



مجله

# ایران‌شناسی

ویژه پژوهش در تاریخ و تمدن و فرهنگ ایران و زبان و ادبیات فارسی

ویژه‌نامه «سال فردوسی»

با مقاله‌هایی از:

محمد علی اسلامی ندوشن

محمود امیدسالار

پیتر چلکوسکی

سلیم شا حلیم شا (شر)

جلال خالقی مطلق

حمید دباشی

هاشم رجب زاده

سعیدی سیرجانی

ع. شاپور شهبازی

ذبیح‌الله صفا

ویلفرد مادلونگ (ترجمه)

جلال متینی

محمد جعفر محجوب

نادر نادرپور

مایکل هیلمن

احسان یارشاطر

# مجله ایران‌شناسی

ویژه پژوهش در تاریخ و تمدن و فرهنگ ایران  
وزبان و ادبیات فارسی  
از انتشارات بنیاد کیان

مدیر:  
جلال متینی  
نقد و بررسی کتاب  
زیر نظر: حشمت مؤید  
بخش انگلیسی  
زیر نظر: حمید دباشی  
دانشگاه نیو یورک

بنیاد کیان مؤسسه‌ای است غیر انتفاعی و غیر سیاسی،  
بمنظور حفظ و اشاعه فرهنگ سنتی ایران و تداوم آن در  
دوران معاصر.  
بنیاد کیان در سال ۱۳۶۷ (۱۹۸۸ م.) بر طبق قوانین  
ایالت کالیفرنیا تشکیل گردیده و به ثبت رسیده و مشمول  
قوانین «معافیت مالیاتی» امریکا است.

هیأت مشاوران  
پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیو یورک  
جلال خالقی مطلق، دانشگاه هامبورگ  
راجر سیوری، دانشگاه تورنتو  
ذبیح الله صفا، استاد ممتاز دانشگاه تهران  
محمد جعفر محبوب  
حشمت مؤید، دانشگاه شیکاگو  
احسان یارشاطر، دانشگاه کلمبیا

## مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل مطالب «ایران‌شناسی» با ذکر مأخذ مجاز است. برای تجدید چاپ تمام  
یا بخشی از هریک از مقالات موافقت کتبی مجله لازم است.

تمام نامه‌ها به عنوان مدیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود:

Editor: Iranshenasi  
P.O.Box 30381  
Bethesda, Maryland 20814, U.S.A.

تلفن: ۹۰۷-۶۷۸۷ (۳۰۱)

## بهای اشتراک:

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:  
سالانه (چهار شماره) ۳۵ دلار، برای دانشجویان ۲۴ دلار، برای مؤسسات ۶۵ دلار،  
برای سایر کشورها هزینه پست شرح زیر افزوده می‌شود:  
با پست عادی ۶/۸۰ دلار  
با پست هوایی: کانادا ۱۲ دلار، اروپا ۲۲ دلار، آسیا و آفریقا و استرالیا ۳۰ دلار

حروفچینی کامپیوتری و تنظیم: مؤسسه انتشاراتی «بیج»، آرلینگتن، ویرجینیا

## ویژه‌نامه «سال فردوسی»

را

به یاد استاد دانشمند فقید

### زنده یاد پرویز ناتل خانلری

منتشر می‌کنیم

فقدان این خدمتگزار بزرگ ادب و فرهنگ ایران را به خانواده وی، جامعه فرهنگی و دانشگاهی ایران، و مجامع ایران‌شناسی جهان تسلیت می‌گوییم.

برای قدرشناسی از خدمات این مرد بزرگ، شماره دوم (تابستان ۱۳۷۰) سال سوم مجله ایران‌شناسی به «یادنامه استاد پرویز ناتل خانلری» اختصاص داده خواهد شد.

مجله ایران‌شناسی



# فهرست مندرجات

مجله ایران شناسی

سال دوم، شماره دوم، تابستان ۱۳۶۹

ویژه نامه «سال فردوسی»

بخش فارسی

مقاله

- |     |   |                 |
|-----|---|-----------------|
| ۲۳۳ | «سال فردوسی»  | جلال متینی      |
|     | شرایط اجتماعی و سیاسی ایران بعد از سقوط شاهنشاهی ساسانی و اثر آن در | ذبیح الله صفا   |
| ۲۳۹ | ترجمه و تدوین روایت‌های ملی تا...                                   |                 |
| ۲۴۸ | شاهنامه و فرهنگ عامه  | محمد جعفر محبوب |
|     | بیژن و منیژه، و ویس و رامین (مقدمه ای بر                            | جلال خالقی مطلق |
| ۲۷۳ | ادبیات پارتی و ساسانی)  |                 |
| ۲۹۹ | شاهنامه: پاسخ فردوسی به ضرورت تاریخ                                 | نادر نادرپور    |
| ۳۱۰ | شاهنامه فردوسی و تبلیغات انگلیسی                                    | پیتر چلکوسکی    |
|     | فرهنگ سیاسی «شاهنامه»: اندیشه سیاسی                                 | حمید دباشی      |
| ۳۲۱ | فیلسوف/پادشاه در سلطنت خسرو انوشیروان                               |                 |
|     | رستم و سهراب و زیربنای منطقی حکایت                                  | محمود امیدسالار |
| ۳۴۲ | در شاهنامه  |                 |
| ۳۷۰ | زادروز فردوسی   | ع. شاپور شهبازی |
| ۳۷۹ | شاهنامه و شریعت   | جلال متینی      |
| ۴۰۰ | ترجمه خلاصه مقاله انگلیسی مایکل هیلمن به فارسی                      |                 |

\*\*\*

- |     |                                       |                 |
|-----|---------------------------------------|-----------------|
| ۴۰۲ | مرگ حکیم فردوسی یا روز ماتم خدا (شعر) | سلیم شا حلیم شا |
|-----|---------------------------------------|-----------------|

محمد علی اسلامی ندوشن  
جلال خالقی مطلق

۴۰۵ حرف بر سر شنونده است، نه گوینده  
یادی از دانشمندی رنج‌دیده و ناکام:

۴۱۷ فریتس ولف  
احسان یارشاطر

یادداشت (۱۱): آغازی نویدبخش، نیمه برتر،

۴۲۳ فهرست‌بازی، ظلم طبیعت و عدل بشری  
و بلفرد ماد لونگ (ترجمه حشمت مؤید)

متون بازیافته عربی در باره تاریخ امامان  
زیدی طبرستان و دیلمان و گیلان

۴۳۱

برگزیده‌ها

۴۴۷ نهان گشت کردار فرزنانگان  
سعیدی سیرجانی

خبرهای ایران‌شناسی

۴۵۵ «شهرنشینی در اسلام» (توکيو ۲۳ تا ۲۸  
اکتبر ۱۹۸۹)

هاشم رجب زاده

۴۶۲ بزرگداشت استاد یارشاطر

نامه‌ها و اوراق نظر

محمد علی اسلامی ندوشن، حسین فرهودی، مریم یکتا ستنجر،  
هوشنگ وصال، احمد توکلی

۴۶۳ توضیح

۴۶۶

بخش انگلیسی

مایکل هیلمن  
سهراب نماینده‌ای ستودنی از مخالفان  
پدرسالاری ایرانی

ترجمه خلاصه مقاله‌های فارسی به انگلیسی

# مجله ایران‌شناسی

ویژه پژوهش در تاریخ و تمدن و فرهنگ ایران و زبان و ادبیات فارسی

سال دوم، شماره ۲

تابستان ۱۳۶۹ (۱۹۹۰م)

## «سال فردوسی»

پی افکندم از نظم کاخی بلند  
که از باد و باران نیابد گزند

این شماره مجله ایران‌شناسی به نام نامی شاعری مزین است که در حدود یک هزار و پنجاه سال پیش (۳۲۹ هـ.ق./۳۱۸-۳۱۹ خورشیدی/۹۴۰ میلادی) در قریه باژ از ناحیه طابریان طوس، در خانواده‌ای از دهقانان نژاده خراسان - که نگاهبانان تاریخ و فرهنگ و سنت‌های ایرانی بودند - دیده به جهان گشود. شاعر نامدار یگانه‌ای که «از گویندگان مشهور عالم و از ستارگان درخشنده آسمان ادب فارسی و از مفاخر نامبردار ملت ایران است»<sup>۱</sup>. این مرد بزرگ در حدود چهل سالگی رسالت بزرگ ملی خود را آگاهانه و با عشق به ایران و با عزمی استوار و نیتی صادق آغاز کرد و سی تا سی و پنج سال از عمر شریف خود را صرف منظوم ساختن شاهنامه - یعنی «تاریخ ایران» از قدیمترین زمانها تا حمله تازیان مسلمان به ایران - کرد؛ منظومه‌ای عظیم که خود وی آن را به «کاخی بلند» مانده کرده است، کاخی که حوادث روزگاران و باد و باران نیز آسیبی بدان نتوانند رسانید. حکیم ابوالقاسم فردوسی جوانی و داروندار خود را در کمال هوشیاری در راه ایران و بر سر سرودن شاهنامه نهاد که بی تردید قبالة ملیت و پشتوانه هویت همه ما

ایرانیان است، و اگر بخواهیم برای او که عاشق عظمت و سربلندی ایران بود و همه چیز خود را در راه ایران فدا کرد، نظیری پیدا کنیم چه کسی جز آرش کمانگیر را، آنهم در اساطیر ایرانی، می‌توانیم یافت که برای تعیین مرز ایران و توران، تمامی وجود و نیروی خود را در تیری نهاد و آن را از چله کمانش به دورترین نقطه ممکن در مشرق رها ساخت، و سپس خود بی درنگ جان سپرد.<sup>۲</sup>

هنگامی که فردوسی در این راه دراز آهنگ پر فراز و نشیب گام نهاد، چند قرن از حمله تازیان به ایران و از تسلط مستمر و شوم آنان بر وطنش می‌گذشت. تازیانی که در دوران خلافت عمر بن خطاب ایران را آماج حملات خود قرار دادند، مقصودشان تنها کشورگشایی نبود، آنان آمده بودند تا علاوه بر تصرف ایران، هم دین خود را، به هر صورت، به ایرانیان بقبولانند و هم بر آنان جامعه تمام عیار عربی بپوشانند، چنان که بر دیگر ملت‌های نومسلمان محکوم پوشانیدند. این مهاجمان در طی مدت درازی که سراسر ایران را اشغال کرده بودند، با ایران و تمدن و فرهنگ و سنت‌های ایرانی و زبان فارسی، و خلاصه با هر چه ایرانی بود و نشانی جز اسلام داشت بجدّ سر ستیز داشتند. ایرانیان آزاده در این سال‌های غم‌انگیز، هرگز آرام ننشستند و دمی از مبارزه با این بیگانگان متجاوز دست برنداشتند. خوشبختانه مبارزات آنان در زمینه‌های گوناگون پس از گذشت دو قرن و نیم به تشکیل حکومت‌های نیمه‌مستقل و مستقل طاهریان و صفاریان و سامانیان، در گوشه و کنار ایران منتهی گردید. تشکیل این سلسله‌های ایرانی، این امید را در دل ایرانیان زنده ساخت که دوران ترک‌تازی اشغالگران تازی در سراسر ایران پایان رسیده و پایان شب سیه نزدیک است. فردوسی نظم شاهنامه، اثر گرانقدر جاودان خود را درست در همین سال‌های پیروزی، یعنی در اواخر دوران پادشاهان ایرانی نژاد سامانی آغاز کرد، ولی اتمام کار بزرگ او مقارن گردید با قدرت یافتن ترکان آسیای مرکزی در ایران و تشکیل حکومت‌های ترک‌نژادی چون قراخانیان و غزنویان و سلجوقیان و غیره یکی پس از دیگری. هموطنان ما از این پس شاهد ترک‌تازی ترکانی بودند متعصب و گوش به فرمان خلفای عباسی. گل بود به سبزه نیز آراسته شد! اگر فردوسی در آن موقع بسیار حساس، به رسالت تاریخی خود عمل نکرده و حماسه ملی ایران را این چنین استادانه به رشته نظم نکشیده بود و تکیه‌گاهی استوار و پشتوانه‌ای مطمئن برای هموطنانش بوجود نیاورده بود، فرصت از دست رفته بود و با احتمال بسیار قوی، ما ایرانیان نیز - بمانند دیگر اقوام و مللی که روزگاری دراز دارای تمدن و فرهنگ و زبان مستقلی بودند، و با پذیرفتن اسلام، هویت ملی و تاریخ‌نیاگان و فرهنگ گذشته خود را یکسره از یاد بردند - از دوران



پیش از اسلام خود چیزی نمی دانستیم، تاریخ و فرهنگ و سنتهای ملی خود را به دست فراموشی سپرده بودیم، به زبان عربی سخن می گفتیم و امروز نیز در زمره کشورهای عرب یا عرب زبان بشمار می آمدیم، و آشکار است که در زری عربی، دیگر فی المثل به تغییر نام خلیج فارس به خلیج عربی، و یا هنر ایرانی به هنر اسلامی اعتراض نمی کردیم که برخی را خوش نیاید!

در باره فردوسی و شاهنامه صاحب نظران و محققان ایرانی و خارجی مقاله ها و کتابهای بسیار نوشته اند. نگارنده این سطور، در این مختصر، تنها به ذکر آراء چهار تن از آنان، از متقدمان و معاصران، که مشتمل بر نکات دقیقی درباره شاهنامه است بسنده می کند تا به گوشه ای از راز جاودانگی شاهنامه اشاره ای کرده باشد:

نخست اظهار نظر نظامی عروضی را در کتاب چهارمقاله (تألیف بسال ۵۵۱-۵۵۲ ه.ق.) از نظر می گذرانیم. وی در آن جا که از فردوسی سخن بمیان آورده، در اهمیت شاهنامه و شیوه شاعری فردوسی در کمال ایجاز نوشته است:

«... و کدام طبع را قدرت آن باشد که سخن را بدین درجه رساند که اورسانیده است... من در عجم سخنی بدین فصاحت نمی بینم و در بسیاری از سخن عرب هم».<sup>۳</sup>

برخی از صاحب نظران معتقدند مقصود نظامی عروضی از عبارت «و در بسیاری از سخن عرب هم» آن است که شاهنامه، با استثنای قرآن، که وحی الهی است نه کلام بشری، در بین تمام آثار منظوم و منثور پارسی و تازی بیهمتاست. ابن اثیر نیز شاهنامه فردوسی را «قرآن عجم» خوانده است.<sup>۴</sup> بیان این مرد مسلمان نیز حاکی از آن است که ایرانیان به شاهنامه به آن چشم می نگرسته اند که دیگر مسلمانان به قرآن.

شگفتا که این هر دو تن، در قرون پیشین، دانسته یا نادانسته شاهنامه فردوسی را به گونه ای درخور قیاس با قرآن مجید دانسته اند.

و اما از معاصران، زنده یاد مجتبی مینوی در کتاب فردوسی و شعر او درباره اهمیت شاهنامه این چنین نوشته است:

«شاهنامه فردوسی از برای مردم ایران از سه لحاظ مهم است: اول این که یکی از آثار هنری ادبی بسیار بزرگ است و از طبع و قریحه یکی از شعرای بزرگ قوم ایرانی زاده است و بر اثر همت و پشت کار و فداکاری او و بیست سی سال خون جگر خوردن او بوجود آمده است. دوم این که تاریخ داستانی و حکایات

نیاکان ملت ایران را شامل است و در حکم نسبنامه این قوم است. سوم این که زبان آن فارسی است، و فارسی محکمترین زنجیر علقه و ارتباط طوایفی است که در خاک ایران ساکنند. مقام شعری و هنری شاهنامه بقدری بلند است که حتی اگر از جامه زبان فارسی نیز عاری شود، یعنی به زبانی از زبانهای دیگر عالم چنان که باید و شاید آن را ترجمه کنند باز کتابی بزرگ و دارای مقام هنری بلند خواهد بود».<sup>۵</sup>

و نیز زنده یاد محمد علی فروغی ذکاءالملک به کسانی که بر بخش اساطیری و پهلوانی شاهنامه فردوسی، بسبب آن که با حقایق تاریخی تطبیق نمی کند، خرده گرفته و آن را فاقد ارزش پنداشته اند، از سر بصیرت و خیرت پاسخ داده که درست است که

«در هر رشته از تحقیقات و معلومات، حقیقت باید وجهه و مقصود باشد و خلاف حقیقت مایه گمراهی است. اما در این مورد مخصوص که موضوع بحث ماست مطابق واقع بودن یا نبودن قضایا منظور نظر نیست. همه اقوام و ملل متمدن مبادی تاریخشان مجهول و آمیخته به افسانه است و هراندازه سابقه ورودشان به تمدن قدیمتر باشد این کیفیت در نزد آنها قویتر است... حاصل این که تاریخ باستانی کلیه اقوام و ملل بالضرورة افسانه مانند است و این فقره اگر در نظر مورخ محقق مایه تأسف باشد از جهت تأثیرات اجتماعی و نتایجی که بر آن مترتب می شود بی ضرر و بلکه مفید است، چه هر قومی برای این که میان افراد دسته های مختلف او اتفاق و اتحاد و همدردی و تعاون موجود باشد جهت جامعه و مابه الاشتراک لازم دارد، و بهترین جهت جامعه در میان اقوام و ملل، اشتراک در یادگارهای گذشته است اگر چه آن یادگارها حقیقت و واقعیت نداشته باشد. چه شرط اصلی آن است که مردم به حقیقت آنها معتقد باشند، و ایرانیان همواره معتقد بوده اند که پادشاهانی عظیم الشان مانند جمشید و فریدون و کیقباد و کیخسرو داشته و مردان نامی مانند کاوه و قارن و گیو و گودرز و رستم و اسفندیار میان ایشان بوده که جان و مال و عرض و ناموس اجدادشان را در مقابل دشمنان مشترک مانند ضحاک و افراسیاب و غیره محافظت نموده اند و بعبارۀ اخری هر جماعتی که کاوه و رستم و گیو و بیژن و ایرج و منوچهر و کیخسرو و امثال آنان را از خود می دانستند ایرانی محسوب بودند و این جهت جامعه رشته اتصال و مایه اتحاد قومیت و ملیت ایشان بوده است».<sup>۶</sup>

داوری این چهار تن را درباره فردوسی و شاهنامه شنیدیم، شایسته است بینیم

فردوسی، خود، درباره شاهنامه چه می گوید. اگر گوش دل فرادهمیم، صدای فردوسی بزرگ هنوز از پس ده قرن به گوشمان می رسد که در واپسین سالهای عمر و در روزگار پیری و تهیدستی که همه چیز خود را در راه احیاء تاریخ ایران فدا کرده بوده است با ما سخن می گوید. با تمام وجود به سخنان فردوسی گوش فرامی دهیم، چه روی سخن او با ماست:

<p>بگفتم بدین نغز گفتار خویش...          مر آن جمله در شیوه کارزار...          ز گردان جنگی گه رزم و لاف...          شد از گفت من نامشان زنده باز          سراسر همه زنده کردم به نام...          ز باران و از تابش آفتاب          که از باد و باران نیابد گزند          بخواند هر آن کس که دارد خرد...          از این بیش تخم سخن کس نکشت          عجم زنده کردم بدین پارسی</p>	<p>من این نامه شهریاران پیش          ز ابیات غرّا دوره سی هزار          ز مردان نامی به روز مصاف          همه مُرده از روزگار دراز          چو عیسی من این مردگان را تمام          بناهای آباد گردد خراب          پی افگندم از نظم کاخی بلند          بدین نامه بر عمرها بگذرد          جهان از سخن کرده ام چون بهشت          بسی رنج بردم در این سال سی          اگر دیگران شاهنامه را از نظر عظمت در کنار قرآن قرار داده اند، فردوسی نیز معتقد بوده است که عیسی وار به شاهان و پهلوانان و نامداران دوران اساطیری و پهلوانی ایران زندگانی جاودان بخشیده است.</p>
---	---

آیا کسی می تواند در صحت این مطلب اندک تردیدی به خود راه بدهد؟  
 اکنون، از پس ده قرن، در سرزمین بیگانه و دور از ایرانِ اهورایی، در برابر دهقان آزاده طوس، حکیم ابوالقاسم فردوسی سر تعظیم فرود می آوریم و خاطره اش را گرامی می داریم.

\*\*\*

و اما چرا این شماره مجله ایران شناسی را به فردوسی اختصاص داده ایم؟  
 چنان که می دانید سازمان یونسکو سال جاری را «سال فردوسی» اعلام کرده است. در اجرای این تصمیم، کنگره فردوسی بتوسط بنیاد کیان و با همکاری مجله ایران شناسی در شهرهای لوس آنجلس و واشنگتن، دی.سی. برگزار گردید. جلسات کنگره در لوس آنجلس، در دانشگاه کالیفرنیا (U.C.L.A.) در روزهای ۳ و ۴ اسفند ۱۳۶۸ برابر با ۲۳ و ۲۴ فوریه ۱۹۹۰ با شرکت دوازده تن از استادان ایرانی و آمریکایی مقیم امریکا و اروپا، و

در شهر واشنگتن، دی.سی. در دانشگاه امریکن (A.U.) در روز ۱۱ اسفند ۱۳۶۸ برابر با ۲ مارس ۱۹۹۰ با شرکت پنج تن از آنان و با حضور عده‌ای از هموطنان تشکیل گردید که گزارش آن بطور خلاصه در همین مجله (سال اول، شماره ۴، ص ۸۱۳-۸۱۵) چاپ شده است.

در جلسه گشایش کنگره از طرف مجله ایران‌شناسی اعلام گردید که متن کامل سخنرانیهای کنگره برای استفاده همگان در شماره تابستان ۱۳۶۹ بچاپ خواهد رسید. اینک متن ده سخنرانی از خطابه‌های ایراد شده در آن کنگره که برای چاپ به مجله عرضه گردیده است، در بخش اول مقاله‌های این شماره، از نظر خوانندگان گرامی می‌گذرد. پس از این مقالات، قصیده‌ای را که سلیم‌شا حلیم‌شا یکی از شاعران تاجیکستان در زیر عنوان «مرگ حکیم فردوسی، روز ماتم خدا» سروده است می‌آوریم تا بار دیگر شاهدی بر همزبانی و همدلی خواهران و برادران تاجیک با ایرانیان ارائه داده باشیم و سپس نوبت می‌رسد به دیگر مقالات و دیگر بخشهای مجله.

جلال متینی

### یادداشتها:

- ۱- ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، چاپ سوم، تهران ۱۳۳۸، ج ۱، ص ۴۵۸.
- ۲- روایات درباره آرش کمانگیر بسیار است. برای آگاهی از آنها رک: احمد تفضلی، «آرش» در *Encyclopaedia Iranica*. روایت ابوریحان بیرونی در آثار الباقیه بدین شرح است (نقل به معنی): آرش پیش از پرتاب تیر برهنه شد و خطاب به حاضران گفت بنگرید که در بدن من نشانه‌ای از بیماری و جراحت نیست. اما پس از پرتاب این تیر نابود خواهم شد. در سپیده‌دم تیر را پرتاب کرد و بی درنگ پاره پاره شد.
- ۳- نظامی عروضی، چهارمقاله، بتصحیح محمد قزوینی، بکوشش محمد معین، تهران ۱۳۳۳، ص ۷۶-۷۵. این بیت زنده‌یاد محمد تقی بهار ملک الشعراء اشاره به گفته ابن اثیر است:  
شاهنامه هست بسی اغراق قرآن عجم  
رتبه دانای طوسی رتبه پیغمبری  
دیوان بهار، چاپ پنجم، تهران ۱۳۶۸، ج ۱/ص ۶۶۷.
- ۴- ابن الاثیر الجزری (برادر ابن الاثیر صاحب کامل التواریخ) در کتاب المثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر، شاهنامه فردوسی را «قرآن ایرانیان» خوانده است.
- ۵- مجتبی مینوی، فردوسی و شعرا، تهران ۱۳۴۶، ص ۱۴.
- ۶- محمد علی فروغی، ذکاء الملک، «مقام فردوسی و اهمیت شاهنامه»، هزاره فردوسی، تهران ۱۳۲۱، ص ۱۵-۱.

## شرایط اجتماعی و سیاسی ایران بعد از سقوط شاهنشاهی ساسانی و اثر آن در ترجمه و تدوین روایتهای ملی تا نظم شاهنامه ها و داستانهای قهرمانی

اگر انگیزه سرودن اشعار حماسی ملی را بیان افتخارات مدنی و سیاسی و نظامی  
ملتی بدانیم، باید قبول کنیم که این کار را شاعران شعوبی ایرانی نژاد، هنوز یک قرن از  
کشته شدن یزدگرد پسر شهریار (در سال ۳۱ هجری مطابق با سال ۶۵۲ میلادی)  
نگذشته، آغاز کردند و نخستین کس از میان آنان اسمعیل بن یسار النسائی شاعر اوایل  
سده دوم هجری است که تبار آذربایجانی داشت و خود و خاندانش که چند شاعر  
تازیگوی از میانشان برخاسته اند از بازستگان قبیله قریش بودند. او در یکی از  
قصیده های معروف خود که برای هشام بن عبدالملک (۱۰۵-۱۲۵ هـ.) ساخته بود  
بجای ستودن او به ستایش نیاکان خود پرداخته و بیتهایی بر زبان آورده بود که ترجمه  
پارسی آن چنین است:

من از نژادی بزرگم و بزرگوایم بالاتر از قیاس است  
و مرا زبانی است چون زبانه شمشیر زهرآگین!  
با آن از خاندانهای بزرگواری پشتمانی، و  
از مهتران و بزرگانی تاجدار حمایت می کنم  
مرزبانانی نجیب و چالاک و جوانمرد و مهمان نواز.  
کیست که با خسرو و شاهپور جنگاور،  
و با هرمرزان در مفاخرت و عظمت همانند باشد؟  
ایشان شیران سپاه در روز ستیز و حمله بودند

و ایشانند که شاهان ترک و روم را خوار کردند. اینک اگر بررسی، آگهی خواهی یافت که ما را گوهر و نژادی است که بر همه نژادها برتری دارد.

این سخنان درشت در حقیقت پاسخی بود به تحقیرهای حکومت نژاد پرست اموی و تازیان نسبت به ملت‌های تابع دولت اسلامی که بعضی از آنها مثل سریانیان و حرانیان و ایرانیان پیشینه‌های دراز در دانش و فرهنگ داشتند، بویژه ملت ایران که خود دیرگاه قدرتی جهانی داشت و علاقه و توجه او به موضوع ملیت و لوازم آن از قدیمترین اثر ادبی و دینی او، اوستا تا خداینامه بخوبی آشکار بود و به همین سبب زودتر و بیشتر از همه ملت‌های تابع حکومت اسلامی نسبت به نژادپرستان اموی واکنش نشان داد و در این واکنش فرقه شعوبیه از همه قویتر و تندروتر بود. طرفداران این نهضت سیاسی و اجتماعی و فرهنگی همه ایرانی بودند و در میان آنان شاعران و مترجمان و مؤلفان معروفی وجود داشتند و مقصود اصلیشان شناساندن قوم ایرانی با همه مفاخر او به جهان اسلامی و تحریک عواطف میهنی ایرانیان و سست کردن بنیاد عظمت و قدرت سیاسی و دینی تازیان و اعاده استقلال ایران بود، چنان که می‌دانیم در همه این راهها موفق شدند.

برای عملی ساختن این اندیشه‌های بلند ملی، شعوبیان راههایی در پیش داشتند که از آن جمله یکی ترجمه و نقل کتابهای تاریخی و روایتهای قهرمانی ایرانی به زبان عربی و دیگر تألیف کتابهایی در بیان بزرگیها و فضائل قوم ایرانی و دیگر توسل به شعرهای حماسی در بیان مفاخر گذشتگان و مقام والای آنان بود.

درباره ترجمه کتابهای مربوط به روایتهای تاریخی و قهرمانی ایرانیان بعد از این اشاره‌ای خواهیم داشت ولی در این جا ذکر مؤلفان معروف شعوبی که در تألیفات خود به فضائل و مکارم نیاکان ایرانی خود اشاراتی داشته‌اند مورد توجه است و از آن جمله‌اند: سعید بن حمید بختکان مؤلف کتاب انتصاف العجم من العرب و کتاب فضل العجم علی العرب و افتخارها؛ و هیثم بن عدی صاحب اخبار الفرس؛ و سهل بن هارون دشت میشانی رئیس بیت الحکمة که چندین کتاب در ذکر مثالب عرب داشت؛ و ابو عبیده معمر بن مثنی مؤلف فضائل الفرس و عده‌ای دیگر که اسمشان را در کتابهای قرون نخستین اسلامی به دفعات می‌بینیم. نوشته‌های این بزرگان که بر شمرده‌ام به دهها کتاب و رساله می‌رسید که بعدها، بویژه تحت تأثیرات مذهبی، از میان رفته‌اند ولی از آنها یک نتیجه مهم و جاویدان برجای ماند و آن بیدار کردن عواطف و احساسات ملی ایرانیان و آماده ساختن آنان برای مقابله با قوم فاتح و قیام برای تحصیل استقلال از دست رفته است.

و اما حماسیات شاعران شعوبی ایران به زبان تازی نشانه بارز وطن دوستی ایرانیان آن روزگار و شور و شوقی است که آنان در بزرگداشت نیاکان و میهن و سامان خویش ابراز کرده‌اند و نام مردان بزرگی مانند بشار بن برد طخارستانی و خُریمی سُغدی و ابونواس اهوازی و مهیار دیلمی و المتوکللی اصفهانی را که همگی شجاعانه در این راه قدم نهاده‌اند هرگز نمی‌توان فراموش کرد. این آخری یعنی المتوکللی در گیسردار کامیابیهای نظامی یعقوب لیث صفار و پیروزمندیها و پیشرفتهایش به جانب بغداد، بیتهای زیرین را در قصیده‌ای از زبان آن قهرمان بزرگ تاریخ ما گفت:

من فرزند آزادگانم جم نژاد  
و میراث دار پادشاهان ایرانم،  
وزنده کننده بزرگواریهای فراموش شده‌شان  
که گذشت روزگاران آنها را از یادها برده است...  
... درفش کاویانی با من است  
و آرزو دارم که به فر آن بر ملتها برتری یابم...

این قصیده طولانی است و بیتهای بسیار تندش نمونه فکر دسته بزرگی از ایرانیان آن روزگار یعنی آن دسته‌ای است که تسلیم فرهنگ غیر ایرانی نشده و با حکومت غالب ستیزه‌گری می‌کرده‌اند و چنان که از اشارات تاریخی برمی‌آید شمار این گونه کسان تا آخرهای سده چهارم هجری در ایران بسیار زیاد بوده است.

اثر دیگر فکر شعوبی در ایران براه انداختن قیامهای پیاپی نظامی و سیاسی عده‌ای از قهرمانان ملی ماست که چند سالی بعد از قیام ادبی اسمعیل بن یسار، با نهضت ابومسلم مروزی شروع گردید و بدنبال قتل ناجوانمردانه او در سال ۱۳۷ دوره‌ای پر غوغا و پر جنبش در ایران آغاز شد که به ظهور مبارزانی معروف انجامید مانند: سپهبد فیروز در ۱۳۷، المقنع در ۱۵۰، استاسیس در ۱۵۰، حمزه پسر آذرک شاری معروف به حمزه بن عبدالله خارجی و دیگر خوارج سیستان در سده دوم و سوم هجری، طاهر ذوالیمینین در ۱۹۴، مازیار پسر قارن در ۲۲۴، بابک خرم دینی در ۲۰۱، و دلاورانی دیگر مثل: یعقوب لیث و ماکان کاکلی و اسفار پسر شیزویه و مرداو یح پسر زیار و علی پسر بویه و اولاد سامان خداه. و کوششهای این آزاده مردان است که مایه سستی پایه‌های تخت خلافت و استواری مبانی استقلال دولتهای محلی ایران گردید.

اثر مهم دیگر فکر شعوبی ایجاد نهضت عظیم ترجمه آثار تاریخی و فرهنگی از پهلوی به عربی بوده است تا نشان دهنده مرتبه اندیشه و ادب ایرانی باشد و در میان این اثرها

مقدار زیادی از کتابهای داستانی ملی که در آن روزگار حکم تاریخ داشت هم موجود بود که در مأخذهای گوناگون مثل الفهرست ابن الندیم و تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء از حمزة بن الحسن اصفهانی و مروج الذهب مسعودی و التنبيه والاشراف مسعودی و عیون الاخبار ابن قتیبه دینوری و مجمل التواریخ والقصاص به نام آنها اشاره شده است مانند داستان بهرام چوبین، رستم و اسفندیار، پیران و یسه، کتاب سگزیکان (سکسیکن)، کتاب پیکار، مزدک‌نامه، کتاب التاج، داستان شهروراز، دارا و بت زرین، لهراسب‌نامه، خسرو و شیرین، اندرزنامه‌های پهلوی، اخبار اسکندر، عهد اردشیر، ویس و رامین، شروین و خُزین، پیروزنامه، اخبار بهمن، بختیارنامه و جز آنها. بالاترین کاری که در گیرودار این نهضت‌های گوناگون و پیاپی انجام شد رسمی کردن زبان همگانی ایرانیان به نام پارسی، یا پارسی دری یا دری بود در نوشته‌های رسمی و شعری و تألیف کتابهایی به آن، و شایسته گفتار است که ظاهراً نخستین یا بعضی از نخستین کتابهای نثر که بدین زبان تألیف شد کتابهای داستانی ملی بود.

رسمی شدن پارسی دری در دربارهای تازه با استقلال رسیده ایرانی از عهد یعقوب لیث، درست در میانه سده سوم هجری (نیمه دوم سده نهم میلادی) آغاز گردید و در عهد سامانیان با سرعت و رواجی بسیار گسترده دنبال شد.

سامانیان از یک خاندان اصیل ایرانی و از طبقه دهقانان خراسان بودند که نسبشان به بهرام چوبین سردار پهلوانی نژاد دوره ساسانی می‌رسید و مانند همه خاندانهای نژاده به حفظ سنت‌های ایرانی توجه داشتند و وقتی حکومت بدانان رسید به زنده کردن و پیگیری بسی از آیینهای ایرانی همت گماشتند و نهضتی بزرگ برای ایرانی کردن هر چیز که توانستند بوجود آوردند که دامنه آن حتی به ترجمه کردن قرآن به پارسی و گرفتن فتوی از چندین عالم مذهبی بزرگ در این راه و نیز تألیف کتابهایی به فارسی در فقه و کلام و تصوف کشید. - شاعران پارسی‌گوی در درگاه آنان و تمام امیران تابع آنها در خراسان و فرارود (ماوراءالنهر) و تا گرگان و ری ظهور کردند، و اگر در طبرستان و دیلمان فارسی هنوز نفوذ کافی نداشت در آن جاها هم طبری‌گویانی چون دیوار و ز و مسه‌مرد پدیدار آمدند و دیلمیانی حکومت یافتند که خود را مانند زیاریان از اولاد آغش و هادان و یا چون بویبیان از بازماندگان بهرام گور معرفی کردند.

ایرانی بودن دوباره مایه افتخار شد و روایتهای ایرانی و پهلوانی چه در کویها و برزنها و چه در درگاهها و انجمنها به زبانهای راویان و داستان‌نویسان و تاریخدانان روان گردید و توجه به مفاخر گذشته و به زبان ملی و ملیت ایرانی و آنچه بدانها باز بسته است



در نزد گروهی بزرگ از ایرانیان عمومیت یافت.

بدنبال این عوامل و اسباب بود که در تمام سده دهم میلادی (آخرهای سده سوم تا آخرهای سده چهارم هجری) نهضت پر دامنه‌ای در خراسان برای جمع‌آوری روایت‌های کهن و تألیف و تدوین کتابهایی در تاریخ ایران برافشاد. در این راه کوشش‌های داستان‌گزارانی که با آنان از دوره ساسانیان آشنایی داریم، هم بی‌اثر نبود. در روزگاران بعد این گزارندگان داستانها را قصه‌خوان و دفترخوان، و اگر راوی شاهنامه و داستانهای پهلوانی بودند، شاهنامه‌خوان، هم می‌نامیدند و در سده ششم هجری دامنه فعالیت آنان تا به مبارزات اهل سنت و تشیع هم کشیده شد بنحوی که دسته فضائلیان سنی ناشران روایت‌های ملی بودند و مناقب خوانان یا مناقیبان شیعی با روایت آن داستانها مخالفت می‌ورزیدند و آنها را «مغازی بدروغ» می‌خواندند و در عوض به روایت داستانهای قهرمانی در باره دلاوری رجال مذهبی شیعه می‌پرداختند.

به هرحال این راویان داستانهای قهرمانی ملی در سده چهارم هجری در تدوین روایات تأثیر عمده‌ای داشتند. یکی از این راویان آزاد سرد یا سرو نامی بود در سایه حمایت دهقان‌زاده‌ای ثزاده به اسم احمدبن سهل که در مرو حکومت داشت و مدعی پادشاهی ایران بود. فردوسی در باره او فرماید:

یکی پیر بُد نامش آزاد سرو	که با احمد سهل بودی به مرو
کجا نامه خسروان داشتی	تن و پیکر پهلوان داشتی
به سام نریمان کشیدش نژاد	بسی داشتی رزم رستم بیاد
بگویم کنون هر چه زویافتم	سخن را یک اندر دگر بافتم

این سرو که سلسله نسب خود را به خاندان پهلوانی کرشاسپ می‌کشاید اخبار رستم را بتمامی تدوین کرد و همان اخبار تدوین شده او بود که به فردوسی رسید و مأخذ قسمتی از روایتها گردید که استاد طوس در شاهنامه خود، و سازندگان بعضی از ملحقات شاهنامه در منظومه‌های خویش در باره رستم آورده‌اند. تا آنجا که اطلاع داریم این نخستین تدوین یا یکی از نخستین تدوین‌هایی است که از داستانهای ملی ایران به زبان پارسی دری انجام گرفته بود زیرا احمدبن سهل مروزی بسال ۳۰۷ هجری در زندان نصر بن احمد بن اسمعیل سامانی (۳۰۱-۳۳۱ هـ.) درگذشت. پس دوران کار و نویسندگی پرورده او یعنی آزادسرو باید پیش از آن تاریخ و یا مقارن آن تاریخ و در نتیجه اولین کتاب یا یکی از اولین کتابهای پارسی در ذکر روایت‌های ملی ما باشد که از آن خبر داریم.

این دوران یعنی سده دهم میلادی بحبوحه کوششهای ایرانیان مشرق در احیاء استقلال خویش و بازیافتن قدرت ازدست رفته بود و در اخبار تاریخی همین دوران است که می‌بینیم چندین داستان مشروح پهلوانی از صورت روایت‌های شفاهی به هیأت روایات کتبی درآمد و به نثر فارسی تدوین شد که از آن جمله است فرامرزنامه در دوازده مجلد که در قسمت کهنه تاریخ سیستان از آن نام برده شده، درست مانند داستانهای مفصل دیگری بنام گرشاسپ نامه، رستم و اسفندیار، بختیار نامه، اخبار بهمن، اخبار نریمان، اخبار سام، اخبار کیقباد که همگی آنها پیش از قرن پنجم هجری بنگارش درآمده بود و در دنبال آنها داستانهای برزو و آذر برزین و بانو گشسپ و کوش پیل دندان همه از زمره روایت‌هایی هستند که پیش از قرن ششم به نثر پارسی تدوین شده و غالب آنها تا اواخر سده ششم هجری بنظم درآمدند.

در همان روزگار که این گونه داستانها از صورت روایت‌های شفاهی بصورت روایات مکتوب در می‌آمد، به کار مهمتر دیگری هم توجه شد و آن تألیف شاهنامه هاست به نثر پارسی دری، - شاهنامه به کتابی گفته می‌شود که درباره تاریخ شاهان ایران قدیم و به عبارت دیگر درباره تاریخ ایران باستان نوشته شده باشد. این ترکیب ترجمه تحت اللفظ از ترکیب پهلوی خوتای نامگ (خدای نامه) است که بی کم و کاست همان معنی شاهنامه از آن بر می‌آید.

اساس کار در تألیف شاهنامه‌ها همان بود که در خداینامه وجود داشت و این خداینامه کتابی بود که به عهد ساسانیان در حدود اواخر سده ششم میلادی کار تدوین آن به زبان پهلوی خاتمه یافت و پس از برافتادن دولت ساسانی و در نهضت ترجمه کتابهای پهلوی به عربی، به دست روزبه پارسی (عبدالله بن المقفع) نخستین بار از پهلوی به عربی درآمد و آن همان است که به سیرالملوک یا سیرملوک الفرس و جز آن اشتهار یافت و بعد از روزبه چند بار دیگر ترجمه‌ها و تهذیب‌هایی از آن ترتیب داده شد، و مؤلفان معروف عربی زبان بویژه محمد بن جریر الطبری در تاریخ الرسل والملوک و ابوحنیفه دینوری در اخبار الطوال و ابن مسکویه در پاره‌ای از موارد تجارب الامم و جز آنان از آنها استفاده کردند و مؤلفان پارسی نويس سده چهارم هجری هم هنگامی که خواستند سرگذشت پادشاهان و پهلوانان پیشین خود را تدوین کنند و به زبان و خطی که میان ایرانیان مسلمان شده رواج یافته بود منتشر سازند، بنای کار را بر همین کتاب و ترجمه‌های آن گذاردند و در حقیقت بدنبال نفوذ معنوی این کتاب و سابقه آن است که تألیف شاهنامه‌های منثور فارسی در قرن چهارم هجری میسر گردید و نخستین آنها

شاهنامه بسیار مفصلی بود که ابوالمؤید بلخی شاعر و نویسنده آغاز سده چهارم (اوایل سده دهم میلادی) پدید آورد که آن را بسبب تفصیل در قرنهای بعد شاهنامه بزرگ و به نسبت نام مؤلف آن شاهنامه مؤیدی خوانده‌اند، و علاوه بر سرگذشت شاهان متضمن احوال عده‌ای از پهلوانان نیز بود. شاهنامه دیگر را ابوعلی محمد بن احمد بلخی شاعر با اتکاء بر ترجمه‌ها و تهنیه‌های خداینامه تألیف کرد و ابوریحان بیرونی از فهرست پادشاهان ایران قدیم که در آن نقل شده بود در کتاب معروف خود الاثرالباقیه بهره‌مند گردید. اما مهمتر از همه شاهنامه‌ها آن بود که به امر ابو منصور محمد بن عبدالرزاق سپهسالار خراسان و به دست چند تن از راویان و صاحب‌خبران از کتابها و روایت‌های تاریخی پیشین یعنی ماخ از هرات و یزدان داد پسر شاپور از سیستان و ماهوی خورشید پسر بهرام از نیشابور و شادان پسر برزین از طوس فراهم آمد و تألیف آن در آغاز سال ۳۴۶ هجری بانجام رسید.

موضوعی که بعد از این مراحل به پیش آمد منظوم ساختن یکی از این شاهنامه‌ها بود تا از خطر پراکندگی در امان ماند.

درست است که چند سالی پیش از تألیف شاهنامه ابو منصور، چنان که از گفتار مطهر بن طاهر المقدسی در کتاب البدء والتاریخ، و از نوشته ابو منصور عبدالملک بن محمد ثعالبی نیشابوری در غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، بر می‌آید شاعری از مرو بنام مسعودی مروزی منظومه‌ای در بیان سرگذشت شاهان به بحر هزج مسدس مقصوریا محذوف ترتیب داده بود که بسیار مورد استقبال ایرانیان شد. ولی این منظومه که از آن فقط سه بیت در دست داریم چنان نبود که بتواند در فراز و نشیب‌های حوادث خراسان آن روزگار دیرگاهی باقی بماند و زود از میان رفت بویژه که از شاهنامه‌های منثور مذکور یکی از طرف دربار سامانی برای درآوردن به شعر فارسی مورد توجه قرار گرفت و آن شاهنامه ابو منصور است که دقیقی شاعر سده چهارم به دعوت نوح بن منصور سامانی (۳۶۵-۳۸۷ هـ.) شروع بنظم آن کرد و او چون دین زرتشتی داشت کار خود را از پادشاهی گشتاسپ و بویژه از آن قسمت شاهنامه آغاز کرد که روایت آن مأخوذ است از ایاتکار زریران، ولی هنوز در حدود هزار بیت یا اندکی بیشتر نسروده بود که به دست بنده خود پیرامون سال ۳۶۸ کشته شد و کارش ناتمام ماند.

در آن اوان که چراغ عمر دقیقی خاموشی می‌گرفت، افول ستاره دولت سامانی نزدیک می‌شد. پادشاهانی که آنان را باید بحق جایگزینان شاهان بزرگ ایران قدیم دانست اندک اندک از آسیب دورنگیها و خیانت‌های امیران و بندگان نوحاسته خود به

سستی می‌گراییدند و از گرداندن کارهای کشور بازمی‌ماندند. چند ماهی بیش از بیست سال بعد از قتل دقیقی یک دسته از ترکان نومسلمان آسیای مرکزی بنام قراخانیان یا خانیه حکومت سامانی را برافکندند و در همان حال خراسان ضمیمه حکومت غزنویان که خود غلامان و غلامزادگان امارت یافته سامانیان بودند، گردید. اینها همان مردمی بودند که فردوسی از زبان رستم فرخزاد در باره آنان سخن گفته و در پایان چهارصدمین سال از سقوط دولت ساسانی غلبه آن گروه را بر ایران مایه ترویج فساد و دروغ و بیدادگری و خونریزی و غارت و تاراج شمرده بود، و چنین مردم فرومایه نمی‌توانستند حامی شاعرانی باشند که آرمان هنریشان نظم داستانهای ملی بود تا از دستبرد حوادث ناسازگار در امان بمانند.

زمان بازگشت به آیینهای پیشین در ایران اندک اندک بسر می‌آمد و دوران ترویج سیاست دینی شروع می‌شد و به غلامان ترکزاد و زرد پوستان نومسلمان آسیای مرکزی فرصت می‌داد که طوق اطاعت خلیفه بغداد را به گردن افکنند و به بهانه حمایت از اوبر گرده ایرانیان سوار شوند و احترام و اعتقادی را که ایرانیان به قهرمانان ملی و به اصالت سنتها و فرهنگ خود داشتند بازی گیرند. در وصف همین بیمایگان است که فردوسی می‌گفت:

شود بنده بی‌هنر شهریار	نژاد و بزرگی نیاید بکار
ز ایران و از ترک و از تازیان	نژادی پدید آید اندر میان
نه دهقان نه ترک و نه تازی بود	سخنهای بکردار بازی بود
نه جشن و نه رامش نه کوشش نه کام	همه چاره و تنبل و سازدام
زیان کسان از پی سود خویش	بجویند و دین اندر آرند پیش

در چنین روزگاری اگر روایت‌های ملی که گویای افتخارات فرهنگی و سیاسی ملت ما بود، بنظم در نمی‌آمد و به نیروی گوینده‌ای توانا راهی برای بقای خود در پیچ و خم قرنهای نمی‌گشود، دیگر فرصتی برای منظوم شدن نداشت و مانند بسیاری از یادگارهای گذشته در زیر خاکستر فراموشی مدفون می‌ماند.

برای چنین کار شگرف شاعری می‌بایست که هم طبعی توانا و فصاحتی معجزه آسا داشته باشد؛ و هم مهارت و ذوقی تا بتواند از مأخذهایی غیر از شاهنامه ابومنصوری داستانهایی دل‌ویز برگزیند و خشکی روایت‌های رسمی تاریخی را به طراوت و تازگی و دل‌انگیزی داستانی مبدل سازد، و هم عشقی به میهن و ملت خود که او را سالها در راه دراز آهنگی که اختیار می‌نمود بکشاند، و هم اصالت و انتسابی به یک خاندان نژاده و

اصیل ایرانی تا به گذشته‌های قومی خویش بنزد و بر آن ببالد، و هم نبوغی خداداد تا حرکتی و نهضتی در نظم داستانهای حماسی پدید آورد که سالیانی دراز پس از وی باقی بماند.

دهقان زاده آزاده طابران، حکیم ابوالقاسم فردوسی طوسی، چنین مردی بود که ما برای بزرگداشت او و شاهنامه جاویدانش در این جا گرد آمده‌ایم تا یادش را گرامی بداریم و برای روان روشنش آمرزش ایزدی آرزو کنیم.

لوبک ، بهمن ماه ۱۳۶۸

## شاهنامه و فرهنگ عامه \*

روایت‌های ملی قرن‌ها بلکه هزاره‌ها سینه به سینه بوسیله مردم ایران نقل شده و از سلف به خلف انتقال یافته است.<sup>۱</sup> بدیهی است که در درازنای این روزگار داستانهای آن دستخوش جرح و تعدیلها و اضافه و نقصانهای بیشمار شده، ناتراشیدگیها و خشونت‌های آن را ذهن‌ها و ذوق‌های مستعد مردم هر عصر به اصلاح آورده و صیقل داده و آن را با مقتضیات عصر و محیط جغرافیایی و اجتماعی و دینی خویش تطبیق داده و شاخ و برگ‌های بسیار بدان افزوده‌اند تا سرانجام بخشی از آنها در دسترس استاد طوس قرار گرفته و خمیرمایه شاهکار بزرگ حماسه ملی ایران از آن فراهم آمده است. با این که نظم فردوسی صورتی ماندگار و قطعی بدین داستانها داد اما تصرفات مردم در آنها تا روزگار ما ادامه یافت و احتمالاً در آینده نیز دوام خواهد داشت.<sup>۲</sup>

در این باب از شرح جزئیات فراهم آمدن «خدای نامک» در عصر ساسانی و ترجمه آن به عربی زیر نام سیرالملوک بهمت عبدالله بن مقفع، و فراهم آمدن شاهنامه منشور فارسی به فرمان ابومنصور عبدالرزاق سپهسالار خراسان بسال ۳۴۶ ه.ق. صرف نظر می‌کنیم. این مطالب در مراجعی که در باب شاهنامه سخن گفته‌اند بتفصیل آمده است و علاقه‌مندان می‌توانند به آن منابع رجوع کنند.

\* این گفتار خلاصه‌ای است بسیار کوتاه از بخشی از یادداشت‌های فراوانی که نویسنده درباره پیوند حماسه ملی ایران با فرهنگ مردم فراهم آورده است و امیدوار است که روزی تمام آنها با شرح و تفسیر و توضیح کافی بصورت کتابی انتشار یابد.

تنها بخشی از شاهنامه را که می‌توان از این گنجینه کهن مستثنی کرد، بخش تاریخی آن است که از دوران ساسانی آغاز می‌شود. روشن است که این بخش فقط می‌توانسته است در عصر ساسانی تدوین شود و چنان که گفته‌اند در روزگار آخرین پادشاهان این سلسله اخبار این دودمان تدوین شده و باروایت‌های کهن در پیوسته و بصورت خدای‌نامک درآمده است. اگر چه این قسمت را «بخش تاریخی» شاهنامه می‌نامند، اما سرگذشت شاهان و حوادث تاریخی با افسانه‌های فراوان درهم آمیخته است. در سرگذشت بیشتر پادشاهان صاحب‌نام این سلسله مانند اردشیر، شاپور، بهرام پنجم معروف به بهرام گور، خسرو انوشروان و خسرو پرویز داستانهای متعدد و مفصل آمده است که بعضی از آنها ریشه‌ای بسیار کهن دارد.<sup>۳</sup>

در هر حال بخش اساطیری، قسمت حماسی و حتی بخش تاریخی شاهنامه رویی در فرهنگ مردم دارد و بر همان اساس است که هنوز نقالان در قهوه‌خانه‌ها این داستانها را برای مردم باز می‌گویند و در زیر سیاه چادرهای عشایر مردانی کم‌سواد اما پر حافظه هستند که نیمی از شاهنامه یا نزدیک به تمام آن را از بر می‌خوانند.<sup>۴</sup>

در همین حال شاهنامه و بعضی دیگر از آثار گرانقدر حماسی (مانند گرشاسپ‌نامهٔ اسدی و اسکندرنامهٔ نظامی و شهریارنامهٔ عثمان مختاری) روی دیگری در ادب فارسی دارند. شاهنامه خود شاهکار جاودان ادب و زنده کنندهٔ زبان پارسی و یکی از عوامل مهم پایداری این زبان در برابر نفوذ زبان عربی است و تمام دانشمندان، زبان‌شناسان، واژه‌شناسان و کارشناسان بزرگ حماسه و اساطیر که قرن‌ها عمر گرمی خود را صرف تحقیق در شاهنامه کرده‌اند، به این جنبهٔ آن نظر داشته‌اند. در این زمینه ارزش شاهنامه نه تنها از هیچ یک از شاهکارهای بزرگ ادب فارسی کمتر نیست، بلکه وزن و اعتبار آن بر بسیاری از این گونه آثار می‌چربد. در تاریخ ادب فارسی هیچ گوینده‌ای به اندازهٔ فردوسی مورد ستایش همکاران خویش قرار نگرفته است و شاعران هر قدر استادتر و تواناتر بوده‌اند در جلالت قدر و عظمت مقام فردوسی بیشتر و برتر سخن گفته‌اند. این ستایشها ستایش واقعی است، مدایح بسی‌صله است و گویندگان آن بصرافت طبع و بی‌چشمداشت هیچ مزد و منتی زبان بر آفرین این گویندهٔ بزرگ گشوده‌اند، و حق با ایشان است چه اگر توان سخن گفتن و شعر سرودن به سخن شیرین پارسی دارند، بهری عظیم از این امتیاز را به استاد طوس بدهکارند.

\*\*\*

تقریباً تمام شاهنامه با استثنای بخش تاریخی (=یک ثلث) آن داستانهای عوامانه و از

مقوله فرهنگ عامه است. علت آن که مردم با چنین شور و شوقی گوش به شنودن این سخنها می‌سپزند و گویندگان با آن ذوق و هنر این داستانها را برای ایشان باز می‌گویند همان است که در آغاز گفتار مذکور افتاد: این داستانها در میان مردم پدید آمده، ذهن و ذوق مردم ساده شهر و روستا ناسازیها و بی‌اندامیهای آن را به اصلاح آورده، شور و شوق و علاقه‌مندی همان مردم به آنان کسوت جاویدانی و ماندگاری پوشانیده است. سرپای داستان مال مردم و قهرمانان قوی پنجه آن مخلوق مردم است. بدیهی است مردم آنچه را که از میان ایشان برخاسته است دوست دارند و در تزیین و تجلیل آن می‌کوشند و از شنیدن داستان پیروزیهای قهرمانان آن خونشان بجوش می‌آید و اگر بزرگمردی چون فردوسی آن را به لباسی چنین فاخر و آراسته زینت دهد بیتهای او را در گنجینه حافظه خویش جای می‌دهند و در سخت و سست و پست و بلند زندگی بدان استناد می‌کنند و از آن کمک می‌خواهند.

در باره پیوند شاهنامه و فرهنگ عامه تا کنون تحقیقهای بسیار شده است و در این میان سه کتاب آقای ابوالقاسم انجوی شیرازی (شاهنامه و مردم، فردوسی و مردم، مردم و قهرمانان شاهنامه) شایسته نام بردن است.

اما شاهنامه دریایی ناپیدا کرانه است و منبعی پایان ناپذیر و سرچشمه بسیاری از آداب و رسوم و بن‌مایه‌ها که در فرهنگ عامه و داستانهای عوام بکار رفته و شاخ و برگهای فراوان یافته است.

در یادداشت‌های بنده بعضی گوشه‌های کوچک و برخی عناصر داستانسرایی که بعدها بسیار مورد تقلید قرار گرفته و توسعه فراوان یافته و نه تنها در افسانه‌های بعدی که حتی در تاریخ نیز نفوذ کرده گردآوری و معرفی شده است. از این یادداشتها که هنوز هم بسیار ناقص است بعضی موضوعهای مهمتر را برگزیده‌ام و از آنها باختصار تمام یاد می‌کنم:

#### ۱ - خواب:

خواب دیدن، و حوادثی که در رؤیا به نظر انسان می‌رسد، از گذشته‌های بسیار دور توجه آدمیان را به خود جلب کرده است. تقریباً تمام اقوام باستانی به تأثیر آن در زندگی آدمی اعتقاد داشته و «رؤیای صادق» را نوعی کشف و شهود و پیش‌بینی و خبر دادن از آینده می‌پنداشته‌اند. نمونه کامل اهمیت آن در نزد اقوام سامی داستان خواب حضرت یوسف است که شرح آن در قرآن کریم (سوره یوسف) آمده است. وی در خواب دید که یازده ستاره و ماه و خورشید بدو سجده می‌کنند. خواب را با پدر گفت و پدر از او خواست که آن را با برادران در میان نگذارد و چنین تعبیرش کرد که یوسف به فرمانروایی خواهد



رسید و منصبی بزرگ خواهد یافت.

پیش از ظهور و انگیزته شدن هر پیامبری نیز حاکمان روز به خواب می دیدند که حادثه‌ای فوق‌العاده روی داده، ستاره‌ای درخشیده، آفتابی طالع شده، درختی به آسمان سر برآورده یا طوفانی آغاز شده است. این خوابها پیش از زاده شدن ابراهیم، موسی و عیسی از سوی فرمانروایان دیده و چنین تعبیر می شد که در آینده نزدیک پیامبری ظهور خواهد کرد و بساط کفر یا ظلم را درهم خواهد نوردید.

در ایران نیز از روزگار باستان خواب دارای چنین اهمیتی بوده است و داستانسرایان که متوجه تأثیر و نفوذ این عنصر بوده‌اند از آن بهره فراوان برده و آن را در داستانهای خود مورد استفاده قرار داده‌اند.

خواب حتی در حل و فصل حوادث زندگی واقعی نیز تأثیر داشته و چه بسیار داستانها که در باب آن در کتابهای ادب و تاریخ آمده است.<sup>۵</sup> از این روی بسیار اتفاق می افتاده که کسانی برای برآورده شدن حاجت یا توجیه کار خویش خوابی را بر سازند و آن را به معبر بازگویند و چون وی آن را تعبیر کند بگویند که آن داستان را خود بر ساخته‌اند اما معبر تأکید کند که چون این سخن بر زبان شما گذشت و من تعبیر کردم، حوادث به همان صورت جریان خواهد یافت.<sup>۶</sup>

تا آن جا که این مقوله با شاهنامه پیوند می یابد می بینیم که فردوسی علاوه بر شرح خوابهای گوناگون در طی داستانها، برای احوال شخصی خویش نیز از خواب کمک می گیرد. مثلاً در توجیه علت آن که چرا شاهنامه را به نام محمود کرده است در دیباچه گوید:

بخفتم شبی لب پر از آفرین  
که رخشنده شمعی برآمد ز آب  
از آن شمع گشتی چویاقوت زرد  
یکی تخت پیروزه پیدا شدی  
یکی تاج بر سر بجای کلاه  
به دست چپش هفتصد ژنده پیل  
به داد و به دین شاه را رهنمای  
وز آن ژنده پیلان و چندان سپاه  
از آن نامداران بپرسیدمی  
ستاره ست پیش اندرش یا سپاه

بر اندیشه شهریار زمین  
چنان دید روشن روانم به خواب  
همه روی گیتی شب لاژورد  
در و دشت بر سان دیبا شدی  
نشسته بر او شهریاری چوماه  
رده بر کشیده سپاهش دو میل  
یکی پاک دستور پیشش به پای  
مرا خیره گشتی سر از فر شاه  
چو آن چهره خسروی دیدمی  
که این چرخ و ماه است یا تاج و گاه

مرا گفت کاین شاه روم است و هند  
 که ایران و توران ورا بنده اند  
 بیاراست روی زمین را به داد  
 جهاندار محمود شاه بزرگ  
 ز کمشیر تا پیش دریای چین  
 چو کودک لب از شیر مادر بشت  
 تونیز آفرین کن که گوینده‌ای  
 نپیچد کسی سر ز فرمان اوی  
 ز قنوج تا پیش دریای سند  
 به رای و به فرمان او زنده‌اند  
 به پرداخت از آن، تاج بر سر نهاد  
 به آبشخور آرد همی میش و گرگ  
 بر او شهریاران کنند آفرین  
 ز گهواره محمود گوید نخست  
 بدو نام جاوید جوینده‌ای  
 نیارد گذشتن ز پیمان اوی<sup>۷</sup>

شرح خواب در این جا پایان می‌آید و گوینده به حوادث بعد از آن می‌پردازد: چو بیدار گشتم بچستم ز جای... الخ

فردوسی برای آوردن بیت‌های سرودهٔ دقیقی در شاهنامه نیز بار دیگر خواب می‌بیند. این بار دقیقی به خواب وی آمده گوید من بیتی هزار از داستان گشتاسپ و ارجاسپ سروده‌ام و پس از آن روزگارم بسرآمد. اگر تو آن بیتها را یافتی بخیلی مکن و آن را در شاهنامهٔ خود بیاور. شاعر دقیقی را سپاس می‌گوید که با آن که جز اندکی از این داستان بزرگ را نگفته اما راهنمای وی در سرودن حماسهٔ ملی ایران بوده است. آن‌گاه گوید که من چون در شعرهای دقیقی نگریستم آنها را سست و ناتندرست یافتم و بهتر است کسی که طبعی چون آب روان ندارد بسوی نامهٔ خسروان دست نبرد. در پایان بیت‌های نقل شده از دقیقی نیز بصراحت می‌گوید من این بیتها را در شاهنامهٔ خود نقل کردم تا شاه «سخن گفتن نابکار» را بشناسد و - خلاصه - بداند که اگر کسی دیگر و حتی استادی مانند دقیقی این نامه را بنظم می‌آورد، شاهنامه این نبود که ما امروز در دست داریم.

باید عرض کنم که در این گفتگو حق با فردوسی است و این نکته‌ای است که قرن‌هاست سخنوران و سخن‌شناسان آن را تأیید کرده‌اند. اگر دقیقی زنده می‌ماند و تمام شاهنامه را می‌سرود، باز ممکن بود سرودهٔ وی جاویدان و ماندگار نباشد و معنی این سخن آن است که فردوسی حقی ثابت و فراموش‌نشدنی به گردن فرهنگ و ادب ایران و زبان فارسی دارد و شاهنامهٔ او یگانه صورتی است از نسخهٔ منظوم حماسهٔ ملی که شایستهٔ به یاد ماندن و به خاطر سپردن است و گویندگان دیگر - حتی شاعران بعد از او و کسانی که سرمشقی چون شاهنامه را در پیش چشم داشته‌اند هرگز نتوانسته‌اند حتی به حریم وی نزدیک شوند. بنابراین اگر در هزار و اند سال پیش استادی بزرگ چون فردوسی پدید

نمی‌آمد و این حماسه کوه‌پیکر را بنظم نمی‌آورد بیم آن بود که این روایتها در طی قرون و اعصار رفته رفته به نابودی گراید و گرد فراموشی بر آن افشانده شود.<sup>۸</sup>

در شاهنامه غیر از فردوسی از ضحاک، سام نریمان (دو بار)، افراسیاب، سیاوش، پیران، گودرز، جریره مادر فرود (فرزند سیاوش)، طوس، کتیون دختر قیصر و مادر اسفندیار، کید هندی، بابک نیای اردشیر (دو شب پیاپی)، انوشروان و بهرام چوبین خوابهایی یاد شده است که بعضی از آنها مانند خواب کید هندی و تفسیر آن بسیار دراز است. تمام این خوابها - جز یکی - از حوادثی که در آینده اتفاق خواهد افتاد خبر می‌دهند و رخ دادن حوادث خجسته یا شومی را بازمی‌گویند. البته شرح و تفسیر آنها نیز در جای خود اهمیت دارد. چون نقل تمام این خوابها را در این گفتار مختصر روی نیست دو سه تای آنها را که نمونه کامل نوع خود هستند یاد می‌کنیم. نخست خواب ضحاک است. وی نخستین قهرمانی است که در شاهنامه خوابی از او نقل شده است:

در ایوان شاهی شبی دیرباز	به خواب اندرون بود با ارنواز
چنان دید کز کاخ شاهنشهان	سه جنگی پدید آمدی ناگهان
دو مهتریکی کهتر اندر میان	به بالای سرو و به فرّ کیان
کمر بستن و رفتن شاهوار	به چنگ اندرون گرزّه گاوسار
دمان پیش ضحاک رفتی به جنگ	زدی بر سرش گرزّه گاورنگ
یکایک همین گرد کهتر به سال	ز سر تا به پایش کشیدی دوال
بدان زه دو دستش بیستی چوسنگ	نهادی به گردن برش پالهنگ
همی تاختی تا دماوند کوه	کشان و دوان از پس اندر گروه
بپیچید ضحاک بیدادگر	بدریدش از هول گفستی جگر
یکی بانگ برزد به خواب اندرون	که لرزان شد آن خانه بیستون <sup>۹</sup>

برای تعبیر این خواب از سوی موبدان به ذیل این داستان در شاهنامه رجوع کنید.

دومین خوابی که در این گفتار یاد می‌کنیم خواب انوشروان است. این خواب از دو جهت بسیار اهمیت دارد: نخست آن که شرح آن با شاخ و برگهای روزافزون و بسیار زیاد به مجموعه داستانها (مانند جوامع الحکایات عوفی) و داستانهای عوامانه (مانند تحریرهای گوناگون قصه حمزه و رموز حمزه) راه یافته است و مطالعه این صورتهای گوناگون و مقایسه آنها با داستان اصلی که در شاهنامه آمده و فقط مربوط به راه یافتن بزرگمهر به دربار کسری است بسیار جالب توجه است. در داستانهای بعدی این حکایت مقدمه و دنباله‌ای دراز پیدا می‌کند و در آنها بزرگمهر تعبیر خواب را به خواستن کین از

قاتل پدر خویش موقوف می‌کند.

دومین نکته مهمی که در شرح این خواب وجود دارد اظهار عقیده فردوسی است درباره خواب و خواب دیدن که در حقیقت بیان عقیده تمام اقوام باستانی است در این باره:

نگر خواب را بیهده نشمری بویژه که شاه جهان بیندش ستاره زند رای با چرخ و ماه روانهای روشن ببیند به خواب شبی خفته بد شاه نوشین روان چنان دید در خواب کز پیش تخت شهنشاه را دل بیاراستی بر او بر آن گسای آرام و نواز چو بنشست می خوردن آراستی چو خورشید بر زد سر از برج گاو نشست از بر تخت کسری دژم گزارنده خواب را خواندند بگفت آن کجا دید در خواب شاه گزارنده خواب پاسخ نداد	یکی بهره دانی ز پیغمبری روان درخشنده بگزیندش سخنهای پراکنده کرده به راه همه بودندیها چو آتش بر آب خردمند و بیدار و دولت جوان برستی یکی خسروانی درخت می و رود و رامشگران خواستی نشستی یکی تیز دندان گراز وز آن جام نوشیروان خواستی ز هر سو برآمد خروش چکاو از آن دیده گشته دلش پر زغم ردان را ابرگاه بنشانند بدان موبدان نماینده راه کز آن دانش او را نبید هیچ یاد <sup>۱</sup>
--	---

پس از فروماندن موبدان و خوابگزاران از تعبیر این رؤیا، کسی بزرگمهر را که کودکی فرزانه و مورد تأیید الهی بوده است می‌یابد و او را نزد شاه می‌برد. نوجوان فرزانه خواب شاه را چنین تعبیر می‌کند که بیگانه‌ای در حرم او راه یافته است و هم به تدبیر بزرگمهر او را که غلامی بوده است در شبستان یکی از زنان خسرو می‌یابد و با آن زن مجازات می‌کنند.

در سراسر شاهنامه تعبیر حوادثی که در خواب دیده می‌شود به حقیقت می‌پیوندد و چهار بیت فردوسی در آغاز شرح خواب انوشروان شاهد این عقیده است. در این خوابهای متعدد فقط یک مورد استثنایی وجود دارد و آن خواب دیدن بهرام چوبینه است:

چو بهرام جنگی به خیمه بخفت چنان دید در خواب بهرام شیر سپاهش سراسر شکسته شدی	همه شب دلش بود با جنگ جفت که ترکان شدندی به جنگش دلیر به او راه بی راه بسته شدی
---	---

همی خواستی از ییلان زینهار  
غمی شد چو از خواب بیدار شد  
شب تیره با درد و غم بود جفت  
این حادثه در طی جنگ بهرام چوبین با شاه ترکان، موسوم به ساوه شاه، اتفاق افتاد.  
وی به قول فردوسی این خواب را پوشیده داشت و از نگرانی خویش نیز با کسی سخن  
نگفت و روز دیگر با سپاه خود در جنگ ترکان آمد. در این نبرد یکی از سپاهیان بهرام  
چوبین که او نیز بهرام نام داشت ترکی را اسیر گرفت. شرح ماجرا را از چند بیت پیش  
آغاز می کنیم:

کم آمد ز لشکریکی نامور  
ز تخم سیاوش گوی مہتری  
همی رفت جوینده چون بیہوشان  
تن خسته و کشته چندی کشید  
سپہبد از آن کار شد دردمند  
زمانی برآمد پدید آمد اوی  
ابا سرخ ترکی بُد او گربه چشم  
چو بہرام بہرام را دید گفت  
از آن پس بہر سیدش از ترک زشت  
چہ مردی و نام و نژاد تو چیست؟  
چنین داد پاسخ کہ من جادوام  
ہر آن کس کہ سالار باشد بہ جنگ  
بہ شب چیزہایی نمایم بہ خواب  
تورا من نمودم شب آن خواب بد  
مرا چارہ زان بیش باید جُست  
بہ ما اختر بد چنین بازگشت  
مرد جادو بہ بہرام پیشنہاد کرد کہ او را نگاہدارد و بہ جان زینہار دہد تا در جنگہا  
بکار او آید:

پیاده بماندی نبودیش یار  
سر پر ہنر پر ز تیمار شد  
پوشید آن خواب و با کس نگفت<sup>۱۱</sup>

کہ بہرام بُد نام آن پر ہنر  
سپہبد سواری دلاور سری  
مگر زو بیابد بہ جایی نشان  
ز بہرام جایی نشانی ندید  
همی گفت زارای گو مستمند  
در بستہ را چون کلید آمد اوی  
تو گفستی دل آزرده دارد بہ خشم  
کہ ہرگز مبادی تو با خاک جفت  
کہ ای دوزخی روی دور از بہشت  
کہ زاینده را بر تو باید گریست  
ز مردی و از مردمی یک سوام  
بہ کار آیمش چون بود کار تنگ  
کہ آہستگان را کنم پر شتاب  
بدان گونه تا بر سرت بد رسد  
چو نیرنگہا را نکردم درست  
ہمان رنج با باد انباز گشت<sup>۱۲</sup>

دلش گشت پر درد و رخسارہ زرد  
بکار آیدم چون شود کار تنگ  
چہ سود آمد از جادویی بر سپاہ؟

چو بشنید بہرام و اندیشہ کرد  
زمانی ہمی گفت کاین، روز جنگ  
زمانی ہمی گفت بر ساوہ شاہ

همه نیکویها زیزدان بود کسی را کجا بخت خندان بود  
بفرمود از تن بریدن سرش جدا کرد جان از تن بی برش<sup>۱۳</sup>  
واپسین خوابی که شرح آن در شاهنامه آمده از انوشروان است اگر چه وی آخرین  
پادشاه ساسانی نیست و خواب او نیز در ضمن شرح دوران فرمانروایش نیامده است.  
یزدگرد سوم در ضمن پیش‌بینی حوادث شوم آینده و چیره شدن عرب بر ایران از خواب  
کسری سخن در میان می‌آورد:

چنین گشت پرگار چرخ بلند که آید بدین پادشاهی گزند  
از این زاغ ساران بی آب و رنگ نه هوش و نه دانش نه نام و نه ننگ  
که نوشین روان دیده بُد این به خواب کز این تخت پیراگند رنگ و آب  
چنان دید کز تازیان صد هزار هیونان مست و گسسته مهار  
گذریافتندی به اروند رود نماندی بر این بوم و برتار و پود  
به ایران و بابل نه کشت و درود به چرخ زحل بر شدی تیره دود  
هم آتش بمردی به آتشکده شدی تیره نوروز و جشن سده  
از ایوان شاه جهان کنگره فتادی به میدان او یکسره  
کنون خواب را پاسخ آمد پدید ز ما بخت گردن بخواهد کشید  
شود خوار هر کس که هست ارجمند فرومایه را بخت گردد بلند  
پراگنده گردد بدی در جهان گزند آشکارا و خوبی نهان  
به هر کشوری درستمکاره‌ای پدید آید و زشت پتیاره‌ای  
نشان شب تیره آمد پدید همی روشنایی بخواهد پرید<sup>۱۴</sup>

آنچه را که بعدها در کتابهای سیره نبوی و ترجمه احوال رسول اکرم (ص) بعنوان  
حوادث قطعی یاد کرده و آنها را واقع شده و انجام یافته دانسته‌اند (از قبیل افتادن خشت  
از کنگره ایوان کسری و فرو مردن آتش در آتشکده در شب ولادت آن حضرت) در  
شاهنامه بصورت خوابی که انوشروان دید عنوان شده است. تکرار تحولات و فراز و  
نشیبهای تاریخی نیز که از این بیتها و بیتهای داستان ضحاک در آغاز شاهنامه برمی‌آید  
بسیار عبرت‌انگیز و قابل ملاحظه است.

## ۲ - افسون و جادو

در شاهنامه افسون بر دو گونه است: ایزدی و اهریمنی. در میان شاهان اساطیری  
طهمورث، منوچهر و فریدون افسون می‌دانسته‌اند. طهمورث وزیری شهرسپ نام داشت  
که مردی نیک فطرت بود:

همه راه نیکی نمودی به شاه  
چُن آن شاه پالوده گشت از بدی  
برفت اهرمن را به افسون بیست  
زمان تا زمان زینش بر ساختی  
چو دیوان بدیدند کردار اوی  
شدند انجمن دیو بسیار مر  
چو طهمورث آگه شد از کارشان  
به فتر جهاندار بستش میان  
همه نره دیوان افسونگران  
دمنده سیه دیوشان پیشرو  
جهاندار طهمورث بافرین  
یکایک بر آراست با دیوجنگ  
از ایشان دو بهره به افسون بیست  
کشیدندشان خسته و بسته خوار

همه راستی خواستی پایگاه  
بتابید از او فتره ایزدی  
چو بر تیزرو بارگی بر نشست  
همی گرد گیتیش بر تاختی  
کشیدند گردن ز گفتار اوی  
که پردخت مانند از او تاج و فر  
بر آشفست و بشکست بازارشان  
به گردن بر آورد گرز گران  
برفتند جادو سپاهی گران  
همه باسمان بر کشیدند عو  
بیامد کمر بسته رزم و کین  
نبد جنگشان را فراوان درنگ  
دگرشان به گرز گران کرد پست  
به جان خواستند آن زمان زینهار<sup>۱۵</sup>

چنین بنظر می آید که طهمورث دو سوم دیوان را به افسون بسته و یک ثلث دیگر را با گرز گران سرکوب کرده باشد.

منوچهر شاه نیز افسون می دانسته است:

به هشتم بیامد منوچهر شاه  
همه جادو یها به افسون بیست

به سر بر نهاد آن کیانی کلاه  
بر او سالیان انجمن شد دو شست<sup>۱۶</sup>

افسونگری را موجودی نیکخواه بشکل پری به فریدون آموخت:

پس آمد بدان جای نیکان فرود  
چو شب تیره تر گشت از آن جایگاه  
فرو هشته از مشک تا پای موی  
سوی مهتر آمد بسان پری  
کجا بندها را بداند کلید  
فریدون بدانست کان ایزدی است  
شد از شادمانی رخس ارغوان

فرستاد نزدیک ایشان درود  
خرامان بیامد یکی نیکخواه  
بکردار حور بهشتیش روی  
نهانی بیامختش افسونگری  
گشاده به افسون کند ناپدید  
نه از راه بیکار و دست بدی است  
که تن را جوان دید و دولت جوان<sup>۱۷</sup>

در این جاست که ایزدی بودن این نوع افسون بصراحت در متن شاهنامه آمده است.<sup>۱۸</sup>

فریدون به یاری همین افسون به شکل اژدها برآمد و سر راه بر پسران خود گرفت تا ایشان

را بیازماید:

چو از باز گردیدن این سه شاه  
زدلشان همی خواست کاگه شود  
بیامد بسان یکی ازدها  
خروشان و جوشان به جوش اندرون  
چو هر سه پسر را بنزدیک دید  
برانگیخت گرد و برآورد جوش  
شد آگه فریدون، بیامد به راه  
زبدها گمانیش کوتاه شود  
کز او شیر گفتی نیابد رها  
همی از دهانش آتش آمد برون  
به گرد اندرون کوه تاریک دید  
جهان شد ز آواز او با خروش<sup>۱۹</sup>

باقی داستان توضیح عکس‌العمل هر یک از پسران در برخورد با ازدهاست و از بحث فعلی ما بیرون است. این گونه تغییر شکلها در جادوی اهریمنی کمتر در شاهنامه دیده می‌شود و تنها مورد آن برآمدن پیر زال جادو بصورت زنی جوان و زیبا در هفت خان رستم و اسفندیار است. یک بار نیز در هفت خان اسفندیار زن جادو بشکل شیری در آمد اما نتوانست به اسفندیار گزند برساند. بعضی دیگر از قهرمانان حماسی شاهنامه مانند سیاوش و کیخسرو نیز با عالم غیب سر و سری داشته‌اند و گاه بصورتی غیر عادی رازی یا طلسمی برایشان گشوده می‌شده یا از آنچه روی خواهد داد خبر می‌داده‌اند.

زال نیز همواره به یاری سیمرغ پشتگر می‌داشته و به نیروی آن مرغ چاره‌گر و فرمانروا بسیاری از دشواریهای خود را آسان می‌کرده است و از همین روی دشمنان و خرده‌گیران او را دستان (= مکر و فریب) نامیده و جادویش خوانده‌اند.

\*\*\*

در شاهنامه اغلب صحنه‌های جادوگری چیزی نیست جز فراز آوردن برف و باران و ایجاد انقلاب در هوا. نخستین صحنه این نوع جادوگری هم در داستان فریدون اتفاق می‌افتد. شاه فریدون سه پسر خود را به یمن می‌فرستد تا از سه دختر («سرو») پادشاه یمن خواستگاری کنند و ایشان را به زنی بگیرند. شاه سرو با این وصلت موافق نبود و از سوی دیگر تاب مقاومت در برابر فریدون را نداشت. ناگزیر از در رفق و مدارا درآمد و در نظر گرفت که با جادویی و افسون کار ایشان را بسازد. اما فریدون مردی جهان‌نیده و گرم و سرد چشیده بود. حیلت شاه سرو را پیش بینی کرد و راه مقابله با آن را به فرزندان آموخت. شاه سرو شب هنگام پسران شاه را در باغ، نزدیک آبگیر خوابانید:

بدان گه که می‌چیره شد بر خرد  
سبک بر سر آبگیر گلاب  
به پالیز پیش گل افشان درخت  
کجا خواب و آسایش اندر خورد  
بفرمودشان ساختن جای خواب  
بخفت این سه آزاده نیکبخت



سر تازیان شاه افسونگران  
 برون آمد از گلشن خسروی  
 برآورد سرما و باد دمان  
 چنان شد که بفسرد هامون و راغ  
 سه فرزند آن شاه افسون گشای  
 بدان ایزدی فر فرزانگی  
 بر آن بنند جادو ببستند راه  
 چو خورشید برزد سر از تیره کوه  
 بسنزد سه داماد آزاد مرد  
 فسرده به سرما و برگشته کار  
 چنین خواست کردن بدیشان نگاه  
 سه آزاده را دید چون ماه نو  
 بدانست کافسون نیاید بکار

یکی چاره اندیشه کرد اندر آن  
 بسیار است آرایش جادوی  
 بدان تا سرآید برایشان زمان  
 به سر بر نیارست پزید زاغ  
 بجستند از آن سخت سرما ز جای  
 به افسون شاهان و مردانگی  
 نکرد ایچ سرما بدیشان نگاه  
 بیامد سبک مرد افسون پژوه  
 که بیند رخنانشان شده لاژورد  
 بمانده سه دختر بدو یادگار  
 نه بر آرزو گشت خورشید و ماه  
 نشسته بر آن خسروی گاه نو  
 نباید بدین برد خود روزگار<sup>۲۰</sup>

در این جا بار دیگر به افسون ایزدی که نوعی «افسون گشایی» و بی اثر کردن افسون

جادویی است برمی خوریم.

تقریباً در همه جای شاهنامه صحنه های جادویی عبارت است از تغییر دادن هوا و منقلب ساختن آن و تیره کردن آسمان و باریدن برف و باران. یکی دیگر از موارد شرح صحنه جادویی در داستان رفتن کاووس به مازندران و گرفتار شدن او به دست دیوسپید است:

شب آمد یکی ابر شد با سپاه  
 چو دریای قار است گفתי جهان  
 یکی خیمه زد بر سر از دود و قیر  
 چو بگذشت شب روز نزدیک شد  
 ز لشکر دو بهره شده تیره چشم  
 از ایشان فراوان تبه کرد نیز  
 چو تاریک شد چشم کاووس شاه  
 همه گنج تاراج و لشکر اسیر

جهان کرد چون روی زنگی سیاه  
 همه روشنایش گشته نهان  
 سیه شد جهان چشمها خیره خیر  
 جهانجوی را چشم تاریک شد  
 سر نامداران از او پر ز خشم  
 نبود از بند بخت ماننده چیز  
 بد آمد ز کردار او بر سپاه  
 جوان دولت و بخت برگشت پیر<sup>۲۱</sup>

نیز در داستان کاموس کشانی مردی جادو از سپاه وی بر لشکر ایران برف و باران

بارید:

زترکان یکی بود بازور نام  
بیاموخته کژئی و جادوی  
چنین گفت پیران به افسون پژوه  
یکی برف و سرما و باد دمان  
چوبازور در کوه شد، در زمان  
در بخشهای جدیدتر شاهنامه، این برف و باران و انقلاب هوا با شاخ و برگهای تازه همراه شده است:

در داستان بهرام چوبین و جنگ او با ساوه شاه نیز جادو دخالت می‌کند:  
چنین گفت پس با سپه ساوه شاه  
بدان تا دل و چشم ایرانیان  
همه جادوان جادوی ساختند  
برآمد یکی باد و ابری سیاه  
خروشید بهرام کای مهتران  
بدین جادو بها مدارید چشم  
که آن سربسرتیل و جادوی است  
این ریزش برف و باران در غیر فصل، ممکن است جنبه ایزدی و اهورایی نیز داشته باشد. در شاهنامه به یک صحنه از این گونه بر می‌خوریم و آن در شرح پایان کار کی خسرو است. این پادشاه پس از نشانیدن لهراسب به تخت سلطنت و نوشتن فرمان برای سرداران و پهلوانان مدتی دراز به نیایش اهورامزدا پرداخت و سرداران را بار نداد. پس از چند هفته بزرگان را فراخواند و بدیشان اعلام کرد:

به یزدان یکی آرزو داشتم  
کنون پنج هفته است تا من به پای  
که بخشد گذشته گناه مرا  
نماند کز این راستی بگذرم  
کنون یافتم هرچه جستم ز کام  
سحرگه مرا چشم بغنود دوش  
که بر ساز، کامد گه رفتنت  
جهان را همه خوار بگذاشتم  
همی خواهم از داور رهنمای  
درخشان کند تیره گاه مرا  
چو شاهان پیشین بپیچد سرم  
بباید بسیچید کامد خرام  
یزدان بیامد خجسته سروش  
سرآمد نژندی و ناخفتنت<sup>۲۴</sup>  
شرح این صحنه بسیار دراز است. سرانجام کی خسرو همه سرداران را قانع می‌کند که رفتن او قطعی است و سرداران نیز نمی‌توانند او را دنبال کنند:

بدان مهتران گفت زین کوهسار  
 که راهی دراز است و بی آب و سخت  
 بر این ریگ برنگذرد هر کسی  
 سه مرد گرانمایه و سرفراز  
 چو دوستان و رستم چو گودرز پیر  
 نگشتند زوباز چون طوس و گیو  
 این سخن شاه را گروهی از سرداران تجربه آموخته شنیدند و بازگشتند و گروهی دیگر  
 چون: طوس و گیو و بیژن و فریبرز سخن او را باور نکردند و دنبال او به راه افتادند:

... به ره بریکی چشمه آمد پدید  
 بدان آب روشن فرود آمدند  
 بدان مرزبانان چنین گفت شاه  
 بجوییم کار گذشته بسی  
 چو خورشید تابان برآرد درفش  
 مرا روزگار جدایی بود  
 چو بهری ز تیره شب اندر چمید  
 بر آن آب روشن سر و تن بشست  
 چنین گفت با نامور بخردان  
 کنون چون برآرد سنان آفتاب  
 شما باز گردید زین ریگ خشک  
 ز کوه اندر آید یکی باد سخت  
 ببارد بسی برف ز ابر سیاه  
 هوا گرم و روشن بود. سرداران کی خسرو بازگشتند و بر سر چشمه فرود آمدند.

تصمیم گرفتند که چیزی بخورند و بر سر آن چشمه بخوابند و با مدام بازگردند:  
 ز آن پس بخوردند چیزی که بود  
 هم آن گه برآمد یکی باد و ابر  
 چو برف از زمین بادبان بر کشید  
 یکایک به برف اندرون ماندند  
 زمانی تپیدند در زیر برف  
 نماند ایچ کس را از ایشان توان  
 برآمد به فرجام شیرین روان<sup>۲۹</sup>

همه بازگردید بی شهریار  
 نه باشد گیاه و نه برگ درخت...  
 مگر فتره و بُسرز دارد بسی  
 شنیدند گفتار و گشتند باز  
 جهانجوی و بیننده و یادگیر  
 همان بیژن و هم فریبرز نیو...

جهانجوی کی خسرو آن جا رسید  
 بخوردند چیزی و دم برزند  
 که امشب نرانیم زین جایگاه  
 کز این پس نبینند ما را کسی  
 چو ز آب گردد زمین بنفش  
 مگر با سروش آشنایی بود...  
 کی نامور پیش چشمه رسید  
 همی خواند اندر نهان زند و اُست  
 که باشید بدرود تا جاودان  
 نبینید دیگر مرا جز به خواب  
 مباشید اگر بارد از ابر مشک  
 کجا بشکند شاخ و برگ درخت  
 شما سوی ایران نیابید راه...

باریدن این برف بی‌هنگام واقعه‌ای اهورایی بود و کی خسرو آن را پیش بینی کرده بود و چون دلیران به گفته او گوش فرا ندادند در زیر برف جان باختند.

\*\*\*

فروباراندن برف و باران به نیروی افسون و اشیاء سحرآمیز از عاداتهای ترکان و مغولان بوده و رفته رفته با شرح و بسط بیشتر بصورت یکی از عناصر مهم داستانی حماسه درآمده است.<sup>۲۶</sup>

بیشتر صحنه‌های جادوگری شاهنامه دارای همین بُن‌مایه (thème) است. بعضی صحنه‌های نادر دیگر نیز هست که کار جادوان چیزی دیگر است. گاه نیز فقط گفته شده است که فلان شاه یا فلان سردار جادوست اما درباره کیفیت کار او یا هیچ گفته نشده یا اشاراتی مبهم بدان رفته است. دقیقی در هزاربیت خود هر دو سردار ارجاسپ تورانی را جادو می‌نامد و گویا در دادن این صفت بیشتر به خوار داشتن ایشان نظر دارد:

براین ایستادند ترکان چین	دو تن نیز کردند از ایشان گزین
یکی نام او بیدرفش بزرگ	گوی پیرو جادو ستنبه سترگ
دگر جادوی نام او «نام خواست»	که هرگز دلش جز تباهی نخواست <sup>۲۷</sup>

درباره افراسیاب نیز یک‌جا گفته شده است که جادو است و در جایی دیگر به کیفیت جادوگری وی اشاره می‌شود:

جهان‌دیده پر دانش افراسیاب	جز از چاره جستن نبیند به خواب
ندانند جز از تنبل و جادویی	فریب و بداندیشی و بدخویی <sup>۲۸</sup>

وقتی کی خسرو می‌خواهد به تن خود با شیده پسر افراسیاب جنگ کند، گروهی از سرداران این کار او را خردمندانه نمی‌دانند و خرده بر وی می‌گیرند که اگر به شاه در این نبرد گزندی رسد ایران بی سرپرست خواهد ماند. کی خسرو در پاسخ ایشان گوید:

بدانید کاین شیده روز نبرد	پدر را ندارد به هامون بمرد
سلیحش پدر کرده از جادویی	ز کزتی و بیراهی و بدخویی
نباشد سلیح شما کارگر	بدان جوشن و خود پولاد بر
همان اسپش از باد دارد نژاد	به دل همچو شیر و به رفتن چوباد
کسی را که یزدان نداده ست فر	نباشدش با جنگ او پای و پر <sup>۲۹</sup>

اما در عین حال دیده‌ایم که سیاوش زرهی داشته که سلاح بر آن کارگر نبوده است. پس از کشته شدن سیاوش گیوبه پاداش خدمتی که کرده و کی خسرو را از توران به ایران آورده بود آن جوشن را برای خود برداشت. هر وقت بیژن می‌خواست به جنگی خطرناک

برود این زره را از پدر به عاریت می گرفت. در باب این زره و خاصیت آن باید در هنگام بحث از روین تنی توضیح بیشتر داده شود و این جا فقط می گوئیم که درباره زره سیاوش حتی گمان جادویی و اهریمنی بودن نمی توان برد.

بنا بر آنچه تا کنون دیدیم، عین همان کارها که به جادوان نسبت داده شده و اهریمنی دانسته شده است، می تواند جنبه ایزدی و اهورایی نیز داشته باشد. فقط دو مورد مشابه جادوگری در داستانهای هفت خان رستم و هفت خان اسفندیار آمده است که اهریمنی است و تالی اهورایی ندارد و آن آمدن زن جادوگر بر سر راه این دو پهلوان است. در داستان رستم زن جادو خویشتن را به شکل زنی زیبا بیاراست و نزد رستم آمد:

بیاراست رخ را بسان بهار	و گر چند زیبا نبودش نگار
بر رستم آمد پر از رنگ و بوی	بپرسید و بنشست نزدیک اوی
تهمتن به یزدان نیایش گرفت	ابر آفرینها فزایش گرفت...
یکی طاس می بر کفش بر نهاد	ز دادار نیکی دهش کرد یاد
چو آواز داد از خداوند مهر	دگر گونه تر گشت جادو به چهر
روانش گمان نیایش نداشت	ز بانش توان ستایش نداشت
سیه گشت چون نام یزدان شنید	تهمتن سبک چون دراو بنگرید
بینداخت از باد ختم کمند	سر جادو آورد ناگه به بند <sup>۳۰</sup>

در هفت خان اسفندیار دخالت زن جادو قدری وسیعتر است. علاوه بر این یکی از عناصر مهم و مؤثر داستانسرایی نیز در آن بکار رفته است. گرگسار دلیل راه اسفندیار این جادو را «غول» می خواند و اسفندیار را از او بر حذر می دارد:

که فردا چو در منزل آبی فرود	به پیشت زن جادو آرد درود
چو خواهد بیابان چو دریا کند	به بالای خورشید پهنا کند
ورا غول خوانند شاهان به نام	به روز جوانی مرو پیش دام <sup>۳۱</sup>

زن جادو در داستان اسفندیار علاوه بر آن که خود را بصورت زنی خوب روی فرامود:

زن جادو آواز اسفندیار	چو بشنید شد چون گل اندر بهار...
پر آژنگ روی بی آیین وزشت	بدان تیرگی جادو بها نوشت
بسان یکی ترک شد خوب روی	چو دیبای چینی رخ از مشک موی
بیامد بنزدیک اسفندیار	نشست از بر سبزه و جو بیار
جهانجوی چون روی او را بدید	سرود و می و رود برتر کشید...
یکی جام پر باده مشک بوی	بدو داد تا لعل گرددش روی

یکی نغزپولاد زنجیر داشت  
 به بازوش در بسته بُد زردهشت  
 بدان آهن از جان اسفندیار  
 بینداخت زنجیر در گردنش  
 زن جادو از خویشتن شیر کرد  
 بدو گفت بر من نیاری گزند  
 بیارای زان سان که هستی رُخت  
 به زنجیر شد گنده پیری تباه  
 سر و موی چون برف و رنگی سیاه<sup>۳۲</sup>

در سنتها و اساطیر و افسانه‌های هند و اروپایی به خاصیت ضد جادویی آهن بسیار اشارات صریح یا ضمنی رفته است. در همین شاهنامه بزرگترین حریف ضحاکِ جادو آهنگری است به نام کاوه. در داستانهای دیگر نیز از این اشارات به فراوانی توان یافت لیکن فعلاً این موضوع مورد بحث نیست. نکتهٔ دیگر آن است که گوید زردشت این زنجیر پولاد را از بهشت آورده بود. اقوام باستانی آهن خالص را از آسمان سنگها به دست می‌آوردند. بدین نکته نیز در داستانهای حماسی اشارت فراوانی رفته است. شمشیر عنترة بن شداد العبسی پهلوان حماسی عرب از آسمان سنگ است. ذوالفقار علی (ع) از آسمان آمده است و همان است که بعدها بصورت تبر ابومسلم در می‌آید. در قرآن کریم نیز به آسمانی بودن آهن تصریح شده و خداوند آن را به زمین فرو فرستاده است. گمان می‌رود آن سنگ مقدس اردبیل نیز که گفته شده است در نخستین آتشکدهٔ زردشت وجود داشته از سنگهای آسمانی و آهن خالص بوده است. امروز نمونه‌های بسیار از این آسمان سنگها را در موزه‌های علمی و تاریخ طبیعی کشورهای گوناگون می‌توان دید. شاید حجرالاسود نیز از همین گونه سنگها باشد چه روایتی دربارهٔ آسمانی بودن آن وجود دارد. در پایان سخن نمی‌توان از یک صحنهٔ بسیار خاص جادویی در شاهنامه یاد نکرد. این صحنه در شرح روزگار پادشاهی انوشروان، در داستان مهبود با زروان آمده است. مهبود مردی بود مورد اعتماد مطلق شاه و پادشاه جز از دست وی و دو فرزندش چیزی نمی‌خورد:

نخوردی جز از دست مهبود چیز  
 خورشخانه در خان او داشتی  
 هم ایمن بدی زان دو فرزند نیز  
 تن خویش مهبود او داشتی  
 مردی زروان نام که حاجب پادشاه و از نزدیکان او بود به مهبود و فرزندان او و تقرب ایشان پیش پادشاه رشک می‌برد و پیوسته از ایشان بدگویی می‌کرد اما مهبود را حساب

پاک بود و از گفتار بداندیشان بیمی نداشت تا روزی زروان به مردی یهودی برخورد:

زافسون سخن رفت روزی نهمان	ز درگاه وز شهریار جهان
ز نیرنگ وز تنبل و جادویی	ز کردار کثری و از بدخویی
چو زروان به گفتار مرد جهود	نگه کرد وزان سان سخنها شنود
بر او راز بگشاد و گفت این سخن	بجز پیش جان آشکارا مکن
یکی چاره باید تو را ساختن	زمانه ز مهبود پرداختن...
چنین داد پاسخ به زروان جهود	کز این داوری غم نباید فزود
چو برتسم بخواهد جهاندار شاه	خورشها ببین تا چه آید به راه
نگر تا بود هیچ شیر اندر او	پذیره شو و خوردنیها بسوی
همان بس که من شیر بینم زدور	نه مهبود بینی تو زنده نه پور
که گرزو خورد بی گمان روی و سنگ	بریزد هم اندر زمان بی درنگ <sup>۳۳</sup>

زروان به همین ترتیب عمل کرد و مقدمات را طوری فراهم آورد که روزی که شیر در غذای پادشاه ریخته بودند به تمهیدی فرزندان مهبود را واداشت که سرپوش از سر خوان بردارند:

جوان زان خورش زود بگشاد روی	نگه کرد زروان زد در اندر او (=جهود)
همیدون جهود اندر او بنگرید	پس آمد چو زنگ خورشها بدید
چنین گفت زان پس به سالار بار	که آمد درختی که کِشتی به بار

آن گاه زروان پیش شاه آمد و فریاد برداشت که شاهای بی چاشنی به خوردن دست مبر که خورشگر زهر در آن آمیخته است. کسری دستور داد که دوپسر جوان مهبود از آن طعام بخورند و آنان که مادرشان آن غذا را پخته بود بی تحاشی از آن بخوردند و بر جای سرد شدند. کسری بفرمود که خاک از خان مهبود برآرند و او را نیز سر ببرند. بدین ترتیب هیچ کس از خاندان مهبود باقی نماند. زروان به کام خود رسید و مرد یهودی را گرمی داشت. چندی بر این حادثه برآمد. روزی شاه به شکار می رفت و در میان اسپانی که برای شکار آماده می کردند داغ مهبود را بران یکی از ایشان دید و دلش بر روی بسوخت و گفت چگونه دیو، دل مردی بدان پاکیزگی را از راه برد که تن به تبهکاری داد! در راه نخجیرگاه بسیاری از دستوران و دبیران و کارگزاران دربار همراه وی بودند و با شاه سخن می گفتند:

سخن رفت چندی ز افسون و بند	ز جادوی و آهرمن پر گزند
به موبد چنین گفت پس شهریار	که دل را به نیرنگ رنجه مدار

سخن جز زیزدان و از دین مگوی بدو گفت ز روان انوشه بدی ز جادو سخن هر چه گویند هست و گر خوردنی دارد از شیر بهر کسری به یاد آورد که ز روان با مهبود دشمن بود و با خود گفت نمی دانم این نابکار چه نیرنگی ساخت که آن مرد درستکار بر دست ما کشته شد. چون به منزل رسیدند انوشروان ز روان را بخواست و خلوت کرد و از کار مهبود پیرسید و چون او را ترسان و لرزان یافت بدو گفت تا راست سخن گوید:

سراسر سخن راست ز روان بگفت	نهفته پدید آوری از نهفت
گنه یکسر افگند سوی جهود	تن خویش را کرد پردرد و دود
چو بشنید زو شهریار بلند	هم اندر زمان پای کردش به بند
فرستاد نزد مشعبد جهود	دو اسبه سواری بکردار دود
چو آمد بدان بارگاه بلند	بپرسید زو نرم شاه بلند
که این کار چون بود با من بگوی	به دست دروغ ایچ منمای روی
جهود از جهاندار زنهار خواست	که پیدا کند راز نیرنگ راست
بگفت آنچه ز روان بدو گفته بود	سخن هر چه اندر نهان رفته بود <sup>۳۴</sup>

\*\*\*

سخن بیش از آن دراز شده است که بتوان دربارهٔ سنجش صحنه‌های نسبتاً سادهٔ جادوگری در شاهنامه، یا صحنه‌های همانند آن در داستانهای دیگر سخن گفت، اما اجمالاً یادآوری می‌کنیم که هرچه پیشتر می‌آیم این صحنه‌ها شگفت‌تر و عجیب‌تر و در عین حال نامعقول‌تر می‌شود. بحث مفصل در این زمینه را به گفتاری یا مقامی دیگر وا می‌گذاریم.

یادداشتهای فراوان دیگری نیز در زمینه‌های گوناگون دیگر فرهنگ عامه و ارتباط آن با آنچه در شاهنامه آمده فراهم شده است که شرح تمام آنها به انتشار کتابی نیازمند است. امیدواریم در آینده بتوانیم بعضی از آنها را در گفتارهای دیگر با علاقه‌مندان این مباحث در میان بگذاریم.

یادداشتها و توضیحات:



طبایع ز پیوند او دور بود  
گر آیدون که پرسش نماید شمار  
پر اندیشه گشت این دل شادمان  
که پیوند را راه داد اندر این  
ز رزم و ز بزم از هزاران یکی  
که بنشانند شاهی ابرگاه بر

چو جامی گهر بود و منشور بود  
گذشته بر او سالیان شش هزار  
نبردی به پیوند او کس گمان  
گرفتم به گوینده بر آفرین  
اگر چه نسپوست جز اندکی  
همو بود گوینده را راهبر

شاهنامه، چاپ اتحاد شوروی: ۱۳۶/۶، بیتهای ۹-۱۵

مراد فردوسی از «گوینده» دقیقی است. این بیتها در شاهنامه چاپ بروخیم قدری با آنچه نقل افتاده است اختلاف دارد و نکته مهم در آن نسخه این است که در بیت سوم بجای شش هزار «دو هزار» آمده است. حتی با آن حساب نیز قدمت روایتهای باستانی از سه هزار سال درمی گذرد.

۲- در گفتار خویش زیر عنوان «تحول نقالی و قصه خوانی، تربیت قصه خوانان و طومارهای نقالی» به بعضی از این گونه دخل و تصرفها و شاخ و برگها اشاره کرده و بخشی از یک طومار مهم نقالی را انتشار داده‌ام، بدان جا رجوع شود.

۳- مثلاً داستان کرم هفتواد تقلیدی است از قسمتی از داستان بیژن و منیژه و بخشی از داستان رفتن اسفندیار در جامه بازرگانان به روین دژ و رهایی دادن خواران خویش. نیز داستان دلکش تحریم شراب در عصر بهرام گور، به کی قباد پادشاه حماسی ایران نسبت داده شده و ردپای آن تا روزگار زندگانی مشترک ایرانیان و هندیان پیش می رود. داستان رفتن بهرام گور به رسولی پیش شنگل پادشاه هندوستان نیز تقلیدی است از آنچه در سرگذشت افسانه‌ای اسکندر آمده است مبنی بر رفتن او به سفارت به دربار داریوش سوم. از این گونه افسانه‌ها در بخش تاریخی فراوان است. این چند مورد بعنوان مثال یاد شد.

۴- در سنت نقالی و قصه خوانی ایران، هیچ وقت بخش تاریخی شاهنامه، یا بهتر بگویم، از کشته شدن رستم به بعد، در اماکن عمومی و بوسیله نقالان گفته نشده است و تقریباً هیچ یک از آنان از بخش تاریخی شاهنامه آگاهی ندارند. گویا این امر نیز سنتی است بسیار کهنسال که ریشه در دورانهای بسیار قدیم دارد. این سنت نه تنها در میان نقالان، یعنی قصه گوینان حرفه‌ای قهوه‌خانه‌ها جاری است، بلکه گویا شاهنامه‌خوانان عشایری که فقط متن شاهنامه را در زیر سایه چادرها از بر می خوانند نیز به داستانهای بعد از کشته شدن رستم عنایتی ندارند و آنها را از استاد خویش نمی آموزند تا به دیگران بپسارند و خدا می داند که این رسم از چه روزگاری در ایران وجود داشته است.

۵- برای مثال می توان از داستان خانه‌ای به نام «زهن» یاد کرد که شرح آن در برهان قاطع آمده است.  
۶- چنین صحنه‌ای در داراب نامه ابوطاهر طرسوسی، گویا در داستان منجمی و خوابگزاری اسکندر آمده است. چون کتاب را در زیر دست ندارم از دادن نشانی و شماره صفحه معذورم. خوانندگان آن را در ضمن داستانهای دوران کودکی اسکندر خواهند یافت.

۷- شاهنامه، بکوشش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم: ۱۶-۱۷.

۸- برای دیدن شرح این خواب و سخن فردوسی در باب آن رجوع کنید به شاهنامه چاپ شوروی: ۶/۶۵ و ۱۳۶-۱۳۷.

۹- شاهنامه بکوشش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم: ۵۸.

۱۰- شاهنامه، چاپ شوروی: ۸/۱۱۰-۱۱۱، بیتهای ۹۶۷-۹۸۰.

۱۱- همان کتاب: ۸/۳۶۱-۳۷۹، بیتهای ۷۷۹-۷۸۴.

۱۲- همان کتاب: ۸/۳۶۹-۳۷۰، بیتهای ۹۱۷-۹۲۶.

۱۳- همان کتاب: بیتهای ۹۲۸-۹۳۱.

۱۴ - شاهنامه چاپ شوروی: ۳۴۱/۹ - بیتهای ۳۶۳-۳۷۵

۱۵ - شاهنامه خالقی، دفتریکم: ۳۷-۳۶.

۱۶ - همان مرجع: ۱۶۱.

۱۷ - همان: ۷۲.

۱۸ - افسون ایزدی در حقیقت همان اعتقاد بسیار کهن به رابطه میان اسم و مسمی است که بر طبق آن اگر کسی خداوند را بصورتی درست و با نیتی صادق و با تشریفاتی که به اعتبار ادیان گوناگون مختلف می شود فرا خواند، خداوند نیز دعوت او را اجابت خواهد کرد و حاجت او را برخواهد آورد. این اعتقاد کهن تا عصر ما دوام یافته و در اسلام نیز بعنوان «اسم اعظم» انعکاس یافته است. پیامبران سلف نیز به نیروی همین نام کارهای معجزه آسا انجام می دادند و سلیمان به یاری همین نام بر تمام موجودات فرمان می راند.

۱۹ - شاهنامه خالقی، دفتریکم: ۱۰۳.

۲۰ - همان مرجع: ۱۰۱-۱۰۲.

۲۱ - شاهنامه چاپ شوروی: ۸۶/۲.

۲۲ - همان کتاب: ۱۳۷/۴.

۲۳ - همان مأخذ: ۳۶۴/۸.

۲۴ - همان: ۳۹۲/۵.

۲۵ - همان کتاب: ۴۱۲/۵-۴۱۵.

۲۶ - در زیر بعضی یادداشت‌هایی را که درباره این پدیده فراهم آمده است می بینید:

در داراب نامه ابوطاهر طرسوسی بطور کلی جادوگری صورتی عاقلانه و معتدل دارد و هنوز داستانسرایان شاخ و برگهای عجیب و غریب را در این زمینه اختراع نکرده‌اند. یکی از صحنه‌های جادو در این کتاب جادوی فور هندی است که نتیجه آن نیز انقلاب هواسست:

«فور به تنه خود آمد تا بدان سر وادی و آن لشکر را بدید استاده خموش، هم اندر ساعت دشنه‌ای برکشید و بزدر بازوی خویش و بیرید بازوی خویش را، خون از بازوی او روان شد، آن خون را بگرفت و به سوی آسمان انداخت و چیزی بخواند، هم در آن ساعت میخی پیدا شد عظیم و چون دل منافقان سیاه و تاریک گشت و ژاله (=تگرگ) عظیم از آن ابر فروبارید و رعد بخروشید و برق جستن گرفت و جهان یکباره زیر و زبر گشت و آن ژاله هم در آن وادی بارید، قطره‌ای جای دیگر نبارید و چندان بیارید که آن وادی پر آب گشت و اسبان... در آب بماندند و به جادوی آن مردان را بر بست و آمد تا بنزدیک لشکر خویش...» (داراب نامه ابوطاهر طرسوسی، دستنویس کتابخانه ملی پاریس بنشانه 837 Suppl. Pers. برگ 843 الف و ب).

در جای دیگر در ضمن ماجراهای فور هندی می گوید: «فور خواست که خویشان را از پشت پیل فرو افکند و خویشان را به جادوی ماری کند که بوران دخت رسید...» (همان کتاب، برگ 844 الف). این صحنه و صحنه‌های مشابه آن ریشه در عقاید مربوط به حلول و بویره تناسخ دارد که در هند رواج داشته است.

در صحنه دیگری از همین کتاب وقتی بوران دخت خواست شارستان اندهیره دختر آدم را بگیرد چنین آمده است: «در ساعت بادی از آن شارستان بیرون آمد و میخی از آن بالای شارستان فرود آمد که جهان تاریک شد و روز روشن تاریک گشت چنان که کس مر کس را ندید و باران درگرفت چنان که قطره‌ای از آن باران مگر گفندی سبویی است که نگوئسار می کنند... هماره پال گفت ای ملک الروم جادوان خبر یافتند و این تاریکی در جهان پدید آوردند... تا ده روز این باران همچین باشد بعد از ده روز بگشاید ولیکن شما خود را پاس دارید که دیوان به این جادوان یارند، نباید که شما را ببیند و ببرند. اسکندر گفت که این جادوی را بتوان شکستن؟ هماره پال گفت بتوان و این طلسم است...»

سپس بوران دخت به قلمه رفت و آن جا گنده پیری را دید که کاردی بردست گرفته و سر دختر خود را بریده و تن او را به خاک افکنده و خون او را بر آسمان می انداخت و سر او را بر نیزه کرده و به زبان چیزی می گفت و آن سر را آواز می داد و از هوای خوش آن جا ابر و میغ فرو می آورد و چون گلیمی بر سر لشکر اسکندر کشیده بود و برایشان صاعقه همی بارید. هماره پال به بوران دخت گفت این پیر را بکش تا باران تمام شود و او نیز چنین کرد: «هم در آن ساعت آن میغ و ابر ناپدید شد و جهان روشن گشت و آفتاب بیرون آمد.» (همان کتاب، با همان نشانه در پاریس به شماره 838، برگهای 287 ب و 288 الف).

در دستنویس دیگری بنام «مجموعه قصه های شیمی ترکستان» که در همان کتابخانه بنشانه 1680 Suppl. Pers. محفوظ است نیز به دو صفحه از این نوع اشاره شده است. در داستان «قصه عرب و محمد حنفیه و کشته شدن دیوسپید» گوید: «بوقلمون جادو بخندید و گفت که زهی خون گرفته که به حرب ما آمده، آن گاه به جادویی مشغول شد. ساعتی نگذشته بود که بر بالای لشکر مهربرف باریدن گرفت و سرمای عظیم پیدا شد چنان که چهار پایان و آدمیان نزدیک نیم هلاک شدند. مهرشاه و یاران از آن حالت متحیر بماندند. چون دانستند که جادوست پس جمیع لشکریان و خود پادشاه شروع کردند به خواندن دعای ارمیا و آنهایی که آن دعا را نمی دانستند بیاموختند و همه آن دعای متبر که را می خواندند و می دمیدند که بعد از ساعتی برف آخر شد و آفتاب برآمد.» (برگ 43 الف و ب).

در قصه ای دیگر از همین مجموعه به نام حکایت «غزای قلمه بر بر و کشته شدن زمهر آتش پرست» (حکایت پنجم) آمده است: «زمهر مادر را طلبید و قصه آمدن لشکر با مادر بگفت. مادرش گفت غم مخور ای فرزند، امشب به سیخ این لشکر را بازگردانم و بیشترین لشکر را هلاک گردانم. چون مادر این بگفت زمهر شاد شد و پیش آتش سجده کرد. چون شب شد آن گنده پیر... جادو طشتی پر آتش کرد و پاره ای خاکستر بر وی انداخت و چیزی بخواند و بدمید و بر جانب لشکر اسلام انداخت و این آتش روی هوا را گرفت و ابری پیدا شد و بر سر لشکر اسلام باریدن گرفت و سرما سخت شد چنان که لشکر اسلام سر از خیمه نتوانستند بیرون آورد و در آن زمان زمهر با ده هزار مرد خود را بر لشکر اسلام زد...» (برگ 23 الف).

ابوریحان بیرونی در آثار الباقیه آورده است: «...جبال مازندران باندازه ای رطوبت دارد که گفته اند در قله های آن اگر سیر بکوبند باران می آید و نایب آملی صاحب کتاب «غره» این مسأله را چنین تحلیل می کند که هوای مازندران مرطوبی و به بخارات راکدی که در آسمان است متکاثف است و چون بوی سیر به میان آن پراکنده شود از آن جا که حاز است تکاثف هوا را فشار می دهد و تحلیل می کند و باران بدنبال آن می آید. ما این طور تصور کنیم که علت باران آمدن از کوبیدن سیر این بود که نایب آملی گفت. در چشمه معروف در جبال فرغانه چه سببی است که چون چیز پلیدی را در آن بیفکنند باران می آید، و در دکان معروف به دکان سلیمان بن داود در غاری که در اسپهان معروف است و در واقع در کوه طاق مازندران است چه علت است که چون به چیزی پلید و یا به شیر آلوده شد آسمان ابر می شود و باران می آید تا آن را پاک کند، و در کوهی که در زمین ترک است چه می گویند که چون گوسفند بخواهد از آن جا عبور کند باید پاهای گوسفند را با پشم ببندند که مبادا با سنگهای آن مصادمت کند و فی الفور باران زیادی از پی درآید و گاه اتفاق می افتد که اتراک از آن کوه حمله می کنند و چون دشمن ایشان را فرا گرفت در مدافعه او به این حيله متوسل می شوند و آنان که بر حقیقت امر آگاه نیستند این امر را به سحر نسبت می دهند، و حوضی که معروف به طاهر است در مصر پای کوهی نزد کنیسه ای واقع است و از چشمه ای که در کوه است آب خوشگوار و خوشبویی در آن می آید نیز از این قبیل است و چون حایضی و یا جنبی آن را تمس کند بومی گیرد تا آن که باید آب آن را خالی کرد و تنظیفش نمود که مثل اول خوشبو و خوش طعم شود، و نیز کوهی که میان هرات و سجستان است که در وسط ریگستان واقع شده و قدری از راه دور است. چون سرگین آدمی و یا بول در آن بیفکنند صدای آشکار و آواز شدیدی از آن شنیده می شود.

ابوریحان در تحلیل این مطلب گوید: این امور که پاره ای از آن گفته شد خاصیتاتی است که در موجودات مطبوع

است و علل آن به جواهر بسیط و آغاز تألیف و آفرینش جهان منتهی می‌شود و آنچه از این قبیل باشد ممکن نیست که شخص آن را به علم دریابد. (آثارالباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، ص ۳۲۷-۳۲۸)

اما نظر ابوریحان در کتاب دیگرش *الجماهر فی معرفة الجواهر* به گونه‌ای دیگر و معقولتر و منطقی‌تر است:

«رازی در کتاب *خواص* گفت در سرزمین ترکان... گردنه‌ای است که وقتی سپاهی یا رهامی از گوسفندان بر آن بخواهد گذشت سم اسبان و گوسفندان را در پارچه پشمین می‌گیرند و آنان را بمدارا می‌رانند تا پایشان با سنگهای آن گردنه برخورد نکند ورنه ابری سیاه برآید و بارانی فراوان ببارد و هرگاه بخواهند با این سنگها باران فرو می‌بارند. بدین ترتیب که مردی در آب می‌رود و یکی از سنگهای این گردنه را در دهان می‌گیرد و دست را می‌جنباند و باران می‌آید. فقط پسر زکریا نیست که این داستان را باز می‌گوید بلکه آن مانند چیزی است که هیچ اختلافی در آن وجود ندارد. در کتاب *النخب* آمده است که سنگ باران در بیابانی در آن سوی وادی خرلخ وجود دارد. سنگی است سیاه که به سرخی می‌زند. اگر داستان این گونه چیزها از کشورهای گوناگون نقل شود بیشتر شیوع می‌یابد و این مطلب بعلت آمیزش مردم این کشورها با یکدیگر پدید می‌آید. بین خرلخ و بجنائکة دوری میان مشرق و مغرب وجود دارد. با این حال یکی از ترکان از آن‌جا چیزی آورده بود بدین گمان که من بدان شاد خواهم شد و آن را خواهم پذیرفت و با او در آن باب مناقشه نخواهم کرد و من بدو گفتم: برای من در غیر موسم، باران فروبار، یا به میل من در وقتهای گوناگون، حتی اگر در موسم باران باشد، باران ببارتا آن را از تو بگیرم و آنچه از من خواستاری و بیش از آن تو را دهم. پس آنچه را که باز گفتم از فرو بردن سنگها در آب و پرتاب کردن مثنی آب به آسمان را با سر و صدا و فریادهای فراوان اجرا کرد و قطره‌ای آب، جز آنچه خود به آسمان پرتاب کرده بود فرونبارید و شگفتتر از این آن است که گفتگو در باب این عمل بسیار شایع است و این سخن علاوه بر ذهن عامه در طبع خواص نیز جایگیر آمده است و بیشتر آنان بی آن که این امر برایشان محقق شده باشد از آن طرفداری می‌کنند و بعضی از آنان این امر را به اختلاف اوضاع و احوال سرزمینهای گوناگون باز می‌گردانند... و بدین نکته استدلال می‌کنند که در کوههای طبرستان اگر سیری در میان سبزه‌های آن له کنند پس از ساعتی در آن‌جا باران خواهد بارید و اگر در آن‌جا خون بسیار از آدمیان و چارپایان ریخته شود پس از آن بارانی خواهد آمد و زمین را از آن خواهد شست و لاشه‌ها را از روی آن خواهد برد. اما در سرزمین مصر به هیچ روی، با تدبیر و علاج یا بطور طبیعی باران نمی‌بارد. من بدیشان گفتم نظر در این چیزها به اوضاع کوهستانها و محل وزیدن بادها و جایگاه گذشتن ابرها از روی دریاها باز بسته است و درباره آنچه نسبت به طبرستان یاد شد بدان مانده است که گروهی که خود را دانا می‌پندارند از حوضها و آبگیرهایی سخن می‌گویند که اگر نجاست شخص جُئب یا زن حائضی بدان باز خورد هوا با گرد و غبار و مه و برف منقلب می‌شود؛ و تمام این گونه جایها در کوهها و جایگاههایی است که کمتر وقتی از تغییر هوا خالی است خاصه در اوان تغییرات جوی. ... نیز آبگیری است در گردنه‌ای به نام غورک میان بغلان و پروان که درباره آن به همین گونه که بازگفتیم حکم کنند و این گردنه در تابستان پرباران و در زمستان برفی است و هوا در آن بسیار تغییر می‌کند و ما بارها از آن‌جا با لشکریان انبوه گذشتیم و در آن‌جا و بر سر آن آب فرود آمدند و بسیاری از اوباش در دنبال سپاه بودند و با سر بازار خرید و فروش می‌کردند و آنان از طهارت نامی نیز نشینده‌اند تاچه رسد به رعایت آن، و در این لشکریان زنان بدکاره‌ای بودند که نجس بودند و در میان آنها کسانی بودند که جنابت را با عادت زنانه در خود جمع داشتند و همه از آن آب می‌نوشیدند و بدان دست می‌زدند و نه چیزی ابداً در آن حال اتفاق افتاد و نه پیش و نه تا مدتی دراز بعد از آن...». (ترجمه باختصار از *الجماهر*، بنقل ده‌خدا در لغت‌نامه در ذیل حجر المصل).

شادروان مجتبی مینوی در حواشی ترجمه فارسی سیرت جلال الدین منگبرتی چنین آورده است:

«این از عقاید و عادات اقوام ترک و مغول است که در کتب تاریخ و جغرافیای فارسی و عربی قدیم ذکر کرده‌اند. از معجم البلدان یاقوت (ذیل ترکستان) و *مجموع التواریخ* و *جهانگشای* جوینی گرفته تا مطلع السعدین و *روضه الصفا* و *حبیب السیر* و حتی کتابهای لغت و کتابهای ادبی فارسی. این عمل جادوگری باران و برف آوردن بوسیله سنگ

مخصوص را به ترکی یای و به زبان مغول جده می گفتند، و سنگی که بکار می بردند سنگ پادزهر بوده است که آن را در آب قراری دادند و آن را ید و جده تاش می خواندند؛ و کسی را که واقف به این علم بوده است و این عمل را انجام می داده یای چی، یده چی، جده چی می نامیدند. در تاریخ فخرالدین مبارک شاه آمده است که دو سنگ دیگر است که آن را هم بر شکل چلیپا بسازند و با یکدیگر وصل کنند و در صحرا بر سر چوبی کنند و به خون زنی که زجه شده باشد بیالیند و مشیت آب براندازند، در وقت ژاله باریدن گیرد و رعدهای سهناک زند و اگر در این میان کفچه ای آتش براندازند صاعقه هول پیدا آید و رخس افتادن گیرد. تا آن سنگها فرو نگیرند و نشویند آن صاعقه گم نکردد. و بیشتر جادوان استاد را این سنگها باشد. کاترمر در حواشی قسمتی از جامع التواریخ که خود طبع نموده است شرحی بسیار مفید در این خصوص نوشته و اغلب مواضعی را که ذکر می از این مسأله در آن شده است جمع نموده... حاشیه مرحوم محمد شفیق لاهوری بر مطلع السعدین ص ۱۰۲۰ نیز دیده شود. جیمز فریزر در کتاب «شاخ زرین» *Golden Bough* (ج ۱ ص ۲۴۴ و مابعد) در باب تصرفات جادوگران در هوا و آفریدن برف و باران به انواع وسایل و بخصوص این عمل مغولان که سنگ پازهر را به شاخه بید مجنون بسته در آب خالص قرار می دهند و بدان افسون و عزیمت می خوانند بتفصیل هر چه تمامتر بحث کرده است.» ترجمه فارسی سیرت جلال الدین هنکیرتی، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تصحیح شادروان مجتبی مینوی، تعلیقات و توضیحات: ۳۹۲-۳۹۳.

شادروان مینوی این توضیحات را به مناسبت مطلبی که در سیرت جلال الدین آمده و اهمیت تمام دارد آورده است: «... چون به ولاشگرد رسید، مردم از شدت حرّ و انقطاع امطار و اذاه ذباب نسبت با مردم و دواوت شکایت کردند نیت بر استعمار با اجباری که با هم داشتند، که به خاصیت باران می آورد جزم کردند، و ما آن را انکار عظیم می کردیم. بعد از آن مساعدت تقدیر دیدیم که با آن افعال مراراً کثیراً متکرر شد. سلطان به نفس خود مباشرت عمل کرد و امطار بر تعاقب لیل و نهار توالی گرفت، چنان که مردم از کثرت بارش ملول شدند و بدان سخن پشیمانی خوردند و وصول به خیمه سلطان... متعذر شد. و از دایه خاتون شنیدم که می گفت: ای خداوند عالم، تود در این صنعت اندازه نمی دانی. مردم را در عذاب انداختی به این بارانهای وافر که می بارد، کسان دیگر به قدر حاجت می بارانیدند. سلطان فرمود که چنین نیست، این باران اثر همت مرد است و هر آینه همت من چون همت دیگران نباشد.» (همان کتاب: ۲۶۸)

شادروان پورداود نیز در حواشی یسنا (بخش دوم) درباره سنگی که در اردبیل بوده و برای آن نیز چنین خاصیتی یاد کرده اند این توضیحات را آورده است:

حمدالله مستوفی در *نزهة القلوب* آورده: «صاحب تاریخ مغرب گوید که در سنه اثنی و عشرين و خمس مائه (۵۲۲) به اردبیل رسیدم، سنگی دیدم کمابیش دو یست من چنان که گویی از آهن ساخته اند. قاضی بهاء الدین سعید اردبیلی گفت چون اهل اردبیل به باران محتاج شوند این سنگ در شهر آورند باران آید و چون بیرون برند ساکن شود و مؤلف این کتاب می گوید که این سنگ را به کزات در اردبیل دیدم بر در مسجد نهاده و هیچ باران نمی آمد و معتقد اهل اردبیل آن که این سنگ را بی آن که دست بشر بدان رسد از این در مسجد بدان در دیگر نقل می کند اما من همیشه آن را بر یک قرار یافتم و بر یک مقام دیدم. اگر چه شکل سنگ را می ماند همانا آهن آتش تاب است و در آتسخانه بوده است تا اخگر را گرم دارد و نمیراند چه بر او کوفت کرده اند و چیزها بر او نوشته و اگر سنگ بودی کوفت نپذیرفتی.»

خواندمیر در تاریخ حبیب السیر آورده: «در عجایب البلدان مذکور است که در بیرون اردبیل سنگی است به وزن دو یست من تخمیناً و در متانت به مثابه ای که آهن بر آن تأثیر نمی کند و هر گاه که اهل اردبیل به باران محتاج شوند آن سنگ را بر گاوی بار کرده به شهر می برند و مادام که آن حجر در آن بلده باشد قطرات مطر در فضا باشد و چون آن را باز به بیرون نقل کنند باران تسکین یابد.»

در *گوهرنامه* آمده «از ثقات مروی است که در مسجد آدینه اردبیل جسمی قلیل الحجم کثیر الوزن افتاده که بحسب وزن پانصد من باشد و نصفی از آن جسم از بسیاری دست که بر آن مالیده اند رنگی پیدا کرده میان رنگ نقره و آهن و

نصف دیگر که دست بر آن نمالیده‌اند سیاه‌فام است و این جسم را از غایت صلابت نمی‌توان شکست و به آتش بر آن ظفر نمی‌توان یافت، چنانچه حدادی خواست که پاره‌ای از آن جدا کند، آن جسم را گرم کرد، به مرتبه‌ای گرم شد که از ده ذراع مسافت کسی به نزدیک آن نمی‌توانست رفت و غازان خان امر کرد که نام او بر آن بنویسند. به زحمت و تکلف بسیار نوشتند و اکابر و اشراف اردبیل برآند که اول آتشکده‌ای که زردشت در اردبیل بنا کرد این جسم در آن جا بود و معلوم نیست که از کجا حاصل شده...» (پورداود، یسنا، بخش دوم، انتشارات دانشگاه تهران، شماره ۱۶۲۶: ۱۶۳-۱۶۴).

موضوع قابل ملاحظه برخورد علمی و منطقی ابوریحان است با این پدیده که تا روزگاری وی و تا قرن‌ها بعد توجه عامه بلکه خواص را به خود جلب کرده بود و شاید آخرین کسی که در این باب مطلبی نوشته باشد رضاقلی خان هدایت صاحب مجمع الفصحاست که در احوال سفر بخاراوی خویش شرحی در باره‌ی یده کردن نگاشته است. از این کتاب دستنویسی به نشانه Suppl. Pers. 1346 در کتابخانه‌ی مسلی پاریس نگاهداری می‌شود. در این کتاب فصلی مستقل در این باب آمده و خلاصه‌ی آن این است که یده‌چی سنگی را «که از سراسب و گاو می‌آید» گرفته بر روی آن کارهایی انجام می‌دهد و نتیجه‌ی آن کارها فروباریدن برف و باران است. از این فصل رونوشتی برداشته بودم که اکنون در دسترس نیست. اما گویا جایی دیده‌ام که این کتاب هدایت اخیراً در ایران لباس طبع پوشیده و انتشار یافته است.

۳۱- شاهنامه چاپ شوروی: ۷۳/۶.

۳۲- همان کتاب: ۲۶۵/۵.

۳۳- همان: ۲۶۷/۵.

۳۴- همان مرجع: ۹۸/۲.

۳۵- همان اثر: ۱۷۷/۶.

۳۶- همان کتاب: ۱۷۸-۱۷۹/۶.

۳۷- همان منبع: ۱۴۸/۸.

۳۸- همان: ۱۵۲-۱۴۹/۸.

## بیژن و منیژه و ویس و رامین (مقدمه‌ای بر ادبیات پارتی و ساسانی)

الف - نزدیک پنجاه سال پیش ایران‌شناس فقید ولادیمیر مینورسکی در مقاله‌ای که معروف همگان است، نشان داد که داستان عشقی ویس و رامین یک داستان پارتی است. از میان دلایلی که مینورسکی برای اثبات نظریه خود می‌آورد، یکی نیز این است که منیکان لقب موبد شاه از منیک و حرف نسبت ان تشکیل شده و منیک همان منیژه زن بیژن اشکانی است که شاخه‌ای از فرمانروایان پارتی در ناحیه مرو بودند.<sup>۱</sup>

در بخش نخستین این مقاله موضوع سخن ما این است که آیا میان داستانهای ویس و رامین و «بیژن و منیژه» جز نام منیژه پیوند دیگری نیز هست یا نه؟ نخست شرح کوتاهی از دو داستان:

چکیده داستان «بیژن و منیژه» چنین است: بیژن به فرمان کیخسرو برای دفع گرازان که باغهای ارمنیان را ویران کرده‌اند می‌رود و پس از انجام این مأموریت، گرگین که در این سفر با او همراه است او را فریفته به جشنگاه منیژه دختر افراسیاب می‌برد. منیژه با دیدن بیژن بر او دل می‌بازد و چون هنگام بازگشت به شهر می‌رسد، به دستور منیژه دارویی در شراب بیژن می‌کنند که بیژن با خوردن آن از هوش می‌رود و سپس بیژن را در چادری می‌پوشند و شبانه به کاخ منیژه می‌برند. در آن جا دلدادگان چندین شبانه‌روز به عیش و نوش می‌گذرانند تا این که سرانجام نگهبان کاخ از اوضاع درون کاخ خبردار می‌گردد و جریان را گزارش می‌دهد. به فرمان افراسیاب سربازان به کاخ حمله می‌برند و بیژن را می‌گیرند. افراسیاب به وساطت پیران از خون بیژن در می‌گذرد، ولی دستور

می‌دهد او را به چاهی ژرف بیندازند و منیژه را هم از کاخ بیرون کنند. منیژه مدتها با گدایی از این دروآن در به بیژن آب و نانی می‌رساند تا سرانجام رستم با پهلوانان دیگر در جامه‌بازرگانان برای رهایی بیژن به توران می‌آید. رستم بیژن را از چاه بیرون می‌کشد و پس از آن که ضرب شصتی هم به افراسیاب نشان می‌دهد باتفاق بیژن و منیژه به ایران باز می‌گردند و در ایران منیژه به همسری بیژن در می‌آید.

چکیده داستان ویس و رامین چنین است: شاه‌موبد با زنی به نام شهرو پیمان می‌بندد که اگر دختری زاد او را به زنی به موبد بدهد. چندی بعد شهرو دختری می‌زاید که نام او را ویس می‌نهد، پس از رسیدن دختر به سن رشد برخلاف پیمانی که با موبد بسته بود دختر را به برادرِ دختر به نام و یرو می‌دهد. موبد شاه که مردی پیر است، این پیمان‌شکنی شهرو را بر نمی‌تابد، بلکه در همان شب عروسی دختر را می‌رباید. ویس پس از این واقعه با خود پیمان می‌کند که تن خود را هرگز تسلیم موبد نکند و در این راه دایه‌مگار ویس نیز او را یاری می‌کند و نخست با کمک طلسم و جادوگری مردی را بر موبد می‌بندد. پس از آن بزودی میان ویس و برادر جوان موبد به نام رامین پیوند مهر برقرار می‌گردد. بقیه داستان شرح ملاقاتهای پنهانی ویس با رامین و خیانت‌های آن دو به موبد و بیوفایی رامین به ویس است تا سرانجام پس از مرگ موبد رامین و ویس رسماً به وصلت یکدیگر در می‌آیند.

چنان که از این شرح مختصر که از دو داستان دادیم بر می‌آید، ظاهراً میان آنها شباهتی نیست و کسانی که با هر دو داستان دقیقاً آشنایی دارند می‌دانند که در جزئیات وقایع نیز میان آنها شباهت مهم و آشکاری که در همان بررسی نخستین توجه ما را جلب کند، دیده نمی‌شود. ولی پس از تأملی بیشتر در هر دو داستان، کم‌کم برخی شباهتها میان شخصیت اشخاص داستان پدیدار می‌گردد که در مجموع اهمیت آن بیش از آن است که بتوان همه آنها را اتفاقی گرفت:

### بیژن و رامین:

۱ - در شاهنامه و در ویس و رامین، بیژن و رامین در عین دلیری و بی‌باکی، دو پهلوان هوسباز و زن‌دوست معرفی شده‌اند. رامین در راه فریفتن ویس نه تنها از خیانت به برادر خود باکی ندارد، بلکه حتی برای آن که دایه ویس را با خود همراه کند، با او همخوابگی می‌کند.<sup>۲</sup> پس از آن نیز بمحض آن که برای مدتی از ویس دور می‌افتد به دختری به نام گل دل می‌بازد و با او ازدواج می‌کند، ولی این ماجرا هم مدت زیادی



نمی‌پاید و رامین دوباره به پیش و یس باز می‌گردد.

در شاهنامه در ماجراهای عشقی کتاب مانند داستان زال و رودابه و بیژن و منیژه و گشتاسپ و کتیون، بیژن تنها پهلوانی است که نه عاشقی و دلباختگی بلکه زن‌ربایی محرک اصلی اوست.<sup>۳</sup> در آغاز پادشاهی کیخسرو نیز وقتی کیخسرو از بهر ربودن اسپنوی زیبا جایزه تعیین می‌کند، نخستین و تنها کسی که داوطلب این کار می‌گردد بیژن است.<sup>۴</sup> در شاهنامه همچنین بیژن تنها پهلوانی است که پیش از بستن عقد شرعی با زنی همخوابگی می‌کند. در شاهنامه به این مطلب صریحاً اشاره نشده است، ولی وقتی سربازان افراسیاب از پی گرفتن بیژن به کاخ منیژه حمله می‌کنند و بیژن را که با منیژه به عیش و نوش نشسته است غافلگیر می‌کنند، آمده است:

بپیچید بر خویشتن بیژنا      که چون رزم سازم برهنه تنه‌ا  
البته خواست از برهنه‌تن این نیست که بیژن در جلوی چشم خنیاگران و میگساران لخت مادرزاد در کنار منیژه نشسته بود، ولی او چندین شب و روز در کاخ منیژه فقط موسیقی هم گوش نمی‌کرده است. گذشته از این یک‌جا هنگام رنجش منیژه از بیژن از زبان منیژه می‌شنویم:

بدادم به بیژن تن و خان‌ومان      کنون گشت برمن چنین بدگمان<sup>۵</sup>  
که در این‌جا نیز تن دادن به معنی تن در دادن یعنی به فرمان کسی درآمدن نیست، بلکه به معنی همبستر شدن با کسی است.

۲ - در ویس و رامین در باره رامین آمده است که آنچه او از مال جهان داشت چنگی بود و طنبوری و دیگر دارو ندارد او در گرو میفروشان بود. و یرو در منع خواهر خود و یس از عشق رامین، به او می‌گوید:

چرا او را زهر کس برگزیدی؟	نگویی تا تو از رامین چه دیدی؟
بجز رود و سرود و چنگ و طنبور؟	به گنجش در چه دارد مرد گنجور
بر او راهی و دستانی نواز	همین داند که طنبوری بسازد
نهاده جامه نزد میفروشان	نبینندش مگر مست و خروشان
همیشه زو بهای می‌ستانند <sup>۷</sup>	جهودانش حریف و دوستانند

در شاهنامه نیز بیژن هنگام رفتن به جنگ فرود نه اسب مناسب دارد و نه زره مناسب. اسب را از دوستش گسثم می‌گیرد و زره را پدرش گیو برایش می‌فرستد.<sup>۸</sup> همچنین در داستان رزم یازده رخ، بیژن پیش از نبرد با هومان از نیای خود گودرز می‌خواهد که واسطه شود تا پدرش زره و ترگ خود را به او بدهد.<sup>۹</sup> گیو در رد تقاضای گودرز به او می‌گوید:

اگر جنگ جوید سلیحش کجاست زره دارد، از من چه بایدش خواست؟<sup>۱۱</sup>  
 البته بعداً گیو هم زره خود را به او می‌دهد و هم اسب و هم سپر و هم گرز خود را. موضوع زره را این‌گونه توجیه کرده‌اند که زره گیو که در اصل به سیاوخش تعلق داشت، زره‌ای زخم‌ناپذیر بود. ولی این توجیه را هم که بپذیریم، موضوع گرفتن اسب و سپر و گرز و ترگ را چه توجیه کنیم؟ توجیه درست این است که بیژن و رامین نمونه‌ای از آن آسواران (aswārān) یا شوالیه‌های عیاشی هستند که وظیفهٔ ماهیانهٔ خود را در همان روزهای اول ماه به پای زن و شراب و کباب خرج می‌کردند و دارو ندارند آنها همیشه در گرو بود.

### منیژه و ویس:

منیژه و ویس در چند صفت با یکدیگر شریک‌اند: بی‌پروایی، اراده، خودآگاهی، غرور، زودرنجی، فداکاری و وفاداری. در ویس همچنین صفت رشک بسیار قوی است که در منیژه بسبب نداشتن رقیب نشانی از آن نیست. برخی از این صفات در دیگر زنان مشهور شاهنامه چون فرانک، رودابه، سیندخت، تهمینه، گردآفرید، سودابه، فرنگیس، جریره، کتابون، همای، گردیه و شیرین نیز هست و بویژه رودابه، تهمینه، سودابه، کتابون و گردیه به منیژه و ویس نزدیکتراند. همچنین شیرین نظامی را نیز باید در زمرهٔ این زنان بشمار آورد.

منیژه مانند تهمینه و سودابه چنان بی‌پروا و در عین حال خودآگاه است که در ابراز عشق خود بر مرد مورد علاقه‌اش پیشدستی می‌کند. همان‌طور که تهمینه پروایی ندارد که نیم‌شب به خوابگاه رستم رود و به مردی که هنوز میان آنها دیداری روی نداده ابراز عشق کند، و یا سودابه بی‌پروا ناپسری خود سیاوخش را به شبستان خود می‌خواند و به او ابراز عشق می‌کند، منیژه نیز در جشنگاه خود بمحض آن که برای نخستین بار بیژن را از دور می‌بیند، بی‌پروا دایهٔ خود را بسزد بیژن می‌فرستد و او را به پیش خود دعوت می‌کند:

چُن آن خوبچهره ز خیمه به راه	بدید آن سهی قد پَهَلَو سپاه،
به رخسارگان چون سُهیلِ یمن	بنفشه گرفته دو برگ سمن،
کلاه جهان‌پهلوان بر سرش	فروزان ز دیبای رومی برش،
به پرده‌درون دُخت پوشیده روی	بجنبید مهرش، نپوشید از اوی
فرستاد مردایه را چون نوند	که روزیر آن شاخ سرو بلند،
نگه کن که آن ماه‌دیدار کیست	سیاؤش گمانم که هست، ارپری است

نیایی بدین جشنگاه اندرا؟  
 که دلها به مهرت همی بخشیا؟  
 که بفروختی آتش مهرتیز،  
 همی جشن سازم به هر نوبهار،  
 تو را دیدم ای سرو آزاد و بس<sup>۱۲</sup>  
 پس از آن که دایه پرسش منیژه را به بیژن می برد و پاسخ بیژن را به منیژه می آورد،  
 منیژه بیژن را به چادر خود دعوت می کند و هنگامی که بیژن به چادر منیژه پا می گذارد،  
 منیژه بی پروا و خود آگاه به استقبال او می رود:

به پرده ندر آمد چو سرو بلند  
 میانش به زرین کمر کرده بند  
 منیژه بیامد گرفتش به بر  
 گشاد از میانش کیانی کمر  
 بپرسیدش از راه و ز کاروان  
 که با تو که آمد به جنگ از گوان؟  
 چرا این چنین روی با فروبرز  
 برنجانی ای خوبچهره به گرز<sup>۱۳</sup>؟  
 پس از سرآمدن زمان جشن همان گونه که در آغاز شرح آن رفت، منیژه که می ترسد  
 بیژن در هوشیاری به خواسته او تن درندهد، دستور می دهد که در شراب بیژن داروی  
 هوشبر بریزند و او را شبانه در چادری پیچیده و به کاخ خود می برد:

چُن آمد بنزدیک شهر اندرا  
 بپوشید بر خفته بر چادرا  
 نهفته به کاخ اندر آمد به شب  
 به بیگانگان هیچ نگشاد لب  
 چویکچند بیژن همی بُد به خواب  
 به بیداری بیژن آمد شتاب  
 چوبیدار شد بیژن و هوش یافت  
 نگار سمنبر در آغوش یافت،  
 به ایوان افراسیاب اندرا  
 همان ماهرویش به بالین برا،  
 بیچید بر خویشتن بیژنا  
 به یزدان بنالید از آهرمنا<sup>۱۴</sup>  
 جوان دلیری که از نبرد با پهلوانی چون هومان نهرا سیده بود، اکنون در کاخ افراسیاب  
 و در آغوش دختر او از ترس به لرزه می افتد. ولی منیژه با خونسردی او را دلداری می دهد:  
 منیژه بدو گفت: دل شاد دار! همه کار نابوده را باد دار!<sup>۱۵</sup>

اگر این بی پروایی منیژه زاده هوسرانی بود، پس از گرفتار شدن بیژن دیگر او را  
 فراموش می کرد. ولی از آن جا که بی پروایی او ناشی از خودآگاهی است، پس از  
 افتادن بیژن به چاه آن هوس آغازین ناگهان تبدیل به مهر و وفاداری می گردد، تا آن جا  
 که شاهزاده خانمی که تا آن روز در ناز و نعمت زندگی می کرد، اکنون برای رساندن آب  
 و نان به بیژن دست به گدایی می زند:

غریوان همی گشت بر گرد دشت  
 بیامد خروشان بنزدیک چاه  
 چُن از کوه خورشید سر برزدی  
 همی گرد کردی به روز دراز  
 به بیژن سپردی و بگریستی  
 بدین شور بختی همی زیستی<sup>۱۶</sup>

منیژه در عین آن که خودآگاه و با اراده است، در مهرورزی و وفاداری پاکباز است و در عین پاکبازی حسّاس و زود رنج. و از این رو کوچکترین سخن سردی از سوی بیژن غرور او را جریحه دار می کند. وقتی بیژن در بن چاه انگشتی رستم را می بیند و از شادی به آواز بلند می خندد و در پاسخ منیژه که علت خنده او را می پرسد، می گوید:

بگویم تو را سر بر سر داستان  
 که گرب بدوزی ز بهر گزند  
 چوباشی به سوگند همداستان  
 زنان را زبان هم نماند به بند  
 این سخن سرد و موهن بیژن پس از آنهمه فداکاری که منیژه در حق او کرده است چون پتکی است گران که بر سر منیژه می کوبند:

منیژه خروشید و نالید سخت  
 دریغ آن شده روزگاران من  
 بدادم به بیژن تن و خان و مان  
 همان گنج دینار و تاج گهر  
 پدر گشته بیزار و خویشان زمن  
 وز او امید بیژن شده ناامید  
 بپوشده می راز بر من چنین  
 که بر من چه آمد ز بدخواه بخت  
 دل خسته و چشم باران من  
 کنون گشت بر من چنین بدگمان  
 به تاراج دادم همه سر بر سر  
 برهنه دوان بر سر انجمن  
 جهانم سیاه و دو دیده سپید  
 تو آگه تری ای جهان آفرین<sup>۱۷</sup>

ظاهراً تجمّع صفات مهرورزی و وفاداری و پاکبازی با صفات خودآگاهی و اراده و صفات غرور و زودرنجی، حتی در یک شخص داستانی بعید بنظر می رسد، ولی ما این صفات را تا اندازه‌ای در زنان دیگر شاهنامه و در شیرین نظامی و در سطحی بسیار بالاتر در ویس نیز می بینیم و علت غرابت آن یکی نیز چند صد سال تبلیغ خاکساری در ادبیات تصوّف است که پس از نظامی اشخاص داستانهای ادبیات کلاسیک ما همه با منشی مسطح آفریده شده‌اند، بدون سایه و روشن و پستی و بلندی.

بی پروایی و اراده و خودآگاهی ویس بیش از آن است که نیازی به توضیح داشته باشد. ویس از همان آغاز که موبد او را می رباید با خود عهد می کند که هرگز تن به همخوابگی با این مرد ندهد. پس از آن نیز اگرچه در آغاز در مهرورزی به رامین مردد

است و بویژه وقتی پیمان شکنی رامین را می بیند اغلب دایه و بخت خود را نفرین می کند، ولی در سراسر داستان هیچ گاه ذره‌ای از خیانت به موبد و مهرورزی به رامین پشیمان نیست و در راه عشق رامین تا آن جا بی باک است که پروایی از آن ندارد که نیم شب دایه را بجای خود در کنار موبد بخواباند<sup>۱۸</sup> و خود را با ریسمان از کاخ به باغ پیش رامین رساند.<sup>۱۹</sup> ویس به همان اندازه که در نفرت ورزیدن به موبد و خیانت و نیرنگ زدن به او بی پروا و آگاه است، در مهرورزی و وفاداری به رامین از خود گذشته و پاکباخته است و سبکسریها و پیمان شکنیهای رامین ذره‌ای از مهر و وفاداری ویس نمی کاهد. به سخن دیگر ویس به خود حق می دهد که به مردی که او را ربوده و به زور در خانه خود نگهداشته است خیانت کند. اگر این خیانت او از سر هوسرانی بود به یک مرد قناعت نمی کرد، و اگر از سر انتقام بود هر مردی برایش یکسان بود. ولی ویس تنها با رامین می ماند و چون او را از دل و جان دوست دارد، بیوفایهای او را به حساب خوی ملون او می گذارد و مقابله به مثل نمی کند، ولی در عوض غرور او سخت جریحه دار می گردد. بزرگترین نمایشگاه این غرور صحنه‌ای است که به عقیده یک ژرمانیست آلمانی «زیباترین توصیفی است که تاکنون شعر عاشقانه همه ملتها و زمانها به خود دیده است»<sup>۲۰</sup> رامین پس از مدتها دوری از ویس و ازدواج با زنی به نام گل دوباره از گوراب به مرو بازگشته است. ویس که در همه این مدت شب و روز از غم دوری رامین خواب و خوراک نداشته و یک بار از فرط اندوه بیمار گشته و ده نامه پر سوز و گداز به رامین نوشته، اکنون پس از بازگشتن رامین برای دیدن او به سوی روزن کوشک می شتابد، ولی بمحض دیدن رامین برودت غرور بر او چیره می گردد و مانع می گردد که او شادی خود را از دیدن رامین نشان دهد. ویس بجای آن که با رامین سخن گوید، بمصدق به در گفتن و دیوار شنفتن، با اسب رامین سخن می گوید:

ز روزن روی رامین دید چون مهر	شکفته شد به جانش در گل مهر
ولیکن صبر کرد و دل فروداشت	بننمود آن تباهی کاندراو داشت
سخن با رخس رامین گفت یکسر	بدو گفت: ای سمند کوه پیکر،
تورا من داشتم همتای فرزند	چرا ببری دی از من مهر و پیوند؟
نه از زر ساختم استام و تنگت؟	وز ابریشم قَسار و پالهنگت؟
نه از سیم و رُخامت کردم آخر؟	همه ساله ز گنجت داشتم پُر؟
چرا دل ز آخر من برگرفتی؟	برفتی آخر دیگر گرفتی؟
ترا نیکی نسازد چون بدیدم	دریغ آن رنجها کز تو کشیدم

که را خرما نسازد، خار سازد که را منبر نسازد، دار سازد<sup>۲۱</sup>  
 رامین زبان به پوزش می گشاید و ویس پس از شنیدن لابه‌های او پاسخی سرد ولی  
 برنده و تلخ به او می دهد:

جوابش داد ویس ماه‌پیکر  
 برو راما امید از مرو بردار  
 مرا بفریفتی یک ره به گفتار  
 اگر چه هوشیاری و سخنران  
 توزین افسونها بسیار دانی  
 مرا بس زین فسوس و زین فسونت  
 نخواهم جُستن از موبد رهایی  
 در این گیتی به من شایسته خود اوست  
 نه روز دوستی را خوار گیرد  
 از این در کامدی نومید برگرد  
 شب از نیمه گذشت و ابر پیوست  
 کنون بر خویشتن کن مهربانی  
 جوابی همچو زهر آلوده خنجر:  
 مرا و مرو را نابوده پندار  
 کنون بفریفت نتوانی دگر بار  
 نیم من نیز ناهشیار و نادان  
 به پیش هر کسی بسیار خوانی  
 وز این بازارهای گونه‌گونت  
 نه با او کرد خواهم بیوفایی  
 که با آهوی من دارد مرا دوست  
 نه روزی بر سر من یار گیرد  
 به بیهوده مکوب این آهن سرد  
 دمه بفرزد و دود و برف بنشست  
 برو تا بر تنت ناید زبانی<sup>۲۲</sup>

ویس، رامین را در تاریکی شب و برف سنگین و سرمای جانگداز که بیرون کوشک  
 را گرفته است، تنها می گذارد و از روزن به شبستان باز می گردد، ولی هنوز بازنگشته  
 آتش مهر او دوباره از میان خاکستر غرور شعله می کشد:

همه شب ویس گریان در شبستان  
 همی گفت: این چه برف و این چه سرماست  
 الا ای ابر گریان بر سر رام  
 به رنگ زعفران کردی رخانش  
 مبار ای ابر و یک ساعت بیاسای  
 الا ای باد تا کی تند باشی  
 چه بی شرمم، چه با نیرنگ و دستان  
 تنی پرورده اندر خز و دیبا  
 به ناخن پاک بشخوده گلستان  
 کز ایشان رستخیز ویس برخاست  
 تو را خود شرم ناید زان گل اندام  
 بسان نیل کردی ناخنانش  
 مرا تیمار بر تیمار مفرزای  
 چه باشد گر زمانی کند باشی  
 که آسوده نشستم در شبستان  
 بمانده در میان برف و سرما<sup>۲۳</sup>

ویس دوباره از شبستان بسوی روزن می دود، ولی بمحض دیدن رامین بار دیگر  
 خاکِ غرور آتش عشق را می پوشاند و در یک لحظه آن ویس بیقرار و شوریده‌دل  
 شبستان، در کنار روزن به زنی تبدیل می گردد که گویی زبان او خاری است که باری

جز سرزنش ندارد. و این بار نیز نخست اسب را مخاطب قرار می‌دهد:

دگر ره گفت با رخس ره انجام      نهی رخشا همی بر چشم من گام  
مرا هستی چو فرزند دل افروز      به تو نپسندم این سختی بدین روز  
اگر با تونه این بد رای بودی      تو را بر چشم من بر جای بودی<sup>۲۴</sup>

ویس وقتی دور از رامین است تنها آرزویش این است که رامین را دیده خود را در آغوش او افکند. ولی چون چشمش به رامین می‌افتد، اندیشه‌اش این است که این مرد زنی دیگر را - حتی برای هوسی زودگذر - بر او برگزیده، چنان غرور و منش او را تازیانه می‌زند و از خویش چنان احساس ننگ و نفرت می‌کند، که برای این مرد هوسران که گوهر او را از خر مهره باز شناخته است، چیزی جز تحقیر بر لب ندارد:

سمنبر ویس گفت: ای بیخرد رام      نداری از خردمندی بجز نام  
جفا بردل زند خشت<sup>۲۵</sup> گرانش      بماند جاودان بر دل نشانش  
جفای تو مرا بردل بمانده ست      چنان کز دل وفای تو برانده ست  
برفتی بر سرم یاری گزیدی      نکو کردی، تو خود او را سزیدی  
جز این از توجه کار آید که کردی      که همچون کرگسان مردار خوردی  
زهی داده ستور و بستده خر      تو را همچون منی کی بود درخور  
گمان بردم که تو شیرشکاری      نگیری جز گوزن مرغزاری  
ندانستم که تو روباره پیری      به صد حيله یکی خرگوش گیری  
منم آن نوشکفته باغ صدرنگ      که تو بر من بگفتی آن همه ننگ  
منم آن گلشن شهوار نیکو      که در چشم تو بودم یکسر آهو  
منم آن چشمه کز من آب خوردی      چو خوردی چشمه را پُر خاک کردی  
کنون از تشنگی بردی بسی تاب      شتابان آمدی کز من خوری آب  
نبایستی ز چشمه آب خوردن      چو خوردی چشمه را پُر خاک کردن  
و یا اکنون که کردی چشمه را خوار      نیاری آب او خوردن دگر بار<sup>۲۶</sup>

رامین که نتیجه‌ای از پوزشها و التماسهای خود نمی‌گیرد و از آن سو سرمای سخت نیز جان او را به لب آورده است، ناچار از ویس باز می‌گردد. ولی بمجردی که اسب و سوار از چشم ویس دور می‌گردند، دوباره خیزآبهای خروشان مهر بر کناره آرام غرور می‌تازد. ویس، دایه را در پی رامین می‌فرستد و خود از پس او سر از پای شناخته در زیر ریزش بی‌امان برف به بیرون می‌شتابد. ولی اکنون نوبت رامین است که غرور سیلی خورده خود را نوازش دهد و به نوبه خود به سرزنش ویس پردازد:

اگر عشق من آتش بود سوزان  
چنین آتش که باشد سربسردود  
بسی آهوبگفتی برتن من  
کنون آن گفته‌ها کردی فراموش  
شب تاریک و من بی جای و بی یار  
گنه را پوزش بسیار کردم  
نه از خوشی یکی گفتارت بودت  
نه بردرگاه خویشم بار دادی  
مرا در برف و در باران بماندی  
ز بیرحمی نبودی دستگیرم  
نبخشودی ز رشک سخت بر من

نبینی زین سپس او را فروزان  
همان بهتر که خاکستر شود زود  
دو صد چندان که گوید دشمن من  
نه در دل جای آن دادی نه در گوش  
به دست باد و برف اندر گرفتار  
هزاران لابه و زنه‌ار کردم  
نه از خوبی یکی کردار بودت  
نه از سختی مرا زنه‌ار دادی  
به خواری وان‌گه از پیشم براندی  
بدان تا من به برف اندر بمیرم  
همی مرگم سیگالیدی چو دشمن<sup>۲۷</sup>

و یس با اندامی از هم گسسته از سرما و غروری چون آبگینه در هم شکسته، از رامین باز می‌گردد، ولی لحظه‌ای نمی‌گذرد که رامین به خود می‌آید و عنان اسب را بر می‌گرداند و خود را به و یس می‌رساند و باز همان سرزنشها و پوزشهای متقابل، ولی این بار کوتاهتر و آرامتر، همچون موجی که در گریز خود نیز پس‌آبه‌های ملایمی باز پس می‌فرستد. و اکنون دیگر تنها بهانه‌ای لازم است تا به بدین حدیث دراز گله‌مندیها که سراسر شب را گرفته بود پایان دهند. بهانه دمیدن سپیده و بیم رسوایی است.

چوبام آمد سخنها گشت کوتاه  
همان‌گه دست یکدیگر گرفتند  
دل از درد و روان از غم بشستند  
ز شادی هر دو چون گل برشکفتند

دل گمراهشان آمد سوی راه  
ز بیم دشمنان در گوشک رفتند  
سرای و گوشک را درها بستند  
میان قاقم و دیبا بخفتند<sup>۲۸</sup>

گرگانی در قطعه‌ای که شرح کوتاه آن رفت، با توصیف کشمکش درونی و یس میان دو نیروی عظیم و متضاد عشق و غرور، شاهکار بی نظیری به ادبیات فارسی هدیه کرده است. اصولاً و یس استادانه‌ترین آفرینش زن در سراسر ادب فارسی است.

### دایه و یس و دایه منیژه:

در یس و رامین دایه و یس نقش بسیار مهم و درازی بعهده دارد، در حالی که در «بیژن و منیژه» نقش دایه منیژه بسیار کوتاه است. با این حال هر دو دایه در دو صفت اصلی مشترک اند. یکی این که هر دو دلاله عشق‌اند و نخستین آشنایی میان دلدادگان بوسیله آنها انجام می‌گیرد. و دیگر این که هر دو آنان باید از



سوی جوانان نخست تطمیع کردند. بیژن به دایه منیژه قول می‌دهد که اگر او را با منیژه آشنا سازد او را مال بسیار بخشد:

اگر نیک‌رایسی کنی تاج زر  
تورا بخشم و گوشوار و کمر  
مرا سوی آن خوبچهر آوری  
دلش با من ایدر به مهر آوری  
چوبیژن چنین گفت شد دایه باز  
به گوش منیژه سرایید راز:  
که رویش چنین است و بالا چنین  
چنین آفریدش جهان آفرین<sup>۲۹</sup>

در مقابل، دایه ویس را با زر و سیم نمی‌توان تطمیع کرد. گویی او از مال دنیا بی‌نیاز است. نقطه ضعف او جاه‌طلبی و بویژه هوسرانی است. در روزی که رامین دایه را در باغ تنها می‌یابد، به امید این که او را با خود همراه کند، نخست برای او از دل‌باختگی خود به ویس شرح مفصلی می‌دهد. ولی پس از این که این کوفتنها آهن سرد دایه را نرم نمی‌کند، رامین زیرکانه زبان به ستودن هنر سخندانی و چاره‌سازی دایه می‌گشاید و در این اثناست که خواهش اصلی دایه را در می‌یابد:

بگفت این و پس او را تنگ دربر  
کشید و داد بوسی چند بر سر  
وزان پس داد بوسش بر لب و روی  
بیامد دیو و رفت اندر تن او  
ز دایه زود کام خویش برداشت  
تو گفتی تخم مهر اندر دلش کاشت  
چو رامین از کنار دایه برخاست  
دل دایه به تیمارش بیاراست  
دریده شد همان‌گه پرده شرم  
شد آن گفتار سردش در زمان گرم  
بدو گفت: ای فریبنده سخنگوی  
ببردی از همه کس در سخن گوی  
دلت از هر کسی جو یای کام است  
تورا هر زن که بینی ویس نام است  
مرا تو دوست بودی ای دل‌افروز  
ولیکن دوستر گشتم از امروز  
گسسته شد میان ما بهانه  
که شد تیر هوا سوی نشانه  
از این پس هر چه تو خواهی بفرمای  
که از فرمانت بیرون ناورم پای  
کنم بخت تورا بر ویس پیروز  
ستانم داد مهرت زان دل‌افروز<sup>۳۰</sup>  
چند شباهت دیگر:

۱- در ویس و رامین، ویس از کاخی که موبد درهای آن را بسته و پشت هر دری نگهبانی گماشته، شبانه خود را با طناب از دیوار به باغ کاخ پیش رامین می‌رساند. وقتی موبد وارد کاخ می‌گردد و از ویس نشانی نمی‌یابد با چراغ بسدنبال او می‌گردند و رد جامه و کفش و زیورهای او را که هریک در جایی افتاده می‌گیرند و به باغ می‌رسانند. رامین به موقع می‌گریزد، ولی ویس گرفتار می‌گردد. ویس در پاسخ موبد که می‌پرسد

چگونه او از کاخ در بسته به باغ آمده است، می‌گوید: چون در کاخ، خسته از ستمهای تو به خواب رفتم، سروشی آمد و مرا برداشت و به این باغ آورد و در کنار رامین خوابانید. ولی اکنون که بیدار شدم بجای رامین چشمم به روی تو افتاد. <sup>۳۱</sup> در «بیژن و منیژه» نیز وقتی بیژن را دست بسته بنزد افراسیاب می‌برند، بیژن به او می‌گوید: من در این کار گناهی ندارم. زیر سروی خوابیده بودم، یک پری آمد و مرا برداشت و در میان یک عمارت کنار دختری خوابانید و فسونی خواند و وقتی ما چشم گشودیم خود را در کاخ دیدیم. <sup>۳۲</sup>

۲ - در ویس و رامین، یک بار رامین در چادر زنان از کاخ و یس می‌گریزد <sup>۳۳</sup> و در جای دیگر فرستاده رامین در چادر زنان وارد کاخ و یس می‌گردد. <sup>۳۴</sup> ولی در «بیژن و منیژه» بیژن را نخست بیهوش می‌کنند و سپس او را در چادر پیچیده و شبانه به کاخ منیژه می‌برند. بعید نیست که در صورت کهنتر این داستان، بیژن نیز در چادر زنان به کاخ منیژه رفته باشد. ولی در تحوّل بعدی روایت، چون مسؤلیت گرفتاری بیژن را به گردن گرگین انداخته‌اند - جزئی که به گمان من بکلی زائد و بی‌تناسب است - از این رو دیگر بیژن نمی‌توانست با پای خود به کاخ منیژه رود. ناچار او را بیهوش کرده و در چادر پیچیده و به کاخ برده‌اند.

۳ - در ویس و رامین نگهبان شبستان شاه می‌نامد که هم برادر شاه است و هم سالار سپاه او. در «بیژن و منیژه» نیز گویا این مقام را قراخان دارد. چون اوست که برای دستگیری بیژن به کاخ منیژه حمله می‌کند و قراخان نیز هم برادر افراسیاب است و هم سالار او و ضمناً نام یکی زرد است و نام دیگری قرا که به ترکی به معنی سیاه است.

۴ - بر طبق «بیژن و منیژه» زنان و دختران شاه و بزرگان هر سال نوبهار یک جشن بهاری دارند. در ویس و رامین نیز ویس هر چند گاه جشنی برپا می‌کند که در آن زنان بزرگان شرکت می‌کنند. <sup>۳۵</sup>

ب - قصد من از نشان دادن این گونه شباهتها میان دو داستان این نیست که بر اساس آنها یک داستان را تقلید یا متأثر از دیگری بدانم. برای یک چنین نتیجه‌گیری باید همسانیهای بسیار مهمتری میان دو داستان باشد. بلکه هدف من از این مقایسه‌ها نشان دادن یک زمینه واحد اجتماعی در هر دو داستان است. اجتماعی که این دو داستان در آن پدید آمده‌اند، یک اجتماع آزاد و بی‌بند و بار اشرافی است که در آن بویژه زنان به آزادی نسبتاً بزرگی دست یافته بودند. این زنان چه در درون کاخ و چه در بیرون آن جشنهایی برگزار می‌کردند که در آن همه گونه وسایل بازی و نشاط و موسیقی و

میگساری در اختیار داشتند. یک چنین آزادی خواه ناخواه راه را برای معاشرت آنها با مردان نیز باز می کرد و یک چنین روابطی همیشه در چارچوب قوانین شرعی و اخلاق رسمی باقی نمی ماند و بسیار پیش می آمد که زنان - حتی زنان شوهردار- آشکار و پنهان با مردان بیگانه رابطه عشقی برقرار می کردند. نمونه های این روابط آزاد را نه تنها میان ویس با رامین و منیژه با بیژن می بینیم، بلکه مثلاً در ویس و رامین زنان دیگر نیز مثل شهرو و گل از این آزادی برخوردارند. در این کتاب حتی به رابطه زنان شوهردار اشرافی با مردان بیگانه رسماً اشاره شده است. یک جا موبد به ویس می گوید که مادر او شهرواز سی واند فرزند که زاده است، دوتای آن از یک شوهر نیست<sup>۳۶</sup> و جای دیگر دایه به ویس می گوید:

زنان مهتران و نامدارن	بزرگان جهان و کامگاران
همه با شوهراند و با دل شاد	جوانانی چوسرو و مُرد و شمشاد
اگر چه شوی نامبُردار دارند	نهانی دیگری را یار دارند
گهی دارند شوی نغز در بر	به کام خویش و گاهی یار دلبر <sup>۳۷</sup>

دلالت های این روابط غالباً دایه ها و ندیمه ها بودند و در کنار آنها زنانی هم بودند که بظاهر برای فروش برخی چیزها به خانه های اشراف رفت و آمد داشتند، ولی کار اصلی آنها رساندن همه گونه اخبار از جمله و بویژه پیام دلدادگان به یکدیگر بود. با نمونه یکی از این زنان در داستان زال و رودابه آشنا می شویم.<sup>۳۸</sup> این زنان تا همین اواخر هم در ایران بودند و شاید هنوز هم باشند و کارشان این بود که در ضمن فروش سفیداب اصل و کیسه حمام مرغوب، نشانی جوانان سربراه و دختران خانه دار را هم رد و بدل می کردند.

از آن سو جوانانی که با زنان و دختران اشراف پنهانی رابطه داشتند آسواران یا شهسوارانی بودند که مانند سرباز فراری روی جبهه جنگ کمتر بخود دیده بودند. در گوی زدن و باز پراندن بیشتر مهارت داشتند تا در شمشیر زدن و نیزه انداختن. شب از دیوار کاخ دلبر چابکتر بالا می رفتند تا روز از دیوار دژ دشمن. اگرچه از دلاوریهای کرشاسپ چیزی به گوششان خورده بود، ولی جزئیات رسالتی مانند خسرو و وریدگ را بهتر می شناختند. از سازها و آوازاها، شرابها و کبابها، مزه ها و بزه ها اطلاع کافی داشتند. نیک می دانستند که کباب خوب را از کجای گوسفند باید گرفت و شراب خانگی کهن و تلخ و صافی و زودگوار را از کجا باید تهیه کرد. جامه و رزم افزارشان غالباً در گرو میفروشان بود و دلشان در دام دلبران.

بنا بر آنچه رفت داستانهای ویس و رامین و «بیژن و منیژه» تنها از راه نام منیژه با یکدیگر پیوند ندارند، بلکه هر دو داستان به دلیل شباهتهای عمیقی که در بینش داستانهاست، محصول یک اجتماع و یک دوره واحداند. بی شک داستان عشقی «بیژن و منیژه» در صورت اصلی خود خیلی بیش از اینها به ویس و رامین نزدیک بوده است. ولی پس از آن که به میان داستانهای حماسی راه یافته است، در اثر کوتاه‌تر شدن عموماً — «بیژن و منیژه» حدود یک هفتم ویس و رامین است — و بویژه در اثر تطابق یافتن با جهان حماسی، بسیاری از عناصر عشقی و غیر حماسی خود را از دست داده است.

ج — نه تنها ویس و رامین و «بیژن و منیژه»، بلکه تعداد دیگری از داستانهای شاهنامه نیز دارای اصل پارتی‌اند، منتها از منشأهای مختلف. چون حکومت پارتها که حدود پانصد سال بر سرزمین پهناوری حکومت کردند، برخلاف ساسانیان فقط دارای یک مرکزیت واحد نبود، بلکه به تیولهای چندی تقسیم می‌شد که در برابر حکومت مرکزی از نوعی استقلال داخلی برخوردار بودند. این حکومتهای نیمه‌مستقل دارای رسوم و فرهنگ و ادبیاتی ویژه خود بودند. بررسی ویس و رامین و داستانهای شاهنامه و دیگر آثار حماسی فارسی نشان می‌دهد که بویژه دوتا از تیولهای پارتی از نظر ادبی اهمیت بیشتری داشته‌اند. یکی تیول گرگان و مرو که در دست خاندان گودرز (گودرز دوم ۳۹-۵۱ میلادی) بود و دیگر تیول سیستان که بر طبق شاهنامه در دست خاندان زال بود. داستانهای عاشقانه ویس و رامین و «بیژن و منیژه» و داستانهای حماسی رفتن گیو به ترکستان و داستان رزم یازده رخ را باید جزو ادبیات تیول گرگان دانست. در مقابل داستان عاشقانه زال و رودابه و داستانهای حماسی رستم و سهراب و همه آنچه به روایات سیستان مشهوراند جزو ادبیات تیول سیستان بشمار می‌روند. این طبقه بندی ادبیات پارتی را می‌توان کمی بیشتر گسترش داد.

بر طبق طبری<sup>۳۹</sup> گشتاسپ هفت نفر را به مقامات بزرگ برگماشت که طبری چهار تن از آنها را نام می‌برد. یکی مهکاسد (نسخه بدل: مهکابیند، بهکابهند) در دهستان گرگان. دوم قارن پهلوی در ماه نهاوند. سوم سورین پهلوی در سیستان و چهارم اسفندیار پهلوی در ری. برخی از پژوهندگان سورن پهلوی یا برخی از صفات او را در رستم که نژاد خود را به کرشاسپ اوستایی می‌کشاند باز شناخته‌اند.<sup>۴۰</sup> قارن پهلوی نیز کسی جز همان کارن نیست. این قارن که در شاهنامه قارن کاویان نامیده شده است، دارای دو برادر است، یکی به نام کشواد که پدر گودرز است و دیگری به نام قباد. نفر اخیر در زمان

پادشاهی نوز در جنگی که در دهستان در می‌گیرد در حالی که پیر فرتوتی است به دست بارمان کشته می‌شود،<sup>۴۱</sup> ولی دو برادر دیگر او هنوز زنده‌اند و قارن بعداً انتقام خون برادر را از بارمان می‌ستاند. بنابراین این قباد که در دهستان کشته می‌شود از دو برادر دیگر خود بزرگتر است. پس محتملاً بهکاسد طبری ساکن دهستان گرگان همین قباد شاهنامه است و نامی که طبری ذکر کرده باید صورت گشتهٔ مه کابی یا مه کابیان یعنی بزرگ کاویان باشد.<sup>۴۲</sup> در هر حال قباد و قارن و گودرز نیز نژاد خود را به کاوه یا کابی که در اصل یکی از کوی‌های اوستایی است می‌رسانند. ما پایینتر دوباره به نام قارن برمی‌گردیم. باقی می‌ماند اسفندیار پهلوی در ری. اگر گزارش طبری اعتباری داشته باشد، پس این اسفندیار پهلوی یعنی پارتی با اسفندیار اوستا یکی نیست، بلکه او نیز یک پهلوان پارتی از ری است که مانند آن سه تن دیگر نژاد خود را به اشخاص اوستا می‌کشاید. در جستجوی یک پهلوان مشهور پارتی از ری به شخصی بر می‌خوریم به نام مهران که در سدهٔ نخستین میلادی سکاها را از سیستان بیرون راند.<sup>۴۳</sup> محتمل است که داستان رستم و اسفندیار یا اخبار بهمن انعکاسی از این واقعه باشد. مهران‌ها اصلاً از خاندانهای پارتی بودند و بهرام چوبین نیز از اعقاب همین خاندان بود.<sup>۴۴</sup> پس دور نیست که شخص چهارمی که طبری از او نام می‌برد، یعنی اسفندیار پهلوی از ری، همین مهران رازی است که او نیز مانند آن سه تن دیگر نژاد خود را به یکی از اشخاص اوستا یعنی اسفندیار می‌رساند.<sup>۴۵</sup> بر اساس شاهنامه می‌دانیم که در پایان پادشاهی کیخسرو پهلوانی ناشناس به نام لهراسپ وارد داستان می‌گردد که قبلاً به فرمان کیخسرو آلان را گشوده بود و کیخسرو این شخص را با وجود مخالفت پهلوانان جانشین خود کرد. از این رو دور نیست که این خاندان در زمان پارتها تیول ری را داشت و بعد در برابر حکومت مرکزی پارت به همان درجه از قدرت و استقلال رسید که زمانی گودرز از تیول گرگان. انعکاس این قدرت در شاهنامه این است که از زمان لهراسپ تا بهمن دیگر هیچ نامی از پهلوانان و خاندانهای مشهور دیگر نیست، مگر همان جنگ میان رستم و اسفندیار و ویرانی سیستان به دست بهمن. بر اساس این قرائن می‌توان داستان عاشقانهٔ گشتاسپ و کتایون و داستانهای حماسی هفت‌خان اسفندیار و رستم و اسفندیار را جزو ادبیات تیول ری دانست. داستان گشتاسپ و کتایون نگارش جدیدی از افسانهٔ مادی Zariadres و Odatis به روایت Chares Mytilene است و این موضوع می‌تواند نشانهٔ این باشد که این خاندان رازی از اعقاب مادها بودند.<sup>۴۶</sup>

در بالا از هویت تاریخی برخی از پهلوانان مشهور شاهنامه سخن رفت. یکی دیگر از

پهلوانان مشهور شاهنامه، طوس است که با آن که در این کتاب غالباً مردی بیخرد و دیوانه معرفی شده است، پهلوانی است که در زمان کیکاوس و کیخسرو در بیشتر جنگها سپهسالار ایران است که این خود حکایت از نفوذ بسیار زیاد او می‌کند. آیا این مرد واقعاً یک شخص اوستایی است یا این که او نیز یکی از پهلوانان مشهور پارتی است که مانند پهلوانان دیگر نسب خود را به اشخاص اوستایی می‌رسانید، ولی در روایات ملی مانند اسفندیار و برخی پهلوانان دیگر فقط به نسب اوستایی خود مشهور گشته است؟ طبری که در یک جا کارن را پهلوی یعنی پارتی نامیده، در جای دیگر تژاد او را به طوس و نوزرو منوچهر رسانیده است.<sup>۴۷</sup> نولد که روایت کارن منوچهر را در طبری کهنتر از روایت کارن کاوه در شاهنامه می‌داند و معتقد است که پس از آن که پیروز ساسانی در سال ۴۸۴ در جنگ با هیاطله ناپدید گردید و سوخرا از خاندان کارن هیاطله را از ایران بیرون راند، در روایات ملی برای کارن نسبنامه جدیدی ساخته‌اند و نسب او را به کاوه آهنگر رسانیده‌اند.<sup>۴۸</sup> پس بر اساس نسبنامه‌ای که طبری از کارن بدست داده است، میان کارن و خانواده گودرز خویشاوندی نبوده است و این روایت نخست این حسن را دارد که بر اساس آن هر یک از هفت خاندان بزرگ پارتی (یا فعلاً چهارتای آنها) دارای منشأ و اصلی جداگانه و مستقل می‌گردند. از سوی دیگر می‌دانیم که میان گودرز و کارن بر سر تعیین وردان اول جنگ در گرفت و کارن که از پادشاهی مهرداد (پنجم) پشتیبانی می‌کرد در ناحیه کردستان از گودرز شکست خورد.<sup>۴۹</sup> اثری از این واقعه تاریخی هم در ویس و رامین در جنگ میان موبد فرمانروای مرو و قارن فرمانروای ماه منعکس شده است.<sup>۵۰</sup> و هم در شاهنامه در شرح اختلاف میان گودرز و طوس بر سر انتخاب جانشین کیکاوس.<sup>۵۱</sup> بر اساس این قرائن باید احتمال داد که طوس همان کارن است. در حال اختلاف تاریخی میان گودرز و کارن یا طوس که در ادبیات تیول‌گراگان بخوبی منعکس است، بخاطر نفوذ بزرگ این ادبیات در روایات ملی، ادبیاتی را که موضوع آن طوس یا کارن بود از روایات ملی بیرون کرد.<sup>۵۲</sup> و خود طوس یا کارن را بعنوان مردی بیخرد معرفی نمود. ولی با این حال قدرت و شهرت کارن یا طوس بیش از آن بود که در روایات ملی بکلی فراموش گردد و از این رو او در سراسر پادشاهی کیکاوس و کیخسرو با مقام سپهسالار ایران از جاه و جلال بزرگی برخوردار است که نمودار مقام همان کارن تاریخی است.<sup>۵۳</sup>

آن سه تن دیگر که طبری نام آنها را نبرده است نیز حتماً از خاندانهای بزرگ و تیول‌داران پارتی بوده‌اند. بیش از همه خاندانهای میلاد و برزین و شاوران و گردهم و

گرازه، و در پایان دوره اشکانی خاندان بازرانگی تیول دار ناحیه فارس<sup>۵۴</sup> و خاندان هفتانباد (شاهنامه: هفتواد) تیول دار نواحی جنوبی ایران و مکران نظر ما را جلب می کند. ولی فعلاً از اخبار آنها چیز زیادی نمی دانیم. تنها افسانه دختران شهر کجاران<sup>۵۵</sup> را می توان یک روایت محلی از تیول اخیرالذکر دانست.

۵- اکنون اگر آنچه را که در ادبیات فارسی و پهلوی می توان به ادبیات پارتی منسوب کرد، از نظر قالب ادبی مورد مطالعه قرار دهیم انواع زیر را می توان مشخص کرد:

۱- داستان حماسی. نمونه های مهم آن. داستان جنگ مازندران (هفت خان رستم)، رستم و سهراب، داستان سیاوخش، داستان رفتن گیوه ترکستان در جستجوی کیخسرو، داستان فرود سیاوخش، داستان رزم یازده رخ، داستان هفت خان اسفندیار، داستان رستم و اسفندیار، داستان رستم و شغاد، یادگار زریران.

۲- داستان عاشقانه: نمونه های مهم آن: ویس و رامین، زال و رودابه، بیژن و منیژه، گشتاسپ و کتایون.

۳- شعر غنایی. سه نمونه کوچک آن در ویس و رامین<sup>۵۶</sup> و دو نمونه کوچک آن در هفت خان رستم<sup>۵۷</sup> و هفت خان اسفندیار<sup>۵۸</sup> آمده است. احتمالاً برخی از مقدمه های غنایی داستانهای عاشقانه شاهنامه نیز در مأخذ شاعر بوده اند. از این نمونه است بطور حتم سرود مازندران در مقدمه داستان جنگ مازندران.<sup>۵۹</sup> موضوع این قطعات غنایی وصف حال و شرح عشق و ستایش می و توصیف طبیعت است.

۴- شعر تمثیلی. یک نمونه از آن سرود گوسان در ویس و رامین است.<sup>۶۰</sup> و دیگر برخی از خطبه های شاهنامه چون خطبه داستان جنگ مازندران<sup>۶۱</sup> و فرود سیاوخش،<sup>۶۲</sup> البته بفرض آن که در مأخذ فردوسی بوده باشند. همچنین ادبیات تمثیلی مانوی را باید دنباله ادبیات تمثیلی پارتی دانست.<sup>۶۳</sup>

۵- چیستان و مناظره. دو نمونه از چیستان در شاهنامه در روایت آزمودن شاه یمن پسران فریدون را<sup>۶۴</sup> و آزمودن موبدان زال را<sup>۶۵</sup> آمده است. در متون پهلوی نمونه ای از این قالب ادبی به نام *Mātikān ī Yavišt ī Frigān* در دست است. اثری از این قطعه در آبان یشت (بند ۸۱-۸۳) نیز هست و نشان می دهد که این قالب ادبی در ایران از قدیم رواج داشت. یک نمونه معروف مناظره منظومه «درخت آسوریگ» است که دارای اصل پارتی است. موضوع چیستان و مناظره دانستیهای ساده در باره مذهب و اخلاق و کارهای روزمره زندگی است و گویا هدف از نگارش آنها آموزش کودکان و نوجوانان

در شاهنامه وقتی به تاریخ ساسانیان می‌رسیم، با آن که این بخش بیش از یک سوم همه کتاب است، ولی دیگر با هیچ نمونه دیگری از قالبهای ادبی بالا برخورد نمی‌کنیم. از این رو غالباً مطالب شاهنامه را تا آغاز ساسانیان بخش افسانه‌ای و داستانی و نیمه تاریخی، و بخش ساسانیان را بخش تاریخی می‌نامند. بی‌گمان بخش ساسانیان شاهنامه حتی پس از کنار گذاشتن همه شرح و تفصیلهای شاعرانه آن، مهمترین مأخذ تاریخ ساسانیان است. ولی با نگاهی دقیقتر در این بخش در می‌یابیم که همه آن نیز تاریخ منظوم ساسانیان نیست، بلکه عیناً مانند بخش نخستین قسمتهای بزرگی از آن ادبیات است، منتها ادبیاتی که ماهیت آن بکلی از ادبیات پیشین متفاوت است. به سخن دیگر، ما در شاهنامه با آغاز بخش ساسانیان با دو دگرگونی روبرو هستیم. یکی تغییر اخبار اساطیری و نیمه تاریخی به تاریخی (تاریخ به مفهوم ایرانی آن) و دیگر تغییر ادبیات پارتی به ادبیات ساسانی. انواع و قالبهای این ادبیات ساسانی بر اساس شاهنامه و دیگر متون بازمانده پهلوی از این قرار است:

۱- روایات دینی. بخش مهم متونی که از پهلوی ساسانی باقی مانده است متعلق به ادبیات دینی عصر ساسانی است که بیشتر آنها در سده‌های سوم و چهارم هجری از اصلی کهنتر بازویسی شده‌اند. موضوع اصلی این رسالات افسانه‌ها و روایات و آداب و احکام و فقه زردشتی است. از این نمونه‌اند: *بُسندهشن*، *دینگرد*، *شایست نشایست*، *مینیوی خرد*، *اردای و یراف‌نامه* و غیره.<sup>۶۶</sup>

۲- داستان تاریخی. موضوع داستان تاریخی در ادبیات ساسانی سرگذشت کسی است که مدعی تاج و تخت است. از این رو تألیف داستان تاریخی وقتی کنونیت (actuality) می‌یابد که تاج و تخت معارض داشته باشد. بنابراین ساسانیان شاه باید صاحب فرّ یعنی دارای سزاواری یا مشروعیت باشد، وگرنه غاصب بشمار می‌رود. این مشروعیت با ظهور برخی معجزات آسمانی درباره مدعی تاج و تخت و بروز برخی تهورات شگفت از سوی او چون ازدهاکشی و شیرکشی و گذشتن با اسب از رودهای پر آب و غیره و غیره ثابت می‌گردد. مدعی تاج و تخت باید دارای نسب شاهی و شرایط دیگری نیز باشد. اصطلاح دستگاه بزرگی یا اسباب بزرگی از همین جا آمده است. بنابراین موضوع داستان تاریخی سرگذشت تاریخی پهلوان داستان است پیچیده در هاله‌ای از افسانه. در ادبیات ساسانی به دو نمونه از این داستان بر می‌خوریم. یکی سرگذشت



اردشیر بابکان<sup>۶۷</sup> که متن پهلوی آن نیز به نام «کارنامه اردشیر بابکان» در دست است. و دیگر رمان بهرام چوبین که صورت نسبتاً کامل آن جز در شاهنامه<sup>۶۸</sup> در تاریخ بلعمی<sup>۶۹</sup> و اخبار الطوال دینوری<sup>۷۰</sup> نیز آمده است. همچنین آنچه در شاهنامه در سرگذشت کودکی و جوانی بهرام گور و مبارزه او برای ستاندن تاج و تخت از مردی به نام خسرو آمده است،<sup>۷۱</sup> نمونه دیگری از یک داستان تاریخی است که مانند آن دو داستان دیگر بطور مستقل وجود داشته است.

۳ - آیین خسروان. موضوع آیین (یا آیینة) خسروان مجموعه‌ای از آداب پادشاهی است. این قالب ادبی در ادبیات ساسانی نمونه‌های بسیاری داشته که اصل پهلوی آنها از دست رفته، ولی ترجمه عربی برخی از آنها در دست است. چون ادب الکبیر و ادب الصغیر و کليلة و دیمنه از ابن مقفع. همچنین برخی از مآخذ کتاب عُیون الاخبار ابن قتیبه و کتاب التاج منسوب به جاحظ را آیین‌نامه‌های پهلوی تشکیل می‌داده‌اند.<sup>۷۲</sup> در شاهنامه مطالب آیین خسروان بطور پراکنده بسیار است، بیش از همه در پادشاهی بهرام گور و انوشروان، از آن جمله‌اند: داستان بهرام گور با لَنبک آبکش،<sup>۷۳</sup> روایت بهرام گور و حرام کردن می،<sup>۷۴</sup> داستان بهرام گور با بازارگان،<sup>۷۵</sup> داستان بهرام گور با زن پالیزبان،<sup>۷۶</sup> روایت خواب دیدن نوشین روان،<sup>۷۷</sup> روایت هفت بزم نوشین روان،<sup>۷۸</sup> داستان مهبود با زروان،<sup>۷۹</sup> داستان گَو و ظَلخند<sup>۸۰</sup> و روایت وام گرفتن کسری از بازارگانان.<sup>۸۱</sup>

۴ - اندرز. سراسر شاهنامه از مطالب اندرز پر است. ولی اندرز بصورت یک قالب ادبی مستقل با بخش ساسانیان آغاز می‌گردد. نمونه‌های آن در شاهنامه عبارتند از: اندرزهای اردشیر<sup>۸۲</sup> که ترجمه عربی آن هم در دست است؛<sup>۸۳</sup> توقیعات کسری انوشروان<sup>۸۴</sup> که اصل پهلوی و ترجمه عربی آن موجود نیست، ولی یک ترجمه فارسی که از روی ترجمه عربی صورت گرفته در دست است؛<sup>۸۵</sup> پندنامه بوزرجمهر<sup>۸۶</sup> که صورت پهلوی آن نیز به نام یادگار بزرگمهر موجود است. به زبان پهلوی همچنین چند رساله در اندرز هست.<sup>۸۷</sup> همچنین مطالب کتاب ششم دینگرد بیشتر در اندرز است. ابن الندیم نیز از چند اندرزنامه که از پهلوی به عربی ترجمه شده بود نام برده است.<sup>۸۸</sup>

۵ - شعر غنایی. دو نمونه آن در پادشاهی بهرام گور آمده است. یکی چامه‌ای که دختران آسیابان در ستایش بهرام گور می‌خوانند<sup>۸۹</sup> و دیگر چامه‌ای که دختری چنگ نواز به نام آرزوی در ستایش پدر خود ماهیار و مهمان او بهرام گور می‌خواند.<sup>۹۰</sup> یک نمونه دیگر دریغایی است که باربد در سرگذشت خسرو پرویز می‌سراید.<sup>۹۱</sup> همچنین ابن خردادبه یک چامه سه مصرعی را از سرودهای باربد نقل کرده است.<sup>۹۲</sup>

در ادبیات پهلوی همچنین تعدادی کتاب افسانه و قصه و عجایب بر و بحر و مطالب الفیه شلفیه وجود داشته که برخی از آنها به عربی ترجمه شده بود.<sup>۹۳</sup> ولی در این جا این گونه ادبیات که مانند شعر غنایی به دورهٔ خاصی انحصار ندارد، مورد نظر ما نیست. همچنین گفتگو از رسالاتی که در بارهٔ خوراکیها، مشروبات، بازیها، موسیقی، شکار، بازداری، تیراندازی، آیین رزم، خوابگزاری، حقوق، پزشکی، نجوم، فلسفه و غیره وجود داشته<sup>۹۴</sup> از بحث ما بیرون است. گذشته از این چون اصل یا ترجمهٔ اکثر این رسالات به ما نرسیده است، نمی دانیم که منشأ آنها پارتی بوده یا ساسانی. همچنین در آخرین صد سال دورهٔ ساسانی آثاری هم از سانسکریت و یونانی به پهلوی ترجمه شده بود.

اکنون اگر بر اساس آنچه رفت، ادبیات پارتی را با ادبیات ساسانی مقایسه کنیم، می بینیم اهمیت ادبیات پارتی بیش از همه در داستان حماسی و داستان عشقی است، در حالی که در مرکز ادبیات ساسانی روایات دینی، داستان تاریخی، آیین خسروان و اندرز قرار گرفته است. این تفاوت میان دو ادبیات نتیجه و در عین حال آئینهٔ نظام حکومتی پارتها و ساسانیان است. حکومت ساسانی یک نظام مرکزی است با یک مذهب رسمی دولتی. در نتیجه ادبیات رسمی این نظام نیز در کنترل حکومت و مذهب یعنی مبلغ این نظام است. یک چنین ادبیاتی که تنها موضوع اصلی آن شاه و مذهب است، خواه ناخواه در داستان تاریخی و آیین خسروان و روایات مذهبی و اندرز قالب مناسبتری می یابد. ولی حکومت پارتی یک نظام فئودالیسم است که در آن قدرت دارای مراکز متعددی است. در این نظام اگرچه شاه و مذهب باز ظاهراً در مرکز دایرهٔ قدرت اند، ولی در درون این دایرهٔ بزرگ دوایر قدرت متعددی است که در مرکز هر یک فرمانروایی با عنوان پهلوان قرار گرفته است و این پهلوانان هستند که در مجموع هستهٔ اصلی قدرت را تشکیل می دهند، بدون آن که فرد آنها دارای قدرتی مطلق باشند. ادبیات پارتی - داستان حماسی و عشقی - آئینهٔ این نظام است، یعنی از یک سو موضوع آن زندگی پهلوان و ماجراهای پهلوانی و عشقی اوست، ولی از سوی دیگر عدم مرکزیت قدرت سیاسی و مذهبی در نظام پارتی، به ادبیات آن نیز امکان می دهد که در کنار پهلوان اصلی به اشخاص دیگر نیز پردازد، در حالی که در ادبیات ساسانی در پیرامون پادشاه چیزی جز سایه های روان به چشم نمی خورد. برای مثال، در بخش ساسانی شاهنامه در سرگذشت گلنار و اردشیر<sup>۹۵</sup> و مالکه و شاپور<sup>۹۶</sup> و سپینود و بهرام گور<sup>۹۷</sup> میان گلنار و مالکه و سپینود از یک سو و پدر یا شوهر آنها از سوی دیگر به همان گونه اختلاف در می گیرد، که در

بخش پارتی شاهنامه میان رودابه و سودابه و منیژه و کنایون از یک سو و پدریا شوهر آنها از سوی دیگر. ولی در بخش پارتی شاهنامه چون عشق محرک واقعی این اختلاف و موضوع اصلی داستان است از این رو غیر از پهلوان که تنها یک طرف ماجراست، طرف دیگر ماجرا یعنی زن نیز بطور فعال در وقایع شرکت دارد و حتی برای اشخاص دیگر نیز چون خویشان و اطرافیان زن و پهلوان تا برسد به شخص پادشاه نقشی باقی می ماند. در حالی که در بخش ساسانی شاهنامه در اختلاف میان زن با پدریا شوهر او، عشق زن به پادشاه نه علت اصلی این اختلاف، بلکه فقط بهانه ای است برای خیانت زن به کسان خود که همیشه دشمن پادشاه هستند، تا با این خیانت راه پیروزی پادشاه هموار و مشروعیت او ثابت گردد. از این رو در این جا نقش زن در مقایسه با نقش او در ادبیات پارتی کوتاه و بی تحرک است و به سخن دیگر در کنار پادشاه که در مرکز ماجراست، جایی برای اشخاص دیگر داستان نیست.

در مقایسه بالا از ادبیات پارتی نظر ما تنها به داستان عاشقانه بود. ولی اگر داستان حماسی آن را هم در نظر بگیریم باز در نتیجه گیری بالا تغییری روی نخواهد داد. چون در داستانهای حماسی نیز با آن که موضوع عشق جای خود را به شگفت کاریهای پهلوان می دهد و پهلوان بظاهر در مرکز وقایع قرار می گیرد، ولی باز در کنار او پهلوانان دیگر چه دوست و چه دشمن دارای نقش مهمی هستند و گاه این نقش در داستانهای چون رستم و سهراب و رستم و اسفندیار تا آن جا مهم است که تشخیص میان شخص اول و دوم داستان کمی دشوار می گردد، در حالی که در داستان تاریخی سرگذشت اردشیر بابکان در مقایسه با اردشیر حتی اردوان نقش ناچیز و سایه واری بیش ندارد. و اگر در داستان بهرام چوبین به هرمزد و خسرو پرویز توجه شده است به این دلیل است که در صورت فعلی داستان این دو نفر هستند که بعنوان شاه مشروع شناخته شده و عملاً جای بهرام چوبین را گرفته اند. ولی می توان حدس زد که در صورت اصلی این داستان که به قلم پیروان بهرام نگارش یافته بود، نقش این دو نفر خیلی حقیرتر و منفی تر بود. بعداً که این داستان را در «خداینامه» پذیرفته اند تغییرات مهمی در آن داده اند، ولی باز نتوانسته اند که اهمیت نقش بهرام و حقارت نقش هرمزد و پرویز را بکلی محو کنند.

با اینهمه منظور ما این نیست که ادبیات پارتی اصلاً رمان تاریخی و آیین خسروان و اندرز و روایات مذهبی نداشت و یا ادبیات ساسانی بکلی از داستان حماسی و داستان عاشقانه بی بهره بود. چون در دوره پارتی در کنار ادبیات تیولسها یک ادبیات مرکزی و درباری هم وجود داشته که در آن شاه موضوع اصلی بوده است. همچنین در دوره

ساسانی، دربار تنها مرکز ادبیات نبود، بلکه خاندانهای پارتی و دهقانان نگهبان و ادامه دهنده سنت ادبی کلاسیک یعنی ادبیات پارتی بودند. ولی تا آن‌جا که از شاهنامه و دیگر مآخذ فارسی و عربی و پهلوی می‌توان دید اهمیت ادبیات پارتی نخست در داستان حماسی و عشقی است که موضوع اصلی آن پهلوان و زندگی طبقه اشراف است، و سپس در تمثیل و چیستان و مناظره. ولی اهمیت ادبیات ساسانی بیش از همه در داستان تاریخی و آیین خسروان و اندرز و روایات مذهبی است که موضوع اصلی آن تبلیغ قدرت بی‌منزاع و مشروعیت بی‌معارض شاه و مذهب است. در این‌جا اشاره به این نکته لازم است که حتی در شعر غنایی ساسانی نیز، شاه، دست کم در همه مثالهای موجود ما، تنها موضوع شعر است، در حالی که موضوع شعر غنایی پارتی، لاقلاً در همه نمونه‌های موجود، عشق و می و طبیعت و وصف حال است.

با شروع ادبیات فارسی، دوریسه ادب پارتی و ساسانی بهم می‌پیوندند و از آن یک تنه واحد و تناور برمی‌خیزد که شاخه‌های متعدد آن تا سه چهار قرن سرسبز است، ولی از آن پس این شاخه‌ها یکی پس از دیگری می‌خشکند و از آن درخت تناور تنها یک شاخه شعر غنایی باقی می‌ماند.

تاکنون ادبیات ایران پیش از اسلام زیر عنوان ادبیات پهلوی بدون نظمی خاص و بدون تمیز و تفکیک در جزئیات آن عرضه شده است. در این مقاله هدف این است که ادبیات پارتی و ساسانی از یکدیگر جدا و ویژگیهای هریک مشخص شود. پیشنهادهایی که تقدیم شد فقط یک طرح کلی است که بر اساس مطالب شاهنامه و ویس و رامین و متون پهلوی انجام گرفته است. ولی بنده معتقدم که با پژوهش بیشتر در همین آثار و بررسی حماسه‌های دیگر فارسی و بهره‌گیری از گزارشهای پراکنده در نوشته‌های پهلوی و فارسی و عربی و ارمنی و یونانی و لاتین می‌توان این طرح را نیرو و گسترش داد و از این راه به برخی آگاهیهای ادبی و اجتماعی و تاریخی آن دوران دست یافت.

#### یادداشتها:

۱ - V. Minorsky, "Viš u Rámīn, a Parthian Romance," *BSOAS* 11/1946, pp. 747-63; 12/1947, pp. 20-35; 16/1954, pp. 91-92.

ترجمه فارسی: مصطفی مقرّبی، ویس و رامین، داستان عاشقانه پارتی، در: فرهنگ ایران زمین، ج ۴، دفتر ۱ و ۲ و با تجدید نظر در: تعلیقات ویس و رامین، بکوشش محمد جعفر محبوب، تهران ۱۳۳۷.

۲ - فخرالدین اسعد گرگانی، ویس و رامین، بتصحیح م. تودوا - ا. گواخاریا، تهران ۱۳۴۹، ص ۲۳۷/۱۲۸ بعد.

۳ - داستان «بیژن و منیژه»، تصحیح نگارنده، بیت ۱۲۰ بعد.

- ۴ - داستان عرض کردن کیخسرو، تصحیح نگارنده، بیت ۱۹۰ بعد؛ داستان فرود سیاوخش، تصحیح نگارنده، بیت ۶۴۶ بعد.
- ۵ - بیژن و منیژه، بیت ۲۵۴.
- ۶ - بیژن و منیژه، بیت ۹۸۶.
- ۷ - ویس و رامین، ص ۷۲/۱۷۲ بعد.
- ۸ - داستان فرود سیاوخش، تصحیح نگارنده، بیت ۳۶۵ بعد.
- ۹ - داستان رزم یازده رخ، تصحیح نگارنده، بیت ۶۳۶ بعد.
- ۱۰ - همان داستان، بیت ۶۸۱.
- ۱۱ - همان داستان، بیت ۷۰۷ بعد.
- ۱۲ - بیژن و منیژه، بیت ۱۶۷ بعد.
- ۱۳ - بیژن و منیژه، بیت ۱۹۶ بعد.
- ۱۴ - بیژن و منیژه، بیت ۲۱۴ بعد.
- ۱۵ - بیژن و منیژه، بیت ۲۲۳.
- ۱۶ - بیژن و منیژه، بیت ۴۰۴ بعد.
- ۱۷ - بیژن و منیژه، بیت ۹۸۲ بعد.
- ۱۸ - ویس و رامین، ص ۱۵۴/۲۲۶ بعد.
- ۱۹ - ویس و رامین، ص ۸۲/۲۸۴ بعد.
- ۲۰ - Franz Rolf Schröder, "Die Tristansage und das persische Epos "Wīs und Rāmīn," in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, N.F. Band XI/1961, S. 41.
- ۲۱ - ویس و رامین، ص ۴۰/۴۲۸ بعد.
- ۲۲ - ویس و رامین، ص ۱/۴۳۴ بعد.
- ۲۳ - ویس و رامین، ص ۶۰/۴۳۷ بعد.
- ۲۴ - ویس و رامین، ص ۳/۴۳۸ بعد.
- ۲۵ - خشت نوعی نیزه کوتاه است.
- ۲۶ - ویس و رامین، ص ۱/۴۴۳ بعد.
- ۲۷ - ویس و رامین، ص ۳۲/۴۷۳ بعد.
- ۲۸ - ویس و رامین، ص ۴۰/۴۸۵ بعد.
- ۲۹ - بیژن و منیژه، بیت ۱۸۷ بعد.
- ۳۰ - ویس و رامین، ص ۲۳۷/۱۲۸ بعد.
- ۳۱ - ویس و رامین، ص ۱۴۲/۲۹۷ بعد.
- ۳۲ - بیژن و منیژه، بیت ۲۷۵ بعد.
- ۳۳ - ویس و رامین، ص ۸۴/۲۰۳ بعد.
- ۳۴ - ویس و رامین، ص ۲۱/۵۰۸ بعد و ۴۵.
- ۳۵ - ویس و رامین، ص ۲۳/۵۰۸ بعد.
- ۳۶ - ویس و رامین، ص ۴۶/۱۷۹ بعد.
- ۳۷ - ویس و رامین، ص ۱۲۷/۱۴۷ بعد.
- ۳۸ - شاهنامه، تصحیح نگارنده، دفتر یکم، نیویورک ۱۳۶۶، ص ۲۱۱، بیت ۷۰۰ بعد.

- ۳۹- طبری، تاریخ الرسل والملوک، چاپ لیدن، ج ۲، ص ۶۸۳.
- ۴۰- درباره آرای مختلف نگاه کنید به پژوهش استادانه دوست ارجمند من آقای لئوناردو عالیشان:
- L.P. Alishan, "Rostamica I: On the Epithel Tāj.bakhsht," *St. Ir.*, 1/1989, pp.3-26.
- ۴۱- شاهنامه، تصحیح نگارنده، دفتر یکم، ص ۲۹۶ بیت ۱۵۶ بعد.
- ۴۲- درباره توضیحاتی دیگر نگاه کنید به: مینورسکی، همان مقاله، ص ۲۹ و حاشیه ۲. مارکوارت این نام را گشته صفاهید. استاد زریاب خوئی آن را گشته اناهد می‌داند که در آثار الباقیه، بیرونی آن را لقب پادشاهان گرگان گفته است. نگاه کنید به: عباس زریاب خوئی، بزم آورد، تهران ۱۳۶۸، ص ۵۴-۵۸. در رابطه با اناهد همچنین توجه شود که بر طبق شاهنامه (داستان فرود سیاوخش، بیت ۱۲۹) نقش درفش بیژن که یکی از پادشاهان پارتی همین ناحیه بود، پرستار است که احتمالاً تصویر همان اناهدا بوده است.
- ۴۳- مینورسکی، همان مقاله، ص ۲۳.
- ۴۴- درباره خاندان مهران نگاه کنید به: *Th. Nöldeke, Tabari, Geschichte der perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, Leiden 1879 (Graz 1973), S. 139 und No.3.*
- ترجمه فارسی: عباس زریاب: تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، تهران ۱۳۵۸.
- ۴۵- نولدکه، همان جا، ص ۱۳۹، ح ۳، بدون اشاره به جنگ اسفندیار با رستم و مهران با سکاها، و تنها بر اساس این که اسفندیار را نیز مانند مهران از ری دانسته‌اند، حدس می‌زند که شاید این دو یک نفر باشند.
- ۴۶- ابن الندیم، الفهرست، ص ۱۱۹، از جمله تألیفات یا ترجمه‌های علی بن عبیده الریحانی که متهم به زنده بود، یکی از کتابی با عنوان کیلهراسف الملک نام برده است. اصولاً محتمل است که بخش شاهنامه میان منوچهر و اسکندر آمیخته‌ای از تاریخ افسانه‌ای ماد و پارت باشد که در پایان اندکی از تاریخ هخامنشی تأثیر گرفته است و سرزمین ماد احتمالاً میهن بخشی از اوستا نیز هست. به گمان نگارنده گیاتیان پادشاهان ماد بوده‌اند.
- ۴۷- طبری، ج ۲، ص ۸۷۸، نولدکه، همان جا، ص ۱۲۷ بعد.
- Th. Nöldeke, *Persische Studien II, Sitz. Ber. d. Phil-hist cl. d. k. Ak. d. Wiss. in- ۱۸ Wien 126/1892, S.29f.*
- A. von Gutschmid, *Geschichte Irans, Tübingen 1888, S. 126f.* ۴۹
- ترجمه فارسی: کیکاوس جهانداری، تاریخ ایران، تهران، بدون تاریخ.
- K. Schippmann, *Grundzüge der Parthischen Geschichte, Darmstadt 1980, S. 53f.*
- ۵۰- ویس ورامین، ص ۵۲/۶۹.
- ۵۱- شاهنامه، تصحیح نگارنده، دفتر دوم، ص ۴۵۶، بیت ۵۰۵ بعد.
- ۵۲- بر طبق قابوس نامه، در شاهنامه ابوالمؤید بلخی شرحی از ماجراهای داماد طوس به نام آغش وهادان آمده بود. نگاه کنید به: عنصرالمعالی، قابوس نامه، بتصحیح غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۵۲، ص ۴.
- ۵۳- در یکی گرفتن هویت طوس، با کارن مانعی هم هست و آن این که بر طبق شاهنامه (چاپ مسکو ۲۸۸۸/۴۰۵/۵) خراسان تیول طوس است، در حالی که بر طبق طبری کارن ساکن ماه نهاوند است که با گزارش ویس ورامین هم مطابقت دارد. ولی از سوی دیگر در شاهنامه از تیول طوس تنها همین یک بار و آن هم در پایان پادشاهی کیخسرو که پس از آن دیگر از طوس و پهلوانان دیگر نامی نیست سخن رفته است. و دیگر این که ما در شاهنامه هیچ کجا طوس را ساکن خراسان نمی‌بینیم، بلکه همیشه مقیم درگاه است. برای مثال در آغاز پادشاهی کیخسرو در جایی که همه پهلوانان در پشت درفش خود از جلوی کیخسرو می‌گذرند، اشاره‌ای به طوس نیست، ولی چند بیت پایین‌تر از طوس بعنوان سپهسالار نام رفته است (داستان عرض کردن کیخسرو، بیت ۲۸۰ بعد و ۳۶۳).
- ۵۴- نولدکه، ص ۴ و پی‌نوشت ۱.

۵۵ - شاهنامه، چاپ مسکو ۱۳۹۷/۷۴۹۹ بعد (به این چاپ همه جا به همین صورت، ولی بدون ذکر محل چاپ ارجاع داده شده است).

۵۶ - ویس ورامین، ص ۷/۲۱۹ - ۱۵، ۱۸، ۲۷ - ۵۵ - ۶۵.

۵۷ - داستان جنگ مازندران، دفتر دوم، ص ۳۰، بیت ۳۹۷ - ۴۰۲.

۵۸ - شاهنامه، ۱۷۸/۶ - ۲۰۱ - ۲۰۶.

۵۹ - داستان جنگ مازندران، ص ۴، بیت ۲۴ - ۳۴.

۶۰ - ویس ورامین، ص ۱۷/۳۰۰ بعد.

۶۱ - داستان جنگ مازندران، ص ۳، بیت ۱ - ۱۰.

۶۲ - داستان فرود سیاوخش، بیت ۱ - ۹.

W. Sundermann, *Mittelpersische und Kasmogonische und parabelsetete der- ۶۳ Manichäer*, Berlin 1973.

M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Leiden 1975.

۶۴ - شاهنامه، دفتر یکم، ص ۱۰۰، بیت ۱۸۲ - ۱۸۹.

۶۵ - شاهنامه، دفتر یکم، ص ۲۴۷، بیت ۱۲۱۹ - ۱۲۷۵.

J.C. Tavadia, *Die Mittelpersische Sprache und: ۶۶ Literatur der Zarathustrier*, Leipzig 1965.

۶۷ - شاهنامه، ۶۹/۱۱۶/۷ بعد.

۶۸ - شاهنامه، ۳۳۷/۳۳۵/۸ بعد.

۶۹ - بهرام چوبین از ترجمه تاریخ طبری، بتصحیح ذبیح الله صفا، تهران ۱۳۴۷.

۷۰ - دینوری، الاخبار الطوال، تصحیح عبدالمنعم عامر، قاهره ۱۹۶۰، ص ۷۹ بعد.

۷۱ - شاهنامه، ۳۰/۲۶۶/۷ بعد.

G. Richter, *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel*, - ۷۲ Leipzig 1968.

۷۳ - شاهنامه، ۱۱۲/۳۱۰/۷ بعد.

۷۴ - شاهنامه، ۲۸۷/۳۲۱/۷ بعد.

۷۵ - شاهنامه، ۱۲۴۶/۳۷۶/۷ بعد.

۷۶ - شاهنامه، ۱۳۰۳/۳۷۹/۷ بعد.

۷۷ - شاهنامه، ۹۶۷/۱۱۰/۸ بعد.

۷۸ - شاهنامه، ۱۰۶۴/۱۱۶/۸ بعد.

۷۹ - شاهنامه، ۱۵۶۰/۱۴۶/۸ بعد.

۸۰ - شاهنامه، ۲۸۱۱/۲۱۷/۸ بعد.

۸۱ - شاهنامه، ۴۱۵۳/۲۹۶/۸ بعد.

۸۲ - شاهنامه، ۵۴۴/۱۸۶/۷ بعد.

۸۳ - احسان عباس، عهد اردشیر، ترجمه سید محمد علی امام شوشتری، تهران ۱۳۴۸.

۸۴ - شاهنامه، ۳۶۵۶/۲۶۶/۸ بعد.

۸۵ - توفیعات کسری انوشروان، بکوشش محمد جلال الدین طباطبائی زواری، تبریز ۱۳۳۴.

۸۶ - شاهنامه، ۲۳۹۴/۱۹۳/۸ بعد.

- ٨٧ - تاواديآ، همان جا، ص ١٠٣ ببعء.
- ٨٨ - ابن النءيم، الفهرست، ص ٣١٥.
- ٨٩ - شاهنامه، ٤٥٩-٤٥٦/٣٣١/٧.
- ٩٠ - شاهنامه، ٨٤٤-٨٣٠/٣٥٢/٧.
- ٩١ - شاهنامه، ٤١٦-٣٨٢/٢٧٨/٩.
- ٩٢ - ابن خردآبه، مختارات من كتاب اللهوروالملاهي، بيروت ١٩٦١، ص ١٦.
- ٩٣ - ابن النءيم، الفهرست، ص ٣٠٤ ببعء، ٣١٤.
- ٩٤ - تاواديآ، همان جا، ص ١٢٩ ببعء؛ ابن النءيم، الفهرست، ص ٣٠٣، ٣٠٤ ببعء، ٣١٤ ببعء.
- ٩٥ - شاهنامه، ١٩٦/١٢٣/٧ ببعء.
- ٩٦ - شاهنامه، ٢٦/٢٢٠/٧ ببعء.
- ٩٧ - شاهنامه، ٢١٥٤/٤٢٧/٧ ببعء.



## شاهنامه:

# پاسخ فردوسی به ضرورت تاریخ

گرچه دو مفهوم «زمان» و «تاریخ»، مانند بسا مفاهیم دیگر، از ساخته‌های ذهن آدمیزادند و در «طبیعت» وجود ندارند، اما میان آنها تضادی هست که بر بسیاری از آدمیان آشکار نیست. عام‌ترین تعریفی که از مفهوم «زمان» به دست می‌توان داد، «تکرار پدیده‌های طبیعی بر- یا: برای- آدمی است». عبارت ساده‌تر: اگر شما، دوبار یا چند بار شاهد رویدن جوانه‌ها بر درختان و یا دمیدن خورشید از مشرق و یا فرود آمدن برف از آسمان باشید، احساس «زمان» می‌کنید و چون لُجُز در خیال و خاطره، به «گذشته» باز نمی‌توانید گشت، «زمان» را روبه «آینده» می‌بینید. از همین تعریف، دو تبصره زاده می‌شود: اول آن که چون مفهوم «زمان»، از «تکرار پدیده‌های طبیعی» بوجود می‌آید، یکنواخت است و دوّم این که: چون رو به «آینده» دارد، گذراست. پس، صفات اصلی «زمان»: «یکنواختی» و «گذرایی است». و حال آن که «تاریخ» به گونه‌ای از «زمان» اطلاق می‌شود که «یکنواخت» و «گذرا» نیست. یعنی: به دلیل وقوع حادثه‌ای مُهم، از میان برهه‌های دیگر مشخص شده و به همان دلیل، در ذهن آدمی مانده است. پس، صفات اساسی «تاریخ»: «یکتایی» (در مقابل «یکنواختی» زمان) و «ماندگاری» (در برابر «گذرایی» او) است.

بر مبنای همین صفات است که «زمان» را مولود زندگی جسمانی و برونی انسان و «تاریخ» را محصول حیات معنوی و درونی او می‌توان دانست و نیز، علوم و فنون و ادراکات بشری را با یکی از این دو قلمرو، متناسب و یا سازگار می‌توان یافت. اما من،

در این گفتار، برای اجتناب از درازگویی فقط به آوردن دو نمونه اکتفا می‌کنم و باقی را به فراست حاضران گرامی وا می‌گذارم: «سیاست»، که بنا بر یک تعریف مشهور باستانی، «علم استفاده از ممکنات» است در قلمرو «زمان» قرار دارد، زیرا که همه قوانین و وسائل آن، به زندگی جسمانی و برونی آدمیان مربوط است و عبارت «استفاده از ممکنات»، ناظر به همین معنی است. و برعکس، جای «هنر» در حیطه «تاریخ» است، چرا که نه تنها همه اصول و ضروریاتش از حیات معنوی و درونی بشر پدید آمده، بلکه هدفش - در ضمیر ناآگاه انسانی - غلبه بر دو صفت اصلی «زمان»، یعنی: «یکنواختی» و «گذرایی» بوده است.

و از همین روست که هر اثر بزرگ هنری، در اوضاع و احوالی یگانه و تکرار ناپذیر آفریده می‌شود و در همه اعصار، پایدار می‌ماند و به همین سبب: «بی‌مانند» (ضد «یکنواخت») و جاودان (ضد «گذرا») است. پس، هنرمند نیز، به تبع «هنر»، در حیطه «تاریخ» زیست می‌کند و به ضرورت‌های آن پاسخ می‌گوید و برخلاف او، سیاستمدار، به تبع «سیاست»، در قلمرو «زمان» بسر می‌برد و به مقتضیات آن جواب می‌دهد. اکنون، پرسش این است که «مقتضیات زمان» چیست و «ضرورت‌های تاریخ» کدام است؟

برای پاسخ گفتن به این پرسش، به خاطر باید داشت که در نزد اقوام و اجتماعات بشری نیز همچون افراد، دو نوع زندگی وجود دارد: یکی، جسمانی و برونی و دیگری معنوی و درونی. آنچه مربوط به سازمان‌های اداری و نظامات کشوری یا مقررات حکومتی و مقتضیات دولتی است و در زیر عنوان «سیاست» گرد می‌آید، طبعاً زندگی جسمانی و برونی جوامع را می‌سازد و در قلمرو «زمان» قرار می‌گیرد. بنابراین، «یکنواختی» و «گذرا» است.

لیکن، آنچه مجموعاً هدفها و اندیشه‌ها و آرمان‌های مشترک اقوام را تشکیل می‌دهد و از حیات معنوی و درونی آنان سرچشمه می‌گیرد، در حیطه «تاریخ» جای دارد و به حکم دو خصیلت اساسی «تاریخ»: «تمایز» و «پایدار» است.

حال اگر در عمر هر یک از جوامع بشری، بُره‌ای پیش آید که حیات معنوی یا مجموعه آرمانها و اندیشه‌های بزرگ او را با زندگی جسمانی و برونی یا شیوه کشورداری و سیاسی‌اش هماهنگ و سازگار گرداند، آن بُره را «دوره مثبت تاریخی» می‌توان خواند و اگر در بُره‌ای دیگر، برخوردی میان این دو زندگی روی دهد، آن را «دوره منفی تاریخی» باید نامید.

من از یک سو برای روشن کردن ذهن حاضران گرامی، و از دیگر سو بقصد احتراز از درازی سخن، به ذکر یک نمونه از هر دوره بس می‌کنم و این هر دو نمونه را از تاریخ ایران می‌آورم:

روزگار پانصد ساله حکومت ساسانی، نمونه‌ای از دوره‌های منفی تاریخ ماست زیرا زندگی برونی جامعه آنسوزی ایران - که همان سیرت مملکتداری و شیوه سیاسی حکومت ساسانیان بود - با حیات معنوی و درونی آن جامعه، یعنی اندیشه‌ها و آرمانهای مردم، تضادی کامل داشت. بدین معنی که اولی، از امتیازات و انحصارات طبقاتی یا ثروتها و قدرتهای متراکم، اشباع شده و بسوی جاه و جلال یا لشکرکشی و کشورگشایی تمایل یافته بود و دومی، از محرومیتها و درماندگیهای توده مردم نشانه داشت و اصلاحات یا دگرگونیهای بزرگ عمومی را آرزو می‌کرد و این آرزو را نخست، با قیام کمال جویانه مانویان، و سپس با جنبش عصیان آمیز مزدکیان، تجسم بخشید و در هر نوبت، با سرکوبی حکومت، یعنی مخالفت زندگی برونی جامعه، روبرو شد و بناچار، عقب نشست. اما سرانجام، این نیروی سرکوفته (که همان حیات معنوی و یا مجموعه افکار و آمال مردم ایران بود) چاره را در آغوش گشودن بر سپاهی دید که از خاکی بیگانه می‌آمد، ولی پیامی آشنا داشت و این پیام، اگرچه خود را در پوششی از دو واژه عربی «اخوت» و «مساوات» پنهان می‌کرد، لیکن همان فریاد «برادری» و «برابری» بود که قبلاً از نای مزدکیان برمی‌خاست. و چنین بود که آیین اسلام، با هجوم سپاهیان تازی به ایران زمین راه یافت و حکومت پانصد ساله ساسانیان را برانداخت و چنان که پیش از این اشاره کردم، یکی از دوره‌های منفی تاریخ ما را پایان داد.

اما، نمونه دوم، دوره سلطنت محمود غزنوی است که در طول آن، زندگی جسمانی و برونی جامعه ایران با حیات معنوی و درونی مردمش توافق آشکار یافت. یعنی: جاه و جلال دربار «محمود» که از تواناییهای حکومت و کشورگشاییهای سپاهش خبر می‌داد و بر تشکیل نخستین دولت نیرومند ایرانی در محدوده خلافت اسلامی دلالت می‌کرد، با نیاز باطنی ایرانیان به احیای غرور و احراز هویت ملی خویش، سازگار افتاد و از آن سازگاری، احساسی حماسی پدید آمد که نه تنها بر چهار قرن «عرب زدگی» غلبه کرد بلکه به یکی از دوره‌های مثبت تاریخ ما واقعیت بخشید و سرانجام، در فضای شاهنامه، تجسمی جاودان پذیرفت. اکنون، وقت است که پس از ذکر این دو مثال، به بحث اصلی بازگردم:

پرسشی که در این جا از خاطر می‌گذرد این است که اگر «مقتضیات زمانی» در هر

جامعه، همان مصالح سیاسی و حکومتی باشد، چه کسی به این «مقتضیات» و «مصالح»، پاسخ مثبت و یا منفی تواند داد؟ و جواب چنین پرسشی این است که حریفان شطرنج «زمان» و بازیهای گوناگونش، جز «کارشناسان» و «دولتمردان» و «سیاستمداران» نیستند و هم ایشانند که در مقابل «تدابیر آنی» و «عملکردهای فوری»، موضع موافق یا مخالف توانند گرفت، چنان که «احمد بن حسن میمندی» و «حسنک وزیر» - هر کدام به شیوه خویش و در جهت عکس یکدیگر - چنین مواضعی را در زمان سلطنت «محمود» گرفتند و به نتایج متضاد هم رسیدند، یعنی: یکی، بر سر کار ماند و دیگری، بر سر دار رفت! بنابراین، می توان گفت که «دولتمردان» و «کارشناسان» و «سیاستمداران» در پاسخ گفتن به «مقتضیات زمانی» و برگزیدن راه دلخواه خویش فاقد اختیار نیستند و حتی قادرند که به هر چه درست می دانند: «آری»، و به هر چه نادرست می شمارند: «نه» بگویند.

اما، سؤال بعدی، بیگمان این خواهد بود که اگر «ضرورت‌های تاریخی»، جز همان افکار و آمال بزرگ قومی یا ملی نباشد، چه کسی به آن «ضرورتها» و یا آن «اندیشه‌ها و آرزوها»، جواب موافق و مخالف تواند گفت؟ پاسخ، این است که اگر «اندیشه‌وران» و «هنرمندان»، تنها کسانی که در این باب، صلاحیت جوابگویی دارند، در عوض، اختیار هیچ‌گونه مخالفت نخواهند داشت و جز پاسخ مثبت نتوانند داد، چرا که «اراده خلق» و «ضرورت تاریخ»، هیچ کدام، مقاومت پذیر نتواند بود. و از این روست که موضع‌گیری گروه اخیر، بسی دشوارتر از گروه نخستین است و جابجا شدن هریک، عواقبی ناگوار در بر دارد که من، فقط به مهمترین آنها اشاره می‌کنم:

اگر «سیاست‌پیشه»، «مقتضیات زمانی» را بی جواب بگذارد و تنها به «ضرورت‌های تاریخی» بنگرد، یعنی بجای بهره‌گیری از «ممکنات»، فقط به «افکار و آمال مشترک خلق» (که گاهی، غیر ممکنند) توجه کند، از میدان اقدام و عمل، دور خواهد ماند و دیگر، «سیاستمدار» نخواهد بود.

و برخلاف او، اگر «هنرمند»، از «ضرورت‌های تاریخی» روی برتابد و به «مقتضیات زمانی» دل بسپارد، یعنی در عوض پایبند بودن به «اندیشه‌ها و آرمانهای بزرگ عمومی»، «حوادث زودگذر» و «عملکردهای فوری» را مهم شمارد و در مقابل آنها، موضع موافق یا مخالف انتخاب کند، نه تنها از هدف هنر - که عبور از دیوار «زمان» و رسیدن به «جاودانگی» است - دور خواهد افتاد، بلکه از آمال و افکار قومی خویش هم غافل خواهد ماند و نتیجه فردی و جمعی این کار، چیزی جز ناکامیابی در عرصه هنر و

بی اعتباری در صحنهٔ اجتماع، نتواند بود. چنان که قبل از انقلاب اخیر هم، کسانی که در ایران، سنگ «تقهد» را به سینه می زدند و می کوشیدند تا به یاری هنرهای کلامی و تصویری، در برابر وقایع حادّ سیاسی عکس العمل نشان دهند و گاهی آن وقایع را به صراحت و گاهی به ابهام، در نثر و نظم و نقاشی خود منعکس کنند، به همین عواقب دچار آمدند و نه تنها آثارشان را، بر اثر گذشت زمان و دگرگونی اوضاع، به تهی شدن از معنی و بی اعتنائی عمومی محکوم دیدند، بلکه خودشان نیز، نامرادی هنری و بی اعتباری اجتماعی را تجربه کردند.

و این همان، چیزی است که «فردوسی» تجربه نکرد! یعنی: چه در زندگی و چه در هنرش، روی از «مقتضیات زمانی» و «حوادث زودگذر» بگردانید: بجای خوش نشستن در بارگاه «محمود»، خانه نشینی در قریهٔ «باز» طوس را برگزید و بجای سخن گفتن از بزم و رزم و شکار «سلطان»، جنگ و فتح «رستم دستان» را وصف کرد. با شاعران دربار و کاتبان دیوان نیامیخت، ولی در قالب پهلوانان، با درندگان و دیوان درآویخت. از روزگاران باستان، داستانها سرود، اما، حتی از بزرگترین حوادث زمان خویش دم نزد. چشم تیزبین بر «گذشته» گشود، ولی بر «حال» فرو بست. و بدین گونه، مدیحه نساخت و حماسه پرداخت. و این حماسه او، شناسنامهٔ قومیت ما شد. زیرا، چنان که گفتم، در عصر پادشاهی محمود غزنوی، میان هدفهای حکومت و آرمانهای مردم، سازگاری افتاد و آشتی این هر دو، به احراز هویت ملی انجامید و آن بُرهه را یکی از دوره‌های مثبت تاریخ ایران ساخت و «فردوسی» را پیام آور آن پیروزی کرد. اما، توقع «فردوسی» از هنرمندی خویش، بالاتر از سرودن منظومه‌ای حماسی بود که نیمی، تاریخ اساطیر و نیمی، تاریخ وقایع باشد.

به گمان من، پس از نظاره‌ای دقیق بر شاهنامه، الگوی کار «فردوسی» را فقط در کتب مذهبی، مانند اوستا و تورات و قرآن می توان یافت که رایجترین و معقولترین، - یا به گفتهٔ امروزیان - «پرخواننده‌ترین» مصنّفات جهان قدیم بوده‌اند. گواه مدّعی من این است که «فردوسی»، منظومهٔ خود را از تاریخ یا اساطیر ایران آغاز نکرده، بلکه بعد از ستایش خداوند، به آفرینش کائنات و پدید آمدن ماه و خورشید و اختران و زمین پرداخته و سپس، از ظهور گیاهان و جانوران و آدمیان سخن رانده و نیز به تقسیم زمین در کهنسالی «فریدون» اشاره کرده و هنگامی که در این سیر طبیعی، به «ایران» رسیده، اساطیر و تاریخ این دیار را شهمایهٔ کتاب خود ساخته است.

به تعبیر صریحتر: «فردوسی» - بی آن که دعوی آشکار «رسالت» کند - پیمبرانه،

کتابی آورده و آرزو کرده که آن کتاب، دست کم به اندازه متون مذهبی دیگر، خواننده یابد. و انصاف باید داد که کتاب او، در میان ایرانیان، چنان رواجی یافته که داستانهای آن، بیش از قصه‌های قرآن بر سر زبانها افتاده و یا سینه به سینه نقل شده است. و تصادفی نیست که پس از ده قرن، هنوز شاهنامه را در بسیاری از جشنهای نوروزی، بجای «کلام‌الله»، در کنار «سفره هفت سین» می‌بینیم و در یکی از قصائد «بهار»، بیتی می‌یابیم که درست به همین معنی اشاره دارد:

شاهنامه هست بی اغراق، قرآن عجم      رُتبه دانای طوسی، رُتبه پیغمبری

و اما، «فردوسی» برای نگاشتن کتاب خود، به زبانی نیاز داشته که در رساندن اندیشه‌های فراوان او توانا باشد. و از این روست که زبان شاهنامه، «پارسی سره» نیست ولی پارسی نیرومند است و این نکته، حاجت به توضیح دارد زیرا بسیاری از کسان، گمان می‌برند (و هنوز هم گمان می‌برند) که «فردوسی»، کوشش بسیار در ساختن و بکار بردن واژه‌های ناب پارسی داشته و شاهنامه را به زبانی پیراسته از کلمات عربی سروده است. و گویا بر اساس همین پندار بوده که افسانه روی کردن «فردوسی» به دربار غزنین پدید آمده و علت پرداخت بیست هزار درم در عوض پنجاه هزار درم به شاعر، استعمال چند واژه تازی در ابیات داستان «رستم و اشکبوس»، قلمداد شده است. اما حقیقت این است که زبان شاهنامه، مجموعاً همان زبان نظم و نثر قرن چهارم است که بهمت «فردوسی» گسترش یافته و به یمن بهره‌گیری او از گویشهای دور و نزدیک ایرانی، هم در زمینه تعدد لغات و هم در قلمرو بیان معانی، تواناتر شده است.

به عبارت ساده‌تر: کوششهای «فردوسی»، نه در راه تهی کردن زبان پارسی از واژه‌های تازی، بلکه در طلب غنی‌تر کردن این زبان انجام گرفته و اگر شماره کلمات خالص پارسی در شاهنامه، بیش از اغلب کتابهای آن روزگار است از این روست که وسعت معانی و غنای مفاهیم این حماسه عظیم، انبوهی از واژه‌های تازه را طلب می‌کرده و «فردوسی» نیز طبعاً می‌کوشیده تا آن واژه‌ها را از میان کتابها و گویشهای قدیم ایرانی به دست آورد، اما اگر بجای واژه‌های اصیل پارسی، کلمات دخیل عربی را نیز مناسب مقصود می‌دیده، در استعمال آنها تردید روا نمی‌داشته است. بنابراین، بجای این که «فردوسی» را یکی از «پیرایندگان» زبان پارسی بدانیم، بهتر است که او را یکی از «توان‌بخشان» و یا «دوباره‌سازان» این زبان بشمار آوریم و بیاد داشته باشیم که خود می‌گوید:

جهان کردم از خرمی چون بهشت      از این بیش، تخم سخن کس نکشت

بسی رنج بردم در این سال سی عجم زنده کردم بدین پارسی  
 اما آن احساس «عرب ستیزی فردوسی» را که بسیاری از کسان در زبان شاهنامه  
 می جویند، به گمان من، در «معماری»، و یا - دقیقتر بگویم - : در ساختمان هریک  
 از سه بخش این حماسه باید یافت و من اکنون می گویم که تا سرحد امکان، شما را در  
 این راه یاری کنم:

پیش از این گفتم که «فردوسی»، نیاز آنروزی ایرانیان را به احیای غرور و احراز  
 هویت ملی، نیک می شناخت و در راه رسیدن به این مقصود، لزوم گشودن عقده  
 «عرب زدگی» را نیز می دانست، اما آگاهتر از آن بود که به دادن شعار و یا گفتن  
 دشنام، دهان بگشاید و به همین دلیل، در سراسر شاهنامه، سخن ناروایی نسبت به تازیان  
 نمی توان یافت جز یک جا، و آنهم از قول «رستم فرخ زاد»، در نامه ای خطاب به  
 برادرش:

ز شیر شتر خوردن و سوسمار      عرب را به جایی رسیده ست کار  
 که تخت کیانی کند آرزو      تفوبرتو، ای چرخ گردون، تفو  
 چو با تخت، منبر برابر شود      همه جای «بوبرک» و «عمر» شود

و این سخن تند و تیز، به یمن مهارت «فردوسی» چنان بجای خود نشسته است که  
 «ناسزا» تلقی نمی شود زیرا از زبان سردار پریشانبخت دلسوخته ای است که با لحنی  
 جانگداز، سرنوشت میهنش را پیشگویی می کند، و از فرط خشم و اندوه، نه تنها  
 دشمنان، بلکه هم میهنان آینده اش را نیز در خور طعن و سرزنش می شمارد:

ز دهقان و از تُرک و از تازیان      نژادی پدید آید اندر میان  
 نه دهقان، نه تُرک و نه تازی بود      سخنها بکردار بازی بود  
 زبان کسان از پی سود خویش      بجویند و دین اندر آرند پیش

و بدین گونه می بینیم که حتی سخن ناروا در شاهنامه، لحن منطقی می پذیرد و از  
 «شعار» به «شعور» مبدل می شود، چنان که «عرب ستیزی فردوسی» نیز، بعد از تجلی  
 زودگذری که در ابیات بالا می کند، بصورتی استادانه در پایان بندی بخشهای سه گانه  
 شاهنامه ظاهر می گردد. و من، برای این که آن تمهید معمارگونه «فردوسی» را شرح  
 دهم، همین جا لازم به یادآوری می دانم که چه در معنی حقیقی و چه در معنی مجازی،  
 شاهنامه از نظر من همان کاخ عظیمی است که سازنده اش در این بیت مشهور بدان اشاره  
 می کند:

پی افکندم از نظم، کاخی بلند      که از باد و باران نیابد گزند

و در این کاخ عظیم، از خاک و خشت گرفته تا سیم و زر، همه گونه مصالح بکاررفته و از «پستو» گرفته تا «شاه نشین»، همه گونه مکان تعبیه شده است. و به همین دلیل، پست و بلند در ابیات «شاهنامه» بسیار است اما مهم نیست زیرا که در ساختن چنین اثری، ریزه کاریهای نازک طبعانه لفظی، نه ممکن و نه مطلوب می توانست بود. اما اکنون، سخن من درباره و یژگیهای گوناگون کاخ شاهنامه نیست، بلکه فقط در باره طرح کلی و مخصوصاً طرز ساختمان سه طبقه یا سه بخش آن است که به ترتیب، «اساطیری» و «پهلوانی» و «تاریخی» نام گرفته اند.

چنان که می دانیم، بخش «اساطیری» شاهنامه، با ظهور ضحاک تازی و گریز و غیبت صد ساله «جمشید» و سپس دویاره شدنش به دست امیر عرب پایان می پذیرد:

چو جمشید را بخت شد گُندرو  
به تنگ آویدش جهاندار نو  
برفت و بدو داد تخت و کلاه  
بزرگی و دیهیم و گنج و سپاه  
چو صد سالش اندر جهان کس ندید  
ز چشم همه مردمان ناپدید  
صدم سال، روزی به دریای چین  
پدید آمد آن شاه ناپاک دین  
چو ضحاکش آورد ناگه به چنگ  
یکایک ندادش زمانی درنگ  
به آره مر او را به دو نیم کرد  
جهان را از او پاک بی بیم کرد  
و بخش «پهلوانی» نیز، با سقوط و هلاک «رستم» در چاهی که به فرمان یکی از نوادگان «ضحاک» (یعنی: پادشاه تازی نژاد کابل)، برای ارضای خاطر «شغاد» (برادر ناتنی «رستم») تعبیه شده است، به انجام می رسد:

سراسر، همه دشت نخجیر گاه  
همه چاه کنندند در زیر راه  
زده حربه ها را بُن اندر زمین  
همان تیغ و ژوبین و شمشیر کین  
به چاره، سر چاه را کرده کور  
که نه مرد دیدی، نه چشم ستور  
همی رخس از آن خاک نویافت بوی  
تن خویش را گرد کرده چو گوی  
دل رستم از رخس شد پُرسستیز  
بپوشید چشمش زمان، گشت تیز  
یکی تازیانه برآورد نرم  
بزد تنگدل، رخس را کرد گرم  
چو او تنگ شد در میان دو چاه  
ز چنگ زمانه همی جُست راه  
دو پایش فرو شد به یک چاهسار  
تَبُد جای آویش و کارزار  
بُن چاه، پُر حربه و تیغ تیز  
تَبُد جای مردی و پای گُریز  
بدرید پهلوی رخس سترگ  
پرو پای آن پهلوان بزرگ  
و آن گاه، بخش «تاریخی» شاهنامه نیز با شکست یافتن و روی گرداندن «بزدگرد



سوم» (واپسین پادشاه ساسانی) از سپاهیان عرب و دشنه خوردن و در آب افکنده شدن او به دست خسرو آسیابان، فرجام می‌یابد و آخرین ابیات این منظومه عظیم، انقراض «ساسانیان» و غلبه اعراب را بر ایرانیان باز می‌گوید:

بدو گفت برسام کای شهریار      سرآمد بر آن تخمه بر، روزگار  
بر آن شهرها تازیان راست دست      که نه شاه ماند و نه آتش پرست

چنان که می‌بینیم، «فردوسی» در پایان بندی طبقات سه گانه شاهنامه، طرح واحدی را بکار می‌برد و آن، دهلیزی است که بر چشم اندازی شگفت گشوده می‌شود و ما، در آن چشم انداز، تازیان را می‌نگریم که سه بار، با نیرنگهای گوناگون بر ایرانیان تاخته‌اند: بار نخست «ضحاک»، به یاری اهریمن و به قیمت کشتن پدر خویش و فریفتن ایرانیان و ربودن مغز جوانانشان، بر کشور «جمشید» تسلط یافته و بسا دوران سلطنت هزارساله اش، عصر اساطیر را پایان بخشیده است. بار دوم، نواده «ضحاک» - یعنی: پادشاه تازی نژاد کابل - «رستم دستان» (جهان پهلوان ایران) را به چاه افکنده و «رستم»، گرچه در واپسین دم، برادر ناتنی خود: «شغاد» را به جرم شرکت در این توطئه ناجوانمردانه کیفر داده، اما خود نیز جان سپرده و دوره پهلوانان را در بُن آن چاه، مدفون کرده است.

و بار سوم، «عمر بن خطاب» - خلیفه مسلمین - سپاهیان عرب را به ایران فرستاده و «یزدگرد سوم» را بعلت شکست، آواره شهرها ساخته و سرانجام نیز، به فرمان «ماهوی سوری» و به دست «خسرو آسیابان»، این شهریار نگونبخت را از پای در آورده و دوران تاریخی شاهنامه را هم پایان رسانده است. به گمان من، اگر «فردوسی» تاکنون زنده مانده بود، شرح چهارمین تجاوز تازیان را نیز بر منظومه بزرگ خود می‌افزود!

اما نکته‌ای را که در پایان این گفتار، لازم به یادآوری می‌دانم همان است که در سمینار قبلی «فردوسی» (بتاریخ ۲۴ تیر ماه ۱۳۶۸) گفتم و خوشبختانه، چند ماه بعد، پژوهش‌های را نیز در سخنرانی دوست گرامی و دانشمندم: آقای دکتر محمد جعفر محبوب یافتیم و بسیار خرسند شدم که استنباط من از واژه شاهنامه، مورد تأیید این استاد قرار گرفته است.

و آن استنباط، این است که واژه «شاهنامه» (چه برگزیده «فردوسی» بوده، اما در خود کتاب نیامده باشد و چه بر نهاده دیگران پنداشته شود) به معنی «کتاب شاهان» نبوده است و معادلهای فرانسوی و انگلیسی\* این عنوان نیز اثبات کننده چنین معنایی نتوانند بود، زیرا در زبان فارسی هرگز ندیده‌ایم که «مفرد» بجای «جمع» بنشیند و

فی المثل «شاهنامه» را (که «کتاب شاه» معنی می‌دهد) به «کتاب شاهان» بدل سازد و «فردوسی» را از انتخاب عناوین درستتری مانند «شاهان‌نامه» و یا «خسروان‌نامه» بی‌نیاز کند.

و اما، اشاراتی که در پاره‌ای از ابیات شاهنامه به «نامه خسروی» و یا «نامه خسروان» وجود دارد و نمونه‌اش در این دو بیت دیده می‌شود:

تو این نامه خسروان باز گوی بدین جوی نزد مهان، آبروی

چو طبعی نداری چو آب روان مبر دست زی نامه خسروان

به هیچ وجه دلیل بر آن نیست که «فردوسی» از کتاب خود یاد می‌کند، بلکه ظن غالب بر این است که از مراجع شاهنامه، یعنی: آثاری که داستانهای اساطیری و پهلوانی را بر او عرضه داشته‌اند، سخن می‌گوید و یا کتاب تاریخ را - به معنی اعم - «نامه خسروان» می‌خواند زیرا - چنان که می‌دانیم - در شیوه قدیم تاریخ نگاری، برای تعیین دوره‌های گوناگون (یعنی: فصل بندی یا تبویب کتب تاریخ) بیش از یک راه بر مورخان آشکار نبوده و آن: نامیدن دوره‌ها به نام پادشاهان بوده است، مانند «روزگار پادشاهی انوشیروان» و یا عهد «سلطنت محمود». بنابراین، در مقام توسعه معنی، کتاب تاریخ را «کتاب شاهان» و یا «نامه خسروان» نیز می‌توان گفت، ولی شاهنامه را کتابی ویژه شاهان نباید دانست زیرا نه تنها اینان را قهرمانان اصلی شاهنامه نمی‌توان شمرد، بلکه در جای‌جای این منظومه، نکوهش بسیاری از ایشان را از زبان پهلوانان می‌توان شنید که سخنان «رستم» و دیگران درباره «کاوس» و «گشتاسب» از آن جمله است.

اما اگر آنچه گفتیم، رشته ارتباط را در میان لفظ «شاهنامه» و معنی «کتاب شاهان» می‌گسلد، در عوض، قرائن دوگانه لفظی و معنوی به ما می‌قبولاند که اولاً: منظومه «فردوسی»، نه صرفاً مجموعه‌ای از افسانه‌ها و اساطیر است و نه یک کتاب تاریخ، بلکه اثری است که نظیرش را فقط در میان کتب بزرگ مذهبی می‌توان یافت و از «کتاب شاهان» برترش می‌توان خواند. و ثانیاً: اگر نسخه‌هایی از «خداینامه» را مرجع اصلی شاهنامه بشماریم و «خداینامه‌ها» را نیز، بنا به گمان دانشمند گرانقدر: آقای دکتر یارشاطر<sup>۱</sup> - حماسه‌هایی برای مقابله با ضعف حس وطن پرستی و تقویت غرور ملی در مردم عهد ساسانی بدانیم و لفظ شاهنامه را هم ترجمه درست - ولی محتاطانه - «خداینامه» بینگاریم، به این نتیجه می‌رسیم که هر دو عنوان، به معنی «برترین کتاب» است زیرا واژه «خدا» در زبان فارسی - غیر از معانی دوگانه «ایزد» و «صاحب» - مفهوم «یکتا در همه چیز» را می‌رساند، چنان که در اصطلاحاتی نظیر

«خدای سخن» و «خدای سخاوت» و «خدای محبت» می بینیم و یا در این مصراع معروف دکتر مهدی حمیدی می شنویم: «گر تو شاه دخترانی، من خدای شاعرانم»، و درست، همین مفهوم را در کلمه «شاه» نیز می یابیم، زیرا این کلمه، صفتی است که بهترین نمونه هر پدیده را نشان می دهد، چنان که «پیشوند» بسیاری از واژه های فارسی شده و ترکیباتی مانند «شاهکار» و «شاهباز» و «شاهرود» را پدید آورده است. و بدین گونه می توان گفت که «فردوسی» با تألیف «برترین کتاب» برای مردم ایران، بی آن که کمترین اعتنایی به حوادث زودگذر روزگارش کرده باشد، بهترین پاسخ را به ضرورت تاریخ کشورش داده است.

#### یادداشتها:

#### Book of Kings - Livre des Rois \*

□ «چرا در شاهنامه، از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکری نیست»، ایران نامه، شماره ۲، سال سوم، صفحه ۲۰۷.

## شاهنامه فردوسی و تبلیغات انگلیسی

بتازگی شاعر نوپرداز معروف ایرانی، احمد شاملو، جامعه ایرانیان را در غربت با اظهارات خود تکان داده است، زیرا در سخنرانی خود، بزرگترین شخصیت منفی شاهنامه فردوسی یعنی ضحاک را به مقام یک شخصیت مثبت رسانیده است. البته در ادبیات ایران تازگی ندارد که از یک شخصیت بد شخصیت خوبی بسازند. بهترین نمونه این کار داستان اسکندر است. در ایران، اسکندر بزرگ از مرتبه فاتحی خبیث و دیوصفت، نه تنها به مقام قهرمان ملی صعود کرده، بلکه به درجه پیغمبری هم رسیده است. در قرآن، آیه‌هایی که به ذوالقرنین اشاره می‌کند (سوره کهف (۱۸)، آیه‌های ۸۳، ۸۶، ۹۴) دارای اهمیت بسیار است و چنان که می‌دانید از صدر اسلام بعد، دانشمندان مسلمان هرگز درباره یکی بودن اسکندر و ذوالقرنین تردید نکرده‌اند. با آن که علامت مشخصه اسکندر، یعنی شاخهایش، در طول زمان تغییر شکل و تغییر کاربرد داده و از زمان خود او تا به حال دستخوش دگرگونیهای زیادی شده است، این شاخها همیشه نمایانگر نیروی مثبت و خیر بوده است، در حالی که علامت مشخصه ضحاک، یعنی دو مار سیاهی که بر روی شانه‌هایش روئیده بودند نمایانگر نیروی زهرآلود شر است.

بنابراین جای تعجب نیست که اظهارات شاملو باعث بحثهای داغ و پرهیجانی بین ایرانیان شده باشد. این موضوع را تنها می‌توان با بحثهای مفصلی که اخیراً درباره حق سوزانیدن پرچم در امریکا پیش آمده است مقایسه کرد. جدال بر سر ضحاک در واقع به همان مسأله مقدس بودن پرچم منتهی می‌شود. در مورد ضحاک، این پرچم همان درفش

کاو یانی کاوه آهنگر است که یکی از مقدس‌ترین سمبل‌های ایران است، یعنی سمبل پیروزی خوبی بر بدی. در سایه همین درفش کاویانی بود که ایرانیان ضحاک خونخوار را شکست دادند و دوران شادکامی تحت فرماندهی فریدون آغاز شد. بالا بردن مقام ضحاک درست مثل سوزانیدن درفش کاویانی است.

از طرف دیگر خواننده شاهنامه ممکن است تعجب کند که چگونه فردوسی در حماسه بزرگ خود از شکوه و جلال ایران در دوره داریوش و کوروش و خشایار شاه حرفی نزده و تقریباً تمامی دوره هخامنشی را ندیده گرفته است. نکته مهم آن است که این شاهان بزرگ به تاریخ ایران تعلق دارند، همان طوری که اسکندر هم به تاریخ ایران متعلق است و هم به تاریخ جهان. در این جا باید به این موضوع مهم توجه داشت که تاریخ رامی توان دستکاری کرد و موضوعی را بزرگتر یا کوچکتر جلوه داد. ولی این نوع دستکاری در اسطوره‌ها ممکن نیست. اسطوره‌ها، چه مذهبی باشند، چه ملی و چه فرهنگی، مثل گد ژنتیک هستند. از طرف دیگر یک واقعیت تاریخی می‌تواند اسطوره بشود ولی عکس آن ممکن نیست. اسطوره‌ها را هم می‌توان شاخ و برگ داد ولی هسته مرکزی‌شان را نمی‌شود عوض کرد، بخصوص اسطوره‌ای که با نور و ظلمت و با خوبی و بدی سروکار دارد. با توجه به همین اصل بود که در جنگ دوم جهانی، متفقین از داستان ضحاک در شاهنامه برای تبلیغات خود و بمنظور همراه کردن ایرانیان با خود علیه هیتلر استفاده کردند. زیرا در جنگ‌ها علاوه بر لشکرکشی و گفتگوهای سیاسی و فشارهای اقتصادی، تبلیغات را خط اول جبهه می‌دانند. تبلیغات، جنگ روانی است و از رسانه‌های مختلف از آن بهره‌برداری می‌کنند. موضوع این مقاله بهره‌برداری از هنرهای بصری (چند مینیاتور) در خدمت هنر آنتی آکسیس یا ضد متحدین (آلمان، ایتالیا، و ژاپن) است برای جلب کردن ایرانیان، در جنگ دوم جهانی به سود متفقین.

این مینیاتورها، تا آن جا که من می‌دانم، در دو اندازه هستند، یکی باندازه ۸/۵×۵/۵ اینچ که می‌توانسته مثل کارت پستال بزرگی مورد استفاده قرار گیرد و دیگری باندازه ۱۲×۸ اینچ که می‌توانسته پوستر کوچکی باشد. تصاویر اول تا پنجم را که کوچکتر است آقای دکتر جان معین (Dr. John Moyne) ساکن نیویورک، و تصاویر ششم و هفتم را که بزرگتر است بترتیب کتابخانه کنگره آمریکا و بخش دستنوشته‌ها و آرشیو دانشگاه ییل در اختیارم قرار داده‌اند و با اجازه ایشان آنها را در این مقاله مورد استفاده قرار می‌دهم.

در این مینیاتورها بجز علائم مشخصه مدرن و صورتهای رهبران متفقین و متحدین در

جنگ دوم جهانی، نقاشی از بقیه جهات کاملاً سنت مینیاتور ایرانی در اواخر قرن ۱۵ و اوایل قرن ۱۶ را دنبال می‌کند. نقاش این تابلوها بی‌شک آشنایی کاملی به هنر مینیاتور ایرانی داشته و موفق شده است عصارهٔ پیام مورد نظرش را بشکلی که مطابق با سنت و سلیقهٔ ایرانی است ابلاغ کند. امضای نقاش، «Kem»، که در تصویرهای اول تا ششم، در سمت چپ بالا و یا در سمت راست پایین مینیاتورها دیده می‌شود در فرهنگهای بیوگرافی که من دیده‌ام شناخته شده نیست. خط فارسی این مینیاتورها، با این که خوب نوشته شده، بنظر می‌رسد که متعلق به یک خارجی است نه یک ایرانی محلی.

پس از ذکر این مقدمه، اکنون این نقاشیها را در دو قسمت معرفی می‌کنم:

الف - شش نقاشی مربوط به ضحاک.

موضوع بحث ما در این جا شش نقاشی به سبک مینیاتور ایرانی است که در آناه داستان ضحاک شاهنامه به سبک مدرن بازگو شده است. در این برداشت انگلیسی داستان، هیتلر تبدیل به ضحاک می‌شود و مارهایش چهرهٔ موسولینی رهبر ایتالیا و هیروهیتو امپراطور ژاپن را دارند. وزیر بدطینت تبلیغات هیتلر، جوزف گوبلز، هم کاریکاتوری است بشکل میمون و شیطان. در باریان ضحاک افسران بیرحم گشتاپو و اس‌اس هستند. علامت قدرت حزب نازی یعنی سواستیکا (صلیب شکسته) همه جا دیده می‌شود، روی بازوبند افسران نازی، روی عمامهٔ هیتلر و حتی روی نقش مرکزی فرش. سه جنگجویی که به خواب ضحاک آمده‌اند تا از او انتقام بگیرند، چرچیل، روزولت، و استالین هستند. هریک از این جنگجویان هم توتون خاص خودشان را می‌کشند، چرچیل سیگار برگش را، روزولت سیگارش را، و استالین پیش را. استعمال دخانیات به جنگجویان متفکین نوعی آرامش و راحتی می‌دهد که بر عکس خشونت و ناآرامی مردان بد نازی است. پرچمها و پوشش اسبهای متفکین هم در مقابله با علامت سواستیکا است. برای نشان دادن رؤیای ضحاک از تکنیک مدرن غربی «بالون» که معمولاً در مجله‌های کمیک دیده می‌شود استفاده شده است.

چون خوانندگان این مقاله با داستان ضحاک در شاهنامهٔ فردوسی آشنا هستند، من در این جا برای معرفی شش نقاشی که به آن اشاره کردم تنها قسمتهای مهم آن داستان را، در ارتباط با این نقاشیها، ذکر می‌کنم:

ابلیس پس از آن که ضحاک را به کشتن پدرش واداشت، در لباس آشپز نزد او رفت و با پختن غذاهایی از زردهٔ تخم مرغ و انواع گوشتها مورد لطف ضحاک قرار گرفت. ضحاک به آشپز خود گفت هر تقاضایی دارد از او بکند. ابلیس اجازه خواست فقط دو

شانه ضحاک را ببوسد. شانه های او را بوسید و ناپدید شد و بر جای بوسه های او دو مار روید که پزشکان از درمان آن عاجز ماندند. (تصویر ۱)

بار دیگر ابلیس در لباس پزشک نزد ضحاک رفت و گفت دوی این درد، مغز مردم است. پس هر روز دو مرد جوان را می کشتند و مغز آنها را به ماران می خوراندند. از این ببعده ستمگری ضحاک حدی نداشت. (تصویر ۲)

ضحاک شبی در خواب سه شاهزاده جنگجو را دید که یکی به سن کوچکتر از دو نفر دیگر بود. مردی که کوچکتر بود، گرز گاوسار خود را بر سر ضحاک کوفت و او را با بند بست و به کوه دماوند برد. (تصویر ۳)

یکی از موبدان و خوابگزاران به ضحاک گفت تعبیر خواب تو این است که جوانی به نام فریدون، که هنوز از مادر متولد نشده است، تو را در کوه دماوند به بند خواهد کشید. ضحاک برای بدست آوردن فریدون به هر دری زد و چون او را بدست نیاورد، روزی بزرگان کشور را بنزد خود دعوت کرد و از دشمن پنهانی خود یاد کرد و از آنها خواست تا گواهینامه ای بنویسند درباره دادگری او، و همه آن را امضاء کنند. بزرگان از ترس ضحاک آن اعلامیه را امضاء کردند. در این موقع کاوه آهنگر برای دادخواهی به دربار وارد شد و به کشتن فرزندانش اعتراض کرد و گفت تنها فرزندی را که برایم مانده است نیز می خواهند بکشند. ضحاک فرمان داد پسرش را به او برگردانند. (تصویر ۴)

پس از پیروزی فریدون، ضحاک را در حالی که بر روی اسبی بسته بودند از شهر بیرون بردند. (تصویر ۵)

فریدون می خواست ضحاک را بکشد، ولی فرشته ای بر او ظاهر شد و به او گفت ضحاک را مکش او را در کوه دماوند به بند کن. (تصویر ۶)

ب - آخرین نقاشی ظاهراً مربوط است به جنگ رستم با اشکبوس. با وجودی که فردوسی در شاهنامه گفته است، رستم پیاده به جنگ اشکبوس رفت و این دو نفر بتنهایی با هم جنگیدند تا اشکبوس کشته شد، در این نقاشی باز، نقاش بجای رستم سه نفر رهبران کشورهای متفق را قرار داده است و بجای اشکبوس سه نفر رهبران کشورهای متحد را، که البته با داستان شاهنامه تطبیق نمی کند. (تصویر ۷)

\*\*\*

در طول جنگ دوم جهانی، تبلیغات اسلحه پرقدرتی بود که توسط هر دو طرف مورد استفاده قرار می گرفت. مینیاتورهای ایرانی مورد بحث در این مقاله می توانند پاورقی جالبی باشند بر آن سلاح جنگ روانی.



تصویر ۱

ابرکتف ضحاک جادو دو مار      برُست و برآمد ز مردم دمار





تصویر ۲

نهان گشت آیین فرزنانگان



تصویر ۳

چنان دید کز کاخ شاهنشاهان سه جنگی پدید آمدی ناگهان



تصویر ۴

خروشید و زد دست بر سر شاه که شاه منم کاوه دادخواه



بندی بستش دو دست و میان  
که نگشاید آن بند پیل ژریان

تصویر ۵

به بندی بستش دو دست و میان که نگشاید آن بند پیل ژریان



تصویر ۶

به کوه دماوند کردش به بند



## فرهنگ سیاسی «شاهنامه»:

### اندیشهٔ سیاسی فیلسوف/پادشاه در سلطنت خسرو انوشیروان

تقدیم به محمود امیدسالار

۱ - متون نظم و نثر ادبیات فارسی بطور قطع و در مقام اعلیٰ محل تجلی شور و شوق و ذوق و سلیقهٔ هنری و جمال‌سنجی شاعران و نویسندگان ایرانی بوده است. قدر مسلم آن است که این متون در وهلهٔ اول محل ارجاع و تنظیم تاریخ عمومی ادبیات فارسی است.<sup>۱</sup> در این خصوص مطالعات عدیده‌ای علاوه بر بازسازی تاریخ تطوّر نظم و نثر<sup>۲</sup> و لغات و ترکیبات<sup>۳</sup> به برخی اشارات کلی نیز در باب مسائل زیباشناسی، فنون بلاغت، معانی و بیان و بطور اعم آنچه را صاحب چهارمقاله «ماهیت دبیری و کیفیت دبیر کامل» و یا «ماهیت علم شعر و صلاحیت شاعر» یاد کرده پرداخته است.<sup>۴</sup> علاوه بر این اگر گهگاه این متون نظم و نثر حاوی برخی اشارات تاریخی بوده از آنها جهت تنظیم تاریخ مدوّن ایران نیز استفاده شده است.<sup>۵</sup> در سالهای اخیر نیز برخی اشخاص آشنا با این قبیل متون به بعضی جوانب آموزشی و نکته‌یابیهای ظریف فرهنگی و تاریخی پرداخته‌اند. از جملهٔ این نوع مطالعات می‌توان از سلسله مقالات دکتر غلامحسین یوسفی در دو جلد کتاب دیداری با اهل قلم یاد کرد.<sup>۶</sup> در مقدمهٔ خود بر این کتاب دکتر یوسفی خاطر نشان ساخته است که:

پژوهشهایی که دربارهٔ جنبه‌های گوناگون ادبیات فارسی تاکنون صورت گرفته... و کوشش محققان در نقد و تصحیح برخی از آثار ادبی... سبب شده که صورت نسبتاً درستی از آنها در اختیار داشته باشیم. اما باید انصاف داد که هنوز برای شناخت و ارزیابی ادبیات فارسی تا سرمنزل مقصود راهی دراز در پیش داریم. سعی بسیاری از ادیبان و پژوهندگان ما به

مباحث تاریخی، لغوی، دستوری، نسخه‌شناسی و تحقیق در متون بیشتر مصروف شده است تا به نفس ادبیات، یعنی به جوهر و روح ادب و نقد آثار ادبی کمتر پرداخته ایم.<sup>۷</sup>

۲- با آن که این نظر سلیم را دکتر یوسفی مقدمه بحث مفصل خود در «نقد و داوری» این متون قرار داده است، و با آن که علاوه بر ایشان اساتید دیگری نظیر دکتر عبدالحسین زرین کوب<sup>۸</sup> نیز گهگاه به مقدماتی بر نقد ادبی پرداخته‌اند، بطور کلی دو مبحث بسیار مهم که در واقع در سالهای اخیر بیشتر مورد توجه نظریه‌پردازان علوم انسانی بوده کمتر و بلکه بندرت در حق متون پایه ادبیات فارسی جاری بوده است. این دو مبحث یکی بازسازی «تاریخ فرهنگ سیاسی ایران» و دیگری بازسازی «نظریه‌های نقد ادبی» در تاریخ ادبیات فارسی بوده است. در مورد نظریه‌های نقد ادبی کلاسیک فارسی که ما هنوز در ابتدایی‌ترین مراحل آشنایی با منابع آن هستیم نباید به قضاوت‌های سطحی و عجولانه پرداخت. بازسازی تاریخ نقد کلاسیک ادبی هنوز احتیاج مبرم به حفاری عمیق از دل متون و حلاجی ظریف از انبوه اندیشه‌ها دارد. با آن که بیش از ۶۰ سال پیش استاد فقید مرحوم عباس اقبال در مقدمه ممتّع خویش بر حدائق السحر فی دقایق الشعر رشیدالدین وطواط بحث جامعی پیرامون برخی متون پایه نقد ادبی (بخصوص در زمینه شعر) کرده و نظر پژوهندگان را متوجه اهمیت آنها کرده بود تا امروز هیچ‌گونه پیشرفت قابل ملاحظه‌ای حتی در جهت تهیه یک تاریخ تشریحی از این مقوله بعمل نیامده است.<sup>۹</sup> اما بحث بازسازی «تاریخ فرهنگ سیاسی ایران» از مقوله نظریه‌های کلاسیک نقد ادبی هم مهجورتر بوده است و بجز برخی اشارات پراکنده و مختصر و بیرویه در بعض مقدمات و ایراستاران متون کلاسیک متأسفانه تاکنون هیچ مطالعه دقیق و مشروح و مبسوطی در این زمینه صورت نگرفته است.

### بازسازی تاریخ فرهنگ سیاسی

۳- شناخت تاریخ یک ملت مشروط و منوط به دو دسته مقدمات بدهی و غیر قابل اجتناب است. در درجه اول استنباط دقیق و مستند وقایع تاریخی آن چنان که بر اساس نقش روی سنگ‌نوشته‌ها و یا صور مسکوکات و یا بطون دفاتر و یا افواه رجال مسجّل است حائز کمال اهمیت است. بدون شناخت دقیق و مستند این حوادث بازسازی و استنباط مقرون به واقع تاریخ یک ملت غیر قابل تصور است. اما در عین حال دریافت پیچیدگی‌ها و پستی و بلندیهای تاریخ تا ویلی یک ملت محدود به شناخت تشریحی این قبیل حوادث عینی و ملموس نمی‌تواند بود.<sup>۱۰</sup> فرهنگ سیاسی این ملت، یعنی آن دسته مفروضات و



مقدمات ذهنی عملکرد سیاسی که مختص این مردم است، نیز در کنار این وقایع تاریخی راهنما و گره‌گشای ما در شناخت تحلیلی و تأویلی تاریخ می‌تواند بود. مجموعه این دسته مفروضات و مقدمات ذهنی را که باختصار «فرهنگ سیاسی» می‌نامیم باید محل گذار بدیهی‌ترین نشانه‌های عقیدتی، روانی و سمبلیک یک ملت دانست به تجارب ملموس و ماندگار تاریخی. یعنی چنان است که گویی تا حوادث عینی و ملموس تاریخی از صافی عقاید و آداب و رسوم فرهنگ سیاسی یک ملت به شعور خودآگاه فردی و عمومی منتقل نشود دریافت و مفهوم درست و ماندگاری از آنها نمی‌توان داشت.

۴ - منظور از فرهنگ سیاسی آن دسته مفروضات و مقدمات ذهنی عملکردسیاسی است که آگاهانه یا ناآگاهانه، عمداً یا سهواً، عیناً یا فرضاً محل گذار بدیهی‌ترین، ابتدایی‌ترین و نیز در عین حال دیرپای‌ترین نشانه‌های عقیدتی، روانی و سمبلیک یک ملت است به تجارب ملموس و ماندگار تاریخی آنان.<sup>۱۱</sup> در این استنباط از «فرهنگ سیاسی» فرض بر آن است که شکل‌گیری تجارب جمعی یک قوم همان قدر در گرو حوادث و واقعیات تاریخی است که مشروط و منوط بر مفروضات و مقدماتی که قدرت نفوذ و دامنه عملکرد آنها (در عمیقترین لایه‌های شعور ناخودآگاه جمعی و یسار در سطحی‌ترین رویه‌های شعور خودآگاه فردی)<sup>۱۲</sup> منشعب از اعتقادات موروثی و قومی است. بعنوان چند مثال موقعیت و مرجعیت یک رهبر سیاسی یا حرمت و نفوذ کلمه یک عالم روحانی یا محبت آمیخته به ترس و احترام یک پدر خانواده یا اهمیت یک کتاب (مثلاً قرآن یا مثنوی) یا قدرت القاء یک سمبل (مثلاً رنگ سفید یا سیاه، قرمز یا سبز)، که در دوری از ادوار تاریخی یک ملت محل اعتبار مشخص و معین بوده است، همان قدر در گرو تواناییها و ممکنات ذات وجودی آنان است که مرهون و محکوم تصویری عمومی و موروثی از حقایق آنان در وجدانیات و شعور عمومی آدمیانی که ناقل این قبیل تصورات در بستر تاریخند.<sup>۱۳</sup> تداوم این قبیل اسطوره‌ها و قدرت القاء این دسته انگاره‌ها و پرسشواره‌های عمومی در ادوار مختلفه تاریخ حتی تا عصر حاضر حائز کمال اهمیت و مؤید حضور مستمر آنها در اندیشه و شعور جمعی یک ملت است.<sup>۱۴</sup>

۵ - منظور از «تاریخ فرهنگ سیاسی» بازسازی دقیق ادوار و تطورات تدریجی این قبیل مفروضات و مقدمات و مفاهیم بسیط و مرکب است که در گذار و گردش یک قوم بر بستر تاریخ عمیقاً مؤثر بوده است.<sup>۱۵</sup> قدر مسلم آن است که مفروضات ذاتی یک فرهنگ هویتی منسجم و مبرّی از دستخوش تاریخ ندارد. بدیهی است که عمیقترین

اعتقادات و استوارترین مقدّسات یک فرهنگ در مکالمه و گهگاه حتی مشاجره‌ای مستمر و غیر قابل اجتناب است با طرف‌دها و کشمکشهای طاق و جفتی که پیرسالخورد روزگاران تاریخ در آستین داشته و دارد. ۱۶ نتیجه این کشمکشها و بگومگوهای بین پرسشواره‌های ذاتی یک فرهنگ و تجارب عینی و تاریخی تغییرات ماهوی و دامنه‌داری است که جز از طریق شناخت آنان چگونگی تداوم یک ملت در یک مدت زمان طولانی و یا حرمت مستدام یک فرهنگ در میان یک ملت میسر نخواهد بود.

۶ - در بازسازی «تاریخ فرهنگ سیاسی» جز از طریق کنش‌گاش و مذاقه در بطن متون پایه‌ای که طی قرون و اعصار متضمن هویت فرهنگی یک ملت و نیز موجب تمایز آنان از دیگران بوده است به‌گنه و چند و چون صور و اسباب آن فرهنگ نمی‌توان دست یافت. در این میان متونی که حوزه عملکرد و اعتباری عام داشته است البته بیشتر قابل توجه خواهد بود. اگر متنی از متون مختلفه ادبی یا فلسفی یا اخلاقی حاوی ظریفترین دقایق بوده ولی فاقد اقبالی عام و همه‌شمول باشد از آن متن در بازسازی «تاریخ فرهنگ سیاسی» نمی‌توان بهره برد. اکنون که بحکم حاکم طبیعت و تاریخ ما از دسترسی و احاطه بر ادوار پیشین قاصریم، حتی المقدور می‌باید در جستجوی متونی باشیم که صرف حفاظت تاریخ خود رمزی و نشانه‌ای بر عمومیت نسبی اقبال و اهمیت آنان بوده است. مآلاً این عمومیت محدود به طبقات و گروههای معینی از جوامع می‌تواند بود. اما ترجمه و تبیین آنها از و به فرهنگ شفاهی عامه خود دلیل مسجلی است بر حوزه عملکردی خارج از هابیره تنگ تدوین و تعبیر منشیان و کاتبان و دبیران و شاعران و اربابان دین و دولتی که حامیان و مستمعین دست اول آنان بوده‌اند.

۷ - بازسازی تاریخی هر فرهنگ سیاسی جز از طریق مراجعه به متون متقدم و متأخری که جلوه‌گاه این فرهنگ بوده است میسر نیست. در میان این متون فرهنگ ساز رساله‌های کلامی، فلسفی، عرفانی، اخلاقی و یا حتی فقهی البته حائز کمال اهمیت است. اما به دلیل ریشه داشتن و شاخه دواندن در فرهنگ پربرکت شفاهی و عامه شاید هیچ یک از این قبیل متون باندازه متون ادبی در بازسازی تاریخ فرهنگ سیاسی مفید به فایده نباشد. متون ادبی متقدم و متأخر در پیچه‌های کوچک و بزرگی است رو به باغ بزرگ نیمه‌آباد نیمه‌مخروبه‌ای که ما باختصار فرهنگ عمومی ایران می‌نامیم.

۸ - مآلاً بازسازی «تاریخ فرهنگ سیاسی ایران» را باید از ادوار مختلفه قبل از اسلام و از قدیمترین ایام آغازید. کس چه می‌داند در نهفت و نه‌توی خلوت شعور فردی و عمومی ایرانیان چه اسطوره‌ها و انگاره‌های دیرپایی از کدامین عصر گمگشته در پیستوی

تاریخ پنهان مانده است و اما در عین حال با دستهایی ظریف و مرموز و انگشتانی بلند و نحیف پر صداترین تارهای وجود آنان را بزخمه می زند؟ انسان تاریخی، چه ایرانی چه غیر ایرانی، موجود مجرد مجزایی نیست. او در عین حرکت حاوی و حامل قرن‌ها تجارب و تصورات تاریک و روشن قوم خویش است. نگارستانی متحرک. موزه‌ای برپا از مرموزترین عتیقه‌های تاریخ. مملو از تصاویر واضح و مبهم. در آینه مکدر تاریخ به هویت معاصر خود می‌نگرد اما با چشمانی که تار و بود و اعصاب آن از زنگاب هیبت حوادث بهم جوش خورده است. گذشته این انسان و فرهنگ قومی او الفبای دستور و زبانی است که هر صفحه و کتابی از حال و آینده او هم بدین دستور و زبان رقم خواهد خورد.

۹ - هم از این روست که تأمل بر منابع عتیقهٔ مختلفی از سنگ‌نوشته‌های عهد هخامنشی گرفته تا متون پهلوی ما را متوجه عمیق‌ترین و ماندگارترین لایه‌های ذهنی و عینی فرهنگ جاری سیاسی خواهد کرد. تاریخ قبل از اسلام ایران خود واجد هویتی کاملاً متفاوت است با آنچه بعد از حملهٔ اعراب واقعیت یافت. استنباط مفردات و درک صریح ترکیب عناصر وجودی فرهنگ سیاسی قبل از اسلام ایران در صدر دستور کار بازسازی عمومی این فرهنگ قرار دارد. نه تنها شناخت این فرهنگ عتیق واجد اهمیتی ذاتی برای استنباط چگونگی تاریخ قبل از اسلام ایران است بلکه حتی از آن هم مهمتر همین دسته از مفروضات و معتقدات است که مآلاً بعد از شیوع اسلام در ایران متوجه دنبالهٔ تاریخ دیرپای ایران می‌گردد.<sup>۱۷</sup>

### اهمیت «شاهنامه» در تاریخ فرهنگ سیاسی ایران

- ۱۰ - از اهم منابع بازسازی تاریخ فرهنگ سیاسی ایران متون ادبی و یکی از مهمترین این متون شاهنامهٔ فردوسی است.<sup>۱۸</sup>
- ۱۱ - شاهنامهٔ فردوسی از مهمترین متون پایهٔ مدون در قرن چهارم هجری است. با آن که مفردات اسطوره‌ای، مفاد تاریخی و نیز سوابق ترکیب شاهنامه‌ها به ادوار دورتری در تاریخ ایران برمی‌گردد،<sup>۱۹</sup> تدوین شاهنامهٔ فردوسی را در قرن چهارم فی حد ذاته باید اتفاق فرهنگی منحصر بفردی دانست که هم بدین شکل و محتوی و نیز با ملحقات و اضافات در تاریخ فرهنگ و ادب فارسی حضور مستمر داشته و موجب تأثیرات متعددی بوده است.
- ۱۲ - در میان متون مختلفهٔ ادبی کمتر کتابی است که باندازهٔ شاهنامهٔ فردوسی از بدو تدوین چنین مورد عنایت خاص و عام ایرانیان بوده باشد. تعدد نسخ خطی، وفور

مینیاتورهای مُلهم از داستانهای شاهنامه، و نیز حضور مستمر و عملکرد وسیع نقالی در فرهنگ عامه خود دلایل موجهی است بر استقبال کم نظیر و بلکه بی نظیری که عموم ایرانیان از فقیر و غنی، عالم و عامی، محکوم و حاکم، مظلوم و ظالم از این باصطلاح «قبالة هویت ملی» خویش کرده و می‌کنند. بنابراین شاهنامه فردوسی را بدون هیچ گونه تردید و یا دغدغه خاطری می‌توان از اهم متون پایه‌ای دانست که بدیهی‌ترین و نیز در عین حال دیرپای‌ترین عناصر فرهنگ سیاسی ایران را در دل پرخطر خود نگاهداشته و از دستبرد دزد حيله گر زمان مصون و محفوظ داشته است.

۱۳ - ابوالقاسم فردوسی شاعر حماسه‌سرای ملی ایران در حدود سال ۳۳۰ هجری دنیا آمده از حدود چهل سالگی بمدت نزدیک سی و پنج سال به نظم شاهنامه پرداخته در حدود ۴۱۰ هجری آخرین ابیات حماسه بزرگ خود را برشته تحریر در آورده و مدتی بعد از آن تاریخ نیز دارفانی را وداع گفته است.<sup>۲۰</sup> بدین ترتیب تخیلات شاعرانه، میراث‌های اسطوره‌ای، اشارات تاریخی، و نیز انگیزه‌های ملی و فرهنگی و سیاسی فردوسی را می‌باید محدود به اواسط تا اواخر قرن چهارم هجری و حضور مستمر شاهنامه او را در فرهنگ ادبی و سیاسی ایران از اوائل قرن پنجم به بعد دانست.

### نظریه «فیلسوف/پادشاه»

۱۴ - در تاریخ اندیشه‌های سیاسی یکی از مهمترین نظریه‌های اساسی مقوله «فیلسوف/پادشاه» است که ظاهراً برای اولین بار توسط افلاطون در کتاب جمهور مورد بحث قرار گرفته است.<sup>۲۱</sup> در این رساله افلاطون قائل به این حقیقت بود که مادام که پادشاه به حلیه خرد آراسته نگردد و یا خردمند زمام امور مملکت را بدست نگیرد امیدی به رستگاری بشر و تشخیص مدینه فاضله نیست.<sup>۲۲</sup> افلاطون همچنین معترف به این واقعیت بود که تجمع این دو فضیلت یعنی خرد عملی و عمل خردمندانه در شخص واحدی، (فیلسوف یا پادشاه) پدیده‌ای بس دشوار و بلکه غیرممکن است.<sup>۲۳</sup> بعد از افلاطون اندیشه سیاسی «فیلسوف/پادشاه» یکی از مقولات قابل بحث در فلسفه سیاسی بوده است. از جمله دیگر فیلسوفانی که به این مقوله سیاسی عنایت داشته‌اند از مارکوس تولیوس سیرو (۱۰۶-۴۳ ق.م.) می‌توان نام برد.<sup>۲۴</sup> همین اندیشه سیاسی است که از طریق فارابی وارد فلسفه اسلامی می‌شود، با این تفاوت که فیلسوف مسلمان اندیشه «فیلسوف/پادشاه» را به واحد فکری پیامبر/قانونگذار تغییر ماهوی می‌دهد.<sup>۲۵</sup>

۱۵ - مسأله اساسی ما در این مقاله این است که آیا در تاریخ فرهنگ سیاسی ایران

که از قبل از اسلام و حتی از قبل از نفوذ احتمالی اندیشه های یونانی سرچشمه گرفته است اندیشه «فیلسوف/ پادشاه» بنحوی وجود داشته است یا خیر.

### مقوله «فیلسوف/ پادشاه» در «شاهنامه»

۱۶ - یکی از بهترین قسمتهای شاهنامه که در آن ماهیت مرجعیت پادشاه بتفصیل مورد اشاره است دوران پادشاهی انوشیروان است.<sup>۲۶</sup> دوران پادشاهی انوشیروان را از جهت مقوله «فیلسوف/ پادشاه» به چهار دوره متناوب می توان تقسیم کرد: (۱) انوشیروان خردمند عادل بر مسند پادشاهی، (۲) انوشیروان عادل با حضور بوزرجمهر حکیم، (۳) انوشیروان در غیاب بوزرجمهر، و (۴) مجدداً انوشیروان عادل و بوزرجمهر حکیم. هریک از این ادوار بطور جداگانه و هر چهار دوره بر روی هم قابل تأمل است.

#### ۱ - انوشیروان خردمند عادل

۱۷ - مهمترین خصیصه انوشیروان چه در شاهنامه چه در متون دیگر همانا دادگری

اوست:

ز شاهان که با تخت و افسر بُدند	به گنج و به لشکر توانگر بُدند
نبد دادگتر ز نوشیروان	که جاوید بادا روانش جوان <sup>۲۷</sup>
خرد و داد جزء ذات وجودی و عبارتی وجه تسمیه انوشیروان است:	
ز بس خوبی و داد آیین اوی	وز آن نامور دانش و دین اوی
ورا نام کردند نوشین روان	که چهرش جوان بود و دولت جوان <sup>۲۸</sup>
به داد و دادگستری است که انوشیروان شهره جهان می گردد:	

نشست از بر تخت نوشین روان	به دل شاد و خرم به دولت جوان
خروشی بر آمد ز درگاه شاه	که هرکس که جوید سوی داد راه
بیاید به درگاه نوشین روان	خجسته دل افروز شاه جهان
جهانی به درگاه بنهاد روی	هر آن کس که بُد در جهان دادجوی <sup>۲۹</sup>

۱۸ - اما دادگری تنها خصیصه انوشیروان نیست.. مهمترین خصلتی که انوشیروان و مرجعیت پادشاهی او را توجیه می کند، خصلتی که در اندیشه های فلسفه سیاسی یونان در مقوله «فیلسوف/ پادشاه» افلاطون آمده است، خردمندی اوست. صفحات شاهنامه در عصر انوشیروان مملو از اشارات عدیده به خردمندی و خردپرووری و خردسنجی این پادشاه است. در اولین ابیات شاهنامه در این قسمت بلافاصله بعد از به تخت نشستن انوشیروان سخن از خردمندی و سخن سنجی اوست:

چو کسری نشست از بر تاج عاج      به سر بر نهاد آن دل افروز تاج  
 بزرگان گیتی شدند انجمن      چو بنشست سالار با رایزن  
 سر نامداران زبان برگشاد      ز دادار نیکی دهش کرد یاد<sup>۳۰</sup>  
 در اولین مجلس معارفه پادشاه با اولیاء و خاصگان، این انوشیروان است که به روایت فردوسی منبع و مأخذ سخنهای نغز و حکیمانه است:

اگر پادشا را بود پیشه داد      شود بیگمان هر کس از داد شاد  
 از امروز کاری به فردا ممان      که داند که فردا چه گردد زمان  
 چو تیره شود بر دل مرد رشک      یکی دردمندی بود بی پزشک  
 دل مرد بیکار و بسیار گوی      ندارد بنزد کسان آبروی<sup>۳۱</sup>  
 ۱۹ - قابل توجه است که با آن که بعضی از این پندها ماهیه به راه و روش و چگونگی پادشاهی ارتباط مستقیم دارد (نظیر ترغیب به دادگستری جهت تداوم مرجعیت قدرت)، بعض دیگر از مقولات اندر زهای عمومی دیگر است (نظیر بر حذر داشتن از بیکارگی و رشک و تبلی). بدین ترتیب دامنه نفوذ و ماهیت وجودی خرد نوشیروانی خارج از مقولات محدود سیاسی است و کلیت یک زندگی فرهیخته و مبتنی بر اخلاقیات را در بر می‌گیرد. بنابراین دامنه «فلسفه» انوشیروان محدود به «فلسفه سیاسی» نبوده و کلیتی فراتر از خرد عملی را در بر می‌گیرد.

۲۰ - خود انوشیروان نیز روش پادشاهی خویش را آمیزه‌ای از «داد و خرد» توأمان می‌داند:

که ما تاجداران بسی دیده‌ایم      به داد و خرد راه بگزیده‌ایم<sup>۳۲</sup>  
 فردوسی نیز از انوشیروان نه فقط به «عدل» که به «فرزانگی» نیز یاد می‌کند:  
 ز شاهان که با تخت و افسر بُدند      به گنج و به لشکر توانگر بُدند  
 نبد دادگتر ز نوشیروان      که جاوید بادا روانش جوان  
 نه زو پر هنر تر به مردانگی      به تخت و به دیهیم و فرزانگی<sup>۳۳</sup>  
 و یا در موضع دیگری هنگامی که انوشیروان گرد پادشاهی خویش می‌گردد فردوسی می‌فرماید:

خردمند کسری چنان کرد رای      کز آن مرز لختی بجنبد ز جای  
 بگردد یکی گیرد خرّم جهان      گشاده کند کارهای نهان<sup>۳۴</sup>  
 ماهیت خردمندی انوشیروان به نوعی علم لدنی نیز نزدیک است چنان که فردوسی برای رؤیای شاهانه اهمیتی فوق‌العاده قائل است:

نگر خواب را بیهده نشمری      یکی بهره دانش ز پیغمبری  
 بویژه که شاه جهان بیندش      روان درخشنده بگزیندش<sup>۳۵</sup>  
 خردمندی انوشیروان همچنین خاصیتی است ذاتی و علی رغم دولت جوان او:  
 شبی خفته بُد شاه نوشین روان      خرد پیر و بیدار و دولت جوان<sup>۳۶</sup>

## ۲- انوشیروان عادل با حضور بوزرجمهر حکیم

۲۱- مسأله خردمندی انوشیروان و عقل و درایت او به مرحله جدیدی می رسد هنگامی که وی خوابی می بیند و خود و دیگران از تعبیر آن عاجزند. این امر مقدمه ورود بوزرجمهر به حیات انوشیروان است. بوزرجمهر نیز هنگامی که «آزاد سرو» وی را در مرو می یابد خود کودکی مکتبی بوده است که علی رغم صغر سن از عهده تعبیر خواب انوشیروان برمی آید. فردوسی از انوشیروان با عبارت «خرد پیر و بیدار و دولت جوان»<sup>۳۷</sup> و از بوزرجمهر با عبارت «یکی کودکی مهتر اندر برش/ پژوهنده زند و استا سرش»<sup>۳۸</sup> یاد می کند. بنابراین در مورد انوشیروان و بوزرجمهر عدل و خردمندی آنان را باید توأمان و علی رغم صغر سن و نیز مآلاً ناشی از هوش و ذکاوتی ذاتی و خارق العاده دانست: موهبتی که ناشی از فره ایزدی است. عدل و خرد توأمان انوشیروان و بوزرجمهر در عین صغر سن و از محل فره ایزدی این دو نوجوان فرهیخته را در فرهنگ اسطوره پذیر و اسطوره ساز شاهنامه باید دو خصلت مشترک نمادین در دو موجود مشترک نمادین شناخت. این مهم بزودی سر نخ گره گشایی در حل مسأله «فیلسوف/پادشاه» و چگونگی آن در رابطه نمادین انوشیروان/ بوزرجمهر بدست خواهد داد.

۲۲- اگر منشأ فیض خرد خسروانی موجود در انوشیروان و بوزرجمهر را فره ایزدی بدانیم، همچنان که شیخ اشراق در «پرتونامه»<sup>۳۹</sup> و نیز ثعالبی در غرر اخبار ملوک فرس<sup>۴۰</sup> می گویند ماهیت این عنایت الهی در مورد پادشاهان با دیگر موارد تفاوت عینی دارد. در این مورد قول شهاب الدین یحیی سهروردی در رساله «پرتونامه» بسیار جالب توجه است که:

و هر که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نور الانوار مداومت نماید، چنان که  
 گفتیم، او را «خره کیانی» بدهند، و «فرّ نورانی» بیخشند، و بارقی الهی او را کسوت  
 هیبت و بها پوشانند، و رئیس طبیعی شود عالم را، و او را از عالم اعلی نصرت رسد، و  
 سخن او در عالم علوی مسموع باشد، و خواب و الهام او به کمال رسد. والله اعلم  
 بالصواب.<sup>۴۱</sup>

تلفیق حکمت و عدالت از منشأ فیض الهی نه تنها موجب مرجعیتی فلسفی که  
 مشروعیتی سیاسی را نیز در بر دارد تا جایی که حکومت بر چنین «فیلسوف/پادشاهی»

ذاتی طبیعت هستی می‌شود.

۲۳ - اما بعد از آشنایی ابتدایی انوشیروان با بوزرجمهر، فردوسی ناقل این خبر عجیب و جالب توجه است که این دو مجموعاً هفت بار، هر بار به فاصله یک یا دو هفته، جلسات مناظره و بحث برپا می‌داشته‌اند که طی آنها معمولاً انوشیروان با چنین عبارتی شروع می‌کند که:

چنین گفت کسری به بوزرجمهر      که از چادر شرم بگشای چهر<sup>۴۲</sup>

و یا:

نهادند سر سوی بوزرجمهر      که کسری همی زو برافروخت چهر<sup>۴۳</sup>

و یا:

به بوزرجمهر آن زمان شاه گفت      که رخشنده گوهر برآر از نهفت<sup>۴۴</sup>

و یا:

به بوزرجمهر آن زمان شاه گفت      که گوهر چرا باید اندر نهفت<sup>۴۵</sup>

۲۴ - در طی این جلسات هفتگانه بوزرجمهر رازهای پادشاهی و سروری و نیز عدل و داد و آدمیت را برای پادشاه جوان بازگویی می‌کند. اما تکرار تمثیل چادر از چهره برگرفتن و یا گوهر از نهفت بیرون آوردن از جانب کسری انوشیروان در باره بوزرجمهر حکیم خود گویی رمزی و نشانه‌ای است که به نوای آن «من»ی دیگر از وجود کسری بمنصه ظهور می‌رسد. چادر از چهره خرد برگرفتن بوزرجمهر چونان چادر از چهره بوزرجمهر برگرفتن انوشیروان است از اندرون خود. خرد در بوزرجمهر چنان است که بوزرجمهر در انوشیروان. به عبارت دیگر در مقابله با مسأله‌ای که خرد ناب می‌طلبد، انوشیروان «فیلسوف/پادشاه» از بوزرجمهر پنهان در وجود خود پرده برمی‌گیرد. بدین ترتیب شاید بوزرجمهر را بتوان تشخص عینی ذات وجودی خرد در ماهیت «فیلسوف/پادشاهی» انوشیروان دانست. این مدعا محتاج تأمل بیشتری است.

۲۵ - تکرار رقم هفت در نقل فردوسی از این خبر می‌تواند خود حاکی از آداب و ترتیبی اسطوره‌ای و ناخودآگاه باشد که طی آن عملکرد مشخصی از دامنه وسیع افسانه‌پردازی ایرانی بمنصه ظهور درآمده است. اهمیت نمادین عدد هفت نزد اقوام ایرانی و بسیاری از ملل و نحل دیگر نقطه توجه را باید بلافاصله معطوف به عملکرد حادثه‌ای فراتاریخی و در زمره امور ایجازی و اشارتی گرداند.<sup>۴۶</sup> در این مورد بخصوص تکرار رقم هفت از جانب فردوسی و منابع شفاهی و کتبی او می‌تواند مبین موج‌ز یکی از دو پدیده توان‌زیر باشد: یا تلفیق سمبلیک دو شخصیت انوشیروان و بوزرجمهر در یک شخصیت



واحد، و یا تفریق همچنان سمبلیک شخصیت انوشیروان به دو عنصر کامل و متکامل عدل و خردمندی. هم این ادعا نیز محتاج قدری تأمل بیشتر است.

۲۶ - تکرار عدد هفت و یا هر عدد سمبلیک دیگری باید ما را بلافاصله متوجه شروع و جریان یک عملکرد اسطوره‌ای در تخیل شاعرانه فردوسی و یا در ضمیر ناخودآگاه عمومی ناقلان و نقالان شاهنامه بنماید. به هنگام شروع این عملکرد اسطوره‌ای انوشیروان پادشاه عادل خردمندی است. وی به عدل و خرد مشهور است و به همین دو خصیصه به حکومت مشغول. وی را تا این مرحله نه پادشاهی فقط عادل و نه شهریاری فقط خردمند که سلطانی عادل و خردمند توأمان می‌یابیم. سبب عینی ورود بوزرجمهر به مدار خودآگاهی انوشیروان خوابی است که شهریار عادل خردمند دیده ولی از عهده تعبیر آن عاجز است. یعنی نقطه ختم خرد انوشیروانی نقطه بدو خرد بوزرجمهری است. یا به تعبیری دیگر افول خرد در انوشیروان مترادف طلوع خرد در بوزرجمهر است. در نطفه همین ملاقات در مرز بین تاریخ و افسانه، حقیقت و مجاز، است که بذر تولد یک عنصر پایدار در فرهنگ سیاسی ایران کاشته می‌شود. خرد انوشیروان که تا این لحظه داستان او به تأیید مکرر فردوسی رسیده است در ذات وجودی او مستتر است. اما از گذار خواب انوشیروان اندیشه خردمندی او به مدار تجلی و ترتیب دیگرگونه‌ای می‌افتد.

۲۷ - برای وقوف بر ماهیت و چگونگی این مدار رابطه بین انوشیروان و بوزرجمهر را در بعد اسطوره‌ای اش می‌توان به دو صورت ملاحظه کرد. یا بوزرجمهر «من دیگر» (alter ego) انوشیروان است که بمصداق «بر زبان بود مرا آنچه تو را در دل بود» زبان گویای خرد انوشیروانی می‌گردد. (از این پدیده بعنوان تفریق شخصیت انوشیروان به دو عنصر عدل و خردمندی می‌توان یاد نمود) و یا از پس نشستهای سمبلیک هفتگانه، انوشیروان عادل متضمن و دربرگیرنده بوزرجمهر حکیم می‌گردد. به چشم او می‌بیند، به گوش او می‌شنود. به عدل خود داد می‌کند ولی مآلاً به خرد او می‌اندیشد (از این پدیده بعنوان تلفیق دو خصیصه عدل و خردمندی در شخصیت واحد انوشیروان/ بوزرجمهر می‌توان یاد نمود).

۲۸ - در هر دو حال، یعنی چه انوشیروان عادل و بوزرجمهر حکیم را یک روح در دو قالب و یا دو روح توأمان و لازم و ملزوم در یک قالب بدانیم، در فرهنگ سیاسی ایرانی پدیده «فیلسوف/ پادشاه» را به رأی العین و بسنحوی عینی در عمیقترین لایه‌های اسطوره‌ای می‌توان ملاحظه کرد. قدر مسلم آن است که از گذر خواب خسروانه در داستان انوشیروان ما به مرز محدودیت فرهیختگی کسری رسیده‌ایم و ضرورت حضور

ثانوی بوزرجمهر را دریافته‌ایم. اما اگر شق اول این فرضیه را بپذیریم، یعنی یک روح در دو قالب بودن انوشیروان عادل و بوزرجمهر حکیم را، مکالمات بین این دو در واقع برخورد دو عینیت مجزای مستقل ولی در عین حال لازم و ملزوم عدالت و خردمندی است. اگر شق دوم را بپذیریم، یعنی دو روح کامل و مکمل توأمان در یک قالب بودن را (وجود توأمان انوشیروان عادل و بوزرجمهر حکیم در جسم یکی از آنها)، مکالمات بین این دو در واقع برخورد بین دو «من» متفاوت و در عین حال متکامل یکدیگر است در ذات واحد وجودی کسری انوشیروان عادل (و یا بوزرجمهر حکیم - که مآلاً فرقی نمی‌کند. یکی به خرد خسروانی و دودیدگر به عدل عالمانه منتهی می‌گردد). شقوق اول و دوم این نظریه در اصل قضیه یعنی تبلور ذهنی دو ماهیت عدالت و خردمندی (یا پادشاهی و فلسفه) در یک وجود واحد و یا دو وجود منفرد ولی متصل فرقی نمی‌گذارد. ولی قدر مسلم آن است که اگر انوشیروان و بوزرجمهر را دو موجود مجزا، دو تجسم عینی عدل و خرد در کنار هم، و نه تو در توی هم، فرض کنیم در فرهنگ سیاسی ایرانی به عنصر متعادلتی از توازن و تعادل دست یافته‌ایم. زیرا در این صورت عدالت مظهري و خرد محل تجلی دیگری یافته است. ولی اگر وجود این دو عنصر را توأمان در یک فرد فرض کنیم طبیعتاً عقل و عدالت را به تفکیک ولی توأمان در تجسم واحدی از مشروعیت اعلی سیاسی به ودیعه نهاده‌ایم. شق اول دو اریکه قدرت را در رأس هرم سیاسی می‌نشانند. شق دوم اتکاء شخص اول مملکت را به عدل و خرد توأمان بدهی فرض کرده به اریکه ای واحد معتقد است.

۲۹ - آنچه در متن داستان انوشیروان مؤید این نظریه وجود توأمان انوشیروان عادل/بوزرجمهر حکیم است تعدد و تکرار تأیید انوشیروان عادل از خرد بوزرجمهر حکیم و تعدد و تکرار تأیید بوزرجمهر حکیم از پادشاهی انوشیروان عادل است. در پایان بزم اول انوشیروان و بوزرجمهر، پادشاه عادل مسحور خردمندی مرد خردمند است:

جهاندار کسری در او خیره ماند      سرافراز روزی دهان را بخواند  
بفرمود تا نام او سر کنند      بدان‌گه که آغاز دفتر کنند<sup>۴۷</sup>

در این جا بسیار قابل توجه است که پادشاهی امر به آغاز دفتر به نام دستور خویش می‌کند. این فرمان، بسیار عجیب می‌نماید مگر آن که رابطه بین این دو موجود اسطوره‌ای سوای رابطه مفروض تاریخی آنان در حدود پادشاهی و دستوری و چیزی در مقوله رابطه دو «من» موجود در یک وجدان و هویت واحد باشد. فقط در چنین صورتی است که آغاز دفتر به نام حکیم بوزرجمهر مقارن و مشابه و اصولاً همان آغاز دفتر به نام کسری انوشیروان عادل است. به عبارت دیگر با مرجعیت سیاسی بخشیدن به مقام بوزرجمهر،

که در آغاز دفتر به نام او مستتر است، انوشیروان در واقع خرد او را در عدالت خود تحلیل می‌کند. ولی در عین حال قدر مسلم آن است که ماحصل این رودر رویی بین انوشیروان و بوزرجمهر مرجعیت و مشروعیت دو عنصر، و نیز دو تجلی، توأمان عدالت و خردمندی در رأس هرم فرهنگ سیاسی ایرانی است.

۳۰ - تقریب دو شخصیت انوشیروان عادل و بوزرجمهر حکیم از جهت حکمت به عدالت نیز جاری است. اگر چه بوزرجمهر پادشاه را علی الاصول در پایهٔ بلندتری می‌نشانند ولی مع هذا بین او و خود رابطه‌ای لازم و ملزوم قائل است:

زبان باز بگشاد مرد جوان      که پاکیزه دل بود و روشن روان  
چنین گفت کز خسرو دادگر      نپسچید باید به اندیشه سر  
که او چو شبان است و ما گوسفند      و گر ما زمین او سپهر بلند<sup>۴۸</sup>  
و یا در موضع دیگری می‌گوید:

به شادیش باید که باشیم شاد      چو داد زمانه بخواهیم داد<sup>۴۹</sup>

۳۱ - تداخل دو سویهٔ کسری انوشیروان و بوزرجمهر حکیم همچون دو سبیل اعلیٰ عدالت و خردمندی در دومین مرحلهٔ روابط اسطوره‌ای آنها مقولهٔ «فیلسوف/ پادشاه» را در اندیشهٔ سیاسی شاهنامه به مدار عمیقتر و استوارتری می‌برد. در این مدار ثانوی حضور دو گونهٔ عدالت و خرد در دو سبیل انسانوارهٔ انوشیروان و بوزرجمهر مرجعیت اعلیٰ سیاسی را مشروط و منوط به وجود توأمان و لازم و ملزوم این دو گوهر می‌کند.

### ۳ - انوشیروان در غیاب بوزرجمهر

۳۲ - بعد از تداوم حضور توأمان انوشیروان عادل و بوزرجمهر حکیم در بدو حکومت کسری، مقولهٔ «فیلسوف/ پادشاه» وارد مرحلهٔ جدیدی می‌شود هنگامی که دستور خردمند به فرمان پادشاه به زندان می‌افتد. مرحلهٔ سوم این رابطه شاهد جدایی موقتی عدل و سیاست انوشیروانی از خرد و صدارت بوزرجمهری است. بوزرجمهر در اوج صدارت و خردمندی است که مورد قهر انوشیروان قرار می‌گیرد، در پرتو خرد بوزرجمهر، انوشیروان به پیروزی گرد جهان می‌گردد. و بار دیگر بر اوج همین پیروزی است که بوزرجمهر شهریار را به بند و اندرز و خیرخواهی دعاگوست:

یکی آفرین کرد بر شهریار      که دل شد بکردار خرم بهار  
چنین گفت کای داور تازه روی      که بر تو نیابد سخن عیبجوی  
خجسته شهنشاه پیروزگر      جهاندار با دانش و با گهر<sup>۵۰</sup>

هم در این هنگام است که بوزرجمهر به ساختن نرد، شطرنج هندوان را پاسخگوست.

شگفتی هندوان از خود بوزرجمهر است که آنان را وادار به اطاعت از نوشیروان می‌کند:  
 ابا باژیک ساله از پیشگاه فرستاد یکسر به درگاه شاه<sup>۵۱</sup>  
 اما از پس اتفاقی عجیب و خوردن مهره‌های بازوبند نوشیروان توسط مرغی و شک  
 شاه بر کج دستی دستور بوزرجمهر را زندانی سفاهت شاهانه می‌کند:

بفرمود تا روی سندان کنند به داننده بر کاخ زندان کنند  
 بدان کاخ بنشست بوزرجمهر بدید آن پراژنگ چهر سپهر<sup>۵۲</sup>

#### ۴- حضور مجدد نوشیروان عادل و بوزرجمهر حکیم در کنار هم

۳۳ - چهارمین و آخرین مرحله رابطه عدل و خرد بین نوشیروان و بوزرجمهر حضور  
 مجدد مشترک آنهاست در کنار هم.

چگونگی این گردهمایی قابل تأمل است. قیصر روم جعبه‌ای مهر و موم شده جهت  
 نوشیروان می‌فرستد و پیغام که اگر در جعبه را باز نکرده، کسری از محتوی آن سفیر را  
 مطلع کند روم همچنان باجگزار پادشاه خواهد ماند. نوشیروان از سفیر یک هفته مهلت  
 می‌خواهد.

از آن پس بدان داستان خیره ماند بزرگان و فرزنانگان را بخواند<sup>۵۳</sup>  
 ولی برای بار دوم در طول سلطنت کسری باز هم او و فرزنانگانش به یک بن بست عقلی  
 می‌رسند.

ز دانش سراسر به یکسر شدند به نادانی خویش خستوشدند<sup>۵۴</sup>  
 همین بن بست عقلی است که بار دیگر حضور بوزرجمهر را ضروری می‌کند و موجب  
 آزادی او را از بند فراهم:

چو گشتند از آن انجمن ناتوان غمی شد دل شاه نوشین روان  
 همی گفت کاین راز گردان سپهر بیابد به اندیشه بوزرجمهر<sup>۵۵</sup>

نوشیروان پیغام جهت بوزرجمهر می‌فرستد و او را از ماوقع مطلع می‌کند و اعتراف که:

به دل گفتم این راز پوشیده چهر نبینند مگر جان بوزرجمهر<sup>۵۶</sup>

۳۴ - شاید عجیبترین و در عین حال گویاترین چرخش داستان نوشیروان و بوزرجمهر  
 در این مرحله دوم است که وزیر خردمند برای بار دوم به حضور پادشاه عادل می‌رود. به  
 روایت فردوسی بوزرجمهر را پس از خلاصی از بند، کور می‌یابند. به خروج از زندان  
 بوزرجمهر:

به آب خرد چشم دل را بشست ز دانندگان استواری بجست  
 بدو گفت بازار من خیره گشت چو چشمم در این رنجهای تیره گشت<sup>۵۷</sup>

در راه دیدار مجدد با انوشیروان بوزرجمهر کورچشم روشن روان تَفأل می کند از گذر سه زن که بر سر راه او می گذرند و به همین تَفأل در حضور پادشاه محتوی درج را نادیده بیان می کند:

سپاس از خداوند خورشید و ماه	روان را به دانش نماینده راه
بداند همه آشکارا و راز	به دانش مرا آز و او بی نیاز
سه دُر است رخشان به درج اندرون	غلافش بود ز آن که گفتم فزون
یکی سفته و دیگری نیم سفت	یکی آن که آهن ندیده ست جفت <sup>۵۸</sup>

همین حادثه موجب عزت و نزدیکی مجدد بوزرجمهر اکنون کور و روشن روان نزد کسری انوشیروان می شود.

۳۵ - از پس این تجانس مجدد بین انوشیروان و بوزرجمهر به تکرار و دفعات تا انتهای سلطنت کسری موارد خردمندی او بظهور می رسد. در پنجاهای انوشیروان به پسر خود هرمز،<sup>۵۹</sup> در پرسشهای موبد از نوشین روان،<sup>۶۰</sup> در نامه نوشتن کسری به پسر قیصر،<sup>۶۱</sup> در گفتار وی اندر ولیعهد کردن پسر خود هرمز،<sup>۶۲</sup> و بالاخره در عهد نوشتن پادشاه پسر خود را هرمز،<sup>۶۳</sup> اندیشه توأمان «فیلسوف / پادشاه» مجال نمود مختلفی می یابد.

### انوشیروان در متون دیگر

۳۶ - مسأله خردمندی انوشیروان اما در متون متقدم و متأخر بعد از شاهنامه نیز به دفعات مذکور افتاده است. از جمله در باب هشتم قابوس نامه که «در یاد کردن پنجاهای نوشین روان» است می خوانیم: «این است سخنها و پنجاهای نوشروان عادل، چون بخوانی ای پسر این لفظها را خوار مدار که از این سخنها [هم] بوی حکمت آید و هم بوی مُلک زیرا که هم سخنان ملکان است و هم سخن حکیمان؛ جمله معلوم خویش کن و... الخ.»<sup>۶۴</sup> و یا در یکی از نسخ نصیحة الملوک غزالی آمده است که: «فانظروا فی هذا الملک العادل الذی من عدله افتخر النبی صلی الله علیه وسلم بتولده فی زمان دولته و ولایته، فقال: ولدت فی زمن الملک العادل کسری انوشروان. وانما سماه ملکاً لعدله. و قالت الحكماء ان الدینَ بالملک و الملک بالجند و الجند بالمال و المال بعمارة البلاد و عمارة البلاد بالعدل فی العباد.»<sup>۶۵</sup> در متون ادب عرب نیز بوفور اقوال حکیمانه به انوشیروان نسبت داده شده است. اما وسیعترین دامنه نفوذ خرد خسروانی را باید در «حکمة الاشراق» شیخ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی و شارحین متقدم و متأخر او جستجو کرد. جالب توجه است که سهروردی از پادشاهانی چون کیومرث و طهمورث و

فریدون و کیخسرو و یا حتی از زردشت و بوزرجمهر (!) با عناوینی نظیر «الملوک الافاضل» و یا «الانبياء الامثال» یاد می‌کند.<sup>۶۶</sup>

۳۷ - مطلب قابل توجه دیگر آن است که نه در شاهنامه و نه در متون متقدم و متأخر دیگر انتساب اقوال حکیمانه محدود و مقید به انوشیروان نیست و بعضی دیگر پادشاهان بتناوب صاحب آراء متشابهی شناسانده شده‌اند.<sup>۶۷</sup>

### برخی نتیجه‌گیریهای مقدماتی

۳۸ - پس بطور خلاصه در ذات وجودی کسری انوشیروان عادل بطور اخص و نیز در کیفیت توأمان انوشیروان و بوزرجمهر آن‌چنان که در داستان انوشیروان شاهنامه فردوسی آمده است ما اندیشه ایرانی «فیلسوف/پادشاه» (شهریار فرهیخته) را به رأی العین می‌بینیم. این اندیشه که بطور قطع ریشه‌های عتیقه عمیقتری دارد در شاهنامه فردوسی و نه فقط در داستان انوشیروان تجلی و حضور قابل توجهی دارد. قاعده پس از شکل‌گیری این اندیشه در شاهنامه و منابع کتبی و شفاهی آن است که شخصیت اسطوره‌ای انوشیروان در فرهنگ سیاسی ایران سمبل دو خصیصه عدالت و خردمندی می‌شود.

۳۹ - اما توجه به چهار دوره‌ای که در دوران سلطنت کسری انوشیروان قابل ملاحظه است مسأله حساس‌تری را در رابطه عدل و خرد (و یا پادشاه و دستور) در واحد وجودی «فیلسوف/پادشاه» روشن می‌کند. در وجود اولیه (قبل از پیدایش بوزرجمهر) انوشیروان دو مقوله توأمان عدل و خرد به یکجا جمع است و از این رو مرجعیت واحد او هم از جانب عدالت و هم از سوی خردمندی ذاتی پادشاه مشروعیت دارد. پس از پیدایش بوزرجمهر در واحد حاکم «فیلسوف/پادشاه» عنصر عدالت تجسمی مجزا و عنصر خردمندی نیز تجسمی مجزا می‌یابد. در مرحله دوم دو سمبل اعلی قدرت بر اریکه مرجعیت غایی نظام تکیه می‌زند. در این مرحله چه وجود توأمان کسری انوشیروان عادل و بوزرجمهر حکیم را دو روح در یک قالب و یا یک روح در دو قالب فرض کنیم مآلاً در انظار عموم و تا جایی که مربوط به عملکرد اجتماعی این واحد فرهنگ سیاسی می‌شود دو سمبل مجزا ولی کامل و مکمل یکدیگر در رأس هرم مرجعیت قرار دارند. اما توازن موقت این رابطه همچنان به سود انوشیروان (و یا بطور دقیقتر به سود عدالت) بر علیه بوزرجمهر (و یا بطور دقیقتر بر علیه خردمندی) استوار است. چه به فرصتی کوتاه و به صرف بهانه‌ای انوشیروان عادل بوزرجمهر حکیم را به زندان قهر و فراموشی می‌سپارد. اما در مرحله سوم یعنی مرحله غیبت بوزرجمهر انوشیروان صرف عدالت و فاقد خردمندی است. حکومت عدل بی خرد

انوشیروان در مرحله سوم باز تا جایی ادامه دارد که به مسأله جدیدی برمی خورد (جعبه ای که از فرنگ آمده و محتوای آن مورد سؤال است) که از حل آن عاجز است. این خود مقدمه ای است که بار دیگر بوزرجمهر حکیم (این بار کور چشم ولی بینادل تر) وارد معادله توازن آفرین عدل و خرد در واحد اندیشه سیاسی «فیلسوف/پادشاه» گردد.

۴۰ - از دل این چهار دوره در سلطنت کسری انوشیروان دو قطب نوسان بین عدالت و خردمندی در اندیشه ایرانی «فیلسوف/پادشاه» شکل می گیرد. بر مدار بین این دو قطب است که تاریخ و عملکرد فرهنگ سیاسی ایران یکی از اساسی ترین مفاهیم وجودی خویش را تعریف و تثبیت کرده است. نه صرف عدالت نه مطلق خردمندی، نه سیاست محض و نه بسیط عقل، هیچ یک بتهایی حرکت قومی را بر بستر تاریخ میسر نساخته است. آمیزه ای از عدالت و خرد، برادرانی توأمان چون انوشیروان و بوزرجمهر، همواره با هم همچنان که از هم جدا، سرنوشت سیاسی یک قوم را رقم می زند.

۴۱ - اگر صحت نسبی این فرضیه «فیلسوف / پادشاه» را بدین صورت مقدماتی پذیریم، و اگر ادامه این استدلال در بقیه شاهنامه نیز معتبر و جاری باشد، در کم و کیف این اندیشه ما یکی از اصولی ترین مفاهیم فرهنگ سیاسی ایران را بدست آورده ایم. با محک این اندیشه و تطور آن در طول و عرض تاریخ مسائل قدیم و جدید عیدیه ای در مقولات فرهنگ سیاسی محل نقد و تفسیر و موضع ارزیابی معتبری در ذات وجودی تجارب قومی می یابد. از جمله این مقولات است مسأله مشروعیت و مرجعیت سیاسی، حدود اختیارات و مسؤولیتهای مقام اعلی رهبری، ماهیت و وجود سازمان بندی نهادهای اجتماعی، رابطه بین اخلاق و حکومت، رابطه بین روشنفکران و طبقه حاکم، و بسیاری از مسائل جاری و قدیم در فرهنگ سیاسی ایران بطور اعم.

۴۲ - همچنین اگر مقوله «فیلسوف / پادشاه»، را بصورتی چنین نمادین در شاهنامه (و از طریق شاهنامه در قدیمترین انگیزه های قومی ایرانیان) قابل ملاحظه بدانیم باز نموده های تاریخی آن، چه در ادوار قبل و بعد از اسلام و چه در قرون معاصر بنحو بارزی قابل ارزیابی است. چرا که از پس این مقوله روابط پادشاهان و موبدان در ایران قبل از اسلام، روابط حکام و علما در بعد از اسلام، و حتی روابط اربابان قدرت و روشنفکران در جهان معاصر هر یک بنحوی و اشارتی خود بازگویی تقابل رودرروی انوشیروان و بوزرجمهر (و یا عدالت و خرد و یا سیاست و درایت) است در بطن شاهنامه. ولی پرداختن به این جوانب گسترده مقوله «فیلسوف/پادشاه» چه در متن شاهنامه چه در عملکرد تاریخی آن فرصت و تأمل دیگری را ایجاب می کند. ۶۸

## تعلیقات:

• بعد از قراءت اول و دوم این مقاله در دو کنگره پی‌درپی فردوسی در لوس‌انجلس (۴-۵ اسفند ۱۳۶۸) و واشنگتن (۱۱ اسفند ۱۳۶۸) از راهنمایهای اساتید ارجمند دکتر ذبیح‌الله صفا، دکتر جلال خالقی مطلق، دکتر شاپور شهبازی و نیز دکتر حسین ضیائی سود فراوان برده‌ام. بازنویسی مقاله برای چاپ در ایران‌شناسی مآلاً از این راهنمایها بهره‌وافی برده‌است. همچنین نشأت فکر این رساله و چند و چون پرداختن آن مدیون راهنمایها و تذکرات مفصل دوست فاضلم دکتر محمود امیدسالار بوده‌است. تقدیم این مقاله به محضر پربرکت عزیزش ادای دینی است از سر ذوق و شوق همدمی با وجود نادر و نازنین او. علی‌رغم این دیون اگر خطا و لغزشی بر مقاله همچنان جاری است عصمت علمی این بزرگواران بیکباره از آن میراست.

۱ - این البته بدان معنی نیست که در بازسازی تاریخ ادبیات فارسی از دل این متون تصورات و استنباطهای مختلفی از «تاریخ» و «متن» نمی‌توان داشت. بعنوان مثال می‌توان به هر دو تاریخی از ادبیات فارسی مراجعه کرد تا فرق نگرشهای مختلف را باز شناخت. در این مورد مقایسه تاریخ ادبیات در ایران دکتر صفا با تاریخ ادبیات یان ریکا بسیار جالب توجه است.

۲ - بعد از گذشت سالها هنوز سبک شناسی محمد تقی بهار بهترین مطالعه نظور نثر فارسی است. ر.ک. محمد تقی بهار، سبک شناسی: یاتاریخ نظور نثر فارسی، (تهران: امیر کبیر، ۱۳۳۱) ۳ جلد.

۳ - در این مورد ر.ک. به دقیقترین مطالعه موجود درباره تاریخ تحول زبان فارسی، دکتر پرویز ناتل خانلری، تاریخ زبان فارسی. (تهران: نشر نو، ۱۳۶۶). ۳ جلد.

۴ - ر.ک. علی‌النظامی العروسی السمرقندی، کلیات چهارمقاله، با تصحیح و مقدمه محمد بن عبدالوهاب قزوینی (تهران: انتشارات اشراقی، ۱۳۲۷) صص ۱۲ و ۲۶.

۵ - برای بحثی مقدماتی درباره استفاده از متون ادبی در بازسازی تاریخ اندیشه‌های سیاسی ر.ک.

Ann K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, (Oxford: Oxford University Press, 1981), p. XVI.

۶ - ر.ک. دکتر غلامحسین یوسفی، دیداری با اهل قلم (مشهد: دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۵). ۲ جلد.

۷ - همان مرجع. ص. ده.

۸ - ر.ک. عبدالحسین زرین کوب، نقد ادبی (تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۱). ۲ جلد.

۹ - از این قاعده باید مستثنی کرد مقاله راهگشای دکتر زرین کوب را «تاریخچه نقدالشعر در ایران» در یادداشتها و اندیشه‌ها (تهران، ۲۵۳۶) صص ۹۴-۱۰۶؛ و نیز دو مقاله ممتنع نصرالله پورجوادی را، «نقد فلسفی شعر از نظر عطار و عوفی» (معارف، دوره چهارم، شماره ۳، آذر-اسفند ۱۳۶۶) صص ۴۰۵-۴۲۰، و «شعر حکمت: نسبت شعر و شرع از نظر عطار» (معارف، دوره پنجم، شماره ۲، مرداد-آبان ۱۳۶۷) صص ۱۷۱-۲۲۴. همچنین قابل توجه است کتاب J.T.P. De Bruijn, *On Piety and Poetry* (Leiden: E.J. Brill, 1983).

برای نقد جامعی بر این کتاب ر.ک. به مقاله دکتر حشمت مؤید در ایران‌شناسی (سال اول، شماره ۱، بهار ۱۳۶۸) صص ۱۶۰-۱۷۰.

۱۰ - پرداختن به تاریخ‌نگاری تأویلی ایران بی‌مراجعه به منابع عدیده‌تئوریک در شعب مختلفه علوم انسانی امکان‌پذیر نیست. و لازمه این مهم وسواس و دقت است در به کارگیری مضامین تئوریک و تلفیق و تلاقی آن با منابع اولیه تاریخ تشریحی ایران.

۱۱ - برای بحث جامعی پیرامون اهمیت اسطوره‌ها و سمبل‌ها در شکل‌گیری فرهنگ ر.ک.

Ivan Strenski, *Four Theories of myth in Twentieth-Century History*. (Iowa City: University of Iowa Press, 1987).



۱۲- برای تفاوت بین شعور فردی و جمعی (آگاه و ناآگاه) ر.ک.:

Carl G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Collected works, Vol. 9.i, paragraphs, 87-110; re-printed in Joseph Campbell (ed), *The Portable Jung* (London: Penguin Books, 1971), pp. 59-69.

۱۳- برجسته‌ترین نظریه‌پردازی که به عوالم تاویلی انسانها به هنگام شرکت آنان در تاریخ توجه داشته است ماکس ویرجامه‌شناس آلمانی است. برای جامعترین کتاب او که خاستگاه تئوریک دیگر کتب اوست ر.ک.

Max Weber, *Wirtschaft Und Gesellschaft*. (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1980).

۱۴- از جمله معدود علمای علوم اجتماعی معاصر که بدین قبیله مقولات در پرداختن به مسائل جاری ایران توجه دارند مردم‌شناس آمریکایی مایکل فیشر است. ر.ک.

Michael M. J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. (Cambridge: Harvard University Press, 1980).

۱۵- از جمله نویسندگان ایرانی که به اهمیت اسطوره‌ها در بازسازی تاریخ فرهنگ سیاسی توجه داشت مرحوم محمد علی فروغی (ذکاءالملک) بود. این عبارت عبرت‌آموز فروغی حائز کمال اهمیت است که «همه اقوام و ملل متمدن مبادی تاریخشان مجهول و آمیخته به افسانه است... و این فقره اگر در نظر مورخ محقق مایه تأسف باشد از جهت تأثیرات اجتماعی و نتایجی که بر آن مترتب می‌شود بی‌ضرر بلکه سودمند است، چه هر قومی برای این که میان افراد و دسته‌های مختلف او اتفاق و اتحاد و همدردی و تعاون موجود باشد جهت جامعه و وجه اشتراک لازم دارد و بهترین جهت جامعه در میان اقوام و ملل اشتراک در یادگارهای گذشته است اگرچه آن یادگارها حقیقت و واقعیت نداشته باشد. چه شرط اصلی آن است که مردم به حقیقت آنها معتقد باشند، و ایرانیان همواره معتقد بوده‌اند که پادشاهانی عظیم‌الشأن مانند جمشید و فریدون و کیقباد و کیخسرو داشته و مردانی نامی مانند کاوه و قارن و گیو و گودرز و رستم و اسفندیار میان ایشان بوده که جان و مال و عرض و ناموس اجدادشان را در مقابل دشمنان مشترک مانند ضحاک و افراسیاب و غیره محافظت نموده‌اند، و به عبارت دیگر هر جماعتی که کاوه و رستم و گیو و بیژن و ایرج و منوچهر و کیخسرو و کیقباد و امثال آنان را از خود می‌دانستند ایرانی محسوب بودند و این جهت جامعه رشته اتصال و مایه اتحاد قوییت و ملیت ایشان بوده است.» ر.ک. *منتخب شاهنامه*، باهتمام محمد علی فروغی و حبیب یغمایی، (تهران: چاپخانه بانک ملی، ۱۳۲۱). ص ص بیست و نه و سی.

۱۶- برای بحث جامعی پیرامون این منطق جدلی بعنوان یکی از خاستگاههای تئوریک علوم اجتماعی ر.ک. به قسمت دوم کتاب زیر:

Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (Boston: Beacon Press, 1960), pp. 251-322.

۱۷- یکی از بهترین کتبی که این قبیل پیگیرهای مداوم را از فرهنگ پیش از اسلام به فرهنگ اسلامی ایران مورد بررسی قرار داده است مزدیسنا و ادب فارسی (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۸) زنده یاد دکتر محمد معین است در دو جلد. کتاب هنری کربن با مشخصات زیر نیز شاخه مشخصی از این پیگیری را دنبال کرده است:

Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*. (Princeton: Princeton University Press, 1977).

۱۸- به مقدمه کامل ذکاءالملک فروغی بر منتخب شاهنامه چاپ ایشان و حبیب یغمایی با مشخصات مندرج در تعلیقه شماره ۱۵ رجوع کنید.

۱۹- در این مورد ر.ک. به تئودور تولدکه، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی (تهران: مرکز نشر سپهر، ۲۵۳۷)؛ و نیز بحث ممتد دکتر ذبیح‌الله صفا در حماسه سرایی در ایران (تهران: امیرکبیر، ۱۳۲۱)، ص ص ۱۶۰-۳۴۲.

۲۰- برای بحث جامعی پیرامون حوادث زندگی و تاریخ تولد و وفات فردوسی مراجعه کنید به تاریخ ادبیات در ایران (تهران: ابن سینا، ۱۳۳۸) دکتر ذبیح‌الله صفا، جلد اول: ص ص ۴۵۸-۵۲۱. جالب توجه است که طبق

محاسبات دکتر شاپور شهبازی تاریخ دقیق تولد فردوسی برابر است با روز جمعه سوم ژانویه ۹۴۰ میلادی. ر.ک. به مقاله خود ایشان در همین شماره ایران‌شناسی.

۲۱ - مهمترین قسمتهای کتاب جمهور افلاطون که طی آنها پیرامون مسأله «فیلسوف/ پادشاه» بحث شده، عبارت است از: 499<sup>b-c</sup>, 500<sup>d</sup>, 520<sup>a-d</sup>, 521<sup>b</sup>, 539<sup>e</sup>, 485<sup>a</sup>, 501<sup>b-c</sup>, 517<sup>c</sup>.  
برای بحث جامعی درباره فلسفه سیاسی افلاطون ر.ک.

Leo Straus, "Plato" in Leo Straus and Joseph Crapsey (eds), *History of Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), pp. 33-89.

۲۲ - جمهور، افلاطون، 499<sup>b-c</sup>

۲۳ - همان مرجع، 485<sup>a</sup>

۲۴ - برای بحث جامعی پیرامون افکار سیسور ر.ک.

James E. Holton, "Marcus Tullius Cicero," in Leo Straus et. al. (ed), *History of Political Philosophy*, op. cit., pp. 155-175.

۲۵ - برای بررسی وسیعی از افکار سیاسی فارابی ر.ک.

Ralph Lerner & Muhsin Mahdi (eds), *Medieval Political Philosophy* (Ithaca, Cornell University Press, 1963), pp. 22-94.

۲۶ - طبق پیشنهاد دکتر جلال خالقی مطلق متن داستان پادشاهی کسری انوشیروان مورد استناد این مقاله نسخه تصحیح ژول مول است، شاهنامه فردوسی (تهران: کتابهای جیبی، ۱۳۵۳) جلد ششم، ص ص ۸۱-۲۷۲. شاهنامه تصحیح دکتر خالقی هنوز به داستان انوشیروان نرسیده است.

۲۷ - همان مرجع، ص ۸۸.

۲۸ - همان مرجع، ص ۷۹.

۲۹ - همان مرجع، ص ۹۱.

۳۰ - همان مرجع، ص ۸۱.

۳۱ - همان مرجع، ص ۸۱.

۳۲ - همان مرجع، ص ۸۲.

۳۳ - همان مرجع، ص ۸۸.

۳۴ - همان مرجع، ص ۹۲.

۳۵ - همان مرجع، ص ۱۲۲.

۳۶ - همان مرجع، ص ۱۲۲.

۳۷ - همان مرجع، ص ۱۲۲.

۳۸ - همان مرجع، ص ۱۲۳.

۳۹ - شیخ شهید شهاب الدین یحیی سهروردی، «پرتو نامه» در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد سوم، بتصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر (تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه، ۱۳۵۶) ص ۸۱.

۴۰ - عبدالملک بن محمد ثعالبی، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم (پاریس، ۱۹۰۰، تهران، ۱۹۶۳) ص ص

۸-۷.

۴۱ - «پرتو نامه»، سهروردی، ص ۸۱.

۴۲ - شاهنامه فردوسی، ص ۱۳۴.

۴۳ - همان مرجع، ص ۱۳۰.

۴۴ - همان مرجع، ص ۱۳۷.



## رستم و سهراب

و

### زیربنای منطقی حکایت در شاهنامه

بدون تردید داستان رستم و سهراب یکی از مؤثرترین و زیباترین حکایات شاهنامه است. در باره این داستان هم مقالات متعددی نوشته شده است و هم تحقیقات علمی بسیاری بعمل آمده که در هریک از آنها، داستان از دیدی خاص مورد مطالعه قرار گرفته است.<sup>۱</sup> تحقیقات مربوط به این داستان را اساساً می‌توان به چهار گروه تقسیم کرد: گروه اول بیشتر به ریشه‌یابی حکایت پرداخته سیر تکاملی آن را در ادب اقوام هند و اروپایی مورد توجه قرار داده‌اند. نمونه برجسته این نوع مطالعات مقاله عالمانه دکتر جلال خالقی مطلق و مقاله Cejpek در «یادنامه ریکا» است. گروه دوم مطالعات انسان‌شناسی است که کتاب معروف Potter بنام *Sohrab and Rustam* نمونه بارز آن است.<sup>۲</sup> تحقیقات گروه سوم بیشتر به بررسی مفهوم این داستان از نظر جامعه‌شناسی و شناخت فرهنگ ایران نظر دارد،<sup>۳</sup> حال آن که دسته چهارم بدنبال مفاهیم و تمثیلات عاطفی حکایت رفته آن را از دید روانشناسی مدرن مورد بررسی قرار می‌دهد.<sup>۴</sup> هریک از این چهار گروه در شناخت و تحلیل داستان جنگ رستم و فرزندش قدمهای مؤثری برداشته و بسیاری از معضلات این حکایت را گشوده‌اند. آنچه نگارنده در نظر دارد، اما، بررسی برخی از نکات این حکایت است در رابطه با تسلسل روایات در شاهنامه. به عبارت دیگر، تحقیق در این مطلب که اولاً آیا در حکایت رستم و سهراب به روایت فردوسی و یژگیهایی هست که به مطلب کثیر روایت و تسلسل داستانها در کل شاهنامه مربوط باشد یا نه؟ ثانیاً آیا عقیده‌ای که از طرف حداقل یکی از بزرگترین متخصصین اروپایی ادب حماسی ابراز

شده که فردوسی در شاهنامه داستان جنگ پدر و پسر را بنحوی غیر منطقی بکار برده و در واقع از اثر تراژیک این موتیف بخوبی استفاده نکرده صحیح است یا نه؟<sup>۵۹</sup>

متأسفانه آشنایی با شاهنامه فردوسی در میان اکثر مردم، و حتی عده‌ای از «شاهنامه دانها» از یک آشنایی سطحی تجاوز نمی‌کند. بدین معنی که بیشتر این افراد این کتاب را از ابتدا تا انتها حداقل یک بار هم نخوانده و در باره آن به غور نپرداخته‌اند. آشنایی اینان با حماسه ملی ایران از خواندن برخی حکایات معروف آن از قبیل همین رستم و سهراب مورد بحث، رستم و اسفندیار، دو هفت خان رستم و اسفندیار، داستان سیاوخش، فریدون و ضحاک، یا احتمالاً از قسمت نیمه تاریخی کتاب حکایات مربوط به انوشیروان و بهرام چوبینه، تجاوز نمی‌کند. طبیعی است که این پاره پاره خواندنها، حتی اگر خواننده عالم و فاضل هم باشد، تصویری از شاهنامه بدست می‌دهد از هم گسیخته و غیر مرتبط و در نتیجه ممکن است این سوء تفاهم بوجود آید که شاهنامه مرکب است از حکایات مستقلی که بدون هیچ دلیلی پشت سر هم قرار گرفته و تاریخ قومی ایرانیان را بوجود آورده است. به نظر نگارنده اگر کسی این کتاب را *مِنَ الْبَدْوِ إِلَى الْخْتَمِ* بدقت یک بار بخواند متوجه خواهد شد که حکایات این کتاب هریک با دقت و نظمی درست مانند نظم دستوری یک جمله صحیح که فعلش به جای خود است و اسم و قید و حروف اضافه اش هم سر جای خود قرار دارد پشت سر هم قرار گرفته‌اند و گویا یک دستور منطقی درونی هر حکایت را در تسلسل روایت شاهنامه بقسمی قرار داده است که آن حکایت با داستانها یا قسمتهای قبلی و بعدی کتاب پیوندی منطقی و صحیح دارد و جابجا کردن حکایات، به این دستور یا گرامر درونی کل کتاب صدمه می‌زند. بنده، در سال ۱۹۸۳ طی مقاله‌ای با عنوان «راز و بین تنی اسفندیار»<sup>۶۰</sup> تلویحاً به این ساختمان منطقی روایت در شاهنامه اشاره کرده‌ام و اکنون با بررسی داستان جنگ رستم و سهراب آراء خود را درباره این موضوع در معرض قضاوت متخصصین قرار می‌دهم تا خود صحت و سقم آن را مورد داوری قرار دهند. حداقل فایده این کار در آن است که اگر هم این طلبه بکلی خطا کرده باشد صاحب‌نظری اشتباهات او را متذکر شده هم بر او منت خواهد نهاد و هم طلاب دیگر را از گمراهه رفتن باز خواهد داشت.

با آن که هر ایرانی، از باسواد و بیسواد و شهری و روستایی روایتی از جنگ رستم و سهراب را می‌داند، و با آن که شخصیت سهراب و مرگ دلخراشش چنان در فرهنگ عامیانه ایران اثر گذاشته است که اشاره به داستان مرگ او حتی در مثل معروف «نوشداروی بعد از مرگ سهراب» زبانه‌زبان خاص و عام است. در شاهنامه این پهلوان

جوان بناگاه پدیدار می‌شود، با پدرش می‌جنگد، به دست پدر کشته می‌شود، و پس از آن تقریباً بکلی فراموش می‌گردد. زیرا پس از داستان رستم و سهراب در بقیه شاهنامه تنها سه اشاره به موجودیت سهراب و پایان نافرجام او وجود دارد. یکی از این اشارات در داستان کی خسرو است آن‌جا که او در ضمن استعفای از پادشاهی با پهلوانان سخن می‌گوید و هر پهلوانی را چیزی می‌بخشد. در این داستان زال برپا می‌خیزد و از خدمات پسرش رستم سخن می‌راند که:

چو سهراب فرزند کاندر جهان      کسی را نبود از کهان و مهان  
بکشت از پی کین کاوس شاه      ز دردش بگرید همی سال و ماه

(شاهنامه، ج ۵: ۴۰۳: ۲۸۳۸-۲۸۳۹) ۷

جای دیگر در داستان رستم و اسفندیار که کتابیون اسفندیار را اندر می‌دهد تا از جنگ با رستم صرف نظر کند، می‌گوید:

همانا چو سهراب دیگر سوار      نبوده ست جنگی گه کارزار  
به چنگ پدر در به هنگام جنگ      به آورد گه گشته شد بیدرنگ

(ج ۶: ۲۲۷: ۱۵۹-۱۶۰)

یک بار هم خود رستم ضمن مفاخره با اسفندیار خطاب به شاهزاده جوان می‌گوید:

همی از پی شاه فرزند را      بکشتم دلیر خردمند را  
که گردی چو سهراب هرگز نبود      به زور و به مردی و رزم آزمود

(ج ۶: ۲۵۸: ۶۷۰-۶۷۱)

تازه این اشارات هم در چاپ مسکوست و تا متن مصحح آقای خالقی مطلق بدست نرسد حکم قطعی نمی‌توان داد که آیا این ابیات فی الواقع در متن شاهنامه هست یا الحاقی است. فعلاً فرض را بر این می‌گذاریم که ابیات صحیح و جزء متن است. باز هم سه اشاره جزئی آنهم درباره کسی که پسر جهان‌پهلوان حماسه است و مرگش از دلخراشترین صحنه‌های شاهنامه، بخودی خود عجیب می‌نماید. بخصوص در مقایسه با این واقعیت که رستم مکرر در شاهنامه پس از کشته شدن سیاوش، با آن که پسر خونی او هم نبوده است، به قتل او اشاره می‌کند و با تأسف عمیقی از نابود شدن وی سخن می‌گوید. سهراب اما گویی بناگاه در عرصه روایت شاهنامه ظهور می‌کند، همه چیز و همه کس را تحت الشعاع موجودیت خود قرار می‌دهد، و پس از کشته شدن یکباره به دست فراموشی سپرده می‌شود. این ویژگی سهراب و حکایت او خود محل تأمل است.

در این جا دو سؤال عمده را در رابطه با داستان رستم و سهراب می‌توان مطرح کرد:

اول این که دلیل ظهور و غیبت ناگهانی سهراب در متن داستانی شاهنامه چیست، و چگونه می‌توان آن را توجیه کرد؟ دوم این که داستان رستم و سهراب به چه نحوی با زیربنای منطقی شاهنامه (اگر فی الواقع شاهنامه چنین زیربنای منطقی ای دارد) مرتبط است؟

پیش از ورود در اصل مطلب، تذکر این دو موضوع را لازم می‌دانم که برای جلوگیری از اطالة کلام، هم از ذکر خلاصه داستان رستم و سهراب در این مقاله خودداری می‌کنم و هم ذکر توضیحاتی را که برای رفع توهماتی که در میان برخی از دوستداران این داستان بوجود آمده است به فرصتی دیگر موکول می‌نمایم.<sup>۸</sup>

مقدمه باید عرض کنم که هر حکایت ادبی را می‌توان از جنبه‌های گوناگون مورد مطالعه و تحلیل و تفسیر قرار داد. مهم آن است که هر مفسری ابعاد و حدود کار خود را مشخص، و هدف خود را بیان کند تا خواننده بداند با کدام مکتب ادبی یا موضع تئوریک سرو کار دارد. از آن گذشته به نظر نگارنده حکایات سنتی مانند داستان جنگ رستم و سهراب از چنان غنای ادبی برخوردار است که الزاماً تحلیلهای متعدد از دیدگاههای مختلف لازم است تا بتواند طبقات و لایه‌های معانی را که در چنین حکایاتی یکی بر دیگری قرار گرفته است بخوبی شرح دهد و تفسیر کند. صحت یکی از این تحلیلهای دلیل غلط بودن شروع دیگر نمی‌شود اینها هر کدام بخودی خود و در دنیای محدود و مخصوص خود معنی خاصی از داستان را مورد نظر قرار می‌دهند. در این شرح چنان که در آغاز متذکر شدم، قصد نگارنده تحلیل داستان جنگ رستم و سهراب است در رابطه با کل جریان روایات در شاهنامه.

چنان که می‌دانیم از نظر تسلسل روایات شاهنامه، داستان رستم و سهراب در آخر پادشاهی کی کاوس و آغاز پادشاهی کی خسرو قسرار دارد. یعنی با آن که داستان سیاوخش پس از داستان رستم و سهراب مطرح می‌شود، حکایت سیاوخش در واقع تفصیل چگونگی زاده شدن کی خسرو است و بیان دلیل جنگهای خونینی که پس از قتل سیاوخش میان ایران و توران رخ می‌دهد. بدین دلیل از نظر ساخت منطقی شاهنامه حکایت سیاوخش حکایت مستقلى نیست و باید جزء داستان کلی زندگی و مبارزات کی خسرو بشمار آید. بنابراین، نظر نگارنده درباره این که جنگ رستم و سهراب در واقع مرز بین سلطنت کی کاوس و شاهی کی خسرو است، محتملاً و به یک معنی درست است. و اما این دو پادشاه یعنی کی کاوس و کی خسرو با آن که یکی پدر بزرگ دیگری است با هم بکلی متفاوت اند و اخلاقاً در دو قطب مختلف قرار دارند. کاوس، چنان که

دکتر متینی مفصلاً نشان داده‌اند؛ بحق خود‌گامه‌ای است نامجویی که تنها در بند هوا و هوس خود و ارضای شهوات نفسانی خویش است. حال آن که کی خسرو مردی است وارسته و اساساً مشغول عوالم و خواسته‌های معنوی و روحانی. کاوس شاهی است نمرود مانند که برای گسترش حد و مرز سلطنت خود حتی بر گردونه‌ای که با چهار عقاب به پرواز در می‌آید به آسمان و حیطة پادشاهی خدا هم حمله می‌کند (۲: ۱۵۳: ۴۰۸-۴۰۷). متن شاهنامه در یک موضع صریح است که صعود کاوس به آسمان برای جنگ با خدا بوده است زیرا گودرز او را می‌گوید:

به گیتی جز از پاک یزدان نماند      که منشور تیغ تو را بر نخواند  
به جنگ زمین سربسرتاختی      کنون باسماں نیز پرداختی

(۲: ۱۵۵: ۴۳۰-۴۳۱)

کی خسرو هم بمانند کاوس به آسمان صعود می‌کند، اما صعود او صعودی است زاهدانه و روحانی زیرا برای این صعود، کی خسرو از سلطنت که معشوق و مطلوب پدر بزرگش کاوس بوده است دست می‌شوید. از طرف دیگر کی کاوس علی‌رغم شخصیت منفیش، یکی از مهمترین شاهان حماسه ملی است و جنبش و حرکت روایات پهلوانی شاهنامه تا حدود زیادی مرهون وجود اوست.

اما، در زندگی کاوس حداقل دو دوره قابل تشخیص است. دوره اول دوران جنبش و حرکت است. در جنگها و حوادث بسیاری که برای کاوس و پهلوانان دربارش در این دوره از زندگی او رخ می‌دهد، او یا بشخصه نقش مهمی ایفا می‌کند و در میدان مبارزه حاضر است، و یا اگر هم شخصاً در میدان نیست رهایش از بند دشمن یا ارضای یکی از خواسته‌های جاه طلبانه او نیرویی است که داستان را به پیش می‌راند. بعبارت دیگر حتی اگر کاوس شخصاً غایب است، جنگ بخاطر اوست و بدین دلیل معنأ و ذاتاً در عرصه نبرد حضور دارد (قس جنگ هاماوران و هفت خان رستم). دوران دوم پادشاهی او از حمله‌اش به آسمان شروع و به مرگش ختم می‌گردد. در این دوران بغیر از جنگ رستم و سهراب که در آن کاوس نقشی کاملاً منفی دارد و مکرر در معرض توهین و اعتراض پهلوانان خود و حمله سهراب قرار می‌گیرد حادثه مهمی رخ نمی‌دهد. چنان که پیش از این گذشت داستان سیاوخش هم بکلی متعلق به سرگذشت کی خسرو است و ماجراهایی که برای این شاهزاده معصوم حماسه رخ می‌دهد نیز همه در توران است و کاری به کی کاوس ندارد.

علی‌ای حال در این دوران ثانوی، شخصیت کی کاوس بکلی بعقب رانده می‌شود و



گویا موجودیتش یک هستی نیمه واقعی بیشتر نیست. چنان که مطلعید وقتی که کاوس به آسمان می رود و شکست خورده به بیشه ای سرنگون می شود، خداوند زنده اش می گذارد تنها به این دلیل که:

سیاوش زو خواست کاید پدید      ببايست لختی چمید و چرید

(ج ۲: ۱۵۴: ۴۱۵)

چنان که ملاحظه می فرمایید حتی زندگی او هم به دلیل کسی غیر از خودش ادامه می یابد. کاوس فرّه شاهی را از دست می دهد و آنچه در او باقی است گویا بارقه ای ضعیف از آن نیروی آسمانی بیش نیست. متن شاهنامه با آن که از بخشوده شدن کاوس پس از صعود به آسمان سخن می گوید، و با آن که جهان از داد نومی شود و مهتران از کشورها به اطاعت به درگاه او می آیند، مطلقاً ذکری از فرّه و نو شدن فرّه وی بمیان نمی آید. (ج : ۱۵۶ : ۴۴۸-۴۵۶). و فی الواقع در چند مورد بی فرّی او صریحاً ذکر می شود. مثلاً هنگامی که رستم به انتقام خون سیاوخش در توران مشغول خونریزی است، بزرگان که مایل به بازگشت به وطن هستند جهان پهلوان را می گویند به ایران برگشتن ضروری است زیرا مملکت در واقع بی صاحب است:

که کاوس بی دست و بی فرّوپای      نشسته ست بر تخت بی رهنمای

(ج ۳: ۱۹۵: ۲۹۸۵)

حتی وقتی که خدا می خواهد زنده بودن کی خسرو را به ایرانیان الهام کند، برخلاف معمول که شاه بعنوان رابط بین خدا و پهلوانان الهام را دریافت می کند،<sup>۱۰</sup> این بار زنده بودن کی خسرو به سپهدار گودرز الهام می شود و سروش ایزدی پهلوان را می گوید که خشکسالی و بی برگی در ایران از بی فرّی کی کاوس است: «ازیرا که بی فرّ و برز است شاه» (ج ۳: ۱۹۹: ۳۰۴۳). این ثانوی شدن شخصیت کاوس در اواخر عمرش بحدی واضح می شود که با آن که هنوز رسماً و اسماً شاه است، پس از پدیدار شدن کی خسرو بر صحنه، در عمل، این کی خسرو است که شاهی را بدست می گیرد، لقب شاه هم کم کم بندرت از برای کاوس بکار می رود و در واقع این کی خسرو است که علی رغم زنده بودن پدر بزرگش و منصب شاهی داشتن کاوس، مکرر شاه خوانده می شود (ج ۳: ۳۳۲: ۳۵۳۵-۳۵۳۷: ۲۳۶: ۳۵۸۴-۳۵۸۷: ۲۴۰: ۳۶۳۲-۳۶۴۰: ۲۴۹: ۳۷۶۳-۳۷۷۲ و بسیاری از مواضع دیگر).

یک مطلب مهم دیگر در مقایسه این دو شاه آن است که در جنگهای خونینی که بین ایران و توران بر سر قضیه سیاوخش صورت می گیرد کی خسرو جنگ را رهبری می کند و

سپاه و پهلوان بدین سوی و آن سوی می فرستد. یعنی با آن که پدر سیاوخش که کی کاوس باشد هنوز زنده است کین سیاوخش به دست و به رهبری کی خسرو گرفته می شود. این کیفیت داستان با دیگر کین خواهیهای مشابه در شاهنامه نمی خواند زیرا اگر به روایت کین ایرج چه در شاهنامه و چه در دیگر منابع حماسی نظم و نثر نظری افکنیم، اما می بینیم که انتقام خون ایرج را پدرش فریدون بوسیله منوچهر که از تخمه ایرج بوده است، می کشد. جای هیچ تردیدی نیست که در زمان حیات فریدون تنها اوست که شاه است و اوست که مسؤولیت جنگ و اداره نبرد علیه دو پسر دیگرش سلم و تور را بعهده دارد. منوچهر وسیله ای برای انجام خواستهای فریدون بیش نیست (قس شاهنامه خالقی، ج ۱، ص ۱۲۴؛ ۵۵۷-۵۵۹؛ و ص ص: ۱۳۱-۱۳۳ و غیره). و چنین است وضع در داستان گیومرت و کین خواهی سیامک (شاهنامه خالقی، ج ۱، ص ۲۴: ۶۰-۴۷). برخلاف این سنت انتقام کشی در شاهنامه، در مورد سیاوخش، پسرش کی خسرو است که کین او را می طلبد. حتی به یک مفهوم کی خسرو هدفی جز گرفتن انتقام خون پدر ندارد. و درست مانند فریدون و گیومرت که پس از کین جستن می میرند، کی خسرو هم پس از کشتن افراسیاب دست از زندگی این جهانی می کشد و به آسمان صعود می کند. علی ای حال این خصیصه خمود و جمود در سرگذشت کی کاوس در دوران دوم سلطنتش اتفاق می افتد و گرنه دوران اول سلطنت او آکنده از جنگها و ماجراهای مهیج و حماسی است. گویا این دولایه بودن شخصیت و زندگی کی کاوس در نام او هم منعکس شده است چه «کاوس» بدون عنوان «کی» در اوستا اوسن [usan] یا اوسدَن [usaSan] می باشد و در فارسی بایستی اوس [ūs] باشد... کاوس اسمی است که با عنوان کی ترکیب یافته اما یک بار دیگر هم این عنوان را به او اضافه نموده گفته اند کی کاوس. بنابراین در «کی کاوس» دو بار کلمه کی موجود است» (پورداد، یشت‌ها، ۲: ۲۳۵ و قس ۸۵-۸۴: ۱: Mayerhoffer فقرات ۳۲۲ و ۳۲۳). شاید این تکرار لقب کی در نام کاوس رابطه ای با دو مرحله متمایز زندگی او داشته باشد همان طور که گویا نام فریدون با سه گانگی در زندگی او مرتبط تواند بود (قس: OmidSalar, Mayerhoffer, 1977, pp.81-82; 1987, p.351).

چنان که گذشت در شاهنامه شخصیت کی کاوس و کی خسرو در دو قطب متضاد قرار دارد، از آن گذشته شاهی کی خسرو دورانی است پر ماجرا چه از نظر جنگهای بین ایران و توران، و چه از نظر حکایات پهلوانی ضمنی مانند داستان بیژن و منیژه و داستان اکوان دیو. فرمانفرمایی پر ماجرای کی خسرو درست پس از قسمت دوم پادشاهی

کی کاوس که دوران رکود و جمود است قرار دارد و بین این دو دوران تضادی آشکار بچشم می خورد. بدین معنی که پس از ماجراهای پهلوانی قسمت اول شاهی کی کاوس مانند هفت خان و جنگ با دیوان مازندران و حمله به هاماوران، روایت شاهنامه در رابطه با پادشاهی کی کاوس دچار انجماد و خمود و سکوتی می گردد که تنها با ظهور ناگهانی سهراب بر صحنه در هم می شکنند. در این دوران سکوت، پادشاه بی قره و پیر و خسته ای چون کاوس بر ایران حاکم است و سخنی چندان از جهان پهلوان پیرش رستم نیز در بین نیست. در حقیقت هنگام روبرو شدن رستم با سهراب، هم دیگران مکرر به کهنسالی پهلوان اشاره می کنند و هم رستم از پیری خود سخن می گوید: «ستم یافت سالت ز بسیار سال»، «به پیری بسی دیدم آوردگاه» (ج ۲: ۲۲۲: ۶۸۱؛ ۶۸۴)؛ «دلیر جوان سر به گفتار پیر/ بداد و بیبود این سخن دلپذیر» (۲: ۲۳۵: ۸۵۹)؛ «بدو گفت سهراب کز مرد پیر/ نباشد سخن زین نشان دلپذیر» (۲: ۲۳۳: ۸۴۲) و جز این.

چنان که قبلاً متذکر شدم داستان جنگ رستم و سهراب به این دوران سکوت و جمود بین دو قسمت پر ماجرای شاهنامه متعلق است. به نظر نگارنده محل داستان در تسلسل روایی شاهنامه اهمیت بسیاری دارد و با زیربنای منطقی روایت در شاهنامه مرتبط است. عقیده این طلبه آن است که رستم در آغاز زندگی‌اش جهان پهلوانی شاهی جوان و پر جوش و خروش را که همان کاوس دوران اول سرگذشت کاوس باشد بعهده دارد. ولی کاوس در طول سلطنت دراز مدتش قره شاهی را از دست می دهد و به موجودی عاطل و باطل و شاهی تقریباً اهریمنی تبدیل می گردد. جهان پهلوان این شاه درمانده نیز به پیری رسیده و از همان حالت خمود و جمود شاهش رنج می برد با این تفاوت که در او نشانی از صفات اهریمنی نیست. بدنبال این رکود دوران دوم سلطنت کی کاوس حکومت پر ماجرای کی خسرو قرار دارد. از نظر منطق درونی شاهنامه لازم است که کی خسرو جوان و پر جوش، جهان پهلوانی مانند خود جوان و پر جوش و خروش داشته باشد که بتواند او را در جنگهای انتقام جویانه ای که در پیش دارد یاری کند. بنابراین اگر رستم پیر و فرسوده دوران دوم سلطنت کاوس بخواهد بعنوان جهان پهلوان کی خسرو جوان زندگی خود را ادامه دهد، او نیز می باید از نو جوان شود و پوسته خستگی و فرسودگی ای که وجود او را در بر گرفته است از تن بیندازد. از این دیدگاه، داستان جنگ رستم و سهراب فی الواقع بیان سمبلیک این دوباره جوان شدن رستم جهان پهلوان است. خاصیت چنین تجلید نیرو و طراوتی برای رستم آن است که منطق روایی داستان یا تسلسل حکایات شاهنامه به طریقی معقول حفظ شود و پیرمردی چون رستم فرسوده و بسیار

سال بناگهان دوباره وارد جنگهای پرجوش و خروش سلطنت کی خسرو گردد. از این دیدگاه مشخص و محدود، شخصیت سهراب فی حد ذاته اصلاً مطرح نیست و اخلاقیات او آن قدر که جوانی و نیروی پهلوانی او مهم است اهمیتی ندارد. به همین دلیل است که پس از کشته شدن سهراب دیگر چندان نامی از او در شاهنامه نیست زیرا سهراب از این دید تنها وسیله‌ای است برای تجدید نیرو و حیات رستم و کلیه تمبیرات شاعرانه و آغشته از احساساتی که برخی از شارحین جنگ رستم و سهراب نوشته‌اند با آن که از بعضی دیدگاهها و موضع‌گیریهای تئوریک درست تواند بود از این دیدگاه بخصوص بی‌معنی و کان لم یکن است.

چنان که می‌دانید داستان رستم و سهراب در شاهنامه با ابیاتی شروع می‌شود که به مرگ و مسأله مرگ نظر دارد. فی الواقع لغت مرگ در ۱۴ بیت مقدمه داستان چهار بار (۲: ۱۶۹: ۳ و ۷: ۱۷۰، ۸، ۱۰) تکرار شده است و ایماژهای مختلف مربوط به مرگ (مثل تند بادی که نارسیده ترنج را به خاک می‌اندازد، لفظ رفتن بمعنای مردن، دیگر سرای بمعنای آخرت، فنا، گذشتن بمعنای درگذشتن و غیره). چنان که جای بحث در مفهوم آنها نباشد پی در پی تکرار شده است. بنابراین فردوسی حتی در مقدمه داستان، با «براعت استهلال» بیان مطلب می‌کند. در تمام طول داستان نیز چنان که قبلاً متذکر شدم پیری رستم مکرر بیان شده و در مقابل آن نه فقط بر جوانی سهراب، بلکه بر بسیار نیرومند بودن و تحرک بسیار وی تأکید گردیده است. مکرر پیری رستم در مقابل جوانی سهراب قرار گرفته و مکرر سهراب به رستمی جوان یا به سام نریمان مانند شده است. قس:

نه من کودکم گرتوهستی جوان      به کشتی کمر بسته‌ام بر میان  
(ج ۲: ۲۳۳: ۸۳۹)

به زه بر نهادند هر دو کمان      جوانه همان سالخورده همان  
(۲: ۲۲۴: ۷۱۴)

دلیر جوان سر به گفتار پیر      بداد و بسود این سخن دلپذیر  
(۲: ۲۳۵: ۸۵۹)

و بسیاری مواضع دیگر.

در مقابل این پیری و با تجربگی رستم، جوانی سهراب و در عین حال ساده لوحی او بخوبی تصویر شده است. سهراب باسانی فریب می‌خورد، چه نه تنها گرد آفرید و هجیر و هومان بلکه پدرش رستم هم از ساده‌لوحی او استفاده می‌نمایند. این ساده‌لوحی سهراب

که یک بُعد احمقانه‌ای هم دارد می‌باید با ذکاوت مثلاً کی خسرو در کودکی، هنگامی که افراسیاب را می‌فریبد، یا هوش زال پدر بزرگ خود سهراب مقایسه شود تا درجه نادانی این پهلوان جوان درست سنجیده گردد. عده‌ای از مفسرین این داستان مثلاً آقای رحیمی<sup>۱۱</sup> ساده‌لوحی سهراب را با نوعی معصومیت اشتباه کرده‌اند و حیلۀ رستم را به او از برای رستم نوعی شکست اخلاقی دانسته‌اند. اما اگر با قدری انصاف و با در نظر گرفتن مبانی شخصیت یک پهلوان حماسی به حیلۀ رستم نظری بیفکنیم، می‌بینیم که شگرد رستم نه ناجوانمردانه است و نه غیر معمولی. موریس باورا (Bowra) در کتاب نفیشتش «شعر پهلوانی» *Heroic Poetry* موضوع حیلۀ پهلوان را چنین توجیه می‌کند: «معمولاً هنگامی پهلوان به حیلۀ متوسل می‌شود که حیلۀ گری همان قدر [برضد دشمن] مؤثر است که نیرو و [جنگاوری]. تحت بعضی شرایط حتی حیلۀ تنها عمل ممکن و مقدور است» فی الواقع به نظر باورا پهلوان نه تنها دارای قدرت جسمانی فوق‌العاده است، بلکه نیروی فکری و تیزهوشی او هم بر همگان پیشی دارد. با آن که نیروی جسمانی یک قسمت اصلی از گوهر پهلوانی است، پهلوان نباید حیوانی عاری از هوش و ذکاوت تلقی شود. در واقع برای رسیدن به هدف، پهلوان حماسه نه تنها از نیروی جسمانی خود استفاده می‌کند بلکه تیزهوشی و حیلۀ گری را هم بکار می‌برد (Bowra, 1952, pp. 100-101). فریبکاری رستم در مقابله با سهراب مانند حیلۀ گریهای اودیسیوس در اودیسه دلیل کامل بودن و یژگیهای پهلوانانۀ اوست نه نشانه ناجوانمردی. از قدیم گفته‌اند الحرب خدعه، و حتی در قرآن هم آیه شریفه «مَكْرُوا وَمَكْرَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ خَيْرُ الْمَاكِرِيْنَ» شاهد بر این مدعاست که خدعه در جنگ الزاماً غیر اخلاقی و ناجوانمردانه نیست. از سوی دیگر حماقتهای متعدد سهراب دلیل بر بیگناهی او نیست بلکه اگر بانصاف بر آنها نظر بیفکنیم علامت سبک مغزی و کوتۀ فکری اوست. این کیفیت اخلاقی سهراب جزء لایتجزای وجودی اوست زیرا نقش سهراب در این داستان چیزی جز یک مکانیسم ساده برای بازسازی رستم نیست. سهراب حتی به مادرش نیز علاقه و محبتی نشان نمی‌دهد چنان که مادر را صریحاً به قتل تهدید می‌کند:

زتخمس کیم وز کدامین گهر      چه گویم چوپرسد کسی از پدر  
گر این پرسش از من بماند نهان      نمانم تو را زنده اندر جهان

(ج ۲: ۱۷۸: ۱۲۰-۱۲۱)

کدام پهلوان دیگر از خاندان رستم در شاهنامه یکی از والدین خود را به مرگ تهدید می‌کند؟ وی هنگامی که از مرگ ژندرزم آگاه می‌شود خونسردانه می‌گوید من

علی رغم کشته شدن ژندرزوم از بزم سیر نشده‌ام و به مجلس شراب بر می‌گردد. بمجرتی که از اصل و تبار خود آگاه می‌شود می‌گوید که قصد حمله به ایران و توران و تسخیر هر دو کشور را دارد تا از یکی پدر را هدیه سازد و از دیگری قلمروی برای فرمانفرمایی خود بدست آورد. در پشت این محبت پسرانه سهراب به رستم، خودپسندی و غروری هست که هر بشر منصفی در نگاه اول تواند دید. مگر خود رستم نمی‌تواند ایران و توران را تصرف کند که حالا سهراب می‌خواهد این عمل را برای او انجام دهد؟ مگر رستم در همین داستان نمی‌گوید:

دلیران به شاهی مرا خواستند      همان گاه و افسر بیاراستند  
سوی تخت شاهی نکردم نگاه      نگهداشتم رسم و آیین و راه  
(۲: ۲۰۱: زیرنویس ۵)

از آن گذشته اصلاً رسم جهان‌پهلوانی این نبوده است که حتی اگر شاهی بنهایت خیره‌سر و ستمکار باشد جهان‌پهلوانش شاهی را در دست گیرد. متن شاهنامه مکرر در این باب بصراحت بیان مطلب می‌کند. مثلاً در داستان نودرچون شاه از رسمهای کهن روی برمی‌گرداند و به ظلم روی می‌آورد بزرگان نزد سام نریمان می‌روند و از او می‌خواهند که شاهی را در دست گیرد، ولی او به آنان پاسخ منفی می‌دهد (۲: ۸: ۳۲-۳۹ و ۹: ۴۰).

بنابراین خواست سهراب مبنی بر گرفتن تاج و تخت ایران خلاف سنت جهان‌پهلوانی پدرانش است. از آن گذشته کسانی که می‌اندیشند سهراب می‌خواهد پدر را هدیه‌ای بسزا سازد و از این راه او را تعارفی و کرنشی بنماید دو مطلب را فراموش می‌کنند. یکی این که با چنین کاری سهراب تلویحاً می‌گوید که من از رستم نیرومندترم زیرا فتح ایران حتی بخاطر رستم به یک مفهوم اشاره به ناتوانی رستم است. توجه داشته باشید که سهراب نمی‌خواهد به همدستی با پدرش ایران را فتح کند. بلکه متن صریح شاهنامه این است که:

کنون من زترکان جنگاوران      فراز آورم لشکری بیکران  
برانگیزم از گاه کاوس را      از ایران بسبزم پی طوس را  
(۲: ۱۷۹: ۱۳۵-۱۳۶)

حتی خود فردوسی هم برخلاف برداشتی که برخی از مفسرین از این داستان داشته‌اند،<sup>۱۲</sup> حکایت را سرگذشت حمله پسری به پدرش می‌داند و لاغیر:

کنون رزم سهراب رانم نخست      از آن کین که او با پدر چون بجست  
(۲: ۱۷۰: ۱۴)

لابد اگر غیر از این بود فردوسی می‌توانست بگوید «از آن کین که با او پدر چون بجُست».

مطلب دوم این که سهراب بشدت به پدر حسادت می‌ورزد و این حسد و خشم نسبت به رستم را هم بسیار واضح و آشکار بیان می‌کند و در اعمالش نیز نشان می‌دهد. دلائل متعددی در متن می‌توان بر صحت این مدعا یافت. گذشته از تصمیم ناگهانی حمله به ایران بمجرّد دریافتن اصل و نسبش، که نوعی حمله ناخودآگاهانه به رستم هم می‌تواند باشد، صریحترین دلائل را در رفتارش با هجیر می‌توان یافت. مثلاً آن‌جا که هجیر رستم و مردانگی او را می‌ستاید و به سهراب می‌گوید اگر با رستم روبرو شوی تو را خواهد کشت، سهراب بجای این که از داشتن چنین پدری احساس افتخار یا غرور کند خطاب به هجیر می‌گوید بیچاره گودرز که چون تو ابله ناتوانی را پسر باید خواند:

تو مردان جنگی کجا دیده‌ای      که بانگ پی اسپ نشنیده‌ای

که چندین ز رستم سخن بایدت      زبان بر ستودنش بگشایدت

بعد هم بلافاصله رستم را به آتشی که تاب مقاومت در برابر امواج دریا را ندارد و یا تیرگی‌ای که از مقابل نور آفتاب می‌گریزد مانند می‌کند و خودش را به دریا و آفتاب:

از آتش تو را بیم چند ان بود      که دریا به آرام خندان بود

چو دریای سبز اندر آید ز جای      ندارد دم آتش تیز پای

سر تیرگی اندر آید به خواب      چو تیغ از میان بر کشد آفتاب

(۲: ۲۱۸-۲۲۱-۶۲۵)

و چون هجیر در پهلوانی رستم اصرار می‌ورزد سهراب از خشم و حسد اسیر دست بسته خود را به ناجوانمردی سیلی می‌زند و برخاک می‌افکند (۲: ۲۱۹-۶۳۹-۶۴۰). بعد از آن هم با خشم به میدان می‌آید و کاوس را می‌گوید:

که داری از ایرانیان تیز چنگ      که پیش من آید بهنگام جنگ

(۲: ۲۲۱-۶۵۴)

به نظر بنده روشن است که سهراب در پی مقابله با رستم است تا به هجیر و دیگران بیکباره نشان دهد که کدام از این دو دلاورتراند. و این دلیلی ندارد جز این که سهراب تبلور نیروی مطلق جوانی و پهلوانی است بدون هیچ وابستگی دیگری.

چنان که پیش از این گفتم اهمیت سهراب در این داستان به دلیل اخلاقیات و نحوه اندیشیدن او نیست. کلید راز وجود او در نیروی فوق‌العاده جسمانی و توش و توان بیکران اوست. متن شاهنامه در این باره مکرر شواهدی عرضه می‌کند. این نیروی فوق‌العاده

سهراب دائماً در داستان با پیری و خستگی رستم مقایسه می‌شود. مثلاً پس از جنگ اول رستم و سهراب، پهلوان جوان به اردوی خود بر می‌گردد و به باده‌گساری و تفریح می‌پردازد. گویی روبرو شدن با رستم اندکی نیز از نیروی او نکاسته است (ج ۲: ۲۲۸: ۷۵۸)، حال آن که رستم خسته و درمانده سوی برادرش می‌رود و دست از جان شسته وصیت می‌کند (ج ۲: ۲۳۰: ۷۹۱-۷۹۸) و می‌گوید اگر من به دست سهراب کشته شوم تو مادرم را دلداری ده (ج ۲: ۲۳۱: ۸۰۰). در یک صحنه دیگر از داستان، سهراب دیر به نبردگاه می‌آید زیرا که هنوز مشغول باده‌گساری است و حتی هنگامی که زره می‌پوشد دلش با بزم است نه رزم.

بپوشید سهراب خفتان رزم سرش پر ز رزم و دلش پر ز بزم

(ج ۲: ۲۳۲: ۸۲۷)

روایت شاهنامه در توصیف رفتن دو پهلوان سوی رزمگاه نیز سهراب را تبلور پهلوانی و جنگاوری تصویر می‌کند:

برفتند و روی هوا تیره گشت ز سهراب گردون همی خیره گشت

تو گفتی ز جنگش سرشت آسمان نیار آمد از تاختن یک زمان

توجه داشته باشید که با این که هم رستم و هم سهراب «برفتند» گردون فقط از سهراب «خیره گشت». سهراب نه از جنگ سیری دارد و نه از بزم و تفریح. چنان که پس از گشتی گرفتن و رستم را بر زمین افکندن، در حالی که رستم خسته و درمانده سوی آب روان می‌رود تا خاک از سر و روی بشوید و به درگاه خدا نیایش کند حریف نیرومند خستگی ناشناش تازه هوس شکار می‌کند:

رها کرد زو دست و آمد به دشت چوشیری که بر پیش آهو گذشت

همی کرد نخجیر و یادش نبود از آن کس که با او نبرد آزمود

(ج ۲: ۲۳۵: ۸۶۱-۸۶۲)

چنین توش و توان جوانی و خستگی ناپذیری در شاهنامه حتی در باب رستم هم ذکر نشده است زیرا رستم به هنگام جنگ با دیو سپید که در دوران نوجوانی جهان پهلوان صورت می‌گیرد از نیروی هم‌اورد خود در هراس است:

به تاریکی اندریکی کوه دید سراسر شده غار از او ناپدید...

از او شد دل پیلتن پر نهیب بترسید کامد به تنگی نشیب...

به دل گفت رستم گرامروز جان بماند به من، زنده‌ام جاودان

(ج ۲: ۱۰۷: ۵۸۲، ۵۸۵، ۵۹۰)



در حالی که سهراب به هیچ روی حریف را خطری از برای خود نمی‌شمارد و حتی اگر از دلآوری رستم سخن بمیان آورد، خود را بدون تردید نیرومندتر از او و حتی آسیب ناپذیر می‌انگارد. این اعتماد به نفس سهراب تنها با تکیه بر پهلوانی نیست، بلکه به دلیل ماهیت وجود اوست که انرژی و نیروی خالص است بدون اندیشه و تعقل. همین صفت سهراب است که آخر او را نیز بسوی مرگ می‌کشاند. و شاهنامه به زبانی رمزی و تمثیلی این مطلب را به روشنی بازگو می‌کند.

درست قبل از رویارویی نهایی دو پهلوان که به مرگ سهراب می‌انجامد، رستم پس از نیایش خداوند و رفع خستگی، چون قدم به رزمگاه می‌نهد، هنوز از عاقبت جنگ بیمناک است:

وز آن آبخور شد بجای نبرد      پر اندیشه بودش دل و روی زرد

(ج ۲: ۲۳۶: ۸۷۷)

در حالی که سهراب که تجسم انرژی خالص است و نیروی جوانی، در آن مدت بجای استراحت به شکار پرداخته است. بعلاوه در بیان صحنه شکار سهراب، چنان که دوست دانشمند نادر پور به بنده متذکر شدند، نشانه‌ای از سرنوشت شوم سهراب نیز تصویر شده است:

همی تاخت سهراب چون پیل مست      کمندی به بازو کمانی به دست  
گرازان و بر گور نعره زنان      سمندش جهان و جهان را کنان

(ج ۲: ۲۳۶: ۸۷۸-۸۷۹).

در بیت ثانی گویا گور دو مفهوم دارد. یکی معنای همان جانوری که پهلوانان به شکارش علاقه مند بوده‌اند و دیگری بمعنای قبر. سهرابی که بدون بیم از رویارویی با رستم به شکار می‌پردازد در واقع با کمند بدنبال گور خود افتاده است. و در این راه سمند او جهان است و این کلمه نیز هم اسم فاعل از مصدر جهیدن تواند بود و هم اشاره به دنیای فانی که اعتماد را نشاید. در این رابطه واژه کنان از مصدر کنند هم بسیار بجا بکار رفته است، زیرا سهراب با دست کم گرفتن هم‌وردش و اعتماد بر جهان فانی گور خود را می‌کند. و بقول نادر پور بیت معروف:

بهرام که گور می‌گرفتی شب و روز      دیدی که چگونه گور بهرام گرفت

برای خواننده تداعی می‌شود. و اما ببینیم که احوال رستم در این داستان چگونه است.

چنان که قبلاً متذکر شدم، رستم از آغاز داستان مردی کهنسال و خسته در خدمت شاهی بی‌فرو و درمانده تصویر شده است. بنابراین اگر چنین کسی بخواهد به زندگی

خود بعنوان جهان‌پهلوان حماسه در خدمت شاه جوانی که بزودی زمام امور را در دست خواهد گرفت ادامه دهد، می‌باید از نوجوان شود و نیروی پهلوانی او تجدید گردد و گرنه به منطقی درونی روایت حماسه لطمه می‌خورد. چنان که دکتر خالقی مطلق هم در تفسیر خود از داستان رستم و سهراب بدرستی متذکر شده‌اند، تنها پهلوانی از تخمه رستم می‌تواند بر او چیره شود. این مطلب مکرر در منابع دیگر و حماسه‌های اقوام مختلف هم آمده است. مثلاً در قوانین مانو که از کتب باستانی هند است فصل نهم بند هشتم می‌خوانیم که: «شوهر پس از بسته شدن نطفه فرزندش مجدداً جنین می‌شود و دوباره از همسر خود زاده می‌گردد». در حماسه ایرلندی کوخولین و نبرد او با پسرش گنلا (Conla) که بسیار به نبرد رستم و سهراب شباهت دارد صحنه‌ای هست از جوانی کوخولین هنگامی که پهلوان تعلیمات جنگی خود را در محضر ملکه‌ای جنگجوی نام اسکاتاخ پایان رسانده. در این هنگام اسکاتاخ با الهام از نیروی پیشگویی خود سرودی برای پهلوان می‌خواند که در آن آینده‌اش را بازگو می‌کند و به کشته شدن فرزندش که از هر جهت به او ماننده است سخن می‌گوید:

تورا درود می‌گویم

ای خسته پس از پیروزیها

ای جنگجوی سنگدل

ای [پهلوان] تنها در محاصره رشگ و رزان

بسیار از گردان کزوخان را نابود خواهی کرد

برخی از پهلوانان را در پناه خود خواهی گرفت

و برخی شکسته گردن [پیش پای] تو خواهند افتاد

تیغ [مرگبار] توبه پشت خودت زخمی خواهد زد

آغشته به خون شیتانتا (Setanta)

(Kinsella, pp. 34-45)

لازم به یادآوری است که شیتانتا نام دوران کودکی کوخولین است و گرنه اسم فرزند کوخولین گنلا است. سهراب نیز از رستم جوانتر است همان‌طور که کنلا تصویر جوانی کوخولین می‌باشد. علاوه بر شباهتهای ظاهری دو پهلوان که عده‌ای از فضیلات شارح این حکایت به آن اشاره کرده‌اند و بنده این‌جا تکرار مکررات نخواهم کرد، شباهتهای خاص دیگری هم بین رستم و سهراب، که سهراب را آئینه جوانی رستم می‌کند، موجود است. مثلاً در مورد هر دو پهلوان این مادران اینانند که

فرزندان را نامگذاری می کنند. در داستان زاییده شدن رستم پس از دنیا آمدن پهلوان با تفصیلی که می دانید رودابه می گوید:

بخندید از آن بچه سرو سهی  
بدید اندر او فرّ شاهنشهی  
برستم بگفتا غم آمد بسر  
نهادند رستمش نام پسر  
(ج ۱: ۲۳۹: ۱۵۱۶-۱۵۱۷)

و در داستان دنیا آمدن سهراب می خوانیم:

چونه ماه بگذشت بردخت شاه  
یکی پورش آمد چو تابنده ماه  
تو گفستی گوپیلتن رستم است  
وگر سام شیر است وگر نیرم است  
چو خندان شد و چهره شاداب کرد  
ورا نام تهینه سهراب کرد  
(ج ۲: ۱۷۷: ۱۱۲-۱۱۴)

مکرر در داستان، ابیات مشابهی برای توصیف جنگاوری این دو بکار رفته است، که به نظر نگارنده، این تشابه افزون از صرف تکرار برخی ابیات حماسی بصورت فرموله می باشد. مثلاً رستم در حین دلداری دادش به گیو در باب پهلوانی خود و رو برو شدنش با سهراب می گوید که جنگ با این جوان تورانی مشکل نیست زیرا او تاب مقابله با مرا ندارد:

چو دریا به موج اندر آید ز جای  
ندارد دم آتش تیز پای  
(ج ۲: ۱۹۷: ۳۵۷)

سهراب هم در وصف پهلوانی خود به هجیر می گوید:

چو دریای سبز [نسخه بدل: بوج] اندر آید ز جای  
ندارد دم آتش تیز پای  
(ج ۲: ۲۱۸: ۶۲۴)

علاوه بر چنین ابیاتی که جنبه بیان فرمولیک برخی مطالب حماسی را هم تواند داشت و در شاهنامه تعدادشان کم نیست،<sup>۱۳</sup> گردان ایران هم شباهت صوری سهراب به رستم را به عیان می بینند:

از آن پس دلیران شدند انجمن  
بگفتند کاینست گوپیلتن  
(ج ۲: ۲۲۰: ۶۴۶)

البته به یک معنی هر پهلوان حماسی به هر پهلوان حماسی دیگری مانده است اما در مورد رستم و سهراب این همانندی در پاره ای جزئیات مربوط به ساخت داستان هم وجود دارد. مثلاً هردو پهلوان در این داستان به کاوس خشم می گیرند و به او توهین می کنند. هر دو پهلوان به طوس حمله می کنند. رستم در آن جا که طوس می آید تا دستش را بگیرد

و از نزد کاوس که بر او خشم گرفته است بیرون برد:

بزد تند یک دست بردست طوس توگفتی ز پیل ژیان یافت کوس  
زبالا نگون اندر آمد به سر بر او کرد رستم بتندی گذر

(۲: ۲۰۰: ۳۸۶-۳۸۷)

و سهراب نیز بهنگام حمله به سپاه ایران، از میان همه پهلوانان طوس را که جلویش می‌آید گوشمالی می‌دهد زیرا گیو در گزارش جنگ به رستم می‌گوید:

چنین گفت با رستم گرد گیو کز این گونه هرگز ندیدیم نیو  
بیامد دمان تا به قلب سپاه ز لشکر بر طوس شد کینه‌خواه...

عمودی خمیده بزد بر برش ز نیرو بیفتاد ترگ از سرش

(۲: ۲۲۸: ۷۶۱-۷۶۲، ۷۶۵)

هر دو پهلوان، با آن که یکی از آنها تورانی است مکرر به سام سوار تشبیه می‌شوند. جالب آن است که با آن که حتی خود رستم در داستان کودکیش تنها چهار بار به پدر بزرگش سام تشبیه می‌شود (ج ۱: ۲۳۷: ۱۴۸۸؛ ۲۴۰: ۱۵۳۰؛ ۲۴۲: ۱۵۵۴؛ ۲۴۴: ۱۵۷۸) سهراب حداقل هفت بار به سام سوار مانند می‌گردد (مثلاً ۲: ۱۷۶: ۱۰۳؛ ۱۷۷: ۱۱۳؛ ۱۹۲: ۲۹۱؛ ۱۹۶: ۳۴۷؛ ۲۱۱: ۵۲۴؛ ۲۲۲: ۶۷۵ و ۲۴۸: ۱۰۴۸). علاوه بر آن که نام سام بعنوان مظهر مردانگی و شجاعت در تشبیهات شاهنامه بسیار بکار می‌رود، در تشبیه مکرر سهراب به سام رمزی هم نهفته است و آن این که در خاندان رستم، سام مظهر نیروی بدنی و توان پهلوانی است و زال مظهر عقل و درایت. حتی می‌توان گفت که توان پهلوانی سام بر فکر و عقل او می‌چربد چه رفتار وی با پسر سپید مویش، زال، شاهد این مدعاست.<sup>۱۴</sup>

با تشبیه سهراب به سام، روایت شاهنامه، مردانگی سهراب و نیروی بدنی فوق‌العاده او را تأکید می‌کند، و بصورتی غیر مستقیم و تلویحی او را بعنوان تبلور آن نیروی پهلوانی که تنها متعلق به خاندان رستم است نمایش می‌دهد. در واقع درست مانند سام نریمان تمام زندگی سهراب در نیروی بیمانند پهلوانی او خلاصه می‌شود از این رو او نمی‌تواند به هیچ کس مانندتر از سام باشد. حتی شباهت صوری او به رستم نیز تا آن‌جاست که رستم خود از سام نریمان نشانها دارد. خلاصه این که شباهت رستم و سهراب یک شباهت صوری و سطحی است و مانند شباهت تصویر آینه است با واقعیت. یعنی همان‌طور که تصویر هر چیزی در آینه، در عین شباهت به آن چیز، تصویری است باژگونه و معکوس، سهراب هم در عین شباهت صورتش به رستم تصویری است برعکس

از موجودیت رستم. مثلاً هم رستم و هم سهراب در داستان مورد بحث، کاوس را به باد اهانت می گیرند. اما رستم ابتدا از طرف کاوس مورد خشم قرار می گیرد و حتی به قتل محکوم می شود و حمله او به کاوس صرفاً لفظی است و قابل توجیه. حال آن که سهراب خود حمله را آغاز می کند و بقول شاهنامه کاوس را بر می شمارد. نکته ای دیگر نیز در اختلاف رستم و کاوس و جدال لفظی آنها وجود دارد که می باید تفسیر شود. و آن عبارت از این است که رستم، جهان پهلوان خسته شاهی خسته و بی قره است که بزودی می باید جهان پهلوان پادشاهی جوان و نیرومند، یعنی کی خسرو، شود. بنابراین همبستگی او با مخدوم سابقش نیز باید قطع گردد. جدال رستم و کاوس بیان سمبلیک این قطع رابطه جهان پهلوان و شاه است. این قطع رابطه جزئی از پروسه دوباره جوان شدن یا دوباره خلق شدن سمبلیک رستم است بعنوان جهان پهلوان نیرومند شاهی نوین. اما برای دوباره خلق شدن یا دوباره جوان گردیدن می باید ابتدا مُرد. این مرگ سمبلیک رستم در چند مرحله صورت می گیرد. یکی مرگی است دیوانی یعنی رستم بعنوان جهان پهلوان و کسی که رسماً صاحب این منصب، است باید از این مقام استعفا کند. استعفا رستم از جهان پهلوانی مرگ اوست در این منصب، و متن شاهنامه در این مورد صریح است. جهان پهلوان هنگام ترک دربار کاوس خطاب به پهلوانان می گوید:

به ایران ار ایدون که سهراب گرد	بیایید نماند بزرگ و نه خرد
شما هر کسی چاره جان کنید	خرد را بدین کار درمان کنید
به ایران نبینید از این پس مرا	شما را زمین پز کرکس مرا

(۲: ۲۰۱: ۳۹۴-۳۹۶)

بدین گونه رستم رابطه بین خود و شاهی را که مخدوم اوست نیز قطع می کند:

چه آزاردم او نه من بنده ام	یکی بنده آفریننده ام
----------------------------	----------------------

(۲: ۲۰۱: ۳۹۳)

و علاوه بر این، کاوس را هم تلویحاً از شاهی خلع می کند و زمینه فرمانفرمایی کی خسرو را در ذهن خواننده و در حال و هوای حماسه فراهم می آورد:

همه کارت از یکدیگر بدتر است	تورا شهریار نه اندر خور است...
به درشد به خشم اندر آمد به رخش	منم گفتم شیراژن و تاجبخش...
سر نیزه و تیغ یار من اند	دوبازو و دل شهریار من اند

(۲: ۲۰۰: ۳۸۴، ۳۸۸ و ۲: ۲۰۱: ۳۹۲)

در این صحنه منطقی درونی شاهنامه نه تنها کاوس را خلع می کند، بلکه رستم را آزاد

می‌سازد تا با دیگری پیوند بنند چه رستم بعنوان جهان پهلوان کاوس دیگر در بین نیست. مرگ دوم رستم مرگ اوست بعنوان جهان پهلوان بمعنی جسمانی آن. یعنی رستمی که جنبه دیوانی جهان پهلوانی را از دست داده است، می‌باید جنبه جسمانی و فیزیکی آن را هم ترک کند تا بتواند دوباره به دنیا بیاید. اگر رستم برای دوباره خلق شدن یا جوان شدن می‌بایست ابتدا بمیرد، این کشته شدن او حتی در جنبه سمبلیکش تنها به دست کسی از تخمه خود او می‌تواند صورت بندد (قس خالقی مطلق: ۱۹۸۳، ص ۱۸۰). خبر مرگ رستم بعنوان جهان پهلوان در جنبه پهلوانی آن ابتدا بر زبان هجیر جاری می‌شود. هجیر که مردی است کار دیده و رزم چشیده چون شجاعت سهراب را می‌بیند، شکی برایش باقی نمی‌ماند که اگر رستم با سهراب روبرو شود سهراب او را خواهد کشت. بنابراین در ذهن هجیر که هم از مردانگی و نیروی رستم مطلع است و هم سهراب را در نبرد سنجیده، شکی وجود ندارد که در مقابله این دو، پیروزی با سهراب خواهد بود:

به دل گفست پس کار دیده هجیر	که گر من نشان گوشیر گیر
بگویم بدین ترک با زور دست	چنین یال و این خسروانی نشست
ز لشکر کند جنگ او زانجمن	بر انگیزد این باره پیلستن
بر این زور و این کتف و این یال اوی	شود کشته رستم به چنگال اوی

(۲: ۲۱۸: ۶۲۶-۶۲۹).

بنابراین به گمان هجیر حداقل از لحاظ نیروی جسمانی جهان پهلوان واقعی سهراب است، و با وجود سهراب رستمی در بین نیست.

در روبرویی اول رستم و سهراب، رستم نام خود را پنهان می‌کند - برخلاف معمول که نام و نشان خود را به حریف می‌گوید (بغیر از موارد نادری مثل جنگ با اشکبوس) - و صریحاً در پاسخ سؤال سهراب که آیا تورستمی؟ پاسخ می‌دهد: «... که رستم نیم / هم از تخمه سام نیم نیم» و اضافه می‌کند که: «... من کهترم / نه با تخت و گاهم نه با افسرم» (۲: ۲۲۳: ۶۹۱-۶۹۲). تلویحاً این صحنه تأکید بر عدم موجودیت رستم است بعنوان جهان پهلوان زیرا در برتری نیروی سهراب بر رستم شکی در دل کسی باقی نمانده است. رستم بار دیگر و مکرر در طول جنگ با سهراب به برتری نیروی پهلوان جوان اعتراف می‌کند:

مرا خوار شد جنگ دیو سپید	ز مردی شد امروز دل ناامید
جوانی چنین ناسپرده جهان	نه گردی نه نام آوری از مهان
به سیری رسانیدم از روزگار	دو لشکر نظاره بدین کارزار

(۲: ۲۲۴: ۷۱۰-۷۱۲)

سهراب خطاب به رستم می گوید:

به رزم اندرون رخس گویی خراست [دو دست سوارش چونی بی براست]<sup>۱۵</sup>

(۲: ۲۲۵: ۷۲۴)

(وقس ایات دیگر مانند ۲: ۲۲۹: ۷۸۲؛ ۲۳۲: ۸۲۳-۸۲۵). پیروزی قطعی سهراب بر رستم در لحظه ای که پهلوان جوان رستم را بر خاک می افکند اثبات می شود. در آن لحظه رستم دیگر از نظر نیروی جسمانی و پهلوانی نیز بعنوان جهان پهلوان، یعنی پهلوانی نیرومندتر از پهلوانان دیگر وجود خارجی نمی تواند داشت. در این لحظه این سهراب است که جسماً جهان پهلوان واقعی است زیرا برتری جنگی او به رستم اثبات شده، از طرف دیگر نیرومندتر بودن سهراب نسبت به تمام پهلوانان ایران نیز صریحاً بوسیله گزدهم به کاوس گفته شده است.

سیلان تو را سر بسر گزدهم شنیده ست و دیده ست از بیش و کم  
همی گوید آن روز هرگز مباد که با او سواری کند کارزار

(۲: ۲۰۳: ۴۰۸-۴۰۹)

صحنه دیگری نیز در داستان رستم و سهراب هست که طی آن منطق درونی روایت، برتری سهراب را به رستم بصورت تمثیلی بیان می کند و این، آن جاست که رستم از شاه اجازه می خواهد تا با لباس مبدل به اردوی سهراب رود و دشمن را ببیند. سپس در جامه ای ترکوار به اردوی سهراب وارد می شود، و «بی کلاه و کمر» بر حریف نظر می افکند. اگر سهراب فرمانده سپاه تورانیان است که همه لباس ترکوار بر تن دارند و اگر رستم هم به زتی تورانیان در آمده است، پس تلویحاً سهراب در این صحنه نیز بر رستم حاکم تصویر شده است (۲: ۲۰۸: ۴۸۰-۴۹۰).

همان طوری که قبلاً نیز متذکر شدم اگر فرض بنده که جنگ رستم و سهراب به یک معنی بیان سمبلیک دوباره جوان شدن رستم است درست باشد، رستم باید ابتدا بمیرد و سپس به دنیا آید. این رستم جوان تازه زاده شده می باید نیرویی تازه و طراوتی دوباره داشته باشد. سمبلیزم مرگ رستم که تا حدودی مورد بحث قرار گرفت در دولایه از معانی داستان یافت می شود. یک بار رستم بعنوان جهان پهلوان دیوانی می میرد و این صحنه استعفای او است از دربار کی کاوس، و یک بار هم بعنوان جهان پهلوان جسمانی از بین می رود و این در لحظه شکست خوردن اوست از سهراب. اما در مرگ اولش بعنوان جهان پهلوان دیوانی، رستم در عین حال کاوس را نیز از شاهی خلع می کند و چنان که اشاره

کردم زمینه پادشاهی کی خسرو را فراهم می‌سازد. و اما تمثیل دوباره زاده شدن رستم هم پایای تمثیلات مبتین مرگش حرکت می‌کند. پس از استعفای او که نفی جنبه دیوانی جهان پهلوانی اوست، دلیران گودرز را نزد او می‌فرستند تا بنحوی او را راضی کند که بازگردد. رستم در پاسخ گودرز که به او گفته است مردم، رفتن تو را به ترس تو از روبروشدن با سهراب تعبیر خواهند کرد می‌گوید:

بدو گفت اگر بیم دارد دلم      نخواهم که باشد زتن بگسلم  
از این ننگ برگشت و آمد به راه      گرازان و پویان بنزدیک شاه

(۲: ۲۰۵: ۴۴۰-۴۴۱)

چون رستم خواهش گردان را در بازگشت به مقام و منصب سابق می‌پذیرد، در واقع عهدی نوبا آنان می‌بندد و گردان هم او را به جهان پهلوانی می‌ستایند:

چو دیدند گرد گویستن      همه نامداران شدند انجمن  
ستایش گرفتند بر پهلوان      که جاوید بادی و روشن روان  
جهان سر بسر زیر پای تو باد      همیشه سر تخت جای تو باد

(۲: ۲۰۳: ۴۱۹-۴۲۰ و ۴۲۱: ۲۰۴)

اگر ترک دربار کاوس از سوی رستم نفی جنبه دیوانی جهان پهلوانی او باشد، باز آوردن گردان رستم خشمگین را، نفی نفی عمل اول و در واقع اثبات جنبه دیوانی جهان پهلوانی اوست با این تفاوت که این بار رستم وابستگی خود را به کاوس از دست داده است. به عبارت دیگر رستمی که بصورت تمثیلی در محدوده جنبه دیوانی مقام خود نیست شده بود، اکنون در این جنبه و محدوده خاص با عهدی نوین دوباره زاده شده است. حاصل این صحنه آن است که کاوس بی قره مشروعیت خود را بکلی از دست داده است، زیرا حتی بازگشتن پهلوان به دربار نیز از برای کاوس نیست بلکه از ترس نام و ننگ است که با کمال بی میلی صورت می‌گیرد:

از این ننگ برگشت و آمد به راه      گرازان و پویان بنزدیک شاه

توجه داشته باشید که عبارت «بنزدیک شاه»، نسخه بدل «خرامان بشد نزد کاوس شاه» و «خرامان بشد پیش کاوس شاه»، به هیچ وجه با عباراتی نظیر «به دربار شاه» یا «به درگاه شاه» که مفهومی محترمانه‌تر دارد قابل مقایسه نیست. به نظر بنده، این فردوسی نیست که چنین حال و هوایی را در داستان خلق می‌کند بلکه این منطبق درونی داستان است که فردوسی را بعنوان یک سخنور حساس نسبت به جریانات ناپیدای اندیشه انسانی مجبور می‌کند که بدین ترتیب سخن بگوید و واژه اختیار کند.



برخورد کاوس با رستم که پیش پای او بلند می شود (۲: ۲۰۵: ۴۴۲) و از او پوزش می خواهد و حتی چون غلامی بخواری می گوید: «پشیمان شدم خاکم اندر دهن» (۲: ۲۰۵: ۴۴۶) مبین این نکته است که با آن که رستم در بُعد جهان پهلوانی دیوانی به صحنه باز گشته، کاوس دیگر شاه نیست یعنی خلع کاوس از منصب شاهی حاصل کلی این صحنه است. سطحی بودن تعارفات و پاسخهای رستم به کاوس در این صحنه بر هر کس روشن است بشرط آن که سه چهار بیت پیش از آنها را هم در نظر داشته باشد:

بدو گفت رستم که گیهان تورا ست همه کههترانیم و فرمان تورا ست  
کنون آمدم تا چه فرمان دهی روانست ز دانش مبادا تهی

(۲: ۲۰۵: ۴۴۷-۴۴۸)

رستمی که جنبه دیوانی جهان پهلوانی او تثبیت شده است اکنون می باید از نظر جسمانی هم دوباره نوسود. چنان که گذشت در خلال ابیات بقیه داستان برتری سهراب بر رستم مکرر نمایانده می شود و بالاخره بصورتی تمثیلی در لحظه زمین خوردن رستم در گشتی با سهراب جنبه جسمانی جهان پهلوانی او نیز بکلی نفی می گردد. اما چنان که باورا (Bowra) گفته است و بنده هم در بالا گفته او را نقل کردم، جهان پهلوانی تنها به نیروی بسیار جسمانی نیست بلکه مستلزم داشتن درایت و تیزهوشی نیز هست. رستم شکست خورده حریف نیرومندش سهراب را با استفاده از همین برتری فکری و تیزهوشی پهلوانانه اش می فریبد و خویش را خسته و درمانده از چنگال حریف جوان می رهااند. در این صحنه در واقع پهلوان پیر، عمری دوباره می یابد. متن شاهنامه در این مورد صریح است:

چورستم ز دست وی آزاد شد بسان یکی تیغ پولاد شد  
خرامان بشد سوی آب روان چنان چون شده باز یابد روان

(۲: ۲۳۵: ۸۷۱-۸۷۲)

نسخه بدل‌های بیت ثانی مصراع دوم عبارت است از «چومرده که او باز یابد روان» و «چو جان رفته گویا بیابد روان». توجه داشته باشید که رستم خسته زمین خورده، تن رنجور خود را «سوی آب روان» می کشد، و آب بدون هیچ تردیدی در اعتقادات بسیاری از اقوام دنیا مظهر حیات و نوشدن نیروی زندگی ست. از آن گذشته در هیچ یک از رویاروییهای رستم با سهراب حتی پس از آن که سهراب کتف پهلوان را با زخم گرز بدردی می آورد، رستم پس از ترک میدان جنگ سوی آب روان نمی رود. رفتن او سوی آبخور در این لحظه بخصوص و تازه کردن خود اهمیت تمثیلی دارد که با ماهیت آب

بعنوان سمبل حیات و تجدید طراوت وابسته است.

در لحظهٔ رویارویی مجدد سهراب و رستم دیگر موجودیت سهراب دلیل منطقی ندارد زیرا رستمی که جهان پهلوانی دیوانیش نوشته، برتری فکری خود را با فریفتن سهراب نشان داده، و حیات و نیروی پهلوانی او هم بواسطهٔ قدرت طراوت زای آب روان تجدید گردیده، دوباره جهان پهلوان حماسه شده است. و چون «جهان پهلوان» موجودی ست یگانه، تثبیت هستی رستم بعنوان جهان پهلوان نفی موجودیت سهراب است و لاغیر. به همین دلیل سهرابی که حکایت حمله‌اش به ایران و جنگاوریهایش تمام فضای حماسه را در ۸۸۲ بیت پیش از این تحت الشعاع خود قرار داده است طی هشت بیت بعد بسرعت بر زمین زده می شود و شکست می خورد و پس از این شکست و اتمام داستان رستم و سهراب در بقیهٔ شاهنامه بغیر از موارد سه گانه‌ای که قبلاً متذکر شدم دیگر نامی از او برده نمی شود. سهراب بعنوان یک مکانیزم یا وسیلهٔ بازسازی و دوباره آفرینی رستم وظیفهٔ خود را انجام داده است و دیگر به وجودش نیازی نیست. داستان رستم و سهراب یک دایرهٔ کامل را طی کرده است. حکایتی که با تصویر یک رستم خسته و مغموم آغاز می شود:

غمی بُد دلش سازنخچیر کرد کمر بست و ترکش پراز تیر کرد

(۲: ۱۷۰: ۱۷)

و با تصویر سهراب خسته‌ای که شیرهٔ حیات و پهلوانی او را پدرپیش مکیده و اکنون جز پوستهٔ خشک و فسرده‌ای از او باقی نمانده به اتمام می رسد:

سرافراز سهراب با زور دست تو گفستی سپهر بلندش ببست

غمی بود، رستم بیازید چنگ گرفت آن برویال جنگی پلنگ

خم آورد پشت دلیر جوان زمانه بیامد نبودش توان

(۲: ۲۳۶-۲۳۷: ۸۸۶-۸۸۸)

اگر بدین ترتیب و از این دیدگاه بخصوص به داستان جنگ رستم و سهراب بنگریم در واقع مویهٔ رستم بر کشتهٔ فرزند جوانش تنها زاری پدری فرزند مرده نیست بلکه به یک معنی گریهٔ کودکی است که تازه پای به جهان نهاده است.

زیرنویسها:

۱- نک ایرج افشار، کتابشناسی فردوسی.

۲- جلال خالقی مطلق، «یکی داستان است پر آب چشم»، ایران نامه، جلد اول، ش ۲، صص: ۱۶۶-۲۰۶.

J. Čejpek, "The Father-Son Combat as Seen by an Iranist," *Yādnāmah-ye Jan Rypka: Collections of Articles on Persian and Tajik Literature*, The Hague/Paris, 1967, pp. 247-254.

کتاب Potter بنام *Sohrab and Rustam: The Epic Theme of a Combat Between Father and Son*, London, 1902.

در اصل رساله دکتری او بود که در سال ۱۸۹۹ در دانشگاه هاروارد نوشته شد.

۳ - مقاله مایکل هیلمن در همین شماره ایران شناسی و قس: مصطفی رحیمی، «دل از رستم آید بخشم»، الفبا، ج ۳ صص ۱۸-۲ (۱۳۵۲). مطالبی را که رحیمی مطرح کرده است، رضا براهنی نیز عنوان می کند نک: ..

R. Barahani, *The Crowned Cannihals*. New York, 1977.

۴ - نمونه این مطالعات مقاله جامع Shaskolsky Sheleff است که رستم و سهراب آرنولد را در رابطه با ساخت

روانی خود آرنولد و رابطه او با پدرش مورد مطالعه قرار داده پس از بحث درباره جنگ رستم و سهراب و بار عاطفی آن در ناخودآگاه آرنولد به این نتیجه می رسد که عقده ای بنام «عقده رستم» در مقابله با «عقده اودیپ» پیروان فروید می توان فرض کرد که بر اساس آن این پدرانند که نسبت به پسرانشان ناخودآگاهانه خشم می ورزند و نه پسران چنان که فروید و پیروان او انگاشته اند. (صص ۲۹ و ۳۷). ایرادات نویسنده به فروید و پیروان او معلول بی توجهی او به نوشته های روانشناسان مکتب فروید بنظر می رسد زیرا نه تنها خود فروید بلکه دونفر از مشهورترین پیروانش این مطلب را مورد بحث قرار داده موجودیتش را قبول کرده بودند. یکی از اینها Otto Rank است که در کتاب عالمانه اش *Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage* که در سال ۱۹۱۲ در وین و لاپیزینگ بچاپ رسید (صص ۹۹) به این مطلب اشاره کرد و دیگری تئودور رایک است که این موضوع را صریحاً مورد بحث مفصل قرار داده است. رایک ابتدا در سال ۱۹۱۴ طی سخنرانی که در جامعه روانشکافان وین ایراد کرد عقاید خود را در این باب بیان داشت. متن سخنرانی او در همان سال در مجله ای بنام *Imago* بچاپ رسید که سردبیر و ناشر آن خود فروید بود. این سخنرانی بعداً بصورت مقاله مفصلتری به زبان آلمانی در سال ۱۹۱۹ و یک بار هم در سال ۱۹۲۸ ضمن یکی از کتب رایک دوباره منتشر شد. اولین ترجمه انگلیسی این کتاب که مقاله مورد بحث فصلی از آن را تشکیل می دهد در سال ۱۹۳۱ در لندن صورت گرفت. نک:

Theodor Reik, "Couvade and the psychoanalysis of the fear of Retaliation," in *Ritual: Psychoanalytic Studies*, trns. D. Bryan, New York, 1946, pp. 58 and 75-77.

بنابراین عقیده Sheleff در باب عدم توجه مکتب فروید به «عقده رستم» قابل قبول نیست نک:

Leon Shaskolsky Sheleff, "Beyond the Oedipus Complex: A Perspective on the Myth and Reality of Generational Conflict," *Theory and Society*, 3 (1976) 1:1-45.

در رابطه با تجزیه و تحلیل روانشناسانه داستان رستم و سهراب به مقاله علی شریعت نیز که به زبان فرانسه منتشر شده است می توان اشاره کرد.

Ali Shariat, "Psychoanalyse d'un cas de revolte juvenil a travers la littérature épique persane," *Révue Ethnopsychologie*, 37 (1982) 3/4: 33-59.

۵ - Arthur Hatto, "On the Excellence of the Hildebrandslied: A Comparative Study in Dynamics," in *Essays on Medieval German and Other Poetry*, (Cambridge, 1980) pp. 93-117.

به نظر جروم کلینتون هم داستان سهراب بواسطه کشته شدن پسر به دست پدر نظم معمول را در چنین حکایاتی بهم می زند و بقول ایشان:

"The story of Sohrab violates our sense of the natural order of things (Clinton, 1984, p:64).

۶ - محمود امیدسالار، «راز رویین تنی اسفندیار»، ایران نامه، سال اول، شماره ۲ (زمستان ۱۳۶۱)، ص ص

۲۸۱-۲۵۴

۷ - ابیات شاهنامه که در این مقاله نقل گردیده، همه از شاهنامه چاپ مسکوست، مگر آن که به چاپ دیگری تصریح شده باشد.

۸ - در این جا تنها به دوسه مورد آن اشاره می‌کنم:

الف: در باره این که تهمینه به سهراب می‌گوید نژاد خود را از افراسیاب پنهان بدار، بعضی از مفسرین گفته‌اند دلیل این هشدار آن است که اگر افراسیاب به نژاد سهراب پی می‌برد او را می‌کشت، ولی به چنین مطلبی در شاهنامه اشاره نشده است. تنها این بیت در شاهنامه آمده است:

بدو گفت افراسیاب این سخن      نباید که داند ز سر تا به بُن

(ج ۲: ۱۷۸: ۱۲۹)

شاید ترس تهمینه از این بوده است که مبادا رستم سهراب را با خود به ایران ببرد و داغ جدایی فرزند را بر دل مادر نهد (ج ۲: ۱۷۸: ۱۳۰-۱۳۱).

ب: اما هنگامی که سهراب به سخنان مادر وقعی نمی‌نهد و به وی می‌گوید با وجود من و رستم کسی شایسته تاج و تخت نیست و تصمیم می‌گیرد به ایران حمله و کاوس را از پادشاهی خلع کند و رستم را بجای او بر تخت بنشاند، می‌افزاید که پس از فتح ایران، توران را نیز خواهد گشود و خود زمام امور سلطنت توران را بعهده خواهد گرفت.

بگیرم سر تخت افراسیاب      سر نیزه بگذارم از آفتاب  
چو رستم پدر باشم و من پسر      نباید به گیتی یکی تاجور

(ج ۲: ۱۷۹: ۱۳۹-۱۴۰)

برخی از مفسران پنداشته‌اند که سهراب می‌خواهد رستم را بر تخت ایران و توران بنشاند، حال آن که متن صریح است و از پادشاهی رستم در توران اصلاً و ابداً سخنی بیامده است. این سهراب است که در صورت موفقیت پادشاه توران خواهد شد نه رستم. بنابراین در ذهن سهراب یک تساوی حقوق و مقامی بین رستم و او وجود دارد.

ج: وقتی ژندرز به دست رستم با لباس مبدل، کشته می‌شود و سهراب از آن آگاه می‌گردد و بر سر کشته ژندرز می‌آید، پس از سفارش به سپاه که مواظب باشند تا ناشناسی که در میان آنان آمده صدمه بیشتری به ایشان وارد نسازد، خود به مجلس بزم بازمی‌گردد و با خونردی می‌گوید:

که گر گم شد از تخت من ژندرز      نیامد همی سیرجانم زبزم

(ج ۲: ۲۱۰: ۵۱۲)

این حرکت سهراب بخودی خود عجیب اما قابل توجیه است و ما در تحلیل داستان به آن اشاره خواهیم کرد. در داستان رستم و سهراب آمده است که پس از نبرد نخستین، بعد از آن که سهراب ضربه‌ای محکم با گرز بر شانه رستم می‌زند، رستم دست از نبرد می‌کشد و با خشم به سپاه توران حمله می‌کند و سهراب هم معامله به مثل می‌کند. برخی از مفسران پنداشته‌اند که رستم و سهراب با هم توافق کرده بودند تا به سپاه هم حمله نکنند. این موضوع نیز مطلقاً در متن شاهنامه نیست.

۹ - قس مقاله ممتنع دکتر متینی بنام «کی‌کاوس خودکامه‌ای نامجو»، ایران نامه ۲/۱ (۱۹۸۳) ص ص ۲۰۶-۲۵۳.

۱۰ - قس آگاه بودن کی خسرو از زنده بودن بیژن در داستان بیژن و منیژه. توجه داشته باشید که کی خسرو حتی قبل از نگاه کردن در جام جهان بین از زنده بودن بیژن مطلع است (۵: ۳۹: ۵۳۹، و ص ۴۰: ۵۴۰ به بعد و قس ص ص ۴۲-۴۳).

۱۱ - به نظر جروم کلینتون مثلاً سهراب صفات تراژیک شاهزاده‌ای را دارد که در عنوان جوانی به قتل می‌رسد و نه صفات یک شخصیت منفی داستانی را

"He has the tragic quality of a prince cut off in his prime, not a villain" (Clinton, 1984, p. 75).

مایکل هیلمن معتقد است که سهراب جوانی معصوم و خوش‌باور است و به همین دلیل است که کمک افراسیاب را قبول می‌کند و از رستم هم فریب می‌خورد. بنده معصومیتی در کسی که از یک طرف کمک افراسیاب را قبول می‌کند و از طرف دیگر خیال دارد که بعداً به همین شخص حمله کند نمی‌بینم. به نظر بنده قبول کمک از افراسیاب بوسیله سهراب بقصد این که بعداً کشور او را تصاحب کند («بگیرم سر تخت افراسیاب») اخلاقاً معادل نقشه افراسیاب است که پس از پیروزی سهراب بر رستم می‌خواهد پهلوان جوان را بکشد:

از آن پس بسازند سهراب را      ببندید یک شب بر او خواب را (الخ)

(Hillmann, 1989)

۱۲ - اعتقاد به بیگناهی سهراب در میان برخی از فضلا آن قدر قوی است که حتی اطلاعات ایشان را در زبان فارسی نیز تحت الشعاع قرار می‌دهد: مثلاً جروم کلینتون بیت

کنون رزم سهراب رانم نخست      از آن کین که او یا پدر چون بجست

را که صریحاً فاعل کین جستن در آن سهراب است و مفعول آن رستم، بنحوی ترجمه می‌کند که گویا این رستم است که دشمنی را آغاز کرده است:

"Now I'll relate the battle of Sohrab

First how his *father's* enmity began (Clinton, 1987, p.5)

۱۳ - بفرمود تا رخس را زین کنند      دم اندر دم نای زین کنند (۲: ۱۹۹: ۳۷۰)

بفرمود کاسپ سیه زین کنید      بیالای او زین زرین کنید (۶: ۲۴۵: ۴۶۲)

که او شهریارای جوان را بکشت      بدان کاوسن گفت با وی درشت (۶: ۲۶۷: ۸۲۵)

که او شهریارای ز ایران کشت      بدان کاوسن گفت با وی درشت (۶: ۲۷۵: ۹۵۱)

بپیش سپاه اندر آمد چو گرد      چو رعد خروشان یکی و یله کرد (۲: ۱۸۵: ۲۰۴)

به بالا بر آمد جهانجوی مرد      چو رعد خروشان یکی نره کرد (۶: ۱۷۹: ۲۲۸)

و بسیاری مواضع دیگر که مطالب بصورت فرموله تکرار شده‌اند بخصوص در توصیفات. این مطلب را ابتدا مرحوم قزوینی خاطر نشان ساختند رحمه الله علیه.

۱۴ - قس رفتار عجلانه گرشاسپ با آتش که او را بسبب دیر آمدن با لگد می‌زند و آتش که پسر اهورامزداست

می‌رنجد و به همین مناسبت نمی‌گذارد که روان گرشاسپ به بهشت برود. نک

H. S. Nyberg, "La Légende de Keresāspa," *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavri*, ed. Jal Dastur Cursetji Pavri., London, 1933, pp. 339 f.

۱۵ - مصراع چنان که در چاپ مسکوک آمده است «دو دست سوار از همه بدتر است» می‌باشد حال آن که دکتر

خالقی لطف کرده صورت صحیح بیت را که:

بزیر اندرت رخس گویی خرامت      دو دست سوارش چونی بی بر است

تشخیص داده‌اند برای بنده ارسال داشتند.

### فهرست منابع فارسی:

- ۱ - ایرج افشار کتابشناسی فردوسی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۴.
- ۲ - ابراهیم پورداود، یشت‌ها، تهران، چاپ دوم، ۱۳۴۷.
- ۳ - جلال خالقی مطلق، «یکی داستان است پر آب چشم»، ایران‌نامه، ۱۹۸۳، جلد اول، شماره دوم، صص

- ۴ - مصطفی رحیمی، «دل از رستم آید بخشم»، الفبا، جلد سوم، صص ۲-۱۸.
- ۵ - شاهنامه فردوسی، چاپ مسکو.
- ۶ - جلال متینی، «کی کاوس خودکامه‌ای نامجو»، ایران‌نامه، ۱۹۸۳، جلد ۱ و ۲، صص ۲۵۳-۲۰۶.

### فهرست منابع خارجی:

- R. Barahani (1984), "Masculine History," in *The Crowned Cannibals*, New York. see especially pp. 65-66.
- C. M. Bowra (1952), *Heroic Poetry*, London.
- J. Cejpek (1967), "The Father-Son Combat as Seen by an Iranist," *Yād-nāmah-ye Jan Rypka*, The Hague/Paris, pp. 247-254.
- J. Clinton (1987), *The Tragedy of Sohrab and Rustam*, Seattle.
- (1984), "The Tragedy of Sohrab," *Logos Islamikos*, ed. R. Savory and D. Agius, Toronto.
- E. B. Cowell (1981 reprint) *The Jataka*, London.
- T. P. Cross (1969 reprint), *Motif-Index of Early Irish Literature*, New York.
- A. Hatto (1980), "On the Excellence of the Hildebrandslied: a Comparative Study in Dynamics," in *Essays on Medieval German and Other Poetry*, Cambridge.
- Th. Kinsella (1979), *The Tain*, London.
- M. Mayerhofer (1977), *Iranisches Personennamenbuch, Band I: Die altiranischen Namen, Fszikel I: Die avestischen namen*, Wien.
- H.S. Nyberg (1933), "La Légende de Keresāspa," *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavri*, e. Jal Dastur Pavri, London, pp. 336-352.
- M. Omidshar (1987), "The Dragon Fight in the National Persian Epics," *International Review of Psycho-Analysis*, Vol. 14, pp. 343-356.
- N.M. Penzer (1952), *The Ocean of Story*, London.
- O. Rank (1912), *Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage*, Wien/Lepzig.
- Th. Reik (1949), "Couvad and the Psychogenesis of the Fear of Retaliation," in *Ritual: Psychoanalytic Studies*, trans. D. Bryan, New York.

A. Shariat (1982), "Psychoanalyse d'un cas de revolte juvenile a travers la literature épique Persane," *Révue Ethnopsychologie*, Vol. 37, no. 3/4, pp. 33-59.

L. Shaskolsky Sheleff (1976), "Beyond the Oedipus Complex: A Perspective on the Myth and Reality of Generational Conflict," *Theory and Society*, Vol.3, no.1, pp.1-45.

M.A. Potter (1902), *Sohrab and Rustam: The Epic Theme of a Combat Between Father and Son; A Study of Its Genesis and Use in Literature and Popular Tradition*, London.

## زادروز فردوسی<sup>۱</sup>

هیچ یک از تذکره‌نویسان اشاره‌ای به سال زایش فردوسی نکرده است تا چه رسد به روز آن. نویسندگان قدیمی می‌توانسته‌اند از روی سنگ مزار شاعر تاریخ در گذشتنش را بیابند و بدست دهند و گمان می‌رود یکی دو تا از آنان - مثل دولت‌شاه سمرقندی - که سال از جهان رفتنش را ۴۱۱ هجری قمری یاد کرده‌اند،<sup>۲</sup> از روی همین مأخذ گرفته باشند. اما رسم مسلمانان که فقط تاریخ وفات را می‌نویسند آنان را به تعیین دقیق زمان زایش شاعریاری نمی‌توانسته است کرد. از سوی دیگر سنت گرفتن جشن تولد فرزند از زمانهای کهن در ایران رایج بوده است و به گفته هرودتوس (کتاب یکم، بند ۱۳۳) اهمیتی ویژه داشته. در گاهشماری ایرانی هم زمان زایش بزرگانی چون زرتشت<sup>۳</sup> و بهرام گور<sup>۴</sup> مشخص می‌بوده است، و در روزگار خود فردوسی نیز کسانی چون سلطان محمود غزنوی<sup>۵</sup> و عضدالدوله دیلمی<sup>۶</sup> زادروز خود را به سال و ماه ایرانی کهن بیاد می‌داشته‌اند. کسائی<sup>۷</sup> و چند شاعر و نویسنده دیگر هم در نوشته‌های خود روز و ماه و سال تولدشان را بدست داده‌اند. فردوسی از خاندانی دهقانی و پایبند سنتهای کهن ایرانی می‌بوده است و همیشه هم از جشن و شادی با علاقه قلبی یاد می‌کند.<sup>۸</sup> پس دلیلی ندارد که وی زاد روزش را بیاد نمی‌آورده است و یا برای آن جشنی نمی‌گرفته. برعکس، انتظار می‌رود نشانه‌ای از جشن تولد خود فردوسی، در شاهنامه اش آمده باشد. از مدتها پیش دریافته‌اند که اشارات پراکنده‌ای به تواریخ مهمی در زندگی فردوسی در میان اشعارش گنجانیده شده است، و ژول مول<sup>۹</sup> و بعد از تئودور نولدکه<sup>۱۰</sup> این اشارات را



گرد آوردند و به نتایجی چنان دقیق و قابل اطمینان رسیدند که تاکنون مرجع همه محققان بوده‌اند و هر تحقیق نوینی هم که بشود بناچار از پژوهشهای این دو آغاز باید کرد. اول ببینیم ژول مول چه یافت. فردوسی در پایان شاهنامه اش اشعاری نیز در باب خودش و کارش گنجانیده است که مول اینها را از میانشان برگزید:<sup>۱۱</sup>

چو سال اندر آمد به هفتاد و یک	همی زیر شعر اندر آمد فلک
سی و پنج سال از سرای سپنج	همی رنج بردم به امید گنج
چو بر باد دادند رنج مرا	نبُد حاصلی سی و پنج مرا
کنون عمر نزدیک هشتاد شد	امیدم بیکباره بر باد شد
سر آمد کنون قصه یزدگرد	به ماه سپند از آمد روز آرد
ز هجرت شده پنج هشتاد بار	که گفتم من این نامه شاهوار

مول نخستین بیت را حاوی تاریخی واقعی گرفت و با توجه به بیت واپسین بدین نتیجه رسید که در سال ۴۰۰ هجری (= ۵۸۰) برابر با ۱۰۱۰ میلادی، شاعر هفتاد و یک ساله شده بوده است یعنی در ۳۲۹ یا ۳۳۰ (برابر با ۹۴۰ یا ۹۳۹ میلادی) زاده شده. مول بیت «کنون عمر نزدیک هشتاد شد» را تعبیر شاعرانه‌ای از سالخوردگی شاعر گرفت که با بیت آخر دروازه «هشتاد» تقارن زیبایی بدست داده است.<sup>۱۲</sup> وی این نتیجه را با دو دلیل دیگر استوار کرد. یکی این که فردوسی در پایان داستان یزدگرد اول اشاره می‌کند که به شصت و سه سالگی رسیده است:

ایا شصت و سه ساله مرد گُهن تو از باده تا چند رانی سُخن؟<sup>۱۳</sup>

و سپس ابیاتی غزّا در وصف «شاهنشاه»، که منظور سلطان محمود غزنوی می‌ بوده است، می‌آورد. اگر شاعر هشتاد سال پیش از سال ۴۰۰ هجری - یعنی در ۳۲۰ - زاده شده بودی، شصت و سه سالگی با ۳۸۳ (= ۳۲۰ + ۶۳) هجری برابر افتادی، حال آن که سلطان محمود در سال ۳۸۷ به تخت نشست. <sup>۱۴</sup> دوم این که فردوسی در ضمن داستان جنگ کیخسرو و افراسیاب ابیات بلندی به یاد تاجگذاری سلطان محمود سروده است که از آن جمله است:<sup>۱۵</sup>

بدان گه که بُد سال پنجاه و هشت	جوان بودم و این جوانی گذشت
خروشی شنیدم ز گیتی بلند	که اندیشه شد پیر و من مستمند
که: «ای نامداران و گردنکشان!	که جُست از فریدون قرخ نشان؟
فریدون بیدار دل زنده شد	زمین و زمان پیش او بنده شد
به داد و به بخشش گرفت این جهان	سرش برتر آمد ز شاهنشهان!»

(چاپ مسکواشعار دوم و سوم را به حاشیه برده است، و اگر هم ثابت شود الحاقی اند، باز در اصل موضوع، که تقارن جلوس محمود با پنجاه و هشت سالگی فردوسی باشد، تغییری حاصل نمی‌شود). چون جلوس سلطان محمود در ۳۷۸ انجام گرفت، پنجاه و هشت سالگی فردوسی بدان تاریخ می‌افتد، یعنی زایش او در ۳۳۰ (= ۳۷۸ - ۵۸) می‌بوده است.<sup>۱۶</sup>

\*\*\*

تثودور نولدکه این نتیجه‌گیری را به دو جهت نپذیرفت.<sup>۱۷</sup> یکی این که: پایان شاهنامه نه تنها به هفتاد و یک سالگی شاعر و هشتاد سالگی اش اشاره دارد بلکه حاوی این بیت هم هست:<sup>۱۸</sup>

چوبگذشت سال از برم شصت و پنج فزون کردم اندیشه‌ی درد و رنج  
نولدکه این بیت و بیت «کنون عمر نزدیک هشتاد شد» را حاوی دو تاریخ دقیق و معتبر دانست و آنها را بترتیب با اتمام نسخه‌ی اول شاهنامه و روایت تجدید نظر شده‌ی آن مربوط کرد و نتیجه گرفت که روایت دومی و تجدید نظر شده در ۴۰۰ هجری انجام پذیرفته است و در آن هنگام شاعر «نزدیک هشتاد سال» می‌داشته است، یعنی تولدش در ۳۲۰ یا نزدیک‌های آن می‌بوده. دوم این که نسخه‌ی ای‌نسبه‌ی کهن از شاهنامه متعلق به موزه بریتانیا<sup>۱۹</sup> (بشماره Or 1403) به‌مراه چند نسخه‌ی دیگر، سی و دو بیتی به پایان شاهنامه افزوده است که می‌رساند گوینده‌ی آن ابیات در خدمت احمد بن محمد بن ابی بکرخان لنگجانی بسر می‌برده است و در بیست و پنجم محرم سال سیصد و هشتاد و نه شاهنامه را به پایان برده.<sup>۲۰</sup> نولدکه با توجه به اشعار افزوده شده، بیت «چوبگذشت سال از برم شصت و پنج» را به تاریخ ختم روایت اولی شاهنامه مربوط دانست و نتیجه گرفت که چون وی در سال ۳۸۹ به شصت و پنج سالگی رسیده بوده است، پس در ۳۲۳ یا ۳۲۴ زاده شده بوده و در ۴۰۰ هجری هفتاد و هفت و یا به تعبیر شاعرانه «نزدیک هشتاد سال» داشته.<sup>۲۱</sup> از آن جا که محقق معتبری چون سید حسن تقی زاده این عقیده نولدکه را پذیرفت،<sup>۲۲</sup> دولت وقت ایران هم - که به تأسی از ایرانیان به فردوسی در مقام «شاعر ملی» می‌نگریست - سال ۱۳۱۳ را هزاره‌ی فردوسی گرفت و بر سنگ مزاری که بر آرامگاه نوبیادش گذارد، سال ۳۲۴ را تاریخ زایش او نوشت.<sup>۲۳</sup> ولی محمد علی فروغی،<sup>۲۴</sup> مجتبی مینوی،<sup>۲۵</sup> ذبیح الله صفا<sup>۲۶</sup> و دیگران<sup>۲۷</sup> متوجه شدند که اشعار افزوده شده بر نسخه Or 1403 سروده‌ی ناسخی بی‌مایه بوده است که نوشتن نسخه‌ی آن از شاهنامه برای احمد خان لنگجانی را در بیست و پنجم محرم سال ششصد و هشتاد و نه پایان رسانیده بوده، و

دیگر نسخه‌ها هم از روی آن بازنویسی کرده بوده‌اند. در رقم «ششصد و هشتاد و نه» عدد ششصد به رسم الخط قدیمی بدون نقطه، بصورت «سسسد» نوشته شده بوده است و شارل شفر و نولدکه آن را سیصد و پنجاه و هشت خوانده‌اند، و دومی از آن نتایجی نادرست گرفته. در نتیجه عقیده ژول مول که تولد فردوسی را بر مبنای برابری پنجاه و هشت سالگی او با تاجگذاری سلطان محمود در ۳۸۷ به سال ۳۲۹ گرفته بود، مورد قبول محققانی پر اعتبار چون محمد شیرانی،<sup>۲۸</sup> ملک الشعراء بهار<sup>۲۹</sup>، مجتبی مینوی<sup>۳۰</sup> و ذبیح الله صفا<sup>۳۱</sup> افتاد و با دلائلی چند استوار گردید. حاصل این تحقیقات در بیتی چند از قصیده بلند ملک الشعراء در وصف فردوسی (سروده شده در ۱۳۱۴) چنین آمده است:<sup>۳۲</sup>

سیصد و سی یا به سالی کمتر از مادر بزاد	هم به شصت و پنج کرد آغاز دستان گستری
در او ان چهار صد شد اسپری شهنامه اش	یازده سال دگر شد عمر شاعر اسپری
بُرد سی و پنج سال اندر کتاب خویش رنج	ماند با رنجی گران گنجی بدین پهناوری

\*\*\*

به سال ۱۹۸۱ که این بنده در گوتینگن آلمان رساله‌ای در تاریخنگاری در ایران می‌نوشت، فصل مشبعی را به زندگی فردوسی بعنوان مورخ ملی اختصاص داد<sup>۳۳</sup> و با تحقیقی درباره زمان تولد او آغاز کرد، و با پذیرفتن نظریه مول، بیت «کنون عمر نزدیک هشتاد شد» را به آخرین سالهای زندگی فردوسی مربوط دانست که با تاریخ وفاتش در ۴۱۱ هجری قمری، تاریخی در حدود ۳۳۰ برای تولدش بدست می‌دهد. نشانه‌ای دیگر هم در تأیید عقیده مول بدست می‌توان داد. فردوسی بهنگام سخن از دوره ساسانیان نخستین، سه بار از شصت و سه سالگی یاد می‌کند:

اول در آغاز پادشاهی بهرام دوم می‌گوید:<sup>۳۴</sup>

می لعل پیش آور ای روزبه	که شد سال گوینده بر شصت و سه
چو آذینه هر مزد بهمن بود	بر این کار فرخ نشیمن بود
می لعل پیش آور ای هاشمی	ز خمتی که هرگز نگیرد کمی
چو شصت و سه شد سال و شد گوش کر	ز بیشی چرا جویم آیین و فر؟

(در این قطعه، «فرخ» شاید نام یک جشن می‌بوده است، اما نه جشن خره روزیا خرم روز<sup>۳۵</sup> که من با شتاب گفته بودم<sup>۳۷</sup>).

سوم همان شعری است که مول با ستناد آورده:

ایا شصت و سه ساله مرد گهن تو از باده تا چند رانی سخن؟

که در آغاز داستان یزدگرد اول آمده است.<sup>۳۸</sup>

این هرسه مورد در یک فصل از شاهنامه آمده‌اند، و نزدیکیشان بهم می‌رساند که این فصل در یک سال معینی - یعنی شصت و سه سالگی شاعر - سروده شده است. قطعه دومین، تاریخی بسیار مهم بدست می‌دهد: در میان سالهایی که مورد نظر ماست، «هرمزد بهمن»، یعنی نخستین روز از یازدهمین ماه سال، فقط و فقط در سال ۳۷۱ یزدگردی به روز جمعه (آذینه) می‌افتاده است یعنی به روز جمعه ۱۴ ژانویه ۱۰۰۳ میلادی. چون این سال با شصت و سه سالگی فردوسی برابر بوده است، اکنون دیگر بقطع و یقین می‌توان گفت که فردوسی در ۳۰۸ (= ۶۳ - ۳۷۱) یزدگردی برابر با ۴۰/۹۳۹ میلادی و ۳۲۹ هجری قمری زاده شده بوده است، همان گونه که مول نتیجه گرفته بود. اما از این هم گامی فراتر می‌توان رفت و تاریخ دقیق تولد فردوسی را از روی گفته خودش می‌توان یافت. در بیت:

می لعل پیش آوری روزبه که شد سال گوینده بر شصت و سه  
دو واژه «که شد» اشاره به رسیدن زمان زادروز فردوسی دارد (اگرچه خود آن زمان بدقت ذکر نشده است). ولی اندکی پیش از این مورد، فردوسی به خود می‌گوید از کار دست بکش و به می روی آور که جشنی بزرگ پیش آمد:

شب اورمزد آمد از ماه دی زگفتن بیاسای و بردار می  
این بیت ۷۷ خط پیش از شعر «که شد سال گوینده بر شصت و سه» آمده است. اکنون متوجه می‌شویم که فردوسی میان «شب اورمزدی»، یعنی روزی ام آذر (چون اصطلاح «شب» یک روز معین در فارسی و زبانهای خویشاوند<sup>۳۹</sup> بمعنی روز پیش از آن می‌باشد چنان که هنوز «شب جمعه» بمعنی پنجشنبه است) از سال ۳۷۱ یزدگردی (که برابر با سه شنبه ۱۵ دسامبر ۹۳۹ میلادی بوده) و جمعه اول بهمن همان سال (برابر ۱۴ ژانویه ۱۰۰۳ میلادی)، هشتصد بیتی سروده بوده است یعنی هر روزی ۲۷ بیت (بطور متوسط). چون بیت «که شد سال گوینده بر شصت و سه» - که خبر از رسیدن تاریخ زادروز فردوسی دارد - ۷۷ سطر پس از بیت «شب اورمزد آمد و ماه دی» - که مقصود جمعه ۱۴ ژانویه ۱۰۰۳ باشد - سروده شده است، اگر بین آن دو سه روز فاصله اندازیم بخفا نرفته‌ایم و تاریخ رسیدن جشن شصت و سومین زادروز فردوسی را هم در جمعه ۱۸ (= ۱۵ + ۳) دسامبر ۱۰۰۲ میلادی برابر با سوم دی ۳۷۱ یزدگردی بدست آورده‌ایم.

اکنون باید توجه داشت که فردوسی اگر چه گاهی سال هجری قمری بکار می‌برده است<sup>۴۰</sup> اما در عمل فقط به ماه و روز کار داشته و ماه و روز را هم بر شیوه گاهشماری

یزدگردی بکار می گرفته. یعنی وقتی تاریخی را بدقت می دهد، آن را با روز و ماه ایرانی می دهد<sup>۴۱</sup> مگر آن که مثل تاریخ فرمان بخشودن خراج از سوی محمود، در اصل کارش به ماه قمری آمده بوده باشد.<sup>۴۲</sup> بعبارت دیگر، به هنگام سخن از «که شد سال گوینده بر شصت و سه» نظر فردوسی، همچنان که از ۷۷ شعر بعد از آن («شب اورمزد آمد و ماه دی» و یا هشتصد بیستی پس از این («چو آذینه هرمزد بهمن بود»)) بر می آید، به یک روز و ماه ایرانی معطوف بوده است که با توجه به تحقیق بالا آن را می توان معین کرد. گاهشماری یزدگردی هر ماه را سی روز تمام است و سال را پنجه ای افزایند که در نتیجه هر چهار سال یک روز (۶×۴=۲۴ ساعت) از سال حقیقی خورشیدی بجلومی افتد. یعنی آنچه را فردوسی بهنگام سرودن «که شد سال گوینده بر شصت و سه» - در سوم دی ۳۷۱ یزدگردی و ۱۸ دسامبر ۱۰۰۳ - شصت و دو سال کامل می دانسته است، در واقع شانزده روزی از شصت و دو سال خورشیدی کامل کمتر می بوده است، یعنی سوم دی سال ۳۰۸ یزدگردی (= ۶۳-۳۷۱) برابر بوده است با جمعه سوم ژانویه ۹۴۰ (= ۱۶+۱۸ دسامبر ۹۳۹) میلادی، که حاصل افزایش ۱۶ روز بر ۱۸ دسامبر سال ۹۳۹ می باشد، و این تاریخ دقیق و حقیقی تولد فردوسی شاعر گرانمایه و ملی ماست و جا دارد آن را بعنوان جشنی عمومی فرخنده داریم.

## یادداشتها:

۱- اصل این مقاله بسال ۱۹۸۴ در مجله خاورشناسی آلمان چاپ شد:

A. Sh. Shahbazi, "The Birthdate of Firdausi (3rd Dey 308 Yazdigardī = 3rd January 940)", *ZDMG*, CXXXIV (1984), 98-105.

و روایتی فارسی از آن هم در مجله آینده آمد («زاد روز فردوسی»، ترجمه ابوالحسن گونیلی، آینده، دوازدهم، ش ۳-۱، فروردین - خرداد ۱۳۶۵، ۴۲ تا ۴۷). این مقاله متن کاملتر و تنقیح شده همان خطابه را در بر دارد و یادداشتها در این جا افزوده شده اند.

۲- تذکره الشعراء، طبع ادوارد براون (لیدن ۱۹۰۰)، ۵۴.

۳- روز ششم فروردین: ن. ک. به رساله پهلوی ماه فروردین روز خرداد. البته در این جا کاری به این که این تاریخ و امثالش حقیقی اند یا احتسابی، نداریم.

- ۴

ز شاهیش [یزدگرد] بگذشت چون هفت سال	همه موبدان زو برنج و وبال
سرسال هشتم فروردین	که پیدا کند در جهان هوردین
یکسی کودک آمدش هرمزد روز	به نیک اختر و فال گیتی فروز
همان گه پدر کرد بهرام نام...	

شاهنامه، مسکو، هفتم، ۲۶۶، ابیات ۳۰ و بعد. کلیه مراجع این مقاله به شاهنامه طبع مسکو است.

۵- در کتاب سرآسراو تالیف ابوالقاسم علی بن احمد بلخی در نجوم که کمی - شاید سه چهار سال - بعد از وفات سلطان محمود غزنوی نوشته آمده است، زاد روز محمود «روز سه شنبه روز بهرام از ماه خرداد ۳۳۵ فارسیه = یزدگردی ثبت گشته»: سید حسن تقی زاده، یادداشت بر ص ۱۰۰ از مقدمه فردوسی و شاهنامه او (تجدید چاپ مقالات تقی زاده در باره فردوسی و شاعران حماسه سرای دیگر در مجله کاوه (به ی ۲۲ نگاه کنید)، باهتمام حبیب یغمائی (تهران ۱۳۴۹).

۶- معجم الادب، ششم، ۲۵۸.

۷-

به سیصد و چهل و یک رسید نوبت سال چهارشنبه و سه روز باقی از شوال  
بیامدم به جهان تا چه گویم و چه کنم سرود گویم و شادی کنم به نعمت و مال  
به نقل از ذ. صفا، تاریخ ادبیات در ایران، یکم (چ ۶، تهران ۱۳۶۳)، ۴۴۲.

۸- شاهنامه، سوم، ۱۶۸، ۲۰۲، ۲۴۹-۲۵۰؛ پنجم، ۶ و بعد؛ ششم، ۲۱۶ و بعد؛ هفتم ۱۹۲؛ ۲۰۶، ۲۱۳، ۲۴۰، ۲۶۱؛ هشتم، ۵۲، ۱۰۹، ۳۱۵؛ نهم ۳۱۱.

۹- Julius Mohl, *La Livre de Rois* (Par Abou'lkasim Firdousi, Publie, traduit et commenté), Paris, I (1938), XXI ff.

۱۰- Theodor Nöldeke, "Das iranische Nationalepos," in W. Geiger - E. Kuhn eds., *Grundriss der iranischen Philologie*, II, Strassburg (1895-1901), 151, 2nd rev. ed., *Das iranische Nationalepos*, Berlin/Leipzig (1920), 24-25.

۱۱- شاهنامه، نهم، ۳۸۱، ابیات ۸۴۳ و بعد. در بیت نخستین نسخه بدل «پنجاه و هفت» هم داریم، اما ۵۷ سال تمام برابر با آغاز پنجاه و هشت سالگی است و در عمل، مشکلی در محاسبه پیش نمی آورد.

۱۲- مول، همان مرجع، ص بیست و دو و بیست و سه.

۱۳- شاهنامه، هفتم، ۲۶۳، بیت ۲۵.

۱۴- M. Nazim, *Sulṭān Mahmūd*, Cambridge (1931), 38ff.

۱۵- شاهنامه، پنجم، ۲۳۷، بیت ۴۵ و مابعد. طبع مسکو ابیات دوم و سوم را الحاقی می شمارد و به حاشیه می برد ولی باز این جا هم چنین برداشتی در اصل قضیه تفاوتی نمی اندازد.

۱۶- مول، همان مرجع، ص بیست و یک و بعد.

۱۷- بالاتر، یادداشت ۱۰ را بنگرید.

۱۸- شاهنامه، نهم، ۳۸۱، بیت ۴۸۳.

۱۹- اول بار آن را شارل شیفر معرفی کرد:

Ch. Cheffer, *Safar-nāmeḥ* by Nāṣir Chosrau, Paris (1881), 3.

۲۰- تقی زاده، کاوه، سال دوم (دوره جدید)، ش ۱۰؛ سوم اکتبر ۱۹۲۱، ص ۱۶ و بعد، این ابیات (منهای یک بیت) چاپ کرد. از میان این ابیاتی که محمد علی فروغی بحق «بند ثنایی» خواند، این چند بیت را می آوریم:

چو شد اسپری داستان بزرگ	سخنهای آن خسروان سترگ
به روز سیم شنبدی چاشتگاه	شده پنج ره پنج روزان ز ماه
که تازیش خواند محرم به نام	که از ارجمندیش ماه حرام
اگر سال نیز آرزو آمدست	نهم سال و هشتاد با ششصد است
ز تاریخ دهقان بگویمت نیز	زاندیشه دل را بشویمت نیز
مِه بهمن و آسمان روز بود	که حاکم بدین نامه پیروز بود...

همان طور که مجتبی مینوی بارها نشان داد، با احتساب ماهها و خمسۀ تاریخ یزدگردی در گاهشماری جلالی، آسمان

- روز (= ۲۷) بهمن سال ۶۸۹ (یعنی تبدیلیش به سال خورشیدی) با ۲۵ محرم برابر می افتد.
- ۲۱- تولد که، ج دوم، ۱۵۱.
- ۲۲- کاوه، دوم، ش ۱۰، ۳ اکتبر ۱۹۲۱، ۹-۱۴ و چند شماره بعد، که اکنون بصورت کتاب فردوسی و شاهنامه او باهتمام حبیب یغمائی (تهران ۱۳۴۷) در دسترس عام است. ص ۱۵۲ تا ۲۸۶ آن کتاب.
- ۲۳- ن. ک. به مقاله (؟) «آرامگاه حماسه سرای بزرگ ایران، فردوسی» مجله هنر و مردم، سال ۱۳۴۵، ش ۱۵۳/۵۴، ص ۱۵۲ و بعد، بویژه ۱۵۵.
- ۲۴- اول در تذکری به تقی زاده (فردوسی و شاهنامه او) ص ۱۹۸ ی ۱) و بعد در خطابه هایش در ۱۳۱۲، که اکنون بصورت مقالات فروغی، باهتمام حبیب یغمائی (تهران ۱۳۵۱) در دست است: ص ۲۷ و بعد و ۱۳۹ و بعد.
- ۲۵- «کتاب هزاره فردوسی و بطلان انتساب یوسف و زلیخا به فردوسی»، روزگاران، سال پنجم، ش ۳ (لندن ۱۳۲۳/۴۵-۱۹۴۴)، ۱۶ و مابعد.
- ۲۶- حماسه سرایی در ایران، ج دوم (تهران ۱۳۳۳)، ۱۷۶، ی ۱.
- ۲۷- از جمله محمد نوری عثمانف و یان رپیکا.
- ۲۸- «فردوسی و شاهنامه» در چهار مقاله، ترجمه عبدالحی حبیبی (کابل ۱۳۵۵)، ص ۱ تا ۳۶؛ اصل مقاله در اردو بسال ۱۹۲۱ چاپ شده بود.
- ۲۹- «شرح حال فردوسی از روی شاهنامه»، باختر، سال یکم، اصفهان، ۱۳۱۲، ۷۸۱ و بعد (=فردوسی نامه بهار، باهتمام محمد گلین، تهران ۱۳۴۵، ۳۷ و بعد).
- ۳۰- ن. ک. به یادداشت ۲۵؛ و به تفصیلی بیشتر در فردوسی و شعرا و (تهران ۱۳۴۶).
- ۳۱- حماسه سرایی در ایران، ۱۷۲ و بعد.
- ۳۲- فردوسی نامه بهار، ۱۳۹.
- ۳۳- در این جا لازم است از بزرگوارهای امناء (Alexander von Humboldt Stiftung (Bonn) که این تحقیق را پشتیبانی مالی کردند و استاد ارجمند والتر هینتس N. Hinz در (گوتنگین) که آن را سر پرستی فرمودند، تشکر خالصانه کنم.
- ۳۴- شاهنامه، هفتم، ۲۱۳، بیت ۸. روزبه احتمالاً نام مستخفی بوده است که شاید «هاشمی» لقب داشته (پایینتر، ی ۳۵).
- ۳۵- شاهنامه، هفتم، ۲۵۶، بیت ۶۵۷ و بعد. «هاشمی» احتمالاً لقب مستخفی بوده است.
- ۳۶- برای آن نگاه کنید به
- Biruni, *The Chronology of the Ancient Nations*, tr. E. Sachau, London (1879), 211f.
- ۳۷- در مقاله یاد شده در یادداشت ۱. ص ۱۰۳ ی ۲۵. از این اشتباه پوزش می جویم، اما البته در اصل مطلب تغییری در تحقیق من بیار نمی آورده است.
- ۳۸- شاهنامه، هفتم، ۲۶۳، بیت ۲۵.
- ۳۹- مثل Christmas eve در انگلیسی و یا sonnabend در آلمانی.
- ۴۰- مثل «ز هجرت شده پنج هشتاد بار». در ابیات الحاقی نقالان و ناسخان، این گونه تاریخها بیشتر آمده است.
- ۴۱- فردوسی این روش را در تاریخهای ایران باستان هم بکار می برده است: «سر سال نو هرمز فروردین» (شاهنامه، یکم، ۴۲، بیت ۵۳)؛ «به روز خجسته سر مهر ماه» (همان، ۷۹ بیت ۳)؛ «به شبگیر هرمزد خرداد ماه» (همان، هفتم، ۳۸۰ بیت ۱۳۲۳) و بسیاری موارد دیگر. رسم بکار گرفتن روز و ماه ایرانی در سال هجری در زمان فردوسی روش معمولی بوده است و بارها در کتب تاریخی بدان بر می خوریم. مثلاً به این موارد فقط از تاریخ قم - که در دوره فردوسی نوشته شده بوده است - بنگرید: «ابو علی به قم وفات یافت روز یکشنبه روز اردیبهشت ماه

اردیبهشت سه روز از ماه ربیع الاول گذشته سنهٔ خمس عشر وثلثمائه (= ۳۱۵)... ام محمد بنت احمد به شهر قم روز پنجشنبه روز انیران از ماه مرداد بیست و یک روز از ماه ربیع الاول گذشته سنهٔ ثلث و اربعین وثلثمائه (= ۳۴۳)... پس فاطمه دختر محمد بن احمد شب پنجشنبه روز تیر ماه بهمن یازده روز از ماه شوال گذشته سنهٔ ثلث و اربعین وثلثمائه هجریه وفات یافت» (تاریخ قم، از حسن بن محمد بن حسن قمی، به عربی، ترجمهٔ حسن بن علی... به فارسی، تصحیح جلال الدین طهرانی، تهران ۱۳۱۳، ص ۲۱۸). باز امثالی دیگر: مرگ ابو عبدالله در «پنجشنبه روز دی مهر ماه منتصف ماه صفر سنهٔ ثمان و خمسین وثلثمائه (= ۳۵۸) (ص ۲۱۹)؛ «ابوعبدالله احمد در روز شنبه خورماه مرداد پنج روز از صفر گذشته اثنین و سبعین وثلثمائه (= ۳۷۲) از مادر در وجود آمده است (همان، ۲۲۰-۲۲۱)؛ وفات ابوالقاسم بن ابوجعفر در روز جمعه روز آذر ماه شهریور سلخ شعبان سنهٔ سبع و اربعین وثلثمائه (۳۴۷) (همان، ص ۲۲۶)؛ ابو محمد الحسن بن احمد در «روز شنبه روز آسمان ماه فروردین نه روز از ماه صفر مانده سنهٔ تسع و اربعین و ثلثمائه (= ۳۴۹)» بود (همان، ۳۳۳). امثال بسیار دیگری می توان جمع آورد. اینک نمونه ای دیگر: «ولادت غازان خان در شب پنجشنبه پنجم بهمن ماه قدیم سنهٔ ثمان و ثلاثین و ستمائه یزدگردی مطابق سنه... هجری» در جامع التواریخ (چاپ بهمن کریمی، تهران ۱۳۳۸، ج دوم ۸۳۲) است. یک نمونهٔ دیگر را در یادداشت ۲۰ در بالا نشان داده ایم.

۴۲ -

گذشته ز شوال ده با چهار یکی آفرین باد بر شهریار  
 کز این مسژه دادیم رسم خراج که «فرمان» بُد از شاه با فرتواج  
 که سالی خراجی نخواهند پیش...

(شاهنامه، هفتم، ۱۱۴)، که اشاره به بخشودن محمود خراج خراسان را پس از قحطی سال ۴۰۱ و ۴۰۲ می باشد: تقی زاده، فردوسی و شاهنامهٔ او، ۲۰۴. تاریخ ۱۴ شوال مأخوذ از «فرمان» محمود است نه ساختهٔ خود فردوسی.



## شاهنامه و شریعت

گمان نمی‌کنم کسی در این موضوع اندک تردیدی داشته باشد که هنوز هم اکثریت مطلق «مؤمنان» را در تمام ادیان و مذاهب، کسانی تشکیل می‌دهند که بسبب بیسوادی یا کم‌سوادى و یا علل دیگر، از حقایق دین یا مذهبی که بدان سخت پایبندند، بیخبرند تا چه رسد به ادیان دیگر. از صفات بارز این گروه عظیم مؤمنان دو چیز است یکی آن که بسبب عامی بودن متعصبند و اهل بحث و استدلال نیستند و در نتیجه هر سخنی را که برخلاف دین و آیین خود بپندارند، بر نمی‌تابند، و دیگر آن که، خالصاً لله و از دل و جان حاضرند که جان و مال و فرزندان عزیز خود را در راه دین یا مذهبی که از آن چیزی نمی‌دانند، فدا سازند تا هم در کسب رضای قادر متعال و اولیای دین قدمی برداشته باشند و هم اگر دنیایی نداشتند لا اقل با بذل جان و مال ناقابل خود - جایی در بهشت برای خود دست و پا کنند. تاریخ شهادت می‌دهد که این گروه عظیم مؤمنان را هر گاه برای هر مقصودی به حرکت درآورده‌اند، چون سیلی مهیب و بنیان‌کن هر که و هر چه را که در سر راهشان بوده است نابود کرده‌اند و در مواردی متعدد نیز خودشان راهی دیار عدم گشته‌اند. و چنین است وضع، در روزگار حاضر و کم و بیش در همه کشورهای جهان و در تمام ادیان و مذاهب. سؤالی که پیش می‌آید آن است که این مؤمنانی که از دین و آیین خود بجز انجام برخی از آداب ساده مذهبی چیزی نمی‌دانند و اکثرشان نیز حتی قادر به خواندن کتاب مذهبی خود نبوده‌اند و نیستند تا چه رسد به درک دقایق آن، چگونه و تحت چه شرایطی، ناگهان زندگی آرام و بی‌دردسر خود را رها می‌سازند و بمنظور دفاع از دین،

و یا پاسخگویی به اهانتی که شنیده‌اند به آیین آنان شده است و یا برای نابود ساختن کسانی که آنان را مرتد یا «کافر» می‌پندارند، از هر ده و روستا و شهری صدها صدها و هزاران هزار، در حالی که باصطلاح خون جلوچشمشان را گرفته است، براه می‌افتند تا بکشند یا کشته شوند. اینان چگونه و از چه طریق در می‌یابند که دین در خطر افتاده است و باید پیاخاست.

پاسخ این سؤال آن است که این مؤمنان، در اجرای اوامر دینی، تنها چشم به دهان کسانی دوخته‌اند و می‌دوزند که در هر دین و مذهبی آنان را نامی و عنوانی است که ما برای رعایت اختصار آنان را در زیر عنوان «روحانی» قرار می‌دهیم، یعنی آن افرادی که به هر حال رهبری امور دینی مردم را بعهده گرفته‌اند، و از طبقات صاحب نفوذ و نسبتاً محترم هر جامعه‌ای بشمارند و برای خود امتیازات و احتراماتی قائلند که مؤمنان نیز همه آن امتیازات را بیچون و چرا گردن نهاده‌اند. از طرف دیگر چنان‌که می‌دانیم روحانیون، در هر دین و مذهبی، بر اساس مراتب علمی و سوابق خدمت خود، دارای درجات و طبقاتی هستند، و گروه مؤمنان مورد بحث ما، با پایینترین رده این طبقات سر و کار دارند، یعنی روحانیونی که با دانش اندک دینی خود در دهات و روستاها و شهرها به انجام وظیفه می‌پردازند و از نظر «عامی» بودن با مریدان خود تفاوت چندانی ندارند. مؤمنان مورد بحث ما، فقط از همین دسته روحانیونی که به آنان اشاره کردیم حرف شنوی دارند، چه سخنان آنان را وحی منزل می‌شمارند و می‌پندارند که خداوند اوامر خود را بی هرگونه واسطه‌ای تنها بتوسط همین روحانی ده یا شهرشان به آنان ابلاغ می‌کند. البته در مواردی که کم نیست ممکن است در هر دینی، عالیمقام‌ترین روحانیون نیز درباره موضوعی به صدور فرمان یا فتوایی مبادرت ورزد و روحانیون رده‌های پایین کاری جز ابلاغ آن فرمان یا فتوی به مردم انجام ندهند، ولی باز در اصل موضوع تفاوتی حاصل نمی‌شود، چون به هر حال توده مؤمنان، آن فرمان یا فتوای عالم طراز اول را باز از زبان همان روحانیی که در حد خود ایشان عامی است و درده یا شهر خودشان زندگی می‌کند می‌شنوند، و چون اهل بحث و استدلال هم نیستند، آن فرمان یا فتوی را بی‌چون و چرا قبول می‌کنند. گاهی در اجرای همین نوع فرمانها و فتاوی، و یا اشارات روحانیون رده‌های پایینتر است که ناگهان امواج انسانی مؤمنان خشمگین و کف بر لب آورده بحرکت در می‌آید، آن چنان امواجی که کسی یا قدرتی را تاب مقاومت در برابر آن نیست.

آنچه گفتیم، نه اختصاصی به دین و مذهب خاصی دارد و نه به دوره معینی از ادوار

تاریخ، و نه به سرزمینی معین. حتی هم امروز نیز وضع در سراسر جهان به همین منوال است و اگر شرایط زمانه فرصت بدهد به طرفه‌العینی، آتش جنگ‌هایی از گونه جنگ‌های صلیبی (۱۰۹۶ تا ۱۲۹۱ میلادی) می‌تواند بصورتی تمام عیار بین پیروان ادیان مختلف در گوشه و کنار دنیا مشتعل گردد، جنگ‌هایی بمراتب وحشتناک‌تر و با ابعادی وسیع‌تر از جنگ‌های صلیبی. اگر در آن روزگار مسیحیان و مسلمانان با شمشیر و نیزه و خنجر به جان هم می‌افتادند و یا مسلمانان با همین وسائل جنگی به غزای «کفار» می‌رفتند و یا به همین ترتیب شیعه و سنی از خون یکدیگر جویها براه می‌انداختند و یا مسلمانان اعم از سنی و شیعه به جنگ دهریان و صوفیان می‌رفتند، و یا اگر در جنگ‌های صلیبی، بر طبق تعلیمات کلیسا جنگجویان مؤمن مسیحی بر جامه خود علامت صلیب نقش می‌کردند و یا کشیشان، هزاران نوجوان معصوم مسیحی را از فرانسه و آلمان برای آزاد ساختن اورشلیم، زادگاه عیسی، از دست کفار (مسلمانان) روانه میدانهای جنگ می‌کردند،<sup>۱</sup> چنان که دیدیم، در همین چند سال پیش نیز، بعد از گذشت هشت نه قرن بر جنگ‌های صلیبی، و با تحولات بسیاری که در جهان روی داده است، در جنگ بین دو کشور مسلمان، و در ضمن استفاده از مدرنترین جنگ افزارهای مخرب و مرگبار و کاملاً متفاوت با سلاحهای آن دوره، آخوندهای ایران، در روستاها و شهرها، نوجوانان معصوم مسلمان هموطن خود را با آویختن «کلید بهشت» بر گردنشان، برای آزاد ساختن قدس، به جنگ همسایه متجاوز گسیل می‌داشتند.<sup>۲</sup> آن قدر شاهد و مثال درباره این گونه جنگ‌ها و خونریزیها و ویرانگریها و نیز درگیریهای خشونت‌بار بین افراد در تمام ادیان و مذاهب وجود دارد که ذکر فهرست اهم آنها را نیز این مقاله کوتاه بر نمی‌تابد، ولی بمصادق مشت نمونه خروار است، بد نیست تنها به ذکر یکی از آنها در این جا پردازم، گرچه آن، صد در صد ساختگی و مجعول باشد، ولی بی تردید جعلی است بر اساس اصل. مقصودم آن است که اگر حادثه‌ای را که به عرضتان خواهم رسانید عیناً رخ نداده باشد، با توجه به شرایط حاکم بر زمان مورد بحث، نه فقط امکان وقوع آن کاملاً وجود داشته است، بلکه حتی در روزگار خود ما هم در گوشه و کنار جهان، مؤمنانی که به آنان اشاره کردم می‌توانند به چنین کاری و یا بدتر از آن دست بزنند، آن هم با گردنی افراخته و شور و ایمانی زایدالوصف.

موضوع مربوط است به ناصر خسرو (۳۹۴ - ۴۸۱ ه.ق.) شاعر و نویسنده و متکلم معروف اسماعیلی که در اواخر عمر فردوسی (۳۲۹/۳۳۰ - ۴۰۹/۴۱۰ ه.ق.) حماسه سرای بزرگ دیده به جهان گشود و حدود هفتاد سالی پس از فردوسی درگذشت.

این هر دو، اهل خراسان بزرگ بودند، یکی در طوس می زیست و دیگری در بلخ، هر دو مسلمان بودند. ولی نه بر مذهب سنت و جماعت که مذهب اکثر مردم خراسان بود. فردوسی شیعی دوازده امامی بود و ناصر خسرو سنی مذهبی که در اواسط عمر، در مصر مذهب تسنن را رها ساخته و به مذهب اسماعیلی (شیعه هفت امامی) گرویده و از حدود پنجاه سالگی پس از بازگشت به خراسان به دعوت آیین جدید پرداخته بود. فردوسی و ناصر خسرو هر دو از نظر پیروان سنت و جماعت، رافضی بودند و قرمطی و... و در یک کلمه «نامسلمان»! البته بین این دو تن تفاوتی نیز بچشم می خورد چه فردوسی در خاندانی شیعی مذهب زاده شده بود «بر این زادم و هم بر این بگذرم...»<sup>۳</sup> و تا آن جا که می دانیم به تبلیغ مذهب خود نمی پرداخته، گرچه، در خراسان سنی مذهب، آشکارا از معتقدات دینی اش سخن بمیان آورده است «چنان دان که خاک پی حیدرم».<sup>۴</sup> ولی ناصر خسرو سنی مذهبی بوده است ترک مذهب پدری کرده و مأمور تبلیغ مذهب جدید شده، و به همین سبب است که نوشته اند وی مورد عناد خلیفه بغداد و امرای سلجوقی و فقیهان قرار گرفت، او را بددین و قرمطی و رافضی خواندند، و چون مؤمنان سنی مذهب قصد جاننش کردند ناچار به ترک یار و دیار شد و تقریباً بیست و پنج سال آخر عمر خود را در میمگان گذرانید تا از گزند و غوغای عوام در امان باشد.<sup>۵</sup> خود وی می نویسد: «جهال امت که ما را بددین خواندند و بر ما غلبه کردند و از مسکن و شهر خویش ما را براندند».<sup>۶</sup> وی در دوران زندگی در غربت پیوسته از دوری از زادگاه و خویشان و یارانش شکوه‌ها نموده و صدها ناسزا نثار جهال امت کرده است.<sup>۷</sup> و اما حادثه ای که گفتیم ولو ساختگی باشد، جعلی است بر اساس اصل، در «سرگذشت شخصی» یعنی تاریخ زندگی مجعول منسوب به ناصر خسرو آمده و خلاصه آن با توجه به منابع مختلف<sup>۸</sup> بدین شرح است:

ناصر خسرو می گوید با برادرم و یکی از شاگردانم به نیشابور رسیدم. کسی را نمی شناختم، در مسجدی سکنی گزیدیم. در ضمن گردش در شهر از در هر مسجدی که می گذشتیم، می شنیدم که مرا به نام، و بسبب کفر و الحاد، لعنت می کنند. روزی در بازار مردی مصری که مرا در مصر دیده بود، شناخت و با من به سخن گفتن پرداخت. از ترس این که مبادا مردم مرا بشناسند پولی به او دادم و از وی خواستم این راز را فاش نسازد. سپس در بازار کفش خود را به پینه دوزی دادم تا آن را وصله کند. ناگهان در بازار شوری برخاست و ازدحامی بوجود آمد. پینه دوز ما را رها کرد و به آن جمع پیوست. وی پس از مدتی بازگشت در حالی که تکه گوشتی بر نوک سرفار (درفش) پینه دوزی اش

بود. پرسیدم آن‌جا چه خبر بود و این پاره گوشت چیست؟ پاسخ داد گویا یکی از شاگردان ناصر خسرو در شهر ظاهر شده و با «علماء» به بحث پرداخته و در تأیید اظهارات خود به بیتهایی از ناصر خسرو استناد کرده بوده است. پس او را پاره پاره کردند. هر کس برای تبرک پاره‌ای از گوشت او برگرفت و من نیز همین قدر از آن را با خود آوردم. ناصر خسرو می‌گوید وقتی دریافتم که با شاگرد من چه کرده‌اند، به پینه دوز گفتم کفش مرا بده، زیرا حاضر نیستم در شهری بمانم که در آن شعر ناصر خسرو خوانده می‌شود! و بدین ترتیب با برادرم از نیشابور خارج شدم.

شما تصور می‌کنید اگر ناصر خسرو بموقع، فرار را بر قرار ترجیح نداده و به گنج یمگان پناه نبرده بود، مؤمنان سنی مذهب خراسانی با او چه می‌کردند؟ رأی سید حسن تقی زاده را در این باب بشنویم:

«در واقع آنچه از اشعار او [ناصر خسرو] استنباط می‌شود حالت مطرود و مبعوض بودن او از طرف پیروان مذهب غالب و رسمی چندان کمتر از آنچه در افسانه راجع به حکایت کفشدوز نیشابور و در سر سوفار آوردن قطعه گوشت شاگرد ناصر خسرو در «سرگذشت شخصی» مجعول ذکر شده، نبوده است...»<sup>۹</sup>



پس از این مقدمه، اینک زمان آن فرا رسیده است که ببینیم کمتر از ۵۰ سال پیش از فرار ناصر خسرو شیعی اسماعیلی از زادگاهش (بین ۴۵۳-۴۵۶ ه.ق.)، نظر روحانیون سنی درباره فردوسی طوسی شیعی مذهب و شاهنامه وی چه بوده است. نظامی عروضی، مؤلف کتاب چهارمقاله (تألیف ۵۵۱-۵۵۲ ه.ق.) در آن‌جا که به مرگ فردوسی طوسی اشاره کرده، نوشته است: چون خواستند فردوسی را به خاک سپارند مذکری طبرانی «تعصب کرد و گفت: من رها نکنم تا جنازه او در گورستان مسلمانان برند که او رافضی بود و هر چند مردمان بگفتند با آن دانشمند درنگرفت. درون دروازه باغی بود ملک فردوسی، او را در آن باغ دفن کردند. امروز هم در آن جاست و من در سنه ۵۸۰ و ۵۸۱ و ۵۸۲ ه.ق. در آنجا که به خاک سپارند و خمسمائه آن خاک را زیارت کردم». <sup>۱۰</sup> گرچه دقیقاً نمی‌دانیم این مذکریا واعظ طبرانی که بوده است، ولی این نکته مسلم است که او دارای چنان قدرتی بوده است که مردم جرأت نکردند در برابر فتوای او، جنازه فردوسی «شیعی» را در گورستان «مسلمانان» بخاک سپارند. به روایتی دیگر آن مرد روحانی، مذکر طبرانی یا دیگری، به بهانه آن که فردوسی عمر خود را در مدح گبرکان و مجوسان و آتش پرستان صرف کرده بوده، بر جنازه او نماز نگزارده است باستناد حدیث «من تشبه بقوم فهو منهم».<sup>۱۱</sup>

روایت دیگری که قزوینی (متوفی ۶۸۲ ه.ق.) در آثار البلاد و اخبار العباد، آورده آن است که روزی شیخ قطب‌الدین [؟] استاد غزالی (متوفی ۵۰۵ ه.ق.) با همراهانش به قبر فردوسی می‌گذشت، یکی از همراهان به وی گفت به زیارت قبر فردوسی برویم. شیخ به او پاسخ داد: وی را رها کن چه عمر خود در مدح مجوسان صرف کرده است.<sup>۱۲</sup> گاهی نیز کار دشمنی با شاهنامه فردوسی از افرادی مانند آن مذکر طبرانی تجاوز کرده و به نامدارانی چون حجة الاسلام محمد غزالی طوسی از اعظم علمای سنت و جماعت می‌رسیده است. گرچه وی خود را روی در روی شاهنامه قرار نداده است، ولی در احیاء علوم الدین<sup>۱۳</sup> و کیمیای سعادت به تحریم چیزی و در موردی خاص فتوی داده است که با احتمال قریب بیقین روی سخنش در آن باب، در درجه اول با شاهنامه فردوسی و همشهریان خودش و دیگر ایرانیان بوده است. غزالی در «منکرات گرمابه‌ها» نوشته است: «از آن جمله صورتهایی است که بر در گرمابه باشد یا درون گرمابه. ازاله آن واجب است بر هر که در رود، اگر تواند. اگر چنان بلند باشد که دست بدان نرسد، در آن نشاید رفت جز بضرورت، و به گرمابه دیگر باید رفت، چه دیدن منکر جایز نیست و بسنده باشد که رویهای آن را تباه کند و صورت آن را بدان تباهی باطل گرداند. و از صورت درختان و دیگر نقشها - بیرون حیوان - منع نیست.»<sup>۱۴</sup> گرچه این تحریم عطف به دستور کلی اسلام است در منع مطلق تصویر جانداران، و احادیث متعددی نیز از پیامبر اسلام و امامان شیعی در این باب روایت گردیده است،<sup>۱۵</sup> ولی تکیه غزالی طوسی ایرانی بر نقش درون و بیرون گرمابه‌ها، بی‌تردید، مربوط است به گرمابه‌های ایران که مزین به تصاویری از داستانهای شاهنامه فردوسی بوده است.

برای اثبات این که منظور غزالی از صورتهایی که بر در گرمابه‌ها باشد یا درون گرمابه‌ها، تصاویری بوده است مربوط به داستانهای شاهنامه فردوسی، نخست می‌توان به بی‌تی از مولانا جلال‌الدین رومی بلخی (۶۰۴-۶۷۲ ه.ق.) استناد کرد:

نقش رستم کان به حمامی بود      قرن جمله فکر هر خامی بود<sup>۱۶</sup>

که خود بصراحت لا اقل حکایت از رواج تصویر رستم در حمامهای ایران در قرن هفتم دارد که بی‌شک دنباله همان سنت قرنهای پیشین است که غزالی از نظر شرعی بر حرمت آنها فتوی داده است. بعلاوه عبارت «رستم در حمام»<sup>۱۷</sup> نیز در زبان فارسی بمعنی «صورتی بی‌معنی» و کنایه از هر صورت بیجان، و نیز عبارتهای «نقش گرمابه»، «نقش گرمابه»، و «صورت گرمابه»<sup>۱۸</sup> و غیره در شعر و نثر فارسی، که بیشتر برای بیان بیجان بودن تصاویر آمده است، همه نشانه رواج این گونه تصویرها در گرمابه‌های ایران

است. اما، اگر از قرون پیشین دربارهٔ تصاویر گرمابه‌ها در ایران، جز همین آگاهی‌های پراکنده و مختصر چیزی نمی‌دانیم، دربارهٔ گرمابه‌های ایران در دوران قاجاریه و آغاز دورهٔ پهلوی، و در تأیید مطلبی که دربارهٔ نوع تصاویر حمامها عنوان کردیم، اطلاعات بیشتری در اختیار داریم. خلاصهٔ این اطلاعات عبارت از این است که حمامهای ایران در این دوران، عموماً سردر و کتیبه‌های جالبی داشته است مثل شیر و خورشید، صحنه‌هایی از جنگهای رستم و سهراب، رستم و اسفندیار، تصاویری از پادشاهان و پهلوانان دوران پیشدادی و کیانی شاهنامه مانند کیومرث، جمشید و فریدون و کیخسرو و گیو و گودرز و اشکیوس حتی تصویر زنان شاهنامه‌ای نظیر منیژه، سودابه، پوران‌دخت و هما... کسانی که آغاز دورهٔ رضاشاه را درک کرده‌اند خوب بیاد دارند که سردر و سربینۀ حمام محلهٔ آنان عموماً به تصاویر پهلوانان شاهنامه‌ای مزین بوده است.<sup>۱۹</sup>

از طرف دیگر خبری از دشمنی روحانیون شیعی با شاهنامهٔ فردوسی داریم که مربوط است به برخوردهای مناقب‌یان شیعی با فضائلیان سنی در قرن ششم هجری. موضوع از این قرار است که فضائلیان سنی مذهب مردم را در کوچه‌ها و بازارهای ایران با گفتن روایات ملی ایران و داستانهای شاهنامه سرگرم می‌کردند و مناقب‌خوانان شیعی این کار آنان را می‌نکوهیدند («... که گروهی بد دینان را بهم جمع کردند تا مغازیهای بدروغ و حکایات بی اصل وضع کردند در حق رستم و سرخاب و اسفندیار و کاووس و زال و غیر ایشان...»)<sup>۲۰</sup>. مناقب‌یان به مردم می‌گفتند بجای گوش دادن به آن افسانه‌های باطل، گرد ما فراهم آید تا از جنگها و دلاوریهای امامان شیعی برای شما سخن بگوییم.

گمان نکنید این دشمنیها فقط مربوط به قرون ماضیه بوده است و اینک فردوسی و شاهنامه از زخم زبان فقیهان و روحانیون رسته‌اند، خیر، در همین سالهای اخیر و دوران برقراری حکومت اسلامی در ایران بار دیگر خصومت با فردوسی و شاهنامه - ولی از نظرگاهی تازه - اوج گرفته و کار از مخالفت فلان روحانی و فقیه تجاوز کرده و به رویارویی حکومت اسلامی ایران با فردوسی و شاهنامه منجر گردیده است. شاید حجة الاسلام شیخ صادق خلخالی قاضی معروف شرع و نمایندهٔ فعلی مجلس شورای اسلامی، یکی از نخستین کسانی است که در این باب داد سخن داده و به فردوسی حمله کرده است، آن هم در چمن دانشکدهٔ دکتر علی شریعتی [دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی سابق] دانشگاه مشهد [دانشگاه فردوسی سابق]. اظهارات وی دربارهٔ فردوسی بدین شرح است:

«فردوسی از رستم خیالی و پادشاهان تعریف کرده. در حالی که در کتاب خود یک کلمه هم از انسان و انسانیت و یا خراسانی رنج‌دیده نامی نبرده است. شاهنامه فردوسی، شاه‌نامه نیرنگ و دروغ و سرگرم کننده مردم بدبخت ماست.»<sup>۲۱</sup>

ضمن این که در این سالها بازار مخالف‌خوانی درباره فردوسی و شاهنامه در ایران بسیار گرم بود، فقیهی دیگر بنام حجة الاسلام عبدخدایی نماینده مجلس شورای اسلامی، در کنگره شعر و ادب و هنر که بتوسط وزارت ارشاد اسلامی برپا شده بود اظهار داشت:

«ملت ما «پاسدارنامه» می‌خواهد نه شاهنامه ... ولی متأسفانه باید بگویم در تاریخ ادبیات ما لکه‌های ننگی هم وجود داشته‌اند. این تالار قبلاً به نام رودکی بود. ولی رودکی که بود؟ کسی که درباره شراب خوب شعر می‌گفت و... یا نسبت به حماسه سرای ایران اگر چه دارای اشعار خوب نیز هست... ولی اگر نام اشکبوس و نام گرشاسب و رستم و سهراب را از این مجموعه بردارید چه می‌ماند. چون شاهنامه بود خیلی بزرگش کردند ولی ملت انقلابی شاهنامه نمی‌خواهد، پاسدارنامه می‌خواهد. ملت ما انقلاب‌نامه می‌خواهد. فردوسی عوض رستم و اسفندیار چرا ابودجانه‌ها را ترسیم نکرد. چرا حنظل‌ها را ترسیم نکرد، چرا حماسه بدر و اُحد را بازگو نکرد که برود افسانه‌ها و خرافات را پیاده کند...»

نخست وزیر وقت ایران میر حسین موسوی نیز از جمله بر اقدام رضاشاه در برگزاری هزاره فردوسی در تهران در سال ۱۳۱۳ خردگفت.<sup>۲۲</sup> و از همه مخالفتها و دشمنیهای شخصی با فردوسی و حماسه ملی ایران نمایانتر، دشمنی بیچون و چرای دستگاه آموزش و پرورش حکومت اسلامی ایران است. چه رژیم اسلامی از همان نخستین روزهایی که زمام امور کشور را بدست گرفت شاهنامه را هدف قرار داد و تمام قصه‌ها و داستانهای حماسه ملی ایران را که در کتابهای درسی وجود داشت از کتابها بیرون ریخت و باصطلاح رایج در آن سالها کتابهای درسی ایران را از وجود داستانهای شاهنامه فردوسی «پاکسازی» یا «تزکیه» کرد! و تنها در مواردی انگشت شمار، یکی دوسه بیت از اشعار اخلاقی فردوسی را در کتابهای درسی باقی گذاشت،<sup>۲۳</sup> و اگر اشتباه نکنم در تمام این دوران اجازه داده نشده است که چاپ جدیدی از شاهنامه فردوسی منتشر گردد.

\*\*\*

با توجه به آنچه «مؤمنان» در حدود ۵۰ سال پس از مرگ فردوسی درباره ناصر خسرو



انجام دادند، و نیز با توجه به رفتار سلطان محمود، چند سال پس از وفات فردوسی، با شیعیان ری که آنان را به اتهام قرمطی بودن تار و مار کرد و عالمان شیعی را بر سر درار فرستاد («... گفتی کاین در خورِ خوی شماس»)<sup>۲۴</sup> در حالی که کتابهای دینی آنان را در زیر دارها به آتش کشیده بودند،<sup>۲۵</sup> و نیز بویژه با توجه به دشمنی شدید روحانیون سنی و شیعی از ده قرن پیش تا به حال با فردوسی و شاهنامه او که باختصار به آن اشاره کردم، عکس العمل مؤمنان سنی در طوس و خراسان و تمامی ایران درباره فردوسی بایست بسیار شدید بوده باشد، بخصوص وقتی به این موضوع توجه داشته باشیم که در دوران مورد بحث ما اکثریت مطلق خراسانیان و بطور کلی ایرانیان سنی مذهب بوده اند و نیز حکومت و سلطنت در دست سنی مذهبان بوده است گوش به فرمان خلیفه عباسی. در چنین اوضاع و احوال، وقتی «روحانی» ای از آن قماش که در ابتدای این مقاله از آن یاد کردم در قالب واعظ یا مذکر طبرانی ولی عملاً بعنوان سخنگوی روحانیون سنی صریحاً در زادگاه فردوسی و در کنار پیکر بیجان او اعلام کند که چون فردوسی رافضی بوده است اجازه نمی‌دهم او را در گورستان مسلمانان دفن کنید، و حرف خود را هم به کرسی بنشانند، یعنی فردوسی مسلمان نبوده است! پس مؤمنان گوش به فرمان آن واعظ - با توجه به موارد مشابه و از جمله ماجرای ناصر خسرو - برای طلب ثواب اخروی، اگر نه در روز روشن، لااقل در شب تاریک بایست دسته جمعی به باغ فردوسی و گور او رفته و جسد آن شیعی نامسلمان! را از خاک بیرون آورده و به آتش کشیده باشند. این حداقل انتظار از آن گونه مؤمنان است، حال اگر باغ فردوسی را ویران و خانه او را بر سر ساکنان آن خراب نکرده و دختر یا خواهر و خویشان و دوستان فردوسی را با کارد و خنجر و چاقو و بیل و سوار پینه دوزی و هرچه به دستشان می‌رسیده است نکشته باشند.

خلاصه آن که از هنگام درگذشت فردوسی تا به امروز با توجه به آنچه پیش از این عرض شد، تمام شرایط لازم برای آن که فردوسی و کتاب جاودانه اش، شاهنامه، منفور و مطرود عموم مؤمنان ایرانی سنی و شیعی مذهب قرار بگیرند، آن چنان فراهم بوده است که امروز نه باید اثری از مزار فردوسی باقی مانده باشد و نه نسخه ای از شاهنامه او. اما بر خلاف این پیش بینی، و برخلاف تمام موارد مشابه، باید گفت که مؤمنان سنی در قرون پیشین و مؤمنان شیعی در قرون اخیر نه فقط به سخنان هیچ یک از روحانیون و پیشوایان مذهبی خود، در شهر و روستا از هر طبقه و درجه، در دشمنی با فردوسی و شاهنامه وقعی ننهادند، بلکه بعکس بصورت‌های گوناگون نیز به بی حرمتی این گونه روحانیون درباره فردوسی و شاهنامه اش جوابهای مؤثر و دندان شکن داده‌اند. آیا به نظر شما، این امر

در تاریخ ادیان و مذاهب از موارد بسیار نادر بشمار نمی رود؟

دلیل ما چیست؟ گفتیم که به روایت قزوینی در آثار البلاذری یکی از همراهان شیخ قطب الدین استاد غزالی (متوفی ۵۰۵ ه.ق.) به وی پیشنهاد می کند که «به زیارت قبر فردوسی برویم...»<sup>۲۶</sup> این امر حکایت از آن می کند که حداکثر حدود پنجاه شصت سالی پس از مرگ فردوسی، مزار وی در طوس، ویران نشده بوده است. از سوی دیگر نظامی عروضی نیز می نویسد که من در سال ۵۱۰ ه.ق. قبر فردوسی را در همان باغ شخصی وی زیارت کرده‌ام.<sup>۲۷</sup> پس ملاحظه می فرمایید که مؤمنان سنی بر اثر سخنان تحریک آمیز آن واعظ طبرانی، و شاید همکاران متعددش، حداقل تا حدود یک صد سال بعد از مرگ فردوسی، متعرض قبر او نشده بوده‌اند و در نتیجه مزار وی معین و مشخص بوده است و مردم به زیارت آن می رفته‌اند.<sup>۲۸</sup>

از طرف دیگر در حکایت‌هایی که برخی از همین «مؤمنان»، از همان زمانها ساخته و بر سر زبانها انداخته‌اند، بصورت‌های مختلف به اتهام نامسلمانی فردوسی جوابهای تند داده‌اند. این گونه قصه‌ها که پس از مرگ فردوسی از نسلی به نسل بعد منتقل می گردیده، آن چنان حقیقت‌نما بوده است که حتی عارفی نامدار چون شیخ فریدالدین عطار (احتمالاً مقتول بسال ۶۲۷ ه. ق.) یکی از آنها را در کتاب اسرارنامه اش بعنوان مطالبی که خود صحت آن را پذیرفته بوده، بنظم کشیده است.

خلاصه داستان بقول عطار از این قرار است: روحانیی که بر پیکر فردوسی نماز نگزارده بود، شب فردوسی را بدین هیأت بخواب دید:

زمررد رنگ تاجی سبزر بر سر      لباسی سببتر از سبزه در بر  
در این هنگام فردوسی خطاب به وی گفت اگر تو را ننگ آمد که بر من نماز بگذاری  
بدان که

خدای توجهنانی پرفرشته      همه از فیض روحانی سرشته  
فرستاد اینت لطف کارسازی      که تا کردند بر خاکم نمازی  
خطم دادند بر فردوس اعلی      که: فردوسی به فردوس است اولی  
دنباله خطاب الهی چنین بوده است که اگر آن شیخ تو را از خود راند، من، تو را تنها  
بسبب بیتی که در توحیدم سروده‌ای پذیرفتم.<sup>۲۹</sup>

از طرف دیگر درباره سخن اهانت آمیز استاد غزالی درباره فردوسی که او را به مدح مجوس متهم ساخته بود نیز در روایت قزوینی آمده است که: استاد غزالی، همان شب فردوسی را به خواب دید و فردوسی به زبان قرآن به وی گفت: «قُلْ لِلشَّيْخِ» لوانتم

تملكون خزائن رحمة ربی اذا لامسكتم خشية الانفاق و كان الانسان فتوراً [بگو اگر شما مالک شوید خزینه های رحمت پروردگار مرا، آن گاه اسماک کنید از ترس نفقه کردن و باشد آدمی تنگ گیرنده].<sup>۳۰</sup> ملاحظه فرمایید با چه نکته سنجی و ظرافتی این قصه ساخته شده است، فردوسی متهم به نامسلمانی، به زبان قرآن، فقیهی را ادب می کند.

مؤمنان سنی و شیعی بصورت های دیگر نیز به اتهام نامسلمانی فردوسی پاسخ داده اند که از آن جمله است داستانی که در فاصله سالهای ۸۲۹ تا ۱۰۱۰ ه.ق. در مقدمه شاهنامه بایسنقری و کتابهای مجمل فصیحی و مجالس المؤمنین ثبت گردیده، و بیقین سالهای دراز پیش از قرن نهم هجری نیز بر سر زبانها بوده. قصه از این قرار است:

«... چون [فردوسی] متولد شد پدرش به خواب دید که منصور [فردوسی] به سامی برشد و روی بجانب قبله نمره زد، از آن طرف جوابی آمد و همچنین بطرف یمین و یسار نمره زد و از هر جانب آوازی شنید. بامداد از نجیب الدین معبر که از مشاهیر معبران است... کیفیت آن خواب پرسید. نجیب الدین بدو گفت تعبیر آواز، آوازه است. این پسر تو سخنگویی شود که آوازه او به چهار رکن عالم برسد و آن جواب که از هر طرف شنیدی علامت آن است که در همه اطراف، سخن او را به قبول و تلقی استقبال نمایند.»<sup>۳۱</sup>

در این حکایت بطوری که ملاحظه می شود نه فقط در همان شب تولد فردوسی به شهرت عالمگیر و قبول عام فردوسی تصریح شده است، بلکه بطور غیر مستقیم مسلمانی او نیز مورد تأکید قرار گرفته است. زیرا فردوسی نخست روی سوی قبله کرده و فریاد برآورده، و سپس از همان سوی به او پاسخ داده شده است.

در باره فتوای حجة الاسلام غزالی درباره منع ورود مسلمین به گرمابه هایی که دارای تصاویر بوده است، در هزار سال گذشته، مؤمنان شیعی و سنی هر روز برای انجام غسلهای شرعی به همان گرمابه هایی رفته اند که با نقشها و تصاویر شاهنامه فردوسی مزین گردیده بوده است. در گرمابه، غسل را بدقت و بر اساس احکام شرعی انجام داده اند، ولی فتاوی غزالی ها را درباره نرفتن به چنین گرمابه هایی کاملاً نادیده گرفته اند، زیرا چنان که گذشت سر در گرمابه های شهرهای مختلف ایران تا حدود پنجاه سال پیش نیز به تصاویری از داستانهای شاهنامه مزین بوده است.

از سوی دیگر با وجود منع مطلق تصویرسازی در اسلام (تصویر جانداران اعم از انسان و حیوان)، نقاشان سنی و شیعی در طی قرون گذشته، داستانهای شاهنامه را نیز مصور ساخته و گنجینه ای گرانبها از هنر ایرانی بوجود آورده اند و چنان که می دانیم تعداد نسخه های مصور شاهنامه محفوظ در کتابخانه ها و موزه های جهان بسیار است. خطاطان و

خوشنویسان مسلمان نیز در یک هزار سال گذشته در استنساخ شاهنامه فردوسی، که مبتنی بر مدح مجوسان بوده است! هرگز به فتوای روحانیونی که شاهنامه را کتاب «ضاله» خوانده‌اند، ادنی توجهی نیز نکرده‌اند.

با توجه به آنچه گفتیم شاهنامه فردوسی با آن که می‌بایست در شمار کتب مضله قرار گرفته باشد، و مؤمنان از دست زدن به آن نیز پرهیز کرده باشند، در طول قرون پیش در ایران مورد توجه خواص و عوام و بویژه «مؤمنان» سنی و شیعی بوده است. بدین ترتیب کسانی که سواد داشتند، آن را مطالعه می‌کردند و برای کسانی که خواندن نمی‌دانستند قصه‌های شاهنامه را می‌خواندند، و یا داستانگزاران و نقالان آن افسانه‌ها را برای توده مردم و مؤمنان نقل می‌کردند، آن هم نه در جلسات خصوصی و پنهانی، بلکه علی‌رؤس الاشهاد و مثلاً در قهوه‌خانه‌ها و محل اجتماع مردم. کار شاهنامه فردوسی با تمام اظهارنظرهای منفی و خصمانه روحانیون به آن‌جا رسیده بوده است که در کنار گروه قرآن‌خوانان و قاریان، ما در ایران افرادی داشته‌ایم با عنوان «شاهنامه‌خوان»<sup>۳۲</sup> و این خود حاکی از گرمی بازار فردوسی و شاهنامه، حماسه ملی ایران است در آن روزگاران، دورانهایی که ما بسادگی از کنار آن می‌گذریم.

خلاصه کلام آن که با تمام دشمنی روحانیون و فقیهان اعم از سنی و شیعی با فردوسی و شاهنامه، از هزار سال پیش تا به امروز، هیچ مورخ یا واقعه‌نگار یا خبرنگاری گزارش نداده است که فی‌المثل مؤمنان سنی یا شیعی قبر فردوسی را ویران ساخته‌اند. هیچ مورخی نوشته است که گروهی از «مؤمنان» فلان شهر یا روستا به فلان مجلس شاهنامه خوانی یا فلان قهوه‌خانه حمله نمودند و شاهنامه‌خوان یا نقال و شنوندگان را مضروب و تارومار کردند. هیچ مورخی گزارش نکرده است که «مؤمنان» به گرمابه‌های ولایت خود حمله بردند و صورت‌هایی را که بر در و دیوار آن بود زدودند، یا مؤمنان از فقیه محله خود تقاضا کردند تا گرمابه‌ای خاص برای ایشان بسازد که در آن تصویر آدمیان نباشد تا آنان با فراغ بال در آن غسل کنند، و یا «مؤمنان» برای غسل و استحمام خود ناچار شده باشند از محله خود که گرمابه‌هایش دارای تصویرهایی از شاهنامه بوده است به محله یا شهری دیگر بروند. هیچ مورخی گزارش نکرده است که «مؤمنان» به خانه‌ها و کاخ‌هایی که بر در و دیوار آن تصاویری از داستانهای شاهنامه فردوسی کشیده بودند حمله برده و آن خانه یا کاخ را بر سر صاحبانش فرود آورده‌اند. خیر،

در ایوانها نقش بیژن هنوز به زندان افراسیاب اندر است<sup>۳۴</sup>

هیچ مورخی گزارش نکرده است که «مؤمنان» فلان محله یا شهر نسخه‌های چاپی یا

خطی شاهنامه را در میدان ده یا شهر خود به آتش کشیده‌اند و حتی در همین ده یازده سال اخیر که دولتی تمام عیار در برابر فردوسی قرار گرفته است، و با آن که دانشگاه ملی ایران (شهید بهشتی فعلی) دوبار در آگهی رسمی مندرج در جرید تعدادی کثیر از کتابهای کتابخانه دانشگاه را - هر بار بیش از پنج تُن! - و در زیر عنوان «کتب طاغوتی و زاید» به مزایده گذاشت با این شرط که برنده مزایده نخست باید متعهد گردد که کتابهای خریداری شده را بصورت «مقوا» درآورد! ۳۵ هرگز در این سالها نیز خبرنگاری ایرانی یا خارجی گزارش نداده است که در ایران گروهی از «مؤمنان» تعدادی از نسخه‌های شاهنامه را آتش زده‌اند، بلکه برعکس پس از ده سال سختگیری و تندی و اهانت و بیمهری به فردوسی و شاهنامه اش، خوشبختانه جمهوری اسلامی ایران، در اجرای مصوبه سازمان یونسکو، اعلام کرده است کنگره‌ای بین‌المللی در مشهد یا تهران برای بزرگداشت فردوسی برپا خواهد کرد.

در حالی که همین «مؤمنان» اعم از سنی و شیعی و یا مؤمنان دیگر ادیان و مذاهب در طی قرون گذشته و زمان حاضر بارها و بارها به اشاره روحانی به جان یکدیگر افتاده و خونهای بسیار ریخته‌اند، در کشور خودمان اگر در خانه‌ای صدای ساز و آوازی بلند شده، به اشاره روحانی محله، مؤمنان برای امر به معروف و نهی از منکر، به آن خانه هجوم برده، سازها را شکسته، و خواننده و صاحبخانه و شنوندگان را نیز مضروب کرده‌اند، یا به خانه و دکانی که در آن مشروب الکلی سراغ کرده بودند جانانه یورش برده و همه چیز را نابود ساخته‌اند. یا به کشتار و آزار پیروان دیگر ادیان پرداخته و یا فی‌المثل فلان صوفی را پوست باز کرده‌اند و... گر بگویم شرح این، بیحد شود... ولی همین مؤمنان سنی یا شیعی، چنان که ملاحظه فرمودید بعنوان افرادی مستقل، هرگز در ده قرن گذشته به فردوسی و شاهنامه، با وجود تحریکات متعدد شریعتمداران، بی‌حرمتی روا نداشته‌اند.

این گروه عظیم مؤمنان سنی و شیعی در طی یک هزار سالی که از مرگ فردوسی می‌گذرد، تنها به صورتهایی که عرض کردم به حمایت و دفاع از فردوسی سراینده شاهنامه، بسنده نکرده‌اند، بلکه در مواردی نیز برای این که خاطره آتش پرستی قهرمانان شاهنامه را که روحانیون بدان استناد می‌کرده‌اند بکلی از خاطره‌ها بزدايند، به کاری بسیار شگفت دست زده و با تدبیر و نکته سنجی بسیار در افسانه‌های دوران اساطیری شاهنامه دست برده و برخی از شخصیت‌های طراز اول آن دوران، بویژه رستم، را از «اسطوره» و «حماسه ملی ایران» به «تاریخ» و آن هم به «تاریخ صدر اسلام»، نه ایران، منتقل ساخته‌اند.

پیش از این گفتم که در قرن ششم هجری در برخوردهای شدید بین مناقبیان شیعی و فضائلیان سنی، ایراد شیعیان بر سنیان این بود که شما «مغازی بدروغ» برای مردم نقل می‌کنید، در حالی که ما داستانهای حقیقی جنگها و دلاوریهای امامان شیعه، و لابد در درجه اول علی بن ابی طالب، را برای سرگرم ساختن مردم در کوچه و بازار می‌گوییم. با توجه به این سابقه، بعید نمی‌نماید که همین گونه سختگیریهای روحانیون شیعی نسبت به حماسه ملی ایران، سبب شده باشد که برخی از شیعیان دوستدار فردوسی و شاهنامه، در قرنهای پیشین، زندانه، بر رستم و برخی از شخصیت‌های محبوب شاهنامه جامعه مسلمانان پوشانیده و آنان را در صف شیعیان تمام عیار علی مرتضی درآورده باشند. بدین ترتیب وقتی رستم مورد تأیید پیامبر اسلام و علی بن ابی طالب قرار بگیرد و مسلمان شده باشد و علی کمرش را بسته باشد و...، دیگر کدام روحانی را جرأت آن است که از آتش پرستی رستم سخن بمیان آورد، و اگر هم گفت باصطلاح دیگر کسی برای او «تره هم خُرد نخواهد کرد». از طرف دیگر می‌دانیم که در تاریخ صدر اسلام، لااقل از نظر شیعیان، علی بن ابی طالب در دلاوری و شجاعت بی‌همتاست، همان طوری که رستم نیز در حماسه ملی ایران بی‌رقیب است. پس ایرانیان مؤمن شیعی مذهب نه می‌توانسته‌اند از رستم بگذرند، و نه از علی بن ابی طالب. پس تنها راه حلی که به نظرشان رسیده، این بوده است که با مسلمان کردن رستم، این هر دو وجود بزرگوار را برای خود حفظ کنند، همان طوری که ایرانیان مؤمن سنی مذهب دوستدار شاهنامه و فردوسی نیز به کار بسیار جالب توجه دیگری دست زده‌اند تا بسادگی بتوانند شاهنامه سروده شاعری شیعی مذهب را بی‌مزاحمت همکیشان متعصب خود بخوانند. آنان فردوسی شیعی مذهب را به اعتراف خودش «سنی» کرده‌اند! به چه ترتیب؟ در آن‌جا که فردوسی از سر اعتقاد به مدح علی امام اول شیعیان پرداخته، یک ایرانی سنی مذهب رند که طبع شاعری نیز داشته است، چند بیت در مدح خلفای سه‌گانه: ابوبکر و عمر و عثمان سروده و با تردستی در شاهنامه وارد کرده است:

که خورشید بعد از رسولان مه	نتابید بر کس ز بوبکر به
عمر کرد اسلام را آشکار	بیاراست گیتی چو باغ بهار
پس از هردوان بود عثمان گزین	خداوند شرم و خداوند دین
چهارم علی بود جفت بتول	که او را بخوبی ستاید رسول <sup>۳۶</sup>

پس وقتی با همین سه چهاربیت - و بی توجه به دیگر ابیاتی که بر شیعی بودن وی صراحت دارد - فردوسی در صف سنیان قرار می‌گیرد، هر ایرانی سنی مذهبی نیز می‌تواند

بی دردر شاهنامه فردوسی را بخواند.

ملاحظه می فرمایید که برای ایرانیان مؤمن شیعی یا سنی مذهب، مسأله درجه اول، فردوسی بوده است و شاهنامه و تاریخ حماسی ایران و قهرمانان آن. آنان در طی قرون گذشته به هیچ قیمتی حاضر نشده اند فردوسی و شاهنامه را فراموش کنند و بدین جهت ابایی نداشته اند که برای رسیدن به مقصود خود، رستم را مسلمان شیعی، یا فردوسی شیعی را سنی مذهبی پاک اعتقاد معرفی کنند.

اینک ببینیم رستم و برخی دیگر از قهرمانان شاهنامه چگونه در شمار شیعیان علی بن ابی طالب درآمده اند. انجوی شیرازی در کتاب مردم و شاهنامه، داستانهای شاهنامه فردوسی را بر اساس روایات مختلفی که در روزگار ما در روستاها و شهرهای مختلف ایران بر سر زبانهاست جمع آوری کرده و گنجینه ای گرانبها برای اهل تحقیق فراهم ساخته است. البته اساس این قصه ها همان شاهنامه فردوسی است، ولی مردم با گذشت زمان، پس از شنیدن یا خواندن آنها، بر طبق ذوق و سلیقه خود و یا به مقتضای شرایط زمان و مکان، در آن داستانها تغییراتی داده اند، و روایتهای جدیدی هر یک از افسانه های شاهنامه سینه به سینه از نسلی به نسل دیگر رسیده است تا زمانی که در کتاب مردم و شاهنامه از صورت روایت شفاهی بصورت مکتوب درآمده است. در این کتاب از جمله هشت روایت درباره «رستم و مولای متقیان» آمده است و شش روایت درباره «رستم و حضرت سلیمان و حضرت علی (ع)». <sup>۳۷</sup> راویان این افسانه ها از اهالی روستاهای ساری، گلپایگان، آبا، ساوه، شهرکرد، ملایر، شهبوسان، ایلام، زابل، مشکین شهر، سده (همایون شهر)، میمه، و اراک بوده اند. گاهی یک روایت را چند تن از شهرهای مختلف نقل کرده اند، چنان که روایت سوم «رستم و مولای متقیان» از بروجرد و فارس، روایت چهارم از روستاهای بروجرد، ساوه، شهرکرد و نیز از زنی ۷۴ ساله مقیم شهر آبادان روایت شده است، و روایت پنجم «رستم و حضرت سلیمان و علی (ع)» را دو تن از سده و میمه اصفهان نوشته اند.

بحث دقیق و مفصل درباره همین چهارده روایت از حوصله این گفتار خارج است و بدین جهت در این مجلس شریف، بطور کلی تنها به ذکر نکات مهم و مشترک آنها در موضوع مورد بحث می پردازم:

در روایات مربوط به «رستم و مولای متقیان»، یا علی است که وصف دلاوری رستم را شنیده و برای یافتن او براه افتاده است یا رستم. سرانجام این دو تن بهم می رسند. در بیشتر موارد از ذکر نام حقیقی خود به یکدیگر امتناع می ورزند. در اکثر این

برخوردها کار به نوعی زورآزمایی و بیشتر به کشتی گرفتن می‌رسد تا معلوم شود کدام یک نیرومندتر است. چون در برخی از روایات آمده است که علی از نیروی الهی برخوردار بوده، پس رستم را با دو انگشت به آسمان پرتاب می‌کند و آن‌گاه جبرئیل یا دیگر ملائک در آسمان به یاری رستم می‌آیند و به او می‌گویند آن مرد علی است، از او امان بخواه یا یکی دو بیتی به زبان فارسی به رستم می‌آموزند که آنها را تکرار کند تا علی از خطایش صرف نظر کند، یا آیاتی از قرآن بر رستم می‌خوانند و او با تکرار آنها به زمین بازمی‌گردد و علی او را سالم یا بر رخس می‌نشانند یا بر زمین قرار می‌دهد. در بعضی از روایتها، در این هنگام علی کمر رستم را می‌بندد و بدین سبب رستم شکست ناپذیر می‌شود. در برخی از روایات زور بازوی رستم و علی یکسان توصیف گردیده است، و در یک روایت نیروی رستم بیش از علی است. در بعضی از آنها به مسلمان شدن رستم و حتی چند صد سوارش به دست علی نیز تصریح گردیده است. از طرف دیگر در دو روایت می‌خوانیم که وقتی در یکی از جنگهای مسلمانان با کفار، علی با شجاعت بسیار بر دشمن چیره گردید، پیامبر اسلام به او گفت یا علی امروز تو رستمانه جنگیدی، و در این مقام است که علی از پیامبر می‌پرسد رستم کیست و چنان که پیش از این گفتیم به سراغ رستم می‌رود. در یک روایت مذکور است که پس از آن که زور علی بر رستم چربید، چون علی بنزد پیامبر بازگشت، اعتراف کرد که رستم مردی دلاور بود و من تنها به قدرت الهی بر او پیروز گردیدم. در یک روایت نیز آمده است که روزی قنبر، غلام علی از وی پرسید رستم کیست. علی پاسخ داد رستم یکی از جوانمردان ایران است که در دنیا مانند ندارد و در رکاب امام دوازدهم خواهد بود، رستم و کبخسرو اولین کسانی هستند که به یاری حضرت مهدی می‌روند.

درشش روایت مربوط به «رستم و حضرت سلیمان و حضرت علی (ع)» چنان که ملاحظه می‌فرمایید، رستم از دل اسطوره ایران با سلیمان پیامبر یا پادشاه معروف بنی اسرائیل و علی نخستین امام شیعیان در کنار هم قرار می‌گیرند. در این روایات می‌خوانیم که عموماً رستم از شنیدن اخبار جاه و جلال دربار سلیمان برآشفته می‌گردد و بقصد جنگ با او می‌رود. در تمام این روایتها رستم، سلیمان نبی را با تمام قدرتش به چیزی نمی‌گیرد. در تمام موارد، این سلیمان پیامبر است که از رستم می‌ترسد و از خداوند یاری می‌طلبد و خداوند علی را به کمک او می‌فرستد. در تمام این روایات رستم نخست با سلیمان و علی بتندی و بی‌اعتنایی سخن می‌گوید. علی عموماً بهنگام مواجهه با رستم خود را غلام یا یکی از اتباع سلیمان معرفی می‌کند. در این روایتها باز کار به زورآزمایی



و کشتی گرفتن رستم و علی می رسد تا معلوم گردد چه کسی نیرومندتر است، و باز مانند اکثر روایات پیشین این علی است که رستم را با دو انگشت به آسمان پرتاب می کند و باز ملایک آسمانند که به داد رستم می رسند. بر اساس یک روایت ملایک از آسمان تا زمین بر رستم آیات قرآن را فرو می خوانند و علی آنها را تکرار می کند و چون به زمین می رسد تمام آن آیات را حفظ شده بوده است. چون در روایات مورد بحث، کار به این مرحله می رسد، یعنی رستم با اصطلاح سپهر می افکند، علی کمر او را با ریسمانی می بندد و گوینده قصه می افزاید که علت پیروزی رستم در جنگها همین کمر بستن اوست به دست علی، و رستم آن روز مسلمان شد. در پنجمین روایت از این روایات شش گانه آمده است که وقتی علی و رستم با هم روبرو شدند، علی رستم را شناخت و به نام او را مخاطب قرار داد و خود را یکی از کوچکترین پهلوانان سلیمان معرفی کرد و آن گاه به رستم گفت «چرا دست از سر ایرانیان بر نمی داری؟ آخر تو را به ناجوانمردی خواهند کشت. بیا، پیش سلیمان بیرمت تا تو را از مال دنیا بی نیاز کند. رستم گفت: من فقط می خواهم دست بیگانه و دشمن را از وطنم کوتاه کنم.»

مسلمانی رستم و دیگر قهرمانان محبوب شاهنامه به همین گونه داستانها پایان نمی پذیرد. نقاشان دوره های اخیر نیز بر اساس این باورها تصاویری کشیده و از خود به یادگار گذاشته اند که بسیار دیدنی است. در برخی از این نقاشیها رستم را در بارگاه سلیمان و در کنار آصف وزیر وی و دیوان و پریان و پرنده گان و خزندگان و... می بینیم. در تصویر دیگری، سیاوش شاهزاده معصوم ایرانی را، که بر طبق روایت شاهنامه برای اثبات بیگناهی خود پذیرفت تا بر آتش بگذرد و گذشت و بیگناهی خود را ثابت کرد، می بینیم که نقاش وی را سوار بر اسب در حال پریدن از روی آتش تصویر کرده است در حالی که پرچمی سبز در دست دارد که بر آن نوشته شده است «نصر من الله و فتح قریب»! ۳۸



آیا امروز، از ما در برابر این گروه عظیم هموطنان مؤمن شیعی و سنی خود که در طی هزار سال گذشته در برابر دشمنی سخت روحانیون شیعی و سنی با فردوسی و شاهنامه، از هر دو مردانه دفاع کرده و فردوسی و شاهنامه را تا به امروز از گزند دشمنان حفظ نموده اند، چه کاری جز این ساخته است که در سراسر جهان در برابر آنان، این قهرمانان گمنام که اکثریت ملت ایران را تشکیل می داده اند و می دهند، سر تعظیم فرود آوریم. مردمی که استقلال ایران در تمام ادوار گذشته مرهون همت و مردانگی آنان بوده است.



سیاوش با پرچم «نصر من الله وفتح قریب» از آتش می گذرد



رستم در بارگاه سلیمان

## یادداشتها:

۱ - گروهی از این کودکان به میدان جنگ نرسیده و بهنگام طوفان در دریای مدیترانه، جان سپردند، بسیاری از آنان نیز به دست برده فروشان افتادند و آنان را در بازارهای مصر فروختند. نوشته‌اند بقیه این کودکان چون به جنوب ایتالیا رسیدند اسقفهای محلی آنان را از عزیمت به اورشلیم بازداشتند و به آنان دستور دادند تا به وطنشان باز گردند، اما آنان در راه بازگشت یکسره راهی دیار عدم شدند. در این باب رک. «دائرة المعارف بریتانیکا»، ذیل: Crusades، چاپ ۱۹۵۳، ج ۶، ص ۷۷۰-۷۹۹، بخصوص صفحات ۷۷۰، ۷۸۶-۷۸۷؛ تاریخ قرون وسطی، کاسمینسکی، ترجمه صادق انصاری و محمد باقر مؤمنی، تهران ۱۳۴۲، ص ۸۲-۹۰.

از آقای مهدی قاسمی سپاسگزارم که کتاب اخیر را در اختیارم قرار دادند و نیز اطلاعاتی درباره جنگهای صلیبی را. ۲ - اشاره است به جنگ عراق و ایران در دوران جمهوری اسلامی ایران. در این جنگ، موضوع حضور امام غایب در میدانهای جنگ از شایعه تجاوز کرد، و از جمله در پشت جلد فصلنامه هنر، از انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تابلویی چاپ شده است که در آن، تصویر آن امام همام در حالی که بر اسبی سپید سوار است و جامه‌ای سپید بر تن دارد با شمشیری آخته بچشم می خورد (فصلنامه هنر، شماره ۳، تابستان ۱۳۶۲)، و بزه نامه دهه فجر. نقاشی: عملیات فتح المبین، اثر استاد علی اصغر معصومی.

۳ و ۴ - شاهنامه فردوسی، بکوشش جلال خالقی مطلق، چاپ امریکا، ۱۳۶۸/ دیپاچه بیت ۱۰۵.

۵ - ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، چاپ سوم ۱۳۳۹، ص ۴۵۰-۴۵۲.

۶ - ناصر خسرو، زاد المسافرین، بنقل از دیوان ناصر خسرو، مقدمه، ص: کج.

۷ - در دیوان ناصر خسرو، بیتهایی مانند ابیات زیرین بسیار است:

سلام کن ز من ای باد مرخراسان را / مراهل فضل و خرد را نه عام و نادان را  
آزده کرد کزدم غربت جگر مرا / گویی زبون نیافت ز گیتی مگر مرا  
چون که با گاو و خرم صحبت فرمایی / گرتودانی که نه گویان و نه خریانم

Edward G. Browne, A Literary History of Persian, Cambridge at the University Press, 1969, Vol. II, pp. 218-220.

این داستان در خلاصه الاشعار تقی کاشی؛ هفت اقلیم امین احمد رازی، آتشکده آذربیکدلی آمده است و براون آن را بنقل از مقدمه دیوان ناصر خسرو، چاپ تبریز ذکر کرده است.

رضا مایل هروی، «افسانه‌ها و قصه‌ها درباره ناصر خسرو قبادیانی بلخی»، یادنامه ناصر خسرو، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد ۲۵۳۵ شاهنشاهی، ص ۴۵۱-۴۶۴. مایل هروی این داستان را از کتاب مجمع الاولیا، که در روزگار جهانگیر در هند تألیف شده نقل کرده است.

از آقای لئوناردو عالیشان استاد دانشگاه پوتا سپاسگزارم که در کنگره فردوسی در لوس آنجلس اشتباه مرا تصحیح کردند و اظهار داشتند این داستان در سفرنامه ناصر خسرو نیامده و در زندگینامه مجعول منسوب به او مذکور است و سپس فتوکپی چند برگ از مقالات تقی زاده، تحقیقات و نوشته‌های تاریخی او را برایم فرستادند.

۹ - دیوان ناصر خسرو، تهران چاپ ۱۳۰۵، مقدمه بقلم سید حسن تقی زاده، ص: لب. و نیز رک. ص: کا.

۱۰ - نظامی عروضی، چهارمقاله، تصحیح محمد معین، تهران ۱۳۳۳ (چاپ سوم)، ص ۷۵-۸۳.

۱۱ - از جمله رک. حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، بتصحیح دکتر عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۳۹، ص ۳۵۱،

۷۳۸؛ فصیح احمد بن جلال الدین محمد خوافی، تصحیح محمود فرخ، مشهد ۱۳۴۱، ج ۲/۱۲۹-۱۴۰؛ مجالس المؤمنین، چاپ سنگی، تهران ۱۲۹۹ ه.ق.

۱۲ - قزوینی، آثار البلاد و اخبار العباد، دار صادر داریبروت، بیروت ۱۹۶۰م. ص ۴۱۵-۴۱۷.

- ۱۳ - حجة الاسلام محمد غزالی، احیاء علوم الدین، نیمه دوم از ربیع عادات، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، بکوشش حسین خدیوجم، تهران ۱۳۵۹، ص ۹۸۷.
- ۱۴ - حجة الاسلام محمد غزالی، کیمیای سعادت، بکوشش حسین خدیوجم، تهران ۱۳۶۱، ج ۱/۵۲۳.
- ۱۵ - درباره برخی از احادیث، رک. جلال متینی، «پاسخ [به: سید حسین نصر «هو، راستی چرا اسلامی؟»]، ایران نامه، سال ۴، ش ۲، (زمستان ۱۳۶۴)، ص ۳۴۱-۳۴۲.
- ۱۶ - مولانا جلال الدین بلخی، مثنوی، تصحیح نیکلسون، ج ۵/۲۴۹، بیت ۳۹۱۸.
- ۱۷ - علی اکبر دهخدا، امثال و حکم، چاپ ششم، تهران ۱۳۶۳-ج ۲، ذیل: رستم؛ لغت نامه دهخدا، ذیل: رستم.
- ۱۸ - برای شواهد این قسمت رک. جلال متینی، «غزالی در پیشگاه فرهنگ ایران»، ایران نامه، سال ۴، ش ۴، (تابستان ۱۳۶۵)، ص ۷۱۱، ۷۲۰-۷۲۱.
- ۱۹ - همان مقاله، ص ۷۱۲-۷۱۳ و نیز در زیرنویسهای ۴۵-۴۸؛ ناصر نجمی، ایران قدیم و تهران قدیم، تهران ۱۳۶۲، ص ۴۳۵-۴۳۶؛ جعفر شهری، گوشه‌ای از تاریخ اجتماعی تهران قدیم، تهران ۱۳۵۷، ص ۱۷۲/۱ح، ۲۳۷-۲۳۸.
- ۲۰ - عبدالجلیل قزوینی رازی، کتاب النقض، معروف به مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض، چاپ دوم تهران ۱۳۵۸، ص ۶۷.
- ۲۱ - روزنامه اطلاعات، ۲۲ دی ۱۳۵۸، ص ۱۲: «آیت الله خلخالی به فردوسی حمله کرد! مشهد - آیت الله خلخالی که پربروز وارد مشهد شده است در محوطه چمن دانشکده دکتر علی شریعتی دانشگاه مشهد برای مردم این شهر سخنرانی نمود. آیت الله خلخالی در این سخنرانی گفت تا کنون چند بار تصمیم داشتم از کاندیداتوری ریاست جمهوری کناره گیری کنم. اما بعضی از احزاب و سازمانها و دوستان از من خواستند تا همچنان بعنوان کاندیدا کار خود را ادامه دهم. وی سپس فردوسی را بباد حمله گرفت و گفت: «فردوسی از رستم خیالی... مردم بدبخت ماست». از عکس العمل مسئولان وقت دانشگاه و دانشکده ادبیات در این باب بیخبریم، ولی محمد محیط طباطبایی در همان روزنامه اطلاعات در تاریخ ۳۰ دی ۱۳۵۸، ص ۸، در زیر عنوان «به فردوسی اهانت نکنید!» به سخنان خلخالی پاسخ داده و از جمله نوشته است: «...آقایان عزیز، در وقتی که مخدومقلی ترکمن معاصر و صابر شیروانی و فضولی بغدادی و عظیم شیروانی و کلنل فتحعلی آخوندف قفقازی هر روزه در مطبوعات و محافل سیاسی و مجامع ادبی و خیابانهای شهرهای ایران از طرف اجتماعات گوناگون در زیر سایه حمایت جمهوری اسلامی تجلیل و تعریف می شوند که بنیانگذار ادبیات زبان ترکمنی و ترکی آذربایجانی بوده اند آیا سزاوار است آقای خلخالی، فردوسی بنیانگذار شعر و ادبیات عالی زبان فارسی دری و بزرگترین مورخ منصف و امین تاریخ سنتی ایران پیش از اسلام را از نظر عنایت خود دور بدارند و با چنان لحن و تعبیر ناسزایی در سخنرانی دانشگاهی که به نام فردوسی افتخار می کند از بزرگترین شاعر شیعه فارسی گوی ایران یاد کنند... امیدوارم در سخنرانی دیگری لااقل فردوسی را در حد مخدومقلی و صابر شیروانی جای بدهند...»
- ۲۲ - بترتیب: حجة الاسلام عبدخدایی، «ملت ما پاسدارنامه می خواهد نه شاهنامه»، فصل نامه هنر، سال ۱، شماره ۱ (بائیز ۱۳۶۱) تهیه شده در وزارت ارشاد اسلامی - فرهنگسرای نیاوران؛ میر حسین موسوی، «دیدگاه میر حسین موسوی، نخست وزیر پیرامون هنر معاصر»، فصل نامه هنر، سال ۱، شماره ۲ (زمستان ۱۳۶۲)، ص ۳۰-۳۹.
- ۲۳ - جلال متینی، «کتابهای درسی در جمهوری اسلامی ایران»، ایران نامه، سال ۳، ش ۱، ص ۱-۲۵.
- ۲۴ - در قصیده بمطالع:
- ای ملک گیتی، گیتی تورا ست      حکم تو بر هر چه تو گویی رواست
- گوید:      در دل تو روز و شب اندیشه هاست...
- از پی کم کردن بدمذهیان

دار فرورودی باری دویست گفستی کاین درخورخوی شماس

(دیوان حکیم فرخی سیستانی، بکوش محمد دبیر سیاقی، تهران ۱۳۳۵، ص ۱۸-۲۰)

۲۵ - مجمل التواریخ والقصص، تصحیح محمد تقی بهان ملک الشعراء، تهران ۱۳۱۸، ص ۴۰۳-۴۰۴: «و بسیار دارها بفرمود زدن و بزرگان ديلم را بر درخت کشیدند و بهری را در پوست گاو دوخت و بزین فرستاد و مقدار پنجاه خروار دفتر روافض و باطنیان و فلاسفه از سرایهای ایشان بیرون آورد و زیر درختهای آویختگان بفرمود سوختن...»

۲۶ - رک. زیر نویس ۱۲.

۲۷ - رک. زیر نویس ۱۰.

۲۸ - ویران ساختن مقبره فردوسی به فرمان عبدالله خان اوزیک مقوله دیگری است. رک. زیر نویس ۲۱، مقاله «به فردوسی اهانت نکنید»، نوشته محمد محیط طباطبایی در روزنامه اطلاعات: «... اما عبدالله خان اوزیک بعد از غلبه بر خراسان مقبره فردوسی را به جرم تشیع ولی به بهانه بی احترامی به ترکان تورانی ویرانه ساخت.»

۲۹ - شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، اسرارنامه، تصحیح سید صادق گوهرین، تهران ۱۳۳۸، ص ۱۸۰-۱۹۰.

۳۰ - رک. زیر نویس ۱۲. ترجمه آیه قرآن مجید از تفسیر ابوالفتح رازی است، چاپ تهران ۱۳۸۹ هجری قمری.

۳۱ - شاهنامه فردوسی، از روی نسخه خطی بایستقری، محفوظ در کتابخانه سلطنتی ایران، تهران، افس ۱۳۵۰،

مقدمه، ص ۴۱؛ نیز رک. فصیح الدین جلال الدین محمد خوانی، مجمل فصیحی، تصحیح محمود فرخ، مشهد ۱۳۴۱، ج ۲/۱۲۹-۱۴۰؛ مجالس المؤمنین، چاپ سنگی، تهران ۱۲۹۹ ه.ق.

۳۲ - ذبیح الله صفا، «اشاره ای کوتاه به داستانگزاران و داستانگزاری تا دوران صفویه»، مجله ایران شناسی، سال

۱، ش ۳ (پائیز ۱۳۶۸)، ص ۴۶۳-۴۷۱.

۳۳ - ایرانیان دیوار کاخها و ایوانها را از دوران پیش از اسلام ببعد با تصاویر داستانهای ملی می آراسته اند (در این

باب از جمله رک. عباس اقبال آشتیانی، «نقش و نگار داستانهای ملی قدیم ایران»، در مقالات اقبال آشتیانی، تهران، ص ۵۵۱-۵۵۹ که در آن به نقل از غرر الاخبار ملوک الفرس، ثمار القلوب، و تاریخ طبرستان بترتیب به وجود تصاویر تهمورث دیوسوان بهرام و کنیزک، کین افراسیاب، اشاره گردیده است.

۳۴ - همان مقاله، بنقل از تاریخ طبرستان.

۳۵ - از جمله رک. روزنامه اطلاعات، ۱۸ آذر ۱۳۵۹.

۳۶ - جلال خالقی مطلق، «معرفی قطعات الحاقی شاهنامه»، ایران نامه، سال ۳، شماره ۱ (پائیز ۱۳۶۳)، ص

۲۸-۳۱.

۳۷ - سید ابوالقاسم انجوی شیرازی، شاهنامه و مردم، تهران ۱۳۵۴، ص ۱۰۶-۱۲۷.

۳۸ - Les peintres populaires de la legende Persane. (محل و سال چاپ نامعین است).

## سهراب نماینده‌ای ستودنی از مخالفان پدرسالاری ایرانی\*

مایکل هیلمن

مایکل هیلمن خطابه خود را با یادآوری این چند موضوع آغاز کرده است که فردوسی شناس نیستم و تنها داستان‌هایی از زمان تولد زال تا موقع مرگ رستم را در شاهنامه بدقت خوانده‌ام. در بررسی شاهنامه به دو جنبه اساسی فردوسی‌شناسی کمتر توجه دارم: یکی ماهیت و اهمیت شاهنامه در هویت ملی ایرانی، و دیگر ارزش ادبی تمامی شاهنامه بعنوان یک منظومه حماسی. در عوض جنبه دیگری از چند داستان معروف شاهنامه برایم حائز اهمیت بسیار است که شاید بتوان آنها را گویای یک سلسله از ویژگیهای پایدار فرهنگ ایرانی محسوب کرد.

وی می‌افزاید که در جستجوی چنین ویژگیهایی است که به تحلیلی گذرا از «رستم و سهراب» می‌پردازم و فرضیه‌ای تأمل‌انگیز درباره قهرمان داستان عنوان می‌کنم. او توضیح می‌دهد که بطور کلی بحث درباره سهراب تازه نیست و بعنوان مثال به «رستم و سهراب» ماتیو آرنولد، مقاله مصطفی رحیمی، نمایشنامه «رستم و سهراب در غزنه» عبدالحسین زرین کوب و نیز به مقاله خود در مجله ایران‌شناسی (سال اول، شماره سوم) اشاره می‌کند. سپس سه ایراد عمده‌ای را که علیه جانبداری از سهراب و ضد پدرسالار شمردن او از طرف برخی از فردوسی‌شناسان عنوان شده است ذکر کرده و ضمن بررسی ایرادهای سه‌گانه، جزء بجزء، به دفاع از فرضیه خود پرداخته و نتیجه گرفته است که:

\* متن کامل انگلیسی این مقاله در صفحات آخر همین شماره چاپ شده است.

سهراب با پهلوانان پدرسالاری چون پدرش از نظر اخلاقی تفاوت‌های چشمگیر دارد و این تفاوتها در اهداف او از آغاز لشکر کشی او به ایران ببعد دقیقاً بچشم می خورد، از آن جا که به مادر خود می گوید:

کنون من ز ترکان جنگاوران فراز آورم لشکری بیکران... الخ  
در این بیتها و دیگر ابیات، سخن سهراب به سه دلیل غیر پدرسالارانه و حتی انقلابی بنظر می رسد:

- ۱ - سهراب معتقد است که پادشاهی حق کسی است که شایستگی آن را دارد، نه بر اساس موازین پدرسالاری که پادشاهی امری خدادادی و ارثی است.
- ۲ - سهراب خود را با رستم همسنگ می داند و می خواهد به او کمک کند و وی را به سلطنت برساند. این نیز مغایر با اصول پدرسالاری است که بچه ها باید فرمانبردار پدران خود باشند.

مایکل هیلمن با استناد به بیت «یکی داستان است پر آب چشم / دل نازک از رستم آید به خشم» نتیجه می گیرد که به عقیده فردوسی نیز سهراب بیگناه قهرمان تراژیک است و رستم مقصر. البته رستم را هم نمی توان تنها عامل مرگ سهراب دانست، افراسیاب و کاووس و نیز سرنوشت در این جرم پدرسالارانه شریکند، بخصوص که فردوسی در ابتدای داستان خواننده را متوجه این مطلب می سازد که دنیای شاهنامه جایی نیست که آدمهایش سرنوشت خود را تعیین کنند. به عقیده هیلمن سرنوشت و تقدیر استعاری است برای آفریدگار، یعنی پدرسالار اصلی داستان سهراب فردوسی.

- ۳ - وی آن گاه علاقه و احترامی را که گروهی از فردوسی شناسان به شخص رستم دارند مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار می دهد و مقاله خود را با این عبارت پایان می رساند که وقتی فردوسی می گوید «چنان دان که داد است و بیداد نیست»، من در پاسخ او می گویم: خیر - زیرا که جهان آفرین هم یکی از پدرسالاران است، هیچ کدام از آنان نه خدا نه کاوس و نه افراسیاب و نه رستم نمی توانند وجود سهراب را تحمل کنند. گناه سهراب چه بوده است؟ او فقط حق خود را می خواسته است، در حالی که خدا و کاوس و رستم همه آزمندانه نه تنها حق خود بلکه حق سهراب ها را نیز طلب می کنند.

همه تلخی از بهر بیشی بود      مبادا که با آز خویشی بود

سلیم شا حلیم شا  
شاعر تاجیک

## هرگ حکیم فردوسی یا روز ماتم خدا

به دهر موی سیه زال شب پریشان کرد  
زمین نگاه غم انگیز سوی کیهان کرد  
به سوز خویش، بیان، سوز درد دهقان کرد  
نهفته این خبر بد، به دهر نتوان کرد  
که عرش را به رخ تیره اش شبستان کرد  
که با سخن به جهان کار خویش آسان کرد  
که با نوای سخن سینه ها گلستان کرد  
به شعر شور دل عاشقان به سامان کرد  
به لطف طبع، گلستان از این بیابان کرد  
که زنده روح بزرگان پاک ایران کرد

برفت مهرپس کوه و روی پنهان کرد  
چوپیر خسته دل و خسته روح و خسته روان  
شمال سرد زد دل آه دردناک کشید  
خبر برفت خدا را که رفت «فردوسی»  
بگشت تیره زغم روی مهربان خدا  
عزیز، او ز ازل داردش ز اهل سخن  
که باغبان روح بود شاعری به روی زمین  
خدا که خود بیقین طبع شاعری دارد  
دل خلایق او بی سخن بیابان بود  
کنون گذشت زایران زمین حکیم سخن

ه سلیم شا حلیم شا در ۱۶ فوریه ۱۹۳۶ میلادی «در ده ریوک ناحیه شغنان، ولایت خودمختار بدخشان کوهستانی جمهوری تاجیکستان شوروی» در خانواده ای دهقان چشم به جهان گشود. پس از تحصیلات مقدماتی، در سال ۱۹۶۰ فاکولته تاریخ و فیلولوژی دانشگاه دولتی تاجیکستان را پایان رسانید و در بخش ادبی روزنامه «تاجیکستان سوتی»، بکار پرداخت و سپس بعنوان مدیر شعبه ادبیات آن روزنامه انتخاب گردید. وی اینک معاونت محرر هفته نامه ادبیات و هنر [ = هنر ] را که در دوشنبه پایتخت تاجیکستان منتشر می گردد بهمه دارد.

چندین مجموعه شعر از او بچاپ رسیده است به نامهای: «راه قله ها»، «آینه وجدان»، «مادر»، «چشمه های آفتابی»، «برج مشرق» و «هفت خان بدخشان». دو داستان نیز از وی چاپ شده است: «کشتی انقلاب»، «امضای لنین»، و نیز نمایشنامه «کبوتران سفید» از اوست. مقالات سلیم شا حلیم شا درباره پیدایش تعلیمات زرتشتی،



به بهره از سخنش باغ عمر انسان کرد  
 حساب کار جهان را به کام دستان کرد  
 به روی تیره دلان راستی درخشان کرد  
 به نفس آهن او روی خویش سندان کرد  
 که سنگ را ز غممش نیز سخت گریان کرد  
 که باخبر او را ز راز طوفان کرد  
 به لطف طبع، رهایش ز برف و باران کرد  
 عیسان ز پرده، رخ حق پرستان کرد  
 تواند او به جهان کار خیر و احسان کرد  
 نظر به طوس ز گلزار اخترستان کرد  
 ورا به حکم شریعت به کفر اعلان کرد  
 که او یک عمر ستایش ز نامسلان کرد  
 شب سیاه سر تربتش گل افشان کرد  
 خدای را ره احکام شرع حیران کرد  
 ز جهل مطرح اعجاز او مسلمان کرد  
 به انتهای جهانش چه صدق بنیان کرد  
 ز منکران پدر، چون امید پیمان کرد؟

ز میوه دار درختی که در جهان پرورد  
 به حفظ راه حقیقت ستود رستم را  
 به روح پاک، سیاوش گذشت از آتش  
 بسبرد بار دگر کاوه را سر سندان  
 گریست سخت چو مادر به ماتم سهراب  
 به دجله زان سبب انداخت طفل دارا را  
 برفت همره اسفندیار سوی نبرد  
 بساخت کار جهان را و رفت خود ز جهان  
 کسی به دهر بیاید خورد ز میوه او  
 خدا به خواست به روحش دعای خیر کند  
 شنید او ز سران جنازه شاعر  
 نرفت مصلحتی بردنش به خاک مزار  
 ز روی شرع به باغش به خاک سپردند  
 خدای را عجب آمد خداپرستی خلق  
 که دهر خود ز ازل درنوا ز ساز وی است  
 ز ابتدای جهانش به سینه شک دارند  
 ز پشت کاوه و سام اند و منکر پدرند

جغرافیای اوستایی و گسترش آن در قلمرو هرمز، پیوستگی فرهنگ باستانی مردمان تاجیک و هندوستان که تا کنون در مجلات تاجیکستان به چاپ رسیده است خوانندگان بسیار دارد. همه این آثار به زبان فارسی (تاجیکی) است ولی به خط سریلیک که ما فارسی زبانان ایران و افغانستان از عهده خواندن آنها بر نمی آیم. خوشبختانه با تحولاتی که اخیراً در اتحاد جماهیر شوروی روی داده است، تاجیکان بجهت درصدد زنده کردن خط فارسی هستند تا بدین وسیله بار دیگر بین همه فارسی زبانان جهان از طریق خط مشترک فارسی ارتباط برقرار گردد. بدیهی است در زبان تاجیکی (فارسی رایج در تاجیکستان) تلفظ برخی از کلمات با تلفظ ما فارسی زبانان ایران متفاوت است همچنان که آنان، بعضی کلمات را نیز به معانی بکار می برند که در زبان فارسی متداول نیست.

این قصیده در صفحات ۶۵-۶۸ «هفت خان بدخشان»، دوشنبه ۱۹۸۹، چاپ شده است.

توفیق دیدار آقای سلیم شا حلیم شا، این شاعر گرانمایه تاجیک، بهنگام شرکت در سمپوزیوم باربد در دوشنبه (۲۳ تا ۲۹ آوریل ۱۹۹۰) نصیبیم شد. در روزهای برگزاری سمپوزیوم، ساعتها با هم گپ زدیم، ایشان به خواهش بنده چند قصیده از اشعار خود را از خط سریلیک به خط فارسی برگردانیدند و در اختیارتان قرار دادند که این قصیده یکی از آنهاست.

چو در بهارنکاری، به مهرگان چه بری؟  
 چو علم و حکمت ایرانیان کنند انکار  
 خدا بدید مسلمان گرفتِ خویشان است  
 بجُست بین خلائق بسی «دقیقی» را  
 که او به بلخ به اجداد خود ز سرو بلند  
 ز دست بنده ورا کشته یافت در ته خاک  
 به خواست خیمه به شعرش که در فلک بزند  
 زمین به دیدهٔ او بود تاج چرخ برین  
 دل خدای ز ایران و بلخ تیره بگشت  
 جهان بدید به چشمان «رودکی» تیره  
 ثنا بگفت به بنیاد دولت تاجیک  
 ثنا بگفت به بنیاد عدل و اهل تمیز  
 بدید تیره دلان را ز چرخ در غضبند  
 به چشم روشن شاعر به خشم میل کشید  
 فکند بر سر آتش ز شعر کشور دل  
 سرگناه سپس دست برد سوی سما  
 که روز نیک و دل صاف و دولتش بدهد  
 خدا بگشت بسی ناامید و سخت گریست  
 که من بسازم و تو سوزیش، چه کار است این

به نوبهار جهان، دانه کشت، دهقان کرد  
 چگونه دل به ره چین و هند و یونان کرد؟  
 از این گرفت یقین قصر عدل و یران کرد  
 که او به طبع خوشش تازه روح ایمان کرد  
 نهاد منبر و رحمت به جان ایشان کرد  
 تپید دل به غمش اشک روی مژگان کرد  
 شهید راه فلک گشت و خاک گریان کرد  
 بُبین که تاج برینش چه جبر بر جان کرد  
 نگاه، او به امیدی به خاک توران کرد  
 که او به شعر دل و دیده روشنستان کرد  
 که راه دولت دانش به دهر گردان کرد  
 که کاخ دولت ملت به صدق بنیان کرد  
 که در صداقت شاعر ز کذب بهتان کرد  
 که سردگوی به شعرش ز مهر یزدان کرد  
 و باد، خاک دل عاشقان پریشان کرد  
 گناه خویش چو رفتار نیک برهان کرد  
 که خود به راه خدا کار حق به فرمان کرد  
 که روی بام جهان اشک دیده، باران کرد  
 بسایدم که به تو سر حساب جبران کرد

## حرف بر سر شنونده است، نه گوینده

باکم از ترکان تیرانداز نیست  
طنعۀ تیرآورانم می گُشد

چنان که خوانندگان اطلاع پیدا کرده‌اند، قضیه از «برکلی» طلوع کرد، و آن‌گاه بر پشت امواج «صدای امریکا» در سراسر جهان پخش گردید، و آن این بود که یک ایرانی به اختراع و کشفی دست یافته است که در اهمیت با کشف «اورانیوم غنی شده» برابری می‌کند. و اگر روزی روزگاری واکسن «ایدز» بدست آید، آن نیز تا اندازه‌ای با آن معادل خواهد بود. اکتشاف مورد اعجاب عبارت بود از این که ابوالقاسم فردوسی یک «فئودال» بوده، سرمایه‌دار، «کلک‌زن»، و با آن که خانواده‌اش نام دهقان بر خود داشتند، خائن به طبقه زحمتکش، و یک دلیلش آن است که ضحاک عادل را ظالم قلمداد کرده و کاوه «خود فروخته» را که آلت دست خانواده «جمشید معدوم» شده بود، هوادار عدالت.

افسوس که شکسته‌نفسی و بی‌اعتنایی به مادیات اجازه نداد که کاشف محترم اختراع خود را به ثبت برساند، که اگر می‌رساند درآمدی چند برابر جایزه نوبل عاید می‌کرد. و اما کشف مورد بحث، کلیه اعتقادات کاذب را نسبت به نفس اسطوره و تاریخ ایران دگرگون می‌کند، حتی سر نخ می‌شود برای ارزیابی جدید از اسطوره‌ها و داستانهای جهان، چه بسا کشفیات علمی دیگری، که چگونگی آن فعلاً قابل پیش‌بینی نیست.

فی المثل، تا کنون مردم از طریق ایلپاد تصور غلطی راجع به زئوس، خدای خدایان یونان داشتند، و حال آن که «چه کشکی، چه پشمنی؟» هیچ وقت چنین زئوسی که در المپ بر جهان فرمان براند وجود واقعی نداشته. اینها را دوره گرد کوری به نام هُمر، که برای کسب معاش، مردم را با جعلیات خود سرگرم می کرده از خود درآورده است. اصل قضیه، با کلید رمزی که کاشف محترم بدست داده چنین می شود: زئوس نام پینه دوز عیالواری بوده است، در یکی از جزایر دور افتاده یونان. این مرد، مانند همه فقرا دارای «تخم و ترکه» فراوانی بوده که نامهای اپولون و هرمس و افرودیت و دیمتر\* و غیره و غیره بر خود داشتند که البته تاریخش بر می خورد به «زمانهای قدیم و ندیم». بعد به علتی جزیره زیر آب می رود و قصه دهن به دهن می گردد که پینه دوز و خانواده اش بطرز معجزه آسایی نجات پیدا کرده اند و کم کم هاله تقدس و مافوق بشری گرد سر آنها شکل می گیرد، و بعد داستان می افتد به دست هُمر که به علت نابینایی، قوه تخیل خطرناکی داشته، و او خانواده پینه دوز را تا سر حد خدایی ترقی می دهد و یک تپه کوچک را تبدیل به عرش اعلائی المپ می کند.

خود داستان جنگ «تروا» که با آنهمه آب و تاب در ایلپاد وصف شده است، منشأش آن نیست که هُمر «هفت خط» به خورد مردم داده. بنا به سرنخی که ما امروز در دست داریم، ثابت گردیده که پاریس، پسر پریام، که متهم به ربودن زن منلاس یونانی است، اصلاً «از بیخ مردی نداشته»، یا بعبارت دقیقتر «عتین» بوده، پس چگونه می توانسته است رضایت خاطر بانوی پر حرارتی چون هلن را جلب کند، تا چه رسد به آن که او را از یار و دیار و شوهر کارآمدی چون منلاس آواره نماید؟ حتی بعد، هُمر، کار «دروغ شاخدار» را به جایی می رساند که در بحبوحه جنگ، پاریس بی هنر را با هلن نازنین همبستر کند. اگر حرفهای همر دروغ نیست، پس چرا هلن - که هیچ کس در بارآوریش شک نکرده - در طی ده سال در تروا آبتن نشد؟ می بینید که تا کنون اساطیر تا چه حد در تاریکی بوده اند، و اکنون دارند روشن می شوند. واقعیت آن است که یونانیها چون شنیده بودند که در شهر تروا گنجهای فراوانی جمع شده، و قصد غارت آن جا را داشتند، قضیه هلن را پیراهن عثمان کردند، به آن شهر حمله بردند، و سپس روایت خود را به کمک هُمر کور، به مردم ساده دل دنیا قبولانندند.

اکنون از اسطوره بگذریم و بیاییم به داستان. برای نمونه هملت را ببینید، نمایشنامه

\* Demeter, Aphrodite, Hermes, Apollon

معروف شکسپیر (که خود بازیگر «آسمان جلی» بیش نبوده، در خدمت استعمار انگلیس و دربار الیزابت). ببینید که چطور داستان کهنه دانمارکی مسخ شده است. چطور بیگناه را گناهکار، و گناهکار را بیگناه جلوه داده‌اند. آنچه اکنون روشن شده، بر خلاف حکایت و یلیام شکسپیر، (آدم تعجب می‌کند که او با آنهمه خدمت که به استعمار پیر کرد چرا سیر و یلیام نشد!) نه زهری در کار بوده است و نه گوشی: هملت بزرگ، از فرط کهلوت جان به جان آفرین تسلیم می‌کند. برادرش که قصد صلّه ارحام داشته فداکاری بسخرج می‌دهد و بیوه او را که دیگر سنی هم از او گذشته بوده، به زنی می‌گیرد و پسرک را که برادرزاده‌اش باشد، تحت سرپرستی در می‌آورد. هملت جوان که او نیز مانند نادرشاه «بالاخانه‌اش را اجاره داده بوده» چون می‌خواهد اُفلیا را بگیرد، و او را به او نمی‌دهند، این «الم‌شنگه‌ها» را راه می‌اندازد. می‌بینید که تفاوت میان واقع امر و بافندگیهای شکسپیر چقدر زیاد است که از گاهی کوهی ساخته.

بد نیست که از خارج بگذریم، و به یکی از داستانهای معروف خودمان بیایم. داستان لیلی و مجنون را همگی شنیده‌اید. خیال می‌کنید که قیس عامری معروف به مجنون، همان قیافه حق بجانبی را که «شیخ نظامی» به او بخشیده است، داشته؟ از این اشتباه بیرون آید. خلاصه ماجرا مطابق آخرین کشف واقعیت این است: قیس و لیلی در بچگی با هم هم‌مکتب هستند. از آنجا که عالم سادگی و کودکی است، قیس و لیلی در بچگی با هم چون بزرگ شدند با هم ازدواج کنند. اما چند سالی می‌گذرد و قیس چشم و گوش باز می‌کند و متوجه می‌شود که لیلی «دختر سیاه سوخته بدترکیبی» است، «لندوک مانند چوب آلو». از قولی که داده پشیمان می‌شود. لیکن مطابق سنت عرب قولی را که داده نمی‌تواند به این آسانها «زیرش بزند»، زیرا در این صورت دو قبیله بجان هم می‌افتادند، و کشت و کشتار می‌شد. بنابراین برای آن که بدون خونریزی، خود را از این تعهد بچگی خلاص کند، خود را می‌زند به دیوانگی، و خانواده‌اش هم با او همدست می‌شوند و اسمش را می‌گذارند مجنون. آن‌گاه می‌رود به بیابان و با وحوش و طیور طرح رفاقت می‌ریزد. زیرا توی سرش رفته بود که همدمی گرگ بیابان از زن زشت بهتر است. در عین حال، در این جا با یک تیر دو نشان می‌خورد، که سرانجام لیلی هم از آن ناراضی نیست. نخست آن که با دیوانه‌بازیهای قیس عامری، قُرب دختر بالا می‌رود، و فرد ثروتمند خوش خانواده‌ای چون ابن سلام، داوطلب گرفتن او می‌شود. دوم آن که (این را دیگر باید با موشکافی زیاد و با کمک کلید رمز «برکلی» کشف کرد) قیس «ناقلا» پنهانی با تازه عروس سر و سری برقرار می‌کند، زیرا معتقد است که او با همه زشتی،

چون حرامی است قابل تحمل است. بنابراین، وقتی لیلی در بیابان به دیدار او می‌رود، در حالی که وحوش و طیور اطرافش را گرفته‌اند، جریانی درست بر خلاف روایت «الیاس‌خان» معروف به نظامی اتفاق می‌افتد. البته وحوش و طیور هستند، بیابان هم خلوت است. تا این‌جا درست، ولی «شیخ نظامی» که او نیز مانند فردوسی «بسا فئودالها» سر و سر داشته (فراموش نکنیم که مادرش هم رئیسه خوانده می‌شده) در این‌جا دندان روی حقیقت می‌گذارد، و نمی‌گوید که چه گذشته است، و حال آن که خوانندگان هوشمند امروز که دیگر مانند قدیمیها ساده‌لوح نیستند و می‌دانند که از ف مقصود فرزند است، با خود می‌گویند: آیا ممکن است جز آنچه ما فکر می‌کنیم که گذشته، گذشته باشد؟ البته «معما چو حل گشت آسان شود». اکنون که ما «کلید رمز» داریم می‌توانیم با اینهمه قاطعیت و اطمینان، غوامض دیرینه را یکی یکی حل کنیم و کنار بگذاریم. بیچاره گذشتگان که «سخنرانی برکلی» نشنیده، همان‌گونه با جهل مرگب رخت به سرای باقی کشیدند.

\*\*\*

البته که بر آقای شاملو، شاعر نوپرداز حرجی نیست. ولی قضیه به یک نفر تمام نمی‌شود که اگر می‌شد جای حرف نبود؛ زیرا، در حد ممکن، قدر قلم باید محفوظ بماند. از قراری که نوشته شده، چند صد نفر ایرانی، در سخنرانی کذای «برکلی»<sup>\*</sup> حاضر بوده‌اند، گوش داده و شنیده، لااقل بعضی از آنها به ابراز احساسات پرداخته‌اند. پس آنچه جای حرف، تأمل، تأثر و تأسف باقی می‌گذارد، نوع عکس‌العمل آنهاست، و

\* مرکز پژوهش تحقیقات ایرانی (CIRA) سازمانی است ایرانی واقع در امریکا، با هدف تشویق و ترویج فعالیت‌های تحقیقی در زمینه فرهنگ و هنر و تاریخ ایران و خاورمیانه و همکاری در انتشار دستاوردهای این تحقیقات. این مؤسسه هر سال با همکاری مرکز خاورمیانه یا خاور نزدیک یکی از دانشگاه‌های امریکا کنفرانسی تشکیل می‌دهد و از عده‌ای برای سخنرانی دعوت می‌کند. امسال کنفرانس سیرا در دانشگاه کالیفرنیا - برکلی برگزار شد. سخنرانی آقای شاملو زیر عنوان «چیزی که امروز به نام تاریخ در اختیار داریم بجز یک مشت دروغ و یاوه نیست» در چارچوب همین کنفرانس ایراد شده است. وی در این سخنرانی، از جمله فردوسی، جمشید، کاوه، فریدون، و نادرشاه را مورد حمله شدید قرار داد. قیام کاوه را، کودتای اشراف خلع‌یاد شده از طریق تحریک اجامر و اوباش و داش‌مشدیها خواند، از کاوه با کلمات پیشه‌وری بدبخت یاد کرد و او را همانند «شعبان بی‌مخ» دانست، در حالی که ضحاک مردی بوده است عادی که از میان توده‌های مردم برخاسته و به اصلاحات عمیق اجتماعی دست زده و حکومتش بر خلاف نظر فردوسی حکومت انصاف و خرد بوده است، ولی چون نظام طبقاتی دوران جمشید را برهم زده بوده است، شخص ابوالقاسم خان فردوسی از سرگربزی یا حرامزادگی دو تا مار روی شانه‌های او سبز کرده و... بمسلاوه وی در این سخنرانی اظهار داشته است که فردوسی جز سلطنت مطلقه نمی‌توانسته است موضع سیاسی دیگری داشته باشد و...

روی این نوشته نیز با آنهاست.

آقای شاملو و یا هر فرد دیگر آزاد است که هر چه می خواهد بگوید. در کشوری مانند امریکا که از این جهات به «آزادی» معروف است، محدودیتی برای این گونه سخن گفتن نمی باشد، آن هم در زبانی که عده کمی آن را می فهمند، آن هم در مطلبی که به گاو و گوسفند امریکا کاری ندارد، سهل است برای او خوشایند هم هست، زیرا «هرچه دختر همسایه چل تر، برای پسر همسایه بهتر». هر کسی می تواند یک سالن در یکی از دانشگاههای امریکا اجاره کند، و در آن هر چه می خواهد بگوید. حتی در صورت لزوم خود دانشگاه هم این کار را می کند. در دوره گذشته یکی از دانشگاههای معروف امریکا، آقای عباس شاهنده (مدیر روزنامه فرمان) را نیز برای ایراد سخنرانی دعوت کرده بود.

از این که بگذریم، طبیعت آدمیزاد است که رضایت خاطر خود را بجوید، و هر کسی برای این کار سلیقه ای دارد. معروف است که برادر حاتم طایی چون به شهرت برادرش در سخاوت حسد می برد، خواست او هم معرفتی بهم بزند، از این رو رفت و در چاه زمزم ادرار کرد. اتفاقاً کارش گرفت و چنان که می بینید به پاداش ابتکاری که به خرج داد، تا امروز شهرتش برجای است. بعضی افراد از این هم دورتر می روند. خیلی دور می روند.

کسانی نیز هستند که به زدن حرفهای عجیب و غریب و ابراز حرکات عجیب و غریب اکتفا می کنند، و این، البته برای تفریح و تنوع جامعه تا حدی لازم است. سالها پیش در ایران شخصی بنام هراتی پیدا شد که می گفت داروی سرطان را برای انواع سرطانها کشف کرده است. این موضوع، چندی نقل محافل و حتی روزنامه ها بود. کسانی آواک ازمنی را نیز بیاد دارند که ادعای معجزه و شفا دادن بیمار داشت.

خوب، این چیزها زیاد دیده شده است. من البته به هموطنان اکنون یا پیشین خود حق می دهم که میل به تفریح داشته باشند، ولی بعضی چیزها هست که از حد تفریح درمی گذرد. اکنون از این خانمها و آقایان گرامی که با شنیدن شیرین زبانیهای آقای شاملو ایستادند و کف زدند و خندیدند (به شمارش دکتر متینی ۳۸ بار)\* صادقانه

\* جلال متینی، «در حاشیه سخنان آقای احمد شاملو درباره فردوسی و شاهنامه»، مجله علم و جامعه، واشنگتن، دی. سی.، سال ۱۱، ش ۸۳، خرداد ۱۳۶۹، ص ۲۸. توضیح آن که روزنامه صبح ایران، چاپ لوس آنجلس سخنرانی مورد بحث را بدقت «پیاپی کرده» و در چند شماره بچاپ رسانیده است. عدد ۳۸ مربوط است به قسمت اعظم این سخنرانی نه تمام آن.

می‌پرسم که آیا ملت دیگری را سراغ دارند - از نپال تا توگو و از شوروی تا امریکا و از چین تا پاناما - که بنشینند، و کشورش و تاریخش و فرهنگش را با لحنی مستهجن به باد مسخره و تخطئه بگیرند، و او بخندد و اظهار بشاشت کند؟ اگر واقعاً دلایلی هست که مدلل دارد که از ایران و تاریخ و فرهنگش باید انتقام گرفته شود، خوب است بگویند تا دیگران هم روشن گردند. ممکن است گفته شود حقیقت از همه چیز برتر است، باید هر چیز را درپای آن فدا کرد. این حرفی است درست و قدم حقیقت روی چشم، ولی کدام حقیقت؟

درباره تاریخ هخامنشی و ساسانی دهها کتاب نوشته شده است. در همین امریکا اومستد و فرای، در کشورهای دیگر گیرشمن، نلدکه، دیاکونوف، کریستنسن، و تاریخ کمبریج... در میان محققان خود ایران، پیرنیا، زرین کوب، و امیرمهدی بدیع. هر کس میل دارد یکی از این کتابها را بردارد و بخواند. البته دانشمندی که یک عمر نشسته و تحقیق کرده، قاعده باید حرفش بیشتر دررو داشته باشد تا کسی که با کوره سواد، از روی تفتن، کتابی را ورق می‌زند.<sup>۱</sup>

آنچه آقای شاملو راجع به تاریخ هخامنشی و ساسانی گفته است، تکرار شوریده‌ای است از آنچه دیگران خیلی پیشتر گفته‌اند. هیچ نکته‌ای در آن نیست که گفته نشده باشد، چه راجع به گئوماتای غاصب و چه راجع به انوشیروان و مزدک. منتها آنچه دیگران گفته‌اند همراه با استقصاء تحقیقی و ادب و متانت و در قالب حدس و فرض بوده، در حالی که تازگی کار آقای شاملو آن است که آن را با لحنی که ترکیبی از روزنامه‌های آن‌چنانی و اصطلاحات «میدان بارفروش» هاست، ادا کرده‌اند.

نتیجه‌گیریهایی که آقای شاملو از روایت‌های تاریخی کرده، سر به افسانه می‌زند. در واقع دوران داستانی و تاریخی جمشید و ضحاک و فریدون و داریوش و گئوماتا و انوشیروان را، در «میدان سرخ» دوره استالین «پیاده» کرده است، مانند «وروره جادو» دائماً دم از طبقه می‌زند. مثل این که چند هزار سال تاریخ جهان را باید با تخته پاک کن از روی تخته سیاه روزگار پاک کرد، و حیات بشر را از روزی که شعار طبقه به بازار آورده شده است، بحساب آورد. کجای دنیا بی طبقه بوده؟ روم؟ یونان؟ هند؟ چین؟ و همین امروز همین امریکا؟ هر یک به سبک خود. لازم نیست طبقه در قانون باشد، می‌توان آن را در عمل دید. چرا باید اینقدر عوامفریبانه حرف زد، چنان که گویی مستمعان هم اکنون از پشت کوه آمده‌اند؟ گویا در سراسر جهان قدیم فقط یک مصلح اجتماعی پیدا شده و آن ضحاک بوده که می‌خواسته است «جامعه بی طبقه توحیدی»



درست کند و آن را هم نگذاشتند، یعنی مردم لایقش نبودند! یک لحظه تصور دنیایی را بکنید که ضحاک مصلح اجتماعیش باشد، و بخواید «جامعه بی طبقه توحیدی» خود را بر سراسرش مستولی دارد. در آن صورت اگر اثری از نسل بشر باقی می ماند، همگی چار دست و پا راه می رفتند.

امریکا کشور عجیبی است. عجیبترین کشور دنیا که به هیچ نقطه دیگر شبیه نیست. مجمع تعارضها و تناقضها، تاریکی و روشنایی. کشور دلار و دیلر dealer، و در عین حال بالاترین دستاوردهای علمی. افراد نیز از زمین تا آسمان با هم متفاوتند، در کنار برجستهترین دانشمندان، یک مشت دلال، قاچاقچی و شارلاتان هم هستند، در همه شئون، و هر کسی کار خود را می کند، و هر کسی دلخوشی خاص خود را می جوید. از لحاظ منطق سیاسی و اجتماعی و جهان بینی اگر بشود ایرادهایی بر امریکایی گرفت - که بی تردید می شود. گرفت - در یک چیز تردید نیست و آن این است که وی در تحقیق و کشف علمی و تکنیک به بالاترین سطح ممکن رسیده است، و پژوهشگاهها و دانشگاههایش از این حیث در جهان نمونه اند. فی المثل - لا اقل در یک دانشگاه درجه اول - اگر یک استادیار بخواید به مرحله بالاتری ارتقاء پیدا کند، باید مرارت زیاد بکشد، (مانند خدمت موسی به شعیب). برای نوشتن یک رساله گونه (paper) بیست سی صفحه ای، سالها پژوهش کند، دهها کتاب ببیند، نکته ها و کشفهای تازه ای در آن بگنجاند، و خلاصه آن را طوری تنظیم کند که در محکمی، مولای درزش نرود.

از این مقدمه کوچک منظوری داشتم. خواستم بگویم که در چنین کشوری، خانمها و آقایانی که در سخنرانی کذا حضور داشتند، و تحصیلی کرده اند، قاعده می باید کم و بیش با روش تحقیق و منطق علمی روز آشنایی داشته باشند، پس چگونه توانستند سخنان شمارگونه و منطق واژگونه سخنران را با خیال راحت بشنوند، و حتی بعضی آن را تأیید کنند. آیا کمی توجه داشته اند که از روزی که سقف سالن دانشگاه «برکلی» زده شده است تا به امروز (و یا سقف هر دانشگاهی) نظیر کلمات و اصطلاحاتی که ایشان بر زبان آورده اند (از نوع فردوسی حرامزاده، انوشیروان حرامزاده آدمخوار، شلنگ تخته، محمد علی کلی گاو میش، بعضی جاهایشان را لیس زدن و امثالهم) هرگز در زیر آن طنین انداز نشده است؟ می پرسم: آیا این افتخار است یا شرمندگی، شیرین زبانی است یا سخافت؟ فراموش نکنید که ما هنوز ایرانی هستیم، و در سنت ایرانی مقداری شرم، ادب، نزاکت و پوشش بوده که حتی دشمن در برابر دشمن رعایت می کرده. در همین شاهنامه مورد طرد آقای شاملو، یعنی شاهنامه «فتودال» که بیش از پنجاه هزار بیت است

درده جلد) حتی یک کلمه پیدا نمی‌کنید که خارج از قاعدهٔ لطف و ادب باشد، و حال آن که در سراسر آن دشمن با دشمن روبروست.

اکنون بازمی‌گردم به این نکته و این سؤال، و خطاب به کسانی که کارگردان، بانی و مشوق این سخنرانی بوده‌اند، و کسانی که ایستادند و کف زده‌اند، می‌پرسم شما که در ایران به دنیا آمده‌اید، و ایرانی هستید یا بوده‌اید، و زبان مادری شما فارسی است، و پدران شما در آن زندگی کرده‌اند، و از آن آب و خاک بهره‌مادی گرفته‌اید، و حقشناسی حکم می‌کند که خود را به آن مدیون بدانید، چه دلخوشی ای کسب می‌کنید که کشور شما مورد تحقیر قرار گیرد، آن هم با دروغ و تهمت و توهمات که توی قوطی هیچ عطاری پیدا نمی‌شود؟ می‌گویم دروغ. وقتی گفته می‌شود: ضحاک می‌خواست است «حکومت انصاف و خرد» برقرار کند، و شاهنامه قلب حقیقت کرده...، آیا این حرف دروغ نیست؟ زیر سقف یک دانشگاه بزرگ در کشوری که آن قدر دقت علمی داشته که انسان به ماه بفرستد و تلسکوپ «هابل» در فضا قرار دهد، آقای شاملو از یک موجود افسانه‌ای (که هرگز وجود نداشته) چنان حرف می‌زند که گویی دفتر خاطراتش را خوانده است. اگر امریکا - یعنی کشور مورد اقامت شما - می‌خواست با روحیه‌ای که آقای شاملو مسائل را می‌بیند و بکار می‌گیرد، دنیا را بنگرد، سفینهٔ فضایی که هیچ، حتی یک لوله‌نگ هم نساخته بود.

این دو سؤال خیلی ساده را نیز می‌خواهم پیش آورم: چه چیز مایهٔ افتخار و اعتبار یک کشور و یک قوم می‌تواند بود؟ چه چیز مایهٔ اعتبار و شرف یک فرد است؟ وقتی از آبادانی و رونق مادی بگذریم، طبعاً پای دستاوردهای معنوی بمیان می‌آید که عبارت باشد از چگونگی تاریخ و علم و هنر و فرهنگ و ادب، یعنی همهٔ آنچه حاکی از تلاش و قابلیت یک قوم است، و درجهٔ افزایش او را به تمدن بشر می‌رساند. مجموع اینها آثاری نیز دارد، و آن این است که اصالت و نجابت و سیمای موقرانه‌ای به یک قوم می‌بخشد. وقتی ملتی تلاشگر بود، معیشت خود را طوری تأمین می‌کند که عقدهٔ فقر در او پیدا نشود و «بر سر سفرهٔ پدر و مادر بنشیند». اعتبار دیگر، از کشتش و کوشش حاصل می‌شود. سرزمینهای دورافتاده، برکنار، جزیره‌های منزوی، کم‌تاریخ‌ساز می‌شوند. کشورهایی که در میدان معرکه بوده‌اند، کلّ استعدادهای مردمشان به بوتۀ آزمایش گذارده می‌شود، و به تقلا فراخوانده می‌گردد. این اقوام در میان معرکه یا تاب نمی‌آورند و مضمحل می‌گردند، مانند سومر و آشور، یا اگر دوام آوردند، خزانه‌ای می‌شوند از تجربه و سرگذشت و پیچیدگی، با سرمایهٔ هنگفتی از ارزشهای متفاوت، و گاه متناقض، مانند

ایران.

راجع به تاریخ و فرهنگ ایران که برای شنیدن تفسیر تازه‌اش از زبان آقای شاملوسر و دست شکسته شده است، حرفی نمی‌زنیم. چه جای حرف زدن که آنهمه کتاب و شواهد درباره‌اش موجود است؟ از ایسخیلوس شاعریونانی شروع می‌شود، تا برسد به «پرز دو کوئیاری» که همین چند سال پیش چون در فرودگاه مهرآباد پیاده شد، اولین حرفی که بر زبان آورد از فرهنگ و تاریخ ایران بود. در میان آن انبوه نوشته تنها به یک مقاله حواله می‌دهم از هگل، که مرحوم حمید عنایت ترجمه کرده و آن را در سر آغاز کتاب عقل در تاریخ تألیف وی (تهران، ۱۳۵۶) آورده است. من خواهش می‌کنم که حاضران در سخنرانی «برکلی» این مقاله را بخوانند تا ببینند که یکی از نام‌آورترین متفکران غرب، درباره‌ی ایران چه نوشته است. اما سؤال دیگر آن است که اعتبار و شرف یک فرد در چیست؟ جوابش از نظر من، در داشتن انصاف و احترام به حق است. و آن‌گاه فرهنگ. بقیه چیزها، چون علم و هنر و زیبایی و مهارت و برآزندگی و زبان‌آوری و غیره، ارزش فرعی‌تری دارند. کسی که انصاف نداشت از گوهر انسانیت بی‌نصیب است، چه برایش دست بزنند و چه نزنند. آسمان کبود طنین این کف زدن‌ها را زیاد شنیده است، بیشتر از همه در تکریم همان خودکامه‌هایی که به قول آقای شاملو از دم تا دم «مشنگ» بودند و «بالاخانه‌شان را اجاره داده بودند»، و بعد از چندی این دست‌زدنها تبدیل به «دست انداختن» شده است. تا چه رسد به «خُرده‌پاها». وقتی از فردوسی و شاهنامه با آن لحن حرف زده شود که شد، اهانت به یک فرد و یک کتاب نیست، بلکه اهانت به کلّ ملت ایران است؛ به یک گذشته پر تلاش و پیررنج، به همه‌ی کسانی که در طی هزار سال این کتاب را خوانده‌اند و از آن اعتلا، آرام و مردانگی گرفته‌اند، به مردم عادی و زحمتکش، دهقانان، ایلی‌ها، به مغزهای برجسته‌ای - از داخل و خارج - که عمری بر سر ترجمه یا بررسی شاهنامه گذارده‌اند، به صدها نقاش و خطاط و تذهیبکار و هنرمند که نقد وقت و نور چشم خود را صرف تزئین آن نموده و همگی جزو باارزشتترین افراد این کشور بوده‌اند، و یک موی سر هر یک از آنها به ده امثال آقای شاملومی ارزیده است. همچنین (چه خودشان بدانند و چه ندانند) اهانت به کسانی روا داشته شده است که در آن جلسه کذایی «برکلی» حاضر بوده‌اند، و آنها را دست کم گرفته و توی چشم آنها تاریخ و فکر را بصورتی کریه و مجعول درآورده‌اند. آقای شاملو چون دیوان حافظ را بازنویسی کرده و چند رباعی خیام را در «کایست» خوانده‌اند نمونه‌ای از درجه‌ی دانش و درک خود را از ادب فارسی بدست داده‌اند. با این دو برگه، این سؤال در ذهن می‌گذرد که آیا می‌توانند

یک صفحه از شاهنامه را بی غلط از رو بخوانند؟ شاهنامه کتابی در حدود ۳۰۰۰ صفحه است. من گمان می‌کنم که در هیچ زبان و هیچ کشوری اگر کسی نتواند یک صفحه از ۳۰۰۰ صفحه کتابی (یعنی یک سه هزارم آن) را از عهدہ برآید، هرگز به خود اجازه نخواهد داد که از آن حرفی بمیان آورد، تا چه رسد به آن که به وضع «تثوری» درباره‌اش بپردازد.

دو اصل جزو بدیهیات ادب جهان و شاهنامه است که هر کس حتی یک مقاله در این دو زمینه خوانده باشد از آنها بیخبر نمی‌ماند.

یکی آن که اسطوره و افسانه قابل چون و چرا و جابجایی نیستند. هیچ کس حق ندارد که یک واو از آنها بیندازد و چیز دیگری به جایش بگذارد. زیرا افسانه و اسطوره زائیده تخیل صدها و هزارها مردم در طی قرون متمادی اند. افسانه، واقعیت کنایی و نهانی خود را دارد، نه واقعیت بیرونی، به همین سبب رویدادهای خارق‌العاده به آن آمیخته می‌شوند. بدیهی است که کسی چون ضحاک که دو مار برشانه‌اش رویده باشد و هزار سال عمر بکند، وجود خارجی نداشته. او در تخیل پیشینیان، بعنوان تجسم نیمه اهریمنی طبیعت بشر شکل گرفته است، و ما ناگزیریم که او را صد درصد همان گونه که اسطوره به او شخصیت داده است بپذیریم. هیچ کس تا کنون درصدد تغییر قیافه یک موجود اسطوره‌ای بر نیامده است.

دوم آن که فردوسی کمترین مداخله‌ای در تکوین شخصیت قهرمانهای شاهنامه نداشته، که یک فرد خوب را بد جلوه دهد و یک فرد بد را خوب. او با کمال امانت کتابی را که در برابرش بوده بنظم درمی‌آورده؛ و تنها کار او آن بوده که به شخصیت‌های مرده جان می‌بخشیده، یعنی آنان را از قالب بیجان نثر به کالبد زنده شعر انتقال می‌داده. آنچه از گذشتگان به دست او رسیده بود که آن را سرگذشت ایران می‌دانست، در نظر او چنان جنبه تقدسی داشت که می‌بایست موبه موبی کم و کاست به شعر برگردد.

کسی که این مبانی ابتدایی را نیاموخته، و باز هم قیافه مدعی و طلبکار به خود بگیرد، لابد هیچ ترازویی برای سنجیدن سخن خود ندارد. آقای شاملو با دیدن تعدادی شنونده در برابر خود، همه چیز را خیلی سرسری و آسان گرفته، و اصل «لاف درغریبی» را بنحو تمام عیار بکار بسته است. و اما کسانی که این آمادگی را داشته‌اند که حرفهای او را بردل بنشانند، کسی با آنها نزاعی ندارد. در دوره‌ای هستیم که فرهنگ و «ضد فرهنگ» هر دو به بازار عرضه می‌شوند، و هر کسی چیزی را می‌خرد که به مذاقش سازگار است. با این حال، نمی‌شود احساس تأسف عمیق نکرد. ما در دوران بدی

زندگی می کنیم. دوره‌ای که به همراه پیشرفت علم و تکنولوژی، آشتی‌نگی فرهنگها آمده است، و این سؤال دلهره‌آور هست که علم و تکنیک کم فرهنگ یا بی فرهنگ، بشر را به کجا رهبری خواهد کرد. این که جریان «برکلی» را «کشفی» خواندم از یک جهت شوخی نکردم، زیرا سیمای تازه‌ای از بعضی از هموطنان دور از وطن ما نمودار کرد. برخی مسائل هست که از لحاظ عمقی بودن و بشری بودن باید فوق سیاست حرکت کند. یکی ممکن است چپ باشد یا راست یا چریک یا آنارشویست یا مخلوطی از سرمایه‌داری و مارکسیسم یا چپ امریکایی مآب؛ خلاصه؛ هر چه، این، با خود اوست. ولی مهم آن است که ولن‌گار نباشد. این یکی خطرناک است. این جاست که مسائل عمقی زخم‌دار می شود.

درباره فردوسی و شاهنامه جای هیچ پاسخی باقی نیست. فردوسی در پهنه تاریخ ایران کمتر از هر کس نیاز به دفاع دارد. تنها کاری که می‌کنم، در پایان این مطلب، چند عبارت از صادق هدایت نقل می‌کنم، در کتاب حاجی آقا از زبان جوانی که نماینده نسل روشنفکر و آگاه ایران معرفی شده است، او خطاب به «حاجی آقا» می‌گوید:

«... هزاران نسل بشر باید بیاید و برود تا یکی دو نفر برای تبرئه این قافله گمنام که خوردند و خوابیدند و دزدیدند و جماع کردند، و فقط قازورات از خودشان به یادگار گذاشتند، به زندگی آنها معنی بدهد، به آنها حق موجودیت بدهد، آنچه که بشر جستجوی کند دزد و گردنه گیر و کلاش نیست. چون بشر برای زندگی خودش معنی لازم دارد. یک فردوسی کافی است که وجود میلیونها از امثال شما را تبرئه بکند، و شما خواهی نخواهی معنی زندگی خودتان را از او می‌گیرید، و به او افتخار می‌کنید. اما حال که علم و هنر و فرهنگ از این سرزمین رخت بر بسته، معلوم می‌شود فقط دزدی و جاسوسی و پستی به این زندگی معنی و ارزش می‌دهد

همای گومفنکن سایه شرف هرگز بر آن دیار که طوطی کم از زغن باشد  
حق با شماست که به این ملت فحش می‌دهید، تحقیرش می‌کنید و مخصوصاً لختش  
می‌کنید. اگر ملت غیرت داشت امثال شما را سر به نیست کرده بود، ملتی که سرنوشتش  
به دست اراذل و...» (حاجی آقا، چاپ امیرکبیر صص ۱۱۵-۱۱۶).

همین چند عبارت که چهل و چند سال پیش نوشته شده است، امروز رسایی  
لرزانده‌ای دارد.

این مقوله را با بیتی از حافظ خاتمه دهیم که تا همین مقدار هم با ملالت نوشته

شد:

## پاورقی:

۱ - آقای شاملو ترستی ای بخرج داده‌اند که نظیر آن نیز تا کنون از دست احدی برنیامده بوده است، و آن این است که چند هزار سال تاریخ ایران را که از جمشید اساطیری شروع می‌شود تا برسد به داریوش و شاه اسماعیل و بعدیها، در یک ساعت و نیم سخنرانی فشرده و همه را شستند و کنار گذاشتند. این کار با چنان جلا دتی صورت گرفته که می‌شود گفت که هیچ زاویه‌ای از زوایای تاریخی و فرهنگی کشور ناگشوده نمانده است. و اما برای این تاریخ، یک نیمه روشن قائل شده‌اند و یک نیمه تاریک: نیمه روشن عبارت است از تأثیر میترائیسم در مسیحیت، نهضت تصوف، و مقداری هنر و تمدن، که کسانی که اندکی با کتاب آشنا باشند می‌دانند که این حرفها بارها و بارها از زبان دیگران هم شنیده شده است. اما تازگی‌ای که می‌تواند در سخن ایشان باشد این است که این نیمه روشن، لابد زائیده مجاهدت کسانی چون ضحاک ماردوش و گنوماتا و مزدک بوده است - که حقانیت آنها ریاضی وار به اثبات رسیده. این تمدن زمانی به غربت افتاد که در عبارت سخنران، مثنی «عرب بیابانگرد و بی فرهنگ لات» آمدند و آن را عقیم گذاردند.

و اما نیمه تاریکش که عبارت باشد از «نظام طبقاتی» و بهره کشی از «خلقه‌های کبیر»، مخترعش امثال کاوه و فریدون و داریوش و انوشیروان بوده‌اند که علاوه بر عمل زشت خود، با همدستی فردوسی و «گر بز» های دیگر توی اتاق در بسته نشستند و برای بشر آینده تاریخ معمول ساختند و به خورد آنان دادند که هنوز هم متأسفانه مشغول تناولش هستند، و بدین گونه حتی توانستند افراد بظاهر هوشمند و متنبعی را هم که عمری دود چراغ خورده و مورچه وار به تحقیق پرداخته بودند، گول بزنند، تا آن که دستی از غیب، از آستین «برکلی» بیرون آمد و کل قضایا را روی دایره ریخت. باز هم جای شکرش باقی است. ماهی را هر وقت از آب بگیری تازه است.

## یادی از دانشمندی رنج‌دیده و ناکام: فریتس ولف

«و آن روز که حسنک را بردار کردند، استادم بونصر  
روزه بنگشاد و سخت غمناک و اندیشه‌مند بود چنان که به  
هیچ وقت او را چنان ندیده بودم، و می‌گفت: چه امیدماند؟»  
تاریخ بیهقی

اگر کسی از من بخواهد که از مهمترین کاری که تاکنون در باره شاهنامه انجام گرفته است نام ببرم، بیدرنگ از «فرهنگ شاهنامه» تألیف فریتس ولف نام خواهم برد. فریتس ولف در یازدهم نوامبر سال ۱۸۸۰ در برلین به جهان آمد و بخش بزرگ زندگی خود را نیز در همین شهر گذراند. او پس از گذراندن دوره دبیرستان در کالج رویال فرانسیس<sup>۱</sup> به شهرهای مونیخ، هایدلبرگ، برلین و گیسن رفت و در رشته‌های ادبیات، هنر، زبان‌شناسی و ایران‌شناسی به تحصیل پرداخت و در سال ۱۹۰۵ در شهر گیسن در نزد کریستیان بارتولمه - بنیانگذار رشته ایران‌شناسی - در همین رشته رساله دکتری خود را با عنوان «مصدر در زبانهای هندی و ایرانی»<sup>۲</sup> نوشت. پیش از آن استاد او بارتولمه بر اساس تألیفات خود چون «فرهنگ ایرانی باستان»<sup>۳</sup> و «فعل در ایرانی باستان»<sup>۴</sup> دست به ترجمه اوستا به زبان آلمانی زده بود، ولی تنها به ترجمه گائاهاه کامیابی یافت. فریتس ولف کار استاد خود را ادامه داد و بر اساس «فرهنگ ایرانی باستان» اوستا را از متنی که گلدنر تصحیح کرده بود،<sup>۵</sup> به زبان آلمانی ترجمه نمود و آن را به استاد خود بارتولمه تقدیم کرد.<sup>۶</sup> همین ترجمه است که سپستر راهنمای ترجمه

یشت‌ها به زبان فارسی توسط شادروان ابراهیم پورداد گردید.<sup>۸</sup> فریتس ولف پس از پایان کار ترجمه اوستا بیدرنگ به تألیف «فرهنگ شاهنامه» پرداخت. اساس تنظیم این فرهنگ، شاهنامه چاپ ژول مول<sup>۹</sup> بود، ولی در کنار آن متن شاهنامه چاپ تورنر ماکان<sup>۱۰</sup> و شاهنامه چاپ فولرس - لنداوتر<sup>۱۱</sup> را نیز رعایت کرد. گذشته از این واژه‌های لغت شهنامه تألیف عبدالقادر بغدادی<sup>۱۲</sup> (با نشانه اختصاری AB) و واژه‌های شاهنامه در لغت فرس تألیف اسدی طوسی<sup>۱۳</sup> (با نشانه اختصاری Asadi) را نیز در فرهنگ خود پذیرفت.

شیوه‌ای که ولف برای تنظیم فرهنگ خود برگزید، همان روش تقسیم بندی شاهنامه در تصحیح مول است. بدین گونه که او متن شاهنامه را به پنجاه پادشاهی بخش نموده است. چون دوتا از این پادشاهیها یعنی پادشاهی کیکاوس و کیخسرو هر یک دارای چند داستان مستقل هستند و در چاپ مول هر داستان آنها از نو شماره گذاری شده‌اند، از این رو در «فرهنگ ولف» داستانها با حروف d, c, b و غیره در جلوی شماره پادشاهیها مشخص شده‌اند، مثلاً 12b یعنی: پادشاهی کیکاوس، داستان جنگ هاماوران و 13e یعنی: پادشاهی کیخسرو، داستان بیژن و منیژه. ولی حرف a را که انتظار می‌رفت به نخستین داستان این پادشاهیها داده شود، انداخته است و شماره نخستین داستان این دو پادشاهی با شماره خود پادشاهیها یکی است. همچنین برای دیباچه نشانه E (= Einleitung) و برای هجوتامه نشانه S (= satire) برگزیده شده است. متأسفانه مول در شماره گذاری پادشاهیها سهو کرده است، بدین ترتیب که پادشاهی اردشیر بابکان و پادشاهی شاپور اردشیر هر دو را شماره ۲۲ داده است. مول بعداً به این سهو خود پی برد و برای آن که رقم پنجاه پادشاهی را نگهداشته باشد، شماره ۳۰ را انداخته است. ولف در تنظیم فرهنگ خود ناچار سهو مول را نیز پذیرفته است.

شیوه ثبت واژه‌ها در این فرهنگ چنین است که واژه‌های شاهنامه بترتیب الفبا و خط فارسی با آوا نوشت به لاتین و معنی آن به آلمانی تنظیم شده‌اند و سپس در زیر هر واژه همه موارد کاررفت آن در شاهنامه بر طبق شیوه‌ای که قبلاً یاد شد ثبت گردیده است. اگر واژه‌ای دارای چند معنی باشد به هر معنی با نشانه‌های A, B, C و غیره جایی جداگانه اختصاص داده شده است. همچنین در موارد ضروری وضعیت دستوری آنها چون: صفت، اسم، مصدر، قید، مفرد، جمع، نام کس، نام جای، حرف اضافه، اسم مفعول، اسم فاعل، پیشوند فعلی و غیره تعیین گردیده است و فعلهای ساده از فعلهای پیشونددار و دیگر فعلهای مرکب جدا شده‌اند و در صورتی که بیتی از نظر وزن یا قافیه



نقصی داشته بدان نیز اشاره شده است. گذشته از این در زیر بسیاری از واژه‌ها، ترکیبها، عبارتها و اصطلاحهای مربوط به آن واژه نیز ثبت شده و برخی از این موارد نیز به آلمانی معنی شده‌اند. برای نمونه در زیر واژه «دل» از ۱۸۳ ترکیب این واژه یاد شده است، مانند: دل آراستن، دل آزاد، بر(به) دل آسان (گران، سخت)، دل آکنده، به (ز) مهر (خشم، کین، کینه) دل آکنده، در دل آمد (بود) که...، دل به جای آمدن و غیره و غیره.

ولف در تنظیم فرهنگ خود همهٔ مواردی را که یک واژه شاهنامه در چابهای مول و ماکان و فولرس و فرهنگهای اسدی و عبدالقادر آمده است ثبت کرده است، مگر در مورد برخی از ضمایر و حروف اضافه و حروف ربط که تنها به ثبت موارد مهم آنها بسنده کرده است. این فرهنگ دارای ۸ صفحه پیشگفتار و ۹۱۱ صفحه متن اصلی است که از این مقدار ۲۷ صفحه آن شامل فهرست واژه‌هاست. در این فهرست که به دو بخش فعلها و واژه‌های دیگر تقسیم شده است، همهٔ واژه‌های شاهنامه بترتیب حرف پایانی واژه‌ها تنظیم شده‌اند و از این رو برای پژوهش قافیه در شاهنامه کمک بزرگی است. گذشته از این در یک دفتر جداگانه در ۱۰۹ صفحه همهٔ بیت‌های سه چاپ مول، فولرس و ماکان در جدولی با یکدیگر تطبیق شده‌اند تا با کمک آن بتوان جای یبیتی در یکی از این سه چاپ را باسانی در دو چاپ دیگر پیدا نمود.

کسی که تاکنون این فرهنگ را ندیده است از همین شرح کوتاه می‌تواند پیش خود حدس بزند که تنظیم فرهنگی به این شیوه برای کتابی به حجم شاهنامه حتی با بهره‌گیری از دستگاه کامپیوتر کار آسانی نیست. فریتس ولف یک چنین کار دشواری را به تن تنها و با دقت و روش علمی بمانندی آغاز کرد و پس از ۲۵ سال کار بی وقفه بانجام رسانید. مؤلف در آغاز پیشگفتار کوتاه خود نوشته است: «به این ایراد که تألیف یک فرهنگ شاهنامه پیش از داشتن متن قابل اعتمادی از این کتاب کار درستی نیست، می‌توان چنین پاسخ داد که همین ایراد خود درستی این کار را تا حدودی توجیه می‌کند. چون برای تهیهٔ یک متن انتقادی از کتابی به حجم شاهنامه، داشتن نظری کلی بر مواد چاپهای حاضر دارای فایدهٔ بسیار بزرگی است...»

این نظر ولف کاملاً درست است و این بنده که سالهاست برای تهیهٔ یک متن انتقادی از شاهنامه کوشش می‌کند، اگر توفیقی در این راه بدست آورده باشد، بخشی از آن را مدیون همین فرهنگ می‌داند. چون در تصحیح انتقادی شاهنامه که از آن دستنویسی نزدیک به زمان شاعر در دست نیست، بسیار پیش می‌آید که مصحح برای

شناخت ضابط درست از نادرست نیاز به داشتن موارد مشابه دارد. اگر شاهنامه حجمی کوچک یا میانه داشت، می‌شد آن را در مدت کوتاهی چندین بار خواند و بسیاری از جزئیات آن را در یاد یا یادداشت نگهداشت. در مورد کتابی به حجم شاهنامه چنین کاری شدنی نیست. ولی اکنون این فرهنگ به مصحح شاهنامه امکان می‌دهد که در موارد ضروری ضابطهای مشابه را بدست آورد. این کار البته نیاز به رنج جستجو دارد و همیشه نیز با کامیابی همراه نیست. ولی اگر حتی یک پنج این رنج به هدف رسد خود گنجی گرانبهاست. در هر حال بدون این فرهنگ مصحح حتی اگر در شاهنامه ممارست بسیار داشته باشد و تجربه‌ای بزرگ بهم رسانیده باشد، باز در بسیار جاها دانش و توانش شناخت درست را از نادرست ندارد و ناچار جز آن که کوروار ریسمان اقدم نسخ را بگیرد و یا به پیروی از آیین نیاکان ذوق خود را ملاک قرار دهد کار دیگری از او ساخته نیست. ولی ارزش «فرهنگ شاهنامه» تنها برای تهیه متن انتقادی شاهنامه نیست. بلکه ما با کمک این فرهنگ می‌توانیم هم در موضوعهای دستوری و لغوی و سبکی شاهنامه پژوهش کنیم و هم از مطالب شاهنامه در پژوهش مسائل تاریخ و فرهنگ ایران باستان بهره‌مند گردیم. بدون این فرهنگ برخی از این پژوهشها اصلاً غیر ممکن و در هر حال ناقص خواهد بود.

هنگامی که فریتس ولف سرگرم تألیف این فرهنگ بود شاید کمتر این امید را داشت که بتواند به این زودیها یک چنین کارپر هزینه‌ای را بچاپ رساند. ولی پایان کار او اتفاقاً با آغاز جشن هزاره فردوسی در ایران همزمان گردید و چون در این زمان حکومت نازی‌ها بر آن شد که شرکتی در این جشن کند و گامی در راه بزرگداشت شاعر ایران بردارد، قرعه به نام این کتاب افتاد.<sup>۱۴</sup> ایران‌شناس مشهور آلمانی شیدر (H.H.Schaeder) آستین همت را بالا زد و توانست دو تن صاحب نفوذ را در وزارت خارجه آلمان به نامهای دکتر آستر (Oster) و فن‌هاینتس (V. Heinz) برای پذیرفتن هزینه کلان چاپ این کتاب بوسیله بخش فرهنگی وزارت خارجه آلمان، با خود هم‌سخن گرداند و بدین ترتیب این کتاب در چاپخانه رایش آلمان به شاهانه‌ترین صورت بچاپ رسید.<sup>۱۵</sup>

کسی چون فردوسی و ولف که جشن و عزا و آدینه‌نشناسد و سالیان درازی از عمر خود را شب و روز، بی‌وقفه و رایگان بر سر کاری نهد، پس از آن که کار خود را پایان رسانید چه می‌کند؟ لابد نخست نفسی براحتم می‌کشد و زمانی اطاقک خود را که هوای آن به بوی کتاب آلوده گشته است ترک می‌کند تا گشتی در هوای آزاد بزند. اگر زمستان است یک بار سفیدی و سردی برف را از نزدیک حس کند. اگر بهار است

سری به باغ بزند و ببیند که آیا گلها هنوز به همان رنگ و بوست که بود. اگر تابستان است از کوچه باغی بگذرد و از شاخه‌ی که از دیوار سر به بیرون کشیده به یاد روزهای جوانی دزدانه میوه‌ای بچیند. سری هم به خیابانهای شهر بزند و ببیند کجا را ساخته یا باز ویران کرده‌اند، در رفتار مردم چه دگرگونی‌هایی روی داده و ماهرویان را شیوهٔ دلبرها از چه گونه است. به روی کودکان خود که از پدر جز قیافه‌ای اخمو و عینکی نمی‌شناختند و همیشه از کنار او با احتیاط می‌گذشتند، اگر در این میان خود بزرگ و صاحب فرزند نشده باشند، لبخندی محبت‌آمیز بزند و دست نوازشی بر سر آنها کشد. با زن خود که از او جز سایه‌ای نمی‌شناخت که گاه گاه خم می‌شد و فنجانی می‌نهاد یا بر می‌داشت، یک بار با فرصت بنشیند و تا پایان گپی بزند. تن فرسوده را که در اثر سالها کار بی‌وقفه روبه ویرانی نهاده است، اگر هنوز مرمت‌پذیر است درمانی کند. کتابی کم زحمت و پر فروش را هم بچاپ رساند و گذشته از شهرت و جایزه، وجهی هم به دست آورد تا یک بار خواهش زن و فرزند را برآورده سازد...

ولی فریتس ولف پس از انجام کار «فرهنگ شاهنامه» بلافاصله به ادامهٔ توضیح شاهنامهٔ چاپ فولرس که ناتمام مانده بود پرداخت و آن را نیز پایان رسانید.<sup>۱۶</sup>

ولف در آغاز پیشگفتار خود بر «فرهنگ شاهنامه» این بیت فردوسی را مناسب حال خود نقل کرده است:

من این نامه فرخ گرفتم به فال بسی رنج بردم به بسیار سال  
 درینا که شاهنامه برای کسانی چون فردوسی و ولف که عمر خود را به رایگان بر سر  
 این کتاب گذاشتند نه فال فرخ که تنها همان رنج بسیار سال بود. گویا در سرنوشت  
 حماسهٔ ملی ایران است که هرکس از دل و جان بدان پرداخت از جهان کامی بر نداشت.  
 فردوسی نزدیک سی و پنج سال از عمر خویش را بر سر این کتاب گذاشت و پس از  
 پایان آن چند سال آخر عمر خود را بجای آرامش و بی‌نیازی در فقر و سختی و گریز از  
 گزرمه‌های محمود بسر برد، و پس از مرگ چنان که معروف است مانع از آن شدند که پیکر  
 شاعر ملی ایران را در گورستان مسلمانان به خاک سپارند، بدین بهانه که او ستایشگر  
 گبران بود.

فریتس ولف سرنوشتی اندوهناک‌تر از فردوسی داشت. او از دین یهود به مذهب پروتستان گرویده بود، ولی این حقیقت، خونخواران ددمنش را از ریختن خون او باز نداشت. آخرین باری که ولف را دیدند روز ۳۱ مارس ۱۹۴۳ بود. شب آن روز - یکی از آن شبهای مخوفی که از کوچه‌ها لحظه به لحظه صدای گام درخیمان حکومت به گوش

می‌رسید و هر حلقه‌ای که بر دری می‌کوفتند لرزه بر اندام بیگناهان می‌افتاد - در خانهٔ ولف را زدند و دانشمند مظلوم را با خود بردند، به سفری که هرگز از آن بازنگشت.

## یادداشتها:

- ۱ - Collège Royal Français
- ۲ - F. Wolff, Die Infinitive des Indischen und Iranischen, in: Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 40/1907.
- ۳ - Ch. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin 1904 (Berlin 1961)
- ۴ - Ch. Bartholomae, *Das altiranische Verbum*, München 1878; - Handbuch der altiranischen Dialekte, Leipzig 1883
- ۵ - Ch. Bartholomae, *Die Gāthās und heiligen Gebete des altiranischen Volkes*, Halle 1879.
- ۶ - *Avesta. The Sacred Books of the Parsis*, ed. by K.F. Geldner I-III, Stuttgart 1889-96.
- ۷ - F. Wolff, *Avesta. Die Heiligen Bücher der Parsen. Übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomae's Altiranischen Wörterbuch*, Strassburg 1910 (1924; Berlin 1960).
- ۸ - ابراهیم پورداود، یشت‌ها، ۲-۱، بمبئی ۱۳۰۷ (تهران ۱۳۴۷).
- ۹ - *Le livre des rios*. par M. J. Mohl, 7 Vol., Paris 1938-78 (Tehran 1977)
- ۱۰ - *The Shah Nameh in English and Persian*, ed. by T. Macan, 4 Vol., Calcutta 1829
- ۱۱ - *Firdusii, Shahname*, 3.Vol., ed. Vollers-Landauer, Luguni 1878-84.
- ۱۲ - 'Abdul Qādiri Bajdādensis, *Lexicon Šahnāmianum*, ed. C. Salemann, Petersburg 1895.
- ۱۳ - *Asadi's neupersisches Wörterbuch. Lughat-i Furs*, ed. P. Horn, Berlin 1897 (Abh. d. Ges. d. Wiss. Gött. NF1, Nr.8).
- ۱۴ - "Die Firdosi-Feier in Berlin, in: *ZDMG* 88/1934, S. 111-17.
- H.H. Schaefer, Firdosi und die Deutschen, in: *ZDMG* 88/1934, s. 118-29.
- ۱۵ - F. Wolff, *Glossar zu Firdosis Shahname*, Berlin 1935
- سانیتیمتر در ۹۱۱ صفحه و یک دفتر ضمیمه به همان قطع در ۱۰۹ صفحه. از این چاپ یک چاپ عکسی در قطعی کوچکتر و در یک مجلد در سال ۱۹۶۵ در شهر Hildesheim انتشار یافت.
- از کارهای دیگر ولف یکی هم فهرست تعیین جای شواهد لغت *شهنامه* عبدالقادر بغدادی در شاهنامه است:
- F. Wolff, Liste von Shāhnāme-Zitaten, in: *ZII* 8/1931, S. 300-03.
- ۱۶ - متن تصحیح ولف از قرار باقی مانده است. شاید در نزد دختر او به نام Ursula Wolff-Schneider که گویا در اثنای جنگ به شیکاگو رفته بود. نگاه کنید به مقاله زیر، ص ۱۶۶، که شدر در شرح حال ولف نوشته است و مأخذ اصلی ما در این گفتار نیز همین مقاله است:
- H.H. Schaefer, "Fritz Wolff," in: *ZDMG* 99/1945-49, S. 164-67
- بعدها پرفسور واگنر Ewald Wagner در نامهٔ مورخ ۱۹ ژانویه ۱۹۹۰ به بنسده نوشتند که چندی پیش متن تصحیح ولف همراه با فهرست نادرستیهای چاپی «فرهنگ شاهنامه» در کتابخانه «مجله انجمن خاورشناسی آلمان» پیدا شد. (*ZDMG*)

## یادداشت

۱۱

### ۴۴ - آغازی نویدبخش

از رویدادهای امیدانگیز اخیر انتشار ماهنامه ادبی و فرهنگی و هنری تازه‌ای ست در تهران به نام کِلک بهمت کسری حاج سیدجوادى (صاحب امتیاز) و علی دهباشی (سر دبیر). مجله از فروردین ۱۳۶۹ شروع به انتشار کرده و تا نوشتن این یادداشت دو شماره آن به دست من رسیده است.

در مقدمه شماره اول آقای دهباشی «حفظ و توسعه زبان فارسی» را از هدفهای ماهنامه شمرده، که مقصدی در خور ستایش است. نخستین مقاله آن هم مقاله سودمند دانشمند گرامی دکتر غلامحسین یوسفی است درباره پرهیز از تعبیرات خارجی در زبان فارسی. در مقدمه شماره دوم آقای دهباشی به این نکته درست پرداخته است که بیشتر نویسندگان ما زبانشان کم مایه و بی برگ و واژگانشان فقیر است و مجموعه الفاظی که برای بیان مطالب در اختیار دارند محدود و ناقص. نقل مقاله‌ای، بلافاصله، از زنده یاد مجتبی مینوی درباره زبان و ملیت مؤید تعهد مجله نسبت به زبان فارسی است.

متأسفانه باید گفت که تأثیر هشدار و زنهار این نوع مقالات خداپسند بی شباهت به تأثیر مقالاتی که درباره «حسن اخلاق» و «لزوم اطاعت از پدر و مادر» نوشته می شد نیست. نویسندگان ما همچنان بکار بردن «در رابطه با» و «بی تفاوت» و «انسانها» و «هر از گاهی» را ادامه می دهند و «کمپوزسیون» بجای ترکیب و «مدرن» بجای نو یا نوین می نویسند، و هنوز کار «به خاطر» بجای «به علت» فیصله نیافته، لعبت تازه‌ای

بصورت «به بهانه» بجای «به مناسبت» از راه رسیده مثلاً «سخنرانی فلان به بهانه دهمین سال...»

حتی در مقالات کلک نیز تهذیبی که نثر آنها را پیراسته کند همه جا بکار نرفته. از آن جا که این مجله بی شک خوانندگان فراوان، بخصوص در میان دانشجویان و نویسندگان جوان خواهد داشت، پرداختِ مقالات بصورتی که آنها را از تعبیرات خارجی و اشتباهات لغوی و دستوری پیراید کمک به مقصد بانیان مجله خواهد کرد.



مطالب کلک متنوع است: هم آثار تخیلی از شعر و نثر و هم نقد کتاب و هم مقالات تحقیقی و مباحث ادبی و هنری و هم ترجمه را در بر می‌گیرد، اما آنچه بیش از همه برجستگی دارد نقد و معرفی کتاب و مباحث ادبی معاصر است. می‌توان آن را از جهاتی با مجله سخن سنجید، با دو سه تفاوت. یکی آن که چون نویسندگان آن جوانترند و بیشتر با ترجمه آثار خارجی پرورش یافته‌اند دیدی و منظری «پیشتر» تر و هم غیر ایرانی‌تر دارند. دو شماره اول کلک آئینه نسبتاً جامعی از نوع کوششهای ادبی دوسنلی است که پس از سالهای ۱۳۳۰ به نوشتن یا سرودن پرداخته‌اند. دیگر آن که نویسندگان آن مانند اکثر روشنفکران معاصر اصولاً از طبقه «معترض»‌اند و خمیرمایه اصلی آنها ستیزه ذهنی با وضع موجود است. سوم آن که مجله در سبک نگارش و دید و مضمون طیف گسترده‌تری دارد. چهارم آن که کمتر از سخن یکدست است و روانی و فصاحت زبان همه جا در آن رعایت نشده و وحدت هدفی که در سخن مشهود بود و مراقبت در رد و قبول مقالات که از التزام به هدف مشخصی می‌زاید در آن کمتر از سخن بچشم می‌خورد. مسؤولان مجله ظاهراً تحمیل سبک یا رویه یا مرام خاصی را پیشنهاد خود نساخته‌اند، و در صفحات آن یادی از دکتر موسی عمید با یادواره‌هایی از سهراب سپهری در کنار هم نشسته‌اند.

اشعاری که چاپ شده از نوع شعر نوین است، جز قطعه‌ای مثنوی در ستایش مولوی از دکتر یوسفی که از مجله آینده نقل شده. چند شعر از کسری حاج سیدجوادی و منصور اوجی و قطعه سوگناک کوتاهی از حسن فدائی بخصوص لحنی شاعرانه دارند. اقبالی که سراینده‌گان و نویسندگان و مقاله‌نویسان و هنرمندان با سابقه یا مستعد معاصر از اخوان ثالث و فریدون مشیری و نصرت رحمانی و محمد علی سپانلو و چنگیز پهلوان و تقی مدرسی و شهرنوش پارس‌پور و آذر نفیسی و رضا براهنی و بهمن محمص و امیر اشرف آریان‌پور و جلال خسروشاهی و مشیت علائی به مجله کرده‌اند، و با فصول

مفیدی در معرفی کتابهای تازه (عقاب علی احمدی) و اخبار کتاب (ژیلایا مهرجویی و سوسن پیرنیا) و اخبار اهل قلم (علی دهباشی) که مجله در بر دارد، و مهمتر از همه با همت و پشتکاری که علی دهباشی به آن زبانزد است می توان امیدوار بود که این ماهنامه پایید و کانونی برای بحثها و برخوردهای ادبی و هنری و نشر آثار سودمند شود.

#### ۴۵ - نیمه برتر

فرهنگ حاصل کار کسانی است که فراغت خود را با قصدی روشن و کوششی پایدار در راه فن و هنر و آگاهی بکار می برند. ما بیخبریم و در گوشه و کنار افرادی به کار آموختن و مایه اندوختن اند. یک روز می بینیم نقاشی پوشیده از ما دوران آموختگی را بسر آورده و سیر درونی را سامان بخشیده و نمایشگاهی فراهم ساخته که ما را به شگفتی وا می دارد. یک روز دیگر می بینیم اثری منتشر شده که حکایت از سالها تجربه و تفحص دارد و منظری از احوال ژرف آدمی را با قلمی رنگین و موشکاف در برابر ما می گسترد. باز روزی دیگر کتابی به دستمان می رسد که نشان می دهد فردی سالها در کنج اتاقی یا گوشه کتابخانه ای دود چراغ خورده و به تحصیل مقدمات پرداخته و خرمنی از دانش فراهم آورده و اینک تحفه احباب را کتابی پرمایه و آموزنده در برابر دوستان و همکاران خود می نهد. کشفی که برای ما در چنین مواردی حاصل می شود از بزرگترین لذتهای معنوی است.

اول بار که من شعرهای سپهری را دیدم برایم چنین کشفی بود. باور نداشتم که محصل محبوب و پرآزرمی که با موهای سیاه و پیچیده و چشمان براق و جثه ای کوچک و لاغر در صف جلوی کلاس می نشست و کمتر از او سخنی شنیده می شد چنین دریایی از خیالهای لغزان و پیچان و ترکیبهای ابری و فرار را در کاسه الفاظ خود کشیده و آنهمه استعاره های اثیری را در شعرهایی چنان تازه نشانده باشد. بکلیا و تنهایی او و شوهر آهو خانم و شازده احتجاب نیز همه کمی ناگهانی بودند و خبر از ظهور غیر منتظر نویسنده ای «غیر از دیگران» می دادند چنان که یکی بود، یکی نبود جمالزاده نیز باید برای کسانی که در سال ۱۳۰۰ اهل خواندن بودند همین جنبه کشف و شگفتی را داشته بوده باشد. و پیش از آن سفرنامه ابراهیم بیگ و نمایشنامه های آخوندزاده. بوف کور هدایت را من اول بار پیش از آن که با وی آشنا بشوم در نسخه چاپ سنگی هند که دکتر محمد مقدم به من بامانت داده بود شبی در نور چراغ گردسوز خواندم و هنوز نشئه آن کشف را بخاطر دارم. چند سال پیش در بحبوحه منع موسیقی، دوستی از طهران نواری از سه تار تنهای

ذوالفنون را در ابوعطا برای من فرستاده بود و در آن ساز کسی را شنیدم که راه خواب سه‌تار را درست دریافته و از آن همان را طلب کرده بود که سه‌تار از عهده برمی‌آید. برای من که با نوازندگی ذوالفنون آشنا نبودم کشفی دلپذیر بود.

در سالهای اخیر اطلاع از مایه و دانش و طبع مستقیم چند تن از فضلایی که سابقاً کمتر با آثارشان آشنا بودم، مثل ابوالحسن نجفی و بهاء‌الدین خرمشاهی و صادق سجادی برای من همین حکم را داشته است و مرا در این اندیشه تقویت کرده است که بخلاف مشهور ترقی و انحطاط تمدن و هنر و نشأت و نمو کوششهای فرهنگی آن‌قدرها هم در گرو حوادث سیاسی نیست و وقتی جنبشی شروع شد گویی سیر و تحول آینده‌اش در هسته نخستین آن نهفته است و مسیر آن کمتر تغییر می‌پذیرد.

بنابراین انحطاط مظاهر تمدن ایران را پس از قرن نهم هجری همه نتیجه حمله مغول شمردن و هر گونه ضعف و نقصی را به آن حواله دادن از نوع دیدن دست نامرئی و انگشت جادویی انگلیس‌ها در پس حوادث صد سال اخیر ایران و خاورمیانه است. تحلیلی ست آسان و بی‌خروج و کاهل‌پسند که ضمناً غبار هر خطایی را از چهره ما می‌زداید و بار هر مسؤولیتی را از گردن ما برمی‌دارد، و هم حالتی حق بجانب به قیافه عالم‌نما و لویه جنبان ما می‌بخشد.

از مطلبی که در نظر داشتم کمی دور افتادم. غرضم کشفهایی است که در سالهای اخیر از خواندن آثار تخیلی یا تحقیقی چند تن از بانوان برای من حاصل شده است. گذشته از چند شاعره خوشگو که مشهورند، امروز علاوه بر سیمین دانشور و گلی ترقی نویسنده‌گانی چون مهشید امیرشاهی و شهرنوش پارس‌پور و اخیراً منیر و روانسی‌پور برخاسته‌اند که نه تنها آثارشان از تجارب و آب و هواها و سبکهای تازه در نویسندگی خیر می‌دهد، بلکه ابداع داستان نویسی را با ادراکی که خاص نقد و تحلیل است جمع دارند.

مجله کلک را که نگاه می‌کردم باز دریچه کشفهای لذتبخش تازه‌ای را به روی خود باز دیدم. زنانی پوشیده از من و شما خوانده و آموخته و سنجیده‌اند و آن‌گاه با فرهنگی پر مایه دست به قلم برده‌اند. نتیجه آن نقدها و مقالات آموزنده و خواندنی بقلم کسانی چون آذر نفیسی و مشیت علائی است. بهترین تحلیلی که من از اشعار فرخزاد و نیز محدودیت‌های اجتماعی و فردی زنان جامعه ایرانی خوانده‌ام به قلم شیوای فرزانه میلانی، و نافذترین نقدهایی که از طوبی و معنی شب، رمان برجسته پاریسی پور دیده‌ام از دوتن از زنان دانشور، حورا یاوری و مشیت علائی بوده است.



وقت آن نیست که نیمه فروتر فکری به حال خود بکند؟

#### ۴۶ - فهرست بازی

فهرست برای این است که انسان مطلبی را که می خواهد باسانی در کتاب پیدا کند و محتاج جستجوی طولانی و گاه بیفایده نباشد. فهرست‌نگاری را ما از غربیها آموخته‌ایم. سابقاً مؤلفانی که به اهمیت فهرست آگاه بودند فهرستی بنام «فهرست اعلام» در آخر کتاب می‌آوردند. بعدها بعضی فهرست نام کسان و نام جایها را از هم جدا کردند و دو فهرست در آخر کتاب قرار دادند، اعلام و امکنه، که البته جدا کردن آنها ضرورت نداشت و فقط بر کار خواننده می‌افزود. بتدریج کار فهرست سازی به فهرست بازی کشیده است و در بعضی کتابها بر جای تحقیق نشسته و فهرست اعلام و اماکن که هیچ، فهرست قبایل و فهرست مراجع و فهرست مجلات و فهرست آیات قرآنی و فهرست احادیث و فهرست لغات نادر و فهرست کلماتی که در حواشی تعریف شده‌اند و فهرست پرندگان و فهرست چرندگان و فهرست سنگهای قیمتی و فهرست سنگهای کم قیمت و سرانجام فهرستی بر فهارس سیزده چهارده گانه زینت بخش پنجاه یا هفتاد و دو یا دو یست صفحه فهارس کتاب می‌شود.

پژوهندهٔ بینوا برای آن که بداند مطلبی در کتاب آمده یا نه و اگر آمده در کجای کتاب است باید اول ببیند که انسان است، نبات است یا حیوان، اسم کتاب است یا مجله، از آیات است یا احادیث، شاذ است یا رایج، پرنده است یا چرنده. مثلاً اگر بخواهد «هفت‌لنگ بختیاری» را پیدا کند، اول باید تصمیم بگیرد که قبیله است یا ناحیه و آیا فهرست‌نگار به رای او رفته است یا نه، و اگر بخواهد «چارباغ» را بیابد باید بداند بناست یا محل، و «بنو ساسان» (در عربی در یوزه گر و کلاش) اسم عام است یا خاص و کجا باید دنبالش گشت.

کار معقولتر آن است که همهٔ فهرستها را درهم ادغام کنیم، مگر فهرست لغات را که حکمی دیگر دارد؛ منتهی برای آن که اسم خاص و اسم کتاب و مجله از غیر آنها ممتاز باشد می‌توان اسامی خاص را با حروف درشتتر یا حروف سیاه چید و اسامی کتب و مجلات را با حروف خوابیده، هر چند این آخری واقعاً ضرورت ندارد.

#### ۴۷ - ظلم طبیعت و عدل بشری

ساقی به جام عدل بده باده تا گدا غیرت نیارود که جهان پر بلا کند

چند سال پیش در یادداشتی درباره زنده‌یاد غلامحسین ساعدی عبارت «عدالت اجتماعی» بر قلم رفته بود. خواننده فاضلی من باب تجاهل العارف از دکتر متینی جو یا شده بود که مقصود فلان از عدالت اجتماعی چیست؟ به یاد آوردم که عدل از مفاهیمی است که ساخته ذهن بشر است. در طبیعت، عدل نیست. یکی هوشمند و تندرست و زیبا می‌زاید، دیگری بیهوش و نزار و ناقص‌الخلقه. یکی در امریکا وارث فرهنگی حاکم و زبانی رایج دنیا می‌آید، دیگری در جنوب صحرای افریقا یا در دهات دورافتاده برزیل میان نادانی و تنگدستی و بیماری. یکی در مزرعه‌اش ناگهان چاه نفت قواره می‌زند، دیگری مزرعه خود را در خشکسالی می‌بازد و به در یوزگی می‌افتد.

مفهوم عدل در ذهن ما بحقیقت از ضد آن، یعنی نابرابری و ستم، بر می‌خیزد و مایه اصلی آن مساوات و رفع تبعیض است. طبیعت، ستمگر و ضدپسند است. نان و آبی که زمین به ما و سایر جانوران می‌دهد با هزار آفت همراه است. با بودن کک و پشه و زلزله و بیماری‌های طاق و جفت و غم نان و نگرانی فردا و دندان درد و زخم معده و هراس مرگ و این همه آرزوهای بی پایان و حقد و حسد و ستمگری که در وجود ماست، آن فیلسوفی که گفته است جهان ما بهترین جهان ممکن است یا مست بوده یا خوب و بد را تشخیص نمی‌داده. جهانی است پر هول و آکنده به مصائب و دشواریها که نمودار راستین آن سرگذشت مردی است که از شتر مست می‌گریخت و ماجرایش در مقدمه برزویه طیب بر کلیله و دمنه بعنوان تمثیلی از زندگی آدمی آمده است: مرد به چاهی رسید. چنگ که بوته‌ای که بر سر چاه رسته بود زد و خود را در چاه آویخت و پایش بر جایی قرار گرفت. چون خوب نظر کرد دید پایش بر چهار مار قرار دارد که سر از دیواره چاه بیرون کرده‌اند، و ازدهایی در بن چاه دهان گشوده و منتظر است تا مرد در کامش بیفتد. به بیرون چاه سرکشید دید دو موش، یکی سیاه و یکی سفید، گرم جویدن ساقه بوته‌اند و دیری نخواهد پایید که بوته خواهد گسست و در کام ازدها خواهد افتاد. در این ترس و اضطراب متوجه شد که بر دیواره چاه زنبوران خانه ساخته‌اند و انگبین فراهم آورده. با یک دست به خوردن انگبین مشغول شد و از دهشت وضع خود غافل ماند...

سرنوشت کیفرگونه‌ای که در عهد عتیق برای انسان مقدر قلمداد گردیده و بحکم آن مرد فریب زده باید به کتّه یمین و عرق جبین کسب روزی کند و زین فریب انگیزه به درد بزاید، حاصل هزاران سال تجربه بشری است. اندیشه بهشت تریاقی است که ذهن خوشبین و تسلی جوی ما برای کمبودها و بلایای بیدرمان این جهانی آفریده است. جای است که در آن آزاری نیست. نعمت در آن موفور و رنج و بیماری و پیری معدوم است.

بَدَل زندگی است.

ظلم و تبعیض طبیعت را کمتر چاره می توان کرد. آن که کودن زاده شده و یا با عارضه کوری یا کوری یا صرع بدنیا آمده تا آخر عمر محکوم جور طبیعت است. اما ذهن بشر عدل جوست، چون از ستم گریزان است. طالب آزادی است برای آن که از تعدی و سرکوب دیگران در امان باشد. عدلی که بشر می تواند در حصول آن بکوشد عدل انسانی و عدل اجتماعی است، امری که طبیعت به آن بی اعتناست و غالباً از دریچه فکر ما خلاف آن را می پسندد. ولی بشر، اقلماً آنهايي که جورکش و بازنده اند و یا آنهايي که غم بازندگان را به دل گرفته اند می کوشند تا از نابرابریها و مزایای بی علت بکاهند و مساواتی، دست کم در امکان برخورداری از وسائل و نعمات زندگی پدید بیاورند. کوشش بشر در این راه هر چند در برخی جامعه ها بی اثر نبوده است، تا کنون پیشرفتی در خور آرزوی انسان نیز نکرده است.

\*\*\*

نهیستهای اشتراکی که در غالب تمدنها مصداق یافته است همه در پی ستم زدایی و برابری بوده اند. در ایران نهضت مذهبی و اخلاقی مزدکی که خواهان شکستن انحصار زن و خواسته به اشراف بود به برابری مردمان نظر داشت. خرم دینان و برخی جوامع اسماعیلی مذهب نیز ظاهراً طالب همین مقصود بودند. در دورانهای جدید جنبشهای اشتراکی از سوسیالیسم تا کمونیسم، همه همین هدف را دنبال کرده اند.

در مرام کمونیسم که این روزها تشتت از بام افتاده است چند عامل بهم پیوند خورده است. یکی فرضیه ای فلسفی است که از فلسفه هگل و فرضیه ضدین او سرچشمه گرفته و حاصلش فرضیه جدلی اصالت ماده در توضیح تاریخ است. این فرضیه مانند سایر فلسفه های نظری هیچ وقت مرا مجاب نکرده است. نه تنها راهی برای اثبات آن وجود ندارد، بلکه خیلی از حوادث تاریخی یا با آن قابل توضیح نیست و یا معارض آن است. اگر انسان بخواهد به یک عامل عمده در توضیح تاریخ بشر قائل شود، آن عامل، در نظر من خصیصه «قدرت جویی و تشخص» در افراد و جوامع است.

عامل دوم مرامهای اشتراکی فرضیه ای اقتصادی است. با حوادث اخیر و وضع مادی کشورهای که قریب هفتاد سال پیرو فرضیه اقتصادی مارکس بوده اند، توضیح بیشتری در نادرستی و ناتوانی این فرضیه زائد بنظر می رسد.

عامل سوم عامل اخلاقی و آرمانی ست، یعنی تمایل افراد عادی بشر به برطرف ساختن ظلم و تبعیض اجتماعی و برقرار ساختن عدل و تساوی. این عامل هنوز بجاست و

به گمان من همیشه بجا خواهد بود. عدل از مقولات ضروری اخلاقی ماست. این کششی که کمونیزم در اروپای سالهای ده و بیست و سی داشت و در ایران پس از جنگ جهانی دوم نزدیک به تمام ذهنهای مستعد و آرمانخواه را در کنار عده‌ای معترض حرفه‌ای و زیاده‌جو بسوی خود کشید، در درجه اول کشش عامل اخلاقی و آرمانی این مرام بود. امید آن که نظامی برقرار شود که در آن هر کس بر حسب توانش بکوشد و بر حسب نیازش از رفاه اجتماعی بهره‌مند شود و کسی بر کسی مزیت بیجا نفرشد، امید آن که تبعیض و مزایای موروثی و زورگویی جای به عدل و مساوات و آزادی بسپارد، امید آن که غم نان و غم مسکن و غم تربیت فرزند امروز ما را آشفته و فردای ما را نگران ندارد. آری، این امیدها بود که مشوق عمده مردم در اقبال به مرام اشتراکی شد، نه فرضیه‌های مشکوک فلسفی و اقتصادی این مرام. همان‌طور که سرخوردگی و بازگشت بسیاری از مؤمنان اولیه این مذهب نیز باز احساس ضربت به امیدهای اخلاقی و معنوی آنان بود، یعنی کشف این نکته که گروهی که علمدار حقیقت بخشیدن به آن جامعه آرمانی و عدالت‌سرشت بودند، خود از پیروی آن قصور می‌ورزیدند و در میان آنان قدرت‌جویی و نابرابری و گوش به بیگانه داشتن رواج داشت.

اما شعله این امید فرومردنی نیست و نباید گمان برد که آنچه در شرق اروپا و شوروی پیش‌آمده پایان نهضت‌های عدالت‌جویی و برابری‌طلبی است. بی‌شک جنبش‌های دیگری به این امید در غرب و شرق روی خواهند نمود.

ویلفرد مادلونگ  
ترجمه حشمت مؤید

## متون بازیافته عربی درباره تاریخ امامان زیدی طبرستان و دیلمان و گیلان

### سخنی کوتاه درباره کتاب و مؤلف آن

مقاله زیر ترجمه پیشگفتاری است بقلم پرفسور ویلفرد مادلونگ، استاد دانشمند عربی و اسلام‌شناسی در دانشگاه اکسفورد؛ بر کتاب اخبار ائمة الزیدیه فی طبرستان و دیلمان و گیلان<sup>۱</sup> که بکوشش ایشان فراهم آمده و از طرف ناشر آلمانی فرانکس شتاینر (Franz Steiner) بطبع رسیده است (در سلسله «نصوص ودراسات»، شماره ۲۸، بیروت ۱۹۸۷، ۳۷۷ صفحه متن عربی و فهرس سه گانه نامها و امم و قبائل و جایها، و ۲۳ صفحه پیشگفتار به انگلیسی). چون ایرانیانی که در رشته تاریخ سرزمینهای جنوب دریای مازندران و فرقه زیدیان امامی آن دیار تحقیق می کنند ممکن است نسخه این کتاب را ندیده باشند و آن را باسانی نیابند، به نظر رسید که انتشار ترجمه پیشگفتار استاد مادلونگ که خود شامل جمیع اطلاعات بسیار دقیق و لازم در مورد زیدیان مذکور و نسخه‌شناسی کتاب حاضر است از هرگونه معرفی و بررسی دیگر سودمندتر خواهد بود.

استاد مادلونگ از متخصصان ممتاز جهان در عقاید و تاریخ متکلمان و فرقه‌های اسلامی بویژه زیدیه و اسمعیلیه و شیعه اثنی عشری، و صاحب چند کتاب و مقالات فراوان در این رشته‌ها می باشند. ایشان تحصیلات خود را در دانشگاه هامبورگ پایان رسانیده‌اند و پیش از قبول کرسی دانشگاه اکسفورد، از ۱۹۶۴ تا ۱۹۷۷ استاد تاریخ اسلام در دانشگاه

\* *Arabic Texts Concerning the History of the Zaydī Imāms of Tabaristān, Daylamān and Gilān.* Collected and Edited by Wilferd Madelung. Beirut Texte und Studien. Band 28, Beirut, 1987.

شیکاگو بودند. در آن زمان یک سال مرخصی دانشگاهی خود را برای مطالعه و تحقیق در ایران گذراندند و یک بار نیز برای شرکت در کنفرانس تاریخ که در همدان منعقد گشته بود به ایران سفر نمودند. از جمله تألیفات ایشان کتاب «امام القاسم بن ابراهیم و عقاید دینی زیدیان» است به آلمانی (برلین ۱۹۶۵) و کتاب «اندیشه‌های مذهبی در ایران اوائل اسلام» (*Religious Trends in Early Islamic Iran*) که مجموعه‌ی خطابه‌هایی است که چند سال پیش در دانشگاه کلمبیا القاء نمودند (نیویورک ۱۹۸۸). کتاب دیگر ایشان مجموعه‌ی بیست مقاله است در مباحث مذاهب و فرق اسلامی در قرون وسطی (*Religious Schools and Sects in Medieval Islam*) که قبلاً در مجلات گوناگون به زبانهای آلمانی و انگلیسی منتشر گشته بوده است و در ۱۹۸۵ در سلسله کتابهای Variorum تجدید چاپ شده است.

کتاب حاضر شامل هشت متن کمیاب مهم مربوط به تاریخ زیدیه طبرستان است که در یمن و نقاط دیگر بدست آمده و نخست بار در این کتاب بطبع رسیده است. معرفی هشت متن مزبور در مقاله زیر آمده است. این کتاب نه فقط از نظر فن و یراستاری علمی نمونه کم مانند دقت و صحت است که از حیث پاکیزگی چاپ و حروف چینی و نفاست کاغذ هم می‌تواند سرمشقی ممتاز محسوب شود.

زیر نویسهای شماره دار این مقاله ترجمه از اصل انگلیسی است. زیر نویسهایی که با علامت ستاره و غیره مشخص گشته، در اصل مقاله ضمن متن آمده است، ولی من برای سهولت مراجعه خوانندگان و احتراز از انباشتن متن فارسی با عنوانهای غیر فارسی آنها را به حاشیه نقل نموده‌ام.

### پیشگفتار

متونی که در این مجلد فراهم آمده و اینک نخست بار بطبع می‌رسد، منابع دست اول تاریخ حکومت علویان و زیدیه است در سرزمینهای جنوب دریای خزر از قرن سوم/ نهم تا اوائل قرن هفتم/ سیزدهم. بیشتر این متون یا بقلم افرادی از جامعه زیدیان نواحی خزر است یا مستقیماً بر اساس آثار آنان نوشته شده است. در نتیجه زوال جامعه زیدیان طبرستان در آغاز دوره صفوی، آثار مکتوب ایشان تقریباً بدون استثنا فقط در میان زیدیان یمن محفوظ مانده است. در واقع تمام دستنویسهای که در این مجموعه از آنها استفاده شده است در اصل متعلق به یمن است.

دو جامعه زیدی طبرستان و یمن به رغم بُعد مسافت، دست کم در پاره‌ای از ادوار تاریخ با یکدیگر روابط نزدیک داشته‌اند. مؤسس امامیه زیدی یمن الهادی الی الحق یحیی (متوفی ۲۹۸/ ۹۱۱) نخست به طبرستان رفت و کوشید که در آنجا مستقر شود و

بعدها داوطلبان زیدی طبری الاصل در یمن از او پشتیبانی کردند. زیدیان نواحی غربی طبرستان در رویان و کلار و چالوس قبلاً به اصول فقه مکتبی که جدّ الهادی، یعنی القاسم بن ابراهیم الرّسی (متوفی ۲۴۶ / ۸۶۰) تأسیس کرده بود و به قاسمیه شهرت داشت، گرویده بودند. حتی هنگامی که امام زیدی طبرستان الناصر للحق الأطروش (متوفی ۳۰۴ / ۹۱۷) در میان دیلمیان و گیلیان نواحی غربی تر در فقه اصولی اندکی متفاوت تعلیم کرد که در نتیجه پیروانش بعدها ناصریه خوانده شدند، قاسمیه طبرستان هویت خود را نگاهداشتند و برای قیادت گروه خویش چشم انتظار به اخلاف قاسم دوخته بودند، و سرانجام به امامت دوپسر و جانشین ابراهیم، یعنی محمد المرتضی (متوفی ۳۱۰ / ۹۲۲) و احمد الناصر لدین الله (متوفی ۳۲۲ / ۹۳۴) در یمن گردن نهادند. یک قرن بعد دو تن از امامان طبرستان یعنی دو برادر بَطحانی، المؤید بالله احمد (متوفی ۴۱۰ / ۱۰۲۰) و ناطق بالحق ابوطالب (متوفی در حدود ۴۲۴ / ۱۰۳۳) قواعد فقه قاسمیه را تهذیب بیشتری کردند. هر چند که این دو تن فقط پس از مرگ در میان زیدیّه یمن امام شناخته شدند، آثارشان بالمآل در میان ایشان اعتباری عظیم یافت. در سال ۴۳۷ / ۱۰۴۵-۴۶ یکی از علویان طبرستان موسوم به الناصر ابوالفتح الدیلمی (متوفی ۴۴۴ / ۵۳-۱۰۵۲) امام زیدیان یمن گشت. در اوائل قرن ششم / دوازدهم زیدیّه یمن امامت ابوطالب الاخیر (متوفی ۵۲۰ / ۱۱۲۶) را که از اخلاف المؤید و فرمانروای گیلان و دیلمان بود برسمیت شناختند و یکی از اعقاب الهادی را به نیابت از جانب او در یمن پذیرفتند. در طی این قرن بخش عمده آثار زیدی سرزمین طبرستان بوسیله علمای زیدی ایران که به یمن سفر می کردند و علمای یمن که از سفرهای خود به مراکز علمی زیدی در شمال غربی ایران بر می گشتند به یمن منتقل گشت. در آغاز قرن هفتم / سیزدهم زیدیان طبرستان رسماً امامت المنصور بالله عبدالله بن حمزه یمنی (متوفی ۶۱۴ / ۱۲۱۷) را پذیرفتند. آخرین سندی که منشأ آن جامعه زیدیان طبرستان است و در کتاب حاضر بطبع می رسد در این روزگار نوشته شده است و آن عبارت از نامه یوسف الجیلانی از لاهیجان مورخ ۶۰۷ / ۱۲۱۰ می باشد.<sup>۱</sup>

از این ببعد روابط میان زیدیان طبرستان و یمن رو به کاهش نهاد هر چند که کاملاً مقطوع نگشت. بنابر گزارش منابع یمنی در سال ۶۷۴ / ۷۶-۱۲۷۵ امام یمنی المتوکل علی الله المظفر بن یحیی داعیان خود را برای برقراری اتحاد نزد زیدیّه گیلان و دیلمستان فرستاد و بعضی از علمای ایشان امامت او را پذیرفتند.<sup>۲</sup> تفحص بیشتر در آثار زیدیّه یمن در این تاریخ ممکن است منجر به کشف اطلاعاتی جدید درباره جامعه نواحی خزر گردد

هرچند محتمل بنظر نمی‌رسد که گزارشهای مفصلی مشابه متونی که در این کتاب بطبع رسیده است هرگز بدست آید. تاریخ زیدیه طبرستان در قسمت اعظم قرن هفتم / سیزدهم نظر به عدم وجود مآخذ غیر زیدی مبهم مانده است. در خصوص سالهای اوائل قرن هشتم / چهاردهم، وصفی که ابوالقاسم کاشانی از گیلان نوشته است،<sup>۳</sup> دست کم اطلاعاتی در باب تاریخ بقای دودمانهای علوی در آن سرزمین بدست می‌دهد. در نیمه دوم سده مزبور کتاب تاریخ طبرستان و رویان و مازندران تألیف ظهیرالدین مرعشی، که بدبختانه بخشهای اولیه آن از میان رفته است، تصویر روشنی از رواج مذهب زیدی در آن سرزمین و سهمی که آن مذهب هنوز در تحولات سیاسی برعهده داشته به یادگار گذاشته است. سید علی بن امیر کیای ملاطی که از اعقاب سید علی بن محمد غزنوی مذکور در مکتوب یوسف الجیلانی بوده است، به پیروی از یک سنت دیرین زیدی فریضه اعلان الامر بالمعروف و النهی عن المنکر را با پشتیبانی گروهی از تائبان علوی و زیدی بر عهده گرفت، و چون در ۷۶۹ / ۱۳۶۸ لاهیجان را تصرف نمود علمای زیدی آن شهر با او بعنوان امام بیعت کردند و شهادت دادند که وی شرایط پنج‌گانه امامت را تماماً بجا آورده است. تنها یک نفر که ناراضی بود به رشت هجرت کرد.<sup>۴</sup> پس از درگذشت سید علی در ۷۸۱ / ۱۳۷۹-۸۰ دیری نپایید که جانشینان او پیوند خانوادگی را یگانه پایه حکومت خویش ساختند. جای شک است که در میان آنها کسی شرط لازم امامت را که تبحر در علوم دینی بوده است احراز کرده باشد. ظهیرالدین مرعشی راجع به رفتار علمای زیدی در برابر حکام متأخر خاندان امیر کیائی در حقیقت هیچ گزارشی نداده است. می‌توان احتمال داد که علمای مذکور پشتیبانی خود را از آنان، بعنوان حکامی که از آل علی بوده و در غیبت مدعی جامع الشرایط مقام امامت، صاحب حق فرمانروایی بوده‌اند همان‌گونه که در ازمنه قدیمتر نیز واقع شده بوده است، دریغ نداشته‌اند.

وجود تعدادی نسخ خطی که به دست زیدیان طبرستان در آخرین دوره بقای جامعه مزبور نوشته شده بوده و اخیراً کشف شده است، شاهد این واقعیت است که سنت علمی زیدی در تمام طول این مدت و نخستین دهه‌های قرن دهم / شانزدهم باقی و برقرار مانده بوده است. این دستنویسها به طرز خاصی تنظیم شده و دارای یادداشتها و توضیحاتی است غالباً به فارسی یا گویشی محلی که بطور پراکنده بر صفحات نسخه نوشته شده و هرکدام بوسیله یک خط به واژه مورد توضیح در متن وصل شده است. از جمله این دستنویسها دو نسخه از کتاب الابانه تألیف ابوجعفر الهوسمی، قاضی روزگار امام ابوطالب الناطق است. راجع به فقه الناصر الاطروش با تفسیر جزئیات،<sup>۵</sup> و نیز چند کتاب



تفسیر قرآن بر طبق عقاید زیدی.<sup>۶</sup> دستنویسهای این مکتب همچنین گرایش زیدیان طبرستان را به شیعه امامیه در نیمه اول سده دهم / شانزدهم تأیید می کند. در آخرین تفسیر قرآن متعلق به این دسته مخطوطات که در سال ۱۵۵۴/۹۶۱ پایان یافته است، اثری از عقاید زیدی مشهود نیست و گاهی اشاره به تعالیم امامیه در آن دیده می شود.<sup>۷</sup>

بنا بر گفته قاضی نورالله شوشتری، امیر کیائی سلطان احمد خان و اکثر رعایای زیدی او در ۲۷-۱۵۲۶ / ۹۳۳ از مذهب زیدی تبری کردند.<sup>۸</sup> در نسخه های خطی یمن بسیاری آگاهیهای تازه راجع به زیدیان طبرستان تا قرن ششم / دوازدهم هست که در هیچ مأخذ دیگری موجود نیست. در حقیقت از میانه قرن چهارم / دهم به بعد، یعنی آخرین تاریخی که ابن اسفندیار مکرراً از تحولات دیلمان و گیلان یاد کرده است، نوشته های مزبور یگانه منبع تاریخ حکومت علویان در این سرزمین است و این واقعیتی است که هنگام قضاوت در باره نقائص این منابع، مثلاً سبک ناهموار و ناهماهنگ و غالباً ملخص گونه که در گزارش حکومت امامان اختیار شده است و بطور کلی سکوتشان در باره زمانهای فاصل میان حکومتهای مزبور و همچنین تمایلی که به نقل حکایات اخلاقی دارند، باید در مد نظر محققان باشد. بعضی از متون زمانهای متأخر، بویژه تذکره امامان تألیف المحدثی، مفصلاً از متون قدیمتر نقل و اقتباس کرده اند.

در کتاب حاضر برای احتراز از شرحه کردن غیر لازم متون بمنظور تفکیک بخشهایی که صرفاً مناسبت با تاریخ سرزمینهای جنوب دریای خزر دارند، اکثر متون مزبور را تماماً نقل کرده ام با وجود آن که این روش ناچار منجر به مکرراتی چند گشته است.

## متون

### الف

کتاب المنتزع من الجزء الاول من الكتاب المعروف بالتاجی فی اخبار الدوله الدیلمیه من تألیف ابی اسحاق ابراهیم بن هلال الکاتب الصابی (گزیده بخش نخست کتاب التاجی در اخبار دولت دیلمی تألیف ابواسحاق ابراهیم بن هلال صابی) (متوفی ۳۸۴ / ۹۹۴).  
خبر وجود این گزیده تاریخ مفقود ابواسحاق صابی در باره آل بویه در یک دستنویس یمن نخست بار در فهرست کتابخانه متوکلیه صنعا درج شد.<sup>۹</sup> نظر به این که فهرست مزبور در خارج از یمن بندرت منتشر شده بود، محققان از وجود آن آگاه نشدند تا زمانی که خبر آن بار دیگر توسط خلیل یحیی نامی در گزارش مأموریتش موسوم به البعنه المصربه لتصویر المخطوطات العربیه فی بلاد الیمن، قاهره ۱۹۵۲، ص ۳۱، و سه سال پس از آن در مقاله

«مخطوطات الیمین» بقلم فؤاد سید در مجله معهد المخطوطات العربیة، ۱ (۱۹۵۵)، ص ۲۰۰، منتشر گردید.

محتویات این جزء باز یافته کتاب صابی را م. م. س. خان در مقالات زیر شناسانده است:

۱ - «دستویس گزیده ای از کتاب التاجی تألیف ابواسحاق الصابی»، عربیکا، ۱۲ (۱۹۶۵)، ص ۲۷-۴۴.

۲ - «محتویات دستویس کتاب التاجی ابواسحاق الصابی»، در مجله مطالعات اسلامی، \* ۸ (۱۹۶۹)، ص ۲۴۷-۲۵۲.

۳ - «پژوهشی در گزیده کتاب التاجی ابواسحاق الصابی»، عربیکا، ۱۷ (۱۹۷۰)، ص ۱۵۰-۱۶۰ و ۱۸ (۱۹۷۱)، ص ۱۹۴-۲۰۱.

و نیز در دو مقاله زیر از نویسنده این پیشگفتار: «ابواسحاق الصابی راجع به علویان طبرستان و گیلان»\*\* (شامل ترجمه قسمتی از کتاب مورد بحث)؛ و «یادداشت‌های بیشتر درباره کتاب التاجی تألیف الصابی»<sup>□</sup>

یگانه دستویس شناخته شده این بخش از کتاب التاجی در مخطوطه شماره ۱۴۵ فقه الهادویه محفوظ در کتابخانه متوکلیه در مسجد اعظم صنعا باقی مانده که بدنبال بخشهای سوم و چهارم کتاب فقه الجامع الکافی تألیف ابوعبدالله العلوی جا گرفته است. مأموران مصری عکسبرداری مخطوطات عربی در یمین میکروفیلم این متن را به دارالکتب قاهره تسلیم نمودند و اکنون زیر شماره ۲۳۵ مجموعه میکروفیلمهای دارالکتب نگهداری می‌شود. ۱۰ چاپ حاضر بر اساس نسخه ای از این میکروفیلم آماده شده است. برگ ۹ راست میکروفیلم قدری محو و ناخواناست و من آن را با اصل دستویس صنعا در تابستان ۱۹۶۸ در شهر مزبور مقابله کردم.

این دستویس که تاریخ کتابت آن از قرن هفتم / سیزدهم عقبتر نمی‌رود بلکه با احتمال زیاد متعلق به زمانی دیرتر است، دقیق نبوده دارای بسیاری غلطهای صریح و افتادگیهای کم اهمیت است و خیلی کم نقطه گذاری شده است که در نتیجه قراءت

### \* Islamic Studies

\*\* Wilferd Madelung, "Abū Ishāq al-Sābī on the 'Alīds of Tabaristān and Gilān", *Journal of Near Eastern Studies* XXVI (1967) pp. 17-57

□ Wilferd Madelung, "Further Notes on Šabī's Kitāb al- Tājī", *Islamic Studies* IX (1970), pp. 81-88.

درست اسامی غیر عربی در موارد فراوان دشوار گشته است. پیداست که مسود اصلی خود از عهدهٔ خواندن این نامها بر نیامده بوده و لهذا کوشیده است که آنها را عیناً به شکل نسخهٔ سرمشق بنگارد. ولی اصلاح عمدهٔ متن از طریق سنجش چند بخش آن با دیگر متون موجود میسر است. گزارش ابواسحاق صابی دربارهٔ برقراری حکومت زیدی در طبرستان به دست حسن بن زید (ص ۷ سطر ۱۵ تا ص ۹ سطر ۱۰) تحریر فشردهٔ گزارش طبری است<sup>۱۱</sup> و همچنین شرحی که دربارهٔ نبرد نهایی محمد بن زید آورده (ص ۱۰۱ سطر ۷ تا ۱۶) مأخوذ از روایت طبری است.<sup>۱۲</sup> از سوی دیگر ابن ظافر در کتاب *الدول المنقطعه* شرح حکومت علویان در طبرستان را از کتاب *التاجی* گرفته است هر چند که وی معمولاً متن الصابی را به میزانی قابل ملاحظه کوتاه می کند. برای سنجش این دو متن، کتاب *التاجی* با کتاب ابن ظافر، از دستنویس کتاب *الدول المنقطعه* آمبروزیانا، گ ۶، بهره برده ام.<sup>۱۳</sup> امام المنصور عبدالله بن حمزه در کتاب *الشافی* خویش پاره‌ای از بندها و اشعار کتاب *التاجی* را نقل نموده است. از کتاب *الشافی* دو دستنویس در مسجد اعظم صنعا موجود است و من برای مقابلهٔ اقتباسات مذکور از میکروفیلم این دو دستنویس، موجود در دارالکتب قاهره زیر شماره‌های ۲۳۴ و ۲۱۶۸، استفاده نمودم.<sup>۱۴</sup> پاره‌ای از ابیات با اختلافاتی در گزیده‌های کتاب *الافاده* تألیف ابوطالب الناطق که ذیل «ج» در متون این کتاب شناسانده ام، و در کتاب *سیمط الال* فی شعر الال تألیف اسمعیل بن محمد،<sup>۱۵</sup> و در تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، اثر ظهیرالدین مرعشی و در دیگر کتب مطبوع آمده است. در مدتی که کتاب حاضر را برای چاپ آماده می کردم، محمد حسین الزبیدی متن این گزیده را در چاپی که هر چند دارای حواشی است ولی از دقت بی بهره است، زیر عنوان *المنتزع من کتاب التاجی لابن اسحاق الصابی* در ۱۹۷۷ در بغداد منتشر نموده است.

## ب

*سیر ائمه مختاره من کتاب المصابیح*، زندگینامه‌های امام یحیی بن عبدالله و امام الناصر الأطروش، گرفته از کتاب *المصابیح* تألیف ابوالعباس الحسنی که شامل سیرت پیغمبر و امامان زیدی تا روزگار الناصر الأطروش می باشد.<sup>۱۶</sup> ابوالعباس احمد بن ابراهیم الحسنی که معلم امامان طبرستان ابوعبدالله المهدی، و المؤید، و ابوطالب الناطق، و گویا در حدود اواسط قرن چهارم/دهم صاحب شهرتی بوده است، پیش از اتمام کتاب *المصابیح* وفات یافت. بخش دوم کتاب *المصابیح* را، که دو زندگینامهٔ مطبوع در کتاب حاضر را از آن بر گرفته ام، شاگرد وی ابوالحسن علی بن بلال تمام کرده ولی پیداست

که از موادی که استادش گرد آورده بوده، بهره برده است.<sup>۱۷</sup>  
چاپ حاضر بر اساس چهار دستنویس زیر فراهم شده است:  
Milan, Ambrosiana A 55 = A که در هشتم ذی‌العقدۀ ۱۰۶۹ / ۲۸ ژوئیه ۱۶۵۹  
تمام شده است.\*

Ambrosiana B 83 = B، مورخ ۱۰۵۴/۱۶۴۴\*\*.  
C = دستنویس کتابخانه متوگلیه مسجد اعظم صنعا که میکروفیلم آن در دارالکتب  
قاهره، زیر شماره ۸۱ هست. این دستنویس به دستور المنصور عبداللّه بن حمزه (متوفی  
۱۲۱۷/۶۱۴) نوشته شده است. رک. قائمه، ص ۴۶.

D = دستنویس مسجد اعظم صنعا که میکروفیلم آن در دارالکتب قاهره زیر شماره  
۲۲۳۲ هست. کتابت این نسخه در ۹۸۶/۱۵۷۸ انجام یافته است. رک. قائمه، ص ۴۶.  
الحجوری بخشهای مفصلی از این دو زندگینامه را در روضه الاخبار نقل نموده است.  
(رک. ح). من در چندین جا متن الحجوری را بر قراءت چهار نسخه اساس به دلیل  
خطای آشکار آنها ترجیح داده‌ام. البته ممکن است که متن الحجوری در موارد مزبور  
مبنی بر تصحیحات خود الحجوری باشد، نه مأخوذ از دستنویسی بهتر.

### ج

سیر ائمه مختاره من کتاب الافاده، زندگینامه‌های یحیی بن عبداللّه، الناصر  
الاطروش، و ابو عبداللّه المهدی، گرفته از کتاب الافاده فی تاریخ الائمه الساده، تألیف  
امام ابوطالب الناطق بالحق (متوفی در حدود ۴۲۴/۱۰۳۳)، که مجموعه‌ای است از  
زندگینامه‌های امامان زیدی تا زمان عبداللّه المهدی.<sup>۱۸</sup> در سه شرح حالی که من از  
کتاب الافاده در مجموعه حاضر آورده‌ام، ابوطالب الناطق فقط باندازه‌ای محدود بر کتاب  
المصابیح تألیف استادش اتکاء کرده است. شرح حال الناصر الاطروش و ابو عبداللّه  
المهدی مأخوذ از این منبع بخصوص نفیس است.

دستنویسهای اساس چاپ حاضر عبارتند از:

Berlin Or. Fol. 1300 = A مشخصات این نسخه را آهلوارت در «فهرست نسخ  
عربی کتابخانه سلطنتی برلین»<sup>۱۹</sup> ج دهم، ص ۲۱۰، شماره ۹۶۶۶ آورده و تاریخ

\* cf. E. Griffini, "Lista dei Manoscritti Arabi della Biblioteca Ambrosiana di Milano", *Rivista degli Studi Orientali*, XXX (1910), pp. 571 f.

۱۸ همان اثر، بقلم گریفینی نی، در *Rivista...* IV (1912), p. 1033

۱۹ W. Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*.

کتابت آن را سال ۱۰۰۰ / ۱۵۹۱ ذکر کرده است. Berlin, Glaser 37 = B. تاریخ اتمام این دستنویس ۱۱۳۳ / ۱۷۲۱ است و آهلوارت در «فهرست نسخ عربی...»، ج دهم، ص ۲۰۹، شماره ۹۶۶۵ آن را معرفی کرده است.

Leiden Or. 2616(1) = C. در ۱۰۷۴/۶۴-۱۶۶۳ کتابت شده است.\*  
 Vatican Arab, 1159 = D. این نسخه در قرن یازدهم / هفدهم نوشته شده و لوی دلا ویدا در «فهرست مخطوطات عربی اسلامی کتابخانه واتیکان»\*\* ص ۱۷۳ آن را شناسانده است.

## د

نُخب من کتاب جلاء الابصار، گزیده‌هایی از کتاب جلاء الابصار تألیف حکیم ابوسعید المحسن بن محمد کارامه الجُشمی البیهقی (متوفی ۴۹۴ / ۱۱۰۱)، متکلم معتزلی که در اواخر عمر به زیدیه پیوست.<sup>۱۹</sup> جلاء الابصار که در اصل عبارت از ۶۰ مجلس بوده که وی در مسجد جُشم، در نزدیکی بیهق، در سالهای ۴۷۸- / ۴۸۱-۸۸ / ۱۰۸۶ ایراد کرده بوده، بصورت اصلی ظاهراً باقی نمانده است. اما گزیده مشروحه از آن را یکی از زیدیان یمن موسوم به احمد بن سعدالدین المِسوری (متوفی ۱۰۷۹ / ۱۶۶۸) زیر عنوان کتاب تحفة الابرار من اخبار العترة الاطهار فراهم کرده است. بخشهایی از این کتاب اخیر در مجلد حاضر عرضه می شود که مربوط است به برادران علوی حسن و محمد بن زید و امام المؤید و امام الناطق.

دستنویسهای زیر اساس نشر حاضر است:

Vienna, National Library, Glaser 12, fol.3-39 = A که در ۱۱۴۵ / ۱۷۳۲-۳۳ کتابت شده است. رک. «فهرست خطی مجموعه گلاسر» (Glaser) در وین، تدوین م. گرونرت (M.Grunert).

Ambrosiana F. 278, fol. 165 ff = B. ابن اسفندیار در ضمن شرح حال المؤید صریحاً از کتاب جلاء الابصار نقل کرده است.<sup>۲۰</sup> مقابله دو شرح احوال المؤید و الناطق

\* cf. C. Landberg, *Catalogue de Manuscrits arabes provenant d'une bibliothèque privée a El-Medina et appartenant a la maison E. J. Brill*, no. 251; M.J. de Goeje and Th. W. Juynboll, *Catalogus Arabicorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*, Editio Secunda, II, p. 63 under no. 912; Voorhoeve, *Handlist*, p. 122.

\*\* C. Levi della Vida, *Elenco dei Manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana*.

مطبوع در کتاب حاضر با متن تاریخ طبرستان<sup>۲۱</sup> این احتمال را پیشنهاد خاطر می‌کند که ابن اسفندیار بیشتر آگاهی خود را در خصوص این دو امام زیدی از کتاب الحاکم الجشمی گرفته است. در چند جا متن چاپی ابن اسفندیار را می‌توان از روی گزیده‌های المِسُورِی اصلاح کرد. بیشتر ابیات و نیز اطلاعات مربوط به دو برادران علوی حسن و محمد بن زید که در گزیده‌های کتاب جلاء الابصار هست در تاریخ طبرستان هم نقل شده است.<sup>۲۲</sup> اما این قسمتها را ابن اسفندیار با احتمال زیاد نه از کتاب جلاء الابصار بلکه از مأخذ دیگری که مؤلفان هر دو اثر می‌شناخته‌اند، اقتباس نموده است.

ه

کتاب یوسف بن ابی الحسن الجیلانی الی عمران بن الحسن الهمدانی - نامه دانشمند زیدی یوسف بن ابی الحسن الجیلانی از لاهیجان که دانشمند یمنی عمران بن الحسن بن نصر العُذری الهمدانی بسال ۱۱/۶۰۷-۱۲۱۰ دریافت داشته است. این نامه که در پاسخ مکتوبی از عمران نوشته شده، اطلاعاتی می‌دهد در باب امامان زیدی طبرستان و جامعه زیدیان پس از ابوطالب الناطق تا هنگام تحریر نامه به دست یوسف. یوسف گیلانی پیشوایی امام معاصر یمنی منصور بالله عبدالله بن حمزه را پذیرفته از عمران درخواست می‌کند که نزد امام برای او و برای مصلحت زیدیان طبرستان شفاعت کند.

دستنویسهای نشر حاضر :

A = Vienna Glaser 12, fol. 40-47. در این نسخه متن نامه بدنبال تحفة الابرار احمد بن سعدالدین المِسُورِی (بالا، ذیل د، دستنویس A) آمده است. مسوری در مقدمه خویش می‌نویسد که نسخه متعلق به عمران را از امام المؤید بالله محمد بن قاسم در ۱۰۴۸/۳۹-۱۶۳۸ دریافت داشته و نسخه خود را از روی آن سواد برداشته است. تاریخ دستنویس ۱۱۴۵/۳۳-۱۷۳۲ است.

B = مسجد اعظم صنعا، متوکلیه، شماره ۱۴۵ فقه الهادویه. متن حاضر بدنبال بخش موجود کتاب التاجی الصابی (بالا، ذیل الف) آمده است. در میکروفیلم بخش مزبور محفوظ در دارالکتب قاهره (میکروفیلم شماره ۲۳۵، برگ ۱۶-۲۲) قرار دارد هر چند که وجود آن در فهرست میکروفیلمهای مخطوطات یمن ذکر نشده است. در این دستنویس آغاز و انجام نامه افتاده است. متن دستنویس را محمد بن حسین الزبیدی در پایان بخش کتاب التاجی که خود نشر کرده است و قبلاً بدان اشاره کردم، آورده است.

C = Ambrosiana A 55, fol. 106-111. \*<sup>۲۳</sup> گریفی نی در فهرست خود اشتباهاً

\* cf. Griffini, "Lista", *RSO*, III (1910) pp. 573 f.

مخاطب نامه را نویسنده آن پنداشته است. همو تاریخ تحریر این دستنویس را حدود ۱۷۰۰ / ۱۱۰۰ تخمین زده است.

## و

پاره‌ای از الرسالة العالمیه بالاذله الحاکمیه تألیف المنصور بالله عبدالله بن حمزه (متوفی ۶۱۴ / ۱۲۱۷). این رساله را امام المنصور در دفاع خود از سرکوبی خونین فرقه مطرفیه که مورد انتقاد خرده‌گیران واقع گشته بوده، نوشته است. وی به موردی مشابه در باب اسماعیلیان اشاره و استدلال می‌کند که اغلب صاحب‌نظران زیدی ترک مخاصمت و هرگونه پیوند صلح را با این ملحدان ممنوع شمرده‌اند. مؤلف در تحکیم نظر خویش، استدلال یوسف الجیلانی، عالم لاهیجان، را علیه قاضی ابو مضر نقل می‌کند که فقیهی مشهور و شارح کتاب الزیادات امام المؤید<sup>۲۳</sup> در فقه بوده و ترک مخاصمت با اسمعیلیان را جائز می‌دانسته است. یوسف الجیلانی در طی ردّ خویش تعدادی از ائمه را هم از گروه «سابقون» و هم از گروه «مقتصدون» و همچنین علمای معروف زیدی را یاد می‌کند که هرگونه پیوند آشتی با اسماعیلیان را حرام خوانده‌اند. این پاره از رساله المنصور در کتاب حاضر چاپ شده است.

نشر این متن بر اساس دستنویسهای زیر است :

Ambrosiana B 62 = A. این دستنویس تمام رساله المنصور عبدالله بن حمزه را دارد و بتخمین گریفی نی در سده یازدهم / هفدهم کتابت شده است.\*

Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Glaser 14 = B. این دستنویس شامل «جوابات» گوناگون امام المنصور قاسم بن محمد (متوفی ۱۰۲۹ / ۱۶۲۰)، که ضمن آن مکرراً از متون قدیمتر نقل قول شده است، می‌باشد. پاره رساله المنصور عبدالله بن حمزه مطبوع در کتاب حاضر در دو موضع از این دستنویس (که صفحه بندی نشده است) تماماً نقل گشته است. حرف B نشانه موضع اول است.

Munich, Glaser 14 = C. حرف C نشانه موضع دوم دستنویس قبلی است.

## ز

سیر ائمه مختاره من کتاب الحدائق الوردیه فی مناقب ائمة الزیدیه. زندگینامه‌های امامان منطقه طبرستان از کتاب بالا، تألیف حمید بن احمد المَحَلّی (متوفی ۶۵۲ / ۱۲۵۴). این کتاب ادامه موضوع کتاب المصایح ابوالعباس الحسنی و کتاب الافاده

\*cf. Griffini, "Lista", RSO, IV (1912), p. 1024.

ابوطالب الناطق است در گردآوری سیر امامان زیدی تا روزگار مؤلف. ۲۴ در زندگینامه‌هایی که این‌جا بطبع می‌رسد المحلّی از آثار کهنتر موجود در زمان خود بهره بسیار برده است. در ذکر سیرت یحیی بن عبدالله از مقاتل الطالبیین ابوالفرج اصفهانی و کتاب الافاده الناطق اقتباس شده است. زندگینامه‌های الناصر الاطروش و ابوعبدالله المهدي نیز مبنی بر گزارش الناطق است. المحلّی در تحریر سیرت ابوطالب الناطق از کتاب جلاء الابصار حاکم الجشمی بهره برده و منبع عمده او در سیرتهای الحسین الناصر، الهادی الحقیّنی، و ابوالرضا کیسومی نامه یوسف الجیلانی بوده است ولی اطلاعاتی هم از منابع دیگر بر گزارش چند مأخذ مذکور افزوده است. سیرت المؤید بالله مبنی بر یک سیره ظاهراً مفقود آن امام است از مؤلفی که نامش یاد نشده و در زمانی پیشتر نوشته شده بوده است. مؤلف سیره مزبور با احتمال یحیی بن الحسین الحسنی المرشد بالله (متوفی ۱۰۸۴-۸۵/۴۷۷) بوده است. ۲۵ یکی از مشخصات کتاب المحلّی اقتباسات فراوان از نامه‌ها و تألیفات امامان است که وی در ضمن زندگینامه‌ها گنجانیده است. سیرت یحیی بن عبدالله در نشر حاضر که از بخش اول کتاب المحلّی برگرفته شده، بر اساس دستنویسهای زیر است:

London, British Museum Or. 3812 = A. وصف این دستنویس در مجلد «تتمه» (Supplement) فهرست ریو، ص ۳۲۸ ببعده، شماره ۵۳۳ دیده می‌شود. تاریخ دستنویس ذوالعقده ۹۷۲/ ژوئن ۱۵۶۵ است.

Ambrosiana D 297 = B. رک. فهرس المخطوطات العربیه فی الامبروزیانا بمیلان، الجزء الثاني، القسم الاول، قاهره ۱۹۶۰، ص ۴۹. برخلاف قول مؤلف فهرست صلاح الدین المنجد، این دستنویس بخش دوم کتاب المحلّی را نیز شامل است.

Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Glaser 86 = C. تاریخ این دستنویس ۱۰۵۸/ ۱۶۴۸ است.\*

British Museum Or. 3785 = D. در ۴ رجب ۱۰۷۳/ ۱۲ فوریه ۱۶۶۳ کتابت آن پایان یافته است. ریو در مجلد «تتمه»، ص ۳۳۰، شماره ۵۳۵ آن را شناسانده است.

E = مسجد اعظم صنعاء = میکروفیلم ۲۱۳۶ دارالکتب قاهره، قائمه، ص ۱۶. از جمله نسخه‌هایی است که پس از انقلاب یمن در ۱۹۶۲ ضبط شده و در مسجد اعظم

\* cf. R. Strothmann, "Die Literatur der Zaiditen", *Der Islam*, 1 (1910), p. 361; E. Gratzl, "Die arabischen Handschriften in der... Staatsbibliothek zu München", *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, XXII (1917), p. 198.



نگاهداری می‌شود. تاریخ اتمام آن رمضان ۶۳۹/ مارس ۱۲۴۲ در زمان حیات مؤلف است. خط این دستنویس بنظر می‌رسد که همان خط دستنویس وین، گلاسر ۱۶، باشد که بخش دوم الحداثی الوردیه را شامل است. در خاتمه نسخه کتاب خود را با نام منصور بن اسعد الیونسی الحرازی معرفی می‌کند. رک A در زیر. در مقایسه متن مقال الطالبین ابوالفرج اصفهانی از چاپ احمد صقر، قاهره ۱۳۶۸/ ۱۹۴۹، استفاده شده است.

متن دیگر زندگینامه‌ها که در بخش دوم الحداثی الوردیه آمده، بر اساس دستنویسهای زیر تهیه شده است.

Vienna Glaser 16 = A. این دستنویس در جمادی الثانی ۶۳۹/ دسامبر ۱۲۴۱ پایان رسیده و کتاب آن را با اصل نسخه مؤلف مقابله کرده است. کتاب نسخه منصور بن اسعد الیونسی الحرازی ظاهراً همان کسی است که چند ماه بعد نسخه E از بخش اول کتاب المحلی را، احتمالاً برای یک نسخه کامل دیگر، استنساخ نموده است.

British Museum Or. 3786 = B که ریو در «تتمه»، ص ۳۲۹، شماره ۵۳۴ معرفی کرده است. بتخمین ریو در قرن هشتم / چهاردهم کتابت شده است. متن این دستنویس بیشتر از سایر نسخه‌ها با استثنای A قابل اعتماد است و در پاره‌ای موارد قراءت آن صریحاً بر قراءت A هم مزیت دارد.

British Museum Or. 3813 = C، ریو آن را در «تتمه»، ص ۳۳۱، شماره ۵۳۶ شناسانده و تاریخ کتابت را قرن یازدهم / هفدهم تخمین زده است.

Ambrosiana D 297 = D، همان دستنویس B بخش اول است.

E = دارالکتب قاهره، تاریخ ۸۶۷، دوم. نسخه عکس یک دستنویس صنعاست که در شعبان ۱۳۵۱/ دسامبر ۱۹۳۲ پایان یافته است. رک. دارالکتب المصریه، فهرس الکتب التي وردت الى الدار ۱۹۳۰-۱۹۳۷، الجزء الثامن، ص ۱۱۶.

در زندگینامه المؤید، گزیده‌های کتاب سیاست المریدین وی با متن همان کتاب که در دستنویس آمبروزیانا C 186, fol. 134-141 موجود است\* مقابله شده است. در زیرنویسها حرف S نشانه دستنویس آمبروزیانا است. کتاب دعوه از المؤید با متنی که در روضة الاخبار تألیف الحجوری، جلد ۴، نسخه شماره ۵۹۸۲ پاریس، برگهای ۲۳۵-۲۳۸ آمده، مقابله شده است (رک. «ح» در زیر). در چند مورد معدود که ضمن زیرنویسها

مشخص گردیده است، متن الحجوری بر نسخه کتاب المحلی ترجیح داده شده است. باقی موارد تفاوت الحجوری در زیر نویسه‌ها قید نگشته است.

## ح

نخب من کتاب روضة الاخبار، گزیده‌هایی از بخش چهارم کتاب روضة الاخبار و کنوزالاسرار که ابو محمد یوسف بن محمد الحجوری در ۶۲۷/ ۱۲۳۰ تألیف کرده است. وی در بخش چهارم دایرة المعارف خویش تاریخ عمومی اسلام را شرح داده و در آن سیرت ائمة زیدی را در موارد مناسب درج کرده است. این شرح حالها اکثراً مأخوذ از کتاب المصابیح ابوالعباس الحسنى بوده مطلبی افزون بر گزارش او ندارد. ولی در نکات مربوط به شرح حال المؤید، الحجوری اطلاعاتی ارائه می‌دهد که مکمل زندگینامه آن امام به روایت الحدائق الوردیه است. الحجوری بر سیرت ابو عبدالله محمد بن الحسن الحقیقی علوی، که در زمره راویان المؤید بوده است، و امام ابوالحسن علی بن جعفر الحقیقی علوی یادداشتی افزوده که آن را از کتاب انساب ابوالغنائم (که به دست ما نرسیده است) گرفته است. امام الحقیقی مذکور در این موضع المهدی الحقیقی پدر الهادی الحقیقی است. الحقیقی راوی که ظاهراً نسبتی دور با امام مذکور دارد، تا کنون از منابع دیگر شناخته نشده است. وجود او ممکن است آشفتگی منابع زیدی در باره دو امام حقیقی را دامن زده باشد.<sup>۲۶</sup> نسبنامه دو فرد علوی مزبور که الحجوری آورده است بنظر می‌رسد که ناتمام باشد.

نسخه مورد استفاده، نسخه کتابخانه ملی پاریس، دستنویسهای عربی، شماره ۵۹۸۲ است.\* هویت این اثر را که سابقاً گمان می‌رفت بخش چهارم تاریخ مسلم (مُسلِم) اللّجی است، در مقاله خود بعنوان «هویت دو دستنویس تاریخ یمنی»\*\* روشن کرده‌ام.

در رسم الخط چاپ حاضر املاى رسمى امروزی بجای املاى کهنه متداول در نسخ خطی اختیار شده است از قبیل تحریر الف به جای الف مقصوده قدیم (هارون، القاسم، ثلاثمائه بجای هرون، القاسم، و ثلاثمائه) و استفاده از حرف ی به جای همزه و قس علی ذلک بدون قید در حاشیه. واژه‌های منقوط در بیشتر دستنویسها فقط گهگاهی دارای

\* Paris, Bibliothèque Nationale, arab. 5982

\*\* Wilferd Madelung, "The Identity of two Yemenite Historical Manuscripts", *Journal of Near Eastern Studies* XXXII (1973), pp. 179 f.

نقطه است. تنها در مواردی که صحت قراءت کلمه‌ای در متن شک پذیر بود نقطه گذاری متفاوت با آن را در حاشیه دقیقاً قید نمودم. توضیحات لغوی بین سطور دستنویسها را تنها در صورتی که مفید اطلاع تاریخی بیشتری بودند در حاشیه نقل کردم.

### یادداشتها:

- ۱- برای اطلاع از جزئیات این تحوّل تاریخی رک.
- W. Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, pp. 153-222 and "The Alid Rulers of Ṭabaristān, Daylamān and Gilān," *Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici* (Ravello 1966), pp. 483-92.
- ۲- یحیی بن الحسین بن القاسم، غایات الامانی، بتصحیح سعید عبدالفتاح عاشور و محمد مصطفی زیاده، یکم، ص ۶۱ (سطر ۱۵ الجبل است، نه الجبل).
- ۳- cf. H. L. Rabino di Borgomale, "Deux descriptions du Gilān du temps des Mongols", *Journal Asiatique CCXXVIII* (1950), pp. 325-33.
- ۴- ظهیرالدین مرعشی، تاریخ گیلان و دیلمستان، بتصحیح منوچهر ستوده، ص ۴۱.
- ۵- دستنویس کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۶۶۲۳، معرفی شده بوسیلهٔ محمد تقی دانش پژوه: «دو مشیخه زیدی»، نامهٔ مینوی، تهران ۱۳۵۰، ص ۸۸-۱۷۹؛ و دستنویس کتابخانه مجلس ایران، شماره ۲۳۵ خوبی. دستنویس اخیر را عبدالحسین حائری در فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی، جلد هفتم، ص ۳۸۴-۳۸۸ معرفی کرده و اشتهاً کتاب الناصریات تألیف المنصور بدرالدین پنداشته است. دانش پژوه در مقالهٔ «دو مشیخه زیدی»، ص ۱۸۸، آن را بدرستی ابانۀ الهوسمی معرفی نموده است. شرحی که در این نسخه مندرج است شرح الابانه بقلم خود هوسمی نیست که نسخه‌های یمنی آن در مونیخ و میلان و جاهای دیگر موجود است، بلکه مبنی است بر زوائد الابانه تألیف شمس الدین محمد بن صالح الجیلانی که گویا در حدود سال ۷۰۰/۱۳۰۰ زنده بوده است. در باب او، رک. «دو مشیخه»، ص ۱۷۳، ۱۸۲، ۱۸۴.
- ۶- من از وجود نسخه‌های زیر آگاه می‌باشم: *Manisa Genel Kitablik*، شماره ۱۲۷ که در آن یادداشت‌هایی از سالهای ۸۹۷/۱۴۹۲ تا ۹۱۸/۱۵۱۲ دیده می‌شود؛ کتابخانه مجلس، شماره ۵۶۵۶ (کپی این هر دو نسخه در کتابخانه دانشگاه تهران موجود است. رک. فهرست میکروفیلمهای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تألیف محمد تقی دانش پژوه، ص ۳۰۱-۳۰۸)؛ کتابخانه ملی ملک، شماره ۲۷۷. تفسیر ابی الفضل الدیلمی در یک کتابخانه خصوصی در نجف در دو جلد محفوظ است که در ۸۷۱/۱۴۶۷ و ۸۷۶/۱۴۷۲ تمام شده است. مؤلف این تفسیر ابوالفضل بن شهر قویر بن بهاء الدین یوسف بن ابی الحسن الدیلمی الجیلانی در اواخر قرن هشتم/ چهاردهم می‌زیسته است. رک. الدررعه الی تصانیف الشیعه، جلد چهارم، ص ۲۵۸-۲۵۶. دانش پژوه نسخه‌های چند کتاب ادبی و صرف و نحوی را نیز شناسانده است که ظاهراً بوسیلهٔ زیدیان سرزمین طبرستان نوشته شده است، رک. «دو مشیخه»، ص ۱۷۹.
- ۷- نسخهٔ کتابخانه مجلس سنا، شماره ۱۷۵۱۷. بعضی از یادداشتها که بعداً به متن افزوده شده است دارای تاریخ ۹۶۲-۹۶۶/۱۵۵۵-۱۵۵۷ می‌باشد.
- ۸- مجالس المؤمنین نورالله شوشتری، تهران ۱۲۹۹، ص ۴۱۱.
- ۹- فهرست الخزانة المتوکلّیه، ص ۱۴۳.

- ۱۰- رک. قائمه بالمخطوطات العربيه المصوّره بالميكروفيلم من الجمهوريه العربيه اليمنيه. قاهره ۱۹۶۷، ص ۴۹.
- ۱۱- تاريخ الرسل والملوك، چاپ دخويه و ديگران، سوم، ص ۱۵۲۴-۱۵۳۱.
- ۱۲- طبری، تاريخ الرسل والملوك، سوم، ص ۲۲۰۱.
- ۱۳- cf. W. Madelung, "The Identity of two Yemenite Historical Manuscripts", *Journal of Near Eastern Studies* XXXII (1973), pp. 175-79.
- ۱۴- قائمه، ص ۲۴.
- ۱۵- نسخه‌هایی که در دسترس من بود و برای مقابله از آن استفاده نمودم عبارت است از: نسخه‌های شرقی موزه بریتانیا، ۲۴۲۶ که ریو در جلد «تتمه» (Supplement) فهرست خود، ص ۴۵۷، شماره ۶۷۳، معرفی کرده است؛ دیگر، نسخه‌های شرقی موزه بریتانیا، شماره ۳۹۶۹، ریو، «تتمه»، ص ۴۵۸، شماره ۶۷۴؛ و نسخ شرقی لیدن، ۲۶۱۲، رک. P. Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in the Netherlands*, p. 122.
- ۱۶- برای مطالب آن رک. *Der Imam al-Qāsim*, p. 174.
- ۱۷- همان اثر، ص ۱۷۲.
- ۱۸- برای اطلاع از زندگینامه‌های مندرج در این کتاب رک.:
- R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, pp. 106 f.
- ۱۹- در باب او، رک. *Der Imam al-Qāsim*, pp. 187 f.؛ و دانش پژوه، «ذیلی بر تاریخ اسمعیلیه»، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، هفدهم (۱۳۴۴)، ص ۲۹۹، یادداشت ۳.
- ۲۰- ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، تصحیح عباس اقبال، ج یکم، ص ۱۰۱.
- ۲۱- همان اثر، ج یکم، ص ۹۸-۱۰۲.
- ۲۲- همان اثر، ج یکم، ص ۹۴-۹۶ و ۲۳۲-۲۵۹.
- ۲۳- cf. E. Griffini, "Die Jüngste ambrosianische Sammlung arabischer Handschriften", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXIX (1915), p. 67 n. f.
- ۲۴- برای اطلاع از محتویات این نسخه رک. مجلد «تتمه» فهرست ریو، ص ۳۲۹، و نیز Strothmann, *Das Staatsrecht*, pp. 106 ff.
- ۲۵- cf. *Der Imam al-Qāsim*, p. 185.
- ۲۶- cf. *Der Imam al-Qāsim*, p. 208, n. 366.

# برگزیده ها

سمیدی سیرجانی

## نہان گشت کردارِ فرزنانگان\*

اکنون ضحاک مالک بلامنازع تخت و تاج شاهنشاهی ایران است و فرمانروای بی رقیب جان و مال مردمی که با پای خود به سراغش رفته اند و با دست خود تاج شہریاری بر فرقتش نہادہ اند.

جلوس ضحاک بر تخت سلطنت بسادگی صورت می گیرد، بی هیچ مراسم شاهانہ ای. در شاهنامہ جلوس ہمہ شہریان با جشنہای پرشکوہ و شادی خلایق ہمراہ است و ہرپادشاهی در مراسم تاجگذاری با ایراد خطابہ ای شاهانہ برنامه کار خویش را در حضور بزرگان و سران ملک خطاب بہ افراد رعیت اعلام می کند. اما جلوس ضحاک بر تخت شاهنشاهی ایران شوم است و آثار نحوستش از نخستین لحظات ہویدا. نہ بارعامی و نہ جشن و سروری. از راہ می رسد و بر تخت سلطنت مملکتی آباد و مرفہ قدم می نہد. سرزمین پر ناز و نعمتی کہ بازی روزگار- و بہ عبارتی دقیقتر غرور ابلہانہ جمشید و بدسلیقگی سران قوم و نادانی مردم و بالاخرہ تمہید ابلیس کہنہ کار- نصیب ضحاک تازی کردہ است محصول تلاشہای چندین سالہ طہمورث و جمشید است. طہمورثی کہ دیوان مردم آزار را بہ بند کشیدہ و در شکاف کوہہا و اعماق غارہا زندانی کردہ است، و جمشیدی کہ با ابتکارات خویش بر رونق ملک و رفاہ رعیت افزودہ

• بنقل از: ضحاک ماردوش، از شاهنامہ فردوسی، گزارش از سمیدی سیرجانی، چاپ دوم، تہران ۱۳۶۸، ص ۹۰-۸۰. مؤلف، کتاب را بہ «فرزندان ستم ستیز ایران: فرانک‌ها، فریدون‌ها و کاوہ‌ها» تقدیم کردہ است.

است.

تازی خونخوار نه ملت ایران را لایق حضور در مراسمی می‌داند و نه برای فرهیختگان و بزرگان کشور ارج و بهایی قایل است تا در حضورشان خطبه‌ای بخواند و اعلام برنامه‌ای کند و مشورت و تأییدی طلبد؛ و حق دارد، که تکیه‌گاهش نه تأیید مردم است و نه بیعت سران ملت. او سرچشمه را دریافته است. همه قدرتش منبث از عنایت مرشد کهنه کار صاحب تدبیری است که با یک اشاره چشم خرد خلاق را می‌بندد و همه را با شور و شوقی تعجب‌انگیز هوادار جان‌نثار او می‌کند.

باری ضحاک بر تخت شاهنشاهی ایران می‌نشیند و با جلوس منحوس او همه چیز رنگ می‌بازد و همه کارها وارونه می‌شود:

پراگنده شد کام دیوانگان	نهان گشت کردار فرزنانگان
نهان راستی، آشکارا گزند	هنر خوار شد، جادویی ارجمند
به نیکی نبودی سخن جز به راز	شده بر بدی دست دیوان دراز

یک بار دیگر این سه بیت را بخوانید و هنر ایجاز فردوسی را دریابید. بسیارند شاعران و نویسندگانی که به توصیف جوامع استبدادی و حکومت‌های فریبگر پرداخته و صدها صفحه مطلب نوشته‌اند، اما بعید است کسی توانسته باشد در سه بیت مختصر بدین جامعیت خصوصیات اختناق و استبداد را توصیف کند. اساس حکومت ضحاک بر فریب خلاق نهاده است، در قلمرو چونین حکومتی شجاعت و صراحت خوار است و تملق و ریا نقد رایج بازار. مردم فریب خورده خودباخته دلیران حق‌پرست از جان گذشته را دیوانه می‌خوانند و شیادان فریبگر منفعت‌جو را عاقل مآل‌اندیش. حکومت وحشت با خونریزیهای بیدریغ و پروایش مردم را می‌ترساند؛ و دروغ و ریا فرزندان خلف ترس و وحشتند. در جامعه وحشت زده خودباخته، بیم جان فریاد اعتراض در حلقوم خلاق می‌شکند و دست همتشان را می‌بندد. مملکت تبدیل به گورستان خاموشان می‌شود و عشرتکده کرکس فطرتانی که بعنوان مهربان مرکز قدرت به جان ملت می‌افتند و با حرکات وارونه و احکام «دیوانه» خویش با سرنوشت افراد رعیت بازی می‌کنند و کسی زچون و چرا دم نمی‌تواند زد، که در محیط دیورده عقل و فضل معزول است. لازمه چونین حال و هوایی رواج دروغ است و قحط فضیلت. مردم از فضایل بریده شخصیت باخته از بیم جان یا به سودای نان با فریادهای دیوانه‌وار دیوان همصدا می‌شوند و بیان حقایق منحصر به صحبت‌های درگوشی می‌گردد که حق نشاید گفت، جز زیر لحاف.

جبار خودپسند مردم گش، سرهای آزاده به تعظیم خم نگشته را کانون فتنه می‌پندارد و

بر تن باقی نمی‌گذارد. مردم صاحب فکر و فضیلت را مزاحم قدرت مطلقه خود می‌داند و اگر به چوبه دار و نطع اعدامشان ننشاند، به سیه‌چال فراموشی شان می‌افکند، تا چاپلوسان فرومایه دادِ دلی دهند و با قبضه کردن کارها بازیگر میدانهای اقتصاد و صنعت و سیاست شوند و مردم و مملکت را به خاک تباهی و فقر و فساد بنشانند.

مشخصات حکومت وحشت جز اینهاست؟ و این همه را فردوسی در سه بیت گنجانده است، بار دیگر بخوانید و مکرر بخوانید.

اینک ضحاک تازی بر تخت شاهنشاهی ایران نشسته است، درباریان فرومایه‌ای که بزار از فضیلت و پرستشگران قدرتند، برای تقرب بیشتر به فکر خدماتی درخشانتر افتاده‌اند:

دو پاکیزه از خانه جمشید	برون آوریدند لرزان چو بید
که جمشید را هر دو خواهر بُدند	سربانوان را چو افسر بدند
ز پوشیده رویان یکی شهرناز	دگر پاکدامن به نام ارنواز
به ایوان ضحاک بردندشان	بدان اژدهافش سپردندشان
بپروردشان از ره جادویی	بیاموختشان کژی و بدخویی
ندانست خود جز بد آموختن	جز از کشتن و غارت و سوختن

منظور راویان داستان - اعم از فردوسی و کسانی که پیش از فردوسی به جمع و حفظ اخبار گذشتگان همت گماشته‌اند - از این دو خاتون حرمسرای جمشیدی چیست؟ آیا درباریان فرومایه در لباس دلالت محبت، واقعاً دو زیباروی حرم سلطنتی را برده و به آغوش هوس ضحاک سپرده‌اند؟ یا روایت جنبه کنایی دارد؟ اگر منظور زیبارویان حرم است، چرا باید به معاشران بزم عشرت کژی و بدخویی بیاموزند و عیش خوش تازی خونخوار را با کج‌تابی و بدلعابی معشوقگان تباه کنند. درست است که ضحاک جز از کشتن و غارت و سوختن هنری ندارد و مصاحبانش باید بمقتضای طبع و سلیقه او عمل کنند، اما، برای مقاصد - البته عالیه - و اهداف شاهانه‌ای از این دست نژخیمان و جلادان و آدمکشان کم نبوده‌اند. نه در ایران و نه در موبک از دشت تازیان آمده ضحاک. نکنند منظور از این دو پاکیزه‌روی حرمسرای، دو منبع قدرتی است که طبعاً در اختیار فرمانروا قرار می‌گیرد، سپاه و خزانه؟ نکنند شاه تازه با تسلط بر خزاین جمشیدی و سپاه گوش به فرمانش، به جان خلائق افتاده است، و ثروت ملی را صرف تباہکاری می‌کند و نیروی نظامی را بجای مرزبانی به جان ملت می‌اندازد؟

اکنون ضحاک مسلط است و کامروا. تنها مزاحم رامش و کامش دو مار بر کتف

رُسته اند، کنایه از طبیعت خونخوار شهریار مستبد، مارانی که خوراکی جز مغز تازه نمی‌پسندند آنهم مغز جوانان.

چنان بُد که هر شب دو مرد جوان  
خورشگر ببردی به ایوان اوی  
چه کهتر چه از تخمهٔ پهلوان  
همی ساختی راه درمان اوی  
بکشتی و مغزش بپرداختی  
مر آن اژدها را خورش ساختی

اگر خونخواری و خونریزی حدی ندارد تحمل مردم ستم‌پذیر که دارد. ملت ستم‌کشیدهٔ ایران اسیر دست ضحاک است و ضحاک تازی اسیر دست ماران بر کتف رُسته‌اش، مصاحبان دایمی و به عبارتی موکلان عذاب ابدی. مگر نه این است که حرص جهانجویی و جاه‌طلبی تا لب گور همراه فرزند بینوای آدم است.

خوراک روزانهٔ ماران مغز دو جوان است. هر بامداد باید دو تن از جوانان پای تخت قربانی شوند تا ماران ضحاک آرام گیرند. فردوسی اشاره‌ای به طول زمامداری ضحاک نکرده است، اما با تصور جوامع محدود و شهرهای کم جمعیت آن روزگاران می‌توان مجسم کرد که اشتهای سیری‌ناپذیر ماران ضحاک چه به روزگار مردم آورده است. بندرت خانه و خانواده‌ای از برکات حکومت لبریز از عدالت و رأفت ضحاک بی‌نصیب مانده است، اما فریادی از مردم بر نمی‌خیزد. ملت به رهبر و پیشوا نیازمند است و در انتظار از جان‌گدشته‌ای که علم مبارزه بر دوش گیرد تا جماعت پیشوایرست زیر علمش سینه‌زنند و بردستگاه جابر ضحاک بشورند. ضحاک مسلط است و رعب خونخواریش در اعماق جانها لرزه افکنده، و سایهٔ شوم ذرخیمان‌ش بر سر آحاد رعیت سنگینی می‌کند. در محیطی که فرصت طلبان دست بیعت به ضحاک داده‌اند و آزادگانی که پای فرارشان نبوده در کنج عزلت خزیده‌اند و مردم جرأت ندارند سخن دل بر زبان آرند، انتظار شورش و قیام‌پوچ است و نامعقول.

شاید در آن فضای مسموم خفقان‌زده کم‌نبوده‌اند کسانی که با شعار مرد میدان رضاییم و تسلیم تیر قضا، حکومت ضحاک و ضحاکیان را سرنوشت محتوم و ابدی ملت ایران پنداشته و دست از هر تلاشی کشیده‌اند. اما با همهٔ ستمهای ضحاک و کشتارهای بیدریغش روح ایران هنوز زنده است و در فعالیت. و مظهر این روح آزادی و ستم‌ستیزی دو جوانمرد نژاده:

دو پاکیزه از کشور پادشا  
یکی نامش ارمایل پاکدین  
دو مرد گرانمایهٔ پارسا  
دگر نام گرمایل پیش‌بین  
سخن رفت هرگونه از بیش و کم  
چنان بُد که بودند روزی بهم



زیبیدادگر شاه و ازلشکرش  
 یکی گفت «ما را به خوالیگری  
 وزآن پس یکی چاره‌ای ساختن  
 مگر زین دو تن را که ریزند خون  
 وزآن رسمهای نه اندر خورش  
 ببايد بر شاه رفت، آوری  
 زهر گونه اندیشه انداختن  
 یکی را توان آوردن برون»

آری، این دو نجیب‌زاده ایرانی که به حکم پاکدینی کشتن جوانان بیگناه را روا نمی‌دارند و به فیض پیش‌بینی و آینده‌نگری از عواقب شوم چونین حکومت آدمی‌خواری باخبرند و می‌دانند دوام سلطهٔ این جادوگر مردم فریب چه مصیبت هولناکی برای ایران و ایرانیان خواهد بود، به چاره‌جویی بر می‌خیزند و در روزگار تاریک بیداد و وحشت چاره را منحصر بدین می‌بینند که بعنوان خوانسالاری و خوالیگری در فضای خون آلودهٔ دربار رخنه کنند و از هر دو قربانی روزانه یکی را نجات دهند؛ باشد که همین جوانان از کام اجل جسته انبوه گردند و قطره‌ها تبدیل به سیلی بنیان‌کن شود. و چون از ذائقهٔ لذت‌جو و طبیعت شکمبارهٔ ضحاک خبر دارند، برای تقرب به دربار سلطنت به آموختن آشپزی می‌پردازند و شناختن انواع خوراکیها و دیگر فنون مطبخ.

برفتند و خوالیگری ساختند  
 خورش خود بی اندازه بشناختند  
 و پس از تکمیل هنر آشپزی به خدمت خورشخانهٔ شاه در می‌آیند.

خورش‌خانهٔ پادشاه جهان  
 گرفت این دو بیدار خرم‌نهان  
 چه وظیفهٔ دشواری است بقصد نجات ملت در دستگاه جبار ستم‌پیشه خدمت کردن، خون خوردن و جان به خطر افکندن و محکوم خلاق شدن.

چو آمد بهنگام خون ریختن  
 ز شیرین روان اندر آویختن  
 از آن روزبانان مردم‌گشان  
 گرفته دو مرد جوان را کشان،  
 زنان پیش خوالیگران تاختند  
 ز بالا به روی اندر انداختند

اینک نوبت امتحان دو آزادهٔ تازه‌ای رسیده است که در لباس خوانسالاری و خوالیگری در مرکز بیداد نفوذ کرده‌اند و باید با دست خود به زندگی هموطن بیگناهی پایان دهند تا بیگناه دیگری نجات یابد. و چه دردی موج می‌زند در نگاه معنی‌داری که با هم رد و بدل می‌کنند.

پر از درد خوالیگران را جگر  
 همی بنگرید این بدان، آن بدین  
 از آن دو یکی را بپرداختند  
 برون کرد مغز سر گوسفند  
 پر از خون دو دیده، پر از کینه سر  
 ز کرداد بیداد شاه زمین  
 جز این چاره‌ای نیز نشناختند  
 بیامیخت با مغز آن ارجمند

یکی را به جان داد زنهار و گفت  
 نگر تا نباشی به آباد شهر  
 بجای سرش زان سربسی بها  
 نگر تا بداری سر اندر نهفت  
 تورا از جهان کوه و دشت است بهر  
 خورش ساختند از پی اژدها

شاید این سؤال به آزار خاطر بسیاری پردازد که این دو نجیب زاده، یعنی ارمایل و گرمایل به چه استحقاقی مشمول تمجید فردوسی شده‌اند؟ دو عالیجناب رفته‌اند و خدمت جبار زمانه را پذیرفته‌اند و از مقربان حضرتش شده‌اند تا با دست خود جوانان هموطن را به خاک و خون کشند؟ گیرم بجای دو نفر یک نفر را بکشند، در هر حال قاتلند، و هیچ آدمکشی مستحق القابی از قبل گرانمایه و پاکیزه و پارسا نیست. پاسخش این است که در واپسین سالهای قرن بیستم و حال و هوای روزگار فعلی نمی‌توان درباره‌ی گذشته‌ای دور، دورانی اساطیری قضاوت کرد. جامعه‌ی بشری در این دو بیست سیصد سال اخیر دستخوش تحولات عمیق و تندی شده است، در جهان امروز مجلسی به نام سازمان ملل داریم و مجامعی بعنوان پاسداران حقوق بشر. دنیای امروز بهم پیوسته است و بندرت ممکن است دیکتاتوری پیدا شود که بتواند با شستشوی مغزها مردم را به تعبد و اطاعت خود وادارد. برای قضاوت کار این دو نجیب‌زاده‌ی آزاده باید حال و هوای دوران اساطیری را در صحنه‌ی خیال مجسم کرد، و مردم جاهل عوامی که گوش جانشان منحصرأ با یک زبان و یک صدا آشنایی دارد: زبان زور و فریاد تحکم. زمانه‌ای که هر گردن کلفت بزنی بهادری می‌تواند محله‌ای را فرق کند و با دشنه و تبرزینش به جان خلائق افتد. مردمان هنوز بدان مرحله از فهم و فرهنگ نرسیده‌اند که زیر بار زورگویان نروند و مرگ را با همه‌ی تلخیهایش بر دم زدن در محیط اختناق و استبداد ترجیح دهند. برای حکومت بر همچو مردمی می‌باید ذاتاً قساوت‌پیشه بود و جمعی از قداره‌بندان را با تخصیص مزایایی به خدمت گرفت. دوران سلطه‌ی ضحاک را در نظر آورید. مردم مقهور قدرت او یند و مرعوب روزبانان و آدمکشانی که زیر علمش گرد آمده‌اند. و مبلغان و مدیحه‌سرایان فرومایه او را مظهر قدرت و احياناً خشم خدا معرفی کرده‌اند. در چنان فضایی تکلیف آزادگان و بخردان چیست؟ با چاپ و توزیع شبنامه به مبارزه برخیزند؟ با مهاجرت از وطن و پناهندگی به کشورهای دیگر معرف حکومت جور و استبداد او شوند؟ با تحصن در سازمان ملل یا سفارتخانه‌های بیگانه فریاد بی‌پناهی و دادخواهی سردهند؟ با تحریر مقاله و نگارش داستان مردم را متوجه حقوق بشری و حیثیت انسانی خود کنند؟ با اعتصابی همگانی چرخهای دستگاه ستمش را از کار بیندازند؟ اگر روزگار حکومت ضحاک با جهان قرن بیستم اندک شباهتی داشت، یقین داشته باشید که فردوسی لحنی

جز این برمی‌گزید. در جهان امروزه مدعی آزادی و انسانیتی که در دستگاه استبدادی خدمت کند و از نزدیکان دربار فرمانروای جبار شود، مستحق لعن و نفرین است با هر نیتی که بدان جا رخنه کرده باشد. افکار امروزین جهانیان حاضر به قبول دفاعیات این بوقلمون‌صفتان نیست که «اگر ما به جاسوسی و جلادی نمی‌پرداختیم دیگران می‌پذیرفتند و شدیدتر از ما عمل می‌کردند»، زیرا در هر صورت راه مبارزه یا فرار باز است.

روزگار ضحاک و حتی دوران زندگی فردوسی که مقارن حکومت محمود غزنوی است، ارزشهای خاص خودش را داشته است. مردم آن روزگار شاعر و ادیب را از لوازم دربار سلطنتی می‌دانسته‌اند و راه ارتزاق اصحاب فکر و قلم منحصر به خدمت خانی و حاکمی و شاهی بوده است اگر صاحب قدرتی در آن روزگاران ضامن تأمین معاش و ترویج آثار متفکران نمی‌شد، امروزه بسیاری از آثار ارزنده ما وجود خارجی نداشت. بنابراین نمی‌توان شاعر و نویسنده ده قرن پیش را محکوم کرد که چرا مدیحه‌سرایی کرده است. و حال آن که در روزگار ما که برای تأمین لقمه بخور و نمیری هزاران صراط مستقیم پیش پای شاعر است اگر ابلهی پیدا شود و مدیحه‌سرای قدرت حاکم شهر و کشورش گردد باید بجای صله، سُرَب مذاب در حلقومش ریخت.

در آن روزگاران زور و ستم، بزرگترین حامیان حقوق ملت‌ها، آزادگان گمنامی بوده‌اند که به نام طبیب مخصوص قدم به دربار می‌گذاشته‌اند تا در فرصتی مناسب با قطره زهری جان ملتی را خلاص کنند، مردم صاحب دل و جرأتی بوده‌اند که بعنوان محافظ و پاسدار گرد خوابگاه جبار مردمکش به نگهبانی می‌پرداخته‌اند تا در لحظه فرصت دشنه‌ای در سینه سخت‌تر از سنگش بکارند. در آن روزگاران سیاه، بشر دوستان آزاده چاره‌ای نداشته‌اند جز در لباس درباریان درآمدن و بنحوی ستم را تخفیف دادن یا وجود ستمکاره را به دیار عدم فرستادن.

خدا می‌داند - و شاید اهل درد بتوانند مجسم کنند - حالت زار این دو آزاده بزرگوار را در آن لحظه‌ای که ناچارند سر از تن بیگناهی جدا کنند بدین نیت که بیگناهی دیگر را نجات بخشند. باری،

از ایشان همی یافتندی روان	از این گونه هر ماهیان سی جوان
بر آن سان که نشناختندی که کیست	چو گردآمدی مرد از ایشان دو یست
سپردی و صحرا نهادیش پیش	خورشگر بدیشان بزی چند و میش
کنز آباد ناید به دل بَرش یاد	کنون گُرد از آن تخمه دارد نشان

در حالی که روح مقاوم ایرانی برای افکندن بنای ستم در کار تدارک نیروست، ضحاک بر ستم و زورگویی خود می‌افزاید. ظاهراً قربانیان معمول روزانه هوس خونریزی را تسکین نداده‌اند که به هر بهانه‌ای فرمان قتل صادر می‌کند، و داغ مخالف بر پیشانی بلند هر آزاده‌ی نفور از استبداد و ستمی می‌نهد و طعمه‌ای تازه به دم شمشیر دژخیمان می‌سپارد.

پس آیین ضحاک وارونه‌خوی چنان بُد که چون می‌بُدیش آرزوی  
 ز مردان جنگی یکی خواستی بکشتی که با دیو برخاستی  
 و برای کشتن آزادگان و سران و سرداران چه بهانه‌ای از این بهتر که هوای سرکشی  
 دارند و بقصد مقاومت در مقابل حکومت و برافکندن نظام جاری به توطئه پرداخته‌اند.  
 و ضحاک جز این چاره‌ای ندارد که این عاقبت حال همه‌ی جباران و خودکامگان  
 است. مملکت هرچه عقب افتاده و ملت هر قدر جاهل و بیخبر از کرامت بشری و حقوق  
 انسانی، به هر حال در هر زمان و هر زمینی هستند مردم رشید آزاده‌ای، با شعار مردانه  
 که «بنزدیک من در ستم سوختن - گوارتر از با ستم ساختن». اینان تن به تحمل ظلم و  
 فساد نمی‌سپارند و با فدا کردن جان گرمی پایه‌های کاخ استبداد را به لرزه می‌اندازند.  
 مردان جنگی در این بیت فردوسی همان مفهوم افراد مبارز را دارد در زبان امروزی ما.  
 فرمانروای قهار هر آزاده‌ی مبارزی را به دم شمشیر ستم می‌سپارد، بدین امید که ریشه‌ی قیام و  
 آزادی فروخشکد؛ غافل از این واقعیت که خون آزادگان زندگی بخشِ نخلِ آزادی ست.

در حکومت ضحاک مردم نه در کوی و برزن امنیت دارند و نه حتی در پستوی خانه.  
 مأموران خیره‌سرسقاوت پیشه‌اش هیچ حریم و مرزی نمی‌شناسند. ناجوانمرد خونخواری  
 که به دعوت ملت ایران قدم به سرزمینش نهاده و بر تخت شاهنشاهی تکیه زده است،  
 سرتاسر مملکت را نه ملک موروثی که غنیمت جنگی خود می‌داند و همه افراد رعیت را  
 بردگان بی ارزش خویشتن. از مرد و زن و صغیر و کبیر نمی‌گذرد. نه به کیش و آیینی  
 پایند است تا ترس از خدا و عقاب آخرت از ستم بازدارد، و نه به قضاوت مردم وقتی  
 می‌نهد تا در بند آداب شهریاری و رعیت پروری باشد.

کجا نامور دختری خوبروی به پرده درون پاک، بی‌گفت و گوی  
 پرستنده کردیش در پیش خویش نه رسم کیی بُد، نه آیین کیش  
 اما ایران و ایرانی هم خدایی دارد، خدایی که شیشه را در بغل سنگ نگه می‌دارد، و  
 فریدون آزاده را در امواج بلاخیز کشتارهای ضحاک می‌

# خبرهای ایران‌شناسی

هاشم رجب زاده

شهرنشینی در اسلام

توکیو، ۲۳ تا ۲۸ اکتبر ۱۹۸۹

«شهریاران بود و خاک مهر بانان این دیار...»

حافظ

موج جهان‌نگری که در ژاپن همچنان رو به اوج است این بار پدیده‌شناسان کره‌خاکی را از ترک و تاجیک و فرنگی و زنگی در کنفرانسی یک هفته‌ای در توکیو گردهم آورد تا سنت دیرپای نشستن و گفتن و برخاستن را تازه کنند و در کنفرانس بالا بلندی با نام پر آب و تاب «شهرنشینی در اسلام» (Urbanism in Islam) دیده بسه دیدار یکدیگر روشن دارند و چشمها را به یافته‌ها و ره‌آوردهای تازه‌دانشی خیره سازند. ناگفته پیداست که بزرگان پژوهش و بینش که در سایه‌یک عمر دود چراغ، چشم تن را به سوسو انداخته و مغز را سوده و زیر بار سنگین علم فرسوده‌اند، همیشه چشم دیدن هم را دارند بویژه آن‌جا که باده و مطرب و گل جمله مهبیاست و کرسی سخنی در کنار و شنوندگان صبور در تالار که به حکم نزاکت علمی و ادب مجلسی، زبان بریده به کنجی نشسته‌صم بکم تا زبانشان در حکم بماند و سخنران در فرصت نیمساعته که در پهنشدت یک هفته برپایی کنفرانس یافته است جعبه جادویش را باز کند و هرچه دل تنگش می خواهد بگوید.

با این پیش درآمد آهنگین خواننده گمان نبرد که، خدای ناکرده، این برگ را دود دل گزارشگری دلخسته سیاه می کند نه مرکب ماژیک. گرفت و گیر کار در اوساکا مجال رفتن به توکیو را نمی داد و عنوان بحثها هم در «خبرنامه انجمن خاورمیانه شناسی ژاپن»

چندان چشمگیر نبود که قیل و قال مدرسه را چند روزی پشت سر بگذارم، تا کار کنفرانس پایان آمد و چند دفتر انبوه مقاله‌های داده شده به این مجلس را از دوست دانشمندی دریافت کردم و نکته‌های خواندنی در آن یافتم، و بویژه سایه‌روشنی از این پرسش و سخن که «شهر اسلامی» چگونه چیزی است. جز سخن دو سه پژوهنده زیرک که باسانی «سند» به دست نمی‌دهند، مقاله همه گردآمدگان مجلس در پنج دفتر تناور چاپ شده و به شیوه چنین کنفرانسهایی پیداست که جوهر کلام آنان در این نوشته‌ها آمده است و نگاهی به این برگها ما را با آنچه داشته‌اند و گفته‌اند آشنا می‌دارد.

انجمن تازه بنیاد و بلند پرواز خاورمیانه‌شناسی ژاپن گرداننده کنفرانس چند ملیتی «شهرنشینی در اسلام» بود، و با عطیه دست و دلبازانه وزارت فرهنگ کشور آفتاب قواره کار را چنان گرفته بود که در شمار و شعارشایسته «ژاپن، کشور شماره ۱» باشد.

کار کنفرانس به ۱۲ جلسه تخصصی و یک جلسه ویژه در میان روز چهارم، تقسیم می‌شد. در زمان واحد بیش از یک جلسه تشکیل نمی‌شد. پس میهمانان می‌توانستند در همه جلسه‌ها یا هر کدام که برگزینند، باشند، و از دورآمدگان هم در این میان به دیدار و گشت و گذار برسند. جلسه‌های مقاله خوانی و بحث را می‌توان در پنج گروه تخصصی زیر نهاد: روش‌شناسی و مطالعات شهری؛ برنامه‌ریزی شهری؛ اندیشه شهر و زندگی شهری؛ شهر و پیرامون و روستا؛ و شهر و مایه‌ها و نیروهای اجتماعی - سیاسی. در پایان هر جلسه جایی نیز برای سخن‌آوری و بحث دو نظریه‌پرداز در نظر گرفته شده بود.

عنوان جلسات دوازده‌گانه کنفرانس به شرح زیر بود:

- ۱: جنبه‌های تطبیقی در مطالعات شهری؛ ۲: متدولوژی در پژوهشهای شهری؛ ۳: برنامه‌ریزی شهری و بافت جامعه شهرنشین؛ ۴: اسلامی کردن شهرها؛ ۵: اندیشه روشنفکران مسلمان درباره شهر؛ ۶: شهرنشینی و راه و رسم زندگی؛ ۷: مناسبات میان جوامع شهری و روستایی؛ ۸: درون و پیرامون شهر در اسلام؛ ۹: شهرهای جدید در جریان دگرگونی اقتصادی؛ ۱۰: شهرنشینی و جنبشهای قومی - مذهبی؛ ۱۱: شهرها و قدرت؛ ۱۲: شبکه‌های درون شهری و جنبشهای مردمی.

\*\*\*

از مقاله‌های متعددی که دانشمندان و محققان کشورهای مختلف در این جلسات خواندند در این جا چند مقاله را که کم و بیش به گونه‌ای با کار «ایران‌شناسی» در ارتباط است در کمال اختصار نقل می‌کنیم:

در جلسه اول با عنوان «جنبه‌های تطبیقی در مطالعات شهری» دو سه مقاله خوب

خواننده شد که گیراترین آن سخن خانم ژانت ابولُغد Janet L. Abu-Lughod از دانشسرای نوین پژوهشهای اجتماعی نیویورک بود با عنوان «اسلامی بودن شهر در چیست؟» او با دیدی تطبیقی به این معما می‌پردازد و عنوان کنفرانس را مورد بحث قرار می‌دهد: «چگونه است که مطالب فراوان دربارهٔ ساختِ اندیشمندانهٔ آنچه که شهر اسلامی نامیده می‌شود در دست است، اما مقاله و کتاب و کنفرانس دربارهٔ شهر مسیحی، شهر بودایی و شهر هندو و شهر مشرکان... یا نداریم یا بسیار کم داریم؟ بجای آن، طبقه بندی شهرها بیشتر با خط و مرز قلمرو فرهنگی - جغرافیایی و دوره‌های تاریخی انجام می‌شود. چنان که، از نظر جغرافیایی - فرهنگی، شهرهای تپه‌ای ایتالیا، شهرهای یونانی یا رومی..... را ممتاز می‌سازیم، و از چنین شهرها باعتبار موقع تاریخی (شهر دورهٔ میانه، شهر مدرن و حتی شهر فراتر از مدرن) سخن می‌گوییم..... بر پایهٔ این الگو، می‌شد که در پرداختن به «دنیای اسلام» از شهرهای شمال آفریقا، شهرهای شبه جزیرهٔ عربستان، شهرهای منطقهٔ هلال خصیب، شهرهای اندونزی و جز آن سخن بگوییم..... نه به نام «شهر اسلامی».

«یک پاسخ به این پرسش بی‌پایه این است که بگوییم شرق‌شناسی "Orientalism" غربی این الگورا برای در طبقه نهادن اسلام و درآوردن تنوع آن در یک «نظام» کلیشه‌ای و ثابت، ساخته و پرداخته است که بیشترین فایدهٔ آن ایجاد زمینه‌ای است برای جلا و جلوه دادن تصویر پرآب و رنگ و پیشرفتهٔ شهرهای باختر زمین. بواقع اگر هم از «شهرنشینی» (urbanism) سخنی در میان نیاید، با گسترش دادن توجیهی که ادوارد سعید (Edward Said) در «شرق‌شناسی» پرداخته است، باز به این نتیجه می‌رسیم (Edward Said: *Orientalism*. New York, Random House, 1987)

«پاسخ دوم، که شاید ساده نماید، این است که بگوییم کلیشهٔ خاصی که در دهه‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۵۰ در مطالب و نوشته‌های قالبی شرق‌شناسی غربیان پرورانده شد، تقریباً تصادفی بوده است. نمونهٔ چندین شهر «قدیمی» که بوسیلهٔ جهان‌خواران فرانسوی هنگامی که شمال آفریقا را به قلمرو استعماریشان افزودند «کشف» شد، چارچوب ذهنی‌ای گردید که تعمیم خام [عنوان] شهر اسلامی بر کانون آن پرداخته شد.

«پاسخ سوم که وسوسه‌انگیزتر است، اما در این روزگار ماندن بر سر آن دشوارتر، این است که دست کم بخشی از کلیتی را دربارهٔ منطقه‌های یکسره ناهمگون جغرافیایی که اسلام بر آن حاکم است می‌انگارند، می‌توان در واقع در نفس این دین در جای یک ایدئولوژی یا در جای یک الگوی رفتار، دانست. اما برای روشن ساختن امر، کار تحقیقی

بیشتری باید، وگرنه گرفتار خطر درهم آمیختن بسیاری چیزهای ناهمگون - چه از نظر اقلیمی، یا فنی، یا اجتماعی و بنیادی، و نیز از نظر دینی و فرهنگی، می‌شویم و به بیراه نتیجه می‌گیریم که این همه را یکجا باید به اسلام نسبت داد.» خانم ابولغد آنگاه به مسأله شهر و شهرنشینی اسلامی باز می‌گردد و نسبت به این یک کاسه کردن و عنوان ساختگی دادن هشدار می‌دهد و بحث را بر پایه تطبیقی دنبال می‌کند، و به شهر در اروپای باختری در سده‌های میانه، سپس به شهر عربی - اسلامی در آن روزگار و پس از آن به شهرهای ژاپن می‌پردازد. نیز، این پژوهنده در برداشتهای واقع‌گرای خود نظر ساده‌گیر و کلی‌نگر غربیان را که وضع ژاپن دوره سپهسالاری (سالهای ۱۶۰۰ تا ۱۸۶۸) را با نظام فئودالی اروپای غربی سده‌های میانه همانند می‌دانند، نادرست می‌شناسد.

بسیم سلیم حکیم از دانشگاه دمان عربستان در سخنی زیر عنوان «سهم عرف در شکل دادن به شهر نمونه اسلامی» کوشید تا توجیهی از «تنوع در وحدت» در شهرهای کهن سرزمینهای قلمرو اسلام بدست دهد، و گفت که «وحدت» با مایه و مفهوم بنیادی شهر با عربها از عربستان به سرزمینهای گوناگونی که گشودند، برده شد، زیرا که این مفهوم در شهرهای مهد اسلام مانند مدینه پرورانه شده بود.....

سخن از «شهرنشینی و برنامه‌ریزی شهری در ایران دوره اسلامی؛ نگاهی به شهر جرجان (همان گرگان خودمان)»، تحقیق محمد یوسف کیانی از دانشگاه تهران بود، در این بخش نسیمی از دیار آشنا به مجلس آورد که بهره‌ای از آن را باز می‌خوانیم: «مقدسی (جغرافیدان مسلمان) سه گونه شهر در دوره اسلامی می‌شناسد: مصر، قصبه و مدینه، که معادل جدید آن شهر، مرکز استان و پایتخت است. اما یاقوت حموی شهرها را بر پایه اهمیتشان چنین درجه بندی می‌کند: ولایت (مرکز استان)، کوره (شهر)، رستاق (بخش)، تسوق (روستا) و قریه (دهکده).

«شهرهای اسلامی بطور کلی به سه بخش عمده تقسیم می‌شد: کهن‌دز، شهرستان و رباط که بترتیب مرکز نظامی، شهری و محله بودند. در گذر قرن‌ها و به دلایل گوناگون، اهمیت یکی از اینها بر بخشهای دیگر پیشی می‌گرفته است..... شهرهای متقدم اسلامی که اعراب بنیاد کردند، معمولاً اردوهای نظامی بود و بیشتر در نزدیکی شهرهای قدیمی بنا گردید، چنان که فسطاط نزدیک هلیوپولیس ساخته شد. اما شهرهایی هم دور از پهنه‌های قدیمی برآمد، مانند کوفه و قیروان. بنای شهرهای تازه مانند بغداد و سامره و بصره و کربلا نمونه‌ای دیگر از شهرهای ساخته شده در دوره متقدم اسلامی است.....



در همین بخش حمید طلایی با همکاری کوچی یاگی ژاپنی از انستیتو تکنولوژی توکیو تحقیق مشترکی با نام «سیستم‌های فضای بهم پیوسته (پوشیده) در ساختمانهای مسکونی در شهرهای قدیم اسلامی» عرضه کردند. بهره‌دوم سخنان آنان به طرح بناها با هدف صیانت حرم و پوشیده داشتن زنان در ایران روزگار گذشته اختصاص داشت، و از اندرونی، ایوان، رواق، حیاط، بیرونی، درگاه و هشتی، پله، کوچه و کوی و خیابان و دروازه که هنوز در یادها زنده است سخن گفته شد.

تا کامیتسو شیماموتو محقق اندیشه و بنیادهای اسلامی از «اخلاق بازرگانی در اسلام از نظر شیعهٔ دولزده امامی در ایران» سخن بمیان آورد. او بیشتر به مسألهٔ ربا پرداخت و نظریه‌های اهل دین را در برابر آراء اندرزگویان اهل دنیا مانند صاحب قابوس‌نامه گذاشت، و نیز با مراجعه به پاره‌ای رویدادهای تاریخی در ایران در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم خواست روشن سازد که این قواعد اخلاقی تا چه اندازه در تاریخ کارساز بوده است. این پژوهنده منابع اصلی بحث خود را حلیه المتقین محمد باقر مجلسی، مشکات المصابیح البغوی، قابوس‌نامهٔ عنصرالمعالی کیکاووس، تفسیر الجامع حاج سید ابراهیم بروجردی و توضیح المسائل فقهای پنجگانه شمرد.

توشیو کورودا، مسلمان و پژوهندهٔ اسلام از دانشگاه بین المللی ژاپن از «حریم خلوت در دنیای اسلام» سخن گفت و نکته‌ای شنیدنی در پایان گفتار داشت: «... اسلام پیش از هر چیز یک دین است، اما نباید از یاد برد که جهان بینی و یژهٔ خود را دارد که اصل و بنیاد آن در توحید است..... می‌خواهم سؤال مهمی را مطرح سازم: عنوان این مجلس «شهرنشینی در اسلام» است اما تعریف درست این عنوان تا اندازه‌ای دشوار می‌نماید. البته هر جامعهٔ شهری یا هر شهر صفات و خصوصیات دارد..... اما آیا می‌توان به این گونه تعریف سطحی، که بیشتر از دید و اندیشهٔ پیش ساخته و بیرون‌نگری برمی‌آید که طبیعت ذاتی فرهنگ و تمدن محلی را تقریباً نادیده می‌گیرد، بسنده کرد؟ آیا خلق و روحیهٔ خاص مردم بومی، طبیعت و یژهٔ جهان بینی اساسی آنها، و شبکهٔ دقیق روابط حقوقی کاری به واقعیت یک دین ندارد؟ اگر به جنبه‌ها و مایه‌های خاص موضوع بررسی خود نپردازیم، از مطالعات منطقه‌ای چه بهره‌ای خواهیم برد؟ هنوز گنجینه‌های نهفتهٔ فراوان برای کاویدن و یافتن در پیش رو داریم.»

ایگور زولف (Igor A. Zevelev) از فرهنگستان علوم شوروی که به جنبه‌های جهانی و ملی شهرنشینی بر این زمینه پرداخت، کشورهای آسیایی دارای جمعیت مسلمان را به سه گروه: به مدنیت درآمده، مدنیت نیافته و میانهٔ این دو بخش کرد، و ایران را

همراه لیبی، عربستان، امارات، برونی، بحرین، قطر، و کویت در شمار کشورهای تازه به مدنیت درآمده قلمداد کرد!! جا دارد که این عضو محترم فرهنگستان یک دوره جغرافیای منطقه و تاریخ تمدن ایران را بخواند! وی افزود که در این گروه کشورها عربستان و ایران سی‌چهل سال پیش (هم) استقلال نسبی داشتند، و ایران در برزخ میان کشورهای تازه به مدنیت درآمده و کشورهای دارای سطح میانه مدنیت است. نسبت مردم شهرنشین شده (۵۵ درصد در سال ۱۹۸۵) کمی پایینتر از دیگر کشورهای تازه مدنیت یافته، اما نسبت رشد جمعیت روستایی بالاتر است. از زمان انقلاب ضد شاه که رشد سرمایه‌داری کلان بر زمینه رشد سرمایه‌داری از بالا سد شد، ایران شاید وضعی جدا از دیگر کشورهای این گروه از نظر نوع انقلاب بورژوازی پیدا کرده است!

چن دا-شنگ (Chen Da-sheng) از آکادمی علوم اجتماعی فوجیان چین به سنگنبشته‌های فارسی و عربی بازمانده در کناره جنوب شرقی چین پرداخت، اما فارسی و عربی این آثار را جدا نساخت. بسا که شماری از این سنگها نبشته پارسی، و چند تا از آنها یادگار ایران ساسانی است.

مایکل بونین (Michael E. Bonine) از دانشگاه آریزونا درباره «شهرها و نفت و مهاجران: شهرنشینی و دگرگونی اقتصادی در شبه جزیره عربستان» سخن گفت. نتیجه‌گیری او از گفتارش، با عنوان «توسعه بیجای شهری» ("overurbanization") شنیدنی است: «می‌بینیم که اقتصاد نفت سخت به غرب صنعتی وابسته است، و عرضه زیادی نفت در چند سال گذشته نشان داد که این کشورهای نفتخیز تا چه اندازه آسیب پذیرند. از سوی دیگر، اگر بپذیریم که توسعه شهری بی رشد صنعتی توسعه بیجایی است، شبه جزیره عربستان را در چنین وضعی می‌بینیم. توسعه شهری در جهان سوم و از آن میان در عربستان اغلب از رشد صنعتی فراتر می‌رود و بی تناسبی در کار می‌آورد، زیرا که: ۱ - پایه صنعتی در این کشورها ناچیز است؛ ۲ - بخش اداری و خدماتی بیش از اندازه بزرگ است؛ ۳ - دوباره کاری فراوان در بخشهایی از فعالیت اقتصادی مانند بنادر و فرودگاهها و کارخانه‌های پتروشیمی هست؛ و ۴ - بازار مصرف واقعی کوچک است و نیز مایه رشد چندان ندارد. در کناره خلیج فارس و در شبه جزیره عربستان شهرهایی از سیمان و آهن با خیابانهای پهن رو دیده است. اما این نمادهای مدرن بر روی شن ساخته شده و دستخوش بادهای تغییر اقتصادی است. این شهرها و مردم آن باید بتوانند بی نفت بر روی پا بایستند - که این کاری آسان نخواهد بود.»

ماساشی هانه‌دا از دانشگاه توکیو و پژوهنده ایران دوره حکومت صفویان از «غازانیه

در تبریز» سخن راند که در آن به تمایز شهرهای عربی - اسلامی از شهرهای ایرانی اسلامی اشاره‌ای داشت... وی در مقایسه با بررسیهای فراوان که درباره شهرهای عربی شده، گفت پژوهش در کار شهرهای ایرانی تازه آغاز گشته است. در ده سال گذشته تنها چند تحقیق درخشان در این زمینه منتشر شده است، که سرآغازش مقالهٔ پرفسور او بن (Aubin) در پاریس بود: (J. Aubin; "Éléments pour l'Étude des Agglomérations Urbaines dans l'Iran Médiéval", in *the Islamic City*, ed. S.M. Stern and A. Hourani, Oxford, 1970.)

\*\*

نیت برگزاری این کنفرانس هر چه بود از دید یک گردهمایی علمی چند نکته در کار آن گفتنی است:

مقاله و گفتار بیرون از دایرهٔ موضوع و ناپیوسته با عنوان اعلام شدهٔ مجلس، بسیار بود، چنان که پنداری گردانندگان و «هیأت ممیزه» هر چه را که فرستاده و آورده شده بود پذیرفته بودند. برگرداندن مقاله از راه دور آمدگان که روای میهمان‌نوازی نیست و در پذیرفتن مقالهٔ خودیها هم رودر بایستی و رشته و پیوندهای ظریف و شکنندهٔ میان گروهی حاجب است. چنین بود که گفتار از نمونهٔ «ترکیب فضا و ساخت اجتماعی توکیو قدیم یا اِدو»، «مسائل توسعهٔ شهری که شهرهای بزرگ امریکای لاتین گرفتار آند» و «خصلت شهری و روستایی در جامعهٔ چین» این جا و آن جا در میان مقاله‌ها بود.

در توزیع مطالب و مقاله‌ها میان جلسه‌ها نیز می نمود که جز کیفیت تناسب موضوع و همگنی گفتارها، لزوم ایجاد تعادل عددی هم در نظر بوده است.

جای پاره‌ای بحثهای جدی و بایسته در موضوع کار کنفرانس در جلسه‌ها خالی می نمود، مانند زمینه‌ها و مایه‌هایی که در راه و رسم زندگی و فرهنگ و باورها موجب پس ماندن یا پیش نرفتن در زندگی مردم شهری می شود، یا جا نیفتادن آنها در شهر، جلوی توسعه و تعالی را می گیرد. نیز، اگر برآستی گردانندگان و گردآمدگان در مجلس علمی عنوان «شهر اسلامی» یا «شهرنشینی در اسلام» را می پذیرند، نگرستن در این که پاسخ اسلام به نمادها و بنیادهای بایستهٔ شهر بزرگ امروزی چگونه است، اهمیت نخستین را دارد.

تفاوت سطح علمی میان مقاله‌ها و گفتارها نمایان بود، هر چند که در چنین گردهماییها از این نقیصه گریز نیست. با اینهمه چندتایی رسالهٔ پخته و پرورده و کار شده در میان آمد که جای از نکته و نقد و نظری بجا و گیرا نشان داشت.

دربارهٔ شهر و شهرنشینی که شاید از نمایان‌ترین پدیده‌های تمدن بشری است سخن

بسیار می‌توان گفت. باید امید داشت که تجربه این گردهمایی راه را برای مجلسهای سنجیده و بحثهای اندیشیده و سخنهای پرمغزتر آماده سازد:

شهر ما فردا پر از شکر شود شکر ارزان است، ارزاتر شود (مولوی)

اوساکا، ژانویه ۱۹۹۰

## بزرگداشت استاد یارشاطر

به دعوت مجله ایران‌شناسی، و بمناسبت چاپ «جشن نامه استاد احسان یارشاطر» (شماره اول، سال دوم، بهار ۱۳۶۹، مجله ایران‌شناسی) و تقدیم نخستین نسخه آن به استاد، و نیز تجلیل از خدمات دانشگاهی و فرهنگی ایشان در ایران و امریکا، در ساعت ۵ بعد از ظهر روز شنبه ۲۸ ژوئیه ۱۹۹۰ (ششم مرداد ۱۳۶۹) مجلسی با حضور عده‌ای قریب پنجاه تن از استادان و نویسندگان و دوستان دکتر یارشاطر و رئیس بنیاد کیان در چپوی چیس، مریلند تشکیل شد. پس از حضور آقای دکتر یارشاطر و بانو، نخست جلال‌متینی از طرف بنیاد کیان و مجله ایران‌شناسی به عموم حاضران خوش‌آمد گفت و ضمن تجلیل از خدمات دانشگاهی و فرهنگی استاد یارشاطر، یک نسخه از «جشن نامه» را به ایشان تقدیم کرد. سپس آقای دکتر یارشاطر از بنیاد کیان و مجله ایران‌شناسی و مهمانان سپاسگزاری کردند و افزودند در دوران خدمات دانشگاهی خود کاری که در خور اینهمه محبت باشد انجام نداده‌اند، ایشان در ضمن سخنان خود به این موضوع تأکید کردند که ما همه باید از بزرگانی سپاسگزار باشیم که در قرون گذشته فرهنگی غنی برای ما به ارث گذاشته‌اند که ما حتی در روزگار غربت نیز می‌توانیم به آن تکیه کنیم و به داشتن چنان فرهنگی به خود ببالیم. از آن بزرگان باید ممنون بود. پس از بیانات ایشان، جلال‌متینی، چکی به مبلغ ده هزار دلار، هدایی بنیاد کیان برای کمک به چاپ دایرةالمعارف ایرانیکا را در اختیار آقای دکتر یارشاطر قرار داد. این مراسم در ساعت ۷ بعد از ظهر پایان یافت.

# نامه ها و اهل نظرها

## پیر ایران و جاودانه جوان

چنان که همه آشنایان می دانند من بیش از سی سال است که شعرنگفته ام و یکسره رو به نشر داشته ام. در طی این سی سال چند بار پیش آمده است که از روی تفنن یا تفریح چند بیتی بسرایم که قصد انتشار از آنها نبوده است.

از جمله چند روزپیش، ضمن پیاده روی در درّه «ولینجک» در این اندیشه بودم که امسال از جانب «یونسکو» سال فردوسی اعلام گردیده و جسته و گریخته برنامه و نشریاتی در جریان است که معلوم نیست تا چه اندازه درخور او باشد. همین فکر، این چند بیت را در خاطرم گذراند که آنها را برای شما می فرستم:

آب فردوسی بزرگ به جوست

«هرچه دارم ز یمن صحبت اوست»<sup>۱</sup>

از پس قرنهای حادثه خیز

او همان شهسوار حادثه جوست

رستم مُلک معنیش خوانم

گرچه با صد شهادت رو در روست

آن که سیمرخ کوه گفتار است

کی خیالش ز زاغ بیهده گوست؟

پیر ایران و جاودانه جوان

مرد مردان و شیربی آهوست<sup>۲</sup>

نازم آن «سرو سایه فکن»<sup>۳</sup>

که هُماها به زیر سایه اوست

آن «شب چون شب»<sup>۴</sup> که تافت چو روز

فیض آن ماهروی غالیه موست

محمد علی اسلامی ندوشن

۱ - مصراع از حافظ است.

۲ - آه در معنای عیب.

۳ - «سرو سایه فکن» یکی از نامهایی است که فردوسی به شاهنامه داده است: توانم مگر پایگه ساختن - بر شاخ آن سرو سایه فکن.

۴ - اشاره است به دیبایچه «بیژن و منیژه»: شبی چون شبه روی شسته به قیصر... که بنا به گواهی آن فردوسی به درخواست بُت «مهر بانس» سرودن داستان را آغاز می کند، و این، نخستین آزمایش شاهنامه شناخته شده است.»

اینها هستند:

فهرست مالیاتی بجای جزء جمع، گزارش رسمی بجای کتابچه، دستور بجای دستورالعمل، بودجه بجای کتابچه جمع و خرج، امنیه یا ژاندارمری بجای قراوران، سفیر بجای ایلچی، بلدییه یا شهرداری بجای اداره احتساب، کارمند دولت بجای نوکر دیوان.

دوران پیش از مشروطیت دوره فراوانی القاب و عناوین بوده است که اگر فهرستی از آن تنظیم شود خود کتاب پرجمعی خواهد شد، بطوری که عادت لقب سازی و عنوان گذاری از اشخاص به شهرها هم رسیده بود. بدنبال لقب «دارالخلافه» در مورد تهران به شهرهای بزرگ دیگر هم القاب از این قبیل داده شده بود که در کتاب المآثر و الآثار تألیف محمد حسن خان اعتمادالسلطنه، چاپ ایرج افشارچنین آمده است:

دارالعباده یزد، دارالسلطه زنجان، دارالمؤمنین کاشان، دارالسرور بروجرد، دارالایمان قم، دارالدوله کرمانشاه، دارالسلطنه تبریز (بعلت ولیعهد نشینی آن) که در دوره مشروطیت مطابق قانونی که در دوره پنجم مجلس شورای ملی بتصویب رسید، کلیه القاب و عناوین اشخاص لغو گردید و القاب شهرها هم عملاً دیگر بکار نرفت.

تورنتو- اردیبهشت ۱۳۶۹

\*\*\*

خانم مریم یکتا سنتجری نامۀ مورخ ۱۵ فوریه ۱۹۹۰، از جمله نوشته اند:

... با این ایمان به عمق درک و توانایی ادبی نویسندگانی چون شماست که من فکرمی کنم اختلاف نظر ادبی و فلسفی بین آقایان پروفیسور کلینتون و پروفیسور هیلمن [ایران‌شناسی، سال ۱،

آقای حسین فرهودی ضمن نامۀ مورخ اردیبهشت ماه ۱۳۶۹ خود، ضمن اظهار نظر ملاطفت آمیز نسبت به نویسندگان شماره چهارم مجله ایران‌شناسی نوشته اند:

«... در مورد مقاله الف. آویشن زیر عنوان «معناسنجی دو دوران» [ایران‌شناسی، سال ۱، ش ۴، ص ۷۰۵-۷۲۵] که در آن نحوه تعبیر اندیشه‌ها و بکار بردن لغات و کلمات برای رساندن معانی مقصود و تفاوت محسوسی که در این باره میان اصطلاحات پیش از انقلاب اخیر و پس از آن بوجود آمده، در من این اندیشه را تولید کرد که چنین تفاوتی در عالم «معناسنجی» میان دوران پیش از مشروطیت و دوره مشروطیت نیز وجود داشته است که درخور توجه و تحقیق می باشد و من اکنون برای نشان دادن این تفاوت به ذکر پاره‌ای از آنها می پردازم:

در فرمان مشروطیت مورخه ۱۴ جمادی الثانیه ۱۳۲۴ که آخرین سند رسمی از دوران پیش از مشروطیت می باشد به دو اصطلاح برمی خوریم یکی در آغاز آن «جناب اشرف صدراعظم»، که عنوان صدراعظم در دوران مشروطیت ابتدا به «رئیس الوزراء» و بعداً به «نخست وزیر» تبدیل گردید، و دیگری در سطر پنجم فرمان به عنوان «دارالخلافه تهران» بر می خوریم که همین عنوان در صفحه ۱۰۴ کتاب المآثر و الآثار سلطنت ناصرالدین شاه «دارالخلافه ناصره» ذکر شده، که در دوره مشروطیت بنا بر اصل چهارم متمم قانون اساسی تبدیل به «پایتخت ایران» گردیده است. اصطلاحات و عناوین رسمی و اداری دیگری را نیز می توان از مراجعه به متون و اسناد دوران پیش از مشروطیت یافت که در دوره مشروطیت اصطلاحات و لغات دیگری جایگزین آنها شده است از آن جمله

در نوشته‌های جناب عالی می‌آید، این مطلب زیاد شایسته توجه نیست، از نظر آماری باعث تصدیق شدم...  
ونکوور غربی - کانادا»  
سالم است که گروهی در صد دند هر چه بیشتر نام ایران را از انظار مخفی بدارند.

برای این مقصود، چنان که اطلاع دارید بجای هنر ایرانی، هنر اسلامی بکار می‌برند و ادبیات فارسی را در زیر عنوان «ادبیات اسلامی» قرار می‌دهند، و نام دانشمندان ایرانی و آثارشان را در زیر عنوانهای من درآوردی «علوم عربی» یا «علوم اسلامی» می‌آورند و حتی از رقصهای محلی ایران نیز در زیر عنوان مسخره «رقص اسلامی» یاد می‌کنند.

اگر در سالهای پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم، زنگ سیاسی این کار ضعیف می‌نمود، در سالهای پس از جنگ دوم جهانی، این کار، بی تردید، با هدفهای خاص سیاسی تعقیب می‌شود. شگفتا که در این سالهای اخیر عده قابل توجهی از ایرانیان متخصص در دانشگاههای اروپا و امریکا از جمله در رشته‌های علوم انسانی: زبان و ادبیات فارسی، تاریخ، ادیان و مذاهب، هنر، علوم اجتماعی، علوم سیاسی، اقتصاد، عرفان و تصوف، و غیره تدریس می‌کنند که کار و تخصص هر یک از ایشان به نوعی با موضوع مورد بحث ما سخت در ارتباط است. پرسش این است که: ۱- چرا اینان در این باب در کشور آزاد امریکا دم بر نمی‌آورند؟ ۲- نسلهای آینده هموطنان ما درباره‌ی ما چگونه قضاوت خواهند کرد. ج.م. ۴۰

\*\*\*

آقای احمد توکلی، در نامه‌ی مورخ ۲۸ ماه مه ۱۹۹۰ ضمن اشاره به مسخ حقایق تاریخی

ش ۱] درباره‌ی ترجمه‌ی رستم و سهراب شاهنامه‌ی فردوسی می‌تواند حل شود. این دو استاد برجسته با دو نظر مختلف فکری و تجربی به فردوسی می‌نگرند که فکرمی‌کنم اشکال تنها بر سر ترجمه نباشد. چون اصولاً برداشتهای فکری و احساسی ماست که در ساختمان عقاید و اصول و ارزشهای ما، برای حفظ بالانس فردی و اجتماعی کمک می‌کند به همان طریق نیز ما دنیای خارج را تعبیر کرده و فرم شخصی و بخصوص خود را به آن می‌دهیم.

و اما راجع به مسائل تاریخی، با ایمان می‌شود گفت که نمی‌توان حافظه‌ی «انتخابی» داشت و یا قسمتی از تاریخ را ندیده گرفت و قسمتی دیگر را به دلخواه پدید آورد. این مثل این است که بگوئیم که زمان و مکان در دوره‌ی از تاریخ ثابت و در دوره‌ی دیگر در حرکت بوده‌اند. همان‌طور که غرب بر «حقایق» مشاهده شده و ثبت شده ایمان کامل دارد، همان‌قدر نیز اساسی‌ترین کلید برای درک درست مسائل و حوادث تاریخی واقعی بینی و objectivity می‌باشد.

مریم یکتا ستنجر

\*\*\*

آقای هوشنگ وصال در نامه‌ی مورخ سوم فوریه ۱۹۹۰ نوشته‌اند «... ضمن مطالعه‌ی کتاب *The Arbuthnot Anthology of Children Literature, Third Edition, Arbuthnot May Hill, Broderick D.M., Scott, Foresman and Company* چون به صفحه ۱۷۲ رسیدم، متوجه شدم که بخش مربوط به ایران: *Persian Folk and Fairy Tales, by Mehdevi, Anne Sinclair Arabian Countries* را در زیر عنوان کلی *Persian Folk and Fairy Tales, by Mehdevi, Anne Sinclair Arabian Countries* قرار داده‌اند. با آن در برابر نکات پر اهمیتی که

که به انگلیسی در جواب روزنامهٔ شیکاگو تریبون نوشته‌اند برای ما فرستاده‌اند. ایشان در نامهٔ خود بایجاز از آذربایجان و سرزمینهای واقع در شمال رود ارس از دو هزار سال پیش تا کنون با توجه به اسناد و مدارک معتبر سخن بمیان آورده‌اند و نقش تاریخ سازان دورهٔ استالین را در سالهای اخیر در بارهٔ نامه‌های معمول آذربایجان شمالی و جنوبی برملا ساخته‌اند.

اقدام آقای توکلی در جواب دادن به مقالهٔ شیکاگو تریبون بسیار بجاست.  
ایران‌شناسی

\*\*\*

### توضیح

در شمارهٔ چهارم این مجله مقاله‌ای از انسترنان زیر عنوان [در بارهٔ علوم عربی و هنر اسلامی] ترجمهٔ آقای رامین کامران (ص ۷۲۶-۷۴۰) چاپ شده است. فراموش کرده بودیم در ذیل آن مقاله، مأخذ آن را ذکر کنیم. اینک با تشکر از آقای کامران توضیحی را که در این مورد نوشته‌اند برای اطلاع خوانندگان چاپ می‌کنیم:

«... این خطابه در تاریخ ۲۹ مارس ۱۸۸۳ در دانشگاه سوربن ایراد گشته است و فردای آن روز در زیر عنوان «اسلام و علم» در *Journal des Debats* (مورخ ۳۰ مارس ۱۸۸۳) چاپ شده است. مأخذ ترجمه، متنی بود که در جلد اول آثار کامل زنان (۱۹۴۷ پاریس) چاپ شده و مشخصات آن بقرار زیر است:

Ernest Renan, *Ouvres completes*, Tome I, pp. 945-960, Paris, Calmann-Levy 1947"

در بارهٔ آذربایجان نوشته‌اند وقتی آقای سویتوچوسکی استاد تاریخ دانشگاه کمبریج امریکا در کتاب خود در بارهٔ آذربایجان، منحصرأ به نوشته‌های روسی نوع استالینی استناد می‌کند و تاریخ منطقه را در واقع از تصرف تزارها تا تصرف کمونیستها مورد مذاقه قرار می‌دهد، و از قرارداد ترکمانچای بعنوان تقسیم آذربایجان نام می‌برد و تحولات اول این قرن را چنان وانمود می‌سازد که ملت مسلمانی از هیچ هویت ملی پیدا کرده و جمهوری آذربایجان شده است، از دیگران چه توقمی می‌توان داشت. بدیهی است استادان و دانشجویان و روزنامه نگاران خارجی که خوانندهٔ چنین کتابهایی هستند گمراه می‌شوند. چنان که در روزنامهٔ «شیکاگو تریبون» نیز مقاله‌ای به قلم چارلز م. مدیگن Charles M. Madigan بچاپ رسیده که در آن نویسنده مدعی شده است مسألهٔ آذربایجان از وقتی شروع شد که قسمتی از آن را در پایان جنگ جهانی دوم به ایران دادند. این مقاله سپس در روزنامهٔ *Tampa Tribune* نیز نقل شده است و چه بسا در دیگر روزنامه‌های امریکا هم بچاپ رسیده و موجبات گمراهی بسیاری را فراهم آورده باشد. وقتی استاد دانشگاه معروفی در امریکا تاریخ را دگرگونه می‌سازد از دیگران چه توقمی می‌توان داشت. ایشان در نامهٔ خود نوشته‌اند اینک که دولت ایران سرگرم مسائل خود است و به این گونه مسائل کمتر می‌پردازد، وظیفهٔ هریک از ما ایرانیان آشنا به این موضوعات است که در برابر نوشته‌های اشتباه یا غرض‌آلود بصورت علمی و منطقی عکس العمل نشان بدهیم.

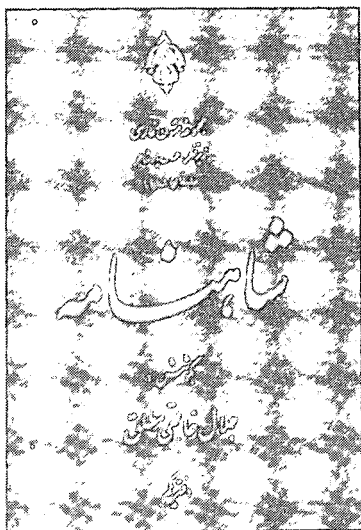
آقای احمد توکلی رونوشت نامهٔ مفصلی را



# شاهنامه

## The Shahnameh

Edited By  
Djalal Khaleghi-Motlagh



بُشش  
جلال خالقی مطلق



این نخستین بار است که چاپی علمی و انتقادی از شاهنامه فردوسی به معنای حقیقی آن و بر اساس کهن ترین نسخه موجود، یعنی نسخه فلورانس که در سال ۱۹۷۷ کشف گردید، و با مقایسه با دوازده نسخه برگزیده دیگر، با دقتی بیسابقه، منتشر میشود.

اثر بلند پایه فردوسی که بزرگترین اثر زبان پارسی و شناسنامه ملی مردم ایران است، با وجود چابهای متعدّدش تاکنون چاب تحقیقی جامعی که از هر حیث قابل اعتماد باشد نداشته است. چاب مشهور مسکو نیز، که آخرین چاب انتقادی شاهنامه است، وافی به مقصود نیست.

این ویرایش و چاب جدید در شش دفتر همراه با دو دفتر توضیحات بر روی کاغذ اعلا و با جلدپردازی ممتاز در نهایت نفاست و دقت به چاب میرسد. دفتر یکم از چاب خارج شده و آماده توزیع است. دفتر دوم در ماه ژوئن ۱۹۹۰ آماده توزیع خواهد بود. دفترهای بعد هر یک به فاصله های معین منتشر خواهد شد.

xxx

Published By  
Mazda Publishers  
in association with  
Bibliotheca Persica

Volume I (published in 1977)  
Cloth, xi + 408 pages: \$49.95  
ISBN: 0-88706-770-0

Volume II (published in 1990)  
Cloth, 512 pages: \$65.00  
ISBN: 0-939214-65-2

### HOW TO ORDER

Please send the full amount using checks or money orders. Add \$2.50 for the first book and \$1.50 for each additional book to cover postage and handling. Payment must be made in U.S. dollars only. Foreign orders must add an additional \$1.00 per book for postage.

Send orders to:

Mazda Publishers

P.O. Box 2603, Costa Mesa, California 92626 U.S.A.

Telephone: (714) 751-5252



انتشارات مزدا

ماهنامه



از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

زیر نظر هیأت مدیره:

محمد خجندی

علی سجادی

محمد شریف - کاشانی

محمود گودرزی

حسنین مشاری

امیر حسین معنوی

بیزن نامور

ماهنامه پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون

هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

«انتشار پر تلاشی است بخاطر: ایجاد فضایی مناسب برای طرح، بحث و روشن کردن مفاهیم استقلال، آزادی، و عدالت اجتماعی (مفاهیمی که کج اندیشی درباره آنها باعث این همه کشمکشهای سیاسی و مرامی و قومی شده است) و کوشش برای تبدیل این مفاهیم به باورهای استوار فرهنگی.»

PAR Monthly Journal

P.O.Box 11735

Washington, D.C. 20008

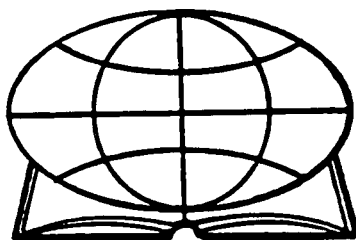
Tel.:(703)533-1727

بهای اشتراک:

ایالات متحده: یکساله ۲۵ دلار امریکایی

خارج از ایالات متحده: یکساله ۳۲ دلار امریکایی

علم و جامعه



جنگ اجتماعی - سیاسی - فرهنگی

مدیر: دکتر ناصر طهماسبی

نشانی:

**Persian Journal for  
Science and Society**

P.O.Box 7353

Alexandria, Virginia 22307

بهای اشتراک: یکساله ۳۰ دلار

## On "Arabic Texts Concerning the History of the Zaydī Imāms of Tabaristan, Daylamān and Gīlān"\*

Heshmat Moayyad

"The history of 'Alid rule and Zaydism in the regions south of the Caspian Sea from the 3rd/9th to the early 7th/13th centuries" is one of the fields to which professor Wilferd Madelung — formerly of the University of Chicago and professor of Arabic at Oxford University since 1975 — has devoted much of his attention and research. He has so far published a major volume called: *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin 1965), on the subject and numerous articles in different journals. His latest publication in this field is the collection of eight Arabic texts, found and edited by him for the first time in a volume called: *Arabic Texts Concerning the History of the Zaydī Imāms...* (Beirut 1987). It offers eight Arabic texts of various lengths, 354 pages together, plus the index, pp. 357-77, and an English introduction, pp. 11-23, which briefly describes the history of the Zaydī sect in the Caspian region and offers detailed information about the Arabic texts. Since this important volume of source materials may be inaccessible to some scholars with serious interest in this subject, it seemed appropriate to make the valuable knowledge available to them by translating professor Madelung's introduction into Persian.

\* Abstract translated by the author.

## The Word is with the Hearer not the Speaker

Mohammad Ali Eslami Nodushan

This talk is a response to a speech given by the modernist Persian poet Ahmad Shamlū at Berkeley. In his speech Shamlū proposed a revisionist view of Ferdowsi, Jamshīd, Kāveh, Faridūn, Dāriūs, Anūshīrvān, and Nāder Shah, attacking them and proposing that Zāhhak was a populist king who broke the class distinctions set up by the mythical king of Iran Jamshīd and established the rule of Justice. Nodushan's satirizes these views first, asserting that the mythologies and legends of all nations will have to be reevaluated using the Shamlū standard. He accordingly applies this standard to *The Iliad*, *The Odyssey*, *Hamlet*, and Nezami's *Laylī and Majnūn*.

Nodushan then gets to his main point and addresses Shamlū's audience. The poet's Berkeley speech, which had no basis in scholarship, was greeted by several standing ovations. Nodushan says that one can say what one likes (in the United States at least); however, he asks, is there a people on the globe who would greet vile slander about their country, their history, and their culture with applause? Nodushan was struck that with all the research carried out on the *Shāhnāme*, such uninformed views could be put forward, especially in a country as advanced as the United States. If the Americans, he says, had carried out research using the Shamlū approach, they would never have reached the moon. He also objects to the improper language Shamlū used to express his thoughts, calling it unprecedented even at Berkeley. Part of his criticism is directed at the poet's view of myth. Nodushan ends by quoting Sādeq Hedāyat's *Hajī Āqā*.

expect believers to exhume him, for example; however despite the bitter attacks by the clergy, one does not see the kinds of bigoted attacks on Ferdowsi that one sees on other individuals - people do not avoid public baths with scenes from his epic, nor do they attack those that recite his poetry. Indeed, calligraphers have produced fine manuscripts of his work and miniaturists have illustrated them with beautiful images.

In addition, writes Matini, these "believers" whether Sunni or Shiite have remembered Ferdowsi in two different ways, thereby delivering a crushing answer to his critics. One is to generate stories that praise Ferdowsi. The *Asrārnāmeḥ* of 'Attār contains a story about a priest who refused to pray over Ferdowsi's corpse and was later visited by the poet in a dream. Ferdowsi informs him that he was met by a group of angels who told him he was worthy to enter heaven. Some Shiites have converted Rostam and other great heroes from the *Shāhnāmeḥ* to Islam. They have transferred the great heroes of pre-Islam from the realm of mythology to Islamic history and endorsed him the way they do the Prophet and 'Alī. These new versions of the *Shāhnāmeḥ* have circulated among the people for centuries. Likewise Sunni admirers of Ferdowsi have made him one of their own; a Sunni Iranian poet added lines in praise of three of the Rightly Guided Caliphs to the *Shāhnāmeḥ*.

Matini concludes that during the last ten centuries both Sunni and Shiite "believers" have ignored the prejudices of their religious leaders and clergy only in the case of Ferdowsi. He feels that there is little precedence for such actions in religion.

## The *Shāhnāme* and Shari'at

Jalal Matini

The article begins with an introduction in which the author refers to the fact that throughout history and throughout the world the devout - because of illiteracy or poor literacy - have been for the most part ignorant of the basic tenets of their religions, let alone the tenets of other religions. These "believers" possess two characteristics: they are bigoted and ready to sacrifice their lives, property, and children to the causes of their religions. They are also generally hang on the words of the lowest classes of clergy whom they meet in their villages and cities. Whatever these clergymen say these lumpen believers do; they can convert their flocks into violent human waves that will kill in the name of religion. As an example of this bigotry, the author cites the case of the Isma'ili poet and philosopher Nāser-e Khosrow who - fifty years after the death of Ferdowsi - was forced to flee zealous believers and spend some 25 years in exile in Yomgān.

Matini then reviews comments on Ferdowsi made by Sunni clergy; e.g., that his Shiism disqualified him from burial in a Muslim graveyard and that because of his praise of Zoroastrians in the *Shāhnāme*, a clergyman was not prepared to lead prayers for the dead over his corpse. Matini also mentions a religious decree issued by the theologian Mohammad Ghāzzālī, according to which Muslims were forbidden to enter baths whose walls were decorated by figural paintings. The author has shown that what Ghāzzālī had in mind were the depictions of scenes from the *Shāhnāme* that until quite recently were traditionally found on the walls of public baths in Iran. Reciters of Shiite liturgies and martyrologies in Iran also objected to the epic calling the stories it contains lies. Recently the Islamic Republic of Iran has removed all the *Shāhnāme* tales from school books.

In light of all of the religious opposition to Ferdowsi, one would

## Ferdowsi's Birthday

Shapour Shahbazi

The author points out that contrary to the Islamic practice of commemorating the date of death exclusively, ancient Iranian custom noted the birthdays of such figures as Zoroaster and Bahrām Gūr. After Islam the tradition was carried on by such political figures as Sultan Mahmūd of Ghazna and 'Azod al-Dawla and by other individuals and several poets. Ferdowsi, who was of noble Iranian lineage and bound by the customs of ancient Iran, would naturally have followed suit.

The author agrees with such scholars as Mojtaba Minovi and Z. Safa that Ferdowsi's birth occurred in 329/940-41. In the *Shāhnāme* Ferdowsi states that he is sixty-three three times; in one of these instances he fixes the date of his sixty-third birthday. The author converts the Yazdegerd calendar date to the Islamic calendar and then backdating and converting to the western calendar finds that Ferdowsi's birthday occurred on the third of January 940. He suggests that Iranians celebrate this day in Ferdowsi's honor.



goes into the camp of Sohrāb for spying. In donning Tūrānian clothes, Rostam becomes *symbolically* a Turanian, and since Sohrāb is the chief of the Tūrānians, Rostam becomes his own son's subordinate. Through this scene the *old Rostam* begins to fade. Rostam's symbolic death is confirmed by actions of Hujīr, who denies the presence of Rostam among the Iranians. Later in the story, when Sohrāb overcomes Rostam in battle, the old hero dies as the *jahān pahlavān*. Now Rostam must be recreated in his own image. He rescues himself from certain death by tricking Sohrāb into releasing him. Having thus affirmed his intellectual superiority, he leaves the battle field and approaches running water (a symbol of life and energy). He asks for God's help, and receives it by being given the power of his youth (a statement explicitly present in the folk versions of the tale, as well as in some manuscripts of the *Shāhnāme*). At this point, the poem makes the first allusion to the old hero's rejuvenation:

When Rostam was freed from his [Sohrāb's] hand  
*He became like a steel blade*  
 He went to flowing waters  
 [Walking] like a dead man who is again infused with life  
 (II:235:872-873)

Rostam has gone through several steps constituting symbolic death and rebirth. These steps are: negation of his office, negation of the negation, i.e. the heroes re-investing him with the authority of that office, negation of his existence as *jahān pahlavān*, suffering physical defeat, achieving intellectual victory, and finally slaying Sohrāb through gaining physical superiority which amounts to his total rejuvenation.

Now, if Rostam is the revived *jahān pahlavān*, then there is no possibility of the existence of a man more powerful than him in any way. This is the justification for Sohrāb's defeat which takes up only eight lines in the narrative. In the scene of Sohrāb's death, the condition of the first battle between the two, i.e., wrestling, is reproduced. This time however, it is Rostam who overcomes and kills Sohrāb. The narrative has completed its cycle.

the uneventful period of Kāvūs' reign with the tumultuous rule of Kaykhosrow.

Succinctly put, my argument is as follows: Early during his career, Rostam is the *Jahān Pahlavān*, "the chief hero" of a vigorously active monarch. This monarch loses his royal glory and turns into an ineffective ruler. His chief hero Rostam has also grown old and tired. The inactivity of the last part of Kaykāvūs' rule, is followed by the dynamic rule of Kaykhosrow. It logically follows that this *new and vigorous king* will need a *new and vigorous chief hero*, to aide him in the pursuit of his double goals of vengeance and conquest. Therefore, the *old* hero Rostam must be *rejuvenated* in order to be able to help his *young new* master establish his *young new* order. The story of Rostam and Sohrāb is the metaphorical telling of the process of Rostam's *rejuvenation*. Only when Sohrāb is viewed as the means of Rostam's rejuvenation, can the lack of reference to his tragic death in the rest of the epic be understood.

The tale begins with the image of a *tired* or depressed Rostam. In opposition to the tired Rostam, Sohrāb is introduced into the tale as the essence of boundless energy. He is mindless energy, devoid of feelings. In one scene, he threatens matricide, while in another he reacts insensitively to Zinda Razm's death.

Although profound differences exist in the characters of Rostam and Sohrāb, their actions are often parallel. Both heroes come to face and abuse Kaykāvūs. However, Rostam's aggression symbolizes the process of illegitimization of the monarch and serves to prepare the conditions for the eventual removal of Kaykāvūs, while Sohrāb's attacks are neither justified, nor provoked. They simply portray him as mindless fury and vigorous force. Sohrāb is the physical, the animal part of his father. He is the mirror image of Rostam in that he is the inverted Rostam, the backward hero.

The process of rejuvenation is akin to a new birth and presupposes death. Rostam's symbolic death has several dimensions. First, he must die as the chief hero of Kaykāvūs. Through this symbolic death (resigning and leaving the court), he liquidates his loyalty to the King. This act of abandonment leaves him free to realign himself with a new master. This is the justification for Rostam and Kaykāvūs' sudden quarrel early in the story. The heroes bring him back to the court, thus reaffirming him as the chief hero. The net effect of the scene is freeing Rostam's loyalty to Kaykāvūs without turning the hero into an outcast. There is a scene in which Rostam dons Tūrānian garb, and

## Father Son Combat and the Logic of the *Shāhnāmeḥ* Narrative

Mahmoud Omidsalar

In spite of its great cultural and artistic influence, the story of Rostam and Sohrāb possesses features which may seem illogical or damaging to the narrative structure of the epic. Sohrāb seems to suddenly appear in the tale, fight his father, be killed, and never be mentioned again in the rest of the epic except in three instances. The present paper seeks to answer two questions: First, what is the reason for sohrāb's abrupt appearance and disappearance in the narrative, and how can the almost total lack of reference to him in the rest of the epic be justified? Second, in what way is the episode of Rostam and Sohrāb related to the text of the *Shāhnāmeḥ* as a whole? I believe that the apparent inconsistencies of the tale, when analyzed with an eye to their textual context, prove to be logically necessary.

The battle between Rostam and Sohrāb falls between the reigns of Kaykāvūs and Kaykhosrow, with the story of Sīyāvash being nothing more than an account of Kaykhosrow's birth. Kāvūs and Kaykhosrow are vividly contrasted in the *Shāhnāmeḥ*. There are at least two distinct periods in Kāvūs' rule. The first period is one of great epic activity. The second, beginning with the story of his fall, is marked by an inactivity, which reaches its zenith when Kaykhosrow is finally rescued from his Tūrānian anonymity and restored to Iran. In contrast to the latter part of Kaykāvūs' reign, Kaykhosrow's rule is full of activity. Culminating in the defeat of the Tūrānians and the death of their king, Afrāsīyāb. In terms of its *textual context*, the story of Rostam and Sohrāb serves as a transitional episode which connects

Bozorgmehr enters his court, the Anūshīrvān and Bozorgmehr's justice and wisdom in spite of their youth arises from a divine aura. According to the *Shāhnāmeh*, these two held seven one to two-week discussions, during which Bozorgmehr explained the secrets of sovereignty, justice, and humanity to Anūshīrvān. Each begins with something to this effect: "So said the king to Bozorgmehr/ lift the veil of modesty from your face." The expression "to lift the veil from one's face" is a kind of code indicating that a new ego was emerging from Anūshīrvān; in other words, Anūshīrvān the philosopher king found another self within the hidden Bozorgmehr. Whereas first stage found the two attributes wisdom and justice combined in Anūshīrvān, the second stage, after Bozorgmehr interprets the king's dream, represents the terminal point in Anūshīrvān's wisdom and the beginning of Bozorgmehr's. It is in these meetings that the boundary between Iranian mythology and history is drawn and the birth a basic element in the political culture of Iran can be seen. On the mythic level these seven sessions can be interpreted in two ways; Bozorgmehr as Anūshīrvān's alter ego or Anūshīrvān as Bozorgmehr incarnate, viewing the world with his eyes. The amalgam of wisdom and justice can be seen in this hybrid Anūshīrvān -Bozorgmehr. What confirms the conjunction of the two is the fact that Anūshīrvān the Just upholds Bozorgmehr the Wise, and Bozorgmehr the Wise upholds Anūshīrvān the Just.

In the third stage Bozorgmehr is ordered to prison by Anūshīrvān and a temporary breach between the justice of Anūshīrvānian statecraft and the wisdom of Bozorgmehr occurs. In the fourth stage, which saw the reunion of justice and wisdom, king and sage, the king of Byzantium sends Anūshīrvān a sealed box. If Anūshīrvān can divulge the contents of the box without opening it, then Byzantium would become a tributary of Persia. Anūshīrvān and his advisors are at a loss to solve the mystery. This causes them to turn to Bozorgmehr, whose ability to divine the contents of the box reunites the king with his sage.

# The Political Culture of the *Shāhnāme*: the Concept of the "Philosopher King" in the Reign of Anūshīrvān

Hamid Dabashi

After defining the notion of the "history of political culture," the author says that the only way to discover a particular culture is to delve into the texts that have defined a nation's cultural identity and distinguished it from others over many centuries. As applied to the reconstruction of the political culture of Iran, the methodology requires that one look at the sources of the pre-Islamic period, the most important of which are literary. One of the most important of these literary texts, reasons the author, is the *Shāhnāme* of Ferdowsi.

According to the author, one of the most important of the fundamental propositions in the history of political thought is the theory of the Philosopher King. In Plato's *Republic* the ideal state is one in which "Philosophers are King, or the Kings and Princes have the spirit and power of Philosophy, and political greatness and wisdom meet in one" [473] man, who, of course, is just as much a product of the imagination as the ideal state.

The author's task in this article is to discover whether the notion of the Philosopher King existed in the political culture of Iran, which is older than Islam and even predates the advent of Greek thought. One of the best explications of the authority of the king in Iran, he says, is the section of the *Shāhnāme* dealing with Anūshīrvān. As it relates to the notion of the Philosopher King the section can be divided into four stages: 1. Anūshīrvān the Just Enthroned; 2. Anūshīrvān with his sage Bozorgmehr (Būzurgmihr); 3. Anūshīrvān in the absence of Bozorgmehr; and 4. Anūshīrvān with Bozorgmehr once again.

In the first stage, as in other places where the king is mentioned, Anūshīrvān's most important characteristics are justice and wisdom. In the second stage, when Anūshīrvān has a dream that none of his advisors can interpret and that provides the means by which

Propaganda, or psychological warfar, utilizes many media. This article focuses on the use of visual arts in the Allies' efforts.

In six Persian miniature style prints the Z̄ahhak tale from the *Shāhnāmeḥ* is retold to suit Allied purposes. Hitler becomes Z̄ahhak, the snakes' faces are those of Mussolini and Hirohito, and Goebbels is a caricature, part monkey, part devil. Palace courtiers become Gestapo and SS. The swastika is omnipresent, even in the carpet's pattern. The three warriors who will take revenge on Z̄ahhak have the features of Churchill, Roosevelt and Stalin, and are even smoking the favored cigar, cigarette and pipe, lending them a serenity in contrast to the Nazi's violence.

Otherwise the Persian miniature conventions of late 15th and early 16th are closely followed. The artist had distilled the essential message and presented it in a form familiar to Iranians. The signature "Kem" corresponds to no known artist, and the calligraphy, while good, appears to have been done by a foreign hand. The miniatures appear in two sizes: one could be a large postcard, the other a small poster.

The last miniature leaves the Z̄ahhak legend. Atmosphere, composition and execution are entirely Iranian. It might have been taken directly from the *Shāhnāmeḥ*; only the faces of the antagonists and protagonists have been superimposed.

During World War II propaganda was a powerful weapon used by both sides. The Persian miniatures here discussed are an interesting footnote to that psychological warfare.

## Ferdowsi's *Shāhnāme* and the Allied propaganda\*

Peter Chelkowski

A celebrated Iranian Poet Ahmad Shamlū has recently shaken the Iranian diaspora by elevating a major antagonist of Ferdowsi's *Shāhnāme*, Zāhhak, to protagonist. In Persian literature a "bad guy" often becomes a good one. In Iran Alexander the Great was transformed from an evil conqueror to national hero king and even to the stature of a great prophet of god.

The passage referring to Zū al-Qarnain (two-horned) has an important place in the *Korān*. Muslim scholars have never hesitated to equate Alexander with Zū al-Qarnain. Over the centuries, the horns have symbolized strength for Good. The attributes of Zāhhak, two black snakes emerging from his shoulders, are symbols of the power of evil.

The agitated discussion among Iranians caused by Shamlou's statement might be compared to recent American heated debates concerning constitutional rights to burn the national flag. The issue here is the flag of Kāveh the ironsmith, kāvyānī Darafsh, in Iran the national symbol of Good's triumph over Evil. Under this standard Iranians defeated the tyrant Zāhhak to enter the benevolent reign of Fereydoun. To elevate Zāhhak is to burn the kāvyānī Darafsh.

Alexander belongs to Iranian history as he belongs to world history. History can be manipulated, emphasized or belittled. Not so with a myth, which, whether religious, national or cultural, is a genetic encoding. It may be embellished or warped, but its core is untouchable, especially when it deals with light and darkness, good and evil. This is why the Allies used the myth of Zāhhak in propaganda intended to enlist Iran against Hitler's Germany.

\* Abstract translated by the author.

*Shāhnāmeḥ* that one should seek Ferdowsi's so-called "anti-Arabism" but in the structure of each of the epic's three parts. Ferdowsi discerned Ghaznavīd Iranians' need for reviving their national pride and restoring their national identity, and saw that the road to this goal lay in removing an imposed Arabocentrism. Therefore in each of the three parts of the epic the theme of the foreign conquest of Iran recurs:

1. The age of mythical kings section of the *Shāhnāmeḥ* ends with the rise of Zāhhak and the killing of Jamshīd.
2. The age of heroes section ends with the death of Rostam at the hands of one of Zāhhak's descendants.
3. The age of historical monarchs ends with the defeat of Yazdegerd III at the hands of Arab armies, his death, and the Arab hegemony over Iran.

Seen in this way the epic can be said to have a unified structure. Naderpour is also of the opinion that the name of the epic does not signify "Book of Kings" but "Most Excellent Book."



## The *Shāhnāme*: Ferdowsi's Answer to Historical Necessity

Nader Naderpour

The author first raises the two concepts time and history and the contradiction that exists between them. That which constitutes the totality of common goals, ideas, and desires of a people and which forms the basis of their non-material existences lies in the realm of history. He adds that whenever a particular society reaches a state in which the non-material life of the people is in harmony with their physical and external beings and with their system of government, that period can be termed "positive" historically speaking. On this basis he categorizes the Sāssānian period of Iranian history as "negative" and the reign of Sultan Mahmūd of Ghazna as "positive." He then says that if what is termed "historical exigencies" do not coincide with those grand national ideas and desires, then one must see who in a particular age answers the need for them. His answer: only the artists and thinkers. Naderpour adds that Ferdowsi's attention in the *Shāhnāme* was not focused on the "exigencies of history" or on fleeting events, consequently his epic constitutes a national identity card. This is because during the age of Sultān Mahmūd a rapport between the goals of government and the desires of the people came about, and the concord between these two resulted in the attainment of a national identity. Naderpour maintains that Ferdowsi expected more from his artistry than the mere production of an epic poem. Ferdowsi's methodology in the *Shāhnāme* was the same as that found in such religious texts as the Avestā, the Torah, and the Qor'ān, and, without claiming to hav a message, he produced a work in the manner of a prophet. He hoped to have the same number of readers as the religious texts. He also succeeded in these goals.

Naderpour then turns to the language of the epic, which is not "pure" Persian as is often claimed. It is not in the language of the

histories of the Medes and the Pārthians, which toward the end shows the influence of Achaemenian history. He also believes the Kayānīd kings of the *Shāhnāmeḥ* and the Avestā were Mede in origin. In the last part of his article, based on the *Shāhnāmeḥ* and other Persian and Pahlavi examples, the author is able to distinguish Pārthian and Sāssānian literature based on genre. The most important Pārthian genres are: epic, romance, parables, riddles, poetic dialogues, and lyrical poetry (where the main themes are autobiography, love, and nature). The most important Sāssānian literary types are: religious tales, historical narratives, mirrors for kings, didactic poetry, and lyrical poetry (where the contents are primarily panegyric). At the end of the article, the author concludes that the literature of Iran during the first four centuries after the Islamic conquest was a tree rooted in two traditions: Pārthian and Sāssānian.

# Bīzhan and Manīzheh and Vīs and Rāmīn (Introduction to Pārthian and Sāssānian Literature)

Djalal Khaleghi Motlagh

The author's purpose in this article is to provide a general overview to Pārthian and Sāssānian literature based on the *Shāhnāmeḥ* and other tales and legends from modern Persian and Pahlavī literature. The article is composed of four parts. In the first two parts, based on certain resemblances between the tale of Bīzhan and Manīzheh and the tale of Vīs and Rāmīn, the author concludes that they are the product of one society: namely, that of the Gorgān and Marv fief (toyūl) during the reign of the Arcasid Gūdarz. In the third part of his article, the author, after determining the historical identities of some of the heroes of the *Shāhnāmeḥ* (e.g., discovering Mehrān the Pārthian in Esfandiār and Kāran the Pārthian in Tūs), locates some of the stories of the epic and other stories from Persian literature in various Pārthian fiefs on the basis of the roles that each of the heroes of the tales play. It is his belief that the romances Bīzhan and Manīzheh and Vīs and Rāmīn and the heroic legends "Gīv in Turkestan" and the "Battle of Yāzdah Rokh" are part of the literature of the fief of Gorgān, while the romantic tale of Zāl and Rūdābeh, the heroic legend of Rostam and Sohrāb, and all the stories of Sistan are part of the literature of the fief of Sīstān. He considers the romantic tale of Goshtāsp and Katāyūn, and the heroic seven labors of Rostam and Esfandiār part of the literature of the fief of Rayy. He is also of the opinion that the part of Pārthian literature which feature Kāran (= Tūs) has disappeared because of the enmity between Gūdarz and Kāran and the influence of the literature of the fief of Gorgān on national epic cycles. Thus Tūs himself, though portrayed as a great hero throughout the literature is also described as lacking in intelligence. Also in this section (note 46) the author reports his suspicion that the part of the *Shāhnāmeḥ* between Manūchehr and Alexander is an admixture of the pseudo-

of which could be construed as black magic.

The author points out that the belief in the power of magical objects to cause rain and snow was part of the folklore of the Turkic peoples; he devotes a footnote of his article to the literature on this topic.

He writes that the acts attributed to magicians could also have a Godlike cast, except in two cases: the analogous "seven labors" of Rostam and Esfandiār, in which a sorceress assumes the shape of a beautiful woman.

He also refers to the theme of the talismanic qualities of iron found in Indo-European myths and lore. Finally he refers to the exceptional story found in the account of Anūshīrvān in which a man poisoned some food containing milk by looking at it.

## The *Shāhnāmeḥ* and Folklore

Mohammad Djafar Mahdjoub

After an introduction about the various parts of the *Shāhnāmeḥ*, the author states that two-thirds of the material found in the epic can be placed in the category of folklore. He then surveys the literature on the folkloric aspects of the epic including the three volumes by Anjavi Shirazi. In this article Mahdjoub turns his attention on two types of folk belief as they relate to the epic: dreams and magic.

The author reminds readers of the ancient belief in the predictive and intuitive value of dreams and adds that not only are there many accounts of dreams in the *Shāhnāmeḥ*, but there were significant dreams in Ferdowsi's own life as well. One instance was the justification of dedicating his poem to Sultan Mahmūd of Ghazna, the other relating to the incorporation of a thousand verses by Daqīqī into the poem. The author then recounts several famous dreams in the epic, including Zāhhāk's at the beginning and that of Anūshīrvān in detail. He quotes Ferdowsi on dreams in general: "Do not demean the image [presented in] a dream/for one thing prophecy yields knowledge," which exactly corresponds to all ancient sentiments. He also covers the dreams of Bahrām Chūbīn and of Anūshīrvān who had a premonition of the Arab conquest of Iran.

The author finds two kinds of magic in the *Shāhnāmeḥ*: white (Ahūrā'ī = Godlike) and black (Ahrīmanī = Devilish). Among the mythical kings of Iran, Tahmūres, Manūchehr, and Faridūn knew magic. A benevolent, fairy-like creature taught Faridūn the art. Siyāvash and Kay Khosrow both are acquainted with the unseen world, and Zāl is aided by the magic of the Sīmorgh. The author adds that in the *Shāhnāmeḥ* the majority of instances of magic amounted to nothing more than changing the weather, causing precipitation in one form or another. The author cites specific examples of these, only one

primary objective of these revolts was to make the Iranian language - as Pārsī, Pārsī-ye Darī, or Darī - the official language, and that apparently the first, or some of the first, prose works written in this language were books of national lore. He mentions that Pārsī became the court language of the Sāmānīds and of Ya'qūb Layth.

Following in the wake of these Iranophilic factors, the tenth century witnessed many efforts to gather legends and to write histories of Iran. Of course the influence of the traditional recitation of narratives, known to us from Sāssānian times, was not absent; in later times this tradition was continued and exemplified by the *Shāhnāmeh*-reciters.

The author says that the reciters of tales of the 4th Islamic century had a profound influence on the composition of epic literature. One of these reciters was "Āzād Sarv" or "Sarv", to whom Ferdowsi refers. At this time several large heroic oral works were put into written form, and then the writing of prose *Shāhnāmehs* in Pārsī commenced. The source of these works, the first of which was that of Abū al-Mo'ayyad of Balkh, was the Sāssānian *Khodāynāma*. In his review of the verse *Shāhnāmehs* of this period, the author mentions that of Daqīqī who was killed before he could complete his work. Ferdowsi then took up the task of composing a verse *Shāhnāmeh*. Daqīqī's death coincided with the decline of the Sāmānīds, who were the true heirs to the ancient kings of Iran. But it was twenty years after his death when the Qarākhānīds, newly converted Muslim Turks from Central Asia overthrew the Sāmānīds, and Khorāsān was annexed by the Ghaznavīds who themselves were slave king descendents of slaves of the Sāmānīds. These were the very people about whom Ferdowsi has Rostam-e Farrokhzād say: "the unskilled slave becomes a king." With the advent of the rule of Turkic peoples, the period of active proselytizing began. During such a period, if it hadn't been for Ferdowsi, a free-born Iranian noble of Tus, whose spirit never wavered, the legends and history of ancient Iran would never have been put into Persian verse. Today, the author reminds his audience, we gather to honor that man.

# Social and Political Conditions in Post-Sassanian Iran and their Role in the Formation of Early Epic Literature

Z. Safa

If we assume the motivation behind the composition of epic literature to be the expression of a nation's civil, political, and military renown, then, writes the author, two poets, who were members of the Persophilic Shu'ūbī movement and of Iranian origin began the process of the epic less than a century after the fall of the last Sāssānian king (652). He cites excerpts from an Arabic panegyric ode that Esmā'īl b. Yasār al-Nasā'ī (of Azarbaijani stock) composed for the Umayyad caliph Hishām (105-125). Instead of the expected praise of the caliph, the poet extolled the great personages of Iran. Safa adds that the strong words of the poet were in reality a response to the slurs the ethnically supremacist Umayyads and the Arabs aimed at the peoples living under Islamic government. Among these peoples the Iranians, who had been a world power for ages and whose interest in the subject of their own nationhood is clear from the Avestā and the *Khodāynāma*, reacted more quickly to Umayyad Arabophilia. The strongest reaction by far to the Umayyads came from the Shu'ūbīyya movement. Involved in the movement were famous poets, translators, and other writers whose goals were to introduce the ancient Persian nation in all of its glory to the Islamic world, to stir Iranians' emotions, to weaken the basis of the majesty, the political power, and the religion of the Arabs, and to restore the independence of Iran. They were successful in all of these objectives.

The writer then refers to the ways that the Shu'ūbīyya had to carry out their tasks: e. g., translation of Iranian historical and epic texts into Arabic, composition of books on the excellences of the Persian nation, employment of epic poetry to express the merits of their forebears. He illustrates each of these with citations and also refers to the political revolts, from Abū Muslim onward. He explains that the

## "The Year of Ferdowsi"

Jalal Matini

Matini's goal in this brief opening article is to outline the role of Ferdowsi's epic *Shāhnāmeḥ* in preserving a truly Iranian identity in the face of the Islamicization of Iran. He begins with a description of the two and half centuries after the invasion of Iran by the early Arab followers of Islam. He refers to the attacks made on the material and intellectual culture of Iran by Arabs and to the attempts by the Iranian resistance to establish semi-independent and independent states. Matini argues that had Ferdowsi not applied his genius to creating the *Shāhnāmeḥ* at a particularly critical point in the history of the country (the coming to power of Turkic overlords), Islamic Iran would have cut its ties with its pre-Islamic culture and been added to those nations that were either totally Arabicized or Arabic-speaking. He likens Ferdowsi's efforts on behalf of Iranian nationality and nationhood to those of Ārash the heroic archer, who literally defined the boundaries of the country with the strength of his bow. He also points out that Ferdowsi's appeal is broad, traversing class, intellectual, and generational boundaries. To support his thesis, Matini cites both classical and contemporary authors.

The author's title is a reference to the fact that UNESCO has declared the current year "the Year of Ferdowsi." In this connection, the Keyan Foundation and the present Journal sponsored Ferdowsi conferences at University of California in Los Angeles (February 23, 24, 1990) and American University in Washington, D.C. (March 2nd, 1990). Ten of the participants' articles appear in this issue of the journal.



*M. Savory and Dionisus A. Agius (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984), pp. 63-77; and idem, in a reply to "Translation as Interpretation." Iranshenasi, no.3 (Fall 1989): 71-76. The discussion here ignores factual errors in his assertions (e.g., that Sohrāb is the only son that Rostam will ever have and that Sohrab does not refer to God at any point in the Story).*

6. Idem, Reply to "Translation as Interpretation." p. 74-75.

7. The couplet numbers in the article refer to *Dāstan-e Rostam va Sohrāb*, edited by Mojtaba Minovi (Tehran: Ministry of Art and Culture, 1973), a now standard text of the Sohrāb story likely to be supplanted with the forthcoming publication of the second volume of Djalal Khaleghi Motlagh's critical edition *The Shāhnāmeḥ (Book of Kings)* (Persian Heritage Foundation, 1987-).

8. Mahmoud Omidsalar, in conversations with the author in Austin, Texas, in the October 1989 and in discussion in Los Angeles on 23 February 1990.

9. Parviz Ahur, in conversation in Tehran in December 1989.

10. Jalal Matini, "Kay Kāvūs, Khodkāmeh'ī Nāmju" [Kay Kavus, the willful and Ambitious King], *Iran Nameh1*, no.2 (Winter 1982/3): 206-253, carefully reviews the evidence for judging that Kāvūs did not deserve to lead the Iranian people.

11. At the same time, Sohrāb is not the sort of threat to his father either that Iranian patriarch traditionally responded to or anticipated by immuring, exiling, blinding, or killing their sons and grandsons to avoid. For example, Safavīd Shāh 'Abbās the Great (ruled 1578-1627) had his own father blinded and imprisoned and later proceeded to order the execution of many tribal princes and the blinding of two of his own brothers. a son and two grandsons. He had his eldest son assassinated. In some (patriarchal?) quarters, Shāh Abbās is much admired for his contributions to Iran.

12. Djalal Khaleghi Motlagh, "Yaki Dastan ast Por Ab-e Chashm (Darbareh-ye Mowzu-e Nabard-e Pedar va Pesar)" [It is a Story Full of Tears (on the Subject of Battles between Fathers and Sons), *Iran Nameh1*, no.2 (Winter 1982/3):171.

13. Hamid Dabashi, in a discussion in Los Angeles on 23 February 1990.

Ferdowsi confidently advises readers to "Know that it is just and not unjust" (M9), some readers today may disagree and recognize that God as well opposes Sohrāb. The motivation or reason, in Ferdowsi's words, is that: "All bitterness is on account of excess; / may it not happen that one succumb to excessive desire" (M805)." During his short life, Sohrāb wanted only what he deserved, whereas God, Rostam, Kāvūs, and Afrāsīyāb want more than their share. They wanted and got Sohrāb's as well.

### Backnotes

\* This is an English version, but not a translation, of a Persian lecture presented on February 23, 1990 at the Ferdowsi Conference in Los Angeles. My thanks to Jalal Matini for the invitation to speak at the conference and to submit this English essay for publication in *Iranshenasi*.

1. Michael Craig Hillmann, *A Lonely Woman: Forūgh Farrokhzād and Her Poetry* (Washington, D. C. Three Continents Press and Mage Publishers, 1987); idem, "Translation as Interpretation: the Case of Ferdowsi's *Rostam and Sohrāb*," *Iranshenasi* 1, no. 3 (Fall 1989), pp. 53-71, and idem, "Iranian Patriarchy, Its Victims, and Persian Sadness," *Iranian Culture: A Persianist View* (Lanham, Maryland: University Press of America, 1990), pp. 13-41. In "Ferdowsi's *Shāhnāme* after a Thousand Years," *The Epic and Asian Literatures--Literature East & West* 26 (1990), I offer an overview of scholarly interest in Ferdowsi today.

2. Mostafa Rahimi, "Del az Rostam Āyad be Khashm" [The Heart Grews Angry at Rostam], *Alef bā*, no. 3 (Tehran, 1973): 1-18. The common theme of filicide or son-killing is also treated in Hillmann, "Iranian Patriarchy," pp. 39-41. 'Abdolhosayn Zarrīnkūb, "Rostam va Sohrāb dar Ghazneh" [Rostam and Sohrāb in Ghazneh], *Az Chīzhā-ye Dīgar...* [Of Other Things] (Tehran: Javidan, 1977), pp. 330-355, dramatizes the issue. However, because Rahimi's appealing assertions involve speculation beyond what literal textual evidence can support, I do not pursue the specifics of his indictment of Rostam here. For that matter, because my argument is that Sohrāb is anti-patriarchal, a catalogue here of Rostam's numerous shortcomings and defects in the Sohrāb story would not prove my case: demonstrating that Sohrāb is better than Rostam would not be good enough. My case works only if Sohrāb is essentially different in word and deed from his father.

3. William L. Hanaway, Jr., "Biography and Forūgh Farrokhzād," *Forūgh Farrokhzād A Quarter-Century Later — Literature East & West* 24 (1988): 51-52.

4. Jerome W. Clinton, translator, *The Tragedy of Sohrāb and Rostam* (Seattle: University of Washington Press, 1987), pp. 3-179, discussed in Hillmann, "Translation as Interpretation."

5. Jerome W. Clinton, "The Tragedy of Sohrāb," *Logos Islamikos*, edited by Roger

Here is how Ferdowsi represents Rostam's final decision to fight Sohrāb. Rostam has said that he would not fight and that: "I have no need of Kāvūs ... /The shah is no more to me than is this dirt" (M415-417). Gūdarz replies to Rostam's refusal to fight in these words:

The realm and the warriors and the army  
will now think otherwise of your action:  
that the noble one feared this Turk ...  
When Rostam fears to fight him,  
it is not for you and me to stay.(M420-423).

Gūdarz's words lead Rostam, for a reason other than loyalty to throne or land, to change his mind:

He said to Gūdarz: "If my heart has fear,  
I do not want it to live, I will rip it from my body."  
He avoided this shame and set out,  
galloping toward the Shāh.(M429-430).

It strikes this writer that Ferdowsi experts can view Rostam in positive terms in the story of Sohrāb only if they consider words and deeds in earlier stories while ignoring the literal text in this story; whereas the approach in this brief and only suggestive essay has been to focus on the story of Sohrāb as an independent and complete literary and cultural statement without consideration of Rostam's behavior before or after it. In response to Hamid Dabashi's insistence that such behavior needs taking into account to balance the scales in reader judgement of Rostam,<sup>13</sup> one might wonder about what possible service Rostam could render to a king which would begin to compensate for filicide.

In any case, for this writer as a student of Iranian culture without expertise in Ferdowsi studies, the story of Sohrāb becomes an exemplum of an ideal, the anti-patriarchal ideal of its laudable tragic hero, the fact of whose death may seem grounds for a pessimistic view about Iranian culture, but whose life is a hopeful sign in that such ideals have always been part of the Iranian scene and may one day provide a basis for that culture's life. Ferdowsi may imply a sense of the significance of those values in incorporating this particular narrative from the Sīstān Cycle into his *Shāhnāmeḥ*. But Ferdowsi's medieval monotheistic perspective naturally limits the vision in his redaction of the story, in his citations of fate (that commonplace euphemism for God with respect to untoward outcomes), and his trust in God. When

may be an end to war in the world. If Sohrāb were his father's son in the patriarchal mold, he would remain boylike and obedient until such time as his turn to be a father might come, when his own father would give him permission to emerge from boyhood.<sup>11</sup>

With all of such evidence as to Sohrāb's innocence, nobility of spirit and purpose, and revolutionary promise, it is no wonder that Ferdowsi unequivocally evaluates the story he tells in one of its most famous couplets: "It is a story full of tears; / a tender heart will rage at Rostam" (M1053). Yet, one might be less harsh on Rostam than Ferdowsi is in several places where he posits unequivocal blame on the father for the son's death (e.g., M698). Afrāsīyāb and Kāvūs likewise share in the blame, the former because of his plotting from the beginning (M143-150) and the latter for his refusal to provide an antidote for Sohrāb's otherwise fatal wounds (M959-964). But beyond Rostam, Kāvūs, and Afrāsīyāb, the whole patriarchal universe is also to blame. As a medieval monotheist, Ferdowsi cannot see his way clear to acknowledge that something more than "fate" is behind a tragic death which he may instinctively think is unfair and deleterious to Iranian culture. Ferdowsi begins the narrative with a famous exordium which reads in part:

If a sharp wind should blow from some corner  
and knock an unripe citron to the ground ...  
if death should tighten the cinch around horse-like transience,  
know that it is justice and not injustice.(M1-9).

In other words, fate or destiny whose logic defies human understanding assigns roles which humans are to carry out. But fate in Ferdowsi's narrative is actually a metaphor for the Creator, the ultimate patriarch who condemns to early death a boy who only twice thinks of Him (M493, 812, 825) and never prays to Him, who opposes His chief representative on earth, and who wants to determine his own future (thereby setting Iran on a different and salutary course).

Ferdowsi experts who hold Rostam in special regard and think of him as Iran's quintessential hero naturally reject both the indictment against him implied here and the tentative thesis sketched with respect to Sohrāb. They see Rostam in this story as a "positive" character having "a noble aim in his participation in the battle with Sohrāb,"<sup>12</sup> a view at such odds with this paper as to prompt wonderment that Ferdowsi's straightforward narrative could inspire such opposing views.

For, out of love for me they were warlike  
 and turned toward the land of Iran.  
 I had often given them promises of success  
 and made them hopeful in every fashion.  
 They should not suffer on their way home;  
 look on them only with kindness.(M925-929).

The long and short of it is that Sohrāb's personality and moral character would appear to differ in kind from his father, with differences equally obvious in his aims at the beginning of his military career. As soon as he learns from his mother who his father is, Sohrāb decides on the following course of action:

Now from among the warlike Turks  
 I shall raise an army with no bounds ...  
 I'll remove Kāvūs from his throne  
 and remove traces of Tus from Iran.  
 On Rostam I will bestow mace, throne, and crown,  
 and seat him in place of Shāh Kāvūs.  
 From Iran I will march against Turan  
 and confront Afrāsīyāb face to face.  
 I shall seize that king's throne  
 and raise my lance's tip above the sun. (M130-134)

Contrary to already quoted views Sohrāb's statement here may intimate non-patriarchal characteristics of three sorts. First, because he believes that right makes might, that only a competent person should be king, he flies meritocratically against the patriarchal grain which holds that Iranian kingly lines are chosen by God and kings inherit the throne. This iconoclasm and anti-patriarchal stance come to Sohrāb because he recognizes how ill-suited Kāvūs is to be king<sup>10</sup> and because his famous father seems so deserving to rule. It does not matter that Sohrāb errs in judging his father and assumes, not knowing him personally, that he deserves throne and crown. The principle is there nonetheless (a principle that Iran might have utilized to its benefit on numerous occasions in its history).

In addition, Sohrāb intimates an equality or parity with his father in his plans. He will help Rostam, perhaps even crown him, and will make such arrangements without seeking approval or permission. Sohrāb also wants power himself. He plans to take over Tūrān, the significant net effect of which, with his father on the Iranian throne,

distant part of the field, where Gordāfarīd removes her helmet, revealing that she is a beautiful woman, and talks to Sohrāb. His reaction is: "Her words captured his heart. / He reddened, and his heart stirred with love" (M241).

The second battlefield encounter with Rostam is another revealing example of Sohrāb's characteristic behavior. In Ferdowsi's words: "Like a raging elephant, Sohrāb struck him, / removed him from his saddle, brought him low" (M840). Facing imminent death, Rostam resorts to prevarication and deceit in saying to Sohrāb:

Our tradition is other than this;  
 here is the different custom of our faith:  
 In wrestling combat, whoever first throws  
 his noble adversary to the ground  
 and pins him to the earth,  
 does not cut off his head, even in rancor.  
 But if he overcomes him another time,  
 he gains the title 'lion' for knocking him down. (M845-848).

Sohrāb listens. Then, because he trusts what people tell him, especially this older warrior about whom he has kindly feelings (e.g., M807-809): "The young warrior bowed to the old man's words, which he found agreeable" (M839). However, when Rostam later, in the third encounter, finds himself in Sohrāb's earlier situation, "Immediately drawing from his waist a sharp blade / he ripped open the body of that awake-hearted lion" (M880). Sohrāb's reaction again contrasts with that of other warriors:

Sohrāb writhed on the ground and sighed once,  
 thena ceased thinking about good and evil.  
 He said to Rostam: This was the fate allotted to me.  
 The heavens put my key into your hand.  
 You are guiltless in this; it was this hunchback fate  
 who raised me up and quickly killed me. (M881-883).

And breathing his last painful breaths, Sohrāb has further remarkable thoughts and words. He says to Rostam:

Now that my time has grown short,  
 the affairs of the Turks have changed.  
 Treat them kindly so that the Shāh  
 will not lead the army against them.

After the first hand-to-hand combat with Rostam,

Warrior Sohrāb pulled his reins,  
and made an attack on the Iranians.  
He threw himself into the army of Iran;  
many heroes died from his mace. (M 721-722)

The sight of this upsets Rostam who thereupon upbraids Sohrāb in these words:

Who from the army of Iran fought with you?  
Why do you reach out to fight with everyone...  
Sohrāb said to him: "The army of Tūrān  
was innocent in this battle.  
You set out against them first,  
no one sought to fight and attack you. (M729-732)

Ferdowsi corroborates Sohrāb's view (M719-720): the inexperienced twelve-year old warrior sees that his experienced elderly foe attacks his supporters after the first one-on-one encounter; so Sohrāb does likewise. Furthermore, the only reason Rostam did not kill scores of Tūrānian troops was that they were able to flee from his attack. In addition, Sohrāb has a reason of his own for killing Iranian troops: revenge for Zhandeh Razm's death (M497-500 and 642).

As for Sohrāb's beating of Hojīr, frustration both at not seeing any evidence of Rostam in the Iranian encampment and at hearing the Iranian captive's dismissive references to his chances vis-a-vis Rostam on the field of battle (M579-630) account for motivation, while Ferdowsi's own words (M579-582 and 629) imply sympathy for Sohrāb in his steadfast search for his father.

In short, Sohrāb does not exhibit wanted warrior motivation for violence and coldhearted destruction. Moreover, throughout the story he also exhibits emotional reactions and behavior unlike anything Kāvūs and Rostam do.

For example, when Sohrāb defeats the Iranian warrior Hojīr in one-on-one combat and the latter is on the ground helpless, "Hojīr grew fearful and sought mercy from Sohrāb; / the latter released him from his grip and showed mercy" (M187-188).

Shortly thereafter, when Gordāfarīd endeavors unsuccessfully to restore the honor of the Iranians at the White Fortress by challenging Sohrāb, the latter captures her. The two of them then repair to a

himself by appearing to be less than he is;... Rostam ... is the hero of godlike virtues... Sohrāb's rebellion is... an act of impiety; Sohrāb wishes by his own efforts to make himself... into [a] semi-divine being... subordinate only to God... Sohrāb... neither prays to God nor refers to Him at any point in the story... [Sohrāb] is essentially stateless, and being so, essentially without religion as well.<sup>5</sup>

A third objection to positive views of Sohrāb's personality vis-à-vis that of Rostam, Hojīr, Hūman, Bārmān, and Tūs is the view that textual evidence demonstrates that although Sohrāb may be younger than other warriors in the story, he has "some darker qualities"<sup>6</sup> and exhibits no moral superiority. For example, his violent behavior near the White Fortress in frustration at having been tricked by Gordāfarīd (Minovi Edition, couplets 265-269),<sup>7</sup> his immediate return to carousing after discovering the murdered corpse of his guardian Zhandeh Razm (M491-500), his beating of his Iranian captive Hojīr after viewing the Iranian encampment (M626-630), and his slaying of innocent Iranian warriors after his first battle with Rostam (M721-722) all point to a "violent and bloodthirsty" character like others in the *Shāhnāmeḥ*. Worst of all, according to Mahmoud Omidasalar, Sohrāb is the only warrior in the whole of the *Shāhnāmeḥ* to threaten his mother with death.<sup>8</sup>

\*\*\*

At ten years of age, recognizing his physical superiority to boys of his own age, Sohrāb asks his mother:

Whose son am I, and of what lineage?  
 When asked, who is your father, what shall I say?  
 If the answer to this question remains hidden,  
 I will not let you remain in the world. (M 115-116)

As Parvīz Ahūr opines, such a response may have a moral impulse behind it consonant with the male-oriented age in which Sohrāb lived. That is to say, if Tahmīneh cannot tell Sohrāb who his father is, then he will in effect be a bastard and she a bad woman, thus deserving not to be alive.<sup>9</sup> Although such a rationale clearly puts Sohrāb in the category of male chauvinists (he cannot be expected to have broader views than likely in his martial, mythological age or than Ferdowsi's own medieval monotheistic views) nevertheless, this does not imply necessarily that he is patriarchal in his views or that he does not have a revolutionary sense of mission in that context.



modern patriarchy... Here he invokes Sohrāb as an example of how fathers maintain their domination over sons, especially those who refuse to behave in the conventional patriarchal mode... He claims that [Farrokhzād] is a twentieth-century Sohrāb who followed 'in an important line of reforming voices throughout Iranian mythology and history'. Here he has misinterpreted the mission of Sohrāb and inadvertently identified Farrokhzād with the wrong party. While it is true that Sohrāb was killed in error by his father Rostam, it was not because Sohrāb rejected the patriarchal mode. Quite the contrary: Sohrāb's goal was to overthrow the foolish Iranian king Kāvūs and install Rostam on the throne. He had no intention of changing the system of monarchy, but only to substitute one all-powerful ruler for another. Quite clear also is his own desire to rule in Tūrān after deposing Afrāsīyāb. Thus to equate Farrokhzād with Sohrāb is to suggest that she was a monarchist and upholder of patriarchy... This is, of course, quite incorrect.<sup>3</sup>

A second cluster of objections to viewing Sohrāb as a particularly admirable and heroic character appears in the writing of Jerome Clinton. In his translation of *The Tragedy of Sohrāb and Rostam* (1987), Clinton indirectly advocates recognition of Rostam as the more heroic character by adding positive English epithets for Rostam and negative epithets for Sohrāb where neither occur in the Persian.<sup>4</sup> In addition, in an article called "The Tragedy of Sohrāb" (1984) and in two brief articles in *Iranshenasi* (1989) responding to a review of his translation, Clinton makes the following statements:

[Rostam is a figure] of great appeal; [a] dominant theme [of the story is that Sohrāb's death] is part of God's mysterious plan; justice is served by Sohrāb's death; Sohrāb... fails to reveal his parentage though he is all but certain that the man before him is his father. The motive for his reticence is not clear; in the *Shāhnāme* the one crime that cannot be allowed to go unpunished is armed opposition to the Shāh ... in defeating his son, Rostam suffers a loss that is a kind of death for him... he slays his own successor. More than that, Sohrāb is the only son he will ever have; Rostam is so intimidated by the stature and ferocity of this young challenger, and so fearful that he will try to deceive him, that he hides his own identity when they at last do meet, hoping to gain some advantage for

# "Ferdowsi's Sohrāb as a Laudable Anti-patriarchal Force in Iranian Culture"

Michael Craig Hillmann

For Ferdowsi experts, among chief tasks and foci of attention are the significance of the *Shāhnāmeḥ* as a defining and inspiring document of Iranian national identity and the literary critical appreciation of the *Shāhnāmeḥ in toto* as an Iranian epic. For students of Iranian culture not Ferdowsi experts, inevitable exposure to Ferdowsi's monumental verse composition leads to equally inevitable interest in the *Shāhnāmeḥ* for a third reason, the possibility that its individual narratives may embody or reflect cultural features and characteristics of Iranianness still relevant a thousand years later.

The *Shāhnāmeḥ* narrative which naturally attracts the most critical attention of this third and non-specialist sort is the story of the short-lived and ill-fated Sohrāb, who, as I have suggested in *A Lonely Woman: Forūgh Farrokhzād and Her Poetry* (1987), "Translation as Interpretation: The Case of Ferdowsi's *Rostam and Sohrāb*" (1989), and *Iranian Culture: A Persianist View* (1990),<sup>1</sup> may embody anti-patriarchal qualities perennially a part of Iranianness. The critic Mostafā Rahīmī has argued a stronger case for Sohrāb in a provocative article called "The Heart Grows Angry at Rostam" (1973).<sup>2</sup> But some Ferdowsi experts have a different view of Sohrāb and argue against consideration of him as a wholly laudable character or as an anti-patriarchal force in Iranian culture, for three chief reasons.

The first of these reasons William Hanaway voices in a review of *A Lonely Woman*, in the following statement:

Hillmann has in a sense made an exemplum of Farrokhzād's life by holding it up as 'an aesthetic and cultural ideal... a desperately needed antipatriarchal clarion call' ... In the argument for this, he discusses the historical antecedents of the

patterns of the Iranian national epic were later put into modern political use. In the following article, I have tried to focus on a central theme in the political culture of *Shāhnāmeḥ*. The notion of "the philosopher/king," as particularly developed in the story of "Anūshīrvān and Bozorgmehr," is here examined as a leading theme pointing to some central issues in the enduring Iranian political culture. Mahmoud Omidsalar's discussion of the "Rostam and Sohrāb" story is a pioneering study in revealing the unique underlying narrative logic of Ferdowsi's composition. The theoretical implications of Omidsalar's discussion extends well beyond the specifics of this story. Shapour Shahbazi's careful and detailed argument leads to the establishment of Friday 3 January, 940 (3 Dey, 308 Yazdgerdī) as Ferdowsi's birthday. Jalal Matini's article is a full and elaborate discussion of the relationship between the Iranian collective piety as members of the larger Muslim community and their unique and particular attachment to the Persian text of their national epic. Matini's discussion takes full advantage of the folkloric dimensions of Ferdowsi, his text, and his heroes, as developed in the Iranian collective imagination. In the English section of the journal, we have Michael C. Hillmann's contribution to the same conference. In this article, Hillmann gives a full account of his conviction that the story of "Rostam and Sohrāb" stands out as a unique anti-patriarchal statement in the otherwise patriarchal Iranian culture. We are most grateful to these distinguished scholars for having contributed the results of their years of studies and reflections to *Iranshenasi*. The English abstracts of this issue of *Iranshenasi*, unless otherwise stated, are as usual by Paul Sprachman. We thank him for his cooperation.

Hamid Dabashi

## A Note on this Issue

The articles in this issue of *Iranshenasi* are the proceedings of two successive conferences on Ferdowsi and the *Shāhnāmeḥ*. These conferences were held in February and March, 1990 in California (University of California in Los Angeles) and Washington, D.C. (American University), respectively. Hosted by the Keyan Foundation and *Iranshenasi*, a series of papers were presented on a variety of issues, discussing aspects of the Iranian national epic and its celebrated author. The papers were subsequently re-written for the purpose of publication in this special issue of the Journal. As these articles now appear in the Persian section of the Journal, with their English abstracts in the next few pages, first Zabihollah Safa gives a full historical background to the preparatory stages of the collection of the Iranian national epic. Professor Safa's description of the social and political circumstances leading to Ferdowsi's compilation and versification of the *Shāhnāmeḥ* is an indispensable reading for any further appreciation of this central text in the Persian literary culture. Mohammad Dja'far Mahdjoub takes his unique penchant for folklore to a thorough examination of the related themes in the *Shāhnāmeḥ*. Having just finished his symbolic "seventh" reading of the Iranian epic, Mahdjoub has emerged with fresh and memorable insights into the folkloric workings of the *Shāhnāmeḥ*. Djalal Khalegi Motlagh, the foremost authority on the *Shāhnāmeḥ* text, has provided a comparative assessment of the two stories of "Bīzhan and Manīzheh" and "Vīs and Rāmīn." His discussion of these two stories is in the larger context of a more comprehensive statement about the Pārthian and Sāssānid literatures. Then the gifted Iranian poet, Nader Naderpour, gives a sensitive and poetically nuanced account of Ferdowsi's meeting the historical challenge that faced his generation of the Iranian literati. His account is particularly important when read in conjunction with that of Zabihollah Safa. Peter Chelkowski's article is a fascinating account of how some central themes and archetypal

Nader Naderpour	The <i>Shāhnāme</i> : Ferdowsi's Answer to Historical Necessity	44
Peter Chelkowski	Ferdowsi's <i>Shāhnāme</i> and the Allied Propaganda	46
Hamid Dabashi	The Political Culture of the <i>Shāhnāme</i> : the Concept of the "Philosopher King" in the Reign of Anūshīrvān	48
Mahmoud Omidshar	Father Son Combat and the Logic of the <i>Shāhnāme</i> Narrative	50
Shapour Shahbazi	Ferdowsi's Birthday	53
Jalal Matini	The <i>Shāhnāme</i> and Shari'at	54

\* \* \*

M.A. Eslami Nodushan	The Word is with the Hearer not the Speaker	56
Wilferd Madelung (tr)	On "Arabic Texts Concerning the History of the Zaydī Imāms of Tabaristān, Daylamān and Gīlān	57

# Contents

Iranshenasi  
Vol. II, No.2, Summer 1990

Special Issue  
Celebrating "The Year of Ferdowsi"

## Persian

Articles	233
Selections	447
News of Iranian Studies and Related Events	455
Communications	463

## English

### Article by:

Michael C. Hillmann	"Ferdowsi's Sohrāb as a Laudable Anti-Patriarchal Force in Iranian Culture"	27
---------------------	---	----

### Abstract of Persian Articles by:

Jalal Matini	"The Year of Ferdowsi"	37
Z. Safa	Social and Political Conditions in post-Sāssānian Iran and their Role in the Formation of Early Epic Literature	38
M. Dj. Mahdjoub	The <i>Shāhnāme</i> h and Folklore	40
Djalal Khaleghi Motlagh	Bīzhan and Manizheh and Vīs and Rāmīn (Introduction to Pārthian and Sāssānian Literature)	42

**Editor:**  
Jalal Matini

# *Iranshenasi*

**Associate Editor:**  
(in charge of English section):  
Hamid Dabashi  
Columbia University

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES  
A Publication of Keyan Foundation

**Book Review Editor:**  
H. Moayyad

**Advisory Board:**  
Peter J. Chelkowski,  
New York University  
Djalal Khaleghi Motlagh,  
Hamburg University  
M. Dj. Mahdjoub  
Heshmat Moayyad,  
University of Chicago  
Z. Safa, Professor Emeritus,  
University of Tehran  
Roger M. Savory,  
University of Toronto  
Ehsan Yarshater,  
Columbia University

Keyan Foundation is a non-profit, non-political organization dedicated to the preservation and flourishing of the traditional Iranian culture in modern time. The Foundation was established and registered in December 1988 in the State of California.

All contributions to the Keyan Foundation are exempt from income tax in accordance with the provisions of the U.S. Internal Revenue Code.

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor: Iranshenasi  
P.O.Box 30381  
Bethesda, Maryland 20814, U.S.A.

Telephone: (301)907-6787

**The views expressed in the articles are those of the authors  
and do not necessarily reflect the views of the Journal**

Annual subscription rates (4 issues) are \$35.00 for individuals,  
\$24.00 for students, and \$65.00 for institutions.

The price includes postage in the U.S. For Foreign mailing, add \$6.80 for surface mail. For air mail add \$12.00 for Canada, \$22.00 for Europe, and \$30.00 for Asia, Africa, and Australia

Iranshenasi is Copyrighted 1989 by Jalal Matini.  
Requests for permission to reprint more than short  
quotations should be addressed to the Editor.



# *Iranshenasi*

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES

---

**Special Issue  
Celebrating "The Year of Ferdowsi"**

Article by:

**Michael C. Hillmann**

Abstract of Persian Articles by:

**Peter Chelkowski**

**Hamid Dabashi**

**M. A. Eslami Nodushan**

**Djalal Khaleghi Motlagh**

**Wilferd Madelung (tr.)**

**M. Dj. Mahdjoub**

**Jalal Matini**

**Nader Naderpour**

**Mahmoud Omidshah**

**Z. Safa**

**Shapour Shahbazi**