

دانش و خرد حماسه

فصلنامه مطالعات حماسی و اساطیری

سال اول | شماره سوم | پاییز ۱۴۰۳



سجاد آیدنلو

توضیحاتی دیگر دربارهٔ مصراع
« نخستینِ فکرَت پسینِ شمار » در دیباجهٔ شاهنامه

حمیدرضا اردستانی رستمی

علّت تراشی برای رخ داده‌ها در روایات عامیانهٔ حماسی

نصرالله امامی

رودکی و کلیله و دمنه

مجید پوراحمد

ملاحظات دربارهٔ افسانه‌های مرتبط با بنیان ختن

میلاد جعفرپور

متن‌شناسی دست‌نویس حماسهٔ «پیلتن‌نامه»
با تکیه بر عناصر داستانی

علیرضا مظفری

وجه تفکیک دو سلسلهٔ اساطیری ایران

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 سوم، پاییز ۱۴۰۳

شاپا الکترونیکی: ۳۰۴۱-۹۹۸۰

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

هیئت تحریریه :

نام	مرتبه دانشگاهی
ژاله آموزگار	استاد زبان های باستانی ایران دانشگاه تهران
محمد تقی ایمان پور	استاد تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد
مهدخت پور خالقی 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 زبان های 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: فهیمه شکیبا، ماندانا طائی، حامد مهرداد، محمد جعفر یاحقی، رضا غفوری، محمود حسن آبادی، محمد بیانی، لیلا حق پرست.

مدیر علمی: دکتر فرزاد قائمی

مدیر اجرایی مجله: دکتر محمد بیانی

ناظر فنی: دکتر لیلا حق پرست

ویراستار فارسی: محدثه قدسی، دکتر لیلا حق پرست

ویراستار انگلیسی: دکتر محمد بیانی

صفحه آرا: محمد رسول فیاض صابری

مجله در ویراستاری، تنظیم و تلخیص مطالب آزاد است. مقالات به ترتیب الفبایی نام مؤلف درج می شود. دیدگاه های مندرج در نوشته ها الزاما 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 توضیحاتی دیگر دربارهٔ مصراع «نخستینِ فکرِ پسینِ شمار» در دیباجهٔ شاهنامه
آیدنلو، سجاد
- ۲۱ علّت‌تراشی برای رخدادها در روایات عامیانهٔ حماسی
اردستانی رستمی، حمیدرضا
- ۳۷ رودکی و کلیله و دمنه
امامی، نصرالله
- ۵۳ ملاحظاتِ دربارهٔ افسانه‌های مرتبط با بنیان ختن
پوراحمد، مجید
- ۷۷ متن‌شناسی دست‌نویس حماسهٔ «پیلتن‌نامه» با تکیه بر عناصر داستانی
جعفرپور، میلاد
- ۹۷ وجه تفکیک دو سلسلهٔ اساطیری ایران
مظفری، علیرضا



Further Explanations Regarding the Hemistich "نخستین فکرت، پسین شمار" in the Prologue of the Shahnameh.

Sadjad Aydenloo 

Professor of Persian Language and Literature, Payam-e Noor University (Urumiya branch). Urumiya. Iran. Email: aydenloo@gmail.com

Received: 2024/8/18

Accepted: 2024/9/23

Published: 2024/10/16

Citation: Aydenloo, Sadjad. (2024). "Further Explanations Regarding the Hemistich "نخستین فکرت، پسین شمار" in the Prologue of the Shahnameh." *Epic Knowledge and Wisdom*. 1 (3). 5 – 20. <https://doi.org/10.22067/jmels.2025.89882.1035>

Abstract

In this well-known verse from the prologue of the *Shahnameh*, regarding the stature of humankind, "نخستین فکرت، پسین شمار / تو مر خویشتن را به بازی مدار" (based on the edition of Khaleqi-Motlagh), the first hemistich should be edited as "نخستین فکرت، پسین شمار" rather than "نخستین فکرت، فطرت" or other variations, for several reasons and supporting evidence: 1. According to the rule, "Which variant can be transformed into the other?", "نخستین فکرت" could easily transform into "نخستین فطرت" but the reverse is far less likely; 2. The variant "نخستین فکرت" appears in earlier manuscripts of the *Shahnameh*; 3. The earliest recorded instance linking the hemistich "نخستین فکرت پسین شمار" to the phrase "أَوَّلُ الْفِكْرِ آخِرُ الْعَمَلِ" is found in Mullah Hossein Wa'ez Kashifi's *Lubb al-Lubab Masnavi*.4. Important secondary sources, such as *Ikhtiyarat-e Shahnameh*, early manuscripts of *Fara'id al-Suluk*, and the manuscript of 689 AH of *Tabserat al-Muhtadi wa Tazkerat al-Montaha*, support this reading.5. The manuscript of the *Shahnameh* used by Nezami Ganjavi likely contained the same variant, "نخستین فکرت". Both before and after Ferdowsi, philosophers and writers have drawn attention to the relationship between "أَوَّلُ الْفِكْرِ آخِرُ الْعَمَلِ" and the nature of humanity and its creation. The meaning of "نخستین فکرت پسین شمار" is as follows: O human, you are the first being that God considered in the act of creation, yet in the order and process of creation, you were brought into existence last.

Keywords: Shahnameh, Prologue, Critical Edition, Nokhostin-e Fekrat, Nokhostin-e Fitrat



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

توضیحاتی دیگر درباره مصراع «نخستین فکر پسین شمار» در دیباجه شاهنامه

سجاد آیدنلو 

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور اورمیه، ایران. aydenloo@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۵/۲۸	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۷/۰۲	تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۷/۲۵
استناد: آیدنلو، سجاد. (۱۴۰۳). «توضیحاتی دیگر درباره مصراع «نخستین فکر پسین شمار» در دیباجه شاهنامه». دانش و خرد حماسی. ۱ (۳): ۲۰-۵. https://doi.org/10.22067/jmels.2025.89882.1035		

چکیده

در این بیت معروف دیباجه شاهنامه درباره جایگاه آدمی: «نخستینُت فکر پسینَت شمار/ تو مر خو یشتن را به بازی مدار» (ضبط بر اساس تصحیح خالقی مطلق)، مصراع نخست به چند دلیل و قرینه به صورت «نخستین فکر، پسین شمار» درست است نه «نخستین فطرت، پسین شمار» یا وجوه دیگر. از جمله این دلایل و قرائن: ۱. طبق قاعده «کدام ضبط می‌تواند به ضبط دیگر تبدیل شود؟»، «نخستین فکر» به «نخستین فطرت» تغییر داده می‌شود اما احتمال برعکس، بسیار ضعیف است. ۲. وجه «نخستین فکر» در نسخ شاهنامه قدیم‌تر است. ۳. اولین بار ملاحسین واعظ کاشفی در لب لباب مثنوی، مصراع «نخستین فکر پسین شمار» را با عبارت «اولُ الفکر آخرُ العمل» پیوند داده است. ۴. منابع فرعی مهمی مانند اختیارات شاهنامه، نسخه‌های قدیم کتاب فرائدالسلوک و دست‌نویس مورخ ۶۸۹ ه. ق کتاب تبصرة المهتدی و تذکرة المنتهی از ضبط مذکور پشتیبانی می‌کند. ۵. در نسخه شاهنامه مورد استفاده نظامی گنجوی هم احتمالاً ضبط مصراع «نخستین فکر پسین شمار» بوده است. ۶. پیش و پس از فردوسی، حکما و نویسندگان به رابطه «اولُ الفکر آخرُ العمل» با «انسان» و «آفرینش» او اشاره کرده‌اند. معنای «نخستین فکر پسین شمار» چنین است: ای انسان تو نخستین موجودی هستی که خداوند هنگام خلقت به آن اندیشید ولی در ترتیب و روند آفرینش، آخر از همه به وجود آمدی.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه، دیباجه، تصحیح، نخستین فکر، نخستین فطرت.

مقدمه

در دیباجه شاهنامه بخش «گفتار اندر آفرینش مردم» بیتی درباره انسان و جایگاه والای او در میان دیگر آفریده‌های خداوند آمده که ضبط آن در ویرایش دوم تصحیح خالقی مطلق چنین است:

نخستینت فکرت پسینت شمار تو مر خویشتن را به بازی مدار

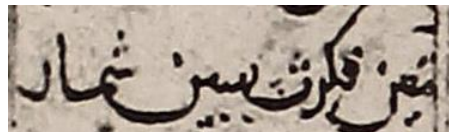
(فردوسی، ۱۳۹۸ الف: ۱/۳/۶۶)

دشواری این بیت در ضبط و معنای درست مصراع اول آن است. در نسخه‌های شاهنامه از قدیم‌ترین آن‌ها تا متأخرترینشان در سده دوازدهم، این ضبط‌ها برای مصراع نخست دیده می‌شود:

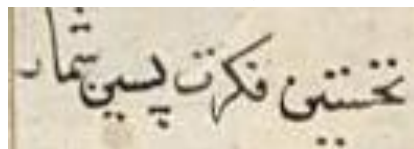
نخستینت فکرت پسینت شمار: فلورانس (۶۱۴ ه.ق) (ص ۳ چاپ عکسی نسخه).^۱

نخستین جنبش پسین شمار: لندن/ بریتانیا (۶۷۵ ه.ق) (برگ ۶ الف چاپ عکسی نسخه).^۲

نخستین فکرت پسین شمار: سن ژوزف (احتمالاً اواخر سده هفتم و اوایل سده هشتم) (ص ۱ چاپ عکسی نسخه)، برلین (۸۹۴ ه.ق) (ص ۱۹ پی‌دی‌اف نسخه)، دانشگاه هاروارد (۱۱۳۴) (ص ۲۷ پی‌دی‌اف)، برلین (۱۱۹۹) (ص ۳۰ پی‌دی‌اف)، برلین (بی‌تاریخ، شماره Ms. Ham. 260، ص ۲۸ پی‌دی‌اف)، پاریس (بی‌تاریخ، شماره Persan. 229، ص ۳۱ پی‌دی‌اف)، دانشکده الهیات مشهد (بی‌تاریخ، ص ۲ پی‌دی‌اف) و مجلس (بی‌تاریخ، شماره ۱۲۹۱۹، ص ۱۶ پی‌دی‌اف).



(تصویر مصراع در نسخه سن ژوزف)



(تصویر مصراع در نسخه برلین، ۸۹۴ ه.ق)

نخستین فطرت پسین شمار: توپقاپوسرای (۷۳۱ ه.ق) (ص ۱۵ پی‌دی‌اف)، لنینگراد (۷۳۳) (ص ۵ پی‌دی‌اف)، قاهره (۷۴۱) (برگ ۲۳۵ تصویر اسکن شده)، قاهره (۷۹۶) (ص ۶ پی‌دی‌اف)، کاما (ظاهراً قرن هشتم) (برگ ۶۰۳ تصویر اسکن شده)، سعدلو (احتمالاً سده هشتم) (ص ۷ نسخه برگردان)، دهلی (۸۳۱) (برگ ۷ تصویر)، بایسنقری (۸۲۹-۸۳۳) (ص ۲۷ چاپ عکسی)، بادلیان (۸۱۷-۸۳۸) (ص ۴۸ پی‌دی‌اف)، نورعثمانیه (۸۳۴) (ص ۸ پی‌دی‌اف)، لیدن (۸۴۰) (ص ۱۶ پی‌دی‌اف)، سلیمانیه (۸۴۳) (ص

۱۲ پی‌دی‌اف)، لندن (۸۴۱) (برگ ۵۰۶ تصویر اسکن شده)، پاریس (۸۴۴) (ص ۱۸ پی‌دی‌اف)، ایاصوفیه (۸۴۶) (ص ۴ پی‌دی‌اف)، واتیکان (۸۴۸) (ص ۱۰ پی‌دی‌اف)، پاریس (۸۴۸) (ص ۱۳ پی‌دی‌اف)، ایاصوفیه (۸۵۷) (ص ۷ پی‌دی‌اف)، ایاصوفیه (۸۶۱) (ص ۸ پی‌دی‌اف)، ایاصوفیه (۸۶۹) (ص ۱۳ پی‌دی‌اف)، دانشگاه استانبول (۸۹۵) (ص ۱۵ پی‌دی‌اف)، محمد عاصم‌بی (۸۹۹) (ص ۱۸ پی‌دی‌اف)، مونیخ (۹۰۲) (ص ۱۴ پی‌دی‌اف)، پاریس (۹۰۵) (ص ۲۳ پی‌دی‌اف)، پاریس (۹۷۴) (ص ۳۹ پی‌دی‌اف) و نسخ دیگر.

نخستین (بدون «ن») فطرت پسینت شمار: حاشیه ظفرنامه (چاپ عکسی، ج ۱، ص ۴).

نخستین قدرت پسین شمار: پاریس (۱۰۱۲ ه.ق) (ص ۲۵ پی‌دی‌اف)؛ نخستین ز فطرت پسین شمار: مجلس (۱۰۵۵ ه.ق) (ص ۶ پی‌دی‌اف) و دانشگاه تهران (بی‌تاریخ، شماره ۸۵۰۲، ص ۱۷ پی‌دی‌اف)؛ نخستین ز فکر بیستش شمار: کتابخانه ملی ایران (۱۰۶۱ ه.ق) (ص ۳۲ پی‌دی‌اف)؛ نخستین تو فکر پسین را شمار: مجلس (بی‌تاریخ، شماره ۳۲۵۷، ص ۳ پی‌دی‌اف)؛ نخستین ز فکر بسی بر شمار: دانشگاه هاروارد (بی‌تاریخ) (ص ۱۳ پی‌دی‌اف) و کتابخانه کنگره آمریکا (بی‌تاریخ) (ص ۱۳ پی‌دی‌اف)؛ نخستین ز فکر پسینه شمار: دانشگاه توینگن (بی‌تاریخ) (ص ۱۰ پی‌دی‌اف)؛ نخستین ز فکر بعین شمار: دانشگاه میشیگان (بی‌تاریخ) (ص ۱۲ پی‌دی‌اف).

بیشتر چاپ‌ها و تصحیحات شاهنامه بر اساس ضبط غالب نسخ، «نخستین فطرت پسین شمار» را دارند. فقط انتخاب تصحیح جیحونی (۶۴/۴/۱) و مهدی قریب (۷۹/۴/۱) «نخستین فکر پسین شمار» است و در ویرایش اول تصحیح خالقی مطلق (۶۶/۷/۱) و ویرایش دوم این تصحیح - چنان‌که دیدیم - «نخستین فکر پسینت شمار» از دست‌نویس فلورانس برگزیده شده است. کزازی در متن نامه باستان (۶۶/۲۲/۱) «نخستین فطرت پسینت شمار» آورده‌اند اما در ویرایش دیگر خویش که پس از نامه باستان منتشر شده است، به نویسنده اکثر نسخ (نخستین فطرت پسین شمار) برگشته‌اند (رک: فردوسی، ۱۳۹۸ ب: ۶۶/۳۷/۱).

معنای ضبط مشهور و متداول «نخستین فطرت پسین شمار» همان‌گونه که فروغی و بعد محققان و شارحان و گزینشگران دیگر شاهنامه نوشته‌اند (رک: پرهام، ۱۳۷۷: ۴۹؛ تقوی، ۱۳۹۰: ۸۱۹؛ دبیرسبائی، ۱۳۷۶: ۱۷؛ فردوسی، ۱۳۷۵ الف: ۱۱؛ فردوسی، ۱۳۸۶ الف: ج ۱، ص ۶؛ فردوسی، ۱۳۹۱ الف: ۳۲؛ فروغی، ۱۳۷۸: ۲؛ فروغی و یغمایی، ۱۳۸۷: ۴۸؛ کزازی، ۱۳۹۴: ۲۳۰؛ یاحقی، ۱۳۸۷: ۳) این است که: ای انسان تو از نظر اهمیت در نظام آفرینش و میان آفریده‌ها نخستین و برترین و به لحاظ ترتیب خلقت، آخرین مخلوق هستی. کویاجی مصراع فردوسی را با همین ضبط رایج، با اشارات اوستایی و پهلوی پیوند

داده و در تفسیر آن نوشته است: «آدمی با رویکرد به آفرینش فروشی/ فروهر وی، در زمره نخستین آفریدگان است و با به دیده گرفتن پدیدارهای استومند او بر روی این زمین، در واپسین رده جای دارد» (کویاجی، ۱۳۸۰: ۳۱۸).^۵

خالقی مطلق ضبط متن خویش (نخستینت فکرت پسینت شمار) را چنین معنا کرده‌اند: «ای آدمی، هدف از آفرینش دو گیتی تو هستی که تو را به چندین میانجی پرورده‌اند ... که نخستین میانجی تو فکرت یعنی خرد در آغاز آفرینش در این گیتی است و پسین میانجی تو روز شمار [= روز قیامت] در آن گیتی» (خالقی مطلق، ۱۳۹۱: بخش یکم، ۱۵).^۶ دوستخواه این وجه را به گونه‌ای دیگر گزارش کرده و نوشته‌اند: «ای آدمی، پایگاه ویژه و یگانه تو در همه دو گیتی این است که در برخورداری از «اندیشه»، نخستین آفریده‌ای، و در شمار (شمارش) و برآورد پیدایی و بودن آفریدگان در جهان هستی «پسین»ی و شرف اندیشه‌وری و واپسین و والاترین آفریده به شمار آمدن، در زنجیره آفرینش هستان به تو ارزانی داشته شده و تخصیص یافته است» (دوستخواه، ۱۳۷۴: ۲۲).

با اینکه ضبط بیشتر دست‌نویس‌های شاهنامه برای مصراع مورد بررسی «نخستین فطرت پسین شمار» است، در تصحیح علمی- انتقادی و روشمند، برخلاف آنچه برخی گمان می‌کنند، همواره نمی‌توان نگاشته اکثر نسخ را درست دانست و به متن برد.^۷ در اینجا نیز نگارنده به چند دلیل و قرینه صورت «نخستین فکرت پسین شمار» را- که در چاپ‌های جیحونی و قریب نیز آمده است- برتر از «نخستین فطرت ...» و به احتمال بسیار گفته اصلی فردوسی می‌داند:

۱. اگر به ضابطه بسیار مهم و تعیین‌کننده «کدام ضبط می‌تواند به ضبط دیگر تبدیل شود؟» در تصحیح علمی- انتقادی توجه کنیم، در این مصراع واژه «فطرت» به معنای «آفرینش، سرشت» به دلیل موضوع این بخش از دیباجه که «آفرینش مردم» است در نظر کاتبان و خوانندگان آشناتر و مناسب‌تر از «فکرت» بوده است و اگر فردوسی می‌گفت «نخستین فطرت ...»، بسیار بعید بود که کاتبی/ خواننده‌ای آن را به «نخستین فکرت ...» بگرداند، اما چون فردوسی احتمالاً سروده است «نخستین فکرت ...»، شمار بسیاری که علت کاربرد و معنای «فکرت» را در اینجا در نمی‌یافتند، آن را به کلمه هم‌وزن دیگر یعنی «فطرت» تغییر داده‌اند تا مقصود مصراع را روشن کرده باشند.

۲. وجه «نخستین فکرت پسین شمار» افزون بر تأیید از راه قاعده مهم مذکور، در نسخ شاهنامه قدیم‌تر از صورت «نخستین فطرت پسین شمار» است، زیرا چنان که دیدیم، لغت «فکرت» در دست‌نویس فلورانس (۶۱۴ ه.ق.) (البته با تفاوت دو ضبط در بخش‌های دیگر مصراع) و نویسنده «نخستین فکرت پسین شمار» در نسخه سن‌ژوزف (احتمالاً کتابت اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم) به کار رفته است، در حالی که

کهن‌ترین نسخه‌های پشتیبان «نخستین فطرت پسین شمار»، توپاپوسرای (۷۳۱ ه.ق) و بعد لنینگراد (۷۳۳ ه.ق) است. «نخستین فکرت پسین شمار» در نسخه معتبر برلین (۸۹۴ ه.ق) هم آمده و در شماری از دست‌نویس‌های متأخر نیز باقی مانده است که به مادر نسخه‌های قدیمی‌تر آن‌ها برمی‌گردد.

۳. نخستین بار محجوب در اشارتی بسیار موجز، مصراع فردوسی را با ضبط معروف «نخستین فطرت پسین شمار» با عبارت «أَوَّلُ الْفِكْرِ آخِرُ الْعَمَلِ» مرتبط دانسته (رک: محجوب، بی‌تا: ۴۲۵ و ۴۲۶) و بعد نوریان در مقاله‌ای مستقل نشان داده‌اند که فردوسی دقیقاً به عبارت مذکور توجه داشته و آن را ترجمه کرده است و بر همین اساس ضبط درست مصراع «نخستین فکرت پسین شمار» است. (نخستین فکرت = أول الفکر؛ پسین شمار = آخِرُ الْعَمَلِ). «أَوَّلُ الْفِكْرِ آخِرُ الْعَمَلِ» که جز شاهنامه در متون دیگر هم بدان اشاره شده، به معنای «علت غایی هر چیز یا کار» یا «چیزی است که در اندیشه فاعل پیش از همه وجود دارد ولی در عمل/ فعل پس از همه پدید می‌آید» (نوریان، ۱۳۷۸: ۳۳-۳۵). مجتبایی نیز ضمن تأیید ضبط «نخستین فکرت پسین شمار» و ارتباط آن با عبارت «أَوَّلُ الْفِكْرِ آخِرُ الْعَمَلِ»، سوابق این مضمون را در آثار یونانی و متون فارسی و عربی دیگر - غیر از آنچه در مقاله نوریان آمده است - آورده‌اند (رک: مجتبایی، ۱۳۹۱: ۱۵۴-۱۵۶). عجیب اینکه هم در مقاله نوریان و هم در مقاله مجتبایی اشاره به فضل تقدم محجوب در توجه به رابطه سخن فردوسی با عبارت مذکور فراموش شده است.

جالب این است که پیش از همه محققان معاصر، ملا حسین واعظ کاشفی (۸۴۰-۹۱۰ ه.ق) در لب لباب مثنوی (پایان تألیف: ۸۷۵ ه.ق) بیت فردوسی را با ضبط «نخستین فکرت پسین شمار...» با عبارت «أَوَّلُ الْفِكْرِ آخِرُ الْعَمَلِ» مرتبط دانسته و نوشته است: «ای درویش... انسان به حسب صورت آخر است و به حسب معنی اول... پس قضیه مرضیه اول الفکر آخِرُ الْعَمَلِ در شأن او راست آید و اینجا گفته‌اند: نخستین فکرت پسین شمار/ تویی خویشان را به بازی مدار» (کاشفی، بی‌تا: ۳۵۰).

۴. در کنار نسخه‌های کهن و معتبر شاهنامه، منابع فرعی و جانبی مهمی نیز از ضبط «نخستین فکرت پسین شمار» پشتیبانی می‌کند. نخست و مهم‌تر از همه، کتاب اختیارات شاهنامه است که شخصی به نام علی بن احمد - ظاهراً قایمی (در این باره، رک: امیدسالار، ۱۳۸۹: ۱۷۲) - در سال (۴۷۴ ه.ق) تدوین کرده و مصراع را با ضبط یادشده نوشته است (رک: علی بن احمد، ۱۳۷۹: ۵۲، ب ۶۱). در نسخه‌های قدیم کتاب فرائدالسلوک که متعلق به قرن هفتم است، این بیت با ضبط «نخستین فکرت پسین شمار» آمده و فقط در دست‌نویس سده هشتمی این متن «فطرت» نوشته شده است (رک: سجاسی، ۱۳۶۸: ۲۱). در دست‌نویس مورخ ۶۸۹ ه.ق. کتاب تبصرة المهتدی و تذکرة المنتهی قونوی (محفوظ در کتابخانه نورعثمانیه ترکیه) هم مصراع فردوسی «نخستین فکرت پسین شمار» ضبط شده است (رک: صفری آق‌قلعه، ۱۳۹۵: ۱/ ۵۹۴).

تاریخ کتابت این نسخه از دو دست‌نویس تاریخ‌دار شاهنامه (یعنی: فلورانس، ۶۱۴ و لندن/ بریتانیا، ۶۷۵ ه.ق.) جدیدتر است و به همین دلیل شاهد و سند مهمی به شمار می‌آید. بیت شاهنامه در دو کتاب اخلاق‌الاشراف عبید زاکانی و مرآت‌المحققین شیخ محمود شبستری نقل شده و در نسخه‌های کهن‌تر این دو متن، مصراع نخست «نخستین فکر پسرین شمار» است (رک: نوریان، ۱۳۷۸: ۳۵). غیر از لب لباب مثنوی کاشفی - که اشاره شد - در نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص جامی نیز ضبط مصراع همین گونه است (رک: جامی، ۱۳۷۰: ۱۰۱).

۵. نظامی در مصراع نخست بیت «اول اندیشه پسرین شمار/ این سخن است این سخن اینجا بدار» در مخزن‌الاسرار (رک: نظامی گنجوی، ۱۴۰۱: ۳۸، ب ۳۹۵)، غیر از استفاده از عبارت «اول الفکر آخر العمل»، به قرینه کاربرد «پسرین شمار» که در مصراع فردوسی هم هست شاید به بیت شاهنامه نیز توجه داشته است.^۸ اگر این احتمال درست باشد، چون تاریخ پایان نظم مخزن‌الاسرار ظاهراً ۵۵۲ ه.ق. است (رک: نظامی گنجوی، ۱۴۰۱: شصت و چهار - هفتاد مقدمه)، می‌توان گفت در نسخه‌ای از شاهنامه که در اختیار نظامی بوده و پیش از سال ۵۵۲ ه.ق. کتابت شده بوده است، شاید ضبط مصراع «نخستین فکر پسرین شمار» بوده و نظامی نیز بر اساس همین وجه و به ضرورت وزن به جای «نخستین فکر»، «اول اندیشه» گذاشته و با وام‌گیری بخش دوم مصراع فردوسی، مصراع خویش را ساخته است. نسخه شاهنامه مورد استفاده نظامی کهن‌تر از همه دست‌نویس‌هایی بوده که تا امروز شناخته شده است و صورت محتمل «نخستین فکر» در آن گواه بسیار مهمی برای درستی و اصالت این نویش است.

۶. پیش از فردوسی، مقدسی در البدء و التاریخ (تألیف ۳۵۵ ه.ق.) به رابطه عبارت «اول الفکر آخر العمل» با «آفرینش انسان» اشاره کرده که بسیار درخور توجه است و نشان می‌دهد حکما و نویسندگان گذشته در زمان فردوسی و قبل و بعد از او - چنان که خواهیم آورد - این عبارت فلسفی را با «انسان» و خلقت او مرتبط می‌دانسته‌اند و فردوسی نیز چنین کرده است. مقدسی نوشته است: «وقد صح حکمُ الحكماء ان آخر العمل اول الفكرة و اول الفكرة آخر العمل. فلما كان الانسان آخر العمل الصانع صح أنه اول فكرة الصانع و هذا رای اکثر الفلاسفة» (المقدسی، بی‌تا: ۷۹). پس از فردوسی، ناصر خسرو نیز در جامع‌الحکمتین عبارت مذکور را با «آفرینش مردم» پیوند داده است و این از جهت مشابهات بعضی اشارات دیباجه شاهنامه با باورها، افکار و اقوال اسماعیلیه توجه‌برانگیز است: «پس آخر چیزی که بر مصنوع پدید آید، اول علت آن مصنوع باشد و بدین روی حکما گویند این قول معروف (را) «اول الفکر آخر العمل». نبینی که نخست اندیشه دروگر آن باشد که شاه را تختی باشد و آخر کارش آن باشد که شاه به تخت برنشیند و چرایی عالم به آخر مردم پدید کند و سپس از او چیز پدید نیاید. گفتند قصد صانع عالم به اول این صنع حاصل کردن مرد

[کذا. ظاهراً: مردم] بود تا از صنعتش به آخر مردم پدید آمد» (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۷). مولوی هم در بیان مقام برین «انسان» به ترجمه این عبارت اشاره کرده است:

پس به صورت عالم اصغر توی پس به معنی عالم اکبر توی
... اول فکر آخر آمد در عمل خاصه فکری کو بود وصف ازل

(مولوی، ۱۳۹۶: دفتر چهارم، ۸۰۱/۲ و ۵۲۲/۸۰۲ و ۵۳۱)

غیر از این در نوشته‌های دیگران (از جمله خواجه نصیرالدین طوسی و علاءالدوله سمنانی) نیز عبارت «اول الفکر آخر العمل» در بحث از «خلقت انسان» به کار رفته است (رک: طوسی، ۱۳۶۳: ۱۵ و ۱۶؛ سمنانی، ۱۳۸۳: ۱۵۹).

همان‌گونه که پیشتر چند نفر از استادان، محققان و شارحان توجه کرده و به درستی نوشته‌اند (به ترتیب تاریخ طرح و چاپ، رک: زریاب خویی، ۱۳۷۴: ۲۷؛^۹ جیحونی، ۱۳۷۳: ۳۹؛ نوریان، ۱۳۷۸: ۳۴؛ فردوسی، ۱۳۸۶ ب: ۱/۳۲؛^{۱۰} آیدنلو، ۱۳۹۰: ۶۸۹ و ۶۹۰؛ طاهری مبارکه، ۱۳۹۲: ۷۴)، معنای مصراع با ضبط «نخستین فکرت پسین شمار» چنین است: ای انسان تو نخستین موجودی هستی که خداوند هنگام خلقت به آن اندیشید ولی در ترتیب و روند آفرینش، آخر از همه به وجود آمدی.^{۱۱} یادآور می‌شود که مطابق با گزارش خود فردوسی در دیباجه شاهنامه نیز در سلسله مراتب خلقت، «انسان» آخرین مخلوق (پسین شمار) است و پس از آفرینش همه پدیده‌ها:

کزین بگذری مردم آمد پدید شد این بندها را سراسر کلید (۶۰/۳/۱)

اسدی طوسی هم در گرشاسپ‌نامه از زبان برهمن، «مردم» را «پسین» آفرینش معرفی کرده است:

پسین مردم آمد که از هرچه بود شدش بهره و بر همه برفزود

(اسدی طوسی، ۱۳۱۷: ۱۳۵، ب ۳۲)

«نخستین فکرت پسین شمار» با این ضبط و معنایی که عرضه شد، با سه بیت پیش از آن کاملاً سازگار است که فردوسی به ضرورت توجه به جایگاه واقعی انسان و برکشیدگی و برگزیدگی او از میان موجودات دو گیتی اشاره کرده است. با تفسیرهای دیگر این رابطه معنایی از هم می‌گسلد. مصراع دوم بیت مورد بحث نیز خود گواه دیگری برای تأیید ضبط و معنای مذکور است و در واقع معنای درست و دقیق مصراع نخست با آن تکمیل می‌شود. در همین جا باید توضیح داد که صورت «تو مر خویشتن را به بازی مدار» برای مصراع دوم بیت در هر دو ویرایش تصحیح خالقی مطلق، ضبط منفرد نسخه فلورانس است و همه دست‌نویس‌های دیگر «توی خویشتن را به بازی مدار» دارند که در همه چاپ‌ها و تصحیحات جز از نامه باستان کزازی هم انتخاب

شده است. به نظر نگارنده هم نمی‌توان نویسی یگانه یک دست‌نویس را- که برای کاتبان شاهنامه کهنگی و دشواری خاصی نیز نداشته است که بخواهند تغییر بدهند و ساده بکنند- بر اتفاق ضبط همه نسخ دیگر ترجیح داد و صورت نهایی و درست بیت این است:

نخستینِ فکرِ پسینِ شمار توی خویشتن را به بازی مدار

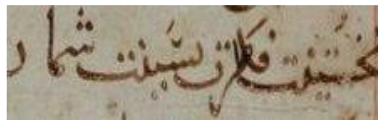
این نکته را هم برای اطلاع بعضی دانشجویان و علاقه‌مندان باید افزود که در ضبط «نخستینِ فکرِ پسینِ شمار»، کلمات «نخستین» و «پسین» به ترتیب صفت «فکر» و «شمار» است که به ضرورت وزنی پیش از موصوف و با کسره اضافه آمده است:^{۱۲} نخستینِ فکر = فکرِ نخستین؛ پسینِ شمار = شمارِ پسین. خالقی مطلق در پاسخ به نقد آیدنلو بر ویرایش دوم تصحیح ایشان- که از جمله ضبط این مصراع را هم بررسی کرده است (رک: آیدنلو، ۱۳۹۴: ۷۸ و ۷۹)- از ضبط متن خویش (نخستینِ فکرِ پسینِ شمار) و معنای داده‌شده برای آن در یادداشت‌های شاهنامه دوباره دفاع کرده و بر وجه «نخستینِ فکرِ پسینِ شمار» و ارتباط آن با عبارت «اول الفکر آخر العمل» چند ایراد گرفته‌اند (رک: خالقی مطلق، ۱۳۹۵: ۱۵-۱۸). خطیبی نیز رابطه عبارت عربی را با مصراع فردوسی نپذیرفته و همان نگاشته نسخه فلورانس و متن خالقی مطلق و تفسیر ایشان را درست دانسته و خود مصراع را با همان ضبط (نخستینِ فکرِ پسینِ شمار) چنین شرح کرده‌اند: «... از آنجا که در نخستین مرحله از آفرینش تو، خرد (ممیز نیکی و بدی) در گوهر تو جای گرفته، مسئولیت و وظیفه مهمی بر دوش تو نهاده شده است. از این رو با اتکا به خرد، می‌توانی بین نیکی و بدی، یکی را برگزینی و بر اساس این گزینش در روز قیامت کارهایت را حساب‌رسی می‌کنند و پاداش نیکی یا پادافره بدی را می‌بینی (خطیبی، ۱۴۰۲: ۱۳۵).

بعضی محققان «نخستینِ فکر» را «از لحاظ عقل» و «در دانایی» معنا کرده‌اند و دریافتشان از مصراع فردوسی چنین است که: «نخستین چیزی که خدا آفرید عقل بود، لذا هر چند آدمی به کالبد دیر به جهان آمد، از لحاظ عقل (که حقیقت وجود او همان است)، نخستین مخلوقات خدای تعالی می‌باشد» (عبید زاکانی، ۱۳۷۴: ۴۹ توضیح حلبی) و «انسان ... در شمارش آخر است ولی در دانایی اول است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۹: ۸۹). این تفسیرها درست نیست و چنان‌که گذشت، «نخستینِ فکر» معادل «اولُ الفکر» و به معنای «نخستین چیزی است که به آن فکر می‌شود». درباره ضبط و معنای این مصراع کار به خیال‌پردازی‌های غیرعلمی و نامستند هم کشیده است و یکی از محققان احتمالاً به تأثیر از تفسیر نادرست کوپاجی، با تغییر «فکر/ فطرت» به «فرورت» در معنی «فروهر، فروشی» مصراع را به گونه سگته‌دار «نخستینِ فرورتِ پسینِ شمار» خوانده و چنین گزارش کرده‌اند: «تو در آغاز فرورت (فروهر = پدیده مینوی)

بوده‌ای» و «پس از روز شمار/ رستاخیز همان فروهر یا تن پسین (نمردنی ...) خواهی بود» (پیش‌روی، ۱۴۰۱: ۱۰۵-۱۰۸).^{۱۳}

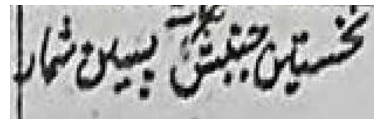
یادداشت‌ها

۱. در این نسخه یکی از مالکان و خوانندگان خواسته است «فکرت» را به «فطرت» - که ملاحظه خواهد شد ضبط



اغلب دست‌نویس‌هاست - اصلاح کند:

۲. در اینجا نیز یک نفر بعدها روی «جنبش» که نگاشته یگانه این نسخه است، نوشته «فطرت».



۳. جوینی در چاپ حروفی نسخه فلورانس، ضبط این دست‌نویس را که «فکرت» است به «فطرت» تغییر داده و معنایی هم که نوشته‌اند برای وجه غالب نسخ (نخستین فطرت پسین شمار) است نه دقیقاً برای «نخستین فطرت پسینت شمار».

۴. کزازی هم ضبط «نخستین فطرت پسینت شمار» را به صورتی معنا کرده‌اند که مناسب «نخستین فطرت پسین شمار» است.

۵. جلیل دوستخواه مترجم کتاب در ویراست دوم ترجمه، مصراع را بر اساس ضبط تصحیح خالقی مطلق (نخستین فکرت پسینت شمار) آورده‌اند ولی در اصل متن و چنان‌که در چاپ اول ترجمه آمده، «نخستین فطرت پسین شمار» است. رک: کویاچی، ۱۳۷۱: ۱۱.

۶. یاحقی هم در گزیده دوم خود از شاهنامه ضبط متن خالقی مطلق را آورده و مانند ایشان معنا کرده‌اند. رک: یاحقی، ۱۳۹۴: ۳۹.

۷. پرهام در بحث از این مصراع نوشته‌اند: «از آنجا که تعداد نسخه‌های مربوط به واژه فطرت بیش از همه است ... و این نسخه‌ها قدیمی‌تر از دو نسخه‌ای هستند که واژه فکرت در آن‌ها به کار رفته، منطق حکم می‌کند که بنای کار را بر تعداد بیشتر با کیفیت بهتر بگذاریم» (همان: ۴۷). ایشان صورت درست مصراع را «نخستین فطرت پسین در شمار» دانسته‌اند. خاطرنشان می‌شود که در نسخه لنینگراد (۷۳۳ ه.ق) به جای «پسین شمار»، «پسین در شمار» نوشته شده است.

۸. البته او این تعبیر را به جای «انسان» مذکور در شاهنامه، برای «سخن» به کار برده است.
۹. این مقاله در فروردین ماه سال ۱۳۷۰ در «میزگرد شاهنامه» در پاریس عرضه شده و اولین بار در مجله ایران‌نامه، سال دهم، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۰، صص ۱۴-۲۳ چاپ شده است.
۱۰. برگ‌نسی با اینکه ضبط «نخستینت فکرت پسینت شمار» را از نسخه فلورانس برگزیده‌اند، معنا را بر پایه صورت «نخستین فکرت پسین شمار» و با توجه به عبارت «اول الفکر آخر العمل» نوشته‌اند.
۱۱. برای توضیح بیشتر درباره «شمار» به معنای «ترتیب آفرینش» در ترکیب «پسین شمار»، رک: مجتبیایی، ۱۳۹۱: ۱۵۷ و ۱۵۸.
۱۲. همچنان که در مصراع «اول اندیشه پسین شمار» در مخزن الاسرار نظامی. در بیتی از مثنوی محمود و ایاز زلالی خوانساری (قرن یازدهم) نیز «وقت پسین» به ضرورت وزن به صورت «پسین وقت» با کسره اضافه به کار رفته که مشابه «پسین شمار» است:

پسین وقت گر روز وداع است نفس را با دم آخر نزاع است

(زلالی خوانساری، ۱۳۸۴: ۷۹۴، ب ۵۵۵۷)

۱۳. برای نقد این ضبط و معنا، رک: آیدنلو، سجاد؛ «هر کسی از ظن خود شد یار تصحیح شاهنامه» (۲)، آینه پژوهش، سال سی و سوم، شماره دوم (پیاپی ۱۹۵)، مرداد و شهریور ۱۴۰۱، صص ۱۸۳ و ۱۸۴.

کتاب‌نامه

- آیدنلو، سجاد. (۱۳۹۰). دفتر خسروان (برگزیده شاهنامه فردوسی). تهران: سخن.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۹۴). «معرفی و بررسی دو تصحیح تازه شاهنامه (ویرایش نهایی چاپ مسکو و ویرایش دوم شاهنامه به اهتمام جلال خالقی مطلق)». آینه میراث. ضمیمه شماره ۴۰.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۹). ابوالقاسم فردوسی (دیدگاه‌های فلسفی استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی). تحقیق و تدوین اسماعیل منصوری لاریجانی. تهران: سروش.
- اسدی طوسی. (۱۳۱۷). گرشاسب‌نامه. تصحیح حبیب یغمایی. تهران: بروخیم.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۸۹). «کتاب اختیارات شاهنامه». سی و دو مقاله در نقد و تصحیح متون. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، صص ۱۷۱-۱۷۶.
- پرهام، باقر. (۱۳۷۷). با نگاه فردوسی (مبانی نقد خرد سیاسی در ایران). ویراست دوم. تهران: مرکز.

- پیش روی، عباس. (۱۴۰۱). گمان‌هایی در شناخت شاهنامه و فردوسی (جستاری چند درباره فردوسی و شاهنامه). دفتر دوم. تهران: کتاب پنجره.
- تقوی، محمد. (۱۳۹۰). شاهنامه فردوسی (کوتاه شده). مشهد: دانشگاه فردوسی.
- جامی، عبدالرحمان. (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، مقدمه، تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جیحونی، مصطفی. (۱۳۷۳). «بررسی بیت‌هایی از شاهنامه فردوسی» (۱). آشنا. سال ۳. شماره ۱۸. صص ۳۲-۴۶.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۹۱). یادداشت‌های شاهنامه. با همکاری محمود امیدسالار و ابوالفضل خطیبی. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۹۵). «نقدی در ترازوی نقد»، گزارش میراث. دوره ۲. ضمیمه شماره ۵.
- خطیبی، ابوالفضل. (۱۴۰۲). «هفت یادداشت و مقاله کوتاه شاهنامه‌شناسی». پژوهنده نامه باستان (یادنامه شادروان دکتر ابوالفضل خطیبی)، به کوشش سجاد آیدنلو، سلمان ساکت و رضا غفوری. تهران: خاموش. صص ۱۱۸-۱۳۷.
- دبیرسیاقی، سید محمد. (۱۳۷۶). گلچینی از نامور نامه باستان. تهران: علمی و فرهنگی.
- دوستخواه، جلیل. (۱۳۷۴). «کوششی دیگر در شاهنامه‌پژوهی». آشنا. سال ۴. شماره ۲۴. صص ۱۹-۳۲.
- زریاب خوبی، عباس. (۱۳۷۴). «نگاهی تازه به مقدمه شاهنامه». تن پهلوان و روان خردمند. به کوشش شاهرخ مسکوب. تهران: طرح نو. صص ۱۷-۲۹.
- زلالی خوانساری. (۱۳۸۴). کلیات. تصحیح و تحقیق سعید شفیعیون. تهران: کتابخانه مجلس.
- سجاسی، شمس‌الدین. (۱۳۶۸). فرائد السلوک. تصحیح و تحشیه نورانی وصال و غلامرضا افراسیابی. تهران: پازنگ.
- سمنانی، علاءالدوله. (۱۳۸۳). مصنفات فارسی. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: علمی و فرهنگی.
- صفری آق‌قلعه، علی. (۱۳۹۵). اشعار فارسی پراکنده در متون (تاسال ۷۰۰ ه.ق). تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار و سخن.
- طاهری مبارکه، غلام‌محمد. (۱۳۹۲). نامه خسروان (گزارش و ویرایش شاهنامه بر اساس دست‌نویس سن‌ژوزف). جلد ۱. تهران: آراد کتاب.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۶۳). تصورات یا روضه‌التسلیم. تصحیح ولادیمیر ایوانف. تهران: جامی.
- عبید زاکانی. (۱۳۷۴). اخلاق‌الاشراف. تصحیح و توضیح علی اصغر حلبی. تهران: اساطیر.
- علی بن احمد. (۱۳۷۹). اختیارات شاهنامه. تصحیح مصطفی جیحونی و محمد فشارکی. مشهد: مرکز خراسان‌شناسی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۶۹). شاهنامه (چاپ عکسی از روی نسخه کتابخانه ملی فلورانس مورخ ۶۱۴ ه.ق). تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی و دانشگاه تهران.

- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۴). شاهنامه (چاپ عکسی از روی نسخه خطی کتابخانه بریتانیا به شماره Add 21.103 مشهور به شاهنامه لندن). نسخه برگردانی ایرج افشار و محمود امیدسالار. تهران: طلایه.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۹). شاهنامه (نسخه برگردان از روی نسخه کتابت اواخر سده هفتم و اوایل سده هشتم هجری قمری، کتابخانه شرقی وابسته به دانشگاه سن ژوزف بیروت، شماره NC.43). به کوشش ایرج افشار، محمود امیدسالار و نادر مطلبی کاشانی. تهران: طلایه.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۹ الف). شاهنامه همراه با خمسة نظامی (نسخه سعدلو). با مقدمه فتح الله مجتبایی. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۵۰). شاهنامه (چاپ عکسی نسخه بایسنقری، کتابت ۸۲۹-۸۳۳ ه.ق.). تهران: شورای جشن های شاهنشاهی.
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه توفیق پوسرای، کتابت ۷۳۱ ه.ق.). شماره H 1479
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه لنینگراد، کتابت ۷۳۳ ه.ق.). شماره Dorn 329
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه قاهره، کتابت ۷۴۱ ه.ق.). شماره ۶۰۰۶ س
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه قاهره، کتابت ۷۹۶ ه.ق.). شماره ۱۶۶۱.
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه بنیاد خاورشناسی کاما در بمبئی، ظاهراً کتابت سده هشتم). شماره ۱۶۶۱.
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه دهلی، کتابت ۸۳۱ ه.ق.). شماره 601
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه نورعثمانیه، کتابت ۸۳۴ ه.ق.). شماره FF ۸۴
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه بادلیان، کتابت ۸۱۷-۸۳۸ ه.ق.). شماره Ms. Ouseley Add. 176
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه لیدن، کتابت ۸۴۰ ه.ق.). شماره Or. 494
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه لندن/ بریتانیا، کتابت ۸۴۱ ه.ق.). شماره Or. 1403
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه سلیمانیه، کتابت ۸۴۳ ه.ق.). شماره F ۴۸۶
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه پاریس، کتابت ۸۴۴ ه.ق.). شماره Suppl. Pers. 494
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه ایاصوفیه کتابت ۸۴۶ ه.ق.). شماره FF ۸۵
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه پاریس، کتابت ۸۴۸ ه.ق.). شماره Suppl. Pers. 494
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه واتیکان، کتابت ۸۴۸ ه.ق.). شماره Vat. Persaino. 118
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه ایاصوفیه، کتابت ۸۵۷ ه.ق.). شماره F ۸۶۱
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه ایاصوفیه، کتابت ۸۶۱ ه.ق.). شماره F ۲۸۸
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه ایاصوفیه، کتابت ۸۶۹ ه.ق.). شماره FF ۸۶
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه برلین، کتابت ۸۹۴ ه.ق.). شماره Ms. Or. Fol. 4255
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه دانشگاه استانبول، کتابت ۸۹۵ ه.ق.). شماره F 1407

- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه مونیخ، کتابت ۹۰۲ ه.ق.). شماره 934
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه پاریس، کتابت ۹۰۵ ه.ق.). شماره Persan 228
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه پاریس، کتابت ۹۷۴ ه.ق.). شماره Suppl. Pers. 2113
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه پاریس، کتابت ۱۰۱۲ ه.ق.). شماره Suppl. Pers. 490
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه کتابخانه ملی، کتابت ۱۰۶۱ ه.ق.). شماره ۹۲۲۸.
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه دانشگاه هاروارد، کتابت ۱۱۳۴ ه.ق.). شماره Ms Persian 78
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه برلین، کتابت ۱۱۹۹ ه.ق.). شماره Ms. Or. Fol. 189
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه مجلس، بی تاریخ). شماره ۳۲۵۷.
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه مجلس، بی تاریخ). شماره ۱۲۹۱۹.
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه دانشگاه تهران، بی تاریخ). شماره ۸۵۰۲.
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، بی تاریخ). شماره ۲۵۷.
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه پاریس، بی تاریخ). شماره persan 229
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه برلین، بی تاریخ). شماره Ms. Ham 260
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (دانشگاه توینگن، بی تاریخ). شماره Ma III b 65
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه پاریس، بی تاریخ). شماره persan 229
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه دانشگاه میشیگان، بی تاریخ). شماره 280
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (نسخه کتابخانه کنگره، بی تاریخ). شماره m 14
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (دانشگاه هاروارد، بی تاریخ). شماره 422
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۸۲۹). شاهنامه، به کوشش ترنر مکان. کلکته.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۸۷۷). شاهنامه، به کوشش یوحنا ولرس. لیدن: بریل.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۶۳). شاهنامه، تصحیح ژول مول. چاپ سوم. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). شاهنامه (بر اساس چاپ مسکو). به کوشش سعید حمیدیان. تهران: قطره.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۹۷۱). شاهنامه (ویرایش دوم چاپ مسکو). به کوشش رستم علی‌یف و محمد نوری عثمانوف. تهران.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۵ الف). شاهنامه از دستنویس موزه فلورانس (۶۱۴ ه.ق.). جلد ۱. گزارش عزیزالله جویبی. تهران: دانشگاه تهران.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۵ ب). شاهنامه. چاپ سوم. به کوشش محمد رمضان. تهران: پدیده (کلاله خاور).
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۵ ج). شاهنامه. ویراسته مهدی قریب و محمدعلی بهبودی. تهران: توس.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۹). شاهنامه. تصحیح مصطفی جیحونی. اصفهان: شاهنامه‌پژوهی.

- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶ الف). شاهنامه. به کوشش سید محمد دبیرسیاقی. تهران: قطره.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶ ب). شاهنامه. تصحیح و توضیح واژه‌ها و معنای ابیات کاظم برگ‌نسی. تهران: فکر روز.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶ ج). شاهنامه (چاپ بروخیم). تصحیح عباس اقبال آشتیانی، مجتبی مینوی و سعید نفیسی. به اهتمام بهمن خلیفه. تهران: طلایه.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶ د). شاهنامه. به کوشش دکتر سید محمد دبیرسیاقی. تهران: قطره.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶ ه). شاهنامه. ویرایش مهدی قریب. تهران: دوستان.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶ و). شاهنامه. تصحیح جلال خالقی مطلق. دفتر ششم با همکاری محمود امیدسالار و دفتر هفتم با همکاری ابوالفضل خطیبی. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۱ الف). شاهنامه، تصحیح و شرح مهری بهفر. دفتر اول. تهران: نشر نو با همکاری نشر آسیم.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۱ ب). شاهنامه (ویرایش نهایی چاپ مسکو). زیر نظر مهدی قریب. تهران: سروش با همکاری دانشگاه خاورشناسی مسکو.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۸ الف). شاهنامه. ویرایش جلال خالقی مطلق. دوره چهار جلدی. تهران: سخن.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۸ ب). شاهنامه. ویرایش دانشورانه و نوآیین میرجلال‌الدین کزازی. تهران: ترنگ.
- فروغی، محمدعلی. (۱۳۷۸). خلاصه شاهنامه. چاپ نهم. تهران: مجید.
- فروغی، محمدعلی؛ یغمایی، حبیب. (۱۳۸۷). گزیده شاهنامه. ویرایش ایرج بهرامی. تهران: زوار.
- کاشفی، ملاحسین. (بی‌تا). لب لباب مثنوی (بر اساس نسخه سید نصرالله تقوی). با مقدمه سعید نفیسی. تهران: بنگاه افشاری.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۹۴). نامه باستان (ویرایش و گزارش شاهنامه). جلد ۱. چاپ دهم. ویراست دوم. تهران: سمت.
- کویاجی، جهانگیر کوورجی. (۱۳۷۱). پژوهش‌هایی در شاهنامه. گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه. اصفهان: زنده‌رود.
- کویاجی، جهانگیر کوورجی. (۱۳۸۰). بنیادهای اسطوره و حماسه ایران. گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه. ویراست دوم. تهران: آگه.
- مجتبایی، فتح‌الله. (۱۳۹۱). «نخستین فکرت پسین شمار». خرد بر سر جان (نامگانه دکتر احمدعلی رجایی بخارایی). به درخواست و کوشش محمدجعفر یاحقی، محمدرضا راشد محصل و سلمان ساکت. تهران: سخن با همکاری قطب علمی فردوسی‌شناسی دانشگاه فردوسی مشهد. صص ۱۵۳-۱۵۸.
- محبوب، محمدجعفر. (بی‌تا). سبک خراسانی در شعر فارسی. تهران: جامی و فردوسی.
- مستوفی، حمدالله. (۱۳۷۷). ظفرنامه به انضمام شاهنامه (چاپ عکسی از روی نسخه خطی مورخ ۸۰۷ هجری در کتابخانه بریتانیا Or.2833). تهران و وین: مرکز نشر دانشگاهی و آکادمی علوم اتریش.
- المقدسی، مطهر بن طاهر. (بی‌تا). البدء و التاریخ. [بی‌جا]: مکتبه الثقافه الدینیة.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۶). مثنوی معنوی، تصحیح محمدعلی موحد. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی و هرمس.

ناصر خسرو. (۱۳۶۳). جامع‌الحکمتین. به اهتمام هانری کربن و محمد معین. چاپ دوم. تهران: طهوری.
نظامی گنجوی. (۱۴۰۱). مخزن‌الاسرار. مقدمه، تصحیح و تعلیقات تقی پورنامداریان و مصطفی موسوی. تهران: سخن.
نوریان، مهدی. (۱۳۷۸). «نخستین فکرت پسین شمار». نشر دانش. سال ۱۶. شماره ۳ (پیاپی ۹۰). صص ۲۹-۳۶.
یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۷). بهین‌نامه باستان (خلاصه شاهنامه فردوسی). چاپ ششم. مشهد: به نشر آستان قدس رضوی.

یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۹۴). چنین گفت دهقان (کوتاه‌شده شاهنامه فردوسی). مشهد: به نشر آستان قدس رضوی.



Fabrication of Reasons for Events in (local) Folk Epic Narratives

Hamidreza Ardestani Rostami 

Department of Persian Language and Literature. Islamic Azad University (Dezful branch). Dezful. Iran. Email: Hardestani@iaud.ac.ir

Received: 2024/8/9	Revised: 2024/9/15	Accepted: 2024/9/24	Published: 2024/10/16
Citation: Ardestani Rostami, H. (2024). "Fabrication of reasons for events in folk epic narratives ." <i>Epic Knowledge and Wisdom</i> . 1 (3). 21-36. https://www.doi.org/10.22067/jmels.2025.92073.1042			

Abstract

Folk and oral narratives associated with epic literature, particularly the *Shahnameh*, have evolved as an extension of the *Shahnameh*-writing tradition. These narratives constitute significant sources that contribute to the understanding and resolution of complexities within formal epic literature. Abolqasem Enjavi Shirazi previously compiled and published these narratives in a three-volume set. One of the notable features observed in these narratives is the fabrication of reasons for certain events depicted in the *Shahnameh*. This study, employing a descriptive-analytical method, aims to present the reasons given for events in folk narratives and analyze them in comparison with the *Shahnameh*. The findings indicate that many of these events either have no stated reason in the *Shahnameh* (such as the reason behind the fragrant citron in Rostam's hand or the motivation behind the composition of the Rostam and Esfandiar story) or, if a reason is provided, it differs from what appears in folk narratives (such as the reason for Zakhak being bound to the mountain, the enmity of Salm and Tur toward Iraj, and others). In these narratives, storytellers, influenced by popular perspectives, construct folk-based reasons for events. Notably, in many cases—such as the enmity of Salm and Tur toward Iraj, the whiteness of Zāl's hair and complexion, the battle between Kok-e Kūhzād and Zāl, the hostility between Kay Kavus and Rostam, and Siyavash's journey to Zabul—a woman is portrayed as the primary catalyst for these occurrences.

Keywords: Folk Epic Narratives, *Shahnameh*, Fabrication of Reasons for Events.



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

علت‌تراشی برای رخدادها در روایات عامیانه حماسی

حمیدرضا اردستانی رستمی 

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد دزفول، دزفول، ایران. Hardestani@iaud.ac.ir

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۷/۲۵	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۷/۳	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۶/۲۵	تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۵/۱۹
استناد: اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۴۰۳). «علت‌تراشی برای رخدادها در روایات عامیانه حماسی». دانش و خرد حماسی. ۳۶-۲۱. https://www.doi.org/10.22067/jmels.2025.92073.1042			

چکیده

روایت‌های عامیانه و شفاهی در پیوند با ادب حماسی و به ویژه شاهنامه، در ادامه سنت شاهنامه‌نگاری پدیدار شده و این آثار، از جمله منابع مهمی است که در گشودن دشواری‌های ادب حماسی رسمی، ابزاری راه‌گشاست. پیش از این ابوالقاسم انجوی شیرازی این روایت‌ها را در مجموعه‌ای سه جلدی به نام فردوسی‌نامه گرد آورده و منتشر کرده است. از جمله ویژگی‌هایی که در روایت‌های این مجموعه دیده می‌شود، علت‌تراشی برای برخی رویدادهای حماسی است. در این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است می‌کوشیم علت وقایع در روایات عامیانه را پیش کشیم و ضمن مقایسه با شاهنامه، به تحلیل آن‌ها بپردازیم. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد رویدادهایی که در روایات عامیانه می‌بینیم، یا اساساً در شاهنامه برای آن علتی نیامده (مانند علت بو یا ترنج در دست گرفتن رستم یا علت سروده شدن داستان رستم و اسفندیار)، یا اگر علتی در پیداری آن آمده، متفاوت است با آنچه در روایات عامیانه می‌بینیم (مانند علت به کوه بستن ضحاک، دشمنی سلم و تور با ایرج و...). در این روایات، راوی به اقتضای نگرش عوامانه‌اش، برای رخدادها دلیلی عامیانه می‌تراشد. چنین به نظر می‌رسد که در بیشتر موارد (مانند علت دشمنی سلم و تور با ایرج، سپیدی موی و روی زال، جنگ کک کوه‌زاد و زال، دشمنی کاووس و رستم و به زابل بردن سیاوش)، پای زنی در سبب وقوع حوادث در میان است.

کلیدواژه‌ها: روایات عامیانه، شاهنامه، علت‌تراشی‌ها.

مقدمه

فردوسی و اثر حماسی‌اش شاهنامه به واسطه جایگاه ویژه‌اش در فرهنگ ایرانی، افزون بر حضورش در فرهنگ‌ها و زبان‌های جهان (نک: گروهی از نویسندگان، ۱۳۸۸)، ادبیات فارسی (نک: خاتمی، ۱۳۸۷: ۵۲-۱۵) و هنر ایرانی اعم از نقاشی، تذهیب و کتاب‌آرایی، کاشی‌کاری، قالیچه‌بافی و فلزکاری (نک: گروهی از نویسندگان، ۱۳۸۹)، در میان توده مردم نیز نفوذ کرده و بر آنان تأثیر فراوان گذاشته است. مردم عادی در صورت داشتن سواد، آثار حماسی به‌ویژه شاهنامه را می‌خواندند و یا گوش خود را به نقالی^۱ نقلانی می‌سپردند که این داستان‌ها را در قالبی آمیخته به شعر فردوسی یا دیگر شاعران حماسه‌سرا و نقل‌منثور خود، روایت می‌کردند. از آنجا که مردم عادی جامعه، مخاطب این دست شاهنامه‌خوانی‌ها بوده‌اند، با توجه به زیست اجتماعی و فکری و باورهای دینی و خرافه‌هایشان (نک: دوست‌خواه، ۱۳۸۹: ۱۵۰)، به دخل و تصرف در روایت‌های حماسی دست می‌یازیدند؛ به گونه‌ای که این قصه‌های عامیانه در پیوند با شاهنامه و آثار حماسی دیگر، «با هیچ‌یک از داستان‌های شاهنامه و دیگر منظومه‌های پس از فردوسی و هیچ‌کدام از خلاصه‌هایی که در پاره‌ای از کتاب‌های تاریخی از این داستان‌ها آمده است، انطباق ندارد» (همان: ۱۵۰)؛ تا جایی که «گاهی از بعضی داستان‌ها و شاخ و برگ‌های ایشان، اثری از قصه اصلی نمی‌توان یافت» (محبوب، ۱۳۸۷: ۱۰۹۷). اما نمی‌توان از این نکته چشم پوشید که «رشته‌های ناشناخته‌ای این روایت‌ها را با بن‌مایه‌های کهن می‌پیوندد»^۲ (دوست‌خواه، ۱۳۸۹: ۱۵۰)؛ بنابراین، این داستان‌های عامیانه در پیوند با روایت‌های حماسی را که در ادامه سنت شاهنامه‌نگاری پدیدار شده است باید جدی گرفت و به مطالعه و پژوهش در آن پرداخت.

بیان مسئله

در روایت‌های عامیانه بسیار می‌بینیم که برای وقایع رخ داده علت‌تراشی می‌کنند؛ مثلاً سپیدی موی و روی زال را برآیند خیانت زن سام می‌دانند یا علت کشته شدن رستم به دست شغاد را انتقام خون سهراب می‌انگارند که این موارد مطروحه در علت وقایع رخ داده، کاملاً با متن شاهنامه مغایر است؛ چراکه در روایت رسمی، اتفاقاً این سام پدر زال است که خود را گناه‌کار معرفی می‌کند و تقابل رستم و شغاد به واسطه بی‌اعتنایی رستم به شغاد پایه‌ریزی می‌شود و ارتباطی با کشته شدن سهراب ندارد. در پژوهش پیش‌رو که به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده، این‌گونه موارد میان روایت رسمی و اصلی (متن شاهنامه) و روایت‌های عامیانه و شفاهی که در حال حاضر کتابت یافته، مقایسه شده است.

پیشینه

اگرچه درباره روایت‌های عامیانه و طومارهای نقالی که در حوزه ادب عامه قرار می‌گیرد، پژوهش‌هایی انجام شده، تا آنجا که نگارنده بررسی و جست‌وجو کرده است، پژوهشی در باب علت‌تراشی رخدادها در روایات عامیانه به صورت مستقل صورت نگرفته است. از پژوهش‌های در پیوند با مقاله نگارنده، می‌توان به پژوهش رضا غفوری (۱۳۹۴: ۴۹-۶۸) اشاره کرد که ویژگی‌ها و خویش‌کاری‌های دیوان در مجموعه فردوسی‌نامه (مجموعه روایات عامیانه) را بررسی و تحلیل کرده است. کامران ارژنگی (۱۳۹۹: ۵۹-۸۴) نیز در پژوهشی به منابع مکتوب روایات مرشد عباس زیری در داستان‌های مشترک شاهنامه‌نقالان با شاهنامه فردوسی پرداخته و معتقد است که زیری در طومار خود از منابع مکتوب بهره برده است. برخی پژوهش‌ها نیز در مقایسه روایتی رسمی با روایتی عامیانه (مانند مقایسه افسانه کهزاد و بسی با زال و رودابه و مقایسه روایت نقالی منیجه با بیژن و منیژه) شکل گرفته است (نک: جبار ناصرو، ۱۴۰۲ الف: ۲۳-۴۰؛ همو، ۱۴۰۲ ب: ۲۴۵-۲۸۱).

بحث و بررسی

پرداختن به تراشیدن علت برای وقایعی که در شاهنامه یا دیگر آثار حماسی رخ داده، از یک‌سو می‌تواند تأثیر و نفوذ شاهنامه و ادب حماسی را در میان توده مردم در طول قرون نشان دهد و از سوی دیگر، انعکاس نگرش عامی مردم و احساسات توده نسبت به این روایات را بازگو کند؛ بنابراین مطالعه روایات عامیانه که به هر حال در ادامه سنت شاهنامه‌نگاری شکل گرفته، در فهم تأثیر و تأثر ادب حماسی و احساسات توده مردم نسبت به این آثار، بسیار مهم و ضروری می‌نماید؛ از همین‌روی در ادامه، این مقوله در روایت‌های عامیانه را بررسی و تحلیل می‌کنیم.

شکستن طلسم، علت به کوه بستن ضحاک

بنا بر گزارش شاهنامه، پس از آن که فریدون بر ضحاک چیره می‌شود، دو بار قصد کشتن ضحاک می‌کند: نخست بار آنجا که فریدون در قصر ضحاک و در کنار ارنواز و شهرناز به سر می‌برد، ضحاک از رشکی که در او شعله می‌کشد، بی‌درنگ چاره‌جویی می‌کند و از میان لشکر به سوی کاخ می‌رود. او همه تنش را با آهن می‌پوشاند تا کسی او را نشناسد. چون بر بالای کاخ برمی‌آید، شهرناز سیاه‌چشم را می‌بیند که با فریدون گفت‌وگو می‌کند و لب به نفرین ضحاک گشاده است. با دیدن ارنواز و شهرناز نزد فریدون، آتش رشک ضحاک زبانه می‌کشد و به پایین کاخ می‌پرد. ضحاک دشنه آگون خود را بیرون می‌کشد و بر آن می‌شود که خون ارنواز و شهرناز را بر زمین ریزد. نه چیزی می‌گوید و نه خود را به آنان می‌شناساند. فریدون

بی درنگ به سویش می دود و با گرز غاوسر چنان بر کلاه خود ضحاک می کوبد که از هم دریده می شود. فریدون می خواهد او را بکشد که در همان زمان:

بیامد سروش خجسته دمان مزن - گفت - کورایامد زمان
به کوه اندرون به بود بند اوی نیاید برش خویش و پیوند اوی

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۸۲/۱)

فریدون پس از این که سخن سروش را می شنود، دیری نمی آساید و کمندی از چرم شیر فراهم می کند و ضحاک را استوار می بندد. او پس از آن بر تخت ضحاک می نشیند و آیین های بد را برمی افکند و پایگاه هر طبقه اجتماعی را روشن می سازد و مردمان را اندرز می کند. آن گاه که مهتران سخنان فریدون را می شنوند، بر او نماز می برند. سپس آوای کوس بر می خیزد و ضحاک را بیرون می آورند. فریدون او را می بندد و به خواری بر پشت شتری بزرگ بار می کند و می برد تا این که به شیرخوان می رسند. فریدون ضحاک را به درون کوه می برد و:

همی خواست کردن سرش را نگون
همان گه بیامد خجسته سروش به چربی یکی راز گفتش به گوش
که این بسته را تا دماوند کوه بر همچنین تازنان بی گروه
بیاورد ضحاک را چون نوند به کوه دماوند کردش به بند

(همان: ۸۴/۱)

فردوسی در توجیه این که چرا فریدون دستور کشتن ضحاک نمی یابد و باید در دماوند به بندش بکشد، نیامدن زمان مرگ او را پیش می کشد. دیگران نیز در این باره سخن گفته اند و گمان هایی زده اند. مثلاً یکی نوشته است «توانستن فریدون... نمادی [است] از این که شر به بند کشیده شده، اما از بین نرفته است» (مؤذن جامی، ۱۳۸۸: ۳۵؛ نیز نک: رضی، ۱۳۸۱: ۲۶۹/۱). دیگری گفته است ضحاک را نمی توان کشت؛ چراکه «جانورخویی نمی میرد و فقط می شود آن را در بند کرد» (بیضایی، ۱۳۹۸: ۶۹؛ نیز نک: امیدسالار، ۱۳۹۰: ۲۳-۲۴). برای دیدن آرای دیگر در این باره نک: اردستانی رستمی، ۱۳۹۷: ۱۱۶-۱۱۹؛ اما توجیهی که در روایات عامیانه برای این موضوع بیان شده، متفاوت است. بنا بر یکی از این روایت ها، فریدون و کاوه خود را به قصر ضحاک می رسانند. فریدون با گرز بر سر ضحاک می کوبد؛ اما این ضربه اثری بر ضحاک ندارد. آن ها هراسان از کاخ بیرون می آیند و پیش فرانک مادر فریدون می روند. کاوه معتقد است که «چون ضحاک در طلسم است، ضربه به او کارگر نمی شود». فرانک پیرمردی را می یابد که در باطل کردن طلسم

سر رشته دارد. پیرمرد به آن‌ها می‌گوید: «چاره کار این است که ضحاک را بگیرند و پاهای او را به دیواره کوه میخ کنند؛ طوری که پاهایش به زمین نخورد و بین زمین و آسمان آویزان تا این که بمیرد. کاوه و فریدون به دستور پیرمرد عمل کردند و با این کار ضحاک را از بین بردند» (انجوی شیرازی، ۱۳۶۳: ۳/۳۵). مطابق با این روایت، تنها راه از میان بردن ضحاک و طلسمش، معلق کردن او در میان آسمان و زمین بوده و این امر هم فقط از بستن او در کوه امکان می‌یافته است؛ به این ترتیب در این روایت، علت بستن ضحاک در کوه نه نگرش‌های منطقی و فلسفی که بعضاً پژوهندگان شاهنامه بیان کردند؛ بلکه به اقتضای روی کرد عوامانه این روایت، از میان بردن طلسم و جادویی دانسته شده که مانع کشتن ضحاک بوده است.

دختران ضحاک، علت دشمنی سلم و تور با ایرج

مطابق با شاهنامه، فریدون سه پسر دارد و تصمیم می‌گیرد سرزمین‌هایش را میان این سه پسر تقسیم کند:

نهفته چو بیرون کشید از نهان به سه بخش کرد آفریدون جهان

یکی روم و خاور، دگر تُرک و چین سیّم دشت گردان و ایران‌زمین

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۱۰۷)

فریدون روم را به سلم، توران را به تور و ایران را به ایرج می‌دهد. بدین‌سان روزگاری سپری می‌شود تا این که «فریدون فرزانه شد سال‌خورد». پس از این، سلم که «نبودش پسندیده بخش پدر»، فرستاده‌ای را نزد تور می‌فرستد و نارضایتی خود را این چنین مطرح می‌کند: «بدین بخشش اندر مرا پای نیست». فرستاده نزد «تور بی‌مغز» می‌رود. او هم نارضایتی خود را از بخشش پدر به زبان می‌آورد و بر آن است «که ما را به گاه جوانی پدر / برین گونه بفریفت ...» (همان: ۱/۱۰۹). سلم و تور که چشم بر سهم ایرج (ایران) دارند و از بهر خود ناراضی هستند، نهایتاً ایرج را ناجوانمردانه می‌کشند (همان: ۱/۱۲۱).

از گزارش شاهنامه درمی‌یابیم که تنها دلیل دشمنی سلم و تور با ایرج، بخشش ایران از سوی فریدون به فرزند کوچک‌تر بوده است. آن‌ها خود و ایرج را از یک مام و پدر معرفی می‌کنند و بر آن‌اند که «نه ما زو به مام و پدر کم‌تریم» (همان: ۱/۱۱۱). برخلاف گزارش شاهنامه در این باره، در روایتی عامیانه، علت دشمنی سلم و تور با ایرج، دختران ضحاک انگاشته شده‌اند. مطابق این روایت، وقتی فریدون بر ضحاک چیره می‌شود، به حرم‌سرای ضحاک می‌رود. در آنجا دو دختر ضحاک را می‌بیند و علی‌رغم مخالفت کاوه، آن دو دختر را به زنی می‌گیرد. پس از مدتی، یکی از آن دو دختر، سلم و دیگری تور را می‌زاید. از سوی دیگر، وقتی بهرام ابرکوهی که گنجور ضحاک بوده، آنچه را از او یافته است کاملاً تحویل فریدون می‌دهد، فریدون دختر بهرام را به عقد خود درمی‌آورد. ایرج از این همسر فریدون زاده می‌شود. پس از این، «دختران ضحاک که هر دو از وصلت فریدون با دختر بهرام خشمگین بودند، از بچگی، سلم و تور را وادار کردند تا نسبت به پدر خود

فریدون و برادرشان ایرج کینه‌توز شوند و عداوت او را به دل بگیرند» (انجوی شیرازی، ۱۳۶۳: ۳/۴۳)؛ بنا بر این روایت، دشمنی سلم و تور با ایرج نه دادن ایران بدو، بلکه هوو آوردن فریدون بر سر دو دختر ضحاک و توجه بیشتر به ایرج که فرزند آن زن بوده، دانسته شده است؛ در حالی که در شاهنامه چنین علت‌تراشی‌های عامیانه (دشمنی هوو با هوو) که از فرهنگ توده مایه می‌گیرد، به هیچ‌روی دیده نمی‌شود.

خیانت زن سام؛ علت سپیدی موی و روی زال

در روایتی عامیانه، زن سام را علت سپیدموی زاده شدن زال می‌انگارند. در این روایت آمده است: «می‌گویند زال وقتی متولد شد، مثل دمبه گوسفندی بود که روی زمین تکان می‌خورد. وقتی افراد بذله‌گوی زیرک برای قدم مبارک‌باد به دربار آمدند، در زبان قدم مبارک‌باد می‌گفتند؛ ولی زیر لب می‌خندیدند. عده‌ای هم به گوش سام گفتند که چون زن شما فرنگیس به شما خیانت کرده، غضب خداوند باعث این کار شده که مورد سرزنش دیگران قرار گیرد» (انجوی شیرازی، ۱۳۶۳: ۱/۶۵). به نظر می‌رسد که در این روایت، بر مبنای نگاه بدبینانه عوام به جنس زن و اعتقاد به اصل گناه‌کاری و اهریمنی بودن سرشت زن (در این باره نک: ثعالبی، ۱۳۷۶: ۴۵۷-۴۵۸)، چنین موضوعی علی‌رغم متن شاهنامه مطرح شده است. مطابق شاهنامه وقتی زال، سپیدموی به دنیا می‌آید، به هیچ‌روی از گناه‌کاری مادر زال یا اهریمنی بودن او سخن نرفته و حتی به زیبایی ستایش شده است:

نگاری بُد اندر شبستانِ اوی [سام]	ز گلبِگ رخ داشت و ز مُشک موی
از آن ماهش اومیدِ فرزند بود	که خورشیدچهره برومند بود

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۱۶۴)

سام با دیدن فرزند سپیدموی، اتفاقاً گناه‌کاری خود را احتمال می‌دهد و از خداوند درخواست بخشش می‌کند:

اگر من گناهی گران کرده‌ام	و گر کیشِ آهرمن آورده‌ام
به پوزش مگر گردگارِ جهان	به من بر ببخشاید اندرِ نِهان

(همان: ۱/۱۶۵)

بنا بر آنچه گذشت، در روایت عامیانه، «زن» و در متن شاهنامه، «مرد» سبب سپیدی موی و روی زال تصور می‌شود که این موضوع می‌تواند از نگرش و فرهنگ متفاوت راویان در دوره‌های مختلف نشأت گرفته باشد.

رقابت بر سر رودابه؛ علت جنگ کُکِ کوه‌زاد با زال

در روایت‌های رسمی ادب حماسی، داستانی از تقابل خاندان زال با گردن‌کشی به نام کُکِ کوه‌زاد (۱۳۸۲: ۲۶۶-۲۳۷) نقل شده است. کُک «هزار و صد و هژده» سال دارد (همان: ۲۳۸) و در نزدیکی زابل

می‌زید. از آنجا که زال نتوانسته است بر این شخص چیره شود، کک از زال باج می‌گیرد. زال می‌کوشد رستم که هنوز در کودکی به سر می‌برد، از وجود کک مطلع نشود (همان: ۲۳۸-۲۳۹)، اما رستم از این موضوع که زال و سام و نریمان از عهده جنگ با کک کوه‌زاد برنیامده‌اند و از این روی، زال «ده چرم گاو» بدو باژ و ساو می‌دهد، آگاهی می‌یابد (همان: ۲۳۹-۲۴۰). او با دو تن از پهلوانان به باروی کک می‌تازد (همان: ۲۴۹) و پس از مبارزه با بهزاد و شکست او، بر کک کوه‌زاد هم غلبه می‌کند. در نهایت به دستور منوچهر، کک کوه‌زاد و برادرزاده‌اش بهزاد را به دار می‌آویزند (همان: ۲۶۲).

در روایات عامیانه، تقابل کک کوه‌زاد با خاندان زال، بر پایه رقابت شخصی به نام چنگیزخان و زال بر سر رودابه رخ می‌دهد. رودابه پیش از آن که به عقد زال درآید، خواستگاری به نام چنگیزخان از نسل ضحاک دارد. پس از این که چنگیز از ازدواج زال و رودابه آگاهی می‌یابد، نامه‌ای به کک کوه‌زاد می‌نویسد که «چون تو سپاه آماده‌ای داری و عروس از خطی که از کنار دژ تو است عبور می‌کند، باید اگر خون ضحاک در عروق توست از رفتن این قافله و رسیدن عروس به زابلستان جلوگیری کنی. ... وقتی نامه چنگیزخان به دست او رسید ... گفت: اف بر مهربان که دختر به فامیل خود نمی‌دهد و با دشمن دیرینه ما وصلت می‌کند. داغ این عروس را بر جگر سام می‌گذارم» (انجوی شیرازی، ۱۳۶۳: ۳/۳۱۴). او راه را بر زال و رودابه می‌بندد و با زال وارد جنگ می‌شود. نهایتاً رودابه با حيله‌ای که به کار می‌بندد (نک: همان: ۳/۳۱۶-۳۱۷)، به زابلستان می‌رسد. بعدها که رستم به دنیا می‌آید و کمی بزرگ‌تر می‌شود، از سام می‌شنود که کک باعث آزار مردمان بوده است و گویا سام و زال توان مبارزه با او را ندارند. او پس از راضی کردن زال به همراه گودرز به جنگ با او می‌رود و به «زندگی مرد شروری که از دودمان ضحاک باقی و هزار و صد و هجده سال یاغیگری پیشه کرده بود» پایان می‌دهد (همان: ۳/۳۲۶).

بر پایه آنچه گذشت، آشکار است که در روایت عامیانه کوشش شده مبنایی برای تقابل و دشمنی کک کوه‌زاد و زال و رستم که همان رقابت بر سر زن است، قرار داده شود. این ویژگی نیز برآمده از این تفکر عوامانه است که تمام جنگ‌های جهان را زنان به بار آورده‌اند.

گریه و بی‌تابی نوزاد (سهراب) در آغوش پدر؛ علت رفتن رستم از سمنگان

بنا بر گزارش شاهنامه، وقتی رستم به سمنگان می‌رود و شاهنگام تهمینه به بالینش می‌آید و با هم ازدواج می‌کنند، رستم پیش از به دنیا آمدن سهراب، در حالی که برای او یادگاری‌ای (مهره) می‌گذارد، سمنگان را ترک می‌کند:

بیامد سوي شهر ایران چو باد وزین داستان کرد بسیار یاد

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲/۱۲۵)

نُه ماه پس از رفتن رستم از سمندگان، «یکی کودک آمد چو تابنده ماه» (همان: ۱۲۵/۲)؛ اما این موضوع در روایتی عامیانه، متفاوت نقل شده است. اولاً در این روایت اگر رستم به سمت سمندگان می‌رود، نه برای تفریح بلکه به دلیل تنبیه رخس (به این دلیل که به برادرش زواره سواری نداده است) می‌رود؛ ثانیاً رستم پس از ازدواج با تهمنه، در سمندگان می‌ماند تا از یک سو «دشمنان داخلی و یاغیان شهر سمندگان» را از پای درآورد و «از طرفی [دیگر] تهمنه باردار شده بود و چون بیش از چند روزی به فارغ شدنش باقی نمانده بود، صلاح بر آن دید تا موقع تولد طفل پیش همسرش باشد» (انجوی شیرازی، ۱۳۶۳: ۹۷/۱-۹۸). پس از این، زال راهی سمندگان می‌شود تا رستم را ببیند. در همین حین به رستم اطلاع می‌دهند که خداوند به او پسر داده است. به دستور شاه سمندگان، نوزاد را به دربار می‌آورند. شاه بچه را به دست رستم می‌دهد. نوزاد شروع به گریه کردن می‌کند و چون زال او را از رستم می‌گیرد، گریه‌اش متوقف می‌شود. برای بار دوم همین موضوع پیش می‌آید. رستم با ناراحتی بچه را به سوی شاه سمندگان پرتاب می‌کند، دست زال را می‌گیرد و بیرون می‌رود و تهمنه را هم به خیانت متهم می‌کند و بر آن است که «چون طفل از آن مرد دیگری است، روی این اصل است که بالای دست من تاب نمی‌آورد» (همان: ۹۹/۱). پس از این اتهام، تهمنه به قتل رستم کمر می‌بندد. او بر سر راه رستم کمین می‌کند تا رستم را با تیر بزند، اما نمی‌تواند. رستم قصد کشتن تهمنه را دارد که با میانجیگری زال از این کار منصرف می‌شود.

دیدیم که در روایت شاهنامه، اساساً چنین مسئله‌ای وجود ندارد و رستم پیش از زاده شدن سهراب، سمندگان را ترک می‌کند، اما در روایت عامیانه برای ماندن و البته رفتن رستم از سمندگان علت‌تراشی شده است. گویا برای راوی، داستان ازدواج با دختری و سپس رها کردن او که باردار هم هست، اصلاً قابل درک نبوده و از همین روی، ماجرا را تغییر داده است.

البته دگرگونی‌ها در این داستان به همین جا متوقف نمی‌ماند. پس از این که رستم سهراب را می‌کشد، تهمنه با رفتن در خلوت رستم، خیال کشتن او دارد که زال مانع او می‌شود. زال برای بهبود حال رستم از سیمرغ یاری می‌جوید. سیمرغ هم‌خواهی تهمنه با رستم را درمان این درد و زنده شدن سهراب می‌داند. تهمنه راضی به همبستری با رستم می‌شود و پس از نُه ماه فرامرز به دنیا می‌آید که از هر لحاظ شبیه سهراب است (همان: ۱۲۹/۱-۱۳۰).

ازدواج نکردن دختر رستم با کاووس؛ علت دشمنی کاووس با رستم و ندادن نوش دارو بدو

در شاهنامه به آشکار می‌بینیم از آنجا که کاووس پادشاهی نادان است و کارهای ابلهانه مثل رفتن به مازندران، ازدواج با سودابه که به مرگ سیاوش منجر می‌شود یا پرواز به آسمان انجام می‌دهد و در کشته شدن سهراب نیز نقش اساسی دارد، خاندان زال و گودرز پیوسته او را به این خودکامگی و دیوانگی و نادانی سرزنش

می‌کنند؛ مثلاً جایی پس از آن که کاووس می‌خواهد به مازندران برود، زال او را «خودکامه‌مرد» می‌خواند (فردوسی، ۱۳۸۶: ۷/۲) و یا هنگامی که او با عقاب‌ها به آسمان می‌پرد و به بیشه شیرچین سقوط می‌کند، گودرز در وصف نادانی او می‌گوید: «چو کاووس نشنیدم اندر جهان». او کاووس را دیوانه‌ای می‌انگارد که بیمارستان برای او بهتر از شارسن است؛ چرا که «رُوانش از اندیشه کوتاه» است (همان: ۹۸/۲). رستم هم او را «شاه دیوانه» خطاب می‌کند (همان: ۱۴۸/۲)؛ شاهی که کارهایش همه نادرست است و از این روی، سزاوار پادشاهی نیست (همان: ۱۴۶/۲).

بر بنیاد آنچه در شاهنامه دیدیم، سرزنش کاووس از سوی زال و رستم و گودرز به دلیل نادانی‌های اوست که به کارهای نادرست می‌انجامد و این بدی‌ها تمامی ندارد. طبیعی است که کاووس که مردی متکبر و خودکامه است، کینه رستم را به دل بگیرد و حتی زمانی که سهراب به ایران می‌تازد و او خود را دیر به پایتخت می‌رساند، به اعدام او دستور دهد (همان: ۱۴۶/۲). برخلاف متن شاهنامه که نادانی‌های کاووس را سبب اختلاف و جدل میان رستم و کاووس معرفی می‌کند، روایتی عامیانه، علت دیگری را در دشمنی میان رستم و کاووس بیان می‌کند. در این روایت می‌خوانیم که رستم دختری به نام گشسب دارد که چون کمی بزرگ می‌شود، تمام فنون رزم را بدو می‌آموزد؛ به گونه‌ای که در شانزده سالگی هیچ مردی حریف او نمی‌شود و آوازه پهلوانی‌های او در همه جا می‌پیچد. کاووس برای تصاحب گشسب راهی زابل می‌شود. رستم مجلس بزمی فراهم می‌کند و در آن مجلس که بزرگان ایران حضور دارند، کاووس دختر رستم را خواستگاری می‌کند. رستم شرطی می‌گذارد و آن این که من بر روی قالیچه‌ای می‌نشینم. هرکس بتواند مرا از روی آن به سمتی پرتاب کند، دخترم را بدو می‌دهم. اول کسی که برای انجام شرط اقدام می‌کند کاووس است. او می‌کوشد رستم را از روی قالیچه پرتاب کند، اما رستم کوچک‌ترین تکانی نمی‌خورد. «کاووس ناامید می‌شود و در جای خود می‌نشیند». سران سپاه برآن‌اند که این کار را انجام دهند و هیچ‌یک از عهده‌اش برنمی‌آیند؛ مگر گیو گودرز که همو را رستم به دامادی می‌پذیرد (نثر نقالی شاهنامه، ۱۳۹۷: ۱۵۰). پس از این، «کاوس به حالت قهر زابل را به سوی پایتخت ترک می‌کند و به واسطه همین شکست در عشق گشسب، بعدها دل خوشی از رستم نداشت و می‌گویند نفرستادن نوش دارو برای سهراب هم به این خاطر بود که رستم دخترش گشسب را به او نداده بود» (همان: ۷۲-۷۳).

به این ترتیب پیداست که در روایت عامیانه به اقتضای نگرش عوامانه، باز پای زنی در میان است و آنچه سبب دشمنی کاووس و رستم معرفی شده، عدم موافقت رستم با ازدواج کاووس و گشسب بوده است؛ حتی ندادن نوش دارو به رستم برای زنده‌گردانیدن سهراب را هم برآمده از کینه کاووس به واسطه نپذیرفتن ازدواج با دختر رستم انگاشته‌اند؛ در حالی که بنا بر گزارش شاهنامه، این که کاووس نوش دارو را به رستم نمی‌دهد، به سبب این است که با زنده ماندن

سهراب، «پشتِ رستم به‌نیروتر» می‌شود و کاووس را «هلاک آورد بی‌گمان» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۹۱/۲).

به زابل بردن سیاوش به علت احتمال کشته شدن او به دست سودابه

مطابق با شاهنامه، وقتی سیاوش به دنیا می‌آید و کمی بزرگ‌تر می‌شود، رستم او را با خود به سیستان

می‌برد تا پرورش دهد:

چنین تا برآمد برین روزگار	تہمتن بیامد برِ شہریار
بدو گفت کاین کودکی شیرفش	مرا پرورانید باید بہ گش
چو دارندگان تو را مایہ نیست	مر او را بہ گیتی چو من دایہ نیست

(همان: ۲۰۷/۲)

برخلاف شاهنامه که بردن سیاوش به سیستان را نبودِ آموزگاری در میان اطرافیان کاووس برای پرورش او می‌داند،^۳ در روایتی عامیانه، علت دیگری برای آن برشمرده شده و آن در خطر بودن جان سیاوش از سوی سودابه است. وقتی سیاوش زاده می‌شود، رستم و زال پس از دیدن کاووس برای دیدار مادر سیاوش به حرم‌سرا می‌روند. در راه سودابه را می‌بینند و او را نادیده می‌انگارند. سودابه دل‌آزرده می‌شود و از آن روی که رستم و زال به سیاوش و مادرش توجه بسیار دارند، به مسموم کردن سیاوش تصمیم می‌گیرد. یک روز قدری زهر به دایه می‌دهد تا آن را همراه با آب به سیاوش بخوراند. چنین می‌کند و بعد از زمان اندکی به اتاق سیاوش بازمی‌گردد و همین که چشمش به چهره سیاوش می‌افتد، شروع به فریاد زدن می‌کند که سیاوش از دست رفت. کاووس دست به دامان زال می‌شود و او هم از سیمرغ کمک می‌خواهد و سیمرغ هم با تدابیری زهر را از معدن سیاوش خارج می‌کند و کم‌کم حال سیاوش رو به بهبودی می‌گذارد. رستم برای این که بفهمد چه کسی این کار را کرده دستور می‌دهد تا تمام غلامان و کلفت‌ها جمع آیند. ناگاه می‌بیند که دایه سیاوش در آن میان نیست. او را می‌یابد و می‌فهمد که سودابه او را به این کار وادار کرده است. موضوع را به کاووس می‌گوید و متوجه می‌شود او هیچ برخوردی با سودابه نخواهد داشت. می‌خواهد پایتخت را ترک کند، اما نگران سیاوش است که مبادا دوباره سودابه بلایی بر سر او بیاورد. در مراسمی که برای رفتن رستم و زال به سیستان برپا می‌شود، وقتی سر کاووس از باده گرم می‌گردد، «رستم عرض کرد قبله عالم به سلامت، اجازه بفرمایید سیاوش را به جان‌نثار بسپارند تا به خواست خدا او را به زابل ببرم و دست پرورده خود و پدرم زال کنم. شاه هم خواهش جهان‌پهلوان را قبول کرد» (انجوی شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۲۹-۲۳۴؛ نیز نک: نثر نقالی شاهنامه، ۱۳۹۷: ۱۵۱).

در این روایت عامیانه نیز باز پای زن (سودابه) به میان کشیده شده و اساساً رستم برای نجات جان

سیاوش از دسیسه‌های سودابه او را به زایل می‌برد و پرورش کودک، بهانه‌ای بیش نیست.

خوردن جگر دیو سپید؛ علت بوی بد دست و دهان رستم

در شاهنامه در جایی که رستم با خشم به دیدار اسفندیار می‌رود، او «بویاترنجی» در دست دارد:

بیامد بر آن کرسی ز نشست پر از خشم بویاترنجی به دست

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۵/۳۴۴)

در این متن دلیلی برای این که چرا رستم ترنج بویا به دست می‌گیرد بیان نشده^۴ اما در روایت‌های عامیانه به علت این کار و عادت رستم پرداخته شده است. در یکی از این روایت‌ها، سرداری ایرانی از سه خصلت بد رستم صحبت می‌کند که یکی از آن سه، به دست داشتن ترنج بویا به طور پیوسته است. رستم در علت این کار بیان می‌کند: «موقعی که کاووس شاه به مازندران لشکر کشید و دیو سفید او را با لشکرش کور کرد و من برای رهایی او به مازندران رفتم و دیو سفید را کشتم؛ چون کاهنان گفته بودند علاج روشن شدن چشم‌های شاه و لشکر او دل و جگر دیو سفید است که باید آن را بیرون بیاورند و از آن سرمه درست کنند و به چشم آن‌ها بکشند، من دست در شکم دیو کردم و دل و جگر او را بیرون آوردم. از آن زمان تاکنون دست من بو می‌دهد؛ اگر ترنج بویا در دست نداشته باشم، بوی گند دست من خودم و مردم را می‌کشد» (انجوی شیرازی، ۱۳۶۳: ۲/۱۴۴). البته در طوماری هم می‌بینیم که از بوی بد دهان رستم گله می‌کنند و رستم خوردن جگر دیو سفید را به دلیل گرسنگی، علت آن می‌گوید (نک: نثر نقالی شاهنامه، ۱۳۹۷: ۱۵۰). در روایت دیگر، به جای این ترنج بویا در دست رستم، از عطردانی گفته شده که «به اندازه ترنجی از فولاد درست می‌کنند و درون آن عطر و گلاب می‌ریخته و همیشه آن را در دست می‌گرفته که بوی بد دستش خیلی آشکار نشود» (انجوی شیرازی، ۱۳۶۳: ۱/۲۱۲). در روایتی دیگر، از «ترنج طلایی» سخن رفته که رستم به وسیله آن، از آنجا که اسفندیار به مادرش رودابه اهانت کرده است، آن را به پهلوی چپ اسفندیار می‌زند و او را می‌کشد (همان: ۱/۲۱۲-۲۱۳).

ترنج طلایی، کشته شدن اسفندیار و علت سروده شدن داستان رستم و اسفندیار

فردوسی در شاهنامه، از انگیزه‌اش برای سرودن داستان رستم و اسفندیار سخن به میان نیاورده، اما در روایتی عامیانه، علت سروده شدن این داستان از سوی فردوسی بیان شده است. راوی می‌گوید پس از آن که فردوسی واقعه کشته شدن اسفندیار به دست رستم را با ترنج طلایی می‌نویسد، نزد سلطان محمود می‌برد. سلطان او را سرزنش می‌کند که چرا اسفندیار را تا این اندازه خوار داشته است. او «از فردوسی خواست زمینه جنگ رستم و اسفندیار را طوری به شعر در بیاورد و طولانی کند تا ارزش واقعی اسفندیار در تاریخ به اندازه آنچه که بوده است باشد و فردوسی هم آن را طوری که سلطان می‌خواست جلوه داد» (همان: ۱/۲۱۲). بنا

بر این سخن، اساساً داستان ترنج طلایی رستم و کشته شدن اسفندیار با آن، سبب به وجود آمدن داستان رستم و اسفندیار در وضع کنونی اش شده است.

انتقام شغاد از رستم به علت کشتن سهراب

مطابق با شاهنامه، شغاد که برادر رستم است، در دربار شاه کابل حضور دارد. شاه کابل متوقع است از آنجا که شغاد داماد اوست، رستم از او باز و ساو نگیرد، اما رستم ...

چو هَنگامِ باژ آمد، آن بستدند هَمَه کاولستان به هم برزدند
دژم شد ز کارِ برادرِ شَغاد نکرد آن سَخُن پیشِ کس نیز یاد...

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۴۴/۵)

شَغاد از این رفتار رستم بسیار ناراحت می شود و در پی انتقام از او برمی آید و همان طور که می دانیم نهایتاً با همکاری شاه کابل، او و رخس را به درون چاهی پر از نیزه و حربۀ آبگون و زواره را نیز به چاهی دیگر می اندازد و به کام مرگ فرو می برد (همان: ۴۵۱-۴۵۶).

متفاوت با این روایت شاهنامه که باژ ستاندن رستم از شاه کابل را دلیل کینه کشی شغاد از رستم می داند، در روایتی عامیانه، علت تصمیم شغاد برای انتقام از رستم را قتل سهراب به دست او می پندارند: «رستم یک برادری داشت که وقتی شنید رستم سهراب را کشته است خیلی ناراحت شد، چون سهراب را خیلی دوست می داشت و علاقه زیادی به او داشت و حتی او را از چشمانش بیشتر دوست می داشت. نقشه کشید تا رستم را نابود کند؛ بلکه انتقام سهراب را از او بگیرد و دلش خنک شود. آمد بیرون شهر و یک چاهی کند ... رستم لیز خورد و افتاد ته چاه که می گویند نتوانست از چاه بیرون بیاید. همان جا ماند تا مرد» (انجوی شیرازی، ۱۳۶۳: ۸۷-۸۶).

به نظر می رسد از آنجا که راوی داستان نمی توانسته روایت شاهنامه را (اتحاد شغاد با یک بیگانه علیه برادر) هضم کند، از یک سو شاه کابل و همدستی با او را از روایت حذف کرده است و از سوی دیگر، دلیل انتقام شغاد را کشته شدن سهراب به دست رستم انگاشته تا از زشتی این واقعه بکاهد. البته در روایتی دیگر، بهمن پسر اسفندیار که کینه رستم را به دلیل کشتن اسفندیار به دل داشته، شغاد را فرامی خواند: «بهمن فرستاد شغاد برادر رستم را به خدمت آوردند و با او مشورت کرد و نخشۀ کشتن رستم را کشیدند. قرار شد خندق بزرگی در شکالگاه بکنند و رویش را بپوشانند ... و تویش نیزه و کارد و خنجر و شمشیر سرپا وادارند» و نهایتاً رستم را در آن اندازند و بکشند (همان: ۷۶/۱). راوی این روایت، چون بهمن را سزاوارتر برای کینه کشی از رستم می بیند و دلیل او را برای انتقام از رستم محکم تر می یابد، بهمن را جانشین پادشاه کابل در ادب رسمی کرده و او را همدست شغاد نشان داده است.

نتیجه‌گیری

چنان که دیدیم، یکی از ویژگی‌های برجسته در روایت‌های عامیانه، علت‌تراشی برای برخی وقایع شاهنامه‌ای بوده است. در این روایات با رویدادهایی روبه‌رو شدیم که علت پدیداری آن در شاهنامه نیامده؛ به این معنا که برای بویاترنج به دست گرفتن رستم در شاهنامه علتی ذکر نشده یا علت سروده شدن داستان رستم و اسفندیار در اثر فردوسی ذکر نشده، اما جالب است که در روایات عامیانه، این که رستم بویاترنج به دست می‌گیرد، علتش از بین بردن بوی بد دست و دهان او به دلیل تماس با جگر دیو سپید بوده است. در روایات عامیانه، همین ترنج طلایی را سبب مرگ اسفندیار به دست رستم دانسته‌اند که به سروده شدن داستان رستم و اسفندیار به دستور سلطان محمود انجامیده است. برخلاف موارد پیشین، برخی دیگر از وقایع در شاهنامه علتی در پدیدارشان آمده است، اما این علت، متفاوت است با آنچه در روایات عامیانه می‌بینیم. به بعضی از آن‌ها که از پیش رو گذشت، اشاره می‌کنیم: (۱) علت نکشتن و به کوه بستن ضحاک در شاهنامه، نیامدن زمان مرگ اوست؛ در حالی که بنا بر روایت عامیانه، طلسمی که ضحاک به کار برده، زمانی از میان می‌رود که بین آسمان و زمین معلق شود؛ (۲) بنا بر گزارش شاهنامه، دشمنی سلم و تور با ایرج به دلیل آن است که فریدون ایران را به ایرج بخشیده است، اما مطابق با روایتی عامیانه، دشمنی سلم و تور با ایرج، براینکه دشمنی‌ای است که مادران آن دو (دو دختر ضحاک که همسر فریدون شدند) با مادر ایرج (دختر بهرام ابرکوهی) داشته‌اند؛ (۳) در شاهنامه به گونه‌ای علت سپید موی و روی بودن زال، گناه سام انگاشته شده؛ در حالی که در روایت عامیانه، خیانت زن سام بدو سبب این‌گونه زاده شدن زال پنداشته شده است؛ (۴) علت جنگ زال و کک کوهزاد در ادب عامیانه را رقابت چنگیزخان با زال دانسته‌اند؛ علتی که در روایت رسمی دیده نمی‌شود؛ (۵) مطابق روایت عامیانه، رستم به دلیل صبر برای تولد سهراب در سمندگان می‌ماند و پس از تردید در این که سهراب فرزند او نیست از سمندگان می‌رود؛ برخلاف روایت شاهنامه که رستم پس از آمیزش با ته‌مین سمندگان را ترک می‌کند؛ (۶) علت جدال و اختلاف رستم با کاووس در شاهنامه، نادانی و نابکاری کاووس بوده است؛ در حالی که در روایت عامیانه، دشمنی کاوس با رستم را عدم ازدواج بانوگشسب با کاووس دانسته‌اند؛ (۷) در روایت شاهنامه اگر رستم سیاوش را با خود به سیستان می‌برد برای پرورش او بوده است؛ در حالی که در روایت عامیانه، ترس از مسموم کردن و کشتن سیاوش به دست سودابه، سبب این کار گفته شده است؛ (۸) بنا بر گزارش شاهنامه، علت ناجوانمردی شغاد در حق برادرش رستم، بی‌اعتنایی‌اش نسبت بدو بوده است، اما مطابق با روایت عامیانه، این که رستم سهراب را می‌کشد؛ سهرابی که برای شغاد بسیار عزیز بوده، سبب می‌شود تا او از رستم انتقام بگیرد.

بررسی این علل نشان می‌دهد که در بیشتر موارد همچون دشمنی سلم و تور با ایرج، علت سپیدی موی و روی زال، علت جنگ کک کوهزاد و زال، دشمنی کاوس و رستم و به زابل بردن سیاوش، نقش زن بسیار برجسته است و گویا در علت‌تراشی رخدادها در روایات عامیانه، پیوسته پای زنی در میان است. این می‌تواند

از نگرش عوامانه راویان برخاسته باشد که زن را از ازل، در شکل‌گیری وقایع ناخوشایند دخیل می‌پندارد و او را دست‌مایه بسیاری از حوادث برمی‌شمارد.

یادداشت‌ها

۱. درباره نقالی، سابقه آن در ایران و ویژگی‌های طومارهای نقالی نک: محبوب، ۱۳۸۷: ۱۰۷۹-۱۱۰۲؛ دوست‌خواه، ۱۳۸۹: ۱۵۲-۱۴۹؛ آیدنلو در طومار نقالی شاهنامه، ۱۳۹۱: ۲۳-۷۱.
۲. در داستان کاوه آهنگر به روایت نقالان می‌توان این ویژگی را دید (نک: دوست‌خواه، ۱۳۸۹: ۱۶۷-۱۷۶).
۳. در میان پارت‌ها و سکاها رسم بوده است که فرزندان‌شان را به پدر معنوی می‌سپردند تا آنان را تربیت کنند. پدر معنوی باید سوارکاری، بی‌باکی، سخنوری و بسیاری از کارهای دیگر را به فرزند می‌آموخت (نک: ویدن‌گرن، ۱۳۹۱: ۱۳۶-۹۳)؛ همان‌طور که رستم این هنرها را به سیاوش می‌آموزد: «سوار و تیر و کمان و کمند/ عنان و رکیب و چه و چون و چند/ نشستگه مجلس و می‌گسار/ همان باز و شاهین و یوز شکار/ ز داد و ز بی‌داد و تخت و کلاه/ سخن گفتن و رزم و راندن سپاه/ هنرها بیاموختش سر به سر/ بسی رنج برداشت و آمد به بر» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۲/ ۲۰۸). در منظومه‌ای که درباره جنگ رستم در کودکی با ببر بیان است، گودرز را پیوسته مراقب رستم می‌یابیم. جایی که رستم کودک در دربار منوچهر، داوطلب رفتن به هند و جنگ با ببر بیان می‌شود، زال گودرز را سرزنش می‌کند که چرا این طفل را به نزد شاه آورده است (هفت منظومه حماسی، ۱۳۹۴: ۲۳۵-۲۳۶؛ نیز نک: انجوی شیرازی، ۱۳۶۳: ۱/ ۲۱۸). در این سخن، به این نکته که گودرز آموزگار و پرورش‌دهنده و پدر معنوی رستم بوده است، پی می‌بریم.
۴. در این باره نک: آیدنلو، ۱۳۸۸: ۲۰۹-۲۲۱.

کتاب‌نامه

- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۸). از اسطوره تا حماسه (هفت گفتار در شاهنامه‌پژوهی). با مقدمه محمدامین ریاحی. تهران: سخن.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۷). ضحاک شاهنامه (هفت جستار در پیوند با داستان و شخصیت ضحاک). تهران: نگاه معاصر.
- ارژنگی، کامران و یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۹۹). «بررسی برخی منابع مکتوب روایات زیری در داستان‌های مشترک شاهنامه نقالان با شاهنامه فردوسی». زبان و ادب فارسی دانشگاه تبریز. سال ۷۳. شماره ۲۴۲. صص ۵۹-۸۴.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۹۰). «آشفته‌بازار ادبیات فارسی». تجربه. (۷۹). صص ۲۳-۲۴.
- انجوی شیرازی، سیدابوالقاسم. (۱۳۶۳). فردوسی‌نامه. تهران: علمی.
- بیضایی، بهرام. (۱۳۹۸). ریشه‌یابی درخت کهن. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- ثعالی، ابومنصور. (۱۳۷۶). ثمارالقلوب فی المضاف والمنسوب. ترجمه رضا انزایی‌نژاد. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.

- جباره ناصرو، عظیم. (۱۴۰۲ الف). «بررسی مقایسه‌ای افسانه کِهزاد و بَسی با زال و رودابه در شاهنامه فردوسی». پژوهش‌نامه ادب غنایی. سال ۲۱. شماره ۴۰. صص ۲۳-۴۰.
- جباره ناصرو، عظیم. (۱۴۰۲ ب). «بررسی مقایسه‌ای روایت نقالی نتیجه با بیژن و منیژه در شاهنامه». مطالعات ایرانی. سال ۲۲. شماره ۴۴. صص ۲۴۵-۲۸۱.
- خاتمی، احمد. (۱۳۸۷). «تأثیر و نفوذ شاهنامه در حوزه زبان و ادبیات». اسطوره متن هویت‌ساز (حضور شاهنامه در ادب و فرهنگ ایرانی). به کوشش بهمن نامور مطلق. تهران: علمی و فرهنگی. صص ۱۵-۵۱.
- خالقی‌مطلق، جلال. (۱۳۸۸). گلِ رنج‌های کهن (برگزیده مقالات درباره شاهنامه فردوسی). به کوشش علی دهباشی. تهران: ثالث.
- داستان کک کوه‌زاد در برزنامه. (۱۳۸۲). به اهتمام سیدمحمد دبیرسیاقی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- دوست‌خواه، جلیل. (۱۳۸۹). کاوه‌آهنگر به روایت نقالان. تن پهلوان و روان خردمند (پژوهش‌هایی تازه در شاهنامه). به کوشش شاهرخ مسکوب. تهران: طرح نو. صص ۱۴۹-۱۷۶.
- رضی، هاشم. (۱۳۸۱). دانش‌نامه ایران باستان، تهران: سخن.
- طومار نقالی شاهنامه. (۱۳۹۱). با مقدمه، ویرایش و توضیحات سجاد آیدنلو. تهران: به‌نگار.
- غفوری، رضا. (۱۳۹۴). «بررسی صفات و خویش‌کاری‌های دیوان در مجموعه روایات فردوسی‌نامه». جستارهای ادبی دانشگاه فردوسی مشهد. شماره ۱۹۱. صص ۴۹-۶۸.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). شاهنامه. به کوشش جلال خالقی‌مطلق و همکارانش (امیدسالار جلد ۶ و ابوالفضل خطیبی جلد ۷). تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی).
- گروهی از نویسندگان. (۱۳۸۸). اسطوره متن بینا فرهنگی (حضور شاهنامه در فرهنگ‌ها و زبان‌های جهان). به کوشش بهمن نامور مطلق. تهران: علمی و فرهنگی.
- گروهی از نویسندگان. (۱۳۸۹). اسطوره متن بینا نشانه‌ای (حضور شاهنامه در هنر ایران). به کوشش بهمن نامور مطلق. تهران: علمی و فرهنگی.
- مؤذن‌جامی، محمد مهدی. (۱۳۸۸). ادب پهلوانی (مطالعه‌ای در تاریخ ادب دیرینه ایرانی از زردشت تا اشکانیان)، تهران: ققنوس.
- محبوب، محمدجعفر. (۱۳۸۷). ادبیات عامیانه ایران (مجموعه مقالات درباره افسانه‌ها و آداب و رسوم مردم ایران). تهران: چشمه.
- نثر نقالی شاهنامه. (۱۳۹۷). مقدمه، تصحیح و توضیح رضا غفوری. تهران: آرون.
- ویدن‌گرن، گنو. (۱۳۹۱). فنوداليسم در ایران باستان. ترجمه هوشنگ صادقی. تهران: آمه.
- هفت منظومه حماسی (بیژن‌نامه، گُک کوه‌زادنامه، ببر بیان، پتیاره، ته‌مین‌نامه کوتاه، ته‌مین‌نامه بلند، رزم‌نامه شکاوندکوه). (۱۳۹۴). تصحیح و تحقیق رضا غفوری. تهران: میراث مکتوب.



Rudaki and Kalila and Dimna

Nasrolah Emami 

Professor of Persian language and literature. Shahid Chamran University. Ahvaz. Iran. Email: nasemami@yahoo.com

Received: 2024/05/22	Revised: 2024/06/22	Accepted: 2024/06/23	Published: 2024/10/16
Citation: Emami, N. (2024). "Rudaki and Kalila and Dimna." <i>Epic Knowledge and Wisdom</i> . 1(3). 37-52 . https://www.doi.org/10.22067/jmels.2025.92569.1043			

Abstract

More than a thousand years have passed since Rudaki, the great Persian poet, rendered Kalila and Dimna into verse during the Samanid era. Unfortunately, only a small number of scattered verses from this invaluable work have survived. The remnants of this poetic adaptation exist as dispersed verses recorded in various literary and historical texts, as well as poetic lexicons. Based on this limited corpus of surviving verses, alongside weak contextual clues and uncertain hypotheses, some scholars—and before them, an Orientalist—have suggested that Rudaki versified only a portion of Kalila and Dimna.

The present study seeks to critically examine this claim and, by drawing on available sources and evidence, argue that Rudaki in fact rendered the entire Kalila and Dimna into verse. Furthermore, this study highlights the high regard in which Rudaki was held for this remarkable achievement in his time, as well as the widespread fame he attained throughout the Persian-speaking world of that era due to his poetic rendition of this esteemed text.

Keywords: Samanids, Rudaki, Persian poetry, versified Kalila and Dimna, scattered verses.





دسترسی آزاد

دانش و خرد حماسی

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

مقاله پژوهشی

رودکی و کلیله و دمنه

نصرالله امامی استاد زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه شهید چمران اهواز. ایران. nasemami@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۴/۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۳ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۷/۲۵
 استناد: امامی، نصرالله (۱۴۰۳). «رودکی و کلیله و دمنه». دانش و خرد حماسی، ۳۱(۳)، ۵۲-۳۷. <https://www.doi.org/10.22067/jmels.2025.92569.1043>

چکیده

از روزگاری که رودکی شاعر بزرگ پارسی زبان کلیله و دمنه را در عصر سامانی به شعر در آورد، بیش از هزار سال می گذرد. دریغا که از این اثر بزرگ و ارجمند جز ابیاتی کم شمار و پراکنده به جای نمانده است. آنچه از این اثر برجای است، ابیات پراکنده ای است که در نوشته های گوناگون ادبی و تاریخی و فرهنگ های شعری ثبت شده و به دست ما رسیده است. با توجه به همین میزان از ابیات بازمانده و برخی قرینه های ضعیف و احتمال های لرزان، شماری از پژوهشگران و پیش از آنها یکی از خاورشناسان این نکته را مطرح کرده اند که رودکی تنها بخشی از کلیله و دمنه را به شعر در آورده است. نوشتار پیش روی بر آن است تا با واکاوی این موضوع و با توجه به اسناد و منابع موجود در پی اثبات آن باشد که رودکی همه کلیله و دمنه را به شعر کشیده و همت بلند او را به سبب این کار بزرگ در روزگار خود ارج بسیار نهاده بودند و آوازه اش به سبب نظم این کتاب گران قدر در سراسر دنیای پارسی زبان آن روزگار گسترانده شده بود.

کلیدواژه ها: سامانیان، رودکی، شعر پارسی، کلیله و دمنه منظوم، ابیات پراکنده.

مقدمه

در میان محققان ادب فارسی، ظاهراً بدیع الزمان فروزانفر نخستین کسی است که در سلسله تقریرات درس تاریخ ادبیات خود در مؤسسه وعظ و خطابه که بعداً با نام تاریخ ادبیات فارسی منتشر شد، با استناد به سروده‌ای از فردوسی در شاهنامه این نکته را مطرح کرد که ابیات کلیله و دمنه رودکی از سه هزار بیت کمتر بوده است.

استناد ایشان در این موضوع به ابیاتی از شاهنامه فردوسی است که در ابتدای داستان خسرو و شیرین می‌گوید:

یک‌ی ناهه نو کنم زین نشان	کج‌لیادگار است از آن سرکشان
بود بیت شش بار پیور هزار	سخن‌های شایسته غم‌گسار
نبیند کسی ناهه پارس	نوشته به ابیات صد بار سی

(فردوسی، ۱۳۷۴: ۲۱۰/۹)

همین سخن فردوسی و برخی ملاحظات دیگر دستمایه‌ای شده است تا سیلستر دوساسی^۱، خاورشناس فرانسوی، هم برای نخستین بار این نکته را مطرح کند که احتمالاً ترجمه منظوم کلیله و دمنه که در زمان نصر بن احمد سامانی و با مباشرت ابوالفضل بلعمی صورت گرفته به پایان نرسیده و شاید توقف آن به سبب مرگ بلعمی یعنی مشوق او در نظم این اثر بوده است. نکته دیگری که دو ساسی مطرح می‌کند این است که نصرالله منشی در مقدمه خود بر کلیله و دمنه هیچ اشاره‌ای به کلیله و دمنه رودکی نکرده است در حالی که چنین نیست و نصرالله منشی در آغاز کلیله و دمنه خود از رودکی یاد کرده و می‌نویسد: «چون مُلکِ خراسان به امیرِ سدید، ابوالحسن نصر بن احمد السامانی رسید، رودکی شاعر را مثال داد تا آن (یعنی کلیله و دمنه) را در نظم آورد (نصرالله منشی، ۱۳۴۳: ۲۳).

پس از مطلب دو ساسی، تردیدهایی در مورد ترجمه تمامی یا بخشی از کلیله و دمنه مطرح شد، ولی استدلال‌های او از همان بدایت امر از جانب پژوهشگران ایرانی غیرمقنع و ناکافی دانسته شد. با این حال گهگاه باب سخن دوباره‌ای در این موضوع گشاده شده و نکته‌هایی مطرح گردیده است که پاسخ دادن به آن‌ها می‌تواند خرده‌احتمال‌ها را نیز در حاشیه سخن مستشرق یاد شده از دایره بحث خارج کند.

صورت مسئله این است که: آیا رودکی سراینده تمام کلیله و دمنه است؟ و پاسخ مطلوب طراحان این پرسش آن است که رودکی سراینده تمام کلیله و دمنه نیست.

در یکی از مبسوط‌ترین تردیدها در این مورد سه دلیل را برای اثبات دعوی خود برشمرده‌اند:

(۱) فردوسی در شاهنامه ضمن سخن از بزرگی کار خود در سرودن شصت هزار بیت گفته است که تاکنون کسی اثری منظوم در سه هزار بیت نسروده است:

نپیند کسی نامه پارسی نوشته به ابیات صد بار سی

(فردوسی، ۱۳۷۴: ۲۱۰/۹)

پس کلیله و دمنه منظوم رودکی که پیش از شاهنامه سروده شده کمتر از سه هزار بیت بوده است.

(۲) ابیات بازمانده از کلیله و دمنه منظوم رودکی منحصر به پنج باب اول از اصل کلیله و دمنه بوده و نشانی از ابیات مرتبط با باب‌های دیگر نیست.

(۳) با توجه به سکه‌های دوره سامانی و ارزش آن‌ها چهل هزار درهمی که ظاهراً به استناد بیتی از عنصری و اقوال تذکرةنویسان، صله امیر سامانی به رودکی در قبال نظم کلیله و دمنه بوده نمی‌تواند پاداشی برای نظم تمامی کلیله و دمنه بوده باشد و بر این اساس باید پذیرفت که رودکی تنها بخشی از کلیله و دمنه را به نظم در آورده است (نک: وحیدیان کامیار، ۱۳۸۳: ۲۶).

برای ردّ نظر دو ساسی و استدلال‌های بالا و این که رودکی سراینده تمامی متن کلیله و دمنه موجود در روزگار خود بوده، شاید وارد شدن به نکته‌ها و ملاحظات خالی از فایده نباشد.

مثنوی‌های پیش از شاهنامه

بر اساس قراین تاریخی و منابع موجود، استنباط از بیت فردوسی و تسری دادن آن به کلیله و دمنه منظوم رودکی به وسیله برخی از پژوهشگران قابل تأمل می‌نماید، زیرا معلوم نیست که مقصود فردوسی از نامه پارسی چیست. آیا مقصود نوشته و کتابی منظوم در موضوع شاهنامه و به تعبیر خود او نامه شاهان بوده و یا مطلقاً به منظومه‌های فارسی در پیش از روزگار خود اشاره دارد؟

آنچه روشن است این است که پیش از فردوسی تجربه مثنوی‌سرایی اندک نبوده است. از جمله مثنوی‌سرایان و بلکه شاهنامه‌سرایان کهن پیش از فردوسی یکی مسعودی مروزی شاعر اواخر قرن سوم است که مطهر بن طاهر مقدسی صاحب البدء والتاریخ از او یاد می‌کند و می‌نویسد که منظومه‌اش در تاریخ شاهان کهن سخت مشهور بوده و ایرانیان سروده‌هایش را بسیار عظیم می‌دانسته و آن را تاریخ خود محسوب می‌داشته‌اند و تصاویری نیز بر آن نقش کرده بودند. از سخن مقدسی برمی‌آید که منظومه مسعودی یک دوره تاریخ مفصل از آغاز پادشاهی گیومرث تا زوال حکومت ساسانیان بوده است. مقدسی این بیت مسعودی از سلطنت گیومرث را نیز نقل می‌کند:

نخستین گیدومرث آمد به شاهی
به گیتی در گرفتش پادشاهی
چو سی سالی به گیتی پادشا بود
که فرمائش به هر جایی روا بود
و این بیت را نیز در زوال سلسله ساسانی می‌آورد:
سپری شد زمان خسروانا
که کام خویش راندند در جهاننا

(مقدسی، ۱۳۷۴: ۱/۴۹۹ و ۳/۵۲۲)

گفتنی است که منظومه مسعودی مروزی در اوایل قرن پنجم از چنان شهرتی برخوردار بوده که تاریخ‌نویسان مشهوری مانند ثعالبی در غرر اخبار ملوک الفرس (تألیف پیش از ۴۱۲ هجری) از آن به عنوان مأخذ کار خود استفاده کرده‌اند (رک: صفا، ۱۳۴۷: ۱/۳۷۱). اکنون آیا با توجه به گستردگی مثنوی مسعودی مروزی، می‌توان تردید کرد که اثر او به مراتب بیش از سه هزار بیت بوده است؟ همچنین باید اشاره کرد که چون تاریخ احتمالی ولادت فردوسی ۳۲۵ یا ۳۲۶ هجری یعنی اوایل قرن چهارم است، مسعودی مروزی به لحاظ شعری به یک نسل قبل از فردوسی تعلق دارد (رک: همان ۱/۴۵۹) و با این توضیح دشوار است بپذیریم که فردوسی از این مثنوی تاریخی آگاهی نداشته است.

پس از مسعودی مروزی باید از ابوالمؤید بلخی شاعر پرکار عهد سامانی یاد کنیم و شاهنامه بزرگ او که در تاریخ بلعمی به آن اشاره شده است (نک: بلعمی، ۱۳۵۳: ۱/۱۳۳). از آنجا که نام ابوالمؤید بلخی در تاریخ بلعمی تألیف شده مقارن ۳۵۲ آمده است (نک: همان)، ناگزیر باید او در نیمه اول قرن چهارم زندگی می‌زیسته است و گفتنی است که او نخستین کسی است که داستان یوسف و زلیخا را به نظم درآورده است (صفا، ۱۳۴۷: ۴۰۲).

همچنین باید به ابوشکور بلخی و آفرین نامه‌اش اشاره کنیم که در سال ۳۳۳ هجری شروع شده و در سال ۳۳۶ هجری به پایان رسیده است. منوچهری دامغانی از ابوشکور بلخی در کنار شهید بلخی و رودکی یاد کرده و او را از زمره حکیمان خراسان دانسته است:

از حکیمان خراسان کو شهید و رودکی
بوشکور بلخی و بوالفتح بستی هکذی

(منوچهری، ۱۳۴۷: ۱۴۰)

آفرین نامه قطعاً متعلق به روزگاری پیش از سرایش شاهنامه است و از این اثر ابیات پراکنده‌ای باقی مانده است. با توجه به آن که سرایش آفرین نامه سه سال به درازا کشیده شده به نظر می‌رسد که مثنوی مختصری نبوده است.

با توجه به شهرت آفرین نامه و کثرت شواهد شعری از آن به نظر می‌رسد که از حجمی قابل توجه برخوردار بوده است. دهخدا در ذیل ابوشکور در لغت نامه نوشته است که «اگر تنوع مطالب و کثرت یا قلت شواهد و امثالی که در لغت نامه‌ها از کتابی آرند دلیل خردی یا بزرگی آن کتاب تواند بود آفرین نامه، دست کم به مقدار دو سوم شاهنامه فردوسی بوده است» (لغت‌نامه، ذیل «ابوشکور»). گفتنی است که در لغت فرس اسدی و منابع دیگر لغت متجاوز از سیصد و اندی شاهد از ابوشکور نقل شده است (نک: دبیرسیاقی، ۱۳۷۰: ۷۴ و دهرامی، ۱۴۰۱: ۱۵-۱۴).

چنان که می‌دانیم، دقیقی طوسی نیز پیش از شاهنامه به نظم اثری حماسی در تاریخ شاهان کهن پرداخته که به گشتاسب‌نامه مشهور است و فردوسی در حدود هزار بیت آن را در شاهنامه خود داخل کرده است، اما به یقین نمی‌توان گفت که همه سروده دقیقی همین هزار بیت بوده است هرچند که فردوسی می‌گوید:

ز گشتاسپ و ارجاسپ بیتی هزار	بگفت و سرآمد بر او روزگار
برفت او و این نامه ناگفته ماند	چنان بخت بیدار او خفته ماند...
به گیتی نمانده است از او یادگار	مگر این سخن‌های ناپایدار

(فردوسی، ۱۳۷۴: ۶۶/۳-۶۵)

منطقی به نظر نمی‌رسد که شاهنامه دقیقی نیز منحصر به همین هزار بیت بوده و شاید مقصود فردوسی هزار بیت در موضوع سلطنت گشتاسب و ارجاسب بوده است زیرا صرف نظر از آن که عوفی در لباب الالباب ابیات شاهنامه دقیقی را بیست هزار بیت دانسته که شاید مبالغه‌آمیز باشد (عوفی، ۱۳۸۸: ۲۶۹)، حمدالله مستوفی هم در تاریخ گزیده شماره سروده‌های وی در داستان گشتاسب را دو هزار بیت ذکر کرده است (مستوفی، ۱۳۳۹: ۷۳۰). گفتنی است که در ابیات پراکنده بازمانده از دقیقی، بیت‌های حماسی دیگری هم به بحر متقارب دیده می‌شود که در میان ابیات گشتاسب‌نامه نیست (نک: صفا، ۱۳۴۷: ۴۱۴/۱) و این نکته می‌رساند که فردوسی احتمالاً بخش منتخبی از او در سلطنت گشتاسب را در شاهنامه درج کرده است و آنچه دقیقی سروده، بیش از هزار بیت مرتبط با داستان گشتاسب بوده است زیرا موجب شگفتی است که دقیقی بر خلاف همه شاهنامه‌سرایان قبل از خود، کارش را از داستان گشتاسب شروع کرده باشد. به هر حال احتمال قوی وجود دارد که شاهنامه دقیقی بیش از هزار بیتی بوده باشد که فردوسی در شاهنامه جای داده است جدا از همه مطالبی که درباره مثنوی‌های پیش از فردوسی گفته شد و حتی با وجود پذیرش سخن فردوسی درباره عدم وجود سروده‌ای بیش از سه هزار بیت قبل از شاهنامه، باز هم چنان که پس از این خواهیم گفت غریب نخواهد بود که رودکی کلیله و دمنه خود را در حدود سه هزار بیت پرداخته باشد.

ابیات بازمانده از کلیله و دمنه

نکته دیگری که در احتمال ناتمام بودن نظم کلیله به وسیله رودکی مطرح شده، چنان که پیش از این هم گفتیم مبتنی بر آن است که ابیات بازمانده از کلیله و دمنه منظوم رودکی تنها مربوط به پنج باب از این اثر است و نشانی از دیگر باب‌ها نیست. برای وارد شدن به این موضوع ناگزیر باید به ترجمه‌ای که اساس برگردان منظوم رودکی بوده اشاره کنیم.

اصل کتاب کلیله و دمنه یا پنجا تنترا در متن سانسکریت خود در حدود ۲۰۰ سال پیش از میلاد مسیح به وسیله پاندیت ویشنو شارما^۲ نوشته شده (Gorge Grigore, 2010:73) و ترجمه پهلوی این اثر از روی همین متن صورت گرفته است. آنچه می‌دانیم این است که متن مذکور شامل ده باب بوده که پنج باب آن از پنجا تنترا و باب‌های دیگر از داستان‌های هندی گرفته شده که برخی برگرفته از مه‌بهاراتا^۳ است و باب برزویه طیب جزو همین پنج بابی است که اضافه شده است (ibid: 76).

ترجمه پهلوی از اصل سانسکریت کلیله و دمنه که در سال ۵۵۰ میلادی صورت گرفته از بین رفته و از ترجمه پارسی آن در عصر سامانی هم نشانی نیست و همین متن پهلوی است که اساس ترجمه عربی ابن مقفع بوده است و سپس از کلیله و دمنه از همین ترجمه به زبان سریانی برگردانده شده است. در مقدمه شاهنامه ابومنصوری در مورد ترجمه کلیله از پهلوی به پارسی دری و برگردان این متن از پهلوی به عربی آمده است که «عبدالله بن مقفع که دبیر او (مأمون) بود، گفتش که از کسری انوشیروان چیزی مانده است که از هیچ پادشاه نمانده است. مأمون گفت چه مانده؟ گفت نامه‌ای از هندوستان بیاورد آن که برزویه طیب از هندی به پهلوی گردانیده بود تا نام او در جهان زنده شد میان مردمان جهانیان و پانصد خروار درم هزینه کرد. مأمون آن نامه بخواست و آن نامه بدید. فرمود دبیر خویش را تا از زبان پهلوی به زبان تازی گردانید^۴. نصر بن احمد این سخن شنید خوش آمدش. دستور خویش خواجه بلعمی را بر آن داشت تا از زبان تازی به پارسی گردانید تا این نامه به دست مردمان افتاد و هرکسی دست بدو اندر زدند و رودکی را فرمود تا به نظم آورد و کلیله اندر زبان خُرد و بزرگ افتاد و نام او بدین زنده گشت و این نامه از او یادگاری بماند» (قزوینی، ۱۳۳۲: ۳۲/۲-۳۳).

از آنچه آمد روشن می‌شود که گزیده کلیله و دمنه یا برگردان ناقص آن به وسیله رودکی نمی‌توانسته آن قدر اهمیت داشته باشد که نام امیر سامانی را در جهان زنده نگهدارد از سوی دیگر از این مقدمه دانسته می‌شود که رودکی با وجود این ترجمه پارسی قطعاً در نظم کلیله و دمنه خود از آن استفاده کرده نه از متن عربی ابن مقفع و این نکته از وفور واژگان سره فارسی در کلیله و دمنه منظوم رودکی آشکار است و این اثر چندان متأثر از واژگان عربی نیست^۵. بر این اساس احتمال قوی می‌رود که ترجمه منظوم رودکی نه از متن

عربی و نه از متن پهلوی، بلکه از متن فارسی ترجمه بلعمی به کمک گزارنده - به سبب نابینایی رودکی در آن زمان - به شعر درآمده است. فردوسی در این باره می‌گوید:

گزارنده را پیش بنشانند همه نامه بر رودکی خواندند

یعنی همه کتاب را برای رودکی خواندند و او آن را به شعر درآورد نه بخشی از کتاب را.

گفتنی است که در این میان بعضی از خاورشناسان حد میانه را در نظر گرفته‌اند و نوشته‌اند که رودکی کلیله و دمنه منظوم خود را بر اساس ترجمه عربی ابن مقفع و ترجمه فارسی ابوعلی بلعمی سروده است (برتلس، ۱۳۷۴: ۲۲۱). این نظر هم البته مورد تأمل است زیرا در سخن فردوسی از یک نامه یا کتاب یاد شده است نه نامه‌ها یا کتاب‌ها.

به هر حال قرینه‌ای روشن در کامل بودن متن کلیله و دمنه منظوم رودکی همین بیت فردوسی است، زیرا قید همه چنان که اشاره کردم می‌تواند دلیلی بر آن باشد که رودکی تمام کلیله و دمنه را به نظم درآورده است. توجهی دوباره به آنچه فردوسی ضمن شرح پادشاهی انوشیروان درباره منظوم شدن کلیله و دمنه رودکی آورده کاملاً روشن‌کننده و رافع هر ابهامی است.

کلیله به تازی شد از پهلوی	بدین‌سان که اکنون همی بشنوی
به تازی همی بود تا گاه نصر	بدان گه که شد در جهان شاه نصر
گران‌ملیه بوالفضل دستور اوی	که اندر سخن بود گنجور اوی
بفرمود تا پارسای دری	نبشتند و کوتاه شد داوری
وزان پس چوپپیوسته رای آمدش	به دانش خرد رهنمای آمدش
همی خواست تا آشکار و نهان	از او یادگاری بود در جهان
گزارنده را پیش بنشانند	همه نامه بر رودکی خواندند
بپیوست گویا پراکنده را	بسفت این چنین دُر آکنده را

(فردوسی، ۱۳۷۴: ۸/ ۲۵۵-۲۵۴)

روشن است که در هیچ کجای این ابیات سخنی از گزیده بودن و برگردان بخشی از کتاب نرفته است. و اما در سخن استاد فروزانفر که تأکید کرده‌اند رودکی کلیله و دمنه را از متن ابن مقفع ترجمه کرده و مقدار آن دوازده هزار بیت بوده (فروزانفر، ۱۳۳۸: ۳۱)، دو سهو رفته است. نخست آن که این ترجمه بنا به دلیلی که ذکر شد، از متن عربی ابن مقفع به نظم درنیامده و دیگر این که در مورد رقم دوازده هزار بیت برای

این اثر صرفاً به سخن شیخ بهائی در کشکول استناد شده است که اعتبار چندانی ندارد و در هیچ منبع دیگری هم نیامده است.

از آنجا که بلعمی در سال ۳۲۶ هجری معزول شده و او مشوق رودکی در نظم کلیله و دمنه بوده، پس نظم این اثر باید در میانه سال‌های ۳۲۳ هجری تا ۳۲۶ هجری رخ داده باشد و عزل بلعمی پدیده‌ای یکباره نبوده تا موجب نقصانی در نظم کلیله و دمنه شود و ماحصل قراین گویای آن است که نظم کلیله و دمنه پیش از عزل بلعمی به پایان رسیده است.

بنا بر آنچه گفته شد، هرچه رودکی سروده بر اساس باب‌های کلیله و دمنه مطابق با ترجمه پارسی آن در عصر سامانی بوده و بنابراین تطبیق ابیات بازمانده از کلیله و دمنه منظوم رودکی با متن نصرالله منشی نمی‌تواند مبنای قضاوت ما درباره برگردان بخشی از کلیله و دمنه منظوم باشد و چنین استنتاجی چندان مقبول نیست و وجهی ندارد.

رودکی و پنج باب اول کلیله و دمنه

با فرض آنکه ابیات بازمانده از کلیله و دمنه منظوم رودکی تنها با پنج باب اول این کتاب انطباق دارد، نتیجه گرفته‌اند که برگردان منظوم رودکی همه متن کلیله را شامل نمی‌شود و تنها شامل پنج باب این کتاب است (وحیدیان کامیار، ۱۳۸۳: ۳۸) و برای توجیه و علت‌یابی آن هم با این نکته استدلال شده که نظم کلیله به وسیله رودکی به سبب عزل بلعمی که مشوق او در این کار بوده ناتمام مانده است. این نظر به دلایلی که خواهیم گفت مردود است.

نکته نخست اینکه جدا از نادرست بودن مقدمات، مقایسه کلیله و دمنه منظوم رودکی با متن مترجم نصرالله منشی که قبلاً بدان اشاره کردم، اساس مطابقه را همه جا بر ابیات مربوط به کلیله منظوم مندرج در پیشاهنگان شعر فارسی از دبیرسیاقی و متن نصرالله منشی قرار داده‌اند، در حالی که ابیات منتخب در پیشاهنگان شعر پارسی شامل همه ابیات بازمانده از کلیله و دمنه منظوم نمی‌شود و تنها بیست بیت آن به عنوان گزیده‌ای از ابیات پراکنده رودکی به رسم نمونه آورده شده است (دبیرسیاقی، ۱۳۷۰: ۶۴-۵۹) و می‌دانیم که ابیات بازمانده از کلیله و دمنه منظوم رودکی در حدود صد و سی بیت است که در این میان چهل و نه بیت آن را بر باب شیر و گاو قابل تطبیق داده‌اند (چرمگی عمرانی، ۱۳۸۷: ۱۱۹) و نکته دیگر اینکه اساساً دبیرسیاقی قصد آن را نداشته که با این مقایسه اثبات کند که رودکی سراینده همه کلیله و دمنه بوده یا نبوده است و هیچ مطلبی در این باره نیاورده است و در هیچ کدام از منابع قدیم و جدید هم سخنی در این باره نرفته است که کلیله و دمنه منظوم رودکی تنها پنج باب اول را شامل می‌شده است. حال فرض کنیم که صد و سی

بیت را اساس این فرضیه و تطبیق قرار دهیم و آن را در کنار سه هزار بیت در اصل کلیله منظوم رودکی بگذاریم، باز هم نتیجه‌ای معقول حاصل نمی‌شود زیرا این مقدار کمتر از سه درصد از اصل کلیله منظوم رودکی را شامل می‌شود و نمی‌تواند مبنای داوری مورد بحث باشد.

این نکته که ابیات بازمانده با کدام باب‌ها مطابقت دارد و مبنا قرار دادن آن برای استنتاج این موضوع که ترجمه رودکی از کلیله ناتمام بوده، از اساس باطل است زیرا این ابیات بازمانده برگرفته از فرهنگ‌های لغت و منابع پراکنده است و فرهنگ‌نویس مطابق با نیاز خود و یافتن شواهد شعری مورد نظر خود این ابیات را استخراج کرده و قصدی جز این نداشته است. مطلب دیگری که در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد این است که متن منظوم رودکی از روی برگردان این اثر به فارسی در عصر سامانی بوده است نه کلیله و دمنه نصرالله منشی که اساس تطبیق طراحان نظریه مورد بحث ما قرار گرفته است.

لازم به یادآوری است که متن پهلوی کلیله و دمنه ده باب بوده که دو باب از آن‌ها را برزویه طبیب بدان افزوده است و در ترجمه ابن مقفع می‌باید دو باب دیگر بدان اضافه شده باشد و به دوازده باب رسیده باشد، ولی در نسخه‌های متعدد موجود در چاپ ۱۹۸۹ بیروت و چاپ ۱۹۲۳ بیروت، شماره ابواب بیشتر گردیده و ترتیب آن‌ها متفاوت است و بعضاً همراه با اضافاتی است، همچنان که بر خلاف تصور و انتظار، ترجمه نصرالله منشی هم که روی متن برگردان ابن مقفع صورت گرفته به لحاظ ابواب با اصل ترجمه عربی این کتاب مطابقت دقیق ندارد^۱ و ما بر این مبنا نمی‌توانیم سخن مستند و مستدلی درباره باب‌های متن مفقودشده کتاب به زبان پهلوی و برگردانش به پارسی دری داشته باشیم و به تبع آن درباره انطباق کلیله و دمنه منظوم رودکی با اصل کتاب اظهار نظر قطعی و جزمی کنیم.

نکته دیگری که مقایسه کلیله و دمنه منظوم رودکی با متن نصرالله منشی را غیر قابل اعتماد می‌سازد این است که نصرالله منشی غالباً مقید به اصل ترجمه ابن مقفع نبوده و در واقع به نوعی ترجمه آزاد دست زده و مطالبی را از خود ساخته و پرداخته کرده و بدان افزوده است، در حالی که ترجمه ابن مقفع در کمال ایجاز است و در غالب موارد پای‌بند به گونه‌ای اقتصاد واژگانی بوده است و احتمالاً این موضوع تا حدی نیز متأثر از اصل پهلوی کتاب می‌بوده و همین اقتصاد و اختصار، در ترجمه پارسی دوره سامانی که آن را اساس کلیله و دمنه منظوم رودکی می‌دانیم هم رعایت شده است. برای ایضاح مطلب، جمله‌ای از کلیله و دمنه ابن مقفع را با متن نصرالله منشی مطابقت می‌دهیم.

ابن مقفع: قَالَ الْمَلِكُ لِلْفِيلِسُوفِ: قَدْ سَمِعْتُ حَدِيثَكَ فِي مِحَالِ الْعَدُوِّ الْمُحْتَالِ كَيْفَ أَفْسَدَ الْيَقِينَ بِالشُّبْهَةِ حَتَّى أزالَ الْمَوَدَّةَ وَأَدْخَلَ الْعَدَاوَةَ (ابن مقفع، ۱۹۲۳: ۱۱۵).

نصرالله منشی: رای گفت برهمن را معلوم گشت داستان ساعی نام که چگونه جمال یقین را به خیال شُبّهت بپوشاند تا مروت شیر مجروح شد و سِمَتِ نقض عهد بدان پیوست و دشمنایگی در موضع دوستی و وحشت به جای الفت قرار گرفت (نصرالله منشی، ۱۳۴۳: ۱۲۷).

مشاهده می‌شود که متن نصرالله منشی دو برابر متن ابن مقفع است البته گفتنی است که نصرالله منشی نیز گاهی متأثر از متن ابن مقفع در مواردی این اقتصاد واژگانی را رعایت کرده است. ایجاز رودکی در نظم کلیله و دمنه حتی از ابن مقفع و نصرالله منشی نیز بیشتر است. نصرالله منشی نوشته است:

«باد شمال عنان گشاده و رکاب گران کرده بر بوزَنگان شیخون آورد و بیچارگان از سرما رنجور شدند و پناهی می‌جستند (نصرالله منشی، ۱۳۴۳: ۱۱۶).

و رودکی آورده است: «شب زمستان بود و کپی سرد یافت» (رودکی، ۱۳۸۷: ۹۶).

و اما در مورد ابواب کلیله و دمنه همچنین باید اضافه کنم که هم ابن مقفع و هم نصرالله منشی در بخش‌بندی باب‌ها تصرف کرده‌اند و گمان من چنان است که ابن مقفع چندان به بخش‌بندی ابواب در متن پهلوی به هنگام برگردان آن به عربی وفادار نبوده و تغییرات و اضافاتی در آن صورت داده است. از آنجا که بدبختانه متن کلیله و دمنه مترجم بلعمی در دست نیست، هر گونه داوری از جانب ما بر اساس حدس و گمان است و قطعیت ندارد.

اکنون با ملاحظه این مطالب حتی اگر سخن فردوسی را مبنای شماره‌ایات کلیله و دمنه بگیریم، غریب نخواهد بود که رودکی کلیله و دمنه را در نزدیک به سه هزار بیت به شعر درآورده باشد؛ هرچند چنان که گفتیم در مقصود فردوسی در بیت معروف ابهام و تردید وجود دارد.

صله نظم کلیله و دمنه و چهل هزار درهم

شاید بحث درباره‌ی صله‌ی امیر سامانی به رودکی به خاطر نظم کلیله و دمنه ضعیف‌ترین استدلال کسانی است که بر اساس آن در پی اثبات آن بوده‌اند که نظم کلیله و دمنه به وسیله‌ی رودکی را ناتمام و صرفاً شامل پنج باب اول کتاب دانسته‌اند.^۷

موضوع چهل هزار درم به عنوان صله‌ی رودکی در قبال نظم کلیله و دمنه مطلبی برگرفته از بیتی سروده‌ی عنصری است که در قصیده‌ای مدحیه در ستایش ممدوح خود گفته:

چهل هزار درم رودکی ز مهتر خویش بیافته ست به نظم کلیله در کشور

بیت مذکور با همه‌ی شهرتی که یافته، در اصل دیوان عنصری وجود ندارد و تنها در بعضی از نسخ آمده و آنچه در دیوان عنصری مضبوط است چنین است:

چهل هزار درهم رودکی ز مهتر خویش

عطا گرفت به توزیع از این در و آن در

(عنصری، ۱۳۶۳: ۱۲۶)

در این بیت و ابیات پیش و پس آن هیچ اشاره‌ای به کلیله و دمنه نشده و درواقع بیت مذکور متأثر از سروده خود رودکی در قصیده دندانیه است که ضمن یاد کرد دوران خوش و پر تنعم خود و به هنگام پیری و رنجوری گفته است:

که را بزرگی و نعمت ز این و آن بودی	مرا بزرگی و نعمت ز آل سامان بود
بداد میر خراسانش چهل هزار درهم	وز او فزونی یک پنج میرماکان بود
ز اولی‌اش پراکنده نیز هشت هزار	به من رسید بدان وقت حال خوب آن بود

(رودکی، ۱۳۸۷: ۳۱)

در ابیات مذکور از رودکی نیز هیچ اشاره‌ای به نظم کلیله و دمنه و اینکه چهل هزار درهم مذکور صله سرایش این اثر بوده باشد دیده نمی‌شود و منشأ این تصور خطا ضبط امین احمد رازی در تذکره هفت اقلیم و چند نسخه بدل نامعتبر از دیوان عنصری است و روشن است که تصرف نسخه نویسان بوده است (رازی، ۱۳۷۸: ۱۴۱۳/۳). به هر حال این موضوع یعنی دریافت چهل هزار درهم به عنوان صله نظم کلیله را پژوهشگران متأخر رد کرده‌اند و صفا نیز در تاریخ ادبیات خود آن را به تصریح مردود می‌داند (صفا، ۱۳۴۷: ۱/۳۷۹). اکنون با فرض اینکه چهل هزار درهم صله رودکی در قبال نظم کلیله و دمنه باشد - که نیست - چگونه می‌توان آن را مبلغ ناچیزی فرض کرد در حالی که خود رودکی بدان تفاخر می‌کرده و آن را عظیم می‌پنداشته است.

ذکر این نکته خالی از فایده نیست که در دوره سامانی دادوستدها کلاً با درهم نقره انجام می‌شد و سکه‌های نقره خوش‌عیار سامانی برخلاف درهم‌های نامرغوب و کم‌عیاری که پس از مدتی ساییده می‌شدند از مقبولیت فراوانی برخوردار بوده و این مسکوکات نقره و رواج آن در گستره‌ای وسیع موجب رونق اقتصادی و تجاری سامانیان شده بود و مبادلات در خراسان و فرارود و حتی مناطق دیگر همواره با همین درهم‌های نقره انجام می‌شد (نک: باستانی راد، ۱۳۹۰: ۳۰-۱۵) و بر این اساس غریب نیست که رودکی به صله نقره امیر سامانی می‌نازیده و خود را در برخورداری از آن متنعم می‌دیده است.

از مجموع آنچه گفته شد در پی این نتیجه هستم که رودکی سراینده تمامی کلیله و دمنه بوده و بر اساس بیتی با دریافتی مبهم از سروده فردوسی و گفته‌ای مشکوک و منسوب به عنصری و مقایسه‌ای ناقص از متن

کلیله و دمنه منظوم رودکی با متن کلیله و دمنه بهرامشاهی نمی‌توان حکم کرد که رودکی تنها بخشی از کلیله و دمنه را به نظم در آورده است.

یادداشت‌ها:

1. Silvestre de sacy
2. pundit Vishnu Sharma
3. Mahabharata

۴. گفتنی است که در مقدمه شاهنامه ابومنصوری سهوی رفته و آن این است که ابن مقفع را دبیر مأمون دانسته در حالی که ابن مقفع در سال ۱۳۹ هجری کشته شده و مأمون در سال ۱۷۰ هجری زاده گردیده و از ۱۹۵ تا ۲۰۲ خلافت کرده و بدین ترتیب ابن مقفع که ۳۷ سال پیش از ولادت مأمون در گذشته نمی‌تواند دبیر او بوده باشد (نفیسی، ۱۳۸۲: ۴۴۴).

۵. موجب شگفتی است که مجتبی مینوی بر این باور است که ترجمه منظوم رودکی از روی متن عربی ابن مقفع سروده شده است (مقدمه مینوی بر کلیله و دمنه، صفحه ح)، زیرا در جایی که ترجمه پارسی دری آن از بلعمی موجود بوده دلیلی وجود نمی‌داشت تا از ترجمه عربی کتاب استفاده شود و جدا از آن وجود واژگان ناب پارسی در برگردان منظوم رودکی گویای آن است که زبان مبدأ پارسی بوده است مگر آنکه دلیلی قطعی بر رد این نظر وجود داشته باشد.

۶. باب‌های کلیله و دمنه در ترجمه ابن مقفع چاپ بیروت عبارتند از:

- الباب الاول: باب الاسد و الثور (باب الفحص عن امر دمنه)
- الباب الثاني: باب الحمامة المطوقة
- الباب الثالث: باب البوم و الغراب
- الباب الرابع: باب القرد و الغيلم
- الباب الخامس: باب الناسك و ابن عرس
- الباب السادس: باب ايلاذ و شادرم و ايراخت
- الباب السابع: باب السنور و الجرذ
- الباب الثامن: باب الملك و الطير فزه
- الباب التاسع: باب الاسد و الشعهر و الصوام
- الباب العاشر: باب السائح و الصائغ و القرد و الحية و البير
- الباب الحادي عشر: باب الملك و ابن الشريف و ابن التاجر و ابن الاكار
- الباب الثاني عشر: باب الاسد و اللبوءة و الشعهر

- الباب الثالث عشر: باب الناسک و الضیف
 - الباب الرابع عشر: باب الحمامة و الثعلب
- (کلیله و الدمنه، مبنیه علی اقدم نسخ المخطوطه عنی بتتقیحها الالب لویس شیخو، دارالمشرق بیروت ۱۹۲۳).
- ترتیب و تعداد باب‌های این نسخه از کلیله و دمنه با نسخه دیگر این کتاب که چاپ دار الکتب العلمیه بیروت ۱۹۸۹ است تفاوت‌هایی دارد.
- باب‌های کلیله و دمنه ترجمه نصرالله منشی چنین است:
- دیباچه مترجم فارسی یعنی نصرالله منشی
 - مفتتح کتاب بر ترتیب ابن مقفع
 - تمهید بزرگمهر بختگان
 - باب برزویه طیب
 - باب شیر و گاو
 - باب بازجست کار دمنه
 - باب دوستی کبوتر و زاغ و موش و باخه و آهو
 - باب بوف و زاغ
 - باب بوزینه و باخه
 - باب زاهد و راسو
 - باب گربه و موش
 - باب پادشاه و فنزه
 - باب شیر و شغال
 - باب تیرانداز و ماده شیر
 - باب زاهد و مهمان او
 - باب پادشاه و برهمنان
 - باب زرگر و سیاح
 - خاتمه مترجم
- (ترجمه کلیله و دمنه، انشای نصرالله منشی، تصحیح مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۳).
۷. بر اساس استدلالی غریب نوشته‌اند که شاید چون بلعمی وزیر علاقه‌ای به منظوم ساختن کلیله توسط رودکی نشان نداده، رودکی نیز به ادامه کار نپرداخته است و بر این مبنا صله او نیز در حد چهل هزار درم مقرر گردیده که مبلغی ناچیز بوده که با آن (در زمان نگارش مقاله) حتی یک آپارتمان هم در شهری مانند مشهد نمی‌توان خرید

(وحدیدیان کامیار، ۱۳۸۳: ۳۹).

کتابنامه

ابن مقفع. (۱۹۲۳). کلیله و دمنه. عنی بتنیقحها و نشرها مع شرح الفاظها. الأب لویس شیخو الیسوعی. بیروت: دارالمشرق.

ابوالمعالی نصرالله منشی. (۱۳۴۳). ترجمه کلیله و دمنه. تصحیح و توضیح مجتبی مینوی. تهران: شرکت سهامی افست.

باستانی راد، حسن. (۱۳۹۰). «مبادلات پولی و سکه‌خانه‌های سامانیان». سال دوم. شماره ۲. صص ۱۵-۳۰.

برتلز. (۱۳۷۴). تاریخ ادبیات فارسی از باستان تا عصر فردوسی. ترجمه سیروس ایزدی. تهران: هیرمند.

ترجمه کلیله و دمنه. (۱۳۴۳). انشای نصرالله منشی، تصحیح مجتبی مینوی. تهران: دانشگاه تهران.

چرمگی عمرانی، مرتضی. (۱۳۸۷). «بررسی تطبیقی اشعار کلیله و دمنه منظوم رودکی با داستان‌های کلیله و دمنه نصرالله منشی». رودکی پدر شعر پارسی. به کوشش سعید بزرگ بیگدلی. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه فرهنگی.

دبیرسیاقی، محمد. (۱۳۷۰). پیشاهنگان شعر پارسی. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

دوبلوا، فراسوا. (۱۳۸۲). برزویه طیب و منشأ کلیله و دمنه. ترجمه صادق سجادی. تهران: طهوری.

دهباشی، علی. (۱۳۸۷). یاد یار مهربان (مجموعه مقالات). تهران: صدای معاصر.

دهرامی، مهدی. (۱۴۰۱). مثنوی سرایی در ادب فارسی. انتشارات دانشگاه جیرفت.

رازی، امین احمد. (۱۳۷۸). تذکره هفت اقلیم. ۳ جلد. تصحیح و تعلیقات سید محمد رضا طاهری. تهران: سروش.

رودکی سمرقندی. (۱۳۸۷). دیوان رودکی. تصحیح نصرالله امامی. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه فرهنگی.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۴۷). تاریخ ادبیات در ایران. جلد اول. تهران: ابن سینا.

عوفی، محمد. (۱۳۸۸). لباب الالباب. تصحیح ادوارد براون و علامه قزوینی به کوشش سعید نفیسی. تهران: پیامبر.

فردوسی طوسی. (۱۳۷۴). شاهنامه. از روی چاپ مسکو. به کوشش سعید حمیدیان. تهران: داد.

فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۳۸). «شعر و شاعری رودکی». مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران. سال ششم. شماره ۳ و ۴. ۹۳-۱۱۶.

قزوینی، محمد. (۱۳۳۲). بیست مقاله. به کوشش عباس اقبال. تهران: ابن سینا.

کلیله و دمنه. (۱۹۲۳). مبنیه علی اقدم نسخ المخطوطه عنی بتنیقحها الاب لویس شیخو. دارالمشرق بیروت.

محبوب، محمد جعفر. (۱۳۹۵). درباره کلیله و دمنه. تهران: خوارزمی.

مستوفی، حمدالله. (۱۳۳۹). تاریخ گزیده. به اهتمام عبدالحسین نوانی. تهران: امیرکبیر.

مشکور، محمد جواد. (۱۳۴۱). «مقایسه اجمالی پنچا تنترا با ترجمه‌های سریانی، عربی و پارسی». یغما. شماره ۱۶۶. ۸۱-۸۹.

مقدسی، مطهر بن طاهر. (۱۳۷۴). آفرینش و تاریخ. ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: آگه.
 منوچهری دامغانی. (۱۳۴۷). دیوان منوچهری. به کوشش محمد دبیر سیاقی. تهران: زوار.
 نفیسی، سعید. (۱۳۸۲). محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی. تهران: اهورا.
 وحیدیان کامیار، تقی. (۱۳۸۳). «آیا رودکی سراینده تمام کلیله و دمنه است؟». فصلنامه تخصصی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد. شماره ۳ و ۴. ۲۷-۴۰.

Kalila wa Demna and its Journey to the World Literature, by George Grigoire : The Proceeding of the 2nd International Conference on the History of Arabic Literature, Taras Shechevenko National University. Kyiv 2016.
 D.Ross: “ Rudaki and Pseudo Rodaki “ , Journal of the Royal Asiatic Society , oct.1924,p.609-644.



Some Remarks on the Legend of the Foundation of Khotan

Majid Pourahmad 

PhD in ancient culture and languages of Iran, independent researcher. Mashhad. Iran. Email: majid_pourahmad@ut.ac.ir

Received: 2024/4/23

Revised: 2024/8/26

Accepted: 2024/9/27

Published: 2024/10/16

Citation: Pourahmad, Majid. (2024). "Some remarks on the legend of the foundation of Khotan ." *Epic Knowledge and Wisdom*. 1(3). 53 -76 . <https://www.doi.org/10.22067/jmels.2025.87764.1025>

Abstract

English This paper surveys the legends of the foundation of Khotan. Khotan-Saka's were one of the Iranian tribes, which settled in Tarim Basin, an area in today's Xin Jian province in western China. Chinese resources in the second BCE mentioned these new comers. Nevertheless, these resources did not add any details about Khotanese. However, the next resources contains some legends about the first king of Khotan and the extraordinary birth of him. Since all of these narratives belong to the period, which Khotanese converted to Buddhism, they were under influence of Buddhism but one can finds important hints about their believes, gods and their myths. Therefore, this paper, on one hand, surveys these legends and on the other hand studies those gods and their names. This paper concluded that the legend of the birth of the first king of Khotan is similar to the Saka's first king, which Herodotus mentioned; and the Khotanese god's names give us information about their religious' believes. Moreover, this paper found some interesting similarities between these religious' believes and a couple of verses in Ferdowsi's Shahnameh, which mentioned in the Rostam's stories, the famous Saka hero, who is one of the most important characters of Shahname.

Keywords: Khotan-Saka, foundation of the Khotan, Ashoka, Kunala.



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

ملاحظات دربارۀ افسانه‌های مرتبط با بنیان ختن

مجید پوراحمد 

دانش آموخته دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی، پژوهشگر مستقل، مشهد، ایران. ایمیل: majid_pourahmad@ut.ac.ir

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۷/۲۵	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۷/۶	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۶/۵	تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۲
استناد: پوراحمد، مجید. (۱۴۰۳). «ملاحظات دربارۀ افسانه‌های مرتبط با بنیان ختن». دانش و خرد حماسی. ۱(۳). ۵۳-۷۶. https://www.doi.org/10.22067/jmels.2025.87764.1025			

چکیده

این مقاله به بررسی روایات مرتبط با بنیان ختن می‌پردازد. ختن-سکاها گروهی از اقوام ایرانی بودند که در منطقه تاریم باسین ساکن شدند و نخستین بار منابع چینی قرن دوم پیش از میلاد از آن‌ها نام می‌برند. این منابع جزئیات بیشتری درباره این قوم تازه‌وارد به دست نمی‌دهند، اما منابع بعدی مطالبی درباره افسانه‌های مرتبط با بنیان ختن و زایش اولین شاه آن ارائه می‌کنند. از آنجا که همه این روایات مربوط به دوره‌ای است که ختنی‌ها به آیین بودایی گرویده بودند، این افسانه‌ها نیز رنگ بودایی گرفته‌اند، اما از لابه‌لای همین اشارات کم و کوتاه باقی‌مانده نیز می‌توان مطالبی مهم درباره اعتقادات، خدایان و اساطیر اولیه ختنی‌ها به دست آورد؛ بنابراین در این مقاله از یک سو به بررسی این افسانه‌ها پرداخته‌ایم و از سوی دیگر، اسامی خدایانی را که در این افسانه‌ها آمده بررسی کرده‌ایم. با بررسی‌های انجام‌شده می‌توان گفت که داستان زایش اولین شاه ختن با زایش اولین شاه سکاها که هرودوت آن را نقل کرده، شباهت‌های بسیاری دارد و به نظر می‌رسد که ختنی‌ها روایات کهن سکایی را حفظ کرده‌اند؛ دیگر اینکه نام خدایانی که در این افسانه‌ها آمده، نشانه‌هایی را از دین کهن ختن-سکاها بازگو می‌کنند. **کلیدواژه‌ها:** ختن-سکاها، افسانه‌های بنیان ختن، ویشرونه و شری، آشوکه و کوناله.

مقدمه

خُتن، امروزه در استان شین‌جیان چین و در جنوب شرقی بیابان تکلمکان،^۱ نقطه‌ای مهم در جاده ابریشم، واقع شده است. در شمال ختن، رود گرگش^۲ و رود یورونگ‌کش^۳ و در جنوب آن کوه‌های گُن‌لن^۴ قرار دارند. ختن به خاطر موقعیت جغرافیایی ممتازش همواره مورد توجه قدرت‌های منطقه بوده است. هر قدرتی که می‌خواست بر منطقه تاریم باسین^۵ تسلط یابد، باید بر ختن مسلط می‌شد. زمین‌های قابل کشت محدود آن باعث شده توانایی تأمین مایحتاج جمعیت کمی را نیز داشته باشد. این محدودیت، دست پادشاهان ختن را برای ایجاد نیروی نظامی بزرگ و حتی پشتیبانی نظامی از آن (برخلاف دیگر قدرت‌های منطقه) می‌بست (Zhan, 2016: 51-52).

زبان خُتنی-سکایی از جمله زبان‌های ایرانی میانه شرقی است که به دو گویش تُمشُقی (گویش شمالی) و خُتنی (گویش جنوبی) تقسیم می‌شود. ختنی و تُمشُقی را می‌توان گویش‌های مختلفی از یک زبان دانست. زبان ختنی تنها محدود به ختن نبوده و مناطق وسیع‌تری را شامل می‌شده است: از کاشغر تا تُمشُق واقع در شمال صحرای تکلمکان و از کاشغر تا ختن واقع در جنوب این صحرا. تُمشُقی به لحاظ زبانی کهن‌تر از ختنی است اما به علت کم بودن منابع، اطلاعات کمی از آن در دست داریم (تفضلی، ۱۳۷۸: ۳۶۵). اسناد موجود ختنی احتمالاً به قرون ۵ تا ۱۰ میلادی تعلق دارند. متون اولیه اغلب دینی هستند؛ اما از قرن ۸ تا ۱۰ میلادی، متون غیردینی نیز تألیف شده‌اند که درباره تاریخ و جامعه ختنی اطلاعاتی به دست می‌دهند (Skjaervø, 2004: lxxii).

متون ختنی را می‌توان به دو دسته ادبی و غیر ادبی (یا دینی و غیردینی) تقسیم کرد. دسته نخست شامل متون بودایی می‌شود و دسته دوم شامل متون پزشکی و اقتصادی و غیره ... است. این متون یا به طور مستقیم ترجمه متون بودایی هستند یا تحت تأثیر تفکرات بودایی قرار گرفته‌اند. به عنوان مثال داستان رامه^۶ و لَکشمَنه^۷ که از آن تفسیری بودایی شده و در پایان گفته می‌شود که رامه همان بودا شاکیمونی است و لَکشمَنه بودای آینده یعنی بودا مَیترِیه^۸ است (Skjaervø, 2012: 114). متون بودایی ختنی را نیز می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: متونی که از سنسکریت ترجمه شده‌اند و متونی که به ختنی تألیف شدند. در گروه نخست، سوتره‌های مهاییانه و متون دیگر قرار می‌گیرند. ترجمه‌های ختنی از متون این گروه گاه لفظ به لفظ و گاه بسیار آزاد است. گروه دوم نیز شامل قوانین بودایی به نثر و شعر است که مهم‌ترین این متون متن زَمبَسْت^۹ است (ibid: 115). مطالعات ختنی از چند جهت حائز اهمیت است؛ نخست اینکه ختنی‌ها جزو نخستین اقوام ایرانی بودند که به آیین بودایی گرویدند و این سرزمین یکی از مهم‌ترین مراکز ترجمه و نشر متون و آیین بودایی در منطقه بوده است. دوم اینکه برداشت این قوم غیرهندی از آیین بودا نیز می‌تواند نکات مهمی دربر داشته باشد.

سوم اینکه برخی از سنت‌های بودایی موجود در ادبیات فارسی احتمالاً از طریق شرق ایران به ویژه ختن به این متون راه یافته‌اند.^{۱۱} چهارم اینکه ختنی‌ها، سکایی بودند و سکاییان تأثیرات بسیاری نه تنها بر فرهنگ ایرانی بلکه بر دیگر اقوام منطقه داشته‌اند. مهم‌ترین مثال برای مورد نخست، حضور پهلوان سکایی یعنی رستم در شاهنامه فردوسی (یکی از شخصیت‌های محوری آن) است و یا می‌توان از نقش پیران و یسه حاکم ختن در داستان سیاوش یاد کرد. از تأثیرات سکاهای بر اقوام دیگر می‌توان به تقلید فنون جنگی سکاهای همچون ورود سواره نظام به سپاه بابلی‌ها، آشوری‌ها و ... اشاره کرد که پس از آشنایی آن‌ها با سکاهای اتفاق افتاد. در این نوشته به بررسی روایات مرتبط با بنیان ختن و نام‌های مهمی همچون ویشرومنه/ویشرونه، شری/شندرامتی و اورمزد که در ختنی معنی «خورشید» دارد، خواهیم پرداخت.

پیشینه

پرویز اُکتار شرو و بیشترین مطلب را در باب افسانه‌های مرتبط با ختن نوشته است.^{۱۱} به جز او، اورول استاین^{۱۲} هم در کتابش (*Ancient Khotan*, 1907) به تاریخ سرزمین ختن پرداخته و در بخشی از آن نیز به افسانه‌های بنیان ختن اشاراتی کرده و مطالب مهمی آورده است. یامازاکی^{۱۳} نیز در مقاله‌ای به این داستان‌ها پرداخته است.

اما هدف از پژوهش پیش رو بررسی دوباره و دقیق‌تر منابعی است که به ختن و افسانه‌های آن پرداخته‌اند و سعی خواهد شد تحلیلی نو از این منابع شود.

۱- بررسی افسانه‌های ختنی و سکایی:

۱-۱. افسانه‌های مرتبط با بنیان ختن:

اطلاعات ما درباره ختن از چند منبع به دست می‌آیند:

(۱) سالنامه‌های چینی خاندان‌های هان و تانگ.

(۲) زائران چینی که به ختن سفر کرده‌اند.^{۱۴}

(۳) منابع تبتی که در متون کانونی بودایی تبتی آمده‌اند (Stein, 1907: 151).

از منابع ذکر شده، چهار افسانه درباره بنیان ختن به دست ما رسیده است: ۱: ژوان جان، زائر چینی: او در سال ۶۲۹ میلادی به ختن سفر و شواهد و شنیده‌هایش را ثبت و ضبط کرده است (Skjaervø, 2012: 108). ۲: دومین افسانه در زندگی‌نامه او آمده است که توسط شاگردانش نوشته شده و تفاوت‌هایی با روایت خود ژوان جان دارد (Lamotte, 1988: 257). ۳: متن تبتی «پیش‌گویی کشور لی»^{۱۵}: متن پیش‌گویی

کشور لی مفصل‌ترین و مهم‌ترین متن دربارهٔ ختن است. مطالبی که در این متن آمده با مطالبی که زائر چینی ژوان جان گفته هماهنگ است (Stein, 1907: 152). ۴: روایت دیگر تبتی در متن «سالنامهٔ دینی کشور لی»^{۱۶} آمده است. مطالب این متن تقریباً خلاصه‌ای است از متن «پیش‌گویی کشور لی» (Thomas, 1935: 303-323). روایات چینی افسانه، مربوط به قرن هفتم میلادی است و حداقل یکی از روایات تبتی نیز به قرن هفتم میلادی می‌رسد (Skjaervø, 2012: 108).

هر چهار افسانه با اشوکه^{۱۷} پادشاه هند که در قرن سوم پیش از میلاد فرمانروایی می‌کرده و پسرش کوناله^{۱۸} و نیز شرح بنیان ختن توسط گروهی از هندیان (و البته چینی‌هایی) که به آن منطقه آمده بودند، ارتباط پیدا می‌کنند (ibid):

۱. ژوان جان دربارهٔ پادشاهی ختن و اینکه شاه آن مدعی است که اصل او از خدای ویشروئه (در چینی Pi-sha-men) است، مطالبی آورده است. ژوان جان منبع خود را ذکر نمی‌کند اما احتمالاً این اطلاعات را مستقیم یا غیر مستقیم از رویدادنامه‌های^{۱۹} ختنی گرفته است. داستان او از این قرار است: در زمان‌های قدیم ختن سرزمینی بایر و غیر مسکون بود. خدای ویشروئه^{۲۰} آمد و در آنجا سکنی گزید. (در هند به خاطر سعایت نامادری کوناله) چشمان پسر بزرگ شاه اشوکه که در تکششیا^{۲۱} (تکسیلای امروزی) ساکن بود، کور شد.^{۲۲} اشوکه یکی از وزیرانش را فرستاد و دستور داد که مردمان خاندان بزرگ (مسبب این کار) را به شمال کوهستان برفی (=هیمالیا) تبعید و آن‌ها را در بیابان آنجا ساکن کند. هنگامی که آن مردمان به سمت غربی صحرای ختن^{۲۳} رسیدند یکی از رؤسای خود را به رهبری برگزیدند و به او لقب شاه دادند. در همین زمان پسر شاه مشرق (چین) تبعید شد و در ناحیهٔ شرقی ختن ساکن شد. مردم او نیز او را شاه خویش خواندند. مدتی گذشت تا اینکه دو گروه از وجود هم مطلع شدند. روزی که هر دو شاه در حال شکار بودند، یکدیگر را در بیابانی ملاقات کردند. مشاجره‌ای میان آن‌ها درگرفت و قرار بر این شد که هر دو به سرزمین خود برگردند و در روزی معین آمادهٔ نبرد شوند. در روز نبرد، شاه غربی شکست خورد و اسیر شد و سر از تنش جدا کردند.^{۲۴} شاه شرقی به محدودهٔ مرکزی آن سرزمین نقل مکان کرد و قلعه‌ای با دیوارها و استحکامات ساخت. اما مساحتی نداشت تا نقشهٔ ساخت قلعه او را عملی کند. بنابراین در پی نقشه‌برداری گشت و آنجا بود که کافری با لباسی خاکستری ظاهر شد، در حالی که کدویی تو خالی و پر از آب بر دوشش بود و مدعی شد که روش درست نقشه‌برداری را می‌داند. سپس شروع به گام زدن کرد در حالی که از کدویش آب می‌ریخت، هنگامی که دایرهٔ^{۲۵} وسیع و پهناورش کامل شد به سرعت ناپدید گشت. شاه جای آب را دنبال کرد و پایهٔ شهر را در همان مسیر ساخت و شهر در زمانی اندک ساخته شد و طرح شاه به ثمر نشست. این شهر پایتخت پادشاهی شد. ژوان جان می‌گوید این همان جایی است که شاه و دربارش در

آن مقیم هستند. هرچند دیوارها زیاد بلند نیستند اما یورش به آن و تسخیر شهر دشوار است. از زمان‌های دور تا به امروز هیچ کس نتوانسته آن را فتح کند. شاه شهرهای بیشتری ساخت و پادشاهی خود را مستحکم کرد اما هنگامی که به سن پیری رسید، فرزند و جانشینی نداشت. پس به معبد ویشرونه رفت و برای داشتن پسری نماز برد/دعا کرد. پیشانی تمثال خدا باز شد و پسری بیرون آمد. شاه پسر را به کاخ برد اما پسر شیر نمی‌خورد. شاه نگران شد. به معبد بازگشت و از خدا خواست به او بگوید چگونه به بچه شیر بدهد. سپس زمین رو به روی تمثال به صورت پستان زنی باز شد و پسر شیر را مشتاقانه خورد. وقتی پسر بزرگ شد، با خرد و شجاعتش بر نیاکانش نور و شکوه افشاند و تأثیر قانونش را تا دور دست‌ها گسترش داد. معبدی به افتخار ویشرونه برای نیایش بنا کرد. چون اولین شاه ختنی‌ها از پستان زمین شیر خورده، پادشاهی (ختن^{۲۶}) نامش (یعنی پستان زمین) را از آن گرفته است (Stein, 1907: 156-7).

۲. در افسانۀ دیگری که توسط شاگردان ژوان جان (در زندگی‌نامه او) نوشته شده، آمده که این خود کوناله^{۲۷} پسر آشوک بود که به ختن تبعید شد و پایتختش را آنجا بنا کرد. از آنجا که فرزندی نداشت به معبد خدای ویشرونه رفت و نماز برد و پسری درخواست کرد. پسری از پیشانی این خدا پدیدار شد، بی‌آنکه مادری داشته باشد. پسر توسط پستانی که به طرزی معجزه‌آمیز از زمین نزدیک معبد روید، شیر داده شد. از آن زمان به بعد این پسر «گُستَه» (پستان زمین) نام گرفت (Lamotte, 1988: 257).

۳: متن تبتی «پیش‌گویی کشور لی» (=ختن) مفصل‌ترین متنی است که به ختن پرداخته است. متن بر پایه پیشگویی بودا درباره سرزمین ختن و آیندۀ آن است. در این متن آمده است که:

مردم کشور لی/ختن ابتدا به قانون بودایی پایبند بودند اما رفته‌رفته این آیین رو به افول گذاشت و تباه شد. بسیاری از رشی‌ها/روحانیون در کوهی در سرزمین ختن ساکن شدند. سپس مردم به آن رشی‌ها بی‌احترامی کردند و آزار رساندند و آن‌ها کشور لی را ترک کردند. رشی‌ها پرواز کردند و به کشور دیگری رفتند. مردم کشور لی به قانون بی‌اعتقاد شدند؛ ناگه‌ها از آن‌ها ناخشنود شدند و آب آمد و کشور لی به دریاچه‌ای تبدیل شد. هنگامی که بودا به دنیا آمد و چرخ آیین را گرداند، با ویشرونه و تعداد دیگری از همراهان به کشور لی آمد. سپس بودا به ویشرونه و شاری‌پوتره گفت این دریاچه را که مانند جوهری سیاه است، از بین ببرید. آن دو دریاچه را سوراخ کردند.^{۲۸} بودا از همراهانش مانند ویشرونه می‌خواهد که محافظ کشور لی باشند. دو پست و سی و چهار سال پس از نیروانه بودا، آشوک، شاه ظالم توسط وزیرش، یَشَس^{۲۹}، به آیین بودا گروید. شاه برای دیدن استوپه‌های بودا به سفر پرداخت و به ختن رسید. با وجود اینکه دریاچه خشک شده بود، اما هنوز خالی از سکنه بود. شبی که آنجا اتراف کرده بودند همسر اصلی آشوک پسری به دنیا آورد. همسر آشوک هنگامی که برای استحمام در استخر نیلوفر به باغی وارد شده بود، بالای سر خویش ویشرونه را دیده

بود که با همراهانش بالای سرش هستند. با نگاه کردن به ظاهر زیبای ویشورنه و با اندیشیدن به او، باردار شد و پسری به دنیا آورد. اشوکه به واسطهٔ پیش‌گویی‌هایی که می‌گفت این پسر در زمان حیات پدرش شاه خواهد شد از پسر ترسید و او را همان‌جا رها کرد. سپس پستانی از زمین روید و به بچه شیر داد و بدین ترتیب او نمرد. بعدها نام او Sa-nu «پستان زمین» شد. شاه چین که بودهی ستوهٔ بزرگی بود و نهصد و نود و نه پسر داشت اما نمی‌توانست پسر هزارم را داشته باشد، به ویشورنه التماس کرد که به او پسری بدهد. ویشورنه Sa-nu را به او داد. پسر بزرگ شد و هنگامی که داشت با برادرانش بازی می‌کرد، بینشان مشاجره‌ای پیش آمد و آن‌ها به او گفتند: تو پسر شاه چین نیستی. پسر غمگین شد و از گذشته‌اش پرسید. هنگامی که ماجرا را دانست از شاه چین درخواست کرد که در پی سرزمینی برود که در آنجا متولد شده است. شاه چین بارها به او گفت: تو پسر من هستی و این سرزمین توست و ناراحت نباش. اما وقتی پسر نپذیرفت، شاه چین ابزار شاهی^{۳۰} را به او داد. ده هزار سپاه به او داد تا به کشور غربی برود. پسر به منطقهٔ Me-skar در کشور لی رسید. در همین زمان یشس وزیر اشوکه که فریب‌کاری‌اش از حد گذشته بود، با فرزندان و همراهانش که جمعاً هفت هزار نفر می‌شدند از هند اخراج شدند. در جست‌وجوی سرزمینی برای سکونت به بخش بالایی رود Hu-then «ختن» رسیدند. دو بازرگان (Zan و sel) از همراهان سن-نو گاو مادهٔ بارداری داشتند. گاو هنگام زادن به منطقهٔ To-la فرار کرد. گوساله‌ای زایید^{۳۱}. دو مرد گفتند: این سرزمین خوبی برای شاهزاده سن-نواست. آن دو به محدودهٔ بالایی رود هو-تن رسیدند و با همراهان یشس برخورد کردند و گفتند: شما کیستید و کی به اینجا آمده‌اید؟ دو مرد داستان سن-نو را شرح دادند. یشس فرستاده‌ای سوی سن-نو در Me-skar فرستاد و گفت: تو از نژاد شاه هستی و من از نژاد وزیران. با هم متحد شویم و تو شاه شو و من وزیر و در این سرزمین حکومت کنیم. سن-نو با همراهانش به بالای رود هو-تن آمد. سن-نو و یشس باهم به توافق نرسیدند و آمادهٔ نبرد شدند. هنگام نبرد، ویشورنه و شری دوی^{۳۲} در آسمان ظاهر شدند و آن‌ها را از جنگیدن بازداشتند. در آن محل برای ویشورنه و شری دوی به عنوان محافظان کشور، زیارتگاهی ساخته شد. سن-نو و یشس توافق کردند. همراهان چینی سن-نو در بخش پایینی رود هو-تن/ختن ساکن شدند و همراهان هندی یشس در بخش بالایی رود Du-rya ساکن شدند.^{۳۳} سرزمین بین دو رود جمعیتی مرکب از هر دو گروه داشت و آن‌ها شهری در آنجا ساختند.^{۳۴} زبان آن‌ها نه چینی است و نه هندی. الفبا با هندی مطابقت دارد اما رسوم مردم در بیشتر مواقع با چینی‌ها مطابق است. رسوم دینی و زبان دینی بیشتر شبیه هندی‌هاست.^{۳۵} نام پسر سن-نو، Yehu-la بود.^{۳۶} نام پسر یهوله^{۳۷} Vijaya Sambhava (و یجیه سَمبَهَو) بود که قانون در زمان او برای اولین بار به کشور لی آمد. منیوجوشری و مَیتریه دریافتند که کشور لی/ختن جایگاه خاصی در آیین بودایی دارد بنابراین مَیتریه به صورت انسان زاده شد و شاه Vijaya Sambhava خوانده شد و منیوجوشری به هیئت

راهب آریه و یروچنه درآمد. آن دو در بیشهٔ Cu-le در سرزمین Car-ma به صورت دو دوست در کشور لی به هم رسیدند. آن‌ها زبان کشور لی را به وجود آوردند و به کودکان و گله‌بانان آموختند؛ الفبای ختنی را نیز آموزش دادند. پس از آن قانون در آنجا شکوفا شد. سپس و یجیه سمبیه پسر یهوله از جانب دوست راهبش، آریه و یروچنه، معبد/ویهار بزرگ در Car-ma را ساخت که اولین و یهار در کشور لی بود. از شاه و همراهانش درخواست شد تا معابد بودایی بیشتری بسازد. شاه با خود اندیشید: اگر من مجاز به ساختن معبد بودایی نباشم، برای من گناه خواهد بود. شاه سوگند خورد که: تا زمانی که خود بودا شخصاً حضور نیابد^{۳۸} و ناقوس معبد را به دست من ندهد آن را به صدا درنخواهم آورد. ناگهان تته‌اگته/بودا در آسمان ظاهر شد. تته‌اگته ناقوس را به شاه داد، شاه آن را به صدا درآورد و تا یک هفته صدای آن بدون وقفه وجود داشت. جای پای تته‌اگته به عنوان سندی از حضور مرئی‌اش در آنجا بر روی سنگی در منطقهٔ Car-ma تا به امروز باقی است (Emmerick, 1967: 9-24).

۴: روایت متن تبتی «سالنامهٔ دینی کشور لی» که حدود قرن هفتم میلادی کامل شده است (Skjaervo, 1991: 779-785)^{۳۹} شباهت بسیاری با متن «پیش‌گویی کشور لی» دارد بنابراین خلاصه‌ای از آن خواهد آمد. در این متن آمده که: «اشوکه کودک را در سمت شمالی^{۴۰} ختن رها کرد که معبد قدیمی آنجا متعلق به ویشرونه بود. زمانی که شاه، کودک را رها کرد، ویشرونه^{۴۱} خدای منطقهٔ شمالی و شری دوی او را با پستانی که از زمین روید شیر دادند و کودک نمرد.... پسر مورد علاقهٔ پادشاه چین بود.... فرزندان شاه چین به او گفتند: تو سر‌راهی هستی... شاه، نخست با رفتن پسر مخالفت کرد، اما با اصرار پسر با خود اندیشید: این پسر را ویشرونه داده است و بنابراین بسیار عزیز است؛ پس نباید اینجا بماند (احتمالاً منظور این است که تقدیر او این است که باید به دنبال سرزمین خودش برود). یشس و سن-نو یکدیگر را در رود منطقهٔ بالایی (شرقی) ملاقات می‌کنند...». در این متن علاوه بر ویشرونه و شری دوی، بهومی دوی و دیگران نیز مانع جنگ سن-نو و یشس می‌شوند (Thomas, 1935: 308-310).

عناصر مهم چهار متن بالا را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد:

- ۱) سرزمین ختن ابتدا سرزمینی بایر و بدون سکنه بوده است.
- ۲) ابتدا خدای «ویشرونه»، که خدای محافظ مناطق شمالی است، آنجا ساکن می‌شود؛ ویشرونه خدای آسمان است و همراه مؤنثی به نام «شری‌دوی» دارد که الههٔ زمین و باروری است. این دو محافظان سرزمین ختن هستند.
- ۳) پسری به واسطهٔ «ویشرونه» زاده می‌شود و توسط «شری» شیر داده می‌شود. اهمیت شیر خوردن اولین شاه ختن از الههٔ زمین و باروری در این افسانه‌ها مشهود است.

- (۴) پسر، گُسته (پستان زمین) نام می‌گیرد که در اصل نام ختن نیز هست و اولین شاه ختن می‌شود؛ بنابراین او به نوعی زاده «خدای آسمان و الهه زمین» است. ویشرونه و شری به عنوان محافظان ختن معابدی دارند. می‌توان چنین برداشت کرد که شری، الهه زمین، همسر ویشرونه، خدای آسمان، است.
- (۵) سرزمین ختن به سه بخش تقسیم می‌شود: ۱: شرق رود شرقی. ۲: منطقه میانی بین دو رود که پایتخت ختن آنجا بنا می‌شود و می‌توان گفت سرزمین اصلی است. ۳: غرب رود غربی.
- (۶) هر چهار متن به ما می‌گویند ختن نخست توسط چینی‌ها و هندی‌ها مسکون شده اما متن تبتی به روشنی می‌گوید با وجود اینکه برخی از عادات و رفتار ختنی‌ها شبیه چینی‌ها و خط و رسوم دینی آن‌ها شبیه هندی‌هاست اما زبان ختنی‌ها نه چینی است و نه هندی، بلکه زبانی است که با زبان دیگر مردم منطقه فرق دارد. در این روایت می‌توان تأثیر دو فرهنگ چینی و هندی را دید. نخستین شواهد تاریخی از حضور ختنی‌ها در متون چینی به دوره امپراتور Wu ti (۸۷-۱۴۰ پ.م امپراتوری هان) است. سالنامه‌های چینی می‌گویند اولین سفارت از Yu-t'ien (یا همان ختن) در زمان این امپراتور بوده است (Stein, 1907: 166)^۲ و این دو ارتباطات بسیاری با هم داشته‌اند و می‌دانیم که حداقل یکی از شاهان ختن با شاهزاده‌ای چینی ازدواج می‌کند (که در آن داستان ورود ابریشم به ختن ذکر می‌شود)^۳؛ در دوره‌هایی نیز ختن زیر سلطه چین بوده است و در روایت تبتی «پیش‌گویی کشور لی» از وزیران چینی شاهان ختن نام برده می‌شود. این شواهد می‌توانند چرایی حضور چینی‌ها در افسانه بنیان ختن را نشان دهند. نام هندی‌ها از یک سو به واسطه تبلیغاتی بودایی و فرستادن هیئت‌های بودایی از قرن سوم پ.م به مناطق مختلف و از سوی دیگر به واسطه تسلط آیین بودایی بر منطقه ختن به افسانه افزوده شده است. باید توجه داشت که حضور بودا و یاران نزدیکش از یک سو و حضور شاه اشوکه از سوی دیگر در این افسانه‌ها، به ختن جایگاه والای مذهبی می‌بخشد. بنابراین جای تردید نیست که ساکنین اصلی سرزمین ختن، سکاهایی بوده‌اند که از مناطق شمالی به محدوده تاریم باسین وارد شده بودند و زبانشان با مردم مناطق دیگر منطقه فرق داشته است اما بعدها عناصر چینی و هندی جای آن‌ها را در افسانه می‌گیرند.
- علاوه بر متون چینی و تبتی، در متون یونانی نیز می‌توان اطلاعاتی درباره اعتقادات و اساطیر سکاهای یافت؛ در نتیجه در ادامه بحث به برخی از این روایات اشاره می‌شود زیرا در تحلیل داستان بنیان ختن و آیین اولیه آن‌ها یاری‌رسان هستند.

۱-۲: هردوت و سکاها:

هرودوت در جلد چهارم اثر خود به تفصیل به سکاها پرداخته و اطلاعات بسیار جالب و مهمی درباره آن‌ها ارائه می‌کند. برخی از این روایات آمیخته با افسانه است اما برخی دیگر توسط منابع دیگر و یافته‌های باستان‌شناسی تأیید شده‌اند. هرودوت (تاریخ هردوت، ج ۴: ۱۲۲) در بخشی از اثر خود به خدایان سکایی و داستان زایش نخستین پادشاه آن‌ها اشاره می‌کند. او خدایان آن‌ها را این‌گونه برمی‌شمارد: ۱: هستیا که سکاها آن را تایتی (از ریشه tap- گرم شدن) می‌خوانند. ۲: زنوس را پاپیوس (نامی که به عقیده هرودوت بسیار به جاست) ۳: زمین را اپی (که با آب در ارتباط است). ۴: آپولون را گوآتوزیروس. ۵: آفرودیت اورانیا را آرژیمپاسا. ۶: هرکول. ۷: آرس. او به این فهرست پوزئیدون را نیز اضافه می‌کند و می‌گوید این خدا را فقط سکاها می‌پرستند و آن را تاژیماساداس می‌خوانند. او می‌افزاید که سکاها معتقدند که «زمین زوجه و همسر زنوس» است.

سه خدای ابتدایی فهرست هرودوت با نام‌هایی که در متون ختنی و متون مربوط به بنیان آن آمده، برابر هستند یعنی: خدای آسمان، الهه زمین که همسر خدای آسمان است و خدای خورشید (بعدتر به این سه خدا خواهم پرداخت).

نکته دیگری که هرودوت (همان: ۷۷) به آن اشاره می‌کند، داستان مربوط به اولین شاه سکاهاست: آنان منشأ قوم خود را چنین می‌دانند که من نقل می‌کنم: در زمانی که کشور آن‌ها بی‌حاصل بود، پیش از همه مردی به نام تارگیتائوس^{۴۴} در آنجا به دنیا آمد. به طوری که سکاها نقل می‌کنند «پدر این مرد خداوند زنوس و مادرش یکی از رودهای بوریستن» بود.

تارگیتائوس که از چنین پدر و مادری به دنیا آمده بود سه پسر داشت که دو تای آنها لیپوکسائیس^{۴۵} و آپوکسائیس^{۴۶} و جوان‌ترین آن‌ها کولاکسائیس^{۴۷} نام داشتند. در زمان سلطنت آن‌ها گردونه‌ای با یوغ و تبر و جامی از زر از آسمان بر سرزمین سکاها فرود آمد. برادر بزرگ‌تر که قبل از دیگران این اشیاء زرین را دیده بود به قصد تملک آن‌ها پیش رفت. اما همین که او پیش رفت، آن زر سوزان شد. پس او کنار رفت و برادر کوچک‌تر از او پیش رفت و آن زر بار دیگر چنان شد که شرح دادیم. بدین ترتیب، آن زر سرخ شد و این دو نفر را از خود راند. اما وقتی برای سومین بار جوان‌ترین آنان نزدیک شد، زر در برابر او خاموش شد و او آن اشیاء را به خانه خود برد. به همین جهت برادران بزرگ‌تر با توافق یکدیگر «سلطنت سراسر سرزمین سکاها را به طور مستقل به برادر کوچک‌تر» خود واگذار کردند.

آن طور که نقل می‌کنند، دسته‌ای از سکاها که اوخات نام دارند از نسل لیپوکسائیس و دسته‌ای دیگر که کاتیار و تراسپی نام دارند از نسل آپوکسائیس هستند و از نسل برادر کوچک‌تر که پادشاه بود، دسته‌ای دیگر

از سکاها به وجود آمدند که پارالات نام دارند. نام مشترك همه آن‌ها سکولوت است.^{۴۸} یونانی‌ها اولین کسانی هستند که این قوم را به نام پادشاه آن‌ها سیت نام نهاده‌اند. از قراری که نقل می‌کنند چون این سرزمین وسیع بوده، کولاکسائیس برای پسران خود آن را به سه مملکت تقسیم کرده و برای یکی از آن‌ها که طلا در آن محافظت می‌شده است وسعت بیشتری قائل شده است (همان: ۷۸).

از مجموع آنچه هرودوت درباره سکاها گفته می‌توان گفت که:

- ۱) سرزمین سکاها در ابتدا بایر و غیرمسکون بوده است (مطلبی که درباره ختن نیز آمده است).
- ۲) اولین شاه سکاها از وصلت خدای آسمان و الهه زمین/رودها به دنیا می‌آید (این روایت شباهت بسیاری با روایت زاده شدن نخستین شاه ختن دارد).^{۴۹}
- ۳) الهه زمین سکایی با آب نیز ارتباط دارد (آن را می‌توان با سرزمین اولیه ختن که پوشیده از آب بوده و میان دو رود واقع بوده مقایسه کرد). الهه ختنی آشکارا ویژگی باروری را هم نشان می‌دهد.
- ۴) سرزمین سکاها به سه بخش تقسیم می‌شود که سرزمین اصلی همانی است که طلا در آن پیدا شده است. با شواهد و قرآنی که در روایات مربوط به بنیان ختن آمده، می‌توان حدس زد که این بخش اصلی همان بخش میانی است.

۱-۳: افسانه‌های نارتی:

واژه نارت/نَرت به معنی پهلوانان است (نر+ت نشان جمع). این‌ها اقوام سکایی هستند که به اسامی گوناگونی خوانده شده‌اند از جمله آس‌ها، اوستی‌ها، آلان‌ها و آلان‌ها جزو آخرین موج مهاجران سکایی بودند که پس از مهاجرت در حدود میلاد مسیح در روسیه، اوکراین و قفقاز فعلی ساکن شدند و اساطیر و داستان‌هایی از آن‌ها ثبت شده است. هرچند این اساطیر و داستان‌ها توسط همسایگان ایشان نقل شده است، باز هم حاوی نکات بسیار مهمی است. در یکی از افسانه‌های نقل شده ایشان آمده که سرزمین نارت‌ها خشک بوده و دو پهلوان نخستین آن‌ها (معنی نام‌های این دو کمان‌دار و شمشیرزن است)، فرزندان شخصیتی اساطیری در بین نارت‌ها هستند به نام «پدر بزرگ». آن‌ها با دختر الهه آب‌ها ازدواج می‌کنند که نام این دختر به معنی «دارای فرزندان بسیار» است. از ازدواج این دو سه پسر به نام‌های وَرزَمَس، یمیس و پیشی مروکو (شاهزاده مرگ) به دنیا آمدند. ورزَمَس یکی از بزرگترین پهلوانان نارتی است و او را فرمانده و رهبر نسل جدیدی از پهلوانان نارتی می‌دانند. او را فرزند خشکی و آب می‌دانند. داستان نارتی شباهت‌هایی با اساطیر یونان دارد (دوقلوهای که پسران زئوس هستند: فرهنگ اساطیر کلاسیک ۳۵۴).^{۵۰} اما آنچه برای داستان ما مهم است دو نکته است: ۱- سرزمین خشک و بی‌آب نارت‌ها در آغاز. ۲- حضور الهه آب در داستان که نماینده

باروری است. هر دو مورد شباهت‌هایی با دو داستان ختنی و سکایی دارد. در هر سه داستان به خشکی سرزمین اشاره شده و نکته دیگر نقش محوری یک الهه آب و باروری در داستان است (Narts, 2002: 15-17). این شباهت‌ها نشان می‌دهد که برخی از روایات و اساطیر سکایی در داستان بنیان ختن حفظ شده بوده است. هرچند تأثیر روایات بودایی در این افسانه‌های ختنی مشهود است.

۲- نام خدایان در افسانه ختنی:

نکته دیگری که باید به آن پرداخت نام خدایانی است که در متون ختنی آمده است. این نام‌ها می‌توانند اشاراتی دربارۀ اعتقادات کهن ختنی‌ها داشته باشند. در سالنامه‌های خاندان چینی تانگ از نوعی «آیین خدای آسمانی» در ختن یاد شده است (Skjaervø, 2012: 111). شروو می‌گوید این مطلب بدون شک به «دین مزدایی ایرانی باستان» باقی مانده در ختن اشاره دارد و در اثبات این موضوع یادآور می‌شود که زبان ختنی تعداد اندک اما بسیار مهمی از واژه‌ها و نام‌های ایزدی‌اش را از این دین کهن ایرانی گرفته است. مهم‌ترین این واژه‌ها، واژه «خورشید» یعنی urmaysde (اورمزد: در حالت نهادی مفرد) است که بازمانده مستقیم Ahuramazdā (اهوره‌مزدا) خدای برتر دین ایرانی باستان است. در میان نام‌های دیگر می‌توان به Śśāndrāmātā (سندرامتا) ختنی که در متون بودایی برابر Śrī (=شری) است، اشاره کرد. این نام ختنی همان سپندارمذ (Spāntā ārmaitī) اوستایی و یکی از امشاسپندان است. جدای از این شواهد واژگانی اندک متعلق به دوره پیشابودایی، شاهد متنی دیگری در متون ختنی وجود ندارد و متون بازمانده دینی همه به آیین بودایی تعلق دارند (ibid).

شروو می‌گوید که این نام‌ها از دین ایرانی باستان وارد ختنی شده‌اند یعنی آیینی که پیش از زردشت و آیین او مورد پرستش اقوام ایرانی بوده است. پیش‌تر از او، هارولد بیلی (1966: 136-144) گفته بود که روایات ایرانی از سه منشأ آمده‌اند: ۱- هندوایرانی. ۲- تحولات زردشت. ۳- تحولات بعدتر. بیلی می‌گوید وجود نام اورمزد و اسپندارمذ در روایات ختنی می‌تواند از دوره نخست روایات، یعنی هندوایرانی (یا همان آیین ایرانی باستان) به ختنی-سکایی رسیده باشد، زیرا می‌دانیم که این اسامی در دوره هندوایرانی هم وجود داشته‌اند و ابداع زردشت نبودند. پس بنا بر آنچه گفته شد، بررسی دقیق این سه نام ویشروونه، اورمزد و سندرامتا/شری/سپندارمذ اهمیت ویژه‌ای می‌یابد.

ویشروونه: باید توجه داشت که داستان‌های اصلی و کهن بنیان ختن به اشوکه ارتباطی نداشته‌اند و در واقع این داستان‌ها به «ویشروونه» که پدر اصلی پسر داستان است، برمی‌گردند. خدای ویشروونه به شکل وسیعی در مناطق ایرانی‌نشین آسیای میانه همچون سغد و به‌ویژه در ختن پرستیده می‌شده است. نام سغدی

این خدا ورشمن (Vrēšman) است و نام او در بین دیگر خدایان، در متن روایتی از تولد بودا (Vessantara-jātaka) به همراه دو خدای ایرانی دیگر یعنی Azrwa (زروان=برهمن) و Wēšparkar (Av: Vaiiuš) آمده است. این نام به صورت Vrīṣman در متون ختنی نیز آمده است (Grenet, 1996: 277-285; Skjaervø, 1998: 653; Grenet, 1996: 280). علاوه بر این، گرنه (Grenet, 1996: 280) صورت‌های چینی و ژاپنی نام این خدا را آورده که نشان‌دهنده محبوبیت این خدا در شرق دور نیز هست. از سوی دیگر سالنامه‌های چینی از «آیین پرستش خدایی آسمانی» در ختن خبر داده بودند. شروو (Skjaervø, 2004: lxxviii) می‌گوید محبوبیت این خدا (ویشرونه) باعث شده که او «جای خدای آسمان ایرانی باستان یعنی اهوره مزدا» را در ختنی بگیرد.

می‌دانیم که ختنی‌ها، سکا بوده‌اند و همه این اقوام به آیین مزدیسنی نگرویده بودند و احتمالاً برخی از آن‌ها به دین قدیم خود بودند؛ در نتیجه این احتمال وجود دارد که ویشرونه جای خدای آسمان سکایی را (احتمالاً همان خدایی که هرودوت آن را زنوس یا پاپیوس می‌خواند) گرفته باشد و واژه «اورمزد» در معنی خورشید/خدای خورشید در بین این اقوام باقی مانده باشند زیرا خورشید در فرهنگ سکاهای جایگاه بسیار والایی داشته است (نک. بعد).

شندرامتا: این واژه در ختنی به صورت Śśandrāmātā که معادل Śrī در متون بودایی است، آمده و همان‌طور که پیش‌تر گفته شده همان Spōntā ārmaitī اوستایی است. این الهه، الهه زمین و باروری است و ارتباط نزدیکی با ویشرونه دارد. جفت ویشرونه-شری^{۵۱} در چندین تندیس یافت شده از ختن به تصویر کشیده شده‌اند. در این تصاویر شری همچون بانویی از زمین پدیدار می‌شود در حالی که پستان‌هایش نمایان است. این تصویر به خوبی اشتقاق عامیانه واژه ختن در سنسکریت یعنی کوستنه، پستان زمین، را توجیه می‌کند. در متن سوتره روشنایی عالی زرین^{۵۲} گفته شده که شری در شهر آتوگنتا^{۵۳} ساکن است جایی که ویشرونه نیز ساکن است. در مدیحه شاه شری‌ویشه دهرمه^{۵۴} شجره‌نامه او اینگونه توصیف شده است (سطرهای ۸-۱۰):

«دارای بهترین و ناب‌ترین دودمان، پادشاهی، زاده شده از خاندان شاه مهاسن‌مته^{۵۵}، ویشرمنه، سرور اشوکه، شاه چین^{۵۶}، الهه آسمانی شیردهنده زمین....»

در سطرهای دیگری (۴۰-۴۴) از این مدیحه، شاهزاده جوان اینگونه توصیف شده: «زاده شده از خاندان ناب چکرورتین^{۵۷}، زاده شده از تبار ویشرمنه، شاه یکشه‌ها^{۵۸}....»

در سطر دیگری آمده: ای همه خدایان محافظ سرزمین ختن، باشد که آن محافظان، ما را در پناه خویش گیرند؛ الهه آسمانی پادشاهی، ویشرمنه حافظ جهان، ناظران، باشد که با حمایت دستانشان ما را به سرعت

به سرزمین طلایی^{۹۰} (=ختن) بفرستند (Skjaervø, 2004: lxxviii- lxxix). با وجود تندیس‌های یافته شده از ختن می‌توان نتیجه گرفت که نام اصلی ختن یعنی «پستان زمین» قطعاً به این الهه برمی‌گردد و افسانه‌های موجود، همگی داستان‌هایی در توجیه این نام هستند. نام کهن ختن علاوه بر صورت Yü t'ien در سالنامه‌های خاندان تانگ، در نوشته‌های ژوان جان به صورت Chü-sa-tan-na آمده که بازگوکنندۀ صورت سنسکریت واژه Kustana «پستان زمین» است (Stein, 1907: 153). نام سنسکریت ختن از جز ku- به معنی «زمین» تشکیل شده که اسمی ساختگی است و در متون اصلی و کهن سنسکریت وجود ندارد. این لغت «شبه عالمانه» صورت سنسکریتی شدۀ نامی محلی است که خیلی قبل‌تر از زمان ژوان جان وجود داشته است. این واژه در اسناد کهروشتی متعلق به قرن ۳ میلادی در منطقه «نیا» آمده است. این اسناد پراکرتی به صورت عجیبی با اصطلاحات سنسکریت ادغام شدند و صورت kustana یا kustanka را در کنار khotamna به کار برده‌اند. صورت khotana یا khodana احتمالاً به قرن اول میلادی برمی‌گردد. بنابراین Ch'ü-tan که ژوان جان می‌گوید بسیار شبیه khotan است؛ kho ابتدایی در چینی به ch'ü تبدیل شده است (Stein, 1907: 154). بنابراین نام کهن ختن (khotana) احتمالاً تحت تأثیر روایات و ویژگی‌های این الهه (شری/شندرامتا) قرار گرفته و معنی پستان زمین (kustana) یافته است. اهمیت این الهه و تأثیر آن در روایات بنیان ختن مشهود است.

اسپندارمذ که معادل شری بودایی است، در آیین زردشتی علاوه بر اینکه ایزد موکل زمین است، با آب و باروری نیز مرتبط است. ارتباط اسپندارمذ با آب در داستان آرش مشهود است. در بندهشن آمده که اورمزد زمین را از آب ساخته است (بهار، ۱۳۸۵: ۳۹). در جای دیگر گفته شده که «آبان» یار و همراه آرمیتی است (همان: ۴۹).^{۹۱} بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که به‌کارگیری نام اسپندارمذ به عنوان معادلی برای الهه سکایی، اپی (زمین/آب)، بسیار به‌جا بوده است.

urmaysde: واژه اورمزد در ختنی معنی «خورشید» دارد. مثال‌هایی که بیلی در فرهنگ ختن-سکا (1976: 40) آورده همه معنی خورشید دارند مانند «همچون خورشید طلوع کننده، خورشید دانش، در هنگام طلوع خورشید و ...». به نظر می‌رسد که ختنی تنها زبان ایرانی است که نام اورمزد را در معنی «خورشید» به کار برده. از سوی دیگر شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد «خدای خورشید» در بین سکاهای از اهمیت بالایی برخوردار بوده. در داستانی که هرودوت (ج ۱: ۲۸۵) درباره نبرد کوروش و ماساژت‌ها آورده، از قول تومیریس ملکه ماساژت‌ها -که فرزندش اسیر کوروش است- می‌گوید: «فرزند مرا به من باز ده و با وجود خسارتی که به یک سوم سپاه ماساژت وارد کرده‌ای این سرزمین را بدون مجازات ترک کن. اگر چنین نکنی من به خورشید، خداوند ماساژت‌ها سوگند یاد می‌کنم که هر اندازه خون خوار باشی، تو را از خون

سیراب خواهم کرد». هرودوت (ج ۱: ۲۸۸) در مورد دین ماساژت‌ها می‌گوید که آن‌ها فقط خورشید را می‌پرستند و به خاطر آن اسب قربانی می‌کنند زیرا می‌خواهند سریع‌ترین موجود از موجودات فناپذیر را به سریع‌ترین خداوند از بین خداوندان تقدیم کنند. این نکته از آن جهت مهم است که شاید بتوان ردپای آن را در متون بعدی نیز یافت. پیش از این، دربارهٔ ارتباط آنچه هرودوت دربارهٔ سکاها گفته و مطالبی که در شاهنامه آمده به‌ویژه داستان‌های مرتبط با سکاها، شباهت‌هایی دیده شده است؛ به عنوان مثال داستانی که هرودت دربارهٔ سپردن شاهزادگان مادی به سکاها برای تعلیم و تربیت گفته که یادآور سپردن سیاوش به رستم است؛ داستان سه فرزند تارگیتائوس و سه فرزند فریدون، شباهت‌هایی که بین پهلوان سکایی که هرودت او را هراکلس می‌خواند با داستان رستم و ته‌مین در شاهنامه و ... با این فرض، شاید بتوان از سویی ارتباط نام اورمزد با «خورشید» و از سویی دیگر اهمیت جایگاه خورشید در بین سکاها را در شاهنامه نیز پی گرفت. در مورد نخست می‌توان به این بیت اشاره کرد:

بباشم بر این رزمگه پنج روز ششم روز «هرمزد گیتی فروز»
برآید برلنیم از لیدر سپاه که او کین‌فزای است و ما کینه‌خواه

(فردوسی، ۱۳۹۳: ۴/۲۵۵)^{۶۱}

در شاهنامه عموماً «گیتی‌فروز (روشن‌کننده جهان)» لقب مهر است اما اینجا برای هرمزد استفاده شده است. نکتهٔ جالب اینکه این بیت در داستان نبرد کیخسرو و افراسیاب آمده است. کیخسرو پسر سیاوش شاهزادهٔ ایرانی است که بنا به دلایلی مجبور به ترک ایران می‌شود و به افراسیاب پناه می‌برد. سیاوش به همراه پیران و یسه، وزیر افراسیاب، به ختن یعنی سرزمین پیران می‌رود و در حوالی آنجا سیاوش‌گرد را می‌سازد. جالب است که این لقب برای هرمزد در داستانی آمده که به نوعی به ختن مربوط است. به هر روی شاهنامه در کنار متون ختنی جزء معدود متن‌های ایرانی است که نام هرمزد/اورمزد را در معنی خورشید به کار برده است.

مورد دوم بیتی از شاهنامه است که ظاهراً به نوعی ارتباط بین خاندان رستم با خورشید اشاره دارد. در داستان نبرد رستم و اسفندیار، رستم پس اینکه زخم‌های کاری از اسفندیار می‌بیند، نزد زال می‌رود و زال هم از سیمرغ کمک می‌جوید. سیمرغ راز چگونگی کشته شدن اسفندیار را برای رستم فاش می‌کند.^{۶۲} روز بعد اسفندیار آمادهٔ نبرد می‌شود و به سوی لشکرگاه می‌رود و رستم را به نبرد فرامی‌خواند و هنگامی که رستم را سالم و تندرست می‌بیند، در گفت‌وگویی با پشتن این بیت را بر زبان می‌راند:

شنیدم که دستان جادوپرست به هنگام، یازد به خورشید دست

(فردوسی، ۱۳۹۳: ۵/۴۰۶)^{۶۳}

عبارت «دست یازیدن» در این بیت معنی «دست دراز کردن و درخواست کردن» دارد.^{۶۴} اما چرا آن طور که اسفندیار در این بیت گفته، زال باید در هنگام درماندگی و چاره‌جویی از خورشید طلب کمک کند؟^{۶۵} پیش‌تر شواهدی از اهمیت جایگاه خورشید در بین سکاها آورده شد و نیز به برخی داستان‌های مشابه بین روایات هرودت و داستان‌های شاهنامه نیز اشاره شد؛ بنابراین ممکن است این ابیات بازمانده‌های همان ارتباط با خورشید و اهمیت آن نزد سکاها باشد. به همین دلیل اسفندیار، زال را جادوپرستی می‌نامد که به هنگام (درماندگی) از خورشید طلب کمک می‌کند/به خورشید روی می‌آورد. شاید بتوان گفت که عبارت «طلب کمک کردن از خورشید توسط زال» به اعتقادات اقوام سکایی اشاره داشته باشد؛ شاید همان باوری که منابع پیش از اسلام، آن را اهمیت و تقدس خورشید بین سکاها، می‌دانسته‌اند.

باید در نظر داشت که سوگند خوردن به خورشید در شاهنامه بسیار شایع و رایج است.^{۶۶} اما آنچه در بیت مذکور آمده وجه دیگری را نشان می‌دهد و به نظر می‌رسد که باید به صورت دیگری تفسیر و تحلیل شود.^{۶۷}

پیش‌تر گفته شد که شروو (2012: 111) تنها دو واژه «اورمزد و اسپندارمذ» را متعلق به دین ایرانی باستان می‌داند و گفته بود که واژه دیگری که متعلق به دین ایرانی باستان باشد در ختنی باقی نمانده است. اما واژه مهم دیگری که نشان می‌دهد زبان ختنی برخی واژه‌های مهم و اساسی خود را از ایرانی باستان گرفته، واژه phārra «بخت، اقبال، جایگاه والا و عالی، میوه، ثمره» است. این واژه همانی است که در فارسی باستان در بخش دوم نام ویندفرنه (-farnah-) دیده می‌شود؛ این واژه در فارسی میانه به صورت farr و در فارسی به صورت فر/فره مانده است. شکل واژه ختنی نشان می‌دهد که از ایرانی باستان -farnah* مشتق شده نه از اوستایی -Av. xvarənah.^{۶۸}

نتیجه‌گیری

با وجود اینکه افسانه‌های بنیان ختن با تغییرات بسیاری به دست ما رسیده‌اند، باز هم می‌توان عناصر کهنی را در آن بازشناخت. این افسانه‌ها به شدت رنگ بودایی به خود گرفته‌اند؛ احتمالاً ختنی‌های بودایی شده نه تنها از اینکه قدمت سرزمینشان به شاه اشوکه، بودا و دیگر نام‌های بزرگ آیین بودایی برسد، خرسند بودند بلکه از آن حمایت هم می‌کردند، اما با تمام این تأثیرات، داستان زایش اولین شاه ختن و برخی واژه‌ها و اسامی خاص باقی‌مانده در زبان ختنی، نشان از سنت پیش‌بودایی آن دارد. پیشنهاد این مقاله برای تحلیل افسانه بنیان ختن و داستان زایش نخستین شاه آن با شواهدی که ارائه شد بدین شکل است: افسانه بنیان ختن و زایش آن بر پایه همان سنت سکایی است که هرودت نیز آن را نقل کرده است. اولین شاه سکاها/ختنی‌ها

از خدای آسمان و الهه زمین/آب زاده می شود. نکته دیگر اینکه با وجود تأثیر عمیق آیین بودایی بر زبان و فرهنگ ختنی باز هم برخی واژه‌ها و اسامی خاص در این زبان باقی مانده که از طریق همین واژه‌ها می توان به عقاید ختن-سکاها پیش از آنکه به آیین بودایی درآیند، پی برد. بنابراین می توان فرض کرد که ختنی ها پیش از آنکه به آیین بودایی بگروند به دین کهن خود بوده اند، دینی احتمالاً شبیه همان آیینی که هرودت نیز هنگام سخن گفتن از سکاها، از آن سخن گفته است، یعنی دینی با تمرکز بر پرستش عناصر طبیعت. علاوه بر این سعی شد تا تفسیر و نگاهی نو درباره دو بیت شاهنامه ارائه شود و شباهت آن دو بیت نیز با سنت های سکایی برشمرده شد.

یادداشت‌ها

1. Taklamkan
2. Karakash
3. Yurungkash
4. Kunlun
5. Tarim Basin
6. Rāma
7. Lakṣmaṇa
8. Maitreya
9. Zambasta

۱۰. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه رک: «تمثیل پیل و خانه تاریک و خرد همه آگاه در شعری به زبان ختنی»، نیز «این جهان کوه است و فعل ما ندا/سوی ما آید نداها را صدا» هر دو از مهشید میرفخرایی. نیز مقاله «صنعت پرسش و پاسخ در متن ختنی-بودایی سوتره سنگهاته و متون ایرانی دیگر» از مهشید میرفخرایی و مجید پوراحمد.

11. Skjaervo. 1987a.: 782-83; Skjaervo. 1987b.: 783-85.

۱۲. این نام را می توان به صورت اشتاین نیز به فارسی نوشت.

13. The Legend of the Foundation of Khotan, 1990.

۱۴. فا-هسین (Fa-hsien) اولین زائر چینی است که به ختن سفر کرده و خاطرات او به دست ما رسیده است. او در سال ۴۰۰ به ختن می رسد و از آیین بودایی مَهایانه آنجا و از حمل تصاویر مقدسی که در (آغاز فصل) بهار انجام می شود، می گوید: «شاه در حالی که تاج بر سر ندارد، بدون کفش به استقبال ارابه های حامل تصاویر می رود و با گل و عطر آن ها را خوشامد می گوید؛ ملکه و زن های دیگر، در دروازه شهر گل نثار ارابه ها می کنند. این جشن مذهبی ۱۴ روز طول می کشیده است». این جشن یادآور جشن پیشین هندی rathotsavas است. سونگ-یون (Sung Yun)

که در ۵۱۹ به ختن می‌رسد، اطلاعاتی دربارۀ مردم ختن و رسم و رسوم آن‌ها ارائه می‌کند: «شاه ختن سرپوشی با لبه‌های طلایی شبیه تاج خروس به سر دارد». او به آلات متنوع موسیقایی در ختن اشاره می‌کند و دربارۀ زنان ختنی می‌گوید که: «زنان ختنی جلیقه و شلوار می‌پوشند و همچون مردان سوار اسب می‌شوند. مرده‌ها سوزانده و استخوان‌ها جمع می‌شوند و در استوپه دفن می‌شوند. عزاداران موهای خود را کوتاه می‌کنند و صورت‌های خود را زخمی می‌کنند اما وقتی موهایشان هشت سانتیمتر بلند می‌شود دیگر اجازه‌زاری ندارند. جسد شاه سوزانده نمی‌شود و در بیابان دفن می‌شود، زیارتگاهی برای او درست می‌شود و در زمان‌های معین برای او قربانی‌هایی انجام می‌شود». در ختن قصاص انجام می‌گرفته است. موهای شاه نباید دیده شود زیرا عقیده دارند که باعث بدسالی می‌شود (Stein, 1907: 169-172). سونگ-نو دربارۀ چگونگی انجام قربانی برای شاه درگذشته چیزی نگفته اما این مراسم یادآور مراسم سکاها برای شاهان و بزرگان سکایی است.

15. Li yul luñ-bstan-pa

16. Li yul chos-kyi lo-rgyus

17. Aśoka

18. Kuṇāla

19. chronicle

20. Vaiśravaṇa

21. Takṣaśīlā

۲۲. داستان کوناله و تیش‌یرکشی تا (Tiṣyarakṣitā) نامادری‌اش، شباهت‌هایی با داستان سیاوش و سودابه دارد. همسر اشوکه به سران شهر نکسیلا دستور می‌دهد تا کوناله را کور کنند. برای جزئیات داستان رک. مقاله‌ شروو:

Estern Iranian Epic Traditions I: Siyāvaš and Kuṇāla

۲۳. صحرای تکلَمَکان Takla Makan

۲۴. شروو گفته: ممکن است که داستان بریده شدن سر پادشاه غربی توسط پادشاه شرقی در داستان ژوان جان که حدود ۶۴۰ میلادی جمع‌آوری شده، تحت تأثیر سنت ایرانی و نبرد بین افراسیاب و کیخسرو باشد که در پایان داستان، افراسیاب فرار می‌کند ولی هوم او را پیدا می‌کند و به کیخسرو تحویل می‌دهد و کیخسرو سر افراسیاب را از تنش جدا می‌کند. سنت ادبی ایران شرقی ممکن است خود را به صورت تعدیل و تطبیق داده شده نشان دهد (Skjaervø, 1998: 656). اما به نظر می‌رسد که در این داستان باید سیاوش را شاه غربی دانست که افراسیاب، شاه شرقی، سر از تنش جدا کرد.

۲۵. می‌دانیم که شهرهای پارتی که سر دسته‌های آنان از اقوام سکایی بوده‌اند نیز به صورت مدور ساخته می‌شده‌اند. (گیرشمن، ۱۳۷۲: ۳۲۴).

26. Kustana

۲۷. اینکه خود کوناله به ختن تبعید شده باشد روایت جالبی است. شروو در مقاله «سیاوش و کوناله» مقایسه‌ای بین اشوکه و کیکاووس می‌کند. منابع بودایی و برخی از روایات بنیان ختن نیز تصویر بدی از اشوکه ترسیم می‌کنند.

۲۸. داستان انتخابِ رازآلودِ جایگاهِ ساخته شدن پایتخت ختن شباهت‌هایی با بنیان پایتخت Pravarasena (شری‌نگر امروزی) در کشمیر دارد. استاین دربارهٔ این موضوع در memoir on the ancient geography of Kashmir بحث کرده است. داستان (دریاچه) هم همانندی‌هایی با داستان‌های مشابه بنیان «کشمیر و نپال» دارد. در داستان آن دو شهر، برهمن دو همراه دارد: ویشنو و Balabhadra؛ در داستان بودایی: بودا، شاری پوتره و ویشرونه حضور دارند. بودا در کوهی نزدیک ختن اقامت می‌کند و برهمن در کوهی نزدیک کشمیر (Stein, 1907: 159-160). در افسانهٔ ژوان جان آمده که قانون بودایی را اولین بار ویروچنه کشمیری در ختن وعظ کرد (Skjaervø, 2012: 111). این دو مطلب احتمالاً به هم مرتبط هستند و نشان از ارتباط یا حداقل انتقال روایات کشمیر به ختن دارد.

29. Yaśa

۳۰. این که شاه چین ایزار شاهی را به شاه ختن بدهد نشان از روابط دیرینه بین ختنی‌ها و چینی‌ها دارد.

۳۱. شباهت‌هایی بین این داستان و داستان گاوی که کاووس (ثریت) می‌کشد وجود دارد.

32. Śrī devī

۳۳. استاین می‌گوید عبارت بالای رود و پایین رود مبهم است و سکونتگاه پیروان گُستنه و یشس مشخص نیست. از آنجا که گُستنه از چین آمده طبیعی است که در بخش شرقی رود ختن یعنی یورونگ کش ساکن بوده باشد در حالی که هندی‌ها احتمالاً در غرب و رود قره‌کش ساکن بوده‌اند؛ بنابراین سه بخشی بودن قلمرو ختن بر مبنای قرار گرفتن میان دو رود تعریف می‌شود و آن را به سه بخش تقسیم می‌کند: یکی شرق رود یورونگ کش، غرب قره‌کش و منطقه میانی. (Stein, 1907: 162).

۳۴. استاین می‌گوید: اینکه داستان بنیان ختن به مهاجران هندی در دوره اشوکه نسبت داده شده باشد طبیعی است زیرا تحت تأثیر آیین بودایی قرار گرفته است. انتقال معجزه‌آمیز پسر اشوکه به چین داستان را دچار مشکل نمی‌کند (شاید اصل داستان به چین مرتبط بوده و بعداً تحت تأثیر بودایی، هندی‌ها هم اضافه شده باشند!). استاین می‌گوید: عناصر بودایی در روایت ژوان جان غایب هستند. روایت ژوان جان تأیید می‌کند که روایت بنیان ختن پیش بودایی است و ویژگی‌های اصلی آن دارای پس‌زمینه‌های تاریخی است. ژوان جان می‌گوید ویروچنه کشمیری اولین بار قانون را در ختن خواند و مردم ختن توسط او به آیین بودایی گرویدند اما شاه آن دوره مشخص نیست (این داستان به داستان بنیان کشمیر مرتبط است). مهاجرت هندی‌ها به قره‌کروم و هندوکش با تاریخ هند غریبه است؛ اما حکومت کوناله بر تکسیلا شواهد تاریخی دارد؛ بنابراین بخشی از داستان که به مهاجرت اجباری گروهی هندی به ختن اشاره دارد احتمالاً اصیل است. البته ارتباط داستان تکسیلا و مردمی که به ختن تبعید شدند شاید منعکس‌کننده سنت ختن باشد. قطعاً ارتباطاتی بین ختن و تکسیلا، کشمیر و گندهاره وجود داشته و این مسیرها می‌توانند شکل انتقال افسانه‌ها را نشان دهند (Stein, 1907: 164-165).

۳۵. ژوان جان هم می‌گوید خط ختنی‌ها شبیه هندی‌هاست اما کمی تغییر داده شده است ولی تفاوت آن کم است. زبانی که صحبت می‌کنند با دیگر مناطق فرق دارد (Stein, 1907: 175).

۳۶. نام دو شاه نخست آشکارا غیر بودایی است.

۳۷. بخش نخست نام یعنی Vijaya در سنسکریت به صورت Vijya و در چینی به صورت Wei-ch'ih ضبط شده است. درباره این نام و شباهت احتمالی اش با لقب پیران در شاهنامه یعنی ویسه رک. به مقدمه رساله دکتری نویسنده با نام «تجزیه و تحلیل واژگانی و دستوری و ترجمه فارسی متن ختنی و سغدی سوتره سنگهاته (=یک جفت پرسش)»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ۱۳۹۸.

۳۸. شبیه داستان زردشت و گشتاسپ است اما ممکن است در آیین بودایی هم نظیر داشته باشد.

۳۹. شروو می‌گوید هنگامی که دو گروه هندی و چینی در ختن به هم می‌رسند در صلح و صفا با هم زندگی می‌کنند و به طور اشتراکی از آب‌ها استفاده می‌کنند. (Skjaervo, 1987a: 779-785)

۴۰. ویشرونه محافظ بخش شمالی جهان است (Gernet, 1995/6: 283). جالب آن‌که ختن-سکاها نیز از مناطق شمالی به منطقه ختن وارد شدند. این مطلب با حضور سکاها در مناطق جنوبی تر در هزاره اول پیش از میلاد و در میان‌رودان نیز منطبق است. بنابراین تأکید بر منطقه شمالی بی‌دلیل نیست.

41. Bi-sa-ra-ma-ni

۴۲. سالنامه‌های چینی می‌گویند اولین سفارت از Yu-t'ien در زمان این امپراتور بوده است. در این متون آمده که شاهان ختن فرمان و نشان اعطای مقام را از شاه میانی دریافت می‌کنند و این رسم بدون مزاحمت و مداخله از آغاز امپراتوری رواج داشته است. نام پایتخت ختن در این اسناد «شهر غربی» ذکر شده است. ختنی‌ها در آن دوره احتمالاً ضعیف بوده‌اند و به سه منطقه کوچک تقسیم شده بودند که سه پادشاهی (نام‌های چینی آن‌ها در همین صفحه آمده است) جدا بوده‌اند. سالنامه‌های پایانی «خاندان هان» نشان می‌دهند که تنها پس از نیمه قرن اول میلادی است که «یوتین/ختن» برای چین به یک قدرت مهم سیاسی تبدیل می‌شود. در سال ۷۳ میلادی Kuang-te شاه ختن تسلیم ژنرال چینی Pan Ch'ao می‌شود و پادگانی چینی در منطقه مستقر می‌شود (Stien, 1907: 166-168). ظاهراً ساختار حاکمیتی سکاها مبتنی بر ساختار ملوک الطوایفی بوده یعنی همان شکلی که در دوره اشکانی نیز دیده می‌شود. این ساختار در روایات مربوط به ختن هم دیده می‌شود، بدین صورت که شاهان کوچک نشان اعطای مقام را از شاه بزرگ دریافت می‌کرده‌اند. علاوه بر این‌ها، اطلاعاتی درباره سکاها می‌دهد همین ساختار آنجا نیز وجود داشته است، یعنی یک شاهان شاه (Sāhānu Sāhi)، از نظر ساخت مقایسه شود با gyastānu gyastā در متون ختنی) وجود داشته و چندین شاه کوچک محلی (Sāhi) که از شاهان شاه سکایی تبعیت می‌کرده‌اند و در عین حال استقلال نیز داشته‌اند (Lamotte, 1988: 454-455).

۴۳. این اتفاق به دوره T'ien-pao (۷۴۲ تا ۷۵۵) شاه چین برمی‌گردد؛ حاکم ختن از او درخواست می‌کند تا با یکی از شهبانویهای سلطنتی ازدواج کند (Stien, 1907: 176).

44. Tārgitaus

45. Lipoxais

46. Arpoxais

47. Kolaxais

۴۸. این چهار چیز فروافتاده از آسمان با چهار اسم اقوام سکایی مطابقت دارد: اوخات‌ها (کشاورزان)، کاتیارها (جنگجویان گردونه سوار)، تراسپی‌ها (جنگجویانی که بر اسب می‌جنگند) و پرلات‌ها (خاندان شاهی). برای اطلاعات بیشتر و نیز شباهت تهمورث و اریوکسائیس (رک: کریستن‌سن، ۱۳۸۳: ۱۷۴-۱۶۸).

۴۹. در «چیدگ اندرز پوریوتکیشان» آمده پیوند و تخمه انسان از گیومرث است؛ مادر انسان اسپندارمذ و پدرش اورمزد و ویژگی انسانی او از مهر و مهریانه که تخم گیومرث بودند، است (عریان، ۱۳۷۱: ۲۵۲ بند ۲). در اردیشت (بند ۱۶) آمده که مادر ارد/اشی، اسپندارمذ و پدرش اورمزد است. احتمالاً اشی از ازدواج این دو به وجود آمده است. این شواهد نیز نشان می‌دهد که ازدواج خدای آسمان و الهه زمین بین اقوام ایرانی داستانی رایج بوده است.

۵۰. ورزش معادل فریدون است. داستان او شباهت‌های فراوانی با داستان فریدون دارد و درواقع این دو داستان را می‌توان دو داستان از یک روایت اصلی دانست. درباره ورزش در مقاله «فرزند سوم» بحث کرده‌ام. مقاله اخیر در دست چاپ است.

51. Vaiśravaṇa-Śrī

52. suvarṇabhāṣottamasūtra

53. Aṭavakantā

54. Śrī Viśa Dharma

55. Mahāsaṃmata

56. Cayam

57. Cakravarṣṭī

58. yakṣa

۵۹. این عنوان برای ختن یادآور سرزمین اصلی سکاهاست که زرد در آن قرار داشته است.

۶۰. علاوه بر این بیرونی می‌گوید: روز چهارم ماه سپندارمذ «خیز» نام دارد..... در روز دهم جشنی برپا می‌شود که «وخشانگان» نامیده می‌شود و خوش نام فرشته ناظر آب‌هاست، به ویژه رود سیحون (بیرونی، ۱۳۸۰: ۸-۳۶۷).

۶۱. از استاد گرامی جناب آقای دکتر طبسی که این بیت را به بنده یادآوری کردند تشکر می‌کنم.

۶۲. نکته مهم این است که در داستان «زال از سیمرغ طلب کمک می‌کند» اما اسفندیار از «یاری گرفتن او از خورشید» سخن می‌گوید. باید در نظر داشت که در متون پهلوی سیمرغ با خورشید ارتباطاتی دارد (رک: مدخل سیمرغ در دانشنامه ایرانیکا).

۶۳. از دوست گرامی خانم دکتر ورهرام که این بیت را به بنده یادآوری کردند بسیار سپاسگزارم.

۶۴. «یازید» ماده ماضی جعلی از ماده مضارع «یاز-» است. دو ریشه برای این ماده پیشنهاد شده است. حسن دوست (۱۳۹۳: ۲۹۳۷) معنی را «دراز کردن، دست دراز کردن» آورده و احتمال داده که این فعل با ریشه yāc- «دست دراز کردن و استدعا کردن» مربوط باشد. از طرفی چیونگ (2007: 215) این فعل را از yat- «دست یافتن و رسیدن» مرتبط دانسته و نمونه‌هایی از کاربرد این فعل را دیگر زبان‌های ایرانی آورده از جمله اوستایی yat- «پالودن

و ترکیه کردن»؛ فارسی میانه و پارتی: «روی آوردن، رسیدن به (هدف)، به دست آوردن»؛ ختنی: «پالودن، پاک کردن»؛ سغدی: «بخت و اقبال» و ... بنابراین می‌توان برای فعلی که در بیت بالا آمده معنی «استدعا کردن و روی آوردن» در نظر گرفت.

۶۵. بنده پیش‌تر در مطلبی («نقدی بر مقاله «رستم سرباز مهر»»؛ چاپ شده در نشریه گنج کهن سال اول پاییز و زمستان ۱۴۰۱)، ارتباط رستم را با مهرپرستی به صورت مختصر رد کرده‌ام و گفته‌ام که هیچ شاهد متنی از وجود آیینی به نام «مهرپرستی» در متون ایرانی وجود ندارد؛ بنابراین تفسیر حاضر بر مبنای همان رد ارتباط رستم و آیینی خیالی به نام مهرپرستی است.

۶۶. به عنوان مثال: به جان و سر شاه سوگند خورد/ به خورشید و شمشیر و دشت نبرد (فردوسی، ۱۳۹۳: ۵/۳۸۵) به خورشید و ماه و به اُستا و زند/ که دل را نتابی ز راه گزند (فردوسی، ۱۳۹۳: ۵/۴۰۸)

۶۷. علاوه بر شواهدی که درباره اهمیت جایگاه خورشید در اعتقادات سکاها آورده شد، در متون هندوایرانی نیز خورشید رابطه مستقیمی با خدای برتر دارد به عنوان مثال در متون ایرانی، خورشید چشم اورمزد خوانده شده و ارتباطاتی بین خدای برتر زردشتی و خورشید نیز وجود دارد.

۶۸. برای اشتقاق واژه ختنی phārra رک. فرهنگ ختن-سکای بیلی (۱۹۷۹: ۲۶۱)؛ نیز برای واژه فر، معنا و اشتقاق آن رک. به مقاله الکساندر لو بوتسکی (1998: 479-488).

کتاب‌نامه

- امریک، رونالد. (۱۳۸۶). «ختنی و تمشقی». راهنمای زبان‌های ایرانی زیر نظر حسن رضایی باغ بیدی. جلد ۱، تهران: ققنوس. ۳۱۹-۳۵۷.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۸۰). آثارالباقیه عن قرون الخالیه. تصحیح پرویز ادکایی. تهران: ۱۳۸۰.
- تاریخ هرودوت. (۱۳۸۴). ترجمۀ هادی ولایتی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- تفضلی، احمد. (۱۳۷۸). تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام. تهران: سخن.
- حسن دوست، محمد. (۱۳۹۳). فرهنگ ریشه شناختی زبان فارسی. فرهنگستان زبان و ادب فارسی. تهران: آثار.
- عریان، سعید. (۱۳۷۱). متون پهلوی. تهران: فروهر.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۳). شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. تهران: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- کریستن سن، آرتور. (۱۳۸۳). نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: نشر چشمه.
- گیرشمن، رومن. (۱۳۷۲). ایران از آغاز تا اسلام. ترجمه محمد معین. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- میرفخرایی، مهشید. (۱۳۸۴). «تمثیل پیل و خرد همه آگاه در شعری به زبان ختنی». نامه پارسی. سال ۱۰. شماره ۱. ۱۲-۳.
- میرفخرایی، مهشید. (۱۳۸۶). «این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا». فرهنگ. شماره ۶۳ و ۶۴. ۶۹۷-۶۹۱.
- میرفخرایی، مهشید. (۱۳۹۳). «ادبیات ختنی». تاریخ جامع ایران، جلد ۵. دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. ۵۷۶-۵۳۳.
- یشت‌ها (۱۳۷۷). ابراهیم پورداوود. تهران: اساطیر.

- Baily, W. H. (1967). *Saka śśandrāmata*. Festschrift für Wilhelm Eilers. Wiesbaden.
- Baily, W. H. (1979). *Dictionary of Khotan Saka*. Cambridge University Press.
- Cheung, J. (2007). *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*. Leiden. Boston.
- Colarusso, J. (2002). *Nart Sagas from the Caucasus*. Princeton.
- Emmerick, R. E. (1967). *Tibetan Texts Concerning Khotan*. London: Oxford University Press.
- Grenet, F. (1995/96). Vaiśravaṇa in Soghdian. *Silk Road Art and Archaeology* 4.277-297.
- Lamotte, E. (1988). *History of Indian Buddhism from the Origin to the Śaka Era*. Peeters Press. Louvain-Paris.
- Lubotsky, A. (1998). Avestan xvarənah-: the etymology and concept. Innsbruck.
- Skjaervo, P. O. (1987a). The Legend of Aśoka in Khotanese. *Encyclopedia Iranica* II/7.782-83.
- Skjaervo, P. O. (1987b). "The Legend of Aśoka and the Foundation of Khotan". *Encyclopedia Iranica* II/7-8.783-85.
- Skjaervo, P. O. (1991). Chinese Turkestan. ii. In Pre-Islamic Times: Iranian Religious Terms in Pre-Islamic Central Asia and Inner Asia. *Encyclopedia Iranica* V/5.469-71.
- Skjaervo, P. O. (1998). Eastern Iranian Epic Tradition I: Siyāvaš and Kunāla. Harvard University.

- Skjaervo. P. O. (2004). *The Khotanese Suvarṇabhāṣottamasūtra*. Harvard University.
- Skjaervo. P. O. (2012). "Khotan, An Early Center of Buddhism in Chinese Turkestan, Sino-Platonic Papers". University of Pennsylvania, pp. 105-141.
- Stein, M.A. (1907). *Ancient Khotan*, 2 vols., Oxford: Oxford University Press.
- Thomas, F. W. (1935). *Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan*. Royal Asiatic Society. London.
- Zhang, Zhan. (2016). "Between China and Tibet: A Documentary History of Khotan in the Late Eighth and Early Ninth Century", Doctoral dissertation, Harvard University. Graduate School of Arts & Sciences.



Textual Criticism of Manuscript of the Epic *Piltan-Nāmeḥ* according to the Story Elements

Milad Jafarpour 

Assistant Professor of Persian language and literature. Faculty of Literature and Humanities. University of Hakim Sabzevari. Sabzevar. Iran. Email: m.jafarpour@hsu.ac.ir

Received: 2024/6/30

Revised: 2024/8/11

Accepted: 2024/10/10

Published: 2024/10/16

Citation: Jafarpour, M. (2024). "Textual criticism of manuscript of the epic *Piltan-Nāmeḥ* according to the story elements." *Epic Knowledge and Wisdom*. 1(3). 77-96 . <https://www.doi.org/10.22067/jmels.2025.91484.1041>

Abstract

The term "narrative elements" refers to a set of components, features, and formal or substantive details whose combination forms the foundation of a narrative composition. Through their methodical integration, the narrator can give objective form to their overarching vision and conceptual framework while effectively immersing the audience in the events. Success in achieving this connection is considered a key factor in enhancing the narrative's appeal. *Piltan-Nāmeḥ* is one of the lesser-known Persian prose epics, authored by Abd-Al-Raḥmān Marāḡī, with its sole surviving manuscript dated to 972 AH. This study, for the first time, adopts an inductive method and a textual approach to illuminate the obscure characteristics and hidden merits of this prose epic by introducing and evaluating its narrative elements. The research is structured in two parts: the first section, after preliminary remarks, introduces the manuscript details of *Piltan-Nāmeḥ*, its storyteller, and the historical and compositional context of the narrative. Following a summary of the story, the second section analyzes the narrative elements of *Piltan-Nāmeḥ* across seven categories—plot, description, theme, narration, point of view, time and space, and character.

Keywords: Prose Epics, Abd-Al-Raḥmān Marāḡī, *Piltan-Nāmeḥ*, Textual criticism, story elements.





دسترسی آزاد

دانش و خرد حماسی

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

مقاله پژوهشی

متن‌شناسی دست‌نویس حماسه «پیلتن‌نامه» با تکیه بر عناصر داستانی

میلاذ جعفرپور استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران. m.jafarpour@hsu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۱۰	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۵/۲۱	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۷/۱۹	تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۷/۲۵
استناد: جعفرپور، میلاذ. (۱۴۰۳). «متن‌شناسی دست‌نویس حماسه «پیلتن‌نامه» با تکیه بر عناصر داستانی». دانش و خرد حماسی، ۱(۳)، ۹۶-۷۷. https://www.doi.org/10.22067/jmels.2025.91484.1041			

چکیده

اصطلاح عناصر داستانی بر مجموعه‌ای از اجزا، ویژگی‌ها و جزئیات صوری یا محتوایی دلالت دارد که ترکیب آن‌ها با یکدیگر زمینه‌ساز تألیف روایت می‌شود و راوی از رهرو پیوند روشمند آن‌ها می‌تواند به طرح کلی و مفهوم ذهنی خود عینیت ببخشد و از طرفی مخاطب را هم به شیوه‌ای مطلوب در جریان رویدادها قرار دهد و توفیق در تحقق این ارتباط به منزله تمهیدی در جذابیت روایت تلقی خواهد شد. پیلتن‌نامه یکی از حماسه‌های منثور ناشناخته ادب فارسی است که عبدالرحمن مراغی آن را تألیف کرده است و یگانه دست‌نویس آن در تاریخ ۹۷۲ ق کتابت شده است. پژوهش حاضر برای نخستین بار می‌کوشد به روش استقرایی و با رویکرد متن‌شناختی از راه معرفی و ارزیابی عناصر داستانی پیلتن‌نامه نسبت به مشخصات مبهم و امتیازات پوشیده این حماسه منثور روشنگری کند و در دو بخش ترتیب یافته است. در پاره نخست پس از بیان مقدمات، مشخصات دست‌نوشته پیلتن‌نامه، داستان‌پرداز، زمان و منشأ تألیف روایت معرفی شده است و پس از ارائه خلاصه داستان، در بخش دوم عناصر داستانی پیلتن‌نامه در هفت بخش پیرنگ، توصیف، درون‌مایه، روایت، زاویه دید، زمان و مکان و شخصیت تحلیل شده است.

کلیدواژه‌ها: حماسه منثور، عبدالرحمن مراغی، پیلتن‌نامه، متن‌شناسی، عناصر داستانی.

مقدمه

حماسه‌های منشور فارسی، به منزله جریان ادبی کهن، دوران‌ساز و پویا بر متون پرشماری اطلاق می‌شود که از نظر حجم و نوع موضوع تنوع چشمگیری دارند، اما به دلیل فضل تقدم و میدان‌داری حماسه‌های منظوم و کم‌توجهی مخاطبان دانشگاهی، جایگاه درخور و مناسبی به عنوان گونه منشور نوع ادبی حماسه در تاریخ ادبیات رسمی ایران پیدا نکرده‌اند و بر همین اساس، بسیاری از متون مرتبط با این حوزه هم هنوز در قالب دست‌نویس باقی مانده و به شیوه‌ای روشمند و قابل قبول به طبع نرسیده‌اند. جستار حاضر می‌کوشد با تشریح عناصر داستانی پیلتن‌نامه به عنوان یکی از نسخ خطی مرتبط با این جریان ادبی، نسبت به مشخصات مبهم و امتیازات پوشیده این حماسه منشور روشنگری کند و در راه ارائه تعریفی روزآمد از نوع ادبی حماسه و شناختی بهتر از ذخایر خطی آن مؤثر واقع شود.

بیان مسئله

پیش از بحث اصلی که منحصر به بررسی عناصر داستانی پیلتن‌نامه است، در این بخش سعی شده تا جهت آشنایی بیشتر مخاطب با این روایت ناشناخته از باب تمهید کلیاتی بیان شود. لذا نخست دست‌نویس داستان مذکور و سپس مشخصات کلی قهرمان، راوی و منشأ پیدایش پیلتن‌نامه به صورت خلاصه معرفی شود.

دست‌نویس پیلتن‌نامه

در فهرست نسخ خطی کتابخانه بادلیان، مشخصات دست‌نویس فارسی نفیسی ذیل عنوان «کتاب داستان / Kitāb-i Dāstān» در یک جلد، به شماره «MS. Ouseley Add. 1» ثبت شده است (اته، ۱۸۸۹: ۴۳۰/۱-۴۳۱). این دست‌نویس به مجموعه سرگور اوزلی، دومین سفیر بریتانیا در ایران تعلق دارد که در سال ۱۸۵۸ م. برای کتابخانه بادلیان دانشگاه آکسفورد خریداری شد و اکنون در همان مرکز نگهداری می‌شود. متن نسخه به خط نستعلیق خوش خوانایی، درون فضای اوراقی با جدول چهار تحریره در ابعاد (۱۷/۷۸ × ۴۸/۳۰ سم)، بر مسطر، به تاریخ بیست و پنج شعبان (۹۷۲ ق / ۱۵۶۵ م) در ۱۷۱ برگ (۳۴۲ صفحه) از فضای یک‌سوم صفحه، ذیل سرلوح تاجی ابتدا به تحریر شده است و هر صفحه از آن به جز [گ ۱ ب، ۲ آ، ۶ آ، ۱۸ آ، ۵۱ ب، ۵۲ آ، ۷۹ آ، ۹۱ ب، ۱۰۶ آ، ۱۲۴ آ، ۱۴۳ آ، ۱۶۸ آ] سطر دارد و مشتمل بر چهار داستان است که مشخصات آن‌ها به ترتیب عبارت است از: «داستان پیلتن و پیلکن» [گ ۴ ب - ۶۹ آ]، «داستان فیروزشاه» [← گ ۶۹ ب - ۸۴ آ]، «داستان رشک خسروانی / هزارگیسو و آزادبخت» [← گ ۸۴ ب - ۱۱۴ آ]، «داستان دختر صعلوک، پادشاه زنگبار / نبرد امیرالمؤمنین علی^(ع) با طلوع الشجر زنگی»

[← گ ۱۱۴ ب - ۱۷۱ آ]. شایان ذکر است در فهرست مذکور کارشناس کتابخانه عنوان روایت را بدون مطالعه نسخه، اشتباه و به صورت «پیلتن و پیلکن / Dāstān-i Piltan va-Pīlkan» ضبط کرده است، حال آن که عنوان صحیح «داستان پیلتن پیلکن» است، و «و» قطعاً زائد است و پیلکن لقب پیلتن تلقی می‌شود و نام شخصیت دیگری نیست. از آنجا که «داستان پیلتن پیلکن» با حجمی قابل ملاحظه و وجهی حماسی روایتی مستقل محسوب می‌شود، رویکرد علمی ایجاب می‌کرد تا مطابق با شیوه مرسوم در نام‌گذاری این قبیل روایات، با افزودن پسوند «نامه» بر سر نام شخصیت اصلی «پیلتن»، ضمن رعایت اختصار، هم بر استقلال روایت تأکید شود و هم وجه حماسی آن نمایان گردد که پیشتر به جهت ذکر اصطلاح «داستان» در سایه ابهام قرار گرفته بود؛ بنابراین عنوان «پیلتن‌نامه» برای روایت برگزیده شده است. شایان ذکر است که کاتب یا مؤلف روایت هم پیشتر در ابیات آغازین این نسخه با مصراع «سر نامه به نام آن خداوند / که خوبان را به دل‌ها داد پیوند» [گ ۳ ب] به پسوند «نامه» تأکید نموده است.

آغاز روایت پیلتن‌نامه:

«جوهریان رشته بازار معانی و صرافان دارالعیار سخن‌دانی و چهره‌گشایان غرایب و حکایات و صورت‌آرایان عجایب و روایات، چنین روایت کرده‌اند که: در زمان نوشیروان، در اردبیل پادشاهی بود به نام بهرام چویننه و او را خدای تعالی دختری داده بود در نهایت حُسن و جمال» [گ ۴ ب].

پایان روایت پیلتن‌نامه:

«قیصر شاهزاده را نوازش فرمود و دیگر باره، به عیش و نشاط بنشستند و مطربان خوش‌آواز، سازهای روح‌افزا به نوازش درآوردند و بقیه عمر را بدین عنوان می‌گذرانیدند؛

عاقبت، در نقاب خاک شدند وز خدنگ اجل هلاک شدند

تمت الکتاب بعون ملک الوهاب» [گ ۶۹ آ]

انجامه نسخه:

«تمت الکتاب بعون ملک الوهاب فی تاریخ بیست و پنجم شهر شعبان سنة ۹۷۲» [گ ۱۷۱ آ].

۱-۱-۲. مشخصات پیلتن‌نامه

قهرمان محوری روایت پیلتن‌نامه، پهلوانی به نام «پیلتن» است. او چون توانست در حضور قیصر روم بر پیلای رم خورده غلبه کند و آن را از پای درآورد، به «پیلکن» ملقب شد. در یگانه دست‌نویس روایت پیلتن‌نامه، دو بار به نام راوی با عنوان «خواجه عبدالرحمن مراغه» و «خواجه عبدالرحمن» اشاره شده است: «باز آمدم بر سر داستان شاهزاده پیلتن. راوی این حکایت، خواجه عبدالرحمن مراغه، علیه‌الرحمة، چنین روایت کرده است که» [گ ۲۵ ب].

«راوی این روایت، **خواجه عبدالرحمن**، چنین روایت کرده است که: آن دیر خاصه کپی تن فرنگی بود و آن را دیر صنعان می‌گفتند» [گ ۴۳ ب].

بر همین اساس، نام راوی «عبدالرحمن» است و می‌توان از نسبت شهری این اشاره هم دریافت که وی «مراغی» بوده و احتمالاً با زبان ترکی نیز آشنایی داشته است.

در انجامة چهارمین پاره داستان دست‌نویس [← گ ۱۷۱ آ]، کاتب تاریخ تحریر را سال ۹۷۲ ق. ذکر کرده است، اما به نظر می‌رسد که چون دست‌نوشته یادشده گلچینی از چند داستان بوده، به حسب سفارشی کتابت، صحافی، تجلید و تزئین قابل ملاحظه‌ای شده و چندین مجلس نگارگری ممتاز برای آن فراهم آمده است. پس احتمالاً نسخه کنونی پیلتن‌نامه رهاورد چندباره استنساخ از دیگر نسخ بوده است؛ بنابراین علی‌رغم این که تاریخ کتابت نسخه موجود ۹۷۲ ق. است، زمان تألیف روایت قلمداد نمی‌شود و به احتمال، تألیف داستان یک سده پیشتر انجام شده است. با این همه، نسخه تحریر ۹۷۲ ق. (سده دهم هجری) فعلاً تنها سند دآوری ما در این مقطع زمانی در نظر گرفته خواهد شد.

از آنجا که تا کنون روایت پیلتن‌نامه در نسخ جامع‌الحکایات یا منتخبات روایت‌های حماسی دیگر درج نشده است و دیگر اقران آن نیز در همین مجموعه، مثل داستان فیروزشاه بدخشانی، هر یک روایت مستقلی محسوب می‌شوند و دست‌نویس‌های مجزایی دارند، باید به طور قطع اذعان داشت که پیلتن‌نامه حماسه منشور غیر وابسته‌ای به شمار می‌آید و به نظر می‌رسد که علاوه بر اصالت ایرانی، احتمالاً ریشه کهن‌تری هم داشته باشد و چون فعلاً تحریر بزرگ‌تری هم از آن شناسایی نشده است، پیلتن‌نامه کنونی با ۶۵ برگ (۱۳۰ صفحه) یگانه تحریر متوسط این داستان محسوب می‌شود.

هدف پژوهش

هدف اصلی پژوهش حاضر معطوف به کسب شناخت جامعی از عناصر داستانی روایت ناآشنای پیلتن‌نامه است و تحقق این مقصود به نوبه خود زمینه شناخت بهتر جریان مهجور داستان‌پردازی را در سده دهم هجری فراهم می‌آورد.

پرسش‌های پژوهش

- (۱) عناصر داستانی پیلتن‌نامه چه مشخصاتی دارند؟
- (۲) وجوه قوت و ضعف عناصر داستانی پیلتن‌نامه چیست؟
- (۳) آیا عناصر داستانی پیلتن‌نامه از سنت داستان‌پردازی پیش از خود تأثیر پذیرفته است؟

روش و ساختار پژوهش

جستار پیش رو به روش استقرایی و در دو بخش انجام شده است. در بخش نخست پس از بیان مقدمات بر اساس دست‌نویس منحصر به فرد پیلتن‌نامه در کتابخانه بادلپان دانشگاه آکسفورد، نخست روایت و داستان‌پرداز آن معرفی شده‌اند و پس از بیان خلاصه روایت، در بخش دوم عناصر داستانی پیلتن‌نامه در هفت بخش پیرنگ، توصیف، درون‌مایه، روایت، زاویه دید، زمان و مکان و شخصیت تشریح شده است.

پیشینه و ضرورت پژوهش

تا کنون جز اشاره کوتاه و نه‌چندان کارشناسانه‌ای که اِته در فهرست نسخ خطی کتابخانه بادلپان از دست‌نویس پیلتن‌نامه به دست داده، پژوهش دیگری متوجه بررسی و معرفی پیلتن‌نامه نشده است، اما از آن‌جایی که تحریر نسخه پیلتن‌نامه در نیمه دوم سده دهم هجری انجام شده است و راوی آن نیز بنا بر احتمالی پیش از این عهد می‌زیسته، پژوهش در این زمینه ضرورت دوچندانی پیدا می‌کند و بدین تمهید می‌توان داده‌های قابل توجهی در مورد این حماسه منشور به دست داد تا برای تدوین تاریخ ادبیات داستانی ایران در نظر گرفته شود، یا پژوهشگران نثر فارسی را به کار آید.

خلاصه روایت

در زمان پادشاهی انوشیروان، بهرام چوبین در اردبیل حکمرانی می‌کرد و دختری پهلوان‌بانو و زیبا به نام متینه داشت و شرط کرده بود هر خواستگاری که بتواند پشت متینه را در میدان‌داری به خاک برساند، موفق به ازدواج با او خواهد شد. حلقل، شاهزاده رومی پس از قهر از پدر، با شنیدن اوصاف متینه به جانب اردبیل می‌آید و به طور اتفاقی با متینه دیدار می‌کند و با شکست متینه در آزمون کشتی، بی‌اطلاع بهرام چوبین با متینه پیوند می‌گیرد. پس از مدتی، حلقل بر اثر مرگ پدرش ناچار به روم باز می‌گردد و بعد از تاج‌گذاری با عنوان قیصر بر تخت می‌نشیند و دوباره ازدواج می‌کند و صاحب فرزند دیگری به نام ربیعا می‌شود، اما در اردبیل پس از چندی متینه وضع حمل می‌کند و صاحب پسری می‌شود ولی چون متینه از مکافات پدر و برادرانش بیم دارد، احوال پیلتن را بر کاغذی نوشته او را در صندوقی گذارده، به آب می‌سپارد. گازی صندوق را از رودخانه می‌گیرد و در پرورش و تربیت فرزند می‌کوشد و او را پیلتن نام می‌نهد. پیلتن بعد از بلوغ، خود را از گازر بیگانه می‌یابد و در جست‌وجوی حقیقت احوالش، سر به جانب روم می‌گذارد و از اتفاق با پدرش قیصر در شکارگاهی دیدار می‌کند و پس از دفع حمله پیل دمانی در حضور قیصر، پیلتن به عنوان پیلکن ملقب می‌شود و مدتی بعد قیصر روزی با مشاهده مهره بازو بند پیلتن از هویت پسرش باخبر می‌شود و این

بار متینه را از بهرام چوبین خواستگاری کرده، او را به روم می‌آورد و در حرم خود جای می‌دهد. بعد از مدتی، جلاب، پادشاه فرنگ، به خواستگاری شاهدخت حلقل رومی می‌آید و قیصر به دلیل کافرکشی جلاب با درخواستش مخالفت می‌کند. نبرد بر سر این موضوع به کشته شدن جلاب فرنگی به دست پیلتن، گریختن فرنگیان از روم و اسارت ربیعای قیصر به دست پیکر بن اسلم و بردن وی به قوسیه فرنگ می‌انجامد. در پی اسارت ربیعا، پیلتن و غلامش قرطاس برای آزادی وی از راه دریا به قوسیه فرنگ می‌روند. از سویی پیکر بن اسلم ربیعا را برای مجازات به نزد کپی‌تن، فرزند جلاب، می‌برد، اما خواجه سلیم، وزیر مسلمان کپی‌تن، ربیعا را از زیر تیغ انتقام می‌رهاند و ربیعا در قلعه کام نهنگ به بند کشیده می‌شود. پیلتن و قرطاس پس از سفر دریا، به ساحل فرنگ می‌رسند و بعد از مدتی سرگردانی در بیابان زهرگیا، با رهنمونی سرمست قلندر نخست به قلعه قیلاب می‌رسند که به کپی‌تای، برادر کپی‌تن، تعلق دارد و پیلتن در این قلعه دلباخته شمشه‌بانو، دختر کپی‌تای می‌شود. برادران کوتوال قلعه قیلاب پس از شنیدن اوصاف عشق دختر کپی‌تای به دفع پیلتن می‌روند ولی راه به جایی نمی‌برند و با پیلتن هم‌پیمان می‌شوند مگر فیروزشاه که کپی‌تن را از ماجرا خبر می‌دهد و کپی‌تن از خوف پیلتن، ربیعا را به قلعه کیوانیه می‌فرستد و ربیعا در آن قلعه و پنهان از نظر بهزاد کوتوال با طرفه‌بانو، دختر کپی‌تن، عهد عشق می‌بندد، اما قورنگ زنگ بعد از اطلاع از احوالشان آنان را در چاه نسیان قلعه به بند می‌کشد. کپی‌تای نیز به اشاره کپی‌تن و برای دفع پیلتن و رهایی شمشه بر سر قلعه قیلاب می‌رود. فیروزشاه، یکی از برادران کوتوال، پس از شنیدن خبر کپی‌تای پیش‌دستی می‌کند و به عیاری شمشه را می‌رباید و با خود به لشکرگاه کپی‌تای می‌آورد. کپی‌تای از خطای شمشه درمی‌گذرد و این بار او را به تور سمرقندی می‌سپارد تا در قلعه کیوانیه نزد طرفه‌بانو و ربیعا به بند بکشد. پیلتن در پی یاران به قلعه کیوانیه می‌رود و پس از یاری مکرم و مه‌افروز، شاهدخت مه‌لال‌شاه مغربی، قلعه کیوانیه و چاه نسیان به دست پیلتن فتح می‌شود و یاران در بند رهایی می‌یابند و پیلتن بعد از عقد مه‌افروز با مکرم، قلعه را به آنان می‌سپارد. از سوی دیگر، کپی‌تای به قیلاب می‌تازد، اما با مقاومت یاران پیلتن مواجه می‌شود. با سر رسیدن لشکر قیصر روم و یاری اهل قیلاب، کپی‌تای شکست خورده، از کپی‌تن مدد می‌خواهد. کپی‌تن فرزندانش را به دیر صنعان می‌فرستد و به کمک برادرش می‌شتابد و جدال طرفین به اوج می‌رسد. پیلتن همراه ربیعا و برای مدد به یاران و قیصر روم به جانب قلعه قیلاب رهسپار می‌شود و در مسیر بازگشت به جزیره جبه می‌رسند که توسط ماران تسخیر شده است. پیلتن به برکت مهر نبوت و راهنمایی حضرت سلیمان شاه ماران را به بند می‌کشد و طلسم حضرت سلیمان را نیز برطرف می‌کند و از برای پای‌مزد، دفتنه میراث سلیمان بهره پیلتن و یاران می‌شود و پس از آن، به راه خود ادامه می‌دهند و به دیر صنعان می‌رسند و به راهنمایی شاه ماران این دژ مستحکم را هم می‌گشاید و فرنگیان را قتل عام می‌کنند و فرزندان کپی‌تن، مرزوق و عالم‌افروز را اسیر

می‌کنند. از طرف دیگر لشکر قیصر و دلاوران قلعه قیلاب در برابر فرنگیان یک‌یک اسیر شده‌اند و در آستانه شکست قرار دارند که پیلتن از راه می‌رسد و فرنگیان را مغلوب ساخته، به فرار وادار می‌کند. کپی‌تن از مقابله با پیلتن عاجز می‌شود و به قسطنطنیه می‌گریزد و تلاش جمهور عیار نیز برای دفع پیلتن راه به جایی نمی‌برد و در نبردی، کپی‌تای هم به دست پیلتن اسیر می‌شود. کپی‌تن در قلعه قسطنطنیه محصور شده است و تلاش پیلتن برای فتح قلعه از طریق کشتی با اقدام آب‌بازان فرنگ ناکام می‌ماند و قرطاس نیز در دریا غرق می‌شود. پیلتن بار دیگر با کشتی قصد فتح قلعه می‌کند و این مرتبه آب‌بازان رومی به دریا درمی‌آید و آب‌بازان فرنگ را دفع می‌کنند. متعاقباً پیلتن قسطنطنیه را می‌گشاید و کپی‌تن اسیر می‌شود. پس از تلقین اسلام و عدم پذیرش کپی‌تن، کپی‌تای و مرزوق، هر سه به دار مجازات آویخته می‌شوند. عالم‌افروز به دروغ مسلمان می‌شود و در شبی که قصد انتقام خویشان خود را دارد، گرفتار می‌شود و کیفر می‌بیند. قیصر به پیشنهاد پیلتن، طرفه‌بانو را به عقد ربیعا درمی‌آورد و حکومت فرنگ را به ربیعا می‌سپارد. پیلتن با شمس‌ه‌بانو پیوند می‌گیرد و بر تخت سلطنت روم تکیه می‌زند.

عناصر داستانی

به مجموعه‌ای از اجزا، ویژگی‌ها و جزئیات صوری یا محتوایی که ترکیب آن‌ها با یکدیگر زمینه‌ساز تألیف روایت شده، عناصر داستانی می‌گویند. شمار عناصر داستانی به‌درستی مشخص نیست، اما بسته به استعداد و دانش ادبی داستان‌پرداز می‌تواند متغیر باشد و به صورت تقلیدی، یا به عنوان سبک شخصی ارزیابی شود. در پیلتن‌نامه، عناصر داستانی به سیاق معمول در تألیف روایات سنتی ادب فارسی، به شکل تقلیدی انسجام یافته است و اجزای آن در این پاره، ذیل هشت عنوان: بن‌مایه‌ها، پیرنگ، توصیف، درون‌مایه، روایت، زاویه دید، زمان و مکان و شخصیت (نک: میرصادقی، ۱۳۹۴: ۲۱-۲۴) بررسی شده‌اند.

پیرنگ

پیرنگ یا طرح، برابر فارسی اصطلاح (Plot) است و از آن به عنوان طرح یا الگویی تعبیر می‌شود که دارای آغاز، میانه و پایان است و رخدادها و حوادث داستان را با تکیه بر روابط علی و معلولی، چنان ترتیب و نظم می‌دهد و به یکدیگر وابسته می‌کند که در نظر خواننده منطقی و قابل درک جلوه کند و به نقل رشته‌ای از حوادث وحدت کلی می‌بخشد.

شش عنصر ساختاری وضعیت، گره‌افکنی، کشمکش، تعلیق، اوج و گره‌گشایی در پیرنگ پیلتن‌نامه رعایت شده است، اما به سبب عدم بسامد داستان‌های میانی، کم‌رنگی مضامین شگفت‌آور و معلوم بودن نتیجه این قبیل داستان‌ها، حالت تعلیق در خواننده کاهش پیدا کرده است.

پیلتن‌نامه با وجود حجم متوسطی که دارد، در گروه روایت‌هایی قرار می‌گیرد که پیرنگی مدوّر دارند؛ بدین معنی که پیلتن پس از تولد و از سر گذراندن رویدادهایی به بلوغ می‌رسد و بعد از شناخت دودمان شاهی و نژاد پهلوانی خود از موطنش حرکت کرده، در روم با پدر می‌پیوندند و پس از غلبه بر موانع و شکست رقیبان، دوباره به روم بازگشته، جانشین پدر می‌شود. ترتیب رویدادها به شکل خطی دنبال می‌شود، اما جریان داستان برشی از یک دوره زندگی پیلتن نیست، بلکه تمام زندگی وی را گزارش می‌کند. در حاشیه رویدادهای پیلتن‌نامه، چند جریان عشقی و عاطفی نیز روایت شده که غرض اصلی عبدالرحمن مراغی نیست، بلکه طرح چنین مضامینی بیشتر برای ایجاد زمینه حماسی و دستاویزی برای توجیه کردارهای پهلوانی و فاصله گرفتن از نقل موضوعات تکراری حماسه‌های منظوم است. از نکات جالب توجه در پیلتن‌نامه، عدم برجستگی نقش عیاران و شگردهای عیاری است.

روابط علی و معلولی در پیلتن‌نامه نسبتاً قوی است. پیلتن به دلیل مخالفت قیصر با ازدواج دخترش و جلاب فرنگی کافر، پای در میدان نبرد می‌گذارد که به شکست فرنگیان و اسارت ربیعا، فرزند دیگر قیصر، می‌انجامد و داوطلب شدن پیلتن برای رهایی ربیعا و رفتن او به فرنگ زمینه حضور او را در داستان توجیه می‌کند.

عاملی که پیرنگ پیلتن‌نامه را به مانند هر حماسه منثور دیگری قوت و جاذبه بخشیده، عدم واقعیت داستان و گریز معتدل از محسوسات عقلی و تجربیات حسی است، و خرق عادت و شگفت‌آوری چنین اصلی را به وضوح عینیت می‌بخشد. گرچه اساس پیلتن‌نامه بر پایه رویدادهای شگفت و عجیب شکل می‌گیرد، اما داستان‌پرداز چندان در استخدام بن‌مایه‌ها و مضامین شگفت‌انگیز افراط نکرده است؛ بنابراین مخاطب ضمن قرار گرفتن در فضایی غریب و ناآشنا، بسامد چندان از مضامین غیرعادی را هم تجربه نمی‌کند.

موضوع پیلتن‌نامه تقلیدی و تکراری است، بنابراین تکرار هم یکی از دیگر مشخصات پیرنگ پیلتن‌نامه انگاشته می‌شود و مخاطب با صحنه‌ها، توصیف‌ها، عبارت‌های یکنواخت و مسائل تعلیمی و نصایح مکرری مواجه می‌شود و گاه از رهرو همین ویژگی حتی به راحتی می‌تواند نتیجه داستان را پیش‌بینی کند و تنها هنرنمایی داستان‌پرداز پیلتن‌نامه منحصر به نوع نقش‌مایه‌های آزاد معدودی است که بسته به دانش خود در پرورش و توصیف آن‌ها می‌کوشد.

عنصر تصادف در شکل‌گیری جریان رویدادهای پیلتن‌نامه مشهود و برجسته است و گاه روابط علی و معلولی در سایه همین ویژگی پدید می‌آید. به عنوان مثال، حلقل رومی به شکلی تصادفی و نامنتظره با متینه دختر بهرام چوبین ملاقات می‌کند و پس از پیروزی در آزمون کشتی با وی پیوند می‌گیرد و قهرمان روایت متولد می‌شود. یا پیلتن پس از ترک گازر، به صورت اتفاقی در شکارگاه پدرش حلقل حاضر می‌شود و با او

ملاقات می‌کند.

در پیرنگ پیلتن‌نامه داستان‌های فرعی چندانی مشاهده نمی‌شود. شاید داستان آشنایی مهرافروز مغربی با پیلتن و سرگذشت وی تنها داستانی باشد که در حاشیه داستان اصلی فرصت خودنمایی پیدا کرده است. حکایت مذکور باعث شده داستان اصلی از یکنواختی فاصله بگیرد و جریان وقوع رویدادها را دچار فراز و فرود کند و نتیجتاً هیجان روایت را تا حدودی بالا ببرد.

راوی در ایجاد زمینه برای نمود بیشتر اصل تقارن و ساخت دوگانه یا قرینه‌سازی در پیرنگ پیلتن‌نامه جز در برخی موارد و مضامین معمول در سنت داستان‌سرایی دستاورد تازه‌ای برای عرضه ندارد.

پیرنگ پیلتن‌نامه به دلیل پیروی از ساخت و الگوی سنتی روایت‌های حماسی، بسیار پرکشش و پرحادثه است. کنش‌های داستانی به‌ویژه زمانی که در رابطه با شخصیت قهرمان یا ضد قهرمان مطرح می‌شوند، متراکم است و شاید دنبال کردن رویدادها بدون در نظر گرفتن کنش‌های پهلوانی پیلتن غیر ممکن باشد، هر چند که راوی توانسته مضمون تازه‌ای هم در جریان پردازش کنش‌ها ارائه دهد.

در پیرنگ پیلتن‌نامه وقایع و حوادث، زمان و مکان و اشخاص داستانی با یکدیگر تطابق و هماهنگی دارند و مخاطب کمتر در میان اجزای رویدادها با ضعف فنی یا فاصله زمانی مواجه می‌شود.

توصیف

موضوع حماسه پیلتن‌نامه همچون دیگر نظایر آن تکراری است، اما زمینه ارزیابی و ارزش‌گذاری آن در گرو توصیفاتی است که بخش عمده‌ای از حجم روایت را به خود اختصاص داده است و شاید یکی از دلایل توجه کاتب به استنساخ پیلتن‌نامه در گرو همین توصیفات باشد که در ایجاد فضای لازم نقش مهمی بر عهده دارد. عبدالرحمن مراغی در خلال توصیفات نسبتاً بدیع پیلتن‌نامه، میزان آشنایی و توفیق خود را در دانش‌های ادبی و بلاغی از طریق ارائه صور خیال و انواع ترکیبات به‌خوبی نمایانده است، به‌ویژه که منشور بودن روایت هم میدان فراخی در اختیار وی گذاشته است و لذا مجال بیشتری برای عرضه حوادث دارد. با این حال، جز معدود مواردی، عبدالرحمن مراغی جانب اعتدال را نگاه می‌دارد و در طولانی کردن توصیفات اصراری نشان نمی‌دهد:

«قضا را، از لشکر خود دورتر مرکب می‌راند تا بر کنار رودخانه‌ای که پیلتن آنجا منزل کرده بود، رسید. ناگاه چشمش بر جوانی افتاد در غایت مَلَاَحَت و در آن صَبَاَحَت، هنوز این زمان، خط عنبرینش مانند خضر بر لب آب حیات نورسیده بود و سبزه خطش چون سنبل بهشت بر کنار جویار کوثر نودمیده؛ شعر: به گرد لب لعل او دمیده سبزه خط چو بر حوالی آب حیات، مهرگیا»

[گ ۱۷]

نقطه ضعف توصیفات در پیلتن‌نامه به مانند بیشتر حماسه‌های منثور آن است که توصیف راوی در برش‌های مشخصی مثل: اندام معشوق، مجلس بزم و وصال، میدان جنگ، طلوع و غروب خورشید، آسمان شب، قلعه‌ها، کوه‌ها و ... متوقف شده است و بدین ترتیب از الگوی سنتی مضامین توصیف پیروی می‌کند و وامدار میراث سلف خویش است و از نظر موضوع و محتوا ابداع جدیدی در توصیفات وی مشاهده نمی‌شود. صرف نظر از نثر جذاب و خواندنی راوی در وصف رویدادها و صحنه‌های مختلف، باید یادآور شد که عبدالرحمن مراغی توصیفات عموماً کوتاه خود را اغلب با استشهاد و تضمین شعر برخی سخنوران ممتاز تمام می‌کند و همچون نمونه ذیل، اصراری به اطناب در توصیف از وی مشاهده نمی‌شود:

«قیصر روم را در پس پرده عصمت دختری بود در غایت حُسن و جمال، آهوچشمی که به عشوۀ شیرین، شیر ژیان را شکار کردی و به شیوۀ صیادصفت زیرکان جهان را خواب خرگوش دادی؛

شعر

نگاری دل‌فریبی جان‌گذاری پری‌پیکر بتی عاشق‌نوازی
ز زلفش سنبیل اندر تاب می‌شد ز رشکش عارض گل آب می‌شد
القصة، آوازۀ حُسن جهان‌آرایش همه عالم را فرو گرفته و هیچ سری از سودای او خالی نبود و هر کس به زبان حال به مثل این ابیات ترنم می‌نمود؛ شعر:

ز گلی است خار در کف که نچیده‌ام هنوزش
که به قد طاقت خود نبیده‌ام هنوزش»

[گ ۸ ب]

درون‌مایه

شکست متجاوزان کافر و رهایی ربیعا، برادر قهرمان روایت از اسارت فرنگیان، اندیشه مسلط و حاکم در پیلتن‌نامه است. این مایۀ اصلی سبب شده نبردهای متعددی در جریان رویدادهای پیلتن‌نامه روی دهد. با این حال، برخی عشق‌های حاشیه‌ای هم برای افزایش جذبه و کشش نقل و نیز بیرون آوردن فضای داستان از یکنواختی در کنار درون‌مایۀ اصلی پیلتن‌نامه تعبیه شده است و چون رعیت در حماسه سهمی از عشق ندارد، طبیعی است که عشاق به لحاظ اجتماعی هم‌سطح باشند. بر این اساس، هرقل، پیلتن و سپس برادرش، ربیعا به عنوان شخصیت‌های محوری روایت، دل‌باختگی را با پایانی خوش تجربه می‌کنند، اما در این بین فقط عشق پیلتن برجستگی قابل ملاحظه‌ای دارد و پیلتن نیز بنا بر سنت پهلوانی، برای به دست آوردن نام، باید که در میدان عشق‌ورزی هم موانع را برطرف کند و بی‌رقیب و کامیاب باشد. لذا عشق در پیلتن‌نامه بی‌شبهت با عشق حماسی نیست. پهلوانان عاشق پیلتن‌نامه زیبا، عفیف، وفاکیش، خردمند، خیرخواه و اهل

رزم و بزم هستند. معشوقان نیز گاهی برخلاف رسم مألوف در عشق‌ورزی پیشگام می‌شوند و در یک مورد نادر هم، عالم‌افروز، شاهدخت کپی‌تن‌فرنگی، خیانت می‌کند و به مکافات می‌رسد.

به منظور شناخت جزئی‌تر درون‌مایه حماسی پیلتن‌نامه باید توجه داشت که والدین پیلتن، شاهزاده‌ای رومی و شاه‌دختی ایرانی هستند و پس از آزمون نبرد به وصال می‌رسند و پیلتن بدون سپری شدن فرآیند ازدواج رسمی از پیوند ایشان سر برمی‌کشد و مادر پس از زایش فرزند او را با نشانه‌ها و نامه‌ای در رودخانه رها می‌کند. پیلتن به دست گازی پرورش پیدا می‌کند، نژاد و تخمه شاهی پیلتن او را از گازر بیگانه می‌سازد و به جست‌وجوی حقیقت وامی‌دارد. پیلتن پس از ملاقات پدر و مادر حقیقی، پیلی‌رم‌کرده را نیز از پای درمی‌آورد. همان‌طور که گزارش شد، راوی کودکی و نوجوانی پیلتن را عامدانه با تولد و پرورشی خاص و حماسی توصیف می‌کند و با کرداری ویژه نیز زمینه‌پاگشایی کردارهای پهلوانی وی را فراهم می‌آورد در حالی که می‌توانست به راحتی و از همان ابتدا با گرفتار کردن پیلتن در میان انواع مضامین غنایی و رویدادهای عاشقانه، هویتی متفاوت برای او دست‌وپا کند، اما چنین نشده است و عبدالرحمن مراغی کوشیده تا بدین تمهید، هر قدر که ممکن است درون‌مایه حماسی داستان را بهتر نمایان سازد.

با وجود این‌که عیاری درون‌مایه اصلی پیلتن‌نامه نیست و نقشی هم در انسجام و به هم پیوستگی رویدادهای آن ندارد و اصلاً حجم متوسط متن هم فرصت طرح چنین مضمونی را به راوی نداده است، با این حال دو عیار به نام‌های فیلسوف و جمهور در لشکرهای روم و فرنگ گاه جست‌وخیز موقت و بسیار کوتاهی دارند و چند چشمه شگرد عیاری هم توسط پیلتن انجام می‌شود.

از دیگر درون‌مایه‌های مسلط در پیلتن‌نامه رعایت اصول اخلاقی است. قهرمان داستان هیچ‌گاه خلاف مرام جوانمردی و شرافت رفتار نمی‌کند و در تمام مواضع روایت برای پیشبرد اهداف خویش به حيله و تزویر و جادو متوسل نمی‌شود. پیلتن پهلوانی راست‌گو، شجاع، دل‌رحم، زیرک و وفادار به خاندان پادشاهی است، به سوگند خود پایبند است و همواره از پذیرش ننگ سر باز می‌زند. در پیلتن‌نامه حتی دشمنان نیز به رعایت امانت پایبند هستند:

«بانگ بر برادران زد که: ای از غیرت جداماندگان، شرم ندارید که شخصی غریب آمده و در پهلوی، با دختر ولی‌نعمت شما دست در گردن صحبت می‌دارد و شما از دور بدین صفت نظاره می‌کنید؟» [گ ۲۱ آ].

تقدیرگرایی از دیگر مضامین مسلط در روایت‌های داستانی کهن است؛ در این دست متون، زمانی که راوی به صورت ناگهانی بیان رویدادها را از زبان خود متوقف می‌کند، دیگر این راوی نیست که جریان داستان را پیش می‌برد، بلکه مشیت الهی است که حوادث آینده را به دست می‌گیرد و بیان می‌دارد. عبدالرحمن مراغی نیز به مانند دیگر داستان‌پردازان می‌کوشد با تقدیرگرایی، وجوه مختلف مفهوم سرنوشت را در پیلتن‌نامه نمایان

سازد. نشانه‌های وجود یک اراده‌ والا، که همه چیز در ید قدرت اوست و در عین حال، همین علانم در مقام ابزار اصلی کار راوی، با مداخلاتی که گاه تقدیری و مشیتی و گاه منفی و بدفرجام‌اند، می‌آمیزند و نه تنها پرده بر علایق و تمایلات راوی نمی‌افکنند، که آن را آشکارتر می‌سازند.

به عنوان مثال، راوی در ابتدای پیلتن‌نامه وصال غیر رسمی هرقل با متینه و پی‌رفت تولد پیلتن را به خواست خداوند گره می‌زند تا بدین تمهید بتواند نه فقط هویت قهرمان داستان را مشروعیت ببخشد، بلکه نیز او را با تأیید خواست خداوندی، دارای فره نیز بداند: «قضا را، پادشاه‌زاده روم از پدر خشم کرده بود، تعریف آن دختر را شنید، متوجه به جانب اردبیل شد» [گ ۵ آ]. و راوی درست بر پایه همین قاعده است که پیلتن را غیر مستقیم به عنوان موهبتی خداوندی قلمداد می‌کند که تحت عنایت خداوندی قرار دارد و خطری جان او را تهدید نمی‌کند و این اصل همچنان تا فرجام داستان بارها به انحای گوناگون تکرار می‌شود:

«اما چون نُه ماه و نُه ساعت بگذشت، خدای تعالی فرزندی به وی ارزانی داشت. دختر چون آن را بدید، از پدر بترسید و پسر را از بیم پدر و برادران در صندوقی کرده، به دریا انداخت. قضا را، در آن کنار دریا، گاُزری می‌کرد، از دور در روی آب صندوقی دید، شتاب‌کنان، آن را بگرفت» [گ ۶ ب].

«آخر، ای خون‌گرفته ناجوانمرد، از کجایی و چه نام داری و به چه وسیله، قضا از پی خون‌ریزی تو را به این منزل انداخته؟» [گ ۲۱ ب].

از آنجا که پیلتن‌نامه از منظر حجم، روایت متوسطی محسوب می‌شود و طبقات فرودست نیز میدانی برای حضور و خودنمایی در داستان پیدا نکرده‌اند، راوی هم تمرکز و تلاش چندانی برای انعکاس آداب و رسوم ندارد. اما در یک بررسی کلی، می‌توان به موارد قابل توجه پراکنده‌ای اشاره کرد که تازگی ندارد و در متون حماسی شایع و تکراری است:

مطلوب دانستن جنگاوری زنان، شرط آزمون‌گشتی در ازدواج، قهر شاهزاده از پدر و جفت‌جویی در دیار بیگانه برای اثبات شایستگی، پیشگامی دختر در عشق‌ورزی، رسم بستن بازو بند بر دست فرزند پهلوان یا شاه، رها کردن فرزند، مهر‌پدري به جنبش درآمدن، خلعت شاهی دادن، رطوبت خاک و رفع تشنگی، جهاز فرستادن با دختر، امتناع از ازدواج با کافر، خون‌خواهی، مهمان‌نوازی قلندران، کشتن کافر و ضبط مال، رعایت امانت، کسب هوا کردن شاه‌دختان، گریه و زاری نشانه‌نحوست و شومی، اعتقاد به بخت و طالع، خطبه خواندن شیطان در نکاح زنگیان، اعتماد نکردن به قول زنان، پرهیز از چندهمسری، رسم نثار بر سر عشاق و

«آن بی‌ادبان را به جزا برسانم که کپی‌تای اعتماد کلی بر ما کرده و دختر خود را به ما سپرده است» [گ ۲۰ آ]. «چون خواهرزاده پادشاه مغرب گریه و زاری مرا بدید، گفت: روی این دختر شوم است که روز و شب

گریه می‌کند، او را ببرید و بفروشید» [گ ۳۴ آ]. «از بیم او همچو برگ درختان لرزان بودم و به خویش می‌گفتم که: آیا این چه بخت و طالع است که من دارم» [گ ۳۴ ب]. «ای دختر، مترس که مرا با توکاری نیست تا آن وقتی که شیخ ابلیس بیاید و مرا با تو زن و شوهر کند» [گ ۳۴ ب]. چون شاهزاده این سخنان از وی شنید، خیره بماند و با خود اندیشید که بر زن اعتماد نتوان کرد و دیگر آن که چون شمس‌بانو از این قضیه باخبر شود، دلش از تو به جان برنجد» [گ ۶۶ ب]. «دیگر حرارت و تشنگی بر ایشان استیلا یافته، از رفتن بازماندند و ریگ را می‌شکافتند و سینه بر وی می‌نهادند و بی‌خود می‌شدند» [گ ۱۴ ب].

روایت

نوع روایت در پیلتن‌نامه، هسته‌ای است و روایت‌های هسته‌ای هم مبتنی بر نقش مایه‌های مفید هستند و چون پیلتن‌نامه یک راوی واحد دارد که او نیز هنرنمایی چندانی در استخدام نقش مایه‌های آزاد ندارد، هرگاه از ادامه دادن ماجرا ناتوان می‌شود، با بهره‌گیری از روایت‌های ممکن چون قضا و قدر، باورهای عامه، خواب، پیشگویی و ... گره از روایت می‌گشاید و رویدادهای پیلتن‌نامه را تا فرجام کار پی می‌گیرد. موضوع روایت پیلتن‌نامه تقلیدی و تکراری است، زیرا بازتولیدی از مضمون ده‌ها روایت مشابه گذشته است، لذا برابری جدیدی هم در آن مطرح نشده است و گرچه راوی می‌کوشد تا آخرین لحظه نتیجه داستان را پنهان نماید، اما چون آغاز و پایان روایت هم به پیروی از سنت داستان‌پردازی نقل شده، خط سیر حوادث مشابه اقران پیشین است و پی‌رفتی هم جز شکست رقیبان و وصال شاهزادگان و شاه‌دختان ندارد، با این تفاوت که پایان داستان باز است و راوی می‌توانسته بدان شاخ و برگ دهد و احوال پیلتن را در دوره پس از پیوند با معشوق و عصر سلطنت دنبال کند.

زاویه دید

فرایند نقل داستان از جانب پدیدآورنده به سوی مخاطب، جریانی یک‌طرفه است و چون ماهیت و ساختار داستان برای حکایت شدن و گوش سپردن پدید آمده، طبیعی است که تنها راوی از همه گزارش‌ها باخبر باشد و همواره به صورت یک‌جانبه و بدون دخالت دیگری داستان‌سرایی کند. از این روی زاویه دید غالب در روایت‌های داستانی کهن، از جمله پیلتن‌نامه، سوم شخص مفرد است و رویدادها از زبان و دید «او» یعنی «راوی» به مخاطب عرضه می‌شود، به همین جهت، راوی را دانای کل نیز خطاب می‌کنند.

عبدالرحمن مراغی قصه را با گزاره‌های قالبی اینچنین گزارش نموده است: «جوهریان رشته بازار معانی و صرافان دارالعیار سخن‌دانی و چهره‌گشایان غرایب و حکایات و صورت‌آریان عجایب و روایات، چنین روایت کرده‌اند که» [گ ۴ ب]، «اما راوی چنین روایت کرده است که» [گ ۱۳ آ]، «مؤلف این اخبار چنین آورده است که» [گ ۱۸ ب]، «راوی گوید که» [گ ۱۳ ب، ۲۲ آ، ۲۳ آ، ۲۵ آ، ۳۰ ب، ۳۷ ب، ۵۵ ب]،

«راویان این حکایت چنین روایت کرده‌اند که» [گ ۲۲ ب]، «آورده‌اند که» [گ ۴ ب]. این امر، گواه وجود راوی همه‌چیزدانی است که داستان را از زاویه دید خویش روایت خواهد کرد و این شیوه، سنتی کهن در آفرینش داستان‌های کهن فارسی است. تنها تفاوت قابل ملاحظه‌ای که در این گزاره‌ها با دیگر نظایر داستانی دیده می‌شود، آن است که داستان‌گزار پیلتن‌نامه هرجا که می‌توانسته، در روایت از زبان شخصیت‌ها و با انتساب گزاره‌هایی چون: «آورده‌اند که»، «حکایت کرده‌اند که» و ... بدانان، زاویه دید روایت را تغییر دهد، چنین نکرده است و بدین تمهید، شخصیت مبهم یا داستانی دیگری نقل حکایت را دنبال نکرده است و فقط گاهی در سایه جریان سیال ذهن، شخصیت‌های پیلتن‌نامه با قید گزاره‌های اول یا سوم شخصی چون: «با خود گفت که» یا «با خود گفت» گفت‌وگوهایی با یکدیگر دارند.

زمان و مکان

هر چند که زمان و مکان تأثیر کمتری در نسج کلیت داستان دارند و بنا بر سنت داستان‌پردازی، انطباق حوادث و زمان رویداد آن‌ها با جغرافیا و زمان تاریخی چندان مهم نیست، اما زمانی که راوی به طور فرضی برای پرورش موضوع اصلی روایت پیلتن‌نامه در نظر گرفته، به واسطه قرآینی تا حدودی مشخص است و با توجه به شخصیت‌های نسبتاً هم‌زمان تاریخی، می‌توان آن را در میانه دوره فترت پایان پادشاهی ساسانیان و ابتدای حضور مسلمانان در ایران جای داد. با این حال، ابهام یا تناقضاتی هم در همان آغاز روایت خودنمایی می‌کند:

«در زمان نوشیروان، در اردبیل پادشاهی بود به نام بهرام چوبینه و او را خدای تعالی دختری داده بود در نهایت حُسن و جمال ... آورده‌اند که: آن دختر را متینه نام بود» [گ ۴ ب].

راوی پیلتن‌نامه زمان مرزبانی بهرام چوبین در اردبیل را به دوره پادشاهی انوشیروان ساسانی (س ۵۳۱-۵۷۹ م) نسبت می‌دهد، حال آن که بهرام چوبین در فاصله سال‌های (۵۸۸-۵۸۹ م) عهده‌دار ولایات ارمنستان و آذربایجان بوده است و اصلاً طرف نسبت با انوشیروان نیست. بهرام چوبین از سرداران خسرو پرویز است (س ۵۹۱-۶۲۸ م) که به توجیه سلسله نسب اشکانی خود و بنا بر ادعایی که در پادشاهی داشت، در فاصله سال‌های (س ۵۹۰-۵۹۱ م) بر هرمزد چهارم (س ۵۷۹-۵۹۰ م) و خسرو پرویز شورید و برای مدتی کوتاه هم بر تخت پادشاهی ایران نشست؛ بنابراین، راوی یا دچار اشتباه شده است و یا به دلیل محتمل بدنامی خسرو پرویز در میان مسلمانان بر سر ماجرای پاره کردن نامه پیامبر (ص)، به جای آن که متوجه خسرو پرویز باشد، ناچار شده از پدر بزرگ عادل و خوشنام وی در میان مسلمانان، یعنی انوشیروان یاد کند. دلیل دومی که این تناقض زمانی را روشن می‌سازد، شخصیت دیگر پیلتن‌نامه، هرقل (س ۶۱۰-۶۴۱ م) پدر پیلتن و پادشاه روم است که دوره پادشاهی او با خسرو پرویز مصادف است، نه انوشیروان ساسانی.

موضوع دیگری که نیاز به روشنگری دارد، دختر پهلوان بانوی بهرام چوین، متینه، است. از آن جایی که بهرام چوین تنها سه پسر با نام‌های «مهران، نوشراد و شاپور» داشته است، داستان‌پرداز پیلتن‌نامه، بنا به دلیل نامعلومی، هویت گردیده خواهر پهلوان بانوی بهرام چوین را به نام متینه تغییر می‌دهد و او را به عنوان دختر پهلوان بانوی بهرام معرفی کرده است.

تناقض دیگری که بارها در سراسر روایت فرصت خودنمایی پیدا کرده، تقابل حق با باطل و ترویج آیین اسلام در دیار کفار است. با وجود این که فضای روایت در دوره پیش از اسلام جریان دارد، راوی هر جا که توانسته زمینه دینی هم برای توجیه نبرد پیلتن در دیار فرنگ فراهم آورده تا کشتار وی را به بهانه غزا و جهاد توجیه کند.

هر چند در روایت از مکان‌های تاریخی مثل آذربایجان، اردبیل، چین، خراسان، روم، عراق، فرنگ و مصر نام برده شده است، اما در مجموع می‌توان گفت که مکان‌ها در پیلتن‌نامه آشکارا کلی و مبهم توصیف می‌شوند و مخاطب نه تنها با موقعیت جغرافیایی اغلب جزایر و شهرها و مسیر رسیدن به آن‌ها آشنا نمی‌شود، بلکه اطلاعی از جزئیات جای‌ها هم ندارد. در روایت گاه از جای‌هایی ناشناخته مثل: «بیابان زهرگیا، جزیره جبه، چاه نسیان، دیر صنعان، قلعه قیلاب، قلعه کام نهنگ، قلعه کیوانیه، قوسیه و کوه فیروزه» نیز نام برده شده است که بیشتر جنبه تمثیلی و نمادین دارند.

شخصیت

به طور کلی، در پیلتن‌نامه نام ۵۸ شخصیت ذکر شده است. در این میان تنها از ۱۱ شخصیت به شکل تلمیحی نام برده شده که تأثیری هم در جریان وقایع ندارند و با کنار گذاشتن آنان ۴۷ شخصیت دیگر باقی می‌ماند که در همه یا برخی رویدادهای روایت نقش ایفا می‌کنند، اما در واقع از این شمار، کمتر از ده شخصیت به طور محسوس در بیشتر صحنه‌ها حضور دارند و دیگر اشخاص به صورت مقطعی و بسیار کوتاه تنها در برخی مواضع سایه‌وار فعالیت دارند و سپس به طور کامل غایب می‌شوند.

می‌توان شخصیت‌های پیلتن‌نامه را در یک ارزیابی کلی ایستا و ساده محسوب کرد، بدین صورت که شخصیت‌ها تا پایان داستان همان‌گونه در جایگاهشان ظاهر می‌شوند که در آغاز معرفی شده‌اند. این مشخصه سبب شده تا در روایت با شخصیت‌هایی مطلق‌گرا نیز مواجه باشیم. لذا اشخاصی که خوب هستند

و نیک‌سیرت و خیرخواه، پیوسته با شخصیت‌های بدنهاد و فتنه‌انگیز در جدال‌اند تا این‌که سرانجام بر آنان غلبه کنند. بر همین اساس، عملکرد و کیفیت حضور شخصیت‌ها در پیلتن‌نامه آشنا و قابل پیش‌بینی است. عبدالرحمن مراغی کوشیده تا متناسب با طرح، محتوا و نوع ادبی داستانش، نامی برای شخصیت‌ها برگزیند که خنثی و معلق نباشد و علاوه بر انتقال بار عاطفی و اجتماعی به مخاطب بر آبخشور فکری و ادبی وی نیز دلالت کند. به عنوان مثال، راوی در اولین برهه روایت به‌خوبی سعی نموده تا شخصیت محوری داستان را با نام اصلی پیلتن که از القاب رستم است، برجسته کند، ولی در ادامه بدین حد نیز بسنده نمی‌کند و در ابداعی دوباره با گزارش واقعه غلبه پیلتن بر فیلی رم‌کرده، او را به پیلکن نیز ملقب کند تا بدین تمهید بار دیگر با فرا یاد آوردن نخستین کردار پهلوانی رستم در جدال با فیلی سفید، ضمن هویتی که به شخصیت داستانی خود می‌بخشد، مخاطب را هم به دنیایی از مشخصه‌های معنایی آشنا در حماسه رهنمون کند. چنین فضایی با پرتاب کردن مخاطب به دوران ایران پیش از اسلام و عصر انوشیروان و ساختن شجره خاندانی برای پیلتن و نسبت دادن او به بهرام چوین، نمود موقفی به خود می‌گیرد. قهرمان داستان عبدالرحمن مراغی با همه مشخصاتی که ذکر شد، به قدری اهمیت دارد که داستان‌پرداز حتی عنوان این حماسه منشور را هم بر پایه نام «پیلتن پیلکن» برگزیده است. لذا اگر قصد داشت وجه غنایی روایت را برجسته کند، به راحتی می‌توانست متناسب با سنت شایع در نام‌گذاری روایات داستانی، نام معشوق پیلتن را نیز در کنار نام وی بگنجاند، اما چنین نشده است و به مانند دیگر متون حماسی عنوانی تک‌اسم، مردانه، مشهور و توأم با لقبی حماسی را برگزیده است. دقیقاً بر پایه همین دیدگاه و در نقطه مقابل، شخصیت‌های شریر و ضد قهرمان پیلتن‌نامه، نام‌هایی بی‌معنا، مبهم و گاه استهزاگونه دارند؛ برای نمونه رقبای اصلی پیلتن، با پیش‌نام «کپی / میمون» به صورت «کپی‌تن» و «کپی‌تای» نام‌گذاری شده‌اند یا حتی برخی شخصیت‌های پیلتن‌نامه مثل «زنب، مرغول، مرغوث و مقاتل» ساخت آوایی نامطلوبی را نیز به گوش می‌رسانند.

چون پیلتن‌نامه روایتی اشرافی است و رعایا و دیگر طبقات اجتماعی سهم چندانی در آن ندارند، طبیعی است که شخصیت‌های محوری داستان، مثل شاهان، وزرا، شاهزادگان، شاه‌دختان و سرداران به صورتی معرفی شوند که بر جایگاه اجتماعی آنان دلالت داشته باشد لذا راوی ناچار است که عمده شخصیت‌ها را در سایه گفتمان، اوصاف و عناصر اشرافی توصیف کند.

«چون سیاه گمراه زر بگرفت، از آن جا بیرون آمده، به منزل خود رفت و اسباب عیاری بر خود راست کرد و روی به لشکر قیصر آورده، می‌رفت تا به لشکرگاه قیصر رسید و در میان لشکرگاه سرپرده‌عالی دید که چون خرگاه آسمان به پای کرده بودند و طناب‌های از ابریشم بر هر طرف، بر میخ‌های طلا بسته و قبه‌ای از هفت من زر سرخ بر بالای بارگاه تعبیه کرده و در درون بارگاه تختی از طلا بر بالای چهار شیر زرین نهاده دید که او را به یاقوت و لعل و الماس و پیروزه و مرجان مرصع ساخته بودند و بر سر گوشه تخت، طاووسی از زر تصنیف کرده و توشک‌های زربفت و غیره بر بالای وی انداخته و قیصر با زینت هرچه تمام‌تر بر بالای آن نشسته و در پای آن تخت کرسی زرین نهاده بودند و به دانه‌های قیمتی مزین گردانیده و شاهزاده پیلتن پیلکن چون اسفندیار روینه‌تن بر بالای آن نشسته و گرز گران‌سنگ در پیش خود نهاده و دیگر پهلوانان در یمین و یسار وی قرار گرفته و امرا و ارکان دولت و اهل علم و اهل قلم و غیره، بعضی نشسته و بعضی چون ستون بر پای ایستاده» [گ ۵۷ ب].

نتیجه‌گیری

پس از تحلیل عناصر داستانی پیلتن‌نامه می‌توان اذعان داشت که عبدالرحمن مراغی در طرح عناصر داستان خود تحت تأثیر مستقیم سنت داستان‌پردازی در ادب فارسی بوده است. شش عنصر ساختاری پیرنگ در پیلتن‌نامه رعایت شده است، اما به سبب عدم بسامد داستان‌های میانی، کم‌رنگی مضامین شگفت‌آور و معلوم بودن نتیجه این قبیل داستان‌ها، حالت تعلیق در خواننده کاهش پیدا کرده است. پیلتن‌نامه با وجود حجم متوسطی که دارد، در گروه روایت‌هایی قرار می‌گیرد که پیرنگی مدور دارند. عاملی که پیرنگ پیلتن‌نامه را به مانند هر حماسه‌منثور دیگری قوت و جاذبه بخشیده، عدم واقعیت داستان و گریز معتدل از محسوسات عقلی و تجربیات حسی است. چون موضوع پیلتن‌نامه تقلیدی و تکراری است، مخاطب با صحنه‌ها، توصیف‌ها، عبارت‌های یکنواخت و مسائل تعلیمی و نصایح مکرری مواجه می‌شود و گاه از رهرو همین ویژگی، حتی به راحتی می‌تواند نتیجه داستان را پیش‌بینی کند. پیرنگ پیلتن‌نامه به دلیل تأثیرپذیری از ساخت و الگوی سنتی روایت‌های حماسی، بسیار پرکنش و پرحادثه است. در پیرنگ پیلتن‌نامه داستان‌های فرعی چندانی مشاهده نمی‌شود. چون پیلتن‌نامه روایتی اشرافی است، راوی ناچار است که عمده شخصیت‌ها را

در سایه گفتمان، اوصاف و عناصر اشرافی توصیف کند. عبدالرحمن مراغی در خلال توصیفات نسبتاً بدیع پیلتن نامه میزان آشنایی و توفیق خود را در دانش های ادبی و بلاغی از طریق ارائه صورخیال و انواع ترکیبات به خوبی نمایانده است.

نقطه ضعف توصیفات در پیلتن نامه به مانند بیشتر حماسه های منثور آن است که توصیف راوی در برش های مشخصی متوقف شده است و بدین ترتیب از الگوی سنتی مضامین توصیف پیروی می کند و وامدار میراث سلف خویش است و از نظر موضوع و محتوا ابداع جدیدی در توصیفات وی مشاهده نمی شود. شکست متجاوزان کافر و رهایی یاران، اندیشه مسلط و حاکم در پیلتن نامه است. با این حال برخی عشق های حاشیه ای هم برای افزایش جذبه و کشش نقل طرح شده است.

از دیگر درون مایه های مسلط در پیلتن نامه رعایت اصول اخلاقی است. قهرمان داستان هیچ گاه خلاف مرام جوانمردی و شرافت رفتار نمی کند و در تمام مواضع روایت برای پیشبرد اهداف خویش هرگز به حيله و تزویر و جادو متوسل نمی شود. از آنجا که پیلتن نامه از منظر حجم، روایت متوسطی محسوب می شود، و طبقات فرودست نیز میدانی برای حضور و خودنمایی در داستان پیدا نکرده اند، مضامین کمی در رابطه با آداب و رسوم عامه در پیلتن نامه مشاهده می شود. نوع روایت در پیلتن نامه، هسته ای است و راوی واحد نیز هنرنمایی چندانی در استخدام نقش مایه های آزاد ندارد. پیلتن نامه حماسه منثوری است که از زوایه دید سوم شخص مفرد حکایت می شود و گاه تنها در سایه جریان سیال ذهن، شخصیت های پیلتن نامه گفت و گوهای با یکدیگر دارند.

دوره زمانی که راوی به طور فرضی، برای پرورش موضوع اصلی روایت پیلتن نامه در نظر گرفته، به واسطه قرآینی تا حدودی مشخص است و با توجه به شخصیت های نسبتاً هم زمان تاریخی، می توان آن را در میانه دوره فترت پایان پادشاهی ساسانیان و ابتدای حضور مسلمانان در ایران جای داد. با این حال، ابهام یا تناقضاتی هم در روایت خودنمایی می کند. در پیلتن نامه شمار کمی از شخصیت ها تا پایان روایت حضور ثابتی دارند. می توان شخصیت های پیلتن نامه را در یک ارزیابی کلی ایستا و ساده محسوب کرد. عبدالرحمن مراغی کوشیده تا متناسب با طرح، محتوا و نوع ادبی داستانش نامی برای شخصیت ها برگزیند که خنثی و معلق نباشد و علاوه بر انتقال بار عاطفی و اجتماعی به مخاطب، بر آبشخور فکری و ادبی وی

نیز دلالت کند.

کتاب‌نامه

مراغه‌ای، عبدالرحمن. (۹۷۲ق). نسخه خطی پیلتن و پیلکن. شماره ۱. MS. Ouseley Add. ۱۷۱ برگ. کتابخانه بادلیان دانشگاه آکسفورد.

میرصادقی، جمال. (۱۳۹۴). عناصر داستان. چاپ نهم ۹. تهران: سخن.

Ethe, E & Sachau, Eduard. (1889). *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu manuscripts by Bodleian Library in the Bodleian Library*. part 1. Oxford: Clarendon Press.



On the Distinction between the Two Mythical Dynasties of Iran

Alireza Mozaffari 

Professor of Persian language and literature, Urumiya University, Iran. Email: a.mozaffari@urmia.ac.ir

Received: 2024/8/2

Accepted: 2024/9/22

Published: 2024/10/16

Citation: Mozaffari, A. (2024). "On the Distinction Between the Two Mythical Dynasties of Iran." *Epic Knowledge and Wisdom*. 1(3). 97-106 . <https://www.doi.org/10.22067/jmels.2025.93648.1050>

Abstract

Various theories have been proposed regarding the differences between the two mythical dynasties of the Pishdādians and the Kayanids, as well as the reasons for their separation. At first glance, given the genealogical connection between the Kayanid and Pishdadian kings, such a division may appear redundant. Even those Iranian mythologists who argue that the Kayanid kings were less endowed with mythical attributes compared to the Pishdadian rulers have, in practice, acknowledged that most Kayanid kings do indeed possess mythical qualities, and thus have failed to present conclusive evidence to support their claim. It seems that the primary reason for the distinction between these two groups of Iranian mythical kings lies in their differing roles: the Pishdadian kings independently embodied both the functions of kingship and heroism, whereas the Kayanid rulers retained the function of kingship for themselves and delegated the heroic function to champions such as Garshāsp, Zāl, and Rostam.

Keywords: Kingship, Heroism, Iranian Mythology, Pishdādians, Kayanids.



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

وجه تفکیک دو سلسله اساطیری ایران

علیرضا مظفری 

استاد گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، ایران. a.mozaffari@urmia.ac.ir

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۷/۲۵	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۷/۱	تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۵/۱۲
استناد: مظفری، علیرضا. (۱۴۰۳). «وجه تفکیک دو سلسله اساطیری ایران». دانش و خرد حماسی. ۱(۳). ۹۷-۱۰۶.		
https://www.doi.org/10.22067/jmels.2025.93648.1050		

چکیده

در مورد تفاوت دو سلسله اساطیری پیشدادیان و کیانیان و علل تفکیک آن دو، تا به امروز نظریه‌های مختلفی ارائه شده است. در بادی امر، با علم به رابطه نسبی میان شاهان کیانی و پیشدادی به نظر می‌رسد که تفکیک آن دو از همدیگر کاری لغو باشد. حتی آن گروه از اسطوره‌شناسان ایرانی که می‌خواهند علت تفکیک آن دو را در بی‌بهرگی یا کم‌بهرگی شاهان کیانی از ویژگی‌های اسطوره‌ای نسبت به شاهان پیشدادی مطرح کنند، در عمل با اقرار به بهره‌مندی اغلب شاهان کیانی از ویژگی‌های اسطوره‌ای، نتوانسته‌اند شواهدی متقن برای ادعای خود اقامه کنند. به نظر می‌رسد که علت تفکیک این دو گروه از شاهان اساطیری ایران عمدتاً بدان سبب است که شاهان پیشدادی به‌تنهایی هر دو خویشکاری شاهی و قهرمانی را بر عهده داشته‌اند. اما شاهان کیانی از این دو خویشکاری، شاهی را برای خود نگه داشتند و خویشکاری قهرمانی را به یلانی چون گرشاسب و زال ورستم وانهادند.

کلیدواژه‌ها: شاهی، قهرمانی، اساطیر ایران، پیشدادیان، کیانیان.

مقدمه

پژوهندگان اساطیر ایران از دیرباز به هنگام بررسی دو سلسله معروف به پیشدادیان و کیانیان، متوجه دوگانگی آن دو بودند؛ اما در توجیه دوگانگی آن دو سلسله دچار نوعی سرگشتگی و تناقض‌گویی شده‌اند. همه می‌دانیم که بر اساس نسب‌شناسی شاهان، پادشاهان کیانی از پادشاهان بزرگ پیشدادی از جمله منوچهر نسب برده‌اند. «کوی کواذ در چهارداد نسک به عنوان یکی از اخلاف منوشچهر مذکور افتاده و مؤسس خاندان کیانی و شاه ایران دانسته شده است» (کریستن سن، ۱۳۶۸: ۱۰۶ همچنین رک: فرنیغ دادگی، ۱۳۹۰: ۱۵۰). «در خداینامه، کیقباد بنیان‌گذار سلسله کیانیان است. بنا به روایات ملی، این پادشاه از خاندان نوزر یکی از پسران منوچهر است که نام خانوادگی یکی از خاندان‌های ایرانی یعنی نوزریان که در یشت‌ها آمده از اسم او مأخوذ است» (کریستن سن، ۱۴۰۰: ۲۴). بنابراین دوگانگی نسبی نمی‌تواند علت تفکیک آن دو گروه از شاهان اساطیر باشد. «درباره پیشدادیان می‌توان تقریباً با اطمینان گفت که از دیرباز همه همداستان بوده‌اند که شاهان این طبقه سرشت اساطیری دارند، اما درباره کیانیان چنین اتفاق آرای و وجود ندارد» (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۷۳). این در حالی است که «برخی از محققان از جمله ویندشمان و اشپیگل و دارمستتر در گذشته و لومل و ویکندر و دومزیل در زمان ما بر آن بوده‌اند و هستند که کیانیان و یا حداقل برخی از شاهان این سلسله به اسطوره تعلق دارند» (همان: ۷۴).

بعدها کریستن‌سن بدین باور رسید که علت دوگانگی این دو گروه از شاهان آن بوده است که پادشاهان پیشدادی «بدون تردید افراد اساطیری یا داستانی و نمونه‌های مختلف از نخستین بشر، نخستین شاه، انسان اژدهاپیکر، کشنده اژدها و غیره هستند و غالباً از عهد هندوایرانی باقی مانده‌اند، لیکن کوی‌ها که سلسله منظمی را تشکیل می‌دهند افرادی کاملاً ایرانی می‌باشند. تاریخ آنان بر مبنای اساطیری استوار نیست و اعمال آنان عبارت است از قهرمانی‌هایی که کاملاً جنبه عادی بشری دارد؛ با آنکه در روایات بعدی یشت‌ها داستان‌های فرعی اساطیری در سرگذشت تاریخی کوی اوسدن و کوی هئوسروه وارد شده است» (کریستن سن، ۱۳۶۸: ۴۶). هم‌او در جای دیگر با انتساب شاهان کیانی به ایران شرقی می‌گوید: «به نظر می‌رسد که کوی‌ها پس از مهاجرت آریاها قدیم‌ترین نظام شاهی را در خاور ایران بنیاد نهادند... داستان کیانیان در حقیقت شرح تاریخ ایران شرقی است که با تصور افسانه‌ای پرداخته شده است» (کریستن سن، ۱۴۰۰: ۱۲-۱۴). موله با توصیف خاندان شاهان کیانی به عنوان «سلسله اساطیر» می‌گوید: «سلسله کیانیان به طور واضح‌تری جنگجو هستند. پیکار میان ایران و توران قسمت اعظم دوران حکومت این سلسله را در بر می‌گیرد» (موله، ۱۳۷۲: ۱۰۴).

همواره باید به خاطر داشت که کم‌بهرگی یا بی‌بهرگی شاهان کیانی از مشخصه‌های اسطوره‌گی امری

نسبی و در قیاس با پادشاهان پیشدادی است. این در حالی است که هیچ اسطوره‌شناسی نمی‌تواند منکر اسطوره‌گی شاهانی چون کاووس و کیخسرو و دیگر شاهان کیانی باشد. سرکاراتی بعد از بررسی و نقد دیدگاه اغلب اسطوره‌شناسان، قاطعانه به این نتیجه رسیده است که: «حماسه ملی ایران از آغاز تا پایان پادشاهی کیخسرو بنیاد و بنیان اساطیری دارد و شاهانی که در این بخش از شاهنامه از آنان یاد شده، همگی شخصیت‌های اسطوره‌ای‌اند» (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۹۵). و یکندر در باوری نزدیک به حوزه مطالعاتی این مقاله معتقد است پیشدادیان تجسم حماسی طبقه موبد - شاهان، پادشاهان نخستین کیانی از کیقباد تا گشتاسب تجسم حماسی رسته جنگجویان و ارتشتاران و بالاخره شاهان آخر کیانی به ویژه لهراسب و گشتاسب تجسم حماسی طبقه کشاورزان‌اند (رک: سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۸۷). با وجود این مقدار از اطلاعات در مورد نحوه و علت تفکیک دو دودمان پادشاهان اساطیری، برای رسیدن به رأی قاطع باید دنبال علت یا علل دیگر گشت. در این مقاله تنها به بررسی یک عامل بسنده شده است. این بدان معنی است که احتمالاً پژوهندگان دیگر بتوانند عوامل دیگری برای این دو گروه پیدا کنند.

پیشینه

کریستن‌سن در کتاب کیانیان به بررسی روایت‌های مختلف در خصوص پادشاهان کیانی همت گمارده است. بهمن سرکاراتی در چند مقاله از مجموعه مقالات سایه‌های شکارشده، به بررسی وجوه اسطوره‌گی شاهان پیشدادی و کیانی پرداخته و در ضمن مقاله «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران»، رأی چند نفر از بزرگان اسطوره‌شناس را در خصوص موضوع مقاله جمع‌بندی و نظر قاطع خود را به عنوان نتیجه مباحث بدان علاوه فرموده است. در کتاب مزدآپرستی در ایران قدیم که مأخوذ از دو رساله آرتور کریستن‌سن است، می‌توان به روایات مختلف از این دو سلسله دست یافت. ابوالفضل عربشاهی در پایان نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «شخصیت‌های اساطیری و حماسی کیانیان در اوستا و شاهنامه» به راهنمایی بهمن سرکاراتی به بحث در مورد وجوه اساطیری پادشاهان کیانی پرداخته است. آن گونه که ملاحظه می‌گردد، هیچ یک از منابع مربوط به حوزه مطالعاتی مقاله حاضر، موضوع تفکیک خویشکاری در دو سلسله پیشدادیان و کیانیان را مورد توجه قرار نداده‌اند.

اصطلاح‌شناسی حوزه تحقیق

قبل از ورود به بحث در مورد موضوع مقاله ناگزیر است که تعریفی از سه اصطلاح مهم در حوزه اسطوره‌شناسی متناسب با موضوع مقاله ارائه گردد. «خدایی» مفهومی فراگیر و چند وجهی است که متضمن

بسیاری از مفاهیم چون آفرینش، قداست (به مفهومی که رودلف اتو و میرچا الیاده در آثار خود بدان دست یافته‌اند)، سلطه بر آفریده‌ها و فرمانروایی بر آن‌ها، هدایتگری حرکت مستمر هستی و تقدیر و سرنوشت، حدود و ثغور هستی آفریده‌شده و بسیاری مفاهیم دیگر را با خود دارد. در این مقاله آنچه از «خدایی» مدنظر است، تنها نقش آفرینندگی آن است که حتی در آیین‌های چندخدایی نیز این نقش از خدای مهین آن‌ها عزل‌شدنی نیست. در تاریخ ادیان و باورهای اساطیری، خویشتکاری‌های خدای بزرگ به خدایان و ایزدان زیردست با عناوینی چون رب النوع‌ها سپرده شده است، اما باید به خاطر سپرد که رب النوع‌ها صرفاً نقش تعهد از حوزه مسئولیت خود را دارند و در خلق انواع داخل در حوزه تعهد خود مؤثر نیستند. عنوان «شاهی» همواره مفید معنی تسلط بر هستی و فرمانروایی بر موجودات زیردست بوده است. هنوز هم در ادیان توحیدی و وحیانی، این عنوان در معنی مطلقش منتسب به ذات خدای یگانه است^۱. «قهرمانی» عنوانی است برای هر آن موجودی اعم از انسانی و غیرانسانی که به نمایندگی از «خدا» یا «شاه» پای در میدان جنگ با مخالفان می‌گذارد تا هم از کیان فرمانروای خود و هم از قلمروی دفاع کند که همواره منتسب به محدوده فرمانروایی آن‌هاست. این عنوان در مفهوم تعریف شده همواره مفید معنی «دفاع» است و هرگز مفهوم تجاوزگری و جنگ بلا مقدمه و انگیزه از آن مستفاد نیست.

بحث

با مطالعه دقیق اساطیر ملل مختلف می‌توان به این نتیجه رسید که در طول تاریخ روایت‌های اساطیری، مثلث خویشتکاری‌های خدایی، شاهی و قهرمانی همواره در حال تفکیک و تقسیم میان سه قطب خدایان، شاهان و قهرمانان است. در بادی امر که خدایان خیر عهده‌داران پیش‌برد پیروزی بر خدایان شر و عناصر منفی و اهریمنی بودند و عرصه مبارزه در پهنه آسمان ناکجاآباد گسترده بود، خود خدایان هم می‌آفریدند و هم بر آفریده‌هایشان پادشاهی می‌کردند و هم قهرمانان بلامنازع نبردهای سهمگین بودند. اما از دوره‌ای خدایان شاید خسته از نبرد بی‌امان، خود کناری نشستند و نمایندگانی برای خود در بساط زمین جهت ادامه نبرد گماردند. اینان شاه - قهرمانانی بودند که به نمایندگی از خدایان نیک و بد، عرصه زمین را میدان جنگ خود ساخته بودند. بعد از گذشت سده‌ها و هزاره‌ها، شاه - قهرمانان در مانده از تعهد هر دو خویشتکاری، شاهی را منحصرأ برای خود نگه داشتند و خویشتکاری قهرمانی را به گروهی از یلان و پهلوانان سپردند تا آنان کار مبارزه را بدون گزند به مقام شاهی ایشان به پیش ببرند.

با این مقدمه می‌توان ادعا کرد که اساطیری که روایت شاه - قهرمان‌هاست، پیشتر از اساطیری شکل گرفته که در آن‌ها خویشتکاری شاهی و قهرمانی از یکدیگر جدا شده است. یکی از دلایل سبقت گیلگمش بر ایللیاد و اودیسه هومر^۲ در کنار دلایل مختلف همین نکته است. گیلگمش، هم پادشاه اوروک است و هم قهرمان بلامنازع آنجا (رک: شاملو، ۱۳۴۰: ۳۵).

طبق اساطیر یونان، در بدو آفرینش این اورانوس، کروئوس و ژئوس هستند که هم می‌آفرینند و هم بر آفریده‌ها فرمان می‌رانند و هم در صورت لزوم برای صیانت از خود و آفریده‌هایشان پای در میدان رزم می‌گذارند (رک: گرانث و هیزل، ۱۳۹۰: ۳۱۶-۳۲۰). بعد از گذشت دوره‌هایی از باورمندی‌های اساطیری، ایزدان در کوه المپ به فراغت و گاه رقابت با همدیگر و دل‌مشغولی‌های خاص خود نشستند و کار شاهی و قهرمانی را به نمایندگان خود که از سوی پدر نسبتی با ایزدان آسمانی داشتند و انهادند. سپس شاهان خویشکاری فرمانروایی را برای خود نگه داشتند و کار جنگ و دفاع از کیان شاهی را به قهرمانان واگذار کردند. در دوره‌ای از تاریخ اساطیری که هومر به تصویر کشیده، شاهی و قهرمانی از هم تفکیک شده است. شاهی چون آگاممنون تنها سمت پادشاهی دارد و قهرمانانی چون آشیل و اولیس جنگ‌های آتنی‌ها را به پیش می‌برند. مرگ آگاممنون خارج از میدان جنگ و به قولی در حمام، طی دسیسه‌ی اژیست (Egisthe) کاملاً بیان‌کننده‌ی موقعیت غیرقهرمانی اوست (رک: گریمال، ۱۳۷۸: ج ۱/۳۹).

همین اتفاق در اساطیر ایران هم رخ داده است. در دوره‌ی معروف به پیشدادیان، گروهی از شاه - قهرمانانی را می‌بینیم که هم فرمانروایی می‌کنند و هم در میدان جنگ یک‌تنه در برابر مخالفان خود می‌ایستند. یعنی شاهان پیشدادی هم شاهند و هم قهرمان. در این دوره نمی‌توان نشان پهلوانان و یلانی چون رستم و زال و اسفندیار را یافت تا به نیابت از شاهان پای در میدان جنگ بگذارند. عموم جنگ‌ها با پیروزی یا با شکست به نام خود شاهان نوشته شده است. به این نمونه‌ها در مورد شاهان نخست پیشدادی توجه فرمایید:

بیازید چون شیر هوشنگ جنگ	جهان کرد بر دیو نستوه تنگ
کشیدش سراپای یکسر دوال	سپهد برید آن سرِ ناهمال
(فردوسی، ۱۳۶۹: ۲۵/۱)	
جهان‌دار طهم‌ورث بافرین	بیامد کمر بسته رزم و کین
یکلایک بر آراست با دیو جنگ	نبد جنگشان را فراوان درنگ
از ایشان دو بهره به افسون بست	دگرشان به گرز گران کرد پست
(فردوسی، ۱۳۶۹: ۳۷/۱)	
ز بالا چو پی بر زمین بر نهاد	بیامد فریدون به کاردار باد
بدان گرز غاوسر دست برد	بزد بر سرش ترگ بشکست خرد
(فردوسی، ۱۳۶۹: ۸۲/۱)	

همان گونه که می‌بینیم، دست کم تا دوره پادشاهی منوچهر، عمده جنگ‌های ایران با انیران تنها قهرمانی که داشت همان پادشاه بود و شکست و پیروزی همواره به نام او ثبت می‌شد. تقریباً از دوره منوچهر است که کم کم پای قهرمانان به مشارکت با پادشاه در مقابله با دشمنان دیده می‌شود. از این رو می‌توان گفت اتفاقی که در دوره کیانیان در مورد تفکیک خویشکاری شاهی و قهرمانی صورت گرفته، مقدماتش در دوره منوچهر تمهید شده است:

ز منوچهر با قارن رزم زن	برون آمد از بیشه نارون...
چپ لشکرش را به گرشاسب داد	ابر میمنه سام یل با قباد
رده برکشیدند هر دو سپاه	منوچهر با سرو در قلبگاه

(فردوسی، ۱۳۶۹: ۱/۱۳۸)

با وجود این، صدمه نهایی به دشمن و پیروزی کامل همواره به نام پادشاه ثبت شده است. مثلاً در رزم تور:

دمان از پس اندر منوچهر شاه	رسید اندر آن ناهور کینه‌خواه
یکی نیزه انداخت بر پشت اوی	نگوسار شد خنجر از مشتش اوی
ز زین بر گرفتش به کردار باد	بزد بر زهین داد مردی بداد

(فردوسی، ۱۳۶۹: ۱/۱۴۳)

یا در جنگ با سلم:

یکی تیغ زد بر سر و گردنش	به دوندیم شد خسروانی تنش
بفرمود تا سرش بر داشتند	به نیزه به ابر لندر افراشتند

(فردوسی، ۱۳۶۹: ۱/۱۵۱)

اما جالب‌ترین بخش حکومت منوچهر آنجاست که با پررنگ شدن حضور قهرمانان در آوردگاه‌ها و ضرورت سپردن امور قهرمانی به یلان و سپهداران، سام پیش‌قدم شده و تفکیک خویشکاری قهرمانی از شاهی را به منوچهر پیشنهاد می‌کند:

چو شستی به شمشیر هندی زهین	به آرام بنشین و رامش گزین
از لین پس همه نوبت ماست رزم	ترا جای تخت است و بگماز و بزم
مرا پهلوانی نیای توداد	دلسم را خرد هوش و رای توداد
پس از پیش تختش گرازید سام	پسش پهلوانان نهادند گام

(فردوسی، ۱۳۶۹: ۱/۱۶۳-۱۶۴)

در این میان چند نکته جالب توجه است که نمی‌توان از آن‌ها چشم پوشید. اول اینکه چرا شاهان کیانی

نسب خود را به منوچهر می‌رسانند در حالی که حسب پیوستگی نسبی منوچهر به پادشاهان بزرگی چون فریدون و جمشید، می‌توانستند مستقیماً نسب خود را بدان‌ها برسانند. گویا روایت پردازان با علم به تفاوت ماهیت شاهی کیانیان با ماهیت شاهی فریدون و جمشید، نزدیکترین پادشاه پیشدادی را که از لحاظ شیوه حکومت به روش پادشاهی کیانیان نزدیک بود به عنوان نیای آن پادشاهان برگزیدند. این بدان معنا است که اینجا پیوستگی روش سیاستمداری بر پیوستگی تبار و نسب ترجیح داده شده است.

نکته جالب توجه دیگر این است که بعد از سپری شدن پادشاهی منوچهر و ورود مؤثر قهرمانان به عرصه حماسه ملی ایران، دو پادشاه آخر پیشدادیان به تأثیر همین تفکیک خویشکاری، پایداری چندان موفقی در حکومت نداشتند. نوذر هفت سال و زو طهماسب پنج سال فرمانروایی کردند. این در حالی است که پادشاهانی چون فریدون ۵۰۰ سال، جمشید ۷۰۰ سال و منوچهر ۱۲۰ سال بر تخت حکومت نشسته بودند. به نظر می‌رسد که عدم تطبیق این دو پادشاه آخر پیشدادی با شرایط بعد از منوچهر و تفکیک خویشکاری شاهی و قهرمانی، نقطه ضعف ایشان بوده است. از این رو شرایط می‌طلبید که پادشاهانی بر تخت شاهی بنشینند که این شرایط تفکیک را بپذیرند و خودشان را با شرایط جدید تطبیق دهند. اگر شاهان کیانی دوباره حکومت پر قدرت و درازمدت داشتند، از قبل همین تطبیق با شرایط پیش‌آمده جدید بود. در این دوره اگرچه شاهان نیز در جنگ‌ها مشارکت دارند، اما عمده تأثیرگذاری در نتیجه نبردها، با قهرمانانی چون زال و رستم و دیگر فرماندهان سپاه بود. تزلزل نهایی در حکومت کیانیان زمانی آغاز شد که این بار قهرمانان جوای خویشکاری شاهی شدند. اسفندیار غیر از مقام شاهزادگی که داشت، در دوره گشتاسب همواره خویشکاری قهرمانی را با خود داشت و در نبردهای متعدد حضور چشمگیر و پر رنگ داشت. او جزو نخستین قهرمانانی بود که هوس شاهی را در سر پرود و نهایتاً هم سر خود را در این هوس به باد داد. تفاوت اسفندیار با منوچهر این است که اگرچه منوچهر همچون اسفندیار شاهزاده بود و در روزگار نیایش فریدون، نقش قهرمانی برای کین‌خواهی خون ابرج را داشت، اما چون به نمایندگی از فریدون نقش شاهی را هم ایفا می‌کرد، هوس شاهی نمی‌کرد تا با درگذشت فریدون به مقتضای قانون گردش نسبی شاهی به تاج و تخت رسید. اما اسفندیار قهرمانی بود که شاید به علت شتابناکی برای انضمام شاهی پدر با قهرمانی خود و شاید به علت مقاومت گشتاسب برای پیشبرد شیوه تفکیک شاهی و قهرمانی و اصرار بر اینکه فرزندش اسفندیار را در مقام قهرمانی متوقف کند، سر او را به مبارزات بیهوده‌ای مشغول کرد که حاصلی جز مرگ فرزندش نداشت. بعد از اسفندیار، این پسر او بهمن بود که قاطعانه پای در راه انضمام مجدد شاهی و قهرمانی نهاد و برای این کار ابتدا به بهانه کین‌خواهی از خاندان رستم، شجره قهرمانی خاندان زال را برافکند و سپس خود را به عنوان «شاه - قهرمان» معرفی کرد. دوران حکومت او نمی‌توانست چندان دیرپای باشد، چون در دوران درازمدت

حکومت پادشاهان کیانی نخست، قهرمانان چنان جایگاه رفیعی به دست آورده بودند که دیگر نمی‌شد به راحتی آنان را از حقوقشان محروم کرد. از این رو همین طبقه نخستین گروهی بودند که کمر همت به برانداختن شاهی بهمن بستند. بندکردن زال و گشودن گنجینه خاندان رستم و قیام فرامرز و نهایتاً مرگ او به فرمان بهمن را باید از عواقب این سیاست دانست. به عبارتی می‌توان گفت بعد از اسفندیار، همان بلا بر سر کیانیان آمد که بعد از منوچهر بر سر پیشدادیان آمد. منوچهر با تفکیک شاهی از قهرمانی و اسفندیار با تلاش برای انضمام دوباره شاهی با قهرمانی، مجال استمرار حکومت فرزندان‌شان را تنگ کردند.

نتیجه‌گیری

شاهان کیانی هرچند که در به نمایش گذاشتن کارکردهای اساطیری با شاهان پیشدادی همانندی دارند، دیگر مانند پادشاهان پیشدادی، شاه - قهرمان نیستند، بلکه اینان شاهانی هستند که تنها فرمان می‌رانند و خویشکاری قهرمانی و مبارزه را به نمایندگان خود وانهاده‌اند. به عبارتی در دوره کیانیان است که طبقه‌ای از بزرگان پر قدرت و زیناوند جنگی به نام قهرمانان پدید آمدند. به نظر می‌رسد که مهمترین عامل جدایی دو گروه از پادشاهان پیشدادی و کیانی، همین یگانگی و دوگانگی شاهی و قهرمانی باشد.

یادداشت‌ها

۱. در باور مسلمانان متأثر از آیات قرآنی، خداوند ضمن اینکه خالق و آفریدگار آسمان‌ها و زمین است، پادشاه هستی هم هست: «فتعالی الله الملك الحق» (طه: ۱۱۴)، «هو الله الذی لا اله الا هو الملك القدوس» (الحشر: ۲۳)، «فی مقعد صدقٍ عند ملیک مقتدر» (القمر: ۵۵)، «قل أعوذ برب الناس، ملک الناس» (الناس: ۲).
۲. بنا به گفته دونا روزنبرگ، داستان حماسی گیلگمش حداقل ۱۳۰۰ سال پیش از آنکه هومر دو داستان ایللیاد و اودیسه را بنویسد، به خط میخی بر چندین لوح گلین نوشته شده بود (رک: روزنبرگ، ۱۳۷۹: ۱/۳۳۹).

کتاب‌نامه

- اتو، رودولف. (۱۳۸۰). *مفهوم/امر قدسی*. ترجمه همایون همتی. تهران: نقش جهان.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۸). *مقدس و نامقدس*. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: علمی و فرهنگی.
- روزنبرگ، دونا. (۱۳۷۹). *اساطیر جهان*. ترجمه عبدالحسین شریفیان. تهران: اساطیر.

- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۸۵). *سایه‌های شکارشده*. تهران: طهوری.
- شاملو، احمد. (۱۳۴۰). «گیلگمش؛ کهن‌ترین حماسه بشری». کتاب هفته. تهران: کیهان. شماره ۱۶.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۶۹). *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق. دفتر یکم. Persian Heritage Foundation. کالیفرنیا و نیویورک.
- فرنیغ‌دادگی. (۱۳۹۰). بندهش. گزارش مهرداد بهار. تهران: توس.
- کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۶۸). *کیانیان*. ترجمه ذبیح الله صفا. تهران: علمی و فرهنگی.
- کریستن‌سن، آرتور. (۱۴۰۰). *کارنامه شاهان در روایات ایران باستان*. ترجمه باقر امیرخانی و بهمن سرکاراتی. تهران: آیدین.
- کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۵۷). *مزدپرستی در ایران قدیم*. ترجمه ذبیح الله صفا. تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- گران، مایکل و هیزل، جان. (۱۳۹۰). *فرهنگ اساطیر کلاسیک*. ترجمه رضا رضایی. تهران: ماهی.
- گریمال، پیر. (۱۳۷۸). *فرهنگ اساطیر یونان و رم*. ترجمه احمد بهمنش. تهران: امیرکبیر.
- موله، م. (۱۳۷۲). *ایران باستان*. ترجمه ژاله آموزگار. تهران: توس.

Table of Contents

Further Explanations Regarding the Hemistich "نخستین فکرت، پسین شمار" in the Prologue of the SHAHNAMEH Aydenloo, Sadjad	I
Fabrication of Reasons for Events in Folk Epic Narratives Ardestani Rostami, Hamidreza	II
Rudaki and Kalila and Dimna Emami, Nasrollah	III
Some Remarks on the Legend of the Foundation of Khotan Pourahmad, Majid	IV
Textual Criticism of Manuscript of the Epic Piltan-Nāmeḥ according to the Story Elements Jafarpour, Milad	V
On the Distinction between the Two Mythical Dynasties of Iran Mozaffari, Alireza	VI

Manager in Charge and Chief Editor:

Mohamad Jafar Yahaghi

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

Editorial Board:

- **Jaleh Amouzegar Yeganeh**
Professor of Ancient Iranian Languages, Tehran University
- **Mohamadtaghi 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 Supervisor: Dr. Leila Haghparast

Technical Editor: Mohadeseh Ghodsi, Dr. Leila Haghparast

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://jmel.s.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 3, Fall 2024

Danesh-o -Kherad-e Hamāsi³

Quarterly on Epic and Mythology Studies

Series 1. | No. 3 | Fall 2024

Sadjad Aydenloo

Further explanations
regarding the hemistich
"نخستین فکرت، پسین شمار"
in the prologue of the Shahnameh

Hamidreza Ardestani Rostami

Fabrication of reasons for events in
folk epic narratives

Nasrollah Emami

Rudaki and Kalila and Dimna

Majid Pourahmad

Some remarks on the legend of
the foundation of Khotan

Milad Jafarpour

The codicological study of the manuscript of the epic
Pilāt-nāma with an emphasis on narrative elements

Alireza Mozaffari

On the distinction between the two mythical dynasties of Iran

