

پژوهشی پیرامون چهره اولیاء‌اللہی و عرفانی کاوه آهنگر در روایات عامیانه و نقالی شاهنامه

بهبزاد اتونی^①* - بهروز اتونی^②**

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آیت‌الله بروجردی - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

چکیده

کاوه آهنگر به عنوان اولین پهلوان شاهنامه، از جمله شخصیت‌هایی است که نامی از او در متون اوستایی و پهلوی نیست و به عقیده برخی پژوهشگران، چهره‌ای نوظهور در ادب حماسی به شمار می‌آید. تنها خویشکاری‌های کاوه در شاهنامه، یاری رساندن فریدون در قیام علیه ضحاک و ساخت درفشی ملی برای ایرانیان است. او پس از به انجام رساندن این دو خویشکاری، ناگهان از صحنه داستان کنار می‌رود و گرفتار سرانجامی نامشخص می‌شود، اما در برخی متون نقالی و عامیانه، داستان این چهره پهلوانی گونه‌ای دیگر است. شخصیت او در این متون، نه به عنوان پهلوانی ملی، بلکه به عنوان یکی از اولیاء‌الله که با یاری جستن از نیروهای قدسی و ماورائی، در برابر نیروهای اهریمنی می‌ایستد، نمود یافته است. این جستار با روش توصیفی - تحلیلی درصدد بیان مضامین داستانی زندگی کاوه آهنگر با توجه به متون عامیانه و نقالی شاهنامه است. نگارنده بر این باور است که بسیاری از مضامین داستانی زندگی کاوه آهنگر در متون عامیانه و نقالی شاهنامه از قبیل: رسیدن به مقام اولیاء‌اللہی، ساخت درفش کویانی به یاری اسماء‌الله و نقوش و نوشته‌های مینوی، طلسم افکنی بر راه شخصیت‌های اهریمنی، منطق‌الطیردانی او، و سرانجام زندگی که با مرگی اختیاری پایان می‌یابد، همگی برگرفته از داستان‌های اولیاء‌الله، متصوفه و شاهان فرهمند ایرانی است.

کلیدواژه: کاوه، شاهنامه، طومار نقالی، متون عامیانه، اولیاء‌الله.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۵/۲۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۷/۰۲

*Email: behzad.atooni@abru.ac.ir (نویسنده مسئول)

**Email: behroozatooni@yahoo.com

مقدمه

نخستین چهره پهلوانی در شاهنامه فردوسی، کاوه آهنگر است که پس از دریدن محضر عدالتِ دروغینِ ضحاک، بازارگاه بر گردش انجمن می‌شود و او چرمی که بدان، پشت پای خود را به هنگام آهنگری می‌پوشاند بر سر نیزه می‌کند و علم قیام برمی‌افرازد و به یاری فریدون می‌شتابد. (فردوسی ۱۳۶۶، ج ۱: ۶۹-۶۵) در متون ودایی، اوستایی و حتی متون دینی پهلوی نامی از کاوه نیست و به نظر می‌رسد داستان قیام کاوه، افسانه‌ای ساختگی و نو باشد. (ر.ک. صفا ۱۳۳۲: ۵۷۰)

نخستین بار در تواریخ دوره اسلامی و شاهنامه فردوسی نامی از کاوه برده شده و از آنجا که سرچشمه مهم اطلاعات این کتب، روایات خوتای‌نامه‌ها است، از این روی به نظر می‌رسد قدیمی‌ترین اثری که نام کاوه در آن ذکر شده، «خدا‌نامه» است، اما اکنون اثری از آن در دست نیست. با توجه به اینکه ظاهراً مندرجات خدا‌نامه، روایات تاریخی بوده است تا روایات دینی، شاید دلیل نیامدن نام و داستان کاوه در متون دینی پهلوی، همین امر باشد. (شهمردان ۱۳۵۴:

۲۵۵)

بهار، داستان کاوه را نوعی داستان سمکی می‌داند؛ یعنی داستان‌های عیاری که از دوره اشکانی به بعد پدید آمده است. در حقیقت، شخصیت کاوه، در بازار بودن او، ساختن درفش از پیشبند چرمی خود، در پی پادشاه عادل گشتن برای ساقط نمودن ظلم و ستم و ... همگی دقیقاً درون‌مایه داستان‌های عیاری است که وارد حماسه شده و روی آن، یک روکش حماسی کشیده شده است. (۱۳۸۴: ۵۷۳-۴۵۰) کریستن‌سن نیز اصالتی برای شخصیت کاوه قائل نیست و ایجاد آن را صرفاً ناشی از یک سوءتفاهم و لغزش زبانی می‌داند. او بر این باور است که واژه «کوی» در اوستای جدید به معنای «شاهزاده» به کار رفته است و بعدها «گویان»، در پهلوی ساسانی و فارسی نو به واژه «کیان» تبدیل شده، و از آنجا که در دوره ساسانی

س ۱۷ - ش ۶۵ - زمستان ۱۴۰۰ ————— پژوهشی پیرامون چهرهٔ اولیاء‌اللہی و عرفانی کاوہ.../ ۱۵

فقط شکل عامیانهٔ «کیان» به کار رفته است و شکل «کویان» و «کاویان»، مفهوم نبوده، از این‌روی، درفش کاویان که به معنای درفش شاهانه است، منسوب به شخصی به نام «کاو» شده که با پسوند «ak» پهلوی به «کاوگ» و بعدتر به «کاوہ» تبدیل شده است. پس بنا بر این لغزش زبانی، شخصی به نام کاوہ به *خدا/ینامہ‌ها* و بعدتر به *شاهنامه* و کتب تاریخی راه یافته و برای انتساب درفش کاویان (درفش شاهانه) به او، داستانی جعلی ساخته شده است. (کریستن‌سن ۱۳۸۴: ۲۸-۳۵)

برخلاف نظر پژوهشگرانی که داستان و شخصیت کاوہ را ساختگی و نو می‌دانند، برخی نیز بر این عقیده‌اند که این چهره، شخصیتی خدایی است که پس از پشت سر نهادن دگرگونی‌های مختلف، به آهنگری ساده نزول کرده است، اما ویژگی‌ها و اعمالی بزرگانه و خدای‌گونه دارد. یکی از این پژوهشگران با توجّه به پیشهٔ آهنگری کاوہ و رویاروی وی با ضحاک، او را پیکر دگرگون شدهٔ «ایزد آتش» می‌داند که در *اوستا* با اژی‌دهاک سه پوزه به نبرد برمی‌خیزد؛ (موسوی و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۵۲) پژوهشگری دیگر، کاوہ را چهرهٔ زمینی و گیتیکِ ایزدِ صنعتگر ودایی، «توشتر» قلمداد می‌کند که مهمترین کار او ساختنِ وجره (گرز) برای اندره است؛ همان‌گونه که کاوہ، طبق روایات شفاهی، گریزی گاو سر برای فریدون می‌سازد. (دریایی ۱۳۸۲: ۷۴-۸۴)

کاوہ آهنگر چه در *شاهنامه* و چه در کتب دیگر تاریخی دورهٔ اسلامی، فردی به ستوه آمده از ظلم ضحاک است که بر خلاف دیگر مردم ایران، بیم جان را به کناری می‌نهد و در برابر ضحاک ماردوش می‌ایستد و به چهره‌ای پهلوانی مبدل می‌شود. اما از این پهلوان ایرانی در برخی روایات عامیانهٔ *شاهنامه* و طومارهای نقلی، چهره‌ای دیگر به نمایش گذاشته می‌شود که در *شاهنامه* و دیگر متون تاریخی اسلامی بی‌سابقه است و آن، چهرهٔ اولیاء‌اللہی و عرفانی است؛ چهره‌ای

که ظاهراً برگرفته از اعمال و سیره زندگی برخی از عرفا، اولیاءالله، پیامبران و حتی شاهان و پهلوانان فره‌مند ایرانی است.

اهمیت و ضرورت پژوهش

در گذر از داستان‌های حماسی به روایت‌های نقلی، بسیاری از شخصیت‌های پهلوانی و حماسی، دچار دگردیسی می‌شوند و تحت تأثیر عادات، رفتار، جهان‌بینی، و حتی مذهب مردم آن دوره، چهره‌ای نو از خود به نمایش می‌گذارند. کاوه آهنگر نیز از این قاعده‌مثنی نیست و چهره‌ای که از او در روایات نقلی و عامیانه *شاهنامه* می‌بینیم، بسیار متفاوت از چهره او در *شاهنامه* و متون تاریخی بعد از اسلام است. آنچه که ضرورت این پژوهش را فراهم می‌کند، بررسی ابعاد شخصیت اولیاءاللهی کاوه آهنگر در طومارهای نقلی و روایات عامیانه - که سابقه‌ای از آن در متون متقدم و کهن وجود ندارد - و تأثیرپذیری نقالان و مردم عوام از داستان‌های دینی و عرفانی، در شکل‌گیری شخصیت اولیاءاللهی اوست.

روش و سؤال پژوهش

این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی در ابتدا به جایگاه کاوه آهنگر در متون پهلوانی پس از اسلام اشاره می‌کند و پس از آن، به تحلیل دگردیسی چهره او از یک پهلوان مردمی به فردی عارف‌پیشه و شبه اولیاءاللهی می‌پردازد و در این راستا، تأثیرپذیری سازندگان این‌گونه داستان‌ها را از متون عرفانی و دینی نشان می‌دهد. همچنین پژوهش حاضر در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

س ۱۷ - ش ۶۵ - زمستان ۱۴۰۰ ————— پژوهشی پیرامون چهرهٔ اولیاء‌اللہی و عرفانی کاوہ.../ ۱۷

۱- چه تفاوتی بین چهرهٔ کاوہ در *شاهنامه* و متون تاریخی با روایات عامیانه و نقلی *شاهنامه* وجود دارد؟

۲- ریشه‌های عرفانی شخصیت کاوہ در روایات عامیانه و نقلی *شاهنامه* از چه منابعی سرچشمه گرفته است؟

پیشینه پژوهش

مهمترین تحقیق دربارهٔ کاوہ آهنگر از آرتور کریستن‌سن با عنوان *کاوہ آهنگر و درفش کاویان* (۱۳۸۴) که پیرامون ظهور کاوہ و چگونگی ساخت درفش کاویانی در متون حماسی و تاریخی است. از دیگر تحقیقات مهم در این زمینه می‌توان به مقاله موسوی و خسروی (۱۳۸۸)، با عنوان «کاوہ آهنگر، صنعتگر هندی و ایرانی؟» و مقالهٔ دریایی (۱۳۸۳)، با عنوان «کاوہ، آهنگری فرو دست یا خدایی فرود آمده» اشاره کرد که در هر دو پژوهش، سعی شده است شخصیت کاوہ آهنگر را مرده‌ریگی از خدایان ایرانی یا هندی معرفی کنند. جعفری دهقی و پوراحمد (۱۳۹۳)، در مقالهٔ «گرز گاوسر فریدون و منشأ آن» به منشأ پیدایش گرز گاوسر فریدون و نقشی که کاوہ در این امر دارد می‌پردازد. ششتمدی و استاجی (۱۳۹۹)، نیز در مقاله‌ای با عنوان «نقد ساختاری روایت در داستان کاوہ آهنگر» به بررسی ساختار روایت داستان کاوہ و ضحاک، بر اساس توصیف روایت‌شناسانی چون تودوروف پرداخته‌اند.

تنها پژوهشی که به بررسی چهرهٔ کاوہ در یکی از طومارهای نقلی با عنوان *زریري‌نامه* پرداخته، مقاله‌ای از دوستخواه (۱۳۷۰)، با نام «کاوہ آهنگر به روایت نقّالان» است؛ بخشی از این مقاله به نقل داستان زندگی کاوہ از طومار نقلی *زریري‌نامه* اختصاص داده شده و بخشی دیگر به مقایسهٔ این شخصیت در طومار مرشد زریری با روایت *شاهنامه* پرداخته است. با توجه به اینکه هیچ یک از پژوهش‌های پیشین، به موضوع چهرهٔ عرفانی و اولیاء‌اللہی کاوہ آهنگر در متون

عامیانه و نقالی شاهنامه نپرداخته‌اند، بنابراین می‌توان گفت مقاله حاضر، برای نخستین بار به این موضوع می‌پردازد.

بحث و بررسی

در طومارهای نقالی متقدمی چون طومار سیاهپوش و طومار هفت‌لشکر، چهره و شخصیت کاوه آهنگر، کم و بیش شبیه به چهره او در شاهنامه فردوسی و برخی متون تاریخی است، ولی در روایات و طومارهای نقالی متأخر مانند: طومار مشکین‌نامه، طومار سید مصطفی سعیدی و برخی روایات مردمی شاهنامه که انجوی شیرازی گردآوری کرده است، جلوه‌هایی از اعمال و رفتار اولیاءالله در شخصیت کاوه ظاهر می‌شود و این جلوه، در طومار مرشد عباس زیری به اوج خود می‌رسد. در حقیقت، در این روایت‌ها - به خصوص روایت مرشد زیری - کاوه نه به عنوان پهلوانی ملی، بلکه به عنوان فردی عارف‌پیشه و شبیه به اولیاءالله معرفی می‌شود که در جای‌جای داستان، از نیروی مافوق بشری و الهی بهره‌مند است و در پایان، حتی مرگش نیز به اختیار خود است. به نظر می‌رسد داستان‌سرایان و نقالان متأخر، در ساخت و پرداخت چهره اولیاءاللهی و فرهمند کاوه، نخست تحت تأثیر داستان‌هایی درباره برخی اعمال و کرامات متصوفه و اولیاءالله که در کتب عرفانی و دینی ذکر شده است، بوده‌اند و پس از آن، از برخی روایات مربوط به شاهان و پهلوانان فرهمند اساطیری و حماسی ایرانی تأثیر پذیرفته‌اند.

کاوه و رسیدن به مقام اولیاءاللهی

در طومار مرشد زیری درباره کاوه آمده است: «کاوه و فرزندانش از پاکدامنی و پرهیزگاری و مردانگی چنان بودند که از اولیاءالله به شمار می‌رفتند و هرگز

پیرامون دروغ گفتن و کارهای زشت نگشتند.» (شاهنامهٔ نَقَلان ۱۳۹۶: ۱۸۶) بنا بر روایات نَقَلان، این که کاوہ موفق به رسیدن به مقام تسلیم و رضا و بهره‌مندی از هر گونه علوم ظاهری و باطنی شد، سبب، فرونشاندن آتش شهوتش در برابر زنی بی‌پناه بود. (همان: ۲۳۲) گویند کاوہ آهنگر، مردی دولتمند بود که عاشق زن جوان همسایه‌اش شده بود، اما هر چه می‌کرد، زن، دل به دلش نمی‌داد تا اینکه قحطی سختی شد و در آن سال، کاوہ اما گندم زیادی انبار کرده بود که به مردم می‌فروخت. روزی آن زن که از فقر و تنگدستی و گرسنگی فرزندان‌ش پریشان بود به نزد کاوہ آمد و از او درخواست گندم کرد و کاوہ در عوضِ همبستری و مضاجعت، قبول کرد به او کمک کند. زن که چاره‌ای نداشت، پذیرفت؛ البته به شرطی که به جایی روند که غیر از او و کاوہ، احدی نباشد. هنگامی که هر دو در اتاقی خلوت برهنه شدند، زن با دست محکم بر سینهٔ کاوہ زد و گفت: مگر قول ندادی مرا جایی بیاوری که کسی غیر از من و تو آنجا نباشند؟ کاوہ تعجب کرد و گفت: مگر کسی غیر از من و تو اینجاست؟! زن به بالا نگاه کرد و گفت: تو نمی‌بینی، ولی خدا بالای سر ما ایستاده. چطور راضی می‌شوی با زنی شوهردار که از ناچاری به تو پناه آورده نزدیک شوی؟ کاوہ تا این حرف را شنید عرق سردی بر تنش نشست و بلند شد و به زن گفت: بلند شو که بعد از این تو خواهر من هستی و از این به بعد هر چه گندم بخواهی به خانه‌ات می‌آورم. زن که مردانگی و گذشت کاوہ را دید به او گفت: برو که خداوند آتش هر دو دنیا را بر تو حرام کند. کاوہ که فردا به دکان رفت و دست به طرف کورهٔ آتش دراز کرد، دید آتش حرارت ندارد و می‌تواند با دست، آهن گداخته را از کوره درآورد، و بدین طریق موفق به کسب مقام عالی گردید. (انجوی شیرازی به نقل از مراد عبدلی از ملایر و محمد اسماعیل حیدری از اراک ۱۳۶۹: ۳۱۹-۳۱۷؛ شاهنامهٔ نَقَلان ۱۳۹۶: ۲۳۲)

این داستان که در شرح حال کاوہ آهنگر آمده، در اصل، شرح کرامت آهنگری بغدادی است که از زبان حسن بصری، در کشکول و انوار المجالس که از جمله

کتب مورد علاقه و غاظ اهل منبر بوده، نقل شده است و ظاهراً قصه‌پردازان و نقالان متأخر با توجه به پیشه آهنگری کاوه، آن داستان را با زندگی کاوه در هم آمیخته‌اند. داستان آهنگر بغدادی بدین شرح است: از حسن بصری نقل است که گفت در بغداد آهنگری را دیدم که آهن تافته سرخ را به دست می‌نهاد و دستش نمی‌سوخت. پرسیدم از او که این چه حالست؟ گفت: در قحط‌سالی، زنی صاحب جمال به نزد من آمد و گفت: مرا طعام ده که کودکان خردسال یتیم دارم. گفتم: نمی‌دهم تا با من یار نشوی و کام مرا حاصل نکنی. پس از اینکه سه بار نزد من آمد و همان پاسخ را دادم، روز سیم گریست و گفت: تن در دادم به شرط اینکه کسی ما را نبیند و بر راز ما مطلع نگردد. پس خانه خلوت کردم و وی را پیش خود بردم. او گفت چرا خانه را خلوت نکردی؟ گفتم کسی نیست. گفت: به غیر از ما، پنج نفر حاضرند؛ یکی ذات پاک مقدس الهی که بر ما مناظره می‌نماید و دو فرشته که موکل توآند و دو فرشته که موکل منند. سخن زن در من اثر کرد و دست از او برداشتم و او را خواهر خود خواندم و طعام دادم. آن زن سر به سوی آسمان کرد و گفت: بار خدایا! همچنان که این مرد، آتش شهوت خود را بر من سرد گردانید، تو آتش دنیا و آخرت را بر وی سرد گردان! حال، همچنان که می‌بینی، به برکت دعای آن زن، نیک آتش بر من سرد است. (شهرانی اردستانی، بی‌تا: ۳۰۷)

منطق الطیردانی

در اساطیر بیشتر اقوام و ملل، جهان از یک نقطه ایده‌آل و عصر طلایی شروع شده است که آن هنگام، حداقل فاصله زمانی را با خلقت انسان به دست خدایان داشته است. (رضایی ۱۳۸۳: ۲۷۴) در این دوران که به عصر طلایی یا پردیسی (بهستی) معروف است، همه چیز انسان‌ها در حد کمال است: قدشان بسیار بلند، عقلشان در حد کمال، عمرشان جاودانه، زندگیشان در صلح و آشتی، دارای

قدرت پرواز در آسمان‌ها و ... ؛ ولی در همه این اساطیر، انسان‌ها این خاستگاه سعادت و لذت را بر اثر هبوط از دست می‌دهند و در رنج و سختی این دنیا اسیر می‌شوند. (ر.ک. یاده ۱۳۸۳: ۱۰۱-۵۷؛ همو ۱۳۶۲: ۶۹) در تمام جوامعی که به اسطوره بهشت نخستین و عصر پردیسی اعتقاد دارند، انسان‌ها در تلاش هستند تا با تزکیه و پایبندی به دستورات دینی و اخلاقی، یادِ زندگی در عصر طلایی و پردیسی را زنده کنند و بخشی از توانایی‌های بشرِ آن دوران را بازیابند. در جوامع ابتدایی، این وظیفه، بیشتر بر عهده شمن‌ها است و در ادیان الهی، پیامبران، اولیاء‌الله و عرفا قادر به چنین کاری هستند.

یکی از امتیازات ویژه و مهم زندگی در عصر پردیسی، دوستی انسان‌ها با جانوران و دانستن زبان آنان بود که البته بعد از هبوط، این ویژگی نیز از انسان‌ها سلب شد. (همو ۱۳۸۲: ۶۱) بعد از دوران هبوط انسان به این جهان، یکی از معجزات و کرامات پیامبران، اولیاء‌الله، شمن‌ها و برگزیدگان، سخن گفتن با حیوانات و دانستن زبان آنان بوده است. برای نمونه، شمن‌ها از آنجا که بر این باورند که حیوانات، ظروف مردگان یا تجلیات خدایان هستند، بنابراین به یادگیری زبان آنان، به‌ویژه پرندگان می‌پردازند (همو ۱۳۸۸: ۱۷۴) و یا در نزد ادیان سامی، حضرت سلیمان نبی(ع)، زبان پرندگان را می‌داند. (نمل/۱۶) در احادیث شیعی نیز بارها به توانایی فهم زبان پرندگان و حیوانات توسط امامان و اهل بیت اشاره شده است؛ از جمله: امام علی(ع) فرمود: *عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ كَمَا عَلَّمَهُ سَلِيمَانُ بْنُ دَاوُدَ، وَ كُلَّ دَابَّةٍ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ؛* (ابن‌شهر آشوب ۱۳۷۹، ج ۲: ۵۴) یا در روایتی به نقل از سلیمان بن جعفر آمده: در باغ امام رضا(ع) بودیم و با آن حضرت سخن می‌گفتم که گنجشکی آمد و جلو ما به زمین نشست و شروع کرد به فریاد کشیدن، و زیاد فریاد کشید و مضطرب بود. حضرت به من فرمود: می‌دانی این گنجشک چه می‌گوید؟ گفتم خدا و پیامبر و فرزند پیامبر او داناترند. فرمود می‌گوید: ماری تصمیم دارد که تخم‌های مرا بخورد؛ و این چوب را بردار و به آنجا برو و آن مار را بکش ... (قمی ۱۳۹۰: ۴۹۰)

در کتب متصوفه نیز در شرح کرامات مشایخ و اولیاءالله بارها به تفاهم زبانی آنان با حیوانات اشاره شده است؛ از جمله: سخن گفتن آهو و شیر با ابراهیم ادهم، (ر.ک. هجویری ۱۳۵۸: ۱۲۸؛ قشیری ۱۳۶۱: ۶۶۸) سخن گفتن عتبه غلام با کبوتر، (همانجا) فهم سخن مرغ توسط ابومسلم، (همان: ۶۷۱) و فهم معانی درس مولانا توسط سگان بازاری. (افلاکی ۱۳۶۲: ۱۶۰)

در یکی از طومارهای نقّالی نیز به تفاهم زبانی کاوه و مرغی بر لب دیوار که او را ترغیب به رفتن نزد حضرت یوشع می‌کند، اشاره شده است:

«...[کاوه] روزی در کارخانه حدادی مشغول کار بود که ناگاه صدایی شنید که یکی می‌گوید: «امیر کاوه!». کاوه هر چه نظر کرد کسی را ندید و تا سه مرتّ این آواز را شنید و بالاخره متحیر گشته که این صدا از کجاست؟ به علاوه، من امیر نیستم! که باز آن آواز را اصغا نمود. چون نیک نظر کرد مرغی را بر لب دیوار دید که به او اشاره می‌کند. کاوه پس از توجّه کامل به او گفت: تو مرا صدا می‌زنی؟ جواب داد: بلی. کاوه از عبرت بر جای خود خشیکد، پرسید: چه می‌گویی؟ گفت: حضرت یوشع الآن تو را می‌خواند.» (شاهنامه نقّالان ۱۳۹۶: ۱۸۸)

درفش کاویان و نیروی قدسی

«اسم درفش کاویان، از گوی (شاه) یا کاویان است که به شکل صفت استعمال شده، یعنی شاهانه، شاهی، شاهنشاهی؛ و مقصود از درفش کاویان، بیرق شاهی است.» (صفا ۱۳۳۳: ۵۷۳) هر چند یکی از پژوهشگران بر این باور است که «گا اوش درفش» / *اوستایی* یا همان «گاو درفش» پهلوی که در *یسنا* (۱۳۸۷: ۱۷۵) از آن یاد شده درست یادآور درفش کاویان است، ولی این درفش «احتمالاً اثر پادشاهان اشکانی و تشریفات مناطق بومی آنان بوده که بعدها پادشاهان ساسانی از آن پیروی نموده‌اند.» (شهمردان ۱۳۵۴: ۲۷۲) درفش کاویان که پرچم ملی ایرانیان به شمار می‌آمده، از پوست خرس یا شیر یا بزغاله بوده است. (ر.ک. بیرونی ۱۳۸۶: ۳۳۸؛ مقدّسی ۱۳۷۴: ۵۰۲؛ خوارزمی ۱۴۲۸ه.ق: ۱۱۳) که ایرانیان برای پیروزی در

جنگ‌ها، فال نیک بدان می‌زدند: «چون کابی [کاوه] پیروز گشت، مردم بدان پرچم شگون خوش زدند و آن را گرامی داشتند و همی بر آن افزودند تا آن که نزد شاهنشاهان ایران، بزرگترین پرچم گردید و مردم از آن برکت همی یافتند.» (ابن اثیر ۱۳۸۳، ج ۱: ۸۰)

«پس [کاوه] بمرم ... و آفریدون آن همه خواسته او [بگذاشت و] دست بازداشت و هیچ چیز نستد مگر آن عَلم، و اندر خزینه بنهاد از بهر فال را، و به هر حربی بزرگ که بودیش، آن بگشادی و ظفر یافتی.» (بلعمی ۱۳۸۶: ۱۹۳)

در شاهنامه فردوسی، نحوه ساخت درفش کاویان این‌گونه بیان شده است که:

از آن چرم کاهنگران پشت پای	بپوشند هنگام زخم درای
همان کاوه آن بر سر نیزه کرد	همانگه ز بازار برخاست گرد ...
چون آن پوست بر نیزه بر دیدگی	به نیکی یکی اختر افکند پی
بیاراست آن را به دیبای روم	ز گوهر برو پیکر و زر و بوم
بزد بر سر خویش چون گرد ماه	یکی فال فرخ پی‌افکند شاه
فرو هشت ازو سرخ و زرد و بنفش	همی خواندش کاویانی درفش

(۱۳۶۶، ج ۱: ۷۰-۶۹)

ولی در طومارهای نقالی، درفش کاویان و چگونگی ساخت آن، مانند خود کاوه، در پیوند با عالم الهی و غیب است و جنبه‌ای قدسی دارد؛ بدین معنی که این درفش، چرمی معمولی و ساده نیست بلکه به واسطه نقوش و اسمائی که بر آن نقش بسته شده، دارای نیرویی جادویی است. در یکی از روایت‌های نقالی آمده: حضرت یوشع، که کاوه یکی از مریدان او بود، هنگام نزع روان، چرمی دباغی شده برای پیشدانی به کاوه داد و گفت: برای پرچم کاویانی هم خوب است. روزی هنگام کار، کاوه آن چرم را به عنوان پیش‌دامنی بر خود بست ولی حالش متغیر شد و به واسطه آن تکه چرم، خشمی بی‌سابقه نسبت به ظلم ضحاک در وی پدید آمد. از قضا، برابر دگان کاوه، دگان رنگریزی بود «محروق» نام که گویند از اولیاء‌الله به شمار می‌رفت. آن روز، محروق کاوه را به دگان خود برد و او را بر سر خُم رنگریزی آورد و جمله «دور دور فریدون» است را که بر روی رنگ درون

خُم نقش بسته بود به کاوه نشان داد. این جمله، علاوه بر رنگ‌های خُم، بر چوبی که با آن، رنگ‌ها را به هم می‌زد نیز نقش بسته شده بود. کاوه با دیدن این صحنه محروق را با خود همراه ساخت و آن پیشدامنی را بر چوب رنگریزی محروق متصل کرد و آیه «أَفْوَضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ» (غافر/۴۰) را بر خود خواند و بر ضحاک قیام نمود و عده‌ای را بر گرد خویش جمع کرد و به کوه فلک فرسای چین که فریدون در آنجا بود رفت. روزی هوم عابد که فریدون نزد او پرورش یافته بود به کاوه گفت: آن پیشدامنی چرمی حضرت یوشع را که پرچم نموده‌ای حاضر کن! کاوه چنان کرد. به کاوه فرمود: در وی نظر کن! چه می‌بینی؟ کاوه که تا آن روز توجّهی به این موضوع نکرده بود دید روی تمامت آن، طلسمات و آیات و اسماء‌الله نقش بسته است. (شاهنامه تَقَالان: ۱۳۹۶: ۱۹۶-۱۹۰)

در روایتی دیگر که در طومار هفت‌لشکر نقل شده نیز اسماء اعظم بر عَلم کاویان نقش بسته شده است؛ منتهی نه توسط حضرت یوشع، بلکه توسط سیمرغ عابد: «سیمرغ حکیم روی به کاوه کرد و گفت: پوسِ پیشبند خود را باز کن! کاوه پوس را باز کرد و پیر، سوراخ‌هایی که در آن پوس بود، در هر کدام یک اسم اعظم بنوشت.» (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۳۱)

در روایتی مردمی از شاهنامه که متفاوت از روایت پیشین است آمده: «... اما کاوه از ناراحتی، پوستینی را که موقع کار در بر می‌کرد برداشت و روی آن برای فتح و ظفر نوشت: «نصر من الله و فتح قریب» و آن را مثل پرچم، سر چوبی کرد و در دست گرفت.» (انجوی شیرازی ۱۳۶۹: ۲۷/۳) در چهارمین روایت از چگونگی ساخت درفش کاویان که در طومار سعیدی نقل شده است، نه پیشبند چرمین کاوه پیشکش پیامبری پاک است که اسماء‌الله و طلسماتی را بر آن نوشته است، نه سیمرغ عابد اسماء‌الهی را بر آن نقش بسته، و نه پوستینی که به آیه‌ای از قرآن مزین گردیده است، بلکه در این روایت، به واسطه پرش خرده‌های آهن گداخته در هنگام کار، نقوش و نوشته‌هایی بر پیشبند چرمی حک می‌شود که نیرویی عجیب و باورنکردنی در دل کاوه پدید می‌آورد: بر اثر پرش خرده‌های آهن

گداخته بر پیشبند چرمی کاوہ، نقوش و نوشته‌هایی که به حروف ابجد معانیی خاص داشت ایجاد شد که نیرویی عجیب در دل او پدید آورد. کاوہ آن‌گاه که پیش‌دامنی چرمین خود را مانند پرچم، بالای چوبی کرد و به دست گرفت، هر کس چشمش به آن پیشدامنی افتاد، جرأتی پیدا کرد و مانند شیر غرآن در پی کاوہ حرکت می‌کرد. (طومار شاهنامه ۱۳۹۹: ۲۱-۲۰؛ ر.ک. انجوی شیرازی ۱۳۶۹: ۲۷/۳)

در روایات نقلی و عامیانهٔ مربوط به چگونگی پیدایش و ساخت درفش کاویان، یک نکتهٔ مشترک است و آن، وجود نقوش و نوشته‌هایی متبرک و رازآلود بر پیشبند چرمی کاوہ است که باعث شده کاوہ و مردم به واسطهٔ آن، خشمی زائد‌الوصف بر ظلم ضحاک بگیرند و بر او بشورند. این نقوش و نوشته‌ها که در روایت اول توسط حضرت یوشع، در روایت دوم توسط سیمرخ عابد، در روایت سوم توسط خود کاوہ و در چهارمین روایت، بر اثر پرش خرده‌های آهن گداخته ایجاد شده‌اند، به درفش کاویان، نیرویی «مانایی»^(۱) و جادویی داده‌اند؛ نیرویی که ظاهراً از عالم غیب به آن اعطا شده است. میرچا الیاده، دین‌پژوه و اسطوره‌شناس نامی، بر این باور است که اشخاص و اشیاء، از این رو صاحب «مانا» (قدرت جادویی) می‌شوند که خود، آن را از بعضی موجودات برتر اخذ می‌کنند؛ یا به بیانی دیگر، به نحوی سرّی از قداست بهره‌مند می‌گردند. (۱۳۸۹: ۳۹)

اسم اعظم‌دانی

در تاریخ ادیان، اعتقاد بر این است که سرشت حقیقی خدا و نیروی او، در نامش نهفته شده و متمرکز گردیده است؛ (کاسیرر ۱۳۹۰: ۹۵) از این‌روی، دانستن نام‌های خداوند و به خصوص نام اعظم (اسم اعظم)، که چکیدهٔ همهٔ نام‌های خداست، می‌تواند نیرویی شگرف و کارا به دانندهٔ نام بدهد و قدرتی مافوق بشر به او ببخشد. (ر.ک. فخر رازی ۱۳۹۶ ه.ق: ۹۷-۸۸) شاید به همین دلیل است که در اساطیر

دینی مصر، ایزیس، در عوض درمان رع، خدای خورشید، اسم اعظم او را فراگرفت و بدان واسطه بر همه خدایان فرمان یافت. (ایونس ۱۳۸۵: ۹۰-۸۹) دانستن اسم اعظم و نام‌های مهین خداوند، در اساطیر و ادیان سامی نیز از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است به گونه‌ای که کلدانیان در پی نام مهین خداوند بودند و یهودیان نیز در تورات این نام را می‌جستند تا به نیرویی شگرف دست یابند. (دماوندی ۱۳۸۸: ۲۳۳) درباره حضرت سلیمان(ع) گفته‌اند که او به واسطه اسم اعظمی که بر انگشتریش داشت بر جنیان فرمان می‌راند. (ر.ک. تفسیر قرآن پاک ۱۳۴۸: ۵۱؛ قندوزی حنفی، بی‌تا، ج ۳: ۵۴) و در همان عهد، وزیر سلیمان(ع)، آصف برخیا نیز نام بزرگ خدای را می‌دانست (بلعمی ۱۳۸۶: ۵۳۲؛ ابن‌اثیر ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۶۹) و بدان واسطه، تخت بلقیس را در برابر سلیمان حاضر کرد.

این سنت اهمیت دانستن اسم اعظم خداوند، از ادیان سامی به اسلام نیز راه یافت و موضوع مهمی تلقی گردید؛ به گونه‌ای که احادیث بسیاری از قول ائمه و بزرگان اسلام در این زمینه نقل شده؛ از جمله آن‌ها، کلام امام صادق(ع) در این زمینه است:

«اسم اعظم دارای ۷۳ حرف است و تنها یک حرف از آن نزد «آصف» بود که زبان به آن گشود و در اثر آن، فاصله میان او و تخت بلقیس به زمین رفت و او تخت را به دست گرفت و دوباره زمین به حالت اول برگشت ... ۷۲ اسم از ۷۳ حرف اسم اعظم نزد ماست. تنها یک حرف است که خداوند در علم غیب برای خود برگزیده است.» (مجلسی ۱۳۸۶، ج ۱۴: ۱۱۳)

این اسم اعظم دانی و قدرت شگرف آن، اندک‌اندک از متون دینی به ادبیات عامه فارسی و از آن به منظومه‌های حماسی غیراصیل و طومارهای نقالی راه یافت و ابزاری کارا در طلسم‌گشایی‌ها و انجام کارهای سترگ توسط پهلوانان حماسی به شمار آمد.^(۱) (ر.ک. مادح ۱۳۸۰: ۲۱۸-۲۱۶؛ سام‌نامه ۱۳۸۶: ۳۷۹-۳۷۸؛ زرین‌قبنامه ۱۳۹۳: ۹۲۱؛ مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۱۴؛ شاهنامه نقالان ۱۳۹۶: ۱۸۲) یکی از این نمونه‌ها اسم

اعظم‌دانی کاوه آهنگر و استفاده از آن در طلسم ضحاک است، که در هیچ‌یک از منظومه‌های پهلوانی و کتب تاریخی پیشین نیامده و ظاهراً بن‌مایه‌ای است برگرفته از اعمال برگزیدگان و قهرمانان اهریمن‌ستیز متون دینی و ادبیات عامه:

«[کاوه] آمد در خلوت و چهار میخ ترتیب داد و سر میخ‌ها را به اسم‌های اعظم طلسم کرد. چهار زنجیر و حلقه سر میخ‌ها قرار داد و چهار لوح به اسم‌های اعظم ترتیب داد؛ بعد دستورالعمل داد عراده‌ای درست کردند ... نیمه شب، کاوه ضحاک را برداشته روی عراده گذاشت روانه شدند ... رسیدند به کوه دماوند. کاوه ضحاک را برداشت با جمعی آمد بالای کوه به اسم اعظم چاهی را ترتیب داد؛ خودش رفت در چاه، دو میخ را بر ته چاه کوبید، سر زنجیر را به بند پای ضحاک بست و دو میخ را بر لب چاه کوبید، سر زنجیر را به دست ضحاک بست. ضحاک را در میان چاه به چهار میخ کشید و چهار لوح را در چهار سمت چاه دفن کرد و بالا آمد. یک مشت گوگرد که اسم‌های اعظم را بر آن‌ها دمیده بود پاشید در کوه به اطراف چاه و از کوه سرازیر شد.» (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۱۹-۱۸)

طلسم‌سازی

ملاحسین کاشفی در *اسرار قاسمی* می‌نویسد: «طلسمات، عملی است که بدو دانسته می‌شود کیفیت تمزیح قوای فاعله عالیه به منفعله سافله تا فعلی غریب از آن حادث شود.» (۱۳۲۰: ۳) در حقیقت، در جادوگری و علوم غریبه، طلسم‌سازی در ذیل «لیمیا» و «همیا» قرار می‌گیرد که در هر دو، قوای عالم بالا با عناصر عالم پایین ترکیب شده و بدین واسطه تأثیرات عجیبی به وجود می‌آید. (ر.ک. دماوندی ۱۳۸۸: ۲۲۶-۲۲۵) در تاریخ طلسم‌افکنی، طلسمات سه دسته بوده‌اند: ۱- طلسمات شخصی: که خیر و شر را به یک شخص خاص می‌رساند؛ ۲- طلسمات عمومی: که فراتر از طلسم‌های شخصی بودند و در یک بنایی عمومی مانند مسجد،

بیمارستان و ... نصب می‌شدند؛ ۳- طلسمات شهری: که مقیاس عملکرد آن‌ها کلیت یک شهر بود و ابدی بودند. (طاهری و دیگران ۱۳۹۸: ۲۶۷)

با بررسی انواع طلسمات می‌توان دانست که سازنده طلسم، از قدرتی فرابشری برخوردار است؛ یعنی یا از طریق استمداد از نیروهای اهورایی مانند دعاها، تعویذها و اسماء اعظم، و یا به یاری نیروهای اهریمنی مانند دیوان، آجنه و پریان آن را به وجود می‌آورد. تقریباً بجز چند مورد استثنایی،^(۳) همه طلسمات مذکور در داستان‌های پهلوانی - که بیشتر از نوع طلسمات عمومی هستند و برای حفاظت از گنجینه‌ها و دفینه‌ها ساخته شده‌اند - یا به دست و یا به دستور پیامبران، اولیاءالله، پهلوانان و پادشاهان فرهمند ساخته و افکنده شده‌اند؛ یعنی کسانی که با عالم غیب و مینو ارتباط دارند و جزء بندگان برگزیده الهی هستند. از معروف‌ترین این طلسم‌افکنان می‌توان به: سلیمان(ع)، (طومار کهن شاهنامه فردوسی ۱۳۹۵: ۸۲۹-۸۲۵) یوز آصف حکیم، (شاهنامه نقلان ۱۳۹۶: ۲۳۰۷-۲۲۹۳) کیومرث، (زرین‌قبانامه ۱۳۹۳: ۹۲۷-۹۲۳) طهمورث، (انجوی شیرازی ۱۳۶۹: ۲۶۵-۲۶۴؛ طومار کهن شاهنامه فردوسی ۱۳۹۵: ۴۳۴-۴۲۶) جمشید، (طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۴۸۳ و ۲۴۶-۲۴۵؛ هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۶۷-۶۴؛ مادح ۱۳۸۰: ۲۲۳؛ مختاری ۱۳۹۷: ۲۴۴؛ سام‌نامه ۱۳۸۶: ۱۱۵-۱۱۰) فریدون، (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۳۷۸-۳۷۱؛ طومار شاهنامه ۱۳۹۹: ۱۱۴۴-۱۱۳۳) منوچهر (همان: ۱۴۲۰-۱۴۱۷) و گرشاسب (فرامرنامه بزرگ ۱۳۹۴: ۲۵۲-۲۴۹) اشاره کرد.

در طومارهای نقالی و داستان‌های عامیانه شاهنامه، یکی از خویشکامی‌های کاوه که با شخصیت مینوی و فرانسائی او در ارتباط است طلسم‌سازی است، که در راستای تقابلش با نیروها و کارگزاران اهریمنی صورت می‌پذیرد. در این روایات، کاوه آهنگر سه بار به طلسم‌سازی و طلسم‌افکنی مبادرت می‌ورزد:

س ۱۷ - ش ۶۵ - زمستان ۱۴۰۰ ————— پژوهشی پیرامون چهرهٔ اولیاء‌اللہی و عرفانی کاوہ.../ ۲۹

۱- طلسم کردن میخ‌ها و زنجیرهایی که ضحاک را به وسیلهٔ آنها به بند کشید و در چاهی که آن را نیز به یاری اسم اعظم طلسم کرده و ترتیب داده بود زندانی کرد و در پایان، الواحی را که منقوش به اسماء اعظم بود در چاه دفن کرد. (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۱۸-۱۹)

۲- طلسم کردن حبس‌گاه کُک کوهزاد پس از چهل روز ناپدید شدن از انظار، به وسیلهٔ ترسیم دایره‌ای با خنجر به دور کک؛ به گونه‌ای که هر گاه کُک قصد گریز داشت، آن دایره به صورت دیواری به دورش برمی‌آمد. (طومار شاهنامه ۱۳۹۹: ۱۲۹)

۳- ایجاد طلسم بر پیشانی گرز گاوسر فریدون؛ به گونه‌ای که در ضرب گرز فریدون بر مارِ سرِ دوشِ ضحاک، طلسمی را که شیطان بر روی دوش ضحاک به صورت دو مارِ سیاه قرار داده بود، باطل شد. (ر.ک. همان: ۲۶؛ انجوی شیرازی ۱۳۶۹، ج ۳: ۳۶)

در هر سه داستان بالا، شاهد تقابل و چالش کارگزار عالم الهی و اهورایی؛ یعنی کاوہ آهنگر با کارگزاران عالم اهریمنی، ضحاک و کک کوهزاد - که هر دو از پلیدترین چهره‌های ادبیات حماسی به شمار می‌آیند - هستیم. در داستان اول، به صراحت و روشنی به ساخت طلسم کاوہ به کمک اسم اعظم اشاره شده است. در داستان دوم نیز، چهل روز ناپدید شدن کاوہ برای طلسم کردن حبسگاه کک کوهزاد، شاید قرینه‌ای بر چله‌نشینی کاوہ برای ساخت این طلسم باشد؛ چهل روزی که در عرفان اسلامی و آیین‌های سیر و سلوک از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

در داستان سوم نیز هر چند به طور مستقیم به ارتباط طلسم کاوہ با عالم مینوی اشاره نشده ولی همین‌که او قادر است طلسمی بر گاوسر فریدون ببندد که می‌تواند طلسم شیطان را باطل کند، پس به طور یقین، این طلسم، طلسمی

اهورایی است و ارتباط کاوه با عالم بالا و شخصیت فره‌مند و اولیاء‌اللہی او را نشان می‌دهد.

مرگ اختیاری کاوه آهنگر

هر چند در شاهنامه فردوسی و کتب تاریخی پس از اسلام، هیچ‌گونه اشاره‌ای به چگونگی مرگ و پایان زندگی کاوه آهنگر نشده است، ولی برخی از طومارهای نقلی و داستان‌های عامیانه شاهنامه به این موضوع پرداخته و به آن اشاره کرده‌اند. در یکی از این طومارها موسوم به *زریری‌نامه* (*شاهنامه نقلان*)، پایان زندگی کاوه، به مانند اولیاء‌الله به دست خودش رقم می‌خورد و او به مرگ اختیاری می‌میرد. در این روایت، امیر کاوه و امیر مرداد، پس از بی‌مهری نوذر، به دخمه فریدون می‌روند و در آنجا مجاور می‌نشینند. نوذر بعد از یورش افراسیاب به ایران، وقتی نیاز به این دو سردار بزرگ را در لشکرش احساس می‌کند، چندین مرتبه واسطه می‌فرستد و هیچ یک از آن دو اجابت نمی‌نمایند. عاقبت خود به اتفاق جمعی از بزرگان سالخورده و با خلعت شاهوار روانه دخمه فریدون می‌شوند. خبر که به کاوه می‌رسد به مرداد می‌گوید: چون من مایل به دیدار نوذر نیستم و هم بر اثر ناتوانی کاری از عهده‌ام ساخته نیست، از حضرت یزدان طلب آموزش نموده، خاتمت حیات خویش را مسألت می‌نمایم. سپس، «از مرداد حلالیت طلبیده، کلمه لا اله الا الله، آدم صفی‌الله، نوح نجی‌الله، ابراهیم خلیل‌الله را بر زبان جاری نمود و بخفت. مرداد نظر کرد دید کاوه روح پاکش به عالم قدس طیران نمود.» (*شاهنامه نقلان* ۱۳۹۶: ۱۴۵۸)

این روایت، ظاهراً برگرفته از برخی داستان‌های مربوط به مرگ اختیاری متصوفه و اولیاء‌الله است. به نظر می‌رسد قدیمی‌ترین منبعی که به ذکر این موضوع پرداخته، «ماللهند» ابوریحان بیرونی باشد:

«طایفه‌ای از صوفیان بر ما وارد شدند و به مکانی به دور از ما برنشستند و یکی به نماز برخاست و چون فارغ آمد، با من التفات کرد و گفت: یا شیخ! بدینجا مکانی شناسی که شایستهٔ آن باشد که ما بدان میریم؟ و من گمان بردم که خواستار خواب است و مکانی بدو نمودم و بدان شد و بر پشت افتاد و ساکن شد و من برفتم و او را حرکت دادم و دیدم که سرد شده است.» (ابوریحان بیرونی ۱۳۶۲، ج ۱: ۶۰)

در رسالهٔ قشیریه نیز حکایتی نزدیک به مضمون مرگ اختیاری آمده بدین شرح آمده است: «یکی از این طایفه را اجل نزدیک آمد [غلام را] گفت: یا غلام! میان من ببند و روی من بر خاک نه که رفتن من نزدیک آمد و گناه بسیار دارم و هیچ عذر ندارم و هیچ قوت ندارم. یارب! مرا توئی و مرا جز تو هیچ کس نیست و بانگی بکرد و فرمان یافت.» (۱۳۶۱: ۵۲۶)

اما معروفترین داستان در این باب، داستان ملاقات عطار نیشابوری با درویش پاکباخته و مرگ اختیاری آن درویش در برابر چشمان عطار است:

«روزی در دکان عطاری مشغول و مشغوف به معامله بود و درویشی به آنجا رسید و چند بار شیء الله گفت. وی [عطار نیشابوری] به درویش نپرداخت. درویش گفت: ای خواجه تو چگونه خواهی مرد؟ عطار گفت: چنانکه تو خواهی مرد! درویش گفت تو همچون من می‌توانی مُرد؟ عطار گفت: بله. درویش کاسهٔ چوبین داشت زیر سر نهاد و گفت: الله و جان داد. عطار را حال متغیر شد و دکان بر هم زد و به این طریق درآمد.» (جامی، بی‌تا: ۵۹۹)

نتیجه

در شاهنامه و متون تاریخی پس از اسلام، کاوہ آهنگر به عنوان نخستین پهلوان ملی که در زمان پادشاهی ضحاک، عَلم طغیان بر می‌افرازد و به یاری فریدون می‌شتابد و او را در رسیدن به قدرت یاری می‌رساند شناخته می‌شود. این چهره،

ولی در روایات عامیانه و طومارهای نقّالی به عنوان یکی از اولیاءالله معرفی می‌شود که به یاری نیروهای الهی و قدسی، در برابر ضحاک و نیروهای اهریمنی می‌ایستد. برخی از خویشکاری‌ها و اعمال کاوه، ظاهراً الگو گرفته از زندگی پیامبران، اولیاءالله، مشایخ صوفیه و شاهان فره‌مند پارسی است که مهمترین آنها عبارتند از: رسیدن به مقام اولیاءاللهی به واسطه خاموش کردن آتش شهوت، دانستن زبان پرندگان، دانستن اسم اعظم، استمداد از نیروهای قدسی در ساخت طلسمات اهریمن سوز و مرگ اختیاری او.

پی‌نوشت

(۱) به عقیده مردم مالزی، مانا، قدرت اسرار آمیز و فعالی است که برخی افراد، اشیاء و به طور کلی نفوس مردگان و همه ارواح دارند. هر چه در نظر آدمی ثمربخش، پویا و خلاق باشد، بهره‌مند از ماناست. (ر.ک. الیاده ۱۳۸۹: ۳۸ و ۴۳)

(۲) برای نمونه‌های دیگر ر.ک. مادح ۱۳۸۰: ۳۲۲؛ سام‌نامه ۱۳۸۶: ۳۷۹-۳۷۸؛ زرین‌قبنامه ۱۳۹۳: ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۵، ۱۲۲۹، ۱۲۳۱؛ مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۱۴؛ شاهنامه نقّالان ۱۳۹۶: ۱۹۷، ۲۶۸.

(۳) یکی از این نمونه‌ها، طلسم ضحاک است که به دست فرامرز شکسته می‌شود (مرزبان فارسی ۱۳۹۹: ۲۹-۲۰) و دیگری، ساخت طلسمی برای نگهداری رخس توسط مرجان جادو است که توسط جهانگیر از میان برداشته می‌شود. (شاهنامه نقّالان ۱۳۹۶: ۳۱۵۴-۳۱۳۱)

کتابنامه

قرآن

ابن‌اثیر، عزالدین. ۱۳۸۳. تاریخ کامل. ترجمه سید حسین روحانی. ج ۳. چ ۳. تهران: اساطیر.
ابن‌شهر آشوب، ابوجعفر محمدبن علی. ۱۳۷۹. مناقب آل ابی‌طالب (ع). ج ۲. قم: علامه.

س ۱۷ - ش ۶۵ - زمستان ۱۴۰۰ ————— پژوهشی پیرامون چهره اولیاء‌اللهی و عرفانی کاوه.../ ۳۳

- افلاکی، شمس‌الدین. ۱۳۶۲. مناقب العارفين. به کوشش تحسین یازجی. تهران: دنیای کتاب.
- الیاده، میرچا. ۱۳۸۳. اسطوره، رؤیا، راز. ترجمه رؤیا منجم. چ ۳. تهران: علم.
- _____ . ۱۳۸۹. رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
- _____ . ۱۳۶۲. چشم‌اندازهای اسطوره. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- _____ . ۱۳۸۸. شمنیسم. ترجمه محمدکاظم مهاجری. چ ۲. قم: ادیان.
- انجوی شیرازی، ابوالقاسم. ۱۳۶۹. فردوسی‌نامه. چ ۳. تهران: علمی.
- ایونس، ورنیکا. ۱۳۸۵. اساطیر مصر. ترجمه محمدحسین باجلان فرخی. چ ۲. تهران: اساطیر.
- بلعمی، ابوعلی. ۱۳۸۶. تاریخ بلعمی. تصحیح ملک الشعراى بهار و محمد پروین گنابادی. تهران: هرمس.
- بهار، مهرداد. ۱۳۸۴. از اسطوره تا تاریخ. تهران: چشمه.
- بیرونی، ابوریحان. ۱۳۸۶. آثار الباقیه. ترجمه اکبر دانا سرشت. چ ۵. تهران: امیرکبیر.
- _____ . ۱۳۶۲. تحقیق ماللهند. ترجمه منوچهر صدوقی سها. چ ۱. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- تفسیر قرآن پاک. ۱۳۴۸. تصحیح علی روافی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد. بی‌تا. نجات الانس من حضرات القدس. تصحیح مهدی توحیدی‌پور. تهران: کتابفروشی محمودی.
- جعفری دهقی، محمود و مجید پوراحمد ۱۳۹۳. «گرز گاو سر فریدون و منشاء آن». ادب فارسی. س ۳. ش ۲. صص ۵۶-۳۹.
- خوارزمی، ابو عبدالله محمد بن احمد. ۱۴۲۸ ه. ق. مفاتیح العلوم. تحقیق عبدالامیراعسم. بیروت: دارالمناهل.
- دریایی، تورج. ۱۳۸۲. «کاوه آهنگر، صنعتگری هندی و ایرانی؟». ترجمه عسگر بهرامی. مجله معارف. س ۲۰. س ۱. صص ۸۴-۷۴.
- دماوندی، مجتبی. ۱۳۸۸. جادو در اقوام، ادیان و بازنتاب آن در ادب فارسی. سمنان: دانشگاه سمنان.
- دوستخواه، جلیل. ۱۳۷۰. «کاوه آهنگر به روایت نقّالان». ایران‌نامه. صص ۱۴۴-۱۲۲.
- رضایی، مهدی. ۱۳۸۳. آفرینش و مرگ در اساطیر. چ ۱. تهران: اساطیر.
- زرین‌قبا‌نامه. ۱۳۹۳. مقدمه، تصحیح و تعلیقات سجاد آیدنلو. تهران: سخن.

۳۴ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ بهزاد اتونی - بهروز اتونی

سام‌نامه. ۱۳۸۶. منتسب به خواجه‌ی کرمانی. تصحیح دکتر میترا مهرآبادی. تهران: دنیای کتاب.

شاهنامه نعلان. ۱۳۹۶. نوشته عباس زریری اصفهانی. به کوشش جلیل دوستخواه. تهران: ققنوس.

ششتمدی، علی و ابراهیم استاجی. ۱۳۹۹. «نقد ساختاری روایت در داستان کاوه آهنگر». دوفصلنامه ادبیات پهلوانی دانشگاه لرستان. ش ۴. صص ۱۵۹-۱۳۹.

شهرانی اردستانی، محمدحسین. بی تا. انوار المجالس، تهران: کتابفروشی اسلامیه.

شهمردان، رشید. ۱۳۵۴. «درفش کاویان، پرچم شاهنشاهی ایران باستان». نشریه بررسی‌های تاریخی. س ۱۰. ش ۱. صص ۲۷۲-۲۵۱.

صفا، ذبیح الله. ۱۳۳۲. حماسه سرایی در ایران، تهران: امیرکبیر.

طاهری، محمد مهدی و معصومه خامنه. ۱۳۹۸. «حفاظت تفویضی از شهرهای اسلامی در عجایب نگاری‌های مسلمانان در سده‌های میانه». تاریخ علم. صص ۲۹۱-۲۶۳.

طومار شاهنامه. ۱۳۹۹. به کوشش سید مصطفی سعیدی. ج ۳. تهران: خوش‌نگار.

طومار کهن شاهنامه فردوسی. ۱۳۹۵. جمشید صداقت‌نژاد. تهران: دنیای کتاب.

طومار نقالی شاهنامه. ۱۳۹۱. مقدمه، ویرایش و توضیحات سجاد آیدنلو. تهران: به‌نگار.

فخرالدین رازی، محمدبن عمر. ۱۳۹۶ ه. ق. شرح اسماء الله الحسنى للرازی. القاهرة: مکتبة الکلیات الازهریه.

فرامرنامه بزرگ. ۱۳۹۴. به کوشش ماریولین فان زوتفن و ابوالفضل خطیبی. تهران: سخن.

فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۶۶. شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. دفتر یکم. نیویورک: بیلوتکا پرسیکا.

قشیری، ابوالقاسم. ۱۳۶۱. ترجمه رساله قشیریه. ترجمه حسین بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.

قمی، عباس. ۱۳۹۰. منتهی الآمال فی تواریخ النبى و الآل. تهران: مبین اندیشه.

قندوزی حنفی، سلیمان. بی تا. ینابیع الموده. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

کاشفی، ملاحسین. ۱۳۲۰. اسرار قاسمی. چاپ سنگی: چاپخانه فتح الکریم.

کاسیرر، ارنست. ۱۳۹۰. فلسفه صورت‌های سمبلیک: اندیشه اسطوره‌ای. ترجمه یدالله موقن. ج ۳. تهران: هرمس.

س ۱۷ - ش ۶۵ - زمستان ۱۴۰۰ ————— پژوهشی پیرامون چهرهٔ اولیاء‌اللہی و عرفانی کاوہ.../ ۳۵

کریستن سن، آرتور. ۱۳۸۴. کاوہ آهنگر و درفش کاویان. ترجمهٔ منیژهٔ آخندزادگان آهنی. تهران: طهوری.

مادح، قاسم. ۱۳۸۰. جهانگیرنامه. به کوشش سید ضیاء‌الدین سجادی. تهران: موسسه مطالعات اسلامی.

مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی. ۱۳۸۶. بحار الانوار، ج ۱۴. قم: دارالکتاب الاسلامیه. مختاری. ۱۳۹۷. شهریارنامه. تصحیح و تحقیق رضا غفوری. تهران: انتشارات دکتر محمود افشار با همکاری نشر سخن.

مقدسی، مطهر بن طاهر. ۱۳۷۴. آفرینش و تاریخ. ترجمه و تعلیقات محمدرضا شفیع‌ی کدکنی. تهران: آگاه.

مرزبان فارسی، رفیع‌الدین. ۱۳۹۹. فرامرزننامه کوچک. تصحیح ابوالفضل خطیبی و رضا غفوری. تهران: دکتر محمود افشار و سخن.

مشکین‌نامه. ۱۳۸۶. طومار نقالی حسین بابا مشکین. به اهتمام داوود فتحعلی بیگی. ج ۲. تهران: نمایش.

موسوی، سید کاظم و اشرف خسروی. ۱۳۸۸. «کاوہ، آهنگری فرودست یا خدایی فرود آمده». بوستان ادب. س ۱. ش ۱، صص ۱۶۰-۱۴۷.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. ۱۳۵۸. کشف‌المحجوب. تصحیح ژوکوفسکی با مقدمهٔ قاسم انصاری. تهران: طهوری.

هفت‌لشکر. ۱۳۷۷. مقدمه و تصحیح مهران افشاری و مهدی مدائنی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

یسنا. ۱۳۸۷. تفسیر و تألیف ابراهیم پورداوود. ج ۲. تهران: اساطیر.

References

Holy Quran

Aflaki, Shams al-din . (1983/1362SH). *Manāqeb al-Ārefīn*. With the Effort of Tahsin Yaziji. Tehran: Donyaye Ketab.

Bahar, Mehrdad. (2005/1384SH). *Az Ostūre tā Vāqe'īyat*. Tehran: Cheshme.

Bal'amI, Abu Ali. (2007/1386SH). *Tārīx-e Bal'amī*. Ed. by Mohammad Tghi Bahar & Mohammad Parvin Gonabadi. Tehran: Hermes.

Birouni, Abu Reyhan. (2007/1386SH). *Āsār al-Baqīye*. Tr. by Akbar Dana seresht. Tehran: AmirKabir.

Biruni, Abu Reyhan. (1983/1362SH). *Tahqīq-e Māl al-Hend*. Tr. by Manoucher Sadouqi Sahā. Vol. 1. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.

Cassirer, Ernst. (2011/1390 H). *Falsafe-ye Sūrathā-ye Sambolīc (The Philosophy of Symbolic Forms)* Tr. by Yadollah Moghen. 3rded. Tehran: Hermes.

Christensen, Arthur. (2005/1384SH). *Kāvah Āhangar Va Derafše Kāvian (Smeden Kavah og det gamle persiske rigsbanner)*. Tr. by

Manize Ahad Zadegan Ahani. Tehran: Tahoori.

Damavandi, Mojtaba. (2009/1388SH). *Jādū dar Aqvām, Adiyān va Bāztāb-e ān dar Adab-e Faesī*. Semnan: Semnan University Press.

Daryae, Touraj. (2003/1382SH). «Kāveh Āhangar, San'at-garī Hendī va Irānī?» Tr. by Askar Bahrami. *Maāref*. Year 20. No. 1. Pp. 74-84.

Doostkhah, Jalil.(1991/1370SH). «Kāveh Āhangar ber Revāyat-e Naqqālān». *Īran-nāme*. No. 37. Pp 122-144.

Ebn-e al-Athir, Ezzoddin. (2004/1383SH). *Tarīkh-e Kāmel* . Tr. by Hossein Rohani. Vol. 3. Tehran: Asatir.

Ebn-e Shahr Ashub, Abu Jafar Mohammad ebn-e Ali.. (2000/1379SH). *Manāqeb-e Āle Abītāleb*. Qom: Allameh Publication.

Eliade, Mircea. (1982/1362SH). *Chešmandāzhāy-e Ostūre (Mythicāl Perspectives)*. Tr. by Jalal Sattari. Tehran: Toos.

_____. (2004/1383SH). *Ostūreh, Ro'yā, Rāz (Myths Dreams and Mysteries)*. Tr. by Roya Monajjem. 3rded. Tehran: Elm.

_____. (2009/1388SH). *šamasnīsm*. Tr. by Mohammad Kazem Mohajeri. Qom: Adiyān.

_____. (2010/1389SH). *Resāle dar Tārīx-e Adiyān (Traite d histoire des religions)*. Tr. by Jalal Sattari. Tehran: Soroosh.

Enjavi Shirazi, Abol Ghasem .(1984/1369SH). *Ferdowsī-nāme*. Tehran: Elmi.

- Eyounce, Veronika. (2006/1385SH). *Asātīr-e Mesr (Egyptian mythology)*. Tr. by Mohammad Hossein Bajelan Farrokhi. Tehran: Asatir.
- Fakhr al-din Razi, Mohammad ebn-e-Omar. (1976/1396SH). *Šarh-e Asmā-ollāh al-Hosnā lel-Rāzī*. Cairo: Al-Azhar Colleges Library.
- Faramarz-nāme-ye Bozorg*. (2015/1394SH). Ed. by Marjolinjn van Zutphen and Abolfazl Khatibi. Tehran: Sokhan.
- Ferdowsi, Abolqasem. (1987/1366SH). *Šāh-nāmeḥ*. With the Effort of Jalal Khaleghi-Motlagh. Vol.1. New York: Bibliotheca Persica.
- Haft Laškar*. (1998/1377SH). Introduction and Edition by Mehran Afshari & Mahdi Madaeni. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Hojviri, Abu al-Hasan Alī ebn-e Osman. (1979/1358SH). *Kašf al-Mahjūob*. Ed. by žokofskī. Introduction by Ghasem Ansari. Tehran: Tahoori.
- Jaafari Dehaqi, Mohammad and Majid Pour Ahmad. (2014/1393SH). «Gorz-e Gāv-sar-e Fereydūn va Manša'-e ān ». *Persian Literature*. Year 3. No. 2 (12). Pp. 39-56.
- Jāmī, Abd al- Rahmān ebn-e Ahmad. (n.d.) *Nafahāt al-Ons Men Hazarāt al-Qods*. Ed. by Mahdi Tohidi Pour. Tehran: Mahmoudi Bookstore Publications.
- Kashefi, Molla Hossain. (1941/1320SH). *Asrār-e Qasemī*. Fath Al-Karīm Printing House.
- Khaju Kermani. (2007/1386SH). *Sām-nameḥ*. Ed. by Mitra Mehrabadi. Tehran: Donya-ye Ketab.
- Khovarazmī, Abou Abdollāh Mohammad ebn-e Ahmad. (2007/1428Q). *Mafātīḥ al-Olūm*. Ed. by Abd al-Amīr Asam. Beirut : Dar al-Manāhel.
- Madeh, Ghasem. (2001/1380SH). *Jahāngīr-Nameḥ*. With the Effort of Zia-oddin Sajjadi. Tehran: Publications of the Institute of Islamic Studies.
- Majlesi, Mohammad Baqer ebn-e Mohammad Taqi. (2007/1386SH). *Behār al-Anvār*. Vol. 14. Dar al-Ketāb al-Eslamī.
- Maqdasi, Motahar ebn-eTaher. (1995/1374SH). *Āfarīneš va Tārīx*. Tr. by Mohammad Reza Shafiei Kadkani. Tehran: Aghah.
- Marzban Farsi, Rafi al-din. (2020/1399). *Faramarz-nāme-ye Kūčak*. Ed. by Abolfazl Khatibi & Raza Ghafouri. Tehran: Mahmoud Afshar Publication & Sokhan.
- Mokhtari. (2018/1397SH). *Šahriyār-nāmeḥ*. Ed. by Reza Ghafouri. Tehran: Mahmoud Afshar Publication & Sokhan.
- Moškīn- Nāmeḥ*. (2007/1386SH). *Tūmār-e Naqqāli-ye Hossein bābā Meškīn*. With the Effort of Davoud Fath Ali Beygi. Tehran: Namayesh.

- Mousavi, Seyyed Kazem & Ashraf Khosravi. (2009/1388SH). "Kāve Āhangarī Forūdast yā Xodāeī Forūd Āmade". *Boostan-e Adab*. Year 1. No. 1. Pp. 147-160.
- Poor Davoud. (2008/1387SH). *Yasnā*. Tehran: Asatir.
- Qomi, Abbas. (2011/1390SH). *Montahī al-Āmāl fī tavārīx al-Nabī va al-Āl*. Tehran: Mobin Andisheh.
- Qondouzi Hanafi, Solaiman. (n.d). *Yanābīgh al-Mavaddat*. Beirut: Institute of al-ālāmī lel-Matbu'at.
- Qushayri. Abol-Qasem. (1982/1361SH). *Trjome-ye Resāle-ye Qošeir-ye*. Tr. By Hossein ebn-e Ahmad Osmani. Ed. by Badi al-Zaman Forouzanfar. Tehran: Elmi va Farhanghi.
- Rezaei, Mahdi. (2004/1383SH). *Āfarīneš va Marg dar Asātīr*. Tehran: Asatir.
- Safa, Zabihollah. (1953/1332SH). *Hamāse-soraeī dar Īrān*. Tehran: AmirKabir.
- Šāhnāme Naqqālān*. (2017/1396SH). Abbas Zariri Isfahani . With the Effort of Jalil Doustkhah. Tehran: Qoqnous.
- Shahmardan, Rashid. (1975/1354SH). "Derafš-e Kāviyān, Parčam Šāhanšāhi-ye Īrān Bāstā". *Barresihāye Tārīxī*. Year 10. No. 1. Pp. 251-272.
- Shahrani Ardestani, Mohammad Hossain. (n.d) .*Anvār al-Majāles*. Tehran: Eslamiye.
- Sheshtamadi, Ali & Ebrahim Estaji. (2020/1399SH). "Naqd-e Sāxtāri-ye Revāyat dar Dāstān-e Kāve-ye Āhangar". *Do-fasl-nāme Adabiyāt-e Pahlevānī*. Lorestan University. No. 4. Pp. 139-159.
- Tafsīr-e Qor'ān-e pāk*. (2005/1384SH). Tr. by Ali Ravaghi. Tehran: Iran Culture Foundation Publications.
- Taheri, Mohammad Mahdi & Masoume Khamaneh. (2019/1398SH). "Hefāzat-e Tafīzī az Šahrhā-ye Eslāmī dar Ajāyeb-negārīhā-ye Mosalmānān dar Sadehā-ye Miyāne". *History of Science*. No. 2 (27). Pp. 263-291.
- Tūmār-e Kohan-e Šānāme*. (2016/1395SH). Jamshid. Sedaqat Nejad. Tehran: Donya-ye Ketab.
- Tūmār-e Naqqālī-ye Šāhnāme*. (2012/1391H) Ed. by Sajjad Aydenlou. Tehran :Behnegar.
- Tūmār-e Šānāme*. (2021/1399SH). With the Effort of Seyyed Mostsfa Saeidi. Tehran: Khosh Negar.
- Zarrīn qabā-Nāme* .(2014/1393SH). Ed. by Sajjad Aydenlou. Tehran: Sokhan.

The Mystical and Sainted Portrait of Kāve Āhangar in Folklore Narratives of *Shāhnāme*

Behzād Atooni

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, Ayatollah Boroujerdi University

Behrooz Atooni

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, IAU, Qom Branch

As the first hero of *Shāhnāme*, Kāve Āhangar (Kaveh the Blacksmith) is one of the characters whose name is not mentioned in Avestan and Pahlavi texts; some scholars believe that he is an emerging figure in Iranian epic literature. According to the *Shāhnāme*, the activities of Kaveh were to help Fereyduin in the uprising against Zahāk and to build a national flag for Iranians. After completing these two tasks, he suddenly leaves the scene and faces an uncertain end. But in some folklore texts and books of Naqqali, the story of this heroic figure is narrated in a different way. In these texts, he is introduced not as a national hero, but as one of the saints who, with the help of the sacred and supernatural forces, rises up against the demonic forces. Based on folklore texts and books of Naqqali and by using descriptive-analytical method, the present article tries to explain the narrative themes related to the life of Kaveh. The authors believe that many of the fictional themes of his life – such as reaching the station of saints, making the flag called Derafsh Kavian with help of Divine names and motifs, casting spells on demonic characters, knowing the language of birds, choosing a voluntary death - have been borrowed from the stories concerning the life of saints, mystics and charismatic kings of Iran.

Keywords: *Shāhnāme*, Kāve Āhangar, Folklore Texts, Naqqali, Saints.

Email: behzad.atooni@abru.ac.ir

Email: behroozatooni@yahoo.com

Received: 2021/08/12

Accepted: 2021/09/24