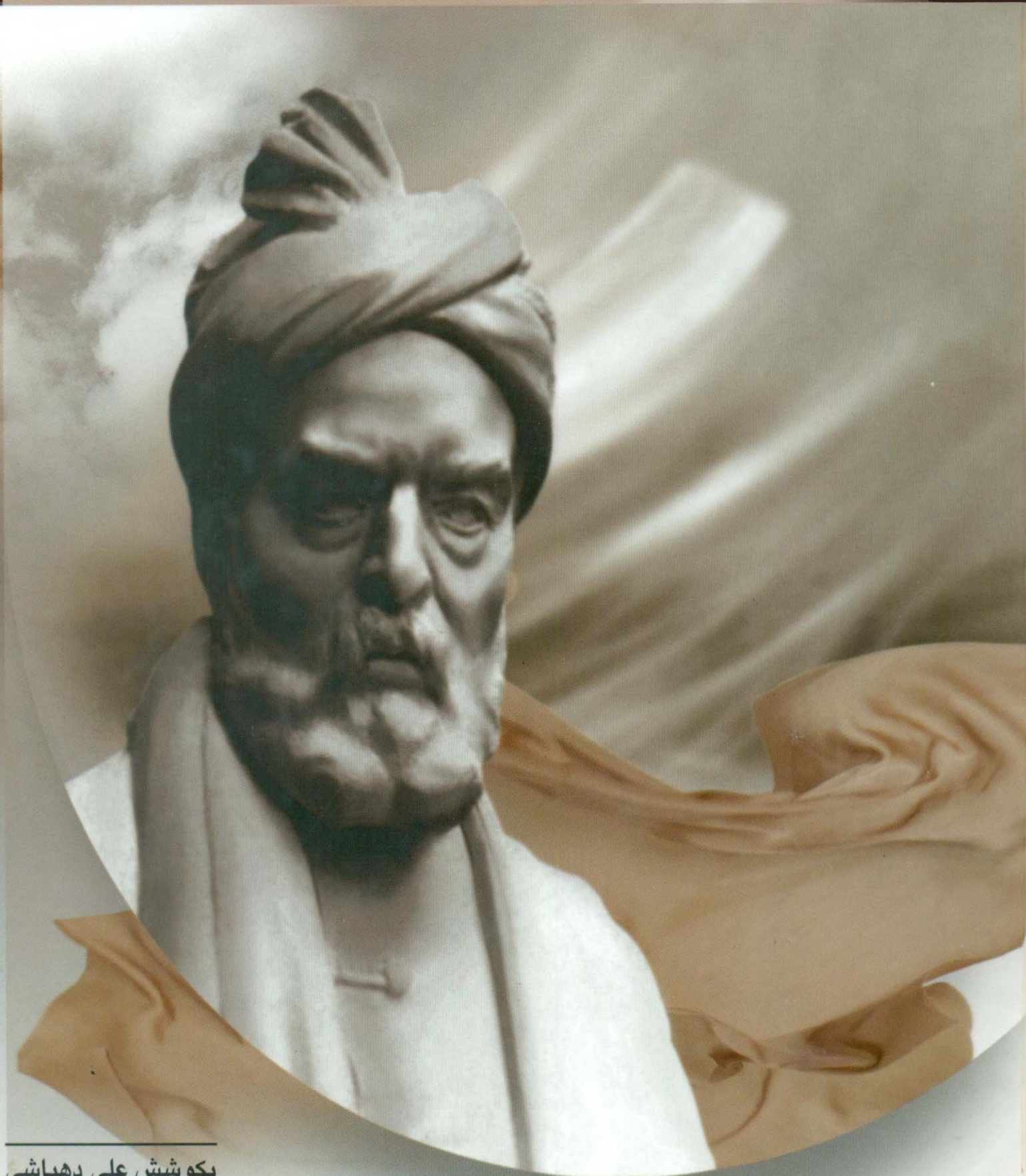


گل رنج‌های کهن

برگزیده مقالات درباره شاهنامه فردوسی

جلال خالقی مطلق



بکوشش علی دهباشی

گل رنجهای کهن

برگزیده مقالات درباره شاهنامه فردوسی
جلال خالقی مطلق



خالقی مطلق، جلال، ۱۳۱۶ -	
گل رنجهای کهن (برگزیده مقالات درباره شاهنامه فردوسی) / نوشته جلال خالقی مطلق؛	
بکوشش علی دهباشی - تهران: نشر ثالث، ۱۳۸۸.	
۲۵۶ ص.	
شابک ۹۷۸-۹۶۴-۳۸۰-۵۶۳-۰	ISBN 978-964-380-563-0
مقاله‌های فارسی - قرن ۱۲.	
گ ۲ خ / ۲۲۹۵ PIR	۱/۲۱ فا ۸



دفتر مرکزی: خیابان کریمخان زند / بین ایرانشهر و ماهشهر / پ ۱۵۰ / طبقه چهارم / تلفن: ۸۸۳۰۲۳۳۷

فروشگاه: خیابان کریمخان زند / بین ایرانشهر و ماهشهر / پ ۱۳۸ / تلفن: ۷-۸۸۳۲۵۳۷۶

■ گل رنجهای کهن (برگزیده مقالات درباره شاهنامه فردوسی)

● جلال خالقی مطلق ● بکوشش علی دهباشی ● ناشر: نشر ثالث

● مجموعه پژوهش و نقد ادبی

● چاپ اول: ۱۳۸۸ / ۱۱۰۰ نسخه

● لیتوگرافی: ثالث ● چاپ: رهنما ● صحافی: فرزانه

● کلیه حقوق چاپ محفوظ و متعلق به نشر ثالث است

ISBN 978-964-380-563-0

● شابک ۹۷۸-۹۶۴-۳۸۰-۵۶۳-۰

پست الکترونیکی: Info@Salesspub.ir

● سایت اینترنتی: www.Salesspub.ir

● قیمت: ۹۵۰۰ تومان

فهرست

۷	یادداشت
۹	سرسخن
۱۱	کتابشناسی
۲۷	حماسه سرای باستان
۴۴	یادداشت‌ها
۶۱	یکی داستان است پر آب چشم
۹۸	یادداشت‌ها
۱۰۷	شاهنامه و موضوع نخستین انسان
۱۱۲	یادداشت‌ها
۱۱۳	پاسداران دژ پترا
۱۳۱	یادداشت‌ها
۱۳۵	معرفی قطعات الحاقی شاهنامه
۱۷۹	یادداشت‌ها
۱۸۳	نفوذ بوستان در برخی از دستنویس‌های شاهنامه
۱۸۷	بار و آیین آن در ایران
۲۴۸	یادداشت‌ها
۲۷۶	کتابنامه
۲۸۳	بیر بیان
۳۴۷	یادداشت‌ها
۳۵۳	دستنویس شاهنامه (فلورانس)
۳۸۰	یادداشت‌ها

۳۸۳	سرگذشت زبان فارسی
۳۹۲	یادداشت‌ها
۳۹۹	رسم خط شاهنامه
۴۳۱	یادداشت‌ها
۴۳۳	معرفی سه قطعه الحاقی شاهنامه
۴۴۹	یادداشت‌ها
۴۵۱	یادداشت‌های افزوده

فهرست تصاویر

۱۸۸	تصویر ۱- داریوش بار می‌دهد. سنگ نگاشته‌ای است که در ...
۱۹۰	تصویر ۲- داریوش بار می‌دهد. سنگ نگاشته‌ای است از در شرقی تخت جمشید.
۱۹۱	تصویر ۳- اردشیر بار می‌دهد. سنگ نگاشته‌ای است از در شمالی تخت جمشید.
۱۹۴	تصویر ۴- یک نژاده مادی به پادشاه تخت هدیه کرده است. هزارید رئیس ...
۱۹۵	تصویر ۵- چند نژاده پارسی و مادی در حالی که با یکدیگر در گفتگو هستند به ...
۱۹۷	تصویر ۶- هزارید در جامه مادی و عصا بدست دست یک مرد نژاده عیلامی را ...
۱۹۸	تصویر ۷- هزارید در جامه پارسی دست یک مرد نژاده هندی را که از ...
۱۹۹	تصویر ۸- هزارید در جامه مادی و عصا بدست دست یک مرد نژاده خوارزمی را ...
۲۰۱	تصویر ۹- پادشاه ساسانی بر تخت نشسته و به بانویی که در کنار اوست ...
۲۴۵	تصویر ۱۰- ناصرالدین شاه قاجار (۱۲۶۴-۱۳۱۳) بار می‌دهد.
۳۶۲	برگ ۳ ب دستنویس شاهنامه ۶۱۴ هـ. ق.

یادداشت

بی‌گمان رساترین و استوارترین عباراتی که درباره شاهنامه و مقام والای فردوسی بتوان یافت از مرحوم محمدعلی فروغی است که: «شاهنامه هم از حیث کمیت، هم از جهت کیفیت بزرگترین اثر ادبیات و نظم فارسی است، بلکه می‌توان گفت یکی از شاهکارهای ادبی جهان است و اگر من همیشه در راه احتیاط قدم نمی‌زدم، و از اینکه سخنانم گزافه نماید احتراز نداشتم می‌گفتم شاهنامه معظم‌ترین یادگار ادبی نوع بشر است...».

تاکنون درباره شاهنامه و فردوسی کتابها و مقالات بسیاری به فارسی و سایر زبان‌ها نوشته شده است که تنها کتابشناسی آنها، خود کتاب عظیمی است.

از سال ۱۳۱۳ که جشن هزاره فردوسی در تهران و طوس برگزار شد، دوره جدیدی در شناخت شاهنامه و فردوسی آغاز شد و در طی این سال‌ها کتابها و مقالات متعددی از سوی محققان و استادان ادب فارسی و شاهنامه‌شناسان منتشر شده است. اما هنوز ابهام‌ها و نکته‌های بسیاری درباره شاهنامه و فردوسی مانده است که باید گفته و نوشته شود.

از میان گروه استادان و شاهنامه‌شناسان در دوران معاصر دکتر جلال خالقی مطلق جایگاه ویژه‌ای دارد. نام دکتر خالقی با شاهنامه و فردوسی پیوند خورده است. او متجاوز از دو دهه است که عمر و زندگی خود را بر تصحیح متن تازه‌ای از شاهنامه نهاده است.

آرزوی شیفتگان ادبیات فارسی این بود و هست که متنی انتقادی از شاهنامه در اختیار داشته باشند. این آرزو در ادامه تلاش استادان ادب فارسی به کوشش و ایثار و همت مردانه دکتر خالقی رو به انجام است.

دکتر جلال خالقی به شاهنامه و فردوسی عشق می‌ورزد و بر سر این عشق، زندگی خود را نثار کرده است. بنده افتخار داشتم که در سال گذشته هفته‌ای را از نزدیک شاهد زندگی و کار او در تصحیح متن شاهنامه باشم که شرح آن مجال دیگری می‌طلبد.

در طی این بیست و چند سالی که دکتر خالقی وقت و زندگی خود را صرف تصحیح شاهنامه کرده است (که اینک همه مجلدات آن منتشر شده است)، یادداشت‌های بسیاری نیز نوشته است که بخش کوچکی از آن یادداشت‌ها به صورت مقاله (متجاوز از پنجاه مقاله) منتشر شده است.

به اصرار بنده و موافقت استاد خالقی منتخبی از مقالات ایشان را منتشر می‌کنیم که حاوی دوازده مقاله چاپ شده و چاپ نشده درباره شاهنامه است.

علی دهباشی

سرسخن

تنها اندک شماری از آفریده‌های جاویدان دانش و ادب و هنرند که گلستانی همیشه خوش و کاخی بی‌گزند از باد و باران‌اند. بسیاری دیگر، چه بسا در همان هنگام پیدایش کهنه شده‌اند و یا کمی دیرتر فراموش می‌شوند و نهایت در حاشیه‌ای از تاریخ از آنها یاد می‌گردد. این آثار همان گل‌های پنج روز و شش‌اند که بهره‌باغبان سرانجام جز دامنی خار و خاشاک نیست و بر لب او این مصراع شاهنامه:

گل رنج‌های کهن گشته خار

همچنین آنچه خوانندگان در این مجموعه می‌خوانند، گل رنج‌های کهنی است که اگر یکسره خار نگشته باشد، چیزی نیز به پژمردن و خاشاک گشتن آنها نمانده است. از این رو، با وجود پیشنهاد برخی از دوستان به انتشار برگزیده‌ای از مقالات نگارنده که در نشریات درون و بیرون کشور به چاپ رسیده بود، او این نوشته‌ها را ارج انتشار جداگانه نمی‌دید، و به راستی اگر همکاری و پشتکار دوست گرامی آقای علی دهباشی نبود، نگارنده خود هیچگاه به این کار دست نمی‌زد. اکنون با سپاس از دوستی‌ها و مهربانی‌های ایشان، این برگ سبز را به پیشگاه خوانندگان پیشکش می‌کنم. امید آن که در آنها هنوز نکته‌ای تازه یافت شود و گل رنج‌های کهن یکسره خار نگشته باشد.

جلال خالقی مطلق

هامبورگ، نوروز ۱۳۷۱

کتابشناسی دکتر جلال خالقی مطلق

علی دهباشی

جلال خالقی مطلق، متولد ۲۰ شهریور ۱۳۱۶ در تهران؛ اخذ دیپلم در سال ۱۳۳۷ از دبیرستان مروی در تهران؛ اخذ درجه دکتری در سال ۱۳۴۹ (۱۹۷۰) از دانشگاه کلن (آلمان) در رشته‌های شرق‌شناسی، مردم‌شناسی و تاریخ قدیم؛ تدریس زبان و ادبیات فارسی و فرهنگ ایران از سال ۱۳۵۰ (۱۹۷۱) در بخش ایران‌شناسی دانشگاه هامبورگ (آلمان)؛ شرکت در کنگره‌ها و سمینارها، از جمله: مشهد ۱۳۵۴، تبریز ۱۳۵۴، فرایبورگ (آلمان) ۱۳۵۴ (۱۹۷۵)، همدان ۱۳۵۶، هامبورگ (آلمان) ۱۳۶۵ (۱۹۸۶)، لیدن (هلند) ۱۳۶۵ (۱۹۸۶)، لندن (انگلستان) ۱۳۶۸ (۱۹۸۹)، لوس‌آنجلس (ایالات متحده آمریکا) ۱۳۶۹ (۱۹۹۰)، واشنگتن (ایالات متحده آمریکا) ۱۳۶۹ (۱۹۹۰)، کلن (آلمان) ۱۳۶۹ (۱۹۹۰)، واشنگتن (ایالات متحده آمریکا) ۱۳۷۰ (۱۹۹۱)، پاریس ۱۳۷۰ (۱۹۹۱)، وین (اتریش) ۱۳۷۰ (۱۹۹۱)، گراتس (اتریش) ۱۳۷۰ (۱۹۹۱).

مؤلف از سال ۱۹۹۲ به بعد، به سبب کار زیاد و بیماری از شرکت در کنگره‌ها و سمینارها عذر خواسته است.

مشاغل افتخاری: مشاور دانشنامه ایرانیکا (نیویورک)، مشاور مجله ایران‌شناسی (واشنگتن)، مشاور «نقش شاهنامه» در دانشگاه‌های کمبریج و ادینبورگ، مشاور مجله کارنامه (پاریس)، مشاور مجله پژوهش‌های ایران شناختی (تهران)، عضو هیأت امنای موزه ایران (هامبورگ).
جوایز: از جمله جایزه فردوسی از سوی دانشنامه ایرانیکا در سال ۱۳۸۰ / ۲۰۰۲.

تألیفات

تصحیح و کتاب

- ۱- پاول هرن - هاینریش هوبشمان، اساس اشتقاق فارسی، ترجمه و تنظیم با نقل شواهد فارسی و پهلوی، جلد نخست آ - خ، تهران ۱۳۵۶، هشتاد و یک + ۶۹۶ ص.
- ۲- ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، دفتر یکم، نیویورک ۱۳۶۶، سی و چهار + ۳۷۴ ص.
- ۳- ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، دفتر دوم، نیویورک ۱۳۶۹، چهارده + ۴۹۱ ص.
- ۴- ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، دفتر سوم، نیویورک ۱۳۷۱، چهارده + ۴۲۰ ص.
- ۵- گل رنج‌های کهن (برگزیده مقالات درباره شاهنامه فردوسی)، به کوشش علی دهباشی، تهران ۱۳۷۲، ۴۴۴ ص.
- ۶- ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، دفتر چهارم، چهارده + ۴۹۷ ص، نیویورک ۱۳۷۳.
- ۷- ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، دفتر پنجم، شانزده + ۵۸۵ ص، نیویورک ۱۳۷۵.
- ۸- یادداشت‌های شاهنامه، بخش یکم، ۱ و ۲، بیست و چهار + ۹۳۱ ص، نیویورک ۱۳۸۰.
- ۹- سخن‌های دیرینه (سی گفتار درباره فردوسی و شاهنامه)، به کوشش علی دهباشی، تهران ۱۳۸۱، ۴۸۵ ص.
- ۱۰- شاهنامه، دفتر ششم (با همکاری محمود امیرسالار)، نیویورک ۱۳۸۴ / ۲۰۰۵، ۶۷۳ ص.
- ۱۱- یادداشت‌های شاهنامه، بخش دوم، نیویورک ۲۰۰۶، ۴۴۸ صفحه.
- ۱۲- شاهنامه، دفتر هفتم (با همکاری ابوالفضل خطیبی)، نیویورک ۲۰۰۷، ۶۵۰ صفحه.

مقالات

- ۱- سلامان و ابسال از عبدالرحمان جامی، تخلص در: ماه نو، ۱۳۳۶، شماره ۳، ص ۷۳-۹۰.
- ۲- پزشکی در ایران باستان، در: جهان پزشکی (دوسلدورف / آلمان)، سال چهارم، شماره چهارم، مهر ۱۳۴۶، ص ۳-۱۳.
- ۳- درباره موبدان پزشک و فن مداوا در ایران باستان، در: جهان پزشکی، سال هفتم، شماره ۳، تیر ۱۳۴۹، ص ۴۰-۴۵.
- ۴- میترائیسم و مسیحیت، در: جهان پزشکی، سال هفتم، شماره ۱، ژانویه ۱۳۴۹، ص ۴۲-۴۵.
- ۵- کنگ دژ، روایتی الحاقی در داستان سیاوش؟، در: نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذربایجان، ۱۳۵۳ / ۱۱۲، ص ۳۸۵-۴۰۴.

- ۶- قطعاتی از اسطوره‌های ایرانی در نوشته‌های گریگور ماگیستروس، در: نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذربایجان، ۱۳۵۳ / ۱۰۹، ص ۶۹-۸۹.
- ۷- درباره رستم و سهراب بنیاد شاهنامه، در: سخن، دوره ۲۳، شماره ۱۱، ص ۱۱۶۸-۱۱۷۴، شماره ۱۲، ص ۱۲۹۳-۱۳۰۱؛ دوره ۲۴، شماره ۱، ص ۳۳-۴۳.
- ۸- درباره مقدمه داستان رستم و سهراب، در: سیمرغ (نشریه بنیاد شاهنامه فردوسی)، ۱۳۵۴ / ۲، ص ۶۱-۷۲.
- ۹- جای درفش. پیشاپیش یا در پس پشت؟، در: سخن، دوره ۲۴، شماره ۱۰ و ۱۱، ص ۱۰۵۳-۱۰۶۴.
- ۱۰- تصحیف واژه باختن در اغلب نسخه‌های خطی شاهنامه، در: نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذربایجان، ۱۳۵۴ / ۱۱۴، ص ۳۰۶-۳۱۱.
- ۱۱- قواعد و ضوابط تصحیح متن شاهنامه، در: مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، ۱۳۴۵ / ۴، ص ۷۱۶-۷۶۳.
- ۱۲- درباره چند بیت شاهنامه، در: سخن، دوره ۲۵، شماره ۲، ص ۱۹۵-۲۰۶.
- ۱۳- طوس زادگاه دقیقی است؟، در: فردوسی و ادبیات حماسی (مجموعه سخنرانیهای نخستین جشن طوس، مشهد - تیرماه ۱۳۵۴)، تهران ۱۳۵۵، ص ۱۱۷-۱۲۸.
- ۱۴- تئودور نولدکه، گفتاری در پژوهش شاهنامه، ترجمه و تعلیقات، در: سیمرغ، ۱۳۵۵ / ۴، ص ۹۱-۱۰۷.
- ۱۵- یکی مهتری بود گردن فراز (تأملی در دیباچه شاهنامه)، در: مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۶ / ۲، ص ۱۹۷-۲۱۵.
- ۱۶- اسدی طوسی، درباره شرح حال اسدی، هویت ممدوحان او، تعیین زمان تألیف کتاب الابنیه، مناظرات اسدی، در: مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۶ / ۴، ص ۶۴۳-۶۷۸، ۱۳۵۷ / ۱، ص ۶۸-۱۳۰.
- ۱۷- حماسه سرای باستان، در: سیمرغ ۱۳۵۷ / ۵، ص ۳-۲۷.
- ۱۸- کتابشناسی فردوسی، در: سیمرغ ۱۳۵۷ / ۵، ص ۷۰-۷۴.
- ۱۹- ابوعلی بلخی، در: دانشنامه ایران و اسلام، دفتر ۸، تهران ۱۳۵۷، ص ۱۰۷۳-۱۰۷۸.
- ۲۰- ابومنصور محمد بن عبدالرزاق، در: دانشنامه ایران و اسلام، دفتر ۸، تهران ۱۳۵۷، ص ۱۱۱۰-۱۱۱۱.

- ۲۱- یکی دخمه‌گردش ز سُم ستور، در: نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذربایجان، ۱۳۵۷ / ۱۲۴، ص ۴۶۲-۴۷۰.
- ۲۲- داود منشی‌زاده، مطالعات موضوع‌نگاری - تاریخی درباره حماسه ملی ایران، در: آینده ۱۳۵۸ / ۴-۶، ص ۳۵۲-۳۶۶؛ ۷-۹، ص ۶۱۶-۶۳۱.
- ۲۳- پشوتن یا فرشیدورد، در: مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۷ / ۳، ص ۵۴۳-۵۵۸.
- ۲۴- اجناس، در: دانشنامه ایران و اسلام، دفتر ۹، تهران ۱۳۵۷، ص ۱۱۹۲-۱۱۹۳.
- ۲۵- درباره عنوان داستان دوازده رخ، در: محیط ادب، تهران ۱۳۵۸، ص ۱۵۶-۱۶۳.
- ۲۶- برشک هزبر و پلنگان منم، در: آینده ۱۳۵۹ / ۷-۸، ص ۴۹۸-۵۰۰.
- ۲۷- همه کشور ایرانیان را دهم، در: آینده ۱۳۶۰ / ۶، ص ۴۴۸-۴۵۳.
- ۲۸- معرفی یک نسخه معتبر شاهنامه، در: فرخنده پیام، مشهد ۱۳۶۰، ص ۶۰-۱۰۵.
- ۲۹- سی نکته در ابیات شاهنامه، در: آینده ۱۳۶۱ / ۹، ص ۵۷۵-۵۸۲؛ ۱۱، ص ۷۹۰-۷۹۸.
- ۳۰- فرامرزنامه، در: ایران نامه، ۱۳۶۱ / ۱، ص ۲۲-۴۵.
- ۳۱- یکی داستان است پر آب چشم، در: ایران نامه ۱۳۶۱ / ۲، ص ۱۶۴-۲۰۵.
- ۳۲- گردشی در گرشاسپنامه، در: ایران نامه ۱۳۶۲ / ۳، ص ۳۸۸-۴۲۳؛ ۴، ص ۵۱۳-۵۵۹؛ ۱، ص ۹۴-۱۴۷.
- ۳۳- شاهنامه و موضوع نخستین انسان، در: ایران نامه ۱۳۶۲ / ۲، ص ۲۲۳-۲۲۸.
- ۳۴- فرامرزنامه، در: نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، ۱۳۶۲ / ۱۲۸-۱۲۹، ص ۸۵-۱۲۱.
- ۳۵- نکته‌هایی درباره سی نکته در ابیات شاهنامه، در: آینده ۱۳۶۳ / ۲-۳، ص ۱۱۳-۱۲۵؛ ۴-۵، ص ۳۳۱-۳۴۱.
- ۳۶- پاسداران دژ پتراء، در: ایران نامه ۱۳۶۳ / ۳، ص ۳۸۲-۴۰۱.
- ۳۷- معرفی قطعات الحاقی شاهنامه، در: ایران نامه ۱۳۶۳ / ۱، ص ۲۶-۵۳؛ ۲، ص ۲۴۶-۲۶۱.
- ۳۸- جوان بود و از گوهر پهلوان، در: نامواره دکتر محمود افشار، جلد ۱، تهران ۱۳۶۴، ص ۳۳۲-۳۵۸.

- ۳۹- معرفی و ارزیابی برخی از دستنویس‌های شاهنامه، در: ایران نامه ۱۳۶۴ / ۳، ص ۳۷۸-۴۰۶؛ ۱، ص ۱۶-۴۷؛ ۲، ص ۲۲۵-۲۵۵.
- ۴۰- نفوذ بوستان در شاهنامه، در: ایران نامه ۱۳۶۴ / ۴، ص ۶۲۴-۶۲۶.
- ۴۱- یادداشت‌هایی در تصحیح انتقادی بر مثال شاهنامه، در: ایران نامه ۱۳۶۵ / ۳، ص ۳۶۲-۳۹۰؛ ۱، ص ۴۷-۷۵؛ ۲، ص ۲۵۰-۲۸۵.
- ۴۲- چهل و یک نکته در ابیات شاهنامه، در: نامواره دکتر محمود افشار، جلد ۳، تهران ۱۳۶۶، ص ۱۸۲۸-۱۸۵۶.
- ۴۳- بار و آیین آن در ایران، در: ایران نامه ۱۳۶۶ / ۳، ص ۳۹۲-۴۳۸؛ ۱، ص ۳۴-۷۵.
- ۴۴- احمد تفضلی - ژاله آموزگار، نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران، در: ایران نامه ۱۳۶۶ / ۱، ص ۱۴۳-۱۴۵.
- ۴۵- ببر بیان، در: ایران نامه ۱۳۶۶ / ۲، ص ۲۰۰-۲۲۷؛ ۱۳۶۷ / ۳، ص ۳۸۲-۴۱۶.
- ۴۶- حافظ و حماسه ملی ایران، در: ایران نامه ۱۳۶۷ / ۴، ص ۵۶۵-۵۷۳.
- ۴۷- دستنویس شاهنامه مورخ ۶۱۴ هجری قمری، در: ایران نامه ۱۳۶۷، ص ۶۳-۹۴.
- ۴۸- سرگذشت زبان فارسی، در: ایران‌شناسی ۱۳۶۸ / ۱، ص ۷۶-۸۷.
- ۴۹- رسم خط شاهنامه، در: ایران‌شناسی ۱۳۶۸ / ۲، ص ۳۳۵-۳۴۹؛ ۱، ص ۴۸۹-۵۰۳.
- ۵۰- معرفی سه قطعه الحاقی در شاهنامه، در: ایران‌شناسی ۱۳۶۸ / ۴، ص ۶۷۵-۶۹۰.
- ۵۱- پیرامون وزن شاهنامه، در: ایران‌شناسی ۱۳۶۹ / ۱، ص ۴۸-۶۳.
- ۵۲- بیژن و منیژه و ویس و رامین (مقدمه‌ای بر ادبیات پارتی و ساسانی)، در: ایران‌شناسی ۱۳۶۹ / ۲، ص ۲۷۳-۲۹۸.
- ۵۳- تطهیر معنوی با آب در شاهنامه، در: کلک، ۱۳۶۹ / ۸، ص ۱۸۱-۱۸۳.
- ۵۴- تصحیف «درفش» به «درخت» در ترجمه تفسیر طبری، در: کلک، ۱۳۶۹ / ۱۱-۱۲، ص ۶۷-۶۸.
- ۵۵- یادى از دانشمندی رنج دیده و ناکام: فریتس ولف. در: ایران‌شناسی (چاپ واشنگتن) ۱۳۶۹ / ۲، ص ۴۱۷-۴۲۲. تجدید چاپ در: کلک ۱۳۷۰ / ۱۴-۱۵، ص ۱۲۱-۱۲۶.
- ۵۶- چند توضیح درباره دستنویس فلورانس. در: کلک ۱۳۶۹ / ۱۰، ص ۲۲۴-۲۲۸.
- ۵۷- جهان‌شناسی شاهنامه، در: ایران‌شناسی ۱۳۷۰ / ۱، ص ۵۵-۷۰.

- ۵۸- اهمیت شاهنامه فردوسی، در: کنگره بزرگداشت شاهنامه فردوسی، کلن (آلمان) ۱۳۷۰، ص ۱۲۳-۱۴۱. و: نگاهی کوتاه به فن داستان‌سرایی فردوسی، ص ۱۲۳-۱۴۱.
- ۵۹- چو این داستان سربسر بشنوی، در: کلک ۱۳۷۰ / ۱۸-۱۹، ص ۱۱۲-۱۲۸.
- ۶۰- آغاز و انجام داستان‌های شاهنامه، در: یکی قطره باران (جشن‌نامه استاد دکتر زریاب‌خوئی)، به کوشش احمد تفضلی، تهران ۱۳۷۰، ص ۵۴۱-۵۴۹.
- ۶۱- از گِل شعر تا گِل شعر (نظر نظامی درباره شعر و شاعری)، در: ایران‌شناسی ۱۳۷۰ / ۳، ص ۴۹۹ / ۵۱۲.
- ۶۲- عناصر درام در برخی از داستان‌های شاهنامه، در: ایران‌نامه (چاپ واشنگتن) ۱۳۷۰ / ۱، ص ۵۲-۷۵. تجدید چاپ در: تن پهلوان و روان خردمند، به کوشش شاهرخ مسکوب، تهران ۱۳۷۴، ص ۶۴-۹۳.
- ۶۳- فرهنگ گرشاسپ‌نامه، در: یغمای سی و دوم (یادنامه حبیب یغمایی)، به کوشش ایرج افشار، تهران ۱۳۷۰، ص ۶۷-۱۰۰.
- ۶۴- افسانه بانوی حصاری و پیشینه قالب ادبی آن، در: رودکی (چاپ کلن / آلمان) ۱۳۷۱ / ۱، ص ۵۲-۵۶.
- ۶۵- ایران در گذشت روزگاران، در: ایران‌شناسی ۱۳۷۱ / ۲، ص ۲۳۶-۲۴۳. تجدید چاپ با عنوان ایران در دوران باستان، در: هستی ۱۳۷۲ / ۱، ص ۶۸-۷۵. تجدید چاپ با همین عنوان به خط سرلیک توسط بحرال‌دین علوی، در: دُرّ دری، شماره ۱۰، ص ۱۲ (تاجیکستان ۱۹۹۳) و چاپ عکسی آن در روزنامه خبر جنوب، ۲۸ شهریور ۱۳۷۲، شماره ۳۴۴۷، ص ۳.
- ۶۶- چرا انوشروان را دادگر نامیده‌اند، در: پر ۱۳۷۲ / ۸۶، ص ۱۶-۲۰، تجدید چاپ در: هستی ۱۳۷۲ / ۲، ص ۱۰۹-۱۱۶.
- ۶۷- ایران‌گرایی در شاهنامه، در: فصلنامه هستی ۱۳۷۱ / ۱، ص ۱۷۴-۱۷۷.
- ۶۸- چند یادداشت بر مقاله «ایران در گذشت روزگاران»، در: ایران‌شناسی ۱۳۷۱ / ۴، ص ۶۹۲-۷۰۶؛ ۱۳۷۲ / ۲، ص ۳۰۷-۳۲۳.
- ۶۹- تو را که دست بلرزد، گهر چه دانی سفت! (جشن‌نامه استاد دکتر محمد جعفر محجوب)، در: ایران‌شناسی ۱۳۷۲ / ۱، ص ۸۹-۹۵.

- ۷۰- کتابشناسی تاریخ اداری ایران و چند یادداشت، در: آینده ۱۳۷۲ / ۴-۶ ص ۳۰۳-۳۱۰.
- ۷۱- چند یادداشت دیگر بر مقاله «ایران در گذشتِ روزگاران»، در: ایران‌شناسی ۱۳۷۳ / ۱، ص ۲۸-۴۳.
- ۷۲- آزار کامی و خودآزار کامی در شعر فارسی، در: کارنامه (چاپ پاریس) ۱۳۷۳ / ۱، ص ۱۹-۳۳.
- ۷۳- کینخسرو و کوروش، در: ایران‌شناسی ۱۳۷۴ / ۱، ص ۱۵۸-۱۷۰.
- ۷۴- اهمیت و خطر مآخذ جنبی در تصحیح شاهنامه، در: ایران‌شناسی ۱۳۷۴ / ۴، ص ۷۵۱-۷۲۸.
- ۷۵- تن کاه سرایی در ادب فارسی، در: ایران‌شناسی ۱۳۷۵ / ۱، ص ۱۵-۵۴.
- ۷۶- هوشنگ و دیاکو، در: ایران‌شناسی ۱۳۷۵ / ۱، ص ۱۵-۵۴.
- ۷۷- زیبایی کمال مطلوب در زن در فرهنگ ایران، در: ایران‌شناسی ۱۳۷۵ / ۴، ص ۷۰۳-۷۱۶.
- ۷۸- بدیبه سرایی شفاهی و شاهنامه، در: ایران‌شناسی ۱۳۷۶ / ۱، ص ۳۸-۵۰.
- ۷۹- روزی به ترانه‌ای به چنگ آورمت (در پیرامون رباعی)، در: ایران‌شناسی ۱۳۷۶ / ۲، ص ۲۵۲-۲۵۸.
- ۸۰- خیام و موضوع شاعری او، در: ایران‌شناسی ۱۳۷۶ / ۴، ص ۷۳۰-۷۳۳.
- ۸۱- یک معنی انتزاعی دیگر از آواز و گشتگی آن در برخی از دستنویس‌ها و چاپهای شاهنامه، در: ایران‌شناسی ۱۳۷۷ / ۲، ص ۲۹۷-۳۰۱.
- ۸۲- سرو آزاد، در: کارنامه ۱۳۷۷ / ۴، ص ۴۵-۴۸. تجدید چاپ در: پر ۱۳۷۸ / ۱۵۹، ص ۱۰-۱۱.
- ۸۳- در پیرامون منابع فردوسی، در: ایران‌شناسی ۱۳۷۷ / ۳، ص ۵۱۲-۵۳۹.
- ۸۴- اشتقاق سازی عامیانه در شاهنامه، در: ایران‌شناسی ۱۳۷۸ / ۱، ص ۱۵۸-۱۶۵.
- ۸۵- نظری دربارهٔ هویت مادر سیاوش، در: ایران‌نامه ۱۳۷۸ / ۲، ص ۲۷۳-۲۷۷.
- ۸۶- نگاهی به هزار بیت دقیقی و سنجشی با سخن فردوسی، در: ایران‌شناسی ۱۳۷۸ / ۳، ص ۵۱۰-۵۳۰؛ ۱۳۷۸ / ۴، ص ۷۵۰-۷۶۹؛ ۱۳۷۹ / ۱، ص ۵۸-۸۱.
- ۸۷- دربارهٔ لقب بهرام، سردار مشهور ساسانی، در: یادنامهٔ دکتر احمد تفضلی، به کوشش علی اشرف صادقی، تهران ۱۳۷۹، ص ۱۶۱-۱۶۲.

- ۸۸- تئودور نولدکه، دیو سپید مازندران (ترجمه با افزوده‌ها)، در: ایران‌شناسی ۱۳۷۹ / ۳، ص ۵۵۲-۵۵۸.
- ۸۹- تاریخ روز پایان نظم شاهنامه، در: ایران‌شناسی ۱۳۷۹ / ۴، ص ۷۸۱-۷۸۴.
- ۹۰- کاروانی زده شد... در: پر ۱۳۸۰ / ۱۸۸، ص ۸-۹.
- ۹۱- نگاهی نامتخصص به سینما و تئاتر ایران، در: جُنگ تئاتری، ویژه فستیوال تئاتر ایرانی، انجمن تئاتر ایران و آلمان، کلن، تابستان ۱۳۸۰ / ۲۰۰۱، شماره دوم، ص ۸۲.
- ۹۲- تکرار در شاهنامه، در: ایران‌شناسی ۱۳۸۰ / ۳، ص ۵۲۶-۵۵۱؛ ۱۳۸۰ / ۴، ص ۸۱۴-۸۳۸.
- ۹۳- دو نکته در ادبیات شاهنامه، در: ایران‌شناسی ۱۳۸۱ / ۳، ص ۵۹۳-۵۹۶.
- ۹۴- یک روایت در پنج اثر، در: ایران‌شناسی ۱۳۸۲ / ۳، ص ۵۰۲-۵۰۷.
- ۹۵- معنی دیگری از «ایران» و «ایرانیان» در شاهنامه، در: ایران‌شناسی ۱۳۸۳ / ۱، ص ۴۸-۵۱.
- ۹۶- مشکدانه (درنگی در ادبیات ساسانی)، در: ایران‌شناسی ۱۳۸۳ / ۲، ص ۲۲۷-۲۳۹.
- ۹۷- نبرد رستم فرخزاد با سعد وقاص (حماسه و تاریخ)، در: نامه ایران باستان ۱۳۸۳ / ۱، ص ۳-۸.
- ۹۸- هویت ایرانی و مرزهای ایران فرهنگی (خلاصه‌ای از مقاله «ایران در گذشتِ روزگاران»)، در: گلستان هنر ۱۳۸۴ / ۱، ص ۳۶-۵۴.
- ۹۹- داستانی از ادبیات از دست رفته پهلوی، در: نامه ایران باستان ۱۳۸۴ / ۱-۲، ص ۱۷-۲۳.
- ۱۰۰- افتادگی‌ها و افزودگی‌های آماری از شش دستنویس شاهنامه، در: نامه بهارستان ۱۳۸۴-۱۳۸۵ / ۱۱-۱۲، ص ۲۴۳-۲۵۴.
- ۱۰۱- حاشیه‌ای بر تاریخچه هنر کتاب آرایی در ایران، در: ایران‌شناسی ۱۳۸۵ / ۳، ص ۳۹۵-۴۱۸.

به زبان‌های دیگر

- 1- Die Frauen im Schahname. Ihre Geschichte und Stellung unter gleichzeitiger Berücksichtigung vor- und nachislamischer Quellen. Freiburg 1971 (Islamkundliche Untersuchungen. Band 12); 8+235 S.

- 2- A. Nušin, Soxani cand dar bare-ye Schahname. in: Der Islam 50/1973, S. 357-360.
- 3- A. Nušin, Wazenamak. in: Der Islam 51/1974, s. 225-226.
- 4- Firdausi und seine Einstellung zu Daqiqi. in: ZDMG 124/1974, s. 73-93.
- 5- Daqiqis Geburtsort. in: Der Islam 53/1976, s. 115-119.
- 6- Die Reste altiranischer Anschauung über das Pferd im šahnama. (gehalten in XIX. Deutscher Orientalistentag vom 28. Sep. bis 4. Okt. 1975 in Freiburg im Breisgau) ZDMG 1977, Sup. III, 2, s. 117-128.
- 7- Der Plan einer neuen Schahname Edition, in: Studia Iranica 10/1981, s. 85-92.
- 8- The long road to a Critical text of the Shahname, in: Manuscripts of the Middle East, Vol. 3, Leiden 1988, pp. 54-59.
- 9- Statistics of omitted and Spurious Verses in six Monuscripts of the Shahnama, Translated by M. Omidshar. in: Studia Iranica 1997/26; fas. 1, pp. 17-45.

مقالات در: انسکلوپدیا ایرانیکا

In: Encyclopaedia Iranica, Ed. by E. Yarschater, New York, 1985 ff.

- 1- Abbasi Rabenjani, Vol. I, p. 89.
- 2- Abu'l- Abbas b. Hanud Marvazi, Vol. I, pp. 248-49.
- 3- Abu Ali M. b. a. Balki, I, pp. 254-55.
- 4- Abu Hafs Sogdi, I, p. 294.
- 5- Abu Mansur M. b. Abd-al-Razzaq, Vol. I, p. 335.
- 6- Abu Mansur Mac mari, Vol. I, p. 337.
- 7- Abu Taher Katuni, Vol. I, p. 387.
- 8- Adab, Vol. I, pp. 431-39.

- 9- Agrerat Vol. I, pp. 612-13.
- 10- Aktar, Vol. I, pp. 730-31.
- 11- Akvan-e Div, Vol. I, p. 740.
- 12- Amirak Balc ami, Vol. I, pp. 971-72.
- 13- Amirak Tusi, Vol. I, pp. 972-73.
- 14- Andariman, Vol. II, pp. 10-11.
- 15- Anošzad, Vol. II, pp. 99-100.
- 16- Ardašir, Vol. II, p. 382.
- 17- Armin, Vol. II, p. 483.
- 18- Asadi Tusi, Vol. II, pp. 699-700.
- 19- Asjadi, Vol. II, pp. 766-77.
- 20- Aškaš, Vol. II, pp. 769-70.
- 21- Aškbos, Vol. II, p. 770.
- 22- Ašraf Gaznavi, Vol. II, pp. 794-95.
- 23- Awhadi Maraga'i, Vol. III, p. 119.
- 24- Cayyuqi, Vol. III, pp. 167-68.
- 25- Azada, Vol. III, p. 174.
- 26- Azadsarv, Vol. III, p. 178.
- 27- Azdaha, Vol. III, p. 199-203.
- 28- Azraqi Heravi, Vol. III, pp. 272-73.
- 29- Babr-e Bayan, Vol. III, pp. 324-25.
- 30- Badavard, Vol. III, pp. 365-66.
- 31- Bahman, Vol. III, pp. 489-90.
- 32- Bahram, Vol. III, pp. 522-23.
- 33- Bahram b. Mardanšah, Vol. III, p. 523.
- 34- Bahram Siavošan, Vol. III, p. 525.

- 35- Bar, Vol. III, p. 730-34.
- 36- Barman, Vol. III, p. 809.
- 37- Barmaya, Vol. III, p. 809.
- 38- Barzin, Vol. III, p. 841.
- 39- Baysongori šah-nama, pp. 9-10.
- 40- Behzad, Vol. IV, pp. 113-14.
- 41- Bizan, Vol. IV, pp. 309-10.
- 42- Borzmehr, Vol. IV, p. 380.
- 43- Borzuya, Vol. IV, p. 381-82.
- 44- Bozguš, Vol. IV, p. 425.
- 45- Bozorgmehr, Vol. IV, pp. 427-29.
- 46- China in Medieval Persian Literature Vol. V, pp. 454-55.
- 47- Daqiqi, Vol. VI, pp. 661-62.
- 48- Davazdah Rok, Vol. VII, pp. 135-36.
- 49- Derafš-e Kavian, Vol. VII, pp. 315-16.
- 50- Erotic Literature, Vol. VIII, pp. 558-60.
- 51- Etiquette, Vol. IX, pp. 45-48.
- 52- Faramarz, Vol. IX, pp. 238-39.
- 53- Faramarz-Nama, Vol. IX, pp. 240-41.
- 54- Farangis, Vol. IX, pp. 242-43.
- 55- Fariborz, Vol. IX, pp. 279-80.
- 56- Faršedvard, Vol. IX, p. 273.
- 57- Ferdowsi, Vol. IX, pp. 514-24.
- 58- Forud, Vol. X, p. 107.
- 59- Gazdaham, Vol. X, p. 384.
- 60- Gev, Vol. X, pp. 577-78.

- 61- Gordafarid, Vol. XI, p. 138.
 62- Gorgin, Vol. XI, p. 163.
 63- Gošasb Banu, Vol. XI, pp. 170-71.
 64- Gostaham, Vol. XI, p. 171.

نقد، پاسخ به نقد، گفتگو

- ۱- بحثی در شیوه‌های تصحیح متون، در: فصل کتاب (چاپ لندن)، ۱۳۷۰ / ۳، ص ۱۱-۴۴؛
 ۱۳۷۱ / ۲-۳، ص ۱۶۸-۱۷۳.
 ۲- روش نوینی در نقدا، در: ایران‌شناسی ۱۳۷۱ / ۲، ص ۳۴۶-۳۵۴.
 ۳- نمونه‌هایی از تحریف گزارش پیشینیان، در: پر (چاپ ویرجینیا / امریکا) ۱۳۷۱ / ۸۳، ص
 ۳۶-۴۰.
 ۴- اختیارات شاهنامه، در: هستی ۱۳۷۲ / ۳، ص ۱۰۲-۱۱۸.
 ۵- گناه از کیست؟ از فوکو، در: ایران‌شناسی ۱۳۷۴ / ۳، ص ۵۳۱-۵۳۹.
 ۶- گفتگو با علی دهباشی، در: کلک ۱۳۷۴ / ۶۸-۷۰، ص ۲۳۰-۲۶۰.
 ۷- گفت و شنود، در: پر ۱۳۶۹ / ۵۸، ص ۱۸-۲۱ و ۲۹.
 ۸- گفتگو، در: گلچرخ ۱۳۷۴ / ۱۲، ص ۸-۱۲؛ ۱۳۷۵ / ۱۳، ص ۲۲-۲۴؛ ۱۳۷۵ / ۱۴، ص
 ۳۶-۳۷.
 ۹- نگاهی بر ملاحظات، در: ایران‌شناسی ۱۳۸۰ / ۲، ص ۳۲۵-۳۴۳.
 ۱۰- سرچشمه‌های تدوین تاریخ ایران (گفتگو)، در: تلاش (چاپ هامبورگ / آلمان) ۱۳۸۴ /
 ۲۳، ص ۱۱۰-۱۱۶.
 ۱۱- شاهنامه لکی، به اهتمام حمید ایزدپناه، در: ایران‌شناسی ۱۳۸۴ / ۴، ص ۷۹۵-۷۹۹.

یادداشت‌های کوتاه

- ۱- نکته‌ای درباره بار، ایران نامه ۱۳۶۷ / ۱، ص ۱۸۳.
 ۲- چند نکته درباره بار، ایران‌شناسی ۱۳۶۹ / ۱، ص ۲۲۹-۲۳۰.
 ۳- نکته‌ای درباره بار، ایران‌شناسی ۱۳۶۹ / ۴، ص ۸۸۶-۸۸۷.

- ۴- کنایه نظامی به مذهب فردوسی، ایران‌شناسی ۱۳۷۱ / ۳، ص ۶۶۳-۶۶۴
- ۵- دو نکته در آیین بار، ایران‌شناسی ۱۳۷۱ / ۳، ص ۶۶۴-۶۶۵
- ۶- فتر کلاه، ایران‌شناسی ۱۳۷۱ / ۳، ص ۶۶۵-۶۶۶
- ۷- نام و ننگ، ایران‌شناسی ۱۳۷۱ / ۴، ص ۸۷۳-۸۷۴
- ۸- خداوند نام، ایران‌شناسی ۱۳۷۱ / ۴، ص ۸۷۴-۸۷۵
- ۹- فرودین نه فرودین، ایران‌شناسی ۱۳۷۱ / ۴، ص ۸۷۵-۸۷۶
- ۱۰- سیاوخش گرد نه سیاوش کرد، ایران‌شناسی ۱۳۷۲ / ۱، ص ۶۱۷-۶۱۹
- ۱۱- زروان و مهبود، ایران‌شناسی ۱۳۷۲ / ۱، ص ۲۱۹
- ۱۲- سه پایه و آیین بست نشستن، ایران‌شناسی ۱۳۷۲ / ۱، ص ۲۱۹-۲۲۰
- ۱۳- نامه‌ای از مرحوم یونکر به شادروان نوشین، ایران‌شناسی ۱۳۷۲ / ۳، ص ۵۹۱-۵۹۵
- ۱۴- برخی از شیوه‌های تحقیر، ایران‌شناسی ۱۳۷۲ / ۳، ص ۶۷۶-۶۷۸
- ۱۵- و باز نکته‌ای در آیین بار، ایران‌شناسی ۱۳۷۲ / ۳، ص ۶۷۸
- ۱۶- یک ضرب‌المثل کهن، ایران‌شناسی ۱۳۷۲ / ۳، ص ۶۷۸-۶۷۹
- ۱۷- یک ضرب‌المثل کهن دیگر، ایران‌شناسی ۱۳۷۲ / ۳، ص ۶۷۹
- ۱۸- گشن جنبیدن، ایران‌شناسی ۱۳۷۲ / ۳، ص ۶۷۹-۶۸۰
- ۱۹- جای پای آدم، ایران‌شناسی ۱۳۷۲ / ۳، ص ۶۸۰
- ۲۰- کسی را به جای خود خواباندن، ایران‌شناسی ۱۳۷۲ / ۴، ص ۹۰۰
- ۲۱- ورن چشمی، ایران‌شناسی ۱۳۷۴ / ۴، ص ۹۰۱-۹۰۲
- ۲۲- تبدیل مصوت مرکب au/ou به o، ایران‌شناسی ۱۳۷۲ / ۴، ص ۹۰۲
- ۲۳- قاعده تبدیل الف کشیده به واو معلوم در زبان گفتار، ایران‌شناسی ۱۳۷۲ / ۴، ص ۹۰۲-۹۰۳
- ۲۴- چند نکته در آیین بار در دربار ماد و هخامنشی، ایران‌شناسی ۱۳۷۳ / ۲، ص ۴۴۲-۴۴۶
- ۲۵- اهمیت کتاب «آیین کوروش» در پژوهش فرهنگ ایران باستان، ایران‌شناسی ۱۳۷۳ / ۲، ص ۴۴۶-۴۴۹
- ۲۶- مرداس و ضحاک، ایران‌شناسی ۱۳۷۳ / ۴، ص ۹۱۲-۹۱۳
- ۲۷- کیکاوس و دیاکو، ایران‌شناسی ۱۳۷۳ / ۴، ص ۹۱۳-۹۱۵

- ۲۸- کیکاوس و کیاگسار، ایران‌شناسی ۱۳۷۳ / ۴، ص ۹۱۵-۹۱۶.
- ۲۹- برخی از باورداشتهای همسان میان مآخذ هخامنشی و روایات شاهنامه، ایران‌شناسی ۱۳۷۵ / ۲، ص ۴۲۲-۴۲۶.
- ۳۰- درگذشت استاد ذبیح‌الله صفا، کارنامه ۱۳۷۸ / ۵، ص ۲۷-۲۹.
- ۳۱- کاربرد «گنج» در شاهنامه، ایران‌شناسی ۱۳۷۸ / ۲، ص ۳۵۲-۳۵۴.
- ۳۲- از ایران چه نامی تر؟، پیک مهر (چاپ ونکور/کانادا) ۱۳۷۹/۱۰۴-۱۰۵، ص ۱۲-۱۴.

داستان، نمایشنامه، فیلمنامه

- ۱- گنجشک‌های پکن (داستان کوتاه)، پر ۱۳۷۷ / ۱۴۷، ص ۲۰-۲۱، تجدید چاپ در: سنگ (چاپ آخن / آلمان) ۱۳۷۷ / ۶-۷، ص ۱۰۵-۱۰۶.
- ۲- پستیچی محله ما و سیاست انگلیس (داستان کوتاه - طنز)، پر ۱۳۷۷ / ۱۴۸، ص ۲۲-۲۵.
- ۳- تحریر شد، تمت (داستان کوتاه)، پر ۱۳۷۷ / ۱۵۱، ص ۱۸-۲۲.
- ۴- زال و رودابه (فیلمنامه)، سنگ ۱۳۷۷ / ۸-۹، ص ۱۱۸-۱۳۵.
- ۵- ترن لندن به منچستر سر ساعت حرکت کرد (داستان کوتاه)، در: پر ۱۳۷۷ / ۱۵۵، ص ۲۵.
- ۶- افسانه مرغ عشق (داستان بلند)، انتشارات نمودار (بیلفلد / آلمان) ۱۳۷۷، ۵۷ صفحه (در ۵۰ نسخه).
- ۷- زن کاردان و مردان نادان (نمایشنامه)، در: پر ۱۳۷۷ / ۱۵۳، ص ۲۲-۲۷.
- ۸- برگگی چند از روزنامه سفر فرنگستان، به قلم قبله عالم ناصرالدین شاه قاجار (پارودی - طنز)، پر ۱۳۷۷ / ۱۵۶، ص ۲۴-۲۵.
- ۹- مرگ هدهد (داستان کوتاه)، پر ۱۳۷۷ / ۱۵۸، ص ۲۸-۳۱.
- ۱۰- موضوع انتقال بخشی از بیماران تیمارستان لندن به منچستر (داستان کوتاه - طنز)، پر ۱۳۷۸ / ۱۶۰، ص ۳۴. تجدید چاپ در: آسمایی (چاپ آلمان) ۱۳۷۹ / ۵، ص ۷.
- ۱۱- من همیشه کمی دیر می‌رسم (داستان کوتاه)، پر ۱۳۷۸ / ۱۷۰، ص ۲۱.
- ۱۲- یادداشت‌های آقای خجالتی (داستان کوتاه)، پر ۱۳۷۹ / ۱۷۲، ص ۲۲-۲۴.
- ۱۳- مرد پیر و چنار کهن (نوول)، سنگ ۱۳۸۰ / ۱۱، ص ۳۷-۴۲.
- ۱۴- از ما بهتران (نوول)، سنگ ۱۳۸۰ / ۱۲، ص ۶۶-۷۴.

شعر

- ۱- خلواره (ترانه‌ها)، انتشارات بیلفلد (آلمان) ۱۳۷۶، ۶۸ صفحه (در ۵۰ نسخه).
- ۲- هَلا اهورا! - تا هسته خسته هستم (دو غزل)، کارنامه ۱۳۷۷ / ۴، ص ۸۹.
- ۳- ارویتیکا پرسیکا (۲۶ رباعی)، پر ۱۳۷۸ / ۱۶۴، ص ۲۶-۲۸.
- ۴- پرسیکس اُمَریس (۱۴ رباعی)، پر ۱۳۷۸ / ۱۶۶، ص ۲۶-۲۷.
- ۵- سیرک مسکو، پر ۱۳۷۸ / ۱۶۸، ص ۲۹-۳۱.
- ۶- ترانه (۴ رباعی)، کارنامه ۱۳۷۹ / ۶، ص ۷۱.
- ۷- آوای نرم هوس (۷ رباعی)، پر ۱۳۸۰ / ۱۸۴، ص ۲۵.
- ۸- افسوس افسوس! (۹ رباعی)، پر ۱۳۸۰ / ۱۸۵، ص ۱۳.
- ۹- با یاد ایران (۶ رباعی)، پر ۱۳۸۰ / ۱۹۳، ص ۲۳.
- ۱۰- چند دوییتی، در: پر ۱۳۸۱ / ۲۰۳، ص ۱۳.
- ۱۱- در سوگ لاله و لادن، در: بخارا ۱۳۸۲ / ۲۹-۳۰، ص ۱۳۸-۱۳۹.
- ۱۲- بیا نشینیم ای دوست...، در: بخارا ۱۳۸۳ / ۳۵، ص ۱۶۰.
- ۱۳- اردنگ مادر، در: گوهران ۱۳۸۳ / ۶، ص ۱۴۷.
- ۱۴- یک دل همه پر ز مهر ایران دارم (۴ رباعی)، در: بخارا ۱۳۸۴ / ۴۲، ص ۱۸۶.

شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی

تصحیح دکتر جلال خالقی مطلق

شاهنامه فردوسی، که از برجسته‌ترین آثار حماسی جهان، رکن استوار هویت تاریخی و فرهنگی اقوام ایرانی و استوارترین نگاهبان زبان و ادب فارسی است، تاکنون به صورتهای گوناگون چاپ و منتشر شده است. بهترین و نامورترین ویرایش شاهنامه حکیم طوس، به دیده برجسته‌ترین محققان و شاهنامه‌شناسان، متنی است که به تصحیح انتقادی دکتر جلال خالقی مطلق (در هشت دفتر) - و همکاران او، دکتر محمود امیدسالار و ابوالفضل خطیبی (دفتر ۶ و ۷) - انجام گرفته و نتیجه کوشش چهل ساله ایشان است. متن کامل این اثر از سوی مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی منتشر شد. بهای دوره ۸ جلدی ۹۵ هزار تومان است.

حماسه سرای باستان

الف) منشاء بسیاری از حماسه‌های بزرگ ملی را یک یا چند سرود [۱] حماسی تشکیل داده‌اند که نخست به قطعات بزرگتر و مستقل حماسی تکامل یافته و سپس از پیوستن یک دسته از این قطعات به یکدیگر یک داستان حماسی [۲] ایجاد شده است که در آن قاعدتاً استقلال قطعات از بین رفته و خود داستان نیز به مرور تا زمان آخرین تدوین آن، در تحت تأثیر عوامل و حوادث اجتماعی تغییراتی پذیرفته است. ایلیاد هومر به همین ترتیب ایجاد شده است. منشاء قطعات بیست و چهارگانه ایلیاد سرودهایی بوده درباره جنگ‌های ده ساله ترویا، و هومر شاعر دوره گرد قرن هشتم قبل از میلاد از مجموع این سرودها ایلیاد را در بیست و چهار قطعه (شامل پانزده هزار مصراع - تقریباً برابر ۷ تا ۸ هزار بیت شعر فارسی) سرود [۳]، ولی موفق به رفع استقلال قطعات داستان نگردید و یکی از عیوبی که بر ایلیاد گرفته‌اند همین است که استقلال قطعات به یکپارچگی داستان لطمه زده است [۴]. به همین شیوه در پایان قرن دوازدهم حماسه آلمانی نibelungen^۱ در ۳۹ ماجرا^۲ (تقریباً برابر پنج هزار بیت فارسی) به وجود آمده است. این شیوه را حتی در قرن نوزدهم نیز که دیگر از نظر زمانی برای ایجاد آثار حماسی ملی و اصیل دیر شده است، در فنلاند مشاهده می‌کنیم. شاعر و پزشک فنلاندی الیاس لونروت^۳ بین سال‌های ۱۸۳۳ تا ۱۸۴۹ در سرزمین فنلاند سفر می‌کند و با جمع آوری سرودهای ملی و

1- Nibelungenlied

2- Aventiure

3- Elias Lönnrot

اساطیری، حماسه کالوالا^۱ را در پنجاه قطعه و ۲۲۷۹۵ مصراع (تقریباً برابر ۶ هزار بیت فارسی) تنظیم می‌نماید. به گمان من داستان هفتخوان رستم نیز از آمیختن چند قطعه مستقل که درباره کرده‌های پهلوان (گرشاسپ یا رستم) وجود داشته، ساخته شده است. آنچه این حدس را تقویت می‌کند وجود قطعه مستقلی است از خوان سوم این داستان در زبان ارمنی [۵].

شعرای دوره گرد هنگام خواندن این سرودها و قطعات حماسی، در تنظیم و ترتیب و تقدم و تأخر آنها آزاد بوده‌اند. لهذا از چند قطعه که درباره کرده‌های یک پهلوان ملی یا دینی به یاد داشته‌اند هنگام نقل، نخست مهیج‌ترین و مهم‌ترین آن را در پایان قرار داده‌اند و سپس کم‌کم بین قطعات پیوند ایجاد می‌کرده‌اند و از همین راه نخست طرح داستانی حماسی به وجود می‌آمد.

(ب) و اما سرودها و قطعات حماسی که درباره یک پهلوان ملی یا دینی و حتی شخصیت‌های تاریخی که به مناسبتی مقام قهرمانی می‌یافته‌اند، رواج داشته، همیشه کاملاً از نو ساخته نمی‌شده، بلکه در موارد بسیار زیادی همان سرودهای قدیمی بعد از اتفاقات و حوادث جدید و قهرمان‌زا در حیات یک ملت، با تغییراتی چند به نام پهلوان روز در می‌آمده. یک نمونه از آن نسبت ماجراهای پهلوانان حماسی است به بهرام چوبین شخصیت تاریخی اواخر قرن ششم میلادی [۶]. شاهنامه پر است از این گونه مکررات و وقایع مشابه. من ذیلاً فقط به یک واقعه بسیار جزیی و کوچک اشاره می‌کنم: در داستان فرود بعد از آن که فریبرز با درفش می‌گریزد، بیژن پس از مجادله با او بر سر گرفتن درفش، سرانجام با شمشیر درفش را به دو نیمه می‌کند و بیژن پس از مجادله با او بر سر گرفتن درفش، سرانجام با شمشیر درفش را به دو نیمه می‌کند و نیمه‌ای را گرفته رو به سوی سپاه می‌نهد. در این هنگام ترکان او را می‌بینند و برای گرفتن درفش راه را بر او می‌بندند. بیژن درفش را به دندان می‌گیرد تا هر دو دست او برای تیر انداختن آزاد باشد [۷]. بعد از ظهور زردشت، در طی نسبت دادن کارها و کرده‌های پهلوانان قدیم به پهلوانان دین نوین که یک نمونه آن ساختن هفتخوان اسفندیار از روی هفتخوان رستم است، این عمل درفش به دندان گرفتن نیز عیناً در یادگار زیران [۸] و هزار بیت دقیقی [۹] به پسر جاماسپ نسبت داده شده است [۱۰]. در هزار بیت دقیقی گرامی پسر جاماسپ (= گرامیک کورت در یادگار زیران)، پس از آن که درفش سرنگون شده ایرانیان را از زمین

برمی‌گیرد، ترکان او را عیناً مانند بیژن در داستان فرود، محاصره می‌کنند. منتها در اینجا برخلاف داستان فرود و یادگار زبیران، ترکان موفق می‌شوند که یک دست گرامی را بیندازند و اکنون گرامی درفش را به دندان می‌گیرد تا تنها دست او برای شمشیر زدن آزاد گردد [۱۱]. در میان شیعیان نیز درباره حضرت عباس علمدار واقعه کربلا روایتی کم و بیش مشابه جاری است.

از اینگونه وقایع مشابه در شاهنامه زیاد است. نقل و انتقال بعضی از جزئیات یک داستان به داستان دیگر و نسبت اعمال و ماجراهای پهلوانی به پهلوان دیگر، به ویژه به پسر و نوادگان پهلوان، امری کاملاً طبیعی و حتی به صورت نوعی قانون حماسی درآمده است. اغلب عملیات گرشاسپ پهلوان باستانی و اوستایی، در روایات بعدی به فرزندان او به ویژه به سام و رستم و فرامرز نسبت داده شده است. در مقابل آنچه طبیعی نیست و فقط به ندرت و در تحت شرایط استثنایی صورت می‌گیرد، نفوذ عناصر حماسه‌های بیگانه در حماسه‌های ملی است. در اینجا نه تنها تشابهاتی نظیر مثال فوق، بلکه موارد بسیار مهمتر از آن را در علم حماسه تطبیقی اتفافی می‌گیرند و از آن با عنوان تشابهات سایه‌ای یاد می‌کنند. ما در گفتارهای بعدی در جای خود به این موضوع خواهیم پرداخت.

و اما همانطور که فردوسی مکررات شاهنامه را خود از روی یکدیگر نساخته است، بلکه همه آنها به همان شکل در منابع او بوده‌اند، با همان اطمینان می‌توان گفت که در داستان‌های حماسی اصیل قرن پنجم نیز چون گرشاسپ‌نامه و برزونامه و کوش‌نامه و داستان شبرنگ و فرامرزنانه و چند تایی دیگر، اگر وقایع مشابهی با شاهنامه دیده می‌شود هرگز دلیل آن نیست که سراینندگان این داستان‌ها این وقایع را خود به تقلید از وقایع شاهنامه ساخته‌اند، بلکه آنها نیز مانند فردوسی از منابع اصیل کتبی یا شفاهی استفاده برده‌اند. البته تا آنجایی که این هماهنگی‌ها مربوط به تکنیک و سبک و اصطلاحات حماسی نگردد. در اینگونه موارد تقلید از شاهنامه در هر صفحه، بلکه در هر بیت این داستان‌ها آشکار است. هر چند در اینجا نیز مقدار زیادی از عبارات و اصطلاحات و تکیه کلام‌ها و تشبیهات و تصویرات جزو زبان سنتی حماسی بوده و تعلق به شاعر بخصوصی نداشته و قبل از فردوسی در اشعار دقیقی و بوشکور و مسعودی مروزی و دیگر شعرای حماسی که ما نام و نشانی از آنها نداریم نیز بوده است.

(ج) شیوه کار شعرای دوره گرد چنین بوده که از مکانی به مکانی راه می‌افتاده‌اند و اشعار

حماسی مورد علاقه مردم را به آواز می‌خوانده‌اند و آواز را با سازی (چنگ، بربط، رود و غیره) همراهی می‌کرده‌اند. در یونان قدیم این شعرای دوره گرد را راپسوده^۱ می‌نامیدند. کار این گروه به ویژه خواندن اشعار هومر و هسید^۲ بود، ولی خود نیز شعر می‌گفتند و تا قرن پنجم ق. م. مهم‌ترین پاسداران و مروجان اشعار حماسی یونان قدیم بودند. در اروپا در میان قبایل ژرمنی، این طبقه اشپیلمان^۳ و در ایالات فرانسه ژوگلر^۴ نامیده می‌شدند و به ویژه در قرن‌های دوازدهم تا چهاردهم شهرت زیادی داشتند. در ایران باستان این طبقه را گوسان [۱۲] می‌گفته‌اند. در شاهنامه در بخش بهرام گور [۱۳] افسانه زیبا و مهمی درباره این شعرای دوره گرد که در شاهنامه لوری، ولی در مجمل‌التواریخ رسماً گوسان [۱۴] نامیده شده‌اند، نقل شده است. خلاصه افسانه این لوریان بربط‌ساز چنین است: مردم درویش به بهرام گور شکایت می‌بردند که آنها برخلاف مردم توانگر از آواز رامشگر بی‌بهره‌اند. به فرمان بهرام گور شکایت می‌برند که آنها برخلاف مردم توانگر از آواز رامشگر بی‌بهره‌اند. به فرمان بهرام ده هزار زن و مرد لوری بربط‌زن از هند می‌آورند و به هریک گاوی و خری و هزار خروار گندم می‌دهند تا برزیگری پیشه گیرند و در ضمن برای مردم درویش رامشگری کنند. ولی لوریان گاو و گندم را می‌خورند و سر سال شرم‌زده با خر خود پیش بهرام می‌روند. بهرام در می‌یابد که برزیگری کار لوری نیست، فرمان می‌دهد که بار و بنه خود را بر خر نهند و گرد جهان راه بیفتند و رامشگری کنند.

این افسانه زیبا که از روی شیوه زندگی دوره گری این گوسان‌ها ساخته شده، به خوبی طریقه امرار معاش آنها را که مانند راپسودهای یونان باستان و همکاران اروپایی آنها در قرون وسطا، از راه خنیاگری بوده نشان می‌دهد. این طبقه گویا چندان خوشنام هم نبوده‌اند. مثلاً اشپیلمان‌های ژرمنی در یک کتاب حقوق تألیف اوایل قرن سیزدهم میلادی، به نام ساکسن اشپیگل^۵ از جمله بازیگر و دزد و ولگرد نیز نامیده شده‌اند. واژه ژوگلر فرانسوی نیز به معنی بازیگر و شعبده باز است. بدین ترتیب این هنرمندان دوره گرد علاوه بر رامشگری و خنیاگری، در بازیگری و شعبده بازی و چشم‌بندی نیز تردست بوده‌اند و ضمناً هر جا فرصتی دست می‌داده، از دزدی که نمک سفره دوره گردی است نیز باکی نداشته‌اند. و اکنون توجه کنید به این

1- Rhapsode

2- Hesiod

3- Spielmann

4- Jongleur

5- Sachsenspiegel

بیت شاهنامه از همان داستان لوریان (بیت ۲۵۷۱) و مطابقت مطالب آن با آنچه فوقاً دربارهٔ این مردم گفته شد:

سگ و کبک افزود بر گفت شاه شب و روز پویان به دزدی به راه

پاول پی پر در تحقیق خود [۱۵] دربارهٔ اشیپلمان‌های ژرمنی می‌نویسد: مردمی بودند دریده، گدامنش، خشن، سمج، بدذات، بی‌ادب، آداب شکن، همیشه آمادهٔ دلکمی و مسخرگی که کارشان دوره‌گردی بود و هنگام جشن‌ها برای تفریح مردم در محافل اشرافی و دربارها جمع می‌شدند و در ضمن نیز به خرید و فروش لباس و اجناس کهنه و زینت آلات می‌پرداختند، قاصدی هم می‌کردند، و حتی در برخی کارهای مظنون میان اشراف میانجی می‌شدند. به‌طور خلاصه این مردم در هیچ جا متمکن نبودند و در برابر مزد، اجرای هر خدمتی را تقبل می‌نمودند. مزدهندگان خود را مدح و مخالفان آنها را هجو می‌کردند. مردم از آنها نفرت داشتند، قانون از آنها پشتیبانی نمی‌کرد، و کلیسا آنها را سرزنش و شنیدن اشعار آنها را قدغن می‌کرد. مردمانی بی‌مرام که تمام علاقهٔ آنها در پول، خوردن، شرابخواری، لباس، زینت و اسبی برای سواری خلاصه می‌شد.

د) محقق پیشگفته در پاسخ این که چنین مردمانی بدین دون پایگی چگونه می‌توانسته‌اند حافظ و ناقل روایات حماسی باشند، می‌گوید: «این مردمان با استعداد عجیبی در هر هنگامه و از محفلی به محفلی دیگر خود را با سلیقه و خواستهٔ جمع آنجا تطبیق می‌داده‌اند و گاهی مجبور می‌شده‌اند که خود را جدی‌تر از آنچه بوده‌اند، نشان بدهند و حتی در صورت لزوم، به وقار و متانت هم تظاهر کنند. و اما هنگام نقل روایات حماسی با آنکه در اثر آرایش‌ها و پیرایش‌های آنها در سخن، خواه و ناخواه اندک تغییراتی در روایات به وجود می‌آمده است، ولی از آنجا که مردم روایات حماسی را با جزئیاتش دقیقاً می‌شناخته‌اند، دست این راویان در تغییرات اساسی روایات بسته بوده است و این حقیقت مانع از آن بوده است تا عمق و رفعت حماسه‌های ملی از میان برود». محقق دیگر [۱۶] می‌گوید: «شغل این راویان مشغولیت مردم بوده و هدفشان اینکه هنر خود را بدل به زر سرخ کنند. از این رو به پیروی از سلیقه و خواستهٔ تماشاچیان، خود شیوهٔ خود را هنگامه به هنگامه تغییر می‌داده‌اند و این حقیقت زندگی روزمره‌شان، مانع از آن بوده که از ایده‌آل‌های روایاتی که نقل می‌کرده‌اند تأثیر پذیرند». نظر این محقق ما را به یاد محتوای این سند مانوی دربارهٔ گوسان‌ها می‌اندازد که می‌گوید: «چون گوسانی که هنر شهریاران و گوان

پیشین را می‌سراید ولی خود بهره‌ای نمی‌گیرد» [۱۷]. و یا همچنان که به نقالان و شاهنامه خوانان خودمان نیز نمی‌توان به این دلیل که عمری مردانگی‌های پهلوانان حماسی را روایت کرده‌اند، اخلاق و منشی مشابه نسبت داد. ولی بی‌شک با تمام نقاط مشترکی که میان این مردم وجود داشته است، باز نمی‌توان همه آنها را در یک پایه قرار داد و یا در یک طبقه گنجانند. و از طرف دیگر طبقه‌بندی آنها نیز کار آسانی نیست. چون مرز تفاوت آنها گاه استوار و گاه روان است ولی می‌توان گفت که از میان گوسان‌ها، بهترین و هنرمندترینشان وقتی به شهرت می‌رسیدند، به خانه‌های اشراف و دربار شاهان نفوذ می‌کردند. مثال آن، داستان گوسانی است که در قصه ویس و رامین در مجلس شاه موبد سرودی در وصف حال رامین و ویس می‌سراید [۱۸]. گرچه سرود این گوسان یک سرود غنایی و به شیوه تمثیل (یکی از مشهورترین قالب‌های شعری در ایران باستان، به ویژه در شعر مانوی و پارتی) است، ولی علاوه بر اشعار غنایی به نقل روایات مذهبی و لطیفه و حکایات خنده‌آور و به ویژه - چنان که از سند مانوی که در بالا نقل شد نیز بر می‌آید - به نقل روایات حماسی نیز می‌پرداخته‌اند. منتها در مجالس بزم درباری اشعار غنایی، به خصوص در زمان‌هایی که کشور را خطری خارجی تهدید نمی‌کرده، جایی بیشتر از اشعار حماسی داشته است و اشعار حماسی بیشتر در جشن‌ها و اعیاد ملی، در شب‌های دراز زمستان و در شب‌های جنگ خوانده می‌شده [۱۹].

رامشگر سرودخوان و بربط نوازی که در شاهنامه، در جامه‌ای بیگانه به دربار کیکاووس می‌آید و با خواندن سرود مازندران، دل شاه را می‌فریبد نیز از قبیله همین گوسان‌های دوره‌گرد است. بارید رامشگر را نیز باید از زمره همین گوسان‌های دوره‌گرد به حساب آورد که قبل از آن که در خدمت پرویز درآید، به خاطر هنر خود به نام و مال رسیده بود و بنابر روایت شاهنامه «نبودش به چیزی نیاز» [۲۰]، و فقط گویا به خاطر کسب شهرت بیشتر و شنیدن وصف جاه و مقام رامشگران پرویز به دربار او روی آورده است [۲۱].

تفاوت گوسان‌های مشهور درباری با گوسان‌های دوره‌گرد علاوه بر بهتر خواندن و بهتر نواختن، یکی هم این بوده که خود نیز از هنر شاعری بهره داشته‌اند و یا در این زمینه به استادی رسیده بوده‌اند و احیاناً خط می‌شناخته‌اند. چون بسیار محتمل است که سرکش و بارید خود نیز شعر می‌سروده‌اند و در هر حال در شاهنامه و دیگر منابع فارسی و عربی که ذکر بعضی از آنها در حواشی آمده، سرودهای متعددی را با دستگاه ساز آن رسماً به بارید نسبت داده‌اند. از این

جهت این شعرای ایرانی از یکسو به راپسوده‌های یونانی شباهت دارند، ولی از حیث مقام به هومریان، یعنی کسانی که در یونان قدیم ادعا می‌کردند که از نسل هومر هستند و کارشان این بود که اشعار هومر را از بر می‌کردند و می‌خواندند. بر طبق فرضیهٔ وولف، بخش‌هایی از ایلپاد و اودیسه ساختهٔ همین هومریان بوده است. در اروپا نیز نظیر یک چنین درجه بندی را در طبقهٔ گوسان‌ها می‌بینیم. مثلاً در روسیهٔ قرن شانزدهم و هفدهم، این شعرای خواننده به نام اسکمرخی^۱ حتی به صورت یک طبقهٔ متشکل درآمد بودند. و یا به ویژه طبقه‌ای به نام تروبادو^۲ در جنوب فرانسه در قرون وسطا که خود شاعر بودند و برای اشعار خود آهنگ می‌نواختند و محل کار آنها خانهٔ اشراف و دربار پادشاهان بود. شعر اصلی این طبقه چامه بود. بعداً در اثر منازعات مذهبی، در آغاز قرن سیزدهم از هم پاشیده شدند و به دربارهای شمال فرانسه و اسپانیا و سیسیل روی آوردند.

در عهد سامانیان، رودکی ادامه دهندهٔ شیوهٔ شاعری دربار خسرو پرویز است. رودکی سراینده و خواننده و نوازنده، آخرین و شاید مهم‌ترین نمایندهٔ سنت شاعری درباری ایران قدیم است. این شاعر چنگی نیز روزگاری از ده خود رودک راه افتاد و با شعر نغز و آواز گرم و چنگ تر خود کسب شهرت کرده تا سرانجام به دربار نصرین احمد سامانی راه یافته است [۲۲]. سرود مولیان او را که به همراهی چنگ در پردهٔ عشاق برای امیرنصر خوانده، هر کس می‌شناسد و افسانهٔ آن به روایت نظامی عروضی در چهار مقاله معروف است. روایت نظامی عروضی اگر هم از حقیقت تاریخی بهره‌ای نداشته باشد، مؤید این حقیقت است که شعر فارسی هنوز میدان تاخت و تاز صنایع لفظی و مباحث علمی نشده است و هدف غایی آن، چه در شعر غنایی و چه در شعر حماسی، تأثیر و آن هم تأثیری بی‌واسطه است. و از این جهت، همراهان شعر به جای صنایع لفظی و مباحث علمی، نغمهٔ آواز و زخمهٔ سازند.

ایجاد شور و هیجان مهم‌ترین هدف هنر گوسانی است: در ویس و رامین، گوسانی در مجلس شاه موبد، شاه را با سرود خود چنان بر می‌افروزد که چنگ در ریش رامین می‌زند، و در شاهنامه، بارید در میان شاخه‌های سرو در سه نوبت چنان پرویز را به شور می‌اندازد که رطل یک منی را به یک دم سر می‌کشد. در یک جا گوسانی بیگانه در حالی که به رود سرودی در وصف زیبایی‌های سرزمینی بیگانه می‌خواند دل شاهی را در دم می‌فریبد و او را به سوی دیاری

بیگانه می‌کشد. و در جایی دیگر، گوسانی آشنا با سرودی که در وصف زیبایی‌های زادگاه به چنگ می‌خواند، امیری را چنان منفع‌ل می‌کند که بی‌موزه پای در رکاب می‌آورد.

۵) گفتیم که رودکی آخرین نماینده سنت شاعری درباری ایران قدیم است. از این پس شاعر دیگر به ندرت از آواز خوش و ساز نیک بهره‌مند است و اگر هست، دیگر این هنرها به کارش نمی‌آید. چون ابعاد هنر سه بعدی خنیاگری در دوره اسلامی از یکدیگر جدا و مستقل شده‌اند [۲۳].

در جدا شدن شعر از موسیقی و آواز، عامل وزن عروضی بی‌تأثیر نبوده است. چون پس از گرویدن شعر فارسی به وزن عروضی، برای شاعر تطبیق اوزان دقیق عروضی با دستگاه‌های موسیقی به طوری که هنگام خواندن کمیت و کیفیت هجاها نشکند، مشکل است و اگر این کار را بتوان در اشعار غنایی که تعداد ایات آن محدود است انجام داد، اجرای آن در سرودن داستان‌ها و قطعات بزرگ حماسی کار آسانی نیست. ولی بعد، صرف‌نظر از اینکه اغلب شعرا دیگر از هنر موسیقی اطلاع چندانی نداشته‌اند و اگر داشته‌اند بیشتر اطلاعات نظری بوده، با گرویدن شعر غنایی به صنایع لفظی، به ویژه پس از وزیدن قدرت محمود و شکفتن بخت عنصری، که در زیر نفوذ او شعر فارسی و سلیقه ادبی ایرانیان تغییر جهت کلی می‌دهد [۲۴]، دیگر شعر کوتاه غنایی را نیز مشکل می‌توان با موسیقی تطبیق داد، بدون آن که به صنایع لفظی شعر لطمه‌ای نخورد. از اینرو در ترانه‌های ملی که تابع وزن عروضی و صنایع لفظی نیست، شعر بر طبق سنت قدیم ایران برای خواندن و نواختن سروده می‌شود، و در شعر هنری فارسی از رودکی که بگذریم، فقط در اشعار عرفانی که کمتر در بند صنایع لفظی است به نمونه‌هایی برمی‌خوریم که با موسیقی تطبیق می‌کند؛ به ویژه اشعار مولوی و شاید حافظ [۲۵].

با از بین رفتن طبقه اشرافی دهقانی در ایران از یک سو و ریشه گرفتن تمدن اسلامی که یک تمدن شهری است از سوی دیگر، گوسان‌های دوره گرد نیز دیگر نمی‌توانند به طریق سابق به پیشه خود ادامه دهند و باید خود را با وضع جدید وفق دهند. در اینجا نیز همانطور که در مورد گوسان‌های درباری دیدیم، حرفه و هنر گوسان دوره گرد نیز رو به تجزیه می‌گذارد. دسته‌ای که در بازیگری و چشم‌بندی و چشمه دانی مهارت بیشتری دارند به دسته شعبده‌بازان می‌پیوندند. ولی خوش ذوق‌ها و خوش صداها و خوش حافظه‌هایشان هم بی‌کار نمی‌مانند و بدین ترتیب حرفه نقالی و شاهنامه خوانی و تعزیه خوانی و گوروغلی خوانی از خاکستر

گوسانی می‌زاید. گوروغلی‌خوان‌ها که بیشتر در خارج مرزهای کنونی ایران و به ویژه در کشور تاجیکستان شهرت دارند، کارشان به گوسان‌های باستانی نزدیک‌تر از گروه‌های دیگر است. و باز همانطور که از میان گوسان‌های دوره گرد قدیم هنرمندانشان امکان ورود به دربار پادشاهان داشتند، در این زمان نیز یک طبقهٔ راوی و شاهنامه‌خوان درباری به وجود می‌آید که هنرشان در درجهٔ اول حافظهٔ قوی و صدای رسا و خوش بوده. مثلاً در مجالس شاهرخ تیموری که مردی ادیب و شاهنامه‌دوست بوده، شاهنامه‌خوان‌ها حضور داشته‌اند. نظامی عروضی در چهارمقاله، از بودلف نامی ذکر می‌کند که راوی فردوسی بوده است. حتی رودکی که خود خوش آواز بوده یک نفر راوی داشته به نام مج [۲۶] که لابد قصاید طویل رودکی را از بر می‌کرده و می‌خوانده، به خصوص در زمانی که شاعر دیگر به سبب پیری و ضعف حافظه و از دست دادن صدای خوش دوران جوانی و رسیدن به مقام و منزلت، اشعار خود را خود نمی‌خوانده است.

یکی از اصلاحات اجتماعی اسلام در ایران، شکستن انحصار سواد و معرفت بود که قبلاً تعلق به دو سه طبقهٔ خاص داشت. در این عهد، راوی هرچند که باید خوش حافظه باشد و چند هزار بیت شعر از بر بداند تا بتواند به اقتضای مجلس شعری مناسب بخواند، ولی می‌تواند از فن خواندن نیز کمک بگیرد و کار آموختن را آسان‌تر کند و به علاوه گاه کتابی را، به خصوص اگر به نثر باشد، از رو بخواند. شاهنامه این راویان را که شاهنامهٔ ابومنصوری را در مجالس می‌خوانده‌اند، خواننده می‌نامد:

چو از دفتر این داستان‌ها بسی همی خواند خواننده بر هر کسی... [۲۷]

(و) یکی از مسائل مهم مربوط به شیوهٔ کار گوسان‌ها این است که آیا آنها سرودها و داستان‌های حماسی را کلمه به کلمه از بر می‌کرده‌اند؟ دربارهٔ ژوگلرهای فرانسوی می‌دانیم که در نقل حماسهٔ شانسون دوزست^۱ چنین شیوه‌ای را اتخاذ می‌کرده‌اند. بورا در کتاب شعر پهلوانی [۲۸] دربارهٔ یک حماسهٔ بزرگ سودانی به نام سومانگورو^۲ می‌نویسد که در دهی به نام کولیکرس^۳، در بعضی از خانواده‌ها این حماسهٔ ده هزار بیتی را پسر از پدر کلمه به کلمه از بر می‌آموزد [۲۹]. ولی ثابت شده است که اینگونه موارد عمومیت نداشته و چنین شیوه‌ای کمتر جاری بوده، بلکه داستان‌سرا وقایع داستان را قبلاً می‌آموخته و سپس آن را هر بار از نو به سبک

1- Chansons de geste

2- Sumanguru

3- Koulikoros

خود و غالباً به شیوه بدیهه‌گویی می‌پرداخته است. ولی در اینجا نیز حدود آزادی عمل شعرا، از خانواده به خانواده و از محیطی به محیط دیگر متفاوت بوده است. گروهی در حفظ جزئیات وقایع داستان‌ها و تکنیک شاعری به همانگونه که از پدر یا استاد خود آموخته بوده‌اند، سختگیر بوده‌اند و گروهی دیگر در کارشان تا حدودی تمایل به نوآوری نشان می‌داده‌اند. بورا در کتاب خود برای هریک از این دو گروه مثال آورده، و بسیاری از شعرای کشور روسیه و کشورهای آسیای میانه را که شغل خانوادگی آنها تا چندین نسل سرودن و خواندن اشعار حماسی بوده، معرفی کرده است. مثلاً در تاجیکستان گوروغلی خوان‌ها که در میان مردم اعتبار زیادی دارند بعد از گذراندن دوره تعلیمات، نخست از طرف استاد خود کمر بسته می‌شوند. یکی از گوروغلی خوان‌های مشهور تاجیکستان که نگارنده آواز او را شنیده است، هنرمندی است به نام حکمت رضا متولد سال ۱۸۹۴. این گوروغلی خوان قبل از رسیدن به مقام استادی پانزده سال تمام پیش نوروزجان محمد نامی شاگردی کرده است [۳۰].

بورا در کتاب خود از یک حماسه‌خوان از یکی به نام ارگاش جومن بلبل^۱ (۱۸۷۰-۱۹۳۷) گزارش می‌کند که تا ۵ نسل شغل خانواده او حماسه‌خوانی بوده. پدر او جومن (۱۸۳۰-۱۸۸۸) به خاطر شهرت زیاد در این فن لقب بلبل می‌گیرد. بنابراین در آسیای میانه و شرق ایران لقب بلبل یک لقب قدیمی بوده که به استادان این فن می‌داده‌اند و مؤلفان شاهنامه ابومنصوری داستان رستم و اسفندیار را از روایت یکی از همین استادان که لقب بلبل گرفته بوده است، گرفته‌اند که نام او از راه شاهنامه ابومنصوری عیناً وارد شاهنامه فردوسی شده که در آغاز داستان رستم و اسفندیار ضبط است:

ز بلبل شنیدم یکی داستان که برخواند از گفته باستان [۳۱]

با توجه به شهرت این داستان که بر طبق الفهرست [۳۲] توسط جبلة بن سالم به عربی ترجمه شده بوده و در زمان پیغمبر اسلام یکی از مردم مکه به نام نصرین الحارث آن را برای مردم شهر خود نقل می‌کرده [۳۳]، می‌توان به خوبی تصور کرد که گوسان‌ها این داستان را به خاطر شهرتش زیاد نقل می‌کرده‌اند.

(ز) در تعریف مختصات سبکی اشعار حماسی شفاهی گفته‌اند که، «زبان این اشعار زبانی

است ثقیل، کمتر انتزاعی و سخت مادی، دارای لفظ بی‌موج و سخت بریده، گاهی زشت، با اصطلاحاتی غالباً یکسان، استعمال اعداد مشخص، وسایل بیان از یک سوی محدود و از سوی دیگر سنتی و رسمی، و روایات باستانی اغلب در همان قالب و محتوای سنتی خود نقل می‌گردند.» علت این کیفیات را گفته‌اند نباید فقر نیروی آفرینش این شعرا دانست، بلکه علت اصلی آن این است که جهانی که در این اشعار توصیف می‌گردد، جهانی است در بست و ساروجی، مانند یک شبکه هندسی با خطوط معین و تعیین شده. از این رو برای توصیف آن بهترین شیوه بیان، شیوه فرمول است [۳۴].

درباره شیوه فرمول و تئوری ساخت این حماسه‌های زیانی یا شفاهی [۳۵]، نخستین گام مهم را محققان آمریکایی «پاری» و «لرد» [۳۶] برداشته‌اند. پاری نظریه خود را بر اساس اشعار حماسی شفاهی در یوگسلاوی بنا کرد و سپس آن را برای بررسی آثار حماسی نگارشی گذشته نیز که خود روزگاری صورت شفاهی داشته‌اند، به کار زد. تا اواسط قرن بیستم در اغلب دهات مسلمان‌نشین یوگسلاوی هنوز مرسوم بود که مردم در شب‌های ماه رمضان در قهوه‌خانه‌ها برای شنیدن اشعار حماسی نقال به نام گوزلار [۳۷] جمع می‌شدند. پاری پس از جمع‌آوری و بررسی اشعار حماسی این گوزلارها به این عقیده رسید که میان قوانین ساخت این اشعار شفاهی و اشعار نگارشی تفاوت بزرگی موجود است و از اینرو اگر ما موفق به ثبت دقیق ضوابط اشعار حماسی شفاهی شویم، می‌توانیم به کمک این ضوابط بخش شفاهی حماسه‌های باستانی را از بخش تألیفی آن جدا سازیم. پس از پاری شاگرد او لرد، راه استاد را ادامه داد و به جمع‌آوری و بررسی حماسه‌های شفاهی اسلاوهای جنوبی پرداخت. به عقیده لرد حماسه‌های شفاهی موجود در میان این اقوام، بازمانده‌های فرهنگ پیش از خط است، یعنی فرهنگی که خط در آن نقشی نداشته است. حماسه شفاهی در فرهنگی که با خط آشنا می‌گردد می‌تواند همچنان به نشو و نمای خود ادامه دهد، ولی به محض آن که در این فرهنگ خط مهم‌ترین وسیله بیان گردید، حیات حماسه شفاهی پایان می‌یابد. با وجود این پس از تبدیل حماسه‌ها از صورت شفاهی به نگارشی، باز مقدار زیادی از عناصر شفاهی آنها به صورت نگارشی آن منتقل گشته و باقی می‌ماند که می‌توان آنها را با کمک ضوابط حماسه‌های شفاهی موجود، از عناصر نگارشی بازشناخت. لرد سپس در تعریف ضوابط حماسه‌های شفاهی می‌گوید: «شیوه ادامه دهندگان سنت حماسه سرایی شفاهی این است که شاعر قبلاً تا جزئیات روایتی را که می‌خواهد نقل کند

از بر می‌داند، و با وجود این هر بار که در برابر شنوندگان خود ظاهر می‌گردد روایت را به شیوه بدیهه‌گویی از نو می‌سراید. به طوری که هر بار همان روایت را در تنظیم لفظی دیگری بیان می‌کند» به عقیده لرد دلیل امکان این کار این است که شاعر واحدهای کوچک بیان را مانند فرمول‌های معین می‌داند و هنگام نقل روایات این فرمول‌ها را مثل قطعات کوچک موزاییک یکی پس از دیگری در کنار یکدیگر می‌چیند، و بار دیگر که همان روایت را اجرا می‌کند در واقع دوباره موزاییک‌های بیان را از نو، ولی در تنظیمی دیگر مرتب می‌کند. لرد پس از آن که با بررسی آثار حماسی شفاهی موفق به کشف بسیاری از این فرمول‌های بیان گردید، سپس به بررسی آثار هومر پرداخت تا عناصر شفاهی آن را از عنصر نگارشی آن مشخص سازد.

با وجود آن که پاری و شاگرد او لرد هیچکدام موفق به تعیین ضوابط ثابتی برای شناخت بخش‌های شفاهی آثار حماسی باستان نشدند، ولی در اثر بررسی دقیق آثار حماسی شفاهی امروز، گام‌های مؤثری در راه شناخت ساخت حماسه‌های شفاهی و نگارشی دوران باستان برداشته شد.

آنهايي که در شاهنامه مطالعه دارند می‌دانند که در این اثر نیز مقداری کلمات و اصطلاحات یا حتی مصراع می‌توان یافت که گاه‌گاہ به صورت فرمول یا کلیشه تکرار می‌گردند و خوب می‌توان تصور کرد که این فرمول‌های تکراری زبان شاهنامه نیز از ابداعات فردوسی نیست. بلکه بخشی از زبان حماسی را تشکیل می‌دهد که در زبان حماسه سرایان قبل از او چون دقیقی و ابوشکور و مسعودی تا برسد به حماسه‌های شفاهی وجود داشته است.

ح) موضوع جالب دیگری که با زندگی گوسان‌های دوره گرد آمیخته است موضوع کوری آنهاست. مثلاً معروف است که هومر کور بوده است و او خود هم درباره هم حرفه‌ای‌های خود همین گزارش را می‌دهد. بسیاری از شعرای دوره گرد ترکمن و یوگسلاوی و روسیه کور بوده‌اند. در ایران نیز مشهور است که رودکی کور مادرزاد بوده است. این گزارش خواه حقیقت باشد یا افسانه [۳۸] بی‌ارتباط با مسئله گوسان‌ها و موضوع کوری مادرزادی آنها نیست. چون از میان این گروه آنهايي که به کوری شهرت داشته‌اند، واقعاً همه کور نبوده‌اند، بلکه درباره بعضی از آنها افسانه کوری مادرزادی را شایع کرده‌اند، چنان که احیاناً در مورد رودکی ساخته‌اند. و اما باید پرسید که اصلاً گوسانی چه ارتباطی با کوری دارد. و چرا گوسان‌ها یا لاقل عده‌ای از آنها کور مادرزاد بوده‌اند؟ ارتباط آن این است که در اجتماع آن روز، کوران مادرزاد و یا کسانی که در

کودکی بینایی خود را از دست داده بودند، فقط از چند راه معدود می‌توانستند امرار معاش کنند. یکی از این امکانات این بود که به کودک کور از کودکی موسیقی و آواز بیاموزند تا در جوانی به کمک این هنرها و به مدد نیروی حافظه که در کوران به نسبت قوی‌تر از دیگران است، بتواند از راه پیشه‌گوسانی کسب معاش کند. و چون در نتیجه در میان گوسان‌ها عده کوران نسبت به مشاغل دیگر زیادتر بوده، از این جهت عموماً گوسان‌ها، و به ویژه مشهورترینشان، کور پنداشته می‌شدند.

ط) بزرگ‌ترین دشمنان شعرای حماسی را کشیشان تشکیل می‌داده‌اند. بورا در کتاب خود داستان‌های زیادی از مخالفت کلیسای مسیحی با شعرای حماسی اروپا نقل کرده، از جمله گزارشی هم درباره یک حماسه خوان از یکی به نام فضیل یولدشو^۱ و اختلاف او با روحانی‌نمای محله به نام صفر در اوایل همین قرن: روزی که شاعر سرودی از ماجراهای رستم می‌خوانده روحانی نما سخن او را قطع کرده و می‌پرسد که آیا رستم قبل از حضرت محمد(ص) می‌زیست یا بعد از او؟ و چون رستم پیش از حضرت محمد(ص) می‌زیسته، ناچار برای شاعر که از پرسش غیرمنتظره روحانی نما غافلگیر شده است، راهی جز اقرار به کافر بودن رستم باقی نمی‌ماند، و بدین ترتیب روحانی نما هم خواندن سرود ماجراهای رستم کافر را قدغن می‌کند. ولی شاعر در وقت دیگر باز به این کار ادامه می‌دهد و این بار در مقابل سؤال مجدد روحانی نما می‌گوید که این رستم غیر از آن رستم است. این رستم مسلمان بود، غازی بزرگی بود و بالاتر از همه این که پسر سلطان هم بود. در تحت این شرایط روحانی نما رضایت می‌دهد که شاعر به حماسه خوانی خود ادامه دهد.

موسی خورنی مورخ مسیحی ارمنی، روایات ایرانی را که در ارمنستان شهرت داشته است افسانه‌های خام و ابلهانه نامیده است و علمای مسیحی ارمنستان بر ضد افسانه‌های ایرانی علناً مبارزه می‌کرده‌اند [۳۹] و بدون شک در ایران زردشتی نیز هر سرود و روایت اساطیری و پهلوانی مورد موافقت موبدان نبوده است. ولی شدیدترین مخالفت را با افسانه‌های ایرانی در قرن‌های نخستین اسلامی کرده‌اند. یعقوبی مورخ قرن سوم هجری در تاریخ خود می‌نویسد: «پارسیان برای پادشاهان خود چیزهای بسیاری ادعا می‌کنند که قابل قبول نیست. از قبیل فزونی در خلقت تا آنجا که برای یک نفر چندین دهان و چندین چشم و برای دیگری، صورتی از مس و

بر شانه دیگری دو مار که مغز سر مردان خوراک آنهاست، باشد و همچنین زیادی عمر و دفع مرگ از مردم و مانند اینها، از اموری که عقل آن را نمی‌پذیرد و در شمار بازی‌ها و یاهو‌گویی‌های بی‌حقیقت قرار می‌دهد... اینان را قصه‌هایی است که چون بیشتر مردم را دیدیم آنها را انکار می‌کنند و از خود به دور می‌دانند، از ذکرش صرف نظر نمودیم، چون بنای ما بر حذف مطالب ناپسند است.» [۴۰] ولی خود این مورخ که به ادعای خودش بنای کارش را «بر حذف مطالب ناپسند» گذاشته، افسانه‌های سامی را حقایق تاریخی پنداشته است. مؤلفان شاهنامه ابومنصوری خیلی خوب متوجه اینگونه تعصبات و تناقض اندیشی‌ها بوده‌اند و با وجود آنکه به پاره‌ای از ملاحظات دستشان در پاسخ باز نبوده، ولی باز ببینید که با چه زبان دیپلماسی زیرکانه‌ای پاسخ گفته‌اند: «و چیزها اندرین نامه بیابند که سهمگین نماید و این نیکوست چون مغز او بدانی و تو را درست گردد و دلپذیر آید... چون همان سنگ کجا آفریدون به پای بازداشت و چون ماران که از دوش ضحاک برآمدند. این همه درست آید به نزدیک دانایان و بخردان به معنی. و آن که دشمن دانش بود این را زشت گرداند. و اندر جهان شگفتی فراوان است چنان چون پیغامبر ما صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «حدثوا عن بنی اسرائیل و لا حرج. گفت هر چه از بنی اسرائیل گویند همه بشنوید که بوده است و دروغ نیست.» [۴۱] به عبارت ساده یعنی اگر افسانه‌های ایرانی دروغ است پس افسانه‌های سامی نیز همه سخن کذب است.

ی) در پایان این گفتار می‌پردازیم به اینکه آیا شاهنامه چه رابطه‌ای با سرودهای حماسی باستان دارد؟ تکامل سرودها و قطعات حماسی ما به داستان‌های حماسی در همان عهد باستان انجام گرفته بود و در اواخر عهد پارتها و دوره ساسانیان، خمیره داستان‌های حماسی ما کم و بیش به همین شکل بوده که ما امروز در شاهنامه و دیگر حماسه‌های اصیل فارسی می‌شناسیم. منتها اخبار قدیم درباره گوسان‌ها و سنت حماسه خوانی آنها که هنوز تا عهد جدید در کشورهای آسیای مرکزی ادامه دارد، حاکی بر آن است که داستان‌های حماسی ما نیز مانند اشعار غنایی به آواز خوانده می‌شده و با سازی همراهی می‌شده است، ولی شاهنامه و دیگر حماسه‌های فارسی قبل و بعد از آن، به دلایلی که شرح آن رفت، برای به آواز خواندن سروده نشده‌اند [۴۲]، بلکه برای نقل و تقریر، و این یکی از تفاوت‌های مهم شاهنامه با اشعار حماسی ایران باستان و یونان و بعضی کشورهای دیگر است. با وجود این، نقال‌ها و شاهنامه خوان‌ها و

مرشدها که اجباراً در حرفه خود نمی توانسته اند به تقریر ساده شاهنامه اکتفا کنند، شاهنامه را چنان که هنوز رایج است یا به آواز می خوانده اند و یا تقریر و آواز را به یکدیگر می پیوسته اند [۴۳].

و اما خود فردوسی را نه تنها در هیچیک از طبقات گوسانها، بلکه در هیچیک از طبقات دیگر شعرای ایرانی و غیر ایرانی نیز نمی توان جا داد. فردوسی متعلق به طبقه ای است که در تاریخ ادبیات ایران و جهان طبقه ای مخصوص است، و آن طبقه دهقانان نژاده و تحصیل کرده ایران قدیم است. در کنار طبقه موبدان و طبقه دبیران و مورخان درباری، این طبقه دهقانان در واقع تنها طبقه وسیعی بوده اند که خواندن و نوشتن می دانسته اند. علاقه موبدان زردشتی قاعدتاً محدود به متنهای دینی و ادبیات اندرزی - دینی بوده است و بر ادبیات غیرمذهبی و دنیایی ارج چندانی نمی گذاشته اند. و به همین دلیل می بینیم که موبدانی که بعد از اسلام همچنان به دین خود وفادار ماندند و خط و زبان پهلوی را حفظ کردند، از آن همه آثار ادبی پهلوی جز کتب دینی خود چیزی را نجات ندادند. و اما دربار ساسانی به ویژه در عهد خسرو اول و دوم که مرکز علم و ادب گردیده بود نیز در درجه اول هم خود را مصروف تألیف و ترجمه کتب علمی و پزشکی و فلسفی و ترجمه افسانه های هندی و تألیف کتبی در آیین بازیها و ورزشها و شکار و آشنی و تربیت درباری و شیوه نامه نویسی و هنر موسیقی و آواز، و سرودن چامه و اشعار غنایی که مناسب مجلس بزم و طرب است و نوشتن رمانها و افسانه های عاشقانه و نظایر آن می کرده، و می توان حدس زد که در اینگونه مجالس علمی یا بزمی درباری، ادبیات حماسی به نسبت کمتر رواج داشته است. و خداینامه هایی هم که مورخان درباری و موبدان زردشتی در زمان ساسانیان تألیف کرده اند، بیشتر شامل اخبار پادشاهان و گزارش خشک جنگها بوده با اختلافاتی نظیر اینکه مثلاً کیومرث را موبدان زردشتی نخستین بشر و مورخان درباری نخستین شاه می نوشته اند، ولی این خداینامه ها بسیاری از داستانهای حماسی را که ما اکنون از راه شاهنامه و خارج از آن می شناسیم در بر نداشته اند، و این داستانها، به ویژه روایات سیستان مجزا به وسیله دهقانان ایرانی در دوره اسلامی به فارسی روایت یا ترجمه شده و از آنجا وارد شاهنامه گردیده و یا مأخذ داستانهای دیگر واقع شده اند. بدین ترتیب رواج اصلی روایات حماسی یکی در بین طبقات مردم بوده که برای شنیدن آن با علاقه به دور گوسانها حلقه می زده اند، و دیگر در بین طبقات اشرافی دهقانان که از نفوذ زندگی شهری و درباری ساسانی دور مانده و بعد از انقراض پارتها - مهم ترین مروجان ادبیات حماسی ایران - این روایات را با

وفاداری به گذشته و آیین آن که اصولاً خاص زندگی دهقانی است حفظ کرده‌اند. در کنار این نجیب زادگان دهقان، خانواده‌های بزرگ و قدیمی پارتی نیز از مهم‌ترین پاسداران روایات حماسی بوده‌اند که در واقع آنها را نیز باید جزو همان طبقه دهقانان به شمار آورد، جز آن که از نظر نژاد و ثروت و موقعیت اجتماعی پایه بسیار برتری داشته‌اند. بعضی از اجداد این خانواده‌ها در عصر پارتها، در پست مرزبانی ایالات، قدرت‌های نیمه مستقلی به هم رسانیده بودند و اطلاق اصطلاح ملوک الطوائف در شاهنامه به اشکانیان [۴۴] که از ساخته‌های ساسانیان است از همین جاست. با وجود مبارزه ساسانیان، به ویژه در آغاز کار خود، با قدرت‌های ایالتی پارتی و تقویت کردن قدرت مرکزی، باز بعضی از این خانواده‌های پارتی مانند اجداد خود در پست مرزبانی و اسپهبدی ایالات باقی ماندند؛ شاید به این دلیل که ساسانیان در طایفه خود به اندازه کافی افراد لایقی که بتوانند در امور کشوری جانشین افراد پارتی گردند نداشته‌اند.

از مهم‌ترین و مشهورترین این خانواده‌ها خانواده کارن است، ملقب به کارن پهلوی، یعنی کارن پارتی، که افراد آن در تمام طول حکومت ساسانیان مقام اسپهبدی داشتند، و دیگر خانواده سورن همچنین ملقب به سورن پهلوی، و دیگر خانواده مهران اهل ری که بهرام چوبین یکی از اعضای آن است [۴۵]. به عقیده نولد که خانواده کارن، نژاد خود را به قارن پسر کاوه آهنگر می‌رسانیده است [۴۶] که نشان دهنده علاقه و ارتباط این خانواده با آثار حماسی است. از راه شاهنامه به علاقه بهرام چوبین نیز به آثار حماسی پی می‌بریم [۴۷] و او نیز که به برتری نژاد پارتی خود بر نژاد ساسانیان می‌بالیده [۴۸]، نسب خود را به گرگین میلاد [۴۹] و از آنجا به آرش، پهلوان عهد منوچهر [۵۰] می‌رسانیده است. به علاوه بهرام را با رستم مقایسه می‌کرده‌اند و پرچم او مانند درفش رستم ازدها پیکر بوده [۵۱]. اکنون ساده می‌توان تصور کرد که این خانواده‌های مغرور به نژاد پارتی خود که ساسانیان را شبانزاده و بی‌نژاد و در مقابل، نسب خود را به پهلوانان روایات ملی می‌رسانیده‌اند، در واقع پاسداری این روایات را که به گمان آنها اخبار اجدادشان بوده وظیفه اصلی خود می‌دانسته‌اند. در قرن‌های نخستین اسلامی نیز با جریانی کاملاً مشابه روبرو می‌گردیم. در این عهد نیز پاسداران روایات ملی بازماندگان طبقه دهقانانند و این بار نیز محل احیای دوباره حماسه‌های ملی که سرانجام به نظم شاهنامه کشید، دربار سامانیان نیست، بلکه محل فرمانروایی مرزبانان و اسپهبدانی چون احمد سهل در مرو و محمد بن عبدالرزاق در طوس [۵۲] که بی‌تردید از نسل خانواده‌های بزرگ و قدیمی بوده‌اند. جالب توجه است که ابومنصور عبدالرزاق نیز نسب خود را به گودرز کشواد می‌رساند [۵۳] در تحت حمایت و

تشویق آنان است که دهقانان دانشمندی چون «آزاد سرو» و «المعمری» و «شادان برزین» و «ماهوی» و غیره به تدوین روایات حماسی کمر می‌بندند.

فردوسی از طبقه این دهقانان اشرافی است و یکی از دلایل مهم موفقیت فردوسی در کارش و در نیامدن او به سلک شعرای درباری همین برخورداری او از تربیت و فرهنگ سنتی طبقه خود و آگاهی طبقاتی اوست، و نه فقط نفرت از دربار غزنه به این دلیل که محمود شاهی بیگانه بوده است. البته در این که سراینده شاهنامه از تسلط ترکان بر وطنش خوشحال نبوده جای بحثی نیست. این آگاهی طبقاتی علاوه بر فرهنگ سنتی یک ریشه ساده و طبیعی نیز داشته است و آن علاقه و وابستگی دهقان است به زمین و محیط مانوس زندگی دهقانی. یعنی دهقان صاحب زمین که در محیط زیست خود از احترام و مقام برخوردار است، تا زمانی که نظام حاکم درهم نشکسته است، حاضر نیست به سادگی زمین و خانواده و آشنایان خود را بگذارد و در شهری بیگانه با آداب و رسومی دیگر در خدمت دیگری درآید.

از این زاویه که به مسئله می‌نگریم متوجه خواهیم شد که برای فردوسی در واقع فرق چندانی میان دربار غزنه و دربار بخارا نبوده. چون او حتی در عهد جوانی خود هم در سلک شعرای دربار سامانیان ایرانی الاصل در نیامده بود و اگر در عهد مهرداد اشکانی و خسرو ساسانی نیز زیسته بود، همان دهقان طوس و ساکن ده باژ باقی می‌ماند. بنابراین بیگانه بودن محمود، موضوع نرفتن فردوسی را به دربار غزنه به ظاهر موجه می‌کند، ولی علت اصلی آن نیست. این که دقیقی به دربار چغانیان و از آنجا به دربار سامانیان می‌رود، به این خاطر است که او خواه زردشتی یا غیرزردشتی، ارتباطی با طبقه دهقانان نداشته و مانند اسدی طوسی شاعری است چون شعرای دیگر. با قوام گرفتن تمدن اسلامی که یک تمدن شهری است و از میان رفتن طبقه دهقانان قدیم ایرانی، دیگر به امثال فردوسی به ندرت برخورد می‌کنیم. از این پس هرکس که دارای طبعی است با کاروان حله روانه شهرها می‌گردد، تا اگر طبع و بختش یاری کند رخنه‌ای در سلک شعرای درباری نماید و قصیده سرا گردد. با وجود این، در قرن پنجم، در میان بازماندگان فقیر طبقه دهقان به یکی دو نمونه نیز برخورد می‌کنیم که مانند فردوسی و شاید به سرمشق از او به استقلال سنتی خود وفادار مانده‌اند. شاعر فرامرزنامه، یکی از آنهاست.

یادداشت‌ها

(در یادداشت‌های این سلسله مقالات هر جا از شاهنامه بدون ذکر مشخصات چاپ نقل گردیده، از چاپ اول مسکو (۱۹۷۱-۱۹۶۰) استفاد شده است، با ذکر شماره مجلد، صفحه و بیت. مشخصات مأخذ دیگر در بار اول به صورت کامل و بعد از آن به صورت اختصار ضبط گردیده و در موارد لازم با ذکر شماره مقاله و شماره حاشیه به صورت کامل آنها ارجاع داده شده است.)

۱- سرود (معادل Lied و Song) در شاهنامه قطعه شعری است که همراه با ساز به آواز می‌خوانند. محتوای آن یا بزمی است چون سرودی که رامشگر بیگانه در وصف مازندران می‌خواند و دل کیکاووس را می‌فریبد (۲۴/۷۳/۲):

به بربط چو بایست بر ساخت رود
برآورد مازندرانی سرود
و دیگر سرود دوم و سوم باربد هنگام ورود به دربار پرویز (ن.ک. ح ۲۹) و غیره، و یا وصف حال است چون سرود رستم در هفتخوان (۴۰۴/۹۸/۲ به بعد) و سرود اسفندیار (۲۰۱/۱۷۸/۶ به بعد) و غیره، و یا محتوای آن رزمی و پهلوانی است، یعنی در وصف رزم‌ها و ماجراهای پهلوانان است. مثلاً پس از بازگشت رستم از جنگ خاقان چین، سرود دلاوری‌های او را ساخته همراه با موسیقی می‌خوانند (۱۴۰۷/۳۰۰/۴):

سخن‌های رستم به نای و به رود
بگفتند بر پهلوانی سرود
و دیگر سرود نخستین باربد که در باغ پرویز از میان شاخه‌های سرو می‌خواند (۳۶۴۲/۲۲۸/۹):
زننده بران سرو برداشت رود
همان ساخته پهلوانی سرود
و یا پس از آن که بهرام چوبین بر ضد هرمزد شورش می‌کند، به رامشگر می‌گوید (۱۶۸۲/۴۱۷/۸)
به بعد):

بفرمود تا خوان بیاراستند
می و رود و رامشگران خواستند

به رامشگری گفت کامروز رود
بیاری با پهلوانی سرود
نخوانیم جز نامه هفتخوان
برین می‌گساریم لختی بخوان
که چون شد به رویین دز اسفندیار
چه بازی نمود اندران روزگار

سرود از اقسام شعر غنایی (Lyrik) است، حتی سرود پهلوانی اگر محتوای آن منحصر به ستایش پهلوان و دلیری‌های او باشد (چامه). ولی منظور ما از سرود پهلوانی آن است که در آن عنصر نقل تا آن حد گسترش یافته که می‌توان آن را داستان نامید، اگرچه از نظر گسترش حجم هنوز داستانه است. در این صورت سرود پهلوانی را باید از اقسام شعر نقلی (Epik) دانست. بالاتر دیدیم که بهرام چوبین داستان هفتخوان اسفندیار را پهلوانی سرود می‌نامد. محققاً داستانی که رامشگر برای بهرام چوبین خوانده به حجم کنونی این داستان در شاهنامه نبوده، چون داستانی به این حجم را (بیش از ۸۰۰ بیت) با آن که از نظر مقدار جزو داستان‌های متوسط شاهنامه است، اگر در یک مجلس تا به پایان بخوانند، آن هم به آواز و ساز که وقت بیشتری از تقریر می‌گیرد، طول نقل گوینده و شنونده را خسته می‌کند و در نتیجه از تأثیر داستان می‌کاهد. پس داستانی که رامشگر در حضور بهرام چوبین خوانده یک قطعه بزرگ حماسی بوده که به مرور به حجم کنونی آن در شاهنامه گسترش یافته است.

در شاهنامه اصطلاح چامه نیز به کار رفته است، که گاه برابر همان سرود پهلوانی (۳۶۲/۲۷/۸ و ۴۵۲/۳۳۱/۷) است، ولی از محتوای چامه‌های شاهنامه می‌توان دریافت که چامه، که آن را نیز به آواز و همراهی ساز اجرا می‌کرده‌اند، بیشتر اختصاص به مدح داشته است. از این قبیل اند سرودی که دختران آسیابان در مدح بهرام گور می‌خوانند (۴۵۶/۳۳۱/۷) به بعد و بیت (۴۶۸)، دیگر چامه‌ای که دختران برزین دهقان در مدح بهرام گور می‌سرایند (۳۴۳/۷-۶۶۰-۶۸۲)، و دیگر چامه‌هایی که آرزو دختر ماهیار گوهر فروش در مدح پدر خود و در مدح مهمان پدرش بهرام گور می‌گوید (۸۱۷/۳۵۲/۷) به بعد) و هر دو بار نام خود را در پایان چامه به شیوه تخلص در قصیده می‌آورد. در شاهنامه نام بعضی از آهنگ‌ها یا دستگاه‌های ساز این سرودها نیز آمده است. چون خروش مغان (۸۲۷/۳۵۲/۷)، داد آفرید، پیگار گرد و سبز در سبز (۳۶۵۹، ۳۶۵۲، ۳۶۴۴/۲۲۸/۹). ولی اطلاعات بیشتر در این زمینه را به ویژه مدیون منوچهری و نظامی (خسرو و شیرین، چاپ باکو ۱۹۶۰، ص ۳۳۱ به بعد) هستیم.

ممکن است کسی تصور کند که سرودهایی که فردوسی متن آنها را نقل کرده، مثلاً چون سرود مازندران و سرود رستم در هفتخوان و سرود اسفندیار در هفتخوان و چامه‌هایی که دختران در مدح بهرام گور می‌خوانند، در مآخذ فردوسی نبوده‌اند و فردوسی خود آنها را سروده و افزوده است. چنین تصویری کاملاً خطاست. از راه تاریخ غررالسیر ثعالبی که دو تای از این سرودها را نقل کرده است،

می‌توان ثابت کرد که متن این سرودها در شاهنامه ابومنصوری بوده است. یکی از این دو سرود همان سرود مازندران است که منتها در غررالسیر (چاپ زتنبرگ، ص ۱۵۶ به بعد) در وصف یمن است نه مازندران، چون در این کتاب روایت لشکرکشی کیکاووس به مازندران اصلاً نیامده؛ و دیگری سرود اسفندیار در هفتخوان (همان کتاب، ص ۳۱۳ به بعد). البته چند تایی از قطعه‌های غنایی شاهنامه چون مقدمه بیژن و منیژه و مقدمه پادشاهی انوشیروان از خود شاعرند. ولی اغلب مقدمه‌های غنایی و تمام قطعات غنایی در میانه داستان‌ها در اصل پهلوی بوده‌اند. این قطعات همان طور که من در جایی دیگر اشاره کرده‌ام (سیمرغ، شماره ۲) ترجمه نمونه‌هایی از شعر غنایی زبان پهلوی است که باید هنگام بررسی تاریخچه تکامل شعر غنایی فارسی دقیقاً مورد استفاده قرار گیرند.

۲- حماسه یا شعر پهلوانی (= Epos)، مانند رمان، قصه و غیره یکی از اقسام شعر نقلی است.

۳- ولی گویا تمام ایلید (Ilias) و اودیسه (Odyssee) از هومر (Homerus) نیست، بلکه بعضی از بخش‌های آن را دیگران بعداً سروده و وارد داستان کرده‌اند. بنای این فرضیه که شعرای ایلید و اودیسه متعدّدند، نخستین بار توسط وولف (F.A. Wolf) در سال ۱۷۹۵ گذاشته شد و امروزه به ویژه در مورد اودیسه کمتر مخالف دارد. شهرت واقعی هومر در اروپا با ترجمه انگلیسی آثار او توسط چاپمن (Chapman ۱۵۹۸-۱۶۱۶) شروع شد، ترجمه آلمانی آثار هومر توسط فوس (J.H. Voss) یکی از شاهکارهای هنر ترجمه به شمار می‌رود (اودیسه ۱۷۸۱، ایلید ۱۷۹۳).

۴- ولی در میان ناقدان اروپایی همیشه گروهی بوده‌اند که با تعصب خاصی کوشیده‌اند که حتی نواقص و عیوب ایلید را خود حسن و هنر آن وانمود سازند و سپس همان عیوب را حتی ملاک ارزیابی آثار حماسی دیگر هم قرار داده‌اند.

۵- ن. ک.: قطعاتی از اسطوره‌های ایرانی. نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذر آبادگان، شماره بهار ۱۳۵۳، ص ۷۳ و ۸۱، ح ۱۹. درباره منشأ و تکامل برخی دیگر از داستان‌های شاهنامه در گفتارهای جداگانه بحث خواهد شد.

۶- اصل پهلوی رمان بهرام چوبین و ترجمه عربی جبلة بن سالم از آن (ن. ک.: ابن الندیم، چاپ گوستاو فلوگل، ص ۳۰۵) به ما نرسیده است. ولی بخش‌های مهم تاریخی و افسانه‌ای این رمان به وسیله طبری و مسعودی و دینوری و یعقوبی و بلعمی و فردوسی و دیگران در کتاب **نهایة الارب فی اخبار ملوک الفرس و العرب** گزارش شده است. از تحقیقات مهم درباره این رمان یکی تحقیق نولدکه است در ترجمه او از بخش ساسانیان تاریخ طبری:

Theodor Nöldeke: Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Brill 1879, S. 474-478.

و دیگر تحقیق کریستن سن:

Arthur Christensen: Romanen om Bahrâm Tschô bin. Studier fra Sprogog oldtidsforskning, no. 75.

و دیگر تحقیق و نقد فرانس آلتهايم:

Franz Altheim/Ruth Stiehl: Ein Asiatischer Staat. Wiesbaden 1954, S. 206-226.

۷- شاهنامه ۹۸/۴ ح ۱۲ (بر طبق نسخه قاهره مورخ ۷۹۶).

8. Wilhelm Geiger: Das Yâtkâr- i Zarirân und sein Verhältnis zum šâh-nâme. Sitz. Ber. d.Phil-phil.u. hist. Cl. d. K. b. Ak. d. Wiss. zu Muenchen, 2. Bd. 1890, S. 68.

۹- شاهنامه ۱۰۰/۶ به بعد.

۱۰- البته عکس آن هم ممکن است. یعنی عمل درفش به دندان گرفتن در یادگار زیربان اصلی است و بعداً در زمان پارت‌ها بر بیژن منتقل شده است.

۱۱- شاهنامه ۱۰۱/۶-۵۲۲-۵۲۳:

ز هر سو به گردش همی تاختند به شمشیر دستش بینداختند

درفش فریدون به دندان گرفت همی زد به یک دست گرز ای شگفت

ولی این واقعه در پیشگویی جاماسب قبل از شروع جنگ طوری دیگر بیان شده (۳۵۷-۳۵۶/۹۰/۶):

گرامی بگیرد به دندان درفش به دندان بدارد درفش بنفش

به یک دست شمشیر و دیگر کلاه به دندان درفش فریدون شاه

گذشته از این اختلاف که سلاح گرامی یکجا گرز و جای دیگر شمشیر ذکر شده، بر طبق روایت نخستین چون یک دست گرامی را انداخته‌اند، او ناچار می‌شود که درفش را به دندان بگیرد و به یک دست گرز بزند، در حالی که در روایت دوم ظاهراً فساد روی داده است. چون سخنی بی‌ربط است که کسی در جنگ کلاهش را به دستش بگیرد و درفش را به دندان. روایت دوم یا در اصل با روایت اول مطابقت داشته و در این صورت کلمه کلاه باید مصحف کلمه‌ای باشد به معنی بریده و افتاده (مثلاً شاید: جداه). و یا اینکه روایت دوم در اصل با روایت یادگار زیربان مطابقت داشته است و در این صورت کلمه کلاه باید مصحف نام سلاحی باشد.

من در اینجا در مورد انتقال روایات حماسی از پهلوانی بر پهلوان دیگر به یاد نسبت دادن بعضی از

اخبار حماسی به یکی دیگر از شخصیت‌های تاریخی ایران افتادم که گرچه شرحش ما را از مطلب اصلی دور می‌کند، ولی شاید بیان آن بی‌فایده نباشد. منظورم یکی از سرداران خسرو اول به نام خرزاد پسر نرسی اهل دیلم است که در تاریخ بیشتر در تحت نام وهرز که لقب اشرافی موروثی او بوده معروف است (بر طبق یوستی در نامنامه ایرانی به معنی «دارنده فراوانی نیک»، درباره او ن. ک: نولدکه، طبری، ص ۲۲۳، ح ۲). این وهرز همان کسی است که خسرو او را در مقام فرماندهی تنی هشتصد از زندانیان که همه از افراد خانواده‌های اشرافی بوده‌اند برای دفع حبشیان از یمن می‌فرستد که داستان آن را بسیاری از مورخان عرب و ایرانی آورده‌اند. وهرز نیز مانند بهرام چوبین از جمله آن مردان تاریخی بوده که به علت شجاعت و محبوبیتشان خطوطی از افسانه‌های حماسی قدیم را بر سرگذشت آنها منتقل کرده‌اند. مثلاً بر طبق روایت طبری (تاریخ الرسل و الملوک، لیدن ۸۲-۱۸۸۱، مجلد دوم، ص ۹۴۹) زه کمان وهرز به قدری قوی بوده که هیچکس قادر به زه کردن کمان او نبوده است. یعنی همان روایتی که در مورد گرشاسب و سیاوش رواج داشته به این پهلوان تاریخی نیز نسبت داده‌اند. بر طبق گرشاسب‌نامه (به اهتمام حبیب یغمایی، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۴، ص ۵۴، بیت ۷۴ به بعد) ده مرد قادر به زه کردن کمان گرشاسب نیستند. و در شاهنامه (۱۳۵۹/۸۸/۳ به بعد) گرسیوز از زه کردن کمان سیاوش در می‌ماند، ولی افراسیاب آن را زه می‌کند.

درباره مرگ وهرز نیز افسانه حماسی جالبی رواج داشته که دینوری (اخبار الطوال، چاپ قاهره، ص ۶۴) آن را نقل کرده است: وقتی در حبشه در سن سالخوردگی هنگام مرگ او در می‌رسد می‌گوید که او را راست بنشانند و سپس نشسته تیری از کمان خود می‌اندازد و سفارش می‌کند که هر کجا که تیر او بر زمین نشسته است او را در همانجا به خاک بسپارند. و باز درباره نیروی برد تیر ایرانیان افسانه حماسی - فکاهی جالبی را طبری (همان کتاب، ص ۹۵۶) حفظ کرده است: در همان واقعه نبرد زندانیان ایرانی با سپاه حبشه، اعرابی شترسوار که از اتفاق گذارش بدانجا افتاده بوده، وقتی ناگهان خود را در گیر و دار جنگ می‌بیند چنان ترس بر او غالب می‌گردد که یک شبانه روز بدون وقفه به تاخت می‌گریزد. بعد که افسار شتر را می‌کشد و به عقب می‌نگرد و می‌بیند تیری به خورجین شترش نشسته است، بیچاره به گمان آنکه تیر ایرانیان پس از یک شبانه روز تاخت شتر باز به او رسیده است خطاب به تیر می‌گوید: «بر مادرت لعنت! این همه راه پرواز کرده‌ای یا این همه راه سفر کرده‌ای؟»

این دو افسانه آخر درباره وهرز و اعرابی هر کدام ما را به نوعی یاد افسانه آرش می‌اندازد که برای تعیین مرز ایران، سپیده دم تیری از کوه رویان پرتاب کرد و تیرش هنگام غروب در بن خراسان بر تنه درخت گردویی نشست (درباره آرش ن. ک: احمد تفضلی، دانشنامه ایران و اسلام، ۱، ص ۷۷). و اگر تمام روایات حماسی مربوط به «تیر و کمان» را جمع آوری کنیم شاید باز ارتباط‌های دیگر و بهتری

مشاهده کنیم و با همین روش رفته رفته می‌توان ریشه، پیوند و تطور بسیاری از روایات حماسی ایرانی را تعیین کرد. من این کار را درباره موضوع حماسی دیگری انجام داده‌ام، ولی چون کتابی کوچک از آب درآمده، هنوز فرصت و امکان انتشارش را نیافته‌ام. البته آن کس که از پهنه روایات حماسی ایران بی‌خبر است و از روایات حماسی اقوام دیگر نیز جز آثار هومر را نمی‌شناسد، همه جا با ساده لوحی دنبال الگوهای یونانی می‌گردد و مثلاً در مورد همین موضوع «زه کردن کمان پهلوان» لابدگمان می‌کند که ایرانیان این افسانه‌ها را از یونانیان گرفته‌اند، چون در اودیسه هومر نیز آمده است که از میان خواستگاران زن اودیسه هیچکس قادر به زه کردن کمان همسر او نیست، مگر خود اودیسه که پس از بیست سال غیبت اکنون ناشناس در جامعه گدایان وارد مجلس ضیافت شده است.

من در این فرصت درباره وهرز یک نکته دیگر را هم بگویم و مطلب را خاتمه دهم. در فارسنامه ابن بلخی (به اهتمام گ. لیسترانج + ر. نیکلسون، کمبریج ۱۹۲۱، ص ۹۶) در ضمن نسبت ماجراها و کارهای دیگری به وهرز در پایان می‌گوید: «و در آثار او کتابی تصنیف کرده‌اند و او را خود تصنیفات و وصایا است که تأمل آن سخت مفید باشد.» نگارنده قبل از دانستن این خبر نیز مطمئن بود که پس از فتح حبشه که بی‌شک نقطه اوج شهرت وهرز بوده، سرگذشت او نیز مانند بهرام چوبین موضوع داستانی شفاهی یا قلمی قرار گرفته بوده است که بعضی از خطوط آن توسط طبری و دینوری و ابن بلخی و دیگران به ما رسیده است. چون محتوای حماسی این چند خبر باقیمانده سنگین‌تر از آن است که در چند جمله کوتاه و پراکنده درباره کسی بگویند و بس کنند؛ بلکه این اخبار محققاً جزئی اندک است از داستانی از دست رفته. علاوه بر این پس از جنگ یمن در زمان خسرو اول، داستان جنگ هاماوران را نیز از روی الگوی داستان جنگ مازندران ساخته‌اند. ن. ک.:

Theodor Nöldeke: Das iranische Nationalepos. Berlin u. Leipzig 1920, S. 48 f.

۱۲. Gōsān. درباره گوسان ن. ک.:

Mary Boyce: The Parthian gōsān and Iranian Minstrel Tradition. JRAS 1957, PP. 10-45.

و نیز ن. ک. به یادداشت آقایان جمشید سروشیار و احمد تفضلی در: راهنمای کتاب، سال یازدهم (۱۳۴۷)، شماره پنجم ص ۲۶۹-۲۷۱ و شماره هفتم، ص ۴۱۰-۴۱۱. خانم استاد بویس در تحقیق عالمانه خود علاوه بر بررسی هنر گوسانی در عهد پارتها، به تمام جنبه‌های خنیاگری در ایران پرداخته‌اند و دامنه تحقیقاتی را که قبل از ایشان توسط کریستن سن و نولدکه و دیگران در این زمینه انجام گرفته بود، بسط بزرگ داده‌اند. لذا جا دارد که این مقاله سودمند هر چه زودتر به فارسی برگردانده شود.

۱۳- شاهنامه ۲۵۴۷/۴۵۱/۷ به بعد.

۱۴- مجمل التواریخ و القصص (مؤلف ناشناس) به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران ۱۳۱۸،

ص ۶۹.

15- Paul Piper: Spielmannsdichtung I-II. Berlin u. Stuttgart 1887-88.

16- Piet Warman: Spielmannsdichtung. Amsterdam 1951.

نگارنده بسیاری از مطالب خود را درباره اشپیلمان‌های ژرمنی از اثر زیر که درباره تاریخچه و بررسی تحقیقات مربوط به اشپیلمان‌ها تألیف شده است، اخذ کرده است:

Walter Joh. Schröder: Spielmannsepik. Stuttgart 1962.

W. J. Schröder: Spielmannsepik. Darmstadt 1977. و نیز ن. ک.:

۱۷- مری بویس، ص ۱۱ (ن. ک. به ح ۲۰).

۱۸- فخرالدین اسعد گرگانی: ویس و رامین. به تصحیح ماگالی تودوا + الکساندر گواخاریا، تهران

۱۳۴۹، ص ۲۹۹، بیت ۱ به بعد.

۱۹- چنان که مثلاً بر طبق گزارش جاحظ (المحاسن و الاضداد، چاپ لیدن ۱۸۹۸، ص ۳۶۳) از

جمله سرودها و اشعاری که در جشن نوروز در حضور خسرو پرویز می‌خوانده‌اند یکی نیز روایات پهلوانی بوده است (و نیز ن. ک. ح ۲۰). در شاهنامه به دستور بهرام چوبین در آن هنگام که بر ضد هرمزد می‌شورد، رامشگر سرود هفتخوان اسفندیار را می‌خواند (ن. ک. ح ۱). در اینجا قصد بهرام تهییج احساسات و مصمم ساختن خود و سپاهیان خود است در قیام بر ضد هرمزد. می‌دانیم که پهلوانان اغلب خود را با رستم مقایسه می‌کرده‌اند. مثلاً بهرام چوبین حتی همان درفش ازدها پیکر رستم را حمل می‌کند (۵۰۸/۳۴۵/۸ به بعد) که نشان آن است که خود را با رستم پهلوان مقایسه می‌کرده است. از این رو این که در آغاز شورش بهرام بر ضد هرمزد، رامشگر سرود هفتخوان اسفندیار را می‌سراید و نه ماجراهای رستم را، بی‌چیزی نیست: هرمزد خدمات بهرام را در جنگ با ساوه شاه فراموش کرده و برای توهین به او برایش دوک و جامه زنان فرستاده است. از این رو بهرام عمداً خود را با اسفندیار و هرمزد را در نمک ناشناسی و بدذاتی باگشتاسپ مقایسه می‌کند و این اندیشه خود را با زیرکی تمام از راه انتخاب سرود هفتخوان اسفندیار بر سپاهیان نیز منتقل می‌سازد.

۲۰- شاهنامه ۳۶۱۴/۲۲۶/۹. باربد از بالای درختی که خود را در آن پنهان کرده، سه سرود

می‌خواند. سرود اول پهلوانی سرود است (ن. ک. ح ۱) در دستگاه دادآفرید (بیت ۳۶۴۴). بربط یارودی که او هنگام خواندن این سرود می‌نوازد، آلت «نگ و نبرد» نامیده شده (بیت ۳۶۳۴) و جالب است که فردوسی حتی درخت سروی را که باربد خود را در آن پنهان کرده مناسب مضمون سرود، حماسی وصف کرده است (بیت ۳۶۳۶):

یکی سرو بد سبز و برگش گشن ورا شاخ چون رزمگاه پشن

سرود دوم و سوم سرودهای غنایی بوده‌اند. گمان می‌کنم دومی با محتوای اندرزی و سومی نظیر سرود گوسان در ویس و رامین تمثیلی بوده است. و یا نظیر سرودهای باربد و نکيسا که در خسرو و شیرین نظامی (چاپ باکو، ص ۳۳۱ به بعد) در وصف حال شیرین و خسرو می‌خوانند. ولی در صید اطلاعات تاریخی و فرهنگی از آثار نظامی باید خیلی با احتیاط بود. مثلاً صحنه نامبرده نیز ممکن است ساخته خود نظامی باشد به تقلید از سرود گوسان در ویس و رامین.

در هر حال از گزارش شاهنامه بر می‌آید که باربد در سرودن و نواختن سرود پهلوانی و غنایی، هر دو، دست داشته است و این گزارش را جاحظ نیز در کتاب **المحاسن و الاضداد** (ن.ک: ح ۱۹) تأیید می‌کند. و نیز از میان سی داستان که نظامی در خسرو و شیرین (همان چاپ، ص ۳۳۱ به بعد) به باربد نسبت می‌دهد دو تایی آنها به نام‌های کین سیاوش و کین ایرج سرود حماسی‌اند.

۲۱- در بیت ۳۶۲۰ آمده که دربان شاه به سفارش سرکش باربد را به کاخ راه نمی‌دهد. در اینجا باربد «رامشگر ساده» نامیده شده است. و چون در دو بیت قبل از آن از زبان سرکش درباره باربد آمده «که از من به سال و هنر برترست»، پس شاید منظور از ساده در اینجا مراد جوانی باربد نباشد، بلکه اشاره‌ای است به سر و وضع و لباس او که نشان می‌دهد باربد در این هنگام در حرفه گوسانی متعلق به طبقه‌ای پایین‌تر از گوسان‌های درباری بوده است.

(در شاهنامه نام باغبان پرویز که باربد را به باغ راه می‌دهد، مردوی ضبط شده است. به گمان من صورت مرود یا مزود در زین الاخبار گردیزی (به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۴۷، ص ۳۶) مصحف همان مردوی شاهنامه است که در زین الاخبار نام باغ پرویز گشته است).

۲۲- رودکی خود یک جا اشاره به زندگی دوره‌گردی خود در جوانی و آغاز شاعری دارد:

تو رودکی را ای ماهرو همی بینی بدان زمانه ندیدی که این چنینان بود

بدان زمانه ندیدی که در جهان رفتی سرود گویان، گویی هزار دستان بود

۲۳- توجه شود به این بیت ناصر خسرو (دیوان، به اهتمام سید نصرالله تقوی، تهران ۱۳۳۹:

ص ۱۴، بیت ۶):

اگر شاعری را تو پیشه گرفتی یکی نیز بگرفت خنیاگری را

و یا این بیت انوری (دیوان، به اهتمام مدرس رضوی، تهران ۱۳۳۷، ص ۴۴۷، بیت ۱۱):

چه کند گر نبود مجلس و دیوان تو را شاعر و راوی و خنیاگر و فصال و گدای

۲۴- نگاهی به کتب علم بلاغت فارسی نشان می‌دهد که تمام شواهدی که مؤلفان این آثار هنگام

تعریف قواعد و اصول علم بلاغت ارائه داده‌اند از سخن قصیده سرایان گرفته شده است و ما در این آثار

به ندرت به شواهد شعر نقلی فارسی، یعنی مهم‌ترین و اصیل‌ترین رکن ادبیات فارسی، بر می‌خوریم. علت آن این است که مؤلفان این آثار آرای خود را مستقیم از کتب نقد و بلاغت عرب اقتباس کرده‌اند و کتب علم بلاغت عرب بر پایه شعر عرب تألیف شده و شعر عرب فاقد شعر نقلی است. در تحت این شرایط و در تحت این تربیت سخن‌سنجی عجیب نیست که اگر هنوز در میان ما بسیاری کسانی که از لفظ بازی‌های پوک فلان قصیده سرا زودتر به وجد و هیجان در می‌آیند تا مثلاً از سخن استادانه فردوسی هنگام توصیف کشمکش ژرف روانی اسفندیار و رستم در داستان رستم و اسفندیار. و به گمان من تا خود را از زیر نفوذ این بختک هزار ساله قصیده که نیمی از ذوق سخن‌سنجی ایرانی را فلج کرده است، رها نسازیم، به میزان و موازین بلاغت در شاهنامه پی نخواهیم برد. برای این رهایی و آمادگی برای ارزیابی‌های علمی و رفع پیشداوری‌های سنتی در نقد شعر، باید نخست تمام شعر هزار ساله فارسی و کتب نقد و بلاغت ما با دیدی انتقادی از نو مورد مطالعه قرار گیرد. گامی که آقای شفیع کدکنی در کتاب صور خیال در شعر فارسی در این میدان زده‌اند، گامی الحق استوار است و سزاوار قدردانی تمام.

۲۵- درباره شعر حافظ و تطبیق آن با آواز و موسیقی ن. ک.: به تحقیق دقیق و شیرین باستانی

پاریزی: حافظ چندین هنر، راهنمای کتاب، شماره ششم، ۱۳۴۵، ص ۱۹-۳۷.

۲۶- سعید نفیسی، محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۱، ص ۴۱۰.

۲۷- شاهنامه، ۱۴۰/۱۱/۱. گویا خواننده به این معنی اخص یعنی کسی که شغلش خواندن کتب در

مجالس درباری بوده، از قدیم برای خود حرفه‌ای مستقل بوده است. ن. ک.: شاهنامه ۱۶۰۹/۱۰۵/۳ و

۳۱۶۳-۳۱۶۲/۱۹۷/۹. در هر حال در اینکه در بیت فردوسی منظور از خواننده کسی است که خواندن

داستان شغل و حرفه اوست جای شکی نیست. در داستان داراب‌نامه (به کوشش ذبیح الله صفا، ۱-۲،

تهران ۱۳۳۹ و ۱۳۴۱) نیز با یکی از این خواننده‌ها به نام محمود آشنا می‌شویم که خود را رسماً

محمود دفترخوان نامیده است (ج ۲، ص ۳۰۳، و نیز ن. ک.: ج ۱، ص ۲۷۱؛ ج ۲،

ص ۷۲۲).

28- C. M. Bowra: Heroic Poetry. London 1952

این کتاب معتبرترین اثری است که درباره حماسه تطبیقی تألیف شده است. با مطالعه این کتاب

خواننده با تشابهات عمیقی که میان آثار حماسی جهان از جهات مختلف وجود دارد آشنا می‌گردد و

می‌آموزد که دیگر به محض دیدن تشابهاتی ناچیز میان دو اثر حماسی، دچار خیالبافی‌های واهی

نگردد. مطالعه این کتاب و نظایر آن را ما فقط به هموطنان خود توصیه نمی‌کنیم، بلکه نیز به بعضی از

شرق‌شناسان و ایران‌شناسان خارجی که در جنب کار اصلی خود گاهی بدون داشتن اطلاعات دقیق از

مسائل حماسی به بررسی حماسه‌های ایرانی می‌پردازند.

۲۹- موضوع حماسه، جنگ میان سوندویات (Sundujat) رهبر قبیلهٔ مسلمان مالینکا (Malinka) و سومانگورو رهبر قبیلهٔ بت پرست بامبارا (Bambara) است. بر طبق روایت قبیلهٔ اول، سومانگورو در نبرد کشته شده است. ولی راویان قبیلهٔ دیگر که معتقد به پیروزی سومانگورو هستند کرده‌های او را به آواز می‌خوانند و آواز را با نوعی ویلون همراهی می‌کنند. این راویان Djale نام دارند و اغلب در سال‌های پیری به این مقام می‌رسند.

۳۰- حماسهٔ گوروغلی یا کوروغلی در میان ترک‌ها، ازبک‌ها، تاجیک‌ها، افغان‌ها، قزاق‌ها، کردهای روسیه، ارمن‌ها، آذربایجانی‌ها و ترکمن‌ها رواج دارد. در میان گوروغلی خوان‌های معاصر تاجیکستان از جمله حکمت رضا، حق نظر اف کبود، قربان جلیل و قربانعلی رجب اف شهرت دارند. شیوهٔ کار دو شاعر اخیر برخلاف آن دو دیگر در تغییر و تکمیل وقایع داستان هاست. برای اطلاعات دیگر دربارهٔ هنر گوروغلی خوانی در تاجیکستان و گوروغلی خوان‌های مشهور، ن. ک.: به مقدمهٔ قمرالدین حسام اف: گوروغلی. داستان بهادران چمبل مستان. گوینده: حق نظر اف کبود. دوشنبه ۱۹۷۶.

۳۱- شاهنامه، ۱۷/۲۱۷/۶، سه بیت قبل از این بیت در مقدمهٔ غنایی داستان چنین آمده:

نگه کن سحرگاه تا بشنوی ز بلبل سخن گفتن پهلوی

این بلبل همان پرندهٔ خوش آواز است که از مرگ اسفندیار و درماندگی رستم می‌نالند. [در شاهنامه در یک جای دیگر آمده (۲۵۹۱/۱۷۰/۳) که بلبل و دراج از مرگ سیاوش می‌نالند.] اینکه آواز بلبل چه رابطه‌ای با زبان پهلوی دارد معلوم است. در شعر فارسی آواز بلبل و دیگر پرندگان خوش آواز مکرر به زمزمهٔ نامفهوم زندخوانان زردشتی تشبیه شده است (نامفهوم برای مسلمانان). و حتی پرندگانی را به همین مناسبت زندخوان و زندباف و غیره نامیده‌اند. در اشعار منوچهری و شعرای دیگر مکرر به این نام‌ها برخورد می‌کنیم. همچنین دربارهٔ آواز بلبل به زبان پهلوی باز هم مثال‌هایی داریم چون این ابیات از خیام و حافظ:

بلبل به زبان پهلوی با گل زرد فریاد همی کند که می‌باید خورد

بلبل ز شاخ سرو به گلبانگ پهلوی می‌خواند دوش درس مقامات معنوی
مرغان باغ قافیه سنجند و بذله‌گوی تا خواجه می‌خورد به غزل‌های پهلوی

در آغاز داستان رستم و اسفندیار میان بلبل پرنده و بلبل راوی پیوند ایجاد شده است. اکنون باید پرسید که آیا مؤلفان شاهنامهٔ ابومنصوری داستان رستم و اسفندیار را مانند جبلة بن سالم مترجم عربی این داستان، مستقیم از متن پهلوی به فارسی برگردانده‌اند؟ در این صورت نقش این بلبل راوی در اینجا چیست؟ آیا او شاعر یا مؤلف این داستان در زبان پهلوی بوده؟ آیا او مترجم داستان از پهلوی

به فارسی بوده؟ اگر حدس من که بلبل در اینجا نیز لقب یک راوی است که در کار خود به مقام استادی رسیده بوده و لقب بلبل گرفته، درست باشد و فعل «شنیدن» در مصراع «ز بلبل شنیدم...» گویای حقیقتی باشد، در این صورت محتمل است که مؤلفان شاهنامه ابومنصوری داستان رستم و اسفندیار را از روایت شفاهی یکی از گوسان‌های ملقب به بلبل گرفته‌اند.

۳۲- ابن الندیم: الفهرست. چاپ گوستاو فلوگل (Gustav Fluegel)، ص ۳۰۵.

۳۳- ذبیح الله صفا: حماسه سرایی در ایران، تهران ۱۳۳۳، ص ۴۴-۴۵.

34- Edward R. Haymes: Das muendliche Epos. Stuttgart 1977.

۳۵- در آمریکا مشهور به Oral Poetry که در واقع به معنی اشعار شفاهی است.

36- Milman Parry: Serbocroatian Heroic Songs. Cambridge I-IV, 1954-1974.

Adam Parry: Introduction. MHV, Oxford 1971.

Albert B. Lord: The Singer of Tales. Cambridge. 1960.

۳۷- Guslar. وجه تسمیه گوزلار از ساز یک سیمی آنها به نام گوزله (Gusle) است که هنگام اجرای روایات می‌نواخته‌اند. شغل اصلی گوزلارهای یوگسلاوی نقالی نبوده، بلکه روزها در شمار برزگران و پیشه‌وران کار می‌کرده‌اند.

۳۸- درباره کوری این شعرا، ن. ک.: بورا (ن. ک.: به ح ۲۸)، ص ۴۲۰ به بعد. مرحوم نفیسی (همان کتاب، ص ۴۰۴ به بعد) به دلایل چندی معتقد است که رودکی کور مادرزاد نبوده، بلکه در سنین پیری کور شده و یا حتی به احتمال قوی پس از عزل بلعمی در سال ۳۲۶، یعنی در دو سه سال آخر عمر رودکی (متوفی به سال ۳۲۹) به ده شاعر رودک رفته‌اند و در چشم رودکی میل کشیده و او را کور کرده‌اند. دلایل مرحوم نفیسی را در رد گزارش کور مادرزاد بودن شاعر می‌توان پذیرفت، ولی بقیه آن تخیل است. چون اگر کوری شاعر در سنین پیری و یا حتی چنان که آن مرحوم معتقد بوده است در دو سه سال آخر عمر او در دهی گمنام و کوچک چون رودک اتفاق افتاده باشد، در این صورت موضوع آن دیگر تا این حد در افواه نمی‌افتد، چه برسد به آنکه در همان قرن شاعر ادعا کنند که او کور مادرزاد بوده. مرحوم نفیسی سپس برای اثبات اینکه رودکی کور مادرزاد نبوده، بلکه در آخر عمر کور شده است، ابیاتی از دقیقی و ابوزرعه معمري گرگانی و ناصر خسرو که در آنها فقط به کوری شاعر، ولی نه به کوری مادرزادی او، اشاره رفته است، می‌آورد. ولی این ابیات دعوی نخستین او را که شاعر کور مادرزاد نبوده، ثابت نمی‌کنند، ولی دعوی دیگر او را که شاعر را در دو سه سال آخر عمرش کور کرده‌اند، رد می‌کنند. چون اگر در این اشعار خوب دقت کنیم، در خواهیم یافت که کوری رودکی در پایان عمر و بعد از شهرت

او روی نداده، بلکه حداقل در میانه عمر و دوشادوش شهرت او روی داده است. دقیقی گوید:

استاد شهید زنده بایستی و آن شاعر تیره چشم روشن بین

در مصراع دوم از مردی یاد شده که خاطره شهرت و کوری او از یکدیگر جدا نیست، و مردم سالیانی دراز در اجتماع و مجالس این کور مشهور را می دیده‌اند. به ویژه این ابیات ابوزرعه که قریب العهد رودکی بوده، فرضیه کور شدن شاعر را در اواخر عمر به کلی رد می‌کند:

اگر به دولت با رودکی نمی‌مانم عجب مکن، سخن از رودکی نه کم دانم

اگر به کوری چشم او بیافت گیتی را ز بهر گیتی من کور بود نتوانم

«با کوری چشم گیتی را یافتن» وصف کسی نیست که در پایان عمر کور شده و در حقیقت با کوری چشم گیتی را از دست داده است. بنابراین به گمان من کوری رودکی به هر علتی که اتفاق افتاده در میانه عمر و در موسم دو مویگی او رخ داده و نه در دو سه سال آخر عمر او.

۳۹- قطعاتی از اسطوره‌های ایرانی، ص ۸۵ (ن. ک.: ح ۵). مورخ مسیحی ارمنی فاوستوس بیزانسی در تألیف خود «تاریخ ارمنستان» (کتاب سوم، فصل سیزدهم) ملت ارمنستان را که قبل از گرویدن به دین مسیح به سرودهای افسانه‌ای دلبستگی و اعتقاد داشته‌اند، سرزنش می‌کند. برخلاف او موسی خورنی مورخ مسیحی ارمنستان (قرن ۹/۸ میلادی) حمله خود را تنها متوجه افسانه‌های ایرانی کرده است. موسی خورنی سرودهایی را که این گوسان‌های دوره گرد درباره ماجراهای تیگران پهلوان ملی ارمنستان می‌خوانده‌اند، با گوش خود شنیده بود و یکی از این افسانه‌ها را با نقل چند بیت درباره افسانه تولد سه پسر تیگران آورده است (تاریخ ارمنستان بزرگ، کتاب اول، فصل ۳۰ و ۳۱، همچنین ن. ک.: کتاب دوم، فصل ۴۹). موضوع افسانه‌ای که موسی خورنی روایت کرده، جنگ کوروش و تیگران است با اشد هک (= اژدهاک) پادشاه ماد (همانجا، فصل ۲۴-۳۲). در این افسانه به گمان من عناصری از افسانه کمبوجیه و کوروش و آستیاژ (ن. ک.: هرودوت، کتاب اول، فصل ۱۰۷ به بعد) و فریدون و ضحاک به هم آمیخته‌اند. موسی خورنی پس از نقل این افسانه، روایت ایرانی پیورسپ اشد هک (= پیورسب اژدهاک، یعنی ضحاک) را نیز نقل کرده و در اینجا است که به افسانه‌های ایرانی حمله کرده است. در این روایت اخیر به عقیده اشتاکلبرگ برخی از تعالیم مزدک به ضحاک نسبت داده شده است (ن. ک.: به مأخذ ح ۵، ص ۸۴ به بعد). به گمان من افسانه‌ای که موسی خورنی درباره ضحاک نقل می‌کند و همچنین افسانه فریدون و ضحاک در شاهنامه، از سرگذشت قیام گاوماته مغ یا بردیئ دروغی و مبارزه داریوش با او تأثیراتی پذیرفته‌اند.

۴۰- احمد ابن ابی یعقوب (ابن واضح یعقوبی) ج ۱، بیروت، ۱۳۷۹ هـ/ ۱۹۶۰ م. ص ۱۵۸-۱۵۹. به

نقل از ترجمه محمد آیتی، تاریخ یعقوبی، ج ۱، تهران ۱۳۴۲، ص ۱۹۳-۱۹۴.

۴۱- مقدمهٔ قدیم شاهنامه، در: بیست مقالهٔ قزوینی، تهران ۱۳۳۲، ج ۲، ص ۳۷-۳۸.

نظیر همین اعتراض را از زبان فردوسی نیز نسبت به دشمنان شاهنامه می‌شنویم. در دیباجهٔ شاهنامه (۱۲۴/۲۱/۱-۱۲۵) می‌گوید:

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

(ضبط مصراع دوم و چهارم بر طبق نسخهٔ لندن و چند نسخهٔ معتبر دیگر است. در چاپ اول مسکو ضبط‌های غلط متأخر وارد متن شده است، ولی ضبط چاپ دوم چنین است که در بالا ضبط گردید. معنی این دو بیت چنین است: تو این کتاب را دروغ و افسانه مگیر و آن را مانند روش زمانه که دروغ و افسانه است مپندار. آنچه از آن که با موازین خرد مطابقت عینی دارد که هیچ، مابقی مطالب آن به شیوهٔ رمز بیان شده است. واژهٔ رمز در اینجا یک اصطلاح ادبی و همان قالب ادبی تمثیل است). فردوسی در آغاز داستان اکوان دیو باز در دنبال این مطلب می‌گوید (۱۶۳۰۲/۴-۱۷):

خردمند کین داستان بشنود

به دانش گراید بدین (= به این داستان اکوان دیو) نگرود

ولیکن چو معنیش یاد آوری

شود رام و کوته کند داوری

و سپس در پایان داستان در توجیه این افسانه می‌گوید (۱۴۰/۳۱۰/۴) به بعد):

تو مر دیو را مردم بد شناس
کسی کو ندارد ز یزدان سپاس
هر آنکو گذشت از ره مردمی
ز دیوان شمر مشمر از آدمی
خرد گر برین گفت‌ها نگرود
مگر نیک مغزش همی نشنود
گر آن پهلوانی بود زورمند
به بازو ستبر و به بالا بلند
گوان خوان و اکوان دیوش مخوان
که بر پهلوانی بگردد زیان

(زیان در بیت آخر باید به زبان تصحیح شود. چون منظور زبان پهلوانی یعنی زبان پهلوی است و

پهلوانی در اینجا با پهلوان به معنی یل در بیت ماقبل رابطه‌ای ندارد.)

چه گویی تو ای خواجهٔ سالخورد
چشیده ز گیتی بسی گرم و سرد
که داند که چندین نشیب و فراز
به پیش آرد این روزگار دراز
تگ روزگار از درازی که هست
همی بگذراند سخن‌ها ز دست

اگر در این ابیات دقت کنیم متوجه می‌شویم که به ویژه در این داستان اکوان دیو که داستان از زمین رئالیسم حماسه پای برگرفته و در واقع بیشتر یک قصهٔ حماسی است تا داستان حماسی، شاعر

به گمان افتاده است که نکند خوانندگان او متأثر از تبلیغات دشمنان شاهنامه، او را دروغ پرداز بنامند و از اینرو پیشاپیش به دفاع برخاسته و سعی کرده است عجایب و غرایب افسانه را توجیه کند. نخست، همانطور که در دیباچه شاهنامه هم آورده، می‌گوید این داستان اکوان دیو رمز و تمثیل است و باید به مغز و منظور داستان توجه کرد. سپس سعی می‌کند که از راه اشتقاق‌سازی عامیانه، واژه اکوان را که با اکومان پهلوی و اکومنه اوستایی رابطه دارد، با واژه گوان مرتبط سازد. و بالاخره در پایان، بخشی از عجایب افسانه را نیز ناشی از روزگار دانسته که به واسطه درازی گشت خود واقعیت اتفاقات (= سخن‌ها) را آنچنان که بوده از دست شناخت ما به در برده است.

۴۲-ن.ک.: نولدکه، حماسه ملی ایران (ن.ک.: ح ۱۱)، ص ۷۲.

۴۳- البته باید فرق کلی گذاشت میان آواز و موسیقی خنیاگران و رامشگران و شاعران بزرگ درباری از دست باربد و رودکی، و آواز و موسیقی حماسه سرایان دوره گرد باستانی و ادامه دهندگان سنت آنها چون گوروغلی خوان‌های تاجیکی و ترکی یا گوزلارهای یوگسلاوی و یا آشوجن‌های (Aşuğen) دوره گرد ارمنی (که قصه‌ها و سرودهای تاریخی را می‌خوانند و آلت موسیقی آنها به نام ساز آلتی است هفت سیم که به تار یا گیتار شباهت دارد). در حالی که در مورد گروه نخستین آواز و موسیقی و شعر کم و بیش سه رکن مستقل و هم‌تراز هنر خنیاگری را تشکیل می‌دهند، در مورد گروه دوم آواز و موسیقی بی‌آنکه از استقلال و پیشرفت مهمی برخوردار باشند، هدفشان بالا بردن تأثیر روایات حماسی در شنوندگان است. از اینرو سازی که نواخته می‌شود اغلب از یک نوای تک آوایی یکنواخت تجاوز نمی‌کند و آواز خواننده غالباً در بالا و پایین بردن صدا و طنین دادن آن که گاه با خطاب و بانگ زدن و کف زدن درهم می‌آمیزد خلاصه می‌گردد. از تأثیرات آواز در نقل روایات حماسی یکی این است که روایت را از شمار سخنان روزمره خارج می‌کند. دیگر این که آواز سخنان راوی را تا آخرین صفوف تماشاچیان می‌رساند. و سه دیگر این که آواز به راوی فرصت می‌دهد که مطالب را به یاد بیاورد یا بیافریند و به ویژه اگر بدیهه‌گویی می‌کند وزن شعر را بیابد.

۴۴- شاهنامه ۱۱۵/۵۲/۷.

۴۵- راجع به این خانواده‌های پارتی ن.ک.: نولدکه، طبری (ن.ک.: ح ۶)، ص ۴۳۷ به بعد.

۴۶- نولدکه، مطالعات فارسی ۲.

Th. Nöldeke: Persische Studien II (Sitz. Ber. d. phil-hist. Cl. d.k. AK. d.

Wiss. in Wien 126/1892), S.29 f.

و نیز ن.ک.: نولدکه، حماسه ملی ایران، ص ۸ به بعد.

۴۷- شاهنامه ۱۶۸۲/۴۱۷/۸ به بعد.

۴۸- شاهنامه ۳۲۶/۲۹/۹-۳۳۴. در مشاجره‌ای که میان خسرو پرویز و بهرام چوبین در می‌گیرد، پرویز مردم اشکانی را به همکاری با اسکندر متهم می‌کند و پادشاهی را حق کیان می‌داند (ابیات ۳۳۵-۳۴۶). در مقابل بهرام کیان را مستحق پادشاهی نمی‌داند (بیت ۳۴۷) و می‌گوید که پادشاهی را از پارس به ری خواهد آورد (بیت ۳۶۴) و در پایان، ساسانیان را شبان زاده می‌نامد (بیت ۴۲۹-۴۳۰). مشاجره بهرام چوبین با خسرو پرویز به خوبی دشمنی دیرینه اشکانیان و ساسانیان و تهمت‌های متقابل این دو طایفه را به یکدیگر نشان می‌دهد.

۴۹- شاهنامه ۲۷۵/۲۶/۹، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۷. نولد که (حماسه ملی ایران، ص ۷، ح ۵) بعید نمی‌داند که اصل خانواده مهران پارتی که بهرام چوبین یکی از افراد آن بوده، واقعاً به مهرداد اشکانی می‌پیوسته و به عقیده نولد که و مارکوارت نام میلاد در شاهنامه صورت متغیر نام مهرداد است.

۵۰- شاهنامه ۳۶۶/۳۲/۹، ۴۲۵-۴۲۸.

۵۱- شاهنامه ۵۰۸/۳۴۵/۸-۵۱۶.

۵۲- ن. ک.: جلال خالقی مطلق: طوس زادگاه دقیقی است؟ در: فردوسی و ادبیات حماسی (مجموعه سخنرانی‌های نخستین جشن طوس ۲۵۳۴)، تهران ۲۵۳۵، ص ۱۲۴ به بعد.

۵۳- بیست مقاله قزوینی، جلد دوم، ص ۷۳ به بعد. البته از چند نام اول که بگذریم بقیه نام‌های این نسب‌نامه جعلی است. نسب‌نامه‌های سلسله‌های ایرانی در آغاز دوره اسلامی:

طاهریان خود را از نسل رستم دستان می‌دانستند (مسعودی، التنبیه و الاشراف، به کوشش عبدالله اسماعیل الصاوی، بغداد ۱۳۵۷ هـ، ص ۳۰۰)؛ صفاریان نژاد خود را به خسرو پرویز و از آنجا به کیومرث می‌رساندند (تاریخ سیستان، به کوشش بهار، تهران ۱۳۱۴، ص ۲۰۰ به بعد)؛ زیاریان خود را از نسل قباد پدر انوشیروان می‌دانستند (بیرونی، آثار الباقیه، به کوشش زاخاو، لایپزیگ ۱۹۲۳، ص ۳۹)؛ اسپهبدان طبرستان و شاهان خوارزم و شاهان شروان خود را از نسل ساسانیان می‌دانستند (آثار الباقیه، ص ۳۹)؛ سامانیان نژاد خود را به بهرام چوبین می‌رسانیدند (آثار الباقیه، ص ۳۹ و بسیاری دیگر از مآخذ فارسی و عربی چون تاریخ بخارا و صورة الارض ابن حوقل و غیره)؛ آل بویه خود را از نسل بهرام گور می‌دانستند (آثار الباقیه، ص ۳۸ به نقل از کتاب تاج تألیف ابواسحاق ابراهیم بن هلال صابی)، درباره نژاد آل بویه، ن. ک.:

J. Marquart: Der Stammbaum der Bujiden. ZDMG 49/1895, S.660 f.

در این که نژاد هیچیک از این سلسله‌ها به جمشید و رستم دستان و دیگر اشخاص اساطیری و نیمه تاریخی نمی‌رسیده است، احتیاج به ذکر دلیل ندارد. ولی حق این است که اغلب این خانواده‌ها از نسل خانواده‌های بزرگ و اشرافی قدیم بوده‌اند. و اما دلیل این که چرا همه این افراد کوشش داشته‌اند

که با این نسبنامه‌ها نژاد خود را به شاهان ساسانی و از آنجا به اشخاص اساطیری برسانند این بوده که می‌خواسته‌اند از این راه مشروعیت یا سزاواری خود را بر تاج و تخت ایران ثابت نمایند. از این نظر اگر حتی امویان ادعا می‌کرده‌اند که پس از ازدواج ولید اول (۸۶-۹۶ هـ) با یکی از نوه‌های یزدگرد سوم در رگ‌های آنها خون ساسانی جاری است (طبری، ج ۵، ص ۲۸۷۳؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، چاپ قاهره، ج ۲، ص ۴۲۹) و یا علویان معتقد بوده‌اند که همسر امام زین العابدین دختر یزدگرد سوم (ابن خلکان، همانجا، ص ۴۲۹ به بعد) و یا شهربانو دختر یزدگرد سوم همسر امام حسین (قابوسنامه، باب ۲۷) بوده و غیره و غیره، اتفاقی نیست و در واقع کوششی است که خود را از سوی مادر نیز نژاده و وارث به حق امپراتوری ساسانی معرفی کنند.

مسئله Legitimitat یعنی حق مشروع ارثی - نژادی بر سلطنت، که من آن را سزاواری می‌نامم (نه شایستگی و نه برازندگی)، در ایران قدیم اهمیت بسیار زیادی داشته است؛ تا آن حد که مردی به قدرت و لیاقت بهرام چوبین با آن که خود از نژاد بزرگ بوده، به خاطر نداشتن سزاواری (نه شایستگی) سقوط می‌کند (چون):

کس از بندگان تاج هرگز نجست وگر چند بودی نژادش درست

۱۶۴۲/۴۱۵/۸. و مردی چون خسرو پرویز به خاطر نداشتن سزاواری، با وجود نداشتن شایستگی پیروز می‌گردد (چون: سزای بزرگی به گوهر بود ۱۶۱۴/۴۱۳/۸). حتی در پایان کار ساسانیان که دیگر مردی از این تخمه باقی نمانده بوده است و از ناچاری زنان و کودکان را به شاهی بر می‌گزیده‌اند، سردار پر قدرتی چون شهر براز به خاطر نداشتن سزاواری سقوط می‌کند. در صورتی که یکی از این سرداران یا مرزبانان در شورش خود بر ضد حکومت مرکزی موفق می‌شد و قدرت را در دست می‌گرفت، بلافاصله نسبنامه او را درست می‌کردند، چنان که مثلاً در مورد اردشیر پس از پیروزی او بر اشکانیان کرده‌اند. فریدون و کیقباد و لهراسب مثال‌های مبهمی از عهدی نامعلوم هستند. همچنین ساختن نسبنامه‌های ایرانی برای اسکندر و ترکان در دوره اسلامی (از طریق افراسیاب) چیزی جز پیروی از همین اصل نبوده است. درباره اهمیت مسئله، ن.ک.: همچنین:

Th. Nöldeke: Aufsätze zur persischen Geschichte. Leipzig 1887 (Graz 1974), S. 123,129.

و نیز مقایسه شود در شاهنامه: گفتار رستم (۲/۲۰۱/ح ۵): گفتگوی زال با پهلوانان (۲/۴۳/۲) به بعد؛ مشاجره زال با کیخسرو بر سر پادشاهی لهراسب (۵/۴۰۶/۲۸۹۳ به بعد)؛ پاسخ یکی از پهلوانان بهرام چوبین به او (۸/۴۱۰/۱۵۷۲ به بعد)؛ پند گردیه خواهر بهرام چوبین به برادر (۸/۴۱۳/۱۶۰۶ به بعد)؛ مشاجره بهرام چوبین با پرویز (۹/۲۹/۳۲۶ به بعد)؛ پند پیرزن به بهرام چوبین (۹/۱۲۷/۱۹۸۵ به بعد)؛

بعد؛ نامه رستم فرخزاد به سعد وقاص (۱۳۴/۳۲۱/۹) به بعد و به ویژه بیت ۱۶۵) و غیره و غیره. درباره اثبات سزاواری از راه بعضی علایم و بروز معجزات و انجام کارهای دلیرانه، و همچنین درباره مسئله سزاواری پهلوانان در مقام جهان پهلوانی، ن.ک.: به مقاله دوم و ح ۲۱ آن.

یکی داستان است پر آب چشم

(دربارهٔ موضوع نبرد پدر و پسر)

به یاد روانشاد مجتبی مینوی:

گرچه در ماتم او عمر تو شیون گردد

هر عزیزی که ز ما رفت نمی آید باز

مادر دانش از این غصه سترون گردد

دانشومندا، رفتی و سزد کز پس تو

۱- موضوع نبرد پدر و پسر به ریخت‌های گونه‌گون در روایات حماسی و افسانه‌های اقوام جهان آمده است. ولی از میان آنها تنها چهار روایت است که از نگاه موضوع و انگیزه و ساخت و جزئیات داستان به یکدیگر سخت نزدیک‌اند:

یکی روایت آلمانی هیلده براند^۱ و هادوبراند^۲ به زبان آلمانی فصیح باستان که فعلاً کهن‌ترین نمونهٔ شعر پهلوانی ژرمنی است. این قطعه را دو نفر کشیش از روی متن دیگری میان سال‌های ۸۱۰ تا ۸۲۰ در نخستین و آخرین صفحهٔ یک کتاب لاتینی نوشته‌اند. دیگر روایت ایرلندی کوکولین^۳ و گنلای^۴ به زبان ایرلندی باستان از سدهٔ نهم میلادی. ولی کهن‌ترین صورت نوشتاری آن که در دست است از آغاز سدهٔ دوازدهم (پیرامون سال ۱۱۰۰) است به نثر؛ به ایرلندی میانه. دیگر روایت روسی ایلیا مورمیث^۵ و سِکولنیک^۶ از سدهٔ یازدهم میلادی. ولی کهن‌ترین صورت نوشتاری آن از سدهٔ هجدهم است. دیگر روایت ایرانی رستم و سهراب که کهن‌ترین صورت موجود آن روایت فردوسی از سدهٔ دهم میلادی (چهارم هجری) است.

1- Hildebrand

2- Hadubrand

3- Cúchulainn

4- Conlai

5- Ilia Muromec

6- Sokolnik

روایت آلمانی - تئودریش^۱ پس از آن که تاج و تخت خود را از دست می‌دهد به همراهی پهلوانی به نام هیلده براند به هون‌ها می‌پیوندد و سرانجام پس از سی سال دوری از میهن با سپاهی که هون‌ها در اختیار او می‌گذارند به قصد پس گرفتن کشور خود از اداکار^۲ باز می‌گردد. هنگام برخورد دو سپاه، هیلده براند با پهلوان جوانی از سپاه دیگر روبرو می‌شود، ولی پیش از آغاز نبرد پی می‌برد که او پسرش هادوبراند است. هیلده براند خود را به پسر می‌شناساند، ولی جوان که شنیده بوده است پدر او در سفر درگذشته است، سخن او را باور نمی‌کند و پدر را هون پیر محیل و شریر می‌نامد. هیلده براند پس از شنیدن این دشنام به خاطر دفاع از شرف خود ناچار دست به نبرد می‌زند.

متأسفانه پایان روایت آلمانی افتاده است. ولی از روی نگارش‌های تازه‌تری که از آن در دست است گمان می‌برند که در روایت اصلی چون پسر هنگام نبرد دست به نیرنگ می‌زند، به دست پدر خود کشته می‌شود.

روایت آلمانی دارای زمینه تاریخی است: تئودریش پادشاه گوت‌های خاوری بود که در سال ۴۸۸ میلادی به فرمان امپراتور روم خاوری^۳ بر علیه اداکار جنگید و او را در سال ۴۹۳ با دست خود کشت و سپس تا سال ۵۲۶ بر ناحیه ایتالیا و سیسیل و برخی بخش‌های دیگر حکومت کرد. درباره تئودریش زیر نام «دیتریش اهل برن» افسانه‌هایی رواج دارد که یکی از آنها همین حماسه هیلده براند است. این افسانه‌ها احتمالاً در میان لانگوباردها یعنی وارثان امپراتوری گوت‌ها که از سال ۵۶۸ بر ایتالیای شمالی چیره شدند به وجود آمده است. چون نام‌های پهلوانانی چون هیلده براند و هادوبراند و هریراند (پدر هیلده براند) همه نام‌های لانگوباردی هستند نه گوتی.

روایت آلمانی برخلاف سه روایت دیگر یک داستان حماسی نیست، بلکه یک سرود پهلوانی است [۱] که تنها شامل صحنه نبرد پدر و پسر است که آن هم پیش از یک نبرد نیست. ولی گمان می‌برند که در آلمانی نیز در اصل درباره موضوع نبرد پدر و پسر داستان حماسی بزرگ‌تری هم بوده است. کوتاهی روایت آلمانی به ما اجازه می‌دهد که در اینجا همه آن را به فارسی برگردانیم:

1- Theoderich

2- Odoakar

3- Zeno

سرود هیله براند

شنیدم این گفته راستان را که دو جنگی، هیله براند و هادو براند، در میان صف دو سپاه تنها رویاروی یکدیگر ایستادند. دو نبرده از یک خون، پدر و پسر، بر سلیح خویش دست پسودند. زره بر اندام راست کردند و شمشیر از حلقه آهنین کمر آویختند و نبرد را آماده شدند. هیله براند فرزند هربراند آن که سالش بیش بود و کار دیده‌تر، پژوهش را لب به سخن گشود:

بگو پدرت کیست؟ و یا دودها کدام؟ از این دو پرسش اگر یکی را پاسخ آری، آن دگر را خود خواهم دانست، که من این قوم را یکایک می‌شناسم. هادو براند پسر هیله براند پاسخش را چنین آراست:

مردمان ما، پیران و کارآزمودگان، پیش از آن که در گذرند، مرا گفتند که پدرم را نام هیله براندست. نام من هادو براند. دیری است که پدرم در گریز از خشم اداکار به همراهی تئودریش و بسی از سواران او به سوی خاور کشیده است.

پدر در زادبوم خود زن و کودک خرد را بی‌پناه و بی‌مایه در خانه خویش تنها گذاشت و به سوی خاور کشید. رفتن او دیتیریش را بس گران آمد که او سخت بی‌یار و یاور بود.

ولی پدرم، آن گرامی‌تر کس دیتیریش، سر در کار خشم اداکار کرد. او همه جا در پیشاپیش سپاه جای داشت. نبرد رامش جانش بود. دلاورتر مردان او را می‌شناختند. زیستنش را دیگر امید می‌نیست.

هیله براند لب به سخن گشود: آفریننده گواه من باد که تو تا این زمان هم‌وردی نزدیک‌تر کس به خویش برنگزیده‌ای.

هیله براند بازوبند خود را گشود. بازوبندی زده از زر خسروی، هدیه فرمانروای هون‌ها؛ این را به دوستی به تو هدیه می‌کنم.

هادو براند پسر هیله براند پاسخ داد: مردان چنین هدیه‌ها به نیزه گیرند، سنان بر سنان! ای هون پیر، همانا که نیرنگ و بندت را اندازه نیست. به سخن گرم مرا نرم می‌کنی، تا به نیزه سخت آسانترم زنی. هر چه سخت سالخورده‌ای، ولی دست نیرنگت بس گشاده است. - از دریانوردان که بادبان به سوی باختر افراشتند

آگاهی است که میان من با پدر هرگز نبردی نیفتد: هیلده براند پسر هریراند همبزم مردگان است!

هیلده براند پسر هریراند چنین گفت: سلیح تو گواهی دهد که تو را فرمانروایی نیرومندست و تو را نیازی به ترک زادبوم نیفتاده است. - جهان آفرینا گردش چرخ را چاره‌ای نیست! درازی شصت تابستان و زمستان را دور از زادبوم گذراندم. مرا جای جز در صف کمانگیران نبود. سپس آن که بر دروازه هیچ دژی مرگ بر من نتازید، کنون بودنی کار را باید که به شمشیر فرزند خویش زخم خورم و به سلیح او بر خاک افتم. - و یا زمان او به دست من به سر آید.

اینک گر به نیرو بسنده باشی، سلیح این مرد پیر تو را آسان به چنگ افتد. که این سان که تو آتش کین را دل نهاده‌ای، در میان مردانی که به سوی خاور کشیدند، فرومایه‌تر کس باد آن کو نبرد تو را پشت کند. کنون گردش این کارزار نه بس دیر بنماید که در این نبرد سرانجام چه کس جوشن گذارد و چه کس زره رباید. نخست با نیزه بر یکدیگر تاختند. سختی حمله را نیزه‌ها در سپرها نشست. آنگاه سپرها را چنان برهم کوفتند که گفتی آواز رعد برخاست. پر از خشم سپرهای سپید را چنان بر یکدیگر زدند که چوب بلوط از هم درید و فرو ریخت... [۲]

روایت آلمانی در اینجا قطع می‌شود. ولی از روایت دیگری درباره مرگ هیلده براند که در نبرد با برادر ناتنی خود آسموند^۱ جان می‌سپارد (سنجیده شود با روایت مرگ رستم به دست برادر ناتنی او شغاد)، از زبان هیلده براند آمده است:

پسر گرامی در پای من افتاده بود. آن تنها بازمانده من. آن که از نژاد من بود. من او را چون جان خویش دوست داشتم و بی‌کام خود گشوده او شدم.

در یک نگارش تازه‌تر روایت آلمانی سرود هیلده براند [۳] در پایان روایت چنین آمده است که سرانجام پسر شکست می‌خورد و شمشیر خود را به نشان تن در دادن جلو می‌برد. ولی ناگهان به پدر حمله‌ور می‌گردد. پدر پس از دورداشت حمله پسر، او را به خاطر این نامردی که از او سرزده است می‌کشد. گروهی از پژوهندگان [۴] بر این باورند که در روایت ناقص سرود هیلده براند نیز داستان به همین گونه پایان یافته بوده است.

روایت ایرلندی - کوکولین برای آموختن هنرهای رزم به دربار اسکاتاخ [۵] ملکه سرزمین لیتا^۱ می‌رود و در آنجا پس از همخوابگی با خواهر ملکه به نام آیفه^۲ انگشتری خود را به او می‌دهد و به او می‌گوید که چون پسر او به سالی رسید که این انگشتری اندازه انگشت او شد، او را به دنبال پدر به ایرلند فرستد و نیز به او می‌گوید به جوان سفارش کند که در راه به هیچ روی از هدف خود برنگردد، نام خود را به هیچ تنها پرسنده‌ای نگوید و از هیچ نبرد تن به تنی روی نگرداند.

پس از رفتن کوکولین، زن پسری می‌زاید و او را کنلای نام می‌نهد. کنلای هنگامی که به هفت سالگی می‌رسد به نیرومندی صد مردست و در همین سن برای جستجوی پدر با کشتی‌ای از برنز با پاروهای زرین به سوی آکستر [۶] می‌رود. در نزدیکی ساحل با سنگ‌هایی که در کشتی همراه آورده است به سوی پرندگان پرتاب می‌کند و پس از آن که آنها را به آواز پرش سنگ در هوا بیهوش کرده و زنده به دست می‌آورد، آنها را دوباره رها می‌کند و می‌گذارد تا پرندگان در آسمان چندان اوج گیرند تا برسند به نقطه‌ای که چشم می‌بیند و نمی‌بیند. آنگاه از خود آوازی چنان بلند سر می‌دهد که پرندگان دوباره از آن نقطه^۳ هیچ به زمین می‌افتند [۷] و سپس آنها را از سر نو زنده می‌کند. کنکبیر^۳، شاه ایرلند، پس از آگاهی از این داستان معتقد است که گرچه چنین هنری کار مردان است، ولی اگر صاحب صدا، کودکی هم باشد نباید گذاشت پا به ساحل گذارد. لذا شاه نخست یکی از پهلوانان را می‌فرستد تا پیش از آگاه شدن از نژاد و هدف صاحب صدا از پیاده شدن او به ساحل جلوگیری کند. ولی جوان حاضر به گفتن نام خود به پرسنده‌ای که تنها آمده باشد نیست و به فرستاده شاه می‌گوید که اگر زور صد تن را داشته باشد نمی‌تواند از پیاده شدن او جلوگیری کند. فرستاده شاه و پس از او چند تن پهلوان دیگر یکی پس از دیگری می‌روند ولی همه ناکام باز می‌گردند و واپسین تن آنها را که می‌خواهد به زور جوان را وادار به فرمانبری کند، با پرتاب یکی از همان سنگ‌ها [۸] بر زمین می‌افکند و دست او را با دوال سپر می‌بندد و با این کار پهلوانان آکستر را مورد توهین قرار می‌دهد. اکنون نوبت به کوکولین می‌رسد که برود و جوان را مطیع سازد. هنگام رفتن او زن کوکولین که حدس می‌زند که این جوان باید کنلای، تنها پسر کوکولین و آیفه باشد، در حالی که دست‌های خود را

1- Letha

2- Aife

3- Conchobor

به دور گردن کوكولين حلقه می‌زند او را از نبرد با تنها پسر خود بر حذر می‌دارد. ولی کوكولين خواهش زن را رد کرده می‌گوید حتی اگر این جوان پسر او باشد، او را به خاطر دفاع از حیثیت آکستر خواهد کشت.

هنگام روبروشدن دو پهلوان، جوان به کوكولين می‌گوید که او نام خود را تنها هنگامی به زبان خواهد آورد که پرسنده دو تن باشد. ولی کوكولين می‌گوید که جز این راهی نیست که هم‌اکنون نام خود را بگویی و یا آماده نبرد شوی. ناچار سرانجام کار به نبرد می‌کشد. در میانه نبرد، جوان با توسل به هنر ویژه‌ای که آموخته است موفق می‌شود با شمشیر موی سر کوكولين را ببرد. این توهین بر کوكولين سخت گران می‌آید و از اینجا نبرد وارد مرحله بی‌بازگشت خود می‌گردد. کوكولين جوان را به کشتی گرفتن می‌خواند. جوان به خاطر کوتاهی اندامش بر فراز دو سنگ می‌ایستد و سه بار پدر را به زمین، به میان دو سنگ می‌افکند و در میانه کشتی چنان پای خود را بر سنگ‌ها می‌فشارد که جای آن تا به امروز باقی است [۹].

سپس دنباله نبرد به میان آب دریا می‌کشد. دو بار جوان پیروز می‌گردد و پدر را به میان آب غوطه می‌دهد. ولی بار سوم پدر با دست یاختن به سلاحی ویژه که ملکه اسکاتاخ به هیچ کس جز او نداده است، جوان را از پای در می‌آورد. جوان دریغ می‌خورد که اسکاتاخ این سلاح را به او نیاموخته بود (و گویا کوكولين که تاکنون درباره او یعنی هم‌نبرد خود در گمان بود، در همین جا مطمئن می‌شود که حریف او پسر اوست). کوكولين جوان مجروح را در آغوش گرفته و به ساحل می‌آورد و خطاب به پهلوانان می‌گوید: اینک این شما و این پسر من!

جوان به پهلوانان می‌گوید که اگر پنج سال در میان شما زیسته بودم کشور شما را تا مرز روم گسترش می‌دادم و به خاطر شما پشت پهلوانان جهان را به زمین می‌آوردم. در دم واپسین، پهلوانان یکی یکی جلوی کنلای آمده، نام خود را به زبان می‌آورند و او را در آغوش می‌گیرند و سپس جوان چشم از جهان می‌بندد. در این وقت همه شیون می‌کنند، جوان را به خاک می‌سپارند و سنگی بر گور او نصب می‌نمایند و در سوگ پهلوان، در آکستر دو روز گوساله‌ها را از شیر مادر باز می‌گیرند [۱۰].

روایت روسی - هنگامی که ایلیا با مردان خود از مرز پاسبانی می‌کند، دیده می‌شود که پهلوانی ناشناس از دور بر اسبی زیبا می‌تازد. نخست یکی از پهلوانان را به نبرد او می‌فرستند،

ولی پس از آن که او کاری از پیش نمی‌برد، ایلیا خود برای مبارزه با پهلوان ناشناس می‌رود. سه روز با یکدیگر نبرد می‌کنند. روزی با شمشیر، روزی با نیزه و سوم روز به کشتی گرفتن می‌پردازند. سرانجام پهلوان جوان ایلیا را بر زمین می‌افکند و بر سینه او می‌نشیند تا او را بکشد. در این هنگام ایلیا به درگاه پروردگار نیایش می‌کند و نیروی او دو یا سه بار بیشتر می‌گردد و از آن پس آن جوان را بر زمین می‌افکند و زره او را می‌گشاید تا سینه او را شکافته و دل آتشین او را تماشا کند. ولی با گشودن زره جوان چشمش به چلیپای زیبایی می‌افتد که روزگاری از آن خود او بود (در برخی از صورت‌های دیگر این روایت، به جای چلیپا سخن از انگشتی زرین است). ایلیا نام و نام والدین جوان را می‌پرسد و معلوم می‌شود جوان، پسر خود او سکلیک است که اکنون دوازده سال دارد. ایلیا پسر را می‌بوسد و برای او نقل می‌کند که چگونه روزی با مادر او در دشتی آشنا شده بود و با او همخوابگی کرده بود. ایلیا سپس جوان را به سوی مادرش باز می‌فرستد. جوان می‌رود و خشمگین از خفت و خیز ناشرعی پدر و مادر خود، مادر را می‌کشد و سپس به سوی پدر باز می‌گردد. چون به جایگاه پدر می‌رسد او را در چادری خفته می‌بیند و با نیزه به او حمله می‌کند. ولی نیزه او به چلیپای سینه ایلیا اصابت می‌کند. ایلیا از خواب بیدار می‌شود و جوان را می‌کشد.

روایت روسی بخشی از روایات بولینه [۱۱] است که مجموعه اشعار حماسی روسی درباره ماجراهای پهلوانان روسی میان سده ۱۰ تا ۱۳ میلادی است. این روایات به دست گوسان‌های حرفه‌ای [۱۲] در معیت امیران خوانده می‌شد و در سده‌های چهاردهم و پانزدهم در ناحیه نووگروود^۱ تکمیل و در سده‌های شانزدهم و هفدهم به بالاترین درجه تکامل خود رسیدند. نخستین صورت نوشتاری این روایات از سده هجدهم است.

روایت ایرانی - روزی رستم در پی شکار تا سرزمین توران اسب می‌تازد و در آنجا، در نزدیکی شهر سمنگان پس از آن که به تن تنها گورخری را تا مغز استخوانش صرف می‌کند، رخس را به چرا رها کرده، خود به خواب می‌رود. در این میان تنی چند از سواران توران می‌رسند و رخس را می‌گیرند و می‌برند. چون رستم از خواب برمی‌خیزد و رخس را نمی‌بیند، در جستجوی او، پی او را می‌گیرد تا به شهر سمنگان می‌رسد. در سمنگان شاه با بزرگان شهر به

پیشباز و پذیره رستم می‌آید و او را به کاخ خود می‌برد و زبان می‌دهد که رخس او را بیابد. پس از آن که رستم مست از بزم شبانه به خواب می‌رود، در نیمه‌های شب در خوابگاه رستم را نرم می‌گشایند و تهمینه دختر شاه سمنگان خود را خرامان به بالین پهلوان می‌رساند و به رستم می‌گوید که همیشه در دل، آرزوی داشتن پسری از او را پرورانده است و زبان می‌دهد که اگر پهلوان کام او را برآورد رخس را یافته بدو بازگرداند. رستم که در دختر زیبایی و خرد را گرد می‌بیند و از او قول یافتن رخس را می‌شنود، به آرزوی دختر تن می‌دهد. بامداد آن شب رستم پیش از جدایی از دختر، مهره‌ای به او می‌دهد و به او سفارش می‌کند اگر فرزند او دختر بود این مهره را به گیسوی او، و اگر پسر، به بازوی او ببندد. نه ماه پس از آن تهمینه پسری می‌زاید که نام او را سهراب می‌نهد. سهراب در یک ماهگی چون یک سالگان است و در ده سالگی پشت همه مردان آن سرزمین را به خاک می‌آورد. سهراب پس از دانستن نام و نشان پدر، در جستجوی او در سر سپاهی که افراسیاب بدو سپرده است به ایران لشکر می‌کشد. خواست افراسیاب این است که پدر و پسر یکدیگر را نشناسند و به جاسوسان خود سفارش می‌کند که پس از آن که سهراب رستم را از پای درآورد، شبانه در خواب به سهراب تازند و او را بکشند. سهراب پس از کرده‌هایی چند، از آن میان نبرد با گردآفرید دختر مرزبان ایران و گرفتار ساختن یک پهلوان ایرانی به نام هجیر، به ایران می‌تازد و پس از آن که لشکر کیکاووس را در هم می‌شکند، سرانجام در نبرد تن به تن با رستم روبرو می‌گردد. پیش از آن، کوشش سهراب که شاید هجیر رستم را به او نشان دهد بیهوده است و هنگام رویارویی با رستم نیز با آن که در همان برخورد نخستین دل او می‌زند که با پدر خود رستم روبروست، ولی هرچه از رستم از نام و نشان او می‌پرسد، پاسخی نمی‌شنود. در دومین نبرد، سهراب پشت رستم را به خاک می‌رساند، ولی پیش از آن که او را بکشد، رستم بدو می‌گوید که در میان آنان آیین پهلوانی چنین است که هم‌آورد را پس از آن که پشت او را بار دوم به خاک رساندند می‌کشند. سهراب این بایست را می‌پذیرد و از سینه رستم برمی‌خیزد و رستم با این نیرنگ، جان را از چنگ سهراب به در می‌برد. در سومین نبرد، رستم پشت سهراب را بر خاک می‌افکند، ولی واژگونه بایستی که او خود با هم‌نبرد نهاده بود، بی‌درنگ پهلوی پور جوان را می‌درد. در واپسین دم رستم پسر خویش را از گفتار او و از بازوبند او می‌شناسد و می‌کوشد تا برای درمان زخم پسر از کیکاووس نوشدارو به دست آورد. ولی کاووس از دادن نوشدارو تن می‌زند و سهراب در آغوش پدر جان می‌سپارد.

۲- در روایت آلمانی، پدر پسر خود را می‌شناسد. ولی در کشمکش میان مهر پدری و دفاع از نام و شرف پهلوانی سرانجام دومین را بر می‌گزیند و پسر خود را پس از آن نامردی که از او سر می‌زند آگاهانه می‌کشد. در روایت روسی، پدر و پسر هر دو پیش از وقوع فاجعه یکدیگر را می‌شناسند، ولی پدر سرانجام به خاطر نیرنگ و شرارتی که پسر از خود نشان می‌دهد او را می‌کشد و از این رو از نگاه انگیزه قتل پسر، به روایت آلمانی مانده است. در روایت ایرلندی پدر، و در روایت ایرانی پسر حدس می‌زنند که با پسر یا با پدر خود روبرو هستند، ولی هیچ یک مطمئن نیست و این راز آنگاه آشکار می‌گردد که دیگر کار از کار گذشته است. در روایت ایرلندی و ایرانی، دفاع از میهن انگیزه اصلی فاجعه است. در روایت آلمانی و روسی، پسر بدذات و شریر است و قهرمان اصلی داستان پدر است. در روایت ایرانی و ایرلندی، پسر جوانی شریف و وجود او سرشار از مهر پدر است و جز دیدار پدر هیچ آرزویی در دل ندارد. گرچه در این دو روایت شخصیت پدر نیز منفی نیست، ولی با وجود هدف والای پدر در نبرد، یکی به خاطر لجبختی و تندگی و تنگ نظری او و دیگری به خاطر خردسالی و بیگناهی و مهربانی پسر، دل خواننده با پسر است و قهرمان اصلی داستان اوست. در روایت ایرانی و ایرلندی، سرنوشت، همه بافته‌های آدمیان را پنبه می‌کند. برعکس در روایت آلمانی و روسی، چون شناسایی از یک سو یا از هر دو سو برقرار است، از این رو سگان عمل تا به پایان در دست خود پهلوانان است و فاجعه را آیین و منش خود پهلوانان به آنها تحمیل می‌کند نه سرنوشت. روایت آلمانی و روسی دراماتیک‌اند و روایت ایرانی و ایرلندی تراژیک.

۳- درباره موضوع خویشاوندی این چهار روایت نظریات گوناگونی گفته شده است: در عصر رمانتیک که تمام روایات پهلوانی را تکامل سپسین اسطوره می‌دانستند معتقد بودند که خاستگاه همه افسانه‌های نبرد پدر و پسر - و اصولاً خاستگاه نبرد پهلوان - اسطوره نبرد خدایان بوده است. ولی پس از آن که در سده نوزدهم کم‌کم از نظریات دوره رمانتیک راجع به گزارده اسطوره و روایات حماسی برگشتند، در توجیه موضوع نبرد پدر و پسر نیز نظریات دیگری به وجود آمد.

با اهمیتی که مناسبات پدر و پسر در دبستان روانشناسی زیگموند فروید داشت موضوع نبرد پدر و پسر نیز در آثار فروید و شاگرد او اتورانک جای ویژه‌ای پیدا کرد. به عقیده فروید و

شاگردش رانک که در این زمینه دو اثر مهم تألیف کرده است، موضوع نبرد پسر با پدر در آثار ادبی جهان همه از عشق نامشروع و ناخودآگاه پسر به مادر ریشه گرفته است. پسر که پدر را حائلی میان خود و مادر می‌داند، رفته رفته کینه او را به دل می‌گیرد.

اگرچه نمی‌توان اهمیت نظریات فروید و شاگردش را در مورد روانشناسی و ادبیات به کلی انکار کرد، ولی باید اقرار کرد که هر دو در این زمینه زیاده روی کرده‌اند و بی‌گمان نمی‌توان همه افسانه‌های نبرد پدر و پسر را با موضوع عشق پسر به مادر و نفرت او به پدر و یا دفع عقده خویشتن خواری پسر نسبت به پدر و از این قبیل توجیه کرد، به ویژه در آن دسته روایاتی نظیر رستم و سهراب. در انگیزه سهراب در جستجوی پدر نه تنها کوچک‌ترین نشانه‌ای از نفرت به پدر نیست، بلکه انگیزه او مهر به پدر است و این مهر به اندازه‌ای بزرگ است که سهراب به محض روبرو شدن با رستم بی‌آن که مطمئن باشد که او رستم است، بی‌اختیار مهر او را به دل می‌گیرد و در واقع به خاطر همین مهر است که پس از آن که پشت رستم را در کشتی به خاک می‌رساند خیلی زود فریب نیرنگ حریف را می‌خورد و او را رها می‌کند، چنان که گویی آماده یافتن بهانه‌ای برای این کار بوده است. به سخن دیگر، سهراب جان خود را در راه مهر به پدر می‌بازد و نه در راه نفرت و کینه بدو. گذشته از این در مورد روایاتی که در آنها پدر با مادر و پسر هر سه در کنار هم زندگی می‌کنند، می‌توان ادعا کرد که پسر، پدر را مانعی میان خویش و مادر می‌بیند. ولی در روایاتی که پدر برای همیشه رفته است و پسر و مادر با یکدیگر تنها مانده‌اند، جستجوی پدر توسط پسر دلیلی بر نادرستی فرضیه فروید است و نه تأیید آن. باز اگر فروید و شاگردش معتقد بودند که در صورت اولیه این افسانه‌ها انگیزه عشق پسر به مادر وجود داشته، ولی در تکامل سپسین محو و یا در آن تغییرات عمده‌ای راه یافته است، موضوع بیشتر قابل قبول بود. ولی آنها در کودکی تمام شاعران و گویندگانی که این افسانه‌ها را سروده‌اند نیز عشق ناخودآگاه به مادر و نفرت به پدر می‌بینند.

گزارد دیگری که از موضوع نبرد پدر و پسر کرده‌اند، توجیه دبستان مردم‌شناسی تطبیقی (= آنتروپولوژی) است. پیروان این دبستان [۱۳] معتقدند که این افسانه‌ها بازتاب اجتماعات آغازین هستند که در آنها رسوم برون ازدواجی^۱ و چند مردی^۲ و نظام مادر سالاری و

1- Exogamic

2- Polyandrie

مادرشاهی^۱ برقرار بوده است. بدین معنی که مردی از قبیله خود به قبیله دیگر می‌رفته و در آنجا ازدواج می‌کرده و پس از مدتی زن و بچه را در همان جا می‌گذاشته و به قبیله خود باز می‌گشته است.

ایرادی که بر این فرضیه می‌گیرند این است که پیروان آن مانند پیروان دو نظریه پیشین، در نظریه خود زیاده روی کرده‌اند. بدون شک مردم‌شناسی نیز مانند اسطوره‌شناسی و روان‌شناسی در گشایش بسیاری از مسایل افسانه‌ها و روایات کهن کمک می‌کند، ولی در اینجا نیز به هر موضوعی نمی‌توان از دید مردم‌شناسی نگریست. مثلاً در روایات نبرد پدر و پسر، پدر برای ازدواج به میان قوم دیگر نمی‌رود، بلکه برای فراگرفتن حرفه‌ای، انجام مأموریتی، ماجراجویی، جنگ، شکار و نظایر آن. و یا بر طبق آیین برون ازدواجی، بچه متعلق به مادر است و پیش مادر می‌ماند و میان او با پدر ارتباطی وجود ندارد. در حالی که در افسانه‌های نبرد پدر و پسر موضوع اصلی افسانه ترک مادر به خاطر جستن پدر است.

گروهی از پژوهندگان [۱۴] معتقدند که این چهار روایت دارای یک خاستگاه واحد هند و اروپایی هستند و برخی از آنها با مقایسه چهار روایت آلمانی، ایرانی، ایرلندی و روسی، آن صورت اصلی و البته فرضی هند و اروپایی را در خطوط اصلی بازسازی کرده‌اند و نتیجه گرفته‌اند که اقوام هند و اروپایی هنگام کوچیدن، این افسانه را با خود برده‌اند و این افسانه‌ها هریک در محیط جدید در زیر بایست‌های تاریخی و اجتماعی جدید توسعه ویژه خود را گذرانده‌اند.

ایرادی که بر این نظریه وارد است این است که اگرچه بی‌گمان برخی از افسانه‌های ملل هند و اروپایی - لاقلاً در برخی از عناصر خود - به یک اصل واحد بر می‌گردند، ولی از نظر زمانی از آن خاستگاه یگانه خود پیش از آن دور شده‌اند که بتوان به سادگی وجود منشاء واحد را ثابت کرد. به باور نمی‌آید که یک افسانه واحد که در پایان عصر سنگ جدید یعنی در اواخر هزاره سوم پیش از میلاد در میان قوم هند و اروپایی مادر رواج داشته است، بعداً چند هزار سال در میان اقوام گوناگون در زیر صدها عامل دگرگون ساز نشو و نما کرده باشد و با وجود این در تمام صورت‌های آن بسیاری از عناصر اصلی و مشترک باقی مانده باشد.

گروهی دیگر از پژوهندگان [۱۵] هر گونه خویشاوندی را میان این چهار روایت انکار

می‌کنند و موضوع را چنین توجیه می‌کنند که در عصری که زندگی سربازی نوع عادی زندگی به شمار می‌رفته و مردان بسیاری به عنوان سرباز جنگی و پهلوان در خدمت امیری، حتی امیری بیگانه در می‌آمدند، اتفاق می‌افتاده است که پهلوانی زن و کودک خردسال خود را گذاشته و در سر سپاهی یا در خدمت امیری از زادگاه خود می‌رفته یا رانده می‌شده و سپس پس از سالیان درازی در زادگاه خود و یا در جای دیگری با سپاهی روبرو می‌شده که بر حسب اتفاق سرکرده جوان آن، پسر خود او بوده و بدین ترتیب پدر و پسر مانند دو دشمن رویاروی یکدیگر قرار می‌گرفته‌اند. اگر پیش از نبرد یا در میانه نبرد یکدیگر را می‌شناخته‌اند کار به آشتی می‌کشیده، وگرنه به فاجعه.

پیروان این نظریه معتقدند که اصولاً وجود همانندی‌ها را میان افسانه‌ها باید دلیل یکسانی مناسبات فرهنگی و اجتماعی در میان اقوام مختلف دانست. بدین معنی که چون در دو اجتماع گونه‌گون مناسبات و ویژگی‌های اجتماعی و فرهنگی همگون روی دهد و در اثر آن در هر دو اجتماع یک جهان بینی یکسان پیدا گردد، ناچار این جهان بینی در ادبیات هم تأثیر می‌گذارد و در نتیجه میان دو ادبیات نیز همانندی‌هایی پیدا خواهد آمد که دلیل گرفت یکی از دیگری یا هر دو از یک ادبیات سوم نیست. این موضوع بیش از همه در مورد روایات پهلوانی صادق است که چون دو پهلوان در وضعیتی همگون قرار گیرند ممکن است واکنشی همانند نشان دهند و اگر آن وضعیت‌های همگون تکرار گردد خواه ناخواه بر شمار این همانندی‌ها نیز خواهد افزود. به سخن دیگر، بیشتر این همانندی‌ها از یکسانی و همگونی طبیعت انسانی عموماً و همسطحی مناسبات فرهنگی و اجتماعی میان دو یا چند قوم و وحدت چارچوب آیین‌های پهلوانی و جنگی سرچشمه گرفته‌اند.

این نظریه به ویژه در زمانی که رسم شده بود که کوچک‌ترین همانندی میان دو افسانه را دلیل گرفت یک قوم از قوم دیگر بدانند و قاعدتاً در کنار برخی همانندی‌های خرد و بی‌اهمیت برخی اختلافات عمیق و ریشه‌ای را که احیاناً میان دو روایت وجود داشت فراموش می‌کردند، نظریه‌ای بجا و اساسی بود و به ویژه در این زمینه تحقیقات شیرمونسکی^۱ و بورا^۲ درباره ادبیات نقلی تطبیقی و ادبیات حماسی تطبیقی بسیار جالب و آموزنده است.

ولی نظریه آنها در مورد همانندی‌هایی که میان چهار روایت مورد گفتگوی ما هست درست

1- V. Schirmunski

2- C. M. Bowra

نیست. در اینجا ابرادی که بر این نظریه و بر اکثر نظریات پیشین وارد است این است که در مورد این چهار روایت، همانندی میان موضوع و انگیزه و ساخت و جزئیات وقایع خیلی بیشتر از آن است که بتوان خویشاوندی نزدیک آنها را انکار کرد و همه را بر گردن تصادف نهاد. از این رو گروهی از پژوهندگان^۱ معتقد شدند که اصل این چهار روایت یک افسانه گردنده است که از محلی به محل دیگر رفته است و غالباً میهن اصلی این افسانه را ایران می‌دانند. بزرگ معتقد است که داستان رستم و سهراب یک بار از راه قفقاز به میان روس‌ها رفته است (و حدس می‌زند که برخی از خطوط شخصیت پهلوان روسی ایلیا را از روی سرگذشت رستم ساخته‌اند) و بار دیگر از راه زبان ارمنی و کردی به یونان و از آنجا به میان گوت‌ها، لانگوباردها و ژرمن‌ها. همچنین به عقیده او روایت ایرانی باید به گونه‌ای به ایرلند رفته باشد، ولی روایت ایرلندی از روایت آلمانی نیز تأثیر پذیرفته است. پژوهنده دیگری به نام فان درله^۲ که او نیز روایت ایرانی را اصلی می‌داند گمان می‌برد که این افسانه از راه یونان و بیزانس به میان اسلاوها و اروپای خاوری رفته است. این پژوهنده که کتاب او را باید مهم‌ترین پژوهش درباره «موضوع جستجوی پدر در ادبیات» دانست، معتقد است (ر ۲۱۶) که در میان تمام روایات نبرد پدر و پسر که به فاجعه می‌انجامد، این افسانه سرشارترین شکوفایی ادبی خود را به دست فردوسی یافته است [۱۶].

۴- پژوهندگانی که حاضر به پذیرفتن یک خاستگاه واحد ایرانی برای چهار روایت مورد بحث نیستند، از جمله ابرادهایی که به این نظریه می‌گیرند یکی نیز این است که می‌گویند کهن‌ترین صورت نوشتاری موجود روایت ایرانی از سده دهم میلادی به خامه فردوسی است، در حالی که کهن‌ترین صورت نوشتاری موجود روایت آلمانی از آغاز سده نهم است که آن خود از روایتی کهن‌تر گرفته شده است و چون در آن نام اشخاص تاریخی سده پنجم میلادی آمده است، محتمل می‌سازد که نخستین صورت روایت آلمانی در سده ششم میلادی سروده شده بوده است.

ولی این حقیقت که صورت موجود روایت آلمانی نزدیک به دوست سال از صورت موجود روایت ایرانی کهن‌تر است هیچ مطلبی را ثابت نمی‌کند. چون - همانطور که دیگران نیز

1- G. Baesecke

2- A. Van der Lee

پاسخ داده‌اند - فردوسی روایت رستم و سهراب را از خود نساخته است، بلکه او این روایت را مانند دیگر مطالب شاهنامه از روایات مدون به زبان فارسی گرفته که به نوبه خود به روایات مدون در زبان پهلوی بر می‌گردند که تاریخ آخرین تدوین آنها به این زبان از آغاز سده هفتم میلادی فروتر نبوده است. با وجود این باید گفت که برخلاف بسیاری از روایات شاهنامه اتفاقاً و تصادفاً از روایت رستم و سهراب در هیچ یک از مآخذ موجود پیش از فردوسی به زبان فارسی و عربی و پهلوی نامی برده نشده است و از این رو برای ما به یقین روشن نیست که فردوسی روایت رستم و سهراب را از چه مأخذی گرفته است.

می‌دانیم که مطالب شاهنامه ابومنصوری تنها ترجمه خداینامه نبوده است، بلکه برخی از روایات آن را از مآخذ دیگر پهلوی و فارسی گرفته بوده‌اند. از جمله مآخذ فارسی این کتاب آنچه با اطمینان از آن اطلاع داریم کتاب اخبار رستم است که دهقانی به نام آزاد سرو در پایان سده سوم یا آغاز سده چهارم هجری (آغاز سده نهم میلادی) در مرو در دستگاه احمد سهل تألیف کرده بوده است. مثلاً مؤلفان شاهنامه ابومنصوری داستان شغاد را از همین مآخذ با ذکر نام مؤلف آن گرفته بوده‌اند که از آنجا وارد شاهنامه فردوسی و غررالسیر ثعالبی شده است. بنابراین می‌توان با گمان نزدیک به یقین گفت که همه یا بیشتر ماجراهای رستم در شاهنامه فردوسی که در مآخذ موجود فارسی و عربی و پهلوی پیش از فردوسی از آنها نام نرفته و یا تنها به اشاره‌ای کوتاه بسنده شده، مستقیم و یا از راه شاهنامه ابومنصوری به همان تألیف آزاد سرو مروی بر می‌گردند، از جمله روایت رستم و سهراب. و اما اگرچه ممکن است مآخذ آزاد سرو کتابی به زبان پهلوی بوده، ولی من هیچ دور نمی‌دانم که به همان دلیل سکوت اخبار پهلوی و عربی و فارسی راجع به بسیاری از روایات رستم، آزاد سرو روایات خود را از زبان سکایی یا سغدی [۱۷] که در واقع زبان اصلی روایات مربوط به رستم‌اند گرفته بوده باشد [۱۸].

۵- اگر اصل چهار روایت نبرد پدر و پسر را یک روایت ایرانی بدانیم، در این صورت بهتر است که خاستگاه اصلی آنها را در زبان سکایی که میهن اصلی روایات مربوط به رستم است، جستجو کنیم.

هرودوت در آغاز کتاب چهارم خود سه روایت درباره اصلیت اسکوت‌ها نقل می‌کند. از این سه روایت روایت سوم (بخش ۱۱-۱۳) دارای هسته تاریخی است و در خطوط کلی با

واقعیت تاریخی درباره اصل اسکوت‌ها و مهاجرت آنها مطابق است. در مقابل روایت نخستین (بخش ۵-۷) و روایت دوم (بخش ۸-۱۰) از نوع اسطوره و افسانه‌اند. روایت نخستین را خود اسکوت‌ها درباره اصل خود نقل می‌کرده‌اند [۱۹]. و دومی را گرچه آن هم یک افسانه اسکوتی است، ولی هرودوت از زبان هلن‌ها درباره اصل اسکوت‌ها شرح داده است. این افسانه دوم به گمان من در شناخت ریشه داستان رستم و سهراب و چگونگی تطور این افسانه دارای اهمیت بسزایی است. ما نخست چکیده این روایت را نقل می‌کنیم:

هلن‌های ساکن پونتس^۱ نقل می‌کنند که هنگامی که هراکل، گاوآن گرونس^۲ را به چرا می‌برد به سرزمینی می‌رسد که اکنون مسکن اسکوت‌هاست، ولی در آن هنگام هنوز خالی از سکنه بود... و چون در آنجا گرفتار هوای بد و سرما می‌گردد، پوست شیر را به خود می‌پیچد و می‌خوابد. پس از آن که هراکل از خواب بیدار می‌شود می‌بیند از اسبان ارابه‌اش که پیش از خوابیدن، آنها را برای چریدن باز کرده بود اثری نیست. هراکل در پی اسبان خود همه جا را می‌گردد تا سرانجام به سرزمینی می‌رسد به نام هولایا^۳ و در آنجا در غاری چشمش به موجودی می‌افتد نیمه بالایش از زن و نیمه پایین او مار. هراکل از او می‌پرسد که آیا اسبان او را ندیده است؟ و زن پاسخ می‌دهد که اسب‌ها پیش خود اوست، ولی تنها در صورتی که هراکل با او هماغوشی کند آنها را پس خواهد داد. هراکل برای گرفتن اسبان خود و ادامه سفر ناچار به خواسته زن تن می‌دهد و زن پس از آن که زمانی هراکل را پیش خود نگه می‌دارد سرانجام اسب‌های او را پس می‌دهد و به هراکل می‌گوید که اسب‌ها را تو از من باز خریدی، و باز خرید تو سه پسر است که اکنون از تو دارم. اکنون بگو که چون بزرگ شدند با آنها چه کنم؟ آیا آنها را پیش خود نگه دارم یا به پیش تو بفرستم؟ هراکل به او می‌گوید که از میان این سه پسر هر کدام که توانست کمان و کمر بند مرا بدین گونه که من می‌نمایم زه کند و به کمر بندد، این سرزمین را به او بده، و آن دو پسر دیگر را بیرون کن. هراکل پس از آن که طرز زه کردن کمان و بستن کمر بند را به زن نشان می‌دهد، کمان و کمر بند را پیش او گذاشته و می‌رود. پس از آن که

1- Pontos

2- Geryones

3- Hylaia

پسرها بزرگ می‌شوند دو نفر نخستین از عهده زه کردن کمان و بستن کمر بند بر نمی‌آیند، مگر پسر کوچک به نام اسکوت. مادر آن دو پسر را از آن سرزمین بیرون می‌کند و پسر سوم را نگه می‌دارد. تمام پادشاهان اسکوت‌ها از پشت آن پسر سوم‌اند و به همین مناسبت این قوم را اسکوت می‌نامند.

هرودوت می‌نویسد که این افسانه را هلن‌ها درباره اصل اسکوت‌ها نقل می‌کرده‌اند و خود اسکوت‌ها درباره اصل خود افسانه‌ای دیگر داشته‌اند که هرودوت آن را نخست نقل کرده است و ما چکیده آن را در زیرنویس ۱۹ آوردیم. با وجود این جای گمانی نیست که افسانه بالا نیز یک روایت اسکوتی است و هراکل در واقع ترجمه نام یک پهلوان اسکوتی بوده است. چون یونانیان عادت داشته‌اند که هنگام شرح افسانه‌ها و اسطوره‌های ملل دیگر اغلب نام خدایان و پهلوانان آنها را به نام خدایان و پهلوانان یونانی برگردانند، چنان که مثلاً در همان روایت نخستین نیز که هرودوت به گفته خود از اسکوت‌ها نقل کرده است، پدر تارگیتاوس را زیوس نامیده است. فقط افسانه‌ای که هرودوت از گفته هلن‌ها درباره اصل اسکوت‌ها نقل می‌کند، به نظر من در اصل افسانه‌ای دیگر بوده است که پایان آن را با موضوع اصلیت اسکوت‌ها ارتباط داده‌اند و گویا به همین دلیل به این صورت مورد قبول اسکوت‌ها نبوده است. پایان این افسانه را که کنار بگذاریم، هسته اصلی افسانه چنین است:

هنگامی که پهلوان خوابیده است اسب او را که سرگرم چراست می‌ربایند. پهلوان پس از بیدار شدن، در پی جستن اسب خود به زنی می‌رسد که خود را رباینده اسب پهلوان معرفی می‌کند و به او می‌گوید در صورتی که پهلوان با او هم‌آغوشی کند تا از پهلوان دارای پسری گردد، اسب او را پس خواهد داد. پهلوان این بایست را می‌پذیرد و اسب خود را گرفته، می‌رود و پس از رفتن او زن از او دارای فرزندی می‌گردد که بعداً به جستجوی پدر می‌رود.

مطابقتی که این افسانه با آغاز داستان رستم و سهراب دارد غیر قابل انکار است. در رستم و سهراب نیز وقتی رستم خوابیده است (در برخی از دست‌نویس‌ها در حالی که ببر بیان را بر خود پیچیده است)، سواران ترک رخس را که سرگرم چراست می‌ربایند. رستم پس از بیدار شدن پی رخس را می‌گیرد تا به شهر سمنگان می‌رسد. نیمه شب در خوابگاه رستم باز می‌شود و تهمینه دختر شاه سمنگان به بالین پهلوان می‌آید و به او می‌گوید که آرزوی او این است که از او دارای پسری گردد و به رستم می‌گوید که اگر آرزوی او را برآورده کند، رخس او را برایش خواهد یافت. رستم از شنیدن مؤده یافتن رخس با شرط او موافقت می‌کند. بامداد آن شب، رخس

رستم آماده است. رستم سوار شده و می‌رود و نه ماه پس از رفتن او، تهمینه پسری می‌زاید که در سن ده سالگی به جستجوی پدر می‌رود.

خواننده بر من خواهد گرفت که در روایت شاهنامه برخلاف روایت اسکوتی، رباینده اسب پهلوان سواران توران‌اند نه تهمینه. و سپس هم که رستم به سمنگان می‌رسد شاه سمنگان به پیشباز او می‌آید و به رستم می‌گوید آن شب را مهمان او باشد و زبان می‌دهد که رخس را بیابد. پاسخ من این است که اگر سواران ترک رخس را دزدیده‌اند و شاه سمنگان است که قول می‌دهد رخس را یافته بیاورد، پس دیگر چه معنی دارد که نیمه شب تهمینه به خوابگاه رستم برود و او هم قول بدهد که رخس را خواهد یافت و سپس هم رستم به خاطر همین حرف حاضر شود با تهمینه همخوابگی کند، چنان که گویی قولی که پیش از آن شاه سمنگان به او داده بود ارزش نداشت. پس در صورت آغازی روایت رستم و سهراب، سواران توران و شاه سمنگان نقشی نداشته‌اند، ولی سپس‌تر در تطور و گشت سپسین روایت، بخشی از نقش تهمینه را به آنها واگذار کرده‌اند، بی‌آنکه نقش آغازین تهمینه (یا هر نام دیگر) به کلی زداییده شده باشد [۲۰]. همچنین صحنهٔ موبد خبر کردن رستم نیمه شب برای عقد کردن تهمینه از افزوده‌های بعدی داستان است. البته این کار لازم نیست به دست فردوسی یا در مأخذ فارسی او انجام گرفته باشد. خوانندگان پهلوی یا سفدی یا سکایی این داستان نیز مانند خوانندگان مسلمان زمان فردوسی نمی‌پسندیده‌اند که پهلوان حماسه‌های ملی ایشان بدون عقد شرعی با زنی هم‌آغوشی کند [۲۱]. بالاخره همین گردیدن باورهای دینی و جهان‌بینی‌ها است که به زمان باعث تطور افسانه‌ها می‌گردد. در روایت روسی نیز عمل همخوابگی بدون بستن عقد انجام می‌گیرد و در آنجا حتی به این عمل تفاخر شده و زن رسماً روسپی نامیده شده است. در روایت اسکوتی هم دیدیم که زن اصلاً از نیمهٔ پایین تن مار یا اژدهاست. پس تهمینه نیز در نخستین صورت روایت یک اژدها، یک جادو، یک روسپی، یک جَه و یا یک پری بوده است. پری کیست؟ پری بر طبق آیین ایرانی زنی است زیبا و پیگانه و اهریمنی کیش که مأموریت دارد پهلوان را - که پهلوان دینی است - از راه راست به در کند. نمونه‌های آن را در هفت خان رستم و هفت خان اسفندیار می‌بینیم. در این داستان‌ها دستیاران اهریمن در منازل متعدد راه را بر پهلوان می‌گیرند تا به شیوه‌ها و رنگ‌های گونه‌گون او را از رسیدن به مقصد باز دارند. در میان این دستیاران اهریمن زنان جادو هم هستند که از خود زنی زیبا می‌سازند. فریفتن پهلوان توسط زن، حتی

موضوع یکی از بهترین بخش‌های برزونا است که به سوسن‌نامه شهرت یافته است. در این داستان سوسن، زنی چنگی و افسونگر از سوی افراسیاب مأمور فریفتن رستم می‌گردد و در آغاز حتی موفق می‌شود پهلوانان ایران را چون طوس و گودرز و گیو و گسته‌م و بیژن یکی پس از دیگری به افسون اسیر کند. ولی در هدف غایی خود که گرفتن رستم باشد موفق نمی‌گردد. اکنون اگر در این داستان اهریمن را بگذاریم به جای افراسیاب، و زن جادو یا پری را به جای سوسن، خواهیم دید که اساس این داستان نیز همان اسطوره همکاری اهریمن و زن جادو برای فریفتن پهلوان است. در صورت آغازین داستان بیژن و منیژه نیز می‌توان همین اسطوره را دید: اهریمن (= افراسیاب) زن جادو یا دختر خود (= منیژه) را مأمور فریفتن پهلوان (= بیژن) می‌کند و این پری پس از آن که با زیبایی خود دل پهلوان را می‌ریاید او را فریفته، با ریختن داروی هوش‌بر (یا مانند سوسن رامشگر با ریختن بنگ) در جام پهلوان او را بی‌هوش کرده و دست و پایش را بسته و تحویل اهریمن (= افراسیاب) می‌دهد و اهریمن او را در چاه ژرفی می‌اندازد و سنگ بزرگی بر سر آن می‌نهد [۲۲].

یک گواه بسیار گویای دیگر برای نشان دادن چگونگی گشت این گونه افسانه‌ها، روایت گرشاسپ است. بر طبق وندیداد (۱/۹ و ۵/۱۹) یکی از پریان به نام خنه ثیبتی^۱، که از آفریدگان اهریمن است، در سرزمین واکرته^۲، که همان کابل است، گرشاسپ را می‌فریبد. در گرشاسپ‌نامه اسدی که جای گرشاسپ را در روایت بالا جمشید گرفته است، آن پری اهریمنی تبدیل شده است به دختر گورنگ پادشاه زابل؛ زنی پر از مهر و مهربانی نسبت به همسر خویش جمشید و بیرون از هر گونه رنگ نیرنگ و جدا از جادوی. و بی‌گمان اگر از داستان‌های رستم و سهراب و بیژن و منیژه و داستان‌های همانند دیگر، مانند داستان فریفته شدن گرشاسپ به دست پری، در مآخذ کهن نشانه‌هایی روشن بر جا مانده بود، می‌دیدیم که همه این زنان مهربان و انسان‌های شریف و آزاده، در اصل از خیل پریان و جادوان بوده‌اند، چنان که هم اکنون نیز نقش زن در روایت ماندایی و سوانتی و ایمرتینی رستم و سهراب که در پایان این گفتار آمده‌اند نظر ما را کاملاً تأیید می‌کنند.

پس اهریمن از هر فرصتی برای فریفتن پهلوان به وسیله زن استفاده می‌کند، ولی همیشه نقشه او به شکست می‌پیوندد. اهریمن با دستیارانش دیوان و جادوان و پریان انجمن

1- Xnathaiti

2- Vaekereta

می‌کنند که چه باید کرد؟ و به این نتیجه می‌رسند که پهلوان را کسی می‌تواند از میان بردارد که هم نیروی او باشد. ولی چه کسی هم نیروی پهلوان است؟ هیچ کس، مگر کسی که از پشت خود پهلوان باشد. ولی پسر پهلوان را نمی‌توان فریفت و بر ضد پدر شوراند؛ مگر آن که آن پسر از کودکی در دامان زنی جادو پرورده شده باشد. و این در صورتی میسر است که پهلوان با زنی جادو یک بار همخوابگی کند. ولی اگر پریان تاکنون با حربۀ زیبایی خارق العاده خود موفق به این کار نشده‌اند، چه نیرنگی باقی می‌ماند؟ سرانجام به این نتیجه می‌رسند که اگر بتوان اسب پهلوان را ربود، می‌توان او را به همخوابگی با زن جادو مجبور ساخت. چون پهلوان بدون اسبش کسی نیست و هیچ اسب دیگری نیز نمی‌تواند جای اسب پهلوان را بگیرد. نقشۀ اهریمن کامل است: زنی جادو یا یک پری، پهلوان را تعقیب می‌کند تا بالاخره در فرصتی مناسب که پهلوان را خفته می‌یابد اسب او را می‌رباید و پس از همخوابگی با او، اسب را به او پس می‌دهد. زن جادو پسری می‌زاید؛ پهلوان زاده‌ای جادو پرورد که به زودی بدل به یلی نیرومند می‌گردد و بالاخره روزی به فرمان اهریمن به راه می‌افتد تا پدر خود را یافته و بکشد. ولی سرانجام به دست پهلوان کشته می‌شود و این بار نیز رنج اهریمن بر باد می‌رود.

یک چنین اسطوره‌ای رفته رفته با گشت زمان و گشتن باورها و جهان بینی‌ها و بروز رویدادها و تحولات و تغییر مکان افسانه، تغییراتی به خود می‌گیرد:

در درجۀ اول خطوط اساطیری آن رنگ زمینی و انسانی می‌گیرد. اهریمن بدل به افراسیاب می‌شود. زن از صورت اژدها، جادو یا پری تبدیل به انسانی واقعی با رگ و خون و پوست می‌گردد، ولی در یک جا (روایت روسی) لااقل صفت روسپیگری خود را حفظ می‌کند، در حالی که در جایی دیگر (روایت ایرانی) حتی مظهر مهر و عشق به همسر و فرزند می‌گردد، ولی با وجود اینها هنوز زنی است زیبا و بیگانه و بی‌پروا که باکی از این ندارد که نیمه شب داخل خوابگاه مردی بیگانه گردد و به او اظهار عشق و گرایش به همبستری نشان دهد. همچنین پسر نامشروع که از سوی مادر خون اهریمنی در رگ اوست، تبدیل به انسانی عادی می‌گردد، ولی در یک جا (روایت آلمانی و روسی) خوی رذیل و شرارت ذاتی خود را حفظ می‌کند، در حالی که در جایی دیگر (روایت ایرانی و ایرلندی) از پالونۀ مردمی می‌گذرد، پسری که تنها آرزویش دیدار پدر و سرپای وجودش پر از مهر اوست. در صورت اول نقش قهرمان اول داستان به پدر می‌افتد، در صورت دوم به پسر.

این تفاوت‌ها و همسانی‌ها - و تفاوت‌ها و همسانی‌های دیگر - نشان می‌دهند که اگرچه هر چهار روایت کنونی دارای یک ریشهٔ واحد بوده‌اند، ولی هیچ یک از صورت‌های چهارگانهٔ کنونی نمی‌تواند اصل آن سه روایت دیگر باشد، بلکه هر چهار روایت به یک اصل واحد دیگر بر می‌گردند؛ نزدیک به روایت اسکوتی.

برای شناختن خاستگاه نخستین این روایت باید از گزارش هرودوت دربارهٔ اسکوت‌ها آغاز کنیم. اسکوت‌ها که بر طبق گزارش هرودوت خود را Skolot می‌نامیده‌اند، شاخه‌ای از سکاها و سکاها اقوام چادرنشین ایرانی در آسیای میانه بودند که بر طبق گزارش داریوش در بیستون به دو گروه سکاها آن سوی دریا و سکاها تیز کلاه تقسیم می‌شدند. اسکوت‌ها در پیرامون سال ۷۰۰ به جنوب روسیه مهاجرت کردند و شاخه‌ای از آنها به کنارهٔ دریای سیاه رفت و در آنجا باطنده شد. داریوش در سال ۵۱۳ برای چیرگی کامل بر آنها به این نواحی لشکرکشی کرد ولی کامیابی چندانی به دست نیاورد و اسکوت‌ها قدرت خود را تا سال ۳۵۰ پیش از میلاد حفظ کردند. اسکوت‌های کنارهٔ دریای سیاه که هرودوت آنها را «اسکوت‌های شاهی» می‌نامد، بر طبق گزارش هرودوت خود را دودهٔ Paralat می‌گفتند و این کلمه گویا با کلمهٔ ایرانی Paradāta به معنی پیشاپیش خویش است. همچنین دربارهٔ نام پسران تارگیتاوس در اسطورهٔ اسکوتی به نام‌های Lipoxais و Arpoxais و Koloxais گمان می‌برند که پایان این سه نام به واژه‌ای خویشاوند واژهٔ ایرانی Xšaya یعنی «پادشاه» می‌انجامد و به همین سبب نیز این قوم خود را اسکوت‌های شاهی می‌نامیده‌اند.

بنابراین، روایت اسکوتی که نقل شد، مانند روایت رستم و سهراب و اصولاً تمام روایات رستم سگزی دارای اصل سکایی است و سرزمین سکاها را باید خاستگاه اصلی روایت رستم و سهراب و سه روایت همگون دیگر دانست. مسیر پویش این روایت را از میان سکاها به میان اقوام دیگر، من چنین گمان می‌برم:

ایرانیان این روایت را خود مستقیم از سکاها گرفته بوده‌اند. در مورد زمان نفوذ روایات سکایی به درون ایران باید به این نکته توجه داشت که در شاهنامه، رستم با خاندان گودرز خویشاوند است و این موضوع نشان می‌دهد که در زمان پارتها روایات سکایی با پارتی تلفیق شده است که خود محتمل می‌کند که ایرانیان پیش از پارتها، یعنی در زمان مادها و هخامنشیان با روایات سکایی آشنا بوده‌اند. ارتباط سیاسی عمیق میان مادها و هخامنشیان با سکاها این

موضوع را تأیید می‌کند. در این رابطه باید به دو مطلب توجه داشت: سکاها همانطور تابع مادها و هخامنشیان بودند که رستم در شاهنامه تابع شاهان ایرانی است. سکاها و یا اسکوت‌ها در پرورش شاهزادگان مادی همان نقشی را داشتند (ن.ک.: به هرودوت، کتاب یکم، بخش ۷۳) که در شاهنامه در مورد تربیت سیاوش توسط رستم هم می‌بینیم [۲۳]. گذشته از این، شاخه‌ای از سکاها در پیرامون سال ۱۳۰ پیش از میلاد به خاور ایران سرزیر شدند و تقریباً در نواحی سیستان امروزی باشش گرفتند و این سرزمین به نام آنها سگستان (= سجستان، سیستان) نام گرفت و از این پس پیوند آنها با دیگر بخش‌های ایران نزدیک‌تر شد.

روایت سکایی را اسکوت‌ها به جنوب روسیه برده‌اند و این روایت در همان جا در میان گوت‌های ساکن جنوب روسیه مشهور به گوت‌های کریم^۱ جاری بوده تا وقتی که در سده ششم میلادی اسلاوهای خاوری به این ناحیه آمده‌اند و در کی‌یف^۲ و نووگروود که محل اصلی روایت روسی است سکنی گزیده‌اند و این روایت را از گوت‌ها گرفته و آن را کم‌کم به شکل یک روایت روسی با نام پهلوانان روسی و غیره درآورده‌اند.

مسیر پویش روایت سکایی تا روایت آلمانی می‌تواند چنین بوده باشد. از سکاها توسط اسکوت‌ها و سرمت‌ها [۲۴] به کناره دریای سیاه و از آنجا توسط گوت‌های ساکن کناره دریای سیاه که در سده چهارم میلادی به دست هون‌ها رانده شدند به جنوب اروپا و در آنجا از گوت‌ها به لانگوباردها (مانند گوت‌ها شاخه دیگری از ژرمن‌ها) و از لانگوباردی به آلمانی فصیح باستان.

مسیر پویش روایت سکایی تا روایت ایرلندی می‌تواند راهی همانند پویش آن به آلمانی باشد، یعنی از سکایی به اسکوتی به سرمتی به گوتی به سلتی [۲۵]. این مسیر را در پویش نفوذ هنر اسکوتی در هنر سلتی مشهور به لاتنه نیز می‌بینیم.

در هر حال حاملان اصلی انتقال این روایت از سکایی به آلمانی و ایرلندی و روسی، در هر سه مورد، اسکوت‌ها و گوت‌ها بوده‌اند.

روایت سکایی پیش از آن که از میان سکاها حرکت کند، در خطوط اصلی برخی تغییرات مهم را به خود دیده بوده است و آن روایت اسکوتی که هرودوت نقل کرده تنها یک واریانت کهن از روایت اصلی بوده که به دست هلن‌ها دستکاری هم شده است. در مجموع می‌توان گفت

1- Krim

2- Kiew

که از میان چهار روایت موجود، روایت رستم و سهراب از نظر خمیره و گل داستان به روایت اصلی سکایی نزدیک‌تر است، ولی در زمینه پرداخت داستان و ویژگی‌های منش بازیگران، رستم و سهراب بیش از سه روایت دیگر از اصل دور شده است. دلیل آن چنین است که آن تغییرات و تشکیلات اجتماعی و فرهنگی که باعث زمختی یا نرمش ادبیات می‌گردد، در پویش مثبت خود در ایران زودتر به وقوع پیوسته است تا در میهن آن سه روایت دیگر. پس از روایت ایرانی، بازیگران روایت ایرلندی نسبت به بازیگران آن دو روایت دیگر شهری‌ترند. دلیل آن، باز، تغییر مهمی است که ادبیات ایرلندی میانه (سده ۱۱ تا ۱۴) نسبت به ادبیات ایرلندی باستان (سده ۸ تا ۱۰) به خود دیده است.

این که در روایت ایرانی و ایرلندی پدر پسر خود را نشناخته می‌گشود، خود دلیل این است که در اجتماعی که روایت ایرانی و ایرلندی را ساخته و یا بهتر بگوییم پرداخته‌اند، مردم و ادبیاتشان به این پایه از شهری‌گری رسیده بوده است که به هیچ بهانه‌ای حاضر نبوده‌اند بپذیرند که پدری دانسته بر سینه پسر خود نشیند و با دشنه سینه او را بشکافد. از این رو لحظه شناسایی را به پس از فاجعه انداخته‌اند و با این کار بر شدت و تأثیر فاجعه نیز افزوده‌اند. بعدها مردم تاب شنیدن همین را هم نداشته‌اند و گویندگان ناچار برای جلب رضایت شنوندگان میان پدر و پسر را آشتی داده‌اند.

ع- روایت رستم و سهراب بعداً به زبان‌های ماندایی، ارمنی، کردی [۲۶]، ترکی، آسی و چند گویش قفقازی دیگر چون پشاوی و ایمرتینی و سوانتی [۲۷] و جز آن نیز رفته است. برخی از این روایات مستقیم از رستم و سهراب شاهنامه گرفته شده‌اند، ولی بیشتر از نقل «زبانی» آن. اما برخی دیگر از آنها دارای بسیاری عناصر کهن‌تر از روایت رستم و سهراب شاهنامه هستند. منتها چون زمان درازی به صورت زبانی در میان مردم رایج بوده‌اند و برای نخستین بار در سده گذشته گرد آوری و تدوین گشته‌اند، از این رو در گذشت زمان برخی عناصر تازه‌تر نیز وارد آنها شده است و از تأثیر شاهنامه نیز برکنار نمانده‌اند.

روایت ماندایی - روایات ایرانی در میان ماندایی‌های عراق و ایران نیز نفوذ کامل داشته است. این روایات را تا آنجا که من آگاهی دارم دوبار گردآوری و منتشر کرده‌اند. یک بار

پترمان^۱ در میانه سده نوزدهم و دیگر بار دراور^۲ در سال ۱۹۳۷.

در میان روایاتی که این دو پژوهنده گردآوری کرده‌اند دو روایت از داستان رستم و سهراب هم هست که با روایت رستم و سهراب شاهنامه برخی اختلافات کلی دارد. روایت نخستین که پترمان از زبان مردم گرفته روایتی است کوتاه با پایانی جز از پایان رستم و سهراب شاهنامه، ولی مانند آن بدفرجام. روایت دوم که پژوهنده دیگر از زبان مردم گرفته روایتی است بلند و خوش فرجام. نظیر این تطور را ما در میان دیگر روایات نبرد پدر و پسر نیز مشاهده می‌کنیم. مثلاً در زبان‌های اروپایی در قرون وسطا چند روایت نبرد پدر و پسر به وجود آمده است که دیگر پایان آنها به فاجعه قتل پسر نمی‌انجامد، بلکه میان پدر و پسر آشتی می‌افتد. از آن جمله است روایت جدید هیلده براند از سده سیزدهم [۲۸]. در روایات فارسی نیز در جهانگیرنامه میان جهانگیر و پدرش رستم نخست جنگ می‌افتد، ولی در میانه نبرد یکدیگر را شناخته و دست از جنگ می‌کشند. همین جریان را در بانو گشسب‌نامه میان بانو و پدرش رستم، و در برزونامه میان برزو پسر سهراب و رستم و در شهریارنامه میان شهریار پسر برزو و فرامرز پسر رستم، و همچنین در روایت ارمنی رستم و مهر نیز می‌بینیم. دلیل این تعدیل که همه جا مشاهده می‌شود گشتی است که در تشکیلات اجتماع و اندیشه و احساسات و ذوق و سلیقه مردم روی داده است. مردم دیگر گرایش به شنیدن این که پدری دانسته یا حتی ندانسته به دست خویش پسر خود را بکشد نداشته‌اند. بلکه گرایش درونی آنها بر این بوده که پدر و پسر پیش از آن که فاجعه‌ای دلخراش و جبران‌ناپذیر روی دهد و بیهوده در طلب نوشدارو و آب زندگی بیفتند، یکدیگر را بشناسند و روی هم را ببوسند و پس از سالیان دراز جدایی و جستجو، سرانجام به آرزوی خود برسند.

در زیر نخست روایت اول ماندایی را کامل، و سپس روایت دوم را پس از سبک کردن آن در برخی جزئیات بی‌اهمیت نقل می‌کنیم [۲۹] و پس از آن برخی از روایات دیگر را نیز می‌آوریم. خوانندگان به ویژه به نقشی که زن و نیروهای اهریمنی در این روایات دارند، در رابطه با آنچه ما در بخش پیشین در باره تکامل اسطوره نبرد پدر و پسر از افسانه اسکوتی گفتیم، توجه نمایند.

1- H. Petermann

2- E. S. Drower

روایت ماندایی رستم و سرهاب - یکی از شاهان، دختر خود را به زنی به رستم^۱ داد. زن از رستم باردار شد، ولی پیش از آن که وضع حمل کند، رستم می‌بایست زن را ترک می‌کرد و به جنگ می‌رفت. وی هنگام خداحافظی یک شیر قلاب زرین از آن دست که شاهان حمل می‌کنند و نام رستم بر آن کنده بود به زن داد و به او گفت اگر فرزندش پسر بود آن را به بازوی وی، و اگر دختر، به گردن او بیاویزد تا اگر روزی فرزندش پیش او آمد از روی آن نشان فرزند را بشناسد. پس از رفتن رستم، زن پسری زاد و نام او را سرهاب [۳۰] گذاشت. پسر مانند پدر خود به سرعت رشد کرد و نیرومند شد و سپس به جستجوی پدر رفت. روزی از روزها سرانجام پدر خود را یافت، ولی شناسایی نداد، بلکه با او به نبرد تن به تن پرداخت و سه بار پدر را بر زمین افکند، ولی او را نکشت. فردای آن روز دوباره به نبرد ادامه دادند و این بار رستم که پیش از آن از خداوند آرزوی نیروی بیشتر کرده و یافته بود، پسر را بر زمین انداخت و بی‌درنگ تن او را با شمشیر درید، ولی پیش از آن که جوان چشم از جهان ببندد پدر او را شناخت. رستم سخت غمگین و افسرده برای رهایی جان پسر از مرگ، به یکی از پادشاهان که پیش از آن رستم او را در جنگی شکست داده بود و این پادشاه دارای دارویی درمان بخش هر زخم بود رو کرد. ولی پادشاه که هنوز از رستم کینه در دل داشت و گذشته از این می‌ترسید که اگر سرهاب را نجات دهد بعداً سر و کارش با دو پهلوان خطرناک و هم نیرو خواهد افتاد، از دادن نوشدارو به رستم تن زد. رستم ناچار، پری از سیمرغ را که همراه داشت در آتش افکند. چیزی نگذشت و سیمرغ پدیدار شد و به رستم گفت که اگر می‌خواهی پسر ت دوباره زنده شود چاره این است که نعش فرزند را در تابوتی بگذاری و آن را چهل شبانه روز [۳۱] بدون وقفه بر سر خود حمل کنی. رستم به فرمان سیمرغ کار کرد و در روز چهارم کمی پیش از سرآمدن موعد به رودخانه‌ای رسید و دید که در کنار رود مردی نشسته و چرمی سیاه رنگ را در آب می‌شوید. رستم خواست او را از این کار پرسید. مرد به رستم گفت که می‌خواهد آن چرم را چندان بشوید تا سفید گردد. رستم به او گفت: «به راستی که تو دیوانه‌ای! چگونه ممکن است چرمی را که رنگ ذاتی آن سیاه است به شستن سفید کرد؟» مرد به او پاسخ داد: «آیا تو نیز دیوانه نیستی که گمان می‌کنی با حمل مرده‌ای می‌توان او را دوباره زنده کرد؟» رستم از این سخن سخت شرمنده شد و تابوت را از سر خود بر زمین گذاشت و درش را گشود. در این زمان سرهاب که در تابوت

زنده بود به او گفت: «پدر! تازه اکنون مرا گشتی» و سپس برای همیشه چشم فرو بست. رستم از این واقعه به خشم آمد و خواست مرد را که سبب مرگ فرزندش شده بود بکشد. ولی آن مرد ناپدید گشته بود.

روایت ماندایی رستم و یزد - و یا چنان که ماندایی‌ها آن را می‌نامند: داستان راستین رستم و پسرش:

ایرانیان این داستان را در شاهنامه گزارش کرده‌اند، ولی روایت آنها درست نیست. صورت این افسانه را تنها ما صبه‌ها (Subba = صائبون، صائبه) می‌دانیم که آن را سینه به سینه به یاد داریم. داستان ما چنین است:

رستم که زور و شهرت او به گوشتان رسیده است از مردم افغانستان بود. روزی از روزها در پی ماجراجویی سوار بر اسب خود شد و راند تا به ترکستان رسید. چون شکار را دوست می‌داشت به شکار آهو و گورخر و پرنده و جانوران دیگر سرگرم شد و از راه شکار زندگی می‌کرد. هوا ملایم و از بوی گل‌های جنگل آغشته بود. رخس اسبی هوشیار بود و کوچک‌ترین اشاره صاحب خود را می‌فهمید و او را بسیار دوست داشت. یک روز رستم لگام از سر رخس گرفت و به او گفت: «برو و چرا کن! علف اینجا سالم است و من می‌خواهم دمی بخوابم». رستم خوابید و رخس به چرا پرداخت.

چون رستم از خواب برخاست و رخس را صدا کرد، اسب نیامد و هر چه او را جست اثری نیافت. معلوم شد که رخس را دزدیده‌اند. رستم سخت غمگین و تنگدل شد، چون رخس را زیاد دوست داشت و رخس اسبی عادی نبود، بلکه کزه‌ای بود از نژاد یک اسب دریایی که روزی از دریا آمده و مادیانی را که در نزدیکی دریا بسته بودند به گشن آورده بود [۳۲]. هیچ اسبی به خوبی رخس رستم را نمی‌کشید.

رستم پیش شاه ترکستان رفت و به او گفت: «اگر اسب مرا که سواران تو ربوده‌اند پس ندهی، تو و سوارانت را خواهم کشت.» چون رستم می‌دانست که مردم ترکستان زبان اسب را می‌فهمند و در واقع نیز آنها با خوش زبانی و قول دادن آب شیرین و چراگاه پر علف رخس را فریفته و ربوده بودند [۳۳].

شاه ترکستان که می‌دانست رستم خیلی زورمند است با او به خوش زبانی و مدارا رفتار کرد

و به او گفت: «مهمان ما باش! لبی‌تر کن و رفع خستگی کن! به امید خدا اسبت را پیدا خواهیم کرد.»

رستم وارد شد و نشست و شرابی را که برایش ریخته بودند خورد. سپس غذا آوردند و پس از صرف طعام، خوابگاهی جداگانه برای او آماده کردند [۳۴]. بعد به رستم گفتند که اسب او را مردم سیستان دزدیده‌اند.

رستم در جستجوی اسبش به سیستان رفت، ولی در آنجا نیز به او گفتند: «با ما خشم نکن! اسب تو پیش ما نیست، نزد شاه چین است.»

رستم به چین رفت و رسید به کاخ شاه چین که در جلوی آن کوهی بود به نام «چشمه مروارید». نسیم آنجا بسیار خوش و ملایم بود و در کنار چشمه درختان و گل‌هایی روییده بود که بوی آنها نسیم را معطر می‌ساخت. رستم در کنار چشمه خوابید و این چشمه نزدیک به راهی بود که یکسر به کاخ شاه چین می‌رفت.

اکنون از دختر شاه چین بشنو که آینده را در شن می‌خواند، و در شن خوانده بود که او از میان همه مردان جهان تنها به رستم تعلق دارد و بس. و این دختر را عادت بر این بود که هر روز برای آب تنی به چشمه مروارید می‌رفت. پس آن روز هم به آنجا رفت و در کنار چشمه جامه خویش را از تن درآورد و لخت درون چشمه شد و به شستشو پرداخت. در میان آب تنی ناگهان حس کرد که کسی از پشت گل‌ها او را نظاره می‌کند. در زمان بند از گیسوان گشود و خود را در گیسوی خویش پیچید. در آن حال از خیال دختر گذشت که آن شخص رستم است. چه در قلب خود می‌دانست که آن چشم‌ها از آن رستم بود. دختر به سوی رستم رفت، سلام کرد و از او پرسید: «به دنبال رخس می‌گردی؟» رستم از او پرسید: «از کجا می‌دانی؟» و دختر به او گفت: «من می‌دانم که تو رستمی.»

دختر شاه چین جوان و زیبا بود و به خاطر رستم دست رد به سینه همه خواستارهای خود زده بود. دختر به رستم گفت که اگر تو مرا بپذیری، من رخس را یافته و برایت می‌آورم [۳۵]. رستم همچنان که به دختر می‌نگریست مهر او در دلش نشست و به او گفت: «من تو را به زنی خواهم گرفت و از این کار بسیار خوشحالم.»

دختر به رستم گفت: «بیا و مهمان پدر من باش!» و سپس رستم را نزد پدر خود برد و شاه چین به رستم سلام کرد و به زبان پهلوانی به او گفت: «خوش آمدید! من از این که کسی چون رستم مهمان من است بی‌اندازه سرافرازم.»

رستم از پادشاه چین اسب خود را جویا شد. چون می‌دانست شاه چین رخس را از سیستانیان که دزدیده بودند خریده است، ولی شاه چین انکار کرد و گفت که اسب تو پیش ما نیست. رستم خشمگین شد و گفت: «من مطمئن هستم که اسب من پیش شماست و اگر او را پس ندهید شما و سوارانتان را خواهم کشت.»

[شاه چین از رستم سه روز زمان می‌خواهد و زبان می‌دهد در این زمان، اسب او را بیابد. پس از پایان سه روز رستم پیش شاه چین می‌رود و دختر او را خواستگاری می‌کند و جشن باشکوهی می‌گیرند.]

بعد رستم از عروس پرسید: «اسب من کجاست؟» زن پاسخ داد: «باکی نداشته باش. اسب تو در پیش من است.»

شاهزاده خانم دارای مادیانی بود و همچنان که او تا رستم را دیده بود به او دل باخته بود، مادیان هم با دیدن رخس فریفته او شده بود. در این میان مادیان از رخس دارای کره‌ای شده بود و شاهزاده خانم اکنون دیگر می‌توانست رخس و کره او را به رستم نشان بدهد. رخس به محض دیدن استاد خود چهارنعل به سوی او دوید و بینی خود را به شانه‌های او مالید، و رستم او را بوسید و نوازش کرد.

رستم از راز خورشید که او را «یزدان پاک» یا «خور» می‌نامیدند و او را خدای خود می‌دانستند و پرستش می‌کردند آگاهی داشت. در تاریخ ما ماندایی‌ها آمده است که رستم از اسرار بسیاری خبر داشت و خورشید هر نیرویی را که رستم از او می‌خواست، بسته به ساعت گردش خورشید، به او می‌داد [۳۶]. از بامداد تا گاه نیمروز نیروی رستم زیاد بود، چنان که نیروی خورشیدست، ولی پس از ظهر کم‌کم از نیروی او کاسته می‌گشت. رستم پیش از آن زمان در بیشه‌ها و کوه‌ها و دشت‌ها زندگی کرده و دانش به دست آورده بود. نیرویی که خداوند به او داده بود به اندازه‌ای بود که دو هزار مرد جنگی، در بر او پَر کاهی نبود. آری پهلوانان همه دانا بودند، ولی رستم از همه آنها داناتر بود. پهلوانان در دانایی استاد بودند و هنگام پرستش به خاطر نیرویی که یزدان پاک به آنها داده بود کسی جرأت حمله به آنها نداشت. و اتفاق می‌افتاد که گاهی شاهی با لشکر خود می‌آمد، ولی از بسیاری نیروی آنها حتی توان نزدیک شدن به آنها را نداشت. (...آیین پهلوانی و مذهب ما در آغاز در یک طریق بودند. ولی بعد ما نور جدیدی کشف کردیم و به دنبال آن رفتیم. در حالی که آنها هنوز به همان طریق نخستین‌اند...).

[رستم برای دیدن پدر و خویشان، زن خود را پیش شاه چین می‌گذارد و می‌رود.]
 رستم بازوبندی داشت مزین به گوهرهای گرانبها که طلسمی بر آن بود و جز رستم هیچ کس نمی‌توانست آن خط طلسم را که بر لعل و زبرجد و الماس کنده بودند بخواند. رستم آن بازوبند را به زن خود داد و به او سفارش کرد که اگر خدا به او پسری داد آن را به بازوی او ببندد و اگر دختر داد، هر روز که دختر دچار نیاز شد، آن بازوبند را به بزرگانی درخواستی نشان بدهد و بزرگان او را بی‌نیاز خواهد ساخت. چه این بازوبند با تاج و تخت کشوری همبهاست.

پس از رفتن رستم، زن پسری زاد که در سه سالگی از همسالان خود پرزورتر بود و در هفت سالگی سواری چالاک شد که حتی پهلوانان با او بر نمی‌آمدند. جوان روزی از مادر هویت پدر خود را پرسید. مادر که نمی‌خواست به پسر خود بگوید پدرش او را ترک کرده است، پدر خود را به جای پدر پسرش به او معرفی کرد و قبلاً از پدر خود خواست که از این راز با پسر او چیزی نگوید. ولی چون پسر به پانزده سالگی رسید مادر را مجبور کرد که حقیقت را به او بگوید. مادر ناچار به پسر گفت که پدرش رستم از مردم افغانستان است.

پسر پس از باخبر شدن از این راز به نزد نیای خود رفت و ده هزار مرد جنگی از او گرفت تا به جستجوی پدر خود برود. اسبی که جوان بر آن سوار بود به اندازه‌ای بزرگ بود که مادرش هنگام زادن او عاجز بود و ناچار پزشکی آمد و شکم مادبان را درید و کره را بیرون کشید. شباهت این کره به رخش تا آنجا بود که گفتم تصویری از رخش است.

[جوان که نام او یزد [۳۷] است مادر و نیای خود را بدرود می‌گوید و مادر و پسر هنگام وداع سخت می‌گیرند و یکدیگر را به امید روزی که برای همیشه در کنار رستم با یکدیگر زندگی کنند دلداری می‌دهند و بالاخره پسر به امید این که به زودی با پدر خود بازگردد از مادر جدا می‌شود. پیش از جدایی، مادر بازوبند را به بازوی او می‌بندد تا رستم با دیدن آن پسر خود را بشناسد. به علاوه همراه جوان، سواری پیر است که رستم را می‌شناسد. جوان با سربازان خود به هر کشوری که می‌رسد آنجا را تسخیر می‌کند. سه سال بدین ترتیب می‌گذرد تا سرانجام به مرز ایران می‌رسد. یزد به شاه ایران پیام می‌فرستد که یا دست نشاندگی او را بپذیرد و یا آماده نبرد گردد. شاه ایران چون در خود یارای پایداری با یزد را نمی‌بیند، کس می‌فرستد و رستم را به کمک خود می‌خواند.]

رستم شب را انتظار کشید و سپس به جامه درویشان درآمد (جامه‌ای که او به تن داشت

سفید و شکل Rasta جامه ما بود) و سپس از یزدان پاک خواست که او را از نظرها نامرئی کند تا بتواند ناشناخته وارد سپاه دشمن گردد. همینطور هم شد و او بی آن که دیده شود وارد سپاه دشمن گردید. ماه دو هفته همه جا را از نور روشن کرده بود. چهار ردیف سرباز در جلوی چادر یزد صف کشیده بودند و در زیر هر چهار انار چادر (یعنی چهار تکمه میله‌های چادر) یک نفر پاس می‌داد. رستم از جلوی هریک از آنها گذشت و سربازان با آن که صدای پا شنیدند و برگشتند، ولی رستم را ندیدند. چون او به خواست یزدان پاک از چشم‌ها نامرئی شده بود. رستم از رسن چادر به سقف چادر رفت و با دشنه خود سوراخی در آنجا گشود و خود را به درون چادر رسانید. چادر از پرتو مروارید رخشانی که در کنار یزد بود روشن شده بود. این مروارید هدیه نیای او شاه چین بود برای نیای دیگرش زال. این زال مردی بود بس نیرومند و دانا، چه دوده رستم همه نیرومند و دانا بودند. آنها همه در دامن طبیعت زندگی می‌کردند و از هیاهو و جوش و خروش مردم نفرت داشتند و دوست داشتند در هوای لطیف دم زنند و رخسار یزدان پاک را حفظ کنند. آنها مردمانی دانا بودند.

وقتی رستم به درون چادر رسید و جوان زیبا را نگریست، مهر جوان در دل او جوانه زد و قلبش سخت به تپش افتاد و وجود او را جنبش و مهربی بزرگ فرا گرفت. گرچه قصد رستم نخست این بود که جوان را بیدار کرده و بکشد، ولی با دیدن او دانست که این کار دیگر از او ساخته نیست. رستم دشنه خود را به بالین جوان گذاشت تا چون او از خواب بیدار شود آن را ببیند و بداند که رستم می‌توانست او را بکشد، ولی بر خویشتن چیره گشته است، و سپس از چادر بیرون آمد.

[جوان پس از بیدار شدن از قضیه آگاه می‌گردد و از نگهبانان بازجویی می‌کند و سرانجام وزیران او به او می‌گویند که کسی که شبانه آمده بود مردی دانا و از دانش ناپدیدساختن خویش آگاهی داشته است.]

جوان مشوش از این واقعه از چادر خود بیرون آمد و به تماشای سراپرده دشمن پرداخت و در آن میان چشمش به چادری سبز افتاد و به یاد آورد که مادرش گفته بود که چادر پدر او سبز رنگ است [۳۸]. جوان سوار بر اسب خود شد و بر فراز تپه‌ای تاخت تا از آنجا چادرها را بهتر زیر نگاه گیرد. رستم با دیدن جوان دوباره به جامه درویشان درآمد و بر اسب خویش نشست و به سوی تپه تاخت تا ببیند که آن سوار چه کس است. وقتی رستم نزدیک شد جوان به او سلام

کرد و از او پرسید که آیا او رستم نیست؟ رستم با آن که دلش از مهر جوان می‌تپید گفت: «دیدن رستم کار آسانی نیست. من تنها یک مرد درویشم.» جوان به او گفت: «اگر تو رستمی حقیقت را از من پنهان نکن!» رستم که می‌ترسید نیرنگی در کار باشد همچنان هویت خود را پنهان داشت، ولی هرچه بیشتر انکار می‌کرد مهر جوان در دل او فزونی می‌گرفت و راز او از اشکی که در چشمش نشسته بود آشکار بود.

در این میان، آن سوار پیر که همراه جوان بود و رستم را می‌شناخت به دست سواران شاه اسیر گشت و از هویت جوان، شاه را آگاه ساخت. شاه پس از شنیدن این سخن با خود اندیشید که اگر میان رستم و پسرش آشتی افتد آنها توأمان از همه ما نیرومندترند و تاج و تخت مرا خواهند گرفت. پس بگذار یکی دیگری را بکشد! از این رو سوار پیر خواست که از این راز با کسی سخن نگوید [۳۹].

در این میان، رستم بر سر جوان فریاد کشید که من رستم نیستم، من یک نفر درویشم. و تو به سپاه خود بازگرد که اگر رستم برسد تو را خواهد کشت. ولی جوان که به رخسار دلپذیر درویش خیره شده بود، سخن او را باور نمی‌داشت و همچنان بر سر سخن خود بود که او رستم است و رستم نیز همچنان هویت واقعی خود را انکار می‌کرد و سرانجام به جوان گفت که اگر سخن او را باور ندارد و با او سر نبرد دارد، پیاده شود تا کشتی بگیرند. جوان پیشنهاد رستم را پذیرفت. هر دو از اسب پیاده شدند و در میان صف دو سپاه، در زیر نگاه سواران و شاه و زال به کشتی گرفتن پرداختند. زال در شب پیشین در خواب دیده بود که بازوی رستم افتاده است. جوان که بسیار نیرومند بود رستم را بر زمین افکند و دشنه خود را کشید تا رستم را بکشد، پهلوانی که در کنار ایستاده بود گفت: «این آیین ما نیست که در پیروزی نخستین همبرد را بکشیم، بلکه باید سه بار او را به زمین افکنیم.»

هنگامی که یزد رستم را بر زمین افکند، زال ترسید که جوان پس از کشتن رستم بر ایران دست یابد. ولی شاه ایران در دل از این واقعه شاد بود و در دل خود می‌گفت: «چه کسی جز پسر رستم می‌تواند رستم را به زمین افکند؟» ولی از این در با کسی سخنی نمی‌گفت و امیدوار بود که هر دو پهلوان کشته شوند. زال که لبخند شاه را بر رخسار او دیده بود به او گفت: «هنگام شکست خنده ات از چیست؟» شاه پاسخ داد: «سبب خنده‌ام این شگفتی بود که خداوند همیشه قادر است مردی زبردست‌تر بیافریند.»

سپس زال نزد رستم رفت و خواب خویش را برای او گفت و به او سفارش کرد که پاس خود را داشته باشد. رستم به سوی چشمه‌ای که آن را نیز «چشمه مروارید» می‌گفتند رفت، تن را در آب شست و رو به شمال ایستاد و رخ خود را به راست به سویی که خورشید و ده فرشته او بر روز فرمانروایی می‌کردند گرداند و به نیایش پرداخت. سپس جامه خود را که تازه شسته بود پوشید و یزدان پاک را نیایش کرد. یزدان پاک نام شمیش [۴۰] به زبان پهلوانی است. چون پهلوانان^۱ به شیوه کهن صبه‌ها نیایش می‌کردند.

نیایش رستم چنین بود: «از نیروی خویش به من وام ده تا این جوان را برخاک افکنم.» چون آنهایی که دانا هستند از خورشید نیرو می‌گیرند، و این نیرو به اندازه‌ای است که می‌توانند از دل زمین چنان به آسانی بگذرند که گویی از آب می‌گذرند...

رستم دوباره به جایگاه نبرد بازگشت... و جوان را به نبرد فرا خواند و او را با چنان نیرویی بر زمین زد که شکم جوان از هم درید. در این میان، زال که از خواب دوشین خود هنوز در اندیشه بود، پری از سیمرغ را در آتش افکند تا سیمرغ را به نزد خود بخواند.

جوان پس از آن که رستم او را به زمین افکند به او گفت: «آیا تو نبودی که گفتم آیین ما چنین است که هم‌نبرد را پس از آن که سه بار بر زمین افکندیم می‌کشیم؟ سبب این نیرنگ چه بود؟ آیا از خشم پدر من نترسیدی؟ اگر او از آنچه تو با من کردی آگاهی یابد تو را اگر پرنده شوی و به آسمان پری و یا به دل زمین پنهان گردی خواهد یافت و کین مرا از تو خواهد کشید.»

رستم از او پرسید: «پدر تو کیست؟» و جوان پاسخ داد: «پدر من رستم است.» و بازوبند خود را نشان داد: «آری، و این نشان اوست.»

رستم با سنگ به سر خویش می‌کوبد. زال پس از آگاهی از فاجعه به معنی خواب خویش پی می‌برد. جوان را برای گرفتن مرهم نزد شاه می‌برند، ولی شاه از دادن مرهم تن می‌زند. ناچار برای رهایی جوان دست به دامان سیمرغ [۴۱] می‌گردند.

خداوند این توانایی را به سیمرغ داده است که به هر زخمی که زبان بکشد درمان می‌یابد. همچنان که ایاز [۴۲] (هوای پاک و آلوده نشده) از سوی خداوند می‌آید، دم سیمرغ نیز دم زندگی است. دم سیمرغ روان جوان را در تن او نگهداشت. نیرویی که سیمرغ به او بخشید از کشور زندگی آمده بود و جوان دوباره به خود آمد.

[میان سیمرغ با یزد و رستم گفتگوی کوتاهی در می‌گیرد و یزد از رفتار رستم پیش سیمرغ شکوه می‌کند. سیمرغ او را دلداری می‌دهد و رستم را مورد سرزنش قرار می‌دهد.]
سیمرغ به یزد گفت: «باکی نداشته باش! خستگی تو درمان خواهد یافت. ولی شرطش این است که رستم یک سال تمام تو را بر روی سر خود حمل کند. من هر یکشنبه خواهم آمد و به تو نیرو خواهم داد تا بتوانی بدون خورش زندگی کنی.»

[جوان ساعتی با سیمرغ و پیرامونیان خود سخن می‌گوید و از مادرش یاد می‌کند و سپس لب از سخن می‌بندد. زال و دختران رستم بی‌تابی می‌کنند. رستم به آنها دلداری می‌دهد و می‌گوید که نیروی سیمرغ از Simat-Hei «گنج زندگی» است. پس از آن که سیمرغ سر تا پای جوان را زبان می‌کشد [۴۳]، او را در صندوقی می‌نهند و رستم باز همان جامه Rasta را می‌پوشد و صندوق را بر سر خود حمل می‌کند و به بیابان می‌رود و در آنجا، سالی تمام، از ریشه گیاهان و میوه و عسل و اقاقیا [۴۴] تغذیه می‌کند [۴۵] و هر یکشنبه سیمرغ در جایی خوش آب و هوا در نزدیکی رود کارون به نام الطیب که به نصارا و ماندایی‌ها تعلق دارد و خالی از هر گونه جانوران مضر چون مار و پشه و عقرب است می‌آید و اندام جوان را زبان می‌کشد و از این راه، یک سال تمام به جوان نیرو می‌دهد تا بالاخره روزی که باید جوان از نو زندگی خود را باز یابد می‌رسد.]

سیمرغ آمد و در حالی که بال‌های خود را گسترده بود به درگاه خداوند و عثری و ملکی و شمشیر نیایش کرد. سپس بال‌های خود را بر روی جوان گسترد و به او نگریست: دی، دی، دی^۱ - و روان جوان نرمک نرمک نیرو گرفت...چشمان او درخشید و به روی سیمرغ خندید. سپس عطسه‌ای کرد و برخاست. با این عطسه، تمام جان او به تن او بازگشت. چون اگر بیماری که جان او در حال گسستن از تن است، عطسه کند جان او دوباره باز می‌گردد.

یزد بر جای خود نشست و درست مانند مار که پوست اندازد، او نیز پوست انداخت و پاک و زیبا جلو آمد و خود را به پای سیمرغ انداخت و او را بوسید و گفت: «از تو سپاسگزارم که مرا به این جهان باز آوردی.» در آن روز مردم بسیاری در آن محل آمده بودند تا این معجزه را تماشا کنند و از آن زمان، آن محل را الطیب نامیدند و هنوز هم به همین نام شهرت دارد.
[رستم و یزد نزد زال می‌روند و سالی را به شادی با هم می‌گذرانند و سپس به اتفاق نزد شاه

می‌روند و هفت گنج را به شکرانه سلامت میان درویشان پخش می‌کنند. در این میان، مادر جوان که خبر مرگ پسر را شنیده است با صد هزار سوار به جنگ رستم می‌آید. میان او و شوهرش رستم نبرد تن به تن در می‌گیرد. زن، شوهر خود را با آن که به جامه درویشان درآمده است از همان آغاز نبرد می‌شناسد، ولی رستم زن خود را که نقاب بر چهره دارد نمی‌شناسد. در میان نبرد، زن پی می‌برد که پسر او زنده است. از این رو دست از نبرد می‌کشد و خود را به رستم می‌شناساند. در این میان یزد و زال هم می‌رسند و همه از دیدار یکدیگر شادی‌ها می‌کنند.]

روایت ارمنی رستم و مهر - رستم دارای پسری می‌گردد که مادرش نام او را Mher می‌گذارد. کودک به زودی در میان همسالان به خاطر بالش و نیروی خارق العاده خود نشانی می‌گردد. چون همسالانش او را به تهمت نداشتن پدر به گوازه می‌گیرند، جوان بر آن می‌گردد که به جستجوی پدر خود رود. در راه به سپاهی برمی‌خورد که در کار جنگ رستم است. جوان به آن سپاه می‌پیوندد و چنین می‌افتد که در نبرد فرجامین، پدر و پسر رویاروی یکدیگر قرار می‌گیرند، بی آن که یکدیگر را بشناسند. سه روز با یکدیگر نبرد می‌کنند و سرانجام رستم بر همنبرد چیره می‌گردد و می‌خواهد پسر را بکشد، ولی در این میان چشمش به بازوبند جوان می‌افتد و پسر خود را می‌شناسد. هر دو پشت به پشت یکدیگر می‌دهند و سپاه دشمن را درهم می‌شکنند و پیروز به خانه باز می‌گردند.

روایت آسی رستم و زوراپ خان - رستم هنگام ترک همسر آبستن خود به او سفارش می‌کند که اگر پسری زاد، چندان که بزرگ شد او را به سوی پدر بفرستد. مادر پس از آن که نیروی پسر جوان را آزمایش می‌کند ساز و برگ سفر او را آماده می‌نماید و هنگام رفتن پسر یک بسته ترکه به پشت زین اسب او می‌بندد و به او سفارش می‌کند که آن بسته را هرگز باز نکند. در میان راه سه بار دیوها جلوی او سر در می‌آورند و به او می‌گویند بهتر است که آن بسته زشت را از پشت زین خود باز کند. بالاخره جوان فریب می‌خورد و بسته را باز می‌کند و چندی بعد می‌رسد به شهر Abraset و در آنجا با رستم روبرو می‌شود. میان پدر و پسر بی آن که یکدیگر را بشناسند کار به نبرد می‌کشد. پسر بر پدر پیروز می‌گردد، ولی پدر با توسل به

نیرنگ دشنه‌ای به تن پسر فرو می‌کند [۴۶]. ولی پس از آن که پسر خود را می‌شناسد، زاری کنان نعش پسر را به دوش می‌گیرد و به خانه‌ای در زیرزمین می‌رود و یک سال تمام در آنجا می‌ماند تا ریش او به زانویش می‌رسد. سرانجام خدایان بر او بخشایش می‌آورند و سر سال مرگ پسر، در کالبد جوان نشان زندگی آشکار می‌شود. ولی چون پدر از روی نعش جوان بر می‌خیزد، آن علایم زندگی دوباره محو می‌گردند و جوان برای همیشه در می‌گذرد [۴۷].

روایت سوانتی - رستم تورانی در سرزمین که که وز^۱ زندگی می‌کرد و کارش دفاع از این سرزمین در برابر هجوم دیوان بود و به خاطر دفع گرازها شهرت داشت. رستم دو برادر داشت به نام‌های گورگن [۴۸] و گیوی [۴۹] و برادر دومی پسری داشت به نام بجن [۵۰]. چون رستم به سن پیری رسید، شاه مردم را به مشورت فرا خواند و پیشنهاد کرد که باید کاری کرد تا از رستم پسری بر جای ماند تا پس از او میهن بی‌مدافع نباشد. زنی از میان مردم برخاست و به گردن گرفت که رستم پارسا و پرهیزکار را از راه به در کند. آن زن شبی رستم را به شام میهمان کرد و به پهلوان پیشنهاد نمود که شب را در همان خانه او بام کند. پهلوان در یکی از سه تختخوابی که برای او زده بودند خوابید. چون پهلوان به خواب رفت زن درون تختخواب او شد. در این هنگام رستم از خواب بیدار گشت و چون زن را در کنار خویش دید، سخت به خشم آمد. چون خداوند به او فرمان داده بود که با هیچ زنی هم‌آغوشی نکند. لذا رستم به تختخواب دوم رفت و چون زن بار دیگر خود را به کنار او رسانید، رستم باز جای خواب خود را عوض کرد. زن چون وضع را به کام دل خویش ندید، دست به نیرنگی دیگر زد و رستم را به گوازه گرفت که او نیروی مردی ندارد. فریب زن در رستم کارگر افتاد و به آرزوی او تن داد. بامداد آن شب رستم زن را ترک کرد، ولی پیش از رفتن به او سفارش کرد که اگر پسری زاد نام او را زوراپ بگذارد و یک گردنبند زرین و یک خود پیش زن گذاشت و گفت هنگامی که پسر بزرگ و گردنکش شد گردنبند را به گردن او بیندازد، و خود را از زین اسبش آویزان کند. زن پسری زاد به زیبایی یک ستاره که به زودی بدل به گردی گردنکش شد، و روزی از روزها گردنبند و خود را از مادر گرفت و به جستجوی پدر روانه گردید. در میانه راه کارایا^۲ که مسکن رستم بود، دیوی که از خود زنی ساخته بود جلوی راه جوان سر درآورد و خنده زنان و افسوس کنان گفت: «جوان را

نگر که زینت زنان را به گردن و خود مردان را به زین آویخته است.» زن جادو سه بار در راه جوان نمایان شد و هر بار به همین گونه جوان را به گوازه گرفت تا سرانجام جوان فریب خورد و از شرم، گردنبند و خود را پنهان ساخت. پس از این ماجرا، جوان وارد شهر رستم شد و در آنجا چادر زد. چون رستم از باشش پهلوان بیگانه در شهر خود آگاه گردید، آمد و جوان را به نبرد خواند. دوبار جوان رستم را بر زمین زد، ولی بار سوم رستم بر او پیروز گردید و با دو نیزه که در ساق موزه خود پنهان کرده بود چنان بر اندام پسر خود فرو کرد که از آن سو سر درآورد. جوان در دم واپسین به رستم گفت که به زودی خبر مرگ او به پدرش رستم خواهد رسید و پدر، کین پسر را از کُشندۀ او خواهد کشید. رستم که اکنون با شنیدن این سخنان، پسر را شناخته بود برای نجات جان پسر دست به دامن پروردگار شد و نذر کرد که اگر پسرش از مرگ نجات یابد، دوازده سال در چاهی تاریک بنشیند و در همه این مدت دمی آفتاب نبیند. در عین حال یک نفر شماس را هم برای آوردن آب زندگی به کشور که کهوز به نزد شاه فرستاد. ولی شاه بدذات به شماس فرمان داد که چون با آب زندگی به نزد رستم رسید خود را از قصد به زمین اندازد تا آب زندگی از دستش بر زمین ریزد. وگرنه رستم اگر چنین پسری در کنار خود داشته باشد تاج و تخت را از دست ما خواهد گرفت. شماس هم بر همان گونه که شاه فرمان داده بود رفتار کرد. ده سال تمام از نشستن رستم در چاه گذشت. در این میان، دیوان و گرازها روی کشور را گرفته بودند و دشمن بجن را که به مقابله آنها رفته بود دستگیر و به فرمان افراسوآپ [۵۱] به بن چاهی افکنده بود. شاه کشور ناچار شماس را برای گرفتن کمک نزد رستم فرستاد. رستم با شنیدن پیام شاه، خشمگین نعل پسر را که نشان زندگی در او کم کم آشکار گشته بود بر زمین افکند و از چاه بیرون آمد و نخست ریش شماس را برید و او را زیر شکم خری که بر او گلوله بار کرده بودند بست و به بادافراه عملی که شماس با او کرده بود با یک زنش شمشیر، خر و شماس را به دو نیمه کرد. سپس به کشور که کهوز رفت و سر دو پسر پادشاه را که به پیشباز او آمده بودند چنان فشرد که در دم از هم پاشید. تا پادشاه بداند که از دست دادن پسر چه جانگداز است.

روایت پشای - روزی از روزها رستم، عربی سیاه و غول پیکر را می بیند که بر بالای کوهی نشسته و دشنه اش را در میان دو زانوی خود گرفته است و هر بار که او را خواب می گیرد و در

اثر آن سرش به پایین می‌افتد، پیشانی او به نوک آن دشنه می‌خورد و مرد از خواب می‌پرد. چون رستم سبب این کار را از او می‌پرسد مرد عرب به او می‌گوید که عربی سرخ که زنی زیبا همراه خود دارد، از سوی خاور می‌آید تا به دریای احمر رود، و او اکنون در اینجا کمین او را می‌کشد تا زن زیبا را از دست او بریاید. رستم به او می‌گوید که حاضر است در این کار به او کمک کند. مرد عرب به رستم می‌گوید که خود را در گودالی پنهان نماید تا از گرد و خاک سهمناکی که هنگام مبارزه او با عرب سرخ در پای کوه برخوردار است در امان باشد. ولی به محض آن که دید که پیروزی با عرب سرخ است از گودال بیرون آید و نعره‌ای بکشد تا دل حریف او از نعره رستم بشکند. کار بر همین منوال می‌گذرد و پس از پیروزی عرب سیاه، رستم به خدمت او در می‌آید. مدتی بعد رستم که از وضع خود ناراضی است تصمیم می‌گیرد هنگامی که عرب سیاه خفته است با دشنه خود کار او را بسازد. ولی چون از عهده بلند کردن او بر نمی‌آید (؟) دو پای او را می‌بزد. نره غول از خواب بیدار می‌شود و پاهای بریده خود را با چنان نیرویی پرتاب می‌کند که درختان را از ریشه می‌کند. سرانجام رستم او را می‌کشد و می‌خواهد زن را با خود ببرد، ولی زن به خاطر عمل ناجوانمردانه‌ای که از رستم نسبت به مرد عرب سر زده است از او می‌گریزد. رستم نعره‌ای می‌کشد و از اثر آن، زن بر زمین می‌افتد و رستم با او همخوابگی می‌کند [۵۲].

رستم هنگام ترک زن، نشانی به او می‌دهد که اگر پسر زاد به جامه او بدوزد. چندی بعد زوراب پسر رستم که در این میان بزرگ شده است به جستجوی پدر می‌پردازد. مادر برای آن که نیروی پسر را بسنجد جامه مردان بر تن می‌کند و سر راه را بر پسر می‌گیرد. میان پسر و مادر نبردی در می‌گیرد و در پایان، پسر مادر را بر زمین می‌افکند، ولی پیش از آن که او را بکشد، گیسوی زن باز می‌شود و جوان مادر خود را از موی او باز می‌شناسد [۵۳]. پس از این واقعه جوان با مادر خود وداع می‌کند و به راه خود ادامه می‌دهد. کمی بعد جوان وارد شهری می‌شود و در آنجا پیرمردی، جوان را از نشانی که به جامه خود دوخته است می‌شناسد و به این خاطر او را مورد تمسخر قرار می‌دهد و جوان از شرم، آن نشانه را از جامه خود پاره می‌کند. سپس پیرمرد کسانی را نزد رستم می‌فرستد و او را به نبرد با پهلوان بیگانه بر می‌انگیزاند [۵۴]. در نبرد نخستین رستم شکست می‌خورد و در نبرد دوم نیز جوان رستم را بر زمین می‌افکند، ولی رستم از زیر با دشنه خود شکم پسر را می‌درد. جوان در دم مرگ، رستم را به انتقام پدرش رستم تهدید می‌کند. رستم پس از شناختن پسر یک تن شمّاس را برای آوردن آب زندگی نزد

آهنگری به نام کوز ماکانادزه^۱ می‌فرستد، ولی آهنگر به شماس سفارش می‌کند که هنگام دادن آب زندگی به دست رستم خود را از قصد به زمین اندازد تا آب بریزد. شماس به همین گونه رفتار می‌کند. رستم از سر خشم، دو پسر آهنگر را می‌کشد و خود را به قصد خودکشی به دریا می‌افکند. ولی به نیرنگ پیرمردی او را از آب نجات می‌دهند و محکوم می‌گردد باقیمانده عمر را به زندگی دردناک خود ادامه دهد.

روایت ایمرتینی - آغاز این روایت تا ترک زن مانند روایت پیشین است، جز آن که به جای عرب سیاه، یک دیو^۲ سر، و به جای عرب سرخ، یک دیو دوازده سر [۵۵] وارد داستان می‌شوند و نام رستم در اینجا Rostomela (= رستم الله؟) است.

رستم هنگام ترک زن به او می‌گوید که تو پسری خواهی زاد که باید نام او را ابرم^۲ بگذاری و پس از آن که بزرگ شد به شانه‌های او دو نوار سرخ رنگ بدوزی تا اگر من او را دیدم بشناسم. پس از رفتن رستم، زن پسری می‌زاید که ساعت به ساعت رشد می‌کند، چنان که در سه سالگی برای خود پهلوانی تمام عیار است و جانوران با دیدن او از وحشت می‌گریزند و به هر درختی که دست می‌نهد از ریشه می‌افتد. تا این که روزی در جنگل با زنی روبرو می‌شود که او را به خاطر نوارهای سرخ رنگ شانه‌اش مسخره می‌کند و جوان از شرم نوارها را پاره می‌کند. کمی پس از این واقعه، جوان با رستم روبرو می‌گردد و رستم در نبرد تن به تن جوان را بر زمین افکنده سر او را از تن جدا می‌کند، ولی در همین هنگام از باقیمانده نوارها بر شانه او پسر خود را می‌شناسد. رستم کسی را در پی آب زندگی می‌فرستد، ولی پیش از آن که آب زندگی برسد، زنی در جلوی رستم پدیدار می‌شود که سرگرم شستن پشمی سیاه رنگ است. رستم از او می‌پرسد که آیا گمان می‌کنی که پشم سیاه را به شستن می‌توان سفید کرد؟ زن به او پاسخ می‌دهد: «اگر این پشم سیاه به شستن سفید گردد، پسر تو هم دوباره زنده خواهد گشت.» رستم با شنیدن این سخن، دستی را که با آن پسر خود را کشته بود خرد می‌کند. در این هنگام زن به رستم می‌گوید: «من بودم که تو و پسر تو را کُشتم. چه مرگ شما دو نفر را بر ویرانی جهان ترجیح دادم.»

آن زن کسی جز اهریمن نبود که به چهره زن درآمده بود.

یادداشت‌ها

۱- درباره اصطلاح سرود پهلوانی، ن.ک.: به مقاله نگارنده در سیمرغ ۵، رویه ۱۵، پی نوشت ۱.

۲- متن اساس ترجمه:

Genzmer, F.: Vier altdeutsche Heldenlieder, Darmstadt 1953, S.37-39.

Schlosser, H.D.: Althochdeutscher Literatur, Frankfurt 1970.S. 264-67.

۳- به نام Thidrekssage.

۴- از جمله Vries، رویه ۲۶۰.

۵- Scathach نام و لقب این زن چنین است: اسکاتاخ به سفیدی کف، دختر بلند نعره.

۶- Ulster در ایرلند شمالی.

۷- چنان که پیش از این دیدیم (ن.ک.: به پ ۵) نام یا لقب نیای مادری کنلای بلند نعره بود. هنر

نعره کشیدن یکی از سلاح‌های پهلوانی است که در بسیاری از حماسه‌های پهلوانی با آن برخورد می‌کنیم. در روایات حماسی ارمنی، افراد خانواده زال همه دارای نعره بلندند. سرآمدتر از همه برزوست که می‌توان گفت نیروی او در آواز اوست و آن چنان نیرومند است که در یک جا چند تن از نعره او به زمین افتاده در دم جان می‌سپارند و در جایی دیگر، سپاهی از نعره او به دریا می‌گریزند و در یک جای دیگر دوازده تپه از نعره او فرو می‌ریزد و سپاهی بزرگ تا تن آخر پای به گریز می‌نهند. نعره افراد خانواده رستم چنان سهم‌انگیز است که پهلوانی به نام گپو (Gopho) به مسافت هفت سال از آنها دوری می‌جوید و چون زال از او برای رهایی برزو از چاه کمک می‌جوید، تنها به این شرط می‌پذیرد که در راه، افراد خانواده زال نعره نکشند. ولی وقتی برزو را از چاه بیرون می‌کشند، می‌گوید اگر صد گپو هم بمیرند من باید اکنون نعره بکشم. ناچار رستم قبلاً سر گپو را پارچه پیچ می‌کند. در روایات ارمنی آواز بیژن به اندازه‌ای بلند است که وقتی در خاور نعره می‌کشد در باختر می‌شنوند و وقتی از بن چاه نعره

می‌کشد صدای آن در خواب به گوش رستم می‌رسد. همچنین داوید پهلوان مشهور حماسهٔ ارمنی در هر کجا که نعره بکشد آواز آن تا شهر او ساسون می‌رسد. در داراب‌نامه دیوی است به نام «کوه تن رعد آواز» که رعد آواز او تا یک فرسنگ می‌رود و از صدای نعرهٔ او کوه و در و دشت می‌لرزد و آواز طبل و نقاره پست می‌شود و اسبان می‌رمند و در دل‌ها لرزه می‌افتد و رنگ از رخساره‌ها می‌رود (داراب‌نامه، چاپ صفا، دفتر ۲، رویهٔ ۶۱۲ و ۶۳۴) نظیر این مثال‌ها در حماسه‌ها فراوان است. مثلاً در **گرشاسپ‌نامه** (چاپ یغمایی، ۳۷/۴۴۰) از بانگ گرشاسپ، مرده از گور می‌جهد (گویا به گمان این که رستاخیز است و در صور اسرافیل دمیده‌اند):

اگر بر زمین برزنم بانگ تیز جهد مرده از گور بی‌رستخیز

و یا مثلاً در شاهنامه دربارهٔ نعرهٔ رستم بر سر دیوان مازندران آمده است (شاهنامه، چاپ مسکو، ۵۲۱/۱۰۴/۲):

یکی نعره زد در میان گروه تو گفتی بدرید دریا و کوه

و یا گیو در جنگ گروهی زره (۱۸۵۷/۱۹۲/۵):

به بالا برآمد درفشی به دست به نعره همی کوه را کرد پست

در جایی غرش ابر به نعرهٔ رستم مانند شده است (۱۶/۲۱۷/۶):

چو آواز رستم، شب تیره ابر

بدرزد دل و گوش غزان هزبر

تأثیر روانی بانگ زدن بر سر حریف مانند لاف زدن و رجز خوانی و مفاخره در برابر همنبرد، برای تهی کردن دل هم‌اوردست از یک سو و تقویت دل خویشتن از سوی دیگر (۵۸۹/۱۶۵/۲ به جلو):

به الکوس برزد یکی بانگ تند کجا دست شد سست و شمشیر کند

چو الکوس آوای رستم شنید دلش گفتی از پوست آمد پدید

از این رو بانگ زدن و نعره کشیدن در واقع نوعی سلاح است در دست پهلوان، و پهلوانان خود این سلاح را با آگاهی به کار می‌برند، چنان که سام دربارهٔ نعره‌ای که بر سر اژدها می‌زند می‌گوید (۱۰۳۵/۲۰۳/۱):

بر او برزدم بانگ بر سان شیر چنان چون بود کار مرد دلیر

معروف است که پارت‌ها با هلله و ویله رومیان را به وحشت می‌انداخته‌اند. گزنفون نیز در شرح جنگ کورش بزرگ با لیدی به لاف زدن کورش پیش از شروع جنگ و خواندن سرود جنگ و هلله کشیدن ایرانیان در جنگ اشاره کرده است (Cyrupadie VII,I). اصطلاحات «دار و گیر»، «گیر و دار»، «دهاده»، «ده و دار» و دیگر و دیگر که در شاهنامه فراوان آمده است، چیزی جز همان ویله کردن در جنگ نیست که هدف آن هراس انداختن در دل دشمن است.

۸- نام این سلاح Tāthbēim است.

۹- سنجیده شود با روایت رستم و سهراب که آمده است نیروی رستم به اندازه‌ای بود که هنگام رفتن پای او حتی در سنگ فرو می‌رفت (شاهنامه ۲/۲۵۵):

شنیدم که رستم از آغاز کار
چنان یافت نیرو ز پروردگار
که گر سنگ را او به سر بر شدی
همی هر دو پایش بدو در شدی

از این بابت رستم سخت در عذاب بود و از پروردگار آرزو کرد که اندکی از نیروی او را بکاهد و از پس آن که سهراب او را در کشتی به زیر افکند و رستم به نیرنگ جان خود را نجات داد، از پروردگار آن نیروی کاسته را دوباره خواست. فردوسی این روایت را که در اصالت آن هیچ جای گمانی نیست نسروده است، بلکه دیگران سروده و به برخی از دستنویس‌های شاهنامه افزوده‌اند.

۱۰- روایت ایرلندی دارای نگارش‌ها و دستنویس‌های فراوان است که با هم اختلاف دارند. آنچه در بالا نقل شد کهن‌ترین صورت این روایت است. متن اصلی با ترجمه انگلیسی:

Meyer, k.: The Death of Conla, Eriu 1/1904, P.113-121.

درباره جزئیات دیگر مربوط به این حماسه نگاه کنید به:

Thurneysen, R.: Die irische Helden-und Königssage, Halle 1921.

۱۱- Byline, به معنی واقعه.

۱۲- درباره گوسان‌ها، ن. ک.: به مقاله نگارنده در: سیمرغ ۵، رویه ۳-۲۷.

۱۳- از آن میان M.A. Potter

۱۴- از آن میان H. Rosenfeld

۱۵- از آن میان B. Busse

۱۶- بیشتر مآخذی را که در این بخش به آنها اشاره شد نگارنده پیش از این معرفی کرده است، ن. ک.: به سیمرغ ۵، رویه ۷۰-۷۴، به ویژه شماره‌های ۱ و ۱۸ و ۲۵ و ۲۶. مآخذ دیگر:

Potter, M.A.: Sohrab and Rustam, London 1902; Rank, O. Der Mythos von der Geburt, des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung, Leipzig/Wien 1909. (Nendeln/Liechtenstein 1970).

(افسانه زاد پهلوان - گزارد اسطوره از دیدگاه روانشناسی)

Rank, O.: Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage. Grundzüge einer psychologie des Dichterischen Schaffens, Leipzig/Wien 1926 (Darmstadt 1974).

(موضوع عشق نامشروع در ادبیات و افسانه - اساس روانشناسی در آفرینشهای ادبی)

Scherb, H.: Das Motiv vom starken Knaben in den Märchen der Weltliteratur, Stuttgart 1930.

(موضوع کودک نیرومند در افسانه‌های ادبیات جهان)

Bowra, C.M.: Heroic Poetry, New York 1966.

(درباره این اثر، ن.ک.: به سیمرغ ۵، ر ۲۲، پ ۴۰)

Schirmunski, V.: Vergleichende Epenforschung, Berlin 1961.

(ترجمه از روسی به آلمانی)

Hansen, K.H.: Das iranische Königsbuch, Wiesbaden 1955, S. 97-217.

Busse, B.: Sagengeschichtliches zum Hildebrandlied. PBr Beiträge 16/1901, S. 1-92.

۱۷- به زبان سغدی دو قطعه ناتمام درباره جنگ رستم با دیوان مانده است که به کرده‌های رستم

در هفت‌خان مانده‌اند. ن.ک.: به: Benveniste, TSP, P. 134-136

۱۸- شهرمدان بن ابی‌الخیر در کتاب نزهت‌نامه علانی تألیف در پایان سده پنجم هجری، نقل

کوتاهی از داستان رستم و سهراب دارد که چون با شاهنامه فردوسی تفاوت اندک دارد، می‌توان گمان

برد که چشمه او شاهنامه فردوسی نبوده است. ن.ک.: به: سیمرغ ۲، رویه ۲۴. درباره تأثیر داستان

رستم و سهراب فردوسی در مقامات بدیع‌الزمان همدانی، ن.ک.: به گفتار صلاح‌الصاوی، در: مجله

دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران ۹۹-۱۰۰/۱۳۵۸، رویه ۱۴۹-۱۵۵.

۱۹- هسته این روایت مانند دست به روایت بخش فریدون جهان را میان سه پسر خود، و بخشیدن

ایران را به پسر کوچک خود ایرج به این خاطر که او قبلاً هنگام اژدها ساختن فریدون از خویشتن به

منظور آزمایش پسران خود، تنها کسی بود که از اژدها نهراسیده بود. در روایت اسکوتی نیز یک روز از

آسمان چند شیء زرین: یک خیش، یک یوغ، یک تبر و یک کاسه به زمین اسکوت‌ها می‌افتد. نخست

دو پسر اول تارگیتاوس (Targitaos) - اسکوت‌ها نژاد خود را به این شخص می‌رسانیدند و معتقد

بودند که پدر او زیوس (Zeus) و مادرش دختر رودخانه بود - برای آوردن اشیاء می‌روند، ولی چون

طلای اشیاء بدل به آتش می‌گردد، هراسیده و دست خالی بازمی‌گردند. تا آن که پسر کوچک می‌رود و

آن اشیاء را به خانه می‌آورد. پس از این واقعه، دو پسران به سود برادر کوچک از پادشاهی چشم

می‌پوشند. اشیایی که یاد شد نماد طبقات اجتماعی‌اند: خیش و یوغ نماد طبقه کشاورزان، تبر که

منظور از آن باید تبر پرتاب باشد نماد طبقه جنگیان، و کاسه نماد طبقه دست‌ورزان. هنر اسکوتی و به

ویژه صنعت سرامیک آنها با موضوعات حیواناتی چون گوزن، بز کوهی، اسب، یوز، پرنده، ماهی و غیره در همان عصر شهرت داشته است. هنر اسکوتی در اروپا بر هنر سلت‌ها و گوت‌ها نفوذ گذاشته است. در سال ۱۸۸۲ در آلمان، در دهی به نام Vetersfelde در نزدیکی براندنبورگ، اشیاء اسکوتی از جمله یک شمشیر با نیام آن پیدا شد که تاریخ آنها را پیرامون ۵۰۰ پیش از میلاد می‌دانند.

۲۰- هنگامی که تهمینه نیم‌شب به خوابگاه رستم می‌رود، دربارهٔ خود به رستم می‌گوید: «به رشک هزبر و پلنگان منم». پیش از آن هنگامی که رستم به شهر سمنگان نزدیک می‌گردد و پدر تهمینه شاه سمنگان به پیشباز او می‌رود، در بسیاری از دستنویس‌ها آمده است: «خبر زو به شیر و پلنگان رسید». اگر میان این دو «لت» ارتباطی باشد - که آشکارا چنین است (ن.ک.: به مقاله نگارنده در: آینده ۷-۸/۱۳۵۹، ۴۹۸-۵۰۰) - پس شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که آن کس هم که به پذیره رستم می‌رود، در اصل همان تهمینه بوده است و نه پدر او، سپس تر که موضوع پدر تهمینه را وارد داستان کرده‌اند، خودبه‌خود این مطلب را زده‌اند، ولی باز عبارتی از آن باقی مانده و در نتیجه مفهوم خود را از دست داده است. توجه شود که در روایت ایرلندی نیز چنان که پیش از این دیدیم حکومت در دست زن است و در روایت ماندایی نیز چنان که در بخش دیگر خواهد آمد، آن که نخستین بار با رستم روبرو می‌گردد، و به او قول می‌دهد که اسبش را یافته و به او بدهد یک زن است.

۲۱- با وجود این باید گفت که در شاهنامه صحنهٔ موبد خواندن رستم در نیم‌شب مشکوک است. چون این بیتها در میان دستنویس‌های کهن و معتبر تنها در دستنویس لندن مورخ ۶۷۵ در متن، و در دستنویس فلورانس مورخ ۶۱۴ در کناره آمده است، ولی دستنویس‌های قاهره مورخ ۷۴۱ و برلین مورخ ۸۹۴ و چند دستنویس معتبر دیگر این بیتها را ندارند و گویا دستنویس اساس ترجمهٔ بنداری نیز این بیتها را نداشته است. ولی در هر حال، در شاهنامه بدون این بیتها نیز سخن از همخوابگی نامشروع نیست. بلکه گفته است که رستم با تهمینه «پیمان آراست»، که در اینجا به همان معنی عقد بستن است.

۲۲- چکیدهٔ مطالبی را که در اینجا دربارهٔ تهمینه و منیژه و پری گفته شد، پیش از این در رسالهٔ خود به زبان آلمانی دربارهٔ زنان شاهنامه آورده‌ام:

Die Frauen im Schahname, Freiburg 1971.

دربارهٔ پری، ن.ک.: همچنین به مقالهٔ آقای بهمن سرکاراتی در نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۱۳۵۰.

۲۳- در زمان ساسانیان این وظیفه را اعراب عهده‌دار شده‌اند که در واقع جای سکاها دورهٔ مادها و هخامنشیان را می‌گیرند. ن.ک.: به سرگذشت بهرام گور و منذر در شاهنامه.

۲۴- سرمت‌ها اقوام ایرانی بودند، احتمالاً مانند اسکوت‌ها شاخه‌ای از سکاها، ساکن کناره شمالی دریای سیاه در خاور رود دُن تا سده سوم میلادی.

۲۵- ایرلندی شاخه‌ای از زبان سلتی است و ایرلندی‌ها از نژاد سلت‌ها هستند. سلت‌ها نخست در جنوب و جنوب باختر آلمان سکنی داشتند. سپس در پیرامون آغاز سده یکم میلادی به وسیله ژرمن‌ها از این ناحیه رانده شدند و از راه فرانسه به جزیره بریتانیا رفتند تا در سده پنجم توسط انگلو ساکسون‌ها به نواحی والس و ایرلند و اسکاتلند عقب رانده شدند. دوره هنر سلتی مشهور به لاتنه که در آن نفوذ هنر اسکوتی مشهودست میان ۴۰۰ پیش از میلاد تا آغاز سده یکم میلادی است.

۲۶- یکی از روایات کردی رستم و سهراب نسخه‌ای است در کتابخانه دولتی برلین که علاوه بر این داستان شامل داستان هفت‌خان مازندران و شیرین و فرهاد و جنگ‌نامه شهزاده علی میرزا با کهیار پاشا نیز هست که گویا اثر شاعری است به نام میرزا کردی. ن. ک.: به فهرست دستنویس‌های خطی فارسی در برلین، تنظیم W. Pertsch، برلین ۱۸۸۸، شماره ۹۹۴. چند شماره بعدی نیز شامل منظومه‌های کردی است که زبان آن به فارسی خیلی نزدیک است. رستم و سهراب آن با این بیت آغاز می‌گردد:

به نام بیچون بینای لامکان نگارنده نقش زمین و زمان

۲۷- سوانتی یا چنان که روس‌ها می‌گویند چانی یک گویش قفقازی است که در دو دره در جنوب البرز در گرجستان پیرامون ۲۳ هزار تن گوینده دارد.

۲۸- درباره این روایات ن. ک.: به کتاب A. Van der Lee

۲۹- مآخذ این روایات را نیز من قبلاً معرفی کرده‌ام. ن. ک.: به سیمرغ ۵، شماره ۳۷ و ۳۸ و ۵۱.
 ۳۰- Serhab سهراب، قلب سهراب است. در برخی روایات قفقازی زوراب گفته‌اند که آن هم تلفظ سهراب در این گویشهاست. در برخی دستنویس‌های نزهت‌نامه علائی تألیف پایان سده پنجم هجری و در برخی از دستنویس‌های شاهنامه و نیز همچنین در برخی از کتب دیگر نام پسر رستم سرخاب نوشته شده است. ولی تا آنجا که از دستنویس‌های کهن شاهنامه برمی‌آید فردوسی صورت سهراب را به کار برده است. به علاوه مجمل‌التواریخ تألیف ۵۲۰ هجری که به شاهنامه زیاد توجه داشته است نیز سهراب نوشته است (ر ۴۶). صورت سهراب کهن تر از صورت سرخاب است. چون صورت سرخاب پس از قلب سهر یا سخر به سرخ به وجود آمده است. در کهنگی صورت سهراب یکی نیز این که این نام در عنوان دو رساله از مانی به کار رفته بوده است (ن. ک.: به الفهرست ابن ندیم، چاپ فلوگل، ر ۳۳۷). همچنین ابن خردادبه (در گذشته در پیرامون سال ۳۰۰ هجری) در المسالک والممالک (چاپ دخویه، ر ۴۱) از سهراب جزو پادشاهان ترک نام برده است. معنی این نام «دارنده پرتو سرخ» است. و نیز ن. ک.: به نامنامه یوستی، زیر سهراب.

۳۱- بر طبق گزارش هرودوت (کتاب چهارم، بخش ۷۳) در میان اسکوت‌ها رسم است که

خویشاوندان نزدیک مُرده، جسد او را روی ازابه‌ای می‌گذارند و آن را چهل روز در میان دوستان مرده می‌گردانند و سپس به خاک می‌سپارند. همچنین آنچه هرودوت دربارهٔ آیین سوگواری اسکوت‌ها همچون روی شخودن و موی بریدن و جز آن نقل کرده است (کتاب چهارم، بخش ۷۱-۷۳) با بسیاری از مطالب روایت زاری تهمینه بر مرگ سهراب (شاهنامه ۲/۲۵۸/۲/قطعه ۷) می‌خواند. ولی فردوسی این روایت را که در اصالت آن جای گمانی نیست، نسروده است، بلکه افزودهٔ دیگران بر شاهنامه است.

۳۲- دربارهٔ نژاد دریایی اسب پهلوان ن.ک.: به مقالهٔ فرامرزنانه، در: ایران‌نامه ۱، رویهٔ ۲۵ و نیز ن.ک.: به تألیف Drower، رویهٔ ۳۰۳.

۳۳- در شاهنامه نیز رخش زبان و احساسات رستم را می‌فهمد، مثلاً در خان سوم در منزل اژدها (۲/۳۴۵/۹۴/۲) به جلو). همچنین بهزاد زبان و احساسات سیاوش (۳/۱۴۳/۳/۲۲۰۵ به جلو) و کیخسرو (۳/۳۱۸۷/۲۰۹/۳) به جلو) را می‌فهمد. در حماسه‌های ملل دیگر نیز وصف اسبان زبان فهم و حتی سخنگو و مشاور زیاد آمده است. در این باره، ن.ک.: به تألیف Bowra، ۱۵۷ به جلو.

۳۴- به نشان بزرگی مقام مهمان جای خواب او را جدا از دیگران می‌اندازند.

۳۵- چنان که می‌بینیم در روایت ماندایی نیز نخست دخترست که قول یافتن رخش را می‌دهد، و سپس همچنان که خواهد آمد سرانجام اوست که رخش را به رستم پس می‌دهد و معلوم می‌شود که در همهٔ این مدت رخش در نزد او بوده است. یعنی روایت ماندایی در این مورد به روایت اسکوتی نزدیکتر است. جای شکی نیست که در اصل روایت رستم و سهراب نیز در موضوع ربودن و یافتن رخش، تهمینه بیش از آنچه اکنون هست، دست داشته است (ن.ک.: به پ ۲۰).

۳۶- در داستان رستم و سهراب شاهنامه نیز تهمینه برای فرزند خویش عظمت «کیوان و هور» را آرزو می‌کند (۲/۸۴/۱۷۵/۲):

مگر چون تو (رستم) باشد به مردی و زور سپهرش دهد بهر کیوان و هور

۳۷- گوینده در پاسخ مؤلف که به او می‌گوید در شاهنامه پسر رستم سهراب نام دارد، می‌گوید که ایرانیان این داستان را گونهٔ دیگری نقل می‌کنند و ماگونهٔ دیگری. ولی صورت درست آن است که ما نقل می‌کنیم. به علاوه سهراب نام پسر دیگر رستم بوده است، چون رستم چندین پسر داشته است.

ولی در روایت اول ماندایی دیدیم که در آنجا نام پسر رستم سهراب بود و نه یزد.

۳۸- در شاهنامه نیز چادر رستم سبزرنگ است (۲/۲۳۱/۲ و ۵۵۸ و ۵۹۵).

۳۹- در روایت ماندایی، شاه ایران نقش افراسیاب و کاووس هر دو را دارد.

۴۰- Shamish = شمس

۴۱- در قصه‌های ماندایی سیمرغ دارای نقش مهمی است.

۴۲- گویا همان نام ماه سوم بهار در تقویم سریانی - عراقی است. در زبان عامیانه ایران، باد سحرگاهی را ایاز می‌گویند.

۴۳- در شاهنامه موبد به دستور سیمرغ مرهمی را که از کوبیدن گیاهی مخصوص و آمیختن آن با شیر و مشک و خشک کردن آن در سایه درست کرده است بر خستگی رودابه می‌گذارد و پر سیمرغ را بر آن می‌مالد (۱۴۹۶/۲۳۸/۲ به جلو) و خستگی رستم و رخس را با مالیدن پر به شیر آلوده سیمرغ درمان می‌کند (۱۲۶۸/۲۹۶/۶). ولی پر سیمرغ به تنهایی نیز درمان‌بخش است (۱۲۶۶/۲۹۶/۶).

۴۴- واژه Locust هم به معنی اقاکیاست و هم به معنی ملخ.

۴۵- مؤلف این زندگی یک ساله در بیابان و تغذیه از ریشه گیاهان را بادافره و یا آزمایش رستم می‌داند و آن را با زندگی مسیح و یوهان در بیابان مقایسه کرده است.

۴۶- گویا دشنه را در ساق موزه خود پنهان کرده بوده است. سنجیده شود با روایت سوانتی. از قرار، هنگام کشتی گرفتن همیشه استفاده از دشنه جایز نبوده است. مثلاً ن. ک. به نبرد رستم با پولادوند در شاهنامه (۱۲۷۷/۲۹۲/۴ به جلو).

۴۷- گویا قرار بوده که پدر به عنوان مجازات خود یک سال تمام در خانه‌ای در زیر زمین بر سر نعش جوان خم گردد تا خداوند بر او ببخشد و پسر او را دوباره زنده کند. ولی چون پدر لحظه‌ای پشی از سرآمدن زمان مقرر بلند می‌شود، جوان برای همیشه چشم از جهان می‌پوشد. روایت سوانتی و روایت اول ماندایی نیز صحنه‌ای مشابه دارند. آیا این که در شاهنامه پس از مرگ سهراب می‌گوید: «یکی دخمه کردش ز سم ستور»، منظور از «سم» در اینجا نیز همان خانه‌های زیرزمینی است که فرهنگها معنی کرده‌اند و نه ناخن چارپایان؟ نگارنده معنی دوم را پیشنهاد کرده است (نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، ۱۳۵۷، ر ۴۶۲-۴۷۰). ولی گویا با توجه به روایت آسی، معنی اول نیز محتمل است. در هر حال فردوسی واژه سم را در شاهنامه به معنی خانه‌های کنده در زیر زمین باز هم به کار برده است (۱۰۳۳/۳۶۴/۷) و همان بیت را اسدی در لغت فرس در گواه همین معنی آورده است.

۴۸- Gurgèn = گرگین

۴۹- Givi = گیو

۵۰- Bejan = بیژن

۵۱- Afrosuap = افراسیاب

۵۲- در این روایت، رستم برخلاف روایات دیگر از همان آغاز دارای نقش منفی و حتی برخلاف روایت پیشین مردی زن‌باره است. ولی درست به همین دلیل این روایت در شناخت چگونگی تطور روایات گواهی ارزنده است. چون نشان می‌دهد که ممکن است پهلوانی با خوی و منش نیکو، در میان مردمی دیگر به مردی شریر و رذل تغییر خصلت دهد.

۵۳-مانندگی دارد به نبرد سهراب و گردآفرید.

۵۴- در این روایت، پیرمرد نقش دیوان یا زن جادو یا افراسیاب را در روایات دیگر دارد.

۵۵- البته عنصر دیو در داستان کهن تر از عرب است.

شاهنامه و موضوع نخستین انسان

یکی از موضوعهای چشمگیر در جهان‌بینی ایرانی موضوع نخستین انسان و نخستین شاه است که شناخته‌ترین مثالهای آن گیومرث و جمشیداند.

در شاهنامه برخلاف متون زردشتی و روایاتی که مستقیم و غیر مستقیم به این متون برمی‌گردند، گیومرث نخستین شاه است و نه نخستین انسان. تنها نقطه مشترک میان گیومرث شاهنامه و گیومرث روایات زردشتی در توافق بر سر عدد سی است که بر طبق روایات زردشتی (بندهشن، بخش ششم) مدت زندگانی گیومرث و بر طبق شاهنامه (چاپ مسکو ۱۲/۲۹/۱) مدت پادشاهی اوست.

بر طبق بندهشن، گیومرث قربانی پیروزی موقتی اهریمن بر جهان نور می‌گردد و مرگ گیومرث در واقع آفرینش زندگی است. گیومرث روایات زردشتی هسته زندگی است که آن را در آسمان پرورده و به زمین آورده‌اند. ولی تا زمانی که گیومرث زنده است هسته‌ای نابارورست. هسته‌ای است بر صخره‌ای. هستی او به منزله پوششی که هسته را پوشانده، نمی‌گذارد تا آن منبع نیرو و مایع هستی که در دل هسته است به بیرون جریان یابد. ولی مرگ او به منزله شکافتن پوشش هسته در شکم خاک و روان شدن ماده هستی‌زا به بیرون است. آنچه در این جهان‌بینی ایرانی نگاه، گیرست این که مزدا خود آفرینش خود را نمی‌شکند، بلکه این کار را به دست اهریمن می‌اندازد تا اهریمن - این نیروی کور و خرد منحرف - مغرور از پیروزی موقتی خود با دست خویش به تکثیر دشمن خود پردازد.

در شاهنامه، تا آنجا که من دیده‌ام، به گیومرث به عنوان نخستین انسان تنها یک‌بار اشاره

رفته است و آن هم نه در سرگذشت گیومرث، بلکه در پادشاهی خسرو پرویز، آنجا که در ستایش پروردگار می‌گوید:

چو از خاک مر جانور بنده کرد
نخستین گیومرث را زنده کرد

۱۱۸۰/۷۹/۹

از این یک مورد که بگذریم، در شاهنامه گیومرث همه‌جا نخستین شاه است و نه نخستین انسان. از این رو سرگذشت گیومرث در شاهنامه سرگذشت آغاز جامعه است و نه آغاز زندگی، و نیروهای مجرد نیک و بد اوستایی در شاهنامه، به صورت دوست و دشمن، شاه دادگر و شاه پیدادگر، شکل یافته‌اند. در شاهنامه، اهریمن دیگر آن روح خبیث مجرد نیست که بر جهان روشنایی حمله‌ور می‌گشت. بلکه او در شمار «مردم بد» [۱] است که بر علیه مردمان نیک سلیح به دست می‌گیرد و وارد کارزار می‌گردد. نبردی که بر طبق افسانه آفرینش اوستایی میان اهریمن و گیومرث درمی‌گیرد، در شاهنامه به عهده پسران آنها واگذار شده است: پسر اهریمن به نام خزوران در میدان کارزار، سیامک پسر گیومرث را می‌کشد. به همان‌گونه که در بندهشن مرگ گیومرث مرحله گذر از یک زندگی سترون به یک هستی بارورست، در شاهنامه نیز با مرگ سیامک و آغاز پادشاهی هوشنگ، جامعه از مرحله ساده‌گردهمایی آدمیان گام به مرحله مدنیت می‌گذارد.

گروهی از پژوهندگان گمان کرده‌اند که تفاوت بزرگی که میان گیومرث شاهنامه با گیومرث زردشتی هست، یک پدیده متأخر و مربوط به دوره اسلامی ایران است، و حتی کسانی گیومرث شاهنامه را پرداخته خود فردوسی و یا مأخذ او دانسته‌اند. اتفاقاً دو بیت از سه بیتی که از شاهنامه مسعودی مروزی باقی مانده است، گمان اخیر را بکلی باطل می‌کند. چون بر طبق این دو بیت، گیومرث نخستین پادشاه است که مدت سی سال فرمانروایی کرده است [۲]. بنابراین در مأخذی که مسعودی مروزی در پایان سده سوم یا آغاز سده چهار هجری از آن برای نظم شاهنامه خود بهره‌مند گردیده بود نیز مانند مأخذ فردوسی، گیومرث نخستین شاه بود و نه نخستین انسان. همچنین این عقیده که ابن‌مقفع برای رعایت احساسات مذهبی خلفای عباسی افسانه آفرینش زردشتی را از خداینامه زده و گیومرث را به نخستین شاه تبدیل کرده بوده است، خیالبافی است و حقیقت واقع این است که این اختلاف و اختلافات بسیار دیگر در همان دستنویس‌های خداینامه وجود داشته است. در این باره نگارنده در جای دیگر به تفصیل شرح

داده است و از این رو باز گفت جزئیات آن را در اینجا لازم نمی‌داند [۳]. آنچه در این گفتار مورد گفتگوی ماست این است که آیا از عقیده زردشتی راجع به نخستین انسان اصلاً چیزی در شاهنامه باقی مانده است یا نه؟

تاکنون در جستجوی ردی از عقیده نخستین انسان در شاهنامه و بیرون از آن، نگاهها بیشتر به سوی گیومرث و تا اندازه‌ای به سوی جمشید بوده است که هر دو در شاهنامه فقط شاه هستند، یکی نخستین و دیگری چهارمین. ولی در میان اشخاص شاهنامه یک نفر هست که اگرچه در بیرون از این کتاب از او به عنوان نخستین انسان نام برده نشده است، اما در شاهنامه نشانهای آشکاری از تندیس نخستین انسان در او دیده می‌شود و او سیاوش است: در داستان سیاوش وقتی سودابه به شاهزاده جوان و زیبا دل می‌بازد و راز خود را بر او می‌گشاید، از جمله به او می‌گوید:

نگویی مرا تا مراد تو چیست که بر چهر تو فرّ چهر پرست

۲۶۴/۲۱/۳

واژه «مراد» در بیت بالا از جمله واژه‌های الحاقی عربی در شاهنامه است. بر طبق فرهنگ ولف این واژه جمعاً پنج بار در شاهنامه به کار رفته است، ولی هر پنج بار الحاقی و در دو مورد آن حتی همه بیت الحاقی است. در بیت بالا واژه «مراد» چنان که برخی از دستنویس‌ها چون دستنویس فلورانس مورخ ۶۱۴ و دستنویس لنینگراد مورخ ۷۳۳ و دستنویس دیگر لنینگراد مورخ ۸۴۹ و دستنویس برلین مورخ ۸۹۴ و چند دستنویس دیگر نشان می‌دهند، گشته واژه «نژاد» است. برخی از کاتبان بی‌توجه به لت دوم این بیت و بی‌توجه به آنچه سپس تر سیاوش در پاسخ سودابه می‌گوید، پنداشته‌اند که چون نژاد سیاوش معلوم است، پس این پرسش سودابه بی‌معنی است و «نژاد» را به «مراد» گردانیده‌اند و یا آن را از نخست سهواً «مراد» خوانده‌اند و در هر حال نه تنها پیوند میان دو مصراع را بکلی بریده‌اند، بلکه در اثر بی‌دقتی مصححان چاپ مسکو (همچنین است در چاپهای مول ۱۲ د / ۲۹۳ و بروخیم ۳/ ۵۳۹/۲۹۳) یکی از عقاید مهم درباره سیاوش به خاطر گردیدن همین واژه از میان رفته است. سیاوش سپس تر در پاسخ سودابه چنین می‌گوید:

و دیگر که پرسیدی از چهر من بیامیخت با جان تو مهر من

مرا آفریننده از فرّ خویش چنان آفرید ای نگارین ز پیش
 تو این راز مگشای و با کس مگوی مرا جز نهفتن همان، نیست روی

۲۹۷/۲۳/۳ به جلو

بر طبق این بیتها، سیاوش سبب زیبایی خارق‌العاده خود را در این می‌داند که خداوند او را از فرّ خود آفریده است [۴] و این مطلب مهمی است که تاکنون بدان توجه نشده است. فرّ در اینجا جز آن فرّ شاهی است که به همه شاهان ایران نسبت می‌دادند و در شاهان کیانی نشانه‌اش خال سیاهی بر روی بازو بود [۵]. چون فرّ شاهی نشانه سزاواری شاه بود که اگر خداوند از شاهی باز می‌گرفت سقوط می‌کرد، ولی با زیبایی آنان ارتباط نداشت و هیچ شاهی هم به خاطر فرّ شاهی خود از زیبایی خارق‌العاده برخوردار نبود. به سخن دیگر، سیاوش خود را مانند گیومرث و جمشید دارای فرّ خدایی می‌داند و به همین مناسبت است که سیاوش در حضور سودابه این مطلب را «راز» می‌شمارد، در حالی که موضوع نژاد سیاوش را تا آنجا که مربوط به فرّ شاهی او و نسب او از کیکاوس است، نمی‌توان راز شمرد. پس سیاوش دارای نژاد یا فرّ خدایی است. در همین داستان بیتی دیگر هست که باز این مطلب را تأیید می‌کند. سیاوش درباره خود به پیران می‌گوید:

من آگاهی از فرّ یزدان دهم هم از راز چرخ بلند آگهم

۱۶۷۶/۱۰۹/۳

در عقاید دینی ایرانی، گیومرث و جمشید نیز که مانند سیاوش از فرّ ایزدی بهره‌مندند، همچنین مانند سیاوش دارای یک چنین زیبایی خارق‌العاده‌ای هستند. مثلاً درباره زیبایی گیومرث آمده است که خداوند او را چنان زیبا آفریده بود که چشم هر جنبنده‌ای که بدو می‌افتاد بیهوش می‌گشت [۶]. و همچنین در یسنای نهم و وندیداد (بخش دوم) جمشید که دارای چشمانی چون خورشید است همه جا «جمشید زیبا» نامیده شده است.

گذشته از فرّ خدایی و زیبایی خارق‌العاده و آگاهی از راز چرخ (یعنی شناخت رویدادهای آینده و داشتن دانش قوی بشری)، میان سیاوش با جمشید و گیومرث چند وجه اشتراک دیگر نیز هست:

همان‌گونه که بر طبق اوستا، جمشید بیماری و پیری و مرگ را از مردمان دور نمود، در

سیاوش گرد، شهری که سیاوش ساخت، نیز بیماری وجود نداشت:

نه گرماش گرم و نه سرماش سرد
همه جای شادی و آرام و خورد
نبینی بدان شهر بیمار کس
یکی بوستان بهشت است و بس

۱۶۳۹/۱۰۶/۳ به جلد

مانند کردن «سیاوش گرد» و «کنگ دژ» به بهشت در واقع در اصل نه تنها به خاطر زیبایی این شهرها، بلکه بیشتر به این سبب بوده که معتقد بوده‌اند که در این شهرها مانند بهشت بیماری و پیری و مرگ نیست و باید پژوهید که آیا همین صفات را به وَرَ (vara)، یعنی خانه‌های زیرزمینی جمشید هم نسبت می‌داده‌اند؟

میان سیاوش و گیومرث سه وجه مشترک دیگر نیز می‌بینیم: یکی این که پیش از یورش مرگ، هر دو به خوابی سنگین فرو می‌روند. در مورد گیومرث در بندهشن (بخش چهارم) آمده است که هنگام مرگ او که رسید خداوند او را به اندازه خواندن یک بند شعر به خواب فرو برد و چون گیومرث چشم گشود جهان مادّی را به تاریکی شب یافت و از زمین جز سر سوزنی از حمله جانوران زیانکار خالی نمانده بود. سیاوش نیز در شبی که بامدادش افراسیاب با سپاهش به خواست کشتن او می‌تازد، در رؤیایی هراسناک همه رویدادهای آینده را به چشم می‌بیند. دوم این که همان‌گونه که گیومرث در برابر یورش اهریمن خود را بی‌دفاع تسلیم می‌کند، سیاوش نیز از ایرانیان می‌خواهد که دست از پایداری بردارند و او خود بی‌کوچکترین دفاعی تسلیم می‌گردد و سر او را از تن جدا می‌کنند.

سوم این که همان‌گونه که با مردن گیومرث قطره‌ای منی از پشت او در شکم خاک می‌رود و از آن گیاهی می‌روید و زندگی آغاز می‌گردد، پس از مرگ سیاوش نیز از جایی که خون او بر زمین ریخته است، گیاهی می‌روید که خاصیت درمان بخشی دارد.

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که سیاوش با جمشید و گیومرث چند وجه مشترک مهم دارد که نشان می‌دهند که در روایات ایرانی سیاوش نیز در شمار نخستین انسان بوده، ولی با گشت اسطوره به حماسه بسیاری از خطوط اصلی آن محو گردیده است. ضمناً می‌بینیم که گزاردها و حماسه‌های ملی به کمک دیگر روایات ملی، هم میسر است و هم منطقی و ما الزامی نداریم که ریشه روایات ملی خود را دائماً در روایات بابلی و یونانی و جز آن جستجو کنیم، کاری که متأسفانه در این سالهای اخیر به دست تنی چند از پژوهندگان ایرانی چه در زمینه اسطوره و چه در زمینه ادبیات انجام گرفته است.

یادداشت‌ها

- ۱- تو مر دیو را مردم بد شمار ۴/۳۱۰/۱۴۰.
- ۲- نخستین گیومرث آمد به شاهی... چو سی سالی به گیتی پادشا بود...
- ۳- ن.ک.: به دانشنامه ایران و اسلام، ذیل: ابوعلی بلخی.
- ۴- این مطلب ما را به یاد عقاید متصوفه در مورد تجلی حسن خداوند در آدم می‌اندازد. در روایات مربوط به آدم نیز همان زیبایی و فضلی که به گیومرث و جمشید و سیاوش نسبت داده‌اند هست.
- ۵- ن.ک.: به شاهنامه ۳/۲۰۷/۳۱۵۰-۳۱۵۶.
- ۶- ن.ک.: به دانشنامه ایران و اسلام، ذیل: ابوعلی بلخی.

پاسداران دژ پترا

به روایت: پروکوپئوس

گفته‌اند که حماسه از چهار اصل ریشه می‌گیرد: تاریخ، زندگی فردی، تخیل محض و روایات جاری شفاهی و کتبی شامل قصه و اسطوره از هرگونه. واقعه تاریخی حماسه‌زا، گاه در حماسه زمان و مکان و اشخاص اصلی خود را حفظ می‌کند و گاه بر زمان و مکان و اشخاص دیگری منتقل می‌گردد. در کالبد حماسه، گاه شدت عملیات واقعه تاریخی، چنان که ویژه حماسه است، سخت غلوآمیز است. ولی گاه شدت واقعی و تاریخی این عملیات خود به اندازه‌ای است که حماسه جز آن که جامه حماسی بر آن بپوشاند کار دیگری نمی‌کند. واقعه تاریخی زیر از این گونه اخیرست:

خسرو اول پس از گرفتن شهری به نام پترا^۱ در کرانه دریای سیاه، واقع در ۱۵ تا ۲۰ کیلومتری شمال باطوم امروزی، تنی چند از ایرانیان را به پاسداری شهر می‌گمارد و خود بازمی‌گردد. وظیفه این مردان این است که دور از ایران، بر در خانه دشمن از پایگاهی دفاع کنند. برای نگهبانان شهر راه پیروزی بر دشمن که به زودی با سپاه بزرگ خود شهر را محاصره می‌کند، از همان آغاز بسته است. دو راه بر آنان گشوده است: یا شهر را به دشمن سپارند و تابعیت دولت روم را بپذیرند. و یا تا واپسین دم پایداری کنند، به این امید که شاید در بازپسین لحظه کمکی برسد، وگرنه تا آخرین نفر جان سپارند. یک بار در بازپسین لحظه کمک می‌رسد. بار دوم تا آخرین نفر جان می‌سپارند.

با آن که گشت رویدادها از سنگر رومیان دیده و گزارش شده است، و ما از جزئیات آنچه در درون شهر می‌گذرد بی‌اطلاعیم، ولی بر خواننده آشکارست که منبع عمل در دل این جبهه است و هرچه در پشت دیوار شهر در سپاه رومیان می‌گذرد بازتاب و واکنش است. در پایان هر نبرد، خواننده فرصت می‌یابد که نگاهی به درون شهر اندازد و اکنون با آن که آن منبع عمل پس از صرف آخرین نیروی تلاش خود بکلی متلاشی شده است، به درستی نظر خود پی می‌برد.

گزارشگری که جزئیات این واقعه را حفظ کرده است، مورخ بیزانسی پروکوپوس^۱ است که میان ۴۹۰ و ۵۰۷ میلادی در شهر بندری قیصریه در فلسطین دیده به جهان گشود و در پیرامون ۵۶۰ درگذشت. پدر و مادر او گویا از مردم سوریه بودند، ولی خود را متعلق به فرهنگ یونانی می‌دانستند. پروکوب گذشته از زبان یونانی که زبان مادری او بود و کتابهای خود را به همین زبان نوشته، زبانهای لاتین و سریانی را نیز می‌دانست و از زبانهای گوتی، اسلاوی، فارسی میانه و ارمنی هم چیزی می‌دانست. تحصیلات او در حقوق بود و بعداً در سالهای ۵۲۶ تا ۵۴۰ به عنوان مشاور حقوقی به خدمت بلیزار^۲ - سردار مشهور رومی و پهلوان محبوب پروکوپ - درآمد و همراه او در جنگهای روم در جبهه‌های آسیا و آفریقا و اروپا شرکت کرد. پس از آن در سال ۵۵۰ آثار پرارزش خود را از جمله هشت کتاب در گزارش جنگهای روم در زمان قیصر ژوستینین اول (۵۲۷-۵۶۵ میلادی) نوشت، بدین شرح: کتاب یکم و دوم در گزارش جنگهای روم با ایران در زمان پادشاهی قباد (۴۸۸-۵۳۱) و خسرو اول (۵۳۱-۵۷۸). کتاب سوم و چهارم در گزارش جنگهای روم در آفریقا به ویژه با واندال‌ها. کتاب پنجم و ششم و هفتم در گزارش جنگهای روم در اروپا به ویژه با گوت‌های خاوری. سپس سه سال پس از آن کتاب هشتم تاریخ خود را در گزارش رویدادهای سالهای ۵۵۰ تا ۵۵۲ در هر سه جبهه نوشت. نوشته‌های پروکوپ در همان زمان زندگی او در امپراتوری روم شهرت داشت و پس از او مورخان دیگری چون آگائئاس و مناندر و چند تن دیگر از شیوه او پیروی کردند.

بسیاری از گزارشهای پروکوپ فرآورد دیده‌های شخصی خود او در جبهه‌های جنگ است. و نیز به خاطر مقامش در سپاه بلیزار به بسیاری از نامه‌های دیپلماسی حتی نامه‌های محرمانه دولتی دسترسی داشت و همچنین به خاطر ارتباط خود با بزرگان دربار بیزانس همیشه در

جریان امور سیاسی روم بود. از این رو نوشته‌های او پرست از آگاهیهای سودمند و در موارد بسیاری منحصر بفرد درباره روم و همسایگان او از جمله ایران. آثار او گذشته از رویدادهای تاریخی حاوی آگاهیهای بسیاری درباره جغرافیا، پزشکی، مردم‌شناسی، اسطوره و دیگر و دیگر نیز هست. پروکوپ روی هم رفته مورخی است هوشمند و تیزقلم، ولی گاهی فراخ سخن. او در نوشته‌های خود گاهی بیطرفی خود را در تاریخ‌نویسی یادآور شده است. از جمله یک جا (کتاب یکم، بخش یکم، بند چهارم) درباره خود می‌گوید: «همچنان که خطابه را تأثیر کلام و شاعری را نیروی تخیل باید، تاریخ‌نویسی را نیز حقیقت درخورست. از این رو او حتی خطاهای نزدیکترین کسان را نیز نپوشانیده است. بلکه آنچه را که روی داده دقیقاً گزارش کرده است، خواه پسندیده بوده و خواه ناپسند».

البته بسیاری از مورخان خود را راستگو و دوستدار حقیقت نامیده‌اند. چون در قدیم چهار گروه می‌بایست همیشه مردم را نسبت به درستی گفتار خود مطمئن می‌ساختند، وگرنه بازار آنها کساد می‌ماند: منجمان، مورخان، حماسه‌سرایان و پیامبران. از سوی دیگر مورخانی چون پروکوپ و بیهقی که کارشان مانند طبری تنها بازگویی دقیق مطالب مأخذ نبوده، بلکه کوشش داشته‌اند در مأخذ خود به دیده انتقادی بنگرند، به ویژه اگر گزارشگر تاریخ زمان خود بوده‌اند همیشه نمی‌توانسته‌اند بیطرف و از اغراض شخصی و یا سوء تفاهمات بکلی بیرون باشند. از این رو گفته پروکوپ را درباره حقیقت‌دوستی او به همان اندازه نباید و نمی‌توان در بست پذیرفت که سخن بیهقی را، آنجا که در حق خود می‌گوید: «و در تاریخی که می‌کنم سخنی نرانم که آن به تعصبی و تربیدی کشد و خوانندگان این تصنیف گویند شرم باد این پیر را. بلکه آن گویم که تا خوانندگان با من اندر این موافقت کنند و طعنی نزنند» [۱]

بیهقی با دست چیره‌ای که در سخن دارد مانند پروکوپ با زیرکی تمام از تأثیری که این گونه جملات بر بیشتر خوانندگان دارد آگاه است و برخی از این جملات مورخان قدیم اصلاً برای همین است که زمینه را برای باورآیندن برخی باورهای شخصی خود به خواننده آماده کرده باشند. مثلاً اتفاقی نیست که بیهقی این عبارت را در آغاز گزارش واقعه بر دار کردن امیر حسنگ نوشته است و او در این گزارش مسؤولان واقعی قتل حسنگ را که در درجه اول سلطان مسعود و به احتمال زیاد خواجه میمندی بوده‌اند از گناه شسته و همه گناهها را بر سر بوسهل زوزنی ریخته است و چنان وانمود کرده است که گویی اگر زوزنی نبود، امیر حسنگ از

مرگ رهایی می‌یافت. در حالی که بوسهل به گفته خود بیهقی مردی بوده لاف‌زن و گزافه‌گویی که از شرارت طبعی که داشته در مرافعات همیشه جانب ظالم را می‌گرفته است. ولی دارای آن قدرت نبوده که بر سرنوشت کسی چون امیر حسنک قلم راند. ولی در نمایش قتل حسنک، مسعود و میمندی و دیگران همه‌گویی حکم سایه‌های متحرکی را دارند و همه کارها در دست بوسهل است. در حالی که حقیقت این است که بوسهل در این نمایش عروسک مضحکی است که نخ او را در پشت صحنه، مسعود و میمندی در دست گرفته‌اند و این دو نفر هستند که اکنون پس از مرگ حامی حسنک، سلطان محمود، فرصت را برای کشیدن انتقام از مخالف سیاسی خود مناسب دیده‌اند. و بیهقی گرچه دلش با حسنک است، ولی به خاطر اختلافی که خود استادش با بوسهل داشته‌اند، در این محل انتقام سختی از او گرفته است و در عوض به خاطر لطفی که وقتی سلطان مسعود به او نشان داده بوده، او را از گناه قتل حسنک شسته و در کتابش درباره او جملات غلوآمیز کم نگفته است. ولی به این ملاحظات، در مجموع، چیزی از حقیقت دوستی بیهقی و ارزش کتاب او کاسته نمی‌گردد و بیهقی حتی به معنی امروزی هم مورخی است نقاد و موشکاف. و خواست من از یاد این مطالب این بود که بگویم با وجود اطمینانی که مورخان درباره راستی و درستی گزارش خود به ما می‌دهند، باز نباید گفته آنها را همیشه بی‌کم و کاست باور داشت.

همچنین درباره پروکوپ باید به دیده گرفت که او مردی است مسیحی و بیژانسی، دوستدار دولت روم و خواهان شکست ایران. چنین کسی البته هر اندازه دوستدار راستی باشد، ولی باز پشت شکستهای سپاه روم را از سر بام نمی‌اندازد و طبل پیروزیهای سپاه ایران را بر سر بازار نمی‌کوبد. با در نظر گرفتن این شرط چون به نوشته‌های او می‌نگریم باید اقرار کنیم که او مردی است منصف که در موارد بسیاری دلیریهای ایرانیان را ستوده است و آثار او پرست از آگاهیهای پرارزش و منحصر بفرد درباره تاریخ ایران در پایان عهد قباد و آغاز عهد خسرو اول.

پروکوپ تنها با خسرو نظر خوبی ندارد و از او بیشتر به بدی یاد می‌کند. با این حال از لابلای گفته‌های او به خوبی پیداست که در باطن سخت شیفته شخصیت خسرو است و بدگوییهای او از سر خشم و رشک است و در دل آرزو می‌کرده که ژوستینیان کسی چون خسرو می‌بود. ضمناً انتقادات و گوشه و کنایه‌ها و زخم زبانهای فراوان پروکوپ به خسرو، ما را نه تنها

از بسیاری از ویژگیهای اخلاقی خسرو، بلکه حتی از برخی پسندهای او، چون علاقه او به رنگ سبز و جزئیاتی از این‌گونه، آگاه می‌سازد.

پروکوپ نبردهای مربوط به شهر پترا را در تاریخ خود در چند محل مختلف گزارش کرده است که ما در این گفتار، همه آن بخشها را درآورده، و یک‌جا از نگاه خوانندگان می‌گذرانیم [۲].

پروکوپ گزارش می‌کند که لاری‌ها [۳] تابع دولت روم بودند، ولی باجگزار آنها نبودند. وظیفه آنها این بود که از حمله هون‌ها به سرزمین روم جلوگیری کنند، ولی لاری‌ها از رومیان در برابر این خدمت نه کمک مادی می‌گرفتند و نه کمک نظامی و در لشکرکشیهای روم نیز شرکت نمی‌کردند، بلکه تنها با رومیان ساکن کناره دریای سیاه به داد و ستد مشغول بودند. تنها صادرات آنها پوست و چرم و برده بود که با نمک و غله و دیگر نیازهای زندگی تاخت می‌زدند. تا آن که قباد سپاهی به فرماندهی بواس^۱ (= بویه) به سرزمین ایبری [۴] فرستاد و آنجا را گرفت و شاه ایبری به نام گورگن^۲ همراه زن و کودکان و همه بزرگان کشورش به لازستان گریخت و از آنجا به بیزانس رفت. چندی بعد، بیزانس، شاه ایبری و همراهانش را همراه سپاهی به فرماندهی پترس^۳ به لازستان فرستاد تا از آنجا برای بازگرفتن ایبری اقدام نماید (رویدادهای سالهای ۵۲۶ تا ۵۳۱ میلادی). از این زمان سپاه رومیان برخلاف میل مردم لازستان در این کشور ماندگار گشت. این موضوع سبب رنجش لازی‌ها گردید، به ویژه آن که پترس فرمانده سپاه رومیان که خود را از چاکری به فرماندهی رسانیده بود، با مردم لازستان رفتاری خشن داشت. چندی بعد قیصر ژوستینین مردی به نام یوحنا را به فرماندهی سپاه لازستان برگماشت. یوحنا مردی فرومایه بود که به گفته پروکوپ «تنها به این دلیل ترقی کرده بود که بزرگترین رذل روی زمین به شمار می‌رفت.» این مرد روش حکومت رومیان را به لازی‌ها تحمیل کرد و ژوستینین را واداشت تا در لازستان شهری ساحلی به نام پترا بسازد و پس از آن، خود در این شهر نشسته و از آنجا به چپاول مردم لازستان سرگرم شد. از این زمان دیگر بزرگانان اجازه نداشتند به لازستان نمک و کالاهای دیگری وارد و از آنجا چیزی صادر کنند. بلکه یوحنا در شهر پترا بزرگانی را در بست زیر انحصار خود درآورد و همه چیز را از

1- Boes

2- Gurgenes

3- Petros

لازی‌ها او خود می‌خرید و کالای مورد نیاز آنها را خود به آنها می‌فروخت. و آن هم نه بر طبق رسم معمول تجارت، بلکه به شیوه‌ای که مورد پسند او بود.

در لازستان وضع بر این روال بود تا در ایران حکومت به خسرو رسید. لازی‌ها که حضور سپاه رومیان و رفتار یوحنا برایشان تحمل‌ناپذیر شده بود، بر آن شدند پنهانی فرستادگانی نزد خسرو بفرستند و از خسرو به قید سوگند قول بگیرند که مردم لازستان را هرگز به دست رومیان نسپارد و اگر ضروری باشد حتی به سرزمین آنها سپاه بفرستد. فرستادگان لازی به ایران می‌آیند و به حضور خسرو می‌رسند و با گفتاری بلیغ که پروکوپ نقل کرده از ستم رومیان شکایت می‌کنند و عدل و احسان ایرانیان را می‌ستایند و از خسرو برای راندن رومیان کمک می‌طلبند. در پایان برای خسرو شرح می‌دهند که تصرف لازستان چه سودهایی برای ایرانیان در بر دارد: «ایرانیان پادشاهی کهنی را به سرزمین خود منضم خواهند کرد، مقام رهبری آنها بالاتر خواهد رفت و از راه سرزمین ما به دریای روم راه پیدا می‌کنند. و تو، شاه، با راه یافتن به دریای روم تنها به ساختن کشتی نیازمندی تا راه تو تا کاخ بیزانس به آسانی گشوده گردد...» [۵]

چون گذشتن از راههای صعب‌العبور و کوهستانی و پر جنگل لازستان بدون راهنما، برای سپاه ایران کار آسانی نبود، قرار می‌گذارند که فرستادگان لازی خود راهنمایی سپاه ایران را به عهده بگیرند. برای آن‌که رومیان از قصد خسرو مطلع نگردند، خسرو حمله‌ هوایی هون‌ها را به ایبری بهانه قرار می‌دهد و با سپاه روانه می‌گردد. اکنون رشته سخن را به دست پروکوپ می‌دهیم:

پس از آن که خسرو و سپاه ایران از ایبری گذشتند و با راهنمایی فرستادگان لازی به مرز لازستان رسیدند، بی‌آن که با مقاومتی روبرو گردند، درختان بلند و انبوهی را که دامنه کوهسار را پوشانیده و راه سپاه را به درون کشور بسته بود، انداختند و با تنه درختان ناهمواریهای راه را پوشاندند و بدین وسیله راهی بس آسان برای عبور ایجاد کردند. وقتی در مرکز لازستان به جایی که بنا بر گزارش شاعران، محل افسانه Medea و Jason است [۶] رسیدند، شاه لازستان به نام گوباز^۱ پذیره آمد و خسرو پسر قباد را خداوند خود شمرد و خود و کاخ شاهی و سراسر سرزمین لازستان را زیر حمایت او درآورد.

پترا یک شهر ساحلی است در کلخیس [۷] واقع در کناره دریای سیاه. ای محل در قدیم فاقد اهمیت بود تا آن که در زمان قیصر ژوستینین با ساختن بارو و بناهای دیگر به شهری محکم و در عین حال زیبا تبدیل شد. اکنون، چنان که به خسرو گزارش دادند، در این شهر سپاه رومیان در زیر فرماندهی یوحنا متمرکز شده بود. از این رو خسرو سپاه ایران را به سرکردگی آنیابد [۸] فرستاد تا شهر را در یک یورش به تصرف درآورد. وقتی یوحنا از رسیدن سپاه خسرو خبردار گشت، فرمان داد که سربازان دیوار شهر را ترک نکنند و خود را از پشت سنگرها به دشمن نشان ندهند، بلکه تمام محافظان با اسلحه خود در جایی در نزدیکی دروازه‌های شهر بی آن که کوچکترین صدایی از آنها برخیزد، به کمین نشینند. ایرانیان در این میان تا تنگ دیوار نزدیک شدند و چون از دشمن نه نشانی دیدند و نه صدایی شنیدند، گمان کردند که رومیان شهر را تخلیه کرده‌اند و شهر بی سکنه است. از این رو چون در بالای دیوار مدافعی به چشم ندیدند باز هم به باروی شهر نزدیک تر شدند تا نردبانها را برای صعود به دیوار گذارند. و نیز یک نفر را برای گزارش وضع پیش خسرو فرستادند. خسرو پس از شنیدن گزارش، بخش بزرگ سپاه خود را به راه انداخت و فرمان هجوم متمرکز به سوی دیوار را صادر کرد. همچنین فرمان داد تا یکی از فرماندهان، دستگاه دیوارشکن را به دروازه شهر نزدیک و آماده کار سازد. ولی در اثنائی که خسرو از بالای تپه‌ای در نزدیکی شهر سرگرم تماشای این عملیات بود، ناگهان رومیان دروازه‌ها را گشودند و خود را غفلتاً به دشمن زدند و تعداد زیادی را، به ویژه آنهایی را که در کار آماده کردن دستگاه دیوارشکن بودند، کشتند. بقیه با زحمت زیاد توانستند به اتفاق فرماندهان خود فرار کنند و جان خود را نجات دهند، خسرو از این واقعه چنان خشمگین شد که دستور داد آنیابد را که گذاشته بود تا مردی خرده فروش و غیر سپاهی چون یوحنا به او نیرنگ زند به دار بکشند. ولی بنابر گزارش گروهی دیگر، فرمانده دستگاه دیوارشکن را به دار کشیدند و نه آنیابد را.

پس از این واقعه، خسرو خود با تمام سپاه حرکت کرد و خود را تا پای دیوار رسانید و پس از آن که سپاه در آنجا اردو زد، فرمان داد شهر را محاصره کردند. فردای آن روز خسرو دور تا دور دیوار را پیمود، ولی در این بازدید دیوار به نظرش چندان استوار نیامد و از این رو تصمیم گرفت به شهر حمله کند. خسرو پس از آن که تمام سپاه خود را به نزدیکی دیوار آورد، دست به عمل زد و فرمان داد سنگر دشمن را تیرباران کردند. رومیان هرچه از سلیح و مدافع داشتند

برای دفاع خود به کار انداختند و از این رو ایرانیان با وجود تگرگ تیرهایشان، نخست به رومیان جز خسارت کوچکی وارد نیاوردند. بلکه برعکس چون حریف از بالا می‌جنگید، خود تلفات زیادی دیدند. بعد از این واقعه - از آنجایی که پترا می‌بایست به دست ایرانیان بیفتد [۹] - تیری به گردن یوحنا خورد و او را از پای درآورد و این اتفاق باعث شد که رومیان در کار خود کند و دودل شدند. آن روز با رسیدن شب، ایرانیان به اردوی خود برگشتند و روز دیگر تصمیم گرفتند به شیوه زیر، نقبی به زیر دیوار بزنند: موقعیت شهر پترا طوری است که از یک سوی به خاطر دریا و از سوی دیگرش به خاطر صخره‌های بلند و قائم نمی‌توان به آن نزدیک شد. از بخش هموار زمین تنها در یک محل به شهر راه است و این راه نیز پهنایی ندارد. چون از چپ و راست آن پیوسته تخته سنگهای بزرگ از کوه فرو می‌ریزند. از این رو سازندگان شهر به پیروی از این فکر عاقلانه که نباید دیوار شهر در این بخش آسان مورد حمله قرار گیرد، راه را از هر دو طرف تا فراز صخره دیوار کشیدند و در هر طرف برجی بنا کردند. طرز ساختمان بناها نیز به شیوه معمول نبود. یعنی به جای آن که بخش درونی بنا را فضای خالی تشکیل دهد، آن را تا ارتفاع زیادی بدون منفذ با سنگهای بزرگ به هم پیوسته پر کرده بودند تا در زیر ضربات دیوارشکنها و دیگر دستگاههای جنگی فرو نریزد. وضعیت دیوار شهر پترا بدین‌گونه بود.

ولی ایرانیان در خفانقبی در زمین زدند و از زیر یکی از برجها سردرآوردند و مقدار زیادی از سنگهای زیر برج را بیرون کشیدند و به جای آن چوب گذاشتند و سپس چوبها را آتش زدند. آتش رفته رفته اطراف را گرفت و استحکام سنگها را از میان برد و برج را از درون خورد و چیزی نگذشت که برج ناگهان فرو ریخت. رومیان که در بالای برج ایستاده بودند، از این جریان تنها تا همین اندازه دستگیرشان شد که خود با برج سقوط نکردند، بلکه در واپسین لحظه توانستند به پشت دیوار شهر گریزند و جان خود را نجات دهند. اکنون دشمن دیگر می‌توانست در سطحی همسان به نبرد پردازد و شهر را به آسانی به تصرف خود درآورد. رومیان که از این بابت سخت به وحشت افتاده بودند، با ایرانیان وارد مذاکره شدند و پس از آن که خسرو با قید سوگند آنها را به جان و مال زنهار داد، خود و شهر را تسلیم ایرانیان کردند. بدین ترتیب خسرو شهر پترا را به تصرف خود درآورد و گنج بزرگ یوحنا را صاحب شد. ولی به اموال دیگران نه او خود دست زد و نه هیچ‌یک از ایرانیان. برعکس رومیان اجازه یافتند اموال خود را داشته باشند و حتی در سپاه ایران پذیرفته شدند.

(خسرو پس از فتح شهر، پاسدارانی در پترا می‌گذارد و خود با بقیه سپاه به ایران برمی‌گردد. این واقعه مربوط به سال ۵۴۱ است. پترا و لاریستان از این سال در دست ایرانیان می‌ماند. تا آن که شاه لاریستان، گوباز، که در این میان دوباره چه به خاطر همکیشی با رومیان و چه به خاطر ادامه تجارت با بیزانس به روم علاقه‌مند شده بود، اختلاف خود را با فرمانده ایرانی فابریز[۱۰] بهانه می‌کند و از رومیان برای دفع ایرانیان از لاریستان کمک می‌طلبد. در سال ۵۴۹ سردار جوان رومی داگیستایوس^۱ با هشت هزار نفر شهر پترا را محاصره می‌کند):

داگیستایوس که هنوز مردی جوان بود و به هیچ‌وجه شایستگی رهبری جنگ با ایرانیان را نداشت، تصمیماتی گرفت که در خور وضعیت موجود نبود: با آن که حق این بود که بخش بزرگ سپاه را برای محافظت معبر[۱۱] می‌فرستاد و یا حتی خود او رهبری آن را به عهده می‌گرفت، به جای آن، چنان که گویی موضوع اصلاً فاقد اهمیت است، تنی صد را برای گرفتن معبر گسی کرد و خود با تمام سپاهش به محاصره شهر پترا پرداخت، و آن هم بدون موفقیت، با آن که شمار دشمن بسیار اندک بود.

با وجود آن که در آغاز شمار نگهبانان شهر دست کم به هزار و پانصد تن می‌رسید، ولی در اثر حملات رومیان و لازی‌ها در مدت دراز محاصره شهر و پایداری دلیرانه‌ای که از خود نشان داده بودند، بسیاری از آنان جان سپردند و در نتیجه شمار آنها اکنون به گروه کوچکی کاهش یافته بود.

در اثنائی که ایرانیان در ناامیدی و شگفتی به سکوت می‌گذراندند، رومیان در یکی از بخشهای باریک دیوار شهر نقبی زدند و در همان حال دیوار آن بخش فرو ریخت. ولی از سوءاتفاق در همان وقت بنایی در داخل شهر مجاور دیوار نیز پایین ریخت و درست قسمت شکاف دیوار را تماماً پر کرد و در نتیجه برای محاصره‌شدگان همان جان‌پناه را دوباره برقرار کرد. ولی این اتفاق برای رومیان اهمیت چندانی نداشت. زیرا آنها خوب می‌دانستند که اکنون می‌بایست همان کار را در بخشی دیگر از دیوار تکرار کنند و شهر را به آسانی به تصرف خود درآورند. بنابراین رومیان حتی پیش از پیش به پیروزی خود امیدوار شدند. از این‌رو داگیستایوس با آن که این سوء اتفاق را برای قیصر گزارش داد، در عین حال چنان وانمود کرد که دیگر چیزی به زمان گرفتن هدیه پیروزی از قیصر باقی نمانده است و حتی فراموش نکرد که

یادآوری کند چه نشان افتخاری او و برادرش باید از قیصر بگیرند، چه دیگر چیزی به تصرف شهر پترا باقی نمانده است. و اما ایرانیان با آن که جز شمار اندکی از آنها بر جا نمانده بود، برخلاف انتظار در برابر حملات سخت رومیان و تزان‌ها [۱۲] با موفقیت پایداری می‌کردند. بعد از آن که حملات رومیان به دیوار شهر بی‌اثر ماند، دوباره دست به کار زدن نقب دیگری شدند و این بار در کار خود چنان پیشرفت کردند که پیدا بود به زودی رابطه پی دیوار با زمین بکلی بریده خواهد شد و دیوار در هوا معلق خواهد ماند و سپس به زودی فرو خواهد ریخت. اگر داگیستایوس تصمیم گرفته بود و به پای دیوار آتش افکنده بود، به گمان من شهر بدون شک به تصرف رومیان درآمده بود. ولی تمام حواس او متوجه هدایایی بود که از قیصر در ازای پیروزی خود انتظار داشت و در اثر تردید و اتلاف وقت دست به عمل نمی‌زد [۱۳]. در اردوی سپاه روم وضع بدین منوال می‌گذشت. از آن سردار ایرانی مرمر (Mermeroses = مهر مهرویه) [۱۴] با تمام سپاه ایران از مرز ایبری گذشت و در حالی که رود فاسیس [۱۵] را در سمت راست خود گذاشته بود، به راه خود ادامه داد. و برای آن که در لازستان به مانعی برخورد نکند، از راهی که از این سرزمین می‌گذشت نرفت، چه قصد او فقط رسیدن به شهر پترا و نجات پاسداران ایرانی آن بود.

در این میان، بخش مهمی از دیوار شهر فرو ریخته بود، ولی سردار ایرانی مهرویه از جریاناتی که در پترا می‌گذشت بی‌اطلاع بود. از اردوی رومیان پنجاه تن داوطلب خود را از رخنه دیوار به درون شهر انداختند و پیروزی قیصر ژوستینین را به آواز اعلام کردند. سرکرده آنها جوانی ارمنی‌نژاد بود به نام یوحنا پسر توماس با لقب Guzes. پدر او توماس به فرمان قیصر در آن نواحی قلاع بسیاری ساخته بود و فرماندهی سپاه آنجا را نیز خود به عهده داشت و در نظر قیصر مردی کاردان به شمار می‌رفت. و اما یوحنا پس از ورود به شهر در اثر زد و خورد با ایرانیان مجروح شد و چون از رومیان کسی به کمک او نیامد، با افراد خود دوباره به اردوگاه برگشت. فرمانده ایرانی پترا به نام Mirrhane (= مهران) [۱۶] پس از آن که به ایرانیان فرمان داد در نگهبانی شهر دمی را غافل نشینند، خود پیش فرمانده رومیان داگیستایوس رفت و او را با جملات تملق‌آمیز و توضیحات گمراه‌کننده فریفت و چنین وانمود کرد که شهر را به زودی تسلیم خواهد کرد و بدین وسیله مانع از آن شد که سپاه رومیان فوراً به داخل شهر بریزند. از آن طرف مهرویه با سپاهش به معبر رسید و سربازان رومی که با تنی صد از تنگه نگهبانی می‌کردند

به مقابله او شتافتند و با مقاومت زیادی که از خود نشان دادند کوشش کردند تا سپاه مهرویه را مجبور به عقب‌نشینی کنند. ولی ایرانیان عقب نشستند و هر کس از آنان که به خاک می‌افتاد رزمنده‌ای دیگر جای او را می‌گرفت و با تمام نیرو برای گذشتن از تنگه کوشش می‌کردند. در این نبرد بیش از هزار تن از ایرانیان جان سپردند تا سرانجام نگهبانان رومی در زیر فشار حملات ایرانیان عقب نشستند و برای نجات خود به قلّه کوه فرار کردند. همین که خبر عبور ایرانیان از معبر به گوش داگیستایوس رسید، بدون آن که دستوری برای سپاه خود صادر کند، محاصره شهر را رها نمود و به سوی فاسیس حرکت کرد و در اثر این کار سربازان رومی با گذاشتن دار و ندار خود در اردوگاه به دنبال او روانه شدند. ایرانیان که این واقعه را دیدند، درهای شهر را گشودند و به سپاهیان رومی حمله ور شدند و برای چپاول اردوی رومیان حتی تا نزدیکی چادرها پیش رفتند. ولی تزان‌ها که به داگیستایوس نپیوسته بودند، به کمک رومیان شتافتند و دشمن را بدون زحمت متواری کردند و بسیاری از آنان را کشتند. پس از آن که ایرانیان دوباره به داخل شهر عقب نشستند، تزان‌ها به نوبه خود اردوگاه رومیان را چپاول کردند و سپس به سوی ریزایون [۱۷] روانه شدند و از آنجا به آتن [۱۸] رفتند و از راه سرزمین تراپزونت [۱۹] به خانه خود برگشتند.

نه روز پس از عقب‌نشینی رومیان، وقتی سردار ایرانی مهرویه با سپاه خود وارد شهر پترا شد، دید که از پاسداران شهر تنها سیصد تن زخمی و صد و پنجاه تن تندرست باقی مانده‌اند. بقیه همه جان سپرده بودند. ولی بازماندگان نعش مردگان را از دیوار شهر به پایین نینداخته بودند. بلکه بوی شدید و خفه‌کننده عفونت را تحمل کرده بودند تا دشمن پی نبرد که اکثریت آنها جان سپرده‌اند و در نتیجه در حمله به شهر جرأت بیشتری گیرد. با دیدن این وضع، دهان مهرویه پر از جملات طعنه‌آمیز بود و می‌گفت: به حال دولت روم باید گریست، بل شیون کرد، که نیروی او تا آن حد ضعیف شده است که به هیچ‌گونه نتوانست بر صد و پنجاه تن ایرانی که از حفاظ هیچ‌گونه استحکاماتی برخوردار نبودند پیروز گردد.

مهرویه با تمام سرعت تمام به تعمیر خرابی دیوار شهر پرداخت. ولی چون گچ و هیچ‌گونه مصالح دیگری در اختیار نداشت، دست به تدبیر زیر زد: فرمان داد تا کیسه‌های کتانی را که سربازان ایرانی آذوقه خود را در آن گذاشته و به کلخیس آورده بودند، از شن پر کنند و به جای سنگ بر روی یکدیگر بچینند و بدین ترتیب بدلی برای دیوار به وجود آورد. همچنین سه هزار

تن از بهترین سربازان خود را در محل باقی گذاشت، ولی برای آنها مدت زیادی آذوقه نگذاشت [۲۰]، بلکه فرمان داد که به مرمت دیوار شهر پردازند و سپس خود با بقیه سپاه مراجعت کرد.

(یک سال بعد در سال ۵۵۰، سپاه روم به فرماندهی بساس^۱ شهر پترا را دوباره محاصره می‌کند):

بساس با تمام ارتش روم شهر پترا را محاصره کرد و رومیان در همان نقطه‌ای که قبلاً داگیستایوس نقب زده بود و دیوار فرو ریخته بود، شروع به زدن نقب کردند. چرا بساس دستور داد در همان نقطه نقب بزنند، علتش این بود: سازندگان شهر بخش اعظم پی دیوار را بر روی صخره کار گذاشته بودند ولی در بعضی قسمت‌ها نیز پی فقط بر زمین سست قرار گرفته بود. در قسمت غربی شهر یک تکه دیوار کم‌عرض بود که پی دو طرف آن را بر روی سنگ سخت کار گذاشته بودند و از این رو کندن آن امکان نداشت. داگیستایوس در زمان خود دستور داده بود که در زیر قطعه باریک میان دو پی نقب بزنند و اکنون بساس نیز همین محل را برای نقب انتخاب کرد، ولی وضعیت طبیعی محل اجازه گسترش نقب را نمی‌داد. وقتی ایرانیان پس از بازگشت داگیستایوس شروع به مرمت دیوار فروریخته کردند، دیوار را به همان روش نخستین نساختند، بلکه در ساختمان آن روش دیگری اتخاذ نمودند: آنها بخش میانی و خالی دیوار را با شن و ریگ انباشتند و روی آن را با تیر چوبهای ضخیم پوشاندند و سپس سطح آن را کاملاً صاف و هموار نمودند و از آن به جای پی دیوار استفاده کردند و دیوار را با خبرگی بر روی آن بنا نمودند. ولی رومیان از این جریان بی‌اطلاع بودند و تصور می‌کردند که می‌توانند زیر پی دیوار نقب بزنند. پس از آن که رومیان مقدار زیادی از زمین را کندند، تکان محکمی در دیوار به وجود نیامد و فقط قسمتی از دیوار ناگهان فرو ریخت. منتها نه به جلو و نه به عقب، بلکه به طور عمودی به محل میانی و خالی دیوار ریخت و در نتیجه فقط کمی از طول دیوار کاسته شد، ولی با وجود این برای رومیان قابل عبور نبود. چون ایرانیان پس از رسیدن سپاه مهرویه، روی دیوار قدیم را باز چیده و آن را سخت بالا برده بودند. پس از این واقعه رومیان حیران مانده بودند و نمی‌دانستند چه کنند. چون اکنون از یک سو، پس از آن که اولین اقدام آنها برای زدن نقب بی‌نتیجه مانده بود، دیگر نمی‌توانستند دوباره نقب بزنند و از سوی دیگر چون حمله به

دیوار می‌بایست در زمینی سر بالا صورت می‌گرفت، از این رو استفاده از قوچ [۲۱] نیز امکان نداشت، چون این دستگاه را فقط در زمین صاف و هموار می‌توان به کار انداخت [۲۲].

اتفاقاً در این موقع در سپاه رومیان تنی چند از قوم سائیرها حضور داشتند. سائیرها قومی از هون‌ها هستند که در قفقاز زندگی می‌کنند، که گرچه تعداد آنها زیادست، ولی به قبایل متعدد و کوچک پراکنده شده‌اند. رؤسای این قبایل از قدیم بعضی دوست قیصر روم و بعضی طرفدار شاه ایران بوده‌اند. قیصر و شاه هر دو از قدیم به این قبایل مقداری طلا می‌پرداختند، منتها نه سالیانه، بلکه هر وقت ضرورت ایجاب می‌کرد [۲۳]. در آن زمان قیصر ژوستینین از دوستان سائیری خود کمک نظامی خواسته بود و شخصی را فرستاده بود تا وجه مقرر را به آنها بپردازد. ولی چون راه در دست دشمن بود و فرستاده قیصر، آن هم با حمل طلا، نمی‌توانست بی‌خطر خود را به سائیرها برساند، از این رو ترجیح داده بود که نزد بساس که در کار محاصره شهر پترا بود بیاید تا از آنجا کسی برود و به سائیرها اطلاع بدهد که بیایند و پول خود را تحویل بگیرند. سائیرها از میان رؤسای قبایل خود سه نفر را انتخاب کرده و به همراه تنی چند به لازستان فرستاده بودند و اینها پس از ورود به لازستان در محاصره پترا شرکت کردند. سائیرها وقتی دیدند که رومیان بکلی امید را از دست داده و دیگر راه و چاره‌ای برای تصرف پترا نمی‌دانند، دستگاهی درست کردند که نظیر آن از بدو خلقت انسان نه به عقل رومی و نه به عقل ایرانی رسیده بود، با آن که در هر دو کشور همیشه تعداد زیادی اهل صنعت بوده و هنوز هم هست. بسیار پیش آمده است که هر دو دولت هنگام حمله به استحکامات و محل‌های صعب‌العبور به یک چنین دستگاهی نیاز داشته‌اند، ولی هیچ‌یک از آنها به چنین فکری نیفتاده بود. این خاص طبیعت آدمی است که با گذشت زمان دائماً ساخته‌های تازه‌ای می‌آفریند. سائیرها دست به ساختن یک بزحمله (دیوارشکن) زدند که با صورت معمولی آن کاملاً فرق داشت. آنها برای ساختن دستگاه دیوارشکن از تیرچوب‌های عمودی و مورب استفاده نکردند، بلکه به جای آن تعدادی ترکه کلفت را به هم بستند و تمام دستگاه را با چرم پوشاندند، به طوری که شکل خارجی آن به همان دیوارشکن شباهت داشت. در وسط دستگاه همانطور که معمول است فقط چوبه‌ای با سر آهنین را به زنجیر متحرک بستند تا به وسیله آن بی‌وقفه به دیوار ضربه وارد سازند. دستگاه را چنان سبک ساختند که دیگر ضروری نبود که به وسیله سرنشینان داخل آن با فشار به جلو و عقب رانده شود. بلکه چهل مردی که مأمور هدایت دستگاه بودند، از همان داخل

دستگاه و در حفاظ پوستی که بر روی دستگاه کشیده شده بود، می‌توانستند تمام دستگاه را بدون زحمت بر روی شانه‌های خود به جلو و عقب حمل کنند... پس از ساخته شدن چند دستگاه، سپس حداقل چهار مرد کارآموده رومی زیر هر یک از دستگاهها قرار گرفتند و آنها را حتی‌الامکان به دیوار نزدیک کردند. در چپ و راست دستگاهها، سربازان رومی، تنها در زیر جوشن و سرها در زیر کلاهخود، قلاب به دست گرفتند تا همین که ضربه‌های دیوارشکن قطعات دیوار را از جای خود جنباند، آنها با قلابها تکه‌های شل شده دیوار را پایین بکشند. رومیان دست به کار زدند و پس از مدتی دیوار در اثر ضربه‌های متوالی چنان به لرزه افتاد که اکنون سربازان می‌توانستند با قلابهای خود قطعات دیوار را از جا بکنند و دیگر تا تصرف شهر چیز زیادی باقی نمانده بود. ولی ایرانیان به فکر دیگری افتادند: آنها یک برج چوبی را که از قبل آماده کرده بودند روی دیوار شهر کار گذاشتند و بهترین مبارزان خود را، پوشیده به جوشن و کلاهخودهای آهنین، به داخل آن فرستادند. این مردان ظرفهایی را از گوگرد و قیر و ماده دیگری که ایرانیان نپته (Nephtha، نفت) و یونانیان Medeiaöl می‌نامند، انباشتند و پس از آتش زدن آن، ظرفها را بر روی دستگاههای دیوارشکن سرازیر کردند و چیزی نمانده بود که دستگاهها تماماً بسوزد. ولی سربازانی که در کنار دیوارشکنها ایستاده بودند با قلابهای خود مواد آتشینی را که از بالا فرود می‌آمد بی‌وقفه از روی دستگاهها پایین می‌ریختند، ولی بیم داشتند که این کار را نتوانند برای مدت زیادی ادامه دهند. چون آتش با هر چیز که تماس می‌گرفت اگر کوچک‌ترین وقفه‌ای در دور کردن آن می‌شد، فوراً آن را شعله‌ور می‌ساخت. جریان بر این منوال می‌گذشت.

بساس که خود سلیح پوشیده بود و تمام سپاه را آماده حمله ساخته بود، فرمان داد که نردبانهای بسیار زیادی را به دیوار شکسته نزدیک کنند. او که تاکنون با تشویق سربازان خود به نبرد، تغییری در وضعیت موجود نداده بود، اکنون به جای ادامه تشویق وارد عمل شد. بساس با آن که سال او از هفتاد می‌گذشت و دیری بود که دیگر اوج عمر را پشت سر گذارده بود، پیشاپیش همه از نردبان بالا رفت. و اکنون میان رومیان و ایرانیان نبردی درگرفت و نمایشی از دلاوری به وقوع پیوست که گمان می‌کنم نظیر آن در این زمان در هیچ جای دیگر اتفاق نیفتاده بود. تعداد ایرانیان دو هزار و سیصد تن بود، در حالی که رومیان در حدود شش هزار نفر بودند. از هر دو دسته، هر کس در این نبرد اگر جان نسپرد، مجروح شد و فقط تعداد کمی پوست خود

را سالم از معرکه به در بردند. در حالی که رومیان با همه نیروی خود کوشش می‌کردند خود را به بالای دیوار برسانند، ایرانیان با تمام توان، رومیان را به عقب می‌رانند و ناچار هر دو طرف تعداد زیادی تلفات دادند. چیزی نمانده بود که ایرانیان خطر را بکلی دفع کنند. چون برفراز نردبانها نبرد سختی درگرفت و بسیاری از رومیان به دست ایرانیان که بالاتر از آنها قرار گرفته بودند کشته شدند و همچنین خود بساس نیز به زمین سقوط کرد و در جای خود بی‌حرکت ماند، ناگهان از هر دو طرف جبهه فریاد عظیمی برخاست. ایرانیان از هر سو به طرف بساس هجوم آوردند و محافظان بساس با شتاب دور او را حلقه زدند و غرق در کلاهخود و جوشن، برای دفع حملات بالای دیوار سپرهای خود را نیز بر سر کشیدند و بدین ترتیب طاق پناهی بر روی بساس به وجود آوردند و بدین وسیله هم فرمانده خود را پنهان کردند و هم تیرهای دشمن را دفع نمودند. صدای جرنگ تیرها که بی‌وقفه می‌رسید و بر سپرها و سلیحهای دیگر می‌خورد و درهم می‌شکست، وحشت‌انگیز بود. همه کس فریاد می‌کشید و به نفس افتاده بود و تا آخرین توان خود می‌زد. رومیان برای نجات فرمانده خود همه یکی شدند و بی‌وقفه دیوار را به زیر تیر گرفتند تا بالاخره موفق شدند دشمن را به عقب برانند. ولی بساس در زیر سلیح سنگین خود نمی‌توانست از جای خود برخیزد. به علاوه به خاطر تنومندی و بسیارسالی گند و سنگین بود. ولی او با وجود بزرگی خطر خود را نباخت و اندیشید که چگونه خود و مطلب رومیان را نجات دهد. به محافظان خود فرمان داد که پاهای او را گرفته بکشند و او را حتی‌المقدور از دیوار دور کنند. و محافظان چنین کردند و در حالی که گروهی بساس را می‌کشیدند، بقیه همراه او عقب می‌نشستند و در این کار سپرها را بر سر خود کشیده بودند و فقط تا همان اندازه که دیگران بساس را روی زمین می‌کشیدند آنها هم به عقب می‌رفتند تا بساس از پناه سپرها بیرون نیفتد و تیر دشمن بدو اصابت نکند. بساس به محض آن که خود را در امان دید از جای برخاست و در حالی که سربازان رومی را تشویق می‌کرد به سوی دیوار دوید تا دوباره از نردبان بالا رود. رومیان همگی در پشت او روانه شدند و در برابر دشمن دلاوریها کردند. این جریان ایرانیان را چنان به وحشت انداخت که از دشمن برای تخلیه شهر زمان خواستند. ولی بساس حدس زد که ایرانیان قصد نیرنگ دارند و می‌خواهند از فرصت استفاده کرده دیوار را دوباره مستحکم سازند. از این رو پیشنهاد ایرانیان را در قطع جنگ رد کرد، ولی پیشنهاد کرد که در حین ادامه جنگ نمایندگان دو طرف در گوشه دیگر دیوار بنشینند و مذاکره کنند. ایرانیان این پیشنهاد را رد

کردند و نبرد با شدت و هیاهویی بزرگ از نو آغاز شد. در اثنای که نبرد، گاه به سود این جبهه و گاه به سود آن جبهه ادامه داشت، ناگهان دیوار در همان بخشی که رومیان قبلاً نقب زده بودند، فرو ریخت. اکنون از هر دو جبهه جمع کثیری به سوی رخنهٔ دیوار دویدند. رومیان با آن که به دو دسته تقسیم شده بودند از نظر تعداد بر حریف خود سخت می‌چربیدند و در نتیجه با حملات و تیرباران شدیدتری دشمن را سخت زیر فشار قرار دادند. در مقابل، ایرانیان خود را از دو سو در فشار می‌دیدند و از این‌رو نمی‌توانستند مقاومت خود را بدون کاست ادامه دهند و قلت نفرات آنها که می‌بایست خود را به دو بخش تقسیم می‌کردند، به خوبی چشمگیر شده بود. در اثنای که هر دو جبهه بدین ترتیب با یکدیگر در کشمکش بودند و نه ایرانیان می‌توانستند دشمن مهاجم را به عقب رانند و نه رومیان می‌توانستند خود را با زور به درون شهر افکنند، یک جوان ارمنی به نام یوهان پسر توماس به اتفاق تنی چند از همراهان ارمنی خود دیوار و میدان نبرد را ترک کرد و از راه صخره که هیچ کس گذر از آن را ممکن نمی‌دید خود را به نگهبانان زد و پس از دفع آنها خود را به سنگر دشمن رسانید و با نیزهٔ خود یکی از مدافعان ایرانی را که گویا دلاوری با نام بود از پای درآورد و بدین ترتیب راه ورود رومیان به دروازهٔ شهر گشوده گشت. ایرانیانی که در بالای برج چوبین قرار گرفته بودند بر تعداد پرتاب مواد آتشین افزودند تا دستگاههای دیوارشکن و سرنشینان و محافظان آنها را طعمهٔ آتش کنند. ولی ناگهان طوفانی شدید از سمت جنوب برخاست و به دست باد، در جایی از برج، در تخته‌ای آتش افتاد. ایرانیانی که در بالای برج بودند متوجه این واقعه نشدند. زیرا کوشش شدید، پریشانی، ترس و اضطراب، تمام حواس آنها را گرفته بود و نمی‌گذاشت ضرورت حال را دریابند. آتش رفته رفته شعله‌ور شد و نفت و مواد دیگر به افزایش شعله کمک کرد و سرانجام آتش تمام برج و ایرانیانی را که بر فراز آن قرار گرفته بودند به کام خود کشید و اجساد سوختهٔ ایرانیان به پایین سقوط کرد، تنی چند به پشت دیوار افتادند و تنی چند به جلوی دیوار در جایی که دستگاههای دیوارشکن و مأموران آن قرار گرفته بودند. نیروی مقاومت ایرانیان درهم شکست و عقب نشستند و رومیانی که در محل رخنهٔ دیوار می‌جنگیدند توانستند خود را داخل شهر کنند و شهر را به تصرف رومیان درآمد. از ایرانیان تنی پانصد خود را به دژ شهر افکندند و آنجا را تصرف کردند. بقیه جز آنهایی که جان سپرده بودند به اسارت رومیان افتادند، جمعی تقریباً هفتصد و سی نفر. از میان این گروه فقط هیجده نفر آسیب ندیده بودند. بقیه همه مجروح بودند. همچنین از

سپاه رومیان بسی مردان دلاور به خاک افتادند. یوهان پسر توماس نیز پس از آن که در نبرد با دشمن دلاوریهای فراوان از خود نشان داد، هنگام ورود به شهر در اثر اصابت سنگی که یکی از ایرانیان بر سر او پرتاب کرد جان سپرد.

فردای آن روز، رومیان به ایرانیانی که دژ شهر را گرفته بودند پیشنهادی فرستادند. رومیان به ایرانیان قول دادند که آنها را مورد تلافی قرار دهند و حاضر شدند قول خود را به سوگند تحکیم کنند، به این امید که ایرانیان خود را تسلیم خواهند کرد. ولی ایرانیان پیشنهاد آنها را رد کردند و با آن که می‌دانستند که حمله دشمن را مدت زیادی دفع نخواهند توانست، مصمم به پایداری شدند. معلوم بود که می‌خواهند دلیرانه جان سپارند. بساس سعی داشت که ایرانیان را از ادامه مقاومت منصرف کند و آنها را به زنده ماندن علاقه‌مند سازد. از این رو به یکی از سربازان رومی آنچه را که می‌خواست به ایرانیان بگوید، آموخت و او را فرمان داد که خود را حتی المقدور به ایرانیان نزدیک کند و برایشان سخنانی پندمند بخواند. مرد سپاهی خود را به ایرانیان تنگ نزدیک ساخت و چنین گفت:

«ایرانیان ارجمند من! بر شما چه گذشته است که با زور دام بلا می‌جوئید و با کوششی غیر معقول به کاری مرگ‌آور دست زده‌اید و شرایط دلیری را بی‌اعتنا گذارده‌اید؟ چه، این دلیری نیست که کسی برای آن که در برابر پیروزگران سر خم نسازد، دست به دیوانگی زند و در برابر آنچه مقاومت ناپذیرست ایستادگی نشان دهد. به راستی که شما راننگی نیست اگر این زمان سر به فرمان سرنوشت نهید و جان خود را از کف دهید. زیرا در آنجا که تنگنای سخت، امید زیادی باقی نگذارد، دست زدن به کارهای نافرین نیز ننگ نیست و بلای بی‌علاج، خود عذرخواه آن است. از این رو بر شماست که در برابر این بلای آشکار خود را به دامن یأس نیندازید و نیز جان خود را در راه مفاخرات باطل از دست ندهید. بلکه بهترست بیندیشید که مردگان دوباره زنده نمی‌گردند، ولی زندگان را اگر طالب مرگ باشند، فرصت کشتن خود همیشه هست. اکنون آخرین تصمیم خویش را اتخاذ کنید و در این کار دقت کنید که تصمیم شما باید به ما امکان تغییر روش را بدهد، و به سود آن بنگرید. زیرا ما تأسف می‌خوریم از این که شما بر ضد ما می‌جنگید. و اگر چه شما مرگ را می‌جوئید، ما آگنده تأثر از غرور جانشپاری شما، می‌خواهیم شما را چنان که آیین دیرین رومیان مسیحی است، مورد احسان خود قرار دهیم. شما را راهی جز این نمانده است که تابعیت دولتی بهتر را برگزینید و ژوستینیان را به

جای خسرو به خدیوی خود بپذیرید. ما به میل آماده‌ایم که قول خود را به سوگند محکم کنیم. بنابراین آنجا که راه‌هایی گشوده است، راه مرگ را نروید. زیرا بدون کوچک‌ترین سودی با علاقه در خطر زیستن، نه کاری است با آفرین و دلیرانه، بلکه تنها تمایل به مردن است. راست مردان زمانی به بلای بد تن می‌دهند که از آن سودی مورد انتظار باشد. از این‌رو کسی مرگجویی را که در خطر آن امیدی نهفته نباشد، نمی‌ستاید، بلکه هر آدمی اندیشه‌مند مرگ بی‌ثمر را دیوانگی می‌شمارد و جان سپردن بیجا را بهانه‌ای ناسزاوار برای ابراز تهور می‌داند. و نیز اندیشه کنید که تسلیم خود به راستی گناهی به شمار نمی‌آید. زیرا ای مردان، اگر خداوند قصد تباهی شما را داشت، شما را به دست کسانی نمی‌انداخت که مایل به نجات شما هستند. این است پیام ما به شما. و شما بی‌شک تصمیمی اتخاذ خواهید کرد که شایسته شأن شماست.»

نصایح رومیان کم و بیش بر این‌گونه بود. ولی ایرانیان حتی حاضر به شنیدن آن نبودند و خود را پاک به کوی زده بودند و چنین وانمود می‌کردند که گویی کلمه‌ای از آن را نمی‌فهمند. رومیان ناچار به فرمان فرمانده خود به پای دژ آتش افکندند، بدین امید که دشمن با دیدن آتش خود را تسلیم خواهد کرد.

شعله‌های آتش فروزان گشت، ولی ایرانیان با آن که مرگ را رویاروی می‌دیدند، با آن که بر آنها آشکار شده بود که دمی دیگر از آنان جز خاکستری بر جای نخواهد ماند، با آن که دیگر هیچ‌گونه امیدی نمانده بود، با آن که حتی نمی‌دانستند که دیگر کدام روزنه نجات است که آنها را به ادامه پایداری واداشته است، ولی باز حاضر نبودند خود را تسلیم دشمن کنند.

دیری نگذشت که ایرانیان در برابر چشمان حیرت‌زده رومیان با دژ یکجا در شعله‌های آتش سوختند...

یادداشت‌ها

۱- ن.ک. به: تاریخ بیهقی، به کوشش غنی و فیاض، تهران ۱۳۲۴، ص ۱۷۹.

۲- ن.ک. به: جنگهای روم و ایران، کتاب یکم، بخش ۱۲، بند ۱۰ به جلو؛ کتاب دوم، بخش ۱۵ و بخش ۱۷ و بخش ۲۹، بند ۳۳ تا بخش ۳۰، بند ۲۰؛ جنگهای رومیان با گوت‌ها، کتاب چهارم، بخش ۱۱، بند ۱۱ تا بخش ۱۲، بند ۱۷، عنوان و یادداشتها از مترجم است. بخشهای بالا از ترجمه آلمانی آثار پروکوپ به فارسی برگردانده شده است. ن.ک. به:

Prokop: Perserkriege. Griechisch-deutsch. ed. Otto Veh, München 1970, S. 79-80, 303-313, 317-323, 423-429.

Prokop: Gotenkriege. Griechisch-deutsch. ed. Otto Veh, München 1966, S. 787-805.

۳- لازیه‌ها در سرزمین لازستان (لازیکه، نام باستانی آن کلخیس بوده است) واقع در باختر ایبری و نزدیکی دریای سیاه در نواحی کناره Poti زندگی می‌کردند.

۴- ایبری یا گرجستان امروزی در جنوب قفقاز واقع است. در این زمان دسته‌هایی از ایرانیان در خاور ایبری در نواحی فرودین رود Kura استقرار یافته بودند.

۵- اگر هم فرستادگان لازیه‌ها این سخنان را به خسرو گفته باشند، باز شکی نیست که راه یافتن به دریای سیاه یکی از برنامه‌های خسرو بوده که پس از اختلاف میان لازیه‌ها و رومیان موقع را برای اجرای برنامه خود مناسب دیده بوده است. خسرو از ۵۴۱ تا ۵۵۳ تسلط خود را بر کرانه دریای سیاه حفظ کرد. ولی سرانجام لازیه‌ها به خاطر همکیشی با رومیان دوباره به بیزانس پیوستند و از این رو حفظ این منطقه بدون پشتیبانی مردم آنجا برای خسرو امکان نداشت. در تاریخ پروکوپ آخرین ماحزای مربوط به پترا که به شکست ایرانیان منجر می‌گردد در سال ۵۵۰ روی داده است. ولی بعد از

آن نیز این نواحی هنوز دو سه سالی در دست ایرانیان باقی بوده است. چون بر طبق گزارش آگانیاس، لازستان در سال ۵۵۳ از دست ایرانیان بیرون می‌رود و نخوارگان فرمانده ایرانی مورد مجازات خسرو واقع می‌گردد.

ع منظور افسانه یونانی پهلوانان آرگو است که خلاصه آن چنین است: پهلوانان یونانی در زیر رهبری Jason با کشتی‌ای به نام Argo به سرزمین گلخیس (ن.ک. ج ۷) می‌روند تا پوست قوچ طلایی را به یونان آورند. شاه آن سرزمین به J. قول می‌دهد که اگر پهلوان دو گاو آتشین دم را به خیش آهنین ببندد و همچنین دندانهای اژدهایی را که Kadmos کشته است از میان آزه کند، در ازای این کارها شاه پوست قوچ طلایی را به او خواهد داد. دختر پادشاه به نام medea طلسمی به J. می‌دهد تا پهلوان را از خطر گاوها مصون نگهدارد و به او می‌گوید وقتی دندانهای اژدها را آزه کند جنگجویانی از داخل دندانهای اژدها بیرون خواهند آمد و او باید با زدن سنگی به آنها، آنها را به جان یکدیگر بیندازد. با آن که J. همه این کارها را با موفقیت انجام می‌دهد، ولی باز پادشاه از دادن پوست قوچ طلایی تن می‌زند. دختر شاه، هنگام شب، اژدها را با افسونی خواب می‌کند و J. پوست قوچ را می‌دزدد و اتفاق M. با کشتی می‌گریزند.

۷- کلخیس (Kolchis)، سرزمینی در کناره خاوری دریای سیاه که بعداً لازیکه (لازیستان) نامیده شد.

۸. Aniabades، صورت ایرانی این نام را آیین بد تعیین کرده‌اند. ن.ک. به:

F. Justi: Iranisches Namenbuch. Marburg 1895 (Hildesheim 1963). S.16.

درباره نامهای مشابه آن ن.ک. به:

G. Hoffmann: Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Leipzig 1880 (Nendeln/ Liechtenstein 1966), S. 64.

ضمناً نام اناهبذ نیز که بر طبق آثارالباقیه بیرونی (چاپ زخاو Sachau، لایپزیک ۱۹۲۳، ص ۱۰۱) لقب شاهان گرگان بوده، به این نام نزدیک است.

۹- این جمله و عبارات مشابه دیگر می‌رسانند که پروکوپ به قسمت و سرنوشت اعتقاد داشته است.

۱۰- Phabrizus، نولدکه در ترجمه آلمانی بخش ساسانیان تاریخ طبری، نخست این نام را با

وهرز، ولی بعد با رام برزین شاهنامه یکی دانسته است. ن.ک. به:

Th. Nöldeke: Geschichte der perser und Araber zur zeit der Sasaniden.

Leyden 1879 (Graz 1973), S. 223, Nr.2, 473, Nr.1.

در هر حال این مرد در سال ۵۵۳ نیز که سپاه ایران به سپهسالاری نخوارگان به لازستان حمله

می‌کند (ن.ک.: ح ۵) در سپاه او مقام فرماندهی داشته است و گویا او همان کسی است که در سال ۵۵۰ یا ۵۵۱ شورش انوشزاد پسر خسرو را سرکوبی کرد (درباره انوشزاد ن.ک. به: نولدکه، همان کتاب، ص ۴۶۷ به جلو). ولی اگر این مرد همان وهرز باشد، احتمالاً همان کسی است که میان ۵۶۲ تا ۵۷۲ (شاید در ۵۷۰) از طرف خسرو مأمور فتح یمن گردید. درباره وهرز از جمله ن.ک. به: تاریخ الرسل والملوک طبری (چاپ دخویه، ج ۱، ص ۹۴۸-۹۸۸)؛ اخبار الطوال دینوری (چاپ قاهره، ۱۹۶۰، ص ۶۴)؛ تاریخ یعقوبی (بیروت ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۱۶۵)؛ تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء تألیف حمزه اصفهانی (چاپ کویانی برلین، ص ۴۰-۴۱)؛ مروج الذهب و معادن الجواهر مسعودی (چاپ شارل پلا، ج ۲، بیروت ۱۹۶۶، ص ۲۰۲ به جلو)؛ التنبيه والاشراف مسعودی (چاپ عبدالله اسماعیل الصاوی، بغداد ۱۹۳۸، ص ۲۲۶، ۲۴۰-۲۴۱)؛ کتاب الشعر والشعراء ابن قتیبه (چاپ دخویه، لیدن ۱۹۰۲، ص ۲۸۱)؛ فتوح البلدان بلاذری (چاپ دخویه، لیدن ۱۸۶۶، ص ۱۰۵)؛ غرر السیر ثعالبی (چاپ زتنبرگ، پاریس ۱۹۰۰، تهران ۱۹۶۳، ص ۶۱۶ به جلو)؛ الکامل فی التاریخ ابن اثیر و تاریخ بلعمی و فارسنامه ابن بلخی و دیگر و دیگر. به زبانهای اروپایی از جمله: نولدکه، همان کتاب، ص ۲۲۳، ح ۲؛ یوستی، همان کتاب (ن.ک.: ح ۸)، ص ۳۴۰، زیر: Wahrič و دیگر کریستن سن در ایران در زمان ساسانیان و مارکورات در ایرانشهر و جاهای دیگر. ن.ک.: همچنین به گفتار نگارنده در سیمرغ ۵، ص ۱۸-۱۹.

۱۱- منظور دروازه ایبری واقع در خاور Kasbek امروزی واقع در قفقاز میانی است. نویسندگان قدیم، همچنین پروکوپ، گاه دروازه ایبری را با دروازه خزر، یعنی محل میان تهران و سمنان که اسکندر مقدونی از آن گذشته بود، اشتباه می‌گرفته‌اند. بستن تنگه تنگ ایبری، از یورش هون‌ها هم به کشور روم و هم به ایران جلوگیری می‌کرد.

۱۲- تزان‌ها (Tzanoi) قومی بودند در قفقاز که میان ارض روم و باطوم امروزی سکنا داشتند.

۱۳- پروکوپ از این که سردار رومی با سپاه شش هزار تنی خود از عهده پاسداران ایران شهر برنیامده است سخت خشمگین است و در اینجا با زخم‌زبانهای خود او را به باد انتقاد گرفته است.

۱۴- این شخص یکی از سرداران مهم خسرو اول بوده و در جنگهای ایران و روم در جبهه لازستان و ارمنستان نقش مهمی داشته است.

۱۵- فاسیس همان رود ریون (Rion) امروزی است که در قفقاز سرچشمه گرفته و در شهر پوتی (Poti) به دریای سیاه می‌ریزد.

۱۶- پروکوپ در کتاب خود می‌گوید که مهران درجه مهمی در فرماندهی است. ولی او (چنان که مترجم آلمانی کتاب توضیح داده است) مطلب را بد فهمیده است. این فرمانده شخصی بوده از خانواده مهران اشکانی نژاد اهل ری که اعضای آن در طول حکومت ساسانیان دارای مقامات بزرگ در سپاه

بودند و بهرام چوبین نیز یکی از اعضای همین خانواده بود که در زمان هرمزد و احتمالاً در اواخر حکومت خسرو اول فرمانده سپاه اردبیل بود و بعداً فرمانده کل سپاه ایران گردید و پس از پیروزی بر ترکان بر ضد هرمزد و پسرش پرویز قیام کرد. چون مقام فرماندهی موروثی بوده، لذا فرمانده شهر پترا تحت لقب خانوادگی اش مهران شهرت داشته و از این رو پروکوپ گمان کرده است که مهران درجه و مقامی است در فرماندهی. درباره خانواده مهران ن. ک. به: نولدکه، همان کتاب (ن. ک. ح: ۱۰)، ص ۱۳۹، ح ۳.

۱۷- ریزایون (Rhizaion) شهری است در لازستان.

۱۸- آتن (Athenai)، دهی در کرانه خاوری دریای سیاه در نزدیکی لازستان.

۱۹- تراپزونت (Trapezunt)، شهری در کرانه جنوبی دریای سیاه، طرابوزان امروزی در ترکیه.

۲۰- منظور این است که فرمانده ایرانی آذوقه‌ای که برای مدت زیادی پاسداران شهر را کفاف باشد با خود نداشته است. چون نویسنده بعداً می‌گوید که فرمانده ایرانی چون هرچه آذوقه با خود از ایبری آورده بوده در شهر پترا باقی گذارده بود، لذا هنگام بازگشت گرفتار تنگی آذوقه گردید.

۲۱- منظور از قوچ دستگاهی است که برای شکستن دیوار حصارها به کار می‌برده‌اند و آن را گویا به خاطر شکل آن «قوچ» و نیز «بز حمله» می‌نامیده‌اند.

در متن سریانی رمان اسکندر که از متن پهلوی آن ترجمه شده است نیز شرح مختصری از این دستگاه آمده است: اسکندر به پیادگان فرمان داد کله قوچها را با شدت به دیوار بزنند تا رخنه‌ای در دیوار بگشایند، - این کله قوچ یک ماشین جنگی است برای تسخیر شهرها و آن از یک تیر چوبی بزرگ تشکیل شده است که سر آن را آهن گرفته‌اند و آن را به شکل سر قوچ ساخته‌اند. مردان این دستگاه را از دور با قوت هرچه تمام‌تر به حرکت درمی‌آورند و آن را با شدت به دیوار یا دروازه می‌کوبند، و به هر جا بخورد آن را درهم می‌کوبد. ن. ک. به:

Archiv fur das studium der neueren Sprachen und Litteraturen 90/1893,

S. 129.

۲۲- پس قبلاً خسرو در محاصره شهر چگونه از این دستگاهها استفاده کرده بود؟

۲۳- سابیرها در شمال قفقاز سکنا داشتند و مانند بسیاری از اقوام کوچک دیگر که بازیچه قدرتهای روم و ایران شده بودند، برای حفظ استقلال خود هرچندگاه با یکی از دو قدرت جهانی آن روز بر ضد دیگری اتحاد می‌کردند و این وضعیت سیاسی نامناسب غالباً آنها را مجبور می‌کرد دو دوزخ بازی کنند.

معرفی قطعات الحاقی شاهنامه

در یک تصحیح انتقادی مصحح باید همواره چهار وظیفه تصحیح را نگاه دارد. یکی تصحیح واژه‌ها از گشتگیها. دیگر تصحیح ترتیب مصرعها و بیتها. سوم افزودن افتادگیهای دستنویس اساس تصحیح. و چهارم افکندن افزوده‌ها از متن. و از میان این چهار وظیفه تصحیح، در مورد شاهنامه وظیفه نخستین و چهارمین از همه دشوارتر و مهمترند.

نگارنده در نوشته‌های ناچیز خود که تاکنون درباره تصحیح متن شاهنامه نوشته است نمونه‌های چندی از دستبردهایی را که در متن شاهنامه زده‌اند نشان داده است. به ویژه آنچه دیگران از کاتب و نسخه‌دار و شاعر خوب و متوسط و بد بر متن شاهنامه افزوده‌اند حیرت‌انگیزست و در برخی از دستنویس‌های این کتاب شاید از بیست هزار بیت هم بالاتر باشد. علت اصلی این دستبردها به جز نشناختن وظیفه امانتداری، یکی نیز پیروی از یک سنت ادبی بوده که نگارنده در پایان این گفتار بدان اشاره خواهد کرد. همچنین افسانه شصت هزار بیت بودن شاهنامه که یک جا در هجوتنامه «از ابیات غزّا دوره سی هزار» و یک جا در داستان «رو پرویز» (بود بیت شش بار بیور هزار) [۱] از سوی خود شاعر یا از قلم دیگران بدان اشاره شده است [۲]، علت دیگری در افزودن بیتهایی به شاهنامه بوده است. برای نمونه، جلد نخستین تصحیح نگارنده، تا پایان پادشاهی کیقباد ۴۶۱۹ بیت دارد. در حالی که همین مقدار از متن شاهنامه در چاپهای مول و بروخیم ۵۵۱۸ بیت یعنی ۸۹۹ بیت بیشترست و در چاپ کلکت و برخی چاپهای دیگر شاید از دو برابر این مقدار هم بگذرد. رقم ۴۶۱۹ بیت نیز که در تصحیح نگارنده آمده است تماماً از فردوسی نیست و نگارنده ۴۴ بیت آن را مشکوک دانسته و

در متن میان چنگک نهاده‌ام و معتقدم که بخش بزرگ آنها نیز الحاقی است. بدین ترتیب به‌طور متوسط از هر شش بیتی که در این بخش شاهنامه در چاپ مول یا بروخیم می‌خوانیم یک بیت آن الحاقی است و در آن پنج دیگر هم کمتر مصرعی هست که از دستبرد برکنار مانده، واژه‌ها را نگردانیده و یا مصرعها و بیتها را پس و پیش نکرده باشند.

الحاقی بودن بخش بزرگی از این بیتها که یا در دستنویس‌های کهن و معتبر اصلاً نیامده‌اند و یا پیش از اندازه من در آری و سست‌اند بر همه کس آشکارست. دشواری کار و وظیفه واقعی مصحح آنجا آغاز می‌گردد که برخی از این بیتها و قطعات به دست شاعران تواناتری در سده‌های پنجم و ششم ساخته شده‌اند و از این رو از یک سو به شیوه سخن فردوسی نزدیک‌ترند و از سوی دیگر در همه یا برخی از دستنویس‌های کهن و معتبر نیز راه یافته‌اند. البته مصحح باید در این‌گونه موارد احتیاط را از دست ندهد. ولی دشواری کار او بیشتر در این است که بسیاری از ما چنان تا سبب آدم در زیر نفوذ شاهنامه‌های سنتی هستیم که به سختی می‌توانیم به دلایلی که در الحاقی بودن برخی از بیتها و قطعات شاهنامه آورده می‌شود بدون پیشداوری گوش و هوش دهیم. از سوی دیگر هزار سال آسمان ریسمان بافی قصیده‌سرایان چنان در پرورش ذوق ادبی ما مؤثر بوده است که هرچند زیاد دم از صنعت ایجاز می‌زنیم، ولی در عمل به سخنان فراخ و لفاظیهای بی‌سروته و تخیلات پیچیده و دور از ذهن برخی قصیده‌سرایان بیشتر گرایش داریم تا به یک لفظ فشرده پرمعنی یا سهل‌ممتنع، لفظ و معنی هم‌طراز، و نه یکی فدای دیگری، تشبیهات زیبا، ولی خیال آشنا، توصیفهای کوتاه، ولی مناسب و دقیق و مؤثر و کامل، نه بیتی کم و نه بیتی افزون، از موضوع سخن بیرون رفتن و از این شاخه به آن شاخه نپریدن، بدان‌گونه که در شعر فارسی بهترین نمونه‌های آن در بیتهای اصیل شاهنامه و خمسة نظامی و بوستان سعدی دیده می‌شود.

برای نمونه کدام ایرانی است که این بیتهای الحاقی را در شاهنامه بخواند و گل از گلش

نشکفد:

ز گرد سواران در آن پهن دشت	زمین شش شد و آسمان گشت هشت
فرو رفت و بر رفت روز نبرد	به ماهی نم خون و بر ماه گرد
فروزد به ماهی و بر زد به ماه	بن نیزه و قبه بارگاه [۳]

و بپذیرد که این شیوه مبالغه، سبک فردوسی نیست و در حماسه‌سرایی هم مبالغه به شیوه قصیده‌سرایان و هم تشبیهات شعر غنایی با اسدی آغاز می‌گردد.

نگارنده در این گفتار از میان نزدیک هزار بیت الحاقی که تنها تا پایان داستان کیتباد در شاهنامه‌های چاپ مول و بروخیم و امثال آنها هست، چند قطعه و روایت آن را که برخی از آنها حتی از شهرت زیادی هم برخوردارند، برمی‌گزیند و دلایل الحاقی بودن آنها را برمی‌شمارد. سه قطعه نخستین را، پیش از این، نگارنده در جای دیگر نیز معرفی کرده است [۴]. ولی برای آن که همه این روایات الحاقی به مرور در گفتارهایی گردآوری شده باشند، آنها را نیز در اینجا می‌آورم.

یک - نخستین دستبرد بزرگی که خیلی زود در متن شاهنامه زده‌اند، در همان دیباچه کتاب است، در قطعه‌ای که شاعر در ستایش مذهب خود گفته است و چون شاعر شیعی مذهب، و در عصری که در ایران پیروان تشیع در اقلیت محض بوده‌اند در بیان عقیده خود سخت بی‌پروا بوده، از این رو خوانندگان سنی که عقیده مذهبی شاعر را توهینی به مذهب خود دانسته‌اند، بیتهایی در ستایش ابوبکر و عمر و عثمان درون متن کرده‌اند و از پس آن، سراسر این قطعه میدان ستیز قلمهای سنی و شیعی شده و بیتهای سخیف فراوانی به سخن شاعر راه یافته است. آنچه شاعر در ستایش دین و ستایش مذهب خود گفته اینهاست:

<p>نگه کن سرانجام خود را ببین به رنج اندر آری تنت را رواست تو را دانش دین رهاند درست دلت گر خواهی که باشد نژند ۵ چو خواهی که یابی ز هر بد رها بوی در دو گیتی ز بد رستگار به گفتار پیغمبرت راه جوی چه گفت آن خداوند تنزیل و وحی که من شارستانم علی‌ام در است ۱۰ گواهی دهم این سخن راز اوست حکیم این جهان را چو دریا نهاد چو هفتاد کشتی بر او ساخته</p>	<p>که کاری نیابی بر او برگزین که خود رنج بردن به دانش سزاست در رستگاری بسبایدت جست همان تا نگردي تن مستمند سر اندر نیاری به دام بلا نکوکار گردی بر کردگار دل از تیرگیها بدین آب شوی خداوند امر و خداوند نهی دُرست این سخن گفت پیغمبر است تو گویی دو گوشم بر آواز اوست برانگیخته موج از او تندباد همه بادبانها برافراخته</p>
--	--

بیماراسته همچو چشم خروس	بمئی پهن کشتی بسان عروس
همان اهل بیت نبی و وصی	محمد بدو اندرون با علی
به نزد نبی و وصی گیر جای	کتر چشم داری به دیگر سرای
چنین است و این دین و راه من است	خبرت زین بد آید گناه من است
چنان دان که خاک پی حیدرم	بر این زادم و هم بر این بگذرم
نه برگردی از نیک پی هم‌رهان	نگر تا به بازی نداری جهان
چو با نیک‌نامان بوی هم‌نبرد	غمه نیکی‌ات باید آغاز کرد
همانش کرانه ندانم همی	از این در سخن چند رانم همی

در پیش گفته شد، دیگران بیت‌های فراوانی به این قطعه افزوده‌اند که الحاقی بودن این بیت را روشن است و در اینجا تنها دو قطعه آنها مورد بحث ماست. قطعه نخستین این چهار بیت را که پیش از بیت هشتم درون سخن شاعر کرده‌اند:

نستابید بر کس ز بسویکر به	خوشید بعد از رسولان مه
بیماراست گیتی چو باغ بهار	هم کرد اسلام را آشکار
خداوند شرم و خداوند دین	پس از هر دوان بود عثمان گزین
که او را به خوبی ستاید رسول	چهارم علی بود جفت بتول

حق بودن این چهار بیت اینهاست:

در غنیم و نهم ترجمه این حدیث از پیادبیر اسلام است که فرموده: انا مدینه العلم و حر از اهل تسنن آمده و بیت هشتم و نهم این قطعه را از آنجا تکافیه و چهار بیت اینها وصله کرده است و سپس به گونه‌ای که حاشیة بیشتر قطعان الحاقی است در بیت چهارم دوباره سخن را به بیت نهم ربط داده است. ولی با این حال، وحدتگی این بیت‌ها آشکار است.

پس از بیان حدیث مذکور برای تاکید بیشتر روی عقیده «ببی خود تمیز» در این بیت و هفتاد کشتی که اشاره به مذهب و فرق گوناگون اسلامی است، و سپس در بیت چهارم از این هفتاد کشتی، یک کشتی میانه است که از همه بزرگ‌تر و زیباترست و در بیت پنجم (ص) و علی (ع) و اهل بیت (س) او نشسته‌اند و هر کس چشمداشت بهشت

دارد باید بدین کشتی میانه درآید، یعنی به مذهب تشیع بگردد. اکثرن پند و اندرز است که کسی در بالا چند بیت در ستایش ابوبکر و عمر و عثمان بگوید و میگوید که این تر بگوید که تنها کسی به بهشت می رود که سوار کشتی تشیع شده باشد که در وسط کشتی است که هر کس به کشتی مذاهب دیگر درآید کشتی او غرق خواهد شد و در این عهد و روزگار را نخواهد دید. و یا چگونه ممکن است که یک نفر شیعی مذهب که با این حرارت از حقانیت مذهب خود سخن می گوید و کشتی مذاهب دیگر را غرق شده می گیرد پیش از آن بگوید: عمر کرد اسلام را آشکار، و یا درباره عثمان بگوید: خداوند شرم و خدوید پسند است راست که با این چهار بیت همه نظم و منطق این قطعه درهم می ریزد و مطالب با هم از بعض مطالب پایین خواهد بود.

۳- چهار بیت مذکور خلاف عقیده مذهبی فردوسی است. چه مذهب فردوسی هم به حکم آنچه در تمثیل دریا و هفتاد کشتی آمده و هم به حکم گزارش همه کسانی که از قدیم درباره مذهب او گزارش کرده اند تشیع بوده و علت اختلاف او با محمود نیز پیش از هر چیز همین اختلاف مذهبی بوده که نظامی عروضی در چهار بیت بدین اشاره کرده اند که گفته اند فردوسی این بیتها را برای احترام به مذهب سلطان گفته است. آنا محمودی در این پایه ابله دانسته اند که کسی نخست مذهب او را ستایش کند و سپس چند بیت پاییز بر محمد بن ابوبکر بگوید: حضرت سلطان، تو بد مذهبی و اگر چشم بهشت داری دست از مذهب خود بردار و به مذهب تشیع درآی؟ و یا این که فردوسی را تا این اندازه مردی حامی کرده باشد که نسبت به خاطر احترام به مذهب سلطان، مذهبی را که مذهب او نبوده با غلظت تمام بستاند و در این افاصله با حرارت از مذهب خود دفاع کند و به سلطان نسبت بدمدعی بداند که نسبت به مذهب تشیع که از احترام و محبت به عمر جدا نیست به هیچ روی با روح ملی شاهنامه سازگار نیست. ولی چنان که به خوبی از گزارش ابومنصور عبدالقاهر بغدادی مؤلف الفروق بین الفروق و آثار مذاهب مؤلفان دیگر برمی آید، در زمان فردوسی به اهل تشیع نه تنها نسبت رافضی و معتزله می دادند، بلکه آنها را جزو مجوس و دشمن اسلام و دوستدار گجران می دانستند.

۴- در بیت نخستین از این چهار بیت، این مضمون که خورشید پس از رسیدن بزرگ بر هیچ کسی بهتر از ابوبکر نتابید، سخنی مضحک است و در هر حال در این شعر رشید از تصویرهای مهم شعری است به مانند آن بر تمی خوریم. همچنین در این بیت که عمر اسلام

را آشکار کرد حتی از دهان یک سنی مذهب هم مبالغه‌ای کفرآمیزست، چه برسد از سوی یک نفر شیعی و ملی چون فردوسی.

۵- کاربرد واژه عربی بعد در بیت نخستین که نه یک اصطلاح علمی است، نه یک اصطلاح مذهبی است و نه یک واژه نادرست و جز در این محل در هیچ کجای شاهنامه به کار نرفته، در حالی که برابر فارسی آن پس و سپس و از این پس و غیره بیش از هزار بار در شاهنامه آمده است، دلیل بسیار مهمی در الحاقی بودن این قطعه است. گذشته از این، در این چهار بیت دوبار هم واژه عربی رسول به کار رفته است، در حالی که در همه شاهنامه شاید این واژه یک یا دوبار آمده باشد و فردوسی همه جا پیمبر و پیغمبر و فرستاده و فرسته به کار برده است. برای نمونه، در همین یک قطعه که در ستایش مذهب خود گفته دو بار (بیت‌های ۷ و ۹) واژه پیغمبر را به کار برده است و بر طبق ضبط نظامی عروضی در چهار مقاله در بیت ۱۴ نیز به جای محمد(ص)، پیمبر دارد. آیا واقعاً جای تأمل نیست که در همین یک قطعه در بیت‌هایی که در اصالت آنها جای‌گمانی نیست دو یا سه بار پیغمبر و پیمبر گفته باشد، ولی تنها در آن چهار بیت که به دلایل دیگر هم مشکوک‌اند دوبار واژه عربی رسول را به کار برده باشد؟ آیا واقعاً جای تأمل نیست که در شاهنامه چند هزار بار پس و سپس و از این پس و از آن پس و آنگاه و آنگه و آنگهی و غیره بگوید و یک بار بعد نگوید، ولی در این چهار بیت که به دلایل دیگر هم مشکوک‌اند، بعد به کار ببرد؟

۶- از میان پانزده دستنویس اساس تصحیح نگارنده، سه دستنویس این چهار بیت را ندارند. یکی دستنویس قاهره ۷۴۱ [۵]. دیگر دستنویس لندن ۸۹۱ [۶]. سوم دستنویس استانبول ۹۰۳ [۷]. از آنجا که بیشتر نسخه‌دارها و کاتبان مانند اکثریت مردم ایران در آن زمانها دارای مذهب تسنن بوده‌اند و این قطعه الحاقی نیز از الحاقات قدیم است، بسیاری از کاتبان این قطعه را خود از بر بوده‌اند و هنگام کتابت اگر در متن اساس آنها یا در حاشیه کتاب نبوده، خود به متن می‌افزوده‌اند. با در نظر گرفتن این وضعیت، نبودن این قطعه در سه دستنویس اساس تصحیح نگارنده کم نیست. به ویژه نبودن این قطعه در دستنویس‌های لندن ۸۹۱ و استانبول ۹۰۳ دارای اهمیت بسزایی است. چون این دو دستنویس جزو گروه کوچکی از دستنویس‌های شاهنامه هستند که بسیاری از بیتها و قطعات و روایات الحاقی را - از آن میان برخی از قطعات الحاقی که در این گفتار معرفی شده‌اند - ندارند.

دو - در همین قطعه که شاعر در ستایش مذهب خود گفته، پس از بیت چهاردهم این پنج بیت را درون متن کرده‌اند:

خردمند کز دور دریا بدید	کرانه نه پیدا و بن ناپدید
بدانست کو موج خواهد زدن	کس از غرق بیرون نخواهد شدن
به دل گفت اگر با نبی و وصی	شوم غرقه دارم دو یار وفی
همانا که باشد مرا دستگیر	خداوند تاج و لوا و سریر
خداوند جوی و می و انگبین	همان چشمه شیر و ماء معین

این پنج بیت که در همه دستنویس‌های اساس تصحیح نگارنده نیز آمده‌اند به دلایل زیر الحاقی‌اند:

- ۱- در قطعه‌ای که شاعر در ستایش مذهب خود گفته و ما آن را در بخش پیشین آوردیم، بیت پانزدهم دنبالهٔ بیت چهاردهم است و این پنج بیت به وسط آنها وصله شده‌اند.
- ۲- آنچه در این پنج بیت می‌گوید نقیض مطالب بیت‌های پس و پیش آن است: در بیت‌های چهاردهم و پانزدهم می‌گوید که اگر چشم بهشت داری به کشتی میانه درآی؛ یعنی به سخن دیگر، این کشتی و سرنشینان آن از طوفان دریا نجات خواهند یافت. ولی در این پنج بیت که به وسط آن دو بیت وصله کرده‌اند می‌گوید خردمند که دریا را دید دانست که همه کشتیها غرق خواهند شد و هیچ کس جان نخواهد برد و با خود گفت پس اکنون که چنین است بگذار با نبی و وصی غرق شوم که دو یار وفی داشته باشم.
- ۳- نظامی عروضی که در چهارمقاله همین تمثیل را در اثبات تشیع شاعر نقل کرده است، درست همین پنج بیت را نیاورده است، یعنی در مأخذ خود نداشته است تا نقل کند. آنچه او آورده است چنین است:

خردمند گیتی چو دریا نهاد	برانگیخته موج از او تندباد
چو هفتاد کشتی در او ساخته	همه بادبانها برافراخته
میانه یکی خوب کشتی عروس	برآراسته همچو چشم خروس
پیمبر بدو اندرون با علی	همه اهل بیت نبی و وصی
اگر خلد خواهی به دیگر سرای	به نزد نبی و وصی گیر جای

گردد گناه من است چنین دان و این راه، راه من است
 به سینه من بگذرد یقین دان که خاک پی حیدرم

سه اوست «سده» الحاقی است. این روایت با چند بیت پس و پیش

آن چنین

نتر هر آمد به چنگ به آتش ز آهن جدا کرد سنگ
 س آتش ز آهن آبگون کزان سنگ خارا کشیدش برون
 چ گوی بپوشه کرد گراز و تیر، ازّه و تیشه کرد
 چ دانه آب ساخت ز دریا به هامونش اندر بتاخت
 ۵ آتش ز آهن راه کرد به فرّ کی ای رنج کوتاه کرد
 چ هم مدیح برفزود پراکندن تخم و کشت و درود
 س بر تان خویش برنجید و بشناخت سامان خویش
 ا کارها شد سیج بُد خوردنیها جز از میوه هیچ
 ا نموده نمودی به برگ که پوشیدنی‌شان همی بود برگ
 ۱۰ آتش ز آهن بود کیش نیارا همین بود آیین پیش
 ا آتش ز آهن بود کیش بدانگه بُدی آتش خوب رنگ
 ا آتش ز آهن بود کیش کز او در جهان روشنی گسترد
 ا آتش ز آهن بود کیش گذر کرد با چند کس همگروه
 ا آتش ز آهن بود کیش سیه رنگ و تیره تن و تیز تاز
 ۱۵ آتش ز آهن بود کیش ز دود دهانش جهان تیره گون
 ا آتش ز آهن بود کیش گرفتش یکی سنگ و شد تیز چنگ
 ا آتش ز آهن بود کیش جهان سوز مار از جهانجوی رست
 ا آتش ز آهن بود کیش همان و همین سنگ بشکست خرد
 ا آتش ز آهن بود کیش دل سنگ گشت از فروغ آذرنگ
 ۲۰ آتش ز آهن بود کیش از آن طبع سنگ آتش آمد فراز
 ا آتش ز آهن بود کیش از او روشنایی پدید آمدی

اجهانداد پیش جهان آفرین	نیایش همی کرد و خواند آفرین
اکه او را فروغی چنین هدیه داد	همین آتش آنگاه قبله نهاد
ایگفتا فروغی است این ایزدی	پرستید باید اگر بخردی
۲۸ اشب آمد برافروخت آتش چوکوه	همان شاه در گرد او با گروه
ایکی جشن کرد آن شب و باده خورد	سده نام آن جشن فرخنده کرد
از هوشنگ ماند این سده یادگار	بسی باد چون او دگر شهریار
اکز آباد کردن جهان شاد کرد	جهانی به نیکی از او یاد کرد
بدان ایزدی جاه و فرّ کیان	ز نخچیر و گور و گوزن زیان
۳۰ جدا کرد گاو و خر و گوسفند	به ورز آورد آنچ بُد سودمند
بدیشان بورزید و زیشان چرید	همی تاج را خویشان پرورید
ز پویندگان هرچه مویش نکوست	بکشت و به سرشان برآهیخت پوست
چو روباه و قاقم، چو سنجاب نرم	چهارم سمورست، کش موی گرم
بر این گونه از چرم پویندگان	پوشید بالای گویندگان
۳۵ برنجید و گسترد و خورد و سپرد	برفت و جز از نام نیکو نبرد

بیتهایی که در چنگک گذاشته شده‌اند، یعنی از بیت ۸ تا ۲۸ به دلایل زیر الحاقی اند:

۱- شاعر در هفت بیت نخستین این قطعه می‌گوید که هوشنگ آهن را کشف کرد و آهنگری را شناخت و ابزار کار را به وجود آورد، طرز آبیاری را نشان داد و آب را از دریا به رودها و کشتیها کشانید و کاشتن و درودن را به مردم آموزانید. سپس، پس از آن که ۲۱ بیت در موضوع پیدایش آتش و جشن سده سخن می‌گوید و در پایان به ستایش هوشنگ می‌پردازد، بار دوباره برمی‌گردد به دنباله شرح کارهای هوشنگ چون اهلی کردن جانوران و تهیه جامه پوست روباه و سنجاب که در واقع دنباله موضوعاتی است که پیش از روایت سده شرح داده بود. به همین دیگر، بیت بیست و نهم دنباله بیت هفتم است و این ۲۱ بیت را در میان آنها وصله بدانند.

۲- در بیت‌های هشتم و نهم می‌گوید پس از این کارها که هوشنگ کرد هنوز خوراک مردم از روباه بود و جامه‌شان از برگ. در حالی که پیش از آن آمده است که مردم آهنگری و آبیاری و آوری را هم فرا گرفته بودند. همچنین در بیت‌های یکم تا سوم گفته است که به کمک آتش

آهن را از سنگ جدا کرد و آهنگری را شناخت، ولی روایت پیدایش آتش تازه چند بیت پس از آن آمده است. بُنداری که در دستنویس اساس خود این روایت را داشته متوجه این وضعیت شده است و برای رفع این نقص پس از انداختن بیت‌های هشتم تا دوازدهم، بیت‌های دیگر را پس و پیش کرده است. ولی کاری که او در ترجمه توانسته انجام دهد ما با اصل نمی‌توانیم بکنیم و این بیتها را به هرگونه‌ای که پس و پیش کنیم نمی‌توانیم نظم درستی به مطالب بدهیم.

۳- از نگاه سبک سخن، این قطعه به شیوه سخن فردوسی نزدیک است. با این حال چند جا آثار سستی در آن نمایان است. مثلاً در مصرع یکم بیت ۱۴ عبارت چیزی دراز سخنی سخت سست و کودکانه است. و یا در بیت ۱۸ واژه خرد را به معنی کوچک، ریز در هر دو مصرع پساوند آورده و لفظ مصرع دوم آن هم سست است. همچنین طبع سنگ در بیت ۲۰ نمی‌تواند سخن فردوسی باشد. در مقابل بیت‌های ۱۱ و ۲۳ به مضمون دو مصرع شاهنامه در جای دیگری در کتاب شباهت دارد: که آتش بدان گاه محراب بود [۸] و همان قبله‌شان برترین گوهرست [۹].

۴- این روایت در دستنویس فلورانس ۶۱۴ [۱۰]، دستنویس لندن ۶۷۵ [۱۱] (که البته آغاز آن به خطی نوست)، دستنویس قاهره ۷۴۱، دستنویس استانبول ۹۰۳، دستنویس استانبول ۸۰۳ [۱۲]، و دستنویس استانبول ۸۹۱ [۱۳] نیست.

۵- نویسندگان قدیم که درباره سده گزارش کرده‌اند چون بیرونی در آثارالباقیه و درالتفهیم، نویری در نه‌ایة‌الارب، گردیزی در زین‌الاکبار و ابن فقیه در البلدان، در وجه تسمیه سده، گزارش دیگری جز آنچه در این قطعه است دارند و زمان پیدایش آن را هم برخلاف این روایت نه به زمان هوشنگ، بلکه به زمان مشی و مشبان، گیومرث، فریدون، زوطهماسب و حتی اردشیر بابکان نسبت داده‌اند. همچنین طبری و بلعمی و ثعالبی که درباره هوشنگ به تفصیل سخن گفته‌اند و یکی از روایات آنها با آنچه در شاهنامه درباره هوشنگ آمده است دقیقاً تا جزئیات می‌خواند، تا آنجا که روشن می‌گردد که اصل روایت در هر چهار کتاب به یک مأخذ واحد که یکی از خداینامه‌ها باشد برمی‌گردد، باز اشاره‌ای به روایت سده و آن پنج بیت نخستین آن ندارند. همچنین در مجمل‌التواریخ که یک مأخذ مهم او شاهنامه فردوسی است و حتی در همین داستان هوشنگ که یک بار از شاهنامه نام برده است، نیز اشاره‌ای به روایت سده نیست. بنابراین جای گمانی نمی‌ماند که این روایت در شاهنامه فردوسی و مأخذ او نبوده، بلکه

روایتی بوده منفرد و شفاهی که یک نفر آن را سروده و به کناره دستنویسی از شاهنامه افزوده بوده و از آنجا به دست کاتبی درون متن شاهنامه شده و رواج یافته است [۱۴].

در اینجا باز هم این نکته را که در جای دیگری هم نوشته‌ام تکرار کنم که الحاقی بودن یک روایت در کتابی، دلیل ساختگی بودن آن روایت نیست. چون اصالت روایت و اصالت سخن دو موضوع جداگانه‌اند. نه هر روایتی که دیگران سروده و درون شاهنامه کرده‌اند به این دلیل که سخن آن الحاقی است، پس روایت آن هم فاقد اصالت است. بلکه در موارد بسیاری، دیگران برخی از روایات اصیل و کهن را که فردوسی به دلایلی نسروده بوده، سروده و به متن شاهنامه افزوده‌اند. بنابراین: با اثبات اصالت روایت نباید گمان کرد که اصالت سخن هم ثابت شده است.

چهار - پس از آن که سام فرزند خود، زال، را از نزد سیمرغ می‌آورد، نوذر به فرمان پدر پیش سام می‌رود و سام و زال را به بارگاه منوچهر می‌برد. منوچهر پس از دیدن زال به سام می‌گوید:

<p>چنین گفت مر سام را شهریار به خیره میازارش از هیچ روی که فرّ کیان دارد و چنگ شیر پس از کار سیمرغ و کوه بلند ۵ یکایک همه سام با او بگفت وز افکنندن زال بگشاد راز سرانجام گیتی ز سیمرغ و زال [برفتم به فرمان گیهان خدای یکی کوه دیدم سر اندر سحاب ۱۰ [بدو بر نشیمی چو کاخی بلند [بدوی اندرون بچه مرغ و زال [همی بوی مهر آمد از باد اوی [با داور راست گفتم به راز</p>	<p>که از من تو این را به زنه‌ار دار به کس شادمانه مشو جز بدوی دل هوشمندان و آهنگ شیر وزان تا چرا خوار گشت ارحمند ز خورد و ز جای و ز خفت و نهفت که چون گشت بر سر سپهر از فراز پر از داستان شد به بسیار سال به البرز کوه اندران صعب جای سپهرست گفتم ز خارا بر آب ز هر سو بر او بسته راه گزند تو گفتمی که هستند هر سه همال به دل راحت آرد همه یاد اوی که‌ای چاره خلق و خود بی‌نیاز</p>
--	---

[رسیده به هر جای برهان تو	
۱۵ [یکی بنده‌ام با دلی پرگناه	نگردد فلک جز به فرمان تو]
[امیدم به بخشایش توست و بس	به پیش خداوند خورشید و ماه]
[تو این بنده مرغ پرورده را	به چیزی دگر نیستم دسترس]
[همی پر پوشد به جای حریر	به زاری و خواری برآورده را]
[به بدمهری من روانم مسوز	مزد گوشت هنگام پستان شیرا]
۲۰ [به فرمان یزدان چو این گفته شد	به من بازیخش و دلم برفروزا]
[بزد پر سیمرخ و بر شد به ابر	نیایش همانا که پذیرفته شد]
[از کوه بلند آمد چو ابر بهار	همی حلقه زد بر سر مرد گبرا]
[به پیش من آورد چون دایه‌ای	گرفته تن زال را در کنارا]
[من آوردمش نزد شاه جهان	که در مهر باشد ورا مایه‌ای]
	همه آشکارات کردم نهان]

بیت‌های ۸ تا ۲۴ در همه پانزده دستنویس اساس تصحیح نگارنده آمده‌اند و با این حال همه آنها الحاقی‌اند. برخی از دستنویس‌ها بیت‌های دیگری هم اضافه دارند و ما در اینجا تنها آنچه را که در دستنویس‌های کهن آمده‌اند آوردیم. دلایل الحاقی بودن این قطعه اینهاست:

۱- پس از آن که منوچهر به سام سفارش می‌کند که در نگهداشت زال بکوشد و او را به هیچ روی نیازارد، در بیت‌های ۳ تا ۶ به طور کوتاه گفته شده است که سپس سام همه سرگذشت را از خوار گشتن زال نزد پدر و افکندن او و بردن و پروردن سیمرخ زال را در کوه، همه را با منوچهر گفت و از موضوع افکندن فرزند خود راز بگشاد. با این شرح کوتاه در بیت ششم، موضوع را پایان داده و در بیت هفتم دیگر بکلی در سخن را بسته است. ولی یک شاعر روده‌دراز و کج‌سلیقه این شرح کوتاه را بسنده ندانسته است و گمان کرده است که سام باید همه آنچه را که پیش از این در پای کوه البرز دیده است برای منوچهر شرح دهد و از این رو پس از پایان سخن سام، دوباره شرح ماجرا را از نو آغاز کرده است.

۲- با آن که بیت‌های این قطعه را نمی‌توان سست دانست و به دلیل این که در همه دستنویس‌های ما هست از الحاقات کهن به شمار می‌رود، ولی شمار واژه‌های عربی آن بسیار بیشتر از نسبت واژه‌های عربی بیت‌های اصیل شاهنامه است. برای مقایسه در هفده بیت پیش از این قطعه تنها یک واژه عربی عمود آمده است که آن هم جزو واژه‌های عربی شاهنامه است و

فراوان به کار رفته است. ولی در این هفده بیت نه واژه عربی: صعب، سحاب، راحت، خلق، برهان، فلک، حریر، حلقه و گبر دارد که از میان آنها سه واژه صعب، راحت و گبر در شاهنامه تنها در همین قطعه به کار رفته‌اند.

۳- واژه گبر که در بیت ۲۱ آمده اصلاً یک واژه آرامی است و در زبان پهلوی مرد را به صورت هزوارش گبر می‌نوشتند و این واژه از راه عربی به فارسی آمده و به معنی کافر و ملحد به پیروان دین زردشت گفته می‌شد. همانطور که گفته شد، در شاهنامه جز در این محل هیچ کجا این واژه به کار نرفته است و فردوسی در شاهنامه همه جا از «دین بهی» و پیروان آن به نیکی یاد کرده است و به هیچ روی قابل تصور نیست که او درباره نیاکان خود و دین آنان چنین اصطلاح موهنی را به کار برده باشد.

پنج - در شاهنامه دو روایت کشتن رستم پیل سپید را و گرفتن رستم دژ سپند را که در پایان پادشاهی منوچهر پشت یکدیگر آمده‌اند، هر دو الحاقی‌اند و در اینجا در یک رقم بیش از ۱۸۰ بیت را درون شاهنامه کرده‌اند. نخست این دو روایت را نقل می‌کنیم:

کشتن رستم زال پیل سپید را

<p>چنان بُد که یک روز با دوستان خروشنده گشته دل زیر و بم می‌لعلگون در، به جام بلور چنین گفت فرزند را زال زر دلیرانت را خلعت و یاره‌ساز ببخشید رستم بسی خواسته وزان پس پراکنده شد انجمن سپهد به سوی شبستان خویش تهمن همیدون سرش پرشتاب بخفت و به خواب اندر آمد سرش که پیل سپید سپهد ز بند</p>	<p>همی باده خوردند در بوستان شده شادمان نامداران به هم بخوردند تا در سر افتاد شور که ای نامور پور خورشیدفر کسی را که باشند گردنفرز ز خوبان و اسپان آراسته بسی خواسته یافته تن به تن بیامد بران‌سان که بُد رسم و کیش بیامد گرازان سوی جای خواب برآمد خروشدنی از درش رها گشت و آمد به مردم گزند</p>	<p>۵ ۱۰</p>
--	---	-----------------

وز او کوی و برزن به جوش آمده‌ست
 تهمت ز خواب اندر آمد چو باد
 چو زان گونه گفتارش آمد به گوش
 دوان رفت و گرز نیا برگرفت ۱۵
 کسانی که بودند بر درگهش
 که از بیم اسپهبد نامور
 شب تیره و پیل جسته ز بند
 تهمت شد آشفته از گفتنش
 بران سان که شد سرش مانند گوی ۲۰
 رمیدند از پهلو نامور
 بزد گرز و بشکست زنجیر و بند
 برون آمد از در به کردار باد
 همی رفت تازان سوی زنده‌پیل
 نگه کرد کوهی خروشنده دید ۲۵
 رمان دید از او نامداران خویش
 تهمت یکی نعره زد همچو شیر
 چو پیل دمنده مر او را بدید
 برآورد خرطوم پیل ژیان
 تهمت یکی گرز زد بر سرش ۳۰
 بلرزید بر خود گه بیستون
 بیفتاد پیل دمنده ز پای
 بخت و چو خورشید از خاوران
 به زال آگهی شد که رستم چه کرد
 به یک گرز بشکست گردنش را ۳۵
 سپهبد چو بشنید زیشان سخن
 بگفتا دریغا چنان زنده‌پیل

ز مستی چنین سختکوش آمده‌ست
 ز مردم بپرسید و کردند یاد
 دلیری و گردی بر او کرد جوش
 برون آمد و راه اندر گرفت
 همی بسته کردند بر وی رهش
 چگونه گشاییم پیش تو در
 تو بیرون شوی کی بود این پسند
 یکی مشت زد بر سر و گردنش
 سوی دیگران اندر آورد روی
 دلاور بیامد به نزدیک در
 چنین زخم ازان نامور بُد پسند
 به دست اندرش گرز و سر پر ز باد
 خروشنده مانند دریای نیل
 زمین زیر او پاک جوشنده دید
 بران سان که بیند رخ گرگ میش
 نترسید و آمد بر او دلیر
 به کردار کوهی بر او دوید
 بدان تا به پهلو رساند زیان
 که خم گشت بالای گه پیکرش
 به زخمی بیفتاد خوار و زیون
 تهمت بیامد سبک باز جای
 برآمد بسان رخ دلبران
 ز پیل دمنده برآورد گرد
 به خاک اندر افکند مر تنش را
 که چون بود ز آغاز کردار و بن
 که بودی خروشان چو دریای نیل

بسا رزمگاہا که آن پیل مست
 اگر چند در رزم پیروزگر
 بفرمود تا رستم آمد برش ۴۰
 بدو گفت کای بچه نرّه شیر
 بدین کودکی نیست همتای تو
 کنون بیشتر زآنک آواز تو
 به خون نریمان میان را ببند
 به حمله همه پاک بر هم شکست
 بُدی، به از او رستم نامور
 ببوسید با دست یال و برش
 برآورده چنگال و گشته دلیر
 به فرّ و به مردی و بالای تو
 برآید وزان بگسلد ساز تو
 برو تازیان تا به کوه سپند

رفتن رستم به کوه سپند به خون خواستن نریمان

یکی کوه بینی سر اندر سحاب ۴۵
 چهارست فرسنگ بالای کوه
 همیدون چهارست پهناش بر
 درختان بسیار با کشت و رز
 ز هر پیشه کار و ز هر میوه دار
 یکی راه بر وی دزی ساخته ۵۰
 نریمان که گوی از دلیران ببرد
 به سوی حصار دز آورد رای
 شب و روز بودی به رزم اندرون
 بماند اندران رزم سالی فزون
 سرانجام سنگی بینداختند ۵۵
 سپه بی سپهدار گشتند باز
 چو آگاهی آمد به سام دلیر
 خروشید بسیار و زاری نمود
 یکی هفته بودند با سوگ و درد
 به سوی حصار دز اندر کشید ۶۰
 نشست اندر انجا بسی سال و ماه
 که بر وی نپدید پزّان عقاب
 پر از سبزه و آب و دور از گروه
 بسی اندر او مردم و جانور
 کسی خود ندیده ست از آن گونه مرز
 در او آفریده ست پروردگار
 بسان سپهری برافراخته
 به فرمان شاه آفریدون گرد
 وزان رای از او گشت پردخته جای
 همیدون گهی چاره گاهی فسون
 سپاه اندرون و سپهد برون
 جهان را ز پهلو برداختند
 هزیمت بر شاه گردنفرز
 که شیر دلاور شد از بیشه سیر
 همی هر زمان ناله ای برفزود
 سر هفته پهلو سپه گرد کرد
 بیابان و باره سپه گسترد
 سوی باره دز ندانست راه

- ز دروازه دز یکی تن برون
که حاجت نبُدشان به یک پَر گاه
سرانجام نومید برگشت سام
کنون ای پسر گاه آن است چون ۶۵
- روی شاددل با یکی کاروان
تن خود به کوه سپند افگنی
که اکنون نداند کسی نام تو
بدو گفت رستم که فرمان کنم ۷۰
- بدو گفت زال ای پسر گوش گیر
برآرای تن چون تن ساروان
به بار شتر در نمک دار و بس
که بار نمک هست آنجا عزیز
- چو باشد حصاری گران بر درش
چو بینند بار نمک ناگهان ۷۵
چو بشنید رستم برآراست کار
به بار نمک در نهان کرد گرز
- ز خویشان تنی چند با خود ببرد
به بار شتر در، سلیح گوان
لب از چاره خویش در خندخند ۸۰
رسید و ز گُه دیده‌بانش بدید
- بدو گفت کامد یکی کاروان
گمانم که باشد نمک بارشان
فرستاد مهتر یکی را دوان
بدو گفت بنگر که تا چیست بار ۸۵
- فرود آمد از دز فرستاده مرد
بدو گفت کای مهتر کاروان
نیامد برون و نشد اندرون
اگر چند در بسته بُد سال و ماه
ز خون پدر نارسیده به کام
که سازی یکی چاره‌ای پرفسون
بدان‌سان که نشناسدت ساروان
بن و بیخ آن بدرگان برکنی
ز رفتن برآید مگر کام تو
مر این درد را زود درمان کنم
سخن هرچ گویم همه درپذیر
شترخواه از دشت یک کاروان
چنان رو که نشناسدت هیچ کس
به قیمت از آن به ندارند چیز
بود بی‌نمک‌شان خور و پرورش
پذیره شوندت سراسر مهان
چنان چون بود درخور کارزار
برافراخته پهلوی یال و برز
کسانی که بودند هشیار و گرد
نهان کرد آن نامور پهلوان
چنین تا به نزدیک کوه سپند
به نزدیک سالار مهتر دوید
به نزدیک دز با بسی ساروان
اگر پرسدی مهتر از کارشان
به نزدیکی مهتر کاروان
بیاور مرا آگهی ده ز کار
بر رستم آمد به کردار گرد
مرا آگهی ده ز بار نهان

- بدان تا به نزدیک مهتر شوم
 به پاسخ چنین گفت رستم بدوی
 ۹۰ چنین گویش از گفت مایک به یک
 فرستاده برگشت و آمد فراز
 یکی کاروان است گفتا تمام
 چو بشنید مهتر برآمد ز جای
 بفرمود تا در گشادند باز
 ۹۵ چو آگاه شد رستم جنگجوی
 چو آمد به نزدیک دروازه تنگ
 چو رستم به نزدیک مهتر رسید
 ز بار نمک برد پیشش بسی
 بدو گفت مهتر که جاوید باش
 ۱۰۰ پذیرفتم و نیز دارم سپاس
 درآمد به بازار مرد جوان
 ز هر سو بر او گرد شد انجمن
 یکی داد جامه، یکی زرّ و سیم
 چو شب تیره شد رستم تیزچنگ
 ۱۰۵ سوی مهتر باره آورد روی
 چو آگاه شد کوتوال حصار
 تهمتن یکی گرز زد بر سرش
 همه مردم دز خبر یافتند
 شب تیره و تیغ رخشان شده
 ۱۱۰ ز بس دار و گیر و ز بس موج خون
 تهمتن به گرز و به تیغ و کمند
 چو خورشید از پرده بالا گرفت
 به دز بر یکی تن نبُد زان گروه
- بگویم چنان چون ز تو بشنوم
 که رو نزد آن مهتر نامجوی
 که در بارشان هست یکسر نمک
 به نزدیک آن مهتر سرفراز
 نمک بارشان است ای نیکنام
 لبش گشت خندان و شادی فزای
 بدان تا شود کاروان برفراز
 ز پستی به بالا نهادند روی
 پذیره شدندش همه بی درنگ
 زمین بوس کرد آفرین گسترید
 همی آفرین خواندند هر کسی
 چوتابنده ماه و چو خورشید باش
 ایانیکدل پور نیکی شناس
 بیاورد با خویشتن کاروان
 چه از کودک خرد و چه مرد و زن
 خریدند و بردند بی ترس و بیم
 برآراست با نامداران جنگ
 پس او دلیران پرخاشجوی
 برآویخت با رستم نامدار
 که زیر زمین شد سر و مغزش
 سوی رزم بدخواه بشتافتند
 زمین همچو لعل بدخشان شده
 تو گفتی شفق ز آسمان شد نگون
 سران دلیران سراسر بکند
 جهان از ثری تا ثریا گرفت
 چه کشته، چه از رزم گشته ستوه

- دلیران به هر گوشه بشتافتند
 ۱۱۵ تهمتن یکی خانه از خاره‌سنگ
 یکی در ز آهن بر او ساخته
 بزد گرز و افگند در را ز جای
 یکی گنبد از ماه بفراشته
 فرو مانده رستم چو زان‌گونه دید
 ۱۲۰ چنین گفت با نامور سرکشان
 همانا به کان اندرون زر نماند
 کز این‌سان همی زر برآورده‌اند
 یکی نامه بنوشت نزد پدر
 نخست آفرین بر خداوند هور
 ۱۲۵ خداوند خورشید و ناهید و مهر
 از او آفرین بر سپهدار زال
 پناه گوان، پشت ایرانیان
 نشاننده شاه و ستاننده گاه
 به فرمان رسیدم به کوه سپند
 ۱۳۰ به پایان آن‌گه فرود آمدم
 به فرمان مهتر برآراستم
 شب تیره با نامداران جنگ
 چه کشته، چه خسته، چه بگریخته
 همانا ز خروار پانصد هزار
 ۱۳۵ ز پوشیدنی و ز گسترده‌نی
 همانا نداند شمارش کسی
 کنون تا چه فرمان دهد پهلوان
 فرستاده آمد چو باد دمان
 چو برخواند نامه سپهدار گفت
 بکشتند مر هر که را یافتند
 برآورده دید اندر آن جای تنگ
 مهندس بر آن گونه پرداخته
 پس آنکه سوی خانه بگذارد پای
 به دینار سرتاسر انباشته
 ز راه شگفتی لب اندر گزید
 که زین گونه هرگز که دارد نشان
 به دریا درون نیز گوهر نماند
 در این جایگه در بگسترده‌اند
 ز کار و ز کردار خود در به در
 خداوند مار و خداوند مور
 خداوند این برکشیده سپهر
 یل زابلی، مهتر بی‌همال
 فروزنده اختر کاویان
 روان گشته فرمانش چون هور و ماه
 چه کوهی، بسان سپهر بلند
 همانگه ز مهتر درود آمدم
 برآمد بران‌سان که من خواستم
 به دزد در، یکی را ندادم درنگ
 ز تن ساز کینه فرو ریخته
 بود نقره ناب و زر عیار
 ز هر چیز کان باشد آوردنی
 ز ماه و ز روز ار شمارد بسی
 که فرخنده تن باد و روشن روان
 رسانید نامه بر پهلوان
 که با نامور آفرین باد جفت

- ۱۴۰ ز شادی چنان شد دل پهلوان
یکی پاسخ نامه افگند بن
سر نامه بود آفرین خدای
به پیروزی و خرّمی خواندم
ز تو پور شایسته زین سان سزد
- ۱۴۵ روان نریمان برافروختی
چو نامه بخوانی سبک برنشین
ز اشتر همانا هزاران هزار
شتر بار کن زانک باشد گزین
چو نامه به نزد تهمن رسید
- ۱۵۰ ز هر چیز کان بود شایسته‌تر
هم از لؤلؤ و گوهر شاهوار
گزید و فرستاد زی پهلوان
به کوه سپند آتش اندر فگند
وزان جای برگشت دل شادمان
- ۱۵۵ چو آگاه شد پهلو نیمروز
پذیره‌شدن را چو برخاستند
برآمد خروشیدن کزّه‌نای
همی شد به راه اندرون زال زر
تهمن چو روی سپهد بدید
- ۱۶۰ سپهدار فرزند خود را کنار
وزانجا به ایوان دستان سام
به نزدیک رودابه آمد پسر
ببوسید مادر دو یال و برش
به مژده به نزدیک سام سوار
- ۱۶۵ به نامه درون سر به سر نیک و بد
همی داد با نامه هدیه بسی
تو گفتی که خواهد شد از سر جوان
بگفته در او در فراوان سخن
دگر گفت کان نامه دلگشای
ز شادی بر او جان برافشاندم
سزد زانک هستی هشیوارمرد
چو دشمنش را جان و تن سوختی
که بی‌روی تو هستم اندوهگین
به نزدت فرستادم از بهر بار
پس آنکه به دز درزن آتش به کین
فرو خواند و زو شادمانی گزید
ز مهر و ز تیغ و کلاه و کمر
هم از دیبه چین سراسر نگار
همی شد به راه اندرون کاروان
که دودش برآمد به چرخ بلند
نهاده سر خویش زی آسمان
که آمد سپهدار گیتی‌فروز
همه کوی و برزن بیاراستند
همان سنج با بوق و هندی درای
شتابان به دیدار فرّخ پسر
فرود آمد و آفرین گسترد
گرفت و بفرمود کردن نثار
بیامد سپهدار جوینده‌کام
به خدمت نهاد از بر خاک سر
همی آفرین خواند بر پیکرش
فرستاد نامه یل نامدار
نموده بُد آن پهلو پر خرد
به نزد سپهدار کردش گسی

ز شادی رخس همچو گل بشکفید	چو نامه بر سام نیرم رسید
ز بس شادمانی گو نامدار	بیاراست بزمی چو خرم بهار
ز رستم همی داستان کرد یاد	فرستاده را خلعت و یاره داد
به نزدیک فرزند گردنفرز	نوشت آنگهی پاسخ نامه باز
نباشد شگفتی که باشد دلیر	به نامه درون گفت کز نره شیر
ستاند یکی موبدی تیزویر	همان بچه شیر ناخورده شیر
چو دندان برآرد شود زو ستوه	مر او را درآرد میان گروه
به خوی پدر بازگردد تمام	ابی آنک دیده‌ست پستان مام
که دارد دلیری چو دستان پدر	عجب نیست از رستم نامور
از او شیر خواهد همی یاوری	که هنگام گردی و گندآوری
فرستاده را خواند و او را سپرد	چو نامه به مهر اندر آورد گرد
ابا خلعت و نامه نامور	فرستاده آمد بر زال زر
ز کردار آن نورسیده جوان	وز او شادمان شد دل پهلوان
ز روی زمین تا به برج بره	جهان زو پر امید شد یکسره
وزان شاه پر مهر گویم سخن	کنون از منوچهر گویم سخن
به هنگام رفتن سوی دادگر	چه اندرز کردش پسر را نگر

چنان که می‌بینید، در یک قلم صد و هشتاد و دو بیت درون شاهنامه کرده‌اند و پایان آن را با بند تنبانه‌های شماره ۱۸۱ و ۱۸۲ به دنباله سرگذشت وصله زده‌اند. دلایل الحاقی بودن این دو روایت اینهاست:

۱- این دو روایت در دستنویس‌های فلورانس ۶۱۴، استانبول ۷۳۱ [۱۵]، استانبول ۸۰۳، آکسفورد ۸۵۲ [۱۶]، لندن ۸۹۱، استانبول ۸۹۱، استانبول ۹۰۳، دستنویس بی‌تاریخ انستیتوی شرق‌شناسی کاما در بمبئی از سده هشتم هجری، دستنویس کتابخانه دانشگاه استانبول [۱۷] و دستنویس بی‌تاریخ لنینگراد از سده نهم [۱۸] نیست. این دو روایت همچنین در ترجمه عربی بُنداری [۱۹] هم نیامده است.

۲- از نظر لفظی بیشتر بیت‌های این قطعه سست‌اند، به ویژه مصرع دوم بیت‌های ۱۴، ۱۷، ۱۸، ۷۰، ۸۵، مصرع یکم بیت‌های ۱۹، ۱۴۸ و بیت‌های ۲۰، ۹۰، ۹۲ و ۱۷۴. در بیت ۲۳، باد هوا را با

باد نخوت قافیه کرده است. در بیت ۳۳، تشبیه خورشید به رخ دلبران سبک حماسی فردوسی نیست. بیت ۱۰۹ را از شاهنامه گرفته است.

از نگاه لغوی، واژه‌های عربی هزیمت (۵۶)، حاجت (۶۳)، عزیز (۷۳)، قیمت (۷۳)، شفق (۱۱۰)، عیار (۱۳۴)، عجب (۱۷۵) جزو واژگان فردوسی نیست. همچنین کوتوال (۱۰۶) را فردوسی به کار نبرده است. شاعر این قطعه گویا به درد پهلوان هم گرفتار بوده است. چون شش بار واژه پهلوان را به کار برده است (۲۱، ۲۹، ۵۵، ۵۹، ۱۵۵، ۱۶۵). در حالی که فردوسی در سراسر شاهنامه این واژه را در صورت مفرد آن و در معنی پهلوان جمعاً بیست بار به کار نبرده است. همچنین کاربرد واژه گزین به معنی صفت مفعولی گزیده به صورتی که در بیت ۱۴۸ آمده است: شتر بار کن زانک باشد گزین به گمان من دور از شیوه سخن فردوسی است، ولی نظیر آن را در بیت‌های الحاقی ستایش خلفا داریم: پس از هر دوان بود عثمان گزین.

از نگاه فن داستان‌سرایی، شرح افسانه را برخلاف شیوه فردوسی بسیار کش داده است و برای آنچه فردوسی در یکی دو بیت می‌گوید نیاز به چندین بیت داشته است. در پایان روایت چهار بار میان رستم و زال، و زال و سام نامه رد و بدل شده است.

۳- برطبق این دو روایت که در پایان داستان منوچهر آمده است، رستم در آغاز جوانی فیلی را می‌کشد و دژ سپند را که نریمان و سام نگشوده بودند می‌گشاید. پس از این پهلوانیها، منوچهر در می‌گذرد و پادشاهی به پسرش نوذر می‌رسد. در زمان نوذر، افراسیاب به ایران می‌تازد، لشکر ایران را شکست می‌دهد، نوذر را گرفته و می‌کشد، دو تن از پهلوانان افراسیاب به نام شماساس و خزبران به زابل می‌تازند، افراسیاب در ایران به پادشاهی می‌رسد، ولی در طی همه این گرفتاریهای بزرگ که برای ایرانیان روی می‌دهد، خبری از رستم پهلوان، کشنده فیل سفید و گشاینده دژ سپند نیست. سپس پادشاهی به زوطهماسب می‌رسد و میان ایران و توران آشتی می‌افتد، ولی باز نامی از رستم نیست. پس از مرگ زوطهماسب، افراسیاب برای بار دوم به ایران می‌تازد و ایرانیان که نیروی مقابله با او را ندارند به زابل می‌روند تا از زال برای راندن افراسیاب کمک بگیرند. زال می‌گوید که او دیگر پیر شده است ولی پسر او رستم اکنون جوانی زورمند گشته است. او ماجرا را با رستم خواهد گفت تا مگر او راضی شود و به یاری ایرانیان بیاید. زال رستم را پیش خود می‌خواند و به او چنین می‌گوید:

به رستم بگفت ای گو پیلتن به بالا سرت برتر از انجمن

یکی کار پیش است و رنجی دراز	کز او بگسلد خواب و آرام و ناز
تو را نوز پورا گه رزم نیست	چه سازم که هنگامه بزم نیست
هنوز از لب شیر بوید همی	دلت ناز و شادی بجوید همی
چگونه فرستم به دشت نبرد	تو را پیش شیران پرکین و درد

این جوان همان رستمی است که در زمان سه پادشاه جلوتر، هنگامی که هنوز نوجوانی پیش نبود، به تن تنها، فیل سفید را کشته و دژ سپند را گرفته بود، ولی اکنون تازه برای نخستین بار به عنون یک نوچه پهلوان وارد ماجرا می‌گردد و تازه هنوز اسب و سلیح هم ندارد و باید اول برود و وسایل کارش را فراهم کند. البته دستنویس‌هایی که روایت الحاقی کشتن فیل سپید و گرفتن دژ سپند را دارند، در اینجا متوجه موضوع شده‌اند و گویا در برابر خواننده به آنها احساس مسؤولیت دست داده و از این‌رو پس از بیت‌های بالا، بیت‌هایی به متن الحاق کرده‌اند تا خاطر خواننده را تسکین دهند:

چنین پاسخ آورد رستم بدوی	کهای نامور مهتر نامجوی
همانا فراموش کردی ز من	دلیری نمودن به هر انجمن
ز کوه سپند و ز پیل ژبان	گمانم که آگاه بُد پهلوان
کنون گر بترسم ز پور پشنگ	نماند ز من در جهان بوی و رنگ
کنون گاه رزم است و آویختن	نه هنگام ننگ است و بگریختن
ز افکندن شیر شیرست مرد	همان جستن رزم و ننگ و نبرد
زنان را از آن نام ناید بلند	که همواره در خوردن و خفتن‌اند
بدو گفت زال ای دلیر و جوان	سر نامداران و پشت گوان
ز کوه سپند و ز پیل سپید	فزودی و دادی دلم را نوید
همانا که آن رزم آسان بدی	دلم زان سخن کی هراسان بدی
ولیکن ز کردار افراسیاب	شب تیره من سر نیارم به خواب
تو را گاه بزم است و آرام و رود	کشیدن می و پهلوانی سرود.
نه هنگام رزم است و ننگ و نبرد	برآوردن از خاک بر ماه گرد

در مقاله‌ای که نگارنده با عنوان گردشی در گرشاسپ‌نامه انتشار داد، یک جا [۲۰] بیت هفتم همین

قطعه الحاقی را که می‌گوید زنان از این‌رو به نام بلند نمی‌رسند که همواره در خوردن و خفتن‌اند، در بحث مربوط به عقیاد منفی درباره زن در شاهنامه گواه آورد و اکنون از نسبت این سخن سخیف به فردوسی سخت شرمنده‌ام و از روان آن مرد بزرگ پوزش می‌طلبم. این خطا از کسی سر زده است که همیشه سخت کوشش داشته است که در بررسی شاهنامه، بیت‌های الحاقی و مشکوک را نقل نکند. و من اکنون می‌پرسم که آیا به راستی ما حق داریم که بر پایه شاهنامه‌هایی چون چاپ کلکته و مول و فولرس و بروخیم و رمضانی و مسکو و نظایر آنها درباره سبک شاهنامه، واژه‌های فارسی و عربی شاهنامه، دستور شاهنامه، اخلاق و اندیشه و مذهب فردوسی، هنر داستان‌سرایی او، مسائل تاریخ و فرهنگ ایران و دهها موضوع دیگر از این دست تحقیق کنیم؟ در همان مقاله، نگارنده برخی از بیت‌هایی را که از گرشاسپنامه درون شاهنامه شده است نشان دادم. در مطالعه بعدی، در روایت گرفتن رخس به این چند بیت نیز که در برخی از دست‌نویس‌های شاهنامه چون لنینگراد ۷۳۳، لیدن ۸۴۰ [۲۱]، پاریس ۸۴۴ [۲۲] و لنینگراد ۸۴۹ [۲۳] از گرشاسپنامه اسدی درون شاهنامه فردوسی کرده‌اند برخوردارم:

سنان گوش و مه تازش و چرخ گرد	زمین کوب و دریابر و رهنورد
از اندیشه دل سبک‌پوی‌تر	ز رای خردمند ره‌پوی‌تر
چه بر آب بودی چه بر خشک راه	به روز از خور افزون‌شدی شب ز ماه
به شب مورچه بر پلاس سیاه	نمودی به گوش از دو فرسنگ راه [۲۴]

بیت آخر را اسدی در گرشاسپنامه در وصف شتر گفته است نه اسب. ولی از کسانی که میان سبک گرشاسپنامه و شاهنامه و شعر اسدی و فردوسی فرقی ننهاده‌اند، دیگر چه توقعی است که میان اسب و شتر فرق بگذارند. در جایی که فردوسی شیعی مذهب می‌تواند برای احترام به مذهب سلطان به مذهب تسنن درآید، کدام اسبی است که نتواند به ادای شتر دمش را کوتاه، پشتش را قوز، لبش را آویزان و چشمش را خمار کند؟

۴- در شاهنامه، این دو روایت الحاقی را بلافاصله پس از داستان تولد رستم و دیدار سام از او درون شاهنامه کرده‌اند. ولی در غررالسیر ثعالبی که جزئیات تولد رستم و دیدار سام از او مطابق با شاهنامه آمده است هیچ اشاره‌ای به این دو روایت ندارد. همچنین در مجمل‌التواریخ اشاره‌ای به این دو روایت نیست.

۵- این دو روایت و به ویژه روایت کشتن پیل سپید از روایات مشهورند و کمتر دستنویس مصوری از شاهنامه هست که تصویری از این صحنه نداشته باشد. از شهرت این دو روایت یکی نیز این که در کتاب نزهت‌نامه علائی که شهردان بن ابی‌الخیر در آغاز سده ششم هجری تألیف کرده است، این دو روایت عیناً در جزئیات مطابق با دو روایت ما آمده است. ما در زیر نخست هر دو روایت را از این کتاب می‌آوریم و سپس دربارهٔ مأخذ شهردان گفتگو می‌کنیم:

«داستان کشتن ژنده پیل در طفولیت - این قصه چنان افتاد که رستم هنوز کودک بود و به حد بلوغ نرسیده بود. یک شب بانگ آمد که فلان ژنده پیل مست شده است و رها گشته و بیاشفته و بسیاری جای ویران کرد و چندین کس را بکشت. رستم چون بشنید از خواب بجست و گریزی بگرفت و پیامد. نوبه دار و دربانان نگذاشتند. گفتند بی فرمان پدرت رها نکنیم. نوبه دار را یک مشت بزد و بکشت و بند بشکست و بیرون رفت و آهنگ پیل کرد، و یک گرز بر پیشانی پیل زد که از آن زخم بیفتاد و بمرد. و چون خبر به زال رسید گفت هرچند نیک ژنده‌پیلی بود رستم از او بهتر.

خون جد خود خواستن و گرفتن دژ - رستم پدر را گفت خون پدر ما نریمان ناخواسته مانده است که او را سنگی رسید از قلعه‌ای و از آن بمرد و بدان دژ هیچ نمی‌شایست کردن که احکام صعب داشت و گفت امروز تا از من خبر ندارند و آوازه‌ای نیست چاره توانم کردن. و بازرگانی را بخواند که با اصحاب آن دژ آشنایی داشت و بر او وثوق داشتند و رستم بر سان خربندگان با او برفت و خویشان را در دژ انداخت با تنی چند از آن خویش. آنگاه شب شمشیر برکشید و هر که یافت کشت تا کس نماند و نامه کرد به پدر و مردم و چهارپای خواست تا بیامدند و خواسته آنچه بود ببرند و دژ را ویران کردند.» [۲۵]

چون نوشته شهردان را با صورت منظوم این روایات در شاهنامه می‌سنجیم، می‌بینیم هر دو در رئوس مطالب و بسیاری از جزئیات کاملاً مطابقت دارند و از اینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا مأخذ شهردان شاهنامه فردوسی بوده است یا کتابی دیگر؟ و در صورت نخستین، پس آیا صورت منظوم آنها در شاهنامه خلاف تصور ما از فردوسی است و یا این که آنها را پیش از تألیف نزهت‌نامه، یعنی در همان سده پنجم ساخته و درون شاهنامه کرده بوده‌اند؟

شهردان در کتاب خود اشاراتی کوتاه به برخی از روایات حماسی دارد [۲۶] که به جز همین

دو روایت نامبرده که در بالا نقل شد، و دیگر تا حدود زیادی روایت آوردن رستم کیقباد را از البرز، میان بقیه مطالب با آنچه مشابه آن در شاهنامه آمده است، تفاوت‌های بسیار مهمی است. در نزهت‌نامه نخست روایت کشتن پیل سپید و پس از آن روایت گرفتن دژ سپند آمده است که در بالا نقل شد. پس از آن، روایت آوردن کیقباد می‌آید که ما سپس‌تر در بخش هشت این گفتار به آن خواهیم پرداخت. پس از آن، روایت آوردن گیو کیخسرو را از ترکستان می‌آید. در اینجا بسیاری از جزئیات مطالب با آنچه در شاهنامه آمده است متفاوت است. مثلاً بر طبق نوشته شهردان هنگامی که افراسیاب می‌خواهد کیخسرو کودک را بکشد، پیران، بچه دیگری را پیش او می‌آورد و افراسیاب این کودک را که به جای کیخسرو می‌گیرد چارپاره کرده و پیش سگان می‌اندازد و چندی بعد از کرده خود پشیمان می‌شود. و یا این که در ترکستان گیو را که در جستجوی کیخسروست یک بار خفته می‌گیرند. و یا این که آمده است که گیو در ترکستان روزی در صحرا خیمه‌ای می‌بیند که از آن آواز گریه به گوش می‌رسد و چون به خیمه درون می‌گردد زنی را می‌بیند که تنها نشسته و می‌گرید و سپس معلوم می‌شود که او دایه کیخسروست و هر روز کیخسرو پیش این زن می‌آید و زن موی او را شانه می‌زند و این زن با کیخسرو و مادر او چشم به راه گیو نشسته‌اند که بیاید و آنها را به ایران ببرد. هنگامی که کیخسرو به همراهی مادر خود با گیو به ایران می‌روند، این دایه نیز که اکنون زن گیو شده است با آنهاست. در این داستان، آغش و هادان داماد طوس نیز نقشی دارد. پس از رسیدن کیخسرو به ایران، چون میان او و سه عموی او بر سر پادشاهی ایران اختلاف می‌افتد، برای رفع اختلاف کیخسرو می‌بایست با سه عموی خود کشتی بگیرد. اینها و برخی جزئیات دیگر هیچ کدام در شاهنامه فردوسی، در افسانه کودکی کیخسرو و رفتن او به همراهی مادرش و گیو به ایران، نیامده‌اند و می‌رسانند که مأخذ شهردان در گزارش این روایت، شاهنامه فردوسی یا مأخذ او نبوده است. پس از روایت کیخسرو مختصری از اخبار فرامرز و رستم زال و سپس مختصری از اخبار آغش و هادان دیلمی داماد طوس می‌آید که هیچ کدام در شاهنامه فردوسی نیست [۲۷]. سپس نوبت به روایت گرفتار شدن افراسیاب به دست کیخسرو می‌رسد. در اینجا در گزارش شهردان، برخلاف مندرجات شاهنامه که رستم نقش مهمی در داستان ندارد، رستم همه جا از آغاز تا پایان داستان حضور دارد و در پایان داستان، گرسیوز را او می‌کشد و کشتن افراسیاب را به کیخسرو واگذار می‌کند که اینها هیچ یک در شاهنامه نیست. همچنین هوم که در شاهنامه

زاهد کوه‌نشین است و اوست که افراسیاب را دستگیر کرده و دستش را بسته و به نزد کیخسرو می‌برد، در روایت شهردان سرکرده دزدان است و پس از دستگیر شدن، رستم و کیخسرو را به محل افراسیاب راهنمایی می‌کند. بنابراین، مأخذ شهردان در این روایت نیز به خاطر این تفاوت‌های مهم در جزئیات مطالب شاهنامه فردوسی نبوده است.

سپس شرحی درباره عادات رستم آورده است که از میان آنها برخی عادات هست که باز در شاهنامه به رستم نسبت نداده است، همچون «رستم به غایت بخیل بوده است» و «هرگز زر به دست نگرفتی و نخواستی و ندیدی» و غیره.

پس از آن، مختصری از داستان رستم و سهراب نقل کرده است. ولی در اینجا گزارش شهردان بسیار کوتاه و کلی است و نمی‌توان آن را با مطالب شاهنامه سنجید. با این حال، در آغاز گزارش او آمده است که رستم پیش از آن که به سمگان برود با یکی از نزدیکان کیکاووس وصلت کرده بود که باز در داستان رستم و سهراب شاهنامه چیزی از آن نیست.

پس از آن، شهردان اشاره‌ای کوتاه به مأخذ خود دارد که باز نام شاهنامه در آن نیست. تنها در آخرین صفحه گزارش خود از روایات حماسی، پس از آن که اشاره‌ای کوتاه به سرگذشت جنگ اسفندیار با ارجاسپ می‌کند، می‌گوید: «و آن قصه معروف است و در شاهنامه بیاید». و احتمالاً اشاره‌ای هم که پایین‌تر به افسانه دیو سپید دارد از شاهنامه است، وی در هر دو مورد چیز مهمی از جزئیات دو افسانه به دست نمی‌دهد تا روشن شود مطلبی را هم مستقیم از شاهنامه گرفته، و یا خواست او از شاهنامه که یک بار نام برده شاهنامه فردوسی یا مأخذ اوست، و یا شاهنامه ابوالمؤید که پیش از این از او نام برده است.

با مطالعه آنچه شهردان از روایات حماسی گزارش کرده است و مقایسه آن با شاهنامه فردوسی به این نتیجه می‌رسیم که همه جا گزارش شهردان با مطالب شاهنامه تفاوت‌های مهم دارد، مگر در دو سه مورد که روایت شاهنامه به دلایل فراوان دیگر الحاقی است. از اینجا به این نتیجه می‌رسیم که اگر در دو روایت کشتن دیو سپید و گرفتن دژ سپند میان گزارش شهردان و آنچه در برخی از دستنویس‌های شاهنامه است، اتفاق کامل است، نه از این روست که شهردان این دو روایت را از شاهنامه گرفته، بلکه دلیل این است که مأخذ او و مأخذ آن کسی که این دو روایت را سروده و به شاهنامه الحاق کرده است مأخذی واحد بوده است. و از این مأخذ، شهردان در کتاب خود نام برده است:

«رستم لارجانی محدث شاه گردنامه‌ای ساختست و دعوی همی کند که از اول عهد کیومرث تا پادشاهی شمس‌الدوله ابوطاهر این نوبه که همدان داشت باز خواهم گفتن بشرح و از قیاس مجلّدی چند که من دیده‌ام همانا پانصد کراسه بزرگ تمام برآید... و ابوالمؤید بلخی بسیار بهم آورده است. و شمس‌الملوک فرامرزبن علاءالدوله قدّس الله روحه معلمی داشت و فارسی و پهلوی نیک دانستی و او را پیروزان معلم گفتندی، فرموده بود تا از پهلوی به پارسی دری نقل همی کرد و از آن کتابت بدین کتابت باز همی آورد و مرا می‌بایست که جمله بدست من افتادی تا همه را به عبارتی مختصر باز گفتمی و از اولش تا آخر از آرایش و تطویل احتراز تمام نمودمی چنان که از معنی هیچ نیفتادی و مقصود جمله حاصل شدی. آن قدر که به اصفهان یافتم چون به شهر یزد رفتم بدین نسق که گفتم نقل کردم، چنان که از جمله اصل بدست آمدی و اندیشه من تمام شدی و همانا ورقی هزار و پانصد و بیشتر تا دو هزار ورق بودی...» [۲۸]

از این گزارش به خوبی پیداست که مأخذ شهردان در نقل روایات حماسی چه کتابهایی بوده‌اند. در درجه نخست ترجمه پیروزان، معلم شمس‌الملوک فرامرزبن علاءالدوله. و دیگر تألیف رستم لارجانی که برای شمس‌الدوله ابوطاهر حاکم همدان ترجمه یا تألیف کرده بوده و شاید هم شاهنامه ابوالمؤید بلخی، ولی نه شاهنامه ابومنصوری یا شاهنامه فردوسی.

خواست از «شمس‌الملوک فرامرزبن علاءالدوله قدّس الله روحه» ظهیرالدین فرامرزبن علاءالدوله از امرای کاکویه است که پس از مرگ پدر علاءالدوله در سال ۴۳۳ به حکومت رسید و بعداً طغرل حکومت اصفهان را به او واگذاشت تا آن که بر ضد طغرل طغیان کرد و طغرل پس از آن که در سال ۴۳۸ توفیقی در تسخیر اصفهان به دست نیارود، در محرم سال ۴۴۲ اصفهان را محاصره کرد و یک سال بعد در محرم سال ۴۴۳، آن شهر را تسخیر نمود. این که شهردان نسخه‌ای از کتاب پیروزان را در اصفهان به دست آورده نیز مؤید این نظر است. بنابراین، پیروزان کتاب اخبار فرامرز خود را میان ۴۳۳ تا ۴۴۳ از پهلوی به دری ترجمه کرده بوده است. ولی چون پیروزان معلم فرامرز بوده این هم ممکن است که کتاب را پیش از سال ۴۳۳ در زمان پدر فرامرز، یعنی در زمان علاءالدوله جعفر بن کاکویه بن دشمن زیار که در سال ۴۲۲ از سوی مسعود غزنوی به حکومت اصفهان رسیده بود، ترجمه کرده باشد. و این علاءالدوله کاکویه همان کسی است که ابن سینا به خواهش او دانشنامه علایی را تألیف کرد. بدین ترتیب اعضای این خاندان یکی از علاقه‌مندان و مروّجان بزرگ فرهنگ ایران و زبان

فارسی بوده‌اند. در زمان حکومت این خاندان اصفهان یکی از مراکز مهم پهلوی‌دانان بوده است. چون نه‌تنها پیروزان کتاب خود را در این شهر از پهلوی به دری ترجمه کرده است، بلکه فخرالدین اسعد گرگانی نیز که در حدود ۴۴۶ به خواهش خواجه عمید ابوالفتح مظفر بن محمد نیشابوری که در سال ۴۴۴ از سوی طغرل فرمانروای اصفهان شد، ویس و رامین را به نظم آورد، در مقدمه کتاب خود می‌نویسد که چند نگارش از این داستان به زبان پهلوی در این شهر هست و مردم در آنجا علاقه زیادی به زبان پهلوی دارند و از روی داستان ویس و رامین زبان پهلوی می‌آموزند:

چه گویی در حدیث ویس و رامین	مرا یک روز گفت آن قبله دین
در این کشور همه کس داردش دوست	که می‌گویند چیزی سخت نیکوست
ز گردآورده شش مرد داناست	بگفتم کان حدیثی سخت زیباست
نماند جز به خرم بوستانی	ندیدم زان نکوتر داستانی
نداند هر که برخواند بیانش	ولیکن پهلوی باشد زیانش
اگر خواند همی معنی نداند...	نه هر کس آن زبان نیکو بخواند
بدان تا پهلوی از وی بدانند	در این اقلیم آن دفتر بخوانند
بوند آن لفظ شیرین را خریدار [۲۹]	کجا مردم در این اقلیم هموار

بنابر آنچه رفت، شهردان اخبار فرامرز را احتمالاً از ترجمه پیروزان گرفته بوده است. ولی روایات دیگر از جمله روایات رستم را از کتاب رستم لارجانی. بر طبق گزارش شهردان، رستم لارجانی در کتاب خود از عهد گیومرث تا زمان شمس‌الدوله ابوطاهر را نقل کرده بوده است، یعنی تألیف او نیز یک شاهنامه بوده و احتمالاً در عبارت «رستم لارجانی محدث شاه گردنامه‌ای ساختست» واژه گرد زائدست. نام ابن نویه (نسخه بدل: ابوطاهر بن نویه) نیز گویا، گشته ابن بویه است و خواست ابوطاهر شمس‌الدوله دیلمی است که پس از مرگ پدرش فخرالدوله در سال ۳۸۷ هجری در ری، بخش همدان تا بین‌النهرین به او رسید و مرکز حکومت او همدان بود و تا سال ۴۱۲ هجری فرمانروایی داشت. بنابراین، تاریخ تألیف شاهنامه رستم لارجانی پیرامون سال ۴۰۰ هجری است. ما در بخش هشت این گفتار یک بار دیگر به این مطلب برمی‌گردیم.

شش - چون هنگام مرگ منوچهر می‌رسد، فرزند خود نوذر را پیش خوانده و به او اندرز می‌دهد. از جمله به او می‌گوید:

نگر تا نتابی ز دین خدای	که دین خدای آورد پاک رای
[کنون نو شود در جهان داوری	چو موسی بیاید به پیغمبری]
[پدید آید آنگه به خاورزمین	نگر تا نتازی بر او به کین]
[تو بگرو که آن دین یزدان بود	نگه کن ز سر تا چه پیمان بود]
تو هرگز مگرد از ره ایزدی	که نیکی از اوی است و هم زو بدی

بیتهایی که در میان چنگک گذاشته شده‌اند، با تغییراتی در همه دستنویس‌های اساس تصحیح نگارنده و همچنین در ترجمه بنداری آمده‌اند و با این حال به دلایل زیر الحاقی‌اند:

۱- در اینجا نیز اثر وصلگی در سخن به خوبی آشکارست. بیت پنجم دنباله بیت یکم است و این سه بیت را دیگری به میان آنها وصله کرده است.

۲- چنین مطلبی که منوچهر به فرزند خود وصیت کند که پس از ظهور موسی به دین او بگردد نه می‌تواند در خداینامه بوده باشد، نه می‌تواند افزوده مترجمان خداینامه، یعنی مؤلفان شاهنامه ابومنصوری که بیشتر آنها زردشتی بوده‌اند باشد و نه هرگز می‌تواند افزوده فردوسی بر مطالب مأخذ خود باشد.

در دوره اسلامی، در میان برخی از مورخان رسم شده بود که هویت و زمان پیامبران سامی را با هویت و زمان شاهان اساطیری ایران مقایسه کنند. مثلاً در تاریخ طبری و در تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء تألیف حمزه اصفهانی [۳۰] و مجمل التواریخ [۳۱] و زین الاخبار گردیزی [۳۲] و جاهای دیگر آمده است که موسی در شصت سالگی پادشاهی منوچهر ظهور کرد. ولی این‌گونه مقایسات تنها کار مورخان دوره اسلامی بوده است و اثری از آن در آثار دوره ساسانی نبوده و به دلایل مذهبی نمی‌توانسته باشد. همچنین مؤلفان شاهنامه ابومنصوری و پس از آنها فردوسی به دلایل مذهبی و ملی‌گرایی و امانت در کار خود به این‌گونه مقایسات دست نزده‌اند. ولی بعداً از همان سده پنجم که دستبرد در شاهنامه آغاز گردیده، گروه زیادی از شاعر و مورخ و نسخه‌بردار و کاتب به هوس افتاده‌اند که به اصطلاح خود مطالب شاهنامه را تکمیل کنند و این کار را نه تنها چنان که دیدیم در افزودن روایات بزرگتر و مستقل کرده‌اند، بلکه در

بسیاری موارد، اخباری را نیز که در کتابهای تاریخ بوده و در شاهنامه نبوده و در چند بیت سروده و به شاهنامه افزوده‌اند. بهترین مثال این‌گونه دستنویس‌ها دستنویس لندن ۸۴۱ [۳۳] است. این دستنویس در یک یا دو پشت به یک اساس نسبتاً معتبر برمی‌گردد و در بیت‌های اصلی آن بسیاری از ضبط‌های کهن را دارد. ولی صفحه‌ای از آن نیست که در آن جای جای ده‌ها بیت الحاق نکرده باشند. در این بیت‌های الحاقی در کنار بسیاری از بیت‌های من درآری آن، گاه بیت‌هایی هم هست که مضمون آنها اخباری است که در تاریخ طبری و کتابهای دیگر بوده و در شاهنامه نبوده است و یک نفر پس از مقایسه شاهنامه با آن کتاب به اصطلاح خود کم و کاستی‌های شاهنامه را تکمیل کرده است. یک نمونه دیگر از این‌گونه الحاقات را در بخش هفت این گفتار خواهیم دید. ولی در مورد این سه بیت الحاقی باید گفت که مضمون آنها حتی با گزارش آن مورخان نیز نمی‌خواند. چون بر طبق گزارش آنها موسی در شصت سالگی پادشاهی منوچهر ظهور می‌کند در حالی که بر طبق این سه بیت الحاقی، منوچهر که بر طبق شاهنامه صد و بیست سال پادشاهی می‌کند، در پایان عمر پسرش را از ظهور موسی آگاه می‌سازد که در واقع ظهور موسی به زمان نوزد می‌افتد. و دیگر این که در گزارش مورخان اشاره‌ای به وصیت منوچهر که پسرش به دین موسی بگردد نیست. علت اختلاف این است که در شاهنامه پس از به تخت نشستن منوچهر بلافاصله داستان تولد زال با موی سپید آغاز می‌گردد و تا پایان پادشاهی منوچهر همه‌اش افسانه کودکی زال و پرورش او در نزد سیمرغ و بازگشت از کوه و آشنایی و پیوند با رودابه و تولد رستم است و پس از آن، پادشاهی منوچهر به پایان می‌رسد و منوچهر پس از آن که پسرش را اندرز می‌دهد چشم از جهان می‌بندد. از این رو الحاق کننده که در هیچ کجای پادشاهی منوچهر جای مناسبی برای الحاق نیافته، ناچار این کار را در پایان پادشاهی منوچهر در جزو وصیت او به نوزد انجام داده است و برای آن که عمل خیر خود را به کمال رسانیده باشد نوزد را هم از دین گبران به دین موسی درآورده است.

۳- با آن که مورخان دوره اسلامی روایت سامی و ایرانی را با هم مقایسه کرده و در هم آمیخته‌اند، ولی باز در غررالسیر ثعالبی در سرگذشت منوچهر که با شاهنامه فردوسی می‌خواند، اشاره‌ای به این مطلب نیست که نشان می‌دهد این مطلب در شاهنامه ابومنصوری هم نبوده است. از آنجا که ثعالبی مورخ است همیشه تنها مطالب مأخذ اصلی خود را ترجمه نکرده، بلکه مطالب بسیاری را هم از تاریخ طبری و کتابهای دیگر افزوده است، ولی اتفاقاً در این مورد

چنین کاری نکرده است. در حالی که اگر موضوع ظهور موسی در زمان منوچهر و سفارش منوچهر به نوذر که به دین موسی بگردد در مأخذ او بود هیچ دلیلی نداشت که ثعالبی مسلمان که دلش بیشتر با روایات سامی است تا با روایات ایرانی، چنین مطلبی را بزند و ترجمه نکند. و چون این مطلب در شاهنامه ابومنصوری نبوده، به هیچ روی ممکن نیست که فردوسی امین با گرایش ملی و بی‌گرایشی به روایات غیر ملی، خود به چنین کاری دست زده باشد. در مجمل‌التواریخ نیز که اغلب به مطالب شاهنامه فردوسی توجه دارد، در شرح پادشاهی منوچهر ذکری از ظهور موسی نکرده است، بلکه این مطلب را در جای دیگری از کتاب خود آورده است و مأخذ او تاریخ طبری و حمزه بوده است.

در چاپ مول این بیتها آمده، ولی مول که چنین مطلبی را در شاهنامه و مأخذ آن بعید می‌دانسته، [۳۴] موسی را از روی دستنویس کتابخانه بادلیان به موبد تصحیح کرده است و گمان کرده است که اصل موبد بوده و خوانندگان مسلمان آن را موسی کرده‌اند. دستنویس‌های اساس تصحیح نگارنده هیچ کدام موبد ندارند، ولی اگر در دستنویسی هم موبد آمده باشد، موبد گشته موسی است و نه برعکس. به سخن دیگر، خوانندگان مسلمان موبد را موسی نکرده‌اند، بلکه همه روایت را ساخته و درون شاهنامه کرده‌اند.

هفت - در بسیاری از دستنویس‌های شاهنامه پس از زوطهماسپ پادشاهی به پسرش گرشاسپ می‌رسد:

پسر بُد مرو را یکی خویش کام	پدر کرده بودیش گرشاسپ نام
بیامد نشست از بر تخت و گاه	به سر بر نهاد آن کیانی کلاه
چو بنشست بر تخت و گاه پدر	جهان را هم داشت با زیب و فر

این بیتها الحاقی است و در شاهنامه پادشاهی به نام گرشاسپ نداریم:

۱- این بیتها در دستنویس فلورانس ۶۱۴، دستنویس استانبول ۷۳۱، دستنویس لندن ۸۹۱ نیست و در ترجمه بنداری هم نیامده است.

۲- چون خبر مرگ زوطهماسپ به توران می‌رسد، پشنگ پسرش افراسیاب را دوباره به جنگ ایران می‌فرستد:

به ترکان خبر شد که زو درگذشت	بران‌سان که بُد تخت بی‌شاه گشت
پراواز شد گوش از این آگهی	که بی‌کار شد تخت شاهنشهی
پیامی بیامد به کردار سنگ	به افراسیاب از دلاور پشنگ
که بگذار جیحون و برکش سپاه	ممان تا کسی برنشیند به گاه

چنان که می‌بینیم، بر طبق این بیتها، تخت ایران از شاه تهی است و پشنگ افراسیاب را با شتاب به ایران می‌فرستد تا پیش از آن که کسی به تخت نشیند بر ایران پیروز گردد. در حالی که اگر پس از زو پسری به نام گرشاسپ به پادشاهی رسیده بود، دیگر این بیتها بی‌معنی بود. بعداً هم که ایرانیان برای یاری گرفتن از زال به زابل می‌روند و زال و رستم و سپاه ایران به مقابلهٔ افراسیاب می‌شتابند، زال در آغاز جنگ به ایرانیان می‌گوید چون تخت ایران از شاه تهی است ما در این جنگ پیروزی به دست نخواهیم آورد. بلکه نخست باید کسی از تخم کیان را به پادشاهی بنشانیم، و سپس رستم را برای آوردن کیقباد به البرز می‌فرستد. بنابراین بر طبق شاهنامه، پس از مرگ زوطهماسپ در ایران کسی به نام گرشاسپ به پادشاهی نرسیده است و پس از آن سه بیت الحاقی نیز دیگر نامی از گرشاسپ نیست. فقط در برخی از دستنویس‌هایی که آن سه بیت الحاقی را دارند، چون متوجه این نقص شده‌اند، عیناً به همان‌گونه که در مورد روایت کشتن پیل سپید و گرفتن دژ سپند هم دیدیم، برای رفع این نقص آستین همّت را بالا زده‌اند و در جایی که آمده است که چون پشنگ از مرگ زوطهماسب آگاه شد، افراسیاب را با سپاه به ایران فرستاد، بیتهای زیر را افزوده‌اند:

بدان سال گرشاسپ زو درگذشت	ز گیتی همان بُد چو او درگذشت
بُد تخت ایران و شاهان تهی	ندیدند کس روزگار بهی
برآمد همه کوی و برزن به جوش	وز ایران سراسر برآمد خروش

بدین ترتیب گرشاسپی را که چند بیت بالاتر خود آفریده بودند، خود سرش را زیر آب کرده‌اند و البته بیتی هم در مرثیهٔ او سروده‌اند.

۳- بر طبق گزارش برخی از مورخان چون ابن بلخی در فارسنامه، پس از زو، پادشاهی به گرشاسپ رسیده است و حمزه نیز اشاره‌ای کوتاه به فرمانروایی او دارد. در مقابل در برخی آثار دیگر چون تاریخ طبری و الکامل ابن اثیر گرشاسپ تنها وزیر و مشاور زو است. بر طبق

الکامل گرشاسپ در پادشاهی نیز با زو همکاری داشته است، ولی طبری او را تنها وزیر زو دانسته، منتها اشاره کرده است که در برخی از کتابها به نادرست گرشاسپ را پادشاه دانسته‌اند. در غررالسیر ثعالبی و زین‌الاکبار گردیزی از پادشاهی گرشاسپ سخنی نیست و بر طبق این مآخذ و مطابق با شاهنامه، پادشاهی از زو به کیقباد می‌رسد. مجمل‌التواریخ نیز به پادشاهی گرشاسپ پس از زو اشاره‌ای ندارد و فقط می‌نویسد: «و گرشاسپ اندر پادشاهی او طرفی داشت، و از تخمه جمشید بود و اندر تاریخ جریر چنان است که همین گرشاسف وزیر زاب بود.» [۳۵] در حالی که اگر در شاهنامه گرشاسپ پسر زو پهلماست بود و پس از پدر به پادشاهی رسیده بود، مؤلف مجمل‌التواریخ حتماً این مطلب را ذکر می‌کرد. پس چنین مطلبی در شاهنامه فردوسی نبوده و چون در غررالسیر و زین‌الاکبار هم نیست، در شاهنامه ابومنصوری نیز نبوده است، بلکه کس دیگری باز به قصد تکمیل شاهنامه این مطلب را از یکی از کتابهای تاریخ گرفته و به شاهنامه افزوده است، چنان که موضوع پیامبری موسی در زمان منوچهر و دهه‌انمونه دیگر را افزوده‌اند [۳۶].

هشت - هنگامی که پس از مرگ زو پهلماست افراسیاب برای بار دوم به ایران لشکر می‌کشد و زال و رستم و ایرانیان به مقابله او می‌شتابند، زال در آغاز جنگ به ایرانیان می‌گوید تا زمانی که تخت ایران از شاه تهی است ما کاری از پیش نخواهیم برد. از این رو باید نخست یک نفر را از نژاد کیان بر تخت نشانند، و به ایرانیان می‌گوید که بزرگی از نژاد فریدون به نام کیقباد در البرز به سر می‌برد و او در خور تخت شاهی است و سپس رستم را مأمور آوردن کیقباد می‌کند:

<p>که برگیر کوپال و بفراز یال گزین کن یکی لشکری هم گروه مکن پیش او در درنگ اندکی گه و بی‌گه از تاختن نغنوی همان تخت شاهی بیپراستند بیامد گرازان بر کیقباد به آمد شدن هیچ نگشاد لب</p>	<p>به رستم چنین گفت فرخنده زال برو تازنان تا به البرز کوه ابر کیقباد آفرین کن یکی به دو هفته باید که ایدر بوی ۵ بگویی که لشکر تو را خواستند کمر بر میان بست رستم چو باد به نزدیک زال آوریدش به شب</p>
---	---

نشستند یک هفته با رایزن شدند اندران موبدان انجمن
 به هشتم بیاراستند تخت عاج بیاویختند از بر عاج تاج
 ۱۰ به شاهی نشست از برش کیقباد همان تاج گوهر به سر بر نهاد

بدین ترتیب فردوسی جزئیات سفر رستم به البرز را نسروده بوده است. ولی سپس تر یک نفر شاعر نسبتاً خوب که شعرش بیشتر از آن شاعران پیشین به شعر فردوسی نزدیک است این روایت را سروده و پس از بیت پنجم درون متن کرده است:

که در خورد تاج کیان جز تو کس نیبیم ز شاهان فریادرس
 تهمتن زمین را به مؤگان برفت چو زال زر این داستانها بگفت
 به رخس اندر آمد همانگاه شاد گرازان بیامد بر کیقباد
 ز ترکان طلایه بسی بُد به راه رسید اندر ایشان یل صف‌پناه
 ۵ برآویخت با نامداران جنگ یکی گرزۀ گاوپیکر به چنگ
 دلیران توران برآویختند سرانجام از رزم بگریختند
 نهادند سر سوی افراسیاب همه دل پر از خون و دیده پر آب
 بگفتند وی را همه بیش و کم سپهبد شد از کار ایشان دژم
 بفرمود تا نزد او شد قلون ز ترکان دلیری گوی پرفسون
 ۱۰ بدو گفت بگزین ز لشکر سوار وز ایدر برو تا در کوهسار
 دلیر و خردمند و هشیار باش به پاس اندرون سخت بیدار باش
 که ایرانیان مردمی ریمنند همی ناگهان بر طلایه زنند
 برون آمد از نزد خسرو قلون به پیش اندرون مردم رهنمون
 سر راه بر نامداران بست به مردان جنگی و پیلان مست
 ۱۵ وزان روی رستم دلیر و گزین بپیمود زی شاه ایران زمین
 یکی میل ره تا به البرز کوه یکی جایگه دید بس باشکوه
 درختان بسیار و آب روان نشستنگه مردم نوجوان
 یکی تخت بنهاده نزدیک آب بر او ریخته مشک ناب و گلاب
 جوانی به کردار تابنده ماه نشسته بر آن تخت بر سایه‌گاه

- ۲۰ رده برکشیده بسی پهلوان
بیاراسته مجلسی شاهوار
چو دیدند مر پهلوان را به راه
بگفتند کای پهلوانامور
که ما میزبانیم و مهمان ما
- ۲۵ بدان تا همه دست شادی بریم
تهمتن بدیشان چنین گفت باز
مرا رفت باید به البرزکوه
نباید به بالین سر و دست ناز
سر تخت ایران ابی شهریار
- ۳۰ نشانی دهیدم سوی کیقباد
سر آن دلیران زیان برگشاد
گر آبی فرود و خوری نان ما
بگویم یکسر نشان قباد
تهمتن ز رخس اندر آمد چو باد
- ۳۵ بیامد دمان تالب رودبار
جوان از بر تخت خود برنشست
به دست دگر جام پر باده کرد
دگر جام بر دست رستم سپرد
بپرسیدی از من نشان قباد
- ۴۰ بدو گفت رستم که از پهلوان
سر تخت ایران بیاراستند
پدرم آن گزین یلان سر به سر
مرا گفت رو تا به البرزکوه
به شاهی بر او آفرین کن یکی
- ۴۵ بگویش که گردان تو را خواستند
نشان ار توانی و دانی مرا
به رسم بزرگان کمر بر میان
بسان بهشتی به رنگ و نگار
پذیره شدندش از آن سایه‌گاه
نشاید ز آنجای کردن گذر
فرود آی ایدر به فرمان ما
به یاد رخ نامور می خوریم
که ای نامداران گردنفرز
به کاری که بسیار دارد شکوه
که پیش است بسیار رنج دراز
مرا باده خوردن نیاید به کار
کسی کز شما دارد او را به یاد
که دارم نشانی من از کیقباد
بپروزی از روی خود جان ما
که او را چگونه‌ست رسم و نهاد
چو بشنید از وی نشان قباد
نشستند در زیر آن سایه‌دار
گرفته یکی دست رستم به دست
وزو یاد مردان آزاده کرد
بدو گفت کای نامبردار و گرد
تو این نام را از که داری به یاد
پیام آوریدم به روشن‌روان
بزرگان به شاهی ورا خواستند
که خوانند او را همی زال زر
قباد دلاور ببین با گروه
نباید که سازی درنگ اندکی
به شادی جهانی بیاراستند
دهی و به شاهی رسانی ورا

- ز گفتار رستم دلیر و جوان
 ز تخم فریدون منم کیقباد
 چو بشنید رستم فرو برد سر
 که ای خسرو خسروان جهان ۵۰
 سر تخت ایران به کام تو باد
 نشست تو بر تخت شاهنشاهی
 درودی رسانم به شاه جهان
 اگر شاه فرمان دهد بنده را
 قباد دلاور برآمد ز جای ۵۵
 تهمتن همانکه زبان برگشاد
 سخن چون به گوش سپهبد رسید
 بیازید جامی لبالب نبید
 تهمتن همیدون یکی جام می
 برآمد خروش از دل زیر و بم ۶۰
 شهنشه چنین گفت با پهلوان
 که از سوی ایران دو باز سپید
 خرامان و نازان شدند برم
 چو بیدار گشتم شدم پر امید
 بیاراستم مجلسی شاهوار ۶۵
 تهمتن مرا شد چو باز سپید
 تهمتن چو بشنید از خواب شاه
 چنین گفت با شاه گنداوران
 کنون خیز تا سوی ایران شویم
 قباد اندر آمد چو آتش ز جای ۷۰
 کمر بر میان بست رستم چو باد
 شب و روز از تاختن نغنوید
- بخندید و گفتش که ای پهلوان
 پدر بر پدر نام دارم به یاد
 به خدمت فرود آمد از تخت زر
 پناه بزرگان و پشت مهان
 تن زنده پیلان به دام تو باد
 همت سرکشی باد و هم فرهی
 ز زال گزین آن یل پهلوان
 گشاید ز بند این دو گوینده را
 به گفتار رستم دل و هوش و رای
 پیام سپهدار ایران بداد
 ز شادی دل اندر برش برتپید
 به یاد تهمتن به دم درکشید
 بخورد آفرین کرد بر جان کی
 فراوان شده شادی، اندوه کم
 که خوابی بدیدم به روشن روان
 یکی تاج، رخشان به کردار شید
 نهادندی آن تاج را بر سرم
 از آن تاج رخشان و باز سپید
 بر این‌سان که بینی بدین مرغزار
 ز تاج بزرگان رسیدم نوید
 ز باز و ز تاج فروزان چو ماه
 نشان است خوابت ز پیغمبران
 به یاری به نزد دلیران شویم
 به بور نبرد اندر آورد پای
 بیامد گرازان پس کیقباد
 چنین تا به نزد طلایه رسید

<p>چو آتش بیامد سوی کارزار برابر همی خواست صف برکشید تو را رزم جستن نباید به کار همانا ندارند با من توان به زخمی سواری همی کرد پخش به دست اندرون گرز و برزین کمند بزد نیزه و بند جوشن گشاد قلون از دلیریش مانده شگفت بفرید چون تندر از کوهسار نهاد آن بن نیزه را بر زمین بدیدند لشکر همه تن به تن به یکبارگی بخت بد را زبون بیامد شتابان سوی کوهسار فرود آمد آن جایگه پهلوان تهمتن همی داد هرگونه ساز همان تاج و آن یاره خسروی برآراست با شاه ایران زمین</p>	<p>قلون دلاور شد آگه ز کار شهنشاه ایران چو زانگونه دید تهمتن بدو گفت کای شهریار ۷۵ من و رخس و کوپال و برگستوان بگفت این وز جای برکرد رخس قلون دید دیوی بجسته ز بند بر او حمله آورد مانند باد تهمتن بزد دست و نیزه گرفت ۸۰ ستد نیزه از دست او نامدار بزد نیزه و برگرفتش ز زین قلون گشت چون مرغ بر بابزن هزیمت شد از وی سپاه قلون تهمتن بکشت از طلایه سوار ۸۵ کجا بد علفزار و آب روان چنین تا شب تیره آمد فراز از آرایش جامه پهلوی چو شب تیره شد پهلو پیش بین</p>
--	---

این روایت به دلایل زیر الحاقی است:

۱- این روایت در دستنویس فلورانس ۶۱۴، دستنویس واتیکان ۸۴۸ [۳۷]، دستنویس لندن ۸۹۱، دستنویس استانبول ۹۰۳ و دستنویس بی‌تاریخ انستیتوی شرق‌شناسی کاما در بمبئی از سده هشتم هجری نیست و در ترجمه بنداری هم نیامده است. دستنویس استانبول ۷۳۱ در اینجا افتادگی دارد، ولی این دستنویس نیز به احتمال نزدیک به یقین این روایت را نداشته است.

۲- برگردیم به سراغ آن ده بیتی که ما پیش از نقل این روایت الحاقی از متن اصلی شاهنامه آوردیم. در آنجا در دستنویس لندن ۶۷۵ پس از بیت پنجم، یعنی در جایی که روایت الحاقی را درون متن کرده‌اند، در این دستنویس نخست بیت‌های ششم و هفتم و هشتم را نوشته بوده و

روایت الحاقی را پس از بیت هشتم درون متن کرده بوده، ولی بعد روی بیت‌های ششم و هفتم و هشتم را خط کشیده تا روایت الحاقی مانند دستنویس‌های دیگری که این روایت را دارند، پس از بیت پنجم بیفتند. بعداً پس از پایان روایت الحاقی دوباره بیت‌های هفتم و هشتم را از نو نوشته است. این موضوع به خوبی نشان می‌دهد که این دستنویس یا دستنویس اساس آن نیز این روایت را نداشته‌اند و بعداً که آن را از حاشیه یا از دستنویس دیگری گرفته و به متن افزوده‌اند، سهواً به جای آن که آن را پس از بیت پنجم درون متن کنند، پس از بیت هشتم به متن افزوده‌اند. ولی بعد که متوجه شده‌اند که جای آن درست نیست آن سه بیت را در بالا خط زده و دو بیت آن را به پایان روایت الحاقی انتقال داده‌اند. آنچه این حدس را به خوبی ثابت می‌کند وجود بیت ششم است که نخست در این دستنویس نوشته، ولی بعد خط زده و دیگر هم نیفزوده‌اند. چون این بیت تنها در دستنویس‌هایی هست و می‌تواند باشد که روایت الحاقی را ندارند. یعنی این بیت که می‌گوید رستم کمر بست و زود به نزد کیقباد آمد، یا باید به جای روایت الحاقی بیاید و یا روایت الحاقی به جای آن. بنابراین اگر دستنویس ۶۷۵ روایت الحاقی را از اصل داشته بوده است، پس این بیت را از کجا آورده است؟ مگر این که بگوییم بیت ششم نخست بوده و روایت را بعداً افزوده‌اند و سپس روی این بیت را که دیگر زائد بوده خط کشیده‌اند.

همچنین در دستنویس آکسفورد ۸۵۲ که روایت الحاقی را دارد، پیش از آغاز روایت سرلوحه‌ای دارد به این عبارت: پادشاهی کیقباد صد و بیست سال بود. و سپس، پس از پایان روایت باز عین همین سرلوحه از نو آمده است و این نیز نشان می‌دهد که در این دستنویس یا در دستنویس اساس آن، این روایت را بعداً افزوده‌اند و جای سرلوحه را به پایان روایت منتقل کرده‌اند، ولی فراموش نموده‌اند و یا دیگر نمی‌توانسته‌اند آن بار نخستین را که اکنون با وجود روایت الحاقی زائد بوده بزنند.

۳- در این روایت، واژه‌های تازی کم و شیوه سخن به سبک فردوسی نزدیک‌تر از روایات الحاقی پیشین است؛ به ویژه بیت‌های ۵ تا ۱۳ و ۱۷ تا ۱۹ و ۷۰ تا ۸۹ روان و استادانه‌اند. با این حال، بسیاری از بیت‌ها نیز چون بیت‌های ۱، ۲۴، ۲۷، ۳۰ تا ۴۶ سست‌اند. گذشته از این، گفتگوها دراز و تکراری است. برای نمونه مطلبی که در بیت ۴۱ آمده و خود بازگفت مطلب بیت پنجم در آن قطعه اصلی است که پیش از روایت الحاقی آمد، باز در بیت ۴۵ آمده است و با این حال

در بیت ۵۶، رستم دوباره مطلبی را که کیقباد پیش از این شنیده بود برایش بازگو می‌کند. در بیت ۴، ترکیب صف‌پناه سخن فردوسی نیست. دیگر این که شاعر گرایشی به کاربرد واژه‌گزین (۱۵، ۴۲، ۵۳) و پهلو (۲۳، ۸۹) دارد و از این رو دور نیست که این روایت و روایت بخش پنج از یک شاعر باشند.

۴- در غررالسیر ثعالبی و زین‌الاکخبار گردیزی اشاره‌ای به این روایت نیست و به ویژه سکوت ثعالبی نشانه این است که این روایت در شاهنامه ابومنصوری که مأخذ فردوسی است نبوده است. در مقابل، در مجمل‌التواریخ اشاره‌ای کوتاه به آوردن کیقباد دارد: «چون زال رستم را بفرستاد و او را از کوه همدان به در ری آورد بر تخت نشانند.» [۳۸] بر طبق گزارش مجمل‌التواریخ که هیچ چیز از جزئیات روایت الحاقی را ندارد، محل اقامت کیقباد در کوه همدان است و نه چنان که در شاهنامه و در روایت الحاقی آمده در کوه البرز. ما پایین‌تر دوباره به این مطلب برمی‌گردیم.

۵- در اینجا به این نکته اشاره کنم که اختلاف دستنویس‌ها در این روایت بسیار کم است و این موضوع درباره بیشتر روایات الحاقی پیشین نیز صدق می‌کند. برای نمونه در دستنویس لندن ۶۷۵، لنینگراد ۷۳۳، [۳۹] قاهره ۷۴۱ که نگارنده بر اساس این روایت را تصحیح کرده است، در ۴۰ بیت از ۸۹ بیت یک سر مو اختلاف نیست و در بیشتر ۴۹ بیت دیگر نیز اختلافات کاملاً جزئی و بی‌اهمیت است. دستنویس‌های دیگری نیز که این روایت را دارند به همین نسبت با این سه دستنویس می‌خوانند. در حالی که اگر ما ۸۹ بیت از متن اصلی شاهنامه جدا کنیم و اختلاف آنها را بر طبق همین سه دستنویس ثبت کنیم می‌بینیم که دست کم پنج بار بیشتر اختلاف دارند. این مطلب دلیل بر این است که این روایت و روایات الحاقی مشابه دست کم صد سالی جوان‌تر از متن اصلی شاهنامه‌اند و از این رو اختلاف دستنویس‌ها در آنها کمتر است. ۶- چنان که در بخش پنج این گفتار اشاره شد، این روایت نیز در نزهت‌نامه علانی تألیف شهردان ابن ابی‌الخیر آمده است. گزارش شهردان چنین است:

آوردن کیقباد و به پادشاهی نشانندن - چون ایرانشهر افراسیاب بگرفته بود و پارسیان را پادشاه نبود و بزرگان سوی زال رفتند و از او درخواستند تا به پادشاهی بنشیند گفت: «این درجه و مرتبه مرا نیست و از اندرز فریدون بنگذرم، یکی را از تخمه پادشاهی بیاید جستن تا ما هر یک به اندازه خویش خدمتکاری نماییم، لیکن ما روی به خصم نهیم و طلب شاه می‌کنیم.»

آنگاه زال و جمله سپاه پیامدند و به شهر قم لشکرگاه ساختند و افراسیاب به شهری بود و نشان یافتند که به همدان از تخم شاهان یکی است او را قباد خوانند. زال گفت: «کیست که بدین کار بایستد.» هیچ کس جواب نداد. رستم گفت: «من بروم و در اندکی سال من منگر، هنرجوی و مردی خواه.» زال گفت: «به احتیاط رو و راه بیابان صواب‌تر تا تو را نینند.» رستم با تنی چند سوی همدان راند و بر طلایه بانگ زد. ترکان چون مردم اندک دیدند به جنگ آمدند. رستم روی به ایشان نهاد و به یک ساعت همه را زیر و زبر کرد و بسیاری را بکشت و راند تا سوی همدان، و چون این خبر به افراسیاب رسید بزرگی بود قلون نام، او را با چهار هزار سوار نامزد کرد و به مشکوه فرستاد و یک شبانه ترتیب طلایه دیگر فرمود. و رستم چون به نزدیک همدان رسید چنان افتاد که آن شب قباد در خواب دیدی که دو باز سپید پیامدندی و تاج بر سر او نهادندی. روز از این نشاط فرمود تا آلت خوردن و شراب برداشتند و از شهر به صحرا آمدند با مطربان و بر جایگاهی بلند به نشاط و شراب خوردن بنشست. ناگاه سواری چند را دید که همی آمدند. کس فرستاد و ایشان را بخواند و رستم از آن خبر نداشت چون یکدیگر را بدیدند دل گواهی داد و قصه‌ها باز گفتند و قباد بر پای خاست و به یاد رستم شادانه خورد، و اول بزرگی بود که رستم یافت که شاه بر پای ایستاد و به یاد او جام برداشت و سیکی خورد. و همان روز قباد به شهر باز آمد و لختی خواسته برداشت و با مردم خویش پیامد، و دیگر روز بازگشتند و راندند تا به مشکوه رسیدند و لشکر ترک پیش آمدند. قباد خواست که سلاح برگیرد و رستم گفت: «تو با مردم خویش نظاره همی کن که این قوم را خطری نیست.» بغرید و نیزه برگرفت و روی به قلون نهاد و او را به نیزه از زمین برداشت و بن نیزه در زمین زد تا لشکر چون او را دیدند همه به هزیمت رفتند، و رستم چندان که توانست کشت و سوی کشتانه راند و گفت: «افسوس باشد اگر این صید را رهاکنم و این قوم بمانند.» برآند و آن قوم که بر طلایه بودند نیزه برانداخت و بسیاری را بکشت و اسیر کرد و سوی پدر رفت. چون لشکر و بزرگان قباد را دیدند شادی کردند و به پادشاهی بر او بیعت کردند و بنشانند و از کردارهای رستم شگفت ماندند و روی به افراسیاب نهادند و چون جنگ در پیوست رستم نشان افراسیاب پرسید و طلب کرد و بیافت و کمرش را بگرفت و از زین بربود. چنان اتفاق افتاد که کمر گسسته شد و افراسیاب بیفتاد و ترکان پیرامن درآمدند و او را بر بودند و روی به هزیمت نهادند. و هرگاه به تعجب افراسیاب از آن بازگفتی که کودکی مرا چنان بر بود که هیچ سنگی و خطری نداشت، و

پیوسته ترس رستم در دل او بودی از آنچه آزموده بود و دیده. و مردانگی افراسیاب چنان بود که هیچ کس با او مقاومت نتوانستی کردن و چون از رستم ترسناک شده بود چون نام بردندی بترسیدی [۴۰].

آنچه شهردان نقل کرده است در بسیاری از جزئیات با روایت الحاقی ما و آنچه بعداً در شاهنامه در وصف نبرد رستم با افراسیاب و گسستن کمر بند افراسیاب و گریختن او از چنگ رستم آمده است می‌خواند. با این حال، چند اختلاف کوچک نیز با روایت الحاقی ما دارد که یکی از آنها خیلی مهم است و آن این که بر طبق گزارش شهردان محل اقامت کیقباد همدان است، در حالی که هم در متن اصلی شاهنامه و هم در روایت الحاقی آن، محل اقامت او در البرزست. این اختلاف ثابت می‌کند که روایت الحاقی شاهنامه مأخذ شهردان نبوده است، بلکه مأخذ او باز همان یکی دو سه کتابی بوده که ما در بخش پنج این گفتار از آنها نام بردیم. در آنجا گفته شد که مأخذ شهردان در نقل اخبار فرامرز، کتاب پیروزان و در نقل اخبار رستم کتاب شاهنامه رستم لارجانی بوده است. این حدس دوم را من نه از اینجا می‌گویم که نام خود مؤلف رستم بوده، بلکه از این روی که او بر طبق گزارش شهردان کتاب خود را برای شمس‌الدوله ابوطاهر فرمانروای همدان تألیف کرده بوده است و گویا همدان که در روایات حماسی ما نقشی ندارد، به خاطر آن که محل فرمانروایی شمس‌الدوله بوده به دست همین مؤلف محل کیقباد شده است و دور نیست که همو نسبنامه‌ای نیز برای شمس‌الدوله ساخته و نسب او را به کیقباد رسانیده بوده است. در هر حال، این روایت به همان‌گونه که رستم لارجانی ساخته و پرداخته بوده شهرت داشته است و مؤلف مجمل‌التواریخ نیز که محل کیقباد را کوه همدان نوشته همین روایت را می‌شناخته است. در حالی که اگر فردوسی این روایت را با آن تفصیل که در روایت الحاقی آمده است سروده بود، مؤلف مجمل‌التواریخ بی‌گمان گزارش خود را از شاهنامه فردوسی می‌گرفت و محل کیقباد را البرز می‌نوشت نه همدان. و اما شاعر روایت الحاقی نیز با آن که محل کیقباد را البرز نوشته، اصل روایت خود را از همان مأخذ شهردان یعنی از شاهنامه رستم لارجانی گرفته بوده است. منتها چون در متن اصلی شاهنامه محل کیقباد البرز نامیده شده است، او ناچار شده برای هماهنگ ساختن روایت خود با متن اصلی شاهنامه نام محل را از همدان به البرز تغییر دهد.

چنان که ملاحظه می‌فرمایید از ۸۸۹ بیت که در تصحیح نگارنده تا پایان کیقباد کمتر از

چاپهای مول و بروخیم دارد، ۳۴۰ بیت آن تنها مربوط به هشت قطعه الحاقی است که در این مقاله معرفی شد که البته رقم کوچکی از این بیتها در دو چاپ نامبرده هم نیست.

برخی از پژوهندگان معتقدند و خود نگارنده نیز این نظر را داشت و دارد که فردوسی میان نگارش اول و دوم شاهنامه، یعنی میان سال ۳۸۴ و ۴۰۰ هجری، گذشته از افزودن بر شمار داستانها، تجدیدنظرهایی نیز در داستانهای سروده شده کرده و در این تجدیدنظرها حک و اصلاحهایی در قالب بیتها نموده و برخی بیتها و قطعات و روایات را نیز در حاشیه افزوده است. بعداً که کاتبان این الحاقات را به متن برده‌اند، گاه جای درست آن را نشناخته‌اند و در نتیجه برخی بیتهای شاهنامه پس و پیش شده‌اند.

ولی بنده این نظر را در موارد بسیار استثنایی می‌پذیرم، و به دلایلی معتقدم که هرگز نباید به آن عمومیت داد، بلکه باید شرایطی را به دیده گرفت تا در تصحیح شاهنامه، از راه این سوراخ، هزاران بیت الحاقی به بهانه الحاقات خود شاعر درون متن نگردند:

بخش مهم تجدیدنظرهای شاعر میان سال ۳۸۴ و ۴۰۰ انجام گرفته است. پس از سال ۴۰۰ یعنی در ده یا یازده سال آخر عمر شاعر که او در پیری و تنگدستی و ناامیدی و نگرانی و ترس و ناامنی و خانه بدوشی و شاید هم بیماری به سر می‌برده، اگر تجدیدنظری هم در اثر خود کرده باشد حک و اصلاحهای بسیار جزئی بوده است. و اما آنچه او پیش از سال ۴۰۰ هجری بر متن داستانهای سروده شده افزوده و احیاناً بر حاشیه کتاب نوشته، همه این اصلاحات را خود او در نگارش سال ۴۰۰ هجری درون متن کرده است و در این فرصت، متن را یکدست و هموار ساخته است. با این حال اگر بگوییم فلان روایت که در برخی از دستنویس‌ها نیست، الحاق بعدی خود شاعراست که بعداً به طور ناشیانه به دست کاتبان درون متن شده است، این گمان حداکثر علت وصله خوردن سخن را توجیه می‌کند، ولی اگر الحاق واقعاً از خود شاعراست، به هیچ روی نباید و نمی‌تواند توجیهی برای دگرگونیهای لغوی و دستوری و سبکی و سستیهای لفظی آن روایت باشد و یا آن روایت با مقایسه با آثار دیگری که از شاهنامه تأثیر پذیرفته‌اند و یا با شاهنامه هم‌ماخذ بوده‌اند روایتی مشکوک از آب درآید و یا در آن اندیشه و نظری بیاید که منافی با دیگر مطالب کتاب باشد و به ویژه: نمی‌توان این موضوع را اتفاقی گرفت که همیشه چندتایی از میان گروه دستنویس‌های معتبر هستند که این الحاقات را ندارند، ولی دستنویس‌های کم‌اعتبارتر همیشه همه این الحاقات را دارند. خواننده‌ای که به دلایل نگارنده در

تشخیص الحاقی بودن این روایات توجه کرده است، می‌داند که او هیچ روایتی را تنها به دلیل وصلگی سخن آن الحاقی ندانسته است.

در آغاز این گفتار، به علل گوناگونی که سبب افزودن بیتها و قطعات و روایاتی به دست دیگران در متن شاهنامه شده‌اند اشاره شد. یک علت مهم دیگر این کار پیروی از یک سنت ادبی است که از قدیم در ایران رایج بوده است. و آن این که کوشش بر این بوده تا همه روایات حماسی را در یک کتاب واحد گردآوری کنند. به سخن دیگر، اهمیت و هدف کار تنظیم یک مجموعه کامل از روایات حماسی بوده، و نه این که، که چه سروده است. منتها از میان سرایندگان متعدد نام آن شاعری را که پیشرو بوده، یا مشهورتر بوده و یا سهم بیشتری در کتاب داشته به عنوان سراینده همه مجموعه می‌پذیرفته‌اند. برای مثال، ما از شاهنامه دستنویسی داریم که من نام آن را شاهنامه کلان گذاشته‌ام [۴۱]. کاتب این دستنویس آمده و بسیاری از داستانهای حماسی دیگر را مانند گرشاسپ‌نامه، سام‌نامه، کک کوهزاد، ببر بیان، پتیاره، شبرنگ، فرامرزنانه، برزونانه، بانوگشسب‌نامه، آذربرزین‌نامه و بهمن‌نامه که سراینده برخی از آنها معلوم‌اند، گرفته و در جاهایی که مناسب تشخیص داده درون شاهنامه فردوسی کرده است و در مقدمه کتاب هم همه این آثار را از فردوسی دانسته و نوشته است که فردوسی شصت و شش هزار بیت در پیش سلطان محمود و یک صد هزار بیت در قهستان و مازندران و بغداد و جاهای دیگر گفته است. این شاهنامه در میانه سده سیزدهم هجری کتابت شده است، ولی گمان نرود که پیش از او چنین کاری به این نحو سابقه نداشته است. دستنویس دیگری داریم از آغاز سده دهم [۴۲]، و در این دستنویس به داستان جمشید که رسیده، داستان آشنایی جمشید با دختر شاه زابل را از گرشاسپ‌نامه اسدی گرفته و به شاهنامه فردوسی افزوده است. همچنین در داستان فریدون چند تکه دیگر از گرشاسپ‌نامه و در پایان داستان سهراب بخشی از برزونانه و در داستان بهمن بخشی از بهمن‌نامه و آذربرزین‌نامه را درون شاهنامه کرده است. تازه معلوم نیست که این کار حتماً به دست کاتب همین دستنویس انجام شده باشد، بلکه محتمل‌تر است که دستنویس اساس او نیز به همین صورت بوده است. به همین‌گونه پیش از او نیز چنان که دیدیم بسیاری از روایات کوچک و بزرگ را که فردوسی نسروده بوده دیگران سروده و درون شاهنامه کرده‌اند. البته - دست کم در مورد روایات الحاقی بزرگ‌تر و مستقل - لزومی نیست که این کار همیشه به دست خود شاعران این روایات انجام گرفته باشد. مثلاً اگر به بیت‌های ۱۸۱ و ۱۸۲

روایت الحاقی کشتن پیل سپید و گرفتن دژ سپند در بخش پنج این گفتار توجه کنیم می‌بینیم که این دو بیت به درجهٔ محسوسی از بیت‌های دیگر این قطعه سست‌ترند و نشان می‌دهند که کسی این قطعه را از جای دیگر گرفته و به متن شاهنامه وصله کرده است. همین مطلب را در مورد دو سه بیت آغازین روایت آوردن کیقباد در بخش هشت نیز می‌بینیم. یعنی در قطعات الحاقی شاهنامه شاعر و الحاق‌کننده گاه یک نفرند و گاه دو نفر. در هر حال این کار با شاهنامه، از همان اواخر سدهٔ پنجم هجری آغاز گردیده و تا زمان ما ادامه یافته است. در زمان ما در جلد آخر چاپ بروخیم نیز یک بخش را به نام ملحقات شاهنامه از سروده‌های دیگران گردآوری کرده‌اند. و باز گمان نکنید که این کار در دورهٔ اسلامی رسم شده است. خداینامهٔ پهلوی نیز چیزی جز گردآوری دهها اثر از نویسندگان مختلف در یک کتاب واحد نبوده است که در هر تدوین تازه آثار دیگری را به آن می‌افزوده‌اند، و آن دهقان دانشور که می‌گویند مؤلف یا گردآورندهٔ خداینامه در زمان یزدگرد سوم بوده، اگر اصلاً وجود خارجی داشته، نهایت مؤلف یکی از بخش‌های خداینامه بوده است.

اکنون ما بیش از پنجاه سال است که با آشنا شدن با روش پژوهش غربی‌ها به این راه افتاده‌ایم که در تصحیح هر اثری بکوشیم تا آن را حتی‌المقدور از دستبردهای دیگران پاک سازیم و به متن اصلی نزدیک نماییم، ولی در مورد تصحیح شاهنامه این سنت ادبی کهن همچون کوهی بر شانه‌های ما سنگینی می‌کند. هنوز برای بسیاری از ایرانیان، حتی کسانی که سر و کارشان با زبان و ادب فارسی است، بهترین چاپ شاهنامه آن است که اگر آن را در کفهٔ ترازو بگذاریم وزنش بر چاپ‌های دیگر بچربد. سالیان درازی طول خواهد کشید تا روزی برسد که ما از شاهنامه‌های مألوف و مانوس سنتی دل برکنیم و به شاهنامهٔ فردوسی خوبگیریم. چشم ما آن روز را نخواهد دید.

یادداشت‌ها

- ۱- چاپ مسکو ۳۳۷۰/۲۱۰/۹. در این چاپ این مصرع چنین آمده است: بود بیست شش بار
بیور هزار، که می‌شود یک میلیون و دویست هزار بیت.
- ۲- مصرع: ز ابیات غزا دوره سی هزار در هجوتنامه به دلیل واژه غزا از فردوسی نیست.
- ۳- این بیتها را در پادشاهی کیقباد پس از بیت ۵۲ درون شاهنامه کرده‌اند.
- ۴- نگاه کنید به: «آینده» ۱۳۶۱/۹، رویه ۵۷۵-۵۸۴؛ ۱۳۶۱/۱۱، رویه ۷۹۰-۷۹۶؛ ۱۳۶۳/۳-۲، رویه ۱۱۳-۱۲۵.
- ۵- دستنویس دارالکتب قاهره، مورخ ۷۴۱ هجری، به نشان ۶۰۰۶ س.
- ۶- دستنویس کتابخانه بریتانیا در لندن، مورخ ۸۹۱ هجری، به نشان Add.18 188
- ۷- دستنویس کتابخانه طوپقاپوسرای در استانبول، مورخ ۹۰۳ هجری، به نشان H.1510
- ۸- «شاهنامه» ۲۲۰۶/۳۶۵/۵.
- ۹- «شاهنامه» ۱۴۸۶/۹۸/۹.
- ۱۰- دستنویس کتابخانه ملی فلورانس، مورخ ۶۱۴ هجری، به نشان Ms.Cl.III.24(G.F.3)
- ۱۱- دستنویس کتابخانه بریتانیا در لندن، مورخ ۶۷۵ هجری، به نشان Add.21.103.
- ۱۲- دستنویس کتابخانه طوپقاپوسرای در استانبول، مورخ ۸۰۳ هجری، به نشان H.1515
- ۱۳- دستنویس کتابخانه طوپقاپوسرای در استانبول، مورخ ۸۹۱ هجری، به نشان H.1056
- ۱۴- پیش از این نیز آقای مهدی قریب الحاقی بودن این روایت را حدس زده بودند، ولی این احتمال را هم داده‌اند که شاید این روایت را خود فردوسی در تجدیدنظرهای بعدی به «شاهنامه» الحاق کرده باشد. نگاه کنید به: «شاهنامه شناسی»، تهران ۱۳۵۷، رویه ۱۷۰-۱۸۶.
- ۱۵- دستنویس کتابخانه طوپقاپوسرای در استانبول، مورخ ۷۳۱ هجری، به نشان H.1479

- ۱۶- دستنویس کتابخانه دانشگاه آکسفورد، مورخ ۸۵۲ هجری، به نشان Ms.Pers.C4.
- ۱۷- به نشان Fy 1407.
- ۱۸- به نشان S.822.
- ۱۹- الفتح بن علی البنداری، «الشاهنامه»، به تصحیح عبدالوهاب عزام، چاپ تهران ۱۹۷۰.
- ۲۰- «ایران‌نامه» ۱۳۶۲/۱، رویه ۱۲۳.
- ۲۱- دستنویس کتابخانه دانشگاه لیدن، مورخ ۸۴۰ هجری، به نشان Or.494.
- ۲۲- دستنویس کتابخانه ملی پاریس، مورخ ۸۴۴ هجری، به نشان Suppl.Pers.493.
- ۲۳- دستنویس انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم شوروی در لنینگراد، مورخ ۸۴۹ هجری، به نشان S.1654.
- ۲۴- نگاه کنید به: «گرشاسپنامه»، به اهتمام حبیب یغمایی، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۴، رویه ۴/۶۱ و ۶؛ ۱۰/۶۲؛ ۱۷/۲۴۲.
- ۲۵- شهردان بن ابی‌الخیر، «نزهت‌نامه علائی»، به تصحیح فرهنگ جهانپور، تهران ۱۳۶۲، رویه ۳۱۹ به جلو.
- ۲۶- همانجا، رویه ۳۱۹-۳۴۴.
- ۲۷- در مورد اخبار فرامرز در «نزهت‌نامه علائی» نگاه کنید به مقاله نگارنده در: «ایران‌نامه»، ۱۳۶۱/۱، رویه ۲۳ به جلو.
- ۲۸- همانجا، رویه ۳۴۲.
- ۲۹- فخرالدین اسعد گرگانی، «ویس و رامین»، به تصحیح م. تودوا-ا. گواخاریا، تهران، ۱۳۴۹، رویه ۲۸، بیت ۲۹-۴۰.
- ۳۰- چاپ کاویانی، برلین، رویه ۲۵.
- ۳۱- مجمل‌التواریخ، به کوشش محمد تقی بهار، تهران ۱۳۱۸، رویه ۹۰.
- ۳۲- گردیزی، زین‌الخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۴۷، رویه ۷.
- ۳۳- دستنویس کتابخانه بریتانیا در لندن، مورخ ۸۴۱ هجری، به نشان Or.1403.
- ۳۴- نگاه کنید به ترجمه فرانسه مول، مجلد یکم، رویه ۳۷۹، زیرنویس ۱.
- ۳۵- مجمل‌التواریخ، رویه ۴۵.
- ۳۶- پیش از نگارنده نیز آقای مهدی قریب پادشاهی گرشاسپ را در شاهنامه، الحاقی شناخته بودند. نگاه کنید به: سیمرغ ۲۵۳۵/۳، رویه ۴۵-۶۳.
- ۳۷- دستنویس کتابخانه پاپ در واتیکان، مورخ ۸۴۸ هجری، به نشان Ms.Pers.118.

۳۸- مجمل التواریخ، رویه ۴۵.

۳۹- دستنویس کتابخانه عمومی دولتی لنینگراد، مورخ ۷۳۳، به نشان Catalog Dorn

No.316-317

۴۰- نزهتنامه علانی، رویه ۳۲۰-۳۲۲.

۴۱- دستنویس کتابخانه بریتانیا در لندن، مورخ ۱۲۴۶-۱۲۴۹ هجری، به نشان Or.2926.

۴۲- دستنویس کتابخانه سلطنتی در مادرید، مورخ ۹۰۱ هجری، به نشان II-3218.

نفوذ بوستان در برخی از دستنویس‌های شاهنامه

در شاهنامه در سرگذشت ایرج آمده است که پس از آن که برادران او سلم و تور از این که فریدون در تقسیم گیتی، بهترین بخش آن، یعنی ایران را به ایرج داده است، کینه برادر را به دل می‌گیرند، ایرج با وجود مخالفت پدر نزد برادران می‌رود تا از آنها دلجویی کند و بگوید که حاضرست از سهم خود به سود آنها چشم‌پوشی کند. ولی غافل از این که آنها نقشه کشتن او را کشیده‌اند، و سلم که بزدل ولی زیرک است، تور را که دلیر ولی ابله است چندان بر ضد برادر می‌شوراند که سرانجام تور با دشنه به برادر حمله‌ور می‌گردد و خون برادر را می‌ریزد. هنگامی که تور به ایرج حمله می‌کند، از زبان ایرج در شاهنامه چاپ کلکته آمده است:

میازار موری که دانه‌کش است	که جان‌داردو جان شیرین‌خوش است
سیاه‌اندرون باشد و سنگدل	که خواهد که موری شود تنگدل

بیت دوم از فردوسی نیست، بلکه از بوستان سعدی است. سعدی در بوستان در باب دوم می‌گوید (تصحیح غلامحسین بوسفی، تهران ۱۳۵۹، بیت ۱۳۳۰-۱۳۳۳):

چه خوش گفت فردوسی پاک‌زاد	که رحمت بر آن تربت پاک باد
میازار موری که دانه‌کش است	که جان‌داردو جان شیرین‌خوش است
سیاه‌اندرون باشد و سنگدل	که خواهد که موری شود تنگدل
مزن بر سر ناتوان دست زور	که روزی به پایش درافتی چو مور

از این بیتها، سعدی تنها بیت دوم را از شاهنامه گرفته و بعد خود در دنباله سخن فردوسی دو بیت دیگر در همان موضوع افزوده است. ولی در دستنویس‌های متأخر شاهنامه، بیت سوم را از بوستان گرفته و درون شاهنامه کرده‌اند.

و اما آن بیتی هم که سعدی واقعاً از شاهنامه گرفته، خود دارای ضبط‌های گوناگون است. در بوستان سعدی به همین صورتی است که در بالا نقل شد و بر طبق تصحیح مصحح در دستنویس‌های بوستان نسخه بدل ندارد. در شاهنامه، این بیت در دستنویس لندن مورخ ۶۷۵ هجری اصلاً نیامده است و در دستنویس‌های دیگر هم متفاوت آمده است:

۱- در دستنویس فلورانس مورخ ۶۱۴ و لندن مورخ ۸۹۱ و استانبول مورخ ۹۰۳، در هر دو مصرع با صورت آن در بوستان اختلاف دارد:

مکش مورکی را که روزی کش است که اونیز جان دارد و جان خوش است

۲- در دستنویس‌های استانبول مورخ ۷۳۱ و قاهره مورخ ۷۴۱، مصرع نخستین به گونه‌ای است که در بوستان آمده و مصرع دوم به گونه‌ای که در آن سه دستنویس دیگر آمده و در زیر شماره ۱ از آنها یاد شد:

میازار موری که دانه کش است که اونیز جان دارد و جان خوش است

۳- در دستنویس لنینگراد مورخ ۷۳۳ و پاریس مورخ ۸۴۴ و دستنویس بی‌تاریخ بنیاد خاورشناسی کاما در بمبئی (از ثلث نخستین سده هشتم) مصرع نخستین با اختلاف کوچکی (دانه به جای روزی) به گونه‌ای است که در دستنویس‌هایی که در زیر شماره ۱ از آنها یاد شد آمده است، و در مصرع دوم به گونه‌ای که در بوستان آمده است:

مکش مورکی را که دانه کش است که جان دارد و جان شیرین خوش است

۴- در دستنویس‌های قاهره مورخ ۷۹۶ و لیدن مورخ ۸۴۰ و لندن مورخ ۸۴۱ و واتیکان مورخ ۸۴۸ و لنینگراد مورخ ۸۴۹ و آکسفورد مورخ ۸۵۲ و برلین مورخ ۸۹۴، در هر دو مصرع عیناً به گونه‌ای است که در بوستان آمده است:

میازار موری که دانه کش است که جان دارد و جان شیرین خوش است

چنان که می‌بینیم در دستنویس فلورانس که مورخ ۶۱۴، یعنی زمان کتابت آن پیش از

بوستان سعدی (تألیف ۶۵۵) است، این بیت در هر دو مصرع به گونه‌ای دیگرست. ولی پس از آن در دستنویس‌هایی که تاریخ کتابت آنها پس از بوستان سعدی است، صورت این بیت به آنچه در بوستان آمده است نزدیک‌تر می‌شود. نخست در برخی از دستنویس‌ها (شماره ۲) تنها در مصرع نخستین و در برخی از دستنویس‌ها (شماره ۳) تنها در مصرع دوم برابر صورت آن در بوستان است. ولی سپس در دستنویس‌هایی که به نسبت جوان‌ترند (شماره ۴)، در هر دو مصرع با صورت آن در بوستان یکی است. آیا از این وضعیت چه باید نتیجه گرفت؟

اگر ضبط دستنویس فلورانس را دستنویس‌های لندن مورخ ۸۹۱ و استانبول مورخ ۹۰۳ - که اگرچه با دستنویس فلورانس از یک گروه‌اند، ولی با آن خویشاوند نزدیک نیستند، و اگرچه هر دو جوانند، ولی جزو دستنویس‌های بسیار معتبر شاهنامه به شمار می‌روند - دقیقاً تأیید نمی‌کردند و همچنین پنج دستنویس دیگر در یکی از دو مصرع با ضبط دستنویس فلورانس همخوانی نداشتند، و ضبط دستنویس فلورانس بکلی منفرد می‌بود، نمی‌توانستیم به اصالت ضبط دستنویس فلورانس رأی بدهیم، به ویژه این که شواهد فراوانی هست که ثابت می‌کنند بیشتر ضبط‌های منفرد این دستنویس اصلی نیستند. ولی در وضعیت کنونی باید چنین نتیجه گرفت که ضبط اصلی، ضبط دستنویس فلورانس است و به احتمال بسیار، سعدی در بوستان در بیت فردوسی تصرف کرده است و سپس هرچه از زمان سعدی دورتر می‌شویم و به موازات آن به شهرت آثار او افزوده می‌گردد، صورتی که او گفته بوده شهرت عام می‌یابد و کم‌کم به دست کاتبان، جانشین بیت فردوسی می‌شود، نخست یکی از دو مصرع و سپس همه بیت. و باز سپس‌تر در دستنویس‌های جوان‌تر، چنان که شرح آن در آغاز این گفتار رفت، یک بیت پس از آن را هم از بوستان گرفته و درون شاهنامه کرده‌اند. فردوسی گفته است:

مکش مورکی را که روزی کش است	که اونیز جان دارد و جان خوش است
و سعدی در آن تصرف کرده است:	
میازار موری که دانه کش است	که جان دارد و جان شیرین خوش است

بار و آیین آن در ایران

بار در اصل به معنی «اجازه» است و آن آیین به تخت نشستن پادشاه و پذیرفتن اشخاص است. بار یکی از مهم‌ترین آیینهای درباری و کشورداری ایران و یکی از آشکارترین مثالهای پیوستگی و استمرار فرهنگ این کشور و نفوذ آن در فرهنگهای دیگر است. موضوع این گفتار، پژوهش در جزئیات این آیین است. در دوره‌های مهم تاریخ ایران از زمان هخامنشیان تا عصر قاجار.

۱- از زمان هخامنشیان برخی سنگ‌نگاشته‌ها از صحنه بار شاهان هست که خود گواهی بر اهمیت بزرگ این آیین است. از آن جمله‌اند دو سنگ‌نگاشته از بار داریوش اول (۵۲۱-۴۸۵ پ.م.) و اردشیر اول (۴۶۵-۴۲۵ پ.م.). سنگ‌نگاشته نخستین (تصویر ۱) در حفاریهای هیأت آمریکایی در سال ۱۹۳۶ م. در محل گنج‌خانه تخت‌جمشید پیدا شد و اکنون در موزه ایران باستان در تهران نگهداری می‌شود. در این سنگ‌نگاشته که درازای آن ۶/۲۲ متر است، داریوش بر تخت نشسته است و جامه‌گشاد و چین‌داری بر تن دارد که تا ساق پای او می‌رسد و در میانه با کمربندی بسته شده است. داریوش سبلی با نوک آویزان و ریشی بلند تا به سینه دارد. موی سر و ریش پادشاه جعددار است و کلاه بلند معروف به کیداریس یا تیارا را بر سر دارد. در دست راست پادشاه عصای بلند شاهی که سر آن دارای لوله‌ای از زر است، و در دست چپ او گل نیلوفری با ساقه بلند و دو غنچه در چپ و راست دیده می‌شود. پادشاه با حالت افراشته نشسته است و پشتی چرمی نشیمن تا شانه‌های او می‌رسد. پایه‌های نشیمن در بخش



تصویر ۱- داریوش بار می‌دهد. سنگ نگاشته‌ای است که در محل گنج‌خانه تخت جمشید بدست آمد و اکنون در موزه ایران باستان در تهران نگهداری می‌شود.

میانی به شکل پنجه جانور است و در جلوی آن یک چارپایه است که شاه پای خود را روی آن گذاشته است و کفشی صاف و بی‌بند بر پای دارد [۱]. در تصویر، در پشت شاه، ولی در واقع در سمت راست او، خشایارشا ایستاده است. جامه و آرایش موی سر و ریش و سبلیت او عیناً مانند پادشاه است و در دست چپ او نیز نیلوفری به همان بزرگی و با دو غنچه دیده می‌شود [۲]. خشایارشا دست راست خود را بلند کرده است و این نشان آن است که او در حال سخن گفتن است. ایستادن خشایارشا در کنار پادشاه و یکسانی جامه و آرایش او با شاه و به ویژه سخن گفتن او نه تنها دلیل بر این است که او در این زمان به عنوان جانشین پدر برگزیده شده بود، بلکه نشانه قدرت بزرگ او در زمان حیات داریوش نیز هست و این واقعه باید مربوط به پس از جنگ ماراتون^۱ یعنی پس از سال ۴۹۰ پ.م. باشد، چه به گفته هرودوت (کتاب هفتم، بند ۲-۳) داریوش پس از این جنگ خشایارشا را به جانشینی خود برگزید. در تصویر ما داریوش و خشایارشا در سطحی بالاتر از اشخاص دیگر قرار گرفته‌اند. در تصویر، در پشت خشایارشا، ولی در واقع در پشت داریوش، مردی ایستاده است که دست چپش را روی میج دست راست انداخته و حوله‌ای در دست راست خود گرفته است. تن‌پوش او همان جامه گشاد و

1- Marathon

چین‌دار ایرانی است که تا قوزک پای او می‌رسد و مانند دیگران کفشی با سه بند به پای دارد (کفش صاف و بی‌بند ویژه شاه و شاهزاده است). این مرد کلاه باشلیک بر سر دارد و موی سر و صورت خود را در پارچه‌ای سه‌توپوشانده است و از این‌رو برخی از محققان پنداشته‌اند که این مرد باید بدون ریش و لذا خواجه‌باشی حرم باشد که در دربار هخامنشی از نفوذ بزرگی برخوردار بود. در این صورت روشن نیست که چرا حوله به دست دارد. ما پایین‌تر دوباره به این مطلب برمی‌گردیم. در کنار این مرد، جاندار یا سلاحدار پادشاه که حلقه‌ای در گوش دارد در جامهٔ مادی و شلوار و کفش سه‌بند ایستاده است. سلاحی که او حمل می‌کند عبارت است از کمان و تبرزین و شمشیر معروف به آکیناکس^۱. در پشت آنها دو سرباز کاخ در جامهٔ پارسی نیزه‌بدست ایستاده‌اند. در جلوی پادشاه، مردی در جامهٔ مادی و ریش جعددار کوتاه و گوشواره در حالی که در دست چپ عصای بلند دارد و دست راستش را جلوی دهانش گرفته به حالت خمیده و در سطحی پایین‌تر از تخت شاهی ایستاده است و میان او و پادشاه دو اسفنددان نسبتاً بزرگ قرار دارند. این مرد به دلیل عصایی که در دست دارد بارخواه نیست، بلکه خود رئیس بار و تشریفات دربار است، ولی در هر حال این صحنه یک رسم مهم بار را نشان می‌دهد و آن این که هنگام سخن گفتن در حضور پادشاه می‌بایست دست خود را جلوی دهان بگیرند تا نفس آنها پادشاه را آزار ندهد. در پشت این مرد، دو نفر در جامهٔ پارسی ایستاده‌اند که یکی از آنها نگهبان نیزه‌دار کاخ است و دیگری دست راستش را بر روی میچ دست چپ انداخته و در دست چپ او سطل کوچکی دیده می‌شود. محتمل است که این مرد مأمور اسفنددانهاست و در سطل او دانه‌های اسفند است. از این گروه نه‌نفری، شاه و شاهزاده و حوله‌دار و سلاحدار و رئیس بار در زیر سایه‌بان هستند و چهار نفر دیگر بیرون از آن. از آن‌جا که بخش بالایی سنگ نگاشته شکسته و از دست رفته است، از سایه‌بان تنها دو ستون چپ و راست آن دیده می‌شود. ولی از راه سنگ‌نگاشته‌های دیگر تخت جمشید می‌دانیم که آسمانهٔ سایه‌بان نگارین و منگوله‌دار و دارای نشان اهورمزدا است (تصویر ۲).

تنها تفاوت مهم میان سنگ‌نگاشتهٔ بار داریوش که وصف آن گذشت با سنگ‌نگاشتهٔ دیگر که بار اردشیر را نمایش می‌دهد (تصویر ۳) در این است که در صحنهٔ بار اردشیر، شاهزاده‌ای که بعداً باید جانشین شاه گردد نیست و بجای حوله‌دار شخصی با بادبزن ایستاده است که کارش

1- Akinakes



تصویر ۲- داریوش بار می‌دهد. سنگ نگاشته‌ای است از در شرقی تخت جمشید.



تصویر ۳- اردشیر بار می دهد. سنگ نگاشته‌ای است از در شمالی نخت جمشید.

خنک کردن هوا و راندن مگس است. جامهٔ این مرد عیناً مانند مرد حوله‌دار در تصویر پیشین است و او نیز همان کلاه را بر سر دارد و سر و صورت خود را در پارچه‌ای سه‌تو پوشانده است. از این‌جا روشن می‌گردد که مرد حوله‌دار نه رئیس خواجه‌های حرم، بلکه مانند مرد بادبزن‌دار خدمتگار مخصوص شاه است و وظیفهٔ او این است که اگر بر صورت پادشاه عرق نشست با حوله خشک کند. به سخن دیگر، مرد حوله‌دار و مرد بادبزن‌دار در واقع یک نفر هستند که مناسب محل بارگاه با بادبزن و گاه با حوله ایستاده‌اند. همچنین پارچهٔ سه‌تویی که او بر صورت بسته است برای این است که هنگام نزدیک شدن به پادشاه نه تنها موی سر و ریش او پوشیده باشد، بلکه با بالا کشیدن چین بالایی پارچه به روی دهان خود مانع از تماس نفس او با صورت پادشاه گردد.

دربارهٔ آیین بار در زمان هخامنشیان، از سنگ نگاشته‌های یاد شده نمی‌توان چیز بیشتری خواند. ولی از گزارش برخی از مورخان جزئیات دیگری نیز روشن می‌گردد. پلوتارخ در شرح بارخواهی تمیس توکلس فاتح جنگ سالامیس پس از گریختن از آتن و پناه آوردن به دربار اردشیر اول، می‌نویسد که او نخست خود را به ارتبان^۱ رئیس گارد کاخ معرفی کرد و پس از آن که ارتبان او را از جزئیات تشریفات بار و لزوم رعایت حتمی آن آگاه ساخت او را به حضور پادشاه برد^۲.

از شرح پلوتارخ و تصاویر بار که در بالا دیدیم می‌توان تشریفات بارخواهی را در دربار هخامنشی در خطوط کلی چنین ترسیم کرد که بارخواه نخست به رئیس بار که همان هزاربند یا به یونانی Chiliarch یعنی رئیس گارد معروف به هزارپاتی^۳ بود رجوع می‌کرد و نام و تقاضای خود را می‌گفت. در صورتی که پادشاه حاضر به پذیرفتن او می‌گشت، رئیس بار تشریفات بار را به بارخواه می‌آموخت و سپس دست او را می‌گرفت (ن.ک: یادداشت ۳۶) و به حضور شاه می‌برد. مهم‌ترین نکاتی که بارخواه می‌بایست در حضور پادشاه رعایت کند این بود که در جلوی پادشاه به رسم زمین‌بوسی خود را به خاک افکند، از مرز معینی به پادشاه نزدیک‌تر نشود، پیش از پادشاه لب به سخن نگشاید، هنگام سخن گفتن با پادشاه دست خود را جلوی دهان بگیرد و مواظب سخن خود باشد. اگر بارخواه بیگانه و ناآشنا به زبان کشور بود مترجمی همراه او

1- Artabanos

2- Plutarch, Themistokles, 27ff.

3- Hazārapati

می‌کردند، چنان که پلوتارخ در شرح باریافتن تِمیس توکلیس به وجود مترجم اشاره کرده است. مهم‌ترین باری که در دربار هخامنشی برگزار می‌شد هنگام جشنهای نوروز و مهرگان بود. جای برگزاری این بارها تالار صد ستون آپادانا در تخت جمشید بود که داریوش آن را به همین منظور ساخته بود. در این جشنها یا دست کم در یکی از این دو جشن، بزرگان قومهای ایرانی و ساتراپها با پیشکشهای خود به پیشگاه پادشاه بار می‌یافتند و نمایش این واقعه مهم هنوز بر روی پله‌های آپادانا دیده می‌شود [۳]. (تصویر ۴).

هخامنشیان در آیین بار تقلیدهایی از دربارهای آشور و مصر نموده بودند. برای نمونه، ساختن پایه تخت به شکل پنجه شیر و نشستن شاه در زیر سایه بان و رسم باد زدن پادشاه عیناً در صحنه‌های بار فراعنه مصر نیز دیده می‌شود. همچنین گذاشتن پا بر روی چهارپایه و نیلوفر به دست گرفتن و برخی جزئیات دیگر عیناً در صحنه بار پادشاه آشور تیگلات پیلسر^۱ سوم (۷۲۷-۷۴۶ پ.م.) هست، اگر چه تشابه را نباید همیشه دلیل تقلید دانست. ولی آنچه آیین بار در دربار هخامنشی با همه قدرت خود و با وجود همه تشریفات سنگین و دقیق دربار او، نه آن شاه خدایگونه مصری بود و نه آن سلطان مستبد و ستمگر آشوری. بلکه پادشاهی بود پدروار و آخرین مرجع قانونی و آخرین امید بارخواه که به کار او به اغماض و لطف می‌نگریست [۴]. پلوتارخ در گزارش رفتن تِمیس توکلیس به دربار اردشیر می‌نویسد اردشیر از آمدن او چنان شاد شد که دستور داد در میانه شب جار بزنند که «من تِمیس توکلیس آتنی را در اختیار دارم»، که البته گویا پلتارخ و مآخذ یونانی او مطلب را درست نفهمیده‌اند، بلکه احتمالاً به فرمان پادشاه در میانه شب جار زده بودند که «تِمیس توکلیس یونانی در امان من است». در هر حال تِمیس توکلیس که در مقام فاتح سالامیس امید چندانی به لطف پادشاه نداشت، اکنون دیگر گمان کرده بود که درباریان با شنیدن نام او بی‌مهری خود را به او آشکار خواهند ساخت و حتی وقتی هنگام بار از کنار فرمانده گارد می‌گذشت شنید که خطاب به او گفت: «ای مار مکار یونانی! فرشته نگهبان پادشاه تو را سرانجام به این‌جا کشانید.» ولی وقتی به جلوی پادشاه می‌رسد و خود را بر خاک می‌افکند، پادشاه با او با لطف و مرحمت رفتار می‌کند و در پایان به او می‌گوید که دویست تالنت جایزه کسی بود که تِمیس توکلیس را به این‌جا بیاورد و چون آورنده او تو خود هستی این پول به خود تو تعلق می‌گیرد.

تصویرهای ۴ تا ۸ از سنگ نگاشته‌های پله‌های شرقی آپادانا هستند



تصویر ۴- یک نژادهٔ مادی به پادشاه تخت هدیه کرده است. هزاربد رئیس نشریقات دربار در جامهٔ مادی و عصا بدست او را به تالار بار می‌برد تا در آن جا هدیه را به پادشاه نشان دهد.

این رفتار پراغماض پادشاه با بارخواه، آخرین امید مردم بود که با باریافتن به حضور پادشاه بتوانند همهٔ بی‌عدالتیها و کارشکنیهای مأموران دولتی و درباریان را که در حق آنها شده بود جبران کنند. به سخن دیگر - و ما این مطلب را در بخشهای دیگر این گفتار دقیق‌تر نشان خواهیم داد - : بار دادن مترادف داد دادن و بارخواهی و باریابی مترادف دادخواهی و دادیابی بود. از این رو یکی از معیارهای مهم داد دوستی پادشاه در چشم مردم این بود که او زود به زود به بار نشیند و به گفتهٔ هرودوت (کتاب سوم، بند ۶۸) نخستین بار که به هویت سمردیس یا بردیای دروغین شک بردند از این جا بود که متوجه شدند که او خود را چند ماهی است که به کسی نشان

نداده است. با این همه، بار یافتن به حضور پادشاه چندان آسان نبود و بارخواه ممکن بود که با کارشکنی درباریان روبرو گردد. به ویژه جلب رضای رئیس بار بسیار مهم بود. رئیس بار چنان که پایین تر خواهیم دید همیشه رئیس گارد کاخ و اغلب یکی از نژاده‌های درباری و گاه از خویشان نزدیک شاه بود. نفوذ این شخص بسیار زیاد بود و در سراسر تاریخ ایران این افراد در بیشتر توطئه‌های درباری دست داشتند. نخستین نمونه یک چنین قدرتی همین ارتبان، هزارید دربار اردشیر بود که بنا بر گزارش دیودوروس^۱ در زمان خشایارشا نیز در همین مقام بود و خشایارشا به دست همین شخص به قتل رسید و او در توطئه از میان برداشتن داریوش برادر بزرگ‌تر اردشیر نیز دست داشت و سرانجام هنگام اجرای نقشه قتل اردشیر کشته شد.



تصویر ۵- چند نژاده پارسى و مادى در حالى كه با يكديگر در گفتگو هستند به بار پادشاه مى‌روند. اينها همگى از خویشانندان پادشاه هستند و از این رو در دست خود گل نیلوفر گرفته‌اند که نشان خانوادگی هخامنشیان است. ولی چون هیچ‌یک از آنها ولیعهد نیستند نیلوفر آنها غنچه ندارد.

۲- آیینهای درباری هخامنشی به وسیله اسکندر و جانشین او پذیرفته شد و رومیان نیز آن را از جانشینان اسکندر آموختند و از آن‌جا به دربارهای اروپای قرون وسطا نیز راه یافت. این نفوذ آیینهای ایرانی به اروپا، بعد از زمان هخامنشیان نیز همچنان ادامه داشت و از جمله آیینهای ایرانی که به اروپا راه یافت یکی نیز آیین شوالیه‌گری است که همان آیین اسواری ایرانی است. همچنین همراه این نفوذ فرهنگی، برخی از موضوعهای ادبی ایران نیز به اروپا رسید که مشهورترین آنها موضوع رمان تریستان و ایزولده است که به داستان پارتی ویس و رامین برمی‌گردد [۵].

در خود ایران اگرچه ما درباره جزئیات تاریخ پارت‌ها آگاهی چندانی نداریم، ولی جای شکی نیست که پارت‌ها خود را وارث هخامنشیان می‌دانستند، چنان که بر طبق گزارشی که سینکنلوس^۱ از قول آریان^۲ آورده است، بنیانگذاران نخستین سلسله پارت اشک اول (؟ - ۲۴۷ پ.م.) و تیرداد (؟ - ۲۱۱ پ.م.) خود را از نژاد شاه هخامنشی اردشیر دوم (۴۰۴ - ۳۵۹ پ.م.) می‌دانستند و بنابر گزارش تاکیتوس^۳ وقتی فرستاده اردوان سوم (۱۰ - ۳۸ م.) به دربار روم آمد، از رومیان پس دادن همه سرزمینهایی را که به هخامنشیان تعلق داشت مطالبه کرد. همچنین گزینش عنوان شاهان هخامنشی یعنی شاهنشاه به وسیله مهرداد دوم (پیرامون ۱۲۴ - ۸۸ پ.م.) و پیش از آن برگزیدن نشان کمان که نشان هخامنشیان بود و در پشت سگ‌های پارتی به صورت کمانداری در حالت نشسته دیده می‌شود، همه گواه بر این‌اند که پارت‌ها خود را نه تنها وارث کشور هخامنشیان، بلکه وارث آیینهای آنها نیز می‌دانستند [۶]. گذشته از این، فرهنگ ساسانی که با آن به ظاهر فرهنگ هخامنشی از نو زنده می‌گردد، خود در واقع چیزی جز ادامه فرهنگ پارتی نیست. چه ساسانیان پس از پانصد و پنجاه سال که از پایان فرمانروایی هخامنشیان گذشته بود، هیچ آگاهی مهمی از تاریخ یا حتی از نام شاهان هخامنشی نداشتند [۷]، چه رسد به جزئیات تاریخ و آیین آنها. بنابراین ارتباط فرهنگ ساسانی با فرهنگ هخامنشی بی‌واسطه فرهنگ پارتی اصلاً قابل تصور نیست و بسیاری از آنچه ما امروز در زبان پهلوی یا ترجمه‌های فارسی و عربی آن به عنوان مأخذ فرهنگ ساسانی می‌گیریم، در واقع مأخذ فرهنگی پارتی نیز هستند و آنچه را که در زیر شرح بار و تشریفات آن در دربار ساسانی می‌آید، درباره دربار پارتی هم معتبر است.

1- Synknllos 284B-C

2- Arrian

3- Tacitus, Ann. VI, 31



تصویر ۶- هزارید در جامهٔ مادی و عصا بدست دست یک مرد نژادهٔ عیلامی را که از پادشاه بار یافته است گرفته و او را به پیشگاه پادشاه می‌برد.

مسعودی می‌نویسد که او در سال ۳۰۳ هجری، در شهر استخر در نزدیکی از بزرگان فارس کتابی دیده بود دارای ۲۷ تصویر بسیار زیبا که شاهان ساسانی را تاج بر سر در جامهٔ رسمی نشان می‌دادند [۸]. به عقیدهٔ کریستن سن این کتاب همان کتاب تاج نامگ بوده است [۹]. همچنین حمزهٔ اصفهانی در تاریخ خود شرح تصویر ۲۶ پادشاه ساسانی را نقل کرده است. حمزه در چندین جا مأخذ خود را کتاب صور ملوک بنی ساسان می‌نامد و محتمل است که این کتاب همان کتابی باشد که مسعودی دیده بود. تصویری که حمزه از شاهان ساسانی به دست داده است، جامه و آرایش و سلاح شاهان را در مراسم تاجگذاری و بار نشان می‌دهد. تاج شاهان در همهٔ این تصاویر یا سبز رنگ یا آسمانی رنگ و یا به هر دو رنگ و در هر صورت در رده‌ای از طلاست. شاهان پیراهن و شلوار به تن دارند و جامهٔ آنها به رنگهای آسمانی و سرخ و سبز و یا منقش است و به ندرت به رنگهای سیاه و زرد. در عوض، سلاحی که شاهان در دست دارند



تصویر ۷- هزاربد در جامهٔ پارسی دست یک مرد نژادهٔ هندی را که از پادشاه بار یافته است گرفته و او را به پیشگاه پادشاه می‌برد.



تصویر ۸- هزارید در جامه مادی و عصا بدست دست یک مرد نژاده خوارزمی را که از پادشاه بار یافته است گرفته و او را به پیشگاه پادشاه می برد.

کمی متنوع‌تر است. بیشتر آنها یا نیزه در دست دارند یا شمشیر. ولی برخی نیز کمان، گرز یا تبرزین در دست دارند و برخی حتی در هر دو دست خود سلاحی گرفته‌اند [۱۰]. همچنین در سنگ‌نگاشته‌ی پشاپور و برخی ظروفی که از عهد ساسانی به دست آمده‌اند شاهان ساسانی دیده می‌شوند که بر تختی نشسته و شمشیری بسته و یا در دست گرفته‌اند [۱۱]. در شاهنامه تنها سلاحی که با آن شاهان را بر تخت می‌بینیم گرزۀ گاوسر است [۱۲]. بر طبق شاهنامه شاهان هنگام بار همچنین ترنج یا به از جنس زر که میان آنها تهی و انباشته به بوی خوش بود در دست می‌گرفتند [۱۳]. و محتمل است که گل نیلوفری نیز که شاهان هخامنشی در دست می‌گرفتند از زر و انباشته یا آلوده به بوی خوش بود. کلاهی که شاهان بر سر داشتند همان تاج بود که به گوهرهای گوناگون مزین بود. ولی این تاج را بر سر نمی‌گذاشتند، بلکه در بالای تخت به زنجیر نازکی از طلا از طاق آویزان بود، چنان که چون شاه بر روی تخت می‌نشست چنان می‌نمود که تاج بر سر اوست [۱۴]. از تصویر سکه‌های ساسانی می‌توان دید که شاهان ساسانی دارای سبلیت و ریش و موی بلند و غالباً بافته بودند و گردن‌بند و گوشواره و بازوبند نیز داشتند و در شاهنامه نیز شاهان فراوان با طوق و گوشوار و یاره وصف شده‌اند [۱۵]. جامه‌ی باشکوه و آرایش شاه را نویسندگان غربی نیز چون تئوپلی لاکت سیموکاتا^۱ و یوهان کریسوستوم^۲ تأیید کرده‌اند [۱۶]. تختی که پادشاه بر آن می‌نشست به نام تخت زر (و در شاهنامه همچنین به نام تخت پیروزه و تخت عاج) شهرت داشت و در دوره‌های بعد نیز به همین نام خوانده می‌شد. این تخت مزین به گوهرهای گوناگون و تصویر جانورانی چون میش و گرگ و صحنه‌های شکار بود و پایه‌های آن را از عاج و به شکل سر گاومیش ساخته بودند. تخته‌های آن از ساج و آبنوس بود و بر روی نشیمن آن بالشی از دیبای زرد نهاده بودند و تکیه‌گاه آن به رنگ لائوردی بود [۱۷]. صحنه‌ی نشستن شاه بر تخت را در تصویرهای ظروفی که از دوره‌ی ساسانی به دست آمده‌اند نیز می‌بینیم. از آن میان، در تصویر ظرفی متعلق به کتابخانه‌ی ملی پاریس و در تصویر جامی متعلق به موزه بالتیمور^۳. در تصویر دوم، پادشاه و بانو بر تختی نشسته‌اند و پادشاه به بانو دسته‌گلی تعارف می‌کند. (تصویر ۹) پادشاه شمشیر بسته است و هر دو نفر بر روی بالشهایی نشسته‌اند، ولی بالشهای شاه بیشتر است [۱۸]. در نظم و نثر فارسی اصطلاح چهار بالش که پادشاهان بر روی

1- Théoplylacte Simokatta

2- Johannes Chrysostome

3- Baltimore



تصویر ۹- پادشاه ساسانی بر تخت نشسته و به بانویی که در کنار اوست حلقه‌ای گل می‌دهد.

این تصویر از ظرفی است متعلق به موزه بالتیمور

تخت و گاه در پشت و دست راست و دست چپ خود می‌نهادند مجازاً به معنی تخت و کنایه از تسلط بر چهار سوی جهان به کار رفته است [۱۹]. داستان تخت خسرو پرویز معروف به طاق‌دیس را فردوسی [۲۰] و ثعالبی [۲۱] و مورخان دیگر آورده‌اند. بر طبق گزارش آنها این تخت بسیار بزرگ و طاق‌دار بود و از همین رو آن را طاق‌دیس یعنی به شکل طاق و در واقع به شکل گنبد آسمان، می‌نامیدند. چون بر طاق آن صور فلکی را کشیده بودند و بر روی آن فرشهایی گسترده بودند و هم تخت و هم فرش آراسته به صحنه‌هایی از سپهر و چهره شاهان و مجالس بزم

و رزم و شکار بود. همچنین در ساخت تخت ساج و عاج و مقدار زیادی زر و سیم و گوهرهای گوناگون به کار رفته بود و نیز در آن آلتی بود که ساعات روز و شب را نشان می‌داد. یکی از مورخان رومی به نام کدرنوس^۱ نیز شرحی دربارهٔ این تخت دارد [۲۲]. چنان که پیش از این اشاره شد، تختی که شاه بر آن می‌نشست به تخت زر شهرت داشت و شاه هنگام بار حتماً می‌بایست بر تخت زر نشیند، چون نشستن بر تخت زر یکی از نشانه‌های مهم مشروعیت پادشاه بود. و از این رو تخت زر را جز به شاه به کس دیگری هدیه نمی‌دادند [۲۳]. و اگر کسی جز شاه بر تخت زر می‌نشست در این مظان و گمان بود که در سر سودای پادشاهی می‌پزد [۲۴]. مراسم بار در دربار ساسانی بر این‌گونه بود که بارخواه به سالاربار یا پرده‌دار (پهلوی: andēmangārān-sālār) [۲۵] رجوع می‌کرد و در خواست باریافتن می‌نمود. سالار بار نزد پادشاه می‌رفت و پس از گرفتن موافقت شاه بارخواه را به حضور پادشاه می‌برد [۲۶]. پرده‌دار مانند گذشته یکی از اسواران بود و گویا او را خرم‌باشی می‌گفتند [۲۷] و او مقام و نفوذی برابر دبیر داشت [۲۸]. هر کس در هر مقامی که بود می‌بایست نخست به وسیلهٔ پرده‌دار از شاه اجازهٔ بار می‌گرفت [۲۹]. روایت زیر اهمیت این مطلب را آشکار می‌کند: بر طبق گزارش جاحظ، روزی که یزدگرد پسرش بهرام را بی‌آن که قبلاً اجازهٔ بار گرفته باشد در بارگاه می‌بیند به او دستور می‌دهد که برود و پرده‌دار را سی تازیانه بزند و شغل پرده‌داری را از او گرفته و به ارادمرد بدهد. بهرام پس از اجرای فرمان پدرش می‌آید تا دوباره درون بارگاه گردد. ولی این بار پرده‌دار جدید مشتی به سینهٔ او می‌زند و به او می‌گوید اگر یک بار دیگر تورا در این جا ببینم شصت تازیانه‌ات خواهم زد. سی برای ستمی که بر پرده‌دار پیشین نمودی و سی برای ستمی که سی‌خواهی بر من کنی [۳۰]. جز شخص پادشاه که با اسب تا جلوی ایوان می‌رفت و از همان جلوی ایوان سوار بر اسب می‌شد، هیچ‌کس حق نداشت با اسب به حیاط کاخ درآید [۳۱]. از این رو وقتی بارخواهی با اجازهٔ قبلی شاه با اسب به کاخ درمی‌آمد، بزرگ‌ترین احترام را برای او با برای کسی که او را فرستاده بود قائل شده بودند [۳۲]. همچنین برای چنین کسی یا برای کسانی که هنگام بار منشور و خلعت و لقب می‌گرفتند، هنگام ترک بار اسب او را می‌خواستند [۳۳] و کسی که مأمور خواستن اسب بارخواه بود بالای خواه نامیده می‌شد [۳۴]. جز بن موارد، بارخواه دارای هر مقامی که بود می‌بایست در جلوی کاخ از اسب پایین می‌آمد و

1- Kedrenos

پیاده به دهلیز کاخ می‌رفت و در آن‌جا می‌نشست تا سالار بار برای او اجازهٔ بار می‌گرفت. روایت زیر اهمیت این مطلب را نشان می‌دهد: وقتی شاه ترکان به دربار هرمز می‌آید، هرمزد با اسب تا دهلیز کاخ می‌رود. شاه ترکان با دیدن هرمزد از اسب پیاده می‌شود و به سوی هرمزد می‌رود. هرمزد پس از زمان کوتاهی همچنان سوار بر اسب به ایوان برمی‌گردد. شاه ترکان منتظر می‌گردد تا هرمزد به ایوان خود می‌رسد. آن‌گاه خود بر اسب می‌نشیند تا پیش هرمزد رود. ولی پرده‌دار عنان اسب او را می‌گیرد. شاه ترکان ناچار از اسب فرود می‌آید و از دهلیز کاخ تا تالار بار را پیاده می‌رود [۳۵]. سالار بار نخست بارخواه را در حالی که دست او را گرفته بود [۳۶] به جایی که در تالار بار، برای او در نظر گرفته شده بود می‌برد. در تالار بار میان پادشاه و بارخواهان پرده‌ای افتاده بود. بر طبق گزارش جاحظ و مسعودی، میان پادشاه و پرده ده ذرع و میان پرده و بارخواهان نیز ده ذرع فاصله بود [۳۷]. سپس پرده‌دار پرده را برمی‌داشت و در پشت پرده، شاه بر روی تخت و در زیر تاج و در جامه و آرایشی باشکوه و پرهیبت که وصف آن گذشت، نمایان می‌گشت و بارخواه با دیدن شاه به رسم نماز زمین را می‌بوسید [۳۸]. همچنین بوسیدن تخت و دست و انگشتری پادشاه نیز رسم بود [۳۹]. رسم زمین‌بوسی عیناً مانند زمان هخامنشیان می‌بایست حتماً به جای آورده می‌شد و زنان نیز از این رسم معاف نبودند [۴۰]. طبری گزارش می‌کند که روزی یکی از نژادگان به نام جوانوی وقتی به پیشگاه بهرام پنجم رسید از دیدن زیبایی و شکوه پادشاه چنان شگفت‌زده شد که آیین زمین‌بوسی را از یاد برد. ولی شاه که علت را دریافته بود چیزی نگفت [۴۱]. گویا پس از آن که بارخواه زمین را می‌بوسید پیش از آن که به پادشاه نزدیک‌تر شود به روی او گرد مُشک می‌زدند [۴۲]. نخست پادشاه لب به سخن می‌گشود و پس از آن که نوبت به بارخواه می‌رسید، او سخن را با انوشگ بوید^۱ به معنی «بی‌مرگ باشید» آغاز می‌کرد [۴۳] و گاه به دنبال آن عبارت و کامگ رسید^۲ به معنی «و به کامه رسید، کامروا باشید» را هم می‌افزود [۴۴]. هنگام بار، عافیت گفتن بر عطسه کردن پادشاه و آمین کردن بر دعای او جایز نبود [۴۵]. بارخواه هنگام سخن گفتن با پادشاه، دستمالی در جلوی دهان می‌گرفت. نام این دستمال در عربی به صورت فَدَام آمده است که به صورت پهلوی *pandāma* و صورت اوستایی *paitidāna* برمی‌گردد، ولی در شاهنامه نام آن دستار یعنی «دستمال» است و عبارت دستار چینی نشان می‌دهد که دستمالی ابریشمین بود [۴۶]. در هر حال، رسم دستمال

1- anōsag based

2- Ō Kāmag rasēd

در جلوی دهان گرفتن هنگام سخن گفتن با پادشاه برابر همان دست در جلوی دهان گرفتن در زمان هخامنشیان است. بارخواه هنگام بار دست در بغل (شاهنامه: دست کرده به کش) می‌ایستاد [۴۷]. هنگام بار، حاضران مناسب مقام خود در ردیفهای مختلف نشسته و ایستاده قرار می‌گرفتند، ولی مآخذ ما در این باره یک سخن نیستند. بر طبق گزارش جاحظ و مسعودی، در زمان اردشیر اول در سمت راست پادشاه و به فاصله ده ذرع از او جای اسواران و شاهزادگان بود و سپس به فاصله ده ذرع از آنها جای مرزبانان و اسپهبدان و به فاصله ده ذرع از آنها جای بذله‌گویان و دل‌قکان. جاحظ و مسعودی پس از شرحی درباره صفات اردشیر دوباره به تقسیم‌بندی طبقات در زمان اردشیر برمی‌گردند و جاحظ از چهار طبقه: اسواران، موبدان و هیریدان، پزشکان و دبیران و ستاره‌شناسان، دهقانان و بزرگان، و مسعودی از هفت طبقه: وزیران و موبدان، اسپهبدان، چهارطبقه بعدی از اهل تدبیر بودند و طبقه هفتم نوازندگان و خنیاگران، سخن می‌گویند. بر طبق گزارش هر دو تن، بهرام گور در این ترتیب تغییری داد و مقام خنیاگران را بالاتر برد، ولی بعد خسرو اول همان ترتیب اردشیر را برقرار ساخت [۴۸]. بر طبق گزارش فردوسی خسرو پرویز بر پایه تخت طاقدیس سه تخت نهاده بود. یکی پایین‌تر با تصویر میش و آن جای نشستن دهقانان یعنی نژادگان درجه سوم بود. یکی در میانه از پیروزه که جای دستور یعنی وزیر بود. و یکی بالاتر به رنگ لاژورد که جای اسواران یعنی نژادگان درجه اول بود. و پادشاه هرگاه می‌خواست با وزیر سخنی گوید وزیر از جای خود برمی‌خاست و نزد پادشاه می‌رفت [۴۹]. نشانهای میش و پیروزه و رنگ لاژوردی از نشانهای پادشاهی بودند که در تاج و تخت و جامه و چادر و چتر و مهر و ظروف و فرشها و دیگر اسباب و آلات دربار نیز به کار می‌رفت. بر طبق گزارش ابن‌بلخی، در بارگاه خسرو اول سه تخت زر در سمت راست و چپ و پشت خسرو بود که به ترتیب جای نشستن شاهان چین و روم و خزر بود و این تختها همیشه آنجا قرار داشت و کسی دیگر اجازه نشستن بر آنها نداشت. همچنین در جلوی تخت خسرو یک تخت زر بود که جای بزرگمهر وزیر بود و پایین از آن، تخت موبد موبدان و پایین‌تر از آن، چند تخت از بهر مرزبانان و بزرگان دیگر بود و در آنجا نیز جای هر کس معلوم بود [۵۰]. این گزارش در شاهنامه نیست و به جای آن آمده است که خسرو اول بر تخت زر با تاج و یاره و کمر زرین می‌نشست، وزیر در یک دست او و دبیر در دست دیگر او و بزرگان گرداگرد او می‌ایستادند [۵۱].

جای شک نیست که در دربار ساسانی جای هر کس و هر طبقه دقیقاً معلوم بوده و اشخاص در دست راست و چپ و جلوی پادشاه در جای مخصوص خود می‌نشستند، ولی گزارش دقیقی از ترتیب و نظم آن به ما نرسیده است. در هر حال، هر چه مقام اشخاص بالاتر بود جای آنها به پادشاه نزدیک‌تر بود و همچنین سمت راست پادشاه مهم‌تر از سمت چپ او و جلوی او مهم‌تر از کنار او بود [۵۲]. ولی تختی که دیگران در بارگاه بر آن می‌نشستند از تخت شاه کوتاه‌تر بود و از همین رو زیرگاه نام داشت [۵۳].

به ویژه هنگام پذیرفتن فرستادگان خارجی بر تشریفات بار می‌افزودند و در تالار بار، پهلوانان با کمر زرین و گرزهای زرین و سیمین در دو ردیف صف می‌کشیدند و در جلوی بارگاه، حیواناتی چون فیل و شیر و پلنگ را به زنجیر زرین می‌بستند. زنگ و نای می‌زدند و طبل می‌کوفتند و پهلوانان دست‌جمعی به آواز بلند شعار می‌دادند و فرستادگان خارجی در همان بیرون بارگاه از دیدن آن همه شکوه به دهشت می‌افتادند [۵۴]. پایین‌تر خواهیم دید که هیچ‌یک از جزئیاتی که تاکنون آمد جنبه افسانه ندارد و در دوره‌های بعد همه این جزئیات را به تقلید از دربار ساسانی رعایت می‌کردند.

محل بار در تالارهای طاق کسرا بود که زمین آن را فرش می‌کردند و دیوارها را با قالی و تصویرهایی که از موازیک از صحنه‌های جنگ یا شکار یا بزم یا چهره شاهان ساخته بودند، می‌پوشانیدند [۵۵]. ولی جای برگزاری بار همیشه در تالار نبود، بلکه گاه پادشاه در باغ بار می‌داد. در این صورت تاج و تخت را به باغ می‌بردند و چتر می‌زدند. همچنین گزارش شده است که در باغ (یا در همان تالار بار) درختی مصنوعی می‌زدند که شاخ و برگ آن از زر و سیم و میوه‌های آن، ترنج و به، از زر و گوهر و آکنده به بوی خوش بود و تخت پادشاه را در زیر آن درخت می‌نهادند [۵۶]. همچنین هنگام بار عام، اگر تعداد بارخواهان زیاد بود بار بیرون از تالار در هوای آزاد برگزار می‌شد [۵۷]. هنگام بار عیناً مانند زمان هخامنشیان کسانی شغل باد زدن و مگس پراندن داشتند [۵۸]. ساعت بار غالباً در آغاز روز بود و این بیشتر برای پذیرفتن اشخاص و دادخواهان و فرستادگان و رسیدگی به امور کشور بود. ولی اگر بار با بزم همراه بود، در این صورت، بار در شب هم برگزار می‌گردید [۵۹]. در مجالس بزم، رئیس تشریفات بزم که لقب خرم‌باش داشت و یکی از اسواران بود، وقتی شاه در مجلس می‌نشست آواز می‌داد که: «ای زبان، سر خود را بدار که امروز با پادشاه نشسته‌ای.» [۶۰] جاحظ و مسعودی این مرد را همان

پرده‌دار نامیده‌اند. ولی میان شغل پرده‌داری و لقب خرم‌باش ارتباط درستی نیست و از آنجا که کار این مرد در مجالس بزم بود، پس او رئیس تشریفات بزمهای درباری و همان امیر مجلس دوره‌های بعد بود. باید در نظر داشت که سالار بار همه کارها را خود به تنهایی انجام نمی‌داد، بلکه گروهی برای انجام کارهای مختلف در زیر دست او کار می‌کردند.

همچنین دوگونه بار وجود داشت. یکی بارِ عام که مخصوص رسیدگی به شکایات عموم مردم و پذیرفتن تبریکات و هدایای آنها بود. و دیگر بارِ خاص که مخصوص پذیرفتن بزرگان کشور و نژادگان و فرستادگان خارجی بود. تقسیم جشنهای نوروز و مهرگان به عامه و خاصه نیز بر همین اساس بود. در پنج روز نخستین این جشنها شاه برای عموم مردم و طبقات پایین‌تر بار عام می‌داد و در روز ششم نژادگان را می‌پذیرفت [۶۱]. صورت پهلوی بارعام و بارخاص معلوم نیست. واژه خاص در شاهنامه در معنی «نژاده» و در حالت جمع به صورت ویژگان می‌آید که به صورت abēzagān در پهلوی برمی‌گردد. برای عام به معنی «توده مردم» در شاهنامه چند واژه است، چون مردم، انجمن، گروه، رمه. بیرونی در التفهیم برای عامه واژه‌های گروه و حشم را به کار برده است و حشم عربی برابر رمه فارسی و رمگ پهلوی است و هر دو واژه عربی و فارسی در اصل به معنی «گله» و مجازاً هم به معنی «ملت، گروه مردم» اند و هم به معنی «سپاه»، چنان که در فارسی باستان نیز - Kāra به هر دو معنی «ملت» و «سپاه» است [۶۲]. در روز بارعام هیچ‌کس از نژادگان اجازه شرکت در بار نداشت. مسعودی گزارش می‌کند که روزی یکی از خواص همراه با وزیر در روز بارعام انوشروان داخل تالار بار شدند. خسرو دستور داد آنها را بیرون کنند و وزیر را تا یک سال بار ندهند [۶۳].

تشریفات که جزئیات آن در بالا آمد، اهمیت بار را در دربار ساسانیان نشان می‌دهد. از این رو آموختن رسوم بار بخشی از برنامه تربیت شاهزادگان بود. بر طبق شاهنامه از جمله آیینهایی که سیاوخش و بهمن در نزد رستم می‌آموختند یکی هم آیین بار است [۶۴]. وقتی خسرو پرویز در جنگ با بهرام چوین با او روبرو می‌گردد، برای بهتر شناختن دشمن خود از همراهان خود می‌پرسد: چگونه نشیند به هنگام بار؟ و پاسخ می‌شود: به کردار شاهان نشیند به بار [۶۵]، و اسکندر در نزد قیدافه سوگند می‌خورد که تا بار هست به فرزند او آسیبی نرساند [۶۶]، یعنی به سخن دیگر، بار با پادشاهی یکسان است و روزی که دیگر بار نیست، پادشاهی هم نیست. به خاطر این اهمیت پادشاهان در روز تاجگذاری خود یکی نیز تعهد می‌کردند که

اجرای بار را همیشه نگهدارند و در بار آنها بر روی همگان گشوده خواهد بود. [۶۷] و همین سخن را در دهان اسکندر هم گذاشته‌اند [۶۸] تا مشروعیت او را به عنوان یک شاه ایرانی کامل کرده باشند. اهمیت بار را از این نکته ساده نیز می‌توان دید که در زبان فارسی کاخ شاهی را بارگاه و دربار می‌نامند. لذا عذر پادشاه در نشستن به بار تنها هنگام سفر یا بیماری [۶۹] یا مرگ نزدیکان [۷۰] و یا شنیدن خبری ناگوار [۷۱] پذیرفته بود. ولی اگر پادشاه بدون دلیل موجه در زمان مقرر به بار نمی‌نشست مورد اعتراض بزرگان کشور قرار می‌گرفت. مثلاً وقتی کیخسرو چند هفته‌ای به بار نمی‌نشیند بزرگان کشور او را «همنشین با دیو» می‌پندارند و گیو نزد زال به سیستان می‌تازد و به او می‌گوید که دیو کیخسرو را از راه برده است و او در بار را بسته است و زال با شنیدن این خبر نزد کیخسرو می‌آید تا دلیل بار ندادن او را بپرسد [۷۲]. و یا بهرام گور وقتی فرستاده روم را که مدتی در پایتخت مانده، ولی هنوز بار نیافته است، به حضور می‌پذیرد، جنگ ترکان را بهانه دیر شدن بار می‌کند و به عنوان تلافی با او به ملاطفت خاص رفتار می‌کند [۷۳]. و برعکس پسر او یزدگرد دوم (۴۳۹-۴۵۷ م.) چون به پادشاهی رسید، باری را که شاهان در اول هر ماه می‌دادند از رسم انداخت و از این رو مورد اعتراض بزرگان قرار گرفت [۷۴].

بدین ترتیب در زمان ساسانیان نیز پادشاه مانند زمان هخامنشیان در نظر مردم به عنوان داور داوران و آخرین مرجع قانون بود که با رأی خود به شکایات پایان می‌داد و گناهان را عفو می‌کرد و اصولاً در مورد گناهکاران باریافتن به پیشگاه پادشاه به معنی عفو یافتن از گناه بود. به سخن دیگر، در چشم مردم، بار محک سنجش عدالت پادشاه بود. بدین معنی که هرچه او بیشتر بار می‌داد عادل‌تر به حساب می‌آمد. با این همه این احتمال کم نبود که درباریان و سالار بار دسیسه کنند و از باریافتن بارخواهی یا دادخواهی جلوگیری نمایند. برای نمونه، بر طبق فردوسی و ثعالبی، سرگش رئیس خنیاگران دربار خسرو پرویز سالار بار را با رشوه خرید تا از باریافتن باربد جلوگیری کند [۷۵]. ولی از سوی دیگر این مشکلات نیز بر کسانی که دوستدار داد و قانون بودند پوشیده نبود و در رساله‌هایی که درباره امور کشورداری نوشته می‌شد به این مسائل توجه داده می‌شد. از جمله این نوشته‌ها چندین پندنامه است که به اردشیر و انوشروان و بزرگمهر و بزرگان دیگر نسبت داده‌اند و در یکی از آنها، انوشروان یکی از وظایف وزیر را در این می‌داند که اگر بارخواهی را به بارگاه او راه ندادند به او گزارش دهد [۷۶]. و یا همان افسانه

زیبایی که دربارهٔ دادگری انوشروان شهرت دارد، در اصل از همین ترس سازش درباریان در جلوگیری از باریافتن دادخواهان برخاسته است. بر طبق این افسانه، خسرو برای آن که کسی به بهانه‌ای از باریافتن اشخاص جلوگیری نکند، دستور داد که در جلوی بارگاه زنجیری بکشند که دست کودک هفت‌ساله نیز بدان برسد و بر آن زنجیر زنگها ببندند تا هر بارخواهی که آن زنجیر را کشید، زنگها به صدا درآیند و آواز آن به گوش شاه رسد. یک روز که زنگها به صدا درمی‌آیند خسرو دو تن را می‌فرستد تا ببینند چه کسی به دادخواهی آمده است. آنها می‌روند و برمی‌گردند و می‌گویند که کسی نبود جز خری که به قصد خارش خود تن را به زنجیر می‌کشید. این سخن خسرو را قانع نمی‌کند و دستور می‌دهد که بروند و دربارهٔ آن خر تحقیق کنند و روشن می‌شود که آن خر از گازری است که بیست سال از خر کار کشیده و اکنون که خر پیر شده، او را از خانهٔ خود رانده است. به دستور خسرو گازر را مجبور می‌کنند که تا خر زنده است از او نگهداری کند [۷۷].

۳- پس از ظهور اسلام، در همان زمان امویان نیز برخی از تشریفات بار ایرانی از جمله نشستن خلیفه در پشت پرده، در دستگاه خلافت نفوذ کرد [۷۸]. ولی با آغاز حکومت عباسیان تشریفات بار مانند بسیاری دیگر از آیینهای ایران ساسانی به طور کامل در دستگاه خلافت راه یافت.

در بارگاه عباسی شغل پرده‌داری در دست گروه بزرگی بود که آنها را حاجب و رئیس آنها را حاجب الحُجَاب می‌نامیدند. مردی را که به این مقام برمی‌گزیدند می‌بایست خوش چهره و خوش اندام، ولی میان سال یا پیر باشد [۷۹]. رئیس پرده‌داران خود از بزرگان بود و گاه به مقامات بزرگی می‌رسید. برای نمونه، عبدالله بن طاهر پرده‌دار مأمون که در این شغل چهارصد غلام در فرمان داشت [۸۰]، فرزند همان طاهرین حسین بنیانگذار سلسلهٔ طاهریان بود که خود سپس در خراسان به فرمانروایی رسید (۲۱۳-۲۳۰ ه. ق.). هنگام بار، خلیفه جامهٔ سیاهی بر تن می‌کرد و شمشیر پیامبر را می‌بست و کفش سرخی به پا می‌نمود و بر تخت بلندی بر بالشی از خز یا پوشیده به پارچهٔ ارمنی تکیه می‌زد. خلیفه در دست چپ خود در میان دو بالش شمشیر دیگری هم می‌نهاد و قرآن عثمان را روبروی خود می‌گذاشت. در پشت خلیفه و اطراف او غلامان سرایی با شمشیر و تبرزین و گرز، و خدمتکاران سقلابی یعنی روسی با بادبزنها زین

و سیمین می‌ایستادند و در صحن سرای و نزدیکی آن کسانی کمان به دست مأمور زدن پرنندگان و کلاغها بودند تا آواز آنها سکوت مجلس بار را نشکنند. در تالار بار فرشهای ارمنی می‌گسترده و در جلوی خلیفه، پرده‌ای از دیبا آویخته بودند که با آغاز بار برمی‌گرفتند و پس از پایان بار دوباره فرو می‌انداختند [۸۱]. هنگام بار، حاجب الحُجَاب وارد می‌شد و زمین را می‌بوسید و سپس بارخواهان را به حضور خلیفه می‌برد. نخست ولیعهد یا فرزند خلیفه و پس از او وزیر وارد می‌شد. پرده‌داران وزیر را تا نزدیکی تخت خلیفه همراهی می‌کردند و سپس دور می‌شدند. وزیر زمین را می‌بوسید و اگر مفتخر می‌گشت دست خلیفه را هم می‌بوسید و سپس در جای خود، در پنج ذرعی سمت راست تخت، قرار می‌گرفت. پس از وزیر، امیرالجیش یعنی سپهسالار وارد می‌شد و زمین را می‌بوسید و در سمت چپ تخت جای می‌گرفت. پس از او، اصحاب الدواوین (دواوین، جمع دیوان در پهلوی است)، یعنی متصدیان امور دیوانی یا به اصطلاح امروز وزرای کابینه، و کُتَّاب یعنی دبیران وارد می‌شدند و پس از بوسیدن زمین هر یک در چپ و راست تخت در جایی که برای آنها معلوم شده بود می‌ایستادند. پس از آنها نوبت فُؤاد یعنی سرداران بود و پس از آنها، بنی‌هاشم یعنی اعقاب پیامبر و سپس قضات و پیشاپیش آنها قاضی القضاة (برابر موبد موبدان [۸۲]) وارد می‌شدند و هر یک در چپ و راست در جای خود می‌ایستادند [۸۳]. به گفته صابی هیچ‌کس جز حاجب الحُجَاب و امیرالجیش حق نشستن نداشت [۸۴]. پس از آن که همه در جای خود قرار می‌گرفتند اذْنُ العام یعنی بارعام (اذن ترجمه بار است) آغاز می‌گردید. و لشکریان وارد می‌شدند و در صحن وسیعی به نام صحن السلام یا دارالسلام، یعنی سرای بار یا بارگاه که جایی شبیه آپادانای تخت جمشید یا طاق کسرای تیسفون بود، در میان دو طناب در صف می‌ایستادند [۸۵]. اگر بارخواه به موجبی مورد بی‌مهری خلیفه قرار گرفته بود او را در جایی پایین‌تر از مقام او گاه نزدیک به درِ سرای و حتی بر درِ سرای می‌نشاندند، چنان که وقتی مأمون فضل ربیع را که مورد بی‌مهری بود بار داد، او را نخست در جایی بر درِ سرای نشاندند تا مأمون او را به حضور طلبید [۸۶]. اگر بارخواه خود پادشاه و یا فرستاده پادشاهی بود تشریفات بار با شکوه بیشتری برگزار می‌شد. از این نمونه است باری که مقتدر (۲۹۵-۳۲۰) هنگام پذیرفتن فرستاده دربار بیزانس داد و بدان مناسبت کاخ و رهگذر فرستاده را سخت آراستند [۸۷].

بنا بر گزارش صابی، رسم زمین بوسیدن در آغاز رسم نبود. بلکه بارخواهان تنها به گفتن

«السَّلام علیک أمیرالمؤمنین و رحمة اللّٰه و برکاته» بس می‌کردند و گاه خلیفه دست خود را که در پوششی پوشانده بود برای تجلیل از بارخواه می‌داد که ببوسد. ولی سپس‌تر به جای آن آیین ایرانی زمین بوسیدن رسم گشت. نخست ولیعهد و فرزند خلیفه و بنی‌هاشم و قاضیان و فقها و زهاد و قراء، یعنی قرآن‌خوانها از زمین بوسی و دست‌بوسی معاف بودند. ولی کم‌کم آنها نیز باید این رسم را رعایت می‌کردند، مگر سپاهیان و توده مردم که افتخار زمین‌بوسی را نداشتند [۸۸]. بارخواهان می‌بایست همه جامه سیاه می‌پوشیدند، چون رنگ سیاه شعار عباسیان بود، ولی هیچ‌کس حق پوشیدن کفش سرخ که لالک خوانده می‌شد (این واژه فارسی است) نداشت، چون سرخ رنگ کفش خلیفه بود [۸۹]. مهم‌ترین نکاتی که بارخواهان می‌بایست در حضور خلیفه در گفتار و رفتار خود رعایت کنند عبارت بود از: کسانی که به خلیفه نزدیک می‌شدند می‌بایست مسواک کرده باشند و بوی خوش بدهند ولی عطر زنده به خود نزنند [۹۰]. هنگام بار، کسی اجازه آب خوردن نداشت [۹۱]. هنگام بیرون رفتن از نزد خلیفه می‌بایست مسافتی را به پشت برونند. هنگام بار، آب دهان و بینی نیندازند و حتی المقدور سرفه و عطسه نکنند و سکوت را نشکنند. در حضور خلیفه نخندند و تا خلیفه از آنها نپرسد سخن نگویند و آهسته سخن گویند و سخن خود را تکرار نکنند [۹۲]. تصحیح سخن خلیفه و غیبت از کسی در حضور او و نام بردن از کسان دیگر به کنیه آنها جایز نبود [۹۳]. همچنین باریاب می‌بایست در حضور خلیفه از گفتن آنچه شنیدن آن خوشایند نبود پرهیزد و فال بد نزند [۹۴] و سخنی نیز نگوید که اگر چه راست باشد گزاف نماید [۹۵]. صابی در توضیح مطلب سپسین حکایتی نقل کرده است که موضوع را به خوبی تجسم می‌دهد: وزیری در شهری که مردمش شتر مرغ ندیده بودند برای پادشاه نقل می‌کند که مرغی هست که آتش خوار و آهن خوار است، ولی پادشاه سخن او را دروغ می‌شمارد. وزیر از این تهمت می‌رنجد و برای اثبات ادعای خود دستور می‌دهد که چند شتر مرغ برای او بیاورند. برای این کار خرج گزافی می‌کند و با این حال، شترمرغها جز یکی همه در راه می‌میرند. وزیر همان یکی را که زنده مانده بود نزد شاه می‌برد تا شاه به چشم خود ببیند که آن مرغ آتش و آهن را می‌خورد و سخن او در آن روز راست بود. شاه پس از دیدن شادمانی وزیر به او می‌گوید که نادانی تو امروز بر من بیشتر از آن روز ثابت گشت که چنان ادعایی را کردی. چون مرد خردمند نباید سخنی بگوید که چندان گزاف نماید که برای اثبات درستی آن خود را چنین به خرج و رنج اندازد.

درباره همین موضوع، افسانه‌ای نظیر همین افسانه در کتاب قابوسنامه آمده است که نشان می‌دهد که نه تنها این گونه آیینها، بلکه اصولاً این گونه شیوه نگارش، یعنی تجسم دادن مطلب به وسیله حکایت و حتی برخی از خود این افسانه‌ها اخذ از سنت ادبی ایرانی در کتابهای ادب و آیین خسروان [۹۶] بود. عنصرالمعالی مؤلف قابوسنامه می‌نویسد که در شبی که او در مجلس بزم ابوالاسوار پادشاه گنجه بود و هر کس از شگفتیهایی که دیده بود سخن می‌گفت، او نیز نقل کرد که در یکی از روستاهای گرگان در راه چشمه‌ای که زنان از آن آب می‌برند کرم سبزی هست که اگر زنی هنگام بازگشت از چشمه پای بر آن کرم نهد، آبی که در کوزه دارد در دم بگندد و او ناچار باید آن را بریزد و دوباره برگردد و آب بردارد. ابوالاسوار از شنیدن این سخن گزاف چهره درهم می‌کشد و چند روزی با عنصرالمعالی سرگرانی می‌کند. عنصرالمعالی پس از پی بردن به علت سرگرانی او فوراً کسانی را از گنجه به گرگان می‌فرستد و آنها پس از چهار ماه، محضری را به امضای قاضی و بزرگان گرگان می‌آورند و گواه بر درستی آن قضیه پیش ابوالاسوار می‌نهد. ابوالاسوار پس از خواندن آن محضر لبخندی زده و به عنصرالمعالی می‌گوید: «من خود دانم که از چون تویی دروغ نیاید، خاصه پیش چون منی. اما خود آن راست چه باید گفتن که چهار ماه روزگار باید و محضری به گواهی دویت معدّل تا آن راست از تو قبول کنند.» [۹۷]

در زمان عباسیان نیز بارخواه دارای هر مقامی که بود می‌بایست قبلاً اجازه بار می‌گرفت. گردیزی گزارش می‌کند که روزی که معتصم برادر مأمون بی‌گاه با چند غلام خواست به دیدن مأمون برود، عبدالله بن طاهر که حاجب مأمون بود او را راه نداد [۹۸]. همچنین طبری گزارش می‌کند که برادر خلیفه هنگام اقامت خود در مرو، در سال ۱۳۲ هجری به حاجب خود سالم سپرده بود که ابومسلم نیازی به گرفتن اجازه بار ندارد و حتی می‌تواند با اسب درون حیاط کاخ گردد. ولی با این حال، ابومسلم هر بار در جلوی کاخ از اسب پایین می‌آمد و در دهلیز کاخ منتظر می‌نشست تا حاجب برای او اجازه بار بگیرد [۹۹].

در وصفی که صابی از باری که خلیفه الطائع در سال ۳۶۷ به منظور اعطای لقب تاج‌الملّه (یعنی تاج‌الدین) به عضدالدوله داده بود آورده است، برخی از جزئیات دیگر از آیین بار در دربار عباسی روشن می‌گردد. در آن روز خلیفه جامه‌ای سیاه بر تن، کلاه بلندی بر سر و قضیب یا عصای خلافت را در دست داشت و شمشیر پیامبر را بر کمر آویخته بود و بر بالشی از خز

سیاه زرباف تکیه زده بود. پشت خلیفه غلامان بسیاری ایستاده بودند و برخی از آنها بادبزن در دست داشتند. به فرمان عضدالدوله بر ستونهای میان تالار پرده‌ای از دیبا در جلوی الطائع آویخته بودند تا چشم هیچ‌کس پیش از عضدالدوله به خلیفه نیفتد. پرده‌داران خلیفه که بیست و هشت تن بودند همه سیاه پوشیده و شمشیر بسته بودند و پرده‌داران عضدالدوله از دو سوی ریسمانها ایستاده بودند. در این هنگام دیلمیان و ترکان بدون سلاح وارد شدند. دیلمیان در سمت چپ و ترکان در سمت راست ایستادند. پس از آن اشراف و قاضیان وارد شدند و در صحن ایستادند. سپس پرده را برداشتند و چشم خلیفه به عضدالدوله افتاد. در اطراف و پشت عضدالدوله چند تن از مردان او قرار گرفته بودند. در این هنگام دو تن از سران پرده‌داران خلیفه به نامهای مونس و وصیف پیش عضدالدوله رفتند و به او گفتند زمین را ببوسد. پس از آن که عضدالدوله زمین را بوسید آن دو بازوهای او را گرفتند و او را نزد خلیفه بردند و در آن‌جا عضدالدوله دوبار زمین را بوسید و چون در جلوی خلیفه رسید به زمین افتاد تا دست و پای خلیفه را ببوسد و خلیفه دست راست خود را برای بوسیدن به سوی او دراز کرد و به او گفت که بر تختی که بر سمت راست خلیفه بود بنشیند. عضدالدوله نخست نشست تا خلیفه او را سوگند داد و آن‌گاه عضدالدوله تخت را بوسید و نشست. سپس مراسم اعطای لقب و دادن خلعت و شمشیر و گذاشتن تاج بر سر عضدالدوله به عمل آمد. پس از پایان این مراسم، عضدالدوله از خلیفه اجازه گرفت که از در الدواری بیرون رود تا ناچار نباشد که به پشت بیرون رود چون او این کار را بدشگون می‌دانست. پس از آن، عضدالدوله در سرای خلافت سوار بر اسب شد و جلوی چشم خلیفه از در سرای بیرون رفت [۱۰۰].

از شرح بالا چنین برمی‌آید که به خاطر مقام عضدالدوله می‌بایست در برخی از مراسم بار تغییراتی می‌دادند. یکی از این تغییرات، چشم‌پوشی کردن از رسم به پشت بیرون رفتن از نزد خلیفه بود. ولی برای آن که عضدالدوله هنگام ترک بار به خلیفه نیز پشت نکرده باشد از در دیگری بیرون می‌رود. شرح پرده کشیدن به فرمان عضدالدوله تا او نخستین کسی باشد که خلیفه را می‌بیند، بدین ترتیب که صابی شرح داده است ناقص است. چون وقتی پرده را برمی‌داشتند همه خلیفه را می‌دیدند. گذشته از این، در تالار بار خلیفه پرده که بود، پس به چه سبب به فرمان عضدالدوله پرده کشیدن و اصلاً پرده‌داران عضدالدوله برای چه کار آمده بودند؟ واقعیت می‌بایست چنین بوده باشد که خلیفه و عضدالدوله توافق کرده بودند که دو پرده بکشند.

یکی میان خلیفه و عضدالدوله و دیگری میان عضدالدوله و دیگران و منظور از این کار این بود که پس از آن که پرده‌داران خلیفه پرده نخستین را برداشتند و عضدالدوله مراسمی را که بارخواه می‌بایست انجام دهد به جای آورد و در کنار خلیفه نشست، آن‌گاه پرده‌داران عضدالدوله پرده دوم، یعنی پرده‌ای را که به فرمان عضدالدوله آویخته بودند کنار بزنند، تا بدین ترتیب هم صورت ظاهری خلافت برای خلیفه حفظ شده باشد و هم به مقام پادشاهی عضدالدوله لطمه‌ای نخورد. با این همه از گفتگوی کوتاهی که هنگام زمین‌بوسی عضدالدوله میان او و یکی از همراهان او به نام زیاربن شهر آکویه درمی‌گیرد، روشن می‌شود که همراهان عضدالدوله با زمین‌بوسی او موافق نبوده‌اند [۱۰۱]. بر طبق رسم ایرانی، بارخواه می‌بایست یک بار زمین را ببوسد و همین هم در دربار خلافت، چنان که رفت، نخست معمول نبود. ولی بر طبق گزارش صابی، عضدالدوله سه یا چهار بار و طبق گزارش ابن جوزی حتی دوازده بار زمین را و بعد هم پای خلیفه را بوسیده بود. در این جا هم حقیقت امر این بوده که عضدالدوله مطابق رسم، یک بار زمین را و سپس دست راست خلیفه را و هنگام نشستن تخت را بوسیده بود و جز این هر چه در گزارش این مؤلفان است به منظور حفظ حیثیت خلیفه‌ای که در زمان عضدالدوله مقامش بیشتر از موبد موبدان زمان ساسانی نبود، از خود ساخته‌اند تا در عین حال احساسات ملی و مذهبی خویش را که در سراسر نوشته‌هایشان آشکار است تسلی داده باشند. ولی شاید مهم‌ترین تغییری که به خواست عضدالدوله در تشریفات بار داده بودند، این بود که عضدالدوله سواره درون سرای خلیفه گردد و سواره از آن جا بیرون رود. بر طبق گزارش صابی، هیچ کس حق نداشت که با اسب یا مسلح وارد سرای کاخ گردد [۱۰۲] و این رسم نیز چنان که پیش از این دیدیم از رسوم بار دربار ساسانی بود. ولی در همان جا دیدیم که شخص شاه از این رسم برکنار بود و به فرمان او گاه کسانی از این رسم مستثنی می‌شدند. عضدالدوله نیز که عنوان شاهنشاه را برای خود برگزیده بود و خود را عملاً جانشین ساسانیان می‌دانست به خود این حق را می‌داد که سواره به کاخ خلیفه درآید و سواره از آن جا بیرون رود.

۴- پس از آن که عباسیان بسیاری از آیینهای ایرانی را گرفتند، پذیرفتن آنها برای سلسله‌های ایران دوره اسلامی دیگر حتی مانع مذهبی هم نداشت و بدین ترتیب آیین بار، پس از تبدیل برخی از اصطلاحات آن به عربی و ترکی و مغولی، میان این سلسله‌ها رواج یافت.

در مورد تشریفات بار در دربار طاهریان، نخستین سلسله ایرانی پس از اسلام، آگاهی زیادی نداریم. مدت فرمانروایی بنیانگذار این سلسله طاهر بن حسین (۲۰۶-۲۰۷) که داعیه استقلال داشت کوتاه بود و بر طبق گزارش مورخان در شب همان جمعه‌ای که طاهر نام مأمون را از خطبه‌ها انداخت درگذشت. همچنین از تشریفات بار در زمان سه جانشین او چیزی نمی‌دانیم. تنها درباره محمد بن طاهر (۲۴۸-۲۵۹) پنجمین و آخرین فرمانروای طاهری گزارش شده است که وقتی یعقوب صفار از امیر بار خواست، حاجب امیر او را بار نداد [۱۰۳]. با این حال باید گفت که پس از طاهر بن حسین جانشینان او اگرچه در چارچوب محدود فرمانروایی خود الزاماً به بار هم می‌نشستند، ولی آن را بسیار ساده برگزار می‌کردند تا از هر گونه تشریفات که از آن بوی استقلال خواهی آید و در نزد عباسیان خاطره طاهر بن حسین را زنده کند پرهیز کرده باشند. برای تأیید این مطلب این نکته بسیار مهم است که طاهریان برخلاف سلسله‌های پس از خود، نسب خود را نه به شاهان ساسانی، بلکه به رستم دستان می‌رساندند [۱۰۴]، تا هم اهمیت و هم وفاداری یک فرمانروای دست‌نشانده^۱ را به عباسیان نشان داده باشند. بدین معنی که همچنان که رستم نگهبان وفادار تاج و تخت ایران بود، آنها نیز نگهبان وفادار و بی‌ادعای خلافت عباسیان هستند. و از سوی دیگر عباسیان نیز به همان اندازه به طاهریان نیازمندند که شاهان ایرانی به رستم بودند.

۵- با یعقوب (۲۴۷-۲۶۵) بنیانگذار سلسله صفاری، جانشینی سیاسی و فرهنگی ساسانیان از عباسیان عرب دوباره به میان ایرانیان بازمی‌گردد و صرف‌نظر از دین در زمینه ملیت و زبان نیز مشروعیت خود را بازمی‌یابد. نشانهای صوری مشروعیت شاهان در این دوره عبارت بود از خواندن نام شاه در خطبه‌ها، زدن سکه به نام او، کوفتن طبل بر در سرای او، داشتن نسب‌نامه‌ای که به یکی از شاهان ساسانی می‌رسید که غالباً جعلی و قاعدتاً بعداً ساخته می‌شد، روی دادن معجزات به دست شاه یا درباره او که آن را هم بعداً می‌ساختند، انگشتی فیروزه در انگشت کردن، داشتن تاج مرصع که به شکل تاج شاهان ساسانی می‌ساختند، نشستن به تخت زر که آن را هم به شکل تخت شاهان ساسانی می‌ساختند و یا ادعا می‌شد که اصلاً همان تخت است، و دیگر به بار نشستن [۱۰۵]. در ایران دوره اسلامی، یعقوب نخستین فرمانروایی است که همه این

شرایط در حق او انجام پذیرفته است و در گزارش کوتاهی که از زندگی او کرده‌اند، به ویژه موضوع نسب‌نامه و بار اهمیت خاصی دارند. در مورد نسبی که برای او ساخته‌اند این نکته دارای اهمیت بسیار است که با آن که بر طبق تاریخ سیستان یکی از بزرگترین افتخارات سرزمین سیستان را در این می‌دانستند که رستم دستان از آن برخاسته بود و بزرگان آن جا با فخر بسیار نسب خود را به او می‌رسانیدند، ولی با این حال نسب یعقوب او سیستانی را نه به رستم سیستانی بلکه به شاهان ساسانی و از آن جا به گیومرث می‌رساندند [۱۰۶] و این پرهیز کردن از نام رستم در نسب یعقوب بدین معنی است که یعقوب با آگاهی تمام و برخلاف طاهریان خود را فرمانروایی دست‌نشانده و وفادار نمی‌دانست، بلکه وارث بحق ساسانیان می‌دانست. اکنون از شرایط مهم این وراثت یکی هم این بود که وارث بر تخت زر نشیند و بار دهد. بر طبق تاریخ سیستان، وقتی یعقوب نیشابور را گرفت (این واقعه در سال ۲۵۹ روی داد) بزرگان نیشابور بدو گفتند که او «عهد و منشور امیرالمؤمنین ندارد». یعقوب حاجب خود را فرستاد و همه بزرگان شهر را گرد کرد: «بامدادان همه بزرگان نیشابور جمع شدند و به درگاه آمدند و یعقوب فرمان داد تا دو هزار غلام همه سلاح پوشیدند و بایستادند، هر یک سپری و شمشیری و عمودی سیمین یا زرین به دست... و خود به رسم شاهان بنشست و آن غلامان دو صف پیش او بایستادند. فرمان داد تا مردمان اندر آمدند و پیش او بایستادند...» یعقوب سپس حاجب خود را می‌فرستد تا شمشیری می‌آورد و یعقوب آن را به حصار نشان داده می‌گوید: «امیرالمؤمنین را به بغداد نه این تیغ نشانده است؟ گفتند: بلی. گفت: مرا بدین جایگاه نیز هم این تیغ نشانده. عهد من و آن امیرالمؤمنین یکی است.» [۱۰۷] مورخان دیگر یا مانند طبری اصلاً این واقعه را ذکر نکرده‌اند و یا مانند گردیزی آن را بسیار کوتاه کرده و گزارش به بار نشستن یعقوب را به کلی زده‌اند، و از حکومت او به نام فتنه یاد کرده و حتی برخی از صفات نیک را که مؤلف تاریخ سیستان به یعقوب نسبت داده است، از او گرفته و به برادر او عمرو که به اطاعت خلیفه عباسی درآمد نسبت داده‌اند [۱۰۸]. نظام‌الملک مؤلف سیاست‌نامه از این هم فراتر رفته و آنچه را که در اخبار یعقوب خوانده بود به دشمن یعقوب، خلیفه نسبت داده است [۱۰۹]. تنها مسعودی است که در کتاب خود از یعقوب و کارهای او به نیکی یاد کرده و مطالب تاریخ سیستان را تأیید کرده است. بنابر گزارش مسعودی، یعقوب دو سپاه هزار نفری داشت [۱۱۰] که یکی گرزهای طلا و دیگری گرزهای نقره حمل می‌کردند و در روزهای عید و برخی روزهای دیگر در جامه‌های

فاخر در خدمت می‌ایستادند [۱۱۱]. وقتی این گزارش مسعودی را با گزارش تاریخ سیستان مقایسه می‌کنیم جای گمانی نمی‌ماند که یعقوب به رسم شاهان ساسانی [۱۱۲] با شکوه تمام بر تخت می‌نشست و بار می‌داد و در مجلس او دو گروه بزرگ از سپاهیان آراسته در جامه‌های فاخر و سلاحهای زر و سیم می‌ایستادند [۱۱۳]. درباره آیین بار در زمان یعقوب تاریخ سیستان گزارش جالب دیگری هم دارد و آن این که یعقوب در جای بلندی به نام خضرا می‌نشست و بارعام می‌داد تا دادخواهان بدون رجوع به حاجب، به پای آن خضرا روند و با یعقوب سخن گویند [۱۱۴].

عمر در زمان سامانیان نیز تشریفات بار رعایت می‌گردید. وصف یکی از مجالس بار نصر بن احمد را (۲۹۵-۳۰۱) رودکی در قصیده معروف خود آورده است. بر طبق توصیف او، تالار بار را به فرش و پرده و گل می‌آراستند. امیر بر تخت و بزرگان در دو صف می‌نشستند و غلامان به خدمت می‌ایستادند [۱۱۵]. اگر بارخواه دارای مقام بلندی بود برخی از بزرگان به پیشواز او می‌رفتند. برای مثال، وقتی ابوعلی سپهسالار خراسان به دربار نوح بن منصور (۳۶۶-۳۸۷) رفت، وزیر و حُجَّاب و کُتَّاب به پیشواز او رفتند و او چون به محله «سهله» در بخارا رسید، از اسب پایین آمد و پیاده به سوی تخت رفت و چون به نزدیکی تخت رسید زمین را بوسید و در میان حُجَّاب پیش تخت نوح رفت [۱۱۶]. در زمان سامانیان نیز حاجبان از میان سپاهیان برگزیده می‌شدند و رئیس آنها را امیر حاجب بزرگ می‌خواندند و اینان مانند دوره‌های پیشین فرمانده گارد شاهی بودند، چنان که مثلاً نوح بن منصور برای دفع فایق که خود زمانی حاجب بزرگ نوح بود لشکری از «خواص حُجَّاب و حشم» فرستاد [۱۱۷]. این حاجبان از نفوذ بزرگی برخوردار بودند و بیشتر آنها از شغل حاجبی به مقامهای بالاتر می‌رسیدند. برای نمونه البتگین (نیای مادری محمود غزنوی) که حاجب بزرگ عبدالملک بن نوح (۳۴۳-۳۵۰) بود، در سال ۳۴۵ بکر بن مالک را که به بهانه خلعت دادن فریفته و به بخارا کشانده بودند، پس از بازگشت او از بار امیر کشت و خود به منصب سپهسالاری ترقی کرد [۱۱۸]. ولی پس از آن با منصور جانشین عبدالملک اختلاف به هم زد و به غزنه رفت و سلسله غزنویان آل البتگین را بنیان گذاشت. همچنین کسانی چون انج و بکتوزون و ابوالعباس تاش و فایق و ایلمنکو که هر یک زمانی حاجب نوح بن منصور بودند، سپس تر به مقامات بزرگی از جمله سپهسالاری خراسان رسیدند و

همه بر ضد امیر سامانی شورش کردند [۱۱۹]. قدرت فایق و بکتوزون حتی تا بدان جا رسید که با یکدیگر ساختند و امیر سامانی ابوالحارث را (۳۸۷-۳۸۹) گرفتند و کور کردند و برادرش عبدالملک را به جای او نشانند. این حاجبان پس از آن که به مقامات دیگری هم می‌رسیدند همیشه یا تا زمانی نام حاجب روی آنها می‌ماند. سامانیان برخلاف رسم نیاکان ایرانی خود و به تاسی از خلفای عباسی، حاجبان خود را کمتر از اصیل‌زادگان ایرانی و بیشتر از غلام‌زادگان ترک برمی‌گزیدند. احتمالاً به این دلیل که از اصیل‌زادگان ایرانی هراس داشتند، ولی از ترکان وفاداری بیشتر امید می‌رفت. نتیجه این سیاست این شد که نژادگان ایرانی در خراسان یکی پس از دیگری در شورشها از میان رفتند و سرانجام غلام‌زادگان ترک بی‌مدعی جای سامانیان را گرفتند.

۷- با مرداویج (۳۱۵-۳۲۳) بنیانگذار سلسله زیاریان بار دیگر با مردی روبرو می‌گردیم که ما را از برخی جهات به یاد یعقوب لیث می‌اندازد. مرداویج نخست از یاران اسفار بن شیرویه گیلی بود و اسفار پس از شکستن ماکان بن کاکی قصد داشت در ری بر تخت زرین پادشاهی نشیند و تاج بر سر نهد و شکوه ایران ساسانی را از نو زنده کند [۱۲۰]، ولی مرداویج بر او شورید و او را کشت و سپس خود برنامه سیاسی اسفار را دنبال کرد، ولی توفیق او نیز محدود بود. بر طبق گزارش مسعودی، مرداویج پس از تفحص، از شکل تاج شاهان ساسانی دستور داد که به شکل تاج انوشروان تاجی از زر برای او ساختند و او بر تختی زر و گوهرنشان می‌نشست [۱۲۱]. بنابر گزارش ابن مسکویه و ابن اثیر، مرداویج دارای تاج مرصع بزرگی بود و جای نشستن او به سه بخش تقسیم می‌شد. در بخش بالا تخت زرین او قرار داشت و پایین‌تر تختی از سیم بود که با فرشی پوشانیده بودند و پایین‌تر از آن، نشیمنهای زرینی نهاده بودند که جای نشستن بزرگان بود و هر کس در جایی که برای او تعیین شده بود می‌نشست. لشکریان در پشت او صف می‌کشیدند و جز حاجبان او هیچ کس حق سخن گفتن با او نداشت [۱۲۲]. از این گزارش چنین برمی‌آید که مرداویج که نسب خود را به قباد ساسانی (۴۸۸-۵۳۱ م.) می‌رسانید [۱۲۳]، نه تنها تاج، بلکه تخت و دیگر تشریفات بار را از دربار ساسانیان تقلید کرده بود. در دوره اسلامی کسان دیگری نیز بودند که خود را صاحب تخت ساسانیان می‌دانستند. از آن میان، فیلان شاه پادشاه کشور سریر در داغستان بود که نسب او را به بهرام گور می‌رسانند و

معتقد بودند که یزدگرد سوم در گریز خود به سوی خراسان، تخت زر و خزاین خود را به مردی از نژاد بهرام گور داد و او به این کشور آورد و در آن جا به پادشاهی رسید و از این رو کشور او را سریر یعنی تخت نامیدند و پادشاهان آن جا به نام صاحب‌السریر یعنی دارنده تخت شهرت یافتند [۱۲۴].

در روزگار زیاریان نیز حاجبان قدرتی بزرگ داشتند و پس از مرگ منوچهر وقتی پادشاهی به پسر خردسال او انوشروان (۴۲۰-۴۲۴) رسید، دایی او با کالیجار یا حاجب بزرگ منوچهر هم‌پیمان شدند و انوشروان را زهر دادند [۱۲۵].

۸- در بخش سوم این گفتار، در شرح باری که خلیفه برای اعطای لقب به عضدالدوله داد، با برخی از تشریفات بار در دستگاه خلافت در بغداد آشنا شدیم. بنابراین می‌توان تصور کرد که نظیر همان تشریفات در دربار آل بویه نیز برقرار بود. جز آن که بارخواهان در دربار آل بویه اجباری به پوشیدن جامه عباسیان نداشتند و در سرزمینی که آل بویه از آن می‌آمدند، پوشیدن جامه‌های رنگین مقبولیت بیشتری داشت. تنها رنگ جامه علمای دین و علویان رنگ سفید یعنی رنگ تشیع بود. همچنین در دربار آل بویه بارخواهان اجازه آب نوشیدن داشتند و بدین منظور ظرف آب خنکی گذاشته بودند. این رسم چنان که دیدیم در دربار خلفا معمول نبود و از این رو مردم بغداد به عضدالدوله نام تمسخرآمیز *زریق الشارب* یعنی «گنجشک آب آشام» داده بودند که در ضمن کنایه‌ای نیز به چشم آبی عضدالدوله زده بودند [۱۲۶].

صابی در وصف باری که صمصام‌الدوله در سال ۳۷۶ (تاریخ درست آن ۳۷۵ است) هنگام پذیرفتن یکی از بزرگان بیزانس به نام بردس^۱ داد و صابی خود شاهد آن بود، برخی از تشریفات بار در دربار آل بویه را شرح داده است. این بردس قبلاً در زمان عضدالدوله از بیزانس گریخته بود، ولی عضدالدوله او را گرفت و به زندان انداخت، تا این که جانشین او صمصام‌الدوله او را به خواهش سپهسالار خود زیاربن شهر اکویه آزاد کرد تا به میهن خود بازگردد و پیش از رفتنش، او و برادر و پسرش را به حضور پذیرفت. در آن روز تالار بار را به فرشهای عضدی، یعنی فرشهایی که عضدالدوله برای روزهای بار تهیه کرده بود فرش کرده بودند و از درها پرده‌های دیبا آویخته بودند و لشکر دیلمیان در جامه‌های فاخر و سلاح به دست

در دو صف میان دجله تا کاخ ایستاده بودند. همچنین خدمتگاران در جامه‌های زیبا در روشن [۱۲۷]ها ایستاده بودند. صمصام‌الدوله در کاخی که عضدالدوله در بغداد ساخته بود در سدلی [۱۲۸] زرین بالای سکوی بزرگی بر تخت زرین نشسته بود و در زیر تخت، آب در جوی اندوده به سُرَب روان بود و در جلوی پادشاه در آتشدانهای زرین عود می‌سوخت و بوی خوش می‌پراکند. آن‌گاه بردس را با پسر و برادرش از میان دو صف گذراندند و حاجبان آنها را به پیش پادشاه هدایت کردند. بردس به پادشاه سلام و تعظیم کرد و دست او را بوسید و سپس بر تختی که برای او نهاده و بالشی بر آن گذاشته بودند نشست و مترجم، سخن او و پادشاه را ترجمه کرد [۱۲۹].

۹- از راه تاریخ بیهقی دربارهٔ بار و تشریفات آن در زمان غزنویان، به ویژه در دربار مسعود آگاهی بیشتر و دقیق‌تری داریم و از آن‌جا که گزارش ابوالفضل بیهقی دیده‌های خود اوست که با دقت و امانت شرح داده است، گزارش او برای تأیید برخی از جزئیات پیشین و تکمیل تاریخچهٔ بار دارای اهمیت بسیار است.

در دربار مسعود تشریفات بار به عهدهٔ گروهی بود که آنها را حاجب و رئیس آنها را حاجب بزرگ و شغل او را حاجب بزرگی می‌نامیدند، ولی بیهقی گاهی از آنها به نام مقدم حاجبان و زعیم الحُجَّاب نیز نام می‌برد [۱۳۰]. حاجبان جامه‌ای سیاه بر تن و کلاهی دو شاخ بر سر و کمری زرین بر میان داشتند [۱۳۱]. رنگ سیاه ویژهٔ جامهٔ حاجب سلطان بود. حاجب وزیر و بزرگان دیگر جامهٔ رنگین بر تن داشتند [۱۳۲]. حاجبان در زمان غزنویان مانند زمان سامانیان و دستگاه خلافت بیشتر از ترکان بودند و برخلاف همکاران ساسانی و هخامنشی خود اصل و نسب درستی نداشتند، بلکه بیشترشان غلام یا غلام‌زاده بودند و حتی برخی از آنها سپاهی هم نبودند. برای نمونه، طغرل و ایاز و نوشتگین هر سه غلام‌بچه‌های زیبایی بودند که نخست ساقی و معشوق سلطان محمود بودند و سپس به مقامات مهم ترقی کردند و از میان آنها طغرل به شغل حاجبی رسید [۱۳۳]. همچنین قراتگین نخست غلام مسعود بود و سپس حاجب او شد [۱۳۴]. از این چند مورد گذشته بیشتر آنها از مردم سپاهی بودند و قدرت آنها بسیار بود و غالب در امور کشور و حتی تعیین جانشین سلطان دست داشتند [۱۳۵]. برای مثال هنگام مرگ محمود، حاجب او علی قریب پیشکار بود تا محمد پسر محمود از گوزگانان رسید و به جای پدر نشست [۱۳۶].

بعداً مسعود با کمک همین حاجب و برادر او منگیتراک برادر خود محمد را براند و منگیتراک، را بدین پاداش مقام حاجبی داد، ولی حاجب بزرگ تا مدتی همچنان علی قریب بود [۱۳۷]. همچنین اتفاق می‌افتاد که حاجبان برای بیگانه نیز جاسوسی می‌کردند [۱۳۸]. در دوره غزنوی وظیفه بردن اشخاص به جامه خانه و خلعت پوشاندن نیز با حاجب بود [۱۳۹] و گاه حاجبان به مشاغل دیگری چون شحنگی و جامه داری و سپهسالاری نیز می‌رسیدند [۱۴۰].

مسعود در غزنه کوشکی ویژه روزهای بار ساخت که ساختمان آن در سال ۴۲۷ به پایان رسید [۱۴۱] و سه سال هم صرف ساختن تخت و دیگر تزیینات آن شد و سرانجام در ۲۱ شعبان ۴۲۹ (برابر ۲۹ مه ۱۰۳۸)، به مناسبت پایان کار کوشک در آن جا بار داد. بیهقی در شرحی که از این بار داده است ما را از تزیینات تالار بار آگاه می‌سازد. بنا بر گزارش او، تخت سلطان همه از زر سرخ و گوهر نشان بود و بر روی آن صورت‌ها ساخته بودند. بر روی تخت، شادروان کوچکی از دیبای رومی گسترده بود و چهار بالش زرباف و آکنده به ابریشم در پشت و دو بالش بر چپ و دو بالش بر راست آن نهاده بودند. زنجیری زراندود (گردیزی: زرین) از سقف آویخته بود که تا نزدیکی تخت می‌رسید و تاج بر آن بسته بود (بنا بر گزارش گردیزی وزن تاج هفتاد من بود و آن را از زر و گوهر ساخته بودند). چهار تندیس به شکل آدمی و با دست‌های افراشته بر چهار پایه تخت استوار کرده بودند و این تندیس‌ها تاج را با دست‌های خود گرفته بودند، به گونه‌ای که چون سلطان بر تخت می‌نشست تاج بالای سر او قرار می‌گرفت، ولی «از تاج بر سر رنجی نبود»، یعنی از شیوه آویختن تاج در دربار ساسانیان تقلید شده بود. تالار بار را با فرش‌ها و دیباهای رومی زرباف و بوقلمون‌های [۱۴۲] زرباف آراسته بودند و در آن سیصد و هشتاد مجلس خانه [۱۴۳] از زر نهاده بودند که هر یک گزی [۱۴۴] درازا و کمی کمتر پهنا داشت و بر روی آنها کافور و مشک و عود و عنبر بود و میزی هم در جلوی تخت سلطان بود که روی آن پانزده باقوت و زمرد و پیروزه دیده می‌شد [۱۴۵].

تشریفات بار دادن و بار یافتن چنین بود که پس از آن که سلطان بر تخت می‌نشست و دیگر درباریان بر جای خود قرار می‌گرفتند، دو حاجب بازوی بارخواه را می‌گرفتند و چند حاجب پیشاپیش او روانه می‌شدند و او را تا میانه تالار می‌بردند. سپس چند حاجب دیگر به پیشواز بارخواه می‌آمدند و او را پیش تخت سلطان می‌بردند [۱۴۶]. بارخواه یک بار و گاه سه بار [۱۴۷]. زمین را می‌بوسید و اگر مورد توجه سلطان بود افتخار دست بوسی هم می‌یافت [۱۴۸]

و هنگام بازگشت نیز باز زمین را می‌بوسید [۱۴۹]. اگر در بار سلطان، شاه دیگری هم بود ممکن بود که بارخواه در برابر او نیز زمین را ببوسد [۱۵۰]. بارخواه سخن خود را با زندگانی خداوند دراز باد آغاز می‌کرد [۱۵۱]. در تالار بار، حاضران مناسب مقام خود در جای معینی می‌نشستند یا می‌ایستادند. برای مثال، در یکی از بارهای مسعود که در سوم ذی القعدة ۴۲۱ (دوم نوامبر ۱۰۳۰) برگزار شد، خوارزمشاه بر دست راست سلطان، یوسف عم مسعود روبروی او (رو به سلطان) و حاجب بزرگ که در آن زمان در مقام دیگری بود در سمت چپ او نشسته بودند [۱۵۲]. در بار دیگری که مسعود برای پذیرفتن رسول خلیفه داد تنها وزیر او در پیش او نشسته بود و دیگر بزرگان همه ایستاده بودند [۱۵۳]. هرگاه سلطان با یکی از حضار کاری داشت او را پیش می‌خواند و سخنی که داشت می‌گفت و آن شخص پس از شنیدن سخن سلطان، زمین را می‌بوسید و دوباره به جای خود باز می‌گشت [۱۵۴] و پس از پایان بار (بار گستن)، اگر سلطان با کسی سخنی محرمانه داشت اشاره می‌کرد که او بماند [۱۵۵].

گویا در دربار غزنویان بر خلاف زمان ساسانیان و عباسیان در میان تالار پرده‌ای میان سلطان و بارخواهان نبود و در هر حال بی‌هقی با این که رسم را می‌شناخت [۱۵۶]، در شرح‌های فراوانی که از بارهای مسعود دارد، هیچ اشاره‌ای به این رسم نکرده است و احتمالاً در دربار سامانیان و دیگر سلسله‌های ایرانی دوره اسلامی نیز این رسم رعایت نمی‌گشت، بلکه گاه تنها پرده‌ای بر در بار می‌آویختند که هر گاه بر کنار می‌زدند نشان آن بود که آن روز بار هست [۱۵۷].

بارخواه با خود هدایایی نیز برای سلطان می‌آورد که هنگام بار آن را پیش تخت می‌نهادند [۱۵۸]. برای مثال، هدایایی را که خلیفه برای مسعود فرستاده بود، رسول او در مجلس بار از صندوق‌ها درآورد و نشان داد و آنها را بر دست راست تخت نهادند [۱۵۹] و نیز رسم بود که هنگامی که بارخواه برای رفتن به بار از خانه بیرون می‌آمد، هدایای او را پیشاپیش او بر حیوانات بارکش می‌نهادند و برخی را کارکنان خزانه سلطان بر روی سر می‌گرفتند و به بارگاه می‌بردند [۱۶۰] و این همان رسمی است که نمایش آن را بر روی پله‌های آپادانا می‌بینیم و در مورد دربار تیمور و صفویه نیز گزارش شده است.

اگر بارخواه دارای مقام مهمی بود گروهی به پیشواز او می‌رفتند و اگر او از راه دور می‌آمد نخست چند روزی می‌آسود و حمام می‌کرد و سپس به حضور سلطان بار می‌یافت. برای مثال،

هر بار که رسول خلیفه به دربار مسعود می‌آمد شهر را آیین می‌بستند و گروهی از بزرگان یکی دو فرسنگ به پیشواز او می‌رفتند و پس از آن که دو یا سه روز یا یک هفته می‌آسود سلطان او را بار می‌داد [۱۶۱]. همان گونه که در مورد عباسیان و سامانیان دیدیم، در دربار مسعود نیز فریفتن اشخاص به بهانه باریافتن و توقیف یا کشتن آنها رسم بود. برای نمونه، علی قریب حاجب بزرگ را فریفته به بار کشاندند و حتی او را بر دست چپ سلطان هم نشانند، ولی پس از آن که از بار بیرون رفت او را دستگیر کردند و جامه حاجبی را از تن او بیرون کشیدند [۱۶۲]. بیهقی این خدعه را با خدعه‌ای که در سال ۱۳۷ در دربار منصور خلیفه عباسی با ابومسلم زدند، مقایسه کرده است [۱۶۳]. همچنین پس از آن که آلتون‌تاش شاه خوارزم را با همین خدعه فریفته و به غزنه کشاندند و با تحلیل تمام او را بار دادند. پس از آن، مدتی او را در غزنه نگهداشتند و از بازگشت او به کشورش جلوگیری کردند [۱۶۴].

بر طبق گزارش بیهقی، مسعود هنگام جلوس به تخت عهد می‌کند که هر هفته دو بار مظالم خواهد بود که منظور از آن بار عام و رسیدگی به شکایات است [۱۶۵]. این که مسعود به عهد خود وفا کرده و واقعاً هفته‌ای دو بار بار عام داده بوده باشد محتمل نیست. ولی از گزارش بیهقی پیداست که مسعود بیشتر روزها برای رسیدگی به امور به بار می‌نشست، مگر روزهایی که در سفر یا شکار می‌گذراند [۱۶۶] و یا بیمار [۱۶۷] یا عزادار [۱۶۸] بود و در این روزها اعلام می‌کردند که بار نیست. این گونه بارهای هر روزی، چه عام و چه خاص، البته با تشریفات ساده‌تری برگزار می‌شد. در عوض بارهایی که به مناسبت جشن‌های نوروز و مهرگان و سده و یا پذیرفتن شاهان یا فرستاده‌های آنها داده می‌شد، بسیار پر تجمل بود. به ویژه باری که مسعود به مناسبت پذیرفتن رسول خلیفه قادر در رمضان ۴۲۱ (ژوئیه ۱۰۳۰) [۱۶۹] و باری که به مناسبت پذیرفتن رسول خلیفه قائم یک بار در یکم محرم ۴۲۳ (۱۹ دسامبر ۱۰۳۱) [۱۷۰] و بار دیگر در ربیع الاخر ۴۲۴ (مارس ۱۰۳۳) در نیشابور [۱۷۱] داد، بسیار پر تشریفات برگزار گردید. بیهقی در شرح بار دوم می‌نویسد: هنگام نزدیک شدن رسول به پایتخت، نخست گروهی از «اشراف علویان و قضات و علما و فقها» به پیشواز او رفتند و کمی پس از رفتن آنها، «اعیان درگاه و مرتبه داران» روانه شدند و چون رسول به شهر نزدیک شد، سه حاجب و گروهی از بزرگان و ده سرهنگ با هزار سوار از او پیشواز کردند و او را به خانه‌ای که برای او ترتیب داده بودند بردند. پس از آن که رسول چند روزی بی‌آسود، سلطان بار داد و او را به حضور پذیرفت.

در تالار بار، سلطان بر تخت نشسته بود و از بزرگان کشور تنها وزیر پیش او نشسته و دیگران ایستاده بودند. نزدیک تخت، سیصد تن از غلامان خاصه با جامه‌های فاخر و کلاه‌های دو شاخ و کمر زر و گرز زرین، و تنی چند با کمرهای مرصع ایستاده بودند، در بیرون تالار در دو سوی سرای، چهار هزار غلام در قباهایی از دیبای شوشتری صف زده بودند که دو هزار تن آنها کلاه دو شاخ و کمر و گرز سیمین داشتند و دو هزار تن دیگر، کلاه چهارپر و کمر و کیش و شمشیر و شغا و نیم لنگ و در دست هر یک کمانی با سه چوبه تیر. همچنین پنجاه شصت غلام هم بر در سرای ایستاده بودند. در بیرون سرای، سپاهی مسلح و پرچم به دست در دو صف ایستاده بود. سپس رسول را از میان صفی که لشکریان زده بودند گذراندند و در این هنگام آواز بوق و دهل برخاست. رسول در جامه سیاه که نشان عباسیان بود به تالار درآمد. در این وقت، حاجب بازوی رسول را گرفت و او را نشانید. نخست سلطان به سخن درآمد و از حال خلیفه جویا شد و رسول کوتاه پاسخ داد و سخن او را به فارسی ترجمه کردند. سپس وزیر (احمد بن حسن میمندی) نطق کوتاهی به زبان عربی کرد و سخن او را هم به فارسی ترجمه کردند. پس از آن، رسول به اشاره وزیر برخاست و به جلوی سلطان آمد و نامه خلیفه را که در کیسه‌ای از دیبای سیاه بود به شاه داد و دوباره به جای خود بازگشت. سلطان دبیر خود (بونصر مشکان) را پیش خواند و نامه را بدو داد. دبیر نامه را گرفت و به پشت رفت و روی به تخت، نامه را از کیسه بیرون کشید و خواند و سپس به فرمان سلطان آن را به فارسی ترجمه کرد. پس از آن بار گسست و رسول به خانه خود بازگشت. ولی سلطان تا سه روز دیگر همچنان رسول را بار داد و در این روزها، دکان‌های شهر بسته و تعطیل عمومی بود.

در شرح این بار، سخنی از رسم زمین بوسی یا دست بوسی نیست. ولی در شرح بارهای اول و سوم، رسول خلیفه دست سلطان را می‌بوسد و در بار سوم، رسول، خادمی هم همراه دارد که در واقع جاسوس خلیفه است و او هم زمین را می‌بوسد. در هر حال گویا رسول خلیفه تنها دست سلطان را می‌بوسد و نه زمین را.

۱۰- در آن روز که طغرل بنیانگذار سلسله سلجوقی در سال ۴۲۹، در نیشابور در کوشک شادیاخ بر تخت مسعود غزنوی نشست و بار داد، هنوز چیزی از آیین بار نمی‌دانست و به گفته بیهقی «مشتی اوباش در هم شده بودند و ترتیبی نه. و هر کس که می‌خواست گستاخی می‌کرد و

با طغرل سخن می‌گفت.» [۱۷۲] در آن روز به دستور طغرل، امام نیشابور ابوالعلا صاعد را آوردند و او در پای تخت روی بالشی نشست و طغرل را نصیحت کرد که با مردم به داد رفتار کند و طغرل در پاسخ او گفت: «پذیرفتم که بدانچه گفתי کار کنم. و ما مردمان نو و غریبیم. رسم‌های تازیکان [۱۷۳] ندانیم.» [۱۷۴] ولی دیری نگذشت که فرهنگی که پیش از آن از امویان عباسیان، و از سبکتگین، مسعود ساخته بود، و پس از آن نیز از چنگیز، غازان و خدابنده، و از تیمور، شاهرخ و بایسنقر ساخت، از طغرل «نو و غریب» نیز ملکشاه و سنجر کرد، هر چند بر سر این سودای هزار ساله مایه خویش را نیز خورد.

نخستین چیزی که طغرل از «رسم‌های تازیکان» آموخت همین رسم بار دادن بود. بنابر گزارش ابن اثیر، طغرل در همان روز که بر تخت نشست وعده داد که به رسم حکام خراسان هفته‌ای دو بار برای رفع مظالم بر تخت بنشیند [۱۷۵]. در هر حال، وقتی در سال ۴۵۵ حکومت سلجوقی از طغرل به جانشین او آلپ ارسلان رسید، دیگر بار کمابیش به همان شکوه برگزار می‌شد که در زمان آل بویه یا غزنویان. راوندی مؤلف *راحة الصدور* (تألیف ۵۹۹) درباره شکوه بر تخت نشستن این پادشاه وصفی کوتاه دارد که گویی تصویر داریوش را بر سنگ نگاشته‌های تخت جمشید در جلوی چشم داشته است: «قدی عظیم داشتی و محاسنی دراز... و کلاه دراز داشتی و بر تخت روز بار سخت مهیب بودی و باشکوه، و از سر محاسن تا سر کلاه او گویند دو گز بودی و هر رسول که پیش تخت او آمدی بهراسیدی.» [۱۷۶] راوندی چند تن دیگر از شاهان سلجوقی را نیز به خاطر نگهداشت آیین بار ستوده است. بنا بر گزارش او، سنجر (۵۱۱-۵۵۲) «پیوسته بر تخت نشست» [۱۷۷] و ارسلان بن طغرل یکی از سلجوقیان همدان (درگذشت ۵۷۱)، به گفته او در نگه داشتن آیین‌های درباری از جمله آیین بار در میان سلاجقه بی مانند بود [۱۷۸]. البته همه شاهان سلجوقی از این بابت یکسان نبودند. برای نمونه، ملکشاه بن محمود یکی از سلجوقیان همدان که در سال ۵۴۶ برای چند ماهی حکومت کرد «امرا را بار کمتر دادی» [۱۷۹] و سلیمان بن محمد یکی دیگر از سلجوقیان همدان (درگذشت ۵۵۶) [تنگ بار] [۱۸۰] بود. راوندی در آغاز شرح پادشاهی هر یک از شاهان سلجوقی، نام حاجبان آنها را نیز آورده است و بنا بر گزارش او هر یک از شاهان سلجوقی در طول پادشاهی خود چندین حاجب داشتند. راوندی همه جا آنها را حاجب و گاهی باربگ [۱۸۱] و رئیس آنها را امیر

حاجب و گاهی امیر حاجب کبیر [۱۸۲] و امیر بار [۱۸۳] و آلع باربگ [۱۸۴] و شغل آنها را حجابت [۱۸۵] و امیر حاجبی [۱۸۶] و باربگی [۱۸۷] می‌نامد.

حاجبان در زمان سلجوقیان نیز از قدرت بزرگی برخوردار بودند و گاه به مقام‌های دیگری چون سپهسالاری و اتابکی و حکومت برخی نواحی می‌رسیدند و مانند دوره‌های پیشین در بسیاری از توطئه‌ها و دسیسه‌ها دست داشتند [۱۸۸]. همچنین فریفتن اشخاص و کشیدن آنها به بار و سپس دستگیری و کشتن آنها، چنان که در میان عباسیان و سامانیان و غزنویان مرسوم بود، در میان سلجوقیان نیز بی‌مثال نبود [۱۸۹]. راوندی متأسفانه چیزی از جزئیات مراسم و تشریفات بار در زمان سلجوقیان به دست نمی‌دهد. همچنین از کتاب سیاست‌نامه تألیف خواجه نظام الملک (مقتول در دهم رمضان ۴۸۵ برابر چهاردهم اکتبر ۱۰۹۲) چیز مهمی از تشریفات بار در زمان سلجوقیان به دست نمی‌آید، به ویژه از این رو که چنان که شیوه کلی تألیف این کتاب است، همه جا نظریه و عمل به همان گونه در هم آمیخته‌اند که جعل و حقیقت. با این حال، از نوشته او چنین بر می‌آید که در زمان سلجوقیان به بار و تشریفات آن اهمیت بزرگی می‌دادند. از دو فصل نخستین سیاست‌نامه که مقدمه کتاب‌اند درگذریم، فصل سوم که با آن مطالب اصلی کتاب آغاز می‌گردد، درباره اهمیت به بار نشستن پادشاه است و این فصل با این جمله آغاز می‌شود: «پادشاه باید هفته‌ای دو بار به مظالم بنشیند... بی واسطه.» [۱۹۰] با این عبارت «بی واسطه»، یک بار دیگر به آن نگرانی همیشگی که ما در بخش دوم این مقاله از آن سخن گفتیم، اشاره شده است. یعنی این نگرانی که مبدا تشریفات سنگین و دقیق بار و به ویژه وجود حاجبان قدرتمند مانع از آن گردند که دادخواهان بتوانند به حضور شاه برسند. چاره‌ای که مؤلف سیاست‌نامه برای رفع این نگرانی پیشنهاد می‌کند این است که پادشاه به شیوه بیشتر پادشاهان قدیم ایران در جای بلندی در صحرا بر پشت اسب نشیند تا دادخواهان بتوانند بدون وجود «در و درگاه و دربند و دهلیز و پرده و پرده‌دار» نزد پادشاه روند. سپس مؤلف همین تدبیر را هم بسنده ندانسته و در آن این خطر را دیده است که حاجبان و مترجمان، باز مانع از این گردند که پادشاه از حال دادخواهان آگاه گردد و مثال می‌زند که پادشاهی برای رفع این نگرانی دستور داده بود که دادخواهان که در صحرا گرد می‌آیند، جامه سرخ بپوشند و هیچ کس دیگر جامه سرخ نپوشد تا پادشاه آنها را به چشم بشناسد [۱۹۱]. رسمی که مؤلف سیاست‌نامه به شاهان ایران قدیم نسبت داده است، در واقع مطالبی است که او در اخبار یعقوب لیث خوانده بود و ما

در بخش پنجم این مقاله بدان اشاره کردیم. چون درست پس از این حکایت، در یک گزارش جعلی درباره ملاقات یعقوب با خلیفه، مطالب دیگری را هم که درباره عدل یعقوب و شیوه باردادن او مشهور بود از سر تعصب مذهبی یا در راه هدف سیاسی خود، از یعقوب گرفته و به دشمن یعقوب یعنی خلیفه نسبت داده است. در هر حال، راوندی پس از خواندن نظریه نظام الملک گمان کرده است که این شیوه بار واقعاً در زمان این وزیر رسم بود و از این رو درباره ملک‌شاه نوشته است: «اگر متظلم بیامدی او را حجاب نبودی. با سلطان مشافهه سخن گفتی و دادخواستی.» [۱۹۲] ولی در واقع خود نظام الملک نیز از نظریه‌ای که در آغاز کتاب خود آورده است، قصد شکستن یا سبک‌تر کردن تشریفات بار را نداشته است. چون پایین‌تر در فصل بیست و هشتم کتاب خود، ترتیبی را که بارخواهان باید هنگام ورود به تالار بار رعایت کنند، برشمرده است: «باردادن را ترتیبی باید: اول خویشاوندان درآیند، پس از آن معروفان حشم، پس از آن دیگر اجناس مردمان. چون همه به یک جا درآیند، میان وضع و شریف فرقی نباشد. و نشان بار آن باشد که پرده بردارند. و نشان آن که راه نبود جز کسی را که خوانند، علامتش آن بود که پرده فرو گذارند، تا بزرگان و سران سپاه کس به درگاه فرستند و بدین علامت بدانند که بار هست یا نه. که بر بزرگان و سران هیچ از آن سخت‌تر نباشد که به درگاه آیند و پادشاه را نادیده بازگردند. و چون به دفعات بیایند و پادشاه را نبینند، بر پادشاه بدگمان شوند و بدسگالیدن آغازند.» [۱۹۳] و سپس در فصل سی‌ام کتاب تأکید کرده است که در تالار بار هر کس باید جای خود را بشناسد: «ترتیب ایستادن بزرگان و کهتران و بندگان باید که پدیدار باشد و هر یکی را جایی معلوم، که ایستادن و نشستن در پیش ملوک هر دو یکسان است... در ایستادن همان ترتیب نگاه باید داشت که در نشستن. و کسانی که از خواص معروف باشند نزدیک تخت، و گرداگرد تخت ایستند چون سلاحداران و ساقیان و مانند این. و اگر کسی خواهد که میان ایشان بایستد، حاجب درگاه او را دور کند. و همچنین اگر میان هر گروه بیگانه‌ای و نا اهلی افتد، بانگ برزنند و نگذارند.» [۱۹۴] البته در نظریات او در این جا نیز مثل جاهای دیگر کتاب، مطالب ضد و نقیض کم نیست. ولی اصل نظریه او درباره بار این است که او از یک سو خلاف عقیده راوندی که می‌گوید «حاجب سیاست افزایش» [۱۹۵] و: «حاجب نشان پادشاست» [۱۹۶] موافق با کاستن قدرت حاجبان است و تقریباً وجود آنها را زائد می‌داند، ولی نه از سر عدالتخواهی، بلکه به دستاویز عدالتخواهی به منظور کاستن از نفوذ حاجب که

بزرگ‌ترین رقیب سیاسی وزیر بود. ولی از سوی دیگر معتقد است که باید دیگر تشریفات بارخاص حفظ شود و در بار خاص، تنها بزرگان کشور راه داشته باشند و آنها هم جای خود را بشناسند. به نظر او مردمان عام اگر اصلاً به بارگاه نیایند و در بارگاه بارعام داده نشود، بلکه به جای آن، هر چند یک بار پادشاه به صحرا رود و بار عام دهد، بهتر است. این که این نظر او نیز خلاف آن چه او می‌نماید از سر عدالت خواهی نسبت به مردم طبقات پایین نیست، بلکه بهانه‌ای برای دور کردن آنها از بارگاه است، از این جا روشن می‌گردد که در جای دیگر کتاب خود، جمع شدن دادخواهان را بر درگاه کاری ناپسند می‌داند و می‌نویسد: «همیشه خلقی بسیار از متظلمان بر درگاه مقیم باشند، و هر چند قصه را جواب می‌یابند نمی‌روند. و هر غریبی و یا رسولی که بدین درگاه می‌رسد و این فریاد و آشوب می‌بیند، چنان می‌پندارد که بر این درگاه ظلمی عظیم می‌رود بر خلق» [۱۹۷] و پیشنهاد می‌کند که دادخواهان از میان خود پنج تن نماینده برگزینند و به بارگاه بفرستند، که البته از نظر رسوم اداری نظری پسندیده است، ولی باز از سوی دیگر و در جایی دیگر، افسانه زنجیر عدل انوشروان را آورده است [۱۹۸] که نقیض نظر پیشین است. تنها مطلبی که درباره بار در این کتاب می‌خوانیم بدون آن که چند صفحه دیگر به نقیض آن برنخوریم، عقیده مؤلف در سود فراخ باری، یعنی بسیار به بار نشستن پادشاه، و زیان تنگ باری، یعنی کم به بار نشستن او برای کشور است [۱۹۹]. ولی در این جا نیز نظر او بیشتر متوجه باریافتن وزیر است. چرا که هر چه وزیر بیشتر به حضور پادشاه رسد از فرصت دیگران برای نفوذ در پادشاه و بدگویی از وزیر خواهد کاست. به طور کلی می‌توان گفت که در نظر این ماکیاولیست ایرانی، تاریخ و اخبار و ملیت و اخلاق و مذهب و ادب و آیین و رسوم هیچ یک برای خود اعتبار و ارزش ذاتی ندارند، بلکه همه وسیله‌اند برای حفظ قدرت حاکم که قدرت خواجه باشد. از این رو خواجه حق مشروع خود می‌داند که در همه این امور دست تصرف برد و آنها را با سیاست خود سازگار سازد.

اگر نه در دربار سلجوقیان، ولی در زمان آنها و در دربار تاج الدین ابوالفضل نصرین احمد امیر سیستان، شاهد باری با تشریفات مفصل هستیم که این امیر در ۲۲ ربیع الآخر ۴۴۸ (برابر ۸ ژوئیه ۱۰۵۴) به مناسبت آمدن فرستاده چغری بگ برادر طغرل بگ داد. در آن روز بر سر راه فرستاده چغری از رود هیرمند تا شهر، سه هزار مرد از سر تا پا مسلح ایستاده بودند و بر هر کنگره ارگ نیز یک تن در سلاح ایستاده بود. هنگام ورود رسول، حاجب با پنجاه سوار به پذیره

او رفت و او را به شهر آورد و رسول و حاجب به باغ میمون که محل بار بود، رفتند و در آن جا امیر در خنب کرکین (م احتمالاً گشته تخت زرین است) نشسته بود و صد و پنجاه غلام بچه در پیش او خدمت می‌کردند و دویست تن از نگهبانان او در سلاح تمام ایستاده بودند و رسول چون به حضور امیر رسید زمین را بوسید [۲۰۰].

این شرح کوتاه نشان می‌دهد که آیین بار حتی در دربار فرمانروایان کوچک نیز با تشریفات بزرگ برگزار می‌گردید و اگر ما همه جا از جزئیات تشریفات آن اطلاع نداریم نه همیشه از نقص تشریفات بار است، بلکه از نداشتن مورخانی چون بیهقی.

۱۱- در میان مغولان، هنگام نشستن خان بر تخت خانی و تشکیل شورای بزرگ که آن را به زبان خودشان قوریلتای می‌نامیدند، و هنگام صدور قوانین و اجرای محاکمات که آن را یاسا(ق) کردن و یارغو کردن می‌گفتند، و هنگام برگزاری جشن و مهمانی که طوی می‌نامیدند، و هنگام پذیرفتن اشخاص، نوعی بار هم جریان داشت که آیین آن را در زمان حکومت خود در ایران نیز تا مدت‌ها نگهداشتند. اصطلاح تگیشمیشی - و اولجامیشی کردن (یافتن) که در آثار این دوره فراوان به کار رفته است [۲۰۱]، به معنی بار یافتن به حضور خان و بردن هدایا برای اوست و گاهی مؤلفان این دوره به جای آنها اصطلاحات به شرف زمین بوس رسیدن، به بندگی رسیدن، به گریاس رسیدن، به حضرت آمدن، زانو زدن و غیره را به کار برده‌اند [۲۰۲]. هنگام نشستن خان جدید بر تخت خانی، همهٔ خاندانگان و امیران مغول از هر کجا که بودند با پیشکش‌های فراوان که به زبان آنها ترغو نامیده می‌شد، در یورت^۱ اصلی که محل چادر خان بود [۲۰۳] جمع می‌شدند و در سراپرده‌هایی که برای آنها زده بودند منزل می‌کردند. در مراسم به تخت نشستن گیوک خان در ماه اوت ۱۲۴۶ [۲۰۴] نزدیک دو هزار خرگاه زدند و از بسیاری مردم، خوردنی و نوشیدنی یافت نمی‌شد [۲۰۵]. یک کشیش مسیحی به نام کارپینی که همراه هیأتی از واتیکان از ۲۲ ژوئیه تا ۱۳ نوامبر ۱۲۴۶ در دربار گیوک بود و در این مراسم حضور داشت، در گزارش خود شمار مهمانان خارجی را که از نقاط مختلف آمده بودند چهار هزار تن نوشته، و از کمی خوراک که به آنها می‌دادند شکایت کرده است [۲۰۶]. سپس خاندانگان مغول برای تعیین خان انجمن و شور می‌کردند و گاه این مجلس‌های شور چندین روز یا چند هفته به

طول می‌انجامید و شرکت کنندگان هر روز با جامه‌ای نو و به رنگی دیگر در مجلس حاضر می‌شدند. بر طبق گزارش جوینی، هنگام انتخاب اوگتای قاآن این شورا چهل روز طول کشید و در طی آن، خانزادگان هر روز با جامه‌نویی در جلسه شرکت می‌کردند [۲۰۷]. کشیش کارپینی جلسه‌ی مشورتی انتخاب گیوک را چهار روز نوشته و بنا بر گزارش او جامه‌ی شرکت کنندگان هر روز به رنگی دیگر بود [۲۰۸]. پس از توافق بر سر جانشین خان نوبت به قام یعنی شامان قبيله می‌رسید که قاملامیشی کند، یعنی دعا بخواند و ارواح خبیثه را براند و روز سعد را برای به تخت نشستن خان تعیین کند [۲۰۹]. این روز سعد حتماً به خاطر نیایش خورشید می‌بایست روزی آفتابی می‌بود، و گرنه مراسم به روزی دیگر موکول می‌گردید [۲۱۰]. سپس دو نفر از خانزادگان مغول که به خان نزدیک‌تر بودند دست راست و چپ خان را می‌گرفتند [۲۱۱] و او را بر تخت خانی می‌نشاندند و یکی از خانزادگان به خان کاسه‌ی شرابی تقدیم می‌کرد و او را به لقب جدیدش می‌خواند. سپس خانزادگان و امیران کلاه‌ها را از سر می‌گرفتند و کمربندهای گشوده را به روی شانه یا گردن خود می‌آویختند و سه، هفت یا نه بار در جلوی خان زانو و یا به زبان خودشان چوک [۲۱۲] می‌زدند و خان را تهنیت می‌گفتند [۲۱۳]. پس از آن به بیرون چادر می‌رفتند و سه بار در برابر خورشید زانو می‌زدند و دوباره به چار بر می‌گشتند و در کاسه‌های زرین، شرابی که در آن زر حل شده بود می‌نوشیدند و آتش می‌خوردند. پس از این مراسم، خانزادگان در چپ و راست تخت خان بر نشیمن‌هایی می‌نشستند و سه روز یا یک هفته جشن می‌گرفتند و نوازندگان در همه‌ی این مدت می‌نواختند و خان هدایایی میان خانزادگان و امیران و بینوایان پخش می‌کرد [۲۱۴]. بنا بر گزارش جوینی و رشید الدین، در مراسم بر تخت نشاندن اوگتای قاآن، چهل دختر باکره و زیبا از نژاد امیران را با زینت و جامه‌ی گرانبها و اسبان گزیده «پیش روح» چنگیز خان فرستادند و سه روز برای روان او آتش دادند [۲۱۵]. خوردن آتش که مایع رقیقی از ارزن بود و نوشیدن شراب آمیخته به زر و فرستادن این چیزها برای خان به معنی خوردن سوگند وفاداری به خان و پذیرفتن دست‌نشانگی او بود [۲۱۶]. به ویژه نوشیدن شراب اهمیت مهم نمادین داشت، تا آن جا که اگر در جایی شراب یافت نمی‌شد، آب در کاسه می‌کردند و به نیت شراب می‌خوردند [۲۱۷]. چادر خان به وسیله‌ی نگهبانانی مسلح به شمشیر و تیر و کمان نگهبانی می‌شد که آنها را کزیک می‌گفتند و رئیس آنها امیر کزیک مقامی برابر همان امیر حاجب دوره‌های پیشین را داشت. وقتی خان در خلوت بود جز امیر کزیک و خواجه

سرایبی هیچ‌کسی حق رفتن پیش او نداشت [۲۱۸]. کسی که می‌خواست به حضور خان برسد می‌بایست قبلاً به امیرکزیک رجوع می‌کرد و وقت می‌گرفت. در غیر این صورت، هر کس از مرزی معین به چادر خان نزدیک می‌شد نگهبانان او را به باد کتک می‌گرفتند [۲۱۹]. بنابراین گزارش رشید الدین، یک روز که چغتای برادر اوگتای (۶۲۴-۶۳۹) با گروهی از امیران برای رسیدن به حضور خان پیش از وقت مقرر به چادر خان نزدیک شد، امیرکزیک جریان را به خان گزارش داد و خان برادر خود را بدین گمان که قصد توطئه داشته مورد بازجویی قرار داد [۲۲۰]. کسانی که به مقام امیر کزیک می‌رسیدند از میان خانزادگان مغول برگزیده می‌شدند. مثلاً گیوک خان فرزند اوگتای قاآن خود زمانی امیر کزیک چغتای بود [۲۲۱] و بُراق پسر نوه چغتای امیر کزیک قویلای قاآن بود [۲۲۲] که جوینی او را براق حاجب و شغل او را حجابت و خاص حاجب نامیده است [۲۲۳]. در دستگاه مغول امیر کزیک مانند بیتکچی (محاسب و دبیر)، قوشچی (بازدار)، سوکورچی (چتربان)، یورتچی (مسئول امور چادرها)، باورچی (شرابدار و آشپز) دارای قدرت بسیار بود و گاه از قدرت خود سوء استفاده می‌کرد و با ستاندن رشوه برای اشخاص یرلیغ (فرمان) جعلی صادر می‌کرد و یا در دسیسه‌ها دست داشت و یا از بارخواهان رشوه می‌ستاند [۲۲۴]. در آغاز این بخش گفته شد که تگیشمیشی و اولجامیشی به معنی رفتن به حضور خان با هدیه است. از این رو بارخواه می‌بایست با خود هدیه‌ای می‌برد و امیر کزیک از این بابت از او پرسش می‌کرد [۲۲۵]. در صورتی که خان بارخواه را می‌پذیرفت، بارخواه می‌بایست قبلاً از میان دو آتش بگذرد تا اگر قصد بدی به خان داشت، آتش آن را فاش سازد [۲۲۶].

همان‌گونه که اشاره شد، خرگاه مغولان را یورت می‌گفتند و هر یورت مرکب از چندین سراپرده بود که آن را اردو می‌نامیدند و اردوی خان جای بسیار بزرگی بود که اردوی بزرگ نامیده می‌شد. بنابراین گزارش کارپینی، چادر گیوک گنجایش دو هزار تن داشت و چادری بود بسیار زیبا به رنگ ارغوانی که دیوارهای آن با تصاویر رنگی زینت یافته بود و پایه‌های چوبی چادر را با برگ‌هایی از زر پوشانده بودند. پارچه درونی چادر از پارچه‌های گرانبها و گاه از کتان یا نمد سفید بود [۲۲۷]. در درون چادر، در نزدیکی در ظرف‌هایی از زر و نقره با نوشابه گذاشته بودند [۲۲۸]. امیرارغون در ذی‌حجه ۶۵۳ (برابر ژانویه ۱۲۵۶) چادر بزرگی با مجلس خانه (میز) مناسب آن و آبخوری‌های زر و سیم به هلاکو پیشکش کرد. پارچه این چادر از کرباس با نقش‌های لطیف بود و از بس بزرگ بود به خیمه هزار میخ شهرت داشت [۲۲۹]. در

میان چادر سکویی بود که در سه جا از جلو و یک جا از پشت پله می‌خورد. پله میانی در جلو تنها به خان و پله‌های چپ و راست آن به بزرگان دربار او و پله پشتی به مادر و زنان و خویشان او اختصاص داشت. در بالای سکو تخت خان قرار داشت که در ساخت آن عاج و زر و سیم و گوهرهای گوناگون به کار رفته بود [۲۳۰]. بر روی تخت فرشی انداخته بودند و بر روی نشیمن آن و چپ و راست بالش‌هایی نهاده بودند [۲۳۱]. هنگام بار، خان بر روی تخت می‌نشست و کمی پایین‌تر از او خاندگان و امیران روی نشیمن‌هایی می‌نشستند و در پشت او گروهی در چپ و راست او می‌ایستادند. در مراسم بار خان، زنان او نیز گاه حضور داشتند و زن اول او در پهلوئی خان روی تخت می‌نشست و در دست چپ تخت، دیگر زنان و دختران او نشسته یا ایستاده حضور داشتند. مادر خان و احتمالاً زن اول او نیز خود بار می‌دادند و بیگانگان را به حضور می‌پذیرفتند. چنان که مثلاً مادر گیوک هیأت واتیکان را در چادر زیبای خود بار داد [۲۳۲]. در دست نویس‌های جامع‌التواریخ و تاریخ جهانگشای تصویرهایی از بر تخت نشستن خان‌های مغول هست که تشریفات بار و تزیینات درون چادر را به صورتی که کارپینی کشیش شرح داده است، نشان می‌دهند. در این تصویرها، خان چهار زانو بر تخت نشسته و به بالشی تکیه زده است و کسانی که در حضور او هستند، از مرد و زن، در حالت‌های نشسته و ایستاده و زانو زده دیده می‌شوند. در یکی از آنها زن خان در روی تخت در کنار خان نشسته است و در یکی دیگر در پایین تخت خان دو بالش کوچک نهاده‌اند که هنگام زانو زدن، زانوهای او را بر آن گذارند [۲۳۳].

بارخواه از در شرقی وارد خرگاه می‌گشت (در غربی تنها برای ورود خان بود) و هنگام ورود می‌بایست چهار بار به زانوی چپ خم گردد و پس از آن که از چند دهلیز می‌گذشت به چادر خان می‌رسید [۲۳۴]. هنگام ورود بارخواه به چادر خان، یک نفر معرّف که شغلی نظیر نومانکلاتور^۱ در رُم داشت، نام و عنوان و حتی خدمات بارخواه و نام کسی را که احیاناً بارخواه از سوی او می‌آمد، با صدای بلند در حضور خان و بزرگان بارگاه او می‌خواند [۲۳۵]. اگر بارخواه زبان مغولی نمی‌دانست مترجمی برای او می‌آوردند [۲۳۶]. بنا بر گزارش کارپینی کشیش، خان هنگام بار بسیار جدی بود و نمی‌خندید و هنگام سخن هیچ گاه مستقیم با مخاطب سخن نمی‌گفت بلکه در گفتگو، کس دیگری میانجی خاموش بود که خان بدو می‌نگریست و با دیگری سخن می‌گفت [۲۳۷].

مغولان بر خلاف غزنویان که در دستگاه سامانیان بزرگ شده بودند، و بر خلاف سلجوقیان که برخی آداب ایرانی را از غزنویان و شاهان خوارزم دیده بودند، آشنایی مهمی با آداب ایرانی نداشتند و آنها با اعتقاد محکم به دین و آداب و زبان خود قصد مغولی کردن سرزمین‌های تصرف کرده را داشتند. از این رو اگر چه در زمان حکومت خود در ایران در دستگاه خود وزیران و دانشمندان ایرانی داشتند، ولی بر خلاف عباسیان و سلسله‌های ترک نژاد ایرانی بیشتر امور دولتی و مهم‌تر از آن، تربیت خاندانگان مغول در دست خود مغولان بود و بدین ملاحظات، حکومت مغولان را در ایران باید بیشتر با دوره امویان مقایسه کرد. لذا فرهنگ ایران نیاز به زمان بیشتری داشت تا کسانی را که به قصد مغولی کردن ایران آمده بودند، نخست ایرانی کند تا بعد خود حامل فرهنگ ایران به سرزمین هند گردند. فرهنگ ایران در حدود نیم قرن حکومت خانان بزرگ در حالت دفاعی محض بود و تقریباً با آغاز حکومت ایلخانان، جریان ایرانی کردن مغولان کم‌کم آشکار گردید. روز چهارم شعبان ۶۹۴ (برابر ۱۹ ژوئن ۱۲۹۵) را که در آن غازان با جمله امیران خود به دین اسلام گروید [۲۳۸] باید تاریخ مهمی در توفیق قطعی فرهنگ ایران به شمار آورد. غازان نخست به مذهب حنفی [۲۳۹] و پس از آن به مذهب تشیع درآمد [۲۴۰]. غازان در همان سال که به دین اسلام گروید، یک بار در روز به تخت نشستن خود در ۲۳ ذی القعدة (برابر ۴ اکتبر) [۲۴۱] و بار دیگر در هشتم ذی الحجه (برابر ۱۹ اکتبر) دستور داد که بتخانه‌ها و کلیساها و کنیسه‌ها را ویران کنند و بت‌ها را بشکنند و بر سر چوب بندند و گرد شهر بگردانند [۲۴۲]. و منظور از شکستن بت‌ها به ویژه بت‌های مغول بود. همچنین برادر و جانشین او محمد اولجایتو مشهور به خربنده یا خدابنده نخست به مذهب حنفی و سپس به مذهب شافعی و سرانجام در سال ۷۰۹، به مذهب شیعه دوازده امامی گروید [۲۴۳]. لازمه این تغییر مذهب این بود که خانان مغول از برخی از آداب خود که رنگ مذهبی داشت و در دیده مسلمانان آیین بت پرستی به شمار می‌رفت، دست کشیدند. در هر حال، وقتی غازان در اواخر ذی القعدة سال ۷۰۱ (برابر اواخر ژوئیه ۱۳۰۲) بار عام داد، دیگر از رسوم بار مغول چیز زیادی در آن دیده نمی‌شد. پیش از آن تاریخ، غازان در اوجان در نزدیکی تبریز مرغزاری زیبا و مربع شکل با حوض و آبگیرهای بزرگ ساخت و آن را به چند بخش برابر تقسیم کرد و میان آنها با کاشتن درخت‌های بید و سپیدار خیابان انداخت و مقرر کرد که مردم فقط از خیابان‌ها بگذرند و درون مرغزار نشوند و در مرغزار چندین کوشک و

برج و حمام ساخت. سپس سه سال بر سر ساختن خرگاهی زرین با تخت زرین و اسباب و آلات مناسب آن شد و یک ماه طول کشید تا آن خرگاه را در میان باغ برپا نمودند و تخت زرین و گوهر نشان را در آن نهادند. پس از آن، غازان در اواخر ذی القعدة ۷۰۱ (برابر ژوئیه ۱۳۰۲) به آن جا رفت. پیش از آغاز طوی عام «سادات و ائمه و قضات و مشایخ» را حاضر کردند و غازان نطقی برای آنها کرد و «شکرانه آن که تمامت خلائق ایران زمین که ودائع حضرت الوهیت اند» به طاعت او درآمده اند، خداوند را سپاس گفت. سپس سه شبانه روز قرآن خواندند و به بینوایان طعام دادند و پس از آن، غازان جامه های زریفت پوشید و کمر بست و بر تخت زر نشست و تاج مرصعی بر سر نهاد و بناکتی ملک الشعراء دربار او قصیده ای در ستایش او خواند [۲۴۴].

چنان که رفت، در چشم غازان دیگر نه خلائق مغول، بلکه خلائق ایران زمین «ودائع حضرت الوهیت اند» و بدین ترتیب گویا غازان را با نظریه ایرانی ایران دل جهان آشنا کرده بودند. با آن که مراسم این بار در چادر برگزار می شود، با این حال علاقه شدید غازان به ساختن کوشک و باغ آشکار است و این علاقه در جانشین او اولجایتو، سازنده شهرهای سلطانی و سلطان آباد که در تاریخ اولجایتو وصف جالبی از آنها آمده است [۲۴۵] بسیار شدیدتر بود. این تغییر علاقه خانان اواخر دوره مغول از اردو و یورت به کاخ و شهر و از گله داری به کشاورزی یکی دیگر از عناصر مهم ایرانی شدن مغولان است و در همان زمان نیز کسانی چون قاشانی مؤلف تاریخ اولجایتو به این مطلب توجه داشتند. قاشانی در پایان وصفی که از شهر سلطانی آورده است می نویسد: «شرط پادشاه عادل آن است که عمارت دوست و رعیت پرور باشد، والا ملک بر او حرام است. در دین زردشت النبی آمده است که عمارت و زراعت رکنی است از ارکان دین... و به داود وحی آمد که قوم خود را نصیحت کن تا ملوک عجم را تهجین و تفرین نکنند، چه ایشان کسانی اند که عالم خراب را معمور و آبادان می دارند.» [۲۴۶]

۱۲- زندگی تیمور مانند خانان اواخر دوره مغول، میان کاخ و اردو می گذشت. کلاویخو سفیر اسپانیا که همراه هیأتی از دوشنبه هشتم سپتامبر تا جمعه بیست و یکم نوامبر ۱۴۰۵ در دربار تیمور در سمرقند گذراند، در سفرنامه خود شرح مفصلی، هم از کاخ های مجلل تیمور می دهد و هم از اردوی او [۲۴۷]. اردوی تیمور خود به بزرگی کاخی بود و چهل تا پنجاه چادر

داشت که هر یک در بزرگی و شکوه چون تالاری آراسته بود. این چادرها به وسیله دیوارهایی به یکدیگر متصل می‌شدند که کلاویخو آنها را سراپرده نامیده است [۲۴۸]. سفیر اسپانیا که هم در کشور خود و هم در طول مسافرتش کاخ و چادر بسیار دیده بود، از زیبایی کاخ‌ها و چادرهای تیمور شگفت زده بود. بنا بر گزارش او، بارها و جشن‌های فراوانی که برای پذیرفتن او و همراهان او و دیگر سفیران خارجی می‌دادند، برخی در کاخ‌ها و برخی در چادرها برگزار می‌شد. با این حال از گزارش کلاویخو که می‌گوید هم تیمور و هم زن‌های او زمستان و تابستان در چادر به سر می‌بردند [۲۴۹] روشن می‌گردد که برای تیمور هنوز زندگی در چادر راحت‌تر بود. گویا تیمور هنگام بار دادن بر تخت نمی‌نشست و در هر حال، کلاویخو چیزی در این باره گزارش نکرده است و احتمالاً اگر او در کاخ یا چادر تیمور تخت دیده بود شرحی از آن می‌داد. بنا بر گزارش او، تیمور بر سکویی بر روی تشک می‌نشست و دست خود را بر بالش‌هایی که پشت او گذاشته بودند تکیه می‌داد [۲۵۰] و در چادر نیز بر روی تشک می‌نشست [۲۵۱]. جامه او عبارت بود از قبای ابریشمین ساده و او کلاه سفید بلندی بر سر داشت که بر بالای آن یک لعل بزرگ می‌درخشید که پیرامون آن را مروارید و سنگ‌های گرانبها دوخته بودند. در جلوی تیمور از فواره‌ای آب بیرون می‌جهید و بر سر آب، سیب‌های سرخی در چرخش بود. در تالار بار، به همان رسمی که در میان آل بویه و مغول دیدیم، بر روی میزهای چهارپایه‌ای که سراپا از زر بود چند تنگ آب با شش فنجان زرین و گوهرنشان گذاشته بودند [۲۵۲]. در و دیوار چادر خان با لوحه‌های زرین و سیمین و نقاشی‌های بسیار زیبایی از شمایل سنت پتر^۱ و سنت پاول^۲ و یا تصویرهای عقاب و شاهین آراسته بود [۲۵۳]. جزو تزئینات چادر یکی نیز درختی بود از زر به بلندی اندام آدمی که بار آن از گوهرهای گونه‌گون چون لعل و زمرد و باقوت و فیروزه بود و بر شاخه‌های آن انبوهی از پرندگان کوچک و زرین در حالت‌های پرواز و نشسته و یا در آهنگ پریدن و آهنگ نشستن، و برخی در حال نوک زدن به میوه‌های درخت دیده می‌شد. [۲۵۴] ما نظیر این را پیش از این تنها در جزو تزئینات بار در زمان ساسانیان دیده بودیم.

هنگام بار، بزرگان کشور هر یک در خور مقام خود در اطراف تیمور جای می‌گرفتند. کلاویخو در این باره جزئیات مهمی به دست نداده است. ولی در کتاب *تزوکات تیموری* جای

1- Saint Peter

2-Saint Paul

این بزرگان چنین تعیین گشته است: فرزندان و نوادگان و خویشان تیمور مناسب مرتبه آنها دور تا دور او می‌نشستند. سادات و قضات و علما و مشایخ در دست راست او می‌نشستند. امیرالامر و بیگلربیگیان و نوییان (سرداران) و امیران الوس^۱ (رؤسای قبایل) و مین باشیان و یوزباشیان و اون باشیان (به ترتیب فرماندهان هزار تن و صد تن و ده تن) مناسب مقام خود در دست چپ می‌نشستند. دیوان بیگی و وزیران روبروی تخت، و کلانتران و کدخدایان ممالک در پشت آنها می‌نشستند. بهادران در پشت تخت دست راست، و قراول بیگیان در پشت تخت دست چپ می‌نشستند. امیر هراؤل (فرمانده مقدم لشکر) در پیش روی جای می‌گرفت و محرم یساول (رئیس دربانان) بر درِ خرگاه می‌ایستاد و بارخواهان در چپ و راست می‌ایستادند و دیگر سپاهیان و خدمتگاران هر یک مناسب مقام خود در صف می‌ایستادند و چهار امیر تزوک (رئیس تشریفات دربار) در راست و چپ و بالا و پایین مجلس بودند [۲۵۵].

در زمان تیمور مانند عصر مغول، زنان خان نیز گاه هنگام بار و جشن شرکت داشتند و کمی پشت‌تر از خان به ترتیب مقام خود یکی پس از دیگری می‌نشستند [۲۵۶]. زنان خان و یا دست کم زن اول خان که لقب خانم بزرگ داشت گاه خود بار می‌داد و زن و مرد از خودی و بیگانه را به حضور می‌پذیرفت و با آنها تا درجه مستی باده گساری می‌کرد [۲۵۷]. در مجالس بار و بزم تیمور به ویژه سادات مقام مهمی داشتند، ولی اهمیت آنها بیشتر به سبب مهارتی بود که آنها در بازی نرد و شطرنج به دست آورده بودند و کارشان این بود که در حضور خان با یکدیگر یا با خان نرد یا شطرنج ببازند و اگر به کار دیگری مثلاً رسانیدن شکایات مردم به تیمور می‌پرداختند، سخت مورد خشم و هدف ناسزاهای او واقع می‌شدند [۲۵۸]. کسی که می‌خواست به حضور تیمور برسد می‌بایست حتماً مانند عصر مغول با خود پیشکش می‌برد، وگرنه چه بسا که او را اصلاً بار نمی‌دادند [۲۵۹] و اگر رقم پیشکش‌ها نه بود بسیار پسندیده بود [۲۶۰]. کسانی هم مأمور بودند که قبلاً پیشکش‌ها را تحویل بگیرند و به بارگاه ببرند [۲۶۱]. سفیران خارجی و کسان دیگری که از راه دور آمده بودند پس از رسیدن به پایتخت چند روزی می‌ماندند تا به آنها اجازه بار داده می‌شد [۲۶۲] و هیچ کس بدون اجازه بار حق نداشت به محل خان نزدیک شود و اگر می‌شد، نگهبانان او را با تازیانه و یا حتی با تیر می‌زدند [۲۶۳] و حتی یک بار که هیأت اسپانیایی بدون اجازه قبلی به امید بار یافتن به محل خان نزدیک شده بود حاجبان تیمور،

مهماندار آنها را که سفیران را از این کار باز نداشته بود چوب سختی زدند [۲۶۴]. در دربار تیمور سه پیشخدمت خاص بود که مقام حاجبان دوره‌های گذشته را داشتند و هر سه نفر دارای لقب میرزا یعنی امیرزاده بودند. این میرزاها دارای قدرت بسیار بودند و هنگام بیماری یا غیبت تیمور همه کارها در دست آنها بود. هر کس که می‌خواست به حضور تیمور رسد می‌بایست نخست به آنها رجوع می‌کرد [۲۶۵] و هنگام بار هم همین‌ها مأمور نشان دادن پیشکش‌ها به خان بودند [۲۶۶] و هنگامی که بارخواه به محل خان روانه می‌گشت، کسانی مأمور بودند که پیشکش‌ها را پیشاپیش او بر روی دست حمل کنند تا مردمی که برای تماشا گرد آمده بودند، پیشکش‌ها را ببینند [۲۶۷]. وقتی بارخواه وارد چادر خان می‌گردید کسانی زیر بغل او را می‌گرفتند و او را به نزد خان هدایت می‌کردند. در بارگاه تیمور رسم زمین بوسی معمول نبود، بلکه بارخواه با دیدن خان می‌بایست در حال دست به سینه، زانوی راست خود را بر زمین می‌نهاد و سپس گام به گام پیش می‌رفت و در طول راه سه بار این کار را تکرار می‌کرد. بار سوم در همان جا می‌ماند و کسانی که تا آن جا او را هدایت کرده بودند به پشت دور می‌شدند. بارخواه در همان وضع می‌ماند تا خان به او دستور برخاستن می‌داد. وقتی بارخواه از جای برمی‌خاست میرزاهای خان پیش می‌آمدند و زیر بغل بارخواه را می‌گرفتند و او را تا نزدیکی خان می‌بردند و در آن جا بارخواه دوباره زانو بر زمین می‌زد و به همان وضع می‌ماند تا خان دوباره به او اجازه برخاستن دهد و جای او را تعیین کند [۲۶۸]. در مورد سفیران خارجی، کسی هم مأمور هدایت آنها از مرز کشور تا پایتخت بود و هنگام نزدیکی آنها به پایتخت باز کسی به پیشواز آنها می‌رفت که او را میرابزار (؟) می‌گفتند. همچنین هنگام بازگشت سفیران، کسانی را تا مرز همراه آنها می‌کردند که در راه از آنها مواظبت کنند و این مأموران را چاگول می‌خواندند و سفیران می‌بایست به این اشخاص نیز پیشکش می‌دادند [۲۶۹]. در عوض در میانه راه، سفیران خارجی به هر شهری که می‌رسیدند مردم آن جا موظف بودند از آنان و همراهانشان به بهترین وجهی پذیرایی کنند و به آنها پیشکش‌هایی بدهند که حداقل آن یک خلعت زربفت با کلاه یا یک اسب راهوار بود و مردم با وجود اجرای این فرمان‌ها باز مورد تجاوز و ستم سربازان وحشی تیمور قرار می‌گرفتند [۲۷۰]. رسم خلعت دادن چنین بود که پس از آن که برای سفیر و همراهان او ضیافتی برپا می‌کردند، پس از برخاستن از سر سفره بر دوش سفیر خلعت می‌انداختند و سفیر برای سپاسگزاری سه بار زمین را می‌بوسید [۲۷۱]. در مدت اقامت سفیر

اسپانیا و همراهان او در پایتخت نیز در هر بار و جشنی که داده می‌شد پیشکش‌های شایانی به آنها می‌دادند و حتی بر سر آنها سکه‌های زر و سیم و فیروزه شادباش می‌شد [۲۷۲]. بدین ترتیب می‌توان حدس زد که وقتی هیأت اسپانیایی با سفیران ترک و مصر که در راه رفت و برگشت به دربار تیمور با یکدیگر همسفر بودند، شهر سمرقند را ترک کردند هر یک از آنها ثروت قابل ملاحظه‌ای با خود داشت. ولی پیشکش‌هایی که تاتار ویرانگری چون تیمور به کسی دهد زمان درازی در دست گیرنده آن نخواهد ماند، نهایت از سمرقند تا تبریز. چون وقتی این سفیران به تبریز رسیدند، نوه تیمور که حاکم آن جا بود سفیر مصر را به زندان انداخت و داروغه‌های او دار و ندار همه سفیران و همراهان آنها را گرفتند، و بدین ترتیب تیمور داده را تیمور زاده پس گرفت [۲۷۳]. پیش از آن نیز از جامه‌هایی که در دربار گیوک خان مغول به کشیش مسیحی کارپینی و همراهان او هدیه دادند، در همان بیرون چادر آدم‌های خان تکه‌هایی از آن را بردند و بردند [۲۷۴].

۱۳- بیهقی در تاریخ خود که بیرون از ارزش ادبی آن، تنها شاهکار تاریخ نویسی به زبان فارسی است، یک جا در گوشه‌ای که به کار وقایع نگاران سنتی زده است - و از این گوشه‌ها بسیار زده است - می‌نویسد: «در تواریخ چنان می‌خوانند که فلان پادشاه فلان سالار را به فلان جنگ فرستاد و فلان روز صلح کردند و این آن را یا این را بزد.» [۲۷۵] این سخن بیهقی قصه همه مورخان ایرانی است و در دوره صفویه نیز وضعیت تاریخ نگاری بهتر از دوره‌های پیشین نیست و مورخان این دوره نیز کمابیش به شرح غلوآمیز پیروزی‌های شاهان مخدوم به نثری ساختگی پر از واژه‌های عربی و ترکی و مغولی و آراسته به ابیات و آیات بسنده کرده‌اند و شیوه باریک بینی و ساده نویسی بیهقی در همه دوره‌های تاریخ ایران تنها و بی‌پیرو مانده است. تنها در میان آثار دوره صفوی کتاب عالم آرای صفوی به سبب سبک ساده و روان و زنده آن قابل اهمیت است. از سوی دیگر، خوشبختانه از این دوره رساله‌ای به نام دستورالملوک که در پایان عهد صفویه تألیف شده در دست است. این رساله بعداً در زمان اشرف افغان مأخذ اصلی رساله دیگری بوده به نام تذکرة الملوک که آن هم در دست است و این دو رساله درباره تشکیلات اداری و درباری عهد صفویه اطلاعات بسیار ارزنده‌ای به ما می‌دهند. همچنین گزارش چند تن سفیر و جهانگرد و بازرگان اروپایی که در زمان صفویه به ایران آمدند، از مأخذ مهم تاریخ این

دوره به شمار می‌رود. مقایسهٔ مندرجات کتب تاریخ و دو رسالهٔ فوق‌الذکر و سفرنامه‌های اروپاییان با یکدیگر نشان می‌دهند که تشکیلات اداری و درباری در طول حکومت صفویه کمابیش یکسان مانده‌اند.

نخستین تحول مهمی که در این دوره در زمینهٔ مورد بحث ما نسبت به دورهٔ مغول و تیموری به چشم می‌خورد این است که گرایش از فرهنگ چادرنشینی آسیای میانه به فرهنگ شهرنشینی ایرانی که از اواخر دورهٔ مغول آغاز گشته بود، در دورهٔ صفویه به پیروزی کامل خود می‌رسد. شاهان صفوی نه تنها کاخ نشین‌اند، بلکه شکوه و زیبایی کاخ‌ها و باغ‌های صفوی و تزیینات درون آنها با هیچ یک از دربارهای ایران در دورهٔ اسلامی قابل قیاس نیست و از هر دوره‌ای به دورهٔ ساسانی بیشتر شباهت دارد و حتی ما را به یاد آن چه در افسانه به کوروش و سیاوخش نسبت داده‌اند، می‌اندازد. دورهٔ صفویه همچنین از نظر وحدت سیاسی و ملی و مذهبی گرفته تا جهات دیگری چون تجمل پرستی برخی شاهان آن و علاقهٔ آنها به زن و شراب و خنیاگری، تعصب و تظاهر مذهبی، مقام مذهبی پادشاه و نفوذ روحانیان، بیش از هر دورهٔ دیگر به عهد ساسانی نزدیک است.

مراسم بار و جشن و میهمانی در آغاز عهد صفوی در کاخ‌های شهر قزوین برگزار می‌شد و پس از آن که پایتخت از قزوین به اصفهان آمد، به کاخ‌های شهر اصفهان منتقل شد. در قزوین، بیشتر شاهان نخستین صفوی از شاه اسماعیل تا شاه عباس بیشتر در تالار کاخ چهل ستون بار می‌دادند [۲۷۶]، ولی گاهی هم بار در کاخ باغ سعادت آباد قزوین برگزار می‌شد [۲۷۷] و شاه عباس نوروز سال ۹۹۹ را در روز پنجشنبه ۲۵ جمادی الاول در همین محل بار داد و چون هوا ملایم بود، مراسم بار در میان باغ برگزار شد [۲۷۸]. باغ سعادت آباد میدانی هم داشت به نام میدان سعادت که محل اجتماع مردم بود و گویا سان سپاهیان نیز در همین محل انجام می‌گرفت [۲۷۹]. گذشته از این دو محل، در قزوین از محلی هم به نام خانهٔ خلفا نام رفته است که شاه اسماعیل دوم در آن بار می‌داد [۲۸۰]. ولی پادشاهان صفوی در همان زمان که در قزوین بودند، به دارالسلطنهٔ اصفهان نیز زیاد می‌رفتند و در آن جا هم بار می‌دادند. برای نمونه، شاه اسماعیل اول سلطان مراد عثمانی را [۲۸۱] و شاه عباس نوروز سال ۹۹۹ را در پنجشنبه ۲۵ جمادی الاول [۲۸۲] در نقش جهان اصفهان بار دادند. پس از انتقال پایتخت از قزوین به اصفهان به وسیلهٔ شاه عباس در سال ۱۰۰۶ بار محل ثابتی نداشت، بلکه بسته به اهمیت و مناسبت بار و

تعداد مهمانان و وضعیت هوا و یا هوس پادشاه، در یکی از تالارهای کاخ‌های متعدد اصفهان برگزار می‌شد، ولی پیش از همه در کاخ عالی قاپو و کاخ‌های باغ چهل ستون و نیز همچنین در کاخ باغ طویله، کاخ باغ گلستان، کاخ باغ خلوت، کاخ باغ سعادت آباد، کاخ باغ بلبل (یا هشت بهشت). اتاقی را که جای برگزاری بار بود تالار می‌نامیدند و ساختمان این تالارها از گنجایش تزیینات داخلی آنها که بگذریم، در طرح کلی به یکدیگر شباهت داشتند. اکثر این تالارها را چنان ساخته بودند که از سه سو، روی به باغ داشت تا مهمانان در هر کجا که نشسته باشند بتوانند باغ را تماشا کنند. درون تالار از سه صفه تشکیل می‌شد. صفه بالایی که جای نشستن پادشاه بود، سقف داشت و زیر آن نسبت به وسعت تالار در یک یا چند ردیف، چهار، هشت، هجده، بیست یا بیست و دو ستون چوبی هشت ضلعی زده بودند. این صفه به دو صفه سر باز امتداد می‌یافت که زمین هر یک کمی پایین‌تر از صفه بالایی بود. در میان صفه پایین، و در برخی تالارها در میان همه صفه‌ها، حوضی مربع یا مستطیل از مرمر زده بودند که یک یا چند فواره داشت و در آب حوض گل، لیمو، نارنج، انار، سیب و میوه‌های دیگر شناور بود و میناهای زرنشان شراب را که بر گردن کنده کاری شده آنها حلقه‌های گل می‌انداختند، در حوض می‌چیدند. زمین تالارها را با قالی‌های ابریشمین و زیبای عهد صفوی فرش می‌کردند. هر تالاری فرشی خاص خود داشت و تالار کاخ سعادت آباد به خاطر فرش‌های نقش حیوان آن ممتاز بود. در تالار پرده‌های ابریشمین گل‌رنگ می‌آویختند و ستون‌های چوبی را به رنگ‌های طلایی و آبی یا نقش‌های گل و بوته می‌آراستند. در و دیوار و سقف تالارها به طرزهای گوناگون زرکاری، کاشیکاری یا منبت کاری شده بود و در برخی تالارها، تابلوها و پرده‌های نقاشی آویخته بودند. در صفه پایین تالار، دو مشربه بزرگ از زر برای تأمین آب آشامیدنی گذارده بودند. همچنین در مدخل تالار، یک یا دو خمره بسیار بزرگ تخم مرغی شکل برای تأمین یخ مجلس قرار داده بودند. در صفه میانی، چندین عود سوز و چراغ‌های پایه دار، و در صفه بالایی، در جلوی پادشاه دوازده کاسه پر از شکوفه‌های یاسمن قرار داشت و فضای تالار از بوی خوشی که از گل‌ها و عودها برمی‌خاست آکنده بود. در بیرون در فضای جلو تالار حیواناتی چون فیل، شتر، شیر، ببر، پلنگ، یوزپلنگ، و حتی کرگدن و چندین اسب با زین و برگ زرنشان و گوهرنشان که ران و شکم آنها را به رنگ‌های زرد، نارنجی و سرخ آتشین رنگ آمیزی کرده بودند دیده می‌شد. و در کنار هر یک از این حیوانات که برخی را پای بسته و

برخی را زنجیر بر گردن زده بودند، نگهبانی در جامهٔ سرخ ایستاده بود [۲۸۳]. بر طبق گزارش تاورنیه، برای تجلیل از مقام پادشاهی که به دربار ایران سفیر فرستاده بود، در جلوی تالار اسب‌هایی می‌بستند که زین و برگ آنها گوه‌رنشان و میخی که افسار اسب را بر آن بسته بودند و تخماقی که برای کوبیدن میخ بود و سطل آب جلوی اسب همه از زر بود و هر چه مقام آن پادشاه بالاتر بود بر شمار اسب‌ها افزوده می‌شد [۲۸۴].

پادشاه در میان صفهٔ بالا چهار زانو و بدون کفش بر روی تشکی بر زمین می‌نشست و به پشتی تکیه می‌زد. او جامه‌ای بلند از دیبای زربفت بر تن و عمامه‌ای سفید مزین به الماس و مروارید و پره‌های سیاه و سفید بر سر و خنجری از زر و گوه‌رنشان بر کمر داشت [۲۸۵]. ولی در مراسم تاجگذاری که ساعت آن را قبلاً منجم باشی بر روی بام مسطح کاخ تعیین کرده بود، پادشاه بر روی تخت زرین می‌نشست و تاج بر سر می‌گذاشت و در کنار تخت او نیز چند تخت کوتاه‌تر برای نشستن بزرگان می‌نهادند [۲۸۶]. در پشت پادشاه، بیست از بیست خواجهٔ سیاه و سفید در یک نیم دایرهٔ آمادهٔ خدمت ایستاده بودند و هر یک از آنها وظیفه‌ای به عهده داشت. یکی خنجر پادشاه را، یکی تفنگ، یکی ترکش، یکی کمان و یکی کفش او را در دست داشت و غیره. به جز آنها، شش جوان گرجی زیبا با موی بلند و جامهٔ فاخر هر یک به وظیفه‌ای، قلیان در دست، سلفدان در دست ایستاده بودند و یا از عوددان‌ها مواظبت می‌کردند و از میان آنها، یکی با بادبزی از موی سفید اسب، پادشاه را آهسته باد می‌زد. یکی از خواجه‌های سفید که مقامی برتر از دیگران داشت، در جعبه‌ای که از شانهٔ خود آویخته بود انواع دستمال‌ها و مواد مخدر داشت و در نزدیکی پادشاه ایستاده بود [۲۸۷]. این خواجه لقب مهتر داشت و در سفرها نیز همراه پادشاه بود و مأمور حمل دستمال و شانه و مقراض و ناخن‌گیر و ارة و سوهان و از این قبیل اشیاء آرایش پادشاه بود و جعبهٔ او را هزارپیشه می‌گفتند [۲۸۸]. در تالار بار، جای درباریان و بزرگان کشوری و لشکری به ترتیب زیر بود: در صفهٔ میانی در دست راست به ترتیب تفنگچی آقاسی، دیوان بیگی، توپچی باشی، مستوفی الممالک، حکیم باشی، خلیفه‌الخلفاء (رئیس صوفیان و طلاب)، منجم باشی (که غالباً دو نفر بودند)، مستوفی سرکار خاصه، وزیر موقوفات، وزیر اصفهان، وزیر حلال، منشی الممالک، وزیر سرکار قورچی، وزیر سرکار غلام، لشکر نویس، وزیر سرکار تفنگچی، کلانتر اصفهان، وزیر توپخانه، مستوفی قورچی، ضابط دوشلک وکیل، مستوفی اصفهان. در دست چپ به ترتیب وزیر اعظم، قورچی

باشی، قوللر باشی، ناظر بیوتات، امیر شکارباشی، میرآخورباشی، مجلس نویس (در جلو)، مَهر دار مَهر همایون (که مَهر را بر گردن آویخته بود)، معیر الممالک، امیر آخورباشی صحرا، مستوفی موقوفات ممالک، محتسب الممالک، قورچی رکاب، ناظر دفترخانه همایون اعلا، مستوفی غلام، داروغه دفترخانه همایون، ملک الشعراء [۲۸۹].

همچنین هر یک از والی‌ها و بیگلریگی‌ها و حاکمان و دیگر مقام‌های مهم کشوری که در بیرون از پایتخت بودند، در زمانی که در پایتخت به سر می‌بردند، اگر بار و جشنی برگزار می‌شد در آن شرکت داشتند و در جایی که برای آنها تعیین شده بود می‌نشستند. مثلاً جای والی عربستان و والی لرستان و والی کردستان پیش از تفنگچی آقاسی، و جای والی گرجستان پیش از قورچی باشی و جای حاکم بختیاری پس از دیوان بیگی بود [۲۹۰]. بیشتر این بزرگان یک کلاه دیبای دوازده تَرَک گوهر نشان بر سر داشتند که تاج طومار نامیده می‌شد [۲۹۱]. در پشت این بزرگان، نگهبانان و چند مقام دیگر با چهار گام فاصله می‌ایستادند. از آن میان برخی از قورچیان، یعنی رئیس واحدهای سواره نظام نگهبان دربار که عبارت بودند از: قورچی شمشیر، قورچی صدق، قورچی تیر و کمان، قورچی ششپیر، قورچی خنجر، قورچی زره، قورچی تفنگ، قورچی مزداق، قوچی نَجَق. برخی دیگر از قورچیان چون قورچی کفش، قورچی نیزه، قورچی چتر، قورچی قلیون، قورچی صندلی، قورچی چوگان و قورچی جرید در مجلس نبودند. دیگر از گروه ایستادگان عبارت بودند از: فراش باشی، شیره چی باشی، رکاب دار باشی، کتابدار باشی، فیچاچی باشی، ملک التَّجار، آبدارباشی، قهوه چی باشی، زین دار باشی، شربت دار باشی، مشعلدار باشی، حویج دار باشی، نقاش باشی، انباردارباشی، صاحب جمع شترخان.

در صفة پایین، جای نشستن مهمانان دیگر و سفیران خارجی بود. در مدخل تالار، دو دسته نوازنده هر دسته پانزده تن در چپ و راست می‌نشستند. در میان مجلس نیز چند تن قرار گرفته بودند. نخست ایشیک آقاسی باشی بود که با عصای طلا و مرصع خود در میان تالار رو به پادشاه ایستاده بود. وظایف او بسیار و مهم بود و ما آن را در جای خود خواهیم آورد. در بار، یکی از وظایف او نظم مجلس و تعیین جای هر یک از حضار بود. هنگامی که همه در جای خود قرار می‌گرفتند، او در میان تالار روبروی پادشاه می‌نشست و چشم او دوخته به پادشاه بود و با کوچک‌ترین جنبش چشم و ابروی پادشاه می‌دانست که باید چه کاری انجام گیرد و فوراً برای اجرای آن به یکی از یساولان صحبت که با چویدست در تالار پراکنده ایستاده بودند،

فرمان می‌داد [۲۹۲]. اگر ایشیک آقاسی باشی به علتی در مجلس حضور نداشت، دیوان بیگی وظیفه او را به عهده می‌گرفت [۲۹۳]. دیگر سفره چی باشی که هنگام طعام به مجلس می‌آمد و وظیفه سفره انداختن داشت و دو زانو برای خدمت در جلوی پادشاه می‌نشست [۲۹۴]. دیگر توشمال باشی که سرپرستی پختن خوراک با او بود و پس از آن که غذا را به مجلس می‌آوردند، خود به مجلس می‌آمد و چویدست بلندی در دست داشت و چشمش به مهمانان بود تا از آنها خوب پذیرایی شود [۲۹۵]. دیگر مهماندار باشی که در صفت پایین ایستاده بود تا مهمان‌ها را که می‌آمدند به درون مجلس راهنمایی کند [۲۹۶]. در جلوی در تالار هیچ کس حق نداشت به طریقی بایستد که جلوی نگاه پادشاه را بگیرد. ولی در بیرون تالار، پسران بزرگان دربار حق داشتند برای تماشا بایستند [۲۹۷] که بیشتر خواست این بود که آیین‌های درباری را از نزدیک ببینند و پیاموزند. در بیرون تالار، یک گروه تفنگچی دو دست تنی با ساعدپوش‌های سیمین و تفنگ به دست و خنجر به کمر با کمربندهای زرنشان و سیم نشان که بر سر تفنگ خود پرچم سرخی زده بودند، می‌ایستادند و در دست چپ یک واحد شصت تنی از یساولان شمشیر بسته با گرزهای کوتاهی صف می‌زدند [۲۹۸].

مجالس بار و جشن را در دوره صفوی مجلس می‌نامیدند که غالباً از آن با صفت بهشت آیین یاد می‌کردند و بار یافتن را در آثار این دوره خاک، پای، بساط، و عتبه بوسی نوشته‌اند [۲۹۹]. بارخواه می‌بایست خود را قبلاً به ایشیک آقاسی باشی که مقام حاجب در دوره‌های پیشین را داشت معرفی می‌کرد و پیشکش‌هایی را که برای پادشاه آورده بود به او تحویل می‌داد. پس از آن که ایشیک آقاسی باشی اجازه بار برای او می‌گرفت، بارخواه در روز مقرر به جلوی تالار بار می‌آمد و در آن جا با دیگر بارخواهان می‌ایستادند تا یکی یکی به نوبت خوانده شوند. مهماندار باشی بارخواه را به تالار بار راهنمایی می‌کرد و او را به دست ایشیک آقاسی باشی می‌داد. ایشیک آقاسی باشی بازوی بارخواه را می‌گرفت و او را تا میانه تالار می‌برد و در آن جا بارخواه در جلوی پادشاه بر زمین می‌افتاد و سه بار زمین را می‌بوسید و پیشانی خود را بر زمین می‌مالید. بارخواه با اجازه پادشاه از زمین برمی‌خاست و منتظر می‌ماند تا پادشاه لب به سخن گشاید. اگر بارخواه سفیر بود، نامه خود را در حضور پادشاه به ایشیک آقاسی باشی می‌داد و او نامه را گرفته و به پادشاه، و پادشاه آن را به وزیر اعظم می‌داد. سپس پادشاه به بارخواه خوش آمد می‌گفت و از حال مخدوم او جویا می‌گشت. بارخواه خیلی کوتاه

پاسخ می‌داد و پس از انجام این تشریفات، ایشیک آقاسی بارخواه را به جایی که برای او تعیین شده بود راهنمایی می‌کرد [۳۰۰].

والی‌ها وظیفه داشتند که از سفیران خارجی به محض آن که وارد ایران شدند، استان به استان نگهداری کنند تا به پایتخت برسند. و چون به نزدیکی پایتخت می‌رسیدند، مهماندار به پیشواز آنها می‌رفت و وظیفه پذیرایی از آنها در پایتخت با مهماندار بود. هزینه سفیران در همه مدت اقامت آنها در پایتخت از خزانه دربار بود و آنها حق خرج از کیسه خود نداشتند [۳۰۱]. اگر بارخواه خود یک مقام مهم بیگانه بود، گروهی از ایشیک آقاسیان و قورچیان را چند فرسنگ به پیشواز او می‌فرستادند و گاه پیشواز کنندگان خلعت‌هایی هم برای مهمانان با خود می‌بردند [۳۰۲]. برای مثال، هنگامی که سلطان مراد عثمانی از عموی خود سلطان سلیم گریخت و به دربار شاه اسماعیل اول پناه آورد، شاه در اصفهان تا در باغ نقش جهان به پیشواز او رفت و برای دلجویی از او، دست در گردن او انداخت و پیشانی او را بوسید [۳۰۳].

پس از همه این مقدمات، به اشاره پادشاه، وزیر اعظم از جای بر می‌خاست و پس از زمین بوسی مجلس را با خطابه‌ای می‌گشود و آن چه را که باید به آگاهی پادشاه برسد، می‌رسانید. همچنین اعلام پایان مجلس که دعای کوتاهی به جان پادشاه بود و حصار آن را با الله باسخ می‌گفتند با او بود [۳۰۴].

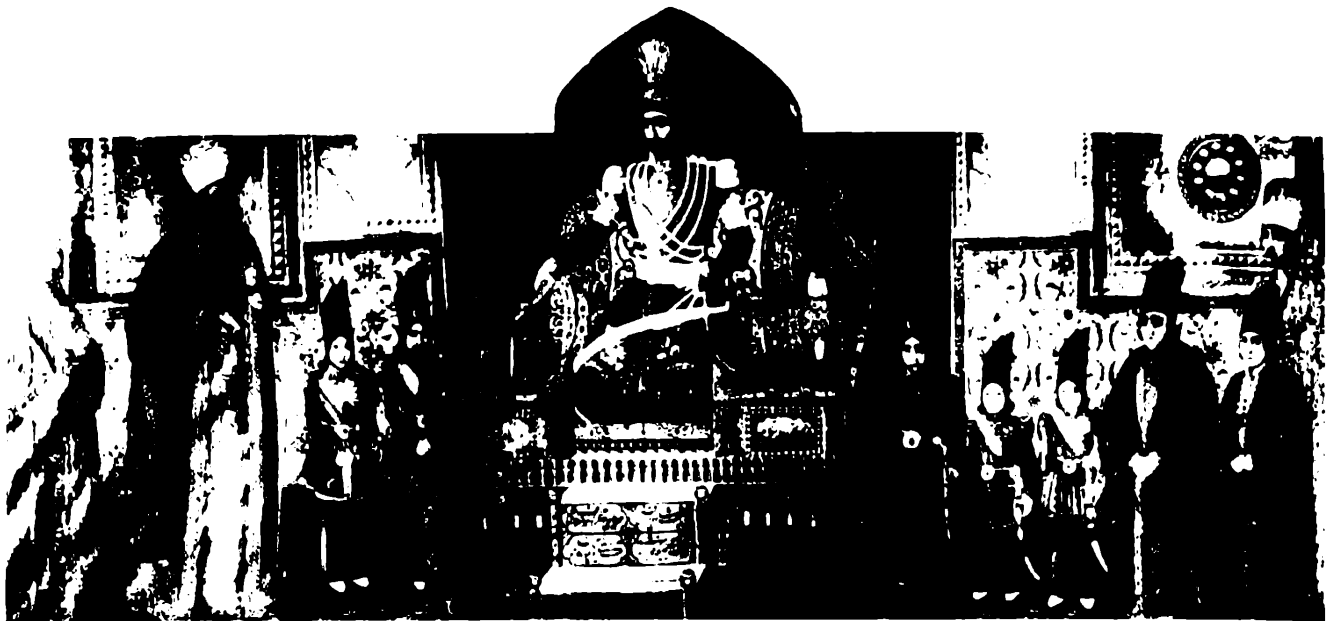
در زمان صفویه نیز بارخواه می‌بایست با خود پیشکش می‌برد [۳۰۵]. این موضوع چنان که دیدیم، در همه دوره‌های تاریخ ایران اهمیت داشت و ما پیش از این درباره آن سخن گفتیم. ناگفته نماند که بخش مهم بودجه دربار از محل همین پیشکش‌هایی بود که بزرگان پایتخت و والیان و حاکمان به طور مداوم برای پادشاه می‌فرستادند. ولی پیشکش‌هایی که سفیران خارجی به دربار ایران می‌آوردند بیشتر اهمیت سیاسی داشت و معیار ارجحی بود که کشور بیگانه برای پادشاه ایران و دربار و مردم او قائل شده بود. با این حال، آن رسم بدوی زمان مغول و تیمور که خان و درباریان او چشم به دست بارخواه دوخته بودند، در زمان صفویه و دوره‌های دیگر به هیچ روی معمول نبود. برعکس، سفیران دو برابر آن چه را که آورده بودند با خود می‌بردند و آن هم بدون بیم از آن که مانند عصر مغول و تیمور، آدم‌های خان در همان پایتخت یا کمی دورتر سفیران را لخت کنند. گشاددستی پادشاهان صفوی در برابر سفیران بیگانه سبب شده بود که همیشه گروهی از ازبکان و روس‌ها به نام سفیر پیشکش ناچیزی با خود می‌آوردند و مدتی

را به خرج دربار ایران خوش می‌گذراندند و کالاهایی را که بدون حق گمرکی وارد کرده بودند در ایران می‌فروختند و سرانجام با هدایای مهمی ایران را ترک می‌کردند و هنوز یک گروه نرفته گروه دیگری از راه می‌رسید [۳۰۶].

پیشکش‌هایی که به دربار داده می‌شد جز خوراکی‌ها، بقیه را پیشکش نویس سیاهه می‌کرد و طومار آن را به ایشیک آقاسی باشی می‌داد و سپس هنگام بار، در زیر نظارت ایشیک آقاسی باشی پیشکش‌ها را در فاصلهٔ هفتاد گامی از پادشاه، در صفی دراز آهسته از نظر او می‌گذراندند. وزیراعظم فهرست پیشکش‌ها را که پیشکش نویس سیاهه گرفته بود در دست داشت و به پرسش‌های پادشاه پاسخ می‌داد [۳۰۷]. از این پیشکش‌ها، ده یک آن سهم ایشیک آقاسی باشی بود و او از سهم خود باز ده یک آن را به پیشکش نویس می‌داد [۳۰۸]. بنابر گزارش کمپفر، شاه سلیمان عادت داشت که هر چه به او پیشکش شده بود، از راه ادب در مجلس بستاید، ولی پس از پایان مجلس دقت بیشتری به آنها می‌کرد و به پیشکش‌هایی که از زر نبود اهمیت چندانی نمی‌داد و کمپفر دیده بود که بسیاری از آنها در یکی از قلعه‌های اصفهان انبار شده و خاک می‌خورد [۳۰۹].

در این مجلس‌ها گذشته از رسیدگی به امور کشور و اعطای لقب و منصب و خلعت و نشان و پذیرفتن سفیران خارجی، کارهای دیگری نیز انجام می‌گرفت. از آن میان، یکی دادن درجهٔ صوفی به شاگردان تصوّف بود. مراسم آن چنین بود که کسانی که قرار بود به این درجه برسند قبلاً در جلوی تالار جمع می‌شدند تا به موقع مناسب آنها را به حضور پادشاه می‌آوردند و آنها به شکم بر روی زمین می‌خوابیدند و پس از آن که یساول باشی با چوبدست بلند خود سه ضربه به نشیمن آنها می‌زد، بر می‌خاستند و چوب را می‌بوسیدند و تاج یعنی کلاه دوازده ترک صوفیان را بر سر می‌گذاشتند و خنجری می‌بستند و می‌رفتند. نقش پادشاهان صفوی نسبت به این جوانان صوفی، ما را به یاد نقش شاهان ساسانی نسبت به جوانانی که می‌خواستند به درجهٔ اسواری برسند می‌اندازد [۳۱۰].

دیگر این که گاه اتفاق می‌افتاد که کاسهٔ آب گرمی را به حضور پادشاه می‌آوردند تا دست خود را در آن کند و با آب آن، نجیب زادهٔ بیماری را مداوا کنند [۳۱۱]. باید توجه داشت که شاهان صفوی در عین حال رهبر روحانی نیز بودند و لقب مرشد داشتند و پیروان آنها معتقد بودند که از تن آنان نوری ساطع می‌گردد که در واقع همان اعتقاد ایرانیان به فرّه یا خورنه در شاهان قدیم ایران بود.



تصویر ۱۰- ناصرالدین شاه قاجار (۱۲۶۴-۱۳۱۳) بار می دهد.

زمان برگزاری بار متفاوت بود. مجالسی که برای رسیدگی به امور کشور و یا تاجگذاری تشکیل می شد غالباً ساعت نه صبح آغاز می گشت و دو تا سه ساعت بیشتر طول نمی کشید. ولی باری که برای پذیرفتن سفیران خارجی می دادند تا شش ساعت طول می کشید و با صرف نهار یا شام و شنیدن موسیقی و شهر و دیدن رقص و نمایش همراه بود [۳۱۲].

در مورد اصطلاحات بار و اصولاً اصطلاحات اداری باید گفت که با آن که زبان گفتار در دربار ترکی بود، مقدار زیادی از اصطلاحات فارسی - عربی جای اصطلاحات ترکی - مغولی در دوره های پیش را گرفت، ولی رقم اصطلاحات ترکی - مغولی هنوز بسیار بود و بخشی از آن تا پایان دوره قاجار نیز باقی ماند تا آن که در آغاز دوره پهلوی از استعمال افتاد.

در پایان این بخش همچنین ذکر این نکته بی اهمیت نیست که در دوره مغول و تیمور چنان که دیدیم، زنان مانند زمان ساسانیان از آزادی شرکت در بار و حتی بار دادن برخوردار بودند. ولی در دوره صفوی در زیر نفوذ مجدد مذهب، زنان این آزادی را دوباره از دست دادند و در بارها و جشن ها جز رقاصه ها زنی دیده نمی شد.

۱۴- در دوره قاجار، مراسم بار را که شاه هنگام نوروز و جشن های دیگر می داد و بزرگان کشور و سفیران خارجی برای تبریک گفتن به دربار می آمدند سلام [۳۱۳]، می گفتند و همین اصطلاح بعداً در عصر پهلوی نیز همچنان معمول بود. مراسم سلام به ویژه در جشن نوروز از

عهد فتحعلی شاه در کاخ گلستان در تهران برگزار می‌شد. در پایان حیاط کاخ تالار بزرگی با دو ستون ساخته بودند که نزدیک یک متر از کف زمین بلندتر بود. سقف و دیوارهای این تالار آینه کاری شده بود و از دیوارهای آن، تصویر پادشاهان قاجار را آویخته بودند. در مدخل تالار پرده بزرگی آویخته بود و در پای تالار، حوضی مستطیل با فواره دیده می‌شد. در روبروی تالار بر بالای در کاخ، صحنه نبرد رستم با دیو سپید را با کاشی ساخته بودند. در میان تالار تخت طاووس قرار داشت. این تخت را به دستور فتحعلی شاه در سال ۱۲۱۵ (۱۸۰۰ م.) استادان اصفهان ساختند و آن تخت بزرگی بود با شش پایه خمیده و دو پله. در بالای تکیه گاه آن خورشید مدور و الماس نشانی قرار داشت و از این رو نخست تخت خورشید نام داشت، ولی سپس به تخت طاووس مشهور شد و تالار را نیز به نام آن تالار طاووس و نیز تالار موزه و تالار تخت مرمر می‌نامیدند. روی تخت قالیچه‌ای می‌انداختند و بالش‌های مروارید دوزی شده می‌نهادند و تالار را به گلدان‌های زرین و سیمین و ظروف دیگر تزیین می‌کردند. در پیرامون تخت، شاهزادگان که به گرز و سپر مرصع و تبرزین و ساعد بند و تیر و کمان و شمشیر مسلح بودند می‌ایستادند و در حیاط کاخ، نظامیان صف می‌کشیدند و غالباً حیواناتی چون فیل و زرافه و شترمرغ و غیره نیز می‌آوردند. پس از تحویل سال، پادشاه در جامه فاخر در حالی که شمشیر دسته مرصعی از کمر آویخته بود وارد تالار می‌شد و روی تخت چهار زانو می‌نشست. با ورود پادشاه، صد و ده گلوله توپ که برابر نام علی (ع) به حساب ابجد بود، شلیک می‌شد و دسته نوازندگان شروع به نواختن می‌کرد. پس از ورود پادشاه، سادات و علماء وارد می‌شدند و در چپ و راست شاه می‌نشستند. جای ولیعهد دست راست و جای ظل السلطان دست چپ پس از سادات بود و در زیر دست آنها، دیگر شاهزادگان و وزیران و امیران هر یک مناسب مقام خود روی زمین می‌نشستند. ایشیک آقاسی باشی و صدر اعظم که عصای مرصع در دست داشتند، روبروی پادشاه می‌ایستادند و مخاطب شاه آنها بودند. ایشیک آقاسی باشی مانند عصر صفوی، رئیس نظم بار بود که بعداً در عصر پهلوی رئیس تشریفات دربار خوانده شد. پیشخدمت مخصوص پادشاه قهوه‌ای برای او می‌آورد و پشت قهوه، شاه پُکی چند به قلیان گوه‌ر نشان می‌زد و سپس با خطابه‌ای مجلس را می‌گشود و سخنی با صدر اعظم رد و بدل می‌کرد. پس از آن خطبه خوانده می‌شد و پس از خطبه، شاعر دربار قصیده خود را می‌خواند. سپس حضار، یکی یکی عید را به پادشاه تبریک می‌گفتند و پادشاه سکه‌های زر و سیم را که به مناسبت عید زده

بودند، به رسم عیدی به حصار می داد: نزدیک ظهر سلام عام یعنی بارعام آغاز می گشت و بدین مناسبت در میدان ارگ بازی های گوناگونی چون کشتی و بندبازی و دلقکی و قوچ بازی و غیره انجام می گرفت و پادشاه گاه به گاه در میان بازیکنان سکه می پاشید. به مناسبت نوروز از همه جا برای پادشاه پیشکش می رسید و شاه نیز به نوبه خود برای حکام خلعت می فرستاد که در واقع حکم تأیید آنها در مقامشان بود [۳۱۴].

یادداشت‌ها

- ۱- دربارهٔ جامهٔ پادشاه و جزئیات دیگر نگاه کنید به: هینتس (کتابنامه، الف ۳) ص ۷۶ به جلو.
- ۲- برخی این گل را گل انار و نشان برکت و سرسبزی و باروری دانسته‌اند، ولی محتملاً یکی از نشان‌های فرمانروایی است. در میان تصویرهایی که بر روی پله‌های آپادانا دیده می‌شوند، کسانی نیز در جامهٔ پارسی و مادی هستند که همین گل را در دست دارند. این اشخاص از شاهزادگان و اعضای خانوادهٔ پادشاه هستند و از این رو اجازه دارند نشان فرمانروایی را داشته باشند، ولی چون مقام آنها کمتر از پادشاه و ولیعهد است، گلی که به دست دارند بدون غنچه است. (تصویر ۵) غنچه نشان زاد و رُست است و در این جا یعنی، آن که گل غنچه دار در دست دارد تاج و تخت به تخمهٔ او می‌رسد.
- ۳- نمونهٔ هدایایی که برای پادشاه می‌بردند نقش شده‌اند. از آن میان حیواناتی چون شتر، گاو، اسب، استر، قوچ، و دیگر ارابه، تخت، پارچه، فرش و ظروف گوناگون، روشن است که کمتر، این ظروف را به خاطر خود آنها می‌بردند، بلکه در آنها زر و گوهرهای دیگر و لاجورد و ادویه و شراب و غیره بود. سالار بار مأمور عرضه کردن هدایای اشخاص به حضور پادشاه بود. از این رو این شخص را در حالی که عصای خود را در دست گرفته و یک دستش را به روی مچ دست دیگر خود انداخته، می‌بینیم که در میان کسانی که هدایا را با خود حمل می‌کنند روان است. انداختن دستی به روی مچ دست دیگر که در برخی تصویرهای دیگر هم دیده می‌شود نشان این است که آن شخص از درباریان است، خواه از نژادگان یا از کارکنان آن جا.
- ۴- در این باره نگاه کنید به: والسر (کتابنامه، الف ۴)، ص ۱۹ به جلو.
- ۵- نگاه کنید به: کتابنامه، الف ۴، ص ۲۲ به جلو؛ ب ۳۷، ۵۰، ۵۱. دربارهٔ ارتباط داستان تریستان و ایزولده با ویس و رامین نگاه کنید به:

R. Zenker. Die Tristansage und das persische Epos von Wis
und Rāmīn, Erlangen 1910

F.R. Schröder, "Die Tristansage und das persische Epos "Wīs und Rāmīn",
in: Germanisch-Romanische Monatsschrift, N.F XI, 1961, S.L-44.

- ع در این باره نگاه کنید: به نظریات احسان یارشاطر (کتابنامه، ب ۴۷)، ص ۵۱۷ به جلو و کلاوس شیپمان (کتابنامه، ب ۴۸)، ص ۷۴ به جلو.
- ۷- نگاه کنید به: احسان یارشاطر، «چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکری نیست»، در: شاهنامه‌شناسی، ۱، تهران ۱۳۵۷، ص ۲۶۸-۳۰۱؛ ایران نامه، ۲، ۱۳۶۳، ص ۱۹۱-۲۱۳.
- ۸- مسعودی، التَّنْبِيْه (ب ۲۶)، ص ۹۲.
- ۹- کریستن سن (ب ۱۴)، ص ۶۶ به جلو.
- ۱۰- حمزه اصفهانی، تاریخ (ب ۲۸)، ص ۳۴ به جلو.
- ۱۱- گیرشمن (ب ۴۲) تصاویر شماره ۲۱۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۴۲، ۲۴۴-۲۴۶، ۲۵۹
- ۱۲- چهارم به تخت کی ای برنشست یکی گرزّه گاو پیکر به دست
شاهنامه (ب ۱۰) ۵۶۲/۲۴۲/۲
- شهنشاه بر تخت زرین نشست یکی گرزّه گاو پیکر به دست
شاهنامه ۲۸۲۷/۲۴۴/۴
- ۱۳- بیامد بر آن کرسی زر نشست پر از خشم و بویا ترنجی به دست
شاهنامه (ب ۱۰) ۳۰۱۵/۶۱۲/۴
- بهبی تناور گرفته به دست
شاهنامه ۹۳/۳۶۲/۷
- ۱۴- طبری (ب ۲۱)، ۲، ص ۹۴۶: «وکان کسری انما یجلس فی ایوان مجلسه الذی فیہ تاجه وکان تاجه مثل القنقل العظیم مضروباً فیہ الیاقوت و الزبرجد واللؤلؤ والذهب و الفضة معلّقاً بسلسلة من ذهب فی رأس طاق مجلسه ذلک کانت عنقه لاتحمل تاجه یُسْتَرّ بالثیاب حتی یجلس فی مجلسه ذلک ثم یدخل رأسه فی تاجه فاذا استوی فی مجلسه کُشف الثیاب عنه فلایراه رجل لم یره قبل ذلک الا ببرک هیبته له.» خسرو در بارگاه خود که تاج او در آن جا بود می نشست و این تاج به اندازه پیمانهای بزرگ بود (قنقل را برابر ۶۶ رطل و ۶ هزار رطل گرفته‌اند) و در آن یاقوت و زبرجد و مروارید و زر و سیم به کار برده بودند و با زنجیری زرین از طاق بارگاه آویخته بودند، چون گردن خسرو تاب این تاج را نداشت و خسرو را در جامه‌هایی می پوشاندند تا در جای خود می نشست و سر خود را به زیر تاج می برد و چون راست بر جای خود قرار می گرفت، آن جامه‌ها را از او بر می گرفتند. اکنون هر کس که او را برای نخستین بار می دید از شکوه او خود را در جلوی او بر زمین می افکند.

ثعالبی، غرر (ب ۲۹)، ص ۶۹۹ به جلو: «و منها التاج الكبير الذی فی ستون متاً من الذهب الابریز و کان مرضعاً باللألی التي تحکی بیض العصافیر و الیواقیت الرمانیة یضیء منها الظلام و یتصبح بها فی اللیالی المرخیة سدولها و قصب الزمرد التي تسهیل لها عیون الافاعی و کان یعلق من الایوان سلسلة ذهب ذرعها سبعون ذراعاً یعلق بها التاج کما یماس رأس الملك و لایؤذیه و لایثقله.»

دیگر تاج بزرگ که در آن شصت من زر و مراوریدهایی به درشتی تخم گنجشک و یاقوت‌های اناری رنگ به کار برده بودند... و آن را از زنجیری از زر به درازای هفتاد ذرع آویخته بودند تا بی رنج و بی فشار با سر پادشاه تماس گیرد.

شاهنامه (ب ۱۰) ۳۸۶۲/۳۲۴/۷ به جلو:

یکی حلقه‌اش بد زر ریخته

از آن کار چرخ اندر آویخته

فرو هشته زو سرخ زنجیر زر به هر مهره‌ای در نشانده گهر

چو رفتی شهنشاه بر تخت عاج بیاویختندی ز زنجیر تاج

و نیز نگاه کنید در فرهنگ ولف (ب)، زیر: آویختن، شماره ۲. این که طبری می‌نویسد که شاه را در جامه‌ای می‌پوشاندند و پس از آن که در جای خود قرار می‌گرفت جامه را از او دور می‌کردند درست نیست، بلکه میان پادشاه و بارخواهان پرده‌ای آویخته بودند و پس از آن که شاه و بارخواهان در جای خود قرار می‌گرفتند آن پرده را به کنار می‌زدند.

۱۵- شاهنامه (ب ۱۰) ۶۸۲/۱۷۲/۱:

نشست از بر تخت پیروز شاه چو سرو سهی بر سرش گرد ماه

ابا تاج و با طوق و با گوشوار چنان چون بود در خور شهریار

و نیز نگاه کنید به: فرهنگ ولف (ب ۴۰) زیر: طوق، گوشوار، یاره.

۱۶- نگاه کنید به: نولدکه (ب ۳۸)، ص ۴۵۳ و کریستن سن (ب ۴۱)، ص ۳۹۷.

۱۷- شاهنامه (ب ۱۰) ۹۰/۳۶۲/۷ به جلو:

جهاندار بر شادورد بزرگ نشسته همه پیکرش میش و گرگ

همان زر و گوهر بر آن بافته سراسر یک اندر دگر تافته

نهالیش در زیر دیبای زرد پس پشت او مسندی لاژورد

و نیز نگاه کنید در فرهنگ ولف (ب ۴۰) زیر: تخت، گاه، اورنگ، کرسی، شادورد.

۱۸- نگاه کنید به: گریشمن (ب ۴۲)، تصویر شماره ۲۴۴ و ۲۵۹.

۱۹- نگاه کنید به: دهخدا، لغت نامه، زیر: چهاربالش.

۲۰- شاهنامه (ب ۱۰)، ۳۰۶/۷، ۳۶۳۴ به جلو.

۲۱- ثعالبی، غرر (ب ۲۹)، ص ۶۹۸ به جلو.

۲۲- نگاه کنید به: کریستن سن (ب ۴۱)، ص ۴۶۶ به جلو و آلفولدی (ب ۴۹)، ص ۵۳۶-۵۶۶ و

بوسه (ب ۴۶)، ص ۸ به جلو.

۲۳- شاهنامه، (ب ۱۰) ۸۵۶/۲۶۶/۲ به جلو:

سخن‌ها همی گوی با پیلتن

به خوبی بسی داستان‌ها بزن

به نزدیک او همچنان خواسته

ببر تا شود کار آراسته

جز از تخت زرین که او شاه نیست

تن پهلوان از درگاه نیست

۲۴- در تاریخ بلعمی در داستان بهرام چوبین آمده است که او پس از گریختن خسرو به روم اگر چه

ظاهراً به نیابت شهریار پسر خردسال هرمزد حکومت می‌کرد (: «یا مردمان، من این مُلک نه مر

خویشتن را خواهم که من مُلک به شهریار خواهم سپردن»)، ولی مردمان این سخن را از او

نمی‌پذیرفتند چون می‌دیدند که او بر تخت زر می‌نشیند و تاج بر سر می‌نهد و بار می‌دهد: «بهرام مُلک

بگرفت و ایمن بنشست و کارداران به شهرها فرستاد و بر تخت زرین نشست و تاج بر سر نهاد و خلق را

بار داد و شهریار را به خانه اندر همی داشت و به خلق نمودی تا بزرگ شود؛ و خویشتن را مُلک

بخواندی و نام‌ها که نبستی سوی عمال ایدون نبستی بر عنوان نامه: من بهرام بن بهرام بن جشنس

القیم الملک.» بهرام چوبین (ب ۹) ص ۲۹. در شاهنامه (ب ۱۰) ۸۱۱/۷۲/۷ نیز به این مطلب اشاره

شده است:

به یک سوی کرسی زرین نهاد

چو شاهان پیروز بنشست شاد

نشستن بر تخت زر در مورد کسانی که شاه نبودند جزو مناصبی بود که فرمان آن می‌بایست از سوی

پادشاه صادر گردد. در همین داستان بهرام چوبین آمده است: «به حدود دامغان کوه‌هاست میان قومش

و جرجان و بدو اندر دیده‌ها بسیار است و آن جا اندر مردمان کوهیان باشند، و ایشان را ملکی بود نامش

قارن، وز مُلکزادگان بود، و نوشیروان مُلکت بدو داد که او به نسب بزرگ بود، و دستوری داده بود که بر

تخت زرین نشیند.» بهرام چوبین (ب ۹) ص ۳۳.

۲۵- کریستن سن (ب ۴۱)، ص ۳۹۴ به جلو.

۲۶- شاهنامه (ب ۱۰):

چو رامشگری دیو، زی پرده دار

بیامد که خواهد بر شاه بار...

برفت از در پرده سنالار بار

بیامد خرامان بر شهریار...

۲۲/۴۸۸/۱ به جلو

چنین گفت با پرده داران اوی
 که از نزد پیروز بهرام شاه
 هم اندر زمان رفت سالار بار
 بفرمود تا پرده برداشتند
 پرستنده و پایکاران اوی
 فرستاده آمد بدین بارگاه
 ز پرده دوان تا بر شهریار
 به ارجش ز درگاه بگذاشتند

۲۳۴/۲۴/۶ به جلو

۲۷- جاحظ، کتاب التاج (ب ۲۴) ص ۲۸: «وكان الموكل بحفظ الستاره رجلاً من أبناء الأساورة يقال له خرم باش. فاذا مات هذا الرجل وكُلَّ بها آخر من أبناء الأساورة و سُمِّي بهذا الاسم.»
 مسعودی، مروج (ب ۲۷) ۱، ص ۲۸۸: «وكان الموكل بالستارة رجلاً من أبناء الأساورة يقال له خرم باش؛ فاذا مات هذا الرجل و كل بها آخر من أبناء الأساورة و ذوی التحصیل و سُمِّي بهذا الاسم؛ و هذا الاسم عام لكل من رُتِبَ في هذه المرتبة و وقَّف هذا الموقف، و تفسیر ذلك: كُنَّ فَرِحاً مسروراً.»
 بر طبق شاهنامه نیز پرده دار از اسواران است (ب ۱۰، ۶۸۷/۱۷۲/۱):

برون آمد از کاخ شاپور گرد
 فرستاده سلم را پیش برد

۲۸- ابن بلخی، فارسنامه (ب ۱۶) ص ۹۲ در مقایسه مقام این دو نفر با یکدیگر می‌نویسد: «حاجب زبان پادشاه است با نزدیکان و حاضران و کاتب زبان پادشاه است با دوران و غایبان.»
 ۲۹- مگر آن که شاه کسی را رسماً از رعایت این قانون معاف کرده باشد. شاهنامه (ب ۱۰، ۲۰۵۹/۵۵۲/۴):

ز دربان نباید تو را بار خواست
 به نزد من آی آن گهی کت هواست

۳۰- جاحظ، کتاب التاج (ب ۲۴) ص ۱۲۵-۱۲۶: «فإنه يُقال إنَّ يزدجرد رأى بهرام ابنه بموضع لم يكن له، فقال: مَرَرْتُ بالحاجب؟ قال: نعم. قال: و عَلِمَ بدخولك؟ قال: نعم. قال: فاخْرُج اليه واضربه ثلاثين سوطاً و نحوه عن الستر، و وكل بالحجابه أراد مرد. ففعل ذلك بهرام و هو اذ ذاك ابنُ ثلاث عشرة. و لم يعلم الحاجب فيم غضب الملك عليه. فلما جاء بهرام بعد ذلك ليدخل، دفع أراد مرد في صدره دفعةً و قدَّه منها، و قال: إن رأيتك بهذا الموضع ثانيةً، ضربتك ستين سوطاً، ثلاثين منها لجنايتك على الحاجب بالأمس، و ثلاثين لئلاً تطمع في الجناية عليّ. فبلغ ذلك يزدجرد، فدعا أراد مرد، فحلح عليه و أحسن اليه.»

۳۱- مگر آن که به قصد دیگری جز بار خواستن آمده باشد، چنان که فریدون با اسب درون کاخ ضحاک می‌گردد و در واقع با این عمل، پادشاهی ضحاک را پایان یافته می‌گیرد. شاهنامه (ب ۱۰، ۳۵۵/۹۸/۱):

به اسب اندر آمد به کاخ بزرگ
 جهان ناسپرده جوان سترگ

۳۲- مثلاً در مورد فرستاده سلم و تور به درگاه فریدون. شاهنامه (ب ۱۰) ۳۶۹/۱۴۴/۱ به جلو:

بگفتند با شهريار جهان	برفتند بيدار کار آگهان
یکی بر منش مرد با دستگاه	که آمد فرستاده‌ای نزد شاه
از اسپش به درگاه بگذاشتند	بفرمود تا پرده برداشتند

صورت درست مصرع آخر بر طبق تصحیح نگارنده (فریدون، بیت ۳۴۹) هست: بر اسپش. کاتبان و مصححان شاهنامه به خاطر نداشتن آگاهی درست از فرهنگ پیشین ایران در بسیاری جاها ضبط درست را باز نشناخته‌اند.

۳۳- مثلاً پس از خلعت گرفتن سام از منوچهر، اسپ پهلوان را می‌خواهند. شاهنامه (ب ۱۰)

۲۸۸/۲۳۴/۱:

که کردند هر کس بر او آفرین...	یکی خلعت آراست شاه زمین
پس اسپ جهان پهلوان خواستند	چو این عهد و خلعت بیاراستند

۳۴- شاهنامه (ب ۱۰) ۱۴۸۱/۳۳۴/۱:

یکایک برآمد ز درگاه شاه	خروشیدن مرد بالای خواه
-------------------------	------------------------

۳۵- شاهنامه (ب ۱۰) ۱۳۰۸/۶۵۲/۶ به جلو:

ابا گنج دیرینه و با سپاه	چو خاقان بیامد به نزدیک شاه
به سر بر یکی تاج و گریزی به دست	چو بشنید شاه جهان بر نشست
ز دهلیز چون روی خاقان بدید،	بیامد چنین تا به درگه رسید
فرود آید او همچنین با سپاه	همی بود تا چووش بیند به راه
پُر اندیشه بُد زان سخن نامجوی	ببیندش و برگردد از پیش او
بیامد ابا موبد ایزد گشسب	پس آن گاه خاقان چنان هم بر اسپ
بیامد بر شاه ایران دمان	فرود آمد از اسپ خاقان همان
به دهلیز با او زمانی نماند	شهنشاه اسپ تگاور براند
رسیدی به ایوان از آن بارگاه	درنگی بُد تا جهاندار شاه
عنانش گرفت آن زمان پرده دار	چو خاقان برفت از پس شهريار
بر آن کهتری جادوی‌ها نمود	پیاده شد از اسپ پرموده زود
مر او را شهنشاه بنواخت سخت	خرامان بیامد به نزدیک تخت

این روایت در **تاریخ بلعمی** نیز آمده است (بهرام چوبین، ب ۹، ص ۱۵): «و چون این پسر ملک ترک به نزدیک مداین برسید، هر مز برنشست و پیش وی بیرون آمد از حرمت قرابت که پسر خالش بود. چون

برابر وی آمد مردانشاه سپاه فرود آورد و پیش ملک زمین بوسه داد و آن پسر ملک ترک نیز فرود آمد. او را بپرسید. پس هرمز برنشست. پسر ملک ترک نیز خواست که برنشیند. مردانشاه یله نکردش و دست بگرفت و از پیش ملک هرمز برفت تا در ایوان. در چاپ مسکو (۱۲۹۷/۳۹۳/۸) پیش از بیت آخرین، بیتی دیگر هم دارد که محتوای آن برابر جمله آخر در تاریخ بلعمی است:

پیاده همان، شاه دستش به دست بیاورد او را به جای نشست

یعنی: پرده دار پس از آن که جلوی اسب شاه ترک را گرفت و او را از اسب فرود آورد، پیاده در حالی که دست شاه ترکان را گرفته بود او را به بارگاه برد.

۳۶- نگاه کنید به یادداشت پیشین. در میان تصویرهای پله‌های آپادانا کسانی هم در جامه مادی و پارسی دیده می‌شوند که دست کسی را گرفته و با خود می‌برند (تصویرهای ۶-۸). از عصایی که این اشخاص در دست دیگر خود دارند بر می‌آید که آنها همان سالار بار هستند و با توجه به یادداشت پیشین و آن چه در بخش‌های دیگر این گفتار خواهد آمد، روشن می‌گردد که در زمان هخامنشیان نیز مانند دوره‌های متأخرتر رسم بود که سالار بار دست بارخواه را بگیرد و او را به بارگاه ببرد. توجه شود که آن چه بر روی پله‌های آپادانا آمده است، نمایش جریان بار است و از این رو هر تصویری نمایش یکی از جزئیات این آیین است و چیزی هرگز جنبه آزادی در هنر ندارد. از این مطلب که سالار بار یا هزاربد هم در جامه پارسی دیده می‌شود و هم در جامه مادی، باید چنین نتیجه گرفت که گارد شاهی از دو سپاه هزار نفری تشکیل می‌شد که فرمانده یکی از آنها مادی و دیگری پارسی بود. به سخن دیگر، سالار بار دو نفر بودند که به نوبت خدمت می‌کردند.

۳۷- جاحظ، کتاب التاج (ب ۲۴)، ص ۲۸ و مسعودی، مروج (ب ۲۷)، ۱، ص ۲۸۸: «فکان یكون بین الملك (جاحظ: بینه) و بین أول الطبقات عشرون ذراعا. لأن الستارة من الملك علی عشرة أذرع، والستارة من الطبقة الأولى علی عشرة أذرع.»

۳۸- کارنامه (ب ۳۶)، در دهم، بند هفتم: «موبدان موبد و ایران اسپهبد و پشت اسپان سردار و دبیران مهست و دراندرزید و اسپوهرگان به پیش اردشیر شدند و به روی افتادند و نماز بردند.» شاهنامه (ب ۱۰):

بفرمود تا پرده برداشتند	از اسپش به درگاه بگذاشتند
چو چشمش به روی فریدون رسید	همه دیده و دل پر از شاه دید
به بالای سرو و چو خورشید روی	چو کافور موی و چو گل سرخ روی
دو لب پر ز خنده، دو رخ پر ز شرم	کیانی زبان پر ز گفتار نرم
فرستاده چون دید سجده نمود	زمین را سراسر به بوسه پسود

چو بر تخت شد نامور شهریار
بفرمود تا پرده برداشتند
برفتند با دست کرده به کش
چو طوس و چو گودرز و گیو دلیر
چو دیدند بردند پیشش نماز
بیامد به درگاه سالار بار
سپه را به درگاه بگذاشتند
بزرگان پیل افکن شیرفش
چو گرگین و بیژن، چو رهام شیر
از آن پس همه برگشادند راز

۲۵۲۶/۲۱۸/۴ به جلو

چنین تا به نزدیک شاه آمدند
چو دیدند زیبا رخ شاه را
نهادند همواره سر بر زمین
بر آن نامور بارگاه آمدند
بر آن گونه آراسته گاه را
بر او بر همی خواندند آفرین

۳۳۴۰/۲۸۲/۷ به جلو

۳۹- شاهنامه (ب ۱۰) ۱۰۹۶/۳۰۲/۱:

ببوسید تخت و بمالید روی
بر آن نامور مهر انگشت او

بر طبق چاپ مسکو ۹۴۷/۱۹۸/۱

۴۰- وقتی سام شاه سیستان سیندخت را بار می دهد. شاهنامه (ب ۱۰):

بیامد بر سام یل پرده دار
فرود آمد از اسپ سیندخت و رفت
زمین را ببوسید و کرد آفرین
بگفت و بفرمود تا داد بار
به پیش سپهد خرامید تفت
ابر شاه و بر پهلوان زمین

۱۲۸۷/۳۱۸/۱ به جلو

گرانمایه سیندخت بنهاد روی
روارو درآمد به درگاه سام
بیامد بر سام و بردش نماز
به نزدیک سالار دیهیم جوی
مه بانوان خواندندش به نام
سخن گفت با او زمانی دراز

۱۳۶۵/۳۲۴/۱ به جلو

۴۱- طبری (ب ۲۱)، ۲، ص ۸۵۹: «فدخل جوانی علی بهرام فراعہ مارای من و سامته و بهائہ و اغفل

السجود دهشا فعر ف بهرام انه انما ترک السجود لما راعه من روائه.»

۴۲- شاهنامه (ب ۱۰):

چو نزدیک شاه اندر آمد زمین
زمانی همی داشت بر خاک روی
بفرمود تا رویش از خاک خشک
بیامد بر تخت شاه، ارجمند
ببوسید و بر شاه کرد آفرین
بدو داد دل شاه آزر جوی
ببردند و بر وی فشاندند مشک
بپرسید از او شهریار بلند

۱۳۸۲/۳۲۶/۱ به جلو

۴۳- کارنامه (ب ۳۶)، در نهم، بندهای ۱۶، ۲۰؛ در دهم، بندهای ۷ و ۹؛ در دوازدهم، بند ۱۳؛ در سیزدهم، بند ۹ و ۱۵. این اصطلاح در شاهنامه به صورت انوشه بدی (شاهنامه، ب ۱۰، ۸۱/۳۲۶/۷) و در عربی به صورت عمرک الله (طبری، ب ۲۱، ۲، ص ۸۲۴ و ۱۰۴۸) آمده است.

۴۴- کارنامه (ب ۳۶)، در نهم، بند ۱۶. در شاهنامه نیز پس از انوشه بدی گاه دعای دیگری هم می‌افزاید که بیشتر به صورت روان را به دیدار توشه (نوشه) بدی آمده است، ولی گاه هم تنها به عبارت **آفرین خواندن** یعنی «دعا کردن» بسنده می‌کند. نگاه کنید به: **فرهنگ ولف** (ب ۴۰)، زیر: انوشه، خواندن ۲.

۴۵- جاحظ، کتاب التاج (ب ۲۴)، ص ۹۰: «و من حق الملك - إذا عطس - أن لا يثمت؛ وإذا دعا، لم يؤمن على دُعائه.»

۴۶- طبری (ب ۲۱)، ۲، ص ۱۰۳۶؛ نولدکه (ب ۳۸)، ص ۳۴۳ و ۳۶۷؛ کریستن سن (ب ۴۱)، ص ۴۰۰. شاهنامه (ب ۱۰):

دو مرد خردمند پاکیزه گوی به دستار چینی بستند روی
چو دیدند بردند پیشش نماز ببودند هر دو زمانی دراز

۸۸/۳۶۲/۷ به جلو

۴۷- نگاه کنید در فرهنگ ولف (ب ۴۰)، زیر: دست، شماره ۴۵.

۴۸- جاحظ، کتاب التاج (ب ۲۴)، ص ۲۳ به جلو؛ مسعودی، مروج (ب ۲۷) ص ۲۸۶ به جلو.
۴۹- شاهنامه (ب ۱۰):

سه تخت از بر تخت بر پایه بود ز گوهر سراپای پر مایه بود
کهن تخت را نام بُد میش سار سر میش بودی بر او برنگار
مهین تخت را خواندی لاژورد که هرگز نبودی بر او باد و گرد
سدیگر سراسر ز پیروزه بود بر او هر که دیدیش دلسوزه بود
هر آن کس که دهقان بد و زیر دست ورا میش سر بود جای نشست
سواران بی باک روز نبرد شدند بر آن گنبد لاژورد
به پیروزه بر جای دستور بود که از کدخداییش رنجور بود
چو بر تخت پیروزه بودی نشست خردمند بودی و مهتر پرست
چو رفتی به دستوری رهنمای مگر یافتی نزد پرویز جای

۳۶۹۹/۳۱۲/۷ به جلو

۵۰- ابن بلخی، فارسنامه (ب ۱۶)، ص ۹۷.

۵۱- شاهنامه (ب ۱۰):

بیامد نشست از بر تخت زر
به یک دست موبد که بودش وزیر
همان گرد بر گرد او بخردان
ابایاره و تاج و زرین کمر
به دست دگر یزد گرد دبیر
سخنگوی بوزرجمهر و ردان

۱۴۶۸/۲۸۲/۶ به جلو

۵۲- رستم دست چپ اسفندیار را جای خود نمی‌داند و اعتراض می‌کند، شاهنامه (ب ۱۰):

به دست چپ خویش بر جای کرد
جهان‌دیده گفت این نه جای من است
بفرمود مهتر که بر دست راست
چنین گفت با شاهزاده به خشم
سزاوار من گر تو را نیست جای
وز آن پس بفرمود فرزند شاه
بیامد بر آن کرسی زر نشست
ز رستم همی مجلس آرای کرد
به جایی نشینم که رای من است
نشستن بیارای زان سان که خواست
که برز مرا بین و بگشای چشم...
مرا هست پیروزی و نام و رای
که کرسی زرین نهد پیش‌گاه
پر از خشم و بویا ترنجی به دست

۳۰۰۷/۶۱۲/۴ به جلو

۵۳- شاهنامه (ب ۱۲):

سیاوخش بنشاندش زیر تخت
ز افراسیابش بپرسید سخت

۸۶۸/۲۶۸/۲

برادرش را دید بر زیرگاه
چو آواز بهرام بشنید شاه
بفرمود زرین یکی زیرگاه...
ز افراسیابش بپرسید سخت

۲۴۷/۲۴۲/۲۴/۶

سکندر نگه کرد و او را بخواند
بپرسید و بر زیرگاهش نشاند

۴۰۴/۱۳۴/۵

۵۴- شاهنامه (ب ۱۲):

به درگاه شاه آفریدون رسید
به ابر اندر آورده بالای اوی
نشسته به در بر گرانمایگان
به یک دست بر بسته شیر و پلنگ
ز چندان گرانمایه گرد دلیر
بر آورده از دور ایوان بدید
زمین کوه تا کوه پهنای اوی
به پرده درون جای آزادگان
به دست دگر زنده پیلان جنگ
خروشی برآمد چو آوای شیر

سپهری است پنداشت ایوان به جای
پری لشکری گردش اندر به پای
۳۶۳/۱۴۴/۱ به جلو

دو رویه بزرگان کشیده رده
سراپای یکسر به زر آزده
به زرین عمود و به زرین کمر
زمین کرده خورشید گون سر به سر
به یک دست بر بسته شیر و پلنگ
به دست دگر زنده پیلان جنگ
۶۸۴/۱۷۲/۱ به جلو

برآورده‌ای دید سر در هوا
به در بر فراوان سلیح و نوا
سواران و پیلان به در بر به پای
خروشیدن زنگ با کَره نای
۲۳۱/۲۴/۶ به جلو

۵۵. نگاه کنید به: کریستن سن (ب ۴۱)، ص ۳۹۷

۵۶. شاهنامه (ب ۱۰):

در باغ بگشاد سالار بار
نشستنگهی ساخت بس شاهوار
بفرمود تا تاج زرین و تخت
نهادند زیر گل افشان درخت
همه دیبه خسروانی به باغ
بگسترد و شد گلستان چون چراغ
درختی زدند از بر گاه شاه
کجا سایه گسترد بر تاج و گاه
تنش سیم و شاخش ز یاقوت و زر
عقیق و زبرجد همه برگ و بار
بر او گونه گونه نشانده گهر
همه بار زرین ترنج و بهی
فرو هشته از شاخ چون گوشوار
بدو اندرون مشک سوده به می
میان ترنج و بهی بُد تهی
که را شاه برگاه بنشاندی
همه پیکرش سفته بر سان نی
بیامد نشست او به زرینه تخت
بر او باد از آن مشک بفشاندی
به سر برش ریزنده مشک از درخت
۷۸۴/۵۴/۵ به جلو

۵۷. شاهنامه (ب ۱۰):

ز مزدک شنید این سخن‌ها قباد
به سالار فرمود تا بار داد
چنین گفت مزدک به پر مایه شاه
که این جای تنگ است و چندان سپاه
همانا نگنجند در پیش شاه
به هامون خرامد کندشان نگاه
بفرمود تا تخت بیرون برند
ز ایوان شاهی به هامون برند
۲۷۷/۱۴۶/۶ به جلو

۵۸. جاحظ، کتاب التاج (ب ۲۴)، ص ۲۷.

۵۹. شاهنامه (ب ۱۰):

چو خورشید بر تخت زرین نشست
بفرمود تا رفت پیشش زریز
به شبگیر قالوس شد بارخواه
ز بیگانه ایوان بپرداختند
شب تیره را رخ به ناخن بخت
سخن گفت هر گونه با شاه دیر
ورا بار دادند نزدیک شاه
فرستاده را پیش بنشاختند

۷۷۶/۳۴۴/۴ به جلو

درفشی بزد چشمه آفتاب
دربار بگشاد سالار بار
سر شاه گیتی درآمد ز خواب
نشست از بر تخت زر شهریار

۱۱۴/۱۴/۶ به جلو

چو خورشید تابان ز گنبد بگشت
بفرمود تا خون بیاراستند
گه بار بیگانه اندر گذشت
نوازنده رود و می خواستند

۸۲۹/۱۷۰/۵ به جلو

۶۰. جاحظ، کتاب التاج (ب ۲۴)، ص ۲۸ به جلو و مسعودی، مروج (ب ۲۷)، ۱، ص ۲۸۸: «فكان

خرم باش إذا (مروج: هذا إذا) جلس الملك لئد مائه و شغله (مروج: و معاقرتهم) أمر رجلاً أن يرتفع على أعلى (مروج: أرفع) مكان في قرار دار الملك (مروج: في دار الملك و يرفع عقيرته) و يُغرد بصورت رفيع يسمعه كل من من حضر، فيقول: يا لسان! احفظ رأسك، فإنك تجالس في هذا اليوم ملك الملوك (مروج: اليوم الملك). ثم ينزل. فكان هذا فعلهم في كل يوم يجلس فيه الملك للهوه، و لا يجترى أحد من خلق الله أن يدبر لسانه في فيه بخير و لا غيره، حتى تُحرّك الستاره، فيطلع القائم عليها فيؤمر بامر فينفذه، و يقول: افعِلْ يا فلان كذا، و تُغنى أنت يا فلان كذا و كذا (مروج: فكان ذلك فعلهم في يوم جلوس الملك للهوه و طربه. فتأخذ الندماء مراتبها خافتةً أصواتها غير مُشيرة بشيء من جوارحها، حتى يطلع الموكل بالستارة فيقول: عن أنت يا فلان بكذا و كذا، واضرب انت يا فلان بكذا و كذا من طريقة كذا و كذا، من طرائق الموسيقى).»

۶۱. بیرونی، التفهیم (ب ۱۱)، ص ۲۵۳: «زیراک خسروان بدان پنج روز حق های حشم و گروهان

بگزاردندی و حاجت ها روا کردند، آن گاه بدین روز ششم خلوت کردند خا صگان را.» بیرونی در آثار الباقیه (ب ۳۰)، ص ۲۱۸ به جلو، این مطلب را با توضیح بیشتری نقل کرده است: «و كان من آئين الاكاسره في هذه الأيام الخمسه أن يبدأ الملك يوم النيروز فيعلم الناس بالجلوس لهم والاحسان اليهم و في اليوم الثاني يجلس لمن هو أرفع مرتبةً و هم الدهاقين و أهل البيوتات و في اليوم الثالث يجلس

أساورته و عظماء موابدته و فی الیوم الرابع لأهل بیته و قرابته و خاصّة و فی هذا الیوم الخامس لولده و صنائعه فیصل الی کلّ واحد منهم ما استحقّقه من الرّتبة والاکرام و یتوفی ما استوجبه من المبرّة و الانعام فإذا کان الیوم السادس کان قد فرغ من قضاء حقوقهم فنوروز لنفسه و لم یصل الیه الا أهل أنسه و من یصلّح لخلوته و أمر باحضار ما حصل من الهدایا علی مراتب المهدین فیتأمّلها و یفرّق منها ماشاء و یودّع الخزائن ماشاء. چکیده: آیین ساسانیان در پنج روز نوروز چنین بود که روز نخستین توده مردم را، روز دوم دهقانان و خانواده‌هایشان را، روز سوم اسواران و بزرگان موبدان را، روز چهارم خانگیان و نزدیکان و ویژگیان را و روز پنجم فرزندان خود را می‌پذیرفت و سپس روز ششم را برای خود و اهل انس و خلوت نوروز می‌گرفت و هدایای رسیده را بررسی می‌کرد. و نیز نگاه کنید به سیاستنامه (ب ۱۵)، ص ۶. در شاهنامه بار عامی که خسرو پرویز در نوروز می‌داد چنین وصف شده است:

به نوروز چون برنشستی به تخت	به نزدیک او موبدی نیکیبخت
فروتر ز موبد مهان را بدی	بزرگان و روزی دهان را بدی
به زیر مهان جای بازاریان	بیاراستندی همه کاریان
فرومایه‌تر جای درویش بود	کجا خوردش از کوشش خویش بود
فروتر بریده بسی دست و پای	بسی کشته افکنده بر در سرای
ز ایوان از آن پس خروش آمدی	کز آوازه‌ها دل به جوش آمدی
که ای زبردستان شاه جهان	مباشید تیره دل و بدنهان
هر آن کس که او سوی بالا نگاه	کند، گردد اندیشه او تباه
ز تخت کیان دورتر بنگرید	هر آن کس که کهتر بود بشمرید
وز آن پس تن کشتگان را به راه	کز آن بگذری کرد باید نگاه
وز آن پس گنهکار و گر بیگناه	نماندی کسی نیز در بند شاه
به زندانیان جامه‌ها داد نیز	سراپای و دینار و هر گونه چیز
هر آن کس که درویش بودی به شهر	که او را نبود ز نوروز بهر
به درگاه ایوانش بنشانندی	درمهای گنجی برافشانندی

جلو به ۳۸۶۵/۳۲۶/۷

بر طبق این ابیات، در بار عام نوروزی جای بارخواهان چنین بوده است: از همه نزدیک تر به خسرو موبد بود. پایین تر جای بزرگان و روزی دهان یعنی دفترداران و حسابداران که مأمور ثبت مواجب‌ها و بخشش‌ها بودند. پایین تر جای بازاریان یعنی بازرگانان و کسبه. پایین تر جای جای مردم درویش، یعنی مردم بی سرمایه و روز مزد. پایین تر جای مردم بی دست و پای، یعنی کسانی که دست و پای خود را در

اثر حادثه‌ای از دست داده بودند. پایین‌تر جای کشتگان (؟). پایین‌تر جای زندانیانی که به مناسبت نوروز بخشوده شده بودند. و اما منظور از کشتگان چه کسانی هستند؟ شاید باید آن را به زبرکاف فارسی خواند. بنداری (ج ۲، ص ۲۴۴) بیت پنجم را چنین ترجمه کرده است: «و تحت الكل موضع إقامة الحدود و اجراء السياسات.»

۶۲ درباره معنی - kāra نگاه کنید به: ویدن گرن (ب ۵۲)، ص ۱۳۹، ۱۵۲؛ داندامف - پول (ب ۵۳)، ص ۱۸۲ به جلو، ۱۹۵ به جلو.

۶۳ مسعودی، مروج (ب ۲۷)، ۱، ص ۳۱۱: «جلس یوماً للناس، فدخل رجل من خاصة أهل فنحاه وزیره، فأمر به أن یقام و أن یحجب عنه سنة.»

۶۴ شاهنامه (ب ۱۰)، ۸۸/۲۰۰/۲ و ۱۹۰؛ ۳۸۶۵/۶۸۴/۴.

۶۵ شاهنامه (ب ۱۰)، ۸۸/۱۲/۷ و ۹۵.

۶۶ شاهنامه (ب ۱۰):

به دین مسیح و به تیغ نبرد	به دادار دارنده سوگند خورد
بزرگان که باشند پیوند تو	که تا بوم و بارست و فرزند تو
نسیندیشم از کژی و کاستی	نسازم جز از خوبی و راستی

۹۱۱/۱۷۶/۵ به جلو

۶۷ شاهنامه (ب ۱۰):

ز بدخواه و از مردم نیکخواه	گشاده‌ست بر هر کس این بارگاه
گشاده‌ست بر هر کس این بارگاه	مباشید ترسان به تخت و کلاه
ز گفتار بسته مدارید لب	هر آن کس که آید به روز و به شب

۲۵۱/۱۸۰/۶ به جلو

۶۸ شاهنامه (ب ۱۰):

که باشد ز ما سوی ما دادخواه،	هر آن کس که آید بدین بارگاه
به پاسخ رسد، چون گشاید دو لب	اگرگاه بار آید از نیم شب،

۳۵/۱۰۲/۵ به جلو

۶۹ مثلاً انوشروان هنگام بیماری. شاهنامه (ب ۱۰):

ز رنج تن از بار دادن بماند	چنان شد ز سستی که از تن بماند
----------------------------	-------------------------------

۷۵۲/۲۲۲/۶

۷۰- مثلاً فریدون در مرگ ایرج. شاهنامه (ب ۱۰):

در بار بسته گشاده زبان
همی گفت زار ای نبرده جوان
کس از تاجداران بر این سان نمرد
که تو مردی ای نامبردار گرد

۵۸۶/۱۶۲/۱ به جلو

و یا کیخسرو در مرگ فرود:

در بار دادن بر ایشان ببست
روان را به درد برادر بخت

۵۰/۸/۳

و یا هرمزد در مرگ آیین گشپ:

از انده در بار دادن ببست
ندیدش کسی نیز با می به دست

۱۸۹۹/۷۰۲/۶

۷۱- مثلاً خسرو پرویز هنگام شنیدن از زایچه پسر:

پُر اندیشه شد زین سخن شهریار
بدان هفته کس را ندادند بار

۳۲۹۸/۲۷۸/۷

۷۲- شاهنامه (ب ۱۰):

به سالار بار آن زمان گفت شاه
کسی را مده بار در پیش من
چو یک هفته بگذشت و نمود روی
همه پهلوانان شدند انجمن
که بنشین پس پرده بارگاه
ز بیگانه و مردم خویش من...
برآمد یکی غلغل و گفت و گوی
بزرگان فرزانه رایزن...

و سرانجام گودرز پسر خود گیو را نزد زال می‌فرستد با این پیام:

به زال و به رستم بگویی که شاه
در بار بر نامداران ببست
همانا که با دیو دارد نشست

زال و رستم به پایتخت می‌شتابند:

بگفتند با زال و رستم که شاه
همه بارگاهش سپاه است و بس
به گفتار ابلیس گم کرد راه
شب و روز او را ندیده‌ست کس

زال به کیخسرو:

یکی ناسزا آگهی یافتم
از ایران کس آمد که پیروز شاه
نه بردارد از پیش سالار بار
بدان آگهی تیز بشتافتم
بفرمود تا پرده بارگاه
بپوشد ز ما چهره شاهوار

من از درد ایرانیان چون عقاب همی تاختم همچو کشتی بر آب...

۲۵۶۲/۲۲۰/۴ به جلو

۷۳- شاهنامه (ب ۱۰): ۸/۴/۶ به جلو.

۷۴- طبری (ب ۲۱)، ۲، ص ۸۷۱؛ نولدکه (ب ۳۸)، ص ۱۱۳، پی نوشت ۲؛ نولدکه (ب ۳۹)،

ص ۱۰۶.

۷۵- شاهنامه (ب ۱۰):

همی کرد رامشگران را نگاه	ز کشور بشد (باربد) تا به درگاه شاه
به زخم سرود اندرون خیره گشت	چو بشنید سرگش دلش تیره گشت
درم کرد و دینار چندی نثار	بیامد به نزدیک سالارِ بار
که از من به سال و هنر برترست	بدو گفت رامشگری بر درست
که ماکهنه گشتیم و او نو شود	نباید که در پیش خسرو شود
ز رامشگر ساده بر بست راه	ز سرگش چو بشنید دربان شاه
همش کار بد بود و هم باربد	چو رفتی به نزدیک او باربد
نه نیزش بُدی مردمی خواستار	نَدادی ورا بار سالارِ بار
ابا بربط آمد سوی باغ شاه...	چو نومید برگشت از آن بارگاه

۳۷۲۸/۳۱۴/۷ به جلو

و نیز نگاه کنید به: ثعالبی، غرور (ب ۲۹)، ص ۶۹۴ به جلو.

۷۶- شاهنامه (ب ۱۰):

هر آن کس که آید بدین بارگاه	به بایسته کاری، نیابند راه،
نباشم ز دستور همداستان	که بر من بپوشد چنین داستان

۳۳/۱۶۲/۶ به جلو

۷۷- نگاه کنید به: نظام الملک، سیاستنامه (ب ۱۵)، ص ۵۵ به جلو.

۷۸- نگاه کنید به: کتابنامه، ب ۵۴، ص ۱۲۹ به جلو.

۷۹- صابی، رسوم (ب ۲۲)، ص ۷۱؛ جاحظ، رسائل (ب ۲۳)، ص ۱۵۹ به جلو. صفت خوش چهرگی و خوش اندامی او را برای خوشایند خلیفه در نظر گرفته بودند و میان سالی یا پیری او را برای آن که خطری برای زنان حرم نباشد، چون این مرد به خاطر شغلی که داشت گاه لازم می نمود که در اندرونی به سراغ خلیفه رود.

۸۰- گردیزی، زین الاخبار (ب ۱۲)، ص ۱۳۶؛ بیهقی، تاریخ (ب ۱۳)، ص ۳۳.

- ۸۱- صابی، رسوم (ب ۲۲)، ص ۹۰ به جلو.
- ۸۲- نظام‌الملک، سیاستنامه (ب ۱۵)، ص ۶۰.
- ۸۳- صابی، همان جا، ص ۷۸ به جلو، ۹۱ به جلو؛ جاحظ، کتاب التاج (ب ۲۴)، ص ۱۴۳ به جلو.
- ۸۴- صابی، همان جا، ص ۸۵.
- ۸۵- صابی، همان جا، ص ۷۹.
- ۸۶- بیهقی، تاریخ (ب ۱۳)، ص ۳۲ به جلو.
- ۸۷- صابی، همان جا، ص ۱۱ به جلو.
- ۸۸- صابی، همان جا، ص ۳۱؛ جاحظ، کتاب التاج (ب ۲۴)، ص ۷؛ و نیز نگاه کنید به: فن کرمر، ب ۴۳، ۲، ص ۲۴۶ به جلو.
- ۸۹- صابی، همان جا، ص ۷۴ به جلو.
- ۹۰- صابی، همان جا، ص ۳۲.
- ۹۱- صابی، همان جا، ص ۶۸.
- ۹۲- صابی، همان جا، ص ۳۳ به جلو.
- ۹۳- صابی، همان جا، ص ۳۷، ۵۲، ۵۷.
- ۹۴- صابی، همان جا، ص ۵۹؛ جاحظ، کتاب التاج، (ب ۲۴) ص ۷، ۶۹، ۱۱۲.
- ۹۵- صابی، همان جا، ص ۳۵ به جلو.
- ۹۶- آیین خسروان به جای اصطلاح آیین خسروان Fürstenspiegel
- ۹۷- عنصر المعالی، قابوسنامه (ب ۱۴)، ص ۴۱ به جلو.
- ۹۸- گردیزی، زین الاخبار (ب ۱۲)، ص ۱۳۶.
- ۹۹- طبری (ب ۲۱)، ۱۰، ص ۵۹.
- ۱۰۰- صابی، همان جا، ص ۸۰ به جلو؛ و نیز نگاه کنید به: ابن الجوزی، المنتظم (ب ۳۱)، جزء هفتم، ص ۷، ۹۸ به جلو.
- ۱۰۱- صابی، همان جا، ص ۸۲: «فقیل ان زیاربن شهر اکویه أكبر تقبیل عضدالدولة الأرض، و قال: هذا هو الله، و سمعه عضدالدولة، فقال لعبدالعزیز بن یوسف: عَرَفَهُ أَنَّهُ خَلِيفَةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ.»
- می‌گویند که زیاربن شهر اکویه زمین بوسی عضدالدوله را بزرگ گرفت و گفت: آیا این خداست؟ عضدالدوله شنید و به عبدالعزیز بن یوسف گفت: او را آگاه کن که او خلیفه خدا در زمین است.
- از این گفتگو روشن می‌گردد که خلیفه در چشم عضدالدوله تنها یک رهبر مذهبی بود که عضدالدوله شیعی برای رضایت خاطر اهل تسنن وجود او را تحمل می‌کرد.

- ۱۰۲- صابی، همان جا، ص ۸۵.
- ۱۰۳- گردیزی، زین الاخبار (ب ۱۲)، ص ۱۴۰.
- ۱۰۴- مسعودی، التنبیه (ب ۲۶)، ص ۳۰۰: «طاهر بن الحسین ابن معصب بن زریق بن حمزة الرستمی من ولد رستم بن دستان.»
- ۱۰۵- و نیز نگاه کنید به یادداشت نگارنده در: ایران نامه، ۱/۱۳۶۱، ص ۴۳، زیرنویس ۲۳.
- ۱۰۶- تاریخ سیستان (ب ۱۸)، ص ۲۰۰: «یعقوب بن الیث بن المعدل بن حاتم ماهان بن کیخسرو ابن اردشیر بن قباد بن خسرو پرویز...»
- ۱۰۷- تاریخ سیستان (ب ۱۸)، ص ۲۲۲ به جلو.
- ۱۰۸- گردیزی، زین الاخبار (ب ۱۲)، ص ۱۳۸ به جلو.
- ۱۰۹- نظام الملک، سیاست نامه (ب ۱۵)، ص ۱۳ به جلو.
- ۱۱۰- نگاه کنید به پایان زیرنویس ۳۶.
- ۱۱۱- مسعودی، مروج (ب ۲۷)، ۵، ص ۱۱۲.
- ۱۱۲- بنابر گزارش مسعودی، یعقوب حتی قصد داشت به تقلید از ساسانیان شهر جندی شاپور را پایتخت خود کند، ولی در همان جا درگذشت. مروج (ب ۲۷)، ۱، ص ۲۹۵: «وقد كان یعقوب بن الیث الصفّار أراد سکنی جندیسابور متشبهاً بمن مضی من ملوک آل ساسان إلی أن مات بها.»
- ۱۱۳- و نیز نگاه کنید به: خواند میر، حبیب السیر (ب ۲۰)، ۲، ص ۲۹۵؛ مسعودی، مروج (ب ۲۷)، ۵، ص ۱۰۸ و ۱۱۴ می نویسد که شرح حال یعقوب را در کتاب های اخبار الزمان و الاوسط به تفضیل آورده بود. ولی این کتاب ها بدبختانه از دست رفته اند.
- ۱۱۴- تاریخ سیستان (ب ۱۸)، ص ۲۶۵. گویا این خضراء جای بلند و گنبدی شکلی بود در دشتی سبز که شاه بر آن به نشاط می نشست و یا بار می داد. نگاه کنید به: بیهقی، تاریخ (ب ۱۳)، ص ۸۰ و ۱۹۷. درباره بار دادن عمرو لیث نگاه کنید به: بیهقی، تاریخ، ص ۶۱۸ به جلو و ۶۵۷.
- ۱۱۵- تاریخ سیستان (ب ۱۸)، ص ۳۱۷ به جلو:
- | | |
|-------------------------------|-----------------------------------|
| مادر می را بکرد باید قربان | بچه او را گرفت و کرد به زندان... |
| مجلس باید بساخته ملکانه | از گل و از یاسمین و خیری الوان... |
| جامه زرین و فرش های نوآیین | شهره ریاحین و تخت های فراوان... |
| یک صف میران و بلعمی بنشسته | یک صف حران و پیر صالح دهقان |
| خسرو بر تخت پیشگاه نشسته | شاه ملوک جهان امیر خراسان |
| ترک هزاران به پای پیش صف اندر | هر یک چون ماه بر دو هفته درفشان |
| هر یک بر سر بساک مورد نهاده | لبش می سرخ و زلف و جعدش چو ریحان |

- ۱۱۶- جرفادقانی، ترجمه تاریخ یمنی (ب ۱۷)، ص ۱۳۲.
- ۱۱۷- جرفادقانی، ترجمه تاریخ یمنی (ب ۱۷)، ص ۱۰۰.
- ۱۱۸- گردیزی، زین الاخبار (ب ۱۲)، ص ۱۶۰ به جلو.
- ۱۱۹- گردیزی، زین الاخبار (ب ۱۲)، ص ۱۶۸؛ جرفادقانی، ترجمه تاریخ یمنی (ب ۱۷)، ص ۴۰، ۹۲ به جلو، ۱۲۷، ۱۵۷؛ بیهقی، تاریخ (ب ۱۳)، ص ۸۶۵ به جلو.
- ۱۲۰- مسعودی، مروج (ب ۲۷)، ۵، ص ۲۶۲: «واستولی أسفار بن شیرویه علی بلاد طبرستان والتری و جرجان و قزوین و زنجان و أبهر و قم و همدان والکرج... و کان لایدین بملة الاسلام، و عسی صاحب خراسان و خالف علیه، و أراد أن یعقد التاج علی رأسه و ینصب بالتری سریراً من ذهب للملک و یتملک علی ما فی یدیه ممّا ذکرنا من البلاد.»
- ۱۲۱- مسعودی، مروج (ب ۲۷)، ۵، ص ۲۷۰: «وطنی مرداویج و تکبر و عظمت جیوشه و أمواله و عساکره. و ضرب سریراً من الذهب رصعه بالجواهر، و عملت له بدنة و تاج من الذهب، و جمع فی ذلك أنواع الجواهر؛ و قد کان سأل عن تیجان الفرس و هیأتها فصورت له و مثلث؛ فاختر صفة تاج أنوشروان.»
- ۱۲۲- ابن مسکویه، تجارب الامم (ب ۲۵)، ۱، ص ۳۱۷ به جلو: «وکان قد صاغ تاجاً عظیماً و رصعه بالجواهر و ذکر أبو مخلد انه رآه قبل الحادثة بأیام جالساً علی سریر ذهب قد جعل علیه منصة عظیمة و تفرّد بالجلوس علیه و جعل دونه سریر فضة و علیه فرش مبسوط و دون ذلك کراسی کبار مذهبة و غیر ذلك لیرتب أصحاب الاوزاء مراتبهم فی الاجلاس قال: و کان الکافة من الناس بالبعد قیاماً ینظرون الیه ما ینطقون الاهمساً اعظاماً له و اکباراً لقدره.»
- ابن اثیر، کتاب الکامل (ب ۳۲)، ۸، ص ۱۹۶: «و عمل له سریراً من ذهب یجلس علیه، و سریراً من فضة یجلس علیه اکابر قواده، و إذا جلس علی السریر یقف عسکره صفوفاً بالبعد منه، و لا یخاطبه أحد إلاً الحجاب الذین رتبهم لذلك، و خافه الناس خوفاً شديداً.»
- ۱۲۳- بیرونی، آثار الباقیه (ب ۳۰)، ص ۳۹.
- ۱۲۴- مسعودی، مروج (ب ۲۷)، ۱، ص ۲۲۸.
- ۱۲۵- بیهقی، تاریخ (ب ۱۳)، ص ۴۳۳.
- ۱۲۶- یاقوت، معجم الادباء (ب ۳۳)، ۵، ص ۳۴۹ و ۳۵۵. و نیز نگاه کنید به: بورگل (ب ۵۵)، ص ۷۸.
- ۱۲۷- این واژه فارسی و به معنی ایوان یا بالکن است.
- ۱۲۸- این واژه فارسی و اصل آن سه دله و به معنی چادر سه تو است.
- ۱۲۹- صابی، رسوم (ب ۲۲)، ص ۱۴ به جلو؛ رودراوری، ذیل تجارب الامم (ب ۳۴)، ص ۱۱۱ به جلو. و نیز نگاه کنید به: بوسه (ب ۴۵) ص ۲۲۲ به جلو.

۱۳۰- جرفادقانی، ترجمه تاریخ یمنی (ب ۱۷)، ص ۱۵۷ و ۳۲۸ آنها را امیر حاجب و امیر حاجب

بزرگ نامیده است.

۱۳۱- بیهقی، تاریخ (ب ۱۳)، ص ۵۵ به جلو، ۱۹۶ به جلو.

۱۳۲- بیهقی، همان جا، ص ۱۹۰.

۱۳۳- بیهقی، همان جا، ص ۳۲۹ به جلو.

۱۳۴- بیهقی، همان جا، ص ۱۳۴، ۱۵۹ به جلو.

۱۳۵- بیهقی، همان جا، ص ۵۸.

۱۳۶- بیهقی، همان جا، ص ۱۲.

۱۳۷- بیهقی، همان جا، ص ۵۵ به جلو.

۱۳۸- بیهقی، همان جا، ص ۳۲۵ به جلو.

۱۳۹- بیهقی، همان جا، ص ۱۹۰.

۱۴۰- بیهقی، همان جا، ص ۲۳ و ۳۲۵.

۱۴۱- گردیزی، زین الاخبار (ب ۱۲)، ص ۲۰۰.

۱۴۲- بوقلمون دیبایی بود که رنگ عوض می کرد و از این رو آن را بوقلمون می گفتند.

۱۴۳- مجلس خانه یعنی میز.

۱۴۴- یک گز برابر ۶۸ سانتیمتر بود.

۱۴۵- بیهقی، همان جا، ص ۷۱۳ به جلو و ص ۶۵۵.

۱۴۶- بیهقی، همان جا، ص ۱۹۰ به جلو.

۱۴۷- بیهقی، همان جا، ص ۶۳.

۱۴۸- بیهقی، همان جا، ص ۲۸۹.

۱۴۹- بیهقی، همان جا، ص ۶۴.

۱۵۰- بیهقی، همان جا، ص ۶۳، ۶۵، ۶۶.

۱۵۱- بیهقی، همان جا، ص ۶۳، ۶۵، ۷۳، ۷۵ و دیگر جا.

۱۵۲- بیهقی، همان جا، ص ۶۳.

۱۵۳- بیهقی، همان جا، ص ۳۸۲.

۱۵۴- بیهقی، همان جا، ص ۱۷۷.

۱۵۵- بیهقی، همان جا، ص ۳۷۴ و دیگر جا.

۱۵۶- بیهقی، همان جا، ص ۲۱۶.

۱۵۷- نظام الملک، سیاست‌نامه (ب ۱۵)، ص ۱۸۲: «و نشان بار آن باشد که پرده بردارند؛ و نشان آن که راه نبود جز کسی را که خوانند، علامتش آن بود که پرده فرو گذارند، تا بزرگان و سران سپاه کس به درگاه فرستند و بدین علامت بدانند که بار هست امروز یا نه.»

۱۵۸- بیهقی، همان جا، ص ۵۳.

۱۵۹- بیهقی، همان جا، ص ۵۲، ۴۷۴.

۱۶۰- بیهقی، همان جا، ص ۴۷۱.

۱۶۱- بیهقی، همان جا ص ۵۰، ۳۸۰، ۴۷۱.

۱۶۲- بیهقی، همان جا، ص ۶۶.

۱۶۳- بیهقی، همان جا، ص ۶۸.

۱۶۴- بیهقی، همان جا، ص ۶۸ به جلو، ۹۷، ۹۹.

۱۶۵- بیهقی، همان جا، ص ۴۲، و نیز ص ۱۹۵، ۴۷۲، ۶۷۸ و نیز نگاه کنید به: گردیزی. زین الاخبار

(ب ۱۲)، ص ۱۹۶.

۱۶۶- بیهقی، همان جا، ص ۱۹۹.

۱۶۷- بیهقی، همان جا، ص ۷۰۳.

۱۶۸- بیهقی، همان جا، ص ۷۴۷.

۱۶۹- بیهقی، همان جا، ص ۴۸ به جلو.

۱۷۰- بیهقی، همان جا، ص ۳۷۹ به جلو.

۱۷۱- بیهقی، همان جا، ص ۴۷۰ به جلو.

۱۷۲- بیهقی، همان جا، ص ۷۳۲.

۱۷۳- تازیگان یعنی ایرانیان و غیر ترکان.

۱۷۴- بیهقی، همان جا، ص ۷۳۲ به جلو.

۱۷۵- ابن اثیر، کتاب الكامل (ب ۳۲) ۹، ص ۴۵۹: «و أقام طغرلبک بدار الامارة، و جلس علی سریر

الملك مسعود، و صار یقعد للمظالم یومین فی الأسبوع علی قاعدة ولاة خراسان.» بنابر گزارش بنداری،

تواریخ آل سلجوق (ب ۳۵)، ص ۷ طغرل وعده می دهد که هر چهارشنبه بار عام دهد: «و جلس علی

سریر الملك الذی كان لمحمود بن سبکتکین فی نيسابور... و جلس یومی الاحد و الاربعاء لكشف

المظالم.»

۱۷۶- راوندی، راحة الصدور، (ب ۱۹)، ص ۱۱۷.

۱۷۷- راوندی، همان جا، ص ۱۷۱.

- ۱۷۸- راوندی، همان جا، ص ۳۰۱.
- ۱۷۹- راوندی، همان جا، ص ۲۵۴.
- ۱۸۰- راوندی، همان جا، ص ۲۷۷.
- ۱۸۱- راوندی، همان جا، ص ۳۶۷.
- ۱۸۲- راوندی، همان جا، ص ۲۹۷، ۳۷۷.
- ۱۸۳- راوندی، همان جا، ص ۱۲۸، ۲۶۳، ۳۳۸، ۳۶۵.
- ۱۸۴- راوندی، همان جا، ص ۳۹۰.
- ۱۸۵- راوندی، همان جا، ص ۲۳۷.
- ۱۸۶- راوندی، همان جا، ص ۲۷۷.
- ۱۸۷- راوندی، همان جا، ص ۳۶۵.
- ۱۸۸- راوندی، همان جا، ص ۱۵۹ به جلو، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۵۴، به جلو، ۲۶۴.
- ۱۸۹- راوندی، همان جا، ص ۲۵۹ به جلو.
- ۱۹۰- نظام الملک، سیاستنامه (ب ۱۵)، ص ۱۳.
- ۱۹۱- نظام الملک، همان جا، ص ۱۳ به جلو.
- ۱۹۲- راوندی، همان جا، ص ۱۳۱.
- ۱۹۳- نظام الملک، همان جا، ص ۱۸۲.
- ۱۹۴- نظام الملک، همان جا، ص ۱۸۷.
- ۱۹۵- راوندی، همان جا، ص ۹۷.
- ۱۹۶- راوندی، همان جا، ص ۱۲۹.
- ۱۹۷- نظام الملک، همان جا، ص ۳۷۳.
- ۱۹۸- نظام الملک، همان جا، ص ۵۶ به جلو.
- ۱۹۹- نظام الملک، همان جا، ص ۱۸۲: «واز تنگ باری پادشاه کارهای مردمان فروبسته شود، و مفسدان دلیر گردند، و احوالها پوشیده ماند، و لشکر آزرده شود، و رعیت در رنج افتند.»
- ۲۰۰- تاریخ سیستان (ب ۱۸)، ص ۳۷۸ به جلو.
- ۲۰۱- جوینی، تاریخ جهانگشای (ج ۵۶)، ۱، ص ۲۳۱، ۳، ص ۴۶ و غیره؛ رشیدالدین، جامع التواریخ (ج ۵۷)، ص ۵۴۲، ۵۴۳، ۸۰۹، ۸۷۹، ۸۸۱، ۸۹۱، ۸۹۶ و غیره؛ قاشانی، تاریخ اولجاتیو، ص ۵۴ و غیره. در تاریخ جهانگشای و جامع التواریخ بیشتر تگیشمیشی و در تاریخ اولجاتیو بیشتر اولجامیشی به کار رفته است.

- ۲۰۲- جوینی، همان جا، ۱، ص ۱۷۲، رشیدالدین، همان جا، ص ۵۴۳، ۸۶۸، ۸۶۹.
- ۲۰۳- در آغاز، یورت اصلی محل تختگاه چنگیز بود و بر طبق رسم مغول، یورت اصلی به پسر کوچک‌تر می‌رسد. نگاه کنید به: رشیدالدین، همان جا، ص ۴۵۳، ۵۸۸.
- ۲۰۴- در جامع التواریخ، ص ۵۶۸ تاریخ این واقعه ربیع‌الآخر ۶۴۳ ثبت شده است که برابر ماه اوت / سپتامبر ۱۲۴۵ می‌گردد.
- ۲۰۵- جوینی، همان جا، ۱، ص ۲۰۵ به جلو؛ رشیدالدین، همان جا ص ۵۶۸.
- ۲۰۶- کارپینی، سفرنامه (ج ۶۱)، کتاب نهم، بخش هشتم، بند سوم و بخش چهاردهم، بند هشتم. یک کشیش لهستانی به نام Benedict که از همراهان کارپینی بود، این رقم را پنج هزار تن حدس زده است. نگاه کنید به: «کارپینی، همان جا، Nachtrag 6.
- ۲۰۷- جوینی، همان جا، ۱، ص ۱۴۷.
- ۲۰۸- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش هشتم. بند دوم. رنگ این جامه‌ها را هر گزارشگری به نوعی نوشته است. نگاه کنید به توضیح مترجم آلمانی سفرنامه کارپینی در همان صفحه.
- ۲۰۹- رشیدالدین، همان جا، ص ۵۶۹. و نیز نگاه کنید به: جوینی، همان جا، ۱، ص ۴۳ به جلو؛ بناکتی، تاریخ بناکتی (ج ۵۹)، ص ۳۹۹.
- ۲۱۰- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش هشتم، بند چهارم؛ جوینی، همان جا، ۳، ص ۲۹؛ رشیدالدین، همان جا، ص ۵۸۵.
- ۲۱۱- رشیدالدین، همان جا، ص ۴۵۳ می‌نویسد که در مراسم به تخت نشاندن اوگتای قآن، عمومی او نیز کمر خان را گرفته بود.
- ۲۱۲- جوینی، همان جا، ۳، ص ۲۱.
- ۲۱۳- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش نهم، بند چهارم.
- ۲۱۴- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش دوازدهم، بند پنجم؛ جوینی، همان جا، ۱، ص ۱۴۶ به جلو، ۳۰۳ به جلو؛ ۳، ص ۲۹ به جلو؛ رشیدالدین، همان جا، ص ۲۹۲، ۳۰۷، ۴۵۲ به جلو، ۵۴۲، ۵۶۷ به جلو، ۵۸۴ به جلو، ۶۶۰، ۸۰۷.
- ۲۱۵- جوینی، همان جا، ۱، ص ۱۴۹؛ رشیدالدین، همان جا، ص ۴۵۴.
- ۲۱۶- رشیدالدین، همان جا، ص ۸۹۱، ۸۹۳، ۸۹۶، ۹۰۲، ۹۱۵؛ کارپینی، همان جا، کتاب سوم، بخش سوم، بند سوم.
- ۲۱۷- رشیدالدین، همان جا، ص ۸۷۴، ۸۸۰.
- ۲۱۸- رشیدالدین، همان جا، ص ۹۵۸.

- ۲۱۹- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش هشتم، بند دوم.
- ۲۲۰- رشیدالدین، همان جا، ص ۵۴۳.
- ۲۲۱- رشیدالدین، همان جا، ص ۵۴۳.
- ۲۲۲- رشیدالدین، همان جا، ص ۵۴۶.
- ۲۲۳- جوینی، همان جا، ۲، ص ۲۱۱، ۲۵۸.
- ۲۲۴- جوینی، همان جا، ۲، ص ۲۱۱ به جلو، ۲۵۸ به جلو؛ رشیدالدین، همان جا، ص ۵۴۶ به جلو، ۹۰۸، ۹۱۹، ۱۰۶۵ به جلو؛ قاشانی، تاریخ اولجاتیو (ج ۵۸)، ص ۱۲۴.
- ۲۲۵- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش دوازدهم، بند پنجم.
- ۲۲۶- از میان آتش گذشتن برای پاک شدن از گناهان بود. چون بنا بر عقاید مغولان، آتش پاک سازنده بود. نگاه کنید به: کارپینی، همان جا، کتاب سوم، بخش دوم و بخش سوم، بند دوم و بخش پنجم، بند دوم؛ قاشانی، همان جا، ص ۹۸ به جلو.
- ۲۲۷- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش هشتم، بند یکم و بخش سیزدهم، بند ششم.
- ۲۲۸- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش نهم، بند چهارم.
- ۲۲۹- جوینی، همان جا، ۳، ص ۱۰۱. و نیز نگاه کنید به ص ۹۸.
- ۲۳۰- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش سیزدهم، بند ششم. و نیز نگاه کنید به: ابن بطوطه، تحفة النظار (ج ۶۰)، ۲، ص ۳۸۳ به جلو.
- ۲۳۱- ابن بطوطه، همان جا، ۲، ص ۴۰۶. جوینی و رشیدالدین نیز در شرح بار خان‌های مغول، فراوان از نشستن خان بر چهاربالش سخن گفته‌اند. ابن بطوطه، همان جا، ۲، ص ۴۰۶؛ جوینی، همان جا، ۱، ص ۱۴۷، ۲۰۸؛ ص ۳۱؛ رشیدالدین، همان جا، ص ۵۸۵.
- ۲۳۲- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش سیزدهم، بند ششم و بخش چهاردهم، بند هشتم و همان جا، 7,8. Nachtrag. و نیز ابن بطوطه، همان جا، ۲، ص ۳۸۷ به جلو، ۴۰۶.
- ۲۳۳- نگاه کنید به: جوینی، همان جا، تصویر ص ۱۴۷ و ۲۲۲؛ ۲، تصویر ص ۲۵۱؛ ۳، تصویر ص ۱۰۱.
- ۲۳۴- کارپینی، همان جا، کتاب سوم، بخش دوم، کتاب نهم، بخش دوازدهم، بند پنجم.
- ۲۳۵- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش دوازدهم، بند پنجم؛ ابن بطوطه، همان جا؛ ۲، ص ۳۴۶.
- ۲۳۶- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش چهاردهم، بند نهم و دهم.
- ۲۳۷- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش پانزدهم، بند یازدهم و دوازدهم.
- ۲۳۸- رشیدالدین، همان جا، ص ۹۰۳؛ بناکتی، همان جا، ص ۴۵۴.

- ۲۳۹- رشیدالدین، همان جا، ص ۹۱۸.
- ۲۴۰- قاشانی، همان جا، ص ۹۳ به جلو؛ بناکتی، همان جا، ص ۴۶۶، بیت ۱۶ و ص ۴۶۸، بیت ۵.
- ۲۴۱- بر طبق بناکتی، همان جا، ص ۴۵۶ در ۲۸ ذی الحجّه (برابر ۸ نوامبر).
- ۲۴۲- رشیدالدین، همان جا، ص ۹۱۴، ۹۱۶.
- ۲۴۳- قاشانی، همان جا، ص ۹۵ به جلو.
- ۲۴۴- رشیدالدین، همان جا، ص ۹۴۷ به جلو؛ بناکتی، همان جا، ص ۴۶۴ به جلو.
- ۲۴۵- قاشانی، همان جا، ص ۴۵ به جلو، ۱۳۳.
- ۲۴۶- قاشانی، همان جا، ص ۴۸.
- ۲۴۷- کلاویخو، سفرنامه، (د ۶۸)، ص ۲۰۶ به جلو، ۲۳۷ به جلو.
- ۲۴۸- کلاویخو، همان جا، ص ۲۴۰. معنی اصلی سراپرده گویا «دیوار پرده‌ای» است، چون یک معنی سرا در فارسی «دیوار» است. ولی معمولاً در زبان فارسی سراپرده مرکب از چند چادر است که به یکدیگر راه دارند و خرگاه جایی بود که در آن سراپرده شاه و بزرگان و چادر سربازان را برپا می‌کردند.
- ۲۴۹- کلاویخو، همان جا، ص ۲۴۳.
- ۲۵۰- کلاویخو، همان جا ص ۲۲۰.
- ۲۵۱- کلاویخو، همان جا، ص ۲۲۸.
- ۲۵۲- کلاویخو، همان جا، ص ۲۲۸، ۲۶۹ به جلو.
- ۲۵۳- کلاویخو، همان جا، ص ۲۴۱، ۲۶۹.
- ۲۵۴- کلاویخو، همان جا، ص ۲۷۰.
- ۲۵۵- ابوطالب حسینی، تزوکات تیموری (د ۶۷)، ص ۳۲۶ به جلو.
- ۲۵۶- کلاویخو، همان جا، ص ۲۵۸ به جلو، ۲۷۵.
- ۲۵۷- کلاویخو، همان جا، ص ۲۴۴ به جلو، ۲۶۸.
- ۲۵۸- کلاویخو، همان جا، ص ۲۳۵، ۲۷۹ به جلو. و نیز نگاه کنید به: کمال الدین عبدالرزاق، مطلع سعدین (د ۶۵)، ص ۱۱۷ به جلو.
- ۲۵۹- کلاویخو، همان جا، ص ۱۵۹، ۳۲۷ به جلو.
- ۲۶۰- کلاویخو، همان جا، ص ۲۴۴.
- ۲۶۱- کلاویخو، همان جا، ص ۱۶۸، ۲۱۸.
- ۲۶۲- کلاویخو، همان جا، ص ۲۱۷.
- ۲۶۳- کلاویخو، همان جا، ص ۲۵۳.

- ۲۶۴- کلاویخو، همان جا، ص ۲۸۲.
- ۲۶۵- کلاویخو، همان جا، ص ۲۸۳ به جلو.
- ۲۶۶- کلاویخو، همان جا، ص ۲۴۳.
- ۲۶۷- کلاویخو، همان جا، ص ۲۱۹.
- ۲۶۸- کلاویخو، همان جا، ص ۲۱۹ به جلو، ۲۵۳ به جلو، ۲۶۱ به جلو.
- ۲۶۹- کلاویخو، همان جا، ص ۱۸۷، ۲۰۳، ۳۱۰.
- ۲۷۰- کلاویخو، همان جا، ص ۱۵۸، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۵، ۱۸۱ به جلو، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۹۴ به جلو، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۳، ۲۱۷.
- ۲۷۱- کلاویخو، همان جا، ص ۱۷۵.
- ۲۷۲- کلاویخو، همان جا، ص ۲۳۲، ۲۴۴.
- ۲۷۳- کلاویخو، همان جا، ص ۳۲۱ به جلو، ۳۲۸.
- ۲۷۴- کارپینی، سفرنامه (ج ۶۱)، کتاب نهم، بخش شانزدهم، بند سیزدهم.
- ۲۷۵- بیهقی، تاریخ، (ب ۱۳)، ص ۴۵۱.
- ۲۷۶- عالم آرای صفوی (ه ۶۹)، ص ۵۹۳؛ روملو، احسن التواریخ (ه ۷۰)، ص ۴۸۴، ۴۸۷؛ قاضی احمد قمی، خلاصة التواریخ (ه ۷۱)، ص ۶، ۸۵، ۹۹.
- ۲۷۷- روملو، همان جا، ص ۴۸۲.
- ۲۷۸- قاضی احمد قمی، همان جا، ص ۸۸.
- ۲۷۹- قاضی احمد قمی، همان جا، ص ۹۲.
- ۲۸۰- روملو، همان جا، ص ۴۸۲.
- ۲۸۱- عالم آرای صفوی، ص ۴۷۰.
- ۲۸۲- قاضی احمد قمی، همان جا، ص ۶۳.
- ۲۸۳- آله آریوس، سفرنامه (ه ۷۵)، ص ۱۳۰ به جلو؛ تاورنیه، سفرنامه (ه ۷۴)، ص ۱۲۳ به جلو؛ کمپفر، سفرنامه (ه ۷۶)، ص ۲۰۶ به جلو؛ ۲۵۲ به جلو.
- ۲۸۴- تاورنیه، همان جا، ص ۱۲۳.
- ۲۸۵- آله آریوس، همان جا، ص ۱۳۲؛ کمپفر، همان جا، ص ۲۵۸ به جلو.
- ۲۸۶- کمپفر، همان جا، ص ۳۸، ۵۴؛ عالم آرای صفوی ص ۳۳۹، ۴۴۹.
- ۲۸۷- کمپفر، همان جا، ص ۲۵۹.
- ۲۸۸- مستوفی الممالک، دستور الملوک، (ه ۷۲)، ص ۶۷.

- ۲۸۹- نگاه کنید به: مستوفی الممالک، همان جا، زیر هر یک از مشاغل بالا. ولی ترتیبی که کمپفر، همان جا، ص ۲۶۹ به جلو، آورده است با ترتیب بالا فرق دارد.
- ۲۹۰- مستوفی الممالک، همان جا، ص ۴۰ به جلو.
- ۲۹۱- مستوفی الممالک، همان جا، بیشتر صفحه‌ها، کمپفر، همان جا، ص ۶۳.
- ۲۹۲- مستوفی الممالک، همان جا، ص ۵۱؛ تذکرة الملوك (ه ۷۳)، ص ۱۳؛ کمپفر، همان جا، ص ۱۰۵ به جلو، ۲۶۳.
- ۲۹۳- کمپفر، همان جا، ص ۲۶۳.
- ۲۹۴- مستوفی الممالک، همان جا، ص ۹۹.
- ۲۹۵- مستوفی الممالک، همان جا، ۸۴؛ کمپفر، همان جا، ص ۲۷۸.
- ۲۹۶- کمپفر، همان جا، ص ۲۶۳.
- ۲۹۷- کمپفر، همان جا، ص ۲۵۷.
- ۲۹۸- کمپفر، همان جا، ص ۲۵۵ به جلو.
- ۲۹۹- این اصطلاحات در آثار این دوره فراوان آمده است. و نیز نگاه کنید به: کمپفر، همان جا، ص ۲۴۶.
- ۳۰۰- اله آریوس، همان جا، ص ۱۳۳ به جلو؛ تاورنیه، همان جا، ص ۱۳۲ به جلو؛ کمپفر، همان جا، ص ۲۴، ۱۰۵ به جلو، ۲۶۴؛ مستوفی الممالک، همان جا، ص ۵۱ به جلو؛ تذکرة الملوك، ص ۱۳ به جلو.
- اله آریوس گمان کرده است که گرفتن بازوی بارخواه نوعی تفتیش بدنی از او بود.
- ۳۰۱- کمپفر، همان جا، ص ۲۴۷ به جلو، مستوفی الممالک، همان جا، ص ۹۹.
- ۳۰۲- قاضی احمد قمی، همان جا، ص ۹۰ به جلو؛ عالم آرای صفوی، ص ۳۳۶ به جلو، ۴۴۹.
- ۳۰۳- عالم آرای صفوی، ص ۴۷۰.
- ۳۰۴- مستوفی الممالک، همان جا، ص ۴۶؛ تذکرة الملوك، ص ۱۴؛ کمپفر، همان جا، ص ۴۱؛ اله آریوس، همان جا، ص ۱۳۶.
- ۳۰۵- کمپفر، همان جا، ص ۲۴.
- ۳۰۶- نگاه کنید به: تاورنیه، همان جا، ص ۱۳۰؛ کمپفر، همان جا، ص ۲۷۱.
- ۳۰۷- عالم آرای صفوی، ص ۴۴۹؛ مستوفی الممالک، همان جا، ص ۵۱ به جلو؛ کمپفر، همان جا، ص ۲۷۶ به جلو.
- ۳۰۸- مستوفی الممالک، همان جا، ۵۲؛ تذکرة الملوك، ص ۱۴، ۹۶؛ تاورنیه، همان جا، ص ۱۴۶؛ کمپفر، همان جا، ص ۱۰۶.

۳۰۹-کمپفر، همان جا، ص ۶۶ به جلو.

۳۱۰- به زبان پهلوی رساله کوچکی با عنوان خسرو و ریدک هست که در آن، خسرو انوشروان جوانی را که می خواهد اسوار گردد در رشته های گوناگون می آزماید. ثعالبی، غرر (ب ۲۹)، ص ۷۰۵ به جلو، نگارشی دیگر از همین رساله را آورده است.

۳۱۱-کمپفر، همان جا، ص ۲۷۴ به جلو.

۳۱۲-آله آریوس، همان جا، ص ۱۳۴ به جلو؛ کمپفر، همان جا، ص ۵۶، ۵۸، ۲۷۷.

۳۱۳- پیش از این دیدیم که در دربار خلیفه نیز تالار بار را صحن السلام و دارالسلام می گفتند. در ایران نیز اصطلاح سلام به کار می رفت. برای نمونه، چند جا در تاریخ بیهقی (ب ۱۳): و امیر بر تخت نشسته بود و بار داده بود و اولیا و حشم نشسته بودند و ایستاده. و رسول را به جایگاه نیکو فرود آوردند و پیش بردند. سخت به رسم پیش آمد و دست بوس کرد و پیش تخت بنشاندش. چون بنشست از امیرالمؤمنین سلام کرد و دعای نیکو پیوست و امیر مسعود جواب ملکانه داد (ص ۵۲)؛ و رسم این بود که روز آدینه احمد پگاه تر باز گردد و همگنان به سلام وی روند (ص ۴۱۱)؛ و روز آدینه قائد به سلام خوارزمشاه آمد و مست بود و ناسزاها گفت و تهدیدها کرد (ص ۴۲۴).

ولی در همه این مثال ها، سلام به معنی «درود و تهنیت» است و نه به معنی «بار» که دارای تشریفات ویژه بود. این که آیا سلام را پیش از دوره قاجار هم به معنی بار به کار می برده اند یا نه، بر من روشن نیست، بدبختانه بسیاری از کتاب های فارسی فهرست نام های خاص را هم ندارند، چه رسد به فهرست واژه ها و فرهنگ موضوعی. و یا اگر دارند شماره صفحه را نداده اند. لغتنامه دهخدا هم که می توانست کمک بزرگی به ما بکند، شماره صفحه را به دست نداده است. در نتیجه برای پی بردن به یک مطلب کوچک باید ده ها کتاب را از آغاز تا به انجام خواند.

۳۱۴-مخبرالسلطنه، خاطرات و خطرات (و ۷۷)، ص ۱۲۱ به جلو؛ پولاک، سفرنامه (و ۷۸)، ص

۳۷۹ به جلو؛ اوبن، سفرنامه (و ۷۹)، ص ۱۳۳ به جلو؛ سه ره نا، سفرنامه (و ۸۰)، ص ۲۳۱ به جلو.

کتابنامه

الف (مآخذ بخش ۱):

- 1- E. F. Schmidt, *persepolis I*, Chicago 1953, pp. 162 ff.
- 2- R. Ghirshman, *Persia. From The origins to Alexander Great*, London 1964, fig. 160-165, 246, 254, 255.
- 3- W. Hinz, *Altiranische Funde und Forschungen*, Berlin 1969, pp. 63 ff.
- 4- G., Walser, *Audienz beim persischen Grosskönig*, Zürich 1965.
- 5- A. Wiedersich, *Prosopographie der Griechen beim Perserkönige*, Diss., Breslau 1922.
- 6- A Erman, *Die Literatur der Agypter*, Leipzig 1923, pp. 53 ff.
- 7- W. von Soden, *Herrscher im alten Orient*, Berlin 1954, pp. 90 ff.
- 8- A. Parrot, Assur, *Die mesopotamische Kunst vom 13. vorchristlichen Jahrhundert bis zum Tode Alexanders des Grossen*, München 1961, fig. 112, 113, 115, 116, 117.

ب (مآخذ بخش‌های ۲-۱۰):

- ۹- بهرام چوبین از ترجمه تاریخ طبری، به تصحیح ذبیح الله صفا، تهران ۱۳۴۷.
- ۱۰- ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، به تصحیح ژول مول، ۱-۷، پاریس ۱۸۷۸ (تهران ۱۹۷۷).
- ۱۱- ابوریحان بیرونی، التفهیم، به تصحیح جلال الدین همایی، تهران ۱۳۱۶.
- ۱۲- ابوسعید عبدالحق گردیزی، زین الاخبار، به تصحیح عبدالحق حبیبی، تهران ۱۳۴۷.

- ۱۳- ابوالفضل بیهقی، تاریخ بیهقی، به تصحیح علی اکبر فیاض، چاپ دوم، مشهد ۱۳۵۰.
- ۱۴- عنصر المعالی کیکاووس بن اسکندر، قابوسنامه، به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۵۲.
- ۱۵- نظام الملک طوسی، سیاستنامه، به تصحیح جعفر شعار، تهران ۱۳۴۸.
- ۱۶- ابن بلخی، فارسنامه، به تصحیح گ. لسترنج و ر. آ. نیکلسون، کمبریج ۱۹۲۱ (۱۹۶۸)
- ۱۷- ابوالشرف جرفادقانی، ترجمه تاریخ یمینی، به تصحیح جعفر شعار، تهران ۲۵۳۷.
- ۱۸- تاریخ سیستان (مؤلف ناشناس)، به تصحیح محمد تقی بهار، تهران ۱۳۱۴.
- ۱۹- محمد راوندی، راحة الصدور و آية السرور، به تصحیح محمد اقبال، لندن ۱۹۲۱.
- ۲۰- خواندمیر، حیب السیر، چاپ تهران ۱۳۵۳.
- ۲۱- ابوجعفر محمد بن جریر طبری، تاریخ الرسل و الملوک، به تصحیح م. ج. دخویه، ۱-۱۵، لیدن ۱۸۷۹-۱۹۰۱.
- ترجمه فارسی: محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ۱-۱۵، تهران ۱۳۵۲-۱۳۵۴.
- صادق نشأت، تاریخ الرسل و الملوک (بخش ایران)، تهران ۱۳۵۱.
- ۲۲- هلال الصابی، رسوم دارالخلافة، به تصحیح م. عواد، بغداد ۱۹۶۴.
- ترجمه فارسی: ابوالحسن هلال بن محسن صابی، رسوم دارالخلافة، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران ۱۳۴۶.
- ۲۳- جاحظ، رسائل، به تصحیح ع. م. هارون، قاهره ۱۹۶۵.
- Ġāhiz, Le Livre de la Couronne, trad. par Ch. Pellat, Paris 1954.
- ۲۴- جاحظ، کتاب التاج، به تصحیح احمد زکی پاشا، قاهره ۱۹۱۴.
- ۲۵- ابن مسکویه، تجارب الامم، به تصحیح H.F.Amedroz، قاهره ۱۹۱۴-۱۹۱۶.
- ۲۶- مسعودی، التنبیه والاشراف، به تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره ۱۹۳۸.
- ترجمه فارسی: ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، التنبیه والاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران ۱۳۴۹.
- ۲۷- مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، به تصحیح C.Pellat، ۱-۵ بیروت ۱۹۶۶-۱۹۷۴.
- ترجمه فارسی: ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ۱-۲، تهران ۱۳۴۴ و ۱۳۴۷.
- ۲۸- حمزة بن الحسن الاصفهانی، کتاب تاریخ سنی ملوک الارض و الانبياء، چاپ کایوانی، برلین، بدون تاریخ چاپ.

ترجمه فارسی، حمزه بن حسن اصفهانی، تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه جعفر شعار، تهران ۱۳۴۶.

۲۹- ابن منصور الثعالبی، تاریخ غرر السیر، به تصحیح ه. زنتبرگ (با ترجمه فرانسسه)، پاریس ۱۹۰۰ (تهران ۱۹۶۳).

ترجمه فارسی: ابومنصور عبدالملک الثعالبی، شاهنامه ثعالبی، ترجمه محمود هدایت، تهران ۱۳۲۸.

۳۰- ابوریحان بیرونی، آثار الباقیه عن القرون الخالیه، به تصحیح E.Sachau، لاپزیگ ۱۸۷۸ (بغداد ۱۹۲۳).

ترجمه فارسی: ابوریحان بیرونی، آثار الباقیه، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران ۱۳۲۱.

۳۱- عبدالرحمن ابوالفرج ابن الجوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، حیدرآباد ۱۳۵۷ هجری.

۳۲- ابن الاثیر، کتاب الکامل، به تصحیح C.J. Tornberg، لیدن ۱۸۵۱-۱۸۷۶، چاپ جدید بیروت ۱۹۶۵.

ترجمه فارسی: اخبار ایران از الکامل ابن الاثیر، ترجمه محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۹.

۳۳- شهاب الدین یاقوت، معجم الادباء، به تصحیح D.S.Morgobioouth، ۱-۷، لیدن ۱۹۰۷-۱۹۳۱.

۳۴- ظهیرالدین ابوشجاع الروذراوری، ذیل تجارب الامم، به تصحیح H.F.Amedroz، قاهره ۱۹۱۴-۱۹۱۶.

۳۵- فتح بن علی بن محمد بنداری اصفهانی، تواریخ آل سلجوق، به تصحیح M. Th. Houtsma، لیدن ۱۸۸۹.

36- Kārnamag. *The Karname i Artakhshir i Papakan*. Ed. D.D.P. Sanjana, Bombay 1896.

ترجمه فارسی: کارنامه اردشیر پاپکان، ترجمه صادق هدایت، تهران ۱۳۳۲.

کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه بهرام فره‌وشی، تهران ۱۳۵۴.

37- P.E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio*, I-II, Leipzig/Berlin 1929.

38- Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leyden 1878 (Graz 1973).

ترجمه فارسی: تئودور نولدکه، تاریخ ایرانیان و عربها، ترجمه عباس زریاب، تهران ۱۳۵۸.

- 39- Th. Nöldeke, *Aufsätze zur persischen Geschichte*, Leipzig 1887. (Graz 1974).
- 40- F.Wolff, *Glossar zu Firdosis Schahname*, Berlin 1935 (Hildesheim 1965).
- 41- A.Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhaque 1944.
ترجمه فارسی: آرتور کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، چاپ
چهارم ۱۳۵۱.
- 42- R. Ghirshman, *Iran. Parthians and Sassanians*, London 1962.
- 43- A.von Kremer, *Culturgeschichte des Orients II*, Wien 1877.
- 44- B.Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952, pp. 344 ff. 363 ff.
- ترجمه فارسی: برتولد اشپولر، تاریخ ایران، ترجمه جواد فلاطوری، تهران ۱۳۴۹.
- 45- H.Busse, *Chalif und Grosskönig*, Beirut 1969, pp. 203-222.
- 46- H. Busse, "Thron, Kosmos und Lebensbaum im Schāhnāme", in: *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans*, Stuttgart 1971, pp. 8 ff.
- 47- E.Yar-Shater, "La Persia nel Medioevo", *Accademia Nazionale dei Lincei, Quaderno 160*. Rom 1971, pp. 517 ff.
- 48- K. Schippmann, *Grundzüge der parthischen geshichte*, Darmstadt 1980, pp. 74 ff.
- 49- A.Alföldi, "Die Geschichte des Throntabernakels," in: *La Nouvelle Clio*, 1949-50, pp. 536-66.
- 50- A. Alföldi, "Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am Romischen Kaiserhof." *Römische Mitteilungen* 49, 1934, pp.1-118.
- 51- A. Alföldi. "*Insignien und Tracht der Rōîmischen Kaiser*," *Römische Mitteilungen* 59, 1935, pp. 1-171.
- 52- G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965.
- 53- Dandamaev-Pohl, *Persien unter den ersten Achämeniden*, Wiesbaden 1976.

54- J. Sauvaget, *La mosquée omeyyade de Médine*, Paris 1917.

55- J. Ch. Bürgel, *Die Hofkorrespondenz, Adud ad-Daulas*, Wiesbaden 1965.

ج (مآخذ بخش ۱۱):

۵۶- علاءالدین عظاملک جوینی، تاریخ جهانگشای، به تصحیح محمد قزوینی، انتشارات موقوفات گیپ، ۱-۳، لیدن و لندن ۱۹۰۶-۱۹۳۷.

۵۷- رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به تصحیح بهمن کریمی، ۱-۲، تهران ۱۳۳۸.

۵۸- ابوالقاسم عبدالله بن القاشانی، تاریخ اولجایتو، به تصحیح مهین همبلی، تهران ۱۳۴۸.

۵۹- فخرالدین ابوسلیمان داود البناکتی، تاریخ بناکتی، به تصحیح جعفر شعار، تهران ۱۳۴۸.

۶۰- ابن بطوطه، تحفة النُّظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار، پاریس ۱۸۵۴.

Voyages d'Ibn Batoutah, Texte arab, accomp. d'une trad par C. Deffrémery et B.R.Sanguinetti, II, Paris 1854.

61- Johann de Plano Carpini, *Geschichte der Mongolen und Reisebericht* 1245-47, Übersetzt und erläutert von F.Risch, Leipzig 1930. ترجمه آلمانی

Ch. R. Beazley, The text and versions of John de Plano Carpini and William de Rubruquis, London 1930. ترجمه انگلیسی

ترجمه فارسی از راه ترجمه فرانسه: سفرنامه پلان کارپن، ترجمه ولی الله شادان، تهران ۱۳۶۳.

62- F.Risch, Wilhelm von Rubruck: Reise zu den Mongolen 1253-55, Leipzig 1934.

63- G. Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, 1963, (1, Absch. 50. درباره بار در میان مغول).

64- B.Spuler, *Die Mongolen in Iran*, 2.Ed., Berlin 1968, pp. 261 ff.

د (مآخذ بخش ۱۲):

۶۵- کمال الدین عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۵۳.

66- Hafiz Abru, *A Persian Embassy to China (From Zobdat al-Tawārik)*. Translated by K.M.Maitra, New York 1970

(درباره بار در دربار ختای و چین. pp. 19 ff., 50 ff., 66 ff.)

67- Abū Tāleb Hosowynī-ye Torbatī, *Tozūkāt-e Tīmūrī*. Institutes,

Political and military, Translated by Major Davy. Published by J. White, Oxford 1783 (Tehran 1343).

ابوطالب حسینی تربتی، تزوکیات تیموری، تهران ۱۳۴۳.

68- Clavijo, Embassy to Tamerlane (1403-1406), Translated from the Spanish by G.Lestrangle, London 1928.

ترجمه فارسی: کلاویخو، سفرنامه، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران ۱۳۳۷.

ه (مآخذ بخش ۱۳):

۶۹- عالم آرای صفوی، به تصحیح یدالله شکری، تهران ۱۳۵۰.

۷۰- حسن روملو، احسن التواریخ، به تصحیح C.N.Seddon؛ بارودا ۱۹۳۱.

(جلد دوم ترجمه انگلیسی است).

۷۱- قاضی احمد قمی، خلاصة التواریخ، به تصحیح و ترجمه آلمانی ه. مولر، ویسبادن ۱۹۶۴.

Die Chronik Hulāsat at-Tāwārih des Qāzī Ahmad Qumī. Herausg und Übersetzt von H. Müller, Wiesbaden 1964.

۷۲- محمد رفیع انصاری مستوفی‌الممالک، دستورالملوک، به تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه،

ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۵ و ۶ سال ۱۶.

73- Tadkerat al-molūk, a Manual of Safavid Administration (Circa 1137/1725), tr.V. Minorsky, GMS, London 1943.

تذکره الملوک، مؤلف ناشناس، متن فارسی با ترجمه انگلیسی.

74- J-B.Tavernier, *Voyages en Perse*, Geneva 1970.

ترجمه فارسی: تاورنیه، سفرنامه، ترجمه ابوتراب نوری، با تجدیدنظر حمید شیرانی، اصفهان

۱۳۶۳.

75- Adam Olearius, *Die erste deutsche Expedition nach persien* (1635-39).

Nach der Originalausgabe bearbeitet von H. von Staden, Leipzig 1927.

ترجمه فارسی: آدام آله آریوس، سفرنامه (بخش ایران)، ترجمه احمد بهپور، تهران ۱۳۶۳.

76- Engelbert Kaempfer, *Am Hofe des persischen Grosskönigs* (1684-85),

Herausg. von W. Hinz., Tübingen und Basel 1977.

ترجمه فارسی: انگلبرت کمپفر، سفرنامه، ترجمه کیکاووس جهان‌داری، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۰.

و (مآخذ بخش ۱۴):

۷۷- مهدیقلی هدایت مخبر السلطنه، خاطرات و خطرات، تهران ۱۳۲۹.

78- J.E.Polak, Persien. *Das Land und seine Bewohner*, Leipzig 1865 (Hildesheim/New York 1976).

ترجمه فارسی: پولاک، سفرنامه، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران ۱۳۶۱.

79- Mme C. Serena, *Hommes et Choses en perse* (1877-78). Paris 1883.

ترجمه فارسی: مادام کارلا سرنا، آدمها و آینهها در ایران، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران ۱۳۶۲.

80- E.Aubin, *La Perse d'aujourd'hui. Iran-Mésopotamie* (1906-07), Paris 1908.

ترجمه فارسی: اوژن اوبن، ایران امروز، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران ۱۳۶۲.

81- W. Litten, *Persische Flitterwochen*, Berlin 1925.

ببر بیان

(رویین تنی و گونه‌های آن)

برای فرزندانم

سام و اسپنو

رویین تنی یا زخم‌ناپذیری در افسانه‌ها و حماسه‌های مردم جهان به شکل‌های گوناگون دیده می‌شود. برای نمونه، بسیاری از پهلوانان افسانه‌های یونانی رویین‌تن‌اند. از جمله آياس^۱. افسانه رویین تنی او چنین است که هراکل^۲ او را در کودکی در پوست شیری که بر روی شانه خود می‌انداخت، می‌پیچد و از زیوس^۳ می‌خواهد که این کودک را رویین تن کند. زیوس با فرستادن شاهینی خواهش هراکل را می‌پذیرد و به مناسبت ظهور همین شاهین نام کودک را آياس می‌نهند. هراکل کودک را که در پوست شیر پوشانده است به روی دست‌های خود بلند می‌کند، ولی در این هنگام پهلو یا زیر بغل کودک در اثر تماس پوست شیر با ترکش هراکل، از پوست بیرون می‌ماند و این تنها نقطه زخم‌پذیر بدن آياس است. در جنگ ترویا، هکتور شمشیر خود را از همین نقطه به تن آياس فرو می‌برد و او را از پای در می‌آورد. دیگر کاینوس^۴ از قوم لاپیت‌ها. در جنگ با کنتارها، دشمنان او چون نمی‌توانند کاینوس رویین تن را از پای درآورند، بر روی او درخت و سنگ می‌ریزند تا در زیر آن برای همیشه ناپدید گردد و به اصطلاح او را زنده به گور می‌کنند. گروهی معتقدند که این کاینوس در شمار خدایان زیر زمین

1- Aias

2- Herakles

3- Zeus

4- Kaineus

و کوه و غار بوده که بنا بر باورهای باستان، به سببی از جایگاه خود بیرون آمده بود و از این رو می‌بایست او را دوباره به جای اصلی‌اش برگردانید. شاید با مقایسه این گونه اسطوره‌ها با داستان ضحاک بتوان گمان برد که احتمالاً سبب این که فریدون ضحاک را نمی‌کشد، بلکه به دستور سروش او را در بُن کوه دماوند زنده به چهار میخ می‌کشد، نیز همین بود که ضحاک در روایات کهن‌تر در شمار رویین تنان بوده و چون دفع این دیو زیرزمین جز با برگرداندن او به جایگاه اصلی‌اش ممکن نبوده، از این رو فریدون راز دفع او را از سروش می‌آموزد (چنان که رستم راز چیرگی بر اسفندیار را از سیمرغ). افسانه‌ها سپس‌تر در تطّور خود از صورت قصه‌های اساطیری به حماسه‌های پهلوانی، بسیاری از عناصر اساطیری خود را از دست داده‌اند. نتیجه‌ای که از مقایسه اساطیر و افسانه‌های ملل با یکدیگر می‌توان گرفت یکی همین است که بی آن که خود را بی مورد گرفتار ظنّ تقلید و اقتباس و تأثیر نماییم، از راه الگوهای مشابه به ریشه و برخی جزئیات یک اسطوره پی ببریم. نه این که اکنون هر چاه کنی را که در بُن چاهی مشغول کسب معاش دیدیم گمان کنیم یکی از خدایان زیر زمین است که ایرانیان او را به تقلید از افسانه یونانی کاینوس به چاه انداخته‌اند.

دیگر مینوس^۱. این رویین‌تن را تنها به وسیله آب جوش می‌توان کشت و سرانجام دختران کوکالوس^۲ پادشاه کامیکوس^۳ در سیسیل، در گرمابه بر سر او آب جوش می‌ریزند و او را می‌کشند. دیگر تالوس^۴. تنها جای زخم‌پذیر این رویین‌تن نقطه‌ای است که در آن جا رگها به وسیله سوزنی با یکدیگر پیوند دارند. برای کشتن او می‌بایست آن سوزن را از تن او بیرون کشید و یا در آن نقطه به او زخم زد و سرانجام از همین راه نیز کشته می‌شود. دیگر آشیل^۵، که افسانه او مشهور است. مادر آشیل به نام تتیس^۶ که الهه دریا بود، او را در کودکی در آتش یا در چشمه نوش یا در رود استیکس^۷ فرو کرد و از این راه همه تن او زخم‌ناپذیر شد مگر پاشنه پای او که چون در مشت مادر بود، تر نشد و سرانجام در جنگ ترویا تیری از کمان پاریس به پاشنه پای او خورد و جان سپرد.

1- Minos

2- Kokalos

3- Kameikos

4- Talos

5- Achillos

6- Thetis

7- Styx

این‌ها تنی چند از رویین‌تنان یونانی بودند. هاکلبرند^۱ در روایات ژرمنی و دیارمد^۲ پهلوان کلتی نیز از کف پا زخم بر می‌دارند و جان می‌سپارند. پهلوان نخستین در اثر زخمی که از دندان گراز می‌بیند. بر آلمپامیش^۳ پهلوان ترک، آتش و شمشیر و نیزه کارگر نیست.

مانیتو^۴ پهلوان افسانه‌ سرخپوستان تنها از کاسه‌ سر زخم‌پذیر است و یک پهلوان دیگر آنها که خود را به شکل پرنده‌ای در می‌آورد تنها از دم زخم‌پذیر است و باز یک پهلوان دیگر سرخپوستان به نام کواسیند^۵ تنها در قسمت ستون مهره‌ها و آن هم تنها از راه زخمی که از میوه درخت کاج بر او وارد آید، زخم‌پذیر است.

زیگفرید^۶ پهلوان حماسه ژرمنی تنها از بخش میان‌شانه زخم‌پذیر است و سبب آن چنین است که خون ازدهایی که زیگفرید پس از کشتن او در خونش غوطه زد و رویین شد، به خاطر افتادن برگی به میان‌شانه پهلوان، به آن نقطه از تن او نرسیده بود. هاگن^۷ این راز را به نیرنگ از کریمهیلد^۸ زن زیگفرید بیرون می‌کشد و روزی که زیگفرید هنگام شکار برای نوشیدن آب از چشمه خم می‌گردد، هاگن از پشت نیزه خود را میان‌شانه پهلوان فرو می‌برد و او را از پای در می‌آورد. ژرمن‌ها یک ایزد روشنایی به نام بالدر^۹ به معنی «نور دهنده» هم داشتند که رویین‌تن بود. افسانه رویین‌تنی او چنین است که چون سرنوشت خدایان به زندگی این ایزد دلیر و جوان و زیبا وابسته است، مادر او فریگ^{۱۰} همه موجودات جهان از جانور و گیاه و جماد را سوگند می‌دهد که به بالدر آسیبی نرسانند. تنها گیاهی به نام میستل [۱] از مراسم سوگند دور می‌ماند. یکی از ایزدان خبیث به نام لوکی^{۱۱} بر این راز پی می‌برد و شاخه میستل را به دست هودر^{۱۲} نابینا می‌دهد تا به بالدر زند و بالدر از این راه جان می‌سپارد. پس از مرگ بالدر، الهه جهان اسفل به نام هل^{۱۳} راضی می‌شود بالدر را دوباره پس بدهد، تنها بدین شرط که همه موجودات بر بالدر شیون کنند. ولی نیرنگ لوکی این تدبیر را نیز نقش بر آب می‌کند.

1- Hackelberend

2- Diarmad

3- Alpamyš

4- Manitu

5- Kwasind

6- Siegfried

7- Hagen

8- Kriemhild

9- Balder

10- Frigg

11- Loki

12- Höder

13- Hel

سوسکروکو^۱ پهلوان نارتی حماسه آسی تنها از زیر چانه زخم‌پذیر است. بر طبق حماسه آسی، پهلوان دیگری نیز از میان نارت‌ها به نام باترادس^۲ رویین تن است. سرپای اندام این پهلوان چون پولاد آبدیده زخم‌ناپذیر است، مگر جگر او که آب دریا بدان نرسیده است. باترادس برای رویین شدن خود، از آهنگر آسمان کوردالاگون^۳ کمک می‌گیرد. افسانه زیبای آن چنین است:

روزی باترادس سخت به اندیشه افتاد:

«من اگر چه نیرومندم، اما به نیروی بیشتری نیاز دارم، چون این نیرو که مراست، رهایی مردی چون مرا از بلاها بسنده نیست. پس بهتر آن که به آسمان روم،

به آسمان نزد کوردالاگون روم، و از او بخواهم تا مرا آهنگری کند.»

پس باترادس نزد آهنگر آسمان کوردالاگون رفت و گفت:

«آهنگر آسمان! کوردالاگون آهنگر!

مرا به بوته خود انداز و سپس بر سندان خویش سخت کن!»

کوردالاگون گفت:

«این اندیشه را از سر به در کن و چنین چیزی را آرزو مکن،

که تو ای پسر، در آتش بوته کباب می‌گردی و مرا دل بر تو خواهد سوخت،

که تو ای جوان مرا تا کنون بسیار خرسند کرده‌ای.»

باترادس گفت: «نه، آرزوی من، ای کوردالاگون آهنگر، همان است که گفتم.

با نیایش بزرگ از تو خواهش‌گرم،

که مرا در بوته آسمانی خود آهنگری کنی.»

سرانجام، آهنگر آسمان خواهش باترادس را می‌پذیرد و او را در کوره می‌اندازد. یک ماه کوره را با زغال و یک ماه دیگر با شن می‌افروزد و پس از آن، باترادس را یک ماه بر روی سندان می‌کوبد تا آن جا که در پایان کار می‌پندارد که باترادس دیگر به کلی در هم کوفته شده است. ولی باترادس به او می‌گوید:

1- Soskruko

2- Batrads

3- Kurdalagon

«آتش تو ذره‌ای از من آب نکرد!
 ای کوردالاگون، ای آهنگر بزرگ،
 گمانم چنین است که تو مرا به بازی گرفته‌ای!
 در این کوره تو از بیکاری دلم گرفت،
 بربطی به من ده تا با آن خود را سرگرم سازم.»

کوردالاگون بربطی به دست او می‌دهد و سپس از نو، کوره را از زغال انباشته می‌کند و سرگرم کار می‌گردد. ولی این بار نیز باترادس در پایان کار هنوز دست نخورده باقی مانده است. کوردالاگون کار خود را یک بار دیگر از سر می‌گیرد و این بار چون در میانه کار به باترادس می‌نگرد، آواز او بلند می‌گردد:

«سرانجام مرا سخت کردی!
 اکنون از این کوبیدن بیهوده بس کن!
 مرا تیز برگیر و به دریا انداز!»
 آهنگر آسمان با گاز خود باترادس را از سوی زانو بر گرفت،
 و او را با شتاب به دریای نیلگون افکند.
 دریا کف کرد و به جوش و خروش آمد،
 و آب آن سراسر بخار گشت،
 و دریا در این روز خشک شد.
 بدین گونه اندام باترادس آهنگری گردید،
 و تن او پولاد آبگون گشت،
 مگر جگر او که سخت نگرید،
 چون پیش از آن که آب به جگر او رسد،
 دریا سراسر بخار شده بود.
 وقتی باترادس پولادین از دریا درآمد،
 دریا دوباره از آب لبالب گشت.

در حماسه گیلگمش، پهلوان روایت طوفان به نام اوتاناپیشتم^۱ از جمله بی مرگان است. خود گیلگمش در جزیره جاویدانان به دنبال گیاه زندگی گشت ولی پس از آن که آن را یافت دوباره از دست داد. سرنوشت او افسانه اسکندر و آب زندگی را به یاد می‌آورد. اسکندر پس از آن که فرسنگ‌ها در جهان تاریکی می‌رود، سرانجام به چشمه‌ای می‌رسد که آب آن چون آذرخش می‌درخشد و هوای آن چون مشک می‌بوید. اسکندر و همراهانش در کنار آن چشمه فرود می‌آیند تا دمی بیاسایند و چیزی بخورند و دوباره به جستجوی آب زندگی پردازند، غافل از این که هم اکنون در کنار چشمه آب زندگی نشسته‌اند. آشپز اسکندر ماهی خشکی را به پای چشمه می‌برد تا بشوید و خوراکی درست کند، ولی ماهی به محض آن که به آب می‌رسد، زنده گشته و می‌گریزد. آشپز از این واقعه به هراس می‌افتد و چیزی به دیگران نمی‌گوید. آشپز خود از آن آب می‌خورد و بعداً قدری هم به دختر اسکندر می‌دهد و آن دو تن مانند آن ماهی جاویدان می‌گردند، ولی اسکندر و همراهان او از آب چشمه‌های دیگر می‌خورند. بعداً وقتی اسکندر از ماجرا آگاه می‌گردد، دختر را از خود می‌راند و سنگی گران بر گردن آشپز می‌بندد و او را در دریا می‌اندازد و آن آشپز هنوز در ته دریا، سنگ در گردن نشسته است [۲]. بر طبق افسانه‌های سامی، الیاس یا خضر نیز از این آب زندگی خورد و جاویدان گشت.

در اساطیر ایرانی، چند تن از شاهان نخست میرنده نبودند، ولی سپس مرگ بر آنها راه یافت. بر طبق زامیاد یشت، چنان که در شاهنامه هم آمده است، جمشید میرنده نبود، ولی پس از آن که خودستایی کرد و سخن به گزاف راند و زبان به دروغ آلود، فرّ ایزدی سه بار از او به صورت مرغ و ارغن جدا گشت و از پس آن جمشید میرنده گشت. کیکاووس نیز نخست از زمره بی‌مرگان بود ولی پس از آن که از چیرگی بر آسمان بر او راه یافت، فرّ ایزدی از او گسست و میرنده شد [۳]. فریدون نیز نخست بی‌مرگ بود، ولی سپس مرگ بدو راه یافت [۴]. سبب راه یافتن مرگ بر فریدون روشن نیست. به حدس وست^۲ شاید علت آن چنین بوده که فریدون با تقسیم جهان میان پسران خود، تخم کینه را در میان آنان پراکند [۵]. به گمان نگارنده شاید علت اصلی، همان نفس تقسیم جهان و سپردن دو بهره از آن به سلم و تور بوده است که بر خلاف ایرج از فرّ ایزدی بهره نداشتند و در نتیجه، دو بهره از جهان به دست فرمانروایان ناسزاوار افتاد.

1- Utanapishtim

2- West

در روایت زردشتی همچنین از جاودانان بسیاری از زن و مرد نام برده شده است، چون کیخسرو، پشوتن، سوشیانس، طوس، گیو، اغریث (یا گوبدشاه)، گرشاسب و دیگر و دیگر که در جایگاه‌های مختلف از جمله در کنگ دژ و ایرانویچ، برخی به هوش و برخی بی هوش به سر می‌برند و در پایان جهان، هنگام ظهور سوشیانس که نقشی چون امام دوازدهم شیعیان دارد به یاری او می‌آیند [۶].

از میان این جاودانان، جاودانی شدن کیخسرو ردی نیز در روایات ملی دارد. بر طبق شاهنامه کیخسرو پس از آن که شصت سال بر ایران پادشاهی کرد، دل از جهان برگرفت و به درگاه یزدان نیایش کرد که او را نزد خود بخواند. سرانجام پس از هفته‌ها نیایش، شبی سروش را در خواب دید و سروش او را مژده داد که نیایش او پذیرفته شد. کیخسرو پس از سپردن پادشاهی به لهراسپ، خویشان و پهلوانان را وداع گفت و به سوی جهان جاودانی رهسپار گشت. گروهی از پهلوانان او را همراهی کردند تا به کوهی رسیدند و در آن جا زال و رستم و گودرز به سفارش کیخسرو بازگشتند، ولی طوس و گیو و بیژن و فریبرز توصیه‌ی او را نپذیرفتند و همچنان او را همراهی کردند. ما نخست چند بیت از پایان این روایت را نقل می‌کنیم:

برفتند یک روز و یک شب به هم	شدند از بیابان و خشکی دژم
به ره بر یکی چشمه آمد پدید	جهانجوی کیخسرو آن جا رسید
بدان آب روشن فرود آمدند	بخوردند چیزی و دم برزدند
بدان مرزبانان چنین گفت شاه	که امشب نرانیم زین جایگاه...
چو خورشید تابان برآرد درفش	چو زر آب گردد زمین بنفش،
مرا روزگار جدایی بود	مگر با سروش آشنایی بود
چو بهری ز تیره شب اندر چمید	کی نامور پیش چشمه رسید
بر آن آب روشن سر و تن بشست	همی خواند اندر نهان زند و اُست
چنین گفت با نامور بخردان	که باشید پدرود تا جاودان
کنون چون برآرد سنان آفتاب	مبینید دیگر مرا جز به خواب
شما باز گردید زین ریگ خشک	مباشید اگر بارد از ابر مشک
ز کوه اندرآید یکی باد سخت	کجا بشکند شاخ و برگ درخت
ببارد بسی برف ز ابر سیاه	شما سوی ایران نیاید راه

چو از کوه خورشید سر برکشید ز چشم مهان شاه شد ناپدید
 ببودند زآن جایگه شاهجوی به ریگ بیابان نهادند روی
 ز خسرو ندیدند جایی نشان ز ره بازگشتند چون بیهشان... [۷]

پهلوانان کمی پس از آن که از جستجوی کیخسرو نومید باز می‌گردند، به همان گونه که کیخسرو پیش بینی کرده بود، همه در برف جان می‌سپارند. در این روایت، چشمه‌ای که کیخسرو نیمه شب تاریک در آب روشن آن شستشو می‌کند، چیز جز همان چشمه آب زندگی، یعنی آن چشمه آب روشن در جهان تاریکی، نیست که کیخسرو با رفتن در آن عمر جاودان می‌یابد، منتها نه در جهان و در میان میرندگان، بلکه زنده به یزدان می‌پیوندد و یا به گفته پهلوانان:

خردمند از این کار خندان شود که زنده کسی پیش یزدان شود [۸]

در این روایت، چشمه مانند چشمه حیوان در رمان اسکندر نقطه پایان جهان است و از آن پس سرزمین جاودانان آغاز می‌گردد که برای ورود بدان باید نخست در آب این چشمه شستشو کرد، مشروط بر این که رهرو را پذیرفته باشند. از این رو همراهان کیخسرو که مانند اسکندر مهمان ناخوانده‌اند همه نومید باز می‌گردند. ما در فرصتی دیگر نشان خواهیم داد که این روایت مانند چندین روایت دیگر ایرانی، اساس بخش مهمی از روایات رمان اسکندرند. از میان پهلوانان روایات ایرانی، اسفندیار رویین تن است و تنها جای زخم‌پذیر او چشمان اوست. رویین تنی اسفندیار دارای روایات گوناگون است. به روایت شاهنامه سبب رویین تنی اسفندیار این است که او بازوبسته زردشت بود. بدین معنی که زردشت زنجیری را که از بهشت آورده بود، با دست خود به بازوی اسفندیار بست و این زنجیر اسفندیار را از بد حوادث مصون نگاه می‌داشت:

یکی نغزپولاد زنجیر داشت نهان کرده از جادو آژیر داشت
 به بازوش در بسته بُد زردهشت به گشتاسپ آورده بود از بهشت
 بدان آهن از جان اسفندیار نبردی گمانی به بد روزگار [۹]

ولی در کتاب زرتشت نامه سبب رویین تنی اسفندیار افسانه دیگری دارد. بر طبق گزارش

این کتاب، گشتاسپ توسط زردشت از اورمزد چهار چیز آرزو می‌کند. یکی آن که جای خود را در آن جهان از پیش به چشم ببیند. دیگر آن که احوال جهان از آشکار و نهان بر او گشوده گردد. سوم آن که هیچ سلاحی بر او کارگر نیفتد. و چهارم زندگی جاویدان. در زیر چند بیت پایان این گزارش را بر طبق نسخه خطی کتابخانه بریتانیا می‌آوریم:

نباشد سلیحی به من کارگر	به هنگام آویزش و شور و شر
ازیرا که چون دین کنم آشکار	مرا کرد باید بسی کارزار
چهارم دگر آن که تا رستخیز	نگیرد روان از تن من گریز

زردشت در پاسخ گشتاسپ می‌گوید که از این چهار آرزو یکی را برای خود برگزیند و سه دیگر را برای سه تن دیگر. گشتاسپ آرزوی نخستین را برای خود، دومین را برای جاماسپ، سومین را برای اسفندیار و چهارمین را برای پشوتن برمی‌گزیند. سپس زردشت به گشتاسپ می‌دهد و گشتاسپ سه روز به خواب می‌رود و جای خویش را در بهشت می‌بیند. به جاماسپ بوی می‌دهد و جاماسپ همه دانش‌ها را در می‌یابد. به پشوتن شیر می‌دهد و او پس از آشامیدن آن جاویدان می‌گردد. و سرانجام به اسفندیار یک دانه انار می‌دهد و اسفندیار پس از خوردن آن، تن او چون سنگ روی سخت می‌گردد و از این رو او را رویین‌تن می‌نامند:

وز آن پس بدادش به اسفندیار	از آن یشته خویش یک دانه نار
بخورد و تنش گشت چون سنگ روی	نبد کارگر هیچ زخمی بر اوی
از این گونه اندر سخن هوش دار	که بوده‌ست رویین‌تن اسفندیار

در مجمل‌التواریخ مورخ ۵۲۰ هجری، سبب رویین‌تنی اسفندیار چنین روایت شده است: «چشمه روی روان گشت سلیمان را یعنی عین‌القطر، و از آن تمائیل‌ها و صورت‌ها کردند، پس سلیمان دعا کرد و خدای تعالی جان به تن ایشان اندر کرد، و اسفندیار از ایشان بود.» [۱۰] در این روایت، محتملاً نام سلیمان جانشین نام زردشت شده است.

در روایات ارمنی، نیز افسانه‌ای درباره زخم ناپذیری اسفندیار و نبرد او با رستم هست. در روایات ارمنی اسفندیار جنپلی یا جنپولاد نامیده شده است (که همان جا پولاد و به همان معنی رویین‌تن است) و چشم او از گوشت است. اسفندیار در نبرد با رستم، هر زو ۳۶۶ زخم بر

هم‌نبرد فرود می‌آورد و رستم زخم‌های خود را به وسیلهٔ روغنی درمان می‌کند. رستم پهلوانان را گرد کرده و با آنها دربارهٔ راه پیروزی بر جنپلی مشورت می‌کند. پهلوانان برای پی بردن به این راز کتاب سلیمان را باز می‌کنند. در این کتاب چنین آمده است: «جنپلی سراپا از آهن است. هر پهلوانی که آهنگ نبرد او را دارد باید دو تیر آماده سازد و پیش از آغاز نبرد به اسفندیار بگوید: نخست چشمان خود را به من نشان بده تا سپس با یکدیگر نبرد کنیم. و تا جنپلی چشمان خود را نشان داد تیرها را به چشمان او زند.» رستم به همین گونه کار می‌کند و اسفندیار را از پای درمی‌آورد. بر طبق روایت ارمنی، اسفندیار پس از کور شدن، از رستم به التماس می‌خواهد که برای او خانه‌ای بسازد با ستونی در میان آن. پس از ساخته شدن خانه، اسفندیار به درون آن رفته ستون خانه را می‌کشد تا سقف بر سر رستم فرو ریزد. ولی رستم از درِ باز خانه بیرون می‌جهد و اسفندیار در زیر آوار خانه مدفون می‌گردد [۱۱].

این روایت ارمنی شامل دو بخش است. بخش نخست یک روایت ایرانی است که در خطوط کلی با روایت شاهنامه می‌خواند، ولی در یک جا کتاب سلیمان جای کتاب زردشت را گرفته است. بخش دوم همان روایت سامی سامسون است که آن را به نام اسفندیار کرده و به بخش نخستین وصله کرده‌اند و از پیوند دو روایت ایرانی و سامی یک روایت نو ساخته‌اند. این روایت ایرانی - سامی تنها در میان ارمنیان رایج نیست، بلکه در میان مردم ایران نیز پراکنده است. صورتی که از بخش نخستین این روایت در میان ایرانیان رایج است، فاقد عنصر سامی است و در آن به جای سلیمان، زردشت آمده است و به جای دو تیر سخن از یک تیر دو شاخه است [۱۲]. در شاهنامه سخن از یک تیر و یک پیکان است. سیمرغ دستور ساختن تیر را به رستم چنین می‌دهد:

نگه کن یکی نغز پیکان کهن	بر آتش مر این چوب را راست کن
نمودم تو را از گزندش نشان...	بنه پر و پیکان بر او بر نشان
چپ و راست پرها بر او برنشاند	یکی تیزپیکان بدو درنشاند

ولی بعداً روایت دو پیکانه بودن تیر که در میان مردم جاری است به برخی از دستنویس‌های شاهنامه نیز راه یافته است و سبب تصحیف بیت‌های بالا شده است:

سه پَر و دو پیکان بر او بر نشان... دو تا تیز پیکان بدو در نشان... [۱۳]

همچنین در برخی پرده‌هایی که از این صحنه کشیده‌اند، تیر گزی را که به چشم اسفندیار نشسته است دو شاخه نشان داده‌اند. شیخ اشراق، سهروردی نیز در رسالهٔ عقل سرخ این تیر را «دو پاره گز» نامیده است [۱۴].

در میان مردم ایران، افسانهٔ دیگری نیز در سبب روپین تنی اسفندیار شهرت دارد. بر طبق این افسانه، زردشت برای اثبات پیامبری خود به گشتاسپ دستور می‌دهد که اسفندیار کودک را به گرمابه برده و آبی را که زردشت در آن وردی دمیده بر تن او ریزند تا روپین تن گردد. ولی هنگامی که آب بر سر اسفندیار می‌ریزند، کودک برخلاف سفارش زردشت چشمان خود را می‌بندد و از این رو همهٔ تن او سخت می‌گردد مگر چشم‌هایش که آب بدان نرسیده است [۱۵]. نیروی سامسون در موی سر اوست و او را تنها با موی خود او می‌توان بست [۱۶]. راز زخم پذیری دو تن از پهلوانان یونانی به نام نیسوس^۱ و پترلاوس^۲ در یک تار موی طلایی است که در موی سر خود دارند و این تار مو به عنوان رگ جان آنهاست. این رگ جان ممکن است در بیرون از اندام باشد. بدین معنی که جان یا مادهٔ زندگی شخص زخم‌ناپذیر بیرون از پیکر او در زیر دریا یا باطلاق یا بیابان یا غار در میان صندوق، درخت، تخم مرغ و جز آن پنهان است و غالباً دیو، مار یا جانوری دیگر از آن پاسداری می‌کنند، چنان که اگر دشمن به راز زخم‌پذیری آن شخص پی ببرد، تازه پس از کارهای قهرمانی بسیار باید خود را به جان یا مادهٔ زندگی آن کس برساند و در صورت موفقیت، شخص زخم‌ناپذیر در دم جان می‌سپارد. یک نمونه از این گونه زخم‌ناپذیری را در افسانهٔ دختر شاه پریان می‌بینیم. در صورت تاجیکی این افسانه آمده است که پهلوان بهادر برای رسیدن به وصال دختر شاه پریان باید دیو کبود را بکشد. ولی جان این دیو بیرون از تن اوست. دختر شاه پریان که از این راز آگاه است جای جان دیو کبود را به بهادر می‌گوید: جان دیو در میان صندوقی است نهفته در بُن غاری ناپیدا. بهادر پس از جستجوی فراوان، سرانجام جای این غار را که در نزدیکی دریایی قرار گرفته است می‌یابد و هنگامی که درون غار می‌گردد، گروهی از آدمیان را که خوراک روزانهٔ دیو کبود هستند، بسته در زنجیر مشاهده می‌کند. آنها جای صندوق را به بهادر نشان می‌دهند، ولی بهادر هر چه

1- Nisos

2- Pterelaos

می‌کوشد نمی‌تواند در صندوق را بگشاید. در میان بندیان یک موسفید دانایی هم هست که از راز گشودن صندوق آگاه است. بهادر بر طبق دستور موسفید صندوق را بر می‌گرداند. در ته صندوق سوراخی است به کوچکی سر سوزن که باید آن را با سر دشنه گشاد کرد و سپس سر حلقه شده ریسمانی را از راه سوراخ درون صندوق نمود و چون حلقه ریسمان در درون صندوق به جایی بند شد، آن وقت ریسمان را کشید تا در صندوق باز شود. پس از انجام این کارها و باز شدن صندوق ناگهان جان دیو کبود جیراس زنان از صندوق بیرون می‌آید. ولی پیش از آن که بهادر جان دیو را بکشد، دیو خود را می‌رساند و با زاری از بهادر می‌خواهد که جان او را نکشد و او در عوض، همه عمر بنده وفادار او خواهد بود، چون دیوان و پریان بر خلاف آدمیان عهدشکنی نمی‌شناسند و همیشه به عهدی که می‌بندند وفادار می‌مانند [۱۷].

با این گونه زخم ناپذیری، ما بیشتر در اسطوره و قصه و قصه حماسی روبرو می‌گردیم و کمتر در داستان‌های حماسی هنری. همچنین دانستن ورد، همراه داشتن دعا، نظر قربانی، پنجه گرگ، آلت کفتار ماده، اسفنج سنگی از سنگدان خروس، و یا دود کردن اسفند و چرب کردن تن یا روغن گیاهی یا حیوانی و دیگر و دیگر که برای رفع چشم زخم در عقاید خرافی ایرانیان و ملل دیگر هست، همه نوعی با اعتقاد به زخم ناپذیری مرتبطاند. اینها نه تنها دارنده خود را از بلاها دور نگه می‌دارند، بلکه گاه طلسم و جادو را نیز می‌شکنند. مثلاً اسفندیار هنگامی که زنجیر خود را بر گردن زن جادو می‌افکند، سحری را که گنده‌پیر به نیروی آن از خود زنی زیبا ساخته، می‌شکند و زن دوباره به شکل اصلی خود بر می‌گردد:

به زنجیر شد گنده‌پیری تباه سر و موی چون برف و رنگی سیاه [۱۸]

هنگامی که رستم در هفت خان با زن جادو روبرو می‌گردد، به سبب زیبایی زن بی اختیار نام یزدان را بر زبان می‌راند و به مجرد آن که نام یزدان به گوش زن می‌رسد، سحر او در هم می‌شکند و به شکل اصلی خود باز می‌گردد: سپه گشت چون نام یزدان شنید [۱۹].

لیمینکینن^۱ پهلوان حماسه فنلاندی برای دفع هر زخمی وردی می‌داند، مگر برای دفع نیش مار و سرانجام در اثر مارگزیدگی جان می‌سپارد. بر طبق شاهنامه، پیر سیمرغ درمان بخش است و زال که پروریده سیمرغ است، به دستور سیمرغ زخم پهلوی زن خود رودابه را پس از زادن رستم از پهلوی، با کمک این پیر درمان می‌کند:

گیاهی که گویمت با شیر و مشک
بساو و برآلای بر خستگیش
بدو مال از آن پس یکی پَر من
بکوب و بکن هر سه در سایه خشک
ببینی همان روز پیوستگیش
خجسته بود سایه فرّ من [۲۰]

خود سیمرغ نیز زخم‌هایی را که رستم در نبرد با اسفندیار برداشته است با پر خویش درمان می‌کند:

بر آن خستگی‌ها بمالید پر
بدو گفت کاین خستگی‌ها ببند
یکی پَر من تر بگردان به شیر
هم اندر زمان گشت با زیب و فر
همی باش یکچند دور از گزند
بمال اندر آن خستگی‌های تیر [۲۱]

بر طبق شاهنامه، کیکاووس نوشدارویی دارد که هر زخمی را درمان می‌بخشد. رستم پس از دریدن پهلوی پسر خویش، گودرز را به نزد کیکاووس می‌فرستد و از او طلب نوشدارو می‌کند:

از آن نوشدارو که در گنج توست
به نزدیک من با یکی جام می
کجا خستگان را کند تندرست،
سزد گرد فرستی هم اکنون به پی [۲۲]

شاهان ایران بر بازوی خویش مهره‌ای دارند که هر زخمی را درمان می‌بخشد و کیخسرو زخم‌های گسته‌م را بر این مهره درمان می‌کند و او را از مرگ حتمی نجات می‌دهد:

ز هوشنگ و طهمورث و جمشید
رسیده به میراث نزدیک شاه
چو مهر دلش گسته‌م را بخواست
ابر بازوی گسته‌م بریبت
یکی مهره بُد خستگان را امید
به بازوش بر داشتی سال و ماه
گشاد آن گرانمایه از دست راست
بمالید بر خستگی‌هاش دست [۲۳]

بر طبق آن چه درباره‌ی رویین تنی گفته شد، همه‌ی رویین‌تنان به گونه‌ای زخم پذیرند، یعنی همیشه دری برای درون شدن مرگ باز گذاشته‌اند تا میان آرزوی رویین تنی و واقعیت مرگ ارتباطی ایجاد کنند. در جهت همین گرایش به واقعیت است که کم‌کم زخم ناپذیری تن تبدیل به زخم ناپذیری جامه‌ی رزم یا سلاح پهلوان گردیده است:

گامورت^۱ پهلوان حماسه ژرمنی دارای خودی از الماس است که چون بر سر دارد، از سوی سر زخم‌ناپذیر می‌گردد. رولاند^۲ پهلوان حماسه فرانسوی دارای شمشیری است زخم‌ناپذیر. هنگامی که مرگ پهلوان فرا می‌رسد، برای آن که شمشیرش به دست دشمنان نیفتد، آن را با همه نیروی خود به سنگ می‌زند تا بشکند. ولی شمشیر رولاند سنگ را در هم می‌شکند و خود نمی‌شکند. شمشیر کوروغلو پهلوان حماسه آذربایجانی از جنس پاره سنگی است که اصل آن از آسمان است و پدر پهلوان آن را در کوه یافته و از آن برای پسر خود شمشیری ساخته است. معنی این روایت جز این نیست که شمشیر پهلوان، مقدس و همچون سنگ سخت نشکننده است. برای شمشیر دودم حضرت علی(ع) معروف به ذوالفقار که از حضرت محمد(ص) بدو رسیده بود نیز اصل آسمانی قائل بودند [۲۴]. بر طبق ابومسلم نامه، خردک آهنگر از همین ذوالفقار برای ابومسلم تبری زخم‌ناپذیر به وزن بیست و یک من می‌سازد. بند ابریشمین این تبر که علاقه ذوالفقار است و دسته چوبین آن که از عصای آدم گرفته شده، نیز زخم‌ناپذیرند [۲۵]. در داراب نامه طرسوسی دیوی سپری دارد از پشیزه ماهی، چهارگز در چهارگز، که تیر بر آن کارگر نیست. و همین دیو سلاحی زخم‌ناپذیر نیز از چشم ماهی دارد «هر یکی به سنگ پنج من و شش من و ده من، پرورده در اخلاطها، چنانک اگر بر سنگ زدی سنگ را پاره کردی، و آن را هیچ المی نرسیدی از سختی که بود.» [۲۶] هراکل پهلوان یونانی بر خود پوست شیری می‌پوشاند که بر آن زخم کارگر نیست. همچنین زره پهلوانان ژرمنی چون البریش^۳ و فلینسلایف^۴ و چند تن دیگر زخم‌ناپذیرند. ماناس پهلوان حماسه قرقیزی در زیر پیراهن خود یک زره ابریشمین دارد که تیر بر آن کارگر نیست. میلش^۵ پهلوان بلغاری نیز دارای چنین زرهی است؛ از این رو ترکان پس از چیرگی بر او، نخست زره او را از تنش بیرون می‌کشند و سپس او را از پای در می‌آورند. واختنگ گرگاسالی^۶ پهلوان یک افسانه تاریخی گرجی نیز دارای زره زخم‌ناپذیری است. روزی زره او از زیر بغل چاک بر می‌دارد. زن پهلوان با یکی از نزدیکانش این راز را به دشمن می‌رساند و دشمن با تیری که از راه همین چاک به او می‌زند او را می‌کشد. اروار - اود^۷ پهلوان یک حماسه اسکاندیناوی از الور^۸ دختر شاه ایرلند یک پیراهن

1- Gahmuret

2- Roland

3- Elberich

4- Flinsleif

5- Milosch

6- Vachtang Gorgasali

7- Örvar-odd

ابریشمین گرفته است که زخم هیچ سلاحی بر آن کارگر نیست. این پهلوان در نبردی در پناه پیراهن آسیب ناپذیرش، یازده تن از دشمنان خود را می‌کشد بی آن که به خود او زخمی رسد. مادر یک پهلوان دیگر حماسه ژرمنی به نام ولف دیترایش هنگام وداع با پسر یک پیراهن ابریشمی سرخ به او می‌دهد که مانند ببر بیان رستم و زره سیاوش، آتش و آب و سلاح و جادو بر آن کارگر نیست [۲۷]. در روایات حماسی ایرانی، زره شبرنگ پسر دیو سپید مازندران زخم‌ناپذیر است: نَبُد زخم بر درع او کارگر [۲۸]. در داراب نامه آمده است که جوشن سمندون زخم‌ناپذیر است و سبب زخم ناپذیری آن چنین است که این جوشن را در خون آدمی پرورده‌اند [۲۹]. بر طبق روایت همین کتاب بر خود داراب که در اصل متعلق به جمشید بود، زخم کارگر نیست [۳۰]، داراب دارای زرهی است که آن هم زخم‌ناپذیر است: «هیچ کس بر وی ظفر نیافت از آن که زره اسفندیار داشت و از آن اردشیر. هیچ سلاحی بر وی کار نمی‌کرد، و نخستین پیراهن آدم داشت از پوست پلنگ آزرده. گویند کیخسرو به لهراسپ داد و لهراسپ به گشتاسپ و گشتاسپ به اسفندیار و از اسفندیار به بهمن و از بهمن به همای رسید و همای به داراب داد. فزون از صد چوبه تیر در وی زده بودند و او را خبر نبود.» [۳۱] در روایت اخیر، منظور از پیراهن آدم که از پوست پلنگ بوده، همان پلنگینه گیومرث است: پلنگینه پوشید خود با گروه [۳۲]. بر طبق شاهنامه سروش نیز همین جامه را به تن دارد [۳۳] و بر همین اساس بر طبق یک روایت که ما در پایین نقل خواهیم کرد برای پلنگینه رستم نیز اصل آسمانی قائل شده‌اند. بر طبق شاهنامه زره سیاوخش زخم‌ناپذیر است. در شاهنامه در زندگی خود سیاوخش اشاره‌ای به این زره نشده است. شاید بتوان گذشتن سیاوخش از آتش را با زخم‌ناپذیری زره او ارتباط داد و گفت به خاطر این زره آتش بدو زبانی نرسانید و یا ایزدان به خاطر بی‌گناهی او، از پیش زره او را زخم‌ناپذیر کردند و یا این که پس از گذشتن از آتش، زره او زخم‌ناپذیر شد. در هر حال بر طبق شاهنامه، پس از سیاوخش همسر او فرنگیس این زره را به پاس خدمات گیو به او می‌دهد [۳۴] و از آن پس گیو همیشه در جنگ‌ها این زره را بر تن دارد و چند بار هم آن را به پسر خود بیژن می‌دهد. این زره در آب تر نمی‌گردد و در آتش نمی‌سوزد و هیچ سلاحی بر آن کارگر نیست:

نگردد چنین آهن از آب تر	نه آتش بر او بر بود کارگر
نه نیزه نه شمشیر هندی نه تیر	[۳۵].
ورا گجو خوانند پیلست و بس	که در رزم دریای نیلست و بس
چو بر زه به شست اندر آری گره	خدنگت نیابد گذر بر زره
سلیح سیاوش بپوشد به جنگ	نترسد ز پیکان تیر خدنگ... [۳۶]
و دیگر که دارد همی آن زره	کجا گجو زد بر میان بر گره
بر او تیر و ژوبین نیابد گذار	سزد گر پیاده کند کارزار [۳۷]

رستم نیز جامه‌ای زخم‌ناپذیر دارد به نام پبر بیان یا پلنگینه. درباره این جامه روایات چندی در دست است. در یک روایت سغدی درباره جنگ رستم با دیوان، این جامه از چرم پلنگ یعنی همان پلنگینه نامیده شده است [۳۸]. در لغت فرس برای این جامه اصل بهشتی قائل شده‌اند: «پبر بیان پوشیدنی است از سلب، جنگیان کیان داشتندی و گفتندی جبرئیل آورده از بهشت.» [۳۹]. این روایت که در بیشتر دستنویس‌های این کتاب نیست و احتمالاً از الحاقات بعدی به کتاب است، روایتی است که به همان روایت جامه پلنگینه سروش و گیومرث و سیامک بر می‌گردد. شاید این روایت ساختگی باشد. ولی در توجیه اصالت آن می‌توان گفت این که اکوان دیو زمین را گرد تاگرد رستم می‌برد و او را با زمین برداشته و به دریا می‌افکند، از این روست که چون رستم هنگام خواب پبر بیان را بر تن دارد [۴۰]، اکوان دیو از تماس با این جامه هراس دارد که در این صورت باید برای این جامه اصل آسمانی قائل شد.

بر طبق شاهنامه، پبر بیان یا پلنگینه جامه‌ای است تیره رنگ دارای پر یا مو که در آتش نمی‌سوزد و در آب تر نمی‌گردد و هیچ سلاحی بر آن کارگر نیست:

بپوشید ببر و برآورد بال	بر او آفرین خواند بسیار زال... [۴۱]
که این مردری خود و خفتان جنگ	بینداز و این جوشن تیره رنگ... [۴۲]
بدو گفت مردی چو دیو سیاه	پلنگینه جوشن، از آهن کلاه... [۴۳]
برت را به ببر بیان سخت کن	سراز خواب و اندیشه پر دخت کن... [۴۴]
مرا با دلاور بسی بود جنگ	یکی جوشنستش ز چرم پلنگ،
سلیحم نیامد بر او کارگر	بسی آزمودم به گرز و تبر... [۴۵]

یکی جامه دارد ز چرم پلنگ
همی نام ببر بیان خواندش
نسوزد در آتش نه در آب تر
بگفت آنک این رنجم از یک تن است
نیامد سلیحم بدو کارگر
سنان اندر آمد به بند کمر
بپوشد بر و اندر آید به جنگ
ز خفتان و جوشن فزون آیدش
شود چون بپوشد بر آیدش پر... [۴۶]
که او را پلنگینه پیراهن است
بر آن ببر و آن خود و چینی سپر... [۴۷]
به ببر بیان بر بُد کارگر [۴۸]

رستم بر روی زره، یعنی پیراهن رزمی نازکی از زنجیرهای بافته شده، نخست جوشن یا گبر، یعنی جامه رزمی ضخیم از آهن، می پوشد و سپس بر روی جوشن ببر بیان را به تن می کند:

زره زیر بُد جوشن اندر میان
از آن پس بپوشید ببر بیان [۴۹]
چو شد روز رستم بپوشید گبر
نگهبان تن کرد بر گبر ببر [۵۰]

سبب زخم ناپذیری سلاح و جامه پهلوان گاه این است که سلاح یا جامه پهلوان مقدس‌اند یعنی اصل آنها آسمانی است. ولی در بیشتر موارد، سبب زخم ناپذیری سلاح در این است که آن را از جنسی سخت و آسیب‌ناپذیر ساخته‌اند و سبب زخم ناپذیری جامه در این است که آن را از پوست جانوری زخم‌ناپذیر دوخته‌اند. ما در حماسه‌های ملل، تعداد زیادی از این گونه جانوران می‌شناسیم. برای نمونه، اژدهایی که در افسانه ژرمنی به دست فروتو^۱ کشته می‌شود تنها از سوی شکم زخم‌پذیر است. همچنین گرازی که دیارمد پهلوان کلتی می‌کشد زخم‌ناپذیر است. و نیز شیری که هراکل پوست او را بر دوش خود دارد زخم‌ناپذیر است و از این رو هراکل پس از آن که در نبرد با این شیر با شمشیر و گرز کاری از پیش نمی‌برد، جانور را چنان که در کنده کاری‌های یونانی دیده می‌شود با دو دست خود خفه می‌کند. بنابراین می‌توان تصور کرد که ببر بیان یا پلنگینه رستم نیز از پوست زخم‌ناپذیر ببر یا پلنگ و یا به خاطر رنگ سپاه آن از یوزپلنگ تصور شده است. ولی افسانه‌های دیگری که از ببر بیان در دست نشان می‌دهند که این جانور در اصل نه ببر، نه پلنگ، نه یوزپلنگ، و نه چنان که برخی دیگر تصور کرده‌اند ببر، بلکه اژدهاست.

در یکی از دستنویس‌های شاهنامه که ما مشخصات آن را در پی نوشت ۲۸ آورده‌ایم، در میان داستان‌های متعددی که به نام فردوسی وارد شاهنامه کرده‌اند، یکی نیز داستانی است به نام «ببر بیان» که مجموعاً ۴۱۴ بیت دارد. داستان در زمان منوچهر روی می‌دهد. روزی که منوچهر با بزرگان و پهلوانان در بزم نشسته است، ناگهان گروهی از مردم هند از راه می‌رسند و از دست ببری که زندگی را بر مردم هند تلخ کرده شکایت می‌کنند و برای دفع او کمک می‌خواهند. آغاز داستان، آغاز داستان «بیژن و منیژه» و فرامرزنامه را به یاد می‌آورد:

یکی روز ایام فصل بهار	منوچهر بر تخت بُد شهریار
به یک دست بُد قارن رزم زن	دگر نودر طوس لشکرشکن
جهان پهلوان زال و ایرانیان	به خدمت نشسته کمر بر میان
شکفته رخ پیلتن لاله بود	در آن وقت او چارده ساله بود
به یک دست بودیش کشواد نیو	به دست دگر بود گودرز و گیو
نشسته در آن بزم شاه جهان	به دل فارغ از کار و بار مهان
ز نقل و می و باده خوشگوار	ز بوی خوش از آن چه آید به کار،
همه اندر آن بزم آماده بود	سر زلف، ساقی ز کف داده بود
که از سلم گفتی سخن که ز تور	که از بهر ایرج شدی بی صبور
که ناگه ز در بانگ فریاد خاست	ز درگاه شاه جهان داد خواست
که شاهها ز غم ما به تنگ اندریم	ابا ازدها ما به جنگ اندریم
به هندوستان ببری آمد پدید	ندیده زمانه، نه دوران شنید
درازی و پهنای او صد کمند	بود بیشتر ای شه ارجمند
نفس چون ز هامون برآرد به تاب	برون آورد ماهی از قعر آب
اگر سوی دریا نهد پا درون	کند از نفس آب دریا چو خون
سوی مرغزاری که آرد گذر	بسوزد ز دود دهان خشک و تر
خورد آهن و روی و مس جمله پاک	همان گه بتازد سوی سنگ و خاک
چو شه ناله دادخواهان شنید	سوی پهلوانان نگه کرد و دید
پس آن گه چنین گفت مر زال را	خداوند شمشیر و گویال را
بدو گفت کای پهلو نیکخواه	نگه کن یکی سوی این دادخواه

زال موافقت می‌کند که برای دفع این ببر راهی هند گردد. ولی رستم چهارده ساله از شاه می‌خواهد که به جای زال او را مأمور این کار کند. این سخن بر زال گران می‌آید و تازیانه‌ای به رستم می‌زند. سپس با سپاهی به شمار دوازده هزار به سرکردگی کشواد و قارن به راه می‌افتد. پس از رفتن سپاه، گودرز رستم را به خانه برده گوشمالی می‌دهد:

گزارش چنین کرد از باستان	گزارنده این کهن داستان
که گودرز کشواد آن مرد گرد	تہمتن ز مجلس سوی خانه برد
برآشفت گودرز با او به جنگ	گرفتش دوال کمر بند تنگ
چو رستم چنان دید بازو گشاد	بزد بر سرش کوز پای اوفتاد
ز نیرو جدا کرد خود را از او	بدو گفت کای مرد پرخاشجوی،
گرم شرم قارن نبودی به پیش	نمودم به تو زور مردی خویش

ما بعداً در مقایسه این روایت با روایات مشابه دیگر، دلیل این نبرد گودرز و رستم را که در این جا عجیب و بی سبب می‌نماید، نشان خواهیم داد. در هر حال، رستم خود را از دست گودرز می‌رهاند و پس از برداشتن سلیح نیای خود سام، اسبی از اصطبل برگزیده به سوی هند می‌تازد. گودرز به تعقیب رستم می‌پردازد و پس از رسیدن به او و دلجویی از او، هر دو به اتفاق و به شتاب به سوی هند می‌تازند تا مگر هر چه زودتر به زال رسند: رستم

چنین گفت با اسب کای نیکبار	مکن سستی اندر گه کارزار
که من زال را از تو پیچان کنم	در و دشت بر سان مرجان کنم
چنان تند شد اسب آتش گهر	که گویی برآمد ز پهلوش پر

سرانجام هنگام شب به سپاه زال می‌رسند. رستم تصمیم می‌گیرد که ناشناس به لشکر زال زند و از گودرز قول می‌گیرد که راز او را با کسی نگوید. رستم هنگام روبرو شدن با کشواد و قارن خود را البرز می‌نامد و سپس در نبرد تن به تن هر دو را مغلوب و اسیر می‌کند. پس از آن با زال می‌جنگد و چون کار نبرد به درازا می‌کشد، قرار می‌گذارند که دنباله نبرد را به فردا بیندازند. رستم به زال پیشنهاد می‌کند که اگر کین ببر بیان را به او واگذارد، او در مقابل حاضر است دست از نبرد با او بکشد. ولی زال نمی‌پذیرد:

بدو گفت زال سپهد دلیر	که چربی نخیزد ز پهلوی شیر
طمع خام کردی به دام آمدی	نظر پخته‌تر کن که خام آمدی
چو فردا برآید بلند آفتاب	جهان زو شود جملگی درّ ناب
بکوبم به گرز گران یال تو	که گرید به تو گرز و گوپال تو...
چو خورشید بشکست بر شب قفس	دم صبح از روشنی زد نفس
برآورد سر زال از جای خواب	سری پر ز کین و دلی پر شتاب
زره جامه جنگ و آهن کلاه	بپوشد آن گه گو نیکخواه

ولی پیش از آغاز نبرد، ناگه گرد تیره‌ای برخاسته دیوی از سوی چپ رستم خود را به میدان می‌افکند. دیوی با گوش‌هایی چون گلیم و نام او گلیمینه گوش:

که ناگه برآمد یکی تیره گرد	ز دست چپ او به دشت نبرد
یکی دیو پتیاره آمد پدید	که مانند او کس ندید و شنید
سرش گنبدی بود و بالا منار	بر او دست‌ها رُسته همچون چنار
دماغش به رخ چون تنور سیاه	دو چشمش دو مشعل دم صبحگاه
مر او را بُدی چون گلیمیش گوش	سیه چهره، نامش گلیمینه گوش
که بر هر قلاده یکی سنگ داشت	دو سنگ دگر نیز در چنگ داشت
چو با آدمی آمدی او به جنگ	نبودی به جز چنگ او خاره سنگ

دیو سنگی بر گردن اسب کشواد و سنگی دگر به اسب قارن می‌زند. اسبان درجا جان می‌سپارند و لشکر زال رو به گریز می‌نهد. زال به جنگ دیو می‌شتابد. دیو باز سنگی پرتاب می‌کند که بر اسب زال بر می‌خورد و در اثر آن، اسب جان سپرده و زال بر زمین می‌افتد. در این هنگام رستم که جان پدر را در خطر می‌بیند به جنگ دیو می‌شتابد. رستم نخست زبان به پرخاش می‌گشاید:

چو بشنید از وی گلیمینه گوش	چو جوشنده دریا درآمد به جوش
درانداخت سنگی به آن نره شیر	تهمتن به نزدش درآمد دلیر
گرانسنگ را از هوا برگرفت	همه لشکر از وی بمانده شگفت

درآمد بر پیلتن همچو باد کمین بازوی پهلوی برگشاد
 که زنجیر و قلاده و سنگ‌ها فرو ریخت ز اندام نراژدها
 چو دیو آن بر و یال البرز دید چناری قوی اندر آن مرز دید

در این جا متن کمی افتادگی دارد و از این رو بر خواننده معلوم نیست که دیو با آن چنار چه می‌کند. ولی ما بعداً محتوای این افتادگی را از روی نقل دیگری از این داستان نشان خواهیم داد. سرانجام، رستم دیو را مغلوب می‌کند. دیو به التماس می‌افتد و به رستم می‌گوید که از کشتن او درگذرد و او را به بندگی خود بپذیرد. دیو به رستم:

یکی میخ از نعل اسبم بکوش که تا باشم این حلقه باشد به گوش
 چو بشنید البرز بندش ز دست گسست و به گوشش یکی حلقه بست
 برون کرد نعل او ز سمّ سمند به گوش وی آن نعل اندر فکند

پس از این واقعه همه با هم همراه می‌گردند و عازم نبرد بیر بیان می‌شوند. ولی از هویت واقعی رستم هنوز جز گودرز (و نیز اکنون دیو) کس دیگری آگاه نیست. پس از رسیدن به هند و چند شب خوشگذرانی در مجلس رای هند، سرانجام به نبرد بیر بیان می‌روند:

کشیدند لشکر دو منزل به راه در و دشت بُد همچو دود سپاه
 برفتند جایی که آن بجر بود خروشان و جوشان و چون ابر بود
 بدیدند دشتی پر آتشکده تر و خشک را جمله آتش زده
 بپرسید دستان فرّخ ز رای که‌ای پره‌نر مرد با فر و جای،
 چرا آتش تیز افروختند؟ ز بهر چه این دشت را سوختند؟
 بگفتا بدان ای یل شیرمرد کس از آدمی آتش این جا نکرد
 دم بجر زآن گونه آتش زن است که دودش چو رخسار اهریمن است
 چو بشنید این را یل سرفراز به حیرت شد از قدرت کارساز
 پس آن گاه آن شیر روشنروان یکی را بخواندی ز کاراگهان
 پیامی فرستاد دستان سام به البرز کای سرور نیکنام
 من از سیستان آمدم با سپاه که ببر بیان را نمایم تباه

نخستین‌مراين جنگ ببرز [۵۱] شماست
 بپرسيد زال از ديده بان
 خبر ده مرا از سر و جاي او
 يکي هفته شد تا به دريا درون
 بزرگان صاحب خرد را بخواند
 ببايد يکي چاره انگيختن
 چو رای اين سخن را ز دستان شنيد
 که ای پهلوان زاده پر خرد
 که اين ازدها پيکر بدنشان
 چو از کام آتش‌فشانی کند
 در اين گفته بودند دستان و رای
 دليـران ز آواز بـبر بيان
 درآمد ز جا زال چون پيل مست
 به لشکر چنين گفت کای دوستان
 بدین کوه پيکر درنگ آوريد
 چو ببر آمد از آب دريا به در
 ز بس آتش افروخت او از دهان
 شد آتشکده دشت و صحرا و کوه
 بُد زهره کس را که آيد به پيش
 سلاح از کف انداخت لشکر تمام
 ز بهر سبک رفتن اندر گريز
 يکي نيزه افکنده ديگر سپر
 سپه شد پراکنده زآن ازدها
 چو دستان نياورد تاب ستيز
 خود رای را جاي ماندن نبود
 چو عاجز بمانی ز خصم درشت

چو بشنيد البرز گفتا رواست
 که برگو ز ببر بيان اين نشان
 ندارد کسی از يلان پای او
 شد و زو نشانی نيامد برون
 ز هر داستانی سخن‌ها براند
 از اين دشمن صعب خون ريختن
 ز جا جست و آن‌گه ثنا گسترید
 تو را مردی و پهلوانی سزد
 نپنديشد از تيغ و گرز و سنان
 که يارد برش پهلوانی کند
 که ناگه بجنيد دريا ز جاي
 سراسيمه گشتند و تيره روان
 سپه را بفرمود تا برنشست
 بکوشيد در جنگ ببر بيان
 سرش را مگر زير سنگ آوريد
 سوی لشکر آمد دهان پرشرر
 در و دشت شد ز آتش او نهان
 رميدند لشکر از او در ستوه
 گرفتند هر کس همی راه خویش
 نکردند يک تن در آن جا مقام
 يک افکنده درع و دگر تيغ تيز
 يکي ترکش و ديگری ترگ سر
 بماندند بر جا يگه زال و رای
 عنان را بپيچيد و شد در گريز
 بشد در سر کوه و منزل نمود
 گريز از کف خصم و بنمای پشت

از احوال لشکر همه سر به سر،
 نیاورد از ضعف تاب نبرد،
 نبرد جوانان نیاید ز پیر
 من و کوشش جنگ ببر بیان
 گریزان شد و هیچ کاری نکرد
 جهان باز گویند از آن کارزار
 شد آشفته از تندی کار او
 گزندی رسد بر تن پهلوان
 چنین آرزو را ز دل کن به در
 شوی کشته در چنگ اهریمنی
 نگر تا نگیری تو ما را به چیز
 یکی جا به پیش گلیمینه گوش
 طلب کن مرا یاری از دادگر
 که تا حشر ماند از این گفتگو
 دعا گفت آن گه پس البرز را
 بیامد به نزد گلیمینه گوش
 نشست از بر باره رهنبرد [۵۲]
 بفرید چون رعد در آسمان
 به کیش اندرش تیر افزون ز شصت
 جهان شد به کردار قیر سیاه
 که چون جنگ سازد ابا اهرمن
 که ای پره‌نر پهلو نیکرای،
 به آهک شکمشان بیاکنده پیش
 به دم در کشد چشم بر هم نهند
 ز میش و بز و گاه ده بار سی
 مرآن ره به ببر بیان تنگ کرد

چو البرز واقف شد از زال زر
 که از ببر دلشان بیامد به درد
 به گودرز گفت ای گو شیر گیر
 گرم بخت یاور بُدی در جهان
 پدر آن که با شیر کردی نبرد
 کنم مردی خویش را آشکار
 چو گودرز بشنید گفتار او
 مبادا ز کردارِ ببر بیان
 بدو گفت گودرز یل ای پسر
 دریغ آیدم چون تو گردافکنی
 بخندید رستم بگفت ای عزیز
 برو گوشه‌ای گیر و بنشین خموش
 چو در جنگ این ببر بندم کمر
 نمایم چنان دستبردی بدو
 خوش آمد از این قصه گودرز را
 زیان در ثنا و سری پر ز جوش
 بپوشید البرز ساز نبرد
 به میدان درآمد چو شیر ژیان
 گرفته کمان کیانی به دست
 چو ببر اندر آمد بدان رزمگاه
 به فکر اندر آمد گو پیلتن
 چنین گفت گودرز فرخنده رای
 سزد گر بیارند چند گاومیش
 سر راه ببر بیان برنهند
 بیاورد البرز آهک بسی
 شکمشان پر از آهک و سنگ کرد

دگر روز چون سر برآورد شید
 به کف پور دستان چو خنجر گرفت
 به سوی تهمتن روان گشت ببر
 بشد سوی آن گوسفندان و گاو
 چو یک لحظه بگذشت دل سوختش
 بزد بر زمین بی محابا سرش
 بزد بر سرش چند گرز دگر
 بشد روی هامون همان گه سپید،
 کمان و سر راه او در گرفت
 تهمتن برآشفت چون تند ابر
 به دم در کشید و نیامدش تاو
 همی آتش از کام افروختش
 که تا جان ناپاک شد از برش
 جدا کردش از تن همان گاه سر

پس از آن که خبر کشته شدن ببر بیان به زال و گودرز می‌رسد، شادی‌ها می‌کنند، به ویژه زال که در می‌یابد که البرز کسی جز فرزندش رستم نیست. سپس:

وز آن جا سوی ببر رفتند باز
 چو رفتند و دیدند حیران شدند
 بر او آفرین باد کاین سر برید
 پس از آفرین کردن انجمن
 که در کندن پوستش تاختند
 که ببر بیانش به تن جوشن است
 سه گردنکش گُرد گردنفرز
 بر آن پهلوان آفرین‌خوان شدند
 دگر آفرین بر کسی کافرید
 بفرمود پس رستم پیلتن
 از آن پوست پیراهنی ساختند
 نشانی که با پیلتن روشن است [۵۳]

خواننده‌ای که به محتوای برخی از بیت‌های این داستان دقت کرده است، خود دریافته که در این جا جانوری که وصف شده حتی با در نظر گرفتن مبالغات حماسی، جز نام هیچ شباهت دیگری با ببر ندارد؛ صد کمند درازا و پهنای اوست، آهن و روی و مس می‌خورد، آتش و دودی که از کام او بر می‌آید خشک و تر زمین را سوزانده است. تنها در خشکی زندگی نمی‌کند، بلکه در دریا نیز به سر می‌برد. مثلاً هنگام رسیدن ایرانیان به جایگاه او، یک هفته است که به دریا رفته و هنوز بیرون نیامده و چون از دریا سر در می‌آورد، بزرگی پیکر او به اندازه‌ای است که دریا را به جنبش می‌اندازد و بالاخره شمار بزرگی گاو و گوسفند آکنده به آهک و سنگ را باید ببلعد تا جان سپارد. این شرح وصف ببر نیست، وصف اژدهاست. ما در زیر اصالت این روایت را با مقایسه با روایات دیگر نشان می‌دهیم و از آن جا کم کم به صورت اصلی و ریشه‌ای این روایت نزدیک می‌شویم. پیش از آن به این نکته توجه شود که در داستان بالانیز مانند شاهنامه، رنگ ببر بیان سیاه وصف شده است.

در میانه سده نوزدهم، یک سیاح آلمانی به نام پترمان پس از بازگشت از سفر خاور نزدیک، کتابی درباره خاور زمین منتشر کرد که گزارش بلندی هم درباره ماندایی‌ها دارد و بخشی از این گزارش شامل افسانه‌های ایرانی در میان ماندایی‌هاست که نویسنده دقیقاً ضبط و به آلمانی ترجمه نموده است. ما پیش از این یکی از این افسانه‌ها را به خوانندگان معرفی کردیم [۵۴] و اکنون افسانه دیگری از آن را که صورت دیگری از افسانه بیر بیان است نقل می‌کنیم:

آورده‌اند که چون رستم به سن دوازده سالگی رسید، روزی پادشاه چین نزد زال آمد تا از او کمک بگیرد در دفع اژدهایی که روزهای جمعه [۵۵] از دریا در می‌آمد و از دهان خود آتش بیرون می‌داد و در نزدیکی خود هر چه می‌یافت، یا می‌بلعید و یا به آتش دم خود می‌سوزانید. چون شاه چین این گزارش را داد، رستم پسر دوازده ساله شاه که در دیوان حضور داشت، پس از شنیدن این خبر خود را به پای پدر انداخت و از او خواست که دفع آن عفریت را به او واگذارد. پدر که از این حرف پسر خشمگین شده بود، آموزگار او را به سبب این که پسرش را چنان که باید تربیت نکرده، مورد بازخواست قرار داد. آموزگار، رستم را با خود بیرون برد تا او را به سبب این منی و گستاخی که از او سر زده گوشمالی دهد. ولی رستم مشتی به آموزگار خود زد و او را چون مرده‌ای بر زمین افکند. رستم سپس برای گزیدن اسبی مناسب به اصطبل رفت و ضمناً تهدید کرد که هر کس در این باره سخنی به پدرش بگوید او را در دم خواهد کشت. رستم روی پشت همه اسب‌ها دست گذاشت تا نیروی آنها را بسنجد، ولی همه پشت خم کردند تا سرانجام کره‌اسبی را یافت که تازه از دریا آمده بود [۵۶] و هنوز کسی بر او سوار نشده بود و چون این کره‌اسب در زیر فشار دست رستم پشت خم نکرد، رستم او را برگزید. رستم سپس نزد آهنگر رفت تا رزم‌افزاری مناسب برای خود برگزیند. آهنگر پس از تهدید رستم، نزد او فاش کرد که سلاح نیای او هنوز در کوهی محفوظ است، ولی به سبب وزن سنگین آن، هیچ کس را یارای برگرفتن آن نیست. رستم بدان جا شتافت، سلاح نیای خود را برگرفت و آن را اندازه و مناسب خود یافت. هنگام بازگشت به جایی رسید که آموزگار خود را بی هوش بر زمین افکنده بود و او اکنون دوباره به هوش آمده بود. رستم با تهدید او به مرگ، او را ناچار ساخت که راهی کوتاه و میان بُر به او نشان دهد تا بتواند از پدر خود که در این میان برای کشتن اژدها، رهسپار شده بود، پیشی گیرد. آموزگار رستم ناگزیر موافقت کرد و سرانجام پس از سه روز اسب تاختن، در جایی برای استراحت از اسب پیاده شدند. چندی نگذشت که پدر رستم نیز با

سپاه خود رسید. رستم نقاب خود را بر چهره زد و از لشکر پدر طلب باج کرد و چون لشکر زال حاضر به پرداخت باج نشد، رستم با یکایک آنها به نبرد پرداخت و یکی را پس از دیگری به زمین انداخت و کشت و بر وزیر پدر نیز چیره گشت. سرانجام زال خود به میدان آمد و او نیز شکست خورد، ولی رستم قصد کشتن پدر را نداشت. در این میان، دیوی از راه رسید که فرستادهٔ هفت ستاره بود و بر دور هیکل ترسناک خود کمربندی بسته از سنگ آسیا داشت. دیو به سوی لشکر زال حمله ور گشت و با پرتاب یکی از آن سنگ‌ها، زال پادشاه را بر زمین افکند. رستم به شتاب جلوی دیو دوید، سنگی را که دیو به سوی او پرتاب کرد با دست گرفت و آن را چنان به میان دیو زد که تمام سنگ‌های او شکست و فرو ریخت. دیو چابکانه به جنگلی که در نزدیکی بود، رفت و درخت تنومندی را از زمین کند و به سوی رستم حمله کرد. رستم از اسب پیاده شد و به مقابلهٔ دیو شتافت. ولی دیو چنان ضربه‌ای بر او زد که رستم تا کمر در زمین فرو رفت. رستم برای دفع ضربات بعدی دیو سپر خود را بر روی سر گرفت. سپس خود را از زمین بیرون کشید و این بار چنان بر سر دیو کوفت که دیو تا گردن در زمین ناپدید شد. بعد گوش‌های دیو را گرفت و چنان فشرد که به کلی له شد. دیو به لابه افتاد و به رستم گفت نعلی در گوش او کند تا نشان بندگی او در همهٔ عمرش باشد. پس از آن، همگی به اتفاق به جایگاه اژدها روانه شدند. نخست سپاه را به جنگ اژدها فرستادند ولی لشکر با دیدن اژدها از ترس گریخت. به پیروی از نظر دیو، صندوقی دو در ساختند و در بخش بیرونی صندوق فراوان تیغ و خنجر کار گذاشتند و پس از آن که رستم به درون صندوق رفت، آن را در سر راه اژدها با زنجیرهای آهنین به تنهٔ درخت تنومندی بستند. اژدها به مجرد دیدن صندوق آن را بلعید و تیغ‌های صندوق دل و جگر اژدها را از هم درید. در این دم، رستم نیز از صندوق بیرون آمد و اژدها را از درون از پای درآورد و با مرگ اژدها، آتش تیزی که از دهان او بیرون می‌آمد نیز خاموش گشت. در جریان این وقایع، زال به درگاه خداوند نیایش می‌کرد که این پهلوان کشته شود تا او از دادن باج رهایی یابد. ولی وقتی آموزگار رستم فاش کرد که این پهلوان پسر او رستم است، زال آرزوی خود را پس گرفت و برای رهایی پسر به نیایش پرداخت. رستم پوست اژدها را کند و دستور داد از آن برای او زرهی زخم‌ناپذیر بسازند. پس از این واقعه، پادشاه چین دختر خود را به رستم داد. رستم از دختر دارای پسری شد که نام او را Filamers (= فرامرز) گذاشت [۵۷].

سازواری روایت ماندایی در جزئیات مطالب با روایت فارسی بیر بیان به اندازه‌ای است که در یکی بودن آنها جای گمانی نمی‌ماند، ولی در عین حال ناهمسانی‌هایی نیز میان آن دو هست که نشان می‌دهند هیچ یک از این دو روایت مستقیم از دیگری گرفته نشده، بلکه هر دو از یک مأخذ کهن‌تر شاخه گرفته‌اند. ما در زیر نخست با بررسی این ناهمسانی‌ها نشان خواهیم داد که روایت شفاهی ماندایی کهن‌تر از روایت منظوم فارسی است و سپس از آن برای موضوع مورد بحث خود نتیجه‌گیری خواهیم کرد:

در روایت ماندایی، شاه چین بر خلاف رای هند در روایت فارسی به دربار منوچهر نمی‌آید، بلکه مستقیم به سراغ زال می‌رود. زال در روایت ماندایی خود شاه است. این موضوع نشان می‌دهد که روایت ماندایی در اصل جزو حلقه روایات سیستان بوده که سپس تر پس از تغییراتی چند با دیگر روایات ایرانی در هم آمیخته‌اند و بارگاه شاهان ایران جای درگاه فرمانروایان سیستان را گرفته است [۵۸]. در روایت فارسی خواننده تعجب می‌کند که پس از رفتن زال، چرا گودرز رستم را به خانه می‌برد و ناگهان به جان او می‌افتد و سراینده هیچ گونه توضیحی در این مورد نمی‌دهد، چنان که گویی خود او نیز علت این امر را نمی‌داند است. در مقابل، روایت ماندایی به این پرسش پاسخ می‌دهد. ما از راه این روایت در می‌یابیم که گودرز دایه رستم بوده و چون رستم هنوز کودکی دوازده ساله است (در روایت فارسی چهارده ساله)، زال گستاخی او را از چشم آموزگار او می‌بیند و از این رو گودرز تصمیم می‌گیرد شاگرد بی ادب را گوشمالی دهد.

روی این موضوع از این جهت تکیه شده است تا خردسالی رستم بیشتر مورد توجه خواننده یا شنونده قرار گیرد تا در نتیجه هنرنمایی‌های بعدی او بیشتر موجب شگفتی گردد. ولی روایت ایرانی با انداختن صحنه نزاع زال با آموزگار رستم هدف اصلی این صحنه را از بین برده است. برای نبرد با اژدهایی که وصف آن رفت قاعدتاً گزیدن سلیح و اسب باید نقش مهمی داشته باشد. در روایت فارسی تنها سخن از این است که رستم سلیح سام را گرفت و از میان اسبان بهترین آنها را برگزید. ولی روایت ماندایی در این جا نیز دارای یکی دو اشاره مهم و اصیل است. یکی این که سلیح نیای رستم را که در کوهی محفوظ است، هیچ کس نمی‌تواند از زمین بلند کند و منظور از کوه نیز گویا اشاره به دخمه سام است که سلیح او نیز در همان جا نگهداری می‌شده است. هنگام گزینش اسب نیز می‌بینیم که رستم عیناً مانند گزارش شاهنامه هنگام

گرفتن رخس، با دست بر پشت اسب‌ها فشار می‌دهد تا نیروی آنها را بسنجد. این مطلب بی‌گمان از عناصر کهن این افسانه است، ولی از راه شاهنامه نباید درون روایت ماندایی شده باشد. در روایت ماندایی، کره‌اسبی که رستم بر می‌گزیند تازه از دریا آمده است، یعنی اصل او از دریا است. این موضوع خواه با افسانه تیشتر در پشت هشتم رابطه‌ای داشته باشد یا نه، در هر حال عنصر کهن و اصیل دیگری از افسانه‌گزینش اسب است که در روایت ماندایی حفظ گردیده است. در بقیه ماجرا تا رسیدن به اژدها تفاوت مهم دیگری میان دو روایت نیست، جز آن که روایت ماندایی بخش افتادگی روایت فارسی را که قبلاً بدان اشاره شد، تکمیل می‌کند. در روایت فارسی، پس از پیروزی رستم بر دیو، نقش دیو دیگر به پایان می‌رسد و عملاً در این روایت نبرد رستم با دیو تنها یک ماجرای فرعی^۱ است که با ساخت روایت پیوند ذاتی ندارد. در حالی که در روایت ماندایی این دیو است (و نه گودرز) که به رستم نیرنگ صندوق را می‌آموزد. در این جا نقش این دیو ما را به یاد روایت پیروزی طهمورث بر دیوان می‌اندازد. در آن جا نیز دیوان به طهمورث می‌گویند که اگر از کشتن آنها در گذرد، در عوض به او هنرنوی خواهند آموخت و خط را به او می‌آموزند. نیرنگی که رستم در روایت فارسی به کار می‌بندد، شباهت به نیرنگ اردشیر در نبرد با کرم هفتواد و بیشتر از آن، شباهت به نیرنگ اسکندر در نبرد با اژدها دارد. تفاوت مهم دیگر روایت ماندایی با روایت فارسی در همین صحنه پایان داستان است. در روایت فارسی، پس از آن که پیر بیان گاوهایی را که شکمشان به آهک و سنگ انباشته شده می‌بلعد، لحظه‌ای بعد خود جان می‌سپارد، ولی در دم مرگ رستم هم با گرز چند ضربه‌ای بر سر و کله‌اش می‌کوبد و در واقع در این روایت نقش گودرز که این نیرنگ را به رستم آموخته مهم‌تر از پهلوان است. در حالی که نیرنگ صندوق که دیو در روایت ماندایی به رستم می‌آموزد در عین حال که کهن‌تر از نیرنگ گودرز در روایت فارسی است، از اهمیت نقش پهلوانی رستم نیز نه تنها چیزی نمی‌کاهد، بلکه بر آن هم می‌افزاید. چون تازه اکنون پس از تدبیر صندوق کیست که این زنگوله را به گردن گربه بیندازد. رفتن به شکم اژدها و کشتن اژدها از درون البته تهوری دیگر می‌خواهد تا گذاشتن پوست‌های انباشته به آهک بر سر راه اژدها. و اما اهمیت پایان هر دو روایت اصلاً در موضوع دیگری است و آن این که چون بر پوست این عفریت هیچ زخمی کارگر نیست، از این رو باید او را از درون کشت. بنابراین در هر دو روایت

موضوع مهم یافتن نیرنگی است که به وسیله آن بتوان اژدها را از درون از پای درآورد. در روایت فارسی، این کار را آهک انجام می‌دهد و چون این نیرنگ را نیز آموزگار پهلوان یافته، بنابراین پهلوان هیچ نقشی جز گرفتن صحنه ندارد. ولی در روایت ماندایی پهلوان است که در شکم اژدها از صندوق بیرون می‌آید و اژدها را از درون می‌کشد. بعدها در کوششی که به مرور برای نزدیک کردن افسانه به واقعیت شده، تدبیر آهک و دیگر مواد سوزش‌زا و خورنده چون نفت و گوگرد و قیر و زهر و سرب مذاب و غیره جای نیرنگ صندوق را گرفته است، ولی نخست فراموش شده است که این تدبیر را از مربی پهلوان یا پیر یا دیو گرفته و به خود پهلوان نسبت دهند. تا بعد کم‌کم این نقص را نیز - چنان که در افسانه اژدهاکشی اسکندر و اردشیر می‌بینیم - برطرف کرده‌اند. با محو کردن این نقش به خود پهلوان، از این زمان پهلوان بیشتر با تدبیر کار انجام می‌دهد تا با زور. این جا نخستین نقطه تماس میان پهلوان حماسی با پهلوان تاریخی و یا نخستین نقطه پیوست حماسه به رمان تاریخی است.

درباره اصل نیرنگ صندوق بعداً باز هم گفتگو خواهیم کرد. در هر دو روایت فارسی و ماندایی، رستم پس از کشتن اژدها دستور می‌دهد که پوست حیوان را کنده و از آن برای او زرهی بسازند. ولی تنها در روایت ماندایی است که رسماً به زخم ناپذیری پوست اژدها اشاره شده است. در روایت فارسی، رستم پس از کشتن اژدها دختر رای هند را به زنی می‌گیرد و از او دارای پسری می‌گردد که نام او را فرامرز می‌گذارد که همان فلامرس روایت ماندایی از دختر شاه چین است. تنها در مورد محل ماجرا که بر طبق روایت فارسی هند ولی بر طبق روایت ماندایی چین است، به گمان ما کهنگی با روایت فارسی است.

روایت منظوم بیر بیان در فارسی و صورت شفاهی آن در میان ماندایی‌ها، یک صورت شفاهی در میان مردم ایران نیز دارد:

می‌گویند وقتی که رستم کک بن کوهزاد و اسفندیار بن رهام را دستگیر و قلعه‌های آن دو را تسخیر و خراب کرد، شاه منوچهر اورنگ گرشاسبی را که تا آن وقت بی صاحب بود به رستم واگذار کرد و لقب جهان پهلوانی به او داد. یک روز درحالی که زال و رستم و دیگر سرداران در حضور شاه نشسته بودند، قاصدی از جانب سلطان هندوستان وارد شد و عرض کرد شاه ایران به سلامت باشد، مدتی است یک جانور به نام بیر بیان دریایی در دریای هندوستان پیدا شده است

که هر یک ماه یک بار در کنار آب دریا ظاهر می‌شود و آتشفشانی می‌کند. هر بار که سر از آب دریا بیرون می‌آورد، تعداد زیادی گاو و گوسفند را که در کنار دریا مشغول چرا هستند می‌بلعد. اگر شاهنشاه ایران فکری به حال ما نکنند مردم هند نابود می‌شوند. شاه منوچهر وقتی که این خبر را از قاصد شنید دستور داد، ساقی جامی پر از شراب به دستش داد و رو به پهلوانان کرد و گفت یک نفر را می‌خواهم که برود این جانور دریایی را از بین ببرد، هر کس داوطلب است این جام شراب را از دست من بگیرد و بنوشد. رستم که دید کسی داوطلب نشد در حضور شاه تعظیم کرد و جام شراب را از دست شاه منوچهر گرفت که بنوشد و آماده حرکت به هندوستان شود که زال بلند شد و یک سیلی محکم به گونه رستم زد؛ به طوری که رستم خجالت کشید و با حالت قهر از بارگاه درآمد و رفت. شاه منوچهر از عمل زال ناراحت شد و فرمان داد که زال خودش به خاطر این بی‌احترامی که در بارگاه او کرده، مأمور کشتن جانور دریایی شود. امیر گودرز را هم در پی رستم فرستاد تا به هر نحوی که باشد رستم را برگرداند. ولی گودرز وقتی که به رستم رسید و از او خواست که به حضور شاه برگردد رستم قبول نکرد و عاقبت همراه گودرز به طرف هندوستان حرکت کردند که پیر دریایی را بکشند. از طرفی، زال هم به اجبار با سپاه زیاد راهی هندوستان شد.

رستم قبل از زال به هندوستان رسید و خودش را به سلطان هندوستان معرفی کرد و گفت اسم من دریابگی است و گودرز را هم به عنوان پدرش معرفی کرد و قرار گذاشت که اگر پیر را نابود کند، خراجی را که سلطان هند به شاه ایران می‌داده به او بدهد. شاه هند هم این پیشنهاد را قبول کرد و رستم و امیر گودرز با لباس مبدل و در حالی که هر دو نقاب بر چهره آویزان کرده بودند، نقشه نابودی حیوان را ریختند. سلطان هند به خواست گودرز، تمام استادان آهنگر و نجار را در اختیار دریابگی و پدرش گذاشت و امیر گودرز پس از گرفتن نشانی‌های جانور و اندازه هیکل پیر دستور داد اتاق بسیار بزرگی از آهن درست و دو تا در برایش بگذارند؛ اطراف بدنه آن را هم صدها نیزه نوک تیز وصل کنند و دو طرف اتاق دو تا زنجیر بلند و محکم وصل کنند. گودرز بعد از تکمیل کردن اتاق آهنی درخواست کرد حمامی در اختیارش گذاشتند و هر روز برای چند ساعت، رستم را به حمام می‌فرستاد و روز به روز حمام را داغ‌تر می‌کرد. یک ماه دیگر کسی نمی‌توانست به حمام پیش رستم برود و گرمای حمام در چند قدمی نمی‌گذاشت که کسی به آن نزدیک شود. امیر گودرز در طول این یک ماه، طوری بدون رستم را به حرارت عادت داده بود که اگر میان آب جوش می‌رفت نمی‌سوخت.

از طرفی، زال و سپاه ایران وقتی که وارد هند شدند و خودشان را به سلطان هند معرفی کردند، شاه هند قراردادی را که با دریابگی بسته بود نشان داد و زال هم که از خدا می‌خواست چیزی نگفت و تصمیم گرفت که برای تماشای نبرد دریابگی با بیر آتشفشان دریایی در هندوستان بماند. امیر گودرز وقتی خاطر جمع شد که بدن رستم به حرارت عادت کرده درخواست کرد تعداد زیادی گاو و شتر و گوسفند بکشد و به نوک نیزه‌های اطراف اتاق آویزان کنند و اتاق را در صد قدمی دریا قرار بدهند و سر زنجیرها را به دو تا مانع محکم و قوی وصل کنند. وقتی مطمئن شد جانور نزدیک است پیدا شود فرمان داد، در راه ببر تعدادی گاو و گوسفند فاصله به فاصله قرار دادند و منتظر بیرون آمدن جانور از آب دریا بمانند. گودرز وقتی با طغیان آب فهمید که جانور در حال پیدا شدن است، نیزه بلند و نوک تیزی به دست رستم داد و گفت همین که جانور سر از آب درآورد و به طرف طعمه آمد از در جلو اتاق وارد بشو. ببر سر از آب درآورد و بوی طعمه به دماغش خورد؛ از آب خارج شد و به طرف اتاق آهنی آمد. در این موقع، تمام مردم هند و زال و سپاهیان‌ش ایستاده بودند که نبرد رستم و ببر دریایی را تماشا کنند. رستم همان طوری که گودرز گفته بود، با نیزه آهنی وارد اتاق شد. از طرفی، جانور لب پایین را به پایین اتاق و لب بالا را به بالای اتاق گذاشت و با یک حرکت اتاق را از جای بلند کرد و به طرف آب دریا رفت. وقتی که دهانش را می‌خواست به هم بگذارد، نوک نیزه‌ها از پایین و بالا به گلایش رفتند و ببر دریایی که نمی‌توانست طعمه را ببلعد به تقلا افتاد. رستم از طرف دری که جلوی حلقوم جانور قرار گرفته بود، وارد دهان او شد و با تمام نیرو، با نوک نیزه جگر و آلات اندرونی ببر را پاره پاره کرد. جانور هر چه فشار آورد که زیر آب برود، در نتیجه دو سر زنجیر که به زمین وصل بود نمی‌توانست. رستم پس از این که مطمئن شد جانور را از پا درآورده است، با بدن خون آلود از در اتاق خارج شد و همین که قدم به زمین گذاشت از هوش رفت.

امیر گودرز ناچار شد و به زال زر که تا آن موقع انگشت حیرت از شجاعت و دلیری دریابگی به دهن گرفته بود، گفت: «دستان، فرزندات رستم است بشتاب و چاره‌ای بکن.» زال زر تعجب کرد و گودرز را که دید به سرعت خودش را بالای سر رستم رساند و از سلطان هند خواست که هر چه زودتر مقدار زیادی شیر حاضر کند و بلافاصله هفت تا حوضچه را پر از شیر کرد. زال رستم را برهنه کرد و در حوضچه پر از شیر اول انداخت و شیر در اثر زهر جانور لخته

لخته شد و همین طور تا موقعی که رستم را داخل حوضچه شیر هفتمی انداخت، شیر تغییری نکرد و رستم به هوش آمد، ولی تمام گوشت بدنش آب شده بود. رستم را در پنبه پیچیدند و مدت سه ماه تمام به معالجه‌اش مشغول شدند تا رفته رفته به حال عادی برگشت.

از طرفی، امیر گودرز بالای سر جانور رفت و فکر کرد که از پوست ببر دریایی یک خفتان برای رستم و یکی هم برای مرکب سواری‌اش تهیه کند. فرمان داد خنجری از الماس درست کردند و با سلیقه مخصوص خودش، دو خفتان از پوست بدن جانور یکی برای رستم و دیگری برای مرکب سواری او تهیه کرد. وقتی که رستم به حال عادی برگشت، امیر گودرز خفتان را بر تن او پوشید و برای اطمینان خاطر رستم دستور داد که دو نفر از سران سپاه با شمشیر به طرف رستم حمله کردند. رستم با تعجب دید که ضربات شمشیر کوچک‌ترین خراش و اثری روی پوست خفتان باقی نمی‌گذارد. از گودرز بسیار تشکر کرد و همراه او و زال زر و سپاهیان‌ش به طرف ایران حرکت کردند. وقتی خبر کشته شدن ببر دریایی به شاه منوچهر رسید فرمان داد، رستم و امیر گودرز را با عزت و احترام استقبال کردند و مجلس جشنی به پا ساختند و شاه منوچهر لقب جهان پهلوان را به رستم داد [۵۹].

در این روایت، مانند داستان منظوم فارسی نام جانور ببر بیان دریایی و محل داستان نیز هند است. ولی در عناصر مهم دیگر داستان چون نیرنگ صندوق و کشتن عفریت از درون و ساختن جامه‌ای زخم‌ناپذیر از پوست آن، با روایت ماندایی شریک است. جز این سه روایت، یک روایت منظوم دیگر نیز از همین داستان هست که در آن، نام همان جانور پتیاره است. در زیر چکیده‌ای از این روایت را نیز نقل می‌کنیم:

ز دستان و رستم یکی داستان	گذارد گذارنده باستان
وز این در شگفتی‌تر اندر جهان	ندیده‌ست کس آشکار و نهان
چنین گفت داننده یادگیر	جهان‌دیده استاد در داد پیر
که یک روز در گلشن زرنگار	همی خورد دستان می خوشگوار
درآمد سیه پوش درگاه را	پرستنده خسروی گاه [۶۰] را
که آمد جهان‌دیده مردی ز هند	به دستش یکی نامه‌ای بر پرنده
همی گوید از رای دارد پیام	به نزدیک پُرمایه دستان سام
همی راه جوید به نزدیک شاه	جهان پهلوان گُرد گیتی‌پناه

بدو گفت دستان که بگشای راه
 بر شاه زابل رهش برگشاد
 رسانید نامه به دستان سام
 چو دستان از آن نامه بگشاد بند
 که ای پهلوان گُرد گیتیستان
 به هندوستان از بد روزگار
 به بالا و پهنای البرزکوه
 ز دریا برآمد یکی جانور
 به یک بار صد صد خورد گرگ و پیل
 پلنگ دژم شیر و ببر و شکار
 همان رستنی‌ها [۶۱] چه خشک و چه تر
 کند روی کشور ز هر چیز پاک
 چو خورده بود یک جهان خشک و تر
 بسا بوم و بر همچو خرم‌بهار
 از آن جانور گشت بی خانه در
 جهان را گر از دودهٔ سام کس
 همانا ز آسیب او تا به روم
 نیای تو گر شاسب کز منهراس
 همان بر شکاوند گُشت ازدها
 پدرت آن جهان‌دیده سام دلیر [۶۴]
 به طوس ازدها کشت بی ترس و باک
 به هندوستان کرد با گرگ جنگ
 تو نیز ای جهان پهلوان زال زر
 همانا ز مردی که گر شاسب کرد
 و گر نیست با کوشش اوت کار

بیارش بدین نامور بارگاه
 بیامد بر او زمین بوسه داد
 از آن پس فراوان درود و پیام
 نوشته چنان یافت اندر پرند،
 شه زابل و کابل و سیستان
 یکی زشت پتیاره گشت آشکار
 که آمد همه کشور از وی ستوه
 ز هرچ اندر اندیشه آید بتر
 به دم درکشد پیل را از دو میل
 به دم آرد از زان که بیند هزار
 چه بی بر درختان و چه [۶۲] بارور
 خورد هر چه بیند مگر سنگ و خاک
 نهد سوی دریا دگر بار سر
 که بود آن به نزدیک دریاکنار،
 نه خشک اندرون ماند از این نه تر
 نیاید در این کار فریاد رس،
 نبینند یک تن ز آباد بوم
 جهان کرد یکبارگی بی هراس،
 وز آن ازدها کرد گیتی رها [۶۳]
 که بر ازدهای دژم بود چیر،
 خراسان از آن ازدها گشت پاک [۶۵]
 ز جنگش سر گرگ شد زیر سنگ
 از آن تخمه داری نژاد و هنر
 و یا سام شیر آن که پر مایه مرد
 ز هندوستان باج دیگر میار

زال پس از خواندن نامهٔ رای هند، رستم را خواسته و رای خود را بر رفتن به هند و دفع

خطر پتیاره با او در میان می‌گذارد. در این جا نیز نظیر آن چه در روایت ببر بیان و روایت ماندایی دیدیم، رستم از پدر می‌خواهد که کشتن پتیاره را به او واگذار کند. ولی زال در آغاز موافقت نمی‌کند:

بدو گفت دستان که این خود مگوی	مبا (د آن) که با او شوی جنگجوی
که این جانور نیست غرنده شیر	که گردی تو بر وی به شمشیر چیر
نه پیل و نه نراژدهای دمان	که ناچیز گردد به تیر و کمان
یکی تند کوه است دریاگذار	بر او کند پیکان نیاید به کار
خروش دمش هست بر سان بور	به دم درکشد هر چه بیند ز دور
[به کام] آرد از زان که بیند به دم [۶۶]	به یک دم دو صد ازدهای دژم
گر آید به پیشش دو صد زنده پیل	به دم در کشد همچو دریای نیل
فرازش نیارد پریدن عقاب	به دم درکشد ز آسمان آفتاب
بر او کارگر نیست تیر خدنگ	که هستش همه پیکر از خاره سنگ
به گرز گران و به شمشیر تیز	که یارد شدن با وی اندر ستیز
اگر من شوم نزد او جنگجوی	به چاره شوم پس به نزدیک اوی
که در جنگ با او نتابد سپهر	ستوه آید از جنگ او ماه و مهر
مرا بست باید به جنگش کمر	اگر من نبندم که بندد کمر
تو هستی هنوز ای پسر نوجوان	اگر چه دلیری و روشنروان

رستم در پاسخ زال می‌گوید که تو برای چنین جنگی پیر شده‌ای و دیگر این که:

نهم سر سوی جنگ آن جانور	وگر چاره باید شوم چاره گر
مرا از نیاکان فرمانروا	یکی دیو کشت و دگر ازدها
چو فرخ نیاکان برترمنش	مرا نیز باید چون ایشان گنش

سرانجام، زال و رستم بر این می‌نهند که هر دو به اتفاق به هند روند. زال معتقد است که کس بفرستد و از هر جا سپاه به یاری بخواند، ولی رستم این کار را ننگ می‌شمارد و در عوض، از پدر می‌خواهد که سلیح سازان مشهور را گرد آورد تا برای او رزم‌افزاری در خور این نبرد

بسازند؛ چون سلیح گرشاسپ و سام را برای چنین جنگی مناسب نمی‌داند. سلیح سازان گرد هم آمده و سلیح رستم را می‌سازند، بدین گونه: کمربندی دارای آویزه‌هایی مزین به نقش ماهرویان، گریزی به وزن نهصد من، شمشیری به وزن سیصد و سی من با دسته‌ای مزین به نقش سیمرغ، نیزه‌ای به درازای سی رش و دیگر و دیگر. هنگام راه افتادن سپاه ناگهان از آسمان آواز سروش به گوش می‌رسد که رستم را ستایش کرده و برای او پیروزی آرزو می‌کند. در هند یک هفته به میگساری می‌پردازند تا سرانجام رستم که برای جنگ با پتیاره بی تاب شده، زبان به اعتراض می‌گشاید. زال معتقد است که در این کار باید از سیمرغ کمک گرفت. ولی رستم موافقت نمی‌کند و می‌گوید از سیمرغ آن گاه باید یاری خواست که از دست خودمان کاری ساخته نباشد. سپس به زال می‌گوید که از رای هند بخواهد:

که خواند ز هر شهر آهنگران	که بازآورند آهن بیکران
بسازند یک خانه آهنین	ز آهنش بام و ز آهن زمین
بسان یکی چارسر نغز کاخ	برو چون کف چشم‌های فراخ
بسی تیغ و ژوبین زهر آبدار	به مسمار در گرد او استوار
به گردون در آن ساخته چند رای	که گردد رونده ز نیرو به جای
چو این خانه شد زین نشان ساخته	تو کارش ز من خواه پرداخته
همانا به نیروی پروردگار	نباشیم سیمرغ را خواستار
فراز آوریدند آهنگران	ز هر شهر با پتک‌های گران
به داننده دستان پاکیزه رای	بدان سان یکی خانه فرمود رای
چو آن آهنین خانه شد ساخته	وز آن خانه گشتند پرداخته
به پیلان جنگی و مردان کار	کشیدند تا نزد دریاکنار
نهادند رخ سوی آن جانور	چه رای و چه روشنروان زال زر...
بیامد بپوشید رومی زره	زره را برافکند بند گره
میان را دوال کمر چست بست	گرانمایه بگرفت گریزی به دست
به بازو درافکند گرز و کمان	خدنگی بزد چارپر بر میان...
گذر کرد بر باره ابرپوی	ببوسید مر باره را چشم و روی
زمانی گرفتش سر اندر کنار	وز آن پس چنین گفت کای نیکیار،

اگر ز آن که یاری دهد ماه و هور
 به مردی ز چرخ برین بگذرم
 بگیرم به تو توده خاک پاک
 وگر آن که زور من آید به سر
 تو زیر کس اندر مشو نیز رام
 به گه با پلنگانت بادا خورش
 نشست از بر خانه آهنین
 همی بود مر جنگ را ساخته
 چو نزدیک شد کو هویدا شود
 همه آب دریا خروشنده گشت
 به دریا همه آبها تیره شد
 پس آن گه به دریا برآورد پشت
 چو پشتش بدیدند هندو گروه
 ز پیشش زن و مرد بر یکدگر
 ز هولش دویدند بر سان باد
 بر این جانور دست یابم به زور،
 به نعل تو روی زمین بسپرم
 به سم بسپری زیر من روی خاک
 شوم نیز در جنگ این جانور،
 همان کت بیارد فسار و لجام
 به دریات با ماهیان پرورش
 میانه یکی دیده‌بان در کمین
 دل و جان از آن کار پرداخته
 برآید به خشکی و پیدا شود،
 تو گفتی ز بس موج پوینده گشت
 جهان‌اندرآن [۶۷] چشم‌ها خیره شد
 به کردار بررفته کوه درشت
 پراکنده گشتند در دشت و کوه
 فتادند و گشتند زیر و زیر
 سوار و پیاده به هم درفتاد

مردم همه می‌گریزند، مگر زال که به خاطر جان رستم هراسان است. زال به سوی اتاق آهنین می‌دود و کوشش می‌کند رستم را از نبرد با پتیاره باز دارد:

تو از بهر [او] خویشتن را هلاک
 که ما کشور هند و این مرز و بر
 گریزیم از این در به ماچین و چین
 در این لابه بودند کآن جانور
 چو تن را ز دریا به خشکی کشید
 گریزان شد از بیم او زال زر
 چو بر لب رسید آب و شد جانگزای
 چو تنگ اندر آید بلا با روان
 مساز و مکن بر سر زال خاک
 بمانیم یکسر بدین جانور
 نه آدابوم و نه ایران زمین
 ز دریای بی بن [۶۸] برآورد سر
 جهان زو گریزان زن و مرد دید
 به جا ماند رستم که بودش پسر
 نهد پور خود باب در زیر پای
 نه فرزند خواهند، خواهند جان

نخست از همه آهنین خانه یافت
 سوی خانه آهنین سر نهاد
 دهان کرد چون دوزخ پهن باز
 در آن جای ایوان و میدان و کاخ
 تهمتن سوی چاره جنگ شد
 که شد زهره آسمان همچو آب
 ز چرخ نهم بگذرانید نام
 دگرباره از دادگر کرد یاد
 به کام اندرش پُر جهاندار کرد
 ز آشفتگی باز کرده دهن
 که از دور شد خانه ز ایدر روان
 جهان کام او برنیارود راست
 که در آهنین خانه بُد استوار،
 به فرمان دادار فیروزبخت،
 زدش بر زمین کله را همچو گوی
 تو گفتی ز جان و ز تن ماند باز
 همیشه دوان خانه اندر دهن
 که تا بفکند خانه از دم مگر
 شد آن استواریش بر کام بیش
 نه ز آن خویشان را خورش ساختن
 ز چرم و ز سوفار بگشاد شست [۷۲]
 به کام و گلو درزدش بی درنگ
 به گرز گران کرد دندانش خرد [۷۳]
 مرا او را زیان و دهن ریز ریز
 همی نوک نیزه زدش در شکم
 بیفکند و کردش دل و جان فکار

به تندی چو باد دمان می‌شتافت
 خروشان چو رعد و شتابان چو باد
 چو دست ستم کرد گردن [۶۹] دراز
 دهانی چو دست توانگر فراخ
 چو با خانه آهنین تنگ شد
 به تندی یکی نعره زد در شتاب
 به خانه درافکند خود را ز بام
 میان را ببست و بغل برگشاد
 شتابان به تیر و کمان نبرد
 ببازید رستم برآهیخت تن
 به دم خانه را در کشید آن چنان
 همی خانه را اندر آماست خواست
 هم [۷۰] آن تیغ و ژوبین زهر آبدار
 همه در گلوگاه پتیاره سخت
 چو لقمه گرفته شدش در گلوی
 ورا چون جهانی دهان ماند باز
 پس لشکر هندوان انجمن
 همی زد چپ و راست بر سنگ سر
 توانا نبود و... [۷۱] خویش
 نه او را توانستن انداختن
 جهان پهلوان زاده بفراخت دست
 هزار و چهل چوبه تیر خدنگ
 از آن پس به گرز گران دست برد
 پس آن گاه کردش به شمشیر تیز
 پس آن گاه ز راه گلوگاه و دم
 چنان تا تن زورمندش ز کار

شده خون از او همچو قلزم روان
به کام و بلا در به نام خدای
سیرانجام چون شد ز رستم ستوه
شتابان به خون اندر آن پهلوان
دلاور به دست و شناور به پای
بی‌پچید ناگاه روی از گروه

پتیاره کوشش می‌کند که خود را به دریا رساند و نجات یابد. رستم تیری به چشم‌های او می‌زند و پتیاره در گوشه‌ای به زمین می‌افتد. رستم نیز به مدت دو شبانه روز بی‌هوش می‌گردد و رخس در همه این مدت از او پاسداری می‌کند. پس از آن که رستم دوباره به هوش می‌آید، به سوی چشمه‌ای رفته به شستشو می‌پردازد. سپس پرنده‌ای را شکار کرده به آتش می‌کشد و می‌خورد. در این جا چند بیتی می‌آید که جای آن قاعدتاً باید پیش از آغاز نبرد باشد:

به هر دیدگاهی گرانمایه رای [۷۴]
بدان تا چو [۷۵] آن سهمگین جانور
یکی آتش افروختندی بلند
سبک آگهی یافتندی از او
شتابنده زی چاره خویش زود
یکی دیده بان کرده بودی به پای،
به دریا برآوردی از آب سر،
بدان تا همان مردم هند و سند،
شدندی ره چاره را جستجوی
شب آتش نشان بود و در روز دود

پس از کشته شدن اژدها، مردم از دیدن رستم شادی می‌کنند و گروه‌گروه به تماشای پتیاره می‌روند:

همی هر یکی بادپایان سوار
یکی کوه دیدند سر بر سماک
صد و سی و شش گام پهنای او
شدند زال و رستم بدان جایگاه
کز آن زشت پتیاره کوه گران
پس از مردنش سال بگذشت چند
بدان سان که از گند او زآن سپاه
دویدند تا نزد دریا کنار
سر و پایش آغشته با خون و خاک
دویست و چهل گز بالای او...
ببودند با شادمانی دو ماه
شدی بعد پنجاه و شش روز جان
از آن زشت پتیاره برخاست [۷۶] گند
فراوان کس از مرد و زن شد تباه [۷۷]

در فرامرزنامه روایتی درباره اژدهاکشی فرامرز هست که آن هم صورت دیگری از روایت

بیر بیان است. آغاز این داستان نیز شبیه روایاتی است که پیش از این معرفی شدند. تنها مجلس میگساری این بار در بارگاه کیکاووس است و دادخواه نوشاد شاه هند است که از شاه ایران برای پنج دشمن خود کمک می‌طلبد. یکی از این دشمنان اژدهایی است به نام مارجوشا که چنین توصیف گردیده است:

چهارم که در دامن شهر هند	یکی کوه بینی دراز و بلند
یکی ژرف در کوه خارا دره	سراسر دره سهمگین و پره [۷۸]
در او اژدهای بلند و پلید	کز آن سان همی اژدها کس ندید
فتاده تن تیره‌اش خم به خم	جهان را همی برفروزد به دم
نروید گیا در دو فرسنگی‌اش	بلرزد جهان از تن سنگی‌اش
جهان از دم او شود سوخته	از آن بس حوالی شد افروخته
جحیمی است گویی همان کام او	خردمند جوشا کند نام او
نبرد ورا کس نبندد میان	نزیبید کس او را جز ایرانیان
گر از تخمه‌ سام جنگی سوار	به ایران بود جنگی نامدار،
بپیماید این ره به فرمان کی	ببزد مر این جمله را پای و پی

در هند، هنگام کشتن مارجوشا که می‌رسد فرامرز دستور می‌دهد که دو صندوق و دو گردونه بسازند و در گردونه‌ها نیزه‌های فراوان کار گذارند. برای آن که از آتش درون شکم اژدها نسوزند، خود و بیژن ده جامه می‌پوشند و برای جلوگیری از بوی گند اژدها مقداری مشک و عبیر جلوی بینی خود می‌گیرند و حتی برای دفع زهر اژدها مقداری تریاک می‌خورند و به درون صندوق‌ها می‌روند. سپس گسته‌م گردونه‌ها را تا نزدیکی اژدها می‌راند و خود با اسب خویش به شتاب بر می‌گردد. اژدها اسب و گردونه و صندوق‌ها را یکجا می‌بلعد. فرامرز و بیژن در شکم اژدها از صندوق‌ها بیرون می‌آیند و با تیغ‌های الماس خود، از درون به جانور زخم می‌زنند و پس از کشتن او، پهلوی او را شکافته بیرون می‌آیند:

چو یکچند بُد با می و رود و جام	از آن مارجوشا گرفتند نام
به نوشاد گفت ای شه نیکنام	کجا باشد آن اژدها را کنام؟
بدو گفت کای پهلوان دلیر	که پیچد ز آسیب تو دیو و شیر،

که از وی سموم آید و زمهریر
 بود چل ارش از قدم تا به سر
 شود مغز بی هوش زآن زهر مار
 درازیش سیصد کم و بیش او
 نگیرد بر او تیر پرخاشخبر
 به بالا برآورده ده گز سروی
 قفیز زمین درنگنجد سرش
 مر او را به کردار نیزه بروت
 کز او دود بینی به بالا شده
 به کردار الماس پرخاشخبر
 بدو رسته بینی همی هشت پای
 همی دشت و غار اندر آید به جوش
 نه جوشنده پیل و نه غرنده ببر
 به دود از هوا مرغ زیر آورد
 به روز جوانی مشو در گزند
 مرا بیشه بنمای و تو بازگرد
 ز تیغ نریمان نیابد رها
 ببزم کنم لعل پیراهنش
 ز پهلوی شاخ گران آورند
 هم از ساز گردون بکرده درست
 به سوی پشش نیزه‌ها در نشاخت
 تواند همی چاره کرد آن زمان
 دو زنجیر محکم ببست اندر آن
 دلیر و جوان کرد سالارکش
 سپاه آورد پهلو نامدار
 بایستاد یکروی دور از گروه

تو این مارجوشا به آسان مگیر
 به میدان چو تابد گشاده زفر
 دهانش به ماننده غار تار
 دو قلاب نبود کم آن نیش او
 تن او یکایک سپر بر سپر
 فروهشته یک گرز پهلوش موی
 دو نیزه بلندی همی پیکرش
 پشیزه پشیزه به کردار حوت
 به هر جا که هست او هویدا شده
 دو چشمش درخشان ز والاگهر
 به میدان کین چون درآید ز جای
 در آن تیره وادی چو گیرد خروش
 نگرده در آن دشت و وادی هژبر
 به باد دم از بیشه شیر آورد
 نه کار سنان است و گرز و کمند
 فرامرز گفت ای دل آشفته مرد
 به نیروی یزدان همین ازدها
 به الماس ضحاک تازی تنش
 بفرمود تا دُر دگر آورند
 دو صندوق زآن ساز کردند چست
 پس آن گه دو گردون چوبین بساخت
 بدان تا که ماند گشاده‌دهان
 چو پردخته شد زآن همی دُر گران
 هیونان برآورد بس بارکش
 بفرمود رفتن سوی کوهسار
 چو نوشاد شه شد برابر به کوه

یکی مرد خواهم ز نام آوران،
 از آن پس ندانم که گردد رها
 دو رخسار گردنکشان گشت زرد
 کمر بست و آمد به کردار مست
 دل هندوان گشت زآن کار خیر
 گله خود با ساز پرخاشخر
 به گنج اندرون بود آمد دژم
 دو خفتان پشمینه دادش که پوش
 بفرمود کاین بر دم مغز گیر
 به صندوق رفتند زآن پس چو گرد
 بگبیرد بیاید به یکبارگی
 ببند این هیونان همی بی درنگ
 به زین آر پای و از آن جا گریز
 گرفته عنان هیونان دژم
 چو آمد به نزدیک آن تیره کوه
 بغزید و در دم به هامون کشید
 به گردون برآمد یکی تیره دود
 فرود آمد و کرد خارا رها،
 عنان را بیچید و آمد برون
 رها کرد زآن دو گو جنگجوی
 یکایک هیونان به دم در کشید
 چو شد مرد جنگی به غار اندرون،
 بایستاد هر یک به کردار شیر
 بدرید و آمد ز خون رستخیز
 بدین چاره آن کوه بیچاره کرد
 بسی زد تن خویش را بر زمین

فرامرز گفت ای دلاور سران
 که با من شود در دم ازدها
 ز گردان کس آهنگ آن را نکرد
 به بر زد بدان بیژن گیو دست
 بفرمود پوشیدنش ده حریر
 بفرمود کردن سلح را ز بر
 همان تیغ برآن کز الماس جم
 دو دینار تریاک دادش که نوش
 بسی مشک بویا و تازه عبیر
 تن خویش را نیز زآن گونه کرد
 بفرمود تا گستهم بارگی
 بدو گفت چون مار آید به تنگ
 چو بستی همی پایشان، زود نیز
 بیابان گرفت آن گهی گستهم
 نظاره زد و زآن گروه گروه
 چو پتیاره آواز گردون شنید
 از آن کوه خارا چو آمد فرود
 چو گستهم دید آن که آن ازدها
 ببست آن گرانمایه هر دو هیون
 ببارید اشک از دو دیده چو جوی
 چو پتیاره در مرد جنگی رسید
 فرو برد صندوق و هر دو هیون
 برون شد ز صندوق هر دو دلیر
 تن ازدها را به الماس تیز
 دل و مغز آن ازدها پاره کرد
 ز نیرو چو آن ازدها شد غمین

بفتاد و جان داد و بی هوش گشت
 ز پهلوی پتیاره یکسو جهید
 از آن دود چون لال خامش شدند
 ستایش کنان هر دو بر دادگر
 بکنند رخت و بشستند خون
 از ایدر برو سوی لشکر دوان،
 که از مارجوشا جهان شد تهی
 چو گسته‌م دیدش هم از گرد راه،
 که پتیاره با خاک گشتست جفت
 به رای و به تدبیر و تیغ درشت
 نبینی هوا خالی از دود اوی
 فتاده از او لعل گشته زمین
 برفتند و دیدند پرخاشخر
 سراسیمه از دود چون مرد مست
 بدان مرغزارش برانگیختند
 ببستند زآن پس کمر بر میان
 به فرق دلبران فرو ریختند
 شه و پهلوان هر که بُد نامدار
 درازی تن تیره‌اش چل کمند
 روان از تن تیره‌اش جوی خون
 بدو آفرین بیکران خواندند
 نشستند بر دامن کوهسار
 بکنند دندان جنگاورش
 چمن‌ها گزیدند و بلبستان
 ز بس گل زمین شد ز مازندران
 درافکند مغز دلبران به شور [۸۰]

ز الماس چون بی تن و توش گشت
 به الماس هندی تنش بر درید
 چو آمد برون هر دو بی‌هش شدند
 پس از یک زمان برگرفتند سر
 شدند اندر آن چشمه ساران نگون
 به بیژن چنین گفت کای پهلوان
 به نوشاد و لشکر رسان آگهی
 دوان گشت بیژن به سوی سپاه
 بیامد به نوشاد هندی بگفت
 گوشیر دل ازدها را بکشت
 فتاده چو کوهی بر جنگجوی
 تن تیره رنگش بدان دشت کین
 چون نعره زنان لشکری سر به سر
 بدان مرغزار اندر افتاده پست
 گلابش به دو گل فرو ریختند
 تن هر دو پوشیده شد پرنیان
 عبیر و گلاب اندر آمیختند
 وز آن پس برفتند نزدیک مار
 به هامون دیدند کوهی بلند
 بلندی تن او ز نیزه فزون
 همه لشکری خیره درماندند
 یکی هفته آن جا ز بهر نظار
 بریدند شاخ گران از سرش
 وز آن پس برفتند زی گلستان
 به گردون شد آواز رامشگران
 سرود نوآیین [۷۹] و جام بلور

مقایسه روایاتی که نقل شد باید نشان داده باشد که جانوری که در این روایات زیر نام ببر بیان، ببر بیان دریایی، اژدها، پتیاره و مارجوشا ظاهر می‌شود، در اصل یک اژدهای واحد و زخم‌ناپذیر بیش نیست که افسانه آن در میان پهلوانان سیستان با تغییراتی چند، از پدر به پسر انتقال داده شده است و اصل همه آنها از داستان اژدها کشی گرشاسپ سرچشمه گرفته است. ما دنباله این سرگذشت را از فرامرز به بعد دیگر تعقیب نمی‌کنیم، بلکه به جای آن می‌کشیم آنچه را که تاکنون آورده‌ایم با خود گرشاسپ ارتباط دهیم.

مهم‌ترین حلقه‌ای که رستم را به گرشاسپ متصل می‌کند سام است، چون زال و نریمان به عنوان پهلوان در روایات موجود ما نقش مهمی ندارند. گرشاسپ گرزور اوستا را در شاهنامه در نوه او سام یکزخم باز می‌یابیم که مانند نیای خود اژدهایی را با همان صفات و کیفیات می‌کشد. بر طبق این داستان، سام در گرزوری لقب یکزخم را در ارتباط با کشتن همین اژدها به دست آورده بود و از این جا می‌توان نتیجه گرفت که لقب گرزوری گرشاسپ نیز در اصل با ماجرای اژدها کشی او ارتباط داشته است. سام در نامه‌ای که در مورد کار زال و رودابه به منوچهر می‌نویسد، داستان پیروزی خود را بر اژدها چنین شرح می‌دهد:

چنان اژدها کو ز رود کشف	برون آمد و کرد گیتی چوکف
زمین شهر تا شهر پهنای او	همان کوه تا کوه بالای او
جهان را از او بود دل پر هراس	همی داشتندی شب و روز پاس
هوا پاک دیدم ز پزندگان	همان روی گیتی ز دزندگان
ز تنفس همی پز کرکس بسوخت	زمین زیر زهرش همی برفروخت
نهنگ دژم برکشیدی ز آب	به دم در کشیدی ز گردون عقاب
زمین گشت بی مردم و چارپای	همه یکسر او را سپردند جای
چو دیدم که اندر جهان کس نبود	که با او همی دست یارست سود
به زور جهاندار یزدان پاک	بیفگندم از دل همه ترس و باک
میان را ببستم به نام بلند	نشستم بر آن پیل پیکرسمند
به زین اندرون گرزو گاور	به بازو کمان و به گردن سپر
ببرفتم بسان نهنگ دژم	مرا تیز چنگ و ورا تیزدم
مرا کرد پدرود هر کوشنید	که بر اژدها گرز خواهم کشید

ز سر تا به دمش چو کوه بلند
 زبانش بسان درختی سیاه
 چو دو آبگیرش پر از خون دو چشم
 گمانی چنان بردم ای شهریار
 جهان پیش چشمم چو دریا نمود
 زبانگش بلرزید روی زمین
 بر او بر زدم بانگ بر سان شیر
 یکی تیر الماس پیکان خدنگ
 چو شد دوخته یک کران از دهانش
 هم اندر زمان دیگری همچنان
 سدیگر زدم بر میان زفرش
 چو تنگ اندر آورد با من زمین
 به نیروی یزدان گیهان خدای
 زدم بر سرش گرزۀ گاوچهر
 شکستم سرش چون تن زنده‌پیل
 به زخمی چنان شد که دیگر نخاست
 کشف رود پر خون و زرداب شد
 همه کوهساران پر از مرد و زن
 جهانی بر آن جنگ نظاره بود
 مرا سام یکزخم از آن خواندند
 چو زو بازگشتم تن روشنم
 فرو ریخت از باره بر گُستوان
 بر آن بوم تا سالیان بر نبود

کشان موی سر بر زمین چون کمند
 زَفر بازکرده فگنده به راه
 مرا دید غرّید و آمد به خشم
 که دارم مگر آتش اندر کنار
 به ابر سیه بر شده تیره دود
 ز زهرش زمین شد چو دریای چین
 چنان چون بود کار مرد دلیر
 به چرخ اندرون راندم بی درنگ
 بماند از شگفتی به بیرون زبانش
 زدم بر دهانش بیچید از آن
 برآمد همی جوی خون از جگرش
 برآختم این گاوسر گرز کین
 برانگیختم پیلتن را ز جای
 بر او کوه بارید گفتی سپهر
 فرو ریخت زو زهر چون رود نیل
 ز مغزش زمین گشت با کوه راست
 زمین جای آرامش و خواب شد
 همی آفرین خواندندی به من
 که آن ازدها زشت پتیاره بود
 جهان زرّ و گوهر برافشانند
 برهنه شد از نامور جوشنم
 وزین هست هر چند رانم زیان
 جز از سوخته خار و خاور نبود [۸۱]

در داستان رستم و اسفندیار یک بار دیگر به این روایت اشاره شده است. در آن جا رستم به

اسفندیار چنین می‌گوید:

همانا شنیدستی آواز سام نبُد در زمانه چنو نیکنام
 بکشتش به طوس اندرون اژدها که از چنگ او کس نیابد رها
 به دریا سر ماهیان برفروخت هم اندر هوا پز کرکس بسوخت
 همی پیل را درکشیدی به دم دل خرم از یاد او شد دژم [۸۲]

هر چند در این روایت سخنی از نیرنگ صندوق نیست، ولی وصف خود اژدها با آن چه در روایات پیشین دیدیم سازواری کامل دارد و زخم ناپذیری پوست جانور از این جا تأیید می‌گردد که سام تنها به دهان و گلوی او، یعنی باز از درون او به او زخم می‌زند.

روایت اژدهاکشی سام در میان مردم طبرستان نیز رواج داشته و یک شاعر طبری داستان آن را به زبان طبری سروده بود و ابن اسفندیار در تاریخ طبرستان داستان آن را به کوتاهی نقل کرده است و بیتی از شعر طبری را به دست داده است. جالب است که در این جا نیز مثل همه روایات مشابه دیگر جای اژدها در کنار دریاست، یعنی اژدها همه جا جانوری دوزیستی تصور شده است:

حکایت اژدهای سام نریمان که جد رستم بود و شاعر طبری گوید:

تنه هشر بر بوم به دلیری ای سوم

چنان بود که به شهر یاره کوه اژدهایی پدید آمده بود که پنجاه گز بود و آن نواحی تا به دریا و صحرا و کوه و وحوش از بیم او گذر نتوانستند کرد و ولایت باز گذاشتند و او تا به ساری بیامدی، مردم طبرستان پیش سام شدند و حال عرضه داشتند. سام پیامد اژدها را از دور بدید، گفت بدین سلاح با او به هیچ به دست ندارم، سلاحی بساخت و اژدها آن وقت به دیه الارس نزدیک دریا بود. او را به جایگاهی که کاوه کلاده می‌گویند دریافت. اژدها سام را بدید حمله آورد. سام عمودی بر سر اژدها زد که فرو شد و بانگی کرد که هر کس با سام بود از هول آن بانگ بیفتادند، دم خویش گرد می‌کرد تا سام را در میان گیرد، چهل گام سام باز پس جست، اژدها تا سه روز می‌جنید، بعد از آن هلاک شد. هنوز بدان موضع سبزه البته نمی‌روید و اثر برقرار است [۸۳].

اکنون می‌پردازیم به روایت اژدهاکشی خود گرشاسپ. کامل‌ترین صورت فارسی این روایت در کتاب گرشاسپنامه آمده است. بر طبق روایت این کتاب، ضحاک که وصف

دلاوری‌های گرشاسب را شنیده است، روزی که مهمان اثرط پدر گرشاسب است به او می‌گوید که ازدهایی پدید آمده است که باید نابودی او را کمر بست:

کنون آمده‌ست ازدهایی پدید
از آن گه که گیتی ز طوفان برست
گرفتش نشیمن شکاوند کوه
میان بست بآیدش برتاختن
چنین گفت گرشاسب کز فرّ شاه
به گرشاسب گفت اثرط ای شوربخت
نگر جنگ این ازدها سرسری
نه گور است کافتد به زخم درشت
نه دیوی که آید به خمّ کمند
دمان ازدهایی است کز جنگ او
زدندش بسی تیر مویی ندوخت
مشو غرّه زین مردی و زور تن
بدو گفت گرشاسب مندیش هیچ
شمارا می و شادی و بَمّ و زیر
اگر کوه البرز یک نیمه اوست
همه کس ز گرشاسب دل برگرفت
به دُم رود جیحون بینباشتی
ز برش ار پریدی عقاب دلیر
کُهی جانور بُد رونده ز جای
چو سیل از شکنج و چو آتش ز جوش
سرش بیشه از موی و چون کوه تن
دو چشم کبودش فروزان ز تاب
زبانش چو دیوی سیه سرنگون
ز دنبال او دشت هر جای جوی

کز آن ازدها مه دگر کس ندید
ز دریا برآمد به خشکی نشست
همی دارد از رنج گیتی ستوه
وز آن زشت پستیاره کین آختن
بسبندم به اهریمن تیره راه...
ز شاه از چه پذیرفتی این جنگ سخت
چنان جنگ‌های دگر نشمری
نه شیری که شاید به شمشیر کشت
نه گردی کش از زین توانی فکند
سُته شد جهان پاک بر چنگ او
تنش هم ز نطف و ز آتش نسوخت
به من بریبخشای و بر خویشتن...
تو از بهر شه بزم و رامش بسیج
من و ازدها و گُه و گرز و تیر
سرش کنده گیر از گه آگنده پوست
که تند ازدهایی بُد آن بس شگفت
به دَم زنده‌پیلی بیوباشتی
بیفتادی از بوی زهرش به زیر
به سینه زمین در، به تن سنگسای
چو برق از درخش و چو رعد از خروش
چو دودش دم و همچو دوزخ دهن
چو دو آینه در تف آفتاب
که هزمان ز غاری سرآرد برون
به هر جوی در رودی از زهر اوی

به کردار پر غیبه [۸۴] برگستوان
 نه آهن نه آتش بر او کارگر
 ستان [۸۵] خفته چندان که پیلی به پای
 دو منزل بُدی دام و دد راگریز
 درخت و گیاهها همی سوختی
 یکی چرخ فرمود سهم بلند
 زهش چون کمندی ز چرم هژبر
 نه یکی توانستش از جای برد
 شمردند هر تیر خستی گران...
 بدیدند در ره یکی دیده گاه
 درش آهنین راه دشوار و تنگ
 که ای بیهشان نیست جانتان به کار
 کز آن سو نشیمنگه اژدهاست
 هم این جایگه‌تان به دم در کشد
 هم از چارپای و هم از کشت و رز
 چو آید شب آتش کنم در زمان
 نشان است شب آتش و روز دود
 چه مایه است بالاش بر گوی راست
 که بینی پر از دود و دم یکسره
 ز بالای دیوار باشد سرش
 از آن کوهپایه سر آرد برون
 من از بهر او آمدم جنگجوی
 بر آرمش از آن چرم اهریمنی
 سرش بسته آرم به فتراک بر
 گرش هیچ بینی نگویی چنین
 دم آهنج کوهی است، نخچیر نیست

تنش پریشیزه ز سر تا میان
 از او هر پیشیزه چو گیلی سپر
 نشسته نمودی چو کوهی به جای
 کجا او شدی از دم زهر بیز
 ز دندان به زخم آتش افروختی
 پس از بهر جنگش یل زورمند
 کمانی چو چفته ستونی ستبر
 که بر زه نیامد به ده مرد گرد
 چنان بود تیرش که ژوپین گران
 چو زی اژدها ماند یک میل راه
 بر او خانه‌ای از گچ و خار سنگ
 خروشان ز بامش یکی دیده دار
 چه گردید ایدر چه جای شماست
 اگر زآن دره سر یکی برکشد
 ز مردم بپرداخت این بوم و مرز
 من ایدر بوم روز و شب دیده بان
 که تا هر که بیند گریزند زود
 سپهد بدو گفت جایش کجاست
 نشیمنش گفت این شکسته دره
 بدین خانه هر گه که ساید برش
 گریزند از ایدر که ناگه کنون
 گو پهلوان گفت چندین مگوی
 هم اکنون بدین گرزۀ صدمنی
 بخوابم تنش خوار بر خاک بر
 بدو دیده‌بان گفت کای گُرد کین
 بر او کارگر خنجر و تیر نیست

ز دریاست خود، بیم نایدش ز آب
 همه شیخ سیاه و همه گه کبود
 مده خیره جان را به غم زینهار (؟)
 بسی لابه کردند و نشنود چیز
 بخورد و گره کرد بر زین کمند
 به یزدان پناهید و باره براند
 یکی کوه جنبان بدید آشکار
 ز پیچیدنش جنبش اندر زمین
 دویشکش چو شاخ گوزنان دراز
 دهان کوره آتش و سینه دم
 درفشان چو در شب ستاره ز دور
 ز زهر دمش باد گیتی سموم
 همه سرش چون خار موی درشت
 از او هر پشیزی مه از گوش پیل
 گهی همچو جوشن کشیدی فراز
 تنش سر به سر آلت جنگ و کین
 همه سر سنان و همه تن سپر
 به فرسنگ رفتی چکاکاک سنگ
 به دادار گفت ای خدای بزرگ،
 همی سازی آنچه از توانت سزاست
 دهی تازگی خاک پژمرده را
 کز ایشان دو همسان ندارد نگار
 جهانی ز رنجش ستوه آوری
 که از بنده بی تو نیاید هنر
 به کوشش تن و جان به یزدان سپرد
 شمید و هراسید و اندر رمید

نسوزد تنش ز آتش و تف و تاب
 نبینی ز زهرش جهان گشته رود
 پذیره مشو مرگ را زینهار
 همان ده دلاور ز خویشانش نیز
 ز تریاک لختی ز بیم گزند
 مر آن ویژگان را همان جا بماند
 در آمد بدان دره آن نامدار
 بر آن پشته بر پشت سایان به کین
 چو تاریک غاری دهن پهن و باز
 زبان و نفس دود و آتش به هم
 به دود و نفس در دو چشمش ز نور
 ز تف دهانش دل خاره موم
 گره در گره خم دم تا به پشت
 پشیزه پشیزه تن از رنگ نیل
 گهی چون سپرها فکندیش باز
 تو گفتی که بد جنگی‌ای در کمین
 همه کام تیغ و همه دم کمر
 چو بر کوه سودی تن سنگ رنگ
 ببُد خیره زو پهلوان سترگ
 توانایی و آفرینش تورااست
 کنی زنده هر گونه گون مرده را
 نگاری تن جانور صد هزار
 ز دریا بدین گونه کوه آوری
 تو ده بنده را زورمندی و فر
 بگفت این و زی چرخ کین دست برد
 سمندش چو آن زشت پتیاره دید

نزد گام هر چند برگاشتش
 بر اژدها رفت و بفراخت دست
 زدش بر گلو کام و مغزش بدوخت
 چو بفراخت سر دیگری زد به خشم
 دمید اژدها همچو ابر از نهیب
 به سینه بدرید هامون ز هم
 زدش پهلوان نیزیه‌ای بر زفر
 دم اژدها شد گسسته به درد
 به کام اندرش نیزیه آهنین
 به گرز گران یاخت مرد دلیر
 بدان سان همی زدش با زور و هنگ
 سر و مغزش آمیخت با خاک و خون
 همه جوشنش زان دم و زهر تیز
 زمانی بیفتاد بی هوش و رای
 برفتند نزد سپهد سپاه
 ز گردون به هم بیست و از پیل پنج
 همه ره ز بس بار آن کوه نیل
 به صحرا برون چرمش آکنده گاه
 از آن کاژدها کشت و شیری نمود
 به زیر درفش اژدهای سیاه
 مر این داستان را سرانجام کار
 به رود و ره جام برداشتند

پیاده شد از دست بگذاشتش
 خدنگی بیپوست و بگشاد شست
 ز پیکان به زخم آتش اندر فروخت
 ز خون چشمه بگشادش از هر دو چشم
 چو سیل اندر آمد ز بالا به شیب
 سپر در ربود از دلاور به دم
 سنانش از قفا رفت یک رش به در
 برافشاند با موج خون زهر زرد
 به دندان چو سوهان بیازد به کین
 در آمد خروشنده چون تند شیر
 که از گه به زخمش همی ریخت سنگ
 شد آن جانور کوه جنگی نگون
 بجوشید و بر جای شد ریزریز
 چو آمد به هُش راست بر شد به جای
 کشیدند پس اژدها را به راه
 بُد از بار آن اژدها زیر رنج
 ز گردون همه بیش نالید پیل...
 نهادند تا دید ضحاک شاه...
 درفشش چنان ساخت کز هر دو بود
 زیر شیر زرین و بر سرش ماه...
 نبشتند هر کس در آن روزگار
 به ایوان‌ها نیز بنگاشتند [۸۶]

توصیف اژدها در این روایت نشان می‌دهد که این اژدها نیز همان اژدهای پیشین است. در این قطعه نیز از نیرنگ صندوق سخنی نیست، ولی اشارات مکرر، زخم ناپذیری پوست اژدها را تأیید می‌کنند: تن این اژدها از نفت و آتش نمی‌سوزد و هر پشیزه چرمش چون سپری است که بر آن آهن و آتش کارگر نیست و از این رو گرشاسپ نیز مانند سام، اژدها را با زخمی که به

چشم و دهان او می‌زند از پای در می‌آورد و این خود بهترین دلیل بر اعتقاد به زخم ناپذیری پوست اژدهاست.

نکته تازه‌ای که در این روایت است این که پس از آن که گرشاسپ اژدها را می‌کشد، به یادگار این دلاوری، نقش درفش خود را اژدهای سیاه بر می‌گزیند و از این جا درفش اژدها پیکر نشان خانوادگی فرمانروایان سیستان می‌گردد، چنان که در شاهنامه رستم و فرامرز را همه جا در زیر همین درفش می‌بینیم.

توصیفی را که در روایات بالا از این اژدها نموده‌اند می‌توان در چند سطر چنین کوتاه کرد: این اژدهای کوه پیکر هفته‌ای یک بار از دریا بیرون می‌آمد و در نزدیکی دریا در کوهی سنگی خانه داشت. هر چه در پیرامون و آسمان خانه خود می‌یافت، از خشک و تر و جاندار و بی جان یا به آتش دم خود خاکستر می‌کرد و یا به نیروی دم می‌بلعید. رنگ پوست او سیاه یا سنگ رنگ بود. پوست او مانند تن ماهی یا جوشن پشیزه دار و هر پشیزه آن به بزرگی گوش فیل بود و بر چرم زخم‌ناپذیر او نه آتش کارگر بود و نه تیر. پهلوی او پوشان از موی و خارموی سرش تا به زمین می‌رسید و بروت هم داشت. هم دارای نیش بود و هم دارای شاخ. هشت پا و چشم‌هایی به بزرگی دو آبگیر داشت. زبان درازش به بلندی درخت و دویشک بلندش به دو شاخ گوزن می‌نمود. در چند فرسنگی خانه او نگهبانان روزها دود و شب‌ها آتش می‌کردند تا مردمان را از جای اژدها آگاه سازند. گرشاسپ و سام و رستم و فرامرز (و دیگر افراد این خاندان) [۸۷] این اژدها را گاه به نیرنگ و گاه بدون توسل بدان، ولی همیشه از راه حمله به چشم و دهان و درون او از پای در می‌آوردند و پس از پیروزی بر اژدها غالباً خود بی هوش بر زمین می‌افتند و پس از مرگ اژدها، جویی از زهری زرد رنگ از تن او روان می‌گردد.

اکنون می‌پردازیم به آن چه در اوستا و متون زردشتی درباره‌ی روایت اژدها کشی گرشاسپ آمده است:

در اوستا (یسنا ۹، بند ۱۰ و یشت ۱۹، بند ۴۰) درباره‌ی گرشاسپ^۱ آمده است: «جوانی دلیر مجعد موی و گرزور که پیروز گشت بر آن پتیاره‌ی شاخدار که اسبان را می‌بلعید، مردان را می‌بلعید، آن اژدهای زرد زهراکین با آماسی از زهر زرد به بلندی نيزه‌ای. اژدهایی که گرشاسپ نیمروز بر

1- Keresaspa

پشت او در دیگی خوراک پخت، تا آن که عفریت از شدت گرما عرق کرد و جنبید و دیگ آب جوش را برگرداند و گرشاسپ پر هنر هراسان به سوی جهید.»

در دینکرد (کتاب نهم، بند ۱۴) گرشاسپ ماجرای اژدهاکشی خود را برای اورمزد چنین شرح می‌دهد: «من کشتم اژدهای شاخدار اسب بلعنده مرد بلعنده را که دندانش به اندازه بازوی من و گوشش به اندازه چهارده نمد و چشمش به اندازه یک گردونه و شاخش به بلندی یک شاخه بود. نیمی از روز بر پشت او اسب تاختم تا سرش را به دست آوردم و گریزی برگردنش زدم و او را کشتم. اگر او را من نکشته بودم، همه جهان تو را نابود کرده بود و تو هرگز چاره اهریمن را نمی‌دانستی.»

همچنین در کتاب صد در بندهشن که به زبان فارسی، ولی دنباله روایات زردشتی در اوستا و پهلوی است، گزارشی در این باره هست. در این کتاب آمده است که اورمزد در حضور زردشت، روان گرشاسپ را که در جهان آتش را آزرده است مورد بازخواست قرار می‌دهد. روان گرشاسپ در دماغ از خود، زبان به شرح مبارزات و خدمات خود در جهان می‌گشاید و نخستین از نبرد خود با آن اژدها سخن می‌گوید:

پس روان گرشاسپ ایزد تعالی را نماز برد و گفت ای دادار و افزونی مرا بهشت ارزانی کن که اندر جهان اژدهایی را بکشتم که هر مردی و چهارپایی که دیدی فرو بردی و به دم خویشتن می‌کشیدی و هر دندان که در دهان وی بود چون باهوی (= بازوی) من بود، هر چشمی چندانی بود که گردونی و هر سروی چندان بود که هشتاد رش بود. من از بامداد تا نماز پیشین بر پشت وی می‌دویدم تا سر او باز دست آوردم به گرز سر او به خنجر جدا کردم و چون در دهان او نگاه کردم هنوز مردم از دندان او در آویخته بودند و اگر من آن اژدها را نکشتمی همه عالم خراب کردی و جانوران نیست شدند و هیچ کس آن قوت نبود که او را بتوانستی کشتن [۸۸].

و اما علت بی احترامی گرشاسپ به آتش در جهان که به سبب آن ایزد اردیبهشت از گرشاسپ به اورمزد شکایت می‌برد و از ورود گرشاسپ به بهشت جلوگیری می‌کند نیز بر طبق همین کتاب صد در بندهشن با ماجرای نبرد گرشاسپ با اژدها مربوط است. ایزد اردیبهشت به زردشت که از گرشاسپ شفاعت می‌کند چنین می‌گوید:

ای زراثشت تو ندانی که گرشاسپ با من چه کرده است که در روزگار پیشین رسم و عادت من چنان بودی که چون هیزم در زیر دیگ نهادندی من آتش را بفرستادمی تا آن دیگ برپختی

کار ایشان تمام کردی پس باز به جایگاه خویش آمدی. چون آن اژدها می‌گوید که بکشتم بود و سبب آن که یک ساعت آتش دیرتر در هیزم افتاد که در زیر دیگ نهاده بودی و گریزی بر آتش زد و آتش پراکنده شد. من اکنون روان گرشاسپ به بهشت نگذارم [۸۹].

جای هیچ‌گونه گمانی نیست که این اژدهای روایات زردشتی نیز همان اژدهای روایات حماسه‌های فارسی است که پیش از این دیدیم، جز این که بر طبق روایات زردشتی رنگ اژدها مانند رنگ زهر او زرد است و نه تیره. تنها اختلاف مهم، موضوع اسب تاختن و خوراک پختن بر پشت اژدهاست که با آن که یکی از زیباترین عناصر حماسه‌های ایرانی است، تنها در روایات زردشتی آمده است و در حماسه‌های فارسی سخنی از آن نیست. گویا دلیل آن چنین بوده که اسب تاختن و خوراک پختن بر پشت اژدها اگر چه از سوی عظمت اژدها را نشان می‌داد، ولی از سوی دیگر از ابهت و خطر او می‌کاست و نقیض اوصافی بود که به اژدها نسبت می‌دادند و از این رو برای شاعران حماسی ارتباط آنها با هم دشوار می‌نمود. با این همه، تخیل خوراک پختن بر پشت اژدها رنگین‌تر از آن بود که ذکر آن منحصر به متون زردشتی بماند. بلکه این افسانه زیبا با کمی تغییر در شکل در میان مردم رواج داشت، چنان که ابوالفضل بیهقی آن را با گوش خود از هنگامه داران شنیده بود. او می‌نویسد:

و بیشتر مردم عامه آنند که باطل ممتنع را دوست‌تر دارند. چون اخبار دیو و پری و غول بیابان و کوه که احمق هنگامه سازد و گروهی همچو گرد آیند و وی گوید در فلان دریا جزیره‌ای دیدم و پانصد تن جایی فرود آمدیم در آن جزیره، و نان پختیم و دیگ‌ها نهادیم، چون آتش تیز شد و تبش بدان زمین رسید از جای برفت. نگاه کردیم ماهی بود [۹۰].

این افسانه همان افسانه اوستا است که در آن، مردمان عادی جای گرشاسپ را گرفته‌اند و اژدهای سهمگین صفات اژدهایی خود را از دست داده و تبدیل به ماهی وال بزرگ و بی‌آزاری شده است.

هنگامی که در گزارش کوتاه اوستا باریک‌گردیم، تعجب می‌کنیم که چطور گرشاسپی که با دلیری بر پشت اژدها اسب می‌تازد و بر پشت او دیگ بار می‌گذارد، اکنون با جنیدن اژدها «هراسان به سوی می‌جهد»؟ در این جا جای گمانی نیست که گزارشگر اوستا روایتی را شرح نداده است، بلکه به روایتی اشاره کرده است که جزئیات آن اگر امروز با از دست رفتن بخش بزرگی از اوستا و آثار مشابه بر ما روشن نیست، ولی بر شنوندگان آن زمان روشن بود. اکنون

اگر ما که آن جزئیات رانمی‌دانیم، خواسته باشیم این گزارش اوستا را توجیه کنیم به این نتیجه می‌رسیم که: گرشاسپ اصلاً نمی‌دانست که بر پشت اژدها نشسته است. و نتیجه‌ای که از این تعبیر فوراً به ذهن می‌رسد این است که رنگ اژدها تیره‌خاکی و یا چنان که در برخی روایات دیدیم، سنگی رنگ و در هر حال هم‌رنگ زمین محلی بود که در آن جا خانه داشت و از این رو هنگامی که تن کوه‌پیکر خود را برای آرامش از دریا بیرون می‌کشید و بر زمین خانه‌اش بی‌جنبش تن می‌سپرد، کسی او را از زمین باز نمی‌شناخت. صورت فارسی این روایت اوستایی که هنگامه داران در زمان بیهقی نقل می‌کردند نیز این تعبیر ما را تأیید می‌کند. چون در آن جا به وضوح آمده است که مردمانی که بر پشت ماهی آتش کرده و دیگ بار گذارده بودند، گمان می‌کردند بر زمین جزیره‌ای فرود آمده‌اند و نه بر پشت ماهی کوه‌پیکری. در صورت فارسی روایت اژدهاکشی گرشاسپ و چند روایت دیگر دیدیم که نگهبانان برای آگاه ساختن مردمان از جایگاه اژدها، در چند فرسنگی او روزها دود و شب‌ها آتش می‌کردند. پس هنگامی که گرشاسپ روانه‌خانه اژدها گشته بود، گام در راهی گذارده بود که پیش از او هیچ کس آن را نرفته بود و اگر رفته بود دیگر بازنگشته بود. بنابراین گرشاسپ می‌بایست نخست خود را به اژدها رساند. گرشاسپ پس از مدتی اسب تاختن سرانجام به دم اژدها می‌رسد، ولی او را به سبب پوست خاکی یا سنگی رنگ او از زمین باز نمی‌شناسد و بر او اسب می‌تازد چنان که گویی بر پاره‌ای از برآمدگی زمین راه می‌سپارد. از سوی دیگر، اژدهای کوه‌پیکر نیز وجود گرشاسپ و اسب او را بر پشت خود اصلاً حس نمی‌کند و جنبشی به خود نمی‌دهد. هنگام ناهار که می‌رسد گرشاسپ در گوشه‌ای از پشت اژدها از اسب خود پیاده می‌گردد تا چیزی بخورد و دمی بیاساید و دوباره به راه خود ادامه دهد. وقتی گرشاسپ برای پختن خوراک قصد افروختن آتش می‌کند، نخست آتش مقدس از آمیزش با آن موجود ناپاک و اهریمنی سرباز می‌زند و این خود به منزله هشدار آتش مقدس است به گرشاسپ تا از موقعیت خود آگاه گردد. ولی گرشاسپ در غرور و بی‌تابی پهلوانی، هشدار آتش را در نمی‌یابد و با گرز خود بر آتش می‌کوبد و آتش ناچار سر به فرمان می‌نهد. زمانی به درازی گرفتن آتش تا جوش آمدن آب دیگ می‌گذرد تا آتش در چرم اژدها اثر کند. اژدها کم‌کم در اثر حرارت آتش عرق می‌کند و برای نخستین بار به خود جنبشی می‌دهد که در اثر آن دیگ بر می‌گردد. تازه اکنون گرشاسپ متوجه می‌شود که دیری است بر پشت اژدها به سر می‌برد. این است که «هراسان به سوی می‌جهد» [۹۱].

در روایتی که هنگام تألیف یسنای نهم و یشت نوزدهم از آن استفاده شده بود، احتمالاً سخنی از نیرنگ صندوق یا پوست گاو آکنده در میان نبود و گرشاسپ اژدها را با گرز خود از پای در آورده و از همین جالقب گرزور گرفته بود. ولی همین که از لحظه گرفتن آتش تا جوش آمدن آب زمان می‌برد تا آتش در تن اژدها اثر کند، و این که گرشاسپ نیمی از روز بر او اسب می‌تازد تا به سر او رسد و برگردن او گرز زند، خود نشان می‌دهد که عقیده به زخم ناپذیری پوست اژدها در قدیم‌ترین صورت روایت هم وجود داشته است.

تأمل در ساخت قصه نشان می‌دهد که در عین حال که در افسانه‌ها پرواز تخیل را مرزی نیست، از سوی دیگر مدام کوشش می‌شود تا از راه منطقی که باید آن را منطق افسانه نامید، عجایب و غرایب قصه نوعی با واقعیت پیوند داده شود. همین طور در تکامل افسانه اژدهاکشی گرشاسپ، مردم باید در مرحله‌ای از خود پرسیده باشند که به اژدهایی که اسب و سوار را یکجا می‌بلعد و خشک و تر را به آتش دم خود می‌سوزاند، چگونه می‌توان نزدیک شد و با گرز به جان او افتاد؟ این جاست که برای حل این مشکل، پهلوان را در حفاظی چون صندوق درون شکم اژدها کرده‌اند تا در آن جا از صندوق بیرون آید. و اژدها را از درون بگشود و سپس شکم یا پهلوی او را دریده از آن راه بیرون آید [۹۲]. ولی رفتن به شکم اژدها به وسیله صندوق چاره‌ای موقتی بیش نبود. چون پی بردند که غرابت این کار کمتر از غرابت نزدیک شدن به دم اژدها نیست. از این مرحله به بعد در جهت نزدیک‌تر کردن داستان به واقعیت، کم‌کم تغییراتی در عناصر آن به وجود آمد. نخست صندوق را به جای آن که در شکم اژدها ببرند در گلوی او نگهداشتند تا رابطه پهلوان با محیط خارج از راه دهان اژدها برقرار باشد و پهلوان دیگر ناچار نباشد پهلوی یا شکم اژدها را پاره کند و از آن جا خارج گردد. سپس نیرنگ صندوق را که به منظور حفاظت پهلوان از آتش و زهر اژدها و زخم زدن به اژدهای آسیب‌ناپذیر از درون بود، به کلی کنار گذاردند و برای کشتن اژدها - چنان که در پایین خواهیم دید - نیزه‌ای چند شاخه آغشته به زهر با دسته‌ای به درازی پنج باز به دست پهلوان دادند و یا متوسل به پوست آکنده به مواد آتش‌زا شدند و اگرچه اژدها چون کرم هفتواد اهلی و فاقد دم آتشین بود، خود پهلوان در لباس خوالیگر اژدها، سرب گداخته به کام او ریخت. یعنی کاری را که شمشیر پهلوان در درون اژدها انجام می‌داد به عهده مواد آتش‌زا چون سرب گداخته و آهک و نفت و گوگرد و امثال آن

گذاشتند. بر سلاح پهلوان نیز که در آغاز تنها گرز بود، بعدها شمشیر و تیر و کمان نیز اضافه شد و در مورد اشخاص تاریخی عهد ساسانی، سلاح گرز به کلی جای خود را به تیر و کمان و شمشیر داد. پیداست که دوشادوش تغییراتی که در صورت روایات به وجود آمد، جهان بینی افسانه نیز تغییر کرد و اگر روزگاری اژدهاکشی با کسوف و خسوف و خشکسالی ارتباط داشت، در دوره‌های تاریخی در ایران، اژدهاکشی تنها و تنها در خدمت پینش سزاواری یا مشروعیت شاه و پهلوان درآمده است که بررسی آن خود موضوع پژوهشی جداگانه است [۹۳]. در هر حال، افسانه اژدهاکشی گرشاسپ الگویی است که پس از آن، از روی آن، افسانه‌های مشابهی برای پهلوانان و شاهان ایران ساخته‌اند. از پهلوانان خاندان گرشاسپ که بگذریم، مهم‌ترین این پهلوانان اسفندیار است که به عنوان پهلوان دینی در واقع جای گرشاسپ را می‌گیرد و بسیاری از کرده‌های گرشاسپ بر او نیز منتقل شده است، از جمله همین اژدهاکشی. اسفندیار در خان سوم، اژدهایی را با همان صفات و به وسیله همان نیرنگ صندوق که این بار تنها تا گلوی اژدها فرستاده می‌شود از پای در می‌آورد. گرگسار به اسفندیار در توصیف اژدها چنین می‌گوید:

<p>یکی اژدها پیشت آید دژم همی آتش افروزد از کام اوی بفرمود تا دُر گران آورند یکی نغز گردون چوبین بساخت به سر بر یکی گرد صندوق نغز به صندوق در مرد دیهیم‌جوی بپوشید خفتان جهاندار گرد بیاورد گردون و صندوق شیر دو اسپ گرانمایه بسته بر اوی ز دور اژدها بانگ گردون شنید ز جای اندر آمد چو کوه سیاه دو چشمش چو دو چشمه تابان ز خون چو اسفندیار آن شگفتی بدید</p>	<p>که ماهی برآرد ز دریا به دم یکی کوه خارا است اندام اوی... سزاوار چوب گران آورند به گرد اندرش تیغ‌ها درنشاخت بیاراست آن دُرگر پاک مغز دو اسپ گرانمایه بست اندر اوی سپه را به فرخ‌پشوتن سپرد نشست اندر او شهریار دلیر سوی اژدها تیز بنهاد روی خرامیدن اسپ جنگی بدید، تو گفتی که تاریک شد چرخ و ماه همی آتش آمد ز کامش برون به یزدان پناهِید و دم در کشید</p>
---	--

به دم در کشید اسپ را اژدها
 همی کرد غرّان بدو در نگاه
 به صندوق درگشت جنگی دژم
 چو دریای خون از دهان برفشاند
 چو شمشیر بُد تیغ و کامش نیام
 به زور آندر آورد لختی کمی
 یکی تیز شمشیر در چنگ شیر
 همی دود زهرش برآمد ز خاک
 بیفتاد و بی مغز و بی توش گشت
 به نزدیک آن نامدار جهان
 به گردان گردنکش آواز کرد،
 ز زخمش نیامد مرا هیچ بهر
 چو مردی که بی هوش گردد به خواب
 به آب آندر آمد سر و تن بشست [۹۴]

همی جست اسپ از گزندش رها
 دهن باز کرده چو کوهی سیاه
 فرو برد اسپان و گردون به دم
 به کامش چو تیغ اندر آمد بماند
 نه بیرون توانست کردن ز کام
 ز گردون و آن تیغ‌ها شد غمی
 برآمد ز صندوق مرد دلیر
 به شمشیر مغزش همی کرد چاک
 از آن دود برزنده بی هوش گشت
 پشوتن بیامد هم اندر زمان
 جهانجوی چون چشم‌ها باز کرد
 که بی هوش گشتم من از دود زهر
 از آن خاک برخاست و شد سوی آب
 ز گنجور خود جامه نو بجست

گشتاسپ پدر اسفندیار نیز در روم، اژدهایی را کم و بیش با همان صفات می‌کشد. در این جا پهلوان به جای نیرنگ صندوق یا پوست آکنده، نیرنگی دیگر می‌زند و آن این که خنجری چند شاخه و زهراکین را بر دسته‌ای به درازی پنج باز استوار می‌کند و چون اژدها او را به دم خود در می‌کشد، خنجر را در دهان او فرو می‌برد و بدین ترتیب در این جا نیز ضربه کاری و کشنده، از درون دهان اژدها به او زده می‌شود. گشتاسپ در روم، این اژدها را به خواهش جوانی به نام آهن می‌کشد تا او بتواند دختر شاه روم را به زنی گیرد:

شده مردم روم زو در ستوه
 ز دریا نهنگ دژم برکشد
 نخواند بر این مرز و بوم آفرین...
 از او دسته بالاش چون پنج باز
 سنائی بر او بسته بر سان خار

یکی اژدها بر سر تیغ کوه
 همی ز آسمان کرگس اندر کشد
 همی دود زهرش بسوزد زمین
 بدو گفتم رو خنجری کن دراز
 ز هر سوش بر سان دندان مار

به تیزی چو الماس و رنگ آبگون...
بیاورد، چون کارها گشت راست،
برفتند یارانش با او ز جای
به انگشت بنمود و خود را کشید
چو خورشید بر زد سنان از فراز،
که آرام آن مار نستوه بود
به دم سوی خویشش همی در کشید
بر او تیر بارید همچون تگرگ
همی جست مرد جوان زو رها
ز دادار نیکی دهش کرد یاد
همه تیغها شد به کام اندرش
همی ریخت زو زهر تا گشت سست
بزد بر سر اژدهای دلیر
ز باره در آمد گو نیکبخت
پس آن گه بیامد سر و تن بشست [۹۵]

همی آبداده به زهر و به خون
بشد اهرن و هرچ گشتاسپ خواست
ز دریا به زین اندر آورد پای
چو هیشوی کوه سقیلا بدید
خود و اهرن از جای گشتند باز
جهانجوی بر پیش آن کوه بود
چو آن اژدها برز او را بدید
چو از پیش زین اندر آویخت ترگ
چو تنگ اندر آمد بر آن اژدها
سبک خنجر اندر دهانش نهاد
بزد تیز دندان بدان خنجرش
به زهر و به خون کوه یکسر بشست
به شمشیر برد آن زمان دست شیر
همی ریخت مغزش بر آن سنگ سخت
بکند از دهانش دو دندان نخست

بهرام گور به خواهش شاه هند، اژدهایی را که مردم هند از او به ستوه آمده‌اند می‌کشد و پس
از این دلیری، شاه هند به هویت واقعی او پی می‌برد و دختر خود سپینود را بدو می‌دهد:

به دریا بُدی گاه بر آفتاب
وزاو خاستی موج دریای نیل...
بدین بوم ما در یکی اژدهاست
نهنگ دم آهنگ را بشکرد
از او کشور هند پرداختن...
به تاریکی آن اژدها را بدید...
که پیکانش را داده بُد زهر و شیر
چپ و راست جنگ سواران گرفت

یکی اژدها بود بر خشک و آب
همی در کشیدی به دم زنده پیل
بدو گفت شنگل که چندین بلاست
به خشکی و دریا همی بگذرد
توانی مگر چاره‌ای ساختن
همی تاخت تا پیش دریا رسید
کمان را به زه کرد و بگزید تیر
بر آن اژدها تیر باران گرفت

به پولاد پیکان دهانش بدوخت
 دگر چارچوبه بزد بر سرش
 تن اژدها گشت زان تیر سست
 یکی تیغ زهر آبگون برکشید
 به تیغ و تبرزین بزد گردنش
 همی خار زان زهر او بر فروخت
 فرو ریخت با زهر خون از برش
 همی خاک را خون زهرش بشست
 به تندی دل اژدها بردرید
 به خاک اندر افگند بی جان تنش [۹۶]

داستان اژدهاکشی گرشاسپ را حتی بر اسکندر نیز منتقل کرده‌اند. اسکندر در سفر جنگی خود به شهری می‌رسد و وقتی از مردم آن جا می‌خواهد که راه را به او نشان دهند، به او می‌گویند که باید از کوهی بگذرد که خانه اژدهاست. اسکندر اژدها را به وسیله نیرنگ پوست گاو آکنده که قبلاً مثال آن را دیدیم، از پای در می‌آورد:

یکی اژدهای است زان روی کوه
 نیارد گذشتن بر او بر سپاه
 همی آتش افروزد از کام اوی
 همه شهر با او نداریم تاو
 بجویم و بر کوه خارا بریم
 بدان تا نیاید بدین روی کوه
 بفرمود سالار دیهیم جوی
 چو گاه خورش درگذشت، اژدها
 سکندر بفرمود تا لشکرش
 بزد یک دم آن اژدهای پلید
 بفرمود اسکندر فیلقوس
 همان بیکران آتش افروختند
 چو کوه از تبیره پرآواز گشت
 چو خورشید برزد سر از برج گاو
 چو آن اژدها را خورش بود گاه
 درم داد سالار چندی ز گنج
 که مرغ آید از رنج زهرش ستوه
 همی دود زهرش برآید به ماه
 دو گیسو بود پیل را دام اوی
 خورش بایدش هر شبی پنج گاو
 پر اندیشه و پر مدارا بریم
 نینجامد از ما گروه‌ها گروه
 که آن روز ندهند چیزی بدوی
 بیامد چو آتش برآن تند جا
 یکی تپیریان کنند از برش
 تنی چند از ایشان به دم در کشید
 تبیره به زخم آوریدند و کوس
 به هر جای مشعل همی سوختند
 بترسید از آن اژدها بازگشت
 ز گلزار برخاست بانگ چکاو
 ز مردان لشکر گزین کرد شاه
 بیاورد با خویشان گاو پنج

بکشت و ز سرشان برآخت پوست
 بیاگند چرمش به زهر و به نفت
 مر آن چرم‌ها را پر از باد کرد
 بفرمود تا پوست برداشتند
 چو نزدیکی ازدها رفت شاه
 زبانش کبود و دو چشمش چو خون
 چو گاو از سر کوه بنداختند
 فرو برد چون باد گاو ازدها
 چو از گاو پیوندش آگنده شد
 همه رودگانش سوراخ کرد
 همی زد سرش را بر آن کوه سنگ
 سپاهی بر او بر ببارید تیر
 بدان جادوی داده دل مرد دوست
 سوی ازدها روی بنهاد تفت
 ز دادار نیکی دهش یاد کرد
 همی دست بر دست بگذاشتند
 بسان یکی ابر دیدش سیاه
 همی آتش آمد ز کامش برون
 بر آن ازدها دل بپرداختند
 چو آمد ز چنگ دلیران رها
 بر اندام زهرش پراگنده شد
 به مغز و به پی راه گستاخ کرد
 چنین تا برآمد زمانی درنگ
 به پای آمد آن کوه نخچیر گیر [۹۷]

روایت ازدهاکشی اسکندر تنها در شاهنامه و ترجمه سریانی رمان اسکندر که چنان که نولدکه نشان داده است از ترجمه پهلوی این داستان به سریانی برگردانده شده، آمده است و در هیچ یک از دستنویس‌های یونانی رمان اسکندر و ترجمه‌های آنها نیست. از این جا روشن می‌گردد که ایرانیان برای آن که اسکندر را در حلقه شاهان ایرانی بپذیرند، برای اثبات سزاواری یا مشروعیت او به عنوان یک شاه ایرانی، اعمالی را از جمله همین ازدهاکشی را به همان گونه که به شاهان و پهلوانان خود نسبت می‌دادند بدو نیز نسبت داده‌اند. در ترجمه سریانی، اسکندر پوست گاو‌هایی را که به خورد ازدها می‌دهد با آهک و قیر و سرب و گوگرد پر می‌کند و پس از آن که ازدها آنها را بلعید، او را با گلوله‌های برافروخته می‌کشد. از این جا نولدکه میان صورت سریانی این افسانه با روایت ازدهایی که دانیال با گلوله‌هایی از قیر و خمیر و مو می‌کشد و روایت مار شاهپور در تلموذ (احتمالاً شاپور دوم ۳۰۹-۳۷۹) که او را به وسیله پوست شتر آگنده به گاه و گلوله می‌کشند، شباهت می‌بیند [۹۸].

موضوع ازدهاکشی در ارتباط با سزاواری پهلوان و پادشاه، به ویژه در مورد بهرام چوبین سردار هرمزد چهارم (۵۷۸-۵۹۰) بسیار چشمگیر است. بهرام پس از آن که در ترکستان به خواش زن خاقان، ازدهایی را به نام شیر کپی که دختر خاتون را بلعیده می‌کشد، خاقان و

دیگران او را یکصدا شاه ایران می‌خوانند. در بسیاری از روایات اژدهاکشی، پهلوان پس از کشتن اژدها دختر یا دخترانی را که اژدها ربوده است (مثال فریدون و ضحاک و دو خواهر جمشید) و یا دختری دیگر را (بیشتر مثال‌های این گفتار) به زنی می‌گیرد:

چنان بُد که در کوه چین آن زمان
ددی بود مهتر ز اسپ به تن
به تن زرد و گوش و دهانش سیاه
دو چنگش به کردار چنگ هژبر
همی سنگ را درکشیدی به دم
ورا شیر کپی همی خواندند
چنان بُد که خاقان یکی سور کرد
فرستاد بهرام یل را بخواند
چو خاتون پس پرده آوا شنید
فراوانش بستود و کرد آفرین
یکی آرزو خواهم از شهریار
بدو گفت بهرام فرمان تورااست
بدو گفت خاتون کز ایدر نه دور
جوانان چین اندر آن مرغزار
ز آن بیشه پرتاب یک تیروار
بر آن کوه خارا یکی اژدهاست
یکی شیر کپی‌ش خواند همی
یکی دخترم بُد ز خاقان چین
از ایوان بشد نزد آن جشنگاه
بیامد ز کوه اژدهای دژم
کنون هر بهاری بر آن مرغزار
بر این شهر ما را جوانی نماند
شدند از پی شیر کپی هلاک
دد و دام بودی فزون از گمان
فروشته چون مشک گیسو رسن
ندیدی کس او را مگر گرمگاه
خروشش همی برگزشتی ز ابر
شده روز از او بر بزرگان دژم
ز رنجش همه بوم درماندند...
جهان را بر آن سور پرنور کرد
چو آمدش بر تخت زرین نشاند
بشد تیز و بهرام یل را بدید
که آباد بادا به تو ترک و چین
که باشد بر آن آرزو کامگار
بر این آرزو کام و پیمان تورااست
یکی مرغزار است زیبای سور
یکی جشن سازند گاه بهار
یکی کوه بینی سیه‌تر ز قار
که این کشور چین از او در بلاست
دگر نیز نامش نداند همی
که خورشید کردی بر او آفرین
که خاقان به نخچیر بُد با سپاه
کشید آن بهار مرا او به دم
چنان هم بیاید ز بهر شکار
همان نامور پهلوانی نماند
برانگیخت از بوم آباد خاک

بسی تاختند اندر آن کوهسار
 بر و پشت و گوش و سر و یال اوی
 مر او را چه شیر و چه پیل و نهنگ
 چو گیرد شمار کم و بیش اوی
 بیایم ببینم من این جشنگاه
 بلند آفریننده ماه و هور
 چو شبگیر ما را نمایند راه...
 بپیچید زلف شب لاژورد،
 گرامی تنش را به یزدان سپرد
 یکی نیزه دوشاخ نخچیر گیر
 بفرمود تا باز گردد گروه
 تو گفتی بر او کوه تاریک شد
 به خمّ کمند از بر زین نشست
 ز یزدان نیکی دهش کرد یاد
 نبودی بر او تیر کس کارگر
 بغلتید و برخاست و آمد برون
 همی آتش از کوه خارا بجست
 به تیر از هوا روشنایی ببرد
 بر شیر کپی شد از جنگ سیر
 فرو ریخت چو آب خون از برش
 که بر دوخت بر هم دهان و زبانش
 همی دید نیروی و آهنگ اوی
 بجست از بر کوهسار بلند
 که شد سنگ خارا به خون آژده
 تن اژدها را به دو نیم کرد
 از آن پس فرود آمد از کوهسار...

سواران چینی و مردان کار
 چو از دور بینند چنگال اوی
 بغرّد بدرّد دل مرد جنگ
 کس اندر نیارد شدن پیش اوی
 بدو گفت بهرام فردا پگاه
 به نیروی یزدان که او داد زور
 بپردازم از اژدها جشنگاه
 چو پیدا شد آن فرّ خورشید زرد
 قژاگند پوشید بهرام گرد
 کمند و کمان برد و شش چوبه تیر
 چو آمد به نزدیک آن برزکوه
 بر آن شیر کپی چو نزدیک شد
 میان اندر آن کوه خارا بست
 کمان را بمالید و بر زه نهاد
 چو بر اژدها برشدی موی تر
 شد آن شیر کپی به چشمه درون
 بغرید و بر زد بر آن سنگ دست
 کمان را بمالید بهرام گرد
 خدنگی بینداخت شیر دلیر
 دگر تیر بهرام زد بر سرش
 سیوم تیر و چارم بزد بر دهانش
 به پنجم بزد تیر بر چنگ اوی
 به هشتم میانش گشاد از کمند
 بزد نیزه‌ای بر میان دده
 وز آن پس به شمشیر یازید مرد
 سر از تن جدا کرد و بفگند خوار

همه همزبان آفرین خواندند
گرفتش سپهدار چین در کنار
چو خاقان چینی به ایوان رسید
فرستاد ده بدره گنجی درم
به بهرام داد آن زمان دخترش
ورا شاه ایران زمین خواندند
وز آن پس ورا خواندی شهریار
فرستاده‌ای مهربان برگزید
همان بدره و برده از بیش و کم...
به فرمان او شد همه کشورش [۹۹]

این اژدها نیز زخم‌ناپذیر است، منتها مشروط بر این که موی او تر باشد و از این رو پیش از حمله به بهرام درون چشمه می‌گردد تا موی خود را تر کند. در روایت ببر بیان آمده بود که موی او در آب تر نمی‌گردد و در روایت پتیاره آمده بود که اگر اژدها خود را نیمه جان به آب دریا رساند، زخم‌های او بهبود می‌یابد. این‌ها همه با اعتقاد به تأثیر آب در ایجاد روپین تنی و زخم‌ناپذیری مرتبط است، چنان که در افسانه‌ی روپین تنی اسفندیار و آشیل هم دیدیم. اژدهایی که در روایات پیشین به نام‌های ببر یا پلنگ، پتیاره، مارجوشا و ابر سیاه آمده بود، در روایت اژدهاکشی بهرام چوبین نام او شیرکپی شده است. نمونه‌های این تغییر نام که از یک سو به خاطر غرابت موجود افسانه‌ای اژدها، و از سوی دیگر به منظور ایجاد تنوع در روایات به وجود آمده، فراوان است و ما در زیر یک نمونه‌ی دیگر آن را معرفی می‌کنیم و از شواهد دیگر در می‌گذریم.

گشتاسپ در روم، به خواهش جوانی به نام میرین گرگی را می‌کشد که چیزی جز همان اژدهای روایات پیشین نیست:

یکی گرگ بیند به کردار نیل
سرو دارد و نیشتر چون گراز
بر آن بیشه برنگذرد نره شیر
دو دندان او چون دو دندان پیل
سروهاش چون آبنوسی فرسپ
همی اژدها خوانم این را نه گرگ
چو نزدیک شد بیشه و جای گرگ
به گشتاسپ بنمود به انگشت راست
تن اژدها دارد و زور پیل
نیارد شدن پیل پیشش فراز
نه پیل و نه خونریز مرد دلیر...
دو چشمش طبر خون و چرمش چو نیل
چو خشم آورد بگذرد بر دو اسپ...
تو گرگی مدان از هیونی بزرگ...
بپچید میرین و مرد سترگ
که آن اژدها را نشیمن کجاست...

دل رزمسازش پر اندیشه شد
 به پیش جهاندار و بردش نماز
 فروزنده گـردش روزگار
 ببخشای بر جان لهراسپ پیر
 که خواند ورا ناخردمند گرگ،
 خروشان شود زآن سپس نغنود...
 خروشی به ابر سیه برکشید
 نه بر گونه شیر و چنگ پلنگ
 کمان را به زه کرد و اندر کشید
 کمان را چو ابر بهاران گرفت
 دلیریش با درد پیوسته شد
 بیامد بسان هیون سترگ
 تن از زخم پر درد و دل پر ز خون
 سرونی بزد بر سرین سیاه
 جهانجوی تیغ از میان برکشید
 به دو نیم شد پشت و بال و برش
 خداوند هر دانش و نیک و بد...
 بکند آن دو دندان که بودش دراز
 همی رفت تا پیش دریا رسید
 نشسته زبانها پر از یاد کرد... [۱۰۰]

چو گشتاسپ نزدیک آن بیشه شد
 فرود آمد از باره سرفراز
 همی گفت ایبا پاک پروردگار
 تو باشی بدین بد مرا دستگیر
 که گر بر من این ازدهای بزرگ
 شود پادشا، چون پدر بشنود
 چو گرگ از در بیشه او را بدید
 همی کند روی زمین را به چنگ
 چو گشتاسپ آن ازدها را بدید
 چو باد از برش تیرباران گرفت
 دد از تیر گشتاسپی خسته شد
 بیاسود و برخاست از جای گرگ
 سرو چون گوزنان به پیش اندرون
 چو نزدیک اسپ اندرآمد ز راه
 که از خایه تا ناف او بردرید
 پیاده بزد بر میان سرش
 بیامد به پیش خداوند دد
 چو برگشت از جایگاه نماز
 وز آن بیشه تنها سر اندر کشید
 بر آب هیشوی و میرین به درد

پس از کشته شدن ازدها، شاه روم دختر دیگر خود را نیز به میرین می دهد. خود گشتاسپ نیز پیش از آن، دختر دیگر قیصر را به نام کتایون به زنی گرفته بود. بنابراین صورت کهن تر روایت چنین بوده که پهلوانی ازدهایی را کشته و سه دختر را که از حبس ازدها نجات داده بود به زنی گرفته بود. ولی سپس در تطور این افسانه، یک پهلوان به سه پهلوان تبدیل شده اند که دو تای آنها عملاً جز نامی بیش نیستند و یک ازدها نیز تبدیل به دو ازدها شده است که نام یکی از آنها برای تنوع داستان گرگ شده است.

از آن چه رفت باید به ثبوت رسیده باشد که «ببر بیان» در اصل همان پوست زخم‌ناپذیر اژدهاست که آن را برای تنوع داستان یا به هر دلیل دیگر ببر یا پلنگ نامیده‌اند و ببر همان جانور درتده معروف است و با ببر که برخی پژوهندگان پنداشته‌اند، ارتباطی ندارد. و اما معنی جزء دوم این نام یعنی بیان روشن نیست. فردوسی گویا آن را به معنی «درنده، خشمگین، ژیان» فهمیده است [۱۰۱]، ولی از آن جا که بیان در چنین معنی، واژه‌ای رایج در زبان فارسی نیست و در هیچ یک از زبان‌های پیشین ایرانی هم این واژه در ارتباط با ببر بیان نیامده است، بنابراین اشتقاق‌هایی که تاکنون برای این واژه ساخته‌اند، قابل اعتماد نیستند [۱۰۲]. به حدس نگارنده بیان ممکن است نام مکان باشد، در هند که چنان که دیدیم سرزمین اژدها در بیشتر روایات ماست، شهری به نام بیان داریم که حدود هفتاد کیلومتری رود یاموند (شاخه موازی رود گنگ) واقع است. همچنین بر طبق مسالک و ممالک اصطخری و صورة الارض ابن حوقل و حدودالعالم، شهری هم به نام بیان در کنار رود دجله قرار داشت. توجه شود که در روایت یونانی نیز شیری که هراکل خفه می‌کند و پوست زخم‌ناپذیر آن را مانند ببر بیان رستم به دوش می‌اندازد، به نام محل جانور شیر نِما^۱ نامیده می‌شود.

یادداشت‌ها

۱- فرهنگ‌ها برابر عربی این گیاه را دَبِق و برابر فارسی آن را **داروش** نوشته‌اند. صورت نخستین در شاهنامه به کار رفته است و گیاهی مقدس بوده که آن را در مراسم تدفین به کار می‌بردند.

سَـرَش را به کافور کردند خشک تنش را به دبق و گلاب و به مشک

داستان فرود سیاوخش، بیت ۵۲۰

۲- به نقل از رمان اسکندر:

Leben und Taten Alexanders von Makedonien, Darmstadt 1974 S.115-119

۳- ن.ک. به: دینکرد، کتاب نهم، بخش ۲۲، چاپ مدن، بمبئی ۱۹۱۱، ص ۸۱۵-۸۱۶.

۴- مینوی خرد، پرسش ۷، بند ۲۷؛ پرسش ۵۶، بند ۲۱. ترجمه احمد تفضلی، تهران ۱۳۵۴، ص

۲۳، ۷۴، ۱۱۰.

۵- ن.ک. به: احمد تفضلی، همان جا، ص ۱۱۰-۱۱۱.

۶- درباره این جاودانان ن.ک. به:

A. Christensen, *Les Kayanides*, Kopenhagen 1931, p. 219f

۷- شاهنامه، چاپ مسکو، ۳۰۱۰/۴۱۲/۵ به جلو. سهروردی نیز در رساله الواح عمادی تعبیری از

این روایت دارد، نگاه کنید به: **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، به کوشش سید حسین نصر، تهران

۲۵۳۵، ص ۱۸۶ به جلو.

۸- شاهنامه ۳۰۴۰/۴۱۴/۵

۹- شاهنامه ۲۱۷/۱۷۹/۶ به جلو.

۱۰- مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمد تقی بهار، تهران ۱۳۱۸، ص ۳۸.

11- Bagrat Chalatianz: "Die iranische Heldensage bei den Armeniern". in:

Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 17/1907, Heft 4, S. 421.

- ۱۲- ن.ک. به: ابوالقاسم انجوی شیرازی، فردوسی نامه، تهران ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۴.
- ۱۳- شاهنامه ۱۳۰۵/۲۹۸/۶، ۱۳۰۶، ۱۳۲۰ و نسخه بدل‌ها.
- ۱۴- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ص ۲۳۴.
- ۱۵- ابوالقاسم انجوی شیرازی، فردوسی نامه، ج ۲، ص ۷.
- ۱۶- ترجمه تفسیر طبری، به کوشش حبیب یغمائی، جلد چهارم، ص ۸۸۶-۸۹۰.
- ۱۷- پ. امانف، افسانه‌های خلق تاجیک، دوشنبه ۱۹۷۵، ص ۸-۱۴.
- ۱۸- شاهنامه ۲۲۴/۱۷۹/۶
- ۱۹- شاهنامه ۴۲۰/۹۸/۲
- ۲۰- شاهنامه ۱۴۹۶/۲۳۸/۱ به جلو.
- ۲۱- شاهنامه ۱۲۶۶/۲۹۶/۶ به جلو.
- ۲۲- شاهنامه ۹۶۴/۲۴۲/۲ به جلو.
- ۲۳- شاهنامه ۲۴۹۷/۲۳۳/۵ به جلو.
- ۲۴- محمد جعفر محبوب، «سرگذشت حماسی ابومسلم خراسانی»، در: ایران نامه ۳/۱۳۶۵، ص ۳۹۸.
- ۲۵- محمد جعفر محبوب، همان جا، ص ۳۹۹ به جلو.
- ۲۶- ابوطاهر طرسوسی، داراب نامه، به کوشش ذبیح الله صفا، چاپ دوم، تهران ۲۵۳۶، ج ۱، ص ۹۵.
- ۲۷- برای همه مثال‌هایی که تاکنون مآخذ آنها داده نشده است، نگاه کنید به:
- O. Berthold, *Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen*, Giessen 1911.
- V. Schirmunski, *Vergleichende Epenforschung I*, Berlin 1961, S. 36f.
- ۲۸- داستان شبرنگ، در: دستنویس شاهنامه‌ای از کتابخانه بریتانیا، به نشان Or.2926 مورخ ۱۲۴۶-۱۲۴۹ هجری.
- ۲۹- ابوطاهر طرسوسی، داراب نامه، ج ۱، ص ۷۳.
- ۳۰- ابوطاهر طرسوسی، همان جا، ج ۱، ص ۷۰، ۹۶.
- ۳۱- ابوطاهر طرسوسی، همان جا، ج ۱، ص ۶۶، ۶۷.
- ۳۲- شاهنامه ۱۰/۲۸/۱.
- ۳۳- شاهنامه ۲۸/۳۰/۱.

۳۴- شاهنامه ۳/۲۱۲/۳۲۳۹.

۳۵- شاهنامه ۳/۲۲۷/۳۴۶۱ به جلو.

۳۶- شاهنامه ۴/۵۶/۷۴۸ به جلو.

۳۷- شاهنامه ۴/۶۰/۸۰۴ به جلو.

38- E. Benveniste, *Textes Sogdiens*, Mission Pelliet. III, Paris 1940. 134-36

۳۹- اسدی طوسی، لغت فرس، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران ۱۳۳۶، ص ۱۴۳.

۴۰- شاهنامه ۴/۴/۵۵۳ به جلو.

۴۱- شاهنامه ۲/۲۷۱/۹۰.

۴۲- شاهنامه ۴/۶/۳۱۹.

۴۳- شاهنامه ۲/۴۴۷/۱۰۰.

۴۴- شاهنامه ۲/۲۴۴/۸۹.

۴۵- شاهنامه ۴/۱۱۱۸/۲۸۱ به جلو.

۴۶- شاهنامه ۴/۱۳۵۴/۲۰۰ به جلو.

۴۷- شاهنامه ۴/۱۸۸۸/۲۸۶ به جلو.

۴۸- شاهنامه ۳/۲۸۸۰/۱۸۸.

۴۹- شاهنامه ۴/۱۳۵۶/۲۰۰.

۵۰- شاهنامه ۶/۹۹۳/۲۷۸.

۵۱- در اصل از آمده است که در این صورت با آن چه زال در ابیات بعدی می گوید و می کند مغایرت

دارد، و از این رواج به نز تصحیح شد. در کتاب **فرامرزنامه** چاپ بمبئی نیز این داستان هست و در آن جا

گویا متوجه این نقص شده و آن را به این صورت تصحیح کرده اند:

نبرد اول بار کردن مراسم چو من مانده گشتم پس آن گه توراست

چو بشنید البرز گفتا رواست نبرد اول بار کردن شماست

۵۲- رهنبرد یا گشته رهنورد است و یا صورتی دیگر از آن.

۵۳- نقل از همان شاهنامه ای است که در پی نویس ۲۸ معرفی شد، برگ ۱۱۳ ب - ۱۱۵ آ.

۵۴- ن. ک. به: ایران نامه ۲/۱۳۶۱، ص ۱۸۴ به جلو.

۵۵- یعنی مانند روایت پیشین هفته ای یک بار از دریا به خشکی می آید.

۵۶- درباره دریا بی بودن رخس نگاه کنید به: ایران نامه ۱/۱۳۶۱، ص ۲۵.

57- H. Petermann. *Reisen im Orient*, 2. Aufl I-II, Leipzig 1965. II., S. 107-08

- ۵۸- این تلفیق بیش از همه در زمان اشکانیان صورت گرفته است. نگاه کنید به: ایران نامه ۲/۱۳۶۱، ص ۱۸۲.
- ۵۹- ابوالقاسم انجوی شیرازی، فردوسی نامه، ج ۱، ص ۲۱۷-۲۲۰.
- ۶۰- اصل: ماه.
- ۶۱- اصل: رسم‌های.
- ۶۲- اصل: چون
- ۶۳- اشاره است به روایات گرشاسپنامه: رزم‌گرشاسپ بامنهراس (ص ۲۸۰) و کشتن ازدها (ص ۵۹).
- ۶۴- اصل: شیر.
- ۶۵- اشاره است به روایت شاهنامه، ج ۱، ص ۲۰۲.
- ۶۶- اصل، ز دور.
- ۶۷- اصل: اندرون
- ۶۸- اصل: پی بن.
- ۶۹- اصل: گردون.
- ۷۰- اصل: نه.
- ۷۱- خوانده نشد.
- ۷۲- اصل: شصت.
- ۷۳- اصل: خورد.
- ۷۴- اصل: راه.
- ۷۵- اصل: که.
- ۷۶- اصل: برخواست.
- ۷۷- نقل از همان شاهنامه که در پی نویس ۲۸ معرفی شد، برگ ۱۱۸ ب - ۱۲۲ ب.
- ۷۸- اصل: بره.
- ۷۹- منظور از سرود نوآیین، سرودی است که پس از پیروزی پهلوان درباره نبرد او می‌ساختند.
- ۸۰- نقل از فرامرنامه، دستنویس کتابخانه بریتانیا، به نشان Or.2946، برگ ۵۰-۱۰۹؛ نگاه کنید به: ایران نامه ۱/۱۳۶۱، ص ۲۲-۴۵.
- ۸۱- شاهنامه ۱۰۱۶/۲۰۲/۱ به جلو.
- ۸۲- شاهنامه ۶۵۰/۲۵۷/۶ به جلو.
- ۸۳- ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال، ج ۱، ص ۸۹.
- ۸۴- اصل: برعیبه، غیبه آهن‌های کوچکی را گویند که در ساخت جوشن بر هم می‌نهند.

۸۵. بر طبق لغت فرس، «ستان» به معنی «به پشت باز خفته» است.

۸۶. اسدی طوسی، گرشاسپنامه، به تصحیح حبیب یغمایی، تهران، چاپ دوم ۱۳۵۴، ص ۵۲، بیت ۳۳ به جلو. در تاریخ سیستان، به تصحیح محمد تقی بهار، ص ۵. نیز اشاره کوتاهی به این روایت شده است.

۸۷. برزو پسر سهراب در یمن در کوهی به نام زهاب، اژدهایی را پس از آن که گویی آهنین به دهان او پرتاب می‌کند و راه نفس را بر او می‌بندد و چشم‌های او را به تیر کور می‌کند، سپس با ضربات گرز که بر سر او می‌کوبد از پای در می‌آورد. برزونامه، دستنویس کتابخانه ملی پاریس، به نشان Suppl.Pers.1023، برگ ۲۴۲ ب به جلو. همچنین آذربرزین پسر فرامرز، اژدهایی را به نام ابر سیاه نخست کور می‌کند و سپس سرش را می‌برد. بهمن نامه، دستنویس کتابخانه بریتانیا، به نشان Or.2780، برگ ۱۸۰ به جلو.

88- Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar: *Saddar Nasr and Saddar Bundelesh*, Bombay 1909, p. 86.

۸۹. همان کتاب، ص ۹۱.

۹۰. ابوالفضل بیهقی، تاریخ بیهقی، به کوشش غنی و فیاض، تهران ۱۳۲۴، ص ۶۶۶. روایت دیگری از این افسانه در داراب‌نامه (ج ۱، ص ۹۵) و در کیمیای سعادت غزالی (به تصحیح احمد آرام، چاپ چهارم، تهران ۱۳۵۲، ص ۷۹۳) آمده است. ن.ک. به: محمد جعفر محبوب، همان جا، ص ۲۰۶.

۹۱. هرمان لومل نیز تفسیری مشابه دارد:

Herman Lommel: *Die Yäst's des Awesta*. Göttingen/Leipzig 1927, S.189, Anm.1.

۹۲. ما در این‌جا به فرضیه ارتباط کشتن اژدها از درون با موضوع کسوف و خسوف می‌پردازیم و نه به فرضیه فروید و شاگردش رانک که رفتن پهلوان را به شکم اژدها بیان نمادین علاقه بازگشت پسر به رحم مادر می‌داند و خواننده علاقه‌مند را حواله می‌دهیم به آثار زیر:

Ernst Siecke: *Drachenkämpfe. Untersuchungen zur indogermanischen Sagenkunde*. Leipzig 1907.

George Hüsing: *Die iranische Überlieferung und das arische System*. Leipzig 1909. G.Hüsing: *Krsaaspa im Schlangenleib*. Leipzig 1911. G.Hüsing: *Beiträge zur Rostahm Sage*. Leipzig.

Otto Rank: *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage*. 3. Aufl. Darmstadt 1974.

Otto Rank: *Der Mythos von der Geburt des Helden*. 2. Aufl. Nendeln/Liechtenstein 1970.

همچنین دربارهٔ ارتباط کشتن اژدها و آزادی زنان از اسارت او با موضوع دفع قحطی و خشکسالی نگاه کنید به:

Geo Widengren: *Die Religionen Irans*. Stuttgart 1965, S. 41 f.

۹۳- و نیز نگاه کنید به مقاله نگارنده زیر عنوان Aždahā در: Encyclopaedia Iranica

۹۴- شاهنامه ۱۳۳/۱۷۴/۶ به جلو.

۹۵- شاهنامه ۵۲۹/۴۰/۶ به جلو.

۹۶- شاهنامه ۲۱۱۱/۴۲۷/۷ به جلو.

۹۷- شاهنامه ۱۱۹۲/۷۱/۷ به جلو.

98- Theodor Nöldeke: *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*.

Denksch. d.k.Ak.d. Wiss. Phil-hist. Cl., Bd. 38, Wien 1890, S.22,25.

نظر نولدکه که روایت اژدهاکشی اسکندر در یکی از دستنویس‌های رمان اسکندر بوده، ولی به ما نرسیده است، حدسی ضعیف و شاید هم مغرضانه است.

۹۹- شاهنامه ۲۲۸۶/۱۴۵/۹ به جلو.

۱۰۰- شاهنامه ۳۰۱/۲۶/۶ به جلو.

۱۰۱- شاهنامه:

بدوگفت پیران که شیر ژیان

نه دژنده گِرد و نه ببر بیان،

نباشد چنان در صف کارزار

کجا گویو تنها بُد ای شهریار

۳۴۱۷/۲۲۴/۳

چه طوس و چه شیر و چه پیل ژیان

چه جنگی نهنگ و چه ببر بیان

۶۹۵/۵۲/۴

۱۰۲- این پیشنهادها را آقای محمود امید سالار در مقاله‌ای با عنوان «ببر بیان»، در: **ایران نامه**

۳/۱۳۶۲، ص ۴۴۷-۴۵۸ معرفی کرده‌اند. پس از آن تاریخ پیشنهادهای دیگری نیز کرده‌اند: مهری

باقری (سرکاراتی)، «ببر بیان»، در: آینده ۱/۱۳۶۵-۳، ص ۶-۱۹؛ شاپور شهبازی، «ببر بیان» در: آینده

۳-۱/۱۳۶۶، ص ۵۸/۵۴.

بسیاری از روایات اژدها را آقای منصور رستگار فسایی با کوششی ارزنده گرد کرده همراه با

تصاویری انتشار داده‌اند، منصور رستگار فسایی، اژدها در اساطیر ایران، شیراز ۱۳۶۵.

دستنویس شاهنامه (فلورانس)

پیش از این نگارنده تعداد چهل و پنج دستنویس شاهنامه را که میان سده هفتم تا دهم هجری کتابت شده‌اند، معرفی نمود [۱] و قصد این است که آن مطالب سپس‌تر نیز با تفصیل بیشتری در آغاز دفتر «یادداشت‌های شاهنامه» که در شرح و توضیح ابیات و گزارش شیوه کار ضمیمه دفترهای تصحیح شده منتشر خواهد شد، بیاید. با این همه چون دستنویس فلورانس مورخ ۶۱۴ هجری که فعلاً کهن‌ترین دستنویس موجود شاهنامه است، در عین حال مهم‌ترین دستنویس اساس تصحیح ما نیز هست، بی‌راه ندیدیم که فعلاً به مناسبت انتشار دفتر نخستین شاهنامه، معرفی دیگر و جداگانه‌ای از این دستنویس در دسترس خوانندگان و خواهندگان قرار گیرد.

هویت - این دستنویس متعلق است به کتابخانه ملی شهر فلورانس [۲] در ایتالیا به نشان Ms.Cl.III.24(G.F.3). قطع بیرونی آن ۲۳×۴۸، ابعاد صفحات آن ۳۰/۵×۴۷/۵ و اندازه جدول آن ۲۶×۳۶ سانتیمتر است. دارای ۲۶۵ برگ، بدون تصویر، به خط نسخ، کاتب ناشناس و محل کتابت نامعلوم. این دستنویس در اصل در دو مجلد کتابت شده بوده است، ولی مجلد دوم آن از دست رفته است. مجلد اول شامل نیمه نخستین شاهنامه (تا پایان پادشاهی کیخسرو) است و کتابت این مجلد در سه شنبه سی‌ام محرم ۶۱۴ هجری (۹ مه ۱۲۱۷ میلادی) به پایان رسیده است. عبارت کتیبه تاریخ آن چنین است:

تمام شد مجلد اول از شاه‌نامه پیروزی و خرمی روز سه شنبه سی‌ام ماه مبارک محرم سال ششصد و چهارده بحمدالله تعالی و حسن توفیقه و صلی الله علی خیر خلقه محمد و آله الطاهرین الطیبین.

صفحات این دستنویس در چهار ستون جدول بندی شده‌اند. صفحات متن اصلی دارای یک یا دو لوح زینتی و تعداد کمی نیز دارای سه لوح زینتی هستند و چهار صفحه هم (۹ ب، ۱۱ آ، ۱۴ ب، ۱۵ آ) اصلاً لوح ندارند. دو صفحه نخستین متن اصلی هر یک دارای ۱۳ سطر و سه لوح، و صفحات دیگر بنا بر تعداد لوح‌های آنها حداقل ۱۵ و حداکثر ۲۷ سطر دارند. برخی از صفحات دارای یک یا دو و به ندرت سه سرنویس هستند و یک صفحه هم (۵ آ) دارای چهار سرنویس است. عبارت سرنویس‌ها غالباً تمامی یک سطر یعنی جای دو بیت، ولی گاه تنها نیم سطر، یعنی جای یک بیت را گرفته‌اند. رقم ابیات صفحات در دو صفحه نخستین به ترتیب ۲۵ و ۲۴ بیت و در صفحه آخر ۱۸ بیت و در صفحات دیگر به نسبت تعداد لوح‌ها و سرنویس‌ها حداقل ۲۸ بیت و حداکثر ۵۴ بیت است. کتاب روی هم رفته ۷۱۴ لوح زینتی و ۳۴۳ عنوان و سرنویس دارد که از آن ۴۸ تا نیم سطر و بقیه تمام سطرند و رقم کل بیت‌های آن ۲۱۹۴۷ است. از برگ ۲۴۹ تا پایان کتاب، خط کتاب با شتاب و بی دقتی نوشته شده است و سرنویس‌ها هم در چند جا در بالا و پایین صفحات بیرون از جدول نوشته شده‌اند. در لوح‌های زینتی، به خط کوفی عباراتی به عربی در دعای مالک و صاحب کتاب آمده است. برای نمونه: العز (بالعز) والدولة والسعادة والسلامة (در بیشتر صفحات، از آن میان در ۸۷ آ، ۱۱۱ آ، ۱۱۵ آ، ۲۶۴ ب)، و یا: العز (بالعز) والبقا والسعادة لصاحبه (در بسیاری از صفحات، از آن میان در ۲۵۵ ب، ۲۵۶ ب، ۲۵۷ ب، ۲۵۸ آ، ۲۵۸ ب) و یا: بالعز والدولة والمال والسعادة (۲۵۵ ب، ۲۲۷ آ و غیره)، و یا: بالعز والبقا والسعادة والعافية (۱۷۲ ب و غیره)، و یا: بالعز والسعادة والسلامة والبقا (۱۷۱ آ و غیره)، و یا: بالعز والبقا والعفو والعطا لصاحبه (۱۵۴ ب) و غیره و غیره. تنها کتیبه‌های بالا و پایین دو صفحه نخستین متن اصلی به فارسی است و متن آنها چنین است:

۳ ب، لوح بالا: به نام ایزد بخشاینده بخشایشگر

۴ آ، لوح بالا: کتاب شاه نامه از گفتار امیر حکیم ملک

۳ ب، لوح پایین: الکلام... الشعرا بوالقسم منصور

۴ آ، لوح پایین: بن الحسن الفردوسی الطوسی رحمة الله

این دستنویس دارای مقدمه منثور نیز بوده که تنها سه صفحه از آن باقی مانده است.

جملات و ابیاتی به فارسی از جمله بیتی از سعدی و دو بیت در ستایش علی (ع) که در دامن صفحه آخر این دستنویس آمده است نشان می‌دهند که این دستنویس زمانی در مالکیت شخصی شیعی به نام نظام کاشی بود. در همین صفحه نام اخی محمد بن اخی... نیز خوانده می‌شود و کاشفان دستنویس در این جا تاریخ ۶۳۲ هجری را می‌خوانند، ولی در عکسی که نگارنده از این دستنویس دارد، این تاریخ دیده نمی‌شود. همچنین برخی توضیحات به ترکی عثمانی در حواشی برخی ابیات هست. از این رو محتمل است که این دستنویس نخست در ایران بوده و از آن جا به کشور عثمانی رفته باشد. در هر حال، سرانجام به طریقی سر از مصر درآورده تا این که در سال ۱۵۹۴ توسط جرولامو وچتی^۱ به ایتالیا آمده و از ۱۶۳۳ تا ۱۷۱۴ در کتابخانه شخصی آنتونیو ماگلیابشی^۲ بوده و سپس به کتابخانه فلورانس منتقل گردیده و در آن جا بیش از ۲۵۰ سال زیر نام از تفسیر قرآن فارسی ناشناخته مانده بود تا آن که سرانجام در سال ۱۹۷۶ هویت اصلی آن توسط خاورشناس ایتالیایی آقای پروفیسور آنجلو پیه مونتره شناخته گردید [۳].

رسم الخط - کاتب در کتابت قاعده ذال را رعایت کرده است (خرد، ۳ ب، بیت ۱). حرف ژ را غالباً با سه نقطه (ژرفی، ۳، بیت ۱۴) و به ندرت با یک نقطه (نزاد، ۷۹ ب، بیت ۳۵)، حرف چ را غالباً با یک نقطه (هرجه، ۳ ب، بیت ۷) و به ندرت با سه نقطه (چنگ، ۷ آ، بیت ۳۰) و حرف پ را تقریباً به همان اندازه با سه نقطه می‌نویسد (پرده، ۳ ب، بیت ۱۶) که با یک نقطه (برستنده، ۳ ب، بیت ۱۴). حرف گ را همیشه با یک سرکش نوشته است (نکذرد، ۳ ب، بیت ۱). حرف ی را غالباً به همین صورت و گاه به صورت ی می‌نویسد و گاه در زیر آن یا در شکم آن دو نقطه می‌گذارد (نبینی، ۳ ب، بیت ۵؛ رهنمای، ۳ ب، بیت ۲؛ بنگری، ۳ ب، بیت ۲۴، وی، ۲ ب، سطر ۶). در زیر حرف س گاه سه نقطه می‌نهد (خپستو، ۳ ب، بیت ۱۲). حرف که را به صورت کی (هرکی، ۳ ب، بیت ۱۵) و حرف چه را منفرد به صورت جه ولی در ترکیب گاه به همین صورت و گاه با حذف مصوت پایانی (آنچ، ۱۳۳ ب، بیت ۲۰) می‌نویسد. حرف اضافه به را متصل (بنام، ۳ ب، بیت ۱) می‌نویسد. نشان مدّ روی الف را گاه می‌اندازد (اید، ۳ ب، بیت ۸) و گاه به کار می‌برد (آفریننده، ۳ ب، بیت ۵) و نشانه تشدید را نیز گاه می‌اندازد (فرهی، ۲۷ آ، بیت ۳۳) و گاه به کار می‌برد (فرّ، ۲۷ آ، بیت ۳۴). همچنین نشان

1- Gerolamo Vecchietti

2- Antonio Magliabechi

سکون را نیز گاه به کار می‌برد (شهزناز، ازنواز، ۱۵ آ، بیت ۳۹) حرف ی را که برای روانی و آسانی تلفظ در میان دو مصوّت می‌افزایند، گاه می‌اندازد (گیاه‌ها ز هرگونه ترّ و خشک، ۴۵ آ، بیت ۱۷؛ کمر بسته کارزار، ۲۷ آ، بیت ۱۳؛ همه فرّ و زیبای از تخت اوست، ۲۷ آ، بیت ۳۴) و گاه به کار می‌برد (ازوی، ۳ ب، بیت ۲۳؛ نگارنده برشده، ۳ ب، بیت ۴). واژه‌ها در موارد بسیاری مشکول‌اند، ولی حرکت حروف همیشه به درستی تعیین نشده است. برای نمونه، همال را گاه به پیش یکم نوشته است (۱۷ آ، بیت ۳۷).

اعتبار - در ارزیابی دستنویس‌های شاهنامه باید به شش اصل توجه داشت: نقطه گذاری، ترتیب مصراع و بیت‌ها، افتادگی، بیت‌های الحاقی، روایات الحاقی، ضبط واژه‌ها. اعتبار دستنویس‌های شاهنامه از نقطه نظر مواردی که برشمردیم متفاوت است.

نقطه گذاری. غالباً نقص نقطه گذاری در دستنویس‌های جوان‌تر کمتر است و بیشتر دستنویس‌های کهن هستند که در آنها در نقطه گذاری حروف اهمال شده است و یا در اثر کهنگی دستنویس، تشخیص نقطه حروف دشوار است. خوشبختانه کاتب دستنویس فلورانس در نقطه گذاری حروف دقت شایسته‌ای نشان داده است و این دستنویس از این بابت درست نقطه مقابل دستنویس لندن مورخ ۶۷۵ هجری است که بسیار کم نقطه و از این رو در موارد بسیاری، از یک واژه واحد در آن احتمال چند قرائت گوناگون هست.

ترتیب مصراع‌ها و بیت‌ها - ترتیب درست مصراع‌ها و بیت‌ها را گاه از روال سخن و جریان داستان، ولی بیش از آن از راه مقایسه دستنویس‌ها با یکدیگر و در مواردی با توجه به ترجمه عربی بنداری می‌توان شناخت. در میان دستنویس‌های شاهنامه، فاسدترین آنها از این بابت باز همان دستنویس لندن ۶۷۵ است و کاتب این دستنویس یا کاتب پیش از او، آشکارا در بسیار جاها در ترتیب بیت‌های کتاب دست برده است و جای آنها را بنا بر ذوق شخصی خود گاه تا صد بیت پس و پیش کرده است. نگارنده قبلاً این نقص دستنویس لندن را در مورد داستان رستم و سهراب نشان داد [۴]، ولی این نقص تنها منحصر به این داستان نیست، بلکه در بخش‌های دیگر کتاب نیز مثال فراوان دارد. خوشبختانه دستنویس فلورانس از این بابت با بیشتر دستنویس‌ها و ترجمه بنداری همخوانی دارد و مواردی که در آن ترتیب مصراع و بیت‌ها به هم خورده باشد، بسیار کم است.

افتادگی - در برخی از دستنویس‌ها، صفحاتی یا بخش‌های بزرگی از کتاب افتاده‌اند، چنان

که مثلاً در مورد دستنویس استانبول مورخ ۷۳۱ هجری و دستنویس بی‌تاریخ انستیتوی شرق‌شناسی کاما در بمبئی می‌بینیم. همچنین در مورد دستنویس‌هایی که در دو مجلد نوشته شده‌اند، خطر این که تمامی یک مجلد از دست رفته باشد کم نیست، چنان که متأسفانه در مورد دستنویس فلورانس و دستنویس کراچی مورخ ۷۵۲ هجری روی داده است. همچنین پیش می‌آید که به قصد مصور کردن دستنویسی که از آغاز مصور نبوده و یا جایی که کاتب برای تصویر سفید گذاشته کافی نبوده، در برخی صفحات بیت‌هایی را پاک کرده و به جای آن تصویر کشیده‌اند، چنان که در برخی از صفحات دستنویس استانبول مورخ ۹۰۳ هجری دیده می‌شود. از همین قبیل‌اند پارگی و رفتگی و آبدیدگی و لکه‌های بزرگ در صفحات. در این جا این گونه نواقص عارضی اگرچه در هر حال از اعتبار یک دستنویس می‌کاهند، مورد نظر ما نیستند، بلکه نظر ما در این جا به سوی آن افتادگی‌هایی است که در اثر بی‌دقتی کاتب یا کاتب پیش از او به وجود آمده‌اند و این یک نقص ذاتی است که به نسبت در سراسر آن دستنویس دیده می‌شود و مربوط به بخش خاصی از کتاب نیست.

بنابر روش تصحیح نگارنده، هر بیتی که در اقدم نسخ نباشد، ولی همه یا اکثریت قریب به اتفاق دستنویس‌های دیگر آن را داشته باشند و در آن عناصر الحاقی نباشد و بودن آن در متن به روال سخن یا جریان داستان کمک کند و یا دست کم بدان آسیبی نزند، باید آن را جزو افتادگی‌های اقدم نسخ به شمار آورد و در تصحیح، درون متن کرد. دستنویس فلورانس مانند هر دستنویس دیگر شاهنامه دارای مقداری افتادگی است [۵]. این دستنویس بر اساس تصحیح نگارنده تا برگ ۱۹۴ ب مقدار ۲۵۶ بیت افتادگی دارد و به این حساب، مقدار افتادگی‌های آن در همه دستنویس که نیمه نخستین شاهنامه باشد، به پیرامون ۳۵۰ بیت می‌رسد. ولی این رقم به نسبت چندان زیاد نیست و مقدار افتادگی‌های این دستنویس از دیگر دستنویس‌های اساس تصحیح نگارنده کمتر است.

بیت‌های الحاقی - بنا بر روش تصحیح نگارنده، هر بیتی که در اقدم نسخ آمده باشد که همه یا اکثریت قریب به اتفاق دستنویس‌های دیگر آن را نداشته باشند و نبودن آن در متن، به روال سخن یا جریان داستان کمک کند و یا بدان آسیبی نزند، باید آن را جزو بیت‌های الحاقی اقدم نسخ به شمار آورد. در این جا به زیبایی و استواری و حتی کهنگی این گونه ابیات نباید پر بها داد، چون بیت‌های الحاقی همه سست و نو نیستند و در میان آنها بیت‌هایی هم که با مهارت به

سبک کهن سروده شده باشد، یافت می‌شود و در هر حال، استواری و کهنگی سخن نمی‌تواند تنها معیار اصالت آن باشد. دستنویس فلورانس مانند هر دستنویس دیگر شاهنامه مقداری بیت‌های الحاقی دارد و نگارنده پیش از این برخی از آنها را نشان داد [۶] و اینک چند نمونه دیگر از آن را از نظر خوانندگان می‌گذراند.

در دیباچه کتاب، تنها در یک محل ۹ بیت سست را به متن افزوده است:

دگر بُد که ناچار بایست گفت	همان به که دارم سخن در نهفت
ازو هر چه اندر خورد با خرد	دگر بر ره رمز معنی برد
تو این نامور نامه از نیک و بد	چنان دان که تصدیقش آرد خرد
سخن هست بعضی که معقول نیست	ولیکن مبر ظن که منقول نیست
اگر از پی خاص رفتی سخن	نبودی یکی حشو سر تا به بن
وگر سه به سر بودی از بهر عام	شدی قصه ناچیز و گفتار خام
از آن طبع را نفرتی خاستی	بدو هر کسی دل نیاراستی
در آن جهد کردم که تا نیک و بد	خردمند والا و اندک خرد
بیابند ازین نامه دلپذیر	ز معقول بهره، ز منقول بیر
به نزدیک دانشوران روشنست	که حشو و دروغش نه جرم منست

از این ده بیت جز بیت دوم هیچ یک از بیت‌های دیگر جز در دستنویس فلورانس نیامده است و به گمان ما همه الحاقی‌اند. همچنین کاربرد ۱۴ واژه عربی چون: تصدیق، بعضی، معقول (۲ بار)، ولیکن، ظن، منقول (۲ بار)، خاص، حشو (۲ بار)، عام، قصه، طبع، نفرت جهد، جرم که در ۸ بیت ۱۷ بار به کار رفته‌اند و بیشتر آنها جزو واژه‌های شاهنامه نیستند، دلیل مهم دیگری بر الحاقی بودن این بیت‌هاست.

در خطبه داستان اکوان دیو نیز در این دستنویس، بیت‌های الحاقی بسیاری درون متن کرده است که احتمالاً اثر طبع همان گوینده بالاست:

تو بر کردگار روان و خرد	ستایش گزین تا چه اندر خورد
ببین ای خردمند روشن روان	که چون باید او را ستودن توان
همه دانش من به بیچارگیست	به بیچارگان بر باید گریست

روان و خرد را جزین راه نیست
 نیویم به راهی که گفتمی مپوی
 هنرپرور و زیرک و کاردان
 سخن راند از هستی کردگار
 مرا نیز ناچار قانع کند
 به ناگفتن و گفتن او یکیست
 نگنجد همی در دلت با خرد
 نیاید به بُن هرگز این گفت و گوی
 همی بس بزرگ آیدت خویشتن
 دمی بی کژی راستی پیشه کن
 نهاد تو را دهر چون پرورید
 گذرگاه بولی تو را جاده بود
 ز گیتی مگر برنیامد خروش
 به یک روزه عمر این همه خسروی
 به نیکی بزی در جهان فراخ
 سرای جزین باشد آرام تو
 پرستش برین یاد بنیاد کن
 همویست بر نیک و بد رهنمای
 فزاینده دانش رهنمون
 همان چیز را کرده ناچیز نیز
 وزو گشته پیدا یقین و گمان
 نخست از خود اندازه باید گرفت
 عجب از گرفت و گشاد تو است
 ندارد کسی آلت داوری
 همی نو نمایدت هر روز چهر
 که دهقان همی گوید از باستان

تو خستو شو آن را که هست و یکیست
 ۵ ایسا فلسفه دان بسیار گوی
 [کجا فیلسوفیست بسیاردان
 [چو بر اسب گفتار گردد سوار
 [به گفتار اثبات صانع کند
 سخن در جهان هر چه توحید نیست
 ۱۰ تو را هر چه بر چشم نگذرد
 تو گر سخته‌بی راه سنجیده گوی
 به یک دم زدن رستی از جان و تن
 [از روی خرد با خود اندیشه کن
 [ببین کز کجا آمدستی پدید
 ۱۵ [نه از گنده آبی بدت ماده بود
 [جهان بی تو بسیار بُد دی و دوش
 [چو نه دیک بودی نه فردا بوی
 [چه سازی چه افزای این شهر و کاخ
 همی بگذرد بر تو ایام تو
 ۲۰ نخست از جهان آفرین یاد کن
 کزویست گردون گردان به پای
 [نگارنده گنبد نیلگون
 [پدید آورنده ز ناچیز چیز
 [ازو گشته پیدا مکان و زمان
 جهان پُر شگفتست و این هم شگفت
 [نخستین شگفتی نهاد تو است
 جهان پُر شگفتست چون بنگری
 و دیگر که بر سرت گردان سپهر
 نباشی بدین گفته همداستان

۳۰ خردمند کین داستان بشنود به دانش گراید بدین نگرود
ولیکن چو معنیش یادآوری شوی رام و کوته شود داوری

در این ۳۱ بیت، بیت‌های ۶-۸ و ۱۳-۱۸ و ۲۲-۲۴ و ۲۶ یعنی مجموعاً ۱۳ بیت که ما آنها را در میان چنگک نهاده‌ایم، تنها در دستنویس فلورانس آمده‌اند و به گمان ما همه الحاقی‌اند. الحاقی بودن این بیت‌ها را از کاربرد واژه‌هایی چون اثبات، صانع، قانع، بول، جاده و یقین که هیچ یک واژه شاهنامه نیستند، و واژه‌های عمر و عجب که هر دو مشکوک‌اند (فردوسی سال و شگفت می‌گوید) نیز می‌توان شناخت [۷]. همچنین بنا بر اتفاق در دستنویس‌های دیگر، جای بیت ۲۷ پیش از بیت ۲۵ است و ضبط درست مصراع نخستین بیت ۲۵ چنین است: که جانت شگفتست و تن هم شگفت.

از میان مقدمه‌های داستان‌های شاهنامه، مقدمه داستان بیژن و منیژه، در آن جا که شاعر پس از وصف شب تاریک از یار مهربانی که در سرای داشته سخن می‌گوید، زیاد مورد دستبرد کاتبان قرار گرفته است و از میان دستنویس‌های شاهنامه پاک‌ترین صورت این قطعه در دستنویس استانبول ۹۰۳ آمده است. بنداری که در ترجمه خود غالباً خطبه داستان‌ها را می‌زند، در این جا این مقدمه را ترجمه کرده است و ترجمه او نیز با متن دستنویس استانبول ۹۰۳ کمابیش می‌خواند و بیشتر بیت‌های الحاقی دستنویس‌های دیگر را ندارد. و اما دستنویس فلورانس در این جانیز دست کم ده بیت الحاقی دارد که در هیچ یک از دستنویس‌های دیگر نیست:

شبی همچو روز آسمان سیاه به چاه فلک در چو خورشید و ماه
ز سعدان فلک یاره و انگشتری هم از مه ربوده هم از مشتری...
من از بهر آن نامه خسروان بُدم در تفکر خلیده روان
چو آن ماه رخ دلبر نازنوش مرا دید بسته درین کار هوش
مرا گفتم کز کار بیژن خبر چه داری تو ای خواجه نامور
شنیدی چه آمد به بیژن ز زن از این قصه‌ام داستانی بزن
بدو گفتم ای مایه نیکوی اگر دانی این نامه خسروی
مرا بررسان از ره راستی چو روی سخن را بیاراستی

مرا گفت کاکنون مرا گوش کن حدیث دگر کس فراموش کن...
 منیژه کجا بود و بیژن چه کرد چه آمد به رویش ز تیمار و درد

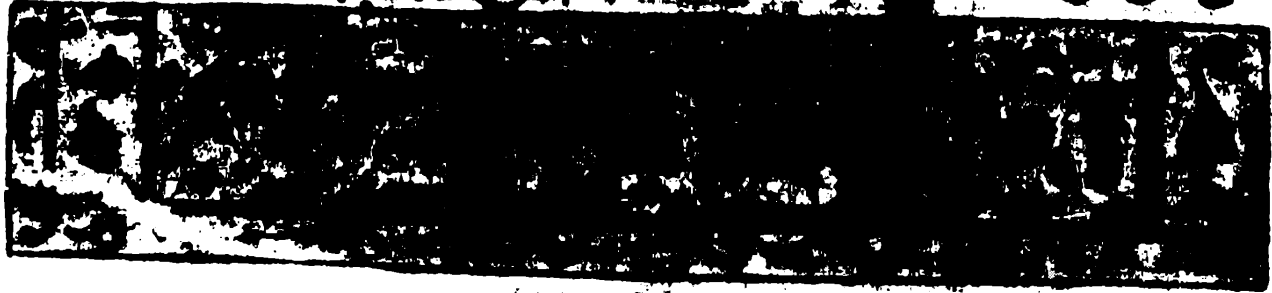
نبودن این بیت‌ها در هیچ یک از دستنویس‌های دیگر، سستی ابیات و کاربرد واژه‌هایی چون سعد، تفکر و حدیث، الحاقی بودن این بیت‌ها را به خوبی نشان می‌دهند و بسیار محتمل است که این ابیات نیز اثر طبع همان کسی است که در دیباچه کتاب و خطبه داستان اکوان دیو نیز دست برده بود.

افزودگی‌های دستنویس فلورانس منحصر به این بیت‌ها نیست. این دستنویس بر اساس تصحیح نگارنده تا برگ ۱۹۴ ب، مقدار ۴۶۸ بیت و روایت الحاقی دارد و به این حساب، مقدار افزودگی‌های آن در همه دستنویس که نیمه نخستین شاهنامه باشد به پیرامون ۶۴۰ بیت می‌رسد. ولی این رقم به نسبت چندان زیاد نیست و مقدار افزودگی‌های این دستنویس از دیگر دستنویس‌های اساس تصحیح نگارنده کمتر است.

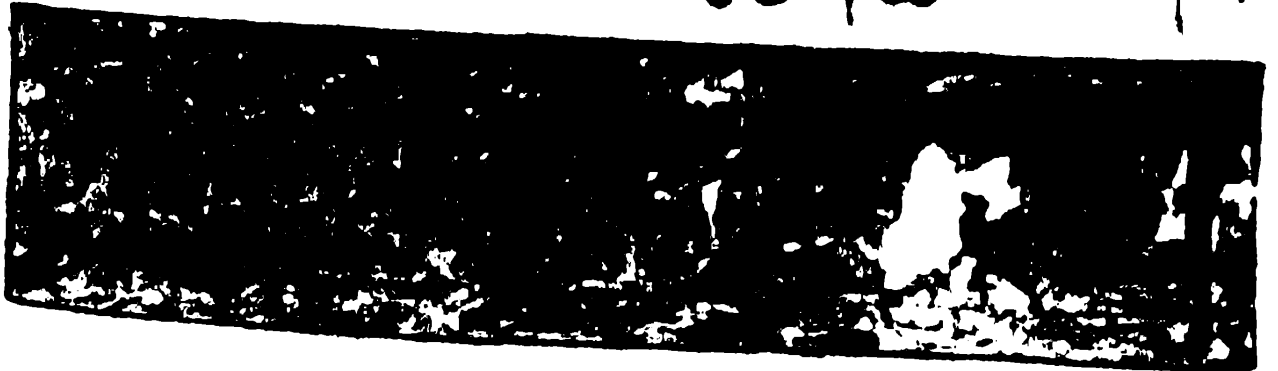
روایات الحاقی - اگر بخواهیم همه روایاتی را که دیگران در طی قرن‌های متوالی سروده و با از جای دیگر گرفته و به متن شاهنامه افزوده‌اند در جای جداگانه‌ای گردآوری کنیم، کتابی خواهد شد دو برابر متن اصلی. ولی در این جا همه این روایات که در میان آنها تمامی یا بخش بزرگی از حماسه‌های مشهور دیگر چون گرشاسپ‌نامه و بهمن‌نامه و فرامرزنامه و غیره و غیره نیز یافت می‌شوند [۸]، مورد بحث ما نیستند. آن چه در این جا مورد نظر ماست چندتایی از روایات الحاقی مشهور و کهن‌اند که در سده‌های پنجم و ششم و هفتم به شاهنامه راه یافته‌اند و از این رو گاه در دستنویس‌های کهن یا معتبر شاهنامه نیز دیده می‌شوند. مهم‌ترین این روایات در نیمه نخستین شاهنامه عبارتند از: ۱- روایت پیدایش آتش و سده در پادشاهی هوشنگ؛ ۲- روایت کشتن رستم پیل سپید را و رفتن او به کوه سپند به خونخواهی نریمان در پادشاهی منوچهر؛ ۳- روایت پادشاهی گرشاسپ پس از پادشاهی زوطهماسب؛ ۴- روایت آوردن رستم کیقباد را از البرز در پایان پادشاهی زوطهماسب؛ ۵- روایت پیلسم در داستان رستم و هفت گردان در شکارگاه افراسیاب و در برخی از دستنویس‌ها در داستان جنگ هاماوران؛ ۶- روایت آگاهی یافتن مادر سهراب از مرگ پسر؛ ۷- روایت به زنی گرفتن سیاوخش جریره را در داستان سیاوخش؛ ۸- روایت کنگ دز در داستان سیاوخش؛ ۹- روایت زادن فرود از مادر در داستان سیاوخش؛ ۱۰- روایت آوردن افراسیاب کیخسرو را در داستان کین سیاوخش [۹].



خندانند در دهن	خندانند در دهن	خندانند در دهن	خندانند در دهن
خندانند در دهن	خندانند در دهن	خندانند در دهن	خندانند در دهن
خندانند در دهن	خندانند در دهن	خندانند در دهن	خندانند در دهن
خندانند در دهن	خندانند در دهن	خندانند در دهن	خندانند در دهن
خندانند در دهن	خندانند در دهن	خندانند در دهن	خندانند در دهن
خندانند در دهن	خندانند در دهن	خندانند در دهن	خندانند در دهن
خندانند در دهن	خندانند در دهن	خندانند در دهن	خندانند در دهن
خندانند در دهن	خندانند در دهن	خندانند در دهن	خندانند در دهن



کون خندانند	کون خندانند	کون خندانند	کون خندانند
کون خندانند	کون خندانند	کون خندانند	کون خندانند
کون خندانند	کون خندانند	کون خندانند	کون خندانند
کون خندانند	کون خندانند	کون خندانند	کون خندانند
کون خندانند	کون خندانند	کون خندانند	کون خندانند
کون خندانند	کون خندانند	کون خندانند	کون خندانند
کون خندانند	کون خندانند	کون خندانند	کون خندانند
کون خندانند	کون خندانند	کون خندانند	کون خندانند
کون خندانند	کون خندانند	کون خندانند	کون خندانند



در شش تا از معتبرترین دستنویس‌های شاهنامه که نگارنده می‌شناسد، یعنی دستنویس‌های فلورانس ۶۱۴، لندن ۶۷۵، استانبول ۷۳۱، قاهره ۷۴۱، لندن ۸۹۱ و استانبول ۹۰۳ و همچنین ترجمه عربی بنداری وضعیت به قرار زیر است:

ترجمه بنداری تنها روایت ۱ را دارد. دستنویس فلورانس ۶۱۴ تنها روایات ۷ و ۹ را دارد. دستنویس استانبول ۹۰۳ روایات ۳، ۷، ۸، ۹، ۱۰ را دارد. دستنویس لندن ۸۹۱ روایات ۱، ۵، ۶، ۹ و ۱۰ را دارد و در محل روایت ۸ افتادگی دارد. دستنویس استانبول ۷۳۱ روایات ۵، ۷، ۹، ۱۰ را دارد، ولی در محل روایات ۱، ۴، ۶ افتادگی دارد. دستنویس قاهره ۷۴۱ روایات ۲، ۳، ۴، ۵، ۷، ۸ و ۹ را دارد و روایت ۱ را در حاشیه دارد و تنها روایات ۶ و ۱۰ را ندارد. دستنویس لندن ۶۷۵ روایات ۲، ۳، ۴، ۵، ۷، ۸، ۹ و ۱۰ را دارد و روایت ۱ را به خطی دیگر در حاشیه دارد و تنها روایت ۶ را ندارد.

البته یک چنین محاسبه‌ای اعتبار صد در صد ندارد. و با پذیرفتن روایات الحاقی دیگر در این فهرست ممکن است درجه اعتبار برخی از دستنویس‌ها تغییر کند. ولی آن چه مسلم است ترجمه عربی بنداری و دستنویس فلورانس از نظر کمتر داشتن روایات الحاقی از دیگر دستنویس‌ها معتبرترند و دستنویس لندن ۶۷۵ با وجود قدمت نسبی آن، از این بابت در میان دستنویس‌های معتبر در پایان فهرست قرار می‌گیرد.

ضبط واژه‌ها - دستنویس فلورانس مقدار زیادی از ضبط‌های کهن را داراست و ما اکنون از راه این دستنویس دارای تصور بهتری از متن اصلی هستیم. در زیر نمونه‌هایی چند از ضبط‌های کهن این دستنویس را نشان می‌دهیم:

۱- تبدیل حرف پ به ف که سپس‌تر در زبان فارسی عمومیت یافته است، در این دستنویس کمتر دیده می‌شود و واژه‌هایی چون گوسپند، سپید، پولاد، پارس، پیل، پیروز و غیره جز در موارد انگشت شمار مطابق با صورت پهلوی آنها با پ است و نه با ف. از میان این مثال‌ها گوسپند در دستنویس‌های دیگر غالباً با ف است و به ندرت با پ، ولی در دستنویس فلورانس جز در دو سه مورد همه جا با پ است.

فعل نوشتن و مشتقات آن که در دستنویس‌های شاهنامه مطابق تلفظ امروزی آن غالباً با و و به ندرت با ب است، در دستنویس فلورانس جز دو سه مورد همه جا مطابق صورت پهلوی آن با ب است: نبشتن، نبشته، نبیسنده. بیت زیر از کتاب راحة الصدور راوندی از سال ۵۹۹

هجری قمری (به تصحیح محمد اقبال، لندن ۱۹۲۱، ص ۳۶۲) نشان می‌دهد که در دستنویس‌های کهن شاهنامه این واژه را به حرف ب می‌نوشتند:

جهاندار بر چرخ چونین نبشت به فرمان او بدرود هرچ کشت

۲- حرف اضافه به که صورت کهن‌تر آن بد / بد هنوز در فارسی ادبی در جلوی ضمائر او، آن، این، ایشان مانده است (: بدو، بدان، بدین، بدیشان)، در دستنویس فلورانس در بسیار جاها در جلوی واژه‌های دیگر آغازیده به مصوت نیز آمده است:

بذآهن سراسر بپوشید تن	ضحاک، بیت ۴۳۴
چنانچون سزابد بذآین خویش	فریدون، بیت ۲۳۸
سپارم سپاهت بذافراسیاب	کاموس، بیت ۲۷۲۷
بذایران نماند یکی جنگجوی	کاموس، بیت ۲۷۴۵
بذابر اندر آمد دم کزنای	کاموس، بیت ۲۷۸۲
چرفتش بذآغوش در شاه تنگ	کاموس، بیت ۲۸۴۴

صورت بد به جای به در متن‌های دیگر از سده چهارم هجری نیز مثال دارد. مثلاً در ترجمه تفسیر طبری (به تصحیح حبیب یغمایی، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۶): بذآتش (ص ۶۹۶، سطر ۱۱)، بذآب (ص ۸۹۰، سطر ۲)، بذآخر (ص ۱۲۴۱، سطر ۱۱). یا این مثال در دانشنامه میسری تألیف سال ۳۷۰ هجری قمری (به تصحیح برات زنجانی، تهران ۱۳۶۶، ص ۱۷۵، بیت ۲۸۷۹) که در آن صورت اصلی یعنی بذآب به حاشیه برده شده است و در متن به بآب تصحیح شده است:

وگرنه شیخ و پودینه بجوشان بذاب اندر از آن بر پشت پوشان

مثال زیر از راحة الصدور (ص ۳۴۲) وجود صورت بد را در دستنویس‌های شاهنامه از سده پنجم و ششم تأیید می‌کند:

هر آنکه که بخت اندرآید بخواب بکوشش نباشد سخن‌ها بذاب

در برخی از دستنویس‌های دیگر شاهنامه نیز این جا و آن جا صورت بد آمده است، ولی نه به این اندازه که در دستنویس فلورانس است. ولی در این دستنویس نیز البته چیرگی با به است، چنان که مثلاً در گواه بالا که از راحة الصدور نقل شد، در دستنویس فلورانس (فرود، بیت ۱۰۵۱)

بآب آمده است. در هر حال، مثال‌های فراوان بذ در این دستنویس و برخی متون دیگر جای شکی باقی نمی‌گذارد که در شاهنامه و دیگر متون سده چهارم هجری به را در جلوی مصوت‌ها بذ و شاید حتی مطابق صورت پهلوی پذیرفته‌اند و سپس‌تر در دستنویس‌ها غالباً به به تبدیل شده است.

۳- همچنین حرف چو که هنوز در فارسی در جلوی ضمائر او، آن، این، به صورت چُن باقی مانده است (چنان، چنین، و در فارسی ادبی چنو)، در دستنویس فلورانس در موارد بسیاری در جلوی واژه‌های دیگر آغازیده به مصوت نیز هست:

چُن از پاک یزدان بپرداختند	کاموس، بیت ۲۵۰۲
چُن آواز رستم به گردان رسید	کاموس، بیت ۲۷۱۵

صورت چُن در برخی از دستنویس‌های معتبر دیگر چون دستنویس لندن ۸۹۱ و دستنویس استانبول ۹۰۳ نیز آمده است، ولی نه به اندازه‌ای که در دستنویس فلورانس است.

۴- صورت مشدد امید که در دستنویس‌های شاهنامه فراوان دیده می‌شود، در دستنویس فلورانس همیشه به صورت کهن آن امید آمده است:

از امید سهراب شد ناامید	رستم و سهراب، بیت ۶۵۸
-------------------------	-----------------------

گواه زیر از راحة الصدور (ص ۳۴۲) نشان می‌دهد که دستنویس‌های کهن شاهنامه امید داشته‌اند و سپس‌تر به دست کاتبان به امید تبدیل شده است:

همیشه خردمند اومیدوار نیند به جز شادی از روزگیار

به همین روش، صورت مشدد مژه همیشه و تنها در دستنویس فلورانس به صورت میژه آمده است:

سر میژه کردند هر دو پُر آب	منوچهر، بیت ۵۵۵
ز خون دلش میژه پُر آب بود	منوچهر، بیت ۱۱۱۷
فرو ریخت از میژه سیندخت خون	منوچهر، بیت ۱۴۷۱
پُر از خون دل و میژه پُر آب زرد	کاموس، بیت ۱۷۵۲

۵- از راه دستنویس فلورانس پی می‌بریم که فردوسی گاه دو مصوّت را در یکدیگر ادغام کرده است.

ضحاک، بیت ۴۰	به پرده اندرون پاک بی گفت و گوی
منوچهر، بیت ۵۶	به پرده اندر آمد سوی نوبهار
جنگ مازندران، بیت ۲۸۱	به حلقه اندر آورد گور دلیر
کین سیاوخش، بیت ۲۱	به پیشه اندرون برگ گلنار زرد
فرود، بیت ۶۷۵	یکی گرد تیره از میان بردمید
فرود، بیت ۷۵۴	به خیمه اندرون گیو بیدار بود
کاموس، بیت ۲۸۱۶	رّمه از بی شبانی همه تال و مال

این ضبط در دستنویس‌های دیگر تنها در دستنویس لندن ۸۹۱ و استانبول ۹۰۳ آمده است. عرفردوسی اگر پس از دو هجای بلند دو صامت داشته باشد، آن را به همان صورت به کار می‌برد: شارس‌ستان (و دیگر واژه‌های انجامیده به -ستان)، بیفشارد و غیره. در دستنویس‌های جوان یا کم اعتبار غالباً برای روانی وزن، یک صامت را حذف کرده‌اند: شارس‌ستان، بیفشرد. در دستنویس فلورانس جز یکی دو مورد همیشه صورت نخستین را دارد.

بدانسان یکی شارس‌ستان ساختم	سرش را به پروین برافراختم
نشست از بر بادپایی چو دیو	بیفشارد ران و برآمد غریو
	سیاوخش، بیت ۱۶۰۳
	سیاوخش، بیت ۱۳۹۱

۷- فردوسی برخی از واژه‌ها چون کام، جوان، هفت، بار و غیره را با پسوند ه نیز به کار می‌برد که در دستنویس‌های جوان یا کم اعتبار، مطابق تلفظ امروزی، پسوند را انداخته‌اند. در دستنویس فلورانس صورت کهن‌تر پیش از دستنویس‌های دیگر حفظ شده است:

به زه برنهادند هر دو کمان	جوانه (جوان و) همان، سالخورده همان
ز ره سوی ایوان رستم شدند	رستم و سهراب، بیت ۶۷۹
	ببودند و یکباره (ببودند یکبار و) دم برزدند
	رستم و سهراب، بیت ۳۱۱

دو هفته (هفتش) نبودی ورا سال پیش
 تو دل را به جز شادمانه (شادمانی) مدار
 سیاوخش، بیت ۷۲۸
 روان را به بد در گمانه (گمانی) مدار
 سیاوخش، بیت ۱۹۹۴
 همیشه هنرمند بادا تنت
 رسیده به کامه (کام) دل روشنت
 سیاوخش، بیت ۶۷۳

در مثال سپسین دستنویس فلورانس نیز کام دارد. مثالی دیگر از راحة الصدور (ص ۴۷) در گواه هفته به معنی هفت: «و اگر چه سالش در نیکنای از دو هفته بیشتر نبود به عقل و دوستگامی بر هفتاد سالگان می‌افزود.»

۸- در دستنویس فلورانس برخی واژه‌ها به صورت کهن‌تر یا درست‌تر آنها آمده‌اند که در دستنویس‌های دیگر غالباً نو شده‌اند. برای نمونه در این دستنویس جز یکی دو مورد همیشه دشخوار دارد به جای دشوار. همچنین یک با دگر آمده است به جای با یکدیگر. در مورد مثال سپسین و ترکیبات نظایر آن در قدیم، چنان که گواه‌های زیر از کتاب هدایة المتعلمین فی الطب (به تصحیح جلال متینی، مشهد ۱۳۴۴، ص ۵۱) نشان می‌دهند، حرف اضافه را میان یک و دیگر می‌آورده‌اند: «هر دو عصب یک با دیگر بر می‌آمیزد... و باز جدا شوند یک از دیگر.»

همچنین نام‌های گیومرت، طهمورت و اغریرت را همه جا با حرف ت می‌نویسد، به جای ث در بیشتر دستنویس‌های دیگر. واژه کُستی تنها در دستنویس فلورانس همه جا جز یکی دو مورد به صورت کُستی آمده است، ولی نه در معنی کمریند زردتشتیان که در فارسی کُستی و در پهلوی Kustig است، بلکه در معنی زورآزمایی دو تن. این واژه در هر دو معنی یک واژه واحد است و اصل آن کُستی است و صورت کُستی محتملاً متأخر است.

۹- در دستنویس فلورانس همچنین چند واژه کم رایج‌تر زبان فارسی حفظ گردیده است. از آن میان، زاو به معنی پهلوان و زورآور که در دستنویس‌های دیگر به گاو و تاو و غیره گشتگی یافته است:

برفت او و آمد ز لشکر تژاو
 به پیش وی اندر یکی نیک زاو
 فرود، بیت ۱۱۲۲

دیگر داو که فرهنگ‌ها آن را به معنی نوبت در بازی ثبت کرده‌اند و در بیت زیر به معنی مطلق مجال آمده است:

همی کرد خواهش بدیشان تژاو همی خواست از کشتن خویش داو

فرود، بیت ۱۱۸۳

دیگر کازه به معنی کلبه:

ز ترگ و ز جوشن خود اندازه نیست برین دشت یک مرد را کازه نیست

کاموس، بیت ۱۱۵۷

این بیت در گواه همین واژه در معجم شاهنامه (به کوشش حسین خدیو جم، تهران ۱۳۵۳، ص ۸۳) و در گزیده لغت شهنامه شیخ عبدالقادر بغدادی (به کوشش حسین خدیو جم، تهران ۱۳۵۳، شماره ۲۰۷۰) نیز آمده است. در گرشاسپنامه (به کوشش حبیب بغمایی، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۴، ص ۳۱۲، بیت ۲ و ص ۳۲۰، بیت ۴۷) نیز این واژه به کار رفته است:

چو آمد بیابان یکی کازه دید روان آب و مرغی خوش و تازه دید

گه چاشت چون بود روز دگر بیامد برهنم ز کازه بدر

دیگر نرد به معنی درخت:

ز خاکسی که خون سیاوش بخورد به ابر اندرآمد یکی سبز نرد

سیاوخش، بیت ۲۵۱۳

این واژه در دیوان عثمان مختاری (به کوشش جلال الدین همایی، تهران ۱۳۴۱، ص ۱۳۱، بیت ۲ و ص ۲۲۴، بیت ۳) نیز به کار رفته است:

ای خداوندی که فضل و فخر و جاه و عزّ تو

آن چو بیخست، این چو نرد است، آن چو شاخست، این چو بار

نه تخم او را بیخ و نه بیخ او را نرد

نه نرد او را شاخ و نه شاخ او را بار

دیگر نهار به معنی کاهش که غالباً در دستنویس‌های دیگر و در مواردی حتی در دستنویس

فلورانس به بهار، دمار، شمار، بار و غیره گشتگی یافته است:

بسی برنیامد بر این روزگار که با زادسرو اندرآمد نهار

منوچهر، بیت ۱۴۳۲

دیگر مُستی به معنی گِله و غم که در بیشتر دستنویس‌ها به سستی و پستی گشتگی یافته است، ولی صورت درست آخر جز در دستنویس فلورانس در دستنویس‌های لندن ۸۹۱ و استانبول ۹۰۳ نیز آمده است:

سپر بردرید و زره را نیافت ازو روی بیژن به مُستی نتافت

فرود، بیت ۴۱۰

به مُستی بر پهلوان آمدند پر از درد و تیره روان آمدند

فرود، بیت ۱۰۹۹

دیگر سپاسی به معنی منت گذار که در دستنویس‌های دیگر به سپاهی، بیاری، بنویی و غیره گشتگی یافته است:

من از وهر بااین سپاه آمدم سپاسی بدین رزمگاه آمدم

کاموس، بیت ۱۶۰۱

ز خون سیاوش همه بی گناه سپاسی کشیده بدین رزمگاه

کاموس، بیت ۱۷۰۵

این واژه در لغت فرس (به تصحیح محمد دبیر سیاقی، تهران ۱۳۳۶، ص ۵۹) به صورت سپاسه و به معنی لطف آمده است و برای آن، گواه زیر از بوشکور داده شده است:

وزان پس که بد کرد بگذاشتم بدو بر سپاسه نپنداشتم

دگر پاره به معنی پول که در دستنویس‌های دیگر و در مواردی حتی در خود دستنویس فلورانس به باره، یاره، چاره، مزده، هدیه و غیره گشتگی یافته است. ایرانیان وقتی خبر رسیدن سپاه کمکی را از دیده بان می‌شنوند:

از آن دیدبان گشت روشن روان همه پاره دادند پیر و جوان

کاموس، بیت ۹۱۰

دیگر بام به معنی بامداد که در بیشتر دستنویس‌ها و گاه حتی در خود دستنویس فلورانس به

نام، گام، شام و غیره گشتگی یافته است:

برآشفت و برداشت زین و لگام بشد بر پی رخس تا گاه بام

اکوان دیو، بیت ۸۶

در مقابل، به گمان نگارنده در دستنویس فلورانس صورت لغام که چند بار به جای لگام آمده است (داستان رفتن گیو به ترکستان، بیت‌های ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۳۴) و صورت بان که یک بار به جای بام به معنی پشت بام آمده است (داستان سیاوخش، بیت ۹۵) و رزه که در بسیار جاها به جای زره آمده است و پای وند به جای پای بند به معنی خلخال و پای برنجن و حلقهٔ مچ پای زنان (منوچهر، بیت‌های ۲۸۹ و ۴۱۳) و نیز به معنی بندی که بر پای گناهکار بندند (داستان کاموس، بیت ۴۳) آمده است و شتروار (داستان سیاوخش، بیت ۷۹۷) و صورت کمیاب گیارنده به جای گذارنده (داستان بیژن و منیژه، بیت ۵۷۸)، همه صورت‌های گویشی‌اند و به گمان نگارنده، فردوسی لگام، بام، زره، پای بند، شتربار و گذارنده گفته است. با این حال، نگارنده در تصحیح جز صورت زره بقیه را در متن نگاهداشت.

در دستنویس فلورانس یک بار هم واژهٔ زاوش که همان زیوس یونانی است آمده است، ولی این بیت در هیچ یک از دستنویس‌های دیگر نیست و به گمان نگارنده الحاقی است:

به کیوان و زاوش و بهرام و هور به ناهید و تیر و مه و فرّ و زور

سیاوخش، پی نویس بیت ۸۷

۱۰- در املاهای واژه‌ها نیز در دستنویس فلورانس واژه‌های شصت و صنج بیشتر با س و واژه‌های طشت، نفط، طلخ، طراک، طپیدن، سطر و غیره بیشتر با ت است و همین املا نیز املاهای زمان فردوسی بوده است. استخر را نیز که در دستنویس‌ها به صورت اصطرخر و اسطرخر می‌آید، فردوسی به همان صورت نخستین می‌نوشت. در مقابل، واژه‌های طهمورث، طهماسپ و طوس (نام شخص و نام شهر) در همهٔ دستنویس‌های شاهنامه با ط است و گویا در این واژه‌ها، املاهای ط خیلی زود جای صورت درست ت را گرفته است. در دستنویس فلورانس صد نیز همه جا با ص آمده است، ولی در دستنویس لندن ۸۹۱ یکی دو بار با س آمده است. گواه زیر از راحة الصدور (ص ۱۸۴) نشان می‌دهد که در دستنویس‌های کهن شاهنامه، املاهای این واژه نیز به س بوده است:

اگر سد بمانی اگر بیست و پنج ببایدت رفتن ز جای سپنج

با وجود اعتبار دستنویس فلورانس در ضبط واژه‌ها که ما نمونه‌هایی از آن را در بالا نشان دادیم، باز این دستنویس همچنان که از دستبردهای طولی، یعنی افتادگی‌ها و افزودگی‌ها و پس و پیشی‌های ایبات، برکنار نمانده، از دستبردهای عرضی، یعنی از عناصر بیگانه در بیت‌های اصیل، نیز برکنار نمانده است. یکی از این دستبردها وجود مقدار زیادی ضبط‌های ساده و منفرد است که در دستنویس فلورانس بر خلاف توافق همه دستنویس‌های دیگر به گونه‌ای دیگر آمده‌اند و نگارنده پیش از این، مقداری از آنها را نشان داد [۱۰]. غیر از این ضبط‌های ساده الحاقی، در برخی جاها نیز واژه‌های کهن تحریف و یا به صورت نو تبدیل گردیده‌اند. ما در بالا هنگام برشمردن برخی از عناصر کهن، در این دستنویس، در همان جا برخی از تصحیفات آن را یادآور شدیم و اکنون در زیر چند نمونه دیگر از نوگشتگی‌های آن را که در میان کمانک نهاده‌ایم، نشان می‌دهیم:

پسر خود گرامی بود شاه را به ویژه (ف: بخاصه) که زیبا بود گاه را

فریدون، بیت ۱۲۸

نگه کن که مر سام را روزگار

چه بازی نمود ای پسر (ف: ای عجب) گوش دار

منوچهر، بیت ۴۲

بَر و بازوی شیر و هم زور (ف: قد) پیل

وزو سایه گسترده بر چند میل

نوذر، بیت ۸۳

مگر با درود و نوید و پیام (ف: سلام) دو کشور شود زین سخن شادکام

کیقباد، بیت ۱۲۵

ازیرا سرت ز آسمان برترست که تخم (ف: نسل) تو زان نامور گوهرست

رستم و سهراب، بیت ۱۰۸

و دیگر بگویم یکی گفت (ف: لفظ) راست روان و دلم بر زبانم گواست

کاموس، بیت ۲۱۵

به ویژه (ف: بخاصه) به کاموس و آن فرّ و برز

چنان یال و آن شاخ و آن دست و گرز

کاموس، بیت ۲۲۱۷

ازین بیش مردان و زین بیش ساز ندیدم به جایی به سال (ف: عمر) دراز

کاموس، بیت ۲۲۱۹

سپه را چنین صف کشیده بمان تو با ویژگان (ف: خاصگان) سوی دریا بران

کاموس، بیت ۲۸۰۶

گو آن پهلوانی بود زورمند به بازو ستبر (ف: قوی) و به بالا بلند

اکوان دیو، بیت ۱۳۷

یکی دیگر از نمونه‌های دستبرد در دستنویس فلورانس به قصد نو کردن متن، تبدیل صورت کهن گر به یا است:

مگر خاک گر (ف: یا) سنگ خارا خورند چو روزی برآید خورند و مرند

کاموس، بیت ۷۲۳

برآشفت و با طوس شد چون پلنگ که این جای خوابست گر (ف: یا) دشت جنگ

کاموس، بیت ۲۲۶۶

پدر نام تو چون بزادی چه کرد؟ کمند افگنی گر (ف: یا) سپهر نبرد؟

کاموس، بیت ۲۴۶۸

یک نمونه دیگر تبدیل صورت کهن کجا در معنی حرف ربط و موصول است به که...:

بیامد یکی مرد باهوش و سنگ کجا (ف: که او) بازداند شتاب از درنگ

جنگ مازندران، بیت ۶۱۲

درختی بُد این برنشاند به دست کجا (ف: که بُد) بار او زهر و بیخش کبست

سیاوخش، بیت ۲۰۱۳

شنیدی کجا ز (ف: که از) آفریدون گرد ستمگاره ضحاک تازی چه برد

سیاوخش، بیت ۲۲۴۹

بدو گفت پیران کز ایران سپاه کسی را ندانم بدین پایگاه،

کجا (ف: که تا) تیر او بگذرد بر درخت ندانم چه دارد به دل شوربخت
کاموس، بیت ۱۳۱۹

کابرد گر در معنی یا، و کجا در معنی حرف ربط و موصول یکی از ویژگی‌های سبک سده چهارم است و برای مثال، نمونه‌های آن در کتاب دانشنامه میسری تألیف ۳۷۰ هجری فراوان است. البته چنین نیست که در دستنویس فلورانس همه جاگر را تبدیل به یا و کجا را تبدیل به که... کرده باشند، بلکه در هر دو مورد در این دستنویس چیرگی با ضبط کهن است. ولی این دو ضبط در میان دستنویس‌های شاهنامه بیش از همه در دستنویس لندن ۶۷۵ آمده است و در مواردی تنها در همین دستنویس. در مقابل، دستنویس لندن ۶۷۵ در بسیاری از مواردی که در بالا در اعتبار دستنویس فلورانس در زمینه ضبط واژه‌ها برشمردیم، دستخوش دستبرد شده است و دستنویس فلورانس در ضبط واژه‌ها نیز از دستنویس لندن ۶۷۵ و دیگر دستنویس‌های شاهنامه معتبرتر است. با این همه، دستنویس لندن ۶۷۵ که در پنج زمینه پیشین با وجود قدمت نسبی آن در زمره دستنویس‌های کم اعتبار شاهنامه قرار می‌گیرد، در زمینه ضبط واژه‌ها، پس از دستنویس فلورانس و در کنار دستنویس لندن ۸۹۱ و استانبول ۹۰۳ یکی از دستنویس‌های معتبر شاهنامه است و در بسیار جاها، در ضبط واژه‌های بیت‌های اصیل پا به پای دستنویس فلورانس می‌رود.

یکی دیگر از تفاوت‌های دستنویس فلورانس با دستنویس لندن ۶۷۵ در عنوان داستان‌ها و عبارت سرنویس‌های کتاب است. دستنویس لندن ۶۷۵ به ندرت سرنویس دارد و هر کجا که دارد، عبارت آن بسیار کوتاه است. در مقابل، دستنویس فلورانس اگر نه به اندازه دستنویس‌های جوان، ولی به اندازه کافی سرنویس دارد. عبارت این سرنویس‌ها در آغاز داستان‌ها پس از خطبه داستان همیشه آغاز داستان است و در موارد دیگر سرنویس‌ها، جز موارد انگشت شماری بقیه با عبارت گفتاراندرا آغاز می‌گردند و در بیشتر موارد کاتب عبارت را آن قدر کش داده است تا تمامی یک سطر یعنی همه عرض جدول را پر کند.

بنا بر آن چه رفت، دستنویس فلورانس نه تنها کهن‌ترین دستنویس موجود شاهنامه است، بلکه روی هم رفته معتبرترین آنها نیز هست. ولی از سوی دیگر دیدیم که این دستنویس نیز از دستبردهای طولی و عرضی بر کنار نمانده است. بنابراین اگر روش تصحیح، پیروی چشم بسته از این دستنویس باشد، ناچار مقداری از ضبط‌های گشته و نو و بیت‌های الحاقی درون متن، و

مقداری از ضبط‌های کهن و بیت‌های اصیل به زیر خط خواهد رفت و اعتبار تصحیح چیزی افزون بر اعتبار اقدم نسخ نخواهد بود. ولی ما با به کار بستن روش انتقادی - تحقیقی توانسته‌ایم بخش بزرگی از نواقص این دستنویس را برطرف کنیم و در تصحیح به متنی برسیم که در نیمه نخستین شاهنامه، به اعتقاد مصحح اعتبار آن حدود صد سال کهن‌تر از اقدم نسخ است. به اعتقاد مصحح بر مبنای پژوهش‌های متن‌شناسی شاهنامه که او تاکنون انجام داده است [۱۱] و در آینده باید ادامه یابد، می‌توان بر اساس تصحیح فعلی تصحیح دیگری از این کتاب کرد که اعتبار آن با دستنویسی از این کتاب از اواخر سده پنجم هجری برابر باشد.

در پایان برای آگاهی خوانندگان، سه صفحه‌ای را که از مقدمه منثور دستنویس فلورانس مانده است می‌آوریم. از این مقدمه آغاز و پایان آن افتاده است و از میانه نیز افتادگی دارد. از این رو روشن نیست که آیا مقدمه شاهنامه ابومنصوری را که در آغاز شاهنامه فردوسی می‌گذاشتند داشته است یا نه. آن چه مانده است مربوط است به افسانه گریختن فردوسی از ستم عامل طوس و پناهندن به محمود و طبع آزمایی با شاعران دربار او و سرودن شاهنامه به فرمان محمود و رنجش فردوسی از او و گریختن شاعر به طبرستان و از آن جا به بغداد؛ یعنی همان افسانه‌ای که در برخی از دستنویس‌های دیگر شاهنامه نیز با تغییراتی هست. ولی در متن ما آغاز و میانه و پایان این افسانه نیز افتاده است و افتادگی میانه متن درست مربوط به موضوع رنجش فردوسی از محمود و سرودن هجوناامه است و از این رو هجوناامه را ندارد، ولی بی‌گمان در اصل داشته است. وجود این سه صفحه نشان می‌دهد که افسانه سازی درباره فردوسی و محمود دارای سنتی کهن بوده است.

در متنی که از نظر خوانندگان می‌گذرد، رسم الخط در مورد پ، چ، ذ، ژ، گ که به رسم الخط امروز تبدیل شده است. متن در چند جا پاک شده است و در دو سه جا قرائت به سبب ضعف عکس مطمئن نیست و ما این موارد را یا تصحیح قیاسی کرده‌ایم و یا با سه نقطه مشخص کرده‌ایم:

... [۲ آ] که بودی بدیهه آنچه از وی درخواستندی در حال بگفتی و طبعی سخت موافق نیکو داشت. اتفاق چنین افتاد که نخست در آن ولایت طوس را صحبت او با مردی افتاد که او را ماهک بازیگر گفتندی و بلعجب کار بود و در علم شعبده سخت چابک بود و از جمله ندمای

خاص سلطان محمود بود. ابوالقاسم طوسی را در سرای خویش فرود آورد و یکچندی او را مهمان نیکو می‌کرد و هر شب که از خدمت سلطان محمود باز آمدی از بهر طوسی مجلس از نو باختی (← ساختی؟) و شباروز پیوسته بودی و بجملگی از عقیدت وی بر رسید و از فضل وی آگاهی یافت با وی گستاخ و فراخ سخن شد و میان ایشان چنان شد که هیچ مشکل بر یکدیگر پوشیده نماندی. پس یک روز ابوالقاسم طوسی با ماهک گفت: براندیش تا خود چگونه فرصت توانیم یافتن که حال من معلوم رأی سلطان گردانی. ماهک گفت: امروز سلطان خالی نشسته است و خوش منش یکی (؟) شاعران از سیرالملوک که بشعر کرده‌اند و آورده و عرض کرده و روز بدین ماجرا باخر رسید. ان شالله که کار تو فردا برآید به یاری حق سبحانه و تعالی. ابوالقاسم طوسی گفت: آنچ گفته‌اند شعر که پسندیده‌ترست؟ ماهک گفت: شعر عنصری که داستان رستم با پسرش سهراب به نظم آورده است و به سبب دو بیت که اندرین داستان یاد کرده است این همه کتاب وی را می‌باید گفتن. طوسی گفت: ترا این دو بیت یاد نیست؟ ماهک گفت: بلی، بدان جایگاه که رستم بر سهراب ظفر یافت و او را بکشت، سهراب را باور نکرد که او را بکشد که او نیز رستم را زنهار داده بود، او نیز همچنین پنداشت که او را زنهار دهد. چون رستم کارد برکشید سهراب در زیر کارد نگاه کرد و چنین گفت:

هر آن گه که تشنه شدی تو به خون بیالودی این خنجر آبگون
زمانه به خون تو تشنه شود بر اندام تو موی دشنه شود

و سلطان را عظیم این بیت‌ها خوش آمد از عنصری. ابوالقاسم طوسی به هیچ حال سخن نگفت و باز خانه رفت و به مدتی اندک قصه رستم و اسفندیار بشعر کرد چون ازین فارغ [شد] ماهک را گفت: این سیرالملوک خود به نظم کرده‌اند به روزگار پیش. ماهک گفت: این سخن ممکن نباشد. طوسی گفت: من داستانی دارم از جمله این کتاب که نیکوترست از شعر عنصری. چون این سخن بشنید بر وی اقتراح کرد و گفت باید که این داستان بازنمایی. طوسی این داستان را به ماهک داد و او در حال پیش سلطان برد. چون آن را بخواندند شگفت بماندند. سلطان ماهک را گفت: این داستان از کجا آوردی؟ ماهک [گفت زندگانی خداوند عالم] از فیروزی و سرسبزی دراز باد! مردی سخت دانا و فاضل آمده است از ولایت خراسان از شهر طوس و بر وی بسیار ظلم و تعدی رفته است و او را از خانه خویش آواره کرده‌اند. چون حال وی سخت شده است، از آنجایکه گریخته است و این جا آمده تا از خداوند عالم داد خواهد و از

حال نفقات سخت درمانده است و بنده او را مراعات می‌کند و به خانه بنده می‌باشد و از حدیث سیرالملوک میان ما سخن رفت، این قصه به من داد و نیز گفت شاید بودن که خود همه گفته باشند. سلطان محمود فرموده که این مرد را به پیش من آر تا به درستی حال وی بدانم. اگر این کتاب بدین عبارت با شعر کرده‌اند، ما بدین شغل رنج نبریم و چیزی نفرماییم که آن بر ما عیب کنند و مردم در زبان گیرند. ماهک کس فرستاد و طوسی را به نزدیک سلطان خواند. چون طوسی به حضرت سلطان رسید آفرین کرد و دعا گفت و سلطان او را کرامتی کرد و بنواخت. بعد از آن سلطان او را گفت: احوال خود بر گوی تا خود چگونه است. طوسی گفت جاوید زیاد ملک عالم! بنده مردی است ستم رسیده و از جور ظالمان گریخته و بسیار رنج دیده، خویشتن را به پناه خسرو کشید تا در عالم [۲ ب] بنده نگاه فرماید کردن که از خدای تعالی مکافات یابد بخیر. سلطان محمود گفت: همه مراد تو برآید. به توفیق خدای آمدی که تو این شرح بمانمایی که این شعر که گفته است. ابوالقاسم طوسی بر پای خاست و گفت که این بنده چون از ماهک حال این کتاب پرسید این داستان بگفت. اگر خداوند را پسند آمد جمله این کتاب را با شعر کنم. سلطان چون این سخن بشنید شادمانه شد و بسیار ستایش خدای عز و جل کرد به همه مرادی که یافت و بفرمود که این هفت شاعر را که شهنامه به نظم می‌کردند حاضر آوردند. سلطان گفت: بدانید که این مرد شاعر است و دعوی مثنوی گفتن می‌کند و اینک این داستان آورده‌اند. کیست از شما که شعر از این بهتر گوید و یا مقابل این، که من این کتاب را بوی فرمایم. چون عنصری این داستان بدید در ساعت رنگ رویش متغیر گشت و سستی در زبانش آمد. گفت: نشاید که درین زمانه کسی باشد که شعر ازین بهتر گوید و یا در مقابل این شعر تواند گفتن. سلطان محمود گفت: اینک پیش شما نشسته است، بر وی امتحان کنید تا از فضل او آگاهی یابی. عنصری گفت بسه کس سه نیم مصرع شعر بگوئیم و یک نیم مصرع او بگوید. اگر شعر این آزاد مرد به شعر ما اتصال دارد، فرمان خداوند را باشد، و اگر نه، رضا بدهد که کسی که [بر] مردمان حکیم تعدی کند، سزاوار او آنچ لایق باشد با وی بکنیم. ابوالقاسم طوسی از طبع خویشتن آگاه بود و بر خویشتن می‌جوشید. هم در ساعت گفت: کار از حکایت گذشت، بگوئید آنچ سگالیده آید تا من به دولت سلطان برهان خویش بنمایم. عنصری و فرخی و عسجدی اختیار کردند:

عنصری گفت: چون روی تو خورشید نباشد روشن

فرخی گفت: هم رنگ رخت گل نبود در گلشن
 عسجدی گفت: مژگانت همی گذر کند بر جوشن
 فردوسی گفت: مانند سنان گیو در جنگ پشن [۱۲]

عنصری چون این سخن بشنید بر پای خاست و بوسه بر دست ابوالقاسم طوسی داد و گفت: مفر گشتیم که ازین بهتر سخن کس نگوید. و شعرها که خود گفته بودند همه پیش سلطان محمود بدریدند و بینداختند و اعتماد این کتاب بر طوسی کردند و سلطان چون این حال بدید از شاعران التماس کرد که باید بر بدیهه یک دوبیتی اندر خط ایاز که دمد بگوئید. جمله شاعران عاجز بماندند و همه اشارت با ابوالقاسم طوسی کردند که او تواند گفتن. طوسی در حال این بگفت:

مستست بتا چشم تو و تیر بدست بس کس که ز [۱۳] تیر چشم مست تو بخت
 گر پوشد عارضت زره عذرش هست کز تیر بترسد همه کس خاصه که مست

سلطان محمود چون این دوبیتی بشنید در حال گفت: شاد باش ای فردوسی که مجلس ما را چون فردوسی (→ فردوس؟) کردی، و بسیار خلعت نیکو او را بداد و بعد از آن او را فردوسی گفتندی و کتاب سیرالملوک بدو داد تا به نظم آورد. پس فردوسی به شغل خویش مشغول شد و ستایش سلطان محمود گفت و چند کس را در اول کتاب یاد کرد مگر خواجه حسن میمندی که وزیر خاص محمود بود و از آن سبب میان ایشان موافقت نبود که فردوسی مردی شیعی مذهب بود و حسن میمندی از جمله نواصب و او را همه میل بدین مذهب بیشتر بودی و هر چند دوستان او را نصیحت بیشتر کردند که با وزیر ازین معنی لجاج نشاید بردن، گفتار ایشان قبول نکردی و جواب وی چنین بودی که من دل بر آن بنهادم که اگر خدای تعالی چنین تقدیر کرده است که این کتاب به زبان من گفته شود طمع از مال سلطان ببریدم که مرا به جاه وزیر حاجت باشد؟) بیشتر ازین به من زیان نخواهد کردن البته و اصلا او را هیچ... [۱۴] [۳ آ] و شعر نیک دانستی و فردوسی نزدیک پانصد بیت در مدح شاه گفته بود و در شهنامه آورده و شرحی داده که تو شاه مازندرانی بنیره (→ بنیره) رستمی و نسب تو بسام و نریمان می‌کشد و مرا این نظم شهنامه عرض تو بودی، و چنانک عادت شعراست نام و نسب او را شاخی و بیخی نهاده. شاه را این مدح خوش آمد و می‌خواست تا او را باز گیرد و از سلطان محمود می‌ترسید.

دلش بر آن قرار گرفت که او را چیزی فرستد و از مازندران بفرستد. شصت هزار دینار زر سرخ وی را داد و خلعتی نیکو شایسته و پیغام کرد بوی که شاه عذر می‌خواهد و می‌گوید ما تو را از پیش خویش نفرستادمانی، اما سلطان محمود بر تو آزرده است و مبادا که اگر تو این جا مقام سازی آن خبر به وی رسد کار مشکل شود و از ما طلب کار تو باشد. این صلت بستان و چنان که آمدی به سلامت ازین شهر بیرون شو. فردوسی را نیز آن اشارت موافق آمد. زر بستد و روی به بغداد آورد، و در آن عهد خلیفه القادر بالله بود. چون مدتی در بغداد بیاسود قصه نوشت به خلیفه و احوال خویش از اول تا آخر بازگفت. و بدان سبب که میان خلیفه و سلطان محمود وحشتی می‌بود، به سبب آنک سلطان از وی زیادتی القاب التماس می‌کرد و خلیفه مبذول نمی‌داشت و پیش از غیاث الدینا والدین نمی‌نوشت و رسول سلطان در بغداد مدتی دراز بدین سبب بازمانده بود و به غزنین باز فرستادی بی مقصود. پس سلطان محمود نوشته به خلیفه نوشت از سر تهدید و بیم و گفته: اگر خواهی تا خاک بغداد بر پشت پیلان به غزنین آرم. خلیفه جواب باز فرمود. درجی کاغذ پهن و دراز فراز گرفتند و اول بنوشتند بسم الله الرحمن الرحیم، پس به خطی سطر ال م، و آخر نوشته و صلی الله علی محمد و آله. چون جواب نامه به غزنین رسید سلطان سرش بگشاد و جمله دیبران را حاضر کرد. هر چند کوشید تا از آن سه حرف غرض حاصل کند، ممکن نمی‌گشت. تا یکی از دیبران ایستاده گفت - که هنوز قربت نشستن نیافته بود - که اگر پادشاه دستوری دهد بنده رمز باز گوید که چیست. گفتند: بگو، گفت. سلطان روی سوی دیبران کرد و گفت: راست می‌گوید. و حاضران نیز یک کلمه گشتند، و این دیبر در ساعت قربت نشستن یافت از سلطان. پس خلیفه فرمود تا فردوسی را نواختی عظیم کردند و حرمتی بزرگوار داشتند. و فردوسی لغت تازی سخت نیکو دانست و فصاحتی تمام داشت. بهر وقت خلیفه را مدحتی گفت و او را در حرمت می‌افزود. تا سلطان محمود فرمان یافت و پس از آن سلطنت به مسعود پسرش افتاد و فردوسی از خلیفه دستوری خواست تا به وطن خود باز رود. خلیفه او را تشریفی عظیم بفرمود و او به سلامت به وطن خود باز رفت و باقی عمر پیش خویشان و فرزندان بگذرانید. و در اخبار چنین آمده است که یک شب فردوسی رستم را در خواب دید و او را گفتی: تو را از من چه راحت رسیده است که نام من زنده گردانیدی و ستایش من در کتاب شهنامه کردی؟ اکنون بدین چه کردی با تو احسانی کنم که تو را و فرزندان تو را تا دامن قیامت تمام باشد. برخیز و به فلان کوه رو که بر در طوسست که من بدان وقت که در

ترکستان پادشاه بودم گنجی آنجا بنهادم که در حد وصف نیاید که چه نعمت در آن جا است. برگیر و به خرج می‌کن تا آخر از من نیز احسانی بینی. فردوسی از خواب بچست و بدان جا که او نشان داده بود بیامد و طلب کرد و گنجی بیافت و آن را برگرفت و در روزگار خود صرف می‌کرد تا عالمیان بدانند که هر کس... و می‌گوید با داشتن آن باز یابد اگر نیکو کند نیکی و اگر بدی کند بدی، تا هر کس جز به نیکی روزگار خود صرف... این ترسلی است که نبشته آمد تا بر خواننده آسان باشد و از حال... جواب باز توان دادن که مرتبت مردم از دانش مرد باشد. خداوند ما را از جمله عالمیان...

یادداشت‌ها

۱- ن.ک. به «معرفی و ارزیابی برخی از دستنویس‌های شاهنامه»، در: ایران نامه، سال سوم (۱۳۶۴)، شماره ۳، ص ۳۷۸-۴۰۶؛ سال چهارم (۱۳۶۴)، شماره ۱ ص ۱۶-۴۷؛ شماره ۲ ص ۲۲۵-۲۵۵.

2- Biblioteca Nazionale central di Firenze.

۳- ن.ک. به شرح کاملی که آقای پیه‌مونتره درباره سرگذشت کشف این دستنویس و معرفی آن نوشته‌اند:

A.M.Piemontese, Nuova Luce zu Firdausi: uno "SAHNAMA" datato 614 H./1217 a Firenze, Annali dell' Istituto Orientale di Napoli, Vol. 40 (N.S.XXX), 1980, pp. 1-93.

۴- ن.ک. به: ایران نامه، سال پنجم (۱۳۶۵)، شماره ۱، ص ۶۷.

۵- ن.ک. به: ایران نامه، سال پنجم (۱۳۶۵)، شماره ۱، ص ۶۴-۶۶.

۶- ن.ک. به: ایران نامه، سال پنجم (۱۳۶۵)، شماره ۱، ص ۶۶.

۷- از دیگر واژه‌های عربی که در بیت‌های اصیل خطبه داستان اکوان دیو به کار رفته‌اند، واژه‌های آلت، ولیکن، معنی (بیت‌های ۲۷ و ۳۱) بر طبق فرهنگ ولف در شاهنامه فراوان، و توحید (بیت ۹) یک بار دیگر (چاپ مسکو ۱۷۹/۳۲۴/۹) به کار رفته‌اند. واژه ایام (بیت ۱۹) نیز یکی دو بار دیگر در شاهنامه آمده است، ولی محتملاً همه جاگشته هنگام است. واژه یونانی الاصل فلسفه (بیت ۵) تنها در همین جا به کار رفته است، ولی صورت فیلسوف در شاهنامه فراوان به کار رفته است.

۸- ن.ک. به: ایران نامه، سال سوم (۱۳۶۳)، شماره ۲، ص ۲۵۹ به جلو؛ سال چهارم (۱۳۶۴)، شماره

۱، ص ۲۸؛ شماره ۲، ص ۲۵۴.

۹- درباره دلایل الحاقی بودن برخی از این روایات و برخی دیگر از روایات نگاه کنید به: «معرفی

قطعات الحاقی شاهنامه، در: ایران نامه، سال سوم (۱۳۶۳)، شماره ۱، ص ۲۶-۵۳؛ شماره ۲، ص ۲۴۶-۲۶۱.

۱۰- ن.ک. به: ایران نامه، سال پنجم (۱۳۶۵)، شماره ۱، ص ۵۶-۶۳.

۱۱- جز مقالاتی که در بالا از آنها یاد شد، نگاه کنید به: «یادداشت‌هایی در تصحیح انتقادی بر مثال شاهنامه» در ایران نامه، سال چهارم (۱۳۶۵)، شماره ۳، ص ۳۶۲-۳۹۰؛ سال پنجم (۱۳۶۵)، شماره ۱، ص ۴۷-۷۵؛ شماره ۲، ص ۲۵۰-۲۸۵؛ «سی نکته در ابیات شاهنامه»، در: آینده، سال هشتم (۱۳۶۱)، شماره ۹، ص ۵۷۵-۵۸۴؛ شماره ۱۱، ص ۷۹۰-۷۹۸؛ سال دهم (۱۳۶۳)، شماره ۲-۳، ص ۱۳۳-۱۲۵؛ شماره ۴-۵، ص ۳۳۱-۳۴۱؛ «چهل و یک نکته در ابیات شاهنامه»، در: نامواره دکتر محمود افشار، جلد سوم، تهران ۱۳۶۶، ص ۱۸۲۸-۱۸۵۶.

۱۲- در دستنویس‌های دیگر، طبع آزمایی شاعران نه در حضور محمود، بلکه بر در غزنین روی می‌دهد.

۱۳- اصل: از.

۱۴- متن در این جا افتادگی دارد و آن چه افتاده است مربوط به موضوع رنجش فردوسی از محمود و سرودن هجونامه و گریختن شاعر به طبرستان بوده است.

سرگذشت زبان فارسی

از آن جا که در نجدِ پهناور ایران، هر یک از تیره‌های ایرانی به یکی از زبان‌ها و گویش‌های ویژه خود سخن می‌گفتند، از دیرباز، وجود یک زبان فراگیر که وسیله تفاهم میان آنان باشد، نیازی سخت آشکار بود. در زمان هخامنشیان، با آن که در کنار وحدت سیاسی و در زیر نفوذ آن، کم‌کم خودآگاهی به همبستگی ملی بیدار می‌گردید، ولی باز هنوز نمی‌توان از وجود یک زبان رسمی فراگیر سخن گفت و زبان پارسی باستان، با آن که از زمان داریوش بزرگ زبان نوشتار نیز شد، ولی نتوانست به عنوان زبان گفتار پا از قلمرو خود بیرون نهد. دلیل آن چنین است که در این دوره هیچ یک از شاخه‌های زبان‌های ایرانی باستان هنوز تا آن اندازه از تنه اصلی و یگانه خود دور نشده بودند که برای گویندگان زبان دیگر کاملاً بیگانه باشند. به سخن دیگر، مادها سخنان برادران پارسی خود را به خوبی در می‌یافتند و حتی میان پارسی باستان و زبان اوستایی، ناهمگونی‌های چندان بزرگی نیست. گذشته از این، هخامنشیان که قدرت جهانی زمان خود بودند، سیاستی که برای نگهداری این قدرت در درون و بیرون ایران به کار می‌بستند، بر پایه احترام به مذهب و فرهنگ اقوام دیگر بود و این موضوع طبعاً آنها را از تحمیل زبان خود به اقوام دیگر نیز باز می‌داشت [۱]، چنان که مثلاً نامه‌های رسمی دولتی به زبان آرامی نوشته می‌شد و سنگ نوشته‌های آنها علاوه بر پارسی باستان، به زبان‌های عیلامی و بابلی نیز نوشته شده است. با این حال، قلمرو زبان پارسی باستان و ماد و پارتی باستان که هر سه سخت به یکدیگر نزدیک بودند، تمام غروب و شمال و مرکز ایران امروزی را فرا می‌گرفت. ولی از یک سو هر چه گروه زبان‌های خاوری و باختری، با گذر از دوره کهن به دوره میانه،

از یکدیگر دورتر می‌گشتند، و از سوی دیگر هر چه همبستگی سیاسی و ملی و فرهنگی، میان تیره‌های ایرانی نزدیک‌تر می‌شد، به همان اندازه نیاز به یک زبان رسمی فراگیر بیشتر می‌گشت. تا این که پیرامون هزار و پانصد سال پیش، یکی از گویش‌های جنوب باختری به نام دری رفته رفته به دیگر بخش‌های ایران گسترش یافت.

کهن‌ترین گزارشی که دربارهٔ زبان دری داریم گفتهٔ ابن مقفع (درگذشته به سال ۱۳۹ هجری) است که ابن ندیم (درگذشته به سال ۳۸۵ یا ۳۸۸ هجری) در کتاب الفهرست آورده است. ابن ندیم می‌نویسد: «عبدالله بن مقفع گوید، زبان‌های فارسی عبارتند از فهلوی و دری و فارسی و خوزی و سریانی. فهلوی منسوب است به فهله، که نام پنج شهر است و آن اصفهان و ری و همدان و ماه نهاوند و آذربایجان است. و اما دری زبان شهرهای مداین بود و درباریان به آن سخن می‌گفتند و منسوب به درگاه پادشاهی است و از میان زبان‌های مردم خراسان و خاور، زبان مردم بلخ در آن بیشتر بود. و اما فارسی، زبان موبدان و دانشمندان و مانند آنان بود، و آن زبان مردم فارس است. و اما خوزی زبانی بود که با آن شاهان و امیران در خلوت و هنگام بازی و خوشی با پیرامونیان خود سخن می‌گفتند. و اما سریانی زبان اهل سواد و نوشتن هم نوعی از زبان سریانی فارسی بود.» [۲]

آن چه ابن مقفع دربارهٔ زبان خوزی و زبان سریانی می‌گوید، در این جا موضوع گفتگوی ما نیست. آن چه او دربارهٔ زبان فهلوی یعنی فهلوی و پیوستگی آن با فهله یعنی پهله می‌گوید و پنج شهری که نام می‌برد، همه می‌رسانند که خواست او همان زبان فهلوی پارتی یا پهلوئیک یا پهلوئیک است [۳]. و اما اصطلاح فارسی را دو بار به کار برده است. بار نخست فارسی را به معنی مطلق زبان ایرانی آورده و زبان‌های فارسی یعنی زبان‌های ایرانی. ولی بار دوم که می‌گوید فارسی زبان موبدان و دانشمندان و مردم فارس بود، روشن می‌شود که خواست او در این جا از فارسی، زبان فهلوی ساسانی یا پارسیگ یا پارسی میانه است که بیشتر نوشته‌های مانده از ادبیات فهلوی به همین زبان است و اشارهٔ او به این که فارسی، زبان مردم فارس بود، تعیین محل اصلی این زبان است در برابر محل اصلی زبان پهلوئیک، که پهله یا پارت بود که ابن مقفع به پنج شهر از آن نام برده است. زبان فهلوی ساسانی یا پارسیگ و زبان فهلوی پارتی یا پهلوئیک چنان به یکدیگر نزدیک بودند که مردم این دو زبان سخن یکدیگر را به خوبی در می‌یافتند و همین اندازه خویشاوندی و نزدیکی را نیز می‌توان پیش از آن، میان دو زبان پارسی

باستان و مادی گمان برد که هر یک در همان محلی که سپس‌تر میهن زبان پارسیگ و پهلویگ بود، رواج داشتند. برخلاف پارسیگ که دنباله پارسی باستان است، پهلویگ دنباله مادی نیست، ولی دوره باستانی پهلویگ با زبان مادی خویشاوند نزدیک بود، چنان که هنینگ از آنها به عنوان زبان‌های خواهر نام می‌برد [۴]. نام ماد نیز، در روی یکی از پنج شهری که ابن مقفع از آن جزو پنج شهر پارت نام برده است، یعنی ماه نهاوند، بر جای مانده است [۵].

در بالا گفته شد که پارسیگ دنباله پارسی باستان است. این مطلب نیازمند توضیحی است: پارسی باستان بدین گونه که در سنگ نوشته‌های بیستون و تخت جمشید و نقش رستم و چند جای دیگر آمده است، نه می‌تواند در زمان خود زبان گفتار بوده باشد، و نه می‌تواند با گذشت پانصد سال، تا این اندازه که در زبان پارسیگ می‌بینیم، ساده گردد. از این رو باید گفت که پارسی باستان، یک زبان نوشتار ادبی و کهن بود که با زبان گفتار فاصله زیاد داشت و زبان نوشتار پارسیگ، اگر چه دنباله آن زبان است، ولی دنباله راست آن نیست، بلکه از زبان گفتار سخت تأثیر دیده است.

و اما آن چه ابن مقفع درباره زبان دری می‌گوید نیاز به بررسی بیشتری دارد. این که می‌گوید «دری» زبان درباریان و منسوب به دربار پادشاهی بود، از این سخن نخست این نکته درست می‌گردد که دری از در به معنی درگاه است که ابن مقفع آن را به «باب» ترجمه کرده است و خواست از در و درگاه در این جا، پایتخت، و دری زبان مردم شهرنشین پایتخت ساسانی و شهرهای مداین بود و این که می‌گوید از میان زبان‌های اهل خراسان و خاور، زبان مردم بلخ در زبان دری بیشتر است، بدین معنی است که این زبان دری، از باختر ایران به خاور نفوذ کرده بود و در آن جا با زبان‌های آن سامان آمیخته بود.

اگر این تعبیر ما از گفته ابن مقفع درست باشد، نظر او با نظریه دانش زبان‌شناسی درباره خاستگاه و جهت نفوذ زبان دری یا فارسی مطابقت دارد:

بر اساس دانش زبان‌شناسی، زبانی که رودکی سمرقندی و فردوسی طوسی و نظامی گنجوی و سعدی شیرازی بدان نوشته‌اند، و امروزه، با برخی ناهمسانی‌های گویشی، زبان رسمی ایران و افغانستان و تاجیکستان است، یک زبان جنوب باختری است و خویشاوند با پارسیگ یا پهلوی ساسانی [۶] که با زبان‌های بلوچی و کردی و لری و گویش‌های تاتی و تالشی و بسیاری از گویش‌های شمالی و مرکزی و جنوبی ایران و زبان‌های ایرانی میانه چون پارسیگ و

پهلویگ و زبان‌های ایرانی باستان چون پارسی باستان و پهلویگ باستان و مادی، گروه زبان‌های ایران باختری را تشکیل می‌دهند. در برابر، زبان‌های پشتو در افغانستان و آسی در قفقاز و گویش‌های پامیر (چون وخی، سنگلیچی، مونجی، شغنی، یزغلامی و جز آن) و یغنوبی در زرافشان و زبان‌های ایرانی میانه چون سعدی و خوارزمی و ختن - سکایی و زبان ایرانی باستان اوستایی، گروه زبان‌های ایران خاوری را تشکیل می‌دهند.

بنابراین زبان گفتار پایتخت هخامنشی، که صورت بسیار ساده شده‌ای از زبان ادبی و کهن کتیبه‌های هخامنشی بود، پانصد سال پس از آن به نام زبان دری، همگام با پایگیری قدرت سیاسی ساسانیان، در بسیاری از نقاط ایران به عنوان زبان تفاهم میان تیره‌های ایرانی رواج گرفت. پیش از آن و همزمان با رواج زبان دری، با نفوذ زبان پهلویگ و سپس زبان پارسیگ، که به ترتیب زبان‌های نوشتار در زمان اشکانیان و ساسانیان بودند و همه فرمان‌ها و نامه‌های دولتی به آنها نوشته می‌شد و نیز تبلیغات مانی و شاگردان او در خاور ایران به زبان پهلویگ، راه برای پیشرفت زبان دری که با پارسیگ و پهلویگ خویشاوندی نزدیک داشت و بسیاری از واژه‌های این دو زبان را گرفته بود، کوییده و هموار شده بود. همچنین دستور بسیار ساده و کاملاً با قاعده و یادنشین و در عین حال پرتوان این زبان، که آن را در شمار ساده‌ترین زبان‌های جهان ساخته است [۷]، عامل بسیار مهم دیگری در رواج سریع این زبان بود.

پس از سقوط ساسانیان، زبان نوشتار نخست هنوز همان زبان پارسیگ (و تا حدودی پهلویگ) بود، چنان که بیشتر آثاری که از این زبان‌ها در دست است، تألیف یا نوپردازی‌هایی است از همین سده‌های نخستین هجری، ولی نام این زبان‌ها دیگر از پارسیگ و پهلویگ به پارسی و پهلوی تغییر یافته بود و از همین روست که ابن مقفع صورت معرب آنها را فارسی و فهلوی ثبت کرده است. ولی با کم شدن موبدان و گرویدن دهقانان به دین نوین، موقعیت زبان پارسیگ روز به روز ضعیف‌تر می‌گشت و کم کم بر سر جانشینی آن، مبارزه‌ای میان دری و عربی در گرفت. نخست پیروزی با عربی بود که با داشتن همه ویژگی‌های یک زبان توانا و به عنوان زبان دین و زبان دستگاه خلافت اسلامی و مجهز به خطی که با همه نواقص خود بهتر از خط پهلوی بود، همچون سرداری که تا آن زمان روی شکست به خود ندیده بود، پا به میدان نهاد. ترجمه‌ها و تألیف‌های بی شمار ایرانیان به زبان عربی در دو سه سده نخستین هجری مهم‌ترین نشانه این پیروزی موقتی زبان عربی است و نشانه این که ایرانیان کم کم خود را برای یک کوچ فرهنگی و وداع با گذشته آماده می‌کردند.

ولی در میانه سده سوم، با طلوع دولت یعقوب، ورق برگشت و به فرمان امیری که از میان توده مردم برخاسته بود و جز زبان نیاکان خود زبانی نمی دانست، دری رسماً زبان نوشتار شد [۸].

زبان دری وقتی زبان نوشتار شد، به همان گونه که خط را از عربی گرفت، از زبان نوشتار پیشین، یعنی پارسیگ نیز، که اکنون پارسی خوانده می شد، نام را گرفت. به سخن دیگر: زبان فارسی تا زمانی که تنها زبان گفتار بود به آن دری می گفتند و نه پارسی، ولی پس از آن که در میانه سده سوم هجری به جای زبان پارسیگ زبان نوشتار گردید نام پارسی (= پارسیگ) هم بدان داده شد و از این زمان دارای سه نام گردید: پارسی، دری، پارسی دری. ولی روشن بود که چند نام برای یک زبان واحد، تولید سوء تفاهم نیز خواهد کرد و به زودی برای هر نام، تعریفی جداگانه به وجود خواهد آمد. مگر نه این بود که دری زبان درگاه بود؟ پس با پای گرفتن فرمانروایی سامانیان، دری که زمانی نام زبان درگاه ساسانیان بود، اکنون نام زبان درگاه سامانیان، یعنی نام زبان مردم خراسان گشت، در برابر فارسی به عنوان زبان دیگر جاها، و به ویژه پس از آن که فارسی خراسان به خاطر آمیختن با گویش های محلی تفاوت هایی نیز با فارسی نقاط دیگر پیدا کرد، این اختلاف نام مجوز دیگری نیز یافت، چون واقعاً بسیاری از این واژه های گویشی خراسان، برای سخنوران غیر خراسانی مهجور و نامفهوم بود. البته فارسی تنها با گویش های محلی خراسان نیامیخته بود، بلکه این زبان در هر بخشی از ایران که نفوذ می کرد طبعاً مقداری از واژه های زبان ها و گویش های آن جا را می گرفت که از این مقدار، تعدادی به وسیله مؤلفان آن سرزمین درون زبان فارسی نوشتار می شد که از آن باز تعدادی از راه همان آثار به فارسی نوشتار استاندارد راه می یافت. ولی از آن جا که خراسان از نیمه دوم سده سوم هجری تا مدت زمانی مهم ترین مهد ادب فارسی بود و آثاری که در این سرزمین به وجود آمد در اندک زمانی در سراسر ایران شهرت یافت، طبعاً سهم نفوذ واژه های گویشی آن، چه در فارسی نوشتار خراسان و چه در فارسی نوشتار استاندارد بیشتر از نقاط دیگر ایران بود. از همین روست که قطران تبریزی در سال ۴۳۸ هجری، هنگام برخورد با ناصر خسرو قبادیانی بلخی، مشکلات خود را در دریافت شعر منجیک ترمذی و دقیقی طوسی از او می پرسد و به همین دلیل ناصر خسرو درباره او می گوید: «شعری نیک می گفت، اما زبان فارسی نیکو نمی دانست» [۹]، که خواست ناصر خسرو از فارسی، فارسی دری خراسان است. البته این هم

محتمل است که قطران که زبان گفتار او با همشهریانش زبان ایرانی آذری بود، هر چند هنگام نوشتن بر زبان فارسی تسلط داشت، ولی در سخن گفتن به این زبان کمی کند بود. در هر حال به خاطر همین مشکلات مردم آذربایجان و دیگر نقاط ایران در دریافت واژه‌ها و اصطلاحات گویش‌های خراسان در شعر فارسی است، که اسدی طوسی در همین زمان لغت فرس را برای مردم اران و آذربایجان تألیف کرد. و نیز به علت همین واژه‌های گویشی خراسان است که عنصرالمعالی گرگانی در سال ۴۷۵ هجری، در کتاب خود قابوس نامه به فارسی نویسان سفارش می‌کند تا از نوشتن فارسی دری پرهیزند و می‌نویسد: «و اگر نامه پارسی بود، پارسی مطلق منبیس که ناخوش بود، خاصه پارسی دری که نه معروف بود، آن خود نباید نبشت به هیچ حال که خود ناگفته بهتر از گفته بود.» [۱۰].

از این گفته عنصرالمعالی نیک پیدا است که او پارسی را از پارسی دری که در این زمان به فارسی مردم خراسان می‌گفتند، جدا دانسته است. این فارسی دری به خاطر واژه‌های گویشی آن، برای فارسی زبانان بیرون از خراسان دشوار و از این رو از دید عنصرالمعالی زبانی دور از شیوایی بود، همچنان که او پارسی مطلق، یعنی فارسی سره را نیز که به واژه‌ها و عبارات و امثال و حکم تازی آراسته نباشد، دور از شیوایی می‌داند. همچنین آن جا که محمد ظهیری سمرقندی مؤلف سندبادنامه، درباره نگارش پیشین این کتاب که خواجه عمید ابوالفوارس قنارزی در سال ۳۳۹ هجری از پهلوی به فارسی ترجمه کرد، می‌نویسد: «این کتاب را [قنارزی] به عبارت دری پرداخت، لکن عبارت عظیم نازل بود و از تزیین و تجلی عاری و عاطل...» [۱۱]، خواست او از دری باز همان زبانی است که از یک سو واژه‌های گویش شرقی آن برای دیگر فارسی زبانان مهجور بود و از سوی دیگر، سبک ساده و بی‌پیرایه آن به چشم متأخران عاری از شیوایی می‌نمود. به گمان من همچنین نام پارسی دری که فردوسی در شاهنامه به ترجمه کلیده و دمنه که در زمان سامانیان توسط ابوالفضل بلعمی و یا به سرپرستی او انجام گرفت و سپس رودکی آن را به نظم کشید، می‌دهد [۱۲]، از همین سهم بزرگ واژه‌های گویش خراسان در این منظومه است. فردوسی در جایی دیگر، زبان شاهنامه خود را پارسی می‌نامد [۱۳]، همچنان که پیش از او ابوعلی بلعمی نیز زبان ترجمه خود را از تاریخ طبری پارسی نامیده است [۱۴].

به سخن دیگر، زبان فارسی سده چهارم هجری را می‌توان به دو سبک بخش کرد. یکی

سبک آثاری که در آنها واژه‌های گویش خراسان زیاد به کار رفته بود. از این زمره بودند منظومه‌های رودکی، سندبادنامه قنارزی، اشعار منجیک ترمذی و برخی شعرای دیگر. این سبک را دری یا پارسی دری می‌گفتند. دوم سبک آثاری که در ترجمه و تألیف به پارسیگ و پهلویگ و به زبان فارسی استاندارد در بیشتر نقاط ایران نزدیک بود. از این نمونه‌اند ترجمه تفسیر طبری، ترجمه تاریخ طبری، آفرین نامه بوشکور، شاهنامه ابومنصوری، شاهنامه فردوسی، هدایة المتعلمین، حدود العالم، تفسیر قرآن پاک و اشعار شاعرانی چون شهید بلخی، بوشکور و غیره. این سبک را پارسی می‌نامیدند. این دو سبک جز آن وجه تمایز که از آن نام رفت، در سادگی و کوتاهی جملات و فقدان آرایش‌های لفظی و کمی واژه‌ها و عبارات و امثال و حکم تازی وجه اشتراک داشتند.

این که اختلاف میان دری و پارسی تنها اختلاف میان دو سبک است و نه دو زبان، از مقدمه ترجمه تفسیر طبری نیز پیداست که در آغاز می‌نویسد: «و این کتاب تفسیر بزرگ است از روایت محمد بن جریر الطبری رحمة الله علیه، ترجمه کرده به زبان پارسی و دری» [۱۵]، یعنی نام پارسی و دری را دو نام برای یک زبان گرفته است و از آن پس پنج بار دیگر که از زبان کتاب نام می‌برد، همه جا آن را تنها پارسی می‌نامد و در یک جا می‌نویسد: «و این جا بدین ناحیت [خراسان و ماوراء النهر] زبان پارسی است.» [۱۶]

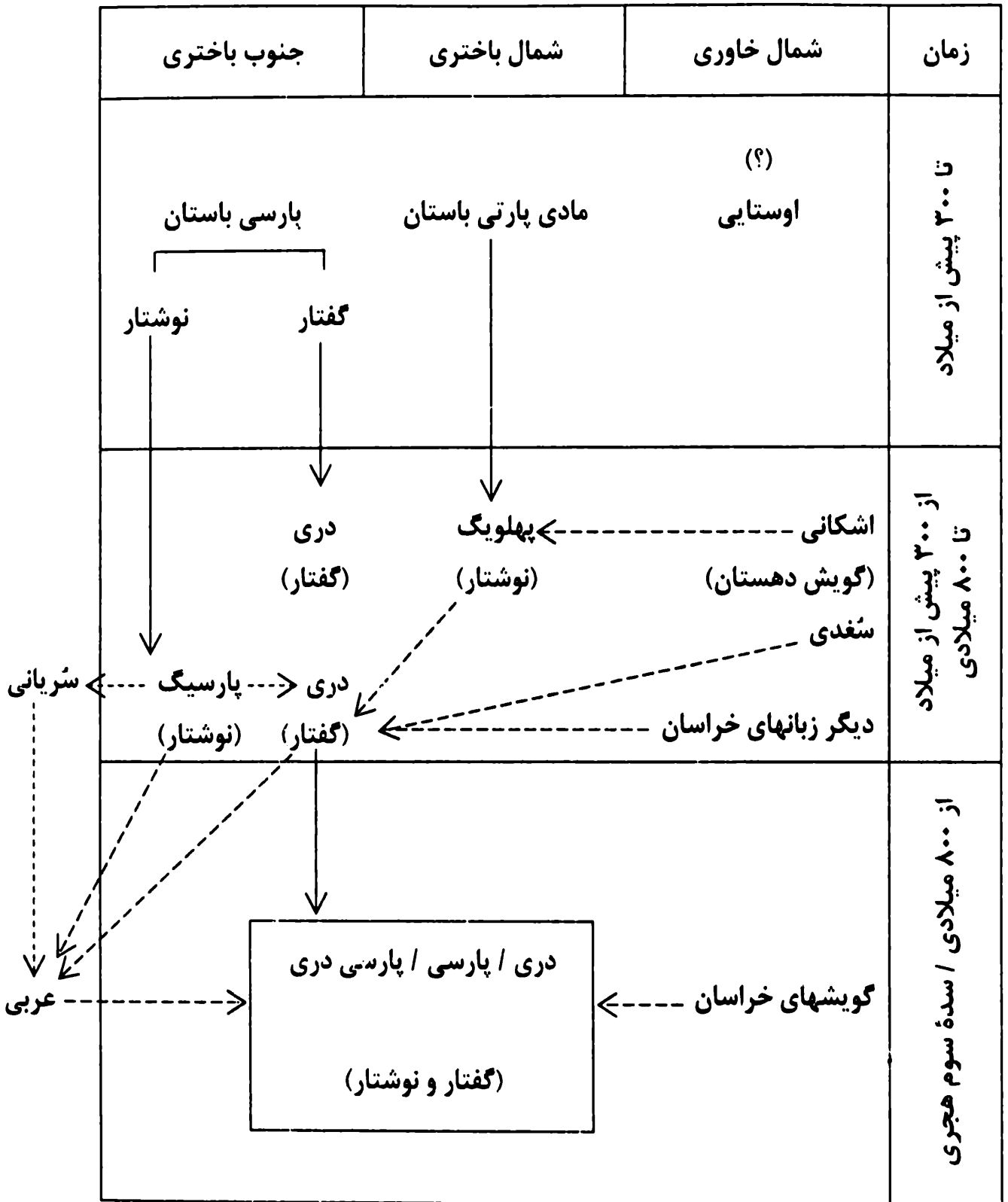
بنابراین، در عین حال که سخنوران عموماً فرقی میان پارسی و دری و پارسی دری نگذاشته‌اند و هر سه نام را به جای یکدیگر به کار برده‌اند، ولی گاه نیز دری و پارسی دری را فارسی خراسان و پارسی را زبان همه ایران نامیده‌اند، ولی در این جا نیز همان گونه که اشاره شد، نه به عنوان دو زبان مستقل، بلکه به عنوان دو سبک از یک زبان واحد.

در هر حال از میانه سده پنجم هجری، با نفوذ بیشتر زبان و سبک تازی در نوشته‌های فارسی، هر دو سبک دری و پارسی که در سده چهارم متداول بود از رواج افتاد، به ویژه سبک دری، و به همین دلیل آثار آن نیز بیش از آثار سبک پارسی دستخوش نابودی گردید و بسیاری از واژه‌های مهجور آن که در سده چهارم به زبان فارسی راه یافته بود و نمونه‌های آن در لغت فرس اسدی دیده می‌شود، سپس‌تر در زبان فارسی کهنه شد و از کار افتاد [۱۷].

پس از آن که زبان دری یا پارسی زبان نوشتار شد، نه تنها سخنوران خراسان، چون رودکی سمرقندی و بوشکور بلخی و مسعودی مروزی و بوعلی سینای بخارایی و بوریحان بیرونی

خوارزمی و منجیک ترمذی و سنایی غزنوی و خواجه عبدالله انصاری هروی و فردوسی طوسی و خیام نیشابوری و منوچهری دامغانی به این زبان نوشتند، بلکه نیز سخنوران جاهای دیگر چون فرخی سیستانی و غضایری رازی و بوسلیک گرگانی و جمال‌الدین اصفهانی و قطران تبریزی و خاقانی شروانی و نظامی گنجوی و مسعود سعد لاهوری و بابا طاهر همدانی و سعدی شیرازی و صدها سخنور دیگر از هر گوشه و کنار این سرزمین. به خاطر این گسترش زبان فارسی است که رستم لارجانی حدود سال ۴۰۰ هجری برای فرمانروایان همدان شاهنامه می‌سراید و در زمان فرمانروایی خاندان کاکویه در اصفهان، ابن سینا دانشنامه‌ی علایی را به زبان فارسی تألیف می‌کند و کمی بعد فخرالدین اسعد گرگانی ویس و رامین را می‌سراید [۱۸]. و باز به خاطر گسترش زبان فارسی است که اسدی طوسی، در نیمه‌ی نخستین سده‌ی پنجم، از طوس راه می‌افتد و به دربار جستانیان طارم (سرزمین میان قزوین و زنجان و گیلان) می‌رود و شاهان آن جا را به زبان فارسی می‌ستاید [۱۹] و سپس از آن جا به دربار شیبانیان در نخجوان می‌رود و برای امیر آن جا گرشاسپ نامه را می‌سراید و می‌بیند که اهل ادب آن جا مجلس شاهنامه خوانی دارند [۲۰] و یا شاعر همزمان او، قطران تبریزی همه‌ی امیران آذربایجان و اران را به فارسی مدیحه می‌سراید و یا عنصرالمعالی در همان زمان‌ها از گرگان به گنجه می‌رود و در آن جا با امیر ابوالاسوار شدادی به فارسی سخن می‌گوید [۲۱]. پیداست که زبان فارسی نمی‌توانست در فاصله‌ی یکی دو قرن به عنوان زبان نوشتار همه‌ی سرزمین ایران را بگیرد، اگر پیش از آن قرن‌ها به عنوان زبان گفتار در سراسر ایران رواج نمی‌داشت [۲۲].

زبان فارسی یا دری حدود دو هزار و پانصد سال پیشینه دارد که از آن حدود هزار سال نخستین زبان گفتار در جنوب غربی ایران و سپس حدود هزار و پانصد سال زبان گفتار و حدود هزار و صد سال اخیر آن زبان نوشتار در بخش بزرگ سرزمین‌های فلات ایران بوده است و روزگاری به عنوان زبان فرهنگ و ادب، به کشورهای دیگر نیز نفوذ کرده است.



← خوبشاوندی
 ←- نفوذ

نمودار خاستگاه، بالش و گسترش زبان دری یا فارسی

یادداشت‌ها

۱- ایران شناس سوئدی ویکاندر بر این است که چون سیاست جهان‌داری هخامنشیان بر پایه احترام به مذهب و فرهنگ اقوام دیگر بود، آنها در نشان دادن آگاهی ملی احتیاط می‌کردند و آگاهی ملی در ایران در واقع با اشکانیان آغاز می‌گردد و نیز از همین زمان است که درفش کاویانی درفش ملی و نام ایران نام رسمی این سرزمین می‌گردد. نگاه کنید به:

S.Wikander, *Der artsche Mannerbund*. Lund 1938, S. 102 f.

۲- ابن الندیم، الفهرست، به کوشش گوستاو فلوگل (G.Flügel) ص ۱۳؛ ترجمه فارسی از رضا تجدد، تهران ۱۳۴۳، ص ۲۲. متن عربی چنین است:

قال عبدالله بن المقفع لغات الفارسية الفهلوية و الدرية و الفارسية و الخوزية و السريانية. فاما الفهلوية فمنسوب الى فهله اسم يقع على خمسة بلدان و هي اصفهان والرى و همدان و ماه نهاوند و اذربيجان. و اما الدرية فلغة مدن المدائن و بها كان يتكلم من بيبان الملك و هي منسوبة الى حاضرة الباب و الغالب عليها من لغة اهل خراسان و المشرق لغة اهل بلخ. و اما الفارسية فيتكلم بها الموابدة و العلماء و اشباههم و هي لغة اهل فارس. و اما الخوزية فيها كان يتكلم الملوك و الاشراف فى الخلوة و مواضع اللعب و اللذة و مع الحاشية. و اما السريانية فكان يتكلم بها اهل السواد و المكاتبه فى نوع من اللغة بالسريانى فارسى.

حمزة بن الحسن اصفهانی در کتاب التنبیه علی حدوث التصحیف، بغداد، ۱۹۶۸، ص ۶۷ و ۶۸
کمابیش همین گزارش را از زردشت بن آذرخوره نقل کرده است. درباره گزارش برخی دیگر از نویسندگان سده‌های نخستین هجری از زبان‌های ایرانی، نگاه کنید به:

ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد یکم، تهران ۱۳۵۱، ص ۱۵۷ به جلو؛ محمد معین، مقدمه برهان قاطع، چاپ سوم، ۱۳۵۷، ص بیست و نه به جلو؛ پرویز ناتل خانلری، تاریخ زبان فارسی، جلد دوم، تهران ۱۳۵۲، ص ۲۵ به جلو؛ علی اشرف صادقی، تکوین زبان فارسی، تهران ۱۳۵۷؛

G. Lazard: "Pahlavi, Parsi, Dari, Les langues de l'Iran d'après Ibn-al-Mogaffa", in: *Bosworth, Iran and Islam*, 1971, pp. 361-91.

۳- فهلوی و فهلویات را سپس تر به شعرهای محلی شهرهای پارت می‌گفتند و سپس اصطلاحی شد برای اشعار محلی و گویش‌های محلی عموماً.

4- W. B. Henning. "Mitteliranisch," in: *Handbuch der Orientalistik*, 4. Bd., 1. Absch., Leiden-Köln 1958, S. 93.

۵- در پارسی باستان حرف د پس از مصوت، در پهلوی و فارسی به ه و ی تبدیل می‌گردد. از این رو ماد تبدیل می‌شود به ماه و مای. صورت ماه در ویس و رامین آمده است که همان ماد است. همچنین در کارنامگ (بخش ۵، بند ۱) صورت ماهیگ به معنی مادی آمده است. صورت مای در شاهنامه آمده است که در برخی جاها شهری در هند است و در برخی جاها شهری در ایران که باز همان ماد است. ضمناً همان گونه که پهلوی و پهل که همان پارت است به معنی مطلق شهر نیز در آمده است، ماه نیز که همان ماد است معنی مطلق شهر گرفته است و ماه نهاوند یعنی شهر نهاوند. همچنین مای که به معنی ماد است به معنی مطلق شهر هم هست و در شاهنامه در مواردی که بتوان مای مرغ خواند به معنی شهر مرو است. در شاهنامه مرغ نیز گذشته از مرو، نام شهری در هند هم شده است.

۶- هنینگ، همان جا، ص ۹۲، پی‌نویس ۱، زبان فارسی را آمیخته‌ای از عناصر زبان شمال باختری و جنوب باختری می‌داند و نه یک زبان جنوب باختری با واژه‌ها و ساخت‌های عاریتی از زبان شمال باختری.

۷- برخی از زبان‌شناسان، زبان فارسی را به علت سادگی و رسیدگی بی‌مانند آن، شایسته‌ترین زبان برای یک زبان همگانی و جهانی می‌دانند. نگاه کنید به:

احمد کسروی، زبان پاک، چاپ چهارم، تهران ۲۵۳۶، ص ۶۴. و نیز نگاه کنید به:

Das Fischer Lexikon, Sprachen, Frankfurt 1961., S.219.

۸- آمده است که چون شاعران یعقوب را به تازی ستایش گفتند و او سخن آنان را درنیافت، گفت: «چیزی که من اندر نیابم، چرا باید گفت» و از آن پس زبان شعر رسماً زبان دری گشت. نگاه کنید به:

تاریخ سیستان، به کوشش محمد تقی بهار، تهران ۱۳۱۴، ص ۲۰۹.

روشن است که پیش از آن تاریخ نیز فراوان به زبان دری شعر سروده شده بود که به دست ما نرسیده است. دو تن از این سراینندگان را به نام ابونواس (درگذشت به سال ۱۹۰ یا ۱۹۵ هجری) و حنظله بادغیسی، شاعر طاهری، می‌شناسیم و نمونه‌های اندکی از شعر آنها در دست است. همچنین در سده سوم هجری، در بیرون از فرمانروایی صفاریان، شاعران دری گو بوده‌اند، همچون بوینبغی

عباس بن طرخان سمرقندی و عباس مروزی و بوحفص سغدی که نمونه‌های اندکی از شعر آنها نیز در دست است. پیش از این سرایندگان نیز، اگر چه آثار ادبی بیشتر به زبان‌های پهلویگ و پارسیگ بود، ولی بی‌گمان به زبان دری نیز شعر فراوان گفته بودند، ولی چون ادبیات زبان گفتار را نمی‌نوشتند، این اشعار از میان رفته‌اند.

۹- ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران ۲۵۳۶، ص ۲۰۸.

۱۰- عنصرالمعالی کیکاووس، قابوس نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۴۵، ص ۲۰۸.

۱۱- محمد بن علی بن محمد ظهیری سمرقندی، سندبادنامه، به تصحیح احمد آتش، استانبول

۱۹۴۸، ص ۲۵ به جلو.

۱۲- شاهنامه، چاپ مسکو، ۳۴۵۸/۲۵۴/۸. در متن فارسی و دری آمده است.

۱۳- شاهنامه، ۳۳۷۱/۲۱۰/۹.

۱۴- ابوعلی محمد بن محمد بن بلعمی، تاریخ بلعمی، به تصحیح محمد تقی بهار و محمد پروین

گنابادی، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۲.

۱۵- ترجمه تفسیر طبری، به تصحیح حبیب یغمایی، چاپ سوم، تهران ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۵.

۱۶- همچنین حکیم میسری در دانشنامه که در سال ۳۷۰ هجری در دانش پزشکی سروده است،

آن جا که در دیباچه کتاب درباره زبان کتاب خود سخن می‌گوید، پارسی و دری را یک زبان گرفته است (به کوشش برات زنجانی، تهران ۱۳۶۶، بیت ۸۰-۸۵):

چو بر پیوستنش بر، دل نهادم	فراوان رای ها بر دل گشادم
که چون گویمش من تا دیر ماند	و هر کس دانش او را بدانند
بگویم تازی ار نه پارسی نغز	زهر در من بگویم مایه و مغز
و پس گفتم زمین ماست ایران	که بیش از مردمانش پارسی دان
وگر تازی کنم نیکو نباشد	که هر کس را از او نیرو نباشد
دری گویمش تا هر کس بداند	و هر کس بر زبانش بر براند

چهارصد سال پس از آن نیز، حافظ شیرازی شعر خود را هم پارسی می‌نامد و هم دری:

ز شعر دلکش حافظ کسی بود آگاه	که لطف نظم و سخن گفتن دری داند
شکر شکن شوند همه طوطیان هند	زین قند پارسی که به بنگاله می‌رود
چو عندلیب فصاحت فرو شد ای حافظ	تو قدر او به سخن گفتن دری بشکن

درباره کاربرد پارسی، دری و پارسی دری به عنوان یک زبان واحد در نوشته‌های سخنوران فارسی

زبان نگاه کنید همچنین به: محمد معین، مقدمه برهان قاطع، ص سی و یک به جلو؛ جلال متینی درباره

"Farsi Language"، ایران نامه، سال ششم ۱۳۶۶، شماره ۲، ص ۱۷۸ به جلو و ۱۹۶، ح ۲۰.
 ۱۷- اکنون بر اساس این تعریف می‌توان به خوبی منظور فخرالدین اسعد گرگانی را در مقدمه ویس و رامین (به تصحیح م. تودوا-ا. گواخاریا، تهران ۱۳۴۹، ص ۲۸-۲۹) دریافت:

نماید زان نکوتر داستانی	نماند جز به خرم بوستانی
ولیکن پهلوی باشد زبانش	نداند هر که بر خواند بیانش
نه هر کس آن زبان نیکو بخواند	وگر خواند همی معنی بدانند...
در این اقلیم آن دفتر بخوانند	بدان تا پهلوی از وی بدانند
کجا مردم در این اقلیم هموار	بوند آن لفظ شیرین را خریدار...
کنون این داستان ویس و رامین	بگفتند آن سخندانان پیشین
هنر در فارسی گفتن نمودند	کجا در فارسی استاد بودند
بپیوستند از این سان داستانی	در او لفظ غریب از هر زبانی
به معنی و مثل رنجی نبردند	بر او زین هر دوان زیور نکردند
بدان طاقت که من دارم بگویم	وزان الفاظ بی معنی بشویم
کجا آن لفظها منسوخ گشتست	ز دوران روزگارش برگزشتست

می‌گوید: این داستان ویس و رامین به زبان پهلوی بود و در اصفهان (که از زمان فرمانروایی خاندان کاکویه ترجمه از آثار پهلوی به فارسی رواج داشت) دوستداران زبان پهلوی این زبان را از راه متن پهلوی ویس و رامین می‌آموختند. ولی این داستان را سخندانان پیشین به فارسی هم ترجمه کرده بودند، منتها فارسی آنها دارای الفاظ غریب و فاقد زیورهای لفظی و امثال و حکم بود. در این جا روشن است که اشاره گرگانی به یک ترجمه منظوم این کتاب (بپیوستند) از سده چهارم هجری است که در آن واژه‌های مهجور گویش دری بسیار به کار رفته بود و فاقد زیورهای لفظی بود. بنابراین گرگانی - همان گونه که مصححان کتاب به درستی شناخته‌اند - این کتاب را از زبان پهلوی به فارسی برگردانده است، بلکه صورت منظوم آن را که به فارسی دری سده چهارم سروده شده بود به فارسی سده پنجم درآورده است. به سخن دیگر، همان نظری را که ظهیری سمرقندی در سده ششم درباره سندبادنامه قنارزی گفته، صد و ده سال پیش از او گرگانی درباره متن اساس کار خود گفته است.

۱۸- ن.ک. به، ایران نامه، سال یکم ۱۳۶۳، شماره ۱، ص ۵۰ به جلو.

۱۹- ن.ک. به: مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی ۲۵۳۶/۴، ص ۶۴۳-۶۷۸.

۲۰- اسدی طوسی، گرشاسپ نامه، به کوشش حبیب یغمایی، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۴، ص ۱۳.

۲۱- قابوس نامه، ص ۴۱-۴۳.

۲۲- ایرانیان شعوبی در برابر تفاخر عرب‌ها به زبان عربی، به نوبه خود به زبان فارسی فخر می‌ورزیدند و زبان دری یا پارسی را زبان فرشتگان و بهشتیان و پیامبران و پادشاهان می‌نامیدند. برای نمونه:

در ترجمه تفسیر طبری (ج ۱، ص ۵) آمده است: «و دیگر آن بود کاین زبان پارسی از قدیم باز دانستند از روزگار آدم تا روزگار اسماعیل پیغامبر، همه پیامبران و ملوکان زمین به پارسی سخن گفتندی.»

اسدی طوسی در مناظره عرب و عجم (مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، ۲۵۳۷/۱، ص ۷۲) می‌گوید:

هم ز ابن امامه خبر آمد که فرشته‌ست در سایگه عرش به تسبیح دعاخوان
گفتار همه پارسی پاک و لطیف است بر چهر و ثنای ملک واحد منان
در کتاب فضائل بلخ تألیف ابوبکر واعظ بلخی، ترجمه عبدالله حسینی بلخی (به تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۵۰، ص ۱۷، ۲۹ و ۳۹۰) آمده است: «و زبان بهشتیان فارسی است... و در آثار آمده است که ملایکه که در گرد عرش عظیم‌اند، کلام ایشان به فارسی دری است... و حسن بصری رحمة الله می‌گوید که اهل بهشت را زبان پارسی است... زبان فارسی که اشهر و املح زبان هاست.»

در کتاب داراب نامه طرسوسی (به کوشش ذبیح الله صفا، تهران ۲۵۳۶، ج ۱، ص ۱۶۳) آمده است: «و آن مرد لفظ دری داشت و همه جهان خواهند تا لفظ دری گویند، ولیکن نتوانند مگر مردمان بلخ و هر که زبان اهل بلخ بیاموزد. چنانک عنصری می‌فرماید، بیت:

چو با آدمی جفت گردد پری نگوید پری جز به لفظ دری»
در کتاب تنزیه الشریعة المرفوعة تألیف ابی الحسن علی بن محمد بن عراق الکنانی (۹۰۷-۹۶۳ هـ) آمده است (ج ۱، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱، ص ۱۳۶): «إن کلام الذین حول العرش بالفارسیة وإن الله إذا أوجی أمرا فيه لین أوحاه بالفارسیة و إذا أوحی أمرا فيه شدة أوحاه بالعربیة... إن الله إذا غضب أنزل الوحی بالعربیة و إذا رضی أنزل الوحی بالفارسیة... إذا أراد الله أن یرسل الرحمة علی قوم أرسلها مع میکائیل بلسان فارس و إذا أراد أن یرسل بلاء علی قوم أرسله مع جبریل بلسان عربی. «یعنی: زبان پیرامونیان عرش فارسی است و خداوند چون فرمانی نرم فرستاد به فارسی فرستاد و چون فرمانی سخت فرستاد به عربی فرستاد و در خشم، وحی به عربی فرستاد و در خشنودی، وحی به فارسی فرستاد و چون بر قومی رحمت فرستاد با میکائیل به فارسی فرستاد و چون بر قومی بلا فرستاد با جبرئیل به عربی فرستاد.»

البته پیروان برتری زبان عربی نیز بی کار نمی‌نشستند. برای مثال در همین کتاب (ص ۱۳۷) آمده است: «أبغض الكلام إلى الله الفارسية و كلام الشياطين الخوزية و كلام أهل النار البخارية و كلام أهل الجنة العربية.» یعنی: خوارترین زبان نزد خداوند فارسی است و زبان دیوان خوزی است و زبان دوزخ نشینان بخاری و زبان بهشتیان عربی.

رسم خط شاهنامه

الف) هیچ خطی صورت تلفظ را دقیق و آسان به دست نمی‌دهد و این ناهماهنگی میان زبان و خط با تحوّل زبان و ثابت ماندن خط بیشتر می‌گردد. از این رو در برخی از زبان‌ها گاهی دست به اصلاح خط می‌زنند. برای مثال، در آلمان از سده هفدهم تاکنون چندین بار اقداماتی برای اصلاح خط انجام گرفته است. از آن میان، کنگره ارتوگرافی که در سال ۱۸۷۶ در زمان دولت پروس برگزار شد و بار دیگر در سال ۱۹۰۱ به دعوت دولت‌های آلمان، اتریش و سوئیس تجدید گردید. همچنین در سال ۱۹۵۲ انجمنی مرکب از ۲۴ نفر از آلمان باختری و آلمان خاوری و اتریش و سوئیس تشکیل شد که نتیجه کار خود را در سال ۱۹۵۴ با عنوان «پیشنادهای اشتوتگارت» اعلام کرد. در سال ۱۹۵۶ باز سازمانی برای درست نویسی به وجود آمد که در سال ۱۹۵۸ اصلاحاتی زیر عنوان «پیشنادهای ویسبادن» ارائه داد. در حال حاضر نیز چندی است که در آلمان دوباره سخن از ضرورت اصلاح خط در میان است.

فساد در رسم خط دارای علل بسیار است:

۱- برای هر واج^۱ یک حرف جداگانه وجود ندارد. برای مثال، در زبان آلمانی حرف s هم برای حرف س است و هم برای زو در فارسی حرف و هم برای u است و هم برای v و هم برای au/ou و هم برای o (در پایان واژه). یا حرف ی هم برای y است، هم برای i و هم برای ay/ey و حرف ه هم برای h است و هم برای a/e (در پایان واژه). و حرف الف در آغاز واژه برای e, a و o است.

۲- برای برخی واج‌ها بیش از یک حرف وجود دارد. برای مثال، در زبان آلمانی برای ف هم f هست و هم v. و در زبان فارسی برای s حرف‌های ث، س، ص و برای z حرف‌های ذ، ز، ض، ظ و برای t حرف‌های ت، ط و برای h حرف‌های ح و ه وجود دارد.

۳- گاه برای یک واج باید چند حرف را به یکدیگر پیوست. برای مثال، در زبان آلمانی ش با sch و گاه با ch نوشته می‌شود و در فارسی، در آغاز واژه برای i دو حرف ای، برای u دو حرف او و برای x دو حرف خو (در واژه‌هایی چون خواب، خواهر و غیره) به کار می‌رود.

۴- گاه واجی اصلاً نوشته نمی‌شود، مانند مصوّت‌های کوتاه o, e, a در میان واژه‌های فارسی که در نتیجه گرد را می‌توان گرد، گرد، گرد خواند و در دستنویس‌های کهن همچنین گرد، کرد (قطعه‌ای از زمین کِشت که کرت هم گویند)، گرد.

۵- تلفظ واژه‌ها در گویش‌های مختلف یکسان نیست. برای مثال، تلفظ آن در تهران و برخی نقاط ایران ān و در برخی نقاط دیگر و افغانستان و تاجیکستان ōn است، ولی در خط فارسی هر دو صورت را آن می‌نویسند.

۶- در خط فارسی هر گاه دو صامت همجنس پشت یکدیگر افتند، تنها یکی را می‌نویسند و به جای دیگری روی صورت نخستین نشانهٔ تشدید (ّ) می‌گذارند و چون این نشانه حرف مستقلی نیست، بلکه به صورت ضمیمه بر بالای حرف می‌نشیند، از این رو اغلب نوشته نمی‌شود. به همین گونه است نشانهٔ همزه روی ه مصوّت (ه) که در اصل صورت کوتاه نیم صامت ی است و با همزهٔ عربی ارتباطی ندارد و آن را نخست به صورت کامل ی یا به صورت کوتاه ه در کنار ه مصوّت می‌نوشتند (ه:خانه، خانه ه)، ولی سپس تر آن را بالای ه مصوت بردند و از این زمان به صورت حرفی ضمیمه درآمد و از این رو غالباً در نوشتن می‌افتد. نشانهٔ مد (-) نیز گاه همین حال را پیدا کرده است.

۷- هر گاه دو واج u و w یا y و i که در خط فارسی هر کدام تنها یک حرف دارند، پشت یکدیگر بیفتند گاه هر دو را می‌نویسند، یعنی یک حرف را تکرار می‌کنند و گاه یکی را می‌اندازند: طاوس، طاووس و ریال، تغییر.

۸- نیم صامت ی که در تحوّل زبان فارسی (و یا در تحت تأثیر همزه در عربی) به e تبدیل شده است، گاه به صورت ئ و گاه به صورت انشان داده می‌شود: خانه‌ای، دانشجوئی، دانشجویی.

۹- همزه در واژه‌های عاریتی عربی در میان واژه به چند صورت و، ا، ئ و هنگام جمع با الف

به صورت آ (سؤال، رأس، مأل) و گاه در یک واژه به دو شکل (جرئت، جرأت) و گاه به دو حرف مختلف (زائد، زاید) نوشته می‌شود و در پایان واژه گاه نوشته می‌شود (جزء، سوء، لؤلؤ) و گاه هم نوشته می‌شود و هم می‌افتد (اطبا، اطباء).

۱۰- حرف ع در آغاز واژه‌های عاریتی عربی حرفی زائد است که تنها نوشته می‌شود، ولی خوانده نمی‌شود.

۱۱- حرف ی در پایان واژه‌های عاریتی عربی که نشانه الف مقصور است گاه به همین صورت نوشته می‌شود (حتی) و گاه به صورت (اعلی، اعلا) و ā خوانده می‌شود.

۱۲- نشانه تنوین عربی گاه به صورت ة و گاه به صورت اُن نوشته می‌شود (نسبة، نسبتاً) و an خوانده می‌شود.

۱۳- واژه‌های دیگر عربی نیز هست که در زبان فارسی دارای دو املای متفاوت‌اند. مثلاً: اسحق، رحمن، اسمعیل و اسحاق، رحمان، اسماعیل. یا: صلوة، مشکوة و صلوات، مشکات. یا: رحمة، حجة در ترکیبات عربی (رحمة الله، حجة الحق) و رحمت، نعمت، حشمت، حجت در صورت ساده و گاه در ترکیب: رحمت الله، نعمت الله، حشمت الله، حجت الله.

۱۴- در برخی از ترکیبات عربی در فارسی حرف‌هایی نوشته می‌شود که خوانده نمی‌شود یا نباید بشود، مانند: ال در: بالطبع، جدید التأسيس و مانند آن، ولی در زبان مردم اغلب خوانده می‌شود.

۱۵- همان گونه که خط لاتین برای زبان لاتین درست شده بود و نه برای زبان‌های دیگر اروپایی که از نظر شمار واج‌ها با زبان لاتین یکسان نیستند، همچنین خط عربی برای زبان عربی ساخته شده است که از نظر شمار واج‌ها با زبان فارسی اختلاف دارد. نه واج عربی ء، ث، ح، ص، ض، ط، ظ، ع، ق در فارسی نیست و در مقابل، زبان فارسی واج‌هایی داشته یا دارد که در زبان عربی نیست و از این رو برای نمایش برخی از آنها اصلاحی در خط عربی کرده‌اند، مانند: پ: چ، خو (قدیم)، ژ، ف (قدیم) گ، ولی واو و یای مجهول را به همان صورت واو و یای معلوم نوشته‌اند. حرف‌های ویژه واج‌های عربی چون در زبان فارسی برابر نداشتند و تنها در نوشتن واژه‌های عاریتی عربی به کار می‌رفتند و نه در خواندن آنها، در نتیجه این واج‌ها در زبان فارسی به نزدیک‌ترین صورت خود تبدیل شدند، مانند تبدیل ء و ع به مصوت‌های کوتاه، ق، به غ، ث و ص به س، ط به ت، ذ و ض و ظ به ز. از این جا بود که کم واژه‌های فارسی را

نیز به این حروف هم نوشتند. برای مثال: تشت، تلخ، تهران، و طشت، طلخ، طهران، سد، شست و صد، شصت و غیره.

۱۶- در خط فارسی هفت حرف ا، د، ذ، ر، ز، ژ، و از سوی چپ پیوندپذیر نیستند و در نتیجه ما ناچاریم ترکیب‌هایی را که از نظر دستوری مانعی در پیوسته نوشتن آنها نیست، به دلیل ساخت خط جدا بنویسیم.

۱۷- در خط فارسی هر چند حروف یک شکل واحد دارند و تنها به وسیله نقطه و سرکش از یکدیگر متمایز می‌گردند و این وضعیت سبب می‌گردد که گاه ترکیبی را که از نظر دستوری باید پیوسته نوشت، به دلیل آسان خوانی یا زیبایی خط جدا می‌نویسند.

۱۸- در خط فارسی اندازه حروف یکسان نیست و از این رو برای آن که اندازه واژه‌ها پیش از اندازه کوتاه یا دراز نگردد، گاه در رسم خط به دلیل آسان خوانی یا زیبایی خط واژه‌ها و ترکیب‌ها را پیوسته یا جدا می‌نویسند.

۱۹- آن چه زیر شماره‌های ۱۶-۱۸ گفته شد سبب می‌گردد که گاه در نوشتن واژه‌ها و به ویژه ترکیبات اگر بخواهیم قواعد زبان را ملاک رسم خط قرار دهیم، ساخت خط یا اصلاً اجازه نمی‌دهد و یا اگر بدهد، شکلی پدید می‌آید به چشم ناآشنا. برای نمونه: کم حافظ، کم جمعیت، کم تجربه، کم مصرف را باید جدا نوشت، کم دل، کم خور را بهتر است جدا نوشت، کم رنگ را بهتر است پیوسته نوشت و کمیاب را باید پیوسته نوشت. دلخواه، دلبر، دلپذیر، دلسرد را باید پیوسته نوشت، دل آزار، دل پاک، دل درد، دل سنگ، دل واپس را باید جدا نوشت. ولی دل پسند / دلپسند و دل خسته / دلخسته را می‌توان به هر دو صورت نوشت. خانه نشین و سرنشین و ته نشین را نمی‌توان پیوسته نوشت، بیابان نشین، کاخ نشین، بست نشین را باید جدا نوشت، ولی دلنشین را بهتر است پیوسته نوشت. دانشسرا را می‌توان پیوسته نوشت چون صورت پیوسته آن آشنا شده است، ولی دانش پژوه را باید جدا نوشت و دانش نامه / دانشنامه را می‌توان به هر دو صورت نوشت. سخنگوی را باید پیوسته نوشت، ولی پریشان گوی را نباید پیوسته نوشت و بد گوی را نمی‌توان پیوسته نوشت. کیکاووس / کی کاووس را می‌توان به هر دو صورت نوشت، ولی کی آرش و کی پشین را باید جدا نوشت. بی سلیقه، بی طاقت، بی شک، بی پول، بی شرم، بی صبر، بی عاطفه، بی شوهر، بی معرفت، بی وزن را باید جدا نوشت و بیشمار، بیجهت، بیعار، بیشعور، بیمانند، بیوقت، را باید پیوسته نوشت، ولی بی خود / بیخود،

بی سواد / بیسواد، بی دانش / بیدانش، بی فایده / بیفایده، بی قرار / بیقرار، بی کران / بیکران، بی گناه / بیگناه، بی گمان / بیگمان، بی نوا / بینوا، بی هوش / بیهوش را می‌توان به هر دو صورت نوشت. پیشروی و پیشدستی را باید پیوسته نوشت، پیش کسوت و پیش قسط را باید جدا نوشت، ولی پیش آمد / پیشامد، پیش برد / پیشبرد، پیش گویی / پیشگویی و پیش گفتار / پیشگفتار را می‌توان به هر دو صورت نوشت، به پیش را بهتر است جدا نوشت، بجز را باید پیوسته نوشت، ولی به نزد / بنزد را می‌توان به هر دو صورت نوشت. همدل، همسر و همکار را باید پیوسته نوشت، هم میهن، هم سلیقه و هم وزن را باید جدا نوشت، ولی هم نبرد / همنبرد را می‌توان به هر دو صورت نوشت. خوشرنگ / خوش رنگ را می‌توان به هر دو صورت نوشت، خوشدل را بهتر است پیوسته نوشت، خوشبو و خوشرو را باید پیوسته نوشت، خوش باطن را نباید پیوسته نوشت و بد باطن را نمی‌توان پیوسته نوشت. بیامد و پیشامد را باید بدون مدّ (-)، ولی برآمد و درآمد را با مدّ، بینداخت و بیفروخت را بدون الف، ولی برانداخت و برافروخت را با الف نوشت...

۲۰- از آن چه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که در تعیین رسم خط که هدف آن یکی مطابقت صورت نوشتن با خواندن و دیگر ایجاد آسان خوانی است، دو عامل قواعد زبان و ساخت خط همیشه با یکدیگر سازگار نیستند، بلکه عامل دوم گاهی نقش معکوس دارد و از این جاست که نمی‌توان برای رسم خط قواعدی یکسان تعیین کرد، بلکه باید تعدادی استثنا را پذیرفت و هر چند گاه یک بار توقف خط را با حرکت زبان مطابقت داد، ولی تنها تا جایی که خواندن آثار پیشین به کلی غیر ممکن نگردد. منتها در زبان‌هایی که خط آنها لاتین است موارد استثنا تا آن اندازه نیست که موجودیت قواعد رسم خط را به خطر اندازد و گذشته از این ساخت اصلاح‌پذیر خط لاتین اجازه می‌دهد که هر وقت ضروری باشد اصلاحی در خط کرد و برخی از انحراف‌های آن را از زبان روز راست گرداند. برعکس، در خط فارسی از یک سو نقص ناشی از کمبود حرف‌های مستقل برای هر یک از واج‌ها و از سوی دیگر، نقص ساختاری این خط از نظر هم شکلی حروف، یک اندازه نبودن حروف، عدم قابلیت پیوستگی همه حروف به یکدیگر و عدم دو شکل متفاوت از هر حرف، سبب شده‌اند که در تعیین رسم خط فارسی عامل ساخت خط عامل قواعد زبان را به کلی تحت الشعاع خود قرار دهد. به سخن دیگر، عنوان رسم خط برای قواعد درست نویسی تسامحی است به جای رسوم خط. و در واقع مقاله‌ها و کتاب‌هایی

نیز که گهگاه دربارهٔ رسم خط فارسی منتشر می‌گردد چیزی جز گردآوری این رسوم و گاه برتری یک رسم بر رسم دیگر نیست که در صورت اخیر اساس داوری اغلب سلیقهٔ شخصی مؤلف است [۱].

با این حال وجود این نواقص نباید بهانه‌ای برای راه یافتن هرج و مرج در خط فارسی گردد، بلکه اکنون که نمی‌توان از رسم خط واحدی پیروی کرد، باید کوشید دست کم در چارچوب رسوم خط باقی ماند.

آن چه تاکنون آمد شرح مشکلات رسم خط فارسی به طور کلی بود که یادآوری آنها پیش از ورود به مطلب اصلی لازم می‌نمود. آن چه از این پس می‌آید کوششی است بر مثال شاهنامه در راه یکدست کردن رسم خط شعر کلاسیک فارسی^۱. با این همه نظریات زیر هرگز ادعای قطعیت ندارد، بلکه صرفاً پیشنهاداتی هستند که به منظور گشودن بحث به پیشگاه اهل فن عرضه می‌گردد.

ب) دگرگونی‌های هزار سالهٔ زبان فارسی از یک سو و تفاوت میان زبان شعر و زبان نثر از سوی دیگر، ایجاب می‌کند که در چارچوب رسم خط فعلی قواعدی برای رسم خط شاهنامه تعیین کرد که هدف آن دو چیز باشد: آسان‌تر خواندن و زودتر دریافتن. ما در زیر به جستجوی این قواعد می‌پردازیم، ولی پیش از آن لازم است به نکته‌ای اشاره گردد:

در چاپخانه‌ها هنگام حروف‌چینی متن شعر ناچارند اگر در مصراع‌ی جای سفید باقی بماند آن را میان واژه‌های آن مصراع تقسیم کنند، ولی چون حروف‌چین‌ها همیشه با ویژگی‌های شعر کهن آشنا نیستند و درجهٔ بستگی اجزای واژه‌ها و ترکیب‌ها را با یکدیگر نمی‌شناسند، از این رو اغلب واژه‌ها یا اجزای آنها را از یکدیگر دور و نزدیک می‌کنند و یا برای محو فاصلهٔ سفید، حروف را می‌کشند که در نتیجهٔ مرزبندی لازم میان واژه‌ها و ترکیب‌ها به هم می‌خورد. از این رو برای آن که حروف‌چین بداند که فاصله‌های سفید در مصراع‌ها را چگونه تقسیم کند و مسؤلیت کار مؤلف و حروف‌چین از یکدیگر جدا گردد، نگارنده پیشنهاد می‌کند که در دستنوشتی که به چاپخانه داده می‌شود این سه نشانه از همان آغاز به کار برده شود، نشانهٔ م (خط لب) در زیر ترکیب‌هایی که اجزای آنها باید جدا، ولی تنگ یکدیگر نوشته شوند،

۱ - رسم خط کتاب و نقل‌های شاهنامه در آن از این رسم خط پیروی نمی‌کند.

مانند: جفاپیشه، نشانه (خط بینی) در میان واژه‌هایی که باید میان آنها فاصله افتد، مانند: پیش (او. ولی این نشانه را تنها در مواردی که ضروری باشد به کار می‌بریم، یعنی مثلاً وقتی که در دستنوشته‌ها ما دو واژه زیاد به یکدیگر نزدیک شده‌اند و از این رو احتمال سهو حروفچین هست که آنها را ندانسته تنگ یکدیگر بزند. و نشانه (خط لب و بینی) در زیر و میان ترکیب‌هایی که باید میان اجزای ترکیب فاصله داد، ولی نه تا آن اندازه که در رسم خط پیوند میان اجزای ترکیب بریده گردد، مانند: کارآزموده (سران).

با این نشانه گذاری حروفچین می‌داند که چه واژه‌هایی را باید مانند یک واژه واحد تنگ یکدیگر بزند و چه واژه‌هایی را باید تنها به یک فاصله از هم جدا کند. غیر از این دو مورد، واژه‌های دیگر نباید زیاد به یکدیگر نزدیک شوند و حروفچین می‌تواند فاصله‌های سفید در مصراع‌ها را میان آنها تقسیم کند. اکنون می‌پردازیم به دنباله مطلب:

۱- زبان شعر و ضرورت وزن ایجاب می‌کند که گاه شاعر در صورت رسمی زبان گفتار و نوشتار تغییراتی دهد، همچون انداختن، افزودن، مشدد کردن، ادغام کردن و ابدال کردن حروف یا دور نمودن و پس و پیش کردن واژه‌ها و اجزای آنها از یکدیگر و ساختن ترکیب‌های نو. این دگرگونی‌ها طبعاً صورت خواندن را تغییر می‌دهد که در نتیجه رسم خط جدیدی را ایجاب می‌نماید. برای نمونه:

به هفتاد خون برادر پدر

پدر مادر شاه ایران زمین

در مثال نخستین، کسره اضافه میان برادر و پدر و در مثال دوم کسره اضافه میان پدر و مادر به ضرورت وزن افتاده است و ناچار باید برادر پدر و پدر مادر را مانند یک واژه واحد بدون مکث خواند و یا:

برادر پدر تست با فرّ و کام

در این مثال اگر برادر پدر تست بخوانیم دو بار کسره اضافه افتاده است و اگر برادرز پدر تست بخوانیم یک بار و در هر حال باید هر سه چهار واژه را یکجا و بدون مکث خواند. از همین نمونه‌اند:

جز از تیرگی شب به دیده ندید

که تیزی نبید کهن بشکنی

بزرگان که بودند بر در سرای

که در این مثال‌ها نیز کسره اضافه در تیرگی شب و تیزی نبید و در سرای به ضرورت وزن افتاده است و از این رو باید آنها را بدون مکث خواند. و یا در اضافه مقلوب یا تقدم صفت بر موصوف:

زره دامنش را بزد بر میان

که بنشین به پیش گرانمایه جفت

ز فتراک بگشاد پیچان کمند

به زین اندرون زنده پیل ژیان

در این مثال‌ها نیز زره دامنش، گرانمایه جفت، پیچان کمند و زنده پیل باید بدون مکث خوانده شوند. و یا:

بیامد پرسید از او، وز نبرد

که بگشای لب، وین شگفتی بگوی

ازیرا سرت ز آسمان برترست

در این مثال‌ها نیز باید وز، وین، ز آسمان را مانند یک واژه واحد یکجا و بدون مکث خواند.

و اما برای این که همه این مثال‌ها را در همان بار نخست درست و آسان بخوانیم آنها را مانند یک واژه مرکب تنگ یکدیگر می‌نویسیم و در نمونه‌ای که به چاپخانه می‌دهیم زیر همه آنها را خط لب می‌کشیم. از همین نمونه‌اند ترکیباتی چون: ایران زمین، شاه کاوس، کاوس شاه، رد افراسیاب، جهاندار یزدان، کایانی درفش، سپهدار پیران، گذشته گناه، و غیره. با این حال در مواردی که در یک واژه مرکب چند حرف پیوندناپذیر پشت یکدیگر افتند، مانند: زردروی، رود زن، مرورود، و غیره، اگر اجزای واژه مرکب را تنگ هم بنویسیم شناخت آن دشوار و اگر دور از هم بنویسیم به صورت دو واژه مستقل در خواهند آمد. در این گونه موارد گاه بهتر است میان اجزای واژه مرکب یک فاصله داد، یعنی آنها را با خط لب و بینی مشخص کرد.

۲- گفتیم واژه‌های مرکب را تنگ یکدیگر می‌نویسیم. در این جا باز همان مسأله‌ای که در

بخش الف دیدیم پیش می‌آید که آیا آنها را در صورت امکان پیوسته بنویسیم یا جدا؟ زره پوش را نمی‌توان پیوسته نوشت، جهان آفرین را نباید پیوسته نوشت، ولی نیکبخت را می‌توان یا باید پیوسته نوشت. چه راهی باید برگزید؟

تفاوت میان زبان شاهنامه با زبان رسمی تنها تفاوت میان زبان شعر و زبان نثر نیست، بلکه همان گونه که در آغاز این بخش اشاره شد تفاوت میان زبان کهن و زبان معاصر نیز هست که این نیز خود رسم خط دیگری را ایجاب می‌کند.

در فارسی معاصر بیشتر واژه‌های مرکب معنی واحد و مستقلی پیدا کرده‌اند. برای مثال وقتی می‌گوییم: رایزن سفارت یا سخنگوی دولت در واژه‌های مرکب رایزن و سخنگوی اجزای ترکیب معنی مستقل خود را از دست داده‌اند و ترکیب مانند یک واژه ساده دارای یک معنی واحد و مستقل شده است و از همین رو تنها هجای پایانی آنها یعنی زن و گوی (در حالت اضافه جای گو و ز) تکیه می‌گیرند و از همین رو نیز آنها را پیوسته می‌نویسیم، مگر آن که ساخت خط اجازه ندهد و یا صورت پیوسته به چشم ناآشنا نماید. ولی این وضعیت همیشه این طور نبوده است، بلکه این تحولی است که رفته رفته در زبان فارسی ایجاد شده است و در زبان‌های دیگر نیز مثال دارد. در زبان شاهنامه در بیشتر موارد اجزای واژه مرکب معنی خود را هنوز نگهداشته‌اند و تماماً القا می‌کنند:

سخن گوی و بینادل و رای زن
 خردمند و بیدار و روشن روان
 که بیدار دل باش و روشن روان
 همی شد خلیده دل و راه جوی
 که‌ای شاه بینا دل راست گوی
 سوار کمند افکن گرد گیر

در این مثال‌ها نه تنها در آن دسته از واژه‌های مرکب که اجزای آنها از اسم یا صفت تشکیل شده است، مانند: بینادل، بیدار دل، روشن روان، خلیده روان، بلکه در آن دسته نیز که جزء دوم آن ریشه فعل است، مانند: سخن گوی، رای زن، راه جوی، راست گوی، کمندافکن، گردگیر، هر دو جزء واژه معنی مستقل خود را دارند و از این رو هنگام خواندن هجای پایانی هر یک از اجزای ترکیب تکیه می‌گیرد، فقط در دسته دوم غلبه معنی با جزء نخستین است و از همین رو

تکه آن نیز قوی‌تر است. برعکس، در آن دسته از واژه‌های مرکبی که جزء دوم آنها پسوند است، مانند خردمند و هشیوار اجزای واژه معنی مستقل خود را از دست داده‌اند. بنابراین در رسم خط شاهنامه باید واژه‌های مرکب دو دسته نخستین را جدا ولی تنگ هم، ولی واژه‌های مرکب دسته سوم را هر کجا که ساخت خط اجازه می‌دهد پیوسته نوشت. در شاهنامه مواردی که جزء دوم واژه مرکب ریشه فعل باشد و معنی خود را از دست داده باشد به نسبت خیلی کمتر است. از این‌گونه‌اند: دستبرد، نامدار، نامجوی، نامبردار، نگهدار، جهان‌دیده، جهانجوی، جهاندار، پرخاشخر، پرخاشجوی و به ویژه در حالت جمع: ناماوران، جنگجویان، جهاندیدگان، ماهرویان، پوشیده رویان. ولی در همین مثال‌ها نیز موارد استثنا کم نیست. برای نمونه:

جهان جوی را نان به جنگ اندرست وگرنه سرش زیر سنگ اندرست

داستان کاموس، بیت ۱۲۶۶

یعنی آن که قصد گرفتن جهان دارد از جنگ کردنش گریزی نیست. در این جا جهان جوی به معنی جهانجوی، یعنی یک اسم یا صفت واحد نیست، بلکه به معنی جهان جوینده است که در آن اجزای ترکیب معنی خود را نگهداشته‌اند و از این رو باید آن را جدا و تنگ هم نوشت. و یا:

تو شو تا ز لشکر یکی نام جوی بیاید، به روی اندر آریم روی

داستان کاموس، بیت ۲۱۹

هومان به طوس می‌گوید: تو برو و به جای خود یک نفر را که جویای نام است بفرست تا با من بجنگد. در این جا نیز اجزای ترکیب معنی مستقل خود را نگهداشته‌اند و صورت نامجوی درست نیست. ولی آن جا که آمده است:

چنین گفت با گیو کای نامجوی مرا چون بپوشی به تابوت روی

داستان فرود، بیت ۱۱۵۳

در این جا گیو دیگر جوینده نام نیست، بلکه نامش را جسته است و نامجوی صفت اوست و باید یا بهتر است آن را پیوسته نوشت.

۳- اکنون که بیشتر واژه‌های مرکب شاهنامه را باید جدا نوشت، بهتر است این قاعده را در رسم خط شاهنامه عمومیت داد، یعنی مواردی را هم که می‌توان به هر دو صورت جدا و پیوسته

نوشت، جدا نوشت و پیوسته نوشتن را تنها به مواردی اختصاص داد که صورت جدا نادرست باشد. در زیر نمونه‌هایی از مواردی را که واژه‌های مرکب شاهنامه را باید یا بهتر است جدا بنویسیم می‌آوریم:

پیشوندهای فعلی را اگر خود معنی مستقلی نداشته باشند از فعل جدا، ولی تنگ فعل می‌نویسیم، مانند: بردوختن، درآمیختن، بازگفتن، همی گشتن، فروبردن، فرارفتن، فراز آمدن، اندر گذشتن. ولی اگر معنی مستقلی داشته باشند میان پیشوند و فعل یک فاصله می‌دهیم، یعنی در دستنوشتی که برای چاپخانه می‌فرستیم آنها را با خط لب و بینی مشخص می‌کنیم، مانند: بیرون‌شدن، پیش‌رفتن، فرود آمدن و غیره. به همین گونه عمل می‌کنیم با دیگر فعل‌های مرکب که جزء نخستین آن اسم یا صفت باشد، مانند: سوگند خوردن، آگاه شدن و غیره. استثنا مواردی است که فعل با بای زینت یا بای تأکید ترکیب شده باشد. در این موارد فعل مرکب را پیوسته می‌نویسیم، مانند: برفتن، ببودن، بداشتن:

سپاه و سپهد برفتن گرفت زمی سنب اسپان نهفتن گرفت

یازده رخ، بیت ۱۰۶۵

ترکیب‌های عطفی را جدا، ولی تنگ هم می‌نویسیم: داروگیر، خان‌ومان، نیک‌وبد، تاروپود، زیروزبر، بوم‌وبر، گفت‌وگوی، داروبرد، بیش‌وکم، سودوزیان و غیره.

ترکیب‌های تکراری را جدا، ولی تنگ هم می‌نویسیم: لخت لخت، جفت‌جفت، یک‌یک، رنگ رنگ، چاک‌چاک، گروه‌گروه و غیره.

در شاهنامه برخی ترکیبات هستند که اجزای ترکیب معنی مستقل ندارند. این گونه ترکیبات را جدا، ولی تنگ هم می‌نویسیم، مانند: از در (به معنی برای)، از باد (به معنی سریع)، از نخست (گویا گاهی فقط به معنی آغاز است و نه از آغاز)، از ناگهان (به معنی فوراً)، از بن و از بُنه (گاهی فقط به معنی اصلاً، تماماً)، چنان چون (گویا گاهی فقط به معنی چنان است)، بودنی کار (به معنی سرنوشت و آنچه باید روی دهد)، تن آسا و غیره.

حرف اضافه مضاعف را جدا، ولی تنگ واژه پیشین می‌نویسیم: به دل در، پیش صف اندر، به دربر و غیره.

در مواردی که مصوت پایانی یک واژه با مصوت آغازی واژه دیگری ادغام گردد، مصوت آغازی واژه دوم را می‌اندازیم و آن را جدا، ولی تنگ واژه نخستین می‌نویسیم: اژدهاست.

خواسته‌ست، به حلقه ندر (به جای: اژدها است، خواسته است، به حلقه اندر). همچنین در مواردی که مصوت آغازی یک واژه با صامت پایانی واژه پیشین ترکیب گردد، مصوت آغازی را می‌اندازیم و واژه دوم را جدا، ولی تنگ واژه نخستین می‌نویسیم: ازین، ازو، بیژن‌ست (به جای: از این، از او، بیژن است). در این‌گونه موارد، مصوت آغازی واژه دوم کیفیت اصلی خود را از دست می‌دهد و کیفیت یک مصوت میانی می‌گیرد، به طوری که اگر آن را با کیفیت اصلی آن بخوانیم وزن شعر نادرست است. در این جا چند مورد را باید استثنا کرد. یکی مواردی را که اگر حرف الف را بیندازیم صورت ناآشنایی به وجود آید، مانند: ازیران به جای از ایران. دیگر در مورد است در ترکیب‌های: چپست، کیست، تُست که باید آنرا پیوسته نوشت و در مورد: آنست، اینست، درستست، بهشتست، سپاهست، تباهست، سنگست، نیکست و غیره که بهتر است پیوسته نوشت. ولی هر چه از موارد استثنا به سود یک نظم یگانه‌تر بکاهیم بهتر است. نشانه صفت تفضیلی و عالی یعنی تر و ترین را جدا، ولی تنگ واژه پیشین می‌نویسیم: کم‌تر، پاک‌تر، نزدیک‌تر و غیره، به استثنای مواردی چون بتر، بهتر، کهتر، مهتر، بیشتر، پیشتر. نشانه جمع‌ها را جدا، ولی تنگ واژه پیشین می‌نویسیم: رنج‌ها، سخن‌ها، کمان‌ها و غیره، به استثنای مواردی چون: این‌ها، آنها.

نشانه مفعول صریح را جدا می‌نویسیم، به استثنای مواردی چون: چرا، مرا، ترا، آنرا، اینرا. ولی در این جا می‌توان جز چرا و مرا موارد دیگر را نیز به صورت تو را، آن را و این را نوشت. اعداد چند رقمی را جدا، ولی تنگ هم می‌نویسیم: سی‌هزار، دوصد، صدویست، ده و دوهزار و غیره.

نیم صامت ی میان ه مصوت و کسره اضافه و میان مصوت و ی وحدت را جدا، ولی تنگ واژه پیشین می‌نویسیم: نامه خسروان، جامه‌ای زرنگار و غیره. صورت ه در مثال نخستین رسم خط متأخر است و در اصل چیزی جز صورت کوتاه شده ی نیست و در مثال دوم تلفظ متأخر است.

واژه‌هایی که با بی، پر، با ترکیب می‌گردند، اگر ترکیب معنی صفت پیدا کرده است، آنها را جدا، ولی تنگ هم می‌نویسیم، یعنی زیر آنها خط لب می‌کشیم، مانند: بی‌خرد، بی‌گناه، پرفسون، پراندیشه، باگهر، با نام و غیره. ولی اگر بی در معنی بدون و پر در معنی بسیار و با در معنی صاحب به کار رفته باشد، میان آنها و واژه بعدی یک فاصله می‌دهیم، یعنی آنها را با خط لب و

بینی مشخص می‌کنیم: بی سپاه، بی سلیح، پر آتش، پر آب، با گنج، با سپاه و غیره. جدا کردن این موارد از یکدیگر همیشه آسان نیست. در مقابل، نا را همیشه تنگ واژه بعدی می‌نویسیم: ناسزا، ناکام، نامهربان.

واژه‌هایی که با هم ترکیب می‌شوند باید بیشتر پیوسته نوشته شوند، مانند: همزاد، همبردر، همچنین، همداستان و غیره. ولی در این جا نیز گاه معنی اجزای ترکیب کاملاً از دست نرفته است، مانند: هم رای، هم دل، هم سخن، هم نژاد.

حرف اضافه به را جدا می‌نویسیم مگر در بجز. در این جا چند مورد را باید استثنا کرد. یکی در ترکیب‌هایی که به معنی مستقل خود را از دست داده است، مانند: سربسر، یک بیک (به معنی همگی)، بزار، (به معنی زاروار)، بهنگام، (به معنی بوقت)، ولی به هنگام (به معنی در وقت). دیگر در جایی که واژه بعدی به ضرورت وزن ادغام شده باشد، مانند: بمیان، باواز، باسمان. ضمناً در مواردی مانند سه مثال اخیر بهتر است نشانه مدّ (-) را روی الف نوشت. همچنین در مواردی چون بد آهن، بد آب و غیره بهتر است نشانه مد را روی الف نوشت تا از صورت‌هایی چون بدایران، بدافراسیاب و مانند آن متمایز باشد. تنها صورت بدان را که به همین صورت آشناست استثنا می‌کنیم. نشانه مدّ را همچنین در مواردی چون: ز آشکارا، زآن، و آن می‌نویسیم؛ یعنی تا آن جا که بتوانیم از موارد استثنا می‌کاهیم.

پسوندها را چنان که پیش از این اشاره شد، پیوسته می‌نویسیم: باغبان، کشتزار، گلستان، آتشکده، آرامگاه، بتگر، نیلگون، شرمگین، بیمناک، سیمین و غیره. ولی در برخی موارد که صورت پیوسته ناآشنا نماید باید آن را جدا، ولی تنگ واژه پیشین نوشت، مانند: برگستان و ر، هوش و ر، جوان و ار.

در شاهنامه برخی ترکیب‌ها نیز هست که اگر چه در میان آنها کسره اضافه است، ولی اجزای ترکیب را نباید پیش از یک فاصله از یکدیگر دور کرد، مانند: پیر بیان، خاقان چین، رستم زال، مردان مرد و غیره. برخی از این ترکیب‌ها با وجود کسره اضافه به صورت یک واژه مرکب درآمده‌اند و از این رو پیوسته نوشته می‌شوند، مانند: آبروی، ولی در شاهنامه صورت جدا و تنگ بهتر است: آبروی.

۴- ترکیب‌هایی که در بالا آمد، بیشتر آنها از واژه‌های مرکب دو جزئی تشکیل شده بودند. ولی در شاهنامه ترکیب‌هایی داریم که از سه تا پنج جزء تشکیل شده‌اند، مانند: خودکامه مرد،

ستاره شمر موبدان، پیل پیکر درفش، سبز پرده سرای، کارآزموده مهان، ناکار دیده جوان، پُر هنر نامور موبدان، کارآزموده گزیده مهان، پُر خرد نامبردار نیو، کینه ور تیره دل شهریار و غیره. در این جا قاعده کلیِ جدانویسیِ اجزای ترکیب به جای خود می‌ماند، ولی تعیین فاصله لازم میان اجزای ترکیب از یک سو تابع وجود یا عدم مکث در خواندن است و از سوی دیگر تابع شکل خط:

اگر صفت (یا مضاف الیه) و موصوف (یا مضاف) واحد، ولی مرکب باشند، اگر چه به حکم وحدت آنها مکثی در خواندن ایجاد نمی‌گردد، ولی به خاطر مرکب بودنشان ناچاریم در رسم خط میان آنها یک فاصله بدهیم تا مرز آنها از یکدیگر مشخص گردد، وگرنه هدف اصلی یعنی آسان‌خوانی به دست نخواهد آمد:

همی گفت کاوسِ خودکامه (مرد)
 ز گفت ستاره شمر (موبدان)
 زده پیش او پیل پیکر (درفش)
 پیرسید کان سبز (پرده سرای)
 بجویند کارآزموده (مهان)
 چو بشنید ناکار دیده (جوان)

یعنی اگر چه در ترکیب ناکار دیده جوان صفت ناکار دیده یک صفت پیش نیست و از این رو در خواندن مکثی میان صفت و موصوف نمی‌افتد، ولی چون صفت از چند واژه ترکیب گشته است باید در رسم خط میان آن و موصوف یک فاصله انداخت تا مرز میان صفت و موصوف معلوم باشد. ولی این فاصله باید کوتاه باشد تا پیوند ترکیب واحدی را که بدون مکث خوانده می‌شود بر هم نزنند.

در این جا باید توجه داشت که میان صفت و قید کیفیت یا قید وصف اشتباه نشود:

بدوی اندرون مشک سوده به می	همه سفته پیکرش برسان نی
جهان شد ز گرد سواران بنفش	درخشان سنان و درفشان درفش
همه رخ چو دیبای رومی به رنگ	فروزنده عود و خروشنده چنگ

در مثال‌های بالا سفته و درخشان و درفشان و فروزنده و خروشنده قیدند و از این رو

هنگام خواندن، باید پس از آنها مکث کرد و در نوشتن، میان آنها و واژه بعدی فاصله انداخت. و اما در صورتی که صفت متعدد باشد، در این صورت هنگام خواندن، میان صفت نخستین از یک سو و صفت دوم و موصوف از سوی دیگر مکث می‌افتد و به همین ترتیب باید در رسم خط میان آنها فاصله انداخت:

از آن نامور پاک دستور من
 از آن پُر هنر نامور موبدان
 ز کار آزموده گزیده مهان
 ز بیدار دل نامور بخردان
 از آن پُر خرد نامبردار نیو
 یکی برز خورشید پیکر (درفش)
 وزان رستمی اژدهافش (درفش)
 از این کینه‌ور تیره دل (شهریار)
 یکی سرو بالا دل آرام (پور)

در مثال زیر موصوف دارای سه صفت ساده است:

بدان مهربان پاک فرح‌پدر

ولی در صورت تعدد صفت، اگر میان صفت‌ها چه ساده و چه مرکب، حرف عطف آمده باشد، صفت دوم را تنگ موصوف نمی‌نویسیم:

سیه چشم و گل رخ بتان طراز

در مثال بالا، سیه چشم و گل رخ هر دو صفت بتان‌اند، ولی اگر صفت دوم را مانند مثال‌های پیشین تنگ موصوف بنویسیم، تنها گل رخ صفت بتان شده است و نه سیه چشم. همچنین در ترکیب‌های عبارتی چه صفت و چه قید، نوشتن واژه‌های عبارت تنگ یکدیگر درست نیست. مثال برای صفت:

نگه کرد سیمرغ با بچگان	بدان خُرد خون از دو دیده چکان
بدو گفت کین نامه پندمند	ببر سوی آن دیو جسته ز بند

سرافراز گردان گیرنده شهر
 نهنگان چنگ آب داده به زهر
 بدوی اندرون مشکِ سوده به می
 همه سفته پیکرش برسان نی

مثال برای قید:

زمانی همی بود در چنگ تیغ
 همه پیش او دست کرده به کش

در مثال‌های بالا، اجزای ترکیب‌های عبارتی خون از دو دیده چکان، جسته ز بند، چنگ آب داده به زهر، سوده به می در چنگ تیغ و دست کرده به کش را باید مانند واژه‌های مستقل دور از یکدیگر نوشت (به استثنای واژه مرکب آب داده). در این جا تنگ نوشتن یا برجسته نوشتن واژه‌ها کمکی به آسان خوانی نمی‌کند.

همچنین هنگام تعدد موصوف و وحدت صفت نباید صفت را تنگ موصوف نوشت:

بر نامور تاج و گاه آمدند
 همه بار زرین ترنج و بهی
 خداوند گردنده خورشید و ماه

در این جا نامور هم صفت تاج است و هم صفت گاه و زرین هم صفت ترنج است و هم صفت بهی و گردنده هم صفت خورشید است و هم صفت ماه و از این رو اگر نامور را تنگ تاج، و زرین را تنگ ترنج، و گردنده را تنگ خورشید بنویسیم فقط صفت تاج و ترنج و خورشید به شمار خواهند رفت و درست نیست.

ج) شاید بی‌فایده نباشد که برای مقایسه، نگاهی هم به رسم خط واژه‌های مرکب در دستنویس‌های شاهنامه بیفکنیم. ما برای این کار دستنویس کتابخانه ملی فلورانس مورخ ۶۱۴ هجری (= ف) و دستنویس کتابخانه بریتانیا در لندن مورخ ۶۷۵ هجری (= ل) را که کهن‌ترین دستنویس‌های موجود شاهنامه‌اند برگزیدیم و تمام بخش پادشاهی ضحاک را که در تصحیح نگارنده دارای ۴۹۹ بیت است، اساس این بررسی قرار دادیم:

۱- واژه‌های مرکبی که از اسم و صفت، دو اسم، اسم یا صفت و ریشه فعل، یا دو ریشه فعل تشکیل می‌شوند غالباً در هر دو دستنویس جدا نوشته می‌شوند. برای نمونه:

پاک خوان، پاک دامن، پاک دین (۳ بار) پاک مغز، خوب رخ (۲ بار) خوب روی، خوب رویان، ژرف دریا، سیه موی، شیرین روان، فرخ پی، کم خرد (تنها در ف)، ناپاک دین، ناپاک رای.

اهرم کیش، پای مردان، پری چهرگان، خورش خانه، طاوس رنگ، کاویانی درفش، گیهان خدیو، گل رنگ، ماه روی (۲ بار).

آب زن (ل: باب زن)، باریک بین، بت پرست، بت پرستان، پیش بین (۲ بار)، جنگ آوران، جنگ آوری، جنگ جوی، جهان آفرین (۲ بار)، خام گوی، دل سوزگی (ل: دل سوزه)، دیهیم جوی، راه جوی، سخن دان، گردن فراز، گردن کش، گیتی فروز، مردم کشان، نیایش کنان، نیک خواه (۲ بار)، نیکی دهش، یزدان پرست، یزدان پرستان، گفت و گوی (ل: گفت گوی)، جست و جوی (ل: جست جوی).

در چند مورد زیر در رسم خط دو دستنویس اختلاف جزئی است: از چهار بار که واژه مرکب جهان جوی در ف آمده است سه بار جدا و یک بار پیوسته، و از سه بار که این واژه در ل آمده است هر سه بار آن پیوسته است (= جهانجوی). از دو بار که واژه مرکب نامجوی در هر دو دستنویس آمده، در ف هر دو بار پیوسته و در ل یک بار پیوسته و یک بار جداست (= نام جوی). از یک بار که واژه مرکب گردن کشان در هر دو دستنویس آمده است در ف جدا و در ل پیوسته است: (گردنکشان). در مقابل، واژه‌های زیر در هر دو دستنویس فقط پیوسته نوشته شده‌اند: نامدار، نامداران، جهاندار (۸ بار). در مجموع از ۷۱ واژه مرکب در ف تنها ۱۳ بار پیوسته و از ۶۹ واژه مرکب در ل تنها ۱۵ بار پیوسته نوشته شده‌اند که از این تعداد بیش از نیمی از آن تنها مربوط به واژه مرکب جهاندار و بقیه مربوط به چهار واژه مرکب جهانجوی، نامجوی، نامدار و گردنکشان می‌گردد، یعنی هر پنج واژه از ترکیب اسم و ریشه فعل تشکیل شده‌اند.

۲- پیشوند فعلی می و همی در همه مواردی که دیده شد، در هر دو دستنویس جدا نوشته شده‌اند: همی بنگرید، همی بود، همی تاختی، همی تافت، همی ساختی، همی گشت، همی یافتندی.

۳- پیشوند بی در همه مواردی که دیده شد، در هر دو دستنویس جدا نوشته شده است: بی اندازه، بی اندوه، بی بها، بی بهانه، بی بهر، بی چاره، بی خرد، بی درنگ، بی زبان، بی راه، بی ره، بی گروه، بی گفت و گوی، بی گناهان.

۴- نشانه صفت تفضیلی تر که تنها یک بار دیده شد (تنها در مواردی که از نظر ساخت خط پیوندپذیر است)، در هر دو دستنویس جدا نوشته شده است: تنگ‌تر. همچنین دو بار گرامی‌تر در پادشاهی فریدون و در داستان رستم و سهراب به همین صورت گسسته دیده شد. شاید این سه مثال بسنده نباشد، ولی گویا هر دو دستنویس تر را بیشتر جدا نوشته‌اند مگر در مواردی چون: بهتر، بتر، مهتر، کهتر، بیشتر.

۵- باء تأکید، در همه مواردی که دیده شد، پیوسته به فعل نوشته شده است. برای مثال: ببردی، بیاید و غیره.

۶- پیشوند هم گاه جدا و گاه پیوسته نوشته شده است: همداستان (۲ بار)، همانگ (ل: هم آنگه)، هم گروه (ف).

۷- نشانه مفعول بی واسطه را در ف به ندرت پیوسته و در ل گاهی پیوسته نوشته شده است: بانوان را (ل: بانوانرا) برمنش را، تبه کردنش را، تن را، تیزتگ را، جنگ را، جوان را (ل: جوانرا)، جهان را (از ۹ بار، در ف ۷ بار جدا و ۲ بار پیوسته و در ل هر ۹ بار پیوسته)، جهان آفرین را (۲ بار)، خاک را، خوالیگران را (ل: خوالیگرانرا)، دلرا (ل)، دیگری را، رامشگران را (ل: رامشگرانرا)، روان (ل: روانرا)، سپه را، سخن را، سرش را (۲ بار) شاه را، ضحاک را (۶ بار)، کانرا (ل) کسی را (ل: کئی را)، گل رنگ را، مارانت را، مرگ را، مهتران را (ل: موبدانرا)، مهتری را، ناپاک را، یکی را.

از مجموع ۴۲ بار که را در ف آمده است، ۴۰ بار آن جدا و ۲ بار پیوسته و از مجموع ۴۴ بار که در ل آمده است، ۲۷ بار آن جدا و ۱۷ بار پیوسته نوشته شده است. در این جا مواردی چون: ترا، مرا، چرا، کرا (= کی را) که در هر دو دستنویس آمده‌اند یادداشت نگردید.

۸- حرف اضافه به در همه مواردی که دیده شد، در هر دو دستنویس به واژه بعدی پیوسته نوشته شده است. برای نمونه: بایوان، بخواب، بخوالیگری، براز، بنام، بنزدیک، بنیکی، بهم، بهنگام و غیره.

۹- پسوندها را غالباً پیوسته نوشته‌اند: پایگاه، جایگاه، تاجور، نامور، خشمناک، ستمگاره، نگهبان، آبگون، پیشکار (ف)، رامشگران. ولی گاه جدا: آرام گاه (ف)، تاج ور (ل)، شاه فش، آتش کده، پیش کار (ل)، خورش گر، افسون گر، افسون گری.

۱۰- نشانه جمع ها را در همه مواردی که دیده شد، در هر دو دستنویس به واژه پیشین پیوسته نوشته‌اند: بودنیها، تیرگیها، خورشها، دلها، رسمها، سخنها.

۱۱- ضمائر متصل در هر دو دستنویس غالباً پیوسته نوشته می‌شوند، ولی این جا و آن جا صورت جدا نیز دیده می‌شود: دشت‌تان (ف)، جفت‌مان.

۱۲- فعل است در هر دو دستنویس غالباً بدون الف نوشته می‌شود و اگر ساخت خط اجازه دهد، پیوسته به واژه پیشین نوشته می‌شود: آتشت (ل: آتش است)، آهرمنست، ایزدیت، اینست، بدیت، جانست، دشمنست، روشنست، سالست، گذشتست، منست، ناخوشست (ل: ناخوش است).

در پایان باید یادآور شد که کمتر موردی هست که رسم خط این دو دستنویس یا دستنویس‌های دیگر شاهنامه در سراسر کتاب یکدست باشد، بلکه تقریباً همه جا موارد استثنائی یافت می‌گردد. ولی به طور کلی می‌توان گفت که در این دو دستنویس در زمینه گسستگی و پیوستگی واژه‌ها که در این مقاله مورد نظر ماست بدین گونه عمل کرده‌اند: واژه‌های مرکب، پیشوندهای می، همی، بی، نشانه مفعول بی واسطه را و نشانه صفت تفضیلی تر را در اکثر قریب به اتفاق موارد جدا، حرف اضافه به، باء تأکید، ضمائر متصل، نشانه جمع‌ها، (و نیز ان) و فعل است را در اکثر قریب به اتفاق موارد پیوسته، و پسوندها را بیشتر پیوسته نوشته‌اند.







آن چه در بالا درباره رسم خط واژه‌های مرکب در دو تا از دستنویس‌های کهن شاهنامه آمد ویژه این دو دستنویس یا دیگر دستنویس‌های شاهنامه نیست، بلکه چنان که دوست دانشمند استاد جلال متینی با ذکر شواهد بسیار از دستنویس‌های سده پنجم هجری نشان داده‌اند [۲]، رسم خط همه دستنویس‌های کهن در زمینه پیوستگی و گسستگی واژه‌ها کمابیش یکسان است، یعنی به جز مواردی چون باء اضافه، باء تأکید و های نشانه جمع، در دیگر موارد با وجود تعدادی استثنا «اصل بر جدا نوشتن کلمات بوده است.» [۳]

در این جا یادآوری این نکته لازم است که در گذشته نیز مانند امروز کوشش‌هایی برای پیوسته نوشتن واژه‌های مرکب شده است، برای نمونه، بادرنگبویه، به جای بادرنگ بویه، پلنگمشک به جای پلنگ مشک، خشک‌ریش به جای خشک ریش، دانگسنگ به جای دانگ سنگ و غیره [۴]. ولی این کوشش‌ها به سه دلیل رواج نیافته‌اند. نخست این که هم شکلی بسیاری از حروف فارسی سبب می‌گردد که در اثر پیوسته نویسی، شکل‌هایی پدید آید به دیدن

زشت و به خواندن دشوار، مانند پیشینینشده به جای پیش بینی نشده. دوم این که در زبان فارسی - به ویژه در فارسی قدیم - اجزای واژه‌های مرکب اغلب معنی مستقل خود را حفظ کرده‌اند و از این رو صورت جدا غالباً معنی را دقیق‌تر می‌رساند. سوم این که ساخت خط فارسی که در هفت تا از حروف از سوی چپ پیوندپذیر نیستند، در هر حال امکان پیوسته نوشتن همه واژه‌های مرکب را نمی‌دهد. بنابراین اگر هدف از اصلاح رسم خط فارسی آسان خوانی و در عین حال یکدست‌تر کردن رسم خط و کاستن از موارد استثناء است، این هدف با جدانویسی واژه‌های مرکب بهتر به دست می‌آید و شیوه پیوسته نویسی گامی در جهت عکس آن است.

د) برای آسان خوانی و رفع برخی از نواقص خط نشانه‌هایی به خط افزوده‌اند که در برخی از زبان‌های اروپایی نقطه گذاری^۱ و در زبان آلمانی همچنین نشانه‌های جمله^۲ و نشانه گذاری^۳ می‌نامند. از این نشانه‌ها تنها سه تای آنها از نقطه تشکیل شده‌اند (و: و...) و در سه تای دیگر نقطه هم به کار رفته است (؛ و ! و ؟) ولی بقیه آنها شباهتی به نقطه ندارند. بنابراین کاربرد این نشانه‌ها را نقطه گذاری گفتن درست نیست، آن هم در خط فارسی که نقطه مهمترین رکن حروف آن را تشکیل می‌دهد و نقطه گذاری و تکامل آن یکی از مسائل مهم تحول خط فارسی و گفتگو در نقطه گذاری دستنویس‌ها یکی از مسائل کار تصحیح است. بلکه بهتر است در فارسی این نشانه‌ها را با توجه به اصطلاح آلمانی آنها نشانه‌های جمله و کاربرد آنها را نشانه گذاری (جمله) بنامیم، چنان که در عمل هم می‌گوییم نشانه پرسش یا نشانه مکث و نمی‌گوییم نقطه پرسش یا نقطه مکث.


از میان این نشانه‌ها، نقطه در عهد باستان نیز به کار می‌رفت. در نوشته‌های زبان‌های ایرانی نیز به انواع گوناگون از نشانه‌های جمله بر می‌خوریم. برای نمونه در خط میخی سنگ نوشته‌های هخامنشی برای جدا کردن واژه‌ها از یکدیگر از دو نشانه  و  استفاده کرده‌اند. در اوستا، در پایان واژه‌ها یک نقطه و در پایان جمله سه نقطه (•••) (دو تا بالا و یکی پایین) نهاده‌اند. در متون پهلوی همین نشانه‌ها به کار رفته است و نقطه پایان جمله گاه درشت ••• و گاه به صورت سه دایره کوچک ○ ○ ○ و گاه به صورت یک گلبرگ  و  است. در متون

1- Interpunktion

2- Satzzeichen

3- Zeichensetzung

مانوی، در پایان و آغاز جمله دو دایره کوچک به خط سرخ می‌گذاشتند و میان آنها کمی فاصله می‌دادند. ○ ○ ○ ○

. در دستنویس الابنیه عن حقایق الادویه به خط اسدی طوسی و مورخ ۴۴۷ هجری قمری نشانه پایان جمله سه نقطه بزرگ یا سه دایره کوچک به رنگ سرخ یکی در بالا و دو تا در زیر است . . . و . . . که به صورت . . . و . . . نیز آمده است. در یکی از دستنویس‌های کتاب هدایة المتعلمین فی الطب متعلق به کتابخانه ملک، پایان جمله را با این نشانه  نمایش داده‌اند. در گذشته همچنین گاه به وسیله واژه‌های کمبود این نشانه‌ها را جبران می‌کردند. برای نمونه، حرف آیا که گاهی در آغاز جمله‌های پرسشی در زبان نوشتار می‌آید و آن را ادات استفهام می‌نامند، در واقع کارکردی مانند همان نشانه پرسش در پایان جمله دارد و یا حرف که در بسیار جاها کارکرد همان دو نقطه را دارد که در زبان نوشتار می‌آید ولی در زبان گفتار می‌افتد.

در زبان‌های اروپایی نخست تنها نقطه رواج داشت و نشانه‌های دیگر به مرور پیدا شد. در آغاز کاربرد این نشانه‌ها قاعده دقیقی نداشت، تا این که در پایان سده پانزدهم میلادی شخصی به نام آلدوس مانوتیوس^۱ در چاپخانه خود در ونیز برای این نشانه‌ها قاعده معینی وضع کرد و از آن پس رفته رفته معمول گردید. ولی قواعد کاربرد نشانه‌های جمله در زبان‌های اروپایی همیشه یکسان نیست. برای نمونه، در زبان آلمانی این قواعد را بیشتر دستور زبان تعیین می‌کند، ولی در زبان انگلیسی آهنگ نیز در تعیین این قواعد نقش مهمی دارد. برای مثال، در آلمانی در جمله زیر ویرگول به کار می‌رود، در حالی که همین جمله در انگلیسی بدون ویرگول نوشته می‌شود:

Ich freue mich, dich zu sehen.

I am glad to see you.

گذشته از این، در خود یک زبان نیز با گذشت زمان و تغییر یافتن قواعد زبان و رسم خط، قواعد کاربرد نشانه‌های جمله نیز تغییر می‌کند. همچنین در کاربرد نشانه‌های جمله جای کوچکی هم برای اعمال سبک شخصی هست، به شرط آن که نویسنده قواعد رسمی نشانه‌های جمله را آموخته باشد.

بنابر آنچه رفت روشن می‌گردد که قواعد کاربرد نشانه‌های جمله در زبان فارسی نمی‌تواند دقیقاً مانند زبان‌های اروپایی باشد و قاعد آن در زبان فارسی معاصر نمی‌تواند دقیقاً مانند قواعد آن در فارسی کهن باشد و قواعد آن در شعر نمی‌تواند دقیقاً مانند قواعد آن در نثر باشد. از این رو در این جا باید پرسید که آیا به کار بردن این نشانه‌ها در رسم خط شاهنامه اصلاً ضروری است؟ و اگر هست تا چه اندازه و چگونه.

زبان حماسی و در عین حال زنده شاهنامه خلاف منظومه‌های عاشقانه و عرفانی و حتی خیلی پیش از دیگر حماسه‌های فارسی گفت و شنوهای پر جنبش^۱ دارد. در منظومه‌های دیگر، قلت گفت و شنود و عدم جنبش در گفت و شنودها و توجه بیشتر شاعر در داستانسرایی به بیت سازی، غالباً به شاعر اجازه می‌دهند که یک یا دو جمله را در چارچوب یک بیت آغاز کند و همان جا به پایان رساند و به بیت بعدی نکشاند. ولی در شاهنامه در بسیار جاها جمله در چند بیت ادامه پیدا می‌کند و گاه در میانه یک بیت به پایان می‌رسد و جمله بعدی از میانه بیت آغاز می‌گردد. همچنین در برخی جاها جمله‌ها به وسیله واژه‌ها و عبارات‌های معترضه بریده می‌شوند. از این رو به کار بردن نشانه‌های جمله در رسم خط شاهنامه در بسیار جاها به آسان‌تر خواندن و زودتر دریافتن متن کمک بزرگی می‌کند و خواننده را از دوباره خوانی بی‌نیاز می‌سازد. ولی از سوی دیگر مواردی هم هست که اگر بر طبق قواعد نشانه گذاری جمله رفتار کنیم با متن شاهنامه سازگار نیست و به جای آسان خوانی نتیجه عکس می‌گیریم. از این رو در رسم خط شاهنامه باید از زیاده‌روی در نشانه گذاری پرهیز کرد.

در زیر ضرورت و چگونگی کاربرد نشانه‌های جمله را در شاهنامه در مواردی، و عدم ضرورت آنها را در مواردی دیگر نشان می‌دهیم:

۱- نقطه یا نشانه ایست (.) در پایان جمله در شعر کهن فارسی به کار نمی‌برند و نیازی هم به آن نیست. نگارنده در حواشی تصحیح شاهنامه نیز این نشانه را در پایان ثبت نسخه بدل‌ها و جمله‌های دیگر به کار نبرده است. فقط هر جا از ترجمه بنداری پیش از یک جمله نقل شده است، ناچار در پایان هر جمله نقطه آمده است، ولی در پایان جمله آخر نقطه را انداخته‌ایم تا با پایان حواشی دیگر یکسان باشد.

۲- نشانه درنگ کوتاه یا نیم درنگ یا ویرگول (،) در شاهنامه کاربرد فراوان دارد:

چو بشنید گیو این سخن بردمید برآشفت و تیغ از میان برکشید
چو نزدیک‌تر شد به کاموس، گفت که این را مگر زنده پیل‌ست جفت

اگر در مثال بالا نشانهٔ درنگ کوتاه را در جایی که به کار رفت نگذاریم، خواننده به احتمال زیاد نخست پس از شد مکث می‌کند و سپس متوجه می‌شود که بیت را غلط خوانده است، و یا در مثال‌های زیر:

اگر شاه بیند، مرا زین گناه کند گردن آزاد و آرد به راه
چو روشن شود تیره شب، روز ماست که اختر به نیکی دل افروز ماست

اگر نشانهٔ درنگ کوتاه را به کار نبریم، خواننده محتملاً در خواندن نخستین در بیت نخستین پس از مرا و در بیت دوم پس از شود مکث خواهد کرد. و یا در مثال زیر:

به نام جهاندار یزدان ما به پیروزی شاه و گردان ما،
که این اهرمن را به دست تو هوش برآید به فرمان یزدان بکوش

در مصراع دوم بیت دوم بر طبق این که پس از برآید مکث کنیم یا پس از یزدان، دو معنی گوناگون به دست می‌آید. در این جا نیز بدون نشانهٔ درنگ کوتاه، خواننده محتملاً نخست پس از برآید مکث خواهد کرد و برخی از خوانندگان به امکان دوم اصلاً پی نخواهند برد. وظیفهٔ مصحح این است که روشن کند او خود چگونه می‌خواند و کدام صورت را درست می‌داند. به گمان ما صورت درست این است:

برآید به فرمان یزدان، بکوش!

ویژگی زبان شعر ایجاب می‌کند که گاه پس از واو عطف نیز نشانهٔ درنگ کوتاه به کار ببریم. مثلاً در مثال زیر برای آن که کاوس که فاعل جمله است در شمار می و مشک و گلاب درنیاید، باید پس از حرف واو نشانهٔ درنگ کوتاه گذاشت:

ز سوداوه بوی می و مشک ناب همی یافت کاوس و، بوی گلاب

و یا در مثال زیر:

فروخت لهاک و، فرشید ورد به سر بر همی پاسبانیش کرد

بدون نشانه درنگ کوتاه خواننده نخست گمان می‌کند که لهاک و فرشیدورد هر دو خوابیده‌اند و تازه پس از خواندن مصراع دوم معنی درست را در می‌یابد. همچنین در مثال زیر بدون نشانه درنگ کوتاه در بیت دوم، خواننده محتملاً در خواندن نخستین گمان خواهد کرد که کسانی که در جنگ خسته می‌شدند می‌رفتند استراحت می‌کردند و دوباره می‌آمدند، در حالی که خواست این است که ماندگان می‌رفتند و آسودگان می‌آمدند:

ازیشان کسی را که خواب آمدی، ز جنگ دلیران شتاب آمدی،
برفتی و، آسوده برخاستی به نوی یکی رزم آراستی

در همه این مثال‌ها و موارد همسان آن، از نگاه دستور زبان جای نشانه درنگ کوتاه پیش از حرف عطف است. به ویژه آن جا که در پایان یک بیت جمله به پایان نرسیده است، ولی ممکن است خواننده این مطلب را تازه پس از خواندن بیت بعدی دریابد، به کار بردن نشانه درنگ کوتاه در پایان بیت ما را از دوباره خوانی بی‌نیاز می‌سازد:

چو خورشید از آن چادر نیلگون غمی شد، بدرید و آمد برون،
سپهد به کوه همان رسید ز گرد سپه شد زمین ناپدید
و یا:

چو یک بهره از تیره شب درگذشت، شباهنگ بر چرخ گردان بگشت،
سخن گفتن آمد نهفته به راز، در خوابگه نرم کردند باز

مواردی هم هست که در پایان یک بیت ظاهراً جمله به پایان رسیده است، ولی شاعر دنباله مطلب را در بیت بعدی با که آغاز کرده است. در چنین جاها محتملاً خواننده در پایان بیت به جای درنگ کوتاه ایست می‌کند و در نتیجه بیت را غلط می‌خواند:

ز ما هر که یابد رهایی به جان نگیرد به دل کینه از ترجمان
بدان تا بد و نیک با شهریار بگویند ازین گردش روزگار،
که کردار چون بود و پیگار چون چه زاری رسید اندر آن دشت خون

در مثال‌های بالا به کار بردن نشانه درنگ کوتاه به درست خواندن و در مواردی به درست دریافتن متن کمک می‌کند. موارد فراوان دیگر هست که خواننده بیت را بدون نشانه درنگ

کوتاه هم درست خواهد خواند، ولی چون پیش از آن که لب واژه‌ای را بخواند، چشم چند واژه جلوتر از آن را دیده است، از این رو با بودن این نشانه آمادگی ذهنی خواننده بیشتر است و این خود کمکی به آسان خواندن یا بهتر خواندن می‌کند:

نه گودرز مانم، نه خسرو، نه طوس نه گاه و نه تاج و نه لشکر، نه کوس

در این جا ما دیگر به مرز ضرورت کاربرد نشانه درنگ کوتاه رسیده‌ایم و در شعر پیش از این نیازی بدان نیست. برای مثال، بر طبق قواعد نشانه گذاری باید در پایان مصراع نخستین بیت بالا یا در پایان مصراع نخستین این بیت:

چو افراسیاب آن سخن‌ها شنود برافراخت از تخت و شادی نمود

نشانه درنگ کوتاه بیاید. ولی از آن جا که در شعر در پایان هر مصراع، در هر حال مکث‌های بلند و کوتاه هست، از این رو به کار بردن این نشانه در پایان مصراع یکم تنها جایی ضروری است که واقعاً کمکی به آسان خوانی کند. از این نمونه‌اند مثلاً مواردی که شاعر مطلبی را در چند مصراع پشت یکدیگر مصراع به مصراع برمی‌شمارد و سپس نتیجه‌گیری می‌کند. دو نمونه کوتاه‌تر آن را در بالا دیدیم. در زیر یک نمونه بلندتر آن را می‌آوریم. سیاوخش به پیران می‌گوید:

اگر من به ایران نخواهم رسید، نخواهم همی روی کاوس دید،
چو دستان که پروردگار منست، تهمن که روشن بهار منست،
چو بهرام و چون زنگه شاوران، جزین نامداران و گنداوران،
چو از روی ایشان بیاید برید، به توران همی خانه باید گزید،
پدر باش و این کدخدایی بساز مگو این سخن پیش کس جز براز

۳- نشانه پرسش (?):

ز پیران بپرسید کین شیرمرد چگونه خرامد به دشت نبرد؟
ز بازوی و زورش چه داری نشان؟ چه گوید به آورد با سرکشان؟

اگر پس از یک بیت یا جمله پرسشی، بیت بعدی با که آغاز گردد بهتر است از به کار بردن نشانه پرسش که مانند نقطه تولید مکث بلند می‌کند چشم پوشی کرد و به جای آن نشانه درنگ کوتاه به کار برد:

همی گوید: ای رزم‌دیده سوار چه پویانی اسپ اندرین مرغزار،
کز افراسیاب اندرآیدت بد ز توران زمین بر تو نفرین سزد

مگر آن که جمله پرسشی جمله پیرو را نیز شامل گردد. در این صورت نشانه پرسش را می‌توان در پایان مصراع یا بیت بعدی آورد:

نفرمود با او کسی را نبرد جوانی مگر مر ترا خیره کرد،
که گردن برینسان برافراختی بدین آرزو پیش من تاختی؟

۴- نشانه درنگ یا پوان ویرگول (!). مکثی که پس از این نشانه می‌آید از مکث نشانه درنگ کوتاه، بلندتر و از مکث نقطه، کوتاه‌تر است و غالباً کمتر از آن چه باید به کار برده شود به کار می‌رود. همان گونه که در آغاز این بخش اشاره شد، در شاهنامه کم نیست مواردی که یک جمله پس از مصراع نخستین به پایان می‌رسد و جمله دیگر با مصراع دوم آغاز می‌گردد و این جمله گاه از جمله پیشین به کلی مستقل و گاه با آن ارتباطی بسیار اندک دارد. از این رو به کار بردن نشانه درنگ در این گونه موارد سبب می‌گردد که بیت را در همان بار نخستین درست بخوانیم. در مثال‌های زیر تفاوت میان نشانه درنگ با نشانه درنگ کوتاه نیز به خوبی آشکار می‌گردد:

خندنگی بر اسپ سپهبد بزد چنان کز کمان سواران سزد
نگون شد سربارگی، جان بداده؛ دل طوس پر کین و سر پر ز باد،
به لشکرگه آمد به گردن سپر پیاده پر از گرد و آسیمه سر

و یا:

بدو گفت اولاد: نام تو چیست؟ چه مردی و شاه و پناه تو کیست؟
چنین گفت رستم که نام من ابر؛ اگر ابر کوشد به جنگ هزیر،
همه نیزه و تیغ بار آورد سران سر اندر کنار آورد

و یا:

نشاید خور و خواب، با آن نشست؛ که خستو نیاید به یزدان که هست،
دلش کور باشد، سرش بی خرد خردمندش از مردمان نشمرد

و یا:

ببستند از آهن به گردش سرای
سپهدار گودرزشان در میان
همی بستد از ماه و خورشید نوره
بدان ساز و آن لشکر آراستن
پس پشت پیلان جنگی به پای
درفش از برش سایه کاویان
نگه کرد پیران به لشکر ز دور
دل از زنگ و تیمار پیراستن...

و یا:

چو برخاست از دشت گرد سیاه
که از تیغ ترکان هوا شد بنفش؛
برآمد خروش سپاه از دو روی
و یا (پیران به سیاوخش می گوید):
کس آمد بر رستم از دیدگاه،
بگرفتند با کاویانی درفش
جهان شد پر از مردم جنگ جوی

نهفته جزین نیز هستم بسی
فدای تو بادا همه هر چه هست؛
پذیرفتم از پاک یزدان ترا
که بر تو نیاید ز بدها گزند؛
مگر کز تو آشوب خیزد به شهر
مرا بی نیازی ست از هر کسی
گر ایدر کنی تو به شادی نشست،
به رای دل و هوشمندان ترا،
ندانند کسی راز چرخ بلند؛
بیامیزد از دود تریاک و زهر

در شعر فارسی این سبک ویژه فردوسی است. در منظومه‌های دیگر مصراع‌ها و بیت‌ها اغلب مستقل‌اند و اگر جمله‌ای از بیتی به بیت دیگر کشد، همه بیت بعدی را پر می‌کند.

۵- نشانه تعجب (!) در پایان واژه، عبارت یا جمله‌ای می‌آید که گوینده آن بانگی در بیان فرمان، آرزو، ستایش، شگفتی و افسوس برآورد، یعنی به گونه‌ای احساس او برافروخته گردد. از این رو شاید بتوان آن را نشانه بانگ احساس یا افروزش احساس نامید. از زیاده روی در کاربرد این نشانه باید پرهیز کرد:

نگهبان آن مرز خوارزم باش!
همیشه کمربسته رزم باش!

و یا:

سرت سبز باد و دلت شادمان!
تن زال دور از بد بدگمان!

و یا:

ور ایدون کجا داور آسمان به شمشیر بر ما سرآرد زمان،
 ز بخش جهان آفرین بیش و کم نباشد، مپیمای بر خیره دم!
 ولی در مواردی که چنین جمله‌ای با که آغاز گردد یا پس از آن که بیاید بهتر است از به کار
 بردن آن چشم پوشی کرد:

به پاسخ چنین گفت رستم به شاه که بی تو مبادا نگین و کلاه
 که با فرّ و برزی و با رای و داد ندارد چو تو شاه، گردون به یاد
 مگر این که کاربرد آن کمکی به آسان خوانی کند:

برآنی که گر خون او بی درنگ بریزند، پیران نیاید به جنگ؟
 مپندار! کو کینه بیش آورد سپه را بدین دشت پیش آورد

در بیت بالا، بدون نشانهٔ تعجب، خواننده محتملاً پس از مپندار مکث نخواهد کرد و در نتیجه
 بار نخستین بیت را غلط خواهد خواند.

عَر نشانهٔ بازگفت یا نقل قول یا گیومه که به اشکال گوناگون به کار می‌رود: (،،، و " و «) و «
 و» (غالباً واژه، عبارت یا جمله‌ای که گفته دیگری است در میان آن گذاشته می‌شود، ولی
 کاربرد آن توسعه یافته است و مثلاً گاه هنگام نقل عنوان نوشته‌ای آن را در میان این نشانه
 می‌گذارند. در این گونه موارد گاه به جای این نشانه عبارت را به خط سیاه یا کج یا گشاد
 می‌نویسند. در صورتی که در میان نقل قول، نقل قول دیگری بیاید، برای نقل قول دوم یک
 نیمه از این نشانه را به کار می‌برند (، و غیره). نگارنده در تصحیح شاهنامه این نشانه را برای
 نقل قول‌ها به کار نبرده است، ولی این جا و آن جا برای برجسته کردن عبارتی که ممکن است
 بدون این نشانه دیرتر دریافته گردد، از این نشانه استفاده کرده است:

که بر پهلوانی زبان راندند همی «کنگ دز هُوخت»ش خواندند
 به تازی کنون «خانهٔ پاک» خوان! برآورده ایوان ضحاک دان!

۷- دو نقطه (:): نشانهٔ گزارش برای بیان بازگفت و چکیده کردن و استنتاج و شرح و تفصیل
 و توضیح و برشمردن. مثال برای نشانهٔ بازگفت:

بدو گفت: « باش ای سوار دلیر که اکنون سرت گردد از جنگ سیر،

اگر جمله نقل قول با که آغاز گردد وجود دو نقطه زائد است:

بدو گفت چنگش که « نام تو چیست؟

بدان تا بدانم که روز نبرد

مثال برای نشانه استنتاج:

کنون چاره کارم ایدر یکیست

بسازیم و امشب شیخون کنیم

اگر کشته آییم در کارزار

مثال دیگر:

هر آن گه که بیگانه شد خویش تو،

چو جویی دگر زو تو بیگانگی،

یکی دشمنی باشد اندوخته

مثال برای شرح و تفصیل و توضیح:

بگویم ترا گر نداری گران

بکشتم درختی به باغ اندرون

به دیده همی آب دادم به رنج

مرا زو همه رنج بهر آمدهست

مثال دیگر:

چو یک بهره از تیره شب درگذشت،

سخن گفتن آمد نهفته به راز،

یکی برده شمعی معنبر به دست

پس پرده اندر یکی ماه روی

مثال دیگر:

شباهنگ بر چرخ گردان بگشت،

در خوابگه نرم کردند باز:

خرامان بیامد به بالین مست

چو خورشید تابان پر از رنگ و بوی

به خورشید ماند همه کار تو: به نیکی به هر جای دیدار تو!

در مثال بالا، بدون نشانه دو نقطه ممکن است در خواندن نخستین بلافاصله روشن نگردد که مصراع دوم توضیح مصراع نخستین است. نشانه! در پایان بیت برای بیان شگفتی است. مثال برای برشمردن:

سه چیزت ببايد كزو چاره نيست وز آن نيز بر سرت پيغاره نيست:
خوري گر بپوشي و گر گستري؛ سزد گر به ديگر سخن ننگري،
كزين سه گذشتي همه رنج از چه در از پيچي، چه اندر نياز

در همه مثال‌های بالا اگر جمله گزارش با که آغاز گردد نشانه گزارش می‌افتد و اگر در پایان بیت باشد به جای آن نشانه درنگ کوتاه می‌آید:

يكي داستان زد جهاندار شاه به ياد آورم اندرين رزمگاه،
كه تخت كسان جست خواهي، مجوي! چو جويي، از آتش مبر تاب روي!

۸- نشانه تیره یا دَش (-) در پس و پیش جمله معترضه به کار می‌رود. شاید پری‌راه نباشد اگر به فارسی آن را خط اندیشه شکن بنامیم^۱. در شاهنامه جمله‌های معترضه کم نیست و برخی از آنها اگر در میان تیره نشانده شوند، دریافت متن آسان‌تر است، مانند این مثال:

رسيدند - بر تازيان نوند - به جايي كه يزدان پرستان بوند

مثال ديگر:

برهنه نوان دخت افراسياب بر رستم آمد دو دیده پر آب
بر او آفرین کرد و پرسید و گفت - همی باستی خون ز مژگان برفت -
که «برخوردی از جان و از گنج خویش مبادت پشیمانی از رنج خویش...»

مثال ديگر:

بدو گفت رستم كه «اي خوب چهر - فروريخت از دیدگان آب مهر -
چرا نزد باب تو خواهشگران نینگیزی از هر سوی مهتران؟»

1- Gedankenstrich: به آلمانی:

مثال دیگر:

وزانپس به مغز اندرافگند باد	به دشنام و سوگند لب برگشاد،
که، گر گویو گودرز و آن دیوزاد	شوند ابر غرنده از تندباد،
فرود آورمشان ز ابر بلند	- بزد دست و از گرز بگشاد بند -
میانشان بزم به شمشیر تیز	به ماهی دهم تا کند ریزریز
چو کیخسرو ایران بجوید همی	فریگیس باری چه گوید همی؟،

در مثال زیر نشان جمله معترضه و نشان دو نقطه در یک جا می آیند:

اگر هر چه از گنج نزدیک تُست	- همه دشمنِ جانِ تاریک تُست - :
ز اسپان پر مابه و گوهران،	ز دینار و دیبا و از افسران،
ز شمشیر و از ترگ و برگستوان،	ز خفتان و از خنجر هندوان،
همه آلت لشکر و سیم و زر،	فرستی به نزدیک ما سرپسر

در مثال زیر شاعر جمله‌ای را در میان بیت به پایان رسانیده و سپس بلافاصله پس از آغاز جمله بعدی یک جمله معترضه آورده است:

هَجیرِ دلاور میان را بست	یکی باره تیزتگ برنشست
بشد پیش سهراب جنگ آزمای	بر اسپش ندیدیم چندان به پای،
که بر هم زند دیدگان جنگ جوی	گر آید ز بینی سوی مغز بوی،
که سهرابش از پشت زین برگرفت؛	برش مانده - زان بازوی اندر شگفت -
درستست و اکنون به زنهار اوست	پراندیشه جان از پی کار اوست

۹- از میان نشانه‌های دیگر چون سه نقطه یا نشانه حذف (...) و پرائتز یا کمانک یا کمانه () و کمانک شکسته یا چنگک یک گوشه < > و چنگک یا قلاب یا کروش [] جز نشانه اخیر که برای نشان دادن بیت‌های مشکوک به کار می‌رود، بقیه مانند نقطه کاربردی در متن شاهنامه ندارند، ولی نگارنده در ثبت نسخه بدل‌ها از همه این نشانه‌ها و چند نشانه دیگر استفاده کرده است.

۱۰- نشانه دیگری که می‌توان در تصحیح شاهنامه به کار برد، نشانه درنگ میان بیتی است و آن گسترش فاصله بیت‌هاست هنگام عوض شدن مطلب. در این جا در برخی موارد سرنویس

می‌آید، ولی هر جا سرنویس نباشد بهتر است با گشادتر کردن فاصلهٔ میان دو بیت تولید مکث کرد. برخی از مصححان در میان این فاصله یک یا سه ستاره یا نشانهٔ دیگری به کار می‌برند، ولی این کار برای پایان فصل‌های کتاب مناسب‌تر است. در هر حال این نشانه نباید جانشین سرنویس‌های کتاب گردد. در شاهنامهٔ چاپ مسکو بسیاری از سرنویس‌های کتاب را زده‌اند و به جای آن ستاره یا عدد گذاشته‌اند و از این رو کسی که بخواهد در این تصحیح مطلبی از شاهنامه را پیدا کند هیچ راهنمایی ندارد. نگارنده در تصحیح شاهنامه از نشانهٔ درنگ میان بیتی استفاده کرده است، ولی چون نشانهٔ بازگفت (، ،) را به کار نبرده است، در نتیجه مقداری از آنها در اثر نبودن نشانهٔ بازگفت به وجود آمده‌اند. در تصحیح نهایی شاهنامه بهتر است نشانهٔ بازگفت به کار برده شود و فاصلهٔ میان بیتی تنها در موارد مکث‌های طولانی‌تر بیاید، یکی پس از عوض شدن گوینده در گفت و شنوهای دراز و دیگر پس از عوض شدن مطلب یا صحنهٔ ماجرا. مثال:

... سوی خانه رفتند از آن چاهسار	به یک دست بیژن، به دیگر زوار
پر از غم دل و جان هر دو جوان	همی راز کردند با پهلوان
تهمتن بفرمود شستن سرش	یکی جامه پوشید اندرخورش
از آن پس که گرگین به نزدیک اوی	بیامد، بمالید بر خاک روی،
ز کردار بد پوزش آورد پیش	بپیچید از آن خام گفتار خویش،
دل بیژن از کینش آمد به راه	مکافات ناورد پیش گناه
شتر بار کردند و اسپان به زین	بپوشید رستم سلیح گزین
نشست از بر رخس و ناماوران	کشیدند شمشیر و گرز گران...

یادداشت‌ها

۱- چند نمونه از کوشش‌هایی که شده است:

احمد بهمنیار: «املای فارسی» (خطابه و رودی مؤلف به فرهنگستان)، مجله فرهنگستان، سال اول شماره ۴ و ۵ (و در: دهخدا، لغت نامه، مقدمه، ص ۱۴۸-۱۷۷).

محمود شفیعی، شیوه خط و دستور زبان، از انتشارات اداره بررسی‌ها و روابط عمومی و تبلیغات بانک ملی ایران، تهران ۱۳۵۲.

جعفر شعار، فرهنگ املائی، تهران ۱۳۶۰.

۲- جلال متینی، «رسم الخط فارسی در قرن پنجم هجری»، در: مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره ۲-۳، سال سوم ۱۳۴۶، ص ۱۵۹-۲۰۶.

،- «تحول رسم الخط فارسی از قرن ششم تا قرن سیزدهم هجری»، در: مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره ۳، سال چهارم، ۱۳۴۷، ص ۱۳۵-۱۶۲.

،- «رسم الخط بخشی از «شرح تعرف»، ذیلی بر مقاله «رسم الخط فارسی در قرن پنجم هجری»، در: مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، شماره ۱، سال هفتم، ۲۵۳۵ (۱۳۵۵)، ص ۱۸-۱.

۳- «رسم الخط فارسی در قرن پنجم هجری»، ص ۱۹۲.

۴- همان جا، ص ۱۹۳.

درباره رسم خط فارسی همچنین نگاه کنید به: مصطفی مقربی، «شیوه خط فارسی»، در شماره‌های سخن، سال ۱۳۳۹، و چاپ دیگر در مجله آموزش و پرورش، سال ۱۳۴۲.

معرفی سه قطعه الحاقی شاهنامه

در شاهنامه قطعات الحاقی که قلم‌های بیگانه به کتاب افزوده‌اند بسیار است. بخش بزرگی از این قطعات الحاقی تنها در تعداد کمی از دستنویس‌های جوان یا کم‌اعتبار آمده‌اند و سبک آنها نیز با شیوه سخن فردوسی مغایرت آشکار دارد و گاه حتی نام شاعران آنها نیز معلوم است و طبعاً این خصوصیات ما را از اثبات عدم اصالت آنها بی‌نیاز می‌سازد. اهمیت و هم‌دشواری کار، شناختن و شناساندن الحاقات کهن است که در سده‌های پنجم و ششم و هفتم به شاهنامه راه یافته‌اند و از این رو هم از نظر سبک به سخن شاعر نزدیک‌ترند و هم در بیشتر دستنویس‌های شاهنامه و گاه حتی در کهن‌ترین و معتبرترین آنها آمده‌اند، و از سوی دیگر گاه روایت آنها نیز اصیل است؛ یعنی الحاق‌کننده آن را از خود نساخته، بلکه آن را از روایاتی که به صورت مدّون یا شفاهی وجود داشته‌اند، گرفته است. ما پیش از این، چند تایی از این گونه الحاقات را معرفی کردیم [۱] و اینک در این گفتار به معرفی سه تایی دیگر می‌پردازیم.

یک - در سرگذشت سیاوخش آمده است که چون مدتی از اقامت او در توران گذشت، روزی پیران به او گفت که بهتر است از میان دختران افراسیاب و کرسیوز و خود او پیران یکی را به زنی برگزیند و بدین وسیله از تنهایی درآید و اندوه ایران را از یاد ببرد. سیاوخش دختر بزرگ پیران به نام جریره را برگزید و به زنی گرفت. ولی چندی بعد پیران باز به سیاوخش گفت که اگر چه دختر من زن توست، ولی صلاح تو در این است که دختر افراسیاب را نیز به زنی‌گیری. سیاوخش موافقت کرد و افراسیاب به وساطت پیران دختر بزرگ خود فریگیس را به سیاوخش داد.

از میان این دو روایت، روایت نخستین یعنی پیوند سیاوخش با جریره، با آن که در اکثر قریب به اتفاق دستنویس‌های شاهنامه و از جمله در همه دستنویس‌های کهن و معتبر آن آمده است، الحاقی است. صورت این روایت در دستنویس فلورانس مورخ ۶۱۴ هجری قمری که فعلاً کهن‌ترین دستنویس موجود شاهنامه است [۲] چنین است:

<p>نشستند و گفتند هر بیش و کم چنانی که باشد کسی بر گذر به نام تو خسبد به آرام و گاه نگارش توی، غمگسارش توی سر از بس هنرها رسیده به ماه نگر سر ز تاج کی ای نگسلی ز شاهان یکی پُر هنر یادگار ز شاهان گیتی توی بی نیاز کجا داری مهر بر تو بسی چو شاخ گلی بر کران چمن تو را خواست از بهر این خواسته چو چهر تو او را دلارای نیست کند مر تو را نزد او ارحمند بباید کسی نیز دمساز تو از ایران مبر درد و تیمار خویش همان گنج و تخت دلیران تورا چو باید تو را بنده باید شمرد که از خوبرویان ندارد همال به پیش تو اندر پرستنده‌ای است نباشد کسی نیز دمساز تو مرا همچو فرزند خود می‌شناس نخواهم جز او کس از این انجمن</p>	<p>سیاووخش یکی روز و پیران به هم بدو گفت پیران کز این بوم و بر بدین مهربانی که بر توست شاه چنان دادن که خرم بهارش توی ۵ بزرگی و فرزند کاووس شاه پدر پیرسر شد تو برنادلی به ایران و توران توی شهریار بنه دل بر این بوم و جایی بساز نبینمت پیوسته خون کسی ۱۰ برادر نداری، نه خواهر، نه زن [جریره زنی نیز پیراسته نخواهم همی گفتم این رای نیست چنین گفت کاین تاج‌های بلند از توران جز او نیست انباز تو ۱۵ یکی زن نگه کن سزاوار خویش پس از مرگ کاووس ایران تورا پس پرده من چهارند خرد از ایشان جریره‌ست مهتر به سال اگر رای باشد تو را، بنده‌ای است ۲۰ [به توران جز او نیست انباز تو سیاوش بدو گفت دارم سپاس مرا او بود نازش جان و تن</p>
--	---

که تا من زیم حق آن نسپریم
 به نزدیک گلشهر تازید تفت
 به فر سیاوش خسرو بناز
 که داماد باشد نبیره قباد
 نهاد از بر تارک افسرش را
 به بوی و به رنگ و به بیش و به کم
 فرستاد در شب بر شهریار
 خوش آمدش خندید و شادی گزید
 نیامد ز کاووس بر دلش یاد
 سیاوش را بُد به هم کام و برخ
 فزونتر بدی حشمت و جاه و آب
 سیاوش را گفت کای شهریار
 از اوج زحل برفرازد کلاه
 دل و هوش و توش و توانش توی
 از این پایه هر دم به افزون شوی
 که خواهی بُدن پیش او پایدار
 مرا غم ز بهر کم و بیش توست
 سه ماه است با زیور اندر نهان
 از ایشان نبرداشتی دیده ماه
 که از مام و از باب با پروزند
 که هم جاه دارند و هم تاج و گاه
 که پیوسته شاه گردی به خون
 که از دامن شاه جویی گهر
 نبینی به گیتی چنان روی و موی
 ز مشک سیه بر سرش افسر است
 خرد را پرستار دارد ز پیش

اسپاسی نهادی بدین بر سرم
 اچو پیران ز نزد سیاوش برفت
 ۲۵ ایدو گفت کار جریره بساز
 اچگونه نباشیم امروز شاد
 بیاورد گلشهر دخترش را
 ایه دیبا و دینار و زر و درم
 اباراست او را چو خرّم بهار
 ۳۰ اسپاوش چو روی جریره بدید
 اهی بود با او شب و روز شاد
 ایر این نیز چندی بگردید چرخ
 اورا هر زمان پیش افراسیاب
 یکی روز پیران به روزگار
 ۳۵ اتو دانی که سالار توران سپاه
 اشب و روز انس روانش توی
 اچو با او تو پیوسته خون شوی
 ا شود اعتمادش به تو استوار
 ا اگر چند فرزند من خویش توست
 ۴۰ پس پرده شهریار جهان
 که گر ماهشان دیده بودی به راه
 سه اندر شبستان کرسیوزند
 نبیره فریدون و فرزند شاه
 بدیشان یکی کن دلت رهنمون
 ۴۵ ولیکن تو را آن سزاوارتر
 فریگیس مهتر ز خوبان اوی
 به بالا ز سرو سهی برتر است
 هنرها و دانش ز اندازه بیش

از افراسیاب ار بخواهی رواست
 ۵۰ شود ماه پُرمایه پیوند تو
 چو فرمان دهی من بگویم بدوی
 سیاوش به پیران نگه کرد و گفت
 اگر آسمانی چنین است رای
 اگر من به ایران نخواهم رسید
 ۵۵ چو دستان که پروردگار من است
 چو بهرام و چون زنگه شاوران
 چن از روی ایشان ببايد برید
 پدر باش و این کدخدایی بساز
 [ولیکن جریره مرا درخور است
 ۶۰ پس ار بخت باشد مرا نیکخواه
 همی گفت و مژگان پر از آب زرد
 بدو گفت پیران که با روزگار
 نیایی گذر تو ز گردان سپهر
 به ایران اگر دوستان داشتی
 ۶۵ نشست و نشانت کنون ایدر است
 بگفت این و برخاست از پیش اوی
 به شادی بشد تا به درگاه شاه
 چُن اویت به کشمیر و کابل کجاست
 درفشان شود فرّ و اروند تو
 بجویم بدین نزد او آب روی
 که فرمان یزدان نشاید نهفت
 مرا با سپهر از بنه نیست پای
 نخواهم همی روی کاووس دید
 تهمت که روشن بهار من است
 جز این نامداران و گُنداوران
 به توران همی خانه باید گزید
 مگو این سخن پیش کس جز به راز
 که پیوندم از جان خود بهتر است]
 همانا دهد ره به پیوند شاه
 همی برزدی هر زمان باد سرد
 نسازد خردیافته کارزار
 کز اوی است پرخاش و آرام و مهر
 به یزدان سپردی و بگذاشتی
 تو را تخت ایران به دست اندر است
 چو آگاه گشت از کم و بیش اوی
 فرود آمد و برگشادند راه...

از میان این ابیات، همه بیت‌هایی که مربوط به پیوند سیاوخش با جریره است و ما آنها را میان چنگک نهاده‌ایم، یعنی بیت‌های ۱۱-۱۴ و ۱۸-۳۹ و ۵۹ (جمعاً ۲۷ بیت) الحاقی‌اند و گذشته از این، جای بیت ۱۷ (پس پرده من) پس از بیت ۴۳ (نبیره فریدون...) است:

۱- از میان پانزده دستنویس اساس تصحیح ما، دستنویس واتیکان ۸۴۸ هیچ یک از این بیت‌ها را ندارد. این روایت همچنین در یک دستنویس بی‌تاریخ کتابخانه طوپقاپوسرای در استانبول از سده نهم هجری به نشان R.1549 نیست. و نیز در هر دو دستنویس جای بیت ۱۷ پس از بیت ۴۳ است.

۲- ترتیب این بیت‌های الحاقی در دستنویس‌هایی که آنها را دارند به کلی متفاوت است. از اختلاف در ضبط واژه‌ها و این که برخی از دستنویس‌ها بیتی کمتر یا بیشتر دارند بگذریم، ترتیب کلی این بیت‌ها در دستنویس‌ها بدین قرار است. در دستنویس‌های فلورانس ۶۱۴ لندن ۸۹۱ و استانبول ۹۰۳ ترتیب آنها به همین صورتی است که در بالا آمد. همچنین دستنویس‌های قاهره ۷۴۱ و لندن ۸۴۱ دارای همین ترتیب هستند، جز این که این دو دستنویس بیت‌های ۱۱-۱۴ را ندارند. در دستنویس لندن ۶۷۵ ترتیب آنها چنین است:

۱- ۱۰، ۱۵، ۱۶، ۴۰-۴۳، ۴۵، ۱۷، ۱۸، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۹، ۲۱-۳۹، ۴۶-۶۷ (بیت‌های ۱۳ و ۲۰ را ندارد). در دستنویس استانبول ۷۳۱ ترتیب آنها چنین است: ۱-۱۰، ۱۵، ۱۶، ۴۰-۴۳، ۱۷-۱۹، ۲۱-۳۹، ۱۱-۱۳، ۴۵-۵۸، ۶۱-۶۷ (بیت‌های ۱۴ و ۲۰ و ۴۴ و ۵۹ و ۶۰ را ندارد). ترتیب این بیت‌ها در دستنویس‌های لنینگراد ۷۳۳، قاهره ۷۹۶، لیدن ۸۴۰، پاریس ۸۴۴، لنینگراد ۸۴۹، آکسفورد ۸۵۲ و برلین ۸۹۴ نیز با اختلافات جزئی برابر ترتیب دستنویس استانبول ۷۳۱ است. در هر حال، در بیشتر دستنویس‌ها چه آنهایی که روایت الحاقی را دارند و چه آنهایی که این روایت را ندارند، جای بیت ۱۷ پس از بیت ۴۳ است.

علت اختلاف بالا در ترتیب بیت‌ها این است که در متن اصلی پس از بیت ۱۶ چنان که در بیشتر دستنویس‌ها هست، آمده بوده است:

پس پرده شهریار جهان	سه ماه است با زیور اندر نهان
که گر ماهشان دیده بودی به راه	از ایشان نبرداشتی دیده ماه
سه اندر شبستان کرسیوزند	که از مام و از باب با پروزند
نبیره فریدون و فرزند شاه	که هم جاه دارند و هم تاج و گاه
پس پرده من چهارند خرد	چو باید تو را بنده باید شمرد
ولیکن تو را آن سزاوارتر	که از دامن شاه جویی گهر...

اکنون که کاتبان خواسته‌اند روایت پیوند سیاوخش با جریره را اضافه کنند به خاطر بیت آخر (که پیران به سیاوخش می‌گوید: ولیکن بهتر است که تو دختر افراسیاب را به زنی بگیری) دچار اشکال شده‌اند و از این رو راه حل‌های مختلف برگزیده‌اند. در دستنویس فلورانس و دستنویس‌هایی که با آن می‌خوانند، بیت‌های مربوط به سه دختر افراسیاب و سه دختر کرسیوز

را از بیت مربوط به چهار دختر پیران جدا کرده‌اند و برده‌اند به پس از روایت پیوند سیاوخش با جریره، یعنی پس از بیت ۳۹. دستنویس‌های دیگر متن را نخست به صورت اصلی خود نگهداشته‌اند، ولی پس از بیت مربوط به چهار دختر پیران، روایت پیوند سیاوخش با جریره را افزوده‌اند و بیت مزاحم (یعنی بیتی که پیران به سیاوخش می‌گوید: ولیکن بهتر است که تو دختر افراسیاب را به زنی بگیری) را به پس از روایت پیوند سیاوخش با جریره انتقال داده‌اند.

۳- از نظر سبکی، چون این روایت یک قطعه الحاقی کهن است، از این رو لفظ آن در بیشتر ابیات استوار و به سخن شاعر نزدیک است. با این حال از عناصر متأخر چون واژه‌های عربی حق (۲۳)، حشمت [۳۳]، زحل [۳۵]، انس [۳۶] و اعتماد [۳۸] خالی نیست. البته می‌توان چندتایی از آنها را از راه دستنویس‌های دیگر تغییر داد. ولی این کار این نقص را که در دستنویس فلورانس و بیشتر دستنویس‌های دیگر در یک روایت کوتاه پنج واژه عربی متأخر آمده است برطرف نمی‌کند. دیگر این که بیت‌های ۱۱-۱۴ معنی درستی ندارند و معلوم نیست جای اصلی آنها کجاست. چون کاملاً آشکار است که بیت ۱۵ دنباله بیت ۱۰ است.

۴- پس از آن که پیران به سیاوخش پیشنهاد می‌کند که دختر افراسیاب را به زنی بگیرد (بیت‌های ۴۵-۵۱) سیاوخش را از این که در توران زن بگیرد و ماندگار شود و دیگر ایران و کاووس و زال و رستم و دیگر پهلوانان را نبیند، اندوه جانگدازی فرا می‌گیرد و اشک از چشم او روانه می‌گردد (بیت‌های ۵۲-۶۱) و پیران زبان به دلداری او می‌گشاید. (بیت‌های ۶۲-۶۴). این عکس‌العمل سیاوخش از کسی که پیش از آن یک بار زن گرفته است و حتی در کنار آن زن کاووس را هم فراموش کرده است (بیت ۳۱) غیر عادی است و جای شکی نیست که عکس‌العمل سیاوخش و دلداری پیران با بیت‌های ۵-۱۰ و ۱۵-۱۶ ارتباط دارند و روایت پیوند سیاوخش با جریره که هم منطق سخن و هم یکپارچگی رقتی را که در آن است به هم زده است، الحاقی است (و نیز نگاه کنید به بخش سه، شماره ۳).

۵- شیوه فردوسی این است که وقتی برای نخستین بار از کسی نام می‌برد، هویت او را برای خواننده روشن می‌سازد. ولی در این روایت در بیت ۲۴، با آن که خواننده شاهنامه برای نخستین بار به نام گلشهر بر می‌خورد، این زن به خواننده معرفی نشده است و خواننده باید خود از فحوای سخن حدس بزند که گلشهر زن پیران است. اما شصت هفتاد بیت پایین‌تر که در شرح تدارک وسایل عروسی سیاوخش با فریگیس باز از این زن نام رفته - و این بار در سخن خود شاعر - چنین آمده است:

چو بشنید پیران سوی خانه رفت دل و جان بست اندر آن کار تفت
در خانه جامه نابرید به گلشهر بسپرد پیران کلید
کجا بود کدبانوی پهلوان ستوده زنی بود روشن روان [۳]

در این بیت‌ها شاعر برای نخستین بار از گلشهر نام می‌برد و از این رو او را «کدبانوی پهلوان» می‌نامد تا خواننده بداند که گلشهر زن پیران است. بنابراین نام بردن از گلشهر به آن صورت که در بیت ۲۴ روایت مورد بحث آمده است، شیوه شاعر نیست و در هر حال اگر در آن جا از او نام برده بود دیگر در این جا نیازی به معرفی مجدد او نداشت (و نیز نگاه کنید به بخش دو، شماره ۶).

عمر در تمام جریان تدارک وسایل عروسی سیاوخش با فریگیس توسط پیران و گلشهر، هیچ اشاره‌ای به این که سیاوخش داماد آنهاست، نیست. فقط یک جا در برخی از دستنویس‌ها که این سکوت را غیر عادی دیده‌اند، یک بیت الحاقی سست افزوده‌اند:

که داماد او بود بر دخترش همی بود چون جان و دل در برش [۴]

۷- هیچ یک از این بیت‌ها در ترجمه بنداری نیست. این نکته را باید درباره ترجمه بنداری به دیده داشت که مترجم به شاهنامه بیشتر به صورت یک مأخذ تاریخی نگاه کرده است و از این رو بسیاری از وصف‌های شاعرانه را زده یا کوتاه کرده، ولی آنچه را که جنبه گزارش داشته غالباً نگهداشته است. ترجمه بنداری چنین است:

فاتفق أن پیران اجتمع یوما بسیاوخش، و تجاذبا أطراف الأحادیث فقال له پیران:
کأنی أراک فی هذه البلاد علی أوفاز، و لا ترکن الیها رکون مجتاز. و إن أفراسیاب
من فرط حنوه علیک و محبته لک كأنه لا یری الدنیا إلا بعینک، و لا یحب الحیاة الا
لأجلک. و أنت الیوم ملک ایران و توران، و خلف الملوک فی هذا الزمان. فوطن
نفسک علی الاستقرار فی هذه الدیار. ثم إنک رجل وحید لا أخ لک و لا أخت و لا
زوجة و لا ولد (= بیت‌های ۱-۱۰). فاطلب صاحبة تصلح لک، و لا تهّم بأمر ایران.
فان تلک الممالک بعد موت کیکاوس لاتکون إلا لک (= بیت‌های ۱۵-۱۶). و اعلم
أن وراء ستور الملك ثلاث بنات کالأقمار الطالعة و کذلک وراء حجاب أخیه
کرسیوز ثلاث آخر قد جمعن بین الاصاله و النجابه (= بیت‌های ۴۰-۴۳). و وراء

ستری أيضا أربع صغار هُن إماء لك (= بیت ۱۷). و لكن الأصبوب لك ألا تعدل عن أفراسياب و له بنت تدعى فری کیس هی أكبر أولاده، و أجمل نساء زمانها. و هی موصوفة بالخلال المرضیة و الخصال الحمیة. فإن خطبتها الی أبیها و وصلها بك ازداد قدرک، و ترقّت منزلتک. فان رسمت کنت أنا المکلم الأفراسیاب فی ذلك، والقائم بأمر هذه الوصلة (= بیت‌های ۴۵-۵۱). فقال سیاوخش: اذا لم یکن لی بدّ من هجران دبار ایران، و لا بقی لی سبیل الی النظر الی وجه الملك کیکاوس و رستم الذی هو ربانی، و بهرام و زنکه بن شاوران فاشرع فی هذا الأمر، و تول أنت تدبیره (= بیت‌های ۵۲-۵۸). فقام بیران و دخل علی أفراسیاب [۵] (= بیت‌های ۶۶-۶۷).

چنان که می‌بینیم، بنداری از یک سو هیچ یک از بیت‌هایی را که ما الحاقی دانسته و در چنگک نهاده‌ایم ندارد، ولی از سوی دیگر جز بیت‌های ۶۰-۶۵ که خلاصه کرده و زده، بقیه بیت‌ها را دقیقاً نقل کرده است، به طوری که می‌توان با اطمینان گفت که اگر روایت پیوند سیاوخش با جریره را داشت حتماً آن را می‌آورد. همچنین در ترجمهٔ بنداری نیز مانند اکثر دستنویس‌های دیگر جای بیت ۱۷ پس از بیت ۴۳ است.

۸- ثعالبی نیز روایت پیوند سیاوخش با دختر افراسیاب را آورده، ولی هیچ اشاره‌ای به روایت پیوند سیاوخش با جریره دختر پیران نکرده است. متن ثعالبی چنین است:

ثم انّ و كان اشدّ الناس حبّاً لسیاوش قال یوما یا ابن الملك لست ارضی لك الوحدة و الوحشة بل أحبّ لك مسرات الدنيا و ملاذّها و للملك افراسیاب ابنة لا ارضاها لك فهی ألیق خلق الله بك و لیست لها نظیرة فی بلاد الترك فهل تأذن لی فی جمع شملك بها و مفاوضة الملك فی معناها فنظر الیه سیاوش و دموعه تكاد تنطق عنه و قال له یا سیدی و عمدتی ان كان فی سابق علم الله ان استمر علی مفارقة ایران شهر و لا اری والدی کیکاوس و صاحب تربیتی رستم و ان تنوب لی منابهما فاعمل ما تراه فدخل الی افراسیاب... [۶]

چنان که می‌بینیم، ثعالبی نیز هیچ اشاره‌ای به روایت پیوند سیاوخش با جریره ندارد، در حالی که جزئیات دیگر را جز ذکر تعداد دختران افراسیاب و کرسیوز و پیران، تماماً دارد و حتی

موضوع حسرت خوردن سیاوخش از دوری ایران و کیکاووس و رستم را نیز عیناً یاد کرده است، به طوری که کاملاً آشکار است او مطالب مأخذ اصلی خود یعنی شاهنامه ابومنصوری را که مأخذ فردوسی نیز هست در این بخش تقریباً تمام نقل کرده است و اگر روایت پیوند سیاوخش با جریره را نیز در مأخذ خود داشت، محتملاً یک چنین گزارشی را کنار نمی گذاشت. ما در پایان بخش دوم این گفتار از مأخذ دیگر نیز یاد خواهیم کرد.

دو - سیاوخش در توران شهری به نام سیاوخش گرد می سازد و با زن خود فریگیس در آن جا زندگی می کند. چندی پس از این واقعه، روزی کرسیوز با هدایای افراسیاب به دیدن آنها می رود:

نگه کرد کرسیوز نامدار	سواران توران گزیده هزار
خنیده سپاه اندر آورد گرد	بشد شادمان تا سیاوخش گرد
سیاوش چو بشنید بسپرد راه	پذیره شدش تازنان با سپاه
گرفتند مر یکدگر را کنار	سیاوش بپرسیدش از شهریار
۵ به ایوان کشیدند از آن جایگاه	سیاوش بیاراست جای سپاه
دگر روز کرسیوز آمد پگاه	که خلعت بیاورد و پیغام شاه
سیاوش بدان خلعت شهریار	نگه کرد و شد چون گل اندر بهار
نشست از بر باره گام زن	بزرگان لشکر شدند انجمن
همه شهر برزن به برزن بدوی	نمود و سوی کاخ بنهاد روی
۱۰ [همان گاه نزد سیاوش چو باد	سواری بیامد ورا مژده داد]
[که از دختر پهلوان سپاه	یکی کودک آمد به مانند ماه]
[ورا نام کردند فرخ فرود	شب تیره اندر چو پیران شنود]
[همان گه مرا با سواری دگر	بگفت این که رو شاه را مژده بر]
[همان مادر کودک ارحمند	جریره سر بانوان بلند]
۱۵ [بفرمود خفته به فرمانبران	زدن دست آن خرد بر زعفران]
[نهادند بر پشت آن نامه بر	که پیش سیاوش خودکامه بر]
[بگوش که هر چند من سالخورد	بدم، پاک یزدان مرا شاد کرد]

سیاوش بدو گفت گاه مهی
 [فرستاده را داد چندان درم
 ۲۰] به کاخ فریگیس رفتند شاد
 [چو بشنید کرسیوز آن مژده گفت
 فریگیس را دید بر تخت عاج
 پرستار چندان به زرین کلاه
 فرود آمد از تخت و کردش نثار
 ۲۵] دل و مغز کرسیوز آمد به جوش
 به دل گفت: سالی دگر بگذرد
 سیاوش کسی را به کس نشمرد... [۷]
 از این تخمه هرگز میادا تهی]
 که آرنده گشت از کشیدن دژم]
 ورا نیز از آن داستان مژده داد]
 که پیران شد امروز با شاه جفت]
 نهاده به سر بر ز پیروزه تاج
 فریگیس با تاج در پیشگاه
 بپرسیدش از شهر و از شهریار
 دگرگونه‌تر شد به آیین و هوش
 سیاوش کسی را به کس نشمرد... [۷]

روایت زادن فرود از مادر، یعنی بیت‌های ۱۰-۲۱ در هر پانزده دستنویس اساس تصحیح ما آمده است. با این حال این روایت به دلایل زیر الحاقی است:

- ۱- این روایت در دستنویس بی‌تاریخ لنینگراد از سده نهم هجری (به نشان S.822) و دستنویس بی‌تاریخ دانشگاه استانبول از سده نهم هجری (به نشان Fy.1405) نیست.
- ۲- از نظر لفظی بیت‌های ۱۳ و ۱۶ و ۱۷ سست‌اند و اطلاق صفت «خودکامه» به سیاوخش در بیت ۱۶، بی ربط و ناشی از ضرورت قافیه است.
- ۳- با بیرون گذاشتن بیت‌های ۱۰-۱۲ کوچک‌ترین ناهمواری در جریان سخن پدیدار نمی‌گردد. در حالی که با وجود این روایت کاملاً آشکار است که بیت‌های ۲۰ و ۲۱ را برای پیوستن این روایت به سخن اصلی افزوده‌اند و نشان وصلگی کاملاً پیداست. زیرا بدین شکل که در دستنویس فلورانس و چند دستنویس دیگر آمده است، میان بیت ۲۱ و بیت ۲۲ ارتباط درستی نیست. در دستنویس استانبول ۷۳۱ و قاهره ۷۹۶ برای رفع این نقص جای بیت‌های ۲۰ و ۲۱ را پس و پیش کرده‌اند و بیت ۲۲ را زده‌اند. ولی با عوض کردن جای بیت‌های ۲۰ و ۲۱ با یکدیگر، کرسیوز که فاعل در بیت ۲۱ است، ارتباط فعل و فاعل واحد در بیت‌های ۱۹ و ۲۰ را به هم می‌زند. در دستنویس لندن ۶۷۵ بیت‌های ۲۱ و ۲۲ را زده‌اند، ولی چون میان بیت ۲۰ و ۲۳ دیگر ارتباط لازم وجود نداشته، مصراع دوم بیت ۲۰ را به این صورت تغییر داده‌اند: بدید آن بزرگی فرخ نژاد.

۴- این روایت تا حد بسیار زیادی به روایت پیشین متکی و فاقد استقلال است. چون در این روایت خواننده در بیت‌های ۱۱-۱۴ به طور غیرمستقیم در می‌یابد که جریره زن سیاوخش است. این شیوه گزارش فقط در صورتی موجه است که پیش از آن، شاعر جایی به طور مستقیم به این موضوع اشاره کرده باشد و چنین محلی تنها در همان روایت پیشین است. بنابراین اگر روایت پیشین الحاقی باشد، این روایت نیز الحاقی است.

۵- مدت کوتاهی پس از دیدن کردن کرسیوز از سیاوخش گرد، سیاوخش به سعایت کرسیوز به قتل می‌رسد، پیران فریگیس را از مرگ نجات داده به خانه خود می‌برد و او را به زنش گلشهر می‌سپارد و فریگیس در خانه پیران کیخسرو را می‌زاید و خبر آن را گلشهر به پیران می‌رساند، پیران کیخسرو را از مرگ نجات می‌دهد و تربیت او را به عهده می‌گیرد... ولی با آن که اهمّ این وقایع در خانه پیران می‌گذرد، تا پایان داستان هیچ کجا نامی از جریره و پسر او فرود نیامده است.

عـ فردوسی بعداً در پادشاهی کیخسرو در داستان فرود، یک جا از زبان کیخسرو به این که سیاوخش از دختر پیران پسری داشته است اشاره می‌کند:

روان سیاوش چو خورشید باد	بدان گیتی‌اش جای اومید باد
پسر بودش از دخت پیران یکی	که پیدا نبود از پدر اندکی
برادر به من نیز مانده بود	جوان بود و همزاد و فرخنده بود
کنون در کلات است و با مادر است	جهاندار و با فرّ و با لشکر است [۸]

و چند بیت پایین‌تر:

جریره زنی بود مام فرود	ز بهر سیاوش دلش پر ز دود [۹]
------------------------	------------------------------

آنچه ما پیش از این در بخش یک زیر شماره ۵ درباره شیوه فردوسی هنگامی که برای نخستین بار از کسی نام می‌برد، گفتیم، در این جا هم دیده می‌شود. چون در این بیت‌ها هنگام معرفی فرود و بعد مادرش جریره، شیوه بیان طوری است که خواننده قبلاً اطلاعی از زن دیگر سیاوخش به نام جریره و پسر او فرود ندارد و شاعر اکنون آنها را برای نخستین بار به خواننده معرفی می‌کند. در صورتی که اگر دو روایت مورد بحث ما از فردوسی بود، در این جا دیگر نیازی به معرفی جریره و فرود نداشت.

۷- بنداری که روایت نخستین را نداشت، این روایت را هم ندارد. در ترجمه او چنین آمده

است:

فتوجه اليه في ألف فارس. فلما بلغه الخبر بقدومه ركب لاستقباله في جنوده و رجاله، و صار به الى الايوان و دخل به من الغد على فرى كيس، فتلقته بالنبثارات الكثيرة و الخدم الوفيرة. فلما رأى كرسبوز جلاله سیاوخش، و فخامة قدره اعتوره الحسد فجاش قلبه و دماغه حتى اصفر لونه، و تغيرت حاله و قال في نفسه: أفي سنة بصير سیاوخش هكذا صاحب تاج و تخت، و مالك أمر و نهي بحيث لا يلتفت الى أحد [۱۰].

چنان که می‌بینیم، بنداری روایت زادن فرود از مادر را ندارد، بدون آن که از باقی مطالب چیز مهمی زده باشد.

۸- موضوع ملاقات کرسبوز و سیاوخش را ثعالبی نیز آورده است، ولی او نیز هیچ اشاره‌ای به روایت زادن فرود از مادر ندارد:

فلما شارف بلدته استقبله في خواصه و بلغ النهاية من ملاطفته و انزله في قصره و خرج في عشرته من قشرته و حين رأى كرسبوز جلاله حاله و حسن مروته ازداد حسداً له [۱۱].

بنابراین روایت زادن فرود از مادر نیز مانند روایت پیشین در شاهنامه ابومنصوری، یعنی مأخذ مشترک فردوسی و ثعالبی نبوده است.

۹- در پایان اشاره کوتاهی هم به مأخذ دیگر می‌کنیم: طبری [۱۲]، دینوری [۱۳]، مسعودی [۱۴]، ابن اثیر [۱۵]، بلعمی [۱۶]، گردیزی [۱۷]، ابن بلخی [۱۸] و جوزجانی [۱۹] همه به پیوند سیاوخش با دختر افراسیاب اشاره کرده‌اند و گزارش برخی از آنها حتی در برخی از جزئیات با گزارش شاهنامه برابر است، ولی هیچ یک از آنها جز طبری و بلعمی و ابن بلخی اشاره‌ای به روایت پیوند سیاوخش با جریره و زادن فرود ندارند. طبری و بلعمی و ابن بلخی نیز که به این دو روایت اشاره کرده‌اند (طبری نام دختر پیران را برزافرید ثبت کرده است)، گزارش آنها نه همراه روایت پیوند سیاوخش با فریگیس آمده است و نه اصلاً در شرح زندگی سیاوخش، بلکه مطابق با شاهنامه در شرح وقایع پادشاهی کیخسرو.

همچنین در مجمل التواریخ از جریره و فرزند او فرود نام رفته است:
 «و سیاوش را همچنین کیخسرو بود از فرنگیس دختر افراسیاب، و فرود از جریره دختر
 پیران ویسه، و به روایتی گویند خواهر بود پیران را، و فرود مهتر بود از کیخسرو.» [۲۰]
 اما آنچه مؤلف مجمل التواریخ در این جا آورده بخشی از یک گزارش کلی است درباره
 شاهان کیانیان و فرزندان آنها از جمله سیاوخش و زنان و فرزندان او، و نه نقل بخش خاصی از
 شاهنامه فردوسی یا شاهنامه ابومنصوری.

سه - در شرح فاجعه قتل سیاوخش آمده است:

ز کرسیوز آن خنجر آبگون	گروی زره بستد از بهر خون
پیاده همی برد مویش کشان	چن آمد بدان جایگاه نشان،
بیفگند پیل ژیان را به خاک	نه شرم آمدش زو بنیز و نه باک
یکی تشت زرین نهاد از برش	جدا کرد از آن سرو سیمین سرش
۵ به جایی که فرموده بُد تشت خون	گروی زره برد و کردش نگون
[همان گه که خون اندر آمد به خاک	دل خاک هم در زمان گشت چاک]
[به ساعت گیایی برآمد چو (ز) خون	از آن جا که کردند آن خون نگون]
[گیا را دهم من کنونت نشان	که خوانی همی خون سیاوشان]
[سی فایده خلق را هست از اوی	که هست آن گیا اصلش از خون اوی]
۱۰ یکی باد با تیره گردی سیاه	برآمد بپوشید خورشید و ماه
کسی یکدگر را ندیدند روی	گرفتند نفرین همه بر گروی [۲۱]

روایت رویدن گیاه از خون سیاوخش یعنی بیت‌های ۶-۹ در چهارده دستنویس از پانزده
 دستنویس اساس تصحیح از جمله در دستنویس فلورانس ۶۱۴ آمده است. این روایت همچنین
 در ترجمه بنداری و در بسیاری از دستنویس‌های دیگر که نگارنده بررسی کرده است، هست. با
 این همه این روایت به دلایل زیر الحاقی است:

۱- دستنویس لندن ۶۷۵ این روایت را ندارد. این روایت همچنین در دستنویس بی تاریخ
 بنیاد خاورشناسی کاما در بمبئی که تاریخ کتابت آن را باید در ثلث نخستین سده هشتم حدس

زد، و نیز در دستنویس بی‌تاریخ دانشگاه استانبول از سده نهم هجری (به نشان 1405.Fy) نیست.

۲- بیت یکم این روایت یعنی بیت شماره ۶ تنها در دستنویس فلورانس ۶۱۴ آمده است و برخی از دستنویس‌های دیگر نیز بیتی بیشتر دارند. در دستنویس‌ها تغییراتی نیز در ضبط واژه‌ها هست. مثلاً مصراع دوم بیت ۷ در برخی از دستنویس‌ها به صورت: از آن جا که این تشت شد سرنگون، یا: چون از تشت کردند آن خون برون؛ و مصراع یکم بیت ۸ به صورت: گیا را نشانت دهم من کنون، یا: گیا را هم اکنون بگویم نشان؛ و در مصراع دوم بیت ۸ به جای خون در برخی از دستنویس‌ها فرّ یا پرّ؛ و مصراع یکم بیت ۹ به صورت: بسی خلق را فایده‌ست اندر اوی؛ و مصراع دوم به صورت: که هست اصلش از خون آن ماهروی، آمده است. ولی به کمک هیچ یک از این ضبط‌ها نمی‌توان سستی این بیت‌ها را برطرف کرد، بلکه تنها در مصراع دوم بیت ۹ می‌توان به کمک ضبط دیگر قافیه را اصلاح کرد. بنابراین لفظ بسیار سست این ابیات و کاربرد چهار واژه عربی ساعت، فایده، خلق و اصل که سه تای آخر اصلاً جزو واژه‌های شاهنامه نیستند، جای کوچک‌ترین شکی در الحاقی بودن آنها نمی‌گذارد.

۳- وقتی بیت‌های ۶ تا ۹ را برداریم و پس از بیت ۵ بیت‌های ۱۰ و ۱۱ را بخوانیم، می‌بینیم که شاعر فاجعه را با مهارتی که در شاهنامه مثال فراوان دارد، وصف کرده است: گروی زره تشت خون را سرنگون می‌کند و بلافاصله باد تیره‌ای بر می‌خیزد که روی خورشید را می‌پوشاند و چشم کسی دیگری را نمی‌بیند و همه زبان به نفرین گروی می‌گشایند. اکنون که دوباره آن چهار بیت را اضافه کنیم می‌بینیم همه آن وصف دراماتیک بر باد می‌رود. اگر فردوسی این روایت را گفته بود به لفظی بهتر می‌سرود و آن را پس از بیت ۱۱ جای می‌داد.

یکی از ویژگی‌های شعر فردوسی این است که سخن او کوتاه، مؤثر و منطقی است و این صفات مانند موازنه میان لفظ و معنی، پس از فردوسی تنها در خمسه نظامی و بوستان سعدی (و از جهاتی در غزل حافظ) مثال دارد. در حالی که بیشتر شاعران ایرانی و در رأس آنها قصیده سرایان و شاعران متصوف فراخ سخن و پراکنده گو هستند. کسانی که به سخن فردوسی بیت‌ها و روایاتی افزوده‌اند گویی سرسوزنی از منطق و رقت سخن شاعر را درنیافته بودند. با روایت نخستین احساس رقیق و یکپارچه شعر را، با روایت دوم جریان منطقی سخن را، و با روایت سوم وصف کوتاه و مؤثر یک لحظه دراماتیک را بر باد داده‌اند. این ضایعه نه تنها در این سه روایت، بلکه در بسیار جاها که الحاق‌کنندگان دست اندر کارند، مشاهده می‌شود.

۴- ثعالبی نیز شرح فاجعه قتل سیاوخش را آورده است:

و امر بقتله و ذبحه بسیفه كما تُذبح الشاه و جمع دمه فی طشت ذهب و امر باراقته
فی الصحرا فهبت ریح عاصفة و ثارت غبرة شديدة و انتشرت ظلمة راکدة و ندم
افراسیاب فی الوقت فلعن کرسیوز و طرده [۲۲].

چنان که می‌بینیم، ثعالبی با برخی اختلافات عین روایت فردوسی را دارد و حتی موضوع
برخاستن باد تیره و تاریک شدن زمین را نیز نژده است، ولی به رویدن گیاه از خون سیاوخش
هیچ اشاره‌ای ندارد. لذا این روایت نیز مانند آن دو روایت پیشین در مأخذ مشترک فردوسی و
ثعالبی، یعنی شاهنامه ابومنصوری نبوده است.

۵- روایت رویدن گیاه از خون سیاوخش در مأخذ دیگر چون طبری، دینوری، مسعودی،
ابن اثیر، بلعمی، گردیزی، ابن بلخی، جوزجانی، و مجمل التواریخ نیز نیست با آن که برخی از
این مأخذ چون طبری و بلعمی واقعه قتل سیاوخش را کمی به تفصیل‌تر از بقیه شرح
داده‌اند [۲۳].

عمر همان طور که قبلاً اشاره شد، این روایت در ترجمه بنداری نیز هست:

فعدلوا به عن الطریق الی الصحراء، فأضجعه کرو زره علی التراب، و ذبحه بخنجر
تناوله من کرسیوز فی طشت من الذهب. قال صاحب الکتاب: و إنهم لما سکبوا دمه
نبت منه النبت المعروف الذی یسمیه العجم بخون سیاوشان و هو الذی یسمى فی
بلاد العرب دم الأخوین. و الی الان یجلب الی أطراف البلاد من ذلک المكان [۲۴].

بنداری از یک سو بیت‌های ۶ و ۹ را ندارد، ولی از سوی دیگر خود مطالبی افزوده است. بر
اساس ترجمه بنداری می‌توان بیت ۶ را که تنها در دستنویس فلورانس آمده است و بیت ۹ را
که در ترجمه بنداری نیست و با داشتن سه واژه عربی شکی در الحاقی بودنش نیست، زد، و
بیت‌های ۷ و ۸ را پس از اصلاح مصراع دوم بیت ۸ پذیرفت. با این تصحیح، ایرادی که در زیر
شماره ۲ بر لفظ این روایت گرفتیم تا حد زیادی برطرف می‌شود و اگر دو بیت باقیمانده را هم
به پس از بیت ۱۱ انتقال دهیم، نقصی هم که در زیر شماره ۳ از آن یاد شد رفع می‌گردد. ولی در
این جا دیگر از مرز اختیار عمل خود در کار تصحیح تجاوز کرده‌ایم و تازه هنوز همه دلایل
الحاقی بودن این روایت را رد نکرده‌ایم.

۷- و اما فردوسی نیز این روایت را به گونه‌ای دیگر و به لفظی دیگر و در جایی دیگر آورده است. در پایان همین داستان سیاوخش آمده است:

ز خاکی که خون سیاوش بخورد به ابر اندرآمد یکی سبز نرد
نگاریده بر برگها چهر او همی بوی مشک آمد از مهر او
به دی مه بسان بهاران بُدی پرستشگه سوگواران بُدی [۲۵]

سخن آخر - از میان چهل دستنویس شاهنامه که نگارنده بررسی کرد، دو روایت نخستین هر یک تنها در دو دستنویس و نیز در ترجمهٔ بنداری نیامده‌اند و روایت سوم تنها در سه دستنویس نیامده است. با این همه به دلایلی که شرح آن رفت، شاهنامه نیز مانند دیگر مآخذ فارسی و عربی این سه روایت را نداشته است، بلکه مانند آن مآخذ تنها به دو روایت نخستین و آن هم در پادشاهی کیخسرو اشاره‌ای کوتاه داشته است. ولی سپس‌تر دیگران این روایات را گفته و یا از جای دیگر گرفته و به شاهنامه افزوده‌اند و این کار باید نهایت تا اواسط سدهٔ ششم انجام گرفته باشد و از این رو هر سه روایت در بیشتر دستنویس‌های شاهنامه هست.

چنان که می‌بینید، کار تصحیح انتقادی شاهنامه هفت خانی پر دیو و اژدهاست. چنین راه رستم‌گشی با بازنویسی اقدم نسخ و ثبت مقداری نسخه بدل و تصحیح چند غلط فاحش، اگر چه زود به انجام می‌رسد، ولی فرجام نمی‌گیرد، و مصححی که چنین راه آسانی را بر می‌گزیند، در پایان کیکاووس را در بند می‌گذارد و دیو سپید را به ایران می‌آورد.

یادداشت‌ها

- ۱- «معرفی قطعات الحاقی شاهنامه»، در: ایران نامه، سال سوم (۱۳۶۳)، شماره ۱، ص ۲۶-۵۳؛ شماره ۲، ص ۲۴۶-۲۶۱.
- ۲- برای مشخصات دستنویس‌ها شاهنامه که در این گفتار از آنها نام رفته است نگاه کنید به: **شاهنامه**، تصحیح نگارنده، دفتر یکم، نیویورک ۱۳۶۶.
- ۳- داستان سیاوخش، تصحیح نگارنده (شاهنامه، دفتر دوم، زیر چاپ)، بیت ۱۵۱۹ به بعد.
- ۴- داستان سیاوخش، پی نوشت بیت ۱۵۱۷.
- ۵- بنداری، الشاهنامه، به تصحیح عبدالوهاب عزام، تهران ۱۹۷۰، ج ۱، ص ۱۷۴ به بعد.
- ۶- ثعالبی، تاریخ غررالسیر، به تصحیح زنتبرگ، پاریس ۱۹۰۰ (تهران ۱۹۶۳)، ص ۲۰۴ به بعد.
- ۷- داستان سیاوخش، بیت ۱۷۴۹ به بعد.
- ۸- داستان فرود سیاوخش، تصحیح نگارنده (شاهنامه، دفتر سوم، آماده چاپ) بیت ۳۴ به بعد.
- ۹- داستان فرود سیاوخش، بیت ۶۹.
- ۱۰- بنداری، همان جا، ج ۱، ص ۱۷۷.
- ۱۱- ثعالبی، همان جا، ص ۲۰۸.
- ۱۲- طبری، تاریخ الرسل و الملوک، چاپ لیدن، ج ۲، ص ۶۰۰ و ۶۰۵.
- ۱۳- دینوری، الاخبار الطوال، به تصحیح عبدالمنعم عامر، قاهره ۱۹۶۰، ص ۱۳.
- ۱۴- مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، به تصحیح شارل پلّا، ج ۱، بیروت ۱۹۶۶، ص ۲۶۸.
- ۱۵- ابن اثیر، الكامل فی التاريخ، چاپ بیروت، ج ۱-۱۹۶۵، ص ۲۴۶ و ۲۴۸.
- ۱۶- بلعمی، تاریخ بلعمی، به تصحیح محمد تقی بهار، ج ۱، تهران ۱۳۵۳، ص ۵۹۷ و ۶۰۳.
- ۱۷- گردیزی، زین الأخبار، به تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۴۷، ص ۱۱.

- ۱۸- ابن بلخی، فارسنامه، به تصحیح گ. لیستراچ - ر. نیکلسون، لندن ۱۹۳۱، ص ۴۴.
- ۱۹- جوزجانی، طبقات ناصری، به تصحیح عبدالحی حبیبی، ج ۱، کابل ۱۳۴۲، ص ۱۴۳.
- ۲۰- مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمد تقی بهار، تهران ۱۳۱۸، ص ۲۹.
- ۲۱- داستان سیاوخش، بیت ۲۲۸۱ به بعد.
- ۲۲- ثعالبی، همان‌جا، ص ۲۱۱.
- ۲۳- ن. ک. به: پی‌نوشت‌های ۱۲-۱۹.
- ۲۴- بنداری، همان‌جا، ج ۱، ص ۱۸۳.
- ۲۵- داستان سیاوخش، بیت ۲۵۱۳ به بعد.

یادداشت‌های افزوده

حماسه سرای باستان - ص ۳۶ و ح ۳۱: این نظر بنده که بلبل در خطبه داستان رستم و اسفندیار نام یک داستان سرا بوده و با لقب بلبل که یکی از حماسه خوان‌های ازبکی داشته، یکی است، فعلاً فقط یک حدس محتمل است، ولی حتمی نیست. ابن ندیم (**الفهرست**، چاپ زخاو، ص ۳۱۳) در جزو کتاب‌های افسانه، از اثری هم به نام **کتاب بلبل** نام برده است.

ص ۴۸: آن موضوع حماسی که نگارنده روایات آن را گردآوری کرده و کتابی کوچک از آب درآمده است، همان مقاله **ببر بیان** است که در این کتاب چاپ شده است.

ص ۴۸-۴۹: در **گرشاسپنامه** روایتی دیگر درباره کمان کشیدن هست (ص ۲۲۵-۲۳۰) که با روایت کمان کشیدن اودیسه شباهت زیاد دارد. بنابر روایت **گرشاسپنامه** هر کس که خواستار دختر شاه روم است، باید نخست کمانی را که شاه تعیین کرده است زه کند. گرشاسپ که نخست به علت فقرش مورد استهزای شاه و پهلوانان دربار او قرار می‌گیرد، از عهده این کار بر می‌آید. در داستان یونانی نیز اودیسه پس از بیست سال دوری، درست روزی به خانه خود بر می‌گردد که زن او در آن روز ضیافتی داده و قرار گذاشته تا هر پهلوانی که کمان اودیسه را زه کند، به همسری او درآید. اودیسه ناشناس و در جامه گدایان وارد ضیافت می‌گردد و مورد استهزای پهلوانان دیگر قرار می‌گیرد. ولی پس از آن که کمان را زه می‌کند، دیگران به هویت او پی می‌برند.

در این دو روایت پنج عنصر مشابه است: ۱- موضوع زه کردن کمان ۲- زن به عنوان پاداش پهلوانی ۳- درآمدن پهلوان به جامه مردی ناشناس و فقیر ۴- خندیدن حاضران به مرد ناشناس ۵- محل ماجرا، یعنی یونان - روم. البته اختلافاتی نیز میان دو روایت هست. در این جا هیچ یک از این عناصر مشابه که ذکر شد، به تنهایی اهمیت ندارند، ولی در مجموع - آن هم فقط برای مقایسه روایت کوچکی از دو داستان با یکدیگر و نه همه داستان - مهم‌اند و احتمال این که یک روایت از دیگری گرفته شده باشد - به گمان نگارنده روایت گرشاسپ از روایت اودیسه - زیاد است.

در **گرشاسپنامه** نفوذ روایات بیگانه باز هم دیده می‌شود. از آن میان یکی روایت **جای پای آدم** (ص ۱۲۷ به بعد) که یک روایت سیلانی (سرندیب در **گرشاسپنامه**) است. دیگر روایت مرغ سمندر یا فونیکس (ص ۳۰۸ و ۴۱۶، بیت ۱۲۰) که یک افسانهٔ مصری است، ولی این که ایرانیان آن را از مصری‌ها گرفته‌اند یا بعداً از یونانیان یا رومیان، نیاز به پژوهش بیشتر دارد. همچنین تشابهاتی میان **گرشاسپنامه** با **رمان اسکندر** هست که عموماً آن را نفوذ **رمان اسکندر** در **گرشاسپنامه** دانسته‌اند، ولی به گمان نگارنده چنین نیست، بلکه هر دو به یک مأخذ واحد، یعنی روایات گرشاسپ بر می‌گردند. **ص ۴۸:** موضوع «تعیین جای گور پهلوان از راه پرتاب تیر به دست خود او پیش از مرگ» را به بهرام گور نیز نسبت داده‌اند. ن.ک. به: **اخبار الطوال**، ص ۹۷.

ص ۴۹، ح ۱۲: خوشبختانه چندی است که این کتاب به فارسی ترجمه شده است: مری بویس - هنری جورج فارمر، **خنیاگری و موسیقی ایران**، ترجمهٔ بهزاد باشی، تهران ۱۳۶۸.

ص ۵۸، ح ۵۳: همچنین احمد بن سهل نژاد خود را به یزدگرد می‌رسانید (میرخواند، **روضه الصفا**، به تصحیح عباس پرویز، ج ۴، تهران ۱۳۳۹، ص ۴۰)؛ فیلان شاه و دیگر پادشاهان کشور سریر در داغستان نژاد خود را به بهرام گور می‌رساندند (مسعودی، **مروج**، چاپ پلا، ج ۱، ص ۲۲۸). و نیز در **شاهنامه** نگاه شود به: پاسخ سام به پهلوانان (۲۴/۸/۲)، زاری گردیه بر بهرام چوبین (۲۶۳۶/۱۶۵/۹) به (بعد). منظور از مقالهٔ دوم که در پایان این حاشیه بدان اشاره شده، مقاله‌ای است که نگارنده دربارهٔ **فرامرنامه** نوشته است. ن.ک. به: **ایران نامه** ۱/۱۳۶۱: ص ۴۳، ح ۲۳ و نیز ن.ک. به: **نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز** ۱۲۸/۱۳۶۲ و ۱۲۹: ص ۱۱۴: ح ۲۲.

یکی داستان است پر آب چشم - ص ۹۸: ح ۷: دربارهٔ همین مطلب ن.ک. همچنین به گزارش مورخ یونانی: گزنفون، **آنابازیس (Anabasis)**، کتاب یکم، بند ۷. کورش کوچک به سربازان یونانی دربارهٔ شیوهٔ جنگ ایرانیان می‌گوید:

«دشمنان بسیار با فریادهای بلند به شما حمله‌ور خواهند شد.»

ص ۱۰۰، ح ۱۲: مقاله‌ای که در این حاشیه به آن بازگشت داده شده است، همان مقالهٔ **حماسه سرای باستان** است که در این کتاب به چاپ رسیده است.

شاهنامه و موضوع نخستین انسان - ص ۱۱۰: در داستان رفتن گیو به ترکستان (**شاهنامه**، تصحیح نگارنده، دفتر دوم، ص ۴۲۴، بیت ۷۲) یک بار دیگر به این که سیاوش به خاطر بهره‌مندی از **فریزدان** از راز جهان و رویدادهای آینده آگاه است، اشاره شده است:

بدو (به گیو) گفت کیخسرو: ای شیرمرد مرا مادر این از پدر یاد کرد

که از فرّ یزدان گشاد این سخن بدانگه که اندرزش آمد به بن
همی گفت با نامور مادرم که ایدر چه آید ز بد بر سرم

ص ۱۱۱: از توصیفی که در متن‌های پهلوی، همچون **بندھشن**، **مینوی خرد** و غیره، و به ویژه در **اوستا** (وندایداد، فرگرد ۲، بند ۲۰-۴۳) دربارهٔ **وَرجمیشد** یا **وَرجمکرد** آمده است، شباهت آن با **کنگ دژ سیاوش** اشکار می‌گردد. **وَرجمکرد** دژی است که جمشید در زیر زمین **ایرانویج** ساخت، مانند **کنگ دژ** که سیاوش در شهر **سیاوخش گرد** بنا کرد و مردمان در هر دو جا از عمر دراز و تندرستی جاویدان و نیکبختی‌های دیگر برخوردار بودند.

در **شاهنامه**، در داستان جنگ بزرگ کیخسرو، سخن از دژی است به نام **کنگ بهشت** که افراسیاب ساخته بود. از آن جا که به این دژ نیز کم و بیش همان صفات **کنگ دژ** نسبت داده شده است، باید گفت که این دژ در اصل جایی جز همان **کنگ دژ** نیست که **بهشت** نخست صفت آن بوده، ولی سپس تر نام و جایی جدا از **کنگ دژ** تصور شده و از این رو ساختن آن را به افراسیاب نسبت داده‌اند. در هر حال وقتی افراسیاب از کیخسرو شکست می‌خورد و به این دژ پناه می‌برد به کیخسرو پیام می‌فرستد (**شاهنامه**، تصحیح نگارنده، بیت‌های ۱۱۹۲-۱۱۹۳):

به فرمان یزدان به هنگام خواب شوم چون ستاره بر آفتاب
به دریای کیمماگ بر بگذرم سپارم تو را لشکر و کشورم
سپس که دژ به دست کیخسرو می‌افتد، افراسیاب همان طور که گفته بود از راهی پنهانی می‌گریزد (۱۳۶۳-۱۳۶۵):

وز آنجایگه خیره شد ناپدید هش و رای او همچو مرغان پرید
در ایوان که در دز برآورده بود بکی راه زیر زمین کرده بود
که از لشکرش کس نه آگاه بود که زیر دز اندر چنین راه بود...

این‌ها همه اشاراتی است باقی مانده از شرح بنای **کنگ دژ** در شهر **سیاوخش گرد** که مانند **وَرجمکرد** در **ایرانویج**، هر دو یک پناهگاه زیرزمینی بوده‌اند که در آنها همه‌گونه وسایل زندگی فراهم کرده بودند تا هنگام حملهٔ دشمن و محاصرهٔ شهر بتوانند مدت درازی در آن جا به سر برند و یا در صورت لزوم از راه‌های پنهانی آن بگریزند.

پاسداران دژ پترا - ص ۱۲۴: آنچه در این جا در گزارش تصرف دژ از راه نقب زدن زیر دیوار و آتش

زدن آن گفته شده است، یکی از شیوه‌های معمول جنگ در قدیم بوده است. بنا بر گزارش **شاهنامه** (داستان جنگ بزرگ کیخسرو، تصحیح نگارنده، بیت ۱۳۱۰ به بعد) کیخسرو به همین شیوه دژ **کنگ بهشت** را تصرف می‌کند. در این جا گزارش فردوسی به گزارش پرو کویوس بی شباهت نیست:

بفرمود تا سخت بر هر دری	به جنگ اندر آید یکی لشکری
بدان چوب و نفت آتش اندر زدند	ز برشان همی سنگ بر سر زدند...
ز نفت سیه چوب‌ها بر فروخت	به فرمان یزدان چو هیزم بسوخت،
نگون باره گفتمی که برداشت پای	به کردار کوه اندر آمد ز جای
و ز آن باره چندی ز ترکان دلیر	نگون اندر آمد، به کردار شیر،
که آید به دام اندرون ناگهان	سرآرد برو شوربختی جهان
به پیروزی لشکر شهریار	برآمد خروشیدن کارزار
سوی رخنه دز نهادند روی	بیامد دمان رستم کینه‌جوی...

معرفی قطعات الحاقی شاهنامه - ص ۱۳۷، بیت ۱۰: در شاهنامه در بسیار جاها رازی و رای، آواز و آوای به یکدیگر گشتگی یافته‌اند و از این رو نگارنده گمان می‌برد که صورت درست این بیت چنین باشد:

گواهی دهم کین سخن رای اوست تو گویی دو گوشم بر آوای اوست

بار و آیین آن در ایران: نگارنده پس از انتشار مقاله **بار**، یادداشت‌های دیگری نیز در آن باره انتشار داد و چند تای دیگر هم زیر چاپ دارد، ولی در این جا دیگر از نقل آنها چشم پوشی می‌کنم. ن.ک. به: **ایران نامه** ۱/۱۳۶۷، ص ۱۸۳؛ **ایران شناسی** ۱/۱۳۶۹، ص ۲۲۹-۲۳۰؛ ۴/۱۳۶۹، ص ۸۸۶-۸۸۷.

ببر بیان - ص ۲۸۴: درباره به بند کشیدن ضحاک در بن کوه دماوند، حدس زده بودم که ضحاک جزو دیوان رویین تن بوده که دفع او جز با بازگرداندن او به جایگاه اصلی اش در زیر زمین ممکن نبوده است. در داستان جمشید در **شاهنامه** روایتی هست که این حدس را تأیید می‌کند. در آن جا آمده است که ضحاک با همدستی ابلیس پدر خود مرداس را به چاه افکند و چاه را از خاک انباشت (تصحیح نگارنده، بیت‌های ۱۱۰-۱۱۳):

چو آمد به نزدیک آن ژرف چاه	یکایک نگون شد سر بخت شاه
به چاه اندر افتاد و بشکست پست	شد آن نیک دل مرد یزدان پرست
پس ابلیس وارونه آن ژرف چاه	به خاک اندر افگند و بسپرد راه

آقای دکتر محمود امید سالار در مقاله‌ای بسیار جالب که در نوع خود در زبان فارسی کم نظیر است (ن.ک. به: **ایران نامه** ۲/۱۳۶۲، ص ۳۲۹-۳۳۹) نشان داده‌اند که این **مرداس** در حقیقت همان صفت **مرد خوارنده ضحاک** است که سپس شخصی جداگانه شده و پدر ضحاک گردیده است، همچنان که **نریمان و سام** که صفات گرشاسپ هستند، پسر و نوۀ او شده‌اند. بنابراین محتمل است **مرداسی** که به چاه می‌افکنند، در صورت کهن تر روایت کسی جز خود ضحاک نبوده، یعنی در یک صورت روایت، این دیورویین تن زیر زمین را به چاه افکنده و چاه را با خاک انباشته بودند، و در یک صورت دیگر آن او را در بن کوه دماوند به بند کشیده بودند.

ص ۳۰۷ و ج ۵۴: ن.ک. به ص ۸۷ بعد در همین کتاب.

دستنویس شاهنامه - ص ۳۵۵: درباره رسم خط واژه‌های مرکب در این دستنویس ن.ک. به ص ۴۰۳ بعد در همین کتاب. این دستنویس پس از برگ ۲۵۹ ب، هشت یا نه برگ افتادگی دارد. همچنین از برگ ۲۶۴ ب تا پایان دستنویس اصلاً به خطی دیگر است. ن.ک. به توضیح نگارنده در: **کلیک** ۱۰/۱۳۶۹، ص ۲۲۶.

سرگذشت زبان فارسی - ص ۳۸۳: مندرجات **یشت‌های کهن** در **اوستا** نشان می‌دهند که خودآگاهی به همبستگی ملی و احساس تعلق به یک قوم واحد ایرانی، پیش از هخامنشیان نیز وجود داشته است.

ص ۳۸۴: سابقاً عموماً میهن زبان اوستایی را ایران خاوری می‌دانستند، اگر چه کسانی نیز این امر را حتمی نمی‌دانستند و برخی زبان اوستایی را جزو گروه زبان‌های شمال باختری به شمار می‌آوردند. ن.ک. به:

K.Hoffmann: *Altiranisch in: Handbuch der Orientalistik Bd.4 Iranistik,*

1. *Ab.linguistik, Leiden-Köln 1958, S, 6*

ولی امروزه فرضیه خاوری بودن زبان اوستایی یا دست کم بخش‌های بزرگی از آن، متزلزل شده است. ن.ک. به:

P.J. Kellens: *Avestique, in: Compendium Linguarum Iranicarum, hrsg. von R.Schmitt, Wiesbaden 1989.*

ص ۳۸۴: ابن مقفع زبان خوزی را زبانی دانسته که شاهان در خلوت و هنگام بازی و خوشی به کار می‌برده‌اند. کنانی مؤلف **تنزیة الشعریة** (ن.ک. به ص ۳۸۷) زبان خوزی را زبان شیاطین نامیده است. از کتاب **ویس و رامین** چنین برمی‌آید که مردم خوزان خوشنام نبوده‌اند و دایه ویس که زنی بی بند و

بار و هوسباز است اهل همین شهر است (ویس و رامین، ص ۷۴/۱۴۴ به بعد، ۱۰۲/۱۴۶، ۱۹/۱۶۹ به بعد). به گمان نگارنده این گزارش‌ها همه به نوعی با هم مرتبط‌اند و نگارنده حدس می‌زند که زبان خوزی دارای ادبیات عشقی و شهوت‌انگیز بوده که در دربار و طبقه اشراف و شبستان‌ها رواج داشته است.

ص ۳۸۷: نوشته‌ام که چون زبان **دوری** به جای زبان **پارسیگ** زبان نوشتار گردید دارای سه نام

شد: پارسی، دوری، پارسی دوری.

این گفته را به این صورت اصلاح می‌کنم: وقتی **دوری** به جای **پارسیگ** زبان نوشتار گردید، نخست آن را **پارسی دوری** نامیدند، یعنی زبان نوشتاری که **دوری** است. سپس آن را به طور کوتاه **گاه پارسی** و **گاه دوری** هم نامیدند، تا این که نام‌های سه‌گانه به شرحی که در مقاله آمده است، هر کدام برای خود معنی جداگانه‌ای پیدا کرد.

در پایان از سرپرستان و مدیران مجله‌های **ایران نامه** و **ایران شناسی** به ویژه دوست دانشمند/

استاد **جلال متینی** که اجازه انتشار جداگانه این مقالات را به بنده دادند، سپاسگزارم.

