیری از داستان‌ها و شخصیت‌های حماسی در متون نقالی و داستان‌های ملی و پهلوانی

شماره	شاعران نام یا داستان	صحبت لاری		فتحعلی‌خان صبا	قائنی شیرازی	سروش اصفهانی		داوری شیرازی	جمع
		دیوان	روئی انجمن			دیوان	اردیبهشت		
۱	آرش و تیراندازی	۳	-	۱۴	۷	۲	-	۵	۳۱
۲	بانوگشسب	-	-	-	۱	-	-	-	۱
۳	ببر بیان (جانور)	۴	۱	-	-	-	-	-	۵
۴	برزو	۴	-	۵	۵	۱	-	-	۱۵
۵	بهمن و اژدها	۱	-	۶	۶	-	-	-	۱۳
۶	پریدخت	-	-	-	۱	-	-	-	۱
۷	پورک	-	-	-	۱	-	-	-	۱
۸	هفت لشکر	۲	-	-	-	-	-	-	۲
۹	خانی	-	-	-	۱	-	-	-	۱
۱۰	کلاهخود رستم از سر دیو سپید	-	-	-	-	-	-	۱	۱
۱۱	گرشاسب	۲	۱	-	۵	-	-	-	۸
۱۲	گورنگ	-	-	-	۱	-	-	-	۱
۱۳	مسلمان شدن رستم به دست علی (ع)	-	-	-	-	۱	-	-	۱
۱۴	مهرج	-	-	۴	-	-	-	-	۴
۱۵	نیر اعظم	۱	-	-	۱	-	-	-	۲
-	جمع کل	۱۷	۲	۲۹	۲۹	۴	۰	۶	۸۷



نمودار آشنایی شاعران با داستان‌ها و شخصیت‌های حماسی در متون نقلی و داستان‌های ملی و پهلوانی

یادداشت‌ها

۱ - در بار ناصرالدین شاه منصبی با عنوان نقال‌باشی وجود داشت که نقیب‌الممالک عهده‌دار آن بود (سیدان، ۱۳۹۵: ۵۴۹).

۲ - صحبت لاری به دلیل توجهات خاص وی به اساطیر (شمیسا، ۱۳۷۱: ۲۲) و همچنین سرودن منظومه رزمی رونق انجمن به تقلید از شاهنامه، فتحعلی‌خان صبا به خاطر توجه به شاهنامه و سرایش منظومه رزمی تاریخی شهشاهنامه به تقلید از شاهنامه، قآنی شیرازی که به قول ملک‌الشعراء بهار «در ساختن قصه و پشت هم انداختن مطالب و روایت و انتخاب لغات فخیم، خشونت و غرور لازم برای حماسه‌سرایی را داشته است» (بهار، ۱۳۸۲: ۶۱-۶۲)، سروش اصفهانی به خاطر سرایش منظومه رزمی دینی اردیبهشت به تقلید از شاهنامه و داوری شیرازی نیز به دلیل کتابت پنج‌ساله نسخه شاهنامه فردوسی که برای محمدقلی خان ایلخانی نوشته (که دو سال آن صرف نوشتن داستان‌های رستم شده است) و چندین مجلس آن را خود نقاشی کرده است، برای نمایندگی شعر قاجار انتخاب شده‌اند.

۳ - «اسطوره‌آرشی یکی از نمونه‌هایی است برای بازگویی این موضوع که اگر تمامیت ارضی کشور به مخاطره بیفتد یا هر دشمنی بخواهد حاکمیت ملتی را بر کشور و سرنوشت خویش سلب کند و یا به دست آشوب و تحریکات

غرض آلود بسپارد، پهلوان، آرش وار از بلندای مردانگی قد راست می‌کند و تمامی قدرت خویش را در طبق اخلاص می‌نهد تا با ایثار جان و تن خود مرزهای کشور را از وجود بداندیشان پاک کند» (سلطانی گرد فرامرزی، ۱۳۸۶: ۲۲).

۴ - ترک ادب ملی یکی از سنت‌های شعر مدحی است. به کارگیری مضامین و اصطلاحاتی ناشایسته در باب شاهان و یلان ملی است که این مضامین و اصطلاحات نه تنها با باورهای ملی و اساطیری کهن ایرانی، سنخیتی ندارد بلکه با باور ملی در باب شخصیت‌های اساطیری و حماسی در تضاد است. شنیدن و خواندن این‌گونه مضامین، خواننده ملی‌گرا را به شدت ناخشنود می‌سازد زیرا در این‌گونه مضامین، خواری آزاردهنده شاهان و یلان حماسی - اساطیری و تاریخی را شاهد هستیم. از دیرباز ترک ادب ملی آرام‌آرام به سنتی در شعر فارسی تبدیل شد و در شعر بازگشت عصر قاجار به اوج خود رسید چنان‌که در این دوره، دیوان کمتر شاعری را می‌توان یافت که در راستای این سنت قلمی نزده باشد. در سنت ترک ادب ملی نیز مانند سنت ترک ادب شرعی، شاعر با ارتکاب نوعی گناه، کوشیده است تا خود را به هر قیمتی به ممدوح خویش نزدیک کند. ترک ادب ملی از دیرباز در شعر فارسی بی‌سابقه نیست. برای نمونه فرخی سیستانی گوید: سام یل کیست کجا سایه آن خواجه بود/ خواجه را اکنون چون سام، غلامیست نگر/ نیمروز امروز از خواجه و از گوهر او/ بیش از آن دارد کز سام یل و رستم زر (فرخی سیستانی، ۱۳۱۱: ۱۷۹). عنصری گوید: اگر خواننده رزمش به میدان/ بود اسفندیار و رستم زر/ یکی را مغز خارد نیش افعی/ یکی را دیده در آید غضنفر (عنصری، ۱۳۶۳: ۴۸).

۵ - جادوی مجاورت هنگامی صورت می‌گیرد که سخنور نام یک شاه یا پهلوان را به کار می‌برد و در کنار آن واژه‌ای می‌آورد که از نظر موسیقی با نام آن شاه یا پهلوان هماهنگ باشد. جادوی مجاورت یکی از مهم‌ترین عوامل تعیین‌کننده در تأثیرات زبانی و شیوه‌های بلاغی است (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۷: ۱۷). جادوی مجاورت در نام‌های حماسی در شعر شاعران دوره بازگشت بسامد زیادی دارد به عنوان نمونه آن‌چنان‌که پژوهشگران پیشین نیز به آن توجه کرده‌اند: «لاری بنا بر جادوی مجاورت واژه «فر» را در کنار نام «فریدون» قرار داده و ممدوح را دارای فریدونی دانسته است. «رای» را در کنار «دارا» قرار داده و ممدوح را واجد رای دارا و واژه «روان» را با توجه به معنای «روان نامیرا» آورده و روان ممدوح را چونان روان نوشیروان نامیرا دانسته است: آفریدون فر و دارارای و نوشروان روان/ غیرت صد اردوان و رشک سیصد اردشیر (لاری، بی‌تا: ۳۴۱)» (ارشی و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۴۳-۲۴۴).

۶ - صفت روشن‌گهر برای بهمن (علاوه بر اشاره به تخمه پادشاهی وی) احتمالاً ناظر بر معنای لغوی بهمن یعنی منش نیک اهورایی (معین، ۱۳۹۱: ذیل بهمن) نیز هست.

۷ - اردشیر در اینجا همان بهمن پسر اسفندیار و برابر با اردشیر درازدست است. فردوسی در شاهنامه توصیف درازدستی بهمن را این‌گونه آورده است: چو بر پای بودی سرانگشت او/ ز زانو فراتر بدی مشت او (فردوسی، ۱۳۹۴: ۱۶۶۰/۲۰۱/۳). اما ورای مشخصات ظاهری که فردوسی بیان کرده است، کریستن‌سن و خوارزمی او را اردشیر یا کی اردشیر نامیده‌اند که به سبب جنگ‌های فاتحانه با ملل دوردست او را درازدست خوانده‌اند (خوارزمی، ۱۴۲۸: ۱۰۴؛ کریستن‌سن، ۱۳۴۳: ۱۸۱).

۸۸۸ - آن‌چنان که از خوانش این بیت برمی‌آید، کاربرد دو نام گشتاسب و لهراسب نزد قآانی با سین مکسور (مطابق تلفظ برخی نقالان) بوده است نه با تلفظ اصلی نام‌های مختوم به «اسب»، با سکون. زیرا این دو نام در این بیت اگر با تلفظی غیر از سین مکسور خوانده شوند، وزن بیت مختل خواهد شد.

کتاب‌نامه

- آیدنلو، سجاد. (۱۳۷۸). «رویکردی دیگر به "بیر بیان" در شاهنامه». نامه پارسی. ۴ (۴). ۱۷-۵.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۴). «مهمین دخت، بانوگشسب سوار». کتاب ماه ادبیات و فلسفه. ۳۴-۴۵.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۷). «آشناترین شاعر ادب فارسی با شاهنامه». ادب پژوهی. شماره ۶. ۱۳۳-۱۶۱.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۹۰). دفتر خسروان (برگزیده شاهنامه فردوسی). تهران: سخن.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۹۲). «برخی نکات و بن‌مایه‌های داستانی منظومه پهلوانی - عامیانه زرین‌قبا نامه». فرهنگ و ادبیات عامه. ۱ (۱). ۴۰-۱.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۹۴). «رستم‌باز/ رستم‌بازی و هفت‌لشکر (دو ترکیب فارسی با منشأ حماسی)». ویژه‌نامه فرهنگستان (فرهنگ‌نویسی). شماره ۹. ۱۶۵-۱۷۱.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۹۶). «بعضی اشارات و تلمیحات حماسی برگرفته از روایت‌های نقالی و شفاهی - عامیانه در شعر فارسی». فرهنگ و ادبیات عامه. ۵ (۱۸). ۶۷-۱۰۳.
- آرشی، صادق؛ گرجی، مصطفی؛ مرادی، ایوب. (۱۴۰۰). «تأملی بر انواع تأثرات تلمیحی شاعران دوره بازگشت از شاهنامه». تاریخ ادبیات. ۱۴ (۲). (پیاپی ۲/۸۵). ۲۲۹-۲۵۲.
- اسدی طوسی، علی بن احمد. (۱۳۵۴). گرشاسب‌نامه. به اهتمام حبیب یغمایی. تهران: کتابخانه طهوری.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). «جشن». دانشنامه زبان و ادب فارسی. جلد ۲. به سرپرستی اسماعیل سعادت. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی. ۵۱۰-۵۱۴.
- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۹۵). رزم‌نامه کنیزک. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. تهران: مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۶۲). «بیر بیان». ایران‌نامه. بنیاد مطالعات ایران. شماره ۳. ۴۴۷-۴۵۸.
- انجوی شیرازی، سیدابوالقاسم. (۱۳۶۹). فردوسی‌نامه (مردم و فردوسی)، جلد ۲. تهران: علمی و فرهنگی.
- اوستا. کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی. (۱۳۸۵). جلد ۱. گزارش و پژوهش جلیل دوست‌خواه. چاپ دهم. تهران: مروارید.
- ایران‌شاه بن ابی‌الخیر. (۱۳۷۰). بهمن‌نامه. ویراسته رحیم عقیقی. تهران: علمی و فرهنگی.
- باقری، مهری. (۱۳۸۴). «بیر بیان». دانشنامه زبان‌و ادب فارسی. جلد ۱. به سرپرستی اسماعیل سعادت. تهران:

فرهنگستان زبان و ادب فارسی. ۷۰۳-۷۰۱.

بهار، محمدتقی. (۱۳۸۲). «بازگشت ادبی». بهار و ادب فارسی (مجموعه یکصد مقاله از ملک الشعراء بهار). جلد ۱. به کوشش محمد گلبن. چاپ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.

تاریخ سیستان. (۱۳۸۱). به تصحیح ملک الشعراء بهار. به همت محمد رمضان. تهران: نشر وزارت فرهنگ و هنر (چاپ افست مروی).

حسن دوست، محمد. (۱۳۹۳). فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی. جلد ۳ و ۴. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

خالقی مطلق، جلال. (۱۳۶۷). «ببر بیان» (رویین‌تنی و گونه‌های آن). ایران‌نامه. شماره ۲۳. ۳۸۲-۴۱۶.

خطیبی، ابوالفضل. (۱۳۸۴). «آرش». دانشنامه زبان و ادب فارسی. جلد ۱. به سرپرستی اسماعیل سعادت. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی. ۴۲-۴۴.

خطیبی، ابوالفضل. (۱۳۹۱). «گرساسپ». دانشنامه زبان و ادب فارسی. جلد ۴. به سرپرستی اسماعیل سعادت. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی. ۴۷۷-۴۸۵.

خواجوی کرمانی، ابوالعطاء کمال‌الدین محمود (منسوب). (۱۳۷۰). برگزیده سام‌نامه. به انتخاب منصور رستگار فسایی. شیراز: نوید شیراز.

خوارزمی، ابی‌عبدالله محمد بن احمد بن یوسف الکاتب. (۱۴۲۸ق). مفاتیح العلوم. بیروت: دار المناهل.

خلف تبریزی، محمدحسین. (۱۳۴۲). برهان قاطع. ۵ جلد. به اهتمام محمد معین. کتاب‌فروشی ابن سینا. چاپ افست رشديه.

داوری شیرازی، محمد. (۱۳۷۰). دیوان داوری شیرازی. شیراز: وصال.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه. تهران: دانشگاه تهران.

رستم‌نامه. (داستان منظوم مسلمان شدن رستم به دست امام علی (ع) به انضمام معجزنامه مولای متقیان). (۱۳۸۷). به کوشش سجاد آیدنلو. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

سروش اصفهانی، میرزا محمدعلی. (۱۳۴۰). دیوان شمس الشعراء میرزا محمدعلی سروش اصفهانی. به اهتمام محمدجعفر محبوب. تهران: امیرکبیر.

سلطانی‌گرددفرامزی، علی. (۱۳۸۶). رمزهایی از اساطیر ایران. تهران: مبتکران.

سیدان، مریم. (۱۳۹۵). «نقالی». دانشنامه زبان و ادب فارسی. جلد ۶. به سرپرستی اسماعیل سعادت. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی. ۵۴۵-۵۵۵.

شاپور شهبازی، علی‌رضا. (۱۳۸۵). «جشن». دانشنامه جهان اسلام. جلد ۱۰. زیر نظر غلامعلی حداد عادل. تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی. ۳۵۹-۳۷۰.

شاهنامه هفت‌لشکر. (۱۴۰۰). با مقدمه، تصحیح و توضیحات محمد جعفری (قنوتی) و زهرا محمدحسینی صغیری. تهران: خاموش.

- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۷). «جادوی مجاورت». بخارا. سال ۱. شماره ۲. ۱۶-۲۶.
- شکوهی، فریبا. (۱۳۸۴). «بانوگشسب‌نامه». دانشنامه زبان و ادب فارسی. جلد ۱. به سرپرستی اسماعیل سعادت. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی. ۶۹۲-۶۹۴.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۱). فرهنگ تلمیحات. تهران: فردوس.
- صبا، فتحعلی‌خان. (۱۳۴۱). دیوان ملک الشعراء فتحعلی‌خان صبا. به تصحیح محمدعلی نجاتی. تهران: اقبال.
- صحب‌لاری، محمدباقر. (بی‌تا). دیوان صحبت‌لاری. (تاریخ مقدمه ناشر: آذر ۱۳۳۳). شیراز: چاپخانه معرفت.
- صحب‌لاری، محمدباقر. (۱۳۹۳). رونق‌انجمن (مختارنامه). با مقدمه، تصحیح و تعلیقات مرتضی چرمگی عمرانی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۶۲). تاریخ طبری. جلد ۲. برگردان ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر.
- عنصری بلخی. (۱۳۶۳). دیوان عنصری بلخی. به تصحیح و مقدمه دکتر سیدمحمد دبیرسیاقی. تهران: سنایی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۶۹). شاهنامه فردوسی (دیاچه شاهنامه). تصحیح ژول مول. ترجمه جهانگیر افکاری. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۴). شاهنامه. پیرایش جلال خالقی مطلق. ۴ جلد. تهران: سخن.
- فرخی سیستانی. (۱۳۱۱). دیوان حکیم فرخی سیستانی. تصحیح علی عبدالرسولی. مطبعة مجلس.
- قائمی، میرزا حبیب‌الله شیرازی. (۱۳۳۶). دیوان حکیم قائمی. به تصحیح محمدجعفر محبوب. تهران: امیرکبیر.
- کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۴۳). کیانیان. ترجمه دکتر ذبیح‌الله صفا. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ماهیار نوابی، یحیی. (۱۳۵۰). «پنج واژه در شاهنامه». سخن‌رانی‌های نخستین دوره سخن‌رانی و بحث درباره شاهنامه فردوسی. تهران: وزارت فرهنگ و هنر. ۲۵۸-۲۶۰.
- مجم‌التواریخ والقصص. (۱۳۱۸). به تصحیح ملک‌الشعرا بهار. تهران: چاپخانه خاور.
- مختاریان، بهار. (۱۳۹۳). «بیر بیان و جامه بوری آناهیتا». جستارهای ادبی. دانشگاه فردوسی مشهد. ۱۲۳-۱۴۴.
- معین، محمد. (۱۳۹۱). فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.
- نظامی گنجوی. (۱۳۸۹). هفت‌پیکر. به کوشش بهروز ثروتیان. تهران: امیرکبیر.
- هفت‌لشکر (طومار جامع نقالان). (۱۳۷۷). مقدمه، تصحیح و توضیح مهران افشاری و مهدی مدائنی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۹۱). فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی. تهران: فرهنگ معاصر.



The beginning of the Sassanids in Shahnameh; from Ardashir to Bahram III

Zagros Zand 

Independent researcher in history, Iranology and Shahnameh, Lecturer of Asha association. Email: zagros.zand@gmail.com

Received: 2024/1/14

Revised: 2024/2/20

Accepted: 2024/4/21

Published: 2024/7/20

Citation: Zand, Zagros. (2024). "The beginning of the Sassanids in Shahnameh; from Ardashir to Bahram III." *Epic Knowledge and Wisdom*. 1 (2). 27-44. doi: <https://doi.org/10.22067/JMELS.2024.86808.1020>

Abstract

This article tries to take a quick look at Ferdowsi's narrative from the beginning of the Sassanids to the end of Bahram III's reign and its values and shortcomings by using historical sources and Sasanian studies. Ardashir's narrative is detailed and legendary due to his power, legitimacy, territorial integrity, the union of religion and the state, his founding, and the necessity of genealogy and transmission. Shapur I was a policy consolidator and has a relative importance, but it has faded under the shadow of his father and Shapur II. Hormazd I and Bahram have the least number of narratives in national traditions. The shortness of the kingdom, the namesake of several Hormazds, the namesake of several Bahrams and the mixing of data, the lack of interesting narratives and the presence of Shapur II after them are the reasons for this lack of importance. In these sections, the *Shahnameh* has detailed sermons, admonitions, and commandments, most of which have been deleted. These sections are rich in Ēranshahri political philosophy and ethics. In general, the narrative of *Shahnameh* is a historical narrative with idealistic, moral, heroic and literary attitudes, but Ferdowsi's trustworthiness and transmission of historical and narrative data have increased the historical and narrative value of the text.

Key words: Shahnameh, Ferdowsi, Sasanian, Ardashir Babakan, Shapur I, Hormazd I.



©2024 The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.



آغاز ساسانیان در شاهنامه؛ از اردشیر تا بهرام سوم

زاگرس زند 

پژوهشگر مستقل تاریخ، ایران‌شناسی و شاهنامه، مدرس انجمن دوستداران شاهنامه البرز (اشا)، zagros.zand@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۱	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۲	تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۴/۳۰
استناد: زند، زاگرس. (۱۴۰۳). «آغاز ساسانیان در شاهنامه؛ از اردشیر تا بهرام سوم». دانش و خرد حماسی. ۱ (۲): ۲۷-۴۴. doi: https://doi.org/10.22067/JMELS.2024.86808.1020			

چکیده

این مقاله می‌کوشد با بهره‌گیری از منابع تاریخی و پژوهش‌های ساسانی‌شناسی، نگاهی گذرا به روایت فردوسی از آغاز ساسانیان تا پایان پادشاهی بهرام سوم و ارزش‌ها و کمبودهای آن بیندازد. روایت اردشیر مفصل است و افسانه‌آمیز به علت قدرت، مشروعیت، یکپارچگی سرزمینی، اتحاد دین و دولت و بنیان‌گذاری او و ضرورت تباریابی و انتقال فره. شاپور یکم تحکیم‌بخش سیاست‌ها بوده و اهمیت نسبی دارد، اما زیر سایه پدر و شاپور دوم کمرنگ شده است. هرمزد یکم و بهرام‌ها نیز کمترین روایت را در روایات ملی دارند. کوتاه‌بودن پادشاهی، هم‌نامی چند هرمزد، هم‌نامی سه بهرام و درآمیختگی داده‌ها، نبود روایات داستانی جذاب و حضور شاپور ذوالاکتاف پس از آن‌ها از علل این کم‌اهمیتی است. شاهنامه در این بخش‌ها خطبه‌ها، اندرزها و وصایای مفصلی دارد که بیشتر منابع آن‌ها را زدوده‌اند. این بخش‌ها از فلسفه و اخلاق سیاسی ایران‌شهری غنی هستند. درکل روایت شاهنامه روایتی است تاریخی با نگرش‌های آرمانی، اخلاقی، پهلوانی و ادبی، اما امانت‌داری فردوسی و انتقال داده‌های تاریخی و روایی، ارزش تاریخی و روایی متن را بالا برده است.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه، فردوسی، ساسانیان، اردشیر بابکان، شاپور یکم، هرمزد یکم.

فردوسی و تاریخ‌نگاری

شاهنامه بزرگترین اثر حماسی ایران و از مهم‌ترین آثار ادبی جهان دانسته شده و مناقشه‌ای در آن نیست. فردوسی شاهنامه را بر اساس شاهنامه ابومنصوری و از ۳۶۷ ق تا ۴۰۰ ق به نظم درآورده و پس از دیباچه به چهار سلسله با ۵۸ پادشاه پرداخته است: پیشدادیان، کیانیان، اشکانیان و ساسانیان. بخش ساسانیان با بیش از ۱۸۰۰۰ بیت^۱ با ۳۰ پادشاه از اردشیر تا یزدگرد سوم روایت شده است (خالقی مطلق، ۱۳۹۰: ۱۵۷-۱۵۹). به این ترتیب شاهنامه یک اثر تاریخ‌نگارانه هم هست و از آغاز، یعنی پادشاهی کیومرث، نگرشی تاریخی و واقع‌گرایانه هم دارد (نک: زند، ۱۳۹۲: ۷۷-۹۹). این نگرش و ویژگی در بخش ساسانیان پررنگ‌تر است و حاوی مفصل‌ترین روایت تاریخی^۲ از این سلسله که فقط تاریخ طبری را می‌توان با آن سنجید که در ترجمه فارسی، ۲۰۵ صفحه^۳ را به ساسانیان ویژه داشته است.

جدا از ارزش‌های فرهنگی، ادبی، اسطوره‌ای و زبانی، شاهنامه منبع مهمی برای تاریخ ایران باستان است و بخش ساسانیان به گستردگی و دقت زیاد روایت شده است. فردوسی در این بخش، منبع مکتوب خود را با امانت‌داری^۴ به نظم کشیده که همانا شاهنامه ابومنصوری بوده که برگرفته از خدای‌نامه‌ها و دیگر تاریخ‌های دوره ساسانی بوده است. در نتیجه جزئیات رخدادها، نام کسان و نام‌جای‌ها و داده‌های تاریخی و جغرافیای ساسانی در آن بازتاب یافته است. گرچه شاهنامه به اندازه تاریخ‌های منثور مورد استفاده و ارجاع نبوده، ولی کم‌وبیش مورد توجه بسیاری از ایران‌شناسان و ساسانی‌شناسان بوده است. به جز شاهنامه، تاریخ‌های عربی-فارسی، که متکی به خدای‌نامه‌ها و فتوحات و مغازی هستند، با شیوه‌های گوناگون، تاریخ ساسانیان را بازنویسی کرده‌اند و ارزش بسیاری در ساسانی‌شناسی دارند (زند، ۱۴۰۰: ۲۷ و ۲۸).

برخی شاهنامه‌پژوهان و ساسانی‌شناسان بر ارزش تاریخی شاهنامه انگشت نهاده‌اند. شهبازی شاهنامه را «تاریخ ایران و مبتنی بر خاطرات جمعی ایرانیان» دانسته (شهبازی، ۱۳۹۰: ۱۶۵)^۵، خالقی مطلق باور استواری به این اعتبار داشته و پورشریعتی (۲۰۰۸: ۱۶۱-۱۶۳) نیز در پژوهش‌های خود، از شاهنامه سود برده است. برخی نیز مانند دریایی (۱۳۹۱: ۱۰۰) این ارزش را نسبی و برای بخش ساسانی دانسته‌اند. اما گروهی شاهنامه را «غیرتاریخی» دانسته و باوری به ارزش استنادی آن ندارند، که از قدما، یعقوبی (۱۸۸۳/ ج ۱: ۱۷۸)^۶ (درباره روایات خداینامه) در این گروه می‌گنجد و از معاصران، اشپولر (۱۳۸۸: ۹-۱۰) و امیدسالار (۱۳۹۶: ۳۹).

دلیل اصلی ندادن و در نتیجه بهره نبردن از شاهنامه در پژوهش‌های تاریخی، به گمانم نخواندن شاهنامه و نداشتن شناخت کافی از محتوای آن است. برای نمونه، هوارد جانستن، گرچه به ارزش خدای‌نامه و روایات ملی ایران اشاره دارد، خدای‌نامه را قصه‌هایی برای پند و اندرز دانسته است، نه سند مطمئن تاریخی.

او شاهنامه را آب و تاب داده شده از جانب فردوسی و دگرگون شده خدای نامه می‌داند (Howard-Johnston, 2008: 119-120). البته این برداشت نشان‌دهنده شناخت سطحی او از شاهنامه است. این برداشت به معنی کم‌اعتبار بودن شاهنامه و پایین بودن ارزش تاریخی آن در دید اوست. همین برداشت نادرست باعث شده که او در بازنویسی تاریخ ساسانیان کمترین ارجاع را به فردوسی بدهد (زند، ۱۴۰۰: ۳۰).

روایت داستان‌وار و افسانه‌آمیز شاهنامه هم باعث شده برخی آن را غیرتاریخی بدانند. شاهنامه با اسطوره آغاز می‌شود و در ادامه موجودات و پهلوانان فرانسانی آشکار می‌شوند و شگفتی‌های فراوان دارد. اما این نکته هم نمی‌تواند منافاتی با تاریخی بودن متن داشته باشد، چرا که سنت تاریخ‌نگاری بسیاری از اقوام کهن این‌گونه بوده است. تاریخ در جامعه داستان‌هایی شگفت‌انگیز زاده و پرداخته می‌شده و شاید مهم‌ترین رمز ماندگاری و به خاطر سپردنشان نیز همین بوده است. در نتیجه باید توجه داشت که متن‌های کهن را با معیارها، تعریف‌ها و چارچوب‌های امروزی نمی‌توان و نباید سنجید که راهی است به ترکستان (نک: زند، ۱۳۹۲: ۹۵-۹۶).

سبک تاریخ‌نویسی فردوسی همان سبک تاریخ‌نویسی ایرانی/ ملی است که ریشه در خدای نامه‌نویسی دارد و آن را تا روزگار هخامنشیان می‌توان ردیابی کرد. در این سبک، هنر و ادب، اسطوره و افسانه، فلسفه تاریخ، هدفمندی، حکمت‌آموزی، پندگیری، سرنوشت‌باوری، پاسداری از هویت و فرهنگ ملی اهمیت فراوان دارد و از دید تاریخ‌نویسان ایرانی و فردوسی، این بایستگی‌ها هیچ ناسازی‌ای با رخدادنگاری، بازنویسی و انتقال رویدادهای تاریخی، گذشته واقعی یا واقعیت تاریخ، نداشته و این جداسازی‌ها رویکردی امروزی است که پرتاب کردن آن‌ها به گذشته نارواست. فردوسی با وجود امانت‌داری زیاد و پایبندی به منابع، دارای استقلال سبک و زبان شاعرانه بوده و دنباله‌رو بی‌اراده و چشم و گوش بسته دیگران نبوده است. او برای خود خویشکاری و آرمانی مهم قائل بوده که همانا نخست پاسداری و سپس انتقال تاریخ، فرهنگ و هویت ایران باستان بوده است (همان).

شاعر بودن فردوسی خدشه‌ای بر تاریخ‌نگاری او وارد نکرده و او توانسته به بهترین شکل این دو سویه و شاخه را در کنار هم نگه دارد. آزادی هنری و خیال‌پردازی شاعرانه از میزان امانت‌داری و دقت در تاریخ‌نویسی او نکاسته است. او در نقل داده‌های تاریخی نهایت دقت را داشته و جزئیات رویدادها، نام‌ها، ماده‌تاریخ‌ها را به بهانه آزاداندیشی ادبی و جذاب‌تر کردن روایت، از قلم نینداخته است. فردوسی دست‌کم در بخش ساسانیان - و البته به گمان نگارنده در سراسر شاهنامه - منبع خود را «تاریخ واقعی ایران»، کار خود را در سرایش متن، «تاریخ‌نگاری منظوم» و خود را یک «تاریخ‌نگار» می‌انگاشته است (زند، ۱۴۰۰: ۴۱۴-۴۱۵).

پیشینه

در زمینه سنجش و تطبیق روایت شاهنامه از آغاز ساسانیان با دیگر منابع با کمبود جدی پژوهش روبه‌رو هستیم. اندک پژوهش‌های انجام شده نیز پاسخ‌گوی این کمبود نبوده‌اند که برای نمونه به سه مورد اشاره می‌شود. در مقاله «مقایسه روایاتی چند از سلسله ساسانیان در شاهنامه و منابع تاریخی»، نویسنده در بخشی از مقاله، بسیار گذرا و در یک صفحه، به تفاوت روایت اردشیر در شاهنامه و کارنامه اردشیر بابکان با چند منبع پرداخته که با تحلیل و نتیجه‌مشمخصی نیز همراه نیست. در این مقاله کوتاه به سه مقطع دیگر از دوره ساسانی نیز پرداخته شده که می‌بایست هر یک در مقاله‌ای جدا و مفصل بررسی می‌شدند (نک: اخوان مقدم، ۱۳۸۵). در مقاله «داستان اردشیر، حماسه یا تاریخ؟»، نویسنده فردوسی را در بخش‌های تاریخی نیز حماسه‌سرا و هنرمند دانسته و به تفاوت‌های داستان اردشیر در شاهنامه با کارنامه اردشیر و نیز با طبری و ثعالی و دیگر منابع پرداخته است. نتیجه اصلی آن است که روایت فردوسی در بخش ساسانیان تاریخی محض نیست و آفرینش‌های ذوقی و هنری فردوسی را همراه دارد. حاصل این جستار نادرست نیست و در شناخت توانش ادبی و هنری فردوسی سودمند است، اما هیچ منافاتی نیز با اعتبار تاریخی متن ندارد (نک: یاحقی، ۱۳۸۸). نباید انگاشت که چون فردوسی ذوق ادبی و هنری به خرج داده، پس در داده‌های تاریخی و جزئیات رخدادها و نام‌ها تصرف کرده و به منبع خود پایبند نبوده است. فردوسی با استادی تمام این دو رویکرد را در کنار هم نگاه داشته و هیچ‌یک را فدای دیگری نکرده است و اگر به ناچار یک جنبه را فدا کرده باشد، جنبه ادبی و هنری بوده نه تاریخی، چراکه او خود را «تاریخ‌نویس» و اثر خود را «تاریخ ایران باستان» می‌انگاشته است (نک: زند، ۱۳۹۲). در مقاله «مقایسه روایت شاهنامه فردوسی با تاریخ بلعمی درباره اردشیر بابکان، نویسندگان در هفت مورد به همسانی و فقط در یک مورد به تفاوت این دو منبع پرداخته‌اند که طبیعتاً به نتیجه مشخص نینجامیده، چرا که همسانی دو منبع طبیعی و روشن است و نیاز به ذکر موارد متعدد و اساساً انجام پژوهش نیست، زیرا هر دو با یکی دو میانجی به منبع مشترک (خداینامه یا کارنامه اردشیر بابکان) می‌رسند. بررسی و علت‌یابی تفاوت‌ها مهم است که فقط به یک مورد بسنده شده و آن هم علت‌یابی نشده است (نک: ابراهیمی و دیگران، ۱۳۹۶).

شاهنامه و ساسانیان

ساسانیان و اسپین سلسله پادشاهی در ایران باستان بود که توسط اردشیر بابکان از فارس، در سال ۲۲۴ م. و با شکست اردوان چهارم بنیاد نهاده شد و پس از ۴۲۶ سال، در سال ۶۵۰ م.، با مرگ یزدگرد سوم و پس از پیروزی عربان مسلمان به پایان رسید (Shahbazi, 2005). در ادامه نگاهی گذرا به روایت فردوسی از تاریخ این سلسله از آغاز تا پایان پادشاهی بهرام سوم و ارزش‌ها و کمبودهای آن می‌اندازیم و برای فهم و تحلیل بهتر

از منابع تاریخی مهم و پژوهش‌های نو ساسانی‌شناسی بهره خواهیم گرفت. این روند به ترتیب با بررسی پادشاهی اردشیر بابکان، شاپور یکم، هرمزد یکم، بهرام یکم، بهرام دوم و بهرام سوم انجام خواهد گرفت.

اردشیر بابکان

در شاهنامه اردشیر بابکان روایت مفصلی دارد، در ۱۴۳۰ بیت/ ۵۸ صفحه با چهل و دو سال پادشاهی (فردوسی، ۱۳۹۴/ ج ۳: ۳۹۸-۳۴۱)^۷ البته با افزودن بخش اشکانیان که در واقع بیشتر درباره اردشیر است تا اشکانیان یا حتی اردوان. در این روایت اردشیر پسر ساسان است و نوۀ دخترِ بابک. ساسان از تبار ساسان پسر دارا است که پس از تازش اسکندر، به هند گریخته بود و در پادشاهی اردوان اشکانی به پارس بازگشت و چوپانِ دربارِ بابک و سپس دامادِ او شد. در نتیجه از یک سو پارتی و از یک سو پارسی است. اردشیر که از کودکی نشانه‌های بزرگی را آشکار کرد به دربار اردوان راه یافت، با خشم اردوان به زندان افتاد و به باری گلنار گریخت و به پارس بازگشت. پس از نیرو گرفتن، بهمن اردوان و اردوان را شکست داد و با دختر اردوان نیز ازدواج کرد. سپس به جنگ با گردان، کرم هفتواد و مهرک نوشزاد پرداخت. در پایانِ روایت، کارها، پنדהا و وصیت اردشیر افزوده شده است (همان، ج ۳: ۳۴۱-۳۹۸).

در این روایت، تاریخ با افسانه و قهرمان‌سازی و الگوهای شاه-پهلوان و نیز با رگه‌های عاشقانه آمیخته شده است. به جای ثبت دقیق و مفصل و البته خشک جنگ‌ها، با روایتی جذاب و هیجان‌انگیز و گاه افسانه‌ای (کرم هفتواد / اژدها) روبه‌رو هستیم که البته همه هسته تاریخی نیز دارند.^۸ الگوی اژدهاکشی پهلوانِ هندواروپایی/ آریایی این بار برای اردشیر با کشتن کرم هفتواد به کار بسته شده است.^۹ چرایی ارتباطِ اردشیر با کاربستِ این الگورا باید در بنیان‌گذار بودن او و ضرورتِ توجیه مشروعیت‌سازی برای استوارسازی پایه و آغازگاه ساسانیان جست‌وجو کرد. ماجرای کرم هفتواد پیش از شاهنامه در کارنامه اردشیر بابکان (۱۳۸۲: ۵۵) (با نام هفتان‌بوخت کرم‌خدای^{۱۰})، تاریخ طبری (۱۴۰۳/ ج ۱: ۴۷۸) (با نام اَبْتَنُود/ اَسْتَوْد) (نولدکه، ۱۳۸۸: ۴۱) و تاریخ بلعمی (۱۳۸۶: ۷۷۴) (با نام اَبْتَنُود) نیز دیده می‌شود و می‌بایست آمیخته تاریخی با اسطوره یا جنگ اردشیر با کرمانی‌ها (یا سواحل جنوب کرمان (همان‌جا) و یا گُجاران در لار امروزی (شهبازی، ۱۳۸۹: ۲۵۱) به فرماندهی هفتان‌بوخت با الگوی اژدهاکشی شاه-پهلوان باشد (امیدسالار، ۱۳۹۳: ۳۴۰). نولدکه (۱۳۸۸: ۴۱، پ ۲) «اَبْتَنُود/ اَسْتَوْد» طبری - و با قیاس، «اَبْتَنُود» بلعمی - را تحریف «هفتان‌بُخت» پهلوی دانسته که درست می‌نماید. کرم در زبان سغدی به معنای مار به کار رفته است^{۱۱}، در نتیجه بعید نیست که در دیگر زبان‌های میانه ایرانی از جمله فارسی میانه (پهلوی ساسانی) نیز به همین معنا بوده؛ پس کرم هفتواد را باید مار/ اژدهای هفتواد معنی کرد. کریستن سن هسته آن را در آیینی از خدای مردوک

انگاشته و هنینگ اصل ماجرا را دشمنی موبدان فارس با معبد ثروتمند ناگه (ایزدی هندو با شمایل مار) در کرانه خلیج فارس دانسته و فرصتی برای گنج‌اندوزی اردشیر! (شهبازی، ۱۳۸۹: ۲۵۲) الگوی دیگر روایی-اساطیری که برای اردشیر به کار رفته «سفر قهرمان» است با رفتن به تختگاه پارتیان (اردوان)، به زندان افتادن، یک رابطه عاشقانه و سپس گریختن به پارس با کمک معشوقه (گلنار)^{۱۲}.

از کمبودهای این پادشاهی در شاهنامه باید به این موارد اشاره کرد: نقش دودمان بازرنگیان و گوچهر در استخر، ازدواج ساسان با دینک بازرنگی، جنگ پاک/بابک با گوچهر، نزاع اردشیر با برادرش شاپور و کشته شدن شاپور، مناقشات در امنستان و درگیری‌های با روم (کریستن‌سن، ۱۳۷۸: ۵۸ و ۵۹؛ جلیلیان، ۱۳۹۶: ۴۱-۵۷؛ Shahbazi: 2005؛ Daryaei: 2010؛ Wiesehofer, 1986: 237-256) برخی از این موارد را منابع دیگر آورده‌اند، از جمله طبری (۱۴۰۳/ج ۱: ۴۷۷-۴۷۹) و بلعمی (۱۳۸۶: ۷۷۱-۷۷۳). که به گوچهر (با ریخت جوزهر) و خاندان بازرنگیان و نزاع با آن‌ها و نیز رقابت و جنگ اردشیر با برادرش شاپور اشاره کرده‌اند. دسته‌ای از منابع از جمله تاریخ یعقوبی (۱۳۴۷: ۱۹۴) روایات افسانه‌آمیز را نادیده گرفته و خلاصه‌ای را که تاریخ می‌پنداشته‌اند بازنویسی کرده‌اند که چیزی افزون بر شاهنامه ندارند. اما دسته-ای دیگر از جمله اخبار الطوال که برخی روایات افسانه‌آمیز را نگه داشته‌اند نکاتی افزون بر شاهنامه دارند؛ جنگ با فرخان در جَبَل و ذکر نام وزیر فداکار، اَبَرسام، در نکشتن کنیز پارتی و بزرگ کردن پنهانی شاپور (دینوری، ۱۳۹۰: ۶۸-۷۱). برخی نیز مانند حمزه اصفهانی (۱۳۶۷: ۴۳-۴۶) جدای از انگیزه بازگرداندن ایرانشهر از ملوک الطوائف به تک‌شاهی (نظم و اتحاد) و رنگ جامه اردشیر، به فهرست شهرهایی که او ساخته بسنده کرده که البته کامل‌تر از دیگر منابع و شاهنامه است.

روایت شاهنامه از دید ویژگی‌ها، کمبودها و سبک روایت تا حد زیادی همانند روایت کارنامه اردشیر بابکان (نک: کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۸۲) بوده و این روایت با همه جزئیات و کمبودهایش، به احتمال زیاد، برگرفته از منبع خود یعنی شاهنامه ابومنصوری است و منطبق با آن. نولدکه (۱۳۶۹: ۹۰) نیز درباره بخش «اردشیر به بعد» به پیروی فردوسی از منابع تاریخی و آمیختن آن با «قصه، رمان و اسطوره» اشاره کرده است. در روایت شاهنامه خطوط اصلی و مهم زندگی سیاسی اردشیر از دید جهان‌بینی سیاسی-دینی ساسانیان به تفصیل روایت شده که نشان‌دهنده اهمیت این پادشاه و نیز آغازگاه و بنیان‌گذاری سلسله ساسانیان است. اما در کنار «کمبودهای تاریخی» می‌توان به «کمبودهای افسانه‌ای» نیز اشاره کرد. منظور از این دسته از کمبودها، روایاتی افسانه‌آمیز و داستانی است که با وجود هم‌سویی با شیوه روایت شاهنامه در شاهنامه غایب هستند؛ در حالی که در برخی منابع - که گاه تاریخی‌نماتر نیز هستند - حضور دارند. برای نمونه در کارنامه اردشیر بابکان روایتی از شکار گور و جان‌فشانی گور نر برای ماده و ماده برای کره که اردشیر را به یاد

زن و فرزند خود می‌اندازد و می‌گیرد و موبد به‌ناچار ماجرای نکشتن زن او را فاش می‌کند (کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۸۲: ۱۰۱-۱۰۵).

بیت‌هایی که فردوسی در وصف بزرگی اردشیر و کارهای او آورده (۱۳۹۴/ج ۳: ۳۸۴-۳۸۹) و اندرز اردشیر (همان: ۳۸۹-۳۹۳) جز در نه‌ایه‌ی الارب (۱۳۷۴: ۱۸۶-۱۹۲) - با عنوان خطبه - در هیچ منبعی نیست و این مورد نشان‌دهنده‌ی مکتوب بودن منبع فردوسی و امانت‌داری اوست و اینکه او حتی اندرزها و ستایش‌های شاهان را نیز نزدوده و از قلم نینداخته است (خالقی مطلق، ۱۳۹۱: ۱۸۶ و ۱۸۸). همچنین وصیت اردشیر با عنوان «عهدنامه‌ی اردشیر» (فردوسی، ۱۳۹۴/ج ۳: ۳۹۳-۳۹۸) در اصل به منبعی جدا در پهلوی بازمی‌گردد^{۱۳} که بیشتر منابع تاریخی آن را نادیده گرفته‌اند یا در منبعشان بوده و از قلم انداخته‌اند.

شاپور یکم

در شاهنامه شاپور یکم روایت خلاصه‌ای دارد در ۱۲۱ بیت/ ۶ صفحه (فردوسی، ۱۳۹۴/ج ۳: ۳۹۹-۴۰۴). سی سال پادشاهی او با خطبه‌ی تاج‌گذاری آغاز می‌شود و در ادامه به جنگ با رومیان و برانوش در قیدافه و التونیه و پیروزی‌ها و ساخت چهار شهر می‌پردازد. در پایان نیز وصیت او به هرمزد آمده است (همان: ۳۹۹-۴۰۴). این روایت کمبودهای زیادی دارد، از جمله: نام‌بردن از گردیانوس، فیلیپ عرب و والریانوس؛ جنگ‌ها و پیروزی‌های بسیار شاپور و گشودن ۳۶ شهر روم؛ ساخت شهرها، سدها، دژها و کانال‌های فراوان؛ آوردن اسیران رومی به ایران؛ درگیری‌های در شرق با کوشانیان؛ مناسبات ارمنستان؛ پیروزی‌های گالینوس و امپراتورشدن او (کریستن سن، ۱۳۷۸: ۱۶۰-۱۶۵؛ جلیلیان، ۱۳۹۶: ۶۷-۹۴؛ Shahbazi, 2005). برخی از این موارد را در منابع کهن می‌توان دید از جمله آوردن اسیران رومی و ساخت و ساز به دست آن‌ها و نام چند شهر در تاریخ بلعمی (۱۳۸۶: ۷۸۴) یا در تاریخ طبری (۱۴۰۳/ج ۱: ۴۸۱-۴۸۶). یعقوبی (۱۳۴۷: ۱۹۵) در چند سطر فقط به اسیران رومی، پل شوشتر، جندی‌شاپور و مانی اشاره کرده است. دینوری (۱۳۹۰: ۷۳) نیز همین میزان را به شاپور اختصاص داده با این برتری که نام دو شهر گشوده‌شده (قالوقیه و قبدوقیه^{۱۵}) و قیصر اسیر شده (ولیریانوس) را نیز ثبت کرده است. حمزه اصفهانی (۱۳۶۷: ۴۶ و ۴۷) هم فشرده به رنگ جامه‌ی شاپور و شهرهایی که ساخت بسنده کرده که البته در نام شهرها داده‌های بیشتر و خوبی دارد.

در شاهنامه همچنین هیچ اشاره‌ای به مانی و کرتیر/ کردیر نشده است. البته کردیر^{۱۶} در همه متون (پهلوی و عربی - فارسی) غایب است و فقط از سنگ‌نوشته‌هایش به او و کارهایش پی می‌بریم (Skjearvo, 2012). اما مانی در دیگر منابع به‌درستی در پادشاهی شاپور یکم آمده (از جمله: طبری، ۱۴۰۳/ج ۱: ۴۸۶). در حالی که در شاهنامه در پادشاهی شاپور دوم است^{۱۸}. ولی دیگر منابع نیز چندان آگاهی بیشتری

از مانی به مانی دهند (زند، ۱۴۰۲: ۳۹۴ و ۳۹۵). جز یعقوبی (۱۳۴۷: ۱۹۵ و ۱۹۶) که بیشتر به او پرداخته و دو صفحه مربوط به شاپور را به او اختصاص داده که علت آن را باید در علاقه شخصی این تاریخ‌نگار مسلمان به «مسئله دین» جست‌وجو کرد. نام بردن از دو شهر قیدافه و التونیه جنبه تاریخی روایت را تقویت کرده است. نولدکه التونیه را گشته کاپادوکیه دانسته که امیدسالار به استناد به داراب‌نامه طرسوسی آن را همان التون و شهری نزدیک صومعه ارسطو دانسته است (امیدسالار، ۱۳۹۱: ۷۵).

اهمیت شاپور در روایات ملی، نخست در تثبیت بنیان‌گذاری اردشیر است، دوم در قدرت‌نمایی و پیروزی در برابر روم و سپس در امور داخلی و آبادانی. این موارد، گرچه به اختصار، همه در روایت کوتاه شاهنامه دیده می‌شوند. چند قیصر روم نیز در یک نام، برانوش، خلاصه شده‌اند که البته همانند هیچ یک از سه نامی که آمده نیست. تا حدی همچون کاری است که دینوری کرده و فقط از والریانوس (با ریخت: ولیریانوس) نام برده است. فردوسی در پادشاهی شاپور ذوالاکتاف نیز از یک قیصر با نام برانوش نام برده که به گمانم همان یوویانوس باشد (زند، ۱۴۰۲: ۳۹۷). گویا اینجا نیز به جای قیصرها همان نام برانوش را به کار گرفته و دلیل تکرار این سهو در پادشاهی دو شاپور را باید در شاهنامه ابومنصور جست. ^{۱۹} در کل روایت شاهنامه از شاپور فشرده است اما مهم و تاریخی، حتی روایات افسانه‌آمیزی که طبری و بلعمی از این پادشاه آورده‌اند (همچون ضیزن و نضیره) در شاهنامه غایب است؛ البته نه یکسره، چون با نام طایر و مالکه در پادشاهی شاپور دوم آمده است. با این همه به گمانم علت کوتاه بودن روایت شاپور آن است که او زیر سایه دو پادشاه مهم قرار گرفته است: اردشیر و شاپور ذوالاکتاف. تفصیل روایت اردشیر بر روایت پسر اثر گذاشته و هم‌نام بودن شاپور یکم و دوم، تعادل اهمیت را به سود شاپور دوم به هم زده است.

هرمزد یکم

هرمزد یکم، روایتی بسیار خلاصه در ۹۱ بیت / ۴ صفحه دارد با خطبه، اندرز و وصیت به بهرام، بدون داده تاریخی خاص ^{۲۰} (فردوسی، ۱۳۹۴/ ج ۳: ۴۰۵-۴۰۸). او یک سال و چهار ماه پادشاه بود. از کمبودهای تاریخی این روایت می‌توان به ویژگی‌های او، حضور مهم کردیر و مانی، شهرسازی‌ها و مناسبات و جنگ‌های هرمزد با رومیان اشاره نمود (کریستن‌سن، ۱۳۷۸: ۱۶۶؛ جلیلیان، ۱۳۹۶: ۱۰۶-۱۱۹؛ Shahbazi, 2005). یعقوبی (۱۳۴۷: ۱۹۷) در دو سطر فقط او را دلیر و سازنده رامهرمز دانسته که یک سال پادشاهی کرد و دینوری (۱۳۹۰: ۷۳ و ۷۴) نیز تنها به کشتن مانی و پیروانش در این دوره اشاره کرده است. حمزه (۱۳۶۷: ۴۷) نیز در گزارشی بسیار کوتاه، او را دلیر ولی بی‌تدبیر دانسته و سازنده دسکره‌الملک. در این منابع هیچ اشاره‌ای به نقش کردیر و جنگ با روم نیست. طبری هرمزد را از نظر دلیری همانند اردشیر و مادرش را دختر

مهرک دانسته است. او جزئیات آشنایی و پیوند شاپور با دختر مهرک و زادن و بزرگ شدن پنهانی هر مزد و دور از چشم اردشیر را روایت کرده است. همچنین آورده که هر مزد حاکم خراسان شد و برای اعتماد پدر دست خود را برید و برای شاپور فرستاد (طبری، ۱۴۰۳/ج ۱: ۴۸۶-۴۸۸). بلعمی (۱۳۸۶: ۷۸۹-۷۹۲) - با پیروی از طبری - روایتی مفصل و افسانه‌آمیز از زاده شدن و بزرگ شدن هر مزد از دختر مهرک آورده که دشمن شاپور بود و شاپور از ترس شورش، نسل مهرک را نابود کرده بود. او بعدها که فهمید پسری از دودمان مهرک دارد، هراسید ولی هر مزد برای اعتماد پدر یک دست خود را قطع کرد. بلعمی جز این روایت - که تکراری و کلیشه‌ای نیز به نظر می‌رسد - داده دیگری به ما نمی‌دهد. با این همه روایت شاهنامه جز سویه‌های حکمی و اندرزی و اخلاق در اندیشه سیاسی ایرانی، هیچ داده خاصی درباره این پادشاه به خواننده نمی‌دهد که کمبود مهمی است. نبود روایت افسانه‌آمیز زاده شدن پنهانی از دختر مهرک و در این بخش ممکن است از سنخ «کمبودهای افسانه‌ای» روایت شاهنامه قلمداد شود، اما این روایت در بخش شاپور آمده است. اما بریدن دست برای اعتماد پدر را می‌توان کمبود روایت افسانه‌ای نامید، هر چند شبیه روایت بریدن آلت تناسلی وزیر است.

بهرام‌ها

بهرام یکم با سه سال و سه ماه پادشاهی، روایتی بسیار خلاصه در ۴۵ بیت/ ۲ صفحه دارد، فقط با اندرز و وصیت^{۱۱} (فردوسی، ۱۳۹۴/ج ۳: ۴۰۹-۴۱۱). این روایت از اوج‌گیری قدرت و اختیار کردیر، تعقیب و آزار مانویان و محاکمه و اعدام مانی و هر اقدام دیگری خالی است (Huyse, 1998؛ Skjearvo, 2012). یعقوبی (۱۳۴۷: ۱۹۷) بهرام را هوسران دانسته و جز به محاکمه و اعدام مانی و پیروانش داده دیگری ندارد. دینوری (۱۳۹۰: ۷۴) فقط به هفده سال پادشاهی او اشاره کرده که همین مورد هم خطاست و گویا او را با بهرام دوم اشتباه گرفته است. حمزه اصفهانی (۱۳۶۷: ۴۸) جدای از رنگ جامه او فقط به اعدام مانی پرداخته است. طبری (۱۴۰۳/ج ۱: ۴۸۸) او را ملایم طبع و دادگر دانسته و به محاکمه و اعدام مانی نیز اشاره کرده و بلعمی (۱۳۸۶: ۷۹۲) نیز چیزی بر طبری نیفزوده است. دیگر منابع به اندرز و وصیت بهرام نپرداخته‌اند و تنها ثعالبی و نویسندگان نه‌ای‌الارب به آن اشاره نموده‌اند (خالقی مطلق، ۱۳۹۱: ۱۹۳).

بهرام دوم نیز با نوزده سال پادشاهی روایتی بسیار خلاصه در ۲۴ بیت/ ۱ صفحه دارد، فقط با اندرز و وصیت^{۱۲} (فردوسی، ۱۳۹۴/ج ۳: ۴۱۳-۴۱۴). از کمبودهای آن باید به این موارد اشاره کرد: رقابت بهرام با نرسی، اوج قدرت کردیر و فشار بر مانویان، شورش هر مزد (کوشان‌شاه) برادر بهرام و نبرد با کوشانیان، پیروزی‌ها و پیشروی‌های رومیان به فرماندهی کاروس، سقوط تیسفون و مناقشات بسیار بر سر ارمنستان (کریستن‌سن، ۱۳۷۸: ۱۶۶-۱۶۹؛ جلیلیان، ۱۳۹۶: ۱۳۳-۱۵۰؛ Shahbazi, 2005). اهمیت بهرام دوم

را از شمار زیاد و کیفیت و زیبایی سنگ‌نگاره‌های او در فارس نیز می‌توان دریافت (نک: موسوی حاجی و سرفراز، ۱۳۹۷: ۵۴-۶۱ و ۷۵ و ۱۲۹-۱۴۲). یعقوبی (۱۳۴۷: ۱۹۸) درباره بهرام دوم فقط در نیم سطر به هفده سال پادشاهی او اشاره نموده است. حمزه (۱۳۶۷: ۴۸) فقط به رنگ جامه او اشاره کرده است. طبری (۱۴۰۳: ۱ ج: ۴۸۹) فقط او را آگاه و با تدبیر دانسته و به اندرزی از او بسنده نموده و بلعمی (۱۳۸۶: ۷۹۳) نیز چیزی بر آن نیفزوده است. نهایتاً العرب و گردیزی به ستمگر، بدکار و بدخو بودن او اشاره کرده‌اند در حالی که دیگر منابع و شاهنامه چنین برداشتی ندارند (خالقی مطلق، ۱۳۹۱: ۱۹۴؛ گردیزی، ۱۳۸۴: ۸۷).

روایت بهرام سوم نیز با چهار ماه پادشاهی بسیار خلاصه است در ۱۴ بیت/ ۱ صفحه^{۲۳} (فردوسی، ۱۳۹۴ ج ۳: ۴۱۵). البته دیگر منابع نیز داده‌های زیادی از او ندارند. لقب او سکان‌شاه (شاه سیستان) بود و در پادشاهی او نرسی قدرت گرفت و رقیبی جدی برایش بود. همچنین بسیار محتمل است که بهرام را کردیر کشته باشد (کریستن سن، ۱۳۷۸: ۱۷۰؛ جلیلیان، ۱۳۹۶: ۱۵۰-۱۵۳؛ Shahbazi, 2005). یعقوبی (۱۳۴۷: ۱۹۸) در نیم سطر تنها به چهار سال پادشاهی او اشاره کرده که آن هم خطا است. حمزه (۱۳۶۷: ۴۸ و ۴۹) جز توصیف ظاهر و جامه او فقط به لقب او - سکان‌شاه - اشاره کرده است. طبری (۱۴۰۳: ۱ ج: ۴۸۹) فقط آورده که شاه سیستان بود و چهار سال پادشاهی کرد و بلعمی (۱۳۸۶: ۷۹۳) نیز چیزی بر طبری نیفزوده است. این دو تاریخ‌نویس نیز همانند یعقوبی چهار ماه را چهار سال ثبت کرده‌اند. گردیزی (۱۳۸۴: ۸۷) او را - همچون بهرام دوم - ستمگر و خونخوار دانسته که دیگر منابع او را تأیید نمی‌کنند.

در کل منابع تاریخی درباره بهرام‌ها گزارش چندانی نداشته و برتری شایانی بر روایت شاهنامه ندارند یا به بیان دیگر، شاهنامه در سنجش با آن‌ها کمبودهای چشمگیری ندارد.

تحلیل و نتیجه

روایت شاهنامه از آغاز ساسانیان فراز و نشیب بسیار دارد، هم در کمیت هم در کیفیت؛ همانند روایت کل دوره ساسانیان. در سراسر سلسله در نگاهی کلی این شش بخش و نه شاه و یک شورشی مهم‌تر انگاشته شده و روایتی مفصل‌تر و دقیق‌تر دارند: اردشیر و شاپور دوم؛ بهرام گور؛ قباد و انوشیروان؛ هرمزد چهارم/ بهرام چوبین؛ خسرو پرویز و شیرویه؛ یزدگرد سوم. در بخش آغاز ساسانیان، اردشیر بابکان از شاپور یکم و دوم نیز مهم‌تر بوده که در ادامه به تحلیل و علت‌یابی آن می‌پردازم.

از آن جهت که آغاز کار ساسانیان و بنیان‌گذاری بسیار مهم بوده (خطیبی، ۱۳۹۳: ۶۳۰). و مشروعیت اردشیر برای شورش و براندازی شاهنشاهی اشکانی و نیز مشروعیت سلسله ساسانی می‌بایست توجیه و استوارسازی می‌شده، روایت این بخش مفصل است؛ هرچند بیش از آن که تاریخ‌نویسی صرف باشد،

تاریخ‌نویسی حماسی است و افسانه‌آمیز. قدرت و شکوه اردشیر می‌بایست شخصیت او را از آغاز در هاله افسانه فرو برده باشد و روایات گوناگونی از پهلوانی و درایت او بر سر زبان‌ها جاری و به کانون‌های تاریخ‌نویسی نیز وارد شده باشد.^{۲۴} اردشیر می‌باید نماد دادگری و نظم اجتماعی و یکپارچگی سرزمینی و اتحاد دین و دولت ملی باشد، با هدف پاسداری از دین (شهبازی، ۱۳۸۹: ۲۳۵). نکته دیگر که اردشیر را مهم‌تر کرده سویه دینی او و دودمان او بوده و پیوندشان با استخر و آتشکده اناهیتا؛ چراکه خداینامه‌نویسان در هر دوره‌ای از دوران ساسانی همواره روابط و مناسبات تنگاتنگی با دین‌مردان زردشتی داشته‌اند و تاریخ ملی رنگ و لعاب زردشتی نیز گرفته بود. اردشیر نماینده توانایی از آمیزه دو طبقه جنگاوران و دین‌مردان بود. مورد دیگری که روایات اردشیر را مهم و گسترده کرده «تبار» او است (نک: خطیبی، ۱۳۹۳: ۶۲۲). تباری که با ساسان به کیانیان می‌پیوندد و زنجیره انتقال فره کیانی را روشن می‌کند. این تباریابی/تبارسازی نه فقط برای اردشیر، که برای تک‌تک شاهان ساسانی تا یزدگرد سوم حیاتی و مشروعیت‌ساز است. در نتیجه روزگار اردشیر بابکان از نقاط حساس و برجسته روایات ملی و نیز شاهنامه است.

شاپور یکم تحکیم‌بخش سیاست‌ها و کشورگشایی‌های اردشیر بود و به همین خاطر در شاهنامه اهمیتی بیش از بسیاری از دیگر شاهان ساسانی دارد. اما این اهمیت زیر سایه پدر و شاپور دوم به علت هم‌نامی و آمیختگی روایات کمرنگ شده است. شاپور دوم دوران پادشاهی طولانی و درخشانی داشته و توجه راویان را به خود جلب کرده، در نتیجه شاپور یکم کمتر دیده شده و برخی روایات این دو به سود شاپور دوم جابه‌جا شده است. هر مزد یکم و بهرام‌ها نیز کمترین روایت ممکن را در شاهنامه و البته کم‌وبیش در دیگر منابع روایات ملی دارند. کوتاه بودن پادشاهی، هم‌نامی چند هر مزد، هم‌نامی سه بهرام و درآمیختگی داده‌ها، نبود روایات داستانی جذاب و حضور شاپور ذوالاکتاف پس از آن‌ها را می‌توان برای علل این کم‌اهمیتی برشمرد. از امتیازهای مهم شاهنامه در این بخش‌ها روایت کامل خطبه‌ها، اندرزها و وصایاست که بیشتر منابع آن‌ها را زدوده‌اند. این بخش‌ها از فلسفه و اخلاق سیاسی ایران‌شهری غنی هستند و همه را با اطمینان می‌توان ترجمه‌هایی از نصوص باستانی در این حوزه دانست که خیلی اندک مستقیم به جا مانده‌اند.

در کل روایت شاهنامه در بخش آغاز ساسانیان روایتی است همچنان تاریخی که با نگرش‌های آرمانی، اخلاقی، پهلوانی و ادبی آمیخته است. دقت و امانت‌داری فردوسی و انتقال همه داده‌های تاریخی و روایی از منبع خود، ارزش تاریخی و روایی متن را بالا برده است. ویژگی‌های دیگر فردوسی همچون ایران‌دوستی، حکیم‌بودن، ادیب‌بودن و نگرش‌های خاص دینی، سیاسی و فرهنگی او تا حدی بخشی از شیوه تاریخ‌نویسی او هستند، اما کمترین دخالت را در کاهش دقت کار تاریخ‌نگارانه او داشته و این نگرش‌ها به اعتبار و ارزش تاریخی روایت لطمه نزده، بلکه روایت او را خواندنی، آموختنی و جذاب کرده‌اند. این تاریخ‌نویسی،

چندسویه و هدفمند و البته پیچیده است؛ سویه‌های سیاسی، دینی، اخلاقی، ادبی و پهلوانی؛ که در شاهنامه سه سویه آخر - به‌ویژه سویه ادبی - پررنگ‌تر و دو سویه نخست کمرنگ‌تر شده است.

این روایت گاه‌گزینشی و یا با سانسور و حذف همراه است و گاه با بزرگ‌نمایی و با اهداف و سویه‌های بالا که همه در تدوین خدای‌نامه در دوران ساسانی رخ داده و اندکی هم در شاهنامه ابومنصوری و پس از اسلام. در این راستا می‌توان به نقش و رقابت خاندان‌های ساسانی و گاه پارتی، نقش مهم موبدان و حفظ مشروعیت سیاسی دربار اشاره کرد که دو عامل نخست، با تفاوت‌هایی، پس از اسلام نیز وجود داشته است. از دید داده‌های تاریخی، در شاهنامه خطاهای گاه‌چشم‌گیر و مهمی دیده می‌شود. همچنین کمبودهای نسبتاً زیادی وجود دارد. نیز کم‌دقتی‌هایی مانند اشتباه‌شدن و جابه‌جاشدن یا یکی‌شدن شاپورها، بهرام‌ها و هرمزها. اما باید دقت داشت که این خطاها و کمبودها در سنجش با همه منابع تاریخی است نه با یکی دو منبع. همچنین برخی از این موارد با یافته‌های پیشرفته و کامل‌شده امروزی آشکار شده نه با دانش و داده‌های هزار سال پیش. می‌توان کمبودهایی از سنخ دیگر را نیز بر این موارد افزود که من آن را «کمبودهای افسانه‌ای» نامیده‌ام و منظور روایاتی افسانه‌آمیز و شیرین است که برخی منابع دارند و جایشان در شاهنامه خالی است. با این همه به گمانم همه این خطاها و کمبودها در شاهنامه ابومنصوری وجود داشته و بخش بزرگی نیز به منابع پهلوی و خدای‌نامه‌ها برمی‌گردد. به گمان و با استناد به اندک پژوهش‌های انجام‌شده این حوزه، هنوز داده‌ها و برداشت‌های ریز و درشت بسیاری در شاهنامه وجود دارد که مورد شناسایی، ارزیابی، تحلیل و استفاده در کار ساسانی‌شناسی واقع نشده‌اند.

یادداشت‌ها

۱. در ویرایش کزازی با اشکانیان (ماجرای اردشیر پیش از برتخت‌نشینی) ۱۸۵۹۹ بیت.
 ۲. منظور گونه‌ای منظوم از روایت تاریخی است که در دسته «روایت گذشته‌نگر» قرار می‌گیرد. برای آگاهی بیشتر از انواع روایت‌ها بنگرید به: قاسم‌نژاد، ۱۳۷۶: ۲/۶۹۵-۶۹۸؛ داد، ۱۳۹۰: ۲۵۳.
 ۳. ۱۵۶ صفحه در متن عربی تاریخ الرسل و الملوک چاپ بیروت ۱۴۰۳ ق. برای ساسانیان در تاریخ طبری بنگرید به: زند، ۱۴۰۰: ۷۲-۷۶.
 ۴. برای میزان امانت‌داری فردوسی بنگرید به: بهار، ۱۳۷۹: ۳۵، ۷۵، ۷۸، ۷۹ و ۸۶؛ خالقی مطلق، ۱۳۷۶: ۵۱۲-۵۳۹؛ همو، ۱۳۸۶: ۳-۷۰.
 ۵. برای میزان آگاهی شاپور شهبازی از شاهنامه بنگرید به کتاب او با عنوان: زندگینامه تحلیلی فردوسی، ترجمه هایدی مشایخ، نشر هرمس؛ و نیز مقالات او در شاهنامه‌شناسی.
 ۶. البته یعقوبی این نگرش به روایات ملی و خدای‌نامه را بیشتر در بخش‌های پیش از ساسانیان داشته و تاریخ ساسانیان در تاریخ خود را از همین منابع گرفته است.
 ۷. در ویرایش کزازی: ۱۴۲۳ بیت/ ۵۹ صفحه (۱۳۸۵: ۹۳-۱۵۲).
 ۸. درباره کرم هفتواد بنگرید به: امیدسالار، ۱۳۹۳: ۳۳۸-۳۴۰.
 ۹. برای اژدها و اژدهاکشی بنگرید به: منصور رستگار فسایی، ۱۳۷۹: ۱۸۱-۲۵۸.
 ۱۰. شاه کرم/ کرمان رستگار شده امشاسپندان.
 ۱۱. در یک نوشته سغدی درباره رستم واژه ک- ر- م- و به معنای مار به کار رفته است. بنگرید به: یارشاطر، ۱۳۳۳: ۴۰۹ و ۴۱۱.
 ۱۲. برای نظریه سفر قهرمان بنگرید به:
- Campbell, Joseph, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton: Princeton University Press, 1949;
- در فارسی: جوزف کمبل، قهرمان هزارچهره، ترجمه شادی خسروپناه، نشر گل آفتاب، ۱۳۸۵؛ نیز: همو، سفر قهرمان، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، ۱۳۹۷.
۱۳. ترجمه عربی آن از احسان عباس و ترجمه فارسی آن از امام شوشتری است. بنگرید به: عهد اردشیر، پژوهنده عربی: احسان عباس، برگرداننده به فارسی: محمدعلی امام شوشتری، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۴۸.
 ۱۴. در ویرایش کزازی: ۱۱۵ بیت/ ۵ صفحه (۱۳۸۵: ۱۵۳-۱۵۷).
 ۱۵. کاپادوکیه.
 ۱۶. درباره مناسبات کردیر و شاپور بنگرید به یک اثر قدیمی اما مهم:
- Martin Sprengling, *Third century Iran Sapor and Kartir*, Oriental Institute University of Chicago, 1953.

۱۷. برای آشنایی با کتیبه‌های کردیر بنگرید به: سنگ‌نبشته‌های کرتیر موبدان موبد، گزارش داریوش اکبرزاده، پازینه، ۱۳۸۵. برای نقش کردیر در دوره آغاز ساسانی بنگرید به:
- Philippe Huyse, "Kerdir and the first Sasanians", *Proceedings of the third European Conference of Iranian Studies*, part 1, 1998.
۱۸. در مقاله «سنجش روایت شاهنامه با تاریخ طبری در پادشاهی شاپور ذوالاکتاف...»، به علل جابه‌جایی مانی پرداخته‌ام. بنگرید به: زند، ۱۴۰۲: ۳۹۵ و ۳۹۶.
۱۹. در جستاری چاپ‌نشده به علل احتمالی این سهو/ تحریف پرداخته‌ام.
۲۰. در ویرایش کزازی: ۹۳ بیت/ ۴ صفحه (۱۳۸۵: ۱۵۸-۱۶۱).
۲۱. در ویرایش کزازی: ۳۹ بیت/ ۲ صفحه (۱۳۸۵: ۱۶۲ و ۱۶۳).
۲۲. در ویرایش کزازی: ۲۸ بیت/ ۱/۵ صفحه (۱۳۸۵: ۱۶۴ و ۱۶۵).
۲۳. در ویرایش کزازی: ۱۴ بیت/ ۱ صفحه (۱۳۸۵: ۱۶۶).
۲۴. برای آگاهی از تنوع این روایات بنگرید به: شهبازی، ۱۳۸۹: ۲۳۶-۲۳۹.

کتاب‌نامه

- اخوان مقدم، ندا. (۱۳۸۵). «مقایسه روایاتی چند از سلسله ساسانیان در شاهنامه و منابع تاریخی». پژوهشنامه علوم انسانی. شماره ۵۱. ۱-۱۰.
- ابراهیمی، مختار؛ جلیلیان، شهرام؛ و طاهری، عبدالله. (۱۳۹۶). «مقایسه روایت شاهنامه فردوسی با تاریخ بلعمی درباره اردشیر بابکان». مطالعات تاریخ و تمدن ایران و اسلام. دوره ۲. شماره ۲. ۴۰-۵۲.
- اشپولر، برتولد. (۱۳۸۸). «تکوین تاریخ‌نگاری ایرانی»، تاریخ‌نگاری در ایران. ترجمه یعقوب آژند. تهران: گستره. چاپ دوم. ۹-۱۸.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۹۱). «یادداشت‌های دفتر ششم». یادداشت‌های شاهنامه، جلد ۱۰. بخش سوم. تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۹۳). «کرم هفتواد». دانشنامه زبان و ادب فارسی. به سرپرستی اسماعیل سعادت. جلد ۵. ۳۳۸-۳۴۰.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۹۶). بوطیقا و سیاست در شاهنامه. ترجمه فرهاد اصلانی و معصومه پورتنقی. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار با همکاری سخن.
- بلعمی. (۱۳۸۶). تاریخ بلعمی. تصحیح ملک الشعرای بهار و محمد پروین گنابادی. تهران: هرمس.
- بهار، محمدتقی. (۱۳۷۹). «فردوسی». فردوسی‌نامه. به کوشش محمد گلبن. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ۲۱-۹۸.
- جلیلیان، شهرام. (۱۳۹۶). تاریخ تحولات سیاسی ساسانیان. تهران: سمت.
- حمزه اصفهانی. (۱۳۶۷). تاریخ پیامبران و شاهان. ترجمه جعفر شعار. تهران: امیرکبیر.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۷۶). «در پیرامون منابع فردوسی». ایران‌شناسی. سال ۱۰. ۵۱۲-۵۳۹.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۶). «از شاهنامه تا خداینامه (جستاری درباره مآخذ مستقیم و غیرمستقیم شاهنامه)». نامه ایران باستان. سال ۷، شماره ۱ و ۲. ۳-۱۱۹.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۹۰). «شاهنامه فردوسی». فردوسی و شاهنامه‌سرایی، برگزیده مقالات دانشنامه زبان و ادب فارسی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۹۱). «افزوده‌هایی بر یادداشت‌های دفتر ششم». یادداشت‌های شاهنامه. جلد ۱۰. بخش سوم. تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- خطیبی، ابوالفضل. (۱۳۹۳). «ساسانیان در تاریخ ملی». تاریخ جامع ایران. جلد ۲. تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- داد، سیما. (۱۳۹۰). فرهنگ اصطلاحات ادبی. تهران: مروارید.
- دریایی، تورج. (۱۳۹۱). «سندیت تاریخی شاهنامه». ناگفته‌های امپراتوری ساسانیان. ترجمه آهنگ حقانی و محمود فاضلی بیرجندی. تهران: کتاب پارسه. ۹۱-۱۰۹.

- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود. (۱۳۹۰). اخبار الطوال. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: نی.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۷۹). ازدها در اساطیر ایران. تهران: توس.
- زند، زاگرس. (۱۳۹۲). «سبک تاریخ‌نویسی شاهنامه فردوسی». پژوهشنامه ادب حماسی. سال ۹. شماره ۱۵. ۷۷-۹۹.
- زند، زاگرس. (۱۴۰۰). شاهنامه و پایان ساسانیان. تهران: موقوفات دکتر محمود افشار.
- زند، زاگرس. (۱۴۰۲). «سنجش روایت شاهنامه با تاریخ طبری در پادشاهی شاپور ذوالاکتاف، با نگاهی به روایت آمیانوس مارسلینوس». یادنامه دکتر ابوالفضل خطیبی. به کوشش آیدنلو، ساکت و غفوری. اصفهان: خاموش. ۳۸۲-۴۰۲.
- شهبازی، علیرضا. (۱۳۹۰). زندگینامه تحلیلی فردوسی. ترجمه هایده مشایخ. تهران: هرمس.
- شهبازی، علیرضا. (۱۳۸۹). تاریخ ساسانیان. ترجمه بخش ساسانیان از کتاب تاریخ طبری و مقابله آن با تاریخ بلعمی. تهران: نشر مرکز دانشگاهی.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳م). تاریخ الطبری (المعروف بتاریخ الامم و الملوك). بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات (بر اساس چاپ لیدن: بریل، ۱۸۷۹-۱۹۰۰م).
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۴). شاهنامه. پیرایش جلال خالقی مطلق. ۴ جلد. تهران: سخن.
- قاسم‌نژاد، علی. (۱۳۷۶). فرهنگنامه ادب فارسی. دانشنامه ادب فارسی. جلد ۲. به سرپرستی حسن انوشه.
- کارنامه اردشیر بابکان. (۱۳۸۲). ترجمه و آوانویسی بهرام فره‌وشی. تهران: دانشگاه تهران.
- کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۷۸). ایران در زمان ساسانیان. ترجمه رشید یاسمی. ویرایش حسن رضایی باغبیدی. تهران: صدای معاصر.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۸۵). نامه باستان. جلد ۷. تهران: سمت.
- گردیزی، ضحاک. (۱۳۸۴). زین الاخبار. به اهتمام رحیم رضازاده ملک. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- موسوی حاجی، سید رسول و سرفراز، علی‌اکبر. (۱۳۹۷). نقش برجسته‌های ساسانی. تهران: سمت.
- نولدکه، تئودور. (۱۳۸۸). تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان. ترجمه عباس زریاب. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نولدکه، تئودور. (۱۳۶۹). حماسه ملی ایران. ترجمه بزرگ علوی. تهران: جامی و سپهر.
- نهایه‌الارب فی تاریخ الفرس و العرب. (۱۳۷۴). به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۸). از پاژ تا دروازه‌رزان: جستارهایی در زندگی و اندیشه فردوسی. تهران: سخن. ۱۷۷-۱۹۸.
- یارشاطر، احسان. (۱۳۳۳). «رستم در زبان سغدی». مهر. سال ۸. شماره ۷. ۴۰۶-۴۱۱.
- یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب. (۱۸۸۳م). تاریخ یعقوبی. ویرایش تئودور هوتسما. جلد ۱. لیدن: بریل.
- یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب. (۱۳۴۷). تاریخ یعقوبی. ترجمه محمد ابراهیم آیتی. جلد ۱. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

Classica et Orientalia, n.1.

- Howard-Johnston, James. (2008). "State and Society in Late Antique Iran" in: *The Sasanian Era*, ed. By Vesta Sarkhosh Curtis and Sarah Stewart, London. 118, 129.
- Huyse, Philipe. (1998). "Kerdir and the first Sasanians". *Proceedings of the third European Conference of Iranian Studies*, part 1, ed. N. Sims-Williams. 109-120.
- Pourshariati, Parvaneh. (2008). *Decline and Fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, IB Tauris. Nalepos: K. Trübner.
- Shahbazi, A. Shapur. (2005). "Sasanian Dynasty". *Encyclopedia Iranica*.
- Shahbazi, A. Shapur. (2017). "Šapur I: History". *Encyclopedia Iranica*.
- Skjærvø, Prods Oktor. (2012). "Kartir". *Encyclopedia Iranica*, XV/6. 608-628.
- Wiesehofer, Joseph. (1986). "Ardašir I: History". *Encyclopedia Iranica*, Vol II, Fasc. 4. 371-376.



The Child of the Demon; Another Reflection of the Birth and Rejection of Zaal

Mohamadreza Sarfi 

Professor of Persian language and literature, University of Kerman, Kerman, Iran. Email: m_sarfi@yahoo.com

Received: 2024/05/22	Revised: 2024/06/22	Accepted: 2024/06/23	Published: 2024/7/20
Citation: Sarfi, Mohamadreza. (2024). "The Child of the Demon; Another Reflection of the Birth and Rejection of Zaal." <i>Epic Knowledge and Wisdom</i> . 1 (2). 45-70 . doi: https://doi.org/10.22067/jmels.2024.88626.1030			

Abstract

Ferdowsi's Shahnameh is replete with overt and covert mythological themes that have either vanished or undergone significant transformations, rendering their comprehension a complex endeavor requiring contemplation and, at times, recourse to informal cultural domains. The Shahnameh employs artistic forms and literary devices, such as metaphors, allusions, and symbols, to convey certain themes, beliefs, and associated customs. Consequently, limiting these expressions to their artistic context hinders a deeper understanding of their underlying meanings. The term "بچه دیو" (child of the demon), employed to describe Zaal's unusual birth and subsequent rejection, exemplifies such expressions. This study adopts a descriptive-analytical approach, employing content analysis to unravel the hidden meanings and mythological beliefs associated with the concept of "بچه دیو". The findings suggest that the perception of Zaal as an evil entity stemmed from the belief that he was either switched with his doppelganger or that Ahriman, the embodiment of evil, had a hand in his birth. Consequently, he was ostracized from society to either eliminate him or, through a complex and symbolic process, allow the true Zaal to reclaim his rightful place and return to society, thereby safeguarding the nation and lineage from the harm of demonic and malevolent forces.

Keywords: Shahnameh, Zaal, Child of Demon, Ahriman, the Return of the Hero.





دسترسی آزاد

دانش و خرد حماسی

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

مقاله پژوهشی

بچه دیو تأملی دیگر در زادن و طرد زال

محمدرضا صرفی استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کرمان، کرمان، ایران. m_sarfi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۴/۲	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۳	تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۴/۳۰
استاد: صرفی، محمدرضا. (۱۴۰۳). بچه دیو، تأملی دیگر در زادن و طرد زال. دانش و خرد حماسی. ۱ (۲). ۷۰-۴۱. doi: https://doi.org/10.22067/jmels.2024.88626.1030			

چکیده

شاهنامه فردوسی سرشار از درونمایه‌های آشکار و پنهان اساطیری‌ای است که امروزه از میان رفته یا با دگرگونی‌های متعدد توأم شده، به گونه‌ای که شناخت آن‌ها نیازمند تأمل و گاه بهره‌گیری از حوزه‌های فرهنگ غیر رسمی است. برخی از این درونمایه‌ها، باورها، آداب و رسوم‌ی که در اطرافشان شکل گرفته، در شاهنامه در قالب شکل‌های هنری و به شکل آرایه‌های ادبی مجاز، استعاره، کنایه و نماد بیان شده است. از این رو تعیین مصداق هنری این نوع اصطلاحات مانع از رسیدن به عمق معنایی‌شان می‌شود. اصطلاح بچه دیو که برای توصیف زادن نامتعارف و طرد زال به کار رفته، از این نوع تعبیر است. در گفتار حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با روش تحلیل محتوا، معانی پنهان و باورهای اساطیری مربوط به بچه دیو واکاوی شد و این نتیجه به دست آمد که تصور تعویض زال با همزاد وی و یا مشارکت اهرمن در زایش زال سبب شوم تلقی شدن وی شده و لذا او را از جامعه دور کرده‌اند تا یا از بین برود و یا با گذراندن فرایندی پیچیده و نمادین، زال حقیقی جایگاه خود را بازیابد و مجدداً به جامعه برگردد و بدین ترتیب کشور و تبار وی از آسیب موجودات اهریمنی و زیانکار در امان بمانند.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه، زال، بچه دیو، اهریمن، بازگشت قهرمان.

مقدمه

بیان مسئله

شاهنامه دربردارندهٔ خرده‌فرهنگ‌های متعددی است که در سرزمین پهناور و جغرافیای وسیع آن رواج داشته است. عناصر این فرهنگ به شکل‌های مختلف در آداب و رسوم و باورهای قهرمانان شاهنامه به صورت آشکار و پنهان وجود دارد و می‌توان آن‌ها را بازسازی کرد. در بسیاری از مواقع به اقتضای بیان هنری و با تصور اینکه کلام بار استعاری یا کنایی دارد، شاهنامه‌شناسان از کنار برخی باورها و عناصر اساطیری به‌سادگی گذشته‌اند. یکی از این باورها در تولد غیر طبیعی زال که منجر به طرد وی به دستور سام شد، دیده می‌شود. سپیدی موی سر برای او صفات و القاب «بدگهر»، «بدنشان»، «فرزند اهریمن»، «دیوزاد» و «بچهٔ دیو» را به ارمان آورده است. شاهنامه‌پژوهان ضمن اسطوره‌ای و نمادین دانستن داستان زال، گفته‌اند: «زال یا داستان از چهره‌های شگفت‌انگیز و متفاوت حماسهٔ ملی ایران است. زندگی‌اش با هویتی اسطوره‌ای آغاز می‌شود. چنان که نوشته‌اند: این پسر را زال گفتند و شگفت بود: روی، سیاه؛ و موی، سپید؛ و آنکه تربیت وی سیمرخ کردی؛ بی‌شیر پرورده شد (همدانی، ۱۳۷۵: ۱۰۹)، و گفته‌اند: زروان پیر در اثر جابه‌جایی اسطوره، به شکل زال درآمده است. او با موی سپید زاده شده و لقب زر دارد و تجسمی از ایزد زمان، زروان، است.» (باحقی، ۱۳۸۶: ۴۱۱). پرویز خرسند در کتاب «زال کودک پیر اساطیر» به سپیدمویی و دادن لقب «زر» به وی اشاره کرده است. به گفتهٔ مختاری «زال پایدارترین پدیدهٔ حماسه است. زندگی‌اش بخش عظیمی از حماسهٔ ملی را در بر گرفته است، و آغاز و انجامش، آغاز و انجام دوران پهلوانی است. او آدم حماسه و پدر پهلوانی است که هیچ پدیده یا حادثه‌ای بیرون از دایرهٔ وجودی او نیست. از این روی هستی‌اش به گونه‌ای تصور و تصویر شده است که هر واقعه یا عنصری در پیوند با او به هویت حماسی برسد. خویشکاری‌اش معیار سنجش و ارزش قهرمانانی است که در پهنهٔ وسیع حماسه طلوع و افول می‌کنند» (مختاری، ۱۳۶۹: ۱۲). شارحان شاهنامه بچهٔ دیو را دارای معنایی کنایی و توهین‌آمیز دانسته و استفادهٔ اسفندیار از آن را در جدال لفظی‌ای که بین وی و رستم درمی‌گیرد، برای تحقیر رستم و خاندان وی می‌دانند و در مجموع در شرح بچهٔ دیو گفته‌اند: شیطان ستیزه‌گر (انوری، ۱۳۶۳: ۲۳۹)، یا شیطان ستیزه‌گر و ناموافق (رستگار فسایی، ۱۳۷۴: ۲۶۲). در حالی که اصطلاح «بچهٔ دیو» دارای بار فرهنگی و اعتقادی ویژه‌ای است. فریبکاری آرایه‌های ادبی و کنایی دانستن معنای واژه، باعث شده زمینهٔ برداشت‌های اشتباه از آن فراهم شود و زیرساخت فرهنگی و اساطیری آن پنهان بماند.

در این جستار که از نوع پژوهش‌های نظری است، با استفاده از روش تحلیل محتوا و به شکل توصیفی - تحلیلی تلاش می‌شود معنای حقیقی زادن و طرد زال، متناسب با فضای اساطیری داستان ارائه شود و یکی از باورهای فراموش شده، که در این بخش از شاهنامه با استحاله و دگردیسی همراه است، بازسازی شود.

پیشینه

بچه دیو شمرده شدن زال حاصل تلاقی چند دیدگاه اساطیری و فرهنگ عامه است. بنا بر سخنان اسفندیار (فردوسی، ۱۳۸۷: ۳۴۴/۵) زال فرزند سام نیست. پیکرشناسی اهریمن و دیوان با تن سیاه و موی سپید، تصویری شناخته‌شده بود که سام فرزندش را به وی منسوب می‌کند. اگرچه در متون ایرانی ظاهراً اهریمن با موی سپید وصف نشده، اما همخوانی توصیفات دیو سپید، که دارای پیکر سیاه و موی سپید است، آن دورا در پیکرشناسی یکسان قرار می‌دهد. علاوه بر این، از موجودات اهریمنی دیگر نیز با موی سفید یاد شده است (اکبری مفاخر، ۱۳۸۹: ۱۸۵-۱۸۶). داستان تولد زال و طرد او از سوی پدر به دلیل سپیدی مو، پرورده شدن وی توسط سیمرغ، خواب سام و بازگشت زال روایتی است که ده بار در شاهنامه تکرار شده است. نخستین بار این داستان را فردوسی بر پایه منابع تاریخی آغاز می‌کند و در ضمن داستان پادشاهی منوچهر در ۱۲۰ بیت بازگو می‌کند (صدیقی، ۱۳۹۲: ۱۴۹). بر مبنای این بخش از شاهنامه، سام پس از مدت‌ها آرزوی فرزند داشتن، از همسری در شبستان خود صاحب پسری با مو و ابروانی سپید می‌شود. بر مبنای باورها و سنت‌های جامعه آن عصر، تولد چنین فرزندی شوم شمرده می‌شد و تفاوت ظاهری زال با سایر نوزادان نوعی نقص و عیب اهریمنی به حساب می‌آمد. لذا تولد وی را با دیو و اهریمن پیوند داده و نشانه‌ای برای سرنوشتی ناگوار و شوم برای خاندان کودک انگاشتند. به همین دلیل، خبر تولد او را یک هفته از سام پنهان داشتند تا آنکه سرانجام دایه‌ای خردمند، حادثه تولد زال را با موی سپید به سام خبر می‌دهد و سام که داشتن چنین فرزندی را ننگ می‌دانست، دستور می‌دهد او را در دامنه البرزکوه رها سازند تا از بین برود.

بر مبنای روایت فردوسی:

ز مادر جدا شد در آن چند روز	نگاری چو خورشید گیتی فروز
به چهره چنان بود تابنده شید	ولیکن همه موی بودش سپید
پسر چون ز مادر بر آن گونه زاد	نکردند یک هفته بر سام یاد....

(فردوسی، ۱۳۸۷: ۱/۱۳۸).

سر انجام بعد از یک هفته دایه به سام خبر می‌دهد که:

پس پرده تو در ای نامجوی	یکی پور پاک آمد از ماهروی
تنش نقره سیم و رخس چون بهشت	بر او بر نبینی یک اندام زشت
از آهو همان کش سپید است موی	چنین بود بخش تو ای نامجوی

(همان: ۱۳۸)

و سام پس از تأملی اندک او را شوم می داند و:

بفرمود پس تاش برداشتند	از آن بوم و بر دور بگذاشتند...
نهادند بر کوه و گشتند باز	برآمد بر این روزگاری دراز

(همان: ۱۳۹)

از این پس روایت زادن و طرد زال، با اهداف مختلف و هر بار با تکیه بر جنبه‌ای از آن ۹ بار دیگر در شاهنامه تکرار شده است؛ چهار بار توسط سام برای منوچهر و بزرگان، یک بار در مقام گفت‌وگوی درونی و بئالشکوی سام با خدا که در آن زال را تجسم اهریمن و مصداقی از ننگ می داند و می گوید:

اگر من گناهی گران کرده‌ام	وگر کیش آهرمن آورده‌ام
به پوزش مگر کردگار جهان	به من بر ببخشاید اندر نهان
بپیچد همی تیره جانم ز شرم	بجوشد همی در دلم خون گرم
... از این ننگ بگذارم ایران زمین	نخوانم بر این بوم و بر آفرین

(همان: ۱۳۹)

سه بار دیگر داستان توسط زال برای سام بازگو شده (رک: صدیقی، ۱۳۹۲: ۱۳۹-۱۶۶). این روایت‌ها در کلیت خود با روایت فردوسی تفاوت چندانی ندارند، اما در روایت طعنه آمیز اسفندیار که در قالب ۱۳ بیت آمده است، بخش‌هایی دیگر از داستان برجسته می شود که در بازگشایی ژرف ساخت اساطیری و بن مایه خاص آن بسیار مؤثر و راه گشاست. روایت اسفندیار خطاب به رستم چنین است:

چنین گفت با رستم اسفندیار	که ای نیک دل مهتر نامدار
من ایدون شنیدستم از بخردان	بزرگان و بیداردل موبدان...
که دستان بدگوهر دیوزاد	به گیتی فزونی ندارد نژاد
فراوان ز سامش نهان داشتند	همی رستخیز جهان داشتند
تنش تیره بُد موی و رویش سپید	چو دیدش دل سام شد ناامید
بفرمود تا پیش دریا برند	مگر مرغ و ماهی ورا بشکرند...

از آن پس که مردار چندی چشید برهنه سوی سیستانش کشید
پذیرفت سامش ز بی‌بجگی ز نادانی و دیوی و غرچگی
خجسته بزرگان و شاهان من نیای من و نیک‌خواهان من
ورا برکشیدند و دادند چیز فراوان بر این سال بگذشت نیز

(فردوسی، ۱۳۷۸: ۲۵۵/۶)

تولد نابه‌هنجار زال به عنوان یکی از درونمایه‌های تولد قهرمان مورد توجه بسیاری از پژوهشگران واقع شده است. چنان که چهل‌امیرانی و عرب‌زاده (۱۳۹۸) در مقاله «تحلیل بازنمود زال، کودک اسطوره‌ای (رها شده) در نگاره گفتار اندر داستان سام نریمان و زادن زال از شاهنامه طهماسبی با استفاده از رویکرد بینامتنیت» آن را بر مبنای الگوی کمپل از کودکان رها شده تحلیل کرده‌اند و نتیجه گرفته‌اند که عناصر ساختاری این داستان به طور کامل با الگوی کمپل مطابقت دارد (چهل‌امیرانی و عرب‌زاده، ۱۳۹۸: ۷۲). بر اساس الگوی کمپل از کودکان رها شده، «بسیاری از آنان کودکانی هستند که به دلایلی از قبیل نقص عضو، جنسیت، عدم زیبایی و یا پیش‌بینی مخاطره‌انگیز بودن، توسط والدینشان که اغلب از پادشاهان، بزرگان یا سران حکومت بوده‌اند، از جامعه یا خانواده تبعید شده‌اند» (کمپل، ۱۳۸۷: ۳۲۵). حمیدیان در کتاب درآمدی بر هنر و اندیشه فردوسی (۱۳۷۲) می‌گوید: «این کودکان به شکلی معجزه‌آسا نجات می‌یابند و با وجود زندگی تنها در شرایط سخت و دور از جامعه، دارای صفات اخلاص در اعتقاد، پهلوانی، شجاعت و خودساختگی گردیده‌اند». به گفته وی، فردوسی در داستان زال در ساختاری منسجم، به تولد شگفت او، سفر معجزه‌آسایش، تبدیل شدنش به فرمانروایی پهلوان، همچنین چگونگی ازدواج زال و مشاور و راهنمایی خردورز گشتن برای شاهان ایرانی پرداخته است و او را در شمار بی‌مرگان و جاودانان حماسه قرار داده است (حمیدیان، ۱۳۷۲: ۳۱۰). تولد نامتعارف قهرمان در ادبیات داستانی عامه نیز از چشم‌اندازهای مختلف بررسی شده است. ذوالفقاری (۱۳۹۴) در مقاله «ساختار داستانی منظومه‌های عاشقانه فارسی» می‌گوید: «تولد قهرمان همواره با سختی و دشواری همراه است» (ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۷۶). تمام این موارد بیانگر آن است که کودکانی که به شکل غیرطبیعی زاده می‌شوند، از خانواده طرد می‌شوند و معمولاً به شکل نامتعارف به دست موجوداتی ماورایی پرورش می‌یابند. شاید بتوان دلیل اصلی پرداختن به چنین درونمایه‌ای را در ادبیات داستانی عامه و نیز ادبیات حماسی نوعی براعت استهلال دانست که نویسنده یا شاعر به وسیله آن قصد دارد ذهن خواننده را برای پذیرش وقایع خاص و نقشی که تقدیر برای این قهرمانان در نظر گرفته، آماده سازد.

علاوه بر موارد یاد شده، داستان زال از چشم‌اندازهای مختلف مورد توجه پژوهشگران واقع شده و هریک پس از بازکاوی داستان، جنبه‌ای از معنای پنهان و ضمنی آن را بازگو کرده‌اند. از جمله این پژوهش‌های

ارزشمند می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

رحمدل شرفشاهی (۱۳۸۵) در مقاله «نگاهی دیگر به افسانه زال و رودابه»، تولد و طرد زال را بر مبنای رویکرد ساختارشکنی بررسی کرده و زیرساخت مرکزی داستان را پیوند بین نسل اهورا و اهریمن دانسته است. ابراهیمی (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی تحول مفهومی دیو در تاریخ اجتماعی و ادبیات شفاهی» به واژه‌شناسی، مفهوم‌شناسی و کارکردهای گوناگون دیو در ادبیات پرداخته و مصادیق دیو، به عنوان موجودی زیانکار را در شاهنامه معرفی نموده است. صدیقی (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی بسامد مکرر در روایت‌های زادن زال در شاهنامه» به این نتیجه رسیده است که زادن زال، طرد از سوی پدر و پرورش یافتنش توسط سیمرغ، پس از روایت فردوسی نه بار دیگر از زبان سام، زال و اسفندیار به شکل‌ها و نیات مختلف تکرار شده است. مبنای این مقاله روایت‌شناسی است، اما به دلیل مقایسه روایت‌های گوناگون از موضوع مورد نظر، در شناخت ابعاد مختلف داستان زال مفید است. یاحقی و براتی (۱۳۸۵) در مقاله «فرجام زال» بر پایان استثنایی زندگی و سرنوشت زال، درست همچون تولد نامتعارف او، تأکید کرده‌اند و با توجه به نامشخص بودن فرجام وی در منظومه‌های حماسی، نشان داده‌اند که زال هویتی اسطوره‌ای دارد و تجسمی از ایزد زمان، زروان، است. حیدری و یاراحمدی (۱۳۹۶) در مقاله «همزاد و جلوه‌های آن در باور قوم لک» بدون اشاره به بچه دیو در شاهنامه، به بررسی باور همزاد و ابعاد و جلوه‌های آن در میان ملل مختلف پرداخته‌اند. اتورنک (۱۳۸۴) در مقاله «همزاد به مثابه خود نامیرا» به این نتیجه رسیده است که همزاد از جنسی دیگر و نیمه گمشده انسان است و اگر نیمه گمشده به دست نیاید، سبب بیماری می‌شود» (اتورنک، ۱۳۸۴: ۱۹۷). اذکایی (۱۳۶۶) در مقاله «افسانه دو همزاد»، ریشه‌های اساطیری و کارکردهای همزاد را در تولد انگره مینو و سپنته مینو در ایران باستان بررسی کرده و بیان نموده است که زروان، اهرمن را در جریان آفرینش، در حرکت آفرید تا بر اثر پیکار با هرمزد روند هستی را تندتر کند (اذکایی، ۱۳۶۶: ۲۶۷).

تمامی موارد یادشده علی‌رغم تقدم فضل و فضل تقدم و با وجود آنکه هر یک به گونه‌ای داستان زال و طرد وی را مطرح می‌کنند، به ارتباط زال با دیو و اهریمن که ریشه در فرهنگ عامه و اساطیر ایرانی دارد و با واکاوی اساطیر و باورها قابل بازسازی است، نپرداخته‌اند.

فرضیه و روش پژوهش

برای تولد و طرد زال دو فرضیه و یک هدف قابل تصور است:

الف: فرضیه اول: زال زاده سام نیست. دیوها و موجودات اهریمنی در یک لحظه خاص و با یک غفلت ناخواسته، زال فرزند سام را با فرزند خود تعویض کرده‌اند. زال اصلی اسپر دیوان است و زالی که محور داستان

واقع شده، همزاد او و بچه اهریمن و دیوی است که همزمان با زال در دنیایی دیگر به دنیا آمده است.

ب: فرضیه دوم: دیو و شیطان بر مبنای آموزه‌های دینی می‌توانند در امور متعددی با انسان شریک شوند. در قرآن کریم آمده است: «وَاسْتَفْزِرْ مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدُّهُمْ، وَمَا يَعِدُّهُمْ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا» (آیه ۶۴، سوره اسراء) [و از ایشان هرکه را توانستی، با آوای خود تحریک کن و با سواران و پیادگانت بر آن‌ها بتاز و با آنان در اموال و اولاد شرکت کن و به ایشان وعده بده، و شیطان جز فریب به آن‌ها وعده نمی‌دهد (ترجمه فولادوند)]. بنابراین، در صحت مشارکت شیطان در تولد بعضی از نوزادان تردیدی وجود ندارد، آنچه این اعتقاد صحیح را در زمره باورها و بخشی از فرهنگ عامه قرار می‌دهد، تحلیل‌هایی است که در چگونگی و اهداف این مشارکت در میان مردم و آداب و رسوم آن‌ها شکل گرفته است. این که در تداول عامه به بچه‌های شلوغ، «شیطان» گفته می‌شود و یا برخی از انسان‌های زیانکار را «عوضی» و یا در اختلاط فرهنگ ایرانی و عربی «جن» یا «تخم جن» می‌نامند، ریشه در این نکته دارد.

ج: هدف دیوان از تعویض فرزند خود با فرزند آدمیان: با پذیرش هر یک از دو فرضیه، این پرسش پیش می‌آید که «هدف دیوها از تعویض زال با همزادش یا مشارکت در تولد او چیست؟». پاسخ اجمالی آن است که بر مبنای اساطیر و بینش‌های دینی و مبتنی بر ثنویت، اهریمن قصد دارد با آفرینش موجودات زیانکار، جهان پاک اهورایی را به انحراف بکشد و در نبرد دائمی نور و ظلمت و به بیان دیگر، خیر و شر که اساس اساطیر ایرانی است، به پیروزی و حاکمیت ظلمت و شریاری برساند. وی برای دستیابی به اهداف خود، به‌ناچار باید موجوداتی به‌ظاهر اهورایی و درواقع اهریمنی را در نظام هستی وارد کند. دیوبچگان و اهرمن‌زادگان، که با نام‌های گوناگونی همچون غول، سناس، دیو، شیطان، ابلیس، دوال‌پا، ام صبیان، آل، همزاد و... نیز شناخته می‌شوند و با اندکی تسامح، ضد قهرمانان در حماسه ملی ایرانیان، دستیاران اهریمن برای پیشبرد اهداف او و به ویرانی کشیدن جهان اهوراآفریده به حساب می‌آیند.

به منظور بررسی فرضیه پژوهش، ابتدا نگاهی کوتاه به جایگاه و خویشکاری دیوان در آفرینش خواهیم داشت، سپس باورهای مرتبط با موضوع در فرهنگ عامه و اساطیر ایرانی بررسی خواهد شد و سرانجام به تطبیق ابیاتی که بر بچه دیو یا اهریمن بودن زال اشاره آشکار یا پنهان دارند، پرداخته خواهد شد.

یافته‌ها و نتایج پژوهش

بسیاری از درونمایه‌های اساطیری و باورها یا آداب و رسوم مردم که غالباً خود را در قالب تعبیر کنایی، استعاره و نمادین نشان می‌دهند، دارای زیرساخت‌های بسیار دقیق و مبتنی بر نوعی جهان‌نگری هستند. این درونمایه‌ها با تغییر شکل و استحاله یا کمرنگ شدن و به کار رفتن در ساخت‌های غیرحقیقی خود، از نگاه

غیر دقیق در شمار تعابیر عادی به شمار می‌آیند و می‌توان با ارائه معنایی مجازی، از کنار آن‌ها به راحتی گذشت، در حالی که با دقت و واکاوی در زمینه‌های مختلف اساطیری و فرهنگ عامه، پیشینه‌هایی بسیار عمیق برای آن‌ها قابل بازسازی و بازیافت است. بچه دیو در شمار چنین تعبیراتی است.

بحث و بررسی

واژه و مفهوم‌شناسی دیو

دیو یکی از آفریده‌های اهریمنی در اساطیر و داستان‌های ایرانی است. دیو در فارسی میانه به صورت (dew)، در فارسی باستان (daiva) و در اوستا به شکل (daeva) آمده است. معادل این واژه در سانسکریت (deva) و به معنای خداست (مولایی، ۱۳۸۸: ۲۵۳). برخی از پژوهشگران این واژه را برگرفته از «ریشه دیوتا/ دیوتا، از اولاد زنی به نام دیتی (Diti) به معنی روشن و درخشان می‌دانند» (جعفری، ۱۳۷۴: ۴۵۰). دیو در اصل به «گروهی از پروردگاران آریایی اطلاق می‌شده، ولی پس از ظهور زرتشت و معرفی اهورامزدا به عنوان خدای واحد، پروردگاران عهد قدیم (یعنی دیوان)، همراه‌کنندگان و شیاطین خوانده شدند» (یاحقی، ۱۳۸۶: ۳۷۱). پس از آنکه دیوان تقدس خود را از دست دادند و آنان را همچون موجوداتی اهریمنی پنداشتند، در اساطیر و آثار ادبی و منظومه‌های حماسی، دیو مظهر شرارت و زیانکاری به حساب آمد. مطابق اساطیر ایرانی «دیوان موجوداتی زشت‌رو و شاخ‌دار و حيله‌گرند که از خوردن گوشت آدمی روی گردان نیستند. اینان اغلب سنگ‌دل و ستمکارند و از نیروی عظیمی برخوردارند. تغییر شکل می‌دهند و در انواع افسونگری چیره‌دست‌اند (همان: ۳۷۲). مهمترین خویشکاری دیوان شرارت و زیانکاری است. از مجموع توصیفات مربوط به دیو چنین برمی‌آید که آنان طبیعتی غیرخاکی دارند. از آتش، هوا یا آب آفریده شده‌اند. به واسطه سرشت متعالی خود می‌توانند در یک لحظه به هر جا که می‌خواهند، بروند و به پیکر گیاه، جانور یا مردم درآیند. آن‌ها تیزپر و بادپا هستند و قابلیت ناپدید شدن دارند. به هر زبان که بخواهند، سخن می‌گویند. به هر راز سرنوشت، و گنج‌های نهانی دانا و از اخبار آینده باخبرند. و به هرکه بخواهند، یاری یا زیان می‌رسانند (ابراهیمی، ۱۳۹۲: ۵۴). بررسی خویشکاری‌ها و ویژگی‌های زال که به صورت واقعی یا بر اساس طعنه به او نسبت داده شده، بیانگر آن است که بخش عمده‌ای از صفات و ویژگی‌های وی با ویژگی‌های دیو همخوانی نزدیک دارد، این امر زیرساخت بچه دیو بودن او را به گونه‌ای تأیید می‌کند.

این نکته نیز شایان توجه و قابل تأمل است که در توصیفات زال در شاهنامه و به خصوص در ابیاتی که بیانگر واکنش سام پس از شنیدن خبر تولد عییناک زال است، مدام از گناه، نقص و اهریمنی بودن نوزاد سخن به میان می‌آید. بسامد واژگان نقص، عیب، اهریمن، گناه، دیو، ننگ و ... در این داستان تصادفی نیست و هر

یک به شکلی بیانگر باور سام و اطرافیان او مبنی بر دیوزاد بودن زال است. اسفندیار نیز در بیان پرکنایه خود به هنگام تحقیر رستم و خانواده او، مدام از واژگانی اهریمنی و دارای بار منفی استفاده می‌کند؛ واژگانی نظیر «دستان»، «بدگوهر»، «دیوزاد»، «نژاد عالی نداشتن»، «تن تیره و موی و روی سپید داشتن»، «مردار چشیدن»، «برهنه تن بودن»، «نادانی» «دیوی»، «غرچگی» و

دیوزاد در اساطیر، فرهنگ عامه و ادبیات

دهخدا در معنای دیوزاد گفته است: زاده شده از دیو، بچه دیو، از نژاد دیو، از تخمه دیوان. سپس شواهد متعددی از استعمال این اصطلاح در شعر شاعران پارسی‌گو ارائه داده است (لغت‌نامه: ذیل «دیوزاد»): از جمله، از شاهنامه فردوسی ابیات زیر را نقل می‌کند:

که گر گویو گودرز و آن دیوزاد	شوند ابر غرنده یا تیزباد
که برد آگهی نزد آن دیوزاد	که آنجا سیاوخش دارد نژاد
کنون چون گشاده شد آن دیوزاد	به چنگ است ما را غم و سردباد

از گرشاسپ‌نامه اسدی بیت زیر را شاهد آورده:

به طمع بزرگیم بدهی به باد	بدان ازدهاپیکر دیوزاد
---------------------------	-----------------------

و ابیات زیر را از نظامی ذکر کرده است:

گل را نتوان به باد دادن	مه‌زاد به دیوزاد دادن
همه در هراسیم از این دیوزاد	تویی دیوبند از تو خواهیم داد
به من بانگ برزد که ای دیوزاد	شب‌بخون من چونت آید به یاد

همدانی در توصیف دیوها بیان می‌کند که آنان معمولاً سیاه‌رنگ‌اند. دندان‌هایی بلند، لب‌هایی کلفت و چشمانی آبی دارند. «دیو تواند که خود را بنماید به هر صورت که خواهد» (همدانی، ۱۳۷۵: ۴۸۷). گاهی نیز خود را به هیئت زنان زیبا درمی‌آورند. وی با درآمیختن باورهای جن و دیو و با استناد به آیه شریفه «وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ» (آیه ۲۷، سوره نمل)؛ و برای سلیمان سپاهیان از جن و انس و پرندگان جمع‌آوری شدند و [برای رژه] دسته دسته گردیدند (ترجمه فولادوند). می‌گوید: از جمله آنان یکی صخر جنی بود، و وی بر صفت آدمی بود، و روی شیر داشت و در هر اندامی به حیوانی مانده بود» (همدانی، ۱۳۷۵: ۴۸۶). در توصیف جنسی دیگر از دیوان گفته است: «آتش از دهان ایشان می‌رفت و بانگ سگ می‌کردند و دیوی دیگر نیمه تن وی مانند سگ و خرطومی دراز، نیمه دیگر تن وی همچون آدمی است (همان). سپس داستان‌هایی از شرارت‌ها و زیانکاری‌های دیوان ذکر می‌کند.

در افسانه‌های ایرانی دیوها معمولاً دختر زیبایی را می‌ربایند و او را در چاه، غار یا زیر زمین زندانی

می‌کنند. گاه دختر ربوده شده، به اختیار خود به همسری دیو درمی‌آید و از او صاحب فرزند می‌شود (شریعت‌زاده، ۱۳۷۱: ۱۳۲). به گفته ابراهیمی، «لقب دیوزاد که در برخی افسانه‌ها به قهرمانان داده می‌شود، از همین موضوع نشئت گرفته است» (ابراهیمی، ۱۳۹۲: ۶۹). به گفته سرکاراتی، که مبتنی بر اصل دگردیسی و استحاله در بن‌مایه‌های اساطیری است، «پریان ایزدان باروری و زایش بودند که در این نقش به‌سان زنی جوان و زیبا تصور می‌شدند و برای بارور شدن و زاییدن با ایزدان و نیز شاهان و یلان اسطوره‌ای درمی‌آمیختند و با نمایش زیبایی و جمال خود، آن‌ها را اغوا می‌کردند. این موجودات بیشتر با آبستنی و زایش سر و کار داشتند» (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۶-۷). بعدها به دلیل خواهش‌های نفسانی پری و اغوای پهلوان/شاهزاده در دین مزدیسنا با دید اهریمنی و منفی به این موجودات نگریسته شده است (توسلی و رضایی، ۱۳۹۸: ۵۵). در ادب عربی نیز داستان‌های فراوانی وجود دارد که به آمیزش جنیان با زنان و فرزندآوری آنان اشاره دارد. از جمله افراد مهمی که در نتیجه ازدواج انسان و جن متولد شده، بلقیس، ملکه سبا است. گفته‌اند که: «پدر بلقیس پادشاهی قدرتمند بود که ممالک بسیاری را تحت حکومت خود داشت. او خود را از حاکمان دیگر برتر می‌دانست و به آنان می‌گفت که شما از مقام و رتبه من پایین‌ترید و چون خود را از همه افراد بالاتر می‌دانست و دوست نمی‌داشت با انسانی ازدواج کند، با زنی از زنان جن به نام ریحانه، دختر سکن، ازدواج کرد و حاصل این ازدواج دختری شد به نام بلقیس» (حمزه، ۱۳۸۹: ۱۴۵).

در روایت‌های نقالی و شفاهی نیز «برای دیوان و پتیارگان فرزندان ساختن شده و در روایات متأخر نقالی و منظومه‌های برگرفته از این داستان‌ها وارد شده تا با رستم و فرزندان او مقابل شوند» (آیدنلو، ۱۳۹۷: ۵). چنان‌که در شبرنگ‌نامه پس از آنکه لشکریان شبرنگ چند بار از سپاه ایران شکست می‌خورند، «شبرنگ از چنگ رستم و فرامرز به توران می‌گریزد تا با سپاهی دوباره برگردد، ایرانیان نیز به مازندران می‌روند و مادر او مهیار را (که دیوی است) به بند می‌کشند و او به ازدواج بهرام، پسر گودرز، درمی‌آید» (همان: ۲). نظامی با اشاره به باور تجسم دیو به شکل‌های مختلف و قدرت خارق‌العاده آن، در توصیف اسبی که خاقان چین به اسکندر به عنوان هدیه می‌دهد، می‌گوید:

به چابک‌روی پیکرش دیوزاد به پرندگی کنیتش دیوباد

(نظامی، ۱۳۸۶: ۳۳۹)

در شاهنامه یکسان‌پنداری دیو و اهریمن و قایل شدن به فرزند برای اهرمن یا دیو به‌کرات دیده می‌شود. جلال‌متینی در مقاله «روایتی دیگر از دیوان مازندران» (متینی، ۱۳۶۳: ۱۱۸-۱۳۴)، به این موضوع پرداخته و نمونه‌هایی از اشعار شاهنامه را به‌عنوان مثال بیان کرده است. فردوسی در داستان کشته شدن سیامک، واژه پور اهریمن را برای دیو سیاه به کار برده و گفته است:

مگر در نهان ریمن اهریمننا	به گیتی نبودش کسی دشمننا
همی رای زد تا ببالید یال	به رشک اندر آهرمن بدسگال
برآویخت با پور اهریمننا	سیامک پیامد برهنه تننا

(فردوسی: ۱۳۷۸، ۲۹/۱)

سودابه یکی از نمونه‌های صریح «دیوزاد» ان شاهنامه است که سیاوش را به کام مرگ می‌کشاند. همکاری وی با اهریمن در تباه‌سازی آفرینش اهورایی را در همین امر می‌توان دید. فردوسی به پری‌مانند بودن سیاوش به هنگام تولد وی نیز اشاره کرده و گفته است:

جدا گشت از او کودکی چون پری به چهره به سان بت آذری

(همان: ۹/۳)

در ادامه داستان، سودابه از سیاوش می‌پرسد:

نگویی مرا تا نژاد تو چیست که بر چهر تو فر چهر پری‌ست؟

(همان: ۲۱/۳)

آیدنلو با تحلیل شاخصه‌های پری‌گونه‌گی مادر سیاوش، معتقد است که او پری بوده است (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۸۲-۶۳).

در سام‌نامه در روایات مربوط به سام نریمان، به پهلوانی به نام «فرهنگ» اشاره شده است که گرشاسپ نام او را «دیوزاد» نهاده است:

دگر گفت برگو به من نام خویش	بدان تا بیابی مر آرام خویش
بدو گفت فرهنگ نام من است	به زابلستان در مقام من است
به بزمم چو گرشاسپ بنشانده است	مرا «دیوزاده» همی خوانده است

(خواجو، ۱۳۸۶: ۲۲۰)

جالب است که در روایات شفاهی و مردمی شاهنامه آمده است که سام پس از رها کردن زال در کوهسار، با فرهنگ دیو رویاروی می‌شود. نخست با یکدیگر جنگ می‌کنند. سام بر فرهنگ دیو پیروز می‌شود و او را به اطاعت خویش درمی‌آورد. پس از چندی هر دو برای آوردن زال نزد سیمرغ می‌روند (انجوی شیرازی، ۱۳۶۹: ۶۷/۱؛ غفوری، ۱۳۹۳: ۲۷۹).

یکی از مواردی که در آن به روشنی ویژگی‌های دیو بیان شده، توصیفات فردوسی از دیو سپید است.

چو مژگان بمالید و دیده بشست	در آن جای تاریک لختی بجست
به تاریکی اندر یکی کوه دید	سراسر شده غار از او ناپدید
به رنگ شبه روی و چون شیر موی	جهان پر ز پهنای و بالای اوی
سوی رستم آمد چو کوهی سیاه	از آهنش ساعد ز آهن کلاه

(فردوسی: ۱۳۷۸: ۱۰۷/۲)

دیو سپید بسیار عظیم‌الجثه است، اندامی چون کوه دارد و وقتی می‌ایستد، سرش به آسمان می‌ساید. پیکرش سیاه، اما مویش سپید است. جادومردی است که در نبرد با رستم در یک لحظه خود را به شکل کوه و در لحظه‌ای دیگر به شکل ابر درمی‌آورد ... پاره‌ای از این ویژگی‌ها به صورت غیرمنظم و پراکنده در مورد زال نیز به کار رفته، که تصور اساطیریِ بچه‌دیو بودن او را تأیید می‌کند.

باید توجه داشت که بچه‌دیو خوانده شدن زال، در عین حال، زمینه‌ساز ازدواج او با رودابه، که خود به تعبیر منوچهر «دیوزاد» است، می‌شود. منوچهر پس از دریافت نامه‌ی سام با خود می‌گوید:

از این مرغ پرورده و آن دیوزاد چه گویی چگونه برآید نژاد

(همان: ۱۸۰/۱)

در حقیقت، «رستم، فرزند زال و رودابه، محصول پیوندی اهورایی و اهریمنی، و در اساطیر ایران مظهر انسان کامل است که قدرت بدنی برتر و تجهیزات دانش برتر او برای آسایش مردم است» (رحمدل شرفشاهی، ۱۳۸۵: ۶۳). وی یکی از این دو را (قدرت بدنی) را از اهریمن و دیگری را (دانش برتر) را از فرّه ایزدی سام گرفته است.

باورهای مرتبط با دیو در فرهنگ عامه

دیو و مصادیق گوناگون آن، از جمله: همزاد، شیطان، اهریمن و جن در ادبیات و فرهنگ عامه کارکردهای بسیار متنوعی دارند و باورها و آداب و رسوم قابل توجهی درباره‌ی آن‌ها شکل گرفته است. بی‌آنکه بخواهیم در پی بررسی این کارکردها و باورها باشیم، بخش عمده‌ای از آن‌ها را در ارتباط با تولد و نوزادان می‌یابیم. در گذشته‌های نه‌چندان دور به هنگام تولد، مادر و کودک در معرض آسیب‌های فراوانی قرار می‌گرفتند، به گونه‌ای که پیشگیری از احتمال مرگ و میر یکی یا هر دو و نیز ناقص شدن جسمانی یا عقلانی نوزاد یکی از دغدغه‌های نیاکان ما بوده است. به همین خاطر باورهای متنوعی درباره‌ی «نوزاد و دیو» در فرهنگ عامه وجود دارد. این باورها در دسته‌های شش‌گانه‌ی زیر قابل جای‌دهی هستند:

الف: همزاد: همزاد در سه معنا در فرهنگ ایرانی به کار برده شده است. این سه معنی عبارتند از هم سن و سال، دو قلو و کودکی که با کودک دیگر از یک مادر بزاید، و موجودی متوهم که همزمان با تولد کودک

در عالم جنیان یا دیوان به دنیا می‌آید (دهخدا، ذیل همزاد). در برهان قاطع آمده است: «مشهور است که چون فرزندی متولد شود، جنی هم با او به وجود می‌آید و با آن شخص همراه می‌باشد که آن جن را همزاد او می‌گویند» (تبریزی، برهان قاطع، ذیل همزاد).

همزاد به عنوان یک بن‌مایه تکرار شونده در اغلب فرهنگ‌های بشری وجود دارد. به عبارتی «اعتقاد به همزاد باوری کهن و جهان‌شمول است» (فره‌وشی، ۱۳۶۴: ۹). همزاد در دو معنای مثبت و منفی در فرهنگ‌ها و به‌ویژه فرهنگ ایرانی حضور دارد. لذا آن را گاه نمادی آرکی‌تایپی از تجسم انسان معنوی دانسته‌اند و با قایل شدن به چهره‌مُثلی برای آن، همزاد را من‌نهایی انسان دانسته‌اند (رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۳۰۹). همزاد در معنای مثبت خود با «ژنی»‌های رومی، دثنای ایرانی و فروهر قابل تطبیق است (یاحقی، ۱۳۸۶: ۸۹۱). در باور اعراب همزاد با جن یکی دانسته می‌شود. جن‌های همزاد گاه خوب و سودرسان هستند و گاه بدکار و آسیب‌رسان (ابراهیمی، ۱۳۸۹: ۷۲). «تابعه» یکی از همزادان سودرسان است که «به شعرا تلقین شعر می‌کند و چون تابعه همچون روحی نامرئی همه جا پیرو و همراه شخص است، او را تابعه نامیده‌اند (محقق، ۱۳۹۳: ۲۰۶). دهخدا نام دیگر این موجود را «زوبعه» دانسته است (دهخدا، ذیل «تابعه»). در تداول عامه به همزاد خیررسان و محافظ فرد که همزمان با او به دنیا می‌آید، «موکل» گفته می‌شود. همزاد در جلوه و معنای مثبت آن مورد نظر این گفتار نیست. آنچه مورد نظر ماست، همزاد در معنای منفی و زیان‌رسان آن است. بنا بر برخی از باورهای عامه در زمان تولد نوزاد، یک جن نیز با او متولد می‌شود که از هر لحاظ شبیه به اوست؛ چه از لحاظ روحی و چه از نظر ویژگی‌های بدنی. به گفته معین «همزاد را موجودی متوهم از جن گویند که با شخص در یک زمان متولد شود و در تمام حیات با او همراه است» (معین، ۱۳۷۱: ۱۳۷۱). همزاد «همزاد» است. در باور مردم، هر شخص هنگام تولد دارای همزادی از اجنه است که سرنوشت مشترکی با او دارد (ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۴۰۷). صادق هدایت می‌گوید در تهران به کودکی که از همزاد خود آسیب دیده و مریض و رنجور شده، «سایه‌زده» می‌گویند (ابراهیمی، ۱۳۹۲: ۸۳). مردم کرمان معتقدند موجودی اهرم‌نی به نام «شیشه» که در حقیقت نام دیو همزاد کودکان است، همزمان با تولد نوزاد به دنیا می‌آید و دیوان و شیاطین مترصدند که اطرافیان کودک از او غافل شوند و او را بر زمین بگذارند. به محض آنکه چنین اتفاقی بیفتد، شیاطین بچه انسان را با همزاد خود عوض می‌کنند، از آن پس کودک یا نوزاد مبتلا به انواع بیماری‌ها می‌شود. برای پیشگیری از این امر، مراسم قابل توجهی به نام «شب شیشه» در میان مردم کرمان رواج داشته است. شب ششم بعد از تولد نوزاد را شب شیشه می‌گویند. شیشه نام دیو یا جنی است شبیه کبوتری سفیدرنگ که در این شب خود را به چراغ می‌زند و آن را می‌شکند و در تاریکی شب طفل را می‌رباید و همزادش را به جای او می‌نشاند. در این شب برای حفاظت از نوزاد او را روی سینی مسی‌ای می‌گذارند. لباس قرمز بر تنش

می‌پوشانند و بر روی کلاه یا پیشانی‌اش تکه‌ای پنبه می‌گذارند و بر آن تعدادی سوزن فرو می‌کنند تا آل یا شیشه بترسد و به کودک نزدیک نشود. آنگاه یک شیشه آب، مقداری نمک، یک تکه زغال و یک آینه بالای سر نوزاد می‌گذارند. بستگان کودک تا صبح بر بالین او بیدار می‌مانند و به شادی می‌پردازند. در این شب نوزاد را روی زمین نمی‌گذارند. مقداری نان و روغن و شکر روی پشت بام یا پشت در اتاق می‌گذارند تا وقتی که آل یا شیشه می‌آید، به آن‌ها مشغول شود و کاری به نوزاد نداشته باشد (صرفی، ۱۳۹۱: ۸۰).

اقوام کرد و لر نیز به وجود همزاد به شکل‌های مختلف اعتقاد دارند. قوم لک معتقدند: «همزمان با تولد هر انسانی، موجودی ماورایی که به طالع آن نوزاد است، متولد می‌شود. این همزاد همیشه با اوست. عوض شدن این دو در چهل روز اول تولد (چله) یکی از مهمترین باورها و دغدغه‌های این قوم است. اگر کودک بعد از تولد تا چهل روز تنها بماند یا ادعیه و حرز قرآنی بر بالین او نباشد، توسط اجنه تعویض خواهد شد، یعنی مادر جن بچه خود را به جای نوزاد می‌گذارد و او را با خود می‌برد. در این صورت نوزاد رنگ‌پریده، بی‌رمق، بدقیافه، گنگ و ... خواهد شد. به طور کلی اگر بچه‌ای به هر دلیل، چنین ناهنجاری‌هایی داشته باشد، باور دارند که با همزاد خود عوض شده است و به او آلشتی (یعنی تعویض شده با همزاد) می‌گویند (ابراهیمی، ۱۳۹۲: ۲۳۸-۲۴۰). بر مبنای فرهنگ عامه، «همزاد می‌تواند به کودک خردسال آسیب برساند و او را رنجور کند. همچنین بر اساس باور مردم، کودکی که بیش از حد لاغر و بیمار و به طور کلی غیرمتعارف باشد، فرزند انسان نیست، بلکه همزاد جنی اوست که جنیان او را با فرزند انسان عوض کرده‌اند. بنابراین «در فرایند جادویی پیچیده‌ای کودک اصلی را برمی‌گردانند» (شکورزاده، ۱۳۴۶: ۲۰۳).

باور به همزاد و تعویض او در میان برخی از ملت‌های اروپایی نیز رواج داشته است. از این رو «بچه عوضی، بچه ناقص یا زشت» از اسامی همزاد است. مردم نروژ عقیده دارند «از زمان تولد تا مرگ، هر آدمیزادی را موجودی به نام فیگلیا همراهی می‌کند» (کریستین سن، ۱۳۵۵: ۱۲۷). در آلمان به این بچه (der wechs elbalg) یعنی بچه ناقص و زشتی که آن شیطان است، و در انگلیسی به آن (enfant substitue) یعنی بچه جایگزین می‌گویند (امیدسالار، به نقل از ابراهیمی، ۱۳۹۲: ۸۴۲). بر اساس آنچه گفته شد، بچه دیو خوانده شدن زال و طرد او می‌تواند نتیجه باور و اعتقاد اساطیری مربوط به همزاد باشد.

ب: عوضی: در باور پیشینیان برای دیوان این امکان وجود دارد که فرزندان خود را با نوزادان، کودکان و به طور کلی آدمیان عوض کنند. دهخدا در توضیح «بچه عوضی» گفته است به اعتقاد قدما، بچه‌ای است که جن‌ها او را برده و با بچه‌ای از بچه‌های خود تبدیل کرده‌اند (دهخدا، ذیل «عوضی»). بچه تعویض شده به نحو بارزی با بچه‌های معمولی متفاوت است و نقص عضوی بارز دارد. پاره‌ای از این باورها که در میان اقوام مختلف ایرانی رواج دارد، به قرار زیر است:

«اگر بچه‌ای غشی باشد، گیلانی‌ها می‌گویند که با بچه از ما بهتران -جن یا پری- عوض شده است» (ذوالفقاری، ۱۳۷۴: ۳۲۲). تبریزی‌ها معتقدند: «اگر کسی را داخل دولابچه کنند و درش را ببندند، اجنه او را عوض می‌کنند» (همان: ۴۰۸). کردها و گیلانی‌ها «نوزاد تازه متولد شده را تا چهل روز تنها نمی‌گذارند؛ زیرا معتقدند اجنه بچه انسان را با بچه خودش عوض می‌کنند» (همان: ۴۰۹). سیرجانی‌ها معتقدند: «کودکی که خیلی لاغر، رنجور و مریض باشد، پدرش بچه‌ای از اجنه را سوزانده و آن‌ها بچه خود را با این کودک عوض کرده‌اند. بچه را در آخور اسب می‌گذاشتند و دعانویس هم دعایی می‌نوشت و به پدر و مادر طفل می‌داد» (همان: ۴۱۰). به اعتقاد مردم قزوین و اردکان، «اگر بچه‌ای روز به روز لاغر و زرد و نحیف شود، اجنه او را به هنگام تولد با بچه خود عوض کرده‌اند. علاج او این است که روز چهارشنبه آخر سال، یا چهارشنبه آخر ماه صفر، یک خشت خام بردارند و آن را مثل صورت یک آدم آرایش کنند و روی آن مقداری اسفند و پول خرد و نمک بپزند و در مستراح قرار دهند و بچه را نیز آنجا بگذارند. بعد از یک ساعت به مستراح رفته و بچه را بیرون بیاورند. در این فاصله جن بچه خود را می‌برد و طفل را باز می‌گرداند» (همان: ۴۱۰). بچه عوضی از همکاران اهریمن و از موجودات زیانکار شمرده می‌شود.

ج: ربودن: در ادبیات عامه گاه دیوان و پریان فرزندان آدمیان را می‌ربایند. رستگار فسایی در ضمن بیان خویشکاری‌های پریان می‌گوید: «پریان دلباخته نران و پهلوانان می‌شوند و آن‌ها را افسون می‌کنند و با آبستنی و زایش سر و کار دارند؛ گاه نوزادان را می‌ربایند و با جادو و پری‌زادگی و پری‌خوانی وابسته‌اند» (رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۲۷۱).

در برخی از مناطق ایران، «پس از تولد نوزاد او را مهر می‌کنند، یعنی با تیغ کارنکرده، پیشانی، دو گونه و سینه وی را به صورت ضربدر تیغ می‌کشند تا جن و پری او را نبرد» (ذوالفقاری، ۱۳۷۴: ۴۱۰). اصطلاحات دیوانه و محنون بی‌ارتباط با این باور اساطیری نیست. بر این اساس اگر دیوها سایه خود را بر کسی بیندازند، یا دیو در کالبد کسی حلول کند، رفتار آن شخص همچون رفتار دیو و جن خواهد شد؛ به بیان دیگر، دیو یا جن بر جان او می‌نشیند و او هر کاری که انجام دهد یا هر سخنی که بر زبان آورد، سخن و کار دیو یا جن خواهد بود. شخص دیوزده یا ربوده شده، پیوسته غمگین و عاطل و باطل خواهد بود. چنان‌که در دوبیت زیر قابل مشاهده است:

چو دیو است این که بر جانت نشسته‌ست در هر شادی‌ای بر تو ببسته‌ست

(اسعد گرگانی، ۱۳۴۹: ۱۳۰)

چون ز دیو اوفتاد دیوسوار رفت چون دیودیدگان از کار

(نظامی، ۱۳۹۴: ۲۲۱)

بر اساس باورهای عامه تا آزاری به جن نرسانند، او را آزاری نیست. دیو گاه بچه آزارگر یا بزرگ‌ترها را می‌رباید و اگر آن‌ها را بازگرداند، دیوانه و مجنون خواهند بود (ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۴۰۹).

د: شیطان: در عرف عام به بچه‌ای که خیلی بازیگوش، پر سروصدا و یا آزاررسان باشد، «شیطان» می‌گویند. لقب شیطان دادن به این بچه‌ها از سر تصادف یا تنها بر اساس استعاره و کنایه یا ناشی از کارکردهای مجازی زبان نیست، بلکه ریشه در باور تعویض شدن بچه و نوزاد آدمی با بچه و نوزاد دیوان و شیاطین دارد. **ه: مشارکت شیطان:** در قرآن کریم آمده است پس از آنکه ابلیس از سجده در برابر آدم سر باز زد، به خداوند گفت: «آیا برای کسی که از گل آفریدی سجده کنم؟ [سپس] گفت: «به من بگو: این کسی را که بر من برتری دادی [برای چه بود]؟ اگر تا روز قیامت مهلتم دهی، قطعاً فرزندانش را -جز اندکی [از آن‌ها]- ریشه‌کن خواهم کرد». فرمود: «برو که هرکس از آنان تو را پیروی کند، مسلماً جهنم سزایتان خواهد بود که کیفری تمام است. و از ایشان هرکه را توانستی، با آوای خود تحریک کن و با سواران و پیادگانت بر آن‌ها بتاز و با آنان در اموال و اولاد شرکت کن و به ایشان وعده بده»، و شیطان جز فریب به آن‌ها وعده نمی‌دهد (آیات ۶۱ تا ۶۴، سوره اسراء). بر این اساس، مشارکت شیطان با آدمی در مال و فرزند امری مسلم و حقیقی است؛ اما درباره چگونگی آن و راه‌های پیشگیری از آن، علاوه بر متون تفسیری، در ادب و فرهنگ عامه نیز مطالب خواندنی و جالب توجه فراوانی آمده است. به گفته صاحب عجایب المخلوقات: «هرگاه که از آدمی یکی بزاید، از جنیان هزار بزاید» (همدانی، ۱۳۷۵: ۴۸۵). مشارکت با آدمی در هنگام زادن و تولد فرزند به شکل‌های مختلف در فرهنگ عامه آمده است. با توجه به محدودیت حجم مقاله، پرداختن به این موضوع را به فرصتی دیگر وامی‌نهیم. طرد زال و اینکه سام پیوسته خود را گناهکار می‌خواند و می‌گوید:

اگر من گناهی گران کرده‌ام	وگر کیش آهرمن آورده‌ام
به پوزش مگر کردگار جهان	به من بر ببخشاید اندر نهان
بپیچد همی تیره‌جانم ز شرم	بجوشد همی در دلم خون گرم
... از این ننگ بگذارم ایران‌زمین	نخوانم بر این بوم و بر آفرین

(فردوسی، ۱۳۷۸: ۱۳۹/۱)

در ارتباط با این باور، معنایی روشن‌تر و دقیق‌تر می‌یابد.

بررسی ابیات مربوط به تولد و اوصاف زال

اینک به بررسی تطبیقی اوصاف زال و چگونگی زایش او با باورهای اساطیری و عامه می‌پردازیم. زایش دیگرگونه زال از مادر و داشتن موهای سپید سبب شد که یکی از دو باور درباره‌ی وی شکل بگیرد: نخست: زال بچه دیو یا دیوزاد است. دوم: دیو در نطفه‌ی وی شریک بوده است.

با اعتقاد به هر یک از این دو باور، برای در امان ماندن از شرارت دیوان و حفظ خانواده و تبار و کشور از شر موجودات زیانکار و اهریمنی، می‌بایست او را طرد کرد تا از بین برود، و یا پس از طی شدن فرایندی پیچیده، زال حقیقی به میان قبیله برگردد و همزاد وی روانه‌ی دنیای اهریمنان و دیوان شود.

ابیات مرتبط با تولد زال گاه بر عیب‌ناک بودن وی، گاه به بدنشان بودنش، گاه بر تعویض وی با همزادش و گاه بر مشارکت اهریمن در نطفه او دلالت دارند. این تصورات در برخی مواقع چنان در هم تنیده و شکل ترکیبی‌ای به خود می‌گیرند که نمی‌توان از هم تفکیکشان کرد. با این حال برای سهولت در بحث، آن‌ها را در شش دسته جای می‌دهیم و مطالب مربوط به هر دسته را مرور می‌کنیم.

الف: تولد نامتعارف و عیب‌ناک بودن زال: در حماسه ملی ایرانیان تولد نامتعارف زال با ابیات زیر بیان

شده است:

ز مادر جدا شد در آن چند روز	نگاری چو خورشید گیتی‌فروز
به چهره چنان بود تابنده شید	ولیکن «همه موی بودش سپید»
پسر چون ز مادر بر آن گونه زاد	نکردند یک هفته بر سام یاد

(فردوسی، ۱۳۷۸: ۱۳۸/۱)

تکیه فردوسی بر عیب مادرزادی زال می‌تواند یادآور مشارکت اهریمن در زایش او باشد. پس از یک هفته دایه‌ای خردمند به خود جرئت می‌دهد به نزد سام برود و از گناهی که در زایش زال متوجه سام است، وی را با کلامی لطیف و خردمندانه آگاه سازد:

پس پرده تو در ای نامجوی	یکی پور پاک آمد از ماه‌روی
تنش نقره سیم و رخ چون بهشت	بر او بر نبینی «یک اندام زشت»
از «آهو» همان کش «سپید است موی»	چنین بود بخش تو ای نامجوی

(فردوسی، ۱۳۷۸: ۱۳۹/۱)

طبیعی است که این گوهر بد باید تأثیر خود را بر رفتارهای بعدی زال بگذارد، از این رو وقتی نامه زال به منوچهر رسید و وی را از عشق زال به رودابه آگاه ساخت، عشق زال بر منوچهر ناپسند آمد و:

پسندش نیامد چنان آرزوی دگرگونه بایستش او را به خوی

چنین داد پاسخ که آمد پدید سخن هرچه از گوهر بد سزید...
از این مرغ پرورده و آن دیوزاد چه گویی چگونه برآید نژاد

(همان: ۱۷۹/۱ و ۱۸۰)

سیندخت نیز وقتی از عشق رودابه به زال باخبر شد، دقیقاً بر همین نکته انگشت گذاشت و گفت:

چنین داد پاسخ که این خُرد نیست چودستان ز پرمایگان گُرد نیست
بزرگ است پور جهان پهلوان همش نام و هم رای و روشن روان
هنرها همه هست و آهو یکی که گردد هنر پیش او اندکی

(همان: ۱۸۵/۱)

مهراب نیز آنگاه که رودابه را به سبب عشقش توبیخ می‌کند، می‌گوید:

بدو گفت ای شسته مغز از خرد ز پرگوه‌ران این کی اندر خورد
که با اهرمن جفت گردد پری که مه تاج بادت مه انگشتی

(همان: ۱۹۱/۱)

ب: نشانه‌های تعویض زال با همزاد یا بچه دیو و اهریمن: سام پس از آنکه می‌شنود فرزندش سپیدموی و عیناک است، سراسیمه به پرده‌سرا و شبستان خویش می‌رود و پس از دیدن فرزند، به مناجات با خدا می‌پردازد. در ضمن این ابیات، باور سام را به عوض شدن زال حقیقی با همزاد وی مشاهده می‌کنیم. به گفته فردوسی:

فرود آمد از تخت سام سوار به پرده درآمد سوی نوبهار
چو فرزند را دید مویش سپید ببود از جهان سر به سر ناامید
سوی آسمان سر برآورد راست ز دادآور آنگاه فریاد خواست
که ای برتر از کژی و کاستی بهی زان فزاید که تو خواستی
اگر من گناهی گران کرده‌ام و گر کیش آهرمن آورده‌ام
به پوشش مگر کردگار جهان به من بر ببخشاید اندر نهان
بپیچد همی تیره جانم ز شرم بجوشد همی در دلم خون گرم
چو آیند و پرسند گردنکشان چه گویم از این بچه بدنشان
چه گویم که این بچه دیو چیست؟ پلنگ و دورنگ است و گر نه پری‌ست
از این ننگ بگذارم ایران زمین نخواهم بر این بوم و بر آفرین

(همان: ۱۳۹/۱)

ج: ابیات مرتبط با مشارکت اهریمن در زایش زال: وقتی خدمتکاران رودابه از عشق وی به زال آگاه

می‌شوند، زبان به ملامتش می‌گشایند و به‌کنایه، نژاد زال را به دیو می‌رسانند. این ابیات نشان از مشارکت اهریمن در زایش اوست. نقل سخن خدمتکاران در شاهنامه به قرار زیر است:

تورا خود به دیده درون شرم نیست؟	پدر را به نزد تو آزم نیست؟
که آن را که اندازد از بر پدر	تو خواهی که گیری مرا و را به بر
که پرورده مرغ باشد به کوه	نشانی شده در میان گروه
کس از مادران پیر هرگز نژاد	«نه زان کس که زاید بیاشد نژاد»

(همان: ۱۶۲)

آخرین مصراع بیانگر مشارکت دیو یا اهریمن در زایش زال است. زال خود نیز پس از آگاه شدن از مخالفت سام با عشق وی به رودابه، از مشارکت شیاطین در تولد و زایش خود یاد می‌کند و می‌گوید:

کسی کوز مادر گنه‌کار زاد من آنم، سزد گر بنالم ز داد

(همان: ۱۵۳)

د: تکیه بر کارکردها و خویشکاری‌های اهریمنی بچه دیو: آن‌گاه که سیندخت از مهراب جویای احوال زال می‌شود، بیش از هر چیز خواهان آن است که نظر مهراب را درباره دیوزاد بودن زال بدانند و بفهمد که آیا چنین انسانی می‌تواند در جهان اهورایی کارکردی مفید داشته باشد؟ به بیان فردوسی:

پرسید سیندخت مهراب را	خوشاب بگشاد عذاب را
که چون رفتی امروز و چون آمدی؟	که کوتاه باد از تو دست بدی
چه مرد است این «پیر سر» پور سام	همی «تخت» یاد آیدش یا «کنام»
«خوی مردمی» هیچ دارد همی	پی نامداران سپارد همی

(همان: ۱۵۹)

مهراب در پاسخ سیندخت، پس از معرفی زال به این که وی دارای صفات عالی و خوی قهرمانی و انسانی است، منشأ اهریمنی دانستن زال یا بچه دیو شمردن او را غرض ورزی و «جهالت مردم عیب‌جوی» می‌داند و می‌گوید:

از آهو همان کش «سپید است موی»	بگوید سخن «مردم عیب‌جوی»
سپیدی مویش بزبید همی	تو گویی که دل‌ها فربید همی

(همان: ۱۶۰)

ه: نفی تصورات مربوط به تولد زال: فردوسی برای زدودن غبار ابهام از چهره زال و بازگرداندن او به جامعه ایران - که به نوعی یادآور بازگشت قهرمان از نظر کمپل نیز هست - به بیان رؤیای سام روی می‌آورد و می‌گوید:

گر آهوست بر مرد موی سپید تو را ریش و سر گشت چون خنگبید
پس از آفریننده بیزار شو که در تنت هر روز رنگی ست نو

(همان: ۱۴۲)

سام وقتی سر از خواب برمی دارد، به نیایش خداوند می پردازد و از تصور نابه جای خود عذر می خواهد:

همی گفت کای برتر از جایگاه ز روشن روان و ز خورشید و ماه
گر این کودک از «پاک پشت» من است نه از «تخم بدگوهر آهرمن» است
از این برشدن بنده را دست گیر مرا این پرگنه را تواندر پذیر

(همان: ۱۴۳)

سام بار دیگر در نامه ای دیگر که به منوچهر می نویسد و از عشق زال به رودابه کابلی سخن می گوید، تصور باطل خود را اصلاح می کند و به گونه ای ظریف از درگاه خداوند پوزش می طلبد. و خطاب به منوچهر می گوید:

به گاه جوانی و گنداوری یکی بیهده ساختم داوری
«پسر داد یزدان» بینداختم ز بی دانشی ارج نشناختم
گرانمایه سیمرخ برداشتش همان آفریننده بگماشتش

(همان: ۱۵۲)

و: حاصل سخن در بچه دیو بودن زال: زال به زندگی عادی برمی گردد و به خویشکاری هایی اهورایی خود مشغول می شود. دیگر در شاهنامه خبری از دیو زادی و بچه دیو بودن او و ارتباطش با اهریمن نیست، تا آن گاه که به غمنامه رستم و اسفندیار می رسیم. در این داستان یک بار اسفندیار و بار دیگر رستم دیوزاد بودن زال را یادآور می شوند. اسفندیار در جدال لفظی خود با رستم به منظور تحقیر وی نژاد و خاندانش، با کلامی نیش دار و طعنه آمیز می گوید:

چنین گفت با رستم اسفندیار که ای نیک دل مهتر نامدار
من ایدون شنیدستم از بخردان بزرگان و بیداردل موبدان
که «دستان بدگوهر از دیو» زاد به گیتی فزون زین ندارد نژاد
«تنش تیره بُد روی و مویش سپید» چو دیدش دل سام شد ناامید
بفرمود تا پیش دریا برنند مگر مرغ و ماهی ورا بشکوند
بگسترد سیمرخ بر زال مهر بر او گشت از این گونه چندی سپهر

(فردوسی، ۱۳۷۸: ۲۵۵/۶)

البته تفاوت روایت اسفندیار با روایت فردوسی، و به خصوص بیان شنیده‌های وی از زبان موبدان، در حالی که فردوسی داستان خود را از زبان دهقان و به بیانی دیگر، مستند به منابع تاریخی نقل می‌کند، نکته بسیار معناداری است. حکیم خردمند طوس با این روایت هنرمندانه قصد دارد گوشزد کند که چگونه در حقیقت یک امر، ممکن است تحریف‌هایی به وجود آید و چگونه یک واقعیت واحد دست‌خوش مطامع افراد یا گروه‌هایی واقع شود و با تحریف‌های آگاهانه و ناآگاهانه نقل شود. چه بسا ندانستن حقیقت امر انسان را به مبارزه با آن برانگیزد و ظلمتی فراگیر را نصیب اجتماع سازد و همچون اسفندیار با هدفی والا به نتیجه‌ای دون و وحشت‌انگیز دست یابد؛ نتیجه‌ای که نابودی خود و در نهایت سرزمینش را به دنبال داشت. در پایان داستان زمانی که تیر در چشمان اسفندیار می‌نشیند، با حالتی ترحم‌برانگیز به فرزند خود، بهمن، می‌گوید:

به مردی مرا پور دستان نکشت	نگه کن بدین گز که دارم به مشیت
به این چوب شد روزگارم به سر	ز سیمرغ و از رستم چاره‌گر
فسون‌ها و نیرنگ‌ها زال ساخت	که اروند و بند جهان او شناخت

(فردوسی، ۱۳۷۸: ۳۰۷/۶)

رستم نیز دردمندانه و با ابراز پشیمانی از عملی که انجام داده و موجبات مرگ اسفندیار را فراهم ساخته است، می‌گوید:

چو اسفندیار این سخن یاد کرد	یچید و بگریست رستم به درد
چنین گفت: «کز دیو ناسازگار	تورا بهره رنج من آمد به کار»
چنان است کو گفت یک‌سر سخن	ز مردی به کژی نیفکند بن
همان است کز بد بهانه منم	وز این تیر گز در فسانه منم

(همان: ۳۰۸/۶)

گویا رستم برای بری ساختن ساحت خود از گناه کشتن اسفندیار، بر دیوزاد بودن زال صحه می‌گذارد و خود را وسیله‌ای می‌شمارد که بی اختیار حکم دیوزاده‌ای ناسازگار، یعنی زال، بر دستانش جاری شده است.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، موارد زیر را می‌توان به عنوان نتیجه‌نهایی جستار حاضر برشمرد:

۱) استفاده از اصطلاح «بچه دیو» و مترادف‌ها یا واژگان اهریمنی و منفی مشابه برای توجیه زایش نامتعارف و طرد زال از جامعه، دارای بار فرهنگی و اعتقادی ویژه‌ای است. فریبکاری آرایه‌های ادبی و کنایی

دانستن معنای واژه، باعث شده زمینه برداشت‌های اشتباه از آن فراهم شود و زیرساخت فرهنگی و اساطیری آن پنهان بماند.

۲) در بینش‌های اساطیری، کودکی که با نقص عضو و یا با شکل ظاهری غیرمعمول و متفاوت با دیگران به دنیا بیاید، نحس و در زمره موجودات اهریمنی و زیانکار به حساب می‌آید. لذا باید از جامعه و قبیله دور شود تا اثر نحوست او دامنگیر سرزمین و ایل و تبارش نشود.

۳) بچه دیو تلقی شدن زال ریشه در این باور دارد که همزمان با تولد هر نوزادی، همزاد او که با نام‌های گوناگون از آن یاد می‌شود، در دنیای دیوها، اهریمنان یا اجنه زاده می‌شود. اگر انسان در روزهای اول تولد از کودک خود محافظت نکند، این امکان وجود دارد که دیوها او را با فرزند خود عوض کنند. نیز ممکن است تصور مشارکت شیطان با انسان در اموال و اولاد، منجر به اهریمنی دانستن نوزادان ناقص یا غیرمتعارف شده باشد.

۴) اهریمن و شیطان به عنوان عوامل مهم آفرینش زیانکار که در تلاش‌اند آفرینش اهورایی را به تباهی بکشند، با ربودن نوزاد آدمیان و قرار دادن همزاد به جای وی تلاش می‌کنند در آفرینش اهورایی رخنه و آن را ویران سازند.

۵) در تمام شاهنامه اوصافی که برای زال در نظر گرفته شده، اوصاف و ویژگی‌هایی است که در توصیف دیوان به کار می‌رود؛ بنابراین سایه شوم دیوزاد بودن زال در تمام شاهنامه بر سر او باقی می‌ماند، چنان‌که اسفندیار مرگ خود را نتیجه افسون و نیرنگ زال می‌داند و رستم نیز بهره خود را از دیوزاده ناسازگار، یعنی زال، رنج بی‌پایان در زیستن این جهانی و آن جهانی می‌داند.

کتاب نامه

- قرآن کریم. (۱۳۸۸). ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- ابراهیمی، معصومه. (۱۳۹۲). «بررسی سیر تحول مفهومی دیو در تاریخ اجتماعی و ادبیات شفاهی». فرهنگ و ادبیات عامه. شماره ۲. ۵۳-۸۲.
- ابراهیمی، معصومه. (۱۳۹۱). «مطالعه تطبیقی دیوها و موجودات مافوق طبیعی در عجایب المخلوقات قزوینی و بحیره فزونی استرآبادی». ادبیات تطبیقی کرمان. ۳ (۶). ۱-۳۵.
- اذکایی، پرویز. (۱۳۶۶). «افسانه دو همزاد». چیستا. شماره ۴۳. ۲۶۴-۲۶۸.
- اسدی طوسی، علی بن احمد. (۱۳۵۴). گرشاسپ نامه. تصحیح حبیب یغمایی. تهران: طهوری.
- اسعد گرگانی، فخرالدین. (۱۳۴۹). ویس و رامین. به کوشش تودووا و دیگران. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۸۸). «دیوان در متون پهلوی». مطالعات ایرانی. ۸ (۱۵). ۴۱-۵۴.
- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۸۹). درآمدی بر اهریمن شناسی ایرانی. تهران: انتشارات ترفند.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۸۸). «زال». دانش نامه زبان و ادب فارسی. جلد ۳. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- انجوی شیرازی، سیدابوالقاسم. (۱۳۶۹). فردوسی نامه. تهران: علمی.
- انوری، حسن؛ شعار، جعفر. (۱۳۶۳). رزم نامه رستم و اسفندیار. تهران: نشر ناشر.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۴). «فرضیه ای درباره مادر سیاوش». نامه فرهنگستان. شماره ۲۷. ۲۷-۴۶.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۹۴). سرو سایه فکن. جلد ۲. تهران: سمت.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۹۷). «نقد و تحلیل تصحیح شبرنگ نامه داستان رستم و پسر دیو سپید». پژوهش نامه انتقادی متون و برنامه های علوم انسانی. ۱۸ (۲). ۱-۲۹.
- تبریزی، محمدحسین بن خلف. (۱۳۶۳). برهان قاطع. تصحیح محمد معین. تهران: امیرکبیر.
- توسلی، علی؛ رضایی دشت ارژنه، محمود. (۱۳۹۸). «بررسی پیوند اسب با پری و باروری، دیو و جادو و مرگ در حماسه های منظوم، منثور و ادب عامه». فرهنگ و ادبیات عامه. ۷ (۳۰). ۵۱-۷۳.
- جعفری، یونس. (۱۳۷۴). «واژه ناشناخته دیو در شاهنامه فردوسی». نمیرم از این پس که من زنده ام. تهران: دانشگاه تهران.
- چهل امیرانی، لیلا؛ عربزاده، جمال. (۱۳۹۸). «تحلیل باز نمود زال، کودک اسطوره ای (رها شده) در نگاره گفتار اندر داستان سام نریمان و زادن زال از شاهنامه طهماسبی با استفاده از رویکرد بینامتنیت». هنرهای زیبا- هنرهای تجسمی. دوره ۲۴. ۶۹-۷۸.

- حمزه، جعفر. (۱۳۸۹). دنیای ناشناخته جن. قم: مؤسسه فرهنگی و هنری بیت‌الاحزان فاطمه (س).
- حمیدیان، سعید. (۱۳۷۲). درآمدی بر هنر و اندیشه فردوسی. تهران: نشر مرکز.
- حیدری، علی؛ یاراحمدی، مریم. (۱۳۹۷). «همزاد و جلوه‌های آن در باور قوم لک». فرهنگ و ادبیات عامه. ۶ (۲۰). ۲۲۵-۲۴۹.
- خواجه‌ی کرمانی، محمود بن علی. (۱۳۸۶). سام‌نامه. ویراستار میترا مهرآبادی. تهران: دنیای کتاب.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه. تهران: دانشگاه تهران.
- ذوالفقاری، حسن. (۱۳۹۴). ساختار داستانی منظومه‌های عاشقانه فارسی. دُر در (ادبیات غنایی، عرفانی). ۵ (۱۷). ۷۳-۹۰.
- ذوالفقاری، حسن. (۱۳۹۴). باورهای عامیانه مردم ایران. تهران: نشر چشمه.
- رحمدل شرفشاهی، غلامرضا. (۱۳۸۵). «نگاهی دیگر به افسانه زال و رودابه» زبان و ادبیات فارسی. ۴ (۷). ۵۳-۶۶.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۷۴). حماسه رستم و اسفندیار. تهران: جامی.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۳). پیکرگردانی در اساطیر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رنک، اتو. (۱۳۸۴). «همزاد به مثابه خود نامیرا». ترجمه مهشید تاج. ارغنون. ۶ (۲۶ و ۲۷). ۱۹۷-۲۳۴.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۸۵). سایه‌های شکار شده. تهران: طهوری.
- شریعت‌زاده، علی‌اصغر. (۱۳۷۱). فرهنگ مردم شاهرود. تهران: مؤلف.
- شکورزاده، ابراهیم. (۱۳۶۴). عقاید و رسوم عامه مردم خراسان. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- صدیقی، مصطفی. (۱۳۹۲). «بررسی بسامد مکرر در روایت‌های زادن زال در شاهنامه». جستارهای ادبی. شماره ۱۸۲. ۱۶۶-۱۳۹.
- صرفی، محمدرضا. (۱۳۹۱). باورهای مردم کرمان. کرمان: انتشارات دانشگاه شهید باهنر کرمان.
- عفیفی، رحیم. (۱۳۸۳). اساطیر و فرهنگ ایران. تهران: توس.
- غفوری، رضا. (۱۳۹۳). «دیو در روایات‌های شفاهی/مردمی شاهنامه». نثرپژوهی ادب فارسی. شماره ۳۵. ۲۶۹-۲۹۰.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۷). شاهنامه (از روی چاپ مسکو). به کوشش سعید حمیدیان. تهران: قطره.
- فروشی، بهرام. (۱۳۶۴). جهان فره‌وری. تهران: کاریان.
- کریستن‌سن، آرتور (۲۵۳۵). آفرینش زیانکار در روایات ایرانی. ترجمه احمد طباطبایی. تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.

- کمیل، جوزف. (۱۳۸۷). قهرمان هزار چهره. ترجمه شادی خسروپناه. مشهد: نشر گل آفتاب.
- متینی، جلال. (۱۳۶۳). «روایتی دیگر از دیوان مازندران». ایران‌نامه. ۳ (۱). ۱۱۸-۱۳۴.
- محقق، مهدی. (۱۳۹۳). شرح سی قصیده ناصر خسرو. تهران: توس.
- مختاری، محمد. (۱۳۶۹). اسطوره زال. تهران: انتشارات آگاه.
- معین، محمد. (۱۳۷۱). فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.
- مولایی، چنگیز. (۱۳۸۸). «دیو». دانش‌نامه زبان و ادب فارسی. تهران: فرهنگسرای زبان فارسی.
- نظامی، الیاس. (۱۳۸۶). کلیات خمسه. به کوشش حسن وحیددستگردی. تهران: امیرکبیر.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف، (۱۳۹۴). هفت پیکر. تصحیح محمد روشن. تهران: صدای معاصر.
- همدانی، محمدبن محمود. (۱۳۷۵). عجایب‌نامه. ویرایش جعفر مدرس صادقی. تهران: نشر مرکز.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی. تهران: فرهنگ معاصر.
- یاحقی، محمدجعفر؛ براتی، محمدرضا. (۱۳۸۵). «فرجام زال». پیک نور. شماره ۱۹. ۱۱-۳.



The Story of the City of Brass: The Reminiscence of Khavarannameh in Spanish Aljamiado Manuscripts

Saeed Feizabadi 

PhD student in comparative literature at the University of Oviedo, Spain. Email: s.feizabadi8363@gmail.com

Received: 2023/11/05	Revised: 2023/12/17	Accepted: 2024/4/16	Published: 2024/7/20
Citation: Feizabadi, Saeed. (2024). "Title of the article: The Story of the City of Brass: The Reminiscence of Khavarannameh in Spanish Aljamiado Manuscripts." <i>Epic Knowledge and Wisdom</i> . 1 (2), 71-94. doi: https://doi.org/10.22067/JMELS.2024.85199.1015			

Abstract

This text studies a reminiscence of some of *Khavarannameh*/ *Xāvarān Nāma* stories in one of the manuscripts found in Spain - known as the *Aljamiado* - and explores the possibility that the authors of these texts imitated this Persian work. The *Khavarannameh* by Ebn Hōsām Xusfi, an epic-religious imitation of the *Shahnameh*, describes the adventures of Ali, as a Shiite hero, on an unreal journey to the lands of Khavaran, the Golden City and the Coastal city as well as his battles against Salsal Shah etc. On the other hand, the *Story of the city of Brass* (*Alhadiz de Ciudad de latón*), an Aljamiado text, also narrates a similar journey, but without specific parts of *Khavarannameh*. In this investigation, using analytical-descriptive method, first, structural similarities and differences between the narratives of these two collections introduces a brief reference to folkloric elements and motifs. Then, through a comparative analysis, from a historical and chronological perspective, these differences and narrative changes are explained, especially in the religious area. Finally, the possibility of imitation from Persian texts in Spain will be discussed.

Keywords: *Shahnameh*, *Khavarannameh*, Aljamiado, motif, religious epic, morisco.



 دسترسی آزاد فصلنامه مطالعات اسلامی	دانش و خرد حماسی https://jmels.um.ac.ir	مقاله پژوهشی 
---	--	---

داستان شهر مسی: بازتاب خاوران‌نامه در دست‌نوشته‌های اسپانیایی ال‌خمیادو

سعید فیض‌آبادی 

دانشجوی دکتری ادبیات تطبیقی، دانشگاه اَبیدو، اسپانیا. s.feizabadi8363@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۱۴	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۹/۲۶	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۲۸	تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۴/۳۰
استناد: فیض‌آبادی، سعید. (۱۴۰۳). «داستان شهر مسی: بازتاب خاوران‌نامه در دست‌نوشته‌های اسپانیایی ال‌خمیادو». دانش و خرد حماسی. ۱ (۲). doi: https://doi.org/10.22067/JMELS.2024.85199.1015 . ۷۱-۹۴			

چکیده

پژوهش حاضر به بازتاب شماری از داستان‌های خاوران‌نامه در برخی دست‌نوشته‌های یافته‌شده در اسپانیا -که به نام ال‌خمیادو شناخته می‌شوند- می‌پردازد و احتمال تقلید نویسندگان این متون از این اثر پارسی را بررسی می‌کند. خاوران‌نامه ابن حسام خوسفی که به تقلید از شاهنامه و به سبک حماسی-مذهبی سروده شده است، ماجراهای حضرت علی (ع) را به عنوان قهرمانی شیعه در سفری غیر واقعی به سرزمین خاوران و شهر زرین و شهر ساحلی و نیز جنگ‌های آن حضرت در برابر صلصال شاه و غیره شرح می‌دهد. از سوی دیگر متن ال‌خمیادو حدیث شهر مسی نیز بازگوکننده سفری مشابه، اما فاقد بخش‌های ویژه‌ای از خاوران‌نامه است. با معرفی نسخه اسپانیایی؛ نخست تلاش بر آن است تا با روش تحلیلی - توصیفی و اشاره‌ای مختصر به بن‌مایه‌های فولکلور، شباهت‌های ساختاری میان روایت‌های این دو مجموعه و دلایل تفاوت میان آن‌ها با بررسی تطبیقی شناسایی شوند سپس از دیدگاه تاریخی و کرونولوژی و بررسی تطبیقی، تفاوت موجود میان ساختار و تغییرهای روایی این دو مجموعه به‌ویژه در حوزه مذهبی توضیح داده شوند تا در پایان به احتمال تقلیدی بودن متن‌های اسپانیایی نیز پاسخ داده شود.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه، خاوران‌نامه، ال‌خمیادو، موتیف، حماسه دینی، مورسکو.

مقدمه

ادبیات فارسی شامل منظومه‌هایی است که روایتگر قهرمانی‌ها و دلاوری‌های شخصیت‌های گوناگون است. این روایت‌ها زمانی که رنگ و بوی ملی به خود می‌گیرند، می‌توانند به حماسه تبدیل شوند. با این حال واژه حماسه در ادبیات ایران تازگی دارد و از زمان جشن هزاره فردوسی این واژه به شاهنامه و سایر آثار تقلیدی از آن اطلاق شده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۲: ۱۱۰). ذبیح‌الله صفا برای نخستین بار دست‌نوشته‌هایی به نگارش درآمده در وصف فضایل پیامبر (ص) و امامان (ع) را منظومه حماسه دینی نام‌گذاری کرد (صفا، ۱۳۳۲: ۷). در این میان بیشتر منظومه‌های جنگاوری دینی درباره علی بن ابی‌طالب (ع) است که در دوره صفوی در پی انتخاب شیعه به عنوان مذهب رسمی ایران رونق بیشتری یافتند (صفا، ۱۳۴۷: ۱۸۵).

شاید بتوان گفت که منظومه‌های دینی در واقع یکی از نتایج رقابت مناقب‌خوانان و فضایل‌خوانان هستند.^۱ باید توجه داشت که این فضایل‌خوانان به واقعیت حوادث و مستندات توجه چندانی نداشتند و به این ترتیب بخش اعظم روایت‌ها را مطالبی بی‌پایه و اساس و غیر واقعی و افسانه تشکیل می‌دهد. این مسئله گاه تا آن حد پیش می‌رود که تنها نام‌های افراد و مکان‌ها (برای مثال، نام آن حضرت و اصحاب و شهرهای مدینه و مکه) مطابق با واقعیت است و سپس تمامی روایت و اعمال شجاعانه نسبت داده شده به شخصیت‌هایی مانند امیرالمؤمنین (ع) ساخته و پرداخته ذهن نویسنده یا شاعر بوده است. در این روایت‌ها، علی بن ابی‌طالب (ع) از ویژگی‌های یک قهرمان حماسی برخوردار شده و به این ترتیب از یک شخصیت تاریخی-مذهبی به شخصیتی شبه‌حماسی^۲ و مذهبی تغییر پیدا کرده است یا گاه فراتر از آن می‌رود. فرار لشکر چند ده هزار نفری دشمنان تنها با فریاد آن حضرت، دراز شدن ذوالفقار تا هفتاد متر در میدان جنگ، مبارزه با دیوان و اجنه و اژدها و موجودات خارق‌العاده تنها گوشه‌ای کوچک از عملکردهایی افسانه‌ای هستند که به آن حضرت نسبت داده شده و متأسفانه، در باور شیعیان و کتاب‌ها راه یافته‌اند.

علاوه بر عدم موفقیت در به کارگیری مؤلفه‌های قهرمان‌سازی و خرق‌عادت در این منظومه‌های دینی، قدر مسلم آن است که هیچ‌کدام به رغم پیروی از سبک فردوسی در سرودن شعر، حتی از لحاظ زیبایی و کاربرد آرایه‌های ادبی قابل مقایسه با شاهنامه نیستند. تعداد پژوهش‌های علمی نیز در این زمینه بسیار کم است. صفا آثاری همچون جنگ‌نامه آتشی^۲ را فاقد ارزش و اعتبار ادبی می‌داند (صفا، ۱۳۳۲: ۳۹۰؛ همو ۱۳۶۹: ۵-۵۸۴). آیدنلو معتقد است که تقلید از فردوسی یکی از دلایل اصلی عدم توجه به این منظومه‌هاست (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۱۰). اما با مروری ساده بر این آثار می‌توان نظر صفا را درست‌تر دانست. شاید دلیل اصلی بی‌علاقگی عامه مردم به خواندن این منظومه‌ها و دوری محققان از مطالعه دقیق آن‌ها نه به خاطر تقلیدی بودن بلکه به این خاطر است که جدای از ساختگی و افسانه‌ای بودن آن‌ها، تقریباً عاری از هر

گونه زیبایی ادبی و هنری و در بیشتر مواقع بسیار عامیانه و مملو از اشتباهات لغوی، ساختاری و غیره هستند. شهبازی زبان این منظومه‌ها را نه حماسی بلکه غنایی، کم‌کیفیت و نشان‌دهنده بی‌سوادی شاعر و نویسنده ارزیابی می‌کند (۱۳۹۳: ۲۰۳-۲۰۴).

شایان ذکر است که آثار شبه‌حماسی-مذهبی تنها در ایران رواج نداشتند. برخی دست‌نوشته‌های یافت‌شده در اسپانیا که با نام *الْحَمِیادو*^۳ شناخته می‌شوند - که در ادامه به آن‌ها پرداخته خواهد شد - روایتگر جنگ‌هایی هستند که میان قبایل عرب یا میان مسلمانان با سایر ملل در اوایل گسترش دین اسلام رخ داده است. برای دریافتن چگونگی رسیدن این داستان‌ها به کشوری که تقریباً در غربی‌ترین سمت قاره اروپا قرار دارد، نخست نحوه رواج آن‌ها در میان دولت‌های اسلامی و سپس چگونگی انتقال آن‌ها به اسپانیا بررسی می‌شود.

برخی روایت‌های حماسی ایرانی، که بعدها فردوسی آن‌ها را در اثر خود آورد، در میان قبایل عرب تقریباً هم‌زمان با اسلام معرفی شد. نصر بن حارث - که موسیقی می‌دانست و داستان می‌سرود - به منظور مقابله با آیه‌های قرآن تلاش کرد داستان‌هایی نظیر «رستم و سهراب» و «رستم و اسفندیار» را که در سفرهای خود شنیده بود در میان افراد قبایل در مکه بخواند^۴ و می‌گفت که روایت‌هایی زیباتر از قرآن برای آنان به ارمغان آورده است که البته این اقدام به قیمت جانش تمام شد (محبوب، ۱۳۷۱: ۶۸). با راه یافتن اسلام به ایران مسلمانان تقریباً هر دست‌نوشته و متنی که درباره قرآن نبود سوزاندند یا به آب انداختند. ابن‌خلدون تصریح می‌کند که سعد بن وقاص از عمر بن خطاب، امیرالمؤمنین وقت، درباره پیدا کردن بی‌شمار دست‌نوشته در ایران پرسید و وی دستور داد هر آنچه را غیر از قرآن است نابود کنند (Shafa, 2000: 20). به این ترتیب، نخستین قرن‌های سلطه اسلام در ایران با نابودی و انحطاط فرهنگ همراه بود. در تقابل با آن، نهضت ترجمه آثار فارسی، یونانی و غیره به عربی به منظور حفظ آن‌ها از نابودی کامل آغاز شد. این فعالیت‌ها بعدها در دربار اموی و عباسی ادامه پیدا کرد و حتی به امری فاخر و مورد استقبال خلیفه‌های وقت تبدیل شد. مترجمان توانمند ایرانی، از جمله ابن مقفع و ثعالبی و طبری، که به عربی تسلط کامل داشتند، به تبدیل این آثار به این زبان همت گماشتند و باعث نجات این آثار شدند. ترجمه عربی شاهنامه بنداری نیز، با تمامی بخش‌های حذف شده به دلخواه وی، شاید نخستین ورود رسمی داستان‌های حماسی ایران به کشورهای عربی محسوب شود^۵.

این تأثیر با گسترش اسلام به قاره آفریقا و سپس به اروپا از محدوده کشورهای همجوار فراتر رفت. باید توجه داشت که بسیاری از نهضت‌های ترجمه و مدارس و مراکز علمی تنها با حمایت مالی و اداری خلیفه وقت امکان‌پذیر بودند. این به آن معناست که این فعالیت‌ها تنها در ایران یا کشورهای همسایه پیگیری نشدند.

حکومت‌های اسلامی عباسی و اموی که در اسپانیا نیز خلافت داشتند، به این فعالیت‌ها علاقه وافری نشان دادند و روایت‌های مختلف برای سرگرمی خلیفه یا مردم در مجالس خوانده و اجرا می‌شد.^۱ دلیل مهم دیگر برای ارائه آثار در بارگاه رهبران اسلامی اطمینان نسبی از در امان ماندن آن آثار از نابودی بود، اما با شروع بازپس‌گیری این کشور توسط اسپانیایی‌های مسیحی و کاهش نفوذ حکومت اسلامی، مسلمانان مقیم اسپانیا به جای تولید محتوا به تبدیل و نگهداری متون پرداختند که برخی از آن‌ها به دست ما رسیده‌اند.

این مقاله نخستین پژوهش در حوزه متن‌های الکَمیادو به زبان فارسی است و در آن سعی بر آن است تا با روش تطبیقی و نیز تا حدودی تحلیلی-توصیفی، نخست متن‌های الکَمیادو به صورت خلاصه معرفی شوند و سپس با نگاهی کلی به ساختار داستان و بن‌مایه‌های داستان‌های عامیانه تامپسون^۲ در خاوران‌نامه و همچنین در متن الکَمیادو حدیث شهر مسی، برخی مؤلفه‌های روایی مشترک و متفاوت مورد بررسی قرار گیرند. علاوه بر آن، این احتمال مطرح خواهد شد که ممکن است متن الکَمیادو مورد نظر برگرفته از خاوران-نامه باشد.

پیشینه

خاوران‌نامه، در میان منظومه‌های حماسی دینی، قدیمی‌ترین به شمار می‌رفت، اما این پیشینه با کشف و معرفی علی‌نامه دست‌کم چهار قرن به عقب برده شد و به حدود هفتاد سال پس از سرایش شاهنامه فردوسی رسید.^۳ داستان داستان‌ها؛ تأملی بر خاوران‌نامه ابن حسام خوشفی کتابی است که شهریانو حق‌شناس پس از دفاع رساله ارشد خود منتشر کرده است و در آن ابعاد متنوعی از حماسه و اسطوره میان شاهنامه و این منظومه را نقد می‌کند (حق‌شناس، ۱۳۹۰: ۲۱۹-۹۱). دو پایان‌نامه کارشناسی ارشد در دانشگاه فردوسی مشهد درباره خاوران‌نامه وجود دارد که حیدرعلی خوشکنار نیمه نخست این کتاب و حمیدالله مرادی نیمه دوم آن را مورد پژوهش قرار داده‌اند (ساکت، ۱۳۸۸: ۷۵). لازم به ذکر است که مرادی کتابی بر اساس پایان‌نامه خود با عنوان تازیان‌نامه پارسی: خلاصه خاوران‌نامه منتشر کرده است. عباس بگ‌جانی و حکیمه دبیران در «کتاب-شناسی منظومه‌های دینی درباره امام علی (ع)» به معرفی و دسته‌بندی کتاب‌ها و پایان‌نامه‌ها و مقاله‌های به نگارش درآمده در حوزه منظومه‌هایی که درباره امیرالمؤمنین (ع) هستند، پرداخته‌اند (۱۳۸۹: ۴۹-۶۴). علی‌اکبر رمضانی و فریبا عطا شیبانی در «جلوه‌هایی از حضور امام علی (ع) در شعر ابن حسام خوشفی»، برخی از افسانه‌های منسوب به آن حضرت را بررسی کرده‌اند.^۴ «حماسه‌سرایی دینی در ادب فارسی» عنوان مقاله‌ای از اصغر شهبازی است که در آن برخی ویژگی‌های این نوع منظومه‌ها را مطالعه می‌کند. فرزاد قائمی نیز در مقاله‌ای پژوهشی با عنوان «رستم را که کشت؟ بهمن یا شغاد: تحلیل منابع داستان فرجام رستم بر پایه

تطبیق اسناد رسمی و عامیانه» ضمن معرفی کوتاه خاوران‌نامه، به روایت مرگ رستم در این اثر می‌پردازد (۱۴۰۰: ۳۱۰-۳۰۲). رجبی و دلشاد نیز در مقاله «مطالعه تطبیقی حکایت شهر مس در بستر تاریخ و افسانه» علاوه بر معرفی فرمانده مسلمانان در فتح آندلس از لحاظ تاریخی و شخصیت شکست‌ناپذیر داستانی وی، جنبه‌های مختلف این روایت را در ترجمه تسوجی/طسوجی در هزار و یک شب با منابع تاریخی آن مقایسه کرده‌اند.

متن‌های الحَمیادو

واژه الحَمیادو، احتمالاً از عجم به معنای «غیرعرب، خارجی» می‌آید. دست‌نوشته‌های الحَمیادو متنی هستند که مسلمانانی که به‌دلخواه یا به‌اجبار به مسیحیت تغییر مذهب داده و در اسپانیا مقیم شده بودند - و با نام موریسکو^{۱۰} شناخته می‌شوند - به الفبای عربی اما به صورت ترکیبی از اسپانیایی و عربی نوشته‌اند. بیشتر این متن‌ها به قرن‌های چهارده الی هفده میلادی تعلق دارند و در کتابخانه‌های مختلف مانند کتابخانه ملی مادرید^{۱۱} یا کتابخانه «وزارت علوم و تحقیقات» اسپانیا^{۱۲} نگهداری می‌شوند. یکی از دلایل اصلی ایجاد این نوع از نگارش را باید در اقامت مسلمانان در اسپانیا^{۱۳} پس از فتح این کشور جست‌وجو کرد. مسلمانان - که در واقع چندین نسل در این کشور اروپایی زندگی کرده بودند - به دلایل مختلف از جمله دوری از مرکز خلافت و ارتباط کم با عرب‌زبانان و هم‌زیستی با اسپانیایی‌ها رفته رفته با زبان مادری خود تا حدود زیادی بیگانه شدند^{۱۴}. این امر حتی در متن‌های مذهبی نیز کاملاً احساس می‌شد. برای مثال فقیه اعظم شهر سگوویا^{۱۵} مجبور شد خلاصه مجموعه احکام اصلی قانون قرآنی^{۱۶} را به اسپانیایی بنویسد (Corriente, 1990: 17). به این ترتیب زبان دست‌نوشته‌های تولید شده در این دوران هر چند در ظاهر عربی است، خوانش و ویژگی‌های زبان‌شناسی آن‌ها تا حدودی متفاوت با آن است.

تقریباً تمامی محققانی که با دست‌نوشته‌های الحَمیادو آشنایی دارند بر این باور هستند که این متن‌ها، از جمله دست‌نوشته معرفی شده در این مقاله، از عربی و با زمینه‌ای مذهبی گردآوری شده‌اند^{۱۷}. برای مثال دست‌نوشته شماره T.5 مجموعه گینگس^{۱۸} که در رئال آکادمی تاریخ^{۱۹} نگهداری می‌شود، شامل برخی سوره‌های قرآن به همراه تفسیر آن‌هاست (Feizabadi, 2019: 4). با این حال بیشتر محققان بر جنبه زبان‌شناختی الحَمیادو تمرکز داشته‌اند. آلبرتو مُنتنر فروئس^{۲۰} از جمله معدود محققانی است که زمینه ادبی این دست‌نوشته‌ها را نیز بررسی کرده است، اما وی نیز بر دو زمینه مذهبی و زبان‌شناسی آن تأکید دارد (Montaner, 1988a: 40). منتنر همچنین تحلیلی درباره مفاهیمی مانند «فتوت» و «جوانمردی» در این داستان‌ها انجام داده است و بیان می‌کند که در طول زمان نوع جدیدی از قهرمان ایجاد شده که در واقع یک

«مبارز برای ایمان» است (Montaner, 1988b: 9). دست‌نوشته‌های اَلْخَمِیادو بسیاری موضوعات از جمله کشاورزی و پزشکی و آداب و رسوم مذهبی و خرافات و غیره را شامل می‌شوند. گلمِس دِ فوئنتِس^{۲۱} مجموعه‌ای از متن‌هایی را که روایتگر جنگ‌های مسلمانان با دیگر قبایل عرب و نیز با سایر ملل در دوران گسترش این دین هستند در کتاب جنگ‌ها^{۲۲} جمع‌آوری کرده است. شماری از دست‌نوشته‌های اَلْخَمِیادو داستان‌های پیامبران مانند حضرت موسی (ع)، حضرت ابراهیم (ع) و حضرت محمد (ص) و برخی اصحاب وی و نیز ماجراهای گوناگونی دربارهٔ خلفای اسلامی را روایت می‌کنند که برخی از آن‌ها در کتاب روایت‌های مقدسان و نامقدسان دست‌نوشته اَلْخَمِیادو اوررِ آدِ خَلون^{۲۳} از فدریکو کُری پِنته کوردوبا^{۲۴} با مقدمه‌ای از ماریا خِسوس بیگرا مُلینِس^{۲۵} گرد آمده‌اند. در این پژوهش به یکی از این دست‌نوشته‌ها با نام حدیث شهر مسی^{۲۶} پرداخته خواهد شد.

ویژگی‌های دست‌نوشته حدیث شهر مسی

حدیث شهر مسی در کتاب روایت‌های مقدسان و نامقدسان دست‌نوشته اَلْخَمِیادو اوررِ آدِ خَلون معرفی شده است و نسخه‌ای از آن در دست‌نوشته شماره ۵۳۰۵ کتاب‌خانه ملی اسپانیا یافت می‌شود. عنوان این دست‌نوشته با توجه به معنای کلمه latón^{۲۷} می‌تواند حدیث شهر برنجی نیز باشد. در این صورت با منطقه‌ای که در خاوران‌نامه (مرادی، ۱۳۷۸: ۲۰۴) به عنوان حصن برنج نام برده می‌شود هماهنگی دارد^{۲۸}. دست‌نوشته حدیث شهر مسی ۲۰۴ برگه دارد و حدس می‌زنند که برخی برگه‌های نخستین و پایانی آن از دست رفته باشد. به غیر از این برگه‌های از دست رفته، ۱۲ برگه جدا شده و به صورت نامرتب شماره‌گذاری شده و سایر برگه‌ها در دفترچه‌های دوازده برگه‌ای با سوزن به یکدیگر دوخته شده‌اند و در مجموع ۱۶ دفترچه را تشکیل می‌دهند^{۲۹}. کُری پِنته در زمان بررسی این نوشته‌ها متوجه جابه‌جایی شماری از برگه‌های پایانی در بخش نخستین و برگه‌های آغازین بخش دوم شد، اما همان‌طور که وی در کتاب خود ذکر کرده از صفحه ۱۷۰ به بعد به شماره‌گذاری به روال عادی ادامه داده است. به نظر می‌رسد که بعدها برخی نکات و نوشته شخصی به قسمتی از برگه ۱۴۶ که سفید بوده اضافه شده است. شماره‌گذاری در دفترچه‌ها نامنظم و رنگ جوهر استفاده شده در آن‌ها مشکلی است. نوع خط مغربی عادی و متن توسط بیش از یک نفر نوشته شده است و خوش‌نویسی نسبی در آن مشاهده می‌شود به گونه‌ای که مصححان متن حدیث شهر مسی بر این باورند که هدف از آن دست‌یابی به یک رونوشت با کیفیت مشخص بوده است. شایان ذکر است که در حال حاضر برخی از پژوهش‌ها در اسپانیا به «دوران رونوشت‌برداری» و نیز «رونوشت‌برداران و نویسندگان موریسکو» اختصاص داده شده است^{۳۰}. نام نویسندگان آن مشخص نیست. زبان آن رومنس، اسپانیایی با مؤلفه‌های زبانی (لهجه) منطقه آراگون^{۳۱} است. تاریخ نگارش آن مجهول و در میان صفحه‌های آن برگه‌ای تا

شده در ابعاد ۲۰ در ۱۵ سانتی‌متر یافت شده است که روی هر دو سمت آن نوشته‌هایی دربارهٔ ابلاغیهٔ تبدیل مذهب مسلمانان به مسیحیت در منطقهٔ آراگون از سال ۱۵۲۶ وجود دارد. اندازهٔ هر صفحه ۳۰ در ۲۲ سانتی‌متر است و نوشته‌ها در ابعاد ۲۰ در ۱۴ سانتی‌متر قرار دارند. هر صفحه معمولاً ۲۰ خط دارد. متن حدیث شهر مسی در برگه‌های ۱۴۷ چپ تا ۱۶۷ چپ قرار دارد و در کتاب گُری پُنته به عنوان متن شمارهٔ شانزده شماره‌گذاری شده است. در بخش معرفی کتاب به صورتی بسیار خلاصه این روایت چنین توصیف شده است:

عبدالملک، خلیفهٔ اموی، که صحبت‌هایی درباره جن‌های زندانی شده توسط سلیمان در کوزه‌هایی^{۳۲} شنیده بود، موسی بن نصیر^{۳۳} را مأمور می‌کند تا شماری از آن‌ها را بیابد. با راهنمایی شخصی سالخورده، از مکان‌هایی گوناگون، تماماً عجیب و غریب، می‌گذرد تا به شهر مسی می‌رسد که تمامی ساکنان آن مرده‌اند و مشخص می‌شود که مردمان افسانه‌ای عاد و ثمود هستند. سپس به کشوری با مردمان سیاه می‌رسد که به صورت معجزه‌آسایی توسط خضر مسلمان شده‌اند و ماهی‌گیران کوزه‌ها را برای وی فراهم می‌کنند. موسی پس از تحویل کوزه‌ها به خلیفه گوشه‌نشین می‌شود.

این موضوع، به عنوان اپیزودی شناخته شده از هزار و یک شب، به صورتی گسترده مورد پژوهش قرار گرفته و در این میان تحقیق میا آی گرهارت^{۳۴} شایان ذکر است. روایت اَلْحَمِیَادُو دیگری از این داستان در دست‌نوشته‌ای که توسط سآ آیدرآ^{۳۵} ویرایش و در کتابخانهٔ ملی در مادرید نگهداری می‌شود، شناسایی شده است (Corriente, 1990: 49). به عبارت دیگر، گرهارت بر این باور بوده است که احتمالاً روایت اصلی در هزار و یک شب قرار دارد. این روایت در کتاب هزار و یک شب ترجمه شده به فارسی به نام خمره‌های سلیمانی و مدینه نحاس یا فقط مدینه نحاس و در ترجمهٔ اسپانیایی به نام *Historia prodigiosa de la ciudad de bronce* و در ترجمهٔ انگلیسی که گاه خود کتاب با عنوان *Arabian nights* معرفی می‌شود، *The city of brass* نام دارد. شایان ذکر است که واژهٔ نحاس در لغت‌نامهٔ دهخدا (نسخهٔ آنلاین) به معنای مس است. ذکر این نکته لازم است که کتابی اخیراً به عربی منتشر شده است که در آن ابو حامد الغرناطی (ف. ۱۲ میلادی) را خالق و نویسندهٔ این روایت معرفی می‌کند. الغرناطی، که کتاب *المغرب عن بعض عجائب المغرب* به وی نسبت داده شده، متولد گرانا در اسپانیا بوده و احتمالاً سفری به ایران نیز داشته است. با توجه به آنکه گمان می‌رود خوسفی از کتابی عربی الهام گرفته باشد، بعید نیست کتاب الغرناطی همان منبع خوسفی بوده باشد. در اخبار الطوال نیز از ایرانی بودن نصیر و نیز ساختن شهر مسی سخن به میان آمده است: «گفته شده است که سلیمان در دورترین سرزمین مغرب میان صحراهای اندلس شهری از مس ساخت و مقداری از گنجینه‌های خود را آنجا نهاد و عبدالملک بن مروان به موسی بن نصیر استاندار

خود در آن منطقه که ایرانی و از وابستگان قبیله قیس بود نوشت به سوی آن شهر برود و آن را بررسی کند» (دینوری، ۱۳۴۶: ۲۹-۳۰).

خلاصه^{۳۶} حدیث شهر مسی

متن حدیث شهر مسی با «بسم الله الرحمن الرحيم» شروع می‌شود و سپس بدون مقدمه از مجلسی صحبت می‌شود که شخصی به نام طالب بن سَهْلین داستان سفر خود را درباره پیدا کردن کوزه‌هایی به شکل آدم؛ که در آن‌ها جن‌هایی به دلیل سرکشی از دستورات توسط حضرت سلیمان (ع) زندانی شده‌اند؛ برای عبدالملک بن مروان تعریف می‌کند. خلیفه مسلمانان به وزیر خود دستور می‌دهد تا با نوشتن نامه‌ای به ناخدا^{۳۷} موسی بن نُصیر به جست‌وجوی این کوزه‌ها برود. راهنمای این گروه فردی سالمند به نام عبدوصمد المؤصم است^{۳۸}. گروه به راه می‌افتد و پس از عبور از صحرایی بی آب و علف، به سرزمینی خوش آب و هوا می‌رسند که حضرت ذوالقرنین (ع) چشمه‌های آن را ایجاد کرده است، اما کسی در قصری که در این سرزمین قرار دارد، زندگی نمی‌کند. پیرمرد اطلاع می‌دهد که تمامی ساکنان آن مرده‌اند و از اینجا تا سرزمین مسی یک سال راه است. روی دروازه قصر، شعرهایی به زبان موريسكو^{۳۹} مشاهده می‌کنند که تنها پیرمرد قادر به خواندن آن‌هاست. پیرمرد تصریح می‌کند که به هفت روش خواندن و نوشتن مسلط است، اما مشخص نمی‌کند که منظور از روش لهجه است یا زبان: «ای شاهزاده! شاد باش که من به هفت روش می‌خوانم و می‌نویسم»^{۴۰} (Corriente, 1990: 232).

تأکید شعرها بر نکوهش مال و خواسته‌های دنیوی و بر ناپایداری و انتقال مال دنیا به دیگران است:

ای آن که [در این مکان] متوقف شده‌ای و طالب [هستی]. نیک بنگر که مردمانی در قصر خواهی دید

که از روی سروری فرمان می‌رانند و در زمین دفن شده‌اند و مرگ تمام آن‌هایی را که گرد یکدیگر

می‌آمدند، از هم جدا ساخت^{۴۱} (Corriente, 1990: 232).

رهبر گروه پس از شنیدن این اشعار به شدت می‌گریزد. در پایین دروازه شعرهایی دیگر در نکوهش جهان نوشته شده است^{۴۲}.

موسی^{۴۳} بار دیگر به شدت گریه می‌کند. مجدداً متنی روی یکی از قبور درباره حتمی بودن مرگ و نابود شدن پادشاهان با عظمت وجود دارد و پیرمرد آن را می‌خواند^{۴۴}.

موسی این بار آنچنان می‌گریزد که از هوش می‌رود. پس از به هوش آمدن، وارد قصر می‌شوند و قبرهای پادشاهان پیشین را می‌یابند که اندازه استخوان‌های آن‌ها به اندازه ۴۰ آرنج^{۴۵}، معادل تقریبی ۲۰ متر است. روی قبرها نیز شعرهایی مانند شعرهای دروازه قصر نوشته شده است^{۴۶}.

گروه پس از گذری کوتاه در قصر به راه خود ادامه می‌دهد و پس از چهار روز به کوهی بلند می‌رسند که در بالای آن سوارکاری از جنس مس قرار دارد و با کمک راهنمای نوشته شده روی آن، مسیر خود را به سمت شهر مسی باز می‌یابند. در مسیر همچنین با موجودی عجیب روبه‌رو می‌شوند که داستان خود را دربارهٔ زندانی شدن به دستور حضرت سلیمان (ع) به دلیل سرکشی و جنگ علیه وی با جزئیات فراوان بازگو می‌کند؛ از جمله اینکه تخت سلیمان (ع) به بخت‌نصر می‌رسد و اینکه تخت نخست به شهر انطاکیه و پس از مرگ بخت‌نصر به بابلونیا برده می‌شود و به دست شاهی پارسی می‌افتد. شاه پارسی نیز آن را به خانهٔ مقدس^{۴۷} تحویل می‌دهد. پیرمرد راهنما از این موجود عجیب مکان کوزه‌هایی که در آن‌ها سلیمان اجنه را زندانی کرده است، می‌پرسد و وی نیز پاسخ می‌دهد که در دریایی واقع در سرزمینی است با مردمان سیاه که نسب آن‌ها به حضرت آدم (ع) می‌رسد. پس از مدتی به شهر مسی می‌رسند که بسیار تاریک است و مردمان آن همگی مرده‌اند. از آنجا که برای ورود به آن راهی نمی‌یابند، پیرمرد همراه موسی و وزیر شاه به بالای کوهی می‌روند و از آنجا قصرها و ثروت آن را مشاهده می‌کنند. با وارد شدن به ساختمانی نوشته‌هایی روی هفت تخته می‌یابند. پیرمرد این متن‌ها را برای موسی می‌خواند. تختهٔ نخست: ناپایداری دنیا و مرگ شاهان قدرتمند شرقی؛ تختهٔ دوم: حتمی بودن مرگ و نابود شدن مردم عراق و شام و قیامت و بهشت و جهنم؛ تختهٔ سوم: پاسخ دادن به پروردگار و جدا شدن از نزدیکان به واسطهٔ مرگ؛ تختهٔ چهارم: نعمت‌های الهی اعطا شده به انسان و از بین بردن آن‌ها و توصیه به نافرمانی از شیطان؛ تختهٔ پنجم: سرزنش انسان به دلیل فراموشی نعمت‌های الهی و سقوط شاهان سرزمین‌هایی که خورشید در آن‌ها طلوع می‌کند؛ تختهٔ ششم: ابدی نبودن زندگی و خاک شدن شاهان فرانسه و روم؛ تختهٔ هفتم: هشدار به فریب نخوردن از دنیا و توصیه به فرمان‌برداری از خداوند برای رسیدن به بهشت.

برای وارد شدن به شهر نردبانی بلند می‌سازند، ولی هر بار که یکی از افراد گروه تلاش می‌کند با بالا رفتن از نردبان به بالای دیوار شهر برسد، حیوانی عجیب آن شخص را به داخل شهر پرت می‌کند. پیرمرد داوطلب می‌شود و با خواندن آیات قرآن آن موجود را عقب می‌راند. با استفاده از اشارهٔ انگشتان مجسمهٔ جنگاوری از جنس مس، راه باز کردن دروازهٔ اصلی را پیدا می‌کنند و وارد شهر می‌شوند که ساکنان آن از قوم عاد و ثمود هستند و همگی خشک شده و مرده‌اند. پس از ورود گروه به شهر، موسی و همراهانش وارد قصر می‌شوند که روی در آن نیز متن‌هایی نوشته شده است. در قصر علاوه بر توصیف باغ‌ها و بوستان- که تقریباً در تمام متن تکرار می‌شود- با بدن مومیایی شده^{۴۸} دختری در نهایت زیبایی روبه‌رو می‌شوند که با انواع طلا و زیورآلات تزئین شده است و تخته‌ای با متنی مشابه اشعار ذکر شده در برابر خود دارد. پس از خواندن متن، طالب^{۴۹} پس از شکستن تخته؛ سر دختر را با شمشیر قطع می‌کند و سایر اعضای گروه به جمع کردن جواهرات و غنائم می‌پردازند. پس از یک ماه سفر و گذر از کوهی بلند به سرزمینی می‌رسند که ساکنان آن سیاه‌پوست هستند

و به دست حضرت خضر (ع) مسلمان شده‌اند و به درخواست گروه دوازده کوزه را از قعر دریا بیرون می‌آورند. گروه با کوزه‌ها به نزد خلیفه در شام برمی‌گردند و یکی از آن‌ها را در حضور خلیفه می‌شکنند. جنی از آن خارج می‌شود که به سمت آسمان می‌رود و از دودی که از کوزه خارج می‌شود صدایی به گوش می‌رسد که می‌گوید: «توبه‌کننده به خداوند هستم و از آنچه از من بوده برگشتم و هیچ‌گاه از پروردگار خود نافرمانی نمی‌کنم». خلیفه پس از دیدن این صحنه و پادشاهی حضرت سلیمان (ع) شگفت‌زده می‌شود. موسی بن نُصَیر، به گفتهٔ راوی داستان، گوشهٔ عزلت می‌گزیند و به عبادت می‌پردازد.

بحث

در نگاه نخست تقریباً ارتباط چندانی میان این روایت و خاوران‌نامه مشاهده نمی‌شود. در واقع مؤلفه‌های فولکلور و داستان‌های عامیانه بیشتر خودنمایی می‌کنند، اما با نگاهی دقیق‌تر و ارائهٔ جزئیات بیشتر شاید این ارتباط مشخص شود.

متن حدیث شهر مسی و خاوران‌نامه دارای بن‌مایه‌های عامیانه از جمله سفر در صحرا و رسیدن به شهری متروکه و موجودات عجیب و غریب و اجنه و اژدها از آن هستند^{۵۰}. هرچند برخی بن‌مایه‌ها به دلیل کلی بودن با بسیاری از داستان‌ها تطابق دارند، اما گاه همین بن‌مایه‌های کلی نیز زمینهٔ اشتراکی میان دو روایت ایجاد می‌کنند. برای مثال پیدا شدن دختری مومیایی شده که سخن می‌گوید می‌تواند با موتیف «فرزندان به قتل رسیده و رها شده یا قربانی‌های بی‌رحمانه»^{۵۱} تا حدودی در ارتباط باشد. قصرها و باغ‌های فراوان در هر دو داستان یادآور موتیف دیگری از مجموعهٔ تامپسون هستند^{۵۲}. با این حال به نظر می‌رسد ساختار دو روایت یکسان نیستند. گاه یک اپیزود در حدیث شهر مسی در اواخر روایت قرار دارد در حالی که اپیزود مشابه در متن فارسی در آغاز یک بخش یا در اواسط روایت (با در نظر گرفتن تمام اثر) جای گرفته است. به عنوان مثال، رهبر گروه در حدیث شهر مسی یادگاری حضرت سلیمان (ع) را در بخش پایانی داستان و تقریباً بلافاصله پس از خروج از شهر مسی پیدا می‌کند، اما این اپیزود در متن فارسی پس از عبور حضرت علی (ع) از شهر زرین و جنگ با صلصال شاه و طهماسب شاه و غیره قرار دارد. علاوه بر آن باید در نظر داشت که در خاوران‌نامه مأموریت حضرت علی (ع) در آغاز کتاب نیست بلکه این مأموریت پس از رخدادهای دیگری به وی محول می‌شود.

بررسی کامل ساختاری بخش‌ها و پیرنگ به دلیل طولانی بودن متن‌های معرفی شده در این متن نمی‌گنجد و مطالعهٔ جداگانه‌ای را می‌طلبد و، به این دلیل به صورت خلاصه به آن می‌پردازیم. ترتیب رخدادها در هر دو داستان نخستین مطلبی است که جلب توجه می‌کند. به عبارت دیگر گروهی با هدفی مشخص

یافتن یادگاری حضرت سلیمان (ع)/ کوزه‌های حاوی اجنه طلسم شده توسط آن حضرت) از شهر خارج می‌شوند و پس از گذر از بیابان و رسیدن به شهر و اتفاقاتی که در آنجا رخ می‌دهند به مبدأ بازمی‌گردند؛ بنابراین هر دو روایت ساختاری خطی در رخدادها دارند. از طرفی نقطه آغاز روایت و پایان آن یکسان (همان شهر یا مرکز خلافت) است. به این ترتیب پیرنگ داستان دایره‌ای است. جدول زیر نمایی کلی به صورت بسیار خلاصه از پیرنگ داستان و تطابق آن‌ها ارائه می‌دهد:

موضوع تطبیقی	خاوران‌نامه	شهر مسی
دلیل و هدف	یافتن یادگاری حضرت سلیمان (ع)/ مرجع دستور: پیامبر (ص)	یافتن کوزه‌های حاوی اجنه از دوران حضرت سلیمان (ع)/ مرجع دستور: خلیفه
رویدادها	سفر از میان بیابان، رسیدن به شهری متروکه با ساکنانی مرده، یافتن یادگاری	سفر از میان بیابان، رسیدن به شهری متروکه با ساکنانی خشک شده، یافتن یادگاری
پایان داستان	بازگشت موفقیت‌آمیز حضرت علی (ع)	بازگشت موفقیت‌آمیز گروه و تارک‌نشین شدن رئیس این گروه
ساختار رخدادها	خطی	خطی
ساختار پیرنگ	دایره‌ای/ بازگشتی	دایره‌ای/ بازگشتی
بن‌مایه‌های عامیانه	عبور از بیابان، اجنه، شهر متروکه	عبور از بیابان، اجنه، شهر متروکه

با صرف نظر کردن از تفاوت‌های جزئی (مانند یافتن یادگاری حضرت سلیمان (ع) و سپس بیرون کشیدن طلاها و غنائم از قعر دریا در خاوران‌نامه در مقایسه با یافتن کوزه‌های اجنه طلسم شده توسط گروه در قعر دریا در حدیث شهر مسی)، تطابق رخدادها بسیار آسان‌تر می‌گردد. تحلیل و توصیف شباهت رخدادها و تطابق آن‌ها، در کنار تفاوت‌هایی که میان دو روایت وجود دارند، صرفاً موازی بودن این وقایع را در پیرنگ اثبات می‌کنند، اما تطبیق دواثر را نیز آسان‌تر می‌کنند. در ادامه، نقاط مشترک و متفاوت بررسی می‌شوند:

شباهت‌ها:

۱. دلیل سفر نخستین نقطه اشتراک است. در خاوران‌نامه پیامبر (ص) به خواب حضرت علی (ع) می‌آید و از وی می‌خواهد تا یادگاری را پیدا کند که حضرت سلیمان (ع) برای وی در کوه بلور قرار داده است (مرادی، ۱۳۷۸: ۱):

سلیمان به نزدیک من یادگار نهادست چیزی بر آن کوهسار
 بیاور تو آن تحفه از بهر من کز او شاد گردد دل انجمن^۳

به این ترتیب، هدف از سفر در هر دو متن یکسان است: در خاوران نامه آوردن یادگار حضرت سلیمان (ع) به نزد پیامبر و در حدیث شهر مسی آوردن کوزه‌های منتسب به حضرت سلیمان (ع) برای خلیفه وقت. ۲. حضرت خضر (ع) نیز در هر دو دست‌نوشته حضور دارد. در خاوران نامه راه را به گروه مسلمانان نشان می‌دهد (همان: ۳۵-۳۶) و زمانی که گروه از دریا به خشکی می‌رسد شاه و سپاهیان آن سرزمین از سیاهان زنگی و ترکان تشکیل شده است. در متن الکَمیادو، حضرت خضر (ع) باعث مسلمان شدن مردم سیاه‌پوست سرزمینی شده است که گروه به آن می‌رسد.

۳. وارد شدن به شهر، در حدیث شهر مسی نه از طریق دروازه بلکه تنها از طریق یک نردبان امکان‌پذیر است. در خاوران نامه نیز حضرت علی (ع) در دو اپیزود با استفاده از نردبان وارد شهر می‌شود: یک بار پیش از رسیدن به شهر زرین/شهر زر و در زمان روبه‌رو شدن با چاه ماران (همان: ۴۷۷) و بار دوم هنگام ورود به شهر زرین/شهر زر (همان: ۴۵۴).

۴. گروه، در هر دو اثر، برای ورود به برخی ساختمان‌ها و سالن‌های قصر با مشکلاتی روبه‌رو است که پس از حل کردن این مشکلات معماگونه موفق به راه‌یابی به این سالن‌ها می‌شود.

۵. در حدیث شهر مسی پس از مشاهده بدن مومیایی شده دختری که زنده به نظر می‌رسد، آن را نابود و متن روبه‌روی آن را می‌شکنند. در خاوران نامه صحبت از گوساله سامری می‌شود (همان: ۲۴۴)، که پس از نابود کردن آن، گروه راه را برای ادامه سفر باز می‌یابد.

۶. بیت‌هایی که در نکوهش دنیا و سقوط شاهان گذشته سروده شده‌اند نقطه مشترک دیگری هستند و مضمون آن‌ها مطابقتی جالب با متن فارسی دارند. برای مثال، در خاوران نامه بیت‌های زیر مشاهده می‌شود:

یکی تخته بر گوشه تخت دید	شگفتی بدو اندرون بنگرید
برو بر نوشته خطی چند بود	به شکلی که آن را نشاید گشود

(همان: ۴۹۲)

در ادامه و پس از بالا رفتن از نردبان، بیت‌های بسیاری در نکوهش جهان و از بین رفتن عظمت شاهان قدرتمند وجود دارد، از جمله:

به سر بر نهادند تاج مهان	ندیدند جز خود کس اندر جهان
هم آخر از او رخت برداشتند	دل از تاج و از تخت برداشتند
برفتند شاهان بیدار بخت	بهشتند بر دیگران تاج و تخت

(همان: ۴۹۳)

۷. در حدیث شهر مسی پیرمرد راهنما تنها فردی است که قادر به خواندن شعرهاست. در خاوران نامه

گروه به متنی برمی خورد که تنها پیرمردی که در آن نزدیکی زندگی می کند قادر به خواندن آن هاست و حضرت علی (ع) دستور می دهد وی را حاضر کنند:

همانگاه عمرو امیه ز شهر بیاورد پیری ز پیران دهر
 بردند تخته به نزدیک پیر نگه کرد دانای روشن ضمیر
 نوشته چنان بد که بس روزگار که بودم من اندر جهان شهریار

(همان: ۴۹۴)

نکته قابل توجه، نحوه شماره گذاری نصیحت ها و نکوهش هاست که بر اساس روزهای هفته است و از این دیدگاه با هفت نوشته حدیث شهر مسی تطابق دارد. بیتی در خاوران‌نامه ترتیب نوشته روی تخته را تعیین می کند. در این شعرها از روز جمعه ذکری به میان نیامده است و این احتمال وجود دارد که به دلیل فقدان واژه شنبه در نام این روز باشد:

ز هفتصد هزارم سخن رفته بود که بنیاد آن هفت بر هفته بود^۹

(همان: ۴۹۴)

۸. گریه کردن موسی (یا شاهزاده) پس از شنیدن بیت ها با گریه کردن شمامه (همان: ۴۹۳). در هر دو روایت، پس از شنیدن شعرهایی که در نکوهش دنیا و ناپایداری نعمت های آن و نابود شدن سلطنت شاهان قدیم هستند، مشخص می شود که دست کم یک نفر از افراد گروه گریه می کند.

۹. خارج کردن کوزه های حضرت سلیمان (ع) توسط ماهیگیران در حدیث شهر مسی و خارج کردن طلا و جواهرات توسط غواص ها در خاوران‌نامه به دستور پیامبر (ص):

برانگیز غواص و از آب زر برون آر و بر رفته ها غم مخور

(همان: ۵۱۲)

تفاوت ها:

۱. شاید مهم ترین تفاوت میان این دو دست نوشته عدم حضور حضرت علی (ع) به عنوان شخص نخست داستان باشد. باید در نظر داشت که احتمالاً در زمان نگارش متن های اَلْخَمِیادو در اسپانیا هنوز مسئله جانشینی ایشان پس از فوت پیامبر آنچنان و مانند امروز مطرح نبوده است، زیرا که ایشان حدود ۲۵ سال پس از فوت پیامبر و پس از حکومت سه خلیفه به رهبری رسیدند و به همین دلیل خاندان آن حضرت در میان نسل جدید مسلمانان تقریباً به دست فراموشی سپرده شده بود. حضرت علی (ع) در مدت کوتاه پنج ساله حکومت به دلیل جنگ های مختلف فرصتی قابل توجه برای شناساندن حق خود به عنوان خلیفه راستین پیدا نکرد و تمامی فرزندان و نسل ایشان نیز - به جز حضرت امام حسن (ع) که مجبور به کناره گیری شد -

از رسیدن به خلافت محروم ماندند. به همین ترتیب، در بیشتر متن‌ها اشاره‌ای به امام علی (ع) یافت نمی‌شود. این احتمال نیز وجود دارد که روایت‌هایی که به اسپانیا رسیدند دچار تغییراتی شده باشند. با توجه به آنکه در شماری از دست‌نوشته‌ها آن حضرت به‌عنوان قهرمانی شبه‌حماسی معرفی شده است^{۲۰}، این پرسش مطرح می‌شود که چرا در حدیث شهر مسی اشاره‌ای به ایشان نشده است؟ برای یافتن پاسخ باید موارد و احتمال‌های زیر را در نظر گرفت: الف) اینکه اصلاً در دست‌نوشته شهر مسی حضرت علی (ع) به‌عنوان یکی از شخصیت‌های داستان معرفی نشده باشد. به عبارت دیگر، متن بدون دست‌کاری یا حذف و تغییر شخص نخست داستان، به اسپانیا رسیده باشد؛ ب) در صورتی که آن حضرت در داستان ذکر شده بوده پیش از یا پس از رسیدن روایت به اسپانیا، به دلیل مخالفت شدید با مبلغان شیعی در دوران اموی و عباسی، روایت دچار دستکاری عمدی شده باشد؛ ج) در خاوران‌نامه آن حضرت بارها در جنگ‌های مختلف شرکت می‌کند، اما در روایت اسپانیایی به این جنگ‌ها مطلقاً اشاره‌ای نشده است. با حذف جنگ‌ها ضرورتی برای معرفی ایشان به عنوان شخص نخست داستان احساس نشده باشد. همچنین عکس این مطلب نیز امکان‌پذیر است. به عبارت دیگر، جنگ‌های پی‌درپی حضرت علی (ع) در خاوران‌نامه به دلیل ارادت شدید شاعر به آن حضرت اضافه شده باشد. این احتمال با بررسی پیرنگ روایت و بی‌ارتباط بودن جنگ‌ها با کلیت داستان تقویت می‌شود؛ د) همچنین ممکن است که به دلیل عدم آشنایی کپی‌برداران در اسپانیا با آن حضرت، بخش‌های مربوط به ایشان حذف شده باشد.

۲. در متن *الْخَمِيَادُو*، برخلاف خاوران‌نامه، دیداری میان گروه با حضرت خضر (ع) صورت نمی‌گیرد. این تفاوت در ترتیب اپیزودی است که آن حضرت در روایت وارد می‌شود. در خاوران‌نامه حضرت خضر (ع) نخست به عنوان راهنمای گروه عمل و سپس مردمان سیاه‌پوست را به دین اسلام دعوت می‌کند، اما در داستان حدیث شهر مسی تنها از آن حضرت به عنوان عامل مسلمان شدن سیاه‌پوستان یاد می‌شود. همچنین نقش راهنما را نیز بر عهده ندارد.

۳. در متن فارسی حضرت علی (ع) پس از انجام موفقیت‌آمیز مأموریت به مبدأ سفر بازمی‌گردد و مورد استقبال پیامبر و اصحاب قرار می‌گیرد، اما در حدیث شهر مسی، رئیس گروه پس از انجام مأموریت و تحویل کوزه‌ها به خلیفه منزوی می‌شود. این احتمال وجود دارد که این تفاوت ناشی از آن باشد که داستان، در نظر تهیه‌کنندگان رونوشت پایان نیافته و این حس وجود داشته است که داستان همچنان ادامه دارد. به این ترتیب، روایت را با اضافه کردن اپیزودی با موضوع منزوی شدن رهبر گروه اعزامی به پایان رسانیده باشند. پایان خوش بازگشت قهرمانانه گروه مسلمان در برخی دست‌نوشته‌های دیگر *الْخَمِيَادُو* مشاهده می‌شود. به این ترتیب، دست‌نوشته حدیث شهر مسی، دست‌کم از این نظر، یک استثناست.

نتیجه‌گیری

تبادل داستان‌ها در میان ادبیات کشورهای جهان امری رایج است. بررسی تطبیقی متن الخَمیادو شهر مسی با خاوران‌نامه نشان می‌دهد که تأثیرپذیری برخی دست‌نوشته‌های یافت شده در اسپانیا فراتر از بن‌مایه‌های داستان‌های عامیانه است. هرچند پیرنگ و قهرمان اصلی دست‌نوشته‌های بررسی شده در این مقاله (با در نظر گرفتن اپیزودهای جنگ‌های حضرت علی (ع) در خاوران‌نامه) به طور کلی یکسان نیستند، اما شباهت‌های یافت شده میان آن‌ها این احتمال را افزایش می‌دهند که روایت‌های پارسی از طریق مسلمانان به کشور اسپانیا رسیده باشد و به غنی کردن ادبیات این کشور خدمت شایانی کرده باشند تا حدی که دست کم داستان شهر مسی را می‌توان یک رونوشت خلاصه شده و بازتابی مستقیم از خاوران‌نامه دانست. به این ترتیب باید به دور از غرض و تعصب ملی و مذهبی، دایره بررسی تأثیر زبان پارسی را در نهضت‌های علمی و ادبی جهان اسلام گسترش داد. امید می‌رود این مقاله کوتاه آغازی باشد برای دیگر محققان تا جایگاه فراموش و تحریف‌شده زبان و ادبیات پارسی و هویت ملی ایران را بازگردانند.



نمونه متن الخمیادو

یادداشت‌ها

۱. از جمله این آثار می‌توان به مناقب آل ابی طالب از ابن شهر آشوب که در آن به جنگ حضرت علی (ع) با اژدها اشاره شده است (فاموری و همکاران، ۱۴۰۲: ۲۵۷) و نیز به مناقب مرتضوی از محمد صالح کشفی ترمذی حنفی اشاره کرد.
۲. طبیه شیخ ویسی در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود به معرفی شاعر و قصاید این جنگ‌نامه پرداخته است. این پایان‌نامه در مهرماه ۱۳۹۵ در پژوهشکده زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی وابسته به وزارت علوم، تحقیقات و فناوری دفاع شده است.
۳. Aljamiado. این واژه در سرتاسر متن به دلیل تکرار بسیار به صورت عادی و نه خوابیده (ایتالیک) نوشته خواهد شد.
۴. بعید نیست که نصر توانسته باشد با استفاده از جاذبه فوق‌العاده داستان‌های پارسی و توانایی خود در موسیقی و سرودن روایت مشکلاتی جدی برای پیامبر ایجاد کرده باشد زیرا بلافاصله پس از دستگیر شدن در جنگ بدر، پیامبر (ص) دستور قتل وی را صادر کرد و به دست حضرت علی (ع) گردن زده شد. گفته می‌شود که هشت آیه از قرآن درباره وی نازل شده است؛ از جمله آیه ۱۵ سورة القلم: «هنگامی که آیات ما را بر او می‌خوانند، گوید: افسانه‌های پیشینیان است».
۵. همان‌گونه که در متن بیان شد، ترجمه بنداری، احتمالاً نخستین ترجمه و ارائه رسمی عربی شاهنامه فردوسی است. گمان می‌رود ترجمه دیگری از این اثر به عربی وجود داشته که به دست ما نرسیده است.
۶. احتمالاً معاویه پایه‌گذار سنت داستان‌گویی و هدیه دادن به راویان در مرکز خلافت اسلامی بوده است. کیفیت این امر در میان خلیفه‌ها و فرزندان آن‌ها متفاوت بود. در مجالس هشام گاه از ادبیات و تاریخ و وقایع جنگ‌ها و غیره بحث می‌شد، در حالی که مجالس سلیمان تنها به روایت‌های پوچ و بی‌پایه اختصاص داشت (Galmés de Fuentes, 1975: 26-27). ذکر این مطلب خالی از لطف نیست که متن ال‌خمیادو این مقاله نیز با داستان‌گویی در مجلس یکی از خلفای اسلامی آغاز می‌گردد.
7. Stith Thompson's *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends* (Bloomington, Indiana, 1955-1958).
۸. نخستین بار احمد آتش منظومه علی‌نامه را در «مجموعه زبان و ادبیات ترک» معرفی کرد؛ در نهایت به کوشش شفیع کدکنی با جزئیات در مقاله‌ای مفصل با عنوان «حماسه‌ای شیعی از قرن پنجم هجری» منتشر شد. فیلم آن نیز در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است.

۹. به دلیل عدم دستیابی نگارنده این مقاله به متنی از مقاله ذکر شده که با شماره صفحه به درستی مشخص شده باشد، تنها به ذکر عنوان آن به جای ارجاع درون متنی اکتفا شده است.

10. Morisco

11. Biblioteca Nacional de Madrid

12. Biblioteca de CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas)

۱۳. مسلمانان پس از فتح اسپانیا چندین قرن در این کشور با آرامش زندگی کردند. با عقب‌نشینی نظامی مسلمانان و قدرت گرفتن مجدد مسیحیان در اسپانیا، مسلمانان و پیروان سایر ادیان از جمله یهودیان با پرداخت خراج به دولت از بیشتر امکانات از جمله فرستادن کودکان خود به مدرسه بهره‌مند شدند، اما با فتح گرانا در سال ۱۴۹۲ و شروع روند اجباری شدن تغییر دین به مسیحیت میان سال‌های ۱۴۹۹ تا ۱۵۲۶ شرایط برای غیرمسیحیان رو به وخامت گذاشت. این روند به اخراج تمامی غیرمسیحیان از اسپانیا منجر شد.

۱۴. این به آن معنا نیست که قبل از این قرن به هیچ وجه متنی به عربی در اسپانیا نوشته نمی‌شده است. برای مثال، دست‌نوشته‌هایی کشف شده‌اند که در آن‌ها مسلمانان نوکیش در خلال قرن‌های دوازده الی شانزدهم گواهی‌های قانونی از جمله ارث و قرض و قرارداد را به این زبان نوشته‌اند (Corriente, 1990: 19).

15. Segovia

16. *La Suma de los principales mandamientos de la ley alcoránica*

۱۷. اگرچه در منابع گوناگون از این متن‌ها به عنوان «گونه‌ای اسپانیایی» نام برده می‌شود (Casassas Canals, 2010: 3)، اما میان پژوهشگران اتفاق نظری در این مورد وجود ندارد و علی‌الظاهر صفت «اسپانیایی» صرفاً به این معناست که در این کشور نوشته شده‌اند و نه اینکه به زبان اسپانیایی تعلق دارند. نویسنده این مقاله تا این لحظه منبعی موثق را نیافته است که این متن‌ها را «کاملاً اسپانیایی» معرفی کند. از طرفی، این متن‌ها عربی خالص نیستند زیرا به وضوح بسیاری از کلمات غیرعربی در آن‌ها وجود دارد.

18. Gayangos

19. Real Academia de la Historia

20. Alberto Montaner Frutos

21. Galmés de Fuentes

22. *El Libro de las batallas*

23. *Relatos píos y profanos del manuscrito aljamiado de Urrea de Jalón*

24. Federico Corriente Córdoba

25. María Jesús Viguera Molínes

26. *Alhadiz de la ciudad de latón*

۲۷. این کلمه به معنای برنج، آلیاژی از مس و روی است. همان‌گونه که جلوتر مطرح خواهد شد، این نام با ترجمه فارسی و انگلیسی داستان به فارسی و انگلیسی تطابق دارد.
۲۸. یافتن شباهت‌ها میان نام‌ها در کل نمی‌تواند دلیل بازتاب یک روایت در دیگری باشد. در این بخش سعی شده است تمامی احتمالات ممکن مؤثر مطرح شوند.
۲۹. به عبارت دیگر در دست‌نوشته حدیث شهر مسی شانزده دفترچه ۱۲ برگه‌ای وجود دارد که به همراه دوازده برگه جداشده در مجموع ۲۰۴ را تشکیل می‌دهند.
۳۰. مجموعه XIII اصالتاً متعلق به لوئیس اسکریبانو Luis Escribano، یکی از مورسکوها‌های ساکن منطقه المُناسید دِ لا سیِیرا Almonacid de la Sierra، و برخی از نزدیکان وی بوده است که تا سال ۱۵۸۸ نگهداری و سپس تا سال ۱۸۸۴ به همراه متن‌های دیگر پنهان شده بوده است. متن آنالیز شده توسط منتز نیز احتمالاً در همین منطقه و در یک کار گروهی (وورکشاپ) کپی شده است (Montaner, 1988a:18;24-25). شایان ذکر است که واژه escribano خود به معنای کاتب است.
31. Aragón
۳۲. در متن به اشیایی کروی شکل یا به صورت قمقمه اشاره شده است، اما از آنجا که در ادامه این اشیا به فرم بدن آدم توصیف شده‌اند، قاعدتاً نمی‌توانند کروی شکل باشند.
۳۳. موسی بن نُصیر نام فرمانده مسلمانان در فتح آندلس، یکی از بزرگ‌ترین استان‌های اسپانیا، بوده است. در تاریخ طبری آمده است: «فتح الاندلس و فیها غزا طارق بن زیاد مولی موسی بن نصیر الاندلس فی اثنی عشر ألفاً، فلقی ملك الاندلس - زعم الواقدي انه یقال له ادرینوق، و كان رجلا من اهل أصبهان» (طبری، ج ۶: ۴۶۸).
۳۴. Mia I. Gerhardt. نویسنده این مقاله از نحوه تلفظ درست نام خانوادگی این محقق بی‌اطلاع است.
35. Saavedra
۳۶. در این مقاله سعی بر آن بوده است تا نهایت اطلاعات ممکن در اختیار خواننده قرار گیرد، اما باید در نظر داشت که متن حدیث شهر مسی بسیار طولانی است و ارائه خلاصه‌ای از آن برای نخستین بار در زبان فارسی، کاری دشوار. به منظور پرهیز از ملال‌آور شدن خلاصه، تنها دو مورد از شعرها در متن اصلی قرار دارند و سایر آن‌ها در بخش پی‌نوشت آمده‌اند.
۳۷. در متن به عنوان کاپیتان معرفی شده است.
۳۸. به احتمال بسیار زیاد این نام‌ها و شخصیت‌ها ساختگی و غیر واقعی هستند که البته در دست‌نوشته‌های قدیم امری رایج است. در هزار و یک شب این افراد به ترتیب طالب بن سهل و عبدالصمد بن عبدالقدوس صمودی نام دارند (رجبی، ۱۴۰۰: ۱۱۲).

۳۹. زبانی به نام موریسکو وجود ندارد. منظور راهنمای گروه، احتمالاً زبان مسلمانان مقیم اسپانیاست.

۴۰. تمامی ترجمه‌ها توسط نویسنده این مقاله انجام شده‌اند.

۴۱. در تمامی شعرها کلمه‌های داخل قلاب توسط نویسنده جهت فهم بهتر اضافه شده‌اند و در متن اصلی نیستند.

۴۲. ترجمه شعر: آنچه به تو می‌رسد برای دیگری به دست می‌آوری و نمی‌دانی چه کسی پس از تو از آن بهره خواهد برد. چشم از حرام بپوش و قلبت را محفوظ و ترسانگه دار و از برای خود اعمال نیک انجام ده زیرا که بر اساس آنچه انجام دهی پاداش دریافت خواهی کرد و [هش‌دار] که آرزوی دنیا تو را نفریبد و به آن دنیای تو ضرر نزند و بدان که آنچه از بد یا نیک بکاری همان را غنیمت خواهی گرفت، همان‌طور که من و تو که در رفاه هستیم و یکی از ما سقوط کند همانند [وضعیت اکنون] من که سقوط کرده و بر زمین خورده‌ام و چشمانم از جای خود درآمده‌اند. به این ترتیب، [این اتفاقات] برای تو نیز رخ خواهد داد. اگر اکنون بر پای ایستاده‌ای و چشمانت گریانند، اگر از ترس پروردگار خود می‌گری، ترسی نیک است و گورها را بنگرید (۱۱) و در آن مکان‌ها نزدیکان خود را پیش از مرگ بجوید که زیبایی دنیا و لذت‌های آن و نعمت‌های آن [در این گورها] نیستند بلکه همچون رعدوبرقی سترگ که دنیا به خاطر در طلب بودن آن به تو می‌رساند و تو را مجازات می‌کند. [بنگر!] چندین پدر و مادر و برادر و خواهر در این دنیا در زیر خاک قرار گرفتند و درگذشتند! مرگ به آن‌ها رسید همان‌گونه که به تو خواهد رسید و تو [نیز] به آن‌ها نزدیک و ملحق خواهی شد. [...] زندگی خواهی کرد اینجا نخوانی و از آنچه اینجا نوشته شده است، خودت را مجازات نکنی (Corriente, 1990: 232). مخاطب در متن به دفعات از دوم شخص مفرد "تو" به دوم شخص جمع "شما" یا سوم شخص جمع "آن‌ها"، ایشان تغییر می‌کند و ترجمه نیز بر همین اساس انجام شده است. بخشی که در کروش آمده مطابق متن کتاب است و موجود نیست. مشخص نیست آیا در دست‌نوشته وجود داشته است یا خیر؟ و اینکه آیا شخصی که متن را تبدیل کرده نتوانسته است این بخش را بخواند یا به دلیل آسیب‌هایی که به مرور زمان به وجود آمده‌اند متن قابل خواندن نبوده است. به همین دلیل و به نظر نویسنده این مقاله، جمله‌های پایانی (...زندگی خواهی کرد اینجا نخوانی و از آنچه اینجا نوشته شده است، خودت را مجازات نکنی) به نظر درست نمی‌رسند. در ضمن باید توجه داشت که در ترجمه این متن‌ها مانند بسیاری از ترجمه احادیث و ... زیبایی ادبیات فارسی تأثیر فراوانی دارد. به عبارت دیگر، بسیاری از جمله‌ها و سخنان که ترجمه شده‌اند به خودی خود زیبا و تأثیرگذار نیستند بلکه یک مترجم به دلیل احترام به افراد مقدس و مذهبی (پیامبران، امامان و ...) نهایت تلاش خود را برای به کار بردن بهترین واژه‌ها می‌کند. نویسنده این مقاله نیز همین روال را در پیش گرفته است.

۴۳. در متن مشخص نیست شخصی که پس از شنیدن اشعار گریه می‌کند موسی بن نصیر باشد زیرا گاه به صورت

«شاهزاده به شدت گریه می‌کند» آمده است. از آنجا که سرپرستی این گروه را موسی بر عهده دارد، برداشت نویسنده این مقاله آن است که منظور از شاهزاده همان موسی باید باشد زیرا در بخش‌هایی نیز «شاهزاده موسی» مشاهده می‌شود.

۴۴. ترجمه شعر: در این مکان درنگ کن و بر نوشته‌ها نیک بنگر، از برای آنکه به ایمان در آن گفته‌ها ادامه دهی و درنگ کن تا نصیحت ما بشنوی! ای غافل! که در نهایت ناآگاهی [هستی]، مرگ [از تو] غافل نیست. آن که می‌خندد نمی‌داند که هر روز با مرگ خود همراه است، و آیا به خاطر می‌آوری چه بر سر پادشاهان نخستین و تمام مردمانی که تا این لحظه در این دنیا بودند آمد؟ این مثال را [در نظر] داشته باش تا بدانی که تو نیز [به طور حتم] خواهی مرد (Corriente, 1990: 232-233).

۴۵. در دست‌نوشته‌های اَلْخَمِیادو معمولاً از واحد اندازه‌گیری به معادل آن در فارسی که در حدود «آرنج دست» است، صحبت می‌شود. نویسنده این مقاله، برای فهم آسان‌تر یک آرنج را معادل نیم متر در نظر گرفته است.

۴۶. ترجمه شعر: بگذار اشک‌های سرازیر شوند و با گریه‌های اندوه و توبه [همراه شو]. ای غافل! این گونه خودت را با [یاد] مرگ هشدار ده! تو نیز سقوط خواهی کرد. به یاد آور پادشاهان گذشته را. کجایند پادشاهان [ثروتمند و با حکومت] گسترده و کجایند [فقرا] و مستمندها؟ و اهالی [قوم] عاد و ثمود که مرگ آن‌ها را به پایان [و نابودی] رسانید. لشگرهایشان که جنگ‌های بسیاری کردند نه زره‌های نیکشان نه قلعه‌های مستحکمشان خرسندشان نکرد از مرگ [و] آن‌ها را نرهانید. زندگی مرفه‌شان کجاست؟ نگهبانانی که از آن‌ها محافظت می‌کردند کجایند و چه بر سرشان آمد؟ ای دوست! گمان می‌کنی مرگ [برای تو] نیست و [تنها] برای دیگران اتفاق می‌افتد؟ قصرهایشان را مستحکم ساختند و دیوارهایشان را بالا بردند. اما نه! در آن‌ها [قصرها] مردند و گوشتشان را کرم‌ها خوردند و مردمانشان به خاک تبدیل شدند، پس هر کسی با اعمال خود همراه شد. خاموش باش و پیش از مرگ دست به کار شو. ای غافل! [هشدار تا] دنیا تو را نفریبد که نعمت‌های آن از تو گرفته خواهد شد و وای بر تو اگر مرگ به تو برسد و در غفلت به سربری! (Corriente, 1990: 233-234). شعرهای دیگری در متن روایت وجود دارند که به دلیل طولانی بودن آورده و ترجمه نشدند. شعرهای ترجمه شده صرفاً به عنوان نمونه و برای آشنایی خواننده با موضوع و محتوا ذکر شدند.

۴۷. La Casa Santa. به احتمال زیاد منظور «مجمع مقدس» مسیحیان باشد. در متن هیچ اشاره یا توضیحی درباره این مکان یا مجمع ارائه نشده است.

۴۸. در متن دختر زنده به نظر می‌رسد به گونه‌ای که به وی سلام می‌کنند، اما زمانی که پاسخ نمی‌دهد متوجه مرده بودن وی می‌شوند. پیرمرد توضیح می‌دهد که چشمان دختر را پس از مرگ وی به روشی (احتمالاً مشابه مومیایی) درست کرده‌اند و زمانی که باد می‌وزد چشمان وی به حرکت درمی‌آیند به گونه‌ای که زنده به نظر می‌رسد.

۴۹. علی‌الظاهر فردی است که روایت را برای خلیفه مسلمانان تعریف کرد.

۵۰. برخی از بن‌مایه‌های مجموعه تاپسون متناسب با این داستان به شرح زیر هستند:

G307.4. G307.4. *City infested by jinns deserted. India: Thompson-Balys; F499.3.F499.3. Jinns; G307. G307. Jinn. India: Thompson-Balys; B11. B11. Dragon.*

51S300—S399, *Abandoned or murdered children, and many of the motifs in S200—S299, Cruel sacrifices.*

52F761.1.1. F761.1.1. *City with hundred palaces and gardens; in one everything is of gold, in another, silver, etc. India: Thompson-Balys.*

۵۳. بیت‌های ذکر شده در این متن در نسخه موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ثبت ۲۰۸۳۶۷ و

شماره قفسه ۱۷۲۰۲ نیز آورده شده‌اند. این نسخه، تا آنجا که نویسنده این مقاله اطلاع دارد، بدون تاریخ است.

۵۴. در صفحه ۳۲۶ نسخه شماره ۲۳۷۲۱ در کتابخانه ملی این بیت به صورت زیر آمده است:

ز هفتصد سوارم مر افکنده بود که می‌بود این هفت در هفته بود

۵۵. نویسنده این مقاله در حال نگارش پایان‌نامه دکتری در حوزه ادبیات تطبیقی با موضوع «بازتاب شاهنامه و آثار

تقلیدی از آن در دست‌نوشته‌های اَلْحَمِیادو» در دانشگاه اُبی‌دو در اسپانیا است که امید است در سال ۱۴۰۳ به انجام

برسد. در این دست‌نوشته‌ها حضرت علی (ع) شماری از ویژگی‌های جنگاوری (از جمله نیروی فوق‌العاده، رویارویی

با لشگر دشمن به تنهایی و فرار آن‌ها از وی، شمشیر با قدرت خاص، ...) را دارد. اما همان‌گونه که ذکر آن رفت،

منظومه‌های دینی اغلب برخی از مؤلفه‌های یک اثر حماسی (اغلب مؤلفه ملی‌گرایی) را ندارند و نباید این واژه را برای

آن‌ها به کار برد و واژه شبه‌حماسی هرچند غیرمعمول است برای این منظومه‌ها مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

کتاب‌نامه

- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۸). متون منظوم پهلوانی: منظومه‌های پهلوانی پس از شاهنامه. تهران: سمت.
- بگ‌جانی، عباس؛ دبیران، حکیمه. (۱۳۸۹). «کتاب‌شناسی منظومه‌های دینی درباره امام علی (ع)». مطالعات و تحقیقات ادبی. شماره ۱۴ و ۱۵. ۴۷-۶۹.
- حق‌شناس، شهربانو. (۱۳۹۰). داستان داستان‌ها: تأملی بر خاوران‌نامه ابن حسام خوسفی. شیراز: انتشارات نوید شیراز.
- خوسفی، ابن حسام. خاوران‌نامه. کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ثبت ۲۰۸۳۶۷.
- دینوری، ابن قتیبه. (۱۳۴۶). اخبار الطوال. ترجمه صادق نشأت. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- رجبی، فرهاد؛ دلشاد، شهرام. (۱۴۰۰). «مطالعه تطبیقی حکایت «شهر مس» در بستر تاریخ و افسانه». مطالعات تطبیقی فارسی و عربی. سال ۶. شماره ۸. ۱۰۷-۱۲۶.
- رمضانی، علی اکبر؛ عطا شیبانی، فریبا. (۱۳۹۵). «جلوه‌هایی از حضور امام علی (ع) در شعر ابن حسام خوسفی». گردهمایی سراسری انجمن ترویج زبان و ادب فارسی ایران. ۲۶۶۰-۲۶۴۴.
- ساکت، سلمان. (۱۳۸۸). «پایان‌نامه‌های تصحیح نسخ خطی در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد». گزارش میراث. شماره ۳۵. ۷۱-۷۹.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۵۲). «انواع ادبی و شعر فارسی». خرد و کوشش. شماره ۱۱ و ۱۲. ۹۶-۱۱۹.
- شهبازی، اصغر. (۱۳۹۳). «حماسه‌سرایی دینی در ادب فارسی». آینه میراث. دوره ۱۲. شماره ۲. (پیاپی ۵۵). ۱۸۳-۲۱۰.
- شیخ‌ویسی، طیه. (۱۳۹۵). تصحیح انتقادی دیوان قصاید سید طاهر آتشی شیرازی خباز. پایان‌نامه ارشد. پژوهشکده زبان و ادبیات فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۳۲). حماسه‌سرایی در ایران. تهران: پیروز.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۴۷). تاریخ علوم و ادبیات ایرانی. چاپ اول. تهران: ابن سینا.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۹). تاریخ ادبیات در ایران: از آغاز سده دهم تا میانه سده دوازدهم هجری. جلد پنجم. بخش نخست. تهران: فردوس.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۴۶). تاریخ الطبری: تاریخ الامم و الملوک. جلد ۶. بیروت: روائع التراث العربی.
- فاموری، مهدی؛ علیپور، هاجر؛ خالقی‌زاده، محمد مهدی. (۱۴۰۲). «برخی منابع تاریخی داستانهای اعجاز‌آمیز در جنگ‌نامه آتشی شیرازی». بهار ادب. دوره ۱۶. (پیاپی ۸۷). ۲۴۵-۲۶۲.

قائمی، فرزاد. (۱۴۰۰). «رستم را که کشت؟ بهمن یا شغاد: تحلیل منابع داستان فرجام رستم بر پایه تطبیق اسناد رسمی و عامیانه». دوماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه. سال ۹. شماره ۴۱. ۲۸۵-۳۲۰.

محجوب، محمد جعفر. (۱۳۷۱). آفرین فردوسی. تهران: مروارید.

مرادی، حمیدالله. (۱۳۷۸). تصحیح خاوران‌نامه ابن حسام خوسفی. پایان نامه ارشد. دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

- Casassas Canals, Xavier. (2010). "La literatura aljamiado-morisca en el marco de la literatura islámica española: siglos XIII-XVII (una variedad del castellano vinculada al hiero-sprachbund islámico)." *Los moriscos y su legado desde ésta y otras laderas*, edited by Fatiha Benlabbah and Achouak Chalkha, Rabat: Instituto de Estudios Hispano-Lusos. 368-96.
- Corriente Córdoba, F. (1990). *Relatos píos y profanos del manuscrito aljamiado de Urrea de Jalón*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Feizabadi, S. (2019). *Un Corán abreviado aljamiado-morisco, (Ms. T 5 de la colección Gayangos, RAH: azoras I-XXXVI) Edición y glosario morfosintáctico*. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- Galmés de Fuentes, Á. (1975). *El Libro de las batallas*. Madrid: Gredos.
- Montaner Frutos, A. (1988a). *El recontamiento de al-Maqqâd y al-Mayâsa*. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico".
- Montaner Frutos, A. (1988b). The historical *ġāzī* and the legendary *fāris*: a case study. *Ġāzī and Ġazw in Muslim Literature and Historiography*. ed. Francesca Bellino and Michele Bernardin. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, [in press].
- Shafa. Sh. (2000). *De Persia a la España musulmana: la historia recuperada*. [trans. María Ángeles Gallego García]. Huelva: Universidad de Huelva.



Mythological Analysis of the Flight of Kay Kāvus

Bahman Namvar Motlagh 

Associate Professor, Shahid Beheshti University. Tehran, Iran. Email: bnmotlagh@yahoo.fr

Received: 2024/3/15

Revised: 2024/5/9

Accepted: 2024/ 5/ 23

Published: 2024/7/20

Citation: Namvar Motlagh, Bahman. (2024). "Mythological Analysis of the Flight of Kay Kāvus." *Epic Knowledge and Wisdom*. 1 (2). 95-112. doi: <https://doi.org/10.22067/jmels.2024.87295.1022>

Abstract

This article examines the mythical flight of Kay Kāvus from a mythoanalysis perspective. Mythoanalysis is an important field that encompasses various approaches. Among these, myth-psychoanalysis is considered one of the most significant. This article has studied and analyzed the flight of Kay Kāvus using this approach. The flight of Kay Kāvus has been regarded as a religious sin and a psychological disorder in myth-psychoanalysis.

There are numerous incomplete narratives of Kay Kāvus' life and flight, leading to diverse and sometimes conflicting interpretations. This article presents a new interpretation using the approach mentioned. Kay Kāvus is afflicted with the "madness" of power and "Hubris," a common ailment among many kings. One of the symptoms of this condition is the sensation of flying into the sky.

Keywords: Kay Kāvus, flight, kingship, myth-psychoanalysis, madness of power, archetype.



 دسترسی آزاد فصلنامه پژوهشی	دانش و خرد حماسی https://jmels.um.ac.ir	 مقاله پژوهشی
---	--	--

تحلیل اسطوره‌ای پرواز کی کاووس

بهمن نامور مطلق 

دانشیار، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. bnmotlagh@yahoo.fr

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۴/۳۰	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۳/۳	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۲/۲۰	تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۵
استناد: نامور مطلق، بهمن. (۱۴۰۳). «تحلیل اسطوره‌ای پرواز کی کاووس». دانش و خرد حماسی. ۱ (۲). ۹۵-۱۱۲. doi: https://doi.org/10.22067/jmels.2024.87295.1022			

چکیده

این مقاله به بررسی پرواز اسطوره‌ای کی کاووس از دیدگاه اسطوره‌کاوی پرداخته است. اسطوره‌کاوی که یکی از سررویکردهای مهم اسطوره‌شناسی تلقی می‌گردد، خود رویکردهای متعددی دارد که یکی از مهمترین آنها اسطوره - روانکاوی است. مقاله حاضر با همین رویکرد پرواز کی کاووس را مطالعه و تحلیل کرده است. پرواز کی کاووس به عنوان یک بزه در دین و یک نارسایی روانی در تحلیل اسطوره - روانکاوی به شمار رفته است که به دنبال اختلالات شخصیتی انجام می‌گیرد. روایت‌های گوناگون و اغلب ناکامل از زندگی و به‌خصوص پرواز کی کاووس موجب شده است تفاسیر متفاوت و گاه متضادی ارائه شود. مقاله حاضر با استفاده از رویکرد یادشده تفسیر تازه‌ای در این مورد ارائه کرده است. کی کاووس به بیماری «جنون» قدرت و «اوربی» که نزد بسیاری از شهریاران شایع می‌باشد دچار شده است و پرواز به آسمان یکی از تجلیات این بیماری قلمداد می‌شود.

کلیدواژه‌ها: کی کاووس، پرواز، شهریاری، اسطوره - روانکاوی، جنون قدرت، کهن‌الگو.

مقدمه

میل به بالارفتن یکی از نخستین امیال و آرزوهای بشری بوده است که ریشه در بازتاب‌های^۱ اولیهٔ انسانی دارد. این بازتاب سپس در مضامین و کهن‌الگوهایی^۲ مانند عروج و پرواز و نمادهایی مانند پرنده و پیکان یا نردبان و کوه و حتی درخت خود را به نمایش می‌گذارد. در این باره اسطوره‌هایی نیز در فرهنگ‌های گوناگون وجود دارد که می‌توان به نمرود در فرهنگ بابلی، ایکاروس در فرهنگ یونانی و کی‌کاووس در فرهنگ ایرانی اشاره کرد. هریک از این اسطوره‌ها روایتی متفاوت و منطبق با روح جمعی جامعه خود را باز می‌تاباند. درواقع، هر روایت اسطوره‌ای آئینهٔ تجربیات زیستهٔ یک ملت است که در قالب و ساختار روایی منعکس می‌شود. بی‌دلیل نیست که اسطوره‌شناس برجسته‌ای مانند جوزف کمبل^۳ «اسطوره را رؤیای جمعی» قلمداد می‌کند. این نوشتار قصد دارد بر روی یکی از این اسطوره‌ها یعنی کی‌کاووس، شهریار ایرانی، تمرکز نماید و آن را تحلیل اسطوره-روانکاوانه کند.

رویکرد اسطوره-روانکاوانه که بیشتر متأثر از روان‌شناسی تحلیلی یونگ است، توسط نظریه‌پردازانی مانند ماری لویزفون فرانتس^۴، پیر سولیه^۵ و میشل کازنو^۶ گسترش پیدا کرده است. هریک از این نظریه‌پردازان میدان مطالعاتی خاص یا کم و بیش مخصوصی را داشتند. اگر ماری لویزفون فرانتس بیشتر به تحلیل کهن‌الگویی افسانه‌های عامیانه توجه داشت، موضوع کانونی پیر سولیه زنان و زنانگی بود. همچنین میشل کازنو در میان مطالعات گوناگون خود موضوع «امپراتوران» را نیز مورد توجه جدی قرار داد. کتاب او با عنوان امپراتوران دیوانه^۷ یکی از مراجع مهم روش‌شناختی نوشتار حاضر محسوب می‌گردد.

روش تحقیق

همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، رویکرد اصلی تحقیق در این نوشتار اسطوره-روانکاوی است. به بیان دقیق‌تر، زیررویکرد اسطوره-روانکاوی کازنوی بیش از دیگر زیررویکردها به پژوهش حاضر مرتبط می‌شود و کتاب امپراتوران دیوانه از مراجع کانونی به حساب می‌آید. میشل کازنو در این کتاب به بررسی برخی از امپراتوران رم باستان می‌پردازد که از آن‌ها به دلیل رفتارهای خاصشان با عنوان «امپراتوران دیوانه» یاد می‌شود. این نامی نیست که کازنو بر آن‌ها نهاده باشد، بلکه به‌خصوص شخصیت‌هایی مانند کالیکولا یا نرون در این خصوص اشتها عمومی دارند. در ضمن این امپراتوران به دلایل متعدد به عنوان شخصیت‌های اسطوره‌ای و یا آواتارهای اسطوره‌ای نیز شناخته شده‌اند.

اغلب مطالعات صورت‌گرفته در خصوص پرواز کی‌کاووس، در قلمرو مطالعات تطبیقی محسوب می‌گردند و همواره این شهریار را با شهریاران دیگر مقایسه کرده‌اند. نوشتار حاضر می‌کوشد تا یک روش

غیرتطبیقی را کانون بررسی خود قرار دهد و جز در موارد ضروری به مقایسه نپردازد. بدین ترتیب امکان مطالعه دقیق‌تر کنش پرواز کی‌کاووس بیشتر مهیا می‌گردد.

پیشینه

بی‌شک در مورد پادشاهان اسطوره‌ای ایران تحقیقات بسیار و حتی بی‌شماری صورت گرفته است. اما پژوهش در مورد خاص کی‌کاووس چندان گوناگون نیست و چند نمونه کار جدی نیز اغلب توسط اروپایی‌ها و مستشرقان انجام شده است. متأسفانه برخی از آن‌ها به‌خصوص متون آلمانی هیچ‌گاه نه تنها ترجمه نشده‌اند، بلکه دیگر چندان قابل دسترس نیز نیستند؛ آثار محققانی مانند فردریش فون اشپیگل^۸، ادلبرت کون^۹ هرمان لومل^{۱۰}. با این حال خوشبختانه برخی از آثار مهم نیز در اختیار پژوهشگر این موضوع قرار دارد که به نظر ما از مهمترین آن‌ها می‌توان به بررسی اسطوره‌کاووس در اساطیر ایرانی و هندی از ژرژ دومزیل و کیانیان از آرتور کریستن‌سن اشاره کرد. در این خصوص دومزیل در کتاب دوم اثر به یاد ماندنی خود یعنی اسطوره و حماسه^{۱۱} یک بخش کامل را به «کاوی اوگانس و کاوی اوسن»^{۱۲} اختصاص داده است که می‌توان گفت مهمترین مرجع تحقیقی در خصوص این شخصیت به شمار می‌رود.

در ضمن بسیاری از محققان بر روی این روایت در شاهنامه فردوسی متمرکز شده‌اند که این نوشتار می‌کوشد تا بیشتر بر روایت‌ها و تفاسیر غیرشاهنامه‌ای متمرکز شود تا کمتر همپوشانی پیدا کرده و در رمزگشایی این روایت از منابع دیگر بیشتر بهره ببرد.

از دشواری‌های تحقیق حاضر این است که کتاب‌های اصلی مانند کتاب‌های دینی پیش از اسلام یا سخنی در این خصوص نگفته‌اند و یا به اشاره‌ای از آن گذر کرده‌اند. در این خصوص جعفری دهقی می‌نویسد: «هر چند نام کی‌کاووس در متون اوستایی آبان‌یشت، بهرام‌یشت، آفرین پیغبر زرتشت، فروردین‌یشت و زامیادیشت آمده، اما درباره اسطوره سفر آسمانی وی در هیچ یک از بندهای مذکور اشاره‌ای نشده است. تنها در یکی از قطعات اوستایی به نام انوگمدنچا (بند ۶) آمده است: «کسی از چنگال مرگ رهایی نیابد، نه کسی که مانند کی‌کاووس به گردش آسمان پرداخت و نه کسی که مانند افراسیاب تورانی خود را در تک زمین پنهان نمود و در آنجا کاخی آهنین به بلندای هزار قد آدمی با صد ستون ساخت...» (نک دهقی، ۱۳۸۴: ۱۵).

بنابراین هر تحقیقی در مورد پرواز کی‌کاووس با دشواری کمبود منابع اصیل مواجه می‌شود. بی‌دلیل نیست که اغلب این مطالعات یا تطبیقی و یا شاهنامه‌ای هستند.

شخصیت و خویشکاری کی کاووس

کی کاووس یکی از شخصیت‌های به‌شدت پیچیده در فرهنگ ایرانی و حتی هندوایرانی تلقی می‌گردد. همانندی‌های ریشه‌شناسانه و همانندی‌های خویشکارانه وی موجب شده است تا با شخصیت‌های اسطوره‌ای بسیاری همانندنگاری شود. کی کاووس هندوایرانی، کی کاووس زرتشتی - دینی و کی کاووس شاهنامه - حماسی هر کدام می‌توانند موضوع اثر یا آثاری مستقل باشند. اما مناسب آن است که پیش از هر چیزی به نام‌شناسی این شخصیت اشاره شود که در اسطوره‌شناسی بسیار مهم است. در مورد واژه ترکیبی کی کاووس سخنان گوناگونی گفته شده است. بار تلمه ذیل مدخل usan، این واژه را صفتی مشتق از usan دانسته که در متون اوستایی نیامده، اما دقیقاً با اوتشه سنسکریت به معنای «چشمه» مربوط می‌شود و بدین‌گونه اوسدن صفتی برگرفته از u(t)sa.da که با usta.dhi سنسکریت قابل مقایسه و در هر صورت به معنی «پرچشمه» است اما اشیگل و یوستی آن را از ریشه vas به معنی «آرزو کردن و اراده کردن» گرفته‌اند و کاووس را «شهریار صاحب اراده» معنی کرده‌اند (نک: اسماعیل پور، ۱۳۹۲: ۱۱۸). بنابراین در یک معنا «چشمه» یا «پرچشمه» و در معنای دوم «آرزو کردن و اراده کردن» یا «شهریار صاحب اراده» است. «کوی اوسن» را در پهلوی «کایوس» نیز می‌گفتند.

این نوشتار فقط به یکی از بن-اسطوره‌های^{۱۳} وی یعنی پرواز به آسمان محدود می‌شود. یادآوری می‌شود که بن-اسطوره عناصر کمینه اسطوره‌ای هستند که ویژگی‌های اسطوره‌ها را مشخص می‌کنند. برخی از اسطوره‌ها یک بن-اسطوره و برخی مانند کی کاووس یا رستم چندین بن-اسطوره دارند. کی کاووس بن-اسطوره‌هایی مانند شهریار، قدرتمندی، شکوه، کاخ‌سازی، نبرد با دیوان، نبرد با هاماوران، نبرد با افراسیاب و توران و در عین حال بی‌خردی، جاه‌طلبی، شهوت‌طلبی، فرزندکشی، گاوکشی ... را در شخصیت خود گرد آورده است. پرواز به آسمان و قلمرو ایزدان و میل به بالاروی نیز یکی از بن-اسطوره‌های اصلی وی تلقی می‌گردد.

چنانچه گفته شد، بخش گسترده‌ای از پژوهش‌های صورت‌گرفته در مورد کی کاووس با نگرش و رویکرد تطبیقی بوده و این مطالعات تطبیقی با شخصیت‌های متعددی انجام شده است. محققان نامدار اغلب در جست‌وجوی معادل و ریشه این اسطوره در شاخه هندوایرانی آن بودند. سپس به سوی خانواده بزرگتر یعنی هندواروپایی سوق پیدا کردند. برای مثال فردریش فون اشیگل در سال ۱۸۷۱م. پس از تحقیقاتی چند می‌نویسد: «نام کاویه اوشنس چنان همانند نام کوی اوسن متون ایرانی است که آشکارا نشانی از ارتباط میان این دو شخصیت است. بر آنیم که این ارتباط را در عروج به آسمان بیابیم که اوسن متون ایرانی بر زمین می‌افتد، حال آنکه در متون هندی نه کاویه اوشنس، بلکه داماد او از برای نخوتش از آسمان بر زمین می‌افتد. دیگر اینکه این اسطوره اساساً هندواروپایی است چنان‌که در اسطوره یونانی ددالوس و اسطوره آلمانی ویلاند

آهنگر آشکارا همین مضمون سقوط دیده می‌شود. کوی اوسن متون ایرانی چون «پیشه ور»ی روی می‌نماید که دیوان به دستور او به کار واداشته می‌شوند» (نک دومزیل، ۱۳۸۴: ۳۶). دومزیل خود با چنین همانندی موافق نیست و نمی‌داند چرا باید موضوع داماد کاویه اوشنس موجب همانندی وی با کوی اوسن ایرانی یعنی کی‌کاووس گردد. بعدها اشیگل برای همانندی بر موضوع دیگری یعنی نسبت این دو شخصیت هندوایرانی با دیوان پرداخت؛ نسبتی مشابه یعنی استفاده از دیوان و سپس فریب آن‌ها را خوردن. برخی دیگر به دنبال همانندی این داستان با داستان‌های بابلی مانند نمرود یا اتانا برآمدند (نک کریستن سن، ۱۳۵۰: ۲۴).

با این حال نوشتار حاضر قصد دارد کی‌کاووس را بدون حضور جدی شخصیتی دیگر یعنی بدون رویکردی تطبیقی مورد مطالعه قرار دهد. یادآوری می‌گردد برای چنین مطالعه‌ای لازم است بر کلیت شخصیت کاووس تأکید گردد، اما به دلیل محدودیت‌های یک مقاله، به طور مستقیم به سراغ روایت پرواز می‌رویم.

پرواز به آسمان

موضوع پرواز کی‌کاووس به آسمان یکی از موضوعات چندمعنایی و چندتفسیری است و موجب هرچه پیچیده‌تر شدن این شخصیت و کنش‌های او گردیده است. زیرا تفاسیر حتی روایت‌های ارائه شده چنان با هم متفاوت هستند که گویا در رابطه با نه یک شخصیت بلکه شخصیت‌های گوناگونی سخن می‌گویند. در اینجا کوشش می‌شود تا روایت‌ها و تفاسیر ارائه شده توسط برجسته‌ترین محققان معرفی و در یک چپ‌نشد هدفمند توصیف و تبیین شوند تا بتوان در آخر به تحلیل مناسبی از آن‌ها دست یازید. در واقع، روایت پرواز کی‌کاووس از عناصر و خرده‌روایت‌های متعددی برخوردار است که شناخت و تفسیر آن‌ها در شناخت کلی این بن-اسطوره نقش تعیین‌کننده‌ای را ایفا می‌کند. هدف و چرایی، چگونگی و چپستی و در پایان دستاورد و حاصل آن سه موضوع مهمی هستند که در رمزگشایی از این پرواز یاری می‌رسانند.

چرایی و هدف پرواز از مهمترین مسائل آن محسوب می‌گردد چنان که در تعیین سرشت و جوهر این بن-اسطوره غیرقابل اجتناب است. پرسش اصلی این است که کاووس چرا به آسمان رفت و انگیزه اصلی چنین کنشی چه بود. در این خصوص روایت‌های گوناگون و تفاسیر متفاوتی وجود دارد که موجب سرگستگی جست‌وجوگران معنای این روایت می‌گردد. در اینجا به برخی از مهمترین نظرات بسنده می‌شود:

بی‌خردی: از دلایلی که برخی روایت‌ها و تفاسیر در مورد علت پرواز کی‌کاووس مطرح کرده‌اند «بی‌خردی» است. یکی از این روایت‌ها در شاهنامه ارائه شده است. از آنجا که خرد محور اصلی اثر ماندگار نویسنده‌ای حکیم محسوب می‌گردد، بنابراین در جای جای آن مانند پرواز این شهریار نیز نقش علی بازی

می‌کند. در این خصوص دومزیل در کتاب دوم اسطوره و حماسه با ارجاع به اشیگل که او نیز به کریستن سن ارجاع داده بود می‌نویسد «به نظر می‌رسد فردوسی شخصیت شاه را بهبود می‌بخشد و کنش او را به سطح یک اشتباه [بی‌خردانه] کاهش می‌دهد، زیرا این شاه در یک «سنت ملی» مطرح می‌شود» (Dumezil, 1971:156). بی‌خرد جلوه دادن این اقدام شاه را می‌توان به نوعی تلطیف کنش او محسوب کرد. به عبارت دیگر کسانی که کنش عروج کی‌کاووس را از بی‌خردی وی می‌دانند، دو دسته هستند: گروهی واقعاً اعتقاد دارند او شهریاری بی‌خرد و گستاخ است و با این صفت به انتقاد مخرب وی می‌پردازند، اما عده‌ای دیگر این بی‌خردی را به وی منسوب می‌کنند تا او را از تهمت‌های گناهان بزرگتر - که گفته خواهد شد - مبرا سازند. در این صورت می‌خواهند به این شهریار به هر دلیلی لطف کنند.

حکمرانی بر آسمان: تفسیر دیگری که برخی از محققان در خصوص پرواز کی‌کاووس دارند این است که علاوه بر بی‌خردی شهریارانه یا کنجکاوانه، کی‌کاووس قصدی ویژه یعنی حکمرانی بر قلمرو آسمان را نیز داشته است. او که قدرتی کم‌مانند بلکه بی‌مانند کسب کرده بود و بر همه زمین و موجودات آن حکومت می‌کرد، بر آن شد تا این بار به سوی آسمان رفته و بر آن نیز حکم براند. چنین تفسیری با توجه به اسطوره دیگری مانند نمروود با مطالعه‌ای تطبیقی موجب آسانی در تحلیل روایت می‌گردد. در این تفسیر و نگرش، کی‌کاووس دچار نخوت شده و به دنبال آن دست به یک بزه بزرگ زده است. دومزیل در این خصوص می‌نویسد: «کی‌کاووس، شهریار ایرانی، خود را توانمندتر از همه شاهان قبل از خود می‌انگارد و از سر غرور و نخوت در اقدامی مخاطره‌آمیز سعی در فتح مازندران، سرزمین دیوان، می‌کند [...] دیوان در کوه‌های البرز از برای وی دژهای جاودی شگفت بنا می‌کنند. آنجا مکان جوانی و چشمه جاودان است و پیران، جوان می‌شوند و دیوان او را می‌فریبند تا بدین کار بی‌خردانه دست یازد. چون وی بر همه جهان و بر مردمان و دیوان فرمان راند، بر آن شد تا بر آسمان نیز حکم راند. وی با پر عقاب به آسمان رفت اما نگونسار شد...» (دومزیل، ۱۳۸۴: ۴۵). چنان که مشاهده می‌شود، میل به قدرت بیشتر، او را از قلمرو خود خارج می‌کند و به دیگر قلمروها و به‌ویژه قلمرو آسمان می‌کشاند. در اینجا لازم است به هستی‌شناسی او و عصر او پرداخته شود و معلوم گردد که آسمان چه تصویری نزد آن‌ها داشته است. رفتن به آسمان یعنی چه و قلمرو آسمان در اختیار چه کسانی بوده که او قصد حکمرانی بر آن را دارد.

کارزار با آسمان: مهرداد بهار در تفسیر این رویداد با اشاره به روایت‌های گوناگون نتیجه می‌گیرد که کی‌کاووس برای کارزار با آسمان رفته و به عبارت دیگر کنش این شهریار به عنوان یک کنش جنگی در مقابل آسمان تصور گردیده است. او در این رابطه به‌خصوص با ارجاع به بندهش می‌نویسد: «در شاهی کاووس، در همان هزاره، دیوان ستیزه‌گر شدند و او شتر^{۱۴} به کشتن آمد و اندیشه (کاووس) را گمراه کردند تا به کارزار

آسمان شد و سرنگون فرو افتاد، فره از او گرفته شد. پس، به اسب و مرد جهان لگدکوب کردند (تا) او را به بوم هاماوران،^{۱۵} به فریب، با پیدایان^{۱۶} کیان در بند کردند» (بهار، ۱۳۹۵: ۱۳۹). تفسیر بهار از این رخداد نفی تفاسیر پیشین نیست، بلکه می‌تواند ضمن پذیرش آن‌ها یک گام بزرگ دیگر در تخریب شاه باشد؛ یعنی کی کاووس به علت قدرت بی‌کرانی که به چنگ می‌آورد یا به او اعطا می‌گردد، دیوان غرور و آز وی را تحریک می‌کنند؛ آنچنان که قصد مبارزه و حکمرانی بر آسمان نیز بدو دست می‌دهد. همنشینی روایت «کشتن اوشنر» و «پرواز شهریار» در مطالب مهرداد بهار می‌تواند همچنین به طور غیرمستقیم تسلیم شدن کی کاووس در برابر دیوان و هوای نفس را نیز مطرح کند. اوشنر وزیر و مشاور دانا و دلسوز با اندرزهایش از سرپیچی و زیاده‌خواهی کی کاووس جلوگیری می‌کرد، اما با توطئه و کشته شدن او مسیر دیوان برای چیرگی کامل بر کی کاووس مهیا می‌گردد.

اشپیگل نیز با ارجاع به شاهنامه می‌نویسد: «در شاهنامه، کی کاووس، که حمله‌اش علیه مازندران بسیار نابخردانه است، دست کم یک مبارزه با قصد نیک علیه خطرناک‌ترین دیوان محسوب می‌گردد. در روایت‌های پیشتر، او علیه دیوان نبرد نمی‌کند بلکه فقط بر آن‌ها حکم می‌راند، اگر نزد فردوسی عروج او با یک تخت به وسیله عقاب‌ها، یک ماجراجویی احمقانه و بیهوده تلقی شده، در نوشته‌های پهلوی حمله وی به آسمان در پیشاپیش ارتش دیوان صورت می‌گیرد...» (Dumezil, 1971: 156). اشپیگل در نبرد میان کی کاووس و دیوان تردید دارد و بر این باور است که در شاهنامه بر نبرد با دیوان مازندران بیشتر تأکید شده تا در متون پیش از آن. با این حال این نظر اشپیگل چندان موجه نیست، زیرا شهریارانی هستند که در یک مرحله با دیوان نبرد کردند و در مرحله دیگر فریب و سوسه آن‌ها را خورده‌اند که نمونه بارز همانا جمشید است.

خودخدادانی: کریستن سن تفسیری به مراتب شدیدتر نسبت به مسئله ارائه می‌دهد. وی با ارجاع به سوتگر نسک، علت چنین کنشی از سوی شهریار را به نوعی برخاسته از توهم خودخدادانی می‌شمارد که نزد برخی از شهریاران ایرانشهری مانند جمشید و غیرایرانشهری مانند اسکندر یا کالیگولا رایج بوده است. وی در این خصوص می‌نویسد: «درباره اینکه این تغییر وضع در کی اوس چگونه صورت پذیرفته است، سوتگر نسک اطلاعاتی به دست می‌دهد و آن چنین است که دیوان با یکدیگر برای هلاک کی اوس مواضعه کردند، پس خشم (انشم) دیو خون‌آشام غضب نزد کی اوس رفت و روان او را تباه کرد؛ چنان که دیگر به هفت کشور نیز خرسند نبود و به اندیشه فرمانروایی بر آسمان و جایگاه امشاسپندان افتاد و با اهورمزد ستیز آغاز کرد. بدین‌گونه کی اوس، چنان که پیش از او جم و فریدون شده بودند، در خویش خدایی (خوتاییه) یعنی سلطنت مطلقه خود ناسپاسگر شد و این بر اثر اندکی خرد او بود» (کریستن سن، ۱۳۵۵: ۱۱۴). این بدبینانه‌ترین تفسیری است که می‌توان در خصوص پرواز شهریار ارائه داد. با این تفسیر، کی کاووس در زمره

گستاخ‌ترین و حتی دیوانه‌ترین حکمرانان قرار می‌گیرد، زیرا نه تنها خود را همسنگ ایزدان می‌داند، بلکه به نبرد با آن‌ها نیز می‌رود. این روایت از یک تناسب درونی نیز برخوردار است زیرا مأموریت دیو خشم بیانگر آن است که کی‌کاووس آمادگی ستیز با آسمان را دارد. به‌خصوص اینکه با صراحت تأکید می‌کند او به جایگاه امشاسپندان و حتی اهورامزدا طمع کرده است؛ یعنی می‌خواهد جای آن‌ها را از آن خود سازد.

از دست‌دادن فرکیانی: از نخستین واکنش‌های اهورامزدا نسبت به سرپیچی و تخطی مانند دیگر شهریاران بزه‌کار جریمه‌کردن آن‌ها با گرفتن فره است. فره‌ای که موجب قدرت و محبوبیت شهریاران بود هدیه‌ای بی‌قید و شرط محسوب نمی‌شد و اگر شهریار شروط آن را زیر پا می‌گذاشت، این امتیاز داشتن فره از او سلب می‌گردید. نمونه بارز و پیشین آن جمشید است. کریستن‌سن در این خصوص می‌نویسد: «آن گاه کی‌اوس خود را برای رفتن به آسمان آماده کرد و به همراهی دیوان و بدکاران خویشتن را بر ستیغ کوه البرز رسانید و به آنجا رسید که سرحد میان ظلمت و نور آسمانی است و در آنجا فرکیانیان به هیئت علامتی گلین (۴) بر پا شده است. کی‌اوس یک بار از سپاه خود جدا ماند لیکن دست از اندیشه خود برنداشت و هجوم خود را بر آسمان تجدید کرد. آن‌گاه اورمزد فرکیانی را از او بازگرفت و چون چنین کرد، سپاهان کی‌اوس از بلندی بر زمین افتادند و کی‌اوس خود به دریای وُروکَشه گریخت...» (کریستن‌سن، ۱۳۵۵: ۱۱۸). در این نوشته چند موضوع قابل توجه وجود دارد: نخست اینکه کی‌کاووس به‌تنهایی میل به آسمان نکرد، بلکه با یک سپاه از دیوان به راه افتاده و ترتیب یک کارزار جدی با آسمانی‌ها را داده بود، موضوعی که برخی دیگر هم اشاره کرده‌اند. دوم اینکه فرکیانی از کی‌کاووس به دلیل این گستاخی از وی بازپس گرفته شد و با گرفته‌شدن فرکیانی، کی‌کاووس از مصونیت خارج می‌شود و به‌شدت آسیب‌پذیر می‌گردد. به همین دلیل او و پیش از او دیوان همراه وی سقوط می‌کنند. این سقوط او می‌توانست منجر به مرگش شود ولی به دلیلی نشد که به آن می‌پردازیم.

مرگ و پرواز: مضمون «مرگ» با داستان پرواز کی‌کاووس از چند جهت پیوند می‌خورد. برای رمزگشایی از پرواز شهریار بررسی این پیوند پیچیده اجتناب‌ناپذیر است. پرواز به آسمان و مرگ چه پیوندی با هم دارند؟ در واقع، موضوع مرگ نزد کی‌کاووس را می‌توان به دو بخش پیش و پس از پرواز دسته‌بندی کرد. در مینوی خرد با صراحت به این مسئله اشاره شده است: «۲۷. چه پیداست که اورمزد جمشید و فریدون و کاووس را بی‌مرگ آفرید. ۲۸. و اهرمن چنان [آنان] را تغییر داد که معروف است» (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۲۳). بنا بر این روایت، کاووس نامیرا بود، اما به دلیل سرپیچی و شورشی که کرد میرا شد. از این جهت بیش از همه در میان اسطوره‌های ایرانی به جمشید مانند می‌گردد. دومزیل در این رابطه اضافه می‌کند: «در زند و نذیرداد و در مینوی خرد آمده است که بنا بر این دو متن، جمشید و کیوس نامیرا آفریده شده‌اند و خطای کاوی بنا بر دینکرد آن بود که کوشید بر آسمان ظفر یابد و از این رو موقعیت ارزشمند جاودانگی را از دست داد» (دومزیل، ۱۳۸۴:

(۱۱۴). از دست دادن جاودانگی که یکی از امتیازات ویژه و شگفت‌انگیز محسوب می‌شود و اهورامزدا و ایزدان به وی اعطا کرده بودند، به دلیل این کنش نابخردانه و گستاخانه از بین می‌رود.

کی‌کاووس نه تنها جاودانگی خود را از دست داد، بلکه به دنبال سقوط هولناکش با مرگ نیز روبه‌رو گردید. پس از کنش و تخطی بر آسمان شدن و سقوط او بود که ایزد نریوسنگ قصد کشتنش را داشت: «چون این شهریار کوشید تا به آسمان بر شود، به چند وجه پادافره دید: فره کوی از او بشد، کی‌اوس بر زمین افتاد و به دریاچه (وئوروکشه) پناه برد و پیام‌آور ایزد (نریوسنگ) پی او شد تا او را بکشد. اما فروشی کیخسرو، نوه آینده‌اش - پسر پسرش - در پی او شد و او را حفظ کرد» (دومزیل، ۱۳۸۴: ۱۳۴). کریستن‌سن نیز در کتاب کیانیان در ادامه ماجرا هنگام سقوط کی‌کاووس می‌گوید: «فروشی کیخسرو که هنوز از مادر نزاده بود، از نزدیک در دنبال او قرار گرفت و نریوسنگ، پیک ایزدی، به دنبال کی‌اوس افتاد و کوشد تا فروشی کیخسرو را از رسیدن به کی‌اوس بازدارد لیکن آن فروشی فریادی به مثابه فریاد سپاهی که از هزار تن تشکیل شده باشد، برآورد و گفت: ای نریوسنگ! کاووس را مکش! زیرا اگر این مرد را به قتل آری، یکی از دستوران ویران‌کننده توران ظهور نمی‌تواند کرد...» (کریستن‌سن، ۱۳۵۵: ۱۱۸). چنان که ملاحظه می‌شود و در چندین روایت مانند شاهنامه نیز آمده است، دلیل از بین رفتن شهریار، نسلی بود که از او باید به وجود می‌آمد. در نتیجه این سرپیچی و گستاخی از سوی کی‌کاووس، او جاودانگی و فره خود را از دست می‌دهد و اگر دخالت و پادرمیانی فروشی کیخسرو نبود، همان دم زندگی خود را نیز از دست داده بود.

برای تکمیل مبحث مرگ و پرواز، مناسب است به متن ائوگمدئچا ارجاع داده شود که می‌نویسد «اگرچه کاووس به آسمان راه جست، لیکن نتوانست از چنگ دیو مرگ رهایی یابد» (نک: کریستن‌سن، ۱۳۵۰: ۱۱۹). بدین ترتیب میان راه جستن به آسمان و نامیرا بودن ارتباطی وجود دارد که در مورد کی‌کاووس به دلایلی که بخشی از آن‌ها در بالا گفته شد صدق نمی‌کند.^{۱۷}

تحلیل اسطوره-روانکاوانه

با توجه به مطالب بالا در مورد کی‌کاووس، پرسش‌های مهمی مطرح می‌گردد: چرا شهریاری که از همه الطاف و موهبت‌های الهی برخوردار بود، شورش می‌کند و قصد رفتن به آسمان یا حتی مبارزه با ایزدان را در سر می‌پروراند و به کنشی مخاطره‌انگیز دست می‌زند؟ چگونه در روح و روان وی ظرفیت سرپیچی و نافرمانی علیه ایزدان شکل می‌گیرد؟ چه اتفاقی در شخصیت وی افتاده که برای خود الوهیت قائل است؟ چگونه رویدادهای زندگی و شخصیت‌های پیرامونی وی می‌توانند به ما برای رمزگشایی از بن-اسطوره پرواز گستاخانه‌اش یاری رسانند؟

با نگاهی گذرا به اسطوره‌ها و حتی تاریخ حکمرانی آشکار می‌گردد که بی‌شک یکی از تهدیدات بزرگ همه شهریاران بزرگ با قدرت بی‌کران و نامحدود غرور است و روانشناسان تحقیقات قابل توجهی در این باره انجام داده‌اند. این میل که از دیرباز و از یونان قدیم نزد اندیشمندان شناخته شده بود، با عنوان «اوربی»^{۱۸} یا نخوت و غرور از آن یاد می‌شد. اوربی به معنای بی‌اندازه و ناموزون است، اما در اصطلاح روان‌شناسی شخصیت به خصوص روان‌شناسی شخصیت‌های سیاسی، به ناموزونی در جهت جاه‌طلبی و زیاده‌خواهی بی‌اندازه اطلاق می‌شود. هنگامی که قدرت بی‌کران اجتماعی و مادی-زمینی موجب می‌گردد تا شهریار ادعای قدرت بی‌کران و بلامنازعه نه تنها در امور انسانی بلکه امور هستی‌شناختی نیز داشته باشد، از این واژه یعنی «اوربی» استفاده می‌شود. همچنین اغلب این حاکمانی که تعادل و توازن درونی خود را از دست داده‌اند، به بیماری «پارانویا» نیز مبتلا می‌گردند که موجب سوءظن به دیگران و زندگی نمایشی در نتیجه دوری از واقعیت و رفتارهای عاقلانه می‌شود.

در اسطوره-روانکاوی میشل کازنو و پیر سولیه-پیروان مکتب تحلیلی یونگ- به این موضوع یعنی ارجاع به حالت روانشناختی «اوربی» و «پارانویا» بسنده نمی‌شود، بلکه به پرسشی بنیادین‌تر باز می‌گردد و آن اینکه: چرا و چگونه این حالت بر حکمران یا شهریارمانند کی‌کاووس ایرانی یا کالیگولای رومی چیره می‌شود؟ در پاسخ به این پرسش است که محققان یادشده به وضعیت و شرایط روانی-معنوی شخصیت‌ها می‌پردازند و فرایند تحقیق خود را هرچه بیشتر به سمت سیر و سلوک درونی آن‌ها می‌کشانند و می‌کوشند تا این ناموزنی میان ظرفیت و وضعیت یا بایستن و خواستن را در درون شخصیت تشریح و تبیین کنند.

برخی از محققان در این عرصه به خصوص پیروان فروید، موضوع را به شدت به دوران کودکی و چگونگی گذران مراحل رشد شخصیت محدود می‌کنند. البته این نوع از پژوهش به دلیل نبود اطلاعات دقیق از شهریارمانند کی‌کاووس ممکن نیست. در صورتی که با این نوع مطالعه می‌توان زندگی و شخصیت امپراتورانی مانند کالیگولا یا نرون و حتی اسکندر را مورد بررسی قرار داد. دسته‌ای دیگر از محققان به خصوص یونگی‌ها این فرایند را گسترده‌تر دیده و تا میانسالی حتی پیری نیز گسترش می‌دهند. کهن‌الگوهای شخصیتی مانند «پرسونا»، «سایه»، «آنیما»، «آنیموس» و «خود» نقش مهمی در این فرایند گردیدن بازی می‌کنند.

کازنو از موضوع واژگونی نفس انسانی سخن می‌گوید و در کتابی با همین عنوان یعنی واژگونی نفس^{۱۹} به تحلیل روانکاوانه داستان تریستان و ایزولت می‌پردازد. در مورد تریستان موضوع این است که او میل شدیدی به ایزولت پیدا می‌کند؛ عشقی ممنوعه - و البته دو طرفه- نسبت به زن پادشاه که در عین حال دایی و سرپرست او نیز هست. تریستان سخن معروفی دارد: «این میل قوی‌تر از من است».^{۲۰} در اینجا یعنی مورد کی‌کاووس و هر مورد مانند آن نیز موضوع همین است. چیزی قوی‌تر از اراده‌ی شخص، او را به سوی قلمروی

ممنوعه پیش می‌برد. به عبارت دیگر، چیزی برای مقابله با این میل شدید کم یا ضعیف است. همین کمبود است که در نهایت منجر به واژگونی نفس می‌گردد.

این فرایند جاه‌طلبانه به مرور شکل و قدرت می‌گیرد. در مورد کی کاووس نیز به همین صورت با طی مراحل مانند ساختن کاخی شگفت‌انگیز، غلبه بر پیری، غلبه بر مرگ، غلبه بر دیوان و سپس به دلیلی عدم توازن، جاه‌طلبی و «اوربی» تکوین می‌یابد. بنابراین کی کاووس به پیروزی‌هایی دست پیدا می‌کند که شهریاران پیشین شاید به جز جمشید بدان دست نیافته بودند. گرچه در این پیروزی‌ها نقش ایزدان و سلحشورانی مانند رستم انکارناپذیر است و حتی چندین بار او را نجات می‌دهند، اما کی کاووس به مرور همه این‌ها را از افتخارات خود می‌پندارد. «کیش شخصیت»^{۲۱} نزد او چنان بارور می‌شود که با کمی تمجید و چاپلوسی توسط دیوان که خود را به‌ظاهر دلسوز وی نشان می‌دادند، آمادگی گفتار و کردار بیرون از حد توان خود را پیدا می‌کند. همین نقص «کیش شخصیت»، خود دریچه‌ای می‌شود برای ورود دیگر آسیب‌ها و در پایان به یک بزه بزرگ یعنی ادعای استقلال و حتی در برخی روایت‌ها ادعای خدایی می‌انجامد.

در واقع، شخصیت کاووس در یک شبکه اجتماعی با شخصیت‌های گوناگون و به‌ظاهر متشکلی مرتبط است که اگر با رویکرد اسطوره-روانکاوی به آن‌ها توجه شود، نظامی خاص به خود می‌گیرند. شخصیت‌هایی مانند رستم، سیاوش، کیخسرو، اوشنر، سودابه، فرنگیس، دیوان، ائشم (دیو خشم)، دیو سفید، و ... این شخصیت‌ها در رویکرد یادشده به چهار دسته اصلی تقسیم می‌شوند که عبارتند از:

- آنیمای منفی: سودابه
- آنیموس منفی: دیوان / خشم (ائشم) دیو خون آشام غضب / دیو سفید
- آنیمای مثبت: اوشنر / فرّوش کیخسرو / فره کیانی / گاو اهورایی
- آنیموس مثبت: رستم / نریوسنگ / گیو

بی‌شک کی کاووس دچار تکانه‌ها و رانش‌های باقی‌مانده از دوران کودکی و نوجوانی خود بوده که به دلیل نبود سرگذشت‌نامه‌ای دقیق امکان دسترسی به سرشت آن‌ها دشوار بلکه ناممکن است. اما با این حال از کردارها و کنش‌ها همچنین گفتارهای وی می‌توان به طبیعت کلان این تکانه‌ها پی برد. قدرت و شهوت دو نشانه مهم در شخصیت‌شناسی وی محسوب می‌شوند. زیرا از یک سو غلبه دیوان و از سوی دیگر غلبه حرمسرا به ویژه سودابه را در روایت خود دارد. برعکس رابطه وی با آنیمای مثبت یعنی اوشنر و آنیموس مثبت یعنی رستم، تیره و حتی بسیار تیره است؛ چنان که اوشنر -و گاو هورمزد- را به قتل می‌رساند و موجب کشته‌شدن فرزند رستم نیز می‌گردد. بر اساس پاره‌ای از روایات، کی کاووس نوش‌داروی سهراب را در اختیار

داشت اما آن را از رستم مخفی می‌کرد. کشتن اوشنر و طرد رستم بیانگر پیروزی آنیما و آنیموس منفی نزد وی است. همچنین سوءظن بیهوده و حسادت نسبت به اطرافیان به‌خصوص دلسوزان و عاقلان قوم نیز نشان از بیماری پارانوئیای^{۲۲} شدید نزد وی دارد که البته اغلب حاکمان خودکامه به آن مبتلا می‌شوند.

نمونه‌های اسطوره‌ای و تاریخی که قدرتمندان به‌خصوص حکمرانان، خود را خدا تصور نمایند و از دیگران خواسته باشند تا آن‌ها نیز همین تصور را بکنند کم نیستند. یکی از نمونه‌های بارز آن اسکندر است. گوتشمید در کتاب تاریخ ایران و ممالک همجوار آن از زمان اسکندر تا انقراض اشکانیان می‌نویسد: «اسکندر از همه من جمله مقدونیان خواست تا او را همچون خداوند پرستش کنند...» (گوتشمید، ۱۳۵۶/۲۵۳۶: ۴۱). وی همچنین ادامه می‌دهد: «اسکندر جامه مخصوص پادشاهان ایرانی را در بر کرد و طبق رسم ایرانیان، حکومت سلطنتی بر پا نمود و کلیه آداب درباری ایران حتی زمین ادب بوسیدن را که مورد نفرت آزادمردان بود، معمول داشت» (همان: ۳۶). میشل کازنو نیز بر این موضوع به‌خصوص با تأکید بر اشکال آنیمایی و آنیموس می‌نویسد: اسکندر «گاهی شکل زنانه آرتمیسی به خود می‌گرفت و با شمایل زنان شکارچی ظاهر می‌شد و گاهی نیز لباس‌هایی شبیه به لباس‌های شاهان ایرانی می‌پوشید و رفتارهایی همانند آن‌ها از او سر می‌زد (Cazenave, 1981 : 45). به عبارت دیگر هنگامی که توازن میان قوای درونی بر هم بخورد و به‌خصوص هنگامی که نیروهای منفی غلبه پیدا کنند، شخصیت به سمت عدم تعادل و حتی جنون کشیده می‌شود. این جنون و عدم تعادل نزد شاهان و امپراتوران اغلب با «جنون قدرت»^{۲۳} ظاهر می‌گردد. از بارزترین چهره‌های جنون قدرت و ادعای الوهیت، کالیگولا یا کایوس امپراتور مشهور رم است. ژول زلر در این خصوص می‌نویسد «کایوس کوشش می‌کرد ثابت کند که او همه صفات الوهیت را دارد: نخست با قدرت مطلق، نه فقط بر روی انسان‌ها بلکه همچنین بر روی طبیعت» (Zeller, 1863: 42). کایوس برای خود معبد و مجسمه‌ای از طلا درست کرده و مردم را به پرستش خود وامی‌داشت. ژول زلر در مورد شخصیت وی اضافه می‌کند «کایوس خدای بد، دمدمی مزاج و به‌ویژه سیری‌ناپذیر بود. او به‌خصوص در نیازها و خواسته‌ها بی‌حد و حصر می‌نمود» (ibid: 43). همان‌طور که آلبر کامو در نمایشنامه خود با عنوان «کالیگولا»^{۲۴} به تصویر می‌کشد، او خواستار غیرممکن‌ها بود. وقتی امپراتوری همه شدنی‌ها برایش ممکن می‌گردد، به دلیل میل سیری‌ناپذیرش در جست‌وجوی ناشدنی خواهد بود. همان‌طور که کی کاووس (کایوس پهلوی) و نمرود به سوی آسمان لشگر کشیدند، کالیگولا (کایوس رومی) «ماه» آسمانی و همچنین نامیرایی را می‌خواست.

به همین دلیل بوژوپس از تحقیقی جامع در مورد قیصران روم می‌نویسد: «نزد هر یک از قیصرانی که مطالعه کردیم، نشانه‌های آشکاری از جنون مشاهده گردید» (V Jacquell, 2003: 115)، و از آنجا که در تصور انسان‌ها بزرگ‌ترین قدرت همانا قدرت خدا یا خدایان است، در جنون قدرت، یا شاه و امپراتور خود را تجلی خدا می‌دانند و یا اینکه به طور کلی خودخداخوانی می‌کنند.

در واقع، کی‌کاووس مانند دسته‌ای بزرگ از شهریاران و امپراتوران، دچار بیماری «تک‌شیدایی»^{۲۵} شده است، چنان‌که کانون امیال وی کسب قدرت هرچه بیشتر و در نتیجه محدودکردن قدرت دیگران به هر قیمت است.^{۲۶} این قدرت بی‌حد و حصر در نهایت برای بسیاری از شاهان و امپراتوران به «جنون قدرت» می‌انجامد. برای نشان دادن بی‌مرزی و بی‌حدی کاووس یا کایوس ماجرای گاو اهورایی نقش نمادین تعیین‌کننده‌ای بازی می‌کند. در گزیده‌های زادسپرم آمده است برای جلوگیری از نبرد میان ایرانیان و تورانیان، هرمزد «گاوی بزرگ در بیشه‌ای آفرید که نشانه‌ی مرز آن‌ها باشد» (نک: اسماعیل‌پور، ۱۳۹۲: ۱۲۴). اما کاووس به یکی از سرداران خود گفت گاو را بکشد تا بتواند قلمرو تورانیان را نیز زیر سلطه خود درآورد. به عبارت دیگر، او با این کار مرز و توازن میان ایران و توران را از بین برد و موجب جنگ‌های طولانی میان این دو ملت گردید. میل شدید به افزایش قدرت و قلمرو از نشانه‌های بیماری قدرت است. یادآوری می‌شود که در بند ۳۹ بهرام‌یشت در مورد میل و اشتیاق کی‌کاووس آمده است: «پیروزی که امرا مشتاق‌اند، امرآزادگان مشتاق‌اند، ناموران مشتاق‌اند که کی‌کاووس مشتاق آن بود که (نیروی) اسبی در بر دارد که (نیروی) شتر سرمستی در بر دارد که (نیروی) آب قابل کشتی‌رانی در بر دارد» (پورداد، ۱۳۷۷: ۱۲۷). بنابراین میل شدید به نیرو، قدرت و پیروزی از همان آغاز مشهود است. همچنین چنان‌که پیشتر اشاره شد که برای معنای واژه کاووس آن را «چشمه» و «آرزومند» تفسیر کرده بودند، با توجه به مطالب بالا وی را می‌توان «آرزومند بزرگ قدرت» نیز تفسیر کرد.

همه این‌ها موجب شدند تا کی‌کاووس دچار اختلال شخصیتی و موقعیتی گردد و میان شهریاری و پروردگاری، خودستایی و خداستایی، و زمین و آسمان در تعلیق قرار گیرد. همین نوسانات که هر آن بر تشتش افزوده می‌گردید، وی را از درون به سقوط و انحطاط کشانید. در ضمن کی‌کاووس هنگامی که با دیوان همراهی می‌کند و او شتر و رستم را به عنوان نمایندگان عقلانیت (سوفیا) و مصلحت (نجات‌بخش) از خود دور می‌سازد، پایگاه مردمی خود را نیز از دست می‌دهد. اگر هم زنده می‌ماند به دلیل فرزند و نوه‌ای است که در راه دارد و همچنین

به دلیل صیانت از ایران که شاه نماد برجسته آن محسوب می‌گردد. اضافه می‌شود که امور کشورداری از زمانی رو به آرامش می‌گذارد که رستم به عنوان آنیموس مثبت به کین‌خواهی سیاوش، سودابه را به عنوان آنیمای منفی از بین می‌برد و کیخسرو که تجلی نوین سوفیا پس از سیاوش و اشنفر است، به وطن و نزد کی‌کاووس باز می‌گردد. چنان که مشاهده گردید، در اینجا موضوع اصلی فقط شخصیت‌های داستانی نیستند، بلکه شخصیت‌های نفسانی کی‌کاووس است. البته این دو گونه شخصیت‌های ظاهری و باطنی، روایی و روانی در داستان کی‌کاووس مانند شخصیت‌هایی که در اسطوره-روانکاوی مطالعه می‌شوند، با یکدیگر در ارتباط تنگاتنگ هستند و همدیگر را بازمی‌تابانند. چهار کهن‌الگوی یاد شده با مصداق‌های داستانی خود بیانگر چهار گونه کشش در درون شخصیت اصلی نیز قلمداد می‌گردند.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که ملاحظه شد، داستان پرواز کی‌کاووس که یکی از پیچیده‌ترین و مبهم‌ترین روایت‌های شهریار در فرهنگ ایرانی تلقی می‌شود، با رویکرد اسطوره-روانکاوی بررسی شد. برخلاف اغلب پژوهش‌هایی که در این مورد صورت گرفته، نوشتار حاضر کوشید از یک سو از مطالعات تطبیقی تا حد امکان دوری کند و از سوی دیگر روایت شاهنامه را کانون تحقیق قرار ندهد. همین دو شرط به نوبه خود دشواری‌هایی را موجب گردید. رویکرد اسطوره-روانکاوی همزمان دو لایه روایی-روانی را مورد مطالعه موازی قرار داد. زیرا از یک سو داستانی روایی در متون گوناگون و از سوی دیگر لایه‌های روانشناختی شخصیت کانونی یعنی کاووس مورد بررسی و مقایسه قرار گرفتند. شخصیت‌های چهارگانه آنیما و آنیموس مثبت و منفی در دو سطح یادشده تبیین و تحلیل گردیدند.

در نتیجه مشخص شد تا چه حد شخصیت کاووس در نوسان بوده و چرا دست به کنش‌های متفاوت و گاه شگفت‌انگیزی می‌زند. تسلط هریک از شخصیت‌های روایی که تجلی یکی از کهن‌الگوهای نفسانی تلقی می‌گردند، موجب دگرگونی کردار و رفتار کی‌کاووس می‌گردد. غلبه دیوان یا سودابه او را به یک زنجیره کنشی سوق می‌دهد و غلبه اوشنر یا رستم، کیخسرو و سیاوش نیز به یک سوی دیگر. بر همین اساس، پرواز گستاخانه کاووس به سوی آسمان و ستیزه‌جویی با آسمان به دنبال غلبه دیوان به‌خصوص دیو خشم و آز که

تجلی آنیموس منفی هستند، صورت می‌پذیرد. در واقع، با غلبه آنیموس منفی، نخست آنیمای مثبت که توسط اوشنر مصداق پیدا کرده بود، کشته می‌شود. به بیان کامل‌تر، دیوان از نقص درونی و پارانوئای کی‌کاووس که موجب «اوربی» و شیدایی، نخوت و غرور، خودبزرگ‌بینی و خودشیفتگی وی شده بود، بهره می‌برند و با تحریک کردن، وی را به کارزاری از پیش شکست خورده می‌فرستند. از این روی، وی شکست خورده و سقوط می‌کند، اما آنیمای مثبت که این بار در قالب فرّوشی کی‌خسرو متجلی می‌شود، وی را از مرگ نجات می‌دهد. همچنین به مرور با کشته شدن سودابه به دست رستم و به‌ویژه بازگشت کی‌خسرو و پیوستن رستم به او برای نبرد نهایی با افراسیاب و شکست تورانیان، دوباره وضعیت متعادل برقرار گردیده و در چنین شرایطی، کی‌کاووس قدرت را به نوه خود یعنی کی‌خسرو می‌سپارد.

یادداشت‌ها

1. Reflexe
2. Archétype
3. Joseph Campbell
4. Marie-Louise Von Franz
5. Pierre Solié
6. Michel Cazenave
7. Les empereurs fous
8. Friedrich Von Spiegel
9. Adalbert Kohn
10. Hermann Lommel (1885-1968)
11. Mythe et épopée
12. Kavya Ugas, Kavi Usan
13. Mytheme

۱۴. اوشنر یکی از مشاوران با هوش و دانش بود که کیکاووس به تحریک و فریب دیوان او را کشت.

۱۵. بر اساس برخی تفاسیر، منظور آشوریان است.

۱۶. اعیان

۱۷. در این خصوص می‌توان به روایت هندی «کاویه اوشنس» رجوع کرد که دومزیل در مورد آن در کتاب دوم

«اسطوره و حماسه» مفصل سخن گفته است.

18. Hubris
19. La subversion de l'âme : Mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut.
20. C'est plus fort que moi
21. Culte de la personnalité
22. Paranoïa
23. Folie du pouvoir
24. Caligula
25. Mono mania

۲۶. رجوع شود به معنای روانشناختی «شیدایی» و «تک شیدایی».

کتاب‌نامه

- اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۹۲). «کی کاووس و کویه اوشنس». فرهنگستان زبان و ادب فارسی. ۱ (۱). ۱۱۸-۱۳۷.
- بهار، مهرداد. (۱۳۹۵). بندهش. فرنغ دادگی. تهران: توس.
- پورداد، ابراهیم. (۱۳۷۷). پشت‌ها. جلد دوم. تهران: اساطیر
- جعفری دهقی، محمود. (۱۳۸۴). «پرواز کیکاوس مقایسه گزارش دینکرد با شاهنامه». نامه پارسی. ۱۰ (۱). ۱۳-۲۸.
- دومزیل، ژرژ. (۱۳۸۴). بررسی اسطوره کاووس در اساطیر ایرانی و هندی. ترجمه شیرین مختاریان و مهدی باقی. تهران: قصه.

- کامو، البر. (۱۳۵۰). کالیگولا. ترجمه ابوالحسن نجفی. تهران: کتاب زمان.
- کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۵۰). کارنامه شاهان در روایات ایران باستان. ترجمه باقر خانی و بهمن سرکاراتی. تبریز: دانشگاه تبریز.
- کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۵۵). کیانیان. ترجمه ذبیح الله صفا. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- گوتشمید، آلفرد فن. (۱۳۵۶/۲۵۳۶). تاریخ ایران و ممالک همجوار آن از زمان اسکندر تا انقراض اشکانیان. ترجمه: کیکاووس جهاننداری. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مینوی خرد. (۱۳۵۴). ترجمه احمد تفضلی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- Cazenave, Michel. Auguel, Roland (1981). *Les empereurs fous*. Editions Imago.
- Cazenave, Michel (1981). "La subversion de l'âme. Mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut". *L'esprit jungien*. Seghers.
- Dumézil, Georges (1971). *Mythe et épopée. 2. Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi*. Editions Gallimard.
- Jacquel, Sabrina (2003). *La décadence dans les vies des douze césars de Suétone*. Thèse de doctorat. Université de Nancy II.
- Zeller, Jules (1863). *Les empereurs romains*. Caractères et portraits historiques.



The Changing Status of Ferdowsi and Nizami in Historical Shahnamas (From the Beginning of the Mongol Era to the End of the Safavid Era)

Jamshid Noroozi 

Associate Professor of History, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran. Email: J.noroozi@alzahra.ac.ir

Javad Rashki Aliabad 

PHD Graduate in History of Iran in the Islamic period department, Faculty of Social Sciences, Payame Noor University. Email: Javadrashki@yahoo.com

Received: 2024/06/22 Revised: 2024/07/10 Accepted: 2024/07/18 Published: 2024/7/20

Citation: Noroozi, J. & Rashki Aliabad, J. (2024). "The Changing Status of Ferdowsi and Nizami in Historical Shahnamas (From the Beginning of the Mongol Era to the End of the Safavid Era)." *Epic Knowledge and Wisdom*. 1 (2). 113-134. doi: <https://doi.org/10.22067/jmels.2024.88629.1031>

Abstract

Looking at the form and content of historical Shahnamehs written from the Mongol era to the end of the Safavid era shows that during the Mongol period, historical storytellers focused on Ferdowsi's *Shahnameh*. Back then, Ferdowsi was respected and admired by writers of historical epics, and his *Shahnameh* was seen as the only proper model to follow. On the other hand, Nezami wasn't given much attention by Mongol-era historical writers. You could almost say their respect for him was close to nothing. However, things changed completely in the Timurid and Safavid eras. Nezami took Ferdowsi's place in these times. Evidence suggests that Nezami was given more respect and credit than Ferdowsi in the historical Shahnamehs of this period. This text uses library research and existing evidence to show the influence of Ferdowsi and Nezami on writers of historical Shahnamehs from the Mongol era to the end of the Safavid era. It explains and describes how the importance of these two literary giants changed throughout the historical Shahnamehs written during these periods.

Keywords: Ferdowsi, Nezami, Shahnameh, Eskandarnameh, Historical Shahnamehs.





فصلنامه علمی-پژوهشی

دسترسی آزاد

دانش و خرد حماسی

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

مقاله پژوهشی

تغییر جایگاه فردوسی و نظامی در شاهنامه‌های تاریخی (از آغاز عصر مغول تا پایان عصر صفوی)

جمشید نوروزی 

J.noroozi@alzahra.ac.ir، (نویسنده مسئول)، تهران، ایران. دانشگاه الزهرا، گروه تاریخ، دانشیار گروه تاریخ،

جواد راشکی علی‌آباد 

Javadrashki@yahoo.com، تهران، ایران. دانشگاه پیام نور، دانشگاه علوم اجتماعی، دانشکده علوم اجتماعی، گروه تاریخ، دانش‌آموخته دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی،

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۲	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۴/۲۰	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۲۲	تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۴/۳۰
استاد: نوروزی، جمشید و راشکی علی‌آباد، جواد. (۱۴۰۳). «تغییر جایگاه فردوسی و نظامی در شاهنامه‌های تاریخی (از آغاز عصر مغول تا پایان عصر صفوی)». دانش و خرد حماسی، ۱ (۲)، ۱۱۳-۱۳۴. doi: https://doi.org/10.22067/jmels.2024.88629.1031			

چکیده

نخستین بار فردوسی توسی تاریخ را به صورت شعر حماسی ارائه کرد و اثر او آنچنان قوت و استحکام داشت که در دوره‌های پس از او، به‌ویژه از عصر مغول به بعد، سرائش منظومه‌های تاریخی به شیوه شاهنامه رونق گرفت و به همین اعتبار این آثار با نام «شاهنامه تاریخی» نیز شهرت یافتند. یکی از برجسته‌ترین مقلدان فردوسی در شاهنامه‌سرایی یعنی نظامی گنجوی در سرائش اسکندرنامه در کنار پایبندی به شیوه حماسه‌سرایی فردوسی از خود ابتکاراتی به خرج داد که مورد تقلید بسیاری از شاهنامه‌سرایان پس از او، از جمله سرایندگان شاهنامه‌های تاریخی قرار گرفت. بررسی و تحلیل شکلی و محتوایی شاهنامه‌های تاریخی به جا مانده از عصر مغول تا پایان عصر صفوی نشانگر این واقعیت است که در دوره مغول در شیوه تاریخ‌سرایی نگاه‌ها غالباً به شاهنامه فردوسی بوده است. در این عصر فردوسی مورد توجه و احترام سرایندگان منظومه‌های تاریخی بوده و شاهنامه یگانه الگوی قابل پیروی شناخته می‌شده است. از سوی دیگر، نظامی در عصر مغول چندان مورد توجه تاریخ‌سرایان نبوده و می‌توان گفت عنایت و احترام به او ناچیز و نزدیک به هیچ است. در حالی که در عصر تیموری و صفوی، نظامی جایگاه فردوسی را در این زمینه تصاحب کرده و شواهد حاکی از این است که نظامی در شاهنامه‌های تاریخی این دوران، بیش از فردوسی از احترام و اعتبار برخوردار است. این نوشتار کوشیده است به روش کتابخانه‌ای با استفاده از شواهد و نشانه‌های عینی، تأثیرگذاری فردوسی و نظامی بر سرایندگان شاهنامه‌های تاریخی عصر مغول تا پایان عصر صفوی را بازنمایی کند و بازتاب تغییر جایگاه آنان را در شاهنامه‌های تاریخی این دوره‌ها تبیین و توصیف نماید.

کلیدواژه‌ها: فردوسی، نظامی، شاهنامه، اسکندرنامه، شاهنامه‌های تاریخی.

مقدمه

با ورود اعراب مسلمان به ایران، متون اسلامی و میراث فرهنگی اسلام ترویج یافت و متون و میراث فرهنگی پیش از اسلام ایران برای مدتی فراموش شد. پس از حدود دو سده وقفه که در رویکرد به میراث فرهنگی و متون ایرانی پیش از اسلام به وجود آمد، دوباره توجه ایرانیان به میراث ادبی و فرهنگی گذشته‌شان جلب شد و با ترجمه متون پهلوی به فارسی دری، آشنایی دگر باره ایرانیان با روایات و اسطوره‌های ایرانی پیش از اسلام میسر گردید. با گذشت زمان، طبق آنچه که در سنت گذشته پیش از اسلامی ایران رایج بود و برخی از متون مذهبی و ادبی با وزن‌های هجایی موزون و آهنگین ارائه می‌شد؛ افسانه‌ها و روایات بازسازی شده به زبان فارسی دری با وزن‌های عروضی‌ای که پس از اسلام در ایران رایج شده بود، منظوم گردید. به تدریج وزن عروضی مثنی محذوف که ضرب‌آهنگ آن مناسب روایات حماسی است، مورد توجه شاهنامه‌سرایان فارسی‌زبان در نظم اسطوره‌ها و حکایات پهلوانی و افسانه‌ای قرار گرفت که با سرایش شاهنامه فردوسی در این وزن، این شیوه برای سرودن چنین آثاری تثبیت شد.

فردوسی در سرایش شاهنامه هرچند پیرو سنتی بود که پیش از او توسط شاعران اسطوره‌سرا پا گرفته و او این سنت را به اوج رسانده بود، در یک زمینه مبدع بود و آن اینکه او نخستین کسی بود که تاریخ را به رشته نظم کشید و گزارش تحولات تاریخی ایران پیش از اسلام را در بخش پایانی شاهنامه در قالب شعر مثنوی ارائه کرد.

پس از فردوسی همچنان که بسیاری از شاعران در نظم افسانه‌ها و اسطوره‌های پهلوانی به شاهنامه فردوسی نظر داشتند، در تاریخ‌سرایی نیز شاهنامه فردوسی را سرمشق قرار دادند و شاعرانی همچون نظامی گنجوی و دیگر شاعران به سرایش اقدامات منسوب به اسکندر مقدونی پرداختند^۱ (صفا، ۱۳۳۳: ۳۴۳، ۳۴۵ و ۳۵۲-۳۵۳).

از قرن ششم به بعد، شاهنامه‌هایی سروده شد که هدفشان صرفاً روایت تاریخ بود و از دوره مغول به بعد این گونه تاریخ‌نگاری گسترش زیادی یافت. از دوره پیش از مغول تنها از سرایش سه شاهنامه (سلسله‌نسب غوریان از فخرالدین مبارکشاه، شاهنشاه‌نامه پاییزی نسوی و پهلوان‌نامه مؤیدالدین نسفی) خبر داریم که هر سه آن‌ها از بین رفته و تنها نامشان در برخی منابع ذکر شده است (صفا، ۱۳۶۳/۱/۳: ۳۲۴؛ صفا، ۱۳۳۳: ۳۴۵)، اما از عصر مغول تا پایان عصر صفوی شاهنامه‌های تاریخی بسیاری سروده شده‌اند که اغلب آن‌ها اکنون در دسترس هستند و در هر کدام از آن‌ها میزان تأثیرگذاری فردوسی و نظامی بر آن‌ها و نشانه‌های علقه و عنایت سرایندگان آن‌ها به فردوسی و نظامی قابل مشاهده است و می‌توان بر اساس آن‌ها جایگاه این دو شاعر حماسه‌سرا را در این دوران تبیین و توصیف کرد.

پیشینه

درباره شاهنامه‌های تاریخی عصر مغول تا پایان عصر صفوی پژوهش‌هایی صورت گرفته که عمدتاً به صورت مقاله و در مواردی هم به صورت کتاب یا پایان‌نامه دانشگاهی به چاپ رسیده‌اند. این پژوهش‌ها که تعدادشان کم نیست، اغلب جنبه‌های مختلف ادبی و تاریخی یک یا دو مورد از منظومه‌ها را مورد بررسی قرار داده‌اند و به مبحث مورد نظر این نوشتار نپرداخته‌اند. چند مقاله هم نوشته شده است که کمابیش به موضوع مورد نظر اشاراتی داشته‌اند، اما به صورت جامع این موضوع را پی نگرفته‌اند. از جمله این مقالات می‌توان اشاره کرد به «عنایت به شاهنامه فردوسی و شاهنامه‌سرایی در عصر فرمانروایی مغولان بر ایران (بررسی موردی دو شاهنامه خطی در تاریخ مغول)» نوشته عباسی و راشکی (۱۳۸۹) و «دفتر دلگشا و تلمیحات شاهنامه‌ای آن» نوشته غفوری (۱۳۹۶)، که این مقالات صرفاً جایگاه و تأثیر فردوسی در برخی شاهنامه‌های تاریخی را بازگو کرده‌اند. علاوه بر آن‌ها در مقاله «بازتاب شاهنامه فردوسی در شاه اسماعیل‌نامه قاسمی گنابادی» نوشته حسن آبادی و رضایی شعبان (۱۳۹۵) علاوه بر اینکه مفصل به مسئله تأثیرپذیری‌های واژگانی، مضمونی و موارد راه‌یافته از شاهنامه فردوسی به شاه اسماعیل‌نامه پرداخته شده، اشاراتی محدود نیز به تأثیرپذیری آن از نظامی گنجوی دیده می‌شود. بخش‌هایی از مقاله «بازشناخت حماسه شاهرخ‌نامه» نوشته اختیاری (۱۳۹۶) نیز اشاراتی به تأثیرپذیری‌های شاهنامه تاریخی شاهرخ‌نامه از شیوه شاهنامه‌سرایی نظامی داشته است. کمی مفصل‌تر از موارد یادشده، درباره تأثیرگذاری‌های هر دو شخصیت فردوسی و نظامی در منابع مورد نظر، در مقاله «معرفی تمرنامه، حماسه‌ای تاریخی به تقلید از شاهنامه فردوسی و اسکندرنامه نظامی» نوشته رسالت‌پناهی و راستگوفر (۱۳۹۵) زیر عنوان «شبهات تمرنامه به اسکندرنامه نظامی و شاهنامه فردوسی» توضیحاتی در این زمینه آورده شده است. در مقاله "Persian Narrative Poetry in the Eighth/Fourteenth to Early Ninth/Fifteenth Centuries and the Legacy of Ferdowsi's Shāhnāme" نوشته روبانویچ (۲۰۱۹) علاوه بر اینکه اشاره به تأثیرپذیری‌های سراینده شاهنامه تاریخی فتوح السلاطین از فردوسی و نظامی شده، تحلیل‌هایی درباره چرایی ترجیح یکی بر دیگری دیده می‌شود. در مقاله «مقلدین شاهنامه در دوره مغول و تیموری» نوشته منوچهر مرتضوی (۱۳۴۱)، جایگاه فردوسی و تأثیرپذیری‌های شاهنامه‌های تاریخی عصر مغول و تیموری از شاهنامه فردوسی و در مورد برخی از آن‌ها تأثیرپذیری از اسکندرنامه نظامی بازتاب یافته، اما بیشتر هدفش معرفی شاهنامه‌های تقلیدشده از شاهنامه بوده است. بنابراین هیچ اثر پژوهشی که به طور ویژه جایگاه فردوسی و نظامی و تأثیرگذاری آنان در شاهنامه‌های تاریخی عصر مغول، تیموری و صفوی را بحث کرده و مجموعه منظومه‌های عصر مغول تا پایان عصر صفوی را مورد بررسی و واکاوی قرار داده باشد، وجود ندارد. از این رو این نوشتار قصد دارد با کاربری

روش پژوهش کتابخانه‌ای و با استفاده از شواهد عینی، جایگاه و تأثیرگذاری فردوسی و نظامی را در اغلب شاهنامه‌های تاریخی به جا مانده از عصر مغول تا پایان عصر صفوی بررسی و واکاوی نماید و تغییر جایگاه احتمالی این دو شاعر حماسه‌سرا را در این دوران، توصیف و تبیین کند.

جایگاه فردوسی و نظامی در شاهنامه‌های تاریخی عصر مغولان

در مقدمه گفته شد که اکنون فقط از منظومه‌های صرفاً تاریخی که پس از سده ششم سروده شده‌اند، آگاهی داریم و می‌دانیم که از عصر فرمانروایی مغولان به این سو، سرایش شاهنامه‌های تاریخی رونق بیشتری گرفته است. در عصر مغول و ایلخانی تا تشکیل حکومت تیموری بیش از ده عنوان شاهنامه تاریخی سروده شده که اغلب آن‌ها اکنون موجود و در دسترس هستند. این شاهنامه‌ها که عمدتاً ماهیت تاریخی خود را حفظ کرده و کمتر همانند اسکندرنامه‌ها با افسانه آمیخته شده‌اند، عبارتند از همایون‌نامه زجاجی، ظفرنامه مستوفی، شهنامه چنگیزی سروده کاشانی، شهنشاه‌نامه احمد تبریزی، غازان‌نامه نوری اژدری و دفتر دلگشا سروده صاحب شبانکاره‌ای.

بررسی این منظومه‌ها و تحلیل گفتمانی آن‌ها نشان می‌دهد که شاهنامه‌های تاریخی سروده‌شده در ایران عصر مغول، بسیار تحت تأثیر شاهنامه فردوسی بودند. گویا سرایندگان منظومه‌های تاریخی در ایران آن روزگار، فردوسی را سلطان بلامنازع عرصه شاهنامه‌نگاری می‌پنداشتند و برای سرودن شاهنامه خویش، فردوسی را یگانه الگوی شایسته پیروی می‌دیدند و شاهنامه اوج هنر سرایش‌های حماسی و تاریخی تلقی می‌شد:

«که فردوسی اندر سخن گستری برافراشت رایات شعر دری»

(مستوفی، ۱/۱۳۸۰: شانزده)

رسانید بر آسمان کار نظم	ز طبعش روا گشت بازار نظم
ز شاهان سخن تا گه یزدگرد	به نیکو عبارت در آورد گرد
بدینسان که بینی به شهنامه در	که گنجیست گویی غرر با درر»

(همو، ۴/۱۳۸۷: ۱۷۶)

«بر شعر فردوسی نغزگوی	سزد گر نریزد کسی آبروی»
چو مانند او کس در مثنوی	نسفته است او را کنم پیروی»

(همو، ۱/۱۳۸۰: هفده)

«اگرچند فردوسی بی نظیر ابوالقاسم آن نامدار خطیر
از این پادشاهان سخن گفته بود به الماس معنی گهر سفته بود
کسی خوبتر زان نگوید سخن از او نو شد اخبارهای کهن»

(زجاجی، ۱۳۸۳/۲: ۹۶۶)

شواهد بسیاری در شاهنامه‌های تاریخی عصر مغول وجود دارد که نشان می‌دهد این آثار بیش از هر اثر دیگری وامدار شاهنامه فردوسی بوده‌اند. اغلب سرایندگان این آثار، صراحتاً هدف خود را پیروی از سبک و روش شاهنامه فردوسی بازگو کرده‌اند. برخی از آنان برای سرودن اثر خود از روح فردوسی استمداد جسته‌اند:

«به فردوسی آن مرد شیرین‌سرا کنم هم در این داستان التجا
ز روح و روانش در این داستان مدد خواهم از عالم راستان»

(مستوفی، ۱۳۸۰/۱: هفده)

«به ارواح فردوسی پاک‌مغز به سلک اندر آرم سخن‌های نغز»

(صاحب شبنکاره‌ای، ۱۳۸۹: ۲۴۷)

برافشانم از خامه چندین گهر به ارواح فردوسی نامور»

(همان: ۳۱۸)

و برخی انگیزه سرودن شاهنامه خود را القائنات فردوسی در عالم خواب بازگو کرده‌اند:

«چنان دید چشمم به خواب اندرون دمیده بر آتش چو دریای خون
بیامد یکی مرد چون آفتاب به کردار [.....]

...

مرا پاسخ آورد مرد کهن که فردوسی‌ام با تو گویم سخن
به نظم آوری داستانی چو آب که هرگز کس آن را نگوید جواب»

(همان: ۹۲-۹۱)

در واقع شاهنامه فردوسی به مثابه نقشه راه برای برخی از آنان بود و آنان در آرزوی سرایش اثری بودند که حتی المقدور همپایه شاهنامه قرار گیرد:

«نظر کرد بر من به رحمت خدای که فردوسی آمد مرا رهنمای»

(همان: ۳۵۰)

- «ظفرنامه کن نام این نامه را / بدین تازه کن رسم شهنامه را
(مستوفی، ۱/۱۳۸۰: بیست)
- «اگر بنگرد سوی این نامه شاه / رسد همسر شاهنامه به ماه»
(زجاجی، ۱۳۹۰: ۴۵۲)
- در منظومه‌های تاریخی عصر مغول، در بیشتر موارد از فردوسی با صفات ستوده یاد شده و ابیات شاهنامه او گنجینه سخنان حکمت‌آمیز، خردمندانه و پندآموز دانسته شده است:
- «نکو گفت فردوسی پاک‌مغز / به شهنامه اندر سخن‌های نغز
"که کار خدایی نه کاری ست خرد / قضای نبشته نشاید سپرد"
(صاحب شبنکاره‌ای، ۱۳۸۹: ۳۹۷)
- «نگه کن که فردوسی هوشمند / به شهنامه اندر چه گفته است پند
"اگر مشک خالص تو داری مگوی / که گر هست خود فاش گردد به بوی"
(همان: ۴۱۶)
- «چه خوش گفت فردوسی نامور / حدیثی کز آن سنگ شد جانور
"به رنج اندر است ای خردمند گنج / نیابد کسی گنج نابرده رنج"
(زجاجی، ۲/۱۳۸۳: ۱۰۸۹)
- «چنین گفت فردوسی نغزگو / که صد آفرین باد از ما بر او
"فرستاده شهریاران کُشی / ز بی‌دانشی باشد و بی‌هشی"
(مستوفی، ۷/۱۳۸۹: ۲۴۴)
- «نکو گفت فردوسی هوشیار / به شهنامه، این بیت را یاددار
"قضا چون ز گردون فرو کرد سر / همه زیرکان کور گشتند و کر"
(نوری اژدری، ۱۳۸۱: ۱۵۳)

بنابراین بررسی ابیات شاهنامه‌های تاریخی عصر مغول گواه این است که سرایندگان این عصر با استفاده از ابزارهای زبانی تعلق خاطر خود به فردوسی را نشان داده و احترام ویژه‌ای نسبت به او ابراز داشته‌اند. این در حالی است که در هیچ یک از شاهنامه‌های تاریخی سروده شده در ایران عصر مغول، یاد و نامی از نظامی گنجوی که یکی از مقلدان موفق فردوسی بوده و اسکندرنامه‌سرایان عمدتاً او را الگو قرار داده‌اند، دیده نمی‌شود. جالب اینکه در عصر مغول سه شاهنامه تاریخی با عنوان همایون‌نامه، شهنشاه‌نامه و غازان‌نامه در

آذربایجان سروده شده‌اند که سرایندگان آن‌ها در زیست‌بوم نزدیک به نظامی گنجوی زیسته‌اند؛ با این حال در هیچ‌یک از آن‌ها، حتی یک بار هم نام او در این آثار آورده نشده و هیچ اشاره و نشانه‌ی عینی که نشان دهد اسکندرنامه الگوی سرایش این شاهنامه‌ها بوده و سرایندگان‌شان تحت تأثیر آن بوده‌اند، وجود ندارد. در حالی که در همایون‌نامه و غازان‌نامه تنها نشانه‌های عینی پیروی از شاهنامه فردوسی به چشم می‌خورد (نک: نوری اژدری، ۱۳۸۱: ۲۵؛ زجاجی، ۱۳۸۳: ۲/۹۶۶)، بلکه از فردوسی در این آثار با صفات و القاب پسندیده یاد شده است:

«ورا مذهب آن بود بشنو شگفت
که فردوسی نامبردار گفت
"به بینندگان آفریننده را
نینی، مرنجان دو بیننده را"»

«چه خوش گفت فردوسی نامور
به شهنامه در قصه زال زر
"که گر صد بمانی و گر صدهزار
به مرگ اندر آید سرانجام کار"»

(نوری اژدری، ۱۳۸۱: ۱۵۳)

تنها نکته‌ای که می‌توان به عنوان یک رویکرد منفی از سوی غازان‌نامه و همایون‌نامه نسبت فردوسی در نظر گرفت، این است که آنان محتوای شاهنامه را ستایش کافران و بددینان دانسته‌اند و بر آن خرده گرفته‌اند (نک: نوری اژدری، ۱۳۸۱: ۲۵ و ۲۶؛ زجاجی، ۱۳۸۳: ۱/۲۰۹-۲۰۸؛ زجاجی ۱۳۸۳: ۲/۶۹۱)، اما همواره جایگاه فردوسی را محترم داشته‌اند.^۲

حتی در شهنشاه‌نامه با اینکه نامی از فردوسی نیامده، اشعار فردوسی تضمین شده و در هنگام تضمین، از او با صفات مثبت یاد شده است:

«نه از بهر او گفت آن نامدار
"نه گرم و نه سرد و همیشه بهار"»

(تبریزی، ۱۳۹۷: ۵۶۶)

«سزا گفت آن مرد و گفتند و دید
سخن‌های مردان بیايد شنید:
"اگر صد بمانی اگر صدهزار
به مرگ اندر آید به فرجام کار"»

(تبریزی، ۱۳۹۷: ۷۰۷)

بنابراین به نظر می‌رسد در ایران عصر مغولان و ایلخانان، یگانه الگو برای منظوم‌سازی تاریخ، شاهنامه فردوسی بوده و فردوسی از سوی تاریخ‌سرایان ایرانی این عصر، سخت مورد احترام بوده و این توجه و احترام متوجه نظامی گنجوی نبوده است، اما در اواخر عصر مغولان، در خارج از قلمرو ایران، نمونه‌ای متفاوت از شاهنامه‌های تاریخی در زمینه مورد نظر سروده شده است.

در واقع پس از سقوط ایلخانان، ایران از نظر سیاسی دوران هرج و مرج بین سقوط ایلخانان تا روی کار

آمدن تیموریان را پشت سر می گذاشت و در همین بازه زمانی در شبه قاره هند، شاهنامه ای تاریخی در قلمرو بهمنیان دکن با عنوان فتوح السلاطین سروده شد که نوعی تغییر رویکرد در زمینه نگاه به فردوسی و نظامی به نمایش می گذارد. این منظومه که فتوح السلاطین نام دارد، تاریخ دوران اسلامی هندوستان را از عصر محمود غزنوی تا عصر بهمنیان روایت کرده و توسط عبدالملک عصامی سروده شده است.

می دانیم که نفوذ شاهنامه فردوسی در هندوستان در زمینه های مختلف، از جمله نگارگری روایات شاهنامه و شاهنامه خوانی در دربارهای سلسله های مختلف هندی و موارد دیگر وجود داشته است، اما بر اساس داده های موجود، تقلید از شاهنامه فردوسی و سرایش شاهنامه های تاریخی در هندوستان با منظومه فتوح السلاطین آغاز شده است.

سراینده فتوح السلاطین برای نخستین بار در یک شاهنامه تاریخی به نقش الگویی و اثرگذاری معنوی فردوسی و نظامی در چنین متنی به طور توأمان اشاره کرده و کشاکش ذهنی خود را در برتر دانستن فردوسی یا نظامی در شاهنامه سرایی و ترجیح یکی بر دیگری بازتاب داده است. او در اواخر منظومه طی چند بیت فردوسی و نظامی را در مثنوی سرایی سرآمد دانسته و خود را پیرو آنان معرفی کرده است:

«دو شاعر در این فن چو کارآگهان	ر بودند گوی کمال از جهان
یکی جلوه ای داد طاووس را	چو فردوسی آراست مرطوس را
دوم بلببل آورد اندر نوا	شرف داد مر گلشن گنجه را
بکردم من آن هر دو را پیروی	شدم پیرو هر دو در مثنوی»

(عصامی، ۱۹۴۸م: ۶۰۹)

سپس چندی پس از این ابیات، نظامی را بر فردوسی ترجیح داده و در سرایش مثنوی تاریخی فتوح السلاطین، خود را پیرو نظامی معرفی کرده است:

«چو کردم شه گنجه را پیروی به نامش زدم سکه خسروی»

(همان: ۶۱۵)

او پیش از این ابیات، نظامی را در مثنوی سرایی برتر از همه دانسته و بر این موضوع تأکید کرده است که همانند او نه پیشتر کسی وجود داشته و نه در آینده به وجود خواهد آمد:

«دل و جان من مست بر مثنوی است	که جمله مصاریع او با روی است
به جز مثنوی بر طریق شگرف	دو عالم که بندد میان دو حرف»
«در این فن که جان جهانی نزود	کسی پیشتر از نظامی نبود

بدانند مردان صاحب هنر که کس بعد از او هم نیاید دگر»

(همان: ۱۷-۱۶)

او در همان ابتدای منظومه اشاره کرده که انگیزه سرایش فتوح السلاطین در اثر تأیید و تشویق نظامی در عالم خواب در او ایجاد شده و تصریح کرده که شب و روز با خمسه نظامی مانوس بوده و به واسطه پیروی از شیوه نظامی و شاگردی او به موفقیت دست یافته است (همان: ۲۰-۱۷):

«پس آنکه به شاگردی‌اش ساختم همان خمسه را پیش انداختم
چو مشغول نظم نظامی شدم به صد عصمت اینک عصامی شدم»

(همان: ۲۰)

نوع بیان و نحوه گفتمان سراینده فتوح السلاطین در هنگام یادکرد از فردوسی و نظامی نشان از کُرش و احترام ویژه نسبت به نظامی دارد. برای مثال هنگامی که عصامی رویارو شدن خود با نظامی را در عالم خواب شرح داده، اشاره می‌کند که هنگام دیدن نظامی، تعظیم‌کنان در برابرش دست ادب به سینه دارد و او را مرشد و آموزگار می‌خواند (همان: ۱۸ و ۱۹) و با ستایش از خمسه نظامی، شیوه شاعری او را بی‌مانند توصیف می‌کند:

«ندانم که آن پیر گنج‌سرشت در آن وقت که ابیات خمسه نبشت
سر خامه را تا چه نیرنگ داد که در هر رقم گنج سحری نهاد
زبان‌ش کلید در هر فنی دلش آمد اسرار را مخزنی
ز شیرین‌زبانی به ملک سَخُن چو او خسروی نآمد از ملک بُن»

(همان: ۱۹)

هرچند در این اثر، از جمله در ابیات زیر، از فردوسی و شاهنامه نیز با صفات و الفاظ مثبت یاد شده:

«شنیدم چو فردوسی هوشمند در اوراق شهنامه شد نقش‌بند»

(همان: ۱۰)

«جهان تا که باقی است اندر جهان به شهنامه باقی است نام شهان»

(همان: ۱۱)

اما آن احترامی که نسبت به نظامی و خمسه او در فتوح السلاطین دیده می‌شود، نسبت به فردوسی و شاهنامه مشاهده نمی‌شود. بعضاً حتی نشانه‌هایی از خُرده‌گیری و انتقاد نسبت به شاهنامه فردوسی دیده می‌شود.

از جمله در ابیات زیر شاهنامه را توصیفگر «بدمذهبان» دانسته و به خود بالیده است که منظومه‌اش

بیشتر شرح احوال اهل توحید است:

«اگر پیر طوسی به افسانه در کند وصف بدمذهبان بیشتر
نگه کن که اکثر در این بوستان رود ذکر مرغان توحیدخوان»

(همان: ۱۴)

عصامی همچنین انگیزه فردوسی از سرودن شاهنامه را به دست آوردن حکومت ری از جانب محمود غزنوی عنوان کرده و در مورد خود خطاب به ممدوحش می‌گوید که انگیزه‌ای مادی برای سرودن منظومه فتوح السلاطین ندارد:

«شنیدم کز آن نامه مقصود وی ز درگاه شه بود اقلیم ری
چو مقصود شاعر به دامن ندید فقاعی ترش از عطایش خرید»

(همان: ۱۱)

«از این نامه، ای خسرو کامران به دادار دانای راز نهان
که مقصود من نیست جز اتباع نه ری خواهم از شه نه وجه فقاع»

(همان: ۱۲)

سراینده فتوح السلاطین هرچند در بیت زیر با واژه «بسی» نسبت به میزان تضمین اشعار فردوسی و نظامی، اغراق کرده:

«بسی بیت شاهنامه و خمسه هم به تضمین در این نامه کردم رقم»

(همان: ۶۰۹)

در واقع تنها چند بیت از ابیات شاهنامه و خمسه را تضمین کرده است و در همین مقدار، بیشتر ابیات خمسه منظور او بوده و بیش از یک بار از شاهنامه تضمین نکرده است. او هر بار که اشعار خود را به آرایه تضمین از خمسه آراسته، برای دادن نشانی شاعر یا منظومه (خمسه) از تعبیر محترمانه و صفات ستایش‌آمیز استفاده کرده و در این مقوله نسبت به فردوسی و شاهنامه کم‌توجه بوده است. چنان‌که در ابیات زیر به هنگام استفاده از ابیات خمسه، ستایش نظامی به‌وضوح دیده می‌شود:

«چو آن باغ را دیده تازه مدام چه خوش گفت دارای ملک کلام
"جهاندار داند جهان داشتن یکی را درودن، دگر کاشتن"»

(همان: ۴۵۷)

«چه خوش گفت آن پیر مشکل‌گشای که ملک هدایت سپردش خدای

"پی شاه اگر چه آفتابی کند به هر جا که آید خرابی کند"

(همان: ۴۱۷)

«همان گنج‌پرورد گنجینه‌زای در این باب خوش گفت با هوش و رای

"سپه را که فیروزمندی رسید ز یاران یک دل بلندی رسید"

(همان: ۳۸۴)

این در حالی است که او در هنگام آوردن تک‌بیتی که تضمین از شاهنامه است، هیچ صفتی یا تعبیر ستایش‌آمیزی برای شاهنامه و فردوسی نیاورده است:

«بگفت این و مرکب سوی خصم راند همان بیت **شهنامه** را بازخواند

"مرا نام باید که تن مرگ راست به نام نکو گر بمیرم رواست"

(همان: ۵۲۴)

جولیا روبانویچ کم‌توجهی سراینده فتوح السلاطین به فردوسی را معلول گرایش‌های مذهبی او دانسته است (Rubanovich, 2019: 241-244).

از دیگر نشانه‌های تأثیر عمیق نظامی بر سراینده فتوح السلاطین وجود «ساقی‌نامه» در پایان برخی عناوین روایی این اثر است (نک عصامی، ۱۹۴۸ م.: ۴۲۴).^۳ استفاده از ابیاتی موسوم به ساقی‌نامه در واقع شیوه نظامی در سرایش خمسه و نیز شاهنامه تاریخی او، اسکندرنامه، است و این شیوه برای اولین بار توسط او در متن‌های حماسی به کار رفته است. چنین ابیاتی در شاهنامه وجود ندارد و حتی عده‌ای این ابیات را که حاوی عناصر غنایی است، برای یک متن حماسی ناپسند می‌شمارند؛ بنابراین شاهنامه‌سرایانی که این چنین ابیاتی را در آثار خود به کار برده‌اند، تحت تأثیر نظامی بوده‌اند.

جایگاه فردوسی و نظامی در شاهنامه‌های تاریخی عصر تیموری

در عصر حاکمیت تیموریان نیز تغییر بطنی رویکرد از فردوسی و شاهنامه به نظامی و اسکندرنامه مشهود است. هاتفی خرجردی که منظومه تمرنامه را در عصر تیموریان درباره اقدامات و تاریخ عصر تیمور سروده^۴، قصد خود را از سرودن این منظومه، پیروی از اسکندرنامه نظامی ذکر کرده است:

«از اولاد آدم دو صاحب‌قران گرفتند گیتی کران تا کران

تَمُرْخان و اسکندر فیلقوس یکی ماه توران یکی مهر روس

«نظامی که کان سخن را برفت به وصف سکندر بسی لعل سفت

بُود بحر شعر مرا نیز دُر که ریزم گهرها به وصفِ تَمُر»

(هاتفی، ۱۹۵۸م. : ۱۳)

گرچه او در این اثر از فردوسی با صفات «نامدار» و «هوشمند» یاد کرده و خود را شایسته همپایگی با او نمی‌داند (همان: ۱۴ و ۱۵۹)، با این حال درباره سرایش شاهنامه معتقد است در زمانه‌ای دست به آفرینش آن زده که بستر و شرایط فراهم بوده و چون سخن‌سرایی (شاهنامه‌سرایی) دوران نوباوگی خود را طی می‌کرده، هر آنچه سروده، بکر تلقی شده و مورد پسند قرار گرفته است. بنابراین به زعم او دلیل این که فردوسی جایگاهی یافته و شاه غزنوی نیز به او عنایت و التفات نموده، نه نبوغ و چیره‌دستی وی، بلکه آماده بودن شرایط بوده است:

«نخستین که فردوسی سحرساز	سخن را ز شهنامه بستی طراز
محیط معانی صدف وار بود	صدف‌ها پر از درّ شهور بود
پس پرده بکران فکری همه	سپرده به او مهر بکری همه
گهرهای اندیشه ناسفته بود	سخن‌های ارزنده ناگفته بود
سخن نیز نوباره بود و عزیز	نجوید کسی عیب نوباوه نیز
بد و نیک را بر سخن بود گوش	همه اهل انصاف بودند و هوش
شه غزنوی نیز بنواختش	به انعام و انصاف سرافراختش»

(همان: ۱۲)

شاید وجود این گونه ذهنیت‌ها سبب گردیده که او در سرودن تمرنامه، «اقتفا و اقتباس از سبک اسکندرنامه نظامی» را برگزیند (مرتضوی، ۱۳۴۱: ۱۵۴). او ظاهراً به این واسطه، توسط هم‌عصرانش با نظامی و پیروان نظامی از جمله امیر خسرو دهلوی، مورد سنجش و طعن قرار می‌گرفته است. او به هنگام نقل این طعنه‌ها، به بزرگی نظامی و امیر خسرو معترف بوده است:

«به من این بود طعن آن ابلهان	که خسرو چنین و نظامی چنان
چه سود از نظامی و خسرو تورا	چو از کارشان نیست یک جو تورا
نظامی و خسرو گر از من به‌اند	ولی مهتران تو از من که‌اند

(هاتفی، ۱۹۵۸م. : ۲۳۳)

جایگاه فردوسی و نظامی در شاهنامه‌های تاریخی عصر صفوی

پس از عصر تیموری، در عصر صفوی نیز گویا سیر رویگردانی نسبی از فردوسی و رویکرد بیشتر به

نظامی در منظومه‌های تاریخی تداوم یافته و حتی بازتاب آن در این آثار نسبت به عصر تیموری روشن‌تر و صریح‌تر نمود داشته است. از عصر صفوی اکنون دست‌کم ده منظومه تاریخی موجود است که نه منظومه درباره تاریخ صفویان و یک منظومه درباره تاریخ عصر شاهرخ تیموری سروده شده‌اند. این منظومه‌ها عبارتند از شاهنامه هاتقی خرجردی، شاه اسماعیل نامه، شاهنامه نواب عالی، شاهرخ‌نامه، جنگنامه کشم، جرون‌نامه، شاهنامه عبدالقادر تونی، فتحنامه قندهار، رزمنامه «جنگ شاه اسماعیل و شیبک خان» و فتوحات گیتی‌ستان. بررسی این منظومه‌ها، نشان از این دارد که در اغلب موارد، در زمینه الگوگیری و اقتباس، سبک شعری نظامی بیشتر از فردوسی مورد توجه شاهنامه‌سرایان بوده است. بنابراین با وجود اینکه نظامی خود مقلد فردوسی بوده و شاهنامه، الگوی او در شاهنامه‌سرایی است، اما شاهنامه‌سرایان عصر صفوی جایگاه بالاتری برای او نسبت به فردوسی قائل هستند و در شاهنامه‌های تاریخی این عصر، محبوبیت نظامی به‌وضوح بیشتر از فردوسی است. در منظومه‌های تاریخی این عصر، اقدام نظامی در سرودن اسکندرنامه به منظور جاودانه کردن اقدامات اسکندر، ستایش شده است:

«سکندر نخورده ز آب حیات بمانند خضر اندر این کاینات
ولیکن نظامی شیرین زبان حیاتی به وی داد ز آب بیان»

(قدری، ۱۳۸۴: ۳۲)

اگرچه در برخی منظومه‌های این عصر به جایگاه بلند فردوسی در شاهنامه‌سرایی اشاره شده، اما درباره انگیزه سرایش شاهنامه ابیات نه‌چندان خوشایندی سروده شده است:

«نظر کن که فردوسی هوشمند کز او نظم شهنامه شد سربلند
ز سودای سیم و تمنای گنج چه مقدار دید از زمان درد و رنج
ز شهنامه گرچه ملالم نبود شکایت ز کس در خیالم نبود
بریدم زبان طمع خامه را که خاصیت این است شهنامه را
مرا کیسه پر گوهر شاهوار چرا سازم از بهر سیمش نثار»

(قاسمی، ۱۳۸۷: ۳۵۴)

روشن است که آنان با وجود ارادت و احترام زیاد نسبت به نظامی، از نادیده گرفتن فردوسی و جایگاه بلند او معذور بوده‌اند. بدین منظور در برخی منظومه‌ها به بزرگی فردوسی در عرصه حماسه‌سرایی اعتراف شده، اما گاهی در همین اعتراف‌ها، سخنانی به لفافه در تخفیف او گفته شده است. از جمله هاتقی خرجردی و قاسمی گنابادی که از شاهنامه‌سرایان خراسانی این عصر هستند و در زیست‌بوم نزدیک به فردوسی رشد

کرده‌اند، در حالی که خود را هم‌ردیف یا برتر از فردوسی می‌دانند، در برابر نظامی خویشتن را کوچک شمرده و ابیاتی حاکی از تواضع و کرنش نسبت به جایگاه شاعری او سروده‌اند. مثلاً هاتقی خرجردی از زبان نجم ثانی خود را «فردوسی زمان» و حتی مشهورتر از او می‌داند و شاهنامه را متنی دور از فهم معرفی می‌کند:

«من و دیگران را بود این گمان	که هستی تو فردوسی این زمان
گر او بود مشهور از این پیشتر	بود شهرت تو از او بیشتر»
«بود نظم او گرچه دور از قصور	کنون چون زبور است از فهم دور»

(هاتقی، ۱۳۸۷: ۴۷)

قاسمی گنابادی نیز هرچند طی ابیاتی در شاهنامه نواب عالی خود را «نظامی و فردوسی روزگار» خوانده و البته فردوسی را با صفت «هوشمند» ستوده است (قاسمی، ن.خ. ۸۳۸۳: ۳۹۷ و ۵۲۰)، اما در چند جای منظومه، خود را استاد فردوسی و برتر از او در حماسه‌سرایی معرفی کرده است:

«چو اوراق شعر آورم در ثمار	شود پرصدا عرصه روزگار
رسد زان صدای قیامت خروش	صدای پر جبرئیل به گوش:
در این شیوه استاد فردوسی‌ام	سزد عرش اگر آورد کرسی‌ام»

(همان: ۳۹۷)

من امروز استاد فردوسی‌ام	چه حاجت که گردون نهد کرسی‌ام
--------------------------	------------------------------

(همان: ۵۲۰)

نباشد عجب کز سر اهتمام	کنم از قلم صور یحیی العظام
که فردوسی طوسی شوقناک	شود زنده و سر برآرد ز خاک
به شاگردی‌ام مفتخر بی‌گمان	رساند سر فخر بر آسمان

(همان: ۵۲۱)

او که سراینده سه شاهنامه تاریخی در عصر صفوی است، در عین حال که خود را اغلب برتر از فردوسی و در مواردی نیز هم‌پایه او دانسته، در مقابل نظامی، این چنین تواضع نشان داده است:

«اگر من ز ارباب نامی نی‌ام	به حُسن سخن چون نظامی نی‌ام
بس است اینکه کان سخن رفته‌ام	به وصف تو لعل و گهر سفته‌ام»

(قاسمی، ۱۳۸۷: ۱۷۲)

قاسمی در برابر فردوسی نه تنها خود را چندان ملزم به حرمت‌گزاری ندانسته که حتی گاهی نسبت به

او اظهار ملال و انزجار کرده است. او شاهنامه را مدح بی‌دینان دانسته و اقدام فردوسی در سرودن آن را با انگیزه‌های مادی، دون‌همتی‌ای تلقی کرده که حاصلی جز باختن دین و دنیا نداشته است:

«نظر کن که فردوسی هوشمند
کز او نظم شاهنامه شد سربلند
ز سودای سیم و تمنای گنج
چه مقدار دید از زمان درد و رنج»

(همان: ۳۵۴)

«اگر داشت فردوسی سحرسج
از او ماند صد آرزو در دلش
ز محمود غزنین تمنای گنج
نشد غیر بی‌حاصلی حاصلش»

(قاسمی، ن. خ ۸۳۸۳: ۵۲۶)

ز محمود و فردوسی‌ام در ملال
یکی از نی خامه صورت‌نگار
ز دونان دلش آرزومند گنج
که آن تیره‌بخت است و این خسته‌حال
در اوصاف جمعی ز دین برکنار
ز دون‌همتی‌ها گرفتار رنج

(همان: ۵۳۰)

«ز شاهنامه فردوسی سحرساز
ز محمود غزنین الم بر دلش
پریشان‌دل از کار دنیا و دین
که درهای گنج گهر کرد باز
به غیر از ندامت نشد حاصلش
نه آتش به دست آمد از وی نه این»

(همان: ۴۰۰)

قاسمی همچنین در مقدمهٔ منظوم که از وی در ابتدای یکی از نسخه‌های خطی شاه‌اسماعیل‌نامه به جا مانده، اظهار داشته که شاهنامه‌های او (شاه‌اسماعیل‌نامه و شاه‌طهماسب‌نامه) با اینکه به سبک فردوسی سروده شده‌اند، برخلاف فردوسی که بدو توجهی نشده، بسیار مورد التفات قرار گرفته و سرایش این شاهنامه‌ها سبب شهرت و افتخار او شده است:

«القصه فردوسی‌وار در آن دو شاهنامه حقیقی پایه شعر را به شعرا رسانید و بر خلاف فردوسی التفات

تمام یافته سر افتخار را از فلک اعلی گذرانیدم» (قاسمی، ن. خ ۱۲۱: ۱-۲).

با این وجود، او در بزرگداشت مقام شاعری نظامی و احترام به جایگاه او این چنین می‌گوید:

«نظامی که شد در سخن سحرساز
از او یافت دنیاى معنی طراز
سخن را به لوح و قلم باز برد
قلم را به سرحد اعجاز برد»

(قاسمی، ۱۳۸۷: ۳۵۵)

این رویه در میان سایر شاهنامه‌سرایان عصر صفوی نیز کمابیش دیده می‌شود، به گونه‌ای که می‌توان گفت اگر در عصر مغول پیروی از شاهنامه فردوسی و التجا به روح فردوسی در شاهنامه‌سرایی مدنظر تاریخ‌سرایان بوده، در عصر صفوی، نظامی مددکار آنان در سرودن شاهنامه بوده و پیروی از او و مقلدانش افتخاری برای آنان تلقی می‌شده است:

«مدد کرد روح نظامی مرا جهان داد منشور جامی مرا»

(همان: ۳۵۲)

جالب است که همه تاریخ‌های منظوم عصر صفوی از نوع تاریخ سلسله‌ای هستند و اغلب به شرح وقایع عصر یک تن از شاهان پرداخته‌اند. این موضوع که در دوره صفویه، یک تن از شاهان محور منظومه‌ها بوده را می‌توان ناشی از علاقه تاریخ‌سرایان این عصر به تقلید از نظامی دانست؛ زیرا که شاعران عصر صفوی بیشتر به دنبال نظیره‌سرایی خمسه نظامی بودند و برخی که در صدد بودند شاهنامه‌ای در مقابل اسکندرنامه نظامی بسازند، یکی از شخصیت‌های تاریخی عصر خود را موضوع تاریخ‌سرایی قرار دادند.^۵

محور قرار دادن یک شخصیت تاریخی و معطوف شدن به اقدامات سیاسی - نظامی یک شخصیت برجسته، در نظر شاهنامه‌سرایان عصر مغول فقط در یک مورد (غازان‌نامه) دیده می‌شود که آن هم در عصر فترت پس از سقوط ایلخانان تا تشکیل حکومت تیموری سروده شده است. در موارد دیگر، معمولاً تاریخ عمومی یا تاریخ یک سلسله از شاهان مدنظر بوده است؛ بنابراین به نظر می‌رسد رواج این رویه در سرایش شاهنامه‌های تاریخی عصر تیموری و صفوی در نتیجه رویکرد به اسکندرنامه نظامی بوده است. همچنان که برخی از آنان در منظومه‌هایشان اشاره به پیروی از اسکندرنامه نظامی داشته‌اند و شخصیتی را که موضوع شاهنامه‌سرایی قرار داده‌اند، اسکندر دوم دانسته‌اند:

«نظامی صفت نظم را بانی ام ثناخوان اسکندر ثانی ام»

(قاسمی، ن. خ ۸۳۸۳: ۲۶۹)

نظامی در اسکندرنامه، هم در بخش شرفنامه و هم در بخش اقبال‌نامه، ابیاتی عمدتاً دو بیتی خطاب به ساقی و خطاب به مطرب سروده است که به ساقی‌نامه مشهور شده‌اند^۶ (اختیاری، ۱۳۹۶: ۴۶). در بیشتر شاهنامه‌های تاریخی عصر صفوی، وجود «ساقی‌نامه» و «مطرب‌نامه» در اثنای روایات تاریخی به چشم می‌خورد که این امر نیز الگوبرداری از شیوه شاهنامه‌سرایی نظامی است و همان گونه که پیشتر اشاره شد، چنین رویه‌ای در شاهنامه فردوسی نبوده و حتی برخی از صاحب‌نظران، آن را امر پسندیده‌ای برای منظومه‌های حماسی ندانسته‌اند (حسن‌آبادی و رضایی، ۱۳۹۵: ۵۱)؛ زیرا وجود عناصر غنایی در متن حماسی را به‌رغم لطافت‌بخشی به متن، سبب از بین رفتن جنبه حماسی اثر می‌دانند (رسالت‌پناهی و راستگوفر، ۱۳۹۵: ۴۳).

نمونه‌های زیر برخی از ابیات مشهور به «ساقی‌نامه» و «مطرب‌نامه» است که در شاهنامه‌های تاریخی عصر صفوی عمدتاً در پایان عناوین روایی آمده‌اند:

«بیا ساقی آن می که غم می‌برد به من ده که از غم فراغم دهد»	فرح می‌رساند الم می‌برد در این ظلمت شب چراغم دهد»
(هاتفی، ۱۳۸۷: ۴۸)	
«مغنی بکش می بزن ساز را برآر از تن سینه آواز را»	
(قدری، ۱۳۸۴: ۲۸)	
«مغنی کجایی که افسرده‌ام برآور نوایی که دل مرده‌ام»	
(قاسمی، ن.خ. ۵۰۳: ۲۹ب)	
«بیا ساقی از ساغرم گیر دست «مغنی ز قانون مرا کن دوا»	که سنگ ملامت سبویم شکست» برآر از قفس همچو بلبل نوا»
(قاسمی، ن.خ. ۸۳۸۳: ۳۲۱ الف)	
«بده ساقیا از می‌ام ساغری که از جام و پیمانه لشکر کنم»	که بر روی بختم گشاید دری کهن قلعه خُم مسخر کنم»
(تونی، ن.خ. ۲۱۸۹۲: ۱۱-۱۰)	

نتیجه‌گیری

در عصر مغول که سرایش شاهنامه‌های تاریخی از آن عصر به بعد رونق چشمگیری یافت، سرایندگان شاهنامه‌های تاریخی نگاهشان بیشتر به شاهنامه بود و در سرودن منظومه‌های تاریخی، مقتدایشان فردوسی بوده و از این رو برای شخصیت فردوسی احترام ویژه‌ای قائل بودند. در میان تاریخ‌سرایان ایرانی این عصر، نظامی و آثار او جایگاهی نداشته و اغلب آنان تصریح کرده‌اند که در شاهنامه‌سرایی پیرو فردوسی بوده‌اند. در اواخر عهد مغول و مقارن عصر فترت پس از سقوط ایلخانان در ایران، شاهنامه فتوح السلاطین در هندوستان، درباره تاریخ اسلامی هند سروده شد که در آن به‌وضوح نظامی بر فردوسی ارجح بوده است. احتمالاً گرایش مذهبی سراینده فتوح السلاطین در رویکرد کمتر او به شاهنامه فردوسی بی‌تأثیر نبوده، چرا که از دید او شاهنامه به توصیف بددینان پرداخته است. در عصر تیموری و سپس عصر صفوی نیز نگاه بیشتر تاریخ‌سرایان به نظامی گنجوی است. در شاهنامه‌های تاریخی عصر تیموری و صفوی به اندازه‌ای که از

نظامی نام برده شده و او و آثارش مورد تکریم واقع شده، از گرمی داشت فردوسی، نشانه‌های درخوری نیست و بعضاً حتی نیش و کنایه‌هایی به او و اثرش زده شده است. در این دوران، صرف نظر از روش‌های کلی حماسه‌سرایی، پیروی از شیوه شاهنامه‌سرایی اسکندرنامه نظامی نسبت به شاهنامه فردوسی بیشتر بوده است. گرایش به منظوم‌سازی یک تن از شخصیت‌های برجسته عصر سراینده (عمدتاً شاهان) و استفاده از ابیات موسوم به «ساقی‌نامه» یا «مطرب‌نامه» که در منظومه‌های تاریخی عصر صفوی دیده می‌شود به احتمال بسیار تأثیرپذیری از اسکندرنامه نظامی است.

بنابراین می‌توان گفت علی‌رغم اینکه شاهنامه فردوسی در سده‌های اولیه پس از سرایش شاهنامه، تا اواخر عهد مغول، الگویی بلامنازع در شاهنامه‌سرایی بوده، در عصر تیموری و صفوی، نظامی و اثر حماسی‌اش، اسکندرنامه، بیشتر از فردوسی و شاهنامه به عنوان سرمشق و الگوی سرودن شاهنامه‌های تاریخی مطرح بوده‌اند.

یادداشت‌ها

۱ - البته باید توجه داشت که اقدامات منسوب به اسکندر در این گونه آثار آمیخته با افسانه است و او در این آثار ورای یک شخصیت تاریخی توصیف شده است.

۲ - البته در سراسر عهد مغول در عین حال که همواره از فردوسی در شاهنامه‌های تاریخی به نیکی یاد شده، هیچ یک از تاریخ‌سرایان خود را همپایه فردوسی نمی‌دانسته، در حالی که سراینده‌های نامی که اثر خود را در عصر فترت بین سقوط ایلخانان تا تشکیل حکومت تیموریان سروده، خود را همپایه فردوسی دانسته و خطاب به خود می‌گوید:

به شهنامه فردوسی اندوخت نام	نه شهنامه بر نام او شد تمام
توهم‌داستان شو به نیک‌اختری	کز او کم نه‌ای در سخن‌گستری

(نوری اژدری، ۱۳۸۱: ۲۶)

او با این که چند بار از فردوسی با صفات پسندیده یاد کرده، در موضعی هدف او را از سرودن شاهنامه، کسب شهرت و دستیابی به «دینار و گنج» دانسته و بر او خرده گرفته که چرا در شاهنامه به ستایش کافران پرداخته است:

کشید از به شهنامه سی سال رنج	پی نام باقی و دینار و گنج
------------------------------	---------------------------

(نوری اژدری، ۱۳۸۱: ۲۶)

«به شهنامه فردوسی ار کرد یاد شهان را چو کیخسرو و کیقباد
بر آن شهریاران شرف دان نخست شهم را که اسلام دارد نخست
... گر او پیش از این کافران راستود به ممدوح بروی مرافخر بود»

(نوری اژدری، ۱۳۸۱: ۲۶)

۳- برای دیدن نمونه‌های دیگر از ساقی‌نامه‌ها در فتوح السلاطین، نک: عصامی، ۱۹۵۸م: ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۳۶، ۱۵۶، ۱۶۴، ۳۴۵، ۳۵۳، ۶۱۱، ۶۱۸.

۴- اکنون از وجود دو شاهنامه تاریخی که در عصر تیموریان در ایران سروده شده (تُمرنامه و تاریخ منظوم تیمور) آگاهی داریم که متأسفانه برای نگارنده دستیابی به یکی از آن‌ها، تاریخ منظوم تیمور، میسر نشد. نسخه خطی این منظومه منسوب به شرف‌الدین علی یزدی است و منوچهر مرتضوی در کتابخانه ملی پاریس آن را مشاهده کرده و برخی از ابیات آن را به همراه توصیف منظومه در مقاله «مقلدین شاهنامه در دوره مغول و تیموری» آورده است. بر اساس نظر منوچهر مرتضوی، هیچ ذکری از این منظومه، که شباهت‌های زیادی با تُمرنامه هاتقی دارد، در تذکره‌ها، فهرست‌ها و کتاب‌های تاریخ ادبیات نیامده است (مرتضوی، ۱۳۴۱: ۱۶۲-۱۷۲).

۵- ولی بر خلاف نظامی، حتی المقدور سعی کرده‌اند روایت واقعی و تاریخمند از شخصیت مورد نظرشان ارائه دهند.

۶- در شاهنامه فردوسی چنین ابیاتی وجود ندارد.

کتاب‌نامه

- اختیاری، زهرا. (۱۳۹۶). «بازشناخت حماسه شاهرخ‌نامه (سروده قاسمی گنابادی)». کاوش‌نامه. ۱۸ (۳۴): ۳۷-۶۳.
- تبریزی، احمد. (۱۳۹۷). شهنشاه‌نامه (تاریخ منظوم مغولان و ایلخانان از قرن هشتم هجری). تصحیح مهشید گوهری کاخکی و جواد راشکی علی‌آباد. تهران: بنیاد موقوفات افشار با همکاری انتشارات سخن.
- تونی، عبدالقادر. شاهنامه عبدالقادر تونی. نسخه خطی (ن.خ) شماره ۲۱۸۹۲. کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- حسن‌آبادی، محمود؛ کمال رضایی، شعبان. (۱۳۹۵). «بازتاب شاهنامه فردوسی در شاه اسماعیل‌نامه قاسمی گنابادی». پاژ (ویژه‌نامه فردوسی). شماره ۲۱. ۲۳-۵۶.
- رسالت‌پناهی، محمدمصطفی؛ راستگوفر، سید محمد. (۱۳۹۵). «معرفی منظومه تُمرنامه، حماسه‌ای تاریخی به

- تقلید از شاهنامه فردوسی و اسکندرنامه نظامی». پژوهشنامه ادب حماسی. ۱۲ (۲). ۵۱-۳۵.
- زجاجی. (۱۳۹۰). همایون‌نامه (نیمه نخست): تاریخ منظوم حکیم زجاجی سراینده سده هفتم. تصحیح علی پیرنیا. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- زجاجی. (۱۳۸۳). همایون‌نامه (نیمه دوم): تاریخ منظوم حکیم زجاجی سراینده سده هفتم. تصحیح علی پیرنیا. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- صاحب شبانکاره‌ای. (۱۳۸۹). دفتر دلگشا. تصحیح غلامحسین مهرابی و پروانه کیانی. شیراز: آوند اندیشه.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۳). تاریخ ادبیات در ایران. تهران: فردوسی.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۳۳). حماسه‌سرایی در ایران. تهران: امیرکبیر.
- قاسمی حسینی گنابادی. (۱۳۸۷). شاه اسماعیل‌نامه. تصحیح جعفر شجاع کیهانی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- قاسمی حسینی گنابادی. شاه اسماعیل‌نامه. نسخه خطی (ن.خ) شماره ۱۲۱ ف. کتابخانه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد.
- قاسمی حسینی گنابادی. شاه‌خ‌نامه. نسخه خطی (ن.خ) شماره ۵۰۳ PERS. کتابخانه ملی پاریس.
- قاسمی حسینی گنابادی. شاهنامه نواب عالی (شاه‌طهماسب‌نامه). نسخه خطی (ن.خ) شماره ۹۰۱/عمومی ۸۳۸۳. کتابخانه آستان قدس رضوی.
- قدری و [ناشناس]. (۱۳۸۴). جنگنامه کشم و جرون‌نامه. تصحیح محمدباقر وثوقی و عبدالرسول خیراندیش. تهران: میراث مکتوب.
- عباسی، جواد؛ راشکی علی‌آباد، جواد. (۱۳۸۹). «عنایت به شاهنامه فردوسی و شاهنامه سرایی در عصر فرمانروایی مغولان بر ایران (بررسی مورد دو شاهنامه خطی در تاریخ مغول)». جستارهای ادبی. ۴۳ (۲). ۱۹-۴۴.
- عصامی (۱۹۴۸ م.). فتوح السلاطین. تصحیح یوشع. مدرّس: دانشگاه مدرّس.
- غفوری، رضا. (۱۳۹۶). «دفتر دلگشا و تلمیحات شاهنامه‌ای آن». کاوش‌نامه. ۱۸ (۳۴). ۹-۳۶.
- مرتضوی، منوچهر. (۱۳۴۱). «مقلدین شاهنامه در دوره مغول و تیموری». نشریه دانشکده ادبیات تبریز. دوره ۱۴. ۱۷۵-۱۴۱.
- مستوفی، حمدالله. (۱۳۸۰). ظفرنامه. تصحیح مهدی مداینی. جلد ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مستوفی، حمدالله. (۱۳۸۷). ظفرنامه. تصحیح روح انگیز کراچی. زیر نظر مهدی مداینی. جلد ۴. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مستوفی، حمدالله. (۱۳۸۷). ظفرنامه. تصحیح فاطمه علاقه. زیر نظر مهدی مداینی. جلد ۷. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

نوری اژدری. (۱۳۸۱). غازان‌نامه منظوم. به کوشش محمود مدبری. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

هاتفی، عبدالله. (۱۹۵۸م). تیمورنامه. تصحیح ابوهاشم سید یوشع. مدرّس: دانشگاه مدرّس.

هاتفی، عبدالله. (۱۳۸۷). شاهنامه هاتفی خرجردی (حماسه فتوحات شاه اسماعیل صفوی). تصحیح سیدعلی آل داوود. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

Rubanovich, Julia (2019). "Persian Narrative Poetry in the Eighth/Fourteenth to Early Ninth/Fifteenth Centuries and the Legacy of Ferdowsi's Shāhnāmeh". *The Idea of Iran* 8, London and New York: I.B. Tauris: pp 235-269.



Table of Contents

Names and Epic, National-Heroic Stories and Oral Texts in the Poetry of the Representatives of The Literary Return Period Sadeqh Arshi, Ayoub Moradi	I
The beginning of the Sassanids in Shahnameh; from Ardashir to Bahram III Zagros Zand	II
The Child of the Demon; Another Reflection of the Birth and Rejection of Zaal Mohamadreza Sarfi	III
The Story of the City of Brass: The Reminiscence of Khavarannameh in Spanish Aljamiado Manuscripts Saeed Feizabadi	IV
Mythological Analysis of the Flight of Kay Kāvus Bahman Namvar Motlagh	V
The Changing Status of Ferdowsi and Nizami in Historical Shahnamas (From the Beginning of the Mongol Era to the End of the Safavid Era) Jamshid Noroozi, Javad Rashki Aliabad	VI



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 Baluchestan 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)

Scientific Director: Dr. Farzad Ghaemi

Executive Manager: Dr. Mohamad Bayani

Technical Editor: Mohadeseh Ghodsi

English Abstracts and Managing Editor: Dr. 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, P.O.Box 9177948883, Mashhad, Iran.

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

Dānēš ō Xērad ē 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 2, Summer 2024

Danesh-o -Kherad-e Hamāsi²

Quarterly on Epic and Mythology Studies

Series 1. | No. 2 | Summer 2024



Names and epic, national-heroic stories and oral texts in the poetry of the representatives of the Literary Return period

Sadegh Arshi, Ayoub Moradi

The beginning of the Sassanids in Shahnameh; from Ardashir to Bahram III

Zagros Zand

The Child of the Demon; Another Reflection of the Birth and Rejection of Zaal

Mohamadreza Sarfi

The Story of the City of Brass: The Reminiscence of Khavarannameh in Spanish Aljamiado Manuscripts

Saeed Feizabadi

Mythological Analysis of the Flight of Kay Kāvus

Bahman Namvar Motlagh

The Changing Status of Ferdowsi and Nizami in Historical Shahnamas (From the Beginning of the Mongol Era to the End of the Safavid Era)

Jamshid Noroozi; Javad Rashki Aliabad