

ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

ویژه شاهنامه فردوسی

دهمین سال انتشار ایران نامه
مقاله‌ها:

اخلاق پهلوانی و اخلاق کلاسیک در شاهنامه فردوسی
نگاهی تازه به مقدمه شاهنامه

شارل هانری دوفوشکور
عباس زریاب خویی

بخت و کار پهلوان در آزمون هفت خان
عناصر درام در برخی از داستان های شاهنامه
نکاتی چند درباره تعابیر عرفانی در شاهنامه
بینش فلسفی و اخلاقی فردوسی

شاهرخ مسکوب
جلال خالقی مطلق
محمدعلی امیرمعزی
هرمز میلانیان

مبانی و کارکردهای شهرسازی در شاهنامه
کاوه آهنگر به روایت نقالان
داستان زال از دیدگاه قوم شناسی

باقر پرهام
جلیل دوستخواه

فردوسی بزرگترین شاعر ایران است
فلسفه فردوسی چیست؟

گزیده‌ها:
ملک الشعرای بهار

گامی دیگر در اساطیرشناسی ایران
زرتشتیگری در ارمنستان

نقد و بررسی کتاب:
جلیل دوستخواه
علی اکبر جعفری

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

سر دبیر:

داریوش شایگان

دبیر نقد و بررسی کتاب:

احمد کریمی حکاک

مدیر:

هرمز حکمت

گروه مشاوران:

گیتی آذری، دانشگاه کالیفرنیا - برکلی

پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک

راجر سیوری، دانشگاه تورنتو

ریچارد فرای، دانشگاه هاروارد

محمدجعفر محبوب

سیدحسین نصر، دانشگاه جورج واشینگتن

احسان یارشاطر، دانشگاه کلمبیا

گروه دبیران:

داریوش آشوری

چنگیز پهلوان

شاهرخ مسکوب

بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱ م) بر طبق قوانین ایالت نیویورک تشکیل شده و به ثبت رسیده، مؤسسه‌ای است غیرانتفاعی و غیرسیاسی برای پژوهش درباره میراث فرهنگی و شناساندن جلوه‌های عالی هنر، ادب، تاریخ و تمدن ایران. این بنیاد مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» ایالات متحده آمریکا است.

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل مطالب «ایران نامه» با ذکر مأخذ مجازست. برای تجدید چاپ تمام یا بخشی از هر یک از مقالات موافقت کتبی مجله لازم است.

نامه‌ها به‌عنوان سردبیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود:

Editor, Iran Nameh

4343 Montgomery Ave., Suite 200

Bethesda, MD 20814, U.S.A.

تلفن: ۱۹۹۰-۶۵۷-۳۰۱

بهای اشتراك

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۳۰ دلار، برای دانشجویان ۱۸ دلار، برای مؤسسات ۵۵ دلار

برای سایر کشورها هزینه پست به شرح زیر افزوده می شود:

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

با پست هوایی: کانادا ۱۲ دلار، اروپا ۲۲ دلار، آسیا و آفریقا ۲۹/۵ دلار

فهرست

سال دهم، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۰

آغاز دهمین سال انتشار ایران نامه

مقاله‌ها:

- | | | |
|-----|---------------------|---|
| ۸ | شارل هانری دوفوشکور | اخلاق پهلوانی و اخلاق کلاسیک
در شاهنامه فردوسی |
| ۱۴ | عباس زریاب خویی | نگاهی تازه به مقدمه شاهنامه |
| ۲۴ | شاهرخ مسکوب | بخت و کار پهلوان در آزمون هفت خان |
| ۵۲ | جلال خالقی مطلق | عناصر درام در برخی از داستان های شاهنامه |
| ۷۶ | محمدعلی امیرمعزی | نکاتی چند درباره تعبیر عرفانی از شاهنامه |
| ۸۳ | هرمز میلانیا | بینش فلسفی و اخلاقی فردوسی |
| ۹۸ | باقر پرهام | مبانی و کارکردهای شهریار |
| ۱۲۲ | جلیل دوستخواه | کاوه آهنگر به روایت نقّالان |
| ۱۴۵ | حسین اسماعیلی | داستان زال از دیدگاه قوم شناسی |
| ۱۸۴ | ملک الشعراى بهار | گزیده‌ها: |
| | | نقد و بررسی کتاب: |
| ۱۹۹ | جلیل دوستخواه | گامی دیگر در اساطیرشناسی ایران |
| ۲۱۰ | علی اکبر جعفری | زرتشتیگری در ارمنستان |
| ۲۱۷ | | نامه‌ها: |
| ۲۱۸ | | کتاب‌ها و نشریات رسیده |
| | | ترجمه خلاصه مقاله‌ها به انگلیسی |

اثری که باید در خانه هر ایرانی فرهنگ دوستی موجود باشد



ENCYCLOPAEDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد پنجم

Volume V

دفاتر ۱ و ۲

Fascicle 1 (Carpets XV - Cehel Sotun)

Fascicle 2 (Cehel Sotun - Central Asia)

منتشر شد

Mazda Publishers

P. O. Box 2603
Costa Mesa, CA 92626

U. S.A.

Tel: (714) 751-5252

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

سال دهم، شماره ۱

زمستان ۱۳۷۰ (۱۹۹۲)

آغاز دهمین سال انتشار ایران نامه

با این شماره ایران نامه وارد دهمین دوره انتشار خود می شود.

بنیاد مطالعات ایران که نیرومندی رشته‌های پیوند ایرانیان با زبان و ادب و فرهنگ و تاریخ ایران را هدف اساسی برنامه‌ها و خدمات خود نهاده، خوشوقت است که با انتشار مستمر ایران نامه این خدمت فرهنگی را نیز با همه دشواری‌ها تا کنون ادامه داده. در نه سال گذشته این نشریه معرف آثار و آراء بسیاری از صاحب‌قلمان با سابقه و، در کنار آنان، شماری از نویسندگان و پژوهندگان جوان و نوآور ایرانی بوده و با تأیید خوانندگان و همت گردانندگان خود توانسته است در میان نشریه‌های مشابه جای شایسته‌ای احراز کند.

در سال‌های اخیر، ایران نامه بسوی انتشار شماره‌های ویژه گراپشی بیشتر از گذشته پیدا کرده است. در این گونه شماره‌ها همه مقالات یا به زمینه‌های عمده تاریخی و فرهنگی، که در دوران ما به دلایل گوناگون مورد توجه و بررسی اند، و یا به شاعران و نویسندگان بزرگ ایران اختصاص داشته‌اند. «ایران و آسیا»، «تجدد ایران»، «نمایش‌های سنتی»، «محمد

غزالی» و «ملك الشعرا بهار» موضوع برخی از شماره‌های ویژه ایران نامه شدند. این شیوه از این پس نیز ادامه خواهد داشت. در دوره دهم سوای همین شماره که مختص به بزرگداشت شاهنامه فردوسی است شماره ویژه‌ای، در پاییز ۱۹۹۲ درباره آثار و زندگی صادق هدایت منتشر خواهد شد. کوشش بر این خواهد بود که حتی در شماره‌هایی نیز که تماماً به موضوع و یا شخصیت خاصی اختصاص ندارند، بخشی از مقالات درباره تم یگانه‌ای باشد.

در آغاز انتشار گمان می‌رفت که خوانندگان این نشریه بیشتر به ایرانیان و فارسی‌زبانان خارج از ایران محدود بمانند. اما در سال‌های اخیر، از سوئی، خوانندگان و علاقمندان به ایران نامه در درون ایران افزایشی قابل توجه یافته‌اند و، از سوی دیگر، اشتیاق هموطنان مقیم خارج از ایران نیز به آگاهی بر رویدادها و روندهای ادبی، فرهنگی و اجتماعی که در درون ایران می‌گذرد به گونه‌ای محسوس افزوده شده است. پاسخگویی به چنین تحولاتی نیاز به آن داشت که گروه دبیران ایران نامه گسترش یابد و از همکاری‌های تازه‌تری برخوردار شود. بنیاد مطالعات ایران خوشوقت است که می‌تواند از این پس از همکاری دو تن دیگر از نویسندگان و پژوهشگران ارزنده ایران، شاهرخ مسکوب و چنگیز پهلوان، در گرداندن مجله بهره‌مند شود. نامبردگان به اتفاق داریوش آشوری، که در سه دوره گذشته، در سمت «سردبیر فنی» عهده‌دار کار ویرایش نشریه بود و از این پس برای تمرکز بیشتر بر کار پژوهش و نگارش نیاز به فراغت بیشتری دارد، گروه دبیران ایران نامه را تشکیل خواهند داد. مسئولیت مدیریت نشریه را نیز همکارمان هرمز حکمت برعهده خواهد داشت.

تلاش و کوشش دبیران ایران نامه در این سال‌ها معطوف این بوده است که این نشریه همواره با پرداختن به زمینه‌ها و مقولات اساسی در گستره بزرگ تاریخ و ادب و فرهنگ ایران بازتاب آراء و اندیشه‌های سنجیده و پژوهش‌های تازه و بنیادی نویسندگان و محققان ایران باشد. امید است که این تلاش در دوره دهم نیز ادامه یابد و توفیق ادامه خدمت به فرهنگ ایران و همه دوستداران آن همچنان نصیب ایران نامه شود.

بنیاد مطالعات ایران

دورافتادگان از یکدیگر.

— گذشته از شاهنامه‌شناسان، از دست‌آوردان ادب و فرهیختگان دیگر نیز دعوت شود تا با شرکت در گفت و گویی، چگونگی آشنایی و بهره‌مندی یا استنباط و دریافت خود را از این اثر بیان کنند. زیرا شاهنامه اثری «فنی» و فقط از آن «اهل فن» نیست.

— از سخنرانان درخواست شود که مقاله‌های مفصل‌تری فزونتر از حد سخنرانی فراهم کنند تا با چاپ و انتشار آنها در داخل و خارج ایران فایده بیشتری نصیب گروه بزرگتری گردد. برای عملی شدن اندیشه‌های بالا اقدامات زیر انجام داده شد:

از استاد عباس زریاب خویی (تهران)، پروفیسور شارل هانری دوفوشکور (پاریس) و دکتر جلال خالقی مطلق (هامبورگ) دعوت شد تا در برنامه سخنرانی‌ها شرکت جویند. حاصل پر برکت حسن قبول آنان را در چند مقاله این شماره می‌بینید. سخنران دیگر، نویسنده همین یادداشت بود.

برای شرکت در گفت و گوی «میز گرد» از میان با فرهنگیان ادب دوست شاعر گرانمایه اسماعیل خویی (لندن) و باقر پرهام و علیرضا امیرمعزی و هرمز میلانیان (مقیمان پاریس) دعوت شدند. بازتاب سخنان پرثمر آنها را در این شماره می‌خوانید.

در بین گفتارهای دانشی مجموعه حاضر جای سخن گرم و داستان‌های مردمانه نقل‌ها این «خادمان بی‌نام و نشان شاهنامه خالی بود. به همین سبب دست طلب به سوی دکتر جلیل دوستخواه (استرالیا)، ویراستار طومار بازمانده از مرشد عباس زریبی نقل سخندان اصفهانی دراز کردیم و ایشان از سر ارادت به فردوسی و لطف دوستانه به نویسنده بخشی از «طومار کاوه آهنگر» و مقاله‌ای روشنگر داستان زدن نقالان برای ایران نامه فرستادند. همچنین است افزودن برداشت و بررسی مردم‌شناسانه و فولکلوریک از افسانه «زال و رودابه» به وسیله نویسنده ارجمند آن، به این مجموعه.

*

* *

سخنرانی‌ها و جلسه «میز گرد» در روزهای ۲۴ و ۲۵ فروردین ۱۳۷۰ (۱۳ و ۱۴ آوریل ۱۹۹۱) برگزار شد.

جلسه اول با سخنرانی پروفیسور دوفوشکور به عنوان میزبان در تالار دانشگاه سوربن (پاریس سوم) که به لطف هم ایشان در اختیار ما نهاده بودند، گشوده شد. ریاست آن جلسه با داریوش شایگان و اداره آن با شاهرخ مسکوب بود.

جلسه دوم با سخنان پروفیسور ژیلبر لازار، ایرانشناس معروف، آغاز و با سخنرانی دکتر خالقی دنبال شد. ریاست و اداره جلسه را در طول سخنرانی، پروفیسور لازار به عهده

یادداشت

خوانندگان ایران نامه می دانند که از سرودن شاهنامه فردوسی هزار سال می گذرد. به فرخندگی این هزاره «سازمان تربیتی، علمی و فرهنگی ملل متحد» (UNESCO) که در کنار وظایف دیگر، از جمله، عهده‌دار پاسداری از آثار نامی و نام آوران فرهنگ جهان نیز هست، سال گذشته را به بزرگداشت شاهنامه اختصاص داد تا کشورهای عضو به فراخور توانایی در شناختن و خوشه‌چینی از خرمن این اثر بزرگ شرکت جویند.

همزمان با این یادآوری و توجه، در داخل و خارج ایران جلسه‌های سخنرانی، سمینارها و یادبودها برپا شد که از آن میان کنگره تهران و نیز جلسه‌های سخنرانی در شهرهای دیگر کشور را می‌توان نام برد.

البته کوشش ارجمند و بی‌چشمداشت تنی چند از شناسندگان و دستداران شاهنامه در نگارش جستارها و کتابهایی در همین باره در خور یادآوری و قدرشناسی و در مقام دیگری است.

به جبران سردی و سکوت پیشین و سود نکرده و زیان کرده، گویی در اندک زمانی تب سلامت بخش شاهنامه بسیاری از کسان را فرا گرفت و بار دیگر سعادت آگاهی باز یافته‌ای نصیب شد.

در این کوشش سزاوار برای وصول به حقیقت خویش ایرانیان دور از وطن نیز به فراخور حال و به قدر همت شرکت جستند تا هم کتاب را بهتر بشناسند و هم از سرچشمه زاینده و گوارای آن تشنگی جان را اگر فرو نمی‌نشانند، باری لبی تر کنند.

تا آنجا که ما می‌دانیم گذشته از مقاله‌های همگانی یا فنی که نوشته و منتشر گردید، در چندین شهر اروپا و آمریکا فرهنگیان و ایراندوستان انجمن کردند و سخنرانی‌ها و سمینارهایی برپا داشتند که کنگره شهر بن در آلمان با شرکت چند تن از استادان بنام ادب فارسی، یکی از آن همه بود.

و اما در پاریس «انجمن فرهنگ ایران» پیشقدم و بانی خیر شد و به نویسنده این یادداشت پیشنهاد کرد که به قصد بررسی شاهنامه و بزرگداشت فردوسی برنامه‌ای مهیا و اجرای آن را تعهد کند.

از آنجا که شاهنامه آئینه آرمانهای شریف ایرانی و بیش از هر کتاب دیگر از آن همه ایرانیان است، از همان آغاز سه اندیشه اساسی راهنمای برنامه کار بود:

— بزرگداشت شاهنامه وسیله‌ای باشد هم برای برخورداری ایرانیان پاریس از دانش ادیبان و دانشمندی که در ایران یا کشورهای دیگر بسر می‌برند و هم وسیله‌ای برای تبادل نظر این

معلوم است که «کزین بگذری» اشاره به حیوان یا جانور است. یعنی، چون از جانور بگذری آفرینش و پیدا شدن مردم یا انسان است و، بنابراین، چنانکه گفته شد، ابیات ۵۸ و ۵۹ الحاقی هستند.

ابیات ۶۵ و ۶۶ چنین است:

ترا از دو گیتی برآورده‌اند به چندین میانجی به پرورده‌اند
 نخستینت فکرت پسینت شمار تویی خویشتن را به بازی مدار
 این مطلب که انسان از جهت شمار آخرین موجود عالم ولی از جهت فکر اولین است، در حکمت اسماعیلی پذیرفته شده است و اصطلاح «میانجی» نیز برای موجودات پیش از انسان در زادالمسافرین ناصر خسرو دیده می‌شود (ص ۳۰۴، چاپ برلین).

در فصل ستایش پیغمبر چهار بیت درباره خلفای راشدین الحاق شده است و الحاقی بودن آن در بررسی متن بسیار واضح است، زیرا ابیات ۹۲ تا ۹۶ چنین است:

۹۲ چو خواهی که یابی ز هر بد رها سر اندر نیاری به دام بلا
 ۹۳ بوی در دو گیتی ز بد رستگار نکوکار گردی به هردو سرای
 ۹۴ به گفتار پیغمبرت راه جوی دل از تیرگی‌ها بدین آب شوی
 ۹۵ چه گفت آن خداوند تنزیل و وحی خداوند امر و خداوند نهی
 ۹۶ که من شارسانم (شهرعلم) علمم دراست درست این سخن قول پیغمبر است

بیت ۹۶ به نحو منطقی دنبال بیت ۹۵ است و اشاره به حدیث معروف «انا مدینه العلم و علی بابها» است اما یکی از کاتبان، که اهل سنت بوده، نخواسته است این قسمت از شاهنامه بی ستایش خلفای سه‌گانه باشد و چهار بیت به میان این دو بیت افزوده است که ناسازگار بودن آن با قبل و بعد آشکار است.

بعضی‌ها خواسته‌اند شیعی بودن فردوسی را با ستایش از خلفای سه‌گانه چنین سازگار کنند که فردوسی را شیعه زیدی بدانند، اما فراموش کرده‌اند که طوایف و فرق مختلف زیدی فقط ابوبکر و عمر را قبول داشته‌اند نه عثمان را. و بنابراین، ستایش عثمان از یک شیعه زیدی درست نیست و، چنانکه گفتیم، هر چهار بیت بی گمان الحاقی است.

بیت ۹۹ چنین است:

چو هفتاد کشتی بر او ساخته همه بادبانها برافراخته
 این بیت، با ابیات ۱۰۰ و ۱۰۱، اشاره است به حدیث معروف از حضرت رسول که «امت من بزودی به هفتاد و دو (یا هفتاد و سه) گروه تقسیم خواهد شد که یکی از آنها رستگار خواهد بود و بقیه گمراه و هلاک خواهند شد». اما، چنانکه می‌بینیم، در متن چاپ آقای خالقی، و نیز در چاپهای دیگر، «چو هفتاد کشتی» است. کلمه «چو» در آغاز بیت بی معنی می‌نماید و در یکی از نسخه‌های خطی مُستند آقای خالقی (نسخه ل^۲) «دو هفتاد کشتی» است. اگر عدد

دستکاری توالی دو بیت ۳۵ و ۳۶ است:

که یزدان ز ناچیز چیز آفرید بدان تا توانایی آمد پدید
 وزو مایه گوهر آمد چهار برآورده بی رنج و بی روزگار
 گذشته از اینکه مصراع دوم بیت دوم، که آفرینش را «بی روزگار» یعنی در خارج از زمانه
 می داند، و با عقیده سنتی آفرینش آسمانها و زمین در شش روز (فی سته ایام) موافق نیست،
 باید پرسید که کلمه «وزو» در آغاز بیت دوم اشاره به چیست؟ یعنی مایه گوهر یا عناصر
 چهارگانه، بنابراین بیت، از چه بوده است؟ در بیت ماقبل آن کلمه ای وجود ندارد که «او» را
 به آن بتوان ربط داد مگر آنکه گفته شود «او» اشاره به «چیز» است و در این صورت این پرسش
 پیش می آید که این «چیز» چه بوده است؟ چنانکه گفتیم، فردوسی نخستین آفرینش را خرد
 می داند: «نخست-آفرینش خرد را شناس.». پس این «چیز» باید «خرد» یا عقل باشد - که بنا
 به قول اسماعیلیات ابداعی بوده و مسبوق به «چیز» دیگری نیست. - اما در این جهان بینی،
 از خرد «جان» یا نفس حاصل شده است و نفس کلی افلاک را آفریده و بعد عناصر دیگر را.
 پس، ناچار باید گفت که میان دو بیت ابیاتی از قلم انداخته شده که مربوط به خلق نفس
 کلی و افلاک است. اگر «توانایی» را در مصراع دوم نفس کلی بدانیم، که به عقیده فلوطین
 و اسماعیلیات «صانع» عالم است، جای ابیات ۴۲ تا ۴۵ باید بلافاصله پس از بیت ۳۵
 («که یزدان ز ناچیز چیز آفرید. . .») باشد:

۴۲	پدید آمد این گنبد تیزرو	شگفتی نماینده نو به نو
۴۳	درو ده و دو برج آمد پدید	بیخشید داننده چونان سزید
۴۴	ابر ده و دو هفت شد کدخدای	گرفتند هر یک سزاوارجای
۴۵	فلکها یک اندر دگر بسته شد	بجانبید چون کار پیوسته شد

بیت ۴۶، که پس از این بیت است، چنین است: «چو دریا و چون دشت و چون کوه و
 راغ/زمین شد به کردار روشن چراغ،» که با بیت پیشین رابطه ای ندارد و باید به دنبال بیت
 ۴۰ باشد که می گوید: «گهرها یک اندر دگر ساختند/دگرگونه گردن برافراختند»، یعنی این
 گوهرها با یکدیگر ترکیب شدند و دریا و دشت و جز آن پدید آمدند.

این گفتار وصف آفرینش عالم به خلق جانور پایان می یابد و بیت آخر آن (بیت ۵۶)، که
 در وصف جانور است، چنین آمده است: «نداند بد و نیک فرجام کار/نخواهد از او بندگی
 کردگار،» ولی به دنبال این بیت دو بیت دیگر آمده است که ربطی با آن ندارد و احتمالاً الحاقی
 است یا مربوط به جای دیگر (ابیات ۵۸ و ۵۹):

چو دانا توانا بُد و دادگر	ازیرا نکرد ایچ پنهان هنر
چنین است فرجام کار جهان	نداند کسی آشکار و نهان

بعد از این دو بیت «گفتار اندر آفرینش مردم» است که با بیت ۶۰ شروع می شود:

کزین بگذری مردم آمد پدید شد این بندها را سراسر کلید

ابیات ۲۴ و ۲۵، که در وصف آفرینش عالم است، کاملاً مطابق با حکمت اسماعیلی است که عقل را مُبدَع یا آفریده نخستین می‌داند. و این آفرینش را «ابداع» می‌خواند که به معنی آفرینش از عدم و لاشیء است و با این بیان خداوند را علت و عقل را معلول نمی‌داند، زیرا علت از معلول جدا نتواند بود و همچنانکه معلول بی علت نیست، علت هم بی معلول نیست و از این رو علت دانستن خدا منافات با بی نیازی و توحید مطلق تنزیهی دارد.

از این رو می‌گوید که «یزدان ز ناچیز چیز آفرید» و این که در مصراع دوم می‌گوید: «بدان تا توانایی آمد پدید»، همان توجیه ابداع یا آفرینش چیز از ناچیز است. زیرا در این صورت است که توانایی مطلق و بی چون و چرای او ظاهر می‌شود و گرنه پدید آمدن اضطراری معلول از علت دلیل توانایی علت نتواند بود. پدید آمدن توانایی را به ظهور نفس کلی از عقل کلی نیز می‌توان تعبیر کرد. زیرا، به عقیده اسماعیلیان، مُدَبِّر و صانع این عالم نفس کلی است و عناصر و افلاک و موالید همه از او به وجود آمده‌اند.

در این قسمت بحث از آفرینش عالم باز تغییراتی روی داده است. زیرا از بیت ۳۶ تا ۴۱ در بیان پدید آمدن عناصر چهارگانه و تعیین مکان‌های طبیعی این عناصر است:

وزو مایه گوهر آمد چهار برآورده بی‌رنج و بی‌روزگار
یکی آتش برشده تابناک میان باد و آب از بر تیره‌خاک
گهرها يك اندر دگر ساختند دگرگونه گردن برافراختند

اما پس از این ابیات، ابیات دیگر در پدید آمدن افلاک و ستارگان دیده می‌شود:

پدید آمد این گنبد تیزرو شگفتی نماینده نو به نو
فلک‌ها يك اندر دگر بسته شد بجنبید چون کار پیوسته شد

معلوم است که آفرینش افلاک و ستارگان — که بنا به حکمت قدیم از جسمی بسیط هستند که از نوع عناصر و بسایط چهارگانه نیست — پیش از آفرینش آب و آتش و خاک و باد است و طبیعی است که باید ذکر آن پس از ذکر عناصر چهارگانه باشد. این تغییر و جابجایی چرا صورت گرفته است؟

به احتمال زیاد فردوسی پس از ذکر آفرینش «چیز از ناچیز»، که همان ابداع عقل است، به ذکر آفرینش نفس کلی پرداخته و او را صانع عالم مادی خوانده بوده است. پس از آن به آفرینش جسم مطلق و افلاک و از آن پس به بیان آفرینش عناصر چهارگانه پرداخته است. عقیده اسلام سنتی، که داستان آفرینش جهان را همان می‌داند که در قرآن مجید آمده است، با ترتیب فوق سازگار نیست. بعضی از حکمای خردگرا آیات مربوط به آفرینش را همان گونه تأویل کرده‌اند که اشاره کردیم. ولی کاتبان و ناسخان شاهنامه، که می‌خواستند عقیده فردوسی را با عقیده اهل ظاهر و اهل سنت موافق کنند، در این قسمت از شاهنامه نیز دست برده و ابیات را پس و پیش کرده و شاید هم ابیاتی را حذف کرده‌اند. شاهد این

جان و خرد باشند، بیرون است.

بیت دوازدهم چنین است:

به هستیش باید که خستو شوی ز گفتار بیکار یکسو شوی.
احتمال می‌دهم که در مصراع دوم بجای «بیکار» «بیکار» باشد. و مقصود از آن جدل و مناظره متکلمان است. یعنی درباره خدا تنها باید به هستی او معترف شد و خود را از مجادلات و بیکارهای اهل کلام دور نگاهداشت.

در اینجا باید گفت که حکمت اسماعیلی، به پیروی از فلسفه نوافلاطونی، خداوند را بالاتر از هستی و وجود می‌داند و او را «پیداکننده» هستی می‌شمارد. اعتراف به هستی به این معنی نیست که خداوند «وجود» و «هستی» است، بلکه به این معنی است که نمی‌توان خدا را انکار کرد. و به همین جهت است که در بیت پانزدهم می‌گوید: «از این پرده برتر سخن گاه نیست/ ز هستی مر اندیشه را راه نیست،» که ظاهراً معنی آن چنین است که اندیشه از هستی، که معلول اوست و شامل موجودات همه عالم بجز خداست، نمی‌تواند بالاتر رود. «هست» خواندین خداوند شریک قرار دادن اوست در این صفت با موجودات و این مخالف توحید است.

بیت چهاردهم «توانا بود هر که دانا بود/ ز دانش دل پیر برنا بود» نیز با ابیات پیشین و پسین خود رابطه‌ای ندارد و جای آن پس از ابیات ۳۰ و ۳۱ است:

به دانش ز دانندگان راه جوی به گیتی پیوی و به هرکس بگوی
ز هر دانشی چون سخن بشنوی ز آموختن يك زمان نغسوی
ابیات ۱۶ تا ۲۵ که در ستایش «خرد» است، در واقع، در وصف و ستایش خرد یا عقل جزئی است که در انسان است و مایه رستگاری اوست:

۱۷ خرد بهتر از هرچه ایزدت داد ستایش خرد را به از راه داد
۱۸ خرد رهنمای و خرد دلگشای خرد دست گیرد به هردو سرای...

اما ابیات ۲۶ تا ۲۹ -

نخست آفرینش خرد را شناس و آن سه پاس
سه پاس تو چشم است و گوش و زبان کزین سه بود نیک و بد بی‌گمان
خرد را و جان را که داند ستود و گر من ستایم که یارد شنود -
باز در وصف عقل کلی است که نخستین آفریده است و، بنا به حکمت نوافلاطونی، خالق و نگهدارنده نفس کلی است و از این راه بر سه پاس و سه نگهدارنده انسان حاکم و فرمانرواست. یعنی، عقول جزئی که در انسان است به مدد نفس و جان فیض از عقل کلی می‌گیرد. در حکمت اسماعیلی حسّ شنوایی و بینایی در انسان اشرف حواس است و مخصوص بودن انسان به نطق و گویایی نیز اعتقاد همه فیلسوفان است.

و سائر الاسماء والصفات للمُبْدَعِ الأوَّلِ لِأَلِدَاتٍ
یعنی همه نامها و نشانها که از افکار و ادیان بر زبان جاری می‌گردد برای مُبْدَعِ نخستین یا
آفرینش نخستین است - که همان عقل باشد - نه برای ذات خداوند.

و فردوسی هم در بیت چهارم می‌گوید:

ز نام و نشان و گمان برتر است نگارنده بر شده گوهر است
پس اینکه در بیت اول می‌گوید، «به نام خداوند جان و خرد»، مقصود نام اصطلاحی
نیست، بلکه تعبیری است از آنچه به احترام و ستایش در آغاز هر کاری بر زبان می‌رانند و
«بسم الله» نیز از این قبیل است. به دلیل همین بیت که می‌گوید، «ز نام و نشان و گمان برتر
است» و به دلیل مصراع دوم از بیت نخستین که می‌گوید «کزین برتر اندیشه برنگذرد»، ابیات
دوم و سوم الحاقی به نظر می‌رسند:

خداوند نام و خداوند جای خداوند روزی ده و رهنمای
خداوند کیوان و گردان سپهر فروزنده ماه و ناهید و مهر
زیرا در آنها برای خداوند «صفات» قائل شده است که خلاف حکمت اسماعیلی است و آن
«صفات» برای خداوند نام و نشان قائل است که با مضمون بیت چهارم سازگار نیست. در
بیت ششم و هفتم نیز می‌گوید:

نه اندیشه یابد بدو نیز راه که او برتر از نام و از جایگاه
سخن هرچه زین گوهران بگذرد نیابد بدو راه جان و خرد
این دو بیت بیانگر توحید مطلق تنزیهی اسماعیلی است و هرگونه صفت و نام را از خداوند
نفی می‌کند، و اینکه می‌گوید، «سخن هرچه زین گوهران بگذرد» بدان معنی است که سخن
انسان نماینده اندیشه اوست و اندیشه انسان، که مبنی بر تصوّرات او است، بر پایه موجودات
این جهان و «گوهران» و جواهر آن است و هر چه به جز ماده و عناصر مادی باشد در ذهن و
تصور نمی‌آید، اگرچه ذهن وجود آن را به استدلال بپذیرد. پس، جان و خرد انسان بر پایه
موجودات ذهنی و تصوّرات خود نمی‌تواند به خدا راه یابد و او را بستاید. و به همین دلیل در
ابیات بعدی می‌گوید:

۸ خرد گر سخن برگزیند همی همان را ستاید که بیند همی
۹ خرد را و جان را همی سنجد او در اندیشه سخته کی گنجد او
۱۱ بدین آلت رای و جان زبان ستود آفریننده را کی توان؟
حاصل آنکه، سخن مولود حواس و محسوسات است و چون خداوند به حس در نمی‌آید
و قابل رؤیت نیست، پس نمی‌توان با سخن او را وصف کرد. حتی حواس باطنی، که آلات
«رای و جان» است از درک او ناتوان است. اندیشه «سخته» و پیموده حاصل «خرد و جان»
است و سخته و پیموده و یا ابداع او است. و بنابر این خدا، از حوصله سخته‌های او، که

چهارگانه است، یعنی خاك، پس چرا در مصراع دوم می گوید که «چرخ كبود» از «گرد»، یعنی خاك، و «دود» یعنی آتش نیست؟

«گفتار اندر آفرینش آفتاب و ماه به این دلیل نیز نمی تواند از فردوسی باشد که در آن آفتاب در مقابل «شب» قرار گرفته است که سخنی حکیمانه نیست؛ زیرا آنچه در مقابل شب است روز است نه آفتاب، علاوه بر این، این ابیات نه در آفرینش آفتاب و ماه بلکه در وصف آفتاب و ماه است:

۷۶ روان اندران گوهر دلفروز کزو روشنایی گرفتست روز

۷۷ که هر بامدادی چو زَرین سپر ز مشرق برآرد فروزنده سر...

و در وصف ماه می گوید: «چراغست مر تیره شب را بسیج/ به بد تاتوانی تو هرگز میبچ»، که بیتی است از لحاظ معنی سست و گسسته؛ زیرا میان مصراع اول و دوم آن رابطه ای منطقی وجود ندارد و شایسته شاعری توانا چون فردوسی نیست. و در بیت بعدی می گوید: چو سی روز گردش به پیماید/ دوروز و دو شب روی ننماید، «که باز از لحاظ معنی درست نیست، زیرا ضمیر «ش» در «گردش» در ابیات قبلی مرجعی ندارد و آن ابیات در وصف خورشید است و ماه، به عقیده گیهان شناسان قدیم و جدید، گرد خورشید «نمی پیماید» بلکه گرد زمین می پیماید و در ابیات پیشین سخنی از زمین نیست. آنگاه می گوید: چون سی روز گرد آفتاب با زمین پیمود، دوروز و دو شب روی نشان نمی دهد، که باز درست نیست، زیرا این دوروز و دو شب، که ماه در محاق است، جزو سی روز گردش ماه است نه پس از آن سی روز. بنابراین، تمام ابیات وصف آفتاب و ماه الحاقی است، یعنی در حقیقت از بیت ۶۷ تا بیت ۸۹ از شاهنامه آقای خالقی که با «شنیدم ز دانا دگرگون ازین» آغاز می شود.

اکنون برمی گردیم به ابیات آغاز شاهنامه. نخستین بیت چنین است:

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد

«جان و خرد» یا عقل کلی و نفس کلی در حکمت اسماعیلی مهمترین مقام ها را دارند و این مأخوذ از حکمت نوافلاطونی است. بنابراین فلسفه، عقل علت العلل است و نخستین معلول آن نفس کلی است (ناصرخسرو نفس کلی را نیز ابداعی می داند). در این باب تعبیرات و اصطلاحات در کتب حکمت اسماعیلی مختلف است، ولی اصل مطلب همان است که گفتیم. بالاتر از این دو، یعنی عقل و نفس کلی، خدای واحد است که ازو هیچ نشانی در دست نیست. جز آنکه «مُبدع» (نه علت) عقل اول است.

حکمت اسماعیلی، خداوند را حتی بری از نام می داند. محمدبن علی بن حسن صوری

— یکی از داعیان اسماعیلی که گویا در اواخر قرن پنجم هجری در یکی از قلعه های اسماعیلیان در شام وفات یافته است — در «أرجوزه» خود می گوید:

فكَلَّمَا یَجْرِي عَلَي اللِّسَانِ مِنْ سَائِرِ الْاَفْكَارِ وَ الْاَدْيَانِ

۷۲ نه از جنبش آرام گیرد همی نه چون ما تباهی پذیرد همی
 ۷۳ ازو دان فزونی وزو هم نهار بد و نیک نزدیک او آشکار
 ۷۴ ز یاقوت سرخ است چرخ کبود نه از آب و باران نه از گرد و دود
 ۷۵ به چندین فروغ و به چندین چراغ بیاراسته چون به نوروز باغ

بیت «شنیدم ز دانا دگرگونه زین / چه دانیم راز جهان آفرین،» بهترین گواه است که این بیت و ابیات بعدی را کس دیگری به گفتار فردوسی افزوده است. اگر رأی فردوسی در باب آفرینش جهان همان باشد که در ابیات قبلی گفته است، این بیت چه معنی می‌تواند داشته باشد؟ در ابیات قبلی در ستایش خرد، فردوسی سرنوشت انسان را وابسته به پیروی یا گسستگی از خرد می‌داند و می‌گوید:

۱۹ ازو شادمانی و زویت غمیست وزویت فزونی و هم زو کمیست
 ۲۰ ازویی به هردو سرای ارجمنند گسسته‌خرد پای دارد به بند

ولی در این ابیات همه چیز به «گنبد تیزگرد» منسوب می‌شود. پیداست که آن ابیات افزوده همان کسی است که گفته است: «شنیدم ز دانا دگرگونه زین...»

حکمت اسماعیلی متصرف در اعمال انسان را خرد یا عقل کلی می‌داند که به دستیاری نفس کلی و عقول جزئی، که انسان است، سرنوشت انسان را تعیین می‌کند و افلاک و کواکب را آلات نفس کلی در پرورش طبیعی عناصر و موالیذ می‌شمارد. اشعار ناصرخسرو در این باره معروف است که می‌گوید:

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را برون کن ز سر باد و خیره‌سری را
 بری دان ز افعال چرخ برین را نشاید نکوهش ز دانش بری را
 چو تو خود کنی اختر خویش را بد مدار از فلک چشم نیک‌اختری را

البته، حکمت اسماعیلی افلاک را تباهی‌ناپذیر می‌داند، همان‌گونه که در بیت «نه گشت زمانه بفرسایدش...» در شاهنامه آمده است. ولی بدی و نیکی را از او نمی‌داند، بلکه خیر و شر را در پیروی یا گسستگی از خرد می‌داند و ناصرخسرو باز در این باره گفته است:

هیچ دگرگون نشد جهان جهان سیرت خلق جهان دگرگون شد
 ای فلک زودگرد، وای بر آن کوبه تو، ای فتنه‌جوی، مفتون شد
 هرکه به شمع خرد ندید رهن پیش تو مدهوش گشت و شمعون شد

و چنانکه فردوسی هم در «ستایش خرد» گفته است:

کسی کو خرد را ندارد به پیش دلش گردد از کرده‌ی خویش ریش
 دلیل دیگر آنکه، در این ابیات الحاقی این بیت را می‌بینیم: «ز یاقوت سرخ است چرخ کبود / نه از آب و باد و نه از گرد و دود»، که از لحاظ معنی سست و نامعقول است. «چرخ کبود» اگر از یاقوت سرخ است، پس چرا «کبود» است؟ و اگر یاقوت از جنس یکی از عناصر

نبود و پیروان آن در خراسان و ماوراءالنهر تحت تعقیب بودند و مبلغان آن در خفا به تبلیغ می‌پرداختند و بسیاری از آنها گرفتار شده و به قتل رسیده‌اند.

بنا بر این، مقدمه مذکور پسند خاطر ناسخان و کاتبان شاهنامه، نبوده است که بیشتر به دین رسمی زمان خود بوده‌اند. از این جهت در آن دست برده، جای ابیات را تغییر داده، ابیاتی بر آن افزوده و چه بسا ابیاتی هم از آن حذف کرده‌اند. این معنی با مقایسه مقدمه فردوسی در نسخ مختلف شاهنامه معلوم می‌شود که آشفتگی و اختلاف نسخ و تغییر و تبدیل در آن از دیگر جاهای شاهنامه بیشتر است. تغییر و تبدیل‌ها در متن شاهنامه بیشتر برای تطبیق با لهجه‌ها و گویش‌های بومی و یا برای انطباق و تحولات زمانی زبان بوده است، اما تغییر و تحریف مقدمه برای سازگاری با عقاید مذهبی و کلامی صورت گرفته است.

برای نشان دادن تغییر و تحریف‌هایی که در مقدمه صورت گرفته به شاهنامه چاپ آقای خالقی، که آخرین چاپ انتقادی از این منظومه است، رجوع می‌کنیم. بنا به این چاپ، مقدمه فردوسی بر شاهنامه از آغاز تا فصل «گفتار اندر فراهم آمدن شاهنامه» صد و هفت بیت است که خود به چند فصل یا عنوان تقسیم می‌شود:

۱. آغاز کتاب (که در چاپ خالقی عنوان ندارد)؛ ۲. «گفتار اندر ستایش خرد»؛ ۳. «گفتار اندر وصف آفرینش عالم»؛ ۴. «گفتار اندر آفرینش مردم»؛ ۵. «گفتار اندر آفرینش آفتاب و ماه»؛ ۶. گفتار اندر ستایش پیغمبر».

در این تقسیم بندی گفتار پنجم «اندر آفرینش آفتاب و ماه»، در موضع منطقی و ترتیب طبیعی قرار ندارد و اگر از فردوسی باشد جای آن پس از «گفتار در آفرینش عالم» و پیش از «گفتار اندر آفرینش مردم است»، زیرا مسلم است که آفرینش انسان پس از آفرینش آفتاب و ماه است، چه به عقیده حکمای قدیم و چه بر حسب دانش جدید. و نمی‌توانیم در حق فردوسی این گمان خطا را داشته باشیم که او آفرینش انسان را پیش از خلق آفتاب و ماه می‌دانسته است و، بنابراین، این فصل باید الحاقی باشد. دلیل دیگر هم بر الحاقی بودن این قسمت داریم و آن اینکه فصل قبلی، یعنی «گفتار اندر آفرینش مردم»، منطقیاً باید با این دو بیت پایان یابد:

۶۵ ترا از دو گیتی برآورده‌اند
 ۶۶ نخستینت فکرت پسینت شمار
 به چندین میانجی به‌پرورده‌اند
 تو مر خویشتن را به بازی مدار
 اما پس از این دو بیت این بیت آمده است:

۶۷ شنیدم ز دانا دگرگون از این
 و پس از دو بیت خارج از موضوع، این ابیات:

۷۰ نگه کن بدین گنبد تیزگرد
 ۷۱ نه گشت زمانه بفرسایدش
 که درمان ازویست و زویست درد
 نه آن رنج و تیمار بگزایدش

نگاهی تازه به مقدمه شاهنامه

مقدمه فردوسی بر شاهنامه در توحید خدا و ستایش خرد و آفرینش جهان و افلاک، عناصر چهارگانه و موالید سه گانه (جماد و نبات و حیوان) است. در اصل خداینامه چنین مقدمه‌ای نبوده است. جهان بینی خداینامه از اوستا گرفته شده بود و، بنا به گفته حمزه اصفهانی در تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، هنگامی که ابن المقفع خداینامه را از پهلوی به عربی ترجمه می کرد این قسمت را، که مبنی بر جهان بینی زردشتی بود، ترجمه نکرد، زیرا آن را با عقاید مسلمانان سازگار نمی دید. علاوه بر آن، خود مردی منطقی و خردگرا بود و با اساطیر میانه ای نداشت.

فردوسی در مقدمه شاهنامه نوعی جهان بینی عرضه کرده است که با عقاید مسلمانان اهل سنت و حدیث و حتی اشاعره و معتزله سازگار نیست و داستان آفرینش آسمانها و زمین و انسان، بدانگونه که در قرآن مجید و احادیث تفسیرکننده آن آمده است، در این مقدمه دیده نمی شود. برعکس، این جهان بینی بیشتر با عقاید حکمای اسماعیلی مطابقت دارد که در کتب حکمت اسماعیلی مانند راحة العقل و منابع و زاد المسافرین آمده و اصل آن مأخوذ از افکار فلوطین، و نوافلاطونیان است. البته، عقیده رسمی اکثریت مسلمانان آن عصر این

* استاد تاریخ ایران و اسلام و ادب فارسی و عربی، محقق نامدار و مؤلف بزم آورد و شرح مشکلات دیوان حافظ

در شاهنامه فضیلت‌های اساسی انسان چیست؟

پاسخ: هنر (فضیلت‌های اکتسابی)؛ گوهر (فضیلت‌های ذاتی)؛ نژاد (تبار آزاده)؛ و سرانجام، خرد. البته شرط لازم اینست که هر چهار خصلت با هم وجود داشته باشند. و اما خرد چیست؟ کیفیتی که به خودی خود وجود دارد، بهترین موهبت الهی و راهنما و یاور انسان که در باطن آدمی جای دارد و چشم جان و نگهبان آنست.

درویش کیست؟ - آنکه «نان از عمل خویش خورد.»

جالب توجه است اگر فاصله فردوسی و غزالی را که هر دو از توس برخاسته‌اند و فقط دوسه نسل از هم جدا می‌شوند، در نظر آوریم. مقایسه‌ایندو شاید نشان دهد که تا چه حد یکی از آنها مردی سوگمند (تراژیک) بود و دیگری مردی مضطرب. از لحاظ فردوسی، همه تضادهایی که آدمیان در میان آن دست و پا می‌زنند دو پهلوی و مبهم است. آدم‌ها ناگزیرند شکل زندگی خود را انتخاب کنند، اما هر راه حلی که انتخاب شود همیشه دردناک و دل‌خراش یا دست کم مایه ناکامی است. غزالی اعتباری و گذرا بودن همه چیز را سخت حس می‌کرد، ولی ایمانی که به ارزش‌های اخلاقی استوار داشت نظر او را در باب انسان در جهت مثبتی هدایت می‌کرد. هرچند که این ایمان تشویش و دلهره او را از میان نبرد.

ترجمه ب. نادرزاد

در برابر سرنوشت شوم راهی جز توکل به خدا وجود ندارد و فردوسی همین راه را بر می‌گزیند.

فردوسی مضمون خردمندی را در داستان سوگ سیاوش استادانه طرح کرده است. رستم و سیاوش در جنگ علیه افراسیاب توانستند دشمن مهاجم را به آنسوی مرز برانند و، به این ترتیب، انتقام ایران را بگیرند. ولی کاوس فرمان می‌دهد که به آن سوی سرزمین دشمن هجوم برند. سیاوش نافرمانی از رای شاه، یعنی پدر، را بر دست زدن به بیداد ترجیح داد. به این ترتیب، می‌بینیم چگونه دو مفهوم عدالت و خرد، یعنی دو فضیلتی که نیروی حیات بخش اخلاق ویژه شاهنامه دوم اند، در یکدیگر همبسته می‌شوند.

این دو مفهوم شاهنامه در شخص شاه و رایزن او مجسم می‌شود. شاه تجسم داد و رایزن او مظهر خرد است. تنها چهره خلاف اسکندر، اردشیر است که پادشاه یکتای کشور یکی شده‌ایست و نیاز به رایزن ندارد و خود زنده‌کننده بزرگ پادشاهی و دادگر و خردمند است. جز او همه پادشاهان دیگر رایزنانی دارند. اما يك پادشاه، یعنی انوشیروان، در حکم الگوی کشورداری برای تمام قسمت دوم شاهنامه، راهی کاملاً شایسته را به پایان می‌رساند. خط سیر اخلاقی او گذر از فضیلت دادگری و رسیدن به فضیلت خردمندی است. فصل پیچیده پادشاهی انوشیروان — که درازترین فصل کتاب نیز هست — با سیر در همین مسیر می‌گذرد. من در جای دیگر (اخلاقیات، ۱۹۸۶، ص ۵۳) نشان داده‌ام که این فصل را فردوسی به چه ترتیبی پرداخته است. در آن پنج بخش جداگانه وجود دارد. اولی و آخری به هم مربوطند و دومی نیز با چهارمی. قسمت سوم در مرکز، توازن و تعادل را برقرار می‌کند. شاید بتوان گفت که فصل انوشیروان با ساختی رو به مرکز طرح افکنده شده. از روی شماره می‌توان گفت بخش‌های يك و پنج مربوط به انوشیروان می‌شود. در شماره يك شاه دادگر است و در شماره پنج خردمند. شماره‌های دو و چهار به بوذرجمهر مربوط می‌شود. شماره دو از آن اندرزه‌های او به شاه است و در شماره چهار خردمند مغضوب و شکنجه می‌شود. شماره سه در وصف جهان است که از برکت وجود انوشیروان در «صلح ایرانی» (Pax Iranica) به سر می‌برد. شاه، که خردمند را به محک آزمایش زده بود، خرد او را چنان فرا می‌گیرد که سرانجام همه گوش به پند و اندرز او می‌سپارند.

در مرز میان اندرزنانه‌های بزرگ قدیم، که بی‌نظم و پریشان عرضه می‌شد، و کوششی که بعدها در ادبیات فارسی انجام گرفت تا قلمرو اینگونه اندرزه‌های خردمندانه سامانی پیدا کند، شاهنامه فردوسی توانسته است میراث بسیار بزرگ اخلاقی ایران را سامان دهد و به صورت «آئینه شهریاران» (مرآت الامرا) تابناکی درآورد.

جا دارد که درباره دریافت اخلاقی فردوسی پژوهش‌های پُردامنه‌ای بشود. در ضمن نباید از یاد برد که اخلاقیات فردوسی واجد دو خصلت پهلوانی و رسمی (کلاسیک) است. و اما،

تمام حماسه و افسانه‌های یونان عبارت از داستان دلاوریها و نیرنگهایی است که در خدمت کینه‌توزیهای دایم میان خدایان، میان انسانها، و میان خدایان به میانجی انسانها قرار دارد. داستان زوج سوگمند (تراژیک) آگامنون و کلیتم نستر (Clytemnestre) تاریخ آدم‌ربایی و رشک و آدم‌کشی هاست. «شاهنامه اول» هرچند مقامی والا تر دارد، اما، در عین حال، تاریخ عظیم انتقام‌جویی نیز هست. تاریخ جهان با داستان دامنه‌دار انتقام‌جویی آغاز می‌شود. پسر اهریمن چون به‌نخستین پادشاه جهان، کیومرث، رشک می‌برد خون پسر وی (سیامک) را می‌ریزد. هوشنگ، پسر سیامک، به خونخواهی پدر دیوان را می‌کشد. الگوی تاریخی حماسه فارسی همین است. بی‌حرمتی به پادشاه دادگر در حکم تجاوز به عدالت است و فقط انتقام می‌تواند آن را جبران کند و حق را به کرسی بنشانند.

همین الگو را در داستان‌های بزرگ قسمت حماسی شاهنامه نیز می‌توان نشان داد. کین‌خواهی، همچون بنیاد اخلاقی حماسه، نخست حالتی روانی است که در اثر بروز یک بیداد بزرگ، یعنی مرگ آنکه قربانی بیداد شده، ظاهر می‌گردد.

کین‌خواهی بیش از هر چیز فریادی است برای دادخواهی که از دل بر می‌خیزد. در حماسه تاریخ جهان اساساً تاریخ تحقق انتقام است تا آنکه ترازوی عدالت دوباره تعادل خود را بازیابد و جهان آرام گیرد. گویی در حماسه عدالت تاریخ ندارد.

با داستان شکوهمند اسکندر از قلمرو حماسه بیرون می‌آیم و وارد قلمروی می‌شویم که هدف آن جستجوی خرد است، جستجویی که، البته، بحق ویژگیهای سوگمندی (تراژیک) را در خود دارد، زیرا این جستجو داستان تسخیر جهان است به وسیله کسی که در پایان کار چیزی جز مرگ به دست نیاورد و این خود اساسی‌ترین درس خرد و فرزاندگی است.

اما در فاصله «شاهنامه اول» و «شاهنامه دوم» فردوسی به صورتی کاملاً آگاهانه یکی از مسائلی را که بیگمان مایه دلمشغولی بسیار او بود به میان نهاده؛ یعنی رابطه‌ای که میان سپهر و سرنوشت با خدا وجود دارد. شاعر خطاب به سپهر می‌گوید:

الا ای برآورده‌چرخ بلند	چه داری به پیری مرا مستمند...
وفا و خرد نیست نزدیک تو	پر از رنجم از رای تارک تو...
هرآنکه که زین تیرگی بگذرم	بگویم جفای تو با داوم
بنالم ز تو پیش یزدان پاک	خروشان به سر بر پراگنده‌خاک

و در برابر سپهر به شاعر پاسخ می‌دهد که:

تو از من بهر باره‌ای برتری	روان را به دانش همی پروری
بدین هرچ گفستی مرا راه نیست	خور و ماه زین دانش آگاه نیست...
از آن خواه راهت که راه آفرید	شب و روز و خورشید و ماه آفرید...
نگردم همی جز به فرمان اوی	نیارم گذشتن ز پیمان اوی

بیگمان منابع گوناگونی الهام بخش شاهنامه بوده‌اند. بخشی از این منابع حماسی‌اند. در آنها انسان درگیر نبرد غایی است و فقط رفتار تمام و کمال که می‌تواند در این گیر و دار نجات بخش وی باشد، رفتار اخلاقی بشمار می‌آید. بخش دیگری از منابع الهام فردوسی تاریخ متعارف و معمولی تر انسانهاست که در آن رفتار آدمیزاد چندان که با زیباترین صورت عقل، یعنی فرزاندگی، منطبق باشد، کفایت می‌کند.

اما از سوی دیگر شاهنامه ساخته و پرداخته یک تن است که تصور خاصی از فرزاندگی دارد و می‌توان در صورت‌های گوناگون آن را در سراسر این اثر بزرگ دید. مثلاً خطبه‌های تاجگذاری که پادشاهان در آغاز کار ایراد می‌کنند، در هر دو بخش حماسی و تاریخی شاهنامه یکسان است. از همان ابتدای پادشاهی منوچهر می‌بینیم که الگوی مقدماتی تنظیم کننده زندگینامه (سیره) تمام پادشاهان شکل ثابتی پیدا می‌کند.

همه خطبه‌های تاجگذاری با شرحی از برنامه دادگستری و آرزوی شاه به اجرای آن شروع می‌شود. طبقاً فرزندان دربار نیز با این برنامه هم‌آوازند و، بدین ترتیب، نوعی میثاق اولیه فرمانروایی را بنیان می‌گذارند. بسیاری از پادشاهان در پایان کارشان سفارش‌های فرجامین (وصیت، پند، اندرز...) را به جانشینانشان می‌کنند. البته تعداد این خطابه‌ها در قسمت حماسی شاهنامه کم است (تهمورث، جمشید، منوچهر، لهراسب و اسکندر)، اما در بخش‌های تاریخی تر کتاب همه پادشاهان چنین خطبه‌هایی ایراد می‌کنند.

برای روشن تر کردن پرسش خود می‌توانیم به آمار روی آوریم.

اگر بخش حماسی و افسانه‌ای شاهنامه را «شاهنامه اول» بنامیم این بخش تا پایان داستان اسکندر ادامه می‌یابد. این قسمت، به شمارش من، ۹۷۶، ۳۰ بیت است، یعنی ۶۳ درصد همه ابیات (شاهنامه چاپ مسکو). «شاهنامه دوم» شرح تاریخ ایران است از پادشاهی اردشیر به بعد. البته با همان تصویری که مردم در زمان فردوسی از تاریخ داشتند. این قسمت ۱۷، ۸۶۹ بیت است، یعنی ۳۷ درصد کل شاهنامه.

اگر فهرست کلماتی را که فردوسی به کار برده و بسامد کاربرد آنها را معین کنیم، می‌بینیم که واژه کین یا کینه و مشتقات آن (کینه‌جوی، کینه‌خواه، کینه‌ور، کینه‌توز) در «شاهنامه اول» بسیار زیاد به کار رفته (۵۸۱ مورد یا ۸۱ درصد)، در حالی که در «شاهنامه دوم» کاربرد اینگونه تعبیرها کم است (۱۳۴ مورد یعنی ۱۹ درصد). اکنون اگر بسامد کاربرد یک کلمه اساسی مثل «داد» را در شاهنامه نگاه کنیم (به شرط آنکه فصل بزرگی مربوط به خسرو انوشیروان را کنار بگذاریم)، می‌بینیم این کلمه در دو قسمت شاهنامه به یک اندازه به کار رفته است. اما اگر فصل خسرو انوشیروان را به حساب بیاوریم، این نسبت یکباره دگرگون می‌شود. یعنی شخصیت سترگ این پادشاه دادگر به اندیشه سازمانده بخش دوم شاهنامه قوام می‌بخشد. ملاحظاتی که از این پس می‌تواند روشنگر راه ما بشود به قرار زیر است:

در اینجا شرح احوال فردوسی موردی ندارد. ولی برای منظور ما جستجوی یکی از نشانه‌هایی که در کتابش گنجانده سودمند خواهد بود.

فردوسی در اواسط شاهنامه، در فصلی که مربوط به جنگ بزرگ ایران و توران می‌شود، در ستایش محمود غزنوی چنین می‌گوید:

بدان گه که بُد سال پنجاه و هفت نوانتر شدم چون جوانی برفت
فریدون بیدار دل زنده شد زمان و زمین پیش او بنده شد

پس در زمانی که فریدون جدید به چشم خود دید که تمامی جهان در پیش او (بیت ۴۵-۴۶) سر فرود می‌آورد، فردوسی ۵۷ سال داشت. محمود در ۳۸۷ هجری (۹۹۷ میلادی) به قدرت رسید. پس شاعر در کمال برومندی شاهد دگرگونی بزرگی بود که در ایران خاوری روی داد. سلاله سامانی، که خود را ایرانی خالص می‌دانست، رفت و به سلاله غزنوی، که تُرک ناب بود، منزل پرداخت. او خود را در گره‌گاهی تاریخی می‌دید که در آن جهانی پایان می‌گیرد و جهان دیگری آغاز می‌شود. گردآوری این تاریخ رو به پایان حاصل زندگانی او بود.

فردوسی راوی بزرگ دوران‌های گذشته است. برخی از ویژگی‌های منظومه او حاکی از آنست که شاهنامه پیش از آنکه به شکل کتبی که می‌شناسیم در آید، در مجامع به صدای بلند نقل می‌شده است. قبل از فردوسی دیگران این داستان‌ها را گرد آورده بودند. فردوسی خود چندین بار می‌گوید که غرض وی جز بازگویی مطالبی نیست که دیگران پیش از وی گفته‌اند. اما این کار را فردوسی در چشم‌انداز دقیقی انجام داد که توانایی عظیمی به داستان بخشید. او از زاویه خرد به کل تاریخ نگریست.

باری، شاهنامه فردوسی آخرین حلقه زنجیر دراز روایتهای کتبی و شفاهی است درباره تاریخ پادشاهان و، بدین اعتبار، در وضعی مانند آثار شاعر سوگ سرای یونانی قرن پنجم پیش از میلاد مسیح، آیسخلس، قرار دارد. با مقایسه وضع این دو مرد بهتر می‌توان منزلتی را که فردوسی در ادبیات فارسی دارد تعریف کرد.

آیسخلس افسانه‌های آگاممنون (Agamemnon) یا اورست (Oreste) را گرفت و این سوگنامه‌های خام و خشن را با ویژگی‌های انسانی و اخلاقی باز ساخت. فردوسی همین کار را با داستان‌های بزرگی که سنت در اختیار وی گذاشته بود انجام داد و آنها را با انسانیت و اخلاق درآمیخت. از همان زمان هومر بویژه از زمان آیسخلس می‌بینیم که خدایان یونانی به حدی در سوگنامه‌ها راه می‌یابند که آنها در حقیقت به سرگذشت خدایان تبدیل می‌شوند. در شاهنامه هم سپهر (چرخ، آسمان) به دو صورت در ماجراهای انسانی به شدت حضور دارد، یکی به صورت سرنوشت محتوم و دیگر فرّه ایزدی که نیروی محرک تاریخ بشمار می‌آید.

اکنون می‌رسیم به این سؤال اصلی که آیا در شاهنامه فردوسی دو اخلاق وجود دارد که یکی متعلق به عرصه پهلوانی است و دیگری از نوع رسمی (کلاسیک) و متعارف؟

اخلاق پهلوانی و اخلاق رسمی در شاهنامه فردوسی

شاهنامه فردوسی تأملی عظیم است. این تأمل هم در متن تاریخ گنجانده شده و هم درباره آنست، درباره تاریخ جهان. این کتاب حاصل تفکرات مردی است که اندیشه اش مدام گرد امور تاریخی می گردد و در جستجوی پاسخ نهایی این پرسش است که چه کسی جهان و تاریخ آن را می سازد. و به پاسخ دوگانه ای می رسد: به «زمان - سرنوشت» (شاهنامه سوگنامه تراژدی) سرگذشت آدمیانی است که می کوشند در برابر این عامل که می خواهد کمر آنان را خم کند سرفراز بایستند) اینان پادشاهان نیز هستند. شاهنامه آئینه شهریاران (مرآت الامرا) است و می خواهد به شهریاران تصویر مطلوب (آرمانی) و تصویر موجود (واقعی) آنان را نشان دهد.

این تاریخ جهانی که فردوسی روایت می کند ساخته و پرورده سنتی طولانی است و شاعر با همه توانایی وسیع تراژیک و اخلاقی خود به نظاره آن پرداخته و در اندیشه دوباره طرح انداخته است، بطوری که شاهنامه در عین حال هم ثمره نهایی سنتی بسیار نیرومند است و هم داستانی که از شخصیت فردوسی عمیقاً اثر پذیرفته.

* استاد دانشگاه Sorbonne Nouvelle در پاریس، مؤلف کتاب Moralia درباره مفاهیم اخلاقی در ادب کلاسیک فارسی.

داشت پس از آن گفت وگویی «میزگرد» شروع شد و با تمام شدن آن، سمینار «بزرگداشت
هزاره شاهنامه» به پایان رسید.

ترتیب چاپ مقاله‌ها در این شماره ایران نامه همچنان است که برای ایراد سخنرانی‌ها
و گفتارهای میزگرد در نظر گرفته شده بود. به جز سخنرانی استاد زریاب که چون
نتوانستند به موقع به پاریس برسند متن آن را لطفاً در اختیار ما قرار دادند.

ش. م.

کوچکتر پس از عدد بزرگتر با حرف عطف ذکر شود دلیل جمع است (مانند هفتاد و دو) و اگر پیش از آن و بدون حرف عطف درآید دلیل ضرب است (مانند دو هفتاد که به معنی ۱۴۰ است).

ظاهراً «دو هفتاد» در این بیت درست تر است و فردوسی حرف عطف میان «دو» و «هفتاد» را برای رعایت وزن شعر انداخته است. با این ترتیب، مطابقت شعر فردوسی با حدیث مذکور درست می شود.

نتیجه آنکه، جهان بینی فردوسی، بنا بر این مقدمه، همان جهان بینی اسماعیلی است که در کتب معتبر اسماعیلی، با اندک اختلاف، به تفصیل مذکور است و با عقاید اسلام سنتی و شیعه امامیه و شیعه زیدیه سازگار نیست.

همین مقدمه در صورت اصلی آن - که متأسفانه در دست نیست - چه بسا سبب شده است تا فردوسی مورد پسند دستگاه درباری سلطان محمود غزنوی قرار نگیرد و یکی از مشایخ طوس از پذیرفتن جنازه او در گورستان مسلمانان جلوگیری کند. زیرا اسلام اهل سنت شیعه زیدی و امامی را کافر و خارج از دین نمی شناسد، اما اسماعیلیه را «ملاحده» و کافر می شمارد.

فردوسی پیش از آنکه اسماعیلی باشد ملی گراست، که سنت دهقانان آن زمان، مانند عبدالرزاق طوسی و ماخ مرزبان هرات و امیرک منصور و دیگران، بوده است، همراه با خشم و تنفر شدید از دستگاه خلافت عباسی همچنانکه اسماعیلیه نیز بدترین دشمنان خلافت عباسی بوده اند. ملی گرایی و شعوبیت فردوسی سبب تنفر او از خلافت عباسی شده است و او را در صف دیگر دشمنان این دستگاه یعنی اسماعیلیه قرار داده است.

بخت و کار پهلوان در آزمون هفت خان

سهروردی سرگذشت سالکان را از زبان مرغان چنین حکایت کرده است که :
روزی جماعتی صیادان آمدند و دام گسترده و صفیر خوش زدند و ما را فریفتند تا آنکه به دام افتادیم و حلقه‌ها و بندها در بال و پرمان استوار شد . یک چند بیهوده کوشیدیم تا مگر خود را برهانیم عاقبت به رنج تن در دادیم و به اسیری خو کردیم و حال نخستین خویش از یاد بردیم . از قضا روزی به بیرون نگرستیم گروهی از یاران را دیدیم که هر چند پاره‌ای دام و بند بر پا ، سر از تنگنای قفس بیرون کرده آهنگ پریدن می کنند و در آن پرواز خوشند .

از غم اسیری خودگویی جان از تنم جدا می شد و داشتم از اندوه می مردم . آنان را آواز دادم و زاری کردم تا راز رهایی شان را بدانم . باشد که من نیز راهی به بیرون از زندان خود بیابم . پس به من آموختند که چگونه می توان پر و بال از قفس بیرون کشید . همچنان کردم و با آنان پریدم .

ایشان با من گفتند که ما را در پیش راه‌های دراز است و منزل‌های سهمناک و مخوف که از آن ایمن نتوان بود . . . پس رنجی تمام بر باید داشت که یک بار از آن چال‌های مخوف بیرون گریزیم و پس به راه راست افتیم . . .

آنگاه میان دو راه بگرفتیم ، وادی بود با آب و گیاه ، خوش می پریدیم . تا از آن دامگاه‌ها

درگذشتیم و به صغیر هیچ صیاد باز ننگریستیم. در پیش ما هشت کوهی دیگر بود که چشم بیننده به سر آن کوه‌ها نمی‌رسید از بلندی... پس رنج بسیار برداشتیم تا برشش کوه بگذشتیم و به هفتم رسیدیم... و برین کوه فرود آمدیم، بوستان‌های آراسته دیدیم و بناهای نیکو و کوشک‌های خوش و درختان میوه‌دار و آب‌های روان چنانکه نعیم او دیده می‌بستد و زیبایی او عقل از تن جدا می‌کرد، و الحان‌های مرغان که مثل آن نشنیده بودیم، و بوهای که هرگز به مشام ما نرسیده بود از خوشی... تا هشتم کوه، از بلندی سرش به آسمان رسیده بود.

مرغان از آنجا به نزد والی آن ولایت می‌رسند و به راهنمایی وی به شهری بر سر کوه هشتم و جایگاه ملک آن دیار با زیبایی و شکوهی از اینگونه:

بدان که هرگاه در خاطر خود جمالی تصور کنید که هیچ زشتی با او نیامیزد و کمالی که هیچ نقص پیرامن او نگردد، او را آنجا باید که به حقیقت همه جمال‌ها از راست. گاه نیکویی همه روی است و گاه جود همه دست است.^۱

مرغان سرگذشت خود را به ملک می‌گویند و او رسولی به همراهی آنان می‌فرستد تا آن بندها گشوده و بال‌های بسته آزاد شود.

پرنندگان سهروردی که تخته بند تن در زندان عالم خاکی به دام افتاده‌اند در دوری و مهجوری آرزومند پرواز به آستان دوست و مشتاق روزگار وصالند تا مانند مرغان عطار در پایان راه به خود باز رسند و در آینه روی آن یگانه صورت خود را بازایابند.

سیر و سلوک عارفان گذر از مراتب وجود است در مدار بی‌انتهای جان از خلق به حق و از حق به خلق. عارف در این سیر انفسی با پیروزی بر دشمن نفس و پرواز در آزادی روح هفت شهر عشق را می‌گردد به امید آنکه از بند و بستگی‌های فناپذیر بشری برهد و به کمال جاودان ذات الاهی بیبوند.

*

اما، به خلاف عارف، سیر پهلوان حماسه در آفاق، بیرون از خود، در مکان و زمان، در رویارویی با جهان و جهانیان، در دلیری و دریا دلی و در آویختن با مرگ است تا به پایگاه پهلوانی برآید و سزاوار نام بلند باشد.

سهراب از توران به ایران آمد تا دو کشور را بگشاید، دو پادشاه را براند و دو جهان پهلوان — خود و پدر — را فرمانروای جهان کند. جنب و جوش این پهلوان جوانمرگ برای کاری بزرگ است: برداشتن مرزها، یکی کردن دو کشور و دو پادشاهی، مانند فریدون فرخ‌نهاد جهان را دگرگون کردن و راه و رسم نوی پی افکندن. اسفندیار نیز که می‌خواهد با بستن دست رستم به پادشاهی برسد و دین و آیینی تازه بگسترد، بیهوده می‌کوشد تا «بلند آسمان بر زمین برزند» و در بلندپروازی این خیال محال جان می‌بازد.

کار هر دو ناتمام می‌ماند زیرا مرگ کار خود را در آنها تمام می‌کند. هر دو از دروغ پدر کشته می‌شوند. یکی پاک باختی راستی و زورمندی جوانی است و دیگری فریفته سودای

پادشاهی و دین.

باری ناکامی دو پهلوان انگیزه‌ها و موجبات دیگر نیز دارد که چون موضوع گفتار ما نیست بدان نمی‌پردازیم و تنها به این اشاره بسنده می‌کنیم که «آز» با آن معنای گسترده و شامل که در اندیشه شاعر دارد — فزونخواهی در جاه و مال و قدرت، آرزومندی لجام گسیخته و دست‌اندازی به عالم بالا (جمشید و کاوس)، آزی که چشم خرد را می‌دوزد و به جای وسواس «داد» و سوسه «بیداد» را به دل راه می‌دهد — در عاقبت کشتگان و کشتندگان دستی دارد.

*

در شاهنامه برای آنکه کاری بزرگ به فرجامی بزرگ — به پیروزی راستی و داد و شکست دروغ و بیداد — بینجامد، پهلوان باید آزمون‌های دشوار را از سر بگذراند آنگونه که از بیخردی و نادانی خالی شود و خردمند و دانا از ماجرا بیرون آید، در مرگ و تولدی رمزی و تمثیلی در خود بمیرد و چون مردی تازه از خود زاده شود.

در این آزمون‌ها گذشته از یال و کویال و دل شیر، نخستین آفریده خداوند، یعنی خرد، نیز نه‌تنها ناگزیر است، بلکه نخست مرد را بدان که سرچشمه دانش است می‌آزمایند. در گفتگوی موبد و بزرگمهر می‌بینیم که روشنایی روان و بهروزی آدمی پیش از هر چیز در خرد است و پس از آن در دانش و آنگاه در پهلوانی و پردلی و آنکه هیچیک از این سه را ندارد همان بهتر که در کام مرگ ناپدید شود.^۲

خرد موهبتی است ایزدی که به آدمیان ارزانی شده و مایه بهروزی و بسامایه رستگاری است. خرد و نیکی همزاد یکدیگرند و خردمند شاهنامه نیک هم هست (اگرچه شاید چون پیران و یسه رستگار نباشد). اما دانش را که سرچشمه توانایی است همه از بد و نیک می‌توانند بدست آورند. نوشتن و خواندن به زبان‌های گوناگون را دیوان به تهمورث می‌آموزند و افراسیاب «پردانش» (ج ۵ ص ۲۴۸) یعنی نیرنگ باز چاره‌گر، مانند دیوان از «دانش» جادو بهره‌مند است. چنین دانشی هرچند مایه توانایی ولی درنهایت زیانکار و بی‌عاقبت است.

*

زال نخستین پهلوانی است که چون کاری بزرگ پیش آمد، او را نه به خرد بلکه به دانش و مردانگی، به هر دو، آموذند. پیش از او فریدون فرزندان خود را در بازگشت از یمن آموده بود و آنها پس از آزمایش دارنده نام و سزاوار همسری شدند و به مرتبه مردی و شهریاری تشریف یافتند. آزمون فرزندان فریدون به جنگاوری (تور)، دارایی (سلم)، آرامی و خرد (ایرج)^۳ بود نه به خرد و مردانگی باهم.

*

اما زال را نخست به دانش آموذند و سپس به مردانگی، چون که او پسر سام جهان پهلوان

یکی از بزرگان و نزدیکان پادشاه ایران بود و از کشوری بیگانه بازمی‌گشت و به دختر پادشاه آن سرزمین، مهرباب کابلی از نژاد ضحاک، دل داده بوده و در آرزوی همسری با او می‌سوخت. پیوند زال و رودابه با آن نژاد و اثری که در آینده دو کشور داشت، کاری آسان نبود. برای همین سام به شاه نامه نوشت و برای زناشویی پسرش از او فرمان خواست. منوچهر اول از اخترشناسان پرسید که این پیوند را در گردش آسمان و ستارگان چگونه می‌بیند. آنان دیدند و گفتند که فرخنده است (چه فرخنده‌تر از فرزندی چون رستم دستان) و آنگاه آزمون زال به دانش و مردی آغاز شد.

موبدان و دانایان در پیشگاه شاه چيستآن ششگانه‌ای از زال می‌پرسند: از دوازده سرو سهی که از هریک سی شاخه برمی‌آید؛ از دو اسب سیاه و سفید که در پی هم می‌تازند و به یکدیگر نمی‌رسند؛ از شارستان آبادی بر سر کوهسار و خارستانی به هامون و مردی با داسی تیز و بی‌درنگ در کار درویدن خشک و تر.^۴ پس از آنکه زال همه را پاسخ می‌دهد آنگاه آزمون وی به گردی و پهلوانی آغاز می‌شود. زال در سواری و سپرگیری و ژوبین افکنی و برگرفتن هم‌نبرد از پشت زین بر همه پیروز می‌شود، و او را به دانش و مردی سرآمد همگان می‌یابند و منوچهر به زال خلعت می‌بخشد و به نامه سام پاسخ می‌دهد که فرخنده زال سوار آمد، آرزوی او را دانستم و کام تو را برآوردم.

*

در شاهنامه آزمون‌ها برای تشریف به پایگاه پهلوانی، پادشاهی، و جاودانگی گوناگون است. اما بزرگترین و دشوارترین آزمون پهلوانان هفت خان رستم و اسفندیار است؛ یکی برای رهایی کاوس سبک سر و سپاهیان از بند دیوان و نجات دستگاه پادشاهی و کشورداری ایران، و دیگری برای آزادی خواهران اسیر در دست دشمن. بدینگونه هفت خان‌ها هدفی هماهنگ با آیین ایزدی و ارزش‌های اخلاقی حماسه دارند و پهلوان در راهی سزاوار به جان می‌کوشد تا سزاوار نام بلند باشد که آرمان زندگی و مرگ اوست

کسی کو جهان را به نام بلند گذارد، به رفتن نباشد نژند

(II : ۹۰)

*

هفت خان هفت منزل و گذرگاه راه است، مثل هفت مرتبه آیین مهره و هفت مرحله سیر و سلوک عارفان، که سلوک خود به معنای رفتن و سالک رونده است. اما این راه در کشور جان نیست، باید جهان ناشناخته و پرهلاک را پشت سر گذاشت و ماجراهای هول‌انگیز را از سر گذراند.

اما راه هفت خان یگانه راه نیست. در برابر رستم دو و در برابر اسفندیار سه راه گشوده است که از آن میان راه‌های دراز، امن و آسوده و راه‌های کوتاه «پر از دیو و شیر است و پرتیرگی»

(II : ۸۹). گرگسار به اسفندیار می‌گوید سه راه به رویین دژ می‌رود، «یکی در سه ماه و یکی در دو ماه» با گیاه و آبشخور چارپا. راه سوم کوتاه اما ناممکن است. (VI : ۱۶۹)
 هر دو پهلوان با وجود دشواری و رنج، راه کوه‌ها را برمی‌گزینند.^۶ هفت خان‌گزینی است میان خطر کردن و رسیدن یا بی‌خطر اما دیر رسیدن. پهلوان حماسه برای پیروز شدن بی‌تاب و شتابزده است. از این گذشته، همچنانکه زال به رستم می‌گفت:
 همانا که از بهر این روزگار تو را پرورانید پروردگار
 (II : ۸۹)

خویشکاری مرد در خطر کردن است.

اسفندیار به پشتون می‌گوید، مگر با گذشتن از جان و خوار گرفتن تن خود بتوان کار دشمن بداندیش را ساخت (VI : ۱۹۲) و در جای دیگر:

تن آنگه شود بی‌گمان ارجمنند سزاوار شاهی و تخت بلند
 کز انبوه دشمن نترسد به جنگ به کوه از پلنگ و به آب از نهنگ
 (VI : ۱۹۲)

چون رستم به قصد هفت خان بر رخس می‌نشیند، رودابه دردمند و گریان است، نمی‌داند آیا باز فرزند را خواهد دید یا نه. (II : ۹۰)

*

اما تنها به پهلوانی و پردلی و حتی قبول مرگ نمی‌توان هفت خان را پشت سر گذاشت و بر شیر و گرگ و اژدها یا زن جادو پیروز شد. در این راه یاری جهان‌آفرین (II : ۸۹) — مانند تأیید الاهی برای عارف سالک — شرط نخستین است.
 خسرو انوشیروان که نمونه پادشاهی دادگر شمرده می‌شد از بزرگمهر، که مظهر خرد و آگاهی است، می‌پرسد:

بزرگی به کوشش بود گر به بخت چنین دادپاسخ که بخت‌و هنر (=پهلوانی، دلیری)
 چنان چون تن و جان که یارند و جفت همان کالبد مرد را پوششست
 که یابد جهاندار ازو تاج و تخت چنانند چون جفت با یکدیگر
 تنومند پیدا و جان در نهفت اگر بخت بیدار در کوششست
 مگر بخت نیکش بود رهنمای به کوشش نیاید بزرگی بجای
 (VIII : ۱۹۹)

در کارنامه پهلوانان همیشه رنج و خطر و اراده خطر کردن، مردانگی (هنر) از یلان است، اما فره (یا بخت) موهبتی ایزدی است که سرچشمه زور و نیرو و پیروزی پهلوان در آنست. در همین «هفت خان» رستم جهان را به زور جهانبان می‌جوید (II : ۹۷). و پیروزی بر دشمن «به نیروی یزدان پیروزگر/ به بخت و به شمشیر تیز و هنر» (II : ۱۰۳) شدنی است.
 اول بخت و بعد شمشیر و هنرنمایی. اسفندیار به پشتیبانی جهاندار و رستم «به نیروی

جان آفرین» اژدها و دیو سفید را می کشد. ^۸ یا آنگاه که در خان دوم رخس و رستم سست و سوخته از گرما، بازبانی چاک-چاک از تشنگی راهی به جایی نمی برند و پیلتن دست به نیایش برمی دارد، همانگاه میشی به اندام بر اسب و سوار پدیدار می شود و تشنگان را به چشمه‌ای پاک و روشن راه می نماید که «دیوان و پیلان و شیران نر» هیچیک را یارای گذر کردن بر آن نیست تا چه رسد به میشی بی دفاع. سر رسیدن او در چنین حالی و جایی — ماند آنکه در فرار همراه اردشیر بود — «بخشایش کردگار» و فره ایزدی است که اگر نبود در همان آغاز کار رستم از رفتن باز مانده بود. ^۹

اسفندیار در پایان هر خان وقتی که تندرست و کامروا مهلکه را پشت سر می گذارد به درگاه آفریننده و دهنده زور و فر نیایش می کند و پیروزی خود را از او می داند. در کوهسار سخت و بلند سرنوشت پهلوان فره ایزدی و دلیری آدمی، آسمان و زمین، همداستانند. بخت از خدا و کار از پهلوان!

*

راه نشناخته را بی راه‌شناس آگاه نباید رفت: «ظلمات است بترس از خطر گمراهی». دلیل راهی باید تا در مسیر تاریکی درون یا بیرون (سالک یا پهلوان) چراغی برافروزد و پهلوان‌های «هفت خان» راهنمایان خود (اولاد و گرگسار) را از سپاه دشمن می گیرند.

گرگسار، که از همان آغاز در اندیشه گمراه کردن اسفندیار است، می کوشد تا شاهزاده را از رفتن بازدارد و با آگاهی وارونه‌ای که می دهد او را در دامی ناگهان غافلگیر می کند. ولی اولاد دیو «درستی» است که به پاداش راستی — بنا به پیمانی که با وی بسته شد — به پادشاهی مازندران می رسد.

اولاد و گرگسار فقط بلدِ راهند و گذرگاه‌های سرزمین خود را می شناسند و بس اما اگر «هفت خان» را نوعی تشرف به پایگاه جهان پهلوانی بدانیم، رستم در این راه مرشدی چون زال زر دارد که وی را به رفتن وامی دارد. او که در آغاز سفر کاوس به مازندران را خطایی بزرگ می دانست و می کوشید به نمایندگی از دیگر پهلوانان و از سوی خود شاه را از این دیوانگی بازدارد،^{۱۰} چون کار به شکست و اسیری ایرانیان کشید و گنج و رنج و کشور و پادشاهی به باد رفت، فرزند را دل داد و به رفتن برانگیخت و از او خواست که بی درنگ راه کوتاه و سخت را برگزیند و از چیزی نهراسد و خود نیز حتی به مرگ فرزند رضا داد، زیرا نجات کشور و خویشکاری مردی را که برای چنین روز و روزگاری پرورده شده بود، در رفتن و جنگیدن می دانست. این بود که به تهمتن می گفت تو برو و من:

شب تیره تا برکشد روز چاک	نیایش کنم پیش یزدان پاک
مگر باز بینم بر و یال تو	همان پهلوی چنگ و گویال تو
و گر هوش تو نیز بر دست دیو	برآید بفرمان گیهان خدیو

تواند کسی این سخن بازداشت؟ چنان کو گذارد بیاید گذاشت
(۸۲ : II)

زال، بخلاف سام و کاوس یا گشتاسپ، پدری خردمند و داناست. او فرزند باهنر خود را از همان کودکی به پهلوانی و مردانگی راه می نمود و تا پیری یعنی در جنگ با اسفندیار یار و یاور معنوی تهمتن بود.

اما اسفندیار به بختیاری رستم نیست و چنین راهنمایی ندارد. هر چند که در هفت خان برادر فرزانه ای چون پشوتن، سپهسالار و در جنگ با رستم هم او رایزن روشن بین روین تن است، ولی می دانیم که اسفندیار در سر هوای دیگر دارد و اندرزه های این دلسوز با خرد ناشنیده می ماند.

رستم و اسفندیار هر دو از راه کوتاه و پرخطر به قلب کشور دشمن می زنند. در خان اول رستم گوری در شکار می افکند و بریان می کند و می خورد و در بیشه شیری می خوابد، شیر سر می رسد و پیش از آنکه پهلوان بیدار شود رخس او را کشته است. (این اسب شیرکش دارای ویژگی ها - فره و نیروی - است که ما در کشتن اژدها بدان می پردازیم.)

نبرد و پیروزی خان اول از آن اسب است نه سوار خفته. رخس که در همه حال، در بزم و رزم، رفیق راه و همدست و همدستان رستم است، رزم آزمود و سزاوار سپردن منزل های دیگر می شود. این نخستین منزل سفر را باید تشرّف اسب به منزلت «پهلوانی» دانست بویژه که در پایان کار نیز مژده رهایی را شبیه او به گوش کاوس کور می رساند.^{۱۱}

*

از این یگانه استثنا که بگذریم، خان های دیگر همه آزمون های پهلوان است در برخورد با عوامل طبیعی دشمن کیش یا جانوران درنده (پدیده ها و جلوه های دیگری از نیروهای وحشی و مهارناپذیر دنیای بیرون و درون انسانی) که در راه برتری و کمال جان و تن گام برمی دارد.

در خان پنجم رستم در نبردی آسان بر «اولاد» پیروز می شود، ولی مانند خان دوم دشواری کار او در گذشتن از دشواری های طبیعت است: دو سد فرسنگ راه و چاهساری شگفت میان دو کوه بلند که عقاب جرأت پریدن بر آن ندارد و سنگلاخ و دشتی که آهو را یارای دویدن در آن نیست و رود آبی پهناور و تند و راه های درشت و فرسنگ های گران و چنین و چنان. در خان ششم نیز، پس از کشتن ارژنگ دیو، تازه باید هفت کوه سر به فلک و مامن ناشناخته و غریب دیوان را پشت سر بگذارد تا به غار دیو سفید برسد.

خان ششم اسفندیار هم ایستادگی در برابر دشمنی طبیعت سنگدل و کشنده آدمی است. بیابانی به درازای سی فرسنگ و ریگ داغ بی قطره ای آب و خاکی از تف آفتاب جوشان که مور و ملخ بر آن گذر ندارند. نه شیر تاب زمینش را دارد و نه کرکس تاب هوایش را. نه مرد و نه اسب. سپاهیان در آرزوی بازگشت به اسفندیار می گویند «بدین جایگه مرگ را آمدم.»

جهان تاریک می شود و از ابر سیاه سه روز و سه شب برف می بارد و بوران می وزد. افزون بر اینها، دیوان و جانوران هولناک و جانشکار نیز در کمین جان پهلوانند: گرگ و شیر و سیمرغ و اژدها و پتیاره جادو با توانایی های افسانه آمیز.

*

اما در میان جانوران چنین طبیعتی اسفندیار از همان خان اول با دو گرگ روبرو می شود و آنها را می کشد. در پس این شکار با خطر اما بی ماجرا چه بسا سنتی کهن و از یاد رفته پنهان است که در اینجا یا جاهای دیگر شاهنامه (مثلاً، نبرد گشتاسپ با «گرگ - اژدها» در روم) شاید بتوان نشانه هایی از آن را باز شناخت.

در زمان های دور میان هند و اروپاییان، بویژه ژرمن ها، برای تشرّف به پایگاه رزمیان و در آمدن به جرگه آنان نوعی پیوند جادویی و اسطوره ای میان پهلوان و گرگ وجود داشت. پهلوان با شکار و کشتن یا پوشیدن پوست گرگ (و گاه خرس، پلنگ یا درندگان دیگر)، همان خشم، بی باکی و بی تابی سوزان را برای پاره کردن دشمن به دست می آورد و در زورمندی و چابکی و درنده خوئی دارای نوعی همسانی جادویی با جانور می شد، تا آنجا که گروه رزمیان جوان این اقوام خود را به مثل چون گرگ می شناختند و می نامیدند.^{۱۲}

از سوی دیگر، با تأویلی روانشناختی شاید بتوان گرگ، شیر یا اژدها را تجسم حیوانی که در ما خفته، نیروهای سرکش طبیعی و غریزه یا، به زبان دیگر، نفس اماره («نفس اژدرهاست او کی خفته است») در حماسه دانست که پهلوان با به خطر انداختن جان و پیروزی بر آنها به یاری شعور، آگاهی یا روشنایی، تاریکی روان (ناخودآگاه) را پس می زند.

هم چنان که با نگاهی دیگر در جهت خلاف و از بیرون به درون، می توان پنداشت که جانوران جانشکار تصویری هستند از نیروهای ناشناخته و اسرارآمیز جهان در جان، پنداشتی از تاریکی، ترس، مرگ و نیستی و جز اینها که به صورتی ترسناک تر و خطرناک تر در داستان (حماسه) هستی پذیرفته اند و پهلوان با جنگیدن و پیروزی بر آنها آگاهی را بر ناآگاهی و زندگی را بر مرگ پیروز می کند.

از این دیدگاه، اسطوره اژدها را - که رستم و اسفندیار در خان سوم می یابند و نابود می کنند - می توان ژرف ترین رمز و نماد هراس عدم در ناخودآگاه روان آدمی دانست.

از این اشاره مقصود ندیده گرفتن معناها و چهره های گوناگون اسطوره (و حماسه) و کاستن آن به پدیده ای فقط روانشناختی نیست. اما، از جمله، می توان از این دیدگاه نیز برداشت و تأویلی از آن به دست داد. زیرا در تفسیر اسطوره روش و معیاری نهایی وجود ندارد و آن را می توان در زمینه ها و با برداشت های متفاوت: دین و مابعد طبیعت، عرفان، فلسفه، زبانشناسی، مردم شناسی، روانشناسی و روانکاوی و غیره، بررسی کرد و فهمید، بطوری که هر یک از آنها در تعبیر و دریافت خود درست و پذیرفتنی باشد. چون که اسطوره، مانند زندگی

و طبیعت زنده، در ژرفای خود حقیقت‌های گوناگونی نهفته دارد و هر حقیقتی می‌تواند، بسته به نگاه بیننده، یکی از چهره‌های خود را جلوه‌گر سازد.

*

اسطوره‌اژدها در پیوند با خشکسالی و رها شدن آب وزن دارای معنای بسیار گسترده‌تری است که ما در جای دیگر اشاره‌ای گذرا به آن کرده‌ایم.^{۱۳} در هفت خان رستم نیز پناهگاه اژدها کنار چشمه‌ای است که اگر «ز دیوان و پیلان و شیران تر» کسی از نزدیکی آن بگذرد، بازگشتی ندارد: آب زندانی اژدهاست. و اسفندیار برای آنکه خواهران را از دژی که در آن زندانی شده‌اند آزاد کند باید از جمله اژدهایی را بکشد.

پناهگاه اژدها (خان سوم رستم) مغاکی درون خاک (عمق زمین = ژرفای جان) است و اژدها در نیم شب، در نهایت تاریکی، سه بار برای کشتن پهلوان بیرون می‌آید. اما رستم او را نمی‌بیند زیرا غرق در خواب (ناآگاهی و ناهشیاری) است. رستم در خواب است که شب هنگام اژدها از مغاکش بیرون می‌آید. تاریکی در تاریکی (خواب و شب و دل زمین) است و مرگ در آستانه جان پهلوان، و تاریکی چنان انبوه است که چیزی نمی‌توان دید و خواب چنان عمیق است که گویی بیداری ندارد. دو بار اسب سوارش را بیدار می‌کند و او که در ظلمت شبانه اژدها را نمی‌بیند از رخس بیدار خشمگین است که چرا با «خروشیدن و جوشیدن و برکندن خاک» در خواب — در غفلت — رهایش نمی‌کند.

هر بار که رستم بیدار می‌شود اژدها در ظلمت دل زمین (در تاریکی اعماق، در ژرفای جان؟) گم می‌شود. تنها بار سوم، آنهم به خواست خدا، زمین اژدها را پس می‌زند و در اندرون خود پنهان نمی‌کند. پهلوان فقط به یاری «خداوند جان و خرد» می‌تواند اژدها را ببیند و جان خود را از مرگ برهاند.

*

و این اژدها تنها جانوری وهمناک‌تر از شگفتی‌های دیگر نیست. او — اگرچه بروز نمی‌دهد ولی دارای نامی از آن خود است و — مثل ضحاک — شخصیتی جادویی دارد که می‌تواند سخن بگوید و رجز بخواند و حتی نام رستم را بپرسد و پاسخ او را بشنود. او «دژخیم»، پیک یا خود اهریمن،^{۱۴} تمثیل و رمز بدی پنهان در تیرگی مرگ و نیستی و جایگاهش، مانند هنگ افراسیاب جادو، در زیرزمین است. برای همین پهلوان خوابزده از دیدار او عاجز می‌ماند و هر بار «دیگری» که همتای نظر کرده اوست — رخس — بیدارش می‌کند.

*

رخس با چشم‌های تاریکی شکاف همانست که «رد مورچه بر پلاس سیاه / شب تیره ببیند دو فرسنگ راه». او در سراسر حماسه، در سفر زندگی و مرگ، مانند سرنوشتی خجسته همزاد و همراه رستم است. از همان آغاز، سه سال می‌گذشت که به زین آمده بود اما رام کسی

نمی شد و سوار خود را - تا روزی که رسید - انتظار می کشید. او جدا از صاحبش نام و نشانی نداشت، بلکه قرعه فالش را به نام سواری زده بودند که هنوز نه آمده بود و نه شناخته، زیرا چون نامش را پرسیدند، گله بان گفت:

خداوند این را ندانیم کس
همی رخسِ رستمش خوانیم و بس
(II : ۵۳)

رستم بی رخس پهلوانی ناتمام و در جنگ های همگروه ناتوان و از پیمودن کوه و دشت بی نصیب است، همچنانکه اسب نیز بی چنان سواری، بیگانه از رزم و بزم، وحشی وار در میان خیل اسبان وحشی بسر می برد. گویی یکی تجسم خویشکاری و نیمه تمام کننده دیگری است.

و این نیمه رستم هدیه ای آسمانی و بهای وی بر و بوم ایران است. زیرا تنها اوست که تاب جوشن و خود و کوپال و تن پیلوار و بر و یال پهلوانی را دارد که پشت و پناه این کشور است. (II : ۵۴) رخس «نیکی یزدان»، هدیه ای آسمانی است. او که پیش از این شیر دژ می را تباه کرده بود چون «زورتن اژدها» را دید «بدرید کتفش به دندان چو شیر». سرانجام اسب و سوار آن کوه آتش را خاموش می کنند. خویشکاری آنها در این همدستی و هم پستی در نبرد به انجام می رسد.

*

اژدهای خان سوم اسفندیار نیز سیاهی انبوه، سنگواره ظلمت است، زیرا با اندامی به سختی و صلابت کوه خارا، شاعر او را به «کوهی سیاه» مانند می کند که از جنیندش، آنگاه که غار تاریک و تفته دهان را می گشاید، گویی «چرخ و ماه تاریک» می شوند.

اگر در جنگ با اژدها «بخت» به نام و نشان دیگری چون دهش و بخشش آسمانی یا نیکی یزدان (رخس) همراه رستم است، اسفندیار نیز در چنین کاری تنها به زور بازو دل بی باک بسنده نمی کند. پهلوان در کارهای شگرف چاره ساز هم هست.^{۱۵} و اسفندیار برای کشتن اژدها و سیمرغ دو بار از دانش راهگشای خود مدد می گیرد و با سلاحی دیگر - گردونه ای که تیغ ها و نیزه ها بر آن نشانده اند - به نبرد می رود.

*

مرغ و سرنمون (archetype) آن، سیمرغ (سئن مُرو) در اساطیر و ادب ما نماد اندیشه ها، پنداشت ها و دریافت های بسیارگونه است. از آب سرچشمه زندگی، رویندگی و باروری، سرسبزی و درمان بخشی (در اوستا) گرفته تا جان جوئی معرفت و نشان بی نشان دوست و یگانگی این و آن (منطق الطیر).

در شاهنامه، سیمرغ با نیروی سهمگینی که می تواند فیل و نهنگ را از خشکی و دریا بردارد، با بال هایی پهناور چون ابری سیاه فرود می آید و هر زمان خود را به هر جا که بخواهد

می‌رساند. او با خبر از راز چیزهاست، همچنانکه می‌داند مرگ اسفندیار روین تن در کنار دریای چین، در چگونه تیری از کدام چوب نهفته است. دانایی او عجیب و در تبدیل و دیگر شدن در صورت و سیرت، در سودمندی و زیانمندی، در جان بخشیدن و جان گرفتن دارای ویژگی‌های جادویی است.

در خان پنجم سیمرخ دشمن جان اسفندیار است و پهلوان به یاری اندیشه‌چاره‌ساز، این دشمن «چاره‌گر» بسیار دان را از میان برمی‌دارد. سیمرخ چون ابر سیاهی پوشنده خورشید و ماه فرود می‌آید و گردونه و اسب و سوار را بر می‌دارد. اما گردونه تیغ نشان برنده است و مرغ با پر و بال و پنجه خونین، مجروح و بی‌توان، به دست شاهزاده کشته می‌شود.^{۱۶}

*

اینک به دانش چاره‌گر اسفندیار در جنگ با اژدها بازگردیم که در آن با گردونه و اسب‌ها به غار تاریک دهان جانور فرو می‌رود و به وادی مرگ می‌رسد و پس از کشتن اژدها از دود (سیاهی) زهر آن زمانی بی‌تاب و توش، نیمه‌جان و بیهوش می‌افتد و چون چشم باز می‌کند به برادرش پشوتن، که در تمامی سفر پشتیبان و سپاه‌سالار اوست، می‌گوید «که بیهوش گشتم من از دود زهر.»

او، مثل یونس در شکم ماهی در ته دریا، به نهایت ظلمت می‌رسد و در کام مرگ، «دژِ هوش ربا»ی آن را ویران می‌کند و با عمری دوباره به زندگی (روشناهی، هشیاری) بازمی‌گردد. خضری است که آب زندگی را نوشیده و از ظلمات بیرون آمده بی‌آنکه مانند اسکندر سبوی او را کلاغی شکسته و آب او را ریخته باشد.^{۱۷}

در آداب و مناسک تشرّف (اساطیری، دینی، حماسی یا عرفانی و...) خواب یا بیهوشی می‌تواند یکی از نشانه‌های مرگ سالک و باز زادن او در مرتبه‌ای بالاتر - فنای جسم و جان ناآگاه و بقای جان و تن آگاه - باشد. شاعر خود نیز به روشنی می‌گوید که پس از کشتن اژدها

ازان کار پر درد شد گرگسار کجا زنده شد مرده اسفندیار^{۱۸}

نظیر چنین آزمونی را رستم در منزل آخر و نبرد با دیو سفید از سر گذراند. او «به کردار

تابنده شید» (روشنی تمام) به سوی دشمن شتافت و:

تن دیو از تیرگی ناپدید	به کردار دوزخ یکی غار دید
نبد جای دیدار و راه گریغ	زمانی همی بود در چنگ تیغ
زمانی بران جایگه آرמיד	ازان تیره‌گی جای دیده ندید
دران جای تاریک لختی بجست	چو مژگان بمالید و دیده بشست
سراسر شده غار از و ناپدید	به تاریکی اندر یکی کوه دید
جهان پر ز پهنای و بالای اوی	به رنگ شبه روی و چون شیرموی
از آهنش ساعد ز آهن کلاه	سوی رستم آمد چو کوهی سیاه

غار دیو چون دوزخ است. رستم به درون «دوزخ» می رود که از سیاهی بسیار نادیدنی است در آنجا دیوی است شبه رنگ و تیره تر از خود غار، کوه ظلمت است که غار تیره را در ظلمت خود فرو برده.

دیو سفید وقتی به جنگ کاوس می آید شب و ابر و سیاهی، دریای تار و پنهان شدن روشنائی، دود و قیر، تیرگی جهان و خیره شدن چشم هاست. کاوس و دو بهره از سپاهیان کور (II : ۸۶) و در تاریکی غرق می شوند آنچنانکه دیگر «نه خورشید بینند روشن نه ماه.» (II : ۸۷)

در سرزمین «دیوانِ دژخیم» آفتاب نیست. جایگاه آنان کشور تاریکی است. دیو «سفید»، بخلاف نامش، بجز موی سر یکپارچه سیاه است. جای این سیاهی در غار سیاه سرزمینی تاریک است. بدینگونه رستم در جنگ با این دشمن عجیب خود را به تاریکی سه چندان می زند. شاید برای همین است که در گرماگرم چنین نبرد خطیری «به دل گفت رستم گر امروز جان / بماند به من، زنده ام جاودان»

رستم با کشتن دیو سفید و بیرون آمدن از غار نه فقط پادشاه و سپاهیان را از کوری نجات داد،^{۱۹} بلکه خود نیز به عنوان جهان پهلوان تاج بخش و پشت و پناه ایران در تولدی تازه به جهان روشنائی بازگشت.^{۲۰}

*

رستم در خان اول گوری شکار کرد و خورد و «در بیم را جای ایمن شناخت» و به خواب غفلت فرو رفت. در منزل سوم هم همینطور. پس از خوردن گوری تنومند چنان غرق در خواب می شود که از هجوم اژدها و جوش و خروش پی در پی رخس بیدار نمی شد. در خان چهارم در کنار چشمه آب گوارا به نان و نیید و میش بریان رسید و باز به خوردن افتاد و سرود خواندن و خوشباشی. در منزل بعد پس از گذر از راهی تاریک و پرخطر «بخفت و بیاسود از رنج تن» و اسب در کشت مردم افتاد و چون دشتبان به اعتراض چوبی به پای سوار زد و بیدارش کرد تهمتن ناگهان از جا در رفت و برجست و گوش های آن بینوا را از جا کند.

گویی در پنج منزل نخست رستم اسیر خور و خواب و شهوت و خشم است و غریزه های سرکش جسمانی امانش نمی دهند.^{۲۱} تازه از خان ششم هشیار و بیدار می شود. نقال ها در تفسیر نبرد رستم و دیو سفید، دیو را کنایه از نفس اماره می دانند و می گویند تا بیدار شد مرد نباید امانش بدهد.

اولاد به رستم می گوید که دیو روز می خوابد (کار دیو برعکس است) وقتی که آفتاب گرم شد و دیوها خوابیدند، شاید آنگاه به یاری یزدان بتوانی بر آنها پیروز شوی. رستم صبر می کند تا آفتاب به وسط آسمان برسد تا در روشن ترین وقت روز با دیو سفید گلاویز شود و او را بزند. تهمتن با روان روشن و دل بیدار، «دیونفس» (غریزه، ناخودآگاه) را که در تاریکی

پناه گرفته، می کشد.

*

رستم و اسفندیار در خان سوم هر يك از دهایی را کشته اند و از مهلكه تندرست برآمده اند و اینک در راه کشتن زن جادو در آغاز خان چهارم خسته از جنگ و خطرهای ناگاه در آرزوی آسودگی و شادی و می و میگسار به چشمه سار و درختان و گلستانی چون بهشت می رسند و در دامن زیبای طبیعتی مهربان از ناکامی خود و بی مهری روزگار می نالند.

رستم در راه منزل جادو به چنین بهشتی رسید و از رخسار فرود آمد و:

یکی جام زر دید پر کرده می
بیابان چنان خانه سور یافت
بزد رود و گفتارها برگرفت
که از روز شادیش بهره غم است
بیابان و کوه است بستان اوی
کجا ازدها از کفش ناره است
نکردست بخشش ورا کردگار
وگر با پلنگان به جنگ اندرست
(II : ۹۸)

نشست از بر چشمه فرخنده پی
ابا می یکی نیز طنبور یافت
تهمتن مر آن را بیر درگرفت
که آواره و بدنشان رستم است
همه جای جنگ است میدان اوی
همه جنگ با شیر و نراژدهاست
می و جام و بویا گل و میگسار
همیشه به چنگ نهنگ اندرست

اسفندیار هم پس از کشتن چنان ازدهایی سزاوار دمی کامرانی و «لب یاقوت رنگ و ناله چنگ»، به چنان بیشه و چشمه آب زلال و گلستان پرنگاری می رسید و:

ز بیشه لب چشمه می برگزید
چو دانست کز می دلش گشت شاد
سراییدن و ناله اندر گرفت
که هرگز نبیند می و میگسار
ز چنگ بلاها نیابد رها
به دیدار فرخ پری چهره می
مرا گر دهد چهره دلگسل
فرو هشته از مشک تا پای موی
(VI : ۱۷۸)

فرود آمد از بارگی چون سزید
یکی جام زرین به کف بر نهاد
همانگاه تنبور را برگرفت
همی گفت بد اختر اسفندیار
نبیند جز از شیر و نراژدها
نیابد همی زین جهان بهره می
بیابم ز یزدان همی کام دل
به بالا چو سرو و چو خورشید روی

هر دو شکوه و گلایه همسان است جز آنکه شاهزاده جوان، چنانکه شرط جوانی است، در آرزوی پری چهره سرو بالای خورشید روی مشکین مویی نیز هست تا پس از آن رنج ها کام دلی یافته باشد.

در هر دو حال «پریچهره» تا آواز پهلوانان را می شنود «چون گل اندر بهار» می شکفت و خود را به خستگان میانه راه می رساند.

*

چرا جادو زن است و چرا با وجود پیری و زشتی خود را به صورت «پری» چهره می آراید و در خیال فریفتن و کشتن پهلوانان است؟ و چرا در کنار چشمه روشن آب روان خانه دارد؟ در باورهای اساطیری، ایده «مادینه» به دو چهره و با دو سرشت متفاوت و متضاد به گمان درمی آید، از سویی در پیوند با زمین، آب و ماه و گیاه، سرنمون مادر، زاینده و زندگی، فراوانی و برکت، وفاداری و عشق است و، از سوی دیگر، باز در همان پیوندها، مظهر و رمز تاریکی اعماق، شب و سنگینی تن فروکشنده، مرگ، غریزه و ناخودآگاهی، کینه و نفرت است.

در اساطیر ما «اسفندارمذ»، دختر اهورمزدا، یکی از امشاسپندان هفتگانه و، بنابراین، یکی از تجلی های او، نمونه اعلا و مثال پرهیزگاری، بردباری و وفاداری و فرشته زمین است یا به بیانی دیگر زمین پیکر (گیتی) و جسمانیت اوست. بجز او «اردویسور اناهیتا» را نیز می شناسیم: زیبارویی، بلندبالایی میانه باریک، «زن - ایزدی» با پستان های پر و پیمان و گیسوان انبوه فروهشته، سرچشمه همه رودها، نماد فرخنده آب و آبادانی، سبزی و خرمی، برکت ناب و تمامی ناپذیر.

اما در برداشت ثنوی و دوئی ما از هستی، اهریمن نیز مانند اهورمزدا دختری دارد با ویژگی هایی درست در برابر و به ضد دختر او.

«جهی» دختر و همدست اهریمن در میان همه آفریدگان او تنها دیوی است که می تواند وی را از مدهوشی و خواب گرانی که در آن افتاده بیدار کند و به ضد آفرینش نیک برانگیزد. «جهی» به معنی روسپی ویرانساز، همبسته و جفت دیو «آز»، مانند او بلعنده، پاره و نابودکننده هر چیزی است که بدان دست یابد.^{۲۲}

او مثال اعلائی فحشاء و تبهکاری، فریبنده و گمراه کننده مرد پرهیزگار، آزمند و بدسرشت، نشان زشت ترین پنداشت اساطیر ایران از جنس مادینه است.^{۲۳}

افزون بر این، در اساطیر ما پنداره بدشگون دیگری از زن را در «پریان» می توان یافت. در اوستا، پریان گمراه کننده بهدینان و راستانند و به صورت زنان زیبا و دلربا، مردان را از بزرگی و رستگاری بازمی دارند.

بعدها در فرهنگ و ادب ما پری خصوصیت دوگانه ای پیدا می کند: از سویی نشان و نمونه زیبایی افسانه آمیزی است که تنها در خواب و خیال دریافتنی است و از سوی دیگر، شاید به سبب همین زیبایی وهم انگیز، مایه سودازدگی و شوریدگی، دیوانگی و باختن عقل و هوش است. این هر دو ویژگی را در این بیت خواجه می توان دید:

مگر دیوانه خواهم شد در این سودا که شب تا روز
سخن با ماه می گویم، پری در خواب می بینم
بدینسان دو سرشت ایزدی-اهریمنی «مادینه» که با چهره های گوناگون در اساطیر ما آمده بود، در خاطر قومیه نشین شد و بازتاب آن دانسته و ندانسته به فرهنگ و از جمله به حماسه

ما راه یافت، به طوری که در يك داستان، دو گونه زن (سودابه و فرنگیس)، در نهایت بدی و نیکی در سرگذشت يك پدر و پسر جای گرفتند. و سپس در ادب معاصر ما آن دو سرشتِ خلاف‌نما (paradoxal) در يك زن يك داستان (بوف کور) به نام فرشتهٔ اثیری ولکاته دوباره زنده شد، و آنچه در تصور ناصرخسرو چون دو امکان بالقوه و جدای نفس وجود داشت^{۲۴} در تخیل هدایت همچون دو چهرهٔ پیوستهٔ موجودی یگانه هستی پذیرفت.

*

باری، در اوستا از پریان و جادوان همیشه با هم یاد شده است. آنها افسونگر و زیانکار و مانند همهٔ جادوان (از جمله آژی دهاک = اژدها) پیک خشکسالی و دشمن برکت و بارانند.^{۲۵} پیوند زن جادو با اژدها و تبدیل آندو به یکدیگر در افسانه‌های عامیانه نیز آمده است. مرکب «شهریار اسکندر اژدروسار» زنی جادوست که در میدان نبرد خود را اژدها کرده به قلب اردوی دشمن می‌زند و همه را تارومار می‌کند. ولی عیاری تردست و چابک در پایان، کار او را می‌سازد.^{۲۶}

*

اینک بازگردیم به پرسشی که در میان نهادیم: چرا جادو زن، زشتِ زیانما و فریبکار است؟ و چرا در بیشه‌زاری خرم و سبز در کنار چشمه سار آب‌های زلال خانه دارد؟ پاسخ‌های چندی می‌توان داد، اما، از دیدگاه مقدمه‌ای که آوردیم، می‌توان گفت در حماسه‌ای «نرمَنش» که سرگذشت زورآزمایی، کامیابی، پیروزی و رستگاری مردان و یلان را می‌سراید، دشمن بددل پهلوان و بازدارندهٔ او از کارهای بزرگ اگر از جنس «مادینه» نباشد عجیب است.

مادینه‌ای با چنین خیالی در سر، ناچار بدنهاد اهریمنی و به کهنسالی و زشتی اهریمن، پتیاره‌ای پیر است و در برابر نیروی بنیان‌کن پهلوان، رنگ و نیرنگ تنها سلاحی است که دارد: خود را چون «پری» آراستن و مرد را در نیمهٔ راه افکندن،^{۲۷} به امید آنکه «چشم مسافر چو بر جمال وی» افتد / عزم رحیلش بدل شود به اقامت. «بویژه آنکه جادوی پری نما (یا پریچهرهٔ جادوسرشت) مانند اژدها و چون سیمای دیگری از او دشمن آبسالی و برکت، در کنار چشمه آب حیات بخش را از جاندار و بیجان دریغ می‌دارد. آب در زندان جادو و جادو زندانبان آب است.

*

درست در میانهٔ راه پهلوانان سه منزل را پشت سر گذاشته و سه منزل در پیش رو دارند. آنها در قلب هفت خان به زن جادو برمی‌خورند و باید او را از سر راه بردارند تا به منزل دیگر برسند.

درحقیقت، از جهتی سراسر هفت خانِ جادویی، طلسمی است در هفت بند که پهلوان

با گشودن یکایک آنها نه تنها سرانجام خود در مقام دیگری از ماجرا بیرون می آید بلکه جهانی انباشته از دیو و جادو، غرق در تاریکی و دشواری های جانکاه اهریمنی (برف، سرما، بیابان و راه های بی گذرگاه و بسته در کوه های سر به فلک) را به سامان می آورد.

زال روزگار دیده این را خوب می دانست که می کوشید تا شاید کاوس را از رفتن بازدارد و به وی می گفت:

که آن خانه دیو افسونگر است	طلسم است و ز بند جادو دراست
مر آن را به شمشیر نتوان شکست	به گنج و به دانش نیاید به دست
هم آن را به نیزنگ نتوان گشاد	مده رنج و گنج و درم را به باد
همایون ندارد کس آنجا شدن	وز ایدر کنون رای رفتن زدن
سپه را بران سو نباید کشید	ز شاهان کس این رای هرگز ندید

(II : ۸۲)

نشانه های این جادو در خان های دیگر، مانند سیمرخ اسفندیار و اژدهای سخنگوی رستم، جابه جا پدیدار می شود. اژدها و دیوان مانند زن جادو سیاهند. ویژگی همه دیوان مازندران جادوگری و پادشاه آنان خود نخستین و سر جادوان است، تا آنجا که در نبرد با رستم خود را سنگ می کند و در لخت کوهی پنهان می شود و سپس به صورت پاره ابری سلاح دار وزره پوشیده درمی آید. (II : ۱۲۲)

این جادوان نهاد جهان را دگرگون، سامان آن را به دلخواه ویران و چون خود «زشت و بی آیین» می کنند (VI : ۱۷۸) جادو بدآیینی و بی رسمی جهان، و ارونگی روند چیزها و گردش کارها، نوعی «معجزه» اهریمنی است. و جادوی اسفندیار، چو خواهد بیابان چو دریا کند/ به بالای خورشید پنهان کند. (VI : ۱۷۷) خشکی و آب، درازا و پهنای آفتاب، زمین و دریا و آسمان را به دلخواه درهم می آشوبد و بهم می ریزد. جادو راهزن آفرینش و رستگاری نیکان است. ^{۲۹} به همین سبب تباه کردن جادو منزلگاه میانی و گرانیگاه هر دو هفت خان و مهم ترین و خطرناک ترین آنهاست و از نظر ساخت ماجرا و ترتیب گذرگاه های نبرد نیز در میانه جا دارد.

*

پهلوان باکشتن جادو — که می تواند به هر شکل دلخواه درآید خواه در جلد گرگ و شیر یا در پیکر دیو و غول و پریروی دلفریب — هم طلسم جهان را می گشاید و هم طلسم شدگان را، یعنی پادشاه و سپاهیان کور یا دختران اسیر را.

اما این کار بی یاری بخت (فره ایزدی؛ عنایت الهی) و تنها به نیرو و دلیری آدمی شدنی نیست:

به سعی خود نتوان برد پی به گوهر مقصود خیال باشد کاین کار بی حواله برآید

اگر تهمتن ندانسته^{۳۰} نام یزدان را به زبان نمی آورد، در دام «پریچه‌ره» شاید فرو می ماند ولی از یاری بخت، کلام قدسی حقیقت را آشکار کرد و «چهره پراژنگ و بند و گزند» آن نابکار «سیه گشت چون نام یزدان شنید».

و اما اسفندیار - که گویی از راز چگونگی زن باخبر است - پتیاره سپیدموی سیاه رو (مانند دیو «سفید») و شیراندام پری نما را با زنجیری فولادی - هدیه بهشتی زردشت - می بندد و نهاد جادویی او را برملا می کند.^{۳۱}

*

رابطه کلام قدسی و نیروهای اهریمنی همان رابطه جن و بسم الله است. دعا، راز و نیاز جان مؤمن با خدا باطل السحر و سوسه ها و دام های شیطانی است، بویژه در اسلام، که بنای آن بر وحی است. کلام الاهی از عالم بالا نازل شده و از راه پیامبر به بندگان می رسد. قرآن «کلام الله» است و خواندن و تلفظ درست کلام (تجوید) خود علمی است که باید آموخت. در چنین دینی اهمیت و اثر دعا، ذکر، ورد و بطور کلی اهمیت «کلام» در نزد همه مؤمنان، از سنی و شیعه گرفته تا فقیه و عارف و نادان و دانا، از هر فرقه و جماعتی امر بدیهی است. اما از آنجا که اندیشه «جادو» و اثر دعا در آن به زمان های کهن تر بازمی گردد، در اینجا به بحث تقدس کلام در اسلام نمی پردازیم، بلکه به اثر شگفت و بی چون و چرای آن در باورهای پیشین و دوردست، در سنتی که پنهان در افسانه و حماسه به شاعر رسیده و در داستان های او راه یافته، اشاره ای می کنیم.

*

کلام مقدّس (مَترسپنت) «روان سفید روشن درخشان» اهورمزداست و اهورمزدا ترکیب هایی که می پذیرد «زیباترین ترکیب های امشاسپندان است، بزرگ ترین (ترکیب های) امشاسپندان است، خورشید تیزاسب را می ستائیم.»^{۳۲}

هر امشاسپند چون صورتی است از جان (اهورمزدا) یا پرتوی از کانونی و یکی از ویژگی های هفتگانه آن را جلوه گر می سازد. یا، به عبارت دیگر، اهورمزدا در هفت امشاسپند تجلی می کند و خود را بازمی نماید. او همزمان هر هفت و هر یک آنهاست، مانند مرکزی که محیط دایره به آن پیوسته باشد یا، از سوی دیگر، محیطی که پیوسته روبه مرکز دارد.

هر امشاسپند (که اهورمزدا خود نخستین آنهاست) نماد و نشانه یکی از ویژگی های مینوی (معنوی، نیک یا آرمانی) اهورمزداست و همچون یکی از پدیده های گیتی هستی این جهانی می پذیرد. در این حال اهورمزدا سراسر گیهان است در تمامی خود و امشاسپندان بخش های پدیدآورنده آن.^{۳۳}

در این برداشت، سخن «روح» خدایی است که می تواند در صورت دو جهان تجلی یابد. و این روح، چنانکه گذشت، «سفید، روشن درخشان» و چون خورشید سرچشمه نور است.

شاید برای همین نیایش به پایان نرسیده در همان بند می‌گوید که «خورشید تیزاسب را می‌ستایم.»

روان روشن (کلام) خدا چون در مینو و گیتی تجلی کند تاریکی (اهریمن) را از دو جهان می‌راند. نیرومندترین دشمن دیوان دروغ، جاودان و پریان است^{۳۴} و مانند امشاسپندان و ایزدان و سراسر آفرینش پاك، و بویژه، مانند سروش، پیکری تابناك و نیرومند و دشمن شکن دارد.^{۳۵}

بدین‌گونه، اثر رهایی بخش کلام ایزدی در نیک و بد چیزهای دیدنی و نادیدنی چنانست که چون نیروی اسرارآمیز و آسمانیش بر «دانش» تبهکار و قدرت سحرانگیز جادو و فرود آید آن را نابود می‌کند.

اما سخن آدمی در برابر کلام الاهی گویای روح و روح گویای اوست یا ماوی نیک و بد است (بوف کور) یا میدان جنگ ابدی آندو (شاهنامه). زیرا آدمی جمع شیطان و خداست.

*

باری، پهلوان پیروزی خود را نخست از خدا می‌داند و این را هربار به یاد می‌آورد. اما در مورد اسفندیار میگساری در آغاز و سپاسگزاری و نیایش در پایان و پس از هر پیروزی، چون آیینی تغییرناپذیر در هر خان تکرار می‌شود.

در اسطوره و حماسه شست و شو در خون همچون انتقال نیروی جان کشته به کُشنده، نشانه روین تنی و گاه چون نوشیدن آب زندگی، نماد بيمرگی پهلوان، است. از این گذشته، غوطه زدن در خون دشمن اهریمنی به منزله شستن، وضو ساختن و پاك شدن برای نیاز و نمازی است که از جمله باطل السحر و جادو شکن نیز هست و شومی سرنوشت و سیاهی بخت را از آدمی دور می‌کند.^{۳۷}

اسفندیار در خان اول، دوم، و سوم یا در خون جانوران جادویی و یا در آب خود را تعمید می‌دهد و رستم در خان دوم سر و تن می‌شوید و در خان سوم از آنجا که با کشتن اژدها «یکی چشمه خون از برش بردمید... به آب اندرآمد سر و تن بشست.» هم در خون برای گرفتن آن نیروی شگفت و هم در آب پاك شدن از پلیدی!

آزمون‌های هفتگانه رستم سیری پیوسته از گذرگاه‌های تاریک درون و بویژه بیرون است برای رسیدن به روشنایی و از آن اسفندیار پیروزی بر ناسازگاری جهان و درنده‌خویی جهانیان، بر گرگ و شیر و اژدها، جادو و سیمرخ و برف و دریای آب، تا «پاك و صافی شده از چاه طبیعت بدر آید.»

برای آنکه از گفتار خود دور نیفتیم به «رمز» عدد هفت و گمانی که دربارهٔ تقدس آن وجود داشت در اینجا اشاره‌ای نمی‌شود،^{۳۸} ولی یادآوری می‌کنیم که هر دو هفت خان شاهنامه یک هشتمی نیز در پی دارد که بی آن یاری بخت بی ثمر و کار پهلوان نافرجام می‌ماند. رستم پس از کشتن دیو سفید تازه باید جادویی بزرگتر، یعنی شاه دیوان، را بکشد و فرمانروایی آنان را در مازندران براندازد و آیین نوی در آن سرزمین بنیان گذارد و آنگاه کامیاب بازگردد.

و اما اسفندیار! در خان هفتم تازه از آب گذشته و گرگسار را کشته ولی نه به رویین دژ درآمده، نه خواهران را بازیافته و نه ارجاسب تبهکار، پادشاه تورانیان را از میان برداشته. او تازه کارها در پیش دارد.^{۳۹} گویی هنوز اول عشق است.

ولی از این دو که بگذریم دیگر با ماجراهای هفت در هفت سروکار داریم. تاخت و تاز و کشتار کاوس در مازندران هفت روز است (II : ۸۵). دیو سفید يك هفته پس از کوری شاه و سپاهیان ایران پیکي به نزد پادشاه دیوان می‌فرستد که پیروزی خود را خبر دهد (II : ۸۶) و رستم پس از خان ششم باید از هفت کوه بگذرد (II : ۱۰۵) تا به دیو سفید برسد. خوشباشی و جشن های پیروزی نیز هفتگانه است. پس از نجات ایرانیان و کاوس از کوری و بر تخت نشستن وی و همچنین بعد از کشتن شاه مازندران (دیو جادو) و اهریمنان آن سرزمین يك هفته به شادکامی، رود و سرود و میگساری و رامشگری می‌گذرد. (II : ۱۰۹، ۱۲۴)

*

اگر به راهی که تاکنون این گفتار پیموده شتابزده نگاهی بیفکنیم می‌بینیم که:

- پهلوان آزمون های دشوار هفتگانه‌ای را از سر می‌گذراند.
- در این راه او از منزل های رنج (ریاضت) می‌گذرد، به کام مرگ (فنا) فرومی‌رود و به زندگی دیگری (بقا) بازمی‌گردد.
- طی این منازل و مراحل سیری آفاقی و انفسی است. در سیر آفاقی انسان با رسیدن به هدف والایی که دارد طلسم جهان را می‌گشاید و در سیر انفسی، با گذر از نقص به کمال، طلسم جان را.
- هدف آدمی از خطرها که می‌کند همین دستیابی به کمال جان و جهان، پیروزی نیکی است.
- در آزمونها «بخت» از خدا و «کار» (دلیری و جانبازی) از آدمی است. بی یاری بخت (عنایت الاهی) از آدمی کاری ساخته نیست.
- درین اندیشه شباهتی است میان هفت خان پهلوانان و سیر و سلوک عارفان (میان دو تجلی يك روح فرهنگی). هدف هر دو یکی است اما با روش های متفاوت. زیرا سیر یکی (حماسه)

از جهان به جان و دیگری (عرفان) از جان به جهان است. عارف اهل سیر در مراتب وجود است به قصد وصول به حق. اما پهلوان مرد کردار است به وسیع‌ترین معنای کلام، مرد جنگیدن با آدمی و دیو، با طبیعت دشمن خوی ناهموار و درافتادن با سرنوشت به بهای مرگ.

و کیست که در مقابله با دشواری‌های حقیر زندگی روزانه و غم «این آب و نان سقله» پیوسته در معرض آزمون‌های تازه به تازه نیست، در برابر دروغ و ستم، عشق و نفرت، مراد و نامرادی و ترس! و در برابر مرگ چشم به راه که در پایان خان هفتم ایستاده. نیازهای حریص جسم و جان، ضرورت‌های خور و خواب و سرکردن با دیگران و زیستن در تنگنای اجتماعی با قانون‌ها، مقررات و قید و بندهای ای بسا ناگزیر، هر روز و هر زمان ما را از قلّه آرزو به نشیب خاک فرو می‌کشد و بال پروازمان را می‌بندد و به تلاشی دیگر وامی‌داردمان.

در این درگیری با سرنوشت هرکس به فراخور همت و توانایی و در دایره بسته مرزهایش پهلوان حماسه ناتمام و پریشان خود است «سیاوشِ گرد» خود را می‌سازد و ویران می‌کند.

*

اما آن سیاوشِ گرد یا بهشتِ گنگ که دست بدی از آن کوتاه باشد و خلق خدا در آن آرام گیرد کار مردان صاحب رسالت است نه پهلوانان یا دیگران.

در شاهنامه مردان مینوی مانند فریدون و سیاوش و کیخسرو نیز برای رسیدن به مراحل کمال و ساختن آرمانشهر زمینی از آزمون‌هایی می‌گذرند^{۴۰} که از آن میان گذر سیاوش از کوه آتش معروف‌تر از همه است.

کیخسرو با آزمون‌های بنیانگذار به سه مرحله دوران‌ساز زندگی خود، بلوغ و پادشاهی و کمال، تشریف می‌یابد و سزاوار مردی، فرمانروایی و جاودانگی می‌شود. نخستین آزمون پاسخ‌های اوست به افراسیاب که نشان می‌دهد این چوپان خردسال از خرد فرزندگان بهره دارد. او در گفتگو با پادشاه توران، با هوشمندی پنهانی که در ظاهر به دیوانگی می‌ماند، عقل زیرک و بدگمان آن ستمکار جادو را به خواب می‌کند و از مرگی زودرس می‌رهد.^{۴۱}

پس از جنگ بزرگ ایران و توران که به فرماندهی کیخسرو به نابودی افراسیاب می‌انجامد، بر سر پادشاهی او، میان توس و نوذریان که خواستار فریبرز بودند و گودرزیان هواخواه کیخسرو دودستگی و کشمکش درمی‌گیرد. سرانجام به پیشنهاد کاوس بر آن می‌نهند که از آندو کسی تاج بر سر نهد که بتواند دژ بهمن را بگشاید. و این دژ بهمن حصاری بی در و روزن و پایگاه رخنه‌ناپذیر دیوان بود که سرش پنهان در ابر، هوایش دامگاه اهریمن و زمینش آتش بردمیده

بود چندانکه مرد جنگی در میان زره می سوخت و بیتاب می شد (III : ۲۴۳).
 فریبرز و توس و هواداران پس از هفته‌ای کوشش بیهوده بازگشتند و نوبت به کیخسرو رسید.
 او نامه‌ای نوشت از «بنده کردگار» به «خداوند نیکی ده رهنمای» که اگر این دژ از آن سرورش
 است که جان و تن من نیز از همان «فر و برز» است، اما اگر این خانه دیوانِ جادوست — که
 از آن بی‌نیازیم — «به فرمان یزدان کند این تهی / که اینست پیمان شاهنشهی» (III : ۲۴۵)
 شاهزاده با خدای خود عهدی شاهانه بست که دیوان اهریمنی را تباه کند. آنگاه زره مشکل
 گشای سیاوش را پوشید و نامه را بر نیزه‌ای بست و به گیوداد که به دیوار دژ بگذارد و نام یزدان
 را بر آن بخواند. «همانگه به فرمان یزدان پاک / از آن باره دژ برآمد تراک» (III : ۲۴۵) صدای
 رعد در کوه و در و دشت پیچید، ابر تیره‌ای برآمد و سیاهی جهان را گرفت و دیوان هلاک شدند
 و از دژ اثری نماند و طلسم جادو شکست و —

از آن پس یکی روشنی بردمید	شد آن تیرگی سربسر ناپدید
جهان شد به کردار تابنده ماه	به نام جهاندار پیروز شاه
برآمد یکی باد با آفرین	هوا گشت خندان و روی زمین

(III : ۲۴۶)

تاریکی رفت، روشنی آمد و در شادی زمین و آسمان کیخسرو پادشاه ایران شد.
 و اما آزمون نهایی او گذشتن از جان و فرمانروایی جهان بود برای پیوستن به جاویدانان و
 بازآمدن در روز پسین برای رستاخیزی تمام و ساختن جان و جهانی دیگر آنگونه که خواهج
 شیراز می خواست و می گفت که «عالمی دیگر بیايد ساخت وز نو عالمی». زیرا بخت و کار
 این مردان مینوی از سرگذشت پهلوانان سرشته از بد و نیک و تاریک روشن خاك فراتر می رود
 و به سرنوشت آفرینش می پیوندد که آن خود داستانی دراز و دیگر است.

پانویس ها :

■ چون در این مقاله بیت‌هایی از جاهای مختلف شاهنامه آورده شده که در تصحیح خالقی مطلق هنوز به چاپ نرسیده،
 در انتظار پایان کار ارجمند ایشان، برای آسانی مراجعه خوانندگان همه‌جا از شاهنامه چاپ مسکو استفاده کرده‌ایم.
 شماره‌های رومی نماینده جلد و عدد پشت آن نماینده صفحه است.

۱. نگاه کنید به: «رساله الطیر»، مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، تصحیح حسین نصر، انتشارات انستیتوی فرانسه،

تهران، ۱۳۴۸.

که اندر جهان چیست کردارِ نغز
 ز رنج زمانه رهایی دهد
 بیابد، ز هر دو جهان برخورد
 خرد خلعتی روشنست ایزدی
 چو دانا بود بر مهان بر مهست
 بدین آب هرگز روان را نشست
 سر خویش را خوار باید شمرد
 سر بدسگال اندر آرد به گرد
 بود جاودان شاد و فرمان روا
 ندارد پژوهیدن آیین و دین
 نهد بر سر او یکی تیره ترک
 (شاهنامه، چاپ مسکو، VIII : ۱۳۰)

۲. پسر سید پس موبد تیزمغز
 کجا مرد را روشنایی دهد
 چنین داد پاسخ که: هر کو خرد
 بدو گفت گر نیستش بخردی
 چنین داد پاسخ که دانش بهست
 بدو گفت گر راه دانش نجست
 چنین داد پاسخ که از مرد کرد
 اگر تاو دارد به روز نبرد
 گرامی بود بر دل پادشا
 بدو گفت گر نیستش بهره زین،
 چنین داد پاسخ که آن به که مرگ

۳. نگاه کنید به ش. م. ، «فریدون فرخ» در ایران نامه، سال پنجم، شماره ۱، پاییز ۱۳۶۵.

۴. جالب توجه آنکه پرسش‌ها دربارهٔ زمان و نشانه‌های بیرونی آن، ماه و خورشید و برج‌ها، شب و روز و مرگ و... است.

در شاهنامه دانیانِ روشن ضمیر نیز باید از پس آزمون‌هایی برآیند تا خردمند و فرزانه شوند. برای آگاهی در این باره باید به سرگذشت بوذرجمهر، که بزرگترِ خردمندان و فرزاتگان است، مراجعه کرد و مراحل تشرّف او را به این پایگاه والا بویژه در رابطه با پادشاه (انوشیروان) دید.

۵. مقامات هفتگانهٔ سالک در آیین مهری:

۱. کلاغ، پیک، نماد عنصر باد، حامی آسمانی: هرمس
۲. همسر، (ازدواج معنوی با ایزدمهر)، نماد آب، حامی آسمانی: زهره
۳. سرباز، سربازِ ایزدمهر، نمایندهٔ خاک، حامی آسمانی: مریخ
۴. شیر، مظهر آتش، حامی آسمانی: مشتری
۵. پارسی، نگهدار میوه، رویانندهٔ گیاه، حامی آسمانی: ماه
۶. پیک خورشید، نمایندهٔ خورشید، حامی آسمانی: خورشید
۷. پیر، نمایندهٔ ایزد مهر در زمین، حامی آسمانی: زحل

(مراجعه شود به:

(Martin Vermaseren, *Mithra, ce dieu mysterieux*, Edition Sequoia, Paris - Bruxelles, 1960, p. 115.

۶. زال از رستم می‌خواهد که برای نجات کاوس و سپاهیان به مازندران برود. رستم می‌گوید، راه دراز است چگونه می‌توان رفت؟ و زال پاسخ می‌دهد:

دورا هست و هر دو به رنج و وبال...
 که یار تو باشد جهان آفرین
 (II : ۸۹)

ازین پادشاهی بدان، گفت زال
 تو کوتاه بگزین شگفتی پیین

که از کوشش سخت‌نامی بود

۷. تن شهریاران گرامی بود

نگهدار تن باش و آن خرد
که جان را بدانش خرد پرورد
(IV: ۲۱۱)

۸. در خان ششم وقتی سه شب از ابر سیاه برف می بارد و بوران و سرمای سخت تاب و توان همه را می گیرد و بیچاره و درمانده می شوند، اسفندیار -

به آواز پیش پشتون بگفت
به مردی شدم در دم ازدها
همه پیش یزدان نیایش کنید
مگر کاین بلاها ز ما بگذرد
پشتون بیامد به پیش خدای
نیایش ز اندازه بگذاشتند
همانگه بیامد یکی باد خوش
که این کار ما گشت با درد جفت
کنون زور کردن نیارد بپا
بخوانید و او را ستایش کنید
کزین پس کسی مان به کس نشمرد
که او بود بر نیکویی رهنمای
همه در زمان دست برداشتند
بیرد ابر و روی هوا گشت کش
(IV: ۱۸۷)

۹. آفرین و دعای تهمتن در حق میش راهنما چنان است که گویی وجودی مقدس را می ستاید:

بر آن غم بر آفرین کرد چند
گیا بر در و دشت تو سبز باد
ترا هرکه یازد به تیر و کمان
که زنده شد از تو گو پیلتن
که در سینه ازدهای بزرگ
شده پاره پاره کنان و کشان
روانش چو پردخته شد ز آفرین
چنین گفت کای پادشاه جهان
همایون ندارد کس آنجا شدن
سپه را بران سو نباید کشید
گر این نامداران ترا که ترند
تو از خون چندین سر نامدار
که بار و بلندیش نفرین بود
(II: ۹۴)

سزاوار تختی و تاج مهان...
وز ایدر کنون رای رفتن زدن
ز شاهان کس این رای هرگز ندید
چنین بنده دادگر داورند
ز بهر فزونی درختی مکار
نه آیین شاهان پیشین بود
(II: ۸۲)

خروشی برآورد چون رعده رخس
که بر ما سرآمد بد روزگار
روان و دلم تازه شد زان خروش
(II: ۱۰۴)

۱۱. چو آمد به شهر اندرون تاجبخش
به ایرانیان گفت پس شهریار
خروشیدن رخشم آمد به گوش

۱۲. برای آگاهی بیشتر در این باره و شناختن منابع دست اول مطالعه در مورد «انجمن های مردان» (Männerbunde) هند و اروپاییان و آیینهای تشریف به گروه رزمیان و رابطه جادویی آنها با درندگان و بویژه گرگ نگاه کنید به:
Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes, idées*, Gallimard, 1959, pp. 181-189.

همچنین:

C. Dumézil, *Heur et malheur du gerrier*, 1^{ère} édition, pp. 128-129.

۱۳. دربارهٔ دیو خشکی و اژدهایی دیگر نگاه کنید به: شاهرخ مسکوب، سوگ سیاوش، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۷، صص ۱۰۶-۱۰۷. و نیز مخصوصاً مراجعه شود به مقالهٔ هوشمندانه و عالمانهٔ بهمن سرکراتی. «پهلوان اژدهاکش در اساطیر ایران»، شاهنامهٔ فردوسی و شکوه پهلوانی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۵۷، صص ۱۳۷-۱۴۷.

یلی، نریمان یا ایزدی، ورجاوند، اژدها یا دیو اژدها فشی را می‌اویزند و آنچه را که در بند اژدها، گرفتار است، رها می‌کند. این ساده‌ترین گونهٔ افسانهٔ اژدهاکشی است که از دیرباز تا امروز به گونه‌های بی‌شمار و گزارش‌های گوناگون در اساطیر و حماسه و قصه‌های مردمان تقریباً سرتاسر جهان بازگو شده است. داستان فریدون و ضحاک، ایندرا و ورترا، هرقل و هیدرا، زیگفرید و فالتر، بیولف و گرندل، نمونه‌هایی چند از روایات مشهور هند و اروپایی این اسطوره‌اند ولی وجود نظیره‌های بسیار مشابه این افسانه، در مجموعه اساطیر دیگر مردمان، از چین گرفته تا بابل، و از آفریقا گرفته تا برزیل، نشان می‌دهد که با اسطوره‌هایی سروکار داریم که از گستردگی و پراکندگی جهانی برخوردار است. به سخن دیگر رویارویی پهلوان و اژدها، یک زمینه اساطیری جهانی است، نوعی نمودگار و انموذج ذهنی است، پندار نگاره‌ای است دیرین که در ژرفای تاریخ نفس آدمی زاده می‌شود، می‌میرد، تا دوباره زاده بشود و چون بت عیار به شکل دگر درآید. در روایات اساطیری و حماسی ایران نیز، با شماره زیادی از پهلوانان اژدهاکش روبرو می‌شویم که معروف‌ترین آنها عبارتند از فریدون، گرشاسب یا سام، رستم، گشتاسب، اسفندیار، بهمن، اردشیر بابکان، بهرام گور، بهرام چوبین و غیره. علاوه بر این ایزدانی چون بهرام، تشر، آذر، مهرسروش و حتی خود اهورامزدا نیز، اژدر اوژند.

(نقل از دکتر منصور رستگار فسائی، اژدها در اساطیر ایران، انتشارات دانشگاه شیراز، ۱۳۶۵، صص ۱۵۵-۱۵۶.)

۱۴. در «زامیادشت»، کردهٔ ۷، بند ۴۶، اژدها پیک اهریمن است.

در شاهنامه اژدها (آزی دهاک، ضحاک) خود «اهریمن» و «جادوبرست» و سپاهیان او «دیو و پری» هستند (I: ۶۱، ۶۳، ۶۴)

کاه که مردم را به ضد ضحاک فرا می‌خواند، می‌گوید:

پسویید کاین مهتر آهرمنست
جهان آفرین را به دل دشمن است

۱۵. چاره‌گری، رنگ و نیرنگ و ترفندهای جنگی لازمهٔ پهلوانی است. هنگام رفتن به رویین دژ اسفندیار می‌گوید:
«به جایی فریب و به جایی نهیب» و آن دژ را به حیلہ می‌گشاید.

چو بازارگانی بدین دژ شوم
نگویم که شیر جهان پهلوم

فراز آوم چاره از هر دری
بخوانم ز هر دانشی دفتری

(VI: ۱۹۲-۱۹۳)

۱۶. پرنده‌ای که اسفندیار می‌کشد جفت سیمرغی است که رستم را از مرگ اسفندیار آگاه می‌کند. او به رستم می‌گوید که در برابر اسفندیار «اگر سر بجای آوری نیست عار»:

که اندر زمانه چنونی نخواست
بدو دارد ایران همی پشت راست

بیرهیزی از وی نباشد شگفت
مرا از خود اندازه باید گرفت

که آن جفت من، مرغ با دستگاه،
به دستان و شمشیر کردش تپاه

(VI: ۲۹۷)

۱۷. در ظلمتی که اژدها و سیمرغ مظهر آند، گردونه تاریکی شکاف اسفندیار، گردونه خورشید (مهر)، روشنائی و بینایی (خودآگاهی) را تداعی می کند. چون راننده گردونه دینیار و گسترنده دین بهی است، از این شاهزاده به یاد آن ایزد افتادن شاید دور از ذهن نباشد.

۱۸. در تحلیل نهایی، هفت خوان اسطوره رفتن مرد است به کام مرگ و زایش دوباره او. گونه دیگر است به جهان مردگان و فیروزی بر مرگ و نجات جان خود که گاه به صورت زن و یار و گاه به صورت شاه و شاهزاده نمادینه شده است و در حماسه این مسأله با مراسم تشریف پهلوان به راز آیین های نیمه حماسی و نیمه عرفانی ارتباط پیدا کرده است و در نهایت امر در حماسه ملی ایران به صورت قصه گذشتن پهلوان از هفت خوان پرخطر و رسیدن به مقصد مرموز نهایی و نجات شاه یا خواهران پهلوان از بند دیو یا دشمن بازگو شده است.

بهمن سرکاراتی، «رستم یک شخصیت تاریخی یا اسطوره‌ای؟»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی، شماره ۲، سال ۱۲، تابستان ۱۳۵۵، ص ۱۶۱.

۱۹. رستم به کاوس می گوید، جگر دیو سفید را دریدم و او را کشتم و اکنون «چه فرمان دهد شاه پیروزگر؟» و کاوس پاسخ می دهد:

مگر باز بینم ترا تیز روی	به چشم من اندر چکان خون اوی
شد آن دیده تیره خورشیدگون	به چشمش چو اندر کشیدند خون

(II : ۱۰۹)

در مردم و قهرمانان شاهنامه چهار روایت در این باره گرد آمده. در یکی «مادر دیو سفید که جادوگری بسیار ماهر بود... شاه ایران را با تمام سران سپاه در نقی در زیر کوه زندانی می کند و از راه سحر بینایی چشم همه را می گیرد و با جگر دیو سفید طلسم می بندد.» در روایت های دیگر نیز دیوان به جادو ایرانیان را کور می کنند و درمان کوری چکاندن خون جگر دیو سفید در چشم های نابیناست.

(سید ابوالقاسم انجوی، مردم و قهرمانان شاهنامه، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۶۳، ص ۷۳ به بعد) رابطه کوری و خون جگر دیو روشن نیست. کویاجی توجه آن را در افسانه های چینی می یابد و می گوید:

در شاهنامه به هیچوجه توضیح داده نشده است که چرا خون جگر دیو سفید برای بازگرداندن بینایی مفید واقع می شود، حتی اگر کوری بر اثر جادویی ایجاد شده باشد.

برای آگاهی از چگونگی این امر ناچار به اساطیر کهن چین رجوع می کنیم. در متن های دینی داتوگرایان این اعتقاد کهن چینی بازگو شده است که هریک از شش اندام درونی، شامل تمام یا بخشی از روان آدمی است که «شن» (Shen) نامیده می شود. «شین جگر، «لونگ» (Lung-Yen) یا «دود» - اژدها نام دارد و ملقب است به «هن - مینگ» (Han-ming) یعنی «کسی که روشنائی در آرواره های خود دارد»

این توضیح به خودی خود ابهام موضوع مورد بحث را برطرف می سازد، زیرا وقتی جگر دیو سفید - بنابر اعتقاد داتوگرایان - دارای روشنائی است، طبیعاً چکاندن خون آن در چشمان کاووس و همراهانش، سبب بازگرداندن بینایی از دست رفته آنان می شود.

(جی. سی. کویاجی، آیین ها و افسانه های ایران و چین باستان، ترجمه جلیل دوستخواه، شرکت سهامی کتاب های جیبی، تهران، ۱۳۵۳، ص ۱۳.)

۲۰. در اساطیر بسیاری از اقوام رفتن پهلوان به اعماق و دوزخ نشانه بازگشت پهلوان به «زمین مادر» و سرچشمه زندگی

و باز زاده شدن از آنست. پهلوان پس از بر آمدن از درون زمین، غار، تاریکی... آزمونی را از سر می گذرانند و به جاودانگی یا مرحله دیگری از کمال تشرّف می یابد.

نگاه کنید به: Mircea Eliade, *Ibid*, p.133 ff.

همچنین برای آگاهی کلی و مشروح در این زمینه می توان مراجعه کرد به:

Josph Campbell, *The Hero with A Thousand Faces*, Princeton University Press, 1975.

بویژه از ص ۲۴۵ به بعد که فشرده ای از گذشت و بازگشت نمونه وار (Typique) قهرمان اسطوره به دست داده است.

۲۱. قدمعلی سرّامی، از رنگ گل تاریخ خار، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۱۰۰۶.

۲۲. در دین گوید که اهریمن هنگامی که از کار افتادگی خویش و همه دیوان را از مرد پرهیزگار دید، سست

شد و سه هزار سال به سستی فرو افتاد. در آن سستی، دیوان کماله جداجدا گفتند که برخیز پدر ما! زیرا

ما (در گیتی) آن گونه کارزار کنیم که هرمزد و امشاسپندان را از آن تنگی و بدی (رسد). ایشان جداجدا

بدکرداری خویش را به تفصیل برشمردند. آن اهریمن تبهکار آرام نیافت و به سبب بیم از مرد پرهیزگار،

از آن سستی برنخواست تا آن که جهی تبهکار، در پایان سه هزار سال، آمد، گفت که «برخیز پدر ما! زیرا

من در آن کارزار چندان درد بر مرد پرهیزگار و گاو ورزاهلم که، به سبب کردار من، زندگی نباید. فرّه

ایشان را بدزد، آب را بیازارم، زمین را بیازارم، آتش را بیازارم، گیاه را بیازارم، همه آفرینش هرمزد آفریده

را بیازارم.» او آن بدکرداری را چنان به تفصیل برشمرد که اهریمن آرامش یافت، از آن سستی فراز

جست، سر جهی را بیوسید.

(بندشش، ترجمه به نقل از مهرداد بهار، در پژوهشی در اساطیر ایران، پاره نخست، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۲،

ص ۵۳)

۲۳. شبیه چنین دریافتی از زن به عنوان مظهر تاریکی جسم، زندان نور در مأنویت دارای «حقانیت» مذهبی می شود

و در ایمان مؤمنان راه می یابد.

۲۴. واجب است دانستن که مردم بدو فرقت اند اندر عالم دین: يك فرقت پریان، دیگر آدمی. و پریان [دو

فرقت] اند، که هر که از ایشان بر طاعت بماند، فرشته بیرون شود ازین عالم و هر که از طاعت بازگردد،

دیو بیرون شود ازین عالم. و معروفست میان عامه که پری نیکوروی است، و دیو زشت روی است. و

چوزشتی دیو به معصیت است، و اجبست که نیکویی پری بطاعت است. و این نیکویی وزشتی به اعتقاد

است که آن صورت نفسانی است نه جسمانی.

ناصرخسرو در «تأویل»، خود پری را نفس ناطقه می داند و سپس می آورد که: «گویم که نفس ناطقه

اندر هر مردمی فرشته به قوت است و فرشته به قوت پرست چنانک گفتیم. و نفس شهوانی و نفس غضبی

اندر هرکسی دو دیو به قوت است، هرکسی که ناطقه او مرغضبی را و شهوانی را به طاعت خویش آرد،

آنکس فرشته شود و آنکس که شهوانی و غضبی او مرناطقه او را به طاعت خویش آرد، آنکس به فعل دیو

شود.»

(ناصرخسرو، جامع الحکمتین به تصحیح و مقدمه فرانسوی هنری کریین، محمد معین، تهران، ص ۱۴۲ به بعد.)

۲۵. «پریکا» زنی با ویژگی های ناروشن است. این واژه را معمولاً به ساحره برمی گردانند.^۲ نام «پریکا» بویژه

در متون متأخر^۳، تقریباً همواره به صورت تداعی و ملازمت ناخودآگاهانه در کنار «یاتو» (افسونگر) آمده

است. ازجمله بخش های کهن تری که از «پریکا» یاد می کند، می توان از یشت دهم بند بیست و ششم^۴

و یشت دهم بند سی و چهارم^۵ نام برد. در یشت سیزدهم بند یکصد و چهارم از فروهر تئی چند از مدافعان

سلاحشور آیین راستین برای برانداختن کابوس، فال بد، زشت... و «پریکا»های بدسگال یاری می‌طلبند. در این بخش، از روند کلام چنین برمی‌آید که «پریکا»ها [بویژه] به افسونگری می‌پردازند. اما بررسی متون دیگر [خواننده را] به سوی این پندار سوق می‌دهد که «پریکا»ها ساحره‌هایی از گوهر آدمی نیستند و منش آنان را باید در پدیده‌های مافوق‌الطبیعه جستجو کرد. (آرتور کریستن سن، آفرینش زیانکار در روایات ایرانی، ترجمه احمد طباطبائی، انتشارات دانشگاه تبریز، ۲۵۳۵، ص ۲۰).

در «تیریش» پریان، مانند دیو «اپوش»، دشمن تشر، ستاره باران‌زا، هستند. «تشر ستاره رایبوند فرهمند را می‌ستایم، کسی که به پری‌ها غلبه نمود، کسی که پری‌ها را درهم شکست آن پری‌هایی که اهریمن برانگیخت به امید آنکه تمام ستارگانی را که حامل نطفه آب اند بازیدارد. (تیریش»، کرده ۱۰ بند ۳۹، پشت‌ها، ج ۱، ترجمه پورداد). باز در همان تیریش، بند ۵۱ «پری» مظهر خشکسالی است و به عنوان «پری خشکسالی» نامیده می‌شود. و نیز در بند ۵۴: «هر آینه در هر روز و هر شب آن پری خشکسالی این جا و آن جا سرزده فره زندگانی جهان مادی را یکسره درهم می‌شکست» در بند ۵۵ تشر پری را به زنجیر دولا و سه لا و چند لا و نگسیختنی به بند می‌کشد.

۲۶. عیار «به صورت مبدل داخل آن اردو شد. وقتی رسید که دید آن اژدها بر در خیمه حلقه زده، خلق از هر جانب تردد می‌کنند و او با کسی کاری ندارد. در گوشه‌ای کمین کرد، ناگاه اژدها چرخ می‌خورد به صورت نازنین دختری درآمد، برخاسته دست بلورین به گردن اسکندر کرده، داخل خلوت شدند... پیاده این قدر صبر کرد تا هر دو به خواب رفتند و خود را به بالین ایشان رسانید هر دو را بیهوش کرد، بعد از آن خنجر از کمر کشیده سر جادو را گوش تا گوش برید.» (اسکندرنامه منوچهر خان حکیم، مؤسسه مطبوعاتی علمی، ج ۵، صص ۱۸۴-۱۸۸. به نقل از دکتر منصور رستگار فسائی، همان، ص ۱۲۵).

۲۷. نام جادوی خان چهارم اسفندیار «غول» است و کار غول گمراه کردن مسافران شب هنگام در بیابان و هلاک آنهاست. گرسار می‌گوید:

ورا غول خوانسند شاهان به نام
به روز جوانی مرو پیش دام

(۱۷۷: VI)

۲۸. رستم نیز مانند پلر جنگ مازندران را شکستن «طلسم دل جادوان» می‌داند. (II: ۹۰)

۲۹. در زرتشت نامه اثر زرتشت بهرام پژدو (قرن هفتم) این معجزات هنگام تولد به زرتشت نسبت داده شده: (۱) زرتشت هنگام تولد بجای گریستن می‌خندد؛ (۲) دست شاه جادوان که می‌خواهد او را با خنجر به دو نیم کند خشک می‌شود؛ (۳) کودک را به آتش می‌اندازند، آتش بر او گلستان می‌شود؛ (۴) جادوان، دیوان و پریان زرتشت را می‌ربایند و در گذرگاه تنگ گاوان می‌گذارند تا لگدکوب شود. بزرگتر و پرزورتر گاوان او را در پناه پاهای خود می‌گیرد و زرتشت آسیبی نمی‌بیند؛ (۵) بار دیگر کودک در گذرگاه تنگ تراسبان نهاده می‌شود و باز مادیانی او را در پناه خود می‌گیرد؛ (۶) به فرمان سرکرده دیوان بچه‌های گرگان را می‌کشند و زرتشت را به جای آنها می‌نهند تا گرگ‌های خشمگین کودک را بدرند. زرتشت دست به تن خطرناک‌ترین گرگ می‌زند و دهانش بسته می‌شود گرگان دیگر نیز از پای می‌مانند. در همه این آزمون‌ها جادوان و دیوان می‌کوشند پیامبر رستگاری بخش را از همان آغاز تولد از میان بردارند.

۳۰. ندانست کاو جادوی ریمنست
نهفته به رنگ اندر اهریمن است

(II: ۹۸)

۳۱. یکی نغز پولاد زنجیر داشت
به بازوش در بسته بد زردهشت

نهان کرده از جادو، آژیر داشت
به گشتاسب آورده بود از بهشت...

بران سان که نیرو ببرد از تنش ...
سر و موی چون برف و رنگی سیاه
(VI : ۱۷۹)

ببنداخت زنجیر در گردنش
به زنجیر شد گنده پیری تباه

۳۲. «فروردین یشت»، بند ۸۱.

۳۳. بدین گونه:

گیتی	مینو	امشاسپند
گیهان	نیکی	اهورمزدا
گاو (جانوران سودمند)	اندیشه نیک	وهُومَنَ
آتش	آیین درست - داد	آشا
فلز	شهریاری نیک	خَشْتَرُ
زمین	بردیاری	آرمشیتی (اسفندرمذ)
گیاه	بیمرگی	امراتات

از همین رو عناصر طبیعت آب و خاک و ... مقدس و آلودنشان گناه است.

در این هستی یگانه (یگانگی اهورمزدا و امشاسپندان در مینو و گیتی) هسته و نخستین نمود «وحدت وجود» دوره‌های بعد آشکار است.

۳۴. یشت ها، «سروش یشت ها دخت»، بند ۳ و ۶.

۳۵. همان، بند ۲۱ و ۲۲.

«کلام مقدس دیوهای غیرمرئی دروغ را بهتر از همه براند. (دعای «اهون و ثیریه») پیروزمندترین کلام است، سخن راست سرانجام پیروزمندترین است.» همان، بند ۳.

۳۶. همه بخش‌های اوستا آنباشته از دعای «تیاهور»، یعنی سرشار از عقیده به ارزش و اثر عملی کلام قدسی است. آیین‌های دیگری که در دوران تدوین حماسه مئی درایران وجود داشت، درباره اثر کلام قدسی نظری به ضد آنچه آمد نداشتند.

۳۷. به همین امید - اَمَّا بیهوده - ضحاک خون مرد و زن و دام و دد را می‌ریزد و در آن شست و شو می‌کند تا فال بد اخترشناسان را از خود بگرداند.

۳۸. نگاه کنید به: پورداود، یشت‌ها، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۴۷، ج ۱، ص ۷۴ و دکتر محمد معین، به کوشش مهدخت معین، «شماره هفت و هفت پیکر نظامی» در مجموعه مقالات، تهران، ۱۳۶۴، ج ۱.

۳۹. در «رساله الطیر» سهروردی مقصد مرغان، منزلگاه ملک، در کوه هشتم است.

۴۰. ما در جای دیگر به یکی از آزمون‌های فریدون و کیخسرو اشاره‌ای کرده‌ایم. نگاه کنید به مقاله «فریدون فرخ» در ایران نامه، سال پنجم، شماره ۱، پائیز ۱۳۶۵.

۴۱. برای توضیح بیشتر نگاه کنید به: شاهرخ مسکوب، سوگ سیاوش، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۷، چاپ پنجم، ص ۱۷۵ به بعد.

عناصر درام در برخی از داستان‌های شاهنامه

آنچه شاهنامه را از حماسه‌های ملل دیگر متمایز می‌کند یکی تنوع مطالب این کتاب پر حجم است. در واقع، شاهنامه یک کتاب واحد نیست، بلکه مجموعه‌ای است از آثار ادبی که در زمان‌های مختلف در موضوعات مختلف تألیف شده و هرچند گاه نوپردازی گشته و سرانجام در کتابی به نام خداینامه گردآوری و به نظمی کمابیش تاریخی مرتب گردیده و چند بار در آن تجدید نظر شده و بر حجم آن افزوده گشته تا آنکه صورت فارسی شده آن به نام شاهنامه ابومنصوری مأخذ اصلی فردوسی قرار گرفته است. حتی آن روح ملی که مطالب شاهنامه را به یکدیگر پیوند می‌دهد و آن را بظاهر به صورت یک اثر واحد درمی‌آورد نیز دستاورد خود فردوسی است که در اوج یک نهضت مقاومت ملی، یعنی نهضت شعوبیه، پدیدار گشته است. زیرا در دوره‌های پیشین این روح ملی فقط در برخی از داستان‌های حماسی بوده، و تازه از همان مقدار هم محتملاً در خداینامه اثر چندانی باقی نمانده بوده است. به سخن دیگر، تفاوت اصلی خداینامه با شاهنامه این است که خداینامه یک مجموعه ادبی بوده که در یک نظم تاریخی مرتب شده بود و به عنوان «تاریخ ایران» شناخته می‌شد، و شاهنامه کمابیش همان مجموعه ادبی است که با دمیدن روح ملی در آن از تاریخ ایران به «تاریخ

* استاد زبان و ادبیات فارسی تصحیح‌کننده و ویراستار متن انتقادی شاهنامه که تا کنون دو جلد آن چاپ شده.

حماسی ایران» تبدیل شده است.

در حال در این مجموعه ادبی - خداینامه یا شاهنامه - به انواع قالب‌های ادبی برخورد می‌کنیم: اسطوره، قصه، عجائب و غرائب، تمثیل، چیستان، شعر غنایی، اخبار تاریخی، اندرز، آیین خسروان، داستان عاشقانه، داستان تاریخی و بویژه داستان حماسی^۱ که برخی از نمونه‌های این قسم اخیر عبارتند از: داستان جنگ مازندران (هفت خان رستم)، داستان رستم و هفت گردان در شکارگاه افراسیاب، داستان رستم و سهراب، داستان سیاوخش، داستان رفتن گیو به ترکستان، داستان فرود سیاوخش، داستان کاموس کشانی، داستان رزم دوازده رخ، داستان هفت خان اسفندیار، داستان رستم و اسفندیار و داستان رستم و شغاد. ولی همه این داستان‌های حماسی را نیز نمی‌توان به سادگی با حماسه‌های دیگر ملتها مقایسه کرد، بلکه دست کم در داستان رستم و سهراب و داستان سیاوخش و داستان فرود سیاوخش و داستان رستم و اسفندیار ویژگی‌هایی هست که در دیگر داستان‌های حماسی شاهنامه و داستان‌های حماسی ملتهای دیگر نیست یا خیلی کمتر است و آن عناصر درام و تراژدی است. آنچه فعلاً در اینجا موضوع سخن ماست بحث درباره عناصر درام در سه داستان سیاوخش، فرود سیاوخش، و رستم و اسفندیار است که آن را در چهار مبحث بررسی می‌کنیم: (۱) پیش درآمد درام؛ (۲) ساخت درام؛ (۳) درگیری در درام؛ (۴) زبان درام.

۱. در ادبیات غرب درام‌های بزرگ غالباً دارای يك پیش‌درآمد یا پیش‌پرده کوتاهی هستند که prolog نامیده می‌شود. این پیش‌درآمدها با موضوع درام تنها يك ارتباط کوتاه و کلی دارند که از راه آن خوانندگان و تماشاچیان به جو اصلی داستان و وضعیت روانی اشخاص آن راه می‌یابند.

در شاهنامه نیز در آغاز برخی از داستان‌ها، از جمله سه داستان مورد بحث ما، پیش‌درآمدهای کوتاهی با مضمون اندرز، فلسفه، توحید، وصف طبیعت، مدیحه و شرح حال هست که به آنها خطبه می‌گویند و بظاهر همه قطعاتی مستقل اند، ولی در بررسی دقیق‌تر دست کم میان برخی از آنها با موضوع داستان و اشخاص آن يك ارتباط خیلی کلی و گاه رمزی و تمثیلی دیده می‌شود. برای مثال نگاهی به خطبه داستان فرود می‌اندازیم:

جهانجوی چون شد سرافراز و گرد	سپه را به دشمن نباید سپرد
سرشک اندرآرد به مؤگان ز رشک	سرشکی که درمان نداند بزشک
کسی کز نژاد بزرگان بود	ز بیشی بماند، سترگ آن بود
چو بی‌کام دل بنده باید بدن	به کام کسی داستان‌ها زدن
سپه‌بند چو خواند ورا دوستدار	نباشد خرد با دلش سازگار
گرش زارزو بازدارد سپهر	همان آفرینش نخواند به مهر

وُرا هیچ خوبی نخواهد به دل شود ز آرزوهای او دلگسل
 و دیگر که از بن نباشد خرد خردمندی از مردمان نشمرد
 چو این داستان سربسر بشنوی بدانی سر مایه بدخوی

این خطبهٔ نه‌بیتی ظاهراً اندرزی است به پادشاهان در سیاست لشکررداری. ولی وقتی به داستان دقیق‌تر توجه کنیم، می‌بینیم میان این خطبه و موضوع داستان ارتباط است. موضوع داستان لشکرکشی کیخسرو است به توران برای کشیدن انتقام خون پدر. سپهسالار لشکر طوس است که خود پسر نوذر و نوهٔ منوچهر است، ولی پس از کشته شدن نوذر به دست افراسیاب پادشاهی از خاندان او به خاندان کیقباد رسید و او خود بجای مقام پادشاهی می‌بایست به منصب سپهسالاری اکتفا می‌کرد. در شاهنامه طوس مردی دلیر، ولی خودرأی و زودخشم و کم خرد معرفی شده است و همین صفات نکوهیدهٔ او سبب شد که در لشکرکشی به توران خلاف سفارش کیخسرو عمل کرد و لشکر را از راه کلات، که محل اقامت فرود برادر ناتنی کیخسرو بود، برد و در آنجا میان او و فرود نبردی درگرفت که به قتل فرود انجامید. اکنون خطبهٔ داستان که در بالا نقل شد، بدون آنکه نامی از طوس ببرد به اخلاق او که مسبب فاجعه گردید دقیقاً اشاره می‌کند و می‌گوید: پادشاه، یعنی در اینجا کیخسرو، نباید فرماندهی سپاه خود را به دشمن، یعنی در اینجا طوس، بسپارد. چون کسی مانند طوس که خود از نژاد پادشاه است شگفت است اگر دست از بیشی جستن بردارد (ز بیشی بماند، سترگ آن بود) و بدون میل باطنی خود به خدمت دیگری درآید (چو بی کام دل بنده باید بدن) و برای به کام رساندن دیگری فعالیت کند (به کام کسی داستان‌ها زدن). اگر پادشاه چنین کسی را دوستدار خود بداند، خرد از او روی برگردانده است. چرا که اگر زمانه چنین فرماندهی را به آرزو نرساند (گرش ز آرزو باز دارد سپهر) او نیز از دل و جان ستایشگر و فرمانبردار پادشاه نخواهد بود (همان آفرینش نخواند به مهر) و برای او نیکی نخواهد (وُرا هیچ خوبی نخواهد به دل) و به سبب مراد و خواسته‌های او غمگین گردد (شود ز آرزوهای او دلگسل)، بویژه اینکه مردی بی‌خرد نیز باشد. شاعر سپس در بیت آخر میان خطبه و موضوع داستان بروشنی ارتباط ایجاد می‌کند و می‌گوید: چون این داستان را بشنوی با خوی بد و علت و سبب آن آشنا خواهی شد (بدانی سر مایه بدخوی).

در خطبهٔ داستان رستم و اسفندیار شاعر سخن را نخست با شرح حال خود آغاز می‌کند و سپس به وصف بهار می‌پردازد. این خطبهٔ شانزده بیتی نیز بظاهر جز چهار بیت آخر آن ارتباطی با اصل داستان ندارد. ولی با بررسی دقیق‌تر متوجه می‌شویم که سراسر قطعه، مناسب با جو داستان، از غم و اندوه و اضطراب و نگرانی حکایت می‌کند:

کنون خورد باید می خوشگوار
 هوا پر خروش و زمین پر زجوش
 درم دارد و نقل و جام نبید
 مرا نیست، فرخ مر آن را که هست
 همه بوستان زیر برگ گلست
 به پالیز بلبل بنالد همی
 چو از ابر بینم همی باد و نم
 شب تیره بلبل نخسپد همی
 بخنند همی بلبل از هر دوان
 ندانم که عاشق گل آمد گر ابر
 بدرد همی باد پیراهنش
 به عشق هوا بر زمین شد گوا

اگرچه با رسیدن بهار هنگام میگزاری رسیده است، ولی شاعر تنگدست است و امکان این کار را ندارد. طبیعت نیز در عین زیبایی غمگین و مشوش است؛ بلبل می نالد، ابر با باد و نم، یعنی با آه و اشک است؛ نرگس دژم است؛ بلبل همه شب بیدار و گل از باد و باران در جنبش است؛ ابر می غرد و باد پیراهن او را می دردد و برق عشقی را که در دل اوست نمایان می سازد. گویی آرامش بکلی از طبیعت رخت بر بسته است و جای خود را به تشویش و نگرانی سپرده است. طبیعت خبر از وقوع حادثه ای شوم می دهد. شاعر سپس در چهار بیت آخر این قطعه به علت تشویش طبیعت و حادثه شومی که بزودی رخ خواهد داد اشاره می کند:

که داند که بلبل چه گوید همی؟
 نگر کن سحرگاه تا بشنوی
 به زیر گل اندر چه موید همی؟
 ز بلبل سخن گفتن پهلوی:
 ندارد بجز ناله زو یادگار
 بدرد دل و گوش غران هزیر

در بیتی که در آن از اسفندیار نام می برد به چند نکته اشاره می کند. نخست در مصراع اول که می گوید: بلبل از مرگ اسفندیار می نالد (همی نالد از مرگ اسفندیار)، یکی از سرانجام داستان که به مرگ اسفندیار می انجامد آگاهی می دهد، و دیگر اینکه اسفندیار را از همین آغاز یکی از اشخاص محبوب داستان معرفی می کند، چون بلبل به نمایندگی طبیعت بر مرگ او می نالد؛^۵ و به سخن دیگر، علت اندوه و تشویش طبیعت در این شب فاجعه مرگ اسفندیار است. همچنین در مصراع دوم که می گوید: بلبل از اسفندیار جز ناله به یاد ندارد، روان کاوی کوتاه ولی مؤثری از شخصیت اسفندیار می کند که زندگی کوتاه او سراسر در جنگ و ناکامی می گذرد و از همین رو مادرش کتابون نیز یکجا او را «رنجدیده» خطاب می کند: «بدو گفت، کای رنجدیده پسر!»^۶

بدین ترتیب، شاعر در این خطبه نیز، مانند خطبه پیشین و برخی دیگر از خطبه های

داستان‌های شاهنامه، از جمله خطبه داستان رستم و سهراب،^۷ خواننده را پیشاپیش با جو داستان آشنا می‌سازد. و این نخستین شباهت میان برخی از داستان‌های شاهنامه و درام است.

۲. در ادبیات غرب درام‌های کلاسیک را از نظر ساخت دارای پنج مرحله می‌دانند. مرحله نخستین پرده اول درام است به نام Exposition یعنی درآمد، که در آن تماشاچیان با موضوع و اشخاص درام آشنا می‌شوند. در سه داستان مورد بحث ما خواننده بسیاری از اشخاص داستان همچون رستم و اسفندیار و کیکاوس و گشتاسپ و گودرز و گیو و کتایون و سودابه و جز آنها را پیشاپیش می‌شناسد و آنهایی که مثل سیاوخش و فرود و جریره و تُوخوار و ریونیز و زرسپ برای نخستین بار وارد ماجرا می‌شوند نیز در همان آغاز معرفی شده‌اند و موضوع داستان نیز از همان ابیات نخستین داستان بر خواننده روشن است.

مرحله دوم درام آغاز لحظات شورانگیز است، و نقطه اوج آن را، که به درگیری میان دو جبهه می‌انجامد، مرحله سوم می‌نامند. در داستان سیاوخش این لحظات شورانگیز با نخستین دیدار سیاوخش با سودابه آغاز می‌گردد و با تهمت سودابه به سیاوخش اوج می‌گیرد و سپس با گذشتن سیاوخش از آتش برای اثبات بیگناهی خود به اوج می‌رسد. در داستان فرود لحظات شورانگیز با اقدام طوس، که لشکر را برخلاف فرمان کیخسرو از راه کلات به توران می‌برد، و تصمیم فرود که به سفارش مادرش جریره خود را آماده می‌کند تا برای کشیدن انتقام خون پدر به سپاه ایران بپیوندد، آغاز می‌گردد و با پرسش فرود از تُوخوار درباره درفش پهلوانان ایران اوج می‌گیرد و با فرمان طوس به بهرام که برود و فرود و تُوخوار را، که از فراز کوه لشکر ایران را زیر نظر گرفته‌اند، دستگیر کند یا بکشد به اوج خود، که ورود به مرحله درگیری است، می‌رسد. در داستان رستم و اسفندیار لحظات شورانگیز با گفتگوی اسفندیار و پدرش گشتاسپ آغاز می‌گردد و با واقعه خوابیدن شتر پیشرو بر سر دوراهه دژ گنبدان و زابل — که هرچه بر سر شتر چوب می‌زنند بر نمی‌خیزد و همه این واقعه را به فال بد می‌گیرند — اوج می‌گیرد و سرانجام در نخستین دیدار اسفندیار با رستم به اوج خود، که ورود به مرحله درگیری است، می‌رسد.

مرحله چهارم درام پیدایش يك آرامش موقتی است که، در واقع، آرامش پیش از طوفان است. با این آرامش موقتی فاجعه پایان داستان کمی عقب می‌افتد و از این راه بر هیجان داستان افزوده می‌گردد. در داستان سیاوخش این مرحله با پیروزی سیاوخش از آزمایش آتش آغاز می‌گردد که دنباله آن گذشتن کیکاوس از گناه سودابه است به خواهشگری سیاوخش و دور شدن سیاوخش از دربار کیکاوس به بهانه جنگ با افراسیاب. پس از این رویدادها ظاهراً چنین به نظر می‌رسد که اختلافات حل شده است، ولی، در واقع، فاجعه فقط کمی عقب

افتاده است. در داستان فرود این مرحله همان دیدار بهرام با فرود است، که نخست برای کشتن یا دستگیری او رفته بود، ولی پس از شناختن او به گفتگوی دوستانه و بستن قول و قرار می‌انجامد. نتیجه منطقی این دیدار این است که اکنون پس از برگشتن بهرام و آگاه کردن طوس از هویت فرود و قصد او، قضیه به خوبی فیصله یابد. ولی در اینجا نیز این مرحله کوتاه فقط آرامش پیش از طوفان است. در داستان رستم و اسفندیار این مرحله پس از نخستین دیدار اسفندیار با رستم و دعوت رستم از اسفندیار و موافقت اسفندیار آغاز می‌گردد. پس از آن نیز وقتی اسفندیار رستم را منتظر می‌گذارد و به خانه او نمی‌رود و رستم رنجیده و خشمگین و گله‌مند نزد اسفندیار باز می‌گردد و اسفندیار از او پوزش می‌خواهد و او را به چادر خود دعوت می‌کند، هنوز بظاهر جای آشتی باقی است. ولی در اینجا نیز مرحله آرامش لحظاتی ناپایدار بیش نیست.

مرحله پنجم، که با آن درام به پایان می‌رسد، مرحله‌ای است که سرانجام کار درگیری حاصل از دو بینش متضاد غالباً به مصیبت و فاجعه می‌کشد. در داستان‌های فرود و رستم و اسفندیار قتل فرود و اسفندیار فاجعه پایان داستان است. در داستان سیاوخش مصیبت پایان داستان این است که سیاوخش با چشم‌گریان ایران را برای همیشه ترک می‌کند و در اینجا درام سیاوخش به پایان می‌رسد و آنچه پس از آن در توران رخ می‌دهد و به قتل سیاوخش می‌انجامد، یک داستان تراژیک است نظیر داستان رستم و سهراب که به نوبه خود همه یا بیشتر خصایص یک تراژدی را دارد، ولی بحث درباره آنها موضوع سخن ما نیست. فقط به عنوان یک جمله معترضه بگویم که داستان تراژیک سیاوخش، یعنی سرگذشت سیاوخش در توران، از نظر سبب یا انگیزه (motiv) به تراژدی اتللو (Othello)، اثر شکسپیر، بی‌شباهت نیست. چون انگیزه هر دو داستان این است که شخص مستبد بدبینی (افراسیاب؛ اتللو) به تهمت‌های ناروای مرد حسود و حيله‌گری (کرسپوز؛ یاگو) شخص بیگناهی (سیاوخش؛ دزدمونا Desdemona) را به خیانت متهم می‌کند و نیز وهیده به قتل می‌رساند. اتفاقاً شباهت عمیق‌تری هم میان داستان کیخسرو و روایت هاملت هست و آن اینکه پدرکشته بیگناهی (کیخسرو؛ هاملت) برای نجات خود از چنگ قاتل پدر (افراسیاب؛ فنگو Fengo) خود را به دیوانگی می‌زند تا بعد انتقام خون پدر خود (سیاوخش؛ هوروندیلوس Horvendillus) را بگیرد. در روایت هاملت، قاتل برادر مقتول است و پس از قتل برادر زوجه او را تصاحب می‌کند، ولی در روایت کیخسرو قاتل پدر زن مقتول است. اما با توجه به اینکه در روایت کیخسرو نیز بعداً فرنگیس، زن سیاوخش، به ازدواج برادر او فربرز در می‌آید و میان کیخسرو و عموی او، فربرز، بر سر پادشاهی اختلاف می‌افتد، شباهت میان داستان کیخسرو و هاملت عمیق‌تر و احتمال تأثیر روایت نخستین در روایت دوم بیشتر می‌گردد.^۸

۳. جوهر اصلی درام و تراژدی در يك کشمکش یا درگیری (conflict) میان بینش‌ها و ارزش‌های متضاد است که یا درونی است، یعنی در ضمیر شخص اول داستان در جریان است، و یا بیرونی است، یعنی میان دو شخص یا دو جبهه روی می‌دهد. در اینجا فرق عمده درام و تراژدی در این است که در تراژدی، که غالباً به مرگ پهلوان می‌انجامد، سرنوشت نقش مهم و آشکاری بازی می‌کند، یعنی درگیری بیشتر حاصل برخورد فردیت با سرنوشت است. ولی در درام نقش سرنوشت خفیف‌تر و پنهانی‌تر، و درگیری نتیجه برخورد بینش‌ها و ارزش‌ها و فردیت‌های متضاد با یکدیگر است و از اینرو در درام درگیری را که در جریان داستان نقش تعیین‌کننده دارد، محور اصلی درام می‌نامند.

در داستان سیاوخش این درگیری نخست میان پاکی و عصمت سیاوخش است و آلودگی و بی‌عصمتی دربار کیکاوس که سیاوخش را حتی پس از گذشتن از آتش و اثبات بی‌گناهی خود مجبور می‌سازد که حمله افراسیاب را بهانه سازد و پایتخت را ترک کند. این درگیری که بیشتر يك کشمکش درونی است، بزودی تبدیل به درگیری میان کمال‌طلبی یا ایده‌آلیسم سیاوخش با واقع‌نگری یا پراگماتیسم کیکاوس می‌گردد. جریان از این قرار است که پس از آنکه سپاه توران از سپاه ایران شکست می‌خورد، افراسیاب از سیاوخش تقاضای صلح می‌کند و به منظور تحکیم قول خود هدایای فراوانی با صد تن گروگان از نزدیکان خویش پیش سیاوخش می‌فرستد. سیاوخش موافق با صلح است، ولی کیکاوس که تجربه‌های مکرر و تلخ او با افراسیاب، دست کم در این رابطه او را واقع‌نگر ساخته است، معتقد است که اکنون که این دشمن سرسخت و مکار به دام افتاده است، نباید به او فرصت داد و گروگان‌ها را نیز باید از دم تیغ گذراند. کیکاوس به رستم:

جوانست و بدنارسیده به روی
به جنگ از تو جویند شیران هنر
که گم شد ز ما خورد و آرام و خواب؟

به رستم چنین گفت: گیرم که اوی
چو تو نیست اندر جهان سر به سر
ندیدی بدی‌های افراسیاب

و در نامه به سیاوخش:

چو پیروز شد روزگار نبرد؟
برین بارگه بر مرز آبروی
گر از چرخ گردان نخواهی نهیب
سپه را همه سوی خرگه فرست
مرا از خود اندازه باید گرفت،
بسی بازگشتم ز پیگار اوی

شنیدی که دشمن به ایران چه کرد
کنون خیره آرم دشمن مجوی
منه بر جوانی سر اندر فریب
گروگان که داری به درگه فرست
ترا گر فریید نباشد شگفت
که من زان فریینده گفتار اوی

و درباره گروگان‌ها و هدایا:

که نام پدرشان ندارند یاد،
همان پیش چشمش، همان آب جوی...

به صد ترک بیچاره‌ی بدنژاد
کنون از گروگان کی اندیشد اوی

بر آتش بنه خواسته هرچ هست نگر تا نیاری به يك چیز دست
 پس آن بستگان را بر من فرست که من سر بخوام ز تنشان گسست
 ولی اعتقاد سیاوخش به مبادی اخلاق و آیین عمیق تر از آن است که بتوان او را با چنین
 دلایلی، هرچقدر هم که از دید کیکاوس منطقی باشند، متقاعد ساخت. آیین پرستی
 سیاوخش حتی به او اجازه رد تقاضای صلح را هم نمی دهد، چه رسد به کشتن گروگان ها.
 او حتی حاضر نیست با فرستادن گروگان ها به دربار کیکاوس مسئولیت را از سر خود رفع کند،
 چون می داند که کیکاوس گروگان ها را خواهد کشت و در هر حال مسؤول واقعی خون آنها
 کسی جز خود او نیست:

ز کار پدر دل پُر اندیشه کرد ز خویشان شاهی چُنین نامدار،
 همی گفت: صد مرد تَرک و سوار اگرشان فرستم بنزدیک شاه،
 همه نیکخواه و همه بیگناه همانگه کند زنده بر دارشان
 نه پرسد، نه اندیشد از کارشان بدآید ز کار جهان بر تنم
 ور ایدونک جنگ آورم بیگناه ابر خیره با شاه توران سپاه،
 جهاندار نپسندد این بد ز من گشایند بر من زبان انجمن...
 ورا گر ز بهر فزونست جنگ چو گنج آمد و کشور آمد به چنگ،
 چه باید همی خیره خون ریختن چُنین دل به کین اندر آویختن...
 همی سر ز یزدان نباید کشید فراوان نکوهش نباید شنید
 دو گیتی همی برد خواهد ز من بماند به کامه دل اهرمن
 وزان پس که داند کزین کارزار که را برکشد گردش روزگار؟
 نزادی مرا کاجکی مادرم وگر زاد، مرگ آمدی بر سرم،
 که چندین بلاها بیاید کشید ز گیتی همه زهر باید چشید
 درختیست این برکشیده بلند که بارش همه زهر و برگش گزند
 برین گونه پیمان که من کرده ام به یزدان و سوغندها خورده ام
 اگر سر بگردانم از راستی فراز آید از هر سوی کاستی
 پراگنده شد در جهان این سخن که با شاه توران فگندیم بُن
 زبان برگشایند هرکس به بد به هر جای بر من، چنان چون سزد
 به کین بازگشتن، بریدن ز دین کشیدن سر از آسمان و زمین،
 چُنین کی پسندد ز من کردگار؟ کجا بر دهد گردش روزگار؟
 شوم کشوری جویم اندر جهان که نام ز کاوس ماند نهان

اگرچه وقایع آینده نشان می دهند که حق با کیکاوس بود و اگر سیاوخش به افراسیاب مجال
 نداده بود و کار او را یکسره می کرد، نه خود در غربت جان می سپرد و نه هزاران تن به
 خونخواهی او کشته می شدند. ولی، از نظر سیاوخش، مبادی اخلاقی چیزی نیست که هر
 وقت به سودمان بود رعایت کنیم، و گرنه به بهانه هایی سر از آن بپیمیم. از نظر او، اگرچه

ممکن است سود يك فرد يا يك کشور گاه در شکستن مبادی اخلاقی باشد، ولی حفظ امنیت جهان در رعایت آن است.

تنها کسی که ممکن است بتواند اختلاف میان سیاوخش و کیکاوس را حل کند رستم است که نامه سیاوخش را نزد کیکاوس می برد. ولی کیکاوس به او می گوید:

به رستم چنین گفت شاه جهان	که ایدون نماند همی در نهان،
که این در سر او تو افکنده ای	چنین بیخ کین از دلش کنده ای
تن آسانی خویش جستی بدین	نه افروزش تاج و تخت و نگین
تو ایدر بمان تا سپهدار طوس	بیند برین کار، بر پیل کوس

و با این توهین شدید به حیثیت رستم میانجیگری پهلوان بی نتیجه می ماند:

غمی گشت رستم، به آواز گفت	که گردون سر من نیارد نهفت
اگر طوس جنگی تر از رستم است	چنان دان که رستم ز گیتی کم است
بگفت این و بیرون شد از پیش اوی	پر از خشم و کین و پر از رنگ روی ^۹

رستم رنجیده خاطر به زابل برمی گردد و با رفتن او احتمال هرگونه سازش میان ایده آلیسم سیاوخش و پراگماتیسم کیکاوس از دست می رود و درگیری مصیبت به بار می آورد و سیاوخش با چشم گریان ایران را برای همیشه ترک می کند.

در داستان فرود درگیری زائیده برخورد پیاپی حیثیت های پهلوانی با یکدیگر است. طوس بهرام را مأمور می کند که برود و مردی را که در بالای کوه کمین کرده است زنده یا مرده به نزد او بیاورد. ولی، وقتی بهرام با آن مرد روبرو می گردد و می بیند که او کسی جز فرود، برادر پادشاه، نیست، ناچار با فرود به مذاکره می نشیند و قرار می گذارند که بهرام برود و واقعه را به طوس گزارش دهد. اگر بهرام خود بازگشت، قصد طوس صلح است، و اگر کس دیگری بجای او آمد، فرود باید هوای خود را داشته باشد. ولی وقتی بهرام بدون اجرای فرمان به نزد طوس باز می گردد، طوس حیثیت خود را در مقام فرمانده سپاه مورد اهانت می بیند و این عمل بهرام را حمل بر دشمنی گودرزیان با نوذریان می کند:

چنین داد پاسخ ستمگاره طوس	که من دارم این لشکر و بوق و کوس
ترا گفتم: او را به نزد من آر	سخن هیچ گونه مکن خواستار
گر او شهریارست، پس من که ام؟	بران دز چه گوید ز بهر چه ام؟
بنیم ز خودکامه گودرزیان	مگر آنک دارد سپه را زیان
بترسیدی از بی هنر يك سوار؟	نه شیر زیان بود بر کوهسارا!
سپه دید برگشت سوی فریب	به خیره سپردی فراز و نشیب

از میان پهلوانان ایران که اکنون به هویت فرود پی برده اند هیچکس حاضر به اجرای فرمان طوس نیست و این دومین ضربه به حیثیت پهلوانی طوس است. طوس ناچار داماد خود ریونیز

را برای اجرای فرمان می فرستد. از آن سو، فرود وقتی می بیند برخلاف قراری که با بهرام بسته بود شخص دیگری غیر از بهرام آمد، هم احساس خطر می کند و هم این پیمان شکنی را توهینی به غرور و حیثیت خود می داند و رایزن او تُخوار نیز او را به دفاع از خود تشویق می کند. فرود کمان می کشد و ریونیز و پس از او زرسپ، پسر طوس، را از پای در می آورد. طوس ناچار اجرای فرمان را - که اکنون به کشیدن انتقام خون پسر و داماد او تبدیل گشته است - خود به عهده می گیرد. فرود این بار برای اینکه سپاه ایران بی فرمانده نگردد و از هدف اصلی خود که گرفتن انتقام خون سیاوخش است باز نماند، از کشتن طوس چشم پوشی می کند و تیر را بر اسب او می زند. ولی دیگر تباه کاری بیش از آن رخ داده است که اکنون بتوان آن را با يك چنین ملاحظه کاری جبران و از فاجعه نزدیک جلوگیری کرد. بلکه، برعکس، وقتی پهلوانان ایران می بینند که فرمانده سپاه آنها، که چند لحظه پیش پسر و داماد خود را از دست داده بود، پیاده و سرشکسته در زیر رگبار خنده استهزای زنان بالای دژ برمی گردد، دیگر اکنون حیثیت طوس نیست که مورد اهانت قرار گرفته، بلکه حیثیت همه پهلوانان و همه سپاه است، و این واقعه آن اختلافی را هم که نخست بر سر نحوه عمل میان پهلوانان بود بر طرف می سازد. نخستین گپو است که از خود عکس العمل نشان می دهد:

بپیچید از آن کار پرمایه گپو	که آمد پیاده سپهدار نیو
چنین گفت کین را خود اندازه نیست	رخ نامداران بدین تازه نیست
اگر شهریارست با گوشوار	چه گیرد چنین لشکر گشن خوار؟
نشاید که باشیم همداستان	ز هر گونه یی کو زند داستان
اگر طوس یکباره تیزی نمود	زمانه پُرآواز گشت از فرود
همی جان فدای سیاوش کنیم	نباید که این کین فراموش کنیم
زرسپ گرانمایه زو شد به باد	سواری سرافراز نودرنژاد
به خونست غرقه تن ریونیز	ازین بیش خواری چه جویم نیز؟
گر او پور جمست و مغز قباد	یکی در به نادانی اندر گشاد

این تکه یکی از چند مثال زنده ای است که نشان می دهد که در شاهنامه در مواقع حساس، احساس همبستگی ملی قوی تر از اختلافات قومی و خانوادگی است. گپو برای اجرای فرمان طوس روانه می گردد، ولی با او نیز همان می رود که با طوس رفت و باز همان خنده های زنان دژ. ولی کاری تر از اهانت فرود و تمسخر زنان دژ، رفتار بیژن است که پدر را به سبب شکست او از فرود به باد طعنه می گیرد و وقتی گپو می کوشد شکست خود را توجیه کند، بیژن با بی اعتنائی به پدر پشت می کند. اینجاست که دیگر گپو شکیبایی را از دست می دهد و تازیانه را می گشاید و ضربه محکمی بر سر بیژن می کوبد. و اکنون نوبت بیژن است که از حیثیت خویش دفاع کند:

دل بیژن آمد ز تندی به درد به دادار دارنده سوگند خورد،
 که زین را نگردانم از پشت اسپ مگر کشته آیم به کین زرسپ
 بیژن همراه عموی خود رُهام به فرود حمله می برد. فرود که نیروی مقاومت با آنها را ندارد،
 تن مجروح خود را به دژ می کشد و لحظه ای بعد جان می سپارد. جریره، مادر فرود، و دیگر
 زنان دژ نیز پس از آنکه دژ را آتش می زنند خودکشی می کنند تا به دست ایرانیان نیفتند.

در داستان رستم و اسفندیار درگیری ناشی از تضاد میان وظیفه فرمانبرداری و اعتقاد به دفاع
 از نظام حاکم است در اسفندیار و حفظ حیثیت پهلوانی و آزادی فردی در رستم. از میان سه
 داستان مورد بحث ما درگیری داستان رستم و اسفندیار بسیار عمیق تر و پر کشش تر است و
 مقدمات آن حتی در داستان های پیش از آن نیز آماده گشته است، چنانکه خواننده با بینش هر
 دو پهلوان از قبل آشنایی دارد:

رستم پهلوانی است نسبت به ایران و ایرانیان بسیار وفادار و فداکار، ولی به شرط آنکه
 آزادی فردی او را به بهانه رسوم و قوانین محدود نسازند و با اینحال از سوی هیچ مقامی تاب
 تحمل کوچکترین اهانت یا اعتراضی را ندارد و یکی از عادات او برای نشان دادن این
 استقلال فردی این است که هر فرمانی که از دربار به او می رسد نخست هفته ای را با آورنده
 فرمان به میگساری می پردازد. در داستان رستم و سهراب چون فرمان شاه خیلی فوری است
 فقط سه روز صرف میگساری می کند و وقتی گیو فوریت فرمان کیکاوس را به او یادآور می شود
 در پاسخ او بالحنی آکنده از غرور می گوید:

بدو گفت رستم که مندیش ازین که با ما نشورد کس اندر زمین^{۱۱}
 رستم آشکارا می گوید که او اجباری به پیروی از فرمان شاه ندارد و اگر به این کار تن در
 می دهد تنها از روی میل باطنی خود اوست. و وقتی کیکاوس به علت دیر آمدن بر او خشم
 می گیرد، دربار را ترک می کند و در دفاع از خود می گوید:

که آزاد زادم، نه من بنده ام یکی بندهی آفریننده ام^{۱۲}
 همه کوشش پهلوانان برای برگرداندن رستم بی نتیجه است تا اینکه گودرز زیرکانه روی همین
 حس حیثیت پرستی رستم انگشت می گذارد و به او می گوید که مردم با خود می گویند که
 اختلاف با کیکاوس بهانه است و حقیقت این است که رستم از سهراب ترسیده است:

به رستم بر این داستان ها براند تهمتن در آن کار خیره بماند
 بدو گفت: اگر بیم یابد دلم نخواهم که باشد، دلم بگسلم
 از آن ننگ برگشت و این دید راه که آید به دیدار کاوس شاه^{۱۳}

در داستان سیاوخش نیز، همانطور که پیش از این اشاره شد، رستم به سبب توهین کیکاوس
 از جنگ دست می کشد و سیاوخش را تنها می گذارد. در آغاز داستان رستم و اسفندیار نیز

بهانه گشتاسپ برای فرستادن اسفندیار، به راست یا دروغ، سرپیچی رستم از فرمان و رعایت نکردن شرایط بندگی است.

به همین گونه خواننده از پیش با اعتقاد تعصب آمیز اسفندیار در لزوم اجرای فرمان و وظیفه آشناست. در داستان جنگ ارجاسپ، وقتی گشتاسپ از ارجاسپ شکست می خورد و جاماسپ را برای آوردن اسفندیار که به سعایت گُرمز به زندان افکنده می فرستد، آهنگران از باز کردن زنجیرهایی که به دست و پای اسفندیار بسته اند عاجزاند. اسفندیار به خود تکانی می دهد و بند و زنجیر را در هم می شکند:

به آهنگران گفت کای شوربخت!	بیندی و بسته ندانی گسخت؟
همی گفت: من بند آن شهریار	نکردم به پیش خردمند خوار
بپیچید تن را و بر پای جست	غمی شد، به پابند یازید دست
ببایخت پای و بپیچید دست	همه بند و زنجیر بر هم شکست

به سخن دیگر، اسفندیار هر لحظه که اراده می کرد می توانست بند و زنجیر را بگسلد و خود را آزاد سازد، ولی مدتها با وجود بیگناهی در بند و زنجیر به سر می برد تا از فرمان پادشاه سرپیچی نکرده باشد. در داستان فرود دیدیم که طوس نیز از اینکه بهرام فرمان او را اجرا نکرده بود بر او خشم گرفت. ولی طوس کسی است که فرمانبرداری را فقط از دیگران می طلبد، اما خود که سپاه را از راه کلات نبرد از فرمان کیخسرو سرپیچی کرد. از اینرو، طوس تن زدن بهرام را از اجرای فرمان نه سرپیچی از نظام سپاهیگری، بلکه، در واقع، اهانت به حیثیت فردی خود می داند، ولی اسفندیار نه تنها با تن دادن به بند حیثیت پهلوانی خود را نیز فدای وظیفه فرمانبرداری می کند، بلکه به خاطر اجرای این وظیفه از تاج و تخت ایران می گذرد و خود و دو فرزند خود را به کشتن می دهد. چون در همان آغاز داستان وقتی گشتاسپ، بر خلاف قولی که داده بود، از سپردن تاج و تخت به اسفندیار تن می زند و این کار را منوط به این می کند که اسفندیار رستم را پیاده و دست بسته پیش او بیاورد، اسفندیار در پاسخ او می گوید:

سپهبد بُروها پر از تاب کرد	به شاه جهان گفت: زین بازگرد
ترا نیست داستان و رستم به کار	همی راه جویی به اسفندیار
دریغ آیدت جای شاهی همی	مرا از جهان دور خواهی همی
ترا باد این تخت و تاج کیان	مرا گوشه‌ی بس بود زین جهان
ولیکن ترا من یکی بنده‌ام	به فرمان و رایت سرافکنده‌ام

می گوید، تو نافرمانی رستم را بهانه کرده‌ای که مرا به کشتن دهی. من از این تاج و تخت در می گذرم و به گوشه‌ای از جهان پناه می برم. ولی چون فرمان صادر شده است، دیگر چاره‌ای جز اطاعت ندارم. بعداً به رستم نیز - که معتقد است که گشتاسپ پسر را به طمع تاج و تخت به جنگ فرستاده است - می گوید:

بدانی که من سر ز فرمان شاه
بدو یابم اندر جهان خوب و زشت
نتابم، نه از بهر تخت و کلاه
بدویست دوزخ، بدو هم بهشت^{۱۵}

یعنی اسفندیار اجرای فرمان شاه را نه تنها يك وظیفه سپاهیگری، بلکه يك وظیفه دینی می بیند و در همین باره به برادرش پشوتن، که او را از جنگ با رستم برحذر می دارد، می گوید:
چنین داد پاسخ ورا نامدار
بدین گیتی اندر نکوهش بود
که گر من بیچم سر از شهریار،
همان پیش یزدان پژوهش بود
دو گیتی به رستم نخواهم فروخت
کسی چشم دین را به سوزن ندوخت^{۱۶}
و باز در فرصتی دیگر به پشوتن، که دوباره به او توصیه می کند که از جنگ با رستم چشم پوشی کند، می گوید:

چنین گفت کز مردم پاک دین
گر ایدونک دستور ایران توی
همی خوب داری چنین راه را
همه رنج و تیمار ما باد گشت
که گوید که هر کو ز فرمان شاه
مرا چند گویی گنهکار شو؟
تو گویی و من خود چنین کی کنم
همانا نزیید که گوید چنین
دل و گوش و چشم دلیران توی،
خرد را و آزدن شاه را،
همان دین زردشت بیداد گشت،
بیچد، به دوزخ بود جایگاه
ز گفتار گشتاسپ بیزار شو؟
که از رای و فرمان او پی کنم^{۱۷}

اگر قصد اسفندیار رویتن تن گرفتن تاج و تخت بود نیازی به مماشات با گشتاسب نداشت و بعداً نیز اگر قصدش از جنگ با رستم رسیدن به تاج و تخت بود، با او نیز از در مدارا در نمی آمد، بلکه در همان نبرد نخستین پس از پیروزی بر رستم او را از پای در می آورد و به آرزوی خود می رسد و نمی گذاشت که رستم به جادوی تیرگز متوسل شود. تراژیک زندگی اسفندیار در این است که می خواهد در عین رعایت وظیفه مقدس فرمانبرداری از مافوق، حق خدمت پهلوانی چون رستم را نیز ضایع نکرده باشد. از اینرو، همه جا پیش پدرش گشتاسپ،^{۱۸} پیش مادرش کتایون،^{۱۹} پیش برادرش پشوتن^{۲۰} و پیش خود رستم^{۲۱} خدمات و هنرهای رستم را می ستاید و ناسپاسی گشتاسپ را نکوهش می کند. اینکه اسفندیار به رستم پیشنهاد می کند که در جلوه همه سپاهیان خود بند بر دست خود نهد که فقط صورت ظاهر فرمان پادشاه رعایت شده باشد، و حتی از موضوع پیاده بردن رستم نیز دیگر سخنی نمی گوید؛ اینکه بارها به رستم قول می دهد و به خورشید و جان گشتاسپ و زریر و پشوتن سوگند می خورد که نگذارد از گشتاسپ کوچکترین آسیبی به رستم رسد، بلکه او را با منشور و هدایای بسیار دوباره به سیستان برگرداند، اینها همه خود نشان احترام بزرگی است که اسفندیار برای رستم قائل است و، به گمان خود، با این پیشنهاد از اختیارات خود بیش از اندازه پا فراتر نهاده و آخرین گام ممکن را به سوی رستم برداشته است:

زوان را به پوزش گروگان کنی،
 به جان پدرم، آن جهاندار شیر،
 برافروزم این اختر و ماه را
 نگردم به هر کار گرد دروغ
 روان و خرد رهنمای منست...
 بران سان که از گوهر من سزد^{۲۲}
 بران رو که فرمان دهد شهریار
 نباشد ز بند شهنشاه ننگ
 سراسر بدو بازگردد گناه
 به پیش تواندر کمر بسته‌ام
 وگر بر تو آید ز چیزی گزند
 بدی ناید از شاه روشن روان
 جهان را به دست تو اندر نهم
 نه شرم آیدم نیز از روی شاه
 به هنگام بشکوفه‌ی گلستان
 که گردد بر و بومت آراسته
 ۲۳

چو اینجا بیایی و فرمان کنی
 به خورشید رخشان و جان زریر
 که من زین پشیمان کنم شاه را
 که من زین که گفتم نجویم فروغ
 پشوتن برین بر گویا منست
 نمانم که بادی به تو بروزد
 تو آن کن که بریابی از روزگار
 تو خود بند بر پای نه بی‌دزنگ
 ترا چون برم بسته نزدیک شاه
 وزین بستگی من جگر خسته‌ام
 نمانم که تا شب بمانی به بند
 همه از من انگار ای پهلوان:
 از آن پس که من تاج بر سر نهم
 نه نزدیک دادار باشد گناه
 چو تو بازگردی به زابلستان
 ز من نیز یابی بسی خواسته

ولی، از سوی دیگر، همه بیم اسفندیار از این است که پیشامدها و شرایطی موجب شود که او از همین رعایت صورت ظاهر فرمان نیز درگذرد و عملاً وظیفه اجرای فرمان ضایع گردد. از اینرو وقتی پسرش بهمن پس از گزاردن پیام اسفندیار باز می‌گردد و زبان به ستایش رستم می‌گشاید؛ همان اسفندیاری که خود بارها رستم را ستوده بود، اکنون بهمن را در جلو همه سپاهیان سرزنش می‌کند و او را کودکی بی تجربه می‌نامد، چون می‌ترسد نظر مساعد نسبت به رستم به اطرافیان دیگر نیز سرایت کند و در نتیجه او در تنگنا قرار گیرد و ناچار گردد که از اجرای فرمان درگذرد:

ز بهمن برآشفت اسفندیار
 بدو گفت کز مردم سرفراز
 وگر کودکان را به کاری بزرگ
 تو گردنکشان را کجا دیده‌ای
 که رستم همی پیل جنگی کنی
 ورا بر سر انجمن کرد خوار
 نزیید که با زن نشیند به راز
 فرستی نباشد دلیر و سترگ
 که آواز رویاه نشنیده‌ای
 دل نامور انجمن بشکنی

ولی بلافاصله در گوش برادرش پشوتن درستی نظر بهمن را تصدیق می‌کند:

چنین گفت پس با پشوتن به راز
 جوانی همی سازد از خویشتن
 که این شیر رزم آور جنگ ساز،
 ز سالش همانا نیامد شکن^{۲۴}

همچنین دعوت مکرر رستم را که به خانه او رود و روزی را مهمان او باشد، نخست به این

بهبان که شاه اجازه ماندن در زابل نداده است رد می کند، ولی چون رستم اصرار می ورزد رسماً به او می گوید که اگر مهمان تو گردم می ترسم که تو سر از فرمان شاه بپیچی و من ناچار گردم یا حق نان و نمک تو را بشکنم^{۲۵} یا فرمان شاه را:

گر اکنون بیایم سوی خان تو	بوم شاد و پیروز مهمان تو،
تو گردن بپیچی ز فرمان شاه	مرا تابش روز گردد سیاه:
یکی آنک گر با تو جنگ آورم	به پرخاش خوی پلنگ آورم،
فرازش کنم مهر نان و نمک	به من بر دگرگونه گردد فلک
وگر سر بپیچم ز فرمان شاه	بدان گیتی آتش بود جایگاه ^{۲۶}

پس از اینکه اسفندیار دعوت رستم را رد می کند به نوبه خود از رستم دعوت می کند که به چادر او آید و مهمان او باشد؛ لابد به این گمان که رستم نیز دعوت او را نخواهد پذیرفت. ولی رستم دعوت را می پذیرد و می گوید که بروم و سر و تنی بشویم و جامه عوض کنم و برگردم. پس از بازگشتن رستم اسفندیار متوجه اشتباه خود می گردد که دعوت کردن از رستم نیز کار درستی نبوده، چه اگر کار به جنگ کشد جنگیدن با مهمان نیز قبحی کمتر از جنگیدن با میزبان ندارد. از اینرو، تصمیم می گیرد که رسم خرام یعنی فرستادن کسی به دنبال مهمان را بجا نیاورد، تا بلکه رستم از این اهانت برنجد و نیاید:

پشتون که بد شاه را رهنمای	بیامد هم آنگه به پرده سرای
چنین گفت با او یل اسفندیار	که کاری گرفتیم دشخوار خوار
به ایوان رستم مرا کار نیست	وُرا نزد من نیز دیدار نیست
همان گر نیاید نخوانمش نیز	گر از ما یکی را برآید قفیز،
دل زنده از کشته بریان شود	سر از آشنایش گریان شود ^{۲۷}

اسفندیار دستور می دهد نان بیارند و منتظر رستم نشوند. از آن روی رستم مدتی منتظر آمدن خرام می نشیند، ولی چون کسی نمی رسد، او نیز به برادر خود می گوید که نان بخورند، ولی خود با وجود اهانتی که به او شده، و برخلاف انتظار اسفندیار پیش او می رود و زبان به گله می گشاید:

بدو گفت رستم که ای پهلوان	نوآیین و نوساز فرخ جوان،
خرامی نریزد مهمان تو؟	چنین بود تا بود پیمان تو؟ ^{۲۸}

اسفندیار ناچار از او پوزش می طلبد و می گوید که چون هوا گرم بود نخواستم تو را رنجه سازم و حتی قصد داشتم خود به دیدن زال بیایم. ولی اکنون که آمده ای، خوش آمده ای:

بخندید از رستم اسفندیار	بدو گفت کای پور سام سوار!
شدی تنگدل چون نیامد خرام	نجستم همی زین سخن کام و نام
چنین گرم بد روز و راه دراز	نکردم ترا رنجه، تندی مساز
همی گفتم از بامداد پگاه	به پوزش بسازم سوی داد راه

به دیدارِ دستان شوم شادمان به تو شاد دارم روان یکزمان
کنون تو بدین رنج برداشتی به دشت آمدی، خانه بگذاشتی
به آرام بنشین و بردار جام ز تندی و تیزی مبر هیچ نام^{۲۹}

اسفندیار اکنون متوجه می‌گردد که آن چیزی که از آغاز از آن بیم داشت در شرف وقوع است، یعنی اینکه رعایت برخی مقتضیات دارد عملاً وضعیتی را پیش می‌آورد که دیگر اجرای فرمان به همان حفظ صورت ظاهر نیز، که او بدان راضی شده بود، عملی نخواهد بود. ناچار تنها راه نجات خود را از این وضعیت اهانت به رستم می‌بیند. از اینرو، در چادر خود نخست رستم را در دست چپ خود جای می‌دهد و سپس دربارهٔ نیاکان رستم زبان به گوشه و کنایه می‌گشاید، که رستم ناچار از خود دفاع می‌کند، و بدین ترتیب مرحلهٔ تعارفات و تشریفات وارد مرحلهٔ مفاخرات و مشاجرات می‌گردد که از آنجا تا مرحلهٔ نبرد دیگر راهی نیست.

به همان درجه که سیاوخش آیین‌پرست و ایرج صلح‌پرست است، اسفندیار قانون‌پرست است. به همان درجه که رستم حیثیت‌پرست و در پی آزادی فردی است، اسفندیار سربازمنش و در پی حفظ نظام است. رستم را می‌توان نمایندهٔ جامعهٔ چندگونه‌ای (heterogen) اشکانی و اسفندیار را نمایندهٔ جامعهٔ یک‌گونه‌ای (homogen) ساسانی دانست. از نظر اسفندیار، آزادی فردی یک امر نسبی است که تنها در چارچوب موجودیت یک نظام میسر است، و از اینرو اگر لازم باشد باید آزادی اسفندیارها و رستم‌ها را برای حفظ نظام موجود فدا کرد. به سخن دیگر، درگیری میان آزادی و ضرورت است که نظیر آن را در درام ماریا اشتوارت (Maria Stuart) اثر شیللر نیز می‌بینیم، با این تفاوت که در درام شیللر پیروزی صوری با جبههٔ ضرورت است، ولی در داستان رستم و اسفندیار پیروزی صوری با آزادی است.

در داستان رستم و اسفندیار آنچه منش اسفندیار را می‌سازد نوع بیش او نیست، بلکه باورداشتِ راستین او به این بینش است که آن را تنها برای تبلیغ دیگران به خود نمی‌بندد، بلکه در راه آن نخست از جان خود و فرزندان خودمایه می‌گذارد. به سخن دیگر، اسفندیار در همان حال که فردیت خود را فدای حفظ نظام حاکم می‌کند، بخاطر اعتقاد راسخی که در این راه نشان می‌دهد، دوباره به فردیت می‌رسد.

ولی، از نظر رستم حفظ نظام برای رعایت آزادی فردی است و نظامی که به آزادی افرادش تجاوز کند استحقاق موجودیت را از خود سلب کرده است. با این حال، رستم نیز در وضعیتی مشابه اسفندیار قرار دارد. رستم نیز برای اسفندیار همان ارج و اهمیت ویژه‌ای را قائل است که اسفندیار برای او. رستم می‌داند که با این مرد نه می‌تواند و نه می‌خواهد آنطور برخورد کند که پیش از آن با دیگران برخورد کرده بود. از اینرو، پهلوانی که تا آن زمان تاب تحمل کمترین اهانتی را نداشت، اکنون انواع اهانت‌ها را تحمل می‌کند تا کار به کارزار نکشد، و با وجود اطمینان به بیگناهی خود تن می‌دهد که همراه اسفندیار به دربار گشتاسپ رود تا

اسفندیار بتواند ادعا کند که فرمان شاه را اجرا کرده است و رستم را با خود آورده است، ولی با دست باز. و با این پیشنهاد رستم نیز، به گمان خود، آخرین گام ممکن را به سوی اسفندیار برداشته است و او نیز به نوبه خود در دفاع از حیثیت پهلوانی خود به خاطر اسفندیار فقط به همین حد ظاهر بسنده کرده است که با دست باز برود:

ندیده‌ست کس بند بر پای من	نه بگرفت پیل ژبان جای من ^{۳۰}
ز من هرچ خواهی تو فرمان کنم	به دیدار تو رامش جان کنم
مگر بند کز بند عاری بود	شکستی بود، زشت کاری بود
نبیند مرا زنده با بند کس	که روشن روانم برینست و بس
ز تو پیش بودند گنداوران	نکردند پایم به بند گران ^{۳۱}
که گوید برو دست رستم بیند	نبندد مرا دست چرخ بلند
که گر چرخ گوید مرا کین نبوش	به گرز گرانش بمالم دو گوش
من از کودکی تا شدستم کهن	بدین گونه از کس نبردم سخن ^{۳۲}
مکن، شهریارا، جوانی مکن!	چنین بر بلا کامرانی مکن!
ز یزدان و از روی من شرم دار	مخور بر تن خویشتن زینهار
ترا بی‌نیازست از جنگ من	وزین کوشش و کردن آهننگ من ^{۳۳}
گر آن نیکویی‌ها که من کرده‌ام	همان رنجهایی که من برده‌ام،
چو پاداش آن رنج بند آیدم	که از شاه ایران گزند آیدم،
همان به که گیتی نبیند کسی	چو بیند بدو در نماند بسی ^{۳۴}

وقتی رستم کوشش خود را برای منصرف کردن اسفندیار از تصمیمش بی‌نتیجه می‌بیند، می‌کوشد از در دیگر وارد شود و گردن اسفندیار را به‌رسمان نگاهداشت حقوق میزبانی و میهمانی ببندد، ولی آن نیز، چنانکه دیدیم، بی‌نتیجه می‌ماند و اسفندیار سر از چنبر او بیرون می‌کشد. چون همانطور که پهلوانی چون رستم، که عمری را آزاد زیسته است، نمی‌تواند تفاهمی برای اعتقاد اسفندیار به لزوم فرمانبرداری از مافوق داشته باشد، پهلوانی چون اسفندیار نیز که با وجود بیگناهی و فقط برای رعایت فرمان شاه به پای خود به زندان رفته و با وجود قدرت انواع اهانت‌ها را تحمل کرده است، تفاهمی برای حیثیت پرستی رستم ندارد. به سخن دیگر، اختلاف دو پهلوان اختلاف بر سر تعبیر نام و ننگ است. با اینحال، هر دو پهلوان بخوبی می‌دانند که اگر کار به فاجعه کشد، آن فاجعه چنان عظیم است که آیین نام و ننگ را در هم می‌نوردد. از اینرو، حتی در زمانی که دیگر کار نبرد حتمی است، باز هنوز هیچکس امید این را که کار به فاجعه نکشد از دست نداده‌اند. اسفندیار امیدوار است که پس از پیروزی بر رستم دست او را ببندد و او را پیش گشتاسپ برد، همانطور که بارها گفته بود، نگذارد از گشتاسپ آسیبی به رستم رسد:

بخندید ازو فرخ اسفندیار چنین گفت کای رستم نامدار!

بیچچی و یادت نیاید ز بزم
به سر برنهم خسروانی کلاه،
از آن پس نه پرخاش جویی نه کین
بگویم که من زو ندیدم گناه
بسازیم هرگونه‌ی داوری
بیابی پس از رنج خویشی و گنج^{۳۵}

به آورد مرد اندرآید به مرد،
ز میدان به نزدیک زال آومت
نهم بر سرت بر دل افروز تاج...
نهم پیش تو یکسر آراسته
به چرخ اندرآم کلاه ترا
گرازان و خندان و خرم به راه
سیاسی به گشتاسپ زین برنهم
چنان چون بیستم به پیش کیان...
کسی را به تن در نباشد روان

و نیز وقتی رستم به خانه بر می‌گردد در شب نخستین نبرد همین سخنان را به زال می‌گوید:

دل از جان او هیچ رنجه مدار
نه‌گویال بیند، نه زخم سنان...
به شاهی ز گشتاسپ بگذارمش
از آن پس گشایم در گنج باز
چهارم چو از چرخ گیتی فروز،
پدید آید از جام یاقوت زرد،
و زایدن نهم سوی گشتاسپ سر
نهم بر سرش بر دل افروز تاج
نجویم جدایی ز اسفندیار

هدف زندگی پهلوانی پیروزی بر حریف در میدان نبرد و دفاع از نام و ننگ است. تراژیک زندگی رستم و اسفندیار در این است که این بار به نبرد دست زده‌اند که پیروزی آن ننگ و بدنامی است:

جهان پیش او چون یکی بیشه شد،
وگر سرفرازم گزند ورا،
گزاینده‌رسمی نوآین و بد
بد آید ز گشتاسپ انجام من
نکوهیدن من نگردد کهن

تو امروز می‌خور که فردا به رزم
چو من زین زین نهم بر سیاه
به نیزه ز اسب نهم بر زمین
دو دستت بیندم، برم نزد شاه
بیشایم پیشش به خواهشگری
رهانم ترا از غم و درد و رنج
ورستم نیز در حق اسفندیار همین گمان را دارد:

چو فردا بیایی به دشت نبرد
ز باره به آغوش بردارمت
نشانمت بر نامور تختِ عاج
گشایم در گنج و هر خواسته
دهم بی‌نیازی سپاه ترا
از آن پس بیایم به نزدیک شاه
به مردی ترا تاج بر سر نهم
از آن پس بیندم کمر بر میان
چو تو شاه باشی و من پهلوان

و نیز وقتی رستم به خانه بر می‌گردد در شب نخستین نبرد همین سخنان را به زال می‌گوید:

گر ایدونک فردا کند کارزار
نهیچم به آورد با او عنان
ز باره به آغوش بردارمش
بیارم، نشانم بر تخت ناز
چو مهمان من بوده باشد سه روز
بیندازد آن چادر لاژورد
سبک باز با او بیندم کمر
نشانمش بر نامور تختِ عاج
بیندم کمر پیش او بنده‌وار

دل رستم از غم پر اندیشه شد
که گر من دهم دست بند ورا
دو کارست هردو بنفرین و بد
هم از بند او بد شود نام من
به گرد جهان هر که راند سخن

که رستم ز دست جوانی بخت
همان نام من بازگردد به ننگ
وگر کشته آید به دشت نبرد
که او شهریاری جوان را بکشت

به زاول شد و دست او را بیست
نماند ز من در جهان بوی و رنگ
شود نزد شاهان مرا روی زرد
بدان کو سخن گفت با او درشت^{۳۸}

اسفندیار نیز در پایان نخستین نبرد که در آن بر رستم پیروز شده و هر آن بخواهد می تواند او را بکشد، به این کار دست نمی زند، بلکه به رستم اخطار می کند:

کمان بگن از دست و بیر بیان
پشیمان شو و دست را ده به بند
بدین خستگی نزد شامت برم
ز کردارها بی گناخت برم^{۳۹}

بر آهنج و بگشای تیغ از میان
کزین پس تو از من نیابی گزند

وقتی رستم از اسفندیار برای يك شب امان می خواهد تا فردا خود را تسلیم کند، اسفندیار با آنکه حدس می زند که رستم در پی نیرنگ است، ولی باز موافقت می کند، به امید اینکه شاید فردا خود را تسلیم کند و نیازی به کشتن او نباشد:

بدو گفت روین تن اسفندیار
تو مردی بزرگی و زورآزمای
بدیدم همه فر و زیب ترا
به جان امشبی دامت زینهار

که ای برمنش پیر ناسازگار
بسی چاره دانی و نیرنگ و رای
نخواهم که بینم نشیب ترا
به ایوان رسی کام کژی مхар

و آن شب واپسین نبرد - شبی که در آن رستم با کمک سیمرخ در پی تهیه تیرگز است - اسفندیار از شدت اندیشه تا بامداد بیدار است:

پشوتن بدو گفت - پر آب چشم -
چه بودت که امروز پژمرده ای؟

که: بر دشمنت باد تیمار و خشم!
همانا به شب خواب نشمرده ای؟

ولی این احترام دو پهلوان به یکدیگر و کوشش برای نجات جان حریف، نه تنها به درگیری حاصل از تضاد دو بینش پایان نمی دهد، بلکه، چنانکه دیدیم، بر آن يك کشمکش درونی که میان هر يك از پهلوانان و وجدان آنها در می گیرد نیز می افزاید، و همین درگیری مضاعف است که به داستان رستم و اسفندیار عمق و پختگی ویژه ای می دهد و آن را، به گفته تئودور نولدکه، «عمیق ترین کشمکش روانی در همه شاهنامه و یکی از عمیق ترین نمونه های آن در همه حماسه های ملی جهان» می سازد.^{۴۲}

ولی سرانجام، در این درگیری حق با کیست؟ با رستم است یا اسفندیار؟ و در دو داستان پیشین آیا حق با سیاوخش بود یا کیکاوس، با فرود بود یا طوس؟

اگر در نقد داستانها بتوانیم خود را از تأثیرات اجتماعی و سیاسی عصر خود آزاد سازیم و مسائل را در چارچوب خود داستان و بینشها و باورداشتها و آیینهای روزگار داستان پژوهش کنیم، به این نتیجه می رسیم که پیش از وقوع فاجعه غالباً یا کمابیش توازنی در

حقانیت‌ها وجود دارد و، در واقع، همین توازن است که بر شور و هیجان داستان می‌افزاید، چون که خواننده نمی‌تواند به آسانی به سود یکی از طرفین جبهه‌گیری کند، و ازین‌رو درگیری پهلوانان درگیری خود او می‌گردد با نفس خویش. ولی این توازن، همانطور که اشاره شد، پیش از وقوع فاجعه است. با وقوع فاجعه این توازن بهم می‌خورد و کفه حقانیت به سود پهلوانی که فاجعه بر او فرود آمده است سنگین‌تر می‌گردد و غالباً هم او شخص اول داستان نیز هست. به سخن دیگر، یکی از دو پهلوان سهم حقانیت دیگری را به بهای جان خود می‌خرد و دیگری سهم خود را در ازای زندگی خود می‌فروشد.

۴. آنچه زبان درام را از زبان لیریک (شعر تغزلی) و اپیک (شعر نقلی) متمایز می‌کند عبارت است از: ۱) گفت و شنود (dialog) بی‌واسطه و مهیج. ۲) بیان عمل (action) که برعکس بیان لیریک، که به کمک عناصر تصویر و آهنگ قصد سحر کردن دارد، و خلاف بیان اپیک، که قصد نقل کردن دارد، بیان دراماتیک زبان عمل است. ۳) تحرك و جنبش (dynamism)، که برعکس حرکت آرام در اپیک، در درام حرکت سریع به سوی هدف است. در سه داستان مورد بحث ما جز گفت و شنود بی‌واسطه که ویژه نمایش است، عناصر دیگر: مانند فراوانی گفت و شنود و کمی نقش گوینده داستان، گفت و شنود مهیج، بیان عمل و بیان پر جنبش، بخوبی مشاهده می‌گردد. البته برخی از این عناصر درام که یاد شد، بویژه درگیری و بیان دراماتیک، در برخی از داستان‌های شاهنامه نیز هست.

مثال درگیری: نخست درگیری میان مشروعیت (legitimacy) و صلاحیت (competence) در داستان رستم و سهراب. سهراب رسم حاکم را، که کیکاوس و افراسیاب را به عنوان شاه مشروع پذیرفته است، مردود می‌داند و بر علیه آن قیام می‌کند تا حکومت جهان را به دست رستم بسپارد، که به عقیده او صلاحیت حکومت با اوست. ولی در این درگیری آن سر اختلاف را شخص معینی نگرفته است، بلکه این درگیری میان فرد (individual) و جهان (universe) است، یعنی سهراب بر علیه يك نظم جهانی قیام می‌کند و بدین جهت، همانطور که قبلاً اشاره شد، نقش سرنوشت در داستان بسیار مهم و آشکار است. و بازی سرنوشت با سهراب چنین است که او را درست به دست همان کسی که به گمان او دارای صلاحیت است از پای درمی‌آورد. اینکه این شخص صالح و لایق يك فرد بیگانه نیست، بلکه پدر سهراب است - پدری که پسر هنوز او را به چشم ندیده و بزرگترین آرزویش دیدار اوست - و اکنون همین پدر صالح و لایق نه تنها پسر خود را می‌کشد، بلکه در نبرد به او نیرنگ می‌زند، بر تراژیک داستان سخت می‌افزاید و اصل درگیری را ظاهراً تحت الشعاع خود قرار می‌دهد، ولی در نگاه دقیق‌تر به آن يك مفهوم عمیق‌تر می‌دهد. و اما

گناه رستم این است که اندیشه نام و ننگ و دفاع از میهن مانع از آن می‌گردد تا اشارات مهرآمیز سهراب را دریابد، وگرنه او در قتل سهراب مقصر اصلی نیست. و این همان چیزی است که در درام به آن «گناه تراژیک» (the tragical guilt/die tragische schuld) می‌گویند.

همین درگیری درونی میان فرد و سرنوشت را در داستان سیاوش در توران نیز می‌بینیم. با این تفاوت که سیاوش، برخلاف سهراب، از بازی سرنوشت آگاه است و این همان چیزی است که در درام به آن «آگاهی تراژیک» (the tragical consciousness/Des tragische Bemusstsein) می‌گویند. یعنی پهلوان دانسته و آگاهانه به استقبال فاجعه‌ای که در انتظار اوست می‌رود. سیاوش از آغاز می‌داند که او در توران و به دست افراسیاب کشته خواهد شد و این مطلب را بارها به زبان می‌آورد. آنچه او نمی‌داند فقط چگونگی این فاجعه است. و اما اینکه سیاوش با وجود آگاهی از سرنوشت خود کوششی برای رهایی خود نمی‌کند، نه تنها از اینروست که راه بازگشت به ایران بر او بسته است، بلکه این موضوع با رسالت گیومرثی او به عنوان یکی از نمونه‌های نخستین انسان ارتباط دارد^{۴۳} که رویش نوین زندگی از شهادت اوست. و این همان رسالتی است که شیعیان درباره شهید کربلا نیز بدان اعتقاد دارند. آنچه در این رابطه مهم است این است که این داستان و بسیاری دیگر از داستان‌های شاهنامه یکسره ساخته و پرداخته یک شاعر نیست، بلکه این درام‌ها و تراژدی‌ها و حماسه‌ها و داستان‌های دیگر بطور طبیعی و در طی قرن‌های بشمار از زمین اعتقادات دینی و اخلاقی ایرانیان و رویدادهای تاریخی آنها رویده‌اند تا سرانجام به دست فردوسی به آخرین تراش خود رسیده‌اند.

همچنین درگیری‌های دیگر که در اینجا فقط به برخی از آنها اشاره‌ای می‌کنم: همچون درگیری در سرگذشت ایرج در تضاد میان واقع‌نگری یا پراگماتیسم فریدون و صلح‌طلبی یا پاسیفیسم ایرج. و یا درگیری میان دو تعبیر مختلف از مشروعیت در داستان‌گو و طلخند. و یا درگیری در اثر تضاد میان مشروعیت و صلاحیت در داستان تاریخی بهرام چوبین. و یا درگیری در اثر ناسازگاری میان عشق، از یک سو، و اختلاف مذهب و ملیت دلدادگان از سوی دیگر، در داستان‌های زال و رودابه و بیژن و منیژه و گشتاسپ و کتیون و یا درگیری به علت تضاد میان لزوم درنگ به عنوان تاکتیک جنگی و شتاب و بی‌تابی پهلوان در آغازیدن به نبرد، در داستان رزم دوازده رخ. و یا درگیری روانی میان نام و ننگ در روایت تراژیک رفتن بهرام از پی تازیانه و غیره. اصولاً، کل شاهنامه را می‌توان هم به دلیل درگیری‌های عقیدتی انسان‌ها با یکدیگر و شیوه بیان آن یک «حماسه دراماتیک» نامید، و هم به دلیل نقش مهم سرنوشت در سراسر کتاب و مبارزه بی‌وقفه، ولی بی‌ثمر انسان با آن، یک «حماسه تراژیک» نامید. البته برخی از این شباهت‌ها، مثلاً، گفت و شنود مهیج (exciting dialog) در برخی از حماسه‌های ملل دیگر نیز دیده می‌شود. ولی عناصر درام در سه داستانی که از آنها نام بردیم

و عناصر تراژدی در دو داستان رستم و سهراب و سیاوخش در توران خیلی بیشتر از آن است که بتوان برای آنها در میان آثار حماسی دیگر مثالی جست و، در واقع، تنها تفاوت این داستان‌ها - ولی تفاوت بسیار مهم آنها - با درام و تراژدی در این است که درام و تراژدی از آغاز برای نمایش نوشته می‌شوند، ولی داستان‌های مورد بحث ما همه نمونه‌های شعر نقلی هستند. تنها به همین دلیل اطلاق نام درام و تراژدی به آنها درست نیست و باید آنها را همچنان دراماتیک و تراژیک نامید. با این حال، به دلیل همسانی‌های عمیقی که این داستان‌ها با درام و تراژدی دارند، می‌توان احتمال داد که ادبیات باستانی ایران نوع درام و تراژدی را نیز می‌شناخته است و در قدیم این داستان‌ها نمایش داده می‌شده‌اند. ولی بعدها چون این داستان‌ها - مانند انواع دیگر ادبی که در آغاز این گفتار از آنها نام رفت - وارد خداینامه شده‌اند و صورت شعر نقلی و حماسی پیدا کرده‌اند.

پانویس‌ها:

۱. برای نمونه‌های هریک نگاه کنید به مقاله نگارنده در: ایران شناسی ۲/ ۱۳۶۹، ص ۲۸۹ به بعد.
 ۲. شاهنامه تصحیح نگارنده، دفتر سوم (زیر چاپ)، آغاز داستان فرود و سیاوخش.
 ۳. موضوع عاشق بودن هوا بر زمین در شعر قطران نیز آمده است:
- | | |
|---|--|
| اگر چو ابر شد از اشگ چشم من نه شگفت | که چون هوا شدم از عشق و جای ابر هواس |
| هوا شد عاشق آسا باز و صحرا دلبر آیین شد | یکی را گریه رسم آمد، یکی را خنده آیین شد |
- (چاپ نخجوانی، تبریز، ۱۳۳۳، ص ۵۷ و ۴۱۳)
۴. «رستم و اسفندیار»، شاهنامه، ج ۶، ص ۲۱۶، بیت ۱ به بعد. ابیات این داستان همه جا از چاپ مسکون نقل شده است.
 ۵. همچنانکه طبیعت بر مرگ سیاوخش نیز گریان است (شاهنامه، تصحیح نگارنده، دفتر دوم، نیویورک، ۱۳۶۹، ص ۳۸۰، بیت ۱۹-۲۰):
- | | |
|----------------------------|----------------------------|
| ابر بی گناهییش، نخچیر، زار | گرفتند شیون به هر کوهسار |
| بنالد همی بلبل از شاخ سرو | چو دُراج زیر گلان با تذر و |
۶. «رستم و اسفندیار»، بیت ۱۷ به بعد.
 ۷. درباره خطبه داستان رستم و سهراب نگاه کنید به مقاله نگارنده در: سیمرخ، ۲/ ۱۳۵۴، ص ۶۱ به بعد؛ درباره خطبه داستان جنگ مازندران نگاه کنید به خطابه نگارنده، «نگاهی کوتاه به فن داستان سرایی فردوسی»، در کنگره بزرگداشت شاهنامه، کزن، ۲۴ و ۲۵ شهریور ۱۳۶۹.
 ۸. يك محقق آلمانی نود و يك سال پیش در مقاله‌ای با عنوان «هاملت در ایران» حدس زده است که روایت کیخسرو

خمیره اصلی روایت هاملت است. به عقیده او، روایت کیخسرو از همان راه روایت رستم و سهراب، یعنی بوسیله سلت ها به اروپا آمده است:

D. L. Jiriczek, "Hamlet in Iran", *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 10/1900 (Berlin), S.353-64.

۹. شاهنامه، دفتر دوم، ص ۲۶۳، بیت ۹۲۷ به بعد.

۱۰. «داستان فرود سیاوش»، دفتر سوم، بیت ۲۲۷ به بعد.

۱۱. شاهنامه، دفتر دوم، ص ۱۴۵، بیت ۳۳۶.

۱۲. شاهنامه، دفتر دوم، ص ۱۴۷، بیت ۳۶۰.

۱۳. شاهنامه، دفتر دوم، ص ۱۵۱، بیت ۴۰۵ به بعد.

۱۴. «رستم و اسفندیار»، بیت ۱۳۸ به بعد.

۱۵. «رستم و اسفندیار»، بیت ۸۵۹ به بعد.

۱۶. «رستم و اسفندیار»، بیت ۵۶۰ به بعد.

۱۷. «رستم و اسفندیار»، بیت ۹۱۴ به بعد.

۱۸. اسفندیار به گشتاسپ، (بیت ۱۱۷ به بعد):

چنین پاسخ آوردش اسفندیار
همی دور مانی ز رسم کهن
تو با شاه چین جنگ جوی و نبرد
چه جویی نبرد یکی مرد پیر
ز گاه منوچهر تا کیتباد
نکوکارتر زو به ایران کسی
همی خواندندش خداوند رخس
نه اندرجهان نامداری نوست
اگر عهد شاهان نباشد درست

۱۹. اسفندیار به کتایون (بیت ۱۶۸ به بعد):

چنین پاسخ آوردش اسفندیار
همان ست رستم که دانی همی
نکوکارتر زو به ایران کسی
چون او را بیستن نباشد روا

۲۰. اسفندیار به پشوتن (بیت ۸۹۸ به بعد):

چو برگشت ازو، با پشوتن بگفت
ندیدم بدین گونه اسپ و سوار
یکی ژنده پیل است بر کوه کنگ
ز بالا همی بگذرد فرّ و زیب

۲۱. اسفندیار به رستم (بیت ۴۸۰ به بعد):

چو بشنید گفتارش اسفندیار

که: ای پره‌نر، نامور شهریار
بر اندازه باید که رانی سخن
از آن نامداران برانگیز گرد
که کاوس خواندی ورا شیرگیر
دل شهریاران بدو بود شاد
نبوده‌ست کاورد نیکی بسی
جهانگیر و شیراوزن و تاج بخش
بزرگست و با عهد کیخسروست
نباید ز گشتاسپ منشور جست

که: ای مهربان، این سخن یاد دار
هنرهاش چون زند خوانی همی
نیابی، وگر چند پوی بسی
چنین بد نه‌خوب آید از پادشا

که: مردی و گردی نشاید نهفت
ندانم که چون خیزد از کارزار
اگر با سلیح اندرآید به جنگ
بترسم که فردا ببیند نهیب

فروید آمد از باره نامدار

گو پیلتن را به بر درگرفت
 که: یزدان سپاس، ای جهان پهلوان!
 سزاوار باشد ستودن ترا
 خُنک آنک چون تو پسر باشدش
 خُنک آنک او را بود چون تو پشت
 خُنک زال کش بگذرد روزگار
 بدیدم ترا یادم آمد زریز

چو خشنود شد آفرین برگرفت
 که دیدم ترا شاد و روشن روان
 یلان جهان خاک بودن ترا
 یکی شاخ بیند که بر باشدش
 بود ایمن از روزگار درشت
 به گیتی بماند ترا یادگار
 سپهدار اسپ افگن و نرّه شیر

۲۲. «رستم و اسفندیاره»، بیت ۲۶۹ به بعد.

۲۳. همان، بیت ۴۹۷ به بعد.

۲۴. همان، بیت ۴۵۵ به بعد.

۲۵. دربارهٔ حق نان و نمک گزارشی مشابه در تاریخ بلعمی آمده است (به کوشش محمدتقی بهار، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۱۰۲۹ به بعد): «و هرز او را [مسروق، ملک حبشه را] پیغام فرستاد که مرا يك ماه زمان ده تا تدبیر کنم. و بدین آن خواست که تا سپاه و اسپان بیاسایند و حرب را بسازند. مَلِك گفت: نیکو گفتمی. پس او را زمان داد و علف فرستاد. نپذیرفت. گفت: بود که مرا با تو جنگ باید کردن، و چون علف تو خورده باشم حرمتها افتد و حقها واجب شود که من با تو حرب نتوانم کردن. اگر بازگردم یا صلح کنم آنگاه علف بپذیرم.»

۲۶. «رستم و اسفندیاره»، بیت ۸۲۳ به بعد.

۲۷. همان، بیت ۵۴۰ به بعد.

۲۸. همان، بیت ۵۸۷ به بعد.

۲۹. همان، بیت ۶۰۷ به بعد.

۳۰. همان، بیت ۴۰۶.

۳۱. همان، بیت ۵۱۵ به بعد.

۳۲. همان، بیت ۷۴۹ به بعد.

۳۳. همان، بیت ۸۴۴ به بعد.

۳۴. همان، بیت ۳۹۳ به بعد.

۳۵. همان، بیت ۷۶۴ به بعد.

۳۶. همان، بیت ۷۷۷ به بعد.

۳۷. همان، بیت ۹۷۱ به بعد.

۳۸. همان، بیت ۸۱۷ به بعد.

۳۹. همان، بیت ۱۱۵۸ به بعد.

۴۰. همان، بیت ۱۱۷۰ به بعد.

۴۱. همان، بیت ۱۳۳۱ به بعد.

42. Th. Nöldeke, das iranische Nationalepos, 2. Aufl., Berlin und Leipzig, 1920, S.59.

۴۳. نگاه کنید به: جلال خالقی مطلق، «شاهنامه و موضوع نخستین انسان»، ایران نامه ۱۳۶۲/۲، ص ۲۲۲-۲۲۷.

نکاتی چند دربارهٔ تعبیر عرفانی شاهنامه

مطالعه در عرفان و فلسفه ایران اسلامی و جستجوی سرچشمه‌های باطن‌گرایی و علوم خفیه در اسلام مرا گهگاه سراغ بعضی بخش‌های شاهنامه برده و به همین دلیل باید بگویم برخوردن من با این اثر همیشه غیرمستقیم بوده است. موضوع این گفتار نیز در همین چارچوب است، یعنی برداشت عرفانی-روحانی از شاهنامه به وسیلهٔ برخی از افراد یا جریان‌ها یا مکتب‌های متعلق به سنت معنوی ایران.

۱. بطور کلی، از اشارات جسته-گریخته‌ای که در متنهای قدیمی، چه در ایران و چه در تمدن‌های غرب و شرق ایران آمده، چنین برمی‌آید که فرهنگ ایران باستان به عنوان مهد يك نوع عرفان اسرارآمیز نظری و عملی معروف بوده است. منظورم از «عرفان نظری»، خلاصه، نظریات کیهان‌شناختی و خداشناسی و فرشته‌شناسی و اندیشه‌های مربوط به تقدیر اخروی انسان است و از «عرفان عملی»، شناخت و کاربرد نیروهای طبیعت و قدرت‌های پنهان روانی. یکی از خصایص نمایان و اصلی این حکمت، آنطور که از اشارات متون کهن برمی‌آید، رازآمیز بودن آن و بیان رمزآلود آن برای حفظ اسرار است. در غرب ایران، مثلاً، در آثار یونانی یا سریانی، زرتشت به عنوان حکیم و جادوگر و فرزنانگان ایران به عنوان

* استاد تاریخ ادیان، بخش اسلام‌شناسی، در «مدرسهٔ مطالعات عالی» سوربن (پاریس) نویسنده و مترجم.

دانشمندانی صاحب کرامت معرفی شده‌اند. در شرق ایران، مثلاً، در سنت بودایی ماهایانا (Mahāyāna)، بوذی دارما (Bodhidharma)، بنیانگذار مکتب ذیانا («چه‌آن» چینی و «ذِن» ژاپنی) را يك مُغ ایرانی دانسته‌اند که از ایران به لانکا (سیلان) آمده بود و از آنجا، در قرن هفتم میلادی، مکتب خود را به چین برده و به دانش گسترده و کرامات فراوان نامدار بوده است. در خود ایران هم از دیرباز بر این جنبهٔ حکمت ایران باستان تأکید شده و در سنت عرفانی و باطنی ایران اسلامی هم آوازهٔ «خرد پنهان» ایران باستان حفظ شده و، به عنوان مثال، در این سنت اصطلاح «زبان پهلوی» یا «فهلوی» به زبان رمز یا زبان خاص بیان اسرار معنوی اطلاق شده است.

۲. نکتهٔ دیگر اینکه، به نظر می‌رسد برای سنت عرفانی در ایران شاهنامه مأخذ و منبع اصلی و چه بسا تنها منبع برای شناخت حکمت ایران باستان بوده است. تعداد دانشمندان و متفکرانی که مستقیم به سراغ متون ایران باستان می‌رفته‌اند و یا برای جمع اخبار به دانشمندان زرتشتی روی می‌آورده‌اند، همیشه انگشت شمار بوده و گویا خود فردوسی هم از جملهٔ این متفکران و محققان بوده، ولی بعد از سروده شدن شاهنامه، می‌بینیم که کمابیش تمامی اندیشمندان تنها از متن شاهنامه به عنوان دریچه‌ای به حکمت ایران باستان بهره گرفته‌اند و اگر فردوسی خود گفته «عجم زنده کردم بدین پارسی»، فکر می‌کنم نباید این زنده کردن را تنها به حیطهٔ زبان فارسی محدود کرد، بلکه حیطهٔ فرهنگ ایران باستان هم از طریق اسطوره و حماسه از راه شاهنامه زنده شده است. در بطن سنت عرفانی ایران همیشه بوده‌اند کسانی که شاهنامه و بیان اسطوره‌ای و حماسی آن یا دست‌کم بخش‌هایی از این اثر را به عنوان کتاب رمز اسرار عرفان تلقی کرده‌اند. به عقیدهٔ این گروه زبان رمز، یعنی نحوهٔ بیان عرفان در ایران باستان، زبان حماسی بوده همانطور که بعدها، در ایران اسلامی، زبان عشق و قاموس عاشقانه زبان اصلی بیان رمزی عرفانی می‌شود. بیگمان خود فردوسی نیز به رمزآمیز بودن بخش‌هایی از اثر خود آگاه بود:

تو این را دروغ و فسانه مدان به يك سان روشن زمانه مدان
ازو هرچه اندر خورد با خرد دگر بر ره رمز معنی برد

تأویل‌های عرفانی از شخصیت‌ها و عناصر بویژه در شعر عرفانی فارسی بسیار زیاد است. سیمرخ بارها به عنوان مظهر حق یا رستم به عنوان سالک صاحب همت یا باز هفت خوان رستم به عنوان هفت وادی سلوک تعبیر شده است. و اگر بخواهم از این نمونه‌ها بیاورم سخن به درازا می‌کشد (در این باره رجوع شود، مثلاً، به: تقی پور نامداریان رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران، بویژه صفحات ۱۵۱ به بعد و ۳۹۲). بنابراین، در اینجا به چند مثال کوتاه که تاکنون شاید کمتر از این زاویه به آنها نگریسته شده اکتفا خواهم کرد.

۳. در قرن ششم هجری سهروردی مقتول، شیخ اشراق، خود را حلقه‌ای می‌داند از زنجیرهٔ

حکمای خسروانی که سلسله آنان به کیخسرو می‌رسد. از نظر سهروردی، کیخسرو نمونه بنیادی عارف وارسته است و مظهر مرگ رازآشنایان که مرگشان لازمه نوزایی ایشان است (به مصداق حدیث نبوی «موتوا قبل ان تموتوا»). البته سهروردی در مورد کسانی که سلسله خسروانیان را تشکیل داده‌اند، سکوت کرده و هویت آنان را فاش نساخته است (رجوع شود، مثلاً، به: سهروردی، «کتاب المشارع و المطارحات» در مجموعه مصنفات، جلد یکم، تصحیح ه. کورین، تهران، چاپ دوم، ۱۹۷۶، صص ۴۶۶ و ۴۹۳) زیرا خود اهل راز بوده و حفظ راز را جزو وظایف مقدس عارف می‌دانسته (مثلاً، وصیت نامه او در پایان «کتاب حکمة الاشراق»، مجموعه مصنفات، جلد دوم، تصحیح ه. کورین، چاپ دوم، تهران، ۱۹۷۷، صفحات ۲۵۸-۲۶۰). استفاده از عناصر شاهنامه‌ای در حکایات رمز آمیز فارسی سهروردی نیز به چشم می‌خورد (مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، تهران - پاریس، ۱۹۷۰). همچنین شیخ اشراق گاه ترادفی قائل شده است میان پهلوانان، شهبوران، و پادشاهان شاهنامه‌ای، از یکسو، و سلسله مراتب پنهان عرفا، یعنی اولیاء و ابدال و اقطاب، از دیگر سو؛ یا در یک بینش دربر گیرنده حکمت‌های ایران قدیم و یونان باستان و ایران اسلامی، موازاتی برقرار کرده است؛ مثلاً، میان کیومرث و فریدون و کیخسرو از سویی، و انبذقلس (Empedocle) و افلاطون و فیثاغورث، و از سوی دیگر، بایزید بسطامی و حلاج و ابوالحسن خرقانی باز از سویی (رجوع شود، مثلاً، به المشارع و المطارحات، صص ۵۰۲-۵۰۳ و یا حکمة الاشراق، حاشیه ص ۲۵۵).

۴. محمدبن محمد دارابی شیرازی، متخلص به «شاه»، اندیشمند عصر صفوی در قرن یازدهم هجری، در کتاب خود لطیفه غیبیه، در شرح غزلیات حافظ، در تفسیر این بیت: «شاه ترکان سخن مدعیان می‌شنود/ شرمی از مظلومه خون سیاوشش باد»، چنین می‌گوید:

مراد از «شاه ترکان»، به اصطلاح عرفا، افراسیاب نفس است و «مدعیان»، خواهشات نفسانیه که باعث هلاک دین اند و «سیاوش» عبارت از عقل معانی و معاد است. لسان الغیب می‌فرماید که نفس آماره از پی خواهشات ذمیمه می‌رود و عقل معاد که او را به نعيم مقیم می‌خواند مغلوب دواعی ذمیمه نفسانی ساخته و عقل از دست نفس هلاک گشته. شرم بادش که چنین عملی از او صادر شده. بنگر که را به قتل که دلشاد کرده و از این اصطلاحات اهل عرفان بسیار دارند، چنانکه حضرت مولوی، قدس سره العزیز، در کتاب خود فرموده:

<p>کیخسرو سیاوش کاووس کیقباد رمزی خوش است اگر بنوشی بیان کنم ز ایران جان سیاوش عقل معاد روی پیران مکر پیشه، که عقل معاش بود، تا بود مرورا بر افراسیاب نفس تا چند گاه در ختن کام و آرزو</p>	<p>گویند کز فرنگس افراسیاب زاد احوال ملک و قصه شاهی و عدل و داد از بهر آن نتیجه به توران تن نهاد آمد به رسم حاجب و در پیشش ایستاد بس سعی کرد و دختر طبعش بدو بداد بیچاره فرنگس شهوت نبود شاد</p>
---	---

گرسبوز حسد ز بی کینه و فساد
شد با گروه آژ و هوا و غضب بهم
تدبیرهای باطل و اندیشه‌های زشت
زیر سفال سفله درخشنده گوهرش
گیو طلب برآمد و شهزاده برگرفت
ز آنجای باز برد به زابلستان دل
سیمرغ قاف قدرتش از دست زال علم
شاه محمد دارابی، لطیفه غیبیه، چاپ دارالخلافه ناصری، تهران، ۱۳۰۴ قمری، صص ۳۰-۳۱).

بنابراین تعبیر، ماجرای سیاوش، ماجرای «سفر» عقل قدسی است در زندان تن و رنج‌ها و آزمون‌های او و رستگاری و بازگشت او به مبدأ به لطف تعلیم معنوی و سرانجام، در نتیجه این «سفر» کیخسرو، مظهر عرفان، متولد می‌شود. در این تأویل ترادف‌های زیر برقرار شده است: ایران= جان؛ توران= تن؛ سیاوش= عقل معاد؛ پیران= عقل معاش؛ افراسیاب= نفس؛ فرنگیس= شهوت و طبع؛ گرسبوز= حسد؛ گیو= طلب؛ زابلستان= محل علم (دل)؛ زال= علم باطن؛ سیمرغ= قدرت معنوی.

بنده البته این شعر را در آثار مولانا پیدا نکردم - اگر مقصود شاه محمد دارابی از مولوی، مولانا جلال الدین بلخی باشد. ولی آنچه در اینجا اهمیت دارد از دیدگاه پدیده‌شناسی است، به این معنی که شخصی که متعلق به سنت عرفان ایرانی است، در شرح غزلیات حافظ، این شعر را از آن مولوی دانسته و به این ترتیب، تأویل عرفانی حکایت شاهنامه را به او نسبت داده و خواننده را دعوت کرده که با این «جدول تأویلی» حکایت سیاوش و کیخسرو را از نو بخواند.

۵. در اعصار جدیدتر و حتی دوره معاصر به درآویش سلسله خاکسار می‌رسیم که، مثلاً، هفت خوان رستم را به هفت قلمرو سلوک (طلب، توحید، معرفت، استغنا، عشق، حیرت، فنا) و یا هفت مرحله عملی طریقت (نفس، طبع، صدر، قلب، سر، خفی، اخفی) تعبیر کرده‌اند (رجوع شود، مثلاً، به: ن. مدرسی چهاردهی، خاکسار و اهل حق، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۸ شمسی، ص ۷۰). لازم به یادآوری است که اغلب نقالان ایران تا امروز جزو فقرای این سلسله بوده‌اند و در حین نقالی و در گرم‌گرم خواندن شاهنامه، گاه گریزی به تأویل عرفانی شاهنامه می‌زده‌اند. در یک طومار نقالی خاکسار - که بدون عنوان و بدون ذکر نویسنده، سی سال پیش رونویس شده و به صورت خطی باقی است - چنین آمده:

سیمرغ یعنی انسان کامل و مظهر تام ذات حق. و در آن زمان نام سالک و اصلی بود که تربیت معنوی زال و رستم را عهده‌دار شد و در شاهنامه آمده که پهلوانان در حضور رستم به شور و غوغا پرداختند و رستم را جهت یافتن قبادشاه گسیل داشتند. یعنی سالکان هریک در سر هوایی داشتند،

یکی در پی اکسیر اعظم و یکی در طلب اسم اعظم، و دیگری در راه حصول جفر و جادو. تا عاقبت قرار بر آن شد تا به کمک زال، که پیر ارشاد بود، رستم را در پی قطب وقت، قبادشاه، اعزام داشتند. و رستم از دست شاه شراب نوشید، یعنی دستور ذکر قلبی گرفت (۰۰۰) و دیو مردم بی ایمان و بیگانه از خود و خدا را گویند و اینکه بیژن در چاه گرفتار بوده یعنی که اسیر نفس گشته و رستم که اکنون پیر طریقت شده، او را از زندان هواجس نفسانی آزاد می کند.

بنده خود حدود پانزده سال پیش در قهوه‌خانه‌ای نزدیک شهر تفرش شاهد بودم که درویشی در گرماگرم نقالی و هنگامی که تأثیر شعر در شنوندگان به اوج می رسید، گریزی می زد و اینگونه تعابیر از شاهنامه را به میان می کشید و با صدای گرم و درشت خود به گوش روستاییان حاضر در قهوه‌خانه می رسانید.

۶. درمیان طایفه اهل حق ساکن غرب و شمال ایران، سیمرغ و رستم و زال، «دون» حق تعالی به شمار می آیند، یعنی افراد مقدسی که حق در آنها حلول کرده و بدنشان محل تناسخ نور حق شده است (رجوع شود به: حاج نعمت الله جیحون آبادی مکرری، شاهنامه حقیقت (تاریخ منظوم بزرگان اهل حق) تصحیح محمد مکرری، گنجینه نوشته‌های ایرانی، شماره ۱۴، ۱۳۴۵ شمسی / ۱۹۶۶ میلادی، بخش دوم، «فهرستها»، شماره ۱۵، تهران، ۱۳۵۰ شمسی، ۱۹۷۱ میلادی، ذیل همان نام‌ها) و باز در میان طایفه ملک - طاووسی‌ها (معروف به یزیدی‌ها، شاید در اصل ایزدی‌ها)، ساکن شمال غربی ایران و همچنین سوریه و عراق، که بسیاری از عقاید مزدایی و مانوی را با افکار شیعی آمیخته‌اند، اعتقاد بر این است که «ملک طاووس»، که والاترین مظهر خداست، در طول تاریخ بشری چندین بار در زمین ظهور کرده و رستم و زال و سیمرغ و کاوه آهنگر همه از «دون»‌های او بوده‌اند. از نظر این طایفه، اول اسفند، که روز نخست بهار کردی است، هنگام قیام کاوه بوده است و این روز را جشن می گیرند و در آن حکایت کاوه در شاهنامه را در کوی و برزن به صدای بلند می خوانند (در مورد این طایفه رجوع شود، مثلاً، به: عباس العزّای، تاریخ الیزیدیّه و اصل عقیدتهم، بغداد، ۱۹۳۵ میلادی؛ و نیز:

R. Lescot, *Enquête Sur les Yézidis de Syrie et du Djebel Sindjar*; Beyrouth, 1938.

و نیز: صدیق الدمولوجی، الیزیدیّه، موصل، ۱۳۶۸ قمری / ۱۹۴۹ میلادی).

۷. شاید خالی از فایده نباشد در اینجا بگویم که این بررسی در چارچوب تفکراتی کلی که بنده نسبت به برخی اساطیر باستانی دارم شکل گرفته است. البته باید بیفزایم که این تأملات در مرحله فرضیه و سؤال قرار دارد و استناد و اثبات احتمالی آنها هنوز نیازمند چندین سال پژوهش و مطالعه است. عقیده بنده این است که شاهنامه متعلق به تیره‌ای از اساطیر حماسی است که نمونه‌هایش بویژه در فرهنگ‌های هند و تبت به چشم می خورد و عالی ترین

مظاهرش شاید مهابهاراتا یا رامایانا یا حتی پورانا های هندی باشد.

پرسشی که پیش می آید اینست که اگر برای تدوین و تنظیم این نوع اساطیر اینقدر زحمت کشیده شده و نبوغ بکار رفته، این اساطیر در نظر تدوین کنندگان می باید حامل يك محتوای مقدس بوده باشند وگرنه اصولاً این ارزش را نمی داشتند که با این همه دقت و وسواس و پشتکار و حتی رنج به آنها پرداخته شود. نکته دیگر اینکه، برای متفکران و قلمزنان دوران باستان و حتی دوران کلاسیک، چیزی مقدس بشمار می آمده که محتوای عرفانی و حکمی داشته یا، به عبارت دیگر، دربر دارنده نوعی شناخت می بوده که انسان را در رابطه با خدا یا خدایان قرار می داده است. بنابراین استدلال، حدسی که می شود زد این است که شاید در کنار و همراه مایه های تاریخی و ادبی و اخلاقی و مانند آن، دست کم دو ساحت معنایی عرفانی در اینگونه اساطیر گنجاینده شده که به اشاره و خلاصه عرض می کنم:

(الف) در ساحت اول معنای عرفانی، اسطوره حکایت رمزی ماجراهایی است که سالک با آنها در سیر معنوی خویش برخورد می کند. در این ساحت همه عوامل و عناصر بکار گرفته شده رمزهایی هستند برای مراحل و کشمکش ها، پستی ها و بلندی های «سفر» معنوی. در این صورت، همه عوامل از طبیعی و جغرافیایی، مانند جانوران و پرندگان، کوه ها و رودها تا انسان ها، و نقش هر یک از آنها، تمثیلی است از مراحل درونی که سالک در سیر خود با آنها برخورد می کند و یا آزمون هایی بیرونی که وی در راه کمال باید از آنها بگذرد. در این ساحت معنایی، اسطوره حکایت مقدس سفر درونی سالک است (غیر از مثال هایی که در طول سخنانم برشمردم، رجوع شود به کتاب های آقای شاهرخ مسکوب، مقدمه ای بر رستم و اسفندیار، تهران، انتشارات فرانکلین و سوگ سیاوش، انتشارات خوارزمی).

(ب) در ساحت دوم معنای عرفانی، اسطوره حکایت رمزی نبرد همیشگی دو نوع مکتب باطنی است، یعنی نبرد رازآشنایان نورانی و رازآشنایان ظلمانی یا، به قول اهل باطن در غرب، نبرد صاحبان جادوی سفید و ساحران جادوی سیاه. از یکسو، استادان عارفی که می کوشند با علم و عمل مقدس انسان را به اصل خدایی خویش نزدیک کنند و، از سوی دیگر، استادان ساحری که در پی تسلط قهرآمیز بر جهان و جهانیان هستند. و البته از آنجا که هر دو طرف نبرد رازآشنا هستند، پیچ و خم ها و فراز و نشیب های روانشناختی و معنوی حکایات بسیار پیچیده تر و ظریف تر از مضمون ساده لوحانه نبرد نیکی و بدی می شود. در این ساحت، همه عوامل اسطوره تمثیلی هستند از مراحل این نبرد در طول «تاریخ سری» عرفان. و به این ترتیب، اسطوره خود تاریخ مقدس رازآشنایان و روابط آنها با یکدیگر است. به عبارت دیگر، بنابراین دو ساحت معنایی، اسطوره، در عین حال، حامل حکایت دو نبرد است: اول، نبرد سالک با نفس خود؛ و دوم، نبرد سالکان نور و سالکان ظلمات. جنگ های پهلوانان ایران و توران یا دو خانواده مهابهاراتا یا رام و پادشاه سیلان، هم تمثیل نبرد نیروهای

«آسمانی» روان علیه نیروهای «زمینی» نفس است و هم حکایت جنگ رازآشنایان عرفانی با رازآشنایان تاریکی (چنین برداشتی از اساطیر ایران، مثلاً، نزد پیروان آذرکیوان محسوس است. رجوع شود به: فرزانه بهرام بن فرهاد، شارستان چهارچمن، بمبئی، ۱۲۷۹ شمسی / ۱۸۶۷ میلادی یا چهار رساله آیین هوشنگ، به اهتمام میرزا بهرام رستم نصرآبادی، بمبئی، ۱۲۹۵ شمسی / ۱۸۷۸ میلادی).

و شگفت آنکه این دو ساحت معنایی چنان با هم درآمیخته‌اند که با یکدیگر نوعی «رابطه تجاوبی» (Correspondance) یافته‌اند و انسجام و یکدستی رزم‌ها و تمثیل‌ها کاملاً حفظ شده و، علاوه بر اینها، بُعد ادبی، که هدف آن تأثیر عمیق‌گذاردن بر جان شنونده است، به زیباترین نحو ارائه شده. به نظر بنده، امکان کشف این دو «لایه» معنایی در شاهنامه فردوسی به خوبی هست.

چنانکه در آغاز سخنم گفتم، در اینجا تنها فرصتی داشته‌ام برای ارائه فهرست وار مطالب و چه بسا مطرح کردن سؤال‌های تازه و پیش کشیدن مسیرهای تازه برای پژوهش‌های آینده: آیا اسطوره از نهاد عمیقی برخوردار است؟ تعبیر عرفانی از شاهنامه فردوسی تا کجا قابل گسترش است. و اصولاً، خود فردوسی چه محتوایی برای رمز قائل بوده است؟ در کدام شرایط تاریخی و فرهنگی اساطیر و حماسه‌های ایران باستان را تفسیر معنوی کرده و به آنها حال و هوای عرفانی داده‌اند؟ چرا در تاریخ عرفان در ایران اسلامی، باتوجه به تعداد و حجم متون عرفانی، چنین تفسیرهایی از شاهنامه چنین کم بوده است؟

بهرحال، گذشته از این پرسش‌ها و ملاحظات شخصی، مقصود بنده تنها این بود که بگویم امروز نزدیک به هزار سال است که برداشت عرفانی از شاهنامه و تصور اینکه این اثر کتابی است رمزی در مورد اصول عرفانی، در بطن برخی از جریان‌های معنوی ایران، چه در میان عوام و چه خواص، وجود داشته است. اگر حرف میرچه‌آلیاده (Mircea Eliade) را بپذیریم که می‌گوید، «چشمه رمز ناخشکیدنی است» و بپذیریم که چندین بخش از قسمت اسطوره‌ای شاهنامه قابلیت یک قرائت رمزآمیز را دارد و باز قبول داشته باشیم که تجربه عرفانی همیشه کهن و درعین حال همیشه تازه است، می‌توانیم بگوییم که شاهنامه از این جهت نیز، در روزگار ما اهمیت خود را کاملاً حفظ کرده است.

■ این مقاله متن گفتار نویسنده در میزگرد سمینار شاهنامه (پاریس، ۱۴ آوریل ۱۹۹۱) است.

بینش فلسفی و اخلاقی فردوسی

نخست در پاسخ آقای مسکوب که خواستند هر يك از شرکت کنندگان این میز گرد نحوه آشنایی خود را با فردوسی و شاهنامه شرح دهند، باید بگویم که من از اواسط سال‌های دبیرستان با ادبیات گذشته فارسی و نمایندگان برجسته آن بویژه حافظ و سعدی آشنایی پیدا کردم و شیفته آن شدم و کشش میراث فرهنگی ایران بر آنم داشت که رشته ادبی را برگزینم اما فقط در سال آخر دبیرستان بود که شاهنامه را به اصطلاح «کشف» کردم و زمینه‌ای که تا آن زمان در آشنایی با ادبیات ایران و جهان برایم فراهم شده بود به من امکان بیشتری می‌داد که در مقام مقایسه، پایه والا و بی‌همتای فردوسی را در جهان ادب ارزیابی کنم.

پس از آن، چندین سال، بویژه همراه با یار دیرین ارسلان پوریا، جوهر تراژیک و حماسی، ساخت داستانی و ارزش نمایشی و دراماتیک شاهنامه، برخورد قهرمانان و پهلوانان با یکدیگر و حوادث و سرنوشت و نیز از این دیدگاه سنجش داستان‌های شاهنامه با آثار کهن یونانی و نیز نمایشنامه‌های شکسپیر، مرا به خود مشغول داشته بود.

پس از آنکه زبانشناسی با اصطلاح تخصص من شد و نیز بخاطر همکاری با «فرهنگستان زبان ایران» در زمینه واژه‌سازی سالهای ۵۰، خلاقیت زبانی فردوسی در شاهنامه و ارزش و

اهمیت آن برای ایران و زبان فارسی، انگیزه دیگری بود برای دل بستگی به شاهنامه و بررسی آن.

اما در سالهای اخیر جنبه دیگری از شاهنامه فردوسی برای من برجستگی یافت و آن، بینش فلسفی و اخلاقی فردوسی و یا به عبارت دیگر، همچنانکه دوست عزیزم آقای خوبی (که پس از سالها بار دیگر ایشان را در این جمع می بینم) اشاره کرد، ارزش های انسانی ای است که شاهنامه بازگوی آن می شود. به همین دلیل، در پاسخ دعوت آقای مسکوب برای شرکت در این میز گرد، این زمینه را به عنوان موضوع سخنرانی خود پیشنهاد کردم و از آنجا که تأکید این میز گرد بر ارزش هایی از شاهنامه است که امروزه و در جهانی که در آن زیست می کنیم نیز هنوز معتبر و کارآست، ضرورت بحث و گفتگو درباره این جنبه شاهنامه آشکارتر می شود. آنچه در سال های اخیر فکر مرا به خود مشغول داشته، اینست:

اگر جویای *ethique* ویژه ایرانی شویم (که من با الهام از واژگان شاهنامه واژه «نیک و بد شناخت» را به عنوان معادل آن پیشنهاد می کنم) در کجا آن را می یابیم؟ پاسخ من اینست: پیش از هر جا و بیش از هر جا در شاهنامه. اگر فرض کنیم تنها اثری که در آن دستورات اخلاقی به ما ارائه می شود شاهنامه باشد، می توان آن را پاسخگوی نیازهای اخلاقی و معنوی ای که امروزه برای بشریت مطرح اند، دانست؟ پاسخ من اینست: آری. ولی با یادآوری این نکته که البته نمی توان تمام ارزش هایی را که امروزه - لاقلاً روی کاغذ - انسان ها آن را پذیرفته اند، در شاهنامه بازیافت، ولی هرچه که در شاهنامه بتواند ارزش انسانی و اخلاقی تلقی شود، امروزه نیز تمام و کمال معتبر است.

درست به همین خاطر است که شاهنامه، - که مملی ترین، میهنی ترین و «ایرانی» ترین اثر ادب فارسی است - در عین حال، انسانی ترین و جهانی ترین نماینده آن نیز هست و از همین جا و پیش از آنکه هنوز سخنان خود را در جزئیات موضوعی که برگزیده ام، آغاز کرده باشم، این رهنمود را در شاهنامه می یابم: «میهن پرستی ما نمی تواند و نباید در تناقض با ارزش های انسانی جهانی قرار گیرد.»

با توجه به محدودیت زمان، من در اینجا جز اینکه مسئله را فهرست وار مطرح کنم، کار دیگری نتوانم کرد. ولی خواهم کوشید که بیش از تفسیر، صدای فردوسی را مستقیماً منعکس نمایم. البته با پوزش از کسانی که در این جمع با این اشعار آشنایی دیرین دارند، بویژه که برخی از این ابیات جدا از بافت خود، جنبه شعارگونه ای نیز یافته اند. ولی در اینجا روی سخن من با جوانان است که شاید برخی از آنان برای نخستین بار این اشعار را می شنوند، با فرزندانم که در این جمع هستند و با دیگرانی که چون فرزندانم هستند. ولی بگذارید ما نیز که با شاهنامه آشنایی داریم با این ابیات فاصله بگیریم، چنانکه گویی برای نخستین بار آنها را می شنویم تا بتوانیم بار معنایی *تک-تک* واژه هایی را که بینش فلسفی و اخلاقی و

رهنمودهای «نیک و بد شناخت» فردوسی را بر دوش خود می‌کشند، بهتر و مؤثرتر حس کنیم. فراموش نکنیم که در پس شاهنامه دستگاه فلسفی پیچیده، به هم پیوسته، و منظمی وجود ندارد. فردوسی، مثلاً، ناصر خسرو نیست که مبلغ فلسفه مذهبی ویژه‌ای باشد، ولی میان مفاهیم فلسفی و اخلاقی فردوسی هماهنگی وجود دارد و از تناقض منطقی بری است. از همین رو، اصطلاح «بینش» فردوسی مناسب‌تر از «فلسفه» فردوسی می‌نماید. از سوی دیگر، شک نیست که بازتاب دانش و کیهان شناخت دوره فردوسی را - که به هر حال دوران طلایی تمدن اسلامی است که از دست‌آوردهای به ویژه فرهنگ‌های یونانی و ایرانی سیراب شده - می‌توان در شاهنامه بازدید، ولی در اینجا نیز «بینش» فردوسی بُعدی تازه و یکپارچه بدان می‌بخشد. بهر حال، با استفاده از دو اصطلاح زبانشناسی، باید بگوییم هدف ما در اینجا بررسی «درزمانی» (diachronique) شاهنامه و تعیین سرچشمه‌ها و منابع آن یا تبیین تأثیراتی نیست که از زمینه‌های دیگر گرفته، بلکه ما به مسئله با دیدی «هم‌زمانی» (synchronique) نگاه می‌کنیم و شاهنامه - و تنها شاهنامه - را پایه بررسی خود قرار می‌دهیم.

از نظر زبانی می‌توان گفت که مفاهیم فلسفی و اخلاقی‌ای که فردوسی در شاهنامه بیانگر آن است، در وجود واژه‌های بنیادینی تبلور یافته که پیوسته تکرار می‌شوند چون خرد، دانش، داد، راستی، آرم و یا چون آز، کژی، کاستی، ننگ، تباهی، و مانند آنها. گردآوری تمام این واژه‌ها و بافتی که در آن بارها و بارها ارائه شده‌اند، خود می‌تواند از نظر زبانشناسی کاربرد معنایی آنها را روشن‌تر سازد و یکپارچگی آنها را در چارچوبی کلی‌تر آشکار نماید. البته ما در اینجا قصد چنین کاری نداریم، ولی، بهر حال، چنین بررسی‌ای و حتی مروری سریع بر واژه‌هایی از این دست نشان می‌دهد که بینش فلسفی فردوسی پیش از هر چیز بینشی است اخلاقی با تکیه بر ارزش‌هایی جاویدان که تکرار و تأکید می‌کنیم امروز نیز معتبراند. این بینش در سطوح زیر منعکس است:

نخست؛ در آغاز شاهنامه؛

دوم؛ در آغاز برخی از داستانها؛

سوم؛ در خلال برخی از داستانها به عنوان صدای شاعر (که در حقیقت نقش همسرایان را در نمایشنامه‌های یونانی برعهده دارد). بارها فریاد شاعر چون ضربه‌ای ناگهان روند داستان را قطع می‌کند و ما را مخاطب قرار می‌دهد تا شکوه خود را، داوری خود یا مهر و خشم خود را به گوش ما رساند. در بیشتر موارد این فریادی اخلاقی است، فاصله‌ای است که فردوسی با داستانی که بازگوی آنست و قهرمانانی که بازیگر داستانند، می‌گیرد. حتی هنگامی که از آفرینش خورشید سخن می‌گوید ما ناگهان شکوه وی را می‌شنویم:

آیا ای که تو آفتابی همی چه بودت که بر من نتابی همی
 چهارم؛ در بافت داستانها و در برخورد قهرمانان با یکدیگر و با حوادث و سرنوشت و کنش و واکنشی که از خود نشان می دهند. این نیز هست که از میان تمام چهره‌های شاهنامه، می توان دست کم سه چهره اخلاقی را تشخیص داد: ایرج، سیاوش، و کیخسرو.

پنجم؛ سرانجام زندگی فردوسی خود سرمشقی است از جلوه مفاهیم و ارزش های اخلاقی و انسانی. در اینجا باید یادآور شوم که اندرزه های اخلاقی بزرگمهر را در این طبقه بندی جای نمی دهیم زیرا بی آنکه بخواهیم ارزش آن را نفی کنیم، در این زمینه فردوسی را تنها يك راوی و گزارشگر می دانیم.

*

آغاز فلسفی شاهنامه نکته ای است که همگان بدان توجه و اشاره کرده اند. فردوسی سخن را به يك معنا از انتزاعی ترین سطح فلسفی آغاز می کند و خرد و جان را میانجی پیوند متقابل خداوند و انسان قرار می دهد:

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد
 خداوند نام و خداوند جای خداوند روزی ده رهنمای
 ز نام و نشان و گمان برتر است نگارنده برشده گوهر است
 بدینسان، از یکسو، «خداوندی خداوند» در آفرینش «جان و خرد» است و از سوی دیگر، اندیشه انسان که از مرز «نام و نشان و گمان» فراتر نتواند رفت، توان راه یابی بدو را ندارد. این نکته در بیت بعد باز از سوی فردوسی تأکید می شود:

نیابد بدو نیز اندیشه راه که او برتر از نام و از جایگاه
 در این نکته هیچ تناقض منطقی وجود ندارد چون:

خرد را و جان را همی سنجد او در اندیشه سخنه کی گنجد او
 این اندیشه ها، به يك معنا، اندیشه هایی است کانتی. البته کانت قرن ها پس از فردوسی فلسفه خود را پرداخته و عرضه کرده است و اگر ما صفت «کانتی» را برای آغاز شاهنامه به کار می بریم، مقصودمان اینست که گو اینکه کانت به عنوان بزرگترین فیلسوف جهان، عمری را صرف عرضه نظام فلسفی «پپچیده و به هم پیوسته» خود کرده است، بهرحال کار خود را (چون هر نظریه فلسفی یا علمی دیگری) از بینشی آغازین شروع کرده و این بینش را در خطوط کلی آن در آغاز شاهنامه می بینیم و تا اینجا شواهدی که از فردوسی آوردیم ما را به یاد نظرات کانت در ارزیابی خرد ناب می اندازد. نکته شگفت اینجا است که بلافاصله فردوسی مسئله ای را مطرح می کند که اساس استدلال کانت در «ارزیابی خرد عملی» است و آن اینکه چون نظام خرد استدلالی یارای ثابت کردن یا رد کردن وجود خدا را ندارد، خرد عملی ما را وامی دارد که از روی ایمان به وجودش «خستو» (مُقَرَّ شویم و از فلسفه بافی بیهوده دست

بکشیم :

ستودن نداند کس او را چو هست میان بندگی را بیایدت بست
 بدین آلت رای و جان و روان ستود آفریننده را کی توان
 به هستیش باید که خستو شوی ز گفتار بیکار یکسو شوی
 ولی از دید فردوسی، این اطاعت نباید کورکورانه باشد، چون از این حد که بگذریم، خرد
 و دانایی و در نتیجه توانایی می آید :

توانا بود هر که دانا بود ز دانش دل پیر برنا بود
 بهر حال، فراموش نکنیم بلافاصله پس از ستایش خداوند - و آن نیز در رابطه با جان و خرد
 - ستایش خرد در رابطه با ایزد می آید :

خرد بهتر از هر چه ایزدت داد ستایش خرد را به از راه داد
 چون :

از اویی به هر دو سرای ارجمند گسسته خرد پای دارد به بند
 از این رو است که خرد برای انسان بالاترین پایگاه را دارا است، چون نه تنها
 «نخست آفرینش» است بلکه چشم و «نگهبان» جان و فرمانروای حواس انسان نیز هست :

خرد چشم جانست چون بنگری تو بی چشم شادان جهان نسپری
 نخست آفرینش خرد را شناس نگهبان جانست و آن سپاس
 سپاس تو گوش است و چشم و زبان کزین سه رسد نیک و بد بی گمان
 و در همینجا فردوسی پایه «نیک و بد شناخت» خود را در پیوند با حواس انسان، که بدان اشاره
 شد، نهاده است. چون هنگامی که حواس انسان از تسلط خرد رها شوند، انسان به بدی
 می گراید.

سرانجام، فردوسی در پایان این مرحله از «گفتار» خود، بر ارجی که «دانش» و از آن مهمتر
 «جستجوی دانش» برای انسان «بخرد» دارد، تأکید می نهد و چنین توصیه می کند :

همیشه خرد را تو دستور دار بدو جانست از ناسزا دور دار
 به گفتار دانندگان راه جوی به گیتی پوی و به هر کس بگوی
 ز هر دانشی چون سخن بشنوی از آموختن يك زمان نغنوی
 چو دیدار یابی به شاخ سخن بدانی که دانش نیابد به بُن
 پس از این انتزاعی ترین سطح فلسفی، فردوسی در دومین سطح «گفتار» آغازین خود به
 آفرینش «جهان مردم» می پردازد که البته - همچنانکه پیشتر اشاره کردم - تا حد زیادی بازتاب
 «کیهان شناخت» آن دوران است با تأکیدی که بر نقش عناصر چهارگانه و خواص آن در
 آفرینش و جهان نهاده می شود :

از آغاز باید که دانی درست سر مایه گوهراں از نخست
 که یزدان ز ناچیز، چیز آفرید بدان تا توانایی آمد پدید

از او مایه گوهر آمد چهار
یکی آنشی برشده تابناک
نخستین که آتش ز جنبش دمید
وز آن پس به آرام سردی نمود
چو این چار گوهر به جای آمدند
پدید آمد این گنبد تیزرو
با اینهمه، در این میان، يك بیت برجستگی دارد و بار دیگر، به گمان من، نمودار بینشی نبوغ آمیز از سوی فردوسی است:

که یزدان ز ناچیز، چیز آفرید
بدان تا توانایی آمد پدید
در اینجا با سه واژه «ناچیز»، «چیز» و «توانایی» روبرو هستیم. روشن است که «ناچیز»، در برابر «چیز»، معنای امروزی «کم ارزش» را ندارد، بلکه «عدم» و «نیستی» را می‌رساند و «چیز» نیز در حقیقت برابر فارسی ماده یا شیء است: یزدان از نیستی و عدم، ماده را آفرید.
حال باید دید «توانایی» (که نتیجه آفرینش ماده است) در این بافت چه معنایی تواند داشت. تا آنجا که به من مربوط می‌شود، آن را معادل «انرژی» می‌گیرم.

سپس فردوسی به آفرینش زمین، جمادات، و نباتات (رستی‌ها) و حیوانات (جنبندگان) می‌پردازد که در آن اعتقاد به مرکزیت زمین را می‌بینیم: «همی گشت گرد زمین آفتاب». آنچه از دیدگاه بحث ما مهم است، اینست که فردوسی برای تمایز میان حیوان (جنبنده) و انسان، از مفهومی اخلاقی بهره می‌گیرد، زیرا، به نظر وی، حیوانات از آنجا که از خرد و زبان بی‌بهره‌اند، قدرت شناخت نیک و بد را ندارند و در نتیجه پروردگار نیز از آنها انتظاری ندارد.
حیوان یا جنبنده:

خور و خواب و آرام جوید همی
وزان زندگی کام جوید همی
نه گویا زبان و نه گویا خرد
ز خار و ز خاشاک تن پرورد
ندانند بد و نیک و فرجام کار
نخواهد از او بندگی کردگار
نکته دیگر اینکه فردوسی حیوانات را از خرد بکلی بی‌بهره نمی‌داند بلکه «جنبنده»، برخلاف انسان، فاقد خرد جويا است. سپس فردوسی به آفرینش انسان و پایگاه والای وی در آفرینش می‌رسد:

چو زین بگذری مردم آید پدید
شد این بندها را سراسر کلید
سرش راست برشد چو سرو بلند
به گفتار خوب و خرد پایبند
پذیرنده هوش و رای و خرد
مرا او را دَد و دام فرمان برد
خرد (و آنهم خرد جويا و پایبند) و گفتار انسان را «اشرف مخلوقات» کرده و بار مسئولیتی عظیم را در برابر پروردگار بر دوش او نهاده‌اند و اینست خطاب فردوسی به انسان:

ترا از دو گیتی برآورده‌اند
به چندین میانجی پیورده‌اند

نخستین فطرت، پسین شمار تویی، خویشتن را به بازی مدار
 و اینست هشداری که فردوسی در پایان این بخش از گفتار خود به انسان می دهد:

نگه کن بر این گنبد تیزگرد که درمان از اویست و زویست درد
 نه گشت زمانه بفرسایدش نه از رنج و تیمار بگزایدش
 نه از گردش آرام گیرد همی نه چون ما، تباهی پذیرد همی
 تنها پویایی است که تباهی و فساد را جلو می گیرد.

سرانجام، فردوسی در مرحله سوم از گفتار آغازین خود، که در سطح ملموس تری از انتزاع فلسفی قرار دارد، به ستایش پیغمبر و یارانش می پردازد و بر شیعی بودن خود - به مفهوم قرون چهارم و پنجم هجری آن - البته بدون تعصب و با یادآوری تمام خلفای راشدین، تأکید می نهد. گفتیم که فردوسی در آفرینش چه پایگاه والایی را از آن انسان می داند که زاده خرد اوست و در عین حال مسئولیت نیک و بد شناخت را در پیشگاه آفریدگار بر دوش وی می نهد.

با اینهمه، فردوسی به محدودیت های طبیعت انسان که، به گمان وی، پیش از هر چیز ناشی از «آز» و «فزون خواهی» بیهوده اوست، آگاه است. فریاد خشم شاعر در نبرد رستم و سهراب هنگامی که با تمام نشانه هایی که هردو در اختیار دارند، باز هم یکدیگر را نمی شناسند و سرانجام رستم سهراب را می کشد، گواهی است مؤثر در تأیید این نکته:

جهانا شگفتی ز کردار توست شکسته هم از تو، هم از تو درست
 ازین دو یکی را نجنبید مهر خرد دور بُد، مهر نمود چهر
 همی بچه را بازداند ستور چه ماهی به دریا چه در دشت گور
 نداند همی مردم از رنج و آز یکی دشمنی را ز فرزند باز
 از سوی دیگر، کشته شدن سهراب به یک معنا برای فردوسی فرصتی است که مسئله «مرگ» را مطرح کند. و بهرحال فردوسی بارها و بارها در بافت های دیگر نیز بدان اشاره کرده است، ولی می توان گفت که در آغاز رستم و سهراب فردوسی این مسئله و برخورد دوگانه خود را با آن به حادث ترین شکل ارائه می دهد تا سرانجام به این پرسش می رسد:

اگر مرگ داد است، بیداد چیست ز داد اینهمه بانگ و فریاد چیست؟
 و اینست پاسخ او:

بر این راز جان تو آگاه نیست بدین پرده اندر ترا راه نیست
 مرگ چون آتش است که می سوزاند و:

اگر آتشی گاه افروختن بسوزد عجب نیست زو سوختن
 با اینهمه، مرگ جوانان - و سهراب مظهر شور جوانی است - سخت دردناک است و «هولناک» و شاید جلوه ای از «بیداد» (و این اساس داستان «پر آب چشم»، یعنی تراژدی رستم و سهراب است). اما بهرحال فردوسی بر تردید خود در برابر راز مرگ غلبه می کند:

در این جای رفتن، نه جای درنگ بر اسب قضا گر کشد مرگ تنگ،
چنان دان که داد است و بیداد نیست چو داد آمدت بانگ و فریاد چیست؟
همانطور که پیشتر اشاره کردیم، آز و بیش جویی و فزونی خواهی، در برابر جویا شدن دانش
و راستی و بی آزاری، از زمره آن ارزش های منفی اخلاقی است که فردوسی بیش از هر چیز
محکومشان می کند. یکی از گویاترین نمونه های اندیشه فردوسی را در این زمینه، در آغاز
حماسه دوازده رخ می یابیم:

جهان چون بزاری برآید همی بد و نیک روزی سرآید همی
چو بستنی کمر بر در راه آز شود کار گیتیت یکسر دراز
ره دانشی گیر و پس راستی کزین دو نگیرد کسی کاستی
به یک روی جستن بلندی سزاست اگر در میان دم ازدهاست
پرستنده آز و جویای کین به گیتی ز کس نشنود آفرین
البته انسان باید برای بهزیستی و برآوردن نیازهای طبیعی خود بکوشد بی آنکه به قلمرو حرص
و آز پای نهد. این نیازهای طبیعی را فردوسی به روشنی به عنوان نیازهای سه گانه بر می شمرد:

سه چیزت بیاید کز آن چاره نیست وزان نیز بر سرت بیغاره نیست:
خوری یا پوشی و یا گستری سزد گر به دیگر سخن ننگری
کزین سه گذشتی همه رنج و آز چه در آز پچی چه اندر نیاز
چو دانی که بر تو نماند جهان چه رنجانی از آز جان و روان
بخور آنچه داری و بیشی مجوی که از آز کاهد همی آبروی
اندیشه فردوسی در این زمینه یادآور مشکلات امروزه جامعه مصرفی است. ایجاد بیش از پیش
نیازهای تصنعی از سوی کسانی که آز سرمایه بر جانشان پنجه انداخته، بشریت را با دشواری
بزرگی دست به گریبان کرده است:

چه سودت بسی اینچنین رنج و آز که از بیشتر کم نگردد نیاز
آری، اینست پاسخ داهیانة فردوسی که «از بیشتر کم نگردد نیاز.»

از سوی دیگر، بررسی نامه رستم فرخزاد به برادرش از دیدگاه بحث ما اهمیت فراوانی
می یابد، زیرا مسئله اصلی آن تأسف بر ارزش هایی است که از میان خواهند رفت. البته در
اینجا نه مستقیماً فردوسی بلکه سردار ایرانی است که سخن می گوید، ولی نکته اینجا است
که فردوسی پیش بینی های وی را با دوران خود کمابیش مقارن می سازد:

بر این سالیان چارصد بگذرد کزین تخمه گیتی کسی نسپرد
اینکه تا چه حد تأسف رستم فرخزاد با بینش اخلاقی فردوسی می خواند، نکته دیگری است
و نیازمند بحثی است جداگانه. رستم فرخزاد، برخلاف سرداران دیگر ایران، از انجام کار
ناامید است و از پیش شکستی را که در قادسیه ناگزیر می نماید، پذیرفته و از همین روست که
می گوید «خوشا یاد نوشین ایران زمین» و نیز می داند که در این نبرد کشته خواهد شد: «که

این قادسی دخمه‌گاه من است. « با اینهمه، چنین شکستی در برابر ارزش‌هایی که نابود خواهند شد رنگ می‌بازد و از آن میان:

برنج‌د یکی، دیگری برخوردار / بداد و به بخشش کسی ننگرد...

ز پیمان بگردند و از راستی / گرامی شود کژی و کاستی...

ریاید همی این از آن، آن از این / ز نفرین ندانند باز آفرین
نهانی بتر ز آشکارا شود / دل مردمان سنگ خارا شود
بد اندیش گردد پدر بر پسر / پسر همچنین بر پدر چاره‌گر...

چنان فاش گردد غم و رنج و شور / که رامش بهنگام بهرام گور...

زیان کسان از پی سود خویش / بجویند و دین اندر آرند پیش...

بریزند خون از پی خواسته / شود روزگار بد آرامسته

*

در خلال داستان‌های شاهنامه به سه چهره اخلاقی بر می‌خوریم:

یکم، ایرج: ایرج مظهر بیزاری از خشونت و خونریزی است و از زبان اوست که فردوسی با ایبات جاویدان خود در ارزش جان - و نه تنها جان انسان - و محکوم کردن خونریزی آنهم به خاطر بزرگی و قدرتی که سرانجامش تباهی است، گنجینه اندیشه‌های انسانی را غنی تر کرده است. بیزاری ایرج از خونریزی به خاطر ترس جان نیست، چون پیش از آنکه برادران (سلم و تور) قصد جانش را بکنند، پاسخ وی به پدرش فریدون در گفتگویی که با او دارد، گواه روشنی است که وی بیانگر اندیشه‌ای والا است، گو اینکه همیشه با «کشورداری» چندان جور در نمی‌آید:

چنین داد پاسخ که ای شهریار / نگره کن بر این گردش روزگار
که چون باد بر ما همی بگذرد / خردمند مردم چرا غم خورد
همی پژمراند رخ ارغوان / کند تیره دیدار روشن روان
به آغاز گنج است و فرجام رنج / پس از رنج، رفتن ز جای سپنج

و در پایان چنین می‌گوید:

خداوند شمشیر و گاه و نگین / چو ما دید و بسیار بیند زمین
سپس هنگامی که برادرانش، سلم و تور، که بازتاب سراب قدرت کورشان کرده قصد جان او را می‌کنند، ایرج با زبانی «نرم» می‌کوشد برادران را آرام کند. خطاب به تور می‌گوید:

اگر کام دل خواهی، آرام جوی
 نه نام بزرگی نه ایران سپاه
 نه شاهی نه گسترده روی زمین
 بدان برتری بر بیاید گریست
 سرانجام خشت است بالین تو
 کنون گشتم از تاج و از تخت سیر
 ندارید با من شما نیز کین
 نباید بمن هیچ دل رنجه کرد
 وگر دور مانم ز دیدارتان
 مباد آز و گردن کشی دین من

سپس چون تور با کرسی زرین به قصد کشتن ایرج بر سر او می‌کوبد، اینست اشعار جاویدان فردوسی از زبان ایرج:

نه شرم از پدر، خود همین است رای
 بگیری به‌خون منت روزگار
 کزین پس نیابی تو از من نشان
 که جان داری و جان ستانی کنی
 که جان دارد و جان شیرین خوش است
 که خواهد که موری شود تنگ دل
 به کوشش فراز آورم توشه‌ای
 چه سوزی دل پیگرشته پدر
 مکن با جهاندار یزدان ستیز

نیامدت، گفت، ایچ ترس از خدای
 مکش مرمرایت سرانجام کار
 مکن خویشان را ز مردم کشان
 پسندی و همداستانی کنی
 میازار موری که دانه‌کش است
 سیاه‌اندرون باشد و سنگ دل
 بسنده کنم زین جهان گوشه‌ای
 به‌خون برادر چه بندی کمر
 جهان خواستی، یافتی، خون مریز

دوم و سوم، سیاوش و کیخسرو: تحلیل دو چهره سیاوش و کیخسرو از دیدگاه بحث ما پیچیده‌تر از آنست که بتوانیم درینجا بدان پردازیم. به هر حال، شك نیست که سیاوش مظهر پاکی و بیگناهی است. و نیز وفاداری به پیمان. برای آنکه پیمان شکنی نکند، حتی به دشمن می‌پیوندد، آنهم دشمنی چون افراسیاب، و این نمونه بسیار گویایی است از اینکه برای فردوسی ارزش‌های انسانی جهانی والاتری وجود دارند که اگر نه همیشه - دست کم سر بزنگاه - بر ارزشهای دیگر می‌چربند. خون سیاوش بی‌گناه بر زمین ریخته می‌شود تا «کین سیاوش» بروید و در بینش اخلاقی فردوسی - که در اسطوره‌های حماسی مردان و پهلوانان بارها و بارها در نبرد با یکدیگر در می‌آویزند، می‌کشند و کشته می‌شوند - خون بیگناهان را بر زمین ریختن گناهی است که پیامدهای آن هولناک است.

اگر کیخسرو را چهره‌ای اخلاقی به شمار آورده‌ایم، از آنروست که این شهریار محبوب مظهر دوران طلایی عهد پهلوانی، در اوج کامیابی و بزرگی و قدرت ناگهان از همه‌چیز دست می‌کشد. رفتار وی نیز، به گمان من، نمودار پایگانی (سلسله مراتب) است که فردوسی برای

ارزشهای اخلاقی قائل است. جویای قدرت شدن و به قدرت رسیدن و آن را در خدمت کشورداری راستینی نهادن که بر «داد» بنیاد گرفته باشد، ارزشی نیست که فردوسی آن را نفی کند، بویژه که بهترین تجلی آن را در کیخسرو می بیند، اما کیخسرو را ارزش والاتری به سوی برف و بوران می کشاند تا در آغوش آن برای همیشه ناپدید شود. کیخسرو که در اوج قدرت است، بیم دارد که مبادا قدرت او را به تباهی کشاند و سرانجامی چون جمشید در پایان شهریاریش یا ضحاک یا کاوس بیابد. پهلوانان شگفت زده اند و «رخساره زرد» و «دل پر از داغ و درد» که حتی برخی از آنان چنین می اندیشند که شاید کیخسرو «به گفتار ابلیس گم کرد راه». مگر ممکن است در اوج قدرت و کامیابی و بهروزی ناگهان از همه چیز دست شست و بار سفری ابدی بست و رفت:

یکی گفت کاین شاه دیوانه شد خرد با دلش همچو بیگانه شد
جزو پیش ازین این سخن کس نگفت هر آن کو خرد داشت با رای جفت

هر اندازه پهلوانان لابه و سرزنش می کنند، نمی توانند رای کیخسرو را، که الهامی یزدانی است و سروش پیام آورش بوده، بگردانند. سرانجام، پهلوانان یا از روی ناچاری یا به دلخواه به خواست کیخسرو تن می دهند و تنی چند از آنان حتی همگام با او در آغوش برف که تجلی سپیدی و پاکی است، فرو می روند.

یکی از مهم ترین مفاهیم اخلاقی که بر سراسر شاهنامه — بویژه بخشی که به دوران پهلوانی می پردازد — سایه افکنده مفهوم «شرف» یا «نام و ننگ» است که گاه — با سپاس از یادآوری آقای مسکوب — واژه «نام» به تنهایی بیانگر آنست. به عبارت دیگر، آنچه در فرانسه principe d'honneur نامیده می شود. در جهان حماسه، که پهنه نبرد و درگیری پهلوانان است، که در آن خون های بسیاری در رزمگاه بر زمین ریخته می شود، خون ناحق نباید ریخته شود (سیاوش)، شرف پهلوانی، نباید خدشه دار گردد، نباید مردانگی و جوانمردی سخنانی پوچ باشند. حیثیت انسانی پهلوان فراتر از ارزشهای کشورداری است. برای نمونه می توان از خشم رستم بر کاوس شاه یاد کرد که یکی از مؤثرترین و قویترین صحنه های شاهنامه است. درگیری رستم و اسفندیار انگیزه ای جز «نام و ننگ» ندارد. شرف پهلوانی رستم را حتی شهزاده ایرانی نورسیده ای چون اسفندیار، که خود جهان پهلوان و «رستم» دوران دیگری است که تازه آغاز شده، نمی تواند لکه دار کند. فراموش نمی کنم نظر استاد فقید دکتر صورتگر را در درس «سخن سنجی» (هنگامی که در دانشکده ادبیات دانشجوی بودم) که جوهر ناب تراژدی را به مفهوم هگلی آن (جایی که هر دو طرف «حق» دارند) در منظومه «رستم و اسفندیار» می دید.

اما، به نظر من، در هیچ جای شاهنامه چون در داستان بس کوتاه «تازیانه بهرام» — که هنر سخنسرایی و توصیف فردوسی نیز در آن چشم گیر است — اصل نام و شرف، بی هیچ انگیزه

دیگری جز انگیزه «نام و ننگ» خودنمایی نمی کند و فردوسی چه استادانه واژه «نام» را به معنای نخستین آن — چون نام بهرام روی چرم تازیانه حک شده — با مفهوم «نام و ننگ» پیوند می دهد:

بهرام فرزند گودرز و برادر گیو پس از نبردی که به شکست ایرانیان انجامیده و بسیاری کشته شده اند و در میدان جنگ به خاک افتاده اند، با نیزه تاج ریونیز شهزاده ایرانی را که در میدان نبرد به خاک افتاده، در میان شگفتی دو سپاه که نظاره کردند، می رباید و می رهاوند و به میان ایرانیان باز می گردد، ولی ناگهان به یاد می آورد که تازیانه خودش در میدان جنگ ناپدید شده است:

از آن پس چو هر دو سپه آرמיד	شب تیره يك بهره اندر کشید
دوان رفت بهرام پیش پدر	که ای پهلوان جهان سر به سر
بدانگه که آن تاج برداشتم	به نیزه به ابر اندر افراشتم
یکی تازیانه ز من گم شدست	سپهدار ترکان بگیرد به دست
شناسد مرا، ننگ باشد ازین	وزین ننگ نامم فند بر زمین
شوم، زود تازانه بازآورم	اگر چند رنج دراز آورم
مرا این بد از اختر آید همی	که نامم به خاک اندر آید همی

گیو و گودرز پافشارانه از وی خواهند که بار دیگر به میدان بازنگردد و هنگامی که گیو به او وعده هفت تازیانه زرین و سیمین، یادگار نبردهای پرافتخار را می دهد، اینست پاسخ بهرام به برادر:

چنین گفتم با گیو، بهرام گُرد	که این ننگ را خوار نتوان شمرد
شما را ز رنگ و نگارست گفتم،	مرا آنکه شد نام با ننگ جفتم

می توان پرسید که چرا فردوسی به رهانیدن تاج بسنده نکرده است. اگر بهرام برای رهانیدن آن در میدان جنگ کشته می شد، این خود می توانست نمودی از مفهوم «نام و ننگ» باشد. چیزی بی بهاتر، چیزی فردیتر چون تازیانه، برعکس، به «بیهودگی» و اکنش بهرام برای پدر و برادر و دیگران، اعتباری والاتر و برتر می بخشد و آن را نمود برین آنچه نباید بر خاک افتد می سازد. با اینهمه، اگر داستان تنها بر سر دل بستگی به يك تازیانه بود و بهرام جان خود را تنها برای بازیافتن آن در میدان جنگ می باخت، می توانستند آن را نشانه ای از غرور پهلوان جوان به شمار آورند. اما دیدیم که برای فردوسی دل بستگی به تازیانه تظاهر پایندی به اصل «شرف» است و آن کس که چون بهرام بخاطر تازیانه اش به میدان جنگ باز می گردد، از آنجا در تیررس دشمن قرار می گیرد که نخست بر سر يك «خسته» (زخمی) درنگ کرده است. و چون سرانجام به دست تژ او از پای در می آید، پیش از مرگ از برادر خود گیو — که به جستجوی او به رزمگاه بازگشته و تژ او را با کمند خود گرفتار کرده، و آماده کشتن او به انتقام برادرست — می خواهد و به وی می گوید:

گرایدونکه زو بر تنم بد رسید همان درد مرگش نباید چشید
 سر پرگناهش بگفتا ز تن مبر تا کند در جهان یاد من
 بدینسان، تازیانه بهرام تجلی متعالی اصل شرف و مردانگی است که ردای آن دوست و دشمن
 را یکسان می پوشاند.

*

سرانجام، زندگی فردوسی خود نمونه‌ای است از تبلور مفاهیم اخلاقی در خدمت یک آرمان
 بلند. فردوسی، همچنانکه بسیاری گفته‌اند، اخلاق‌پسند و نجیب‌ترین چهره ادبیات فارسی
 و فرهنگ ایرانی است. «آزم» صفتی است که بارها و بارها در شاهنامه و در بافتهای گوناگون
 به آن بر می‌خوریم و شک نداریم که فردوسی خود سرمشق «آزم» و «سخن به آزم» گفتن
 بوده است. درین میان «نرم‌گویی» نیز برای وی بسیار مهم است و با «آزم» ملازمت دارد: *

درستی ز کس نشنود نرم‌گویی سخن تا توانی به آزم گوی
 از سوی دیگر، فراموش نکنیم که فردوسی مردی است اخلاقی ولی نه ریاضت‌کش.
 همچنانکه آز و بیش‌خواهی و فزون‌طلبی را محکوم می‌کند، فقر و تنگدستی را نیز بندی بر
 دست و پای انسان می‌داند: «جوانمرد را تنگدستی مباد!»

از دیدگاه فردوسی، انسان باید از مواهب و زیبایی‌های ساده طبیعت و زندگی بهره برد.
 بارها و بارها بازتاب این اندیشه را بویژه در آغاز داستانهای چون «رستم و اسفندیار» یا «بیژن
 و منیژه» - که از ماهروی شمع به دست خود سخن می‌گوید - می‌یابیم و البته آغاز داستان
 رستم و اسفندیار گواه روشن و زیبایی است ازین مدعا:

کنون خورد باید می خوشگوار که می بوی مشک آید از مرغزار
 هوا پرخروش و زمین پرزجوش خنک آنکه دل شاد دارد به نوش
 درم دارد و نقل و نان و نسید سر گوسفندی تواند برید
 مرا نیست این، خرم آن را که هست بیخشی بر مردم تنگدست

فردوسی تماشگر روشن روان طبیعت است و آن را برای انسان آموزگاری بزرگ می‌داند،
 چون این «گنبد تیزرو»، این «شگفتی نماینده نو به نو»، که «نه گشت زمانه بفرسایدش» و نه
 «رنج و تیمار بگزایدش» سرمشقی است برای آنکس که تندرستی تن و روان را یکی از هدفهای
 بنیادین تکاپوی انسانها به شمار آورد.

از سوی دیگر، فردوسی بر کسانی ارج می‌نهد که در آنان جلوه ارزشهای اخلاقی‌ای را که
 خود پایبند آنست، باز یابد. یکی از مؤثرترین و تواناترین و زیباترین نمونه‌های این نکته را در
 ستایشی می‌یابیم که فردوسی از دوست و پشتیبان ناشناخته خود کرده است. نکته اینجاست
 که ستایش از این دوست پس از مرگ وی - که در جوانی به دلیلی نامعلوم کشته شده - سروده
 شده و چشمداشت هیچ‌گونه پاداشی در آن نیست. دوستی که از همان آغاز به عظمت کار

فردوسی پی برده و او را، همدل و همزبان، در راه این آرمان مشترك یاری داده است. او «هنرپور» راستینی است که بخوبی می دانسته برای آفرینش شاهنامه مانند هر اثر ادبی و هنری پر ارجی، به آرامش خیال و آسودگی خاطر، از نظر تنگناهای مادی زندگی، نیاز هست. به تك-تك واژه‌هایی که فردوسی در ستایش خصوصیات فردی این دوست آورده، توجه کنید چون هر يك از آنها تجسم يك صفت اخلاقی انسانی از دیدگاه فردوسی است:

جوان بود و از گوهر پهلوان	خردمند و بیدار و روشن روان
خداوند رای و خداوند شرم	سخن گفتن خوب و آوای نرم
مرا گفت کز من چه آید همی	که جانت سخن برگراید همی
به چیزی که باشد مرا دسترس	بکوشم، نیازت نیارم به کس
همی داشتم چون یکی تازه‌سیب	که از باد ناید به من بر نهیب
به کیوان رسیدم ز خاک نژند	از آن نیکدل نامور ارجمند
به چشمش همان خاک و هم سیم و زر	کریمی بدو یافته زیب و فر
سراسر جهان پیش او خوار بود	جوانمرد بود و وفادار بود
چنان نامور گم شد از انجمن	چو از باد، سرو سهی در چمن...
نه زو زنده بینم نه مرده نشان	به دست نهنگان مردمکشان

بدینسان، پیام اخلاقی و معنوی فردوسی از ورای قرون هنوز ما را مخاطب قرار می دهد و از ما رفتاری را جویا می شود که همیشه و در پستی و بلندیهای زندگی و تنگناهای آن و بندهایی که حادثات فردی و اجتماعی بر پای ما می نهند، آسان نیست. اما بگذار که گه‌گاه تازیانه شرف بهرامی، ما فرتوتان، ما درماندگان، ما از کارافتادگان، ما اسبان لنگ چاله و چاه دیده را «نوازشی» دهد و خنگ فرزندان جوان ایران و انسان را به سوی قلمرو آینده و امید بتازاند.

■ این مقاله گسترش یافته گفتار آقای هرمز میلانیان در میزگرد سمینار شاهنامه است.

پانویس ها:

★ زبان آزرمگین - یا، به قول معروف، «عفت کلام» - و ادب انسانی فردوسی، می تواند یکی از معیارهای تصحیح شاهنامه، باشد و اگر بخواهم نمونه‌ای از این دست ارائه دهم، مورد دقیقی را مطرح می کنم. ابیات زیر درباره دقیقی و در آغاز شاهنامه، با معیار «زبان آزرمگین» می خواند و مسلماً از فردوسی است:

جوانی بیامد گشاده‌زبان سخن گفتن خوب و روشن روان

به نظم آرم این نامه را، گفت، من
 جوانیش را خوی بد یار بود
 بر او تاختن کرد ناگاه مرگ
 بدان خوی بد، جان شیرین بداد
 یکایک ازو بخت برگشته شد
 این ابیات را مقایسه کنیم با آنچه که در زیر می‌آید. ابیات زیر را پس از پایان هزار بیت دقیقی که فردوسی در شاهنامه آورده - و این خود نشانه دیگریست از بزرگ‌منشی او - می‌یابیم که فردوسی در آن هنر دقیقی را در سنجش با قدرت سخنرایی خود، نکوهش می‌کند:

من این را نوشتم که تا شهریار
 دو گوهر بُد این با دو گوهرفروش
 سخن چون بدین گونه بایدت گفت
 چو بند روان بینی و رنج تن
 چو طبعی نداری چو آب روان
 دهان گر بماند ز خوردن تهی
 من این ابیات را دور از آرم فردوسی می‌یابم و از او نمی‌دانم.

بداند سخن گفتن نابکار
 کنون شاه دارد به گفتار گوش
 مگوی و مکن رنج با طبع جفت
 به کانی که گوهر نیابی، مکن
 مَبر دست زی نامه خسروان
 از آن به که ناساز خوانی نهی

مبانی و کارکردهای شهر یاری در شاهنامه و اهمیت آنها در سنجش خرد سیاسی در ایران

موضوع این گفتار^۱ «مبانی و کارکردهای شهر یاری در شاهنامه و اهمیت آنها در سنجش خرد سیاسی در ایران» است به عبارت دیگر، اگر شاهنامه را کتابی در بیان شکل گرفتن شهر یاری به معنای نظام کشورداری [یا به تعبیر خود شاهنامه «جهانداری»] از خلال سرگذشت‌های شاهان و پهلوانان بگیریم، و خود این سرگذشت‌ها را مواد و مصالحی اسطوره‌ای-تاریخی برای تدوین مبانی آنتروپولوژی یا انسانشناسی سیاسی در ایران بشمریم، می‌خواهیم ببینیم آیا می‌توان از مطالعه انتقادی شاهنامه عناصری مفید برای شناخت خرد سیاسی در ایران و کارکرد آن در شرایط کنونی بیرون کشید؟

در نگاه نخست، به نظر می‌رسد شاهنامه کتابی است که در آن سرگذشت‌های شاهان و پهلوانان به صورت داستان‌های اسطوره‌ای و تاریخی در قالب شعر و به زبان فارسی بیان شده است، آنهم در روزگاری که زبان فارسی، زیر تأثیر سیاسی و فرهنگی بیگانه، در خطر نابودی قرار گرفته بود. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که مهمترین عوامل اقبال و توجه همیشگی مردم ایران به شاهنامه^۲ و مهمترین دلایل اهمیت آن همین عناصر داستانی،

* مردم شناس، مترجم و نویسنده.

شعری و زبانی اند. اما بحث‌ها و پژوهش‌هایی که به تقریب از یکصد و پنجاه سال پیش تا کنون درباره شاهنامه و اهمیت آن در داخل و خارج ایران صورت گرفته است نشان می‌دهد که مسأله به همین جا ختم نمی‌شود.^۳ منظور من البته این نیست که جنبه‌های داستانی، نمایشی و دراماتیک، یا جوانب شعری و زبانی شاهنامه، در بیان اهمیت این کتاب قابل اعتنا نیستند یا نباید به شاهنامه از این جنبه‌ها نگریست. منظور من فقط طرح پرسشی است که ذهن ژول مول، مترجم فرانسوی شاهنامه، را به خود - مشغول داشته بود و او برای آن پاسخی داد که امروز می‌تواند راهنمایی برای پرداختن به وجهی از اهمیت شاهنامه باشد که من می‌خواهم بر آن تأکید کنم. مول، در پاسخ این پرسش که چرا شاهنامه در جان مردم ریشه دوانیده و از حیثیت و اعتبار ملی و جهانی برخوردار شده است می‌گوید، «آنجا که سُراینده از روح ملی راستین به شور آمده باشد دستاوردش بزودی همگانی می‌شود و به جای ترانه‌هایی که خود از آن سرچشمه گرفته است بر سر زبان‌ها می‌افتد.»^۴ اکنون می‌خواهیم بدانیم این روح ملی با ساخت معنایی کلیت شاهنامه چه ارتباطی دارد؟ چه حکمتی در کار شاهنامه هست که سبب شده مضامین این کتاب تا این حد با روح ملی مردم ایران بیامیزد؟

پی بردن به مضمون اصلی شاهنامه و منظور فردوسی از سرودن آن به تأویل و تفسیر نیازی ندارد. خود فردوسی در آغاز کتاب این معنا را به روشنی بیان کرده است. در «گفتار اندر فراهم آوردن شاهنامه» نخست تأکید می‌کند که منظورش از به نظم درآوردن شاهنامه ساختن پایگاهی است در زیر شاخ سرو سایه‌افکن دانش.^۵ آنگاه می‌گوید که «پژوهنده روزگار نخست» موبدان سالخورده را فرا خواند و:

پرسیدشان از کیان جهان و زان نامداران و فرخ مهان
که: گیتی به آغاز چون داشتند که ایدون به ما خوار بگذاشتند؟

می‌بینیم تنها هدفی که برای شنیدن داستان‌ها و گردآوردن آنها یاد می‌کند «چگونگی داشتن گیتی»، یعنی راه و رسم جهاننداری یا کشورداری است. این تعبیر از آن پس در قالب صفاتی چون «جهاندار» و «جهانجوی» بارها در شاهنامه تکرار می‌شود. ساخت معنایی کلیت شاهنامه نیز بیانگر چیزی جز این نیست: از داستان گیومرت به بعد، روند گسترش کتاب همانا روند بر آمدن جامعه مدنی خود فرمان و شکل گرفتن هنر کشورداری است که هرگاه به گوهر خود بدرستی عمل نکند کشور و تخت و کلاه با هم و یکباره تباه می‌شود. این روند مراحلی دارد.

مرحله نخست آن، به نظر من، از پادشاهی گیومرت تا پادشاهی فریدون و برگزیده شدن منوچهر به دست او برای ادامه شهریارى در سنت فریدونی و روشن شدن نقش جهان پهلوان در کار کشورداری است. در این مرحله، شاهدِرها شدن جامعه از سیطره طبیعت، آغاز روال

تمدن و فرهنگ، تأسیس کشوری به نام ایران و برپا شدن دستگاه شهریاری هستیم که در آن شخص پادشاه، به شرط آنکه به سنت فریدونی، یا به گفته شاهنامه «به راه فریدون فرخ» رود^۵، بی‌گفت‌وگو در حکم رمزیانماد وحدت دهنده شهریاری است، و در کنار او، کار دفاع از موجودیت کشور و پاسداری از آن در برابر بیگانگان یا آزمندان داخلی وظیفه جهان پهلوانان است که گرچه به فرمان شاه عمل می‌کنند، اما، چنانکه خواهیم دید، نوکر او نیستند. از گیومرت تا پایان روزگار فریدون و پادشاهی منوچهر، مضمون شهریاری چنان شکل می‌گیرد که مبنای و کارکردهای آن را می‌توان به‌خوبی برشمرد:

۱) شهریاری امری است در تقابل با بدسگالی اهریمن: هر جا که شهریاری به خطر می‌افتد و اختلالی در آن ایجاد می‌شود، انگشت اهرمن و ابلیس را در کار می‌بینیم. مانند داستان سیامک در عهد گیومرت یا داستان ضحاک و همدست شدن او با ابلیس برای سر به‌نیست کردن پدرش مهرداد در عهد جمشید و فراهم شدن زمینه تسلط هزار ساله بیداد و نامردمی بر ایران، یا داستان بیراه شدن کاووس از سوسه‌های دیو و آسمان پیمایی وی و خواری‌هایی که دید،

و...

۲) شهریاری کاری است که مبنای ایزدی دارد: شاید به همین دلیل فردوسی از «فره ایزدی» نام می‌برد و گاه شهریاری را مترادف با «ره ایزدی» می‌گیرد، گوهر این مبنای ایزدی نیز چیزی جز ایمان داشتن به قدرت بی‌همتای ایزد یکتا و عمل کردن به قانون مردمی، یعنی انسانیت، و راستی و داد در جهان نیست. شهریار بنده خداست^۶ نه، معاذالله، همسر او یا چیزی در حد او در روی زمین اگر کسی گستاخی کند و مبنای ایزدی شهریاری را دستاویزی برای خداوندگاری در روی زمین بپندارد یا به بهانه قدرتی که در دست اوست خود را در حد خدا بداند، دیگر گوهر شهریاری از او دور شده است. فره ایزدی از وی می‌گریزد و او به سرنوشت جمشید و ضحاک و خواری‌های کاووس دچار می‌شود.^۷

۳) کار شهریاری اگرچه مبنای ایزدی دارد اما از کار شریعتداری جداست: دین و دولت در کنار یکدیگرند نه معاند هم یا آمیخته به هم. جمشید، با آن‌که، از لحاظ گستراندن تمدن و فرهنگ و سازمان دادن به جامعه، نمونه‌یک شهریار خوب در شاهنامه است، به دلیل بر هم زدن اساس جدایی کار شهریاری از امر شریعتداری و یکی کردن «شهریاری و موبدی» در وجود خود^۸، به فرجامی شوم و عبرت‌آموز می‌رسد که حکمتی نمادین در آن نهفته است: به دستور ضحاک با آره به دو نیم می‌شود.

۴) در آغاز شاهنامه بدرستی معلوم نیست که چرا گیومرت به پادشاهی می‌رسد و «آیین تخت و کلاه» می‌آورد. فردوسی تنها به «فر شاهنشهی» او اشاره می‌کند که همگان را به اطاعت از او می‌داشته است.^۹ اما، از گیومرت تا منوچهر، روند گسترش شهریاری روند مشارکت شهریار در پیشبرد کار تمدن و فرهنگ و سازمان دادن به جامعه، در اثبات مشروعیت و حقانیت

شهرداری خود با جنگیدن به تن خویش در میدان عمل در برابر بیگانگان و متجاوزان و در حکم راندن به داد و دهش است. فریدون، که عالی‌ترین نمونه این‌گونه شهریار در شاهنامه است، کسی است که شهرداری‌اش بیشتر وابسته به هنرهای خود اوست تا زائیده پیوندهای خونی‌اش با خاندان‌های شهرداری.^{۱۱} به همین دلیل فردوسی درباره او می‌گوید:

فریدون فرخ فرشته نبود ز مُشک و ز عنبر سرشته نبود
به داد و دهش یافت آن نیکویی تو داد و دهش کن فریدون تویی

فریدون تنها پادشاهی است که پس از هزار سال فرمانروایی ضحاک بیگانه بر ایران به تن خویش با او جنگیده و در این کار از حمایت کامل مردم ایران برخوردار بوده است.^{۱۲}

(۵) گسترش روند شهرداری تا روزگار فریدون درحقیقت معادل به ثمر رسیدن روند دیر انجام سازمانیابی سیاسی جامعه در قالب کشور است. از آن پس، کشوری داریم به نام ایران که درفشی خاص خود دارد به رنگ‌های سرخ و زرد و بنفش. این درفش از درون مردم برخاسته و مظهر قیامی مردمی بر ضد پادشاهی بیدادگر است.^{۱۳} از این مرحله به بعد، طنین نام ایران و ایرانیان در ماجراهای شاهنامه به گونه‌ای است که خواننده تردیدی ندارد که آنچه می‌خواند بیان سرگذشت يك ملت است، هرچند واژه ملت را با بار معنایی کنونی آن، در شاهنامه نمی‌بینیم، اما می‌توان گفت که از پادشاهی فریدون به بعد روح قومی جای خود را آشکارا به روح ملی داده است. این روح ملی و آگاهی به آن حدی قوی است که استناد به حرمت و حقانیت آن گویی حتی از استناد به حرمت عالی‌ترین مرجع شهرداری آن روزگار، یعنی شخص پادشاه، هم بیشتر است. در قضیه گرفتاری کاوس در هاماوران و تاخت و تاز ترکان و تازیان در ایران، بزرگان کشور برای نجات میهن دوباره به زابل می‌روند و به رستم می‌گویند: «دریغ است ایران که ویران شود / کُنام پلنگان و شیران شود.» یا در ماجرای آزرده شدن رستم از کاوس و روی برگرداندنش از او با خشم و تندی، بزرگان ایران همراه گیو به دنبال رستم می‌روند و برای آنکه وی را دوباره برگردانند و خطر تورانیان به سرکردگی سهراب را از کشور دفع کنند، گیو به رستم می‌گوید: «تهمتن گر آزرده باشد ز شاه / مر ایرانیان را نباشد گناه.»

(۶) یکی از کارکردهای سیاسی مهمی که در قالب شهرداری تمایز می‌یابد، کارکرد جنگ و همراه با آن کارکرد صلح است. این دو خلاصه‌کننده چگونگی رابطه يك کشور یا يك شهرداری با دیگر کشورها و دیگر شهرداری‌ها هستند.^{۱۴} بدسگالی اهریمن و وسوسه‌های او یا آز و فزونخواهی افراد، از عوامل مُخل در امر شهرداری‌اند که اغلب کار را به جنگ و ستیز و بیداد و ویرانی کشورها و شهرداری‌ها می‌کشانند. بهانه لازم برای جنگ نیز اغلب پیمان شکنی و کین‌خواهی است. در نتیجه، برای نظارت بر کارکرد جنگ و تنظیم رابطه صلح در کار شهرداری به «ابزاری معنوی» نیاز بود که این مسایل را در ارتباط با گوهر شهرداری حل

کند. فردوسی این «ابزار معنوی» را در مفهوم «پیمان نگاه داشتن شهریار» خلاصه می‌کند و قالب اسطوره‌ای اثبات این معنا را در سیمای آرمانی سیاوش می‌سازد. وجود سیاوش قالب اسطوره‌ای حق یا حقیقت «پیمان» در ارتباط با گوهر شهریاری است. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم به زبان هگلی سخن بگوییم، وجود سیاوش بیان اسطوره‌ای Moment یا «دقیقه» پیمان در گسترش تاریخی امر شهریاری است. سیاوش می‌گوید:

به‌کین بازگشتن، بریدن ز دین کشیدن سر از آسمان و زمین
چنین کی پسندد ز من کردگار؟ کجا بردهد گردش روزگار؟

برای آنکه بدانیم فردوسی در ترسیم سیمای سیاوش و بیان اسطوره‌ای معنای «پیمان» در وجود او به‌راستی از دیدگاه فلسفه تاریخ می‌اندیشیده است کافی است به دو بیتی که به صورت گذرا در ضمن داستان کاوس و سقوط او از آسمان و نمردش به حکمت الاهی می‌آورد، توجه کنیم. کاوس از آسمان می‌افتد، اما نمی‌میرد. و فردوسی چنین توضیح می‌دهد:

نکردش تباه از شگفتی جهان همی بودنی داشت اندر نهران
سیاوش از او خواست آمد پدید بیایست لختی چمید و چرید

به عبارت دیگر، می‌گوید کاوس نمرد، زیرا می‌بایست فرزندی به نام سیاوش از او به جهان آید تا با مرگ آگاهانه خود ثابت کند که پیمان نگاه داشتن در کار شهریاری کرداری ضروری و برحق است. سیاوش با پذیرش مرگ ثابت می‌کند که شهریاری با پیمان‌شکنی سازگار نیست، و اگر شهریار پیمان شکنند، جنگ و بیداد و ویرانی کشور اجتناب‌ناپذیر خواهد شد. برای اثبات این معنا بر پایه مضامین شاهنامه کافی است به خواب افراسیاب و تعبیر موبدان از آن و نیز به پیشگویی‌های خود سیاوش در باب کشته شدنش به دستور افراسیاب و پیامدهای آن، توجه کنیم^{۱۵} یا به سخنان بسیار تندی که رستم پس از شنیدن خبر مرگ سیاوش به کیکاوس می‌گوید، بنگریم.^{۱۶}

تا زمانی که پیمان، به‌عنوان تابعی از امر شهریاری، نگاه داشته می‌شود جنگ مجاز نیست. به همین دلیل، رستم، که نامبردارترین جهان پهلوانان شاهنامه در خدمت امر شهریاری است، پیش از کشته شدن سیاوش کاوس را از پیمان‌شکنی و تهیه مقدمات جنگ با افراسیاب برحذر می‌دارد^{۱۷}، اما همین که افراسیاب پیمان می‌شکند و سیاوش را بیگناه می‌کشد، همین رستم را می‌بینیم که خشمگین و دمان بر خانه زین می‌جهد و آرام نمی‌گیرد تا خاک توران را به توبره کشد و دمار از روزگار تورانیان برآرد. چرا؟ برای اینکه پاسخ مناسب در برابر پیمان‌شکنی افراسیاب از سوی جهان پهلوانی که کمر بسته امر شهریاری است چیزی جز این نمی‌تواند باشد، و رستم در عمل کردن به ذات پهلوانی خود در خدمت امر شهریاری از کردار خویش در زمین توران و با تورانیان شرمنده نیست و از آن احساس گناه نمی‌کند.

رستم به ایرانیان می گوید:

که این کینه را خُرد نتوان شمرد
زمین را ز خون رود جیحون کنید
به درد سیاوش دل آگنده‌ام
فرو ریخت ناکار دیده گروی،
مگر بر دلم کم شود درد و خشم
نهاده به گردن یکی پالهنگ
دو دستم ببندد به خمِ کمند
برانگیزم اندر جهان رستخیز

چنین کار یکسر مدارید خرد
ز دل ها همه ترس بیرون کنید
بر این کینه تا در جهان زنده‌ام
بر آن تشت ز زمین کجا خونِ اوی
بمالید خواهم همی روی و چشم
و گر همچنانم بَرِد بسته چنگ
به خاک افکند خوار چون گوسپند
و گرنه من و گرز و شمشیر تیز

و همین کار را هم می کند:

همه بوم و بر دست بر سر گرفت
نماندند يك مرز آباد بوم
زن و كودك خُرد کردند اسیر
ز کشور برآمد سراسر دمار

همان غارت و کشتن اندر گرفت
ز توران زمین تا به سقلاّب و روم
همه سر بریدند برنا و پیر
بر این گونه فرسنگ بیش از هزار

از دیدگاه اخلاق، به معنای مرجع فرمان‌های وجدان فردی در امر نیک و بد، رفتار رستم را به هیچ‌وجه نمی‌توان توجیه کرد. زیرا حتی اگر بر پایه سطح تکامل اجتماعی، ارزش کین‌خواهی یا تقاص را در آن دوران مبنای دآوری بگیریم، بازهم رفتار رستم از دید اخلاق فردی شرم‌آور است، چون در تقاص يك خون صدها هزار خون نمی‌ریزند. پس چرا فردوسی حکیم - که معتقد بود، «مبازار موری که دانه‌کش است / که جان دارد و جان شیرین خوش است» - تنها به شرح چگونگی رفتار رستم اکتفا کرده و در نکوهش آن چیزی نگفته است؟ برای این پرسش يك پاسخ بیشتر وجود ندارد و آن همان است که آوردیم: نه رفتار افراسیاب، یعنی پیمان شکنی او، امری از مقوله اخلاق فردی است و نه رفتار رستم در پاسخ آن. هر دو را باید در ارتباط با گوهر شهرسازی، یعنی در قالب منطق سیاست، قرارداد و بر این مبنا درباره آنها دآوری کرد. به عبارت دیگر، پیمان شکنی يك اقدام سیاسی است. با پیمان شکنی منطق صلح، یعنی اخلاق جاری فردی، جای خود را به منطق جنگ می‌دهد و جنگ معیارهای ارزشی خود را دارد که با موازین اخلاق به معنای جاری کلمه سازگار نیست. برای زدودن هرگونه تردید در این زمینه بهتر است شاهد روشنی از شاهنامه بیاوریم. رستم در نبرد با پولادوند می گوید:

تهمتن جهان آفرین را بخواند ...
که ای برتر از گردش روزگار
گرین گردش جنگ من داد نیست
روا دارم از دست پولادوند

جهاندار و بینا و پروردگار
روانم بدان گیتی آباد نیست
روان مرا بگسلاند ز بند

گر افراسیاب است بیدادگر تو مستان ز من جان و زور و هنر
 که گر من شدم کشته بر دست او به ایران نماند کسی جنگجو
 نه مرد کشاورز و نه پیشه‌ور نه خاک و نه کشور نه بوم و نه بر
 (شاهنامهٔ جیبی، ج ۳، ص ۱۲۷، ابیات ۱۳۴۴ - ۴۹ از «داستان رستم و خاقان چین»)

برخی از مؤلفان که به ارتباط کارهای رستم با امر شهریاری عنایت ندارند و شیفته سیمای رستم به عنوان یک قهرمان فردی‌اند، در تحلیل برخی از مسایل شاهنامه به داوری‌هایی رسیده‌اند که با حقیقت مضامین شاهنامه نمی‌خواند. آقای مصطفی رحیمی می‌نویسند: «... رستم قهرمان منش‌های معنوی - که در هیچ جنگ تهاجمی شرکت نکرده و تقریباً همیشه پس از شکست دادن پهلوان رقیب از حمله به لشکر دشمن خودداری ورزیده و خون بیهوده نریخته است»^{۱۸} اما ما با آوردن ابیاتی از شاهنامه نشان دادیم که رستم چه «خون‌های بیهوده‌ای» در توران ریخته و چگونه، به قول فردوسی، هزار فرسنگ از سرزمین آباد توران را ویران کرده درحالی که افراسیاب از وی شکست خورده و با لشگریانش از برابر او گریخته است. رستم حتی به شفاعت طوس دربارهٔ سُرخه، فرزند افراسیاب، را وقتی نمی‌نهد و سُرخه را همانسان که سیاوش را کشته بودند، می‌کشد:

چنین گفت رستم که گر شهریار چنان داغ دل شاید و سوگوار
 همیشه دل و جان افراسیاب پر از درد باد و دو دیده پر آب
 همان تشت و خنجر زواره ببرد جوان را بدان روزبانان سپرد
 سرش را به خنجر ببرد زار زمانی خروشید و برگشت کار
 بریده سرش تیش بر دار کرد دو پایش ز بر سر نگونسار کرد
 در نبرد دوم ایرانیان و تورانیان نیز همین وضع پیش می‌آید. افراسیاب از برابر رستم می‌گریزد، و رستم:

همه شهر آباد او را بسوخت جهانی ز آتش همه برفروخت
 (همان، ص ۱۳۲، بیت ۱۴۹۵)

کیخسرو در نامه‌ای که برای رستم می‌نویسد و او را برای نجات بیژن فرامی‌خواند، خطاب به وی می‌گوید:

بسا دشمنان کز تو بیجان شده‌ست بسا بوم و بر کز تو ویران شده‌ست
 (همان، «داستان بیژن و منیژه»، ج ۳، ص ۱۷۵، بیت ۶۶۸)

(۷) و از اینجا به یکی دیگر از مهمترین کارکردهای شهریاری در پایان مرحلهٔ نخست گسترش این روند در شاهنامه می‌رسیم که، در واقع، سرآغاز فصل تازه‌ای است در این کتاب. منظوم نقش پهلوانان و جهان پهلوانان در دستگاه شهریاری، بویژه نقش رستم، است که فصل تازه کتاب درحقیقت با روزگار او آغاز می‌شود.

تا زمان فریدون و منوچهر جهان پهلوانان را در شاهنامه داریم که سام، نیای رستم،

معروفترین آنهاست. اما نقش این جهان پهلوانان فرعی است و چهره آنان گاه‌گاه از خلال حوادث خودی نشان می‌دهد. درحالی که از روزگار کیقباد به بعد چنین نیست. فردوسی مقدمات این نقش تازه را، در واقع، از زمان منوچهر فراهم می‌کند تا بسرعت به دوران کیقباد و زمانه رستم برسد. در پادشاهی منوچهر، هنگامی که وی بر تخت می‌نشیند، سام به پا می‌خیزد و گفتاری خطاب به منوچهر می‌راند که شاه‌بیت آن چنین است:

زمین و زمان خاک پای تو باد	همان تخت پیروزه جای تو باد
چو شستی به شمشیر هندی زمین	به آرام بنشین و رامش گزین
از این پس همه نوبت ماست رزم	ترا جای تخت است و بگماز و بزم

تمایز نقش جهان پهلوانی و تفکیک پایگاه آن از پایگاه پادشاهی در دستگاه شهریاری را از این روشن‌تر نمی‌توان بیان کرد. به همین دلیل، فردوسی پس از این مقدمه، وارد ماجرای سام نریمان و زادن زال می‌شود و داستان رها شدن زال در کودکی و پرورده شدنش در حمایت سیمرغ را می‌گوید. آنگاه شرح می‌دهد که زال به خانه پدر برمی‌گردد و پهلوان زمان می‌شود. دختر مهراب کابلی را به زنی می‌گیرد و رستم از رودابه زاده می‌شود. این ماجراها همه در زمان منوچهر می‌گذرد. پس از منوچهر نوزده سال بیشتر پادشاهی نمی‌کند و به دست افراسیاب کشته می‌شود. از تخمه فریدون کسی را به نام زوطهماسب می‌یابند که پادشاهی او نیز پنجسال بیش نیست. لشگری گران از توران به فرماندهی افراسیاب به ایران می‌آید و کشور و شهریاری در خطر نابودی قرار می‌گیرد. بزرگان ایران به زابلستان پیش زال می‌روند و زبان به سرزنش او می‌کشایند که کار کشور را سهل گرفته‌ای:

سوی زاولستان نهادند روی	جهان شد سراسر پر از گفت‌وگویی
بگفتند با زال چندی درشت	که: گیتی بس آسان گرفتگی به مشت
پس از سام تا تو شدی پهلوان	نبودیم یک روز روشن روان
سپاهی ز جیحون بدین سو کشید	که شد آفتاب از جهان ناپدید
اگر چاره داری مر این را بساز	که آمد سپهبد به تنگی فواز

زال پیر شده است و دیگر مرد میدان رزم نیست. زمانه، زمانه رستم است که به میدان می‌آید. از اینجا به بعد داستان شاهنامه چیزی جز بیان کارکردهای موازی شاهی و جهان پهلوانی در قالب شهریاری، بویژه در بخش‌های اسطوره‌ای - پهلوانی آن، نیست. برای روشن کردن این نکته کافی است بنگریم که جهان پهلوانی رستم و نقش او در دستگاه شهریاری با نقش پهلوانان و جهان پهلوانان پیشین چه تفاوت‌هایی دارد. ازجمله، می‌توان رفتار رستم در برابر کاوس را، پس از رسیدن به پادشاهی نمرروز که، در واقع، به مبنای رسمیت یافتن جهان پهلوانی اوست، با رفتار پدرش زال در برابر کاوس مقایسه کرد. زال در داستان رفتن کاوس به مازندران در برابر خودکامگی کاوس تسلیم می‌شود و می‌گوید تصمیم‌گیری با توست و ما فقط مجری هستیم:

چو از شاه بشنید زال این سخن
بدو گفت: شاهی و ما بنده‌ایم
اگر دادگویی همی یا ستم
به رأی تو باید زدن گام و دم
ندید ایچ پیدا سرش را ز بُن
به دلسوزگی با تو گوینده‌ایم
درحالی که رستم در چنین موقعیت‌هایی رُک و راست نظرش را می‌گوید و در صورتی که شاه، مانند کاوس، خودکامه و خود رأی باشد با او بسیار درشتی هم می‌کند.

پذیرش جنگ با شاه مازندران پس از آزاد کردن کاوس و دیگر سران ایران از بند دیو سپید نیز دلیل دیگری بر موقعیت جهان پهلوانی رستم در محوری موازی قدرت شاه در قالب دستگاه شهریاری است: رستم به مصلحت شهریاری ایران می‌بیند که شاه مازندران خراجگزار ایران شود و چون آن پادشاه به این خواست ایرانیان گردن نمی‌نهد، رستم کاوس را به جنگ با وی تشویق می‌کند و خود در آن جنگ شرکت می‌جوید. از این رو ادعای اینکه رستم در «هیچ جنگ تهاجمی شرکت نکرده (رحیمی، همان مقاله، همانجا) درست نیست. مورد دیگر پیشنهاد رستم به کیخسرو برای تاختن به هند و خراجگزار کردن پادشاه آن سامان است (شاهنامه جیبی، «داستان کیخسرو» جلد دوم، بیت‌های ۲۵۶-۵۷).

نقش جهان پهلوان، در سیمای آرمانی رستم، آنچنان اهمیتی دارد که دنباله ماجراهای شاهنامه در دوره اسطوره‌ای با رستم اسطوره‌ای و در دوره تاریخی با رستم تاریخی، یعنی رستم فرخزاد، به پایان می‌رسد. جهان پهلوان در سیمای رستم، در واقع، يك تن تنها نیست: داستان او کنایه از داستان ملتی است که پایه‌پای دستگاه شهریاری زاینده می‌شود و می‌بالد، با انحطاط آن روبه انحطاط می‌رود و با مرگ آن روح ملی اش فرو می‌کشد تا مگر دوباره در دورانی دیگر به گونه‌ای دیگر سر برگیرد.

این ارتباط کنایی میان شخصیت رستم و روح ملی را من خودسرانه برقرار نکرده‌ام. برای آن در خود شاهنامه دلایلی وجود دارد، از جمله در داستان بالیدن رستم و آماده شدنش برای ورود به صحنه جهان پهلوانی در دستگاه شهریاری. رستم از پدرش زال اسبی می‌خواهد که در خور سواری او باشد. رمه‌های اسبان را از پیش او می‌گذرانند. رستم از هر اسبی که گمان می‌برد نیرومند و درخور سواری اوست امتحان می‌کند. پنجه دستش را بر پشت اسب می‌نهد و می‌فشارد. کمر اسب از نیروی دست او خم می‌شود و شکمش به زمین می‌ساید. بدینسان تا به رخش می‌رسد. از دور رخش را می‌بیند و از چویان می‌پرسد که این اسب چگونه است؟

بپرسید رستم که این اسب کیست
چنین داد پاسخ که داغش مجوی
خداوند این را ندانیم کس
همی رخش رستمش خوانیم و بس
که از داغ دو روی رانش تهیست؟
کزین هست هر گونه‌ای گفت و گوی
رستم رخش را پیش می‌کشد و همانگونه که اسبان دیگر را آزموده بود این يك را هم می‌آزماید.

اما می بیند:

نکرد ایچ پشت از فشردن تهی تو گفستی ندارد همی آگهی
و به همین دلیل از چوپان می پرسد: بهای این اسب چیست؟ و چوپان می گوید که:
« . . . گر رستمی، برو راست کن روی ایران زمی»

مرین را بر و بوم ایران بهاست برین بر تو خواهی جهان کرد راست
اکنون بینیم عناصر سازنده جهان پهلوانی که، در واقع، بیانگر روح ملت است، چیست.
عناصر سازنده جهان پهلوانی در ارتباط با فکرت [idee] شهریاری را می توان به شرح زیر
خلاصه کرد:

الف) گفتیم که در نظام شهریاری پایگاه جهان پهلوانی از پایگاه پادشاهی جداست.
اکنون می گوئیم که این جدایی از دید جهان پهلوان امری مشروع و پذیرفته است، چندان که
جهان پهلوان با همه لیاقت هایی که در اوست خود را در خور پایگاه پادشاهی، یعنی عالی ترین
مرجع شهریاری آن روزگار، نمی بیند.

نوذر، پسر منوچهر، راه بیدادگری در پیش گرفته است و با موبدان و ردان درشتی می کند.
کار به جایی می رسد که:

کدیور یکایک سپاهی شدند دلیران سزاوار شاهی شدند
مردم به سام روی می آورند و پس از برشمردن بیدادگری های نوذر از او می خواهند که شاه
شود. اما سام می گوید: «که این کی پسندد ز من روزگار. . .»

که چون نوذری از نژاد کیان به تخت کی بر کمر بر میان
به شاهی مرا تاج باید بسود؟ محال است و این کس نیارد شنود!
حتی افراسیاب هم می داند که پایگاه جهان پهلوان از پایگاه شاه جداست. در مورد نوع
هدایایی که می بایست برای رستم در اقامتگاه سیاوش ببرند، دستور می دهد:

به نزدیک او همچنین خواسته ببر، تا شود کار پیراسته
جز از تخت زرین، که او شاه نیست تن پهلوان از در گاه نیست

ب) جهان پهلوان مدافع کشور در برابر تجاوز بیگانگان و آزمندان داخلی است و شاه برای
مقاومت در این گونه موقعیت ها تکیه گاهی جز جهان پهلوانان خود ندارد. هرگاه که تورانیان
حمله می کنند سام و زال و رستم اند که باید از ایران دفاع کنند. در میدان نبرد شاه در پشت
سر می ایستد و رستم و دیگر پهلوانان پیشاپیش سپاه.

پ) جهان پهلوان مدافع پایگاه شاهی به عنوان رمز وحدت شهریاری است نه مدافع
شخصی پادشاه. او ممکن است حتی جان خود را برای نجات جان شاه به خطر اندازد، چنان
که رستم در قضیه گرفتار شدن کاوس در هاماوران یا در مازندران کرد. اما جهان پهلوان این
کار را برای آن انجام می دهد که تخت شهریاری ایران تهی نماند و کشور سر و سالار داشته

باشد. به همین دلیل است که پس از گرفتار شدن کاوس و دیگر سران ایران در مازندران، زال، پدر رستم، به وی می‌گوید:

همانا که از بهر این روزگار ترا پرورانید پروردگار
 جهان پهلوان در برابر شاه خودکامه نوکر چشم و گوش بسته نیست: زبان به تندی
 می‌گشاید و گفتنی‌ها را بی‌کم و کاست می‌گوید. پس از سقوط کاوس از آسمان و افتادنش
 به زمین آمل، پهلوانان ایران به نجات او می‌روند و چون به وی می‌رسند:

بدو گفت گودرز: بیمارستان
 به دشمن دهی هر زمان جای خویش
 سه بارت چنین رنج و سختی فناد
 کشیدی سپه را به مازندران
 دگرباره مهمان دشمن شدی
 به گیتی جز از پاک یزدان نماند
 به جنگ زمین سربه‌سر تاختی،
 ترا جای زیاتر از شارستان
 نگویی به کس بیهده رای خویش
 سرت ز آزمایش نگشت اوستاد
 نگر تا چه سختی رسید اندر آن
 صنم بودی او را برهنم شدی
 که منشور شمشیر تو برنخواند
 کون باسماں نیز پرداختی

یا در داستان پیمان شکنی کاوس و مخالفت او با رأی خردمندانۀ سیاوش و دستور دادن به وی که جنگ با افراسیاب را ساز کن. در اینجا سیاوش، چنان که گفتیم، برای اثبات «حقانیت پیمان» به کشور افراسیاب می‌رود و در واقع پناهنده آنجا می‌شود. چون افراسیاب پیمان می‌شکند و سیاوش را بیگناه می‌کشد رستم که از شنیدن این خبر به خشم آمده است پیش کاوس می‌آید. با او بسیار درشتی می‌کند و سخنانی تند بر زبان می‌آورد. آنگاه پارا از این حد فراتر می‌نهد و به اندرون شاهی، که هیچکس جز شاه نمی‌تواند بدان داخل شود، می‌رود. گیسوی سوداوه، همسر کاوس، را، که فتنه‌انگیز همه ماجرای سیاوش است، می‌گیرد و او را کشان-کشان از پرده بیرون می‌کشد و آنگاه میانش را با خنجر به دو نیم می‌کند، درحالی که کاوس تمامی این ماجرا را می‌بیند و از جای نمی‌جنبد:

تهمتن برفت از بر تخت اوی
 سوی خان سوداوه بنهاد روی
 ز پرده به گیسوش بیرون کشید
 ز تخت بزرگیش در خون کشید
 به خنجر به دو نیمه کردش به راه
 نجنبید بر تخت کاوس شاه

ث) جهان پهلوان مراقب اجرای حقوق و موازین شهریاری است و مواظبت می‌کند که این موازین به جای آورده شوند. بهترین مورد مثال آن رفتار طوس در برابر کیخسرو است. کاوس کیخسرو را به پادشاهی برگزیده است و این مقام را به فرزند خود فربرز نداده است. طوس مقاومت می‌کند و درفش کاویانی را به کیخسرو نمی‌دهد مگر زمانی که کیخسرو در نبرد دزبهن پیروز می‌شود و شایستگی خود را در برابر فرزند کاوس ثابت می‌کند. اینجاست که طوس پادشاهی کیخسرو را می‌پذیرد و کیخسرو نیز از رفتار او آزرده نیست و او را می‌نوازد.

ج) جهان پهلوان آزاده است و از هیچ فرمان ناروایی اطاعت نمی‌کند حتی فرمان شاه.

بهترین موارد مثال این امر در شاهنامه پرخاش رستم است با کاوس در ماجرای سهراب، و جنگ رستم است با اسفندیار که آمده است به فرمان گشتاسب رستم را دست بسته به پیشگاه شاه ببرد.

در ماجرای سهراب، خیر به کاوس می‌رسد که سهراب به سرکردگی سپاهی گران از تورانیان به ایران حمله کرده است. کاوس رستم را بی‌درنگ برای نبرد با سهراب فرا می‌خواند، اما رستم چند روز را به بازی و شکار می‌گذراند و به اصطلاح امروز تعلل می‌کند. سرانجام هنگامی که رستم به پیش کاوس می‌رسد شاه از دیرآمدن او خشمگین است و:

یکی بانگ برزد به گیو از نخست
که رستم که باشد که فرمان من
بگیر و بپر زنده بر دار کن
پس آنگاه شرم از دو دیده بشست
کند سست و پیچد ز پیمان من؟
و زو نیز با من مگردان سخن
گیو جرأت نمی‌کند که دست به روی رستم بلند کند. کاوس به طوس دستور می‌دهد که هر دو را بگیر و زنده بر دار کن. طوس، که سبک سری‌های او در شاهنامه مواردی دیگر هم دارد، به رستم نزدیک می‌شود تا فرمان کاوس را درباره‌اش اجرا کند. اینجاست که دیگر رستم برمی‌آشوبد:

تهمتن برآشفت با شهریار
همه کارت از یکدگر بترست
ضربه‌ای بادست به طوس می‌زند که او با سر به زمین می‌غلتد. رستم با خشم و تندوی از روی او می‌گذرد و:

به در شد به خشم اندر آمد به رخس
چه خشم آورد؟ شاه کاوس کیست!
زمین بنده و رخس گاه من است
شب تیره از تیغ رخشان کنم
سر نیزه و تیغ یار من‌اند
که آزاد زادم نه من بنده‌ام
همین آزادگی به عنوان گوهر زندگی پهلوانی در امر شهرسازی است که رستم در برابر اسفندیار هم بر آن تأکید می‌کند. به اسفندیار می‌گوید، تو هر کاری می‌توانی از من بخواهی، حتی پیاده آمدن به همراه تو تا پیشگاه گشتاسب،

مگر بند، کز بند عاری بود
که گفتت برو دست رستم بیند؟
شکستی بود، زشت کاری بود
نبندد مرا دست چرخ بلند!

(چ) سرانجام، به مهمترین نکته می‌رسیم. جهان پهلوان متعهد به دفاع از نام مردی در مصلحت شهرسازی است و، بنابراین، موازین اخلاقی جهان پهلوان در ایفای نقش خویش

در دستگاه شهریاری با معیارهای خرد و اخلاق به معنای جاری کلمه بکلی فرق دارد. فردوسی این نکته را در چند بیت چنان می‌پروراند که گویی ما با دستگاه ارزشی جهاننداری نوین و با مفاهیم وظیفه و کارکرد به معنای امروزی آنها روبرو هستیم. مقصودم از «چند بیت» همان ابیاتی است که در آغاز «داستان رستم و هفت گردان در شکارگاه افراسیاب» آمده است. این ابیات با آنچه در آن داستان در شکارگاه می‌گذرد هیچگونه ارتباط معنایی ندارند. معنای آنها هنگامی روشن می‌شود که جلوتر رویم و به داستان‌های رستم و سهراب، کین سیاوش، رستم و اسفندیار و مانند اینها برسیم. این ابیات، در واقع، مقدمه نظری این‌گونه داستان‌ها هستند، بویژه در داستان رستم و سهراب. اما عجیب است که تاکنون کسی به این مطلب توجه نکرده است. از جمله، در هیچ چاپ جداگانه‌ای از داستان رستم و سهراب یا در هیچ تحلیلی از این داستان، تا آنجا که من دیده‌ام، کمترین اشاره‌ای به این ابیات نیست، درحالی که گوهر داستان رستم و سهراب را بدون توجه به مفهوم این ابیات نمی‌توان فهمید. و مفهوم این ابیات هم چیزی نیست جز عمل کردن ناگزیر پهلوان به منطق خاص جهان پهلوانی در قالب شهریاری که ربطی به منطق خرد و اخلاق به معنای جاری کلمه ندارد. چرا رستم سهراب را می‌کشد؟ چرا رستم جهان پهلوان در نبرد با سهراب حيله می‌کند؟ چرا رستم در کین سیاوش دمار از روزگار تورانیان می‌کشد؟ چرا رستم در نبرد با اسفندیار هم حيله می‌کند؟ از او به کوه می‌گریزد و آنگاه با چاره‌جویی از سیمرغ نقطه ضعف اسفندیار را نشانه می‌گیرد و او را از پا درمی‌آورد. به گمان من، پاسخ همه این پرسش‌ها در همین چند بیتی است که، در واقع، سرآغاز مرحله دوم ماجراهای شاهنامه‌اند. فردوسی می‌گوید:

چه گفت آن سُراینده مرد دلیر	که ناگه بر آویخت با نَره‌شیر
که گر نام مردی بجویی همی	رخ تیغ هندی بشویی همی
ز پدها نباید پرهیز کرد	که پیش آیدت روز تنگ و نبرد
زمانه چو آمد به تنگی فراز	هم از تو نگردد به پرهیز باز
چو هم‌ره کنی جنگ را با خرد	دلیرت ز جنگاوران نشمرد
خرد را و دین را رهی دیگرست	سخن‌های نیکو به بند اندرست

نیازی به تفسیر نداریم. قانون مردی، قانون جنگ، قانون دیگری است و با معیارهای اخلاق و دین به معنای جاری کلمه ربطی ندارد. و از آنجا که فونکسیون جنگ، فونکسیون از امر شهریاری است پس شهریاری سپهر مستقلى است که منطق و اخلاق خاص خود را دارد.

هرچند جامعه هزار سال پیش ایران که فردوسی در آن می‌زیست با اروپای اواخر عصر رنسانس و آغاز دوران مُدرنیته قابل مقایسه نیست، اما تأمل در این ابیات از شاهنامه ما را بی‌اختیار به یاد کار ماکیاوول در رساله شهریاری می‌اندازد. باید اعتراف کرد که شباهت فردوسی با ماکیاوول تنها به همانندی‌های حیرت‌انگیزی که در زندگانی و سرگذشت این دو مرد

می‌بینیم^{۱۹} ختم نمی‌شود. از دیدگاه مضمون معرفتی آثار این دو نیز باید گفت، برآستی نیاتی همانند در کار بوده است، گیرم در دو قالب بیانی متفاوت. منظور من از اشاره به ماکیاوول البته چهره منفی ماکیاوول است که در نوعی ماکیاولیسم سیاسی مبتذل عرضه می‌شود نیست، بلکه آن ماکیاوولی است که با برگرفتن مواد و مصالحی از جنگ‌های رومیان و کشمکش‌های پاپ‌ها و فرمانروایان در تاریخ اروپا رساله‌ای نظری در باب امر سیاسی و گوهر آن چیزی که امروزه مصلحت کشور (Raison d'Etat) می‌نامند فراهم کرد و نشان داد که قلمرو دولت و رای مصالح اخلاق فردی است و منطقی خاص خود دارد. اکنون با تأمل در کار فردوسی می‌بینیم که منظور وی از پرداختن به آن «نامه نامور شهریار» نیز چیزی جز ارائه نوع عالی، یا نمونه آرمانی (Type idéal) شهریاری به عنوان دستگاهی که بر پایه منافع و مصالح عام کشور، و رای منافع و مصالح اخلاق فردی، نهاده است، نبوده. این الگوی شهریاری که در دو نقش موازی و مکمل پادشاهی و جهان پهلوانی شکل می‌گیرد، اگرچه در شاهنامه از خلال سرگذشت‌های شاهان و پهلوانان می‌گذرد، اما در حقیقت خود امر ساحتی و رای وجود یا سرنوشت اسطوره‌ای یا تاریخی آنان است.

گفتیم که ساخت معنایی کلیت شاهنامه در بیان روند شهریاری دو مرحله دارد. مرحله نخست آن را که بیانگر روند سازمان‌یابی سیاسی جامعه و تأسیس شهریاری در محور پادشاهی-جهان پهلوانی بود، شرح دادیم. مرحله دوم آن، به عقیده من، پس از فترت کوتاه دوازده ساله دوران نوزد و زوطهمااسب با پادشاهی کیقباد و جهان پهلوانی رستم آغاز می‌شود. این مرحله دوم را می‌توان مرحله بازنمودن چگونگی کارکرد شهریاری در ایران دانست که خود به دو بخش اسطوره‌ای و تاریخی تقسیم می‌شود.

فردوسی در مرحله دوم نشان می‌دهد که بزرگترین عامل مخل و انحطاط‌آور در کارکرد شهریاری عامل تراکم قدرت و گرایش پادشاهان به استبداد و خودکامگی و خودمطلق‌بینی است. این پدیده از همان داستان کاوس سرباز می‌کند^{۲۰} و در داستان گشتاسب که خود را مبشر دین بهی و دارنده حقیقت مطلق می‌پندارد به اوج خود می‌رسد، چندانکه دو پهلوان نامی ایران را رویاروی هم قرار می‌دهد و شرایطی فراهم می‌سازد که رستم ناگزیر از کشتن اسفندیار شود، درحالی که می‌داند با این کار طوق لعنتی به گردن وی خواهد افتاد و نام نیک و دوران پهلوانی و حتی زندگانی اش به سر خواهد رسید^{۲۱}

امروزه شاید بتوان تحلیل کرد که گراییدن شهریاری به استبداد و خودکامگی در جامعه آن روزگار امری ناگزیر بوده است. زیرا گسترش قدرت سیاسی و برپا شدن دستگاه بیمانندی از اداره و دیوان - که در نمونه تاریخی خویش یک پایش در دروازه‌های قفقاز و ماورای جیحون بود و پای دیگرش در شاخ آفریقا - در مرحله‌ای که پایه‌های اقتصادی و فنی و اجتماعی زندگی به حد کافی توان و تمایز نیافته بود، به نتیجه‌ای جز این نمی‌توانست بینجامد. سپهر قدرت

سیاسی و سپهر زندگی اجتماعی پایه‌های هم باید رشد کنند و قانون ناگزیر این رشد نیز آزادی و تعادل است. اگر به موازات رشد قدرت نهادهای متمایز و متعادل کننده تصمیم‌گیری و مشارکت در امر عمومی و آزادی در همه سطوح زندگی اجتماعی درکار نباشد، تراکم محض قدرت در دستگاه فرمانروایی چیزی جز تراکم زور نخواهد بود که اسباب سرکشی و آزمندی خواهد شد و ناگزیر بر ضد خود جامعه به کار خواهد افتاد.^{۲۲}

فردوسی گویا به این حقیقت در حدّ ارزش‌های معرفتی روزگار خود آگاه بود، زیرا در قالب اسطوره و روایت تاریخی می‌دید که آنچه نبایستی می‌شد شده بود و قدرت از «ره ایزدی» اش انحراف یافته بود. از این رو، با تکیه بر اسطوره و با استمداد از خرد اخلاقی تدابیری در سازمان آرمانی شهریار می‌آورد تا مگر از فساد قدرت و گرایش آن به خودکامگی بکاهد. یکی از آن تدابیر تأکید بر خردمندی و نیروی اخلاقی شخص شهریار و تشویق وی به فریفته نشدن به قدرت و افسون جهان است که نمونه‌اش را در چهره آرمانی کیخسرو، و درخواست وی از خدا می‌بینیم: کیخسرو به درگاه الهی می‌نالد و از خدا می‌خواهد که پیش از دچار شدن به وسوسه خودکامگی و افتادن به سرنوشت جمشید و ضحاک و کاوس، جانش را بگیرد و او را به عالم دیگر برد. فردوسی خلاصه این منش آرمانی را در ابیاتی آورده است که کیخسرو در پاسخ زال می‌گوید:

زنا دادن بار و آزار من
که تا تو بدانی، ایا پرهنر!
جهان را همی خوار بگذاشتم
همی خواهم از داور رهنمای
درخشان کند تیره راه مرا
نماند به من در جهان بزم و رنج
چو شاهان پیشین بیچند سرم
(همان، جلد چهارم، ص ۱۱۸)

بکندم سر آوردم این درد و رنج
ز تخت کئی روی بر تافتم
(همانجا، ص ۱۲۴)

دگر هرچه پرسى تو از کار من
بگویم ترا این سخن سربه‌سر
به یزدان یکی آرزو داشتم
پرستنده روز و شبانم به پای
که بخشد گذشته گناه مرا
برد مر مرا زین سرای سینج
نباید کزین راستی بگذرم

کنون جان و دل زین سرای سپنج
کنون هرچه جستم همه یافتم

تدبیر دیگر تأکید بر آزادی جویی و آزادگی جهان پهلوانان و مراقبت آنان در کار شهریارى، و انتقادهای تند و تیزشان از رفتار پادشاست. جهان پهلوانان با این خصوصیات، در واقع، در محوری موازی قدرت شاه عمل می‌کردند. این که کیخسرو در پایان کار جامعه‌های تن خود را به رستم می‌بخشد شاید اشاره‌ای کنایی از سوی فردوسی بر لزوم کارکرد موازی پادشاهی و جهان پهلوانی در دستگاه شهریارى و تأکید بر این نکته بوده باشد که جهان پهلوانان شایستگی و اهلیت بیشتری برای ایستادگی در «ره ایزدی» و جلوگیری از انحطاط ناشی از تراکم قدرت

دارند. فردوسی در مورد بخشیدن جامه‌های کیخسرو به رستم نوشته است:

همه جامه‌های تنش برشمرد نگره کرد یکسر به رستم سپرد
همان یاره و طوق کند آوران همان جوشن و گرزهای گران
(همان، ج ۴، ص ۱۲۵)

آقای اورنگ خضرائی در این مورد نوشته‌اند: «... اینکه کیخسرو در واپسین لحظه‌های بودنش به نثار کردن گنج و زر و طوق و جوشن و سلجخ خویش می‌پردازد بی شک جزئی است از آیین‌های مرسوم پهلوانان و شاهان در آن دوره، اما این که او جامه‌های خویش را به رستم بخشیده نکته‌ای قابل تأمل است. آیا این آیین پیشینه «خرقه بخشی» معمول صوفیه در دوره‌های بعد نشده است؟»^{۲۳}

اولاً آقای خضرائی از کجا فهمیده‌اند که این گونه بخشش‌ها «بی شک جزئی از آیین‌های مرسوم پهلوانان و شاهان در آن دوره» بوده است؟ آیا دلیلی برای این کار دارند؟ در شاهنامه تا پیش از کیخسرو این کار بدینصورت سابقه ندارد.

ثانیاً، کیخسرو جامه‌های «تنش» را به رستم داده است نه جامه‌های خویش را، چون به روایت شاهنامه (همان، ج ۴، ص ۱۲۵) سلاح‌های شخصی موجود در خزانه را به گیو داده است نه به رستم:

سلاح تنش هرچه در گنج بود که او را بدان خواسته رنج بود
سپردند یکسر به گیو دلیر بدانگه که خسرو شد از گاه سیر

ثالثاً، بحث بر سر فقط جامه نیست تا بتوان آن را به خرقه و آنگاه به سابقه خرقه بخشی صوفیان ربط داد. بحث بر سر جامه، یاره، طوق، جوشن و گرز گران، یعنی همه آن چیزهایی است که براننده کیخسرو بوده و وی در آن روز آنها را دربر داشته است.

و بالاخره، رستم جنگاور تاج‌گیر و تاج‌بخشی که ما در شاهنامه می‌بینیم، چه نسبتی با درویش پشمینه پوش خانقاه، اعم از نمونه راستین یا انواع و اقسام چهره‌های دروغین آن، می‌تواند داشته باشد که بتوان موضوع را به تصوف ربط داد؟

سخن بر سر شهریار و سپردن کار دفاع از کشور به دست‌هایی توانا و لایق است. کیخسرو با بخشیدن جامه‌ها، یاره، طوق و جوشنی که آن روز دربر داشته به رستم، در واقع، می‌خواهد اعتماد خود را به جهان پهلوانی او و اعتقادش را به لیاقت وی برای پاسداری از شهریار ایران نشان دهد. برای اثبات این معنا نشانه دیگری هم در شاهنامه داریم که جای هیچ‌گونه تردیدی در این باره باقی نمی‌گذارد: در روز نبرد با شیده، پسر افراسیاب، سران سپاه و بزرگان ایران به کیخسرو می‌گویند، شاه نباید به تن خود به جنگ دشمن برود و این وظیفه ماست که با شیده روبرو شویم. اما کیخسرو، که کین خواه خون پدرش سیاوش است، به این کار رضایت نمی‌دهد و خود به جنگ شیده می‌رود. ولی به بزرگان و سران سپاه ایران

چنین وصیت می کند:

چو خورشید بر چرخ گردد بلند
اگر زان که پیروز گردد پشنگ
همه پیش او بنده فرمان شوید
وزان درد نزدیک درمان شوید
(همان، ج ۴، ص ۲۹، ابیات ۶۱۶ تا ۶۱۸)

تدبیر مهمتر دیگری در جلوگیری از فساد قدرت و شهریاری در الگوی آرمانی فردوسی می بینیم که حتی در روزگار ما هم می تواند همچنان کارساز باشد. زیرا تحول کلی قدرت سیاسی و برآمدن نهاد دولت نوین در جریان تحولات عمومی زندگانی بشری نیز در همان مسیر پیش رفته است. منظورم جدا کردن کار شهریاری از نقش شریعتداری است که در غرب کنونی زمینه ساز اصلی چیزی بوده که اکنون آن را «مدرنیته» می نامند. «مدرنیته» بر بنیاد «لایسیته» نهاده است. لایسیته هرگز به معنای دشمنی با دین نیست، اما بیقین به معنای جدا کردن کار دولت داری از کار شریعتداری هست. این تدبیر را در الگوی آرمانی شهریاری در شاهنامه هم می بینیم. بنابراین، می توان گفت که لایسیته، به عنوان پدیده مسلط اجتماعی، هرچند برآمده روزگار بورژوازی غرب و تمدن یهودی- مسیحی است، اما اندیشیدن به آن نویر این روزگار و این تمدن نیست. لایسیته در این روزگار و در دامان این تمدن امکان رشد و گسترش اجتماعی یافته است، درحالی که در دامان حوزه فرهنگی-دینی کشورهای چون کشور ما راه رشد آن - البته به دلایلی اساساً درونی - بسته شده و شهریاری در جهت مخالف آن، یعنی آمیختن کشورداری و شریعتداری پیش رفته است.

چرا فردوسی سی سال از عمر خود را صرف سرودن شاهنامه و پراکندن پیام آن در بین ایرانیان کرده است؟ در پاسخ باید گفت، درست به همین ملاحظات. او از يك سو می دید که روح ملی ایران، پس از چهار صد سال خمودگی و خود گم کردگی، در قالب برآمدن خاندان های ایرانی و تأسیس شهریاری هایی که نیم نگاهی به خرد سیاسی در گذشته های دور داشتند، جان تازه ای گرفته است. از سوی دیگر، شاهد بود که خطر بازگشت به وضعی که در گذشته عامل فساد شهریاری شده بود همچنان وجود دارد. می دید در بغداد خلیفه ای نشسته است که مدعی حاکمیت برتر بر سرزمین ایران هم هست. او در سن پنجاه و هشت سالگی، در گرماگرم کار بر روی شاهنامه، می دید که گیتی هنوز به روالی می رود که «تیغ تیز و منبر» هر دو از لوازم آن اند. ^{۲۴} به همین دلیل، امیدوار بود شاید بتواند آن حکمت ملی را دوباره زنده کند و نشان دهد که مصلحت کشورداری يك چیز است و مصلحت «خرد و دین»، به عنوان مراجع قانونگذاری وجدان اخلاقی فرد، چیزی دیگر.

اما امثال محمود غزنوی، که با همه قدرت خویش همچنان منشور مشروعیت از همان خلیفه بغداد می گرفتند، چگونه می توانستند این پیام فردوسی را به گوش جان بشنوند، یا

جامعه‌ای که آلوده اندیشه‌های نیهیلیستی صوفیانه بود و به سیاست هم به دیده درویش مآبی می‌نگریست، چگونه ممکن بود در سخن فردوسی هسته درست و عقلانی يك حکمت سیاسی را ببیند نه رمز و رازهای صوفیانه را، همه در ذم قدرت و تشویق به روی برگرداندن از آن.

شگفتی روزگار در این است که برداشت درویش مآبانه از قدرت سیاسی به حدی عمومیت یافت که حتی امروز منبع استناد هوشمندان و روشنفکران ماست. چندان که قصه‌نویس روزگار فعلی، همصدا با همان فرهنگ بازهم مسلط، به جای آن که ساحت قدرت را ساحتی از تدبیر آدمی برای گردش کار خلق، اداره درست جامعه و پیشبرد امر سازندگی، آبادانی، و رشد در جامعه بداند، به فتوای صوفیان استناد می‌کند که «... هر نظامی، هر سلطانی، هر خلیفه و امیری - بدون استثناء - امر بر ابلیس بوده است، و خدمت به سلاطین و خلفا و درباریان و وابستگان ایشان یکپارچه تخطی از اصول بنیادی تصوف و خدمت به شیطان» است.^{۲۵} و به این مسأله هم نمی‌پردازد که دستگاه قدرت خود صوفیان در قالب نظام خانقاهی، چه نمونه‌ای جهنمی از سلطه و سیطره همه‌جانبه بر جسم و جان مریدان و فروکشتن گوهر آزادگی و برکشیدن و پروریدن روح سرسپردگی در وجود آنان بوده است. یا حقوقدان آزاده‌ای کتابی در باب شاهنامه و موضوع قدرت می‌نویسد که در آن قدرت چیزی جز پتیارگی و پدیده‌ای اهریمنی نیست که فقط باید از آن گریخت.^{۲۶}

در پایان این گفتار بد نیست به پرسش ژول مول برگردیم، و به ارتباط مضامین شاهنامه با روح ملی مردم ایران. اگر سخن فردوسی هنوز بر دل ما می‌نشیند چه دلیلی جز این می‌تواند داشته باشد که الگوی شهریاری او هیچگاه در ایران تحقق نیافته و روح ملی همچنان در جست وجوی آن است؟ پس آن امیدی که فردوسی به بازگشت به حکمت ملی و بازیافتن مبانی خرد سیاسی در ایران داشت هنوز به قوت خود باقی است. و بنابراین، می‌توان گفت که عمر کارکردهای اجتماعی شاهنامه هنوز به سر نرسیده است.^{۲۷}

اگر ما ایرانیان دریابیم که شهریاری یا کشورداری امری و رای مصالح يك فرد، يك طایفه، يك قبیله، یا يك طبقه است، و گوهری عام دارد؛ اگر دریابیم که لازمه کار شهریاری این نیست که با شریعتداری درآمزد و تناقض‌های حاصل از این آمیختگی را به نفع دین و به زیان کشور حل کند؛ اگر دریابیم که گوهر شهریاری بر آینه‌ی روند رشد آزادانه جامعه مدنی است، می‌توان یقین داشت که آزاده مرد طوس، هزار سال پس از مرگ، پادشاه شایسته‌ای را که محمود غزنوی از وی دریغ داشت سرانجام به دست آورده است.

پانویس ها:

۱. فشرده این گفتار موضوع صحبت من در «میزگرد هزاره شاهنامه» بود که در تاریخ ۱۴ آوریل ۱۹۹۱ در پاریس برگزار شد.
۲. توجه همیشگی مردم ایران به شاهنامه امری مسلم است که اثبات آن به درازگویی نیاز ندارد. من فقط به يك نکته اشاره می‌کنم و می‌گذرم. سرودن شاهنامه در سال ۴۰۰ هجری قمری / ۱۰۰۹ میلادی به پایان رسیده است. پروفیسور کوریواناگی، استاد زبان فارسی در دانشگاه‌های توکیو و مترجم شاهنامه به زبان ژاپنی، در گفتاری با عنوان «اعتقاد فردوسی به سرنوشت» حکایتی را در باب چگونگی ورود دو شعر فارسی به ژاپن در سال ۱۲۱۷ میلادی، یعنی دو قرن پس از مرگ فردوسی، نقل می‌کند که نشان می‌دهد شعر فردوسی تا چه حد در خاطر مردم روزگار جا داشته است. می‌گوید: يك راهب بودائی ژاپنی به نام کیوسای (Kyosei)، در سال ۱۲۱۷ میلادی، در بندر زیتون در جنوب چین به گروهی از بازرگانان ایرانی که از خلیج فارس با کشتی برای تجارت به چین آمده بودند برخورد و از آنان به یادگار چیزی خواسته است. یکی از آن بازرگانان ایرانی روی يك ورقه با قلم مو به خط نسخ سه بیت شعر نوشته و به وی داده است که همچنان در شهر قدیم کیوتو محفوظ مانده است. يك بیت از آن سه بیت چنین بوده: «جهان یادگار است و ما رفتنی / به مردم نماند به جز مردمی». استاد ژاپنی پس از تحقیق دریافته است که این بیت صورت از خاطر نقل شده بی‌ی از فردوسی در داستان رستم و اسفندیار است که در نسخه شاهنامه چاپ مسکو چنین آمده است: «جهان یادگار است و ما رفتنی / به گیتی نماند به جز مردمی». (نگاه کنید به مقاله او در مجله راهنمای کتاب، سال بیستم، شماره‌های ۸ و ۹ و ۱۰، آبان و آذر دیماه ۱۳۵۶). ما مطلب را از تجدید چاپ این مقاله در دفتری جداگانه که توسط «کانون پژوهش و آموزش» در ۱۹۹۰ در لوس آنجلس منتشر شده است نقل کردیم: بیگانگان و شاهنامه فردوسی، دفتر ۲۱، ت. کوریواناگی و پروفیسور حسن عابدی، چاپ دوم.
۳. زیرا اگر بیان داستان‌های تاریخی و سرگذشت‌های شاهان و پهلوانان به خودی خود دلیل کافی برای اعتبار عمومی ملی و جهانی يك اثر می‌بود، کارهای نظامی گنجوی، که يك قرن بعد از فردوسی می‌زیست، یا شاهنامه‌ها و پهلوان‌نامه‌هایی که پس از فردوسی ساخته و پرداخته شده‌اند می‌بایست از همان حیثیت و اعتبار شاهنامه فردوسی برخوردار می‌شدند. ژول مول، مترجم فرانسوی شاهنامه، بیش از يك قرن پیش از این نشان داده است که چنین نیست. به ترجمه فارسی «دیباچه» او بر شاهنامه فردوسی (شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۳) بنگرید. پژوهندگان ایرانی نیز بر این نکته تأکید کرده‌اند که از «مثنوی‌های کهن داستان‌های ملی چون برزنامه، فرامرنامه، بانوگشسب نامه، آذربزین نامه، شهریارنامه، بهمن نامه و غیره نسخه مهبور یا فقط بخش‌های پراکنده‌ای مانده است. و قطعاً سرودهای دیگری هم بوده که حتی نامی از آنها نمانده است.»: محمد امین ریاحی، «پایداری حماسی در زمانه خواری و سرشکستگی»، آدینه، شماره ۵۳، تهران، دیماه ۱۳۶۹.
- قالب شعری و زبانی نیز به تنهایی دلیل کافی برای ماندگاری يك اثر یا اعتبار و حیثیت ملی و جهانی آن نمی‌تواند باشد. محمد امین ریاحی، در مقاله‌ای که به آن اشاره شد، در همین زمینه چنین می‌نویسد: «... دیوان کسانی از میان رفت. از صدها هزار بیت رودکی کمتر از هزار بیت ماند. دیوان ناصر خسرو اگر ماند گروه‌های اسماعیلی در گوشه و کنار آن را میان خود حفظ کردند. از سروده‌های شاعران زرتشتی چون زراتشت نامه و نظایش فقط نسخ معدودی در خانواده‌های موبدان ماند.»
- مول، پارا از این حد فراتر نهاده و می‌گوید، «افسانه زنده و زبانی»، که مایه کار فردوسی در سرودن شاهنامه بود، «برافتاد، ولی شامکار فردوسی زنده ماند. نه هیچگاه دانشمندان از ستودن آن بازایستادند و نه هرگز در چشم ملت از ارج آن کاسته شد.» همان «دیباچه»، ص ۶۲.

۴. همان «دباجه»، ص ۳.

۵. سخن هرچه گویم همه گفته‌اند

اگر بر درخت برومند جای

توانم مگر پایگه ساختن

ابیات شاهنامه را تا «داستان رفتن گویو به ترکستان» از دو جلد منتشر شده‌آن، به کوشش جلال خالقی مطلق نقل کرده‌ایم و برای بقیه شاهنامه از چاپ جیبی نسخه مول استفاده کرده‌ام.

۶. به راه فریدون فرخ رویم

نیامان کهن بود گر ما نویم

(«داستان منوچهر»، بیت ۱۷)

۷. منوچهر پس از نشستن بر تخت و برشمردن کارهای خویش می‌گوید:

ابا این هنرها یکی بنده‌ام

جهان آفرین را ستاینده‌ام

.....

همه دست بر روی خندان زنیم

همه داستان‌ها ز یزدان زنیم

کز و تاج و تخت است و زومان سپاه

بدومان امید و بدومان پناه

پس از آنکه کاووس از آسمان به زمین آمد سقوط می‌کند و به حکمت الاهی نمی‌میرد، پهلوانان ایران برای یافتن او می‌روند و چون به وی می‌رسند، گودرز پیر به وی می‌گوید:

همان کن که بیدار شاهان کنند

ستوده تن و نیک خواهان کنند

جز از بندگی پیش یزدان مجوی

مزن دست در نیک و بد جز بدوی

و به همین دلیل، کاووس، پشیمان از آزمندی و بلندپروازی خویش و فراموش کردن قدرت خداوندی:

بسیچید و اندر عمارى نشست

پشمانى و درد ماندش به دست

چهل روز بر پیش یزدان به پای

بیمود خاک و بپردخت جای

همی ریخت از دیدگان آب زرد

همی از جهان آفرین یاد کرد

و رستم جهان پهلوان در جنگ با تورانیان در داستان کاموس کشانی به ایرانیان می‌گوید:

به یزدان بود روز ما خود که‌ایم؟

بر این خاک تیره ز بهر چه‌ایم؟

بباید کشیدن گمان از بدی

ره ایزدی باید و بخردی

که گیتی نماند همی با کسی

نباید بدو شاد بودن بسی

هنر مردمی باشد و راستی

ز کژی بود کمی و کاستی

(شاهنامه جیبی، «داستان رستم با خاقان چین»، ج ۳، ص ۸۶)

۸. جمشید از همان آغاز کار خیالی دیگر در سر دارد:

بر آمد بر آن تخت فرخ پدر

به رسم کیان بر سرش تاج زر

کمر بسته با فر شاهنشهی

جهان گشته سرتاسر او را رهی

.....

منم گفت با فرّه ایزدی

همم شهریارى همم موبدی

با همین خیالات است که در پایان کار گرانمایگان کشور را فرا می‌خواند و در برابر آنان در ستایش خویش داد سخن می‌دهد و می‌گوید:

هنر در جهان از من آمد پدید

چو من نامور تخت شاهی ندید

چنان است گیتی کجا خواستم
همان پوشش و کامتان از من است
که گوید که جز من کسی پادشاست؟

بگشت و جهان شد بر از گفت و گوی
شکست اندر آورد و برگشت کار

پدید آمد آن شاه ناپاک دین
نیامد به فرجام هم زو رها
یکایک ندادش سخن را درنگ
جهان را از او پاک پر بیم کرد

جهان را به خوبی من آراستم
خور و خواب و آرامتان از من است
بزرگی و دیهیم شاهی مراست

چُن این گفته شد فریزدان ازوی
هنر چون پیوست با کردگار

صدم سال روزی به دریای چین
نهان بود چند از بد اژدها
چو ضحاکش آورد ناگه به چنگ
به آرزش سراسر به دو نیم کرد

و به چه سرنوشتی دچار شد؟

در مورد سرنوشت ضحاک و ناکامی‌ها و خواری‌های مکرر کاووس، بدلیل دور شدن آن دو از «ره ایزدی»، نیازی به آوردن شواهد از شاهنامه نیست. ما بویژه نمونه جمشید را برگزیدیم زیرا در شاهنامه بارها به عنوان شهریاری نیکو هم از وی یاد شده است.

۹. با اینهمه، حتی جمشید هم به نقش اجتماعی گروهی که پاسدار دین باشند معترف بود و به همین دلیل یکی از طبقات چهارگانه جامعه را «آئوریانان» قرار داد:

به رسم پرستندگان دانش
پرستنده را جایگه کرد کوه

گروهی که آئوریان خوانیش
جدا کردشان از میان گروه

آقای سعیدی سیرجانی، گویا از این دو بیت به این نتیجه رسیده است که جمشید آئوریانان را از پرداختن به وظایف و خدمات معنوی خویش بازداشته و کار آنان را هم خود وی به عهده گرفته است. زیرا پس از نقل این دو بیت در کتاب ضحاک ماردوش (چاپ اول، ۱۳۶۸، ص ۵۹) می‌نویسد: «و [شاه خودکامه] چاره‌ای جز این ندارد چه او خود با اعلام هم شهریاری هم موبدی، و وظیفه سنگین خدمات معنوی را نیز بر عهده گرفته است.» اما چنین نیست. زیرا خود ایشان چند سطر قبل (ص ۵۸) نوشته است: «مردم را به دلایل شغلی که دارند به چهار طبقه تقسیم می‌کند و وظایف هر طبقه را معین». از سوی دیگر، همانجایی که جمشید در برابر گرانمایگان درباره خودش لاف می‌زند و گزاف می‌گوید موبدان هم حضور دارند گیرم جرأت مخالفت ندارند:

چرا، کس نیارست گفتن، نه چون

همه موبدان سر فگنده نگون

بنابراین، حتی در خودکامگی جمشید هم موبدان و پاسداران دین هستند و به کار خودشان سرگرم اند، گیرم جمشید به دلیل خیره‌سری و خودکامگی و نشانختن قدرتی بالای سر خود پاس حرمت آنان نمی‌دارد و آنان را هم مانند دیگر طبقات مطلقاً گوش به فرمان خود می‌خواهد. درحالی که دیگر شهریاران خوب چنین نیستند. آنان در مسایل و موقعیت‌های دشوار به درگاه خدا می‌نالند و بندگی می‌کنند و از موبدان چاره‌جویی می‌طلبند.

کیخسرو که بهترین نمونه این گونه شهریاران است چون با مخالفت طوس روبرو می‌شود، برای اثبات مشروعیت و حقانیت خود در پادشاهی می‌پذیرد که به نبرد دزبهن برود و آنجا را از دست دیوان بگیرد و به جای آن آتشکده آذرگشسپ را برای موبدان بسازد:

یکی گنبدی تا به ابر سیاه

بفرمود خسرو بدان جایگاه

ز بیرون چونیم از تگ تازی اسپ	نشستند گرد اندرش موبدان
ستاره شناسان و هم بخردان	در آن شارستان کرد چندان درنگ
که آتشکده گشت با بوی و رنگ	همی تافت زو فر شاهنشهی
چو ماه دو هفته ز سرو سهی	دد و دام و هر جانور کفش بدید
ز گیتی به نزدیک او آرمید	دو تا می شدند بر تخت اوی
از آن بر شده قره و بخت اوی	

۱۱. فردوسی درباره فریدون می گوید، پدرش آبتین نامی بوده که به دست ضحاک کشته شده و مادرش فرانک از ترس مأموران ضحاک کودکش فریدون را به چوپانان سپرده است. چون فریدون بزرگ می شود و از مادرش درباره پدر و نام و نسب خویش می پرسد، فردوسی از زبان مادر درباره پدر فریدون فقط می گوید:

تو بشناس کز مرز ایران زمین	یکی مرد بُد نام او آبتین
ز تخم کیان بود و بیدار بود	خردمند و گرد و بی آزار بود

۱۲. در نبرد فریدون با ضحاک:

سپاه فریدون چو آگه شدند	همه سوی آن راه بیره شدند
از اسپان جنگی فرو ریختند	بدان جای تنگی برآویختند
همه بام و در مردم شهر بود	کسی کش ز جنگاوری بهر بود
همه در هوای فریدون بدند	که از درد ضحاک پر خون بدند

.....

به شهر اندرون هر که برنا بدند	چه پیران که در جنگ دانا بدند
سوی لشگر آفریدون شدند	ز نزدیک ضحاک بیرون شدند

۱۳. در باب درفش کاویانی و اهمیت آن به عنوان پرچم ملی کشور ایران شواهد بسیار می توان از شاهنامه آورد. موارد گویای زیر برای این منظور کافی است:

چنین گفت هومان که این اخترست	که نیروی ایران بدو اندرست
درفش بنفش ار به چنگ آوریم	جهان پیش خسرو به تنگ آوریم

(همان، «داستان کیخسرو»، ابیات ۱۴۲۰ - ۲۱)

در جنگ دیگر ایرانیان با تورانیان، ایرانیان شکست می خوردند و تا رسیدن رستم به کوه هماون پناه می آورند - پیران به همدمان می گوید:

گر آن مُردری کاویانی درفش	بیا بی شود روز ایشان بنفش
اگر دست یابی به شمشیر تیز	درفش و همه نیزه کن ریز ریز

(همان، «داستان کاموس کشانی»، ابیات ۵۱۴ - ۱۵)

۱۴. در زمان کیقباد، هنگامی که افراسیاب در میدان جنگ از برابر رستم می گریزد، رستم جوان می خواهد به تعقیب او و لشگرانش بپردازد و جنگ را ادامه دهد. اما کیقباد وی را از این کار باز می دارد و می گوید:

کجا پادشایی است بی جنگ نیست	و گر چند روی زمین تنگ نیست
-----------------------------	----------------------------

در این سخن، ارتباط کارکرد جنگ با امر شهر یاری را به روشنی می بینیم. اما این معنا را هم درمی یابیم که جنگ بیهوده کاری نادرست است. جنگ بیهوده «ره ایزدی» نیست. حتی افراسیاب که پیمان شکن ترین شهریاران شاهنامه است می گوید:

مرا سیر شد دل ز جنگ و بدی	همی جست خواهم ره ایزدی
---------------------------	------------------------

شاید با درك همین معنا بوده که فریدون پس از راست کردن کار شهرداری، جهان را میان فرزندان خود تقسیم می کند تا راه را بر جنگ و ستیز بپهود بندد: روم و خاور (= باختر) را به سلم می دهد، ترك و چین را به تور، و ایران را به ایرج.

۱۵. در مورد خواب افراسیاب و تمییر آن، به ابیات ۷۰۰-۷۵۴، و در مورد پیشگویی های خود سیاوش به ابیات ۱۶۱۵-۱۶۳۵ از شاهنامه (ویراسته خالقی مطلق)، جلد دوم، بنگرید.

۱۶. در مورد تندی و درشت گویی رستم با کاوس به ابیات ۳۶-۵۰ در «داستان کین سیاوخش» در جلد دوم شاهنامه (ویراسته خالقی مطلق) بنگرید.

۱۷. به ابیات ۹۴۶-۹۶۰، «داستان سیاوش»، جلد دوم شاهنامه (ویراسته خالقی مطلق) بنگرید که ضمن آنها رستم به کاوس می گوید:

ز فرزند پیمان شکستن مخواه دروغ ایچ کی در خورد با کلاه؟

۱۸. مصطفی رحیمی، «نام خدا و نام انسان»، کلک، شماره های ۱۲-۱۱، تهران، بهمن و اسفند ۱۳۶۹، ص ۱۹.

۱۹. میان ماکیاول، نویسنده شهریار، و فردوسی، خالق شاهنامه، براسی شباهت هایی حیرت انگیز در کار است. ماکیاول شهروند جمهوری آزاد فلورانس بود که روزگار آن با ورود سپاهیان «اتحاد مقدس» پاپ به فلورانس در ۱۵۱۲ میلادی به سر رسید. فلورانس بخشی از میهن بزرگ ماکیاول، یعنی ایتالیا، را تشکیل می داد که در آن روزگار میان چند پادشاهی و جمهوری بخش شده و لگدکوب قدرت های نوحاسته اروپا همچون فرانسه و اسپانیا بود. ماکیاول در «شرزگی و استواری و دلیری و نیزنگیزی» چزاره بورجا (Cesare Borgia)، فرزند پاپ آلکساندر ششم، ویژگی های شهریار تازه ای را می دید که می توانست به نجات میهن رنج دیده اش کمر بریندد. به همین دلیل، در ۱۵۱۳، با آرمانی کردن سیمای شهریاری در چهره آن فرمانروا کتاب شهریار را نوشت و آن را به لورنتسو دومدیچی (Lorenzo de Medici) فرمانروای جدید فلورانس، تقدیم کرد «به این امید که شغلی به دست آرد و مایه گذران خانواده را فراهم کند و خود نیز به میدان کار و کوشش عملی بازگردد». اما، درست مانند فردوسی که از دستگاه محمود غزنوی سرخورده و مأیوس شد، امید ماکیاول نیز بیهوده ماند و او، به همین دلیل، کتاب دیگرش، گفتارها، را به دو شهروند ساده پیشکش کرد. نک: برگرفته مطالب چاپ ۱۹۷۴ دانشنامه بریتانیکا توسط داریوش آشوری در دیباچه مترجم برگردان فارسی شهریار، کتاب پرواز، تهران، ۱۳۶۶.

۲۰. فردوسی در این مورد در آغاز «داستان جنگ مازندران» می گوید:

اگر شاخ بد خیزد از بیخ نیک تو با بیخ تنسدی میاغاز ویک

یعنی چیزی که آغاز درستی داشته اکنون به تباهی گراییده است. و این تباهی چیزی جز خودکامگی نیست که فردوسی همانجا (بیت ۷۵) با همین لفظ بدان اشاره می کند: از زبان زال کاوس را «خودکامه مرده» می نامد:

۲۱. در این مورد بنگرید به: باقر پرهام، تراژدی چشم اسفندیار، انتشارات فرهنگسرای نیما، شیکاگو، ۱۹۹۱. این گفتار متن سخنرانی مؤلف است در تاریخ ۲۳ نوامبر ۱۹۹۰ برای جمعی از ایرانیان مقیم شیکاگو.

۲۲. فردوسی هم به اهمیت تراکم مادی به عنوان عاملی در به فساد کشاندن قدرت آگاهی داشته است. زیرا در آغاز داستان جنگ مازندران در بیان مقدمات گمراه شدن کاوس از وسوسه های دیوی که به شکل رامشگری بر وی ظاهر شد، می گوید:

ز هر گونه ای گنج آکنده دید جهان سر به سر پیش خود بنده دید
همان تخت و هم طوق و هم گوشوار همان تاج زرین زبرجد نگار
همان تازی اسپان آکنده یال به گیتی ندانست خود را همال

۲۳. اورنگ خضرائی، «جنون و فرزنگی»، کلک، شماره ۱۲-۱۱، تهران، بهمن و اسفند ۱۳۶۹، ص ۳۴.

۲۴. بدان گیتی ام نیز خواهشگرست که با تیغ تیزست و با منبرست

۲۵. نادر ابراهیمی، «صوفیانه‌ها و عارفانه‌ها»، کلك، شماره ۱۲-۱۱، تهران، بهمن و اسفند ۱۳۶۹، ص ۹۰.
۲۶. مصطفی رحیمی، تراژدی قدرت در شاهنامه، انتشارات نیلوفر، تهران، ۱۳۶۹.
۲۷. مهرداد بهار، «عمر کارکردهای اجتماعی شاهنامه به سر رسیده است»، آدینه، شماره ۵۳، تهران، ۱۳۶۹.

کاوه آهنگر به روایت نقالان

پیشگفتار

داستان های پهلوانی ایرانیان، مانند حماسه های همه قومهای کهن، دیرزمانی به صورت روایتهای زبانی و سینه به سینه نقل می شده است تا سرانجام در حدود پانزده سده پیش از این، بخشهایی از آنها به نگارش در آمد. گذشته از اشاره های کوتاه به پاره ای از رویدادها و منش و کردار برخی از پهلوانان حماسه که در متنهای اوستایی و پارسی میانه به ثبت رسیده است، تا آن جا که می دانیم تنها از اواخر روزگار ساسانیان نگارش و فراهم آوری بخشهایی از این داستانها در خوتای نامگ (خداینامه) و چند مجموعه متشور دیگر آغاز شد.^۱ در چند سده نخست پس از اسلام نیز این کار با دامنه گسترده تری ادامه یافت و سرانجام در سده چهارم، در آغاز به کوشش دقیقی، و سپس با آفرینش و هنر عظیم فردوسی حماسه ایران شکل مدون نهایی به خود گرفت.

رشته داستانهایی که فردوسی در شاهنامه آورده و، به تعبیر خود، آنها را «پیوسته» است،^۲ شاخه ها و بخشهایی است از مجموعه روایتهای پهلوانی قومی — خواه فراهم آمده و نگاشته،

* ایرانشناس، محقق، نویسنده و مترجم؛ «آخرین اثر چاپ شده ایشان ویرایش «داستان رستم و سهراب» به روایت مرشد عباس زریری است.

خواه پراکنده و بر سر زبانها یا، به گفته خود او، «خوانده در دفتر» یا «شنیده از دهقان» - و، در نتیجه، بسیاری از داستانها و یادمانهای کهن، به دلیل ناهمخوانی با یگانگی سرتاسری شاهنامه و طرح هنری-اندیشگی فردوسی، در این منظومه جایی نیافته است.

پاره‌ای از این داستانها و روایتها را در منظومه‌های سروده در یکی دو سده پس از فردوسی، مانند گوشاسب نامه، بُرزنامه، بهمن نامه، شهریارنامه، داراب نامه و جز آنها می‌بینیم؛ اما رشته بلندی از آنها نه در کتابها و منظومه‌ها، بلکه به صورت یادداشت و خلاصه‌نویسی در طومارها یا به گونه روایت‌های شفاهی در حافظه نقالان نسل به نسل گشته تا به روزگار ما رسیده است.

روایت‌های نقالان با هیچیک از داستانهای شاهنامه و دیگر منظومه‌های پس از فردوسی و هیچ کدام از خلاصه‌هایی که در پاره‌ای از کتابهای تاریخی از این داستانها آمده است، انطباق کامل ندارد. در این سنت داستان‌پردازی شفاهی، گره‌ای از داستانهای پرداخته در شاهنامه با نقلها و اشاره‌های دیگر کتابها (یا روایت‌های دیگر گونه‌ای از آنها) و انبوهی از نقلها و حکایت‌های دیگر از منابع گوناگون (شناخته و ناشناخته)،^۳ درآمیخته با زندگی اجتماعی و فکری و اعتقادهای دینی^۴ و خرافه‌های توده مردم در طی سده‌ها، با هم تلفیق شده است.^۵ از این رو، شاید بتوان گفت که روایت‌های نقالان خود شاهنامه دیگری است برآورده از ریشه‌های کهن و ساخته و پرداخته بر مدار مشرب و مرام و برداشت مرشدهای نقال و سخنور و خوشایند ذهن و پسند ذوق هزاران هزار شنندگان آنها در اعماق اجتماع.

توجه نقالان به فردوسی و حماسه‌سرایی او تنها در حد احترام به یک استاد و شاعر و حکیم و داستان‌پرداز پیشکسوت است و حتی گاه، بنا بر دیدگاه صوفیانه-مذهبی خود، از او با عنوان «ملا» یاد می‌کنند. آنان به هیچ روی خود را ملزم به رعایت چهارچوب هنری-اندیشگی شاهنامه و بدهکار حماسه‌پردازی فردوسی نمی‌دانند و تنها در لحظه‌های اوج نقالی و در گرماگرم نمایش عرصه‌های پهلوانی، به عنوان شاهد مثال و به منظور رنگین‌تر و پرشورتر کردن گفتار خویش، بیت‌هایی از شاهنامه را از حفظ یا از روی کتاب به شیوه عادی و یا با لحن و حالت‌های نمایشی ویژه می‌خوانند و در موردها و مناسبت‌های دیگر، شعرهای تغزلی یا پندآموز یا عرفانی شاعرانی چون عراقی و سعدی و مولوی و جز آنان و آیه‌های قرآن و حدیثها و مثلها و نقل قول‌های متنوع دیگر - و حتی گاه اشاره‌هایی به رویدادهای زمان و محیط خود - را نیز چاشنی سخن می‌کنند تا بر رونق کلام خویش بیفزایند.

از پیشینه سنت نقالی و داستان‌پردازی شفاهی سخنوران، رد پای کم‌رنگی تا روزگار پارتیان و رواج خوانندگی و نقالی «گوسانها» (خنیگران و نوازندگان و قصه‌پردازان باستانی) به دست آمده است.^۶ از نشستهای سوگواری و سوگ-سرودهای سیاوش در بخارا^۷ و از نقل داستان «رستم و اسفندیار» در انجمنی از مردم در شهر مکه به هنگام ظهور اسلام نیز

آگاهیم.^۸ اما گزارش مستند و متن تدوین شده‌ای در دست نداریم که چگونگی دگرگونی روایتها و یا شیوه‌های نقل و بیان داستانها و منابع آنها را در هر دوره تاریخی و در هر ناحیه از حوزه جغرافیای فرهنگ ایرانی بر ما روشن گرداند. تنها از دوره صفویان به این سو، در لا به لای پاره‌ای از کتابهای تاریخی و تذکره‌ها، اشاره‌های به نسبت گویا و روشنی به کار نقالی و زندگی و هنر برخی از نقالان مشهور به چشم می‌خورد.^۹ با این حال، چنین اشاره‌هایی اندک شمار و نارساست و نمی‌تواند دست‌مایه پژوهشی جامع در این راستا قرار گیرد.

از سوی دیگر، به سبب جنبه گفتاری داستانسرایی نقالان و نامدوّن بودن طومارهای ایشان، تا روزگار ما، چیزی از این گنجینه به طور اصولی ثبت و ضبط و فراهم آورده نشده بود و بیم آن می‌رفت که مجموعه یادمانهای نقالان و داستان‌پردازان نامدار یا گمنام یکباره در غبار فراموشی فرورود و با فروپاشی سنت نقالی در عصر ما دیگر هیچ چیز در این زمینه باقی نماند.

خوشبختانه چنین نشد و دست کم بخشی از این میراث گرانبار به نگارش در آمد و مرشد عباس زریری، نقال و سخنور چیره‌دست اصفهانی (زاد ۱۲۸۸ - مرگ ۱۳۵۰ خورشیدی)، مجموعه روایتی را که از راه طومارها و یادگارهای سنتی از زنجیره استادان این فن در دست و در خاطر داشت، در یک مجموعه بزرگ هزار صفحه‌ای (به قطع ۲۲×۳۵) به رشته تحریر کشید و در دست نویسی یگانه برجا گذاشت.^{۱۰}

نگارنده این گفتار که در واپسین دهه زندگی برومند استاد زریری با وی همنشینی و هم سخنی داشت و در بیشتر مجلسهای نقالی او حضور می‌یافت، گذشته از گفت و شنودی با آن زنده‌یاد، دو بخش کوتاه از کتاب وی را نیز در زمان زندگی او منتشر کرد.^{۱۱} همچنین داستان بلند «رستم و سهراب» به روایت او را ویراسته و با پیشگفتار مفصل و پیوسته‌ای چندگانه به چاپ رسانیده است.^{۱۲} افزون بر آن، مجموعه کامل روایتی «مرشد عباس» را در دست ویرایش دارد که امیدوار است در آینده بتواند به طرز شایسته‌ای به چاپ برساند و منتشر کند.

در پی این گفتار بخش کوتاه منتشر نشده‌ای از کتاب زریری، «داستان کاوه آهنگر» را می‌آورم که می‌تواند گوشه‌ای از مجموعه کار او را به خواننده بشناساند.^{۱۳}

داستان کاوه آهنگر به روایت مرشد عباس زریری

اما بشنو از کاوه آهنگر، وی مردی بود متمول و صاحب طایفه؛ چنین که سلسله کاوه را طایفه

کاوایی و زرین خود می نامیدند. قریب به دوازده هزار تن بودند. و کاوه در شهر اصفهان، دکان بزرگی حدادی داشت که تجاوز از یکصد نفر در آن کار می کردند و خود دارای هشتاد و هشت پسر بود که هر یک دارای زن و فرزند و قبیله و ثروت و اسم و رسم و شجاع و پر جگر و شمشیرزن و با کفایت بودند.

کاوه و فرزندانش از پاکدامنی و پرهیزگاری و مردانگی چنان بودند که از اولیاء الله به شمار می روند و هرگز پیرامون دروغ گفتن و کارهای زشت نگشتند. در عبادت یزدان کاهلی ننموده، شاه را ظل الله اعظم می دانستند و هرگز بر علیه شاه تظاهر نمی کردند و هر نیک و بد [ی] را خواست خدا دانسته، می گفتند: هرگاه مردم مستوجب رحمت باشند، پادشاه عادل رؤوف بر ایشان حکومت کند و اگر در نتیجه اعمال و افعال، مستوجب بلا باشند، بالعکس؛ آن چنین که در تفسیر آیه مبارکه «اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ . . .»^{۱۴} نگارش یافت.

باری کاوه چنان معتقد به این سخن بود که از هشتاد و هشت پسر او، چهار تن باقی مانده، بقیه را مأمورین ضحاک هر روز به قرعه دستگیر نموده، کشتند و دماغ آنان را طعمه مارهای دوش ضحاک کردند. کاوه پیوسته شکر یزدان نموده، می گفت:

— «پروردگارا! تو این فرزندان را به من عطا فرمودی تا من ایشان را پرورانیده، برای آسایش پادشاه که برگزیده تست، فرداً فرد را قربانی دهم و آنچه رضایت تست، من بدان رضا و شاکر باشم تا آن زمان که مشیت تو در این واقعه تغییر یابد.»

و هم در این موضوع، دیگران را موعظه فرموده که شما مخلوقید و آنچه خلاق متعال برای شما مقدر فرموده، به آن راضی باشید.^{۱۵}

بیت

ندانم که ناخوش کدام است یا خوش خوش آن است^{۱۶} بر ما خدا می پسندد^{۱۷}

داستان یوشع و لسان الارض

اما آنچه در خصوص پیشدانی و علوم کاوه به نظر فقیر رسیده، مطلب از این قرار است: کوهی در سمت جنوب شهر اصفهان واقع است به نام «کوه صفه» و در آن کوه چشمه‌ای است موسوم به «چشمه نَقط» و مغاری [غار، اشکفت کوه] در نزدیکی چشمه و در آن زمان یکی از اولیاء الله در آن مغار عبادت یزدان می کرد و بعضی آن بزرگوار را یوشع بن نون دانسته‌اند و محل آرامگاه ابدی آن حضرت، چون از کوه مذکور به سمت شهر آیند، اول «تخت فولاد»، مکانی که موسوم به «لسان الارض»^{۱۸} می باشد و گویند آن زمین با حضرت امام حسن مجتبی — علیه السلام — سخن گفته، به این جهت لسان الارضش خوانند. و بقعه حضرت یوشع بن نون در مکان مزبور واقع است؛ و حال آن که مزار حضرت یوشع بن نون که بعد از حضرت «موسی کلیم» — علیه السلام — در بنی اسرائیل به جای موسی بر مسند خلافت نشست، در بیت

المقدّس، بیرون شهر اتّفاق افتاده و در تاریخ مسطور است که حضرت یوشع بن نون در مورّخه سه هزار و هشتصد و نود و دو سال بعد از هبوط حضرت آدم — علیه السّلام — وفات یافت و در مورّخه سه هزار و نهصد و نوزده سال بعد از هبوط آدم، فریدون در کشور عجم بر تخت سلطنت جلوس فرمود که فاصله این دو بیست و هفت سال بوده است.

اکنون بر سر سخن رویم و گوئیم: ممکن است که این یوشع بن نون که در کوه صفّه مقام داشته، يك تن از اولیاء الله و شاید پیغمبر بوده و با آن یوشع بن نون خلیفه موسی همانم بوده است و اکنون مزارش در تخت فولاد در محلّ مذکور، مورد احترام و زیارتگاه خاصّ و عام می باشد.

کاوه یکی از مریدهای آن حضرت بود که هر شب جمعه دست از کار کشیده، به حمام رفته، تغییر لباس می داد و توشه‌ای برداشته، سوار بر استری شده، می رفت نزد یوشع و شب شنبه به شهر مراجعت می نمود. تا روزی در کارخانه حدّادی مشغول کار بود که ناگاه صدایی شنید که یکی می گوید:

— «امیر کاوه!»

کاوه هر چه نظر کرد کسی را ندید و تا سه کَرّت این آواز [را] بشنید و بالأخره متحیر گشته که:

— «این صدا از کجاست؟ بعلاوه من امیر نیستم!»

که باز آن آواز را اصغاء نمود. چون نیک نظر کرد، مرغی را بر لب دیوار دید که به او اشاره می کند. کاوه پس از توجّه کامل، به او گفت:

— «تو مرا صدا می زنی؟»

جواب داد:

— «بلی.»

کاوه از عبرت به جای خود خشکیده، پرسید:

— «چه می گویی؟»

گفت:

— «حضرت یوشع الآن ترا می خوانند.»

سخن گفتن یوشع با کاوه

کاوه کاربینی نموده [مهیا شد]، به کوه رفت. چون داخل صومعه شد، حضرت را مریض و در حال نزع دید. سلام کرد. جواب بشنید. حضرت اشاره کرد:

— «بشین!»

کاوه نشست و احوال پرسى نمود. حضرت فرمود:

— «عمر من به پایان رسیده، ترا خواستم تا وصیت کنم که چون من از سرای فانی به دار باقی شتافتم، چند تن از اصحاب من نیز حاضر شوند. به معیت ایشان جسد مرا در این چشمه غسل داده، کفن کرده، بر جسد من نماز بگزارید و جنازه را به سوی شهر حرکت دهید تا برسید به مردی که قبری کنده، به انتظار ایستاده. مرا در آن جا دفن نمایید.»

پیشدانی کاوه

آنگاه يك دانه چرم دباغی کرده به کاوه داد و فرمود:

— «قدر این چرم را بدان که به عالمی ارزش دارد.»

چون کاوه ملتفت موضوع نبود، عرض کرد:

— «من هم يك چنین چیزی برای پیشدانی لازم داشتم؛ چون پیشدانی ام بسیار فرسوده شده است و با این که این پیشدانیها يك قسم دیگر هم هست که تیماج [گونه‌ای چرم دباغی شده] گویند و بهتر از اینها می‌باشد، در شهر فراوان است و هر يك چند ریال ارزش دارد؛ ولی من فرصت ابتیاع آن [را] نداشتم. حال خوب شد.»

و مراد کاوه این بود که به آن حضرت برساند که این ارزشی ندارد. اما حضرت سر خود را حرکتی داد و پرسید:

— «این برای چه خوب است؟»

گفت:

— «برای پیشدانی.»

فرمود:

— «بلی؛ لکن برای پرچم کاویان هم خوب است. از این که تو بروی به کوه فلک فرسای چین؛ فریدون بن آبتین را به ایران آوری و سلطنت ضحاک را منقرض نموده، فریدون را بر تخت سلطنت بنشانید و تو صدر اعظم او شوی و نامت تا ابد به نیکویی بماند و جمیع پادشاهان عجم و ملت ایشان به این چرم پاره افتخار فرمایند؛ این چرم که بعداً درفش کاویان نامیده می‌شود و در جمیع جنگها باعث فتح و ظفر قوای مملکت جم گردد.»

کاوه پرسید:

— «کی این چنین شود؟»

فرمود:

— «عَن قریب اتفاق افتد.»

کاوه جمله فرمایشات آن جناب را تصوّر هذیانِ زمان فوت کرده، گاهی سر خود را حرکت داده، تبسم می‌نمود. سپس حضرت، کاوه را اندرز کرده، به او فرمود:

— «از صومعه بیرون شو و پس از چند دقیقه بازگرد.»
 کاوه چنان نمود. چون بازگشت، دید حضرت از دنیا رفته‌اند. گریبان چاک زده، مشغول گریه و عزاداری شد که در چنان وقتی چند تن دیگر از اصحاب یوشع رسیدند و جسد آن بزرگوار را چنان که فرموده بود، مدفون ساخته، به شهر آمدند و مجلس ترحیمی ترتیب داده، چند روزی از این واقعه گذشت و پیشدامنی در جیب قبای کاوه بود و سِرِّ آن مستور.

خشم کاوه برای کاوک

تا روزی بامدادان به دکان خویش رفته، کارگران را آشفته و فرزندان را گریان دید. سبب پرسید. گفتند:

— «الآن مأمورین دولت، برادرمان کاوک را بردند!»

کاوه سر بر آسمان برآورده، شکر یزدان نمود. پس لباس کار در بر کرده، بدون تغییر حال، داخل پاچال — که گودالی است در جلو کوره و سندان — شده، [دید] آهنی [را] در کوره تافته‌اند و می‌خواهند بر آن پتک بزنند. شاگردان همه با پتکها ایستاده [اند] تا کاوه آهن را از کوره بیرون آورد. کاوه خواست پیشدامنی سابق خود را در میان بزند، دید بسیار فرسوده گشته. یاد آن پیشدامنی یوشع آمد. اشاره به قارن پسر بزرگ خود کرد که:

— «تیماج نوی در جیب قبای من است. بیاور!»

چون حاضر شد، بند بر او بسته، در میان استوار فرمود که بلافاصله قوت عجیبی و حالت خشم بی سابقه‌ای در بدن وی پدید آمده، حلقه‌های چشم برگشته، رگهای گردن از جریان خون غیرت پر شده، با حالت مهیب پتک بزرگ «را» — که در قوت هیچ پهلوانی نبود آن را فرمان دهد — در دست گرفته، آهن تافته [را] از کوه بیرون نموده، روی سندان نهاد و به تندی به قارن گفت:

— «بزن!»

همگان پتکها می‌زدند. پس به پسر دیگرش که پشت دم بزرگ بود، بانگ زد:

— «مَدَم!»

و پتک را به سمتی پرتاب کرد و به شاگردان گفت:

— «نزنید!»

و با يك عالم خشم از دکان بیرون رفته، پای خود را روی سگوی دکان نهاده، به خشم می‌گفت:

— «مأمورین چند تن از فرزندان مرا خواهند برد؟!»

و به همچنین به طور خشونت، سخن می‌گفت.

سخن گفتن محروق صباغ با كاوه

از قضا برابر دكان كاوه، دكان رنگرزی بود متعلق به «محروق». گویند محروق از پاكدامنی و خداپرستی، یکی از اولیاء الله به شمار می رفت. من جمله دكّه رنگرزان اغلب آنها بسیار بزرگ می باشد و غالباً در وقت انجام عمل صَبِغ، درب جلو دكان خود را می بندند. باری در همان موقعی که كاوه متغیّرانه سخن می گفت، درب دكان محروق باز شده، محروق با خاطر حیرت انگیز [=حیرت زده] كاوه را صدا زد و او را به درون دكان خود برد و درب دكان را بست [و] به كاوه گفت:

— «امروز مشکلی برای ما اتفاق افتاده که هیچ سابقه ندارد و نزدیک است که از حیرت قالب تهی کنم.»

پرسید:

— «آن چیست؟»

محروق نردبان کوچکی در پای یکی از خُمها نهاده، گفت:

— «بروید بالا و روی خم را نظر کنید.»

كاوه بالا رفته، دید روی خم مانند چربی که روی آب نقش بندد، به خطّ درشت نوشته اند: دَوْر، دَوْر فریدون! خُمهای دیگر را بازدید نموده، همان نقش را دید. با چوبی که رنگرزان خُمها را برهم می زنند، یکی از خُمها را برهم زده، پس از قرار گرفتن رنگ داخل خم، باز همان نقش ظاهر گشت. بعلاوه بر چوب هم همان حروفات نوشته شد. آنگاه به محروق گفت:

— هیچ گونه اندیشه مکن و هر جا که من می روم، با من باش و از هیچ چیز ابداً خوف مکن که گفته اند — مصراع — : ز ترسندۀ مردم برآید هلاك. كلمه «اللّهُ خَیْرٌ حَافِظاً وَهُوَ اَرْحَمُ الرَّاحِمِیْنَ» [را] ورد خود کن که من چنین سخنانی [را] از حضرت یوشع شنیدم و آن روز باور نکرده، هذیان پنداشتم!

و از جهت او نقل نموده، گفت:

— «دل قوی دار و ما از درگاه قادر قهار نصرت خواهیم تا این دستگاه منحوس از میان مردم برطرف شود.»

قیام نمودن كاوه بر علیه ضحاک

آنگاه بفرمود چند دانه میخ آوردند و پیشدامنی مذکور را بر همان چوب رنگرزی استوار کرده، پس دامن همت بر کمر زد و آیه «أَفَوَضُ أَمْرِي أَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِبَصِيرٍ بِالْعِبَادِ» [را] خوانده، بر خود دمید و با حزمی راسخ و عزمی درست، بسم الله گفته، از درب دكان محروق قدم بیرون نهاد و از قفای وی محروق صباغ من جمله قارن و بهرام و کشواد — این سه پسران كاوه — با

کارگران کارخانه حدادی و دیگر خویشان و دوستان کاوه و محروق، آماده گشته، کاوه پتک سنگین خود را که در تمام جنگها بدان نبرد می کرد، بر دوش گرفت و در بازار چنان نعره ای بزد که زمین به لرزه در آمد. گفت:

— «ای مردم! شما تا امروز تحت کيفر و عقاب الهی بودید. حال از گناهان خود توبت و انابت جوید تا خدا شرّ این سلطان جبار را از شما بگرداند. شما سکنه پایتخت این نَعنی و تَوانی را مبدّل به تعاون نموده، با من هماهنگ شوید و به يك صدا بگویید: نیست و نابود باد این پادشاه ظالم بی ایمان!»

و روانه دربار ضحاک شد و همی فریاد می زد:

— «ایها الناس! تا کی باید فرزند و برادر و فامیل را به خون جگر پرورانیده، تا به حد کمال رسند؛ آنگاه يك يك را جلو چشم پدر و مادر و خویشان سر از تن جدا کرده، مغز سر آنان را به خورد مارهای دوش این نامرد اجنبی دهند و از تحمّل شما، غبار ذلت، آینه مملکت را تیره گون ساخته و ندانید از این که گفته اند — مصراع — : بسا تحمّل بی جا که خواری آرد بار!»

کاوه چنان قدرتی از خود نشان داد که تمام مردم متحیر اعمال و الفاظ او شده بودند؛ چه تا آن روز هیچ کس قادر به دم زدن نبود. حتی در خانه ها زن و شوهر و یا مادر و فرزند، قدرت آن نداشتند که نام ضحاک [را] برند؛ چه رسد [به این که] بر علیه او سخن گویند و امروز با کمال جرأت از همراه کاوه مشغول تظاهرات و شعار دادن بر علیه ضحاک می باشند و هیچ کس — و حتی خود کاوه — نمی داند که سبب این همه قدرت و نیروی بی سابقه از پرچمی که ترتیب داده اند به حکم قادر متعال نصیب ایشان گشته. تا این که رسیدند [به] در بارگاه. مأمورین خواستند از آنان جلوگیری کنند، نشد و تنی چند مجروح و مقتول گشته، کاوه وارد بارگاه شد و چنان عریده ای زد که بارگاه بلرزید و از سهم او تسمه از گرده اهل دربار کشیده شد و با مهابت هرچه تمامتر به ضحاک رو نموده، گفت — بیت — :

«ای شاه چه گویی چو بپرسند از تو

از من يك نفر، چند فرزند خواهی کشت؟»

ضحاک پرسید:

— «این غوغا چیست و این مرد چه می گوید؟»

گفتند:

— «این کاوه آهنگر است که تا حال هشتاد و چهار پسر از او کشته اند و باز امروز پسر

دیگری [از او را] که قرعه به نامش درآمده، آورده اند. به این جهت دیوانه شده.»

گفت:

— «پسرش را آزاد کنید.»

کاوه خواست به او حمله کند که ضحاک صیحه ای زده، غش کرد و دربار بر هم خورد.

شاه را به حرم سرا بردند و «كاوك» را به كاوه داده، با همراهان به بازار بازگشته. گویند بعضی كه از جریان موضوع بی اطلاع بودند و شنیدند [كه] كاوه فرزندش را باز آورد، چون قضیه بی سابقه بود، نزد وی رفته، می پرسیدند كه:

— «او را به زر خریدی؟»

می گفت:

— «آری!»

می پرسیدند:

— «به چند ابتیاع نمودی؟ بگو؛ بلکه ما هم بتوانیم از دست دادگان خود را بازآوریم.»

می گفت:

— «من او را ارزان خریدم!»

رفتن كاوه به كوه فلک فرسا:

از آن روز كاوك را «ارزان» و بعد از چندی «ارزاش» خواندند و كاوه نیز از پا ننشسته، همچنان شعار می داد و می گفت:

— «بیاید تا برویم به كوه فلک فرسای چین. سلطانی در آن جاست موسوم به فریدون بن آبتین پسرزاده جمشید جم. او را آورده بر تخت جدش بنشانیم.»
و بالاخره کاربینی نموده با هرکس قول او را باور نمود، از شهر بیرون زده، عازم فلک فرسا شدند و طولی نکشید كه این صدا در سراسر دنیا بلند شده، همه جا اسم و آوازه فریدون و شکوه از جور ضحاک بود.

رفتن مرداد از قفای كاوه

از این جانب، ضحاک چون به هوش آمد، قضایای فریدون و كاوه را شنید. «جندل» و «امیرمرداد»^{۱۹} را طلبیده، گفت:

— «این طور می گویند!»

عرض کردند:

— «كاوه بر اثر جنونی كه پیدا کرده، این اقدام [را] نموده و خیال کرده [كه] زنده اش می گذارند یا فریدون زنده است و نمی داند كه او كشته شده! بعلاوه مرد آهنگری با چند نفر بازاری در مقابل سرنیزه قوای دولت شاهنشاهی هفت اقلیم، چه توانند نمود؟!»
باری مرداد با دوازده هزار سرباز مسلح، مأمور دستگیر كردن كاوه و تظاهرکنندگان شده، از قفای آنان حرکت نمود. لکن در اجرای این امر توانی [=تبانی؟] کرده، هر روز یکی دو فرسنگ بیش نمی رفت؛ چه سپاه را به حيله به دهات و قصبات می فرستاد كه:

— «اگر کاوه در فلان ده یا فلان قصبه رفته، بیایید مرا آگهی دهید.»
تا به داستان او برسیم.

رسیدن کاوه به کوه فلک فرسا

از طرفی کاوه هرچه پیش می رود، جمعیت او زیادتر می شوند و سورات و خیمه و اسلحه به او می رسانند تا این که با یکصد هزار نفر از ملت ایران رسید به کوه مذکور و فرمان اطراق داده، تا چند روز جمله در کوه و جنگل و اطراف و اکناف به جست و جوی فریدون بودند. لکن هیچ کس را نیافته، جمله دلتنگ و پریشان بازآمدند و ضمناً بر اثر کثرت جمعیت سوراتشان تمام شد. نزد کاوه آمده، می گفتند:

— «ما را برای چه در این جا آوردی؟ پس چه شد فریدون که می گفتی؟»
کاوه، فکری کرد و گفت:

— «تا سه روز دیگر تحمل کنید.»

و بفرمود تا خیمه کرباسی پشت اردو برپا نموده، رفت در آن خیمه و مشغول گریه و مناجات شد. گفت:

— «پروردگارا! مرا در مقابل این مردم خجالت مده که اگر تا سه روز دیگر فریدون پیدا نشود، من بجز خودکشی چاره دگر ندارم.»

اما بشنواز «هوم» عابد «که» فریدون را نزد خود خواند و گفت:

— «در فلان مکان، صندوقی است، بیاور!»

چون آورد، درب آن را گشوده، تاج و کمر و لباس پادشاهی جمشید را از میان آن در آورد و خطبه ای خواند و تاج را بر سر فریدون نهاد و لباس پادشاهی [را] در بر وی نموده، کمر در میانش بست.

افتادن تاج از سر ضحاک

از طرفی ضحاک در بارگاه با دست خود مانند کسی که مگسی را از صورت خود براند، اشارتی به سر خود کرده، تاج را پرتاب نموده، در همان لحظه، خود بخود کمر از میانش گسیخته، با کمال عبرت از جندل سبب پرسید. عرض کرد:

— «فریدون در فلک فرسا تاج بر سر نهاد و کمر در میان بست!»

پرسید:

— «مگر تو نگفتی [که] فریدون کشته شد؟»

گفت:

— «بلی! و سبب آن را الآن به عرض می رسانم.»

و برق آسا از بارگاه خارج شده، ديگر كس او را نديد.

گرفتن فريدون گاو را

از اين جانب، هوم به فريدون گفت:

— «برو پشت كوه در ميان جنگل و صدا بزن: همشيره فريدون! گاو طاووس رنگي كه با تو از يك پستان شير خورده مي رسد. بر او سوار شو. ترا مي برد برابر جمعيتي. بگو: كاوه آهنگر را مي خواهيم! چون او را ملاقات كني، وي را احترام نما و به اتفاق بياييد نزد من و بگو درفش كاويان را هم بياورد.»

فريدون چنان كرد. از طرفي كاوهديد سه روز مهلت سپري شد و فريدون پيدا نگشته، مردم عرصه را بر او تنگ کرده اند. از شدت پريشاني، كلمه اي گفته، خواست خود را تباہ سازد. ناگاه صدای همهمه مردم را شنيد، سر از خيمه بيرون نموده، شاه راديد در لباس سلطنت [به] تخمين نزديك چهل سال از سنش گذشته و چنان به نظر مي رسد كه در سراسر عالم در جواني و زيبايي اندام و شجاعت و — هم پس از چند كلمه سخن گفتن — در فضيلت، هيچ كس به مانند او نيست.

سخن گفتن هوم با كاوه [و فريدون]

باري پس از ملاقات و شادي مردم، با علم كاوياني رفتند نزد هوم و [او] پس از پذيرايي كامل بناكرد [كه] در خصوص ملك و ملت و انقراض حكومت ضحاك و عمليات آينده فريدون، با كاوه صحبت كند. ضمناً دستور گرفتن و بستن و در چاه كوه دماوند ري [و] طلسم كردن ضحاك را داده، پس سر در گوش كاوه نهاده، حرفي زد و گفت:

— «اين را فراموش نكنيد!»

و بعد فرمود:

— «بعد از تاج گذاري فريدون، شخص درستكاري را نزد من فرستيد تا من دخترم را به رسم زناشويي براي فريدون بفرستم كه اين وصلت براي فريدون بسيار مناسب است.»

و به فريدون فرمود:

— «هنگام رفتن در فلان جا كوزه اي هست و در آن كوزه دوايي به نام نوشدارو. آن را همراه بپر كه به كارت آيد.»

و چند مرتبه تكرر كرد كه:

— «فراموش نشود!»

پس به كاوه گفت:

— «پيشدامني [را] كه پرچم نموده اي، حاضر كن!»

گفت:

— «حاضر است.»

فرمود:

— «روی زمین بگسترا!»

چنان کرد. به کاوه فرمود:

— «روی این نظر کن. ببین چه می بینی.»

کاوه که تا آن روز توجهی به این موضوع نداشت، نظر کرده، دید روی تمامت آن، طلسمات و آیات و اسماء الله نقش نموده‌اند. هوم فرمود:

— «این اثر دسترنج يك عمر حضرت یوشع می باشد.»

آنگاه در يك گوشه آن، سر گاوی را به او نشان داد و گفت:

— «گاو سری به این شکل برای فریدون بساز و همین طلسمات [و] آیاتی را [که] در پیشانی و اطراف این سر نقش است، عیناً بدون غلط یا دخالت در اعداد یا وصل اعداد و حروفات به خط زیرین آن، بر آن گاوسر نقش کن.»

پس در گوشه دیگر آن، [نقطه‌ای را] نشان داد و گفت:

— «يك چنین دهنه از دری^۲ بساز و بر سر این درفش کاویان نصب نما.»

در آن وقت، فریدون از هوم پرسید:

— «در وقت رفتن، مادرم را با خود ببرم؟»

فرمود:

— «خیر؛ چون قضیه جنگ در پیش است. لکن از طرف البرزکوه می‌روید. در آنجا ایلی هست به این نام و نشان. یکی از برادران شما در آن است؛ با خود ببر و هم از جاهای دیگر کمک به شما می‌رسد و آن وقت که می‌آیند برای بردن دختر من، مادرت را با او می‌فرستم.»

گفت:

— «پس بروم او را وداع کنم.»

رفت نزد مادرش و با کمال ادب، آنچه [را] گذشته بود، به نظر او رسانید و گفت:

— «آمده‌ام [م] با شما خدا حافظی کنم. ضمناً من از نژاد خود بی اطلاعم و می‌خواهم از

شما جوایب نسب خود شوم.» ...

سنجش تحلیلی روایت نقالان با روایت شاهنامه

شاید نتوان در مورد ویژگیهای اندیشگی و داستانی و زبانی روایت نقالان (به نقل و نگارش

مرشد عباس زریری) در این مجال کوتاه - و بویژه پیش از ویرایش و نشر متن کامل کتاب او - سخنی جامع و دقیق گفت. بنا براین، ناگزیر بسنده می‌کنم به سنجشی تحلیلی میان جنبه‌های گوناگون این بخش برگزیده با روایت فردوسی از زندگی و منش و کردار کاوه.

در شاهنامه سرگذشت کاوه هرچند در عنوان‌گذاری ده دست نویس کهن داستان خوانده شده؛ اما در واقع نه یک داستان مستقل و کامل، بلکه به تعبیر دقیق ادبیات‌شناسی امروز، میان‌وردی (episode) است در زنجیره رویدادهای دوران فرمانروایی جبارانه ضحاک از یک سو و نخستین پیشامدهای روزگار شهریاری فریدون از دیگر سو.

در تحلیل ساده‌ای از این میان‌ورد - که ۶۰ بیت از منظومه را در بر می‌گیرد^{۲۱} - می‌بینیم که نقش عمده و اصلی در این حلقه پیوند یا مفصل دو داستان ضحاک و فریدون، بر عهده کاوه است. اوست که با تمام توان خویش، آذرخش‌وار در فضای خونبار و سیاه شب ضحاک می‌درخشد و می‌گذرد و باران و بهاران و «بامداد فریدونی» نشان و اثری از خیزش و تابش وجود اوست. دیگران، از پسر گرفتار و سپس آزادشده کاوه (که نامی هم از او به میان نمی‌آید) تا مهتران و موبدان محضرنویس و حتی خود ضحاک، هرچند هر یک کار ویژه و نقش ضروری خود را دارند، در برابر چهره تابناک و شگفت کاوه رنگ می‌بازند.

کاوه شاهنامه «یکی بی‌زیان مرد آهنگر» است؛ همین و بس. نه ثروت و مکتبی دارد، نه تبار و دودمانی والا و نه بار رسالتی آسمانی و غیبی بر دوش او سنگینی می‌کند. ستم‌دیده‌ای کارد به استخوان رسیده است که ناگهان به دادخواهی بر می‌آشوبد و روی به بارگاه ضحاک پتیاره اهریمنی می‌آورد و به درستی و استواری هرچه تمامتر با آن خودکامه خونریز سخن می‌گوید:

تو شاهی وگر ازدها پیکری؟	بباید زدن داستان، آوری
اگر هفت کشور به شاهی تراست	چرا رنج و سختی همه بهر ماست؟
شماریت با من بباید گرفت	بدان تا جهان ماند اندر شگفت
مگر کز شمار تو آید پدید	که نوبت ز گیتی به من چون رسید
که مارانت را مغز فرزند من	همی داد باید ز هر انجمن ^{۲۲}

تا این جا خشم و خروش کاوه تنها از این روست که چرا از میان همه مردمان نوبت بدو رسیده تا مغز فرزندش خوراک ماران دوش ضحاک شود؟ گویی او از کل این ستم‌کاری و جوان‌کشی به درد نمی‌آید و، به دیگر سخن، کاری به کار دیگر مادران و پدران که فرزندانشان قربانی خودکامگی ضحاک شده‌اند و می‌شوند، ندارد.

اما هنگامی که ستم‌گاره از هراس نابودی فرمان به آزادی فرزند او می‌دهد و از وی می‌خواهد تا به شکرانه این رهایی بخشی ناگزیر و ناخواسته، بر محضر دادگری دروغین وی دستینه بگذارد، موج ستم و خودکامگی و روداشت خواری بر آدمی از سر کاوه در می‌گذرد و آهنگر ساده‌ای که تا چند لحظه پیش تنها در پی بازیافت پسر خویش بود، با خواندن آن

محضر شرم‌انگیز، تندراسا بر می‌خروشد و همه پیکره ستمگاره و ستمگاره‌پروان را در توفان خشم خویش درهم می‌پیچد و زبان آتشین همه ستمدیدگان می‌شود و پشت بر ایوان (= کاخ) می‌کند و روی به کوی و بازارگاه می‌آورد:

چو برخواند کاوه همه محضرش
سبک سوی پیران آن کشورش
خروشید کای پایمردان دیو
بریده دل از ترس کیهان خدیو
همه سوی دوزخ نهادید روی
سپردید دلها به‌گفتار اوی
نباشم بدین محضر اندر گوا
نه هرگز براندیشم از پادشا
خروشید و برجست لرزان ز جای
بدزید و بسپرد محضر به‌پای
گرانمایه فرزند او پیش اوی
ز ایوان برون شد خروشان به کوی^{۲۳}

هنگامی که «پایمردان دیو» (مهران درگاه ضحاک) شگفتی زده و هراسان پرخاش و گستاخی ساده‌مردی آهنگر را در برابر آن «شهریار زمین»، به تعبیر ایشان می‌بینند و سبب خاموشی و درماندگی آن آدمی خواره را از وی می‌پرسند، به پاسخ می‌گوید:

که چون کاوه آمد ز درگه پدید
دو گوش من آواز او را شنید
میان من و او ز ایوان درست
یکی کوه‌گفتی ز آهن‌برست^{۲۴}

اما این برداشت تهارویه داستان را در بر می‌گیرد و برای دریافت رمز و راز این میان‌ورد کوتاه و شگفت‌ناگیز باید به لایه‌های زیرین آن راه یافت و به تحلیل آنها نشست.

در بازپردازی این بخش از اسطوره کهن «اژی دهاک سه‌کله سه پوزه شش چشم»^{۲۵} همه کلیدواژه‌های (Key-terms) دیرینه و بُن‌مایه‌های (motifs) باور باستانی به نبرد گیهانی میان «سپند مینو» (مینوی ورجاوند) و «انگَره مینو» (مینوی ستیزه‌گر و دشمن) در درازنای هزاره‌ها - هرچند با زبان و بیان و حال و هوای روزگار سرایش حماسه ایران - به کار گرفته شده است.

جایگزینی «ضحاک تازی ماردوش» در پایگاه «اژی» (یا «اژی دهاک») اوستایی (= «آهی» و «دایی»)، فریب ابلیس (پتیارگی مینوی ستیزه‌گر و دشمن) به آهنگ «تهی کردن هفت کشور روی زمین از مردمان»،^{۲۶} پیوند «دوزخ» (جایگاه زندگی بد، پایگاه و گناب اهریمن و دیوان) با «پایمردان دیو» (کارگزاران و دستیاران مینوی ستیزه‌گر و دشمن، کماله دیوان)، دل‌بردگی آنان از ترس «یزدان» یا «گیهان خدیو» (مینوی ورجاوند)، محضر نوشتن ایشان بر دادگری دروغین پتیاره اهریمنی (پیروی و پشتیبانی از آموزه ویرانگر «آموزگار بد»^{۲۷})، پیوستگی «کاوه» و «آهن» (پیشه آهنگری) و «آتش» (کوره آهن‌گدازی) با «آزمون آذر فروزان و آهن‌گدازان» و سرانجام درآمدن کاوه به پیکر کوهی از آهن (نماد آهن‌گدازان بازشناسنده پیروان دو مینو)^{۲۸} در برابر «ضحاک» (نماد دیوان یا کارگزاران مینوی ستیزه‌گر و دشمن)، همه و همه می‌تواند خواننده دقیق و پژوهنده شاهنامه را از رویه داستان به هزارتوهای اساطیری آن

ببرد و بنیادها و خاستگاهها را بدو نشان دهد.

کاوه در پی «آزمون ایزدی» (بازشناخت پیروان راه دومینو از یکدیگر) و برآشتن درگاه ضحاک (کُنام مینوی ستیزه‌گر و دشمن) پشت بدان پایگاه دیو می‌کند و روی به «بازارگاه» (جای آفریدگان مینوی ورجاوند) می‌آورد که مردمانش دیرگاهی دست و پا بسته در تارهای سیاه فرمانروایی مینوی ستیزه‌گر و دشمن گرفتار بودند و اینک با خروش و نوید بخشی سوشیانت وار کاوه که جهان را به سوی «داد» و «سامان راستی» (آشه) رهنمونی می‌کند، بر او انجمن می‌شوند:

چو کاوه برون شد ز درگاه شاه	بر او انجمن گشت بازارگاه
همی برخروشید و فریاد خواند	جهان را سراسر سوی داد خواند
خروشان همی رفت نیزه به دست	که: ای نامدارانِ یزدان پرست!
کسی کو هوای فریدون کند	سر از بند ضحاک بیرون کند
پیوید، کین مهتر آهرمن است	جهان آفرین را به دل دشمن است ^{۳۹}

پس بنا بر این تحلیل، کاوه نه یک آهنگر ساده ستم‌دیده، بلکه کارگزاری ایزدی است که با «آزمون آهن‌گدازان و آذر فروزان»، راه نیکی و بدی را به مردمان می‌نماید و «یزدان پرستان» را به هوای فریدون (شهریار فره‌مند، میراث‌دار فره جمشید و نماینده مینوی ورجاوند) و بیرون کردن سر از بند ضحاک، «مهتر»ی که «آهرمن» (مینوی ستیزه‌گر و دشمن) است و با «جهان آفرین» (مینوی ورجاوند) «به دل دشمن است» (دشمنی بنیادی دارد و به تعبیر گاهانی: نه منش، نه گفتار، و نه کردار آن دو با هم سازگار است)^{۳۰} فرا می‌خواند.

سرگذشت و منش و کردار کاوه به «روایت نقالان» در سنجش با شاهنامه تفاوت‌های چشم‌گیری دارد. هرچند در لایه‌های زیرین این روایت و در پوشش زبان و بیانی رازوار رد پای نیمه‌محو و کم‌رنگی از اسطوره‌های کهن و دیدگاه‌های اندیشگی ایرانی به چشم می‌خورد؛ اما در شکل ظاهری و بیانی داستان، کاوه و دیگر قهرمانان در پیچ و خم افسانه‌پردازی و قصه‌گویی و در فضای غبارآلود برداشتها و باورها و نگرشهایی از افقها و مشربهای دیگر، گونه‌ای دگردیسی یافته‌اند و میان روند عادی رویدادهای این بخش و پاره‌ای رمزگانهای دریافتنی از آنها، تناقضی شگفت دیده می‌شود.

در این روایت، کاوه مردی است متمول با هشتاد و هشت پسر و دارای سلسله و طایفه‌ای بزرگ با شماری نزدیک به دوازده‌هزار تن. همچنین او صاحب دکان بزرگ حدادی (آهنگری) با بیش از یکصد تن در شهر اصفهان است.^{۳۱} نخستین ویژگی او و فرزندانش «پاکدامنی و پرهیزگاری و مردانگی» است. آنان «هرگز پیرامون دروغ گفتن و کارهای زشت نگشتند.» شاید بتوان گفت که متمول شمردن کاوه از دیدگاه روانشناسی سیاسی-اجتماعی سده‌های

پس از فردوسی، بیان و تمهیدی است برای این برداشت که به هر حال کارگری ساده و بینوا نمی‌تواند (و یا نباید!) بر ضد «شاه» - حتی اگر ستمگاره بیگانه‌ای چون ضحاک باشد - سر به شورش بردارد و این مردی ثروتمند و سالار دودمانی بزرگ و قبیله‌ای سرشناس است که به مناسبتی راه ناسازگاری با فرمانروای جبار عصر خود را در پیش می‌گیرد و پس از درگیری و تَنَشی کوتاه، امیری دیگر را بر جای امیر پیشین می‌نشانند و با او کنار می‌آید.

اما قدرت کاوه در این ساختار شخصیتی، تنها از رئیسی او بر طایفه و قبیله‌اش نیست؛ بلکه ریشه فراطبیعی (Supernatural) هم دارد و او و بزرگان دودمانش، همه از «اولیاءالله» اند و، چنان که خواهیم گفت، کاوه با واسطه مرشد و مراد خویش با جهان غیب هم پیوند دارد. ترکیب این دو عنصر قدرت‌زای را می‌توان با کلیدواژه جامعه‌شناختی «شهریار - پریستار» (شاه کاهن، King priest) بیان داشت که از ویژگیهای شخصیت فریدون است؛ اما گویی کاوه نیز، که کارگزار به قدرت رساندن فریدون است، باید به گونه‌ای از این خصیصه برخوردار باشد. چه بسا که بتوان رنگ ماتی از «کارگزار مینوی و رجاوند» و «ستیهنده با مینوی ستیزه‌گر و دشمن» و «فراخواننده مرمان به آشه» (داد و راستی) را در قالب تعبیرهایی چون «اولیاءالله» و «پیروی از پاکدامنی و پرهیزگاری و مردانگی» و «پرهیز از دروغ و کارهای زشت» بازجست. اما دنباله مطلب این رنگ مات را محو می‌کند و گویی قشر یا لایه‌ای پسین آثار باستانی را می‌پوشاند. روند ظاهری داستان قهرمانانی را می‌شناساند که «شاه» را - هر که باشد، «ظَلَّ اللهُ اعظم» می‌خوانند و «هرگز بر علیه شاه تظاهر نمی‌کنند» و «هر نیک و بدی را خواست خدا می‌دانند» و «مردم را در نتیجه اعمال و افعال خود مستوجب رحمت یا بلا و شهریاری پادشاه رثوف یا تسلط حاکم جبار و ستمگار می‌شمارند.»

کاوه چنان معتقد بدین اصل مقدر است، که هشتاد و چهار تن از هشتاد و هشت پسر خود را به طوع و خاکساری هرچه تمامتر، برای آسایش و خشنودی «پادشاه برگزیده خداوند» (ضحاک)، به قربانگاه می‌فرستد و اصولاً علت وجودی فرزندان خود را همین وقف کردن آنها برای خوراک رسانیدن به ماران دوش ضحاک می‌داند و پیوسته شکرگزار است و خود را به رضایت و مشیت پروردگار راضی می‌خواند. او از دیگر مردمان نیز می‌پرسد که «مخلوق» را با چون و چرا در کار «خلاق» چه کار؟ و آنان را موعظه می‌کند که به هر آنچه بر سرشان می‌آید تن در دهند و دم نزنند.

کاوه در بامداد روزی که پسرش «کاوک»^{۳۲} را برای قربان کردن برده‌اند، به کارگاه آهنگری خویش می‌آید و کارگران و دیگر فرزندان را آشفته‌حال و گریان می‌بیند.^{۳۳} سبب را می‌پرسد. از دستگیری کاوک بدو خبر می‌دهند؛ اما او بی هیچ واکنش و تأثیری سر به آسمان بر می‌آورد و همچون بارهای دیگر خدا را شکر می‌گزارد و با خونسردی به سر کار هرروزی

خویش می رود.

چنین برخورد و رفتاری حکایت از باور مطلق به جبر کور سرنوشت مُقدّر دارد و شخصیت کاهه در این چهارچوب درست در نقطه مقابل کاهه شاهنامه قرار می گیرد که بی هیچ سازشگری و تن و جان به خواری سپردن، از همان آغاز با خرد ایزدی و اراده گستاخ آدمی وار خویش جدایی جاودانه راه «دومینو» را باز می شناسد و درفش «داد» و «راستی» را بر دوش می کشد و چشم به راه هیچ دگرگونی مقدّری نمی ماند تا بنا به اراده ای غیبی و فراطبیعی از «بیداد» و «دروغ» روی بگرداند.

پس کاهه، در این روایت، نه متکی بر خرد و درك و دریافت خویش که وابسته به نیروی دیگر است و کارگزاران دوگانه این نیروی رازآمیز و غیبی «یوشع بن نون» و «هوم» اند. یوشع در داستانهای یهودیان جانشین «موسی» است و در این مورد، در فاصله ای دور از سرزمین اصلی وی، عابدی غارنشین به همان نام — و با ابراز تردید راوی در اینهمانی وی با جانشین موسی — از «اولیاءالله» و «شاید پیغمبر» خوانده می شود که در کوه «صفه» در جنوب اصفهان جای دارد. این عابد غارنشین، مرشد و مراد کاهه و رهنمون او به جهان غیب است و کاهه نه تنها پیشدامن طلسم وار و سحرآمیز خود را از دست وی می گیرد، بلکه پیشگویی تبدیل آن چرم پاره به «درفش کاویان» و نوید پدیدار شدن فریدون و نشانی جایگاه وی در کوه فلک فرسای چین را از زبان همین پیر می شنود.

هنگامی که کاهه به کوه فلک فرسا می رود، هوم عابد که در آن کوه بسر می برد و به طرز رازآمیزی با پیوندهای کاهه و یوشع آشنایی دارد، به یاری وی می آید و وسیله دیدار او و فریدون و زمینه بازگشت پیروزمندان کاهه و فریدون به ایران را فراهم می کند. هوم طلسمات و آیات و اسماء الله را که یوشع با عمری رنج بردن بر پیشدامن وا گذاشته به کاهه نقش کرده بوده و کاهه بدانها بی توجه بوده و نقش سر گاوی را بر همان پیشدامن که باید الگوی ساختن «گرز گاوسار» فریدون واقع شود، به کاهه نشان می دهد.

آیا مجموع این اشاره ها و کنایه های تو در تو و پر رمز و راز، بیش از آنچه داستانی پهلوانی باشد، نشانه های يك «راز-آیین» (mystery) را در خود ندارد؟

یوشع رهنمون و پرستاری آنرانی است، اما رشته ای نهانی و ناشناخته وجود شگفت او را به هوم ایرانی می پیوندد و چنین می نماید که گونه ای اینهمانی میان آن دو هست. ^{۳۴} از سویی کوه نشینی این دو یادآور غارنشینی هوم عابد در شاهنامه است و از سوی دیگر هوم ^{۳۵} در اساطیر هند و ایرانی و در متنهای اساطیری-دینی ایران باستان و در حماسه ملی ایران ^{۳۶} «ایزد-گیاه پرستار» نماد جاودانگی و زندگی بخشی و مرگزدایی است. از جهان مینوی بنیاد دارد (ایزد)، بر کوههای سر بر فلک کشیده می روید (گیاه) و در غار یا پایگاهی کوهستانی

می‌زید (پریستار=عابد)

پیوند هوم با فریدون ریشه‌ای اسطوره‌ای دارد. پدر وی آبتین، دومین کسی است که در جهان آستومند، گیاه هوم را می‌فشرد و از آن نوشابه بر می‌گیرد و هوم (ایزد) به پادشاه این کردار ایزدی، فریدون را به وی ارزانی می‌دارد تا فرو کوبنده «اژی دهاک سه‌کله سه‌پوزه شش‌چشم» باشد، «نیرومندترین دیو دروچی که اهریمن برای گزندرسانی به جهان آستومند آفریده است.»^{۳۷}

پس هوم در کوه «فلک فرسا»ی چین، از سوی «ایزد هوم» دوردارنده مرگ است که پایگاهی «فلکی» (مینوی) دارد و رهنمون فریدون به نابودی مرگ‌آورترین پتیاره آفریده مینوی ستیزه‌گر و دشمن است و از سوی دیگر «هوم پریستار» است در داستان جنگ بزرگ کیخسرو که افراسیاب مرگ‌آفرین را به بند می‌کشد و به کیخسرو جاودانه می‌سپارد تا با نابودی او فرمان «هوم مرگ‌زدای» را به اجرا درآورد.^{۳۸} اگر کوه فلک فرسا در «چین» است،^{۳۹} علاوه بر احتمال تأثیرگذاری برخی بده‌بستانهای فرهنگی میان ایران و چین در روزگار باستان، در این روایت^{۴۰} امکان تأثیرپذیری این روایت را از وجود «هوم عابد» شاهنامه در کوهی که «هنگ افراسیاب» در آن است نیز نمی‌توان از نظر دور داشت. پیوند افراسیاب و تورانیان با چین در حماسه ایران روشن است.

سفارش هوم به فریدون که کوزه «نوشدارو» (داروی بی‌مرگی) را با خود ببرد، نیز در راستای پیوند بنیادی «ایزد هوم» با فریدون و خاندان او و مرگ‌زدایی هوم دریافتنی است. پیوند فریدون با «مهر» (ایزد فروغ و فروکوبنده مهر دروجان=پیمان شکنان) شناخته است.^{۴۱} در اسطوره‌های کهن، «فر» هنگام گسستن از «جمشید» سه بهره می‌شود و به مهر و فریدون و گرشاسب می‌پیوندد. از سوی دیگر، پیوند فریدون با «گاو» (شاید توتم قبیله او) و پیوند مهر با گاو («مهر گاو اوژن» در سنگ‌نگاره‌ها و تندیسهای مهرآیینی) و وجود «گرز گاوسار» که وجه مشترکی است در داستان فریدون و «مهریشت» و یادمانهای مهرآیینی و داستان گرشاسب و خاندان او، همه نشانه این پیوستگیهای لایه در لایه و شگفت است.

«گاو طاووس رنگ» که در این روایت، «هوم» فریدون را سوار بر آن به نزد کاه و ایرانیان می‌فرستد، زاده «گاو برمایه» در شاهنامه است که در برابر ضحاک کشتارگر و مرگ‌آور، فریدون را با شیر زندگی بخش خود پرورد.^{۴۲} نقش سر گاو که یوشع بر پیشدامن کاه به یادگار گذاشته و «گرز گاوسار» از روی آن ساخته می‌شود که فروکوبنده ضحاک مرگ‌آور است، تصویری از سر همان گاو زندگی بخش «برمایه» به شمار می‌آید و، چنان که گفتیم، گرز گاوسار^{۴۳} میان فریدون و گرشاسب و خاندان او مشترک است و رستم آن همه دیوان و مرگ‌آوران را با آن از پای در می‌آورد و در پایان جهان و هنگام بند گسستن ضحاک در کوه دماوند نیز گرشاسب از

خواب برخاسته ضحاک را با همین گرز فرو می کوبد و نابود می کند.
 پس، در واقع در پشت این روایت گروه سه گانه «مهر-فریدون-گرشاسب» (دارندگان فرّه
 پرستاری و شهریاری و پهلوانی) را می بینیم. ۲۴

پانویس ها:

۱. نگاه کنید به: دکتر ذبیح الله صفا، حماسه سرایی در ایران، چاپ یکم، تهران، ۱۳۳۳، صص ۴۲-۷۳.
۲. فردوسی «پیوستن» را به مفهوم «به نظم درآوردن» به کار برده است: «ز گفتار دهقان یکی داستان / بییوندم از گفته باستان».
۳. برای آشنایی با پاره‌ای از این روایت‌های مردمی، نگاه کنید به: فردوسی نامه، گردآوردهٔ ا. انجوی شیرازی، ۳ جلد (انتشارات علمی، تهران، ۱۳۶۹).
۴. در نقاشیهای قهوه‌خانه‌ای هم - که پیوند نزدیکی با نقالی دارد - همین درآمیختگی باورها را می بینیم. از جمله در یکی از آنها سیاوش سوار بر اسب در حال گذشتن از آتش دیده می شود که پرچمی با نقش «نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَ فَتْحٌ قَرِيبٌ» در دست اوست.
۵. گذشته از این عنصرها، گاه پهلوانان و کسانی در روایت‌های نقالان دیده می شوند و اندیشه‌ها و کردارهایی می‌ورزند که، به رغم ظاهرشان، در تحلیل نهایی ریشه در اسطوره‌ها و باورهای باستانی ایرانیان دارد و نشان می‌دهد که رشته‌های ناشناخته‌ای این روایتها را با بن‌مایه‌های کهن می‌پیوندد. نمونهٔ این موارد را در دنبالهٔ همین گفتار خواهیم دید.
۶. مری بويس، گوسان پارتی و سنت خنیاگری ایرانی، ترجمهٔ بهزاد باشی، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۹، ص ۴۴.
۷. ابوبکر محمدبن جعفر نرشخی در تاریخ بخارا، از سوگ-سرودهای بسیاری یاد می کند که مردم بخارا می خوانده‌اند و قوالان آنها را «گریستن مغان» و مطربان «کین سیاوش» می نامیده‌اند. وی می گوید که: «این سخن زیادت از سه هزار سال است.» (تاریخ بخارا، تهران، صص ۲۰ و ۲۸). در سنگنگاره‌هایی که الکساندر مون گیت، باستان شناس شوروی، در ناحیهٔ پنجکند، در آسیای میانه، کشف کرده است، یکی از این نشستهای سوگواری برای سیاوش را می بینیم.
۸. ابن هشام در کتاب السیره النبویه (چاپ مصر، ۱۹۵۵ م.، ج ۱، صص ۳۰۰-۳۰۱) از نقالی به نام نضربین الحارث یاد می کند که در هنگام ظهور اسلام داستان «رستم و اسفندیار» را - که از مردم میانرود (بین النهرین) آموخته بوده - در شهر مکه به نقل برای مردمان باز می گفته است. این اشاره می‌رساند که نقالی و بازگفت داستانهای پهلوانی ایرانیان نه تنها در ایران بلکه در سرزمینهای زیر تأثیر فرهنگ ایرانی نیز از دیرزمان رواج داشته است و به گفتهٔ استاد صفا (حماسه سرایی، صص ۵۶۵) چنین میزانی از رواج و گسترش نیازمند زمانی دراز بوده و پیداست که از مدتها پیش از سدهٔ هفتم میلادی نقالی و بازگفت داستانهای ایرانی معمول بوده است.
۹. نگاه کنید به: ابوالقاسم طاهری، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس، صص ۳۲۶؛ دکتر محمدجعفر محجوب، «گفتاری دربارهٔ نقالی»، سخن، دورهٔ نهم؛ همو، مقدمهٔ چاپ جیبی امیرارسلان؛ و یادداشت‌های مرشد زریری در پایان «رستم و سهراب».

۱۰. اخیراً از دست‌نویسی به‌نام «هفت لشکر یا شاهنامه نقالان» در کتابخانه مجلس شورای ملی (بهارستان) آگاهی یافتیم که آقای «مهران افشاری» دست اندرکار ویرایش آنند و بخش کوتاهی از آن را در نشریه فرهنگ (کتاب هفتم، پاییز ۱۳۶۹) منتشر کرده‌اند. خیر خوشی است و منتظر نشر کامل آنیم.
۱۱. نگاه کنید به جُنگ اصفهان، دفترهای سوم و پنجم (سالهای ۱۳۴۵-۱۳۴۶)
۱۲. این کتاب که پس از سالها تلاش و وقفه‌ای طولانی و ناخواسته در تابستان ۱۳۷۰ از سوی انتشارات توس در تهران به چاپ رسید. درباره این کتاب و سابقه نقالی در ایران، نگاه کنید به: «رستم مردم یا رستم شاهنامه؟» از نگارنده در آدینه (شماره ۵۳، تهران، دی ۱۳۶۹) و ماهنامه کَلک (شماره ۱۰، تهران، دی ۱۳۶۹، ص ۲۵۰).
۱۳. در یکی از روزهای اخیر، درست هنگامی که سرگرم پژوهش و ویرایش بخشی از کتاب «مرشد عباس زریری» بودم، نامه‌ای از دوست دیرینه و استاد گرامی آقای شاهرخ مسکوب از پاریس رسید. نامه را با اشتیاق گشودم و خواندم و دیدم که پس از ابراز لطف، از من خواسته‌اند مطلبی برای ایران نامه (شماره ویژه پژوهش‌های شاهنامه‌شناسی که قرار است زیر نظر خود ایشان منتشر شود) در زمینه نقالی و معرفی کار «مرشد عباس» تهیه کنم. چه تصادف فرخنده و شگفتی! «مرشد عباس زریری» مردی بود سخت کوش و سرد و گرم روزگار چشیده و به تمام معنای کلمه، خودساخته که در دوران کودکی و در بحبوحه قحطی جنگ اول جهانی یتیم شد و کودکی و جوانی را با سختی و مشقت بسیار طی کرد و به آوارگی و دربدری تن در داد و سفرهای دور و درازی به شهرها و روستاهای ایران و کشورهای همسایه کرد و بنا بر ضرورت‌های زندگی، بی خدمت استاد و به نحوی خودآموز به حرفه‌ها و تخصص‌های گوناگون کشانده شد و در کارهایی چون دندانسازی و درمان بیماران بر مبنای طب سنتی و نیز ساختن قطب‌نما و قبله‌نما و صحافی کتاب و تعمیر دستگاه‌های برقی و صوتی و ساعت و جز آن و سرانجام در فن نقالی و داستان‌پردازی چیره‌دست و کارآمد شد. شاید بتوان گفت که همین ویژگی‌های زندگی شخصی «مرشدعباس» و سر و کار داشتن او با مردمان گوناگون و صاحبان حرفه‌های مختلف، یکی از علت‌های عمده توفیق بی نظیر وی در راه یافتن به اعماق دل مردم و شناختن ریشه و بنیاد فرهنگی آنان و نقالی و داستان‌سرایی استادانه برای ایشان بوده است.
- (آدینه همان .)
- به احترام دوستی و به پاس سهم ارزنده و والای ایشان در شناخت شاهنامه، بر خود فرض دانستم که بی درنگ به این فراخوان پاسخ گویم و با وجود محدود بودن امکاناتیم در این غربت، بخش کوتاه «کاوه آهنگر» را برای این کار در نظر گرفتم که با گفتاری تحلیلی از خود تقدیم می‌دارم.
- (پانویسهای شماره ۱۴ تا ۲۰ بخشی از نویسنده و بخشی از ویراستار است. در پایان زیرنویسهای نویسنده، نشان ز. (=زریری) و در آخر یادداشت‌های ویراستار، و. گذاشته‌ام. یادداشت شماره ۱۷ که به قلم نویسنده آمده، در اصل در متن است که چون جنبه حاشیه‌ای دارد، آن را در این جا آورده‌ام. ج. ۵.)
۱۴. سوره سوم (آل عمران)، آیه ۲۵. (مرشد پیش از این در داستان تباہ شدن روزگار جمشید، تفسیری از این آیه آورده است. و.)
۱۵. حکایت: آورده‌اند که ایاز، غلام سلطان محمود غزنوی، غلام خواجه بازرگانی بود. روزی خواجه خود را پریشان دید. سبب پرسید. گفت: ورشکست شده‌ام. گفت: مرا بفروشید و از بهای من رفع این خسارت کنید. خواجه به خشم آمد که: ارزش تو صد تومان است و ضرر من، مثلاً هزار تومان. ایاز گفت: مرا ببر نزد شاه‌محمود و آنچه خسارت شما را تأمین می‌کند، قیمت روی من بگذار و اگر سبب پرسیدند، بگو: این غلام وظیفه‌شناسی است. خواجه او را برد در محلی که کنیز[ان] و غلامان را جهت خریدن شاه می‌بردند و آنچنان بود که خود سلطان محمود در آن مکان رفته، هرکدام را پسند می‌کرد، اکتفا می‌نمود. چون ایاز را دید و قیمت پرسید و خواجه آنچنان که ذکر شد گفت. شاه گفت: من او را امتحان

می‌کنم. اگر چنان بود که گفתי بهای آنرا می‌دهم. و ایاز را با خود به دربار برده، پس از لحظه‌ای فرمود او را فلک کرده، چوب بر او زدند تا غش کرد. به هوشش آورده، باز زدند تا از هوش رفت و چند بار اینچنین نموده، پس او را برد در پهلوئی خود نشاند و شربتش دادند. فوراً خورد. شاه به او فرمود: چرا سبب کتک خوردن را نپرسیدی و شربت را فوراً خوردی؟ عرض کرد: من رای از خود نداشتم. چون بنده بودم و تو مولای من. آن وقت خواستی چوب بزنی و حال شربت دهی. به همین جهت مقام ایاز در نزد شاه به مرتبه‌ای رسید که... ز. (در متن جمله به همین صورت ناتمام است. و.)

۱۶. چنین است در متن و احتمالاً باید باشد: «خوش آن است که... که البته در وزن سنگینی دارد. و.
۱۷. من جمله مؤلف کتاب گوید: فقیر مکرر این داستان را از نقالها - یعنی اشخاصی که داستانها [را] برای مردم وانمود می‌کردند - شنیدم که می‌گفتند: این که کاوه موفق به [رسیدن به] مقام تسلیم و رضا شد و از هرگونه علوم ظاهری و باطنی برخوردار گشت، به این سبب بود که در زمان وی قحطی شد و او چون متمول بود، به فقرا همراهی می‌کرد تا روزی زن و بچه‌ی نزد وی آمده، گفت: من چند طفل خردسال دارم و مأمورین ضحاک شوهرم را کشته‌اند. سال سخت است و شما به ما همراهی فرمایید.

کاوه گفت: اگر از در مُضاجعت تسلیم من شوی، هرچه خواهی از تو مضایقه نکنم. زن ناچار پذیرفته، به منزل کاوه رفت. لکن هنگام مُقارفت* کاوه مرتکب به آن عمل شنیع نگشته و به او ارزاق داد و چون آتش شهوت خود را فرو نشاند، خداوند او را موفق به مقام عالی فرمود. و از طرفی پیشدانی کاوه که چرم پاره‌ای بود، از پرش سوسه‌های آهن - که در وقت کوبیدن آهن تافته بر پیشدانی اصابت کرده بود - طلسمات و اعداد بر او نقش گشته، به جهت کاوه سبب فتح و نصرت در کارها شد. (این بود داستانی که راقم از داستان گویان استماع نموده.) ز.

۱۸. تخت فولاد نام گورستان همگانی پیشین شهر اصفهان است که در سالهای اخیر متروک شده. «لسان الارض» نام تکیه‌ای در این گورستان است که گور بسیاری از نام‌آوران در آن است و در فرهنگ مردم اصفهان افسانه‌هایی دربارهٔ فضیلت معجزآسای زمین آن رواج دارد و می‌گویند که این زمین با امام «حسن مجتبی» سخن گفت و او را از خطر دشمنانی که در کمینش بودند، آگاهانید. و.

۱۹. بنا بر داستانهای پیشین در همین کتاب، «جندل» پسر «خجند» از سرداران و بزرگان درگاه جمشید است که هنگام تباه شدن کار جمشید، به ضحاک می‌پیوندد. «مرداد» نیز نام یکی از برادران ضحاک است. در شاهنامه «جندل» از بزرگان دربار فریدون و کسی است که به خواستگاری دختران پادشاه یمن برای پسران فریدون می‌رود.

۲۰. در فرهنگ مردم اصفهان «دهنه اجدر» تمثیلی اغراق آمیز است برای شکاف یا دهانهٔ بسیار فراخ. در برهان قاطع از در علاوه بر معنی «مار بزرگ» به معنی سر علم و رایت هم آمده و گویا شکل سر اژدهایی دهان گشوده بوده که برای افزودن هیبت درفش و بیمناک ساختن دشمن، بر بالای آن نصب می‌کرده‌اند. در این جا روشن نیست که مقصود از «دهنه اژدر» بر سر درفش کویان چیست. و.

۲۱. این شمارهٔ بیتهای میانورد کاوه در شاهنامه ویراستهٔ جلال خالقی مطلق است. در برخی از دست‌نویسها، و به پیروی از آنها در پاره‌ای از چاپهای شاهنامه، بیتهایی افزون بر این در این بخش آمده که چه بسا الحاقی است.

۲۲. شاهنامه، ویراستهٔ خالقی مطلق، ج ۱، ص ۶۸، ب ۲۰۳-۲۰۷.

۲۳. همان، ب ۲۱۱-۲۱۶.

۲۴. همان، ب ۲۲۲-۲۲۳.

۲۵. یسنه، هات ۹-۱۱ (هوم یست).

۲۶. تعبیر یسنه، هات ۹ از کار ویژهٔ اژی دهاک.

۲۷. گاهان، یسنه، هات ۴۵، بند ۱.

۲۸. همان، یسنه، هات ۵۱، بند ۹.
۲۹. شاهنامه، همان، ج ۱، ص ۶۹، ب ۲۲۶-۲۳۲.
۳۰. گاهان، یسنه، هات ۴۵، بند ۲.
۳۱. از اصفهانی بودن و اصولاً اصل تاریخی-جغرافیایی کاوه در شاهنامه نشانی نیست، اما در پاره‌ای اشاره‌های نیمه‌داستانی-نیمه‌تاریخی او را مردی از اصفهان خوانده‌اند و از این رو در روایت نقّالان - و طبعاً در این رشته روایت که نقّال و مؤلف آن خود اصفهانی است - او اهل اصفهان خوانده می‌شود.
۳۲. در شاهنامه این پسر کاوه نامی ندارد و تنها از دو پسر او قارن و قباد در شمار پهلوانان نامدار در رویدادهای دوران فریدون و منوچهر نام برده می‌شود.
۳۳. گویا فرزندان کاوه و کارگران کارگاهش چندان اعتباری برای اعتقاد جبری او قائل نبوده‌اند.
۳۴. «لسان الارض» نام بقعه مزار یوشع، یادآور سخن گوی «جمشید» یا «سپندارمذ»، امشاسپند - بانوی نگاهبان «زمین» یا، به تعبیر اساطیر هند - و ایرانی، «زمین - مادر» است. در «وندیداد» (فرگرد دوم) و نیز در همین روایت نقّالان، جمشید نیای فریدون خوانده شده است و می‌دانیم که بخشی از «قره» جمشید به فریدون می‌پیوندد.
۳۵. هوم در اوستا haoma و در یدا soma است و بنیاد و آیینهای مشترک دارد.
۳۶. یسنه، هات ۹-۱۱ (هوم یسنه) و داستان جنگ بزرگ کیخسرو در شاهنامه.
۳۷. یسنه، هات ۹، بند ۷-۸.
۳۸. هوم در شاهنامه از تبار فریدون خوانده شده است: «یکی مرد نیک اندر آن روزگار / ز تخم فریدون آموزگار. . .» در واقع پیوند هوم و فریدون در این روایت تکرار همان بن‌مایه هوم و کیخسرو در شاهنامه است.
۳۹. این هم یکی از شگفتیهای این روایت است که یوشع آنبرانی (۹) در کوهی ایرانی و هوم ایرانی در کوهی در چین جای دارد!
۴۰. درباره پیوندهای فرهنگی ایرانیان و چینیان، نگاه کنید به: آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان، نوشته ج. ک. کویاجی، ترجمه جلیل دوستخواه، سازمان کتابهای جیبی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲.
۴۱. در شاهنامه بنیادگذاری جشن مهرگان به فریدون نسبت داده شده است.
۴۲. در شاهنامه گاو برمایه به دست ضحاک کشته می‌شود. اما در این جا زاده او هدایت فریدون را به نزد ایرانیان برعهده دارد که اشاره ظریفی است به پایداری ویژگی زندگی بخشی آن گاو اساطیری در برابر مرگ آوری ضحاک.
۴۳. نگاه کنید به: مقاله آموزنده و ارزنده «گرز گاوسار در ایران پیش از اسلام» نوشته پروندس او. هاربر، ترجمه «امید مآک بهیانی، در نشریه فرهنگ، کتاب هفتم، تهران، پاییز ۱۳۶۹.
۴۴. درباره ویژگیهای زبانی-بیانی روایت نقّالان (داستان کاوه) و برخی کاربدهای نادرست دستوری در آن حرفهای گفتمانی هست که ناچار برای پرهیز از درازتر شدن این گفتار از مطرح کردن آنها خودداری می‌کنم و تا پیش آمدن فرصت بحثی سرتاسری و جامع درباره زبان و نثر در کل کتاب «مرشد عباس» خواننده را به مطالعه پیشگفتار مفصل «رستم و سهراب» که مشتمل نمونه خروار است، فرا می‌خوانم.

* «مضاجعت» به معنی «هم بستر شدن» و «مقاربت» یعنی «جماع کردن» (یادداشت مرشد عباس). (مؤلف چند بار «مقاربت» را به جای «مقاربت» آورده؛ اما یک بار هم همان «مقاربت» را به کار برده است. معلوم نیست که عمدی در کار بوده یا بی‌دقتی و سهو قلم است. و.)

حسین اسماعیلی*

داستان زال از دیدگاه قوم‌شناسی

کنون پرشگفتی یکی داستان
پیوندم از گفته باستان

به سعید شادگرد

فردوسی خمیرمایه شاهنامه را از سرچشمه‌های گوناگون سرشته است: اسطوره، تاریخ و داستان‌های عامیانه. سخنور توس نه‌تنها شاعری توانمند، بلکه داستان‌پردازی چیره‌دست است که شاید اگر داستان‌هایی چون زال و رودابه، بیژن و منیژه، رستم و سهراب، رستم و اکوان دیو و ده‌ها داستان دیگر را به رشته‌ی نظم نمی‌کشید، امروز از یادها رفته بود. در این میان داستان زال، بی‌شک یکی از دلکش‌ترین داستان‌های شاهنامه است که می‌خواهیم آن را با محک دانش قوم‌شناسی (ethnologie) بسنجیم تا بار دیگر از خزانه سرشار شاهنامه بهره‌ای ببریم.

نخست می‌توان گفت که داستان زال، با همه شیوایی و دلفریبی‌اش، از دیدگاه ساختار یگانه نیست و در نکته‌های باریک، موبه‌مو، و در ساخت کلی، کم و بیش به دیگر

* استاد زبان فارسی در «مدرسه زبانهای شرقی» پاریس، نویسنده و مترجم.

داستان‌های عامیانه می‌ماند. برای توضیح این امر، نخست فرضیه‌ای از دیدگاه قوم‌شناسی می‌آوریم و به دنبال آن به تحلیل داستان پرداخته و در این رهگذر شباهت‌ها را با دیگر داستان‌های شاهنامه نشان می‌دهیم. پس از آن به پیشینه اوستایی و پهلوی هر موضوع نگاهی انداخته، و دست آخر شاهد‌های آن را در چهارچوب ادبیات عامه (folklore) شناسایی خواهیم کرد.

اندیشمندان از دو سده پیش این پرسش را در میان آوردند که افسانه چه می‌گوید؟ در پاسخ بدان به راه‌های گونه‌گونه رفتند و به دستاوردهای چند گونه نیز رسیدند. گروهی در نهضت داستان نمادهایی از نیروهای کیهانی، دسته‌ای بازتاب باورهای دینی کهن، پاره‌ای بیان آداب و کردارهای جامعه پیش از تاریخ و برخی تبلور روان پیچیده انسان را شناسایی کردند. مکتب‌های گوناگون، هر يك با چشم اندازهایی پدیدار شد که درین جا زمان سخن گفتن از آن نیست. قوم‌شناسان در جستجوی بازیافتن نشانه‌هایی از سازمان اجتماعی کهن در چهارچوب افسانه‌اند و به دستاوردهای چشمگیری نیز رسیده‌اند. بررسی‌های قوم‌شناسان و مردم‌شناسان (anthropologues) درباره جامعه‌های بدوی راه را برای فولکلورشناسان هموار ساخت تا در ورای افسانه‌های کهن جای پای آیین‌ها و کردارهای پارینه را بازیابند. اندیشه محوری بر هماهنگی و همخوانی افسانه با آیین پاگشایی (initiation)، که شالوده جامعه‌های نخستین را می‌ساخت، گذاشته شده است. نخستین کسی که این اندیشه را بیان کرد پُل سنت ایو (Paul Saint Yves)^۲ بود که پیوند میان افسانه و آیین پاگشایی را نشان داد. پژوهشگر دیگر که کار ارزنده‌ای انجام داد ولادیمیر پُپ (Vladimir Propp)^۳، فولکلورشناس ساختگرای روس، بود. پیش از آنکه پیوند میان داستان زال با آیین پاگشایی را نشان بدهیم، این آیین را در شکل جهانگیرش بشناسیم.

در میان آیین‌هایی که میان واقعیت انسانی و صورت‌های نوعی (archetype) مقدس پیوندی برقرار می‌کند، آیین پاگشایی جای ویژه‌ای دارد که در زمینه تذکار نیاکان پر اهمیت است. پاگشایی يك نهاد اجتماعی وابسته به جامعه قبیله‌ای است که استواری و هماهنگی سازمان اجتماعی را برآورده می‌سازد. این آیین کم و بیش در همه جامعه‌های کهن وجود داشته و کم و بیش در همه جا یکسان بوده است. پاگشایی گویا پاسخگوی گرایشی ژرف در انسان ابتدایی است که به نظام قداست در این جامعه‌ها راه می‌برد، اگرچه مفهوم قداست شکل‌های گوناگونی به خود می‌گیرد. جای پرسش است که آیا پاگشایی گونه‌ای آیین پیش-دینی یا جدا از دین به‌شمار نمی‌رود که بعدها در نظام دینی جای داده شده است؟ چون شکل ویژه این و یا آن دین بر ساخت آیین پاگشایی اثر چندانی نگذاشته و تنها حضوری دوردست دارد. به این معنی که، به هر حال، آیین پاگشایی را در سایه يك موجود مقدس قرار می‌دهد. هیچ جا دیده

نشده است که آیین پاگشایی پوشش يك وجود مقدس را پنهان یا آشکار بر خود نداشته باشد: ارواح نیاکان، عنصری متعالی یا توتم.

کارکرد اجتماعی آیین پاگشایی آماده ساختن نوجوانان برای پیوستن به جامعه و آسان کردن دوران بلوغ در راستای گزینش همسر بوده است. نوجوان از مرحله‌ای به مرحله‌ای دیگر می‌رسد و این گذار با کردارهایی نمادین بیان و انجام می‌گیرد. از رهگذر پاگشایی، نوجوان از نظر اجتماعی به هویت، از نظر روانی به تعادل، از نظر ذهنی به دانش و توانی جادویی، از دیدگاه بدنی به زورمندی و از دید جنسی به مردی دست می‌یابد. آیین پاگشایی شکل‌های گوناگونی داشته است و هنوز هم در جامعه‌های بدوی به شکل مناسب گوناگون دیده می‌شود، اما همه جا در نکته‌های زیر همانندی دارد: نخست نوجوان پذیرفته‌شده مرده انگاشته می‌شود و در پایان آیین چون موجودی تازه دوباره پای به جهان هستی می‌گذارد. مرگ موقتی و رستاخیز به گونه‌ای نمادین انجام می‌گیرد: بلعیده شدن در کام يك جانور و درنگی چند در شکم او و سرانجام بیرون شدنی پیروزمندانه. برای این منظور گاه کلبه‌هایی به شکل جانوران ترسناک می‌ساخته‌اند با دهانی باز همچون در کلبه. شکل‌های دیگر مرگ موقتی «پختن» نمادین (symbolique) پسر بچه جوان در دیگ، تکه-تکه کردن او و سپس باز آوردنش از سرزمین مردگان بود. این آیین در جاهای دور افتاده و بیشتر در دل جنگل انجام می‌گرفت. ورود هرکس جز نوجوانان به این کلبه‌ها ممنوع بود. آیین با شکنجه‌های بدنی همراه بود: نوجوان را ختنه می‌کردند، دندان‌ش را می‌کشیدند، يك بند انگشت او را می‌بریدند و او را داغ (=آنگ) جامعه می‌زدند. آزارهای بدنی همه جا یکسان نبود. نوجوان باید آموزش سختی را از سر می‌گذراند. در پایان آیین، گاه بسیار درازمدت، نوجوانان، ورزیده در شکار و جنگاوری، آموخته با راز و رمز دینی و اساطیری، آزموده در دانش‌ها و قوانین اجتماعی، مردان مرد و دارای نام و نشان می‌شدند. به زبانی دیگر، دارای هویت می‌گشتند و «پاگشوده» به جامعه در می‌آمدند، به دنبال همسر می‌رفتند و با دستیابی به آن در خیل قبیله داخل می‌شدند. این آیین بر دو اندیشه استوار بود: مردنِ کودک و زاده شدنِ مرد. نوجوان، گاه برای ورود به کلبه سر و تن را شستشوی داد تا بوی کودکی و بوی مادر را هم بزداید.

در مورد دختران کار به شیوه‌ای جداگانه انجام می‌شد که هنگام بررسی داستان زال چگونگی آن را خواهیم دید. پیش از بررسی داستان اشاره به نکته‌ای بایسته است. آیین پاگشایی در همه جامعه‌های دیرین وجود داشته است و «شاید هیچ جامعه‌کهنی نباشد که جای پای این آیین در آن یافت نشود، حتی آنجایی که سندها درین باره خاموشند، که این خود سخت نادر است. می‌توان از خود پرسید که این خاموشی از آن نیست که این آیین سرشتی پنهانی دارد و در نگاه نخست خود را به پژوهندگان نمی‌نمایاند؟»^۴

آنچه از فشرده داستان زال برگرفته می‌شود، جدایی زال نوزاد از دامن مادر، بالیدن در آشیانه سیمرخ، آموختن آموختنی‌ها و بازگشت مردانه او به میان مردم و همسرگزینی‌اش است. اکنون بینیم شاعر توس داستان را چگونه می‌پردازد:

نگه کن که مر سام را روزگار	چه بازی نمود، ای پسر، گوش دار
نبود ایچ فرزند مر سام را	دلش بود جویا دل آرام را
نگاری بد اندر شبستان اوی	ز گلبرگ رخ داشت و از مشک موی
... ز سام نریمان همو بار داشت	ز بار گران تنش آزار داشت
ز مادر جدا شد بدان چند روز	نگاری چو خورشید گیتی فروز
به چهره چنان بود بر سان شید	ولیکن همه موی بودش سپید

(شاهنامه، I: ۱۰۹)

از همین آغاز فردوسی ما را به حال و هوای داستان‌های عامیانه می‌برد. مضمون پادشاه یا پدری که پیرانه‌سر غم بی‌فرزندی می‌خورد در بیشتر افسانه‌های مردمی دیده می‌شود و نیازی به آوردن نمونه نیست. تنها این نکته را بیفزاییم که گزارش فردوسی با روایت‌های ملی همخوانی ندارد^۵ و پیداست که تک‌فرزند بودن سام در گزارش فردوسی زمینه‌ای است برای افزودن بار عاطفی و ژرف‌تر نشان دادن فاجعه در دنباله داستان، چه هنگامی که سام زال سپیدموی را دید از سرزنش هراسید و در خود احساس گناه کرد که:

چو آیند و پرسند گردنکشان	چه گویند زین بچه بدنشان؟
چه گویم که این بچه دیو چیست	پلنگِ دورنگست یا خود پرست
بخندند بر من مهان جهان	ازین بچه در آشکار و نهان
... بفرمود پس تاش برداشتند	وز آن بوم و بر دور بگذاشتند

(شاهنامه، I: ۱۱۰)

فردوسی به دنبال انگیزه‌ای برای دور کردن نوباه از پدر است و این انگیزه را در درون شخصیت‌ها می‌جوید. سام از دیدن نوزاد سپیدموی احساس گناه کرده و شرمسار از سرزنش دیگران اسیر خشم می‌شود. در حالی که افسانه در جستجوی انگیزه نیست، رخدادها خود به خود در دنبال هم می‌آید و چون امری طبیعی پذیرفته می‌شود. در قصه «پسر و گرگ» پیرزنی تنها یک پسر دارد و چند گوسفند. گرگ می‌آید و از پسر می‌پرسد: «تورا بخورم یا گوسفندان را؟»، پسر نزد مادر می‌رود و می‌پرسد که چه باید کرد. مادر می‌گوید «برو به گرگ بگو: مادرم گفت خودم را بخور. گوسفندانم را نخور. حیف است.»^۶ و گرگ پسر را می‌خورد و این چنین، بدون اینکه قصه انگیزه‌ای بترشد و گستره‌ای روانشناختی به خود بگیرد، پسر از مادر جدا می‌شود.

اما داستان زال و رودابه با آوردن انگیزه‌هایی چند افسانه را عقلانی کرده و از آن اثری ادبی و انگیزه‌دار ساخته است.

در شاهنامه جدا شدن فرزند از خانواده بارها آمده است. داستان داراب ازین نمونه است: بهمن با دختر خویش همای گرد آمد و همای از او بار گرفت. پس از مرگ بهمن، همای پسری آورد و پنهانی او را هشت ماه بداشت. از آنجا که اورنگ پادشاهی را دوست داشت و نیز از شرم و ننگ، گفت تا صندوقی ساختند و شبانگاه داراب را درون صندوق گذاشته و سر بسته به آب فرات انداختند. فردوسی صندوق را به تابوت تشبیه می کند.^۷ که بازگوکننده اندیشه مرگ در داستان است. یعنی به کنایه داراب نوباوه مرده است. مضمون به آب افکندن نوزاد در اندیشه ایرانی در جاهای دیگر نیز آمده است.^۸ اما، الگوی اسطوره‌ای برای جدا شدن نوباوه در اسطوره فریدون و ضحاک دیده می شود. ضحاک در رؤیا فریدون زاده نشده را می بیند که با گرز به سرش می کوبد. پس فرمان کشتن نوزاد را می دهد. پدرش آبتین را می کشد و فرانک، مادر فریدون، فرزند را از بیم ضحاک از خود دور می کند. از همه این نمونه‌ها این را به یاد بسپیریم که جدا شدن فرزند فضای وهم آلود مرگ را در داستان فراهم می آورد. سن و سال پسر جدا شده از داستانی به داستان دیگر دگرگونی می یابد و از هنگام زاده شدن تا نوجوانی دیده می شود. باید گفت که سن و سال عنصر اصلی افسانه نیست. زمان در قصه به گونه‌ای دیگر است: تکرار می شود، می ایستد یا شتاب می گیرد. اکنون ببینیم که نوباوه دور شده کجاست. و نخست بر زال چه گذشت:

یکی کوه بُد نامش البرزکوه به خورشید نزدیک و دور از گروه
 بدآنجای سیمرخ را لانه بود بدان خانه از خلق بیگانه بود
 نهادند بر کوه و گشتند باز برآمد برین روزگاری دراز
 (شاهنامه، I: ۱۱۰)

البرز (اوستایی: هَرَبَرزَتی تی Hara-Berezaiti)، بنا بر اوستا، همه شرق و غرب را محاط کرده است. در این پرشکوه‌ترین کوه جهان گیاه مقدس هَئوم می روید، در این کوه بزرگان به ستایش ایزدان می پردازند که از بلندای آن پدیدار می شوند. در نوشته‌های واپسین تر از البرز همچون کوهی مقدس یاد شده که از آسمان ۹۹۹ رشته رود به بلندای آن فرو می ریزد و سرازیر شده دریاها و دریاچه‌ها را همواره پر و لبریز نگاه می دارد. البرزکوه گرداگرد جهان کشیده شده است.^۹ بنابراین، مرز میان این جهان و آن جهان است. زندگی، آب، جهان مینوی و هَئوم مقدس از آنجا سرچشمه می گیرد. جایگاه پارسایان و جلوه‌گاه ایزدان و، بنا بر این، مقدس است. نماد مرز میان دو جهان (گیتی و مینو) در البرزکوه با «پُل چینود» به کمال می رسد که از آن جا تا کوه دائی تیک» در «ایران و یجه» کشیده شده است.^{۱۰} که از فراز دوزخ تا گرزمان (= بهشت برین) می رود. در اندیشه اسلامی همه ویژگی‌های البرز به قاف نسبت داده شده است. اسرافیل، فرشته مرگ و رستاخیز، در همین کوه جای دارد و در صور خود می دمَد و رستاخیز آغاز می شود.

رفتن زال به البرزکوه، رفتن به سرزمین مردگان است. در آن جا که هیچ آدمی گذر نمی‌کند، رفتن زال بدون بازگشت می‌نماید؛ از سوی دیگر، او برای سام و دیگران مرده پنداشته شده است. همین وضعیت برای فریدون نوباوه پیش آمده است (اگرچه این دو تفاوت بنیادین دارند، داستان فریدون اسطوره و داستان زال افسانه است. خیال مقایسه این دو را نداریم و تنها شباهت‌ها را گوشزد می‌کنیم). فرانک، مادر فریدون، نیز هراسان فرزند را به البرزکوه می‌برد.

شوم ناپدید از میان گروه مر این را برم تا به البرزکوه
(I: ۴۱).

نوباوگان، مانند زال و فریدون، به البرزکوه رفته و چون نوجوان برومند از آنجا بر می‌گردند. بالیدن در البرزکوه برای کی قباد هم پیش آمده است. فردوسی که از کودکی او و به آب سپردنش سخنی نگفته است، کی قباد را هنگامی وارد شاهنامه می‌کند که آموزش و آزمون را در آن جا به پایان رسانده است. در هنگامه جنگ با افراسیاب ایران بدون شاه مانده است. زال سپه‌سالار در جستجوی شاهی برای ایران است و رستم را به جستجوی کیقباد به البرزکوه می‌فرستد.^{۱۱}

در پیشگفتار درباره آیین پاگشایی اشاره رفت که مکان برگزاری این آیین در جایی دوردست و گذر ناپذیر برای هرکس جز نوجوان است. البرزکوه نیز چنین ویژگی‌هایی دارد و سام سوار هم بر آن نمی‌تواند گذشت.^{۱۲}

داستان‌های مردمی نیز گاه با رفتن قهرمان جوان به کوه آغاز می‌شود. جوان که - خواسته و ناخواسته - از شهر و دیار و مردمان بریده است «... پا به کوه شد و رفت تا به قلّه کوه رسید... دید مثل اینکه جانوری روی تخته‌سنگی تکان می‌خورد. ملک خورشید نزدیک رفت، دید یک مرد ژولیده‌مویی است که مشغول عبادت به درگاه خداوند است.»^{۱۳} و از همین جا ماجراهای داستان آغاز می‌شود. در قصه «شاهزاده ابراهیم و فتنه خونریز» می‌خوانیم که شاهزاده ابراهیم به کوه می‌رود و به غاری می‌رسد که پیری در آن نشسته است.^{۱۴} درین جا می‌بینیم که کوه به گونه‌ای مطلق جای البرزکوه را گرفته، اگرچه بسیاری از ویژگی‌های آن را نگهداشته است: برای رسیدن به آن قهرمان ساعت‌ها می‌تازد. در این گذرگاه سخت هیچ کس را نمی‌یابد مگر مردمانی ویژه که آنها را خواهیم شناخت. اکنون ببینیم زال رو به مرگ چه شد.

چو سیمرغ را بچه شد گرسنه	به پرواز بر شد دمان از بنه
یکی شیرخواره خروشنده دید	زمین را چو دریای جوشنده دید
... فرود آمد از ابر سیمرغ و چنگ	بزد برگرفتش از آن گرم سنگ
بیردش دمان تا به البرزکوه	که بودش بدانجا کنام و گروه

سوی بچگان برد تا بشکرند بدان ناله زار او ننگرند
(چاپ مسکو، I: ۱۴۰).

زال سر راهی را سیمرغ پذیرنده شد. کریستن سن موضوع کودکانی را که سر راه گذاشته‌اند از مقوله داستان‌های پهلوانی بسیار کهن می‌شمارد.^{۱۵} داستان زال به سرگذشت افسانه‌ای کورش و تا اندازه‌ای فریدون شبیه است. در اسطوره فریدون، هنگامی که مادر او را از ضحاک پنهان می‌کند، نگهدارنده‌اش گاو پرمایه است. مضمون پذیرفته شدن کودک از سوی جانور بسیار کهن و در جهان پراکنده است. رموس و رمولوس، دو شیرخواره سر راهی، را ماده‌گرگی می‌پرورد و این دو پس از بالیدن شهر رم را پایه‌ریزی می‌کنند و ماده‌گرگ نشان امپراتوری رم می‌شود. بنا بر روایت طرسوسی، اسکندر نیز پس از زادن، در کوهی برابر پرستشگاه ارسطاطالیس رها می‌شود. «هر روز بزى از رمه جدا شدی و بیامدی تا بچه از وی شیر نوشیدی و شیری بر او به نگهبانی ایستادی. و اسکندر را بز و شیر پرورش می‌دادند.»^{۱۶}

جانور در داستان همانند بلعیده شدن نمادین نوباه در کام هیولاست، یعنی وارد شدن به جای ویژه برگزاری آیین پاکشایی. اشاره شد که کلبه‌های پاکشایی بیشتر به شکل جانوران ساخته می‌شد. ورود نوباه به کلبه برابر بود با فرو رفتن به کام هیولا. آنجا که بنا بر شرایط طبیعی کلبه‌ها نه در جنگل بلکه در کوه جای داشت، دهانه غار همان نقش کام برگشوده جانور بلعنده را ایفا می‌کند. در قصه «گل به صنوبر چه کرد» همین مضمون به کار گرفته شده است: ملک محمد برای شکار به کوهی می‌رود که در آن جا سواری سبزه‌پوش هر تازه‌واردی را می‌کشد. این سوار ساکن غاری است که دهانه آن با خواندن يك ورد باز می‌شود و راه به جهانی شگفت‌آور دارد که برای قهرمان جوان پر از دشواری است.^{۱۷}

در داستان زال جانور بلعنده سیمرغ است. سیمرغ نخست زال را برای خوراک بچگان به آشیانه‌اش می‌برد. پس نخستین کارکرد سیمرغ درین داستان بلعیدن زال نوباه است. می‌کوشیم تا این تصویر هولناک را در سیمای سیمرغ، این پرنده اهورایی بازشناسیم.

بنا بر اوستا مرغوسینه (Mereghu Saéna) در دریای فراخکرت بر بالای درخت ویسپوبیش (همه‌درمان بخش)، که در آن تخم همه گیاهان نهاده شده است، جای دارد.^{۱۸} بنا بر نوشته‌های پهلوی، سیمرغ، رد مرغان، سیمایی اهورایی دارد. هرگاه سیمرغ از روی درخت ویسپوبیش به پرواز در می‌آید، تخم‌های فراوانی از این درخت بر زمین می‌ریزد. پرنده سترگ دیگری که او نیز اهورایی است، به نام چمروش (چینامروش Cīnāmroš) کار برداشتن تخم‌ها و سپردن آن را به تیشتریه (Tištrya)، ایزد باران، به عهده دارد تا او نیز آن تخم‌ها را گرفته با باران بر زمین فرو بارد که گیاهان برویند. بنا بر بندهشن، چمروش در بزرگی اندام و نیرو همچون سیمرغ است. نقش دیگری نیز به چمروش واگذار شده و آن نگهداری ایرانیان از گزند بیگانگان است؛ «هر سه سال بسیاری از مردم بیگانه بر سر کوه البرز گرد آیند تا به

ایرانیان زیان رسانند. ایزد بُوز (برجیه Barjiya = ایزد سرپرست و نگهدارنده حیوانات) مرغ چمروش را به آن کوه می فرستد و آن مرغ همه نایرانیان را مانند دانه بر می چیند. ^{۱۹} در نوشته های دیگر مرغ هولناکی را می یابیم که اهریمنی است و همگان را زیان می رساند. روان گرشاسپ می گوید:

چون کَمَگِ Kamag مرغ پدید آمد و پر به سر همه جهانیان باز داشت و جهان تارک کرد و هر باران که می بارید همه بر پشت او می بارید و به دم، همه باز به دریا می ریخت و نمی گذاشت که قطره ای در جهان باریدی، همه جهان از قحط و نیاز خراب شد. مردم می مردند و چشمه ها و رودها و خانه ها خشک شد و مردم و چارپای، مانند آن که مرغ گندم چیند، او می خورد و هیچکس تدبیر آن نمی توانست کرد و من تیر و کمان بر گرفتم و هفت شبانه روز مانند آن که باران بارد تیر می انداختم و به هر دو بال او می زدم تا بال های او چنان سست شد که به زیر افتاد و بسیار خلایق در زیر گرفت و هلاک کرد، و به گرز، من منقار وی خرد کردم، و گر من آن نکرده می عالم را خراب کردی و هیچ کس بنماندی. ^{۲۰}

چه بسا که تصویر مرغ کمگ، که مردم را چون دانه بر می چیند، نخست با چمروش، که تنها بیگانگان را می بلعد، آمیختگی پیدا کرده و بنا بر همنشینی و هم اندامی چمروش با سیمرخ به این پرندۀ منتقل شده باشد. از سوی دیگر، در داستان های ملی، تنها سیمرخ باقی ماند و دو پرندۀ دیگر فراموش شدند، یا به گونه های دیگری چون رُخ و خُتو در حاشیه ماندند. بدین ترتیب، سیمرخ چهره اهورایی خود را نگهداشت و سیمای مهاجم و مردم خوارِ دو مرغ دیگر را هم پذیرفت. در شاهنامه، با این هر دو چهره سیمرخ روبرو هستیم؛ از یکسو سیمرخ داستان زال را مشاهده می کنیم که ویژگی هایش را خواهیم شناخت و از سوی دیگر، سیمرخ هفت خانِ اسفندیار را می بینیم که پرندۀ ای مهاجم است و بر سر راه اسفندیار می نشیند و سرانجام به دست این شاهزاده دین پرور کشته می شود. با تأثیر گرفتن از شاهنامه، داستان های دیگری نیز دوگانگی سیمرخ را به کار برده است. ^{۲۱}

احتمال زیاد می رود که داستان های سیمرخ، همراه با داستان های رستم و اسفندیار رستم و سهراب در عربستان پراکنده و با اقبال مردم مکه روبرو شده بود. چون این پرندۀ افسانه ای، با همه ویژگی هایش سر از تفسیرهای قرآن درآورد و نام عنقای مغرب به خود گرفت، افسانه های بسیاری درباره عنقا پرداخته شد که برای پیشگیری از به درازا کشیدن سخن از آن ها می گذریم. از سوی دیگر، گفتگوی ما در باره سیمرخ تا آنجا که به ساختار داستان زال پیوند می خورد مجاز است. همین قدر اشاره کنیم که، بنا بر این افسانه ها، نسل عنقا به دعای پیامبران بریده شد چون «هر جا کودکی می دید بر می داشت و می برد.» ^{۲۲} این نکته شاید اشاره به این دارد که داستان های دیگری که در آنها، همچون داستان زال، سیمرخ کودکان را بر می داشته و به آشیانه خود می برده است، رواج داشته و سپس، اندک-اندک فراموش شده است. یکی از این ها در ادبیات داستانی ما بسیار مشهور است و ده ها روایت از آن در دست

داریم که به نام‌های داستان «قضا و قدر»، «سیمرغ و سلیمان» معروف است.^{۲۳} سیمرغ مهاجم زال را به آشیانه می‌برد و ناگهان مهری در دلش پدیدار می‌شود و نه تنها از بلعیدن وی چشم می‌پوشد، بلکه او را همچون بچگان می‌پرورد و زال روزگاری در کنام سیمرغ می‌ماند تا چون سروری می‌بالد.^{۲۴} زال دیگر با هیولایی مهاجم که آهنگ بلعیدن او را داشت روبرو نیست. مرگ نمادی نوباوه تنها با بیان چهرهٔ درنده و بلعندهٔ سیمرغ و با درون آمدن به آشیانهٔ او انجام شده است. ازین پس زال در سایهٔ سیمرغ چون جنینی تازه می‌بالد. سیمرغ مادر و آموزگار اوست. این چهرهٔ دیگری است از سیمرغ که باید بهتر بشناسیم.

در اوستا سَنَه (saéna) نامی است برای سیمرغ و نیز مردی وارسته و پارسا که فرّوشی او در «فروردین یشت» ستوده شده است. آگاهی دیگری که از او داریم اینست که پسری به نام زیغری (Zighri) داشته که او نیز ستایش شده است. یادآوری کنیم که یشت سیزدهم (فروردین یشت) از سرودهای کهن است در ستایش روان پاکدینان و رادمردان گذشته‌های دور. بسیاری از این پاکدینان ناشناخته‌اند. بنابر همین یشت، سَنَه، پسر آهوم ستوت (Ahum Stut) نخستین کسی است که با صد پیرو در این زمین پیدا شد.^{۲۵} دینکرد می‌افزاید که «در میان دستوران دربارهٔ سَنَه گفته شده است که او صد سال پس از ظهور دین به دنیا آمد و دویست سال پس از ظهور دین درگذشت. او نخستین پیرو مزدیسنا است که صد سال زندگی کرد و با صد تن از مریدان خویش به روی زمین آمد» و دیگر اینکه «او یکی از شاگردان زرتشت است» که «چون روز واپسین فرا رسد و جهان تازه گردد، زرتشت و عده‌ای دیگر از بزرگان دین مراسمی ویژه انجام می‌دهند و سَنَه نیز در این گروه کنار زرتشت قرار دارد.»^{۲۶} از این اشاره‌ها نکته‌های با ارزشی به دست می‌آید. سَنَه مردی دانا و پارسا است که نقش او در رستاخیز بیان‌کنندهٔ جاودانگی اوست. مریدانی پیرامون او را گرفته‌اند که دست پروردهٔ او هستند. به‌زبانی دیگر، او قطب مریدان بی‌شمار است و خود پروردهٔ پیامبر بهدینان. همانمی‌او با مرغ اهورایی، موجب آمیختگی این دو گردید و همهٔ ویژگی‌های وی به سیمرغ منتقل شد. شگفتی‌هایی که از سیمرغ پدیدار می‌شود نتیجهٔ این جا به جایی است که نه تنها به داستان‌های عامیانه، بلکه به ادبیات، تصوّف، و فلسفه راه یافت. از تعبیرهای حکیمانه و عارفانه دربارهٔ سیمرغ می‌گذریم و به داستان می‌پردازیم.^{۲۷}

زال در سایهٔ سیمرغ آموختنی‌ها را فرا گرفت و —

ز سیمرغ اُمخته بُد گفت و گوی	اگر چند مردم ندیده بُد اوی
فراوان خرد بود و دانش کهن	بر آواز سیمرغ گفتی سخن
به تن نیز یاری ز یزدان بجست	زبان و خرد بود و رایش درست
دل پهلوان، دست شمشیرجوی	بر و بازوی شیر و خورشیدروی

(I: ۱۱۴-۱۵)

فردوسی می گوید که زال هم بدن ورزیده داشت و هم با دانش و خرد بود و نیز کارزار آموخته . این همه آن چیزی است که در آموزش دشوار پاگشایی جستجو می شود . آموخته که چنین باشد ، آموزگارش ناگزیر باید در رأی و دانش و ورزیدگی یگانه باشد و این با ویژگی های سئنه پارسا همخوانی دارد . او که صد سال زیست و صد پیرو داشت . اینجا مراد از «صد» کثرت است : فرزانه ای سالخورده با شاگردانی بسیار . به یاد بیاوریم که پرورنده فریدون نیز مرد دینی پارسایی است که در البرزکوه جای گرفته است . داستان کم و بیش همانندی نیز در میان داستان های ملی وجود دارد که فردوسی بدان اشاره ای نکرده است و آن داستان کی آپیوه (اوستایی = کوی آئی پی ونگهو Kavi Aipivanguh) ، پسر کیقباد و پدر کیکاوس ، است . کی آپیوه نیز پرورنده مردی پاکدین است .^{۲۸}

در داستان زال ، همانگونه که دیدیم ، سیمرغ چند کارکرد را در خود گرد آورده است . نقش جانور بلعنده نوباه ، نقش جانور خوراک دهنده و سرانجام نقش آموزگار را یکی پس از دیگری به عهده گرفته است . در داستانهای دیگر ، آنجایی که جانور پذیرنده نوباه نقش آموزگار را بازی نمی کند و تنها به دادن خوراک می پردازد ، این جانور با زاهدی یا پیری یزدان پرست هم نشین است . در هر حال ، عنصر روحانی حضور همیشگی دارد . در اسطوره فریدون گاو پرمایه +مرد دینی و در داستان اسکندر بز و شیر+ارسطو با هم جمعند . گاه داستان چنان دستخوش دگرگونی می شود که پیوند مستقیم میان پیر پاکدین و جانور ، مگر با موشکافی پدیدار نمی شود . مانند داستان کی آپیوه : اوشبام+گاو فر گرفته . گاه سیمرغ (به بیانی درست تر ، پر سیمرغ که جایگزین اوست) با يك عابد قرین است : در داستان «گل به صنوبر چه کرد» می خوانیم که قهرمان جوان «در بین راه به پیرمرد عابدی رسید و پس از سلام و احوال پرسوی از پیر مرد عابد التماس دعا کرد ، و پیر روشن ضمیر پر مرغی از شال کمر خود خارج کرد و گفت : . . . هر جا و هر وقت درمانده و ناچار شدی این پر را آتش بزنی مرغی تو را نجات خواهد داد .»^{۲۹} گاه درویشی ، که جای مرد دینی را گرفته ، در واقع خود يك هیولا و دیوی آدمی خوار است ، همچون در قصه «شاهزاده ابراهیم و شاهزاده اسماعیل» ، که پادشاهی فرزند ندارد و درویشی به او يك سیب می دهد تا نیمی از آن را خود و نیمی دیگر را بانویش بخورد و بیدرنگ دارای دو پسر شوند ، به شرطی که یکی از پسرها را به درویش بدهند . شاه شرط را می پذیرد و پس از چند سال درویش برای گرفتن پسر پادشاه می آید و شاهزاده ابراهیم را با خود می برد . سپس می بینیم که درویش ، در واقع ، دیوی خونریز است و هنوز از گرد راه نرسیده دیگی بر آتش گذاشته و می خواهد ابراهیم را در آن بپزد .^{۳۰}

از همه آن چه گفته شد چنین نتیجه می گیریم که در اندیشه ایرانی از سیمرغ چهره ای سه گانه ، جانور-انسان-نیمه خدا ساخته شده است که در داستان ها نیز به گونه عنصری سه گانه ، یعنی درنده-پرورنده-آموزنده بازتاب می یابد . هرکدام از این سه وجه با يك مفهوم

ذهنی پیوند می خورد: مرگ = جانور، درنده. زندگی دوباره = انسان، پرورنده. دانایی = نیمه خدا یا روحانی، آموزنده. این سه گروه زیربنای لایه های گوناگون فکری آیین پگاهایی را می سازد.

در همان هنگام که زال در نزد سیمرغ تنومند و با فرهنگ می شد، آوازه اش به گوش سام رسید. سام شبی در خواب دید که سواری نوید زنده بودن فرزندش را می دهد. سام هنوز دچار تردید است که باز در خواب جوانی را دید که پیشاپیش سپاهی از هند به سوی وی می آید.

به دست چپش بر یکی موبدی سوی راستش نامور بخردی
(۱۱۲: I)

یکی از این دو مرد پیش سام آمده و پس از سرزنش کردن او، می گوید که فرزندش به دایگی مرغ زندگی را باز یافته است. سام سراسیمه به سوی کوه البرز می رود تا فرزند را بجوید. پیدا شدن زال با دو همراه که فردوسی از آنها به نام «موبد» (مرد دین) و «خردمند» یاد می کند، در پیشاپیش سپاه، نشان پایان یافتن دوره آموزش اوست و بدین معنی است که زال ورزیدگی ذهنی و ورزیدگی بدنی را در خود جمع دارد. نشان دیگر پاگشودگی زال دست یافتن به هویت است. سیمرغ بر او نام نهاده است:

نهادم تو را نام دستان زند که با تو پدر کرد دستان و بند
بدین نام چون بازگردی بجای بگو تات خواند یل رهنمای
(۱۱۳: I)

البته، سام بر زال نام دیگری نهاد:

همی پور را زال زر خواند نام (I: ۱۱۵)
چو دستان ورا کرد سیمرغ نام (I: ۱۱۵)
دیگر هنگام بازگشتن زال به میان قبیله و مردم است، جدایی از سیمرغ دشوار است. او زال را دلداری می دهد:

نه از دشمنی دور دارم تو را سوی پادشاهی گذارم تو را
... اباخویشتن بر یکی پر من همی باش در سایه فر من
گرت هیچ سختی به روی آورند ز نیک و ز بد گفتگوی آورند
بر آتش برافکن یکی پر من بینی هم اندر زمان فر من
... دلش کرد پدرام و برداشتش گرازان به ابراندر افراشتش
(۱۱۴: I)

همراه با دادن نام، سیمرغ پر خویش را نیز به زال می دهد و بدین سان بر وی مهر خویش را می زند. به یاد بیاوریم که در آیین پگاهایی داغی بر جوان پاگشوده می زده اند. زال زر پرورده سیمرغ است و پر او را همچون تواره (fétiche) با خود نگه می دارد. گشایش کارهای زال از داشتن پر سیمرغ است. فریدون نیز، پس از بیرون آمدن از کوه البرز، بتواره ای به شکل سر

گاو ساخت و آن «گرز گاوسر» بود که فردوسی گهی «گرز گاوچهر» و گاه «گرز گاوایکر» می خواند. با توجه به اینکه فریدون نیز پرورده گاو پرمایون است، کارکرد نشانه وار گرز گاوسر همچون پر سیمرغ پدیدار می شود. داشتن پر سیمرغ نیکبختی و پیروزی می آورد، از همین روست که امیرحمزه نیز پس از کشتن سیمرغ «یک پر او جدا کرد، بپسجید، در کمر بست. بهلول را گفت: تو نقاش هستی تا صورت سیمرغ در قلم آر!»^{۳۱} پهلوانان داستان در آوردگاه پر سیمرغ به کلاه خود می نشانند تا در سایه فر سیمرغ باشند و شهرت پهلوانی هاشان آشکار شود.^{۳۲}

اما، این همه نیک آمد در پر سیمرغ از کجاست؟ با اینکه داشتن پر و دیگر اندام پاره ای از جانوران بازتاب یک اعتقاد کهن به تعویذ، بتواره و اثر جادویی اشیاء است، درباره پر سیمرغ و شگفتی هایش تنهادر داستان ها سخن رفته است و نیروی جادویی پر در نوشته های کهن به پرنده دیگری نسبت داده شده است. در «بهرام یشت»، زرتشت برای در امان بودن از گزند بدخواهان از اهورامزدا چاره جویی می کند. ندا می رسد که شهپری از مرغِ وَرَغَن (varaghna) بجوی و با خود دار یا بر بدن خود بمال. سپس می افزاید «کسی که استخوانی از این مرغ دلیر، یا پری از این مرغ دلیر با خود دارد، هیچ مرد توانایی او را نتواند کشت و نه او را از جای به در تواند برد. آن بسیار احترام، بسیار فر نصیب آن کس سازد، او را پناه بخشد آن پر مرغکان مرغ. . . هرگاه سپاهی آن را داشته باشد از آسیب دور خواهد ماند. و همه بترسند از آن کسی که پر با اوست.»^{۳۳} سخن گویاتر از آنست که نیاز به تفسیر باشد. باز هم ویژگی های مرغی دیگر، یعنی وَرَغَن = شاهین به سیمرغ داده شده است.

بنا بر شاهنامه، زال دو بار با سوزاندن پر سیمرغ را به یاری می طلبد. نخستین بار هنگامی است که رودابه رستم را بار دارد و جنین آنچنان تنومند است که زایمان ناممکن می نماید. زال پر سیمرغ را به آتش می اندازد، سیمرغ پدیدار می شود و با دیدن حال رودابه، پس از آنکه وی را مست می کند، با خنجر آبگون پهلوی او را می شکافد و رستم را بیرون می کشد، سپس پهلوی دوخته شده را با مرهمی از گیاه و شیر و مشک می پوشاند و پر خویش را بر آن می مالد که رودابه سلامت خویش را باز می یابد.^{۳۴}

دومین بار که زال از پر سیمرغ سود می برد هنگامی است که رستم در جنگ با اسفندیار زخم برداشته و نیمه جان به ایوان دستان باز می گردد و تنها چاره کار در خواندن سیمرغ است و زال به یاری زواره و فرامرزد دست به کار می شود. از آنجا که چگونگی فرا خواندن سیمرغ در گفتگوی ما بی اهمیت نیست، آن را می آوریم:

چو گشتند هر سه بر آن رای کند	سپهبد برآمد به بالای تند
از ایوان سه مجمر پراتش ببرد	برفتند با او سه هشیار گرد
فسونگر چو بر تیغ بالا رسید	ز دیبا یکی پر بیرون کشید

ز مجمر یکی آتشی برفروخت
 چو یکپاس از آن تیره شب درگذشت
 هم آنگه چو مرغ از هوا بنگرید
 نشسته برش زال با داغ و درد
 بشد تیز با عود سوزان فراز
 به پیش سه مجمر پر از بوی کرد
 ز بالای آن پر لختی بسوخت
 تو گفستی هوا چون سیاه ابر گشت
 درخشیدن آتش تیز دید
 ز پرواز مرغ اندرآمد بگرد
 ستودش فراوان و بردش نماز
 ز خون جگر بر رخس جوی کرد
 (IV: ۳۳۳-۳۴)

سپس زال داستان زخم برداشتن رستم و رخس را به سیمرغ بازگفت و درخواست یاری کرد. سیمرغ به رستم نگریست و زخم‌های او و رخس را با بیرون کشیدن پیکان، مالیدن پر آغشته با شیر درمان کرد. ثعالبی در غرورالسیر آورده است که سیمرغ از زخم‌های رستم «پیکان بیرون کشید که گفته‌اند به یک شترواره آهن بود. بال خود را بر زخم پیکان‌ها کشید، در همان دم درمان پذیرفت. آنگاه روی آن‌ها را با زبان بسود.» رخس را نیز «با زبان جای زخم‌ها بشست.» سیمرغ، پس از پند دادن به رستم که با اسفندیار راه آشتی بجوید، شبانه او را به کنار دریا رهنمایی می‌کند. ثعالبی می‌گوید: «وی را بر پشت نهاده می‌برد.» در آنجا درخت گزی را نشان داده می‌گوید تا تیری از آن چوب بر آتش و آب رز بسازد و راست بر چشم اسفندیار زند که هوش اسفندیار بر این چوب گز است.

آنچه از این گفته‌ها بر می‌آید نخست دانش پزشکی سیمرغ است. او دردها را می‌شناسد و درمان آن را نیز می‌داند. آمیزهٔ پر او با شیر و مشک و گیاهی که او نشان می‌دهد درمان زخم‌هاست. این دانش ناشی از خاستگاه او، یعنی درخت ویسپویش (همه-درمان) است. ولی شگفت این جاست که سیمرغ درخت «مرگ‌زا» یعنی گز را هم می‌شناسد. به زبان دیگر، باز هم دو سیمای درنده-پروورنده، مرگبار-زندگی بخش را در وی باز می‌یابیم. نکتهٔ دیگر آگاهی او به «راز سپهر» است. او هر آنچه پنهانی است می‌بیند، از زندگی این جهانی و آن جهانی هرکس که خون اسفندیار را بریزد آگاه است. واپسین نکته چگونگی فراخواندن سیمرغ به وسیلهٔ زال است. جای گرفتن بر بلندی، نهادن سه مجمر پر آتش، سوزاندن پر و عود، ستایش و بردن نماز، همه یادآور کنش‌های جادوگرانه است. فردوسی خود در گفتگو از دستان اشاره به فسونگری او دارد: «فسونگر چو بر تیغ بالا رسید»، و نیز از زبان اسفندیار، زال زر را جادوگر می‌خواند. این نکته شگفت‌آور نیست، چون یکی از جنبه‌های آیین پاکشایی آشنایی با آداب جادوگری است. آنچه در داستان زال ناگفته مانده است چگونگی دانش آموختن او از سیمرغ است که فردوسی با بیتی از آن می‌گذرد و می‌گوید که زال «سیمرغ امخته بد گفت و گوی» و «فراوان خرد بود و دانش کهن». آیا منظور فردوسی از «دانش کهن» همان فسونگری نیست که در جای-جای شاهنامه به گفتار و به کردار به زال نسبت می‌دهد؟ در این رابطه نامی که سیمرغ بر زال می‌نهد، «دستان»= نیرنگ، اشاره به

همین فسونگری نیست؟ نمونه جوان پا گشوده‌ای که خود چون جادوگری به نام نمایان می‌شود، فریدون است که سروشی از بهشت می‌آید و نهانی به وی افسونگری می‌آموزد. فریدون بارها از توان جادویی خویش بهره می‌برد.^{۳۷}

در داستان عقلانی شده زال، پر سیمرغ، که در خود نیروهای جادویی نهفته دارد، جایگزین افسون زال شده است که یک بار دیگر هم به یاری دستان و رستم می‌آید و آن هنگامی است که کی کاوس در بند شاه هاماوران گرفتار شده است. دخالت سیمرغ در این جنگ را فردوسی نیاورده است، اما مورخان چند آن را روایت کرده‌اند: پس از گرفتار شدن کاوس مادرش، فرهنگ، دست به دامان دستان شد و زال پر سیمرغ را سوزاند و از وی یاری خواست. سیمرغ رستم را به هاماوران می‌برد و کاوس از بند آزاد می‌گردد.^{۳۸}

جا به جایی در مکان به یاری مرغ اندیشه‌ای کهن است که در داستان‌های عامه فراوان به چشم می‌خورد. یک نمونه‌اش را در حمزه‌نامه دیدیم. در سمک عیار، نمونه شگفت‌انگیزی وجود دارد: سمک در دریا می‌رفت که کشتی او در گرداب افتاد و او به یاری گیاهان دریایی نجات یافت. در جایی که آب شیرین در دل دریا فواره می‌زد، سیمرغ برای خوردن آب آمد و سمک پای او را گرفت و به خشکی رسید و بیشه‌ای دید خوش.

نگاه آواز یکی بشنید که تسبیح می‌کرد... نگاه کرد بر مثال صومعه‌ای دید ساخته از شاخ و برگ درختان... روی به آن صومعه نهاد... شخصی دید عظیم و بزرگ و ریشی اسفید. نوری از روی او می‌تافت... پیر در عبادت بود چون فارغ شد... گفت، ای مرد... مرا چهارصد سال عمرست... عالم افروز خرم شد. گفت: ای پیر، نام تو چیست؟... پیر گفت... نام من یزدان پرست است... عالم افروز گفت: ای پیر... ازین جایگاه چگونه توانم رفتن... پیر گفت: ترا سیمرغ آورد... کار تو از آن می‌رود که پیش آن مرغ روی... در پای مرغ آویزی، باشد که ترا به آبادانی برد. برو و از آن درخت ورقی بیاور... این ورق درخت بسایه خشک باید کردن. با دو درم سنگ گرده پیه، از آن گوسفند معجونی کردن، بر مثال شاخه ساختن، در چشم کور مادرزاد نهی بقدرت یزدان چشم او روشن شود... عالم افروز بیامد و کمند در پای سیمرغ بست... تا سیمرغ از جای برآمد و در هوا برفت و عالم افروز را برد.^{۳۹}

در این داستان، همنشینی عنصرهای گوناگون جالب توجه است: یزدان پرست سالخورده، مکان دورافتاده دسترسی ناپذیر، عبادت در صومعه، آشیانه سیمرغ، چاره‌جویی، گیاه درمان بخش و جا به جایی به وسیله سیمرغ همه ویژگی‌های این پرنده است و بیفزاییم که یزدان پرست به سمک ترنج‌هایی می‌خوراند که دیگر او را نیازی به خوراک نیست و زور و توان او را چندین برابر می‌کند. جا به جایی در مکانی گسترده، در هر قصه‌ای که سیمرغ و یا پرنده‌های برگرفته از الگوی سیمرغ نقشی دارند، دیده می‌شود. داستان «سندباد بحری» نمونه‌ای از آنست. در قصه «گل به صنوبر چه کرد» قهرمان جوان با سوزاندن پر سیمرغ بارها از گیر و دار سختی‌ها نجات می‌یابد، به سرزمین‌های دور می‌رود و یا شخصی بدکار به فرمان

جوان به دوردست‌ها برده و رها می‌شود.^{۴۰}

از اشاره‌های بالا چنین نتیجه می‌شود که پرواز سیمرغ از فلک تا سمک و از باختر تا خاور، در دو محور عمودی و افقی صورت می‌گیرد. همه جهت‌های زمینی و کیهانی در مدار پرواز اوست. پرواز عمودی حکایت از عروج به آسمان دارد و همانند عروج شَمَن است و با کارکرد افسونگرانه سیمرغ پیوند دارد. هنگامی که سیمرغ رستم را به شهر هاموران، معلق شده در میان آسمان، می‌برد، پروازش در پیکار با افسون حمیر کارکردی جادوگرانه است. پرواز افقی سیمرغ - بردن قهرمان از جایی به جای دیگر - نشان توانایی او در پیش افتادن در زمان است و زمان مقوله‌ای خاکی و جسمانی است. پرواز عمودی مقوله‌ای معنوی است، در حالی که پرواز افقی امری مادی است و می‌تواند به یاری هر شیء جانشینی صورت گیرد.^{۴۱}

در گزارش ثعالبی دیدیم که برای درمان کردن زخم‌های رستم و رخس، سیمرغ از سه چیز سود می‌برد: پر خود، گیاه درمان‌بخش سرشته با شیر و آب دهان. مضمون آب دهان شفابخش در قصه‌ها بسیار به کار رفته است.^{۴۲} از نظر معنایی، آب دهان سیمرغ استعاره‌ای است از وردهای جادویی سیمرغ که می‌خواند و بر زخم‌ها می‌دمد. در بررسی‌های قوم‌شناختی، همین کار را در کردار جادوگر قبیله در جامعه‌های بدوی شناسایی کرده‌اند. در دین‌های شکل‌گرفته‌تر هنوز هم خواندن دعا و دمیدن به خود و یا دیگران ادامه دارد. در سحر و جادوی یکی از ارکان عمل دمیدن ورد است. نکته دیگر در همین راستا، خوراک دادن سیمرغ به زال نوباوه است که با متقارش به دهان او می‌گذارد. این نیز، گذشته از معنای صریحش، یعنی خوراندن خوراک، از دیدگاه معنی ضمنی، کنایه از آموختن اسرار به نوباوه است. نمونه‌های آن حتی در دین‌های تکامل یافته دیده می‌شود. گذاشتن زبان در دهان کودک به منظور انتقال اسرار بارها در این دین‌ها دیده شده است. عنصر خوراک که در مراسم دینی، به هر شکل تبرک شده و میان حاضران پخش می‌گردد، شکل تکامل یافته‌ای از همین اندیشه است. در داستان برای کارکردی یگانه شکل‌های گوناگونی به کار گرفته می‌شود.^{۴۳}

زال جوان با اندوخته‌های فراوان، با نام و هویت تازه یافته به خانه بر می‌گردد. در پایان آیین پاگشایی، نوجوان پاگشوده: (۱) به‌خانه بر می‌گردد و سپس به جستجوی همسر بر می‌آید؛ (۲) یکر است به دنبال گزینش همسر می‌رود؛ (۳) با نوجوانان دیگر زمان کم و بیش درازی را به زندگی گروهی و شکار می‌گذرانند.^{۴۴} این هر سه حالت را در قصه‌هایمان می‌بینیم که اشاره به نمونه‌های آن سخن را به درازا می‌کشاند. زال جوان راه نخست را بر می‌گزیند. در این هنگام او یک ویژگی دیگر نیز دارد که اندکی بر آن تکیه می‌کنیم. هنگامی که سیمرغ زال را برابر سام بر زمین می‌نهد، فردوسی می‌سراید:

ز پروازش آورد نزد پدر رسیده به زیر برش موی سر
(I: ۱۱۴)

موهای بلند ویژگی زال است. پس از پایان گرفتن دورهٔ پاکشایی، موهای سپید زال که «آهو»ی او به شمار می‌رفت، به عنصر زیندگی و فریندگی اش تبدیل شد. در دوران پاکشایی موهای نوباوه را اغلب «می‌بریدند و یا می‌سوزاندند، و یا برعکس، آن را بسیار بلند می‌کردند، که درین صورت، بیشتر آن را زیر پوششی پنهان می‌داشتند.»^{۴۵} به هر حال جوانان پاکشوده موهای بلند داشتند. می‌بینیم که دو مضمون متضاد، یعنی گیسوان بلند و پوشاندن موها، به‌گونه‌ای شگفت‌انگیز بیان یک واقعیت است. می‌دانیم که گیسوان بلند مردان نشان زورمندی بدنی و توانایی پنهانی است. این اندیشه در بسیاری از فرهنگ‌ها دیده می‌شود. شاید گیسوان بلند پاره‌ای از فرقه‌ها و درویش‌های ما از جمله از همین بینش برخاسته باشد. یکی از نام‌های گرشاسپ، پهلوان اسطوره‌ای، گه‌سو (Gaésu = گیسومند) است. کریشنا، که در نکته‌های بسیار با گرشاسپ همانند است نیز گیسومند خوانده می‌شود.^{۴۶} افسانهٔ سامسون شاهد گویای دیگر است. داشتن موهای بلند نشان زورمندی و نیز دانش پنهانی زال است. از سوی دیگر، با بلند شدن گیسوان، توانایی جنسی نوجوان پدیدار می‌گردد. بدین ترتیب، جوان پاکشوده، از پاکشایی تا ازدواج، موهایش را زیر پوششی پنهان می‌دارد. او، در واقع، ازین رهگذر می‌خواهد داشتن موهای بلندش را اعلام کند. به زبانی دیگر، گذاشتن پوشش بر سر نشان این است که نوجوان در جستجوی همسر است. از همین جاست که قهرمانان کچل در قصه‌ها پیدا شدند که این مضمون از آسیا تا اروپا و آفریقا پراکنده است. این قهرمانان پوست و یا شکمبهٔ جانوران را بر سر خویش می‌انداختند و، بدین ترتیب، کل بودن مجازی خویش را می‌نمودند. در ادبیات عامیانهٔ ما حسن کچل قهرمان ده‌ها قصه است که در این میان قصهٔ «حسن کچل و چهل گیس» بسیار جالب است که، از جهت مو، تضاد در عنوان و در نتیجه میان شخصیت‌های قصه، حکایت از دوگانگی ظاهر قهرمان مرد، یعنی کچل بودن حسن می‌کند که موهای بلند خویش را پنهان کرده است. در قصه «شاهزاده ابراهیم . . .» می‌خوانیم که ابراهیم با فرو بردن موهای خویش در چشمهٔ طلا و زرد شدنش، با کلاهی آن را می‌پوشاند و هنگامی که به شهر ناشناس می‌رسد «شکنبهٔ گوسفند به سرش می‌کشد که یعنی او کل است و می‌آید جلو قصر.»^{۴۷} بی‌مو بودن مجازی قهرمانان قصه بیان خوار انگاشتن پهلوانی است که با پدیدار شدن دلاوری و گیسوان بلند و گاه طلایی اش نشان می‌دهد که از هرگونه حقارتی پاک است. این یکی از ریزه‌کاریهای زیباشناختی قصه است.

ناگاه کل را دید که شکنبه را از سر برداشت و کاکل مشکین وی مسلسل شد. کاکل را به دست گرفته بازی می‌کرد که اگر دست برداشتی تا به ساق پایش رسیدی . . . شاهزاده سر خود را بست و شکنبه را بر سر نهاد. . .^{۴۸}

پوشاندن موبرای قهرمان قصه الزامی نیست و آن جا که موهایش را نمی‌پوشاند، همچون زال، صاحب گیسوان بلند و زیباست که با همهٔ سپیدی دلرباست:

سپیدی مویش بزبید همی تو گویی که دل ها فریید همی
(I: ۱۲۵)

سراسر سپیدست مویش به سر از آهو همینست و اینست فر
رخ و جعد آن پهلوان جهان چو سیمین زره بر گل ارغوان
(I: ۱۳۲)

این واپسین بیت فردوسی، می تواند تعبیر دیگر این اندیشه باشد که گیسوان پراکنده بر پیرامون سر زال تصویری از پرتو پراکنده بر پیرامون خورشید است. با چنین رخساری زال به زابل بر می گردد و پس از دیدار از منوچهرشاه و بازگشت به سیستان، بر جای سام، که به جنگ رهسپار می شود، می نشیند و برای شکار و سیاحت به سوی هند و کابل می رود. مهرباب شاه کابلی، نواده ضحاک، که باج گذار سام سوار است، به دیدار دستان می آید و چندی به می گساری و دید و بازدید می گذرد. یکی از همراهان زال از زیبایی رودابه، دخت مهرباب، سخنان دلنشینی زمزمه می کند. دستان سام که دلباخته رودابه گشته است، دیگر به آسانی دل از کابل زمین نمی کند. هر روز مهرباب به دیدن او می آید و زال او را گرمی می دارد. اگرچه در آشکار ایندو شادی خور یکدیگرند، اما در نهان وضع دگرگونه است. مهرباب زال را به خانه اش می خواند، اما زال با وی چندان همراه نیست:

چنین داد پاسخ که این رای نیست به خان تو اندر مرا جای نیست
نباشد بدین سام همداستان همان شاه چون بشنود داستان
که ما می گساریم و مستان شویم سوی خانه بت پرستان شویم
(I: ۱۲۳)

مهرباب نیز، چون پاسخ رد می شنود:

چو بشنید مهرباب کرد آفرین به دل زال را خواند ناپاک دین
(I: ۱۲۳)

بدینسان، اگرچه به دیدار هرروزه دلخوش بودند، دشمنی ای پنهان رنجشان می داد. این دشمنی را در بخش های آینده بررسی خواهیم کرد. اکنون بپردازیم به دلباختگی زال. عاشق شدن زال بر رودابه، همانند عاشق شدن کاوس شاه است بر سودابه. یعنی هردو از راه شنیدن زیبایی های دختر دل می بازند. شیوه های گوناگونی از دلباختگی را در ادبیات و قصه ها مشاهده می کنیم.^{۴۹} و این شیوه های گوناگون حکایت از آداب و رسوم کهنی می کند که در بخش های آینده از آن سخن خواهیم گفت. همینقدر اشاره کنیم که شیوه دلباختگی هرچه باشد، کارکرد آن گیرایی بخشیدن و ایجاد گره در داستان است که قهرمان به دام افتاده را به رخدادهای دیگر می کشاند. زال زر نیز دلباخته رودابه است و دیگر یارای دور شدن از پیرامون کابل را ندارد. از سوی دیگر، مهرباب نیز با نیک گویی هایی که از زال می کند، نادانسته رودابه را هم به دام عشق می اندازد. اکنون دو دلدار در جستجوی دیدارند. رودابه دایگان خویش را به بهانه چیدن گل به دیدار زال می فرستد، تا او را به دام آورند. دایگان در تیز کردن آتش عشق زال

دستی چیره دارند و دیدار شبانه و پنهانی دو دلباخته را ترتیب می دهند:

شب هنگام، زال پنهانی به سوی کاخ مهرباب شتافت، رودابه، خوشامدگویان بر باروی کاخ آمد و گیسوان شبگون خود را به پایین ریخت:

کمندی گشاد او ز گیسو بلند	که از مشک از آن سان نیچی کمند
خم اندر خم و مار بر مار بر	بر آن غبغبش تار بر تار بر
فرو هشت گیسو از آن کنگره	به دل زال گفت، این کمندی سره
پس از باره رودابه آواز داد	که ای پهلوان بچه گرد زاد
کنون زود برتاز و برکش میان	بر شیر بگشای و چنگ کیان
بگیر این سیه گیسو از يك سوم	ز بهر تو باید همی گیسوم

(I: ۱۳۴).

دیدار بسیار عاشقانه و پرشور است و یکی از دلکش ترین لحظه های شاهنامه. گذشته از این ملاحظات زیباشناختی، بی درنگ دو نکته توجه ما را جلب می کند: نخست گیسوان بلند که رودابه همچون کمند در دسترس زال می آویزد. دو دیگر، جای گرفتن رودابه در گوشه ای، به دور از چشم هر نامحرم. این دو نکته با هم پیوندی استوار دارد و حضور کم و بیش پیوسته آن در قصه ها، بازتاب احتمالی آیین های بسیار کهن است که فردوسی همچون عنصر زیباشناختی در پرداخت حماسی خود از قصه سود می برد. به راستی چه چیزی بیشتر از گیسوان بلند شبگون به زیبایی دختر ماهوش داستان، و چه کاربردی از گیسو، گویاتر از کمند به گرفتاری قهرمان داستان، و چه آرایشی برازنده تر از شبی تار و کنجی خلوت، در دورافتاده ترین گوشه کنگره کاخ به کشش داستان می افزاید؟ اما، شگفت اینکه همه این شیوه های زیباشناختی در قصه های عامیانه نیز وجود دارد و به هم پیوسته است. دختران قصه همگی موهای بلند دارند. البته، این نکته بسیار طبیعی است. اما استفاده از گیسو همچون کمند شگفت آور است. در قصه «دختر نارنج و ترنج» دختر در انتظار شاهزاده بر بلندی يك درخت جای گرفته است، يك کنیز کولی می خواهد بالای درخت و پیش دختر برود، اما راهی نمی یابد. پس دختر «موهای سرش را سرازیر کرد و به کنیز گفت: بیا بالا! کنیز موهای دختر را گرفت و آمد بالا.»^{۵۰} در يك روایت دیگر از همین قصه، کنیز کولی که از بالا رفتن ناتوان است می گوید: «ای بی بی، ای دختر جون، من هم دلم میخواد بیام بالا پهلوی تو، اما چون نمیتونم بالا بیام، موهاش را شلال کن تا بالا بیام.»^{۵۱} استفاده از گیسوان دختر برای راه یافتن به خلوت او در برج بلند، در قصه های دیگر اقوام آریایی نیز دیده می شود.^{۵۲}

استفاده از گیسوان، همچون یگانه راه رسیدن به دختر، زندانی بودن وی را می رساند. اندیشه زندانی بودن در «دختر نارنج و ترنج» بسیار روشن و گویا آمده است، چون دختر پیش از آنکه بر درخت بلند جای گیرد، سال ها در درون يك نارنج زندانی بود و سرانجام قهرمان جوان با چیدن نارنج از درخت و بریدن آن او را آزاد می سازد و با وی ازدواج می کند. همه

این نکته‌ها ما را به این احتمال می‌کشاند که در قصهٔ زال و رودابه، رودابه نیز زندانی بوده است. شاید بسته بودن رفت و آمد بر رودابه، به گونه‌ای کمرنگ درین گفتهٔ فردوسی نهفته باشد که: «در حجره بستند و گم شد کلید» (I: ۱۳۳). از آن جایی که در زمان فردوسی انگیزهٔ زندانی کردن دختران فهم نمی‌شده است، شاعر آن را با فرا رسیدن شب و بستن در تعدیل و خردپذیر کرده است. اگر مدعی باشیم که رودابه به گونه‌ای زندانی بوده است، باید انگیزهٔ آن را هم توضیح دهیم. زندانی بودن رودابه چه بسا بازماندهٔ یک رسم بسیار کهن است که جای پای آن در قصه‌ها دیده می‌شود. در داستان «جولاه و درودگر» می‌خوانیم که جولاه با صندوق سحرآمیز خود به آسمان رفت و در کنار شهر عمان فرود آمد. «قصری دید سر به عیوق کشیده و دری از آهن بر وی نهاده‌اند. بر در قصر رفت و هیچکس را ندید.» سپس می‌فهمد که، «این قصر را ملک عمان ساخته است و او را دختری است که در همه جهان به جمال و صورت او کسی نیست و مدت دوازده سال است که از مادر متولد شده است. پدر او را با دایه در این قصر آورده که هیچکس او را نبیند و کلید قصر را خود برداشته. هفته‌ای یک بار می‌آید و دختر را می‌بیند و باز می‌رود.»^{۵۳} جولاه به کمک همان صندوق سحرآمیز به خلوت دختر راه می‌برد.

رسم زندانی کردن دختران جوان در جامعه‌های نخستین، از یک سو با ترس از خوندیدیگی ماهانهٔ زنان، و از سوی دیگر، با آیین پاگشایی دختران پیوستگی دارد. کمتر چیزی چون خون ماهانه بشر نخستین را دچار هراس می‌کرد. در این هنگام زنان خوندیده، به ویژه دخترانی که برای نخستین بار خون می‌دیدند، یکی از تابوهای عمدهٔ جامعه به شمار می‌رفتند. در جامعهٔ قبیله‌ای شکارگر چنین می‌پنداشتند که اگر خونریزی زنان به خوبی مهار نشود، کم شدن شکار، گرسنگی، بیماری و حتی مرگ به همراه می‌آورد. پس در این هنگام با زنان به سختی رفتار می‌شد و آنان را از میان گروه می‌رانند. راندن زنان سلامت را به گروه اجتماعی، و ادامهٔ زندگی را به زنان ارزانی می‌داشت، چون اگر زنی این آداب را رعایت نمی‌کرد، در دم کشته می‌شد. کم و بیش در همه جا، از روزگار دیرین مدنیتهای بزرگ، تا قبیله‌های بدوی استرالیا، این باور به چشم می‌خورد. فریزر (Frazer) چگونگی زندانی کردن دختران را در دوران بلوغ در سراسر گیتی بررسی کرده است.^{۵۴}

دور کردن دختران خوندیده در گیر و دار جنگ نیز متوقف نمی‌شد. در شاهنامه نیز یافتن مادر سیاوش را در بیشه‌ای دورافتاده و دیدن بیژن منیره را در نخجیرگاهی دور از آبادی، می‌توان از رهگذر این آداب و رسوم انگاشت.

واکنش جامعه در برخورد با خون دیدگی زنان به درجهٔ رشد آن بستگی دارد. در جامعهٔ شهرنشین و کشاورز رشد یافته، دامنهٔ ممنوعیت‌ها برای زنان و دختران بالغ بسیار محدود است. در حالی که جامعهٔ روستایی یا قبیله‌ای دامدار سخت در رعایت ممنوعیت‌ها پافشاری

دارد. هنگامی که به جامعه شکارگر می‌رسیم که در فضای وهم آلود نیروهای کینه‌توز جادویی و ارواح پشیمان و یا ناسازگار موجود در پدیده‌های طبیعی به سر می‌برد و کوچکترین رفتار او را مجموعه‌ای از بتواره‌ها، توت‌ها و تابوها تعیین می‌کند، و هر فرد جز از راه وفق دادن خویش با آیین و ذهنیتی آکنده از اندیشه‌های اسطوره‌ای حق زندگی پیدا نمی‌کند، زندانی کردن درازمدت دختران در آستانه بلوغ امری پیش پا افتاده جلوه می‌کند. در این جامعه، واجبات بسیار پیچیده می‌شود: خوراک اندک، نبریدن موی سر، ندیدن آفتاب، لمس نکردن آب و زمین و نگاه نکردن به مردان. واکنشی چنین خشن در جامعه ابتدایی در برخورد با فرد، در چهارچوب بینش ویژه‌ای قوام می‌گیرد که بر اساس آن گروه پیوسته در معرض آسیب نیروهای ناشناخته و جادویی است که در پاره‌ای از افراد نهفته است. برای سلامت گروه، این نیروهای زیان‌بخش را به شیوه‌های آیینی مهار می‌زنند. تنها دختران در آستانه بلوغ ملزم به رعایت ممنوعیت‌های دشوار نبودند. شاه و گاه فرزندان او نیز مشمول ممنوعیت‌های ویژه‌ای بودند.^{۵۵}

زندانی کردن دختران در رابطه مستقیم با بلوغ جنسی آنان، آیین پاکشایی را به دنبال داشت که در مورد دختران تکیه بر آماده ساختن آنان برای ازدواج است. آن چه در دوران گوشه‌نشینی بر دختران جوان می‌گذشت سخت گنگ است. آموزش‌های سخت همراه با محرومیت‌های غذایی، یادگیری آداب دینی، آزار بدنی و نوعی بازی زناشویی رایج بود. به نظر می‌رسد که جدا کردن دختران نوبالغ از خانواده به گونه‌ای خشونت بار انجام می‌گرفت. زندانی کردن دختر با ازدواج او پایان می‌یافت.^{۵۶}

جای زندانی شدن دختران بسیار دور افتاده است و در قصه به شکل‌های گوناگون در می‌آید: غاری در کوه، جزیره‌ای در دل دریا، قصری در دوردست، چاهی ژرف و باغی بس پرت افتاده. بسیار دیده می‌شود که دختران روی درخت و یا در میوه درخت زندانی هستند. رایج‌ترین آن دختر انار، دختر نارنج و ترنج، دختر خیار، دختر سیب و دختر گلابی است.^{۵۷} قهرمان این میوه‌ها را از باغی می‌چیند که دیوی نگهبان آن است. سپس میوه را می‌شکافد، که بیان شکستن حصار دختر است. از درون میوه دختری با گیسوان بلند بیرون می‌آید که بی‌درنگ درخواست آب و نان می‌کند. قهرمان دختر را روی درختی می‌گذارد تا به دنبال پوششی برای اندام برهنه او برود. اگر کسی بخواهد پیش دختر برآید، راهی جز آن نیست که وی گیسوان را همچون کمندی به پایین بریزد، تا خواستار دختر، همچون زال زر، به نهانگاه ناپیدای او بالا برود. قصه بیانی ساده‌تر و مستقیم‌تر از حماسه دارد و به گیسوان دختر ترحمی نمی‌کند. همچون طنابی برای بالا رفتن به کار گرفته می‌شود، در حالی که حماسه، که در دوره‌های پسین‌تر از قصه شکل گرفته است، احساس گراست و قهرمانش تاب آزدن دختر را ندارد. پس کاربرد گیسو را در نشان دادن زیبایی دختر محدود می‌کند و قهرمان حماسه،

همچون زال زر، راهی جز ستودن گیسوان دلدار ندارد.

شگفت آمدش ز آنچنان گفتگوی	نگه کرد زال اندر آن ماهروی
که بشنید آواز بوشش عروس	بسایید مشکین کمندش به بوس
بدین روز خورشید روشن مباد	چنین داد پاسخ که «این نیست داد
بر این خسته دل تیز پیکان زخم	که من خیره را دست بر جان زخم
بیفگند بالا نزد هیچ دم	کمند از رهی بستد و داد خم
برآمد ز بن تا به سر یکسره	به حلقه درآمد سر کنگره

زال و رودابه شب را به بوس و کنار و راز و نیاز می گذرانند و پیمان همسری می بندند. هنگامی که آوازه دلدادگی آنها درافتاد، مخالفت‌ها برانگیخت. سام با موبدان رای زد و ستاره‌شناسان پیشگویی کردند که ازین پیوند، یلی یگانه پدیدار خواهد شد که نگهبان و امید ایرانیان می گردد. این نوید خشم سام را اندکی کاهش داد و سام برای رواید منوچهرشاه به دربار شتافت. منوچهر، بی گفتگو سام را به جنگ با مهرباب می فرستد تا کابل و کابلیان را همه از روی زمین پاک کند. مهرباب نیز بر رودابه خشم گرفت و ناچار چشم به راه طوفان نشست. تب جنگ بالا می گرفت. چرا؟

آشکارا به نظر می رسد که بیگانه بودن مهرباب انگیزه چنین آشوبی است. اما شاهنامه پر است از داستان ازدواج ایرانیان با دختران بیگانه. فریدون خود برای سه پسرش دختران پادشاه یمن را خواستگاری می کند. کاوس شاه با سودابه، دختر شاه هاماوران، همسر می گردد. سیاوش، که خود از زناشویی کاوس با دختری از خانواده گرسیوز چشم به جهان گشوده بود، با دختر افراسیاب، و نیز دختر پیران پیمان زناشویی می بندند. هنگامی که رستم تهمینه، دختر شاه سمنگان، را یک شبه به زنی گرفت و یا گشتاسب با دختر قیصر روم ازدواج کرد، آب از آب تکان نخورد. داستان عشق بیژن به منیژه، دختر افراسیاب، نمونه بی همتایی است. آنقدر نمونه‌ها فراوان است که به قانون می نماید. نتیجه این زناشویی‌ها، در همه حال، مردانی نامی و پادشاهانی بزرگ بودند که ایران زمین را استوار می داشتند: در رگ‌های ایرج و منوچهرشاه اندکی از خون سروشاه یمنی می جوشید. زو، کی اپیوه و در نتیجه کی کاوس خون تورانی در رگ داشتند. سهراب گرد، سیاوش پاک، کیخسرو پارسا، فرود دلاور و اسفندیار یل، همه نژاد از بیگانگان دارند. نامداران ایران گویی گرد جهان می گردند و دختران بیگانه را می جویند.^{۵۸} دلیل این نکته را در آینده خواهیم دید. در این جا این پرسش پیش می آید که چرا منوچهر با ازدواج زال و رودابه مخالفت می ورزد، در حالی که پدرانش و فرزندش تهماسب با بیگانه ازدواج کرده‌اند. فردوسی در پرداخت خود از داستان، مخالفت منوچهر را از آن می داند که مهرباب از نژاد ضحاک است:

که ضحاک مهرباب را بُد نیا وزیشان دل شاه پرکیمیا
(I: ۱۳۷)

منوچهر می‌اندیشد که اگر از دُختِ مهرباب و پورِ سام گردنکشی برخیزد، از سوی مادر گوهر او جداست و اگر بدان سو گرایش گیرد ایرانشهر را پراشوب و رنج خواهد کرد و خطر برای تاج و تخت هم می‌رود. گمانم بر این است که این اندیشه، گرچه به جاست ولی کافی نیست. چون ایران زمین پیوسته از سوی تورانیان آسیب می‌بیند و در همان حال ایرانیان پیوسته با تورانیان می‌آمیزند. می‌کوشیم تا در واپسین بخش سخن این گره را نیز بگشاییم. در همه قصه‌ها، اگر در جریان همسرخواهی جنگی درگیر شود، میان عاشق و پدر دختر است. شگفت اینکه در این داستان زال و مهرباب هر دو از جنگ بسیج شده هراسانند. مهرباب نه از زال که از کینه‌جویی دیگران می‌ترسد. او دامادی بهتر از زال نمی‌شناسد:

ز زال گرنامه‌ی داماد به نباشد همی از کهان و ز مه
(I: ۱۴۷)

سام با لشکر خویش به کابل نزدیک می‌شود. مهرباب در کاخ بر خویشتن می‌لرزد. زال سر خورده و ناتوان نزد سام می‌رود و می‌گوید که برای جنگ با کابل نخست «به آره میانم به دو نیم کن» سام پریشان واپسین تلاش را در این می‌بیند که نامه‌ای همراه زال به منوچهر گسیل دارد و از او اجازه ازدواج بخواهد. زال به درگاه شاه می‌رود و داستان به اوچ خود، یعنی آزمون زال، می‌رسد. در پیشگاه منوچهر شاه انجمنی از موبدان چیستان‌هایی می‌پرسند و زال پاسخ می‌گوید. چیستان‌ها ششگانه است و از گردش زمان (سال و ماه، روز و شب، روزهای ماه)، سرنوشت (داس مرگ) گردش خورشید (در برج‌های فلکی، فصل‌ها) و دوگیتی (سرای درنگ و سرای سپنج) می‌پرسد و زال بخردانه پاسخ می‌گوید و همگان شگفت‌زده می‌شوند. سپس نوبت به آزمون مردانگی می‌رسد که داستان سام هنر خویش را در سواری و تیراندازی نشان می‌دهد؛ با ژوئین هنرنمایی می‌کند؛ خشت بر سه سپر می‌زند که از هرسه در می‌گذرد؛ با پهلوانی در می‌آویزد و از زینش می‌رباید (I: ۱۶۹). بدین ترتیب، زال از آزمون دانایی و پهلوانی سر بلند بیرون می‌آید و منوچهرشاه اجازه ازدواج با رودابه را به وی می‌دهد. همه گره‌ها بی‌درنگ گشاده می‌شود و فریاد جنگ به غریوشادی تبدیل می‌شود. زال به کابل می‌آید و پس از زناشویی با رودابه به زابل بر می‌گردد. در این جاست که سام برای همیشه پادشاهی را به داستان وامی‌گذارد:

سپرد آنگهی سام شاهی به زال برون برد لشکر به فرخنده‌فال
سوی کرگسار و سوی باختر درفش خجسته برافراخت سر
(I: ۱۷۵)

آزمون قهرمان از عنصرهای همیشگی قصه و حماسه است. همانگونه که در داستان زال می‌بینیم، سه عنصر آزمون-ازدواج-پادشاهی لازم و ملزوم یکدیگرند. درین جا اشاره‌ای به داستان سیاوش می‌کنیم و سپس چگونگی آزمون و پیوند این سه عنصر را بررسی خواهیم کرد.

هنگامی که سیاوش از کاوس شاه روی گرداند و به توران رفت، افراسیاب او را پذیرفت و یک هفته پس از آن سیاوش را آزمون: نخست در بازی چوگان، کشیدن کمان، و سرانجام، در تیراندازی. هنرنمایی سیاوش همگان را به شگفتی واداشت و روز دیگر چابکی او در شکار آشکار شد. پس از چندی افراسیاب دختر خویش فرنگیس را به همسری سیاوش درآورد و به دنبال آن بخش بزرگی از توران را به سیاوش بخشید تا فرمانروایی کند (II: ۱۵۷-۱۷۰). می بینیم که درین داستان نیز در آزمون- ازدواج- پادشاهی سه عنصر پیوسته به هم وجود دارد. همین توالی و پیوستگی را در داستان پسران فریدون می بینیم.

اکنون بازگردیم به آزمون زال که از دو بخش جداگانه تشکیل شده است. نخست آزمون دانایی اوست. موبدان از زال پرسش‌هایی می‌کنند همه تمثیلی: گردش زمان، ستارگان، سال و ماه و روز و مفهوم زندگی و مرگ. این آزمون و سربلند درآمدن زال بدین معنی است که زال بر رازهای نهانی، و به زبانی دیگر، بر نیروهای طبیعت چیرگی دارد. توان جادویی او، که در آیین پاکشایی به دست آمده است مورد تأیید قرار می‌گیرد. این آزمون افسونگرانه را در داستان پسران فریدون بس روشن‌تر می‌بینیم: سه پسر فریدون برای خواستگاری از سه دختر سروشاه به یمن می‌روند. فریدون - که توانایی‌های افسونگرانه‌اش را دیدیم - به پسران هشدار می‌دهد که شاه یمن افسونگری است که شما را خواهد آزمون. سروشاه سه دختر خود را به پسران می‌نماید که هر سه در اندام و چهره همانندند. نخست دختر کوچک که کنار پسر بزرگ جای می‌گیرد و سپس دختر میانه و سرانجام دختر بزرگتر. پسران فریدون که افسون وی را از پدر فرا گرفته‌اند، دختران را باز می‌شناسند. شب هنگام، سروشاه پسران را در باغی می‌خواباند:

برون آمد از گلشن خسروی	بیاراست	آرایش	جادویی
برآورد سرما و بادی دمان	بدان تا سرآرد	بدیشان	زمان
چنان شد که بفسرد هامون و راغ	به سر برنیارست	پرید	زاغ
سه فرزند آن شاه افسون گشای	بجستند از آن سخت	سرما ز جای	
بدان ایزدی فز و فرزانیگی	به افسون شاهان	مردانگی	
بر آن بند جادو بیستند راه	نکرد ایچ	سرما بدیشان نگاه	(I: ۶۷).

افسون سروشاه در ایجاد سرما و باد، و خشتی کردن این سرما و باد به یاری فر و افسون شاهان بدین معنی است که پسران فریدون و سروشاه بر نیروهای طبیعت فرمانروایی دارند و آن را به سود خویش به‌کار می‌برند. عبارت «افسون شاهان» درین جا اهمیت ویژه‌ای دارد. هنگامی که پسران فریدون از آزمون پیروز درآمدند، شاه یمن دختران خویش را به آنان داد و فریدون پادشاهی را.

از آزمون سیاوش و پسران فریدون به این نتیجه می‌رسیم که آن کسی که آزمون را بر قهرمان

تحمیل می‌کند، پدر شاهزاده‌خانمی است که قهرمان دل‌باخته اوست و یا با او ازدواج می‌کند. قصه‌های عامیانه نیز سرشارست از آزمون‌های اسرارآمیز، که به صورت چیستان از قهرمان می‌خواهند تا راز را بگشاید. درین جا نیز آنکس که پاسخ چیستان را می‌خواهد پادشاه یا دختر اوست.^{۵۹} قهرمان قصه با توان جادویی خویش، یا دستیار جادویی، که به شکل‌های گوناگون آشکار می‌شود، رازهای چیستان را پیدا می‌کند. توان جادویی قهرمان می‌تواند به ناپیدا شدن او بینجامد. قهرمان با مردن نمادین خود در آیین پاکشایی این توانایی را می‌یابد که هر لحظه به شکل مرده، یعنی ناپیدا، درآید. نمونه‌های گوناگونی از این ناپیدایی را در داستان‌ها می‌بینیم که به یاری شیئی و یا وردی سحرآمیز (نام اعظم، دعایی که از خضر نبی و یا پیر یزدان پرست فرا گرفته‌اند) انجام می‌گیرد. کلاه غیبی یا کلاه حضرت سلیمان شکل دیگری از همین توانایی است. آمدن شب هنگام زال به دیدن رودابه و بی‌خبر ماندن حریفان، شکل عقلانی شده همین ناپیدا شدن اوست. توان جادویی در قهرمان به گونه‌ای دیگر نیز بروز می‌کند و آن دگردیسی است. قهرمان می‌تواند به شکل یک جانور و یا یک شیء درآید.^{۶۰} فریدون به شکل اژدها و کرکس در می‌آید. شکل دیگری از این دگردیسی در داستان زال دیده می‌شود. احضار کردن سیمرغ با آن مراسم ویژه که دیدیم، می‌تواند شکل تحول یافته‌ای از کردارهای جادویی باشد که در نتیجه آن زال خود به شکل و هیئت سیمرغ پدیدار می‌گردد. در قصه «سه برادر» می‌بینیم که در شکم یک ماهی بسیار بزرگ پر مرغی است که هر کس آن را به صورتش بزند به هر شکلی که اراده کند در می‌آید.^{۶۱}

آزمون دیگر زال نشان دادن توانایی بدنی و پهلوانی است. این آزمون شکل دگرگون شده‌ای از همان آزمون نخستین است که با حال و هوای حماسه سازگاری یافته است. در قصه و اسطوره اگر آزمون پهلوانی دیده شود، قهرمان به یاری یک دستیار جادو، یعنی شیء سحرآمیز یا ورد افسونگرانه، می‌تواند گره را بگشاید.^{۶۲} در اختیار داشتن دستیار جادو برابریست با در اختیار داشتن نیروهای ناشناخته طبیعت. داستان‌های در بر دارنده آزمون پهلوانی داستان‌هایی تازه‌تر و سازگار شده با ساخت حماسی است. آزمون زال تازه‌تر از آزمون پسران فریدون و کهن‌تر از آزمون سیاوش است.

همانگونه که دیدیم، آزمون-ازدواج-پادشاهی، یعنی سه عنصر به هم پیوسته در قصه، ارتباط زنده‌ای دارند. پس از آزمون زال با رودابه، دختر مهرباب شاه، ازدواج می‌کند. زناشویی با دختر یک پادشاه برابر است با پادشاهی یافتن. هدف بنیادین آزمون هم در همین نکته است که قهرمان در گیر و دار آزمون شایستگی خود را برای پادشاهی نشان بدهد. این قهرمان هر که باشد، شاهزاده، پهلوان، چوپانزاده و یا ساده‌دلی چون حسن کچل، در ساخت قصه تأثیر چندانی ندارد. آزمون پیش از ازدواج از مقوله آزمون‌هایی است که برای گزینش شاه معمول بوده است. یکی از این آزمون‌ها کشتن اژدهاست.^{۶۳} نکته دیگری که از پیوند

این سه عنصر به دست می‌آید اینست که برگزیدن پسر شاه به جانشینی پدر الزامی نیست. اما، دختر شاه همسر شاه آینده است. فریزر این پدیده را به گونه‌ای روشن بررسی کرده و می‌گوید:

به نظر می‌رسد که میان برخی از مردم آریایی نژاد، در مرحله ویژه‌ای از گسترش جامعه، واگذاری مقام پادشاهی نه از طریق فرزندان نرینه بلکه از سوی دختران شاه رواج داشته است. پادشاهی در هر نسل به مردی بیرون از خانواده شاه یا به مرد بیگانه‌ای واگذار می‌شده است که با ازدواج کردن با یکی از دختران شاه به فرمانروایی بر مردم او می‌پرداخته است. داستان‌های عامیانه، با روایت‌های گوناگون خود، که در آن جوان ماجراجویی را می‌یابیم که به سرزمینی بیگانه آمده و دختر شاه و نیمی از کشور او را به دست می‌آورد، می‌تواند بازتاب دورادور یک رسم واقعی گذشته باشد.^{۶۴}

آداب و رسومی که بر اساس آن جوانی جسور از سرزمینی دوردست آمده و به دامادی شاه و جانشینی او می‌رسد، همانگونه که فریزر و پرپ نشان داده‌اند، بیانگر یک نظام اجتماعی بسیار کهن است که بازمانده نظام مادرشاهی است. در این نظام کهن، با آنکه مردان فرمانروایی داشتند، اما آن را از زنان می‌گرفته و به دختران واگذار می‌کرده‌اند.^{۶۵} از همین جاست که قهرمان جوان در قصه — که بیش از هر سند دیگری نگهدارنده چند و چونی گذشته‌های دور است — با همسری دختر پادشاه به فرمانروایی نیز می‌رسید. در این نظام خواستگار دختر پادشاه هر کسی می‌تواند باشد و اهمیت ویژه‌آزمون را در این چهارچوب نیک در می‌یابیم که، در واقع، نه برای اینست که دختر شاه همبستری دانا و توانا داشته باشد، بلکه برای آشکار شدن توانایی‌های بایسته پادشاه آینده است. پس به نظر می‌رسد که برای داشتن پادشاهی هرچه شایسته‌تر زیبایی‌های شاهزاده‌خانم را هرچه فریبنده‌تر تا سرزمین‌های دوردست می‌پراکنند تا رشیدترین جوانان را به سرزمین خویش بکشانند. اینجاست که معنای شیوه‌های گوناگون دل‌باختگی قهرمان را می‌توان دریافت. از سوی دیگر، در پرتو چنین نظامی است که معمای دل سپردن به دختران بیگانه روشن می‌شود. در آغاز شاهزادگان و نوجوانان دلاور به شوق پادشاهی یافتن به هرگوشه‌ای می‌رفتند و دل شاهزاده خانم‌ها را به دست می‌آوردند. در دوره‌های واپسین‌تر، با گسترش نظام اجتماعی، زمانی که واگذاری پادشاهی از پدر به پسر معمول گردید، عادت همسرجویی در میان شاهزاده خانم‌های بیگانه هنوز دنبال می‌شد و تازه‌داماد، عروس را به کشور خود می‌آورد و جانشین پدر خویش می‌شد. بعدها، از آنجا که پادشاهی شاهزاده بر سرزمین همسر خویش دیگر قابل فهم نبود، راوین پایان برخی از قصه‌ها را دگرگون کرده و شاهزاده را با همسر تازه‌یافته‌اش به سرزمین پدری برگرداندند و یا پادشاهی تازه‌داماد را به سکوت برگزار کردند. بدین ترتیب، قصه‌هایی که در آن قهرمان در کشور همسر خویش می‌ماند و به پادشاهی می‌رسد، کهن‌تر از قصه‌هایی است که دختر به کشور شوهر خویش می‌رود.

آزمون قهرمان جوان، همانگونه که بررسی شد، سنجدن توانایی های افسونگرانه او بود، چون لازمه پادشاهی افسونگری بود. شاه می بایست توانایی مهار کردن و نفوذ بر نیروهای طبیعت را داشته باشد تا شکار فراوان و گرسنگی و بیماری کم شود. شاهان ایران نیز، بنا بر شاهنامه و نوشته های دینی کهن، از نیروی ابرمردمی برخوردار بودند که بدیشان امکان چیرگی بر طبیعت را می داد. جمشید و کاوس تا زمانی که به دام گناه نیفتاده بودند توانایی دور کردن مرگ، بیماری، گرسنگی و پیری را از مردمان خویش داشتند. شاهان نخستین بر اسرار طبیعت آگاه بودند و مردم را به بهره برداری از زمین: کشت و در آوردن فلز از دل سنگ، و بافندگی راهنمایی می کردند؛ آتش را در مهار خویش داشتند؛ با برآمدن شاهی نوباران نو می بارید. آنان بر نیروهای اهریمنی طبیعت و دیوان چیره بودند، تهمورث دیوبند سی سال بر اهریمن سوار شده او را در آسمان ها می تازانید.^{۶۶}

با گذشت زمان شاه به پیری می رسید و نیروی جادویی او رو به کاهش می رفت.^{۶۷} پس گروه اجتماعی در جستجوی شاهی جوان و توانمند بر می آمد. جوان ماجراجوی قصه نمی توانست نابهنگام برای گرفتن جای پادشاه خطر کند. او زمانی پدیدار می شد که دختر پادشاه به جوانی و بلوغ رسیده بود. به بیانی دیگر، جوانی دختر نشان پیری پادشاه بود. جوان برای ازدواج با دختر و به پادشاهی رسیدن می بایست برتری خود را بر پادشاه پیر نشان می داد. لزوم آزمون در این جا احساس می شود. گاه این آزمون رودرویی با شاه را به همراه دارد. جوان با نشان دادن برتری خود بر پادشاه پیر او را می کشد، دخترش را می گیرد، و سرزمینش را تصاحب می کند. پیشینه های تاریخی این کارکرد قصه را فریزر و پُپ نشان داده اند.^{۶۸}

وایسین نکته ای که باید یادآور شویم اینست که در جامعه های کهن شاه-جادوگر و یا انجمن ریش سفیدان، جوانان را می آزمودند. پسران فریدون را شاه افسونگر یمن خود آزمود، سیاوش در پیشگاه افراسیاب هنرنمایی کرد. ایندو پدران دختر داستانند. اما، در داستان زال تناقضی دیده می شود. چون این نه مهراب کابلی، پدر رودابه، است که زال را می آزماید، بلکه منوچهرشاه است که نه دختر دارد و نه با زال رو در روست. توضیح اینکه، داستان های پهلوانی سیستان، از زال تا نواده های رستم، داستان های مستقل بوده است که کوچکترین پیوندی با داستان های دینی و افسانه های شاهان ایران شرقی نداشته است. غایب بودن زال و رستم در نوشته های اوستایی و قصه های دینی پهلوی این گمان را استوارتر می کند. داستان های سیستانی به گونه ای جداگانه گردآوری شده و تا دوره اسلامی نیز در دست بوده است.^{۶۹} در دوران ساسانیان هنگام تنظیم خداینامه برخی از داستان های سیستانی را به ماجراهای پهلوانی و حماسی پادشاهان کیانی پیوند زدند، و بدین ترتیب، حماسه های زال و پیکارهای رستم در نسخه های مرجع شاهنامه پدیدار شد و پاره ای از قصه های پهلوانی سیستان، که دیگر پهلوانی ها و دیگر شاهکارهای خاندان سام را در بر می گرفت، به شکل

سام‌نامه، برزنامه، داستان‌های آذربرزین، جهانبخش و... درآمد و راهی مستقل در پیش گرفت. به گمان ما، در داستان مستقل زال، آزمون وی چه بسا به گونه‌ای دیگر بوده است، و نه در پیشگاه منوچهر، بلکه در حضور مهراب، شاه کابل و پدر رودابه گذشته است. اگر آتش جنگی در شرف برافروختن بوده، میان زال و مهراب می‌بوده است. تنها از این رهگذر است که دشمنی پنهان میان زال و مهراب را، که پیش از این اشاره کردیم، می‌توان توضیح داد. آنکه در روایت کهن قصه زال، مخالف ازدواج بوده مهراب است (و این با ساخت قصه می‌خواند). پس زال با سپاه خویش جنگ را تدارک می‌دیده است که، سرانجام، مهراب به آزمون زال تن در می‌دهد و زال با سربلند بیرون آمدن از این آزمون رودابه را تصاحب می‌کند و به زابل بر می‌گردد و جانشین سام می‌شود.

هنگامی که این داستان، با داستان شاهان پیشدادی در هم آمیخته شد، نقش مسلط منوچهرشاه و مقام برتر پهلوانان او سام و زال، به یک شاه محلی، چون مهراب، چنین اجازه‌ای را نمی‌داده تا پسر جهان‌پهلوانی را بیازماید یا با او از در مخالفت برآید. پس حق آزمودن قهرمان و مخالفت با ازدواج او به شاه برتر، یعنی شاه ایران، منوچهر، واگذار شد. برای مخالفت او با ازدواج نیز بهانه ضحاک‌نژادی مهراب و رودابه تراشیده شد. فردوسی نیز، که در سرودن شاهنامه از ترجمه خداینامه سود برده است، همین آرایش تازه از داستان زال را نگهداشته است.

پانویس ها:

۱. شاهنامه، منسوب به ژول مول، ج ۱، کتاب‌های جیبی، چاپ اول، تهران، ۱۳۴۵، ص ۱۰۹.
(به پاس زحمت‌هایی که ژول مول در استتساخ و ترجمه شاهنامه به زبان فرانسه کشیده است. همه نقل قول‌ها از نسخه فراهم‌آمده اوست، مگر آنجا که خلافتش گفته شده است).

2. Paul Saintyves, *Les contes de Perrault et les récits parallèles*, Paris, 1923.

با اینکه این کتاب امروزه کمبودها و کاستی‌هایی دارد، در زمان خود بحث‌انگیز بود و هنوز هم خواندنی است. به ویژه صفحه‌های ۲۳۰ تا ۲۷۵ که سنت ایو فرضیه آیین‌گرایانه خود را توضیح می‌دهد.

3. Vladimir J. Propp, *Les racines historiques du conte merveilleux*, traduction française: Lise Gruel-Apert, Gallimard, Paris, 1983.

این کتاب دنباله منطقی نخستین کتاب پر ارزش پُروپ است به نام: ریخت‌شناسی قصه (Morphologie du conte) که مکتب ساختارگرایی قصه بر آن پایه‌گذاری شده است. ما در این گفتگو از کتاب دوم پُروپ بسیار بهره گرفته‌ایم.

4. Jean Gazeneuve, *Sociologie du rite*, P.U.F., Paris, 1971, p.260.

۵. بنا بر روایت بندهشن «سام شش جفت فرزند داشت. از هر جفت یکی نو و یکی ماده، و هر دو را نام یکی بود: دَمَنگ (=یمنگ)، خَسْرُو، مَرگندگ (=مهرگندگ)، آپرنگ، سَپَرنگ و دستان. از جفت دستان آنکه نو بود از هر شش پسر مشهورتر بود. هریک از این شش پسر حکومت یکی از ولایات سام را داشت که مرکز آن در شرق بود و تاری و پَشخوارگر (=تبرستان) گسترده بود. حکومت سَنگان سی (=سیستان) برعهده دستان بود.» بندهشن، به نقل از گزارش انکلساریا، فصل سی و پنجم، بندهای ۳۶-۴۰.
۶. انجوی شیرازی، قَصه‌های ایرانی، جلد اول، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۲، ص ۲۶۷.
۷. شاهنامه، همان، ۱۲:۷.
۸. در روایت‌های پهلوی افسانه‌ای از کودکی کی قباد وجود دارد که در شاهنامه نیامده است: «کَواذ، کودکی اندر کَسپوزی بود که آن را به آب رودخانه افکنده بودند. و در کَواذگان (؟) خود از سرما می لرزید. اَووژو (زاب=زُو) او را دید و او را به فرزندی [در خاندان خود] پذیرفت. فرزند خواند و کَواذ نام نهاد.» بندهشن، فصل سی و یکم، بند ۲۴، به نقل از کریستن سن، کیانیان، ترجمه دکتر ذبیح الله صفا، ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۰، ص ۱۰۸. در قَصه «مرغ سخنگو» همین مضمون آمده است که دو نوزاد توامان «دختر دندون مرواری و پسر کاکل زری» را در صندوقی گذاشته و روی آب رها می کنند (انجوی شیرازی، قَصه‌های ایرانی، ج ۱، ص ۲۳۱) این داستان‌ها ما را به یاد افسانه به آب انداختن موسی می اندازد. در یک کتیبه آکادی، همین افسانه درباره کودکی سارگن، فرمانروای آکاد آمده است.
۹. روایات داراب هرمزديار، ۲ جلد، به اهتمام موبد منوك رستم اون ولا، بمبئی، ۱۹۲۲، ج ۱، ص ۹۳.
۱۰. دینکرد، کتاب نهم، ویرایش وست (West)، فصل بیستم، بند ۳.
۱۱. شاهنامه، همان، I: ۲۲۷.
۱۲. سام درین باره می گوید:
- | | |
|----------------------------------|-----------------------------------|
| برفتم به فرمان گپهان خدای | به البرزکوه اندر آن صعب جای |
| یکی کوه دیدم سر اندر سحاب | سپهریست گفستی ز خارا بر آب |
| بروبر نشیمی چو کاخ بلند | ز هر سو برو بسته راه گزند |
| برواندرون بچّه مرغ و زال | تو گفستی که هستند هر دو همال |
| ... نَبُید راه بر کوه از هیچ روی | دویدم بسی گرد او پوی پوی (I: ۱۱۷) |
۱۳. انجوی شیرازی، عروسک سنگ صبور: قَصه‌های ایرانی، ج ۳، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۵، ص ۱۷۹.
۱۴. انجوی شیرازی، همان، ج ۱، ص ۱ (قصه‌هایی که با رفتن قهرمان آن به کوه آغاز می شود فراوان است که اشاره به همه آن‌ها گفتگو را طولانی می کند).
۱۵. کریستن سن، کیانیان، همان، ص ۱۵۵.
۱۶. ابوطاهر طرسوسی، داراب نامه، ۲ جلد، به کوشش دکتر ذبیح الله صفا، ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۴، ج ۱، ص ۳۹۰.
۱۷. انجوی شیرازی، همان، ج ۱، ص ۱۷۸.
۱۸. یشت دوازدهم، بند ۱۷، و یشت چهاردهم، بند ۴۱.
- برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مینوی خرد، فصل شصت و یکم، بند ۳۷ تا ۴۰؛ زاد سپرم، فصل سوم، بندهای ۳۹-۴۰. گفتاوردها از اوستا، گزارش استاد پورداوود، می باشد.

۱۹. بندهشن، همان، فصل نوزدهم، بند ۱۳.

۲۰. صد در بندهشن، فصل بیستم، بندهای ۳۷-۴۴. نیز رجوع شود به روایات داراب هرمزدار، ج ۱، بند ۳۷-۴۲، ص ۶۴-۶۵.

۲۱. برای نمونه در حمزه‌نامه (یا رموز حمزه یا قصه حمزه) شاهد دو سیمرخ هستیم: امیرحمزه برای جنگ با دیوان به کوه قاف رفته و آن جا به دست دیو دوسر گرفتار می‌شود:

پس آن دیویک شتری را بکشت و پوست او باز کرد. امیر را در آن پوست بپیچید و بالای کوه بداشت. از قضا سیمرخ نام جانوری در کوه قاف بود. چون سیمرخ امیر را برداشت در آشیانه خود آورد. پیش بچگان نهاد. خود جای دیگر پرواز کرد. بچگان چون پوست دریدند آدمی را بدیدند، و آن هر دو جانوران چون طوطی و شارک سخن می‌گفتند. امیر را پرسیدند: تو کیستی؟ امیر تمام کیفیت واقعه خود پیش بچگان سیمرخ گفت. جانوران ساکن ماندند. هم در این بودند که سیمرخ بیامد، بچگان خود را با امیر حکایت‌کنان بدید. . . چون سیمرخ تمام کیفیت معلوم کرد، بر امیر آمد و گفت: ای حمزه، بودنی بود شد، اکنون چه می‌فرمایی؟ امیر گفت: مرا باز در آن باغ بیر تا سلاح خود بستانم. سیمرخ امیر را بر پشت خود نشاناند، پرواز شد و از آن دریا بگذرانید، هم در آن باغ آورد. حمزه‌نامه، ۲ جلد، به کوشش دکتر جعفر شعار، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۷، ج ۱، داستان ۲۳، ص ۲۳۰.

راه‌یابی امیر حمزه به آشیانه سیمرخ چقدر با داستان زال نزدیک است. امیر حمزه در میان پوست شتر، بدون تردید از افسانه دیگری برداشته شده است (رجوع شود به یادداشت ۲۳). باری، چندی پس از این نیکویی دیدن امیرحمزه سیمرخی را می‌کشد که چهره‌ای مهاجم به خود گرفته است. امیر در کوه قاف به کشتی می‌نشیند که:

چون در میان دریا رسیدند ناگاه جهان تاریک شد. چون ساعتی بگذشت طریق ابر سیاه جانوری پیدا شد. امیرالمؤمنین حمزه (رض) گفت: ای یاران، هیچ می‌دانید که این چه بلاست؟ و چه جانوری است؟ آشوب گفت: شاید سیمرخ همین [را] می‌گویند. امیرالمؤمنین حمزه گفت: تحقیق سیمرخ همین خواهد بود. چون نظر سیمرخ بر کشتی امیر افتاد، از هوا فرود آمد، چنگل در کشتی زد، خواست که بالا برد، امیر دست در کمان برد و در شست تیر پیوست، باز کرد و بر سینه سیمرخ چنان زد که تیر از پشت و رانبر برون آمد. غلطان در میان دیک (۴) افتاد. . . چون سیمرخ در زمین افتاد، قدری تپیدن گرفت، بعد جان داد. (همان، داستان ۲۴، ص ۲۳۸)

برای آگاهی بیشتر در زمینه دوگانگی سیمرخ رجوع شود به داراب نامه طرسوسی، ج ۱، صص ۱۱۶-۱۱۷، جلد ۲، صص ۲۴۹-۲۵۰، ۳۸۹، ۵۷۶-۵۷۸؛ عجایب الهند، رامهرمی، صص ۴۹-۵۰؛ هزار و یکشب، سفرهای سندباد بحری.

۲۲. بویژه رجوع شود به: مسعودی، مروج الذهب، ج ۱، صص ۵۷۵-۵۷۷، مقدسی؛ آفرینش و تاریخ، ج ۳، ص ۱۲۸؛ املی، نفایس الفنون، ج ۲، ص ۱۵۰؛ قاضی احمد غفاری، تاریخ نگارستان، ص ۱۹۳.

۲۳. فشرده این داستان که در پاره‌ای از نسخه‌ها چندین قصه و تمثیل را در خود گرد آورده است، از مجموعه قصه آورده‌اند که. . . به کوشش ابوالفضل قاضی، نشر راهنما، تهران، ۱۳۶۲، صص ۵۱-۷۳، چنین است:

در بارگاه حضرت سلیمان گفتگو از قضا و قدر می‌رفت. سیمرخ حاضر بود و گفت: قضا و قدر را اعتباری نیست. من می‌توانم قضا و قدر را بگردانم. جبرئیل به سلیمان گفت: هم اکنون پادشاه مشرق را پسری و پادشاه مغرب را دختری به دنیا آمدند. قضا و قدر این است که ایندو به هم جمع آیند، بدون نکاح و تا پانزده سال دیگر فرزندی از آنان به وجود آید، اگر سیمرخ می‌تواند این قضا و قدر را بگرداند، سیمرخ گفت: توانم. پس از بارگاه پیامبر بیرون شد و به مغرب رفت و دختر نوزاد را از گهواره‌اش برپود و از هفت دریا بگذشت. در

میان دریای هفتم کوهی بود عظیم و بر سر آن کوه درختی بزرگ که کس بر سر آن نتوانست رفتن. آنجا لانه‌ای و تختگاهی ساخت و دختر را می‌داشت و خود نگهداری می‌کرد. روزها به نزد سلیمان نبی بود و شب‌ها در کنار دختر. او را پرورش می‌داد. پسر پادشاه مشرق در ۵ سالگی به شکار می‌رفت، روزی از سرزمین خویش به دور افتاد. سال‌ها در خشکی و دریا سرگردان بود، هنگامی که چهارده‌ساله شد، از قضا پسر در یک کشتی بود، طوفان دریا او را به پای همان کوه انداخت. دختر، از بالای درخت وی را دید و پسر هم دختر را دید. هر دو دلشاد شدند. دختر می‌خواست نزدیک پسر باشد و پسر نیز چنین می‌خواست. پس حيله‌ای اندیشیدند. اسب مرده‌ای در آن جای بود، پسر درون پوست اسب رفت، شب هنگام که سیمرغ نزد دختر بازگشت، وی از تنهایی گله کرد و از سیمرغ خواست تا آن لاشه اسب را به لانه بیاورد که او سرگرم باشد. سیمرغ نیز چنین کرد. پسر و دختر، هنگامی که سیمرغ به بارگاه سلیمان می‌رفت، بازی عاشقانه می‌کردند و دختر بار گرفت و فرزندی آورد، در همان پوست اسب و سیمرغ نمی‌دید. با چشم گشودن کودک، مهلت سیمرغ نیز پایان یافت و سلیمان نبی از او خواست تا دختر را به درگاه او بیاورد. سیمرغ پذیرفت و دختر را در همان پوست اسب گذاشت و به بارگاه پیامبر آورد. در حال، دختر با پسر پادشاه مشرق و نوزادشان از پوست اسب بیرون آمدند. سیمرغ شگفت‌زده و شرمسار شد، بی‌درنگ پرواز کرد و در پس کوه قاف ناپدید شد و دیگر کسی او را ندید.

از این داستان نسخه‌های خطی فراوانی در کتابخانه‌های جهان موجود است که نشان محبوبیت آن در گذشته است. يك نسخه خطی منظوم از محمدکاظم بن میرک حسین مظفری متخلص به حَبّی در کتابخانه بریتیش میوزیم (ش 237/8915) ضبط شده است. ترجمه‌ای به فرانسه از این داستان در دست است که توسط A. Bricteux از روی نسخه خطی فارسی موجود در کتابخانه برلن صورت گرفته با عنوان:

“Histoire de la Simourgh et de l'union du fils du roi de l'Occident avec la fille du roi de l'Orient, montrant la puissance du destin”, in *Le Muséon*, vol. VI, No 1, Leroux, Paris, 1905.

۲۴. شاهنامه، همان، I: ۱۱۱.

۲۵. «فروردین یشت»، کرده ۲۴ و ۲۷، بندهای ۹۷ و ۱۲۶.

۲۶. دینکرد، کتاب هفتم، فصل ششم، بند ۵، کتاب نهم، فصل بیست و چهارم، بند ۲۷.

۲۷. درباره تعبیر عارفانه رجوع شود به: عطّار، منطق الطیر، به اهتمام دکتر سید صادق گوهرین، ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۳ (در بخش توضیحات آقای گوهرین گفتگویی درباره سیمرغ آورده است، صص ۳۱۰-۳۱۵)؛ سهروردی، «رساله عقل سرخ» و «رساله صغیر سیمرغ» در مصنفات سهروردی، به تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر و هنری کربن، انستیتیوی فرانسیسی پژوهش‌های علمی در ایران، تهران، ۱۳۴۸/۱۹۷۰؛ دکتر محمد معین، «سیمرغ» در مجله ایران لیگ، ج ۲۸، ش ۱، صص ۱-۱۱ (نگارنده این مقاله را ندیده است و از سیدصادق گوهرین، منطق الطیر، همان، ص ۳۱۲ نقل می‌کند)؛ بهرام ابن فرهاد پارسی، شارستان چهارچمن، بمبئی، ۱۲۷۰ ه. ق، صص ۴۷۲-۸۴ (این کتاب با آنکه اندکی دستاوری است، تعبیرهای جالبی از سیمرغ دارد. مثلاً، پرواز سیمرغ را به وسیله ریاضت توضیح می‌دهد). درین رابطه سرگردانی فرهنگ‌نویسان نیز جالب است. محمد پادشاه در فرهنگ آندراج زیر واژه «سیرنگ» (ج ۳، صص ۵۳۴-۵۳۵) آورده است:

سیرنگ به معنی سیمرغ نام حکیمی بوده بزرگ که در میان عوام مشهور است که مرغی بزرگ بوده و در کوه قاف می‌زیسته و با مردم آمیزش نداشته زال را تربیت کرده و در محاربه رستم و اسفندیار، آموزگار و حامی رستم بوده است. . . و حقیقت آن است که سیمرغ نام حکیمی بوده مرتاض و در کوه البرز عبادت یزدان می‌نمود و در کتب حکمای پارس کلمات حکمت بسیار از او مذکور است. . .

۲۸. در اوستا «فروردین یشت»، کرده بیست و نه، بند ۱۳۲ و «زامیادیشت»، کرده دهم، بند ۷۱) از کی ایپوه پس از کی قباد نام برده شده که فرّشاهی بدو پیوست. بنا بر بندهشن (فصل سی و یکم، بندهای ۳۱-۳۵) داستان کی ایپوه چنین است:

مادر کی ایپوه فرانگ نام داشت. فرّ فریدون در ریشه نئی پنهان بود که در دریاچه فراخکرت رسته بود. و هجرگا، پدر فرانگ، به نیرنگ و جادوی ماده گاوی پدید آوره بود که آن را بدین جای آورد. سه سال آبی را که از نی بر می آمد می کشید و بدین گاو می داد تا فرّ وارد جسم گاو شد. سپس شیر گاو را دوشیده به سه پسر خود داد. با این حال فرّ بر خلاف آنچه او می اندیشید در پیکر هیچیک از این سه فرزند راه نیافت و به جسم فرانگ درآمد. و هجرگا، چون ازین حال خبر یافت کوشید تا با دختر خویش درآمیزد. لیکن فرانگ از او گریخت و نذر کرد که نخستین پسر خود را به اوشبام دهد. اوشبام او را از چنگ پدرهایی بخشید و فرانگ نیز نخستین پسر خود را بدو داد و او کی ایپوه بود.

اوشبام (اوستایی: اوسینمه usinema) مرد پارسیایی، همانند ستنه بوده است که فروشی او نیز در «فروردین یشت» (بند ۴۰) ستوده شده است. یادآوری کنیم که فرانگ دختری تورانی بود که به همسری کی قباد درآمد بنابراین، داستان کی ایپوه شباهتی با سرگذشت پدرش کی قباد دارد که او نیز در کودکی از خانواده جدا شده و از البرزکوه به اورنگ پادشاهی برآمد. به نظر می رسد که سیمرغ داستان زال، عابد داستان فریدون و اوشبام در داستان کی ایپوه، با کارکردی همانند (پروراندن نویاوگان) آموزگاران مکتب پاکشایی در ایران کهن باشند.

۲۹. انجوی شیرازی، همان، ج ۱، ص ۱۷۵.

همنشین جانور و مرد روحانی شکل های گوناگون تری هم به خود می گیرد: همنشینی حضرت علی (ع) و مرغ سخنگو (انجوی شیرازی، همان، ج ۱، صص ۲۵۲-۵۳)، حضرت خضر و جانوران دیگر مانند سگ، استر و دیو (همان، ص ۳۳۷)، گاه جانور چنان از پیر پارسا دور است که گویی وجود ندارد، همچون داستان داراب نامه بیغمی، (مولانا بیغمی، ۲ جلد، به کوشش دکتر ذبیح الله صفا، ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۳۹)، هنگامی که آشوب عیار برای رهایی توران دخت از بند دیو به راه می افتد به پیر یزدان پرستی به نام اسماعیل بر می خورد که آشوب را به جانوران و دیو و پری رهنما می شود (ج ۲، ص ۳۸۵)

۳۰. انجوی شیرازی، همان، ج ۳، ص ۸۸ به بعد.

۳۱. حمزه نامه، همان، ج ۱، ص ۲۳۸ (این جمله آخر امیر حمزه را هنگامی بهتر درک می کنیم که به گفته عطار در منطق الطیر برگردیم که یک پر از سیمرغ در چین افتاد و این همه نقش و نگار و هنر نقاشان چین از آن پر پدید آمد).

۳۲. منوچهرخان حکیم، کلیات ۷ جلدی اسکندرنامه، در یک مجلد، انتشارات کتب ایران، تهران، بی تاریخ، ص ۲۵۸.

۳۳. «بهرام یشت» (یشت ۱۴)، کرده چهارده، بندهای ۳۴-۳۶ و ۴۵-۴۶.

۳۴. شاهنامه، همان، I: ۱۷۶.

۳۵. ثعالی، تاریخ ثعالی (عُمر اخبار ملوک الفرس و سیرهم)، پیشگفتار و ترجمه: محمد فضائی، نشر نقره، تهران، ۱۳۶۸، ص ۲۲۹.

۳۶. همان، ص ۲۲۹.

۳۷. جو شب تیره تر گشت از آنجایگاه
فروشته از مشک تا پای موی
سروشسی بدو آمده از بهشت
سوی مهتر آمد بسان پری
خرامان بیامد یکی نیکخواه
به کردار حور بهشتیش روی
که تا بازگوید بدو خوب و زشت
نهانی بیامختش افسونگری

که تا بندها را بداند کلید گشاده به افسون کند ناپدید (I: ص ۴۸) بدینگونه فریدون توان جادویی می یابد و چندین بار از آن سود می برد. بنابر اشاره شاهنامه، نخستین بار، هنگامی است که دو برادر فریدون، کیانوش و پرمایه به وی رشک می برند و برای کشتن او سیسه می کنند. از بالای کوه تخته سنگی را به پایین، آن جا که فریدون خفته است، رها می کنند تا سرش پریشان شود. فریدون که از صدای غلغله سنگ پیدار شده است:

به افسون همان سنگ بر جای خویش بیست و نغلطید یک ذره بیش (I: ص ۴۸)
در این جا، همانی برادر فریدون و گاوی که او را پرورانده، چشمگیر است. از سوی دیگر، مضمون سه برادر و کینه جویی برادران بزرگتر به برادر کوچکتر در اساطیر هند و اروپایی بسیار دیده می شود و در شاهنامه، نمونه آن سه پسران فریدون اند. بار دیگری که فریدون به جادوگری می پردازد، هنگامی است که برای آمودن پسران خویش به شکل اژدهایی در می آید و راه را بر آنان می بندد (I: ص ۶۸). نمونه های دیگری از افسونگری فریدون هست که در شاهنامه نیامده است و ما دو مورد آن را اشاره می کنیم: هنگامی که فریدون برای جنگ با ضحاک آهنگ گذشتن از آروندرود را دارد، کشتیبان او را رها نمی کند که با کشتی ارونند را ببیماید (شاهنامه، همان، I: ص ۴۹). در اوستا از این کشتیبان به نام پَه اورَو و یفرَ نوَاز (Paurva Vifra Navāza) یاد شده که فریدون به افسون او را به شکل کرکس به پرواز کردن واداشت، که تا سه روز و سه شب راه خانه خویش را نمی یافت تا فرود آید، پس سپیده دم آردویسور آنها را نداد که او را یاری دهد و نذر کرد. آنگاه اردویسور آنها را بازوانش را بگرفت و او را در یک تاخت تند به خانه اش رساند («یشت پنجم»، کرده شانزده، فشرده بندهای ۶۰ تا ۶۶). افسونگری دیگر فریدون در جنگ با دیوان مازندر است:

فریدون با مازنرها در دشت پیشانسه برخورد کرد و جنگ درگرفت. آنگاه فریدون به پیش و بالا تاخت و چون دم بیرون می داد، از بینی راست او تگرگ بیرون می ریخت، سرد چون زمستان، و از بینی چپ او سنگ می ریخت، هر یک به اندازه خانه ای. آنگاه آنان را به پای اسب گشن برمی آویخت [برادر فریدون] بست و به بالا راند و آنان را به شکل سنگ درآورد. . . (دینکرد، کتاب نهم، فصل بیست و یکم.)
دقت کنیم که هر بار که افسونی از فریدون سر می زند، به آسمان بالا می رود و حرکت او عمودی است، پَه او را نیز خود با به آسمان بلند شدن به شکل کرکس در می آورد.

۳۸. مقدسی در آفرینش و تاریخ سوزاندن پر سیمرغ را به خود رستم نسبت می دهد:

رستم روانه شد تا به یمن رسید. . . پادشاه حمیر جادوگر بود و به افسون شهر خویش را برداشت و میان آسمان و زمین معلق ساخت. رستم پر سیمرغ را در آتش افکند، و در دم سیمرغ حاضر شد و رستم را بر پشت خویش سوار کرد و امبش را با چنگهایش گرفت و در آسمان پرواز کرد تا برابر شهر رسید و در حالی که مثل رعد صدا می کرد، بال گشود و بر شهر فرود آمد و رستم با ایشان پیکاری عظیم کرد و کیکاوس را از چاه بیرون آورد و سعدی [سودابه] را نیز.

آفرینش و تاریخ، ۶ جلد، ترجمه شفیع کدکنی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۸-۵۲، ج ۳، ص ۱۲۸؛
و نیز مراجعه شود به: میرخواند، روضة الصفا، ۷ جلد، به کوشش نصرالله سیوحی، انتشارات کتابفروشی مرکزی، تهران، ۱۳۳۸-۳۹. میرخواند، این داستان را با اندکی دگرگونی آورده است (ج ۱، ص ۶۱۰). بنا به گفته بهرام فرهاد پاریسی، سیمرغ رستم را در رؤیا به هاماوران راهنمایی می کند. وی تعبیری مترادفانه از داستان دارد (شارستان. . .، ص ۴۸۴).
۳۹. فرامرزی خداداد، سمک عیار، ۵ جلد، مقدمه و تصحیح پرویز خانلری، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، چاپ سوم، ۱۳۴۷، ج ۲، صص ۵۴۸-۵۳.

۴۰. انجوی شیرازی، همان، ج ۱، صص ۱۷۴-۹۲.

۴۱. پاره ای از اشیاء گوناگون جانشین چنین است: رُخ (در داستان سندباد)؛ اسب شش پا و هشت پا (داستان گل به

صنوبر چه کرد؟ اسب بادی و اسب آبی (داستان شاهزاده ابراهیم و شاهزاده اسماعیل)؛ اسب آبنوس (هزار و یکشب)؛ صندوق چوبی سحرآمیز (داستان جوله و درودگر)؛ قالیچه حضرت سلیمان (داستان گل به صنوبر چه کرد).

۴۲. در يك قصه که در هر گوشه و کنار سرزمین ما نامی دیگر به خود گرفته است و قهرمان آن برادر کوچکی است که مورد رشک برادران بزرگتر قرار می گیرد، می خوانیم که ملک محمد برای رفتن به سرزمینی دور با سیمرغ طرح دوستی می ریزد و بر پشت او می نشیند. در راه سیمرغ گرسنه می شود و چون ملک محمد چیزی برای خوراندن به سیمرغ ندارد، گوشت ران خود را می بُرد و در منقار سیمرغ می گذارد. سیمرغ از طعم گوشت به حقیقت پی می برد، پس گوشت ران را زیر زبان خود نگه می دارد و هنگامی که به مقصد می رسند گوشت را بر ران ملک محمد می گذارد و با آب دهان آن را می چسباند، زخم بی درنگ درمان می شود (انجوی شیرازی، همان، ج ۱، صص ۸۹، ۹۱، ۱۰۳). گاه این ویژگی به پرنده های دیگر نیز انتقال می یابد. در قصه «گل خندان» کبوتری چشم از کاسه درآمده را با آب دهان خیس می کند و در جایش می گذارد، چشم دوباره بینا می شود (همان، ص ۲۲۲).

۴۳. برای نمونه، در داستان سمک عیار درنگی می کنیم: سمک به دست جام شاه گرفتار آمده و پس از شکنجه های سخت، بی جان افتاده است و به درگاه دادار می نالد و رستگاری می خواهد:

یزدان دعای وی قبول کرد... خضر (ع) به بالین وی فرستاد... خضر بیامد و دست بر سمک نهاد و راحتی از وی به سمک رسید چنانکه بازنشست... خضر گفت... برخیز!... پس دعایی برخواند و به وی دمید... هفت اندام سمک درست شد... به پای خاست آسوده و تن درست... دامن خضر... بگرفت. گفت: کیستی؟ گفت: من خضر... سمک گفت: دعایی به من آموز که من به سلامت از میان این قوم بیرون شوم... خضر پیغمبر پنج نام خدای به وی آموخت، گفت: این نام ها بر هر کاری که برخوانی مراد تو برآید. (ج ۴، ص ۱۰۲)

44. Propp, *Ibid.*, p. 143.

45. *Ibid.*, pp. 177-178.

۴۶. حسین اسماعیلی، «اژدها در شاهنامه»، دبیره، شماره ۶، پاریس، پاییز ۱۳۶۸، صص ۴-۴۲. در همین مقاله با دسته های جوانانی آشنا می شویم که می توان آنان را پاکشوده هایی دانست که زمانی را به زندگی گروهی می گذرانیدند و آیین و کردارهای ویژه ای داشتند. اعضای این دسته ها را، که در جامعه پیش از زرتشت زندگی می کردند = *Maiyra* = مردان جوان، = *vehrka* = گرگ و = *ugra-bâzu* = بازوی زورمند می خواندند. نشان این دسته ها = *Drâfsa* پرچم سیاه است که بر آن نقش اژدها زده شده بود. این جوانان گیسوانی بلند و بافته، جامه های سیاه با کمربندی چرمین داشتند. کلاه خودی نیز بر سر می گذاشته اند که آنان را به اژدها همانند می کرد. آیین آنها بزرگداشت پهلوانان اژدهاکش: گرشاسپ و فریدون بود و عنصر دینی این آیین سنتیزه با اژدها و اجرای مراسم باروری بود. (صص ۹-۱۰) بی جا نیست اگر ریشه بسیاری از قصه های فارسی را در آداب و کردار این گروه ها بجوییم.

۴۷. انجوی شیرازی، همان، جلد ۳، ص ۹۴.

۴۸. «حکایت کل باغبان که بر دختر پادشاه یمن عاشق شده بود و در سفر او را یافت»، صص ۲۲۷-۶۱، آورده اند که... همان، ص ۲۵۱.

۴۹. شاهنامه شیوه دیگری از دلباختگی را هم نشان می دهد و آن در خواب دیدن دلدار است. با همین شیوه، کتابون بر گشتاسب عاشق می شود (ج ۴، ص ۱۵۰). در قصه های ما شیوه های دیگری از دلباختگی وجود دارد که رایج ترین آن دیدن تصویر است. سیف الملوک، با دیدن تصویر نقش شده بدیع الجمال بر یک

پیراهن مفتون او می‌گردد («حکایت سیف الملوك...» آورده‌اند که... همان، ص ۲۷۰). شیوه‌های سحرآمیز در عاشق کردن شاهزاده جوان بسیار به کار رفته است. قهرمان با سری پر غرور برای شکار کردن آهوئی سر به دنبال او می‌گذارد و از همراهان به دور می‌افتد و سرانجام خود شکار می‌شود. ناگهان آهو به صورت دختر دلربایی در می‌آید و پس از شنیدن نام قهرمان ناپدید می‌گردد (انجوی شیرازی، همان، ج ۱، ص ۱۷۴). گاه جانور سحرآمیز خود دختر نیست، بلکه جادوگری است که قهرمان را به سوی دختر می‌کشاند: در سمک عیار، گورخری (دایه جادو) خورشیدشاه را به بیابان می‌کشاند که در پهنه آن درون خیمه‌ای از اطللس سرخ، دختر پادشاه چین (مه‌پری) هوش از وی می‌رباید و ساعتی بعد همه چیز ناپدید می‌شود (ج ۱، صص ۱۲-۱۵).

۵۰. انجوی شیرازی، همان، ج ۱، ص ۳۱۸.

۵۱. همان، ص ۳۲۶.

۵۲. در قصهٔ ۱۲ "Raiponce"، از مجموعه قصه‌های برادران گریم، ریپونس، شاهزاده‌خانم دوازده‌ساله‌ای به دست زن جادوگر، در یک برج بدون در و بدون پله زندانی شده است. هرگاه، زن جادوگر به دیدن او می‌آید، دختر حلقهٔ گیسوان را باز کرده از بالای برج به پایین می‌ریزد و پیر زن جادو گیسوان او را می‌گیرد و بالا می‌رود. در یک قصهٔ گرجی به نام «یادون و بلبل»، دختر جوانی در یک برج بلند زندانی است. از بالای برج گیسوانش را به پایین می‌افشانند تا قهرمان جوان، برای به دست آوردنش به بالا خزد (Propp, Ibid., p. 48).

۵۳. آورده‌اند که... همان، ص ۱۱۰.

54. James George Frazer, *Le rameau d'or*; traduction française: Nicole Belmont, 4 vol., Robert Laffont, Paris, 1984, vol. 4, pp. 19-63.

آنچه از بررسی‌های فریزر بر می‌آید اینست که در هنگام خون‌دیدگی ماهانه زنان را از گروه اجتماعی کنار می‌گذاشتند و هیچ‌گونه رابطه‌ای با آنان، حتی دیدنشان روا نبود. زنان خود غذا می‌پختند و تا هنگام پاک شدن بسیاری از خوراکی‌ها نیز برایشان ممنوع بود. هر شیتی که با آنان تماس پیدا می‌کرد، برای جامعه خطرناک به شمار می‌رفت. در برخی جاها زنان نه به دیدن آفتاب مجاز بودند و نه لمس کردن زمین. از این روی آنان را در کلبه‌های کوچکی میان زمین و آسمان زندانی می‌کردند که هیچ روزنی نداشت. جای دادن دختران قصه در برج و یا بر بلندی، بدون هیچ راه به جهان پیرامون آن، چه بسا از این رسم کهن آمده است.

برای انسان ابتدایی ترس بی‌اندازه از زنان در دوران خونریزی ماهانه، به ویژه دختران در آستانهٔ بلوغ، به دلیل نیروی جادویی و شگفت‌آوری بود که در این زمان به آنان نسبت می‌دادند. خون ماهانگی در سحر و افسون به کار برده می‌شد. پس با زندانی کردن دختران نوبالغ، در واقع، نیروی جادویی نهفته در آنان را به بند می‌کشیدند. موی دختران در آستانهٔ بلوغ را می‌چیدند و پس از آن دیگر کوتاه کردنش روا نبود. در قصه‌ها می‌بینیم که همهٔ دختران زندانی و ربوده‌شده دارای موهای بلندند. قبیله‌های آریایی نیز با این باور بیگانه نبودند. آنچه در اوستا دربارهٔ زنان خون‌دیده می‌خوانیم همانست که در یونان کهن و در هند باستان و حتی در میان قوم یهود مشاهده می‌شود.

بنا بر اوستا «زن دشتان» (خون‌دیده) در این مدت نباید با آب و گیاه و زمین تماس داشته باشد. نباید به آتش نگاه کند. غذا را باید از فاصله سه قدمی و از روی قاشقی فلزی بگیرد نه از نزدیکتر (قاشق فلزی، چونکه ظرف گلی پاک شدنی نیست) باید به زن دشتان غذایی اندک (دو نان خشک و یک افشرهٔ جو در روز) داد، حتی اگر بچه‌ای به او دست بزند باید

اورا شست. اگر پس از نه روز زن هنوز خون ببیند، اهریمن بر او چیره شده است. همخوابگی با زن دستان به منزله کشتن و بریان کردن پسر خویش است چنانکه روغن اندام او بر آتش بریزد (James Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, 3 vol., Adrien Haisonneuve, Paris, 1960. به ویژه نگاه کنید به جلد دوم و نسیبیداد، فرگردهای پنجم، هفتم، شانزدهم و هیجدهم).

دارمستتر، دیده‌های خویش را در میان پارسیان هند چنین شرح می‌دهد:

پس از مرده ترسناکترین و رایج‌ترین ناپاکی‌ها از آن زن در هنگام دستان است. در همه این مدت زن را در جای بیماران و افلیجان در اتاقی در هم کف خانه دور از همگان نگه می‌دارند که به آن دستانستان می‌گویند به او خوراک را بر یک قاشق، بر نونک چوبی دراز می‌دهند. حتی نگاه او ناپاک به شمار می‌رود و آتش را آورده می‌کند (Darmesteter, *Ibid.*, P. XIV). چنین هراسی از زن دستان از آن جا ناشی می‌شود که در این دوران زن را اهریمنی می‌انگارند. در بندهشن آمده است که «دستان از بوسه اهریمن بر جبهی *Jahi* [زن بدکاره آفرینش] زاده شده است.» (فصل سوم، بند ۷).

این گونه برخورد با زن دستان، برخوردی جهانی است و در دین‌های دیگر، در دوران‌های کهن برخوردی بهتر از این وجود نداشت. حتی در نوشته‌های واپسین تر اثرات این تفکر را می‌بینیم. شمس‌الدین محمد دُنیسری، دانشنامه‌نویس ایرانی قرن هفتم می‌نویسد:

به حدّ خشمه يك چشمه‌ای است که آنجا زاهدان و عابدان باشند. و هر که را دردی باشد بر سر آن چشمه برود و بدان غسل کند آن درد از وی برود. و اگر زن حیاض آنجا برود و خود را یا جامه‌اش را بشوید، به صنع خدا آن چشمه چهل روز خشک شود و آب هیچ نیاید.

نوادرالنبادر لتحفة البهادر، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۰، ص ۲۰۲. نیروی اسرارآمیزی که در زن خون‌دیده نهفته است بر نیروهای طبیعت برتری دارد و شگفتی‌ها می‌آفریند. محمدبن احمد طوسی در عجایب المخلوقات خویش می‌گوید:

حکما گویند بوی زن حیاض زیت و کامه را تباہ کند و اگر زن حیاض بمنقله بگذرد ترها را تباہ کند، اگر بخیارستان بگذرد تلخ گردد، اگر زن حیاض بسداب بگذرد خشک شود، اگر حیاض در آینه نگرند تاریک شود، اگر بکنودج انگبین بگذرد زیان صعب کند. . . . اگر حیاض دست بر مصروع نهاد ساکن گردد. اگر خرقه حیض بر سر چوبی کنند و اشارت به آتشی عظیم کنند بمیرد، اگر خرقه حیض بر دنبال کشتی بندند باد روبه‌آه از آن بگریزد. . . حکما گویند - اگر زن حیاض برهنه گردد و از قفا باز افتد هیچ سباع گرد وی نگرود و اگر سرما سخت بود سرما ساکن گردد. . . جهودان گرد حیاض نگرند و نان بسر چوبها بایشان دهند. . . و هندوان از حیض زنان کارهای عظیم کنند. (به اهتمام دکتر منوچهر ستوده، ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۵، ۴۰۳-۴۰۴ در همین باب رجوع شود به ذکر باین محمد قزوینی، عجایب المخلوقات، به تصحیح نصرالله سبحی، کتابخانه مرکزی، تهران، ۱۳۶۱، ص ۱۰۸) ریشه یکی از دلایل نسبت دادن سحر و جادوگری به زنان در همین نهفته است که زن حیاض بر طبیعت و نیروهای آن اثر می‌گذارد تا آن جا که اگر مردان هم به جادوگری پردازند از خون زنان حیاض بی‌نیاز نیستند: «اگر پوست روی آدمی بر سر چوبی کنند با خرقه حیض بادی سهمناک خیزد تا بزیروآوردند.» (محمدبن احمد طوسی، همان، ص ۳۹۸). با زندانی کردن زن خون‌دیده، طبیعت و جامعه را از آسیب حیض او نگهداری می‌کردند. همین هراس برخی از عرب‌ها را و می‌داشت تا دختران را در آستانه خونریزی ماهانه به زیر خاک کنند. گاه بلایی بس بزرگ را هم به نیروی اهریمنی خون ماهانه دختران نسبت می‌دادند. جریر طبری نمونه‌ای آورده است که بر شهر حضر (hazr) گذشت:

ضیون به هنگامی که شاپور پسر اردشیر سوی خراسان رفته بود به گوشه‌ای از سواد دست‌اندازی کرد و چون شاپور بیامد و از ماجرا خبر یافت سوی وی رفت و بر قلعه وی اردو زد و ضیون حصار می‌شد. . . . و چنان شد که دختر ضیون که نصیره نام داشت. . . آزار زنانه داشت و بیرون شهر فرستاده شد و رسم بود که زنان را به هنگام آزار بیرون می‌کردند. و شاپور چنانکه گفته‌اند سخت نکوروی بود و همدیگر را بدیدند و عشق در میانه آمد و دختر به شاپور نوشت: چه پاداشم دهی اگر راهی بنمایم که حصار شهر را ویران کنی و پدرم را بکشی؟ شاپور پاسخ داد: هرچه خواهی، و ترا بانوی حرم کنم و خاص خویش کنم. دختر گفت: کیبوتری سبز و طوقدار بگیر و پای آن را با خون ماهانه‌ی دوشیزه‌ای کیبودچشم بنویس و رها کن که در دیوار شهر نشیند و فرو ریزد. و این طلسم شهر بود که جز با آن ویران نمی‌شد. (تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوك، ۱۵ جلد، ترجمه ابوالقاسم پاینده، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲، ج ۲، صص ۵۹۰-۹۱)

بدین ترتیب باروی شهر فرو ریخت و مردم شهر خونیهایی گران پرداختند و نصیره نیز سرانجام به دم اسب بسته شد (از این واقعه روایت‌های گوناگونی وجود دارد از جمله از ابوعلی مسکویه رازی در تجارب الامم، ج ۱، ترجمه دکتر ابوالقاسم امامی، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۹، صص ۱۲۹-۱۳۱. محمدبن احمد طوسی، عجایب المخلوقات، همان، صص ۲۰۶ و ۴۰۴).

۵۵. خانواده شاه گاه برای همیشه در مکان بسته‌ای به سر می‌برد و اجازه پای نهادن بر زمین، دیدن آفتاب و برداشتن نقاب از چهره‌ی خویش را نداشت. برخی از جامعه‌ها بر این باور بودند که دیدن روی شاه و یا فرزندان او خطر مرگ به همراه دارد (Frazer, vols. I, II). گمان بر این بود که شاه در خود نیروهای جادویی پرتوانی دارد که گاه تعادل طبیعت را به هم می‌زند. گذاشتن نقاب بر چهره شاه برای پرهیز از چنین نیرویی بود که هرکس را می‌توانست هلاک کند. نقاب همیشگی المقنع شاید چنین ریشه تاریخی داشته باشد. در این زمینه خورنَه (=قَر) ویژه شاهان ایران کهن جالب توجه است. ممنوعیت در مورد شاه و خانواده او در پاره‌ای از قصه‌ها دیده می‌شود که شاه و یا دختر شاه می‌گذرد و فراشان فریاد دور باش، کور باش! سر می‌دهند: «ناگاه منادی کردند که هرکس فردا از خانه بیرون آید، یا در دکان بگشاید خون او در گردن او باشد، فردا دختر شاه به باغ می‌رود» (آورده‌اند که. . . همان، صص ۲۳۰-۳۱). در این جا، چون روایت کننده مضمون ممنوعیت دختر شاه را در نمی‌یافته است، آن را به ممنوعیت شهروندان برگردانده است.

۵۶. همه این عنصرها را در قصه می‌بینیم: دختر برای بردن آب سر حوض می‌رود و اژدها او را می‌بلعد؛ پسر حاکم اژدها را کشته و دختر را تندرست از شکم او بیرون می‌آورد (انجوی شیرازی، همان، ج ۳، صص ۱۰۸-۹). شتری بالدار از آسمان به خانه دختر می‌آید و او را بر پشت گرفته باز به آسمان پرواز می‌کند (همان، ص ۲۱۴). دختر که وارد قصر شد در پشت سرش بسته می‌شود و پدر و مادر هرچه می‌کوشند نمی‌توانند در را باز کنند. پس از هفت شبانه‌روز به شهر خویش باز می‌گردند و دختر در قصر تنها می‌ماند (همان، صص ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۵).

کندن دختر از محیط خانوادگی، از نظر ساختار، معنای مرگ نمادین او را دارد و بیان پایانی بر دوران کودکی اوست. این یرش در زندگی را بیشتر به گونه‌ای نمادین به عهده موجوداتی بی شکل و هول‌آور می‌گذاشتند که قربانی را می‌ربودند. این تصویر، مو به مو با پنداری که انسان ابتدایی از مرگ داشت همخوانی دارد: «در آسمان ابری مثل دود بالای سر خود دیدند. . . دستی از میان ابر دودمانند بیرون آمد و دلارام را گرفت و به آسمان برد (همان، ص ۸۳). در داراب نامه بیغمی به نمونه جالبی از ربوده شدن دختر جوان بر می‌خوریم:

گلبوی با جمعی از خادمان از خیمه بیرون آمدند تا در آن مرغزار طوفی کنند. . . در آن میان مرغزار چاهی بود عظیم نعل، و سر آن چاه عظیم فراخ بود، چون گلبوی بدان چاه رسید از سرغفلت سنگی در آن چاه انداخت تا بداند که عمق آن چاه چه مقدار است. از ناگاه دودی سیاه از آن چاه برآمد، عظیم تند و دستی از آن میان دود

پیدا شد و گریبان گلبوی را بگرفت و زور کرد و گلبوی را دربرود و در میان آن دود ناپدید شد. «ج ۲، صص ۱۵۹-۶۰. نمونه‌های دیگر روده شدن را در همین داستان می‌بینیم: ج ۱، صص ۸۲، ۲۱۲. ج ۲، ص ۱۶۲».

جهان زیرزمینی مردگان با برآمدن هیولایی بی‌شکل از چاه به‌خوبی بیان شده است. آنچه دختر قصه در دوران زندانی بودنش می‌کشد، گاه توانفرساست: باید هفت سال به یک مرده خدمت کند (انجوی، همان، ج ۳، ص ۲۱۱)؛ باید چهل روز روزی یک بار کتابی را بخواند؛ روزی یک مغز بادام بخورد و روزی یک سوزن از بدن مرده در بیاورد (همان، ص ۱۹۲)؛ هر روز یک سوره قرآن بخواند و یک سوزن از بدن مرده درآورد که روز چهل و یکم عطسه خواهد زد و زنده خواهد شد (همان، ص ۲۰۹). باید چهل روز خواب را بر خود حرام کند؛ خوراک در پوست گردو و آب در پوست تخم مرغ بخورد؛ دعا بخواند و روزی یک کارد و خنجر از بدن مرده بیرون بکشد (همان، ص ۲۱۴). این‌ها نمونه‌ای از قرارهای دشواری است که دختر مجبور به انجام آنست. خوراکی اندک که نیروی جادویی نهفته در او را به مهار بکشد. فراگیری افسون‌های دینی تا اندیشه او در چهارچوب بینش اسطوره‌ای شکل گیرد؛ خدمت پیوسته و بی‌چون و چرا به مرد، که زندگی او در گرو پشتکار زن است؛ بی‌خوابی و آزارهای دیگر که در او نیروی پایداری را بیدار کند. نتیجه این همه کوشش برای دختر جوان یافتن زندگی دوباره و بازگشت به میان گروه اجتماعی است. رباینده دختر هر کس و هر چه باشد، در لحظه بودن بی‌شکل است: دود، ابر، باد و گرد و خاک، و در نهایت بدون چهره که تنها دستی از او پیداست. بی‌شکل بودن رباینده نهاد مرگ است: مرگ بی‌شکل و بی‌چهره. رباینده دختر هنگامی که به نهانگاه خود بیاید شکل می‌گیرد. این شکل با جانوری یا هیولایی با اندامی نه مردمی پیوند نزدیک دارد.

نکته دیگری که سخت ارزشمند است آماده کردن دختر برای ازدواج است. این مهم هم با یک ازدواج نمادین در دوران زندانی شدن انجام می‌شود. هنگامی که رباینده به همراه دختر به نهانگاه خویش رسید شکل می‌گیرد و به صورت‌های گوناگونی جلوه می‌کند: جادو، دیو، پری یا جانور. در این هنگام است که به دختر ابراز عشق می‌کند. شکل نامردمی رباینده، نیمه‌جانور، نیمه‌مردمی، حکایت از آن دارد که عشق او به دختر جوان مجازی، ناممکن و به هر صورت ناپایدار است:

دختر گفت: نام من ماهانه است. من دختر بازرگانی بودم... ناگاه دستی از روی هوا پیدا شد، مرا برپود و به این جزیره، و به این ایوان آورد... دیوی دیدم شصت ارش بالا کشیده، سرش مانند سر شیر... مرا گفت: مترس که از من به تو هیچ آزاری نرسد... این مقام منست... یار من خواهی بود. اکنون مدت چند سالست که من در این جزیره‌ام. مرا به شهوت زحمت نمی‌دهد، اما با من بازی می‌کند (دازاب نامه بیغمی، ج ۱، صص ۸۲-۸۳).

از لحاظ ساختار، این ازدواج مجازی پیش درآمدی است برای ازدواج راستین دختر جوان با قهرمان. بیشتر، ربایندگان و دلباختگان مجازی، نگهبان دختر جوان هستند. با کشته شدن آنان به دست قهرمان قصه، دختر آزاد می‌شود و مدیون نجات دهنده خویش، همچون همسری واقعی تا پایان زندگی به او وابسته شده و به میان مردم بر می‌گردد.

۵۷. انجوی، همان، ج ۱، «دختر انار» صص ۹۱، ۳۳۲، ۳۳۶؛ «دختر نارنج و ترنج» صص ۳۱۵، ۳۳۴؛ «دختر خیاره» صص ۳۳۹، ۳۴۰، «دختر سیب»، ص ۸۵؛ «دختر گلابی»، ص ۹۱.

۵۸. ازدواج با بیگانگان در نوشته‌های دیگر نیز دیده می‌شود. بندهشمن درباره نسب زو پسر تهماسب، پسر منوچهر می‌گوید: «توهماسب با دختر نامون که منجم افراسیاب بود وصلت کردند و از آن‌ها زو پیدا شد» (فصل سی و یکم، بند ۳۵). سرگذشت این وصلت شگفت‌را، که در نکته‌هایی بسیار تأکیدکننده گفتگوی ماست و در شاهنامه نامیده است، از زبان طبری بازگو می‌کنیم:

مادر زُو مادول، دختر وامن [همان نامون در پندهشن] پسر واژرگا، پسر قود، پسر سلم پسر افریذون بود. گویند طهماسب در ایام پادشاهی منوچهر، هنگامی که برای جنگ فراسیاب در حدود ترکان مقیم بود خیانتی کرده بود و شاه بر او خشم آورده بود و آهنگ قتل وی داشت، بزرگان مملکت دربارهٔ عفو وی با شاه سخن کردند. . . . تقاضای آنها را نپذیرفت. . . . و او را از قلمرو خویش براند که سوی کشور ترکان رفت و در قلمرو وامن اقامت گرفت. و چنان بود که دختر وامن در قصر به زندان بود زیرا منجمان گفته بودند که وی پسری بیاورد که وامن را بکشد و طهماسب حیلۀ کرد و دختر را که از وی بار گرفته بود و آبستن «زوه» بود از قصر برون آورد. پس از آن چون مدت کثیر طهماسب به سر رسید، منوچهر بدو اجازه داد سوی خنارث، مملکت پارسیان، بازگردد و او، مادول دختر وامن را به حیلۀ از کشور ترکان به مملکت پارسیان آورد و همبیکه مادول به کشور ایرانگرد رسید زو را بیاورد. گویند: زو، در اثنای پیکارها که با ترکان داشت، وامن پدر بزرگ خویش را بکشت و فراسیاب را پس از جنگها که با وی داشت از مملکت پارسیان به دیار ترکان راند. «تاریخ طبری، همان، ج ۲، صص ۳۶۷-۴۶۸».

اگر نام های آشنا را برداریم و نام های دیگری به جای آن بگذاریم با يك قصهٔ ناب روبرو هستیم. از دیدگاه ما، زندانی شدن مادول در قصر و نجات یافتن او به دست تهماسب اهمیت زیادی دارد. و دیگر، چه همانندی شگفت انگیزی در آغاز با داستان سیاوش و در پایان با داستان کیهخسرو و فراسیاب به چشم می خورد. اگرچه ساختار این قصهٔ کهن تر است، اما، به نظر می رسد که بعدها از در هم آمیختن داستان های سیاوش و کیهخسرو و فراسیاب پرداخته شده باشد. واقعیت هرچه باشد باز هم این نکته را در بر دارد که ایرانیان عروس از بیگانگان می گرفتند.

۵۹. در قصهٔ «گل به صنوبر چه کرد» (عنوان قصه خود معماست)، قهرمان قصه به دنبال آهویی می تازد که او را به قلعه ای می کشاند، سپس آهو چرخ می خورده به شکل دختر جوان و زیبایی در می آید و به قهرمان می گوید که شرط ازدواج پاسخ به چیستان اوست که «گل به صنوبر چه کرد و صنوبر به گل چه کرد؟». اگر قهرمان پاسخ را نیابد. سر خود را باخته است. پسر به دنبال پاسخ چیستان می رود و درین راه دستیار جادویی (پسر سیمرغ) او را کمک می کند که بیان توانایی های افسونگرانهٔ اوست (انجوی، همان، ج ۱، صص ۱۷۴-۷۵). گاه قهرمان را به جستجوی شیئی سحرآمیز (مرغ سخنگو، آب نقره، مرغ طوطی و قفس طلا، برگ مروارید و . . .) می فرستند و او پیروز و شادکام بر می گردد. در قصهٔ «باغ سیب» يك آزمون جادویی جالب دیده می شود: سه برادر برای یافتن سیبی (که دختری در آن زندانی است) که توسط يك دیو ربوده شده، می بایست به درون چاهی بروند. برادران بزرگتر همینکه وارد چاه می شوند، فریاد «سوختم سوختم» سر می دهند، و بی درنگ آنان را بالا می کشند. برادر کوچکتر (قهرمان) به درون چاه می رود و گرمای توانفرسا را تاب می آورد و به آرزوی خویش می رسد (همان، ص ۸۵). آزمون این قصه بدین معنی است که قهرمان بر نیروهای طبیعت فرمانرواست. داستان بلند سیاحت حاتم، چیزی نیست مگر هفت چیستان شگفت آور که قهرمان (حاتم) پاسخ يك - يك آن را می یابد: «کوهی ندا می زند و از آن کوه آوازی می آید. آن را کوه ندا نام نهاده اند. خبر آن بواقع بیار که ندا کننده و صدازنده کدام است و آن طرف کوه چه راز نهفته دارد» (سیاحت حاتم یا حاتم نامه یا سیر حاتم، چاپ سنگی، بمبئی، ۱۳۹۰ هـ. ق. ص ۱۷۷).

۶۰. انجوی، همان، ج ۱، صص ۱۵۵، ۱۷۰، ۱۷۲، و . . .

۶۱. همان، ص ۱۵۵.

۶۲. همان، صص ۲۸۱، ۲۹۹، ۳۰۴، ۳۱۳، و . . .

۶۳. کارکرد ازدهاکشی را در «ازدها در شاهنامه» بررسی کرده ایم: دبیره، همان.

64. Frazer, *Ibid.*, vol. I, p. 419.

فریزر در همین جا نشان می دهد که چگونه در دوره های کهن تاریخ یونان باستان، شاهزاده ها هر کدام به سرزمین بیگانه

می‌رفتند و با دختر پادشاه آن جا ازدواج کرده و در همان سرزمین به پادشاهی می‌نشسته‌اند.

در قصه‌های ما نیز شواهد آن فراوان است. در «مثل سیم‌غ»، ملک محمد به سرزمین بیگانه‌ای می‌رسد که شیری هولناک آب را بر مردم بسته است و هر شب يك دختر جوان را تاوان می‌گیرد و اندکی آب به مردم وا می‌گذارد. با آن قهرمان، نوبت به دختر پادشاه رسیده است. ملک محمد شیر را می‌کشد و دختر را نجات می‌دهد و آب به فراوانی روان می‌شود. شاه خرسند گشته می‌گوید: «آن کسی که شیر را کشته و دختر مرا نجات داده... در عوض من نصف پادشاهیم را با دخترم به او می‌دهم.» (انجوی، همان، ج ۱، ص ۹۹) پیداست که درین قصه شیر جای ازدها را گرفته است. در هر حال نتیجه یکی است.

65. Frazer, *Ibid.*, Vol. I, pp. 411-441.

— Propp, *Ibid.*, ..., pp. 441-455.

۶۶. چون انسان ابتدایی نیروی شگفت‌آوری در شاه سراغ داشت، نگاه کردن در وی را نمی‌پایید. به او نیاز داشت تا در زندگی و پیکار پیوسته‌اش با طبیعت ناسازگار و گاه بی‌رحم، یاری‌اش کند، و در همان حال از وی می‌ترسید و می‌گریخت. از این جاست که شاهان در گذشته‌های بسیار دور جادوگر خطاب می‌شوند. رابطه جامعه با پادشاهش عشق و ترس را در هم آمیخته داشت. آداب و رسوم سختی برای پادشاهان برقرار بود. گاه او را با خانواده‌اش به صورت زندانی در جایی در بسته قرار می‌دادند و برایش همه موهبت‌های زندگی را فراهم می‌آوردند، گاه او را، از ترس اینکه مبادا با نیروی جادویی نگاهش تعادل طبیعت را بر هم زند، مجبور به داشتن نقاب بر چهره می‌کردند.

۶۷. در نوشته‌های دینی و حماسی ایران این پدیده را رنگ دینی داده‌اند که یادگار آموزه‌های زرتشتی است، و بنا بر آن از دست رفتن توانایی‌های فراطبیعی شاهانی چون جمشید و کاوس را در جلوگیری از پیری و مرگ و بیماری از گذرگاه گناه و روی آوردن به اهریمن توضیح می‌دهند.

68. Frazer *Ibid.*, I. Vol 1, pp. 418-440; Propp, *Ibid.*, pp. 445-455.

در قصه، گاه می‌خوانیم که قصر پادشاه با سرهای بریده آذین شده است. این سرها از آن جوانانی است که از عهده گشودن معما برنیامده‌اند یا در رو در روی با شاه شکست خورده‌اند. در قصه‌ای شاهزاده خانم به پسر جوان می‌گوید: اگر می‌خواهی به وصالم برسی شرط دارد، اگر شرطم را پذیرفتی و جوابم را دادی، زنت می‌شوم، و الا سرت را از تن جدا خواهم کرد. بعد به اتاق دیگری هدایتش کرد. پسر متوجه شد که سرهای بریده در این اتاق زیاد است... دختر گفت: این‌ها تمام خواستگارهای من بوده‌اند، و چون نتوانسته‌اند به سؤال من جواب بدهند، سرهاشان را از دست داده‌اند...» (انجوی، همان، ج ۱، صص ۱۷۴-۱۷۵).

جوان با پیروز شدن در آزمون شاه را می‌کشد. جامعه کهن هیچ ترحمی به پادشاه مغلوب نمی‌کرد. آنچه برایش اهمیت داشت، یافتن پادشاهی تازه و پر قدرت بود. پس برای کشتن پادشاه پیر آداب و آیینی شادمانه برگزار می‌کردند و بیشتر در جشن غروسی شاه تازه مراسم به قتل رساندن شاه پیر انجام می‌گرفت. تحولات تاریخی بعدی چنین بود که شاه تنها نیمی و یا يك سوم از سرزمینش را به داماد خویش می‌بخشید و پس از مرگ طبیعی او تازه‌داماد تمام سرزمینش را به دست می‌آورد. بعدها با برقراری کامل پدرشاهی و بردن پادشاهی چون میراث از پدر، همه این آداب دگرگون شد و شاه مقامی یافت که کشتن او تابو گشت.

۶۹. نگاه کنید به: دکتر ذبیح الله صفا، حماسه‌سرایی در ایران، تهران، ۱۳۳۳، صص ۴۳-۴۴؛ کریستن سن،

کیانیان، همان، صص ۲۰۲-۲۰۶.

گزیده ها

در این بخش مقاله‌های «فلسفه فردوسی»، «فردوسی بزرگترین شاعر ایران است»، و قصیده «کل الصيد فی جوف الفرا»، اثر ملك الشعراى بهار را از كتاب فردوسی نامه ملك الشعراى بهار (به‌كوشش محمد گلبن، مركز نشر سپهر، تهران، ۱۳۴۰) برگرفته و در اینجا آورده‌ایم تا هم دریافت بهار را از اندیشه فردوسی — که نشانه «نقد ادبی» زمان نویسنده است — نموده باشیم و هم خوانندگان از اعتقاد آخرین شاعر و قصیده‌سرای بزرگ ادب کلاسیک فارسی در حق آفریننده شاهنامه آگاهی یابند. افزون بر این، مقاله «فردوسی بزرگترین...» به نوبه خود نمونه استنباط از هنر شاعری در نزد اهل ادب و تحول و تکامل آن در نیم قرن اخیر تا زمان ماست.

ش. م.

فلسفه فردوسی

[در این مقاله بهار پس از بیان مجملی از چگونگی علم در زمان فردوسی چنین ادامه می‌دهد:]

اینک داخل موضوع خود می‌شویم.

وز شعوبی مردمش در گوش درهای ثمین
بود اقلیم خراسان رزمگاه آن و این

بود دهقان زاده‌ای دانشوری خوانده‌کتاب
زاده و پرورده در عهدی که بهر نام و ننگ

در زمانی که فردوسی به سن جوانی بوده خاک خراسان هر روز دچار انقلابی می شد. اول البتکین سپهسالار خراسان در ۳۴۵-۳۴۶ در زمانی که فردوسی پانزده یا شانزده ساله بود خراسان را ترك کرد و به قهر از خراسان بیرون رفت.

در زمانی که فردوسی بیست یا بیست و یک ساله بود ابومنصور عبدالرزاق که سپهسالار خراسان شده بود کشته شد.

در وقتی که او بیست و شش ساله الی سی ساله بود ابوالحسن و ابوعلی سیمجور در خراسان با سامانیان یاغی شده و دم از استقلال می زدند، و وقتی که فردوسی به نظم شاهنامه شروع کرد آخر عهد سیمجوریان و آغاز عهد سبکتکین و سلطان محمود و پسرش بود. فردوسی مردی دهقان و دهقان نژاد بوده و در ده «پاژ» خانه داشت و در شهر طوس هم باغی و خانه‌ای داشت و از این رو معلوم می شود که دهقانی محترم بوده است که هم در ده خانه داشته و هم در شهر لیکن بر اثر انقلاب محلی جزء فقرای مملکت محسوب می شد، چنان که از يك آمدن برف و تگرگ فقیر می شده و پس انداز نداشته و می گوید:

تگرگ آمد امسال بر سان مرگ مرا مرگ بهتر بدی زان تگرگ
در هیزم و گندم و گوسفند بیست این برآورده چرخ بلند
جای دیگر می گوید، یعنی بهار همین سال

کنون خورد باید می خوشگوار که می بوی مشگ آید از جویبار
هوا پر خروش و زمین پر ز جوش خنک آن که دل شاد دارد به نوش
درم دارد و نان و نقل و نبید سر گوسفندی تواند برید
مرا نیست این، خرم آن را که هست بیخشای بر مردم تنگدست
چنین مرد محترم ولی فقیر که فقرش مربوط به انقلاب مملکت و اغتشاش بوده و هر چه داشته سپاه دشمن یا دوست غارت می کرده اند، و انبارش همیشه خالی از آذوقه می مانده است، اتفاقاً طالب علم بوده و در سن سی و پنج سالگی مردی حکیم و دانشور و شاعری بزرگ از کار درآمده بوده است.

چه، می دانیم که او در سن ۳۵ یا سی و شش سالگی (۳۶۵-۴۶) به ساختن شاهنامه مشغول شده است.

خوب، فردوسی چه فلسفه و چه مقصودی داشته است؟

فردوسی بی شک مردی شیعه (اسمعیلی یا زیدی یا دوازده امامی بودن او درست معلوم نیست) بوده است و چون شعوبی بوده طرفدار احیای نام عجم بوده است و چون شیعه بوده طبعاً معتزلی هم بوده است و با حشویان و قشریان اشعری و حنابله که خدا را مجسم می دانند مخالفت داشته، لهذا برای این درس خوانده که از عقاید خود حمایت کند و مردم را به فلسفه خود و به مقصود خود ارشاد نماید.

فلسفه فردوسی چیست؟

قبلاً گفتیم به اصطلاح آن عصر حکیم یعنی کسی که با دلایل عقلی و برهان بتواند وجود خداوند و بقای نفس و جاودان بودن روح را ثابت کند و بداند که در کجا بوده و چرا آمده و به کجا می‌برندش.

جماعت دیگر هم بوده‌اند که همین مقصود را از راه دیگر یعنی از طریق تصوف پیروی می‌کرده‌اند و آن عرفا بوده‌اند، متهمی عوض آنکه با دلایل عقلی در صدد شناختن خداوند برآیند مدعی بوده‌اند که خداوند خودش باید خود را به مرد عارف نشان بدهد و با کشف و شهود خدا را دریابند و این طایفه خود را عاشق خدا خوانده و گاهی خیال می‌کرده‌اند که خداوند آمده و در زیر طیلسان آنها قرار گرفته است، و یا آن که خودشان عین او شده‌اند!! - جماعت دیگر متکلمان بوده‌اند که با اصول کلام و تفسیر و احادیث در صدد کشف حقیقت بوده‌اند و یک دسته هم آنهایی که تعبداً ایمان دارند و خود را محتاج نمی‌دانند که در شناخت خدا و صفات روح به خود زحمت دهند و هر چه انبیاء گفته‌اند قبول دارند و تنها قرآن را پیشرو خود قرار می‌دهند.

جماعتی اندک هم یافت می‌شوند که تمام این مراحل را از اول تا به آخر طی کرده و به سبب هوش و قریحه قوی در هیچ کدام ازین دام‌ها نیفتاده و گیر نکرده‌اند و به زودی از برای خود فلسفه‌ای ساخته و آن را نشر داده‌اند و چون این فلسفه اگر خشک و عریان به دست مردم زمان داده شود اسباب زحمت فیلسوف فراهم می‌شود - تمام این فلاسفه کلمات و مقاصد خود را در لباس افسانه، داستان، قصیده، غزل و مثنوی درآورده‌اند.

حالا می‌توانید شعرای بزرگ ایران را بشناسید و بدانید که آنها شاعر تنها نیستند بلکه فلاسفه‌ای هستند که فلسفه خود را در لباس شعر و با کنایات و استعارات یا افسانه‌ها و قصص جور کرده‌اند، و فردوسی بزرگتر از تمام آنهاست زیرا فلسفه او والاتر و بالاتر از دیگران است و دیگر از این جماعت حافظ است و از قدما عبدالله بن مقفع مترجم کلیله و دمنه و دیگر رودکی است و بعد از فردوسی حافظ و خیام، و شاید سنائی و حکیم مشائی هستند و یا شاعر عادی و یا زاهد قشری و یا صوفی و عارف چون بوعلی سینا و عنصری و خاقانی و انوری و نظامی و شیخ عطار و سعدی و جامی و امثال آنها. . .

فردوسی حکیمی است که حکمت و براهین منطقی و کلمات ارسطو و بوعلی سینا او را قانع نکرده و عبادت خشک و تر دنیا و مجرد عرفا هم دل او را صید ننموده از بی دینی و الحاد هم بیزار بوده به مبدأ یعنی (به خدائی بزرگ) قائل بوده است. این است که گوید:

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه‌ای نگذرد
خداوند نام و خداوند جای خداوند روزی ده رهنمای

نگارنده گوه‌ر است
 نه بینی مرنجان دو بیننده را
 که او برتر از نام و از جایگاه
 نیابد بدو راه جان و خرد
 در اندیشه سخته کی گنجد او
 میان بندگی را بیایدت بست
 همان برگزیند که بیند همی
 ستود آفریننده را کی توان
 ز گفتار و پیکار يك سو شوی
 به هر کار بستوه کانا بود
 به هستیش اندیشه را راه نیست

ز نام و نشان و گمان برتر است
 به‌بینندگان آفریننده را
 نیابد بدو نیز اندیشه راه
 سخن هرچه زین گوهران بگذرد
 خرد را و جان را همی سنجد او
 ستودن نداند کس او را چو هست
 خرد گر سخن برگزیند همی
 بدین آلت و رأی و جان و روان
 به هستیش باید که خستو شوی
 توانا بود هر که دانا بود
 از این پرده برتر سخن گاه نیست

بعد درباره عقل و روح گوید:

که گوش نیوشنده زاو برخورد
 نگهبان جان است و آن سه سپاس
 کز این سه رسد نیک و بد بی گمان
 وگر من ستایم که یارد شنود
 شناسی همی آشکار و نهان
 بدو جانت از ناسزا دور دارد

بگو تا چه داری نشان از خرد
 نخست آفرینش خرد را شناس
 سه پاس تو گوش است و چشم و زبان
 خرد را و جان را که یارد ستود
 تویی کرده کردگار جهان
 همیشه خرد را تو دستور دار

بعد از آفرینش جهان را بر طبق علوم عصر خود شرح می‌دهد و می‌گوید:

ابتدا خداوند چهار آخشبجان یا چهار گوهر یا عناصر اربعه را آفرید و پس از تولید عنصر
 یعنی گوهر و اصل مواد آسمان‌ها و زمین و ستارگان پیدا شدند و حرکت و جنبش پدید آمد و
 حرارت در نتیجه جنبش به وجود آمد و زمین اول به سبب آتش گرم شد پس به واسطه آرام
 گرفتن سردی و رطوبت حاصل گشت، آن‌گه کوه‌ها و دریاها و زمین به وجود آمدند و نبات و
 حیوان و انسان به تدریج یکی پس از دیگری خلق شدند و مردم بالاتر و کامل‌ترین آنها بود
 این جا است که فردوسی گوید:

که معنی مردم چه باشد یکی
 جز این را ندانی نشانی همی
 به چندین میانجی برآورده‌اند
 تویی خویشتن را به بازی مدار
 چه دانسیم راز جهان‌آفرین
 چو کاری بیابی بهی برگزین
 که خود رنج بردن به دانش سزا است
 نکوئی گزین وز بدی شرم دار

ز راه خرد بنگری اندکی
 مگر مردمی خیره دانی همی
 تو را از دو گیتی برآورده‌اند
 نخستین فطرت پسین شمار
 شنیدم ز دانا دگرگونه زین
 نگه کن سرانجام خود را به‌بین
 به رنج اندر آری تنت را روا است
 نکوئی به هر جا چو آید به کار

لیکن مانند مشائین که گمان کرده‌اند که خدا را به دلیل عقل شناخته‌اند خود را فریب نمی‌دهد و با کمال جرأت می‌گوید:

به‌بین ای خردمند روشن روان	که چون باید او را ستودن توان
ایا فلسفه‌دان بسیارگوی	نیوم به راهی که گوئی پوی
سخن هیچ بهتر ز توحید نیست	به ناگفتن و گفتن ایزد یکی است
تو را هرچه در چشم بریگذرد	بگنجد همی با دلت با خرد
چنان دان که یزدان نیکی دهش	جز آن است و زاین برنگردان منش
جهان پرشگفت است چون بنگری	ندارد کسی آلت داوری
که جانت شگفت است تن هم شگفت	نخست از خود اندازه باید گرفت
تو گر سخته‌ای راه سنجیده پوی	نیاید به‌بن هرگز این گفتگوی

خلاصه بر ضد بعضی حکماء که در روز مرگ خود گفته‌اند:

«معلوم شد که هیچ معلوم نشد»

فردوسی در آغاز فلسفه خود می‌گوید که خدا را با قوت عقل و با اسباب و با ابزار بشری که حواس پنجگانه باشد نمی‌توان شناخت و این گفتگوها پایان ندارد و باید به وحدانیت او از راه عجز و اقرار به مقصود معترف گشت، به هستیش باید که خستو شوی، یعنی اقرار کنی و سپس در دنیا تن به کار و رنج و زحمت بدهی و تا می‌توانی نیکی کنی و از بدی پرهیزی که: سرائی دگر باشد آرام تو، و به جای آنکه اوقات عمر خود را مثل فلاسفه بسیارگوی به دلیل و برهان و اصطلاحات بی‌پایان به سر آوری اول از خودت شروع کن، نخست از خود اندازه باید گرفت، و برو خودت را بشناس که: من عرف نفسه فقد عرف ربه - ببین که تو خود چه هستی و چه کاره‌ای به این که کجا بوم و چرا آمدم و به کجا می‌روم کار مدار. همین قدر اقرار کن که صانعی هست که تو قابل شناختن او نیستی و آخرتی هم غیر از این دنیای فانی که به یک دم زدن رستی از جان و تن، هست. علاوه براین دو موضوع خودت را بشناس یعنی فکر کن که تو چه قابلیت داری و در دنیا چه احتیاجی داری و چه کاری از دستت بر می‌آید برو و آن کار را بکن، حالا که چیزی نمی‌شود فهمید و جز تحیر در کار نیست، باید همیشه عقل و تأمل و فکر را پیشوای خود قرار دهی و به دستور عقل و خرد رفتار نمائی و نیکی کنی و در دنیا به محبت و نیکی رفتار کنی.

همیشه خرد را تو دستور دار	بدو جانت از ناسزا دور دار
به گفتار دانندگان راه‌جوی	به گیتی پیوی و به هرکس بگوی
ز هر دانشی چون سخن بشنوی	ز آموختن یک زمان نغنوی

آن‌گاه می‌گوید:

نگه کن سرانجام خود را ببین
چو کاری بیابی بهی برگزین
یعنی سایر فلاسفه چیزهای دیگر می‌گویند و حرف‌های دیگری می‌زنند ولی در حقیقت ما از راز

خداوند آگاه نیستیم، حالا که این طور است نگاه کن عزیز من صلاح آن است که تو سرانجام خود را به دقت مطالعه کنی، چون حقیقت پیدا نیست آخرین مصلحت را که خوبی کردن و مهربانی به خلق خدا است اختیار نمائی چنان که حافظ هم چنین گفت:

مباش در پی آزار و هرچه خواهی کن

که در طریقت ما غیر از این گناهی نیست
 يك حقیقت بازگوئیم و آن این است که علمای قدیم که به این زحمت و رنج برای فهم این که کجا بودم، چرا آمدم، کجا می‌روم، چرا می‌روم؟ سعی کردند در پایان عمر اقراری به عجز و جهل و ندانستن کرده‌اند چنان که اخیراً کتابی از مترلینگ بلژیکی در شرح حال و حیات موریانه می‌خواندم که داد سخن داده است و در پایان می‌گوید، معلوم می‌شود که مردم به دنیا آمده‌اند که تا می‌توانند درس بخوانند و جان بکنند و در آخر اقرار کنند که هیچ نمی‌دانند!!
 اما فردوسی در فلسفه‌اش حقیقت را حل کرده است. او می‌گوید: صلاح بشر آن است که به هستی خدای واحد اقرار کند و روح را هم جاویدان بداند و این مرحله زندگی را واسطه کمال معنوی دیگر شمرده و جای خود را در جهانی بزرگتر از این جهان بشناسد و برای کامل شدن خود دائم زحمت بکشد و سعی کند و رنج برد.

به رنج اندر است ای خردمند گنج نیابد کسی گنج، نابرده رنج
 فردوسی از حکمای الهی بالاتر رفته است، زیرا آنها را در تردید رها کرده به پرگوئی خودشان سپرده است، به صوفیان و زهاد که به دنیا پشت پا زده‌اند نیز اعتنا ندارد. در سر مسئله قضا و قدر و جبر و تفویض هم جر و بحث نمی‌کند، کارها را از نظر جزئی مربوط به سعی و اراده بشر و از نظر کلی از اختیار بشر خارج می‌داند.

چه داند کسی غیر پروردگار که فردا چه بازی کند روزگار
 این است که از بد کردن دائم می‌ترسد و نصیحت می‌کند و مکرر می‌گوید:

مکن بد که بینی به فرجام بد ز بد گردد اندرجهان نام بد
 به گیتی همی باش با ترس و باک ستایش همی کن به یزدان پاک
 فردوسی و غالب ادباء فیلسوف ما توکلی و قناعت پیشه‌اند، با آن که از يك طرف مردم را به سعی و رنج و امید گنج و ترقی و توانگری و کامیابی تشویق می‌کنند، از طرف دیگر از حرص و شقاوت و حسد بشر ترسیده و گویا می‌دانسته‌اند که پایان حیات مادی چه قدر خطرناک و مخوف است، بنابراین غالباً سعادت و شقاوت را از جانب خدا دانسته و حرص و آزار بی‌فایده می‌شمارند فردوسی می‌گوید: همین قدر که خانه و لباس و فرش و توشه داشتی راحت باش و خودت را از ترس ذلت و فقر احتمالی در حین آسودگی ذلیل و فقیر مکن.

ز بهر درم تا نباشی به درد بی آزار بهتر دل رادمرد
 ز بهر درم تند و بدخو مباش تو باید که باشی درم گو مباش

بالاخره طرفدار اعتدال و میانه‌روی و صلح و محبت است و می‌گوید:

به یزدان گرای و به یزدان گرای براندازه زاو هرچه خواهی بخواه
یعنی تکیه به‌مبدائی داشته باش و ترس و غم را در پناه او از خود دور کن، و به قدر لیاقت و
استعداد به اندازه حق و حساب خودت هرچه خواهی بخواه، رحم الله امرء عرف قدره و لم
یتعد طوره، می‌گوید پایت را به قدر گلیمت دراز کن و هر قدر که توانستی و قابلیت آن را در
خود سراغ کردی هوس و خواهش خود را به همان قدر ترقی بده و طالب چیز بی‌فایده و غیر
میسور مباش، فردوسی توکلی است، خواه توکل در امور دنیا و خواه توکل در امور آخرت،
این فلسفه یعنی فلسفه تسلیم و اتکال و توکل که ریشه تمام عقاید حکمای ملی ما است مربوط
به انقلابات زمانه است که در عصری بوده‌اند که دنیا در حال تشنج بوده و مانند امروز انتظامات
دیرینه گسسته و دنیا عرصه تنازع ملل بوده است، این است که می‌گوید:

یکی روز مرد آرزومند نان دگرروز بر کشوری مرزبان
این اوضاع دو اسلحه به دست حکیم می‌دهد یکی شراب یا چیزی مخدر و دیگری فلسفه
تسلیم و توکل و اتکال، و فردوسی هم با این دو اسلحه توانست هشتاد سال عمر کند و سی
و پنج سال آن را صرف احیا کردن وطنش نماید، مثلاً می‌گوید در مرگ عزیزان که بالاترین
سوگواری‌ها است جزع مکن چنان که در پایان جزع کردن مادر سهراب که منجر به مرگ او
شد گوید:

چنین گفت بهرام شیرین سخن که با مردگان آشنائی مکن
به تو داد يك روز نوبت پدر سزد گر تو را نوبت آید به سر
چنین است و رازش نیامد پدید نیابی به خیره چو جوئی کلید
در بسته را کس نداند گشاد بدان رنج عمر تو گردد به باد

در امر آخرت غالباً اعتماد به کرم خدا دارد و در آن جا هم توکلی است:

تو چندان که باشی سخنگوی باش خردمند باش و جهانجوی باش
چو رفتی سر و کار با ایزد است اگر نیک باشدت کار از بد است
نگر تا چه کاری همان بدروی سخن هرچه گوئی همان بشنوی
درستی ز کس نشنود نرم گوی سخن تا توانی به آزرم گوی
دنیا را متلون می‌بیند و دستور می‌دهد که تو نرم و ملایم و عاقل باش، کار کن، از دنیا مترس،
و غصه مخور زیرا:

چنین است رسم سرای سپنج یکی زاو تناسا و دیگر به رنج
نه زاو شاید ایمن شدن روز ناز نه نومید گشتن به روز نیاز
بر این و بر آن روز هم بگذرد خردمند مردم چرا غم خورد
فردوسی به‌خود و به خدا و به محبت و آرامی و خوش‌روئی و سعی و مجاهدتهای که مزاحم
غیر نشود اعتماد دارد، از دنیای منقلب و از حرص و غضب و خشم می‌ترسد:

جهان را ز کردار بد شرم نیست کسی را به نزدیکش آرم نیست
 چو بستی کمر بر در راه آز شود کار گیتیت یک سر دراز
 آن وقت می گوید از جهتی جا دارد که انسان به طرف ترقی و تعالی و بزرگی برود، اما از طرفی
 دیگر می گوید دنیا به قدری کوچک است که قابل نیست:

به يك روی جستن بلندی سزاست اگر در میان دم ازدها است
 دو دیگر ندارد چه گیتی درنگ سرای سپنجی چه پهن و چه تنگ
 پرستنده از و جویای کین به گیتی ز کس نشنود آفرین
 سر مایه مرد هنگ و خرد به گیتی بی آزاری اندر خورد
 سه چیزت بیاید کز او چاره نیست وز آن نیز بر سرت بیغاره نیست
 خوری یا پوشی و یا گستری سزد گر به دیگر سخن ننگری
 کز این سه گذشتی همه رنج و آز چه در آز پیچی چه اندر نیاز
 بخور آن چه داری و بیشی مجوی که از آز کاهد همی آبروی
 در نتیجه دانستیم که فردوسی هم فیلسوف و هم شاعر و هم اجتماعی یعنی وطن دوست بوده
 و دو مقصود داشته است و عمر خود را بر سر این دو مقصود گذاشته است:

۱- بیان فلسفه الهی و طبیعی و حکمت عملی یعنی علم اخلاق و تدبیر منزل که به طور
 خلاصه به اصول آن اشاره کردیم.

۲- خدمت به شعوبه که حزب مقدس ایران دوست آن عصر بوده و فردوسی خود را در راه
 پیش رفت آن فکر مقدس که بنیان عظمت و ابهت ایران و احیای آثار گذشتگان ایران و تحریک
 عرق حمیت آیندگان فدا کرده است و دیروز و امروز و فردا جزء بزرگترین وطن پرستان ایران
 محسوب می شود و او است که درباره ایرانیان می گوید:

هنر نزد ایرانیان است و بس ندارند شیر ژبان را به کس
 همه يك دلانند و یزدان شناس به گیتی ندارند از کس هراس

فردوسی بزرگترین شاعر ایران است

کسانی که با من در این عقیده که فردوسی بزرگترین شاعر است، همراه بوده اند دلایل پسندیده
 آورده اند، و داد سخن گستری داده اند. و اگر بخواهم آن دلایل را تکرار کنم از فرهنگ دور
 خواهد بود.

کاشکی کارفرمایان مجله مهر از اول فرمایش یکی از بزرگان را کار بسته فردوسی و ملای
 بلخی و سعدی و حافظ را کنار گذاشته در باقی سخن می گفتند چه این اساتید بزرگ هر کدام
 دارای مقامی شامخ و جایگاهی بلندند و هیچ يك از دیگری فروتر نیست و هر يك از يك روی

در گلستان ادب و دانش سرکشیده و از يك سوی همچون ستارهٔ سحرى فروغ جاودانى پاشیده است.

به راستی گذشته از این چند شاعر استاد، سایر اساتید شعر درى نیز بر همین منوال دارای مقامی بلند و پایگاهی ارجمنداند زیرا در هر زمانی که حد میانهٔ عمر يك شاعر نامی ما است هزاران شاعر و سخنور در پهنهٔ این کشور پهناور پیدا آمده و رفته‌اند که از آنها برخی تنها نامی باقی است و باقی گمنام درگذشته‌اند. پس اگر شما نام دو شاعر را در درازای صد سال می‌شنوید گمان نکنید که تنها این دو شاعر یک‌تاز آن میدان و نام جوی آن عرصه بوده بلکه باید دانست که این دو گل از هزاران هزار گلین انتخاب شده و چند قصیده و غزل که از آنها بر جای مانده چکیده یا بازماندهٔ هزاران هزار شعر آنان است که از حوادث روزگار و مصایب جهان نابکار در پناه حفظ و نگاهداری حافظه‌ها سینه به سینه و سفینه به سفینه به یادگار مانده است.

پس چگونه توان میان این یادگاری روح و روان تفاوتی نهاد یا آنها را به درستی و از روی انصاف و حقیقت صرافى کرده و در برتری و بهتری یکی بر دیگری فتوائى داد؟

ابوالفرج اصفهانی در جلد نهم آغانی در ضمن شرح حال مروان بن ابی حفصه گوید: «... روزی در نزد مروان بن ابی حفصه شعر زهیر را خواندیم گفت به خدا که زهیر اشعر شعرای جهان است. روزی دیگر شعر اعشى را بر او خواندیم گفت به خدا اعشى اشعر شعرای جهان است. پس شعر امرؤالقیس را خواندیم گفت به خدا که امرؤالقیس اشعر شعرای جهان است. باز گفت: والناس والله اشعر الناس به خدا که همهٔ مردم اشعراند، مراد آن که شاعرترین شعرا کسی است که شعری خوب از وی بشنوی چون از دیگری شعر خوب شنیدی باز او اشعر است...»^۱

آری این داستان راه به جایی دارد، از روی حقیقتی برخاسته و راست است چون راست و حقیقی بوده است نقل شده و اینک به ما رسیده است.

گویند شعر خوب آن است که از دلی پاک و لطیف برخیزد و خبر از حالتی خاص و شگرف دهد و با حالی مخصوص مستمعى را به سوی خود کشد و شنونده‌ای را از راهی که با دل او دارد تکان دهد و چون زخمهٔ سازی چنگ در تار دلی زده آن را به نوا درآورد یا به پای کوبی و دست افشانی وادارد...

هر اندازه که قلوب و حال‌ها از روی قواعد روان‌شناسی و معرفت‌النفس مختلف و گوناگون است شعر و شاعر نیز به همان اندازه مختلف و گوناگون و خوبی هر شعری به مقتضای حال شنونده در اصل مزاج یا در حین شنیدن مختلف و گوناگون خواهد بود.

هر گلی بوئی و رنگی دارد و هر نغمه حالتی و آهنگی و هر صنعتی که از زیر دست فردی

بیرون آید و سنگی . . .

ممکن است يك شخص بر اثر حال های مختلف که در يك روز یا يك سال بر وی جاری گردد درباره يك شاعر عقاید گوناگون پیدا کند و هر روزی محو شعری شود و هر سالی شیفته شاعری گردد.

پس با این صفت که گفته شد چگونه می توان گفت که کدام شاعر بزرگ تر است، جز آنکه پیش از وقت اقرار کنیم و به این معنی ایمان آوریم، که این که می گوئیم از سرتفنن و از در بازی است و نه از روی حقیقت واقع ورنه باید بدانیم که بی گمان به خطا رفته خواهیم بود و به یقین سخنی از راه انصاف و مروت و مقرون به حقایق علم و صنعت نگفته . . .

اینک با این همه چون صرفیون چنین کردند ما نیز چنین کنیم و گوئیم که: فردوسی علیه الرحمه صرف نظر از مقامات علمی که بیشتر اساتید قدیم ما دارا بوده اند از چند نظر بزرگ ترین شاعر ایران است:

۱- آن که: قدیم ترین شاعری است که آثار او دست نخورده یا اقلاً شبیه به دست نخورده و کامل و با سر و ته به دست ما رسیده است، و گفته اند که فضل با متقدمان است.

۲- آن که: فردوسی مردی وطن دوست و ایران ستای بوده و امروزه این حس در ایران قوت دارد و بزرگ ترین صفت وطن دوستی است و شعرای دیگر ایران یا مرد دنیا و اجتماعی مشرب و یا صوفی و تارك دنیا و یا زاهد و مرد آخرت بوده اند و از این راه فردوسی با مردم امروزه ایران شبیه تر و ناچار محبوب تر باید باشد.

۳- آن که: فردوسی مردی است که درد کشیده و رنج دیده و عمری در راه اندیشه و نیت صواب و اقدام بزرگ و مفیدی سپری کرده و با این همه از رنج خویش بهره و سودی نبرده و دچار حرمان شده و مظلوم از میان رفته است، و طبعاً مظلومیت و ناکامی مطلوب و خداوندش محبوب قلوب است، و مردم نسبت به مظلومان و دردکشیدگان و ستمدیدگان مهربان ترند.

۴- فردوسی از روی تفکر و تدبیر به کاری بزرگ دست زده است که می دانسته نتیجه آن چیست و خود مکرر این معنی را به زبان آورده و گفته است که ایران را زنده کرد و به ایران و دوستان ایران و جماعتی که ایران را بر باقی نژادها برتری می داده اند خدمتی به سزا نموده است. شکی نیست که هرکس خدمتکار و ستاینده خود و پدران خود را دوست می دارد و او را محترم می شمارد.

۵- فردوسی تا اوایل مغول بزرگ ترین [شاعر] ایران به شمار می رفته است و با آن که در زمان خود چه در خراسان و چه در پایتخت غزنویان شهرتی نیافته و بلکه شاه و درباریان و طبعاً شعرا و علما و بزرگان غزنین از او و اشعار او خوب نمی گفته و آن را تعریفی نمی دانسته اند (دلایل این مطالب در مقالات جداگانه نوشته شده است) معذک بعد از مرگش بدون داشتن حامی معینی یا پیدا شدن پادشاهی که زیاده تر از سلطان محمود به اصول و افکار فردوسی

علاقه داشته باشد باز چنان شهرت و عظمتی پیدا کرد که ابن اثیر در قرن ششم کتاب وی را «قرآن عجم» می نامد با آنکه ابن اثیر مردی عرب و مورخ و غیر شعوبی بوده است.

و همچنین تمام شعرای معتبر از قبیل: سید اشرف، انوری، خاقانی، سعدی، ابن یمین و غیر هم از او مدح کرده اند و حتی او را از مقام استادی هم بالاتر برده اند و به مقام خداوندی رسانده اند و پیدا است که این تمجیدها حقیقتی داشته و تعارف و تملق نبوده و از تأثیر شعر عجیب و غریب و فکر شگرف و خیال بلند فردوسی بوده است.

۶- هر شاعری در فنی استاد است. در شاهنامه برای کسانی که به زبان آن کتاب آشنا بوده و آن را بفهمند و به لطف آن سخنان پی برند از هر فنی شعری دیده می شود که در سرحد کمال و زیبایی است. و ازین گذشته به قدری دستورالعمل اخلاقی و اجتماعی در آن کتاب هست که به قول یکی از بزرگان، می توان از روی این کتاب ملت وحشی را که هنوز دینی نپذیرفته است به یک دین و کیش متمدن و آسان و روحانی و دنیایی و لطیفی راه نمائی کرد، و این خاصیت اخیر در کتاب هیچ شاعری از شعرای دنیا نیست، حتی ملا و سعدی و حافظ...

۷- اشکال ما درین است که می خواهیم به سنگ خودمان معامله کنیم و به مذاق امروزه حرف بزنیم و بدبختانه مردم امروزه با زبان فردوسی آشنا نیستند و از سعدی بالاتر را درست نمی فهمند و هرچه اصرار کنید که شعر فردوسی یا فرخی خوب است تعجباً قبول می کنند. پس باید اینجا برای اقناع اهل زمان دلیل دیگری اقامه کرد و آن عظمت است!

شاهنامه و شعر شاهنامه علاوه بر لطافت و نازک کاری هایی که شاید مردم غالباً بدون تحصیل و مطالعه زیاد ملتفت آن نشوند عظمت دارد.

همین یک دلیل کافی است که طرفداران فردوسی را بر سایر یاران برتری بخشد. آری عظمت دارد!

همه می دانند که در صنایع جنبه هایی است که هر کدام به جای خود قابل تمجید است، ولی از همه جنبه های صنعتی یک جنبه است که مقام اول را می گیرد و آن عظمت است.

مسجد شیخ لطف الله یا محراب گچ بری مسجد جامع اصفهان از هر حیث لطیف و ظریف و به حد اعلای صنعت زینده و نظرفریب و دلربا است، اما گنبد مسجد جامع و ستون های اطراف آن با آن خشونت و زمختی عظمت دارد و مردم آن را به همان نظر که به مسجد یا محراب نگاه می کنند، نمی بینند بلکه زیادتیر بدان اهمیت می دهند. پس بیایید برویم هرمان چیزه مصر را تماشا کنیم. شاهنامه هرمان مصر است!

شاهنامه قصر داریوش در تخت جمشید، است که هنوز سر پا باشد - شاهنامه برج ایفل است، شاهنامه با داشتن تمام ظرافت و لطافت و نقش و نگار گنبد شیخ لطف الله عظمت هرمان را هم دارد.

از نزدیک محراب گچ‌بری مسجد جامع یا اسلیمی‌های عالی‌قاپو، و از دور تخت جمشید یا هرمان جیزه است. عظمت صنعتی به عقیده من بالاترین جنس‌های صنعتی است. هر قدر يك غزل حافظ لطیف و جاندار و با خیالات جوان و پیر موافق باشد معذک در برابر شعر فردوسی کوچک و بی‌عظم است.

عظمت موضوع، عظمت بحر، عظمت کلمات، عظمت افکار، عظمت اخلاق، عظمت روح‌گوینده، عظمت مقصود شاعر، عظمت تأثیر وجود کتاب و بالاخره عظمت يك ملت که عظیم‌ترین صفت او خودخواهی و غرور و نخوت ملی است، این‌ها همه دست به هم داده می‌گویند فردوسی بزرگ‌ترین شاعر است.

كُلُّ الصَّيْدِ فِي جَوْفِ الْفِرَا

چار تن در يك زمان جستند در دوران سری
 پنج نوبت کوفتند از فرّ شعر و شاعری
 جاه و آبِ رودکی شد تازه زین چار اوستاد
 فرخی و عسجدی و زینتی و عنصری
 درگه «محمود» شد زین چار شاعر پرفروغ
 همچنان کز هفت اختر گنبد نیلوفری
 زر فرستادند بهر شاعران بر پشت پیل
 اینست خوش بازارگانی، آنت والامشتری
 بود کار شاعران در حضرت غزنی به کام
 زان کجا «محمود» را بُد شیوه شاعرپروری
 بهر خدمت هریکی نیکو غلامان داشتند
 با کمرهای مُرّصع، با قباهای زری
 ایستانیده به درگه مرکبان راهوار
 گسترانیده به مجلس فرش‌های عبقری
 در حضر همراز خسرو در سفر همراه شاه
 شوق خدمت در سر و در دست زَرّ شش سری
 چرخ بر این چار تن بگماشت چشم عاطفت
 دهر بر این چار پور افکند مهر مادری
 با چنان حشمت که بودند آن اساتید بزرگ
 مال و نعمت در کنار و فضل و حکمت بر سری
 بندگان بودند و شاگردان بر استاد طوس
 زان که بودش بر سخن سنجان دوران سروری

من عجب دارم از آن مردم که هم پهلو نهند
 در سخن فردوسیِ فرزانه را با انوری
 انوری هرچند باشد اوستادی بی بدیل
 کی زند با اوستادِ طوس لافِ همسری
 سحر هر چندان قوی، عاجز شود با معجزه
 چون کند با دست موسی سحرهای سامری
 شاهنامه هست بی اغراق قرآن عجم
 رتبه دانای طوسی، رتبه پیغمبری
 شاعری را شعر سهل و شاعری را شعر صعب
 شاعری را شعر سخته، شاعری را سرسری
 آن یکی پند و نصایح آن یکی عشق و مدیح
 آن یکی زهد و شریعت آن یکی صوفیگری
 بهترین شعری از این اقسام در شهنامه است
 از مدیح و وصف و عشق و پند، چون خوش بنگری
 در مقامِ چاره‌سازی چون پزشکی چربدست
 در مقام کینه‌توزی چون پلنگِ بربری
 چون دم از تقدیر و از توحید یزدانی زند
 روح را هر نغمه‌اش سازد یکی خنیاگری
 داستان‌ها بسته چون زنجیر پولادین بهم
 کاندرا آنها لفظ با معنی نماید همبری
 باغبان‌وش از بر هر داستانی نو به نو
 بسته از اندرز خوش يك دسته گلبرگ طری
 چند روح اندر یکی شاعر به میراث افتاد
 فیلسوفی، پادشاهی، گریزی، کُندآوری
 زین طباعِ مختلف سر زد صفاتِ مختلف
 وان صفت‌ها شعر شد و آن شعرها شد دفتری
 شعرِ شاعر نغمهٔ آزادِ روحِ شاعر است
 کی توان این نغمه را بنهفت با افسونگری
 فی المثل گر شاعری مهتر نباشد در منش
 هرگز از اشعار او ناید نشانِ مهتری
 ورنه نباشد شاعری اندر منش والاگهر
 نشنوی از شعرهایش بوی والاگوهری

هر کلامی بازگوید فطرتِ گوینده را
 شعر زاهد زهد گوید، شعرِ کافر کافری
 ترجمانِ مخبرِ والای فردوسی بُود
 هرچه در شهنامه است آثارِ والامخبری
 گفت پیغمبر که دارند اهلِ فردوس برین
 بر زبان لفظِ دری، جای زبانِ مادری
 نی عجب گر خازنِ فردوس فردوسی بود
 کو بود بی شبهه رب النوعِ گفتارِ دری
 عیب بر شهنامه و گوینده‌اش هرگز نکرد
 جز کسی کش نیست عقل از وصمتِ نقصانِ بری
 گرنه با افسارِ قانونشان بیچنانند پوز
 از بر بُستانِ دانش پشک ریزند از خری
 کس بدیشان نگرود گرچه زن و فرزندشان
 لاجرم خصم بزرگانند و خصمی مفتری
 هرکسی مشهور شد این قوم بدخواه ویند
 ز آنکه بومِ شوم باشد دشمنِ کبکِ دری
 این ددان با سعدی و حافظ همیدون دشمنند
 کز چه رو معبود خلقند آن بتانِ آذری

* * *

مدح فردوسی شنیدم از شعاع الملك^۲ و گشت
 طبع من از خواندن شعرش بدین گفتن جری
 شطری اندر شعر گفت از سال و ماه اوستاد
 اینک این تاریخ نیک آید چو نیکو بشمری
 سیصد و سی یا به سالی کمتر از مادر بزاد
 هم به شصت و پنج کرد آغازِ دستان گستری
 در اوآن چارصد شد اسپری شهنامه‌اش
 یازده سال دگر شد عمر شاعر اسپری
 برد سی و پنج سال اندر کتاب خویش رنج
 ماند با رنجی چنان گنجی بدین پهناوری
 زر به کف نورد، زیرا کارفرمایان بدند
 بسته، همچون سکه، دل بر نقشِ زر جعفری

جود محمودی در آغاز جهان گیریش بود
 چون فزون شد گنج رادی رفت و آمد معسری
 زنده شد ایران از این شهرنامه، گرچه شاعرش
 خون دل خورد و ندید از **بخت** الّا مُدبری
 تا به عهد پهلوی شاهنشاه والاگهر
 شد هزاره او در انگشت جهان انگشتی

پانویس ها:

- ۱- جلد نهم اغاتی طبع بولاق صفحه ۴۲.
 ۲. اشاره به قصیده‌ای است که اخیراً آقای شعاع الملك شاعر کهن سال شیراز در مدح فردوسی گفته و در آن قصیده از آقای بهار نام برده و از تاریخ فردوسی هم سطری ذکر کرده است و مطلع قصیده این است:
 تا سخن بخشد سخنگو را اساس برتری تا سخن پوشد سخندان را لباس مهتری

نقد و بررسی کتاب

گامی دیگر در اساطیرشناسی ایران

جان هینلز: شناخت اساطیر ایران
ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی
کتاب سرای بابل - نشر چشمه
قطع وزیری (۱۶×۲۴)، ۲۲۱ ص
تهران، ۱۳۶۸.

«اساطیر ایران» بخش مهمی از فرهنگ کهن این سرزمین است که برای شناخت و تجزیه و تحلیل آن، نیازمند گفتارها و کتاب های هرچه بیشتر در زبان فارسی هستیم. مأخذهایی که می توان اصل اسطوره های ایرانی یا ردّ پایی از روایت های اساطیری را در آنها یافت، گوناگون و بیشتر به زبان های باستانی ایرانی (مانند اوستایی و پهلوی) و یا زبان های زنده اروپایی است. غالب اسطوره های ایرانی، چنان با سرودها و نیایشها و دادگذاری های دین زرتشتی درآمیخته است که بازشناخت عنصرهای کهن اساطیری از روایت های افسانگی و نیمه تاریخی و مذهبی پسین در آنها کاری است دشوار و نیازمند کاردانی و مهارت بسیار و تا کنون در این باره، کوشش بسنده ای نشده است و هنوز راه درازی در پیش داریم.

پژوهندگان اروپایی و در پی آنان، دانشوران پارسی هندوستان از سده هفدهم میلادی به بعد و بویژه در سده های نوزدهم و بیستم و استادان ایرانی در چند دهه اخیر، کوشش های فراوان در راه شناخت و ویرایش و تجزیه و تحلیل واژگانی و تعبیر و تفسیر دینی-فلسفی متن های باستانی بازمانده ایرانی کرده اند؛ به طوری که می توان گفت امروزه خوشبختانه اکثر متن های اوستایی و پارتی و مانوی و پهلوی و پازند موجود را می شناسیم و کم و بیش در دسترس داریم. اما در بیشتر پژوهشهایی که شده، توجه به اساطیر به معنی ویژه و جداگانه واژه، در طرح اصلی کار قرار نگرفته و پرداختن بدین امر، جنبه ضمنی و حاشیه ای داشته است.

در دهه های اخیر، دهها گفتار و کتاب ارزنده در زمینه اسطوره شناسی ایرانی به زبان فارسی ترجمه یا تالیف شده که هر یک گام سزاواری است در این راه و نویدبخش کارهای شایسته تری در آینده. از جمله کتابهای منتشر شده، می توان اشاره کرد به: دوره ۹ جلدی گزارش اوستا (۱). پورداود) مجموعه ایران کوده (ذ. بهروز، م. مقدم، ص. کیا و دیگران)، ایران از آغاز تا

اسلام (ر. گیرشمن - ترجمه م. معین)، میراث باستانی ایران (ر. فرای - ترجمه م. رجب نیا/ ۲ جلد)، زرتشت سیاستمدار یا جادوگر (و. ب. هنینگ - ترجمه ک. فانی)، ایران در گذشته و حال (آ. و. و. جکسن - ترجمه ف. بدره‌ای/ م. امیری)، نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران (آ. کریستن سن - ترجمه ژ. آموزگار و ۱. تفضلی / ۲ جلد)، دینهای ایران باستان (ه. س. نیبرگ - ترجمه م. نجم‌آبادی)، و هرود و آرننگ (ژ. مارکوارت، ترجمه د. منشی زاده)، اساطیر ایرانی (ا. جی. کارنوی - ترجمه ا. طباطبایی)، اساطیر ایران و پژوهشهایی در اساطیر ایران/ پاره نخست (هرود پژوهش و نگارش و ترجمه دکتر مهرداد بهار)، آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان (ج. ک. کویاجی - ترجمه ج. دوستخواه) و کتاب مورد بحث این گفتار.

کتاب کنونی در اصل به نام *Persian Mythology*، نوشته John Rossell Hinnells، استاد انگلیسی دانشگاه منچستر و صاحب آثاری در زمینه پژوهش در «عهد جدید» و مطالعه در تأثیرگذاری باورهای ایرانی در آن و پژوهش‌سنجشی در دینها و شناخت دینهای ایرانی، از جمله «مهرآیینی» است. نخستین چاپ کتاب در سال ۱۹۷۳ میلادی از سوی *The Hamlyn Publishing Group Limited* در ایالات متحده آمریکا منتشر شده است. قطع کتاب ۲۸×۲۱ و چاپ و صحافی آن بسیار نفیس است و تصویرهای رنگین و سیاه و سفید بسیار زیبایی از یادمانهای اساطیری و تاریخی و منتهای کهن ایرانی بر دلپذیری آن افزوده است.

در ایران نیز - هرچند کمی دیر - خوشبختانه دو تن از شایسته‌ترین استادان و پژوهندگان فرهنگ ایران باستان: بانو دکتر ژاله آموزگار و آقای دکتر احمد تفضلی ترجمه کتاب را برعهده گرفتند و - اگرچه به سبب محدودیت امکانات چاپ و نشر در ایران کنونی، جلوه و شکوهمندی متن انگلیسی را ندارد - در سال ۱۳۶۸ با افزوده شدن واژه «شناخت» در عنوان، در دسترس خوانندگان فارسی زبان قرار گرفت.

جان هینلز با ارائه این اثر، نشان داده که مردی است فرهیخته و کارآزموده و در مجموع چیره‌دست در کاری که عهده‌دار شده است. طرح کتاب، حکایت از کوشش نویسنده برای جدا کردن اسطوره‌ها از نهادهای دینی و نمادپردازیهای آیینی دارد و البته توفیق او در این زمینه نسبی است. مأخذها و منبعهای ایرانی کار مؤلف، به‌طور عمده اوستا و ادبیات دینی فارسی میانه و تا حدی شاهنامه بوده است. اما جای تحلیل دقیق ریشه‌های اسطوره‌های ایرانی در شاهنامه و برخی دیگر از منتهای پس از اسلام در کار او خالی است و ناگفته پیداست که بدون تجزیه و تحلیل شاهنامه و کتابهای عربی و فارسی دیگر، هرگونه پژوهش اساطیر شناختی ایرانی البته نارسا خواهد بود.

کتاب، پس از پیشگفتار کوتاه مترجمان، شامل مقدمه‌ای کوتاه و گفتارهایی از مؤلف درباره

طرح کلی تاریخ ایران، منابع اسطوره‌ها و طبیعت اسطوره است که در جمع ۱۴ صفحه را در بر می‌گیرد و پیداست که در چنین محدوده‌ای تا چه حد می‌توان روشنگر مسئله‌هایی چنین بنیادی بود. پس از این مقدمه و گفتارهای همراه آن (که بهتر است آن را «نظری و گذری» بخوانیم)، می‌رسیم به نخستین بخش عمده کتاب که «اساطیر ایران باستان» نام دارد و نویسنده در آن، معرفی شخصیتها و جنبه‌هایی از اسطوره‌های کهن آریایی و پیش-زرتشتی را در مد نظر داشته است. بخش بعد «اساطیر زردشتی» خواننده شده و در واقع طرحی نه چندان جامع و دقیق است از آموزه گاهانی زرتشت که مؤلف در موردهایی، آن را با کهن‌باورهای آریایی و بازمانده‌های این باورها در «اوستای نو»^۲ نیز درآمیخته است. «اسطوره» نامیدن آموزه «زرتشت» در سرودهای پنج‌گانه‌اش، تعبیر نادرستی است که موجب بدفهمی اسطوره‌های ایرانی و دستاورد تلاش آگاهانه زرتشت، فرزانه و شاعر کهن این سرزمین در فاصله گرفتن از اساطیر دیرین آریایی و بنیادگذاری شیوه اندیشه‌ای واقع‌گرایانه و خردپذیر خواهد شد. در بخشهای بعدی کتاب، یعنی اسطوره آفرینش، نخستین پدر و مادر بشر، خدا و انسان، اسطوره‌های پایان جهان، داوری جهانی، کیش زروانی بدعتی در دین زرتشتی، اساطیر کیش مهر، اسطوره و پیامبر، اسطوره و شاه، اسطوره و تاریخ، اسطوره و آیین و نمادپردازی و سرانجام اسطوره و باور (مفهوم خدا و جهان و انسان) نیز افزون بر کوتاهی و فشردگی بیش از حد مطلبها - که گویی ناشی از تعهد برای تدوین کتابی با حجمی معین بوده - باز هم درآمیختگی رگه‌هایی از اساطیر کهن آریایی با آموزه‌های دینی-اخلاقی پسین را می‌بینیم و حد و رسم مشخصی برای اسطوره، دین و باورها و نمادپردازیهای آیینی نمی‌یابیم.

گذشته از این اشکال و ابهام و نارسایی در طرح و نتیجه‌گیری کلی از مباحثهای کتاب، در موردهای ویژه‌ای نیز سهوا و اشتباههایی در کار مؤلف دیده می‌شود که می‌تواند موجب گمراهی خواننده و بدفهمی مطلب و نتیجه‌گیری نادرست شود. از این جمله است موردهای زیر:

- در ص ۱۲ ذکر حدود سال ۶۰۰ پیش از میلاد به عنوان زمان زندگی زرتشت، اشتباه است. (مترجمان در مورد این نظر که در ص ۱۰۶ هم تکرار شده است، در زیرنویس آن صفحه توضیحی آورده‌اند که باید در همان ص ۱۲ می‌آمد.)

- در ص ۱۲ (و نیز در ص ۷۳) «راستی» در ترجمه کلید-واژه دشوار اوستایی asha، بیانگر تمام معنی آن نیست و بهتر بود که خود «آشه» می‌آمد و به منبع‌های بحث و تحلیل درباره آن، بازبرد داده می‌شد.^۳ (این کار را اگر مؤلف نکرده است، مترجمان می‌توانستند بکنند.)

- در ص ۱۲ «شهریاری» در ترجمه Khshathra Vairyay اوستایی نارساست و ترجمه کامل آن «شهریاری آرمانی» است. (در ص ۷۴ و ۷۵ «شهریاری مطلوب» در ترجمه آن آمده است.)

- در ص ۱۴ (و نیز در ص ۳۳) «شیطان» مترادف با «اَنگَرَه مَینِیو» قلمداد شده که درست نیست و ساخت اساطیری این دو بکلی متفاوت و متعلق به دو زمینه فکری است.
- در ص ۱۹ تأکید نویسنده بر این نکته که: «تنها آن بخش از اوستا که در آینه‌های دینی بکار می‌رود، درست است.» درست نیست؛ چرا که برخی از بخش‌های یشتهای موجود و فرگردهایی از وندیداد، کاربرد آیینی ندارد و قسمت اخیر جمله مؤلف که می‌گوید: «برخی از اسطوره‌های کهن، در ساخت عمومی زردشتی اوستا منعکس شده است.»، خود ناقص حکم پیشین اوست.
- در ص ۲۰ سخن از ۲۴ یشت اوستا می‌رود. چنین نظری را برخی از اوستا شناسان مطرح کرده‌اند؛ اما پژوهندگان دقیق بر آنند که یشتهای کوتاه و بلند موجود اوستا بیش از ۲۱ یشت نیست و بخش‌هایی مانند «ویشتاسپ یشت» و «هَادُخت نَسک» از افزوده‌های پسین است و ربطی با یشتهای کهن ندارد.
- در ص ۳۱ در جمله نقل شده از «هرودوت» گفته شده است که: «ایرانیان بر فراز کوهها برای زئوس قربانی می‌کنند.» مؤلف و مترجمان، هیچکدام توضیح نداده‌اند که مقصود مورخ یونانی، البته «اهوره مزدا» بوده است.
- در ص ۴۱ «بهرام» همتای ایرانی «ایندَرَه» هندی شمرده شده است. می‌دانیم که در اساطیر ودایی ازدهایی به نام «وَرِثَرَه» (Vritra)، دیو خشکسالی بوده که در اوستایی «وَرِثَرَه» (Verethra) برابر آن است. «ایندَرَه» خدای بزرگ هندی کشنده این دیو بوده و ترکیب اوستایی Verethraghna (به معنی «وَرِثَرَه» یا «وَرِثَرَه‌کُش») که صفت «ایندَرَه» بوده، بعدها در اوستا نام ایزد جنگ و پیروزی شده و در پهلوی به صورتهای «وَرِهَران»، «وَرِهَرام» و «وَهَرام» و در فارسی به گونه «بهرام» آمده است. (جا داشت که مترجمان این سه مؤلف را برای خواننده فارسی زبان توضیح می‌دادند.)
- در ص ۵۶ گفته شده است که آفریدگار به «جم» هشدار داد که مردمان گرفتار سه زمستان هراس‌انگیز خواهند شد. این بیان اشتباه است و در هشدار «اهوره مزدا» به «جم» (فرگرد دوم وندیداد) تنها سخن از زمستانی سخت و دیو آفریده به میان آمده است. (مؤلف خود نیز در چند سطر بعد اشاره به «آن زمستان» می‌کند.)
- در ص ۵۶ در یادکرد از گناهکاری «جم» آمده است: «برای خشنودی مردمان، خوردن گوشت گاو را به آنان توصیه کرده است.» این برداشت و ترجمه نادرست برخی از گزارندگان اوستاست از بند ۸ یسنه ۳۲ در گاهان زرتشت. ترجمه این بند در گزارش نگارنده این گفتار، چنین است: «جم دیونگهان نیز — که برای خشنودی مردمان و خویشتن، خداوند جهان را خوار شمرد — از این گناهکاران نامبردار است.»
- خود مؤلف (در ص ۱۷۲) در اشاره به شرح شاهنامه درباره پایان کار جمشید، غره شدن

بر موفقیت‌های خویش و آفریدگار شمردن خود را موجب گسستن فره از وی می‌شمارد. — در ص ۵۹ یکی شمردن «مَزَن»ی اوستایی با مازندران کنونی، نظری است که امروزه طرفداری ندارد و سرزمین اساطیری دیوان مَزَن‌دَران را پژوهندگان امروز، جایی در جنوب خاوری فلات بزرگ ایران می‌دانند. (در این باره، نگاه کنید به پژوهشی در اساطیر ایران اثر دکتر مهرداد بهار.)

— در ص ۶۷ گفته شده است که: «ثنویت مشخصه دین زردشتی است.» می‌دانیم که دوگرایی، ویژگی نهادی آموزه گاهانی زرتشت است؛ اما نباید گوهر این آموزه و باور داشتن به دومینوی همزاد و ناسازگار و آشتی ناپذیر در پهنه گیتی و در اندرون آدمی را با آنچه درباره دُوبُن اهورایی و اهریمنی در آموزه‌های زروانی و زرتشتی پسین در «اوستای نو» آمده است و برخی از تحلیل‌گران اصطلاح «ثنویت» را در مورد آن بکار برده‌اند، در هم آمیخت. هر يك از این دو آموزه را باید جداگانه بررسیید و این کاری است که برخی از اوستاشناسان دقیق تا حدودی کرده‌اند و باز هم جا دارد که در این زمینه پژوهش شود.^۴

— در ص ۸۵ تعبیر «دوباره زنده گشتن گرشاسپ» درست نیست؛ زیرا گرشاسپ از جاودانگان است و تنها يك پری اهریمنی به نام «خَنه ثیتی» او را به خواب فرو برده و در پایان جهان به فرمان «اهوره‌مزدا» به بانگ ایزد «نریوسنگ» از خواب برخاست و خویشکاری بزرگ خود را که کشتن «اژی دهاک» بند گسیخته است، به انجام خواهد رساند.

— در ص ۱۲۶ در مورد «جشن مهرگان» آمده است که: «هنوز در ایران به مدت پنج روز همراه با شادمانی بسیار و با خلوص نیت عمیق برگزار می‌گردد.» شاید این بیان در مورد زرتشتیان درست باشد؛ اما در مورد همه ایرانیان، بدان‌گونه که در جشن نوروز می‌بینیم، صحیح نیست.

— در ص ۱۷۳ گفته شده است که: «اهریمن به شکل خروسی بر ضحاک نمایان شد.» می‌گوییم نخست این که در شاهنامه در این مورد بخصوص (شاید به دلیل تازی انگاشته شدن ضحاک داستانی به جای اژی دهاک اساطیری) «ابلیس» به جای «اهریمن» آمده است. دوم این که ابلیس نه به شکل خروس، که نماینده امشاسپند «بهمن» و ایزد «سروش» بر زمین و خود آفریده‌ای اهورایی و دیوستیز است، بلکه به هیأت «خوالیگر» یا «خورشگر»ی بر ضحاک نمایان می‌شود. (جا داشت که مترجمان در این مورد توضیح می‌دادند.)

— در ص ۱۷۴ ساختن گرز گاوسار «فریدون» به «کاو» نسبت داده شده است؛ اما شاهنامه می‌گوید فریدون ساختن این گرز را که خود طرح ریخت، به آهنگران دیگری سفارش داد. — در ص ۱۸۷ نظر نویسنده در انتساب پیدایی «آذرگشسب» بر یال اسب «خسرپرویز» اشتباهی فاحش است و توضیح مترجمان در زیرنویس که: «در متون پهلوی، این حوادث به کیخسرو پادشاه کیانی نسبت داده شده» لازم ولی نارساست. باید گفته می‌شد که نه تنها در

متنهای پهلوی، بلکه در شاهنامه فردوسی، پیدایی این آتش از رویدادهای بزرگ دوران کیخسرو است به هنگام گشودن دژ بهمن جادو در آذربایجان و در هیچ منبع و مأخذی سخن از نسبت دادن این رویداد به «خسروپرویز» نیست و مؤلف بر اثر بی دقتی نام دو «خسرو» را با یکدیگر اشتباه گرفته است.

* * *

ترجمه فارسی کتاب به طور کلی رسا و روشن و رهنمون خواننده به محتوای کتاب است. اما در موردهایی سهوها و افتادگیها و ناهماهنگیهای بین واژگان و ترکیبهای متن و ترجمه به چشم می خورد و یا کاربردهای بهتری را می توان پیش نهاد که البته یادکرد آنها در این جا چیزی از ارج کار مترجمان دانشور کتاب و خدمت صادقانه ای که به فرهنگ ایران کرده اند، نمی کاهد و تنها دقتی است برای بهتر کردن کار در آینده.

نارسایبها و ناهماهنگیها

— در موردهایی رعایت وحدت واژگانی و یکسانی کاربرد اصطلاحها نشده است. برای مثال تعبیرهای درست «ستاره پایه»، «ماه پایه» و «خورشیدپایه» که در ص ۲۷ برای توضیح پایگاههای آسمانی آمده، در ص ۱۰۱ تبدیل به طبقه ستاره، طبقه ماه و طبقه خورشید شده است. یا واژه imagery که همه جا در کتاب به «تصویرپردازی» برگردانده شده، در ص ۱۹۴ به نادرستی به «مراسم» ترجمه شده است.

— در موردهای زیادی اصطلاحهای دینها و اساطیر انیرانی برای توضیح باورهای دینی یا برداشتهای اساطیری ایرانیان بکار رفته که این همانی دقیق ندارد. از آنجمله است: معاد، قدسی، قدیس، قداست، تطهیر، تشرف، حرم خاص، دوروح متضاد، روح مقدس، روح مخرب و جز آن.

— در ص ۷ و ۱۲۷ «کیش مهر» و در ص ۱۳۲ «مهرپرستی» را در برابر Mithraism آورده اند که «مهرآیینی» را به جای آن پیش می نهم.

— در ص ۱۰ به جای «اژدهاها» بهتر بود که «اژدهایان» می آوردند.

— در ص ۱۱، س ۱۷، آمده است: «... قهرمانان ماجراجو مانند ایندره و گرشاسپ هستند که غولهایی که بشر را تهدید می کنند، نابود می سازند.» که باید باشد: «قهرمانان ماجراجو... که غولهای تهدید کننده بشر را نابود می کنند (و نه «می سازند»).

— زیرنویسها و معادل گذاریها و توضیح در مورد واژه ها و اصطلاحها در بسیاری از موردها تکراری است و گاه حتی در فاصله چند صفحه، دوباره می آید. بهتر بود که توضیح را در زیر نخستین کاربرد هر واژه و نام و اصطلاح می آوردند و در موردهای دیگر بدان بازگرد می دادند. با این حال، برخی از توضیحهای بسیار ضروری را فراموش کرده اند. برای مثال در ص

۱۰۷ درباره «نگاهداشت نطفه زرتشت در دریاچه‌ای» باید توضیح می‌دادند که منظور از آن، دریاچه کیانسه یا هامون است و در برخی از متنهای پهلوی آمده که «فره» زرتشت (و نه نطفه او) در دریاچه کیانسه نگاهداری می‌شود.

— در ص ۱۲ «انتزاعی» را در برابر abstract آورده‌اند (که در دیگر ترجمه‌های فارسی هم معمول است)؛ اما «آهیخته» (پیشنهاد خوب استاد مقدّم) برابر فارسی دقیق‌تری برای آن است.

— در ص ۱۲ «نامیرایان نیکوکار» را در برابر amesha-spenta ی اوستایی آورده‌اند که «جاودانگان ورجاوند» را به جای آن پیش می‌نهم.

— در ص ۱۲ (و نیز ص ۶۷) «روح مقدّس» را در برابر spenta-mainyu ی اوستایی آورده‌اند که «مینوی ورجاوند» را به جای آن پیش می‌نهم.

— در ص ۱۲ «اخلاص» را در برابر spenta-armaiti ی اوستایی آورده‌اند که «فروتنی ورجاوند» را به جای آن پیش می‌نهم.

— در ص ۱۲ «نامیرایی» را در برابر (ameretat) آورده‌اند که نادرست نیست؛ اما «جاودانگی» (که در ص ۷۷ هم آورده‌اند) برابر بهتری برای آن است.

— در ص ۱۴ (و نیز در ص ۲۲ و ۹۷) «مدّ نظر» را به جای «در مدّ نظر» آورده‌اند.

— در ص ۱۹ و ۲۰ «پیش از زرتشت» را در ترجمه pre-zoroastrian آورده‌اند که باید باشد «پیش-زرتشتی».

— در ص ۲۸ واژه «چریاسه» را آورده‌اند؛ اما در ص ۶۱ و ۸۳ و ۸۴ همین واژه به صورت «چلیپاسه» آمده است و در فهرست پایان کتاب، فقط «چریاسه» را می‌بینیم.

— در ص ۲۸ نام ماهی اساطیری ایرانی، Kar آمده که درست آن Kara است.

— در ص ۳۵ «جامه نبرد» آورده‌اند. به جای آن «رزم جامه» را پیش می‌نهم (که پیشتر هم در جاهایی بکار رفته است).

— در ص ۴۶ و ۴۷ «آیین» را در برابر cult آورده‌اند که باید به «کیش» برگردانده شود؛ اما همین واژه (یعنی «آیین») را در سطر ۳ ص ۴۷ و در عنوان ص ۱۷۷ در برابر ritual آورده‌اند که درست است و در ص ۱۸ «آیین» را در ترجمه ritualism می‌بینیم که باید به «آیین‌گزاری» برگردانده شود. در فهرست پایان کتاب در برابر «آیین» تنها cult را می‌بینیم و اثری از ritual نیست. (cultic را هم به «آیینی» برگردانده‌اند که درست نیست.)

— در ص ۵۱ (و نیز در ص ۶۲) در ترجمه بندی از «هوم یشت» به جای «بلعنده اسب» و «بلعنده انسان» که آورده‌اند، «اسب اوبار» و «مرد اوبار» را پیش می‌نهم (که پیشتر هم در جاهایی بکار رفته است).

— در ص ۵۹ «روایات» در ترجمه traditions آمده که نادرست است و باید «سنتها» به جای

- آن بیاید.
- در ص ۶۲ ضبط «گوشورون» (Goshurun) آمده که نادرست است و باید (Geoshurvan) به جای آن بیاید.
- در ص ۶۷ «دروگون» (برابر «درگونت») آمده که هرچند درست است اما بهتر بود «دروند» را که در گزارشهای فارسی اوستا و متنهای پهلوی معمول است، به جای آن می‌آوردند.
- در ص ۶۷ «روح مخرب» و در ص ۸۱ «روح شر» را در برابر «انگَرَه مینوی»ی اوستایی آورده‌اند که ترجمه دقیق آن «مینوی ستیزه‌گر و دشمن» است.
- در ص ۷۱ (و ص ۱۷۷ و ۱۸۰) symbolism گاه به «نمادها» و گاه به «نمادپردازی» برگردانده شده که ترجمه دقیق و درست آن، «نمادگرایی» است.
- در ص ۹۰ «فرشته بزرگ» را در ترجمه arch-angel و «سردیو» را در ترجمه arc-demon آورده‌اند که به جای اولی می‌توان همان ترکیب آشنای «امشاسپند» را آورد و در برابر دومی «مهادیو» یا «کماله‌دیو» را می‌شود بکار برد.
- در ص ۱۱۱ renovation (در برابر اصطلاح پهلوی «فرشکرد») را که بارها به «بازسازی» برگردانده‌اند، به «بازآرایی» ترجمه کرده‌اند.
- در ص ۱۱۳ Zurvanism را به «کیش زروانی» برگردانده‌اند که «زروانگیری» را برای آن پیش می‌نهم.
- در ص ۱۳۲ Mithraic Moses به «موسی در کیش مهر» برگردانده شده که برگردان دقیق و درست آن «موسای مهری» است.
- در ص ۱۳۲ «اسطوره‌های مهر» را در برابر Mithraic mythology آورده‌اند که باید «اسطوره‌های (اساطیر) مهری» به جای آن بیاید.
- در ص ۱۴۵ «سرنمونه» را در ترجمه archetype آورده‌اند که «کهن الگو» را به جای آن پیش می‌نهم.
- در ص ۱۷۲ «مرداس» آمده که با تلفظ «مرداس» درست است. در متن انگلیسی هم Merdas آمده. (بنی مرداس نام تیره‌ای از تازیان نیز هست.)
- در ص ۱۷۹ (و نیز در ص ۱۹۱) «دین زردشتی» را در ترجمه Zoroastrianism آورده‌اند که «زرتشتیگری» را به جای آن پیش می‌نهم.
- در ص ۱۸۰ «تشرّف آیینی» در ترجمه initiation آمده که «پاگشایی» یا «نواشنایی» (هر دو از کاربردهای زنده‌یاد «فیروز شیروانلو») را به جای آن می‌نهم.
- در ص ۱۹۱ عنوان «اسطوره و آیین» را در ترجمه the Understanding of Myth and Ritual آورده‌اند که باید باشد «مفهوم اسطوره و آیین». (ترجمه understanding به «مفهوم» را در ص ۱۹۹ هم آورده‌اند.)

- در ص ۱۹۳ ترکیب psycho-physiological را به نفسانی-طبیعی و psychic را به «نفسانی» ترجمه کرده‌اند که برای اولی «روان-تن کرد شناختی» و به جای دومی «روانی» را پیش می‌نهم.
- در ص ۲۰۰ «دستورالعمل» آورده‌اند که ترکیب مشهور ناروای فارسی-عربی است و به سادگی می‌توان «دستورکار» را به جای آن بکار برد.
- در ص ۲۰۴ demythologising را به «سلب خصایص اسطوره» برگردانده‌اند که «اسطوره‌زدایی» را به جای آن پیش می‌نهم.
- در ص ۱۴۵ «سرنمونه» را در ترجمه archetype آورده‌اند که «کهن الگو» را به جای آن پیش می‌نهم.
- در ص ۱۷۲ «مرداس» آمده که با تلفظ «مرداس» درست است. در متن انگلیسی هم Merdas آمده. (بنی مرداس نام تیره‌ای از تازیان نیز هست.)
- در ص ۱۷۹ (و نیز در ص ۱۹۱) «دین زردشتی» را در ترجمه Zoroastrianism آورده‌اند که «زرتشتیگری» را به جای آن پیش می‌نهم.
- در ص ۱۸۰ «تشرّف آیینی» در ترجمه initiation آمده که «پاگشایی» یا «نوآشنایی» (هر دو از کاربردهای زنده‌یاد «فیروز شیروانلو») را به جای آن می‌نهم.
- در ص ۱۹۱ عنوان «اسطوره و آیین» را در ترجمه the Understanding of Myth and Ritual آورده‌اند که باید باشد «مفهوم اسطوره و آیین». (ترجمه understanding به «مفهوم» را در ص ۱۹۹ هم آورده‌اند.)
- در ص ۱۹۳ ترکیب psycho-physiological را به نفسانی-طبیعی و psychic را به «نفسانی» ترجمه کرده‌اند که برای اولی «روان-تن کرد شناختی» و به جای دومی «روانی» را پیش می‌نهم.
- در ص ۲۰۰ «دستورالعمل» آورده‌اند که ترکیب مشهور ناروای فارسی-عربی است و به سادگی می‌توان «دستورکار» را به جای آن بکار برد.
- در ص ۲۰۴ demythologising را به «سلب خصایص اسطوره» برگردانده‌اند که «اسطوره‌زدایی» را به جای آن پیش می‌نهم.

۲. نقل قول از شاهنامه

— در ص ۱۷۲ به نقل از شاهنامه (بنا بر ضبط دست‌نویس مورّخ ۶۷۵ هـ. ق. نگاهداری شده در موزه بریتانیا) آورده‌اند:

سرّ سال نو هرمنز و فرودین
برآسود از رنج وز درد و کین
این بیت در شاهنامه چاپ مسکو به صورت:

سر سال نو هرمز فرودین برآسوده از رنج روی زمین
 و در چاپ ویراسته «خالقی مطلق» (با استناد به ۹ دست نویس) به صورت:
 سر سال نو هرمز فرودین برآسوده از رنج تن، دل ز کین
 آمده است. صرف نظر از آن که «فرودین» به جای «فرودین» در چاپ خالقی اصیل و مستند
 به دلیلهای متن شناختی و تاریخ زبانی پذیرفتنی باشد یا نه، شکلی از بیت که در این چاپ
 آمده، از همه ضبطها و چاپهای پیشین رساتر و درست‌تر و اصیل‌تر می‌نماید.
 — در ص ۱۷۳ باز هم به نقل از شاهنامه (چاپ مسکو/با تبدیل «بدین» به «به دین»)
 آورده‌اند:

تو شاهی و گر ازدهاپیکری بیاید به دین داستان داوری
 نیمه دوم این بیت، بدین صورت مغلوط و بی‌معنی است و صرف نظر از اینکه «به دین» به
 جای «بدین» غلط چاپی یا تغییر املائی عمدی بوده باشد، ضبط برگزیده «خالقی مطلق»
 یعنی: «بیاید زدن داستان، آوری» (آوری: درست، یقین/فرهنگ معین) صحیح و اصیل
 می‌نماید و معیارهای زبانی و بیانی شاهنامه را نشان می‌دهد.
 جا داشت که در کتابی پژوهشی از این دست، مترجمان بدین تفاوت‌های مهم توجه دقیق
 می‌کردند.

۳. کتابنامه و فهرست اصطلاحها

کتابنامه پایان کتاب که ۵۳ عنوان را به زبانهای انگلیسی، فرانسه و آلمانی در بر می‌گیرد،
 همان است که مؤلف در پایان متن اصلی آورده و البته برای آشنایان به زبانهای اروپایی مفید
 و راهنماست. اما جای کتابها و گفتارهای نگاشته یا گزارده به زبان فارسی برای رهنمونی
 خوانندگان فارسی زبان کتاب، خالی است.

«فهرست برخی از اصطلاحات» که به ترتیب فارسی به انگلیسی در یک صفحه در پایان
 کتاب آورده‌اند، تنها ۲۲ فقره را شامل می‌شود که بیشتر آنها در زیرنویس صفحه‌های کتاب
 (حتی گاهی به تکرار) آمده است و هرچند در اکثر موارد برابرهای خوب و پذیرفتنی برای
 واژه‌ها و ترکیبهای انگلیسی دارد، در چند مورد معادلهای فارسی بهتر و دقیق‌تری به جای آنها
 می‌توان بکار برد که پیش از این بدانها اشاره کردیم.

جا داشت که مترجمان بنا بر شیوه معمول کتابهای پژوهشی در سالهای اخیر، واژه‌نامه‌های
 دوگانه فارسی به انگلیسی و انگلیسی به فارسی مشتمل بر تمام کلید-واژه‌ها و اصطلاحهای
 بکاربرده در کتاب را در پایان می‌آوردند و فایده کتاب را برای بسیاری از خوانندگان پژوهنده
 بویژه دانشجویان می‌افزودند.

۴. پاره‌ای غلطهای چاپی

در چند مورد غلطهای چاپی در کتاب دیده می‌شود که برای درست کردن آنها در چاپهای بعد، یادآوری می‌کنم:

- در ص ۱۵ س ۲۲ خشایارشا باید خشیارشا باشد.
- در ص ۱۷ (زیرنویس) واژه است در پایان سطر نیامده است.
- در ص ۶۱ س ۲ و ص ۸۴ س ۱۴ گژدم باید کژدم یا گزدم باشد.
- در ص ۹۸ س ۱۳ خانهٔ سرود باید باشد خانهٔ سرود^۱.
- در ص ۱۴۵ س ۱۲ تاریخ دانایان باید تاریخ دانان باشد.
- در ص ۱۵۸ س ۱۱ و ۱۷ کبوجیه باید کبوجیه باشد.
- در ص ۱۶۲ س ۱۰ جهان باید جهان^۱ باشد.
- در ص ۱۸۷ س ۱۹ می‌کنند باید می‌کنند باشد.

پانویس ها:

- ۱- کتاب دیگر همین پژوهشگر پارسی به نام *Studies in Shāhnāmeḥ* به گزارش و ویرایش نگارندهٔ همین گفتار، سالهاست که کارهای فنی پیش از چاپ را گذرانده و چشم به راه معجزه‌ای برای اعلام «کوبن کاغذ!» در تهران در صف انتظار پای ماشین چاپ قرار گرفته است.
 ۲. منظور بخشهای پسین «اوستا»ست که به نظر عموم اوستاشناسان، پس از «زرتشت» سروده و نگاشته شده و در کنار «گاهان» - سرودهای شخص زرتشت - قرار گرفته و هم از نظر زبان و ادبیات و هم از دیدگاه اسطوره‌شناسی و دین پژوهی، جدا از سرودهای کهن پنجگانه به شمار می‌آید. (برای توضیح بیشتر در این باره ن. ک. به پیشگفتار کتاب ۲ جلدی اوستا: کهن‌ترین سرودها و متنهای ایرانی گزارش پژوهش نگارندهٔ این گفتار/ زیر چاپ.)
 ۳. مقالهٔ تحلیلی محمود عبادیان «اشا در اوستا»، فرهنگ ایران زمین، سال ۲۷ (۱۳۶۶)، یکی از بهترین پژوهشها در مورد این کیندواژه مهم گاهانی است.
 ۴. در این باره ن. ک. به گفتاری در زمینهٔ «آموزهٔ دوگرایی در گاهان» در کتاب:
- Professor A. V. W. Jackson's Memorial Volume, The K.R. Cama Oriental Institute, Bombay*
1953.
- (ترجمهٔ فارسی این کتاب از نگارندهٔ این گفتار، در زیر چاپ است.)

زرتشتیگری در ارمنستان

James R. Russell

Zoroastrianism in Armenia

Harvard Iranian Series, volume Five

Ed. Richard N. Frye

Harvard University,

Department of Near Eastern Languages & Civilization,

and National Association for Armenian Studies & Research, 1988.

دو سال پیش هنگامی که زرتشتیگری در ارمنستان را برای نخستین بار دیدم، بیدرنگ به یاد سنگ نوشته داریوش بزرگ افتادم و آن چنین است:

داریوش شاه گوید: من وابسته خود دادرشی (Dādarshi) نام ارمنی را به ارمن فرستادم و گفتمش برو، سپاه شورش را که خود را از من نمی داند سربکوب. پس دادرشی رفت. هنگامی که به ارمن رسید، شورشیان گرد آمدند و با دادرشی به نبرد پرداختند. نبرد در جایی به نام «زوزهیا» درگرفت. اهورامزدا مرا یاری کرد و به مهربانی اهورامزدا سپاهم سپاه شورش را سخت شکست داد. این نبرد در روز هشتم ماه «پربهار» (اردیبهشت) روی داد. (داریوش. بیستون شماره ۲)

دادرشی شورشیانی را که به دو درّ پناه برده بودند نیز یکی پس از دیگری شکست داد. از سوی دیگر، سالاری پارسی به نام وهومیسا (Vahumisa) در دو نبرد دیگر شورشیان را در هم شکست و همه ارمنستان زیر فرمان داریوش آورده شد. گذشته از دادرشی، داریوش از ارخا (Arkha) پسر هلدیتا (Heldita) نام ارمنی یاد کرده است که در بابل گردن کشید و خود را شاه آن کشور خواند ولی در دو نبرد از پای درآمد و کشته شد.

این نخستین بار است که نام ارمن و ارمنی را در تاریخ نوشته جهان می خوانیم. داریوش شاه دادرشی را «بنده» خود می خواند که پایه بلند این مرد را می نماید، زیرا در آن زمان این واژه (به پارسی باستان بندک - bandaka) به معنی «در بند دوستی، دوست کهنتر و وابسته» بود و نه برده و هنگامی که می بینیم جز دادرشی و یک افسر مادی، داریوش در

همه جنگها با شورشیان یا خود سالار سپاه بود یا سالاری را به یکی از افسران پارسی می سپرد، سالاری يك ارمنی و آنهم برای نبرد در سرزمین ارمن بسی چشم گیرتر می نماید. در برابر دادرشی، ارمنی دیگری که از او نام برده شده، ارخا پسر هلدیتا بود. او چنان که پیدا است از يك سو به جایی رسیده بود که توانست خود را در میان مردم بابل شاه خواند و از دیگر سو از یاران بردیای راستین یا گوماتای دروغین بود که پادشاهی داریوش را نپذیرفتند ولی سرانجام همه ناکام جان باختند یا چه بسا که از آشفتگی زمان سود جستند و خواستند خودکامانه دم از آزادی و پادشاهی زنند. بهرسان این نوشته داریوش نشان می دهد که این دو سردار و چه بسا دیگر ارمنیان که نامهایشان یاد نشده، چه جایگاهی در دربار هخامنشی، چه پیش از داریوش و چه پس از وی، داشتند.

از این بگذریم و به کتاب زرتشتیگری در ارمنستان بپردازیم. ارمنی و ترسایی، کمابیش در دید بسیاری از مردم، بویژه ایرانیان و خود ارمنیان، چنان با هم جوش خورده و یکی شده اند که هر ارمنی ترسا است و هر ترسا ارمنی جز آنکه خود بگوید چنان نیست! ولی در گذشته چنین نبوده و زمانی ارمنیان باورهایی از خود داشتند و سپس زرتشتی گردیدند و پس از آن روی به ترسایی بردند.

در آغاز کار، این نوشته پایان نامه دکترای جیمز راسل بوده و سپس با افزایش و پیرایش به پیکر کتاب چاپ شده است. راسل در پیشگفتار کتاب می نویسد که «ارمنستان بزرگ» که ده چندان جمهوری کنونی بود، بیش از هزار و سیصد سال زیر مهتری، سرپرستی و سالاری ایران و ایرانیان زرتشتی بوده و در نتیجه مردم آن سامان در زمان ماد با دین زرتشتی آشنا گردیدند و به آن گرویدند. دین زرتشتی در زمان هخامنشیان گسترش یافت و ارمنیان تا سده چهارم ترسایی کمابیش با رنگی که خود و همسایگان شمالی و غربی به این کیش داده بودند، بر آن استوار ماندند.

نویسنده پژوهیده های خود را بر سه بخش کرده: (۱) تاریخ دینی ارمنستان و پیوندهای جور و ناجور ارمنیان با ساسانیان، (۲) ایزدان زرتشتی در ارمنستان و (۳) بازمانده های افسانه های ایرانی در میان ارمنیان. وی این سه بخش را در شانزده فرگرد یا باب به پایان رسانده است. بخش یکم چهار فرگرد دارد. فرگرد نخست پیرامون بومیان و میهن گزینان است و از مردمان گوناگون ارارتو، هیتی، میتانی، هند و اروپایی و سامی که خوش بهم آمیختند و سرزمین ارمن را آباد ساختند، به درازا سخن دارد (صص ۲۵ تا ۱۵۲). فرگرد دوم زمان ماد تا پایان روزگار اشکانیان، از ۵۸۵ تا ۱۹۰ پیش از زایش عیسی، یا کمابیش ۴۰۰ سال تاریخ را در بر دارد. در این زمان آمیزش آرام و دوستانه، همه فرمانروایان، چه مادی، چه هخامنشی و چه اشکانی، خوش رفتار بودند و دین و باورهای خود را به زور بار مردم زیر دست نمی کردند و به جای آن باورها و آیین های آنان را گرامی می داشتند. همین خوش رفتاری و ارجگذاری

ایرانیان ارمنیان و دیگر همسایگان نایرانی را به راه و روش و کیش و آیین ایرانی کشانید و به زرتشتیگری گروانید (صص ۳۹ تا ۷۲). فرگرد سوم نشان می‌دهد که تا این زمان مردم سرزمین ارمن هنوز به يك دسته جوش نخورده بودند و هرچند گروهی زبانی و گویشی از خود می‌داشت ولی با بر سر کار آمدن خاندان ارتاشش (Artashes) یا اردشیر همه مردم آن بوم دارای يك زبان و يك ملیت شدند. ارتاشش دارای نام نشان ایرانی بود و خود را از نوادگان سردار ارونتس (Orontes) می‌شمرد (صص ۷۳ تا ۱۱۲). فرگرد چهارم دربارهٔ ارمنستان زبردست اشکانیان و ساسانیان است. نویسنده در این فرگرد به آیین‌های بیگانه‌ای که از زمان اردشیر دوم هخامنشی (۴۰۴ تا ۳۵۸ پیش از زایش عیسی) در کیش زرتشتی راه یافت اشاره می‌کند و می‌گوید که بجای پرستش در هوای آزاد، که شیوهٔ زرتشتیان تا آن زمان بود، پرستشگاه‌هایی به روش مردم ارتوتو و بابل و آشور بر پای شد و درون برخی از آنها آتشگاه گذارده شد و در برخی دیگر تندیس‌های ایزدان زرتشتی و هم‌تایان نازرتشتی آنان.

در زمان اشکانیان این نوآوریها را خرده نمی‌گرفتند و روا می‌دانستند ولی ساسانیان را باورهای از خود بود و بت پرستی و تندیس‌دوستی را ناروا و خوار می‌شمردند. آنان از يك سوی می‌خواستند همه خاك گذشته را زیر فرمان خود بیاورند و از دیگر سوی سخت بر آن بودند که زرتشتیگری را به گونهٔ خود به دیگران بپذیرانند و در این کار پافشاری می‌کردند. ساسانیان در دیگر جایها کمابیش کامیاب شدند ولی شاه اشکانی تبار ارمنستان ایستادگی کرد و پس از کشمکشهای دوسویه و سیاست‌بازی و دست‌اندازی رومیان و دخالت دین‌گستران ترسایی، کار بجایی کشید که در ۳۰۳ ترسایی شاه تیرداد سوم به دین ترسایی گروید و تاریخ ارمنستان دیگرگون گردید (صص ۱۱۳ تا ۱۵۲).

بخش دوم کتاب با فرگرد پنجم می‌گشاید. ارمزد (Aramazd) ارمنی شدهٔ اهورامزداي پارسی باستان است. او گاهی هم به گونهٔ اورمزد (Ormizd) یادشده که از اورمزد (Ormazd) پارسی ساسانی گرفته شده است. او خدای بزرگ و آفریدگار همه نیکی‌ها است. او است که دیگر خدایان را آفریده. دربارهٔ دوگانه‌خدایی، چه در فرگرد پنجم و چه در دیگر فرگردهای کتاب کمتر سخن به میان آمده است. چنان پیدا است که آن باور در زرتشتیگری ارمنیان به سختی باور ایرانیان، بویژه ساسانیان نبوده. در نوشته‌های ارمنی دربارهٔ دین مزدیسنی و آتشکده‌ها بسی یاد شده (صص ۱۵۳-۱۸۸). فرگرد ششم از آن وهانگن (Vahagen) یا بهرام، ایزد جنگ و پیروزی است. اگر در میان ایرانیان مهر ایزد گرامی و نامی بود، ارمنیان بهرام را بسی گرامی می‌داشتند. اگر چنین باشد، پس گمانهایی که برخی از نویسندگان دربارهٔ جایگاه بس بلند و والای مهر در میان اشکانیان و دیگران گفته و پرورده‌اند در برابر آنچه که راسل می‌گوید اندکی نادرست می‌نماید. بهرسان به گفتهٔ جیمز راسل، بهرام نه‌تنها خدای پسندیده و برگزیده بود بلکه خدایی بود خورشیدوار و دربارهٔ پرتوهایش چون

گیسوانی درخشان یاد شده و این چیزی است که بایستی از آن مهر گفته می‌شد (صص ۱۸۹-۲۳۴). در فرگرد هفتم از ناهید (Anāhit)، بانو ایزد زیبا و پرستشگاه‌ها و تندیس‌هایش سخن رفته (صص ۲۳۵-۲۶۰). فرگرد هشتم درباره مهر اوستایی (Mithra)، خدای پیمان است. او وابستگی آشکار به میتراس (Mithras) «خدای خورشید شکست‌ناپذیر» رومیان نداشت. مهر در باورهای ارمنی نیز بیشتر مهر اوستایی بود تا رومی. با اینهمه راسل باور دارد که لشکریان رومی با ایزدمهر در ارمنستان و کشورهای همسایه چون اناتولی و جز آن آشنا شدند. سرچشمه آیین مهرپرستی (Mithraism) رومی را باید در آنجا جست (صص ۲۶۱-۲۸۸). در فرگرد نهم «تیر» خدای باران اوستایی را می‌خوانیم که در ارمنستان کم‌باران دبیر خدای بزرگ و نویسنده بخت شده بود و به نام نامیش فال می‌گرفتند و پیشگویی می‌نمودند و خواب می‌گزارند (صص ۲۸۹-۳۲۲). در فرگرد دهم از بانو امشاسپند «سپندارمذ» به گونه ارمنی سندرمات (Sandaramat) یاد شده. او نگهبان زمین بود و چون زمین گرمی بود و آن را بایستی از همه‌گونه پلیدی پاک و پاکیزه نگاه داشت، ارمنیان، که همانند ایرانیان مرده را پلید می‌شمردند، پیکر مرده را با همان آیین ایرانی به لاشخور می‌سپردند و سپس استخوانهای خشک و پاک گردیده را در «استودان» می‌گذاشتند. سپندارمذ نگهبان زنان باردار نیز بود و چون کشاورزی وابسته به زمین است، نویسنده از جشنهای ششگانه به نام «گاهانبار» که ویژه کشاورزی و دامداری زرتشتیان بود، یاد می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه آنها را با نام تازه برگزار می‌کردند (صص ۳۲۳-۳۶۰).

فرگرد یازدهم ویژه چند خدای نایرانی است که در میان مردم ارمن گرمی شمرده می‌شدند و این نوآوری و دستبری آنان را در کیش زرتشتی می‌نماید (صص ۳۶۱ تا ۳۷۶). فرگرد دوازدهم درباره خرداد (Haurvatāt) و امرداد (Ameretāt) به معنی رسایی یا کمال و بیمرگی و جاودانی است اما در نوشته‌های واپسین اوستا و پهلوی این دو چون دو همزاد، نگهبانان آب و گیاه شدند. در ارمنستان این دو چون هورت (Hawrote) و مورت (Mowrote) نمادهای آب و گیاه در جشن گل‌گردیدند. اما از امشاسپند بودن این دو در آیین زرتشتیگری یادی بجا مانده بود و از همین روی آنها را فرشته نیز می‌دانستند. شاید از این رو بوده که در نوشته‌های اسلامی از هاروت و ماروت سخن رفته است. می‌گویند که این دو فرشته در کار خود کوتاهی کردند و از درگاه خدایی رانده شدند و بر زمین افتادند و در چاهی سرنگون می‌باشند (صص ۳۷۵ تا ۳۹۸). فرگرد سیزدهم داستانهایی درباره نیروهای رهایی‌بخش دارد که در بند و زندان نیروهای بداند. یکی از آنها ارتاورد (Artawazd) است. این نیروها سرانجام آزاد می‌شوند و مردم را از بدی و گرفتاری رها می‌سازند. نام ارتاورد ایرانی به معنی راستی پایدار است. در این فرگرد پیرامون افسانه‌های جهان واپسین نیز گفتگو شده (صص ۳۹۹ تا ۴۳۶). فرگرد چهاردهم درباره روانها و جانوران بد، جادو و جادوگران، نفرین و نفرین زدگان و دیوان و ددان

سخنی دراز و دلچسب دارد (صص ۴۳۷ تا ۴۸۰). فرگرد پانزدهم گرامی داشت آتش، آتشکده‌ها، بتکده‌ها و برخی از آیین‌ها و پوشاک ویژه چون «سدره»، پیراهن سفید، زرتشتیان را گزارش می‌کند و از جشنهایی که می‌توان آنها را همتای سده و چهارشنبه‌سوری دانست سخن می‌گوید (صص ۴۸۱ تا ۵۱۴).

بخش سوم تنها فرگرد شانزدهم را دارد و آن درباره «فرزندان خورشید» یا گروه‌هایی است که تا سده هفدهم تن به ترسایی نداده، بر آیین کهن مانده بودند (صص ۵۱۵ تا ۵۴۰). در صفحه‌های ۵۴۱ تا ۵۷۸، آوا نویسی واژه‌های ارمنی، فهرست نوشته‌های برگزیده که نویسنده از آنها بهره برداشته، فهرست همگانی و دو نقشه آمده است.

در هرکدام از فرگردهای کتاب در برابر باورها، آیین‌ها، ایزدان و دیوان زرتشتیگری، نویسنده کتاب همتاهایی آورده که بازمانده کیشهای مردم آن سرزمین بودند یا ره‌آورده‌های تازندگان و کوچندگان که در ارمنستان ماندگار شدند.

نویسنده نشان می‌دهد چگونه ناهید ایرانی با نانای (Nana) سومری و آرتیس (Artemis) و آنتای (Athena) یونانی جور شد و سپس جایش را به مریم مادر عیسی داد یا چگونه افسانه‌های ایرانی و یونانی و ارمنی درباره اژدهاکشی و جز آن در هم آمیختند و پیکره‌های تازه یافتند و باز پس از ترسا گردیدن مردم، رنگ دیگری گرفتند.

کتاب زرتشتیگری در ارمنستان شاید به نگاه خواننده سبک و آسان بیاید. چنین نیست، این نکته را به یاد بسپاریم که با آنهمه تباهی و برگردانی و دیگرگونی نوشته‌های ایرانی پس از برافتادن ساسانیان هنوز نوشتن کتابی پربرگ درباره زرتشتیگری در ایران آسان است ولی درباره ارمنستان چنین نمی‌تواند باشد.

نکته را روشن سازیم. ایران باستان به ویرانه‌ای می‌ماند که با همه تباهی، در و دیوار و بسیاری از چیزهای خانه و استخوان بندی مردگان و دیگر نشانه‌ها تا اندازه‌ی دست نخورده بازمانده آن چنان که می‌توان با آن‌ها روش زندگانی مردم آن سامان را درست انگارید ولی ارمنستان زرتشتی چنان با خاک یکسان شده که جز خرده‌های پراکنده کوزه و کاسه، مجموعه شکسته مردی، دست بریده زنی و کمر کوبیده کودکی، بخشی از شالوده ساختمانی و مانند آنها نشانی بازمانده است و از همین رو باستان‌شناسی کارآزموده روزهای روز رنج برده تا انگاری نیمه‌روشن را کشیده است. ناگفته نماند که تازیان و سپس جانشینان ایرانی و ترک و مغول آنان سخت کوشیدند که نام و نشان ایران و زرتشتیگری را پاک از میان بردارند ولی ایرانیان بسیاری از هنرهای خود را نیک نگاه‌داشتند اما ارمنیان ترساگشته تلاش کردند و هرچه یافتند یا تباہ کردند یا دیگرگون ساختند و هرچه هم نوشتند از روی کینه و دشمنی و برای بدنام‌سازی زرتشتیگری بود. این است که پژوهش در زمینه زرتشتیگری در ارمنستان کاری است بس دشوار.

جیمز راسل پژوهشگر چیره‌دست و ایران‌شناس برجسته‌ی است و گذشته از چند زبان اروپایی، او اوستا، پارسی باستان، پارسی میانه و چند زبان دیگر ایرانی یا روسی و ارمنی و عبری را نیز بخوبی می‌داند و از دانستی‌های زرتشتیگری بسی آگاه است. راسل همان کار باستان‌شناس کارآزموده را کرده، او صد نوشته بلند و کوتاه را خوانده و از یکی داستانی، از دیگری چند گفته‌ای و يك یا دو واژه را تکه به تکه گرد آورده و با باورهای زرتشتیگری ایرانی برابر کرده، سفری به ارمنستان رفته و با مردم گفتگو کرده، ویرانه‌ها را دیده، موزه‌ها را بازدید کرده و کتابی نوشته است. شایسته است که این همه رنج را ارج گذاشت. کار بزرگی انجام گرفته است. کاری که نشان می‌دهد دین زرتشتی از مرزهای ایران بزرگ گذشته مردمی چون ارمنیان را از آن خود کرده و امروز که سراغ‌رسانان و کارآگاهان رد پای دین‌گستران زرتشتی را تا ژاپن دیده‌اند و از زرتشتیان هندی، چینی، ترك، بابلی، آشوری، یونانی، اناتولیایی و مصری نشان یافته‌اند، زرتشتی بودن ارمنیان که بزرگترین گروه نایرانی را جور کرده بودند، نشان بس برجسته و نمایان است.

بیگمان چنان کتابی که نویسنده آن برای اثبات درستی سخن خود از هر واژه و هر گفته به درازا سخن می‌گوید و گواه اندر گواه می‌آورد، برای خواننده اندکی خشک و ناخوشایند می‌نماید، اما برای پژوهشگران گنجینه‌ای گرانبها است. کاش خود نویسنده یا دوستی این کتاب را به زبانی ساده و مردم فهم در ۶۰ یا ۱۰۰ صفحه به چاپ می‌رساند تا هم ارمنیان و هم ایرانیان دین و فرهنگ یگانه گذشته را بهتر می‌شناختند و به هم نزدیکتر می‌شدند.

دست کم يك خرده را می‌توان بر این کتاب گرفت. نویسنده از هر دری برآمده و سخن داشته ولی پیرامون پیام پاك و ناب زرتشت که در سرودهای آن پاکمرد به ما رسیده، چیزی نگفته است. وی می‌توانست اندکی در این باره بنویسد و آنگاه بگوید که پس از زرتشت، در دین بهی بازگردانی آیین‌های کهن و نوآوری‌هایی شد و این کار از زمان ماد شتاب گرفت زیرا زرتشتیان با مردمان سرزمین‌های تازه‌گشوده آشنا شدند و آمیختند و این خواه‌ناخواه اندیشه‌ها، پندارها و آیین‌های زیبا و فریبای بیگانگان را در دین راه داد و آنچه که «زرتشتیگری» می‌خوانیم پدید آمد. آنگاه زرتشتیگری بود تا زرتشتیگری. گروهی باور به دو خدای خودکار و خودکامه، یکی از آن نیکی و دیگری از آن بدی داشتند. گروهی زروان یا زمان بیکران را زاینده این دو خدای همزاد و هم‌آورد می‌پنداشتند. گروهی گرایش به بت‌پرستی پیدا کردند و بت‌کده‌هایی برای ناهید و بهرام و مهر برپا ساختند. گروهی بت‌شکنی را شیوه زورورزی خود کردند. گروهی به برابری ایزدان خود با خدایان بیگانه پرداختند و آنان را با ایزدان خود یکی پنداشتند و گرامی گرفتند و گروهکی رو به کاستی نیز به خدای مانا و یکتا و آفریدگار آفرینش با سامان باور داشتند و سرچشمه نیکی و بدی انجمن و اجتماع را در اندیشه آدمی می‌دانستند. در این میان آن زرتشتیگری ساسانیان چیره‌دست بود که پس از چیرگی تازیان بازمانده است. شاید

که نویسنده نخواستہ به این پردازد و تنها خواستش زرتشتیگری ارمنی و سنجش آن با زرتشتیگری ساسانی بوده است و بس و این کار را بخوبی انجام داده است.

اما آک و عیب چشمگیر کتاب چاپش است. گویا کتاب را ماشین نویسی آماده کرده و آنگاه از ره افسست چاپ شده است. شاید برای خواندن و پژوهیدن استادان بوده و آنان کاری به زیبایی و چاپ آرای کتاب ندارند.

بهرسان، باز می گوئیم که کار بزرگی انجام گرفته و با آنهمه نوشته‌هایی که خود استادان ارمنی و پژوهندگان اروپایی نوشته‌اند، زرتشتیگری در ارمنستان نوشته دکتر جیمز راسل در نو و ارزنده‌ای را در زرتشتی‌شناسی گشوده است.

نامه‌ها و نظرها

سر دبیر

... در شماره ۲ (بهار ۱۳۶۹) مقاله جنابعالی را تحت عنوان «محمد داراشکوه بانی عرفان تطبیقی» مطالعه کردم. مقاله جالبی است و موضوع بسیار مهمی که باز هم باید درباره بعضی ابعاد پیچیده این موضوع و نتایج کلی آن نوشته شود. عرفان تطبیقی داراشکوه... در حقیقت بازتاب «دین الهی» اکبرشاه بود که يك كوشش فرهنگی و در عین حال سیاسی برای ادامه حکومت تیموریان در هند بود. علیه این كوشش يك نهضت دینی توسط شیخ احمد سرهندی به عمل آمد و اورنگ زیب برادر كوچك داراشکوه به عنوان مظهر توانای این نهضت قد برافراشت...

دکتر سیدمحمد اکرم (اکرام) استاد دانشگاه
پنجاب «لاهور»

ژوئیه ۱۹۹۱

سر دبیر

... مجله ایران نامه، سال نهم شماره ۲ (بهار ۱۳۷۰) را که... به نمایش های سنتی در ایران اختصاص داده بودید دیدم و خواندم و از آن بهره‌ها بردم. با انتشار این شماره شما گامی بلند در راه شناخت نمایش های سنتی ایران و بالاخص تعزیه برداشتید. این حسن گزینش موضوع و کار ستودنی و شایان توجه را... تبریک می گویم. من که دل و جانم با تعزیه الفتی بسیار کهن دارد آنقدر از این گونه توجهات دانشورانه بدان اسیر شور و شوق شدم که حد ندارد.

صادق همایونی، تهران

شهریور ۱۳۷۰

کتابها و نشریات رسیده

کتاب ها:

- سعیدی سیرجانی، تهبساط، واشنگتن، کتابفروشی ایران، ۱۳۷۰ (۱۹۹۱).
- امیرمحمودبن خواندمیر، ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاهطهماسب صفوی، به کوشش غلامرضا طباطبایی، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۰.
- محمدیوسف ریاضی هروی، عین الوقایع، تاریخ افغانستان در سال های ۱۲۰۷-۱۳۲۴ ق.، به کوشش محمد آصف فکرت هروی، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۶۹.
- ماروین انتنر، روابط بازرگانی روس و ایران: ۱۸۲۸-۱۹۱۴، ترجمه احمد توکلی، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۶۹.
- اسمعیل بن محمد ریزی، حیات النفوس؛ فلسفه اشراق به زبان فارسی، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۶۹.
- حمید شوکت، سال های گم شده؛ از انقلاب اکتبر تا مرگ لنین، ساربروکن (آلمان)، بازتاب، ۱۳۷۰.
- م. ف. فرزانه، بن بست؛ بر مبنای چند نامه از مرتضی کیوان، پاریس، انتشارات سرشار، ۱۹۹۱.
- حسین شرنگ، سرودهای دست افشان، زاربروکن (آلمان) انتشارات نوید، ۱۹۹۱.
- حسین شرنگ، از عادت غریب زیستن، زاربروکن (آلمان) انتشارات نوید، ۱۹۹۱.
- مجید شریف، سیری در قلمرو درون، [گاهله] سوئد، ۱۳۷۰ (۱۹۹۱).
- هما میرافشار، آلاله، لس آنجلس، ۱۳۶۷.
- محمدرضا قزلباش و فرهاد ابوالضیاء، الفبای کالبد خانه سنتی یزد، [تهران] انتشارات وزارت برنامه و بودجه، ۱۳۶۴.
- هاتف، فقر و ثروت ملل، مونترال، انتشارات رخ، ۱۳۷۰.
- پریخ زنگنه، دهکده گل آباد، انتشارات گل واژه، ۱۳۶۹.
- پریخ زنگنه، گل‌های خوب دوستی، انتشارات گل واژه، [۱۳۶۹].
- محمد رحیمیان، انیس، انیس، مونترال، انتشارات آزاد، ۱۹۹۱.
- علی اصغر عسگریان، در سرزمین خوشبختی، (فیلمنامه)، ساربروکن (آلمان) انتشارات نوید، ۱۳۷۰.

- Gholam Reza Afkhami and Seyyed Vali Reza Nasr, eds., *The Oral History Collection of the Foundation for Iranian Studies*, Washington, D.C., Foundation for Iranian Studies, 1991.
- Mangol Bayat, *Iran's First Revolution; Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-190*, New York, Oxford University press, 1990.
- Michael Craig Hillmann, *From Durham to Tehran*, Washington, D.C., Iranbooks, 1991
- Ibrahim V. Pourhadi, *Calendar Conversion Tables; Hijri (Shamsi and Qamari) to Gregorian*, Washington, D.C., Foundation for Iranian Studies, 1991.
- Farideh Tehrani, *Negligence and Chaos; Bibliographical Access to Persian Language Materials in the United States*, Metuchen, N.J., The Scarecrow press, 1991.

نشریات:

- کلک، شماره‌های ۲۰-۱۸ (شهریور-آبان ۱۳۷۰)، تهران.
- نشر دانش، شماره‌های پنجم و ششم، سال یازدهم (مرداد-آبان ۱۳۷۰)، تهران.
- سوره، ویژه‌نامه تآتر (پاییز ۱۳۷۰)، تهران.
- سوره، شماره‌های پنجم، ششم و نهم، دوره سوم (مرداد، شهریور و آذر ۱۳۷۰)، تهران.
- جامعه سالم، شماره‌های ۲-۱، سال یکم (تیر، مهر ۱۳۷۰)، تهران.
- حقوق بشر، نشریه سوم، سال هشتم (پاییز ۱۳۷۰)، برلین.
- علم و جامعه، شماره ۹۶، سال سیزدهم (مهر ۱۳۷۰)، واشنگتن.
- روزگار نو، دفتر دهم، سال دهم (آذر ۱۳۷۰)، پاریس.
- کوروش بزرگ، شماره ۱۹ (۱۳۷۰)، شرم‌اکز، کالیفرنیا.
- جنگ، شماره‌های ۱۷ و ۱۸ (اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۰)، کانویارک، کالیفرنیا.
- بیدار، شماره‌های ۳ و ۴، دوره جدید (بهار ۱۳۷۰)، کلن.
- *Hamdard Islamicus*, Vol. XIV, No. 1 (Spring 1991), Karachi.
- *Periodica Islamica*, Vol I, No.2 (1991), Kuala Lumpur.

فهرست کتاب: سال ۱۳۷۰

کتابفروشی ایران مرکز عرضه کتابهای فارسی و انگلیسی مربوط به ایران در زمینه های مختلف

IRANBOOKS

PERSIAN & ENGLISH BOOKS ABOUT IRAN

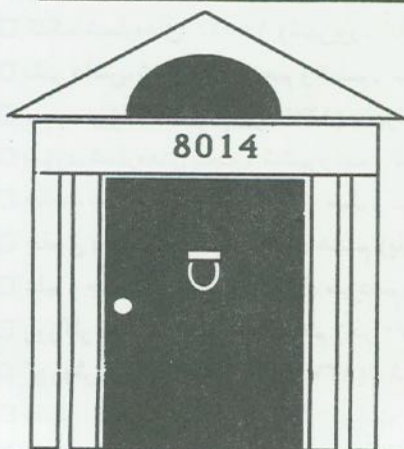
CATALOG 1991

کتابفروشی ایران
در واشنگتن

(301) 986-0079

FAX: (301) 907-8707

8014 Old Georgetown Road
Bethesda, Maryland, 20814. USA



ساعات کار: از ۱۰ صبح
تا ۶ بعد از ظهر
هر روز، غیر از یکشنبه ها



8014 Old Georgetown Road
Bethesda, Maryland, 20814

U.S.A.

Tel. (301) 986-0079

Take Exit 36 (Old Georgetown Rd) off the Beltway (I-495) towards Bethesda. IRANBOOKS is the white house on your right immediately after Battery Lane, numbered 8014, on Old Georgetown Rd, across the street from the Rescue Squad.

HOURS:

Monday - Saturday 10AM - 6PM U.S.A. EDT
Sundays by appointment

CALENDAR CONVERSION TABLES

Hijri Shamsi (Solar)-Hijri Qamari (Lunar)-A.D. Gregorian
Shamsi 1250-1400/Qamari 1288-1443/A.D. 1871-2020

With a Supplement
Hijri Qamari (Lunar)-Gregorian
Hijra 1-1288/A.D 622-1871

BY

Ibrahim V. Pourhadi

Foundation for Iranian Studies
1991

ancient beliefs and the social order. To this end he also makes use of various classical texts.

In his analysis, the author demonstrates the connection between the Zal tale and the archetypal epic of Fereydun, on the one hand and personal experiences in Iranian folklore, on the other, giving specific examples of the functions of the rite. An ethnographic analysis of the story of Zal makes readers aware of the anthropological value of the *Shahnameh* while documenting at the same time the rituals and religious practices of prehistoric society.

Judging the tale of Zal from a folkloric point of view proves that the account found in the *Shahnameh* is a reasonable but poeticized version of the popular tale of Zal who, long before Ferdowsi wrote, held views compatible with Sassanid's royal ideology. The tale broke from its Sistani epic cycle and joined the Iranian national epic.

themselves.

In these oral versions the contents of the epic tales have combined with a variety of popular stories and many works containing folk beliefs and customs. The popular taste of the reciters' apprentices has left its mark on these accounts.

Despite the reciters' great respect and admiration for Ferdowsi as a poet and artist, they feel no compulsion to follow his lead. They will merely quote him during the high and low points of their recitations or use his verses as exemplars, quoting from a book or from memory. The author ends this section by conceding that there is no documentary evidence of ancient oral literary practice, though faint traces of it can be seen today.

Morshed 'Abbas Zariri, a well-versed and capable reciter of the *Shahnameh* and other epics, was active in Isfahan nearly all his life until about two decades ago. The author, who has published Zariri's scroll (*Tumar*) of the Rostam and Sohrab story, devotes his attention in this article to the reciter's version of the Kaveh story. He then compares that version to the one found in the *Shahnameh*.

An Ethnographic Interpretation of the Zal Story

Hosayn Esma'ili

The literary merits of the *Shahnameh* have been the subject of scrutiny for centuries. It is time now to pursue other dimensions of this masterpiece of Persian literature. The purpose of this article is to show the ethnographic and anthropological merits of the *Shahnameh*. To accomplish this end, the author focuses his attention on the story of Zal and finds the structure of the tale, which stands at the crossroads of epic literature and folklore, remarkable for its uniformity and compactness.

Interpreting the story of Zal from an ethnographic point of view leads us to one of the oldest rites of primitive society, i.e., the rite of initiation. This ancient surviving rite which is found throughout the world is reflected in folklore as the first of man's mystic experiences, a way of passing on to and attaining the non-material and super-natural world. In this sense, the story of Zal and Rudabeh is completely comparable to such folklore; i.e., it represents an individual experience in the transmission of mythic beliefs and societal rites. Seen in this way, many of the problems of the tale find appropriate answers.

The consecutive stages in Zal's initiation journey are as follows: his separation from family and society; his undergoing a ritual death; his metaphorical rebirth; his learning of the conventions of society; his attainment of magic powers; his return to society; his passing of various trials; his marriage; and finally his enthronement. In tracing Zal's path, the author tries to show

emergence of kingly rule and the art of holding and governing Iran. Can one, in other words, find in the *Shahnameh* elements from which an understanding of the political wisdom of Iran may be extracted and which can be relevant and of value today? From this question he proceeds to analyze a portion of the myths of the *Shahnameh* to show the nature of political society in Iran and how civil society was thought to have been formed. He also shows the bases and values upon which government was formed and how the roles of ruler and world-hero were differentiated. He concludes that according to the political philosophy of the *Shahnameh* the *raison d'être* of the kingship was, first, to combat Ahriman; second, kingship was divine in nature and formed by a belief in God and in a power higher than itself; third, despite the two first principles, kingship was distinct and separate from religion. He concludes that with the killing of Zahhak and the reign of Fereydun, the process of development and perfection of kingship or the political evolution of society in Iran reaches an end. From that time forward the country of Iran with its own special banner is established and the incidents of the *Shahnameh* are henceforth devoted to the adventures of the nation of Iran, as if the Iranian ethnic soul has given way to a national soul.

The writer then devotes a significant portion of his essay to the role of Rostam as "world hero." He contrasts the basis of the role of the hero with that of the ruler and the basic moral values that a ruler must hold to legitimize his sovereignty.

The author concludes that the ideal paradigm for a ruler that Ferdowsi sets forth has never been realized in the entire history of Iran and that the "national soul" is still searching for its realization. Thus, the hope that Ferdowsi cherished for a return to national reason and a restoration of the principles of political wisdom in Iran is still unfulfilled. One may, therefore, consider *Shahnameh's* basic social tenets still valid.

Kaveh the Smith According to the *Shahnameh* Reciters

Jalil Dustkhah

Like the great epics of other nations, the heroic tales of Iran existed as oral literature until some fifteen centuries ago when some of them were transcribed.

The cycle of tales selected by Ferdowsi for his work represents a part of a corpus of epic recitations. Some two centuries later poets versified another portion of the tales in their works. In addition to the epic literature found in the written works many of these tales have been preserved in the form of marginalia to the long scrolls of the *Shahnameh* reciters or in the minds of the reciters

Ferdowsi's Moral and Philosophical Worldview

Hormoz Milaniyan

Drawing on the introduction to the *Shahnameh*, the prologues to the various tales, and relevant allusions made by Ferdowsi to moral and political matters, the author analyzes the poet's worldview and shows the bases of his moral principles, principles which come into play in our own time. He outlines the values which Ferdowsi prized, the way he esteemed wisdom and justice in life, and learning, knowledge, virtue and honesty in man. He shows how the poet condemned the opposites of these traits, i.e., ignorance, greed, and avarice and how in the beginning, middle or end of each tale he called his readers to the path of justice and wisdom and warned them of the "demon of greed" by reminding them of death and the tragic fate that awaits all men. Ferdowsi's view of existence--like the view of all writers of tragedy--is a moral view, one in which existence is seen in terms of good and evil. The heroic spirit is constantly in search of the good, which ultimately leads to self-annihilation. When it veers toward the bad and strays from "justice," it cannot but fall prisoner to an evil demon.

In the beginning of the *Shahnameh* Ferdowsi praises God as the creator of "the spirit and wisdom" and, in fact, considers wisdom to be the first creation of divine being. The universe is made up of no higher element than wisdom which provides it with order and maintains its balance. The writer then turns his attention to an analysis of three moral types found in the *Shahnameh*: Iraj, Siyavosh, and Kaykhosrow. Iraj embodies opposition to strife and bloodshed and is the symbol of love and affection. Siyavosh embodies innocence and Kaykhosrow is the epitome of morality, one who at the height of his reign and authority is able to relinquish both and retire. The author finally turns to the idea of "nobility" or "good name" in the *Shahnameh* and how--as it is shown in the story of Bahram-- the hero must guard his honor and never allow it to be besmirched.

The Principles and Practices of Kingly Rule in the *Shahnameh*

Baqer Parham

At the outset of his article the author wonders whether it is possible to reconstruct the political anthropology of Iran and formulate a still valid Iranian political philosophy based on the practices and adventures of *Shahnameh*'s kings and heroes. For, the author believes that *Shahnameh*, in a sense, describes the

A Religio-Mystic Interpretation of the *Shahnameh*

Mohammad Ali Amir Mo'ezzi

The purpose of this article is to show how certain individuals, movements, or Sunni schools of thought interpreted the *Shahnameh*. The author states that Iran's ancient culture appears to have given rise to a practical and theoretical mysticism. In Greek or Aramaic sources Zoroaster, for example, was thought to be both philosopher and magician. In the eastern part of Iran, the founder of the Buddhist rite Mahayana was thought to be an Iranian magus.

In the mystical tradition, it appears that the *Shahnameh* was the basic, and perhaps the only, source of ancient Iranian wisdom. There have always been writers who interpret huge sections of the text as wholly allegorical. In their view allegorical language in ancient Iran was the language of the epic, just as in later ages the language of love became the principal vehicle for mystical expression.

Mystical interpretations of the figures in the *Shahnameh* are legion. The mythical bird, *Simorgh*, was thought to be a symbol of Truth, Rostam, a wayfarer on the road to Wisdom, and his Seven Labors, the seven Vales of the Path. In the thirteenth century, Suhrawardi, master of the Illuminationist school, styled himself as a link in a chain of Khosrovani mystics that goes back to the Kaykhosrow of the *Shahnameh*. In his view Kaykhosrow represents the archetypal mystic and is a manifestation of the ritual death of the Knowers of the Secret and their rebirth. Indeed, Suhrawardi has used a number of elements in the *Shahnameh* in his allegorical writings.

In recent times Khaksar dervishes, many of whom are professional reciters of literature, have seen Rostam's Seven Labors as the seven Realms of the Path or the seven practical stages of Truth. Likewise, in a Khaksar recitation book, the *Simorgh* is seen as the perfect man and the manifestation of the Essence of God, and Zal as the Venerable Guide. *Ahl-e Haq*, a Sufi group, consider the *Simorgh*, Rostam, and Zal as sacred beings whom God has invested with divine light.

Stating that his findings are preliminary the author suggests that the *Shahnameh* belongs to a group of Indo-Aryan mythical poems whose greatest exemplars are the Indian *Mahabharata* and *Ramayana*. The author further suggests that there are two levels of mystical meaning in the myths presented in Indo-Aryan epic literature. The first represents the inner struggle of the hero in his adventurous search for truth in which nature and its forces all play an allegorical role. The second level relates to the struggle between two inner mystical forces, i.e., the Knowers of the Truth and the Knowers of the Darkness, or in terms of Western mysticism, the struggle between white and black magic.

These two levels of meaning therefore implicate two battles: the battle fought by the novice for self-control and the battle between the two mystical forces.

The Dramatic Elements in the *Shahnameh*

Djalal Khaleghi-Motlagh

The writer states at the outset that the difference between the *Shahnameh* and the epics of other nations lies in the diversity of the subjects in this voluminous work. In his view, the *Shahnameh* is not a single book but a set of diverse literary works originally written at various times and ultimately compiled under the title *Khodaynameh* in Sassanid's period. Later, the Persian version of that work called *Shahname-ye Abu Mansuri* became Ferdowsi's primary source of reference. In the author's view, the *Khodaynameh* was a literary work with a historical structure but without a national epic spirit, which became recognized as the "history of Iran." The *Shahnameh* is more or less the same literary work but with an infusion of national spirit which changed it from the "history of Iran" to the "epic history of Iran." Ferdowsi, who was inspired by the Sho'ubiyeh movement, contributed the glue of national spirit which binds the epic's topics together into a unified work. In any case, this work, whether in the form of *Khodaynameh* or *Shahnameh*, presents the reader with a variety of literary modes: myth and legend, allegory, riddle, lyric poetry, chronicle, aphorism, royal ceremonies, romance, historical fiction, and especially epic tales. The author then proceeds to analyze four of these tales: viz., Rostam and Sohrab, Siyavosh, Forud, and Rostam and Esfandiyar. He believes that in these tales are elements of drama and tragedy that are not found in *Shahnameh's* other epic tales or in the epics of other nations. He lists and treats these elements under four headings: dramatic prologue, structure, conflict, and language.

He identifies the prologue as the opening poems found at the beginning of each tale, which, like standard dramatic prologues, sets forth the general theme of the drama. In the prologue, the reader is informed of the narrative kernel of the story and the psychology of its characters. These opening lines with their themes of advice, wisdom, the oneness of God, description of nature, etc., seem to be independent poems. However, most of them bear a subtle, concise, and allegorical relationship to the text of the tales.

In order to analyze the dramatic structures of the four tales, the author uses five stages found in classical Western drama and correlates them with the dramatic elements found in the *Shahnameh* tales.

In the third stage of the drama, the author describes the essential conflict that exists between two principal characters or factions--usually resulting in the death of the hero--and in which fate plays an important role. He finds this element common to each of the four tales under examination.

In the last part of the article, the author treats the language of the *Shahnameh* as the language of drama and tragedy and shows the role played by the fierce and heroic dialogue in the epic.

their origin and become one with their inner selves. The journey and stages traversed by the novice gnostics (birds) is a passage through the stages of existence, in the outer limits of the body, from creation to Creator and from Creator to Creation; it is a journey "of the soul."

The hero of the epic also undertakes a journey to reach the highest state of heroism and perfection. Unlike the gnostics' path, the hero's journey is external to his soul, stands in opposition to the world and others, and endangers his body and soul. The adventures of Sohrab, for example, were undertaken for conquest, to unite Iran and Turan, and to enthrone a father. The exploits of Esfandiyar were aimed at gaining the throne, spreading the faith, and ultimately lead to combat with Rostam and the hero's death.

In the *Shahnameh* a hero must undergo a series of difficult and dangerous initiations to accomplish great feats. In these initiations the hero's strength and valor as well as his learning and wisdom are tested. The Zal story is a good case in point. Before he can reach manhood (husbandhood) and the realm of the heroic, he must prove his knowledge.

In the *Shahnameh*, there are various initiations that precede the state of becoming hero, king, or eternal being. The greatest and most difficult of these initiations were the *haft khan* {seven labors} of Rostam and Esfandiyar. The heroes have two roads ahead of them: one that is long but not dangerous, the other short but hazardous. In the "seven labors," the hero, aside from bravery, strength, and combat skills, must have fate and divine approval or *farr*, i.e., an aura of invincibility, on his side to achieve his goal.

The author points out that both Rostam and Esfandiyar in their "seven labors," their battles against their enemies, are tested by sinister forces of nature: wild beasts, evil spirits, witches, and unknown birds. The author details the mythological and psychological significance of various creatures and forces that appear during these labors: wolves, dragons, sorceresses, or washing with blood. He also points out that the heroes' path in their labors is not merely one of geography but also one of the soul. In the journey of geography, the hero achieves the key to the mysteries of the world; in the internal journey, the hero becomes privy to the mysteries of the soul. The ultimate goal of overcoming the dangers of the journey is to achieve spiritual perfection. In a way the hero's path is similar to the gnostic's journey toward self-knowledge. But they differ in that the gnostic's mission is to rejoin his creator, while the hero is a man of action, in the fullest sense of the word.

A Fresh Look at the Introduction to the *Shahnameh*

Abbas Zaryab Kho'i

This article introduces a new point in the study of the famous introduction to the *Shahnameh*, which is the similarity between its cosmology and the Isma'ili cosmology. In his prologue, Ferdowsi moves from the oneness of God and praise for wisdom to an account of the creation of the cosmos, the stars, the four elements, and the three primes (animal, vegetable, mineral). What Ferdowsi has expounded in this introduction is not consistent with the beliefs of orthodox Muslims who followed the sunna and the corpus of Prophetic sayings and behavior, nor does it even correspond to the views of the Mo'tazilites and the Ash'arites. Neither his cosmology conform to the story of creation found in the *Koran*, in the sayings of the Prophet or in the exegetes' writings. His views are, rather, in conformity with those of the Isma'ili theologians found in such books as the *Rasa'el-e Ekhvan al-Safa*, *Rahat al-'Aql*, *Yanabi'*, and the *Zad al-Mosaferin*. These views were in line with those of Platonists and the Neo-Platonists. They did not represent the ideas of the majority of Muslims of the time and were presented in secret by preachers, many of whom were arrested and executed.

Because it was not to the liking of the scribes of the *Shahnameh*, most of whom subscribed to more orthodox views, the introduction was altered, some of its lines were reordered, some added, and some, possibly, removed. This is borne out by comparing the introductions found in various manuscripts of the epic. What one quickly observes is that the introduction has been tampered with more than any other part of the *Shahnameh*. While other parts of the poem have been changed to oblige local dialects and diachronic linguistic demands, the introduction was altered to conform to certain religious and dialectical theological views. The author of the article then proceeds to point out the alterations made in the introduction based on the version in Jalal Khaleghi-Motlagh's recently published edition of the work.

Fate and Labor in the Hero's Initiation Rites

Shahrokh Meskoob

The author begins with an explication of the allegorical role played by the mythical birds in Suhrawardi's *Resalat al-tayr* {Essay of the Birds}. The birds in this essay are captives in the earthly world and pine for the time when they can join their beloved one so that, like the *Simorgh* of 'Attar, they can return to

Classical and Epic Morality*

Charles Henri de Fouchecour

To the query posed in the *Shahnameh* as to who makes world history the answer is: "time-fate" and kings. The work is the fruit of a strong and long tradition in which the deep influence of Ferdowsi's personality can be seen.

Ferdowsi was 58 years old and in the prime of his strength when the Iranian dynasty of the Samanids fell and the Ghaznavid Turks became the rulers of Iran. He witnessed the momentous changes that accompanied the end of an era and the emergence of a new one.

Ferdowsi is a genius raconteur of past ages, and since wisdom has been his focal point in looking at history, his historical tales have enjoyed lasting power and wide acceptance. Just as Aeschylus endowed the raw fables of Agamemnon and Orestes with moral and human characteristics, Ferdowsi also elevated the fables that tradition handed down to him with an infusion of morality and humanity.

To the question of whether there are two "moralities" in the *Shahnameh* one can answer that Ferdowsi's sources of inspiration were two-fold: epic and historical with their respective concepts of morality. The *Shahnameh* is, however, the creation of one individual with his own interpretation of wisdom which is clearly evident throughout this monumental work particularly in the addresses made by the kings on their enthronement.

All of the Greek epics and fables consist of tales of the bravery and treachery in the unending, spiteful and vicious struggles between gods and man. A large part of the *Shahnameh*, though on a higher plane, is devoted to a history of spite and revenge. Vengeance is a cry for justice in the *Shahnameh's* age of heroes, but the story of Alexander is a foray into the ages of history dominated by the search for wisdom. Between these two ages Ferdowsi consciously raises an issue that is always on his mind: the relationship between fate, cosmos and God. In the face of misfortune there is no alternative but to have faith in God.

The story of Siyavosh, in which a prince chooses disobedience to a father over committing an injustice, two concepts, justice and wisdom, which are the two basic moral principles of the *Shahnameh*, are linked. The moral trajectory of Anushirvan, who represents the archetypal monarch in the *Shahnameh*, is a passage from the virtue of justice to the virtue of wisdom.

In the gap between the scattered pre-Islamic works and the literature of the post-Islamic period, the *Shahnameh* represents a huge depository of moral wisdom.

* Abstracts translated by Paul Sprachman.

**THE ORAL HISTORY COLLECTION
OF THE
FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES**

**Edited by Gholam Reza Afkhami
and Seyyed Vali Reza Nasr**

**With a Foreword by
Elizabeth B. Mason**

FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES

1991

Contents

Iran Nameh
Vol. X, No. 1, Winter 1992

A SPECIAL ISSUE ON THE *SHAHNAMEH*

Persian:

Articles
Book Reviews
Communications

English:

Classical and Epic Morality
Charles Henri de Fouchecour

A Fresh Look At the Introduction to *Shahnameh*
Abbas Zaryab Kho'i

Fate and Labor in the Hero's Initiation Rites
Shahrokh Meskoob

The Dramatic Elements in the *Shahnameh*
Djalal Khaleghi Motlagh

A Religio-Mystic Interpretation of the *Shahnameh*
Mohammad Ali Amir Mo'ezzi

Ferdowsi's Moral and Philosophical Worldview
Hormoz Milaniyan

Principles and Practices of Kingly Rule in the *Shahnameh*
Baqer Parham

Kaveh the Smith According to the *Shahnameh* Reciters
Jalil Dustkhah

An Ethnographic Interpretation of the Zal Story
Hosayn Esma'ili

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies
Published by
The Foundation for Iranian Studies

Editor:

Daryush Shayegan

Book Review Editor:

Ahmad Karimi-Hakkak

Managing Editor:

Hormoz Hekmat

Editorial Board:

Daryush Ashouri
Shahrokh Meskoob
Changiz Pahlavan

Advisory Board:

Guity Azarpay, University of California, Berkeley
Peter J. Chelkowski, New York University
Richard N. Frye, Harvard University
M. Dj. Mahdjoub
S. H. Nasr, George Washington University
Roger M. Savory, University of Toronto
Ehsan Yarshater, Columbia University

The Foundation for Iranian Studies is a non-profit, non-political, educational and research center, dedicated to the study, promotion and dissemination of the cultural heritage of Iran.

The Foundation is classified as a Section (501) (c) (3) organization under the Internal Revenue Service Code.

The views expressed in the articles are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the Journal.

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor, Iran Nameh
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

Telephone: (301)657-1990

Iran Nameh is copyrighted 1992
by the Foundation for Iranian Studies

Requests for permission to reprint
more than short quotations
should be addressed to the Editor

Annual subscription rates (4 issues) are \$30.00 for individuals, \$18.00 for students, and \$55.00 for Institutions.

The price includes postage in the U.S. For foreign mailing add \$6.80 for surface mail. For airmail add \$12.00 for Canada, \$22.00 for Europe, and \$29.50 for Asia and Africa.

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

A SPECIAL ISSUE ON THE *SHAHNAMEH*

Classical and Epic Morality

Charles Henri de Fouchecour

A Fresh Look At the Introduction to *Shahnameh*

Abbas Zaryab Kho'i

Fate and Labor in the Hero's Initiation Rites

Shahrokh Meskoob

The Dramatic Elements in the *Shahnameh*

Djalal Khaleghi Motlagh

A Religio-Mystic Interpretation of the *Shahnameh*

Mohammad Ali Amir Mo'ezzi

Ferdowsi's Moral and Philosophical Worldview

Hormoz Milaniyan

Principles and Practices of Kingly Rule in the *Shahnameh*

Baqer Parham

Kaveh the Smith According to the *Shahnameh* Reciters

Jalil Dustkhah

An Ethnographic Interpretation of the Zal Story

Hosayn Esmā'ili