



پژوهشنامه ادب حماسی

(دو فصل نامه) علمی - پژوهشی

نشریه دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه آزاد اسلامی - واحد رودهن. شماره ۱۹ سال ۱۱ - بهار و تابستان ۱۳۹۴

امتیاز انتشار:

سازمان مرکزی دانشگاه آزاد اسلامی: ۱۳۸۴/۵/۲۶:۸۷/۱۰۴۹۰۲

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی: ۱۳۸۶/۱/۲۸؛ ۱۲۴/۳۲۸

شاپا: ۵۷۹۳-۲۳۲۲

هیأت تحریریه:

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران و دانشگاه آزاد اسلامی - واحد کرج.	مهدی محقق
استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز و دانشگاه آزاد اسلامی - واحد رودهن.	محمود طاووسی
استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران و دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب.	امیربانو کریمی
استاد زبان و ادبیات عرب دانشگاه علامه طباطبایی و دانشگاه آزاد اسلامی - واحد کرج.	سیدمحمد حسینی
استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی تهران.	سید علی محمد سجادی
دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران شمال.	مهرانگیز اوحدی اصفهانی
دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب و پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.	عبدالحسین فرزاد
استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد رودهن.	ماندانا هاشمی
استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد رودهن.	محمد نوید بازرگان

ناشر: دانشگاه آزاد اسلامی - واحد رودهن

نشانی: شهرستان رودهن - دانشگاه آزاد اسلامی
دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی - دبیرخانه مجله

تلفن: ۰۲۱ - ۷۶۵۰۴۵۵۰

تلفکس: ۰۲۱ - ۷۶۵۰۷۰۳۶ - ۷۶۵۰۴۴۲۲

کد پستی: ۳۹۷۳۱۸۸۹۸۱

صندوق پستی: ۱۸۹

آدرس الکترونیکی: journals.riau.ac.ir

پست الکترونیکی: Epic@riau.ac.ir + f_pajuhesh@yahoo.com

حروف چینی، صفحه‌آرایی و آماده‌سازی چاپ: دفتر فنی طاهها، تلفن: ۶۶۴۱۶۵۶۵

دریافت درجه علمی - پژوهشی در جلسه بررسی نشریات علمی کشور به شماره ۳/۱۸/۶۳۷۰۷ مورخ ۹۳/۲/۲۱ وزارت علوم تحقیقات و فناوری

این نشریه قبلاً با عنوان پژوهشنامه فرهنگ و ادب در پایگاه استنادی جهان اسلام (ISC) به نشانی: www.isc.gov.ir و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانش‌گاہی (SID) به نشانی: www.sid.ir نمایه شده است.

صاحب امتیاز:

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد رودهن

مدیر مسؤؤل:

مهدی ماحوزی

سر دبیر:

مهدی ماحوزی

مدیر داخلی:

شهین اوجاق علی زاده

کارشناس اجرایی:

فاطمه تجلی

ویراستاران فارسی:

مریم سعیدی و حامد ذاکری

ویراستار و مترجم انگلیسی:

رخساره ماحوزی

مسؤؤل دبیرخانه نشریه:

فاطمه تجلی

محورهای جذب و پذیرش مقاله در پژوهشنامه «ادب حماسی»

- این پژوهش‌نامه، براساس عنوان مصوّب شورای بررسی نشریات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری (پژوهشنامه ادب حماسی) می‌کوشد تا با تمرکز بر سلسله مباحث اسطوره‌شناختی و نیز بازتاب آن در قلمرو ادبیات فارسی درباره محورهای تخصصی زیر به درج دستاوردهای علمی - پژوهشی در قالب مقاله‌های سخته بپردازد. بدیهی است که مقاله‌های عرضه شده در هر حوزه بایستی حاوی نکته‌های بدیع و سخن تازه بوده، اصول مصوّب نگارشی در آن رعایت شود.
۱. بررسی‌های ریشه‌شناختی (ایتمولوژیک) در نام‌های اساطیری و شخصیت‌های حماسی و سیر تحوّل آن در زبان و ادبیات فارسی؛
 ۲. بحث‌های ریشه‌شناختی اساطیر در ماهیت شخصیت‌های اسطوره‌ای و حماسی (دیدگاه‌های اسطوره‌شناسی طبیعی، تاریخی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی)؛
 ۳. سیر دوسویّه اسطوره و حماسه (transposition) و دگردیسی‌هایی که اساطیر در جهان حماسه می‌یابد یا حرکت معکوس آن از حماسه به جهان اسطوره؛
 ۴. مباحث مربوط به اسطوره‌شناسی تطبیقی (درون‌مایه‌های مشترک اساطیر هند و اروپایی، هند و ایرانی و سایر ملل، با تکیه بیشتر بر شناخت اساطیر و حماسه‌های ایرانی)؛
 ۵. سیر تحوّل ایزدان، ایزد بانوان و پهلوانان در اساطیر و حماسه‌های ملی و جهان؛
 ۶. تأثیر اساطیر و حماسه‌ها بر ادبیات نوین (مدرن).
 ۷. ارتباط اساطیر و حماسه با افسانه‌ها و قصه‌های عامیانه؛
 ۸. بحث‌های مربوط به شاهنامه فردوسی و شاهنامه‌های پیش و پس آن (نسخه‌شناسی، بررسی‌های صورت‌گرایانه (فرمالیستی)، هنری، ادبی، تاریخی، جغرافیایی و تحلیلی داستان)؛
 ۹. اسطوره و حماسه و بازتاب آن در ادبیات کودکان و نوجوانان؛
 ۱۰. بررسی میان رشته‌ای اسطوره‌ها و حماسه‌ها (رابطه میان اسطوره و ادبیات، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، دین و عرفان).

شیوه‌نامه نگارش و شرایط پذیرش مقاله

پژوهشنامه ادب حماسی* برای دستیابی به هدف «توسعه و ترویج دانش و معرفت علمی» در قلمرو زبان و ادبیات فارسی، صاحبان قلم و اندیشه، استادان، دانش‌جویان و پژوهش‌گران فرهیخته را - که مایلند مقاله‌های علمی و پژوهشی خود را برای درج در این پژوهشنامه ایفاد کنند - با اخلاصی تمام و با توجه به شرایط زیر به همکاری فرامی‌خواند.

۱- شرایط پذیرش

۱-۱ مقاله‌های ارسالی دارای سطح و چارچوب علمی - پژوهشی و برآمده از پژوهش‌های علمی روش‌مند در حوزه‌های مطالعاتی ادب حماسی باشد و ویژگی‌های «دانش‌افزایی، نوآوری محتوایی و روشی» در آن‌ها معمول گردد.

۱-۲ تمرکز موضوعی مقاله‌ها در راستای بررسی حوزه مطالعاتی «ادب حماسی» در قلمرو ادبیات فارسی باشد و اصل استوار و ثابت پژوهش محوری در مراتب معنایی و محتوایی روی کرد علمی و تحلیلی آن با تکیه بر منابع معتبر و موازین مستند و مستدل همواره مورد نظر باشد.

۱-۳ مقاله‌ها، نباید پیش از ارسال به این مجله، در نشریه‌ها، مجموع مقاله‌ها و مجامع علمی ایران و خارج از ایران درج شده باشد یا هم‌زمان برای دیگر نشریه‌ها فرستاده شود.

۱-۴ فرستادن دو نسخه از مقاله همراه با CD آن الزامی است.

۱-۵ مقاله‌های دریافتی در آرشیو مجله باقی می‌ماند و مسترد نمی‌شود.

۱-۶ چاپ مقاله در پژوهشنامه، پس از تأیید داوران محترم و مدیریت علمی نشریه میسر است و مجله، حق ویرایش ادبی مقاله‌ها را برای خود محفوظ می‌دارد.

۱-۷ مسؤلیت مندرجات مقاله برعهده نویسنده محترم مقاله است و حقوق معنوی مقاله‌ها - چه فرصت درج بیابد یا نیابد - در این پژوهشنامه محفوظ است.

۱-۸ پس از چاپ مقاله، یک نسخه از مجله به نویسنده اهدا خواهد شد.

۲- شرایط نگارش

رعایت نکته‌های زیر در صفحه نخستین مقاله الزامی است.

۲-۱ ذکر عنوان کامل و موجز مقاله.

۲-۲ درج نام و نام خانوادگی کامل نویسنده یا نویسندگان همراه با مشخصات علمی هر یک به ترتیب رتبه علمی دانش‌گاهی، رشته تحصیلی و محل کار یا تدریس و ذکر نشانی الکترونیکی در زیرنویس.

* نام و عنوان این مجله از شماره ۱۴ براساس مصوبه شماره ۲۰۴۰۶۷/۳/۱۸ مورخ ۱۳۹۱/۱۰/۲۰ وزارت محترم علوم، تحقیقات و فناوری، از «پژوهشنامه فرهنگ و ادب» به نام و عنوان جدید «پژوهشنامه ادب حماسی» تغییر یافته است.

۲-۳ آوردن چکیده فارسی مقاله شامل معرفی و بیان فشرده موضوع مقاله، رویکرد و روش تحقیق، طرح بحث اجمالی و اشاره به نتایج مهم پژوهش، در حداکثر ۲۵۰ کلمه.
 ۲-۴ درج واژگان کلیدی، به نحوی که از ۵ واژه کم تر و از ۷ واژه بیش تر نباشد.
 ۲-۵ ذکر نام سازمان یا نهاد حامی مالی پروژه در زیرنویس صفحه، برای مقاله‌ای که برگرفته از طرح پژوهشی باشد.
 ۲-۶ ذکر نام و امضای استاد راهنما در زیرنویس صفحه، برای مقاله‌ای که برگرفته از پایان‌نامه تحصیلی باشد.

۳- صفحه‌های دوم به بعد

۳-۱ آوردن مقدمه، شامل طرح مسأله و بیان موضوع و واکاوی و نقد اجمالی منابع موجود، تعیین حدود موضوعی و نوآوری‌های پژوهش، ذکر پرسش اصلی و اساسی مقاله و رویکرد و روشی که بر محور آن بررسی و تبیین موضوع در فرایند پژوهش انجام می‌پذیرد.
 ۳-۲ معرفی رویکرد نظری و بنیان مفهومی پژوهش.
 ۳-۳ ارائه یافته‌ها و تحلیل و تفسیر آن‌ها، با رعایت ترکیب و تناسب ساختار محتوا و قواعد شکلی نگارش متن پژوهش.
 ۳-۴ ارائه نتیجه‌گیری روشن و مستدل از مقاله، همراه با تصویری از نگرش‌هایی که در آینده - در جهت روند تکاملی بحث - متوجه موضوع خواهد شد.
 ۳-۵ آوردن یادداشت‌ها و پیوست‌ها (در صورت نیاز).
 ۳-۶ آوردن فهرست الفبایی منابع به ترتیب فارسی و غیرفارسی (عربی، انگلیسی و غیر آن).
 ۳-۷ برگردان کامل صفحه نخستین مقاله به انگلیسی.
 ۳-۸ درج مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، نشانی محل کار و منزل، تلفن و نشانی اینترنتی، در صفحه جداگانه، به دو زبان فارسی و انگلیسی).
 ۳-۹ ذکر خلاصه‌ای از پیشینه‌های علمی و تجربه‌های آموزشی و پژوهشی نویسنده و ارائه پیشنهاد هم‌کاری با پژوهشنامه در صورت تمایل.

۴- شیوه نگارش

۴-۱ حجم مقاله حداکثر در ۲۵ صفحه A4، هر صفحه در برگیرنده ۲۵۰-۳۰۰ کلمه (۲۴ سطر) با رعایت فواصل متعارف حاشیه‌گذاری در محیط نرم‌افزار Word با قلم نازنین نازک ۱۳.
 ۴-۲ واژه‌های غیرفارسی، در داخل متن شماره‌گذاری و معادل آن در زیرنویس آورده شود.
 ۴-۳ تلفظ و توضیح نام‌ها و مفاهیم ناآشنا، با استفاده از الفبای صوتی (آوانویسی) در یادداشت‌های پی‌نوشت آورده شود.

- ۴-۴ برای ارجاع درون‌متنی به منابع فارسی و لاتین به صورت «نام خانوادگی، سال انتشار و شماره صفحه/صفحات» عمل شود.
- ۴-۵ نقل قول‌های مستقیم با بیش از ۴۰ واژه، به صورت «جدا از متن»، با تو رفتگی ۰/۸ سانتی‌متر از دو طرف درج گردد.
- ۴-۶ بیت‌های مورد استناد در متن، به صورت افقی با فاصله حداکثر دو سانتی‌متر میان دو مصراع، با ذکر منبع از نسخه معتبر آورده شود.
- ۴-۷ در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع مورد استفاده در متن، به ترتیب حروف الفبایی نام و نام خانوادگی نویسنده / صاحب اثر، به تفکیک فارسی و غیرفارسی (عربی، انگلیسی و غیره) در مراتب زیر درج گردد.

الف: کتاب

- تألیف: نام خانوادگی نویسنده/ صاحب اثر، نام. (سال انتشار). عنوان کتاب، شماره جلد، محل انتشار: ناشر.
- ترجمه: نام خانوادگی نویسنده/ صاحب اثر، نام. (سال انتشار). نام و نام خانوادگی مترجم، عنوان کتاب، شماره جلد، محل انتشار: ناشر.

ب: مقاله

- نشریه‌ها: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال انتشار). «عنوان مقاله»، نام نشریه، نوبت سال، شماره، صفحات مقاله.
- مجموع مقاله‌ها: نام خانوادگی نویسنده/ صاحب اثر، نام. (سال انتشار). «عنوان مقاله»، نام و نام خانوادگی ویراستار/ به اهتمام، عنوان کتاب مجموع مقاله‌ها. (ویراستار/ به اهتمام) نام و نام خانوادگی، محل انتشار، ناشر، تعداد صفحه‌های مقاله.
- پ: پایان‌نامه: نام خانوادگی، نام. (سال دفاع). عنوان پایان‌نامه (کارشناسی ارشد/ دکتری) استاد راهنما و مشاوران، رشته، دانش‌کده، دانش‌گاه.
- ت: گزارش: نام سازمان، سال انتشار، «عنوان گزارش».
- ث: منابع اینترنتی: نام خانوادگی صاحب اثر، نام، تاریخ درج در سایت / وبلاگ، عنوان اثر، تاریخ مراجعه کاربر به سایت مزبور، نشانی کامل سایت اینترنتی.

فهرست مطالب

- سخن مدیر مسؤول و سردبیر ۸
- ملاحظاتى دربارهٔ منظومهٔ بهمن‌نامه ۱۱
اکبر نحوی - سارا رضایپور
- تحلیل تطبیقی اسطورهٔ ضحاک ماردوش (براساس رهیافت‌های مبتنی بر سنت کهن
قربانی برای خدایان ماردوش جهان زیرین) ۲۷
فرزاد قائمی
- فردوسی، ناصر خسرو و اسماعیلیه ۶۷
حمیدرضا اردستانی رستمی
- روایتی دیگر از نبرد بهمن و فرامرز (بر پایهٔ بهمن و فرامرز سید نوشاد ابوالوفایی) .. ۹۹
رحمان مشتاق‌مهر - احمد گلی - سید آرمان حسینی آب‌باریکی
- بررسی نمادهای تصویری «فرّ» (با تأکید بر نگاره‌های شاهنامه) ۱۱۹
فاطمه ماهوان - محمد جعفر یاحقی - فرزاد قائمی
- اسطوره‌شناسی ساختاری، طرحی کارآمد برای تبیین اسطوره‌های هند و ایرانی ... ۱۵۹
لیلا حق‌پرست
- کهن‌الگوی پرورش شخصیت‌های اساطیری توسط حیوانات و موجودات اسطوره‌ای
(در حماسه‌ها و روایات ایرانی و غیر ایرانی) ۱۷۹
نرگس محمدی بدر - یحیا نورالدینی اقدم

به نام خداوند جان و خرد

سخن مدیر مسؤول و سردبیر

به نامه درون جمله نیکی نویسی
که در دست تست ای برادر قلم

خدای را سپاس می گوید که با نشر دو فصلی نامه شماره نوزدهم پژوهش نامه ادب حماسی (ویژه بهار و تابستان ۱۳۹۴) یازدهمین سال کوشش مطبوعاتی و پژوهشی این مجله آغاز می شود.

در یادداشت شماره هجدهم، از معاونت محترم پژوهش و فناوری سازمان مرکزی برای رفع تنگناها و تجدیدنظر در آیین نامه های گذشته و در نتیجه گشودن راهی برای تأمین هزینه ها و افزودن بر کیفیت کار استمداد جسته، بر ضرورت اقدام سریع در این فرصت حساس تأکید کرد و معاون محترم پژوهش و فناوری واحد نیز در پی گیری مسأله اهتمام نمود.

پس از گذشت چند ماه با هدایت و مکرمت استاد واشقانی فراهانی آیین نامه ای در جهت تعدیل هزینه مجله های دانش گاه اسلامی به تصویب رسید و گشایشی هر چند محدود حاصل آمد. با تشکر از آن وجود گران مایه و مدیر کل محترم تولید علم و آرزوی توفیق روز افزون برای همگان امید است از این پس نیز در فواصلی مختلف براساس اعلام نرخ تورم از سوی دولت، نرخ پرداخت حق الزحمه مسؤولان، داوران، ویراستاران و ... افزایش یابد.

انتظار دارد پژوهش گران ارج مند، مقاله های خود را برای درج در شماره بیستم مجله (سال یازدهم - پاییز و زمستان ۱۳۹۴)، حداکثر تا پایان بهمن ماه ۱۳۹۴ به دبیرخانه «پژوهش نامه ادب حماسی» ایفاد فرمایند و ضوابط مجله را - از چکیده فارسی و انگلیسی تا مقدمه، عنوان های فرعی، نتیجه گیری، جدول ها، منحنی ها و نکات مربوط به نشانه های درون متنی، پی نوشت و منابع و مآخذ بدقت بکار گیرند.

این شماره از ۷ مقاله تخصصی در حوزه حماسه و اسطوره شناسی به ترتیب زیر فراهم آمده است:

- ملاحظاتی درباره منظومه بهمن نامه: اکبر نحوی - سارا رضاپور.

- تحلیل تطبیقی اسطوره ضحاک ماردوش (براساس رهیافت‌های مبتنی بر سنت کهن قربانی برای خدایان ماردوش جهان زیرین): فرزاد قائمی.
- فردوسی، ناصر خسرو و اسماعیلیه: حمیدرضا اردستانی رستمی.
- روایتی دیگر از نبرد بهمن و فرامرز (بر پایه بهمن و فرامرز سید نوشاد ابوالوفایی): رحمان مشتاق مهر - سید آرمان حسینی آب‌باریکی.
- بررسی نهادهای تصویری «فرّ» (با تأکید بر نگاره‌های شاهنامه): فاطمه ماهوان - محمدجعفر یاحقی - فرزاد قائمی.
- اسطوره‌شناسی ساختاری، طرحی کارآمد برای تبیین اسطوره‌های هند و ایرانی (تحلیل نمونه: داستان جمشید): لیلا حق‌پرست.
- کهن‌الگوی پرورش شخصیت‌های اساطیری توسط حیوانات و موجودات اسطوره‌ای: نرگس محمدی‌بدر - احمد گلی - یحیا نورالدینی آقدم.
- توفیق روز افزون همه هم‌کاران گرامی را از خداوند بزرگ آرزومند است.

مهدی ماحوزی

۱۴ شهریور ۱۳۹۴

ملاحظات دربارۀ منظومۀ بهمن‌نامه

اکبر نحوی*

استاد زبان و ادبیات فارسی، دانش‌گاه شیراز، ایران.

سارا رضاپور**

دانش‌جوی دکتری ادبیات فارسی، دانش‌گاه شیراز، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۱۷

چکیده

بهمن‌نامه متنی حماسی در سرگذشت بهمن پسر اسفندیار است. دکتر عفیفی مصحح این منظومه نام شاعر آن را ایران‌شاه بن ابی‌الخیر ضبط کرده است و دکتر متینی مصحح کوش‌نامه-منظومه‌ای دیگر از این شاعر-نام او را با دلایلی ایران‌شان بن ابی‌الخیر درست دانسته است. تاریخ دقیق نظم بهمن‌نامه نیز روشن نیست و پژوهش‌گران گفته‌اند که در قرن پنجم - اواخر قرن پنجم و یا اوایل قرن ششم - به نظم درآمده است. بنابراین هنوز درباره نام درست شاعر و زمان دقیق نظم بهمن‌نامه شک و تردیدهایی وجود دارد. در این مقاله پس از واری‌حوادثی که گویندۀ بهمن‌نامه در دیباچۀ منظومه از آن‌ها یاد کرده است و نیز با نگرستن به دست‌نویس‌های مجمل‌التواریخ و القصص که نخستین بار از گویندۀ منظومه در آن ذکری رفته، با دلایلی اثبات شده است که نظم بهمن‌نامه کمی پیش از ۱۰ ذی‌حجۀ ۴۹۵ به پایان رسیده بوده است و پس از گرشاسب‌نامه کهن‌ترین متن حماسی ملی ایران بشمار می‌رود. نام ایران‌شان هم به رغم غرابت آن از اصالت برخوردار است و آن‌گاه درباره فقه اللغه و معنای ایران‌شان و نمونه‌هایی دیگر از نام‌های مشابه آن بحث شده است.

کلیدواژه‌ها

بهمن، بهمن‌نامه، ایران‌شاه، ایران‌شان، تاریخ نظم بهمن‌نامه.

* Akbar.nahvi@yahoo.com

** artemis.rezapure@hotmail.com

مقدمه

اگر گرشاسب‌نامه اسدی طوسی را در نظر نیاوریم، در دیگر منظومه‌های حماسی مّلی ایران که بعد از شاهنامه به نظم درآمده‌اند با ابهامات و پرسش‌های فراوان روبه‌رو هستیم. از جمله نخست آن که نام گویندگان اغلب این منظومه‌ها معلوم نیست و یا یک منظومه را به چند نفر نسبت داده‌اند. دیگر این که - اگر برزنامه را هم استثنا کنیم - تعداد دست‌نویس‌های موجود این منظومه‌ها اندک و در عین حال بسیاری دست‌کاری شده‌اند. از این روی راه برای تصحیح و رسیدن به متنی منقّح و قابل اعتماد از آن‌ها هموار نیست. سوم آن که تاریخ سرایش آن‌ها بدرستی مشخص نیست و از آن‌جا که گویندگان آن‌ها بشدت متأثر از زبان شاهنامه بوده‌اند، برخی از پژوهش‌گران در این خصوص اظهارنظرهایی نادرست کرده‌اند که متأسفانه قول آنان به تحقیقات جدید راه یافته است. چهارم این که درباره اصلت و پیشینه این روایت‌ها بندرت پژوهش‌هایی شده است. هر چند به علت کمبود اسناد و مدارک پرداختن به این موضوع بسیار دشوار است. خوش‌بختانه در چند دهه اخیر گام‌هایی در این راه برداشته شده است. هم برخی از این منظومه‌ها به نحو شایسته به چاپ رسیده‌اند و هم درباره گویندگان و تاریخ سرایش و نقد و بررسی و میزان اصلت روایت‌های آن‌ها پژوهش‌هایی ارج‌مند صورت گرفته است (خالقی مطلق، ۱۳۶۲: ۸۵؛ همو ۱۳۷۲: ۲۷۵؛ آیدنلو، ۱۳۸۶: ۳۵۵-۴۵۸ چهارمنظومه را از جهات گوناگون بررسی کرده‌اند) با این حال هنوز زمینه برای تدوین نهایی کتابی در تاریخ حماسه‌سرایی در ایران هموار نشده است و این امر مستلزم پژوهش‌های مقدماتی فراوان درباره مسائلی است که از آن‌ها یاد شد.

بهمن نامه یکی از این منظومه‌هاست که در ۱۰۴۴۳ بیت در سرگذشت بهمن پسر اسفندیار به نظم درآمده است. بهمن از پادشاهان مهمّ کیانی است که با فرمان‌روایی او فرّ و شکوه خاندان رستم فروشکست و از میان رفت. در سرگذشت او افسانه و واقعیت در هم آمیخته شده است. نام دیگر او را در شاهنامه و منابع تاریخی اردشیر نوشته‌اند و تاریخ‌نگاران گاهی وی را با کورش هخامنشی (حمزه اصفهانی: ۳۲) و پیش‌تر اوقات با اردشیر هخامنشی یکی دانسته‌اند و برخی از کارهای وی را از جمله دعوت از بقراط برای آمدن به ایران، به بهمن نسبت داده‌اند (شهرستانی، ۱۳۵۸: ۱۹۲؛ قس: پیرنیا، ۱۳۸۶: ۸۸۴/۲). شاهین شیرازی (اوایل قرن ۸) نیز روایتی از داستان‌های بهمن در اردشیرنامه به نظم درآورده که با کتاب استر (از ملحقات تورات) در ارتباط است و در این روایت بهمن (اردشیر) پدر کورش هخامنشی است (شاهین شیرازی، ۱۳۵۲: ۱۰۷-۱۷۸).

ساخت بسیاری از شهرها را از جمله اقدامات عمرانى او بشمار آورده‌اند (ياقوت، ذيل: بهمن اردشير، همينيا؛ حمزه اصفهاني: ۳۲). ايرانيان رودى كه از آميختن دجله و فرات تشكيل مى‌شود و امروزه ارونډ رود نام دارد، در سده‌هاى نخستين هجرى به نام او بهمن اردشير (بهمن‌شير) مى‌گفتند (لسترنج، ۱۳۶۴: ۴۷) و معتقد بودند كه داريوش سوم (دارا) نواده اوست.

از بهمن نيز مانند بسيارى از شاهان ايران باستان پنډه‌هاى فراوان نقل شده است و اين مسكويه (۱۳۵۸: ۶۱) صفحاتى از كتاب خود را به سخنان حكيمانه و اندرزهاى بهمن اختصاص داده است. اين مسائل از جمله كوشش‌هاى مورخان براى پيوند دادن تاريخ افسانه‌اى ايران به تاريخ حقيقى بوده است و اين موضوع و چگونگى آن مستلزم پژوهشى جداگانه است.

در اين مقاله برآنيم كه چند نكته را درباره منظومه بهمن‌نامه روشن كنيم. نخست اين كه نام گوينده بهمن‌نامه ايران‌شاه است يا ايران‌شان و ديگر آن كه بهمن‌نامه در چه زمانى سروده شده و ممدوح شاعر آن كيست؟

۱- گوينده بهمن‌نامه

كاتب كهن‌ترين دست‌نويس بهمن‌نامه (مورخ ۸۰۰ هجرى) بر روى صفحه اول، منظومه را به «حكيم آذرى» نسبت داده است. در ديگر دست‌نويس‌هاى اين كتاب ذكرى از گوينده آن نشده است. در ديباچه بهمن‌نامه نيز با آن كه شاعر به حوادثى از روزگار خود اشاره كرده، از خود نام نبرده است. در دوره‌هاى متاخر هدايت (۱۳۸۲، ۱۷۵۳/۱) بهمن‌نامه را به (جمالى مهريجردى) منسوب كرده است. امروزه بطلان اين انتساب‌ها ثابت شده است و پرداختن به آن ضرورتى ندارد.

پس از آن كه مجمل‌التواريخ و القصص كه در سال ۵۲۰ تأليف شده است، بچاپ رسيد، نام واقعى گوينده بهمن‌نامه بدست آمد. نويسنده گم‌نام اين كتاب، بهمن‌نامه را به ايران‌شان بن ابى‌الخير نسبت داده و بيتى را در خصوص پايان زندگى زال از آن نقل كرده است (مجمل، ۱۳۱۸: ۹۲). در آن سال‌ها كه ملك‌الشعرای بهار به چاپ مجمل اقدام كرد، تنها يك دست‌نويس از اين كتاب شناخته شده بود و استاد بهار درباره ايران‌شان در حاشيه توضيح مى‌دهد كه اين نام در انتهاى سطر قرار گرفته و به گونه‌اى كتابت شده است كه ايران‌شن و ايران‌شين هم خوانده مى‌شود. ايشان اين نام را بى‌سابقه و بى‌معنى دانسته‌اند و احتمال داده‌اند كه در اصل ايران‌شاه يا ايران‌شهرى بوده است.

امروزه با مراجعه به عکسی مناسب‌تر از نسخه پاریس - اساس چاپ بهار - مشاهده می‌شود که این نام به صورت آشکار ایران‌شان کتابت شده و ژول مول نیز که چند باب از مجمل‌التواریخ را از روی همین نسخه به زبان فرانسه ترجمه کرده و در مجله ژورنال آسیاتیک طی سال‌های ۱۸۴۱-۱۸۴۳ بچاپ رسانیده است، هنگام ترجمه همان بیت بهمن‌نامه راجع به مرگ زال، نام گوینده بهمن‌نامه را حکیم ایران‌شان^۱ خوانده است (مول، ۱۸۴۳: ۳۹۵؛ متینی، ۱۳۷۷: ۲۶).

چند سال پس از نشر مجمل، دکتر صفا (۱۳۶۳: ۲۸۹) نوشت: «صورت اصلی و صحیح این نام به عقیده حقیر ایران‌شاه است». شاید به همین مناسبت باشد که دکتر عقیقی پس از تصحیح بهمن‌نامه، نام شاعر آن را روی جلد ایران‌شاه بن ابی‌الخیر نوشته است.

از این شاعر منظومه‌ای دیگر به نام کوش‌نامه در دست است که فقط یک دست‌نویس از آن باقی مانده و کاتب آن همان کسی است که بهمن‌نامه را با دو منظومه دیگر در یک مجموعه کتابت کرده و کوش‌نامه را نیز سروده حکیم آذری دانسته است. در مقدمه کوش‌نامه شاعر به این که بهمن‌نامه را پیش از کوش‌نامه به نظم درآورده بود، اشاره کرده است و تردیدی باقی نماند که این دو منظومه را یک نفر سروده است. کوش‌نامه به همت دکتر متینی در سال ۱۳۷۷ بچاپ رسید و این بار نام شاعر بر روی جلد ایران‌شان بن ابی‌الخیر ضبط شده است.

در چند دهه اخیر سه دست‌نویس دیگر از مجمل شناسایی شده است. یکی از آن‌ها (مورخ ۷۵۱) در کتاب‌خانه برلین نگهداری می‌شود که در میان دست‌نویس‌های تاریخ دار این کتاب، قدیمی‌ترین آن‌هاست و در سال ۱۳۷۹ به همت مرحوم استاد ایرج افشار و دکتر محمود امید سالار به صورت عکسی در ایران منتشر شد و دیگری مورخ ۸۲۳ که در کتاب‌خانه چستربیتی (دوبلین، ایرلند) نگهداری می‌شود و سومین آن‌ها که تاریخ کتابت ندارد و احتمال داده‌اند که در حدود ۱۵۰۰ میلادی (اوایل قرن ۱۰) کتابت شده باشد در کتاب‌خانه هایدلبرگ (آلمان) نگهداری می‌شود. بدین ترتیب هم اکنون چهار دست‌نویس از این کتاب بدین قرار در دست است: ۱- برلین (مورخ ۷۵۱)، چاپ عکسی) ۲- پاریس (مورخ ۸۱۳، اساس چاپ بهار) ۳- چستربیتی (مورخ ۸۲۳) ۴- هایدلبرگ (حدود قرن ۱۰).

در دست‌نویس برلین (برگ ۳۴) نام گوینده بهمن‌نامه ایران‌شاه و در نسخه‌های پاریس (برگ ۶۰) و چستربیتی (برگ ۲۳) ایران‌شان و در نسخه هایدلبرگ

^۱. hakim Iranschan

(برگ ۴۷ ب) حکیم انشاه بن ابی‌الخیر آمده است که به ظاهر محرّف ایران‌شاه است. دکتر متینی ایران‌شان را که ضبط دشوار بشمار می‌آید و در دو نسخهٔ مجمل نیز آمده است بر ضبط ایران‌شاه ترجیح داده‌اند. دکتر متینی دربارهٔ پیشینهٔ این نام در متون پهلوی از مرحوم استاد احمد تفضلی نیز استعلام می‌کنند و ایشان پاسخ می‌دهند نظیر این نام در متون پیش از اسلام دیده نشده است و «تنها چیزی که اکنون می‌توانم گفت آن است که اهالی کرمان‌شاه موطن خود را کرمان‌شان تلفظ می‌کنند و معرب این کلمه به صورت قرمیسین نیز می‌تواند قرینه‌ای باشد بر این که قرمیسین معرب کرمان‌شان است نه کرمان‌شاه». (متینی، ۱۳۷۷: ۲۹)

دکتر امیدسالار در مقالهٔ یادداشت‌های کوش‌نامه پس از بحثی مفصّل دربارهٔ نام گویندهٔ منظومه، نظر دکتر متینی را نپذیرفته و اعتقاد دارند که چون در «اقدام نسخ» مجمل و «معتبرترینشان» نام این شخص ایران‌شاه آمده، این ضبط بر ایران‌شان ترجیح دارد و نیز «نه هر ضبط نامفهومی لازماً قرائت دشوارتر است. بسیاری از این ضبط‌های نامفهوم در واقع غلطی فاحش بیش نیست و آمدن ایران‌شان در دو نسخهٔ مجمل، ضبط دشوارتر نیست، بلکه غلط مشابه یا به عبارت دیگر اتفاق این دو نسخه در غلط واحد است» (امید سالار، ۱۳۸۴: ۳۱۷) بنابراین ایشان کلمهٔ «وحشی و غریب» ایران‌شان را نادرست می‌دانند.

چنین بنظر می‌آید که ضبط «اقدام نسخ» تأثیری بسزا در این قضاوت داشته است، هر چند دکتر امیدسالار تصریح می‌کنند که «اقدام نسخ همیشه اصحّ آنان نیست، در مورد این نسخه به احتمال قوی قدمت و صحت با هم جمع آمده‌اند». (امید سالار، ۱۳۸۴: ۳۱۷)

چون این داوری مبتنی بر دست‌نویس ۷۵۱ است، شایسته است چند نکته دربارهٔ آن که خوش‌بختانه به صورت عکسی در دسترس همگان است، توضیح داده شود. دست‌نویس‌های ۷۵۱ و بهار (پاریس) و چستریتی هر سه از یک خانواده‌اند، با این تفاوت که دست‌نویس ۷۵۱ از روی نسخه‌ای کتابت شده که با دست‌نویس پاریس (چاپ بهار) نزدیکی بسیار داشته و تقریباً ۸۰ درصد مطالب آن دو مانند یک‌دیگر است، اما در آن جاهایی از هم فاصله می‌گیرند که کاتب ۷۵۱ اقدام به دست بردن در متن می‌کند و اغلب واژه‌ها و جمله‌های کهنهٔ مجمل را به واژه‌های ساده و جمله‌های روان تغییر می‌دهد و همین امر موجب می‌شود که ضبط این دست‌نویس در بسیاری از اوقات نه تنها از نسخهٔ بهار که از دیگر نسخه‌ها هم متمایز و ضبطی یگانه شود. برای نمونه اگر در دست‌نویس‌ها آمده است که «همان ساعت خوی از وی بگشاد» وی می‌نویسد:

«همان ساعت خوی از جبین مبارک پیغمبر روان گشت» و اگر مؤلف مجمل می‌گوید «پیغمبر زی خدا رفت» وی جمله را به «پیغمبر به حضرت حق رفت» دگرگون می‌کند و اغلب اوقات، بویژه در میانه کتاب، اندر را به در، اندرون را به درون، نسق را به نسب، چفسیدن را به چسبیدن، لقب کردن را به لقب نهادن، عالمان را به علما... تغییر می‌دهد. برای این که بتوان میزان تصرفات کاتب را مشاهده کرد، کافی است که صفحه ۱۹۵ از این نسخه با چاپ بهار (ص ۲۶۰) - که تا حدودی ضبط درست مجمل را نشان می‌دهد - مقابله شود. اما کاتب وقتی دست از تصرف می‌کشد ضبط نسخه کلمه به کلمه و حتّاً در نقطه‌گذاری اسامی خاص مانند چاپ بهار می‌شود. در یک قضاوت کلی دست‌نویس ۷۵۱ فاسدترین دست‌نویس‌های چهارگانه مجمل التّواریخ است که برای تصحیح این کتاب بکار نمی‌آید. بنابراین ضبط ایران‌شاه در این نسخه نه تنها دلیل بر اصالت آن نیست که به عکس باید گفت به احتمال قریب به یقین ساخته و پرداخته کاتب آن است و در نسخه اساس او نیز مانند دو نسخه هم‌خانواده‌اش یعنی چستربیتی و بهار (پاریس) این نام، ایران‌شان بوده است.

در میان دست‌نویس‌های مجمل، دو دست‌نویس هایدلبرگ و چستربیتی معتبرترین آن‌ها و مبتنی بر دست‌نویس‌هایی بسیار کهن از مجمل التّواریخ است؛ هرچند به لحاظ تاریخ کتابت جدیدند و نسخه‌های بهار (پاریس) و ۷۵۱ در رتبه‌های بعدی قرار می‌گیرند.

نسخه هایدلبرگ از مادر نسخه‌ای متفاوت از آن سه دیگر منشعب شده است و به کمک آن می‌توان افتادگی‌های سه دست‌نویس دیگر را که در موارد متعدد درست مانند یک‌دیگر است، برطرف کرد. پس اگر قرار باشد که درباره اصالت یکی از این دو نام داوری شود، باید ضبط‌های هایدلبرگ و چستربیتی را در نظر گرفت.

این دو نسخه از حیث اعتبار کمابیش هم‌سنگ یک‌دیگر است و بسختی می‌توان اعتبار یکی را از دیگری برتر دانست. کاتب دست‌نویس چستربیتی مردی با امانت بوده و آن‌چه پیش چشم داشته به طور کامل رونویسی کرده است. ایرادی که بر او وارد است یکی آن است که وی سعی بر آن داشته که از حداکثر فضای کاغذ استفاده کند، بنابراین کلمات را با قلم آهنی و بسیار ریز و تنگ یک‌دیگر کتابت کرده و به همین جهت گه‌گاه واژه‌هایی کوچک مانند «بود»، «را»، «که»... را از قلم انداخته است و دیگر آن‌که وی شیعی مذهبی بوده و چندبار دست‌خوش احساسات مذهبی خود شده و در پس برخی از نام‌ها عبارت «لعنت الله عنه» (کذا) را افزوده است. اگر این موارد را نادیده بگیریم دست‌نویسی معتبر و مضبوط است.

در این جا می توان متمایل به ضبط دشوار شد و (ایران شان) را بر (ایران شاه) ترجیح داد. اما قرآینی در دست است که حکم می کند که ضبط ایران شان نیز از اعتبار برخوردار است. یکی عبارتی از تاریخ سیستان است که در آن جا نیز نام یکی از پادشاهان به لفظ «شان» ختم شده است و نشان می دهد که چنین نام هایی بی اصالت نیست و مواردی دیگر هم از کاربرد آن ها وجود داشته است. در تاریخ سیستان آمده است: «و چون چهارصد و چهل و چهار سال بگذرد این شهر باز آبادان شود بر دست شه بورگان بن کرایست شان که نزدیکان زمان کیان بوده باشد». (تاریخ سیستان، ۱۳۱۴: ۴) جمله اخیر کمی گنگ است و استاد بهار در حاشیه همان صفحه توضیح داده است که در کلمات این عبارات دست برده و تغییراتی داده اند و از جمله «شان» را خط زده اند. جالب آن که ملک شاه حسین سیستانی (۱۳۸۳: ۲۳) که نسخه ای از تاریخ سیستان را در دست داشته است، اسامی را لابد به سبب غریب بودن آن ها، به کلی حذف و عبارات را به «مدت چهارصد و چهل سال در سیستان هرج و مرج باشد... پس از آن به سعی جمعی از نبیره شاهان کیان روی به آبادانی آورد» تغییر داده است. نسخه ای از تاریخ سیستان نیز در تفریس نگه داری می شود و در آن نیز آن نام را به «شاپورگان بن کرایست» ساده کرده اند (گیونا شویلی، ۱۳۸۵: ۴۳۶).

هم چنین مافروخی در کتاب (محاسن اصفهان) از شبانه پسر فیرشان که معاصر حجاج بن یوسف بوده، چندبار نام برده است (مافروخی: ۴۲). در این کتاب نام پدر این شخص سه بار «الفیرشان» و یک بار «الفیرشان» ضبط شده که مورد اخیر غلط چاپی است، زیرا در گزارش فارسی محاسن اصفهان که در سال ۷۲۹ صورت پذیرفته در همه موارد نام وی فیرشان آمده است (آوی، ۱۳۲۸: ۸۸) که باید معرب پیرشان باشد. بنابراین اگر بپذیریم که نام هایی چون کرایست شان و فیرشان / پیرشان هم در میان ایرانیان کاربرد داشته است، پذیرفتن وجود نام ایران شان دشوار نخواهد بود. اما این نام ها از چه اجزایی تشکیل شده و معنی آن ها چیست؟ کلمه کرمان شان می تواند به حل این مشکل کمک کند.

پیش تر از قول مرحوم دکتر تفضلی نقل شد که مردم کرمان شاه نام موطن خود را کرمانشان تلفظ می کنند و در متون عربی به قرمیسین معرب شده است. این نکته را باید افزود که نام این شهر در نوشته های عربی به دو صورت قرمیسین و قرماسین معرب و درباره وجه تعریب آن از دیرباز اظهار نظرهایی شده است که شاید قدیم ترین آن ها گفته ابی الشیخ اصفهانی (۲۷۴-۳۶۹) باشد که می گوید: قباد (پدر انوشیروان) پس از آن که در آن منطقه برای خود بنایی در هزار انگورستان ساخت، گفت: کردم مان شاهان،

که سپس کرمان شاهان خوانده شد و به قرماسین معرب گشت و به معنی (خانه شاهان را ساختم) است (ابی الشیخ ۱۴۰۹: ۳۹/۱). پس از او ابونعیم اصفهانی (۳۶/۱) نیز همین مطلب استاد خود را با اندکی تفاوت در کتاب خود آورده است. این فقه اللغه را که بنظر نمی آید پایه و اساسی داشته باشد، باید عامیانه تلقی کرد.

نظر دیگر گفتار یاقوت حموی است که قرماسین را معرب کرمان شاهان می داند (یاقوت: ذیل قرمیسین) که بی تردید درست است و گفتار بسیاری از جغرافیانگاران قدیم آن را تأیید می کند. از جمله مؤلف حدود العالم (۱۳۷۲: ۳۹۰) نام این شهر را کرمان شاهان و اصطخری (۸۲) قرماسین نوشته است، ولی مترجم قدیم کتاب اصطخری (۱۳۶۸: ۱۶۳) برابر فارسی آن یعنی کرمان شاهان را در متن آورده است و محمد بن نجیب بکران (۱۳۴۲: ۶۷) نیز صریحاً می گوید: «قرماسین کرمان شاهان باشد» علاوه بر این دکتر صادقی (۱۳۶۹: ۴۰) نیز با نظر یاقوت موافق است. پس کرمان شان در زبان مردم این شهر، باید کوتاه شده کرمان شاهان باشد و به احتمال بسیار قوی / ایران شان نیز لفظ محاوره ای و کوتاه شده / ایران شاهان است. «ان» در پایان این کلمات باید پسوند نسبت باشد، پس کرمان شاهان یعنی منسوب به شاه کرمان که مراد بهرام پسر شاپور است که به کرمان شاه ملقب بود (حمزه اصفهانی: ۴۲) - به مناسبت آن که مدتی در کرمان حکومت می کرد - صاحب مجمل التواریخ (۱۳۱۸: ۶۸) نیز می گوید: «کرمان شاهان به وی (یعنی بهرام) باز خوانند که او را کرمانشاه لقب بود» پس به احتمال بسیار قوی ایران شان نیز به معنی منسوب به شاه ایران، از نسل شاه ایران خواهد بود.

اما نام هایی چون «شه پورگان بن کرایست شان» و «شبانه بن فیرشان» از قبیل عمر بن فرخان، بوذرجمهر بن بختگان، اردشیر بن بابکان... است و کرایست شان و فیرشان در اصل کرایست شاهان و پیر شاهان بوده و «ان» نسبت خانوادگی را می رساند. بنابراین واژه «بن» زائد است. ذکر این نکته نیز خالی از فایده نیست که پسوند «گان» در شه پورگان به معنی عزیز و محبوب است، مانند فرزندان / فرزندان که در متون قدیم بکار رفته است. درست مانند «ک» در نام هایی چون علیک، حسنک... و این معنی از برای گان / کان از فرهنگ های فارسی فوت شده است. در شاهنامه آن جا که سام برای باز آوردن زال به کوهسار می رود، فردوسی می گوید: بیامد دمان سوی آن کوهسار / که افکنندگان را کند خواستار (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۷۰) برخلاف آن چه پژوهندگان شاهنامه درباره این بیت نوشته اند، در این جا افکنندگان به معنی افکنده محبوب است و این واژه در اصل افکنده گان بوده که حسَب رسم کاتبان قدیم، های بیان حرکت آن حذف شده است.

زمان نظم منظومه و ممدوح شاعر

بهمن نامه را معمولاً از آثار قرن پنجم، اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم بشمار آورده‌اند (صفا، ۱۳۶۳: ۲۹۰؛ آیدنلو، ۱۳۸۸: ۲۱)، اما با درنگ در دیباچه منظومه می‌توان به تاریخ نسبتاً دقیق از زمان سرایش منظومه و نیز زمان تقدیم آن به سلطان سلجوقی و ممدوح شاعر رسید. اما پیش از پرداختن به این موضوع شایسته ذکر است که دکتر صفا (۱۳۶۳: ۲۹۰) معتقد است که شاعر چندبار در این منظومه تجدیدنظر کرده و کتاب را یکبار به محمود بن ملک‌شاه (۴۸۵-۴۸۷) و بار دیگر به محمد بن ملک‌شاه (۴۹۸-۵۱۱) تقدیم کرده است و مستند ایشان بخشی از دیباچه بهمن نامه است که با این عنوان آغاز می‌شود: «در ستایش کردن باری تعالی و آغاز داستان بهمن نامه و آذر برزین نامه و ستایش کردن سلطان محمود و چگونگی آن». (عفی، ۱۳۷۰: ۱۶) نیز می‌گوید شاید شاعر منظومه را پس از تجدید نظر به محمود بن محمد بن ملک‌شاه تقدیم کرده باشد «خاصه آن که تغییر واژه‌ها و ابیات در تجدیدنظر به سبک دوره بعدتر نزدیک‌تر می‌نماید». اما این نظر قطعاً درست نیست. چگونه ممکن است، ایران‌شان کوش نامه را که پس از بهمن نامه سروده به محمد بن ملک‌شاه و بهمن نامه را به پسر او که هنگام نظم آن هنوز به دنیا نیامده بود تقدیم کرده باشد؟

به گمان ما برای پی بردن به تاریخ نظم منظومه و نام ممدوح شاعر، مطمئن‌ترین قرینه و شاهد، حوادثی است که ناظم در دیباچه بهمن نامه متذکر آن‌ها شده است و عناوینی که کاتبان از خود ساخته‌اند و یا اگر مصرع «شه شه‌یاران محمد که ماه» را به «شه شه‌یاران محمود شاه» (بهمن نامه: ۱۰) تغییر داده‌اند، نباید مستند قرار گیرند. بنابراین در زیر حوادثی را بررسی می‌کنیم که شاعر در دیباچه متذکر شده است.

[۱]

زپشت ملک‌شاه با داد و دین	یکی ماه و تاج دار گزین
شه شه‌یاران محمد، که ماه	مر او را پرستش کند سال و ماه
ز توران به ایران سپاهی کشید	که خورشید روی زمین را ندید
هنوز از ره آهنگ دشمن نکرد	که دشمن گریزان شد از پیش‌گرد
سپاه انجمن شد بر شه‌یار	همی خواست هر یک به جان زینهار

(بهمن نامه، ۱۳۷۰: ۱۰)

چون ملک‌شاه در سال ۴۸۵ درگذشت، میان پسران او بر سر جانشینی نزاع آغاز شد. ترکان خاتون (یکی از هم‌سران ملک‌شاه) که می‌خواست فرزند خود محمود را به جای ملک‌شاه بنشانند و از سویی می‌دانست که برکیارق (فرزند ارشد ملک‌شاه از هم‌سر دیگرش زبیده خاتون) پادشاهی محمود را نخواهد پذیرفت، دستور داد تا برکیارق را در

اصفهان زندانی ساختند. کشمکش میان برکیارق و زبیده خاتون و محمود تا سال ۴۸۷ ادامه یافت و در این سال زبیده خاتون و محمود درگذشتند و برکیارق بر اصفهان مسلط شد. برکیارق، سنجر را به حکومت خراسان و محمد را به حکومت اراک گماشت و امیر قتلغ تکین را اتابک او کرد. محمد در اراک کم‌کم قدرت گرفت و اتابک را کشت و بر آن قلمرو - که سال‌ها پیش ملک‌شاه آن‌جا را از دست فضلون روادی بیرون آورده بود - مسلط شد. وی نام برکیارق را از خطبه انداخت و در سال ۴۹۲ با سپاهی گران به سوی برکیارق حرکت کرد که در این هنگام در ری به سر می‌برد. برکیارق نیز با سپاه خود به سمت زنجان رفت و در آن‌جا گروهی از سپاهیان از او جدا شدند و به محمد پیوستند برکیارق ناچار به خوزستان گریخت و محمد دوم ذی‌قعدة ۴۹۲ وارد ری شد. (راوندی: ۱۴۲؛ ابن اثیر، ۱۳۸۸: ۱۴/۶۱۸۸-۶۱۹۰)

در بیت‌های مذکور به همین واقعه اشاره شده است و این‌که می‌گوید گروهی از سپاهیان از سلطان زینهار خواستند، اشاره به سپاهیان برکیارق است که از وی روی برگرداندند و به سلطان محمد پیوستند. اما نکته تأمل‌برانگیز آن‌که شاعر می‌گوید سلطان از توران (نسخه بدل: کرمان) به ایران لشکر کشید، حال آن‌که سلطان محمد از اراک حرکت کرده بود. شاید در آن بیت اراک به توران تحریف شده باشد و یا شاعر به اشتباه توران و اراک را یک منطقه می‌دانسته که بسیار بعید است.

[۲]

زکار سپاهان اگر اندکی	ترا باز گویم ز سی صد یکی
چنان نام‌داران و کین گستران	چنان رزم جویان و گنبدآوران
جهان کرده بر خسرو راد تنگ	نه روی شتاب و نه جای درنگ
چو حلقه شده دشمنان گرد شاه	به کردار کوهی میان سپاه
شب و روز جز تاختن کار نه	سپاهش به جز اندکی یار نه.
چو هنگام آن دید کاید برون	برون تاخت هم‌چون که بیستون
سپاه و سپهد به هم بردید	کسی گرد پای سمنندش ندید

(همان: ۱۱-۱۲)

جالب آن‌که این بیت‌ها شرح یکی از شکست‌های سلطان محمد و گریختن او از صحنه نبرد است که شاعر به گونه‌ای در حکم یکی از فتوحات او قلمداد کرده است! پیش‌تر به دشمنی محمد با برکیارق اشاره شد. این دو برادر - که از مادر جدا بودند - پنج بار با یک‌دیگر جنگیدند و سرانجام در سال ۴۹۷ میان آن دو مصالحه شد و یک سال بعد برکیارق درگذشت. در این بیت‌ها به نبرد چهارم اشاره شده است که در سال ۴۹۵ به وقوع پیوست. در این سال میان سلطان محمد و برکیارق در ری نبردی درگرفت و سلطان محمد شکست خورد و با سپاهیان اندک در ربیع الاول ۴۹۵ به

اصفهان گریخت. برکیارق در جمادى الاول آن سال اصفهان را در حصار گرفت که تا ذى حجه ادامه یافت و نوشته‌اند که قحط و غلايى شديد بر اصفهان حاکم شد و محمد که اوضاع را مساعد نمى‌دید، در ۱۰ ذى حجه ۴۹۵ از اصفهان گریخت و به ازان رفت (همو ۱۴: ۶۲۳۴) و به قول شاعر كسى گرد پای سمندش ندید! دکتر عفيفى در مقدمه خود (ص سیزده) با استناد به بيت‌هاى مذکور نتیجه‌گیری نادرستی کرده است.

[۳]

چو دشمن دگر باره بگشاد پر	سپاهى بیاراست بى حد و مر
ز تازى و از ديلم و تُرك و كُرد	دلاور سپاهى كه بايست بر
به جایی كه چون كرد خسرو مصاف	مصافى فزون بود از كوه قاف
به يك حمله برداشت دشمن ز جای	كه دارد بر سيل جز كوه پای؟
بساتن كه در خاك و خون خوار كرد	ز خون دامن دشت گلزار كرد
هنوز اندر آن دشت تا سالیان	خورد گرگ و روباه، پشت و میان.

(بهمن‌نامه، ۱۳۷۰: ۱۱)

این بيت‌ها ناظر به نبرد سلطان محمد با امیر سیف‌الدوله صدقه بن منصور معروف به ملك‌العرب است که در نزدیکی شهر حله اتفاق افتاد. مورخان نوشته‌اند که سلطان محمد در ربیع الاخر سال ۵۰۱ وارد بغداد شد و به او اطلاع دادند که امیرسیف‌الدوله نافرمانی آغاز کرده است. سلطان به قصد گوش‌مالی او آماده نبرد شد و سیف‌الدوله نیز به قول حسینی مورخ قرن ششم «بیست هزار سوار از راه‌زنان گرد و تُرك و ديلم و عرب» را گرد آورد و به جنگ سلطان آمد. در این هنگام زمستان بود و نبرد در منطقه‌ای پر گل و لای آغاز شد و سرانجام با پیروزی سلطان محمد و کشته شدن امیرالعرب و بیش‌تر سپاهیان او در رجب ۵۰۱ خاتمه یافت. (حسینی ۱۴۰۴: ۸۰؛ ابن اثیر ۱۳۸۸: ۶۳۳۹/۱۴-۶۳۴۷)

چنان‌که ملاحظه شد شاعر از چند حادثه عصر سلطان محمد یاد کرده است، اما از یکی از فتوحات سلطان که در آن زمان برای او حیثیت و اعتبار فراوان ببار آورد، سخن نگفته است و آن فتح شاه‌دز اصفهان است که مرکز مهم اسماعیلیان در آن دوران بود. فتحی که شاعر در مقدمه کوش‌نامه (ص ۱۵۳، ب ۱۵۰-۱۶۰) نخست از آن سخن گفته و سپس به نبرد سلطان محمد با امیرسیف‌الدوله (ص ۱۵۵، ب ۱۷۳-۲۱۱) که به لحاظ تاریخی مقدم بر فتح شاه‌دز بوده، پرداخته است. از سکوت ایران‌شان در این خصوص می‌توان حدس زد که وی بهمن‌نامه را زمانی به سلطان محمد تقدیم کرده بوده است که هنوز شاه‌دز فتح نشده بود، وگرنه بسیار بعید است که شاعر از دو فتح (و به واقع از یک فتح و یک شکست) سلطان یاد کند و از یکی از فتوحات بسیار مهم او سخن نگوید. که چندین ماه زمان برد و جمیع مورخان آن را با آب و تاب نقل کرده‌اند.

سکوت ایران‌شان دلیلی استوار است بر این که وی بهمن‌نامه را پیش از فتح شاه‌دز برای سلطان فرستاده بوده است. پس برای تعیین تاریخ دقیق ارسال منظومه به اختصار فتح شاه‌دز را شرح می‌دهیم.

سلطان محمد پس از کشتن امیرالعرب در رجب ۵۰۱ به اصفهان بازگشت و در صدد سرکوبی اسماعیلیان برآمد. اگر به اقوال مورخان عصر اعتماد کنیم، اسماعیلیان به رهبری ابن عطاش پیوسته برای مردم اصفهان مزاحمت ایجاد می‌کردند و بعضی کارهای هولناک را به آنان نسبت داده‌اند (راوندی: ۱۵۵-۱۵۸). محمد دژی را که ابن عطاش و یارانش در آن می‌زیستند - و سال‌ها پیش ملک‌شاه آن را ساخته بود- محاصره کرد. اسماعیلیان بدان امید که سلطان را از فتح شاه‌دز منصرف کنند، نامه‌هایی دروغین مبنی بر نابسامانی خراسان و فتح بغداد بر دست قلج‌ارسلان پراکندند. چندی بعد معلوم شد که این نامه‌ها جعلی و بی‌اساس است. سلطان محاصره را تنگ‌تر کرد و راه ورود آذوقه را از هر سو مسدود کرد. کار بر اسماعیلیان هر روز سخت‌تر می‌شد و اقدامات آنان از جمله فتوی گرفتن از فقیهان بزرگ اصفهان مبنی بر حرام بودن کشتن مسلمانان و بسیاری اقدامات دیگر، کارگر نیفتاد تا سرانجام در دوم ذی قعدة ۵۰۱ سپاهیان سلطان به درون دز راه یافتند و ابن عطاش را اسیر کردند و همه یاران او را از دم تیغ گذرانیدند. چند روز بعد ابن عطاش را نیز پوست کردند و سر او و پسرش را به بغداد فرستادند. (راوندی: ۱۵۸؛ ابن اثیر ۱۳۸۸: ۱۴/ ۶۳۳۹-۶۳۴۹)

از این گزارش می‌توان نتیجه گرفت که بهمن‌نامه پس از رجب ۵۰۱ (قتل امیرالعرب) و پیش از ذی قعدة آن سال (فتح شاه‌دز) یعنی در یکی از ماه‌های شعبان یا رمضان و یا شوال سال ۵۰۱ برای سلطان محمد ارسال شده بوده است. اما ایران‌شان بهمن‌نامه را در چه زمانی سروده بود؟ درست است که وی در دیباچه به حوادث سال ۵۰۱ نیز اشاره کرده است، ولی این دلیل بر آن نیست که سال ۵۰۱ سال نظم منظومه است. زیرا قرآینی در همین دیباچه وجود دارد که حاکی از نظم بهمن‌نامه، سال‌ها پیش از آن تاریخ است. شاعر مدح سلطان محمد را با این بیت‌ها شروع کرده است:

بر آشفت بر نامور شهریار
از آن گه که شد سوی آن بارگاه
ز تیغ سواران فولاد پوش.
به گیتی نمائندی یکی تاجور
بمدین مردم خیره دردناک
یکی ماهرو تاج‌دار گزین.

فزون گشته ده سال تا روزگار
سرتاج‌داران ملک‌شاه شاه
جهان همچو دریا درآمد به جوش
چنان گر بماندی دو سال دگر
همانا ببخشود یزدان پاک
ز پشت ملک‌شاه با داد و دین

ز توران به ایران سپاهی کشید که خورشید روی زمين را ندید
(بهمن نامه، ۱۳۷۰: ۹-۱۰)

شاعر در این بیت‌ها به آشفتگی روزگار پس از مرگ ملک‌شاه (۴۸۵) و نزاع‌هایی که بر سر جانشینی او درگرفت، اشاره کرده است. چنان‌که آمد، میان سلطان محمد و برکیارق سال‌ها جنگ و ستیز بود تا سرانجام در سال ۴۹۸ با مرگ برکیارق، سلطان محمد جانشین بلامنازع ملک‌شاه شد و از مرگ ملک‌شاه تا این تاریخ ۱۳ سال می‌گذشته است (۴۸۵ = ۴۹۸) و مراد شاعر از «فزون گشته ده سال» همین ۱۳ سال است که به قول او اگر دو سال دیگر این وضع ادامه می‌یافت، به گیتی نمایی یکی تاجور. اما برای پی بردن به تاریخ نظم بهمن نامه باید به بیت‌های زیر توجه کرد:

چو شاه از سپاهان بدین مرز راند	بر آن تخت منشور شاهی بخواند
از این نامه پردخته بودم تمام	به نام شهنشاه فرخنده کام
ولیکن چو بودم به تن ناتوان	به درگاه خسرو شدن چون توان؟
تن از درد لـرزان به مانند بید	سیه گشته هم رنگ عاج سفید
چو شاه جهان شد به آرامگاه	به شادی نشست از بر تخت شاه
به دست جگرگوشه‌ای دادمش	به درگاه خسرو فرستادمش

(بهمن نامه، ۱۳۷۰: ۱۳)

چون این بیت‌ها را بلافاصله پس از گریختن سلطان محمد از اصفهان آورده است می‌توان نتیجه گرفت که شاعر، بهمن نامه را پیش از ۱۰ ذی حجه ۴۹۵ (زمان گریختن سلطان از اصفهان) «پردخته» بوده است. اما چون نیت داشته که منظومه را به نام سلطان محمد که بزرگ‌ترین فرمان‌روای سلجوقی بعد از ملک‌شاه بود، پیش کش کند، چند سالی درنگ می‌کند تا حکومت او تثبیت شود و پس از آن که سلطان به «آرام‌گاه» خود یعنی اصفهان باز می‌گردد، شاعر چند بیتی در ستایش سلطان و بعضی حوادث روزگار او به مقدمه بهمن نامه می‌افزاید و منظومه را در یکی از ماه‌های شعبان تا شوال ۵۰۱ به دست جگرگوشه‌ای (احتمالاً یکی از فرزندان) می‌دهد تا در اصفهان به سلطان تقدیم کند. اما منظومه را از کجا به اصفهان فرستاده بوده است؟ در بیت اول می‌گوید: هنگامی که سلطان از سپاهان «بدین مرز» راند. مراد از این مرز چنان‌که دکتر عفیفی (ص چهارده) نیز حدس زده است به احتمال قوی شهر ری بوده است، زیرا سلطان پس از گریختن از اصفهان، به اردبیل و از آنجا به ازن رفت و طبیعی‌ترین مسیری که می‌توانست خود را به اردبیل برساند، با گذشتن از شهر ری بوده است. با این حال شهر همدان را نیز نمی‌توان نادیده گرفت. این بحث را با پرداختن به نام دو نفر دیگر که در دیباچه از آنان یاد شده است، پایان می‌بریم:

بسه دست جگرگوشه‌ای دادمش
بسه درگاه خسرو فرستادمش
مگر میر مودود لشکر فرروز
-که بادا شبش روز و نوروز روز
یکی سوی این داستان بنگرد
وزان پس به نزدیک خسرو برد
حسین علی آن سرافراز طوس
-که طوس است از او هم‌چو گنج عروس
چنان مردم شاه را نیک‌خواه
کند پایمردی به درگاه شاه.
(بهم‌نامه، ۱۳۷۰: ۱۳)

مراد از میر مودود، امیر مودود بن اینالتکین یکی از فرمان‌دهان سلطان محمد است. سلطان او را در سال ۵۰۲ به حکومت موصل گماشت و چند سال بعد به دستور او برای جنگ با فرنگیان صلیبی به دمشق رفت و در ربیع الآخر ۵۰۷ به دست یکی از فداییان اسماعیلی در جامع دمشق به ضرب کارد کشته شد (ابن قلانسی، ۱۹۰۸: ۱۸۷؛ ابن اثیر، ۱۹۰۸: ۱۵۰) اما از حسین بن علی توسی (اگر در نام وی تحریفی رخ نداده باشد) در منابع تاریخی ذکری نشده است.

نتیجه‌گیری

در پژوهش‌های جدید پیرامون منظومه‌های حماسی ایران، هنوز درباره نام درست شاعر بهم‌نامه و تاریخ سرایش آن اتفاق نظر وجود ندارد. در این جستار با بررسی اشاراتی که شاعر در دیباچه کتاب به حوادث عصر خود کرده، نتیجه‌گیری شده است که بهم‌نامه کمی پیش از ۱۰ ذی‌حجه ۴۹۵ به نظم در آمده است، اما از آن جا که شاعر تصمیم داشته کتاب خود را به سلطان محمد - بزرگ‌ترین فرمان‌روای سلجوقی پس از ملک‌شاه - تقدیم کند، چند سالی درنگ می‌کند و پس از تثبیت حکومت سلطان، برخی از وقایعی را که او در نبرد با برادرش برکیارق از سر گذرانیده بود به نظم درآورده به دیباچه بهم‌نامه می‌افزاید و آن را در یکی از ماه‌های شعبان تا شوال ۵۰۱ برای سلطان به اصفهان می‌فرستد. نام شاعر را نیز مصححان کوش‌نامه و بهم‌نامه به ترتیب ایران‌شان و ایران شاه ضبط کرده‌اند و در این مقاله با ارائه نمونه‌هایی از نام‌هایی که به «شان» ختم می‌شود، استدلال شده است که ایران‌شان برخلاف غرابت آن اصالت دارد و «شان» کوتاه شده شاهان است و «ان» در این کلمه نشان نسبت خانوادگی و برابر با «ابن» در زبان عربی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. محمود پسر محمد بن ملک‌شاه در ۱۱ شوال ۵۲۵ درگذشت و هنگام مرگ ۲۷ سال داشت (راوندی، ص ۲۰۴) پس در سال ۴۹۸ به دنیا آمده بود. چنان‌که خواهیم گفت بهم‌نامه پیش از این تاریخ سروده شده است.

فهرست منابع

- آوى، حسين بن محمد. (۱۳۲۸). ترجمه محاسن اصفهان، به اهتمام عباس اقبال، تهران.
 — آيدنلو، سجاد. (۱۳۸۶). نارسیده ترنج، اصفهان: نقش مانا.
 — آيدنلو، سجاد. (۱۳۸۸). متون منظوم پهلوانى، تهران: سمت.
 — ابن اثير. (۱۳۸۸). تاريخ الكامل، ترجمه حميد رضا آژير (ج ۱۴) تهران: اساطير.
 — ابن قلانسي. (۱۹۰۸). ذيل تاريخ دمشق، بيروت [بى نا].
 — ابن مسكويه. (۱۳۵۸). الحكمة الخالدة (جاويدان خرد)، تصحيح عبدالرحمن بدوى، تهران: دانش گاه تهران.
 — ابونعيم اصفهاني. (بى تا). ذكر اخبار اصبهان، بيروت: دارالكتاب الاسلامي.
 — ابى الشيخ اصفهاني. (۱۴۰۹). طبقات المحدثين باصبهان، بيروت: دارالكتب العلميه.
 — اصطخرى. (۱۳۶۸). مسالك و ممالك (ترجمه قديم) به كوشش ايرج افشار، تهران: علمى فرهنگى.
 — اميدسالار، محمود. (۱۳۸۴). يادداشت هاى كوش نامه، فرهنگ ايران زمين. تهران: بنياد موقوفات دكتر محمود افشار.
 — ايران شان بن ابى الخير. (۱۳۷۷). كوش نامه، تصحيح جلال متينى، تهران: علمى.
 — ايران شاه بن ابى الخير. (۱۳۷۰). بهمن نامه، تصحيح رحيم عفيفى، تهران: علمى و فرهنگى.
 — پيرنيا، حسن. (۱۳۸۶). ايران باستان، تهران: نامك
 — تاريخ سيستان. (۱۳۱۴). تصحيح ملك الشعرا بهار، تهران: كلاله خاور.
 — حدود العالم. (۱۳۷۲). تصحيح مريم ميراحمدى و غلامرضا ورهرام، تهران: دانش گاه الزهرا.
 — حسيني، صدرالدين. (۱۴۰۴). اخبار الدوله السلجوقيه، تصحيح محمد اقبال، بيروت: دارالافاق الجديد.
 — حمزه اصفهاني. (بى تا). سنى ملوك الارض و الانبياء، بيروت: (بى نا)
 — خالقي مطلق، جلال. (۱۳۶۲). «مطالعات حماسى»، نشرية دانش كده ادبيات و علوم انسانى تبريز، سال ۳۱، شماره ۱۲۸-۱۲۹، صص ۸۵-۱۲۱.
 — خالقي مطلق، جلال. (۱۳۷۲). گل رنج هاى كهن، تهران: مركز.
 — راوندى، محمد بن على. (بى تا). راحة الصدور، تصحيح محمد اقبال. تهران: علمى.
 — شاهين شيرازى. (۱۳۵۲). اردشير نامه، مندرج در منتخب اشعار فارسى. گردآورى آمنون نتضر. تهران: فرهنگ ايران زمين.
 — شهرستاني. محمد بن عبدالكريم. (۱۳۵۸). توضيح الملل، ترجمه الملل و النحل، ترجمه مصطفى خالق داد. تصحيح محمدرضا جلالى نايينى. تهران: اقبال.

- صادقی، علی اشرف. (۱۳۶۹). «تأملی در دو تاریخ قدیم اصفهان»، مجله باستان‌شناسی. ش ۸ و ۹، صص ۳۸-۴۳.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۳). حماسه‌سرایی در ایران، تهران: امیرکبیر.
- عفیفی، رحیم. (۱۳۷۰). مقدمه بهمن‌نامه (ایران‌شاه).
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). شاهنامه، تصحیح جلالی خالقی مطلق و هم‌کاران (محمود امید سالار ج ۶ و ابوالفضل خطیبی ج ۷)، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- گیونا شویلی. (۱۳۸۵). «نسخه خطی تاریخ سیستان موجود در تبلیسی»، *ارج‌نامه ملک‌الشعرا بهار*، تهران: میراث مکتوب.
- لسترنج. (۱۳۶۴). *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، تهران: علمی و فرهنگی.
- مافروخی، مفضل بن سعد. (بی‌تا). *محاسن اصفهان*، به تصحیح سید جلال‌الدین طهرانی، تهران: مطبعه مجلس.
- متینی، جلال. (۱۳۷۷). مقدمه کوش‌نامه (ایران‌شان).
- محمد بن نجیب بکران. (۱۳۴۲). *جهان‌نامه*، تصحیح محمدامین ریاحی. تهران: ابن‌سینا.
- *مجم‌التواریخ و القصص*. (۱۳۱۸). تصحیح ملک‌الشعرا بهار، تهران: خاور. نیز دست‌نویس‌های برلین، پاریس، چستریتی، هایدلبرگ.
- ملک حسین سیستانی. (۱۳۸۳). *احیاء الملوک*، تصحیح منوچهر ستوده. تهران: علمی فرهنگی.
- مول، ژول. (۱۳۶۹). *دیباچه شاهنامه*، ترجمه جهان‌گیر افکاری. تهران: کتاب‌های جیبی.
- هدایت، رضا قلی‌خان. (۱۳۸۲). *مجمع الفصحا*، تصحیح مظاهر مصفا. تهران: امیرکبیر.
- یاقوت حموی. (بی‌تا). *معجم البلدان*، بیروت: صادر.
- Jules, mohl. (1843). "Du modjmel altewarikh", *journal asiatique*, 385-408.

تحلیل تطبیقی اسطوره ضحاک ماردوش

(براساس رهیافت‌های مبتنی بر سنت کهن قربانی برای خدایان ماردوش جهان زیرین)

فرزاد قائمی*

استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانش‌گاه فردوسی مشهد، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۱۴

چکیده

ضحاک محوری‌ترین موجود اهریمنی شاهنامه و معادل اژی‌دهاک اوستایی و اژدهای سه سر هند و ایرانی است که یکی از بارزترین موجودات زیان‌کار در نوشته‌های مزدیسنا بشمار می‌رود. تفسیرهایی متعدّد از اسطوره ضحاک انجام شده است که با توجه به تازی بودن ضحاک در شاهنامه و یک‌سان پنداشتن دشت سواران نیزه‌گذار با صحاری عربستان، برخی از تفسیرها اسطوره ضحاک را یادمانی از پیکارهای مهاجران با تیره‌های سامی‌نژاد چون آشوری‌ها، سومری‌ها و بابلی‌ها دانسته‌اند. در این جستار، ضمن نقد تفسیرهای دیگر، نشان داده شده که اسطوره ضحاک می‌تواند با اسطوره خدای ماردوش زیر زمین در فرهنگ‌های بومی فلات ایران و سرزمین‌های مجاور مربوط باشد. مطابق این اسطوره، بهترین جوانان، قربانی خدای مالک دوزخ (قعر زمین) می‌شدند و اسطوره اژدهاکشی، نه یادمانی از یک نبرد تاریخی، که نمادی برای پایان این سنت خونین پیشاتاریخی بوده است.

کلیدواژه‌ها

ضحاک، مار، اژی‌دهاک، اژدها، فلات ایران، قربانی، میان‌رودان.

مقدمه

در شاهنامه، ضحاک محوری‌ترین موجود اهریمنی این اثر حماسی و معادل اژی دهاک اوستایی-اژدهای سه‌سر هند و ایرانی- است که یکی از بارزترین نمادهای موجودات زیان‌کار در نوشته‌های مزدیسنا بشمار می‌رود. در داستان ضحاک در شاهنامه، او انسان و پسر مرداس پرهیزگار است که روحش را به اهریمن تقدیم می‌کند؛ پدر را می‌کشد، با هدایت ابلیس که در کالبد خورش‌گری بر او وارد شده، خوی خود و مردمان را به گوشت‌خواری، برای درنده‌طبعی پرورش می‌دهد و پس از آن، به بوسه اهریمن، تبدیل به هیولایی می‌شود که بر دو کتفش، دو مار سیاه رسته است. مارانی که خورش از مغز جوانان طلب می‌کنند. شگفتا که فردوسی در شاهنامه، نه پیش از این، بلکه پس از رویداد این دو مار که از ضحاک گاهی با عنوان اژدها یاد کرده، در بسیاری موارد ضحاک را با اژدها برابر نهاده است:

نهان گشته بود از بد اژدها نیامد به فرجام هم زو رها
(۱۸۱/۴۸/۱)

بدانست کان خانه اژدهاست که جای بزرگی و جای بهاست
(۲۹۷/۴۸/۱)

ضحاک، جای‌گزین یا تغییر یافته اژی‌دهاک اوستایی است: ترکیبی از «اژی» به معنی مار (معادل «اهی» هندی) و «دهاک»؛ در مورد بخش دوم این نام حدس‌هایی مختلف زده‌اند. برخی می‌گویند: «ضحاک معرب "ده‌آک" و "آک" به معنی "عیب" و این واژه بازگوکننده ده عیب او بوده است» (صدیقیان، ۱۳۷۵: ۱۲۸) که البته هیچ توجیه زبان‌شناختی ندارد. امروزه این واژه را بیش‌تر برآمده از داس^۱ سنسکریت به معنی اهریمن، وحشی و گزنده می‌دانند (پورداد، ۲۵۳۶: ۵۷/۲، لارسون^۲ و...، ۱۹۷۴: ۱۹۷)، یا آن را به سرزمین‌هایی به نام «داهی» نسبت می‌دهند (مولر،^۳ ۲۰۰۴: ۲۲۷ و ۳۶۹).

تفسیرهایی متعدد از اسطوره ضحاک انجام شده است. بخشی از تفسیرهای این اسطوره بر تطبیق آن با خاطره قومی مواجهه با دشمنان بیگانه مبتنی است که در مورد ضحاک، تفسیرهایی با این روی‌کرد انجام شده است. با توجه به تازی بودن ضحاک در شاهنامه و یک‌سان پنداشتن «دشت سواران نیزه‌گذار» با صحاری عربستان، برخی

^۱. Dasa.
^۲. Larson
^۳. Muller

پژوهش‌گران اعتقاد دارند، اسطوره ضحاک، نشانی از پیکارهای سخت آریا نژادان مهاجر با تیره‌های سامی نژاد چون آشوری‌ها، سومری‌ها و بابلی‌ها به همراه دارد (بهار، ۱۳۶۲: ۱۵۳؛ رستگار فسایی، ۱۳۶۵: ۱۴۶؛ صفا، ۱۳۷۹: ۴۵۶؛ کویاجی، ۱۳۸۸: ۲۲۲-۷؛ کزازی، ۱۳۷۰: ۲۷؛ مظفری و...، ۱۳۹۲: ۸۷-۱۱۶ و آقازاده، ۱۳۸۹)؛ نظری که هند و ایرانی بودن این اسطوره و وجود آن در اساطیر شرقی ایران (در حالی که این همسایگان سامی، مجاور ایرانیان غربی چون پارس‌ها و مادها بودند)، پذیرش آن را تا حدی دشوار می‌کند.

در این جستار، با گسترش ریشه‌های احتمالی این اسطوره در میان بومیان پراکنده در بخش‌های مرکزی آسیا، هند و فلات ایران و بررسی ارتباط احتمالی آن با سنت جهانی قربانی برای خدای هولناک زیرزمین، کوشیده می‌شود، نظریه‌ای جدید در شناخت خاستگاه اسطوره ضحاک ارائه شود که به جای حدس‌های تاریخی، بر تحلیل اسطوره‌شناختی و جست‌وجوی محمل تبلور اسطوره در ادیان و آیین‌های کهن این منطقه مبتنی باشد.

مار - اژدها و نقش آن در نمادینگی زایایی زمین

جانور کلیدی که در تجسم انتزاعی اسطوره اژدها، «مار» است؛ در نظر قدما نیز قائل شدن ارتباط میان این دو موجود طبیعی و انتزاعی سابقه داشته است. در فرهنگ‌های کهن، مار (و به تبع آن اژدها) با قعر دریا و دنیای تاریک زیر زمین ارتباط می‌یابد. در اساطیر یونانی و در آیین میتراپی رومی نیز مار، نماد زمین بوده است. مار در اساطیر ملل، مفهوم دوگانه- مثبت و منفی- دارد و صاحب کیفیات رمزی دو سویه است: از جهتی جانوری است که بار همه گناهان و رذایل را بر گردن دارد (از جمله فریفتن آدم و حوا در داستان پیدایش) و از سوی دیگر، جانوری الهی و راه‌نمای حیاتی نو است، چه تغییر شکل منظم و دایمی آن، حاکی از انوار ناخودآگاهی و مراحل مختلف رشد روانی است. مار با پوست انداختن، دوباره جوان می‌نماید، ولی در واقع همان است که بود. بنابراین «تجدید حیات» است (دوبوکور، ۱۳۷۳: ۷، ۶۴). بدین ترتیب، مار، نمادی از نیروی طبیعت و نیروی حامی جهان است، با هر پوست‌اندازی از نو زاده می‌شود و نماد اصل قمری بازگشت ابدی است (کمپل، ۱۳۸۹: ۲۷۴). در نقوش میتراپی صحنه بنیادین کشتن گاو نخستین توسط میترا یا شیر، پیوسته به عنوان ملازم همراه او می‌خزد و با لیسیدن خون قربانی به باروری زمین و خجستگی و زایایی طبیعت یاری می‌رساند (تصویر ۴-۳) (هینلز، ۱۳۸۲: ۱۲۶). در هند نیز مارها، بخشنده باروری در سطح جهان پنداشته می‌شدند (الیاده، ۱۳۷۶: ۱۷۲).



تصویر ۱- مار که در بسیاری از نقوش مهری در کنار مهر دیده می‌شود، نماد زمینی است که با خون گاو نخستین بارور می‌شود.

بنا بر این شواهد، اسطوره مار- اژدها در همه نمودهایش با باروری در پیوند است، اگر چه در اسطوره‌های چون اژی‌دهاک، این باروری (نمودار شده در بارندگی طبیعت) با کشتن مار و در برخی اشکال دیگر، با حیات مار محقق می‌شود؛ هم‌چون گاو که در یک فرهنگ (مهری) با کشتارش و در فرهنگی دیگر (زرتشتی) با پرهیز از کشتنش یا کین‌خواهی او (کین‌خواهی فریدون برای برمایون)، باروری به طبیعت بازمی‌گشت.

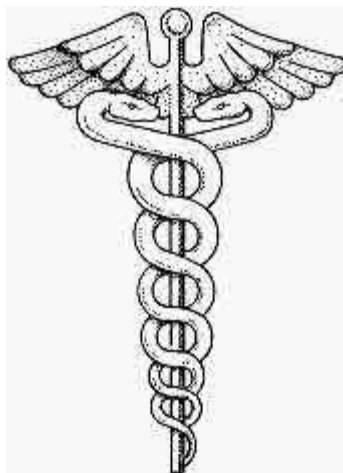
به همین دلیل مار را از منظر روان‌کاوانه از معمول‌ترین نمادهای «تعالی» در رؤیاهای آدمی می‌دانند؛ جانوری که به عنوان نماد «شفا» در ایسکولاپیوس^۱، خدای پزشکی و سلامتی روم، نمایانده شده، هنوز به عنوان علامت حرفه پزشکی باقی مانده است. منظره این مار- که در اصل یک مار درختی بی‌زهر بوده و دور یک خدای شفادهنده پیچیده شده است - نوعی میانجی‌گری میان زمین و آسمان را القا می‌کند. یک نماد مهم دیگر در این راستا، افعی‌های مشهور هند باستان- ناگا^۲- است که نمونه آن را در یونان در انتهای عصای رب‌التنوع هرمس می‌توان دید (یونگ، ۱۳۵۲: ۲۳۹). یکی از فرقه‌های گنوسی مسیحی نیز به نام اُفیت‌ها^۳ [۱۲]، مار را به عنوان مظهر خرد الاهی محترم می‌داشتند (یونگ، ۱۳۷۳: ۲۱۲). این نکته که در اساطیر برخی اقوام، مثل چینیان و برخی طوایف بیابان‌گرد دراویدی و مغول و برخی شعبه‌های هندو، اژدها

^۱. Aesculaphus

^۲. Naga

^۳. Ophites

کارکردی مثبت دارد، می‌تواند برآیند همین سویه مفید اساطیری مار باشد. در اساطیر چینی، مار منبع قدرت‌های جادویی است و به این دلیل که در زیر زمین زندگی می‌کند، از مظاهر ارواح مردگان و دانا به همه اسرار و منبع حکمت و پیش‌گویی است (کرلوت، ۱۹۶۲: ۳۵).



تصویر ۲- نماد «شفا» در ایسکولاپیوس^۱، خدای پزشکی و سلامتی روم.

بدین ترتیب، مار و تجسم اساطیری آن در نماد جهانی اژدها، در این فرهنگ‌ها و در میان طیفی وسیع از اقوام پراکنده در جهان باستان به عنوان توتّم مقدّس قبیله و اجتماع پذیرفته شده بود. در میان بیرق‌ها و درفش‌های پهلوانان شاهنامه نیز وجود چنین توتّمی رواج داشته است:

درفشی بدید اژدها پیکرش پدید آمد و شیر زرین سرش
(۱۶۰/۱۷۰/۴)

در هر حال، در اساطیر ایرانی، سویه منفی مار و اژدها بیش‌تر نمود یافته است. در *روایت پهلوی*، مار از خرفستران (موجودات زیان‌کار) بشمار آمده، برای کشتن آن پاداشی معین شده است (۱۳۶۷: ۳۳-۴۹). بندهش نیز مار پرداز را موجب مرگ مردم می‌داند (دادگی، ۱۳۶۹: ۹۹). مجسم‌ترین موجود اسطوره‌ای مربوط با این مفهوم در اساطیر ایران، ضحاک است. دو ماری که از شانه ضحاک رسته‌اند (تغییر شکل یافته اژدهای سه‌سر کهن)، همین جنبه اهریمنی نماد مار و اژدها را حتّاً در ابعاد زبانی خود حفظ کرده‌اند: واژه مار [هم ریشه با «مردن»] در ریشه نام ضحاک (اژی‌دهاک)

^۱. Aesculaphus

[اژی = مار] و نام پدرش «مرداس» (مار + داس) باقی مانده است (کزازی، ۱۳۷۰: ۱۰-۱۱). این مارهای مردم‌خوار، که از بوسه‌گاه ابلیس بر شانه‌های شاه تازی روئیده‌اند، خوراکشان مغز سر جوانان است تا به توصیه ابلیس، شاه اهریمنی را از رنج رهایی بخشد:

به جز مغز مردم مده‌شان خورش مگر خود بمیرند از این پرورش
(۱۶۲/۴۸/۱)

«جوان‌کشی»، سخت‌ترین شکل جنایت و خویش‌کاری اژدهایی است که نماد نابودی بشمار می‌رود. در اساطیر ژاپن نیز اژدها، خواهان قربانی انسانی است (پیگوت، ۱۳۷۳: ۱۷۴). فریدون باید بر این نماد اهریمنی که عامل مرگ و قحطی است، غالب آید تا برکت و زندگی به ایران باز گردد. مارها در فرهنگ‌های معتقد بدان‌ها با قبول قربانی و در فرهنگ‌های مخالف آن‌ها، با غلبه قهرمان بر مار-اژدها و رهایی باروری، در هر دو حال در پیوند با زایایی زمین بشمار می‌آمدند.

اسطوره ضحاک ماردوش و فرهنگ میان‌رودان باستان

مطابق «آبان‌یشت»، اژی‌دهاک سه‌پوزه، در سرزمین بوری^۱ صد اسب، هزار گاو و ده‌هزار گوسفند را به خاطر تهی کردن هفت کشور از مردمان برای اردوی سوراآناهیتا پیشکش آورد و آناهیتا او را کامیابی نبخشید (فقره ۲۹). پورداوود می‌کوشد، بر مبنای وجود شواهدی برای ابدال «ل» به «ر» در زبان‌های ایرانی، بوری را همان بابل بداند (۱۳۷۷: ۱۹۰)، ولی استدلال یا سندی قانع‌کننده برای این ارتباط نمی‌جوید. نیبرگ نیز این ارتباط را رد می‌کند، چه بوری شکل اوستایی بَبر (ببر فارسی که آن را وِبر هم می‌گفتند) و در اصل به معنی سرخ تیره است (نقل از گزارش دوست‌خواه بر/اوستا، ۱۳۸۱: ۹۴۳). علاوه بر این رامیشت از فدیة آوردن اژی‌دهاک در «کویرینت» در بالای تخت زرین برای وایو (ایزد باد) و کامیابی خواستن از این ایزد برای تهی کردن هفت کشور از مردمان یاد می‌کند؛ آرزویی که برآورده نشد (فقره ۱۹). پورداوود سرزمین کویرینت را که هم اکنون «کَرنَد» خوانده می‌شود، جایی در بالای کوهی میان ایران و بابل نزدیک به بوری، سرزمین ضحاک، می‌داند و معتقد است، این کوهی است که در بندهش اسپروچ و در شاهنامه اسپروز خوانده شده است، یونانی‌ها آن را زاگرس خوانده‌اند (۱۳۷۷: ۱۹۰). بندهش آشکارا ضحاک را به بابل نسبت می‌دهد: «خانه ضحاک به بابل کَرنگ مانند بود.» (دادگی، ۱۳۶۹: ۱۳۸) علاوه بر این، اژی‌دهاک دارای قصری به نام کولینگ‌دوشیت^۲ در بابل بود (همان).

^۱. Bavri

^۲. Kuling Dushit

در تطبیق فرهنگ بین‌النهرین با اسطوره ضحاک، شواهدی بیش‌تر نیز وجود دارد. وجود نماد مار نگهبان و شخصیت ایزدان ماردوش در بین‌النهرین باستان، نسبت اساطیری ضحاک با این اسطوره‌ها را محتمل‌تر می‌کند. استفاده از مار در شمایل‌نگاری بین‌النهرین بسیار زیاد است. در هنر نو بابلی و نو آشوری، متون مذهبی، مار را خدا معرفی می‌کنند (بلک، ۱۳۸۵: ۲۷۶). پرستش مارخدایان در بین‌النهرین، از کهن‌ترین زمان‌ها سابقه داشته است. نقش دو مار درهم‌تنیده به‌گونه‌ای که انگار پیکره‌ای واحد دارند، در بین‌النهرین متداول بوده است. یکی از این مارخدایان «نیرح»^۱ در شهر «دیر»^۲ در مرز بین‌النهرین و عیلام بود که به عنوان وزیر ایشترن^۳ خدای شهر دیر پرستیده می‌شد. از نمودهای این مارخدای گلدانی است که گودا^۴ حاکم لاگاش^۵ آن را به نگهبانش نین‌گیش‌زیده^۶ که خدای جهان زیرین است و خود مارهایی شاخ‌دار همانند ضحاک بر دوش دارد، تقدیم می‌کند. این مار، حامی و نگهبان شاه گودا است که به وسیله طلسم جادویش بی‌مرگی و بهبود بیماری‌ها را ممکن می‌کرد. او هم‌چنین یاور خدای شهیدشونده مظهر باروری، تموز^۷ و نگهبان در بهشت و نماد باروری بود (همان: ۲۷۵ و اسکینر،^۸ ۲۰۰۱: ۴۲-۴۵). مشابه این نماد که از در هم پیچیدن دو مار تشکیل شده است، در تمدن باستانی جیرفت بسیار دیده می‌شود که می‌تواند از عمومیت نماد مار نگهبان و شخصیت ایزدان ماردوش در میان اقوام باستانی غرب آسیا اشاره کند (تساویر ۳ و ۴ را ببینید)؛ نکته‌ای که به ما کمک می‌کند در خاست‌گاه شناسی اسطوره ضحاک خود را محدود به فرهنگ بین‌النهرین نکنیم، چه نسبت دادن این اسطوره به همسایگان غربی فلات با دیرین‌شناسی یک اسطوره هندوایرانی ناهم‌خوان است که مضمون شرقی اوستایی دارد.

^۱. Nirah

^۲. der

^۳. ishtaran

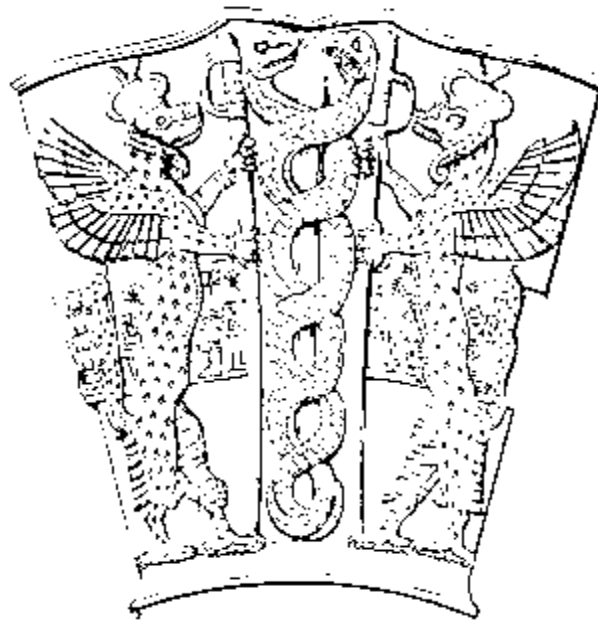
^۴. Gudea

^۵. lagash

^۶. Ningishzida/ Ningishzideh

^۷. Tammūz

^۸. Skinner



تصویر ۳- راست: گلدانی که «گودآ» آن را به نگهبانش «نین گیش زیده» تقدیم می کند. چپ: گلدانی یافت شده در جیرفت مربوط به تمدن باستانی این منطقه مربوط به ۵۰۰۰ سال قبل از میلاد که همین نماد دو مار توأمان را نشان می دهد؛ نمادی که در این فرهنگ باستانی بن مایه ای آشناست.



تصویر ۴- گودآ، شاهزاده لاگاش، به وسیله خدای نگهبان خویش، نین‌گیش‌زیده به خدا انکی معرفی می‌شود. همانندی وی به ضحاک شاهنامه بسیار جالب است.

مار نگهبان قدرت شاه - اسطوره‌ای کهن است که علاوه بر بابل، در فرهنگ‌های باستانی دیگر نیز شواهدی برای آن یافت می‌شود. در قبیله اورابونا،^۱ در استرالیای مرکزی، نیاکان انسان دو مارند که زمین را می‌پیمایند و در هر یک از توقف‌هایشان، مایی-اورلی‌ها،^۲ یعنی «ارواح کودکان» را [که به آن‌ها قربانی و تقدیم شده است] رها می‌کنند [رها کردنی که می‌تواند به معنای پذیرش قربانی باشد]. در هند جفت‌هایی دوگانه از مارها بخشنده باروری در سطح جهان پنداشته می‌شوند. مهم‌تر از همه این‌که نشانه فرشته نگهبانی که گرد سر بسیاری از شاهان بین‌النهرین دیده می‌شود، یک جفت مار است (الیاده، ۱۳۷۶: ۱۷۲).

اصولاً تقدس مار در فرهنگ بین‌النهرین، امکان نفوذ چهره بابلی خدای دشمن یا شاه- جادوگر ماردوش را در تبدیل تدریجی اسطوره اژی‌دهاک به ضحاک بیش‌تر می‌کند. اعتقاد ایرانیان قدیم به نگهبانی مار یا اژدها از گنج نیز می‌تواند با این اسطوره در پیوند باشد. این باور رایج در فرهنگ بومی نواحی ایران نمودهایی دیگر نیز دارد. از جمله این اعتقاد که مار خانگی را- چون آن را نگهبان خانه می‌شمردند- نباید کشت و حتا در مازندران ماری را که در لایه میانی بام‌های شیروانی می‌زیست، کدبانوی بام (بوم کیوانی) می‌خوانند. (حصوری، ۱۳۸۸: ۶۶). در اساطیر ایران نیز، به روایت برخی متون پس از /وستا، فریدون به دستور اورمزد نباید اژی‌دهاک را می‌کشت. هم‌چنین

^۱. Urabunna

^۲. Mai-aurli

سندی دیگر که میان ضحاک و بین‌النهرین ارتباط برقرار می‌کند، وجود اژدهای Dahak، یکی از فرزندان و خدایان اصلی ایجاد شده توسط آپسو و تیامت بوده است که نامش با نام اصلی ضحاک قابل مقایسه است که ترکیبی از دو بخش اژی (اهوی سانسکریت) و دهاک و مجموعاً به معنی «مار دهاک» است. در اساطیر بین‌النهرین در حالی که خدایان دیگر شروع به ایجاد کرده بودند، دهاک برای از میان بردن، تخریب و هرج و مرج انتخاب می‌کرد (رینولدز،^۱ ۲۰۰۸: ۵۲).

سابقه نسبت دادن ضحاک به فرهنگ سامی به کهن‌ترین تاریخ‌های دوره اسلامی برمی‌گردد. طبری ضحاک را پادشاهی بت‌پرست، هم‌زمان با نوح نبی می‌داند (طبری، ۱۳۵۱: ۱۱۷، ۱۵۲ و ۷۲۷). ضحاک در شاهنامه نیز بصراحت پادشاه تازیان است:
سر تازیان مهتر نام‌جوی شب آمد سوی باغ بنهاد روی
(۱۱۹/۴۶/۱)

دینوری ضحاک را آباد کننده بابل می‌داند و نمرود را به جای فریدون، کسی می‌داند که ضحاک را در سرزمین بابل شکست داده، در دماوند به بند می‌افکند (دینوری، ۱۳۷۱: ۴۶). طبری برخلاف دینوری ضحاک را با نمرود یکی فرض می‌کند، ولی او نیز ضحاک را بابلی می‌داند (طبری، ۱۳۵۱: ۳۹). بدین ترتیب انتساب ضحاک به بابل، چه در منابع پهلوی و چه اسلامی، متعلق به دوره اسلامی است و می‌تواند با انگیزه‌های سیاسی اطلاق هویت تازی به او نیز مربوط باشد. وجود دلایلی چند، این نظر را درباره هویت بابلی ضحاک با چالش مواجه می‌کند. با توجه به شرقی بودن اساطیر /وستا و برخورد اقوام ساکن در میان‌رودان با کرانه‌های غربی فلات ایران (مادها و پارسیان)، و نه شرقی‌ها- قبول نسبت میان اژی‌دهاک اوستایی و بابل دشوار می‌شود. نسبت داشتن مهراب کابلی با ضحاک نیز بابلی بودن او را سخت می‌کند. هم‌چنین اشارات به برخاستن او از شرق ایران- «از کنار پادشاهی جمشید، از حدّ مشرق، مردی برخاست نام، او را، بیوراسپ.» (بلعمی، ۱۳۴۱: ۱۳۲)- نیز هویت او به سوی هند پیش‌تر می‌راند تا میان‌رودان. همین اعتقاد به شرقی بودن ضحاک، در کنار انتساب او به بابل در دوره اسلامی، باعث شده است که با وجود استقرار بابل در غرب ایران، گاهی در برخی منابع، از جمله برهان قاطع مشرق را بابل می‌گفتند (ذیل مدخل بابل). فرضیه‌ای دیگر، خاست‌گاه ضحاک را به سوی هند می‌برد.

^۱ Reynolds

اسطوره ضحاک و فرهنگ اساطیری هند و سرزمین‌های خاور دور

یکی از دلایل تردید در انتساب ضحاک به میان‌رودان، وجود یک اسطوره کهن هند و ایرانی در کنار ضحاک، به عنوان وزیر اوست. از مهم‌ترین کارهای پهلوانی گرشاسب در *اوستا*، وداها و متون پهلوی، کشتن دیوی است به نام گندزوی زرین‌پاشنه، در کنار دریای فراخ‌کرت. گندرو در اوستا به صورت Gandarev و Gandarw و در کتب متأخر پهلوی به صورت «کندروب» و در سانسکریت (وداها) به صورت Gandharva است. گندرو به علت دگردیسی اسطوره در حماسه، هم‌گام با دگردیسی اژی‌دهاک به ضحاک، در *شاهنامه* شخصیتی انسانی به خود می‌گیرد و تبدیل به کندرو می‌شود که نام وزیر ضحاک است (مولایی، ۱۳۸۵: ۲۶-۳۵). خاست‌گاه روایات مربوط به این اژدها، بخش‌های شرقی فلات و روایات کهن ایرانی، هندی و سغدی است و در صورت هم‌تباری آن با اسطوره اژی‌دهاک، فرض نسبتی با جغرافیایی غربی چون بین‌النهرین دشوار می‌شود. وجود مشابهت‌هایی میان عناصر اسطوره اژی‌دهاک و اساطیر مشابه ودایی - مثلاً دهاکه ودایی و تشابه فریدون (تراثون) و تریته - نیز هند و ایرانی بودن ریشه‌های این اسطوره را نشان می‌دهد و میان آن با میان‌رودان فاصله ایجاد می‌کند. اسطوره دو مار نگهبان قدرت پادشاه در اساطیر میان‌رودان، مهم‌ترین بخش این شباهت است که البته گسترش فرهنگ‌های مربوط با فرهنگ میان‌رودان، حتا در همسایگی شرقی ایرانیان باستان، این شباهت را به گونه‌ای متفاوت تفسیرپذیر می‌کند.

یک فرضیه معروف ارائه شده در راستای خاست‌گاه‌شناسی تاریخی این اسطوره، با روی کرد به همسایگان شرقی، تطبیق اژی‌دهاک با مهاجمانی است که از مرزهای شمال شرقی و آسیای میانه به ایران هجوم می‌آوردند.

«ناگا»ها [برگرفته از واژه nāgá سانسکریت به معنی مار کبری و توسعاً به معنی مار] نام خدا یا گروهی از خدایان فرزندان برهما (خدای بزرگ آفرینش، از دئوها= دیوان) در اساطیر هند و در هندوئیسم و بودیسمند. در حماسه بزرگ *مهاباراتا*، ناگاها آمیزه‌ای از صفات انسان و مار را دارند و حماسه آن‌ها را «شکنجه‌گران تمام موجودات» می‌نامد؛ مارهای سمی بدخیمی که به زیر زمین خزیده، زمین را روی سر خود نگاه می‌دارند (*مهاباراتا*، آدی‌پروا،^۱ کتاب I/ بخش ۲۰ و ۳۶). شیرانی، ایران‌شناس هندی، پرستندگان ناگا را اقوامی مارپرست و مشتمل بر چندین عشیره متفاوت از نژاد آریا، مغول‌ها و ترکان می‌داند و معتقد است که حتا در میان آن‌ها، عشیره‌ای به نام «اهی» (اژی) وجود داشته

^۱. Adi Parva

و مؤسس این تیره، در سانسکریت، به نام ورتره، ملقب به دهاک - به معنی نوعی مار گزنده و خطرناک - بوده است؛ اقوامی که دشمنان را در برابر مارها قربانی می‌کردند و احتمالاً در کاسه سر دشمنان به مارها غذا می‌خوراندند. بنابراین او معتقد است، به جای تازی دانستن ضحاک، او را می‌توان از طوایف «دراویدی» (از قبایل مارپرست هند) یا از نژاد مغولی دانست (جعفری، ۱۳۷۲: ۵۳)، ولی برای این نظر دلایل و سندهایی قانع‌کننده ذکر نمی‌کند و جست‌وجو در اساطیر هند نیز حدس او را تأیید نمی‌کند. شیوا (مهادیو= دیو یا خدای بزرگ) خدای ناگها بود و در تصاویری که از او موجود است، مارهایی به دور بازوها و بدنش پیچیده شده است. (سانسکریت: शिव به معنی نیک اختر یا فرخ‌بی) یکی از بلندپایه‌ترین ایزدان آیین هندو است. شیوا^۱ خدای آفریننده، نگاهدار آسمان و زمین، نابودکننده اهریمنان، بخشاینده گناهان و بسیارکننده روزی است.



تصویر ۵- شیوا (مهادیو) با جامه ببر خود (مشابه جامه آناهیتا) و مار کبرایی که بر تنش پیچیده شده و نماد زمین است.

این مارها هم‌چون مارهای مہری، نماد زمین (و دنیای زیرین آن) هستند: در اساطیر هند، مارایزدانی بسیار وجود دارند که حامی و نگهبان زمین هستند (کمپل، ۱۳۸۹: ۲۳۰). در صحنه درخت «بودهی»^۲ مار برای حمایت از زن - خدای درخت بودهی از زمین سر برآورده است (همان، ۲۹۸). در یکی از مہرهای مجموعه یوگا، یک جفت مار در دو سوی صورت مراقبه‌کننده، پیکرهای خویش را بلند کرده‌اند و در دو سوی هر یک از دستان وی پرستندگانی که زانو زده‌اند، ادای احترام می‌کنند (همان، ۱۷۳).

^۱. Shiva

^۲. Bodhi



تصویر ۶- دو مار نگهبان یوگا (دره سند حدود ۲۰۰۰ سال قبل از میلاد).

نسبت مهراب کابلی با ضحاک- با توجه به هم‌جواری و قرابت کابل و هند در جغرافیای اساطیری شاهنامه- فرضیه هم‌تباری این اسطوره را با اسطوره‌ای هندی در خور تأمل می‌کند.

اژدها خواندن بعضی از دشمنان ویران‌گر ایران در شاهنامه- بویژه ترکان و تورانیان- که در تداوم تصویر کهن‌الگویی اژدهای ویران‌گر در اساطیر ایران شکل گرفته است، ارتباط احتمالی این اسطوره را با تجسم اساطیری خاطره ایرانیان از دشمنانی که داشته‌اند، باورپذیرتر می‌کند؛ اژدهایی که با غلبه قهرمانان ایرانی بر آن، نظم به جهان بازمی‌گردد:

که آن ترک در جنگ نر اژدهاست در آهنگ و در کینه ابر بلاست
(۳۲/۶۴/۲)

چو خواهی که یابی ز تنگی رها وز این نامور ترک نر اژدها
(۳۰/۲۳/۱۹۸/۳)

سزد گرم‌ن از جنگ این اژدها به بخت و به فرّ تو یابم رها
(۳۳۷۶/۲۳۱/۳)

سبک بیژن گیو بر پای جست میان کشتن اژدها را بیست
(۱۸۴/۱۹/۴)

به تعبیر دیگر می‌توان گفت، بخشی از خصلت‌های اهریمنی اژدها در اساطیر ایران به نسبت دادن آن به چهره منفور هر دشمنی تسری یافته که خجستگی جهان ایرانی را تهدید می‌کرده است. در بخش بعدی، در ادامه تحلیل‌های دیگر، تحلیلی از اسطوره ضحاک ارائه می‌شود که در ارتباط با گستره فرهنگی اساطیری وسیع‌تری بررسی‌پذیر است و برای نخستین بار در این جستار ارائه شده است.

اسطوره ضحاک و سنت قربانی برای شاه ماردوش مالک دوزخ در فرهنگ‌های بومی و مجاور فلات

در فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌های بومی فلات ایران، مثل فرهنگ عیلامی و فرهنگ جیرفت که با فرهنگ میان‌رودان پیوندی نزدیک دارد، نمودهای مارهای نماد زمین و دنیای مخوف زیرین آن و خدایان هولناک برآمده از آن دنیای تاریک و نمادهای اساطیری در پیوند با آن قابل پی‌گیری است. با توجه به تقابل ناگزیر آریایی‌های مهاجر با اقوام ساکن در این نواحی، بعید نیست بخشی از اسطوره هولناک شاه ماردوش، نه مربوط با خاطره نبرد با خود این اقوام، بلکه محصول خاطره تلخ مهاجران از آیین قربانی برای این ایزد قدرت‌مند بومی باشد که می‌توانسته در اساطیر قوم مهاجر که از گزند این سنت بر امان نمانده‌اند، جلوه منفی بجا گذاشته باشد.

یکی از شاخص‌ترین نمودهای بومی این اسطوره، نقش ماردوش ترسیم شده بر یک مَهر استوانه با قدمت ۳۲۰۰ سال قبل از میلاد است که از شوش، پایتخت عیلام باستان بدست آمده است (پرادا، ۱۳۵۷: ۸۳). این تصویر (تصویر ۴-۹؛ بخش اول) نقش ماردوشی را نشان می‌دهد که بر تختی نشسته، کسی در حال کرنش در برابر وی یا خدمت به او دیده می‌شود، در نتیجه تصویر متعلق به یک خدا یا فرمان‌رواست. در بالای سر وی باز یا عقابی و ماری در حال نزاع با هم دیده می‌شوند که پیچیدگی مار بر دور بال‌های باز، نشانی از پیروزی قریب و محتوم مار و شناسه‌ای است که ما را به سوی یک اسطوره کهن بین‌النهرین هدایت می‌کند. در این اسطوره، مار و باز در همسایگی و دشمن یک‌دیگرند. عقاب در غیاب مار، بچه او را می‌بلعد و مار با راه‌نمایی خدای خورشید، شَمَش^۱ با پنهان شدن در لاشه یک گاو نر و نیش مرگ‌بارش انتقامی سخت از باز می‌گیرد (ژیران، ۱۳۷۵: ۶۳). تمدن باستانی جیرفت - تمدن نویافته‌ای کهن از جنوب شرقی ایران که قدمت آن به بیش از ۷۰۰۰ سال (قبل از مهاجرت اقوام آریایی) می‌رسد و به اعتقاد برخی باستان‌شناسان حتا می‌تواند از تمدن میان‌رودان قدیم‌تر باشد^{۱۱} یافته‌هایی از تصاویر ترسیم شده روی ظروف گلی و سنگ صابون در اختیار می‌گذارد که همین تقابل مار و شاهین در آن دیده می‌شود. در حالی که مار یکی از نمادهای شایع در این تصاویر است و از اهمیت الوهی این نماد باستانی در این فرهنگ پیش‌آریایی این ناحیه حکایت می‌کند. هم‌چنین نشان می‌دهد که این تضاد نمادین "باز- مار" در فلات ایران از گستردگی عظیمی برخوردار بوده است (تصویر ۴-۹؛ بخش دوم).

^{۱۱} .shamash





تصویر ۷- ردیف بالا: مهر استوانه‌ای متعلق به ۳۲۰۰ سال ق. م. یافت شده در شوش، پایتخت عیلام باستان، که نقش خدا یا شاه- شمن ماردوشی را نشان می‌دهد که مورد کرنش و پرستش قرار گرفته است. تقابل مار و شاهین در سمت بالای مهر دیده می‌شود. دو ردیف پایین: یافته‌هایی از تمدن باستانی جیرفت که همین تقابل مار و شاهین در آن دیده می‌شود و از گستردگی عظیم این نماد و وجود آن در فرهنگ پیشاآریایی فلات ایران حکایت می‌کند.

مطابق این اسطوره که در مهر شوش روایت شده و تصاویر فوق، مار فرشته نگهبان فرمان‌روا و باز دشمن اوست. این دقیقاً عکس کارکرد این عناصر در اساطیر مربوط به شاه- موبد ایرانی است. در اساطیر ایرانی، باز یا شاهین نشان فره‌مندی پادشاه است و در مقابل، مار نشان اهریمنی مرگ و بدشگونی حکومت او بشمار می‌رود. داستان جمشید و ضحاک بهترین نمودار برای این رابطه است. پس از گناه‌کاری این شاه پر فره، فرّ او به صورت مرغ وارغن (نماد فرّ پادشاه) از او جدا می‌گردد و شاه اهریمنی ماردوش و مردم‌اوبار (نماد مرگ) بر او و جهاننش چیره می‌شود: اژی (مار) بر شاهی که نشان باز دارد، غالب می‌شود تا فره‌مندی دیگر، پس از هزار سال مرگ و تباهی، تخت شاهی را از او باز پس گیرد. بدین ترتیب، تصویر فوق، خلاف این رابطه معنایی در اسطوره ایرانی را نشان می‌دهد و می‌تواند «اسطوره دشمن» باشد.

در اساطیر ایران تقابل باز و مار نمادهای بسیار دارد. در بندهش با آفرینش باز سپید، نابودی مار پرداز فرا می‌رسد (دادگی، ۱۳۶۹: ۹۹، ۱۰۳). باز یا عقاب، پرنده‌ای وابسته به خورشید و مار، موجودی از دنیای تاریک زیر زمین (یا اعماق دریاها) است. مار در اساطیر، نماد اصلی زمین و شاهین یا عقاب، نماد خدایی فضای بی‌کران و بر خلاف مار، نماد آسمان و هوا و خورشید است. به همین دلیل، تصور عالم‌گیر عقابی که ماری را در چنگال یا منقار دارد، نمادی از پیکار قدرت‌های آسمانی با قوای دوزخی و تضاد میان روز و شب و آسمان و زمین و خیر و شر است (دوبوکور، ۱۳۷۳: ۴۳، ۴۶ و ۵۸). این نماد در خواب هولناک افراسیاب در شاهنامه، که خبر از فاجعه مرگ سیاوش می‌دهد،

بخوبی جلوه‌گر شده است:

بیابان پُر از مار دیدم به خواب جهان پُر ز گرد، آسمان پُر عقاب
(۱۳۵/۴۹/۳)

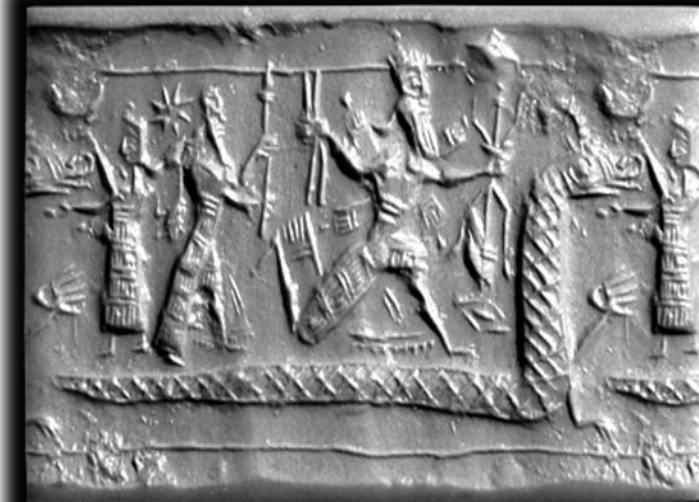
عقاب یا باز در اساطیر ایران رمزی از فره و فرمندی شده، به آسمان منسوب است و در مقابل، مار و اژدها نمادی از مرگ، قحطی و بلایای اهریمنی شده، به زمین نسبت داده می‌شود.

از دیگر تصویرهای در پیوند با این اسطوره، مهری استوانه‌ای بدست آمده از شوش و متعلق به اواسط هزاره دوم قبل از میلاد است. خدا [یا پادشاهی] دو مار درهم تنیده را در دست گرفته؛ حتّا تخت گاه او از مار است (جوزی، ۱۳۷۲: ۹۵). (تصویر ۴-۱۰):



تصویر ۸- مهر استوانه‌ای متعلق به شوش؛ وجود مارهای دوکانه در دست فردی با ظاهر اشراف که بر تخت نشسته و شکل تخت که به جمجمه‌ای منتهی شده است، می‌تواند نقش احتمالی مرگ‌آفرینی را برای او نشان دهد (فرمان‌روای قلمروی مردگان).

مقایسه این تصویر با وجود خدایی که دو مار به هم پیوسته در هر دست دارد و چون تصویر پیشین تاجی بر سر دارد، در صحنه‌ای از حماسه آفرینش، که در آن نیروهای هرج و مرج به رهبری تیامت، توسط این خدا که نماینده نظم کیهانی است (احتمالاً نینورتا)، شکست می‌خورند (تصویر ۹)، نشان می‌دهد که این تصویر می‌تواند به خدایی بومی از تیره خدایان میان‌رودان و سرزمین‌های هم‌خانواده با آن در فلات ایران متعلق باشد.

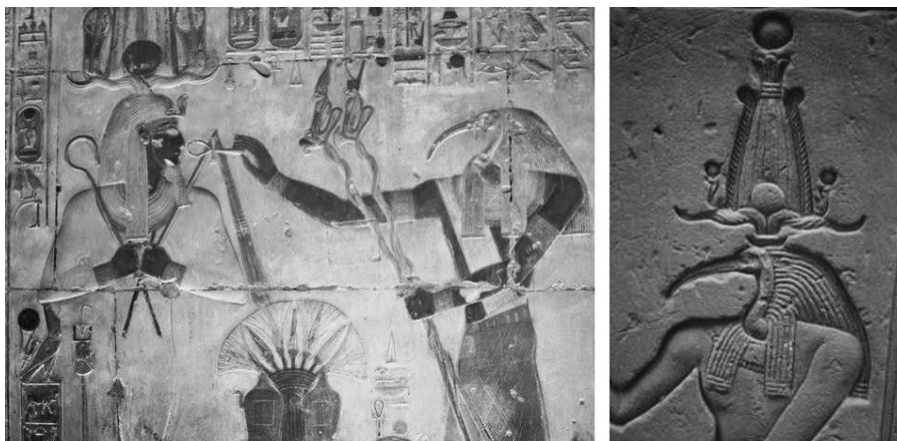


تصویر ۹- مهر و موم یک استوانه سومری که هجوم نظم کیهانی را به یک خزنده شاخدار (تیامت) که نماینده بی‌نظمی ازلی است، در یک صحنه از حماسه آفرینش نشان می‌دهد.

عصای ساخته شده از دو مار درهم‌پیچیده که در این تصاویر باستانی عمومیّت دارد، در دست خدایان بابلی که مظهر باروری زمین هستند، چون بغ‌بانوی ایشتر، یا ازیریس مصری و هم‌چنین خدای مصری توث^۱ که عصا و تاجی با این نماد دارد، دیده می‌شود (تصویر ۱۰).



^۱. Thoth



تصویر ۱۰- تصاویر از بالا (راست): مَهر مربوط به بخ بانوی ایشتر، (چپ): عصاوی ماردار از زیرس مصری و هم‌چنین تصاویر پایین: عصا و تاج خدای مصری توت. دو مار به هم پیچیده، نماد قدرت مرگ‌بار ایزدبانوان زمین؛ الاهگانی که در عین زندگی، مرگ را هم نمایندگی می‌کنند.

سرانجام، در میان ایزدان میان‌رودان و فلات ایران، نرگال،^۱ خدای جهان زیرین بین‌النهرین، بیش‌ترین شباهت را با ضحاک دارد. او فرزند نین‌لیل و انلیل، خدای جهان زیر زمین و فرمان‌روای مهیب سرزمین مردگان است. در اسطوره‌ها او را خدای دوم دوزخ می‌دانند. مظهر مریخ و رب‌النوع جنگ بوده و شکلی شبیه به تلفیق شکل یک مرد و یک شیر دارد؛ به صورتی که سر او مانند یک مرد و بدن او شبیه یک شیر است (هاستینگز،^۲ ۱۹۱۵: ۶/۶۴۵). نامیدن پادشاهان - خصوصاً در ادواری که اقوام ساکن درگیر جنگ‌های طولانی بوده‌اند - به نام‌های خدایان جنگ معمول بوده است؛ آن‌چنان که در سال ۶۹۴ قبل از میلاد - در زمانی که ایلامی‌ها با سناخریب^۳ پادشاه آشور در جنگ بودند - یکی از اشراف و بزرگان بابل که توسط ایلامی‌ها به حکومت بابل نشانده شد، با این‌که نامش در اصل شوزوب^۴ بوده است، نرگال اوشزب^۵ نامیده می‌شد (هال،^۶ ۱۹۱۳: ۴۸۹). بدین ترتیب و با توجه به سابقه دشمنی میان اقوام بومی میان‌رودان و ساکنان فلات ایران، نفوذ چهره رب‌النوع جنگ این دشمنان، از طریق

^۱ . Nergal/ Nirgal/ Nirgali

^۲ . Hastings

^۳ . Sennacherib

^۴ . Šuzub

^۵ . Nergal-ušezib

^۶ . Hall

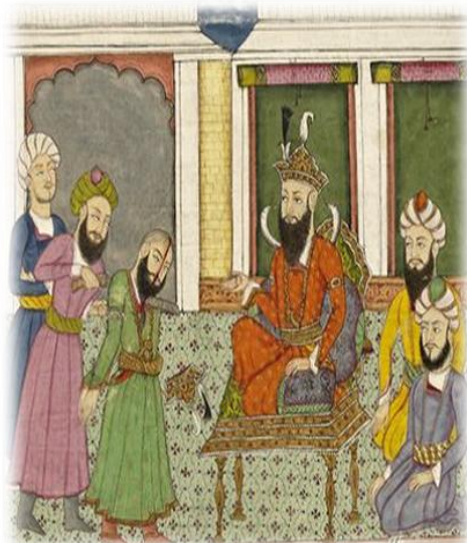
تجسم تصویر این خدایان یا با واسطه فرمانروایان دشمن ممکن بوده است که به خدایان مهیب خود برای ترساندن اقوام متخاصم تشبیه می‌جستند.



تصویر ۱۱- نقشی که خدای ماردوشی به نام نرگال^۱ خدای جهان زیرین بین‌النهرین را نشان می‌دهد. این خدای ترسناک، نیز با دو مار بر شانه و مارهای فراوان در اطراف نشان داده شده است که ضحاک را به یاد می‌آورد.

در دست راست خدای نرگال، در باور بابلی‌ها و آشوریان - مطابق تصاویر السواح کهنی که از این خدای قلمرو مردگان ترسیم شده است (تصویر ۱۱) - تبری دیده می‌شود که سری به شکل مار دارد و از دو سوی پیشانی، دو کتف، دو پهلو و نیز از انتهای هر لنگه‌ی ازارش ماری بیرون آمده است. بر سر وی تاجی با دو شاخ کوچک فوقانی دیده می‌شود که در وسط آن‌ها کرکسی با بال‌های گشوده قرار گرفته است. به کمر بند وی نیز رشته زنجیری بزرگ آویخته شده که به طوق گردن سگ سه‌سری وصل است که ارواح مردگان را بدان می‌بندد و دمی به شکل مار دارد. هم‌چنین در حواشی این کتیبه تصاویری از افعی و عقرب دیده می‌شود که هدف آن‌ها وصف عالم سفلی است و بر جهان تاریک مردگان دلالت می‌کند که وی بر آن حکم می‌راند (سفر، ۱۳۷۶: ۲۳۲).

^۱. Nergal



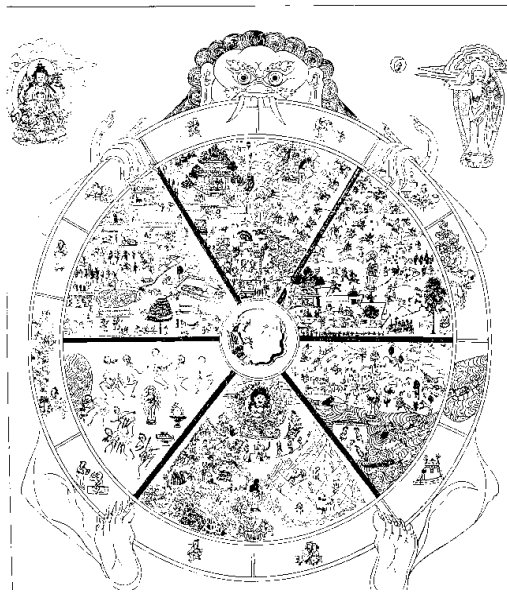
تصویر ۱۲ - (راست): نرگال ماردوش: خدای جهان تاریک زیر زمین با نشانه‌های مرگ؛ زنی که در سمت چپ صحنه بر روی صندلی نشسته، باید ارش کیگال ملکه جهان زیرزمینی باشد، انواع مار و عقرب و سگانی برای شکار ارواح آدمیان قربانی؛ (سمت چپ): قابل مقایسه با ضحاک، شاه ماردوش آدم‌خوار شاهنامه (: در حال دو نیمه کردن جمشید).

مشابهت‌های نرگال با ضحاک کم نیست. علاوه بر وجود دو مار بر و کتفش و وجود نمادهای مربوط به زیر زمین (دوزخ) چون مار و عقرب و افعی که قابل قیاس با مارهای اهریمنی ضحاک است (اهریمن نیز وجودی دوزخی دارد)، نشان تاج نرگال نیز کرکس است؛ هم‌چنان که نشان درفش ضحاک هم کرکس بوده است. شباهت دیگر خویش‌کاری دو اسطوره است: نرگال خدایی است که جان‌ها را می‌گیرد و «مردم‌اوبار» است. ضحاک نیز مغز جوانان را به مارانش می‌خوراند و از مرگ سیراب می‌شود. امیدسالار، در تحلیلی بر اسطوره ضحاک، نام پدر وی، مرداس، را از ترکیب دو ریشه مرد و آس و به معنی «آدم‌خوار» و آن را در اصل لقب خود او (و نه نام پدرش) می‌داند، در نتیجه مجموع نام اژی‌دهاکِ مرداس را به معنی اژدرِ مردم‌خوار می‌داند (۱۳۶۲: ۳۲۹-۳۳۹). فرجام دو شخصیت نیز به هم شبیه است: خدای دوزخ یا قلمرو مردگان، در اساطیر ملل، مثل هادس در اساطیر یونان یا یمه در وداهای هند، خدایی است که به عذاب ابدی در اعماق تاریکی تبعید شده است و تا ابد زنده می‌ماند. نرگال خدایی است که تا ابد در تاریکی اعماق زمین محبوس است. ضحاک نیز پس از شکست از فریدون نمی‌میرد و تا پایان جهان، توسط او در غاری تاریک به بند کشیده می‌شود.

طرف دیگر سکه اسطوره ضحاک، داستان جمشید است و وجه دیگر رمزگشایی از اسطوره خدای ماردوش زیر زمین، مقایسه نرگال با یمه هندی است. در ریگ‌ودای هندی، یمه نخستین کس از بی‌مرگان است که مرگ را برگزید و راه مرگ را درسپرد تا راه جاودانان را به مردمان نشان دهد، به همین دلیل مرگ را «راه یمه» دانستند. او سرور مردگانی است که با راه‌نمایی وی به جهان پس از مرگ هدایت می‌شوند. در ریگ‌ودا، یمه دو پیام‌برنده دارد که هر دو سگ هستند. این سگ‌های چهارچشم یمه پاسدار راه بهشتند و مردگان را وامی‌دارند، بی‌آنکه از راه به در روند، به انجمن پدران که در کنار یمه نشسته‌اند، بپیوندند. این سگ‌ها در مراسم تشییع مردگان در دین زردشتی نیز وظیفه‌ای به عهده دارند که به این اسطوره مربوط است، اما ارتباط خود را با جم از دست داده‌اند (مکدونل، ۲۰۰۴: ۱۷۱-۳). این تصویر یمه با گذشت زمان رنگی نسبتاً شوم بخود گرفت، چنان که متون مذهبی متأخر هندو، نسبت به وداها، تصویری مهیب‌تر از او ارائه می‌دهند. در *اوپانیشاد*، یم، را با جامه‌ای به رنگ خون، تنی سبزگون، اندامی درخشان، در حالی می‌بینیم که تاجی بر سر و چشمانی فروزان دارد، بر گاویشی سوار است، اسلحه او گریزی و کمندی است که شکار خود را به آن می‌گیرد؛ یعنی ارواح مردگان را بدان می‌بندد (*اوپانیشاد*، ۱۳۶۸: ۶۶۸). بدین ترتیب، در اساطیر هندو، یمه به جای این که هم‌چون همتای ایرانی خود توسط خدای ماردوش مالک دوزخ جای‌گزین شود، خود به این شخصیت تبدیل شده است.

جای‌گاه جمشید شاه به عنوان خدای زیر زمین (که در اساطیر مذهبی به دوزخ تعبیر می‌شود) و سنت‌های مربوط با آن، در فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌های منشعب از فرهنگ هند و ایرانی و یا مرتبط با آن راه جسته است. در آیین بودایی و اسطوره‌شناسی چینی، یمه (سانسکریت: यम) با لقب dharmapala (خدای خشمگین) برای قضاوت در مورد مردگان و تسلط بر دوزخ و گرفتار کردن ارواح و هم‌چنین به عنوان مظهر چرخه تولد دوباره شناخته می‌شود. مظاهری متنوع از این خدای هولناک و در عین حال ژرف و پیچیده، بر اساس سنت‌های بودایی و توابع مختلف فرهنگ هندو، به طور گسترده از آسیای جنوب غربی تا شرق دور- در هر کشوری که در آن بودیسم وجود دارد، بویژه چین، کره و ژاپن- توسعه پیدا کرده است (پوهل،^۱ ۱۹۸۹: ۲۸۵-۶).





تصویر ۱۳- تصاویر متفاوتی از یمه‌شاه در کیش بودایی، به عنوان خدای زیر زمین، ارباب دوزخ، فرمانروای مرگ، فرشته مرگ، نماد چرخه تکرارشونده مرگ و تولد دوباره، قاضی ارواح، گیرنده جان‌ها و یا مرد مقدسی نشسته بر گاوی نر (در افسانه‌های بودایی تبت) که در بودیسم هندی، چینی، ژاپنی و کره‌ای تبلورهایی متفاوت دارد، اما در همه آن‌ها ارتباط با مرگ، گاو (نماد زایایی)، دوزخ (قلمروی مردگان) مشترک است.

در اساطیر بودایی چین ده دوزخ وجود دارد که ده تن بر آنها فرمان می‌رانند و «یمه‌شاه»^۱ خوانده می‌شوند. مجسمه‌های جم، خدای دوزخ، در معابد بودایی چین فراوان است (هاکین^۲ و...، ۱۹۹۵: ۳۶۳). گستره ستایش یمه‌شاه در بخش‌هایی گسترده از آسیای میانه و شمال هند رسوخ کرده، حتا در میان پادشاهان کوشانی، جمشید به مقام خدایی دست یافته و با نام یمشو^۳ بر پشت بر سکه‌های آنها ستوده شده بود، نام او در اسم‌های خاص چون یمشو-لادو^۴ به معنی آفریده یمشو نیز دیده شده است (سیمزویلیامز،^۵ ۱۹۹۷: ۵-۱۹۶ و مدخل "JAMŠID"/یر/نیکا). بر پشت یکی از این سکه‌های زرین، در جایی که معمولاً تصویر خدایان نقش می‌شود، مردی با جامه‌ای فاخر و تاجی بر سر دیده می‌شود با کلمه یمشو (که به احتمال زیاد مخفف *iamš o* در زبان بلخی است) در کنار وی و سه نشان سلطنتی: نیزه‌ای با پرچم، شمشیری با قبضه مرصع و شاهینی نشسته بر دست راست او (هومباخ،^۶ ۲۰۰۴: ۵۷).

شاهین یمشو همان همای سعادت جمشید است؛ مرغ وارغنه‌ای^۷ که در زامیادیشث پس از گسست فر از یم، شاه شیرسوار را ترک گفته بود. در نسخه ایرانی، یم کشته می‌شود تا جایش را به اژی‌دهاک بدهد؛ اره شدنش در اوستا نشان این است که او یک خدای گیاهی است. با توجه به نامیرایی خدایان، وقتی می‌گوییم خدایی می‌میرد؛ یعنی این‌که به زیر زمین تبعید می‌شود. به همین دلیل در نسخه هندی یمه تبدیل به شاه جهان مردگان می‌شود، اما در شاخه ایرانی که اسطوره‌زدایی دینی تأثیری بیش‌تر داشته، چهره یم انسانی شده، می‌میرد؛ جایش به شخصیتی دیگر داده می‌شود که ادامه اوست (چون ایزد شهیدشونده و زنده‌شونده سیاوش که در استحاله اسطوره تبدیل به شاهی می‌شود که می‌میرد و جایش را شاه بعدی - کی خسرو - می‌گیرد).

بدین ترتیب، ضحاک یا اژی‌دهاک یا نرگال یا یمه‌شاه، شاه خشمگین و مهیب سرزمین مردگان است؛ شاهی ماردوش با نشانه‌های مرگ چون عقرب و دیگر خرفستران زیرزمینی، با سگان نگاهبان و گرز و کمندی برای شکار. در دوران تسلط او بر جهان روی زمین، شب و مرگ و تباهی بر جهان حاکم می‌شود و زندگی (با نمادهای زایایی

^۱. Yama king

^۲. Hackin

^۳. Yama king

^۴. Iamšo-lado

^۵. Sims-Williams

^۶. Humbach

^۷. Vārəṇa

چون گاوها و زنان و ابرهای باران‌زا) در زیر زمین محبوس می‌ماند تا قهرمانی که همای سعادت (فر ایزدی) بر او تابیده، ظهور کند و شاه تاریکی نامیرا را در جهانی که بدان متعلق است، ببند بکشد، خدایان نمی‌میرند.

درباره وجود جوان‌کشی در اسطوره ضحاک هم می‌توان گفت، شاید میان این کیفیت و سنت گسترده قربانی کردن جوانان و کودکان برای شاه زیر زمین در جهان باستان ارتباطی وجود داشته است؛ سنتی که از میان‌رودان تا هند و فلات ایران و دشت‌های آسیای میانه و دور، میان قبایلی مختلف از ساکنان آسیا معمول بوده است و در یک فرهنگ دینی اصلاح شده، مثل آیین زرتشت، مذمت شده بود.

غلبه فریدون بر ضحاک، هم‌چون جانشینی اسماعیل با یک گوسفند در سنت عبرانی قربانی انسان، واقعه‌ای تاریخی است که به یک سنت خونین و بنیادین جوان‌کشی برای خدایان پایان می‌دهد. این سنت در بخش‌های مختلف فلات ایران، از عصر پیش از مهاجرت آریایی‌ها وجود داشته است. هرودوت^۱ در کتاب هفتم، در کتاب عادات پارسیان، در شرح لشکرکشی خشایارشا به یونان به قربانی کردن آیینی کودکان (۹ پسر و ۹ دختر بومی) در مسیر لشکرکشی به طرف یونان، در محلی که به «نه‌راه»^۲ موسوم بوده، اشاره می‌کند. اگر چه هرودوت این سنت را از رسوم پارسیان می‌خواند، اما اشاره‌ای دیگر در این باره در اثر او و دیگر مورخان درباره چنین سنتی در میان پارسیان نبوده و عدم بی‌طرفی این مورخ، بویژه درباره خشایارشا که دشمن یونان بوده و ارتباط میان اسم این محل غیرپارسی و شیوه قربانی (وجه اشتراک عدد ۹ در هر دو) نشان می‌دهد، این یک سنت غیرپارسی است که شاید توسط برخی اقوام ساکن در مستعمرات آن‌ها (در صحنه فوق برای ضمانت پیروزی سپاهی که از این منطقه می‌گذشت) انجام می‌شده، البته احتمال نفوذ جزئی آن در میان پارسیان نیز موجود بوده است، ولی با توجه به اسناد بازمانده از فرهنگ هخامنشی، نمی‌توان آن را سنتی پارسی دانست.

هرودوت در ادامه می‌افزاید که شنیده است، وقتی که آمس‌تربیس زن خشایارشای پیر شد، چهارده تن از پسران نجیب‌زادگان ایرانی را به عنوان صدقه و با آرزوی درازی عمر خویش زنده در خاک کرد تا این که خوشنودی خدایی را که در زیر زمین آرام دارد (یم) بجای آورده باشد (هرودوت، ۱۳۵۶: ۳۸۶). انتساب این فعل نه به شاه، بلکه به این زن بی‌رحم و سنگ‌دل که به یکی از خاندان‌های هفت‌گانه دخیل در قدرت تعلق داشته و وجود نداشتن موارد مشابه قربانی انسانی، درباره هخامنشیان و

^۱. Herodotus

^۲. nine way

پارسیان، نشان می‌دهد، با پراکنش یک سنت بومی قربانی مواجهیم که در آیین‌های کهن، متضمن حفظ برکت و فرهنگ و جوانی شاه بوده، این ملکه خشن بدین دلیل، پیش از ازدواج با شاه پیر و برای تضمین حفظ قدرت وی بدان دست یازیده است.

اگر در مورد پارسیان سندی درباره قربانی انسان در دست نیست (جز قول مشکوک هرودوت)، به عکس، اسناد مربوط به تمدن‌های بومی خاورمیانه گسترش سنت قربانی را در میان اقوام ساکن در این مناطق نشان می‌دهد. سنت‌های گسترده قربانی انسان - بویژه کودکان - بر خدای باروری یا خدای زیر زمین، سنتی مشترک میان اقوام سامی پراکنده از فلات ایران تا شمال آفریقا و فلسطین (کنعان) بوده است که شواهد پراکنده آن در فرهنگ هند و اروپایی امپراتوری‌های ایران و روم و آیین‌های هندو نیز تسری پیدا کرده است. در کانون سنت قربانی در این جوامع، خدایی میرا^۱ که می‌میرد و سپس در کالبد پسرش زنده می‌شود و مادر - همسر/ خواهر او، الاهه‌ای که با این پدر و پسر وصلت می‌کند، وجود دارد. این تثلیث بی‌شبهت به سه‌گانه جمشید - خواهر (خواهران) او و فریدون (جانشین او) نیست. جمشید پس از مرگ تبدیل به خدای جهان مردگان (ضحاک) می‌شود که سنت قربانی جوانان بر او انجام می‌شود و قیام فریدون، هم‌چون دست کشیدن ابراهیم از قربانی اسماعیل (به فرمان الاهی)، نقطه عطفی در پایان این سنت خون‌بار است.

شواهد وجود گسترده سنت قربانی برای خدای میرا در اقوام بومی آسیای غربی، این نظریه را تقویت می‌کند. حفاری‌های سرلئونارد وولی^۲ در شهر سومری اور^۳ (۳۶۵ کیلومتری جنوب بغداد)، در سال ۱۹۲۷ در قبرستان سلطنتی شهر، شواهدی گسترده از سنت سومری قربانی انسان را آشکار کرد. خدایانی چون ایزیس و هوروس مصری، تموز، مردوخ، و ایشتر در میان‌رودان و دیونیسوس رومی با این سنت در پیوند بوده‌اند. این خدا در میان اقوام کنعان باستان تحت نام‌های مولوخ،^۴ بعل/ بعل - بریت،^۵ حداد^۶ و غیره پرستش می‌شد. قربانی کودکان و جوانان برای این خدایان، سنتی معمول در این منطقه بزرگ بوده است.

^۱. The Dying God

^۲. Sir Leonard Woolley

^۳. Ur

^۴. Moloch

^۵. Baal/Baal-Berith

^۶. Hadad

یکی از شاخص‌ترین خدایانی که شواهد قربانی برای آن چشم‌گیر بوده است، خدای بعل است که جوامع باستانی میان‌رودان و بویژه کنعانیان او را خدای "باروری" و حاصل‌خیزی و از مهم‌ترین خدایان پرستش‌گاه می‌دانستند. واژه بعل یک اسم عام سامی به معنای «مالک» یا «سرور» است که «شاهزاده- ارباب زمین»، هم‌چنین خدای باران و شبنم خوانده می‌شد و برای باروری و حاصل‌خیزی خاک سرزمین کنعان، لازم و حیاتی بود (یمه هندی نیز خدای زیر زمین است و اژدهای جای‌گزین او رباینده باران). در کتاب عهد عتیق عبری، بعل (בלال) که خدای طوفان لقب گرفته، بر ابرها سوار است (قابل مقایسه با پرواز جمشید به آسمان). قربانی کردن کودکان در این مراسم در مصر و بابل باستان بدین گونه بوده که مردم بتی بزرگ به نام مولوخ (مولوک) را می‌ساختند و یکی از کودکان خود را برای خدای بلع در آن قربانی می‌کردند و کاهن بلع مقداری از گوشت سوخته آن کودک را می‌خورد. در مورد کاهنان خدای بعل (کانیبال)، شهرت آن‌ها به آدم‌خواری می‌تواند مرتبط با همین سنت درازدامن قربانی انسان برای این خدا باشد (ریشه واژه Cannibal را نیز به معنی بلعنده کودک دانسته‌اند). این خدا که به شکل گاوی بال‌دار و اهریمنی ترسیم می‌شد، با خدای عربی «ال» که آن نیز به شکل گاوی آسمانی (نماد تندر) بود، مربوط است (در اسطوره ضحاک نیز نمایه گاو مهم است) و تمایل اهریمنی او برای بلعیدن کودکان، در باورهای عامیانه ایرانیان و اعراب درباره جن یا شیطانی که کودکان را می‌رباید («آل») نیز نفوذ کرده است (تصویر ۴-۱۷). الواح باستانی اوگاریت^۱ بعل را چنین وصف می‌کنند:

«... تا زانو در خون انسان‌ها غوطه‌ور، سرهای مردمان بر پاهایش، دستان بریده شده مثل ملخ ریخته بر او. مجسمه‌های قربانیانش را به عنوان زینت به گردن می‌بندد. دستانشان را بر کمر بسته، و وقتی سیر می‌شود، دستانش را در جوی‌های خون می‌شوید...» (کارت،^۲ ۲۰۰۳: ۲۷۶-۲۹۱ و لورکر،^۳ ۲۰۰۴: ۲۷-۳۲).

^۱. Lurker

^۲. Carter

^۳. Lurker



تصویر ۱۴- تصاویر بالا خدای گاوپیکر بعل و انجام مراسم قربانی و سوزاندن کودکان در معبد آن را و تصویر پایین یک مهر بابلی باستانی که بابلیان را نشان می‌دهد که در حال قربانی یک کودک در درگاه خدایشان، بعل، هستند.

اشارات فراوان متون عهد عتیق و جدید به پرستش بعل توسط مردم بنی اسرائیل و قربانی کردن فرزندانشان و سوزاندن آن‌ها در آتش بعل (کتاب هوشع نبی ۸/۲؛ کتاب داوران ۳۳/۸؛ سفر لاویان ۲۰-۲۵؛ انجیل ۴۳/۷) و عدم موفقیت الیاس نبی در دست کشیدن آن‌ها از این سنت- تا آن‌جا که خطاب به آن‌ها می‌گفت: «یا بعل را می‌پرستید و بهترین آفرینندگان را وامی‌گذارید؟» (کتاب دوم پادشاهان، ۱۷: ۱۶-۲۰)-جملگی شواهدی است که نشان می‌دهد، این سنت خونین ریشه‌ای بسیار عمیق در فرهنگ بومی این منطقه داشته است. در قرآن مجید نیز بیان شده است که الیاس نبی قوم خود را از پرستش بعل نهی کرد و آنان را به پرستش خدای اسرائیل فراخواند، و لیکن

اکثریت قوم اسرائیل او را رد کرده و توبه نکردند (سوره صافات، آیات ۱۲۳-۱۳۰).
اکتشافات باستان‌شناسی نیز گورهای دسته‌جمعی و صندوق‌ها و خمره‌هایی را نشان
می‌دهد که از اسکلت کودکان لبریز بوده است. (تصویر ۴-۱۸)



تصویر ۱۵- کودکان (جوانان) قربانی شده برای خدای میرای بعل: این کودکان در برابر بت گاوپیکر بعل یا مولوخ، عمدتاً در گودالی به نام توفت^۱ سوزانده می‌شدند؛ در حالی که موسیقی و طبل زده می‌شد تا صدای کودکان در هیاهو ناپدید شود. این مراسم در میان ساکنین بعل پرست شهر کارتژ^۲ در حدود ۳۰۰ پیش از میلاد معمول بود. تصویر سمت راست گورستان کودکان را در جوار بقایای معبد عظیم بعل در کارتژ، در شمال آفریقا، لیبی امروز، نشان می‌دهد. تصویر سمت چپ نیز به یکی از تپه‌های باستان‌شناسی در تونس، از مراکز پرستش بعل، تعلق دارد؛ در این ناحیه قریب ۶۰۰۰ خمره پیدا شد که همگی پر از بقایای کودکان سوخته‌ای بود که گویا قربانی خدای بعل شده بودند. «جوان‌کشی» در برابر خدای مظهر زمین (زیر زمین)، برای نجات زایایی آن، از شالوده‌های فرهنگ بومی آسیای غربی و شمال آفریقا بود.

^۱. Tophet

^۲. Carth

این شواهد گسترده، درباره وجود سنت قربانی جوانان و کودکان برای خدای هولناک مالک زمین (زیر زمین/ دورزخ) یا خدای گیاهی میرنده و تعلق اصالت آن به فرهنگ‌های بومی اقوام سامی، آیا نمی‌تواند اسطوره جوان‌کشی ضحاک و هویت تازی او را تشریح کند که بازتاب‌هایی از این سنت خون‌بار را در خود نمادینه کرده است؟ ماردوش بودن نیز کیفیتی جهان‌شمول است که با آدم‌خواری و قربانی انسان در برابر خدای دوزخ ارتباط فراگیر دارد. گواهی روشن برای جهان‌شمولی این موضوع، خدای آزتکی کوآتلیکه^۱ است؛ خدای آدم‌خواری که بت‌های مهیب بازمانده از وی، او را در حال بلعیدن انسان نشان می‌دهد؛ در حالی که سنگ کمربندش جمجمه است و الیاف و نسوج جامه‌اش از مار تنیده شده است و همچون ضحاک، دو مار نیز بر شانه دارد (تصویر ۱۶).

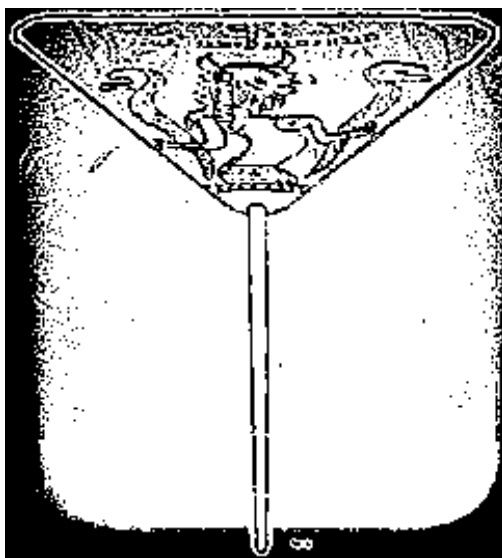


^۱. Coatlicue



تصویر ۱۶- سمت راست بت سفالین موجود در موزه ایران باستان؛ هیولایی در فرهنگ عامه که کودکی را ربوده، زیر بغل زده است؛ مضمونی که احتمالاً تحت تأثیر اسطوره جوان‌کشی اهریمن بوده است. سمت چپ تصویر خدای آرتکی، کوتلیکه در حال بلعیدن انسان؛ با سگکی از کمر بند جمجمه و پوشیده از مار و حتا چون ضحاک با دو مار روییده بر شانه.

بنابراین، مهم‌ترین خویش‌کاری اسطوره شکست ضحاک به دست فریدون، پایان دادن به این سنت خون‌بار قربانی کردن برای خدای ماردوش زیر زمین بوده که می‌توانسته در ادواری در میان دشمنان ایران یا حتا برخی اقوام هم‌زیست با آن‌ها وجود داشته و خاطره جمعی مواجهه با آن در این اسطوره مرموز باقی مانده باشد؛ خاطره‌ای که نمادینگی توتم مار که سمبل زیر زمین است، از ویژگی‌های اسطوره‌شناختی بنیادین آن بشمار می‌رود. وجود خدا- ماری پر قدرت در میان بومیان فلات ایران، نظریه ارتباط اسطوره ضحاک با خدایان مظهر جنگ و نابودی و دنیای تاریکی و سنت قربانی کردن جوانان را در برابر وی تقویت می‌کند. نموده‌های این اسطوره فقط به تمدن‌های بومی غرب فلات محدود نمی‌شود و در بخش‌های شرقی نیز نموده‌های آن اندک نیست. از جمله سنجاق بلند نقره‌ای بدست آمده از محوطه باستانی شهداد کرمان (متعلق به هزاره سوم پیش از میلاد که مردم این منطقه هنوز بومی بودند، نزدیک به تمدن جیرفت) تصویر خدایی را نشان می‌دهد که دو مار در دستان او جای دارند. (جوزی، ۱۳۷۲: ۱۴۳).



تصویر ۱۷- سنجاق سر یافته شده در شهداد که تصویر یک خدای شاخدار (مشابه دیوان شاهنامه) را در حالی نشان می‌دهد که دو مار در دو دستش دارد. آیا او یک خدایی بومی یا خدای دیویسنا (دیوپرستان) نیست؟

کشفی دیگر که با موارد پیشین کاملاً متفاوت است، ظروف سنگ صابونی کشف شده از تمدن باستانی جیرفت است که در برخی از آن‌ها نبرد یک دیو شاخدار (یک خدا یا قهرمان نیمه‌خدا) با دو مار به هم پیوسته یا یک اژدهای دوسر نشان داده می‌شود (نبرد یا در اختیار داشتن اژدها؛ مشابه تصویر سنجاق شهداد) که تکرارش آن را تبدیل به بن‌مایه‌ای ثابت در این فرهنگ کرده است. نماد مرموز دو مار درهم‌پیچیده، با ساختی مشابه ساخت موجود در تمدن‌های میان‌رودان، در دیگر اکتشافات این تمدن باستانی نیز دیده می‌شود و اصولاً الوهیت مار یکی از کیفیت‌های موجود در این تمدن باستانی بوده است که فرضیه نسبت اسطوره اژی‌دهاک با الاهیات باستانی ساکنان کهن فلات و آیین‌های موسوم به دیوپرستی که خدای زیرزمین نیز در آن ستایش می‌شده، تقویت می‌کند (تصویر ۴-۲۱):





تصویر ۱۸- ظروف سنگ صابونی کشف شده از جیرفت؛ تصویر نخست از ردیف بالا (راست) نبرد یک دیو (خدا) را با دو مار به هم پیوسته یا یک ازدهای دوسر (هم‌چنین، رک: تصویر) و تصویر دوم (چپ) نیز تقابل یک شخصیت مرموز را با نماد دو مار درهم پیچیده نشان می‌دهد که قابل مقایسه با گلدان بابلی گودآ است. ردیف پایین (راست): تصاویری که نماد آشنای دوما در هم پیچیده را در اشکال متفاوت نشان می‌دهد که از عمومیت این نماد باستانی که احتمالاً تصویر ایزد نگهبان زیر زمین است، در این فرهنگ بومی فلات ایران حکایت می‌کند.

نتیجه‌گیری

شواهد متعدّد اسطوره مار دوسر در میان انواع اقوام باستانی ایران، فرضیه نسبت دادن صرف آن به تمدن دوردست بابلی یا برخی تمدن‌های شرقی مثل ناگاہا را تا حدی غیر قابل قبول می‌کند. آیا پذیرفتنی‌تر نیست که این اسطوره از فرهنگ بومی فلات به اساطیر مهاجران نفوذ کرده باشد و اسطوره اژدهای فلکی هند و اروپایی که سارق باروری ابرها و عامل خشم طبیعت است با اسطوره قربانی کردن برای اژدر- خدای زیر زمین که ضامن حفظ برکت‌بخشی طبیعت بوده، درهم آمیخته باشد؟ در این صورت، روایت مار دوسر مقدّس بومیان در آیین باورهای مهاجران تکرار می‌شود و کارکردی هم‌سو با ذهنیتی می‌یابد که از اژدها داشته‌اند.

اگر ستایش خدای بی‌رحم زیر زمین یک قوم و تقدیم قربانی به وی، به قصد حفظ برکت جهان روی زمین واجب باشد، در تطوّر این باورها، در دوره‌ای از تکوین اساطیر یک قوم قهرمانی ظهور کرده است که به این رفتار خونین پایان دهد. بنابراین اسطوره اژی‌دهاک یا ضحاک، می‌تواند در پیوند با تصویر منفی ذهنیت ایرانی از خدایان مرموز سرزمین آن‌ها شکل گرفته باشد. از این منظر، مار داهی، اژی‌دهاک سه‌پوزه شش چشم یا شاه آدم‌خوار ماردوش، نمی‌تواند عیناً با اسطوره هندواروپایی اژدهای فلکی منطبق باشد که برآیند تجسم اساطیری بلایای طبیعی است و می‌تواند از همین تصویر هولناک خدایان اژدهاوش دشمن متأثر شده باشد؛ خدایانی که در تنگنای حافظه تاریخی کم‌رنگ ایرانیان، در اعصار متأخر، ابتدا به سوی بابل (در متون پهلوی چون

بندهش و برخی منابع اسلامی) و متأثر از شرایط جدید، در دوره اسلامی، به سوی اعراب و حاکمان تازی چرخش پیدا می‌کند. البته این اژدهای بی‌دادگر که به علت نداشتن فرّه، بلایای طبیعی و آشفته‌گی را بر جهان نازل می‌کند و باروری و باران و خجستگی را از جهان سلب می‌کند، هم‌چنان در لایه‌های عمیق معنایی خود ارتباطش با بلایای طبیعی و آشفته‌گی جهان را نیز حفظ کرده است. بدین ترتیب، ضحاک را نه کاملاً شکل تغییر یافته اژدهاک که شاید بتوان شکلی جانشین شده با اسطوره خدای ماردوش دشمن فرض کرد: روساخت شاه ماردوش زیر زمین و ژرف‌ساخت اژدهای خشک‌سالی.

پی‌نوشت

۱. تمدن یا شهرنشینی جیرفت نام یافته‌های باستان‌شناسی است که در چند دهه اخیر در نزدیکی جیرفت و هلیل‌رود شناسایی شده و یافته‌های آن، مربوط به حداکثر ۷۰۰۰ سال پیش، از جمله چند کتیبه که محتوی خطی ناشناخته است و می‌تواند قدیم‌ترین خط بشری باشد، هنوز در دست بررسی و پژوهش است و افقی تازه در نگره‌های باستان‌شناسان درباره تمدن خاورمیانه و مشرق زمین گشوده است. اشیای بدست آمده از این تمدن تا به امروز بیش‌تر ظروف سفالی و سنگی، ظروف ساخته شده از قطعات سنگ صابون و گاهی وسایل مفرغی را شامل می‌شود. در روی این قطعات سنگ صابون که گویا صنعت اصلی این ناحیه بوده است، تصاویری از انسان، بز و گوسفند، نخل، مار و عقرب وجود دارد که البته تصاویر مار و عقرب معمول‌تر است. چشم‌های درخشان و مرصع‌کاری روی قطعات سنگ صابون از ویژگی‌های منحصر به فرد این اشیا است (ر.ک: مجیدزاده، ۱۳۸۲).

فهرست منابع

- قرآن مجید.
- آقازاده، فرزین. (۱۳۸۹). ضحاک ماردوش: پژوهش در باب مفهوم اژی و اژی دهاک در اسطوره‌ها و متون ایرانی و جز آن. تهران: ققنوس.
- الیاده، میرچا. (۱۳۷۶). رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، چاپ دوم، تهران: سروش.
- امید سالار، محمود. (۱۳۶۲). «ببر بیان»، *ایران‌نامه*، بهار، شماره ۳، صص ۴۴۷-۴۵۸.
- اوپانیشاد. (۱۳۶۸). ترجمه محمد دارا شکوه. به اهتمام تاراچند و جلالی نائینی. تهران: علمی.
- اوستا. (۱۳۸۴). گزارش و پژوهش: جلیل دوست‌خواه. ۲ ج. چاپ نهم. تهران: مروارید.
- اوشیدری، جهان‌گیر. (۱۳۷۱). *دانش‌نامهٔ مزدیسنا: واژه‌نامهٔ توضیحی آیین زرتشت*، تهران: مرکز.
- ایونس، ورونیکا. (۱۳۷۳). *اساطیر هند*. ترجمه باجلان فرخی تهران: اساطیر.
- بلعمی، ابوعلی محمد. (۱۳۴۱). *تاریخ بلعمی* (تکلمه و ترجمه تاریخ طبری). به تصحیح محمدتقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران: اداره کل نگارش وزارت فرهنگ؛ (۱۳۲۷). با مقدمه و حواشی محمدجواد مشکور، تهران: کتاب‌خانهٔ خیام.
- بلک، جرمی؛ گرین، آنتونی. (۱۳۸۵). *فرهنگ‌نامه خدایان، دیوان و نمادهای بین‌النهرین باستان*، پیمان متین، هران: امیرکبیر.
- بهار، مرداد. (۱۳۶۲). *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: توس.
- پرادا، ادیت. (۱۳۵۷). هنر ایران باستان، ترجمه یوسف مجیدزاده، تهران: دانش‌گاه تهران.
- پورداوود، ابراهیم. (۲۵۳۶). *یشت‌ها*، ۲ ج، دانش‌گاه تهران؛ (۱۳۷۷) تهران: اساطیر.
- پیگوت، ژولیت. (۱۳۷۳). *شناخت اساطیر ژاپن*، ترجمه باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- تجویدی، اکبر. (۱۳۴۹). *بررسی نمایش‌گاهی از مفرغ‌های لرستان در موزهٔ لوور*، دورهٔ ۵، ش ۵۶ و ۵۷ (خرداد و تیر). صص ۱۱-۱۷.
- جعفری، محمد یونس. (۱۳۷۲). «واژهٔ ناشناختهٔ دیو در شاهنامه»، آشنا، سال دوم، شماره ۱۲.
- جوزی، زهره. (۱۳۷۲). *مذهب ایلام با نگرشی به مهرهای استوانه‌ای*، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد باستان‌شناسی، تهران: دانش‌گاه تربیت مدرس.
- حصوری، علی. (۱۳۸۸). *سرنوشت یک شمن*، تهران: نشر چشمه
- دادگی، فرنیغ، بندهش. (۱۳۶۹). ترجمه مهرداد بهار، تهران: توس.
- دوبوکور، مونیک. (۱۳۷۳). *رمزهای زنده‌جان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: مرکز.

- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داوود. (۱۹۶۰ م.). **اخبار الطوال**، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره. (۱۳۷۱). ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۶۵). **اژدها در اساطیر ایران**، تهران: توس.
- **روایت پهلوی**. (۱۳۶۷). ترجمه: مهشید میرفخرایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ژیران، فلیکس، گ. لاکوئه، لوئی ژوزف دلاپورت. (۱۳۷۵). **اساطیر آشور و بابل**، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: فکر روز.
- سفر، فؤاد و محمدعلی، مصطفی. (۱۳۷۶). **هترا (حضرا) شهر خورشید**، ترجمه نادر کریمیان سردشتی، تهران: نشر سازمان میراث فرهنگی کشور
- صدیقیان، مهین دخت. (۱۳۷۵). **فرهنگ اساطیری - حماسی ایران؛ ج ۱: پیش‌دادیان**، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۹). **حماسه‌سرایی در ایران**. چاپ ششم. تهران: امیرکبیر.
- طبری، جعفر بن محمد بن جریر. (۱۳۵۱). **تاریخ طبری**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- **کتاب مقدس، عهد عتیق** (ترجمه فارسی). (۱۹۷۵ م.). لندن، برتش و فورن بیبل سوسیاتی، ۱۹۴۰ م./ ۱۳۱۹؛ انجمن پخش کتب مقدسه.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۰). **مازهای راز (جستارهایی در شاهنامه)**، تهران: مرکز.
- کمپل، جوزف. (۱۳۸۹). **اساطیر شرق زمین**، ترجمه علی اصغر بهرامی، تهران: نشر جوانه رشد.
- کویاجی، جهان‌گیر کوورجی. (۱۳۸۸). **پژوهش‌هایی در شاهنامه**، گزارش و ویرایش: جلیل دوست‌خواه، تهران: زنده‌رود.
- مجیدزاده، یوسف. (۱۳۸۲). **جیرفت کهن‌ترین تمدن شرق**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و سازمان میراث فرهنگی.
- مظفری، علیرضا و علی اصغر زارعی. (۱۳۹۲). «**ضحاک و بین‌النهرین**»، مجله ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دوره ۹، شماره ۳۳، صص ۸۷-۱۱۶.
- مولایی، چنگیز. (۱۳۸۵). «**کندرو یا گندرو؟ تحقیقی پیرامون یک نام خاص در شاهنامه فردوسی**»، نامه فرهنگستان، دوره ۸، شماره ۱، صص ۲۶-۳۶.
- هرودوت. (۱۳۵۶). **تاریخ هرودوت**، ترجمه وحید مازندرانی. تهران: فرهنگستان ادب و هنر ایران.
- هینلز، جان. (۱۳۸۲). **شناخت اساطیر ایران**، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه و آویشن.

- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۵۲). *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران: امیرکبیر.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۳). *روان‌شناسی کیمیاگری*، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۹). *روح و زندگی*، ترجمه لطیف صدقیانی، تهران: جامی.
- Carter, Jeffrey. (2003). **Understanding Religious Sacrifice: A Reader**.
- Cirlot, Juan Eduardo (1962). **A Dictionary of Symbols**, Philosophical Library, 1962.
- Hackin, J. (1995). **Asiatic Mythology: A Detailed Description and Explanation of the Mythologies of All the Great Nations of Asia**, reprint, Asian Educational Services.
- Hall, Harry Reginald (1913.) **The Ancient History of the Near East**, from the Earliest Times to the Battle of Salamis, Macmillan.
- Hastings, James, **John Alexander Selbie**, Louis Herbert Gray (1915). *Encyclopædia of Religion and Ethics* (Volume 6). Life and death-Mulla. T. & T. Clark.
- Humbach, Helmut . "Yima/Jamšēd", Carlo G. Cereti, Beniamino Melasecchi, Farrokh Vajifdar, eds., *Orientalia Romana 7 : Varia Iranica*. Roma, Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, 2004, pp. 45-58. (Serie Orientale Roma, XCVII).
- Larson, Gerald James, C. **Scott Littleton**, Jaan Puhvel (1974). *Myth in Indo-European antiquity*, University of California Press.
- Lurker, Manfred (2004). **The Routledge Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons** Routledge Dictionaries Series, reprint, psychology press.
- Macdonell, Arthur Anthony: **Sanskrit-English dictionary**: being a practical handbook with translation, accentuation, and etymological analysis throughout, reprint, Asian Educational Services, 2004.
- The Mahabharata: **Complete and Unabridged**: (Set of 10 Volumes), by Bibek Debroy (Language: English), Penguin Books India.
- Morris, Richard (1980). **The End of the World**, Anchor Press.
- Muller, F. Max (2004). **The Zend Avesta: the Sacred Books of the East Part Twenty-three**, Kessinger Publishing.
- Puhvel, Jaan (1989). **Comparative Mythology**. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press. pp. 285–286.
- Skinner, Andrew, (2001) **Serpent Symbols and Salvation in the Ancient Near East and the Book of Mormon**. London.
- Sims-Williams, Nicholas (1977-98) "A Bactrian Deed of Manumission," *Silk Road Art and Archaeology* 5, pp. 191-211.
- Sims-Williams, Nicholas (2007) "JAMŠID", *Encyclopædia Iranica*, III18. London- New York, pp. 43-82.
- Reynolds, Sean K . (2008). **Gods and Magic**, p. 52. Paizo Publishing, LLC.

فردوسی، ناصر خسرو و اسماعیلیه

حمیدرضا اردستانی رستمی*

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانش‌گاه آزاد اسلامی، واحد دزفول، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۲۸

چکیده

پژوهندگان شاهنامه پیش از این اغلب به تشیع فردوسی، از گونه زیدی و دوازده امامی و اسماعیلی اشاره کرده‌اند. نگارنده نیز نظر اخیر را به حقیقت نزدیک‌تر می‌بیند زیرا ۱- میان اسماعیلیان و دهقانان ایران دوست، پیوندهای بسیار نزدیک وجود داشته است و اهل تسنن پیوسته اسماعیلیه را به داشتن باورهای کهن ایرانی متهم می‌کردند؛ ۲- فردوسی مانند ناصر خسرو اسماعیلی و اسماعیلیان، هم‌راهی تشبیه و تنزیه را در شناخت خداوند سودمند می‌داند؛ ۳- در مصراع‌ی از دیباچه، خداوند «نگارنده بر شده گوهر» دانسته می‌شود که بر بنیان سخنان ناصر خسرو اسماعیلی، می‌توان «بر شده» را جوهر (در مقابل عرض) عقل و نفس کلی پنداشت که مایه همه آفرینش است؛ ۴- فردوسی چون ناصر خسرو، بر بنیان حکمت اسماعیلی، دیگران را به ژرف‌نگری در کلام خداوند فرامی‌خواند که دست‌آورد آن می‌تواند دریافت بطن سخن خداوند باشد؛ ۵- وصف روند آفرینش در دیباچه، بدان‌چه اسماعیلیان و ناصر خسرو معتقدند، نزدیک است؛ ۶- فردوسی چون ناصر خسرو اسماعیلی، از خداوند تنزیل (ناطق) سخن می‌گوید که خداوند تأویل (وصی) باید رمز سخنان او را بگشاید؛ ۷- فردوسی هم‌چون ناصر خسرو در ستایش خاندان پیامبر، از تعبیر «اهل بیت» استفاده می‌کند و برخلاف بسیاری از مورخان و جغرافی‌دانان سنی‌مذهب که چون از شهر توس سخن می‌گویند، یادی هم از امام رضا (ع) می‌کنند، اشاره‌ای به این امام نمی‌کند که در نزدیکی او مدفون است. اگر چنین می‌کرد، دلیلی بر دوازده امامی بودن او می‌شد.

کلیدواژه‌ها

اسماعیلیه، اهل بیت، بر شده گوهر، تشبیه و تنزیه، ژرف‌نگری، ملی‌گرایی، وصی.

*H_ardestani_r@yahoo.com

مقدمه

بیش‌تر کسانی که درباره فردوسی سخن گفته‌اند، در بحث از مذهب فردوسی، به شیعه بودن او اشاره کرده‌اند، (نظامی‌عروسی، ۱۳۷۵: ۸۰؛ سمرقندی، ۱۳۸۲: ۵۲؛ هدایت، بی‌تا: ۲۲۴؛ نولدکه، ۱۳۸۴: ۱۱۴؛ رضازاده‌شفق، ۱۳۶۲: ۱۹۷؛ صفا، ۱۳۷۱: ۴۷۹/۱؛ مجتبیایی، ۱۳۶۲: ۶۰۷؛ ریاحی، ۱۳۸۹: ۲۳۲؛ کزازی، ۱۳۷۹: ۲۰۸/۱؛ دوست‌خواه، ۱۳۸۴: ۲۴؛ حمیدیان، ۱۳۸۷: ۹۲؛ خالقی‌مطلق، ۱۳۹۰: ۱۴۳؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۷؛ مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۵۲؛ شاپورشه‌بازی، ۱۳۹۰: ۸۰؛ رستگارفسایبی، ۱۳۸۱: ۲۰۳) اما در این میان، هستند پژوهش‌گرانی که نوع تشیع فردوسی را نیز بررسی کرده و او را وابسته به یکی از فرق شیعی دانسته‌اند؛ چنان‌که محمد محیط‌طباطبایی، فردوسی را شیعه زیدی معرفی می‌کند و می‌نویسد: «فردوسی مرد مسلمانی است؛ پیرو محمد (ص) و علی (ع). یاران و صحابه رسول را پاک و متقی می‌داند و خلفای راشدین را می‌ستاید ... و علی (ع) را از همه صحابه پیمبر برتر می‌داند، ولی با وجود این، از وصف ابوبکر و عمر و عثمان^۱ به خلافت روی‌گردان نیست ... کسی که بر اصول عقاید فرق اسلامی و مقالات ایشان وقوف کامل داشته باشد، چنین مسلمانی را قطعاً از فرقه زیدیه، از دسته شیعه می‌داند ... زید بن علی بن الحسین ... اعتقاد داشت که امامت مفضول با بودن افضل جایز است و می‌گفت که علی بن ابی‌طالب (ع)، مهتر یاران رسول است، اما خلافت را برای مصلحتی که مسلمین در نظر داشتند و قاعده‌ای که برای خاموش کردن آتش فتنه رعایت کردند، به ابوبکر واگذار نمودند تا دل‌ها که از ضربت شمشیر علی (ع) در جنگ‌های بدر و اُحد خونین بود، آرامش یابد و جایز می‌دانست که افضل در احکام به مفضول که پیشوای مسلمانان است، مراجعه کند. پس معلوم شد که عقیده فردوسی به زیدیه از شعبه‌های شیعه، نزدیک‌تر از هر مذهب و راه دیگری است.» (محیط‌طباطبایی، ۱۳۶۹: ۸۰-۸۱)

بنابر دیدگاه برخی شاهنامه‌شناسان، بیت‌هایی که در دیباچه برخی نسخه‌های شاهنامه در ستایش ابوبکر، عمر و عثمان ذکر شده است و محیط‌طباطبایی مبنای استدلال خود را بر آن ابیات می‌نهد، الحاقی است.^۲ (دوست‌خواه، ۱۳۸۰: ۱۱۳-۱۱۸؛ همو، ۱۳۸۴: ۵۵؛ خالقی‌مطلق، ۱۳۸۸: ۱۳۷-۱۴۲؛ کزازی، ۱۳۷۹: ۲۰۸/۱؛ زریاب‌خویی، ۱۳۸۹: ۲۷؛ نولدکه، ۱۳۸۴: ۱۱۰، ۱۱۳) پس بدین‌سان، نظر ایشان درست نمی‌نماید. البته خود او نیز بعدها در صحت این ابیات دچار تردید شد. (محیط‌طباطبایی، ۱۳۶۹: ۱۰۹) به جز محیط‌طباطبایی، پژوهش‌گر پاکستانی، محمودخان شیرانی (۱۳۶۹: ۱۸۱-۱۸۳)

نیز با استناد به همین ابیات، فردوسی را از جمله زیدیه و یا سنی مذهب می‌انگارد، اما او به گفته جلال خالقی مطلق (۱۳۸۵: ۱۸) همان گونه که در جستاری درباره هجونا مه نوشته است، بیش تر در پی اعاده آبروی محمود غزنوی است و در مقاله‌ای نیز که درباره مذهب فردوسی می‌نویسد، هدفش دفاع از تسنن است تا بیان حقیقت.

جدا از آن چه آمد، دیدگاه‌هایی دیگر هم درباره مذهب فردوسی هست. در این میان احمد مهدوی دامغانی، فردوسی را شیعه دوازده امامی می‌پندارد و معتقد است که تأکید بر واژه وصی، در ابیاتی که در وصف امام نخست شیعیان در دیباچه آمده است، دلیلی قطعی بر دوازده امامی بودن فردوسی است: «از همان زمان معاویه، از حضرت امیرالمؤمنین علی، علیه السلام، با کلمه وصی تعبیر می‌کردند، زیرا لفظ وصی به معنایی که شیعه از آن اراده می‌کند، به اصطلاح منطقیان، تنها لفظ جامع و مانعی است که معرف شیعه و جمعی مبانی اعتقادی اوست.» (مهدوی دامغانی، ۱۳۷۲ الف: ۹-۱۱؛ همو، ۱۳۷۲ ب: ۴۱-۴۲) ناگفته نماند که عطاالله مهاجرانی (۱۳۸۲: ۱۷۳-۱۷۵) هم چون مهدوی دامغانی (۱۳۷۲ الف: ۱۰؛ همو، ۱۳۷۲ ب: ۴۶-۴۷) اصطلاح «رافضی» را که از گذشته به فردوسی نسبت داده‌اند (نظامی عروضی، ۱۳۷۵: ۷۸، ۸۳) دلیلی بر دوازده امامی بودن او می‌داند و بر این باور است که رافضی در روزگار فردوسی، یکسره به امامیه گفته می‌شده است. این سخن مهدوی دامغانی و مهاجرانی درست نمی‌نماید. روافض، آن گونه که از تاریخ شیعه برمی‌آید، به کسانی گفته می‌شده است که شیخین را در جای گاه خلفای پیامبر اسلام رد کردند. (حلبی، ۱۳۷۶: ۱۱۵) چنان که پیش تر آمد، از میان شیعیان، تنها پیروان زید بن علی بودند که خلافت امام مفضل را با وجود امام فاضل پذیرفتند. به دیگر سخن، زید بن علی و پیروان اویند که از شیخین تبرا نجسند و مطابق با سخن محمد بن عبدالکریم شهرستانی (۲۰۰۳: ۳۷/۱، ۱۷۳) اساساً روافض به شیعیانی گفته شد که زید بن علی را وانهادند؛ بدین دلیل که او برخلاف شیوه پدران خویش در تولد و تبرا عمل کرد. پس رافضی همه گروه‌های شیعی، اعم از امامیه و اسماعیلیان را دربرگرفت که وجود امامی فاضل و پیروی از او را واجب دیدند و رهبری شیخین را نپذیرفتند. بر این بنیان، نمی‌توان ویژگی رافض را مختص امامیه دانست. با خواندن دیوان ناصر خسرو می‌بینیم که به گفته خود ناصر خسرو اسماعیلی، دشمنانش او را رافضی خوانده‌اند:

رافضی گشتم و گمراه نام
(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۳۶۴)

گر به دین مشغول گشتم لاجرم

رافضی و قرمطی^۴ و معتزلی^۴
ناصبی بی نیست جای تنگدلی
(همان، ۲۸۷)

نام نهی اهل علم و حکمت را
رافضیم سوی تو و تو سوی من

گر مشکلی بپرسی زو گویدت که این را چون گویی‌اش که حجت از نیم‌شب نخسبد گوید درست کردی کو رافضی‌ست بی‌شکت گر گویی‌اش که با او بنشین و علم بشنو گوید سخن نباید از رافضی شنودن

جز رافضی نگوید کاین رافضی‌ست این هین وندر نماز باشد تا صبح بامدادین زیرا که اهل سنت نکند نماز چندین کو خود سخن نگوید جز با وقار و تمکین کرد این حدیث ما را خواجه امام تلقین (همان، ۲۳۷، ۱۱۴، ۵۵، ۵۱)

بیت‌های پیش‌گفته ناصر خسرو بخوبی نشان می‌دهد که لفظ رافضی در روزگار نزدیک به فردوسی، مختص به شیعیان دوازده امامی نبوده است و اسماعیلیان را نیز رافضی خطاب می‌کردند. بنابراین نمی‌توان این لفظ را دلیلی بر دوازده امامی بودن فردوسی دانست؛ آن‌گونه که مهدوی دامغانی و مهاجرانی پنداشته‌اند. در این‌جا، این نکته را باید افزود که خالقی مطلق (۱۳۸۵: ۱۸-۱۹؛ همو، ۲۰۰۱: ۱۸-۱۹) نیز فردوسی را دوازده امامی می‌داند.

پژوهنده دیگر عباس زریاب‌خویی است که درباره تشیع فردوسی سخن می‌گوید و او را متأثر از حکمت اسماعیلی می‌داند. او یکی از مهم‌ترین دلایلی که درباره اسماعیلی بودن فردوسی نقل می‌کند، توجه او به مقوله خرد و جان است که شیعیان اسماعیلی از آن تعبیر به عقل و نفس کلی می‌کنند و آن را اساس آفرینش می‌شمارند؛ همان‌گونه که شاعر حماسه‌سرا در آغازین بیت شاهنامه بدان عنایت دارد و در چند جای از دیباچه، درباره آن سخن می‌گوید.^۵ (زریاب‌خویی، ۱۳۸۹: ۲۱) محمدامین ریاحی (۱۳۸۹: ۲۳۴) نیز معتقد است که دیباچه شاهنامه تا پیش از ارائه به محمود، بر بنیان حکمت اسماعیلی گرد آمده است، اما وقتی فردوسی بر آن می‌شود که شاهنامه را به محمود غزنوی تقدیم کند، آن را به ریختی درمی‌آورد که در تضاد با اندیشه شاه غزنوی و مردمان آن زمانه نباشد. بدین‌سان، ریاحی نیز چون زریاب‌خویی، فردوسی را اسماعیلی می‌پندارد و افزون بر این دو، کاظم برگ‌نیسی (۱۳۸۶: ۱۲/۱) هم فردوسی را متأثر از حکمت اسماعیلی می‌یابد. خالقی مطلق (۲۰۰۱: ۴/۱) نیز با آن که بر امامیه بودن فردوسی تأکید دارد، برخی بیت‌های دیباچه (۸-۱۲/ فردوسی، ۱۳۸۶: ۳/۱) را مانده به آرای اسماعیلی می‌داند که «توحید مطلق را نه تنها در دور کردن زمان و مکان و ماهیت و حد و وجود (زمان و جای و چیزی و اندازه و بود) از آفریدگار می‌دانستند، بلکه هیچ‌گونه صفتی به او نسبت نمی‌دادند.» او سپس برای تأیید سخن خود به مقاله نخست کتاب کشف‌المحجوب، نوشته ابویعقوب سجستانی اسماعیلی استناد می‌کند.

بر بنیان سخنانی که گفته شد، می‌توان دست‌کم فردوسی را متأثر از حکمت اسماعیلیه پنداشت. نگارنده جستار پیش‌رو نیز پس از بیان تاریخچه‌ای درباره اسماعیلیه به ارائه دلایل خود در این باره می‌پردازد.

اسماعیلیه در تاریخ اسلام به کسانی گفته می‌شود که به امامت اسماعیل، فرزند بزرگ امام جعفر صادق (ع) باور داشتند که امام ششم او را در مقام جانشین خود برمی‌گزیند، اما پیش از امام، در سال ۱۴۵ هـ.ق درمی‌گذرد. پس از این واقعه، ایشان فرزند دیگر خود، امام موسی کاظم (ع) را به امامت انتخاب می‌کند که برادر ناتنی اسماعیل است و بیست و پنج سال کوچک‌تر از اوست. می‌باید یاد شود که گویا روش اسماعیل با پدرش، امام جعفر (ع) در روی‌کرد به خلافت عباسی متفاوت بوده است. امام پس از شکست‌های متعدّد شیعه، بر بنیان عدم درگیری سیاسی و شورش علیه حکومت وقت (چنان‌که حاضر به تأیید قیام محمد بن عبدالله نفس زکّیه، از نوادگان امام حسن (ع) نشد و بدان‌ها نپیوست و دستور داد که شیعیان به هیچ یک از گروه‌های مسلح فعال نپیوندند. امام نه تنها از رفتار انقلابی فرزندش خشنود نبوده، بلکه این امر، موجبات نگرانی و خشم ایشان را نیز فراهم کرده است/مدرّسی طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۶، ۱۱۲؛ دفتری، ۱۳۸۸: ۴۶، ۴۸؛ همو، ۱۳۸۹: ۲۴؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۱۲) به تشیع استواری بخشید. او با قرار دادن مفهوم امامت بر بنیان اصول دوگانه و در پیوند با هم، یعنی نصّ و علم و تأکید بر تقیه، شیوه‌ای دیگر در پیش گرفت، اما اسماعیل برخلاف امام صادق (ع)، با محافل سیاسی ضدّ عباسی در پیوند بوده و دست‌کم در توطئه‌ای نافرجام، علیه خلیفه شرکت داشته است که این روحیه انقلابی‌گری، می‌توانسته از روابط او با خطّابیه، پیروان ابوالخطّاب اسدی^۶ برخاسته که از نخستین غلات بوده است. ابوالخطّاب و پیروانش در سال ۱۳۸ هـ.ق در مسجد کوفه گردآمدند و قصد شورش داشتند که والی شهر، آنان را قتل عام کرد. با کشته شدن ابوالخطّاب، برخی از پیروان او گرد اسماعیل برآمدند که از سیاست انقلابی ابوالخطّاب پشتیبانی می‌کرد. (دفتری، ۱۳۸۸: ۴۹-۵۰) پس از آن اسماعیل وفات یافت و با وجود این‌که امام جعفر (ع)، امام موسی کاظم (ع) را در مقام جانشین خود معرفی کرد، این گروه هم‌چنان به امامت اسماعیل پای فشردند که به اسماعیلیه شهرت یافتند. پیروان اسماعیل پس از رحلت امام جعفر (ع) در سال ۱۴۸ هـ.ق که تشیع امامیه را استقرار و استحکام بخشید، از دیگر شیعیان، مانند کیسانیه^۷ غلات^۸ امامیه و زیدیه جدا شدند و محمد، پسر اسماعیل را امام شمردند و سلسله هفت امامی را بنیان نهادند که با علی بن ابی‌طالب (ع) آغاز می‌شود و به محمد بن اسماعیل، در مقام قائم منتظر پایان می‌پذیرد. (همو، ۱۳۸۹: ۶۲، ۲۴۲؛ شهرستانی، ۲۰۰۳: ۲۰۹/۱-۲۱۰) اسماعیلیان حدود یک قرن پس از اسماعیل، به گونه‌ای پنهانی و با روشی نظام‌مند، برای پدیداری جنبشی سازمان‌یافته و گسترده کوشیدند. آنان جنبش سری دینی سیاسی با اهداف انقلابی، برای برانداختن عباسیان که به غصب

حقوق مشروع علویان متهم بودند و به حکومت نشاندن امامی اسماعیلی، برای رهبری امت اسلام سازمان دادند که این جنبش را اسماعیلیان، «دعوت» یا «الدعوة الیهادیة» خواندند. (همان، ۲۴۳؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۱۱؛ حلبی، ۱۳۸۰: ۱۰۴؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۴۰) اسماعیلیه داعیان مختلفی به سراسر جهان اسلام گسیل کردند و کامیابی نخستین خود را با تشکیل دولت فاطمی در سال ۲۹۷ ه.ق. در شمال آفریقا بدست آوردند که اغلب در تاریخ اسماعیلیه، از دوره حکومتی فاطمیان، تعبیر به «عصر طلایی» می‌شود. (دفتری، ۱۳۸۹: ۲۴۷)

پس از این، دلایل و شواهدی ارائه می‌شود که بر بنیان آن، می‌توان فردوسی را متأثر از اسماعیلیانی دانست که در آن زمان همه جهان اسلام را متأثر از خود ساخته بودند؛ چنان که می‌بینیم بسیاری از شیعیان دوازده امامی در عراق و خراسان نیز به مذهب اسماعیلی می‌پیوندند. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۸۳-۱۸۷) نگارنده برای آن که این تأثیرپذیری ملموس تر شود، ناصر خسرو اسماعیلی، شاعر قرن پنجم را که نزدیک به فردوسی می‌زید، در مقام نماینده اسماعیلیان برمی‌گزیند و اندیشه فردوسی را با باورهای او می‌سنجد.

بحث و بررسی

۱- فردوسی، ناصر خسرو و ملی‌گرایی

آن چنان که از تاریخ برمی‌آید، اعراب که ایرانیان را موالی (بندگان) می‌خواندند، (بهار، ۱۳۸۲: ۲/۲؛ ممتحن، ۱۳۸۵: ۱۳۱) پس از ایجاد حکومت بنی‌امیه، بیش از گذشته ایرانیان را خوار شمردند. (صفا، ۱۳۷۱: ۱۹/۱) بنابراین، ایرانیان که خود را دارای فرهنگ و تمدن درخشان هزاران ساله می‌دیدند؛ اگرچه پیش از این نیز برای استقلال خود از سلطه اعراب کوشیده بودند، (ریاحی، ۱۳۸۹: ۳۲-۳۸) بنای مخالفت جدی خود را با بنی‌امیه نهادند که تعصبات شدید عربی داشت. در این دوره، نخست شاعران تازی گوی ایرانی نژاد در اشعار خویش، مفاخره بر عرب را آغاز کردند که می‌توان از این میان به خاندان «یسار نسایی» اشاره کرد؛ خاندانی که در دوره بنی‌امیه، از این مفاخرات شهرت بسیار یافت. (ممتحن، ۱۳۸۵: ۱۵۶) افزون بر این ایرانی‌ستایی‌ها، ایرانیان متوجه مخالفان جدی بنی‌امیه؛ یعنی خاندان رسالت و اهل بیت رسول شدند که طرف بغض بنی‌امیه بودند. از این‌روی، حس هم‌دردی با آنان سبب شد به سوی خاندان پیامبر کشیده شوند که هر دو از بنی‌امیه آزار می‌دیدند. نیاز است اشاره شود که تا پیش

از قیام مختار ثقفی و کین‌کشی او از گشندگان امام حسین (ع)، پیروان مذهب تشیع عموماً از اعراب بودند، اما پس از شورش وی، موالی غیرعرب که در زیر ستم بنی‌امیه خرد شده بودند، به جنبش او پیوستند و خود را «شیعه‌المهدی» نامیدند. (دفتری، ۱۳۸۸: ۴۰-۴۱) بنابراین می‌بینیم که مذهب شیعه، پناه‌گاهی مناسب برای ایرانیان می‌شود؛ چنان‌که شاعر ملی، فردوسی (۱۳۸۶: ۱۰/۱-۱۱) خود را در شاهنامه خاک پای حیدر و اهل بیت معرفی می‌کند و به تشیع خود می‌بالد.

اما نوع تشیع فردوسی چیست؟ آیا ممکن است او را اسماعیلی دانست؟ یعنی فرقه شیعی که در آن عصر بسیاری از بزرگان را متأثر از خود کرده بود.

ایرانیان ملی‌گرا که دل خوشی نسبت به اعراب نداشتند و در پی استقلال ایران بودند، پشتیبان اسماعیلیانی شدند که از علویان حمایت می‌کردند و با خلفای عباسی درافتاده بودند. (به گونه‌ای که مستنصر، هشتمین خلیفه فاطمی مصر، خلیفه عباسی را به دست ارسلان بساسیری از بغداد راند/همدانی، ۱۳۸۸: ۵۴؛ دفتری، ۱۳۸۹: ۹۰) اسماعیلیه بر آن بودند که حکومت عباسیان را برافکنند و امامی اسماعیلی را جانشین آنان سازند که این امر می‌توانست برای ایران، استقلال از عرب را به همراه داشته باشد. بنابراین، این‌که فردوسی نیز به این گروه علاقه‌مند بوده و از آن‌ها متأثر شده است، نامعمول جلوه نمی‌کند. خاورشناسی روسی نیز به این نکته اشاره می‌کند که در عصر فردوسی، میان اسماعیلیان و دهقانان که فردوسی از آن طبقه بوده است، پیوند است. او بنابر روایت برخی متون تاریخی می‌نویسد: هنگامی که فاطمیان سفیری به غزنه اعزام می‌دارند، او طی سفر خود، تبلیغاتی گسترده در معرفی مذهب اسماعیلی به راه می‌اندازد و گویا نظر و پشتیبانی دهقانان را برای یآوری و حمایت فاطمیان اسماعیلی جلب می‌کند (یعقوبفسکی، ۱۳۹۰: ۹۴؛ گردیزی، ۱۳۸۴: ۲۶۱؛ مستوفی، ۱۳۸۷: ۳۹۴) که البته می‌دانیم دهقانان، در واقع پاس‌داران فرهنگ ایران بودند؛ چنان‌که ابومنصور محمد بن عبدالرزاق که فردوسی او را پهلوان دهقان‌نژاد می‌خواند (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۲/۱) و او نیز مانند فردوسی، مذهب شیعه دارد (بابویه قمی، ۱۳۶۳: ۲۸۵/۲؛ نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۳۰۰) به وزیر خویش، ابومنصورالمعمری فرمان می‌دهد «تا خداوندان کتب را از دهقانان و فرزنانگان و جهان‌دیدگان از شهرها بیاورد» تا شاهنامه منشور را گرد کنند که دربردارنده روایات و اساطیر ایرانی است (قزوینی، ۱۳۶۲: ۱۶۴) و پس از آن نیز خود فردوسی در مقام دهقان‌نژاد، این روایت‌ها را بنظم می‌کشد تا پاس‌بان فرهنگ درخشان ایران کهن باشد.

همین پیوند شیعیان اسماعیلی و دهقانان و علاقه‌مندی آنان به فرهنگ ایرانی موجب می‌شود تا اهل تسنن، آنان را با القابی چون مجوس (معرّب واژه magu در

فارسی باستان و mowbed در پهلوی، به معنی مغ / Kent, 1953: 201) و زندیق (از zand پهلوی به معنی توضیح و تأویل، به علاوه ig صفت فاعلی ساز، به معنی تفسیرکننده / Mackenzie, 1971: 98) خطاب کنند؛ چنان که صاحب «الفرق بین الفرق» به این دو صفت اسماعیلیته؛ یعنی مجوسی و تأویل گری (زندیقی) که درباره مانویان نیز بکار می رود (دینوری، ۱۳۹۰: ۷۳؛ گردیزی، ۱۳۸۴: ۸۶؛ یعقوبی، ۱۳۸۷ الف: ۱۹۵/۱؛ ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۲۰؛ مجمل التواریخ والقصص، ۱۳۸۳: ۶۵؛ بلعمی، ۱۳۸۵: ۶۲۹) اشاره می کند و می نویسد: کسانی که دین باطنی (اسماعیلی) را بنیان نهاده اند، فرزندان مجوسانند و آنان متمایل به دین گذشتگان خود هستند و از ترس سیوف مسلمانان، اعتقاد درونی خود را آشکار نمی کنند و آیات قرآن و سنن نبی اکرم (ص) را موافق و مناسب با مذهب خود تأویل می کنند. (بغدادی، ۱۹۹۸: ۱۰۵)

عظاملک نیز درباره اسماعیلیان سخنانی دارد که در آن تأیید سخن بغدادی دیده می شود: «در ابتدای ملت اسلام، بعد از ایام خلفای راشدین... در میان اسلام، جماعتی پیدا شدند که ضمایر ایشان را با دین اسلام الفتی نبود و عصیت مجوس در دل های این طایفه رسوخی داشت، از جهت تشکیک و تضلیل. در میان خلایق سخنی انداختند که ظاهر شریعت را باطنی هست.» (جوینی، ۱۳۸۲: ۱۴۲/۳-۱۴۳) هم چنین، در سخن او آمده است که خلیفه القادربالله گواهی بر مجوس و زندقه بودن اسماعیلیان و خلفای فاطمی می نویسد و آنان را ثنوی (باورمند به دو بن اورمزد و اهریمن در دین زردشتی) می خواند. (همان، ۱۷۴/۳-۱۷۷)

مطهر بن طاهر نیز اسماعیلیته را هم چون مانویان می پندارد و می نویسد: «به روزگار شاپور بود که مانی زندیق ظهور کرد و آن نخستین بار بود که زندقه در زمین آشکار شد؛ جز این که نام های آن مختلف است و امروز روز، علم باطن و باطنیت خوانده می شود.» (مقدسی، ۱۳۸۶: ۵۴/۱)

امام محمد غزالی، دیگر دشمن اسماعیلیان نیز در کتاب «المستظهری» که در آن به نقد اسماعیلیان می پردازد، به ایرانیانی اشاره می کند که در کنار هفت گروه دیگر به اسماعیلیان پیوسته اند. او معتقد است این دسته از ایرانیان، اسلام را غاصب دولت خود می دانند و می خواهند انتقام نیاکانشان را بگیرند. (متها، ۱۳۹۱: ۶۳)

مسعودی (۱۳۸۷: ۱/ده) نیز کتابی به نام «خزائن الدین و سر العالمین» دارد که در آن به اندیشه های کلامی اسماعیلیان، مانویان و مزدکیان می پردازد که آشکار است پیوند این گروه ها در نظر او، سبب پرداختن در کتابی بدان ها شده است.

اگرچه ناصر خسرو در مقابل این سخنان که اسماعیلیه را دل‌بسته باورهای کهن ایرانی معرفی می‌کند، بیان می‌دارد: «تو را که گفت که ما شیعتِ اهلِ زَناریم؛» (ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۷۰) همو که پیوسته بر شیعه بودن خویش می‌بالد، هیچ‌گاه نژادِ آزاده (ایرانی) خود را از یاد نمی‌برد و می‌گوید: «تن پاک فرزندِ آزادگانم» (همان، ۴۴۶) و دیوان او به گفته خالقی مطلق (۱۳۸۶: ۲۲۰-۲۲۱) پُر است از بیت‌هایی که آشکار می‌کند این شاعر اسماعیلی با اسطوره‌های کهن ایرانی، بخوبی آشنایی داشته است؛ چنان که جایی مردم را نکوهش می‌کند که چرا خلیفه عباسی (ضحاک تازی) را بر امام اسماعیلی (فریدون) ترجیح می‌دهند:

سوی تو ضحاک بد هنر ز طمع بهتر تر و عادل تر از فریدون شد
(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۷۹)

و همو سخنانی را از زردشت، با استناد به *اوستا* و تفسیرهای آن نقل می‌کند:
گردن از بار طمع، لاغر و باریک این نبشته است زرادشت سخن‌دان در زند
(همان، ۴۰۳)

و همه آثار خود را به فارسی می‌نگارد. ناصر خسرو «می‌کوشید تا سبک و زبان خود را تا جایی که می‌توانست به فارسی سره برساند. همه این‌ها باید به گونه‌ای سنجیده و حساب شده انجام شده باشد؛» یعنی باید پذیرفت «که اسماعیلیان به فارسی بیش از زبان‌های دیگر دل‌بستگی داشتند؛» (افغان، ۱۳۸۷: ۱۲۳-۱۲۴) همان‌گونه که خواجه نصیرالدین توسی نیز تا «زمانی که هنوز اسماعیلی بود به فارسی نسبتاً سره‌ای می‌نوشت... [اما] وقتی به مذهب تشیع [امامیه] درآمد، همه آن‌ها را ترک کرد و با عزمی راسخ به اصطلاحات عربی پناه بُرد.» (همان، ۱۲۸) پس آشکارا می‌بینیم، «جهان‌بینی اسماعیلیه، ریشه در اندیشه‌های کهن ایرانی دارد» (ریاحی، ۱۳۸۲: ۷۷) و گویا «به سبب همین قصد ملی، دعوت باطنیه در ایران قرن سوم و چهارم بسیار رواج می‌یابد. (صفا، ۱۳۷۱: ۲۵۳/۱) بنابراین، اگر شاعر حماسه‌سرا و میهن‌دوست ما نیز به جمع باطنیان پیوسته باشد، جای شگفتی نیست، بلکه در آن عصر طبیعی هم می‌نموده است.

از آن چه گذشت، بخوبی آشکار می‌شود که در عصر فردوسی و ناصر خسرو مفهوم ملیت ایرانی و شیعه اسماعیلی و مخالفت با خلفای عباسی و دست‌نشانگان آنان، به هم گره می‌خورد و یکی بی‌دیگری، پنداری معنا نمی‌یابد؛ چنان‌که در پس از همان بیت‌های پیش‌نوشته که ناصر خسرو در آن خود را فرزند آزادگان پاک‌تن می‌خواند، بی‌درنگ بر پیمان معروف روز غدیر و باور به امامت علی بن ابی‌طالب (ع) و دشمنی با دشمنان علی (ع) اشاره می‌کند. (ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۴۴۶)

اما پرسشی به جا می ماند و آن این که چرا باید تنها اسماعیلیان را در مقابل خلفای عباسی دید؟ مگر دیگر گروه های شیعه، دید خوبی به عباسیان داشتند؟ البته آشکار است همه شیعیان از عباسیان بیزار بودند که در آزار امامان شیعه می کوشیدند، اما آن گونه که پیش تر نیز آمد، از دوره امام جعفر (ع)، روش امامان در برابر خلفا، روش انقلابی نبود و آنان می کوشیدند که با عهده دار شدن کارهای علمی و فرهنگی، مذهب شیعه را گسترش دهند؛ برخلاف اسماعیل که معتقد به شیوه انقلابی بود و از همین روی با گروه های نظامی چون خطابیّه علیه خلیفگان بغداد می شورید. البته با وفات او پیش از امام جعفر (ع) و به امامت رسیدن امام موسی کاظم (ع)، همان روش علمی فرهنگی ادامه یافت و او از همه فعالیت های سیاسی کناره گرفت و این سنت را جانشینان او نیز حفظ کردند، (دفتری، ۱۳۸۹: ۲۶) اما آنان که هم چنان به امامت اسماعیل و سپس پسرش، محمد معتقد بودند، شیوه انقلابی را علیه خلیفگان و دست نشاندهگان آنان از یاد نبردند.

بسیار شنیده ایم که اگر محمود شاهنامه را نپذیرفت، از آن روی بوده که فردوسی مذهب شیعه داشته است. (نظامی عروضی، ۱۳۷۵: ۷۸-۷۹؛ صفا، ۱۳۷۱: ۴۷۹/۱) در مقابل، کسانی معتقدند که محمود مشکلی با شیعیان نداشته است، زیرا او به شاعران شیعی چون غضایری رازی و کسایی مروزی صلات فراوان می بخشد و دو دختر خود را به حکام آل زیار؛ یعنی منوچهر، پسر قابوس و برادرزاده او، کیکاووس، پسر اسکندر به زنی می دهد که مذهب شیعه داشتند. (ریاحی، ۱۳۸۲: ۹۱؛ امیدسالار، ۱۳۸۱: ۲۶۴؛ بیهقی، ۱۳۸۳: ۲۱۷؛ عنصرالمعالی، ۱۳۸۳: ۵، ۲۷۲) گذشته از این پیوندها که نزدیکی محمود را به شیعیان می رساند، در رفتار برخی از نزدیکان سلطان غزنوی، نیکویی هایی در حق شیعیان می بینیم؛ چنان که در تاریخ گزیده می خوانیم که حاکم منصوب از سوی محمود بر نیشابور، سوری بن معتز، مشهدی را برای امام رضا (ع) در توس عمارت می کند. (مستوفی، ۱۳۸۷: ۲۰۵) بیهقی سنی مذهب نیز که در دربار غزنویان متعصب بوده و سمت دبیری داشته است، آشکارا از رفتن به زیارت آرامگاه امام رضا (ع) سخن می گوید (بیهقی، ۱۳۸۳: ۵۰۸) که اگر این امر خلاف خواست دربار غزنوی می بود، قطعاً آن را انجام نمی داد و در تاریخش، سخنی از آن نمی گفت. بر این بنیان می توان چنین پنداشت که محمود با شیعیان دوازده امامی از راه لطف رفتار می کرده است که در آن دوره روشی ملایم با عباسیان در پیش داشتند و بیش تر محافظه کار بودند تا انقلابی، (باسورث، ۱۳۸۵: ۱۹۶) لیکن پنداری با اسماعیلیان نهایت دشمنی را در پیش گرفته است. از این روی، اگر بپذیریم که فردوسی مذهب اسماعیلی داشته است،

دیگر علت پذیرفته نشدن شاهنامه در دربار محمود (به واسطه دیباچه‌اش که در بردارنده اعتقادات اسماعیلی است) در کشدنی خواهد بود. البته شاید این پرسش نیز پیش آید که اگر محمود در اسماعیلی بودن فردوسی مطمئن بوده، چرا او را نکشته است؟ مگر نه این که او می‌گفت: «من از بهر عباسیان انگشت در کرده‌ام در همه جهان و قرمطی می‌جویم.» (بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۹۳) در پاسخ باید گفت: «اسماعیلیان الزاماً در تقیه مجرب و استاد بودند.» (باسورث، ۱۳۸۵: ۲۰۰) بنابراین دور نمی‌نماید که فردوسی، نوع تشیع خود را بر مخالفان می‌پوشاند تا جانش به سلامت ماند، ولی آن چه در دیباچه آمده، نشان دهنده اندیشه‌های اسماعیلی اوست که «با اسلام سنتی و شیعه امامیه و شیعه زیدیه سازگار نیست» و همین مقدمه «سبب شده است تا فردوسی مورد پسند دستگاه درباری سلطان محمود غزنوی قرار نگیرد و یکی از مشایخ توس، از پذیرش جنازه او در گورستان مسلمانان جلوگیری کند، زیرا اسلام، اهل شیعه زیدی و امامی را کافر و خارج از دین نمی‌شناسند، اما اسماعیلیه را ملاحظه و کافر می‌شمارند.» (زریاب‌خویی، ۱۳۸۹: ۲۸)

باری، شاید دلیل مذکوری که پس از مرگ فردوسی، جنازه او را به گورستان مسلمانان راه نمی‌دهد و رافضی بودن وی را بهانه می‌کند (نظامی‌عروسی، ۱۳۷۵: ۸۳؛ مستوفی، ۱۳۸۷: ۶۶۱) آن هم در شهری که بیش‌تر مردمان آن شیعه هستند (شاپورشهبازی، ۱۳۹۰: ۸۱؛ نولدکه، ۱۳۸۴: ۱۱۲؛ محیط‌طباطبایی، ۱۳۶۹: ۸۵، ۱۲۷) مذهب اسماعیلی فردوسی باشد که آمیخته به میهن‌دوستی است.

۲- فردوسی، ناصر خسرو و هم‌راهی تشبیه و تنزیه

بشر پیوسته با دو گونه پندار درباره خداوند روبه‌رو بوده است: یکی دیدگاهی که آفریده و آفریننده را هم‌سان می‌پندارد و ویژگی‌های انسانی به خداوند نسبت می‌دهد که دارندگان این اعتقاد به «مشبّه» یا «مجسمه» شهرت می‌یابند و گروه دوم کسانی هستند که به هیچ‌روی صفات بشری را برای خداوند متصور نیستند و او را منزّه از هرگونه ویژگی انسانی می‌پندارند که این دسته را به دلیل باور به تعطیلی صفات باری، «معطله» یا «اهل تنزیه» می‌نامند. (جرجانی، ۲۰۰۴: ۶۰؛ ولادوست، ۱۳۸۷: ۳۴۱/۱۵؛ قشیری، ۱۳۸۵: ۷۷۶؛ اشعری، ۲۰۰۳: ۳۳) جدا از این دو گروه، می‌باید به گروهی دیگر اشاره کرد که از این دو راه اعتقاد صرف به تشبیه یا تنزیه، راهی میانه برمی‌گزینند. به دیگر سخن، هیچ یک از این دو را در شناخت پروردگار کارا نمی‌دانند، بلکه ترکیبی از تشبیه و تنزیه را طریق معرفت به یزدان می‌انگارند. از جمله معتقدان به این باور

اسماعیلیان هستند. ابویعقوب سجستانی، از بزرگان اسماعیلی می‌گوید که در راه شناخت یزدان، دو نفی بایسته است: نفی نخست، دور کردن آخذ از نشان آفریده‌هاست؛ یعنی این که گفته شود خداوند آفریننده ندارد و از حد، صفات، زمان و مکان مبراست؛ توحید مجرد. اما نفی دوم، باور به آفرینندگی آفریدگار باشد تا فراخواندن به هست‌کننده معطل نماند. با این نفی دوم یا درست کردن آفریدگار، در واقع بیان می‌شود که خداوند نه چیز است و نه ناچیز، نه محدود نه نامحدود، نه موصوف و نه ناموصوف، نه در مکان و نه در نامکان، نه در زمان و نه در نازمان و نه هست و نه ناهست. بنابراین، انسان با این دو نفی از تشبیه و تنزیه (تعطیل) بیرون می‌آید: «پس درست شد که مجرد کردن آفریدگار درست نشود، مگر به دور کردن آنک برابر این دور کردن‌ها افتد چون دور کردن نخستین تا از تشبیه خارج شویم و دور کردن آخرین تا از تعطیل دور باشیم.» (سجستانی، ۱۳۵۸: ۱۴/۱ به نقل از شایگان، ۱۳۷۳: ۱۷۹)

بدین‌سان، درمی‌یابیم که از دید اسماعیلیه، جمع میان تشبیه و تنزیه راهی است که به شناخت حق منتهی می‌شود. ناصر خسرو نیز با استناد به سخن امام صادق (ع) (از ایشان پرسیدند که حق تعطیل است یا تشبیه؟ ایشان فرمودند: «منزله بین المنزله.» / دینوری، ۱۹۶۳: ۳۱/۱-۳۲) به درستی این نظریه اشاره می‌کند. او در بیتی آورده است:

حکمت از حضرت فرزند نبی باید جست پاک و پاکیزه ز تعطیل و ز تشبیه چو سیم
(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۳۵۶)

با دقت در دیباچه شاهنامه، درمی‌یابیم که فردوسی نیز در شناخت خداوند به چنین دیدگاهی معتقد است. او از یک سوی خدای را دارنده نام و در دیگر سوی صاحب جای می‌خواند: «خداوند نام و خداوند جای.» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳/۱) خداوند در این مصراع معادل و مترادف «دارنده و صاحب» است، (کزازی، ۱۳۷۹: ۱۷۰/۱) اما نام و جای چه معنایی ممکن است دربرداشته باشند؟ به گمان نگارنده، نام را می‌توان معادل تنزیه و جای را هم‌معنای تشبیه پنداشت. به گفتاری ساده‌تر، یزدان را کسی دانست که گاهی تنها از او نامی بر پهنه هستی و زبان بندگانش جاری است، در نهایت تنزیه از هرگونه صفتی و تشبیهی و گاهی دارنده مکان یا گیتی انگاشت؛ مکانی که جای‌گاه آفریده‌های اوست و این آفریده‌ها، مظاهر و یا دقیق‌تر، نشان‌دهنده صفات او هستند. پس بر این بنیان، می‌توان مثلاً مؤمن را مظهر صفت هادی او و کافر را نشانه صفت مضیل او دانست و بدین‌سان، مظاهر رنگارنگ او را در گیتی دید و بر پایه این آفریده‌های گونه‌گون، از او سخن گفت که بی‌گمان هرچه گفته شود، رنگ تشبیه خواهد داشت. آن نام «بودی» است یک‌سره منزّه که نمی‌توان آن را وصف کرد و موجودات گیتی که آن «بود» دارند آن‌هاست، جز «نمود» و مظاهر آن «بود» نیستند. آن «بود» که تنها نامی از

آن در میان است، ذات یزدان است که او را منزّه از هر وصف و تعریفی می‌یابیم که این محلّ تنزیه است، اما چون این «بود» به «نمود» (آشکارگی در گیتی) می‌رسد، نشانه‌های خود را نمایان می‌سازد. این نشانه‌ها ابزاری می‌شود تا با آن وصفی از او به دست داده شود و این جای‌گاه تشبیه است، زیرا هرچه بگوییم او را به چیزی مانند کرده‌ایم.

بنا بر این سخن، بود بی‌نمود شناخت‌پذیر نیست و البته آن نموده‌ها نیز بازگوکننده ذات حقیقی یزدان نخواهد بود و از همین‌روی فردوسی (۱۳۸۶: ۳/۱) می‌گوید: «ستودن نداند کس او را چو هست.» اما برای دستیابی به اندک معرفت به خداوند و یا وصفی از او، ناگزیر از آنیم که به تجلیات وی در جای سرک بکشیم و نظر افکنیم؛ اگرچه «مطلوب نبود اندر جای.» (سنایی، ۱۳۷۷: ۶۸) چون آن جانِ جان بی‌وجود آن جای شناسایی‌پذیر نیست، ناچار باید از آن یاری جست. اگر خداوند در جایی تصوّر نشود یا به چیزی تشبیه نگردد، معرفت بدو کاملاً سلب می‌شود. بنابراین آدمی چاره‌ای ندارد جز آن که ذات باری را به شکل و هیأتی در ذهن به تصویر کشد که خواه ناخواه به دام تشبیه و تجسیم می‌افتد. از همین‌روی ابن‌سینا (۱۳۸۵: ۲۴۸) موجود را دو قسم می‌داند: قسمی که به حسّ درمی‌آید و دیگر آن که چنین نیست. او معتقد است: آن چه از حسّ به دور باشد، با بررسی کردن محسوسات موجود، دست‌رس‌پذیر می‌شود. او می‌گوید: چیزی محسوس نخواهد شد مگر که دارای مکان، مقدار، کیفیت و وضع باشد و هیچ‌چیز را نمی‌توان به قوه حسّ یا خیال دریافت، مگر با این اوصاف. بنابراین اگر بر آن باشیم که نامحسوس را دریابیم و وصف کنیم، چاره‌ای جز بررسی محسوس و قرار دادن آن در مکان و ... نداریم. فردوسی نیز از همین‌روی اگرچه در مصراع‌های خداوند را در تنزیه مطلق وصف می‌کند، در مصراع دیگر ناچار به تشبیه می‌شود:

ز نام و نشان و گمان برتر است نگارنده برشده گوه‌ر است

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳/۱)

او با دیدگاهی صرفاً تنزیه‌ی در مصراع نخست، معتقد است: پندار انسان از ذات خداوند (نام) حتّاً بدون در نظر گرفتن صفات (نشان)، باز به گونه‌ای برخاسته از اوهام انسانی است. بنابراین خداوند و رای هر گمانی است که آدمی از نام و نشان (ذات و صفات) او دارد. همین سخن، دیگر بار در بیت ششم دیباجه تکرار می‌شود. فردوسی می‌گوید که آفریدگار از آن چه انسان درباره نام و جای (ذات و صفات) او می‌اندیشد، برتر و فراتر است و به هیچ‌روی با حقیقت وجود خداوند مطابقت ندارد:

نه اندیشه یابد بدو نیز راه که او برتر از نام و از جای‌گاه

(همان، ۳/۱)

اما این باور به تنزیه صرف، در مصراع دوم بیت پنجم درهم می‌شکند. فردوسی در این مصراع، خداوند را نقاشی می‌پندارد که برشده‌گوهر (خرد و جان ← بنگرید بخش بعدی) را نقش زده است. به دیگر سخن، نگارنده به معنای نقش‌بند (منصوری، ۱۳۸۴: ۴۳۹؛ تبریزی، ۱۳۵۷: ذیل نگاشتن؛ نوشین، ۱۳۸۶: ۴۳۹) استعاره‌ای مصرّحه از پروردگار شده است. بدین‌سان، در مصراع نخست، تنزیه و در مصراع دوم تشبیه وجود دارد و به گونه‌ای جمع میان تنزیه و تشبیه دیده می‌شود. پس می‌توان چنین نتیجه گرفت اگرچه فردوسی می‌کوشد تا مبلّغ تنزیه سره باشد، عملاً در وصف پروردگار، چنین امری شدنی نیست و او هم به تشبیه می‌رسد.^{۱۰}

۳- فردوسی، ناصر خسرو و برشده‌گوهر

در دیباجة شاهنامه، این بیت را می‌بینیم:

ز نام و نشان و گمان برتر است نگارنده برشده‌گوهر است
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳/۱)

که مفسران شاهنامه درباره آن اظهارنظرهایی متفاوت داشته‌اند و البته همگی درست می‌نمایند. خالقی مطلق (۲۰۰۱: ۱/۱) محمد دبیرسیاقی (شاهنامه، ۱۳۸۸: ۱/۱) محمدجعفر یاحقی (۱۳۸۷: ۱) عزیزالله جوینی (شاهنامه، ۱۳۸۹: ۶۵/۱) همگی بر آنند که «برشده‌گوهر» در بیت، تعبیری از آسمان است. در میان پژوهندگان، احمدعلی رجایی بخارایی (۱۳۵۶: ۳۱) برشده‌گوهر را انسان و تعبیری دیگر از اشرف مخلوقات می‌پندارد. میرجلال‌الدین کزازی (۱۳۷۹: ۱۷۳/۱) بر آن می‌رود که برشده‌گوهر، گوهر و ذات خداوندی است؛ گوهری والا که هیچ‌کس را بدان دسترسی نیست. «بر پایه این گزارش، گوهر به نگارنده بازمی‌گردد و از آن جدا نیست و استاد با سخن گفتن از برین گوهری خداوند، گفته خویش را در لخت نخستین بیت که در آن خداوند را برتر از آن دانسته است که در نام و نشان و گمان بگنجد، استوار داشته است.» البته او نیز معتقد است که برشده‌گوهر، کنایه‌ای ایما از آسمان است. سجّاد آیدنلو (۱۳۸۲: ۴۲؛ ۱۳۹۰: ۶۷۹) هم بر این اعتقاد است که بر پایه این بیت از گرشاسب‌نامه: «چنین دان که جان برترین گوهر است/ نه زین گیتی از گیتی دیگر است» برشده‌گوهر تعبیری از «جان» است که با آغازین بیت دیباجة مطابقت می‌یابد که در آن ایزد، خداوند جان خوانده می‌شود.

اما نگارنده معتقد است می‌توان از برشده‌گوهر، تعبیری دیگر داشت و آن «جان و خرد» است که در نخستین بیت شاهنامه، یزدان دارنده آن شمرده می‌شود. از مقولاتی که ما را یاری می‌دهد تا درباره برشده‌گوهر در مصراع فردوسی سخن گوئیم و آن را تعبیری از جان و خرد پنداریم، استناد به سخنانی است که ناصر خسرو آن را بیان می‌کند و در آن، عقل و نفس را ورای آسمان می‌پندارد.

ناصر خسرو در آثارش بسیار از زمان سخن می‌رانند. او زمان را نزد فلاسفه «عدد حرکات فلک» می‌داند و معتقد است «زمان مدتی است که به حرکت فلک شمرده و پیموده می‌شود.» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۹۰) بنابراین، زمان را می‌توان مجازاً (به علاقه سببیت: زمان را که مسبب است بگویند و از آن سبب را بخواهند که همان آسمان است. / کزازی، ۱۳۸۱: ۱۴۶) آسمان پنداشت که حکیم قبادیان عقل و نفس را برتر از آن می‌شمرد: «آن خطاب که عقل را با نفس است، زمان لازم نیاید، از بهر آنک زمان حرکت است، از فعل نفس پدید آمده است و نفس و عقل برتر از زمانند.» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف: ۲۱۹) و در اثر دیگر خود آورده است: «و ببايد دانستن که چنانکه محسوسات به زیر زمان [آسمان] است، معقولات از زمان برتر است.» (همو، ۱۳۸۵: ۱۱۷) پس زمان که حرکت آسمان است، تحت عقل و نفس کلی قرار می‌گیرد. ناصر خسرو این مفهوم را به شعر، به تکرار بازمی‌گوید:

خرد و جان سخن‌گوی که از طاعت و علم پریانند بر این گنبد پیروزه‌پزند
(همو، ۱۳۷۸: ۶۴)

بالای هفت چرخ مدور دو گوهرند کز نور هر دو عالم و آدم منورند...
ناصر غلام و چاکر آن کس که این بگفت جان و خرد رونده بر این چرخ اخضرند
(همان، ۲۴۲)

بر پایه نگرش اسماعیلی، جان و خرد در پیوند با هم است و یکی بی‌دیگری معنا نمی‌یابد و آفرینش پدیدار نمی‌شود. هم‌چنین، خرد و جان در فرایند آفرینش، چنان‌که پس از این نیز خواهیم دید، بر بالای آسمان‌ها قرار دارد. پس بر بنیان دیدگاه اسماعیلیان «برشده‌گوهر»، تعبیری شاعرانه حکمی (حکمت اسماعیلیه) از خرد و جان است؛ جان و خردی که در نخست بیت شاهنامه از آن یاد شده است.

در خور یادآوری است که ناصر خسرو در نظم و نثر خود، در هنگام سخن گفتن از عقل و نفس، آن‌ها را با لفظ گوهر (جوهر) همراه کرده است: «جوهر عقل و نفس که مبدعاتند، نه از چیزیند و نه اندر چیزیند» (همو، ۱۳۸۵: ۳۷۱) یا در بیتی، درباره عقل و نفس می‌گوید:

پروردگان دایه قدسند در قدم گوهر نیند، اگر چه در اوصاف گوهرند
(همو، ۱۳۷۸: ۲۴۳)

گویا ناصر خسرو گوهر (جوهر) را در معنای فلسفی آن در نظر داشته است. جوهر آن چیزی است که «به ذات خویش قائم است و اضداد را اندر ذات خویش پذیرنده است و بدان از جوهریت که آن قائم به ذات است، نیوفتاده است و وجود او به ذات اوست، نه به دیگری.» (همو، ۱۳۸۵: ۳۰؛ جرجانی، ۲۰۰۴: ۷۱) در مصراع فردوسی:

«نگارنده برشده گوهر است» می‌توان «گوهر» را در همین معنای در مقابل عَرَض در نظر گرفت و «برشده» را (بر بنیان سخنان ناصر خسرو که از «جوهر عقل و نفس» سخن می‌گوید و آن‌ها را به گونه‌ای یگانه و تنیده در هم می‌پندارد، زیرا نفس کلی از عقل کلی سرچشمه می‌گیرد و پدیدار می‌شود) خرد و جان پنداشت که بر فراز آسمان و دیگر کائنات قرار گرفته است: «بالای هفت چرخ مدور دو گوهرند»، «جان و خرد رونده بر این چرخ اخضرند». بنا بر این نکته‌ها می‌توان چنین گزارشی از مصراع فردوسی بدست داد: یزدان، آفریننده جوهر عقل کلی و نفس کلی (خرد و جان) است که به ذات خویش قائم است و «پروردگان دایه قدسند در قدم».

۴- فردوسی، ناصر خسرو و ژرف‌نگری (باطن‌گرایی)

اگر به سخنانی بازگردیم که پیش‌تر از بغدادی و جوینی و مقدسی درباره اسماعیلیه بیان شد، درمی‌یابیم که کلیدواژه سخن آنان «باطنیت» است و این‌که اسماعیلیه برای ظاهر شریعت، بطنی معتقدند که باید به علم باطن، آن را از کلام خداوند دریافت. به سخنی دیگر، از آن‌روی که اسماعیلیان برای هر ظاهری، باطنی و برای هر تنزلی، تأویلی (تفسیر باطنی؛ فرایند استنتاج باطن از ظاهر/دفتری، ۱۳۸۹: ۲۴۴؛ همو، ۱۳۸۸: ۳۰۰؛ همدانی، ۱۳۸۸: ۵؛ کرین، ۱۳۹۱: ۱/۳۶۴؛ جرجانی، ۲۰۰۴: ۴۶؛ هانسبرگر، ۱۳۹۰: ۱۰۸-۱۱۴) می‌پنداشتند، آن‌گونه که شهرستانی (۲۰۰۳: ۲۱۰/۱) می‌گوید، پرآوازه‌ترین لقب آنان «باطنی» شده است. اسماعیلیان باور داشتند «که کتاب‌های منزل، از جمله به خصوص قرآن و احکامی که در آن‌ها درج شده است، دارای یک معنای ظاهری و لفظی است که می‌باید میان آن و معانی درونی یا واقعیت روحانی حقیقی؛ یعنی حقیقت نهفته در باطن تمایز گذاشت.» (دفتری، ۱۳۸۹: ۲۴۴)

بر بنیان این سخنان، روشن می‌شود که نزد اسماعیلیه چه اهمیتی برای ژرفای دین وجود داشته است. پس از آن‌جا که برای آنان بطن دین مهم می‌نموده، ناصر خسرو نیز ضمن توضیح درباره ظاهر و باطن، قرآن و شریعت را بدون تأویل بی‌مقدار می‌شمارد و می‌نویسد: «و دلیل بر اثبات باطن کتاب و شریعت آن آریم، گوییم هیچ ظاهری نیست، آلا که پای‌داری او به باطن اوست... و پایندگی هر ظاهری به باطن اوست؛ چنان‌که پایندگی عالم، به جملگی مردم است... و دیگر آن‌که، کتاب‌ها و شریعت چون دو جسد است و معنی و تأویل مر آن جسدها را چون دو روح است و هم‌چنان‌که جسد، بی‌روح خوار باشد و کتاب و شریعت را هم بی‌تأویل و معنی مقدار نیست...» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ ب: ۶۲-۶۶)

پس آشکار است که در میان اسماعیلیان، توجه به معنی باطنی کلام خداوند چه اهمیتی دارد و اصلاً بدون دریافت معنی درونی فرمان خداوند، دین معنا نمی‌یابد. در دیباچه شاهنامه پس از آن که فردوسی از ناکارآمدی عقل و نفس جزئی انسان در شناخت خداوند سخن می‌گوید و ما را بدین راه می‌نماید که گفتار بیهوده را به کنار نهیم و به هستی خداوند مقرر باشیم، با این بیت روبه‌رو می‌شویم:

پرســــتنده باشــــی و جوینــــده راه به ژرفی به فرمانش کردن نگاه
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۴/۱)

شاعر در مصراع نخست، دیگران را به کمر بستن در انجام فرمان‌های خداوند و یافتن راه درست فرامی‌خواند که گویا در مصراع دوم، چگونگی یافتن راه راست را توضیح داده است که همان با دقت نگریستن به قرآن است. برآستی چرا باید در کلام خداوند ژرف‌نگری داشت؟ آیا مقصود فردوسی از ژرف‌نگری، دقت در بطن و لب سخن خداوند نیست؟ آیا ژرف‌نگری به دریافت مغز سخن خداوند نمی‌انجامد؟ پس می‌توان چنین انگاشت که نزد فردوسی نیز چون ناصر خسرو اسماعیلی و اسماعیلیان، دریافتن بطن و معنی درونی فرمان‌های خداوند اهمیتی دارد و همین نکته می‌تواند دلیلی دیگر بر اندیشه‌های اسماعیلی حماسه‌سرای ملی باشد. البته باید دقت داشت پی بردن به معنای پوشیده، در گرو پیوند به وصی است؛ آن وصی که به گفته ناصر خسرو (۱۳۷۸: ۳۱۴) گشاینده قفل علم است و می‌توان از راه متصل شدن بدو، بطن دین را دریافت؛ چنان که حکیم قبادیان از پیوند یافتن با علی (ع) و بهره‌مندی از نور علم او، بدین ویژگی دست یافته است. (همان، ۷۴)

۵- فردوسی، ناصر خسرو و روند آفرینش

یکی از موضوعاتی که در هر کیش و باور بدان پرداخته می‌شود، بحث آفرینش و بنیان آن است. در منابع مکتوب اسماعیلی نیز در این باره بحث‌هایی شده است. اسماعیلیان در یک طرح کلی، آفرینش را دست‌آورد عقل کلی، نفس کلی، جسم مطلق (افلاک)، نبات، حیوان و انسان می‌دانند:

خرد دان اولین موجود، زان پس نفس و جسم، آن‌گه نبات و گونه حیوان و آن‌گه جانور گویا
(همان، ۲)

مطابق با این بیت، بنیان و اساس آفرینش عقل است: «علت عالم به آغاز، عقل بوده است و دیگر علت‌ها همه فرود این علت است.» (همو، ۱۳۸۵: ۱۹۳؛ گزیده رسائل اخوان/الصفاء، ۱۳۸۰: ۲۰۶) پس نخست آفرینش، خرد است و از آن، عوامل دیگر آفرینش ظهور می‌یابد: «نخستین معلول، عقل بود که قوت علت خویش بی‌میانجی به تمامی

پذیرفت و نفس از کلمه به میانجی عقل پدید آمد... و عقل را جز به نفس پدید آمدن نیست و فعلِ نفس جز به جسد پیدا نشود. پس این سه مرتبت، به یکدیگر پیوسته است که پیدا شدنِ فعلِ نفس از راهِ جسد است و پیدا شدنِ اثرِ عقل بر نفس است و عقل را با جسد پیوستگی نیست بی میانجی نفس.» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف: ۸۹-۹۰)

بر پایه این سخنان، وجودِ عقل و نفس، بدون دیگری اهمّیت و خویش کاری ندارد و این دو مقوله در کنار هم معنا می یابد و هستی را رقم می زند. پس از این، آسمان ها (جسد) و ستارگان به میانجی نفس کلی شکل می گیرد که خود از عقل کلّ نشأت گرفته است. سپس فرزندان سه گانه (نبات، حیوان و انسان) هستی می یابد. (همان، ۱۰۵؛ شبان کاره ای، ۱۳۸۱: ۳۵-۳۶)

در حاشیه به این نکته نیز باید اشاره کرد که باور به این فرایند آفرینش نزد اسماعیلیان، از افکار فلسفی فلوطین اخذ شده است. فلوطین برای نخست بار توانست پیوند خداوند با گیتی و ترتیب آفرینش را از یزدان تا ماده به صورت منسجم بیان کند. (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۷۰، ۴۴؛ فلوطین، ۱۳۸۹: ۶۶۱/۲-۶۷۶)

اکنون برای نمایان کردن بینش اسماعیلی فردوسی، یا بهتر بگوییم، تأثیرپذیری فردوسی (۱۳۸۶: ۳/۱) از حکمت آنان در زمینه بنیان و فرایند آفرینش، باید به دیباچه شاهنامه بنگریم. فردوسی در همان آغازین ابیات، از معلولِ نخست، خرد (عقل کلی)، جان (نفس کلی)، سپس گردان سپهر سخن می گوید که بخشی از روند آفرینش را از نگاه اسماعیلیان آشکار می کند. شاید از آن جاکه سخن از خداوند است و بحث شناخت او، فردوسی از گیاه و حیوان چشم می پوشد و به انسان می پردازد که خرد و جان جزئی دارد؛ چنان که در «گفتار اندر ستایش خرد» نیز همین روال را تصویر می کند؛ مجموعه ای از عقل کلی، نفس کلی و حواس انسانی که ابزار عقل و نفس جزئی است:

نخست آفرینش خرد را شناس	نگهبان جان است و آن سه پاس
سه پاس تو چشم است و گوش و زبان	کزین سه بود نیک و بد، بی گمان

(همان، ۵/۱)

اما پس از این ابیات، فردوسی در آن جاکه از «آفرینش عالم» سخن می گوید، فرایند آفرینش را بر مبنای بینش اسماعیلی نقش می زند:

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

(همان، ۵/۱)

شاعر سر مایه گوهرا را به گونه ای ناپیدا عقل کلّ می داند، زیرا مقصود از «ناچیز، چیز آفریدن» همان ابداع عقل کلّ است؛ آن گونه که حکیم اسماعیلی می گوید:

«مُبدِع که او عقل است، چیزی پدید آورده نه از چیزی.» در ادامه، او نخستین چیزی پدید شده را همان نفسِ کَلّی می‌داند: «و مخلوقِ اوّل، نفسِ کَلّ است که او نخستین چیزی است پدید آمده.» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف: ۲۸۶) بنابراین، «چیز» آفریده شده در مصراعِ نخستِ فردوسی، همان نفسِ کَلّی است و «ناچیز» عقلِ کَلّی. البته زریاب‌خویی (۱۳۸۹: ۲۶) «توانایی» در مصراعِ دوم را نفسِ کَلّی تصوّر می‌کند که صانعِ جهانِ مادی است، اما با توجّه به سخنانِ ناصر خسرو «چیز» همان نفسِ کَلّ است که آفرینش را پدید می‌آورد.

فردوسی پس از دو بیتِ پیش‌گفته، از چهار عنصر و نقشی سخن می‌گوید که در آفرینش دارد و پس از آن به آفرینشِ افلاک و گیاه و جانور اشاره می‌کند؛ آن‌گونه که در بینشِ اسماعیلی دربارهٔ روالِ آفرینش می‌بینیم:

چو این چار گوهر به جای آمدند	ز بهر سپنجی سراسر ای آمدند ...
پدید آمد این گنبد تیزرو	شگفتی نماینده نو به نو ...
گیارست با چند گونه درخت	به زیر اندر آمد سرانشان ز بخت ...
از آن پس، چو جنبه آمد پدید	همه رُستنی زیر خویش آورید ...
کزین بگذری مردم آمد پدید	شد این بندها را سراسر کلید

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۶-۷)

در این جا باید بیان داشت که به عقیدهٔ زریاب‌خویی (۱۳۸۹: ۲۵) اگر عناصر چهارگانه پیش از افلاک در ابیاتِ فردوسی ذکر شده است، بدان دلیل است که کاتبان و ناسخان شاهنامه، در پی آن بودند که باور فردوسی را در این باره با اعتقاداتِ اهل ظاهر و سنت سازگار کنند. بر همین بنیان، ابیات را پیش و پس یا بیت‌هایی را حذف کرده‌اند، و گرنه باید آفرینشِ آسمان (گنبد تیزرو) پیش از عناصرِ چهارگانه می‌آمد. به این نکته باید دقت داشت که وقتی مجدود بن آدم سنایی (۱۳۷۷: ۳۰۵) از گفتهٔ حکیمان، ترتیب آفرینش را بیان می‌کند، نخست از آفرینش سپهر و سپس چهار ارکان به وسیلهٔ عقل و نفس کَلّ سخن می‌گوید که گفتهٔ زریاب‌خویی را تأیید می‌کند.

۶- فردوسی، ناصر خسرو و باور به بایستگی وجودِ وصی

در بخش چهارم این جستار دیدیم که از دید اسماعیلیه، دست‌یابی به بطنِ کلامِ مُنزل که آورندهٔ آن پیامبر است، اهمّیتِ ویژه دارد، اما باید توجّه داشت که در نظرگاه این گروه، دریافتِ بطن و فهمِ معنی از تنزیل از عهدهٔ شخصی خاصّ برمی‌آید. به سخنی دقیق‌تر و روشن‌تر، اسماعیلیان بر بنیان «نظریهٔ دوری معتقد بودند که تاریخ دینی بشر از هفت دور پیامبر با دیرش‌های مختلف تشکیل می‌شود که هر دور با آمدنِ ناطق یا پیامبری که برای ابلاغِ پیامِ الهی می‌آید، شروع می‌شود و این پیام از جنبهٔ ظاهری،

متضمّن یک قانون دینی؛ یعنی شریعت است. پیامبران یا ناطقان شش دور اول تاریخ بشر، عبارت بودند از آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (ص). این ناطقان، جنبه‌های بیرونی یا ظاهر هر پیام را هم‌راه با آیین‌های عبادی و اوامر و نواهی ابلاغ می‌کردند، بی‌آن که جزییات معنای درونی یا باطنی آن را توضیح دهند. برای این منظور؛ یعنی توضیح و روشن ساختن معنای باطنی پیام پیامبر، به دنبال هر ناطق، یک وصیّ که صامت هم خوانده می‌شد و بعدها اساس نیز خوانده شد، می‌آمد که حقایق نهفته در بُعد باطنی پیام را فقط به عده‌ای از گزیدگان و خاصان می‌گفت. اوصیای شش‌گانه ادوار تاریخ بشر عبارتند از شیث، سام، اسماعیل، هارون، شمعون الصفا و علی بن ابی‌طالب (ع). در هر دوری به دنبال هر وصیّ به نوبه خود هفت امام می‌آمد که مُتمّم (جمعش اتماء) نیز خوانده می‌شد و پاس‌دار و حافظ معنای حقیقی کتاب مُنزَل الاهی و شرایع آن، هم از جنبه ظاهری و هم از جنبه باطنی آن‌ها بود. «(دفتری، ۱۳۸۸: ۷۵؛ همو، ۱۳۸۹: ۲۵، ۶۱، ۲۴۶، ۲۵۱؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۶۳-۱۶۴؛ هاجسن، ۱۳۸۳: ۱۱؛ کربن، ۱۳۹۱: ۵۲۹/۱؛ متهّا، ۱۳۹۱: ۶۷-۶۸)

بر بنیان این سخنان، وصیّ جانشین بلاواسطه پیامبر است و خویش‌کاری او بیان و توضیح کلام ناطق است. پس دور اسلام که با محمد (ص) آغاز می‌شود و وحی اسلامی؛ یعنی تنزیل را ابلاغ می‌کند، به وسیله علی (ع)؛ وصیّ (صامت/اساس) پیامبر توضیح داده می‌شود:

از خداوند، پیامبر، به کبیر و به صغیر	به یکی لفظ رسانید، بلی، جمله کتاب
ور چه هردو پیساؤدش دبیر و نه دبیر	لیکن از نامه همه مغز به خواننده رسد
با بصرهای پر از نور بمانند ضریر	جز که حیدر، همگان از خطِ مسطورِ خدا
(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۲۲۰)	

ناصرخسرو (۱۳۷۸: ۳۷۹) در جایی از دیوان، بر بنیان سخن پیامبر که می‌فرماید: «أنا مدينة العلم و علیّ بابها فمن أراد العلم فليأت الباب» (محقق، ۱۳۷۴: ۵۰) پیامبر را شهر علم و علی (ع) را دروازه شایسته این شهر و در دیگر جای، کلید رمز و مثل‌های تنزیل را درون خانه پیامبر و علی (ع) را در آن خانه مبارک می‌داند که بی‌او، راهی به درون شارستان دانش نخواهد بود. وی بر آن است که هر کس پیروی از تنزیل (ناطق) را بی‌توجه به تأویل (وصیّ) پیش گیرد، او در دستیابی به حقیقت در راه دین، به مانند کسی است که از چشم راست بی‌بهره است که اهمیتی بیش‌تر نسبت به چشم چپ دارد (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۳۴) و روشن است که چنین کس به بطن و معنای حقیقی دین راه نمی‌یابد.

بر بنیان این سخنان آشکار می‌شود که وصی، نزد اسماعیلیان جای‌گاهی بس والا دارد و چه بسا مهم‌تر از ناطق می‌نماید. همین کلیدی بودن این واژه نزد ناصر خسرو اسماعیلی سبب شده است که افزون بر تأویل‌گری علی (ع) که پیش‌تر اشاره شد، به وصی بودن او نیز بسیار اشاره کند:

ز پیغمبر ما وصی حیدر است چنین زین قبل شیعت حیدریم
(همان، ۵۰۵، ۱۳۹، ۲۱۹، ۵۳۷)

از آن‌چه گذشت، آشکارا می‌بینیم که ناصر خسرو اسماعیلی از وجود محمد (ص) ناطق سخن می‌گوید که دارنده تنزیل است و علی (ع) که وصی اوست، وظیفه تأویل و بازیابی معنای درونی آن را برعهده دارد. اکنون به سخنان فردوسی در دیباچه بازگردیم و نگاهی به این ابیات افکنیم:

چو خواهی که یابی ز هر بدرها سر اندر نیاری به دام بلا...
به گفتار پیغمبرت راه جوی دل از تیرگی‌ها بدین آب شوی
چه گفت آن خداوند تنزیل و وحی خداوند امر و خداوند نهی
که من شارسنم علی‌ام در است درست این سخن، گفت پیغمبر است...
گواهی دهم کاین سخن راز اوست تو گویی دو گوشم بر آواز اوست
حکیم این جهان را چو دریا نهاد برانگیخته موج از او تندباد
چو هفتاد کشتی برو ساخته همه بادبان‌ها برافراخته
یکی پهن کشتی به سان عروس بیاراسته هم چو چشم خروس
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۰/۱-۱۱)

با کمی تأمل در این ابیات درمی‌یابیم که فردوسی، همانند ناصر خسرو اسماعیلی، در وصف چگونگی رسیدن به رستگاری، نخست از دل سپردن به خداوند تنزیل (از واژگان کلیدی اسماعیلیه) و خداوند وحی (ناطق) سخن می‌گوید، سپس از این سخن پیامبر یاد می‌کند که خود شهرستان دانش و علی (ع) در آن است و بر آن نیز تأکید می‌ورزد تا خاطر نشان کند، بنابر گفته خود پیامبر، راه‌یابی به خانه دانش از در آن شدنی است که همان وصی است و این اهمیت وصی، در تکرار واژه دیده می‌شود. البته، فردوسی هم‌چون ناصر خسرو از سفینه نجات نیز سخن می‌گوید که همان وصی است و بر پیروی از او پای می‌فشارد.

بر بنیان آن‌چه آمد، باید افزود که خلاف آن‌چه مهدوی دامغانی می‌گوید، واژه وصی از واژگان ویژه و کلیدی اسماعیلیان است و ممکن نیست کاربرد آن را منحصر به شیعیان دوازده امامی دانست.

۷- فردوسی، ناصر خسرو و اهل بیت

چنان‌که در سطرهای پیش‌نوشته آمد، فردوسی پیامبر اسلام (ص) و امام علی (ع) و اهل بیت را می‌ستاید و راه‌نمایی جُستن از آنان را سببِ رستگاری انسان از طوفان‌های دریای دنیا می‌انگارد. آن‌چه در این میان مبهم می‌نماید، ترکیب «اهل بیت» است و این پرسش (با توجه به نظر متفاوت فرقه‌های شیعی درباره اهل بیت) پیش می‌آید که وقتی فردوسی از اهل بیت سخن می‌گوید، مقصود او چه کسانی است؟ روشن است پاسخ به این پرسش می‌تواند گونه تشیع شاعر حماسه‌سرا را آشکار کند. برای یافتن پاسخ بایسته است پرسشی دیگر مطرح شود و آن این‌که برآستی چرا فردوسی شیعه‌مذهب، اشاره‌ای به امام هشتم (ع) نمی‌کند که یکی از اهل بیت نزد شیعیان دوازده امامی است؛ امامی که در نزدیکی او مدفون است؛ درحالی‌که ابوالفضل بیهقی سنی‌مذهب و مستقر در دربار غزنویان، از زیارت آرام‌گاه امام رضا (ع) یاد می‌کند. همو از شخصیتی به نام بوالحسن عراقی سخن می‌گوید که مردی بدخو و باریک‌گیر بوده است. بنا به گفته بیهقی (۱۳۸۳: ۵۰۸) این مرد وصیت می‌کند که پس از مرگ، تابوتش را به «مشهد علی بن موسی الرضا (ع)» ببرند و آن‌جا دفنش کنند. حال این پرسش را نباید مطرح کرد که چرا شاعر ما که به گفته برخی پژوهندگان، از شیعیان دوازده امامی است، هیچ‌یادی از امام رضا (ع) نمی‌کند؟ درحالی‌که سنی‌مذهبان، اشاره به زیارت آرام‌گاهش دارند و حتا خواستار آن هستند که در پس از مرگ، در آن‌جا دفن شوند؟ این نکته نیز افزودنی است هر یک از جغرافی‌دانان که از شهر توس سخن گفته‌اند، یکی از مسائل چشم‌گیر در سخن آنان یادکرد از مقبره امام علی بن موسی الرضا (ع) بوده است. (مقدسی، ۱۳۸۵: ۴۶۸؛ استخری، ۱۳۴۷: ۲۰۵؛ یعقوبی، ۱۳۸۷: ۴۴) پس چرا فردوسی شیعه‌مذهب از این ویژگی منحصربه‌فرد شهر توس یاد نمی‌کند. یا او نیز که این همه بر تشیع خود پا می‌فشارد، بر آن نیست که در کنار مرقد امام رضا (ع) دفن شود؟

بنظر می‌رسد وقتی شاعر سخن از اهل بیت می‌گوید، مقصود او همه فرزندان و اعقاب علی (ع) و فاطمه (س) است که امام رضا (ع) را نیز دربرمی‌گیرد، اما باید توجه داشت «شیعیان به زودی بر سر این‌که چه کسی از اهل بیت شمرده می‌شود، در میان خود اختلاف نظر پیدا کردند و این امر منجر به تفرقه و تقسیماتی جبران‌ناپذیر در میان آنان شد. این تنها بعد از قیام عباسیان بود که اهل بیت در تعریف، تنها علی (ع) و حضرت فاطمه (س) و تعدادی از اولاد و اعقاب آن‌ها را شامل می‌شد.» (دفتری، ۱۳۸۸: ۳۷؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۲) بنابراین آشکار است که فرقه‌های مختلف شیعی، نظری یک‌سان

درباره اهل بیت نداشتند و بر این بنیان، ممکن نیست محدوده اهل بیت را از نظر فردوسی با توجه به دیباچه شاهنامه معین کرد، اما بنظر می‌رسد که شیوه فردوسی در ستایش اهل بیت بسیار همانند ناصر خسرو اسماعیلی است؛ به این معنی که ناصر نیز از عنوان‌های کلی هم‌چون «اهل بیت»، «آل مصطفی» و «اولاد مصطفی» درباره خاندان رسالت بهره می‌برد:

بجوی امام همای از اهل بیت رسول
که خویشانت چنو می‌همام باید کرد
(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۱۵۹، ۱۵۷، ۴۳۴)

اکنون با توجه به این که هر دو شاعر از عنوان «اهل بیت» و یا شبیه بدان استفاده کرده‌اند، شاید بتوان بر آن بود که نزد هر دو، محدوده و مفهوم اهل بیت هم‌سان است و آن، نگرشی برخاسته از اندیشه‌های اسماعیلی است.

باید به این نکته نیز دقت داشت که اگر فردوسی یادی از امام رضا (ع) در دیباچه می‌کرد، این به مفهوم پذیرش مذهب شیعه دوازده امامی بود، زیرا همه پیروان امام رضا (ع)، امامت چهار امام پس از او را نیز پذیرفتند. (دفتری، ۱۳۸۹: ۲۶؛ مدرّسی طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۸-۱۳۴) پس ممکن است که اگر او یادی از این امام نمی‌کند؛ امامی که در شهر او مدفون است، این برخاسته از مذهب اسماعیلی او باشد.

نتیجه‌گیری

از آن چه گذشت، این نکته حاصل می‌شود که به احتمال نزدیک به یقین فردوسی اسماعیلی‌مذهب بوده است. دلایلی که ما را بدین نظر راه نمود، از این قرار است: آن‌چنان که از اشارات مورخان برمی‌آید، میان دهقانان میهن‌دوست و اسماعیلیان پیوندهایی بسیار نزدیک وجود داشته است و می‌بینیم که ناصر خسرو اسماعیلی نیز هم‌چون فردوسی به ملت ایرانی توجهی آشکار دارد، به گونه‌ای که همه آثار او به فارسی نگاشته می‌شود. فردوسی در دیباچه از خداوند نام و خداوند جای سخن می‌گوید. «نام» اشاره به خداوندی است که تنها نامی از آن در میان است، بی‌هیچ صفتی که این نشان تنزیه است و «جای» اشاره به جهان است که اسماء و مظاهر یزدان در آن بظهور می‌رسد و بوسیله آن‌ها خداوند وصف‌پذیر می‌شود که این محل تشبیه است و این دو در کنار هم سبب شناخت خداوند می‌شود. این اعتقاد اسماعیلیان نیز هست. وصف ساختار آفرینش در دیباچه نیز سازگار با حکمت اسماعیلی است. فردوسی در مصرعی آورده است که خداوند «نگارنده برشده گوهر است.» می‌توان «برشده گوهر» را جوهر عقل و نفس کلی پنداشت. مطابق آنچه ناصر خسرو، بر بنیان حکمت اسماعیلی می‌گوید، اساس آفرینش، عقل و نفس کلی است که هیچ یک بی‌دیگری مایه آفرینش

نخواهد شد؛ گویا گوهری یگانه است که از آن‌ها جسد (آسمان)، نبات، حیوان و انسان شکل می‌گیرد. در سخن ناصر خسرو، عقل و نفس (خرد و جان) برتر از زمان (آسمان) دانسته می‌شود و آن دو، بالای هفت چرخ مدور سیر می‌کند و از آن تعبیر به جوهر عقل و نفس می‌شود که گویی یکی پنداشته می‌شود، زیرا نفس هم از عقل پدیدار می‌شود. دیگر این که فردوسی بر دریافت معنای درونی، هم‌چون اسماعیلیه تأکید دارد: «به ژرفی به فرمانش کردن نگاه.» هم‌چنین، فردوسی چون ناصر خسرو از خداوند تنزیل و وحی (ناطق) سخن می‌گوید که او منبع و شهرستان علم است و برای دستیابی به این شهرستان، باید از در آن، یعنی وصی (علی) گذشت و اوست که معنای درونی سخن ناطق را می‌داند و می‌تواند به دیگران بیاموزد. پس فردوسی همانند ناصر خسرو بر وصی بودن علی (ع) تأکید دارد. شیوه فردوسی در ستایش اهل بیت نیز بسیار همانند به ناصر خسرو است و او نیز در مدح ائمه از تعبیر کلی اهل بیت استفاده می‌کند. فردوسی شیعه‌مذهب از امام هشتم شیعیان دوازده امامی یاد نمی‌کند؛ برخلاف مورخان و جغرافی‌دانان سنی‌مذهب که هر جا از شهر توس یاد کرده‌اند، نام امام رضا (ع) را نیز آورده‌اند. این امر می‌تواند برخاسته از گرایش‌های اسماعیلی فردوسی باشد، زیرا کسانی که امامت امام رضا (ع) را می‌پذیرفتند، به امامت چهار امام بعدی نیز اعتقاد داشتند و دوازده امامی پنداشته می‌شدند.

پی‌نوشت‌ها

۱. زریاب‌خویی (۱۳۸۹: ۲۷) در نقد دیدگاه محیط‌طباطبایی چنین می‌نویسد: «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 فرقی مختلف زیدی، فقط ابوبکر و عمر را قبول داشته‌اند؛ نه عثمان را. بنابراین، ستایش عثمان از یک شیعه زیدی درست نیست.»
۲. البته برخی پژوهندگان این بیت‌ها را الحاقی و جعلی نمی‌شمرند و بر این باورند که شیعیانی معتدل چون فردوسی در آن دوره، در عین دوست‌داری اهل بیت، یاران پیامبر را به نیکی یاد می‌کردند و نزد آنان، دشنام و لعن خلفا، آن‌گونه که در دوره صفویه به جلو دیده می‌شود، رواج نداشته است. (مجتبایی، ۱۳۶۲: ۶۰۷-۶۰۸؛ مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۷۲-۱۷۳) از این نکته گذشته، این گروه معتقدند که فردوسی در هنگام تقدیم شاهنامه به محمود، این چند بیت را سروده و برای دفع خطر و ضرر در دیباچه گنجانده است. (همان، ۶۰۷؛ ریاحی، ۱۳۸۲: ۵۴؛ مهدوی‌دامغانی، ۱۳۷۲ الف: ۱۲؛ همو، ۱۳۷۲ ب: ۴۳) البته خالقی‌مطلق (۲۰۰۱: ۱۸/۱) به هیچ‌روی نظر ایشان را نمی‌پذیرد و معتقد است «فردوسی مانند ناصر خسرو در اعتقادات خود

صراحت بیان داشته و علت اصلی مخالفت محمود با او را نیز در صراحت بیان او ... در حقانیت مذهب تشیع و ابطال مذاهب دیگر اسلامی و بی‌اعتنایی به مذهب سلطان» می‌داند.

۳. قرمطی، نام اسماعیلیان عراق بوده است که آنان را باطنیه و مزدکیه نیز می‌گفتند. (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۲۱۱/۱) گویا قرمطیان در قرن سوم از شاخه اصلی دعوت فاطمی گسیختند. آنان در دوره‌ای حجرالاسود را دزدیدند و این امر سبب شد که پس از استقرار فرمانروایی فاطمیان در مصر، رشته اقداماتی نظامی علیه آنان در بحرین انجام شود. (هانسبرگر، ۱۳۹۰: ۲۸۰)

۴. معتزله به پیروان واصل بن عطاء (درگذشت ۱۳۱ ه.ق) شاگرد حسن بصری (درگذشت ۱۱۰ ه.ق) گفته می‌شود که با استاد خود درباره صاحبان گناه کبیره اختلاف نظر یافت و بر آن شد که کننده گناهان کبیره، نه مؤمن است و نه کافر، بلکه فاسق است؛ درحالی‌که حسن بصری صاحب گناه کبیره را مؤمنی می‌خواند که به نفاق افتاده است. اهم باورهای معتزلی بدین شرح است: آنان بر این باورند که خاستگاه کردار خیر خداست و اعمال شرّ، انسان؛ قرآن محدث است نه قدیم؛ خداوند در روز حشر نیز دیده نخواهد شد؛ چه رسد در جهان؛ اعجاز قرآن در صرفه است؛ یعنی خداوند ذهن‌ها را از آوردن همانند آن منصرف کرده است. (حلبی، ۱۳۷۶: ۳۷، ۷۲-۸۶؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۱۷-۲۱۸؛ شبلی‌نعمانی، ۱۳۸۶: ۱۶۱-۱۶۲؛ ابن‌رشد اندلسی، ۱۹۹۸: ۱۴-۲۴؛ اندلسی ظاهری، بی‌تا: ۱۱۲/۱)

۵. به این نکته باید اشاره کرد که زریاب‌خویی (۱۳۸۹: ۱۹-۲۱) بیت‌های ۶۷ تا ۸۹ دیباچه را به دلیل ناسازگاری با آرای اسماعیلیان و سستی و نابه‌جایی این بیت‌ها الحاقی می‌پندارد. به نظر خالقی‌مطلق (۲۰۰۱: ۱۶/۱) زریاب‌خویی بر بنیان اسماعیلی‌مذهب بودن فردوسی، معیارهای تصحیح را نادیده گرفته است؛ درحالی‌که این بیت‌ها از آن فردوسی است و فقط جابه‌جایی‌هایی در این قسمت دیده می‌شود. به نظر نگارنده، این بیت‌ها نیز نشانه‌هایی از عقاید اسماعیلی را با خود دارد. زریاب‌خویی (۱۳۸۹: ۲۰) می‌گوید: «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.» با توجه به سخن ناصر خسرو (۱۳۷۸: ۴) که قبه گردنده را مادری بدمهر می‌خواند؛ مادری که از فرزندان خود کین‌کشی می‌کند، می‌توان بر این نظر رفت که شرّ نیز به گنبد گردنده در سخن ناصر خسرو اسماعیلی منسوب شده است. هم‌چنین زریاب‌خویی در الحاقی بودن این بیت: «ز یاقوت سرخ است چرخ کبود/ نه از آب و باد و نه از گرد و دود» می‌گوید: این بیت از لحاظ معنی سست و نامعقول است؛ چرخ کبود اگر از یاقوت سرخ است، چرا کبود است؟ نگارنده در جستاری یاقوت سرخ را بر پایه شواهدی از/وستا و

متن‌های پهلوی «آتش» پنداشته است که با خرد پیوند دارد و آتش از آن خرد پدیدار شده است و جان نیز حاصل آتش است. بنابراین، چه یاقوت سرخ را آتش و چه خرد و جان بپنداریم، با باورهای اسماعیلی نیز سازگار است. زیرا در روند آفرینش اسماعیلی، عقل و نفس کلی سازنده آسمان است و از سوی دیگر، ناصر خسرو (۱۳۸۵: ۱۶۲) در کتاب «زادالمسافرین» جنس آسمان را آشکارا از آتش گفته و در دیوان از آن تعبیر به «صحرای آذرگون» کرده است. (همو، ۱۳۷۸: ۲) بنابراین نمی‌توان بیت فردوسی را بی‌معنی و سست پنداشت: آسمان هم چون چرخ کبود از آتش یا عقل و نفس کلی ساخته شده است. گفتنی است مصراع دوم بیت نیز در رد دیدگاه‌های اهل سنت درباره آفرینش آسمان است. (اردستانی‌رستمی، ۱۳۹۳ الف: ۷۵-۱۰۱؛ همو، ۱۳۹۳ ب: ۱-۲۳)

۶. ابی‌الخطّاب محمد بن ابی‌زینب اسدی که خود را منسوب به امام صادق (ع) کرد و چون امام به غلّو کردن او در حقّ خود آگاه شد، از یاران خود خواست که از وی اعلام بیزاری کنند. (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۱/۱۹۷)

۷. کیسان غلام علی بن ابی‌طالب (ع) بود و او یارانش در این نظر اجماع دارند که دین، طاعتِ مردی امام است. برخی از ایشان نیز به ترک شریعت پس از رسیدن به امام باور دارند. (همان، ۱۶۴/۱)

۸. غلات گروهی هستند که درباره امامان به اندازه‌ای غلّو کردند که آنان را از حدود مخلوقات بیرون بردند و درباره آنان حکم به خدایی کردند. (همان، ۱۹۲/۱؛ دفتری، ۱۳۸۸: ۳۰۲)

۹. پیوند تشیع و ایران‌گرایی در آن دوران را آن‌گاه درک می‌کنیم که می‌بینیم «البیرونی، معاصر فردوسی که شاعر نبوده و یک عالم تندفکر و با نگرشی است، خود را کاملاً ایرانی می‌داند، عرب‌ها را دوست ندارد، اما تمایل به تشیع دارد.» (نولدکه، ۱۳۸۴: ۱۱۳)

۱۰. با توجه بدان‌چه در این بخش در هم‌راهی تنزیه و تشبیه گفته شد، بیت دوم و سوم دیباچه که در این باره به آن استناد شد، دقیقاً آرای اسماعیلی را ارائه می‌دهد. بنابراین، نظر زریاب‌خویی (۱۳۸۹: ۲۲) درست نمی‌نماید که این دو بیت را به دلیل قائل شدن صفات برای خداوند، مغایر با باورهای اسماعیلی و به تبع آن الحاقی می‌شمارد.

فهرست منابع

- آیدنلو، سجّاد. (۱۳۹۰). دفتر خسروان، تهران: سخن.
- آیدنلو، سجّاد. (۱۳۸۲). ملاحظاتی در باب یادداشت‌های شاهنامه، نامه ایران باستان، سال سوم، شماره دوم، صص ۳۹-۷۱.
- ابن بلخی. (۱۳۸۵). فارس‌نامه، تصحیح گای لیسترانج و رینولد نیکلسون، تهران: اساطیر.
- ابن رشد اندلسی، ابوالولید. (۱۹۹۸). الکشف عن المنهاج الادله فی عقائد الملّه، مع مدخل و مقدمه تحلیلیّه و شروح للمشرف علی المشروع محمد عابد الجبّاری، بیروت: مرکز دراسات الوحده المرّبیّه.
- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله. (۱۳۸۵). اشارات و تنبیّهات، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران: سروش.
- اردستانی‌رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۳ الف). روزگار نخست (جستارهایی پیرامون دیباچه شاهنامه)، تهران: نشر و پژوهش شیرازه.
- اردستانی‌رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۳ ب). «یاقوت سرخ: خرد، آتش میانجی و جان»، مطالعات ایرانی، دانش‌گاه شهید باهنر کرمان، سال سیزدهم، شماره بیست و پنجم، صص ۲۳-۱.
- استخری، ابواسحاق ابراهیم. (۱۳۴۷). مسالک و ممالک، به کوشش ایرج افشار، زیر نظر احسان یارشاطر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اشعری، علی بن اسماعیل. (۲۰۰۳). الابانه عن اصول الدّیانه، بیروت: الهلال.
- افنان، سهیل محسن. (۱۳۸۷). پیدایش اصطلاحات فلسفی در عربی و فارسی، ترجمه محمد فیروز کوهی، تهران: حکمت.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۸۱). جستارهای شاهنامه‌شناسی و مباحث ادبی، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- اندلسی ظاهری، ابن حزم. (بی‌تا). الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، تحقیق یوسف البقاعی، بیروت: التراث العربی.
- بابویه قمی، محمد بن علی بن الحسین. (۱۳۶۳). عیون الاخبار الرضا، به تصحیح سید مهدی حسینی لاجوردی، قم: رضا مشهدی.
- باسورث، کلیفورد ادموند. (۱۳۸۵). تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- بغدادی، طاهر بن محمد. (۱۹۹۸). الفرق بین الفرق، بیروت: الشامیه.
- بلعمی، ابوعلی محمد. (۱۳۸۵). تاریخ بلعمی، تصحیح محمدتقی بهار، تهران: زوّار.

- بهار، محمدتقی. (۱۳۸۲). **بهار و ادب فارسی**، به کوشش محمد گلبن، با مقدمه غلام حسین یوسفی، تهران: علمی و فرهنگی.
- بیهقی، ابوالفضل. (۱۳۸۳). **تاریخ بیهقی**، تصحیح علی اکبر فیاض، به اهتمام محمدجعفر یاحقی، مشهد: دانش گاه فردوسی مشهد.
- تبریزی، محمدحسین. (۱۳۵۷). **برهان قاطع**، به اهتمام محمد معین، تهران: امیرکبیر.
- جرجانی، السیدالشریف. (۲۰۰۴). **معجم التّعريفات**، تحقیق محمد المنشاوی، قاهره: الفضیلة.
- جوینی، عطاملک. (۱۳۸۲). **تاریخ جهان گشای**، تصحیح محمد قزوینی، تهران: دنیای کتاب.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۸۳). **آشنایی با علوم قرآنی**، تهران: اساطیر.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۸۰). **تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام**، تهران: اساطیر.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۶). **تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام**، تهران: اساطیر.
- حمیدیان، سعید. (۱۳۸۷). **درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی**، تهران: ناهید.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۶). **سخن‌های دیرینه**، به کوشش علی دهباشی، تهران: افکار.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۹۰). «**فردوسی**»، **فردوسی و شاهنامه‌سرایی**، تهران: فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی، صص ۱۲۴-۱۵۵.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۸). **گل رنج‌های کهن**، به کوشش علی دهباشی، تهران: ثالث.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۵). «**نگاهی تازه به زندگی‌نامه فردوسی**»، **نامه ایران باستان**، سال ششم، شماره ۱ و ۲، صص ۳-۲۵.
- خالقی مطلق، جلال. (۲۰۰۱). **یادداشت‌های شاهنامه**، نیویورک: بنیاد میراث ایران.
- دفتری، فرهاد. (۱۳۸۹). **اسماعیلیه و ایران**، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- دفتری، فرهاد. (۱۳۸۶). **تاریخ و عقاید اسماعیلیه**، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- دفتری، فرهاد. (۱۳۸۸). **مختصری در تاریخ اسماعیلیه**، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- دوست‌خواه، جلیل. (۱۳۸۰). **حماسه ایرانی یادمانی از فراسوی هزاره‌ها**، تهران: آگاه.
- دوست‌خواه، جلیل. (۱۳۸۴). **شناخت‌نامه فردوسی و شاهنامه**، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- دینوری، ابن‌قتیبه. (۱۹۳۶). **عیون الاخبار**، قاهره: المصرتیه.
- دینوری، ابوحنیفه. (۱۳۹۰). **اخبار الطوال**، ترجمه محمود مهدوی‌دامغانی، تهران: نی.
- رجایی‌بخارایی، احمدعلی. (۱۳۵۶). «**سخن فردوسی درباره فلسفه اولی پیش از کانت**»، **شاهنامه فردوسی حماسه جهانی**، تهران: سروش. صص ۱۵-۳۲.

- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۱). *فردوسی و هویت‌شناسی ایران*، تهران: طرح نو.
- رضازاده شفق، صادق. (۱۳۶۲). «*فردوسی از لحاظ دینی*»، هزارهٔ فردوسی، تهران: دنیای کتاب، صص ۱۹۵-۲۰۰.
- ریاحی، محمّدامین. (۱۳۸۲). *سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی*، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ریاحی، محمّدامین. (۱۳۸۹). *فردوسی*، تهران: طرح نو.
- زریاب‌خویی، عباس. (۱۳۸۹). «*نگاهی تازه به مقدمهٔ شاهنامه*»، *تن پهلوان و روان خردمند*، به کوشش شاهرخ مسکوب، تهران: طرح نو. صص ۱۷-۲۸.
- سمرقندی، دولت‌شاه. (۱۳۸۲). *تذکرهٔ الشعرا*، تصحیح ادوارد براون، تهران: اساطیر.
- سنایی، محدود بن آدم. (۱۳۷۷). *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، به تصحیح تقی مدرّس‌رضوی، تهران: دانش‌گاه تهران.
- شاپور شهبازی، علی‌رضا. (۱۳۹۰). *زندگی‌نامهٔ تحلیلی فردوسی*، ترجمهٔ هایده مشایخ، تهران: هرمس.
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۳). *هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمهٔ باقر پرهام، تهران: فرزانه روز.
- شبان‌کاره‌ای، محمّد بن علی. (۱۳۸۱). *مجمع‌الانساب*، تصحیح میرهاشم محدّث، تهران: امیرکبیر.
- شبلی نعمانی، محمّد. (۱۳۸۶). *تاریخ علم کلام*، ترجمهٔ سیّد محمّد تقی فخرداعی گیلانی، تهران: اساطیر.
- شهرستانی، محمّد بن عبدالکریم. (۲۰۰۳). *الملل و النحل*، قدّم له و علّق حواشیه صلاح‌الدین الهواری، بیروت: الهلال.
- شیرانی، حافظ محمودخان. (۱۳۶۹). *در شناخت فردوسی*، ترجمهٔ شاهد چوهدری، تهران: علمی و فرهنگی.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۱). *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران: فردوس.
- عنصرالمعالی، قابوس بن وشمگیر. (۱۳۸۳). *قابوس‌نامه*، به اهتمام و تصحیح غلام‌حسین یوسفی، تهران: علمی و فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۸). *شاهنامه*، به کوشش سیّد محمّد دبیرسیاقتی، تهران: قطره.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*، تصحیح جلال خالقی‌مطلق و هم‌کاران (محمود امیدسالار ج ۶ و ابوالفضل خطیبی ج ۷)، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۹). *شاهنامه*، تصحیح و توضیح عزیزالله جوینی، تهران: دانش‌گاه تهران.

- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). **شاهنامه**، تصحیح و توضیح واژه‌ها و معنای ابیات از کاظم برگ‌نیسی، تهران: فکر روز.
- فلوطین. (۱۳۸۹). **دوره آثار**، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- قزوینی، محمد. (۱۳۶۲). «مقدمه قدیم شاهنامه»، **هزاره فردوسی**، تهران: دنیای کتاب، صص ۱۵۱-۱۷۶.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۵). **رساله قشیریّه**، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: علمی و فرهنگی.
- کربن، هانری. (۱۳۹۱). **چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی**، ترجمه انشالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۸۱). **بیان**، تهران: مرکز.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۹). **نامه باستان**، تهران: سمت.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی. (۱۳۸۴). **زین‌الخبار**، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- **گزیده رسائل اخوان‌الصفا**. (۱۳۸۰). ترجمه علی‌اصغر حلبی، تهران: اساطیر.
- متها، فاروق. (۱۳۹۱). **غزالی و اسماعیلیان (مشاجره بر سر عقل و مرجعیت در اسلام سده‌های میانه)**، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- مجتبابی، فتح‌الله. (۱۳۶۲). «چند نکته دیگر درباره شاهنامه»، **آینده**، سال نهم، شماره ۸ و ۹، صص ۶۰۲-۶۱۲.
- **مجم‌التواریخ والقصص**. (۱۳۸۳). تصحیح محمدتقی بهار، تهران: دنیای کتاب.
- محقق، مهدی. (۱۳۷۴). **تحلیل اشعار ناصر خسرو**، تهران: دانش‌گاه تهران.
- محیط طباطبایی، محمد. (۱۳۶۹). **فردوسی و شاهنامه**، تهران: امیرکبیر.
- مدرّسی طباطبایی، سید حسین. (۱۳۸۷). **مکتب در فرایند تکامل (نظری بر تطوّر مبانی فکری تشیّع در سه قرن نخستین)**، ترجمه هاشم ایزدینا، تهران: کویر.
- مستوفی، حمدالله. (۱۳۸۷). **تاریخ گزیده**، به اهتمام عبدالحسین نوائی، تهران: امیرکبیر.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۸۷). **مروج‌الذهب و معادن‌الجواهر**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد. (۱۳۸۵). **احسن‌التقاسیم**، ترجمه علی‌نقی منزوی، تهران: کومش.
- مقدسی، طاهر بن مطهر. (۱۳۸۶). **آفرینش و تاریخ**، مقدمه، ترجمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- ممتحن، حسین‌علی. (۱۳۸۵). **نهضت شعوبیّه**، تهران: علمی و فرهنگی.

- منصوری، یدالله. (۱۳۸۴). بررسی ریشه‌شناختی فعل‌های پهلوی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- مهاجرانی، سید عطاءالله. (۱۳۸۲). حماسه فردوسی، تهران: اطلاعات.
- مهدوی‌دامغانی، احمد. (۱۳۷۲ الف). «مذهب فردوسی»، گل‌چرخ، سال دوم، شماره ۸ و ۹، صص ۴-۱۶.
- مهدوی‌دامغانی، احمد. (۱۳۷۲ ب). «مذهب فردوسی»، ایران‌شناسی، شماره ۱۷، صص ۲۰-۵۳.
- ناصر خسرو، ابومعین. (۱۳۶۳). جامع‌الْحکمتین، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران: طهوری.
- ناصر خسرو، ابومعین. (۱۳۸۴ الف). خوان‌الخوان، تصحیح و تحشیته ع. قویم، تهران: اساطیر.
- ناصر خسرو، ابومعین. (۱۳۷۸). دیوان، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: دانش‌گاه تهران.
- ناصر خسرو، ابومعین. (۱۳۸۵). زادالمسافرین، تصحیح محمد بذل‌الرحمن، تهران: اساطیر.
- ناصر خسرو، ابومعین. (۱۳۸۴ ب). وجه‌دین، تهران: اساطیر.
- نظام‌الملک، حسن بن علی. (۱۳۸۳). سیاست‌نامه، تصحیح هیوبرت دارک، تهران: علمی و فرهنگی.
- نظامی‌عروسی، احمد بن عمر. (۱۳۷۵). چهار مقاله، تصحیح محمد قزوینی، شرح و توضیح محمد معین، تهران: جامی.
- نوشین، عبدالحسین. (۱۳۸۶). واژه‌نامهک، تهران: معین.
- نولدکه، تئودور. (۱۳۸۴). حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی. با مقدمه سعید نفیسی، تهران: نگاه.
- ولادوست، بیتا. (۱۳۸۷). «تشبیه و تنزیه»، دایره‌المعارف اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی. صص ۳۴۱-۳۵۳.
- هاجسن، مارشال گ. س. (۱۳۸۳). فرقه اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: علمی و فرهنگی.
- هانسبرگر، آلیس سی. (۱۳۹۰). ناصر خسرو لعل بدخشان (تصویری از شاعر، جهان‌گرد و فیلسوف ایرانی)، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- هدایت، رضاقلی‌خان. (بی‌تا). تذکره ریاض‌العارفین، به اهتمام ملّا عبدالحسین و ملّا محمود خونساری، تهران: کتاب‌فروشی وصال.



- همدانی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله. (۱۳۸۸). **جامع التّواریخ**، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرّسی، تهران: علمی و فرهنگی.
- یعقوبفسکی، آ. یو. (۱۳۹۰). «محمود غزنوی، خاست‌گاه و ماهیت حکومت غزنویان»، **فردوسی از نگاه خاورشناسان روسیه**، ترجمه نازلی اصغرزاده، تهران: شباهنگ. صص ۹۷-۵۷.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۷). **بهین‌نامه باستان**، تهران: به نشر.
- یعقوبی، احمد بن یعقوب. (۱۳۸۷ الف). **تاریخ یعقوبی**، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- یعقوبی، احمد بن یعقوب. (۱۳۸۷ ب). **البلدان**، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- Kent, R. J.(1953). **Old Persian**, New York: American Oriental Society.
- Mackenzie, D. N A.(1971). **Concise Pahlavi Dictionary**, London: Oxford.

روایتی دیگر از نبرد بهمن و فرامرز (بر پایه بهمن و فرامرز سید نوشاد ابوالوفایی)

رحمان مشتاق‌مهر*

استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، ایران. (مسئول مکاتبات)

احمد گلی**

دانش‌یار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، ایران.

سید آرمان حسینی آب‌باریکی***

دانش‌جوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، ایران. (نویسنده مسؤل)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۱۹

چکیده

شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی و نیز سایر منظومه‌های پهلوانی ایران‌زمین، پیوسته مورد توجه سراینده‌گان گردزبان بوده است. یکی از این داستان‌های پهلوانی که در شاهنامه فرزانه توس باختصار آمده و بعدها در ادبیات فارسی و نیز گردی به‌صورت منظومه‌ای مستقل سروده شده، ماجرای به تخت نشستن بهمن و نبرد و درگیری او با خاندان رستم است. شاعر توانای گرد، سید نوشاد ابوالوفایی نیز نبرد بهمن و فرامرز را به فارسی (بحر متقارب) منظوم ساخته است. نگارندگان در این جستار می‌کوشند ابتدا داستان به تخت نشستن بهمن و حمله به سیستان در شاهنامه فردوسی را بیان کنند، سپس منظومه بهمن و فرامرز سروده سید نوشاد ابوالوفایی را از جهت روایت، محتوا و وقایع داستان بررسی کنند.

کلیدواژه‌ها

فردوسی، شاهنامه، بهمن، فرامرز، سید نوشاد ابوالوفایی.

* R.moshtaghmehr@gmail.com

** ah.goli@yahoo.com

*** Arman.hosseini@yahoo.com

مقدمه

ادبیات حماسی ایران بویژه شاهنامه فرزانه طوس، ابوالقاسم فردوسی، پیوسته موردعلاقه گردان بوده است؛ چنان که شاعران گرد بارها در مقام نظیره‌گویی این اثر سترگ برآمده‌اند. یکی از این شاعران، سید نوشاد ابوالوفایی است که نبرد بهمن و فرامرز را به گردی و فارسی منظوم ساخته است. سید نوشاد از عارفان و شاعران چیره‌دست گرد در قرن دوازدهم هجری و هم‌عصر نادرشاه افشار بوده است؛ چنان که در منظومه دارجنگه سروده است:

هایه وهفت عومر نادر سولتانهن عالمه زه جه‌ورش بیزار نه گیانهن
(صالحی، ۱۳۷۱: ۱۱۶)

(اکنون زمانی است که نادر سلطنت می‌کند؛ نادری که) [عالمیان به سبب جور و ستمش، از جان خود بیزار شده‌اند].

علاوه بر بهمن و فرامرز گردی و فارسی، از جمله آثار برجسته او می‌توان به منظومه دارجنگه و دیوان اشاره کرد. منظومه گردی بهمن و فرامرز ابوالوفایی - که از لحاظ حجم چند برابر منظومه فارسی اوست - به‌واقع معادل بهمن‌نامه حکیم ایران‌شاه ابن ابی‌الخیر است؛ زیرا از به تخت نشستن بهمن شروع شده و با کشته شدن بهمن به دست آذر برزین، فرزند فرامرز پایان می‌پذیرد. برای آشنایی بیش‌تر با سید نوشاد و نیز سایر حماسه‌سرایان گرد بنگرید: (حسینی آبیاریکی و جباری، ۱۳۹۰: ۱۹۵-۲۱۹).

منظومه فارسی بهمن و فرامرز ابوالوفایی به بحر متقارب و در ۲۷۵ بیت سروده شده است. از این منظومه یک نسخه تاکنون بدست آمده که اسفندیار غضنفری امرایی آن را در تاریخ گلزار گریستان به طبع رسانده است (غضنفری، ۱۳۶۴: ۶۸-۷۷).

شاعر سبب سرودن منظومه را چنین بیان می‌کند:

ز بعد ثنای خدای جهان بسببم به توفیق این داستان
شنیدم که فردوسی هوش‌مند سخن‌سنج و گفتار شهنامه‌بند
به جنگی که شد پور رستم تباه ز بهر دل نازک پادشاه
سخن‌های آن نامور را نگفت نمودش ز شاهان گیتی نهفت
(غضنفری، ۱۳۶۴: ۶۸)

و در پایان منظومه آورده است:

ایا نکته‌سنجان نیکو سخن به دانش گل‌باغ هر انجمن
مرا بیش از این تاب گفتار نیست که جز غم از این گفته در کار نیست
ز «نوشاد» باید خود آراستن و یا گفته شاعران کاستن
کیم من که با این تنک‌مایگی به فردوسی آیم به همسایگی!
(همان، ۷۷)

همچنان که در ابیات پیش نوشته دیده می‌شود، سید نوشاد نه تنها بر فردوسی خُرده نمی‌گیرد که چرا به تفصیل از فرامرز و نبردهای او سخن نرانده است، بلکه علاوه بر این که با صفاتی چون «هوش‌مند»، «سخن‌سنج» و «شهنامه‌بند» از مقام والای فردوسی یاد می‌کند، بر آن است که او «ز بهر دل نازک پادشاه»، «سخن‌های آن نامور را نگفت». این در حالی است که اغلب مقلدان فردوسی بر او خرده‌ها گرفته‌اند؛ چنان که عبدالحسین میرزا - از لشکریان عهد مظفرالدین شاه - در *سالارنامه‌اش* گفته است:

در آن نام‌هایی که او گفته است بسی سهو و تحریف‌ها رفته است
همان در زمان‌های شاهان پیش بسی کرده تلفیق از کم و بیش
نیآورده نام شاهان را تمام به ترتیب از ایشان نبرده است نام
(رزم‌جو، ۱۳۸۱: ۱۹۶/۱)

و برخی نیز به درون‌مایه ایران پیش از اسلام *شاهنامه* تاخته‌اند و آن را «قصه مجاز» و حتّاً «گنه‌نامه» خوانده‌اند (آیدنلو، ۱۳۸۷: ۶۳-۶۸).

آن‌چه در منظومه‌های شاعران گُرد قابل توجّه است، این‌که در کنار بهمن، نام فرامرز را هم آورده‌اند؛ بدین معنی که بر منظومه‌های خود نام «*بهمن و فرامرز*» نهاده‌اند. این در حالی است که در منظومه‌های فارسی - هم‌چون منظومه ایران‌شاه ابن ابی‌الخیر - «*بهمن‌نامه*» نامیده شده‌اند؛ هرچند که در این منظومه‌ها نیز بیش‌تر از دلاوری‌های خاندان رستم سخن رفته است. ذبیح‌الله صفا پیرامون *بهمن‌نامه* ابنی‌الخیر می‌نویسد: «این کتاب اگرچه منسوب و موسوم است به نام بهمن پسر اسفندیار و داستان‌هایی را در باب وی حاوی است، امّا فی الحقیقه باید آن را داستان سلسله پهلوانان سیستان شمرد؛ چه قسمت اعظم آن راجع است به سرگذشت خاندان رستم» (صفا، ۱۳۵۲: ۲۹۲).

در این جستار نگارندگان می‌کوشند ابتدا نشستن بهمن به تخت سلطنت و حمله او به سیستان را از *شاهنامه* فردوسی نقل کنند، سپس منظومه فارسی *بهمن و فرامرز* سید نوشاد ابوالوفایی را از جهت محتوا و وقایع داستان بررسی کنند.

نشستن بهمن به تخت نیا و حمله به سیستان در شاهنامه فردوسی

ابوالقاسم فردوسی پس از مرگ رستم و انتقام جستن فرامرز به خون‌خواهی او، باختصار به پادشاهی بهمن پور اسفندیار پرداخته است. آن‌گاه که بهمن به تخت می‌نشیند و درم و دینار بسیار به سپاهیان خود می‌بخشد، با آنان سخن حمله به سیستان را در میان می‌نهد. بهمن برای توجیه کار خود به یاد می‌آورد که ضحاک، تور و سلم، افراسیاب، ارجاسب و شاه کابل به دست فریدون، منوچهر، کی‌خسرو، اسفندیار و فرامرز، همگی به آیین کین‌خواهی کشته شده‌اند. پس اگر او نیز به قصد خون‌خواهی پدر

به سیستان حمله‌ور شود، چندان در خور نکوهش نیست. پس از هم‌داستانی سرداران با او، همراه با یک‌صد هزار سوار شمشیرزن به سوی سیستان می‌تازد. چون به هیرمند می‌رسد به دستانِ سام پیک می‌فرستد و قصد خود را آشکار می‌کند:

چو آمد به نزدیکی هیرمند	فرستاده‌ای برگزید ارج‌منند
فرستاده نزدیک دستانِ سام	بدادش ز هرگونه چندی پیام
چنین گفت کز کین اسفندیار	مرا تلخ شد در جهان روزگار
هم از کین نوش‌آذر و مهرنوش	دو شاه گرامی دو فرخ‌سروش
ز دل کینه دیرینه بیرون کنیم	همه رود زاول پر از خون کنیم

(فردوسی، ۱۳۸۶، ۵/۴۷۴)

زال فرستاده بهمن را گرامی می‌دارد و پاسخ می‌فرستد که اسفندیار به تیر سرنوشت از پای درآمده است. دل‌آوری‌ها و پای‌مردی‌های رستم و خاندان خود را در راه ایران و ایرانیان به یاد می‌آورد و در نهایت بهمن را به مهر و دوستی فرامی‌خواند. با وجود این بهمن به زابل لشکر می‌کشد و هرچند که زال دوستانه به پیشواز او می‌رود و از او می‌خواهد که از مردگان کین نجوید، تأثیری بر او ندارد و زال را به بند می‌کشد و «همه زابلستان را به تاراج می‌دهد».

فرامرز که در این هنگام، در بُست بسر می‌برد، با شنیدن ماجرا، به رویارویی بهمن می‌شتابد. چون خبر به بهمن می‌رسد، به نبرد او می‌رود و سه‌شنبه‌روز جنگی سخت درمی‌گیرد و در روز چهارم بادی تند به سوی سپاه فرامرز می‌وزد و بهمن فرصت را غنیمت می‌شمرد و سپاه او را در هم می‌شکند. فرامرز مجروح و در نهایت گرفتار بهمن می‌شود. او نیز به دارش می‌آویزد و دستور می‌دهد تا سپاهیان، پور رستم را تیرباران کنند:

غمی فرامرز در مرز بُست	ز درد نیادست کین را بشست
سپه کرد و سر سوی بهمن نهاد	ز رزم تهمتن بسی کرد یاد
چو نزدیک بهمن رسید آگهی	برآشفت بر تخت شاهنشاهی
بنه بر نهاد و سپه بر نشانند	به گورابد آمد، دو هفته بماند
فرامرز پیش آمدش با سپاه	جهان شد ز گرد سواران سپاه
وز آن روی بهمن صافی برکشید	که خورشید تابان زمین را ندید ...
سه روز و سه شب هم بر این رزمگاه	به رخشنده روز و به تابنده ماه
همی گرز بارید و پولاد تیغ	ز گرد سپاه آسمان بست میغ
به روز چهارم یکی باد خاست	تو گفستی که با روز شب گشت راست
به سوی فرامرز برگشت باد	جهاندار گشت از دم باد شاد
همی شد پس گرد با تیغ تیز	بهر آورد زان انجمن رستخیز ...
همه سر به سر پشت برگاشتند	فرامرز را خوار بگذاشتند ...

<p>فرامررز با آنسدرکی رزم‌جوی همه تنش پر زخم شمشیر بود سرانجام بر دست یاز اردشیر بر بهمن آوردش از رزم‌گاه چو دیدش، ندادش به جان زینهار فرامررز را زنده بر دار کرد وز آن پس بفرمود: یاز اردشیر</p>	<p>به مردی به روی انسدر آورد، روی که فرزند شیران بُد و شیر بود گرفتار شد نام‌دار دلیبر بدو کرد کین‌دار چندی نگاه بفرمود داری زدن شـهریار تن پیلوارش نگو سوار کرد ز کینه بکشتش به باران تیر (همان، ۴۷۸-۴۸۰)</p>
---	--

پشوتن که به وصیت گشتاسپ، وزیر بهمن شده بود، آزرده از کشته شدن فرامرز، برادرزاده را سرزنش می‌کند و از ادامه کشتار باز می‌دارد. به یاد او می‌آورد که این پادشاهی و نیز تخت و تاج به دل‌آوری و پای‌مردی رستم به او رسیده است، سپس هشدار می‌دهد که زال را از بند آزاد کند و از نفرین او بپرهیزد. بهمن از رفتار خود پشیمان می‌شود و زال را آزاد می‌کند.

۱- منظومه بهمن و فرامرز سید نوشاد ابوالوفایی

سید نوشاد در منظومه خود، چندان به پادشاهی بهمن توجه نداشته است و در واقع تنها بخشی از پادشاهی او، و آن هم لشکرکشی او به سیستان و کشته شدن فرامرز به دست وی را در نظر دارد. شاعر داستان خود را از آن‌جا آغاز می‌کند که از سپاه فرامرز تنها ده تن باقی مانده است:

<p>ز بعد ثنای خدای جهان که چون از فرامرز برگشت کار ستاره بشد تار و اختر نگون ز گردان یکی زنده بر جا نماند همه کشته گشتند بی پا و دست فرامررز با ده سوار دلیبر چو شب شد در آن‌جا فرود آمدند</p>	<p>بستم به توفیق این داستان... ز لشکر نماندش یکی از هزار دلیران همه غرق دریای خون از آن‌ها کسی روز هیجا نماند فلک شیشه عمرشان را شکست ... به میدان بماندند مانند شیر چو پروین همه تکیه بر هم زدند (غضنفری، ۱۳۶۴: ۶۸)</p>
--	--

۱-۱- پیشنهاد یاران فرامرز برای فرار از میدان نبرد و جواب او

همراهان فرامرز با وجود یک‌دلی و شجاعت، هنگامی که بی‌توشه می‌مانند و دیگر آب و نانی برای خودشان و گاه و جویی برای اسبانشان باقی نمی‌ماند، به فرامرز پیشنهاد ترک میدان کارزار می‌دهند و بر این تأکید دارند «که بگریختن به که سر زیر پا»؛ اما فرامرز پور رستم است و زنده بودن به نام را به گریختن به ننگ ترجیح می‌دهد:

نه ترسی ز لشکر نه بیمی ز کس
 جو زندگی آمده در درو
 بگفتند با پهلوی کینه‌ور
 که بگریختن به که سر زیر پا
 نه سر زیر شمشیر و اسپر نهیم
 چنین گفت با نام‌داران به جوش...
 چه مهتر چه کهتر چه لشکر چه شاه
 که بگریخت پور تهمت ز جنگ
 نشاید مـر را روی شـرمندگی
 (همان، ۶۹)

دلیران همه یکدل و یک‌نفس
 نه آب و نه نان و نه کاه و نه جو
 سواران از آن گـرد والاگهـر
 بی‌تا گریزم از این رزم‌گاه
 سوی ملک هندوستان سر نهیم
 چو بشنید آن گرد بسیار هوش
 اگر من گریزم از این رزم‌گاه
 به بیگانه آرند نامم ز ننگ
 مرا مرگ بهتر از این زندگی

در این جا نکته جالب توجه این است که رستم و خانواده‌اش «در شاهنامه سمبل و نماد مردم ایران هستند و در مواقع بحرانی به یاری قدرت سلطنت می‌شتابند و آن را پاس می‌دارند. این خانواده ویژگی‌های ایرانی نژاده و اصیل را - جوان‌مردی، گذشت، وفاداری، راستی و...- دارا هستند» (فروهر، ۱۳۸۹: ۵)، اما هرگز تن به خواری و بند نمی‌دهند و زندگی با ننگ را نمی‌پذیرند.

۱-۲- نکوهش کردن بهمن، سپاهیانش را و ترغیب آنان برای نبرد

به خون ریختن بست بهمن کمر
 که ای روز هیچ‌جا ز زن کمتـران
 که با ما در آوردگه دشمنند
 ندیده خود و اسب از شام کام
 همه نیزه و گرز و شمشیردار...
 ز ده تن نمایید اکنون فرار
 که نوشم ز خـونش پیـایی دو جام
 ز هر سو بر آمد فغان و خروش
 (همان‌جا)

چو بر زد سر از چرخ فیروز خور
 بزد بانگ بر لشکر بی‌کران
 نه آخر فرامرزیان ده تنند
 همه زخم دارند ناخورده شام
 شما یید این جا هزاران هزار
 نباشد شما را ازین کار عار
 شود حجت من همان‌گه تمام
 سپه چون ز شه این سخن کرد گوش

۱-۳- سرزنش کردن فرامرز، بهمن را که در خور تاج نیست!

که ای خیره سر پور اسفندیار
 زبان را به گفتار باشد گشاد
 نیامد دو سه نانت از بهر ما
 که هم خصم و هم دوست را پرورد
 نه‌ای در خور تاج شاهنشاهی
 ز تو یک زن ناتوان برتر است
 به مردی کسی را نیارند نام
 (همان، ۶۹-۷۰)

بر آورد یکی نعره رعـدوار
 یل صفشکن گرد نیرم نژاد
 نبودت مگر مطـبیخ نـانوا
 جهان را جهانبان کسی را دهد
 نه صاحب سخایی نه نان می‌دهی
 نگویی سرم در خور افسر است
 چو جود و سخاوت نباشد تمام

در این جا نکته‌ای ژرف نهفته است و آن این که پهلوانان پیوسته در مقابل شاهان با احترام رفتار می‌کرده‌اند و حال فرامرز نه تنها به بهمن احترام نمی‌گذارد، بلکه او را از یک زن کم‌تر می‌داند. اگر رستم به شاه خیره‌سر هم عصر خود، کاووس، در جنگ‌های مختلف یاری می‌رساند، برای آن است که او را صاحب فرّۀ ایزدی می‌داند، هرچند هنگامی که سخن از دست بستن رستم توسط طوس، (آن‌گاه که رستم برای مبارزه با تورانیان دیر به ایران می‌رسد) بمیان می‌آید، رستم رفتار کاووس را بر نمی‌تابد؛ زیرا «رستم دارای فرّۀ پهلوانی است و خود را نه گماشته شاه، بلکه- اگر نه برتر- هم تراز با او و برگزیده بی‌واسطه آفریدگار می‌داند و هرگاه که فرّه‌مند دیگر (شهریار)، رستم دارای فرّۀ پهلوانی را از پای‌گاهی که لازمه فرّ و خویش‌کاری اوست فروتر بینگارد، بانگ رستم بلند می‌شود که «آزاد زادم نه من بنده‌ام/ یکی بنده آفریننده‌ام» (دوست‌خواه، ۱۳۸۰: ۳۷۳).

فرامرز بر این امر واقف است که اگر رستم نبود نه گشتاسبی می‌ماند و نه اسفندیار و نه تخت و نه تاج آنان و نه بهمنی که اکنون به خون‌خواهی پدرش به سیستان حمله‌ور شود و حرمت زال پیر - که در راه ایران پای‌مردی‌ها کرده است- را نگه ندارد. بنابراین او را درخور پادشاهی و تاج نمی‌داند.

۱-۴- پاسخ بهمن به فرامرز و دعوت از او برای تسلیم شدن

بهمن که می‌بیند فرامرز حرمت او را نگه نمی‌دارد، تیغ کشیدن او بر روی شاه (خودش) را نکوهش می‌کند و رستم را نخستین بدعت‌آور می‌داند که با افسون سیمرغ و تدبیر زال، اسفندیار را از پای در آورده است، اما حقیقت جز این است. «اسفندیار نماینده قدرت سلطنت و فرمان‌روایی و پیرو دین زردشت است و خود را مؤید به تأیید پیامبران ایران باستان و غیرمستقیم نماینده اهورامزدا می‌داند و از زور بازو و پیروزی‌های پیاپی چنان مغرور است که غیر از خود کسی را شایسته حکومت نمی‌داند. بنابراین هدف وی رسیدن به قدرت است و گشتاسب با آگاهی از این ویژگی‌های اهریمنی که سراسر وجود اسفندیار را فراهم گرفته، دو نیروی سودمند کشور را برای بقای چند روزه رویاروی هم قرار می‌دهد و مسلّم است در این رویارویی، پیروزی از آن کسی است که رفتارش با خرد و داد همراه باشد و آن رستم است و شکست به جبهه بی‌دادگری و بی‌خردی نصیب می‌شود» (فروهر، ۱۳۸۹: ۵).

بهمن که گویی این واقعیات را از یاد برده و نیز حق نان و نمک و نیز تعلیم و پرورش رستم و خاندانش را به کلی از خاطر سترده است، بصورت تحقیرآمیزی از فرامرز می‌خواهد که از اسب پایین آمده و بر رکاب او بوسه زند تا خون اسفندیار را ببخشد؛ در غیر این صورت باید حاضر در میدان نبرد شود. هم‌چنان که گفته شد، گویی بهممن فراموش کرده است که «پهلوانان ایرانی نماینده سرزمینشان محسوب می‌شوند و این خود جلوه‌ای نه از «زور»، بلکه از «قدرت» است و اگر آنان در همه احوالات، خود را سرسپرده مطلق شاه می‌دانند، نه از ترس، بلکه از آن روی است که در کنار شاه، برای خود نیز نقشی قائل هستند» (صالحی و حسینی آب‌باریکی، ۱۳۸۹: ۱۰۴۵).

سری پر ز شور و دلی پر ز کین
وزان پس به گفتار لب بر گشاد
مرا خواستی اندرین کارزار
چرا طعنه بر پادشاهان زنی
بود عدل و داد و سخا از شهان
که در جنگ باشد نماید ستیز
هم‌آورد شه باشد اسفندیار
بکشت آن چنان شاه با قر و یال ...
ننازی به این یال و بال قوی
بیوسی رکاب من از روی مهر!
ببخشم تو را خون اسفندیار
به فرمان تو جمله لشکر کنم ...
من و گرز و شمشیر و میدان جنگ
(غضنفری، ۱۳۶۴: ۷۰)

تکاور همی خاست و بر شد به زین
به تنها همی رو به میدان نهاد
که ای مانده از پردلان یادگار
اگر چند گوردی، هژبر افکنی
شهبانند سالار ملک جهان
که بر روی شاهان کشد تیغ تیز
به جز رستم اندر گه کارزار
به افسون سیمرغ و تدبیر زال
همانا اگر گفت من بشنوی
ز مرکب در آیی هم اکنون به زیر
به خاطر نیارم بد روزگار
سرت را همی زیب افسر کنم
و گر جنگ جویی به نام و به ننگ

۱-۵- پاسخ فرامرز به بهممن

فرامرز که آزاد زندگی کرده و آزادگی را از پدر خود آموخته است، تن به ذلت نمی‌دهد و ابتدا سست عهدی بهممن را فرا یاد می‌آورد. هنگامی که سه بار گرفتار او شده و پس از رهایی به عهد خود پای‌بند نبوده و دیگر این که اکنون دشت پر از کشته شده است، آیا رواست تن به آشتی دهد؟ فرامرز نمی‌تواند خون سپاهیان خود را - که در راه او و آزادگی‌اش ریخته شده است - نادیده بگیرد.

بدو گفت که ای شاه پر مکر و فن
ندیدم چو تو شاه در عهد سست
فکندم ز بالای زین بر زمین
میان سپه آتش افروختم

بخندید سالار لشکرشکن
تو را عهد و بیعت نباشد درست
سه بارت گرفتم به میدان کین
به چرمت به خون یلان دوختم

به گیتی شه‌سوخته خوانمت
چو رستی ز چنگم شدی ازدها
یکی را به خاطر نیبوسته‌ای...
درین جوش جنگ آشتی کی رواست
دل جنگ‌جویان به جوش آوریم
به میدان که را جامه پوشد ز خون
(همان، ۷۱)

که چون هیزم تر بسوزانمت
به اندرز زالت بکردم رها
در آن تنگنا عهدها بسته‌ای
دگر آن که میدان پر از کشته‌هاست
بیا تا هم اکنون خروش آوریم
بینیم تا چرخ فیروزه‌گون

۱-۶- نبرد بهمن با فرامرز

فرامرز را گفت که ای شوربخت
یکی در خط آشتی خوانمت
بین زین سپس شربت مرگ نوش
به بالای سر برد گزری چو کو (کوه)
همی گشت زیر سپر ناپدید
بلرزید مرکب به زیر سوار
ز روی غضب زد یکی نیش‌خند
کنون زور بازوی یل را ببین
بدان سان که روباه گیرد، پلنگ
برآورد پس نعره‌ای از جگر
که حیران بمانند یک‌سر سپاه
کشید از کمر خنجر آبدار
به گرز گرانش همی کوفتند
چو گوری که بگیرد از شیر نر
ز بیمش سپاه گران گشت دور
(همان)

چو بشنید بهمن بغرید سخت
همی خواستم تا نرنجانمت
نکردی تو این نغز گفتار گوش
شه کینه‌جو بهمن تندخو
دل آور سپر را به سر برکشید
ز ضرب چنان گرز گاوسار
ولی پهلوان را نیامد گزند
چنین گفت که ای شاه بی‌داد و دین
به بند کمر بند شه برد چنگ
ربودش ز زین برد بالای سر
بزد بر زمینش به آوردگاه
نشست از بر سینه‌اش شایروار
چپ و راست بر وی برآشوفتند
رها شد چنان شاه بی‌دادگر
خروشید بر لشکر پیل زور

۱-۷- افسوس فرامرز از رها شدن بهمن از دست او

دو رخسار از کینه چون زعفران
که فریاد از بخت واژون من
جهان آفرینم نگه‌دار بود
کلید در چنگم آمد به دست
که دیو از نبردش نمی‌کرد خواب
که حیران بمانند یک‌سر سپاه
یکی شانه پیلتن را شکست
ز بالای زمینش زد بر زمین

به میدان ستاده دلیر جوان
بزد دست بر زانوی خویشتن
مرا طالع سعد تار مار بود
شکستم طلسمی که جمشید بست
همانا که در جنگ افراسیاب
زدم بر زمینش به آوردگاه
چو برزو دلیری که زور دست
به خم کمنش ربودم ز زمین

دو دست از پس و پیش آن نامور
دگر باره با سرخه جنگ جو
بریدم ز گلپاد چپسال سر
چه بختم در این وقت سستی نمود
ببین تا چها کرد گردون به ما
ببستم بی‌ردم به نزد پدر
به خون سیاوش چه کردم بدو...
زدم آتشی اندر آن بوم و بر...
گذشته هنرهای پیشین چه سود
چسان گشت بهمن ز چنگم رها
(همان، ۷۲)

۱-۸- نبرد سپاهیان بهمن با فرامرز و یاران او

بهمن که از دست فرامرز رها می‌شود ترس آن دارد «کزین پس مرا کس نخواند به شاه»، اما سپاهیان او را دل‌داری می‌دهند و به جنگ فرامرز می‌آیند. فرامرز که موج سپاه بهمن را می‌بیند، یاران خود را به نبرد تا پای جان فرا می‌خواند. غلامان او نیز یاری خود را اعلام می‌دارند. پور تهمتن دلیرانه به میدان نبرد می‌رود به امید آن که بهمن را دوباره گرفتار کند، اما بهمن خود را پنهان می‌نماید. فرامرز و ده غلامش با سپاه بی‌شمار بهمن به نبرد می‌پردازند و تا پای جان می‌کوشند. غلامان فرامرز «بکشند تا خویش جان باختند» و این گونه فرامرز تنها می‌ماند.

چو بهمن ز چنگ دلاور برست
سپس بانگ برداشت او بر سپاه
هر آن‌گه نمایم به جنگش ستیز
چو لشکر بدیدند شاه را تباه
تو بر تخت بنشین و دل شاد دار
فرامرز چون دید موج سپاه
که امروز بلازار جان دادن است
بکوشید مردانه تا پای جان
غلامان آن گورد فرخنده پی
از ایشان زیاده نمائیم ما
بگفتند و راندند از کین فرس
فرامرز در کینه هم‌چون پلنگ
شاه از بیم آن شیر نخجیر گیر
به هر سو که کردی فرامرز رو
غلامان آن گورد لشکرش کن
خروشان ز هر گوشه‌ای تاختند

همی روی خود را به ناخن بخت
کزین پس مرا کس نخواند به شاه...
همان به که روی آورم در گریز
بگفتند که ای شاه عالم پناه
نگه کن ز دور اندرین کارزار...
به یاران خود گفت آن صف پناه
نه آن روز کز مادران زادن است
مدارید بک از سپاه گران...
بگفتند این زندگی تا به کی...
چرا خویش کم‌تر بخوانیم ما
فرامرز از پیش و یاران ز پس...
همی رفت تا بهمن آید به جنگ
نهان گشت از چشم برنا و پیر...
نبردی کسی جان ز شمشیر او
بکشند چندان که نامد کفن
بکشند تا خویش جان باختند
(همان، ۷۲-۷۳)

۹-۱- تنها ماندن فرامرز و حمله بر سپاه بی‌کران

فرامرز تنها می‌شود و با وجود گرسنگی شدید و نیز خستگی وافر مردانه می‌جنگد و از خداوند مدد می‌جوید تا دمار از سپاهیان بهمن درآورد، اما در میان کارزار، از اسب زمین می‌خورد، این امر نیز مانع نبرد او نمی‌شود، اما بخت با او میانۀ خوبی ندارد و تیغ او از قبضه جدا می‌شود و سپاهیان بهمن او را محاصره می‌کنند:

فرامرز یل چون که تنها بماند که یارب میاور تو جانم به لب که تا من به توفیق پروردگار در افتاد بر لشکر بی‌شمار ز گردان گردن‌کش نام‌جو به هر سو که آن گرد گردان شدی ز شمشیر آن گرد شیران شکار نه از جنگ باک و نه از جان خبر تکاور چو افتاد بالمش شکست ز پشت فرس چون جدا شد دلیر بزد چاک‌های زره بر کمر دو دستی به شمشیر می‌ریخت خون قضا را در آن عرصه رستخیز بدانست آن‌گرد عالی مقام سپاه‌گران اندران کارزار گرفتند‌گرد یل صف پناه	جهان آفرین را نهانی بخواند درین رزم‌گه تا به هنگام شب برآرم ازین قوم ناکس دمار... چو شیر گرسنه که جوید شکار... نُبد هیچ کس مرد میدان او همه لشکر از وی گریزان شدی... ز نام‌آوران کشته شد سی هزار که ناگاه اسبش درآمد به سر دل آور چو عنقا ز پشتش بجست دو پا بر زمین کوفت مانند شیر به دوش اندر افکند زرین سپر سرش گرم گشته ز جام جنون ... ز قبضه جدا شد سر تیغ تیز که شد نامه زنگانی تمام به جوش اندر آمد چو دریای قار چو هاله که حلقه زند دور ماه (همان، ۷۳-۷۵)
---	--

۱۰-۱- پناه بردن فرامرز به سنگی گران و مردن او از بی‌توشگی

فرامرز که محاصره شده است، ناچار به سنگی پناه می‌آورد و با کمان، بسیاری از دل‌آوران سپاه بهمن را از پای درمی‌آورد، اما پیکر خودش نیز پر از تیر دشمن می‌شود. از آن‌جا که شب فرا می‌رسد، لشکر بهمن به بزم‌گاه خود بر می‌گردد و در این سو فرامرز از فشار گرسنگی و نیز جراحتهای وارد شده، پس از یاد زال و رستم و نیز ذکر خداوند، سپر را زیر سر می‌نهد و جان به جان‌آفرین تسلیم می‌کند.

نگه کرد هرسو گو پهلوان برآورد پس نعره هم چون پلنگ گو صف‌شکن‌گرد آهن‌قبا هژبر ژبان پهلوان جهان	به آوردگه دید سنگی گران رسانید خود را بدان لخت سنگ بزد پشت بر سنگ و رو بر سپا ز قربان درآورد چاچی کمان
--	---

ز پیکان تیـر اژدهـای دژم
 ز بس تیـر بر وی جاگیر شد
 در افگند در لشکرش شرّ و شور
 چنین تا خور از چشمه بیستون
 سپاه شه بهمن کینه خواه
 فرامرز در صحن میدان کین
 تن پیوارش فتاده به خاک
 روان خون از حلقه جوشش
 نه ناز و نه نعمت، نه آب و نه نان
 دگر ره بر آورد آه از نهاد
 زبان را به ذکر خدا برگشاد

بسی کوفت از پردلان روی هم ...
 بر و جوشنش بیشه تیـر شد
 ز بیمش سپاه گران گشت دور
 بشد در ته چاه مغرب نگون ...
 نهادند سر سوی آرام گاه ...
 ز کردار چرخ ستم گر حزین
 زبان و لب کشتگان چاک چاک
 اجل رفته در جوف پیراهنش
 دلش سخت پژمان و تن ناتوان ...
 ز زال و ز رستم همی کرد یاد
 سپر زیر سر هشت و پس جان داد
 (همان، ۷۵-۷۶)

۱۱-۱- رفتن بهمن بر سر پیکر بی جان فرامرز

به پایان کلاغی ز روی هوا
 نشست از بر گرد لشکرشکن
 به پرواز آن مرغ مردار خوار
 جهانید مرکب به میدان کین
 چو رفتند نزدیک آن پیل زور
 در آخر غلامی به فرمان شاه
 گه از بیم لرزان گه از عمر سیر
 بدیدش که آن شیر روز مصاف
 فتاده به روی زمین سرنگون
 شده مرغ روحش به صدر جنان
 بزد بانگ بر لشکر کینه خواه
 چو بشنید بهمن همی راند اسب
 بیامد به بالین آن اژدها
 نشست آن ستم گر دمی در برش
 به زنده بُد مرد آن کینه خواه
 ایـا نکته سنجان نیکو سخن
 مرا بیش از این تاب گفتار نیست

به پرواز آمد بر کینه خواه
 زدی نوک منقارش اندر دهن
 ز لشکر سواری فزون از هزار
 ز بهر سر مرد پاکیزه دین
 رمید آن کلاغ از سوار دستور
 دل از جان بکند و روان شد به راه
 بیامد به بالین آن نره شیر
 که در پیش صف بود چون کوه قاف
 از او گشته جاری همی جوی خون
 تنش بر زمین مانده فارغ ز جان
 که جان داد آن گرد آهن کلاه
 بیامد به کردار آذرگشسب
 که دیو از نهیبش نگشتی رها
 یکی تازیانه بزد بر سرش
 به مرده از او کین می جُست شاه
 به دانش گل باغ هر انجمن
 که جز غم از این گفته در کار نیست ...
 (همان، ۷۷)

۲- تأملی بر منظومه بهمن و فرامرز

۲-۱- ارادت شاعر به خاندان رستم

سید نوشاد ابوالوفایی سخت به خاندان رستم دل بسته است؛ به گونه‌ای که در منظومه‌اش بارها ارادت خود را آشکارا به این خاندان بیان می‌دارد. فردوسی هنگامی که از بهمن یاد می‌کند، صفت «نیک‌بخت» را- که البته معنی لغوی «بهمن» (نیک‌منش) را فرا یاد می‌آورد- برای او بکار می‌برد:

چو بشنید ازو بهمن نیکبخت
نپذیرفت پوزش، برآشفت سخت
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۷۵/۵)

شایان ذکر است که واژه بهمن در اوستا وهومنه^۱ و در پهلوی وهومن یا بهمن آمده است. این کلمه از دو جز «وهو» به معنی خوب و نیک و «منه» از ریشه «من» که در فارسی منش یا منشن گردیده است (پورداوود، ۱۳۷۷: ۸۸/۱).

یا هنگامی که پشتون برای رهایی زال پا در میانی می‌کند، بهمن را «خسرو داد و راست» خطاب می‌کند:

به پیش جهان‌دار بر پای خاست
چنین گفت که ای خسرو داد و راست
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۸۰)

اما سید نوشاد دل خوشی از بهمن ندارد و پیوسته او را ظالم و بی‌دادگر می‌خواند:
از آن سو شاه بی‌دادگر
ز کینه به خون تنگ بسته کمر
(غضنفری، ۱۳۶۴: ۶۸)

ز گفتار آن شاه بی‌دادگر
نهادند سر سوی شیران نر
(همان، ۷۲)

هنگام سخن گفتن فرامرز با بهمن، شاعر- البته از زبان فرامرز- او را کم‌تر از یک زن می‌داند:

برآورد یکی نعره رع‌دوار
که ای خیره‌سر پور اسفندیار...
نبودت مگر مطبخ نانوا
نیامد دو سه نانت از بهر ما
جهان را جهانیان کسی را دهد
که هم خصم و هم دوست را پرورد
نه صاحب سخایی نه نان می‌دهی
نه‌ای در خور تاج شاهنشاهی
نگویی سرم در خور افسر است
ز تو یک زن ناتوان برتر است
چو جود و سخاوت نباشد تمام
به مردی کسی را نیارند نام
(همان، ۶۹-۷۰)

تعلق خاطر شاعر به فرامرز در توصیف‌های او هویداست:

یل صفشکن گرد نیرم نژاد زبان را به گفتار باشه گشاد
(همان، ۶۹)

بخندید سسالار لشکرشکن بدو گفت که ای شاه پر مکر و فن
(همان‌جا)

غلامان آن گرد فرخنده پی بگفتند این زندگی تا به کی
(همان، ۷۲)

تو گفتی فرامرز یل آتش است سپه مزرع خشک با جوشش است
(همان، ۷۳)

شاه از بیم آن شیر نخجیرگیر نهان گشت از چشم برنا و پیر
(همان‌جا)

گو صفشکن، گرد یزدان پرست ابر قبضه گرز آورد دست
(همان‌جا)

حتّاً بهمن نیز در گفت‌وگوهایش با فرامرز، او را «گرد» و «هژبرافکن» می‌خواند:
که ای مانده از پُردلان یادگار مرا خواستی اندرین کارزار
اگر گردی، هژبرافکنی چرا طعنه بر پادشاهان زنی
(همان، ۷۰)

البته قابل ذکر است که «مورخان بهمن را همان کی اردشیر (۴۲۲-۴۶۶ ق.م) دانسته‌اند که به صفت درازدستی مشهور بوده است» (رزم‌جو، ۱۳۸۱: ۱۷۰/۲) و همان طور که روشن است در ادبیات فارسی، درازدستی کنایه از ظلم و بی‌دادگری است. بهمن در منظومه سید نوشاد ابوالوفایی حقیقتاً بی‌دادگر است. او زال را به بند می‌کشد و هنگامی که به بالین فرامرز بی‌جان می‌رسد و می‌داند که او مرده است، بر او تازیانه می‌زند:

چو بشنید بهمن همی راند اسب بیامد به بالین آن اژدها
بیامد به کردار آذر گشسب نشست آن ستم‌گر دمی در برش
که دیو از نصیبش نگشتی رها به زنده نبد مرد آن کینه‌خواه
یکی تازیانه بزد بر سرش (غضنفری، ۱۳۶۴: ۷۷)

شاعر علاوه بر فرامرز همواره به سایر پهلوانان نیرم نژاد تعلق خاطر داشته است؛ هنگامی که فرامرز جان به جان آفرین تسلیم می‌کند، شاعر با اندوهی بی‌کران دریغ پهلوانان زابلی را می‌خورد:

دریغ از آن گُرد آهن جگر	دریغ از آن دست و زور و هنر
دریغ از رستم تاج‌بخش	که هم‌چون پدر تیز گرداند رخس
دریغ از سهراب رویین سپر	دریغ از هم از برزو پر هنر
دریغ از جهان‌گیر لشکرشکن	همان از جهان‌بخش شمشیر زن
دریغ از تیمور نر اژدها	همان رادمردان با قر و جا
دریغ آن همه پهلوان و یلان	که بردند در خاک تیره مکان

(همان، ۷۶)

۲-۲- گرفتار شدن بهمن به دست فرامرز و رهایی از دست او

در شاهنامه بهمن یک‌بار به فرامرز چیره می‌شود و این در حالی است که در منظومه بهمن و فرامرز، فرامرز از سه بار گرفتار شدن بهمن سخن می‌راند:

تو را عهد و بیعت نباشد درست	ندیدم چو تو شاه در عهد سست
سه بارت گرفتم به میدان کین	فکندم ز بالای زین بر زمین
که چون هیزم تر بسوزانمت	به گیتی شه سوخته خوانمت
به اندرز زالت بکردم رها	چو رستی ز چنگم شدی اژدها

(غضنفری، ۱۳۶۴: ۷۰)

و البته بر این سه بار گرفتاری بهمن، باید بار چهارمی نیز افزود، هنگامی که بهمن در نبرد تن‌به‌تن اسیر فرامرز می‌شود، با هجوم سپاهیان‌ش جان سالم به درمی‌برد. در بهمن‌نامه ابی‌الخیر نیز هنگامی که بهمن به سیستان لشکر می‌کشد، سه بار مغلوب خاندان رستم می‌شود. در قسمت دوم بهمن‌نامه از جنگ بهمن با پهلوانان سیستان سخن می‌رود و خلاصه این قسمت چنین است: زال و فرامرز و پسرش سام و دو دختر رستم، زربانو و بانوگشسب سه بار بهمن را که به سیستان تاخته بود، شکست داده تا بلخ راندند، اما آخر کار بهمن غلبه یافت و زال اسیر و فرامرز کشته شد و مابقی افراد خاندان سام به کشمیر گریختند (صفا، ۱۳۵۲: ۲۹۲).

۲-۳- پایان کار فرامرز و نحوه مردن او

هم‌چنان که از نظر گذشت، پایان کار فرامرز در شاهنامه فرزانه طوس با منظومه بهمن و فرامرز ابوالوفایی متفاوت است. در شاهنامه، فرامرز و یارانش سه شبانه‌روز با بهمن و سپاهیان بی‌شمارش به نبرد می‌پردازند و در روز چهارم بادی سخت به‌سوی فرامرز می‌وزد و بهمن از فرصت استفاده می‌کند و دل‌آوران زابلی را به کام تیغ می‌کشد.

در نهایت فرامرز پس از نبردی مردانه گرفتار بهمن می‌شود و بهمن به او چندی نگاه کرده، سپس بی‌درنگ او را زنده بر دار می‌کند و فرمان می‌دهد تا او را تیرباران کنند و این چنین فرامرز در شاهنامه کشته می‌شود. روایت ثعالبی نیز بسیار به فردوسی نزدیک است:

چون بهمن از کشته شدن رستم و کشته شدن شاه کابل به دست فرامرز آگاهی یافت، گفت: شغاد در کشتن رستم از من پیشی گرفت، ولی بر من است که فرامرز را به خون‌خواهی اسفندیار بکشم، چنان‌که او شاه کابل را به خون‌خواهی پدر خود کشته است. پس با لشکریان خود روی به سیستان آورد و در کنار رود هیرمند چادر زد. در این هنگام، فرامرز در زابلستان به گردآوردن سپاهیان سرگرم بود. زال به خرگاه بهمن رفت و بر او نماز برد... و اشک‌ها برای جلب عاطفت از دیده فرو ریخت. بهمن دستور داد تا او را به زندان برند و بر بند کشند، ولی با او مدارا کنند. فرامرز از زابلستان با لشکریان بسیار پیش آمد. بهمن جنگ درافکند. تا سه روز جنگ بر جای بود و کشته و زخمی و اسیر از دو سوی بسیار شد. چون روز چهارم رسید، هنگام فروشدن آفتاب، بادی تند برخاست و بر لشکریان سگزی و زابلی وزیدن گرفت و سنگ‌ریزه و خاک بر روی آنان زد... پس ایرانیان حمله بردند و به شکافتن صفوف آنان کوشیدند و با خونشان شمشیرهای خود را سیراب کردند. سگزیان و زابلیان شکسته و فراری شدند. فرامرز با نزدیکان خود بماندند و سخت کوشیدند و بجنگیدند. تا ایرانیان گرد او را گرفتند و بر زمینش افکندند و اسیرش ساختند. بهمن دستور داد تا او را آویختند و چندان تیر بر او انداختند تا گوشت و استخوان و مغزش پراکنده شد (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۲۴۰-۲۴۱).

بهمن در روایت فردوسی، فرامرز را زنده بچنگ می‌آورد و او را بدار می‌آویزد و تیرباران می‌کند. ثعالبی نیز از باد سخت و نبرد چهار روزه سخت رانده است و بهمن، فرامرز را زنده اسیر می‌کند، اما سید نوشاد از «باد سخت» سخنی بمیان نمی‌آورد و بهمن نمی‌تواند بر زنده فرامرز دست یابد و این مرده اوست که پس از هفت روز که بر سنگی گران تکیه زده است، به دست بهمن می‌افتد و آن‌هم اگر کلاغی نبود تا بر پیکر بی‌جان پور تهمتن بنشیند و از آن پاره‌ای گوشت برکند، شاید بهمن هرگز جرأت نزدیک شدن به فرامرز را نداشت.

در *مجمّل التواریخ و القصص* نیز آمده است که مرده فرامرز به دار آویخته می‌شود: «فرامرز کشته شد آخر کار و گویند در خندق افتاد از خطا کردن اسب و در آب بمرد و به همه حال، مرده او را بر دار فرمود کردن. و در شاهنامه زنده می‌گوید. والله اعلم» (۱۳۱۸: ۵۳).

در روایت هفت‌لشکر- که در عهد ناصری نوشته شده- نیز آمده است:

پس از لشکر کشیدن بهمن مرتبه هفتم بر سر فلامرز و مردن جهان‌گیر، نیکی‌وخش بنت زال، و جهانبخش پسر فلامرز و شکست خوردن بهمن هر دو سپاه به آرام‌گاه خود رفتند. فلامرز با سپاه خود در دامن کوهی فرود آمدند. مرزبان و شجار و بانویان را طلب کرده، گفت هر چهار تن را: به‌جانب هند روید! شاید شما هر چهار تن از اولاد رستم به در روید، من کشته خواهم شد. ایشان قبول نکردند. فلامرز دید که نمی‌روند. خنجر کشید، بر سینه خود نهاد... ایشان خنجر را گرفته با چشم‌گریان و دل بریان فلامرز را وداع کرده، متوجه هند شدند. سپاه بهمن چون روز شد از جا درآمده، بر دور فلامرز آمده و اون دل‌آور در سپاه بهمن افتاد. از کشته پشته ترتیب می‌داد تا شب شد. دو هزار کس از سپاه فلامرز مانده بود. فلامرز ایشان را مرخص کرده، در شب گریزان شدند. شانزده تن از غلامان او بماندند. هرچند فلامرز ایشان را مرخص نمود، نرفتند... فلامرز با او شانزده تن خود را به سپاه بهمن زد، بسیاری از او را به قتل آوردند. عاقبت هم اون شانزده تن کشته‌شده، فلامرز شمشیر کشیده بسیاری از او را بکشت و کسی در پیش نمی‌ایستاد. آخر الامر از دور مرکب او را تیرباران کردند، پهلوان بر زمین افتاد...

گرفتند دور بل صاف پناه	چه هاله زدند حلقه بر دور ماه
نظر کرد هر سو یل پهلوان	برآورده اکمندی به سنگی گران
خروشی برآورد چون نر پلنگ	رسانیده خود را بدان تخته سنگ...
بکردند لشکر بدو تیر بار	ز پیش و ز پس وز یمین و یسار
ز بس تیر بر وی که جا گیر شد	همه جوشنش بیشه تیر شد...
درافتند در لشکر شاه شور	ز سهمش رمیدی سوار و ستور...
سپاه شه بهمن کینه‌خواه	نهادند سر سوی آرام‌گاه...

فلامرز سر خود را در کنار سپر نهاده، به خواب رفت. کس نتوانست نزدیک او رود تا صبح روشن شد... بهمن بر سپاه خروشید که: ای بی‌غیرتان! از یک‌تن می‌ترسید؟! شما دوباره نه صد هزار کس هستید. هر کس سر او را نزد من آورد، تاج خود را بر سر او گذارم... همین‌که مردم بر سر او حمله کردی، تیر را در کمان نهادی، باز مردم گریزان شدی و هم‌چنان که تیر در کمان نهاده بود، روح از قالب او بیرون رفت... و دست با کمان خشک شد... دو شبانه روز گذشت... بهمن بی‌دادگر نعره کشید که: ای زنه‌ار! از یک‌تن چند می‌ترسید که امروز پنج شبانه‌روز است که گرسنه و تشنه و زخم‌دار، معلوم نیست که مرده است یا زنده که پیش نمی‌روید؟! که یکی از غلامان بهمن دلیری کرده، از عقب سر فلامرز برفت و نیزه بر پشت سر او زد که از پیشانی بیرون آمد... بهمن بی‌دادگر بر سر فلامرز آمد، رهام را طلب نمود، گفت: فرامرز را بردار کش! رهام قبول نکرد، پاس را

گفت، قبول نکرد. یکی از غلامان بهمن، فلامرز را مرده بر دار کرد (هفت/شکر، ۱۳۷۷: ۵۱۹-۵۳۱).

در روایت هفت/شکر مانند روایت ابوالوفایی چند نبرد میان بهمن و فرامرز روی می‌دهد و نیز از وزیدن باد سخت سخن بمیان نمی‌آید و بهمن پس از مرگ فرامرز است که مُرده او را بر دار می‌کند.

در بهمن‌نامه نیز، فرامرز اسیر بهمن می‌شود و زنده بردارش می‌آویزند:

بفرمود تا صد غلامان شاه	شدند زی فرامرز گاو، کینه‌خواه
ببستند دستش به کردار سنگ	فگندند در گگردنش پالهنگ
زد اندر گلستان کابل درخت	رسن کرد بر شاخ بن، بند سخت
فرامرز را زنده بر دار کرد	سر نامدارش نگون سار کرد

(ایران‌شاه، ۱۳۷۰: ۳۳۹)

اما روایتی دیگر که در آن نحوه کشته شدن فرامرز تا حدودی هم‌خوان با داستان ابوالوفایی است، روایت طومار نقالی شاهنامه است. در این طومار از شش جنگ سخن بمیان آمده و فرامرز این چنین کشته می‌شود:

راوی گوید که چون شب به نیمه رسید، صدای طبل جنگ از سپاه بهمن بلند شد. چون روز روشن شد سپاه صف کشیدند. فرامرز به میدان درآمد سه مرتبه خود را بر سپاه بهمن زد و هر مرتبه سی صد کس کشته و آلا از سپاه فرامرز پنج هزار کس بماند و فرامرز جنگ کنان خود را بر پشته کشید با پنج هزار کس. القصه سپاه بهمن وی را در میان گرفتند و جوانان را به قتل رسانیدند. صد و هفتاد تیر به فرامرز رسید و تن آن نام‌دار مثل آشیانه زنبور شد و هم مرکب وی غراب سام سوار هلاک شد. بس که خون از اعضای وی برفت بی‌طاقت شد و بر سخت سنگی تکیه کرد سپر به رویش کشیده و آلا از ترس وی هیچ کس پیش وی نرفت. چون باد بر ابلق وی خورد ابلق حرکت می‌کرد و سپاه تصور می‌کردند که فرامرز زنده است. بعد از سه روز یکی از غلامان بهمن قوت کرده پیش رفت، از دور سنگی بر سپر فرامرز زد و فرامرز درافتاد. پیش رفتند دیدند که فرامرز وفات کرده است. از این معنی بهمن را خبردار کردند؛ آن بی‌دادگر فرمود دار بلند کردند، فرامرز را به دار کشیدند... فرمود تیرباران کردند. بعد از آن در همان موضع دفن کردند (طومار نقالی شاهنامه، ۱۳۹۱: ۷۷۹-۸۸۰).

نتیجه‌گیری

با توجه به آن‌چه از نظر گذشت، منظومه بهمن و فرامرز سید نوشاد ابوالوفایی حاوی نبرد بهمن با فرامرز و کشته شدن فرامرز است. شاعر بخشی از پادشاهی بهمن را با عنوان بهمن و فرامرز در بحر متقارب منظوم ساخته است. از ابوالوفایی منظومه‌ای به گردی با عنوان «بهمن و فرامرز» نیز بجای مانده است که منظومه فارسی او می‌تواند خلاصه‌ای از آن اثر باشد؛ بخصوص نحوه کشته شدن فرامرز با آن منظومه هم‌خوانی کامل دارد. شاعر که سخت متأثر از کشته شدن فرامرز به دست بهمن بوده است، منظومه را پس از کشته شدن فرامرز ادامه نمی‌دهد و خود دلیل آن را چنین آورده است:

مرا بیش ازین تاب گفتار نیست
 که جز غم از این گفته در کار نیست
 از نظر وقایع داستان، بخشی از منظومه هم‌چون شاهنامه ابوالقاسم فردوسی و بخشی نیز به بهمن‌نامه ابوالخیر مانند است. ابوالوفایی بدون تردید از روایت‌های نقالان عصر خود نیز سود جسته است؛ چنان‌که شباهت‌هایی میان روایت منظومه یادشده با طومار نقالی شاهنامه (کتابت شده در ۱۱۳۵ ه.ق) مشهود است. در هفت/شکر که در عهد ناصری نوشته شده است نیز، نحوه کشته شدن فرامرز با روایت ابوالوفایی مطابقت دارد و عیناً ابیات ابوالوفایی در متن آن رسوخ کرده است.

فهرست منابع

- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۷). «فردوسی و شاهنامه در منظومه‌های پهلوانی، دینی و تاریخی پس از او (ذیلی بر سرچشمه‌های فردوسی شناسی)»، گوهرگویا، سال دوم، شماره هشتم، صص ۴۷-۸۲.
- ایران‌شاه بن ابی‌الخیر. (۱۳۷۰). *بهمن‌نامه*، ویراسته رحیم غفیفی، تهران: علمی و فرهنگی.
- پورداوود، ابراهیم. (۱۳۷۷). *اوستا*، ج ۱، تهران: اساطیر.
- ثعالی، عبدالملک بن محمد بن اسماعیل. (۱۳۶۸). *تاریخ ثعالی (غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم)*، ترجمه محمد فضایی، تهران: نقره.
- حسینی آباریکی، سیدآرمان و نجم‌الدین جباری. (۱۳۹۰). «شاهنامه‌سرایی در میان گردان»، شاهنامه‌پژوهی (دفتر سوم: مجموع مقالات همایش بین‌المللی آغاز هزاره دوم شاهنامه)، مشهد: آهنگ قلم، صص ۱۹۵-۲۱۹.
- دوست‌خواه، جلیل. (۱۳۸۰). *حماسه ایران یادمانی از فراسوی هزاره‌ها*، تهران: آگه.
- رزم‌جو، حسین. (۱۳۸۱). *قلمرو ادبیات حماسی ایران*، ج ۲، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صالحی، سیده سمانه و سید آرمان حسینی آباریکی. (۱۳۸۹). «ترسیم موقعیت حقیقی پهلوانان در شاهنامه»، پرنیان سخن: کتاب الکترونیکی مجموعه مقالات پنجمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، دانش‌گاه تربیت معلّم سبزوار، صص ۱۰۴۰-۱۰۵۰.
- صالحی، محی‌الدین. (۱۳۷۱). *سرود بادیه*، کرمان‌شاه: صالحی.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۵۲). *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران: امیر کبیر.
- طومار نقالی شاهنامه. (۱۳۹۱). مقدمه، ویرایش و توضیحات از سجاد آیدنلو، تهران: به‌نگار.
- غضنفری امرایی، اسفندیار. (۱۳۶۴). *گل‌زار ادب لرستان*، خرم‌آباد: مفاهیم.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی‌مطلق و هم‌کاران (محمود امید سالار ج ۶ و ابوالفضل خطیبی ج ۷)، ج ۸، تهران: مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی.
- فروهر، نصرت‌الله. (۱۳۸۹). «برخورد داد و بیداد: جنگ رستم و اسفندیار»، گیلان ما، سال دهم، شماره چهارم، صص ۳-۴۸.
- گجری، امین. (۱۳۸۰). *نوفل و مجنون و ضحاک و کاوه آهنگر*، تهران: مه.
- مجمل‌التواریخ والقصص. (۱۳۱۸). تصحیح محمدتقی بهار، تهران: کلاله خاور.
- هفت‌لشکر (طومار جامع نقالان): از کیومرث تا بهمن. (۱۳۷۷). مقدمه و تصحیح مهران افشاری و مهدی مداینی، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

بررسی نمادهای تصویری «فرّ» (با تأکید بر نگاره‌های شاهنامه)

فاطمه ماهوان*

دانش‌جوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانش‌گاه فردوسی مشهد، ایران.

محمد جعفر یاحقی**

استاد زبان و ادبیات فارسی، دانش‌گاه فردوسی مشهد، ایران.

فرزاد قائمی***

استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانش‌گاه فردوسی مشهد، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۶/۷

چکیده

نقش‌مایه‌های نگاشته شده در نگاره‌های شاهنامه، از سویی در پیوند با نظام نشانه‌های متنی است و از سوی دیگر از تبار نظام نشانه‌های تصویری. نمونه‌ای از این نظام دوگانه تصویری-متنی، در مفهوم مینوی فرّ و نقش‌مایه‌های تصویری آن بچشم می‌خورد. در نظام متنی، فرّ کیانی نشان دهنده مشروعیت شاه است. در پژوهش‌های انجام شده درباره فرّ، پژوهش‌گران عموماً به توصیف مفهوم فرّ و چگونگی کاربرد آن در شاهنامه و متون کهن پرداخته‌اند. تأکید این آثار، بیش‌تر بر جنبه معنایی فرّ است. نویسندگان در پژوهش حاضر سعی دارند تا از روی کردی دیگر، بر بررسی مفهوم فرّ بپردازند. آنان مفهوم فرّ را در میان نقش‌ها و نگاره‌ها جست‌وجو می‌کنند تا دریابند تصویرگران چگونه این مفهوم را به نقش کشیده‌اند؟ نویسندگان این جستار در جست‌وجوی نمادهای تصویری فرّ از لابه‌لای نگاره‌های شاهنامه، سنگ‌نگاره‌ها و نقش‌درفش‌ها هستند. به این منظور، علاوه بر منابع متنی، از نگاره‌ها نیز به مثابه منابع تصویری بهره می‌گیرند. بررسی نگاره‌ها نشان می‌دهد که فرّ در قالب سه نقش‌مایه نور، پرند و سریر نمود یافته است. این سه نقش‌مایه هر یک نمودهایی مختلف دارند که در این پژوهش به بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت. هدف در این جستار، یافتن نمادهای فرّ از طریق کندوکاو در منابع تصویری است.

کلیدواژه‌ها

فرّ، شاهنامه، نگارگری، منابع تصویری، شمس، هاله نور، تاج، دستارچه، هما، شاهین، عقاب، تخت، شیر.

* - Professor Charles Melville, Cambridge University.

- Dr Gabrielle Vanden Berg, Leiden University.

* fmahvan@yahoo.com

** mgyahaghi@yahoo.com

*** ghaemi-f@um-ac-ir

مقدمه

فَرّ از مفاهیمی است که هم در متن‌های ادبی (نظام نشانه‌ای متنی) جای‌گاه یک کلیدواژه را یافته و هم در میان نگاره‌ها (نظام نشانه‌ای تصویری) کلیدِ درک نمادهای تصویری است. از آن سو که این مفهوم، با نظام نشانه‌ای متنی در ارتباط است، تحقیقاتی ارزنده پیرامون آن انجام گرفته است، اما سوبیه تصویری فَرّ، تا حدّی مغفول و مکتوم مانده است. از تحقیقاتی که با روی کرد متنی، پیرامون فَرّ صورت گرفته، می‌توان به کتاب‌های فَرّ در شاهنامه از علیقلی اعتماد مقدم، فَرّه/یزیدی در آیین پادشاهی ایران باستان از ابوالعلاء سودآور، بررسی فَرّ در شاهنامه از بهروز ثروتیان، و مقالات «دگرگونی مفهوم فَرّ در نوشته‌های سعّدی» از زهره زرشناس، «فر و فَرّه در شاهنامه» از محمدرضا راشدمحصل، «تحلیل انسان‌شناختی اسطوره فَرّ و کارکردهای آن در شاهنامه فردوسی و اساطیر ایران» از فرزاد قائمی اشاره کرد. در آثار مذکور به وصف مفهوم فَرّ و چگونگی کاربرد آن در شاهنامه و متون کهن پرداخته‌اند. تأکید این آثار، بیش‌تر بر جنبه معنایی فَرّ است. پژوهندگان در پژوهش حاضر سعی دارد تا از روی کردی دیگر، به بررسی مفهوم فَرّه بپردازد. این پژوهش، مفهوم فَرّ را در میان نقش‌ها و نگاره‌ها جست‌وجو می‌کند تا دریابد تصویرگران چگونه این مفهوم را به نقش کشیده‌اند؟ این جستار در جستجوی نمادهای تصویری فَرّ از لابه‌لای نگاره‌های شاهنامه، سنگ‌نگاره‌ها، سرستون‌ها، سکه‌ها و نقش درفش‌ها است. به این منظور، علاوه بر استفاده از منابع متنی، از نگاره‌ها نیز به مثابه منابع تصویری بهره می‌گیرد. بررسی نگاره‌ها نشان می‌دهد که فَرّ، در قالب سه نقش مایه نور، پرنده و سریر نمود یافته‌است. این سه نقش مایه هریک دارای نمادهای مختلفی هستند که در این پژوهش به بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت. نقش مایه نور، نمادهای هاله نور، شمس، تاج و دستارچه را شامل می‌شود. نقش مایه پرنده دربر گیرنده نگاره هما، شاهین و عقاب است. نقش مایه سریر نیز سریر شیر نشان را به عنوان نماد فرهمندی معرفی می‌کند.

واژه‌شناسی فَرّ

«فَرّ در اصطلاح اوستایی، حقیقتی الهی و کیفیتی معنوی است که چون برای کسی حاصل شود او را به شکوه و جلال و مرحله تقدّس و عظمت معنوی می‌رساند و صاحب قدرت و نبوغ و خرمی و سعادت می‌کند» (یاحقی، ۱۳۸۶: مدخل فَرّ). «واژه فَرّ را برخی اوستاشناسان با ریشه اوستایی hvar- به معنای "خورشید" و واژه

سنسکریت svar به معنای «آسمان، خورشید یا نور خورشید» در پیوند دانسته‌اند (بارتولومه،^۱ ۱۹۷۹: ۴۳۰؛ جکسون،^۲ ۱۸۹۳: ۱۱۱؛ نیبرگ،^۳ ۱۹۷۴: ۲۲۱)، اما بیلی با ردّ این آراء، این واژه را از ریشه hvar- (xvar- اوستایی) به معنای «دریافتن» و «به دست آوردن» دانسته است (بیلی، ۱۹۷۱: ۷۵). اسطوره فرّه، در پهلوی xvarreh و در اوستایی x'arənah، علاوه بر این که سعادت و اقبالی است که هرکس در صورت رعایت کامل خویش کاری خویش از آن فرهمند می‌شود، نیروی کیهانی و ایزدی و هاله‌ای سوزان و درخشان است که پای‌گاه الهی قدرت را در باورهای کهن قوم ایرانی شکل می‌دهد» (قائمی، ۱۳۹۰: ۱۱۵).

فرّه ایزدی که در آسمان‌ها وجود دارد در زمین به دو صورت فرّه ایرانی و فرّه کیانی ظهور می‌کند. «فرّ کیانی، که وجه شاهی فرّه است و به بخش متأخر گاه‌شمار افسانه‌ای زرتشتی تعلق دارد، هر بار نصیب ناموران و پادشاهان و پارسیان گردیده و آنان از پرتو آن رستگار و کام‌روا شده‌اند» (زرشناس، ۱۳۸۰: ۳۹۷). چنان که کی‌خسرو در سایه بر خورداری از آن پیوسته پیروز و کام‌یاب بود «فرّ کیانی نیرومند را می‌ستایم که به کی‌خسرو تعلق داشت، چون از نیرویی درست، از پیروزی‌های بسیار، از داد و قانون به‌جا و فائق آمدن بر دشمنانش برخوردار بود. بر اثر بر خورداری از فرّ بود که نیرویی پرتوان داشت و از تن‌درستی بسیار برخوردار بود» (پورداد، ۱۳۷۷: ۳۵۷). فرّه، درخشش جوهره برتر وجود اورمزدی است که تابش آن بر گیتی، مرز خیر و شر و شایست و نشایست و شگون و نگون را ممتاز می‌کند؛ هر کس فرّه خویش را دریابد و در پیش گیرد، رستگار می‌شود و هرکس راه را گم کند، فرجامی جز تباهی نخواهد داشت (قائمی، ۱۳۹۰: ۱۱۵).

در زامیاد یشته آمده است: «فرّ نیرومند مزداآفریده را می‌ستایم، آن فرّ بسیار ستوده زبردست پرهیزگار کارگر چست را که برتر از آفریدگان است» (زامیاد یشته، فقره ۹). زرتشت تأکید می‌کند که حقّ حاکمیت از آن اهورامزدا است و اوست که فرمان‌روا تعیین می‌کند. بر این اساس زرتشت از اهورامزدا می‌خواهد که برای نجات مردم و رهبری خردمندانّه جامعه فردی را برگزیند. در پی آن فرشته‌الاهی، «وهومنه» (بهمن) فرود می‌آید و زرتشت را که پیش‌تر به عنوان رهبری دینی و صاحب دعوت برگزیده شده بود، به عنوان رهبر سیاسی جامعه تعیین می‌کند (دشتی، ۱۳۸۲: ۷۶).

^۱. Bartholomae

^۲. Jackson

^۳. Nyberg

نقش مایه های قرّ

۱- نقش مایه پرنده (هما، شاهین و عقاب)

از نمودهای قرّ شاهانه، پرندگان آسمانی نظیر هما، شاهین و عقاب هستند. از منظر یونگ «نماد پرنده، مناسب‌ترین نماد تعالی است. این نماد نماینده ماهیت عجیب شهود است که از طریق یک واسطه عمل می‌کند» (یونگ، ۱۳۵۲: ۲۳۲). در ایران باستان، پادشاهان پر هما را بر تاج خود نصب می‌کردند یا چترهای شاهی را با آن می‌آراستند. این امر نشان‌دهنده ارتباط قرّ شاهی و همای است:

بیوشید رخشنده رومی قبای به تاج اندر آویخت پر همای
(فردوسی/۲/۲۱۳)

بیوشید زربفت رومی قبای ز تاج اندر آویخت پر همای
(فردوسی/۳/۱۴۵)

یکی چتر هندی ز سر تابه پای گرفته همه چتر پر همای
(فردوسی/۲/۲۰۸)

در اوستا، قرّ به صورت مرغ وارغن ظاهر می‌شود. هم‌چنین برای رسیدن به پادشاهی کافی بود سایه هما بر کسی بیفتد:

تو فر همایی و زیبای گاه تو تاج کیانی و پشت سپاه
(فردوسی/۳/۳۸۵)

تصویر هما بر تاج و تخت، سرستون کاخ‌ها، نشان‌دن آن بر بازوی شاه و حتّاً تزیین خلعت و جامه شاهی با پر همای، نشانه‌ای از فره بخشی این پرنده نمادین بوده است؛ چنان که در شاهنامه نیز گشتاسپ به تاجش، پر همای می‌آویزد:

بیوشید زربفت رومی قبای ز تاج اندر آویخت قرّ [پر] همای
(فردوسی/۱۳۱/۱۲۵/۵)

سرستون‌های تخت جمشید، مزین به نقش هما است.



نقش هما در سرستون‌های تخت جمشید



لوگوی هما، با الهام از نقش سرستون هما در تخت جمشید

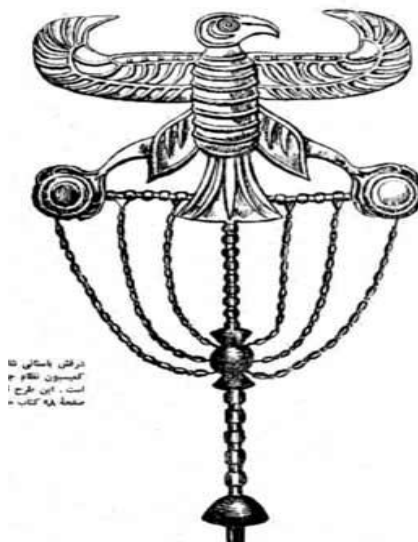
در تصاویر بالا شباهتی میان لوگوی هواپیمایی هما و سرستون هما در تخت جمشید دیده می‌شود. شباهت لوگوی هواپیمایی هما و سرستون تخت جمشید، در نوع منقار، چشم‌ها، گوش‌ها، پرهای روی سر هما، خمیدگی سر هما کاملاً مشهود است. هما نشان درفش ایران بوده است (پورداود، ۱۳۵۶: ۳۰۶). در شاهنامه چندین بار به این امر اشاره شده است:

- به هامون کشیدند پرده‌سرای
درفشی کجا پیکرش بد هم‌مای
(فردوسی/ ۱۹۵/۲)

- درفش‌ی پس پشت پیکر هم‌مای
همی راند چون کوه رفته ز جای
(فردوسی/ ۳۲۴/۲۲/۳)

از دیگر پرندگان آسمانی فرّه‌مند، شاهین است. نگاره شاهین بر روی درفش شاهان، نمودی از فرّه‌مندی پادشاه است. گزنفون در کورش‌نامه (کتاب ۷، فصل ۱) در داستان لشکرکشی کورش به بابل می‌نویسد: «درفش کورش شاهینی بود زرین با بال‌های گشاده که بر نیزه بلندی افراشته بودند [...] درفش پادشاهان ایران هنوز هم

بدین گونه است» (ذکاء، ۱۳۴۱: ۱۴). همو در جنگ کورش و اردشیر دوم هخامنشی (۳۶۱-۴۰۴ م) که خود گزنفون نیز در آن حضور داشته می نویسد «روی تپه به اندازه‌ای سوار بود که یونانی‌ها نتوانستند بدانند در آن جا چه می‌شود، ولی همین اندازه ملتفت شدند که درفش شاهنشاه شاهینی بود زرین با بال‌های گشوده که بر نوک نیزه‌ای قرار گرفته بود» (همان). کورتیوس رفوس در اسکندرنامه‌اش، که در نخستین سده میلادی تألیف شده، پیرامون جنگ داریوش سوم و اسکندر می‌نویسد «نخست در پیشاپیش سپاه ایران آتش‌دان نمودار شد و از پی آن مغان سرودگویان وارد شدند [...] تندیس‌هایی که نماینده نیاکان بود می‌درخشید و در میان آن شاهین شهپر گشوده زرین برافراشته بودند» (همان).



درفش باستانی ایران با مجسمه شاهین شهپر گشاده، طراح لیلی تقی‌پور

در کاوش‌های باستان‌شناسی سال ۱۳۵۰ درفشی با نقش عقاب بدست آمد. این درفش از یک صفحه مربع شکل فلزی به ابعاد ۲۳×۲۳ سانتی‌متر و طول ۱/۱۹ متر تشکیل شده است. در بالای میله درفش، تندیس عقابی بال گشوده نصب شده است (معصومی، ۱۳۵۵: ۲۷).

در کاوش‌های باستان‌شناسی سال ۱۳۲۷ نیز یک کاشی مربعی شکل لاجوردی با طرح شاهین یافت شد. این کاشی متعلق به کاخ آپادانای تخت جمشید است. اندازه کاشی مذکور ۱۲/۵ × ۱۲/۵ سانتی‌متر است و دور آن با مثلث‌های کوچک فرورفته زینت یافته است. داخل مثلث‌ها با رنگ‌های سبز و سفید و قرمز آرایش شده است. به نظر برخی محققان این کاشی نمونه‌ای کوچک از یک درفش هخامنشی است، زیرا وجود

سوراخ‌هایی در بالا و پایین کاشی، گویای آن است که کاشی برای نصب بر سرنیزه‌ها استفاده می‌شده است (ذکاء، ۱۳۴۱: ۲۱).



کاشی مربعی شکل لاجوردی با طرح شاهین، یافت شده در کاخ آپادانای تخت جمشید، محفوظ در موزه ایران باستان

طرح بازسازی شده درفش کاویان نیز، مزین به شاهینی شهر گشوده است. تندیس شاهین، در رأس درفش نصب شده است.



شاهین شهر گشوده در رأس درفش کاویانی

۲- نقش مایه نور

منظور از نقش مایه نور، نقش‌هایی است که ویژگی نورانیت سبب اعطای فره‌مندی به آن نقش‌مایه شده است. بررسی نگاره‌ها، چهار نقش مایه نورانی را به عنوان نمادهای فرّ معرفی می‌کند. این چهار نقش مایه هاله نور، تاج، دستار (سربند، دستارچه) و شمشه را شامل می‌شود. چهار نقش مایه مذکور، وجوه اشتراکی دارد: ۱- نورانیت، وجه شاخص آن‌هاست؛ ۲- شکلی هندسی آن‌ها، بر مبنای کهن الگوی دایره است؛ ۳- گرداگرد سر پادشاه (رأس بدن و فرمان‌روای جسم) را فرامی‌گیرد.

۱-۲ هاله نور

یکی از اشکال معروف فرّه، «هاله نور» است. هاله نور در هنر سایر سرزمین‌ها نیز نشان از فرّ و قداست دارد. چنان‌چه هاله نور را دور سر مریم مقدّس، عیسی و سایر قدّيسان نیز مشاهده می‌کنیم.



مریم مقدّس و حضرت مسیح با هاله نور، اثر سولامیت ولفینگ، نقاش مذهبی مسیح

در متن‌های آشوری، این نیرو را معمولاً مِلْمَو^۱ می‌خواندند که معنایی تقریباً برابر با «درخشش پر هیبت» دارد و ظاهراً باید اصطلاحی رایج در جنوب بین‌النهرین، حتّما مقدم بر عصر سومریان بوده باشد. مِلْمَو را با پرتوهای تابان یا هاله‌ای درخشان و پرهیبت بر گرد سر شاهان، به نشانه حرمت و تقدّس ایشان، نشان می‌دادند. مِلْمَو حامی شاه و دور دارنده دشمنان وی بود، امّا اگر شاهی حمایت الاهی را از دست می‌داد، مِلْمَو از او گریزان می‌شد و وی در برابر دشمنان بی‌دفاع می‌ماند (بهار، ۱۳۷۵: ۴۳۷-۸).

^۱. Melammu



هاله نور دور سر اسکندر، برگي از شاهنامه محفوظ در موزه اسمیت سونیان، مرمت تصویر توسط فرهاد وداد

۲-۲ تاج

از دیگر نمادهای فرّه ایزدی، تاج و کلاه است. در شاهنامه نیز به فرهمندی تاج و کلاه اشاره شده است. وقتی سیاوش به بلخ می‌رود، نامه‌ای به نزدیک کی‌کاووس می‌فرستد و می‌نویسد جهان زیر قرّ کلاه من است:

کنون تابه جیحون سپاه من است جهان زیر قرّ کلاه من است
(فردوسی، ۷۰۵-۹/۵۶)

فردوسی در مدح محمود، به قرّ کلاه اشاره می‌کند:

ز دریا به دریا سپاه وی است جهان زیر قرّ کلاه وی است
(فردوسی، ۱/۱۲۷۴-۴)

از دیگر ابیاتی که بیان‌گر قرّ تاج و کلاه است، می‌توان به ابیات زیر اشاره کرد:

جهان ویژه زهارخواه تو ایام پرستار قرّ کلاه تو ایام
(فردوسی، ۲۳۴۴-۵۱۹/۹۳)

میان تنگ چون بیر و بازو ستبر همی قرّ تاجت برآید به ابر
(فردوسی، ۲۱۶۳-۴۳-۳۲۴/۸۳۷)

بهترین نمونه برای فره‌مندی تاج در شاهنامه، داستان بهرام گور است. آن‌جا که بهرام برای به دست آوردن پادشاهی، باید تاج را از میان شیران برآید (فردوسی: ۶۷۰/۴۱۱/۶-۷۳).



ربودن تاج از میان شیرها، شاهنامه بایسنغری

شکل مدوّر تاج، به دایره نورانی دور سر قدّيسان (هاله نور) شباهت دارد. گویا نمود عینی هاله نور، به صورت تاج نمود یافته است. این فرض می‌تواند ارتباط تاج و قرّ را تقویت کند.



شباهت شکل مدوّر تاج به دایره نورانی دور سر قدّيسان

دوبوکور دلیل فرّهمندی تاج را، شکل مدوّر آن می‌داند. او شکل مدوّر تاج را با کهن الگوی دایره مربوط می‌داند و از تاج با عنوان «طوق اقتدار» یاد می‌کند. هم‌چنین تصریح می‌کند که تاج، زینت‌بخش برترین اندام آدمی [سر که فرمان‌روای جسم است] و زیوری آسمانی است، به همین دلیل نشانه سلطنت، شوکت و حشمت خسروی و نشان افتخار تاج‌دار محسوب می‌شود. فلزات گران‌بها و دُر و گوهری که تاج با آن ساخته شده به تاج‌دار قدرتی فوق‌زمینی می‌بخشد، هم‌چنان که برگ و گیاهی که بر سر پیکره‌های خدایان باستان نهاده شده - زؤوس: بلوط، آپولون: خرزهره، بن دیونیزوش: تاک - نماد نیروهای فوق‌طبیعی بشمار می‌رود (دوبوکور، ۱۳۷۳: ۹۷-۸).

چتر و سایبان نیز نشان سلطنت و شاهی است که در آسیا به خسروان و شهریاران تعلق دارد. مثلاً در لاؤوس، شاه در زیر چتر سفید می‌ایستد و پرّه‌های خمیده طاق سایبان، هم‌چون هاله خورشید، سر او را دربرمی‌گیرد. دسته چتر نیز نمودار محور عالم است (دوبوکور، ۱۳۷۳: ۹۸).



چتر سفید، نماد لاؤوس



بایسنغر میرزا زیر چتر شاهی، مجلس اول، شاهنامه بایسنغری



تخت جمشید، داریوش هخامنشی در سایه چتر شاهی، [صفا، ۱۳۴۶: ۱۷۶]

۲-۳ دستار (سربند / دستارچه)

گاهی در نگاره‌ها، پادشاه به جای تاج یا کلاه دستارچه‌ای بر سر بسته است. گاهی نیز تاج و دستار را توأمان بر سر بسته است یا دستاری بر تاج خود آویخته است. در ظروف فلزی اشکانی، پادشاه یا فرشته‌ای با سربند و دستاری بر سر دیده می‌شود. تصاویر زیر نشان دهنده نمونه‌هایی از سربند شاهی است.



دستار آویخته به تاج شاهی، سکه بهرام اول ساسانی (۲۷۲ - ۲۷۵ م). / صفا، ۱۳۴۶: ۱۸۰



دستار آویخته به تاج شاهی، شاه ساسانی بر تخت شاهی در مجلس ضیافت. [صفا، ۱۳۴۶: ۲۱]



دستار آویخته به تاج شاهی یزدگرد اول، ظرف نقره. [سودآور، ۱۳۸۳: ۱۶۹]

بنظر می‌رسد سربند، بعدها در قالب نماد تصویری دستارچه ترسیم شده باشد. سربندی که با دستان فرشته یا اهورامزدا، به پادشاه اعطا می‌شود بعدها در قالب دستارچه‌ای در دست پادشاه نیز به تصویر درمی‌آید. معنای لغوی دستارچه با دست و فرّ ارتباط است «یکی از معانی دست "پیروزی" است. ترکیب "دست-آر" می‌تواند به معنی آورنده پیروزی باشد که همانا خاصیت فرّ است؛ خاصه این‌که نگارش "دست" و "خره" (یعنی فر) در پهلوی به هزوارش است و یک‌سان است» (سودآور، ۱۳۸۳: ۱۵).

در نگاره‌ها دستارچه‌ای نماد فرّ است که در دست پادشاه است. «این دست‌مال که صاحب تاریخ و صّاف «دستارچه خاص» می‌نامد به عنوان نماد قدرت در دست بسیاری از پادشاهان دیده می‌شود. ابتدا در نسخه‌ای از آثار الباقیه ابوریحان بیرونی (مورخ ۷۰۷ هـ ق) آن را می‌بینیم و بعد در شاهنامه ابوسعیدی (که در تصاویر آن همگی پادشاهانی که بر تخت نشسته‌اند یک دستارچه در دست دارند)، از آن پس در دست بیش‌تر فرمان‌روایان ترک نسب ممالک اسلامی ظاهر می‌شود» (همان، ۱۱). «در شاهنامه ابوسعیدی، نگاره‌ای از غازان خان همراه با برادرش اولجایتو ترسیم شده است. به منظور تبلیغ مشروعیت سلطنت اولجایتو، دستارچه‌ای دریافت می‌کند که نشان دهنده تفویض مشروعیت به حکومت اوست.» (همان)



اعطای دستارچه از اولجایتو به غازان خان، شاهنامه ابوسعیدی / سودآور، ۱۳۸۳: ۱۶۲

با جست‌وجو در متن‌های تاریخی و ادبی نیز درمی‌یابیم که پادشاه برای تأیید مشروعیت وزیر، والی و حاکم منطقه‌ای، دستارچه‌ای به او اهدا می‌کرده است: «سلطان محمود غزنوی، به قدر خان سنگ ارزنده‌ای همراه با یک دستارچه هدیه داد» (گردیزی، ۱۳۶۳: ۴۰۶). در دستورالوزرا آمده است «نظام الملک را برادری بود و بر او انکار کرد که وقار وزرا سیما که دستاردار باشند، پیش ترکان نتوان برد» (اصفهانی، ۱۳۶۴: ۷۳). در تاریخ بیهقی در مورد خلعت پوشی خواجه احمد حسن آمده است که «و حاجب بلگاتگین به در جامه خانه بود نشسته، چون خواجه بیرون آمد بر پای خاست و تهنیت کرد و دیناری و دستارچه‌ای با دو پیروزه نگین سخت بزرگ بر انگشتری نشانده به دست خواجه [احمد حسن] داد» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۴۵). صفویان دستارچه را که به لفظ ترکی «ساروق» می‌خواندند، به عنوان یکی از نشان‌های حکومتی برای دست‌نشانده‌های خود می‌فرستادند (سودآور، ۱۳۸۳: ۱۳). شاید به همین قیاس باشد که در لغت‌نامه «به دستارچه دادن» به معنی «به هدیه و تحفه دادن» ذکر شده است: *جان به دستارچه دهیم آن را کز غیب طوق در براندازد (دهخدا، ذیل دستارچه)*

و «دستارچه پیشکش کردن» نیز به معنی «طلب وصال» آمده است: *دستارچه‌ای پیشکش کردم گفت و صلح طلبی زهی خیالی که تو راست (یادداشت دهخدا، دستارچه پیشکش کردن)*

در سنگ نگاره معروف نقش رستم که تأیید الاهی سلطنت اردشیر اول ساسانی را به تصویر کشیده است، اهورامزدا و اردشیر هر دو سوار بر اسب و با هیأتی متقارن در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند. حلقه‌ای که دستاری به آن آویخته شده از سوی اهورامزدا به اردشیر اعطا می‌شود تا مشروعیت سلطنت او را تأیید کند. اهریمن در زیر پای اسب اهورامزدا و اردوان اشکانی در زیر پای اسب اردشیر، نشان از اهریمنی بودن حکومت اشکانی و شکست این حکومت اهریمنی توسط اهورامزدا و اردشیر است (صفا: ۱۳۴۶: ۲۱۱)

در یک نقاشی از بهرام گور در خمسه نظامی، دو فرشته را در حال دادن دستارچه‌ای به وی می‌بینیم. در طاق بستان هم فرشتگان دستارچه‌ای دارند که به حلقه‌ای مرصع آویخته شده است که می‌تواند نشان قرّ ایزدی باشد.



دستارچه در دست بهرام گور و فرشتگان، [سودآور، ۱۳۸۳: ۱۶۴]



دستارچه آویخته به حلقه مرصع در دست فرشته، ایوان طاق بستان [سودآور، ۱۳۸۳: ۱۶۴]

تصویر زیر قوچی (قوچ نیز از نشانه‌های فره است) را نشان می‌دهد که دستاری به دور شاخش بسته شده است. لازم به ذکر است که قوچ نیز از نمادهای فرّ است. در اوستا قوچ شاخدار با شاخهایی به هم پیچیده، یکی از نمادهای فره است. در شاهنامه فرّه اردشیر به شکل غُرمی است که از پی او می‌دود:

به دستور گفت آن زمان اردوان
چنین داد پاسخ که آن فرّ اوست
که این غرم باری چرا شد روان
به شاهی و نیک اختری پر اوست
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۵۴/۶-۲۹۹/۳۰۰)

در هفت خان رستم نیز گرمی اهورایی که نماد فرّه ایزدی است، به رستم نمایان می‌شود و او را به سوی چشمه هدایت می‌کند:

بیفتاد رستم بر آن گرم خاک
همان گه یکی غرم فرّبی سرین
زبان گشته از تشنگی چاک چاک
بیمود پیش تهمتن زمین...
به ره بر یکی چشمه آب دید
که غرم دل‌آرای آن جا رسید...
(فردوسی، ۳۱۲/۲۴/۲ و ۳۱۷)

ترسیم نگاره غرم بر درفش، نشان‌دهنده فرمندی این جانور است:
درفشی کجا غرم دارد نشان
ز بهرام گودرز کشوادگان
(فردوسی، ۳۶/۳ حواشی)



نقش قوچ با دستاری بر شاخش، ظرف مفرغی هفت‌جوش، قرن ۷-۸ م [سودآور، ۱۳۸۳: ۱۶۸]



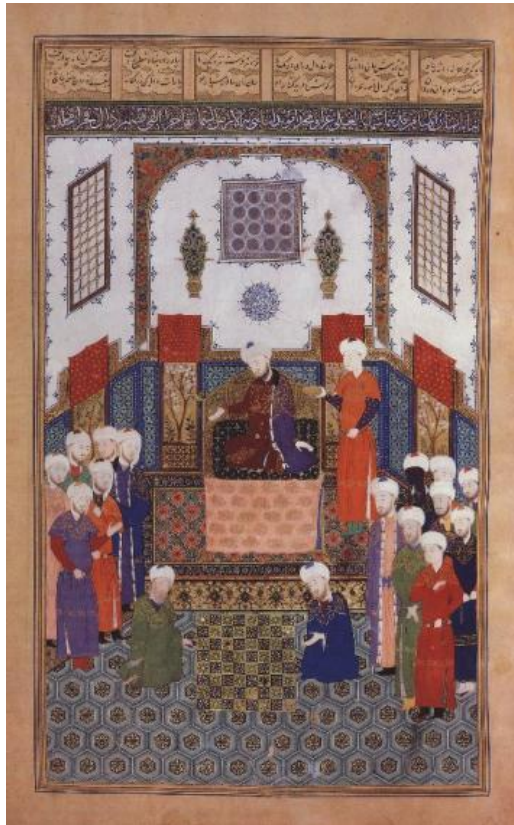
نقش قوچ با دستاری بر شاخش، رضا عباسی، ۱۶۳۴، [سودآور، ۱۳۸۳: ۱۶۸]



نقش رستم، اردشیر بابکان و اورمزد

۲-۴ شمسه

شمسه نیز از نمادهای قرآست و معمولاً در پشت سر شاه ترسیم می‌شود (جلال کمالی، ۱۳۸۶: ۲۷). شمسۀ چارطاق فرمان‌روایی، فرۀ ایزدی است که بی‌میانجی کوشش‌های امکانی، دست‌نهاد ایزدی قدرت است» (علامی، ۱۳۷۲: ۴۵). می‌توان شمسۀ را نمودی دیگر از هاله نور دانست. شکل ظاهری شمسۀ و شیوۀ ترسیم آن به هاله نور شباهت دارد. اشتقاق واژه شمسۀ از شمس (خورشید) نورانیت آن را می‌رساند. شکل مدور آن نیز با کهن‌الگوی دایره در ارتباط است. در شاهنامه بایسنغری شمسۀ در پشت سر شاه دیده می‌شود که نشان‌دهندۀ کاربرد درست شمسۀ است.



بازی شطرنج بوذرجمهر و سفیر هند، شاهنامه بایسنغری شمسه در پشت سر شاه

۳- تخت و سریر

از نمودهای قرّ در شاهنامه، می‌توان به تخت شاهی اشاره کرد. تخت طاقدیس، تخت کیکاووس و تخت جمشید نمودهایی از این ابزار فرهمند است. «تخت طاقدیس را مردی به نام جهن برزین که در دماوند کوه سکونت داشت برای فریدون ساخت و گرداگرد آن گوهر نشانند. فریدون آن تخت را هنگام تقسیم کشور میان فرزندان به ایرج سپرد و از او به منوچهر رسید و از آن پس هرکس به پادشاهی می‌نشست، چیزی بر آن می‌افزود تا آن‌که به کی خسرو رسید و او بسیاری بر آن تخت افزود و از او به لهراسب و گشتاسب میراث ماند و جاماسپ به فرمان کی گشتاسب بر آن شمار سپهر بلند از کیوان تا ماه نقش کرد و هم‌چنان هر شاه چند چیز بر آن می‌افزود تا

به اسکندر رسید و او از بی‌دانشی آن را پاره کرد، لیکن بزرگان ایران بازمانده آن را پنهان نمودند و دست به دست گرداندند تا به دور شاه اردشیر رسید. وی از آن تخت نشان یافت و آن را بدست آورد و چون بمرد تخت از او بازماند و هم‌چنان بود تا آن گاه گرامی و سزاوار به خسرو پرویز رسید و او مهتران را بخواند و تخت شاه اردشیر را به آنان نمود و درودگران از روم و چین و بغداد و ایران زمین بیاورد. هزار و صد و بیست استاد بر سر آن تخت به کار پرداختند که هریکی را سی شاگرد رومی و بغدادی و پارسی بود» (صفا، ۱۳۴۶: ۱۷۷-۱۷۶). اینان به فرمان پرویز دو سال مداوم کار کردند تا تختی را پدید آوردند که:

به رش بود بالاش صد شاه رش	چو هفتاد رش برنهی از برش
صد و بیست رش باز پنهانش بود	که پنهانش کم‌تر ز بالاش بود
به رویش ز زرین صد و چل هزار	ز پیروزه بر زر کرده نگار
	(فردوسی، ۲۷۶/۸-۲۷۷/۲۷۸-۳۵۸۹)

ثعالبی در مورد طاق‌دیس می‌گوید: «و باز از جمله خصائص و نفاثس خسرو پرویز تخت طاق‌دیس است و آن تختی است از عاج و ساج و صفحه‌ها و دارافزین‌های آن از سیم و زر» (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۶۹۸-۶۹۹)

«تخت جمشید»- تختی که به وسیله دیوان به آسمان می‌رود و جمشید، به فر

کیانی آن را ساخته است:

به فرکیانی یکی تخت ساخت	چه مایه بدو گوهر اندر نشاخت...
چو خورشید تابان، میان هوا	نشسته بر او شاه فرمان‌روا
	(فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۹/۴۴/۱-۵۰)

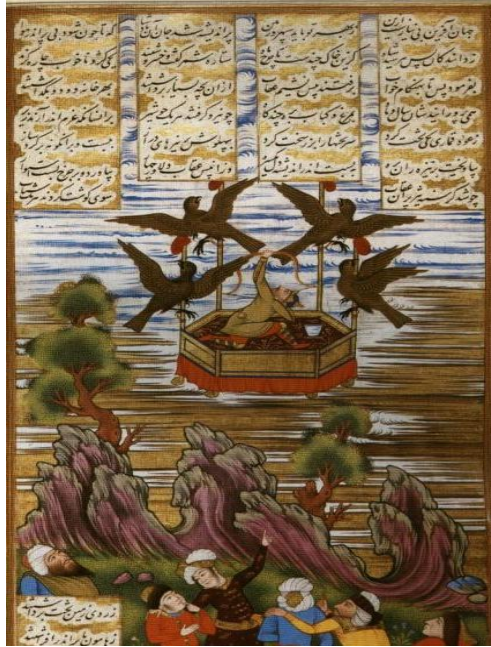


تخت طاقدیس، شاهنامه مصوّر مورخ ۴۲۵، مکتب هند

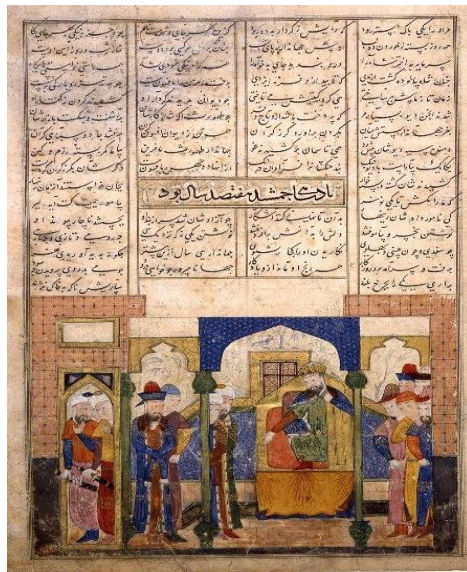
«تخت کیکاووس» (مانند تخت جمشید) تختی است که توسط عقابان به آسمان می‌رود. کیکاووس - در جای گاه شاه ایران - از قرّ کیانی برخوردار است، اما او نیز چون جمشید، دچار غرور و خیره سری می‌شود:

سر تخته‌ها را به زر سخت کرد...
ز هامون به ابر اندر افراشتند
(فردوسی، ۹۶/۲-۳۸۴/۷ و ۳۸۹)

ز عود قماری یکی تخت کرد
ز روی زمین تخت برداشتند



تخت کیکاووس، [shahnama.caret.cam.ac.uk]



تخت جمشید [shahnama.caret.cam.ac.uk]



تخت جمشید بر شانه دیوان، [shahnama.caret.cam.ac.uk]

سریر شیرنشان

قرّ، ارتباطی مستقیم با مفهوم زعامت دینی و مشروعیت سیاسی دارد. در نظام سیاسی - اجتماعی ایران باستان، از عصر پیش‌دادی تا پایان دوره ساسانی، همواره رهبری سیاسی و زعامت نهاد دینی با یک‌دیگر در ارتباط تنگاتنگ بوده است، چنان‌که رسیدن به مقام پادشاهی تنها با هم‌آهنگی مغان امکان‌پذیر بوده است (دشتی، ۱۳۸۲: ۷۷). در فرازهایی از تاریخ ایران باستان پادشاه هم فرمان‌روای سیاسی است و هم رهبر دینی. جمشید، چنین جای‌گاهی داشته است:

گران‌مایه جمشید فرزند اوی کمر بسته و دل پر از پند اوی
 منم گفت با فرّۀ ایزدی همم شهر یاری و همم موبدی
 (فردوسی/ ۲۵/۱)

جدّ و پدر اردشیر ساسانی، ریاست معبد آناهیتا را بر عهده داشتند (زرّین‌کوب، ۱۳۶۴: ۴۱۳، ۴۲۳؛ کریستین سن، ۱۳۶۸: ۱۳۹).

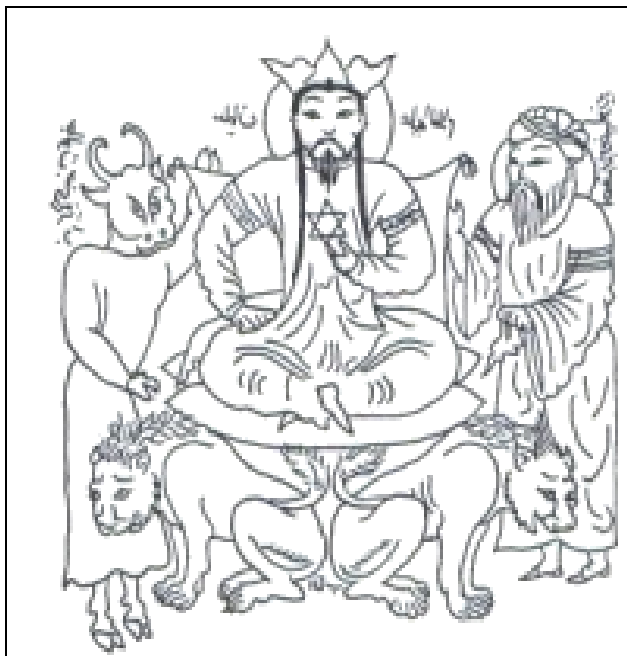
یکی از نشانه‌های مشروعیت شاه، نقش شیر بر تخت اوست. جانشین شاه، برای اثبات تباری شاهانه و سزاوار تخت شاهی، باید در آزمونی به نبرد با شیران می‌رفت. چنان‌چه بر شیران پیروز می‌شد، نشان تبار شاهانه او بود، زیرا تنها تبار شاهان، قادر بودند شیران را از پای درآورند. در فرهنگ عامیانه انگلیسی، فرانسوی، ایتالیایی، داستان شوالیه‌ها و... نیز این آزمون بچشم می‌خورد: شیر هرگز به یک شاه واقعی چنگ نخواهد زد (بری، ۱۳۸۵: ۱-۱۲۶).

پیروزی شاه بر شیر، با نقش شیر بر سریر شاه نهادینه می‌شد. تصویر گران، نگاره پادشاه مشروع را نشسته بر تختی متکی بر دو شیر و پادشاه غاصب را بر تخت بدون شیر می‌نگاشتند.

در تصاویر زیر سریر شیر نشان نماد مشروع بودن شاه و تخت بدون شیر نماد عدم مشروعیت شاه است.



سلطان محمود غزنوی بر تخت متکی بر دو شیر نشسته است، سینی تکره ای، غزنه، آغاز سده یازدهم، [بری، ۱۱۸]



شاه سلیمان در مقام خلیفه بر تخت متکی بر دو شیر نشسته است؛ سده ۱۳ - ۱۴ م / دوره مغول، ابری، ۱۱۵]



تصویر ب



تصویر الف



تصویر ج

تصویرالف: پیروزی بهرام گور بر دو شیر، پارچه ابریشمین عهد ساسانی، موزه کاتدرال سانس

تصویر ب: شارل پنجم والوا (۱۳۶۴-۱۳۸۰) بر تخت متکی بر دو شیر نشسته است، کتاب تذهیب کاری شده فرانسوی، سده شانزدهم، کتابخانه ملی فرانسه، پاریس

تصویر ج: خلیفه عباسی جام در دست و در جامه بهرام گور بر تخت متکی بر دو شیر نشسته است، سینی نقره‌ای، موزه ارمیتاژ، سنت پترزبورگ [بری، ۱۳۸۵: ۱۳۰]



تصویر الف



تصویر ب

قلم‌کاری بایو، سده یازدهم:

تصویر الف: ادوارد متدین، شاه قانونی انگلستان، نشسته بر تخت متکی بر دو شیر
تصویر ب: هارلود، شاه غاصب، نشسته بر تخت بدون شیر [بری، ۱۲۲]
«کهن‌ترین نقش ایرانی شناخته شده در رابطه با قهرمانی که با دو شیر دست و
پنجه نرم می‌کند، مهر استوانه‌ای کنده‌کاری شده هخامنشی متعلق به سده ششم پیش
از میلاد است که امروز در کتابخانه پیرپونت مورگان^۱ نیویورک نگهداری می‌شود»
(همان، ۱۱۸).

^۱ Pierpont Morgan



قهرمان در میان دوشیر، مهر استوانه‌ای هخامنشی، ۵۰۰ ق. م

نبرد شاه با شیر، به عنوان نماد اهریمن را در نگاره‌های ایرانی می‌توان مشاهده کرد. در یکی از مهرهای داریوش یکم هخامنشی (۵۲۱-۴۸۶ ق.م) اهورامزدا و داریوش همراه با دو شیر بزرگ و کوچک به تصویر کشیده شده‌اند. شیر کوچک در زیر دست و پای اسب داریوش افتاده و شیر بزرگ همانند انسانی بر روی دو پا مورد حمله داریوش قرار گرفته است. با حضور اهورامزدا در این تصویر، شیر بزرگ نماد اهریمن و شیر کوچک نماد شاهی است که داریوش آن را کشته است.

در نگاره‌ای دیگر شاپور دوم ساسانی (۳۰۹-۳۷۹ م) سوار بر اسب نشان داده شده در حالی که شیری در زیر دست و پای او افتاده و شاپور نیز سوار بر اسب با تیر و کمان بر شیری ایستاده، حمله کرده است.

در این دو نگاره، پادشاه به یاری اسب خود، دو شیر را که می‌توانند نماد اهریمن و پادشاه روزگار باشند، نابود کرده است. این نوع شیرکشی در شاهنامه نیز روی می‌دهد: در داستان هفت خان، رستم و رخس دو شیر را از میان بر می‌دارند. در خان دوم رخس شیری را در زیر دست و پای خود می‌کشد:

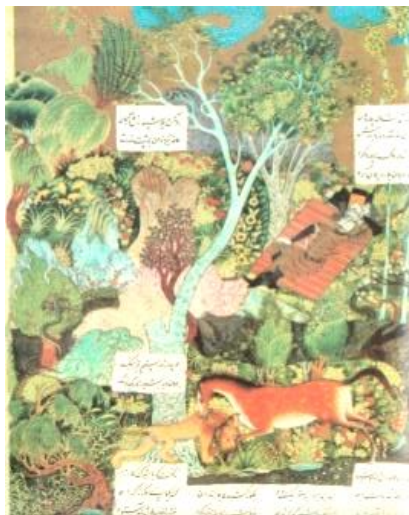
دو دست اندر آورد و زد بر سرش همان تیز دندان به پشت اندرش
همی زدش بر خاک تا پاره کرد ددی را بدان چاره بی‌چاره کرد
(فردوسی، ۲۹۲/۲۲-۲۹۳)

هم‌چنین در خان هفتم، رستم با دیو سپید روبه‌رو می‌شود که همانند شیری بزرگ بر روی دو پا ایستاده و ویژگی‌ها و کردار اهریمنی دارد. بنابراین دیو سپید می‌تواند نمادی گویا از اهریمن یا خدای بزرگ مازندرانی‌ها باشد» (اکبری مفاخر، ۱۳۸۹: ۲۳۳-۲۳۵).^۱

می‌توان گفت در هفت خان رستم نیز داستان نبرد با دو اهریمن بیان شده است،
 ۱- خان اول: نبرد شیر و رخس (شیر: نماد اهریمن) ۲- خان هفتم: نبرد رستم و دیو
 سپید (دیو سپید: نماد اهریمن). براساس آنچه گفته شد این دو نبرد را می‌توان در یک
 تصویر تلفیق کرد و آن را تجلی دیگری از نبرد شاه و قهرمان با دو اهریمن دانست.



نبرد رستم و دیو سپید (نماد نبرد با اهریمن) [نامورنامه، ۲۲۹]



نبرد رخس با شیر (نماد نبرد با اهریمن) [کنبی، ۸۲]



نبرد شاه با دو شیر [سودا، اور، ۸۳]

در شاهنامه، نبرد بهرام گور با دو شیر و ربودن تاج از میان آن‌ها نمونه‌ای دیگر از نبرد پادشاه با دو شیر است (فردوسی، ۶/ ۴۰۹-۴۱۱/۴۱۱-۶۵۱/۶۸۰).



نگاره‌هایی از نبرد بهرام گور با دو شیر [نامورنامه، ۹۰]، [نامورنامه، ۱۶۰]

بعضی از شاهان شاهنامه، برای شاهی مشروعیت ندارند. از جمله ضحاک که از فرّه ایزدی و به تبع آن مشروعیت شاهی بی‌بهره است. آیا نگارگران، شاخصه‌های تصویری خاصی برای ترسیم عدم مشروعیت شاهان بکار می‌گیرند؟ برای تحقیق درباره

این پرسش، شیوه تصویری ضحاک (شاه نامشروع) را با فریدون (شاه مشروع) مقایسه می‌کنیم.

شاهنامه دوره پادشاهی ضحاک را این‌گونه وصف می‌کند:

چو ضحاک بر تخت شد شهریار	بر او سالیان انجمن شد هزار
سراسر زمانه بدو گشت باز	برآمد بر این روزگاری دراز
نهان گشت کردار فرزندگان	پراکنده شد کام دیوانگان
هنر خوار شد جادویی ارج‌مند	نهان راستی آشکارا گزند

(شاهنامه داورى، پادشاهی ضحاک)

و فریدون به عنوان شاهی عادل چنین وصف شده است:

نشست از بر تخت زرین اوی	ببفکنند ناخوب آیین اوی
بفرمود کردن به در بر خروش	که ای نام‌داران بسیار هوش
نباید که باشید با ساز جنگ	نه زین باره جویید کس نام و ننگ
به بند اندر است آن‌که ناپاک بود	جهان را ز کردار او پاک بود
شما دیر مائید و خرم بویید	به رامش سوی ورزش خود شوید
شنیدند یک‌سر سخن‌های شاه	از آن مرد پرهیز با دست‌گاه
که یزدان پاک از میان گروه	برانگیخت ما را ز البرز کوه
بدان تا جهان از بد اژدها	به قرّ و به گرز من آیدرها
چو بخشایش آورد نیک‌ی دهش	به نیک‌ی بباید سپردن رهش
ورا بد جهان سالیان پنج‌صد	نیفکنند یک روز بنیاد بد

(شاهنامه داورى، داستان فریدون)

از دیگر سو ضحاک از تباری غیرایرانی و فاقد فره ایزدی است. بنابراین شاهی نامشروع بشمار می‌آید. حال آن‌که فریدون از تبار شاهان ایرانی، دارای فره ایزدی و مشروعیت است.

آیا نگارگر، تخت فریدون را (به عنوان شاهی عادل) شیر نشان و تخت ضحاک را (به عنوان شاهی خون‌ریز) بدون نقش شیر ترسیم کرده است؟



بخشی از نگاره بر تخت نشستن ضحاک نقش شیر بر روی پایه‌های تخت ضحاک

(به منظور وضوح بیشتر نقش شیر بر تخت ضحاک با نشانه دایره‌های رنگین متمایز شده است):



بخشی از نگاره بر تخت نشستن فریدون تخت فریدون فاقد نقش شیر ترسیم شده است



بزرگنمایی نقش شیر بر پایه‌های تخت ضحاک

در شاهنامه داوری بر روی پایه‌های تخت ضحاک نشان دو شیر مشاهده می‌شود؛ حال آن که تخت فریدون فاقد نقش شیر است. این نوع کاربرد بیان‌گر آن است که نگارگر برخلاف سنت نقاشی عمل کرده است. بنظر می‌رسد که نگارگر ناآگاهانه نقش شیر را برای تخت ضحاک بکار برده باشد. احتمال دارد که نگارگر با پیروی یا تقلید از نقاشی‌های پیشین و بدون آگاهی از معنای این نقش‌مایه، صرفاً آن را به عنوان نقشی تزیینی بر روی تخت شاهی ترسیم کرده باشد. از دیگر سو از آن‌جا که شاه، صرف نظر ظالم یا عادل بودن، سایه خدا بشمار می‌آمده و اطاعت از او واجب بوده است، نگارگر تخت ضحاک را نیز (به مانند شاهان مشروع) به نقش شیر مزین کرده است.

نتیجه‌گیری

نقش‌مایه‌های نگاشته شده در نگاره‌های شاهنامه، از سویی در پیوند با نظام نشانه‌های متنی است و از سوی دیگر از تبار نظام نشانه‌های تصویری. نمونه‌ای از این نظام دوگانه تصویری-متنی، در مفهوم مینوی قرّ و نقش‌مایه‌های تصویری آن بچشم می‌خورد. سویه متنی قرّ، بارها بررسی شده، اما سویه تصویری آن مکتوم و مغفول مانده است. عمده‌ترین دلیل نادیده‌گرفتن منابع تصویری آن است که عموماً نقش‌ها و نگاره‌ها، عناصری زینتی انگاشته شده است که کارکردشان به لذت بصری محدود می‌شود. شاید ساده‌انگارانه باشد اگر تنها کارکرد نگاره‌ها را تزیین و آراستن بدانیم، زیرا در طرح و رنگ نگاره‌ها، مفاهیمی بسیار نقش بسته و چه بسا که این مفاهیم در منابع مکتوب ثبت نشده باشد. از این رو ضرورت دارد تا با رمزگشایی نمادهای تصویری، از آن‌ها به عنوان منبعی در شاهنامه‌پژوهی بهره بگیریم.

این پژوهش با کندوکاو در منابع تصویری هنر ایران، درصدد برآمد تا به رمزگشایی نمادهای تصویری قرّ بپردازد. این جستار به جست‌وجوی نمادهای تصویری قرّ در لابه‌لای نگاره‌های شاهنامه، سنگ‌نگاره‌ها، سرستون‌ها، ظروف فلزی، سکه‌ها و

نقش درفش‌ها پرداخت تا به برخی از نمادهای فرّ دست یابد. این بررسی نشان می‌دهد که فرّ، در قالب سه نقش مایه نور، پرنده و سریر ترسیم شده‌است. این سه نقش مایه هر یک نمودهایی مختلف دارند. نقش مایه نور، شامل نمادهای هاله نور، شمسه، تاج و دستار (سربند/ دستارچه) است. نقش مایه پرنده دربرگیرنده نگاره هما، شاهین و عقاب است. نقش مایه سریر نیز سریر شیر نشان را به عنوان نماد فره‌مندی معرفی می‌کند. برخی از این نمادهای تصویری، در پژوهش‌های متن‌محور نیز به عنوان نماد فرّ معرفی و شناخته شده‌اند؛ نظیر هاله نور، هما، تاج و تخت، اما از برخی دیگر، در این پژوهش‌ها نامی و نشانی بمیان نیامده‌است؛ نظیر شمسه، دستار (سربند/ دستارچه)، سریر شیر نشان و برخی از نقش‌های درفش. دلیل این امر آن است که در متن‌های ادبی، به این گروه از نمادهای فرّ، اشارات اندکی شده‌است؛ حال آن‌که این نمادها در نگاره‌ها به وفور به نقش درآمده‌اند. آن‌چه کمک‌رسان پژوهش‌های ادبی است آن است که این نمادهای تصویری را شناسایی کرده و ردّ پای آن‌ها را در متون ادبی دنبال کند. به عنوان مثال، در متون ادبی «دستار» به عنوان نمادی از فرّ معرفی نشده‌است، اما با رجوع به منابع تصویری درمی‌یابیم که پادشاه فرّهمند، دستاری به تاج خود می‌آویزد یا دستارچه‌ای در دست می‌گیرد. سنگ‌نگاره‌ها نیز تصویر اهورامزدا را در حالی که دستارچه‌ای را به نشانه مشروعیت به پادشاه اهدا می‌کند به نمایش می‌گذارند. با استناد به این منابع تصویری، دستار یکی از نمادهای فرّ است. با علم به این مطلب، وقتی به تفحص درباره «دستار و دستارچه» در متن‌های ادبی می‌پردازیم، یافته‌هایی جدید بدست می‌آوریم و به درکی جدید از متن می‌رسیم: به دلیل ارتباط دستار با فرّ است که در تاریخ بیهقی، تاریخ گردیزی و دستورالوزاره وقتی پادشاه والی یا وزیری را تعیین می‌کند، برای تأیید مشروعیت او، دستارچه‌ای به عنوان هدیه نزد او می‌فرستد. از این‌رو بعضی از نانوشته‌های متون ادبی، در نگاره‌ها نگاشته شده‌است. پس ضرورت دارد که از نگاره‌ها به عنوان منبعی برای حل ابهامات متنی بهره بگیریم.

پی‌نوشت‌ها

۱. موجودی در سواحل نیویورک امریکا در منطقه‌ای به نام مونتاک کشف شده است که بی‌شبهت به تندیس سرستون‌های تخت جمشید نیست.
۲. برای مطالعهٔ بیشتر دربارهٔ نقش دو شیر در رویارویی با شاه بنگرید: (اکبری مفاخر، ۱۳۸۷: ۲۴ - ۳۱).

فهرست منابع

- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۸۷). «اهریمن پرستی زروانی و نمونه‌های بازمانده از آن»، نامه ایران باستان، سال هفتم (۲ و ۱)، (پیاپی ۱۵ و ۱۶)، صص ۲۱-۳۹.
- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۸۹). در آمدی بر اهریمن‌شناسی ایرانی، تهران: ترفند.
- اصفهانی، محمود بن محمد بن الحسین. (۱۳۶۴). دستور الوزاره، تصحیح و تعلیق از رضا انزایی‌نژاد، تهران: امیرکبیر.
- اعتماد مقدم، علی‌قلی. (۱۳۴۸). فرّ در شاهنامه. تهران: وزارت فرهنگ و هنر.
- اکرامی، میرجلیل. (۱۳۸۹). «بررسی تحلیلی دو اسطوره هم‌سان (فرّ کیانی و همای پادشاهی)»، مجله دانش کده ادبیات و علوم انسانی دانش‌گاه تبریز، سال ۵۳، پاییز و زمستان ۸۹، شماره مسلسل ۲۲۰، صص ۱-۲۱.
- بری، مایکل. (۱۳۸۵). تفسیر مایکل بری بر هفت پیکر نظامی، ترجمه جلال علوی نیا، تهران: نی.
- بهار، مهرداد و نصرالله کسرائیان. (۱۳۷۵). پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و دوم). تهران: آگاه.
- بیهقی، محمد بن حسین. (۱۳۸۸). تاریخ بیهقی، به تصحیح محمد جعفر یاحقی و مهدی سیدی، تهران: سخن.
- پورداد، ابراهیم. (۱۳۵۶). فرهنگ ایران باستان، ج ۱، تهران: دانش‌گاه تهران.
- پورداد، ابراهیم. (۱۳۷۷). ترجمه و تفسیر یشتها، تهران: اساطیر.
- ثروتیان، بهروز. (۱۳۵۰). بررسی فرّ در شاهنامه، دانش‌گاه تبریز.
- ثعالبی، عبدالملک بن محمد. (۱۳۶۸). غرر الاخبار الملوک افرس و سیرهم، تهران: نقره.
- جلال‌کمالی، فتانه. (۱۳۸۶). «پژوهشی پیرامون پیشینه جلوه‌های بصری نور در نگارگری»، باغ نظر، سال چهارم، شماره هشتم، صص ۲۳-۳۵.
- دشتی، محمد. (۱۳۸۲). «هویت تاریخی مردم ایران»، مجله معرفت، شماره ۶۵، صص ۷۴-۸۸.
- دوبوکور، مونیک. (۱۳۷۳). رمزهای زنده جان. ترجمه جلال ستاری. تهران: مرکز.
- ذکاء، یحیی. (۱۳۴۱). «یکی دیگر از رازهای تخت جمشید»، هنر و مردم، شماره ۲، صص ۱۲-۲۱.
- راشد محصل، محمدرضا. (۱۳۶۸). «فرّ و فرّه در شاهنامه»، مجله ادبیات و علوم انسانی دانش‌گاه فردوسی، شماره ۳ و ۴، سال بیست و دوم.
- زرشناس، زهره. (۱۳۸۰). «دگرگونی مفهوم فرّ در نوشته‌های سغدی»، فرهنگ، شماره ۳۸، صص ۳۸۸-۴۰۳.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۴). تاریخ مردم ایران و کشمکش با قدرت‌ها، تهران: امیرکبیر.
- سودآور، ابوالعلاء. (۱۳۸۳). فرّه ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان، تهران: میرک.
- شریف‌زاده، عبدالمجید. (۱۳۷۰). نامورنامه، تهران: اداره کل موزه‌های تهران.

- صفا، ذبیح الله. (۱۳۴۶). آیین شاهنشاهی ایران، تهران: دانش‌گاه تهران.
- علامی، ابوالفضل. (۱۳۷۲). اکبرنامه، به کوشش غلامرضا طباطبایی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). شاهنامه (ج ۱-۸)، به کوشش جلال خالقی مطلق و هم‌کاران (محمودامید سالار ج ۶ و ابوالفضل خطیبی ج ۷)، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۵۰). شاهنامه (نسخه بایسنغری)، تهران: شورای مرکز جشن‌های شاهنشاهی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۲). شاهنامه (نسخه داوری)، به کوشش کمالی سروستانی، شیراز، بنیاد فارس شناسی با همکاری مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- قائمی، فرزاد. (۱۳۹۰). «تحلیل انسان‌شناختی اسطوره قرّ و کارکردهای آن در شاهنامه فردوسی و اساطیر ایران»، جستارهای ادبی، شماره ۱۷۴، صص ۱۱۳-۱۴۷.
- کریستین سن، آرتو. (۱۳۶۸). ایران در زمان ساسانیان، تهران: دنیای کتاب.
- کنبای، شیلا. (۱۳۷۸). نقاشی ایرانی، ترجمه مهدی حسینی، تهران: دانش‌گاه هنر.
- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک بن محمود. (۱۳۶۳). تاریخ گردیزی، به کوشش ع حبیبی، تهران.
- معصومی، غلامرضا. (۱۳۵۵). «معرفی کاشی لاجوردی با نقش عقاب دوره هخامنشی». نامه ایران باستان، دوره ۴، ش ۱۶۴، صص ۲۰-۲۷.
- یاحقی، محمد جعفر. (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، تهران: معاصر.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۵۲). انسان و سمبول‌هایش، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران: امیرکبیر.
- Bartholomae, Christian. (1904). *Altiranisches wörterbuch*, K.J. Trubner.
- Jackson, Abraham Valentine Williams. (1893). *Avesta reader: first series: easier texts, notes and vocabulary*. W. Kohlhammer.
- Nyberg, Henrik Samuel. (1974). *A Manual of Pahlavi*. Volume 2. Edition: 2. Harrassowitz.
- Bailey, Harold Walter. (1971). "farrah", *Zoroastrian Problems in the ninth – century books*, Reprint, oxford. pp. 1-75.
- <http://shahnama.caret.cam.ac.uk>

اسطوره‌شناسی ساختاری، طرحی کارآمد برای تبیین اسطوره‌های هند و ایرانی تحلیل نمونه: داستان جمشید

لیلا حق پرست*

دانش‌جوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۱۴

چکیده

بر اساس دیدگاه اسطوره‌شناسی ساختاری، اسطوره‌ها از طریق عناصر میانجی که ارائه می‌کند، می‌کوشد تضادی را از میان بردارد که میان جفت‌های متقابل برقرار است. عناصر میانجی مزبور در مسیر این تقابل، پیوسته در رفت و آمد است و می‌کوشد از طریق مبارزه و یا آمیختگی با یک سو یا هر دو سوی تقابل، راه وحدتی بیابد تا تضاد موجود را خنثی یا دست‌کم کم‌رنگ‌تر کند. در این نوشته به معرفی نظریه ساختاری لوی استروس در تحلیل اسطوره خواهیم پرداخت و با تحلیل نمونه‌وار داستان جمشید، میزان کاربرد نظریه را در بررسی اسطوره‌های ایرانی نشان خواهیم داد. بر این اساس، یمه/جم اسطوره‌ای است که برای بیان کوشش ذهن هندوایرانی در رفع تقابل مرگ و زندگی شکل گرفته است و پس از رفت و برگشت در دو سوی تقابل؛ یعنی تعارض میان اصل میرایی انسان و آرزوی دستیابی به زندگانی جاویدان، اگرچه نمی‌تواند تناقض موجود را بتمامی از میان بردارد، در نهایت به تجسمی آمیخته از هر دو مفهوم مرگ و زندگی بدل می‌شود که آن را «مرگ زنده» نامیده‌ایم.

کلیدواژه‌ها

اسطوره‌شناسی ساختاری، لوی استروس، تقابل‌های دوگانه، جمشید.

* Leila_haghparsat@yahoo.com

مقدمه

قدمت پیدایش دیدگاه‌های اسطوره‌شناسی را تا سده‌های پیش از میلاد نیز عقب برده‌اند. بسته به این که روی کرد پژوهش‌گران اسطوره فلسفی، زبان‌شناسانه و یا روان‌شناسانه باشد، هر کدام اسطوره را به گونه‌ای ویژه تعریف کرده‌اند یا با رویکردهای کارکردگرایانه هم‌چون مالینوفسکی، تطبیقی هم‌چون دومزیل و پدیدارشناسانه نظیر الیاده، کوشیده‌اند از زاویه‌ای موضوع و کارکرد اسطوره را دریابند.^۱ یکی از این دیدگاه‌ها که بر پژوهش‌های پس از خود نیز تأثیری ژرف نهاده، نظریه تحلیل ساختاری اسطوره است که در جهان آن را با نام لوی استروس^۱ می‌شناسند. حسن شایان توجه این نظریه آن است که می‌کوشد فارغ از تفسیرهای ذوقی و بعضاً بدون پشتوانه استوار، اسطوره را از طریق ویژگی‌های ساختاری درون خود اسطوره بشناسد و با تطبیق و مقایسه تمامی روایات آن، از خلال تفاوت‌های سطحی، عوامل نامتغیر و تقلیل‌ناپذیر بیابد تا در نهایت به کشف قانون ساختاری اسطوره مورد نظر نایل شود (لوی استروس، ۱۳۸۵: ۲۴).

هدف نهایی تحلیل ساختاری اسطوره، کشف و بیان ساختار ذهن آدمی است، زیرا به گمان لوی استروس، اسطوره‌ها در حقیقت روشی فرافکنانه برای بیان اندیشه‌های آدمی است که برای توجیه پدیده‌های هستی و رسیدن به نوعی نظم شکل می‌گیرد (Levi-Strauss, 1978: 12-13).

ساختارگرایان اساس منطق حاکم بر تفکر انسانی را بر تقابل‌های دوگانه^۲ استوار می‌کنند (اسکولز، ۱۳۸۳: ۱۴۷)، زیرا یکی از کارکردهای اساسی ذهن انسان، تفکر دوبخشی است و از آن جا که فرهنگ نیز هم‌چون زبان «نظامی از نشانه‌ها» است (Deliege, 2004: 36)، انسان برای تفهیم و تفاهم مقاصد خویش، مفاهیم مثبت و منفی را از یک‌دیگر متمایز می‌کند و رفتار خود را بر اساس «روابط»ی بنیان می‌نهد که میان آن‌ها برقرار است. (لیچ، ۱۳۵۸: ۸۲) بر همین اساس، برای بیان مفاهیم دوگانه‌ای هم‌چون طبیعت و فرهنگ، مرگ و زندگی، زمین و آسمان و... پای اسطوره‌ها بمیان می‌آید که می‌کوشد واسطه‌ای برای برقراری رابطه میان این جفت‌های متقابل ارائه دهد. اسطوره‌ها نقش میانجیانی^۳ را ایفا می‌کند که از طریق رفت و برگشت در دو سوی تقابل یا کردارهای نبردجویانه و یا آمیختگی با یک یا هر دو جفت متقابل، می‌کوشد تضاد موجود را رفع یا دست‌کم کم‌رنگ‌تر کند (لوی استروس، ۱۳۷۳: ۱۵۳). لوی استروس این مفهوم را در

^۱. C. Levi-Strauss

^۲. Binary Oppositions

^۳. Mediators

مقاله مشهور خود «داستان اسدیوال»^۱ به صورت مفصل شرح داده است. او در این مقاله به تضادهای عمده داستان می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه به مدد کردارهای اسدیوال در نقش یک میانجی فعال، وارونه‌سازی‌هایی^۲ در داستان صورت می‌گیرد تا تضاد موجود از میان برود؛ هرچند که این وارونه‌سازی‌ها باز هم نمی‌تواند جلوی پیشرفت پی‌رنگ داستان را بگیرد و در نهایت اسدیوال به صورتی معلق میان دو تقابل داستان باقی می‌ماند^۳ (Levi-Strauss, 1963: 159-61).

با توجه به این که بنیان اسطوره‌های ایرانی نیز بر دوسویگی و تقابل‌های آشتی‌ناپذیر استوار است، از نظریه اسطوره‌شناسی ساختاری می‌توان برای تحلیل اسطوره‌های ایرانی بخوبی بهره گرفت و بسیاری نقاط تیره و مبهم این اسطوره‌ها را آشکار کرد. از طریق تحلیل ساختاری اسطوره همه چیز را از همان اصل آغازین نبرد کیهانی دو بن نیکی و بدی گرفته تا اشخاص، مفاهیم، مکان‌های جغرافیایی و... می‌توان تحلیل و راز معنای آن‌ها را آشکار کرد. نمونه‌ای که ما در این مقاله برای بررسی ساختاری برگزیده‌ایم، اسطوره جمشید است. این انتخاب به دو دلیل صورت گرفته است: نخست آن که برآنیم که اسطوره جمشید به تمامی عرصه ظهور همان اندیشه اساسی تقابل میان مرگ و زندگی است که لوی‌استروس نیز در بسیاری از پژوهش‌هایش در پی اثبات آن بوده است^۳ و دوم آن که اسطوره جمشید ویژگی‌هایی دارد که به استثنای نبرد کیهانی دو بن، در میان سایر اسطوره‌ها ویژگی‌های تقابل مورد نظر را آشکارتر و با جزئیاتی بیش‌تر بنمایش می‌گذارد و از این رو می‌تواند نمونه‌ای مناسب برای نشان دادن چگونگی کاربرد روش لوی‌استروس در تحلیل ساختاری اسطوره‌های ایرانی باشد.

بحث و بررسی

آن‌چه لوی‌استروس همواره بر آن تأکید می‌کند، لزوم بررسی تمامی روایات اسطوره مورد نظر است (لوی‌استروس، ۱۳۸۵: ۹۳؛ همان، ۱۳۷۳: ۱۴۶)، زیرا معنای نهایی به کمک چینش صحیح همه روایات موجود فراچنگ می‌آید. در این میان اگر تفاوتی در جزئیات روایات مشاهده شود، تنها از آن روست که در مسیر انتقال یک زمینه^۳ اسطوره‌ای از جامعه‌ای به جامعه دیگر، زبان‌ها، ساختارهای اجتماعی و روش‌های زندگانی متفاوت وجود دارد که برقراری رابطه با اسطوره را دشوار می‌کند و همین امر

^۱. The Story of Asdiwal

^۲. Inversions

^۳. Schemata

به پیچیدگی و تغییر پیرفت‌های^۱ اسطوره در جامعه فرهنگی جدید می‌انجامد^[۴] (Levi-Strauss, 1963: 184). درباره جمشید نیز اوضاع به همین منوال است و با نگاهی به وقایع منسوب به او در منابع هندی و منابع ایرانی باسانی می‌توان دریافت که اگرچه این داستان در هر دو سرزمین، در حقیقت اصلی واحد داشته است (صفا، ۱۳۸۹: ۴۲۵)، اما پس از جدایی اقوام یک‌پارچه هندوایرانی، به دو شاخه مختلف و با ارزش‌گذاری‌هایی نسبتاً متفاوت تقسیم شده است. بنابراین برای سهولت پژوهش بناچار باید وقایع دوران او را به دو بخش کلی ایرانی و هندی تقسیم کنیم و وضعیت ابتدایی^۲ و انتهایی^۳ (Levi-Strauss, 1963: 164) داستان او را با در نظر گرفتن رابطه پنهان آن دو، بررسی کنیم. این دوگانگی فارغ از محدودیت‌های سرزمین روایات، در شخصیت و کردارهای خود جمشید نیز موجود است و او نیز خود در طول زندگانش وقایعی با ارزش‌های دوگانه را تجربه کرده است؛ در هند پادشاه سرزمین مردگان است و در ایران ساکن و رجم‌کرد که سرزمینی بی‌مرگ است^[۵]. هم‌چنین در شاخه ایرانی روایت، جمشید در یک دوره از زندگانی خود پادشاهی جاوید و مطیع اهورامزداست (دینکرد هفتم، ۱۳۸۹: ۲۰۱) و در دورانی دیگر به جزای «دروغ» می‌شود، با خواری فره از او می‌گریزد (اوستا، زامیاد یشت، بند ۳۴) و طبق بسیاری روایات در نهایت با اژه به دو نیم می‌شود (کریستن سن، ۱۳۶۸: ۶-۴۰۰)؛ یعنی جمشید در یک ارزش‌گذاری دوگانه، در عین حال که ستوده می‌شود گناه‌کار نیز هست و در عین ارتکاب گناه، زندگانی جاویدان دارد. البته چنان که در ادامه نشان خواهیم داد، این تفاوت در نهایت به وحدتی منطقی خواهد رسید، اما برای نیل به وحدت مورد نظر، ناچار باید از مسیر تباین عبور کند.

وضعیت ابتدایی: نامیرایی

این مقاله در پی اثبات آن است که در داستان جمشید، دو حد اصلی موجود در ذهن منطقی بشر؛ یعنی مفهوم میرایی و مفهوم نامیرایی حاکمیت دارد. با این دیدگاه، کارکرد منطقی داستان جمشید توضیح و توجیه چگونگی میراشدن نسل آدمی است. گواه این مدعا، در هر دو شاخه منابع موجود یافت می‌شود که در ادامه بیش‌تر بدان‌ها خواهیم پرداخت. برای اثبات این فرضیه، نخست باید به بررسی اوضاع ابتدایی روزگار جمشید پردازیم که در آن عنصر زندگی غلبه دارد و در واقع می‌توان آن را «عصر نامیرایی» نام نهاد.

^۱. Sequences

^۲. The Initial State

^۳. The Final State

نام جمشید، اوصاف و سلسله نسب او و کردارهای نیکویش در هر دو شاخهٔ روایت هندی و ایرانی یکسان است و اگر تفاوتی اندک هم در این میان بچشم می‌خورد باسانی قابل چشم‌پوشی است. جمشید؛ یعنی همان یمهٔ هندی و یم/جم ایرانی (هینلز، ۱۳۸۵: ۹۹) که به صفت «شید» به معنی درخشان و آراسته موصوف شده است (اوستا، ۱۳۷۹: ۹۶۸ پیوست؛ حمزهٔ اصفهانی، ۱۳۶۷: ۳۱-۳۲؛ خوارزمی، ۱۳۶۲: ۹۹؛ ابن مسکویه، ۱۹۸۷: ۶؛ *مجمل‌التواریخ*، ۱۳۱۸: ۲۵؛ طبری، ۱۳۵۲: ۱۱۷؛ ابن بلخی، ۱۳۶۳: ۲۹)، شاهی خورشیددیندار و نیکو صورت است (هینلز، ۱۳۸۵: ۱۰۱؛ نیبرگ، ۱۳۸۳: ۸۷؛ رستگار فسایی، ۱۳۸۸: ۲۲۲) که تصاویری نیز که در هند به او منسوب است، همین ویژگی‌ها را تأیید می‌کند^[۶]. نام و صفات جمشید و پیکره‌ها و نقش‌هایی که بدو منسوب است، همگی شباهت او را با ایزد مهر تداعی می‌کند.^[۷] در *اوستا*، جمشید پاداشی است که به پدرش ویونگهان (ویوسونت ودایی) (پورداد، ۱۳۵۶/۲۵۳۶: ۱۸۰) در ازای افشردن هوم اعطا شده است و ویوسونت خود در هند علاوه بر این که نامش احتمالاً با درخشیدن در پیوند است (بهار، ۱۳۷۵: ۲۲۵)، مقامی شبه خدایی دارد و نمایندهٔ خورشید برخاسته در آسمان است (ایونس، ۱۳۸۱: ۳۱-۳۰؛ کریستن‌سن، ۱۳۶۸: ۱۶). مقام والای جمشید تا آن جاست که اورمزد نخست دین خود را بر او عرضه کرده و او نپذیرفته است (بهار، ۱۳۷۵: ۲۲۴؛ صد در بندهش، در ۳۱، بند ۱۰).

تمام این ویژگی‌ها و اوصاف، بیان‌گر وجه مثبت شخصیت جمشید در عظمت و اتصال با مفاهیم جاودانه است، اما از این‌ها که بگذریم، به نقطهٔ جالب توجه دیگری می‌رسیم که محور اصلی این پژوهش را تشکیل می‌دهد و آن رابطهٔ جمشید با زندگانی جاویدان و مبارزهٔ او با مرگ است. در هر دو شاخهٔ هندی و ایرانی داستان جمشید، تلاش متوالی او برای پیروزی بر اهریمن «همه تن مرگ»^[۸] آشکارا محسوس است. البته جزئیات روایاتی که در هر یک از دو شاخه وجود دارد، منحصر به فرد و تا حدی جالب توجه، هر یک متفاوت از دیگری است، اما کارکرد و ساختار اصلی هر دو یکسان است و هر دو در حقیقت به بیان اصل مبارزه با مرگ می‌پردازد. یمهٔ ودایی اولین انسان نامیرایی است که خود آزادانه مرگ را برمی‌گزیند، بدان امید که بر آن غلبه کند (زئر، ۱۳۸۸: ۱۹۱) و به مردمان راه جاودانان را نشان دهد (هینلز، ۱۳۸۵: ۹۹). جمشید نیز پادشاهی نامیراست که در دوران سلطنتش صدها سال از سرما و گرما و پیری و مرگ و رشک دیوآفریده خبری نبوده است. در دوران شهریاری جم، پدر و پسر هر دو هم‌چون جوانی پانزده‌ساله می‌نمودند و این بی‌مرگی حتا در جانوران و آب‌ها و گیاهان نیز نفوذ کرده بود و خوراک‌ها را نیز نکاستنی ساخته بود (یسنا، ۹، بند ۴ و ۵؛ یشت

۱۹، بند ۳۲ و ۳۳؛ وندیداد، فرگرد ۲، بند ۵؛ مینوی خرد، پرسش ۲۶، بند ۲۷-۲۴؛ فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۴۴/۵۸-۵۶؛ یعقوبی، ۱۳۴۲: ۱۸؛ بیرونی، ۱۳۵۲: ۲۸۳؛ ابن بلخی، ۱۳۶۳: ۳۳؛ طبری، ۱۳۵۲: ۱۱۸ و ثعالبی، ۱۳۲۸: ۷ بدون اشاره به بی مرگی، به ایمنی موجودات از درد و بیماری و رنج اشاره کرده‌اند). انجمن سرای یمه نیز - آن گونه که از مه‌بهارات (سپادوه، بخش ۸) پیداست - خانه‌ای دارای درخشندگی خورشید است که ساکنانش به هر چه آرزو کنند خواهند رسید. آن جا نه بسیار سرد و نه بسیار گرم است و در آن نه اندوه می‌توان دید، نه ناتوانی سال خوردگی، نه گرسنگی و تشنگی. در آن جا هیچ خستگی و ناخوش‌آیندی یافت نمی‌شود و همه گونه خواسته‌های لذت‌بخش و همه گونه خوردنی‌های دل‌پذیر بفرآوانی هست (کریستن‌سن، ۱۳۶۸: ۲۹۳).

جمشید پادشاه هر هفت کشور بود و بر تمامی دیوان و جادوان چیره شده بود (یشت ۱۹، بند ۳۲-۳۰). بی مرگی که به گواه متون پهلوی در روز خرداد از ماه فروردین رخ داده بود (بهار، ۱۳۴۷: ۹۱)، آن چنان ادامه یافت که به دلیل افزایش شمار زندگان و قطع فرایند مرگ، زمین گنجایش جان‌داران را از دست داد و نیازمند آن شد که گسترش یابد تا تعدادی بیش‌تر از آفریده‌ها را در خود بگنجاند، اما باز هم این نیاز تجدید شد و آن گونه شد که در نهایت، زمین طی سه نوبت به سه برابر گستره پیشین خود رسید (وندیداد، فرگرد ۲، بند ۲۰-۸).

بنابراین وضعیت ابتدایی دوران جمشید تحت غلبه عنصر زندگی است و در آن همه آفریدگان اعم از انسان و جانور و آب و گیاه و سایر خوردنی‌ها پای‌دار و دایمی و نکاستنی هستند. بر پایه فرضیه‌ای که در ابتدای مقاله مبنی بر میانجی‌گری جمشید در میانه تقابل دوگانه زندگی - مرگ طرح کردیم، سویی زندگی این تقابل وضعیت ابتدایی دوران او را تشکیل می‌دهد. نمودار زیر، این مفهوم را بهتر نشان می‌دهد:

زندگی ← جمشید ← مرگ

← وضعیت ابتدایی: نامیرایی ←

جای نقطه مقابل این وضعیت را هم‌چنان خالی می‌گذاریم تا در ادامه پس از گذر از نقطه عطفی که در داستان موجود است، آن را در موضع خود تکمیل کنیم.

نقطه عطف

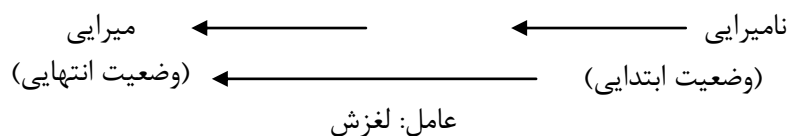
در روایات دوران ابتدایی زندگانی جمشید، در هر دو شاخه، جمشید شاهی دارای ارزش‌های مثبت است و در دوران و عرصه فرمان‌روایی او، سوئیة زندگی پررنگ‌تر است، اما تمام این اوصاف نیک و کردارهای تحسین‌برانگیز جمشید در اسطوره تا جایی ادامه می‌یابد که ناگهان به نقطه عطفی برسد که ارزش‌گذاری و سرنوشت او را به کلی مقلوب می‌کند (Levi-Strauss, 1963: 184). این نقطه عطف در شاخه هندی کم‌رنگ‌تر است و در شاخه ایرانی پررنگ‌تر. در هند اشاراتی محدود به این واقعه می‌شود که یمه به اصرار خواهرش یمی و شرم‌ناک از پیش‌گاه ورونه و میتره مرتکب گناه پیوند با خواهر خویش می‌شود (گزیده سرودهای ریگ ودا، ۱۳۸۵: ۶-۵۰۲؛ ماندالای ۱۰، سرود ۱۰). پیش از آن هرچه یمه می‌کوشد از پیشنهاد یمی سر باز زند، نمی‌تواند او را قانع کند و در نهایت به خواسته او تن می‌دهد. در سرود دهم از ماندالای ۱۰، در خلال گفت‌وگوهای یمه و یمی مبنی بر اصرار بر ارتکاب این عمل، به بندی برمی‌خوریم که مفسران در شرح آن حدس زده‌اند که جزای چنین عملی «کوتاهی عمر» است و یمی امیدوار است عقوبت این گناه از یمه دور بماند و تنها متوجه او باشد (گزیده سرودهای ریگ ودا، ۱۳۸۵: ۵۰۴ پاورقی). البته در چند بند پیش از آن، آن‌جا که یمی در پی متقاعد کردن برادر است، یمه «تنها موجود فانی» بر زمین خوانده می‌شود (همان، ۵۰۳) و این‌ها را در پذیرش این که آیا عامل میرایی جمشید چنین خطایی بوده یا نه، به تردید می‌افکند. چه بسا در روایت هندی اساساً نتوان برای ورود جمشید به راه یم و کشف جهان مردگان - که در ادامه توضیح خواهیم داد - علتی اولیه جست‌وجو کرد، بلکه این روند در آمیختگی مفهوم زندگی با مرگ، خود به صورت طبیعی در اسطوره طی شده باشد.^{۹۱}

اما منطق متأخرتر روایت ایرانی برای انتقال جمشید از عالم زندگانی به عالم مرگ، عاملی مشخص جست‌وجو می‌کرده که البته در هر منبعی نیز دلیلی منحصر به فرد برای آن حدس زده‌اند. در شاخه ایرانی، تعریف و تمجیدهای جمشید آشکارا به یک نقطه ختم می‌شود:

پیش از آن‌که او دروغ بگوید، پیش از آن که او دهان به دروغ بیالاید.
(زامیادیش، بند ۳۳)

اما از ماهیت این دروغ و شرح دقیق آن سخنی بمیان نیامده است (کریستن‌سن نیز به این موضوع اشاره کرده است، ۱۳۶۸: ۳۵۰). علاوه بر این، برای تغییر سرنوشت جمشید دلایلی دیگر نیز در منابع ذکر شده است. از جمله در بند ۸ از یسنای ۳۲ گات‌ها که کهن‌ترین سرود/وستاست، عبارتی وجود دارد که بر مبنای آن برخی گناه

جمشید را گوشت خواری دانسته‌اند.^{۱۰۱} پس از آن در منابع پهلوی و اسلامی، جمشید به فریب اهریمن دچار غرور می‌شود و ادعای خدایی و آفرینش کائنات می‌کند (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۴۳؛ صد در بندهش، در ۳۱، بند ۶؛ فردوسی، ۱۳۸۶: ۶۸/۴۴/۱-۶۱؛ ثعالبی، ۱۳۲۸: ۸؛ ابن بلخی، ۱۳۶۳: ۳۳؛ مجمل‌التواریخ، ۱۳۱۸: ۳۹؛ انجوی شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۸۰؛ ابن مسکویه ۱۹۸۷: ۷ به کبر و فساد جمشید اشاره کرده است). در هر حال، فارغ از این که ماهیت گناه جمشید چه بوده است، منابع ایرانی در این که جمشید دچار لغزشی شده و همین لغزش باعث تنزل مرتبه اعلای پادشاهی او شده است، با یکدیگر هم‌نظرند. حاصل آن که کارکرد و سرنوشت جمشید بکلی دیگرگون می‌شود و در نهایت مطابق برخی منابع، او را به مرگ می‌کشاند (دداستان دینی، پرسش ۳۷، بند ۲۰-۱۹ به نقل از روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۱۴۱):



پس از این نقطه عطف که در شاخه ایرانی روایت، مشخص و در شاخه هندی موهوم و مسکوت است، سرگذشت جمشید از مرحله نامیرایی در زندگانی جاوید و محض وارد دورانی می‌شود که در آن، سوپه مرگ نیز خودی نشان می‌دهد، اما چنان که خواهیم دید، این مواجهه جمشید با مرگ از جنس میرایی هر انسانی دیگر در جهان نیست، بلکه ویژگی‌هایی منحصر به فرد دارد که او را از دیگران متمایز می‌کند و نشان می‌دهد که پدیده زندگانی و مرگ در نقش دو مفهوم ساختاری مهم در این داستان ظاهر می‌شود. جمشید در هند به یک دلیل طبیعی نمی‌میرد، بلکه عامل مرگ او (آن چنان که خواهیم گفت) کشف راه مردگان است. در ایران نیز حتا در روایتی که در آن‌ها جمشید آشکارا با مرگ مواجه می‌شود، مرگ او شکلی معمولی ندارد. بلکه به دلایلی که در ادامه می‌آید، «از میان» با اَره به دو نیم می‌شود.

وضعیت انتهایی

بررسی آن چه در متن‌های هر دو روایت ایرانی و هندی درباره سرنوشت زندگانی جمشید آمده است، حدس ما را در این مقاله استوارتر می‌کند. در توضیح وضعیت ابتدایی به این فرض اشاره کردیم که داستان جمشید بیان چگونگی مبارزه اسطوره برای



حلّ تقابل زندگانی و مرگ است. وضعیت ابتدایی دوران جمشید چنان که اشاره شد، بتمامی زندگانی و جاویدانی را تداعی می‌کرد. اگر فرضیه ما صحیح باشد، حال نوبت آن است که در نیمه دوم وقایع مربوط با او، سویه دیگر تقابل مورد نظر؛ یعنی مرگ برجسته‌تر باشد. در ادامه نشان خواهیم داد که سرنوشت جمشید چگونه با مرگ پیوند می‌خورد و اتفاقاً همین پیوند، مقدمه و گواهی برای زندگانی جاوید او (رفع تقابل) می‌شود.

پس از لغزشی که جمشید در ایران مرتکب شد و شاید با گناهی موهوم که گریبان یمه را در هند گرفت، سرنوشت زندگی او وارد مسیری تازه شد. این وقایع را در دو روایت هندی و ایرانی بررسی می‌کنیم و در نهایت وحدت معنایی این دو را نشان خواهیم داد.

سرنوشت یمه در روایت هندی

در منابع هندی متأخر، یمه فرمان‌روای دوزخ است و حتّاً گاهی خود نیز برای ستاندن جان آن‌هایی که زمان مرگشان فرا رسیده بر بالینشان حاضر می‌شود. کمی کهن‌تر از آن در آیین هندو و در اساطیر بودایی نیز، سیمای مرگ در شخصیت جمشید برجسته است و حتّاً او خود نقش کیفر گناهان را بر عهده می‌گیرد (ایونس، ۱۳۸۱: ۱۳۳ و ۲۶۲)، اما وقتی به اساطیر کهن‌تر عصر برهمنی بازمی‌گردیم، در آن‌جا همان یمه و خواهر هم‌زادش یمی را مشاهده می‌کنیم که نخستین زن و مرد جهان و به ناگزیر، نخستین جفت عالم بوده‌اند و نسل انسان از ایشان تولّد یافته است. پس از پیدایش انسان‌ها، یمه در جست‌وجوی قلمروهای نهان برمی‌آید و راهی را می‌یابد که پیش از او ناشناخته بوده و کارکرد آن هدایت مردگان به بهشت است. بر اساس بررسی پژوهش‌گران در اساطیر هند، پس از کشف این راه که به «راه یم» و «راه نیاکان» مشهور است، یمه به نخستین انسان میرا بدل می‌شود و خود نیز پس از مرگ به مقام شهریاری مردگان دست می‌یابد» (همان، ۵۲).

بنابراین یمه نخستین کسی است که به دیار مردگان می‌رود. پس از آن نقش یمه در پادشاهی سرزمین مردگان آن است که روان درگذشتگان را به بهشت ابدی هدایت کند و هر که بدان وارد شود، زندگانی جاویدان خواهد یافت. یمه در نقش داور مردگان، «نیکوکارانی را که به او نزدیک شوند، با نوشانیدن جرعه‌ای سومه جاویدان می‌سازد» (همان، ۵۳). در ریگ‌ودا/ در نیایشی خطاب به سومه به این مسأله اشاره شده و عالم پس از مرگ، به طور مکرّر جهانی جاوید و بی‌مرگ خوانده شده است:

«ای پونامه (سومه)، مرا در آن جهان بی‌مرگی و فناپذیر جای ده، جایی که نور عرش برقرار است، و روشنایی جاوید می‌درخشد. در آن کشوری که پسر وی‌وسون (ویوسونت) پادشاه زندگی می‌کند، مرا زندگی جاوید بخش» (گزیده سرودهای ریگ‌ودا، ۱۳۸۵: ۲۱-۲۲۰).

بهشت یمه، ورجمکرد

وصف بهشت یمه ما را به یاد ورجمکرد می‌اندازد. بهشت یمه قلمرویی سرشار از نور شادمانی است که از زر ناب ساخته شده و هم‌چون خورشید درخشان است (همان). ورجمکرد نیز سرزمینی فراخ با مرغ‌هایی همیشه نکاستنی است که به لطف «روشنایی‌های خودآفریده» و «روشنی‌های هستی‌آفریده» از درون «خودروشن» است (وندیداد، فرگرد ۲، بند ۳۴ و ۴۰-۳۸؛ بهار، ۱۳۷۵: ۲۲۵؛ بندهش، ۱۳۹۰: ۱۳۷). یمه و جمهر دو پادشاه این دو سرزمینند که در آن‌ها زندگانی جاویدان جریان دارد. طول زندگانی در بهشت یمه دو هزار سال است که هر روز آن معادل دویست سال در جهان بیرون است (The SokaGakkai dictionary of Buddhism, "Yama Heaven"). طول هر روز در ورجمکرد نیز به نظر ساکنانش یک سال است و در هر چهل سال یک جفت انسان و یک جفت از دیگر جان‌داران متولد می‌شوند (وندیداد، فرگرد ۲، بند ۴۱) که هر یک سی‌صد سال عمر می‌کنند (مینوی خرد، پرسش ۶۱، بند ۱۸) و حتا بر اساس زند وندیداد، بی‌مرگ و «از میان نرفتنی» هستند (بهار، ۱۳۷۵: ۲۱۹).

شبهت این دو مکان با یک‌دیگر مقدمه‌ای است که با آن به بررسی دیدگاه ایرانی درباره پایان روزگار جم هدایت می‌شویم. در هیچ‌یک از منابع ایرانی درباره این‌که ساکنان ورجمکرد پس از پایان زمستان طولانی از ور بیرون آمده باشند، سخنی گفته نمی‌شود.^[۱۱] تنها در متونی که به وقایع پایان جهان اشاره می‌کنند، بیان می‌شود که ساکنان ور پس از زمستان ملکوس^[۱۲] در هزاره هوشیدر که زمین از آفریده خالی می‌ماند، از ور بیرون می‌آیند و به زندگانی بر روی زمین ادامه می‌دهند (مینوی خرد، پرسش ۲۶، بند ۳۱-۲۷؛ بندهش، ۱۳۹۰: ۱۴۲؛ عقیقی، ۱۳۸۳: ۶۳۷). این امر ما را وسوسه می‌کند که از خود پیرسیم آیا ورجمکرد همان بهشت یمه، «دیار مردگان»، نیست که هر که توسط یمه بدان راه یابد، جاویدان و بی‌مرگ می‌شود؟

سرنوشت جم در روایات ایرانی

منابع ایرانی پس از خطایی که از جمشید سر می‌زند، سرنوشت‌هایی متفاوت برای او برشمرده‌اند. منابع کهن‌تر به گسسته شدن فرّ از او و فرو رفتنش به زیر زمین



اشاره کرده‌اند (زامیادیش، بند ۳۴؛ *دستان دینیک*، فصل ۳۹، بند ۱۸) و منابع پهلوی و اسلامی مرگ او را این‌گونه رقم زده‌اند که به دست سپیتور برادر جمشید یا ضحاک با ارّه به دو نیم شده است، اما بررسی‌های بیش‌تر نشان می‌دهد که ساختار معنایی این دو سرنوشت در حقیقت یکی است.

الف - گسستن فرّ: در *اوستا* آمده است که بر اثر دروغ جمشید، فرّه از او گسست و در سه مرحله بهره میترا، فریدون و گرشاسب شد (زامیادیش، بند ۳۸-۳۴). درباره این که ماهیت فرّه چیست، سخنان بسیاری گفته شده است (Bartholomae, 1979: 430؛ Baily, 1971: 75؛ مختاری، ۱۳۶۹: ۱۹۱ به بعد؛ پورداود، ۱۳۵۶/۲۵۳۶: ۲۱-۳۱۴) و پژوهش اخیر قائمی، ۱۳۹۰ در این زمینه، اما نکته‌ای که در این مجال شایان ذکر است آن‌که این فرّه به جز جمشید از پادشاهانی دیگر نیز به دلیل خطاهایی که مرتکب شده‌اند، گسسته است. یکی از این پادشاهان کاووس است که پس از فریب ابلیس و عروج به آسمان، فرّه از او می‌گریزد و او ناکام و پشیمان باقی می‌ماند (فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۰۰/۴۱۰/۲). از بررسی منابع چنین می‌توان استنباط کرد که فرّ علاوه بر خاصیت‌هایی که در متون برای آن ذکر شده است، این توانایی را نیز دارد که به صاحب خود زندگانی جاودان ببخشد. این مدعا را دست کم می‌توان از هم‌آیندی این دو مقوله (فرّه و نامیرایی) فرض کرد. در *مینوی خرد* (پرسش ۷، بند ۲۷ و ۲۸) آمده است که جمشید و کاووس و فریدون پیش از آن که مرتکب گناه شوند، نامیرا بوده‌اند^[۱۳] (صفا، ۱۳۸۹: ۴۳۶). بنابراین شاید بتوان فرّ شاهان را سوئیّه زندگانی حقیقی آنان (که به تمثیل، زندگانی جاوید دانسته می‌شود) دانست و چنین حدس زد که وقتی فرّ از جمشید گسسته است، سوئیّه زندگی از او رخت بر بسته و بنابراین جنبه مرگ پررنگ نموده شده است. حدس ما را نکته‌ای دیگر به اثبات نزدیک‌تر می‌کند و آن این‌که در زامیادیش که در واقع در ستایش فرّ سروده شده است، نیرو و توفیق جمشید را در غلبه بر دیوان و بی‌مرگ کردن جهان به لطف فرّ می‌دانند:

«فر کیانی نیرومند مزداآفریده را می‌ستاییم... که دیرزمانی از آن جمشید خوب‌رمه بود. چنان که به هفت کشور شهریاری کرد و بر دیوان و مردمان و جادوان و پریان و... چیره شد. به شهریاری او خوردنی و آشامیدنی نکاستنی...» (زامیادیش، بند ۳۱-۳۰)

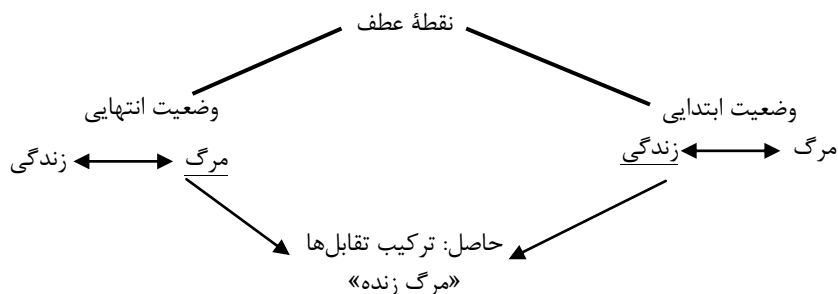
بنابراین ویژگی‌های زندگانی‌بخش و خارق‌العاده جمشید منوط به حضور فرّ در درون او بوده است و از همین روست که پس از گناهی که مرتکب می‌شود و به واسطه آن، فرّ از او می‌گریزد، نه تنها از بخشیدن زندگی جاوید به مردمان باز می‌ماند، بلکه از نامیرایی خود نیز ناتوان می‌شود و به ناگزیر به زیر زمین فرو می‌رود.

ب-دونیم‌شدگی: در بسیاری از منابع پهلوی و در تمامی منابع تاریخی دوره اسلامی، سرنوشت جمشید چنین گزارش شده که به دست برادرش سپیتور و یا به دست ضحاک با آزه به دو نیم شده است (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۶۱؛ بندهش، ۱۳۹۰: ۱۴۹؛ دینوری، ۱۳۸۱: ۲۸؛ ثعالبی، ۱۳۲۸: ۸؛ فردوسی، ۱۳۸۶: ۸۶-۱۸۵؛ اسدی توسی، ۱۳۵۴: ۲۲/۴۳؛ ایران‌شان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۴۱/۱۸۹-۷۴۰؛ ابن بلخی، ۱۳۶۳: ۳۴؛ مجمل‌التواریخ، ۱۳۱۸: ۴۰؛ نه‌ایة‌الارب، ۱۳۷۵: ۲۶؛ در تجارب‌الامم (۱۳۷۳: ۵۹) آمده است: «روده و امعای او بیرون آورد و باقی جسدش را پاره‌پاره گردانید»؛ بلعمی (۱۳۸۰: ۹۰) معتقد است که ضحاک جمشید را از سر تا پا به دو نیم کرده است. قطعاً برای ذهن جست‌وجوگر درباره چرایی چنین مرگی نامتعارف پرسش ایجاد می‌شود. شاید بتوان به کمک فقه مزدایی به این دغدغه پاسخ داد که بر اساس آن، به قیاس از عالم اکبر، در عالم اصغر؛ یعنی بدن انسان نیز نیمه فرودین بخش اهریمنی و نیمه فرازین، بخش اهورایی است (بندهش، ۱۳۹۰: ۲۵-۱۲۳). بنابراین ضحاک/سپیتور در داستان در نقش عاملی ظاهر می‌شود که نیمه الوهی وجود جمشید را از نیمه اهریمنیش جدا می‌کند. با توجه به این که کام اورمزد همه نیکی و زندگی، و کام اهریمن همه آلودگی و مرگ است، این واقعه می‌تواند تصویر نمادینی دیگر از جدایی سویمه زندگی وجود جمشید از سویمه مرگ آن باشد.

در نتیجه، چنین سرنوشت‌هایی که در شاخه روایات ایرانی برای جمشید تصویر شده است، باعث می‌شود که شخصیت و ماهیت این پادشاه آرمانی از زندگانی محض فاصله بگیرد و با مرگ ارتباط یابد. در این باره شکل ایرانی روایات، متأخرتر است و به همین دلیل نیز افزودگی‌ها و تغییراتی بسیار را به خود پذیرفته است، اما با تحلیل نشانه‌شناختی همین تغییرات - چنان که گفتیم - می‌توان ورود جمشید به عرصه مرگ را بروشنی مشاهده کرد. در فصل سی و یکم روایت پهلوی ماجرای آمده است مبنی بر این که جم پس از مرگ در پیش‌گاه اورمزد به خطای خویش معترف می‌شود و از پروردگار پوزش می‌طلبد. پس از آن، اورمزد توبه جم را می‌پذیرد و او را از دوزخ به همستکان منتقل می‌کند (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۴۳؛ نیز نک: صدربندهش، در ۳۱). همستکان جایی میانه دوزخ (مرگ) و بهشت (زندگی) است که کسانی که میزان کردارهای نیکو و ناپسندشان برابر است، در آن بسر می‌برند. این نام در اوستا به صورت «میسوانه»^۱ آمده که به معنی «جای‌گاه آمیخته» است (عفی‌فی، ۱۳۸۳: ۶۴۳). همین

^۱. Misvana

نکته و یادآوری مجدد کارکرد یمه در سرزمین مردگان در هند، دست‌آویزی مناسب برای کشف نهایی قانون ساختاری اسطوره جمشید است. وضعیت ابتدایی اسطوره یمه/جم به تمامی بیان‌گر زندگی و جاودانی بود، اما حال پس از گذر از وضعیت انتهایی که اسطوره در آن با پدیده مرگ مواجه می‌شود، وجود یمه/جم به آمیخته‌ای از این دو مفهوم بدل می‌شود. اگر نگوییم یمه/جم در میانه مرگ و زندگی معلق است (همستکان)، دست‌کم می‌توان گفت که او در بطن سرزمین مرگ به نامیرایی رسیده است.



جمشید در هر دو موقعیت ابتدایی و انتهایی خود، پیوسته با تقابل مرگ - زندگی مواجه است. در حالت اول موفق می‌شود سویه زندگی را برجسته و پیروز کند و در حالت دوم در سویه مرگ غوطه‌ور می‌شود. در نهایت حاصل آن است که تقابل دوگانه مرگ - زندگی (البته به شکلی انتزاعی) از طریق آشتی و آمیختگی از میان برداشته می‌شود و هر دو مفهوم در وجود یمه/جم به وحدتی می‌رسد که ما آن را «مرگ زنده» نامیده‌ایم. بنابراین جمشید را می‌توان میانجی موفقی در منطق ذهن هندوایرانی برای رفع تقابل زندگی - مرگ یافت. درباره این دریافت باید در واپسین بخش تحلیل ساختاری خود - یعنی بررسی معنای اسطوره - سخن بگوییم.

نتیجه‌گیری

پس از آن که به کمک تحلیل ساختاری اسطوره کارکرد مؤثر^۱ اسطوره نمایان شد و توانستیم پیام اسطوره را کشف کنیم، نوبت به کشف راز معنایی اسطوره می‌رسد. اگر مراحل پیشین بدرستی و با موفقیت انجام و لایه آشکار روایت اسطوره‌ای از طریق بررسی دقیق پیرفت‌ها نمایان شده باشد، پس از آن می‌توان به کشف محتوای پنهان

^۱. Operational Function

اسطوره امیدوار بود (Levi-Strauss, 1963: 165). در سطرهای پیشین نشان دادیم که از طریق بررسی ساختاری داستان جمشید که در متون گوناگون بیان شده می‌توان به یک اصل تکرارپذیر رسید و آن برجستگی مقوله مرگ و زندگی در داستان است. در واقع اساس این داستان، توضیح تقابل میان میرایی انسان و تلاش برای چیرگی بر نیروی مرگ است. ذهن بشر نیازمند مفهوم جاودانگی و توجیه مرگ فیزیکی انسان در جهان هستی است و از همین رو ایده آل ذهنی پردازندگان اسطوره جمشید، جاودانگی و بی‌مرگی آدمی بوده است؛ حال آن‌که واقعیت جهان محسوس بر خلاف این ایده عمل می‌کند. بنابراین راه حل و عامل توجیه‌کننده و پیونددهنده واقعیت به ایده آل، آن است که واسطه‌ای اسطوره‌ای با ویژگی‌های جمشید بمیان آید که بیان‌گر موجودیت کهن این جاودانگی و شرح چگونگی از میان رفتن آن باشد. در داستان جمشید، تقدیر نخست بشر بر نامیرایی و حیات ابدی نهاده شده، اما به واسطه علتی ثانویه این موهبت از او ستانده می‌شود. در شاخه هندی روایات زندگانی جمشید، این علت ثانویه انتزاعی‌تر است؛ یعنی این روایات، اصل میرایی انسان را کتمان نمی‌کند، اما جاویدانی و بی‌مرگی حقیقی را پس از مرگ ظاهری جسم می‌داند و بر این امر تأکید می‌ورزد که یمه راه‌نمای روان درگذشتگان به سوی حیات جاویدان است. در هر دو صورت، اسطوره جم حاصل کوشش ذهن هندوایرانی برای رفع این تقابل ناگزیر است.

پی‌نوشت‌ها

۱. درباره مکتب‌ها و نظریه‌های اسطوره‌شناسی نک: سگال (۱۳۸۹)؛ واحد دوست (۱۳۸۱)؛ اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۷۳-۱۵ و رضایی، ۱۳۸۴: ۴۷-۲۱.
۲. لوی استروس خود فرجام اسدیوال و تبدیل شدن او به سنگی بر فراز قلعه کوه را این‌گونه تفسیر می‌کند که ناکام به ذات تغییرناپذیر زمینی خود باز گشته است، اما حقیقت آن است که اسدیوال با این سرانجام از آمیختگی خود با هر دو مفهوم متقابل زمین و آسمان حکایت می‌کند و از همین روست که دقیقاً در نقطه‌ای میانه این دو به شکل سنگ (مرده-نمرده) درمی‌آید.
۳. لوی استروس علاوه بر «داستان اسدیوال» و سراسر کتاب *خام و پخته*، در دیگر مقاله مشهور خود «بررسی ساختاری اسطوره» نیز که پیش از آن منتشر کرده بود، به تفصیل به تقابل مرگ و زندگی در اسطوره پرداخته است. برای مطالعه ترجمه فارسی مقاله رک: لوی استروس (۱۳۷۳).
۴. لوی استروس برای دو جنبه ساختمانی اسطوره دو حد متمایز «پیرفت‌ها» و «زمینه‌ها» را معرفی می‌کند (Levi-Strauss, 1963: 161). پیرفت‌های اسطوره نشان دهنده نظم متوالی و استواری هستند که درون‌مایه آشکار اسطوره را تشکیل می‌دهند و زمینه‌های اسطوره سطوح



مختلف سازمان‌دهی پیرفت‌ها را فراهم می‌کنند. بنابراین پیرفت‌ها خط سیر افقی داستان را می‌سازند و زمینه‌ها محور عمودی داستان هستند. زمینه‌های اسطوره از تقابل‌های متوالی و متعددی تشکیل می‌شوند و اسطوره بیان‌گر کوشش‌هایی است که برای رفع این تقابل‌ها صورت می‌گیرد.

۵. در هیچ منبعی به بیرون آمدن جمشید و ساکنانش از ور اشاره‌ای نمی‌شود و همه این اتفاق را تنها به پایان هزاره هوشیدر و زمستان ملکوس نسبت می‌دهند (نک: مینوی خرد، پرسش ۲۶، بند ۳۱-۲۷). فرگرد دوم وندیداد نیز که به تمامی و به تفصیل ماجرای پادشاهی جمشید و گسترش سرزمین آریایی و زمستان سخت و در نهایت چگونگی ساختن و رجمکرد را بیان می‌کند، در پایان شرح و سکوت می‌کند و سخن را به پایان می‌رساند. بنابراین شاید بتوان حدس زد که در آن دسته از روایات کهن که قائل به ساخت و توسط جمشید هستند، به صورت پوشیده او را نیز هم‌چنان پادشاه آن سرزمین و در نتیجه هم‌چنان زنده می‌انگارند. در این باره و در زمینه کارکرد این اندیشه در ساختار اسطوره‌ای داستان جمشید در ادامه بیش‌تر سخن خواهیم گفت.

۶. یمه در نقوشی که از او ترسیم کرده‌اند، چشمانی مسی‌رنگ، سیمایی سبزفام و ردایی سرخ بر تن دارد. در موزه ویکتوریا و آلبرت یکی از این تصاویر موجود است (ایونس، ۱۳۸۱: ۱۳۳).

۷. درباره شباهت جمشید با مهر نک: (بهار، ۱۳۷۵: ۲۷-۲۶). بهار با استناد به صفات جمشید که او را با خورشید مربوط می‌کند، شباهت و رجمشید در زیر زمین با کاخ مهر بر فراز البرز، کارمرد فرمان‌روایی هر دو و در نهایت رابطه‌شان با گاو چنین تصور می‌کند که جمشید در واقع تجسم زمینی ایزد مهر است. این شباهت زهر را نیز بر آن داشته که با توجه به نام «یمه» که به معنی «همزاد» است (پورداد، ۱۳۵۶/۲۵۳۶: ۱۸۱)، جمشید را در حقیقت هم‌زاد میترا بدانند (زهر، ۱۳۸۸: ۹۸-۱۹۶).

۸. این اصطلاح را که از اوصاف اهریمن است، از نخستین فرگرد وندیداد برگرفته‌ایم که در آن به چگونگی آفت‌رسانی اهریمن به آفریده‌های اورمزد اشاره می‌شود. تن اهریمن از جنس مرگ است و او «زدارکامه» یعنی پیوسته در پی نابودی آفریده‌های اهورامزداست. به این خصلت اهریمن در داستان ضحاک شاهنامه نیز اشاره شده است (شاهنامه، ۱۳۸۱: ۶۶-۶۵).

۹. علاوه بر آن، این کردار یمه و یمی در اسطوره‌های ایرانی به مفهوم «خویدوده» (ازواج مقدس مزدایی) بدل می‌شود که اتفاقاً وسیله‌ای برای بخشودگی گناه جم است.

۱۰. در میان ایران‌شناسان، بارتولومه (۴۸۶: ۱۹۶۱)، کریستن‌سن (۱۳۶۸: ۲۹۷) و نیبرگ (۱۳۸۳: ۸۸) این بند را چنین ترجمه کرده‌اند و در ایران نیز پورداد، بهار (۱۳۷۵: ۲۳۰) و تفضلی و آموزگار (کریستن‌سن، ۱۳۶۸: ۲۹۸ پاورقی) همین ترجمه را پسندیده‌اند. پژوهش‌گران در این باره که آیا این ترجمه صحیح است یا پیشنهاد دیگری که گناه جمشید را در بند مزبور نه ترویج گوشت‌خواری، بلکه «ادعای خدایی» دانسته است، نظریات متعددی دارند. برای آگاهی بیش‌تر از کم و کیف این دیدگاه‌ها نک: (اکبری مفاخر، ۱۳۸۸: ۸۸-۸۵).

۱۱. این نکته پیش از این نیز توجه پژوهش‌گران را به خود جلب کرده است. به عنوان مثال نک: (هینلز، ۱۳۸۵: ۱۰۵).
۱۲. دیو ملکوس جادوگری هفت‌ساله است که در پایان نخستین هزاره پایانی آفرینش بوسیله جادو باران و سرماییی ایجاد می‌کند که چهار زمستان به طول می‌انجامد و بر اثر آن تمام آفریدگان می‌میرند. آن‌گاه مردمان و چارپایان از ورمکرد بیرون می‌آیند و نسلشان در زمین افزایش می‌یابد. برای آگاهی بیش‌تر نک: (مینوی خرد، ۱۳۸۵: ۷۷ تعلیقات).
۱۳. این که فریدون در اصل جاودانه بوده و بر اثر ارتکاب گناه میرا شده باشد، جز مینوی خرد در هیچ متن دیگر نیامده است. آن‌گونه که تفضلی از وست نقل می‌کند، شاید منظور آن عمل فریدون است که کشور را میان سه فرزند خود تقسیم کرد و سهواً باعث شد که تخم کینه در میان آنان پراکنده شود (برای آگاهی بیش‌تر نک: مینوی خرد، ۱۳۸۵: ۹۲ تعلیقات).



فهرست منابع

- ابن بلخی. (۱۳۶۳). *فارس‌نامه*. به سعی و اهتمام و تصحیح گای لیسترانج و رینولد الن نیکلسون، تهران: دنیای کتاب.
- ابن مسکویه، ابوعلی. (۱۹۸۷ م. / ۱۳۶۶ ش.). *تجارب‌الامم*، تحقیق و تقدیم ابوالقاسم امامی، الجزء الاول، طهران: دار السروش للطباعة و النشر. الطبعة الاولى.
- اسدی توسی، ابونصر علی بن احمد. (۱۳۵۴). *گرشاسب‌نامه*، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران: طهوری.
- اسکولز، رابرت. (۱۳۸۳). *درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات*، ترجمه فرزانة طاهری، تهران: آگه.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۷). *اسطوره، بیان نمادین*. تهران: سروش.
- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۸۸). «*کردارشناسی اهریمن در پادشاهی جمشید*»، *جستارهای ادبی*. ش ۱۶۴، بهار، صص ۸۳-۱۱۳. مشهد: دانش‌گاه فردوسی.
- انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم. (۱۳۶۳). *فردوسی‌نامه (مردم و قهرمانان شاهنامه)*، تهران: علمی.
- *اوستا*. (۱۳۷۹). گزارش و پژوهش جلیل دوست‌خواه، ۲ جلد، تهران: مروارید.
- ایران‌شان بن ابی‌الخیر. (۱۳۷۷). *کوش‌نامه*، به کوشش جلال متینی، تهران: علمی.
- ایونس، ورونیکا. (۱۳۸۱). *شناخت اساطیر هند*، ترجمه محمدحسین باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- بلعمی، ابوعلی. (۱۳۸۰). *تاریخ بلعمی*، تصحیح محمدتقی بهار. به کوشش محمد پروین گنابادی. تهران: زوار.
- بندهش. (۱۳۹۰). *گزارش فرنیغ‌دادگی*، ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۵). *پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و پاره دوم)*، تهران: آگه.
- بهار، محمدتقی (ملک‌الشعرا). (۱۳۴۷). *ترجمه چند متن پهلوی*، به کوشش محمدگلبن. تهران: سپهر.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۵۲). *آثار الباقیه عن القرون الخالیه*، ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: ابن سینا.
- پورداد، ابراهیم (گزارنده). (۱۳۵۶/۲۵۳۶). *یشت‌ها*، جلد ۱. به کوشش بهرام فره‌وشی. تهران: دانش‌گاه تهران.
- ثعالبی، ابومنصور عبدالملک بن محمد. (۱۳۲۸). *شاهنامه ثعالبی*، ترجمه محمود هدایت. تهران: وزارت فرهنگ.

- حمزة اصفهانی. (۱۳۶۷). تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه جعفر شعار، تهران: امیرکبیر.
- خوارزمی، محمدین احمد. (۱۳۶۲). مفاتیح العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- دین کرد هفتم. (۱۳۸۹). تصحیح، آوانویسی و نگارش محمدتقی راشد محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود. (۱۳۸۱). اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: نی.
- راشد محصل، محمدتقی. (۱۳۸۱). نجات بخشی در ادیان، تهران: پژوهش گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۸). پیکرگردانی در اساطیر، تهران: پژوهش گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رضایی، مهدی. (۱۳۸۴). آفرینش و مرگ در اساطیر، تهران: اساطیر.
- روایت پهلوی. (۱۳۶۷). ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زهر، آر. سی. (۱۳۸۸). طلوع و غروب زرتشتی گری، ترجمه تیمور قادری. تهران: مهتاب.
- سگال، رابرت آلن. (۱۳۸۹). اسطوره، ترجمه فریده فرودفر. تهران: بصیرت.
- شاکد، شائلول. (۱۳۸۱). از ایران زرتشتی تا اسلام، ترجمه مرتضی ثاقبفر. تهران: ققنوس.
- صفا، ذبیح الله. (۱۳۸۹). حماسه سرایی در ایران، تهران: امیرکبیر.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۵۲). تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملک)، ج ۱. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- عفیفی، رحیم. (۱۳۸۳). اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته های پهلوی، تهران: توس.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). شاهنامه. جلد ۱، تصحیح جلال خالقی مطلق. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- قائمی، فرزاد. (۱۳۹۰). «تحلیل انسان شناختی اسطوره فر و کارکردهای آن در شاهنامه فردوسی و اساطیر ایران»، جستارهای ادبی، س ۴۴، ش ۳، پاییز. مشهد: دانش گاه فردوسی.
- کریستن سن، آرتور. (۱۳۶۸). نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه ای ایران. ج ۲: جمشید. ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: نشر نو.



- گزیده سرودهای ریگ‌ودا. (۱۳۸۵). ترجمه محمدرضا جلالی نایینی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- لوی استروس، کلود. (۱۳۸۵). *اسطوره و معنا* (گفت‌وگوهایی با کلود لوی استروس). ترجمه شهرام خسروی. تهران: نشر مرکز.
- لوی استروس، کلود. (۱۳۷۳). *بررسی ساختاری اسطوره*. ترجمه بهار مختاریان و فاضل پاکزاد. ارنون.
- لیچ، ادmond. (۱۳۵۸). *لوی استروس*. ترجمه حمید عنایت. تهران: خوارزمی.
- *مجله التواریخ و القصص*. (۱۳۱۸). تصحیح ملک‌الشعرا بهار. به همت محمد رضانی. تهران: کلاله خاور.
- *مینوی خرد*. (۱۳۸۵). ترجمه احمد تفضلی. تهران: توس.
- *نهایه الارب فی اخبار الفرس و العرب*. (۱۳۷۵). تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نیبرگ، هنریک ساموئل. (۱۳۸۳). *دین‌های ایران باستان*. کرمان: دانش‌گاه شهید باهنر.
- واحد دوست، مهوش. (۱۳۸۱). *روی‌کردهای علمی به اسطوره‌شناسی*. تهران: سروش.
- هینلز، جان. (۱۳۸۵). *اساطیر ایران*. ترجمه و تألیف محمدحسین باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب. (۱۳۴۲). *تاریخ یعقوبی*. ج ۱. ترجمه محمدابراهیم آیتی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- Baily, Harold Walter. (1971). "Farrah". *Zoroastrian Problems in the 9th Century Books*. Oxford, pp. 1-75.
- Bartholomae, Christian. (1961). *Altiranisches Worterbuch*. Berlin.
- Deliege, Robert. (2004). *Levi-Strauss Today: An Introduction to Structural Anthropology*. English edition. Oxford, New York: Berg.
- Levi-Strauss, Claude. (1963). "The Story of Asdiwal". *Structural Anthropology*. Vol. 2. pp. 146-190.
- Levi-Strauss, Claude. (1978). *Myth and Meaning*. New York: Schocken Books.
- *Saddar Nasr and Saddar Bundahesh*. (1909). Ed. Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar. Bumbai.
- *The Soka Gakkai Dictionary of Buddhism*. (2002). Soka Gakkai International Publication.

کهن الگوی پرورش شخصیت‌های اساطیری توسط حیوانات و موجودات اسطوره‌ای (در حماسه‌ها و روایات ایرانی و غیر ایرانی)

نرگس محمدی بدر *

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانش‌گاه پیام‌نور. مسؤول مکاتبات.

یحیا نورالدینی اقدم **

دانش‌جوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانش‌گاه پیام‌نور. ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۱۷

چکیده

در میان کهن الگوهای اساطیری - با وجود تمام پیچیدگی‌ها و گوناگونی - نوعی هم‌خوانی و نزدیکی در بن‌مایه‌های اصلی دیده می‌شود که بررسی تطبیقی این روایات را ممکن می‌کند. در میان این کهن‌الگوها، موضوع پرورش برخی از شخصیت‌های اساطیری توسط حیوانات و موجودات اسطوره‌ای، جای‌گاه و اهمیت ویژه دارد. بررسی دقیق روایات اساطیری، مشخص می‌سازد که در آغاز، انسان و حیوانات با هم و چون هم می‌زیستند و چه بسا بسیاری از خدایان نخستین، سرشتی انسانی - حیوانی داشته‌اند. در این میان، در بسیاری از روایات، انسان‌ها و پرسوناژهای اسطوره‌ای، توسط برخی حیوانات برگزیده، پرورش یافته‌اند و در اثر همین پرورندگی، سرشت نیک یا بد آن حیوانات، در زندگی مادی پرورش یافتگان آن‌ها، ظهور و بروز کرده است. گستردگی این روایات تا به حدی است که تشابهات آن را از اساطیر شرق دور تا اسطوره‌های غربی شاهد هستیم. در این میان تکوین شخصیت افراد به واسطه تأثیر پر دامنه حیوانات پراهمیت است.

موضوع مقاله حاضر اگرچه به شکل محدود، در کتاب‌هایی هم‌چون «فرهنگ اساطیر یونان و رم» در ذیل مداخل «پاریس» و «روملوس»، «شاهنامه» در داستان فریدون و زال، «فرهنگ اساطیر یونانی» در داستان پرورش اسکندر و نظایر آن‌ها، بازتاب یافته و به نقش حیوانات در پرورش این شخصیت‌ها اشاره شده است، اما با احصایی که نگارنده بعمل آورد، اثری دیده نشد که به شکلی مستقل، جوانب مختلف

* badr@pnu.ac.ir

** y-noor88@yahoo.com

پرورشِ شخصیت‌های اساطیری توسطِ حیوانات را در اساطیرِ مللِ مختلف بررسی کنند. پژوهش حاضر، با درکِ چنین ضرورتی، در پی آن است تا با نگرشی تطبیقی، این روایاتِ اسطوره‌ای را بررسی کند.

کلیدواژه‌ها

اسطوره - حیوانات - پرورش دادن - شخصیت‌های اساطیری (زال، فریدون، اسکندر و...).

مقدمه

یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز روایات اساطیری با حکایات تاریخی، در آن است که روایات و دریافت‌های اسطوره‌ای به دفعات بسیار، تکرارپذیر است. به همین دلیل، روی دادی مشابه یا بن‌مایه‌ای مشترک می‌تواند زمینه‌ای گسترده برای شرح روی‌دادهای مختلف را فراهم آورد. همین ویژگی سبب می‌شود که به نظر «لوی استراوس»^۱ تفاوت روایات اساطیری و تاریخی، از تضادی ساده میان ماهیت فلسفی «اسطوره» و «تاریخ» سرمنشأ بگیرد: «... اسطوره ایستاست، ما عناصر اسطوره‌ای مشابهی را به کرات مشاهده می‌کنیم، که مدام با هم ترکیب می‌شود. البته این عناصر در نظامی بسته قرار دارد که بهتر است بگوییم با تاریخ - که نظامی باز دارد - در تضاد است.» (لوی استراوس، ۱۳۸۰: ۴۵)

ویژگی باز تاریخ، به راه‌های متعدد، جلوه‌گر می‌شود و بنیان آن هسته‌های اسطوره‌ای یا هسته‌های توضیحی - که در اصل، اسطوره‌ای است - می‌تواند به دفعات زیاد، تنظیم و باز تنظیم شود. این مسأله نشان دهنده آن است که فرد می‌تواند با استفاده از مواد و مصالح مشابه، گزارشی دست‌اول از هریک از آنها - یعنی از هسته‌های اسطوره‌ای و توضیحی - ارائه دهد، زیرا این مواد و مصالح، میراث مشترک همه گروه‌ها، اقوام و تبارهاست.

از دیگر سو باید دانست که اسطوره، نظامی سمبولیک و نمادین نیست، بلکه فرانمود مستقیم موضوع خود است. براین مبنا، بدیهی است که «اسطوره را نباید تبیین یک نظریه علمی محسوب کرد، بلکه باید آن را مظهر رستاخیز واقعیتی اصیل بشمار آورد که نیازهای عمیق دینی و اخلاقی را برآورده می‌سازد.» (مالینوسکی، ۱۳۷۹: ۷)

اسطوره در فرهنگ‌های بدوی، کارکردی ویژه و حیاتی دارد. بر مبنای روایات اساطیری است که اعتقادات و باورهای عمیق و دست‌آوردهای اخلاقی جامعه، متجلی می‌شود. در حقیقت، اسطوره در بردارنده قواعد و رهنمودهایی عملی در جهت زیست انسان‌هاست. اسطوره را باید بخش جدانشدنی تمدن بشری بشمار آورد و از این رو نباید آن را افسانه‌ای واهی و بی‌حاصل دانست، بلکه باید آن را نیرویی فعال و کارساز در پیش‌برد مقاصد و آرمان‌های اجتماعی بشمار آورد و به اعتباری «اسطوره را می‌توان راه‌کار عملی ایمان اولیه و خرد اخلاقی دانست.» (همان، ۷)

^۱ . Claude Levi Strauss

«رودلف بولتمان»^۱ معتقد بود که اسطوره، زبان حاکم بر جهان مبتنی بر زمان و مکان را بکار گرفته تا روایت‌گر جهان ذهنی انسان باشد. او برای این که مقوله رواداری اسطوره را در جهان کنونی، منطقی و ممکن جلوه دهد، مسأله «اسطوره زدایی از اسطوره‌ها»^۲ را مطرح می‌کند. مراد از این اصطلاح، تأویل امور عالم بر حسب شناختی هستی‌شناسانه است: «وقتی ما امور عالم را در پرتو شناخت هستی‌شناسانه تأویل کنیم، در خواهیم یافت که اسطوره چیزی نیست مگر بیان آرزوها، دغدغه‌ها، أغراض، هدف‌ها، کُنش‌ها و سوداهای آدمی که در خصوص تولد، زندگی و مرگ ابراز می‌دارد؛ چنان که در زبان الهیات، اسطوره‌ها روایت‌گر گناه، توبه، ایمان، اطاعت و استحاله درونی است. به‌طور کلی، تمام گزاره‌های اسطوره‌ای را می‌توان به همین شکل، اسطوره زدایی و بنیان‌فکنی کرد.» (بولتمان، ۱۳۷۹: ۱۵)

با دقت در مفاهیم فوق، می‌توان دریافت که در روایات و رهیافت‌های اسطوره‌ای - حماسی، آن چه که زندگی قهرمانان را شکوه و عظمت می‌بخشد، پی‌جویی آرمان‌های والایی است که در تقابل با روزمرگی قرار دارد. بر همین اساس است که مشاهده می‌کنیم در غالب روایات حماسی - و از جمله موضوع پژوهش حاضر - مسأله بودن و نبودن و چالش مداوم مرگ و زندگی وجود دارد، و به گفته «نیچه»^۳ «در ذات و گوهر زندگی، تراژدی نهفته است و حیات آدمی، آبستن حوادث و روی‌دادهای تراژیک است، زیرا زندگی، پدیده‌ای تناقض آمیز و پرتنش است. آدمی تشنه بودن است و گویی برای ماندن متولد شده است، اما شگفتا که نیستی، پیوسته وجود او را در معرض یورش قرار می‌دهد، وجود آدمی، جولان‌گاه هستی و نیستی است... پرسش از زندگی، ضرورتاً با پرسش از مرگ، پیوند دارد...» (ضمیران، ۱۳۷۹: ۷۵)

در مطالعه روایات اساطیری نیز که با موضوع پرورش شخصیت اسطوره‌ای توسط حیوانات پیوستگی و مناسبت دارد، سوگیری نسبت به زندگی در گریز از مرگ، بروشنی دیده می‌شود. کودکی شیرخوار یا نوجوانی نابالغ، با شخصیتی آسیب پذیر، در کرانه کوه یا میان جنگل یا بر روی امواج آب، رها می‌شود، قاعده محتوم آن است که وی باید با مرگ روبه‌رو شود، اما حیوانی - که در اکثر مواقع، درنده و خوفناک نیز هست - به نجات وی می‌شتابد و آن کودک را هم‌چون فرزند خویش - و بلکه با مراقبتی بیش‌تر^[۱] - پرورش می‌دهد و برای آن چه که تقدیر بازپسین و خویش‌کاری او نامیده

^۱. Rudolph Bultmann (1884-1976)

^۲. demythologization

^۳. Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900)

می‌شود، آماده می‌سازد. چنین مسأله‌ای علاوه بر گذارِ خارق‌العادهٔ کودکی تنها و آسیب پذیر از هزارتوی حوادثِ مرگ‌بار، پیوندی بسیار نزدیک و تنگاتنگ با ارتباطاتِ اساطیری انسان و حیوانات دارد.

۱- ارتباط انسان و حیوان در روایات اساطیری مربوط به آفرینش

در کهن‌ترین ادوار اساطیر، حیوانات و بشر، حقیقتاً از یک‌دیگر تشخیص‌پذیر نیستند. «موجودات نیمی انسان و نیمی حیوان هستند و در برخی مواقع، ویژگی‌های خدایی نیز دارند.» (لوی استراوس، ۱۳۸۰: ۲۳)

به عنوان یکی از بن‌مایه‌های تقریباً مشترک در اساطیر، آفریدگار، تمامی آن‌چه در اختیار انسان است، از پیش بر سطح زمین آفریده بود. با این حال، مقدر کرده بود که هنوز برای مدتی بیش‌تر در رَحِمِ مادرِ زمینی خود باقی بمانند؛ در جایی که بتوانند به بهترین شکل، رشد و شکل کامل به خود گیرند. «برخی از اسطوره پژوهان قرن نوزدهم هم‌چون «جان هِکین وِلدِر»^۱ معتقد بودند نیاکانی که زیر زمین می‌زیستند، شکل انسان داشتند، اما در بسیاری از وجوه، بیش‌تر به حیوانات شبیه بودند.» (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۶۱)

حتّاً فراتر از این، مردمان اروپایی تا قرن نوزدهم میلادی معتقد بودند که در روزگارانِ بسیار کهن، کودکان را برخی از حیوانات نظیر ماهی، قورباغه و بویژه لک لک به جهان مادی می‌آورده‌اند. به گفتهٔ «میرچا الیاده»^۲ چنین باوری پوشیده به یک پیش‌هستی در سینهٔ زمین، پی آمدهایی جالب توجه داشته است: «... [باور به مادرِ زمینی و پیوند با حیوانات،] در انسان، داشتنِ حسّ پیوندی کیهانی با پیرامونِ محلّی خود را آفریده است؛ حتّاً می‌توان گفت در آن دوران، انسان بیش از آن که به احساسِ بستگی نژادِ خود به انسان، آگاه باشد از یک حسّ مشارکتِ کیهان - زیست‌شناسانه در زندگی پیرامونش با خبر بود؛ شگّی نیست که می‌دانست دارای مادری بلافصل است که در کنار خود می‌دید، اما هم‌چنین می‌دانست که از دورتر آمده است، قورباغه یا لک لکی او را به نزدِ مادرش آورده است، می‌دانست که در غار یا رودی زیسته و این همه رده پای خود را در زبان بجا گذاشته است به طوری که رومی‌ها، کودکِ حرام‌زاده را *terrae filius* (یعنی پسرِ زمین/ فرزندِ زمین) می‌نامیدند و مردمانِ رومانی نیز حتّاً امروزه، چنین فرزندان را کودکِ گُل‌ها می‌نامند...» (همان، ۱۶۹)

^۱. John Heckenwelder

^۲. Mircea Eliade

وجود رابطه میان انسان / حیوان، تا بدان جا پیش رفته است که در اساطیر بسیاری از ملل، برخی از حیوانات رابطه‌ای تنگاتنگ با حیات آدمی پیدا کرده و در مواردی نیز جنبه قدسی یافته‌اند. سِلت‌ها^۱ مانند بسیاری از اقوام غیر مسیحی، حیوانات را به دلیل خصوصیات ویژه آن‌ها از قبیل سرعت، درنده خویی، باروری، ارزش یا زیبایی، تکریم می‌کردند. رفتار بعضی از حیوانات به نظام‌هایی از نمادهای مذهبی شکل بخشیده است: ماهیت چسبیده به زمین مارها، به تصور وجود پیوندهایی میان این موجودات و جهان زیرین منجر شده است. قابلیت پرواز در پرندگان نیز تمثیلی از ارواح انسان بشمار می‌آید که به هنگام مرگ از قید تن رها می‌شود. یکی از عناصر مهم اسطوره مقدس، فقدان حد و مرزهای مشخص میان صورت‌های انسانی و حیوانی است، این مطلب به آن معنا است که در شمایل‌نگاری‌های اسطوره‌ای می‌توان خدایانی نیمه حیوان / نیمه انسان را انتظار داشت که یادآور پیوند عمیق میان آفرینش انسان / حیوان است. (جین گرین، ۱۳۷۶: ۷۲) همان‌طور که در اعتقادات و باورهای مذهبی، محسور شدن با سیمای حیوان و... شایسته توجه و تأمل است.

تصور پیدایش موجودات از پیکر یک حیوان غول آسای نخستین، از بن مایه‌هایی است که از تکوین عالم سرچشمه می‌گیرد و در اساطیر بسیاری از ملل، سابقه دار است؛ به طوری که در اساطیر ایسلندی، در سرگذشت موجودی حیوان - غول به نام «یمیر»^۲ که از کوه یخ زاده شد و از بازوی او یک مرد و یک زن پدید آمدند، بچشم می‌خورد؛ «یمیر» سپس بدست «اودین»^۳ و یارانش کشته شد و از گوشت او زمین، از خونش دریا و آب، از استخوان هایش کوه‌ها، از دندان هایش صخره‌ها و سنگ‌ها و از مویش انواع نباتات پدید آمد. (کارنوی، ۱۳۸۳: ۳۹)

همین بن مایه، به شکلی واضح تر در اساطیر ایرانی نمود یافته است؛ «در فرهنگ اساطیری ایران همان‌طور که به وجود درختی به نام «گئوکرن»^۴ اشاره می‌شود که حاوی تخم تمام رُستنی‌هاست، به همین منوال از گاوی یاد می‌شود که تخم همه چارپایان و حتا برخی گیاهان سودمند را با خود داشت» (قربانی زرین، ۱۳۹۲: ۲). روح این حیوان زیبا و نیرومند اغلب به صورت گاوی نر - و در برخی مآخذ گاوی ماده - با نام «گئوش ارون»^۵ وصف شده است.

^۱. Celtic

^۲. Ymir

^۳. Odhin

^۴. Gaokerena

^۵. Gēush Urvan

در پنجمین مرحلهٔ آفرینش در اساطیر ایرانی، گاو مقدّس به گزندِ دیو بدی دچار شده و می‌میرد. روح او خطاب به اهورامزدا می‌گوید: «اکنون که تباهی پدید آمده و نباتات خشک شده و آب، تیره و تار شده است، محافظتِ آفریدگانی که بر روی زمین باقی گذاشته‌ای با کیست؟ آن مردی که وعدهٔ ظهورش را داده بودی و گفته بودی که آدمیان را به تیمارِ چارپایان خواهد خواند، کجاست؟» اهورامزدا پاسخ داد: «ای گئوش آرون! تو بیمار شده‌ای، تو به بیماریِ اهریمنِ آفریده مبتلا گشته‌ای؛ اگر زمانِ ظهورِ آن مرد فرا رسیده بود، اهریمن را یارای آن نبود که بیدادگری آغاز کند.» گئوش آرون از این سخنان، خوش‌دل نشد و به گنبدِ لاجوردی رفت و بارِ دیگر فریاد برداشت تا بانگِ او به ماه و خورشید رسید و کالبَدِ معنویِ زرنشان به او نموده شد. آن‌گاه اهورامزدا وعده داد فردی را برای دعوت مردم به تیمارِ چارپایان برگزیند، گئوش آرون از این سخنان خشنود شد ... سپس از هریک از اعضای پیکرِ گاوِ نخستین، پنجاه و پنج نوع دانه و دوازده نوع گیاهِ شفابخش روید و شکوهِ خود را از نطفهٔ نیرومندِ گاوِ نخستین کسب کرد. آن‌گاه آن نطفه به ماه سپرده شد... پس از لختی، دو گاو یکی نر و دیگری ماده پدید آمدند و به دنبال آن‌ها دویست و هشتاد و دو جفت از هریک از انواع حیوانات در روی زمین ظاهر شدند و اجتماعِ انسان، اندک اندک کامل گشت. (کارنوی، ۱۳۸۳: ۳۸) پیوند میان اساطیرِ آفرینش و گاو در داستان فریدون نیز رتبهٔ پای خود را برجا گذارده است و «گاو برمایه، نمونه‌ای از گاو مقدّس نخستین بشمار می‌آید.» (مدرّسی و عزّتی، ۱۳۹۲: ۳) غیر از این، در اساطیر ایران و انیرانی، از اسب نیز به عنوان موجودی مقدّس و همراه و هم‌پای انسان یاد می‌شود که در برخی روایات، سلامت و پرورش شخصیتِ قهرمان اساطیری در کنار اسبانی مقدّس و راهوار، تکوین می‌یابد. (سجّادی‌راد، ۱۳۹۲: ۱۱۷-۱۱۸)

در اساطیر مانوی نیز پیوستگی میان آفرینش انسان و حیوان بوضوح دیده می‌شود و حتّاً در این اساطیر، نخستین زن و مرد از هم بستری دو دیو - جانور پدیدار می‌شوند: «ماده که به گونهٔ آز و آرزو (شهوت) تجسّم یافته، برای از میان بردن فرایندِ نجات بخشی نور، دو دیو - جانور به نامِ اشقلون^۱ و نمرائیل (یا: پیسوس)^۲ می‌آفریند تا فرزندانِ دیوی را ببلعند و با این کار، همهٔ انوارِ بلعیده توسطِ دیوان را در تنِ آن دو دیو - جانور گرد می‌آورد، آن‌گاه این دو دیو - جانور با یکدیگر هم‌بستر می‌شوند و نخستین زن و مرد (گهمرد و مُردیانه) را پدید می‌آورند که به شکلِ ایزدانی چون نریسه ایزد و دوشیزهٔ روشنی هستند...» (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۱: ۷۶)

^۱. Ašqālūn

^۲. Namrā'īl (Pēsūs)

در اساطیر آفریقا - که شاید بتوان آن‌ها را در هم تنیده‌ترین و متکثرترین اساطیر جهان دانست - هم‌سانی و همراهی انسان و حیوان به اشکال گوناگون روایت شده است. در یکی از این روایات، در آغاز، انسان و حیوانات با هم و چون هم می‌زیستند و میان آنان تفاوتی نبود. در آن روزگار از مرگ خبری نبود و حیوانات هروقت پیر می‌شدند، نزد آدمیان می‌آمدند و دیگر بار جوان می‌شدند. در روایتی دیگر، «بنیان‌گذار سلسله پادشاهی «شیلوک»^۱ - در سودان شمالی - «نیکانگ»^۲ نام داشت. نیکانگ پسر مردی بود که از آسمان به زمین آمد و او موجودی بود که به هیأت گاو آفریده شده بود. پدر نیکانگ با مادینه‌ای به هیأت تمساح هم‌بستر شد و از این تمساح - زن همه موجودات رودها زاده شدند، به طوری که حتا امروزه در برخی از قبایل سودان در نزدیکی سواحل رودهایی که تمساح‌ها زندگی می‌کنند، برای این مادر فدییه و قربانی نثار می‌شود.» (پاریندر، ۱۳۷۴: ۶۲، ۶۳)

در روایتی از مردمان «مالاگاسی»، در آغاز جهان، «زن و گاو و ماده سگ هر سه خواهر بودند و با یک‌دیگر و چون هم زندگی می‌کردند.» (همان، ۶۸) در روایتی از مردمان «پیگمه» آفرینش انسان به گونه‌ای عجیب با آفتاب پرست مربوط می‌شود. بر مبنای این روایت، آفتاب‌پرستی از درون درختی کهن سال، صدایی غریب و نجوا مانند شنید؛ صدایی که شبیه آواز پرندگان یا جریان آب بود. هنوز بر زمین آبی وجود نداشت و این صدا آفتاب‌پرست را متعجب ساخت. پس تبری برداشت و تنه درخت را شکافت و آن قدر این کار را ادامه داد که سیلابی شدید از درون درخت روان شد، همراه با بیرون جهیدن آب از تنه درخت، نخستین زن و مرد نیز بیرون جستند. زن و مرد، پوستی سفید و رنگ سفیدترین افراد قبیله پیگمه داشتند، از این زن و مرد بود که نخستین کودک و سایر انسان‌ها متولد شدند. (همان، ۷۱)

۲- بُن‌مایه‌های اصلی در روایات مربوط به پرورش شخصیت‌های اسطوره‌ای توسط حیوانات و موجودات اساطیری

بُن مایه پرورش انسان به دست حیوانات در اساطیر به طور کُلّ، پیرامون دو محور اصلی شکل گرفته است:

- عللی که سبب شده کودک یا نوجوان توسط حیوانات پرورش یابد.
- حیواناتی که وظیفه پرورش را بر عهده دارند.

^۱. Shilluk

^۲. Nikang

از روزگاران بسیار کهن، برخی ناهنجاری‌های جسمی و روحی یا برخی اعتقادات خرافی یا ویژگی‌های مذهبی سبب شده است جهت‌گیری متمایز در اساطیر یا افسانه‌های ملت‌های گوناگون پدید آید. (باطنی، ۱۳۸۵: ۵۷) در برخی فرهنگ‌ها، اگر دوقلوها یا لب شکرها یا کودکانی با وضع جسمی خاص (نظیر رنگ مو، چشم، پوست، فلج اعضا و...) متولد می‌شدند از جای‌گاه و شرایطی مناسب برخوردار نبودند و گاهی از آن‌ها تلقی شومی و نفرین‌آلودگی می‌شد. این تعبیر در بسیاری از فرهنگ‌ها نمود یافته است. در اساطیر ایرانی، زال به علت موی سپید، شوم و نفرین زده تلقی می‌شود (فردوسی، ۱۳۸۱: ۴۲-۴۳) و حتا پدرش او را «هریمنی و مایه تمسخر خود» می‌داند (پورداود، ۱۳۸۰: ۱۶۲). در اساطیر هندی، «کریشنا» نیز پس از تولد از خانواده طرد می‌شود. (بهار، ۱۳۸۱: ۲۳۸) در اساطیر سرخ‌پوستان «کواکیوتل»^۱، یکی از شخصیت‌های اسطوره‌ای، دختری کوچک است که به علت لب شکر بودن، همه از او متنفرند. (لوی استراوس، ۱۳۸۰: ۳۳) در روایات برزیلی اقوام «توپینامباس»^۲، زنی به وسیله مردی فقیر اغوا می‌شود و در نتیجه اختلاط نطفه شوهرش با فرد اغواگر، دوقلویی می‌زاید که یکی از آن‌ها مورد تنفر قبیله و دیگری حامی آن‌ها بوده است. (همان، ۲۹)

علاوه بر این مایه طرد شدگی و نفرین زدگی، برخی از پرورش‌های اساطیری به ماهیت رازآلود اعتقادی و حماسی شخصیت مربوط می‌شود و در بسیاری از مواقع به آفرینش و تبار مشترک انسان / گیاه / حیوان اشاره دارد؛ پرورش فریدون و گاو برمایه (فردوسی، ۱۳۷۸، ۴۰/۱) اسکندر مقدونی و قوچ یا بُز (ستاری، ۱۳۸۰: ۱۰۳) روموس و روملوس و ماده گرگ (گریمال، ۱۳۶۷، ۸۰۸/۲) پاریس و خرس (همان، ۶۸۲/۲) نیای تُرکان و گرگ خاکستری و مواردی از این قبیل، تأکیدی هستند بر تقدس حیوانات و درهم تنیدگی شخصیت اسطوره‌ای با چنین حیواناتی. نکته مهم آن است که بسیاری از خصوصیات وجودی حیوان پرورش دهنده، از طریق این هم‌راهی، به شخصیت اسطوره‌ای منتقل می‌شود، چنان که فریدون، دادگر و دادخواه می‌شود، نظیر همان روحیه زندگی بخش گاو برمایه در فرهنگ اسطوره‌ای ایران. اسکندر هم چون طالع حمل (بره و قوچ) به جهان‌گیری می‌پردازد، روملوس در رُم و نیای ترکان آناتولی همانند گرگ، جنگاور و مبارز می‌شوند و ...

در میان حیوانات پرورش دهنده نیز غالباً چند حیوان بیش از سایر موجودات، نقش آفرینی می‌کنند: «ماده گاو»، «ماده گرگ»، «خرس»، «پلنگ»، «بُز»، «قوچ»، «مار و آژدرمار»، «دارکوب»، «سگ ماده»، «زنبور عسل»^[۱] و ...

^۱. Kwakiutl

^۲. Tupinambas



با دقت در این فهرست، مشخص می‌شود که این حیوانات، علاوه بر حوزه مورد بحث ما، در بافت اسطوره‌ای ملل مذکور نیز نقشی بارز دارند و بخشی از هویت اسطوره‌ای آن‌ها را تشکیل می‌دهند؛ چنان که گاو در فرهنگ اساطیری ایران و هند، قوچ، گرگ، خرس و زنبور عسل در یونان و روم، مار و اژدرمار و سگ در آفریقا، اژدها در فرهنگ شرق دور و پرندگانی نظیر عقاب، دارکوب و خرس در فرهنگ آمریکای جنوبی و مرکزی از اهمیت و اعتباری والا برخوردارند و حتا در پاره‌ای مواقع به صورت توتیم^۱ نیز درآمده‌اند؛ بصورتی که ردپای آن را تا به امروز و در نمادها و پرچم‌های کشورهای مختلف با نقوشی از خرس، شیر، عقاب، شاهین، مار و ... می‌توان پی گرفت.

نکته جالب توجه آن است که بن مایه پرورش کودک توسط حیوانات علاوه بر نمود اساطیری، به عنوان حقیقتی مسلم در میان برخی از مردمان هم‌چنان رواج دارد و جزء مسائل رازآلود و شایان توجه تلقی می‌شود؛ چنان که ماجراهایی متعدد از کودکانی نقل شده است که توسط حیوانات - بویژه گرگ‌ها - پرورش یافته‌اند. به طور نمونه:

«در سال ۱۹۲۰ میلادی کشیشی با نام «جی. ای. ال. سینک»^۲ که مدیریت یتیم‌خانه‌ای در ناحیه «میرناپور» هند را برعهده داشت، گزارش کرده است که به همراه مردم روستای «گوداموری»^۳ ماده گرگی را کشته است که همراه او دو دختر بچه ۲ و ۷ ساله زندگی می‌کردند و رفتارهایشان کاملاً به گرگ شباهت داشته است. او آن دو کودک را موسوم به «کمالا»^۴ و «آمالا»^۵ با خود به پرورش‌گاه می‌برد، اما یازده ماه بعد «آمالا» و ده سال بعد «کمالا» نیز می‌میرند؛ در حالی که به زندگی انسانی خو نگرفته بودند.» (ادواردز، ۱۳۷۴: ۴۳-۴۵)

فارغ از صحت و سقم چنین روایاتی - که کم هم نیست و با عکس و تفصیل هر از گاهی در نشریات جهان چاپ می‌شود - موضوع پرورش کودکان توسط حیوانات انعکاسی از برداشت مردم از سرنوشت کودکانی است که بنا به دلایل مختلف، در کوهسار یا جنگل رها می‌شدند یا در اثر بلایای طبیعی یا جنگ‌ها و مرگ والدین، بدون سرپناه باقی می‌ماندند و در نهایت، به شکل چنین روایاتی، در اذهان رسوب می‌کردند. در نمودار زیر، انواع حیواناتی ذکر شده‌اند که در اساطیر پرورش دهندگی، ردپایشان دیده می‌شود:

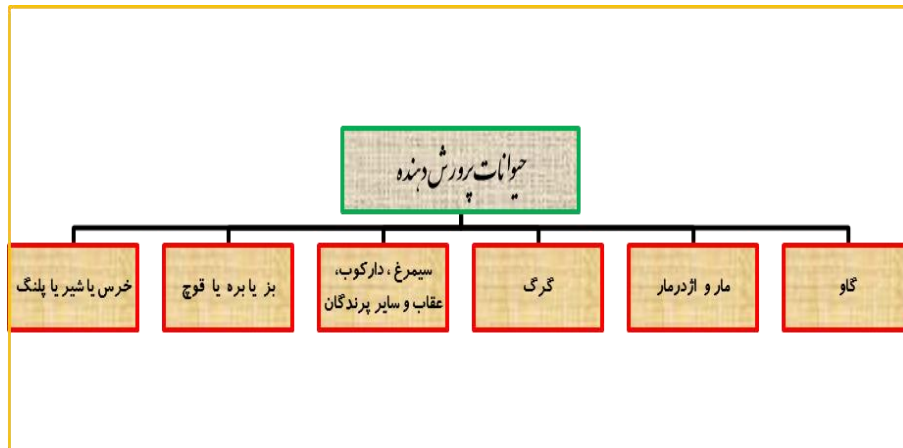
^۱ . Totem

^۲ . J. A. L. Singh

^۳ . Godamuri

^۴ . Kamala

^۵ . Amala



۳- شواهدی از پرورش شخصیت‌های اساطیری توسط حیوانات و موجودات اسطوره‌ای

در اساطیر ایرانی، عمده‌ترین تجلی پرورندگی حیوانات در دو داستان فریدون و زال دیده می‌شود. اگرچه در هر دوی این روایات، حیوانات (گاو و سیمرغ) شخصیت اسطوره‌ای را پرورش می‌دهند، اما جزئیات متفاوت و علل پرورش نیز دیگرگون است.^[۳] فریدون به جهت پیوندی که با عناصر اصلی آفرینش انسان - حیوان دارد، برگزیده می‌شود و این گزینش با پرورش دهندگی گاو برمایه (پرمایه) تکمیل می‌شود. (قائمی، ۱۳۹۱: ۱۹) در حقیقت در اسطوره فریدون، پرورش کودک ناشی از شق دوم (مقاله حاضر، بخش ۳) یعنی تقدس انسان - حیوان و بن‌مایه‌های اعتقادی است، اما در پرورش زال، شق نخست یعنی طرد شدگی و شومی، عاملی برای پرورش وی توسط سیمرغ می‌شود. (شهیدی مازندرانی، ۱۳۷۷: ۳۶۴) بنا بر نوشته «پورداوود»: «زال، پدر رستم، سپیدموی از مادر بزاد، پدرش سام نریمان، آن را از آسیب اهریمنی پنداشته با خود گفت همه گردن‌کشان و میهان از این بچه سپید موی بر من خواهند خندید. پس او را دور از شهر، بالای کوهی نهاد، سیمرغ آن کودک را برگرفت و به پرورش وی کوشید و او را دستان نامید ... [پس از آن که زال بزرگ شد و به آغوش خانواده بازگشت نیز] سیمرغ - که دایه دستان بود - با وی ترک‌علاقه نکرد و همواره پشتیبان و دوست‌دار وی بود...» (پورداوود، ۱۳۸۰: ۱۶۲-۱۶۳)

سام، زال را در البرز کوه رها کرد، کوهی که در فرهنگ ایران باستان، همه شرف و غرب را احاطه کرده و در آن، گیاه مقدس هئوم می‌روید و مکانی برای پرستش ایزدان است. (اسماعیلی، ۱۳۸۱: ۱۸۳) جالب آن که مادر فریدون نیز برای در امان ماندن از شر ضحاک، او را به البرز کوه می‌برد:

شوم ناپدید از میان گـروه
مر این را بـرم تا به البرز کوه
(فردوسی، ۱۳۷۸: ۴۱/۱)

قباد شهریار نیز در همین کوه بالنده می‌شود (اسماعیلی، ۱۳۸۱: ۱۸۴) از دیگر سو، البرز کوه، مامن سیمرغ است و همین جانور عظیم و رازآلود، با دیدن زال، مهر وی در دلش می‌نشیند و به پرورش این کودک سپیدمو همت می‌گمارد.

برخی از پژوهش‌گران، پرورش زال یا فریدون یا اسکندر یا سایر شخصیت‌های اسطوره‌ای توسط حیوانات را به کهن الگوی نمادین بالندگی و آیین‌های بلوغ و مردانگی منسوب می‌دانند: «جانور در داستان‌های [مذکور] همانند بلعیده شدن نمادین نوباوه در کام هیولاست؛ یعنی وارد شدن به جایی ویژه برای برگزاری آیین پاگشایی... در داستان زال، جانور بلعنده سیمرغ است. سیمرغ، نخست زال را برای خوراک بچگان به آشیانه می‌برد پس نخستین کارکرد سیمرغ در این داستان، بلعیدن زال نوباوه است...» (همان، ۱۸۶)

در افسانه‌های ایرانی، «سیمرغ» - و با اندکی تفاوت، در اساطیر سامی، «عنقا» - موجودی است که از ربودن کودکان چشم نمی‌پوشد به همین دلیل نیز به دعای پیامبران، نسلش بریده شده است (همان، ۱۸۹) و ناگزیر، در تنهایی و انزوا در ستیغ کوه‌های بلند، مسکن گزیده است. (شهیدی مازندرانی، ۱۳۷۷: ۴۲۶)

غیر از عنقا یا سیمرغ، در برخی افسانه‌های ایرانی، نشانه‌هایی از این که حیوانات وحشی، کودکان را می‌ربایند و گاهی آن‌ها را در کنار بچه‌هایشان پرورش داده‌اند، دیده می‌شود. (مارزلف، ۱۳۷۱: ۱۵۸)

در داستان زال، سیمرغ علاوه بر پرورش جسمی، آموزگار معنوی زال نیز هست، اما در روایات دیگر - از جمله داستان فریدون - گاو پرمايه تنها وظیفه پرورش جسمی شخصیت را بر عهده دارد و در کنار او پیری روشن ضمیر، به عنوان عنصری روحانی، پرورش معنوی فریدون را بر عهده می‌گیرد:

یکی مرد دینی بدان کوه بود	که از کار گیتی بی‌اندوه بود
فرانک بدو گفت کای پاک‌دین	منم سوکواری از ایران زمین
بدان کاین گران‌مایه فرزند من	همی بود خواهد سر انجمن
تورا بود باید نگهبان او	پدر وار، لرزنده بر جان او
ببذرفت فرزند او، نیک‌مرد	نیارود هرگز بدو باد سرد
	(فردوسی، ۱۳۷۸: ۴۱/۱)

گاو پرمایه در کنار مرد روحانی، فریدون را برای خویش‌کاری خویش که در بند کردن ضحاک و نجات ایران است، آماده می‌سازند. «گاو پرمایه را می‌توان تجلی برداشت بسیار کهن اساطیر هند و ایرانی از ماده گاو مقدس آسمانی دانست که شیر خود را به صورت باران بر زمین می‌بارد و همه جانوران و گیاهان را خوراک می‌دهد و می‌پرورد و مادر همه است.» (لومل، ۱۳۸۴: ۲۶۶؛ ابراهیمی، ۱۳۹۱: ۶)

در مثنوی معنوی نیز به پرورش نمرود توسط ماده پلنگ اشاره می‌شود. اگرچه ماهیت داستان در مضامین عرفانی و مذهبی مستتر است، اما بروشنی رد پای موضوع پرورش دهندگی حیوانات دیده می‌شود:

یک پلنگی طفلکان نو زاده بود	گفتم او را شیر ده، طاعت نمود
پس بدادش شیر و خدمت هاش کرد	تا که بالغ گشت و زفت و شیر مرد
چون فطامش شد، بگفتم با پری:	تاد آموزید، نطق و داوری
پرورش دادم مر او را زان چمن	کی به گفت اندر بگنجد فن من؟

(مولانا، ۱۳۸۱: ۹۵۷/۳)

عبدالحسین زرین کوب در تحلیل این روایت می‌نویسد: «... قصه ماده پلنگ هم که ظاهراً وجه اشتقاقی عامیانه را برای تصور ارتباط میان نام نمرود با کلمه نمر (پلنگ) در بردارد با قصه‌هایی نظیر آن چه درباره پرورده شدن کوروش به وسیله ماده سگ، پرورده شدن فریدون به وسیله ماده گاو و شیر خوردن رمولوس از ماده گرگ نقل می‌شود، شباهت دارد ...» (زرین کوب، ۱۳۶۷: ۳۱۰)

دامنه کهن‌الگوی پرورش شخصیت‌های اساطیری توسط حیوانات به همین نسبت که در اساطیر ایرانی گسترده و پر بحث و نظر است در اساطیر سایر ملل نیز با تفاوت و تشابهاتی تکرار شده است. اصل کلی آن که «پرورش کودک توسط حیوانی برگزیده» است، غالباً ثابت می‌ماند و یکی از دو شق «طرد شدن» یا «پیوند انسان - حیوان در چارچوبی اعتقادی» کماکان محفوظ می‌ماند؛ «اسکندر مقدونی» پس از زاده شدن در برابر پرستش‌گاه «ارسطو» رها می‌شود، هر روز بزی از رمه جدا می‌شود و به وی شیر می‌دهد و شیری بر بالای سرش از او مراقبت می‌کند، در واقع، «اسکندر را بُز و شیر پرورش می‌دهند.» (انجوی شیرازی، ۱۳۵۵، ۱۷۸/۱؛ اسماعیلی، ۱۳۸۱: ۱۸۵) این ویژگی را با طالع اسکندر که «خمل» (قوچ یا بره) است مربوط می‌دانند و همین ویژگی را یکی از شواهد اطلاق صفت «ذوالقرنین» به اسکندر می‌دانند. (ستاری، ۱۳۸۰: ۱۰۲-۱۰۳)

«پاریس» نیز از جمله شخصیت‌های اسطوره‌ای است که وجودش را نفرین‌آلود دانسته و می‌گفتند: «او بالاخره موجب سقوط و نابودی تروا خواهد شد.» (گریمال، ۱۳۶۷، ۶۸۲/۲؛ بهار، ۱۳۸۱: ۲۴۳؛ طالبی، ۱۳۸۹: ۱۰۳) مادرش پس از تولد

پاریس، در خواب می‌بیند که مشعلی زاییده است که باروی شهر تروا را به آتش می‌کشد، این خواب، سبب می‌شود که دستور قتل کودک صادر شود، پاریس را یکی از ندیمان - به نام «اژلائوس»^۱ - به جای گشتن به کوهستان می‌برد و او را در آن جا رها می‌کند. خرسی پاریس را می‌یابد و پنج روز به او شیر می‌دهد (پین سنت، ۱۳۸۰: ۲۰۳) تا این که پاریس بعدها توسط «اژلائوس» پیدا می‌شود و خودش پاریس را بزرگ می‌کند. (گریمال، ۱۳۶۷: ۶۸۲/۲)

بنیان‌گذاران شهر رُم یعنی «رمولوس»^۲ و «رموس»^۳ نیز پس از تولد توسط ماده گرگی پرورش می‌یابند. به موجب معروف‌ترین روایات، رمولوس و رموس پسران «مارس» هستند، وی «رئا»^۴ را هنگامی که برای تهیه آب جهت قربانی به جنگل رفته بود، فریفت. «آمولیوس»^۵ عموی رئا پس از آگاهی از این مطلب او را به زندان افکند و هنگامی که فرزندان دوقلوی او دنیا آمدند، آن‌ها را در دامنه کوه پالاتن رها کرد،^{۱۴} دو طفل مزبور در زیر سایه درخت انجیر قرار گرفتند. در آن جا، ماده گرگی^{۱۵} که خود به تازگی صاحب فرزند شده بود، بر آن دو طفل رحم آورد و به پرورش آن‌ها قیام کرد. پس از مدت‌ها، چوپانی به نام «فائوستولوس»^۶ از آن جا عبور کرد و با دیدن این منظره اعجاز‌گونه، اطفال را برداشته و به همسرش سپرد تا از آن‌ها نگهداری کرد. رمولوس و رموس همان‌ها هستند که بنای شهر رُم به آن‌ها نسبت داده می‌شود. (همان، ۸۰۷/۲ - ۸۰۸)

در اساطیر آرتکی و مایایی، «مار» نقش پرورش دهنده شخصیت اساطیری را برعهده دارد. ایزد مورد پرستش آرتک‌ها «ویتسیلو پوچتلی»^۷ (به معنای مرغ مگس خوار) در دامنه «کواتپیک»، کوه مار، نزدیکی شهر باستانی «تولا» از زنی که دامنی از مارهای درهم تنیده بر تن داشت به نام «کواتلیکوئه» متولد می‌شود و همین ماران، پرورش وی را عهده دار هستند. (توب، ۱۳۷۵: ۶۲-۶۴)

^۱. Agelaos

^۲. Romulus

^۳. Romus

^۴. Rea

^۵. Amolius

^۶. Faustulus

^۷. Ovitsilu Puchetli

در اساطیر آفریقا بویژه اسطوره قبایل «آشانتی»، اژدرمار، هم‌زمان با نخستین زن و مرد از سوی خدا خلق می‌شود و همین اژدرمار است که نخستین زن و مرد را پرورش داده و حتّاً به آن‌ها تولید مثل را می‌آموزد. «به همین دلیل نیز هنوز هم در قبایل «آشانتی»، اژدرمارها (پیتون و آنکونداهای غول پیکر) را توتّم می‌دانند و کشتن اژدرمار برای آن‌ها تابو است و اگر جسد اژدرماری را بیابند او را با سفال سفید می‌پوشانند و همانند انسان دفن می‌کنند.» (پاریندر، ۱۳۷۴: ۷۷) چنین ویژگی خاصّ است که حتّاً در کتاهای مقدّس یهودی - مسیحی نیز در سفر تکوین نقشی خاصّ برای مار قائل شده‌اند و از آن طریق، در سایر معتقدات ادیان ابراهیمی، مار و انسان و بهشت، پیوندی چندسویه و پرمعنا دارند.

جز آن‌چه گفته شد، در بخش‌هایی دیگر از آفریقا، پرورش نخستین انسان به وسیله حیوانات دیده می‌شود. در بسیاری از داستان‌های مردمان بوگاندا و اوگاندا، نخستین مرد یا نیای نخستین، «کینتو»^۱ نام دارد. وقتی که او از آسمان به زمین آمد، تنها بود و ماده گاوی وی را پرورش داد، زنی به نام «نامبی»^۲ دختر «گولو»^۳ شاه آسمان به کینتو دل بست. نامبی باید به فرمان پدر به آسمان باز می‌گشت. خویشان او و پدرش با ازدواج نامبی با کسی که پرورش یافته گاو بود و جز شیر او چیزی برای خوردن نداشت، مخالفت کردند. گولو برای آزمودن کینتو ماده گاو او را دزدید و کینتو ناچار شد از آن پس غذای خود را از گیاهان فراهم آورد. (همان، ۶۴)

نتیجه‌گیری

در اساطیر ملل گوناگون برخی از حیوانات برگزیده هم‌چون «گاو»، «گرگ»، «مار»، «خرس»، «بُز یا قوچ»، «زنبور عسل» و... وظیفه پرورش شخصیت‌های اسطوره یا افسانه را برعهده دارند. این شخصیت‌ها یا به علل تقدّس اعتقادی و هماهنگی با اساطیر آفرینش توسط حیوانات پرورش می‌یابند و یا این‌که به علل خاصّ جسمی یا خرافی از محیط خانواده طرد شده و توسط حیوانات، تغذیه شده، پرورش می‌یابند. کهن‌الگوی فوق را می‌توان از زمینه‌هایی محسوب کرد که تقریباً در بیش‌تر روایات اسطوره‌ای ملل مختلف - با تغییراتی در جزئیات - مطرح شده است و بروشنی، نمایش‌گر پیوند ارتباطات عمیق انسان - حیوان در اذهان جوامع ابتدایی بوده است. آن‌چه در این میان

^۱. Kintu

^۲. Nambi

^۳. Golo

باید بدان توجه داشت، تأثیری پردامنه است که پرورش حیوانات در تکوین شخصیت فرد برجا می‌گذارد و او را در مرحله متمایز از سایر انسان‌ها - و چه بسا بالاتر و والاتر - قرار می‌دهد. نمونه بارز چنین ویژگی‌هایی را می‌توان در فرهنگ اسطوره‌ای - حماسی ایران «داستان پرورش فریدون توسط گاو برمایه» و «زال توسط سیمرغ» دانست.

پی‌نوشت‌ها

۱. در شاهنامه حکیم فردوسی آمده است که پس از آن که سیمرغ، زال را به آشیانه خود بُرد:

نگه کرد سیمرغ با پچگان	بدان خُردِ خون از دو دیده چکان
شگفتی برو بر فکنند مهر	بمانند خیره بر آن خوب‌چهر
شکاری که نازک‌تر، آن برگزید	که بی‌شیر، مهمان همی خون‌مزید
بدین‌گونه تاروزگاری دراز	برآمد که بُد کودک آن‌جا به راز

 (فردوسی، ۱۳۸۱: ۴۵)
۲. شارون (یا کارون) Charon - اسطوره نویس سده پنجم میلادی - در روایتی از رئوکوس Rehoecus که به نینوا رفته بود از درخت بلوطی یاد می‌کند که آن را در خطر سقوط می‌بیند. وی از بردگانش می‌خواهد که با قراردادن ستون‌هایی آن درخت را از سقوط نجات دهند. شب در خواب روح درخت بلوط را می‌بیند که از او آرزویی کند. رئوکوس از آن روح پری‌گون می‌خواهد که حامی اش باشد. Nymph (روح پری‌گون) زنبور عسلی را می‌فرستد تا راه‌نما و سرپرست رئوکوس شود و او را تا به قرارگاه پری‌راه‌نمایی کند. (پین سنت، ۱۳۸۰: ۵۸) در مواردی بسیار از اساطیر یونانی به نقش زنبورعسل و پرورش دهندگی این حشرات اشاره می‌شود.
۳. به طوری که حتا بسیاری از پژوهش‌گران، داستان فریدون را اسطوره و داستان زال را افسانه می‌پندارند و از این ره‌گذر، تفاوت‌های ماهوی و ساختاری میان اسطوره و افسانه را بر این دو داستان نیز حمل می‌کنند. (اسماعیلی، ۱۳۸۱: ۱۸۴)
۴. یا بنا به برخی روایات، آن‌ها را در سبده گذاشته و به رودخانه افکند. (گریمال، ۱۳۶۷: ۸۰۷/۲)
۵. در فرهنگ اساطیر رم، گرگ دو وجه دارد: ۱- ماده گرگ، یکی از حیوانات مخصوص مارس است؛ ۲- هم‌ردیف واژه Lupa لاتینی و به معنای زن روسپی است. (همان، ۸۰۸/۲)

فهرست منابع

- ابراهیمی، معصومه. (۱۳۹۱). «مطالعه تطبیقی دیوها و موجودات مافوق طبیعی در عجایب المخلوقات قزوینی و بحیره فزونی استرآبادی»، ادبیات تطبیقی دانش‌گاه شهید باهنر کرمان، سال ۳، شماره ۶، صص ۱-۳۰.
- ادواردز. فرانک. (۱۳۷۴)، *عجیب‌تر از خواب*، ترجمه الهام فرزاد، تهران: آبگون.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۱). *اسطوره آفرینش در آیین مانی*، تهران: کاروان.
- اسماعیلی، حسین. (۱۳۸۱). «داستان زال از دیدگاه قوم‌شناسی»، تن پهلوان و روان‌خردمند، به کوشش شاهرخ مسکوب، تهران: طرح نو.
- الیاده، میرچا. (۱۳۷۵). *اسطوره، رویا، راز*، ترجمه رویا منجم، تهران: فکر روز.
- انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم. (۱۳۵۵). *عروسک سنگ صبور (قصه‌های ایرانی)*، ۳ جلد، تهران: امیرکبیر.
- باطنی، غلام‌رضا. (۱۳۸۵). «بررسی مقاومت مذهبی زردشتیان در برابر مسلمین در قرون اولیّه اسلامی»، ماهنامه حافظ، شماره ۲۷، فروردین، صص ۶۰-۵۷.
- بولتمان، رودولف. (۱۳۷۹). *اسطوره امکان وجودی*، ترجمه محمد ضمیران، گذار از جهان اسطوره به فلسفه، تهران: هرمس.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۱). *از اسطوره تا تاریخ*، تهران: چشمه.
- پاریندر، جئوفری. (۱۳۷۴). *اساطیر آفریقا*، ترجمه باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- پورداود، ابراهیم. (۱۳۸۰). *آناهیتا*، به کوشش مرتضی گرجی، تهران: دنیای کتاب.
- پین سنت، جان. (۱۳۸۰). *اساطیر یونان*، ترجمه باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- توب، کارل. (۱۳۷۵). *اسطوره‌های آزتکی و مایایی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۷). *بحر در کوزه*، تهران: علمی.
- ستّاری، جلال. (۱۳۸۰). *پژوهشی در اسطوره گیل‌گمش و افسانه اسکندر*، تهران: نشر مرکز.
- سجّادی راد، سیده صدیقه و سید کریم. (۱۳۹۲). «بررسی اهمیت اسب در اساطیر ایران و سایر ملل و بازتاب آن در شاهنامه فردوسی»، پژوهش‌نامه ادب حماسی، سال نهم، شماره شانزدهم، پاییز و زمستان، صص ۱۲۸-۹۹.
- شهیدی مازندرانی، حسین. (۱۳۷۷). *فرهنگ شاهنامه*، تهران: بلخ و بنیاد نیشابور.
- ضمیران، محمد. (۱۳۷۹). *گذار از جهان اسطوره به فلسفه*، تهران: هرمس.
- طالبی، معصومه و دزفولیان، کاظم. (۱۳۸۹). «مقایسه اساطیر یونان و ایران بر پایه اندیشه‌های باختین»، ادبیات تطبیقی دانش‌گاه شهید باهنر کرمان، سال ۲، شماره ۳، صص ۹۷-۱۱۶.

- فردوسی توسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۸). شاهنامه، به کوشش پرویز اتابکی، (۴ ج)، تهران: علمی و فرهنگی.
- فردوسی توسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۱). شاهنامه: پادشاهی منوچهر، به اهتمام سید محمد دبیرسیاقی، تهران: قطره.
- قائمی، فرزاد. (۱۳۹۱). «بررسی کهن الگوی انسان نخستین و نمودهای آن در بخش پیش‌دادی شاهنامه فردوسی»، فصل‌نامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۹، شماره ۳۱، صص ۱۶۹-۲۰۹.
- قربانی زرین، باقر؛ (۱۳۹۲)، «نگرش اسطوره‌ای به گاو در ادبیات کهن عربی»، فصل‌نامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۹، شماره ۳۲، کد رفرنس: ۴۵۶ - ۶۵۰.
- کارنوی، آلبرت جوزف. (۱۳۸۳). اساطیر ایرانی، ترجمه احمد طباطبایی، تهران: علمی و فرهنگی.
- گرمال، پیر. (۱۳۶۷). فرهنگ اساطیر یونان و رُم، ترجمه احمد بهمنش، (۲ ج)، تهران: امیرکبیر.
- گرین، میراندا جین. (۱۳۷۶). اسطوره‌های سِلتی، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- لومل، ه. (۱۳۸۴). «پژوهشی دیگر درباره گاو دوسر آسمانی» ایران‌شناخت، ترجمه جلیل دوست‌خواه، تهران: نشر آگه.
- لوی استراوس، کلود. (۱۳۸۰). اسطوره و تفکر مدرن، ترجمه فاضل لاریجانی و علی جهان‌پولاد، تهران: نشر فرزاد.
- مارزلف، اولریش. (۱۳۷۱). طبقه بندی قصه‌های ایرانی، ترجمه کی‌کاووس جهان‌داری، تهران: سروش.
- مالینووسکی، برونیسلاو. (۱۳۷۹). «اسطوره»، ترجمه محمد ضمیران، گذار از جهان اسطوره به فلسفه، تهران: هرمس.
- مدرسی، فاطمه و عزتی، الناز. (۱۳۹۲). «مشابهات برخی اسطوره‌های توت‌میک ایرانیان و تُرکان»، فصل‌نامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۸، شماره ۲۹، کد رفرنس: ۴۹۲ - ۴۷۶.
- مولانا، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۱). نثر و شرح مثنوی شریف، شرح: گولپینارلی، ترجمه توفیق سبحانی، ۳ ج، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

درخواست اشتراک
پژوهشنامه «ادب حماسی»*
دانشگاه آزاد اسلامی - واحد رودهن

نام و نام خانوادگی:	مؤسسه:
شغل:	تحصیلات:
نشانی - استان:	شهر:
کوچه:	پلاک:
کد پستی:	صندوق پستی:
نشانی الکترونیکی:	تلفن:
مبلغ پرداختی:	

شرایط اشتراک

بهای تک شماره: ۱۲۰/۰۰۰ ریال
دانشجویان: ۱۰۰/۰۰۰ ریال (با ارائه گواهی اشتغال به تحصیل)
فیش پرداخت وجه اشتراک به حساب بانک ملی شعبه دانش گاه آزاد اسلامی
واحد رودهن به شماره ۰۱۰۵۸۷۰۵۸۷۰۰۰ به نام دانش گاه آزاد اسلامی
واحد رودهن همراه «درخواست اشتراک» به دفتر مجله ارسال گردد.

نشانی

شهرستان رودهن، دانش گاه آزاد اسلامی - واحد رودهن - ساختمان دانش کده ادبیات
فارسی و زبان های خارجی - طبقه دوم - دفتر مجله پژوهش نامه ادب حماسی
صندوق پستی: ۱۸۹
دورنگار: ۰۲۱-۷۶۵۰۷۰۳۶ تلفن: ۰۲۱-۷۶۵۰۴۵۵۰
تلفن / دورنگار: ۰۲۱-۷۶۵۰۴۴۲۲

* این عنوان براساس مصوبه شماره ۲۰۴۰۶۷/۳/۱۸ مورخ ۱۳۹۱/۱۰/۲۰ به جای عنوان سابق: «پژوهش نامه فرهنگ و ادب» تصویب و ابلاغ شد.

**SUBSCRIPTION FORM
THE JOURNAL OF EPIC LITERATURE
ISLAMIC AZAD UNIVERSITY – ROUDEHEN BRANCH**

NAME: _____ SURNAME: _____
PROFESSION: _____ EDUCATION: _____ INSTITUTE: _____
ADDRESS: _____
PROVINCE: _____ CITY: _____ STREET: _____ ALLEY: _____
NUMBER: _____ POSTCODE: _____ TEL: _____
ELECTRONIC ADDRESS: _____
AMOUNT PAID: _____

SUBSCRIPTION TERMS

PRICE PER COPY: 120,000 RIALS

STUDENTS: 100.000 RIALS (STUDENT CARD REQUIRED)

SUBSCRIPTION FEE IS PAYABLE TO THE FOLLOWING ELECTRONIC ACCOUNT NO: 0105870587000 AT MELLI BANK IN THE NAME OF ISLAMIC AZAD UNIVERSITY, FACULTY OF LITERATURE, ROUDEHEN BRANCH. THE RECEIPT AND THE SUBSCRIPTION FORM MUST BE POSTED TO THE JOURNAL OFFICE.

Address: The office of the Journal of Epic Literature, Second floor, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Islamic Azad University, Roudehen Branch, Roudehen, Iran.

P.O.BOX: 189 TEL/FAX: (+98) 21 76504422 TEL: (+98)21 76504550
FAX: (+98) 21 76507036