

جهانگیر کورجی کونا جی

وہم سلسلہ اپنی اسطواروہ

گزارش و ویرایش: جلیل دوستخواہ



تبرستان
www.tabarestan.info

بُنیادهای اسطوره و حماسه‌ی ایران

تبرستان
www.tabarestan.info

جهانگیر کوورجی کویاجی

بنیادهای اسطوره و حماسه‌ی ایران

شازده گفتار در اسطوره‌شناسی

و حماسه پژوهی‌ی سنجشی

گزارش و ویرایش

جلیل دوستخواه

با پیوستِ دو نقدِ روش‌شناختی از

مهرداد بهار



This is an authorized Persian translation of
Cults and Legends of Ancient Iran and China
&
Studies in Shahnameh

By J.C. Coyajee

Originally published in two volumes: First half by M. J. Karani, Bombay, 1936
and the second by D. B. Taraporevala Sons & Co., Bombay, 1936

Translated and edited by Jalil Doostkhāh

Āgah Publishing House, Tehran, 2001

Reprinted 2004

E-mail: agah@neda.net

کویاجی، جهانگیر کوورجی، ۱۸۷۵-۱۹۴۲. Coyajee, Jehangir Cooverjee.
بنیادهای اسطوره و حماسه‌ی ایران: شانزده گفتار در اسطوره‌شناسی و حماسه‌پژوهی‌ی
سنجشی / جهانگیر کوورجی کویاجی: گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه؛ با پیوست دو
نقد روش‌شناختی از مهرداد بهار. — [تهران]: آگاه، ۱۳۸۰، چاپ دوم: آگه، ۱۳۸۳.
ISBN 964-329-054-9
ص. ۶۶۲. ع. به انگلیسی: J. C. Coyajee. Cults and legends of ancient Iran and:
China & studies in Shahnameh.

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا (فهرست‌نویسی پیش از انتشار).
این کتاب ویرایشی جدید توسط مترجم بر دو کتاب «آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین
باستان» و «پژوهش‌هایی در شاهنامه» است.
کتابنامه: ص. [۶۰۹]-۶۲۱.

۱. ادبیات تطبیقی—ایرانی و چینی. ۲. ادبیات تطبیقی—چینی و ایرانی. ۳. افسانه‌ها
و قصه‌های ایرانی. ۴. افسانه‌ها و قصه‌های چینی. ۵. اساطیر ایرانی. ۶. اساطیر چینی
۷. فردوسی، ابوالقاسم، الف. دوستخواه، جلیل. ۱۳۱۲. ب. عنوان. ج. عنوان: شانزده
گفتار در اسطوره‌شناسی و حماسه‌پژوهی‌ی سنجشی. د. عنوان: آیین‌ها و افسانه‌های
ایران و چین باستان. ه. عنوان: پژوهش‌هایی در شاهنامه.
۸۰۹ PNA۷۹ / الف ۹۲ ک

۱۳۸۰

م ۸۰-۹۵۴۶

کتابخانه ملی ایران



جهانگیر کوورجی کویاجی

بنیادهای اسطوره و حماسه‌ی ایران

گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه

(با پیوست دو نقد روش‌شناختی از مهرداد بهار)

چاپ یکم ویراست دوم، پاییز ۱۳۸۰، آماده‌سازی و نظارت بر چاپ دفتر نشر آگه

(سرپرست تولید و ویرایش رایانه‌ای: میتو حسینی، ناظر فنی: علی حسینیخانی)

لیتوگرافی طیف‌نگار، چاپ دیدآور، صحافی ایران کتاب

چاپ دوم پاییز ۱۳۸۳

شمارگان: ۱،۱۰۰ نسخه

همه حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است

مرکز پخش: مؤسسه انتشارات آگه

خیابان انقلاب، روبه‌روی دبیرخانه دانشگاه، شماره ۱۴۶۸

تلفن: ۶۴۶۷۳۲۲، فکس: ۶۴۶۰۹۳۲

فهرست

- ۷ یادداشت گزارنده و ویراستار
۱۱ کوتاه‌نوشت‌ها و نشانه‌ها

بخش یکم

کیش‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان

- ۲۳ پیشگفتار
۲۷ درآمد
۳۳ گفتار یکم: افسانه‌هایی چند از شاهنامه و همتاهای چینی آن‌ها
۷۱ گفتار دوم: بهرام‌یشت و اسطوره‌های کهن چینی
۹۹ گفتار سوم: اخترشناسی و اخترشماری در بهرام‌یشت
۱۱۵ گفتار چهارم: شاهنامه و فَنگ - شِن - یِن - ئی
۱۴۷ گفتار پنجم: کیش‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان
۱۶۳ گفتار ششم: سروش‌یشت و تاریخ صوفیگری در ایران و چین
۱۸۵ گفتار هفتم: خاندان گودرز: بخشی از تاریخ پارت در شاهنامه
۲۰۷ گفتار هشتم: رستم در افسانه و تاریخ
۲۱۹ گفتار نهم: آژی‌دهاک در افسانه و تاریخ
۲۴۷ گفتار دهم: سنگ‌نگاره‌ی طاق‌بُستان
۲۷۳ پیوست: دو نقدِ روش‌شناختی از مهرداد بهار

بخش دوم
پژوهش‌هایی در شاهنامه

۲۹۱	پیشگفتار
۲۹۹	سرآغاز
۳۰۷	گفتار یکم: یزدان شناخت و فلسفه در شاهنامه‌ی فردوسی
۳۴۷	گفتار دوم: افسانه‌ی جام ورجاوند و همانندهای ایرانی و هندی‌ی آن
۴۲۹	گفتار سوم: انجمن دلاوران کیخسرو شهریار
۴۹۳	گفتار چهارم: اُدیسه‌ی ایرانی: گشتاسپ در روم
۵۱۹	گفتار پنجم: میان‌ورد اسفندیار در شاهنامه
۵۵۵	گفتار ششم: زامیادیشث و حماسه‌ی ایران (کیش آریایان)
۶۰۹	کتاب‌نما
۶۲۳	نام‌نما

یادداشت گزارنده و ویراستار

بخش یکم کتاب کنونی، نخستین بار در سال ۱۳۵۳ با عنوان آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان از سوی سازمان کتاب‌های جیبی وابسته به فرانکلین در تهران نشر یافت. سپس آن سازمان به امیرکبیر پیوست که دومین چاپ کتاب را در سال ۱۳۶۲ منتشر کرد.

چند سالی پس از آن زمان، نسخه‌های چاپ دوم کتاب نیز نایاب شد و گزارنده اقدام به چاپ سوم آن را از «ناشر» خواستار شد. اما «ناشر» ازین کار ظفره رفت و زمان پرداختنِ بدان را پیوسته از این سال به آن سال موکول کرد تا سرانجام، وی ناچار شد که فسخ قرارداد چاپ‌بخش کتاب را از «ناشر» بخواهد. درین زمینه نیز «ناشر» مدت‌ها وقت گذراند تا عاقبت در سال ۱۳۷۶ فسخ‌نامه‌ی قرارداد را امضا کرد و کتاب را از صفِ انتظاری بیهوده و نافرجام رها ساخت.

دومین بخش کتاب حاضر نیز، اولین بار در سال ۱۳۷۱ با عنوان پژوهش‌هایی در شاهنامه از سوی زنده رود در اصفهان چاپ‌بخش شد. اما پس از گذشت سال‌ها، کتاب بازچاپ نشد. پس گزارنده ناگزیر بر آن شد که خود به تدارک چاپ دوم آن بپردازد و سرانجام «ناشر» به درخواست وی در نامیه‌ی با اقدام گزارنده به چاپ‌بخش تازه‌ی کتاب به وسیله‌ی ناشر دیگری موافقت کرد.

در کار ویرایشِ سر تاسرِ متن کتاب یکم (نیمه‌ی نخست این دفتر) و نیز دادنِ برخی

رهنمودهای ارزنده‌ی ویرایشی در هنگام آماده کردن متن کتاب دوم (نیمه‌ی دوم این دفتر)، وامدار یاری‌ها و دلسوزی‌های بی‌دریغ دوست از دست‌رفته‌ی خود، زنده یاد احمد میرعلایی‌ام و جا دارد که یاد آن فرهیخته مرد روزگار را درین جا گرامی بدارم.

فرصت چاپخشی یکجا و تازه‌ی دو کتاب (چاپ سوم نیمه‌ی نخست و چاپ دوم نیمه‌ی دوم این دفتر) را غنیمت شمردم و با بهره‌گیری از آموخته‌ها و آزموده‌های خود و نیز بررسی‌ها و نقدها و یادآوری‌ها و رهنمودهای دانشوران و ایران‌شناسان و شاهنامه‌پژوهان*، به ویرایش و بازنگری و بازنگاری‌ی سرتاسر هر دو پاره‌ی این پژوهش پرداختم و می‌توانم بگویم که چاپ کنونی، اگرچه گزارشی تازه، ویرایشی ست با دیگرگونی‌های بایسته و چشم‌گیر نسبت به چاپ‌های پیشین، دو بخش کتاب.

از دیدگاه پاس داشتن هنجارهای بنیادین و راستین زبان فارسی، گزارنده‌خشنود و سرافراز ست که توانسته است خویشکاری‌ی خود را به جای آورد و در نگارش متن این گزارش، بی‌آن‌که پای‌بند سنگواری‌ی زبان ناهنجار و آشفته‌ی سده‌های پشت سر بماند و یا به فریفتاری‌ی سراپ سر‌نویسی گرفتار آید، در ضمن بهره‌جویی از همه‌ی وام‌واژه‌های بیگانه تبار پذیرفته در زبان فارسی، حتّٰی یک قاعده‌ی دستوری‌ی بیگانه را رهنمود کار خود قرار نداده است.

افزون بر این‌ها، درین چاپ، نام‌نمای بخش یکم را — که جای خالی‌ی آن در چاپ‌های پیشین، سخت چشم‌گیر بود — درآمیخته با نام‌نمای بخش دوم، در پایان هر دو بخش آورده‌ام. درین ویرایش، برای آسان‌تر کردن کار خواننده‌ی کتاب، آوانوشت نام‌های بیگانه را در متن و در میان () گذاشته‌ام. همه‌ی «بازبُردها و پی‌نوشت‌ها»یی که در پایان هر یک از گفتارهای شانزده‌گانه‌ی دو بخش این کتاب آمده، از گزارنده و برای روشننگری‌ی بیشتر درباره‌ی پاره‌ی از برداشت‌های پژوهنده یا روزآمد کردن آن‌ها و

* از جمله این بررسی‌ها و نقدها می‌توانم به دو نقد دوست دانشور زنده‌یادم «دکتر مهرداد بهار» (در فصلنامه‌ی فرهنگ و زندگی (شماره‌ی ۸، خرداد ۱۳۵۱ و شماره‌ی ۱۶، پاییز ۱۳۵۳) — که هر دو را در پیوست بخش یکم (صص ۲۷۳-۲۸۵) آورده‌ام — و نیز نقد دوست ادیب و پژوهشگر، زنده‌یاد «دکتر محمد جعفر محبوب» در یکی از شماره‌های هفته‌نامه‌ی «تماشا» و نقد آقای «محمدحسن زفره‌ای» (در ماهنامه‌ی هوشت، سال ۲۷، شماره‌ی ۱۱، بهمن ۱۳۵۵) اشاره کنم. باریک‌بینی‌ها و نکته‌سنجی‌های دوست نویسنده و پژوهنده‌ی ارجمند «شاهرخ مسکوب» درباره‌ی هر دو بخش این پژوهش — که در نامه‌هایش به نگارنده‌ی این یادداشت، بازتاب یافته — نیز یادکردنی‌ست.

یا بازبرد به جایی درست گفتاوردها در متن‌های ویراسته‌تر است؛ مگر شمار کمی از آن‌ها که کوتاه‌نوشت «ک.» (نشان نام‌پژوهنده) را در پی دارد.

یک کاسه کردنِ دو دفتر به ظاهر جداگانه، اما در واقع به یکدیگر پیوسته از گفتارهای کویاجی پژوهنده‌ی سخت‌کوش و کنجکاو پارسی، به خواننده‌ی دوستدار این‌گونه پژوهش‌ها امکان خواهد داد که برداشت‌ها و دریافت‌های او را در کنار هم برسد و به فراز و فرودهای آن‌ها پی ببرد. کاربردِ عنوانی تازه برای مجموع گفتارهای هر دو بخش این دفتر از سوی گزارنده، برداشتی فراگیر از درونمایه و راستای این پژوهش‌های به هم پیوسته است و با نگرش و رویکرد بنیادین پژوهشگر نیز همسویی دارد. * گزارنده امیدوارست که کوشش او برای نشر ویرایش تازه‌یی از گفتارهای این دفتر، ثمربخش باشد و به‌ویژه برای نسل جوان و جویا و پویای امروز — که در عرصه‌های گوناگون، گرایش و دلبستگی‌ی آگاهانه و پرشور خود به فرهنگ کهن‌بنیاد ایرانی را به نمایش می‌گذارد — دریچه‌یی باشد به گستره‌ی پژوهش‌های ایران‌شناختی و پایگاه ایرانیان در عرصه‌ی داد و ستدهای فرهنگی با دیگر قوم‌ها. *

جا دارد که در پایان این یادداشت، سپاس قلبی‌ی خود را از دوست و داماد گرامی‌ام آقای دکتر بهروز بیگدلی ابراز دارم که بدون یاری‌های بی‌دریغ او در کارهای فنی‌ی رایانگی، کوشش من بارآور نمی‌شد و این دفتر بدین‌گونه که هست، شکل نمی‌گرفت. همچنین از بانو مینو حسینی سرپرست بخش رایانگی‌ی نشر آگه به خاطر رهنمودهای ارزنده و گرگشایی‌های سودمندشان در روند شکل‌گیری‌ی متن کتاب، کمال سپاسگزاری را دارم.

*. جدا از این شانزده گفتار، مقاله‌های دیگری نیز در همین حال و هوا و زمینه از او نشر یافته که برخی از آن‌ها به فارسی نیز برگردانده شده است. از این جمله است پژوهشی با عنوان «مزموری مهری» (در سنجش درونمایه‌هایی از «مهریست» با یکی از «مزمورهای داود» که گزارش فارسی‌ی گزارنده‌ی این دفتر از آن، سال‌هاست در دفتری به نام «ایران‌شناخت»، به‌ناروا در صف انتظار چاپ و نشر معطل مانده است!

* بازبردها و پی‌نوشت‌های هریک از گفتارهای شانزده‌گانه‌ی کتاب را به ترتیب شماره‌هایی که در متن آمده است، در پایان همان گفتار آورده‌ام. فهرستی فراگیر کوتاه‌نوشت‌ها و نشانه‌هایی به کار برده در بازبردها و پی‌نوشت‌ها و کتاب‌نما و نام‌نما را در آغاز این دفتر در صفحه‌های ۱۱ تا ۱۹ افزودم.

تبرستان
www.tabarestan.info

کوتۀ نوشتها و نشانه‌ها

آ.: آتشکده (نیایشگاه و پرستشگاهِ مزدایرستان)
آبان.: آبان‌یشت (یشتِ پنجم)
آذرآبادگان.: انتشاراتِ دانشگاه آذرآبادگان (تبریز)
آستان.: انتشاراتِ آستانِ قدسِ رضوی (مشهد)
آگاه.: انتشاراتِ آگاه / نشر آگه (تهران)
آویسن.: نشر آویسن (تهران)
آیین.: گُیشِ ویژه‌ی پیروان یک کیش در نیایش و پرستش و بزرگداشت

ابن سینا.: انتشاراتِ ابن‌سینا (تهران)
ایپکوره.: انتشاراتِ ایپکوره (تبریز)
اخ.: اخترشماری / اخترشناسی (نام‌ها و کلیدواژه‌ها)
ارت.: آرث‌یشت (یشتِ هفدهم)
اردی.: آردیبهشت‌یشت (یشتِ سوم)
اسطوره.: مهرداد بهار: از اسطوره تا تاریخ (↓ کتاب‌نما)
اشتاد.: آشتاد‌یشت (یشتِ هیجدهم)
افشار.: انتشاراتِ بنیادِ موقوفاتِ دکتر محمود افشار (تهران)
اقبال.: کتابخانهٔ اقبال (تهران)
ام.: آماشپتد (بهمن ایزد)

امیرکبیر: مؤسسه انتشارات امیرکبیر (تهران)
 انجمن: انتشارات انجمن آثار ملی (تهران)
 انجمن - ایران: انتشارات انجمن زرتشتیان ایرانی و ایران لیگ (بمبئی)
 انجوی: سید ابوالقاسم انجوی شیرازی: فردوسی‌نامه (↓ کتاب‌نما)
 اوستا: اوستا، کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی (↓ کتاب‌نما)
 ایران: کتاب‌فروشی ایران (مریلند - آمریکا)
 ایران‌شناسی: انتشارات انجمن ایران‌شناسی (تهران)
 ایرانویج: انتشارات انجمن ایرانویج (تهران)
 ایل: ایلیاد، سروده ی هُمر، ترجمه ی سعید نفیسی

تبرستان
 www.tabarestan.info

ب: بیت
 باران: نشر باران (استکهلم - سوئد)
 باز: بازیردها و پی‌نوشت‌ها (پیوست هر یک از گفتارهای این دفتر)
 باستان: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان (تهران)
 بپ: از بیت... تا بیت...
 بخی: شاهنامه، چاپ بروخیم. (↓ کتاب‌نما)
 بروخیم: کتابخانه یهودا بروخیم و پسران (تهران)
 برهان: برهان قاطع (فرهنگ فارسی به فارسی)
 بلخ: نشر بلخ، وابسته به بنیاد نیشابور (تهران)
 بُن: بُندهش، گزارش مهرداد بهار (↓ کتاب‌نما)
 بنگاه: بنگاه ترجمه و نشر کتاب (تهران)
 بنیاد: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران (تهران)
 بنیاد - شا: بنیاد شاهنامه فردوسی، وابسته به وزارت فرهنگ و هنر (تهران)
 بهار: دکتر مهرداد بهار
 بهرام: بهرام‌یشت (یشت چهاردهم)
 بهمن: بهمن‌یشت (= وُهوَمَن یَشَن)
 بی تا: بی تاریخ نشر
 بی نا: بی نام ناشر

پاد: پادشاهی (دودمان شهریاری / خاندان فرمانروایی)

پر.: پرستشگاه (پرستشگاه دین‌های جز ایرانی)
پژ.: پژوهشی در اساطیر ایرانی، پژوهش و نگارش دکتر مهرداد بهار (↓ کتاب‌نما)
پژوهشگاه.: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی-پژوهشگاه (تهران)
پ.م.: پیش از میلاد مسیح

پن.: پی‌نوشت (بازگرد یا پی‌نوشت آمده در پیوست پایان هر یک از گفتارها)
پویش.: انتشارات پویش (تهران)

پهل.: پهلوان (نقش‌ورز در کارزارهای پهلوانی)
پیام.: انتشارات پیام (تهران)

پیشین.: خاستگاهی که پیشتر (با فاصله‌یی) بدان بازگردد داده شده است.

تبرستان
www.tabarstan.info

توس.: انتشارات توس (تهران)
تیر.: تیریزشت (یشت هشتم)

ج.: جلد

جا.: نام جا (اسطورگی و تاریخی)

جیبی.: سازمان کتاب‌های جیبی (تهران)

چا.: چاپ (نویت چاپ)

چاپار.: انتشارات چاپار (تهران)

چاپخش.: چاپ و پخش کتاب (روند چاپ و نشر کتاب)

چشمه.: نشر چشمه (تهران)

حافظ.: دیوان حافظ به تصحیح و توضیح دکتر پرویز ناتل خانلری (↓ کتاب‌نما)
حماسه.: ج. دوستخواه: حماسه‌ی ایران، یادمانی از فراسوی هزاره‌ها (↓ کتاب‌نما)

خ.: خورشیدی (سال هجری بر بنیاد سال‌شمار خورشیدی)

خا.: شاهنامه به کوشش دکتر جلال خالقی مطلق (↓ کتاب‌نما)

خُرده.: خُرده اوستا (دفتری از اوستا که گزینه‌ی همه‌ی متن است.)

خلا.: خلافت (دستگاه خلافت / نظام فرمانروایی خلیفگان)

خوارزمی.: انتشارات خوارزمی (تهران)

د.: دریا/ دریاچه

دا.: دانشگاه / دانشکده (نهاد آموزشی و پژوهش‌ی دانشگاهی)

داد.: دادستان دینی (متن پهلوی)

داف.: دایرةالمعارف فارسی (↓ کتاب‌نما)

دانا.: دانا و مینوی خَرد (متن پهلوی)

دانشگاه.: انتشارات دانشگاه تهران (تهران)

دانشگاه یروان: انتشارات دانشگاه یروان (ارمنستان)

دب.: شاهنامه، چاپ دکتر محمد دبیرسیاقی (↓ کتاب‌نما)

دف.: دفتر (= جلد)

دهخدا.: لغت‌نامه، تألیف علی‌اکبر دهخدا (↓ کتاب‌نما)

دین.: دینگرد (متن پهلوی - گزارش پشوتن دستور سنجانا)

دین‌ها.: دین‌های ایران باستان، پژوهش س. نیبرگ (↓ کتاب‌نما)

دیو.: عنوان هر یک از هم‌آوردان و ستیهندگان با ایزدان در اسطوره‌های ایرانی

ر.: رود/ رودخانه

رام.: رام‌یشت (یشت پانزدهم)

رشن.: رشن‌یشت (یشت دوازدهم)

روا.: روایات فارسی‌داراب داراب هُرمزدار

ز.: زیان

زام.: زامیاد‌یشت (یشت نوزدهم = کیان‌یشت)

زنده‌رود: نشر زنده‌رود (اصفهان - تهران)

سا.: سازمان

سحاب.: مؤسسه جغرافیایی و کارتوگرافی سحاب (تهران)

سخن.: انتشارات سخن (تهران)

سروش.: سروش‌یشت (= یسنه ۵۷)

سن.: سنگ‌نگاره (نقش‌کنده شده روی سنگ)

سنج.: یسنجید یا...

سنو.: سنگ‌نوشته (نوشته‌ی کنده شده روی سنگ)

شا.: شایست نشایست (متن پهلوی)
شورا.: انتشاراتِ شورای عالی فرهنگ، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی (تهران)

ص.: صفحه

صص.: از صفحه‌ی... تا صفحه‌ی...

طرح.: انتشاراتِ طرح نو (تهران)

طهوری.: کتابخانه طهوری (تهران)

تبرستان
www.tabarestan.info

عرفان.: نشریات عرفان (دوشنبه - تاجیکستان)

عطایی.: مؤسسه انتشارات عطایی (تهران)

علمی.: انتشارات محمد علی علمی (تهران)

علمی و فرهنگی.: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی (تهران)

فاخته.: نشر فاخته (تهران)

فایر.: فرهنگ اساطیر یونان و رُم، پژوهش پیر گریمال (↓ کتاب‌نما)

فجا.: فرهنگ جغرافیایی ارتش از انتشارات اداره جغرافیایی ستاد ارتش ایران

فر.: فرگرد (بخش / فصل در پاره‌ی از دفترهای اوستا و متن‌های پهلوی)

فرانکلین.: مؤسسه انتشارات فرانکلین (تهران)

فرور.: فروردین‌یشت (یشت سیزدهم)

فَرَوَهَر.: سازمان انتشارات فَرَوَهَر (تهران)

فکافا.: فرهنگ کامل انگلیسی - فارسی آریانپور

فکر.: انتشارات فکر روز (تهران)

فم.: فرهنگ فارسی، تألیف دکتر محمد معین

فو.: شاهنامه، چاپ یوهان فولرس

ق.: قبیله / قوم

ک.: کویاجی (جهانگیر کوورچی...)

کاریان.: انتشارات کاریان (تهران)

کر: کرده (زیربخش پاره‌یی از سرودهای اوستایی)

گ: گزارنده (مترجم)

گز: گزیده‌های زادسپرم (متن پهلوی)

گزا: گزارش گمان‌شکن (متن پهلوی)

گف: گفتاورد (نقل قول)

گنج: گنج شایگان (متن پهلوی)

گو: گوش‌یشت (یشتِ نهم)

ل: لوح

م: میلادی (سال‌های پس از میلاد مسیح)

ما: متن اوستایی (متن هر یک از بخش‌های اوستا)

مپ: متن پهلوی (متن هر یک از دفترها و نوشته‌های بازمانده از زبان پهلوی)

مج: مجله (هفته‌نامه، دوهفته‌نامه، ماهنامه، فصلنامه، دوفصلنامه و گاهنامه)

مرکز: نشر مرکز (تهران)

مروارید: انتشارات مروارید (تهران)

مزدا: انتشارات مزدا (کالیفرنیا - آمریکا)

مُس: شاهنامه، چاپ مسکو (↓ کتاب‌نما)

مُعین: انتشارات مُعین (تهران)

مقا: مقاله (گفتار پژوهشی)

مُل: شاهنامه، ویرایش ژول مُل (↓ کتاب‌نما)

مهر: مهریشت (یشتِ دهم)

مینوی - سهراب: داستان رستم و سهراب، تصحیح مجتبی مینوی (↓ کتاب‌نما)

مینوی - سیاووش: داستان سیاووش، تصحیح مجتبی مینوی (↓ کتاب‌نما)

نا?: نام ناشر دانسته نیست.

نگا: نگاشت / ضبط (چگونگی نگارش واژه یا ترکیب یا عبارت در یک متن)

نیشابور: بنیاد نیشابور (تهران)

نیما: انتشارات نیما (تبریز)

واژ - زاد: واژه‌نامه‌گزیده‌های زاد/اسپریم (↓ کتاب‌نما)

واژ - مینو: واژه‌نامه‌مینوی خِرد (↓ کتاب‌نما)

و پ: و پس از آن

و ند: و ندیداد (متن اوستایی)

و نند: و نندیشْت (یَشْتِ بیست و یکم)

و هرود: و هرود و آرنگ، پژوهش ژ. مارکوارت (↓ کتاب‌نما)

ویسپ: ویسپرد (متن اوستایی)

تبرستان
www.tabarestan.info

هب: همین بخش

هد: همین دفتر

ه ق: هجری قمری (سال هجری بر پایه‌ی سال شمار قمری)

هگ: همین گفتار

همان: همان خاستگاه (خاستگاهی که پیشتر و بی‌فاصله بدان بازگرد داده شده است).

هم‌یاد: همین یادداشت‌ها

هوم: هوم‌یشت (= یسنه، هاتِ نهم)

هیرمند: انتشارات هیرمند (تهران)

یزدان: انتشارات یزدان (تهران)

یس: یسنه

یشت‌ها: گزارش ابراهیم پورداود از همه‌ی یشت‌های اوستا (↓ کتاب‌نما)

← نگاه کنید به... (در خاستگاه‌هایی بیرون ازین دفتر).

↑ نگاه کنید به... (در کاربُردها یا پی‌نوشت‌هایی پیش ازین آمده در همین دفتر).

↓ نگاه کنید به... (در کاربُردها یا پی‌نوشت‌هایی پس ازین آمده در همین دفتر).

/ یا (در میان دو نام یا دو ترکیبِ همتا و همتراز می‌آید).

/ فاصله (در فاصله‌ی دو نیمه‌ی یک بیت می‌آید).

[]: نشانِ واژه یا عبارتی که گزارنده برای روشن‌گری بر متن اصلی افزوده است.

□: نشانِ خاستگاه‌هایی که پژوهنده در متن بدان‌ها بازگرد داده است (در کتاب‌نما).

A.I. : *Australian Infopedia 2,CD.*

C.A.H. : *Cambridge Ancient History.*

Cf. : Compare

Ch.:A. : E.K.Chambers, *Arthur of Britain.*

C.:M. : F. Cumont, *Mounuments Figurés Relatif Aux Mysteres de Mithra.*

D.:H. : Delaporte, *Les Hittites.*

D.H.M.R. : *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, by: John Dowson.

D.L.T. : *A Dictionary of Literary Terms*, by: J.A.Cuddon.

D.:P.O. : M.De Morgan, *Prehistoire Orientale.*

E.B. : *Encyclopædia Britanica.*

E.I. : *Encyclopædia Iranica*, Edited by: Ehsan Yarshater.

E.I.G. : *Encyclopædia International, Grolier.*

E.R.E. : *Encyclopædia of Religion and Ethics.*

F.& W.E. : *Funk and Wagnalls Encyclopædia, CD.*

G.:H.E. : Garstang, *Hittite Empire.*

H.:A.M.I. : Herzfeld, *Archâeologisches Mittelungen aus Iran.*

Ib.(=Ibid) : In the same place.

J.R.A.S. : *Journal of Royal Asiatic Society.*

J.:Z.S. : A.V.W.Jackson, *Zoroastrian Studies.*

L.:C. : R.S.Loomis, *Celtic Myth and Arthurian Romance.*

M.:D.H. : J.L.Myers, *Down of History.*

M.:G.A. : Edvard Meyer, *Geschichte des Altertums.*

M.R.L. : *Modern Reference Library, based on Richards Topical Encyclopædia.*

N.:G. : Th. Nöldeke, *Grundriss der Iranische Philologie.*

Op. cit. : In the work cited.

P. : Page.

PP. : From page... to page...

R.:A. : J.Rhys,*The Arthurian Legend*.

S.B.E. : *Sacred Books of the East*.

S.:I.A. : Spiegel,*Iranisch Altertumskunde*.

T.S. : *Taittiriya Sanhitâ*(= *Black Yajur*).

Vol. : Volume.

W.:L. : J.L.Weston,*The Legend of Sir Perceval*.

W.N.I.D. : *Webster's third New International Dictionary*.

W.:Q. : J.L.Weston,*The Quest of the Holy Grail*.

Z.D.M.G. : *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*.

تبرستان
www.tabarestan.info

تبرستان
www.tabarestan.info

بخش یکم



کیش‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان

در بخش یکم این دفتر می‌خوانید:

۲۳	پیشگفتار
۲۷	درآمد
۳۳	گفتار یکم: افسانه‌هایی چند از شاهنامه و هم‌تاهای چینی آن‌ها
۷۱	گفتار دوم: بهرام‌یشت و اسطوره‌های کهن چینی
۹۹	گفتار سوم: اخترشناسی و اخترشماری در بهرام‌یشت
۱۱۵	گفتار چهارم: شاهنامه و فنگ - شین - پن - ئی
۱۴۷	گفتار پنجم: کیش‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان
۱۶۳	گفتار ششم: سروش‌یشت و تاریخ صوفیگری در ایران و چین
۱۸۵	گفتار هفتم: خاندان گودرز: بخشی از تاریخ پارت در شاهنامه
۲۰۷	گفتار هشتم: رستم در افسانه و تاریخ
۲۱۹	گفتار نهم: آزی‌دهاک در افسانه و تاریخ
۲۴۷	گفتار دهم: سنگ‌نگاره‌ی طاق‌بُستان
۲۷۳	پیوست: دو نقدِ روش‌شناختی از مهرداد بهار

پیشگفتار

گستره‌ی سرزمین‌های حوزه‌ی فرمانروایی‌ی شهریاران ایران باستان از سوی خاور تا مرزهای قلمرو حکمرانی‌ی شاهان کهن چین کشیده شده بود. ایرانیان و چینیان، روزگاران درازی از باختر تا خاور آسیا را زیر نفوذ و چیرگی‌ی خود داشتند. در درازنای آن دوران‌ها، تیره‌های قومی‌ی ساکن سرزمین‌های ایرانی و چینی، پیوسته با یکدیگر در پیوند و داد و ستد بودند. آشکارست که چنان همسایگی و رفت و آمد و بده‌بستانی اثرهای بسیاری در تمدن و فرهنگ هر دو گروه قومی بر جا گذاشته است و می‌توان این اثرها را در زمینه‌های گوناگون بررسی و پژوهید.

ایران‌شناسان و چین‌شناسان بزرگ، از سده‌ی نوزدهم میلادی تاکنون، جستارها و بررسی‌های فراوانی برای شناخت مرزها و چگونگی‌ی مناسبت‌های اجتماعی و فرهنگی در میان ایرانیان و چینیان باستان داشته و گفتارها و کتاب‌های بسیاری درین زمینه نگاشته‌اند که کتاب‌شناخت شماری از آن‌ها در پایان همین دفتر آمده است. اما باید گفت که ما ایرانیان تاکنون آن‌گونه که باید و شاید، به کاوش و پژوهش درین راستا نپرداخته و آگاهی‌های گسترده و فراگیری از ساختار پیوندهای دو مجموعه‌ی بزرگ اجتماعی و فرهنگی‌ی ایران و چین کهن نداریم.

نیاز چندانی به تأکید بر این نکته نیست که امروزه بدون مطالعه و بررسی‌ی دقیق اسطوره‌ها و افسانه‌ها و حماسه‌ها و کیش‌ها و باورهای قوم‌هایی که ایرانیان باستان با

آنان سر و کار داشته‌اند، نمی‌توان به پژوهش ژرف و بنیادی در متن‌های کهن ایرانی و یادمان‌های تاریخی و فرهنگی‌ی مردم این سرزمین پرداخت و به برآیندی سزاوار و روشن‌گر رسید. این فرآیند، به‌ویژه از این‌رو برای ما ایرانیان اهمیت اساسی دارد که بسیاری از خاستگاه‌ها و یادمان‌های اسطوره‌گی و فرهنگی‌ی کهن خود را در رَوَندِ تاخت و تازهای گوناگون از دست داده‌ایم و پاسخ‌های بیشترِ پرسش‌های ما درباره‌ی پیشینه‌ی تمدن و فرهنگ مردم میهنان در درازنای هزاره‌ها و سده‌ها در حاله‌یی از ابهام پوشیده مانده است. بر این بنیاد، باید به بررسی‌ی سنجشی‌ی اسطوره‌ها و افسانه‌های دیرینه‌ی قوم‌های کهن مانند چینیان، هندوان، بابلیان، مصریان و جز آنان پرداخت و پژوهش‌های دانشوران و ویژه‌کار درین راستا را به‌جدّ به مطالعه‌ی گرفت تا پایگاه فرهنگِ باستانی‌ی ایرانیان در میان دیگر قوم‌های جهان به‌خوبی شناخته شود.

شانزده‌گفتار آمده در دو نیمه‌ی کتاب کنونی، که بخش کوچکی از این بررسی و پژوهشِ سنجشی به‌شمار می‌آید، نه تنها بر پایه‌ی بسیاری از پژوهش‌های دقیق در زمینه‌های وابسته به فرهنگ ایرانیان و همسایگان آنان در دوران باستان قرار دارد، بلکه از ژرف‌نگری و تیزبینی‌ی ویژه‌ی پژوهنده در شناختِ اسطوره و حماسه و تاریخ و فرهنگ ایران نیز مایه گرفته است. پیوند دودمانی و دینی‌ی پژوهشگر با ایران و دیدِ دلسوزانه و مهرورزانه‌ی او در بررسی‌ی مُرده‌ریگِ فرهنگی و تاریخی‌ی این سرزمین، شورانگیزی و دلپذیری‌ی ویژه‌ی بی‌به‌گفتارهای او بخشیده است که شاید نتوان همانند آن را در بیشترِ نوشته‌های ایران‌شناسانِ جُز ایرانی بازجست. با این حال، آزاداندیشی و پرهیز از پیشداوری و یکسونگری و جزم‌باوری در برآیند کار او چشم‌گیرست و موردهایی که شور ایران‌دوستی و گرایش به کیشِ باستانی‌ی ایرانیان، چشم او را به جُستارِ حقیقت بسته باشد، بسیار اندک شمارند.

پژوهنده در جاهایی از کارِ خود دقتی بسنده در کاوش و بررسی به کار نبرده است که می‌تواند مایه‌ی سردرگمی و کژفهمی‌ی خواننده شود. در چنین جاهایی، گزارشگر — بدون هیچ‌گونه دیگرگون گردانی‌ی داده‌های متن — در پی نوشت به کوتاهی به روشن‌گری پرداخته است. همچنین در گفتاورِ متن‌های اوستایی و پهلوی و فارسی، یا به خاستگاه آن‌ها بازبُردِ دقیق نداده و یا معنی و مفهوم عبارت‌ها و بیت‌ها را به جای اصلِ آن‌ها آورده است. گزارشگر در هر یک از این موردها، یا خود عبارت‌ها و بیت‌های

اصلی را به متن آورده و یا دست کم - در پی نوشت، به خاستگاه آن‌ها بازبرد داده است. پژوهشگر در گفتاورد از شاهنامه و برخی دیگر از متن‌های کهن، به چاپ‌های ناویراسته‌ی زمان خود رویکرد داشته که امروزه بر بنیاد ویرایش‌ها و پژوهش‌های سده‌ی اخیر، جایگزین‌های برتر و درست‌تر آن‌ها در دسترس است و نمی‌توان ننگاشت‌های نادرست پیشین را همچنان در متن یک پژوهش بازنوشت و پایه‌ی برای بررسی و تحقیق قرار داد. در چنین موردهایی نیز، گزارنده برای روزآمد کردن پژوهش، گونه‌های ویراسته و پذیرفته را بر جای گونه‌های ناویراسته‌ی آورده‌ی پژوهنده گذاشته و هرگاه لازم دانسته، در بازبردها و پی‌نوشت‌ها اشاره‌ی بی‌بدان‌ها کرده است.

در ده گفتارِ بخش یکم، نگاه پژوهشگر، بیشتر به سرزمین‌های واقع در خاورِ ایران زمین بزرگ، به‌ویژه به کشور پهناور چین است و یادمان‌های کهن ایرانی را با همتاهای آن‌ها در گنجینه‌ی فرهنگ کهن قوم‌های ساکن این سرزمین‌ها می‌سنجد و ریشه‌یابی می‌کند. اما در شش گفتارِ بخش دوم، رویکرد عمده‌ی او به باختر و حماسه‌ها و افسانه‌ها و داستان‌های پهلوانی - غنایی‌ی اروپاییان از اسکاندیناوی تا فرانسه و انگلیس و ناحیه‌ی بالکان است و می‌کوشد تا رد پای میراث فرهنگی‌ی کهن ایرانیان را در گذرگاه‌های تمدن غرب بیابد و بازشناسد. در این بخش گونه‌ی کوشش زیاد روانه در کاربرد کلیدواژه‌های فرهنگی‌ی غربی به هنگام گزارش و تحلیل پاره‌ی از اسطوره‌ها و حماسه‌های ایرانی و سازگارنمایی‌ی ساختارها و پشتوانه‌های آن‌ها با ارزش‌های اندیشگی‌ی غربیان به چشم می‌خورد که پاره‌ی از اهل دقت به حق بر آن خرده می‌گیرند و آن را برآیند شیفتگی‌ی پژوهنده در نگرش به تمدن غربی می‌شمارند. ازین جمله است کاربرد تعبیر «میزگرد» در گزارش پیوند کیخسرو و پهلوانان سپاهش و یا آوردن وصف اُدیسه‌ی ایرانی برای گشتاسپ و جز آن.

به هر روی خواندن گفتارهای شانزده گانه‌ی این دفتر برای خواننده‌ی جویا و پویای امروزین که دستاوردهای پژوهش‌های ایران‌شناختی‌ی پس از روزگار پژوهنده‌ی این کتاب را نیز بررسیده است یا در دسترس دارد، فرصتی مغتنم است تا مرحله‌ی از کار و کوشش درین زمینه را بررسد و بیازماید و در یک جمع‌بندی آگاهانه و انتقادی، رسایی‌ی یا نارسایی‌ی داده‌های این گفتارها را ارزیابد.

جا دارد که در پایان این پیشگفتار، اشاره‌ی کوتاهی هم به زندگی و کارنامه‌ی پژوهنده داشته باشم:

سیر جهانگیر کوورجی کویاجی (Sir Jahangir Cuverjee Coyajee) از پارسیان هند بود و در سال ۱۸۷۵م. در بمبئی زاده شد. پس از آموزش‌های نخستین و گذراندن دوره‌ی آموزشی‌ی الفینستون کالج، برای پی‌گیری‌ی آموزش دانشگاهی به کمبریج رفت. وی در سال ۱۹۳۰ نامزد عضو بودن در شورای دولتی‌ی هند شد و در همان سال (و نیز بار دیگر در سال ۱۹۳۲) به عنوان نماینده‌ی هند در جامعه‌ی ملت‌های متفق به ژنو رفت. «کویاجی» اقتصاددان و عضو شورای انتشار پول هندوستان و استاد رشته‌ی اقتصاد در دانشکده‌ی ایالتی کلکته بود و در سال ۱۹۳۰ به سرپرستی‌ی آن دانشکده برگزیده شد. او در سال‌های ۱۹۳۲ تا ۱۹۳۵ در دانشگاه آندهارا استاد اقتصاد بود و چندی پس از آن معاون همان دانشگاه شد و دولت هند لقب «شوالیه» (Sir) به وی بخشید. «کویاجی» در سال ۱۹۴۳ درگذشت. از وی افزون بر پژوهش‌های ایران‌شناختی — که کار دل‌وی بود — کتاب‌هایی در زمینه‌ی موضوع‌هایی چون پول و ارز و مالیات در هند و بحران جهانی‌ی سرمایه‌داری در سال‌های دهه‌ی ۳۰ سده‌ی بیستم و رابطه‌ی هندوستان و جامعه‌ی ملت‌ها بر جا مانده است.

جلیل دوستخواه

کانون پژوهش‌های ایران‌شناختی

تانزویل، کوینزلند - استرالیا

نوروز ۱۳۸۰ خورشیدی

سرآغاز

در گفتارهای یکم تا ششم، موضوع داد و ستد افسانه‌ها در میان ایران و چین باستان بررسی شده است. چین‌شناسان بزرگ در مدتی بیش از سه دهه* سرگرم کشف پیوندهای میان دو تمدن باستانی ایران و چین بوده و این پرسش را با یافتن نشانه‌هایی از پیوستگی‌هایی در زمینه‌های بازرگانی، تاریخ و باورهای اخترشماری، به شیوه‌ی استادانه‌ی پژوهیده‌اند. اما پژوهش درباره‌ی جابه‌جایی و بده بستان کیش‌ها و افسانه‌های پهلوانی‌ی رایج در دو کشور همسایه — که تاریخ هر دو آن‌ها سرشار از اثرهای ادبی و دینی‌ست — هنوز هم باید دنبال شود. من درین گفتارها به پاره‌ی سنجش‌های چشم‌گیر پرداخته و همانندی‌هایی را در میان اسطوره‌ها و افسانه‌های دو قوم بررسیده‌ام. این نکته یاد کردنی‌ست که درونمایه‌های سنجیدنی‌ی ایرانی — چینی را نه تنها در گستره‌ی روایت‌های پهلوانی، بلکه در حوزه‌ی کیش‌ها نیز می‌توان بازجست. بر این بنیاد، ما از یک سو به سنجش کامل در میان داستان‌های کاووس و جو — وانگ، سهراب و لی‌نو — جا، رستم و لی — جینگ و گرشاسپ و شین — بی (کماندار خدایی) می‌پردازیم و از سوی دیگر، به کیش‌های بسیار همانندی درباره‌ی فرّ کیانی، کوه‌ها، آب‌ها، بادها و پرندگان برمی‌خوریم. نمونه‌وار یادآوری می‌کنم که هر کس کیش‌های وابسته به فرّ کیانی

* منظور بیش از سه دهه پیش از زمان نخستین نشر این گفتارها (۱۹۳۶ م.) است — گ.

و کوه‌ها را در زامیادِ یشت پژوهیده باشد، هنگامی که گزارش‌های چینی را درباره‌ی برتری‌ی زمامداری‌ی دودمان‌های پادشاهی و نسبت داشتن این ویژگی با کوه‌های ورجاوند - که مرزهای شاهنشاهی‌ی کهن چین به‌شمار می‌آمد - بخواند، خود را در محیطی آشنا احساس خواهد کرد. گزارش‌های وابسته به نیایش اَرذوی - سور - اناهیتا (ایزدبانوی نگاهبان آب‌ها) که در آبان‌یشت آمده است، در کیش‌ها و باورهای چینیان نسبت به «مادینه خدای آب‌ها» سنجیدنی‌های بسیار دارد. همانندی‌های نزدیک‌تری، به‌ویژه در هنگام بررسی‌ی مجموعه‌ی کیش‌های فراهم آمده در بهرام‌یشت، رویکرد خواننده را به خود فرامی‌خواند.

با این حال، کار سنجش کیش‌های ایرانی و چینی، با بررسی‌ی این سه یشت بزرگ، پایان نمی‌پذیرد؛ زیرا در هنگام پژوهش سنجشی‌ی سروش‌یشت و کیش‌های چینی، از همانندی‌ی کامل گزارش‌های میث، خوبشکاری و پایگاه سروش (ایزد - پریستار ایرانی) با آنچه ازین دست درباره‌ی نماد تندیس وار پرهیزگاری و پارسایی در میان دائوباوران (Taoists) چینی رواج دارد، دچار شگفتی زدگی می‌شویم. گفتنی است که در میان روایت‌های وابسته به سروش و کیش چینی‌ی یین و یانگ نیز برخی سویه‌های سنجیدنی چشم‌گیر است. اما همانندی‌ی ایزد سروش و خدای چینی ون - چنگ، نگرستی تر و بررسیدنی تر است. می‌توان با اطمینان گفت که چنین همانندی‌های فراوان و گوناگونی، جابه‌جایی و گسترش باورهای دینی و داستان‌های حماسی را در میان دو قوم کهن به اثبات می‌رساند.

گفتارهای هفتم و هشتم، خواننده را با افسانه‌ها و پهلوانان قوم پارت آشنا خواهد ساخت. پژوهندگان سرشناس، بارها اشاره کرده‌اند که بخش بزرگی از تاریخ کشف‌نشده‌ی روزگار فرمانروایی‌ی اشکانیان در داستان‌های شاهنامه نهفته است. نبودن سندهای شرقی درباره‌ی تاریخ دوران اشکانیان، در بسیاری از دستاوردهای پژوهش‌های باستان‌شناختی مورد تأیید قرار گرفته است. از همین‌رو، هرگاه سند بازمانده‌ی - هرچند دیگرگون شده در حماسه و شعر - به دست آید، کمال اهمیت را دارد. من دلاوری‌ها و نبردهای پهلوانانی چون فرود، گودرز، گیو، بیژن و بلاشان / پلاشان را که گزارش آن‌ها در شاهنامه آمده است، در برابر سرگذشت‌های تاریخی‌ی شهریاران و شهریارزادگان اشکانی بردان، گودرز و بلاش یکم گذاشته و در واقع، کوشیده‌ام که

راه یابیِ گزارش داستانیِ رویدادهای تاریخیِ دورانِ اشکانیان به اثرهای جاویدانی چون سروده‌های تاسیت و فردوسی را به اثبات برسانم. آشکارست که داستان‌های پارقی‌ها تا دیرزمانی پس از چیرگیِ ساسانیان بر اشکانیان نیز در یاد مردم بخش‌های شمالی ایران بر جای مانده بوده و واپسین بازتابِ همان در یادمانده‌هاست که به شاهنامه، حماسه‌ی بزرگ فردوسی راه یافته است. داستان بیژن و منیژه و داستان رفتن گیو و رستم به نخجیرگاه افراسیاب، می‌تواند خاطره‌ی این یادگارهای تاریخیِ کهن را که با ساختارِ دیگر داستان‌های شاهنامه هم‌میزی یافته است، در ذهن‌ها زنده کند.

درین جا باید بدین نکته‌ی مهمّ رویکرد داشته باشیم که داستان‌های پارقی‌ها چنان پیوند و آمیزشی با افسانه‌های سکایی یافته که رویدادهای زندگیِ گودرز و پهلوانانِ خاندان وی از داستان‌های رستم جدایی‌ناپذیر شده است. این رویکرد، ما را به درونمایه‌ی گفتار هشتم رهنمون می‌شود. در این آمیزه‌ی قصه‌های پهلوانی و گزارشِ رویدادهای تاریخی، هیچ نکته‌یی که ما را دچار شگفتی زدگی سازد، به چشم نمی‌خورد؛ زیرا تاریخ نشان می‌دهد که پارتیان و سکاییان در بیشتر کارزارها، دوشادوش و پُشتا پُشت یکدیگر با کوشانیان و دیگر تازندگان شمالی می‌جنگیدند. افزون بر آن، نمایان‌ترین کارِ تاریخیِ رستم در روایت‌های شاهنامه، نبرد اوست با کوشانیان ساکن در همسایگیِ شاهزاده‌نشین‌های پارقی. نگرشی بدین امر که دورانِ فرمانرواییِ گودرز و بلاش یکم از دور و بر سال ۴۰ تا سال ۷۷ م. را دربر می‌گیرد، بسیار مهمّ است. بنابراین، رسیدن کادفیز کوشانی به سرداریِ قبیله‌ی بزرگِ یوئه‌چی، هم‌زمان با بر تخت نشستنِ گودرز بوده است. پس از کادفیز، گروهی از شاهزادگان بزرگ کوشانی، یکی پس از دیگری به فرمانروایی می‌رسند و توانمندیِ روزافزونِ آنان از یک سو پارقی‌ها را دچار آزار و ستم می‌سازد و از سوی دیگر، قلمرو سکاها را گرفتار تاخت و تاز می‌کند. یوئه‌چی‌ها — چنان‌که می‌دانیم — سکاها را به سوی جنوب می‌رانند. با رویکرد به چنان وضعی، می‌توانیم در ذهن خود مجسم کنیم که چگونه رستم به صورت هم‌پیمانِ گودرز و خاندان او (یا به گفته‌ی فردوسی «هفتاد و هشت پسر او») درمی‌آید. تاریخ‌نگاران روزگارِ کهن نوشته‌اند که خاندانِ گودرز بر اثر کشمکش با تازندگان بیابان‌گرد فرو پاشید و مازندران از سرزمین پارت جدا شد. در همین هنگام بود که رستم تاریخی پا به عرصه‌ی نبرد گذاشت تا هم به خاندانِ شکست‌خورده و شوربختِ گودرز

یاری کند و هم رهبری مبارزه‌ی بزرگ در مازندران را برعهده گیرد. ازین رهگذر می‌توانیم تاریخی تقریبی برای نبردهای رستم به دست آوریم و نقش او را در پایگاه یک فرمانروا یا مرزبان بزرگ پارتی که بر سرزمین‌های میان پارت و هند فرمانروایی می‌کرد و تا اندازه‌ی بی‌قدرت و امتیازهای ویژه‌ی یک پادشاه نیرومند دست یافت، بازشناسیم. در گفتار نهم، گزارش بخش دیگری از افسانه‌های پهلوانی، یعنی روایت‌های روزگارِ اَزْدَه‌اک / اَزْی دَه‌اک / آستیگ / آستی‌گاس را از نظر می‌گذرانیم. پرسش عمده‌ی که درین گفتار به میان می‌آید، این است که: چرا چهره‌ی نخستین شه‌ریار تاریخی قوم ماد، در میان هاله‌ی هراس‌انگیزی از سیاه‌ترین افسانه‌ها جای گرفته است که نه تنها از یادگارهای کهن آریایی، بلکه از اسطوره‌های بابل و جز آن ماه دارد؟ پژوهش درین زمینه، در ضمن پرسش دومی را هم در ذهن پژوهشگر شکل می‌بخشد که: چرا هورخشتر، شه‌ریار دیگری از همان دودمان، با مَنیشی یکسر خلاف مَنیشِ اَزْی دَه‌اک وصف شده است؟

گفتار دهم، از دیدگاه تاریخ‌نگارش، قدیم‌ترین گفتارهای ده‌گانه است و از این نظر که به هیچ‌یک از کیش‌ها و افسانه‌های کهن نمی‌پردازد، با دیگر گفتارها اختلاف دارد. درین گفتار، کوشش برای شناختِ سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان موضوع پژوهش است. بسیاری از پژوهشگران، پیکره‌ی سوی چپ این سنگ‌نگاره را — که هاله‌ی برگیرِ سر و گل‌نیلوفری در زیر پا دارد — از آن زرتشت و پاره‌ی از آن ایزد مهر / میترا پنداشته‌اند. اما من بر آنم که این پیکره، نمایشگر ایزد بهرام است.

چند سال پیش ازین، استاد جکسن گفته بود که شناختِ سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان باید از نو موضوع پژوهش قرار گیرد. اکنون جای خوشوقتی است که بسیاری از دانشوران، بدین برداشت من به دیده‌ی همداستانی نگریسته‌اند و من امیدوارم که این بُن‌انگاره (hypothesis) بتواند به پژوهشی فراگیر درباره‌ی موضوعی که جکسن به‌درستی برپایستگی‌ی بررسی‌ی دوباره‌ی آن تأکید ورزیده بود، یاری کند.

حتّا دانشمندان کارآزموده نیز نمی‌توانند بدون آن که دچار لغزش‌هایی شوند، به درونمایه‌هایی چنین بزرگ و گوناگون — که بدان‌ها اشاره رفت — بپردازند، تا چه رسد به پژوهنده‌ی بی‌ادعا و فروتنی چون نویسنده‌ی این گفتارها. با این حال، هرگاه کارشناسان شایسته‌ی داوری درباره‌ی چنین پژوهش‌هایی، برداشت‌ها و پیشنهادهای

مرا ارزیابی کنند، مایه‌ی کمال خشنودی‌ی من خواهد بود. بررسی‌ها و نقدهای شماری از ایران‌شناسان و چین‌شناسان نامدار درباره‌ی نخستین چاپ یک‌جای این گفتارها، مرا دلگرم ساخت که کوشش من در زمینه‌ی آغاز پژوهش‌های سنجشی‌ی یادمان‌های کهن ایرانیان و چینیان، می‌تواند سودمند واقع شود. هرگاه من توانسته باشم چنین خدمتی را بگزارم و به تحلیل ژرف تاریخی از پشتوانه‌های فراوان و چند جانبه‌یی که شاهنامه بر پایه‌ی آن‌ها قرار دارد نایل آیم، پاداش سال‌ها کار پی‌گیر خود را دریافته‌ام. من برای کامیابی‌ی نسبی در نگارش و نشر این گفتارها، خود را وامدار رویکرد بی‌دریغ و دلگرمی بخشیدن‌ همیشه‌گی‌ی ایران‌شناسان بزرگی چون استاد جکسن* و گری و چین‌شناسان نامداری مانند گودریچ، کراوس و لائوفر و همچنین عضوهای انجمن آسیایی‌ی بنگال می‌دانم.

ج. ک. کویاجی

بمبئی - ۲۱ مارس ۱۹۳۶

[انوروز ۱۳۱۵ خورشیدی]

* جکسن پس از بررسی‌ی چاپ نخست و جداگانه‌ی این گفتارها، افسوس خورده بود که چرا در هنگام نگارش کتاب پژوهش‌هایی در دین زرتشتی» (↓ کتاب‌ها، شماره‌ی ۲۴۴)، این مجموعه را در دسترس نداشته است تا درباره‌ی «سرو کاشمر» بدان بازبرد بدهد.

تبرستان
www.tabarestan.info

گفتار یکم

افسانه‌هایی چند از شاهنامه و همانندهای چینی آن‌ها

در بخش بزرگی از شاهنامه، گونه‌یی در آمیختگی میان افسانه‌های پهلوانی ایران و سگستان / سیستان به چشم می‌خورد و فردوسی در طرح حماسه‌ی خود پایگاه‌الایی به اسطوره‌های سکاها داده است. اما به سبب محیط و ویژه‌ی زندگی و موقع جغرافیایی‌ی زادبوم وی و حال و هوای خاص و عامل‌هایی که او با تأثیرپذیری از آن‌ها کار خود را به سرانجام رسانیده، می‌توان احتمال داد که بخش عمده و چشم‌گیری از افسانه‌های پهلوانی‌ی سیستان تا زمان سرایش شاهنامه، از میان رفته بوده است. زیرا اسطوره‌های سکایی درباره‌ی رستم و خاندان او دارای طرح و ساختار و ویژگی‌هایی بی‌همتاست و در زنجیره‌ی افسانه‌های جهان جای نمایانی دارد.

هدف از نگارش این گفتار، بررسی‌ی برخی از افسانه‌های سکایی‌ی بازمانده در شاهنامه و سنجش آن‌ها با شماری از افسانه‌های همانندشان در حماسه‌ی چین است. این نکته که کدام یک از این دو رشته از افسانه‌ها تأثیر بیشتری در دیگری برجا گذاشته‌اند، امری است که اکنون نمی‌توان به قطع و یقین از آن سخن گفت و تا زمانی که کارشناسان پژوهشی سرتاسری و بنیادین در افسانه‌های چینی و همانندهای آن‌ها در ایران و سیستان به عمل نیاورند، بازشناختن چگونگی‌ی این تأثیرگذاری و تأثیرپذیری آسان

خواهد بود. شاید پاره‌یی از کسان، با رویکرد به عظمت فرهنگیِ چینِ باستان، به تأثیرگذاریِ افسانه‌هایِ چینی در افسانه‌هایِ سکایی و ایرانی بیشتر باور داشته باشند. اما باید این نکته‌ی مهم را در نظر گرفت که سکاها در درازنایِ سده‌ها بر سرزمین‌هایِ قرازرود / وِزُرود (آسیایِ میانه‌یِ کنونی) چیرگی داشتند و بدون شک تأثیر ژرف و گسترده‌یی در شاهنشاهی‌هایِ بزرگ ایران و چین و هندوستان بر جای نهاده‌اند و چون افسانه‌هایِ آن‌ها تا این اندازه بر افسانه‌هایِ ایرانی اثر گذاشته‌اند، باورکردنی می‌نماید که اسطوره‌هایِ چینی هم به گونه‌یِ محسوسی از گنجینه‌یِ افسانه‌هایِ سکایی تأثیر پذیرفته باشند. لائوفر (Laufer) در کتابِ خود به نامِ *الهاماس* یادآوری کرده است که فرهنگِ توده‌یِ مردمِ چین بسیار پذیرایِ نفوذهایِ بیگانگان است و از دیرباز رودخانه‌یی از فرهنگِ مردمیِ سرزمین‌هایِ دیگر در دره‌هایِ چین فرو می‌ریخته است. وی بر این امر تأکید ورزیده است که فرهنگ و باورهایِ چینیان برآیندِ نفوذ فرهنگی‌یِ شماری از طایفه‌هاست که سکاها به سبب اهمیّت و گستردگیِ حوزه‌یِ چیرگی‌شان، بزرگ‌ترینِ آن‌ها به‌شمار می‌آیند. پارکر (Parker) می‌نویسد که شاهنشاهان چین و شاهان فرمانبردارِ آنان، در دوره‌هایِ گوناگون با شاهزادگانِ طایفه‌هایِ چادرنشین پیوند خویشاوندی برقرار می‌کردند. آشکارست که چنین پیوندهایی به مبادله‌یِ باورها و افسانه‌ها کمک فراوان می‌کرد. سکاها با موقعِ جغرافیاییِ ویژه‌شان که در میان ایران و چین قرار داشت، هم برای رواج دادن افسانه‌هایِ خود در این دو کشور و هم برای نقل و انتقال افسانه‌هایِ مردمِ این سرزمین‌ها به یکدیگر، فرصت و امکان‌هایِ بسیار مساعدی در اختیار داشتند. به‌رحال من در صفحه‌هایِ آینده خواهم کوشید تا نشان دهم که به‌ویژه این افسانه‌هایِ سکایی‌یِ شاهنامه است که در افسانه‌هایِ چینی، همانندهایِ چشم‌گیر دارد.

پژوهش سنجشی‌یِ داستان‌هایِ شاهنامه و افسانه‌هایِ دیگر قوم‌ها نشان می‌دهد که فردوسی حتّاً در هنگامی که به دروغمایه‌یِ داستان دلبستگی‌یِ چندانی نداشته، کارِ خود را صادقانه دنبال کرده است. برای نمونه، در پایان داستانِ *اکوانِ دیو*، شاعر بیزاری‌یِ خویش را از به هم پیوستنِ چنین افسانه‌ها و شگفتی‌هایی، آشکارا بیان می‌دارد: [۱]

تو مَر دیو را مردمِ بدشناس کسی کو ندارد ز یزدان سپاس

هرآن کو گذشت از ره مردمی ز دیوان شُمر، مشمرش آدمی
خرد گر بدین گفت‌ها نگرود مگر نیک معنیش می‌نشود [۲]

حماسه‌سرای بزرگ به‌خوبی احساس می‌کرد که گزارش چنین شگفت‌کاری‌هایی نباید در کتابش راه یابد و آگاه بود که این‌گونه موردها، بدگمانی‌ی درباریان غزنین را نسبت بدو برخواهد انگیخت و آنان را به ریشخندِ کار عظیم او و خواهد داشت. [۳] اما به‌رغم همه‌ی این پروا و پرهیزها، او روند اصلی کار خود را فرو نگذاشت و با وفاداری هرچه تمام‌تر به سرودن شاهنامه پرداخت.

شک نیست که شاهنامه به منزله‌ی شاهکاری هنری، از اقبال همگانی برخوردارست؛ اما هنگامی که از دیدگاه سنجش به پژوهش افسانه‌های شاهنامه روی می‌آوریم، درمی‌یابیم که فردوسی نمی‌توانسته است در زمینه‌ی سامان‌بخشی و رده‌بندی‌ی داستان‌ها چندان کامیاب باشد؛ زیرا رستم در شاهنامه دارای دو چهره است: از یک سو نمادِ درگیری‌های سکاهاست با قوم‌های چینی و کوشانی و دیگر قبیله‌ها و از سوی دیگر، یک نیمه‌خداست که در سرزمین‌هایی بسیار دور از سیستان پرستیده می‌شده است.

با رویکرد به آنچه گذشت، اکنون می‌خواهیم به بررسی‌ی شماری از افسانه‌های سنجدینی‌ی ایرانی و چینی بپردازیم و شناخت ژرف‌تری درین زمینه به‌دست آوریم.

۱. افسانه‌ی سهراب

داستان رستم و سهراب را خوانندگان شاهنامه به‌خوبی می‌شناسند و در ادب ایران شهرت فراوان دارد. در حماسه‌ی چین نیز همانند این داستان به‌گونه‌ی جنگ میان لی-چینگ (Li Çing) و پسرش لی-نو-جا (Lî Nô-Çâ) به همین اندازه بلندآوازه است. سنجش این دو داستان به ما امکان می‌دهد تا دریابیم که تنها یک همانندی‌ی ساده در میان آن‌ها نیست؛ بلکه افسانه‌یی که در گذشته رنگِ مینوی و مذهبی داشته، در شاهنامه به یک داستان عادی‌ی غنایی-حماسی دگردیسی‌ی یافته است.

نخستین نکته‌ی نمایان درین سنجش، این است که در شاهنامه سهراب پسرِ رستم است که در سرزمین سمگان از یک مهرورزی ساده و پیوند زمینی میان رستم و تهمینه چشم به جهان می‌گشاید. حال آن‌که در افسانه‌ی چینی از همان آغاز

به نشانه‌های مینوی و مذهبی برمی‌خوریم و می‌بینیم که لی‌نو-جا فرزند مینوی حکیمی به نام مروارید هوشمند است. نکته‌ی دیگری که درین پژوهش بدان می‌رسیم، این است که در هر دو داستان، کودکِ نوحاسته به زودی می‌بالد و پهلوانی نیرومند و بی‌همتا می‌شود. تن و توش سهراب در یک ماهگی همچون کودکی یک ساله است و هنگامی که به ده‌سالگی می‌رسد، کسی تابِ درآویختن با وی را ندارد. لی‌نو-جا نیز در هفت‌سالگی بالایی به بلندی بیش از یک متر و هشتاد سانتیمتر دارد و پهلوانی شایسته است.

بودنِ درونمایه‌ی «بازوبندِ پهلوانِ جوان» در هر دو داستان نیز شایانِ دقت است. در شاهنامه، رستم گوه‌ری را که زیورِ بازوی اوست، به هسر خورشید می‌سپارد تا به بازوی فرزند آینده‌شان ببندد. اما لی‌نو-جا خود با بازوبند معجز آسایی که «افقِ آسمان و زمین» نام دارد، پا به جهان می‌گذارد و این بازوبند به منزله‌ی رزم‌افزای سحرآمیز است که لی‌نو-جا بارها آن را در نبردهای گوناگون بر ضد دشمنان چیرگی‌ناپذیرش با کامیابی به کار می‌برد. این یک دگردیسی‌ی بزرگ است که در شاهنامه، بازوبندِ سهراب به هیچ‌کاری جز یک شناسایی‌ی دیرهنگام و اندوهبار نمی‌آید. اما باید بدین امر رویکرد داشته باشیم که فردوسی داستان خود را برای قومی می‌پرداخت که از ادراکی طبیعی برخوردار بود و باورِ چندانی به رویدادهای اعجاز‌آمیز نداشت. [۴]

همان‌گونه که انتظار می‌رود، داستان چینی نیز درونمایه‌ی مهرورزی‌ی دلپذیرِ سهراب به گُرد آفرید را در بر دارد. لی‌نو-جا در نبرد با جنگاورِ دلیر دنگ-جیو-گونگ پیروز می‌شود و بازوی چپِ هماوردِ خود را در هم می‌شکند. درین هنگام، دخترِ پهلوانِ شکست‌خورده برای رهایی‌ی پدر به رزمگاه می‌شتابد و با لی‌نو-جا پیکاری دلیرانه می‌کند.

بُنایه‌ی جنگ میان پدر و پسر در اسطوره‌های ایرانی و چینی مشترک است [۵] و همانندی‌ی دقیق و جزء به جزء این روایت‌ها از آن جاست که رستم از سوی کاوروس به رزمگاه روی می‌آورد؛ همچنان که پهلوان قرینه‌ی چینی او لی-جینگ نیز از جانب جو-وانگ (Çou-Wang) شاهنشاه چین به کارزار می‌رود. لی-جینگ نیز مانند رستم، در نخستین نبرد با پسر خود، شکست می‌خورد و از برابر او می‌گریزد. در هر دو روایت، پدر (رستم / لی-جینگ) به نیروهای آسمانی پناه می‌برد. در شاهنامه، رستم به نیایش

بزدان می‌ایستد و نیروی بیشتری را از او خواستار می‌شود. [۶] اما در روایت چینی، لی-جینگ بر اثر پا درمیانی‌ی یک پارسای دائوباور (Taoist) که شمشیری جادویی با خود دارد، رهایی می‌یابد.

بدین‌سان، دو روایت ایرانی و چینی را بسیار همانند می‌یابیم؛ هرچند که افسانه‌ی چینی از بافت بهتر و هماهنگ‌تری برخوردارست. در حماسه‌ی چین برای رفتار ناسزاوار لی-نو-جا در دست‌گشودن به جنگ با پدر، دفاعی اخلاقی پیش‌بینی شده است. همچنین افسانه‌ی چینی، از آن‌جا که لی-نو-جا (برخلاف سهراب) جاودانه است، ناچار پایانی اندوه‌بار ندارد. در شاهنامه، فرامرز (پسر دیگر رستم) در جنگ رستم با سهراب نقشی نمی‌ورزد (هرچند که در برون‌نامه، فرامرز به گونه‌ی اثربخشی در جنگ رستم با بئروز، پسر سهراب درگیر می‌شود). در حالی که در روایت چینی، موجا (Mûça) برادر لی-نو-جا می‌کوشد تا به پدرش یاری برساند.

لی-جینگ پس از واپسین نبرد با پسرش، به اوج شهرت و توانمندی می‌رسد و سپاهسالار بیست و شش تن از فرمانروایان میثوی و سردار بزرگ آسمان‌ها و نگاهبان دروازه‌ی بهشت می‌شود. بر این بنیاد، در افسانه‌ی چینی (و شاید در روایت اصلی‌ی سکایی) لی-جینگ (همتای رستم) نه یک پهلوان ساده‌ی زمینی؛ بلکه یک نیمه‌خدا به‌شمار می‌آید و جنگ میان او و پسرش، نبرد غولان‌ست. در شاهنامه، رستم با گریزی شگفت و بزرگ به رزم هم‌آوردان خود می‌شتابد. در صورتی که لی-جینگ در پرستشگاه‌های بودایی به پیکر پهلوانی اسطوره‌ی که ساختن نیایشگاهی را در دست دارد، به نمایش درآمده است. آیا می‌توان انگاشت که افسانه‌ی کهن سکایی با تأثیرپذیری از دین بودا به گونه‌ی داستانی مذهبی با اشاره‌های اخلاقی دگردیسی یافته باشد؟

پژوهش در پاره‌یی از بیت‌های داستان رستم و سهراب، این گمان را پیش می‌آورد که فردوسی به‌طور مبهمی از هماندها و سرچشمه‌های داستانی که روایت می‌کرده، آگاهی داشته است. هنگامی که سهراب برای شناختن رستم، از هجیر پرسش می‌کند، هجیر که نمی‌خواهد رستم رابه آن پهلوان تازه به ایران بشناساند، او را پهلوانی چینی می‌خواند:

بدو گفت کز چین یکی نیک‌خواه به نۆی رسیده‌ست نزدیک شاه [۷]

افزون بر این مورد، سزاوار تأمل است که فردوسی در بسیاری از افسانه‌ها که همانندِ چینی دارند، در یک یا دو بیت، اشاره‌ی به چین می‌کند. [۸]

۲. افسانه‌ی آکوانِ دیو

هرگاه داستان رستم و سهراب در هریک از فرازهایش یادآورِ داستان چینیِ لی-جینگ و لی نو-جاست، افسانه‌ی آکوانِ دیو آشکارا از سرچشمه‌ی چینی مایه گرفته است. به دیگر سخن، این افسانه چیزی جز افسانه‌ی چینیِ «دیو باد» نیست. داستان آکوانِ دیو در شاهنامه، بسیار کوتاه‌ست. به آسانی خلاصه می‌شود. گورِ شگفتی‌انگیزی در میانِ فسیله‌ی اسبانِ کیخسرو پدیدار می‌شود و اسبان را به خاکِ هلاک می‌افکند. چنان‌که در هر هنگامه‌ی دشواری معمول است، رستم برای از پای درآوردنِ این جانورِ شگفت، گسیل می‌گردد. اما به هنگام روبه‌رو شدن با آن گورِ عجیب، درمی‌یابد که شمشیر و تیر بر پیکر او کارگر نیست؛ زیرا او می‌تواند به دلخواه، به «باد» دگردیسی‌یابد. سرانجام پهلوانِ خسته و ناکام در کارزار با دیو، در خواب فرو می‌رود و آکوانِ دیو پیکر او را برمی‌گیرد و به هوا می‌برد و از آن‌جا به دریا پرتاب می‌کند. رستم شناکنان خود را به کرانه‌ی دریا می‌رساند و بارِ دیگر به نبرد با آکوانِ دیو می‌شتابد.

اکنون به بررسی‌ی همانندی‌های این داستان با افسانه‌ی چینیِ «دیو باد» می‌پردازیم:

الف) چگونگی‌ی نمایش پیکر و وصف‌های آکوانِ دیو، با آنچه در افسانه‌های چین دربارهِ فئی لی (Fei lien) «دیو باد» گفته شده است، همخوانی دارد. در وصف او می‌خوانیم: پیکرِ گوزنِ نر و کالبدی همچندِ جُئی یک پلنگ دارد. می‌تواند به دلخواه، به «باد» دگردیسی‌یابد و به وزش درآید. دُمی همچون دُمِ مار دارد و هنگامی که به پیکرِ پیرمردی درمی‌آید، خره‌ی زردرنگی تن‌پوشِ اوست و چون شکل کیسه‌ی بی به خود می‌گیرد که باد از آن بیرون می‌آید، رنگ و وی سفید و زرد می‌شود.

در توصیف فردوسی از آکوانِ دیو نیز همه‌ی این ویژگی‌ها را می‌توان به‌دقت باز یافت. او در دو جا از رنگِ زرد یا طلایی‌ی آکوان و نقطه‌ها یا خط‌هایی بر روی پوست او سخن می‌گوید:

همان رنگِ خورشید دارد دُرُست سپهرش به زرآب گویی بُسُست
یکی برکشیده خط از یالِ اوی ز مُشکِ سیّه تا به دنبالِ اوی [۹]
و:

درخشنده زرّین یکی باره بود به چرم اندرون زشت پتیاره بود [۱۰]
نشانه‌های ویژه‌ی «مار» هم در وصف‌های شاعر ازین دیو دیده می‌شود:

برون آمد از پوستِ مانندِ مار کز و هرکسی خواستی زینهار [۱۱]
شایان رویکردست که در اسطوره‌های چین، «دیو باد» به پیکرِ گوزنی نرینه درمی‌آید
و در اسطوره‌های کهن هند، ویو (Vayu) «خدای باد» بر پشتِ یک بزِ کوهی سوار
می‌شود. بر این پایه، «گور» در شاهنامه، «گوزن» در اسطوره‌های چین و «بز کوهی» در
اسطوره‌های هند، همه نمادِ «باد»ند؛ زیرا هیچ جانوری بهتر از این هانمی تواند شتابِ باد
را به نمایش درآورد.

ب) آکوانِ دیو هنگامی که در تنگنا می‌افتد، به «باد» دگردیسی می‌یابد و
آشکارست که تنها بادی سهمگین می‌تواند پیکرِ پهلوان پیلتنِ ایران را از زمین
برگیرد و به دریا بیفکند. بنابراین، جای هیچ‌گونه پرسشی درباره‌ی کیستیِ آکوانِ دیو
و پیوندِ او با «دیو باد»، باقی نمی‌ماند. اما فردوسی باز هم بر اینهمانیِ «آکوانِ دیو» و
«دیو باد» تأکید می‌ورزد و در جایِ جایِ روایتِ خود، پی در پی بدین امر اشاره
می‌کند:

چهارم بدیدش گُرازان به دشت چو بادِ شمالی برو بر گذشت [۱۲]
و:

جز آکوانِ دیو این نشاید بُدن بیاستش از باد تیغی زدن [۱۳]
و:

چو آکوانش از دور خفته بدید یکی باد شد تا بر او رسید [۱۴]
پ) افزون بر آنچه گذشت، فردوسی به درستی آگاهست که افسانه‌ی چینی را روایت
می‌کند و برای وصفِ ویژگی‌های روانیِ «آکوانِ دیو» به گفتاورد از دانایِ چین
(فرزانه‌ی چینی) می‌پردازد:

چنین داد پاسخ که دانای چین یکی داستانی زده ست اندرین... [۱۵]
ازین رو در پایان داستان، با ژرف‌نگری بیشتر به خواننده‌ی داستان یادآوری

می‌کند که نام واقعی‌ی دیو، **آکوان** نبوده؛ بلکه **گوان** بوده و در زبان **پهلوی** نیز چنین خوانده می‌شده است: [۱۶]

گوان خوان تو **آکوان** دیوش **مخوان**! نه بر پهلوانی بگردد زبان؟ [۱۷]
 نام «گوان» — که فردوسی بر آن تأکید می‌ورزد — ما را به یاد نام‌های خدایان چینی مانند: **گوان دی** (Kūân Tî) یا **گوان یو** (Kūân Yü)، «خدای جنگ» و همچنین **گوان یین** (Kūân Yîn) «مادینه خدای بخشایش» می‌اندازد. افزون بر این، می‌توان **آکوان** را بازمانده‌یی از ترکیب چینی **ی گوی ونگ** (Kawei Wang) یا **گوی اُنگ** (Kūi ông)، «خدای روح» دانست. [۱۸]

هرچند پیوند «آکوان دیو» با «دیو باد» به‌طور کامل بی‌بازشناخته شده است، به افسانه‌های چینی به نام «آدم گوزن شده» و «انسان آهو شده» نیز — که با داستان «آکوان دیو» همانندی دارند — می‌توان رویکرد داشت. «انسان آهو شده» — یی که در تاریخ چین شهرت فراوانی به‌دست آورده است، در روزگار بنیادگذار دودمان شهریاری **وی وی** (Wéi) نمایان می‌شود و شگفتی و سرگشتگی عظیمی در دربار چین پدید می‌آورد، همچنان‌که دیده شدن گور شگفت (آکوان دیو) در میان رمه‌ها و فسيله‌ی اسبان **کیخسرو**، مایه‌ی پدید آمدن شگفتی بسیار در دربار شهریاری ایران می‌شود. در افسانه‌ی چینی، جنگاوران دربار وی برای گرفتار ساختن «انسان آهو شده»، دچار سراسیمگی می‌شوند و اندکی پس از آن، جانور شگفت به درون گله‌یی از بزبان می‌گریزد و به جادویی، خود را به پیکر آن‌ها می‌نماید.

این برداشت من که **آکوان دیو** در شاهنامه نماد یا دگردیسه‌ی «دیو باد» در افسانه‌های چینی است، هنگامی با تأیید بیشتری روبه‌رو می‌شود که پی می‌بریم رستم تنها پهلوان سکایی نیست که نبرد با «دیو باد» و چیرگی بر او، به وی نسبت داده شده است. در واقع این کار، همچون سنتی در خاندان رستم پیشینه داشته است. در دینکرد (کتاب نهم، بخش پانزدهم، بند دوم) درباره‌ی **گرشاسپ**، نیای بزرگ رستم می‌خوانیم که باد نیرومند به نیروی او فرو نشست و از آسیب رساندن به جهان بازماند و به سود آفریدگان به کار گماشته شد. اما این بُهایه تنها در داستان‌های پهلوانان سکایی به چشم نمی‌خورد؛ زیرا درباره‌ی **کیخسرو**، شهریاری — پهلوان ایرانی نیز گفته شده است که باد را به کالبد شتری درآورد و بر آن سوار شد (دین، کتاب نهم، بخش بیست و سوم). برآیند این نگرش‌ها و

سنجش‌ها این‌ست که ما در نمایشِ چیرگیِ رستم بر دیوِ باد (به کالبدِ آکوانِ دیو)، سنت‌های پیشین و باورهای برآمده از افسانه‌های ایرانی و سکایی را پی می‌گیریم.

۳. رزمِ رستم و اسفندیار

می‌دانیم که رستم در نخستین جنگ با اسفندیار به گونه‌ی هولناکی زخمی و کوفته می‌شود و به رهنمونیِ زال، به سیمرغ، پرنده‌ی افسانگی پناه می‌برد و سیمرغ یک‌شبه او را به نزدیک درختِ گزِ تنومند و شگفتی در کرانه‌ی دریای چین می‌رساند [۱۹] و بدو یاد می‌دهد که چگونه از شاخه‌یی از آن درخت، تیری برای پرتاب کردن به چشمِ اسفندیار بسازد. این پرنده‌ی رازآمیز، در درازنای یک شب، هم زخم‌های هولناکِ تنِ رستم را درمان می‌کند و هم رازِ پیروزی بر اسفندیار را بدو می‌آموزد.

این داستان، فراگیرِ بخش‌هایی‌ست که می‌توان همانندهای چشمگیری در اسطوره‌های چینی برای آن‌ها بازجُست:

الف) در بسیاری از افسانه‌های چینی، باور به بودنِ درخت‌های جادویی و معجزه‌گر در کرانه‌های دریای چین به چشم می‌خورد. درین افسانه‌ها درخت‌هایی که در کرانه‌ها یا جزیره‌های دریای خاوریِ چین رویده‌اند، زندگی، نیرو، تندرستی، دیرزیستی و حتّاً جاودانگی می‌بخشند. ما از میان این افسانه‌ها، تنها به یادآوریِ دو افسانه که با رویدادِ رفتنِ رستم به پای درختِ گزِ همانندی دارد بسنده می‌کنیم.

پهلوان ژاپنی، سِتاژُ (Sentāro) هنگامی که خطر مرگ او را تهدید می‌کند، از یکی از جاودانگان یاری می‌جوید و آن جاودانه مرد، دُرِنایی [۲۰] را فرامی‌خواند که پهلوان را یک‌شبه از پهنیِ اقیانوس می‌گذراند و به درخت‌های زندگی‌بخش می‌رساند و باز می‌گرداند.

دوگروت (De Groot) به افسانه‌ی مردی اشاره می‌کند که بر اثر نیاز و خستگی در آستانه‌ی مرگ‌ست و با خوردنِ گیاهِ زندگی‌بخش، جوانی و نیروی زندگی‌ی خویش را باز می‌یابد.

درست چنین امکانی برای بازیافتن جوانی و نیروی زندگی بود که رستم پیر و زخم‌خورده پس از نبرد با اسفندیار، بدان نیاز داشت و از همین رو می‌توانیم بینگاریم که در روایت‌های کهن‌تر، رستم نیز با خوردنِ میوه‌ی درخت

گز در مان می‌شده و نیروی خود را بازمی‌یافته است. چنین انگاشتی، وقتی بیشتر نیرو می‌گیرد که بدانیم در چین، کیش و ویژه‌ی درخت کاسیا (Cassia) رایج بوده و می‌پنداشته‌اند که خوردن میوه‌ی آن درخت، زندگی‌ی از دست‌رفته را بازمی‌گرداند. آشکارست که واژه‌ی «گز» در شاهنامه، یادآور «کاسیا» در زبان چینی‌ست. [۲۱]

من برین باورم که گونه‌ی هم‌امیزی‌ی دو رشته از اسطوره‌ها در افسانه‌ی رستم و اسفندیار هست. از یک سو، در افسانه‌ی بنیادی‌ی سکایی، رستم با پناه بردن به درخت گز، زخم‌های خویش را درمان می‌کند و نیروی خود را بازمی‌یابد و از سوی دیگر در افسانه‌های ایرانی، مالیدن پره‌های مرغ‌راز آمیز (سیمرغ) بر تن، همین برآیند را دارد. [۲۲] روایت شاهنامه، آمیزه‌ی بی‌ست ازین هر دو شیوه‌ی درمان و بازیابی‌ی نیروی جوانی. ب) پیوند سیمرغ با درخت گز که در شاهنامه از آن سخن به میان می‌آید، در اسطوره‌های چینی همانند کاملی دارد. چینیان نیز «دُرنا» را با درخت‌های درمانگر و زندگی‌بخش پیوسته می‌دانند. همان‌گونه که پیشتر اشاره رفت، یکی از همین «دُرنا» هاست که پهلوان سننار را به نزد درخت درمانگر می‌برد و بازمی‌گرداند. چینیان همچنین برین باور بودند که دُرناها روان درختان زندگی‌بخش‌اند و در شاخسار این درخت‌ها آشیانه دارند. در افسانه‌های چینی آمده است که بلندای برخی ازین درخت‌ها تا سه هزار متر می‌رسد. این باور، بی‌درنگ ما را به یاد این وصف درخت گز و نشستن سیمرغ بر فراز آن در گفتار فردوسی می‌اندازد:

گزی دید بر خاک، سر در هوا نشست از برش مرغ فرمان‌روا. [۲۳]
 پ) می‌توان درباره‌ی شکل شاخه‌ی درخت گز نیز — که سیمرغ ساختن تیر از آن را به رستم می‌آموزد — سخن گفت. دو گروت می‌نویسد شکل‌های شگفتی که برخی از گیاهان پیدا می‌کنند، انگیزه‌ی رواج باور جاندارانگاری‌ی گیاهان (Plant-animism) در چین شده بود. سیمرغ نیز به رستم رهنمود می‌دهد که درازترین و راست‌ترین شاخه‌ی درخت گز را برگزیند و تیر خود را از آن بسازد:

بدو گفت: شاخی گزین راست تر سرش برتر و بُشش بر کاست تر... [۲۴]
 آشکارست که سکا‌های داستان‌سرا، افزون بر آگاهی از باور جاندارانگاری‌ی گیاهان در نزد چینیان، نتیجه‌ی منطقی‌ی کار را هم در نظر داشته‌اند که تیرهای ساخته از

چوب درخت گز، باید هرچه بیشتر خطرناک و اثرگذار باشد و در حیاتی‌ترین اندام تن دشمن کارگر افتد.

تیرِ دوشاخه‌یی که رستم از چوب گز می‌سازد، یادآورِ این نکته نیز هست که تاکنون در چین، شاخه‌های همانندِ تیرِ دوشاخه را از درخت‌های ویژه‌یی می‌برند تا از آن‌ها تخته‌های ویژه‌ی پاره‌یی از آیین‌های دینی را بسازند. آموزش‌هایی که امروزه در ناحیه‌هایی از آمی (Âmôy) به سازندگان این تخته‌ها داده می‌شود، بسیار همانندست با آنچه سیمرغ به رستم یاد می‌دهد؛ اما گسترده‌تر و به شرح ترست:

یک دو شاخه‌ی طبیعی باید از سوی جنوب خاوریِ درخت که همواره رو به جانبِ خورشیدِ دمنده دارد، بریده شود. این کار باید در روزی فرخنده (سعد) صورت پذیرد. [۲۵]

ت) فردوسی از کیشِ ویژه‌ی «درختِ گز» سخن می‌گوید و به مردمی اشاره می‌کند که این درخت را می‌پرستیده‌اند:

اَبَر چشم او راست کن هر دو دست چنان چون بود مردمِ گز پرست. [۲۶]
این نکته، کسی را که بداند اسطوره‌های ویژه‌ی درختانِ کاسیا، صنوبر، کاج و دیگر درخت‌های زندگی‌بخش چه پایگاه بزرگی در ادبِ چین دارد، دچار شگفتی نخواهد کرد. در واقع چین‌شناسان، همان‌گونه از «کیشِ کاسیا» و «کیشِ درخت» سخن می‌گویند که فردوسی از «کیشِ پرستشِ گز».

از آنچه گذشت، می‌توان بدین برآیند رسید که داستان رستم و اسفندیار شماری از قرینه‌های گیاهان اسطوره‌گی‌ی چین را دربر دارد.

۴. دیو سفید

یکی دیگر از داستان‌های رستم که خواننده را به گونه‌ی ویژه‌یی روی آور به اسطوره‌های کهنِ چین می‌سازد، افسانه‌ی نبرد او با دیو سفیدست. هنگامی که رستم آن دیو را می‌کُشد، جگر او را از سینه برمی‌کشد و با چکانیدن خون آن در چشمانِ کاووس و همراهانش، بینایی از دست فته را بدیشان بازمی‌گرداند:

... ز پهلوش بیرون کشیدم جگر چه فرمان دهد شاهِ پیروزگر؟...

به چشمش چو اندر کشیدند خون شد آن تیرگی از دو دیده‌ش برون. [۲۷]
 در شاهنامه به هیچ‌روی روشنگری نشده است که چرا خون جگر دیو سفید برای بازگرداندن بینایی از دست رفته به کار می‌آید و سودمند واقع می‌شود؛ حتا اگر کوری بر اثر کُنشِ جادویی پدید آمده باشد.

برای آگاهی از چگونگی این امر، ناگزیر به اسطوره‌های کهن چین روی می‌آوریم. در متن‌های دینی دائو باوران، این اعتقادِ دیرینه‌ی چینی بازگفته شده است که هر یک از شش اندامِ درونی، دربرگیرنده‌ی تمام یا بخشی از روانِ آدمی است که شِن (Shen) نامیده می‌شود. شِنِ جگر، لونگ - پِن (Lung-yên) یا «دود آژدها» نام دارد و لقبِ هِن - مینگ (Han-ming)، یعنی «کسی که در آرواره‌هایش روشنایی دارد»، بدان داده‌اند.

بررسی‌ی گزارش این باور، به خودی‌ی خود، رازِ گونگی‌ی دز و نمانه‌ی بازگرداننده شدنِ بینایی به وسیله‌ی خونِ جگر را از میان می‌برد. زیرا هنگامی که جگرِ دیو سفید بر پایه‌ی اعتقادِ دائو باوران دارای روشنایی است، به طبع، چکانیدن خونِ آن در چشمان کاوس و همراهانش، سبب بینا شدنِ دوباره‌ی آنان می‌شود. [۲۸]

۵. افسانه‌های زادنِ زال و رستم

در شاهنامه آمده است که زال پدرِ رستم، سپیدموی چشم به جهان می‌گشاید. این رویدادِ شگفت، سام پدر وی را چندان دل‌آزرده می‌سازد که کودک نوزاد را بر سرِ راه می‌گذارد و تنها رویکرد و مهرورزی‌ی سیمرغ پرنده‌ی اسطوره‌ی که او را برمی‌گیرد و به آشیانه‌ی خود می‌برد و با جوجگانش می‌پرورد، سببِ رهایی‌ی وی از مرگ می‌شود.

در اسطوره‌های چینی افسانه‌ی بسیار همانندِ این داستان هست. هائو-گی (Hâu kî) نخستین پسرِ یک خانواده است که به هنگام زادن، پیکری همچون یک بره دارد (شاید اشاره به موی سفیدِ گُرک و اَرِ تنِ او باشد). پدرِ کودک، ازین رویداد، سخت ناخشنود می‌شود و کودکِ نوزاد را بر سرِ راه می‌گذارد تا از میان برود. اما گوسفندان و گاو، کودک را با خود می‌برند و از او نگاهداری می‌کنند. چندی بعد، هیزم‌شکنان در جنگلی به کودک برمی‌خورند که بر تکه‌ی یخ جای دارد و پرنده‌ی با بال‌های خود از او نگاهبانی می‌کند.

درست است که ما قصّه‌هایی همانندِ این، درباره‌ی رُمولوس (Romulus) و دیگران

خوانده‌ایم؛ اما افسانه‌های چینی و سکایی از دیدگاه سپیدمویی کودک و کوشش آگاهانه‌ی یک پرنده برای نگاهبانی از زندگی و تندرستی کودک نوباوه، بسیار به یکدیگر نزدیکند.

درباره‌ی چگونگی‌ی زادن یکی از مردان بلندآوازه‌ی تاریخ چین نیز افسانه‌ی پرداخته شده است که آمیزه‌ی از افسانه‌های زادن زال و رستم به‌شمار می‌آید. از زادن زال سخن گفتیم. بر پایه‌ی روایت شاهنامه، زادن رستم نیز با شگفتی همراه است و او پس از شکافتن پهلوی مادرش (عملی که امروزه «سزارین» [۲۹] خوانده می‌شود) به جهان می‌آید. در افسانه‌ی چینی آمده است که لائو دزو (Lào Tzû) فرزانه‌ی بنیادگذار دائویاوری، هفتاد و دو سال در زهدان مادر خود ماند و سرانجام، هنگامی زاده شد که موهایش سفید شده بود. در واقع نام لائو دزو، خود به معنی «کودکِ پیر» است و احتمال بسیار می‌رود که نام زال، پهلوان سیستانی نیز همین معنی را داشته باشد. [۳۰]

۶. نبرد رستم و فیل سفید

در شاهنامه، نخستین کار پهلوانی‌ی رستم، یعنی در آویختن او با «فیل سفید» و از پای درآوردن آن جانور نیرومند، هنگامی صورت می‌پذیرد که وی هنوز کودکی بیش نیست. اهمیت این داستان در پژوهش‌سنجشی هنگامی آشکار می‌شود که می‌بینیم در اسطوره‌های چینی نیز جنگ بزرگی میان «فیل سفید» از یک سو و «بچه دیو سرخ» و یاورانش از سوی دیگر درمی‌گیرد و در پایان، فیل سفید و همدستانش از پای درمی‌آیند. در شاهنامه نیز رستم مانند یک «بچه‌ی سرخ» وصف شده است؛ زیرا به هنگام زادن، روی و مویی سرخ دارد و دستانش پر از خون است. [۳۱]

در نگاه نخست، شگفت می‌نماید که اسطوره‌های بودایی تا بدین پایه در یکی از داستان‌های پهلوانی‌ی رستم اثر گذاشته باشد. اما ناگزیر باید این امر را به حساب استادی و هوشیاری‌ی گزارشگران بودایی گذاشت که توانسته‌اند از دروغنمایی ناچیز قصه‌ی شگفت‌سازند. افزون بر آن، بسیار بجا بود که پیروان پیامبر بزرگ سکیا [۳۲] از قصه‌ی سردار بزرگ سکاها بهره گیرند. [۳۳]

پیش ازین گفتیم که رستم با چیرگی بر آکوان دیو، در واقع «دیو باد» را مقهور می‌کند.

درین داستان نیز، پهلوان بزرگ بر «دیو آب» پیروز می‌شود. زیرا بر پایه‌ی اشاره‌ی دُر (P. Doré)، «فیل سفید» دگر دیسه‌ی «روان آب» ست.

بدین سان به طرح بُنیادین افسانه‌های سکایی و چینی پی می‌بریم که پهلوانان خود را در پیکار با عنصرهای طبیعت نمایش می‌دهند. البته به قطع و یقین نمی‌توان گفت که ریشه‌ی این افسانه در کدام یک از دو سرزمین ست. این احتمال هست که خیال پردازی‌ی سکاها داستان نبرد میان یک «کودک خردسال» و یک «فیل سفید» را پسندیده و سپس به کارنامه‌ی پهلوان قومی‌شان راه داده باشد. یا آن که بودایی‌های چین، افسانه‌ی سکایی را در گزارش‌هایشان آورده باشند.

۷. نبردهای گرشاسپ

افسانه‌های گرشاسپ و رستم با اسطوره‌های شین-یی (Šin-Yi)، «کماندار خدایی» در روایت‌های چینی، همانندی‌ی فراوان دارد. گرشاسپ مرغ غول آسای کَمک را که بر سراسر زمین سایه گسترده و بازدارنده‌ی ریزش باران و انگیزه‌ی خشکی‌ی رودخانه‌هاست، از آسمان فرود می‌آورد و می‌کشد. شین-یی نیز پرندگان شگفتی را که آتش می‌افشانند و سبب خشکسالی می‌شوند، فرومی‌کشد و نابود می‌کند. گرشاسپ ازدهایی به نام شرووز [۳۴] را که اوبازنده (بلعنده)‌ی مردان و اسبان است، سر می‌کوبد و می‌کشد. شین-یی نیز در نزدیکی‌ی دریاچه‌ی دونگ دینگ (Tung tung) ازدهایی را که هزار گام درازا دارد و آدمیان را می‌بلعد، می‌کشد. گرشاسپ گرگ غول پیکری به نام کُپُند را نابود می‌کند و در درگیری با آن گرگ، به سختی آسیب می‌بیند. شین-یی نیز روباهی بزرگ را از پای درمی‌آورد و می‌کشد.

مایه‌ی شگفتی ست که هر دو پهلوان — گرشاسپ و شین-یی — افزون بر صفت‌های نیک و خوی‌های والا، ویژگی‌های شرم‌آور و ناروا هم دارند و همانندی‌ی آنها درین زمینه نیز به چشم می‌خورد. شین-یی را بیشتر «تیرانداز بد» می‌خوانند؛ زیرا:

(۱) بسیار شکباره است.

(۲) بیه جانورانی را که شکار کرده است، به بارگاه خدایان پیشکش می‌کند؛ پیشکشی که سزاوار بزرگی‌ی پایگاه خدایگانی نیست.

۳) با **فُو-فُو** (Fôû-fei) مادینه خدای رودخانه‌ها — که مَنِشی هرزه دارد — زناشویی می‌کند.

گرشاسپ نیز نکوهش می‌شود؛ زیرا:

۱) مانند دیگر پهلوانان سکایی در شاهنامه، به شکبارگی وصف می‌شود.

۲) روان وی به سبب رنجانیدن ایزد آذر دچار شکنجه می‌شود و دیرگاهی در وضعی اندوهبار می‌ماند.

۳) به افسون یک پری به نام **خُنْ ئیتی** (Xnaðaiti) [۳۵] گمراه می‌شود و از پای درمی‌آید.

شایان یادآوری است که همانند بسیاری از رویدادها و درگیری‌های برشمرده در کارنامه‌ی گرشاسپ، در اسطوره‌های چینی به **لی-نو-جا** (همتای چینی سهراب، نبیره‌ی گرشاسپ) نسبت داده شده است. در اوستا و متن‌های پهلوی آمده است که گرشاسپ با هیولایی دریایی به نام **گندَرَوَ** (Gandarewa) [۳۶] — که در دریای پهناور و بزرگ **واوروکش** (Vôûrû Kaša) [۳۷] جای داشت و جهانی را دچار هراس کرده بود — در آویخت و دیر زمانی جنگید تا توانست او را از پای درآورد و پوستش را از تن برکند. در افسانه‌های چینی نیز، **لی-نو-جا** بر اژدهایی که «شاه آب‌ها» است (درست همان چیزی که در اوستا درباره‌ی **گندَرَوَ** گفته شده است) و در دریایچه‌یی در بخش‌های باختری زیست می‌کند، چیرگی می‌یابد و آن پتیاره را در زیر پای خویش فرو می‌کوبد و پوستش را از هم می‌دَرَد.

تنها افسانه‌های شاهنامه نیست که هماندهایی برای آن‌ها در اسطوره‌های چینی به چشم می‌خورد. افسانه‌های گرشاسپ‌نامه نیز — که گمان می‌رود درباره‌ی پهلوانی‌های گرشاسپ باشد [۳۸] — در داستان‌های کهن چینی قرینه‌هایی دارد. در این کتاب، آمده است که گرشاسپ به سفری دراز می‌رود و با مردمانی از نژادها و تیره‌های شگفت و ناشناخته برمی‌خورد: مردم بی‌سر، مردم درازدست و پای، مردمی با گوش‌های فیل آسا و جز آن. نزدیک به همه‌ی این آفریدگان شگفت را می‌توانیم در کتاب کهن چینی به نام **شان-هائی-جینگ** (Šân-Hâi Çing) بیابیم. درین کتاب نیز ما همان غول‌های گوناگون: مردم بی‌سر، مردم بی‌دست، مردم درازدست و پای و مردم یک چشم را می‌بینیم.

چنان که پیشتر هم اشاره رفت، بیشتر افسانه‌های شاهنامه و دیگر کتاب‌های ایرانی

که با اسطوره‌های چینی سنجیدنی ست، در کارنامه‌ی پهلوانانِ سکایی جای دارد. البته چشم‌داشتی جز این هم نیست؛ زیرا تیره‌های قومی‌ی سکا بر اثر کوچ‌هاشان به فراز رود و ماندگاری‌ی دیر پای‌شان در سرزمین‌های آن منطقه، با چینیان سر و کار یافتند. در واقع، سکاها خود به پیوند با چین گرایش داشتند و بهترین دلیل این ادعا، افسانه‌های ایشان است که بر پایه‌ی آن‌ها، رستم بزرگ‌ترین پهلوان سکایی نبیره‌ی سیندخت (دخترِ چین/چینی) [۳۹] شمرده می‌شود. اما جدا از افسانه‌های سکایی، افسانه‌های اندک‌شماری در میان روایت‌های ویژه‌ی ایرانی نیز هست که آشکارا هم‌امیزی با اسطوره‌های چینی یا تأثیرپذیری از آن‌ها را نمایش می‌دهند. در پی‌گیری‌ی این گفتار، به بررسی‌ی نمونه‌هایی از این‌گونه افسانه‌ها خواهیم پرداخت.

۸. افسانه‌ی شهبانو سوداوه

همانندی میان رفتارِ شهبانو سوداوه همسر کاووس و شهبانوی چینی دا-جی (Tā-Çī) چشم‌گیر و درخور تأمل ست. خوانندگان شاهنامه می‌دانند که سوداوه دختر شاهِ هاماوران ست و کاووس او را به همسری برمی‌گزیند. سوداوه بعدها به ناپسری‌ی خود سیاوش گرایش می‌یابد و خواهان رویکرد و مهرورزی‌ی شهریارزاده‌ی جوان به خویش می‌شود. اما چون سیاوش به خواستِ وی گردن نمی‌نهد، می‌کوشد تا با تهمت زدن بدو و گناهکار و نامودنِ وی، روزگارش را تباه گرداند. سوداوه دو جنینِ فروافکنده را که از آن زنی جادوست، از آن خود می‌شمارد و آن‌ها را در تشتی به نمایش می‌گذارد و به کاووس می‌گوید که سیاوش آهنگِ دست‌یازی بدو و کام‌جویی از وی را داشته و در کشمکش با او، جنین‌های دوگانه‌اش از زهدان فروافتاده‌اند. هرچند سیاوش ازین تهمتِ ناروا پاکدامن و سربلند بیرون می‌آید و بیگناهی و والامنشی‌ی خود را به اثبات می‌رساند؛ اما همچنان از دسیسه‌ها و نیرنگ‌های نامادری و بدگمانی‌های پدر در رنج و شکنج‌ست و سرانجام ناگزیر از رها کردنِ سرزمین و زادبوم خویش و پناه‌جویی از دشمنی سنگدل و کین‌توز می‌گردد و به فرمان همان دشمن پناه‌دهنده کشته می‌شود. رستم به کین‌خواهی‌ی سیاوش و برای سزا دادنِ کردارِ خودکامانه و ناشایسته‌ی نامادری نسبت بدو، سوداوه را از شبستانِ کاووس بیرون می‌آورد و در خون می‌کشد.

دا-جی سوگلی‌ی محبوبِ جو-وانگ شاهنشاه چین نیز دلبستگی‌ی شدیدی نسبت به

شاهزاده‌ی پاکدامن بو-یی-گائو (Pō-Yi-Kāō) پیدا می‌کند و به نیرنگ‌های گوناگون دست می‌زند تا مگر کام دل از او بستانند. اما رفتار شاهزاده، یکسره سرزنش‌ناپذیر است و دا-جی که از خونسردی و بی‌پروایی او به جان می‌آید، می‌کوشد تا اتهامی بر او وارد آورد و زندگی‌اش را به شوربختی بکشاند. تهمت زدن او در مرحله‌ی نخست، نتیجه‌ی دل‌خواه را به بار نمی‌آورد و جو-وانگ پس از بررسی و پی‌جویی، بیگناهی‌ی شاهزاده بو-یی-گائو را می‌پذیرد.

در سنجش دو افسانه‌ی ایرانی و چینی، همانندی‌ها تا این‌جا کامل‌ست و تنها ناهمسازی این‌ست که دا-جی خود، شاهزاده را در درون کاخ شاهی به کشتن می‌دهد. در روایت چینی نیز، بُنایه‌ی دو جنین هست؛ اما این جنین‌ها به شاهزاده‌ی دیگری نسبت داده می‌شوند که شهبانو او را به دست شکنجه‌گران سپرده است. هنگامی که دائی-سوئی پسر دیگر جو-وانگ، چشم به جهان می‌گشاید مانند پاره گوشتی بی‌شکل به چشم می‌آید و دا-جی به شاه دهان‌بین و زودباور آگاهی می‌دهد که در کاخ شاهی هیولایی زاده شده است. پس به فرمان شاه، نوزاد را از کاخ بیرون می‌برند و در بیرون شهر رها می‌کنند. اما پارسامردی او را برمی‌گیرد و با خود می‌برد و می‌پرورد. دائی-سوئی پس از رسیدن به سال‌های بُرنایی، کین مادرش را بازمی‌ستاند. [۴۰]

آشکارست که فردوسی، رفتار شیرانه‌ی دا-جی‌ی سنگدل نسبت به چند تن از قربانیانش را در شکنجه و آزاری که سوداوه بر سیاوش روا می‌دارد، فراهم آورده است. یکی دیگر از دروغمایه‌های همانند در افسانه و تاریخ ایرانیان و چینیان که در این‌جا باید بررسی و سنجیده شود، از یک سو آیین‌های یادبود و بزرگداشت و سوگواری‌ست که در ایران باستان، همه‌ساله برای سیاوش برگزار می‌شده و شاید پیشینه‌ی بوده باشد برای سوگواری‌ی هر ساله‌ی ویژه‌ی اماسان دوم و سوم شیعیان در ایران دوران اسلامی. [۴۱] از سوی دیگر در چین نیز دائی-سوئی و بو-یی-گائو قربانیان جوان شهبانو دا-جی، پس از مرگشان در شمار ورجاوندان درآمده و همواره در آیین‌های ویژه‌ی ستوده شده‌اند.

گفتم که افسانه‌ی سوداوه از افسانه‌های ایرانی‌ست. اما می‌توان این داستان را نیز به داستان‌های سکایی افزود؛ زیرا همان‌گونه که در شاهنامه آمده است، سوداوه دختر شاه

هاماوران‌ست و ما پیوستگی دیرپای سکاها با هاماوران را می‌شناسیم. مارکوارت (J. Markwart) می‌نویسد که سکا‌های هوم و زگ (Haoma warka) از سکا‌های تیگر خنودک (Tigra Xaūdak) [۴۲] که در فراسوی آمودریا جای‌گزیده بودند، بازشناخته می‌شدند. وی بدین برآیند می‌رسد که تیره‌های هوم و زگ (هاماوران)، سده‌ها در ناحیه‌های میان قندهار و بلخ می‌زیستند. بر بنیاد چنین شناختی از زیستگاه‌های تیره‌های گوناگون سکا، می‌توان سوداوه را شاهزاده بانویی سکایی از تیره‌ی هاماوران دانست. با رویکرد به چنین احتمال نیرومندی، این برداشت یوستی (F. Justi) که نام سوداوه در اصل سعدی (نامی عربی) بوده و از روی ساخت رودابه، به سودابه / سوداوه دیگرگون شده است، پایه و بنیاد چندان استواری ندارد. همانندی‌ی نام‌های سودابه / سوداوه و رودابه، شاهزاده بانوان سکایی این برداشت را نیرو می‌بخشد که ریشه‌ی دسته‌یی از نام‌های زنان سکایی درین دو نام نهان باشد. همچنین گزارش فردوسی درباره‌ی زناشویی کاووس با شاهزاده بانویی از سرزمین هاماوران، می‌تواند بیش از روایت‌های مسعودی و یاقوت که می‌نویسند کاووس همسر خود را ازین برگزید، با واقع همخوان باشد. یوستی برداشت خود را بر پایه‌ی همین روایت‌های مسعودی و یاقوت گذاشته است. [۴۳]

در جمع‌بندی‌ی این بحث، می‌توان گفت که گرایش تن‌کامه خواهانه‌ی ناکام‌مانده‌ی نامادری به ناپسری و سپس نفرت تند و کین‌ورزی بی‌مرز وی نسبت به همان ناپسری، در داستان‌های بسیاری از قوم‌ها، رویدادی عادی و شناخته است. اما آنچه افسانه‌های سوداوه و دا-جی را از داستان‌های همانند، جدا و بازشناختنی می‌کند و نمایشگر خاستگاه یگانه‌ی آن دوگانه و یا دست‌کم — بازپردازی‌ی یکی از روی دیگری‌ست، بودن دو بُن‌پایه‌ی «جنین‌های فرو افکنده» (برای تهمت زدن به شاهزاده‌ی جوان و گناهکار وانمودن او) و «آیین بزرگداشت و سوگواری برای ناپسری‌ی ستم‌دیده و کشته» است.

۹. سرو کاشمر

یکی دیگر از داستان‌های شاهنامه که دروغ‌نمایی آن با باورهای کهن چینیان و بازماندگان سکا‌های باستانی (مردم کنونی سیستان) همانندی‌ی نمایی دارد، داستان

سروکاشمَرست. در شاهنامه آمده است که پیامبر زرتشت درختِ سروِ شگفتی را که سرشتی مینوی و اندازه‌یی بسیار بزرگ داشت، در ناحیه‌ی کاشمَر بر درِ آتشکده‌ی بُرزین مهر بر زمین نشانَد:

... نخست آذرِ مهرِ بُرزین نهاد
 به گشَمَر نگر تا چه آیین نهاد:
 یکی سروِ آزاده بود از بهشت
 به پیش درِ آذر اندر بکِشت...
 بهشتیش خوان از ندانی همی
 چرا سروکَشَمَرش خوانی همی
 چرا که ش نخوانی نِهالِ بهشت
 که شاه کیانِش به گشَمَر بکِشت. [۴۴]

در متن‌های تاریخی پس از اسلام به وصفِ سروِ عظیمی برمی‌خوریم که با زرتشت پیوستگی دارد و تا سال‌های میانیِ سده‌ی نهم میلادی بر سنجی یا بوده است و سرانجام در سال ۸۴۶ میلادی به فرمان متوکل خلیفه‌ی عباسی آن را بریدند و فروافکندند. [۴۵]

چینیان روزگاران کهن نیز باورهای ویژه‌یی درباره‌ی درختِ سرو داشته‌اند. دوگروت از کتاب گُه هونگ (Kôh Hûng) نام می‌برد که در آن چنین آمده است:

در میانِ درختان بزرگ کوهستانی، سروهایی هستند که می‌توانند سخن بگویند. اما این خودِ درخت‌ها نیستند که از چنین موهبتی برخوردارند؛ بلکه روانِ آن‌هاست که سخن می‌گوید. [۴۶] روانِ این درختان یون یانگ [۴۷] نام دارد و هرکس این نام را بر زبان بیاورد، خوشبخت خواهد شد... فرو رفته‌ترین ریشه‌های این سروها که هزار سال کهن‌بودگی دارند، به کالبدِ یک عروسکِ خیمه‌شب‌بازی به بلندی‌ی هیجده سانتیمتر می‌مانند. هنگامی که درین ریشه‌ها بریدگی پدید آورند، شیریه‌یی از آن‌ها می‌تراوَد که اگر کسی آن را بر کفِ پایِ خود بمالد، خواهد توانست بر رویِ آب راه برود و هرگاه کسی آن را به بینی‌یِ خود بمالد، خواهد توانست که در ژرفایِ آب، ثابت بماند و چون کسی آن را بر همه‌ی تنِ خویش بمالد، ناپدیدار خواهد شد و پس از پاک کردنِ آن از تن، دیگر باره پدیدار خواهد گشت. این ریشه‌های عروسک‌واره، درمانگرِ بیماری‌ها نیز هستند. برای درمانِ دردهای اندرونیِ بیمار، درونِ شکمِ عروسک‌واره را می‌تراشند و چندان از تراشه‌های آن به خوردِ بیمار می‌دهند تا بهبود یابد. برای فرو نشاندنِ درد و ورمِ بیرونی‌یِ شکم، تراشه‌هایی از شکمِ عروسک‌واره را بر شکمِ بیمار می‌مالند. برای رفعِ دردِ پا، اندکی از تراشه‌های همان پایِ عروسک‌واره

(چپ یا راست) رابر پای بیمار می‌مالند. همچنین اگر کسی قدری از تراشه‌ی پیکرِ عروسک واره را با دیگر چیزها درآمیزد و در مشعلی بریزد، خواهد توانست در فروغ آن مشعل، لایه‌های زیرین زمین را ببیند. آنگاه اگر زر یا یشم سبز یا هر فلز و گوهر گرانبهای دیگری در خاک نهان باشد، روشنایی‌ی مشعل به رنگ آبی خواهد گرایید و به سوی زمین خواهد خمید و چون همان پاره از زمین را بشکافد، فلز یا گوهر گرانبهای پنهان‌مانده را خواهد یافت. هرگاه کسی نزدیک به پنج کیلوگرم از تراشه‌ی این ریشه‌های عروسک واره را بخورد، خواهد توانست هزار سال زندگی کند.

چنین ست باورهای شگفتی که در میان چینیان دوران‌های کهن در پاره‌ی درختِ سرو رواج داشت. در سرزمین سکاها (سیستانِ امروز) نیز تاکنون نشانه‌هایی از باورهای دیرینه‌ی مردم نسبت به درختِ سرو دیده می‌شود. در کتاب ارزشمندِ تیت (G.P. Tate) به نامِ سیستان، چنین آمده است:

هنوز در سیستان سه یادگار که کهن‌بودگی‌ی آن‌ها به تحقیق به روزگار رواج دینِ زرتشت می‌رسد، برجا مانده است. این یادگارها عبارتند از درختانِ سروی که در جایی نزدیک به دو کیلومتری شمال دهکده‌ی نوبنیادِ دزگ در ناحیه‌ی هُکت [۴۸] و سیزده کیلومتری‌ی جنوب شهر جُوبین قرار دارند. بر پایه‌ی پاره‌ی از روایت‌های سنتی، این سروها در روزگارِ شهریارِ یِ خسرو یکم شهریارِ ساسانی کاشته شده‌اند. می‌دانیم که سرو به کندی می‌بالد و بنابراین، سروهای یادکرده، برای رسیدن به تنومندی و سِتبری‌ی کنونی، نباید کمتر از هزار و پانصد سال — که روایت‌های سنتی حکایت از آن دارد — عمر داشته باشند و احتمال بسیار می‌رود که کهن‌بودگی‌ی آن‌ها به زمانی پیش از آن هم برسد. با رویکرد به زندگی و آموزش‌های زرتشت درمی‌یابیم که در دین او اهمیّت ویژه‌ی به این‌گونه از رُستی‌ها داده شده است.

من سروهایِ دزگِ سیستان را به دقّت اندازه گرفته‌ام. نخست من آن‌ها را با چنار اشتباه گرفتم. اما همین که بدان‌ها نزدیک شدم، رنگ گرفته و تیره‌ی شاخ و برگشان مرا از خطای خود آگاه ساخت. بلندترین این سروها — با آن که

سرشاخه‌هایش شکسته است — نزدیک به بیست متر بلندا دارد و در بلندایِ دو متری، محیطِ دایره‌ی تنه‌ی آن، افزون بر پنج مترست. برگ‌های این درخت، به‌خوبی سرسبزست و از ریشه‌ی آن، پاجوشی رویده که بلندایِ آن، کمتر از نیمی از درختِ مادرست. محیطِ دایره‌ی تنه‌ی این درختِ پاجوش در بلندایِ دو متری، بیش از سه متر و نیم است. نزدیک به دویست متر دورتر از این درخت، کهن‌ترین این درختانِ سه‌گانه هنوز بر سرِ پاست که درختِ ناقصی است و بیش از هفت متر بلندا دارد و در بلندی‌ی بیش از یک متر و نیم، محیطِ دایره‌ی تنه‌ی آن، اندکی بیش از هفت مترست. این درختِ در کنارِ بازمانده‌ی یک آبراهه‌ی کهن جای دارد. احتمال زیاد می‌رود که از آبراهه‌ی متروک کنونی، در درازنایِ سده‌ها بهره‌برداری می‌شده و درخت‌های بر جا مانده‌ی کنونی، در اصل در کنارِ آبراهه کاشته شده بوده‌اند. روستاییان دَرگ به من گفتند که این‌گونه از سرو را می‌توان با قلمه زدن زیاد کرد و پرورد. بر این پایه، می‌توان احتمال داد که این سروهای سه‌گانه در سیستان و نیز سروهایِ سرحد و سنگون، [۴۹] همه از قلمه‌های سرو بلندآوازه‌ی کاشمر بوده و شاید کاشتنِ آن‌ها به نگاه داشتنِ خاطره‌ی رویدادی وابسته به دین زرتشت مربوط می‌شده که با ناحیه‌های سرحد و سیستان بستگی داشته است. یک سرو کوتاه‌تر و ناقص‌تر هم در سویِ باختری‌ی پارویون [۵۰] در سیستان برجا مانده که گفته می‌شود از قلمه‌های سروهایِ دَرگ بوده است.

شک نیست که اگر نتوانیم بگوییم مردم سیستان در روزگاران کهن این درختان سرو را می‌پرستیده‌اند، دست‌کم می‌توانیم به قطع باور کنیم که بدان‌ها رویکردِ ویژه‌ی داشته و ارج فراوان می‌گذاشته‌اند؛ زیرا گونه‌های درختِ گز نیز به چشم مردم این سرزمین، سخت گرامی بوده است. بیشه‌یی ازین درختان بر گرداگردِ یک زیارتگاه (آرامگاه یک پیشوای دینی مسلمانان) جای دارد که درخت‌های فراوان و بزرگی در آن هست. روستاییان آن‌جا می‌گویند: هرگاه یکی ازین درخت‌ها فرو افتد، نشانه‌ی آنست که بلایی بر دهکده فرود خواهد آمد و ازین رو چیزهایی را به عنوان نذر بدان زیارتگاه می‌برند تا بلا را بگردانند یا از شدتِ آن بکاهند. این زیارتگاه و بیشه‌ی

درختانِ گزِ دَورادَورِ آن، در ناحیه‌ی کَلایِ کاه [۵۱] واقع شده است.

پژوهش در کیشِ سروِ کاشمَر، دشواری‌ها و پیچیدگی‌های ویژه‌ی دارد. زیرا از یک سو با اسطوره‌های چینیان و افسانه‌ها و باورهای مردم سیستان و بخش‌های شمالِ خاوریِ ایران سنجیدنی‌ست و از سوی دیگر، با یکی از افسانه‌های سرزمینِ دورافتاده‌ی مصر نزدیکی و همانندی دارد.

در شاهنامه می‌خوانیم که گشتاسپ بر گرداگردِ سروِ کاشمَر، تالارِ بزرگی ساخت که زرتشت، دیو را در آن به بند کشید. [۵۲] همچنین بدین نکته برمی‌خوریم که بر هریک از برگ‌های سروِ کاشمَر نام شاه گشتاسپ نگاشته شده و اندرزی برای رهنمونی او به پشتیبانی از دین آمده بود. [۵۳]

شایانِ گفتن‌ست که جزء به جزء و صفِ تالار یا نیایشگاهِ گرداگردِ سروِ کاشمَر با توصیفِ پرستشگاهِ آفتاب در هلیوپولیس (Heliopolis) مصر همخوانی دارد:

الف) تالارِ کاشمَر بر گرداگردِ سروی که زرتشت آن را کاشته بود، ساخته شد. در مصر نیز در میانه‌ی نیایشگاه هر خانه‌ی یک درخت کاشته شده بود و در میانه‌ی پرستشگاه هلیوپولیس، درختِ بلند آوازه‌ی پرسیه (Persea) جای داشت.

ب) روی هریک از برگ‌های سروِ کاشمَر، نام گشتاسپ و اندرزی بدو نگاشته شده بود. [۵۳] آمِن، خدای مصری نیز درست به همین‌گونه نام شاهان مصر را روی برگ‌های درختِ پرسیه در پرستشگاه هلیوپولیس نگاشته بود. گاهی مصری‌ها از این هم فراتر رفته و گفته‌اند که خدایان، خودِ شاه را در پیکرِ آن درخت آسمانی کالبدی نمادین بخشیده‌اند.

پ) زرتشت، دیو را در تالارِ کاشمَر به بند کشید. [۵۲] در مصر هم مارِ غول‌آسایی به نام آپپی (Apepi) یا آپوفیز (Apophis) در پای درختِ پرسیه به زنجیر کشیده یا کشته شد. این مار، دشمنِ بزرگِ خدایِ آفتاب به‌شمار می‌آمد.

ت) به فرمان گشتاسپ، بر دیوارهای تالارِ کاشمَر، نگاره‌هایی از چهره‌ی شهریارانِ ایران پدید آورده بودند. [۵۴] در نیایشگاه‌ها و پرستشگاه‌های مصر نیز، تندیس‌ها و نگاره‌هایی از شاهان ساخته شده بود.

همانندی کاملِ تالارِ کاشمَر و پرستشگاه هلیوپولیس مصر، از دیدگاه تاریخی نیز برسیدنی و پژوهیدنی است. من در زمره‌ی کسانی نیستم که می‌گویند زرتشت در سده‌ی ششم پیش از میلاد می‌زیست. اما ناچارم بگویم که همانندی میان تالارِ کاشمَر و پرستشگاه هلیوپولیس، به درست‌بودگی‌ی این انگاشتِ فلوگل (Flogil) که گشتاسپ پدرِ داریوش را با شاه گشتاسپ شاهنامه یکی شمرده است، قوّت می‌بخشد. [۵۵]

می‌دانیم که داریوش در هنگام گشودنِ دیگر باره‌ی مصر، مدّت زمانی در آن سرزمین به سر برد و با کاهنان پرستشگاه‌های آن‌جا آشنا شد و به گفت و شنود نشست و یزدان‌شناختِ آنان و نیز خطّ مصری را آموخت. او نه تنها پرستشگاه پته (Ptah) را در ممفیس (Memphis) باز ساخت، بلکه خود یک پرستشگاه بزرگ برای آمّن، خدای مصری بنیاد نهاد که ویرانه‌های آن تاکنون برجاست. بر این پایه، شکفت نیست اگر داریوش با داشتنِ چنان پیشینه‌ی در کار نوسازی و بنیاد نهادنِ پرستشگاه‌ها در مصر، پس از بازگشت به ایران، پرستشگاهی به شیوه‌ی پرستشگاه‌های بلند آوازه‌ی مصری در میهن خود ساخته باشد. آشکارست که داریوش از میان همه‌ی کیش‌های مصریان، به کیشِ پرستشِ خدای آفتاب دلبستگی‌ی بیشتری داشت و این به سببِ رویکردِ ویژه‌ی ایرانیان به خورشید بود. ازین رو پرستشگاهِ آفتاب در هلیوپولیس با بزرگداشت فراوان از سوی داریوش روبه‌رو شد؛ زیرا نموداری از دیگر پرستشگاه‌های آفتاب در مصر بود و هیچ‌گونه تندیس دینی درین پرستشگاه‌ها دیده نمی‌شد.

در چنین وضعی، چه چیز طبیعی‌تر از این بود که داریوش پرستشگاهِ آفتاب در هلیوپولیس را نمودار و الگویی برای یکی از پرستشگاه‌های نوسازِ ایران قرار دهد؟ آیا نمی‌توان انگاشت که این کار، خود یک روش بسیار طبیعی برای نگاهداشتِ یادِ پیروزی‌ی داریوش بر سرزمین مصر بوده است؟ من این دلیل‌ها را قطعی نمی‌شمارم؛ اما به یقین، آنچه گفته شد، تا اندازه‌ی انگاشت‌های فلوگل و هرّتل را تأیید می‌کند.

هرگاه جُستارِ دشوار و پیچیده‌ی زمانِ زرتشت را کنار بگذاریم، می‌توانیم بدین برآیند برسیم که وصفِ تالارِ کاشمَر در شاهنامه، یادگاری از چیرگی‌ی داریوش بر سرزمین مصر بوده است. ما مدرک‌های قانع‌کننده‌ی در دست داریم که پیوند میان ایران و مصر را — خواه پیش از گشوده شدن به وسیله‌ی داریوش، خواه پس از آن — به اثبات می‌رساند. اثربخشی‌ی این پیوند را حتّاً در ساختارِ کاخ‌های داریوش — کهن‌ترین

بخشِ تختِ جمشید — می‌بینیم. مردی که در سنگ‌نگاره‌ی بلند آوازه‌ی برج‌ها مانده در پاسارگاد دیده می‌شود و برخی نقشی او را نمایشگرِ کوروش و پاره‌یی از آن یکی از پارسیانِ والا پایگاه می‌دانند، دستاری مصری بر سر دارد. [۵۶] کاویناک (Cavaignac) می‌گوید ایرانیان پس از گشودن مصر، سال‌شمارِ خود را بر بنیادِ سال‌شمارِ مصریان دیگرگون ساختند. [۵۷]

من از بودنِ درختانی شگفت در تبتِ خبر دارم که در پرستشگاهِ زرین‌بام در کومبون (Kumbun) جای دارند و مردم می‌پندارند که نام پاره‌یی از بزرگانِ تبت بر برگ‌های آن‌ها نگاشته شده است. از نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم که هوک (Huc) و گابه (Gabet) بدین موضوع اشاره کردند، بسیاری از مسافرانِ تبت نیز در سفرنامه‌ها و گزارش‌هاشان از آن سخن گفته‌اند و سرانجام در اثرِ مهمِّ فیلشنر (W. Filchner)، این مطلب به گونه‌یی کامل به بحث گذاشته شده است.

اما سنجشی که من در میانِ پرستشگاهِ هلیوپولیس و تالارِ کاشمرِ بدان پرداختم، نمایشگرِ چگونگی‌هایی است که در دیگر روایت‌های فراگیرِ این بُنایه دیده نمی‌شود و به احتمالِ بسیار، بازگوینده‌ی پیوندی تاریخی میان این دو پرستشگاه است.

۱. افسانه‌ی هفتواد

فردوسی در گزارشِ رویدادهای آغازِ شهریارِ اردشیرِ بایکان، بنیادگذارِ دودمانِ ساسانیان، افسانه‌ی شگفتی را درباره‌ی هفتواد، فرمانروای کرمان و هم‌آوردِ اردشیر می‌آورد. درین افسانه می‌خوانیم که هفتواد نخست مردی فرو دست و بینوا بود و درآمدِ ناچیزش را از راه کارگریِ دخترانش که به کارِ رشتن و بافتن سرگرم بودند، به دست می‌آورد. روزی یکی از دختران وی، به هنگامِ خوردنِ سیبی، کرمی در آن یافت و آن را به فال نیک گرفت و روی چرخِ نخِ ریسیِ خود گذاشت. برآیندِ این کار، شگفت و دور از چشم داشت بود؛ یعنی دختر، از آن پس توانست بیش از پیش نخ بریسد و سرانجام تأثیرِ معجزه‌آسای آن کرم در پیش‌بردِ کار چنان بود که برای همه‌ی خاندانِ هفتواد دارایی‌ی فراوان و بهروزی به بار آورد و توانایی‌ی هفتواد تا بدان پایه رسید که فرمانروای کرمان شد و خود را سزاوارِ پادشاهی شمرد و با اردشیر به ستیزه پرداخت.

طبیعی است که هفتواد پس از این رویداد، پرستش کرم را آغاز کرد و به پرورش آن و بردن قربانی برایش پرداخت؛ زیرا بر اثر نیروی رازآمیز آن کرم بود که توانست هم‌اورد خود اردشیر را به لبه‌ی پرتگاه مرگ بکشد و این چیره‌دستی و پیروزی هفتواد و خاندانش تا بدان هنگام که اردشیر توانست به کرمان درآید و با کاربندی نیرنگی جنگی کرم را نابود کند، پایدار ماند.

این داستان نیز، همچون بسیاری دیگر از داستان‌های شاهنامه، در آغاز خواننده را دچار شگفتی زدگی می‌کند. اما با رویکرد به اسطوره‌های چینی، می‌توان چيستان این افسانه را هم گشود. چینیان همواره به بودن جانوری به نام کرم زرين درخت که برای نگاه دارنده‌ی آن و خانواده‌اش نویدبخش افزایش دارایی و کامروایی و مژده‌رسان بهروزی است، باورمند بوده‌اند. این باور دیرینه، هیچ‌گاه فراموش نشده و تا روزگار ما نیز بر جا مانده است. دو گروت می‌نویسد که باورهای چینیان را درین زمینه، نه تنها در متن‌های کهن ایشان خوانده، بلکه از زبان زنان خانه‌دار در ناحیه‌ی آمی و دیگر جاهای گرداگرد آن نیز شنیده است. بر پایه‌ی این باور، کرم زرين درخت، یک همه‌کاره‌ی واقعی است؛ یعنی می‌تواند بریسد، بیافد، بدوزد، شخم بزند، بذر بیفشاند و درو کند. کوتاه‌سخن این که این کرم، توان آن را دارد که با نمایش شگفتی‌انگیزی از کاردانی و چیره‌دستی، از عهده‌ی هر کاری بر آید. در خانه‌یی که چنین کرمی را نگاه دارند، زنان می‌توانند تنها چند تار ریسمن را بر یک کارگاه بافندگی بکشند و پیش از دمیدن بامداد روز دیگر، پارچه‌یی کامل به دست آورند. همانندی‌ی کامل این باور با افسانه‌ی کرم هفتواد، سخت چشم‌گیر است. [۵۸]

دو گروت همچنین یادآوری می‌کند که بر پایه‌ی باورهای چینیان، هرگاه کشاورزی کرم زرين درخت را در نزد خود نگاه دارد، همین که بیل خود را یکی دو بار در زمین فرو برد، همه‌ی کشتزار او شخم زده و آماده‌ی بذرافشانی می‌شود. بدین سان، هر زن و مردی — سرگرم به هر کاری که باشد — با نگاهداری‌ی این کرم، به‌زودی به ثروت فراوان و خوشبختی خواهد رسید.

بر این پایه، با رویکرد به باورهای اسطوره‌ی چینیان درباره‌ی کرم زرين درخت، می‌توان به چگونگی‌ی دست‌یابی‌ی هفتواد بر دارایی و توانمندی‌ی روزافزون، پی برد. اما در شاهنامه آمده است که هفتواد، کرم معجزه‌گر را با دقت و دلسوزی خوراک

می‌دهد و می‌پرورد و برایش آیینِ پرستش به جای می‌آورد و قربانی پیشکشِ او می‌کند. حتّاً هم‌آورد او اردشیر نیز ناگزیر بود چنان وانماید که می‌خواهد به نیایش در برابرِ کرم بایستد و خوراک و قربانی نثارِ او کند تا بتواند بر آن جانور چیره شود و به نابودی اش بکشد.

این جنبه از افسانه نیز در برخوردِ چینیان با کرم زَرّینِ درخت، به چشم می‌خورد و ما در کتابِ دو گروت می‌خوانیم که نگاه‌دارنده‌ی کرم، خوراک‌رسانی بدو و پرورشِ دقیق و دلسوزانه اش را وظیفه‌ی خود می‌شمارد. در واقع، در چین هم گاه گاه قربانی‌های انسانی پیشکشِ کرم زَرّینِ درخت می‌کرده و یا او را آزاد می‌گذاشته‌اند تا به قربانی‌ی خود برگزیده‌اش، حمله‌ور شود.

پرستشِ کرم زَرّینِ درخت، رشته‌یی از جادو و باوری‌های چینیان به‌شمار می‌رفته و به احتمالِ زیاد، افسانه‌ی توانمند شدنِ هفتواد و سرکشی‌ی او در برابرِ اردشیر، از پشتوانه‌ی چنین باورهایی برخوردار بوده است. امّا این افسانه در ساختارِ ایرانی‌اش، برتری‌ی مَنیش و کُنیشِ اردشیر بر هم‌آوردش هفتواد را نیز نشان می‌دهد. به هر روی، چنین افسانه و باوری در ایران، پیش از آن که نمایشگرِ رویدادی سیاسی شود، از دیرباز در میانِ توده‌ی مردم رواج داشته است.

شیوه‌ی دست‌یابی به کرم جادویی یا معجزه‌گر نیز در افسانه‌های ایرانی و چینی بسیار همانندست. در شاهنامه، دخترِ هفتواد کرم را از درون یک سیب به دست می‌آورد. در روایت‌های چینی نیز، مردی ریگی‌گرد پیدا می‌کند و در هنگامِ صیقل دادنِ آن، درمی‌یابد که آن ریگ دو لایگی‌ست و حشره‌یی کرم‌وار در میانِ دو لایه‌ی آن می‌زید.

ه. ی. فنگ (H. Y. Feng) و ج. ک. شرایوک (J. K. Shryok) در گفتاری که در ماهِ مارسِ ۱۹۳۵ در مجله‌ی انجمنِ آمریکایی‌ی خاورشناسی نشر یافت، دروغمایه‌ی جادویی سیاهِ چینی به نام گو (Kû) را — که کرم زَرّینِ درخت، گونه‌یی از آن‌ست — بررسی کرده و پژوهیده‌اند. بر پایه‌ی داده‌های این گفتارِ سودمند، می‌توان به پژوهشی سنجشی در میانِ این بخش از اسطوره‌های چینی و افسانه‌ی هفتواد پرداخت.

در این افسانه، یافتن و نگاهداری‌ی کرم و بهره‌جویی از آن برای افزایش دارایی و توانمندی‌ی خاندان، به زنانِ خانواده نسبت داده شده است. در گفتارِ یادکرده‌ی دو

پژوهشگر آمریکایی نیز می‌خوانیم که زنانی کرم‌گو را — که در میان میوه‌هایی چون گلابی و خربوزه می‌یابند — نگاه می‌دارند و می‌پرورند و از این راه دارایی‌ی کلانی به‌دست می‌آورند. در همان گفتار آمده است که هرگاه خانواده‌یی روانِ زهرآگینِ گو را پاس دارند و بیرستند و از هم‌ی دیگر خدایان روی برتابند، به ثروت هنگفتی خواهند رسید.

افزون بر این باورها، در شاهنامه می‌خوانیم که کرمِ هفتواد را در صندوق سیاهی نگاه می‌داشتند. در سنجش با این بخش از گزارش افسانه، گفتنی است که در خطّ تصویرنگارانه‌ی چینی، نامواژه‌ی گو، حشره‌ها و کرم‌ها و مارهایی را در درونِ یک ظرف نشان می‌دهد.

سرانجام در گفتارِ یادکرده، بدین نکته برمی‌خوریم که «گو» را با شمشیر و آتش نمی‌توان کشت. رویکردِ بدین امر، در نیرنگِ جنگی که اردشیر برای کشتنِ کرمِ هفتواد به کار می‌بندد نیز به چشم می‌خورد. [۵۹]

افسانه‌ی هفتواد نمونه‌ی خوبی است برای ارزیابی‌ی چگونگی‌ی پژوهش‌های سنجشی‌ی من در افسانه‌ها و اسطوره‌های ایران و چین کهن. پژوهندگانِ پیشین شاهنامه در گشودنِ چیستانِ این افسانه در مانده بوده و از این روگانِ پردازی‌های شگفتی درین باره کرده‌اند. برای نمونه، نولدکه (T. Noldeke) برین باور بوده که داستانِ هفتواد گونه‌یی از اسطوره‌ی کهنِ آپولو (Apollo) و هیدرا (Hydra) یا وریتره (Vritra) است. مُل (J. Mohl) نیز این داستان را دگر‌دیس‌یی از همان اسطوره می‌شناسد و یوستی (F. Justi) در نامنامه‌ی خود، برداشتِ آن دو پژوهشگر را می‌پذیرد. اما همان‌گونه که دارمستتر (J. Darmesteter) به‌درستی یادآوری می‌کند، دشواری عمده این است که نشان بدهیم چرا این اسطوره به تاریخ روزگارِ اردشیر راه یافته است. با این حال، خود وی نیز بی‌هیچ پاسخی بدین پرسشِ دشوار، بر این گمان است که افسانه‌ی کرمِ هفتواد، اشاره‌یی ضمنی به اژدهای نامبردار به اژی دهاک را در خود دارد.

برداشتِ لی‌برشت (Liebrecht) درین زمینه، کمتر مایه‌ی گمراهی است. او افسانه‌ی هفتواد را با افسانه‌ی اسکاندیناویایی‌ی راگنار (Ragnar) و ثوره (Thora) می‌سنجد. در این افسانه، کُنت هرراودر (Count Herrauder) ماری را که از درون تخم کرگی یافته است، به دختر زیبای خود «ثوره» وامی‌گذارد. دختر در آغاز از داشتنِ آن مارِ شگفت،

خشنود می‌شود و آن را در جعبه‌ی نفیس نگاه می‌دارد. اما آن جانور پیوسته رشد می‌کند تا آن‌جا که جعبه‌ی جایگاهش پُر می‌شود و در میان حیرت و هراسی که از گسترش چنین خطری پدید می‌آید، کُنت اعلام می‌دارد که هر کس بتواند آن مار را بکشد، دخترش ثوره را به همسری بدو خواهد سپرد. راگنار آن جانور را می‌کشد و پاداش خود را می‌گیرد.

اما این برداشت و سنجش نیز یکسره پذیرفتنی و خالی از اشکال نیست و من نیز در نپذیرفتن آن با دارمستتر همداستانم. زیرا افسانه‌ی اسکاندیناویایی تنها در طرح کلی‌اش که همان رشد حیرت‌انگیز و هراس‌آور *مات* / *کرم* باشد، با افسانه‌ی *کرم هفتواد* همانندی دارد و همخوانی‌های دیگری در جزء به جزء آن دو دیده نمی‌شود و با رویکرد بدان هم نمی‌توان به سبب راه‌یابی چنین اسطوره‌ی به تاریخ زمان اردشیر پی بُرد. این درحالی‌ست که اسطوره‌ها و باورهای چینی — که بیشتر بدان‌ها اشاره رفت — در همه‌ی جنبه‌ها با افسانه‌ی ایرانی همانندی دارند. برای دریافت سبب راه‌یابی افسانه‌ی *هفتواد* به تاریخ دوران اردشیر نیز می‌توان درین نکته تأمل کرد که *هفتواد* کُشتی جادویی دارد و همین امرست که او را ناگهان به ثروت و قدرت رسانده است و خویشکاری اردشیر بر بنیاد باورهای زرتشتی او، ستیزه با جادوان‌ست.

باز هم ممکن‌ست این پرسش پیش آید که: چگونه افسانه یا اسطوره‌ی از کرانه‌های دریای چین در جنوبی‌ترین بخش‌های ایران (فارس و کرمان) بازتاب یافته و چنین مشهور و رایج گشته بوده است که بخشی از کارنامه‌ی شهریار ایران زمین شود؟

در پاسخ بدین پرسش، می‌توان به پیوندهای دیرینه‌ی میان مردم کرانه‌های دریای چین و ساکنان ناحیه‌های کرانه‌ی خلیج فارس، رویکرد داشت. م. گابریل فران (M. Gabriel Ferrand) در گفتار ارزشمندی که در شماره‌ی آوریل-ژوئن ۱۹۲۴ در *مجله‌ی انجمن آسیایی* نشر یافت، این نکته را ثابت می‌کند که در درازنای سده‌ها، کشتی‌های بسیاری از بندرهای خلیج فارس به اقیانوس هند و دریای چین آمد و شد داشته‌اند. در این گفتار، کوشش شده است که چکیده‌ی از تاریخ بندر سیراف و دیگر بندرهای خلیج فارس در دوران تماس با خاور دور، گزارش شود.

واقعیت تاریخی این‌ست که بندرهای خلیج فارس در سده‌ی سوم هجری، رونق

دیرین خود را از دست داده بودند؛ اما تا آن هنگام، سده‌ها از رواج و پُرکاریِ آن‌ها می‌گذشت و داد و ستدهای میان ایرانیان و چینیان، تأثیرهای ژرفی در زندگیِ هر دو قوم بر جای گذاشته بود. در نتیجه‌ی این رفت و آمدهای دریایی بود که چینیان بسیاری از چیزها را که از هندوچین، سیلان، هندوستان، عربستان و حتّٰا آفریقا به سرزمینِ ایشان می‌رسید، ساخته و پرداخته‌ی دستِ ایرانیان می‌دانستند.

در پرتوِ چنین پیوندهای دیرپایِ بازرگانی، باورکردنی‌ست که افسانه‌ها و اسطوره‌های ایرانی و چینی در میان مردمِ دو سرزمین راه‌یافته و رواج پیدا کرده باشد. گفتمنی‌ست که فردوسی در اشاره‌ی به خاستگاهِ هفتَواد، او را اهلِ شهرِ کجاران در کرانه‌ی دریایِ پارس می‌شمارد:

به شهرِ کجاران به دریایِ پارس چو گوید ز بالا و پهنایِ پارس [۶۰]
همچنین در تاریخِ استخری آمده است که در ولایتِ اردشیرخُزه (که شهرتش به اردشیر نسبت داده شده است)، بندری بود که در کشتی‌رانی و بازرگانی آوازه‌ی بسزا داشت.

بدین سان، چیستانِ چگونگیِ راه‌یابیِ اسطوره‌ی چینی به تاریخِ جنگِ میانِ اردشیر و هفتَواد — که دارِ مستیِ آن را درخورِ پژوهش دانسته بود — گشوده می‌شود.

۱۱. در جست‌وجوی گیاهِ جاودانگی

گزارش شاهنامه درباره‌ی بُرزویِ پزشک که به فرمانِ خسروِ یکم شهریارِ ساسانی، به جست‌وجوی گیاهِ جاودانگی به هندوستان می‌رود، با روایتِ کوششِ شاهنشاهِ چین، وو دی (Wú Tǐ) از دودمانِ هان (Hán) — در گذشته به سال ۸۷ پ.م. — برای دست‌یابی به «میوه‌ی زندگی‌بخش»، بسیار همانندست. پیش از دورانِ وو دی نیز، دیگر شاهنشاهانِ چین کسانی را به جست‌وجوی گیاهِ جاودانگی فرستاده بودند.

برای بررسی‌ی این گزارش، باید جزء به جزء آن‌ها را در برابرِ هم بگذاریم و با یکدیگر بسنجیم. همان‌گونه که شهریارِ ایرانی انوشیروان، بُرزویِ پزشک را به جست‌وجوی «گیاهِ جاودانگی» به هند گسیل می‌دارد، شاهنشاهِ چین وو دی نیز، فرزانه‌ی به نام شو فو (Hsū Fū) را در پیِ این مهمّ روانه می‌کند. فرزانه‌ی چینی چندان درین راه می‌کوشد که به دیدنِ میوه‌ی نوبرانه‌ی گیاهِ جاودانگی کامیاب می‌شود. او نیز

مانند بُرزوی، برای برآوردنِ خواستِ فرمانروایِ خود، دارایی‌ی فراوان با خود همراه می‌برد؛ اما سرانجام درمی‌یابد که گیاه جاودانگی بسیار گرانبهاست و خدا او را آگاه می‌سازد که دارایی‌ی همراه بُرده‌ی وی در برابرِ بهای آن گیاهِ شگفت و زندگی‌بخش، ناچیزست. در نتیجه، شو فو حتاً به یک برگ از آن گیاه دست نمی‌یابد تا آن را با خود به چین ببرد. در واقع، بهروزی‌ی بُرزوی و شو فو درین بود که توانستند پس از جست‌وجویی دشوار، دیگر باره به سرزمین‌های آشنا بازگردند؛ زیرا یکی دیگر از حکیمان دربارِ وودی که به چنین جُستاری فرستاده شده بود، هرگز به سرزمین خود باز نگشت.

بسیار در خورِ تأمل است که در شاهنامه و خاستگاه‌های چینی، هر دو گزارش‌های یکسانی از شیوه‌ی بهره‌برداری از گیاهِ جاودانگی (اگر به دست آید)، آورده‌اند. در نگاهِ نخست، چه بسا که گمان رود گیاه جاودانگی را می‌خورده و یا شیرهی آن را به درون تن روان می‌کرده‌اند. اما چنین روشی در کار نبوده است. در گزارش‌های چینی می‌خوانیم که روزگاری کلاغان برگ‌های این گیاه را از جزیره‌های چین آورده و در سومین روز پس از مرگ، بر چهره‌ی جنگاوران کشته، افشاندند بودند و بر اثر آن، زندگی بدان جان‌باختگان بازگشته بود.

در شاهنامه نیز، بُرزوی درست همین شیوه را به کار می‌بندد:

گیاهها ز خشک و ز تر برگزید	ز پژمرده و آنچ رخشنده دید
ز هر گونه دارو ز خشک و ز تر	همی بر پراگند بر مرده بر
یکی مرده زنده نگشت از گیا	همانا که سُست آمد آن کیمیا [۶۱]

من در همین جا بدین سنجش نه‌چندان گسترده، اما بسیار تأمل‌برانگیز در میان پاره‌یی از افسانه‌های چینی و سکایی پایان می‌بخشم. برای پژوهش‌ها و سنجش‌های گسترده‌تر و بیشتر درخورِ اعتماد درین زمینه، می‌توان به اثرهای ایران‌شناسان و چین‌شناسانِ بزرگی چون لائوفر (Laufer) و سوسور (Saussure) که صفحه‌های تازه‌یی را در برابر باستان‌شناسان و دوستانِ شناختِ فرهنگ‌های کهن ایرانی و چینی گشوده‌اند، روی آورد. در واقع، گفتار کنونی در نهایت امر، می‌تواند پاره‌یی از یکی از پژوهش‌های لائوفر به‌شمار آید.

برآوردِ تاریخیِ قطعی برای دوره‌ی جا به جاییِ افسانه‌های چینی و سکایی، در

حدّ دانشمندی چون لائوفرست. اما من می‌خواهم درین جا به عنوان پژوهنده‌یی دل‌بسته به این رشته از کاوش‌ها و بررسی‌ها این انگاشتِ خود را بیان دارم که زمانِ اصلی تأثیرگذاری‌ها و داد و ستدهای میان این قوم‌ها، روزگار فرمانروایی دودمان جو (Çou) بوده که از ۱۲۴۹ تا ۱۱۲۲ پ.م. بر چین فرمان می‌رانده است و به احتمال، تمام یا بخشی از کسان در دودمانش، تباری سکایی داشته‌اند. آشکارست که شهریاری‌یی چنین دودمانی، می‌توانست زمینه‌ی مناسبی برای راه‌یابی افسانه‌های سکایی به سرزمین چین باشد و این نکته بسیار گویا و بر معنی ست که افسانه‌های لی-جینگ، لی-نو-جا، دا-جی و جز آن، همه بدین دوران نسبت داده شده‌اند.

در بسیاری از خاستگاه‌های با اعتبار، بدین مطلب بزمی خوریم که وو-وانگ (Wu-Wang) بنیادگذارِ دودمان جو، تیره‌های گوناگونی را در مرزهای باختریِ چین گرد هم آورد تا در دستِ یابی به تختِ پادشاهی، پشتیبان وی باشند. همان‌گونه که هیرت (Hirth) رهنمود می‌دهد، این امر به تلویحِ نشانه‌ی آنست که چیرگیِ وو-وانگ بر چین، در عمل به یاریِ سپاهیان بیگانه صورت پذیرفته است. بنابراین، هیچ‌یک از قبیله‌های چینی در روی کار آوردنِ دودمانِ پادشاهیِ جو نقشِ عمده‌یی بازی نکرده‌اند و نفوذ این طایفه‌های بیگانه در شکل‌گیریِ اسطوره‌ها و نیز در روندِ رویدادهای تاریخِ چین دارای اهمیتِ بسیار بوده است [۶۲]

بازبردها و پی‌نوشت‌ها

۱. بر خلاف این برداشت پژوهنده، شاعر بیزاری خود را از پیوستن افسانه‌ها بیان نمی‌دارد؛ بلکه بر پایه‌ی خردگرایی خود، می‌خواهد تحلیلی از کیستی «دیو» به دست دهد و به خواننده گوشزد کند که همین پوسته‌ی افسانه را منگر و به درونمایه‌ی پنهان و آموزنده‌ی آن روی آور.
 ۲. پژوهنده دو بیت از این بیت‌ها را با ننگاشتی نادرست و جابه‌جایی‌ی ترتیب آن‌ها، از روی شاهنامه، چاپ مکن آورده است. من در این جا و ازین پس، بیت‌های شاهنامه را از روی خا. (و اگر در پنج دفتر تاکنون نشر یافته‌ی آن نباشد، از روی مَس. بازمی‌نویسم تا هرچه نزدیک‌تر به سروده‌ی شاعر باشد. نشانی‌ی این بیت‌ها چنین‌ست خا، دف. ۳، صص. ۲۹۶-۲۹۷، بب. ۱۳۴-۱۳۶).
 ۳. کویاجی با این انگاشت بی‌بنیاد که فردوسی سرودن شاهنامه را به فرمان محمود و یا به قصد بردن به دربار او بر عهده گرفته بوده، بدین تحلیل دست زده است. اما در پی پژوهش‌های نو، امروز دیگر چنین انگاشتی دربارهی کار شاعر پذیرفتنی نیست. (برای آگاهی‌ی بیشتر درین زمینه - حماسه، صص. ۱۱۱-۱۳۴).
 ۴. پژوهشگر بر این باور بوده است که فردوسی به دلخواه و بر پایه‌ی پاره‌یی مصلحت‌بینی‌ها، بُنایه و چگونگی‌ی ساخت و پرداخت و نمایش کُنش پهلوانان را دیگرگون کرده است. اما ژرفکاو‌ی در شاهنامه و سنجش جزء به جزء ساختار آن با دیگر یادمان‌های کهن، نشان می‌دهد که شاعر در ترکیب متن داستان‌ها هیچ‌گونه دخالتی نکرده و تنها در شکل‌بخشی‌ی هنری بدان‌ها و سامانی سراسری و یکپارچه دادن به گنجینه‌ی پراکنده و نابسامان دیرینه، از ذوق سرشار و هنر والا و خرد و فرهنگ بی‌همتای خود مایه گذاشته است.
- باور نداشتن ایرانیان به «رویدادهای اعجاز‌آمیز» هم که پژوهنده بدان می‌بالد، تعارفی بیش نیست و تنها می‌تواند نشانه‌ی گرایش مهزآمیز زیاده‌روانه‌ی وی به ایران و نادیده گرفتن واقعیت‌های تاریخی باشد.
۵. همانندی‌های نسبی در میان دو روایت جنگ پدر و پسر در حماسه‌های ایران و چین، منحصر به این دو قوم نیست. زنده‌یاد استاد مجتبی‌ی مینوی از پژوهشی با نام سهراب و رستم اثر پژوهنده‌ی انگلیسی به نام پاتر (Potter) یاد می‌کند که در نخستین سال‌های سده‌ی بیستم نشر داده و در آن، بیش از هشتاد روایت از جنگ میان پدر و پسر را از داستان‌های قوم‌های گوناگون فراهم آورده و بررسیده و ریشه‌یابی کرده

- است. (ع مینوی - سهراب، مقدمه، صص. یا - یه). مینوی به پژوهش کنونی هم اشاره می‌کند؛ اما همانندی میان روایت‌های ایرانی و چینی را منکر می‌شود و تنها یک ادعا می‌شمارد. (ع همان، ص. یه).
۶. به نیایش ایستادن رستم پس از شکست در نخستین نبردش با سهراب و بازپس گرفتن نیروی پیشین خود از خدا، بر بنیاد ده بیت افزوده (الحاقی) بر متن شاهنامه است که در مُس. در بخش «ملحقات» آورده شده است و مینوی و خا. نیز آن‌ها را در متن ویرایش‌های خود تیاورده‌اند.
۷. ع خا، دف. ۲، ص. ۱۶۰، ب. ۵۳۱. پژوهنده پس از این بیت، آورده است: «گاتم که آن چینی این پهلُوست / که هرگونه ساز و سیلاحش نوست». اما این بیت در مُل، مُس. و خا. نیامده و به احتمال زیاد از افزوده‌هاست).
۸. درست است که در بسیاری از داستان‌های شاهنامه یک یا چند بار نام چین به میان می‌آید؛ اما این ساده‌انگاری است که تنها به اعتبار آمدن این نام، داهستانی را دارای بنمایه و خاستگاهی چینی بشماریم!
۹. ع خا، دف. ۳، ص. ۲۸۹، ب. ۲۷-۲۸.
۱۰. همان، ص. ۲۹۱، ب. ۳۹.
۱۱. این بیت در بخ، مُل، مُس.، دب. و خا. نیامده و به احتمال زیاد از افزوده‌هاست و برداشت پژوهنده از آن، پایه‌ی استواری ندارد.
۱۲. ع خا، دف. ۳، ص. ۲۹۱، ب. ۳۸.
۱۳. همان، ب. ۴۶.
۱۴. همان، ص. ۲۹۲، ب. ۵۸.
۱۵. همان، ب. ۶۷.
۱۶. پژوهنده بدین نکته‌ی کلیدی‌ی شاهنامه‌شناختی رویکردی نداشته است که شاعر در بسیاری از داستان‌های شاهنامه به گونه‌ی ریشه‌شناسی‌ی گمان‌پرورانه درباره‌ی نام‌ها می‌پردازد که با سنجه‌های دانش زبان‌شناسی‌ی امروزی، پذیرفتنی نیست. درین جا نیز در پی بیت‌هایی که برای توجیه شگفت‌کاری‌های آکوان دیو آورده و «دیو» را با «مردم بد» برابر شمرده است، به گمان خود به تأویل نام آن دیو می‌پردازد و آن را به واژه‌ی آشنا و دارای هم‌آوایی‌ی نسبی با آن، بازبرد می‌دهد: «گو آن پهلوانی بود زورمند / به بازو ستبر و به بالا بلند / گوان خوان تو؛ آکوان دیوش بخوان! / نه بر پهلوانی بگردد زبان؟» (خا، دف. ۳، ص. ۲۹۷، ب. ۱۳۷-۱۳۸). پیداست که وقتی شاعر «گوان» خواندن «آکوان» را برآیند گشتن زبان بر «پهلوانی» می‌شمارد، نمی‌توان و نباید شتابزده و ساده‌انگارانه نتیجه گرفت که ریشه‌ی نام «آکوان» در زبان پهلوی، «گوان» بوده است؛ بلکه احتمال بیشتری می‌توان داد که خواست شاعر، سخن گفتن به زبان و بیان «پهلوانی» (حماسی) و کاربرد کلیدواژه‌های آن (مانند «گو») بوده باشد و در برداشتی ساده از چنان زبان و بیانی، «آکوان» می‌تواند به «گوان» (پهلوانان / دلیرمردان) تأویل شود. (برای ریشه‌یابی‌ی نام «آلوان» ص ۲۷۸ هد).
۱۷. ع خا، دف. ۳، ص. ۲۹۷، ب. ۱۳۸.
۱۸. آنچه پژوهنده درین سطرها می‌گوید، تنها بر پایه‌ی هسانی یا هم‌آوایی‌ی نسبی‌ی نام «آکوان» با چند نام چینی است و نه بر بنیاد تحلیلی بنمایه‌شناختی و ژرف‌نگری در ساختار اسطوره‌های ایرانی و چینی.
۱۹. در مُل، مُس. و خا، سخنی از رفتن رستم به کرانه‌ی دریای چین در میان نیست و تنها گفته شده است: «همی‌راند تا پیش دریا رسید» (ع خا، دف. ۵، ص. ۴۰۳، ب. ۱۲۹۵). در بیت‌های افزوده‌ی آمده در پی نوشت بخ، می‌خوانیم: «... و زاید بر و سوی دریای چین» که پشتوانه‌ی گفته‌ی پژوهنده همین بوده است.
۲۰. درباره‌ی «دُرنا» ا گفتار دوم در هب.

۲۱. باز هم باور بدین که هواوی‌یِ نسبی‌یِ واژه‌یِ فارسی‌یِ گز و واژه‌یِ چینی‌یِ کاسیا می‌تواند دلیل پیوند آنها و اینهمانیِ ریشگی‌شان باشد، نشان از گونه‌یِ شتابزدگی در داوری دارد و به هر روی، درین گونه همانندی‌ها جای تأمل فراوان‌ست.
۲۲. سنج، بهرام، بند ۳۵ (← اوستا، ج. ۱، ص. ۴۳۸).
۲۳. ← خا، دف. ۵، ص. ۴۰۳، ب. ۱۲۹۹.
۲۴. همان، ب. ۱۳۰۰.
۲۵. دوگروت: نظام دینی‌یِ چین (*Religious System of China*)، ج. ۶ (ک)، ص. ۱۳۱۲.
۲۶. ← خا، دف. ۵، ص. ۴۰۴، ب. ۱۳۱۲.
۲۷. ← خا، دف. ۲، ص. ۴۴، ب. ۵۹۷ و ۶۰۱. (پژوهنده به جای بیت دوم آورده است: «کنون خوشن آور تو در چشم من / همان نیز در چشم این انجمن / مگر باز بنیمن دیدار تو / که با داجهان آفرین یار تو!» این دو بیت در خا، نیامده است.)
۲۸. بُنمایه‌یِ بازیابی‌یِ بینایی‌یِ از دست‌رفته به وسیله‌یِ چکانیدن خون جانور یا غول در بسیاری از اسطوره‌ها و افسانه‌های جهان شناخته است. محمود امید سالار در گفتاری با عنوان *DIV* در دانشنامه‌یِ ایران، این بُنمایه را بررسیده و در بازگردی به کتاب س. تامپسون (S. Tampon) به نام *فهرست بُنمایه [ها] در ادب توده* (*Motif-Index of Folk-Literature, 6 Vols., Bloomington, 1955-58*)، جای رده‌بندی‌یِ رویداد «چکانیدن خون جگر دیو سفید در چشم کاووس و همراهان» را در آن فهرست، *Motif D 1505.14* یاد می‌کند. امید سالار در گفتار خود درباره‌یِ این بُنمایه، به پژوهش کویاجی درین زمینه نیز بازگرد می‌دهد (*E.I., Vol. VII, p. 429*).
۲۹. مردم سیستان — همشهریان رستم — این‌گونه زایمان را «رستم‌زادی» می‌نامند. جا دارد که این ترکیب درست و ریشه‌دار و رسا و گویای فارسی، جایگزین و اموازه‌یِ «سزارین» در زبان ما شود.
۳۰. گمان پژوهنده درست‌ست و زال و ساختِ دیگر آن زَر (که گاه به حالتِ ترکیبی زالِ زَر می‌شود)، به معنی پیر و سفید موی‌ست (← دهخدا، و. فم.).
۳۱. پشتوانه‌یِ یادکردنِ پژوهنده از روایتِ سرخ‌روی و موی بودنِ رستم به هنگام زادن و پرخون بودنِ دستان وی، دو بیت زیرست: «همه موی سر سرخ و رویش چو خون / چو خورشیدِ رخشنده آمد برون / دو دستش پر از خون ز مادر بزاد / ندارد کسی این چنین بجه یاد». اما این دو بیت — که در میان بیت‌های افزوده در پی نوشتِ بخ. آمده است، در مُل، مُس. و خا. نیست و برداشتِ کویاجی درین زمینه، بنیاد استواری ندارد.
۳۲. خواستِ پژوهنده، بوداست که در قبیله‌یِ سکیا زاده شد.
۳۳. باز هم پژوهنده هواوی‌یِ نسبی‌یِ نام‌های سکیا و سکا را پایه‌یِ سنجشِ خود و انگاشتِ پیوند میان افسانه‌یِ بودایی با قصه‌یِ سکایی قرار داده است.
۳۴. در زبان اوستایی *srōvara* به معنی «شاخدار» است. (درباره‌یِ «آزدهای شاخدار اسبِ اوبارِ مردآوبار» — یس. ۹، بند ۱۱ در اوستا، ج. ۱، ص. ۱۳۸).
۳۵. درباره‌یِ این پری و گمراه شدنِ گرشاسپ به افسونِ وی ← وند، فر. ۱۰، ص. ۶۶۱ و فر. ۱۹، بند ۵، در اوستا، ج. ۲، ص. ۸۶۳ و ۹۷۶.
۳۶. در اوستا و دیگر متن‌های کهن، از گندَرَو با وصفِ زَرین پاشنه یاد شده است. (← اوستا، ج. ۲، ص. ۱۰۴۷).
۳۷. واوروکش در اوستایی، وَرکش / قَراخ کَرت / قَراخ کَرد در فارسی میانه و قَراخ کَرد در فارسی نو، نامِ دریایی‌ست اسطوره‌ی که کسانی کوشیده‌اند تا آن را با دریایِ خزر اینهمان بدانند؛ اما این برداشت،

۳۸. امروزه هواداری ندارد و نگاه اوستاشناسانِ پسین درین راستا بیشتر به سوی خلیج فارس و اقیانوس هندست. (درین باره ← اسطوره، صص ۱۳-۲۶).
۳۹. گرشاسب نامه، سروده‌ی اسدی طوسی درباره‌ی کارنامه‌ی دل‌آوری‌ها و شگفت‌کاری‌های گرشاسب / گرشاسبست و دلیل شک‌ورزی‌ی پژوهنده نسبت بدین امر، روشن نیست.
۴۰. این ریشه‌شناسی‌ی پژوهنده از نام سیندخت، درست و پذیرفتنی نمی‌نماید. به احتمال بسیار، بخش نخست این نام ترکیبی، دگردیسه‌ی سِنَدِی اوستایی ست که در نام ترکیبی‌ی سیمِرع (= marōya saēna) و در بین مورو (Sēn mūrw در پهلوی) نیز دیده می‌شود و در واژه‌ی فارسی‌ی «شاهین» هم بر جا مانده است. بر این پایه، هرگاه «سیندخت» را برابر «شاهین‌دخت» بدانیم، شاید پُر بیراه نرفته باشیم. (درباره‌ی سِنَدِی ← اوستا، ج. ۲، صص. ۱۰۱۴-۱۰۱۵).
۴۱. پژوهنده یادآوری نکرده است که بُن‌پایه‌ی «هیولا» یا «دیو» پنداشتنِ نوزاد دارای چهره و اندامی شگفت و بیرون انداختنِ او از خانه / کاخ و برگرفته شدن و پرورش یافتن او به وسیله‌ی کسی دیگر (پارسامرد در روایت چینی و سیمِرع - که بر پایه‌ی پاره‌یی از تحلیل‌ها، نمادِ فرزاندگی و رازآگاهی‌ی فراطبیعی ست - در روایت ایرانی) در این داستان و داستانِ زال، اینهائی‌ی آشکار دارد. این نکته که خویشکاری‌ی سیمِرع در این اسطوره‌ی ایرانی، در اسطوره‌ی همانندِ چینی‌ی آن به پارسامردی واگذاشته شده است، یادآور آن ست که در اوستا سِنَدِی جدا از نام پرندهِ رازآمیزِ اسطورگی، نام یکی از اَسَوَتان و پارسایان نیز هست.
۴۲. تَرَشَخِی نوشته است: «... مردمان بَخارا را در کشتن سیاوش نوحه‌هاست؛ چنان‌که در همه‌ی ولایت‌ها معروف است و مطربان آن را سرود ساخته‌اند و قوالان آن را گریستنِ مغان خوانند و این سخن زیادت از سه هزار سال است.» (تاریخ بَخارا، تصحیح مدرّس رضوی، ص ۲۸). باستان شناس روس، الکساندر مون‌گیت در ناحیه‌ی پَنج‌کند در تاجیکستان، سنگ‌نگاره‌یی بازمانده از سه هزاره پیش ازین را باز شناخته که سوگ‌آیینِ سیاوش بر آن نقش بسته است. در روزگار ما نیز هنوز چنین سوگ‌آیینی در گوشه و کنار ایران برگزار می‌شود و گفتنی است که زمان برگذاری‌ی آن در پاره‌یی از جاها، بامداد روز دهم ماه قمری محرم (عاشورا) و پیش از عزاداری‌ی سنتی برای امام سوم شیعیان ست. نام داستانِ بلندآوازه‌ی سووشون نوشته‌ی سیمین دانشور نیز برگرفته از همین سوگ‌آیین در فارس ست. (برای آگاهی‌ی بیشتر درین زمینه ← اِنجوی،).
۴۳. در متن‌های اوستایی، هَومَ وَزَگ (به معنی‌ی برگِ هَومَ) نام یکی از تیره‌های سکاهاست. شاید این نام از آن رو بدانان داده شده بوده که بر پایه‌ی باوری کهن، برگ‌ی از گیاه زندگی بخشِ هَومَ را بر کلاه یا کلاهخود خویش می‌زده‌اند و در واقع، لقب یا عنوانِ «برگِ هومی» داشته‌اند. در همان متن‌ها، تیگَرِ خُودَگ (به معنی‌ی تیز خود) نام تیره‌ی دیگری از سکاهاست. شاید این نام را از آن رو بدیشان داده بوده‌اند که کلاهخودهایِ سَر‌تیز بر سر می‌گذاشته‌اند.
۴۴. آن گروه از پژوهندگان که سوادوه را شاهزاده بانویی یَمَی و دختر شاه یَمَی می‌دانند، میان نام‌ها مازان در شاهنامه و جَمِز (نام بخشی از ین در نزدیکی‌ی صنعا پایتختِ آن کشور و نیز نام قبیله‌یی از مردم آن سرزمین)، اینهائی می‌بینند که بسیار دور از واقعیت می‌نماید.
۴۵. ۴۴-۴۲-۶۰-۸۴-۸۵. صص. ۸۱-۸۴، ب. ۶۰-۶۲-۸۴-۸۵.
۴۶. پژوهنده به خاستگاه این گزارش، بازبُرده نداده است. اما می‌دانیم که به گفته‌ی ابوالحسن علی بن زید بیهقی، صاحب تاریخ بیهقی، سرو کاشتر در سال ۲۲۲ ه. ق. بریده شد. دکتر محمد معین در کتاب مَزَدِیسَنا و ادبِ فارسی (صص. ۲۳۹-۲۴۲) نادرستی این تاریخ را یادآوری کرده است؛ زیرا بیهقی خود می‌نویسد که متوکل در همان سال بریدنِ سرو کاشتر درگذشت و سال مرگ او را ۲۴۷ ه. ق.

می‌داند که ۱۵ سال با تاریخ یاد کرده‌ی او برای سالِ بریدنِ سروِ کاشمر اختلاف دارد. سال ۲۴۷ ه. ق. برابر با سال‌های ۸۶۱ و ۸۶۲ م. بوده است. پس پیداست که کویاجی همان سال ۲۳۲ ه. ق. را پذیرفته بوده که برابر میلادی‌ی آن ۸۴۶ را آورده است.

۴۶. این روان در زبان چینی، شِن (Shen) نام دارد. (↑ زیربخش ۴ در هگ، و پن، ۲۸ در هم، یاد.)

۴۷. در زبان چینی، Yūn به معنی‌ی «آبر» و Yāng به معنی‌ی «آفتاب» ست.

۴۸. نام‌های دژگ و هُکت بدین نگاشت، در فرهنگ‌ها و خاستگاه‌هایی که در دسترس من بود، یافت نشد. اما در فجا، به نام روستاهایی همچون Darah، Derog، Hutak در ناحیه‌های جیرفت و چاه‌بهار برمی‌خوریم که شاید نام‌های آمده در متن، دیگر دیسه‌یی از آن‌ها باشند.

۴۹. سرحد و سنگون نام دو دهکده است در شهرستان‌های بیرجند و نیشابور (← فجا).

۵۰. نام این محل را در فرهنگ‌ها و خاستگاه‌های در دسترس نیافتم.

۵۱. در فجا، از دهی به نام کلگان و دو دیگری به نام کلک در شهرستان ایرانشهر یاد شده که شاید کلای گاه یاد کرده‌ی پژوهنده، دگر دیسه‌ی یکی از آن‌ها باشد.

۵۲. درونمایه‌ی «به بند کشیده شدن دیو بر دست زرتشت در تالار کاشمر را پژوهنده ازین بیت سروده‌ی دقیق در شاهنامه گرفته است: «پرستشکده گشت از آن سان به پُشت / بیست اندرو دیو را زرد هُشت» (← خا، دف، ۵، ص. ۸۴، ب. ۸۳). اما «بستِ دیو» درین بیت، نمادیست از پیروزی‌ی آموزش‌های گاهانی‌ی زرتشت.

۵۳. در شاهنامه از نگاشته شده بودن نام گشتاسپ بر برگ‌های سرو کاشمر، نشانی نیست. شاید این از باورهای زرتشتیان باشد که به دست‌نوشته‌هایی از شاهنامه نیز افزوده شده و پژوهنده درین جا بدان اشاره کرده است.

۵۴. درین یادآوری، رویکرد پژوهنده بدین بیت‌های شاهنامه بوده است: «دو ایوان برآوردش از زرِّ پاک / زمینش ز سیم و ز عنبرش خاک / بر بر نگراید جمشید را / پرستنده مرماه و خورشید را / فریدونش را نیز با گاو سار / بفرمود کردن بر آن جا نگار» (← خا، دف، ۵، صص. ۸۲-۸۳، ب. ۶۸-۷۰).

۵۵. سده‌ی ششم پیش از میلاد را تاریخ زمان زرتشت شمردن، برداشت سنتی زرتشتیانست که اینجانبی نام شهریار پشیمان زرتشت و پدر داریوش یکم، (ویشتاشپ / گشتاسپ) به رواج آن کمک کرده است. اما این برداشت — که پاره‌یی از نخستین پژوهندگان باختری‌ی اوستا نیز آن را پذیرفته بودند — امروزه در میان اوستاشناسان هواداری ندارد و بر پایه‌ی پژوهش‌های ژرف‌نگرانه و فراگیر دهه‌های اخیر، دیگر پذیرفتنی نیست. امروزه بیشتر پژوهشگران، زمانی دور و بر ۱۴۰۰ تا ۱۵۰۰ پ. م. را روزگار زندگی‌ی زرتشت می‌شمارند (درین زمینه ← مری بویس: تاریخ کیش زرتشت، کتاب‌نما، شماره‌ی ۲۱ در ص. ۶۱۰ هـ. برداشت بهتر و دقیق‌تر پژوهنده را می‌توان در ص ۵۱۰ همین دفتر دید. همچنین ← پن ۶۵۰ در صص. ۵۱۶-۵۱۷).

۵۶. درباره‌ی سنگ‌نگاره‌ی پاسارگاد ← ابوالکلام آزاد: ذوالقرنین یا کورش کبیر، ترجمه دکتر محمد ابراهیم باستانی پاریزی. گفتنیست که ایرانیان جای گزیده در استرالیا، در سال ۱۳۷۳ خ. (= ۱۹۹۴ م.) به هنگام برگذاری جشن مهرگان، نمونه‌ی بازساخته‌یی از این سنگ‌نگاره را بر ستونی در باغ گردشگاه بای سنترینال (Bicentennial Park) در کنار دهکده‌ی المپیک سال ۲۰۰۰ بر پای داشتند.

۵۷. برای آشنایی با جگونگی‌ی راه‌یابی‌ی سال‌شمار مصری به ایران، ← همایون صنعتی‌زاده: در اهمیت بخش نجومی «رساله کشف حقیقت نوروز»، منسوب به حکیم عمر خیام نیشابوری، ناشر پژوهنده.

۵۸. در میان کودکان اصفهانی معمولست که وقتی سیب می‌خورند و کرمی در آن می‌یابند، کرم را در جعبه‌یی (جعبه‌ی کهریت یا جز آن) نگاه می‌دارند و گاه بیرون می‌آورند و با دو انگشت، آویزان می‌کنند و

می‌گویند: «سیبی مَنا خوردی؛ ابریشم پد!» (سیبِ مرا خوردی؛ ابریشم بده!) و چون لعابِ دهانِ کرم به گونه‌ی تارِ نازکِ ابریشم مانند‌ی در هوا نمایان می‌شود، آن را نشانِ پَسخِ گوییِ کرم بدان دستور می‌شمارند. شاید این بازی و سرگرمیِ کودکانه با همه‌ی سادگی‌اش، گرتَه‌ی کم‌رنگی از افسانه‌ی کرم هفتاد و باورهای همانندِ آن در میانِ چینیانِ کهن را در خود نگاه داشته باشد. هسانی‌ی نگاهداریِ کرم در یک جعبه با افسانه‌هایِ ایرانی و چینی نیز درین میان چشم‌گیرست.

۵۹. ← مُس، ج. ۷، ص. ۱۴۱، ب. ۵۴۳، وپ.

۶۰. همان، ص. ۱۳۹، ب. ۵۰۰. (شیوه‌ی کارِ برزوی همانست که در روایتِ چینی می‌خوانیم؛ اما برآیندِ آن یکسره وارونه است.)

۶۱. همان، ج. ۸، ص. ۲۵۰، بب ۳۳۷۶-۳۳۷۸. پژوهنده بدین نکته رویکردی نداشته که در داستان شاهنامه، «گیاه‌جاودانگی» نامِ رمزی‌ست برای کتابِ کهنِ هندوان به نامِ پنجا تَنترا (= کللیله و دمنه) که برزوی آن را از هند به ایران آورد. فردوسی این نکته‌ی کلیدی را یادآوری می‌کند که: «به رمز آن گیا این کللیله است و بس». ابوالعالی نصرالله منشی، گزارنده و نگارنده‌ی کتابِ کللیله و دمنه به فارسی هم در همین راستا به روشنگری پرداخته و در دیباچه‌ی گزارش و نگارش خود آورده است: «می‌گویند به جانبِ هندوستان کوه‌هاست و در وی داروها روید که مرده بدان زنده شود... این سخن از اشارات و رمزِ متقدِّمان است و از کوه‌ها علما را خواسته‌اند و از داروها سخن ایشان را و از مردگان، جاهلان را که به سماع آن زنده گردند و به سمّتِ علم، حیاتِ ابد یابند و این سخنان را مجموعی‌ست که آن را کللیله و دمنه خوانند...» (= کللیله و دمنه، به تصحیح و توضیحِ مجتبی مینوی، صص. ۱۸-۱۹).

۶۲. پژوهنده برای تأکید دوباره بر اینهمانیِ برخی از داستان‌های شاهنامه با افسانه‌ها و داستان‌هایی در اسطوره و حماسه‌ی چین، درین جا بیت‌هایی چند از شاهنامه را آورده که نام «چین» در آن‌ها آمده است. اما از آن‌جا که هو این بیت‌ها را پیشتر هم شاهدِ مثال آورده است و باز آوردنِ آن‌ها هیچ نکته‌ی تازه‌ی را دربر ندارد، من آن‌ها را از پایانِ گفتار فرو نهادم. (درین باره همچنین ↑ پن. ۸ در هم. یاد.)

تبرستان
www.tabarestan.info

گفتار دوم

بهرام‌یشت و اسطوره‌های کهن چینی

پارسیان [۱] گرایش ویژه‌یی به از بر خوانیِ بهرام‌یشت نشان می‌دهند و هرچه بیشتر این یشت را بخوانیم و بررسییم، باورمان استوارتر می‌شود که گزینشِ آنان بی پایه نیست و غریزه‌یی سالم آن را رهبری می‌کند؛ چرا که این یشت، فراگیرِ شمارِ زیادی از افسانه‌های زیبا و شعرواره و اندیشه‌های عرفانی و بیانی نمادین در وصف‌هاست. این افسانه‌ها و نمادها بسیار کهن‌اند و دیگرگونی‌های دینی و اخلاقیِ روزگارانِ پسین نتوانسته‌اند تأثیر ژرفی در ساختارِ بنیادینِ آن‌ها بر جا بگذارند.

در گفتارِ کنونی، من کوشیده‌ام تا همانندی‌های بسیار نزدیکِ افسانه‌ها و کیش‌ها و نمادهایِ برجا مانده درین سرودِ کهن و اسطوره‌های دیرینه‌ی چینی را نشان دهم. در واقع، با رویکرد به آنچه از اسطوره‌ها و باورهای دینیِ باستانی‌ی چینیان در دسترس ماست، چندان دشوار نیست که گزارش روشن‌گر و آموزنده‌یی بر بهرام‌یشت بنویسیم. همانندی‌هایِ این یشت با اسطوره‌های چین، به‌ویژه در مورد پرندهگان و گیاهان به بالاترین اندازه می‌رسد. اما از جهت‌های دیگر نیز، درونمایه‌یِ آن پس از یک چنین پژوهشِ سنجشی، دریافتنی‌تر و گزاردنی‌تر می‌شود.

درین بحث، نخست به بررسی و پژوهشِ سنجشیِ پرندهگان و گیاهان در بهرام‌یشت

می‌پردازم و می‌کوشم تا به یاری‌ی دیگری یَشت‌ها و نیز متن‌های پهلوی، این کار را به سرانجامی سزاوار برسانم. آن‌گاه به سنجش بخش‌های دیگر این یَشت خواهم پرداخت و در پایان، موضوع گستره‌ی جغرافیایی‌ی رشد و شکل‌گیری‌ی افسانه‌ها و اسطوره‌های بهرام‌یَشت را خواهم پژوهید. ناگزیر باید یادآور شوم که در پرداختن به گستره‌ی جغرافیایی‌ی این سرود، جستارِ زبان‌شناختی در دیدگاه من نخواهد بود و تنها درباره‌ی بنیادِ اسطورگی و فرهنگ‌یِ بهرام‌یَشت و سرزمین‌هایی که ریشه‌های این اسطوره‌ها را در خود پرورده‌اند، به پژوهش می‌پردازم.

۱. همانندی‌ی پرنندگان

در اسطوره‌های چین به پرنده‌یی به نام سی‌ان-ه (Si-en-Hô) [۲] رویکرد ویژه‌یی هست و کارکردِ شگفت و معجزه‌آسایی برایش شناخته‌اند. دُر (P. Doré) در اثرِ دانشنامگی‌ی خود به نام پژوهش‌هایی درباره‌ی خرافه‌باوری در چین، گزیده‌ی آگاهانده‌یی از باورهای دیرینه‌ی چینیان درباره‌ی سی‌ان-ه (= دُرنا) به دست می‌دهد که هرچند تنها طرحی کوتاه از افسانه‌های وابسته بدین پرنده را دربر می‌گیرد، می‌تواند در پژوهش سنجشی‌ی بهرام‌یَشت سودمند و رهنمون باشد.

در بند سی و نهم این یَشت در وصف نیرومندی و پیروزی‌ی پرنده‌یی اسطورگی به نام وارِغن (Vārəgan) می‌خوانیم:

... آن پیروزی که شهریاران آرزومندِ آند؛ شهریارزادگان آرزومندِ آند؛ ناموران آرزومندِ آند؛ کاووس آرزومندِ آن بود؛ ... آن پیروزی که [نیروی] تریانی را دربر دارد؛ [نیروی] اُشترِ سرمستی را دربر دارد؛ [نیروی] رودی ناؤتاز [۳] را دربر دارد... [۴]

دروغنامه‌ی این بند از یَست چهاردهم، در آغاز درنیافتنی می‌نماید؛ زیرا خواننده از خود می‌پرسد: چگونه می‌توان باور کرد که یک پرنده چنین نیرویی را در خود داشته باشد که شهریاران و نامداران و دلیرمردان آن را آرزو کنند؟

برای دریافت رهنمود بنیادین این بند، به اسطوره‌های چینیان روی می‌آوریم. بر پایه‌ی یک داستان چینی، سرزمین زیر فرمانروایی‌ی وی-ای-کُنگ (Wei-Î-Kōng) در

سال ۶۶۰ پ. م. دستخوش تاخت و تاز قبیله‌های تارا جگر وحشی قرار گرفت و او در ناحیه‌ی باتلاقی یوگ (Yü) با آنان به نبرد پرداخت. پرنده‌ی دُرنا به چشم گنگ بسیار ارجمند بود و ازین رو چند تایی ازین پرنده را با خود به رزمگاه برد و بر ازابه‌ی جنگی‌ی خویش جای داد. رزم‌آوران سپاه گنگ که از باورمندی‌ی وی به شگون و یاری‌ی رسانی‌ی دُرنا ناآگاه بودند، هنگام در بر کردن جوشن و برگرفتن رزم‌افزار، به ریشخند گفتند:

به پیش سرداران دُرنا‌ی ما! ما بی شما چگونه می‌توانیم به کارزار درآیم؟

اما آن رزم‌آوران گستاخ، چنان که سزاشان بود، شکست خوردند و از پای درآمدند. گوهر درونمایه‌ی این افسانه آنست که ناباوران به نیروی جادویی و رازآمیز دُرنا شکست می‌خورند و باورمندان بدان، پیروزمندانه به پیش می‌تازند.

در پرتو آشنایی با این افسانه و آگاهی از باور چینیان روزگاران کهن به شگفت‌کاری‌های پرنده‌ی سی-ان-ه (دُرنا) است که درونمایه‌ی بند یادکرده از بهرام‌یشت و آرزومندی‌ی شهریاران و سرداران به داشتن نیرو و شتابی همچند آنچه پرنده‌ی وارغن از آن برخوردارست: نیروی تریانی، اشترِ سرمستی و رود ناوتازی، به خوبی برای خواننده‌ی این سرود باستانی روشن می‌شود. هرگاه چنین ریشه‌یابی‌ها و سنجش‌هایی در کار نباشد، وصف‌هایی از آن دست که در بند ۳۹ بهرام‌یشت آمده است، به خودی‌ی خود معنای چندان روشنی ندارد.

در اسطوره‌های کهن چین نیز می‌خوانیم که سی-ان-ه از همه‌ی روندگان و دوندگان و پرندگان روی زمین تندروتر و شتابان‌ترست. همین پرنده است که پهلوان سیتاژ را یک شبه به جزیره‌ی رویشگاه گیاه درمانگر و زندگی‌بخش، در دیگر کرانه‌ی اقیانوس می‌برد و بازمی‌گرداند. [۵] همچنین در نگاره‌ی از هشت تن از جاودانگان چینی که پهنه‌ی دریا را درمی‌نوردند، دُرنا‌ی همراه ناوچه‌ی آنان در پروازست و نیز پهلوانی به نام نی-او-و (Niú-Wo) در نبردی سهمگین، شاد و پیروزمند سوار بر یک دُرنا می‌شود.

بی‌گمان ریشه‌ی این افسانه‌ها و باورهای کهن درباره‌ی دُرنا را باید در نیروی عظیم پویایی و کوچ‌سالیانه‌ی گله‌های بزرگی از این پرنده در عرصه‌ی پهناوری از هندوستان تا ناحیه‌ی اقیانوس بختندان شمالی، جست و جو کرد.

در بند ۳۶ بهرام‌یشت، وارِغن مرغی دلیر که به دارنده‌ی پَرِ خویش کامیابی و بهروزی و شکوه می‌بخشد، وصف شده است. در پاره‌یی از نگاره‌های اسطوره‌گی‌ی چینی نیز، خدای بهروزی همدوش با دُرنا‌یی گام برمی‌دارد و درفش‌ی بر فرازِ سِرِ اوست که نقشِ دُرنا‌یی بر آن دیده می‌شود.

سی-ان-هـ در اسطوره‌های چینی، افزون بر همانندی با وارِغن، با پرنده‌ی دیگری به نام مِرغِ سَنِن [۶] که در کرده‌ی پانزدهم بهرام‌یشت از آن نام برده شده است، همسانی‌ی نِسبی دارد. درین میان، هماوایی‌ی نِسبی‌ی واژه‌ی سَنِن / سین ایرانی با سی-ان-هـ‌ی چینی، درخور تأمل است.

در اسطوره‌های چین، نام سی-ان-هـ از پیوسته انگاشتنِ خیالِ پردازانه‌ی آن پرنده با سی-ان گوشه‌نشین که به نیروی گیاهِ زندگی‌بخش در شمارِ جاودانگان درآمده، چنین بلندآوازه شده است. در سراسر چین شهرت دارد که سی-ان-هـ صدها و بلکه هزارها سال می‌زید. نویسندگان چینی، این پرنده را به گونه‌ی مرغی رازآمیز که با پارسایان بزرگوار و به‌ویژه با سی-ان جاودانه هم‌نشینی و همگامی دارد و گردونه‌ها را شتاب می‌بخشد، به وصف درمی‌آورند. همسویی و هماهنگی‌ی این پرنده‌ی شکوهمند با پارسایان نامدار، چندان نزدیک است که گاه اینهمانی می‌یابند و آن پارسایان به کالبدِ این پرنده درمی‌آیند و یا پرنده به کالبدِ آنان دگردیسی پیدا می‌کند.

این‌گونه انگاشت‌ها و همانندهای آن‌ها که در افسانه‌های چینی بازتابیده، به‌خوبی یادآور و گزارشگرِ اسطوره‌ها و افسانه‌ها و حکایت‌های وابسته به دانایی‌ی فرانسائی‌ی سیمرغ است که در شاهنامه و کتاب‌های حماسی و تاریخی‌ی دیگر دیده می‌شود و نیز به گونه‌ی تمثیلی در سروده‌ها و نوشته‌های عرفانی‌ی عطار و دیگر صوفیان جای ویژه‌ی یافته است. همچنین می‌توان انگیزه‌ی احتمالی‌ی نامگذاری‌ی یکی از نخستین پارسایان بلندآوازه‌ی پرو زرتشت به سَنِن را در پرتو پژوهش درین افسانه‌های کهن ایرانی و چینی‌ی وابسته به پرندگانی چون سیمرغ و سی-ان-هـ دریافت. [۷]

در بند ۴۱ بهرام‌یشت می‌خوانیم:

... بشود که پیروزی و قَر [بهرام]، این خانه و گله‌ی گاوان [ما را] فرا گیرد؛

همان‌سان که سیمرغ و ابرِ بارور کوه‌ها را فرا می‌گیرند. [۸]

درین وصف زیبا می‌توان اشاره‌یی به پروازِ سالیانه‌ی گله‌های بزرگ دُرنا از فراز

کوه‌ها را بازجُست. اما درونمایه‌ی پروازِ گروه‌های بزرگ دُرنا از فرازِ کوهساران، به خیالِ پردازِیِ چینیان نیز وابستگی دارد و نشانه‌های آن در افسانه‌های شعْگونه‌شان به چشم می‌خورد؛ چنان که یکی از سربرکشیده‌ترین کوه‌ها در میانِ کوهستان‌های چین، کوهِ سرودِ دُرناها نامیده شده است. همچنین روایتی در دست‌ست از جنگی که در روزگارِ داستان‌های پهلوانی برای چیرگی بر کوهی در گرفت و دُرناها با نیرویِ عظیمِ پروازشان، در دستِ یابی بر آن کوه به پیروزی رسیدند.

در افسانه‌هایِ پسینِ ایرانی که در شاهنامه و دیگر کتاب‌ها آمده است، دو پرندهِ اسطورگیِ وارِغَن و مِرِغِ سَنَ با هم در آمیخته و اینهمانی یافته‌اند. در بندِ ۳۵ بهرام‌یشت آمده است:

... آن‌گاه آهورَمَزدا گفت: پری از مَرُغِ وارِغَنِ فَرَاخِ شَهرِ بَجوی و آن را بر تنِ خویش بَساو و بدان پر، [جادوییِ] دشمن را ناچیز کن! [۹]

حال آن که در شاهنامه، این ویژگی [در کاربردِ همانند، یعنی در مان‌بخشیِ آسبده‌ها و بریدگی‌های پدید آمده در تن — چه در رویدادی زیستی و چه در پیکار با کسی — از راهِ ساییدنِ پَرِ مرغی بر تن]، به پَرِ سیمِرخ نسبت داده شده است. هنگامی که بر اثرِ چاره‌اندیشی و یاری‌خواهیِ زال و به رهنمونیِ سیمِرخ، تهیگاهِ رودابه را می‌شکافند و فرزند او (رستم) را از زهدانِ وی بیرون می‌آورند، بریدگی و شکافتگیِ پهلویِ رودابه به اشاره‌ی سیمِرخ، با مالیدنِ پری از او بر زخمگاهِ درمان می‌پذیرد. همچنین بریدگی‌ها و شکافتگی‌های تنِ رستم و رخس در جنگ او با اسفندیار، به همان‌گونه و با ساییدنِ پَرِ سیمِرخ بر پیکرهای آن دو، بهبود می‌یابد.

در پژوهش برای شناختن گیاهانِ اسطورگیِ چین، خواهیم دید که چینیان درختانی چون کاج و سرو و جز آن را دارای ویژگی‌ی درمانگری و زندگی‌بخشی می‌شمردند [۱۰] و چون دُرناها همواره بر شاخسارِ صنوبرهای کهن می‌نشینند، آن‌ها را روانِ این درختان می‌پنداشتند. افسانه‌های دُرنا چنان با افسانه‌های این درختان دیرماندگار در آمیخته، که دُرنا پرندهِ نمادِ جاودانگی شناخته شده است. ازین رو، حتّاً در دورانِ کنونی نیز دُرنا در نزدِ چینیان، نشانه‌ی آسمانیِ جاودانگی به‌شمار می‌آید؛

چنان که بر بدنه‌ی نعش‌کش‌ها نگاره‌ی دُرنا را به عنوانِ نمادِ جاودانگی و رهسپاری به سوی جهانِ جاویدان می‌کشند. [۱۱]

با رویکرد بدین باورهای چینیان درباره‌ی دُرنا، نمادِ درمانگری و زندگی‌بخشی و جاودانگی‌ست که می‌توانیم چگونه ایرانیانِ ساکنِ ناحیه‌های خاوری که چندان دور از سرزمین چین نبودند، به این گونه باورها گرویدند که پره‌های پرندگانِ ویژه‌ی می‌توانند دردها و بریدگی‌ها و دریدگی‌های تن آدمی و دیگر جانداران را درمان بخشند و نیروی زندگی را بدانان بازگردانند و جادویی و چیرگی‌ی دشمنان را بشکنند و ناچیز کنند.

باورهای درباره‌ی دُرنا و وارِغن و میرغِ سَن که روزگاری در چین و ایران چنان رواج گسترده‌ی داشته، حتّاً در روزگارِ ما نیز در این سرزمین‌ها و نیز جاهای دیگر از میان نرفته است. در پاره‌ی از بخش‌های هندوستان و ژاپن و گرداگردِ کالموکس تا به امروز، بازمانده‌ی این‌گونه باورها را می‌توان یافت. رقص‌های شگفت و پروازهای بزرگِ فصلیِ دُرناها نه تنها در سرودهای اسطوره‌ی ایرانیان و چینیانِ کهن تأثیر گذاشته، بلکه شاعرانی چون ویرژیل (Virgil) در باختر و عطار و مولوی در خاورزمین نیز بدان رویکرد داشته‌اند. شاعران صوفی، پروازهای دور و دراز و پُر رمز و رازِ دُرناها را کنایه‌ی در خورِ تأمل از پروازِ روح به سوی جهانِ حقیقت گرفته‌اند و پیروی‌ی این پرندگان از سرکرده‌شان به هنگام پرواز و کوچ را قیاسی شایسته برای رهروانِ راهِ حق که در پی راهبر (مُرشد) خود راه می‌سپارند، به‌شمار آورده‌اند. [۱۲]

در اوستا (بندهای ۳۹-۴۰ بهرام‌یشت) گفته شده است که وارِغن پهلوانان و اژدهاهاشان را به پیش می‌برد. [۱۳] در شاهنامه نیز سیمرغ یک شبه رستم را به پای درختِ گزی در کرانه‌ی دریای چین می‌برد. [۱۴] چنین باورهایی هنوز هم در بخش‌هایی از آسیا برجا مانده است. ج. گ. گملین (J.G. Gemlin) می‌نویسد که در سال ۱۷۴۰م. تاتارهای ناحیه‌ی کراسنویارسک (Krasnoyarsk) و نیز آسامی‌ها با سخت‌باوری‌ی تمام، بدو می‌گفتند که به هنگام فرارسیدن پاییز، هر دُرنا‌یی یک پلدرچین را بر پشت می‌گیرد و به سرزمین‌های گرم می‌برد. روستاییان مصر نیز تا نزدیک به روزگار کنونی بر این باور بودند که دُرناها و لکلک‌ها به هنگام کوچ، پرنده‌ی را همراه می‌برند. در اصل، این یک

باورِ دیرین است که پرندگان کوچک در زمانِ کوچِ سالیانه بر پشتِ دُرناها و لکلک‌ها می‌نشینند.

در دنباله‌ی این گفتار، به پژوهش سنجشی‌ی جداگانه و گسترده‌تری درباره‌ی قُنوس، هُمای، وارِغن، کلاغِ سرخ‌پا، مرغِ بامدادان و مرغِ تُندر در افسانه‌ها و اسطوره‌های چینی و ایرانی می‌پردازم:

الف: قُنوس، وارِغن و هُمای

در بند ۲۱ بهرام‌یشت در وصفِ وارِغن - که ایزد بهرام با او اینهمانی می‌یابد و به کالبدِ او پدیدار می‌شود - می‌خوانیم:

...اوست که در تنگه‌های کوهساران [شهر] بپساود؛ که بر سستیغ کوه‌ها [شهر] بپساود؛ که در ژرفای دره‌ها و بستر رودها [شهر] بپساود؛ که بر شاخساران درختان [شهر] بپساود و به بانگِ مرغان گوش فرادهد. [بهرامِ اهوراَفریده] اینچنین پدیدار شد. [۱۵]

این عبارت‌ها شعرگونه و دلپذیرست؛ اما معنای کامل و درونمایه‌ی راستین آن‌ها را تنها پس از سنجشِ آن‌ها با افسانه‌ها و باورهای وابسته به قُنوس (Phoenix) در میانِ چینیان، می‌توان دریافت.

در اسطوره‌های چینی، قُنوس در فواره‌یی از آبِ زلال تن می‌شوید؛ از فرازِ کوهِ گوان لون (Kū en lún) می‌گذرد و شامگاهان در غارهای صخرگی‌ی دان (Tán) می‌آرمد. بسیار دیر پیش می‌آید که این پرنده‌ی بلندپرواز تا روی زمین فرود آید و هرگاه چنین کند، بی‌درنگ، همه‌ی پرندگان به بزرگداشت، در برابرِ او سر فرود خواهند آورد.

اکنون می‌توانیم دریابیم که چرا در بند ۲۱ بهرام‌یشت، آن پرنده‌ی ناشناس (وارِغن) از فرازِ کوه‌ها و ژرفای دره‌ها می‌گذرد و بر شاخسارِ درختان، شهر می‌ساید. در اسطوره‌های چین نیز می‌بینیم که قُنوس تنها نسبت به درختان فروتنی می‌کند و به سویِ آن‌ها فرود می‌آید. قُنوس بر روی زمین پای نمی‌گذارد؛ بلکه در

نزدیکی زمین پرواز می‌کند یا می‌رقصد؛ چنان‌که گویی بیش از یک پا ندارد.
 باز هم در وصف توانایی‌ها و شگفت‌کاری‌های وارِغن در بند ۳۶ بهرام‌یشت
 می‌خوانیم:

...آن کس که استخوانی یا پری ازین مرغِ دلیر را با خود داشته باشد، هیچ مرد
 توانایی او را از جای به در نتواند بُرد و نتواند کُشت. آن مرغ‌گان مرغِ بدان کس
 پناه دهد و بزرگواری و فرّ بسیار بخشد. [۱۶]

چنین وصفی از توانمندی و کُنش رازآمیز پرنده‌ی اسطوره‌ی نام‌برده در یشت
 چهاردهم، در واقع پیشینه‌ی افسانه‌های بلند آوازه‌ی هُمایست که از سده‌های میانه تا به
 امروز، به گستردگی در ایران رواج داشته است و دارد. بر بنیاد این افسانه‌ها، برای
 دست‌یابی به پادشاهی، کافیست که سایه‌ی هُمای بر سر کسی بیفتد. [۱۷] در چین کهن نیز
 باوری همانند این درباره‌ی قُقنوس رواج داشت و از همین روست که در اسطوره‌های
 چینی، این پرنده آشیانه‌ی خود را بر بام کاخ‌های بسیاری از شاهنشاهان چین
 می‌ساخت.

در میان چینیان، پره‌ای قُقنوس تا بدان پایه ارزشمند بود که شاهزاده جانگ-گوآ
 (Çang-Kûô) — یکی از هشت تن جاودانگان نام‌بردار — پری ازین پرنده را با خود
 داشت. بر این پایه، وقتی در بهرام‌یشت می‌خوانیم که پر وارِغن به دارنده‌ی خود،
 بزرگواری و فرّ (فرّی نه تنها زمینی و اینجهانی، بلکه آسمانی و میثوی) می‌بخشد، نباید
 دچار شگفتی زدگی شویم. شایان رویکردست که بر بنیاد اسطوره‌های چینی، در دم
 قُقنوس تنها دوازده پر (به شماره‌ی ماه‌های سال) هست.

هنگامی که در اسطوره‌های کهن چینی می‌خوانیم که مرغِ خدایی قُقنوس از پیوند
 آتش با سی‌ان زاده شده است، منطق‌جای داشتن همتای ایرانی اش وارِغن در بهرام‌یشت
 را درمی‌یابیم.

در نوزدهمین بند این ستایش‌سرود نیز در وصف این پرنده آمده است:
 ... که [شکارِ خود را] با چنگال‌ها بگیرد و با نوک پاره کند... که در میان پرندگان،
 تندترین و در میان بلندپروازان، بلندپروازترین است. [۱۸]

این بند نیز با گزارش چینی درباره‌ی قُنوس که او را دارای پشتی همچون پشت سنگ پشت و گردنی به سان گردن مار و سری همانند سر مرغ به وصف درمی‌آورد، سنجیدنی‌ست. هر دو پرنده، نیرومند و تازنده و دارای اندام‌هایی سزاوار ستیز، شناسانده شده‌اند. [۱۹]

ب: وارغن، کلاغِ سرخ‌پا، مرغِ بامدادان و مرغِ تُندر

وصفِ وارغن — که آن را در گفتاوردی از بند ۱۹ بهرام‌یشت دیدیم — با توصیف‌های کلاغِ سرخ‌پا و مرغِ بامدادان در اسطوره‌های چینی نیز سنجیدنی‌ست. در چین کهن، خورشید به گونه‌ی کلاغی در میان دایره‌ی نموده می‌شده. همچنین می‌دانیم که کلاغِ سرخ‌پا نماینده‌ی دودمان پادشاهی‌ی جو بود و شاهان این خاندان با برخورداری از قُر آتش فرمانروایی می‌کردند؛ زیرا به هنگامی که نیای آن‌ها در پی دست‌یابی بر تخت پادشاهی بود، آتشی از آسمان فرود آمد و قربانی‌ی پیشکش کرده‌ی او را ناپدید کرد و سپس کالبَدِ کلاغِ سرخ‌پا به خود گرفت. برین بنیاد، کلاغِ سرخ‌پا در سرزمین‌های آسیایی نشانه‌ی دیرینه‌سالِ خورشید و نماینده‌ی آتش و رجاوند بود و بدین سان می‌توان پی برد که چرا مرغِ همانندِ آن به بهرام‌یشت راه یافته است. رهنمودِ دیگری نیز برای بودنِ کلاغ در اسطوره‌های کهن هست و آن، این که چینیان این مرغ را افسانگی و مینوی و دارای بینشی شگرف و توانا به آگاه شدن از رویدادهای آینده و پیش بینی‌ی بهروزی یا شوربختی آدمیان می‌شمردند.

اما وارغن نه تنها یادآورِ کلاغِ سرخ‌پا در اسطوره‌های چین‌ست، بلکه آن را با مرغِ بامدادان نیز می‌توان سنجید. بر بنیادِ دروغمایه‌ی یشتِ چهاردهم، وارغن در نخستین فروغِ پگاهی شادمانه به پرواز درمی‌آید و ناپدید شدنِ شب و پدیدار شدنِ بامدادِ روشن را آرزو می‌کند. در گزارش‌های اسطوره‌گی‌ی چینی نیز مرغِ بامدادان به شادکامی بال می‌گشاید.

دیدیم که در بند ۳۶ بهرام‌یشت سخن از شکست‌ناپذیری‌ی دارنده‌ی استخوان یا پری از وارغن در برابر زورمندان به میان آمده است. در پژوهشِ سنجشی‌ی این بُنمایه، با رویکرد به اسطوره‌های چینی می‌بینیم که شاهنشاه هوانگ-دی (Hūāng-Tì)، در هنگامِ روبه‌رو شدن با هیولایی دریایی، با پرتابِ پاره‌ی از استخوانِ مرغِ تُندر، بر آن هیولا

چیرگی می‌یابد. بانگ پرتاب آن استخوان — که با همهی نیروی پرتاب کننده رها شده است — تا پانصد «لی» [۲۰] دورتر شنیده می‌شود و در سراسر شاهنشاهی چین، گونه‌ی هراس آمیخته با بزرگداشت نسبت بدان شاهنشاه دلاور پدید می‌آورد. **گروئن ودل** (A. Gruen Wedel) کوشیده است تا نشان دهد که مرغ نندر چینیان، همان پرندۀ **گارودا** (Garuda)ی هندوان است.

۲. همانندی‌ی گیاهان

در بند هفدهم **رشن‌یشث** آمده است که درختی به نام **ویسپ بکشزی** [۲۱] در میانۀ دریای **واوروکش** [۲۲] روییده است و آشیانه‌ی **مرغ سنن** (= **سیمغ**) در شاخسار آن است و تخم همۀ گیاهان روی زمین از شاخه‌های این درخت فرو می‌ریزد. در متن **پهلوی دانا** و **مینوی خرد** نیز بدین درخت اسطوره‌گی اشاره رفته است. [۲۳]

سنجش این گزارش با افسانه‌های کهن چین، چندان دشوار نیست؛ زیرا در این افسانه‌ها می‌خوانیم که مرغ **بامدادان بخش بزرگ** و **کش‌ور خورشید** را می‌بلعد و خود به **کالبد پرندۀ بی سه پا** درمی‌آید و بر درخت **فو-سنگ** (Fu-Sang) — که در **خاستگاه خورشید** در میان **دریای خاوری** روییده است — می‌نشیند.

همچنین می‌توان به جست و جوی همانندی برای «درختی که در بردارندۀ داروهای نیک و درمان بخش‌های **کارگرس** و **پزشک همگان** خوانندش» [۲۴]، به اسطوره‌های چینی روی آورد و درین راه چندان سرگردان نشد؛ زیرا درین اسطوره‌ها گزارش‌های بسیاری درباره‌ی درختی به نام **سی-ان** آمده است که در کرانه‌های دریای **خاوری** و جزیره‌های آن می‌روید و **پارسامردان** (**سی-ان‌ها**) **اکسیر جاودانگی** را از آن به دست می‌آورند. در شاخسار برخی از درختان **سی ان**، آشیانه‌ی **سی ان-ه** جای دارد و **دُرنا** روان این درخت‌ها (و گاه **روان صنوبرهای کهن**) پنداشته شده است و گمان برده‌اند که این پرندۀ می‌تواند **آدمیان** را به **کالبد دیگری** درآورد. افزون بر این، کامل‌ترین پیوستگی میان این درخت و **دُرنا** و **پارسامردان** هست: نام درخت **سی ان**، نام **پارسامردان** نیز **سی-ان** و نام **دُرنا** **سی-ان-ه** است.

درخت **دریای خاوری** که **زندگانی**ی **جاویدان** می‌بخشد، با درخت **گئوکرن** (Gaokarena) یا **هوم سفید** که در **سرچشمه‌ی آب‌های آردوی سور** **آناهیتا** روییده و

آکسیرِ زندگی‌ی جاوید از آن به دست می‌آید و درمان‌بخش و به دور از آرایش است، [۲۵] به روشنی همانندی دارد. این امر، ما را به بند ۵۷ بهرام‌یشت رهنمون می‌شود که در آن از هوم سخن به میان می‌آید. نخستین چیزی که درین بند به چشم می‌خورد، این است که ویژگی‌های گیاهِ هوم درین جا با آنچه در هوم‌یشت آمده است، دیگرگونگی دارد [۲۶]:

... هوم‌ی پیروز را دربر می‌گیرم. نگاهبانِ خوب را دربر می‌گیرم. نگاهدارِ تن را دربر می‌گیرم. کسی که [شاخه‌یی از] هوم با خود نگاه دارد، در جنگ از چنگ دشمن [بَرَهَد]. [۲۷]

درواقع، همان‌گونه که لومل (Lommel) اشاره کرده است، شاخه‌ی گیاهِ هوم درین بند از یشتِ چهاردهم، تنها به صورتِ یک طلسم به کار برده شده است و نهادنِ آن بر روی سر، زندگانیِ رزم‌آوران را در هنگام کارزار پاس می‌دارد [۲۸] و به دیگر سخن، زندگی‌ی پرستندگانِ خود را درازتر می‌کند.

آفشِرِه‌ی گیاهِ هوم [۲۹] که درین سرود بدان اشاره رفته است، با شبمِ بخشنده‌ی جاودانگی در اسطوره‌های چینی سنجیدنی است که از درختی وابسته به ماه به دست می‌آید و مادینه خدایی آن را برای دراز ساختنِ زندگی به پهلوانان نامداری چون شین-یی (Shin-Yi) می‌بخشد. مکزی (D.A. Mackenzie) می‌نویسد: «چنین می‌نماید که آب‌های ماه که گیاهان و درختان را سیراب می‌سازند [۳۰]، و شبمِ بخشنده‌ی جاودانگی — که در جامی از یشم سبز ریخته شده است — با هوم‌ی زندگی‌بخش در سرودهای اوستا و سوم (sōma) نوابه‌ی خدایان کهن هند یکی باشند.

۳. همانندی‌های دیگر

افزون بر همانندی‌های میان پرندگان و گیاهان در بهرام‌یشت و اسطوره‌های کهن چین، که بدان‌ها پرداختیم، همسانی‌های دیگری نیز درین میان هست که می‌توانند موضوع پژوهشی سنجشی قرار گیرند.

در کرده‌ی هفدهم بهرام‌یشت، فرمان‌هایی که باید در آیین پیشکش بردن به نزد ایزد

بهرام به جای آورده شود، آمده است. در بند ۵۰، وصف گوسفند سزاوار پیشکش بردن را می‌خوانیم:

... آنگاه **أهورمزدا** گفت: مردان سرزمین‌های آریایی باید او را گوسفندی یک‌رنگ، سپید یا سیاه یا رنگی دیگر، بریان کنند. [۳۱]

در بند ۵۱ از کسانی که روا نیست در آیین پیشکش بردن به نزد ایزد بهرام پای گذارند، سخن به میان می‌آید و در بند ۵۴، چوب‌هایی را که نباید در آتش بهرام سوزاند، بازمی‌شناسیم.

این فرمان‌ها، ما را به یاد فرمان‌های همانندی می‌اندازد که در آیین‌های قربانی برای خدایان، از سوی چینیان به جای آورده می‌شد. چنان که برای پیشکش بردن به نزد خدای آب‌ها، اسبی تمام سپید یا اسبی کهر با یال سیاه برگزیده می‌شد. همچنین در بندهای ۷ و ۹ بهرام‌یشت گفته می‌شود:

بهرام **أهورآفریده**، دومین بار به کالبَدِ ورزای زیبای زرین شاخی به سوی او آمد... [۳۲] بهرام **أهورآفریده**، سومین بار به کالبَدِ اسبِ سپید زیبای زردگوش و زرین‌لگامی به سوی او [۳۲] آمد... [۳۳]

این وصف‌ها با گزارش رنگ‌های نمادین در باورهای چینیان روزگاران کهن پیوند می‌یابد. در بهشت بوداییان، ویژگان و برگزیدگان چهره‌ی زردرنگ و درخشان دارند. رنگ زرد، رنگ **ورجاوند بودایی** است؛ همچنان که رنگ **آزدهای بزرگ اسطوره‌ی چین** نیز زردست و شاهنشاه **هوانگ-دی** یکی از نام‌آورترین شاهنشاهان افسانگی **ی چین**، «خدای زرد» خوانده شده است. رنگ زرد، مانند رنگ سرخ، از رنگ‌های بنیادین است. آذرخش زرد رنگ‌ست و شعله‌های آتش چوب، در هنگام برافروختن، به زردی می‌گراید؛ حال آن که اخگرهای آن سرخ‌ست.

باز هم چه بسا این پرسش پیش آید که: چرا در بندهای یادکرده از بهرام‌یشت، بر رنگ گوش‌ها و شاخ‌های دو جانور (ورزا و اسب) تأکید می‌شود؟ برای پی بردن به راز این تأکید، نباید بیهوده در دیگر بخش‌های اوستا به جست‌وجو پرداخت. اسطوره‌های چینی درین باره هم می‌توانند **گره‌گشا** باشند. درین اسطوره‌ها می‌خوانیم که **ورزا (گاو**

نر) و اسب در میان جانوران پیشکش بُردنی به نزد خدایان، از همه برتر شمرده شده‌اند و گوشِ این جانوران، مهم‌ترین بخشِ کالبدِ آن‌ها به‌شمار می‌آمده است. م. گرانِه (M. Granet) یادآوری می‌کند که جانورِ قربانی را یکباره نمی‌کشتند؛ بلکه نخست کمی از خون و پشمِ آن را تقدیمِ خدایان می‌کردند و این خون و پشم، از گوش‌های جانور کشیده و کنده می‌شد. [۳۴] این خون را برای پاک‌سازی و پالایشِ رزمگاه و گُستره‌ی پیروزی نیز به کار می‌بردند.

افزون بر آنچه گفته شد، در همهی گزارش‌های کهن چینی، رویکرد ویژه‌ی به رنگِ زرد یا زَرّین به چشم می‌خورد و پیداست که آن را وَرِجاوَنَد می‌شمرده‌اند. در رشته‌ی دیگری از اسطوره‌های چینی، «شاهِ گله» [۳۵] با هم‌اوَرِدِ بزرگ خود — که بر اسبی زَرّین‌چشم سوار شده است — روبه‌رو می‌شود. چنینان برین باور بودند که چشمانِ زَرّین نیز مانند گوش‌های زَرّین، یک اسب را وَرِجاوَنَد می‌سازد.

در بند ۲۹ بهرام‌یشت از ماهی‌ی شگفتی به نام کَرّ سخن به میان می‌آید:

... او را [۳۶] ... آنچنان نیروی بینایی بخشید که ماهی‌ی کَرّ در آب داراست که خیزابی همچند مویی را در رودِ رَنگ‌هایِ دوزکراهِ [۳۷] در ژرفایِ هزار بالایِ آدمی تواند دید. [۳۸]

در بُندَه‌ش [۳۹] وصفِ دقیق‌تر و رساتری از این ماهی‌ی افسانگی به دست داده می‌شود. کَرّ، ماهی‌ی بزرگی‌ست همسان مار که می‌تواند هر جانوری را در میانِ دو آرواره‌ی خود خرد کند. این ماهی سنجیدنی‌ست با نخستین نهنگ یا نهنگِ خدایی که بر پایه‌ی اسطوره‌های چینی در ژرفابی به نام دزوئی-جنگ (Tsouei-Tçag) جای دارد. این نهنگ دارای نیروی شگفتی در پرتوافشانی و روشنگری‌ست و به هنگامی که به درونِ ژرفاب فرو می‌رود و یا سر از آب برمی‌آورد، پرتوهای بی‌گرداگردِ خود می‌پراکند. بر پایه‌ی چنین وصفی، نهنگِ اسطوره‌های چینی نیز با چنین توانِ پرتوافگنی و سر و چشمی آدمی‌وار، بسیار تیزبین تواند بود. پیکرِ مارگونه و آرواره‌هایِ نیرومندی که ماهی‌ی کَرّ در بُندَه‌ش بدان‌ها وصف شده است، بی‌گمان یک ماهی از گونه‌ی نهنگ را فریاد می‌آورد. [۴۰]

در بُندَه‌ش همچنین گفته شده است که دشمنِ بزرگِ ماهی‌ی ایزدی‌ی کَرّ، سوسهاری

است که اهرمین آن را پدید آورده و ده ماهی کَر برای دور راندن آن پتیاره با او نبرد می‌کنند. شایان دقت‌ست که بر پایه‌ی باورهای دینی چینیان در روزگاران کهن، می‌ان (Mien) روانِ مُرداب که رودخانه‌ها را می‌خشکاند، پیکر یک سوسمارِ بزرگ دارد و کالبَد او به بلندیِ پَره‌ی چرخ و درازیِ دیرکِ یک اژده است.

در اوستا و بُندَه‌ش، کَر ماهی نماینده‌ی آبزیانِ جای گرفته در آب‌های تازه و روان‌ست؛ حال آن که سوسمار در مرداب به سر می‌بَرَد و رودخانه‌ها را می‌خشکاند و به آدمیان گزند می‌رساند و اهرمین را خشنود می‌سازد.

هنوز هیچ یک از اوستاشناسان، بندهای ۴۳ و ۴۴ بهرام‌یشت را به درستی گزارش نکرده‌اند که در آن‌ها گفته می‌شود:

... به هنگامی که دو سپاه در برابر یکدیگر ایستند و آرایشِ رزم گیرند... چهار پر

بر سرِ راهِ هر دو سپاه بیفشان! [۴۱]

گزارشگران گوناگون، از جمله دارمِستِر، بر آنند که بازبُرد این فرمان بایست به تیری باشد که چهار پرِ وارِغَن را بدان باز بسته باشند. شعرهایی مانند «... نهاده برو چار پرِّ عقاب» در شاهنامه نیز این برداشت را قوّت می‌بخشد.

بی‌گمان، دروغمایه‌ی بندهای یادکرده‌ی بهرام‌یشت، تیری بوده است با چهار پر بر آن که پیش از آغاز نبرد به سوی لشکرگاه دشمن پرتاب می‌کرده‌اند. اما اشاره‌ی دارمِستِر به وارِغَن، تنها یک گمان‌پروری‌ست؛ زیرا نام این پرنده در شماری از بندهای پیشین نیامده است و پرنده‌یی که در بندهای نزدیک به این دو بند از آن سخن — به میان می‌آید، نه وارِغَن، بلکه سِنَن (در بند ۴۱) است.

از سوی دیگر می‌دانیم که در بهرام‌یشت، هیچ‌گاه اشاره‌یی به نهادنِ پرهای یکی از این دو پرنده بر تیرهای رزم‌آوران نمی‌رود و تنها رهنمودی به مالیدنِ پرهای وارِغَن بر تن، برای درمان کردنِ بریدگی‌ها و شکافتگی‌ها یا باز آوردنِ شکوه و بزرگیِ مردمان دیده می‌شود. در دینکرد [۴۲] گزارشِ کاملی از ویژگی‌های پرِ وارِغَن آمده و گفته شده است که با مالیدنِ آن بر آغوشِ شاه، قَرّ کیانی بدو بازگردانده می‌شود. همچنین پرهای این پرنده برای درمانِ شاهان و شاهزادگان زخم دیده به کار می‌رود. بر این بنیاد، دلیلی نداریم که با دارمِستِر همداستان شویم و بگوییم که پرهایی

چنین ارزشمند و معجزه‌گر، برای کار کوچکی همچون پرتاب تیر به کار می‌رفته است. پس این پرسش به قوت خود بر جای می‌ماند که: پرتاب تیری جداگانه به سوی دشمن، در آغاز جنگی که به زودی در آن، هزاران تیر از هر دو سو پرتاب خواهد شد، به چه معنایی است؟

ناگزیر برای ردیابی این دروغایه به اسطوره‌های چینی روی می‌آوریم و می‌بینیم که پرتاب تیر، هم برای گزاردنِ نذر و هم به منزله‌ی بخشی از نمایش‌های آیینی بوده است. در هنگام چشم به جهان گشودنِ کودکِ نرینه، چهار تیر به چهار سوی جهان پرتاب می‌کردند. تیرهای دیگری نیز به خدایانی که در چهار جهتِ جهان جای دارند، پیشکش می‌شد. تیرهای دسته‌ی نخست را «تیرهای بیرون راندن» می‌نامیدند و پرتاب آن‌ها به آهنگ کاهشِ گزندِ نیروهای اهریمنی بود. اما تیرهای دسته‌ی دوم را «تیرهای نیاز» می‌خواندند. برای پایان بخشیدن به یک دوستی و همبستگی‌ی دیرینه و اعلام دشمنی نیز، پرتاب یک تیر را لازم می‌دانستند.

در پرتو این آیین‌ها و کُنش‌های چینیانِ روزگارانِ کهن‌ست که می‌شود به گزارشِ راستینِ بندهای ۴۳ و ۴۴ بهرام‌یشت نزدیک شد. می‌توان انگاشت که پرتاب یک تیر به سوی سپاه دشمن پیش از آغاز نبرد، به همان آهنگِ پرتابِ «تیرهای بیرون راندن» از سوی چینیان بوده تا بدان کار، آسیبِ نیروهای اهریمنی‌ی هم‌اورد را کاهش دهند. شایان گفتن‌ست که بر پایه‌ی داده‌های دینکرد، در جنگ‌های دورانِ ساسانیان نیز در آغاز هر بیکار، پاره چوبی را به عنوانِ نخستین تیر آتش می‌زده‌اند.

در اسطوره‌های چینی برای همه‌ی کالبدهایی که ایزد بهرام بدان‌ها پدیدار می‌شود، همانندی نمی‌یابیم؛ اما برخی از جانورانِ نام‌برده درین یشت، همسانِ پاره‌یی از همراهانِ چنگ-هوانگ (Teng-Hôang) اند که خدایِ نگاهبانِ شهرهای چین در برابر تازش‌های بیگانگان بود و مردمِ هر یک از شهرهای چین، همه‌ساله آیینِ پرستش و نیایش او را با آرمانِ ایمنی و آرامش و پیروزی برگذار می‌کردند. چنگ-هوانگ، در واقع گونه‌یی ماریِ شهری بوده است و او را پاسدارِ سنگرها و برج و باروها و کَنده (خَنَدَق)های همه‌ی شهرهای چین می‌پنداشته‌اند. آیینِ سالیانه‌ی ویژه‌ی بزرگداشتِ این خدا، نمایشِ رزم‌آوری داشته و با پایکوبی‌ی سپاهیان و برافراشتنِ درفش‌ها و نواختنِ کوس‌ها همراه بوده است. چشم‌گیرترین بخشِ این کاروانِ شادی، دو گروه از همراهانِ چنگ-هوانگ

بوده‌اند که دسته‌یی از آنان سپاچه‌ی وَرزا (گاو نر) و دسته‌یی دیگر سپاچه‌ی اسب بر چهره‌ی خود می‌زده‌اند. خواننده به یاد خواهد آورد که وَرزا و اسب از نخستین جانورانی‌اند که ایزد بهرام در بهرام‌یشت به کالبد آن‌ها پدیدار می‌شود.

در چین کهن، چنگ - هوانگ را بسیار ارجمند می‌شمردند و پیشکش بردن به نزد او بر همه کس: شاهان، شاهزادگان، فرمانروایان ناحیه‌ها، حاکمان شاهزاده‌نشین‌ها و دیگر مردمان، بایسته بود. وصف‌هایی چون «پادشاهی که نگاهبان کشورست» و «شهریاری که از کشور دفاع می‌کند و بدان آرامش می‌بخشد»، نشانه‌ی والایی‌ی پایگاه این خدا در چشم مردم در چین باستان است.

چنگ - هوانگ، افزون بر آنچه گفته شد، وظیفه‌ی ژرف‌نگری در گرایش‌های درونی آدمیان را نیز بر عهده دارد و گزارش‌کنش‌های نیک را به خدای آسمان‌ها و آگاهی از کردارهای بد را به داور بخش فرودین جهان می‌دهد.

در سنجش با این وظیفه، در بند ۲۷ بهرام‌یشت، ایزد بهرام را در همگامی و همکاری با ایزد مهر (نگاهبان بیان و پاسدار راستگویی مردمان) و ایزد رشن (داور سخت‌گیر و آشتی‌ناپذیر کردارهای آدمیان) می‌بینیم.

۴. جست و جویی در خاستگاه‌های بهرام‌یشت

در گفتار یکم، به هنگام پرداختن به پرسش‌چگونگی‌ی جا به جایی و داد و ستد افسانه‌های پهلوانی‌ی ایران و چین باستان، به نقش‌ورزی‌ی عمده و بنیادی‌ی قوم سکا درین زمینه، رویکردی داشتیم و گفتم که به احتمال بسیار، مردم هر دو سرزمین ایران و چین، به گونه‌یی یکسان از خاستگاه‌های اسطوره‌ی سکاها بهره‌برداری کرده‌اند. اکنون می‌افزایم که می‌توان همان احتمال را در راستای نقش داشتن سکاها در جای‌گیر کردن افسانه‌های دینی خود در میان افسانه‌های دینی ایران و چین، درست دانست. این تأثیرگذاری‌ی سکاها، به‌ویژه در هنگام پی بردن به پیوستگی‌ی بی‌کم و کاست میان بسیاری از دروغ‌نامه‌های بهرام‌یشت با تاریخ و جامعه‌شناسی‌ی این قوم نیرومند شُبان چشم‌گیرست. درواقع، فضای این یشت، به گونه‌یی ویژه با باورهای دینی و دستور کارهای اجتماعی‌ی چنین قومی سازگاری دارد و این امر، می‌تواند بهترین گزارش و روشنگری برای دریافت

هماندی‌های شگفت میان پرندگان و گیاهان در افسانه‌های ایران و چین کهن باشد. پیوستگی افسانه‌های ایرانی و سکایی در مورد پرندگان، هیچ‌گونه کاستی ندارد؛ زیرا در حقیقت، بدون پژوهیدن داستان‌های زال و رستم — این نمایندگان بزرگ قوم سکا — در شاهنامه نمی‌توانیم هیچ گزارشی پذیرفتنی برای بخش‌های وابسته به مرغ سِن در بهرام‌یشت و نیز پرنده‌ی دیگری که در بند ۳۵ این سرود از آن سخن به میان می‌آید، به دست دهیم. گزارش رسا و راستین این بند را که در آن گفته شده است: «پری از وارغِن فراخ‌شهر بجوی و آن را بر تن خویش پیسار و بدان پر، [جادویی] دشمن را ناچیز کن.»، در افسانه‌های سکایی و به هنگام درمان دریدگی‌ی شپگاه رودابه، در پی زادن رستم و نیز بهبود آسیب دیدگی‌های تن رستم و رخس پس از نخستین نبرد با اسفندیار، می‌توان یافت.

مرغ سِن (سیمرغ) از هنگام زادن تا زمان ناپدید شدن زال و رستم، فرمانروا و رهنمون کامروایی و بهروزی‌ی آن دو پهلوان به شمار می‌آید. چنین می‌نماید که این پرنده، فرشته‌ی نگاهبان یا «توتم» (Totem) قوم سکا بوده است.

برای اثبات پیوستگی این پرنده با این قوم، می‌توان یک دلیل منفی را هم در کار آورد و آن دلیل این است که پرنده‌ی شگفت بهرام‌یشت، هرگز در داستان‌های هیچ‌یک از دودمان‌های شهریاری یا خاندان‌های پهلوانی ایرانی پدیدار نمی‌شود. این نکته به خودی‌ی خود ثابت می‌کند که بهرام‌یشت در زمان و مکانی که افسانه‌ها و باورهای سکایی رواج فراوان داشته، به نگارش درآمده است.

نه تنها تاریخ قوم سکا، بلکه جغرافیای سرزمین آنان نیز رهنمودهایی به بهرام‌یشت و پرنده‌ی بزرگ، سِن دارد. در گزیده‌های زادسپرم [۴۳] و بُندهش [۴۴] از کوه اَبَرَسِن (Abarsên) [۴۵] نام برده شده است. مارکوارت در یکی از گفتارهای آموزنده‌ی خود، روشنگری می‌کند که نام اَبَرَسِن به معنی‌ی کوهی است که سیمرغ نمی‌تواند بر آن پرواز کند. او این برداشت را از گفتار هیوئن - دژنگ (Hiouen-Thsang) دارد که گفته است: «بازها نمی‌توانند بر فراز زنجیره‌ی کوه‌ها به پرواز درآیند.» و نتیجه می‌گیرد که نام کوه اَبَرَسِن ازین معنا مایه گرفته است و «باز» درین تعبیر، همان مرغ سِن است. [۴۶] در جغرافیای اوستایی‌ی سیستان همچنین به نام پَر - اوپائیری سِن برمی‌خوریم که به دره‌های قندهار در جنوب کوه‌های اوپائیری سِن گفته می‌شده است. با رویکرد بدین نام‌های

جغرافیاییِ سِکستان است که می‌توان درونمایه‌ی بند ۴۱ بهرام‌یشت را بازشناخت؛ آن‌جا که گفته شده است:

...همان سان که میرِغ سَین و ابرِ بارور کوه‌ها را فرامی‌گیرند. [۴۷]

من گمان می‌برم که نام کنونی‌ی کوهِ خواجه عمران در سیستان از نام سَین مایه گرفته باشد. میرِغ سَین در اسطوره‌های پسینِ ایرانی به گونه‌ی سِن موزو (Sên murw) درآمده و کوه‌نوشته‌ی آن، «امرو» شده است. واژه‌ی عمران (= امران) در ترکیبِ خواجه عمران، جمع همان «امرو» است و «خواجه» را نیز برای بزرگداشتِ پرنده‌ی ورجاوندِ اسطورگی بدان افزوده‌اند. [۴۸]

سده‌ها پس از فروپاشی‌ی شاهنشاهی‌ی کهنِ ایرانیان، هنوز نشانه‌هایِ بازمانده‌ی باورهای زرتشتی را در سیستان می‌توان دید. مردم جای آتشکده‌های دیرینه را با افزودنِ واژه‌ی «شاه» — به نشانه‌ی بزرگداشت — نامگذاری می‌کنند؛ چنان که آتشکده‌ی کهنِ کرکویه را کرکوشاه می‌خوانند. بر این بنیاد، نامیدنِ کوهِ معروفِ سیستان به نام پرنده‌ی اسطورگی‌ی میرِغ سَین چندان شگفت نیست.

تتها در سیستان که آیینِ بزرگداشتِ سَین تأثیری ژرف بر جای نهاده بوده، امکان داشته است که ایزدِ رزم و پیکار (بهرام) با این پرنده اینهمانی یابد. سِکستان بر سرِ راهِ کوچِ بزرگِ دُرناها جای داشته و مردمانِ آن از لذتِ دیدنِ پروازِ گله‌های انبوهِ دُرنا بر فرازِ رشته‌کوه‌های پاروپامیزس (Paropamisos) برخوردار بوده‌اند.

هرگاه بهرام‌یشت به راستی در ایران به نگارش درآمده بود، طرح و درونمایه‌ی آن بسیار ناهمگون می‌نمود و بی‌شک جای نام‌هایِ شهریاران شکوهمند و جنگاوران و پهلوانانِ بزرگ — که آن‌ها را در دیگر یشت‌ها می‌بینیم — در آن خالی بود. ایران باستان شهریاران و دلیرمردانِ نام‌آورِ بسیار داشته و در اوستا، حتّا در سرودهایِ ویژه‌ی ستایش و نیایشِ ایزدبانوانِ آشتی‌جویی چون اَمّی و اناهیتا، رزم‌آورانِ جای نخستین را دارند و دیگر کسان را زیرِ پرتوِ شکوهِ نامِ خود جای می‌دهند. برین بنیاد، به طبع، چشم‌داشتِ هر خواننده‌ی این ست که در سرودی که به‌ویژه در ایران برای نیایشِ ایزدبهرام نگاشته شده باشد، حضورِ دلاوران و شیرمردان به بالاترین اندازه برسد و شاهنامه‌ی کوچکی به دست داده شود؛ چنان که در زامیادَیشت می‌بینیم. اما به جای این

همه، تنها در بندهای ۳۹ و ۴۰ این سرود، به نام دو سه تن از بلندآوازه‌ترین شاهان ایران برمی‌خوریم که آوردن نام آن‌ها بسیار اتفاق می‌نماید. این نکته، درست بیانگر اندک‌مایه همسویی و گرایش سکاها نسبت به تاریخ ایران است که تنها پس از ایرانی شدن این قوم می‌شد از آن‌ها انتظار داشت. آشکارست که در یادمان‌های پیشین قوم‌های سکایی نمی‌توان به جست‌وجوی هیچ‌گونه پیوند غرورآمیزی با تاریخ و سنت‌های ایرانی برآمد؛ زیرا چگونگی اشاره‌های آنان به نژاد و فرهنگ ایرانی، شگفت و گه‌گاه تردیدآمیز بوده است.

درواقع، هنگامی که سکاها در جنوب پاروپامیزس به هم‌پیمایی با ایرانیان پذیرفته شده بودند، خویشاوندان شمالی آن‌ها که در سوگوستان [۴۹] می‌زیستند، هنوز قومی بیگانه به‌شمار می‌آمدند و پادشاه آنان آغریرت برادر افراسیاب بود [۵۰] و شاهزادگان تیره‌های گله‌دار آن سرزمین، گوپت شاه خوانده می‌شدند. [۵۱]

در پاره‌یی از دست‌نوشته‌های دینکرد، مردم ناحیه‌های شمال سوگوستان بیگانه خوانده شده‌اند. [۵۲] فردوسی نیز در حالی که دلاوران سگستان (سیستان) را در پایگاه پشتیبانان تاج و تخت شهریاران ایران وصف می‌کند و می‌ستاید، قوم سگسار را جنگاورانی می‌خواند که برای افراسیاب می‌رزمند. [۵۳]

وست (West) گفتار خود درباره‌ی گوپت شاه را بدین‌گونه به پایان می‌رساند:
 ...همه‌ی ساخت‌های این نام، اشاره‌ی ضمنی دارد بدان که معنی‌ی آن شاه‌گاوان نراست.

در دانا و مینوی خرد نیز از گوپت شاه همچون آفریده‌یی نیم‌گاو-نیم آدمی که مزدپرست است و در کرانه‌ی دریا (به احتمال دریای خزر یا آمو دریا (= جیحون) به‌سر می‌برد، یاد شده است. مارکوارت مرز شمالی‌ی سرزمین‌های سکاها را تیگر خودک را حتا شمالی‌تر از ناحیه‌ی سیر دریا (= سیحون) می‌داند. هرتسفلد (Herzfeld) در گزارش سنگ‌نوشته‌ی داریوش در همدان، حدس زده است که سکاها در سرزمین‌های پایان‌یافته به ناحیه‌های شمالی‌ی دریای خزر و جلگه‌های آرال و سیحون جایگزین بوده‌اند.

بر پایه‌ی این‌گونه پژوهش‌ها، تردیدی برجا نمی‌ماند که سکاها قومی شَبان و گله‌دار بوده‌اند و بهرام‌رشت نیز بایست در میان یک چنین قومی به نگارش درآمده بوده باشد؛

زیرا تنها در چنین محیطی ست که بخشی از سرود ستایش و نیایش ایزد رزم و پیکار می‌تواند با سخن گفتن از ارزش و رزا (گاوِ نر) آغاز شود. این درونمایه‌ی ست که جز در چنین صورتی، با دیگر درونمایه‌های بهرام‌یشت، هیچ‌گونه پیوندی نمی‌یافت و سبب گسیختگی در زنجیره‌ی ستایش‌های ایزد بهرام و وصف کُنش‌های او می‌شد. بخشی که بدان اشاره رفت، کرده‌ی بیستم این یشت است که اوستاپژوهان، رویکرد بسیاری به ناهمخوانی آن با دیگر پاره‌های یشت چهاردهم داشته و آن را افزوده پنداشته‌اند.

بودن برخی از نام‌های تاریخی مانند پَرَشْت گَئو (Paršat gao) و یا دَزْگَر گَئو (Dazger gao) در سیستان کهن، نشانه‌ی دیگری است از جنبه‌ی شُبانی‌ی جامعه‌ی سکاها. [۵۴] گفتنی است که نام پَرَشْت گَئو تا روزگار ما نیز در سیستان برجا مانده است. بر پایه‌ی گزارش دینکرد، پَرَشْت گَئو نام یکی از نخستین پیروان زرتشت بوده که در سیستان می‌زیسته و زرتشت، آموزش‌های دینی خود را بر او می‌خوانده است. می‌توان باور کرد که نام پَرَشْت گَئو به گونه‌ی پست گَئو — که نام بسیاری از ویرانه‌های کهن یکی از شهرهای سیستان است — بر جا مانده باشد. [۵۵]

نام سَئِن یکی از پیشوایان بزرگ دین زرتشتی و خاندان او، حلقه‌ی پیوند دیگری است در میان افسانه‌های بهرام‌یشت و سرزمین سَکستان؛ زیرا بی‌گمان، نام این دودمان بلندآوازه از کیش ویژه‌ی مِرغ سَئِن در بهرام‌یشت مایه گرفته است. در واقع اگر هم در کتاب شگفتی‌های سَکستان نخوانده بودیم که سَئِن‌ی پارسا از مردم آن سرزمین بوده است، می‌توانستیم مطمئن باشیم که آن پیشوای بزرگ و دودمان نامبردار وی به سرزمین سیستان وابستگی داشته‌اند؛ زیرا گذشته از زادن او در آن مرز و بوم، نام وی در آن سامان شهرت فراوان دارد. درین زمینه، نشانه‌ی نامستقیمی نیز در دست است و آن، این که در سه جای جداگانه نام‌های پَرَشْت گَئو و سَئِن با هم آمده است: یک بار در بندهای ۹۶ و ۹۷ فروردین‌یشت و بار دیگر در بندهای ۱۲۶ و ۱۲۷ همان سرود و سومین بار در دینکرد (کتاب نهم، بخش ۲۴، بند ۱۷). چنین می‌نماید که همراه آوردن این دو نام، آگاهانه و به عمد بوده و ازین رو، به رَعْم ناهمزمانی آن دو، نام سَئِن بی‌درنگ پس از نام پَرَشْت گَئو آورده شده است. در واقع، برای همراه آوردن این دو نام، ناگزیر شده‌اند که نام سَئِن را پیش از نام‌های گُشتاسپ، فَرشوشتر و جاماسپ بیاورند. می‌توان یقین داشت که انگیزه‌ی بنیادین برای همراه آوردن

این دو نام در کار بوده و آن، این که سَن از همان سرزمین پَرُشت گئو بوده و مانند وی به گسترش آموزش‌های زرتشت در سیستان یاری رسانده بوده است. در گفتار سوم این دفتر، کوشیده‌ام تا این نکته را به اثبات برسانم که در نخستین یازده کرده‌ی بهرام‌یشت، نام‌های وَرزا (گاوِ نر) و اسب و جز آن، نمایشگرِ صورت‌های فلکی است و طرحی از یک منطقه‌ی بُرج‌ها را شکل می‌بخشد. هر گاه این طرح را با طرح منطقه‌ی بُرج‌های رایج در میان اخترشناسانِ پسین بسنجیم، جدول زیر به دست می‌آید:

طرح بهرام‌یشت	طرح اخترشناسانِ پسین
قوچ	حَمَل
وَرزا	ثَوْر
پسر	جَوْزا
شتر	اَسَد
گراز	سُنْبُلَه
باد	مِيزان
کلاغ	عقرب
اسب	قَوْس
گوزن	جَدی
مردِ جنگاور	دَلو
کَر ماهی	حوت

می‌بینیم که در طرح بهرام‌یشت، «شتر» جایگزینِ «شیر» شده است. احتمال بسیار می‌رود که این امر به سبب نبودنِ شیر در سرزمینِ نگارشِ این یشت پیش آمده باشد. شیر در طرح منطقه‌ی بُرج‌های اخترشناسانِ پسین، نمادِ نیروی شهریارِ ست. در بند ۱۳ بهرام‌یشت در وصفِ اُشتری که ایزد بهرام چهارمین بار به کالبدِ آن پدیدار می‌شود، می‌خوانیم:

... [اُشتری] که بر زانوان و پاهای خوبِ خویش ایستاده، همچون شهریارِ یگانه‌ی فرمانروایی گرداگردِ خویش را می‌نگرد. [۵۶]

با بررسی‌ی این نکته، می‌توان دریافت که طرح این یَشت، به‌ویژه در ایران — جایی که شیر شهرت فراوان دارد — ریخته نشده؛ بلکه در جایی دورتر ازین سرزمین، در شمالِ خاوری، در ناحیه‌ی وَرْزُروُد / فَرَازُروُد (آسیای میانه‌ی کنونی) بنیاد گرفته است. این طرح در جایی شکل گرفته که فرهنگ ایرانی در آن نفوذ داشته؛ امّا در همان حال، تأثیر کیش‌ها و باورهای چینی نیز زیاد بوده است. همچنین در آن سرزمین، شترِ دوکوهانه فراوان بوده؛ چرا که درین یَشت، وصفِ گسترده‌یی از عادت‌های این جانور آمده است. آشکارست که از چنین سرزمینی تنها می‌توان در منطقه‌ی وَرْزُروُد / فَرَازُروُد (که سکاها در آن می‌زیستند) نشان یافت. همان‌گونه که مارکوارت می‌نویسد، سرزمین سکاها از بلخ تا قندهار گسترده بوده است. این قوم‌ها اگرچه زیر نفوذِ ایرانیان قرار داشته‌اند، تا بدان اندازه به چین نزدیک بوده‌اند که بتوانند افسانه‌ها و اسطوره‌های خود را با چینیان مبادله کنند.

پاره‌یی از سنّت‌های دینی کهن تا به امروز در سیستان زنده مانده است که ما را به گونه‌یی جدّی به یاد فرمان‌های آمده در بهرام‌یَشت می‌اندازد. در بند ۵۵ این یَشت می‌خوانیم:

... درین هنگامه که دیوانِ ویامبور و مردمانِ دیوپرست گیاهِ هَپرسی و هیزمِ مَذْک را در آتش می‌افکنند... [۵۷]

گزارشگران برآنند که «مَذْک» (از ماده‌ی نَم) گونه‌یی چوبِ تر بوده که به‌خوبی نمی‌سوخته است. چنین چوبی به‌ویژه در سرزمینی چون سیستان که مرداب‌های بسیار دارد، به فراوانی یافت می‌شده و آشکارست که با دود و بویِ ناخوشی که در پی دارد، افکندنِ آن در آتشِ وَرْجاوَنَد سزاوار نبوده است. با اندکی کنجکاوی درمی‌یابیم که تا روزگارِ ما نیز در سیستان، بدین فرمان رویکردی بسنده نشان داده می‌شود. تیت (Tate) در کتابِ خود به نامِ سیستان در گزارشی از گفت و شنودِ خویش با یک خانواده‌ی کهنِ بنیادِ سیستانی، می‌نویسد که درختِ تَغْز (گونه‌یی از گَز) تنها در ناحیه‌های خشک می‌روید و چوبِ آن به‌خوبی می‌سوزد و شعله‌یی پاک با اندک‌مایه دود دارد و خاکسترِ آن را به‌آسانی می‌توان کنار زد. این هیزم در آتشکده‌ی کهنِ شهرِ تراکون [۵۸] در سیستان، برای فروزان نگاه داشتنِ آتشِ وَرْجاوَنَد به کار برده می‌شده است. گونه‌یی

دیگر از درختِ گز نیز در سیستان می‌روید که هیزم به دست آمده از آن، دود فراوان دارد و برای آتش‌افروزی خوشایند نیست. شاید بتوان گفت که این یک اتفاق محض نیست که تنها سنت زنده و برج‌مانده در سیستان، با فرمان آمده در بهرام‌یشت همخوانی دارد.

اما ویژگی‌های بند ۵۵ این سرود در اشاره به سرزمین جای نگارش آن، بسیار بیشتر از آن است که در نگاه نخست به چشم می‌خورد. گزارشگرانی چون دارمیستیر، نام ویامبور را که درین بند آمده است، بی‌هیچ‌گونه گزارش و روشنگری رها کرده‌اند. خوشبختانه این نام با اندک دگردیسی در متن پهلوی بهمن‌یشت به گونه‌ی بامبو آمده و گفته شده است که بهرام ورجاوند به هنگامی که از هندوستان برای گشودن و رهاندن ایران از چیرگی ی تازیان گام در راه می‌گذارد، از یاری ی مردم سکستان، هرات و خراسان برخوردار می‌شود و به سوی بامبو می‌رود. وست با هوشیاری دریافته است که جای بامبو باید با بم و بمپور در راه کرمان یکی باشد. در تأیید این برداشت، می‌توان انگاشت که شاهزاده‌یی ایرانی که برای گشودن ایران از هندوستان برمی‌خیزد و از راه افغانستان به سوی ایران می‌شتابد، ناگزیرست که از راه بم و بمپور به سوی کرمان پیش رود.

مردم سیستان، همسایگان دیوار به دیوار خود، ساکنان بم و بمپور را به خوبی می‌شناخته‌اند. بی‌گمان، ساکنان این ناحیه‌ها در روزگار نگارش بهرام‌یشت، از دیدگاه تمدن، در پایگاه فروتری از مردم دیگر ناحیه‌ها به سر می‌برده‌اند (چنان که اکنون نیز چنین است) و همان‌گونه که قوم‌های برخوردار از تمدن ایران کهن، ساکنان واپس مانده‌ی مازندران و گیلان را «دیو» می‌نامیده‌اند، سکاها نیز به ساکنان بم و بمپور به خواری می‌نگریسته و آنان را به نام «دیو» می‌خوانده‌اند. بر این پایه، شگفت نیست اگر گفته شود که سکاها با ساکنان نیمه‌بلوچ ناحیه‌ی بم و بمپور کینه‌یی دیرینه داشته‌اند. این کینه که در بهرام‌یشت به دیوان و یامبور نشان داده شده، با گذشت زمان از میان نرفته و حتا در سده‌ی هیجدهم میلادی در رویدادهای خونین ناشی از تاخت و تاز طایفه‌های بلوچ بم و بمپور، آشکار شده است. هجوم‌های پی در پی طایفه‌های ساکن این دو ناحیه به سیستان در طول سده‌ی هیجدهم، به روشنی یادآور دیوان و یامبور و خونریزی‌های آنهاست که گزارش آن‌ها را در یشت چهاردهم می‌خوانیم:

...درین هنگامه که دیوانِ ویامبور و مردمانِ دیوپرست خون می‌ریزند و [سیلِ خون] روان می‌کنند... [۵۹]

نام‌های جغرافیایی چون دُزداب (رودِ پناهگاهِ دزدان) — که هنوز هم در ناحیه‌یی که بهرام‌یشت به منزله‌ی سرزمینِ دیوانِ ویامبور بدان اشاره می‌کند، بر سرِ زبان‌هاست — ما را به یادِ وصفِ مهاجمانِ تن‌پروری می‌اندازد که در بهرام‌یشت از آن‌ها سخن — گفته شده است:

...درین هنگامه که دیوانِ ویامبور و مردمانِ دیوپرست [بیش] [گاو] را خم می‌کنند و کمر [ش] را درهم می‌شکنند و اندام‌ها [یش] [را] دراز می‌کنند؛ بدان‌گونه که گویی [او را] می‌کشند، اما نمی‌کشند... [۶۰]

بازبردها و پی‌نوشت‌ها

۱. پژوهنده، پرسیان (زرتشتیان ایرانی تبار هند) را - که خود نیز در شمار آن‌هاست - به جای زرتشتیان به‌طور کلی (که شامل پیروان دین زرتشت در ایران و هند و دیگر کشورها می‌شود)، به کار برده است.
۲. سی-این-ه در چینی برابر با دُرنا / کُلنگ در فارسی و *crane* در انگلیسی و *héron* در فرانسه است.
۳. ناوُتاز در فارسی (= ناوُتاگ در پهلوی)، در برابر *navigable* انگلیسی و به معنی رود یا آب ژرف و درخور کشتیرانی‌ست.
۴. ← اوستا، ج. ۱، ص. ۴۳۹، بند ۳۹.
۵. سنج. گفتار یکم در هب، صص. ۴۱-۴۲.
۶. سنج. همان، صص. ۴۲-۴۳.
۷. درباره‌ی ریشه‌ی نام ترکیبی‌ی سیمِرخ در اوستایی و پهلوی ↑ گفتار یکم، ص ۴۸ و پن. ۳۹. نام سیمِرخ را در فرهنگ‌های فارسی، سیرنگ نیز نوشته‌اند. بر اشاره‌ی پژوهنده به سَن بودن نام یکی از نخستین پیروان آموزش‌های زرتشت در اوستا، می‌افزایم: شاید سبب این‌که در فرهنگ‌های فارسی، سیمِرخ را جدا از نام پرنده‌ی اسطوره‌ی بلندآوازه، «حکیم و دانایی» نیز معنی کرده‌اند، یاد همان پیرو زرتشت بوده باشد. سیمِرخ در ادب فارسی و به‌ویژه شاخه‌ی عرفانی‌ی آن، با عنقا - که وابسته به ادب عربی‌ست - اینهمانی یافته است.
۸. ← اوستا، ج. ۱، ص. ۴۳۹، بند ۳۹.
۹. همان، ص. ۴۳۸، بند ۳۵.
۱۰. در گفتار یکم هب. نیز از درمانگری و زندگی بخشی‌ی پاره‌ی از گیاهان مانند درخت کاسیا (کَر؟) و جز آن، سخن به میان آمده است. (م زیربخش‌های ۳ و ۹ در گفتار یکم هب.).
۱۱. این اشاره‌ی پژوهنده به چندین دهه‌ی پیش ازین بازمی‌گردد. نمی‌دانم که آیا در چین کنونی و در پی دگرگونی‌های نیم سده‌ی اخیر، هنوز هم نگاره‌ی دُرنا بر نقش‌کش‌ها دیده می‌شود یا نه.
۱۲. داستان عرفانی و تمثیلی منطق الطیر، سروده‌ی عطار و راه سپاری‌ی گروهی از مرغان به سرکردگی‌ی

هُدُمد به سويِ کوهِ قاف برای یافتنِ سیمِغ، می‌تواند یکی از موردهای اشاره‌ی پژوهنده درین گزارش بوده باشد.

۱۳. این گزارش و برداشتِ پذیرفته‌ی پژوهنده از بندهای ۳۹-۴۰ یشت چهاردهم است. اما در متن این بندها گفته شده است که وارغَن نیرو و پیروزی‌ی شگفتی همچون نیرو و پیروزی‌ی نریانی، اُستری سمرست و آبی ناوَتاز را داراست؛ نیرویی که بسی از شهریاران و شهریارزادگان و دلیرمردان، آرزومند داشتنِ آند؛ نیرویی که فریدون به هنگامِ فروکوفتنِ آژی دَهاک داشت. (← اوستا، ج. ۱، ص. ۴۳۹، بندهای ۳۹-۴۰).

۱۴. این دومین باری است که پژوهنده درین باره سخن می‌گوید. (برای روشنگری درین زمینه ↑ پن. ۱۹ در پایان گفتارِ یکم در هب.).

۱۵. ← اوستا، ج. ۱، ص. ۴۳۵، بند ۲۱.

۱۶. همان، ص. ۴۳۸، بند ۳۶.

۱۷. تغییرهایی چون «هُمای سعادت» و «هُمایون» در زبان فارسی و باور به شرف داشتنِ هُمای بر همدی مرغان در ادب و فرهنگ ایرانیان، ریشه درین افسانه‌ها دارد و کاربردها و نمونه‌های بسیاری برای آن‌ها هست که از جمله‌ی آن‌ها می‌توان به این بیتِ حافظ اشاره کرد: «هُمای گو مفکن سایه‌ی شرف هرگز / بر آن دیار که طوطی کم از زَغَن باشد!» (← حافظ، ص. ۳۲۸).

۱۸. ← اوستا، ج. ۱، صص. ۴۳۴-۴۳۵، بند ۱۹.

۱۹. باز هم می‌بینیم که پژوهنده آسان‌گیری کرده و برخی همانندی‌های فرعی و جزئی و بسیار کم‌رنگ را دست‌مایه‌ی سنجش خود و اینهمان شناختنِ پاردی از اسطوره‌های ایرانی و چینی قرار داده و پای‌بندِ آن نبوده است که رویکردی ساختارشناختی و استوار بر پایه‌ی بُنا به پژوهی به یادمان‌هایِ دو قوم کهنِ همسایه داشته باشد.

۲۰. نا واحدِ سنجشِ درازا در نزد چینیان و برابر با ۱۸۹۴ فوت یا ۶۰۰ متر است.

۲۱. ترکیبِ اوستایی‌ی ویسپِ بَیشَرَوِی (Vispo-baēšazaya) به معنی‌ی پزشکِ هِگان / درمان‌بخشِ همه / مایه‌ی همدی درمان‌ها، در پهلوی به گونه‌ی هُویسپِ نُخْمَک (= بسنِ تخمه / گونه‌گونِ تخمه / دارای همه‌گونه تخمه) آمده است.

۲۲. ↑ پن. ۳۷ در پایان گفتارِ یکم در هب.

۲۳. ← واژ - مینو، ص. ۲۴۴.

۲۴. ← اوستا، ج. ۱، ص. ۴۰۰، بند ۱۷.

۲۵. ← بُن، ص. ۸۷، بند ۱۱۵.

۲۶. بر خلافِ برداشتِ پژوهنده، میانِ ویژگی‌ی نسبت داده به هوم درین بند از بهرام‌یشت با آنچه در هوم‌یشت در وصفِ آن برشمرده شده است، ناهمخوانی به چشم نمی‌خورد و در هر دو سرود، زندگی‌بخشی و دور داشتنِ مرگ، ویژگی‌ی بنیادی‌ی آن به‌شمار می‌آید. (سنج. اوستا، ج. ۱، صص. ۱۳۶-۱۴۳).

۲۷. ← اوستا، ج. ۱، ص. ۴۴۳، بند ۵۷.

۲۸. نهادنِ برگِ گیاهِ هوم بر سر - که لومل درین جا به اثرِبخشی‌ی آن در پاسداری از زندگی‌ی رزم‌آوران اشاره می‌کند - یادآورِ هوم و زُگ، لقب یا عنوان تیره‌یی از سکاهاست که برگِ هوم را (شاید برای همین ویژگی‌ی زندگی‌بخشی‌ی آن) بر کلاهخودهای خود می‌زده‌اند. (↑ پن. ۴۲ در پایان گفتارِ یکم در هب.).

۲۹. در بهرام‌یشت، همین یک بار (در بند ۵۷) از هوم سخن به میان می‌آید و اشاره‌ی روشنی به افشردی آن گیاه نرفته است. این برداشتِ پژوهنده است که هوم را درین بند به منزله‌ی نوشابه‌ی آیینی‌ی هوم گرفته است.

۳۰. در سرودهای اوستا، بارها گفته شده که تخم‌هی همه‌ی آب‌های روی زمین در ماه‌ست.
۳۱. ← اوستا، ج. ۱، ص. ۴۴۱، بند ۵۰.
۳۲. اشاره به زرتشت‌ست که در بند دوم همین یشت، از نخستین پدیداری ایزد بهرام بر او (به گونه‌ی بادی شتابان)، سخن رفته است.
۳۳. ← اوستا، ج. ۱، صص. ۴۳۲-۴۳۳، بندهای ۷ و ۹.
۳۴. ارمنیان ایران و دیگر کشورها در آیینی مذهبی که سالی یک بار در قره‌کلیسا در آذربایجان باختری (بخش چالدران) برگزار می‌شود، گوسفندانی را که به منزله‌ی نذر برای بهروزی‌ی فرزندانشان قربانی می‌کنند، به نزد کشیش بزرگ کلیسا می‌برند و نخست، گوش گوسفند را می‌برند تا خون روان شود. (← «گفتنی‌هایی درباره‌ی ایرانیان ارمنی» در ماهنامه‌ی هنر و مردم، شماره‌ی ۱۰۴، تهران-خرداد ۱۳۵۰).
۳۵. با drwaspa در اوستا سنجیدنی‌ست. (← اوستا، ج. ۱، صص. ۳۴۵-۳۵۱، ج. ۲، ص. ۹۸۲).
۳۶. بازبرد به زرتشت دارد.
۳۷. زَنگ‌ها (rangahā) یا آرَنگ (arang) نام رودی‌ست اسطورگی و دریاوند که در اوستا و دیگر متن‌های کهن ایرانی، بسیار از آن نام برده شده است. (درباره‌ی این رود ← وهرود).
۳۸. ← اوستا، ج. ۱، ص. ۴۲۷، بند ۲۹. (درباره‌ی کَرَمایی ← همان، ج. ۲، صص. ۱۰۳۰-۱۰۳۱).
۳۹. ← بُن، ص. ۷۸، ۸۰، ۸۶، ۸۹، ۱۰۰ و ۱۸۸.
۴۰. مهرداد بهار نیز برین باورست که کَرَمایی با نهنگ اینهانی دارد. (← بُن، ص. ۱۸۸).
۴۱. ← اوستا، ج. ۱، ص. ۴۴۰، بندهای ۴۳-۴۴.
۴۲. ← دین، کتاب نهم، بخش ۲۳، بند ۳.
۴۳. پس از البرز، اَبَرَسین کوه که اَبَرَسام کوه خوانده شود، بزرگ‌ترست که بُشَن در سیستان و سرش در حدّ و مرز چینستان است. (گَز، ص. ۱۲). مترجم در پن. افزوده است: «اَبَرَسین / اَبَرَسین (اوستایی: اوپائیری سَئِن / upāiri saēna) پس از البرز، بزرگ‌ترین کوه است و رودهای هَری رود، هیرمند، مُرغاب و بلخ از آن سرچشمه می‌گیرند و بر این اساس، باید بخش غربی رشته کوه هندوکش باشد که در سمت شمال و شرقی کابل قرار دارد؛ یعنی همان کوه باباست.» (← همان، ص. ۸۹).
۴۴. ← بُن، ص. ۷۱، ۷۲، ۷۵، ۹۰، ۱۷۱ و ۱۸۴. گزارنده در پن. افزوده است: «در پهلوی abursén/abarsén به معنای فراز سیمرغ / بالاتر از حدّ پرواز سیمرغ، ظاهراً بخشی از کوه‌های هندوکش است. اگر saēna در اوستا (به معنای سیمرغ) با واژه‌ی syená (به معنای عقاب) در سنسکریت یکی باشد، محتمل است که سیمرغ در نزد هند و ایرانیان در اصل به معنای عقاب بوده است.» (← همان، صص. ۱۷۱-۱۷۲).
۴۵. پژوهنده این نام را در متن با نگاشتِ Aparsen آورده است که با هیچ‌یک از ساخت‌های اوستایی و پهلوی آن برابر نیست.
۴۶. خود ترکیب اوستایی‌ی اوپائیری سَئِن - چنان که در پن. ۴۴ اشاره رفت - به معنای «فراتر از حدّ پرواز سَئِن» است و نیازی نیست که این معنا را با برداشت از گفتار هیوین - دژنگ برای آن بیابیم. مقصود از «باز» هم در گفتار آن چینی، بایست همان «باز»، پرنده‌ی مشهور بوده باشد و پیوندی با مرغ سَئِن ندارد.
۴۷. ← اوستا، ج. ۱، ص. ۴۳۹، بند ۴۱.
۴۸. این برداشت پژوهنده از پیشینه و ساختار ترکیبِ خواجه عمران، بنیادین و پذیرفتنی نمی‌نماید و در واقع، گونه‌ی گزارش به دلخواه یا مصادره‌ی به مطلوب‌ست.
۴۹. درباره‌ی سوکوستان ← بُن، ص. ۱۹۳، پن. ۹.
۵۰. پژوهنده یادآوری نکرده است که مِش و کِشِ اَغرِبِت به سوَد ایرانیان و به زیان تورانیان بوده و در

- اوستا و شاهنامه، هر دو از وی به نیکی و ستایش یاد شده است. او به فرمان افراسیاب کشته می‌شود. در شاهنامه، کیخسرو خواست خود از لشکرکشی به توران را افزون بر کین‌خواهی برای پدرش سیاوش، خون‌خواهی برای آفریترت هم می‌داند.
۵۱. در دانا، گویت شاه نام پسر آفریترت است که برخوردار از میثی ایزدی و نیک شمرده شده است و چنین کسی را نمی‌توان در شمار دیویرستان آورد.
۵۲. ← دین، کتاب چهارم، بخش ۱۶، بند ۱۴.
۵۳. این که بتوان قوم ناشناخته‌یی به نام سگسار در شاهنامه را همان تیره‌های سکایی‌ی جای‌گزیده در سوگوستان دانست، جای تأمل و بررسی و پژوهش بسیار دارد.
۵۴. سنج، فرور، بندهای ۹۶ و ۱۲۷.
۵۵. کدام ویرانه‌ها؟ کدام یک از شهرهای سیستان؟ پژوهنده درین زمینه، هیچ‌گونه آشکارگویی نمی‌کند و به خاستگاهی بازگرد نمی‌دهد و برداشتی را که به میان می‌آورد، حیستان‌گونه برجا می‌گذارد.
۵۶. ← اوستا، ج. ۱، ص. ۴۳۳، بند ۱۳.
۵۷. همان، ص ۴۴۲، بند ۵۵.
۵۸. در ناحیه‌ی چاه‌بهار، دو دهکده به نام‌های ترکانی و ترکوتی هست که شاید Tarakan آمده در متن، دگر‌دیسه‌یی از یکی از آن‌ها باشد.
۵۹. ← اوستا، ج. ۱، ص. ۴۴۲، بند ۵۴.
۶۰. همان، ص ۴۴۲، بند ۵۶. (باز هم پژوهنده بر پایه‌ی هم‌آوایی‌ی بسیار کم‌زنگ میان ویامبور با یم و یمبور (که در واقع، چیزی بیش از اشتراک در همخوان‌های «ب»، «م» و «ر» و واژه‌ی «و/و» نیست، به گمان‌پروری پرداخته و «دیوان ویامبور»‌ی نام‌برده در بهرام‌یشت را همان مردمان ساکن ناحیه‌های یم و یمبور در جنوب خاوری‌ی ایران و در همسایگی‌ی سیستان شناخته است که همانا با چنین اندک‌مایه پشتوانه‌یی از بررسی و پژوهش، پذیرفتنی نیست. یادآوری می‌کنم که بر پایه‌ی پژوهش‌های چند دهه‌ی اخیر، امروزه دیگر شاهنامه‌شناسان دقیق و نکته‌سنج، مازندران شاهنامه را با مازندران کنونی یکی نمی‌شمارند و دیو خوانده شدن مازندرانیان در اوستا و شاهنامه، به احتمال زیاد با نیاکان مردم کنونی‌ی مازندران ربطی ندارد. واپس مانده‌تر بودن مردم یم و یمبور در روزگار کهن و حتّاً در زمان ما از سیستانیان نیز که پژوهنده بر آن تأکید می‌ورزد، نیز بنیادی درست و سنجیده ندارد. تاخت و تاز باره‌یی از بلوچان به ناحیه‌های گِرداگرد منطقه‌شان در سده‌های اخیر هم به هر انگیزه‌یی که بوده و از هر پیش‌زمینه‌یی که مایه گرفته بوده باشد، نمی‌تواند دلیلی بر یکی دانستنِ نیاکانِ آن‌ها با «دیوان ویامبور» در بهرام‌یشت به‌شمار آید!

گفتار سوم

ستاره‌شناسی و اخترشماری در بهرام‌یشت

در گفتار کنونی می‌کوشم تا بهرام‌یشت را از جنبه‌ی ستاره‌شناسی و اخترشماری [۱] بررسی و گزارشی تحلیلی از آن به دست دهم. درین تحلیل، نخست بدین نکته اشاره خواهم کرد که نیمه‌ی یکم این یشت، طرح بی‌کم و کاستی از منطقه‌ی بُرج‌های فلکی‌ی مشهور در سنت‌های اخترشماری را دربر دارد و پاره‌یی از عنصرهای این بحث، برای پژوهشگران کیش بهرام از اهمیت ویژه‌یی برخوردارست. آن‌گاه به پژوهش در چگونگی‌ی خصلت‌هایی که در یشت چهاردهم به ایزدبهرام نسبت داده شده و پیوستگی‌ی آن‌ها با ستاره‌شناسی و اخترشماری، روی خواهم آورد. سپس، رهنمودهایی را که برای اینهمان دانستن پیکره‌ی هاله بر سر در سنگ‌نگاره‌ی طاق‌بستان با ایزدبهرام به کار می‌آید، خواهم پژوهید. [۲]

تردیدی نیست که دانش پژوهان امروزین، اخترشماری و باور به نقش‌ورزی و تأثیرگذاری‌ی ستارگان در زندگی‌ی آدمیان را کاری ناروا و ناپذیرفتنی می‌شمارند. اما در هنگام پرداختن به گزارش‌متن‌های کهن، پژوهنده ناگزیرست به همه‌ی برداشت‌ها و باورهای کهن که در روزگار باستان به گستردگی در میان توده‌ی مردم رایج بوده است و بدان‌ها به منزله‌ی حقیقت‌های بنیادین رویکرد داشته‌اند، اشاره کند. کاربرد این روش،

به‌ویژه در بررسی‌ی بهرام‌یشت که جنبه‌ی اخترشماری‌ی آن به میزان گسترده‌ی برج‌مانده و مانند پاره‌ی دیگری از یشت‌ها در سایه‌ی اصل‌های اخلاقی و دینی رنگ نیاخته است، اهمیت فراوان دارد. احتمال دارد که بتوان این شیوه را در بررسی و گزارش دیگریست‌ها نیز آزمود؛ اما — دست کم — در مورد بهرام‌یشت بسیار سودبخش خواهد بود.

رویکرد بدین پاره از بندهش که در آن گفته شده است:

... تیشتر به سه تن بگشت: مردتن، اسب‌تن و گاوتن. سی شبانه روز در روشنایی پرواز کرد. به هر تنی ده شبانه روز باران آورد؛ چنان که اخترشماران نیز گویند که هر اخترى سه تن دارد. [۳]

آشکار خواهد ساخت که در ایران باستان، از اخترشماری به عنوان وسیله‌ی برای تحلیل و شناخت دروغنایه‌های یشت‌ها بهره‌برداری می‌شده است.

۱. روزگار و جای شکل‌گیری‌ی طرح بنیادین بهرام‌یشت

طرح منطقه‌ی بُرج‌ها در بهرام‌یشت، در همان حال که ویژگی‌های این یشت را دربر دارد، روزگارِ شکل‌گیری‌ی آن را فریاد می‌آورد. برای نمونه، درین طرح از سَرطَن (نام بُرج چهارم در طرح اخترشمارانِ پسین) سخنی به میان نیامده است و نیامدن همین نام، می‌تواند گواهی بر شناختِ روزگارِ شکل‌گیری‌ی این سرود، به‌شمار آید. در اخترشماری‌ی مصریان نیز جای‌میزان خالی‌ست و چنگال‌هایِ عقرب جای آن را گرفته است. حتّاً در دورانِ ویرژیل، این جای خالی را «سرزمین پنهان ویران» می‌خواندند.

بسیاری از صورت‌های فلکی در منطقه‌ی بُرج‌های بابلیان با صورت‌های فلکی در منطقه‌ی بُرج‌های بهرام‌یشت یکسان‌ست؛ اما تنها دو یا سه تا از آن صورت‌ها با صورت‌های آمده در منطقه‌ی بُرج‌های شناخته و رایج در میان چینیان همخوانی دارد: کلاغ یا عقاب و خوک یا گراز.

بررسی و شناختِ روزگارِ شکل‌گیری‌ی طرح بهرام‌یشت و درآمیختگی‌ی نام‌های صورت‌های فلکی در آن با نام‌های صورت‌های فلکی‌ی بابلی و چینی، آشکار می‌سازد که پی‌جویی در کارِ اخترشماری و زایچه‌شناسی (طالع‌بینی)، ارزش بسزایی دارد و

به آسانی می‌تواند در کارِ بازشناسیِ خاستگاه‌های صورت‌های فلکی در نزدِ بابلیان و چینیان و هندوان سودمند افتد.

درباره‌ی این موضوع که آیا چینیان ستاره‌شناسی را از عرب‌ها فراگرفتند یا عرب‌ها از چینیان، سخن بسیار گفته شده است. بتلی (Bentley) در اثرِ بزرگِ خود به نام ستاره‌شناسیِ هندوان، می‌نویسد که این مطلب را با یکی از مسلمانان آگاه و دانشورِ هندوستان در میان نهادم و برداشتِ او را پرسیدم. وی در پاسخ گفت که چینیان و عرب‌ها هیچ‌کدام این دانش را از یکریگر نیاموختند؛ بلکه هر دو قوم، آن را از مردم یکی از کشورهای شمال ایران که در باختر یا شمالِ باختریِ چین قرار داشت، فرا گرفتند.

پژوهشِ کنونی نشان خواهد داد که این کشور، همان جایِ پی‌ریزیِ طرحِ بهرام‌یشت و شکل‌بخشیِ بدان است. درین جستار، یافتنِ پاسخی به پرسشِ کجاییِ سرزمینی که نخستین رصدهای ستارگان و صورت‌های فلکی در آن انجام پذیرفته است، اهمیتِ بنیادی دارد. پاره‌یی برآند که منطقه‌یی میان ۳۲° تا ۴۱° عرضِ شمالی، پایگاهِ نخستینِ بنیادگذارانِ طرحِ منطقه‌ی بُرج‌هایِ خورشیدی بوده است. گروهی دیگر، گستره‌ی میانِ سرچشمه‌هایِ آمو دریا (جیحون) و هندوستان را جایِ این رویداد می‌دانند؛ زیرا حالتی که این رصدها در آن صورت گرفته، چنان بوده است که رصدهندگان، پیوستگیِ ویژه‌یی میان گروهی از ستارگان با موضوعِ شناخته‌یی چون «شیر» یا «شتر» می‌شناخته‌اند.

ازین دیدگاه نیز پژوهشِ درباره‌ی نام‌های ستارگان و گروه‌های آن‌ها در بهرام‌یشت بسیار سودبخش خواهد بود و خوشبختانه در متنِ این یشت، اشاره‌هایی نسبی به سرزمینِ جایِ شکل‌گیریِ طرحِ بنیادینِ آن به چشم می‌خورد. مهم‌ترین رهنمود به شناختِ این سرزمین، بودنِ «شتر» و نبودنِ شیر (Leo) در طرحِ بهرام‌یشت است. باید به یاد آورد که در کرده‌ی چهارم این یشت، ترکیبِ «بزرگ کوهان» در وصفِ شتر به کار برده شده و رویکردِ پژوهشگر را به این امر که شترِ موضوعِ اشاره، یک شترِ بلخی است، فرامی‌خواند. در دنباله‌ی همین وصف، می‌خوانیم که شترِ یادکرده اهلی و باربرست و بدین سان از شترِ وحشی که هنوز هم در قرازرود (آسیای میانه) می‌زید، بازشناخته می‌شود. پیداست که نویسنده‌ی یشت، به گونه‌یی رسا از بخش‌بخشِ تاریخِ زیستِ شتر،

از نشانه‌هایی که در جنگ‌ها بر پیکر او وارد می‌آید، از نیروی بینایی *ی وهَم‌انگیزِ او* و از موسم جفت‌گیری *ی دورگی‌اش* آگاهی داشته است. چنین آگاهی و دانشی تنها در سرزمین‌های *فرازرود* می‌تواند به دست آید و در واقع بهترین گزارش بر این کرده از *یشت چهاردهم* را باید در بخش‌هایی از کتاب *سوئن هدین* (Suen Hedin) به نام *سفرهایی در آسیای میانه* بازجست.

در میان بودن نامی از «شیر» در طرح منطقه‌ی *بُرج‌های بهرام‌یشت* نیز شایسته‌ی تأمل فراوان است. شیر در ناحیه‌های شمالی ایران هم بومی نبوده است تا چه رسد به *فرازرود*. *آگاسیز* (Agassiz) می‌گوید هر گونه‌ی *انز جانوران*، همواره در زیست‌بوم اصلی خود پایدار می‌ماند. این عامل هم به پاره‌ی *انز ناحیه‌های فراز رود* به منزله‌ی *خاستگاه بهرام‌یشت* اشاره‌ی ضمنی دارد.

سرانجام ناگزیریم به این نکته رویکرد داشته باشیم که نام‌های پاره‌ی *انز* از صورت‌های فلکی در طرح *بهرام‌یشت*، هرگاه بی‌میانجی از *خاستگاه‌های چینی* برگرفته نشده باشد، دست‌کم از نفوذ و تأثیر این *خاستگاه‌ها* بر کنار نبوده است. اشاره به *میرغ سَنَق* (پرنده‌ی چینی) [۴] در *بهرام‌یشت*، حکایتگر پیوستگی *ی طرح منطقه‌ی بُرج‌ها* درین سرود با *نمادگرایی‌ی چینی* است. همچنین *کار بُرد نام وارغن* (که به «کلاغ» ترجمه شده است [۵]) در نامگذاری *ی یکی* از صورت‌های فلکی در طرح *بهرام‌یشت*، یادآور ارج بسیار و پایگاه *والای کلاغ* به مثابه‌ی پرنده‌ی *میئوی* در باورهای *چینیان* است که در *خط‌نگاری‌ی خود*، *نماد خورشید* را به گونه‌ی *کلاغی* در درون *دایره‌ی می‌نگارند*. وصفی که در *کرده‌ی هفتم بهرام‌یشت* از *وارغن* می‌آید، پرنده‌ی *بامدادی* در متن‌های *کهن چینی* را فریاد می‌آورد.

بر پایه‌ی آنچه گفته شد، طرح بسیار *کهن منطقه‌ی بُرج‌های فلکی* در *بهرام‌یشت*، در جایی از سرزمین‌های *فرازرود* — که در همسایگی *ی چین* قرار داشته و از امکان داد و ستد *نمادهای اخترشمار* با آن سرزمین برخوردار بوده — بنیاد گرفته است.

۲. سنجش طرح بهرام‌یشت با طرح اخترشماران پسین

پیش از پرداختن به دیگر مباحث‌ها، نام‌های ویژه‌ی صورت‌های فلکی در طرح منطقه‌ی *بُرج‌های بهرام‌یشت* را برمی‌رسم:

۱. باد (کر. ۱)
۲. ورزا (کر. ۲)
۳. اسب (کر. ۳)
۴. شتر (کر. ۴)
۵. گراز (کر. ۵)
۶. پسر (کر. ۶)
۷. کلاغ (کر. ۷)
۸. قوچ (کر. ۸)
۹. بُز (کر. ۹)
۱۰. مردِ جنگاور (کر. ۱۰)
۱۱. کَر ماهی (کر. ۱۱)

آشکارست که نام یکی از صورت‌های فلکی شناخته و رایج در میان اخترشمارانِ پسین، یعنی سرطان (نام بُرجِ چهارم = تیر) در طرحِ بهرام‌یشت همتایی ندارد و من سببِ این امر را پس ازین جست و جو خواهم کرد.

برای اثباتِ همخوانیِ طرحِ بهرام‌یشت با طرحِ متداولِ پسین و امروزین، ناگزیر باید از باورهای اخترشمارانِ یاری بجویم و صورت‌های فلکی را با رویکرد به عنصرهای چهارگانه‌ی مشهور در دنیایِ کهن، یعنی آب و آتش و باد و خاک، رده‌بندی کنیم. به طبع، درین بخش‌بندی، عنصرِ آتشین در رده‌ی یکم جای می‌گیرد؛ چه، سرشتِ بهرامِ آتشین‌ست. بر پایه‌ی همین رهنمود، عنصرِ آبی پایین‌ترین جا را دارد؛ زیرا خانه‌ی فرود (حَضِیض) بهرام، در صورتِ فلکیِ سرطان‌ست و صورت‌های فلکیِ آبی، همه خانه‌های فرود را شکل می‌دهند.

این عنصرهای چهارگانه در روزگارِ ساسانیان و حتّاً پیش از آن نیز شهرت فراوان داشته‌اند و هم از این روست که ما در رَشَن‌یشت به رده‌بندیِ صورت‌های فلکی بر بنیادِ پیوندِ آن‌ها با این عنصرها برمی‌خوریم:

ای رَشَنِ اَشَوَن! اگر تو در سپهرِ ستارگانِ دربردارنده‌ی تخمه‌ی آب‌ها (عنصرِ آبی) هم باشی، ما تو را به یاری همی خوانیم... اگر تو در سپهرِ دربردارنده‌ی تخمه‌ی زمین (عنصرِ خاکی) هم باشی، ما تو را به یاری همی خوانیم. [۶]

هریک از صورت‌های فلکی که بر پایه‌ی بستگی با یکی از عنصرهای چهارگانه رده‌بندی شده است، در همان حال، از دیدگاه پیوند با بهرام، ترتیب ویژه‌ی دارد؛ چنان که «قوچ» و «بُز/گوزن» در یک سو جای دارند؛ زیرا بهرام خداوند قوچ‌هاست، حال آن‌که «بُز» تنها یکی از پیکرهای نمایشی ایزد بهرام‌ست و کَرَماهی در همان سویی جای دارد که بهرام در بخشی از آن جایگزین شده است.

برای آشنایی با پیوندهای میان صورت‌های فلکی و عنصرهای چهارگانه، جدول زیر را که پیروان کیش بهرام بدان باور داشته‌اند، به دست می‌دهم [۷]:

عنصر آتشین < اسب (قوس)*، ۳	شتر (آسد)، ۴	قوچ (حمل)، ۸
عنصر خاکی < ورزا (ثور)، ۲	گراز (سنبله)، ۵	قوچ (حمل)، ۸
عنصر بادی < باد (میزان)، ۱	پسر (جوزا)، ۶	گوزن (جدی)، ۹
عنصر آبی < ... (سرطان)	کلاغ (عقرب)، ۷	جنگاور (دلو)، ۱۰

۳. شناخت چستی‌ی صورت‌های فلکی در طرح بهرام‌یشت

اکنون به بحث درباره‌ی شناخت چستی‌ی صورت‌های فلکی، چنان که در بهرام‌یشت نامگذاری شده‌اند و سنجش آن‌ها با نامگذاری‌ی آن‌ها در طرح منطقه‌ی بُرج‌های متداول می‌پردازم.

طرح بهرام‌یشت با «باد» آغاز می‌شود و من آن را در برابر میزان (Libra) می‌گذارم. می‌دانیم که صورت فلکی‌ی نام‌گذاری شده به «میزان» تا روزگار ویرژیل هم بی‌نام بوده و ازین رو، جایی خالی در طرح منطقه‌ی بُرج‌ها به‌شمار می‌رفته است. بر این پایه، چه چیز می‌تواند طبیعی‌تر از این باشد که در بهرام‌یشت این صورت فلکی‌ی بی‌نام و وابسته به عنصر بادی را به نام عنصر اصلی‌ی آن «باد» نامیده باشند؟

اما سبب آن که در طرح بهرام‌یشت، شمارش صورت‌های فلکی با «باد» (= میزان) آغاز شده، این است که وقتی بهرام در خانه‌های سپهری‌ی وابسته به عنصر آبی‌ست، در

* شماره‌هایی که در پی نام‌های صورت‌های فلکی درین جدول آمده، شماره‌ی کرده‌های «بهرام‌یشت» است.

پایگاه‌های فرود (حَضِیض) خود جای دارد (و به‌ویژه به هنگام بودن در صورتِ فلکی‌ی سرطان در پایین‌ترین حالتِ فرود/اُفول‌ست)؛ حال آن‌که بیرون رفتنِ بهرام از سرطان و درآمدنِ آن به میزان و رها کردنِ خانه‌های فرود (حَضِیض)، از دیدگاهِ کیشِ بهرام، رویدادی فرخنده به‌شمار می‌آید.

دومین صورتِ فلکی در طرحِ بهرام‌یشت به نام «وَرزا» (گا و نر) خوانده شده و نیازی نیست که درباره‌ی اینهمانی‌ی آن با ثور (Taurus) سخنی به میان آید؛ زیرا در نزدیک به تمامِ طرح‌هایِ منطقه‌ی بُرج‌ها، این صورت به همین نام خوانده شده است.

سومین صورت در بهرام‌یشت «اسب» است که به آسانی خواهیم توانست آن را در برابرِ قوس [۸] بگذاریم. حتّاً در طرحِ منطقه‌ی بُرج‌هایِ پذیرفته‌ی اخترشمارانِ باختری نیز ساگیتاریوس / Sagittarius (نیم‌اسب - نیم‌آدمی) به جای آن می‌آید. [۹] گفتنی است که نویسندگانِ متن‌هایِ پهلوی هم این صورت را نیم‌اسب خوانده‌اند که با نام‌گذاریِ باختریان هماهنگی‌ی کامل دارد.

چهارمین صورتِ فلکی که در طرحِ بهرام‌یشت آمده، «شتر» است و این نام — چنان که پیشتر گفته شد — جایگزینِ نامِ شیر شده است. در سرزمین‌هایِ دیگری هم که شیر بومی نبوده، جانشینی برای آن پیدا کرده‌اند. برای نمونه، شفینکس (Sphinx) مصریان، به احتمال در هنگامی بنیاد گرفته که تحویلِ صورت‌هایِ فلکی در فاصله‌ی میان اسد و سنبله (Virgo) بوده است.

صورتِ فلکی‌ی پنجم در طرحِ منطقه‌ی بُرج‌هایِ موضوعِ بحثِ من، «گراز» خوانده شده که در نگاهِ نخست با سنبله که در طرحِ منطقه‌ی بُرج‌هایِ پسین در برابرِ آن جای دارد، ناسازگار می‌نماید. امّا با رویکرد به پژوهشِ سنجشی در اسطوره‌ها می‌توان به رازواره‌ی پیوندِ این دو نام پی برد.

در طرحِ منطقه‌ی بُرج‌هایِ با بِل، ایشتار (Ishtar) که برابر با ونوس (Venus) قرار می‌گیرد، جایگزینِ سنبله شده است. این امر، پژوهنده را به اسطوره‌ی بلندآوازه رهنمون می‌شود که بر پایه‌ی آن، مادینه‌خدایِ ایشتار در سوگِ دل‌داده‌ی خویش تمّوز (Tammuz) یا ادونیس (Adonis) یا آتیس (Attis) زاری می‌کند. درین اسطوره، کشتنِ تمّوز به مارس (Mars) نسبت داده شده است که به کالبَدِ گَرازی درمی‌آید و او را می‌کشد. با چنین پیشینه‌ی، صورتِ فلکی‌ی سنبله برای

نیایشگران بهرام (ایزد رزم و پیروزی) و همتای مارس (خدای جنگ)، می‌توانسته است برابر با «گراز» باشد.

صورت فلکی‌ی ششم در بهرام‌یشت، «پسری پانزده‌ساله» [۱۰] خوانده شده است. این نام‌گذاری، بر این پایه استوارست که در طرح منطقه‌ی بُرج‌های بابلی، جوزا (= دوپیکر / Gemini) به گونه‌ی دو پسر دوش به دوش یکدیگر ایستاده، به نمایش درآمده است. در رُم نیز به هنگام نام‌گذاریِ ماهِ سومِ سال و سومین صورتِ فلکی، ساختمانِ نخستین شهر و افسانه‌ی برادرانِ برادرکُشِ رُمولوس (Romulus) و رِموس (Remus) را در پیش چشم داشته‌اند. تنها ناهمخوانی میان طرح بهرام‌یشت و طرح پسین درین بخش از منطقه‌ی بُرج‌ها، کار بُردِ شکلِ یک پسر به جای دو پسر (دوپیکر) است.

هفتمین صورتِ فلکی در طرح بهرام‌یشت، کلاغ نام دارد و برابرست با عقرب در طرح پسین. در برداشت‌ها و حکم‌های اخترشماران، صورتِ فلکی‌ی عقرب به سببِ کاهشِ قطعی‌ی تابشِ آفتاب (مرحله‌ی اُفول) پس از حالتِ میانگی‌ی پاییزی (اعتدالِ خَرَبِی)، نمادی از تاریکیِ انگاشته شده است. در بهرام‌یشت نیز، «کلاغ» نمایشگرِ تیرگی‌ی خزان به‌شمار آمده است. هنگامی که بدانیم در اخترشماری، بهرام (= مارس) نشانه‌ی تابستان‌ست، برای ما آشکارتر خواهد شد که چگونه صورتِ فلکی‌ی کلاغ (= عقرب / Scorpio)، کاهشی (اُفولی) را در نیروی بهرام نمایان می‌گرداند.

«قوچِ دشتیِ زیبا» که در بهرام‌یشت آمده، هشتمین صورتِ فلکی و برابر با حمل (بَره / Aries) در طرحِ پسین‌ست. از دیدگاه اخترشماران این صورتِ فلکی، خانه‌ی قَرازِ (اُوج) بهرام‌ست و ازین رو، به‌ویژه بدین نام شناخته می‌شود. جِسترو (Jastrow) یادآوری می‌کند که بابلی‌ها بهرام را نِرگال (Nergal) می‌نامیدند و آن را به کالبَدِ قوچ یا گوسفندی به نمایش درمی‌آوردند. آنان خورشید را چوپان و اخترانِ گردان را گوسفندانِ وی می‌پنداشتند و بهرام را — شاید به سببِ روشنایی‌ی چشم‌گیرش — در آن میان برتر از همه می‌انگاشتند. در بهرام‌یشت نیز شاخ‌های قوچ به گونه‌ی ویژه‌ی وصف می‌شود؛ زیرا بَره / قوچ (= حمل)، در میان صورت‌های فلکی، نخستین پایگاه را دارد.

گوزنِ جنگنده — که در کرده‌ی نهم بهرام‌یشت آمده — برابرست با جدی یا کاپری کَرنوس (Capricornus) در طرحِ پسین. در طرح منطقه‌ی بُرج‌های هندوان نیز

جَدُّی سری چون سرِ گوزن دارد و در طرحِ مصریان هم بسیار همانندِ این است. همچنین باید بدین نکته رویکرد داشت که گوزن در وَرْزُروُد/فَرازُروُد (آسیای میانه) — سرزمینِ شکل‌گیریِ بهرام‌یشت — به فراوانی یافتنی است. [۱۱]

در نمادِ گرایبیِ بابلی، رامَن (Rammen)، خدایِ تندر و توفانِ نمایشگرِ دهمین صورتِ فلکی، یعنی دلو شناخته شده است و به خوبی، خیال‌نقشِ یک پهلوان یا مردِ جنگاور را در ذهن پدید می‌آورد. این خدا، در نبردِ میانِ عنصرها پایگاهِ فرماندهی دارد و همچون خدای جنگ است که قومِ آشور، پیروزیهای خود را بدو نسبت می‌دهند. کالبدی که در کرده‌ی دهم بهرام‌یشت، ایزد بهرام‌بدان نمایان می‌شود، [۱۲] به گونه‌ی رسا با نمادِ بابلی همخوان است.

یازدهمین صورتِ فلکی در بهرام‌یشت، به شکلِ کَرَماهی است که در طرحِ منطقه‌ی بُرج‌های پسین، حوت (Pisces)، دوازدهمین صورت، در برابر آن جای می‌گیرد. در بهرام‌یشت گفته نشده است که بهرام به کالبدِ کَرَماهی درآمد و این شاید بدان سبب بوده باشد که بهرام با نسبتی که به عنصرِ آتشین دارد، نمی‌توانسته است در کالبدِ جانوری آبی پدیدار شود. اما سزاوارِ تأملِ بسیار است که درست در کرده‌ی یازدهم این یشت، یعنی در جایی که چشم به راه برخورد با همتایی برای «حوت» (ماهی) هستیم، با وصفِ کَرَماهی روبه‌رو می‌شویم. شاید همانندیِ نامِ ماهیِ کَر با ماکَر، نامِ هندیِ این صورتِ فلکی نیز ائتفاقی نباشد.

بدین سان، یازده صورت از صورت‌های دوازده گانه‌ی منطقه‌ی بُرج‌های فلکی رادر بهرام‌یشت می‌بینیم.

اکنون هنگام پرداختن بدین نکته است که چرا صورتِ فلکیِ سرطان در طرحِ بهرام‌یشت قرینه‌ی بی ندارد. باز هم داده‌های اخترشناسی رهنمون ما خواهند بود. بر پایه‌ی حکم‌های اخترشناسی، صورتِ فلکیِ سرطان خانه‌ی فرودِ (حَضِیض) بهرام است. پس اگر نیایشگرانِ ایزد بهرام، او را از درآمدن بدین خانه روی گردان نشان دهند، جای شگفتی نیست. باید درین نکته ژرف نگریست که بهرام‌یشت تنها جنبه‌ی اخترشناسی ندارد؛ بلکه سرودی برای ستایش و نیایش بهرام نیز هست که همانا برخواندن آن در هنگامِ فرودِ (حَضِیض)، خوشایند نمی‌ناید.

دخویه (De Goeje) در سخنرانی خود در ششمین کنگره‌ی جهانیِ

خاورشناسان بدین امر اشاره کرد که پیروانِ دین‌هایِ کهن، به جای آوردنِ نیایش برایِ خدایان در دوره‌ی کاهش (اُفول) و هنگامِ جای داشتن در خانه‌ی فرود (حَضِیض) را روانی دانستند و از آن روی می‌گرداندند. برین پایه، در بهرام‌یشت نیز انتظاری جز این نمی‌رود که نامی از خانه‌ی فرود (حَضِیض) بهرام به میان نیاید.

آشکارست که چنین دریافتی با بسیاری از حُکم‌های اخترشمارِیِ پسین که در رساله‌ی مَنووشِ چِیتر آمده است، سازگار نیست. برای نمونه، این حُکم که: «حالتِ پدram گوشِ «بهرام»، فرخنده (سَعْدُ) به‌شمار می‌آید، تنها با شرطِ بذیرفتنی‌ست؛ یعنی در صورتی که بهرام در آستانه‌ی گذار از سرطان و خورشید و ماه در واپسین بخشِ دَکو و کیوان در نخستین بخشِ بره یا هَمَل باشد.

چنان که از متن‌های اخترشمارِی و حُکم‌هایِ طالع‌بینان برمی‌آید، فرود (اُفول) در سرطان، تنها در بیست و هشت درجه از سی درجه، پایدار می‌ماند و بر این بنیاد، پرسشی که در متن‌های اخترشمارِیِ پهلوی به میان کشیده می‌شود، به هیچ روی با حالتِ همیشگیِ بهرام که به هنگامِ جای گرفتن در خانه‌ی سرطان در کاهش و فرود (اُفول و حَضِیض) است، نامخوانی ندارد.

۴. بخششها و پاداشهای ایزد بهرام

نخستین نیمه‌ی بهرام‌یشت — چنان که دیدیم — ویژه‌ی طرح منطقه‌ی بُرج‌هایِ فلکی‌ست و در سه کرده‌ی پس از آن، گزارش بخشش‌ها و پاداش‌های ایزد بهرام را می‌خوانیم. این بخشش‌ها نیز به‌دقت بر پایه‌ی طرح‌ها و حُکم‌های اخترشمارِی صورت می‌پذیرد.

در بندهای ۲۹، ۳۱ و ۳۳ بهرام‌یشت آمده است که ایزد بهرام نیروی بینایی‌ی شگفتی‌انگیزی همچون بینایی‌ی اسب و کرگس و شتر و گوماهی می‌بخشد. این امر، بی‌درنگ به یاد ما می‌آورد که بر پایه‌ی حُکم‌هایِ اخترشمارِی، بهرام (= مارس) فرمانروای چشم‌هاست و می‌تواند به کسی که برگزیده و پسندیده‌ی اوست، چشمانی بسیار تیزبین و درخشان ببخشد. هم‌ازین‌روست که در کرده‌ی یازدهم این یشت، چنین دیدِ چشمی را به زرتشت می‌بخشد. همچنین اگر بهرام (= مارس) بر کسی

خشم گیرد، می‌تواند بینایی‌ی چشمان او را باز ستاند و بدین سبب، ستاره‌ی بهرام (= مارس) در میان صابئان (Sabaeans) — که باورهای دینی‌شان بر پایه‌ی ستاره‌پرستی استوارست — به «الْمَلِكُ الْأَعْمَى» (شاه کوران) شهرت دارد.

چولسن (Chwolsohn) در اثر بزرگ خود به نام صابئان و دین آنها، شگفتی‌زدگی‌ی خود را ازین امر نشان می‌دهد و می‌گوید که نمی‌تواند تعبیری برای این نام‌گذاری بیابد؛ اما دخویه بر این باورست که اگر بهرام توانایی‌ی افزودن نیروی بینایی‌ی چشمان کسان را داشته باشد، پس ناگزیر در هنگام ناخشنودی نیز خواهد توانست بینایی‌ی کسان را بازگیرد.

همچنین در بند ۲۹ بهرام‌یشت آمده است که ایزد بهرام نیروی بازوان به زرتشت می‌بخشد. حکم‌های اخترشناسی نیز گویای آن است که هرگاه در زایچه‌ی کسی بهرام در خانه‌ی جَوزا یا سُنْبِلَه باشد، آن کس جنگاوری توانا خواهد شد. جَوزا فرمانروایی بر بازوان و جگرها را بر عهده دارد و هرگاه بهرام (= مارس) در یکی از صورت‌های فلکی‌ی فرخنده (سَعْد) باشد، می‌تواند بدین اندام‌ها توانایی ببخشد.

نیروهای دیگری هم که ایزد بهرام در بهرام‌یشت به زرتشت می‌بخشد، می‌توانند گزارشگر حکم‌های اخترشناسی باشند.

۵. شناخت پیکره‌ی هاله بر سر در سنگ‌نگاره‌ی طاق‌بُستان

در آخرین گفتار این بخش، کوشیده‌ام تا با رویکرد به پاره‌ی بررسی‌های تاریخی و باستان‌شناختی، پیکره‌ی هاله بر سر در سنگ‌نگاره‌ی طاق‌بُستان را نمایشگر ایزد بهرام بشناسانم. اما در پی‌گیری‌ی این گفتار، همان درونمایه را از دیدگاه اخترشناسی و حکم‌های آن برمی‌رسم و می‌پژوهم.

مهم‌ترین نکته‌ی بی‌که داده‌های اخترشناسی می‌تواند روشن‌نگار آن باشد، تعبیر «پاشنه‌های کوچک» است که در بند ۱۷ بهرام‌یشت، داشتن آن‌ها به ایزد بهرام نسبت داده شده است. پاسخ به پرسش ناهمخوانی میان نیروی شگرف ایزد رزم و پیکار با این پاشنه‌های کوچک و لاغر را می‌توان با رویکرد به حکم‌های اخترشناسی به دست آورد. در میان صورت‌های فلکی، حمل به منزله‌ی «سر» است و حوت به مثابه‌ی «پا» و

چنان‌که گفته شد، حالتِ کاهشِ (أفول) بهرام به هنگام گذار از خانه‌های فلکی‌ی وابسته به عنصرِ آبی‌ست که حوت نیز در زُمره‌ی آن‌ها به‌شمار می‌آید و ازین‌رو، بهرام وقتی در خانه‌ی حوت باشد، به‌طبع دارای پاشنه‌هایی کوچک (پاهایی لاغر و کم‌توان) خواهد بود. پیکر تراشی که سنگ‌نگاره‌ی طاق‌بُستان را پدید آورده، هم به‌خوبی با درونمایه‌ی اوستا آشنا بوده و هم حُکم‌های اخترشمارِی را به‌درستی می‌شناخته است و از یک کارگزارِ دستگاہِ دینی‌ی روزگارِ ساسانیان، جُز این هم انتظاری نمی‌رود. تمام سنگ‌نگاره‌ی یاد کرده، به‌گونه‌ی سامان داده شده است که نمادِ کاملی از جنبه‌ی اخترشمارِی‌ی ایزد بهرام به‌شمار آید. برای نمونه، منی‌دانیم که بر پایه‌ی داده‌های اخترشمارِی، بهرام به هنگام قَراز (اوج) در خانه‌های فلکی‌ی وابسته به عنصرِ آتشین و در وقتِ فرود (حَضِیض) در خانه‌های فلکی‌ی نسبت داده به عنصرِ آبی‌ست. بر این بنیاد، هاله یا پرتوهای آتشی‌نی که بر گردِ سرِ این پیکره می‌تابد، نشانه‌ی قَراز (اوج) و پاشنه‌های کوچک و لاغرِ آن بر روی یک گلِ آبی (نیلوفرِ آبی) نمودارِ فرودِ (حَضِیض) بهرام‌ست.

شاید در روزگارِ ساسانیان، گل‌های نیلوفرِ آبی و ماهیان شناور در استخرِ پای این سنگ‌نگاره، نمایشِ زنده‌تری از عنصرِ آبی و صورتِ فلکی‌ی حوت پدید می‌آورده است.

دیگر پیکرها و بخش‌های این سنگ‌نگاره را نیز می‌توان به یاری‌ی دانشِ ستاره‌شناسی و داده‌های اخترشمارِی، بازشناخت.

پرسشِ مهمّ دیگری که می‌تواند درین جا پیش آید، این‌ست که: چرا تباہکاران در همه‌ی این سنگ‌نگاره، به‌ویژه چشمانِ پیکره‌ی هاله‌بر سر را برای ویران کردن برگزیده‌اند؟

پاسخ دادن بدین پرسش، چندان دشوار نیست؛ زیرا — چنان‌که گفتم — همه‌ی وصف‌ها و حُکم‌های اخترشمارِی، وابستگی‌ی این پیکره به ایزد بهرام را تأیید می‌کنند و بر این پایه، هنگامی که در بند ۱۷ بهرام‌یشت می‌خوانیم که بهرام دارای چشمانی روشن و درخشان‌ست، شکّی برای ما بر جانمی‌ماند که سازنده‌ی سنگ‌نگاره، کوشش داشته است تا پیکره‌ی ایزد بهرام را به‌دقّت همخوان با این وصفِ بهرام‌یشت از او، بتراشد و چشمانِ آن را هرچه بیشتر برجسته و نمایان بسازد. ازین‌رو، تباہکاران نیز پیش و بیش

از هر چیز، برجستگی و نمایشِ چشمانِ پیکره را دیده و به ویران کردنِ آن‌ها دست یازیده‌اند.

۶. پژوهش در دیگر یشت‌ها از دیدگاهِ اخترشماری

گزارشِ بهرام‌یشت در پرتوِ حُکم‌های اخترشماری بسیار روشن‌گر و سودبخش است. اما شاید کاربردِ این شیوه در موردِ دیگر یشت‌ها تا این اندازه رهنمون و سودمند نباشد؛ زیرا در آن سرودها، گستردگیِ درونمایه‌های دینی و آیینی، مایه‌های اصلیِ اخترشماری را کم‌رنگ کرده است. می‌توان پنداشت که این باورِ پسین که «اخترانِ گردان، سپاهیانِ اهرمن‌اند»، [۱۳] بدین فرآیند کمک کرده باشد. اما هنوز هم در پاره‌یی از یشت‌ها بازمانده‌ی باورهایِ اخترشماریِ کهن به چشم می‌خورد. برای نمونه، در رَشَن‌یشت گروه‌بندیِ ستارگان را می‌بینیم که تخمه‌ی آب و خاک و جز آن را دربر دارند. در رام‌یشت نیز گرت‌ه‌یی ازین باورها دیده می‌شود و ایزد و یو یادآورِ صورتِ فلکی‌ی میزان و تأثیرِ درآمدنِ اخترانِ گردان بدین خانه‌ی فلکی‌ست. در بندهای ۳۹-۴۱ این ستایش‌سرود می‌خوانیم که دوشیزگانِ آرزومندِ شوهران خوب، ایزد آندزوی / ویو را نیایش می‌کنند و کامروا می‌شوند. در کتاب‌های اخترشناختی درباره‌ی برآیندهایِ درآمدنِ بهرام (= مارس) به بُرجِ فلکی‌ی میزان (خانه‌ی ثابتِ ونوس) می‌خوانیم:

« گهگاه زناشویی دچارِ دیرکرد می‌شود... سرشتِ دارنده‌ی چنین زایچه‌یی (طالعی)، کاجویانه و تُندست و چه‌بسا که از سودایِ مهرورزی و بسیاریِ آرزومندی، دچار رنج و شکنج شود.» [۱۴]

در واقع، این توصیفِ بسیار دقیق‌ست از حالِ آرزومندانِ همسرگزینی و زناشویی که در رام‌یشت بدان اشاره رفته است. همچنین می‌توان افزود که بر پایه‌ی داده‌هایِ اخترشماری، کسی که در زایچه‌ی (طالع) او، مشتری در بُرجِ میزان باشد، در زناشویی کامیاب و به‌روزست.

پیش ازین گفتم که گزارشگرانِ متن‌هایِ پهلوی در روزگارانِ کهن، حُکم‌هایِ اخترشماری را برای بررسیِ تیزِیشت به کار برده‌اند. همچنین در بُندهش [۱۵] آمده است که تیشتر به سه کالبد درآمد.

روزگار و سرزمینی که تیرِ یَشت در آن به نگارش درآمد، بیشتر ویژه‌ی پرستشِ صورت‌های فلکی‌ی معینی برای دور راندنِ زیانکاری‌ی پاره‌یی از اخترانِ گردان بوده است. در آن میان، به‌ویژه به صورتِ فلکی‌ی هفتورنگ برای دور راندنِ گزند از بهرام، رویکرد داشته‌اند و از آن‌جا که تیشتر نیز همگام و هم‌پیمانِ هفتورنگ به‌شمار می‌رفته، گونه‌یی همانندی و هماهنگی میان ایزدانِ بهرام و تیشتر در کار بوده است.

بازبردها و پی‌نوشت‌ها

۱. «ستاره‌شناسی» را به جای astronomy که دانش پژوهش درباره‌ی ستارگان و چرم‌های گیهانی‌ست، آورده‌ام و «اخترشماری» را در گزارش astrology به کار برده‌ام که جنبه‌ی دانشی ندارد و مجموعه‌ی بی‌پایه‌ی پنداشت‌ها و خرافه‌باوری‌های پیشینیان و پاره‌ی بی‌پایه‌ی از دیرزمانگان آن‌ها در روزگار ماست درباره‌ی تأثیر اختران در زندگی و بهروزی یا تیره‌روزی آدمیان. در ایران باستان به این‌گونه پندارها «اخترماری» و به دست‌اندرکاران آن‌ها «اختر ماران» می‌گفتند و پس از اسلام تعبیرهایی چون «احکام نجوم»، «ستاره‌بینی» و «طالع‌بینی» برای این رشته باورها و کنش‌پردازندگان بدان‌ها و «مُنَجِّم»، «ستاره‌بین» «ستاره‌شمار / ستاره‌شمر» و «طالع‌بین» برای کسانی که درگیر این کار بودند، به کار می‌رفت. گفتنی‌ست که در گذشته‌ی دور، این دو رشته، چنان با یکدیگر درآمیخته بودند که جدا کردن و بازشناختن آن‌ها از یکدیگر کاری دشوار می‌نمود و تنها پس از سده‌های میانه و از عصر روشنگری بدین سو است که دانش ستاره‌شناسی و پژوهش درباره‌ی گستره‌ی گیهان، جدا از همه پندارها و خرافه‌باوری‌ها شکل گرفت و تکامل یافت.

۲. سنج، گفتار دهم در هب.

۳. «بن»، ص ۶۴.

۴. این‌که پژوهنده چنین به قطع و یقین، ترکیب اوستایی *ی مِرغ سَن* را به معنی «پرنده‌ی چینی» می‌داند، جای تأمل بسیار دارد. بیشتر دیدیم که هم‌نام سیندخت را به «دختر چین» تعبیر کرده بود. (ع گفتار یکم در هب، پن. ۳۹ در ص. ۶۷). به هر روی گمان نمی‌رود که بتوان چنین برداشت‌هایی را به‌سادگی و بی‌پژوهشی ژرف، پذیرفت.

۵. پژوهنده نگفته است که چه کسی و در کجا و ارغن را به «کلاغ» برگردانده است.

۶. «اوستا»، ج. ۱، صص. ۴۰۲-۴۰۳، بندهای ۲۹-۳۰.

۷. «بُرَج که چمَلگی فلک بدان منقسم است، سه بُرَج آتشی است و سه بُرَج خاکی است و سه بُرَج بادی است و سه بُرَج آبی. آتشی حَمَل و اَسَد و قَوس است...» (ابومعین ناصر خسرو قبادیانی: جامع الحکمتین، به تصحیح هانری کربن و دکتر محمد معین، ص. ۲۷۲).

۸. بر پایه‌ی برخی از روایت‌ها Centaur Chinon به جای آن می‌آید.
۹. ساگیتاریوس در انگلیسی به Archer برگردانده شده که هرگاه بدین نگاشت (یعنی با A در آغاز) بیاید، به معنی «کمان / قوس» ست. این صورت فلکی در فرهنگ‌های فارسی و کتاب‌های نجومی عربی و فارسی، همه‌جا «قوس» یا «کمان» یا «کمان‌گردون» خوانده شده است. تنها در فرهنگ نظام آمده است که: «نام بُرج نهم از بُرج دوازده‌گانه است که ستاره‌هایش به شکل مرد تیرانداز فرض شده.» این تعبیر با نیم‌اسب در بُندهش و «نیم‌اسب - نیم‌آدمی» در نزد اخترشماران باختری همخوانی دارد.
۱۰. در سنت دینی زرتشتیان و در متن‌های دینی ایشان، پانزده سالگی آغاز جوانی و بُرنایی هر کسی ست. کستی بستن و سُدره پوشیدن (در آیین دینی رازآموزی و پاگشایی به جرگه‌ی پیروان دین) در همین سن صورت می‌پذیرد.
۱۱. در کرده‌ی نهم بهرام‌تشت کالبدی که ایزد بهرام بدان پدیدار می‌شود، «بُز گُشن دشتی» ست و نه «گوزن جنگنده». خود پژوهنده نیز در ص. ۱۰۳ «بُز» آورده؛ اما روشن نیست که چرا در جدول‌های ص. ۹۱ و ص. ۱۰۴ و درین گفتار (ص. ۱۰۶) «گوزن» را به جای آن گذاشته است. (?)
۱۲. «بهرام آهورآفریده دهمین بار به کالبد مرد رایومند زیبای مزداآفریده‌یی که دشنه‌ی زُکوب و آراسته به گونه‌گون زیورها در برداشت، به سوی او (زرتشت) گام برداشت.» (← اوستا، ج. ۱، ص. ۴۳۶، بند ۲۷).
۱۳. ← دانا، بخش ۸، بند ۱۹ و بُن، بخش ۷، صص. ۵۷-۶۱، بندهای ۵۱-۶۰.
۱۴. پژوهنده از خاستگاه این گفتاورد، نامی نبرده است.
۱۵. ← بُن، بخش ۸، صص. ۶۳-۶۴، بند ۶۲.

گفتار چهارم

شاهنامه و فنگ - شن - یِن - ئی

در تاریخ ادب، بسیار به ندرت اتفاق می افتد که دو حماسه ی بزرگ، وابسته به دو قوم مختلف، افسانه ها و رویدادهای یکسان یا تا اندازه ی زیادی همانند را دربر داشته باشند. در نمونه های انگشت شماری که چنین پدیداری در میان ست، پی گیری ی راه گذار جا به جایی ی افسانه ها و رویدادها کاری ست دلپذیر و افسون کننده. البته این نخستین و بنیادی ترین کار نویسندگان تاریخ ادب در زمینه ی پژوهش چنین افسانه های مشترک و همانندی ست؛ اما موازی با این پی گیری، باید شیوه های گوناگون بهره گیری ی دو حماسه از درونمایه های یکسان و چگونگی ی به کار بردن عنصرهای ترکیب کننده ی افسانه ها و اسطوره ها نیز بررسی شده و پژوهیده شود. در هنگام سنجش راه های سود جست حماسه ها از سنت ها و افسانه ها و اسطوره های مشترک، به طبع، ناهخوانی ی روحیه ها و نهادهای دینی و محیط تاریخی ی هریک از قوم ها را هم باید در پیش چشم داشت.

در گفتارهای یکم و دوم این بخش از دفتر کنونی، درباره ی همانندی ی شمار زیادی از کیش ها و افسانه های ایران و چین کهن، به گستردگی سخن گفتم. آن پژوهش ها، مرا به سنجش بخش های حماسی ی شاهنامه و فنگ - شن - یِن - ئی (Fèng-Sên-Yên-I)، حماسه ی کهن چینیان، رهنمون شد.

داستان‌های پهلوانی‌ی فنگ - شن - یی - ئی، از بلندآوازه‌ترین افسانه‌های دینی و سرودهای شاعرانه‌ی چین کهن به‌شمار می‌آیند؛ همچنان که شاهنامه از دیدگاه هنرِ شعر و نیز شکوه و عظمتِ حماسی و برخوردارِی از رویکردِ همگانی، در میان سرودهای پهلوانی‌ی ایرانیان، والاترین پایگاه را دارد.

حماسه‌ی چین که جنگ‌های آخرین شاهنشاهِ دودمانِ یِن (Yen) را وصف می‌کند، بر بنیادِ **دائو باوری** قرار دارد و در کُنش‌های پهلوانانِ زمینی‌ی آن، ویژگی‌های دینِ کهنِ چینیان تا اندازه‌ی زیادی دست‌نخورده برجا مانده است. پژوهشِ سنجشی‌ی حماسه‌های چین و ایران نزدیکی و همانندی‌ی جهانِ پهلوانی‌ی این دو قوم باستانی را نشان می‌دهد. و. پ. کِر (W.P.Ker) و دیگر پژوهشگرانِ شعرِ پهلوانی، پاره‌یی همانندی‌ها را در میان سروده‌های **هومر** و حماسه‌های قوم‌های شمالیِ باآواری کرده‌اند؛ اما این همانندی‌ها در برابرِ همانندی‌های حماسه‌های ایران و چین ناچیزند.

همانندی‌های افسانه‌های پهلوانی‌ی ایران و چین جنبه‌ی بنیادی و ساختاری دارند. گاه تمام افسانه و پهلوانان آن در دو حماسه یکسانند و زمانی پاره‌یی جا به جایی‌ها در رویدادها و به کار بستنِ برخی هنر‌نمایی‌های شاعرانه چشم‌گیرند. برای نمونه، سرگذشت و منبشِ شاهانی چون **کاروس و جو-وانگ** و شهبانوانی مانند **سوداوه و سو-دا-گی** [۱] و شاهزادگانی همچون **سیاوش و یین-گیاتو** و گزارش‌هایی از کارزارهای پهلوانان و جنگاورانی به سانِ **لی-جینگ و رستم و لی-نو-جا و سهراب**، به گونه‌یی شگفتی‌انگیز همانندی دارند.

به هنگام پی‌جویی درین همانندی‌های نمایان، می‌توان به نقشِ قوم **سکا** رویکرد داشت. این قوم - چنان‌که پیشتر گفته شد - در سرزمین‌های گسترده‌ی میان ایران و چین می‌زیسته و احتمال زیاد می‌رود که افسانه‌های سکایی بنیادِ مشترکِ افسانه‌هایی بوده باشد که بدان‌ها اشاره رفت؛ زیرا مهم‌ترین افسانه‌های همانند در حماسه‌های ایران و چین را همین افسانه‌های سکایی تشکیل می‌دهند. البته داستان‌های دیگری مانند **پولادوتد دیو و جادوانِ جنگِ جوی سو-لو-دائو** و **جنگِ دوازده رُخ** [۲] نیز در حماسه‌های دو قوم، مشترکند که در حال حاضر، نمی‌توان میان آن‌ها و افسانه‌های سکایی پیوندی یافت. اما برخی ازین همانندی‌ها را می‌توان برآیندِ داد و ستدهای خودآگاه یا ناخودآگاهِ داستان‌سرایان و نقّالان دو کشور دانست. **ویلهم گروب**

(Wilhelm Grube) می‌نویسد هنوز هم کسانی که هرگز کتاب نخوانده‌اند، افسانه‌های فنگ-شن-ین-ئی را نقل و پخش می‌کنند. از سوی دیگر می‌دانیم که بسیاری از افسانه‌های شاهنامه از روایت‌های زبانی مایه گرفته است. [۳]

بر این پایه، در سرزمین‌هایی مانند قرازرود (آسیای میانه) که قوم‌های گوناگون با افسانه‌های ایران و چین سر و کار داشته‌اند، جابه‌جایی داستان‌های رویدادها و کنش‌های پهلوانی از راه نقل‌های سینه به سینه سخنوران و نقّالان، امری طبیعی بوده است؛ به‌ویژه که هر یک از این نقّالان، همواره می‌کوشیده‌است تا مجموعه‌ی داستان‌های خود را هرچه پرمایه‌تر و کامل‌تر سازد.

پس از بررسی‌ی همانندی‌ی چشم‌گیر افسانه‌های کاووس و جو-وانگ، از همسانی‌ی میانِ دروغ‌نایه‌های دو حماسه‌ی ایران و چین، آگاهی‌ی بیشتری می‌یابیم. فنگ-شن-ین-ئی به‌گونه‌ی کلی از رویدادها و جنگ‌های دوران شهریارِ یی‌جوانگ سخن می‌گوید و جاودانگان، از خدایان و پارسایان گرفته تا دیوان، آزادانه درین رویدادها و جنگ‌ها نقش می‌ورزند. بنابراین، به تعبیری دیگر، می‌توان گفت دروغ‌نایه‌ی حماسه‌ی چین، کشمکش میان نیروهای نیکی و بدیست که در آن، سرانجام نیروهای نیکی پیروز می‌شوند.

بخش پهلوانی‌ی شاهنامه نیز که با بخش تاریخی‌ی آن تفاوت آشکار دارد، [۴] به‌طور عمده از رویدادهای روزگارِ کاووس شکل می‌گیرد و کارگزارانِ نیروهای فراطبیعی هم تا اندازه‌ی در داستان‌ها درگیرند. اما همان‌گونه که از متن‌های پهلوی برمی‌آید، می‌توان یقین داشت که در روایت‌های پیش از اسلام، کارگزارانِ نیروهای مینوی نقش‌های بسیار بزرگ‌تری در همین داستان‌ها داشته‌اند. برای نمونه، در بهمن‌یشت جنگ‌های دورانِ کاووس به‌گونه‌ی نبردِ غولان و کشمکش‌های سهمگین میان ایزدان و دیوان به نمایش درآمده است.

در حماسه‌ی ایران — بدین‌سان که اکنون در دست ماست — نیروهای فراطبیعی نقش بسیار ناچیزتری از حماسه‌ی چین دارند. این امر، در عین حال نشانه‌ی از نقطه‌های قوت و ضعف این حماسه به شمار می‌آید. در فنگ-شن-ین-ئی، نیروهای فراطبیعی سهم و نقش بسزایی دارند و خدایان و ستیزندگان با آنان، بیش از اندازه‌ی معمول، در رویدادهای اصلی‌ی این منظومه پدیدار می‌شوند. افزون بر آن، رزم‌افزارهایی که

پارسایان و هم‌آوردانِ آن‌ها در جنگ‌ها به کار می‌برند، از گونه‌های ویژه‌ی است که نمایشی به دور از واقع، به نبردهای رزم‌آوران می‌بخشد. طلسم‌ها و بازوبندهای شگفت، مرواریدهای جادویی و دیگر افزارهای جنگِ خدایان و دیوان، بسیار آزادانه به کار برده می‌شوند و تأثیر ناخوشایندی بر خیال و باور خواننده بر جای می‌گذارند. همه‌ی اصل‌های **دائوباوری** — بی‌آن‌که ضرورتی در میان باشد — به منظومه راه یافته است و بسیاری از خدایان و پارسایان و دیوان در رزمگاه‌ها پای می‌گذارند که حضورِ آنان جز پُر کردنِ پهنه‌ی پیکار و سرگردانیِ خواننده‌ی منظومه به کاری نمی‌آید.

از سوی دیگر، سراینده‌ی شاهنامه از به کار گرفتنِ نیروهای فراطبیعی پرهیز دارد و خواننده‌ی این حماسه، به‌ندرت با ایزدان و دیوان روبه‌رو می‌شود. [۵] بر این بنیاد، نبردهای شاهنامه واقع‌گرایانه‌ترست و اثری از رنگ‌آمیزیِ درخشان افسانگیِ حماسه‌ی چین در آن‌ها به چشم نمی‌خورد. آشکارست که در *اوستا* و متن‌های *پهلوی*، همدوش آوردنِ پهلوانانِ زمینی با کارگزارانِ نیروهای فراطبیعی و برشمردن و وصفِ کُنش‌های شگفتی‌انگیز در کارنامه‌ی آن‌ها، امری عادی به‌شمار می‌رفته؛ **اما فردوسی** در روزگاری می‌زیست که ناباوری به ذهن آدمیان راه یافته بود و باور به رویدادهای شگفت و افسانگی‌ی داستان‌های کهن، دیگر چندان جایی نداشت. این نکته یادآورِ گفتارِ یکی از پژوهشگرانِ کارآزموده و ژرف‌نگرِ شعرِ حماسی است که می‌گوید افسانه‌های قوم‌های جوان با اعتقادات و داستان‌های شگفتی‌انگیز و فرا بشری آغاز می‌شود و این قوم‌ها برای گریز از آن‌ها دو راه در پیش دارند: یا باید به تدریج افسانه‌های باورنکردنی را به یک سو نهند و داستان‌های واقع‌گرایانه‌تری را جایگزین آن‌ها گردانند و یا آن‌که همه‌ی اسطوره‌های خود را به نظم درآورند.

در شاهنامه این هر دو شیوه به کار گرفته شده؛ **اما** در حماسه‌ی چین، گریز و پرهیز از نقش‌ورزانِ اسطوره‌ها و افسانه‌ها، کاری دشوار بوده است؛ زیرا سراینندگانِ این حماسه، به گونه‌ی ژرف با **دائوباوری** و اعتقاداتِ توده پیوند داشته‌اند. این منظومه را گروهی از شاعرانِ گمنامِ **دائوباور** و پیشوایان دینی سروده و ویراسته و بازویراسته‌اند. وابسته نبودنِ این اثر به یک تن، چنان آشکارست که حتّاً نام یکی از سراینندگان آن را نمی‌دانیم. کوتاه‌سخن آن‌که حماسه‌ی چین، برآیندِ دیگر دیسی‌ی **درازمَدّت** روایت‌های آن در سروده‌های شاعران و نقل‌های مردمانی است که آن‌ها را خواننده

و شنیده‌اند و در نتیجه، یکپارچگی‌ی حماسه به خوبی نگاهداشته شده و سرانجام داستان، روشن‌ست. تأثیر منظومه در مقیاسِ درستِ آن بر جاست و حتّا درونمایه‌های فرعی‌ی آن، شکوهمند و پهلوانی می‌نمایند. همچنین بر مفهوم ضمنی‌ی اخلاقی‌ی هر یک از بخش‌های منظومه و روندِ سرنوشت به سوی یک رویدادِ مقدّرِ عظیم، در سرتاسر حماسه تأکید رفته است.

شاهنامه فراهم آورده و سامان بخشیده و ویراسته‌ی یک شاعرِ بزرگ‌ست از میان انبوه ماده‌هایی که به گونه‌ی نابسامان در این جا و آن جا پراکنده بوده‌اند. خوشبختانه مردی بدین کارِ شگرف دست یازید که با نبوغِ سرشار خویش توانست سرگذشتِ قوم ایرانی و تاریخِ آن را گزارش کند و داستانی را که خود آفریده بود، بر آن بیفزاید. با این حال، گهگاه حجمِ زیاد و عظمتِ کار، نبوغِ سراینده را از درخشش بازداشته است؛ زیرا این داستان‌ها از میانِ پاره‌های پراکنده‌ی هزاران روایتِ سنتی که از روزگارانِ کهن برجا مانده بوده، فراهم آورده شده‌اند.

پس از این سنجشِ آغازین که درباره‌ی ویژگی‌های کلی‌ی دو حماسه‌ی ایران و چین به کار آوردم، اکنون به بررسی‌ی همانندی‌های یادکردنی و سنجیدنی در پاره‌ی‌ی از داستان‌های پهلوانی‌ی دو قوم می‌پردازم:

۱. کاووس و جو-وانگ

در حماسه‌ی چین، شاهنشاه جو-وانگ مردی سُست‌مَنیش، زن‌بارة، مئی‌خواره و هوادارِ خوش‌باشی (hedonism) وصف شده است. سو-داگی محبوب‌ترین سوگلی‌ی جو-وانگ و خردِ اهریمنی‌ی وی، با وسوسه‌های فریبکارانه و گمراه‌کننده‌ی خود، او را به گونه‌ی شاهی ستمگر و سنگدل درمی‌آورد. در واقع، بیشتر کردارهای زشت و ناروایی جو-وانگ برآیندِ بی‌تابی و سُست‌رایی‌ی او در برابرِ نفوذِ زنان‌ست. برای نمونه، بر اثرِ وسوسه‌های سو-داگی‌ست که شاهزاده‌ی پاکدامن ین-گیائو (Yin-Kiao) به فرمانِ جو-وانگ دچار آزار و شکنجه می‌شود و از سرِ ناگزیری به دشمنانِ پدرِ خویش می‌پیوندد. همچنین در نتیجه‌ی فتنه‌انگیزی‌ها و فریبکاری‌های همین زن‌ست که جو-وانگ کوره‌ی آتشین برپا می‌کند و کسانی را که بر آن‌ها خشم می‌گیرد، در آن کوره

می‌افکند. شایان دقت‌ست که بیشترِ قربانیان این کوره از دوستان و پهلوانانِ همگامِ شاهزاده‌ی پین-گیائو به‌شمار می‌آیند.

در شاهنامه نیز ویژگی‌های مَنیشِ کاووس، درست مانند جو-وانگ‌ست؛ حال آن‌که در اوستا و متن‌های پهلوی هیچ‌گونه نشانه‌یی از سیاه‌کاری و کژراهی‌ی کاووس به چشم نمی‌خورد. در اوستا، [۶] کاووس شهریاری شکوهمند و تواناست که با بیشترین توانمندی بر همه‌ی سرزمین‌های روی زمین فرمان می‌راند و از سُست‌مَنیشی و خودکامگی و شیفتگی‌ی او در برابر زن و باده، سخنی به میان نمی‌آید. در جایی از این نامه‌ی کهن، [۷] او همچون مردی بلندپایگاه، سزافرا آفرین خواننده شده و به‌سان پادشاهی نیرومند و شهبواری دلیر، به وصف درآمده است. حتّا در دست‌نوشت‌های بازمانده از زبانِ پهلوی نیز، همواره از کاووس به بزرگداشت یاد شده و در بدترین وصف‌ها، تنها اندکی خودسر و بلندپرواز به‌شمار آمده است. دینکرد، [۸] کاووس را فرمانروا و نگاهبانِ شهریاری در هفت کشورِ روی زمین خوانده و شکوهِ شگرفِ پیروزی‌های او را با آب و تابِ تمام گزارش داده است. نویسندگانِ دفترهای پهلوی، به دفاع از کاووس پرداخته و نوشته‌اند: راست است که کاووس فریبِ ائشم [۹] را خورد و گستاخانه آهنگِ پرواز به آسمان را کرد و سرانجام دچار اندوه و پریشانی شد؛ امّا او این رویداد را از سر گذراند و از آن پس، راه دوراندیشی در پیش گرفت.

امّا در شاهنامه، مَنیش و کُنیشِ کاووس یکسره با آنچه گفته شد، ناسازگار می‌نماید و به‌خوبی آشکارست که افزایشِ پاره‌یی افسانه‌های بیگانه و یا وابسته به دوره‌های پسین، دیگرگونی‌هایی در وصفِ مَنیشِ وی پدید آورده و او را به گونه‌یی جز آن‌چه در اوستا و متن‌های پهلوی دیده می‌شود، نمایانده است. این گرایشِ نو به گناهگار شمردنِ کاووس، چنان نیرومندست که فردوسی از همان آغازِ کار، او را پادشاهی سُست‌مَنیش و بدسُرشت می‌شناساند که توانایی‌ی پاسداری از سُنّت‌های نیاکان خویش را ندارد. درواقع، می‌توان گفت که لحنِ محکوم‌کننده‌ی شاهنامه درباره‌ی این شهریار، ریشه و بنیادی در خاستگاه‌های پیشینِ ایرانی ندارد؛ زیرا به هنگام تاجگذاری‌ی وی و پیش از آن‌که از هیچ‌یک از رویدادهای روزگارِ شهریاری‌ی او گزارشی داده شده باشد، فردوسی می‌گوید:

اگر شاخِ بد خیزد از بیخِ نیک تو با بیخِ تندی می‌اغاز و یک

پدر چون به فرزند ماند جهان کند آشکارا برو بر نهان،
گر او بفگند فرّ و نام پدر تو بیگانه خوانش؛ خوانش پسر [۱۰]

یک چنین تغییرِ لحنِ کاملی درباره‌ی کاووس در افسانه‌های ایرانی، درخورِ ژرف‌اندیشی و پژوهش‌ست و گزارش آن را تنها در پیوندِ نزدیک میان حماسه‌های ایران و چین می‌توان باز یافت. [۱۱]

پیش ازین گفتم که مَنشِ کاووس — بدین‌سان که در شاهنامه وصف شده است — درست با مَنشِ جو-وانگ اینهمانی دارد؛ حال آن‌که در اوستا و متناهی پهلوی، گواهی بر این امر به چشم نمی‌خورد.

اما همانندیِ کارنامه‌های این دو پادشاه به همین اندازه پایان نمی‌پذیرد. در شاهنامه از رویدادهایی در روزگار کاووس سخن به میان می‌آید که در اوستا و دفترهای پهلوی ردّ پای از آن‌ها نیست؛ ولی همسانِ این رویدادها را در تاریخ دورانِ جو-وانگ می‌یابیم. در اوستا از شکنجه‌یی که کاووس و سوداوه بر شاهزاده سیاوش روا می‌دارند و از آزمونِ آذرِ فروزان که سیاوش ناگزیر می‌شود به فرمان کاووس بدان تن در دهد و نیز از گریختنِ شاهزاده‌ی جوان از زادبوم و پناهندن او به دشمنانِ پدر، سخنی به میان نمی‌آید. [۱۲] اما در فنگ-شن-ین-ئی و دیگر خاستگاه‌های چینی، گزارش‌های گسترده‌یی از رویدادهای بسیار همسانِ این‌ها را در تاریخ دورانِ فرمانرواییِ جو-وانگ می‌خوانیم. همانندی میان این بخش از افسانه‌های ایرانی و چینی چندان زیادست که بخش بزرگی از داستان‌های کاووس را می‌توان روایت‌های ایرانی‌شده‌ی افسانه‌های جو-وانگ شمرد.

این‌گونه همانندی‌ها را برآیندِ چیزی جز نفوذِ افسانه‌های ایرانی و چینی در یکدیگر نمی‌توان دانست. بی‌گمان، متن‌ها و روایت‌های پیشین که خاستگاه‌های کارِ فردوسی را تشکیل می‌داده‌اند، بر بنیادِ داستان‌ها و حکامه‌های بی‌شمارِی قرار داشته‌اند که سده‌ها در سرزمین‌های قرازرود (آسیای میانه) رواج داشته و — به گفته‌ی خودِ شاعر — زبانزدِ همگان بوده‌اند.

می‌توان اطمینان داشت که سراینندگان این حکامه‌ها و گزارشگران آن‌ها و پردازندگان افسانه‌های پهلوانی، سخت می‌کوشیده‌اند تا سرودها و داستان‌های خود را

پیوسته پُرکَشِشِ تر و سرشارتر سازند و هم ازین رو، هرگونه افسانه‌ی حماسی‌ی درخوری را که در جایی می‌یافته‌اند، بر متن اصلی‌ی خود می‌افزوده‌اند و تردیدی نیست که گسترش دادن درونمایه‌های حماسه‌ی چین و بهره‌گیری از آن‌ها، بارها این سراینندگان و گزارشگران را دچار وسوسه کرده بوده است. حماسه چین، بر اثر کوشش و اندیشمندی‌ی سراینندگانِ دائوباوِرِ آن، آشکارا دارای جنبه‌ی اخلاقی‌ست و افزون بر این، آنچه را که گزارشگران دوست می‌داشته‌اند (یعنی دخالتِ شمارِ بسیاری از خدایان و دیوان در سرنوشتِ آدمیان)، به‌فراوانی دربر دارد. از سویِ دیگر، داستانِ سَرایانِ ایرانی و چینی هر دو، به طبع نسبت به افسانه‌های قومِ جنگاورِ سکا — که در سرزمین‌های میان ایران و چین می‌زیستند — گرایش داشتند. ازین گذشته، افسانه‌ی شاهزاده سیاوش — چنان که می‌دانیم — در ایران از رویکردِ همگانی برخوردار بوده است و هست و بی‌گمان چندین نسل از گزارشگران در کمالِ بخشی‌بدان می‌کوشیده‌اند. بر این پایه، دور نیست که چنین افسانه‌ی بلندآوازه‌یی به نوبه‌ی خود در حماسه‌ی چین تأثیر گذاشته باشد. همچنین باورکردنی‌ست که پارسامردان بودایی نیز در جا به جایی‌ی داستان‌های غنایی‌ی ایران و چین، نقش داشته‌اند؛ چه، آنان در موردهایی، در ناحیه‌های گوناگون هر دو کشور، از پایگاه والایی برخوردار بودند و برای گزارشِ آموزش‌های اخلاقی‌ی خود، داستان‌های اسطورگی و تاریخی را نیز به کار می‌گرفتند.

۲. سوداوه و سو-دا-گی

همان‌گونه که مَنِش و کُنِشِ جو-وانگ و کاوس در دو حماسه‌ی ایرانی و چینی همانندی‌ی کامل دارد، کارنامه‌ی زندگی‌ی همسران این دو شهریار (شهبانوان سو-دا-گی و سوداوه) نیز بسیار همسانِ یکدیگر است. حتّاً هماوایی‌ی نام‌های این دو شهبانو چشم‌گیرست و گرچه نیاز چندانی بر این امر نیست، می‌توان گفت که این هماوایی یکسره بی‌بنیاد نبوده است.

در هر دو حماسه، شهبانو خَرِدِ اهریمنی‌ی شوهرِ خویش شمرده می‌شود و شاهزاده‌ی بیگناهی را شکنجه می‌دهد و بیهوده می‌کوشد تا او را بفربید و به پیمان‌شکنی و تباہ‌کاری بکشاند. روش فریبکاری و نیروی کَشِشِ این دو بانوی دلربا در هر دو منظومه، داستانِ بلندپایه‌ی شاعرانه‌ی را پدید آورده است. در حماسه‌ی چین، طرح ساختنِ کوره‌ی

آتشینی که برای نابود کردن دشمنان به کار می‌رفت، به شهبانو سو-دا-گی نسبت داده شده است و این کوره، قرینه‌ی ست برای کوه آتشی که بر پایه‌ی داستان شاهنامه — به تحریک سوداوه و به فرمان کاووس برمی‌افروزند و شاهزاده سیاوش — که در برابر افسون شهبانو سوداوه پایدار مانده و تن به کام‌جویی‌ی وی نداده است — ناگزیر به گذشتن از آن آتش می‌شود.

سرانجام کار هر دو شهبانو نیز بسیار همانندست. در شاهنامه، پس از رسیدن گزارش کشتار سیاوش به ایران، رستم خشمگین و خروشان، سوداوه را در خون می‌کشد. در فننگ-شبن-پن-ئی هم دزه‌یا (Tzeya) سپاهسالار پیروز، خود به کشتن سو-دا-گی دست می‌گشاید؛ زیرا زیبایی‌ی افسونگرانه‌ی شهبانو، دیگر نمی‌داران را از خود بی‌خود می‌کند و از کشتن وی باز می‌دارد.

میش و کُنیش سو-دا-گی، تیره‌تر و تباهکارانه‌تر از آن سوداوه است. او تنها یک نامادری نیست که می‌کوشد تا ناپسری‌ی خود را از راه راستی و پاکی به کُزراه بکشد و بر اثر ناکامی درین کوشش، وی را تا حد مرگ آزار و شکنجه می‌دهد. این سیاهکاری را در کارنامه‌ی سوداوه نیز می‌بینیم؛ اما سو-دا-گی افزون بر این، به بسیاری از تباهکاری‌های دیگر نیز دست می‌آلاید. برای نمونه، وی به دستاویز یک ناسازگاری‌ی ناچیز، به زیان گیانگ-شیه (Kiāng-Ših) شهبانوی پیشین دست به کار می‌زند و برای آن که خود جایگزین او شود، او را به شیوه‌ی دلخراش به کشتن می‌دهد. در شاهنامه، اشاره‌ی به همچشمی و دشمنی‌ی سوداوه با شهبانوی پیشین نرفته، اما از مادر سیاوش همچون بانویی نژاده‌تر و بزرگوارتر از سوداوه یاد شده است. در واقع، بر پایه‌ی وصف فردوسی، دودمان مادر سیاوش به گرسیوز برادر افراسیاب و از آن راه، به فریدون و سام [۱۳] می‌پیوندد و کاووس، او را در پایگاه شهبانویی می‌گارد:

به مُشکوی زَرینِ من بایَدَت سرِ ماهرویان کنم، شایَدَت [۱۴]

بدین سان، بر پایه‌ی فرمان کاووس، مادر گمنام سیاوش بانوی بانوان کاخ زَرین شهریار ایران می‌شود؛ اما به هر روی، در شاهنامه نقش رده‌ی دومی به این بانو واگذار گردیده است. [۱۵] حال آن که در حماسه‌ی چین، شهبانو گیانگ-شیه یکی از باوقارترین و اندوهبارترین چهره‌هاست و دچار شدن او به سرنوشت بیدادگرانه‌ی که برآیند دشمنی و دسیسه‌ی سو-دا-گی‌ست، یکی از رقت‌انگیزترین داستان‌ها را پدید می‌آورد.

همچنین باید به یاد آورد که در شاهنامه چندان سخنی از سنگدلیِ سوداوه به میان نمی‌آید؛ حال آن که در حماسه‌ی چین، سو-دا-گی هیولایی از پی‌رجمی شمرده شده است که شکنجه‌گاه‌های هولناکی چون «حوضِ پر از کژدم» و «کوره‌ی آدم‌سوزی» را برای آزار و کشتارِ مخالفان خویش بنیاد می‌نهد.

همان‌گونه که انتظار می‌رود، صحنه‌ی وسوسه که در آن، نامادریِ زیبا و بی‌پروا برای فریفتن و از راه به در بردنِ شاهزاده‌ی جوان می‌کوشد، در هر دو حماسه به‌خوبی وصف شده است؛ اما درین مورد، شاهنامه برتریِ هنرمندانه‌یی نسبت به فنگ-شن-ین-ئی دارد. شهبانو سوداوه چنین وامی‌نماید که بیشترین مهرِ مادروار را نسبت به ناپسریِ خود دارد و خواهان آن است که یکی از دخترانِ خویش را به همسریِ وی درآورد و بدین دستاویز، شویِ خویش را وامی‌دارد که شاهزاده سیاهش را به شبستانِ او بفرستد. اما هنگامی که شاهزاده هیچ‌گونه گرایشی نسبت به دخترانِ سوداوه نشان نمی‌دهد، شهبانو گمان می‌برد که زیباییِ جافتاده‌ی زنانه‌ی او بیش از فریبندگیِ دخترانه‌ی شاهدختانِ جوان به چشمِ شاهزاده جلوه گر شده است و ازین رو در صددِ برانگیختنِ هرچه بیشترِ رویکردِ او نسبت به خود و زمینه‌چینی برای کام‌جویی از او برمی‌آید.

در روایتِ چینی، شهبانو سو-دا-گی که گرایشِ آتشی به شاهزاده بو-یی-گائو [۱۶] دارد، بدین بهانه که می‌خواهد نواختنِ عود را از وی بیاموزد، او را به نزدِ خویش فرامی‌خواند. آن‌گاه همه‌ی چاره‌اندیشی‌ها و نیرنگ‌های دل‌باختگان را به کار می‌بندد و حتّاً می‌کوشد تا برای کامرواییِ خود، شاهزاده‌ی جوان را به دامِ باده‌گساری بکشانند.

چنان‌که پیشتر گفتم، در حماسه‌ی چین، طرح بهتری برای این داستان افکنده شده و بافتِ والاتری در آن به کار رفته و ترکیبِ آن گسترده‌تر است. پایانِ کارِ سو-دا-گی گواهی بر این برداشت به‌شمار می‌آید. در هر دو حماسه، شهبانوان (سوداوه و سو-دا-گی) خردِ اهریمنیِ شوهرانِ خویش (کاوس و جو-وانگ) شمرده شده‌اند. در هر دو مورد، شاهنشاهان به گونه‌ی مردانی سست‌میش و زن‌باره نمودار شده و بر اثرِ فریب‌خوردگی از کارگزارانِ نیروهای فراطبیعی به گمراهی دچار آمده‌اند. در شاهنامه گفته شده است که ابلیس، شاه کاوس را گمراه می‌کند. حال آن‌که در حماسه‌ی چین،

مادینه‌خدایی به نام **نی گوا** (Nikua) یا **نی او-گوا** (Nîû-Kûâ) که از جو-وانگِ دل‌آزرده شده است، به سه دیو که دیو روباه‌پیکری سالار آن‌هاست، فرمان می‌دهد تا بر روان سو-دا-گی چیره شوند و به وسیله‌ی او جو-وانگ را به تباهی بکشاند. [۱۷]

در شاهنامه اثر بخشی‌ی نیروهای فراطبیعی به کمترین اندازه رسیده و در پایان داستان، به نسبت فراموش شده است و سرانجام کار سوداوه با پایان داستان یک نامادری‌ی هرزه و دسیسه‌گر عادی تفاوتی ندارد. اما در فنک-شن-پن-نی چنین نیست و زندگی و سرانجام سو-دا-گی، نمایی از هستی و کارکرد دیو روباه‌پیکر به شمار می‌رود و سنگدلی‌های وی نشان از مَنشی اهریمنی دارد و در پایان کار نیز، نیروهای فراطبیعی‌ی خویش را به کار می‌برد تا از یاد آفره‌ی (کیفر) واپسین بگریزد. [۱۸]

۳. سیاوش و بین-گیانو

درین مورد، باز هم دو حماسه‌ی ایران و چین، افسانه‌ی مشترکی را باز می‌گویند. این افسانه از شاهزاده‌بی نیک‌مَنش سخن می‌راند که بهره‌مند از هرگونه هنری ست و با این حال، روزگار او با شور و خجی پایان می‌پذیرد. او قربانی‌ی شکنجه و آزار از سوی یک شهبانو و نامادری‌ی هرزه و کاجو و خشم‌سیاه پدری سست‌مَنش و زن‌باره می‌شود. در هر دو داستان ایرانی و چینی، شاهزاده‌ی پاکدامن، سرانجام ناگزیر به دشمنان پدر خویش می‌پناهد و به دست همانان کشته می‌شود و پس از مرگ، همچون پارسایان به شمار می‌آید و یاد او در کانون گرایش و رویکرد قوم‌های ساکن سرزمین وی جای می‌گیرد. در شاهنامه، یکی از زیباترین بخش‌های داستان سیاوش، گذشتن او از میان «کوه آتش» است که برای ثابت کردن بیگناهی‌ی خویش، ناگزیر بدن تن در می‌دهد. کاووس به دو بست مرد فرمان می‌دهد تا توده‌ی از هیزم فراهم آورند و بر آن نفت بپاشند و کوهی از آتش برافروزند. اما سیاوش بی‌پروا از میان این آتش بزرگ می‌گذرد و بی‌گزند و تندرست بیرون می‌آید.

حماسه‌ی چین، گزارش هولناک‌تر و واقع‌گرایانه‌تری از «کوره‌ی آتشین» - که به فرمان شاه جو-وانگ برپا شده است - به دست می‌دهد. این کوره، ستونی برنجین و میان تُهی‌ست به بلندی‌ی نزدیک به چهار متر و محیط دایره‌ی نزدیک به دو و نیم متر که با کاردانی‌ی ویژه‌ی چینیان در زمینه‌های صنعتی و هنری ساخته شده و سه سوراخ برای

آتش‌افروزی و افگندنِ قربانی به درونِ آن، در بدنه اش تعبیه کرده اند. در داستانِ چینی، شاهزاده بین-گیائو خود نخستین قربانیِ این کوره نیست؛ اما دوست و یاورِ او جائوگی (Çâôkî) که دلیرانه به پشتیبانی از بین-گیائو برمی‌خیزد و به سوَد او و به زیانِ شهبانو سو-دا-گی با شاهنشاه جو-وانگ سخن می‌گوید و بدو اندرز می‌دهد، یکمین کسی است که درین کوره‌ی آتشین افگنده می‌شود. سوختن پوست و ماهیچه‌هایِ جائوگی و خاکستر شدنِ استخوان‌های او، در داستانِ چینی به شیوه‌ی واقع‌گرایانه وصف شده است.

چنان که گفته شد، بر پایه‌ی گزارش هر دو حماسه، شکنجه و آزارِ شاهزاده از سوی نامادری، سرانجام او را به پناهِیدن به دشمنان پدر خویش ناگزیر می‌گرداند. در فنگ-شن-ین-ئی، شاهزاده بین-گیائو چندی با پدر خود به جنگ می‌پردازد؛ اما به زودی دست از این کار می‌کشد. این امر در حماسه‌ی چین طبیعی می‌نماید؛ زیرا جنگ میان جو-وانگ و هم‌وردش وو-وانگ تنها یک جنگِ داخلی است که در آن، گروهی از چینیان بر گروهی دیگر پیروز می‌شوند. در حماسه‌ی ایران نیز با آن که تصوّر جنگیدن سیاوش در کنارِ افراسیاب و به زیانِ کاووس ناشدنی می‌نماید، سراینده‌ی آگاهِ شاهنامه داند که دشمنِ تورانی در پیِ به دست آوردنِ نتیجه‌ی مهمّی از رفتنِ سیاوش به توران زمین است:

بُخارا و سُغد و سمرقند و چاج سپنجاب و آن کشور و تختِ عاج
 تُهی کرد و شد با سپه سوی گنگ بهانه نجُست و فریب و درنگ [۱۹]

در حماسه‌ی چین، شاهنشاه جو-وانگ سردارانی را به جست و جوی پسر خود می‌فرستد؛ حال آن‌که در شاهنامه، کاووس بر پسر خویش خشم می‌گیرد و توسِ سپاهبُد را به رزمگاه گُسیل می‌دارد تا فرماندهی‌ی سپاه را از وی باز ستاند:

سپه طوس را ده؛ تو خود بازگرد نه‌یی مردِ پرخاش و جنگ و نبرد! [۲۰]

پایانِ کارِ هر دو شاهزاده نیز همانندی‌هایی دارد. در هر دو داستان، دشمنانِ پدرِ شاهزاده، سرِ شاهزاده را به شیوه‌ی هولناکی از تن جدا می‌کنند. در شاهنامه، گرسیوز برادرِ افراسیاب، به وی یادآور می‌شود که هرچند شاهزاده‌ی ایرانی به توران پناهِیده است، اما هنوز به سوَد پدرِ خویش کار می‌کند. در نتیجه‌ی همین فتنه‌انگیزی است که سرِ شاهزاده را می‌بُرند و در جایی که خونِ وی را بر زمین فرو می‌ریزند، گیاهی از دلِ خاک

می‌روید. در حماسه‌ی چین نیز شاهزاده **یین-گیائو** به سبب وفاداری به پدر، به کام مرگ می‌افتد. هرچند که او در آغاز به فرمان یک پارسایِ دئوباوور به دشمنان پدر خود می‌پیوندد؛ اما اندک زمانی پس از آن پشیمان می‌شود و در کنار پدر، با دشمنان او جنگد. ولی سرانجام گرفتار دشمنان پدر می‌شود و آنان او را تا گلوگاه در خاک فروبرند و گاؤآهنی را بر سرش می‌رانند و او را بدین شیوه‌ی فجیع می‌کشند. بر این بنیاد، در حماسه‌ی چین نیز، خون شاهزاده‌ی بیگناه سبب باروری گیاهان می‌شود.

در هر دو حماسه، از روان شاهزاده‌ی کشته شده، همچون کارگزارِ مینوی نیرومندی یاد می‌شود که در رؤیا بر کسان پدیدار می‌گردد و آنان را از آن چه پیش خواهد آمد، می‌آگاهاند. در شاهنامه، روان سیاوش یک بار به خواب **نوس** می‌آید و او را به پای فشردن در جنگ با تورانیان دلگرم می‌کند و بار دیگر در رؤیایی بر گودرز پدیدار می‌شود و او را به جستار برای یافتن **کیخسرو**—که باید ستانده‌ی کین او از تورانیان باشد— رهنمونی می‌کند. [۲۱] در **فنک-شن-ین-ئی** نیز روان شاهزاده **یین-گیائو** در رؤیا بر پدرش **جو-وانگ** آشکار می‌شود و او را به پرهیز از دنبال کردن راه و رسم اهریمنی که به تباهی و شکست خواهد انجامید، اندرز می‌دهد.

دروغناهی اخلاقی این داستان، در حماسه‌ی چین بهتر از حماسه‌ی ایران نمودار شده است و از تأثیرگذاریِ **دئوباووری** در ادب پهلوانی چین، جز این نیز انتظاری نمی‌رود. در شاهنامه، **داستان سیاوش سرگذشت** اندوهبار شاهزاده‌یی است که همواره به پدر خود وفادار می‌ماند؛ اما بر اثر دچار شدن به شکنجه و آزارِ نامادریِ خویش، به توران می‌پناهد و پادشاه توران، در آغاز با خشنودی او را می‌پذیرد؛ ولی سپس به وفاداریِ بیش از اندازه‌ی او نسبت به پدر بدگمان می‌شود و سرانجام، او را سنگدلانه به کام مرگ می‌سپارد. در حماسه‌ی چین هم شاهزاده **یین-گیائو** در نتیجه‌ی احساسِ وظیفه شناسیِ بسیار غیرمتدانه نسبت به پدر، گرفتار مرگ می‌شود؛ اما مفهوم اخلاقی درآمیخته با این داستان، پیچیده‌تر از **داستان سیاوش** است و پاره‌یی نکته‌های مذهبی و وجدانی را دربر می‌گیرد. در حقیقت، گونه‌یی برخورد در میانِ وظیفه‌های گوناگونی که شاهزاده بر عهده دارد، پیش می‌آید. او از یک سو وظیفه دارد تا انتقام مادرش را که به فرمان پدر و نامادری‌اش کشته شده است، بازگیرد و آموزگارِ دئوباوور وی نیز او را به انجام دادنِ این وظیفه برمی‌انگیزد و بدو فرمان می‌دهد که به نبرد با پدرش برخیزد. اما از

سوی دیگر، به انگیزه‌ی مهرورزی به پدر، سرانجام ستیزه با او را فرو می‌گذارد و در راه یاورِ یی وی گام می‌نهد؛ در حالی که می‌داند سرپیچی از فرمانِ آموزگارِ دائو باورش گناهی‌ست نابخشودنی که جز مرگ کیفری ندارد. آشکارست که بر پایه‌ی اشاره‌ی حماسه‌ی چین، وظیفه‌ی شاهزاده نسبت به مادرِ کشته‌اش و آموزگارِ دائو باورش بسیار سنگین‌ترست تا نسبت به پدری بی‌ارزش و ناسزاوار؛ زیرا در دائویاوری فرمانبرداری از آموزگارِ دینی بر همه‌ی وظیفه‌هایِ دیگر برتری دارد؛ چنان که در یکی از سرودهای پیروان این کیش می‌خوانیم:

از سرورِ دینیِ خود بیمناکم؛ حال آن‌که از آفریدگدرِ آسمانی هراسی در دل ندارم.

۴. سهراب و لی-نو-جا

دلاوری‌های پهلوانان سکایی، گرشاسپ و رستم و سهراب، بخش بزرگی از داستان‌های حماسی‌ی شاهنامه را دربر می‌گیرد. نزدیک به تمام کُنیش‌هایی که در حماسه‌ی ایران به این سه پهلوان بزرگ نسبت داده شده، در داستان‌های پهلوانی‌ی چین، در کارنامه‌ی رزم‌آوری‌های تیرانداز / کماندارِ خدایسی شین-یی و نیز لی-جینگ و پسرش لی-نو-جا برشمرده شده است. اما در حالی که در شاهنامه، شگفت‌ترین کارها را رستم بر عهده دارد، در افسانه‌های چین، شین-یی و لی-نو-جا سهم بیشتری دارند و در میان این دو نیز، پایگاه یکم از آن‌لی-نو-جاست. کشتن شاهِ اژدهاوشِ آب‌ها — که با کشتنِ گندرو به دستِ گرشاسپ سنجیدنی‌ست — و چیرگی بر هفت دیوِ می-شان (Mei-Sân) — که با هفتخانِ رستم در راه مازندران همانندی دارد — از جمله کارهای لی-نو-جا به‌شمار می‌رود. در واقع، لی-نو-جا در حماسه‌ی چین پایگاهی بسیار والاتر از پایگاهِ سهراب در شاهنامه دارد و سبب اصلی‌ی این امر، آن‌ست که اگرچه این هر دو پهلوان در اوانِ جوانی کشته می‌شوند، جوانِ پهلوانِ چینی به کوششِ پارسایان دائو باور که توانایی‌ی زنده کردنِ مردگان را دارند — زندگی‌ی از دست‌رفته‌ی خود را بازمی‌یابد. به هر روی، در هر دو حماسه نبردِ پدر و پسر (رستم و سهراب و لی-جینگ و لی-نو-جا) یکی از نمایشی‌ترین صحنه‌ها را شکل می‌دهد. به طبع، در هر دو منظومه، گزارش کارهای پدر و پسرِ رزم‌آور با آب و تابِ تمام آمده است؛ اما آن‌چه ما درین جا

بدان رویکرد داریم، تنها همانندی‌های چشم‌گیر در میان دو داستان است.

در فنک-شن-پن-نی گفته شده است که لی-نو-جا سه بار پدر خود را شکست داد و دنبال کرد تا آن که سرانجام لی-جینگ او را باز شناخت. این گزارش با گفتار رستم در شاهنامه همسانی دارد:

کسی کو به کُستی نبرد آورد،	سر مهتری زیر گرد آورد،
نخستین که پشتش نهد بر زمین	نبرد سرش، گرچه باشد به کین؛
اگر بار دیگرش زیر آورد،	به افگندنش نام شیر آورد،
روا باشد از سر کند زو جدا؛	چنین بود تا بود آیین ما [۲۲]

بدین سان، رستم با کاربرد این نیرنگ، دو بار از مرگ به دست پسر رهایی می‌یابد. در شاهنامه یادآوری شده است که سهراب در هر دو بار می‌توانست بر پدر خود چیره شود و او را بکشد؛ اما جوانمردانه گذشت کرد تا پیروزی‌اش به مرز کمال برسد. [۲۳]

در هر دو حماسه‌ی ایرانی و چینی، پدر برای گریز از نابودی به نیروهای فراطبیعی روی می‌آورد. در شاهنامه، رستم به نیایش آفریدگار می‌ایستد و خواستار نیروی بیشتری برای واپسین نبرد با سهراب می‌شود. [۲۴] در حماسه‌ی چین نیز، لی-جینگ به یکی از پارسایان دائوباوور می‌پناهد و آن پارسامرد با مالش پشت پهلوان و افگندن آب دهان بر روی او، نیرویش را می‌افزاید. تنها درین هنگام است که دلاور سالخورده بر لی-نو-جا چیره می‌شود و پهلوان جوان، پدر خویش را باز می‌شناسد و در برابر او سر فرود می‌آورد.

باید یادآوری کرد که بر پایه‌ی گزارش شاهنامه، سهراب از نخستین دم پدیدار شدن در گستره‌ی داستان تا پایان کارش، نفرت تلخ و نکوهش آمیزی نسبت به شاه کاوس نشان می‌دهد و در همان آغاز رزم‌آرایی، او را به جنگ و براندازی شهریاراش می‌هراساند. او آشکارا می‌گوید که می‌خواهد پدرش را بیابد و با خود همدستان سازد تا با یاری وی شاه ناسزاوار و خودکامه‌ی ایران را از تخت به زیر آورد:

برانگیزم از گاه کاوس را از ایران پیرم بی طوس را [۲۵]

در حماسه‌ی چین نیز لی-نو-جا یکی از سرسخت‌ترین دشمنان جو-وانگ به شمار می‌رود. وی پس از کشته شدن به دست پدر-چنان که گفته شد- با یاری یکی از پارسایان دائوباوور دیگر باره زنده می‌شود و برای برانداختن جو-وانگ با پدر از در

آشتی درمی‌آید. بر این پایه، آرزوی سهراب برای سرنگون کردن کاووس، به درستی با کار همتای چینی‌اش لی نو - جا سنجیدنی‌ست.

در حماسه‌ی فردوسی، داستان سهراب فاجعه‌ی جبران‌ناپذیرست. بزرگ‌ترین و امیدبخش‌ترین پهلوان افسانه‌های سگستان و خاندان رستم، در نخستین سال‌های جوانی و پیش از آن که بتواند به عهد روزگارِ نوجوانی‌ی خود وفا کند و کاووس را براندازد، چشم از جهان فرو می‌بندد. اما در فنگ - شن - یین - ئی کارها یکسره به گونه‌ی دیگری به پیش می‌رود؛ زیرا پارسایی دائبور که از موهبت توانایی‌ی بازگردانیدن زندگی به مردگان برخوردارست، به جان‌بخشی‌ی دیگری باره به لی نو - جا کامیاب می‌شود. در واقع، «نوشدارو»یی که رستم برای رهایی‌ی سهراب از مرگ به جست و جوی آن به درگاه کاووس روی می‌آورد و به یافتنش کامیاب نمی‌شود، به آسانی در دسترس پارسایان دائبورست و بارها در حماسه‌ی چین به گزارش کاربرد آن برمی‌خوریم. لی نو - جا زندگی‌ی از دست‌رفته‌ی خود را به یاری آموزگار دائبور خویش بازمی‌یابد و در درازنای زندگی‌ی دوباره، نبردهای فراموش‌نشده‌ی خود را برای به دست آوردن نام بلند پی می‌گیرد و بزرگ‌ترین کارهای پهلوانی‌ی خویش را به انجام می‌رساند؛ زیرا آموزگار دائبورش افزون بر زندگی‌بخشی، رزم‌آزارهای معجز‌آسایی نیز بدو بخشیده که مایه‌ی پیروزی‌ی بی‌چون و چرای او در نبردهاست.

می‌توان انگاشت که سخن گفتن از نوشدارو (داروی بی‌مرگی / آکسیر زندگی) در شاهنامه، حکایت از روایت دیگری داشته باشد که در آن، سهراب، پهلوان جوان با کاربرد آن داروی زندگی‌بخش، رهایی می‌یافته است؛ زیرا تنها همین یک بار در حماسه‌ی ایران نام و وصف نوشدارو به میان می‌آید و در هیچ کارزار دیگری، کسی برای زخم‌دیده‌ی در آستانه‌ی مرگ، به جست و جوی آن نمی‌پردازد. [۲۶]

در شاهنامه گفته شده است که در هنگام زادن سهراب، پدرش گوهری بدو هدیه داد که می‌شد آن را همچون بازوبندی بر بازو بست و همین بازوبند بایست وسیله‌ی شناسایی‌ی پدر و پسر قرار می‌گرفت. [۲۷] در حماسه‌ی چین نیز لی نو - جا بازوبندی بر بازو دارد؛ اما این بازوبند، رزم‌آزاری نیرومند به‌شمار می‌رود و لی نو - جا با این طلسم شگفت، زاده می‌شود و به یاری‌ی آن، جنگ جویان اژدهاوش و دیگر دشمنان خود را نابود می‌کند. در حماسه‌ی ایران کمتر سخن از رزم‌آزارهای معجزه‌گر به میان می‌آید؛

زیرا ایرانیان کمتر از چینیان دستخوش خیال‌پردازی می‌شده‌اند. بر این پایه، می‌توان دریافت که چرا بازوبندِ سحرآمیز لی نو-جا که در همان حال، رزم‌آفراری شگفت نیز به‌شمار می‌آید، در حماسه‌ی ایران به گونه‌ی یک بازوبندِ ساده و آرایشی درآمده و برای خواستی درجه دوم به کار رفته است.

در گزارشِ داستان سهراب، به وصفِ دلاوریِ دخترِ جوانی به نام گُردآفرید برمی‌خوریم. وی دختر هُجیر نگاهبانِ دژِ مرزیِ ایران و توران (دژ سپید) است و به هنگامی که پدرش گرفتار سهراب می‌شود، خود به میدانِ رزم با سهراب می‌شتابد [۲۸] و چنان دلیریِ چشم‌گیری از خود به نمایش می‌گذارد که سهراب زبان به ستایش او گشاید و دل بدان دخترِ رزم‌آور می‌بندد. اما سهراب تنها هنگامی می‌تواند پا به درونِ دژ بگذارد که گُردآفرید و دیگر ساکنان دژ از نهان‌راه زیر دژ، بیرون رفته‌اند.

همانند این میان‌ورد را در داستانِ چینی هم می‌یابیم. پهلوانِ بانو دنگ-جان-یو (Teng-Çân-Yü) دخترِ دنگ-گین-گونگ (Teng-Kîn-Kûng) فرماندهیِ دژِ سان-شان-گوان (Sân-Sân-Kûân) در هنگامی که پدرش بر اثر زخمی در ناحیه‌ی دوش از پای درمی‌آید، خود به نبرد بر ضدِ دزه یا لی نو-جا و همگامان ایشان می‌شتابد و دزه یا و هوانگ دین-هوا (Hûâng-Tiên-Hûâ) و لونگ-سو-هیه (Lung-Su-Hie) را وادار به گریز می‌کند. لی نو-جا از شکستِ هم‌زمانش در نبرد با بانویی ساده، سخت لذت می‌برد. سرانجام، دژ بر اثر یک سازشکاری به چنگِ لی نو-جا می‌افتد و او با یاریِ گروهی از رزم‌آوران، آن بانوی دلاور را گرفتار می‌کند.

ناهمخوانیِ بزرگِ میان‌وردِ گُردآفرید با قرینه‌ی چینی‌اش، در این است که در شاهنامه از گرفتاریِ گُردآفرید سخنی به میان نمی‌آید. [۲۹]

۵. سیمرغ و مرغِ رُخ

اکنون هنگام آن است که به جست و جوی همانندِ چینیِ سیمرغ برآییم. سیمرغ — چنان که می‌دانیم — پرنده‌ی شگفت و اسطوره‌گی است که بارها رستم را در نبردهایش یاری می‌کند و در واقع اگر او نبود، رستم در جنگ با اسفندیار کشته می‌شد. [۳۰]

در حماسه‌ی چین نیز گزارش همانندی درباره‌ی پرنده‌ی بی‌نام رُخ آمده است که با لی-جینگ (قرینه‌ی چینیِ رستم) پیوند دارد. این پرنده‌ی رازآمیز به کالبد

جان-دنگ-دائو-جن (Jân-Teng-Táo-Jen) پارسا درمی‌آید و به لی-جینگ در برابر لی-نو-جا یاری می‌رساند و جان او را رهایی می‌بخشد. تنها در حماسه‌ی چین‌ست که این پرنده به زیان پهلوان جوان (لی-نو-جا) کار می‌کند.

بر این بنیاد، پرنده‌ی افسانگی‌ی حماسه‌ی چین، سرشتی دوگانه دارد؛ یعنی هم پرنده است و هم مردی پارسا. این نکته یادآور بحثی است که پیش ازین (در گفتار دوم) درباره‌ی سی-ان-هُ و سیمرخ آمد. در منظومه‌ی چینی همچنین گفته شده است که گاه پرنده‌ی رُخ، همدوش با جان-دنگ-دائو-جن به نبرد با جادوان می‌پردازد.

۶. پولادؤند و جادوان بو-لو-دائو

در هر دو حماسه‌ی ایران و چین، هنگامی که نبردهای بزرگ به مرحله‌های پُر تنش خود می‌رسد، رزم‌آوران به وسیله‌های تازه‌تر و هولناک‌تری دست می‌یازند. در حماسه‌ی چین، سپاهی که شکست خود را نزدیک می‌بیند، جادوانِ کارآزموده‌ی بو-لو-دائو (Po-Lû-Táo) / جزیره‌ی گوزن سپید و دیگر سرزمین‌های دورافتاده را به باری می‌خواند. این جادوانِ رزم‌آور، چرخ کارها را به سود گروه یاری خواهنده می‌گرداند؛ زیرا در بو-لو-دائو، دوستان و همراهان جو-وانگ به شگردها و کاردانی‌های جنگی که با دئو باوری سازگاری ندارند، پی می‌برند و آن‌ها را در نبردهای خود به کار می‌بندند.

در شاهنامه نیز افراسیاب و سپاهسالارانش پس از کوشش بی‌پایان برای چیرگی بر ایرانیان، سرانجام دست یاری‌خواهی به سوی دیوی به نام پولادؤند دراز می‌کنند. فردوسی از زبان پیران می‌گوید:

چو مردم نم‌اند، آزمودیم دیو / چوین جنگ و پیگار و چندین غریب [۳۱]
شایان یادآوری‌ست که پولادؤند از سرزمین خود در کوه‌های چین به کارزار تورانیان با ایرانیان فراخوانده می‌شود:

بدان کوه چین اندرون جای او / نبود اندر آن بوم همتای او [۳۲]
فراخواندن دیوی از چین به آهنگ جنگ و ستیز با ایرانیان، یادآور پارسایان چینی‌ست که در کوه‌هایی چون گون-لون (Kûn-Lûn) و گی-او-سی-ان-شان (Kîu-Sîen-Sân)، جای ساحران دئو باور به سر می‌بردند. در حماسه‌ی چین به ساحران و

پارسیان بی‌شماری برمی‌خوریم که از پایگاه‌های خود در کوهساران دور از دسترس، به پهنه‌ی کارزارها فرود می‌آیند. از آن میان، می‌توان ده جادوی جنگاورِ جزیره‌ی **گین-آو-دائو** (Kin-âo-Tâo) را نام برد. اما در شاهنامه تنها همین یک بارست که از دیوی از کوه‌های چین آمده، نام برده می‌شود. [۳۳]

با جای‌گیری‌ی این نیروی جادویی در میان سپاهیان، جنگ به گونه‌ی نبردِ غولان درمی‌آید و فنک-شن-ین-ئی در وصفِ رویدادهای این دوره از جنگ، به اوج شکوه شعری می‌رسد. سیلِ ویرانگرِ جادویی و کُنش‌های پلیدیآن، نخست هرچه را که در برابر خود می‌بیند، می‌برد. حتّاً نمایان‌ترین دلیرمردان مانند **لی نو-جا** از برابر آن، به کناری می‌روند و سپاهسالاری چون **دزه یا**—که همواره نگاهبانِ حقّست—ناگزیر فرماندهی‌ی خود را به جادویِ کاردانی به نام **جان-دنگ** (Jan-Teng) وامی‌گذارد. در این بخش از حماسه‌ی چین، یک رشته کارهای نمایان و شگفتِ جادویی صورت می‌گیرد و رزم‌آوران هر دو سو برای دست‌یابی به پیروزی‌ی واپسین، از دستگاهِ نیروهای کارآمد و توانمندِ فراطبیعی یاری می‌جویند.

در شاهنامه نیز نبرد رستم و **پولادووند** به شیوه‌ی شاعرانه به وصف درآمده است؛ اما متأسفانه گزارشِ حماسه‌ی ایران در گستردگی‌ی داستان و بلندی‌ی پایگاه و استادی به پای روایتِ چینی نمی‌رسد. زیرا خوانندگان و شنوندگان دیربآورِ ایرانی به خلافِ خوانندگانِ چینی، از کاربردِ رزم‌آزارهای جادویی و معجزه‌گر در نبردها لذّت نمی‌بردند. از دیدگاهِ ایرانیانِ واقع‌گرای، داورِی واپسین در کارزارها—حتّاً در نبردِ میانِ مردمان و دیوان—از آن **گُرزِ گران** بود. در نتیجه، در شاهنامه می‌بینیم که **پولادووند**، اگرچه دیو خوانده می‌شود، در برابرِ رستم همان رزم‌آزارهای شناخته و دیرینه‌ی رایج (شمشیر و گُرز) را به کار می‌بندد و هنگامی که رستم در برابرِ وی با **گُرز** و شمشیر کاری از پیش نمی‌برد، او را از زمین برمی‌گیرد و با چنان نیرویی فرومی‌کوبد که همه‌ی استخوان‌هایش خرد می‌شود. در واقع، چگونگی‌ی ساخت و پرداختِ میانوردِ **پولادووند** در شاهنامه، پاسخ‌گویِ چشمداشتِ خواننده در زمینه‌ی نبرد با دیوان نیست؛ زیرا **پولادووند** هیچ‌گونه روش تازه و ویژه‌ی در زورآزمایی از خود نشان نمی‌دهد. به یقین شیوه‌ی وصفِ رویدادهای داستان و چگونگی‌ی نبردها در حماسه‌ی چین منطقی ترست؛ چه، دیوان و جادوان را—که گمان می‌رفت به‌راستی درگیرِ کارزارند—نمی‌توان با روش‌های

عادی‌ی جنگ، همچون فرو کوفتنِ گرز بر پیکرِ آن‌ها یا با پرتاب کردنِ آنان بر زمین و یا به یاریِ فن‌های کشتی‌گیری از پای درآورد. باید یادآوری کرد که در شاهنامه — دستِ کم — سه داستان هست که با سرزمینِ چین پیوستگی‌ی سراسر دارد: داستان‌های خاقانِ چین، پولادوند و اکوان دیو. درباره‌ی داستانِ آخری، پیش ازین به گسترده‌ی سخن گفتم و اکوان را با فقی لی ان، دیو باد در اسطوره‌های چینی سنجدیم. [۳۴] در واقع، به هنگام خواندنِ این داستان‌ها در حماسه‌ی ایران، خود را در عمل در قلمرو فنگ - شن - یین - ئی احساس می‌کنیم و بازتاب یا سایه‌ی نبردهای غول‌آسای جادوانِ حماسه‌ی چین را در سرگذشت پولادوند و اکوان دیو می‌بینیم. جدا از آنچه پیشتر در سنجشِ منش و کُنشِ اکوانِ دیو با فقی لی ان گفته شد، خدایِ باد در پژوهشِ سنجشی‌ی حماسه‌های ایران و چین اهمیتِ بسزایی دارد؛ زیرا در هر دو حماسه به یاری‌ی دشمنِ شکست خورده می‌شتابد؛ اگرچه در حماسه‌ی چین منشی پیمان‌شکن دارد و احتمال می‌رود که در پایانِ نبرد به سپاهیانِ پیروز بپیوندد.

۷. جنگِ دوازده رُخ

هنگامی که نبردهای حماسی رو به پایان می‌رود، در هر دو حماسه‌ی ایران و چین، شیوه‌ی یکسانی برای از میان برداشتنِ گروه شکست خورده به کار بسته می‌شود. گویی سرایندگان هر دو منظومه بدین برآیند رسیده بوده‌اند که از پای درآوردنِ انبوهِ رزم‌آورانِ رده برکشیده با درگیری‌های آرام و گام به گام ناشدنی ست. این بُن‌بستی ست که هر دو منظومه بدان می‌رسند و سرایندگانشان برای تهی کردنِ گستره‌ی رزمگاه از انبوه جنگاوران و دیوان، چاره‌اندیشی‌های ویژه‌ی را بایسته می‌شمارند. بر این پایه، در هر دو حماسه زنجیره‌ی نبردهای بزرگی طرح‌آفگنی می‌شود که در آن‌ها از هر یک از دو سوی پیکار، دوازده تن [۳۵] از پهلوانان به نبرد هم‌آوردانِ خود می‌شتابند و این کارِ بزرگ با نمایان‌ترین زمینه‌چینی‌ها و آیین‌ها برگزار می‌شود. در شاهنامه سپاهسالارانِ هر دو سو — گودرز و پیران — در گفت و شنودی دراز، این نبردهای بزرگ را تدارک می‌بینند و شیوه‌های ویژه‌ی خود را تعیین می‌کنند. در فنگ - شن - یین - ئی نیز سپاهسالارِ یک سو، دائی - شیه - ون (Tâi-Sih-Wen) سردارِ هم‌آوردِ خود دژه یا را به

گونه‌ی رسمی به نبرد فرا می‌خواند. دائی-شیه-ون همراه با ده تن از جادوان جنگاور سپاه خود برای نبرد با دزه یا به رزمگاه می‌شتابند تا سرنوشت جنگ را تعیین کنند. «دزه یا» این فراخوان را می‌پذیرد و دو گروه پیکارجو در برابر یکدیگر صف‌آرایی می‌کنند. در هر دو حماسه، هر یک از رزم‌آوران تپه‌یی را پایگاه خود قرار می‌دهد و از آن جا به پهنه‌ی نبرد فرود می‌آید.

درین جا باز هم چگونگی‌ی نبردهای دو گروه پهلوانان در فنک-شن-ین-ئی به شیوه‌یی شکوهمندتر و والاتر از شاهنامه به وصف درآمده است و این امر به سبب هواداری‌ی آشکار فردوسی از ایرانیان است. حماسه‌سرای بزرگ ایران، روانی دارد که هیچ‌یک از پهلوانان ایرانی درین دوازده نبرد شکست بخورد. و یا کشته شود. این بیدادگری‌ی شاعرانه تا اندازه‌ی زیادی از زیبایی و دلپذیری‌ی این بخش از شاهنامه می‌کاهد. [۳۶] اما در حماسه‌ی چین، کار به گونه‌ی دیگری پیش می‌رود و نشانی از هواداری و یکسونگری-حتّاً برای گروه پیروز-در میان نیست. هراس سردار جنگ جویان چینی جان-دنگ، راستین و بنیادین ست و بی‌سبب نیست که با درد و دریغ می‌گوید:

بی گمان هم‌اکنون ده رزم‌آور همگام من دچار آسیب خواهند شد!

این بیم و هراس جان-دنگ به جاست؛ زیرا در همان نخستین نبرد، دن-هوا (Ten-Hûa)، یکی از بهترین یاوران خود را از دست می‌دهد. تنها پس از روزها کشمکش و ستیز دشوار و بر تافتن همه‌گونه ناکامی‌ها و گزندهاست که گروه دزه یا می‌توانند بر هم‌اورانشان چیره شوند و دزه یا خود ناگزیر می‌شود که از رزمگاه بگریزد و از جاتو-گونگ-مینگ (Ço-Kûng-Mîng) جاودانه یاری بجوید.

به هر روی، باید این نکته را پذیرفت که در منظومه‌ی چینی، داستان این زنجیره نبردها گاه چنان حالتی به خود می‌گیرد که گویی داستانی بیگانه از سر اتفاق به رشته‌ی بنیادین داستان‌های منظومه پیوسته باشد. همچنین باید یادآور شد که در هر دو حماسه‌ی ایرانی و چینی، جنگ در واقع با این زنجیره نبرده پایان می‌پذیرد. در شاهنامه، پس از جنگ دوازده رُخ، افراسیاب دیگر مردی پیوسته رو در گریز به شمار می‌آید که یاران و جنگاوران دیرینه‌ی خود و در آن میان، وزیر و سردار وفادار خود پیران و یسه را از

دست داده است. [۳۷] هم‌اوردخواهی‌های افراسیاب و پسرش شیده به تن خویش، پس ازین جنگ، نشان می‌دهد که سپاهیان تورانی اندک‌مایه شده و به تحلیل رفته‌اند. سرانجام کار افراسیاب نیز — پس از آن‌که تاج و تخت و سپاهیان را از دست می‌دهد — عبرت‌آموزست. او که سازمان‌دهنده‌ی بزرگ جنگ به‌شمار می‌آمد و پیران و یسه و پولادزوتد و دیگر پهلوانان را یکی پس از دیگری به رزمگاه‌ها گسیل می‌داشت و می‌کوشید تا سیاوش را به زیان پدرش به شورش وادارد، در واپسین روزها ناگزیر می‌شود که در دریاچه‌ی چیچست [۳۸] پنهان گردد. در شاهنامه پناهگاه افراسیاب، هنگ افراسیاب خوانده شده است و این واژه‌ی «هنگ»، دگردیسه‌ی بی‌ست از «هنکن» (به معنی‌ی کنده یا کنده شده) در اوستایی.

سرنوشت شن-گونگ-بائو (Šen-Kūng-Pāo) فرمانده‌ی بزرگ جنگ در حماسه‌ی چین به گونه‌ی شگفت با آنچه درباره‌ی سرانجام افراسیاب گفته شد، همانندی دارد. او نیز پهلوانان را به پشتیبانی از گروهی که در پایان کار شکست خواهد خورد، می‌فرستد. هموست که نامدارترین پهلوانان، همچون ما-یوآن (Má-Yūān) و لو-سوآن (Lo-Sūān) را به زنجیره نبردهای تن به تن روانه می‌کند و اوست که شاهزاده یین-گیائو را به ستیز با پدر وامی‌دارد. شن-گونگ-بائو نیز سرانجام در چاه یا دریاچه‌ی در ریای شمال زندانی می‌شود.

بدین سان، می‌بینیم که رهنمودهای فراوانی به همانندی‌های چشم‌گیر و نامترقب در میان شمار زیادی از داستان‌های شاهنامه و فنگ-شن-ین-ئی در دست است. اما آنچه درین امر دارای اهمیت و دربرگیرنده‌ی معنی و ویژه‌ی بی‌ست، این است که همانندی‌های یادکرده به گونه‌ی یکسان در همه‌ی زنجیره‌ی داستان‌های این دو حماسه گسترده نشده؛ بلکه بیشتر در چهارچوب افسانه‌های نسبت داده شده به گروه معینی از چهره‌های حماسی جای دارد. این نکته برای شناخت سرچشمه‌ی همانندی‌های مورد بحث ما بسیار مهم‌ست؛ زیرا هرگاه این همانندی‌ها برآیند جابه‌جایی‌ی اتفاقی افسانه‌ها بود، در دیگر داستان‌ها نیز نشانی از آن‌ها به چشم می‌خورد. اما واقعیت این است که این همانندی‌ها در داستان‌های وابسته به پهلوانان سکایی فراهم آمده است. دیدیم که داستان‌های سهراب و لی-نو-جا، رستم و لی-جینگ و سیمرغ و رُخ به گونه‌ی کامل با

یکدیگر انطباق دارند و می‌دانیم که این‌ها (رستم و سهراب و سیمرغ) نقش و رزانِ عمده و اصلی داستان‌های سکایی‌اند.

همچنین همسانیِ داستان‌های سوداوه و سو-دا-گی، کاووس و جو-سین (Choû-Sîn) یا جو-وانگ و سیاوش و یین-گیائو را باید بررسیید. اینان نیز به دوره‌ی داستان‌های سکایی نسبت دارند. به گونه‌یی که فردوسی خود می‌گوید، سوداوه دختر شاه‌هاماوران یکی از سرداران سکایی ست [۳۹] و این خود، رهنمود اصلی به وامدار بودنِ هر دو حماسه‌ی ایران و چین به افسانه‌های سکایی تواند بود. بی‌گمان افسانه‌های قوم جنگاور و پرشوری چون سکا برای داستان‌سرایان و شنوندگان سرزمین‌های فرازرو و ایرانِ خاوری، کششِ نیرومندی داشته است و این کشش داشتنِ افسانه‌های غنایی و حماسیِ سکایی برای قوم‌های همسایه، نمونه‌های دیگری هم دارد. برای نمونه می‌توان گفت که هم اکنون بیشتر داستان‌های رایج در میان توده‌ی مردم ناحیه‌ی راج پوتانا — که کانون بازماندگان سکاهاست — به ادب هند راه یافته است. ولی انگیزه و سببِ دیگری نیز برای راه‌یابیِ افسانه‌های سکایی به حماسه‌ی ایران در کار بوده است. ایرانیان از دیر باز به داستان‌های وابسته به شهریاران کهنِ ایران زمین دلبستگی و گرایش فراوان داشتند؛ اما پشتوانه‌های لازم درین زمینه در دسترس ایشان نبود و نوشتارهای اوستایی و پهلوی هم تنها فراگیر اشاره‌های کوتاهی در این زمینه بودند. شاید بتوان پنداشت که مردم چین درین راستا مدرک‌های بیشتر و با اعتبار تری در اختیار داشتند. با این حال، همان‌گونه که سن-ما-دزی ان (Sze-Má-Tsien) در اثر ستایش‌انگیز خود یادآوری می‌کند، درونمایه‌های حماسی و غناییِ بسنده در دسترس داستان‌سرایانِ چینی نبود. بدین‌گونه، داستان‌پردازان ایرانی و چینی — هر یک به دلیلی — ناگزیر بودند که از مادّه‌های داستان‌های سکایی — که به فراوانی در اختیار آنان بود بهره‌برداری کنند.

اکنون که دانستیم به احتمال بسیار زیاد، افسانه‌های سکایی به هر دو حماسه‌ی ایران و چین راه یافته‌اند، به جاست که یادآوری کنیم که در شاهنامه افسانه‌های سکایی در بخشی ویژه و جداگانه آمده؛ حال آن‌که در فنک-شن-ین-ئی این افسانه‌ها به گونه‌یی دقیق با متن همه‌ی داستان‌های اصلی درآمیخته‌اند. به هر روی در شاهنامه، داستان‌های ایرانی و سکایی به طور متناوب در پی یکدیگر می‌آیند. جنگ‌های رستم در مازندران و نبرد او با سهراب، نخستین بخش افسانه‌های سکایی ست. [۴۰]

پس از این‌ها داستان سیاوش و شهریاری‌ی کیخسرو می‌آید که رستم در آن‌ها نقشِ کم‌رنگ‌تری دارد و ازین‌رو می‌توان این بخش را از داستان‌های ایرانی به‌شمار آورد. در دنباله‌ی این بخش، باز هم به یک بخش تمام ایرانی دیگر برمی‌خوریم که جنگ‌های پهلوانانی چون توس و گودرز و دلاورانِ خاندانهای آنها با پیرانِ ویسه و دیگر پهلوانانِ تورانی‌ست. سپس بار دیگر، بخشی از افسانه‌های سکایی می‌آید که پیروزی‌های رستم را بر کوشانی‌ها و چینی‌ها (به سرداری‌ی خاقانِ چین) و هندوان (به سالاری‌ی شنگل) وصف می‌کند. در جنگ‌های رزم‌آوران خاندان‌های گودرز و پیران که پس ازین بخش از سر گرفته می‌شود، کمتر نامی از رستم به میان می‌آید. حتّا در داستان جنگِ بزرگِ کیخسرو که تا مرگِ افراسیاب به درازا می‌کشد، رستم نقشی فغبی و رزد و این بخش از شاهنامه نیز جنبه‌ی ایرانی‌ی خود را نگاه می‌دارد. در واقع، رستم و دیگر پهلوانانِ سیستانی‌ی همگام با وی، پس از نبردهای بزرگ و نمایان با چینیان و کوشانیان و هندوان، چندی از چشم‌اندازِ خوانندگان داستان‌های شاهنامه دور می‌شوند تا آن‌که بار دیگر آنان را در افسانه‌ی سکایی‌ی جنگ با اسفندیار و سرانجام در واپسین داستانِ بخشِ پهلوانی‌ی شاهنامه — داستانِ شغاد — و پایانِ کارِ رستم می‌بینیم. [۴۱]

برآیندِ بررسی‌ی سنجشی‌ی شاهنامه و فنگ - شن - یین - سی را می‌توان به کوتاهی چنین برشمرد:

۱. درین بررسی به همانندی‌ی برخی از افسانه‌ها و همسانی‌ی مَنش و کُنشِ نقشِ وَرزان در آن‌ها پی بردیم. اما بدین بسنده نکردیم و در جاهایی به جست و جوی سبب‌های همانندی‌ها نیز رفتیم و سرِ نخ‌هایی به‌دست آوردیم. برای نمونه دریافتیم که ویژگی‌های کاووس در شاهنامه با آنچه در اوستا درباره‌ی هوم خوانده‌ایم، سازگاری ندارد و پی بردیم که این دیگرگونگی بر اثر نفوذِ حماسه‌ی چین در شاهنامه پدید آمده است.

۲. رویکرد و ویژه‌بی بدین واقعیّت داشتیم که افسانه‌های تأثیرپذیرفته از حماسه‌ی چین در شاهنامه، دربرگیرنده‌ی دو بخش‌ست. نخستین بخش، افسانه‌هایی‌ست که برگردِ هفتخانِ رستم دَور می‌زند و دومین بخش، از افسانه‌های خاقان چین و پولادوند و آکوان دیو ترکیب یافته است. همان‌گونه که داستان‌های سهراب و سوداوه و سیاوش قرینه‌های چینی دارند، هفتخانِ رستم و دشواری‌هایی که جهان پهلوان در راه مازندران با آن‌ها روبه‌رو

می‌شود، با پیروزیِ لی نو-جا بر هفت دیو می-شان (Mei-Sân) که در فنک-شن-پن-ئی آمده، سنجیدنی‌ست. افسانه‌های بخش دوم نیز — چنان که گفته شد — آشکارا ریشه‌ی چینی دارند و فردوسی خود می‌گوید که اینان (خاقان و پولادوند و اکوان) از چین آمدند.

شکل‌گیریِ چنین بخش‌هایِ دوگانه‌ی گسترده‌ی از افسانه‌های چینی در حماسه‌ی ایران و اشاره‌های پی در پی شاعر به بنیادِ چینی‌ی پاره‌ی از روایت‌ها، به خودی‌ی خود می‌تواند پرمعنی باشد و نشانه‌ی از نفوذِ حماسه‌ی چین در افسانه‌های ایرانی به شمار آید. می‌توان احتمال داد که در روزگاران کهن، اسطوره‌های ایرانی در افسانه‌های چینی نفوذ کرده باشند؛ اما در دوران‌های جدیدتر، تأثیر حماسه‌ی بزرگ و کاملی چون فنک-شن-پن-ئی بر داستان‌های پهلوانی‌ی ایرانی انکارناپذیرست.

۳. گذشته از این افسانه‌های جداگانه، گستردگی و کمال یافتگی‌ی یکسانِ طرح کلی‌ی هر دو حماسه شایان دقت‌ست. نخستین نکته‌ی چشم‌گیر این‌ست که هر دو حماسه بر بنیادِ نبردِ سهمگین در میان نیروهای نیکی و بدی قرار دارد و هنگامی که این نبرد به سخت‌ترین مرحله‌های خود می‌رسد، در هر دو منظومه، رزم‌آورانِ شکست‌خورده دست‌یاری‌خواهی به سوی نیروهای اهریمنی و دیوآسا دراز می‌کنند. سپس هر دو منظومه به بُن‌بست می‌رسند و سرایندگان برای رهایی ازین تنگنا، چاره را در رزم تن به تن دو گروه از نامدارترین دلیران می‌جویند. گفتنی‌ست که در هیچ یک از دیگر حماسه‌های جهان، چنین شیوه‌ی برای پایان بخشیدن به جنگ‌های پهلوانی به کار نرفته است. نیازی به روشنگری نیست که کاربرد این شیوه، با پیروزی‌ی نیکی بر بدی پایان می‌پذیرد.

اما این هنوز سرانجام کار نیست؛ زیرا پهلوانان پیرو نیکی زنده می‌مانند تا خوشکاری‌های دیگری بپورزند. در شاهنامه، کیخسرو سالارِ نیروهای پیرو نیکی، بی آن که طعم تلخ مرگ را بچشد، به جهان مینوی فرامی‌رود و شماری از یاران او که رد پای وی را دنبال می‌کنند، در دل کوه‌ها در زیر برف ناپدید می‌شوند. آشکارست که خاستگاه شاهنامه، دست‌نوشته تازه‌تری ازین افسانه بوده و در دست‌نوشته‌های کهن‌تر، جنگاوران همراه کیخسرو نیز با او به جهان مینوی می‌رفته‌اند؛ زیرا در متن‌های پهلوی از کسانی چون توس و گیو نیز در شمار جاودانگان نام برده شده است.

در فنگ - شن - ین - ئی نیز پایانِ کارِ پهلوانانِ بزرگ، کم و بیش بدین گونه است و هفت سپاهسالارِ نیروهای پیروِ نیکی چون لی - نو - جا و پدرش لی - جینگ و دیگران به کوهستان‌ها بازمی‌گردند تا آیین‌های پارسایی را به جای آورند.

ادب چین، گذشته از فنگ - شن - ین - ئی، دارای گنجینه‌یی سرشار از افسانه‌هاست و پژوهشی ژرف در آن‌ها، پایه پای اوستا و دفترهای پهلوی و شاهنامه، می‌تواند فصل تازه و بزرگی را در تاریخ اسطوره شناسی جهان بگشاید.

بازبردها و پی‌نوشت‌ها

۱. در گفتار یکم و پنجم این بخش نام سو-دا-گی به گونه‌ی دا-جی آمده که نگاهت دیگری از آن است.
۲. پژوهنده «بازده رُخ» نوشته که در پاره‌یی از دست‌نوشته‌ها و چاپ‌های شاهنامه آمده است. اما امروزه «دوازده رُخ»، نگاهت درست شناخته شده است که من همان را در متن آوردم. (پن. ۳۵ در هم. یاد.)
۳. هرچند که هنوز هم کسانی می‌کوشند تا روایت‌های زبانی و سینه به سینه را تنها خاستگاه و پشتوانه‌ی کارِ فردوسی در فراهم آوردن و سرودن روایت‌های شاهنامه بشناسانند (سنج. جلیل دوستخواه: «شاهنامه و سنت‌های حماسی‌ی گفتاری: خاستگاه‌های دوگانه و ساختارهای دوگونه، درآمدی بر پژوهشی سنجشی» در کتاب تمدن و فرهنگِ زمانِ سامانیان، مجموعه‌ی مقاله‌ها، انتشارات مَزدیسنا، شهر دوشنبه، ۱۹۹۹، صص. ۲۳۹ - ۲۴۸)؛ اما این برداشت، امروزه چندان پذیرفته نیست و بیشتر شاهنامه‌شناسان کنونی پشتوانه‌ی عمده و اصلی‌ی کارِ فردوسی را شاهنامه‌ی ابومنصوری می‌دانند.
- پژوهنده درین جا افزوده است: «فردوسی خود می‌گوید: چو از جمله این داستان‌ها بسی / بخوانید خواننده بر هر کسی / جهان دل نهاده برین داستان / همه بخردان و همه راستان». اما نگاهت این بیت‌ها - که از چایی ناویراسته از شاهنامه برگرفته شده - نادرست است. در خا. چنین آمده است: «چُن از دفتر این داستان‌ها بسی / همی خواند خواننده بر هر کسی / جهان دل نهاده برین داستان / همان بخردان نیز و هم راستان». (خا. دف. ۱، ص. ۱۳، ب. ۱۲۶-۱۲۷). پیداست که این نگاهت، برداشت پژوهنده را تأیید نمی‌کند. گفتنی است که فردوسی این بیت‌ها را در جایی از دیباچه‌ی شاهنامه آورده که درباره‌ی شاهنامه‌ی ابومنصوری و روی آوردن دقیق به سرودن و منظوم کردن آن سخن می‌گوید و در چند بیت پس از آن، آشکارا از روایت‌های نوشته‌ی داستان‌ها در «نامه» (= «دفتر» که در بیت ۱۲۶ گفته است) یاد می‌کند: «به شعر آرم این نامه را - گفت: - من / ازو شادمان شد دل انجمن». (همان، ب. ۱۲۹).
۴. بخش‌بندی‌ی شاهنامه به اسطوره‌گی، پهلوانی و تاریخی، برآیند نگاه به لایه‌ی بیرونی و پوسته‌ی این حماسه است. برداشتی ژرف از لایه‌های زیرین این اثر یکپارچه، نشان می‌دهد که ساختاری یگانه و سراسری بر پایه‌ی بُنایه‌های درهم‌تنیده (خواه به ظاهر اسطوره‌گی یا پهلوانی یا تاریخی) دارد و همان «کاخ بلند»ی است که شاعر از «نظم» (ساختار و سامان و نه نظم عروضی) بخشیدن بدان سخن می‌گوید.

۵. در واقع، درونمایه‌ی داستان‌های شاهنامه، پیش از فردوسی در خاستگاههای کار او در دازنای سده‌ها و با تأثیرپذیری از مجموع رَوَند تکاملی و دیگر دیسی‌ی جامعه‌ی ایران و نوع نگرش ایرانیان نسبت به ساختار اسطوره‌گی و افسانگی‌ی آن‌ها در روزگاران باستان، تغییر یافته بوده است و شاعر بی‌آن‌که به دلخواه در داستان‌ها دیگرگونی پدید آورد، با نگرش خردگرایانه‌اش، در هر جا که نشانی از رویدادهای رازآمیز و شگفت و باوژنکردنی در داستان‌ها بر جا مانده باشد، در اشاره‌ی کوتاهی که به منزله‌ی پی‌نوشت خود اوست - به گزارش و تحلیل و توجیه این شگفت‌کاری‌ها می‌پردازد.

۶. - آبان، بندهای ۴۵-۴۷ در اوستا، ج. ۱، صص. ۳۰۵-۳۰۶.

۷. - زام، بندهای ۷۱-۷۲، همان، ص. ۴۹۸.

۸. - دین، کتاب هشتم، بخش ۱۲ و کتاب نهم، بخش ۲۲، بندهای ۴-۱۳.

۹. aēsma در اوستا نام دیو خشم‌ست. این واژه در پهلوی خشم یا خشم یا هِشم یا اشم و در فارسی خشم یا خشم گفته می‌شود و در بنیاد اوستایی‌ی خود به معنی‌ی «شتابان» بوده و معنی‌ی «غضب / قهر / غیظ» - که تا امروز نیز برای آن کاربُرد دارد - سپس بدان داده شده است. دیو خشم همستار (هماورد و مبارز دشمن و مخالف) ایزد سروش‌ست و در اوستا هیچ دیوی شدیدتر و شریرتر از او شناخته نشده است. نام این دیو، در بیشتر جاها با وصف «خونین‌درفش» همراه می‌آید و او را واپسین کماله دیو (مهادیو / دیو بزرگ) و از سالاران سپاه اهریمن می‌شمارند. نوپری (/نوپرگ / نیپرگ) واژه‌ی اِشْم را به معنی‌ی «گشتارخواهی» دانسته است. (- دینها، ص. ۱۰۳) در بُن (بخش ۲۸، بند ۱۵) آمده است که به دیو خشم هفت نیرو داده - شده است تا با آنها به ستیزه با نیروهای اهورایی بکوشد. در همین متن می‌خوانیم که: «... آن جا که خشم بُنه دارد، بسیار آفریده را که نابود کند و بس ویرانی کند. همه‌ی بدی را بر آفریدگان هُرمزد، خشم بیش آفرید. آن کیان و یلان از بدگیتی‌ی خشم بیشتر شکست یافتند. چنین گوید که خشم خونین‌درفش؛ زیرا همه‌ی [داغ و] درفش را او کند.» درگز. (بخش ۹) آمده است که از پیوند خشم و منوشک (خواهر منوچهر) گروه «فَرّه - کاستاران» (در اوستایی کُخوارذ و در پهلوی کوخَرید / کوخَریت به معنی‌ی «کاهش دهندگان فَرّه») که دسته‌ی از آفریدگان اهریمنی‌اند) زاده می‌شوند. (- پز، ص ۲۶۰ و واژ. - زاد.)، گفتنی‌ست که دگزدیسه‌ی ترکیب اوستایی‌ی اِشْم دَئو (= دیو خشم) به گونه‌ی Ašmadai و به معنی‌ی «بغض و کینه» به تورات، کتاب دینی‌ی یهودیان راه یافته است. ریشتل این آموازه را در تورات با نگاشتی که یاد شد، نادرست شمرده و به گونه‌ی Ašmodeus خوانده و آن را به کتاب مشکوک توبیت (Tobit) نسبت داده است.

(H.Reichelt: Avesta Reader, p.114).

۱۰. - خا، دف. ۲، ص. ۳، ب. ۵-۷.

۱۱. پژوهنده با گونه‌ی پیش‌دآوری همه چیز را به راستای اینهمان شناختن افسانه‌های ایرانی و چینی و درین جا تأثیرگذاری داستانهای چینی بر شکل‌گیری داستان کاووس در شاهنامه می‌کشاند. اما در فراسوی این پژوهش سنجشی، می‌توان گفت که فردوسی به منزله‌ی یک هنرمند و نه یک گزارشگر و ناظم ساده‌ی داستان‌های پهلوانی‌ی ایرانیان، در سرآغاز هر یک از داستان‌ها، تمهیدی ساختاری دارد درین که با اشاره‌هایی ضمنی، درونمایه و سرانجام داستان را به خواننده گوشزد کند و - به تعبیر رهنمودهای داستان‌نویسی‌ی روزگار ما - او را به دنبال پاسخ پرسش «بعد چه می‌شود؟» نکشاند؛ بلکه کنجکاو و ژرف‌اندیش و جویای «چگونه می‌شود؟» گرداند. سرآغاز داستان‌هایی چون رستم و سهراب، فرود و رستم و اسفندیار، گواه آشکار این شیوه و شگرد کار شاعر است. به زبان دیگر، در کارکرد ادبی‌ی او، این‌گونه پرداخت سرآغازها به منزله‌ی خوش‌آغازی‌ی داستان‌هاست که در ادب کهن، از آن با تعبیر سنگین عربی‌ی «براعتِ استهلال» یاد می‌کردند.

۱۲. هرچند که در اوستای بازمانده‌ی کنونی سخنی آشکار از پناهِیدنِ سیاوش به افراسیاب در میان نیست؛ اما بارها از تباهِکاری‌ی شاه توران در کشتار سیاوش و نیز از کینِ خواهی‌ی کیخسرو برای سیاوش — که به گونه‌ی ضمنی، دروغ‌نماییِ پناهِندگی‌ی سیاوش به توران را نیز در بر دارد — یاد می‌شود. از سوی دیگر، چگونه می‌توان با یقین گفت که در بخش‌های از دست‌رفته‌ی اوستا درین زمینه سخنان آشکارتری نیامده بوده است؟

۱۳. در شاهنامه و دیگر خاستگاه‌های اسطوره و حماسه‌ی ایران، تبارِ سام پیوندی با دودمانِ فریدون ندارد و پژوهنده به‌نادرستی، این دو را در یک زنجیره‌ی خاندانی انگاشته است.

۱۴. ← خا، دف، ۲، ص. ۲۰۵، ب. ۵۸.

۱۵. پژوهنده مانند بسیاری از شاهنامه‌پژوهان، به نقش‌ورزی‌ی رازآمیزِ مادرِ سیاوش (؟) در شکل‌بخشی به دروغ‌نماییِ یکی از مهم‌ترین داستان‌های شاهنامه رویکردی نداشت‌هست. همچنین گفتنی است که بر پایه‌ی روایتِ شاهنامه، سوداوه پیش از راه‌یابی‌ی مادرِ سیاوش به «مُشکوی زَرین» کاووس، همسرِ وی بوده است و بر این بنیاد، «شهبانوی پیشین» شناخته شدنِ مادرِ سیاوش از سوی پژوهنده، پایه‌ی درستی ندارد و تنها خواسته است قرینه سازی کند و او را همتای گیانگ — شیه در حماسه‌ی چین بشناساند. (برای آشنایی با تحلیلی فراگیر از مَنش و کُنش این نقش‌ورزِ گمنام و رازآمیزِ شاهنامه ← «مادرِ سیاوش (؟): جُستار در ریشه‌یابی‌ی یک اسطوره» در حماسه، صص. ۱۷۱-۲۲۵).

۱۶. نام دیگری ست برای یین-گیاثو.

۱۷. این بخش از افسانه‌ی چینی، همانندی‌ی بسیار دارد با اسطوره‌ی ایرانی‌ی کوششِ مادینه دیوی به نام چه (Jeh) یا چهی (Jehi) یا چهیکا (Jehikâ)، دخترِ اهریمن، برای چیرگی بر روانِ گیومرت (کیومرث)، نخستین پیش‌نمونه‌ی مردمان، و اینبانی‌ی نسبی‌ی مَنش و کُنش او با مَنش و کُنش سوداوه در کوشش برای چیرگی بر روانِ کاووس و رفتارش با سیاوش در شاهنامه (درین باره ← حماسه، «مادرِ سیاوش...»، صص ۱۷۱-۲۲۵).

۱۸. هرگاه پژوهنده برای بازشناختنِ مَنش و کُنشِ سوداوه، تنها به بررسی‌ی لایه‌ی آشکار و بیرونی‌ی داستان بسنده نمی‌کرد و لایه‌های زیرین و پنهان آن را می‌کاوید، به برآیندی جُز این می‌رسید و تفاوتِ چندانی میان سوداوه و سو-دا-گی نمی‌دید (باز هم ← حماسه، همان.).

۱۹. ← خا، دف، ۲، ص. ۲۶۰، ب. ۸۷۷-۸۷۸. (این دو بیت در گزارشِ بازگشتِ افراسیاب از سرزمین‌های ایرانی آمده است و در هنگامی که هنوز سخنی از پناهِیدنِ سیاوش به توران در میان نیست. پس بازبرِد پژوهنده بدان‌ها در اشاره به قصدِ افراسیاب برای بهره‌برداری از پناهِندگی‌ی سیاوش، درست نیست).

۲۰. همان، ص. ۲۶۸، ب. ۱۰۰۳.

۲۱. پژوهنده در این جا دچار اشتباه شده است؛ زیرا ایزدِ سروش به خوابِ گودرز می‌آید، نه روانِ سیاوش (سنج. ص ۳۶۷ در بخش دوم هد). همچنین او یادآوری نکرده است که روانِ سیاوش در شبِ زادینِ کیخسرو در رویا بر پیرانِ ویسه نمایان می‌شود و او را به زمینه‌چینی برای یاری رسانی به فریگیس به هنگام زادینِ کیخسرو رهنمونی می‌کند.

۲۲. ← خا، دف، ۲، صص. ۱۸۲-۱۸۳، ب. ۸۱۹-۸۲۲.

۲۳. پژوهنده درین جا بیت «دو بارتِ امان دادم از کارزار / به بیریت بخشیدم ای نامدار» را شاهد برداشتِ خود آورده است. اما این بیت از افزوده‌های بر شاهنامه شمرده می‌شود و در دست‌نوشت‌های کهن و با اعتبار نیامده است. بدین سان، برداشتِ وی پشتوانه‌ی پذیرفتنی ندارد. بر پایه‌ی متنِ ویراسته‌ی داستان، دو پهلوان (پدر و پسر) در نخستین رویارویی با نرزه و شمشیر و گرز بیکار می‌کنند و هیچ‌یک بر دیگری چیره نمی‌شود تا به وی امان دهد و تنها در دومین برخورد آن دو است که سهراب بر

رستم غلبه می‌کند و در سومین و آخرین درگیری آن دو، رستم تهیگاه سهراب را به خنجر برمی‌درد. پس، دروغنمایی دو بار گریختن رستم از چنگ سهراب که پژوهنده آن را قرینه‌ی دو بار گریز پدر از چنگ پسر در داستان چینی قرار می‌دهد، بنیادی ندارد.

۲۴. این برداشت پژوهنده — که در گفتار یکم همین بخش نیز آمده است — در متن ویراسته‌ی شاهنامه پشتوانه‌ی بنیادی ندارد. (← گفتار یکم، باز، پن. ۶).

۲۵. ← خا، دف. ۲، ص. ۱۲۶، ب. ۱۲۰.

۲۶. می‌توان بر این برداشت پژوهنده افزود که شاید کاووس (تنها کسی که در شاهنامه دارنده‌ی نوشدارو خوانده شده است) در روایت‌های آریایی (در *وِدا*: اوستاس کاوی و در *اوستا*: کوی اوسدن / کوی اوسن) همان نقش زندگی‌بخشی‌ی پارسیان دانو باور در حماسه‌ی چین را می‌ورزیده است. می‌دانیم که در سرودهای ودایی، اوستاس کاوی از یاران ایندز خدای آسمان است و بر این بنیاد، داشته بودن چنان نقشی از کارکرد فراطبیعی وی دور نمی‌نماید. به هر روی، دگر دیسگی بسیار زیاد اسطوره‌های کهن و نقش‌ورزان آن‌ها را تا رسیدن به حماسه‌ی ملی نمی‌توان نادیده گرفت و درین مورد ویژه، یگانه بودن یادکردن نوشدارو در حماسه‌ی ایران، سخت چشم‌گیر و تأمل برانگیز است.

۲۷. رستم نه به هنگام زادن سهراب، بلکه در زمان جدایی از تهمنه و بازگشت از سمنگان، گوهری را به هسر خود می‌سپارد تا هرگاه فرزند آینده‌شان دختر باشد بر گیسوی او بیاویزد و اگر پسر باشد بر بازوی او بیند. در متن داستان، تنها از زبان رستم در خطاب او به تهمنه گفته شده است: «... ببندش به بازو نشان پدر.» (← خا، دف. ۲، ص. ۱۲۴، ب. ۸۷) که مفهوم ساده و سراسر آن این است: «... این مهره / گوهر را همچون نشانه‌ی از پدر بر بازوی پسر احتمالی آینده‌مان بیند.» اما هیچ اشاره‌ی آشکاری به قراری که این گوهر باید وسیله‌ی شناسایی پدر و پسر باشد، نیامده است. شاید بتوان گفت که چنین قراری از زاویه‌های ناگفته و پنهان در لایه‌های زیرین داستان است که دیر هنگام و در اوج اندوهنامه آشکار می‌شود.

۲۸. پژوهنده دچار اشتباه شده است. گردآفرید دختر گژدهم سالار دژ سپید و هجر یکی از دژبانان است.

۲۹. پژوهنده رویکردی به این گزارش نداشته است که گردآفرید به کمند سهراب گرفتار می‌شود؛ هرچند که سپس سهراب را می‌فریبد و از چنگ او رها می‌شود و به درون دژ سپید می‌گریزد.

۳۰. سیمرغ در شاهنامه، بار یکم در داستان کودکی زال و بار دوم به هنگام زادن رستم و بار سوم در داستان رستم و اسقند یار پدیدار می‌شود و نقش می‌ورزد که ازین سه بار، تنها سومین بار برای یاری رسانی به رستم است. همانا از «سیمرغ» دیگری هم سخن به میان می‌آید که در هفتخان اسقند یار بر دست آن پهلوان کشته می‌شود و سیمرغ یاری دهنده‌ی زال و رستم، آن «سیمرغ» کشته را «جفت» خود می‌شمارد.

۳۱. ← خا، دف. ۳، ص. ۲۷۹، ب. ۲۸۰۳.

۳۲. این بیت در متن ویراسته‌ی شاهنامه نیامده و از افزوده‌های بر چند دست‌نوشته‌ی پسین است. (← خا، دف. ۳، ص. ۲۶۸، پن. ۱۸).

۳۳. همین یک بار هم بنیادی درست و پشتوانه‌ی پذیرفتنی ندارد و — چنان که گفتم — بیت یادکرده‌ی پژوهنده در شمار بیت‌های افزوده بر شاهنامه است.

۳۴. ← گفتار یکم در همین بخش.

۳۵. پژوهنده از یازده تن از پهلوانان هر یک از دو سوی کارزار سخن گفته و عنوان این پاره گفتار را هم «جنگ یازده رُخ» گذاشته است که به همین‌گونه در پاره‌ی از دست‌نوشته‌ها و چاپ‌های شاهنامه نیز عنوان این می‌آورد است. اما بر پایه‌ی شمارش پهلوانان ایرانی و تورانی‌ی دگر در این رشته جنگ‌های تن به تن و نیز نگاه‌ی شماری از دست‌نوشته‌های کهن شاهنامه و با رویکرد به پژوهش‌های تازه‌ی

شاهنامه‌شناختی، «دوازده رُخ» درست‌ست و گزارنده همین را به متن این گزارش آورد. (← پن. ۲ در هم. یاد.)

۳۶. گمان نمی‌رود که بر کسی روشن باشد که چگونگی پایان بندی این نبردهای دوازده‌گانه — بدین‌سان که اکنون در شاهنامه هست — در خاستگاه‌ها و پشتوانه‌های کار فردوسی بوده و یا شاعر، خود در شکل‌بخشی و ساخت و پرداخت این‌گونه پایان‌بندی، دستی داشته است. با این حال پژوهنده بر خود روا داشته است که همه چیز را به فردوسی بازگرد دهد و برآیند کار را «بیدادگری‌ی شاعرانه» (!؟) بنامد.

این نکته نیز گفتنی‌ست که هرچند همه‌ی شکست‌خوردگان و کشتگان این دوازده رزم، توراتی‌اند؛ اما از ارج پهلوانان دشمن کاسته نمی‌شود و در چشم‌گیرترین این رزم‌ها، به رُغم پیروزی‌ی اسمی‌ی گودرز و کشته شدن پیران بر دست او، هیچ شکوه و افتخاری بهره‌ی گودرز و دیگر پهلوانان و سپاهیان ایرانی نمی‌شود و آن‌که در سروده‌ی فردوسی به اوج شکوه و بزرگی‌ی انسانی و برترین فراز پهلوانی می‌رسد، پیران و یسه است و شاعر آزاده‌ی حماسه‌سرا در وصف این سردار نامدار دشمن به منزله‌ی یکی از بزرگ‌ترین چهره‌های منظومه‌ی خویش، چیزی را فرو نمی‌گذارد. (درین باره ← مهدی قریب: «هنگامه دوازده رُخ: زهرخندی بر افتخار!» در کتاب بازخوانی شاهنامه، توس، تهران — ۱۳۶۹ و: «پیران و یسه، انسانی والا و پهلوانی بی‌همتا در حماسه‌ی ایران» در حماسه، بخش یکم، صص. ۶۳-۱۰۲).

۳۷. پیران و یسه خدمتگزاری نیک برای فرمانروایی بد است که مَنش او ما را به یاد دانی — شیه — ون در حماسه‌ی چین می‌اندازد. او نیز وفادارانه و بی‌ثمر به پادشاه خودکامه جو — وانگ خدمت می‌کند. (ک.)

۳۸. پناهگاه یا هنگ افراسیاب در متن‌های کهن، کاخی فراخ و بزرگ در زیر زمین در کرانه‌ی دریاچه‌ی چیچست (اوستایی: چِیچِست) یا اورمیه / ارومیه‌ی کنونی وصف شده است و او تنها در هنگامی که از بند هوم پارسا می‌گریزد، به دریاچه‌ی چیچست می‌رود.

۳۹. در شاهنامه تنها گفته شده است که سوادوه دختر شاه‌هاموران است؛ اما گفته نشده است که شاه‌هاموران سرداری سکایی بوده است. (درین باره همچنین ← گفتار یکم در هب.).

۴۰. پژوهنده جنگ‌های سام و افسانه‌های زایش و پرورش زال و نقش سیمرغ و داستان غنایی‌ی زال و رودابه را که پیش از این‌ها در شاهنامه آمده، درین شمار نیاورده است.

۴۱. باز هم پژوهنده روایت لشکرکشی‌ی بهمن پسر اسفندیار به سیستان به خون‌خواهی‌ی پدرش و جنگِ خونبار و بنیاد برانداز او با خاندان زال و رستم را — که پس از مرگ رستم اتفاق می‌افتد و آپسین حضور سیستانیان در شاهنامه به‌شمار می‌آید، نادیده گرفته است.

تبرستان
www.tabarestan.info

کیش‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان

بررسی ی کیش‌ها و باورهای مردم چین در دوران دراز برقراری ی نظام زمینداری ی بزرگ یا بزرگ‌مالکی — که از سده‌ها پیش از روزگار آغاز رواج دین مسیحی تا عصر نوزایش (Renaissance) امتداد داشت — برای پژوهشگران افسانه‌های ایرانی شورانگیز و ارزشمندست. بی‌گمان، همانندی ی بسیاری از افسانه‌های ایرانی و چینی در روزگار بزرگ‌مالکی، بخش بزرگی از تاریخ دلپذیر داد و ستد کیش‌ها و افسانه‌ها را شکل می‌بخشد و پژوهیدن چگونگی ی این گونه بده بستان‌ها در میان قوم‌های بزرگ و کهنی چون ایرانیان و چینیان، برای تاریخ‌نگاران نیز ارزش و اهمیت بسزایی دارد. دو هارله (de Harlez) در پیشگفتار پژوهش دانشورانه ی خود به نام کتاب روان‌ها و جاودانگان تأثیرپذیری‌های گوناگونی را که مایه ی سرشاری ی افسانه‌های چینی در عصر زمینداری ی بزرگ شده است، برمی‌شمارد. وی می‌نویسد که شاهزادگان و فرمانروایان چین با قوم‌هایی که بر آن‌ها چیرگی می‌یافتند به مهربانی رفتار می‌کردند و آنان را از برداری ی آیین‌های ویژه ی کیش‌های خود بازمی‌داشتند. از آن گذشته، یک رشته پیوندها و رفت و آمدهای سیاسی و فرهنگی در میان چین و کشورهای جای گرفته در باختر آن سرزمین (مانند ایران) برقرار بود و ازین راه نیز پیوسته بر گنجینه ی افسانه‌ها و

کیش‌های چین افزوده می‌شد. وی می‌افزاید که افسانه‌های خدایان چین، از سرچشمه‌ی اسطوره‌های کهن هند نیز سیراب شده است.

در گفتارهای یکم و دوم این بخش، همانندی‌ی بسیاری از اسطوره‌ها و افسانه‌های پهلوانی‌ی ایران و چین را در پژوهشی سنجشی بررسی‌دم. درین گفتار نیز، همان پژوهش را پی خواهیم گرفت و این بار، پاره‌یی از کیش‌های کهن و افسانه‌های دیرینه‌ی دو قوم را خواهیم سنجید و همسانی‌های آن‌ها را برخواهم رسید.

بهترین درونمایه‌های این پژوهش سنجشی را در اثرهای بازمانده از ادب چین در دوران پیش از سده‌ی دوم قبل از میلاد باید جست و جو کرد. م. گرانه (M. Granet) تأکید می‌ورزد که افسانه‌های نیمه‌ی دوران بزرگ‌مالکی باید در قانون رویکرد پژوهشگر جای گیرد و بیشترین دقت او در بررسی‌ی آن‌ها به کار رود. اما برای به دست آوردن بهترین برآیند از چنین پژوهشی، ناگزیر باید افسانه‌های ویژه‌ی محلی‌ی ناحیه‌های گوناگون چین و سرزمین‌های قلمرو فرمانروایی شاهزادگان چینی در مرزهای ایران و سگستان را هم در دستور کار پژوهش جای داد.

چنین پژوهش گسترده‌یی، درآمدی‌ست بایسته برای دست‌یابی به یک اثر سنجشی‌ی کامل. در نگارش این گفتار کوشش زیادی به کار رفته است که از همه‌ی ماده‌های فراهم آورده در اثرهای دانشوران بلندآوازه‌یی چون دو هارله، دو گروت، و دُر (P. Doré) بهره‌برداری شود و مثال‌هایی از اثرگذاری و اثرپذیری‌ی دوسویه در میان افسانه‌های دینی و پهلوانی‌ی ایران و چین باستان عرضه گردد.

۱. کیش آب‌ها

در آبان‌یشت، شماری از نامدارترین پهلوانان و شهریاران ایران و انیران صدها اسب و هزارها گاو و ده‌هزار گوسفند پیشکش آردوی سور آناهیتا ایزدبانوی آب‌ها می‌کنند و خواستار پیروزی و کامیابی می‌شوند. اما او تنها خواست نیایشگران راستین خود را برمی‌آورد و به دشمنان و انیران روی خوش نشان نمی‌دهد.

در چین باستان نیز، به‌ویژه در ناحیه‌ی دزین (Tsin) پیشکش‌های بسیاری، همانند آنچه گزارش آن را در آبان‌یشت می‌خوانیم به نزد مادینه‌خدای آب‌ها برده می‌شده است. همان‌گونه که پهلوانان ایرانی رودخانه‌ها یا کوه‌هایی را که در نزدیکی‌ی آن‌ها

پیشکش‌های خود را نثار ایزدبانو می‌کردند، و رجاوند می‌شمرند، جنگاورانِ چینی نیز به دریاچه‌ی دزونگ-گی (Tsong-ki) و کوه یانگ-یو (Yáng-Yü) که نیاگانِ آن‌ها از یو (Yü) ی بزرگ به بعد، همواره در کنار آن‌ها پیشکش به نژدِ مادینه‌ی خدای آب‌ها برده بودند، به دیده‌ی بزرگداشت می‌نگریستند. مادینه‌ی خدای آب‌ها در دوره‌های دراز سردارانِ دزین را در برابر دشمنان پاس داشته و در کشمکش‌های خانوادگی بدیشان یاری رسانیده بود. بسیاری از پهلوانانِ چین در پهنه‌ی نبرد و به هنگام درگیری با هموردانِ خویش، دستِ یاری‌خواهی به سوی این خدا دراز می‌کردند و از پشتیبانی‌ی او برخوردار می‌شدند. پرستش و نیایش این مادینه‌ی خدا، تنها ویژه‌ی شاهزادگان دزین و دوستانِ آن‌ها نبود. دشمنانِ آن‌ها، شاهزادگانِ چو (Tchou) نیز — که در آغاز از پرستش مادینه‌ی خدای هموردانِ خود روی می‌گردانیدند — سرانجام همدوش با سردارانِ دزین، راه پرستش این مادینه‌ی خدا را در پیش گرفتند تا مگر به آرزوهای دور و درازِ خود برسند.

در آبان‌یشت نیز — همچنان که اشاره رفت — هر دو گروه هموردانِ پهنه‌ی پیکار مانند ارجاسپ و گشتاسپ، توس و پسرانِ ویسه و کیخسرو و افراسیاب، می‌کوشند تا از یاری‌ی ایزدبانوی آب‌ها آناهیتا برخوردار شوند.

پهلوانانِ ایران و انیران از میان همه‌ی آنچه که گفته شد برای ایزدبانوی آب‌ها پیشکش می‌برند، اسبان سفید را برتر می‌شمارند. در افسانه‌های چینی نیز آمده است که پادشاهانِ دودمانِ هان (Hán) یک اسب و یک انگشتری از یشم سبز را در رودخانه پرتاب می‌کردند. در لین دزین (Lin Tsin) — که یکی از پرستشگاه‌های بزرگِ رودخانه‌ی زرد بود — پیشکشی‌ها به هنگام یخبندان و نیز در زمان آب شدنِ یخ‌ها برده می‌شد و ورزایان (گاوانِ نر)، گوساله‌ها و گاه نخستین برداشتِ غله در این شمار بودند. اما روانی داشتند که گاوِ سر سفید در میان پیشکشی‌های ویژه‌ی مادینه‌ی خدای آب‌ها باشد و پیشکش بردنِ آن را شوم می‌انگاشتند. در گزینشِ قربانی‌ها دقت بسیار به کار می‌بردند و این کار، پیش از هنگام نثارِ پیشکشی‌ها از سوی پارسامردان به انجام می‌رسید. قربانی‌ها را در آب می‌افکندند. در روزِ برگذاریِ آیین، شاهزاده‌ی محلی و سپاهیان‌ش به قربانگاه می‌رفتند تا بنگرند که گزینشِ قربانی‌ها بر پایه‌ی فرمان و رهنمود باشد. شمارِ قربانی‌ها، هم در ایران

(که به صدها هزار سر می‌رسید) و هم در چین (که میلیون‌ها سر جانور را در بر می‌گرفت) بسیار چشم‌گیر بود.

در بند ۱۲۷ آبان‌یشت در وصفِ اَرَدوی سَورَ اَناهیتا ایزدبانوی نگاهبانِ آب‌ها آمده است که:

... گوشواره‌هایِ زرّینِ چهارگوشه‌یی از گوش‌ها آویخته و گردن‌بندی بر گردنِ نازنینِ خویش بسته است ... [۱]

و در بندهای ۱۲۸-۱۲۹ همان ستایشِ سرود، می‌خوانیم که:

بر فرازِ سرِ اَرَدوی سَورَ اَناهیتا تاجی آراسته با یکصد ستاره جای دارد؛ تاجِ زرّینِ هشت‌گوشه‌یی که به سانِ چرخِ ساخته شده و با نوارها زیور یافته؛ تاجِ زیبایِ خوش‌ساختی که چنبری از آن پیش آمده است... جامه‌یی ساخته از پوستِ سیصد ماده بَر پوشیده است. [۲]

این وصف، ما را به یاد سنت‌های چینی می‌اندازد که بر پایه‌ی آن‌ها یکی از پرستشگرانِ مادینه‌خدای آب‌ها تاجی را به نزد وی پیشکش می‌برد که از پوستِ گوزنِ نر ساخته شده و با سنگ‌های گرانبها و نوارهای گوهرنشان زیور یافته است. می‌توان پنداشت که پهلوانان ایرانی نیز آرزو می‌کرده‌اند تا بتوانند چنان جامه و زیورهایی را که در آبان‌یشت گفته شده است، به نزد ایزدبانو پیشکش برند.

در وصفِ کاخ‌هایِ ایزد بانو اَناهیتا، ستایشِ سرودِ او در اوستا به شعرِ شکوه‌مندی می‌ماند:

... اوست دارنده‌ی هزار دریاچه و هزار رود، هر یک به درازایِ چهل روز راهِ مردِ چابک‌سوار. در کرانه‌یِ هر یک از این دریاچه‌ها خانه‌یی خوش‌ساخت با یک صد پنجره‌یِ درخشان و یک هزار ستونِ خوش‌تراش برپاست؛ خانه‌یی کَلان‌پیکر که بر هزار پایه جای دارد. در هر یک از این خانه‌ها، بستری زیبا با بالش‌هایی خوش‌بو بر تختی گسترده است. [۳]

این وصفِ شعرگونه، به‌درستی با آنچه چینیان درباره‌ی مادینه خدای آب‌ها می‌گفتند، همخوانی دارد. یکی از نام‌های این خدا پینگ-فی (Píng-fī) است که در گزارش آن نوشته‌اند: «کسی که همچون اسبی جنگی پیشاپیش نمایان می‌شود.» همانندی این وصف با درونمایه‌ی آبان‌یشت که در آن درازای رودها و دریاچه‌ها با شتاب اسبِ مردِ چابک سوار اندازه گرفته می‌شود، پوشیده نیست. در یکی دیگر از اثرهای کهنِ چینی می‌خوانیم که: «انبارِ آب‌ها کاخِ پنهانیِ پینگ-ئی است.» که به‌خوبی با خانه‌های آناهیتا در کرانه‌ی رودها و دریاچه‌ها سنجدنی‌ست و نیز در سنجشِ وصفِ بسترهای درونِ خانه‌های ایزدبانو با اسطوره‌های چینی، در یادمان‌های دیرینه، بدین گزارش برمی‌خوریم که شاهزادگان چینی پرنده‌گانی را به نزد مادینه خدای آب‌ها می‌برند و برای او بسترِ زناشویی می‌گسترند. اکنون می‌توان به‌خوبی دریافت که چرا در هنگام برگذاریِ آیینِ پیشکش بردن به نزد مادینه خدای آب‌ها، یک انگشتریِ یشمِ سبز به رودخانه پرتاب می‌کردند و نذری‌هایی برای آن خدا می‌بردند.

از جمله قربانی‌هایی که در چین کهن برای رودخانه‌ی زرد و مادینه خدای آب‌ها می‌بردند، پیشکشِ دوشیزگان زیبا بود. دوشیزه‌یی را که برای قربانی کردن آماده ساخته بودند، با جامه‌ی کاملِ عروسی بر یک تخت، روی آبِ رودخانه روان می‌کردند و هزاران تن از مردم در کرانه‌های رود، انبوه می‌شدند تا آیینِ پیشکش بردنِ دوشیزه‌ی عروس جامه به نزد مادینه خدای آب‌ها را بنگرند.

در آبان‌یشت، درباره‌ی ایزدبانوی آب‌ها می‌خوانیم که:

... اوست که بر گردونه نشسته، لگام بر دست گرفته و گردونه را می‌راند. [۴]

همانندیِ شگفتِ این توصیف با آنچه درباره‌ی گردونه‌ی مادینه خدای آب‌ها در اسطوره‌های چینی می‌خوانیم، سزاوارِ تأمل است. در سنگ‌نگاره‌یی که در ناحیه‌ی جان-دنگ (Çân-Tong) برجا مانده، مادینه خدای آب‌ها سوار بر گردونه‌یی است که ماهیان آن را به پیش می‌برند و همه‌ی آبزیان با رزم‌افزار آن را همراهی می‌کنند. این نکته نیز افزودنی‌ست که «گردونه»، خود از جمله چیزهایی است که به مادینه خدای آب‌ها

پیشکش می‌کردند و گاه این گردونه‌های پیشکشی را چهار کُره اسبِ کُهر با یال‌های سیاه می‌کشیدند.

بر پایه‌ی گزارش آبان‌یشت، پهلوانان و شهریاران ایرانی و تورانی، آیین پیشکش بردن به نزد ایزدبانوی آب‌ها را در کرانه‌ی رودها و دریاچه‌ها و در کوهپایه‌ها یا بر فراز کوه‌ها برگزار می‌کردند: **جمشید بر ستیغ کوه هُگر، کاووس بر چکاد کوه اِرزینق و کیخسرو در کرانه‌ی دریاچه‌ی چیچست [۵]** این آیین را برمی‌گذارند. اما در اوستا هیچ‌گونه روشنگری درباره‌ی این کار شگفت‌نا نشده است.

پهلوانان و شاهان چینی نیز آیین پرستش و نیایش و قربانی بردن برای مادینه خدای آب‌ها را بر فراز کوه‌ها و یا در کرانه‌ی رودها به جای می‌آوردند.

تنها سببی که برای این کار در هر دو سنت کهن ایرانی و چینی می‌توان انگاشت، اینست که کوه‌ها و رودها هر دو در پدیدآوردن باران و از میان بردن خشکسالی تأثیرگذارند. چینیان می‌پنداشتند که قربانی‌های ایشان در کوه‌ها و کرانه‌ی رودها، آنان را از گزند بیماری‌ها نیز رهایی خواهد بخشید.

به دشواری می‌توان همانند همه‌ی روایت‌های چینی و وابسته به مادینه‌خدای آب‌ها را در آبان‌یشت یافت؛ اما گاه در دیگر یشت‌ها، نمونه‌هایی از چنین همانندهایی به چشم می‌خورد. در تیشتر یشت (= تیشتر یشت) جنگ سختی در میان «اسب سفید» (نماد ایزد تیشتر ی و آب‌سالی) و «اسب سیاه» (نماد ایتوش، دیو خشک‌سالی) روی می‌دهد. گذشته ازین، در جای دیگری از همان یشت، تیشتر ی به کالبَد و رزایی (گاو نری) پدیدار می‌شود.

در چین، افسانه‌ی همسان این هست که اژدهایی در رودخانه‌ها و دریاچه‌ها پنهان شده بود و سیلاب‌های بسیاری پدید می‌آورد که ناحیه‌ی گیانگ-سی (Kiang-Si) را در خود فرو می‌بردند و به ویرانی و تباهی می‌کشانیدند. شو-جن-جون (Hsü-Çen-Çün) اژدها کُش دامن همت بر کمر زد تا آن اژدهای تباهکار را از میان بردارد. اما اژدها از عزم او آگاه شد و خود را به کالبَد و رزای زردی درآورد و روی در گریز نهاد. پهلوان اژدها کُش نیز به پیکر و رزای سیاهی درآمد و سر در پی و رزای زرد گذاشت. و رزای

زرد به چاهی جَست. و رزای سیاه نیز به دنبال او در چاه رفت. و رزای زرد از چاه بر آمد و به کالبدِ آدمی نمایان شد. اما این بار در تنگنا قرار گرفت و ناگزیر به شکلِ دریاچه‌یی درآمد و پیمان بست که دیگر کارهای زیانبار گذشته‌اش را از سر نگیرد. در یک افسانه‌ی چینی دیگر نیز مادینه‌خدای آب‌ها به کالبدِ و رزایی با موهای زرد یا زرین درمی‌آید. [۶]

در بُندهش پژوهش گسترده‌یی درباره‌ی جانوران آبری در اسطوره‌های ایرانی شده و در آن میان، از خرسه پایی سخن به میان آمده که در میانه‌ی اقیانوس ایستاده است و آب‌ها را می‌جنباند تا از آلاینش آن‌ها پیش‌گیری کند. دارمستیر این اسطوره را وابسته به دانش جوشناسی‌ی ایرانیان می‌داند. اما وست خرسه پا را هدایی بیگانه می‌شمارد که دستگاه دینی‌ی ایران باستان، بر پایه‌ی خواست‌های ویژه‌یی، جای گرفتن آن را در میان اسطوره‌های ایرانی روا دانسته است.

آشکارست که هیچ‌یک ازین پنداشت‌ها راهی به دهی نیست. این افسانه، بخشی از انبوه افسانه‌های رایج در ایران و قراژرود (آسیای میانه) و چین است.

فونوار می‌گویم که چینیان افسانه‌یی بسیار همانند با این دارند که در آن گفته می‌شود: در دریای خاوری، جانوری است به کالبدِ یک گاو سبزرنگ و بی‌شاخ و یک پا که وقتی به درون آب فرو می‌رود یا از آن برمی‌آید، باد یا باران سختی پدید می‌آورد. این افسانه نیز مانند افسانه‌ی ایرانی کوشش شاعرانه‌یی است برای گزارشی از توفان‌های دریایی.

۲. کیش کوه‌ها

در آغاز زامیادیش، وصفی از کوه‌های جهان آمده است و پس از آن گزارشی گسترده‌یی را درباره‌ی فرکیانی یا فرّه‌ی شهریار یا فرّه‌ی ایزدی می‌خوانیم که از هر یک از شهریاران ایرانی به شهریار جانشین او می‌رسید. پرسشی که خود به خود برای خواننده‌ی این یشت پیش می‌آید، این است که: «چرا توصیف کوه‌های روی زمین در سرآغاز ستایش سرودی آمده که ویژه‌ی فرّست و چه پیوندی در میان «کوه‌ها» و «فرّ» هست؟»

درین زمینه هم گزارشگران اوستا نتوانسته‌اند رازگشایی کنند؛ اما شاید بتوان به

یاریِ اسطوره‌هایِ چینی، پاسخی بدین پرسش یافت. در چین کهن، پنج کوه را ورجاوند می‌شمرند که چهار تای آن‌ها در چهار سوی سرزمین شاهنشاهی چین بود و پنجمین در میان آن‌ها جای داشت. شاهنشاهان چین قربانی‌های خود را بر فراز قله‌های این کوه‌ها پیشکش خدایان آسمان و زمین می‌کردند. یکی دیگر از آیین‌هایی که در چین باستان برگزار می‌شد، آیین بلندآوازه‌ی **فُنْگ** (Fong) برای خدایان آسمان و زمین بود و برگزارندگان آن، می‌پنداشتند که با این کار، تندرستی شاهنشاه و بهروزی کشور را پاس می‌دارند. قربانی‌هایی که بر فراز کوه‌ها پیشکش می‌شد، در هنگام آغاز شاهنشاهی یک دودمان، ویژگی بیشتری داشت. بدین‌سان، پیوستگی میان **فوکیان** و برگزاری آیین‌های ویژه‌ی قربانی بر فراز کوه‌ها را در اسطوره‌های چینی می‌یابیم.

به باور چینیان روزگاران کهن، هریک از دودمان‌های پادشاهی برخوردار از **فضیلتِ سامان‌بخشی** (regulating virtue) بودند و همچنان که در ایران باستان «فَرّ کیانی» از یک شهریار به شهریار دیگر می‌پیوست، [۷] در چین نیز این «فضیلت» تا پایان فرمانروایی شاهان یک خاندان از آن‌ایشان بود و سپس به دودمان دیگری انتقال می‌یافت. گفتنی است که برخورداری از «فضیلت» یاد کرده، در همان حال که جنبه‌ی زمانی داشت، جنبه‌ی مکانی هم پیدا می‌کرد و دودمان نیرومند فرمانرواهای دشمن سرکش و ستیزه‌گر را تا دیواره‌ی کوه‌های چهارگانه — که مرزهای شاهنشاهی چین به‌شمار می‌رفت — واپس می‌راند و بزرگداشت شاهنشاه نو از سوی فرمانبرانش بر فراز کوه‌های چهارگانه، دارای اهمیت دوگانه‌ی سیاسی و دینی بود.

اما گذشته ازین، در پیوند «فضیلتِ سامان‌بخشی» با کوه‌ها، فرآیند اعجاز‌آمیزتری نیز در کار بود. چینیان باورمند بودند که در هنگام به پادشاهی رسیدن هریک از شاهان، از یکی از کوه‌های چهارگانه ابر یا بخاری رنگین برمی‌خیزد. برای نمونه، هنگامی که **هوانگ-دی** به شاهنشاهی رسید، از فراز کوه **فُو** (Fou) در کرانه‌ی دریای خاوری، ابری زردرنگ برخاست و در زمان به فرمانروایی رسیدن **یائو** (Yao) از همان کوه بخاری سرخ رنگ برآمد. بدین‌سان «فضیلتِ سامان‌بخشی» به گونه‌ی استومند و دیدنی بر فراز کوه‌ها نمایان می‌شد [۸] و در نتیجه، کوه **فُو** — که در کرانه‌ی دریا جای داشت و آب گرداگرد آن را فرا گرفته بود — به ویژه پایگاه «فضیلتِ سامان‌بخشی» به‌شمار می‌آمد

و آن را بسیار گرمی می‌شمرند. در اوستا نیز کوه اوشیدرن (Ūšidarena) یا اوشیدم (Ūšidam) که همانند کوه فئو در میان آب جای دارد، پایگاه «فَرّ مزدا آفریده» شمرده شده است. [۹]

«فضیلتِ سامانِ بختی» ی پادشاهان چین، نقشِ مهمّی در بیرون راندنِ بیگانگان از مرزها و رواج تمدّن در آن سرزمین بازی می‌کرد؛ درست همان‌گونه که فَرّ کیانی نگاهبانِ قوم‌های آریایی بود و همه‌ی انیران و تازندگان و ویرانگر را از ایران زمین بیرون می‌راند. [۱۰]

یکی دیگر از همانندی‌های فضیلتِ سامانِ بختی در افسانه‌های چینی و فَرّ کیانی در اسطوره و حماسه‌ی ایران، این است که با جابه‌جاییِ دودمان‌ها دیگرگون می‌شود و مرحله‌های پدیداری و فراز و فرود دارد؛ چنان که در زامیادَیشت گفته شده است که فَرّ پس از کشته شدنِ اژی‌دهاک، به فریدون رسید و پس از کشته شدنِ دراوژو [۱۱] (Drāvau) به افراسیاب پیوست [۱۲] و از وی به کیخسرو و گشتاسپ رسید.

کوه فئو که بیشترین پیوستگی را با «فضیلتِ سامانِ بختی» ی شاهان چین داراست، در کرانه‌ی دریایِ خاوری جای دارد. این امر با رویکرد به پیوستگی میان فَرّ کیانی و ایزدِ اَپَم نَپَات — یکی از ایزدانِ آب — در اوستا، می‌تواند سزاوار تأمّل باشد. لومل در برداشتِ خود از زامیادَیشت می‌نویسد: «... گونه‌یی پیوستگیِ بنیادی میانِ خدایِ یکسره بیگانه‌ی اَپَم نَپَات و فَرّ کیانی — که بر پایه‌ی باورهای دیرینه در آب جای دارد — به چشم می‌خورد.»

در نزدِ چینیان نیز «فضیلتِ سامانِ بختی» با مادینه‌ی آب‌ها بستگیِ نزدیک دارد. بدین سان، باز هم یا پای تأثیرگذاری و تأثیرپذیریِ دوسویه در بین اسطوره‌های ایرانی و چینی در میان است و یا احتمالِ در کار بودنِ سرچشمه‌یی یگانه را برای افسانه‌های هر دو قوم باید به دیده گرفت.

۳. افسانه‌های باد

در میان افسانه‌های ایران و چین باستان که دروغمایه‌ی آن‌ها جنبه‌ی زیان‌آور و ویرانگرِ «باد» است، همانندی‌های چشم‌گیری هست. آوردنِ یکی دو نمونه، بسنده است تا این امر را به خوبی روشن کند. در افسانه‌های کهنِ چین آمده است که فِی لی، پسر دیو باد

و همدستانِ اهریمنیِ ی او در ناحیه‌ی جنوب، توفان‌ها و بادهای سختی برانگیختند. شاهنشاه یائو (Yao) به شین-یی که‌اندازِ خدایی فرمان داد تا آن دیوِ تبا‌هکار را از آسیب‌رسانی باز دارد. شین-یی تیری به سوی دیوِ باد پرتاب کرد و سینه‌ی او را شکافت و تیری دیگر بر زانوی‌ش فرود آورد و او را ناگزیر کرد که سر فرود آورد و با وی پیمان بست که کارهای اهریمنی و زیانبارِ خویش را فرو بگذارد.

در روایاتِ فارسیِ دارابِ هُرْمَزْدِیَار نیز آمده است که «باد» به فریبِ اهریمن و همدستانش، توفانی سهمگین برپا کرد که درختان تنومند و کوه‌های استوار را از جای برکند؛ اما نتوانست به گرشاسپ، پهلوانِ بزرگ، گزندِی برساند و گرشاسپ جنگاور، بادِ بدخواه و تبا‌هکار را فرو کوفت و در زمین نهان کرد و او را پای‌بند این پیمان کرد که از آن پس، دیگر آن کُنِشِ اهریمنی و ویرانگرانه را دنبال نکند و به کارهایِ سودمندی که اهورْمَزْدَا و امشاسپندان، او را بدان‌ها گماشته‌اند، پردازد.

پیش ازین دیدیم که آکوانِ دیو در شاهنامه نیز نمودِ دیگریست از فتی لی‌ن، دیوِ باد در اسطوره‌های چین. [۱۳]

۴. افسانه‌ی کَمک

در روایاتِ فارسیِ دارابِ هُرْمَزْدِیَار همچنین به یکی دیگر از کارهای بزرگِ گرشاسپ اشاره می‌رود و آن کشتنِ پرنده‌ی شگفت و اهریمنی به نامِ کَمک‌ست که در سراسرِ آسمان بر فرازِ زمین بال گسترده بود و ابرها را از ریزشِ باران بازمی‌داشت و زمین را دچار بی‌آبی و خشک‌سالی می‌کرد. گرشاسپ هفت شب‌انروز به سوی این پرنده تیر پرتاب کرد تا توانست او را از آسمان سرنگون کند و سپس، منقارِ او را به گرزِ گرانِ خود فرو کوفت.

این افسانه نیز در اسطوره‌های چینی همانندی دارد. شین-یی، که‌اندازِ خدایی، با نه خورشیدِ دروغین که سببِ خشک‌سالیِ بزرگی شده‌اند، پیکار می‌کند و پس از نابود کردنِ آن‌ها، دیگرگُباره آب و آبادانی را به زمین بازمی‌آورد.

می‌توان گفت که پرنده‌ی کَمک در اسطوره‌ی ایرانی و خورشیدهای دروغین در اسطوره‌ی چینی، نمادهایی از تأثیرگذاریِ گزندآورِ خورشید در پدید آوردنِ بی‌آبی و خشک‌سالی‌اند.

۵. افسانه‌ی فریدون

نه تنها در روایت‌هایی از کیش‌های بزرگ، بلکه در داستان‌های جداگانه‌ی پهلوانان نیز، گاه همسانی‌های چشم‌گیری در میان اسطوره‌ها و افسانه‌های ایران و چین دیده می‌شود. در دینکرد آمده است که فریدون در جنگ با دیوانِ مازندران، آنان را به یک سوی ناحیه‌ی کوهستانی راند و با دمیدنِ دو بادِ بسیار گرم و بسیار سرد از دو سوراخِ بینی‌ی خویش، آنان را از تکاپو باز داشت و بر آن‌ها پیروز شد. بادهایی که از بینی‌ی فریدون می‌وزید، با خاکِ پایِ گاوِ برمایه [۱۴] درآمیخته بود.

به دشواری می‌توان گمان بُرد که رازواره‌ی این‌گونه پیکار فریدون با دیوان و درآمیختگی‌ی بادهایِ وزیده از بینی‌ی او با خاکِ پایِ گاوِ برمایه چیست. اما افسانه‌ی پهلوانِ چینیِ چنگ - لو ان (Tçeng-lüen) می‌تواند در گره‌گشایی از این افسانه رهنمون ما باشد. این افسانه به روشنی هرچه تمامتر نشان می‌دهد که در پرداختِ بسیاری از افسانه‌های ایرانی و چینی از دروغنمایی‌های یگانه‌یی بهره گرفته شده است.

در جنگی که به بنیادگذاری‌ی دودمانِ پادشاهی‌ی جواجمید، جنگاورِ بزرگی به نام چنگ - لو ان پیکار می‌کرد که توانایی‌ی شگفتی داشت و می‌توانست دو ستونِ روشنایی‌ی سفید از دو سوراخِ بینی‌اش به بیرون بتاباند که بر اثر آن‌ها همه‌ی کسانی که در برابر تابش آن روشنایی جای داشتند، می‌سوختند و بی‌جان می‌شدند. چنگ - لو ان پس از پیروزی‌های بسیار، گین - دا - چنگ (Kin-dâ-çeng) را که روانِ ورزایی بود، کشت. چنان‌که می‌بینیم، همه‌ی عنصرهای اصلی‌ی دو افسانه همسانند.

افسانه‌های پهلوانانی که می‌توانستند با دمیدنِ نفس، هم‌اوردِ خود را از پای درآورند، بر تاریخِ ورزشِ یوگا (Yogâ) در ایران و چین نیز تأثیر گذاشته است. در چین، فرزاتگانِ دائو باور، ورزش‌هایِ تنفسی را دارای ارزشِ فراوان می‌دانستند و بر این باور بودند که با دراز کردنِ زمانِ نفس‌کشیدن، می‌توانند پیکر خود را تواناتر و آماده برای پذیرشِ کارآیی‌های والاتری سازند.

۶. کاووس و جو-وانگ

با بررسی‌ی رویدادهای زندگی‌ی کاووس و جو-وانگ در شاهنامه و فنگ-شین-ین-ئی، می‌توان به پژوهشی سنجشی در بسیاری از گرهگاه‌های مهم زندگی‌ی این دو شاهنشاه باستانی‌ی ایران و چین پرداخت.

در شاهنامه آمده است که ابلیس با دستیاران خود به رایزنی می‌نشیند که چگونه خواهد توانست زندگی و کارهای کاووس را به کژراهی و تباهی بکشاند و او را از فرّ کیانی بی‌بهره گرداند. برآیند رایزنی ابلیس و یاورانش چنین می‌شود که یکی از دیوسالاران وظیفه‌ی گمراه کردن کاووس و آشفتن نیروی بازشناسی‌ی نیک از بد در اندیشه‌ی او و بازگردانیدن وی از راه دانش و راستی را می‌پندیرد.

در فنگ-شین-ین-ئی نیز می‌خوانیم که مادینه‌خدایی به نام نی-او-گوا (Nîu-Koá) از جو-وانگ دل‌آزرده می‌شود و سه دیو بزرگ را به نزد خویش می‌خواند و فرمان تباه گردانیدن اندیشه و زندگی‌ی جو-وانگ را بدانان می‌دهد. این دیوان که سالارشان رویه دیو بلندآوازه است، ناشناس به کاخ پادشاهی درمی‌آیند و نیروی بازشناسی‌ی نیک از بد را در اندیشه‌ی جو-وانگ برمی‌آشوبند و زندگی‌ی او را به تباهی می‌کشاند. در جای دیگری از داستان شهریاری‌ی کاووس در شاهنامه می‌خوانیم که بدو آگاهی می‌دهند که شاه‌هاماوران دختر بسیار زیبایی به نام سوداوه دارد. کاووس بی‌آن‌که آن دختر را دیده باشد، شیفته‌ی او می‌شود و بی‌درنگ یکی از بزرگان دربار خود را به خواستگاری‌ی سوداوه می‌فرستد. شاه‌هاماوران بدین درخواست شاهنشاه ایران روی خوش نشان نمی‌دهد و پافشاری‌ی کاووس درین زمینه، ناچار کار را به جنگ می‌کشاند و کاووس و سپاهیان‌ش شکست می‌خورند و در شهر شاهه به زندان می‌افتند. اما سرانجام، رستم به یاری‌ی کاووس و سپاه ایران می‌شتابد و شاه‌هاماوران سرکوب می‌شود و سوداوه را به همسری به کاووس می‌سپارد. [۱۵] سوداوه از آن پس، به گونه‌ی خرد اهریمنی‌ی کاووس درمی‌آید و همسری‌اش با وی، سرآغاز رنج‌ها و شوربختی‌های بسیاری می‌شود که کاووس بدان‌ها دچار می‌گردد.

در داستان‌های جو-وانگ نیز آمده است که فئی-چونگ (Fei-Cung) وزیر وی بدو آگاهی می‌هد که سو-هو (Sû-Hû) شاهزاده‌ی خراج‌گزار او دختری با زیبایی‌ی بهشتی دارد به نام سو-دا-گی. جو-وانگ، بی‌آن‌که آن دختر را دیده باشد، دل‌باخته‌ی وی

می‌شود و بی‌درنگ، او را از پدرش خواستگاری می‌کند. اما سو-هو این خواهش شاهنشاه چین را نمی‌پذیرد و او را به نبرد می‌خواند. در نتیجه، جنگی میان آنان درمی‌گیرد که در آن، نخست جو-وانگ و سوارانش شکست می‌خورند؛ اما سرانجام، نبرد با پیروزیِ آنان پایان می‌پذیرد و سو-هو ناگزیر می‌شود که دختر خود را به همسری به جو-وانگ بسپارد. سو-دا-گی انگیزه‌ی راه‌یابی‌ی سه دیو فرستاده‌ی فی او-گوا به کاخ شاهنشاهی می‌شود و خود نیز زمینه‌ی گمراهی و تباهی‌ی جو-وانگ را فراهم می‌سازد.

رویداد شوم و بدفرجام گرایش سوداوه به کام‌جویی از شاهزاده سیاوش و قرینه‌ی همان گرایش در سو-دا-گی (= دا-جی) نسبت به شاهزاده بین-گیانو (= بو-یی-گائو) - که پیش ازین گزارش آن‌ها و پیامدهای خونبارشان را آوردیم - به ترتیب، نام همسران کاووس و جو-وانگ را بر دیباچه‌ی خود دارد.

همه‌ی آنچه در شاهنامه در گزارش چگونگی‌ی برخورد سوداوه با سیاوش و نقش‌ورزی‌ی کاووس در آن میان می‌گذرد، در افسانه‌های چینی همتا دارد؛ جز آن‌که ترتیب رویدادها با دیگرگونی‌هایی همراه است. اما بررسی‌ی همین ناهمخوانی‌ها نیز برای پژوهنده کَشِش دارد. سو-دا-گی در پی راه‌یابی به کاخ جو-وانگ، توطئه‌یی بر ضد جان گیانگ شهبانوی پیشین ترتیب می‌دهد و به هنگام زادنِ دائی-سوئی فرزند جو-وانگ و گیانگ، شاه را می‌فریبد و چنین وامی‌نماید که گیانگ در کاخ او هیولایی زاده است. پس جو-وانگ فرمان می‌دهد که گیانگ را بکشند و کودک او را نیز از شهر بیرون بیندازند. اما چین-پارسا و جاودانه، کودک را می‌یابد و چون از آینده‌ی شکوهمند او آگاه است، هفت سال به پرورش او همت می‌گمارد و آن‌گاه بدو می‌گوید که از دودمان پادشاهی ست. شاهزاده دائی-سوئی در دوران جوانی کین مادرش را از سو-دا-گی باز می‌ستاند و به سبب همین وفاداری به خاطره‌ی مادرش، در دوران‌های پسین در شمار ورجاوندان درمی‌آید.

می‌بینیم که تنها با پاره‌یی دیگرگونی‌ها و جا به جایی‌ها، همان بُن‌بایه‌ی دور ماندن سیاوش از دربار پدر و پرورش هفت‌ساله‌ی او به وسیله‌ی رستم در افسانه‌ی چینی هم هست؛ جز آن‌که در شاهنامه، سرنوشت مادر سیاوش (?) در پرده‌ی راز پوشیده شده است و شهبانو نه به دست شاهزاده‌ی بی‌مادر مانده، بلکه به دست پروردگار او (رستم)

کشته می‌شود. درین چا نیز، شاهزاده پس از مرگش در زمره‌ی چهره‌های یادمانی‌ی قوم خود و همچون ورجاوندان در روانِ جمعی‌ی مردمان برجا می‌ماند.

۷. کیخسرو و هوانگ - دی

دو شاهنشاهِ بزرگِ ایرانی و چینی، کیخسرو و هوانگ - دی نیز مَنش‌های همانندی دارند. هر دو آنان، نه شاهانی کاخ‌نشین، بلکه شهریارانی جنگاور و پیروزند که نامشان عنوانِ دورانِ درخشانِ بهروزی و سرافرازی و نماینده‌ی همبستگی و بزرگی‌ی سرزمینِ آنان به‌شمار می‌رود. هر دو آنان، در فراژجایِ نیرومندی و پیروزی از شهریاری کناره می‌گیرند و فرمانروایی‌ی این جهانی را به خاطرِ دست‌یابی به پایگاهِ والایِ آن جهانی فرو می‌گذارند. هر دو آنان، بی‌آن‌که طعمِ تلخِ مرگ را بچشند، به سببِ والایی‌ی روانِ خود به مینو می‌روند. هر دو آنان، جای نمایانی در تاریخِ گرایش‌ها و اندیشه‌های صوفیانه‌ی سرزمینِ خود دارند. [۱۶] از شهریارِ بزرگِ ایران به‌ویژه به سببِ داشتنِ جامِ گیتی‌نمای یاد می‌شود و شاهنشاهِ بزرگِ چین را همواره به دلیلِ داشتنِ گوهرِ دانایی - که به خوبی همان بُنایه‌ی جامِ گیتی‌نمای را نمایش می‌دهد - به یاد می‌آورند.

بازبردها و پی‌نوشت‌ها

- ۱ و ۲. آبان، بندهای ۱۲۷-۱۲۹ در اوستا، ج. ۱، صص. ۳۲۰-۳۲۱. (ببر که جامه‌ی آنهایتا از پوست آن ساخته شده، در اوستایی bavri، جانوری آبی اما همانند گربه‌ی دشتی است که در فارسی و بر هم خوانده می‌شود. در لاتینی آن را fiber و در انگلیسی beaver می‌گویند. این واژه در بنیاد خود به معنی رنگ سرخ تیره است و جانور یاد کرده را به سبب رنگ پوستش چنین نامیده‌اند. پوست این جانور بسیار گرانبه‌است و از آن، جامه‌های فاخر می‌سازند.)
۳. همان، بندهای ۱۰۱-۱۰۲، ص. ۳۱۶.
۴. همان، بند ۱۱، ص. ۲۹۹.
۵. همان، بند ۲۵، ص. ۳۰۲، بند ۴۵، ص. ۳۰۵ و بند ۴۹، ص. ۳۰۶.
۶. نبرد تَشتر و آپوش در تیریشْت با این روایت‌های افسانگی‌ی چینی همانندی ندارد و پژوهنده بی‌پوده می‌کوشد تا در میان آن‌ها همسانی بیابد.
۷. بر خلاف برداشت پاره‌یی از کسان — که پیداست پژوهنده‌ی این دفتر نیز در شمار آنان جای دارد — در ایران باستان فَرّ کیانی در هر حال از یک شهریار به شهریاری دیگر و از پدر به پسر نمی‌پیوست و «فَرّه‌مندی» با پیش شرط مهم «خویشکاری» همراه بود و هر جا که «خویشکاری» ی یک شهریار به «ناخویشکاری» دیگرگون می‌شد، بی‌درنگ «فَرّ» از او می‌گسست و دچار درماندگی و خواری و شکست می‌شد. نمونه‌های «فَرّه گسستگی» ی شهریاران «ناخویشکار» را هم در اوستا و دیگر نامه‌های دینی ی باستانی و هم در حماسه‌ی ملی ی ایران می‌توان یافت. (درباره‌ی خویشکاری و ناخویشکاری و فَرّ — اوستا، ج. ۲، ص. ۹۷۸ و صص ۱۰۱۷-۱۰۱۹ و خاستگاه‌هایی که در آن جا بدان‌ها بازبرد داده شده است. همچنین برای آشنایی با مجموع پژوهش‌های ایران‌شناسان در مورد «فَرّ» —
- (FARR (AH), by: G. Gnoli in E. I., vol. IX, pp. 312-319.
۸. در ایران نیز گاه فَرّ / فَرّه، کالبدی مادی و دینی می‌یافت؛ چنان که فَرّه‌ی جمشید به هنگام گسستن از او، به شکل پرندهی درآمد و فَرّه‌ی اردشیر بابکان در هنگام جنگ او با اردوان پنجم، به کالبد بره‌یی سفید در پی اسب وی دوان بود.

۹. زام، بندهای ۶۶ و ۹۶/اوستا، ج. ۱، ص. ۴۹۷ و ص. ۵۰۳.

۱۰. همان، بندهای ۶۸-۶۹، صص. ۴۹۷-۴۹۸.

۱۱. خواست پژوهنده از Dravau، بایست زین‌گاو تازی بوده باشد که بر پایه‌ی روایت‌هایی در متنهای پهلوی، به‌هنگام گرفتاری کاوس و سرداران ایرانی در هاماوران بر ایران چیره شده بود و به بیداد فرمان می‌راند و افراسیاب به خواهش ایرانیان، او را شکست داد و از ایران بیرون راند. گفته شده است که شاه توران بر اثر این یاری‌رسانی‌ی سزاوار و ستودنی‌اش به ایرانیان در آن هنگامه‌ی گرفتاری و تنیش و آشوب، قرّه‌مند شد و سپس هنگامی که به بیداد و تباہکاری پرداخت و دست به خون برادرش اغریوت و پناهنده و دامادش سیاوش آلود، قرّه از او گسست و دچار شوربختی و تیره‌روزی شد. در بند ۹۳ زام. (اوستا، ج. ۱، ص. ۵۰۲) به کشته شدن زین‌گاو بر دست افراسیاب اشاره شده و «گرز» او به منزله‌ی نماد قدرت شهریاری و قرّه‌مندی با گرز قرّه‌مندی چون فریدون، کیخسرو و گشتاسپ اینهمان به‌شمار آمده است. در متن‌های کهن، هواره از «زین‌گاو تازی» با وصف «دروند» (پیر و کیش دروغ/دروغ) یاد شده است و به احتمال نزدیک به یقین، پژوهنده به سهو و اشتباه، واژه‌ی تباہ شده‌ی Dravau را به جای صفت Druvand به جانیشینی‌ی نام «زین‌گاو» آورده است.

۱۲. این برداشت‌های پژوهنده درباره‌ی قرّه و قرّه‌مندان، دقیق و درست نیست. در زام، هیچ اشاره‌ی به ارثی بودن قرّه نیامده و آشکارا از ناکامی افراسیاب در کوشش برای دست‌یابی بدان، سخن گفته شده است. همچنین در شاهنامه، نشانه‌های قرّه‌مندی کیخسرو را از همان اوان جوانی و زندگی در توران می‌بینیم و این امر با مرگ افراسیاب که در پایان دوران کیخسرو روی می‌دهد، پیوستگی ندارد. اژی دهاک نیز از قرّه‌مندان نبود تا قرّه از او به فریدون رسیده باشد و آن پتیاره‌ی اهریمنی بر دست فریدون کشته نشد؛ بلکه بر بنیاد اسطوره، به بند گرفتار آمد و در کوه دماوند در بند بر جای ماند.

۱۳. ↑ گفتارهای یکم و چهارم در هب.

۱۴. گاو بزمایه، گاوی ست که در نهانگاه کوهستانی‌ی فریدون در زمان کودکی، نقش دایه‌ی او را دارد و فریدون پدر کشته و از مادر به دور مانده از بیم کارگزاران خونریز صَحاک، با شیر آن گاودایه زندگی می‌کند و می‌بالد. (خا، دف. ۱، ص. ۶۱ و پ.).

۱۵. برداشت پژوهنده از این رویداد نیز درست و برابر با داده‌های اصل داستان نیست. کاوس در جنگ با شاه هاماوران شکست نمی‌خورد و گرفتاری‌ی او و سردارانش، نه در رزمگاه؛ بلکه در پی یک شبیخون از سوی فرمانبران شاه هاماوران و در میانه‌ی یک بزم صورت می‌پذیرد («.../ شب و روز بر پای چون کهتران / میان بسته سالار هاماوران / برین گونه تا یکسر این شدند / ز چون و چرا و نهیب و گزند /... / شبی بانگ کوس آمد و تاختن / کسی را نبود آرزو ساختن / ز بربرستان اندر آمد سپاه / به هاماوران شاددل خفته شاه / گرفتند ناگاه کاوس را / چو گودرز و چون گیو و چون طوس را /...»، خا، دف. ۲، صص. ۷۷-۷۸، بب. ۱۴۷-۱۵۲) و زمانی همسری‌ی کاوس و سوداوه، نه پس از لشکرکشی‌ی رستم و شکست و افسوس شاه هاماوران؛ بلکه پس از نخستین شکست وی از کاوس و سپاهیان ایرانی ست. (... / ننگ کرد کاوس و خیره بماند / به سوداوه بر نام یزدان بخواند / یکی انجمن ساخت از بخردان / ز بیدار دل پیژسُر موبدان / سزا دید سوداوه را جفت خویش / بیستند کاوین بر آیین و کیش /...» همان، صص. ۷۵-۷۶، بب. ۱۲۲-۱۲۴).

۱۶. برداشت پژوهنده از منش و کیش کیخسرو و انگیزه‌ی او در رها کردن فرمانروایی و پشت سر گذاشتن جهان، دقیق و درست نمی‌نماید. نسبت دادن اندیشه و بینش کیخسرو به گرایش‌های صوفیانه - که دیگر کسان نیز بر آن تأکید ورزیده‌اند - با آنچه می‌توان از ژرف‌اندیشی در داده‌های شاهنامه و خاستگاه‌ها و پشتوانه‌های اسطوره‌گی آن دریافت، تفاوت چشم‌گیر دارد. (برای آشنایی با بحثی درین زمینه - از فریدون تا کیخسرو: اسطوره یا تاریخ؟ - در حماسه، بخش دوم، صص. ۳۰۳-۳۳۰).

گفتار ششم

سروش یشت و تاریخ صوفیگری در ایران و چین

در گفتارهای پیشین، پیوندهای دوسویه و همانندی‌های نمایان در میان افسانه‌ها و کیش‌های ایران و چین باستان را بررسی‌دم. درین گفتار، می‌کوشم تا پیوستگی‌های نزدیک در میان شیوه‌های صوفیگری در دو سرزمین ایران و چین را بی‌زوهم و ارزیابم. در جستار کنونی بر آنم تا گذشته از پاسخ‌یابی برای پرسش‌های گوناگون، نشان دهم که باور به اثر نگذاشتن سنت‌های صوفیگری ایران کهن در روش‌های صوفیگری سده‌های پسین، سست و بی‌پایه است.

در گفتار دوم این بخش، به یکی از نمادهای همیشگی صوفیگری در خاورزمین اشاره رفت و بر پیوستگی میان مرغ سنن‌ی آمده در بهرام‌یشت و سی ان - هری دائوباوران و عنقای صوفیان هزاره‌ی اخیر، انگشت تأکید گذاشته شد. بهرام‌یشت و برخی دیگر از یشت‌ها، نمادهایی از گیاهان و پرندگان را دربر دارند که در کمال‌یابی گام به گام باورهای صوفیگری اهمیت بسیار داشته‌اند. از آن جمله است کلاغ، ققنوس و درخت ویسپ بَشَرِی. اما ارزش سروش‌یشت برای شناخت صوفیگری کهن ایرانی از همه‌ی دیگر بخش‌های اوستا بیشترست و به‌راستی می‌توان گفت که این

یشت، فراگیر بنیادهای صوفیگری است.

همانندی نهادها و باورها و آیین‌های صوفیانه در ایران کهن — بدان‌سان که از سروش‌یشت برمی‌آید — با آموزه‌های دائوبآوری، بسیار چشم‌گیر و سزاوار پژوهش است و سرچشمه‌ی صوفیگری‌ی دوران‌های پسین را می‌توان در آن‌ها بازجست.

۱. پایگاه سروش در میان مینویان

درباره‌ی پایگاه ویژه‌ی ایزد سروش در میان گروه‌های مینویان، سخن بسیار می‌توان گفت. او در شمار آمشاسپندان (مِهین‌ایزدان) نیست؛ امّا به انجمن این بلند پایه‌ترین آفریدگان مینوی راه دارد و گاه یکی از آنان و هم‌تراز ایشان شمرده می‌شود. او یک ایزد یا فرشته‌ی ساده نیست که به نگاهبانی‌ی یکی از پدیدارها در جهان آفریده‌ی اهورمزدا گشایسته شده باشد. بر پایه‌ی یادکردهایی از او در پاره‌یی از متن‌های پهلوی، او «سالار آفریدگان اهورمزدا» (Sâlâr-i dâmân-i Hormazd) است. در گاهان، نام سروش، هم‌تراز با آمشاسپند شهرپور آمده است. شپیگل (F. Spiegel) سروش را یکی از ایزدان پاسدار فروغ دانسته و تیل (Tiele) از او همچون نماد فرمانبرداری از راستی یاد کرده است. جکسن (A.V.W. Jackson) این برداشت‌ها را به هم پیوسته و سروش را «گونه‌یی ایزد — پریستار [۱] و نغادی از نیوشایی و فرمانبرداری‌ی مینوی» وصف کرده است.

با رویکرد به وصف‌هایی که در سروش‌یشت در پی نام سروش آمده است، من درین گفتار، او را «ایزد — پریستار» می‌خوانم. ایزد — پریستار یا ایزد — پارسا در تاریخ یزدان‌شناخت، همواره دو جنبه داشته است. گاه روان‌خدایی است که به کالبد مردمی درآمده و زمانی پارسا / پریستاری است که با خدا پیوند دارد. بی‌گمان این دو سویگی‌ی هستی‌ی وی، بُنایه‌ی همه‌ی آموزه‌ها و باورها و آیین‌های صوفیانه را شکل می‌بخشد. در هیچ‌یک از این آموزه‌ها راهبر (پیر / مُراد / مُرشد / ولی) از خدا جدا نیست. راهبر کامل، در حالت ویژه‌یی به انجمن مهین‌ایزدان (نزدیک‌ترین پایگاه به آفریدگار) راه می‌یابد. پس سروش درین کهن‌الگو / نمونه‌ی ازلی، ایزد — پارسا، ایزد — پریستار و سالار آفریدگان اهورمزداست که با شب‌زنده‌داری‌ی جاودانه‌ی خویش، جهان خفته را پاس می‌دارد. سروش‌یشت (سرود ستایش و

نیایش ایزد سروش)، همه‌ی این ویژگی‌ها را به نمایش می‌گذارد.

۲. جایگاه ویژه‌ی سروش

در ستایش‌سرود ویژه‌ی سروش در یسنه می‌خوانیم:

سروشِ پارسایِ بُرژمندیِ پیروزِ گیتیِ افزایِ آشون، ردّ‌آشه را می‌ستاییم؛ آن که
خانه‌ی صد ستونِ استوارش بر فرازِ بلندترینِ ستیغِ البرز کوه برپا شده است؛
خانه‌یی در اندرون، خودروشن و از بیرون، ستاره‌آذین... [۲]

در رشن‌یشت درباره‌ی جای برپایی‌ی خانه‌ی سروش، چنین آمده است:
... بر ستیغِ کوهِ البرز... آن‌جا که ستارگان و ماه و خورشید گرداگردِ آن
چرخانند... [۳]

تربوسنگ [۴] جای سنتی‌ی البرز را یادآوری کرده و آن را بی‌هیچ ناباوری با کوهِ مرو (Meru) اینهمان دانسته است. [۵] بدین‌سان، اوستا و گزارش‌های سنتی، جایگاه ویژه‌ی سروش را بر محورِ قطبی می‌شناسند. احتمال می‌رود که اینهمان شناختنِ البرز و مرو بر پایه‌ی گفتاوردِ بالا از رشن‌یشت استوار بوده باشد که می‌گوید خورشید و ماه و ستارگان بر گرداگردِ ستیغِ البرز کوه گردانند. در حماسه‌ی هند نیز باوری همانندِ این درباره‌ی مرو آمده و گفته شده است که آن کوه، خودبه‌خود درخشان‌ست. از سوی دیگر، در حالی که در اوستا «روانِ پارسایی» در هستی‌ی سروش نمایان شده و جایگاه او بر محورِ قطبی‌ست، در حماسه‌ی هند، هفت دوزشی (Devarṣi) که وازیشت (Vāsiṣtha) [۶] سالارِ آن‌هاست، مانندِ ستارگان بر فرازِ کوهِ مرو پدیدار و ناپدید می‌شوند. بر این پایه، با سنجشِ اسطوره‌ها، گونه‌یی تأیید نسبت به این انگاشتِ ما که سروش نمادِ راهبرِ کامل‌ست، به دست می‌آید. در کیشِ داتویاوری نیز ستاره‌ی قطبی، جای راهبرِ کامل شمرده می‌شود. در رساله‌ی ثائی - سَنگ (ḍāi-sang) می‌خوانیم که در سه جفت از ستارگانِ ثائی، در هفتورنگ (هفت برادران / بناتُ‌التعش / دُبُ اکبر)، فرمانروایانِ پارسا جای دارند. باور به اینهمانی‌ی ستیغِ البرز با محورِ قطبی نیز در داتویاوری قرینه دارد؛ چرا که ستارگانِ ثائی، خود یک کوه شمرده شده‌اند. در واقع، درین

باورها رسیدن هر یک از پارسایان به فرازجای پارسایی با جای گرفتن او در قطب شمال توصیف شده است. در جوانگ - دزه (Çwáng-Tse) سخن از دست‌یابی یو - جیانگ (Yü-Çiáng) بر دائو می‌رود که روی قطب شمال قرار دارد.

باور به پیوستگی‌ی راهبر کامل (پیر / مُرشد / مُراد / ولی) با محور قطبی که در سروش‌یشت و نیز در آموزه‌ی دائو باوری آمده، به شاخه‌های گوناگون صوفیگری‌ی پسین نیز راه یافته است. درین برداشت‌های صوفیانه، راهبر کامل هر عصری، «قطب» خوانده می‌شود. در شکل‌گیری‌ی این اعتقادات، از نفوذ و تأثیرگذاری‌ی صوفیگری‌ی مزدایی‌ی ایرانی و دائویی‌ی چینی نمی‌توان چشم پوشید. شایان رویکردست که باور صوفیان به امر «ولایت» به وسیله‌ی حکیم ترمذی به پایگاه کمال رسید و می‌دانیم که او در فراز رود (آسیای میانه) می‌زیست که کانون صوفیگری‌ی ایرانی و دائویی بود. [۷] شاهد مثال دیگری که می‌تواند پیوند میان صوفیگری‌ی کهن ایرانی و دائویی با صوفیگری‌ی پسین را به خوبی نشان دهد و تأیید کند، شمار ولیان (اولیا) است. در کشف‌المحجوب آمده است:

... اَمَا أَن چه اهل حلّ و عقَدَنَد و سرهنگانِ درگاهِ حقّ — جَلَّ جَلالُهُ — سیصدند
 که مَر ایشان را اَخیار خوانند و چهلِ دیگر که مَر ایشان را اَبَدال خوانند و هفتِ
 دیگر که مَر ایشان را اَبَرار خوانند و چهارند که مَر ایشان را اوتاد خوانند و سه
 دیگرند که مَر ایشان را تَقیب خوانند و یکی که مَر وُرا قُطب خوانند... [۸]

شمار راهبران (اولیاء) در شیوه‌ی صوفیگری‌ی کهن چینی به نام مینگ - دنگ (Ming-Dang) که در جدول زیر می‌آید، به درستی با آنچه به گفتاورد از کشف‌المحجوب آوردیم، اینهمانی دارد:

جنوب

	۴	۹	۲	
خاور	۳	۵	۷	باختر
	۸	۱	۶	

شمال

درین جدول، راهبر کامل (مُراد / مُرشد / ولی) با شماره‌ی «۱» نمایش داده شده است

و درست در شمال (= قُطْب) قرار دارد و با «قُطْب» در تعریف هُجویری سنجیدنی است. شماره‌های «۳» و «۷» در دو سوی چپ و راست جدول (خاور و باختر) جای دارند و یادآور شمارِ «نَقیبان» و «أَبَرار»ند. از جمع شماره‌های دَوَرادَوَرِ جدول $(۷+۶+۱+۸+۳+۴+۹+۲)$ ، عدد «۴۰» به دست می‌آید که برابر با شماره‌ی «أبدال»ست و چون حاصل ضربِ شماره‌های هریک از پهلوهای چهارگوشه را با یکدیگر جمع کنیم، $(۴ \times ۳ \times ۸) + (۶ \times ۱ \times ۸) + (۲ \times ۷ \times ۶) + (۴ \times ۹ \times ۲)$ ، رقم «۳۰۰» را به دست می‌آوریم که برابر با شماره‌ی «أخیار»ست. باقی می‌ماند شماره‌ی «أوتاد» که آن هم با کاستنِ «۱» (که بیشتر برای غمایشِ «قُطْب» به‌شمار آمد از شماره‌ی «۵» «کوه قُطبی») به دست می‌آید.

بدین‌سان، خانه‌ی سروش که در «قُطْبِ شمال» جای دارد، با جایگاهِ راهبرِ کامل در شیوه‌ی صوفیگریِ مینگ-دنگ که آن هم در «قُطْبِ شمال»ست، اینهمانی می‌یابد. همسانِ این خانه‌ی قُطبی را در صوفیگریِ پسینِ ایرانی نیز می‌بینیم. این خانه به گونه‌ی خیمه‌یی انگاشته شده است که «قُطْب» (محور) در میانه‌ی آنست و خیمه با تکیه بر آن برافراشته می‌ماند و «أوتاد» چهارگانه به منزله‌ی میخ‌های خیمه در چهار گوشه‌ی آن جای دارند. [۹]

۳. سروش، ستایشگرِ دو نگاهبان و آفریدگار

نخستین کُنشی که در سروش‌یشت به سروش نسبت داده شده است، بر درآمیختگیِ پنداشت‌های ایرانی و دائویی در امرِ «ولایت» گواهی می‌دهد. در یسنه (هات ۵۷)، سروش نه تنها پرستشگرِ اهورمزدا و امشاسپندان، بلکه ستایشگرِ دو نگاهبان و آفریدگاریست که همه‌ی آفرینش را پدید آورده‌اند. [۱۰] گزارشگران اوستا درین زمینه سرگردان مانده‌اند؛ زیرا آشکارست که نمی‌توان سروش را ستایشگرِ اهورمزدا و اهریمن، هردو به‌شمار آورد. [۱۱] تنها به یاریِ آموزه‌ی دائویاوریست که می‌توان بر این دشواری چیره شد. بر پایه‌ی باورِ پیروانِ این کیش، همه‌ی پدیدارهای جهان را یین (Yin) و یانگ (Yang) آفریده‌اند که پیوسته بر یکدیگر پرتو می‌افکنند و یکدیگر را می‌پوشانند و هر یک، کارهای دیگری را سامان می‌بخشد. یین و یانگ، دو نگاهبانِ آفرینش نیز به‌شمار می‌آیند و در واقع، پایگاه‌های دوگانه‌ی «اثر» آغازین‌اند و

وظیفه و شادمانگی‌ی راهبرِ کامل، بستگی بدان دارد که کُنِش و واکنِشِ بین و یانگ را دیده‌بانی کند. [۱۲]

بدین سان، ما می‌توانیم گزارش‌گونه‌یی بر بند دومِ یسنه ۵۷ (سروش‌یشت) بیابیم و بگویم که خویشکاری‌ی ایزدِ سروش در پایگاه ایزد-پرستار و راهبرِ کامل، این است که بر کُنِش و واکنِشِ دو سویه‌ی نیروهای نگاهبان و آفریدگار (قرینه‌های بین و یانگ) دیده‌بانی کند.

پایگاهِ ویژه‌ی دو نیروی نگاهبان و آفریدگار نیز، در خورِ ژرف‌اندیشی‌ی فراوان است. این دو نیرو، پس از **آهورَمَزدا** و **امشاسپندان** جای دارند و تنها نیروسامان بخش آفرینش به‌شمار می‌آیند. بین و یانگ نیز در آموزه‌ی **دائوباورِی** چنین پایگاهی دارند. همچنین، روشِ نیایشگری‌ی سروش - که در سروش‌یشت آمده - و شیوه‌یی که - بر پایه‌ی گزارشِ **سما-دزی-ان** (Semâ-Tsî-En) - در پرستشِ بین و یانگ به کار می‌رفته، همانندست. در سروش‌یشت مسی‌خوانیم که سروش، نخست **آهورَمَزدا**، آن‌گاه **امشاسپندان** و سرانجام، نیروهای نگاهبان و آفریدگار را نیایش می‌گزارد. شاهنشاهان چین کهن نیز نخست خدای آسمان، پس از آن خدایان زمین و جنگ و در پایان، بین و یانگ را می‌پرستیدند.

گفتنی است که بر پایه‌ی باورهایِ **دائویی**، **هفتورنگ** کارهای بین و یانگ را دیده‌بانی می‌کند. چنان که گفته شد، در میان سروش و ستاره‌ی قطبی و هفتورنگ نیز پیوندی هست.

در **صوفیگری**ی پسینِ ایرانی، به سببِ یکتاپرستی‌ی اسلامی، امکان نداشت که هیچ‌گونه تأکیدِ آشکاری بر نیروهای نگاهبان و آفریدگار همچون بین و یانگ گذاشته شود. اما رویکردِ بدین نهادِ بنیادینِ صوفیگری‌ی کهن، یکسره نیز به دستِ فراموشی سپرده نشده است. زیرا می‌توان گفت که دوگانه‌انگاری نیز مقوله‌یی از روانشناسی‌ی دینی به‌شمار می‌آید و به همین سبب، برداشت‌هایی همچون برداشت‌هایِ **دائوباوران** از نقشِ **ورزی‌ی بین و یانگ**، در آموزه‌های پاره‌یی از صوفیانِ بزرگ دیده می‌شود؛ چنان که **جلال الدین مولوی** می‌گوید:

... هست سرگردان فلک اندر زَمَن

همچو مردانِ گِردِ مَکَسَبِ بَهرِ زن

وین زمین گسبانویی‌ها می‌کند

بر ولادات و رضاعش می‌تند

پس زمین و چرخ را دان هوشمند

چون که کار هوشندان می‌کنند

گر نه از هم این دو دلبَر می‌مزند

پس چرا چون جُفت در هم می‌خزند؟... [۱۳]

می‌توان گفت که سخن مولوی همچون گزارشی است از آموزه‌ی فرزنانگانِ دائوباور که

آسمان و زمین را بنیاد هستی‌ی بین و یانگ می‌دانستند؛ چنان که جانگ-هنگ (Çang-Heng) گفته است:

گوهر بنیادین آسمان را در یانگ باید جُست و از همین رو آسمان گردد و جُنبان ست

و ماده‌ی اصلی زمین در بین جای دارد و به همین سبب، زمین هموار و

بی جنبش است. آسمان، آب‌ها را روان می‌سازد و انگیزه‌ی بازوری می‌شود و

زمین، ذره‌ها را به هم می‌پیوندد و می‌پروراند.

در واقع، در سرتاسر آموزه‌های دائوبویی و کُنفسیوسی، بین و یانگ، نمادی از زمین و

آسمان به‌شمار می‌روند.

۴. سروش آموزگار دینی

در سروش‌یشت با تأکید فراوان گفته شده است که ایزد-پرستار (سروش) آموزگارِ

دینی و فرازآورنده‌ی پیام دینِ راستین و دانش ایزدی است:

سروش پارسای بُرمندِ پیروزِ گیتی، افزای اَشون، ردِ اِشه را می‌ستاییم. از نیرو و

پیروزی و فرزنانگی و دانایی‌ی وی بود که اَمشاسپندان به هفت کشور زمین

آمدند. اوست که دین را آموزگارِ دینی به‌شمار آید. [۱۴]

در جای دیگری از همان یشت، سروش نخستین خواننده‌ی ارجمندترین سرودهای

دینی شمرده شده است:

... نخستین کسی که گاهان پنجگانه‌ی سپستان زرتشت اَشون را بسرود... [۱۵]

هموست که نیایش‌های ایزدی را چونان رزم‌آفراری در بیکارها به کار می‌برد:
 ...آن‌کسَه اَهونَ وِیژیه (Ahûna Vîrya)، یَسَنَه، هَپتَنگ هایتی
 (Yasna, HaptangHaîtî)، فُشوئس مَنُئَر (Fšûšo ManJra) یِ پیروزمند و سراسر
 یَسَن کِرتی (Yasnô Keretî) رزم‌آفرارِ پیروزمندِ کارآزموده‌ی اوست. [۱۶]

افزون بر این پایگاه والا که سروش دارد، آفریدگار و مهین‌آیزدان بر درستی‌ی اندیشه و باورِ او گواهند:

...این دین را خستو شد اهورَمَزدا یِ اَشونَه چنان‌که بهمن، چنان‌که آردیبهشت،
 چنان‌که شهریور، چنان‌که سپندارمذ، چنان‌که خُرداد، چنان‌که اُمرداد، چنان‌که
 پُرسش اهورایی، چنان‌که پاسخ اهورایی. [۱۷]

آشکارست که هرگاه سروش تنها یک ایزد یا فرشته‌ی ساده پنداشته می‌شد، خستویی و گواهی بر درستی‌ی اندیشه و باورِ دینی‌ی او، بایستگی نداشت و سزاوار نبود؛ چه، هرگز هیچ‌کس گمان نبرده است که یک فرشته دارای گرایش‌های رافضی وار یا اندیشه‌های نادرست باشد. بر این پایه، درمی‌یابیم که سروش نمادِ پارسایی‌ی ایزدی‌ست و ازین رو اهورَمَزدا و امشاسپندان گواهِ درستی‌ی اندیشه و باورِ دینی‌ی او می‌شوند.

سروش، همچون نمادِ پارسایی‌ی ایزدی، یک آفریده‌ی نیمه‌مینوی — نیمه‌استومندست و درواقع، گواهی‌ی آفریدگار و انجمنِ مهین‌مینویان بز درستی‌ی اندیشه و باورِ دینی‌ی این ایزد — پریستار، رویکرد بدین درونمایه دارد که پذیرش اندیشه و باورِ او از سوی توده‌ی پرستشگران و پیروانِ دینِ اهورایی، نیازمندِ چنین پشتیبانی و همداستانی‌ی سزاواری بوده است.

۵. برسمِ سروش

سروش نه تنها نخستین آفریده‌ی اهورَمَزداست که نیایش او را به جای می‌آورد و گاهان را به آواز برمی‌خواند، بلکه هموست که نخستین بار برسم [۱۸] می‌گسترده و آن را در یژشن (جشن، آیینِ نیایش و پرستش، آیینِ قربانی بردن) به کار می‌برد. اندازه‌ی

برسم‌هایی که سروش به کار می‌برد، درخور دقت‌ست. این برسم‌ها به اندازه‌ی برسم‌هایی که در آیین‌های نیایش و پرستش به کار می‌رود و تنها نزدیک به ۲۳ سانتیمتر درازا دارد، نیست:

... نخستین کسی که برسم بگسترد: سه شاخه و پنج شاخه و نه شاخه تا به زانو و تا به نیمه‌ی پا رسنده، ستایش و نیایش و خشنودی‌ی آمشاسپندان را. [۱۹]

این وصف، یادآورِ باورهای چینیان‌ست درباره‌ی شاخه‌ها یا ریشه‌های درختانی که شکل‌ها و اندازه‌های شگفت دارند و ما در زیربخش نهم از گفتار یکم در همین بخش، از آن‌ها سخن گفتیم.

شماره‌ی برسم‌های سروش (۳، ۵، ۷ و ۹) با شماره‌هایی که صوفیان به ویژگی‌ی آن‌ها باورمندند، برابری دارد. در صوفیگری‌ی چینی نیز این شماره‌ها ویژه شناخته شده و نماینده‌ی پایگاه‌های رهروی‌ی مینوی‌ی صوفیان‌ست. در بخش هشتم از کتاب ششمِ جوانگ - دزه آمده است که رهرو (سالک) نو آمده، پس از ۳ روز گوشه‌نشینی و سخت‌گیری بر خود (ریاضت) می‌تواند همه‌ی گرایش‌های به جهان را از اندیشه‌ی خویش دور کند و پس از ۷ روز خواهد توانست از اندیشیدن به چیزها و کسان دوری‌ی گزیند و پس از ۹ روز توانایی‌ی آن را خواهد یافت که همچون بیگانه‌یی در خویشتنِ خویش بنگرد و از رازهای زندگی‌ی خود، آگاهی یابد.

گفتنی‌ست که در صوفیگری‌ی چینی، شماره‌های فرد (۱، ۳، ۵، ۷ و ۹) نمایشگرِ آسمان در برابر زمین نیز هست.

۶. گردونه‌ی سروش و گردش‌های شبانروزی‌ی او

در سروش‌یشت وصفِ شورانگیزِ گردونه‌ی زیبا و شگفتِ سروش و گردش‌های شبانروزی‌ی او بر گردِ ایران‌شهر را می‌خوانیم:

... [گردونه‌ی] او را چهار تکاورِ سپید، روشن، درخشان، پاک، هوشیار و بی‌سایه

با سُم‌های شاخی‌ی زرکوب در پهنه‌ی مینوی می‌کشند.

آن‌ان تندترند از اسبان، تندترند از باده‌ها، تندترند از باران، تندترند از ابر، تندترند

از مرغانِ پَران، تندترند از تیرِ خوب پرتاب شده...

سروش ... را می‌ستاییم؛ بزرگواری را که کمربسته به نگاهبانیِ آفرینشِ مَزدا ایستاده است. آن‌که سر [کوبی] دیوان را رزم‌آفراری بُرنده، تیز و خوب زَنش در دست گرفته، سه بار در هر شبانروز بدین کشورِ خُونیرِث (ایران‌شهر) درخشان درآید... [۲۰]

چنان‌که پیشتر گفتیم، سروش با ستاره‌ی قطبی پیوند دارد و صورتِ فلکیِ هفتورنگ در شبانروز بر گردِ این ستاره می‌گردد. بدین سان، درمی‌یابیم که باور به گردش‌های شبانروزیِ سروش بر فرازِ خاک، از یک گردشِ فلکی مایه گرفته است. در دائیابوری نیز انگاشتی همانند این هست که بر پایه‌ی آن، پایگاه فرمانروای شاهنشاهیِ بزرگِ آسمان در ستاره‌ی قطبی ست و هفت فرمانروایِ دیگر، به شکلِ صورتِ فلکیِ هفتورنگ‌اند و در شبانروز بر گردِ ستاره‌ی قطبی می‌گردند. این گروه گردان به گردِ قُطب، فرود می‌آیند تا به زمینِ بَرخوزند و بین و یانگ را از یکدیگر جدا کنند. بدین سان، چهار فصلِ سال ثابت می‌شود و هم‌ترازی در میان پنج عنصر پدید می‌آید و بخش‌بندی‌های زمین و همه‌ی کارهای جهان سامان و آرامش می‌یابد.

درین راستا، همچنین می‌توان به کتابِ شنگ - گن - یینگ - پی ان (Šang-Kan-Ying-Pien) رویکرد داشت که بر پایه‌ی گزارش آن، فرمانروایانِ مینویِ ستاره‌ی قطبی، رویدادهای روی زمین را دیده‌بانی می‌کنند و همه‌ی نادرستی‌ها و کژراهی‌های مردمان را به آگاهیِ خدایان می‌رسانند.

اما در حالی که گردش‌های شبانروزیِ سروش چنین همانندهای چشم‌گیری در دائیابوری دارد، سنت‌های صوفیگریِ پسینِ ایرانی بازتابِ بهتری از آن را نمایش می‌دهند. چنان‌که دیدیم بر پایه‌ی شرح آمده در سروش‌یشت، گردونه‌ی سروش را «چهار تکاور سپید درخشان بی‌سایه» می‌کشند. در سنجش با این گزارش، می‌توان نوشته‌ی هُجویری را آورد:

اندر میانِ اهلِ این قصّه (صوفیان) معروف است که مَر اوتاد را باید تا هر شب به گردِ جمله‌ی عالم برآیند و اگر هیچ‌جا باشد که چشمِ ایشان بر نیفتاده بود و خَللی آن‌جا پدیدار آید، آنگاه به قطب بازگردند تا وی همت برگارد؛ آن خَلل به برکاتِ وی، خداوند - تعالی - زایل گرداند. [۲۱]

می‌بینیم که در سروش‌یشت، چهار اسبِ بادپا [گردونه‌ی] سروش (= قُطب) را به گردِ جهان می‌گردانند؛ حال آن‌که در صوفیگری‌یِ پسین، این‌کار به چهار تن از زیردستانِ «قُطب» یعنی «اوتاد» وا گذاشته شده است. اما نباید پنداشت که در صوفیگری‌یِ ایرانی‌یِ پسین، همواره کسانی به جانشینی‌یِ «قُطب» کارهای جهان را دیده‌بانی می‌کنند. در بسیاری از حکایت‌های صوفیان، خودِ «قُطب» را در گردش به گردِ جهان و نگرش به کارها و رویدادها می‌بینیم.

درباره‌ی گردونه‌ی سروش نیز همانندهای چینی‌یِ آن می‌توانند راه‌گشا و روشنگر باشند. انگاشتِ بودنِ گردونه‌یی که بر گردِ جهان می‌گردد، از صورتِ فلکی‌یِ هفتونگ — که خود، به یک گردونه می‌ماند — بنیاد گرفته است. در سنت‌های چینی، هفتونگ گردونه‌ی شاهنشاهِ آسمان شمرده می‌شود. در سروش‌یشت، گذارگاهِ گردونه‌ی سروش، از خاورِ هندوستان به سویِ باخترِ جهان وصف شده است. این اشاره‌یی واقعی‌ست به ترتیبِ فصل‌های سال که بین و یانگ بر آن‌ها فرمان می‌رانند. هنگامی که هفتونگ شبانگهان روی به سویِ خاور داشته باشد، در همه‌ی جهان بهارست [۲۲] و چون به جانبِ باختر بگردد، پاییز فرا می‌رسد. آ. فُرك (Adolf Fork) وصفِ رسایی از تناوبِ حرکت‌های بین و یانگ در رَوَندِ فصل‌ها و در انطباق با نقطه‌ی میانی‌یِ دایره به دست داده است. در انقلابِ زمستانی (شَتوی) که هفتونگ سُرَاست روی به شمال دارد، بین به فرازجایِ خود می‌رسد و یانگ بالیدنِ خود را می‌آغازد. به وارونه‌ی آن، در انقلابِ تابستانی (صِیفی)، هفتونگ سُرَاست روی به جنوب دارد.

بر این پایه، انگاشتنی‌ست که اشاره‌ی سروش‌یشت به راه‌سپاری‌یِ گردونه‌ی سروش از خاور به باختر، رویکرد به نیروهای نگاهبان و آفریدگار، یعنی بین و یانگ و دیگرگونی‌یِ فصل‌ها داشته باشد.

در خورِ یادآوری‌ست که در صوفیگری‌یِ چین باستان و ایران کهن نیز همانندِ صوفیگری‌یِ ایرانی‌یِ پسین، وظیفه‌ی «راهبرِ کامل» (قُطب / مُرشد / وَلِی) این بود که سراسرِ جهان را ببیاید و از نیروهایِ نیکی در برابرِ گزندِ نیروهایِ بدی پاسداری کند و کارهای گیتی را سامان بخشد. آشکارست که گردش‌های سروش به عنوانِ «سالارِ دامانِ (آفریدگان) اهورَ مَزدا» از خاوری‌ترین جایِ هندوستان به سویِ باخترِ جهان نیز برای نیکو کردنِ کارهای جهان‌ست. در دائویاوری نیز همسانِ این گردش و

پاسداری را می‌بینیم. در دفترِ یازدهمِ جوانگ - دزه، درین زمینه آمده است:
از فرزانه بزرگ گوانگ - جانگ - دزه (Kwānh-Çāng-Tse) — که در فراژجایِ
هتورنگ خانه دارد — پرسیدند که: چگونه می‌توان کارهای جهان را سامان
بخشید؟ او در پاسخ گفت که: من و تو به اوجِ درخشندگیِ بزرگ رهسپار
می‌شویم و به سرچشمه‌ی مادّه‌ی گسترده‌ی تابناک می‌رسیم. آن‌گاه به دروازه‌ی
ژرف‌ترین تیرگی درمی‌آییم و به خاستگاهِ تاریکی و درنگ گام می‌گذاریم. در
آن جایین و یانگ، پاسداران زمین و آسمان جای دارند.»

در همین کتاب، از فرزانه‌ی بزرگ و ارجمند — که «مردِ نیاشناس» خوانده شده
است — درباره‌ی راه فرمانروایی بر جهان می‌پرسند و او پاسخ می‌دهد:
من به سادگی در نقشِ همه‌ی چیزها پدیدار خواهم شد و هنگامی که توان من
بکاهد، بر بال‌های پرنده‌ی روشنایی و هوایِ تپمی سوار می‌شوم که پیشاپیش
شش جهتِ اصلی، در سرزمینِ نیستی سرگردان می‌شود.

و باز هم در همین کتاب، از زبانِ لیچ - دزه (Liç-Tse)، یکی از سرانِ دائو-اُس
(Tāo-Os) گفته شده است:

کسی که در گردشِ همیشگی‌اش سوار بر آئیرِ آسمان و زمین می‌شود و در راستایِ
شش نیروی اصلی‌ی فصل‌ها می‌راند، کامروا می‌شود و به بی‌پایانی می‌پیوندد.

بی‌گمان این «شهریارانِ هوشمند» بزرگ‌ترین پارسایانِ دائوباورند و این همان‌ها در
خاستگاه‌هایِ دائوباوری، می‌توانند یادآورِ آن باشند که چهار اسبِ تکاورِ گردونه‌ی
ایزدِ سروش نیز نمادِ نیروهایِ چهار فصلِ سال‌اند.

۷. سروش نگاهبانِ پارسایان

در یسنه ۵۷ (سروش‌یشت)، درباره‌ی سروش گفته شده است:

... کسی که مرد و زنِ درویش را پس از فرو رفتنِ خورشید، خانه‌ی استوار

با رویکرد به ارجی که واژه‌ی «درویش» در درازنای روزگاران در ایران و قرازرود داشته است، ما در پاره‌ی یادکرده از ستایش سرود ایزد سروش، این واژه را به «پارسا» گزارش می‌کنیم. در دفترهای دائویی نیز هماندهایی یافت می‌شود که خانه بخشیدن سروش به درویشان (پارسایان)، به‌ویژه در شبانگاهان را تأیید می‌کند. برای نمونه، در جوانگ - سزه (Cwāng-Sze) می‌خوانیم که:

مردان کامل در راه نیک خواهی - همچون راهی که پیمودن آن بر عهده‌ی ایشانست - گام برمی‌دارند و در سرزمین پارسایی - همچون خانه‌یی که شی رادر آن به بامداد می‌رسانند - جایگزین خواهند شد.

این باور کهن و شاعرانه را صوفیان نامدار همواره بر زبان آورده‌اند؛ چنان‌که شیخ ابوسعید ابوالخیر، [۲۴] صوفی بلندآوازه، گفته است:

شب خیز که عاشقان به شب راز کنند گِردِ در و بامِ دوست پرواز کنند
هر در که بُود، به وقتِ شب دربندند اِلّا درِ دوست را که شب باز کنند. [۲۵]

بدین سان می‌بینیم که انگاشت‌های صوفیان پسین ایرانی از الگوهای ذهنی‌ی دائویی و در بالاترین حد، از درونمایه‌ی سروش‌نِشت چندان دور نیست. با این حال، من گاه گمان می‌برم که کرده‌ی چهارمِ یسنه ۵۷ می‌تواند معنای بسیار واقع‌گرایانه‌تری را در برداشته باشد و اشاره کند به درویشان سرگردانی که در قرازرود پیوسته از جایی به جایی می‌رفته و شب‌هنگام خواستار خانقاه استواری برای پناهندن و شب را به بامداد رسانیدن، بوده‌اند.

هنگامی که به یاد می‌آوریم در درازنای سده‌های پی در پی، زنان و مردان پارسایی (راهب) بودایی و دائو باور و ریاضت‌کشان (مُرتاضان) - که چینیان آنان را «حکیمان تپه» یا «مردان باختری» می‌خواندند - در سرزمین‌های قرازرود در آمد و شد بوده‌اند، دیگر جای شگفتی نیست اگر دریابیم که درویشان ایرانی نیز همان راه‌ها را می‌پیموده و بسیاری از آن‌ها با نیایش و ستایش سروش نیز بستگی داشته‌اند.

۸. جوانی‌ی سروش

در میانِ وصف‌های سروش، «جوانی»‌ی او ویژگی‌ی چشم‌گیری دارد: سروشِ پارسایِ بُرژمندیِ پیروزِ گیتی‌افزایِ اَشَوَن، رَدِ اَشَه را می‌ستاییم؛ آن نیرومندترین، دلاورترین، نُخشتارترین، چالاک‌ترین و هراس‌آورترین جوان در میانِ جوانان را... [۲۶]

در هیچ یک از یشت‌های دیگر، چنین تأکیدی بر جوانی‌ی هیچ‌کدام از ایزدان و فرشتگان نرفته است. درین جا باز هم جنبه‌ی درخشانِ انسانی و صوفیانه‌ی سروشِ یشت را می‌بینیم؛ زیرا همه‌ی ریاضت‌های صوفیان، رویکرد به آرمانِ والای پایداری ساختنِ جوانی دارد. صوفی، خواه جوکی باشد یا اهلِ راز یا درویشِ خانقاهی یا پارسایِ دائوباور، همواره هدفش به دست آوردنِ رازِ جوانی‌ی جاویدان است. اما شاید در هیچ یک از کیش‌ها به اندازه‌ی دائوبآوری بدین امر بها داده نشده باشد. چنان که دکتر لگ (Dr. Legge) یادآوری می‌کند:

«لائو (Lào) به دائو (Táo) اصرار می‌ورزد که انگیزه‌ی درازی‌ی زندگی

شود.»

در جوانگ - دزه نیز اشاره‌هایی بدین درازی‌ی زندگی می‌بینیم و من خود بر آنم که کیشِ دائو در آغاز به انگیزه‌ی دراز ساختنِ زندگی شکل گرفته است. یک دائوباور با یک نو - یو (Nü-Yü) رو به رو می‌شود و از او می‌پرسد:

«سرور من! شما در واقع پیر هستید؛ اما چهره‌ی کودکانه دارید. چگونه چنین

چیزی روی داده است؟»

نو - یو بدو پاسخ می‌دهد:

«من با دائو آشنا شده‌ام.»

کیش‌های صوفیگری‌ی پسین نیز همچون برخورداران از مُرده ریگِ ایرانِ باستان و - تا اندازه‌ی سنت‌های دائویی‌ی چین، به امرِ جوانی‌ی جاودانه، رویکرد ویژه‌ی دارند و عارفِ بزرگ، جلال‌الدین محمد مولوی با توانایی و شیوایی‌ی هرچه تمام‌تر درین زمینه به روشنگری پرداخته است:

دایماً تَرّ و جوانیم و لطیف
 پیش ما صد سال و یک ساعت یکی ست
 آن دراز و کوتاهی در جسم هاست
 سیصد و نه سال آن اصحابِ کَهْف
 وانگهی بنمودشان یک روز هم
 چون نباشد روز و شب با ماه و سال،
 تازہ و شیرین و خندان و ظریف
 که دراز و کوته از ما مُنْفکی ست
 آن دراز و کوته اندر جان کجاست؟
 پیششان یک روز بی اندوه و هُف
 که به تن باز آمد ارواح از عَدَم
 کی بُود سیری و پیری و مَلال؟ [۲۷]

۹. پژوهشی دیگر در طرح سروش‌یشت

پیش ازین دیدیم که در سروش‌یشت، آفریدگار و مہین‌آوردان بر درستی اندیشه و باور او گواهی می‌دهند و گفتیم که این امر در هیچ یک از یشت‌های دیگر دیده نمی‌شود. درین جا می‌افزاییم که در تاریخ صوفیگری، تَنش‌های بسیاری ازین دست بر سر درست‌باوری یا کُڑاهی‌ی کسانی از صوفیان پیش آمده است. برای نمونه، در حالی که پاره‌یی از صوفیان بزرگ، بدعت‌گذاری خویش را گردن می‌گذارند و حتّاً بدان می‌بالند، دیگران کوشش بسیار به کار می‌برند تا کیش صوفیانه (طریقت) خویش را در چهارچوب کیش پذیرفته‌ی رسمی (شریعت) بگنجانند. در اروپا نیز همانند چنین کوششی به وسیله‌ی کسانی از پیروان راه و روش‌های صوفیانه مانند سوئدِن بُرگ (Swedenborg) صورت گرفت.

اکنون با این پرسش کلیدی رو به روییم که: آیا کیش سروش‌ناواری‌هایی نسبت به کیش رسمی پدید آورده بوده و تنها پس از گواهی‌ی آفریدگار و مینویان بزرگ، پذیرفتنی شده است؟

گمان می‌رود که تا اندازه‌یی چنین بوده باشد؛ زیرا در ستایش‌سرود ویژه‌ی او گفته شده است که سروش افزون بر اهورمزدا و امشاسپندان، «دو آفریدگار و نگاهبان» (برابرایین و یانگِ دائو باورانِ چینی) را نیز می‌ستاید و به نیایش آن‌ها می‌پردازد. این امر، به تلویح آموزه‌ی ویژه‌یی را درباره‌ی آفرینش در بر دارد که در دیگر کیش‌های ایرانی شناخته نیست. در واقع، ما درین جا با سرآغاز داد و ستد در میان کیش‌های ایرانی و چینی رو به رو می‌شویم که دانشمندان بزرگی به پژوهش در چگونگی‌ی آن پرداخته‌اند. گذشته از آن، در کیش سروش‌گرایش ویژه‌یی به بسنده کردن کار پرستش

به آهورمَزدا و مِهین مینویان و «دو آفریدگار و نگاهبان» به چشم می‌خورد و از انبوه دیگر ایزدان و فرشتگان نشانی در میان نیست. همچنین، نیایش‌های سروش همه بازآورد از گاهانست و هیچ‌یک از ستایش‌سرودهای ویژه‌ی ایزدان و فرشتگان کهن در میان آنها جای ندارد. در واقع درین یشت، از یک سو بازگشت به عرفان گاهانی را می‌بینیم و از سوی دیگر، همانندی‌های نمایان با صوفیگریِ دائوییِ چینی را. در یکی از دفترهای کهن دایو باوران آمده است که:

راهبرِ کامل همراه با آسمان و زمین، یک گروه سه‌گانه را شکل می‌بخشند. او (راهبرِ کامل) برابر با روان‌هایِ بزرگ می‌ایستد و با یاریِ آنان کارهای جهان را سامان می‌بخشد.

سروش نیز (در پایگاه راهبرِ کامل) همدوش با آمشاسپندان می‌ایستد و در همکاری با آنان سامان جهان را پاس می‌دارد.

۱۰. سروش و ون - چُنْگ

سروش همانند ون - چُنْگ (Wen-Tsong) است. ون - چُنْگ نیز «آموزگارِ بزرگ» خوانده می‌شود و با هتورنگ پیوند دارد. سروش گُری بلندبرافراشته در دست دارد که رزم‌آزارِ ویژه‌ی اوست. ون - چُنْگ نیز یک تَبَرِ کوچک سفید را در نبردهای مینوی با خود همراه می‌برد. سروش سوار بر گردونه‌یی که چهار اسبِ بادپا آن را می‌کشند، گرداگرد جهان را در می‌نوردد. ون - چُنْگ نیز سوار بر جانوری که می‌تواند در یک چشم بر هم زدن هزاران فرسنگ راه را پشت سر بگذارد، به گردش به گرد جهان می‌پردازد. سروش نگاهبانِ خانه‌های پارسایان به‌شمار می‌رود. به نشانه‌ی سپاسگزاری از پاسداریِ سروش، بندهایی از سروش‌یشت بر روی بسیاری از افزارهای خانگی زرتشتیان در ایران و هند نگاشته شده است. چینیان نیز نام ون - چُنْگ یا نامِ دیگر او لئی - دژُن (Lei-Tson) را به منزله‌ی طلسمی اثربخش بر سردر بسیاری از خانه‌های خود، می‌نگارند.

۱.۱. فضای سروش‌یشت

سروش‌یشت پنداشت‌ها و آرزوهای رهروان صوفیگری در ایران باستان را به نمایش درآورده و سرتاسر فضای آن، بازگوینده‌ی این دروغمایه است. ایزد سروش به گونه‌ی مردی جنگاور وصف شده است؛ اما او با دیوان بزرگ به نبرد می‌ایستد، تنها برای آن‌که تنی چند از پارسایان فروتن و رهگذران بینوا را از گزند آن‌ها پاس دارد.

درین یشت از شکوه میثوی و وصف‌های رنگین و نمایش نیروهای طبیعت به کالبد آدمیان — که دیگر یشت‌ها سرشار از آن‌هاست — نشانی به چشم نمی‌خورد. همه‌ی نقش‌ورزان زمینی‌ی این ستایش‌سرود، عبارتند از همان چند تن پارسایان و رهگذرانی که سروش نگاهبان آنانست و ساکنان خانه‌هایی که در آن‌ها این ایزد — پریستار را گرامی داشته و به نیکی پذیره شده‌اند.

درین یشت، سخنی از شهریاران و پهلوانان و فرّ کیانی به میان نمی‌آید؛ زیرا ایزد نماینده‌ی پارسایی و درویشی، از یک سو به شایستگی با امشاسپندان پیوند و همنشینی دارد و از سوی دیگر با پارسایان ساده و فروتن و پاک‌دلان نیک‌رفتار، دمسازست و فرصتی برای پرداختن به شهریاران و پهلوانان ندارد. بدین‌سان، فضای سروش‌یشت و نقش‌ورزان آن، با چشم‌داشت از سروش در پایگاه راهبر کامل و نماد پاکی و پارسایی، همخوانی‌ی تمام دارد.

در همان حال، این نیز گفتنی‌ست که به هنگام بررسی‌ی پاره‌ی زیر از سروش‌یشت، همانندی‌ی دقیق میان دروغمایه‌ی آن با بخشی از باورهای آمده در عهد جدید می‌یابیم: خانه‌هایی را که در پناه سروش است می‌ستاییم. خانمانی را می‌ستاییم که در آن، سروش آشون را گرامی داشته و آشون مرد سرآمد در اندیشه‌ی نیک، سرآمد در گفتار نیک و سرآمد در کردار نیک را به خوبی پذیرفته باشند. [۲۸]

در هنگام خواندن این بند از ستایش‌سرود ایزد پارسایی، این بندهای انجیل متی را فریاد می‌آوریم:

... پس اگر خانه لایق باشد، سلام شما بر آن واقع خواهد شد و اگر نالایق بود، سلام شما به شما خواهد برگشت. هر که شما را قبول کند، مرا قبول کرده و کسی که مرا قبول کرده، فرستنده مرا قبول کرده باشد. [۲۹]

همچنین در سنجشِ بند زیر از سروشِ یشت با دعویِ «شُبانِ نیک» از سویِ عیسا،
خداگونگیِ سگِ چوپان را می‌بینیم:

همچون سگِ چوپان که گرداگردِ گله می‌گردد، ما نیز پیرامونِ سروشِ پارسایِ
اَشَوَن و پیروزمند می‌گردیم... آن که هرگز به خواب نرود و هُشیارانه آفرینش
مَزدا را نگاهبانی کند. [۳۰]

با اطمینان می‌توان گفت که در هیچ یک از اثرهای ادبِ دینی یا جزُ دینی، سگ
— این دوستِ وفادارِ آدمی — بدین سان خداگونگی پیدا نکرده است.

باز بردها و پی‌نوشت‌ها

۱. «ایزد-پرستار» در برابر Priest-God پیشنهاد و کاربرد استاد زنده‌یادم دکتر محمد مقدمست. واژه‌ی «پرستار» درین ترکیب، با «پرستار» در فارسی و Priest در انگلیسی هر دو هم‌ریشه و در اصل به معنی پرستنده / پرستشگر و نگاهبان و پاسدارست.
۲. ← سروش، بند ۲۱ در اوستا، ج. ۱، ص. ۲۲۵.
۳. ← رشن، بند ۲۵، همان‌جا ص. ۴۰۲.
۴. نریوستنگ درین‌جا نام یکی از دستوران بزرگ پارسیان (زرتشتیان هند) در سده‌ی دوازدهم میلادی است که متن اوستا و برخی دیگر از نامه‌های دینی کهن ایرانیان را به زبان سنسکریت برگردانده است.
۵. البرز در اوستایی‌ها / هرا پرزیتی / هریتی و در پهلوی هر بوز، نام کوهی است اسطوری و مانند بسیاری دیگر از نام‌های جغرافیایی اوستا، نمی‌توان جایی واقعی برای آن شناخت. آن چه نریوستنگ گفته، تنها برداشت سنتی زرتشتیان است که اعتبار پژوهشی ندارد. (درباره‌ی البرز در جغرافیای اسطوری اوستا ← پژ، چا. ۲، ص. ۱۰۷ و جاهای دیگر و «جغرافیای جهان در ادبیات پهلوی» در اسطوره، صص. ۱۳-۲۶).
- پژوهنده روشنگری نکرده که مرو نام کدام کوه است و در کدام خاستگاهی آمده. من هم در جای دیگری اشاره‌ی بدان ندیده‌ام.
۶. در اسطوره‌های ودایی هندوان، Vasišta (به معنی «توانگرترین») نام یکی از ستوده‌ترین پارسایان و یکی از هفت Rishi بزرگ و یکی از ده تن Prajapati است که سرودهای بسیاری به وی نسبت داده شده است. برای دست‌یابی به گزارشی گسترده‌تر از کارنامه‌ی او ← D.H.M.R., pp. 339-42.
۷. ← علی بن عثمان هجویری: کشف‌المحجوب، ویراسته‌ی ژوکوفسکی، چاپ تصویری، تهران، ص. ۱۷۸.
۸. همان، ص. ۲۶۹.
۹. آواتاد در لغت، جمع وند به معنی «میخ» و به ویژه میخ‌های چوبین است که بندهای خیمه را بدان می‌بندند.
۱۰. ← سروش، بند ۲ در اوستا، ج. ۱، ص. ۲۲۱.
۱۱. در سروش یشت، بند ۲، از «دو نگاهبان و آفریدگار» سخنی به میان نیامده و تنها گفته شده است که:

«...نگاهبان و آفریدگاری را ستود که سراسر آفرینش، آفریده‌ی اوست.»

چنین می‌نماید که این برداشت پژوهنده بر پایه‌ی آموزه‌ی پسین در دین زرتشتی در روزگار باستان بوده باشد که به آفرینش و جهان دو مینویی باور داشت و نیمه‌ی تباه و تیره‌ی آفرینش را دستکار و آفریده‌ی اهرمین به‌شمار می‌آورد. (برای آشنایی با جستاری گسترده درین راستا ← جلیل دوستخواه: «دگردیسی‌ی دو مینوی همزاد گاهانی به آموزه‌ی دوگانه‌انگاری: دشواری‌ی بزرگی در تاریخ اندیشه در ایران» در مجموعه‌ی ۳ جلدی‌ی پژوهش در فرهنگ باستانی و شناخت اوستا به کوشش دکتر مسعود میرشاهی، نشر انجمن رودکی، پاریس-۱۹۹۸، ج. ۱، صص. ۱۶۹-۱۸۰).

این‌که پژوهنده در پیگیری‌ی پژوهش خود می‌کوشد تا پاسخ چیستان ستایشگری‌ی سروش از نهاددوگانه‌ی آفرینش (بر پایه‌ی آموزه‌ی دو مینویی) را در آموزه‌ی دائوبآوری‌ی چینیان بیابد، امری است - درست یا نادرست - فراتر از شناخت گوهر اندیشه‌ی گاهانی و بازشناختن آن از آموزه‌ی پسین.

۱۲. در برهان قاطع آمده است: «یان بر وزن جان به معنی هذیان باشد و آن سخنان نامربوط است که بپاران خراب گویند و صوفیه آن چه را که در عالم غیب مشاهده می‌شود، یان می‌گویند و یانات جمع آن است و عربان کشف خوانند.» در فرهنگ رشیدی و فرهنگ نظام هر دو، این بیت فزخی‌ی سیستانی در زیر این واژه شاهد مثال آورده شده است: «با سخن تو همه سخن‌ها یان است / با هتر تو همه هنرها بیکار». صاحب فرهنگ نظام، فراتر رفته و واژه‌ی «یان» را حتا از دیدگاه ساختاری نیز کوتاه کرده‌ی «هذیان» شمرده است. اما هو، «یان» را در معنی‌ی دومی که برای آن آورده، فارسی دانسته و گفته است: «مَرکَب و راجله باشد و در سَنسکریت یان به معنی سواری است و در پهلوی یان و در اوستا یان به معنی تحفه و عطا و فایده و لطف است.»

استاد زنده یادم دکتر محمد معین در یادداشت‌های افزوده‌ی خود در پی نوشت برهان قاطع آورده است: «هُرن (Paul Horn) یان را به معنی وَحی آسمانی و صورت آورده و آن را اصطلاحی عرفانی شمرده و گوید در پارسی باستان هدیه، تحفه و بخشش و در اوستا نیز Yāna و در پهلوی Yān آمده است. هوبشمان (Hubschmann) این معانی را با هم متناسب نمی‌داند.»

۱۳. ← مثنوی معنوی، چاپ تصویری از روی چاپ نیکلسن، توس. - ۱۳۷۵، دفتر سوم، ص ۲۵۲.

۱۴. ← سروش، بند ۲۳ در اوستا، ج. ۱، ص. ۲۲۵.

۱۵. همان، بند ۸، ص. ۲۲۲.

۱۶. همان، بند ۲۲، ص. ۲۲۵. (نام‌های ترکیبی‌ی اوستایی که درین بند آمده، عنوان بلندآوازه‌ترین و رجاوندترین نیایش‌های دینی‌ی زرتشتی است. برای آشنایی با گزارش متن این نیایش‌ها ← اوستا، متن و یادداشت‌ها در پایان ج. ۲).

۱۷. همان، بند ۲۴، ص. ۲۲۶.

۱۸. برسم در اوستا برهن از مادّه‌ی برز (به معنی‌ی بالیدن و رویدن)، نام ترکه‌ها یا شاخه‌های تازه‌بریده از درخت انار و جز آنست که مزدپرستان در آیین‌های نیایش دینی به نشانه‌ی سیاست از آفریدگار برای آفرینش گیاهان، نخست بر خوان یا میز جای نیایش‌افزارها می‌گسترند و سپس به هنگام سروذخوانی بر دست می‌گیرند. (برای گزارش گسترده‌تری درباره‌ی آن ← اوستا، ج. ۲، صص. ۹۴۵-۹۴۶).

۱۹. ← سروش، بند ۶، در اوستا، ج. ۱، صص. ۲۲۲.

۲۰. همان، بندهای ۲۸-۳۱ در صص. ۲۲۶-۲۲۷.

۲۱. کَشْفُ المَحجُوب، پیشین، ص. ۲۲۸.

۲۲. ناگزیر پژوهنده ترتیب فصل‌های سال در نیمکره‌ی شمالی را در پیش چشم داشته است؛ وگرنه در نیمکره‌ی جنوبی ترتیب فصل‌ها وارونه‌ی ترتیب آن‌ها در نیمکره‌ی شمالی است. هم‌اکنون که دارم این

- سطرها را می‌نویسم، درین جا (استرالیا) در ماه تیر (= جولای)، نیمه‌ی زمستان است. پس تعبیر «همه‌ی جهان» در نوشته‌ی پژوهنده، خالی از دقت است.
۲۳. ← سروش، بند ۱۰ در اوستا، ج. ۱، ص. ۲۲۳.
۲۴. پژوهنده سلطان ابوسعید نوشته است که من بر پایه‌ی شهرت بیشتر، شیخ ابوسعید را به جای آن آوردم. در یک قطعه‌ی خوشنویسی از عمادالحسنی خوشنویس دوره‌ی صفوی نیز سلطان ابوسعید آمده است.
۲۵. این دو بیت در دهخدا، به خواجه عبدالله انصاری نسبت داده شده است.
۲۶. ← سروش، بند ۱۳ در اوستا، ج. ۱، ص. ۲۲۳.
۲۷. مثنوی معنوی، پیشین، دفتر سوم، صص. ۱۶۶-۱۶۷.
۲۸. ← سروش، پیشین، بند ۳۴، ج. ۱، ص. ۲۲۸.
۲۹. ← انجیل متی، باب دهم، بندهای ۱۳ و ۴۰-۴۱ در عهد جدید، ترجمه‌ی فارسی، صص. ۱۵-۱۶.
۳۰. ← سروش یشت هادخت (یشت یازدهم)، بندهای ۷ و ۱۱ در اوستا، ج. ۱، صص. ۳۹۱-۳۹۲.

تبرستان
www.tabarestan.info

خاندان گودرز بخشی از تاریخ پارت در شاهنامه

فردوسی در حماسه‌ی بزرگش، به هنگام برخورد با تاریخ شهریاری‌ی پارت (دودمان اشکانیان)، گزارشی بسیار کوتاه می‌آورد و با زیرکی‌ی نجیبانه‌ی بی‌گویی که از تاریخ این دوران، جز نام چند تن از شهریاران، چیزی در دسترس ندارد و در خاستگاه روایت‌های خود نیز بیش از آن نیافته است:

... چو کوتاه شد شاخ و هم بیخشان نگوید جهاندار تاریخشان

کزیشان بجز نام نشنیده‌ام نه در نامه خسروان دیده‌ام [۱]

با این حال، تاریخ‌نگاران کارآموده برآنند که بخش مهمی از تاریخ روزگار اشکانیان را می‌توان در شاهنامه بازجست و پژوهید. این بخش از تاریخ پارتیان در حماسه‌ی ایران با رویدادهای دوران اسطوره‌گی‌ی کیانیان درآمیخته است. در واقع با ناخشنودی‌ی آشکار فرمانروایان ساسانی از گردآوری و نگارش روایت‌های تاریخی‌ی روزگار شهریاری‌ی دشمنانشان، جدا نگاه داشتن آن روایت‌ها و به روشنی سخن گفتن از آنها، کاری بود ناشدنی. برآیند این هم‌امیزی‌ی دانسته را می‌توان در نقش‌ورزی‌ی شاهان و شاهزادگان پارتی در پایگاه سرداران و پهلوانان روزگار کاووس و کیخسرو دید و بررسی

و از آن‌ها برداشتی کلی در زمینه‌ی تاریخ دوران اشکانیان و پاره‌یی از رویدادهای آن به دست آورد.

ایران‌شناسان نامداری چون مارکوارت، نولدکه و هرتسفلد در پژوهش‌های خود اشاره کرده‌اند که می‌توان جای پای پاره‌یی از رویدادهای دوره‌ی پارتیان را در شاهنامه‌ی فردوسی یافت و انگاشتنی ست که گودرز پهلوان نامدار حماسه‌ی ایران، همان گودرز یکم فرمانروای اشکانی بوده باشد.

اما با همه‌ی این اشاره‌ها، هیچ‌یک از آنان پژوهش گسترده‌یی درین زمینه نکرده و به آشکارگی نگفته‌اند که رویدادهای تاریخی‌ی روزگار فرمانروایی پارتیان به بخش ویژه‌یی از شاهنامه راه یافته است. این بخش، از کشته شدن شاهزاده فرود آغاز می‌شود و به جنگ‌های بزرگ ایرانیان در لادن و هاون و نبرد با کوشان‌ها و هنگامان آنان پایان می‌پذیرد. سنجش این بخش از شاهنامه با تاریخ اشکانیان، بدان‌گونه که تاریخنگاران کهنی چون ژوستن (Justin) و تاسیت (Tacitus) نگاشته‌اند، نشان خواهد داد که فردوسی خط‌های اصلی‌ی تاریخ این دوران را به ترتیب و توالی‌ی تاریخی‌ی آن‌ها دنبال گرفته است.

۱. زمینه‌ی بنیادین این بخش از شاهنامه

پیروزی و شکوه خاندان گودرز (فرمانروای پارتی) زمینه‌ی بنیادین این بخش از شاهنامه را شکل می‌بخشد. در واقع، می‌توان با اطمینان گفت که تمامی‌ی این بخش از حماسه‌ی ایران بر بنیاد رویدادهای وابسته به گودرز و خاندان وی قرار دارد.

همچنان که گفته شد، دروغمایه‌ی این زنجیره رویدادها با کشته شدن فرود، شاهزاده‌ی جوان و دلاور آغاز می‌شود و درست در پایان همین رویداد اندوهبارست که گودرز به رایزنی‌ی سپاهسالار ایرانیان گشایسته می‌شود. [۲] کیخسرو در پی آگاه شدن از نافرمانی‌ی توس و کشته شدن نابادرش فرود در جنگ با پهلوانان زیر دست توس، بر توس خشم می‌گیرد و فرمان برکناری و بازگرداندن او را در نامه‌یی به فربرز می‌نویسد:

... چو این نامه برخوانی اندر شتاب	ز دل دور کن خورد و آرام و خواب
سبک طوس را بازگردان به جای	ز فرمان مگرد و مزن هیچ رای
سپهدار و سالار و زرینه کفش	تو باشی و بر کاویانی درفش

سرافراز گودرز از آن انجمن به هر کار باشد ترا رای زن [۳] هنگامی که در پی مرگ فرود چنین پایگاه والایی به گودرز سپرده می شود، کوشش به کار می رود تا گناه اصلی کشتار فرود به دیگر سرداران و جنگاوران نسبت داده شود. سپس دنبال شدن پیکار میان پسر و نیره ی گودرز (گیو و بیژن) از یک سو و بلاشان از سوی دیگر را می بینیم و باز هم، این خاندان گودرزست که به پیروزی و افتخار دست می یابد. مرحله ی پس از آن، نبرد بیژن و تژاو روی می دهد که در آن، بیژن نه تنها تژاو را به رزمگاه می کشاند و بر او چیرگی می یابد، بلکه **اسپنوی دلبر** زیبایی او را نیز از چنگ وی می رباید. [۴]

پس از این رویداد نیز، هواداری از دلاوران خاندان گودرز همچنان ادامه می یابد. گویی همه ی دیگر پهلوانان برای دچار شدن به اشتباه و دست زدن به کارهای ناروا و بدفرجام ساخته شده اند و تنها پادرمیانی گودرز و دلیر مردان دودمان او سبب رهایی آنان از تنگنا می شود. برای نمونه، هنگامی که **فربرز سپاهبد** ایرانیان از رزمگاه می گریزد، گودرز و مردان خاندان وی، دیگر باره **درفش کاویان** را در میانه ی کارزار برمی افزایند و موقع استوار پیشین را به سپاهیان ایرانی باز می گردانند:

... چو دشمن ز هر سو پُر انبوه شد	فربرز بر دامن کوه شد
برفتند از ایرانیان هر که زیست	- بر آن زندگانی بیاید گریست! -
همی بود بر جای گودرز و گیو	ز لشکر بسی نامداران نیو
چو گودرز کَشواد بر قلبگاه	درفش فربرز کاووس شاه
ندید و یلان سپه را ندید	به کردار آتش دلش بردمید
... به بیژن چنین گفت گودرز پیر	کز ایدر برو تیز با گرز و تیر
به سوی فربرز برکش میان	به پیش من آر اختر کاویان
مگر خود فربرز با آن درفش،	بیاید؛ کند روی دشمن بنفش... [۵]

گُستهم نیز به وسیله ی یکی از رزم آوران خاندان گودرز از مرگ حتمی رهایی می یابد. در جنگ پس از آن، باز هم **بال راست** رزمگاه و **یژه ی پهلوانان** خاندان گودرزست.

زمینه ی همه ی داستان های وابسته به این دودمان، نشان می دهد که این بخش از شاهنامه بر بنیاد چکامه هایی جای دارد که در شمال ایران و به ویژه در **مازندران** درباره ی

خاندان گودرز در میان مردم رواج داشته و بلندآوازه بوده است. این چکامه‌ها تا زمان فردوسی نیز به گونه‌ی ترانه-سرودهای تودگی (Folkloric songs) بر سر زبان‌ها بوده است؛ زیرا شاعر، خود می‌گوید که داستان بیژن و منیژه را از زبان بانوی مهربان سرای خویش شنیده است. [۶]

آوازه و شکوه خاندان گودرز، فضای درخوری برای داستان‌های شایسته‌ی خنیاگری و رامشگری پدید آورده بود و زندگی‌ی گودرز و رویدادهای گوناگون آن با چنین افسانه‌ها و ترانه-سرودهایی بسیار سازگار می‌نمود؛ زیرا او بیشتر بخش‌های ایران‌زمین را به زیر فرمان خود درآورده بود و نقش پهلوان قومی‌ی ایرانیان را می‌ورزید. همو بود که در برابر رُمی‌ها ایستادگی کرد و به مازندران و گرگان تاخت بُرد و فرمانروایی‌ی ناوابسته‌ی‌ی را در آن سامان بنیاد گذاشت.

گودرز جنگاوری یگانه و سهمگین بود که تاسیت او را «دارای شهامت‌ی هراس‌انگیز» خوانده و از کاردانی‌ی او در جنگ با قازن یاد کرده است. او سرداری پُرغرور بود و در سگه‌هایش خود را پهلوان و سردار سپاه اردوان و شاه آریاییان خوانده است. گودرز دست کم - دو بار خود را سزاوار عنوان رهبر والا و سردار توانا شمرده است: یک بار وقتی که نیرنگ‌بازی‌ی خود برای کشتارِ هَم‌اوردش بردان (اشکِ نوزدهم) را آشکار می‌سازد و بار دیگر هنگامی که حریف شکست خورده‌اش مهرداد را می‌بخشاید.

گودرز یکی از چند پادشاه انگشت‌شمار پارتی‌ست که دلبستگی‌ی وی به آیین‌های قومی و برگذاری‌ی آن‌ها در تاریخ شهرت دارد. برای نمونه، تاسیت از نیایش گودرز در برابر هرکول سخن به میان می‌آورد. بی‌گمان، هرکول در گزارش تاسیت، جایگزین ایزد ایرانی‌ی رزم، وِرِثْرَغَن (Varəθraγna) / بهرام شده است.

می‌توان گفت که چکامه‌ها و ترانه-سرودهای بیانگر رزم‌ها و رویدادهای زندگی‌ی گودرز و خاندان او هنوز هم با ساختار بنیادی و نخستین خود در شاهنامه بر جا مانده‌اند. یکی ازین چکامه‌ها داستان اندوهبارِ دژ کلات (کشته شدن فرود یا بردان) را بیان می‌دارد. پس ازین چکامه، داستان جنگ بیژن و بلاشان می‌آید که هیچ‌گونه پیوستگی با داستان پیشین ندارد. (اندکی پس ازین خواهیم گفت که این داستان اشاره به ستیزه میان گودرز و بلاش یکم دارد که احتمال می‌رود به جدایی‌ی مازندران و گرگان انجامیده بوده باشد.) سپس به داستان جنگ بیژن و تژاو می‌رسیم که با گرفتار شدن دلبر

ماهروی او پایان می‌پذیرد. درین هنگام به داستانی آندوهبار ولی کم‌رنگ برمی‌خوریم درباره‌ی مرگ بهرام پسر بسیار جوانِ گودرز که تا بدان هنگام در کارزارها دلاوری‌های نمایان کرده است؛ اما درین جا تنها در کوششی برای برآوردن یک هوس کودکانه (یعنی جست و جوی تازیانه‌ی گم شده‌اش) به رزمگاه بازمی‌گردد و گرفتارِ دشمن می‌شود و جان می‌سپارد. [۷]

این زنجیره چکامه‌ها با از میان رفتن بسیاری از پهلوانان خاندانِ گودرز به سرانجام می‌رسد که در جنگ‌های مشهورِ پَشَن و لادَن و هَمَاوَن در برابر دشمن به خاک می‌افتند. از پاره‌یی از بیت‌های زیبا و رقت‌انگیز حماسه‌ی فردوسی بژواک آندوهناله‌هایی را که در درازنای سده‌ها دل‌های قوم چادرنشین و جنگاورِ پارت را به لرزش و هیجان آورده بوده‌اند، می‌توان شنید:

... همه کوه ازین پس چو ایرانیان [۸]

بِه زُنارِ خونین ببندد میان

همان مرغ و ماهی بریشان بزار

بگیرید به دریا و بر جویبار

از ایران همه دشتِ تورانیان

سر و دست و پای ست و پُشت و میان... [۹]

و یا:

... درِ کاخِ گودرزِ کشوادگان تُهی شد ز گردان و آزادگان

ستاره بریشان بنالد همی به پالیزِ گلینِ نبالد همی

ازیشان جهان پُر ز خاکست و خون بلند اخترِ طوس گشته نگون [۱۰]

بر جای ماندگی‌ی نمونه‌های پهلوان‌پرستیِ پارتیان و بزرگداشتِ آنان نسبت به خاندانِ گودرز، تنها درین بخش از شاهنامه نیست که چشم‌گیرست. با همه‌ی بیزاری و پرهیزِ ساسانیان از راه‌یابی‌ی چنین ستایش‌سرودهایی به تاریخنامه‌ها و خداینامه‌های رسمی‌ی روزگار خود، این سرودها به گونه‌یی بدان دفترها راه‌یافته و سپس در واپسین ویرایشِ حماسه‌ی ملی‌ی ایران (شاهنامه‌ی فردوسی) بازتابیده‌اند. در بخش‌های بعدی‌ی شاهنامه، کُنش‌ها و کارزارهایی را که در یشت‌های اوستا به توسِ جنگاور نسبت داده شده است، در کارنامه‌ی گودرز می‌یابیم. در آبان‌یشت آمده است که توسِ جنگاور بر

پسران دلیر و یسه (پیران و هومان و دیگران) پیروز شد. اما در شاهنامه، این افتخار بزرگ بهره‌ی گودرز و پسرش گیو شده است. [۱۱] این گونه جا به جایی‌ها — که با دروغنایه‌ی کتاب‌های دینی نیز برخورد می‌یابد — نشان می‌دهد که گرایش‌های شورمند قومی‌ی پارسی‌ها در راستای ارج‌گذاری بر خاندان گودرز تا چه اندازه نیرومند بوده است.

در همان حال، انگاشتنی است که نسبت دادن پیروزی‌های توس به گودرز، بر اثر همانندی‌ی نام تورانی‌ی وَسَکْ (= و یسه) با نام وَساکس (Vasaces) فرزند سردار سواران بلاش یکم پیش آمده بوده باشد. تاسیت این نام وَساکس را در کتاب خود می‌آورد و البته می‌توان احتمال برخورد میان او و گودرز را پذیرفت.

۲. گودرز

گفتم که بخش فراگیر داستان‌های پهلوانی‌ی گودرزبان در شاهنامه، بر بنیاد چکامه‌های کهن پارسی در ستایش شکوه و بزرگی‌ی گودرز و دودمانش استوار است. ازین رو، در گام نخست به سنجش رویدادهای اصلی‌ی دوره‌ی کار و کیش گودرز و پهلوانان خاندانش در شاهنامه و آنچه درباره‌ی گودرز فرمانروای اشکانی در گزارش‌های تاریخی آمده است، می‌پردازیم. این سنجش نشان می‌دهد که روایت‌های وابسته به گودرز تاریخی با همه‌ی درآمیختگی با افسانه‌های پهلوانان دربار کیخسرو، ساختار بنیادین خود را همچنان نگاه داشته‌اند. برای نمونه، در شاهنامه می‌خوانیم که گودرز، پهلوان و سردار بزرگ و نام‌آور روزگار کیخسرو پس از گریختن از برابر تازندگان تورانی، به ایران بازمی‌گردد و بر تخت فرمانروایی‌ی خود می‌نشیند. در تاریخ دوران اشکانی هم گودرز سردار جنگاوران دربار شاه اردوان را می‌بینیم که ناگزیر از برابر سرکشان مازندران و گرگان واپس می‌نشیند و با یاری سپاهیان داهی (Dahac) و سکا دیگر باره تخت فرمانروایی را از آن خود می‌کند. همچنین گیو پسر گودرز را می‌بینیم که برای یافتن کیخسرو و آوردن او به ایران، رهسپار توران می‌شود. در تاریخ اشکانی هم گودرز پسر گیو مرد نیرومند دربار اردوان است. [۱۲] باز هم در شاهنامه می‌خوانیم که گودرز پس از کشته شدن فرود به سالاری‌ی سپاه ایران می‌رسد؛ [۲] همچنان که در تاریخ پارت، گودرز پس از کشته شدن بردان به فرمانروایی می‌رسد. دست داشتن گودرز در

زمینه چینی برای کشتارِ بردان، قطعی و پذیرفتنی شناخته نشده است؛ اما به هر حال می توان احتمال چنین امری را پذیرفت. در شاهنامه نیز، هنگامی که کشتارِ فرود بر دستِ دو تن از نام‌آورانِ خاندان گودرز (بیژن و رُهام) روی می‌دهد، در واقع نسبت به گودرز بدگمانی نشان داده می‌شود. در تاریخ پارت هم، گودرز به هنگام کشتارِ بردان به مازندران واپس می‌نشیند؛ زیرا می‌داند که سودِ وی درین کشتار نهفته است. [۱۳]

۳. فرود و بردان

در حماسه‌ی فردوسی، شاهزاده فرود پسر سیاوش و نابرداریِ کیخسرو خوانده شده است. کیخسرو در هنگام روانه داشتن سپاهیان ایرانی به توران زمین، به توس سپاهسالار فرمان می‌دهد که از بردن سپاهیان به نزدیکِ دژِ کلات که جایگاه فرودست، خودداری ورزد. اما توس سرکش و تندخو، بر خلاف فرمان شه‌ریار رفتار می‌کند و به دژ نزدیک می‌شود و میان او و سپاهیان از یک سو و فرود و یارانش از سوی دیگر، کشمکش روی می‌دهد که با کشته شدن فرود و تباه شدنِ دژِ کلات و نابودیِ دژنشینان پایان می‌پذیرد.

هنگامی که کیخسرو ازین رویدادِ اندوهبار آگاه می‌شود، توس را از سرداریِ سپاه برکنار می‌کند و بی‌درنگ گودرز را به جانشینیِ او می‌گمارد. [۲] سنجشِ سرگذشت فرود در شاهنامه و گزارش زندگیِ بردان در تاریخ پارت، همانندیِ کامل این دو را نشان می‌دهد. هر دو شاهزادگانی جوان و جنگاورند که در اوج جوانی کشته می‌شوند. بردان با خودکامگی‌هایش، بزرگانِ دربار را به توطئه چینی بر ضد خود می‌کشاند. فرود نیز مردی آتشین مزاج و تند زبان ست. جای روی دادنِ هر دو داستانِ اندوهبار نیز در حماسه و تاریخ یکی ست. فرود در دژِ کلات در شمالِ خاوریِ ایران کشته می‌شود و بردان در واپسین روزهایی که ازو آگاهی داریم، بر قومِ داهی و دیگر قوم‌های ساکن سرزمین‌های شمالِ خاوریِ ایران تارودِ سبند چیره می‌شود و فرمان می‌راند. فن گوتشمید (Von Gutschmidt) چنین می‌انگارد که درین گزارش، سبند به جای تَجَمُّد آمده باشد.

می‌دانیم که مهم‌ترین رویدادِ روزگار مورد بحث ما جنبش و پیشرفتِ تُخوارها بود. بر این پایه، در حالی که بردان در سرزمین‌های قوم‌های داهی و تُخوار پیروزمندانه به پیش

می‌رفت، فردوسی نیز تنها یاورِ فرود را **تُخوار** [۱۴] می‌نامد. پس در واقع باید پذیرفت که **تُخوار** شاهنامه نیز نه نام یک تن، بلکه نام یک قومست و این یک اشاره‌ی پرمعنیست که در روایت سنتی برای بازشناساندن شاهزاده برجا مانده است و ما در می‌یابیم که وقتی **بَرَدان** (= فرود) در واپسین پیکار در برابر دشمنانش می‌ایستد، تنها یاوران او **تُخوارها** هستند؛ زیرا می‌شود احتمال داد که هم‌هی بزرگان ایران در توطئه‌ی کشتار او همداستان بوده‌اند. [۱۵] هر دو شاهزاده در جنگ با سردارانِ نافرمان ایرانی کشته می‌شوند. فرود در شاهنامه — چنان که گفته شد — نابداری **کیخسروست**؛ همچنان که در تاریخ **پارت**، **بردان** نابداری **ی گودرز** به‌شمار می‌آید.

بی‌گمان چنین همانندی‌های چشم‌گیر و فراوانی نمی‌تواند تصادفی باشد و از همین رو نباید در اینهمانی **ی فرود** و **بَرَدان** ناباوری به خود راه داد. در واقع نمی‌توان این انگاشت را جدی گرفت که دو شاهزاده‌ی ایرانی با نام‌های بسیار همانند وجود داشته‌اند که هر دو در اوج جوانی در یک جا و به دست سرداران سرکش ایرانی کشته شده و هر دو هم از پشتیبانی و یاری **ی قوم تُخوار** برخوردار بوده‌اند.

کشتار شاهزاده‌یی چون **بَرَدان**، تأثیری ژرف و زایل‌نشدنی در ذهن‌های ایرانیان برجا گذاشته بوده است و ازین رو شگفت نیست که گزارش آن به یکسان به تاریخ و حماسه راه یافته باشد. شاهزاده‌ی جوان و بلندپایگاه و خوش‌آینده‌یی که در باختر بر **سلوکی‌ها** و **برگودرز** چیره شده و پیروزی‌های شگرفی به دست آورده و در شمال و خاور، توانمندی **ی پارقی‌ها** را به بالاترین اندازه‌ی آن رسانده است، ناگهان نابود می‌شود! [۱۶]

این رویداد در سرزمین‌های باختری نیز سخت چشم‌گیر بوده؛ زیرا یکصد و پنجاه سال پس از آن، **فیلوستراتوس** (Philostratus) فیلسوف که می‌خواسته است قهرمانی برای کورش‌نامه‌ی تازه‌ی خود بیابد، **فراآتس** (Phraotes) را برای این نقش‌ورزی مهم برگزیده است. همانندی **ی نام فراآتس** با **فرود** به حدّ اینهمانی می‌رسد و **فیلوستراتوس** که سرزمین **پارت** و تاریخ آن را به خوبی می‌شناخته است، **فراآتس** و **بَرَدان** را (که همان نام **فرودست**) نام دو فرمانروای همزمان می‌شمارد که یکی بر **پارت** فرمان می‌راند و دیگری **سالار** سرزمینیست که ما می‌توانیم آن را **هندِ پارت** بنامیم.

می‌دانیم که رومی‌ها از هماوردانِ همیشگی‌شان پارتی‌ها نفرتی دیرینه داشتند و شاهنشاهِ کاراکالا (Caracalla) — که فیلوستراتوس رُمانِ تاریخیِ خود را در زمان او نوشت — به ویژه از دشمنانِ سرسخت پارتی‌ها بود و برای چیرگی بر آنان، دست زدن به هر کاری را روا می‌دانست. بر این پایه، بسیار دور از منطق می‌نماید که فیلوستراتوس یک شاهزاده‌ی پارتی را برای ورزیدنِ نقشِ کورشِ نو در رُمانِ خود برگزیده باشد و از این رو، پای یک چهره‌ی دوگانه از پادشاهِ پارت را به میان می‌کشد و او را از شاهانِ هند می‌شمارد. اما درین انگاشت نیز هیچ چیز شگفتی نیست؛ زیرا بررسی‌ی تاریخِ همین دوره، چیرگی‌ی ایرانیان را بر سرزمین‌هایی از ناحیه‌های آغازین آسیا گرفته تا دره‌ی سیند (Indus) نشان می‌دهد و در واقع پیروزی‌های بردان در قرازرود (آسیای میانه) — که تاسیت بدان‌ها اشاره می‌کند — بایست کمک بسزایی بدین بازگشتِ چیرگی‌ی ایرانیان کرده بوده باشد. تاریخنگار بزرگِ رومی یادآور می‌شود که بردان (= فرود) تیره‌های قومی‌ی ساکنِ سرزمین‌های آسیایی تا حدّ رودِ سیند را فرمانبردارِ خویش ساخت و از درمانی خراج گرفت که پیش از آن، هیچ‌یک از آرساسیدها [۱۷] نتوانسته بود از آنان باج بگیرد.

۴. بلاشان و بلاش یکم و بلاش دوم

تاریخنگاران کهن از نام‌های پسران و نبیرگانِ گودرزِ پارتی سخنی به میان نیاورده‌اند؛ اما در شاهنامه، بیش از هفتاد پسر و نبیره‌ی شایسته به گودرز نسبت داده شده‌اند. طبری تاریخنگارِ نامدار نیز نام‌های گویو و بیژن را به عنوان پسر و نبیره‌ی گودرز می‌آورد. من گمان می‌برم که بیژن در اصل، عنوانِ تیره‌یی از دودمانِ گودرز بوده و بعدها تنها نام نبیره‌ی او پنداشته شده است. در واقع، این گزارشی‌ست از لقبی که گودرز در سنگنوشته‌ی خویش به زبان پهلوی، به خود می‌دهد: Geopōros (= پسرِ گویو).

همچنان که گفته شد، در تاریخنامه‌های کهن هیچ‌گونه گزارشی درباره‌ی رویدادهای زندگیِ مردانِ دودمانِ گودرز نیامده است؛ اما این نکته چشم‌گیرست که در تمام دوره‌ی بلاش یکم — که پس از مرگِ گودرز، بی‌درنگ بر تخت نشست — سردارانِ مازندران و گرگان سرکشی می‌کنند و خواستارِ تشکیلِ ایالتی خودگردان و ناوابسته‌اند و سرانجام نیز درین کوشش خود کامیاب می‌شوند و بلاش یکم پس از کشمکش‌ی ده

ساله، با بستنِ پِپانی، به ناوابستگیِ آن سرزمین گردن می‌گذارد. به یاد می‌آوریم که نام مازندران و گرگان روزگاری با نام گودرز و خاندان او پیوستگی تام داشت و هر گاه که او و نیای او در برابرِ هم‌آوردانشان شکست می‌خوردند و دیگر سرزمین‌ها را از دست می‌دادند، بدان‌جا پناه می‌بردند. راولینسون (Rawlinson) یادآوری می‌کند که بر پایه‌ی پِپانِ بسته شده در میانِ گودرز و بلاش یکم، مازندران و گرگان زیر فرمانرواییِ گودرز قرار گرفت و در برابرِ آن، گودرز از ادّعای خود نسبت به تاج و تختِ پارت به سودِ بردان چشم پوشید.

با بررسیِ سنجشیِ این رویدادها، به آسانی می‌توان پی برد که شورشِ مازندران و گرگان، نمایشگرِ ستیزه‌یی خانوادگی در میانِ دودمانِ گودرز — که همواره فرمانروای مازندران به‌شمار می‌رفت — و خاندانِ بلاش یکم بوده است.

این فرآیند را در شاهنامه در قالبِ نبرد میانِ بیژن و بلاشان می‌بینیم. چنان که گفته شد، بیژن به احتمال زیاد نام تیره‌یی از خاندانِ گودرز بوده است. بلاشان هم دگردیسه‌ی فارسیِ نامِ پارْتیِ وِلاگَش (Walāgaš) = بلاش است. در خورِ یادآوری است که بلاشان به ساختِ جمع آمده است؛ زیرا چندتن از شاهان پارْتی به نام بلاش در پیِ یکدیگر می‌زیسته‌اند. [۱۸]

جنگ ده ساله میان خاندان‌های گودرز و بلاش در شاهنامه ساختاری نمادین یافته و در پیکار میان بیژن و بلاشان — که با مرگ بلاشان پایان می‌پذیرد — به نمایش درآمده است. این امر در نگاهِ نخست نادرست می‌نماید؛ زیرا در بسیاری از روایت‌های تاریخی گفته شده است که بلاش یکم دیرگاهی زیست و به مرگی طبیعی درگذشت. امّا در پاره‌یی از خاستگاه‌ها نیز بدین برداشت برمی‌خوریم که دوره‌ی درازِ زندگی و فرمانرواییِ نسبت داده به بلاش یکم، در واقع فراگیرِ دو دوره‌ی کوتاه‌تر بوده و بر این پایه، به آسانی می‌توان چنین انگاشت که یکی ازین دوره‌ها پس از جنگِ ده ساله‌ی دو خاندان، پایان یافته باشد.

۵. اسپنوی و زَنوبی

یکی دیگر از داستان‌های پارْتیِ شاهنامه، داستانِ نبردِ بیژن و تَرَاوست که در آن، بیژن نه تنها تَرَاو را شکست می‌دهد؛ بلکه اسپنویِ دلبرِ ماهرویِ او را نیز — که تَرَاو

کوشش بسیار برای رهایی او به کار می برد - از چنگ وی می رباید و با خود به ایران می برد:

... چنین تادر دِزِ همی تاخت اسپ (تژاو) پس اندرَش بیژن چو آذرگشسپ
 چو نزدیکی دز رسید، اسپتوی بیامد خروشان پُر از آب روی
 که بس خود چنین روی برگاشتی بدین دز مرا خوار بگذاشتی
 سَزَد گرزِ پس بَرَنشانی مرا بدین ره به دشمن نمائی مرا
 تژاو سرافراز را دل بسوخت به کردارِ آتش دلش برفروخت
 فَرَاژ اسپتوی و تژاو از نشیب بدو داد در تاختن یک رکیب
 همی تاخت چون باد با اسپتوی سوی راه نوران نهادند روی
 زمانی دوید اسپ جنگی تژاو نماید ایچ با مرد و با اسپ تاو
 تژاو آن زمان با پرستنده گفت که: دُشخواز کار آمد ای نیک جُفت
 فروماند این اسپ جنگی ز کار پَسَم بد سِگال آمد و پیش غار
 اگر دور از ایدر به بیژن رسم به کام بداندیش دشمن رسم
 ترا نیست دشمن به یکبارگی بمان تا پرائم من این بارگی
 فرود آمد از پشت اسپ اسپتوی تژاو از غم او پُر از آب روی
 براند اسپ و شد نزد افراسیاب پَسَش بیژن اندر گرفته شتاب... [۱۹]

همتای این میانورد زیبا - که یکی از وصف‌های شاعرانه و دلپذیر حماسه‌ی بزرگ فردوسی است - در تاریخ تاسیت نیز دیده می‌شود. از گزارش شاهنامه چنین برمی‌آید که این رویداد وابسته به دوران بلاش یکم است؛ زیرا پهلوانِ پیرومند آن کسی جز بیژن هماوردِ بلاشان (= بلاش یکم) نیست. تاسیت نیز همتای داستان شاهنامه را از رویدادهای دورانِ بلاش یکم می‌شمارد. نام پهلوانِ شکست خورده، در دو متن یکی یا همسان نیست. فردوسی او را تژاو می‌خواند و تاسیت از وی با نام رادامیست (Rhadamistus) یاد می‌کند. اما نام زنِ ماهروی یا - به تعبیر فردوسی - «پرستنده» ی پهلوانِ مغلوب که پهلوانِ پیروز او را می‌رباید، در دو متن چندان دور از هم و ناسازگار نیست. در شاهنامه به صورت اسپتوی و در اثر تاسیت به گونه‌ی زَنوبی (Zenobie) آمده است.

باور کردن این امر که در دوران یک پادشاه، دو رویداد از هر نظر یکسان پیش آمده

باشد، دشوار می‌نماید و می‌توان انگاشت که این هر دو داستان در بنیاد، یکی بوده است. برای زمینه‌سازیِ سنجشِ دو روایت، گزارشِ تاسیت را به کوتاهی در پی می‌آوریم: ... رادامیست همسرِ خود زَنوبی را بر اسب نشاند و شتابان روی در گریز نهاد. زَنوبی — که باردار بود — نتوانست دیرزمانی این شتاب را برتابد و از شویِ خویش خواستار شد که او را بکشد تا با سربلندی جان بسپارد و ناگزیر نشود که ننگِ گرفتاری و بندگی را بپذیرد! رادامیست از اسب فرود آمد و دلدار را در آغوش گرفت و نواخت و او را به دلیری و پایداری فراخواند. اما ناگهان دل‌آشوبه‌یی سراسر هستیِ او را فراگرفت و در اندیشه‌ی آینده‌ی همسرش فرو رفت که چگونه به چنگِ مردانِ بیگانه خواهد افتاد. آنگاه بر اثرِ پافشاریِ زَنوبی، خنجر از نیام برکشید و زخمی بر وی زد و او را به سوی رودخانه‌ی اَرس کشانید و به آب افکند و خود، شتابان به سوی گرجستان، سرزمینِ فرمانرواییِ نیاکانش گریخت!

زَنوبی که هنوز نیمه‌جانی در تن داشت، با جریانِ آب به کرانه‌ی رود افتاد و شُبانی او را دید و از چهره‌ی شکوهمندش دریافت که زنی فرومایه نیست. پس او را با خود برد و جای زخمِ مانده بر پیکرش را به شیوه‌ی درمانگریِ روستاییِ خویش درمان کرد و چون از سرگذشت وی آگاه شد، او را به شهرِ آرتاکستا (Artaxta) [۲۰] برد و از آن جا وی را به نزدِ تیرداد بردند و او با وی، همچون شاهزاده بانویی بزرگوار رفتار کرد. [۲۱]

۶. بیژن و منیژه

در نقدِ برداشتِ من از اینهانیِ داستانِ تَواو و اِسپنوی (در شاهنامه) و رادامیست و زَنوبی (در تاریخِ تاسیت)، چه بسا که بگویند گزارشِ تاسیت از رویدادی است در سرزمینِ ارمنستان؛ حال آن‌که در هیچ جایی به وابستگیِ خاندانِ گودرز بدان سرزمین اشاره‌یی نشده است.

در پاسخ به چنین انتقادی، می‌توان گفت که بر پایه‌ی گزارشِ شاهنامه و دیگرِ خاستگاه‌هایی که داستانِ بیژن و منیژه در آن‌ها آمده است، این داستان از بسیاری جهت‌ها با ارمنستان پیوستگی دارد. [۲۲] در شاهنامه، منیژه دخترِ افراسیاب پادشاه توران

و دشمن همیشه‌گی‌ی ایرانیان است. یوستی می‌نویسد که «منیژه» ساخت مادینه‌ی نام پارتی‌ی «مونز» است و تاسیت یادآوری می‌کند که مردی به نام مونز (Monais) از سوی پادشاه پارت بر ارمنستان فرمانروایی می‌کرد و همو بود که بر کربولو (Corbulo) سردار بزرگ رومی پیروز شد. شایان دقت است که این فرمانروای گماشته‌ی پادشاه پارت در ارمنستان، بر پایه‌ی اشاره‌ی تاسیت در روزگار بلاش یکم می‌زیست و همین پادشاه بود که با خاندان گودرز کینه‌ی دیرینه‌ی داشت.

بر این بنیاد می‌توان گفت که رویدادهای تاریخی در داستان بیژن و منیژه، ساخت یک چکامه‌ی غنایی به خود گرفته‌اند. با بودن یکی از بزرگ‌زادگان پارت در ارمنستان و روی دادن جنگ‌های متعددی در میان خاندان‌های بلاش و گودرز، پیشامدهایی از آن‌گونه که درین داستان شاهنامه می‌بینیم، ناگزیر بود.

در روایت‌های سنتی کهن مردم ارمنستان آمده است که بیژن از خاندان گودرز به سبب عشق خود به منیژه در غاری در ناحیه‌ی پایتیکاران (Phytakārān) [۲۳] در ارمنستان زندانی شد. موسا خورنی / موسس خورناتسی (Moses Xorenatsi) تاریخنگار ارمنی نیز گزارش این رویداد را آورده است. اما افزون بر این اشاره‌ها، در آغاز داستان بیژن و منیژه در شاهنامه می‌خوانیم که بیژن به فرمان کیه‌خسرو برای رهایی بخشیدن مردم آرمان (= ارمنستان) [۲۴] از گزند گرازان وحشی، بدان سرزمین می‌رود. پهلوان راهنا و همگام بیژن درین راه، گرگین [۲۵] نام دارد و بر پایه‌ی یادآوری یوستی، بسیاری از شاهزادگان و بزرگان گرجستان و ارمنستان کهن، بدین نام خوانده می‌شدند. گفتنی است که نام‌های خاندان گودرز چون گودرز، گیو و بیژن، هنوز هم در میان مردم گرجستان بر جا مانده است. همچنین این نام‌ها در دازنای سده‌ها در ناحیه‌های جنوبی روسیه رواج داشته است و چنین شهرتی حکایت از آن دارد که داستان‌های خاندان گودرز در شمالی‌ترین جاهای ایران زمین و کشورهای همسایه، همچون ارمنستان و جز آن، جنبه‌ی تودگی یافته و به گونه‌ی افسانه‌های قومی درآمده بوده است؛ زیرا پشتوانه‌ی کاربرد بیشتر نام‌های پذیرفته در میان قوم‌ها، چنین افسانه‌هایی است.

۷. فروپاشی‌ی خاندانِ گودرز

در تاریخ‌های کهن گزارش گسترده و سرراستی درباره‌ی فروپاشی‌ی خاندانِ گودرز نیامده و تنها از برخی اشاره‌های جسته و گریخته می‌توان دریافت که شورش‌های مردمان بومی، انگیزه‌ی کاهش نیروی این دودمان و پایان فرمانروایی‌ی آن بر مازندران و گرگان بوده است. چنان که از فحوای سخن تاریخنگاران برمی‌آید، خاندانِ گودرز ناگهان از چشم‌انداز تاریخ ناپدید می‌شود؛ اما البته سررشته‌ی این رویداد فاجعه‌آمیز یکسره دور از دسترس نیست.

در دوره‌ی بلاش یکم، سرزمین‌های پارت، ماد، ارمنستان و خاور نزدیک، پای کوب بیابان‌گردانی چون آلائی‌ها (که از کرانه‌ی خاوری‌ی دریای خزر برخاسته بودند) و کوشانی‌ها شد. در مورد گروه نخست، گمان می‌رفت که تازش آنان به خواهش نهانی‌ی مازندرانیان و گرگانیان صورت پذیرفته باشد؛ اما کار کوشانیان و دیگر تازندگان بدوی به گونه‌ی دیگر بود و چنین می‌نمود که خاندانِ گودرز در گیر و دار این تازش‌ها زیان‌های جبران‌ناپذیری دیده باشد. می‌دانیم که مازندران و گرگان از نزدیک به سال ۱۵۵ م. که سفیری به دربار آنتونیوس پیوس (Antonius Pius)، قیصر روم فرستاد، خودگردان و ناوابسته بود؛ اما در کتاب‌های تاریخی چیزی بیش ازین درین زمینه نیامده است.

در شاهنامه، تاخت و تاز کوشانی‌ها و دیگر مهاجمان به گستردگی و با بیانی ادبی و شاعرانه به وصف درآمده و از آسیب‌های فراوانی که در این کشمکش‌ها بر خاندانِ گودرز وارد آمده، سخن گفته شده و البته همه‌ی این تازش‌ها برآیند خواستِ افراسیاب و به فرمان یا انگیزش او قلمداد گردیده است. اما به هر حال، وصف‌های فردوسی، ترکیب سپاهیان بدوی‌ی تازنده را به روشن‌ترین گونه‌ی بیان می‌دارد:

... بشد پهلوان (رستم) تا سر تیغ کوه / به دیدار خاقان و توران‌گروه / سپه دید
چندانک دریای روم / ازیشان نمودی چو یک مَهره موم / کُشانی و چینی و از هر
سپاه / دگرگونه جوشن، دگرگون کلاه / چغانی و شکنی و سقلاب و هند / گهانی و
رومی و وهری و سِند / زبانی دگرگون به هر گوشه‌ی / درفش‌نو آیین و نو

در حماسه‌ی ایران به وصفِ چشمِ گیری از کاموس، سردارِ کوشانی‌ها برمی‌خوریم:
 ... ز کاموس خود جایِ گفتار نیست که ما را بدو راه دیدار نیست
 درختی ست بارش همه گرز و تیغ نترسد اگر سنگ بارد ز میغ
 ز پیلانِ جنگی ندارد گریز سرش پُر ز کین و دلش پُر ستیز. [۲۷]
 در چنین درگیری‌ی گسترده و هنگامه‌ی هولناکی در میانِ تازندگانِ بیابانِ گرد و
 خاندانِ گودرز بود که فاجعه‌ی بزرگ این دودمان روی داد:

... در کاخِ گودرزِ کُشوادگان تهنه شد ز گُردان و آزادگان
 ستاره بریشان بنالد همی به پالیز گُلبنِ نبالد همی
 ازیشان جهان پُر ز خاک ست و خون بلند اخترِ طوس گشته نگون! [۲۸]

۸. سنجش رویدادها به ترتیب تاریخ

شاهنامه:	تاریخ پارت:
کشته شدنِ فرود	کشته شدنِ بردان (۴۵ م.)
سپاهسالار شدنِ گودرز	فرمانرواییِ گودرز (۵۱ م.)
نبردِ بیژن و بلاشان	فرمانرواییِ بلاش یکم و جنگِ خانگی در پارت (۵۱-۷۵ م.)
گریختنِ تراو و گرفتاریِ همسرش اِسپوی	گریزِ رادامیست و گرفتاریِ همسرش زَنوبی (۵۱ م.؟)
جنگ‌هایِ لادَن و هَماوَن و رزمِ کاموس	چیرگیِ آلانی‌ها و کوشانی‌ها بر پارت
بر خاک افتادنِ بیش از هفتاد تن از گودرزیان	ناپدید شدنِ خاندانِ گودرز از پهنه‌ی تاریخ

۹. سخنی درباره‌ی شیوه‌های رزم

گزارش و وصفِ رزم‌ها درین بخش از شاهنامه، به گونه‌ی نمایان واقع‌گرایانه است و نمونه‌هایِ درخشانی از تیراندازی و رزم‌های سواران و دیگر شیوه‌های پیکار که پارسی‌ها در آن‌ها بر هم‌اوردانشان برتری داشتند، درین بخش دیده می‌شود. فردوسی درین پاره از حماسه‌ی خود، از آوردنِ افسانه‌ها و کیش‌های وابسته به جنگ — که در دیگر بخش‌های منظومه‌اش آمده است — خودداری می‌ورزد. در بخش‌های دیگر این اثر، زمینه‌ی

نبردها به گونه‌ی چیده شده است که به رزم تن به تن می‌انجامد و برای نمونه، پهلوانانی همچون سام گرشاسپ و رستم بی هیچ ناتوانی و خطایی هم‌آوردِ خود را به یک زخمِ شمشیر یا گرز از پای درمی‌آورند و بر وی پیروز می‌شوند. اما در زنجیره‌ی داستان‌های این بخش، کار به گونه‌ی دیگریست و به عنوان مثال در نبرد پهلوانانِ ایرانی با فرود، آنان یکی پس از دیگری از اسب فرو می‌افتند یا از پای درمی‌آیند. می‌توان انگاشت که بردان (فرود تاریخی) نیز در نبرد با سردارانِ ایرانی که به زبان او توطئه چیده بودند، شرکت جسته و پیش از آن که خود از پای درآید، تنی چند از آنان را به زخمِ تیرهای خود بر خاک افکنده بوده باشد.

در نبرد بیژن و بلاشان نیز با نمونه‌ی کاملی از جنگِ سواران و برخوردِ ناگهانی‌ی دو پهلوان و هیابانگِ رزمگاهِ روبه‌رو می‌شویم:

...بلاشان یکی آهو افکنده بود کبابش بر آتش پراکنده بود
همی خورد و اسپش چمان و چران بلاشان نشست به بازو کمان
چُن اسپش ز دور اسپ بیژن بدید خروشی بر آورد و اندر رمید
بلاشان بدانست کامد سوار بیامد بسی چیده‌ی کارزار
یکی بانگ بر زد به بیژن بلند منم گفت: شیراوزن دیوبند!
بگوی آشکارا که نام تو چیست که اختر همی بر تو خواهد گریست! [۲۹]

سراجم به جنگ‌های بزرگِ لادن و هَمون و نبردهای میان پارتیان با بیابانگردان سرزمین‌های فراز رود می‌رسیم. نمایش این پیکارها در شاهنامه نیز بسیار واقع‌گرایانه است و سراینده با نگارگری‌ی جزء‌نگرانه‌ی چشم‌انداز این درگیری‌های سهمگین و شگرف را در برابر دیدگان خواننده یا شنونده‌ی حماسه می‌گشاید.

در هنگامه‌ی همین جنگ‌ها فریبرز شهریارزاده و سردارِ ایرانی، هنگامی که خود و سپاهیان‌ش را در تنگنا و در خطر شکست می‌بیند، برای به دست آوردنِ فرصتی مناسب، ناگزیر به آشتی‌جویی‌ی چاره‌اندیشانه‌ی تن در می‌دهد. اما ازین کار هم طرفی بر نمی‌بندد و ناچار می‌شود که نیروهای خود را از برابرِ دشمن واپس کشد و در دامنه‌ی کوه هَمون پناه گیرد تا از آن جا زمینه‌ی یک شبیخون به دشمن را فراهم کند.

کوتاه‌سخن این که درین رشته از داستان‌ها، افسانه‌های شاعرانه‌ی ستیزهای پهلوانی به یک سو نهاده شده و ایرانیان و هم‌آوردانشان چهره‌هایی به تمام معنی واقعی دارند.

۱۰. راز نام‌آوری بی‌همتای خاندان گودرز در پارت

واپسین پرسش ما درین گفتار، این است که چگونه می‌توان به راز نام‌آوری‌ی شگفت خاندان گودرز در میان تمام پهلوانان و شاهزادگان پارت پی‌برد؟ می‌دانیم که سرزمین پارت، شاهزادگان و پهلوانان بسیار بلندپایه‌تر و کارآمدتر از گودرز نیز پرورده بود. برای نمونه، می‌توان از **مهرداد دوم** یاد کرد که با پیروزی‌ی قاطع بر سکاها، پارت را رهایی بخشید؛ یا از **آرد یکم (اشک سیزدهم)** که در دوران او **کراسوس** شکست خورد و کشته شد؛ یا از شاهزاده **پاکر (پسر آرد)** که **سوریه** را گشود و یا از **فرهاد چهارم (اشک چهاردهم)** که در برابر **مارک آنتونی** پایداری کرد و او را واپس راند.

پس چرا هیچ یک از شاهان و جنگاوران بزرگ پارت به حماسه‌ی ملی‌ی ایران راه نیافته‌اند و گودرز و خاندان او — که به باور تاریخنگار دانشوری چون **راولینسون**، جنگ‌های آنان با دیگر شاهزادگان پارتی، یکی از سازه‌های اصلی‌ی فروپاشی‌ی قدرت پارتی‌ها بوده است، چنین جای‌نمایی را در شاهنامه از آن خود کرده‌اند؟

چهبسا که گفته شود همه‌ی گزارش‌های بازمانده از کارهای بزرگ و نمایان سرداران و شاهان پارت به خاندان گودرز نسبت داده شده است و شاهزادگان و دلاوران دیگر، در شاهنامه تنها حضور و نمایشی اتفاق دارند. برای نمونه، خاندان **بزرگ قازن** — که نه تنها از پادشاهی‌ی پارت پشتیبانی می‌کرد، بلکه پاره‌یی از بهترین سرداران دوران ساسانیان را نیز پرورد — در شاهنامه تا اندازه‌ی زیادی نادیده گرفته شده است و تنها در دوران **منوچهر** از پهلوانی به نام **قازن** در شمار پهلوانان نام برده می‌شود و به بازماندگان او نیز در دوره‌های **شاپور دوم**، **یزدگرد یکم** و **بهرام گور** اشاره می‌رود. همچنین در گزارش‌های رویدادهای دوران **بلاش پسر پیروز** از پهلوانی به نام **سوفرای** سخن به میان می‌آید. نام و نشان خاندان بلندآوازه‌ی **مهران** را — با همه‌ی اهمیتی که در کینه‌توزی نسبت به خاندان گودرز داشته است — تنها در گزارش‌های **جسته** و **گریخته**‌یی که درباره‌ی **میلاد و گرگین** در شاهنامه آمده است، می‌بینیم. از **سوزن** — خاندان بزرگ پارتی که سرداران سرشناسی را در دامان خود پرورد و یکی از همانان، **کراسوس** را شکست داد — در شاهنامه جز در قالب **ماهوی سوری** — پیمان شکنی که **یزدگرد سوم** را به کشتن داد — نشانی دیده نمی‌شود. [۳۰]

خاندان گودرز، گذشته از برخورداری از بلندآوازی در حماسه‌ی ملی‌ی ایرانیان، در

پاره‌یی از نوشته‌های دینی‌ی زرتشتیان نیز ویژگی‌ی ورجاوندی و خداگونگی یافته است. از آن میان، در کتاب *دادستان* دینی از *گیو* (نیای این خاندان)، به منزله‌ی یکی از یاوران *سوشیانت* نام برده می‌شود.

پژوهش در تاریخ دوران گودرز و خاندان او می‌تواند راز این پذیرفتگی و نام‌آوری‌ی شگفت را تا اندازه‌یی آشکار کند. یکی از خدمت‌های بزرگ گودرز و دودمان وی که شهرتی تاریخی یافت، اثبات حق زندگی‌ی آزاد از وابستگی برای مردم مازندران و گرگان بود که نه تنها از حق خودگردانی‌ی محلی برخوردار شدند؛ بلکه به پایگاه شناخته شدگی‌ی جهانی نیز دست یافتند و چنان که پیشتر گفتیم — به دربار قیصر روم سفیر فرستادند. یکی دیگر از خدمت‌های نمایان و فراموش ناشدنی‌ی این خاندان، ایستادگی‌ی دلیرانه‌ی آنان در برابر سیل تازندگان بیابانگرد، همچون *آلانی‌ها* و *کوشانی‌ها* و جز ایشان بود و — چنان که در شاهنامه گفته شده است — بیشتر فرزندان این خاندان در همین نبردها بر خاک افتادند.

آشکارست که جانبازی‌ی دلیران این خاندان، پارت و مازندران را از دچار شدن به سرنوشت اندوهبار دیگر کشورهای این بخش از جهان باستان که پایمال سُم ستوران تازندگان بیابانگرد شدند، رهایی بخشید.

گری (L.H. Gray) یادآوری می‌کند که سنت‌های دینی‌ی زرتشتی در خاور و شمال ایران شکل گرفت و بدین سان، به خوبی می‌توانست که انگیزه‌ی راه‌یابی‌ی انگاشت ورجاوندی و خداگونگی‌ی شهریاران و پهلوانان پارت و ماد به ذهن‌های مردمان گردد. حال آن‌که چنین انگاشتی هرگز در مورد *هخامنشیان* و *ساسانیان* که از جنوب و باختر بودند، پدیدار نشد. [۳۱] من در گفتار نهم همین بخش از این دفتر کوشیده‌ام تا اثبات کنم که *هووخشتره* پادشاه ماد، به پایگاه خداگونگی رسیده و به گونه‌ی یکی از سوشیانت‌های سه‌گانه به نام *هوشیدر* درآمده بوده و این بزرگی و شکوه، انگیزه‌یی جز پیروزی‌ی او بر تازندگان سکایی و نیز گشودن *نینوا* نداشته است. در گفتار کنونی نیز می‌توان گفت که خداگونگی‌ی *گیو* (از خاندان گودرز)، تا اندازه‌یی به سبب پایداری‌ی دلیرانه‌ی او و دودمانش در برابر *چپاولگران* تباهاکار بیگانه بوده است.

از دیدگاه تاریخنگاری، برآیند درآمیختگی‌ی رویدادهای تاریخ دوران اشکانیان با افسانه‌های کهنی که تا روزگار نگارش *اوستا* پیشینه دارند، مایه‌ی آشفتگی و

نابسامانیِ تأسف‌آورِ این روایت‌هاست؛ اما در برداشتی هنرشناختی، دستاوردِ این هم‌میزی بسیار درخشان و دلپذیر می‌نماید.

می‌توان گفت که پیوندِ رویدادهای واقعیِ روزگار فرمانرواییِ پارتی‌ها با افسانه‌های دوران کیخسرو، خون تازه‌یی در پیکرِ این افسانه‌های دیرینه روان ساخته و فضایِ تُهیِ آن‌ها را سرشار از رویدادهای هیجان‌انگیزِ این عصرِ پُراشوب کرده است.

نبوغِ آفرینندگی و هنرمندی و چیره‌دستی و تواناییِ شاعرانه‌ی فردوسی در کارِ هم‌میزیِ تراژدی‌های کهنی چون سرگذشتِ اندوهبارِ سیاوش با فاجعه‌هایی تاریخی همانندِ سرانجامِ کارِ خاندانِ گودرز، به والاترین شیوه‌یی در بین بخش از شاهنامه به نمایش درآمده است.

بازبردها و پی‌نوشت‌ها

۱. مَس.، ج. ۷، ص. ۱۱۶، ب. ۶۴-۶۵. (درواقع چون نیک بنگریم، شاعر در همین دو بیت از زبان خود و یا به گفتاورد از گردآوردندگان شاهنامه‌ی ابو منصورِ -خاستگاه و پشتوانه‌ی اصلی‌ی کارِ خود- آشکارا می‌گوید که پس از شکست اشکانیان، «جهاندار» (اردشیر بابکان یا کسی دیگر از جانشینان او) خواستار آن نبوده است که در هنگام فرود آوردن تاریخ گذشته‌ی ایران، سخنی از کارنامه‌ی اشکانیان به میان آید و ازین رو چیزی جز نام از ایشان بر جای نمانده است).
۲. پژوهنده به سهو نوشته است که گودرز پس از کشته شدن فرود به سپاهسالاری می‌رسد؛ اما چنان که در بیت‌های آورده از شاهنامه می‌بینیم، پس از کشتار فرود و برکناری‌ی توس از سپاهسالاری، به فرمان کیخسرو، شاهزاده فریبرز بدین پایگاه و گودرز به رایزنی‌ی او گماشته می‌شود و من همین گزارش را در متن آوردم. خود پژوهنده هم اندکی بعد، از پایگاه سپاهبیدی‌ی فریبرز یاد می‌کند.
۳. خا، د.ف. ۳، ص. ۷۸، ب. ۸۳۵-۸۳۸.
۴. اسپنوی دختر افراسیاب و خاله‌ی کیخسرو است و شهریار ایران، خود به بیژن فرمان می‌دهد که او را بیابد و تندرست و بی‌گزند به ایران بیاورد. می‌آورد جنگ بیژن و تژاو و رودن اسپنوی از جنگ او، یکی از زیباترین سرودهای غنایی در شاهنامه است.
۵. خا، د.ف. ۳، صص. ۸۴-۸۵، ب. ۹۴۴-۹۴۸ و ص. ۸۶، ب. ۹۶۷-۹۶۹.
۶. فردوسی در سرآغاز بیژن و منیژه می‌گوید که این داستان را یار مهربان او از روی دفتری به زبان پهلوی (یا کتابی پهلوانی / حماسی) برایش می‌خوانده و او آن را به شعر فارسی می‌سروده است. بر این پایه، برداشت پژوهنده ازین نمونه‌ی که می‌آورد، با گفته‌ی خود شاعر همخوانی ندارد.
۷. پژوهنده گوهر پیام نهفته در میانورد تازیانه‌ی بهرام را درنیافته است. بهرام نه برای برآوردن یک «هوس کودکانه» (!؟) و تنها بازیافتن تازیانه‌ی گم‌شده‌اش به رزمگاه بازمی‌گردد؛ بلکه به جست و جوی چیزی می‌رود که گم‌شدن و افتادنش به دست دشمن، در آیین پهلوانی ننگ و خواری‌ی بزرگی به‌شمار می‌آید.
۸. پژوهنده به جای این نیم‌بیت، آورده است: «همی کوه از خون گودرزبان» که تنهانگاشت چند دست‌نویست

- پسین‌ست؛ اما نگاهت کهن‌ترین دست‌نوشت، همان‌ست که من آن را در متن آوردم و از آن، می‌توان بازتاب ناله و مویه برای همه‌ی کشتگان ایرانی — و نه تنها خاندان گودرز — را دریافت.
۹. ← خا، دف، ۳، ص. ۱۱۱، ب. ۹۳-۹۵.
۱۰. همان، ص. ۱۴۵، ب. ۶۳۳-۶۳۵.
۱۱. درباره‌ی این «افتخار» — مهدی قریب: «هنگامه دوازده رُخ: زهرخندی بر افتخار!» در *بازخوانی شاهنامه*، توس، ۱۳۶۹، صص. ۱۳۹-۱۶۶.
۱۲. درین دو نمونه‌ی موازی که پژوهنده آورده است، جز دو نام گودرز و گیو، آن هم به ترتیبی وارونه در نسبتِ پدری-پسری، چیزی همانند نیست و نمی‌توان بر پایه‌ی آن‌ها به یکی بودن ساختارِ بنیادی‌شان داوری کرد.
۱۳. درین مورد نیز، برداشتِ پژوهنده بیشتر بر پایه‌ی گمانِ پروری و احتمال دادنِ ست تا پژوهش و ریشه‌یابی. در شاهنامه. در *داستان فرود*، هیچ‌گونه بدگمانی نسبت به اندیشه و کردار گودرز و احتمال دست داشتنِ پنهانی او درین رویداد شوم نشان داده نشده است؛ بلکه این توس است که نام او آشکارا به منزله‌ی کارگردانِ اصلی‌ی این هنگامه‌ی خونبار به میان می‌آید. نقش‌ورزیِ پهلوانانی از خاندانِ گودرز درین پیشامد، نمی‌تواند به دست داشتنِ خود او در آن تعبیر شود و کیخسرو نیز توس را گناهکار می‌شناسد و همه‌ی خشم خود را بر سر او فرود می‌آورد.
۱۴. پژوهنده مُخار آورده؛ اما در کهن‌ترین دست‌نوشت‌های شاهنامه و در خا. تخوار آمده است و من همین نگاهت را در متن آوردم.
۱۵. پژوهنده ناهمداستانی‌ی بهرام پسر گودرز را با پهلوانانِ خاندانِ خود و دیگر جنگاوران که به دژ کلات نزدیک می‌شوند و فرود را می‌کشند، از یاد برده است.
۱۶. پژوهنده که سخت بر اینهمانی‌ی بی‌کم و کاستِ فرود و بردان پای می‌فشارد، نمی‌گوید که در سنجش با ییکارها و پیروزی‌های بردان، فرود در کدام رزم‌ها نقش داشته و در کجا پیروزی به دست آورده بوده است.
۱۷. آرساسید (Arsacid) عنوانی‌ست برگرفته از نام آرساسیس (Arsaces) شهبانوی قوم پارتی (Parni) که سپاهیان‌شان در سال ۲۵۰ پ. م. به پارت تاختند و شکست خوردند. پادشاهان پارت این عنوان را در سگه‌ها برای خود به کار برده‌اند و همین واژه در زبان انگلیسی در اشاره به فرمانروایانِ پارتی (اشکانی) به کار می‌رود.
۱۸. انگاشتِ دقیق‌تر و نزدیک‌تر به واقع، می‌تواند این باشد که «-ان» در بلاشان پسوندِ نسبتِ خانوادگی است و نه نشانِ جمع. این «-ان» نسبت را تا به امروز در نام‌های ارمنی می‌بینیم و می‌دانیم که ارمنیان تیره‌یی از قوم پارتی بوده‌اند.
۱۹. ← خا، دف، ۳، صص. ۶۹-۷۰، ب. ۶۹۰-۷۰۳.
۲۰. آرتاکستا (Artaxtá) نام پایتخت باستانی‌ی ارمنستان بوده است.
۲۱. چون نیک بنگریم، آنچه پژوهنده اینهمانی در میان روایت‌های فردوسی و تاسیت می‌شمارد و بر آن پای می‌فشارد، همانندی‌های اندک و کم رنگی‌ست در برابرِ ناهمانندی‌های بیشتر و پررنگ‌تر.
۲۲. پژوهنده نمی‌گوید که به فرض پذیرفتنی بودن پیوستگی‌ی داستانِ بیژن و منیژه با ارمنستان، این امر چه ربطی با سرگذشتِ اسپنوی و زَنوبی دارد و چگونه می‌تواند اینهمانی‌ی دو زن را ثابت کند.
۲۳. به نوشته‌ی مارکوارت، پایتکاران شکلِ ارمنیِ بیلقان و نام شهری بوده در اَرژان (= آلبانیا در قفقاز کهن) در میانه‌ی دو رود گُر و اَرَس که در روزگارِ قدیم بر سرِ شاهراهِ اردبیل به باجروان بر دَرَدَج جای داشته و امروزه ویرانه‌های آن در جنوبِ خاوری‌ی شهرِ شوشه بازمانده است. لسترنج و شوارتز و مینورسکی نیز ازین شهر

- یاد کرده‌اند. (← BAYLAQÂN in *E.I.*, Vol.4, p. 2. همچین سنح. ص. ۴۸۲ و پن. ۹۴ در گفتار سوم در بخش دوم هد.)
۲۴. آیا همدانی و هماوایی‌ی نسی‌ی آرمان در شاهنامه با نام سرزمین ارمنستان، برای اینهمان شناختن دو نام بسنده است؟ هرگاه جای داستان بیژن و میزبه را در ارمنستان بینگاریم، چگونه می‌توانیم آن را با سرزمین‌های فرازرو که قلمرو پادشاهی‌ی افراسیاب بوده است، یکی بشماریم؟
۲۵. این نام در زبان پهلوی Warkaina است.
۲۶. ← خا، دف. ۳، ص. ۱۸۰، بب. ۱۲۴۱-۱۲۴۵.
۲۷. همان، ص. ۱۷۵، بب. ۱۱۵۲-۱۱۵۴. (در پی این بیت‌ها، پژوهنده نوشته است: «... دوره‌ی تاریخی‌ی تازش کوشانیان در توصیف‌های شاهنامه از آنان، چندان مبهم و تاریک نیست؛ زیرا سردار ایشان می‌گوید: «...؛ آن‌گاه ۶ بیت از شاهنامه را به عنوان گفته‌ی سردار کوشانیان آورده است که با «... به سه بهره رانم از آن پس سپاه/ کتم روز بر شاه ایران سیاه» آغاز می‌شود. از آن‌جا که این بیت‌ها در شاهنامه، نه از زبان کاموس کوشانی، بلکه سخن پیران ویسه سپاهسالار تورانی است و هیچ‌گونه روشنگری هم درباره‌ی تاریخ تازش کوشانیان به پارت از آن‌ها بر نمی‌آید، من آن‌ها را در متن گزارش خود نیاوردم.)
۲۸. همان، ص. ۱۴۵، بب. ۶۳۳-۶۳۵.
۲۹. همان، ص. ۶۱، بب. ۵۴۷-۵۵۲.
۳۰. این که هماوایی‌ی نسی‌ی این نام‌ها تا چه اندازه بتواند رهنمون به پیوند دارندگان آن‌ها در تاریخ پارت و در شاهنامه باشد، جای تأمل فراوان دارد و به پژوهش‌های گسترده‌تر و ژرف‌تری نیاز هست تا چنین امری پذیرفتنی شود.
۳۱. پژوهنده در اشاره به جغرافیای سرزمین فرمانروایی‌ی شاهان ماد دچار سهو شده است؛ زیرا قلمرو شهریار ی‌ی آن‌ها در شمال باختری و باختر ایران، از آذربایجان تا همدان بود.

رستم در افسانه و تاریخ

۱. همزمانیِ رستم و گودرز

جُستارِ بنیادینِ تاریخی برای شناختِ زندگی و سرگذشتِ رستم — این آشیلِ (Achilles) خاورزمین — کاریست بسیار دشوار. چنین می‌نماید که اشکالِ بزرگِ این کار در وهله‌ی نخست، تعیینِ تاریخیِ تقریبی برای روزگارِ رستم باشد و سببِ اصلی‌ی در میان بودنِ چنین اشکالی هم آنست که نبوغِ شاعرانه‌ی ایرانی از دریافتِ تاریخی‌اش نیرومندترست.

شاعران و حماسه‌سرایان ایرانی می‌کوشیدند که همه‌ی پهلوانان و دلاورانِ ایرانِ کهن را در بارگاهِ کیخسرو فراهم آورند و شکوه و عظمتِ این دربار را هرچه بتوانند، افزون‌تر سازند. ازین رو، رده‌بندی‌ی تاریخی و ترتیبِ زمانی‌ی درآمدنِ پهلوانان به پهنه‌ی داستان‌ها، یکسره درهم‌ریخته و آشفته است و — چنان‌که در گفتارِ پیش گفتیم — پهلوانانِ کهنِ اوستایی همچون توس و گُستهم، دوش به دوشِ فرمانروایانِ پسینِ پارسی مانند گودرز پیکار می‌کنند. اما با همه‌ی این آشفتگی‌ها و درهم‌ریختگی‌ها، در خودِ حماسه‌ی ایران اشاره‌هایی به چشم می‌خورد که به یاری‌ی آن‌ها می‌توان به فراسوی

برده‌هایِ زمان و خیال راه یافت و بخش‌هایِ گوناگونِ داستان‌هایِ پهلوانی درین حماسه را از یکدیگر بازشناخت. چنان‌که در گفتارِ هفتم یادآوری کردیم، خاندانِ گودرز که دوره‌ی تاریخی‌اش در روزگارِ اشکانیان بوده، به پهنه‌ی داستان‌هایِ حماسی راه یافته و شهرت فراوانی هم به دست آورده است. در شاهنامه، همچنین از دیگر خاندان‌هایِ پارتی مانند قازن (= کارن) و میلاد (= مهرداد)، [۱] سخن به میان آمده است. گذشته از این، در شاهنامه رشته‌ی پیوندِ استواری در میان دو خاندانِ رستم و گودرز به چشم می‌خورد که می‌تواند ما را به شناختِ بنیادِ تاریخیِ جهان پهلوانِ ایرانی رهنمون شود.

خاندانِ گودرز تنها خاندانی‌ست که با خاندانِ پهلوان بزرگ سیستان، پیوندِ دوسویه‌ی زناشویی دارد. بانو گُشسب دخترِ نامدارِ رستم به همسریِ گیو درمی‌آید و گیو بدین افتخارِ بزرگ که بهره‌اش شده است، بر خود می‌بالد:

... به من داد رستم گُزین دخترش
 که بودی گرامی‌تر از افسرش
 مهین دُخت بانو گُشسب سوار
 به من داد گردن‌کشِ نامدار
 ز چندان بزرگان مرا برگزید
 سرم را به چرخِ برین برکشید [۲]
 از سوی دیگر، گیو برای سپاسگزاری از رستم، شهربانو را به زنی به رستم می‌سپارد:

... سپردم به رستم یکی خواهرم
 مه بانوان شهربانو را
 به جز پیلتن رستم شیرمرد
 ندارم به گیتی کسی همنبرد! [۲]
 آشکارست که هیچ دلیلی برای اثباتِ همزمانیِ رستم با خاندانِ پارتیِ گودرز، نمی‌تواند نیرومندتر از این نسبتِ خانوادگی باشد. [۲]

پیشنهادِ گیو به رستم برای رفتن به شکار در نخجیرگاهِ افراسیاب، انگیزه‌ی جنگِ هفت‌گردان به‌شمار می‌آید که یکی از بلندآوازه‌ترین نبردهایِ رستم‌ست:

... به مستی چُنین گفت یک روز گیو
 به رستم که: «ای نام‌بردار نیو!
 گر ایدونک رای شکار آیدت
 که یوزِ شکاری به کار آیدت،
 به نخجیرگاهِ رَد افراسیاب
 بپوشیم تابان رُخ آفتاب
 ز گردِ سواران و از یوز و باز
 فَراییدنِ نیزه‌هایِ دراز
 به گورِ تگاورِ کمند افکنیم
 به شمشیر بر شیر بند افکنیم
 به ژوپین گراز و تَدروان به باز
 بگـیریم و آرام روزِ دراز

بر آن دشتِ توران شکاری کنیم
 که اندر جهان یادگاری کنیم!
 بدو گفت رستم که: «با کامِ تو
 مبادا گذر تا به فرجامِ تو
 سحرگه بدان دشتِ توران شویم
 ز نخجیر و از تاختنِ نَعْتُویم...» [۳]
 و این نیز رهنمودی دیگر بر بودنِ پیوندهای بسیار نزدیک در میانِ جهانِ پهلوان و جنگاورانِ خاندانِ گودرزست.

در داستان بیژن و منیژه نیز بیژن نبره ی گودرز، انگیزه ی شبیخون زدن رستم به توران و درگیری ی او با دلاوران آن سرزمین می شود. درین رویداد هم، شاهنامه از رستم به منزله ی پشتیبان همیشگی ی خاندانِ گودرز یاد می کند و از زبانِ کیخسرو به رستم می گوید:

...شناسی تو کردارِ گودرزبان
 بر آسانی و رنج و سود و زیان
 میان بسته دارند پیشم به پای
 همیشه به نیکی مرا رهنای
 به تنها تنِ گیو از انجمن
 ز هر بد سپر بود بر پیش من
 چنین غم بدین دوده نامد بنیز
 غم از دردِ فرزند برتر چه چیز؟
 بدین کار اگر تو نبندی میان
 نیاید پذیره هزبرِ ژبان
 کنون چاره ی کارِ بیژن بجوی
 که او را ز توران بد آمد به روی
 از اسپ و سلیح و ز مردان و گنج
 بپر هرچه باید؛ مدار این به رنج! [۴]

هنگامی که خورشید کامیابی و بهروزی ی خاندانِ گودرز رو به افول می رود و بیشترِ پسرانِ گودرز در جنگ های لادَن و هَمَاوَن بر خاک می افتند و کوشانی ها و آلانی ها و داهی های بیابانگرد، آهنگِ نابود کردنِ این دودمان را دارند، باز هم این رستم و سپاهیانِ فرمانبردارِ اویند که خود را شتابان به رزمگاه می رسانند و گودرز را یاری می کنند. در همین هنگامه است که گودرز بر چکادِ کوهی بلند می رود تا چشم اندازِ شادی بخشِ نزدیک شدنِ رستم و سپاهِ او را بنگرد. [۵] گودرز از فریبِ رزم که پیش از رسیدنِ رستم با سپاهی به یاری ی ایرانیان در تنگنا افتاده شتافته است، می پرسد:

کنون تا نگوویی که رستم کجاست
 ز غم ها نگرده مرا پُشت راست! [۶]

در کهن ترین داستان های شاهنامه می خوانیم که کاووس و گودرز و گیو و دیگر پهلوانان ایرانی در مازندران گرفتار می شوند و رستم پس از گذشتن از هفتخان و برتافتن دشواری های فراوان، آنان را از بند رهایی می بخشد. شاهنامه لشکرکشی به مازندران را

به کاووس نسبت می‌دهد؛ اما از روی نوشته‌های تاسیت و دیگر تاریخنگاران کهن، می‌توان به پیوند کامل خاندان گودرز با مازندران و گرگان پی بُرد. بر این بنیاد، می‌توانیم چنین بینگاریم که کوشش‌های رستم، نه برای رهایی‌ی کاووس (شهریار افسانگی)، بلکه برای رهایی‌ی گودرز بوده است که تاریخ او را فرمانروایِ گرگان و مازندران می‌شناسد و یادآوری می‌کند که در بسیاری از هنگام‌ها فرمانروایی‌ی او با شورش‌ها و سرکشی‌های مردم بومی‌ی این سرزمین‌ها رو به رو می‌شد. [۷]

با رویکرد بدین نمونه‌ها، می‌توان گفت که رستم و گودرز همزمان بوده‌اند و چون گودرز از ۴۶ تا ۵۱ م. فرمانروایی می‌کرد و خاندان او در زمانی نزدیک به ۷۵ م. در جنگ با تازندگان بیابانگرد از میان رفت، رستم نیز در چنان دورانی می‌زیسته است. رهنمودهای دیگری نیز در دست داریم که نشان می‌دهد مهم‌ترین کنش‌های پهلوانی‌ی زندگی‌ی رستم در نیمه‌ی سده‌ی یکم میلادی روی داده است. یکی از بزرگ‌ترین جنگ‌های رستم که در شاهنامه به وصف درآمده است، نبرد سختِ اوست با مهاجمان بیابانگرد کوشانی. سر جان مارشال (Sir John Marshall) و تاریخنگاران دیگر تأکید کرده‌اند که دره‌ی کابل در دور و بر سال ۶۰ م. به دست کوشانی‌ها گشوده شد و سردارِ بزرگِ آنان کوجولا کادفیز (Kujula Kadphises) تا پس از سال ۸۰ م. می‌زیست. همو بود که پنج قبیله‌ی جداگانه‌ی یوئه - چی (Yue-Ci) را یکپارچه ساخت. همچنین وینسنت سمیت (Vincent Smith) یادآوری می‌کند که دوره‌ی کادفیز دوم در سال‌های ۷۸-۵۵ م. بوده است.

در حماسه‌ی ایران، تازش کوشانی‌ها و کوشش‌های همدستانه‌ی پارتی‌ها و سکایی‌ها برای سدّ کردنِ راهِ تاخت و تازِ آنان به باختر، با دقتی واقع‌گرایانه به وصف درآمده است. شاهنامه از کاموس سردار کوشانی‌ها به منزله‌ی پهلوانی نیرومند و جنگاوری کاردان و پُرهیبت یاد می‌کند. کاموس سپاهسالارِ بلندآوازه‌ی سُکیث‌ها (Scythian) بود که می‌خواست کشور گشایی‌های خود را در هندوستان و سیستان و ایران گسترش دهد. آشکارست که نام کاموس، دگر دیسه و بازمانده‌ی نام‌های نیمه‌فراموش شده‌ی شاهزادگان نامبردارِ کوشانی کادفیز و کانیشکا است. در شاهنامه، پادشاه هند سَنُگُل همگامِ کاموس است و در کنار او جای دارد. این امر، خود گویای آن است که کوشانی‌ها

پیش از تاختن به ایران بر سرزمین هند چیره شده بوده و جای پایی استوار در آن جا داشته‌اند. می‌توان انگاشت که وصف شاهنامه از شَنگُل که او را سوار بر یک فیل نشان می‌دهد، برگرفته از سکه‌نگاره‌های کانیشکا باشد که در آن‌ها نقش پادشاه سوار بر فیل دیده می‌شود. در واقع کاموس و شَنگُل دو نمود از یک وجوداند.

به هر روی، می‌توان انگاشت که رستم فرمانروای سیستان، پس از چیرگیِ کوشانی‌ها بر دره‌ی کابل، فرمانرواییِ خود را با تهدید روه به رومی‌دیده و بر این پایه، طبیعی بوده است که به یاریِ پارتیها و ایرانیان بشتابد تا همه با هم دشمن یگانه‌ی قوم‌های ایرانی را براندازند. در شاهنامه همواره از رستم همچون بزرگ‌ترین پهلوان و یاور شهریاران ایران یاد شده است؛ اما کار او به همین اندازه پایان نمی‌پذیرفته و او نه تنها فرمانروای سیستان و پشتتیبان و فریادرسِ ایرانیان بوده؛ بلکه بی‌گان بر سرزمین‌های کابل و پاره‌یی از بخش‌های هند نیز سروری داشته است. در واقع، رستم نقش شاهزادگانِ بزرگِ هندی-پارتی را داشته است که بر ناحیه‌های گوناگونِ هند چیرگی داشته‌اند. کهن‌ترین این فرمانروایان، مائوس (Maues)، آزیس یکم (Azes I) و گوندوفار (Gondophares) بوده‌اند.

درباره‌ی پیوندهای این شاهزادگانِ هندی-پارتی با شاهان پارت، پژوهش‌های بسیار بایسته است. دستگاه فرمانرواییِ پارتی‌ها فراگیرِ گروهی از شاهزادگانِ نیمه خودگردان بود. برای نمونه در ارمنستان، شاهزاده‌یی به نام آرتاوازد (Artavazdes) فرمان می‌راند و در آذربایجان کسی مانند وُن (Vonones) پایگاه سروری داشت که بی‌درنگ پس از مرگِ گودرز به فرمانروایی رسید. هنگامِ تهاجمِ تراژان (Trajan) به آدیابن (Adiabène)، کسی از پارتیان بر آن جا چیرگی نداشت و شاهزاده‌یی به نام مِبارسپس (Mebarsapes) ایستادگیِ قومی را در آن سرزمین سازمان داد. فیلوستراتوس بردان فرمانروای ناحیه‌ی سِند را یکی از شاهزادگان پارتی شمرده است. رستم نیز در سیستان چنین پایگاهی داشت و این نکته به خوبی پاسخگوی این پرسش‌هاست که چرا او به یاریِ خداوندگارِ خود گودرز می‌شتابد و در پشتتیبانی از او دلیرانه می‌جنگد و چرا پادشاهان پارت بر خودگردان بودن و ناوابستگیِ خویش پای می‌فشردند و چرا رستم چندین بار در برابرِ شهریارانِ ایران سر به نافرمانی برمی‌دارد.

پایگاه همیشگی رستم سیستان‌ست و تنها در هنگامه‌های تیش در جایی از ایران که او را فرامی‌خوانند، پایگاه خود را ترک می‌گوید. وقتی کاووس از رستم می‌خواهد که بی‌هیچ درنگی برای رو در رویی با سهراب — که با سپاه توران به ایران تاخته است — به رزمگاه بشتابد، رستم چند روز درنگ می‌کند و از سیستان گام بیرون نمی‌گذارد و همین بی‌پروایی او انگیزه‌ی آن می‌شود که در هنگام درآمدنش به بارگاه شهریار ایران، توفان خشم کاووس بر سر او فرود آید. اما پس از برخوردی تند در میان آن دو، کاووس ناگزیر می‌شود که کوتاه بیاید و غرور شاهانه‌ی خود را زیر پا بگذارد و در برابر رستم فروتنی نشان دهد. می‌توان انگاشت که چنین برخوردهایی بارها در دربارهای شاهان پارت روی داده بوده باشد. [۸]

سرانجام چنین می‌نماید که گزارش مرگ رستم — به گونه‌یی که فردوسی آن را روایت کرده است — بر پایه‌ی رویدادی تاریخی استوار باشد. اگر شاعران همواره کوشیده‌اند تا رویدادهای واقعی تاریخی را جامه‌ی شعر و افسانه و حماسه ببوشانند، پژوهشگران و تاریخنگاران در پی آنند که داستان‌های حماسی را همچون رویدادهای تاریخی بازشناسند. شُعَاد نَبَرادِر رستم به همدستی پادشاه کابل برای کشتن رستم توطئه می‌چیند. رستم فریب می‌خورد و اسب خود را بر سر چاهی ژرف و سرپوشیده می‌راند و در آن سرنگون می‌شود؛ اما در واپسین دم، تیری به سوی شُعَاد سیاهکار که در پس درختی پنهان شده است، پرتاب می‌کند و او را بدان درخت می‌دوزد!

این داستان زیبا و شاعرانه را می‌توان به گونه‌ی رویدادی تاریخی بر زمینه‌ی دیگر رُخدادهای زمانه گزارش کرد. سکایی‌ها، سُغدی‌ها را از قوم خود می‌شمردند؛ اما به سبب آن که کوشانی‌ها توانسته بودند بر ایشان چیره شوند، به خواری در آنان می‌نگریستند. فرمانروای کابل، خود از کوشانی‌ها بود؛ زیرا — چنان که پیشتر گفتیم — کابل در دور و بر سال ۶۰ م. به چنگ کوشانیان افتاد. بدین گونه، چنین می‌نماید که پیمان و پیوند میان سُغدی‌ها و کوشانی‌ها به زیان رستم سردار بزرگ سکایی‌ها، امری بسیار طبیعی بوده باشد. سرداران سکایی به نیرنگ سُغدی‌ها و کوشانی‌ها به سوی رزمگاهی که در زیر آن مَکاک‌هایی برساخته شده است، کشیده می‌شوند؛ اما در واپسین دم، دشمن فریبکار را به تیرباران می‌گیرند و بسیاری از سران آن‌ها را از پای درمی‌آورند. بر این بنیاد، در این داستان، رستم نه تنها در پایگاه سرداری و پهلوانی خود ایستاده، بلکه

نمایشگر سپاهیان سکایی نیز هست و این شیوه‌ی شناخته‌ی حماسه‌سرایان است که سرگذشت همه‌ی یک قوم را در هستی و کار و کُنش یک تن از آن قوم به نمایش درآوردند. برای این شیوه‌ی داستان‌سرایي، نمونه‌ی بهتر از زال پدر افسانگی‌ی رستم نیست.

رهنمودهای فراوانی در دست است که نشان می‌دهد زال نام یک دودمان بوده و نه نام یک تن از پهلوانان. نخست آن‌که در شاهنامه پدر رستم، افزون بر زال، داستان نیز خوانده شده است. دوم این که در حماسه‌ی ایران، رویدادهای بزرگ و نبردهای چشم‌گیری به زال نسبت داده نشده است؛ حال آن‌که وی از عمری دراز برخوردار بوده و چنین عمری بیشتر درخور یک دودمان است تا یک تن [۹]. به گمان من زال نام یکی از دودمان‌های سکایی بوده که رستم بدان وابسته بوده است. می‌دانیم که سکاییان در هندوستان و سرزمین‌های گِرداگرد آن کشور گشایی‌هایی کردند و نام زال با این پیروزی‌ها بستگی داشت و تا به امروز نیز بر جا مانده است. برای نمونه از Jhalawad (سرزمین زال‌ها) و Jhalrapatam (شهر زال‌ها) یاد می‌کنم که هنوز هست. [۱۰] بدین سان می‌توانیم بگوییم که رستم زال نه به معنای «رستم پسر زال»، بلکه به مفهوم «رستم از دودمان زال» بوده است.

چهره‌ی تاریخی‌ی رستم در میان‌هاله‌ی از گزارش‌های تاریخی و روایت‌ها و وصف‌های افسانگی قرار دارد. این نیز یکی از ویژگی‌های کار حماسه‌سرایان بزرگ است که کارهای شگرف و نمایان را به پهلوان اصلی‌ی سروده‌های خود نسبت می‌دهند تا بر شکوه و بزرگی‌ی او هرچه می‌توانند بیفزایند. برای نمونه، نبرد با اسفندیار پسر گشتاسپ نیز به رستم انتساب یافته است؛ اما اگر دوره‌ی زندگی‌ی رستم را در سده‌ی یکم میلادی بدانیم، ناشدنی است که با اسفندیار هم‌روزگار زرتشت، رودر رو شده باشد؛ چراکه دوران زندگی‌ی زرتشت، دست‌کم شش تا هفت سده پیش از میلاد بوده است [۱۱] و نمی‌توان پذیرفت که رستم هم‌اورد کوشانی‌ها همان شاهزاده‌ی سیستانی بوده که به نبرد با اسفندیار ایستاده بوده است.

۲. رستم در افسانه‌های مغولی

داستان‌های پهلوانی رستم در سرزمین‌های گسترده‌ی بر سر زبان‌ها بوده و به گونه‌ی افسانه‌های قومی از سینه‌ی بی به سینه‌ی بی و از نسلی به نسلی دیگر می‌رسیده است. برای نمونه، افسانه‌ی مغولی یُگداگِسَرخان (Bogdägessarxân) با داستان رستم و سهراب سنجیدنی‌ست. در شاهنامه، جهان پهلوان اسب خود رخس را در مرغزاری در نزدیکی شهر سمنگان گم می‌کند و به جست و جوی اسب، بدان شهر می‌رود و در آن جا با تمینه دختر شاه سمنگان آشنا می‌شود و او را به همسری برمی‌گزیند. اما در افسانه‌ی مغولی، همسر دوم پهلوان با رنج و شکنجی که بر اسب او زوا می‌دارد، سبب گریختن آن جانور می‌شود. درین افسانه، گزارشی از همچشمی‌ی دو همسر پهلوان آمده و گفته شده است که همسر دوم، داروی فراموشی بدو می‌خوراند تا همسر نخستین را از یاد ببرد.

بی‌گمان در روزگار فرهیخته‌تری چون عصر فردوسی، باز گفتن این‌گونه کردارهای شخصی و برخوردهای خانوادگی‌ی پهلوان داستان یا بستگان او، می‌توانست به گونه‌ی چشم‌گیری از اثر بخشی‌ی حماسی و غنایی‌ی آن بکاهد و ازین رو نشانی از چنین دروغنایه‌هایی در شاهنامه نمی‌یابیم.

دیگر نبردهای رستم مانند هفتخان و داستان رزم او با اسفندیار نیز در افسانه‌های پهلوان مغولی یُگداگِسَرخان همانند دارد.

۳. رستم در افسانه‌های چینی

همان‌گونه که پیش‌ازین گفتیم، داستان لی - جینگ و لی نو - جا در حماسه‌ی چینی‌ی فنگ - شین - یین - ئی همتای کاملی‌ست برای داستان ایرانی‌ی رستم و سهراب در شاهنامه. [۱۲] تنها ناهمخوانی‌ی نمایان و بنیادی درین دو داستان، این‌ست که حماسه‌ی چینی سهم بزرگ‌تری از پیروزی و افتخار را بهره‌ی لی نو - جا (قرینه‌ی سهراب) کرده؛ حال آن‌که در شاهنامه نقش اساسی و مهم و برجسته به رستم واگذاشته شده است. [۱۳]

۴. رستم در افسانه‌های اسلاوها

رَد پای بسیاری از افسانه‌های رستم را در سرزمین‌های اسلاو چون روسیه و بلغارستان، می‌توان یافت. دکتر ویلهلم وُلنر (Dr. Wilhelm Wollner) در گفتاری که به سال ۱۸۹۴ م. در لایپزیک نشر یافت، رویکردی رسا بدین امر داشته است. پیش از او نیز روینسکیچ (Rovinskij) دانشور روس در کتاب خود به نام قهرمانانِ تودگی‌ی روسها یادآوری کرده بود که همانند بسیاری از داستان‌های رستم در ادب و فرهنگِ تودگی‌ی مردم روس یافت می‌شود. وی حتّاً برین بجاور بود که واژه‌ی Sharac، نام اسبِ کراجوییک مارکو (Kraljevic Marko)، پهلوانِ رمانتیکِ اسلاوهای جنوبی، دگر دیسه‌ی واژه‌ی رخس نام اسبِ بلندآوازه‌ی رستم است. وُلنر یادآوری می‌کند که همانندی‌های نمایی در میانِ پیکرِ رخس — بدان‌گونه که در شاهنامه به وصف درآمده است — و پیکرِ اسبِ مارکو دیده می‌شود و نیز شیوه‌هایی که هر دو پهلوان در رفتار با اسبِ خود به کار می‌برند، یکسان است. همتای داستان رستم و سهراب را نیز می‌توان در افسانه‌ی مارکو و پسرش جَنکو (Janko) بازجُست و جزء به جزء آن‌ها را با هم سنجید.

۵. خداگونگی‌ی رستم

رستم — چنان که پیشتر گفته شد — از دیدگاه تاریخی یکی از شاهزادگان و سردارانِ بزرگ سکایی بود که افزون بر سگستان (سیستان) بر سرزمین‌های باختری‌ی شاهنشاهی‌ی پارت نیز فرمان می‌راند و پایگاهی — بیش و کم — همانند پایگاه شاهانِ بزرگِ پارت پیدا کرده بود. این فرمانروای توانا بر اثر ایستادگی‌هایش در برابر تازندگانِ کوشانی و دیگر مهاجمانِ بیابانگرد و لشکرکشی‌ی پیروزمندان‌اش به گرگان و مازندران و پشتیبانی‌اش از خاندانِ گودرز، به گونه‌ی پهلوانِ قومی‌ی مردمِ سیستان و سرزمین‌های دُورادورِ آن درآمد. ازین رو، افسانه‌های کهنِ این سرزمین‌ها برگردِ سرگذشت و کارنامه‌ی زندگی‌ی این چهره‌ی پیروز و سربلند فراهم آورده شد و این نخستین پلّه بود برای فرارفتن به سوی پایگاه خداگونگی.

از سوی دیگر، این پهلوانِ نامبردار، در شمارِ دلاورانِ درگاهِ کیخسرو خوانده شد و افسانه‌های سرزمین‌های میان ایران و چین بر کارنامه‌ی او افزوده شد و بازتابِ آوازه‌ی او در خاور تا تَبَّت و مغولستان و در شمال و باختر تا روسیه و بلغارستان رسید.

هیچ‌یک از دیگر پهلوانانِ حماسه‌های جهان — حتّاً آشیل — به چنین بلندآوازگی نرسیده‌اند؛ زیرا آشیل همواره پهلوانی یونانی برجای مانده است و در سرزمین‌های دیگر، او را بیگانه می‌شمارند؛ حال آن‌که رستم در نزد قوم‌های آن‌یران به جامه‌ی پهلوانانِ قومی‌ی آنان درآمده و گاه نامِ دیگری نیز یافته است.

بازبردها و پی‌نوشت‌ها

۱. مهرداد نام چند تن از شاهان اشکانی و مهران نام یکی از خاندان‌های بزرگ و پرنفوذ آن دوران بوده است. پژوهنده مهرداد را به منزله‌ی ساخت بنیادین میلاد شاهنامه آورده که در برخی از پژوهش‌های دیگر نیز بدان اشاره رفته است.
۲. این بیت‌ها در کهن‌ترین دست‌نوشته‌های شاهنامه و در متن‌ها نیست و تنها در چند دست‌نوشته‌ی پسین بر متن افزوده شده است (ع‌خا، دف. ۲، ص ۴۳۷، پن، ب ۲۲-۲۶). پس این دلیلی که پژوهنده آن را قوی‌ترین بُرهان بر همزمانی‌ی رستم و گودرز می‌خواند، پشتوانه‌ی چندان پذیرفتنی و استواری ندارد.
۳. ع‌خا، دف. ۲، صص. ۱۰۴-۱۰۵، ب. ۱۷-۲۵.
۴. همان، دف. ۳، صص. ۳۶۱-۳۶۲، ب. ۷۷۱-۷۷۷.
۵. پژوهنده درین جا بیت: «چنین گفت کای پهلوان سپاه / از ایران سپاه آمد از نزد شاه» (ع‌خا، دف. ۳، ص. ۱۶۱، ب. ۹۰۶) را - که از زبان دیده‌بان سپاه ایران در خطاب به توس سپاهبدست و ربطی به گودرز ندارد آورده است.
۶. ع‌خا، دف. ۳، ص. ۱۶۶، ب. ۹۸۶.
۷. شاهنامه پژوهانِ امروزی بر آنند که مازندران در شاهنامه (در بنیاد خود مَزَندران / جایگاه دیوان مَزَندَر) با مازندران کنونی در شمال ایران - که در دوران کهن و حتا تا روزگار فردوسی و چندی پس از آن، طبرستان (= تَبُورستان / سرزمین قوم تَبُور) نامیده می‌شده است - یکی نیست. پس اینهمان شمردنِ مازندران در داستانِ هفتخانِ رستم با مازندران در جغرافیای تاریخی - که گودرز پارتی فرمانروای آن بوده است - باز هم جای تأمل بسیار دارد و به‌سادگی پذیرفتنی نیست.
- گفتنی‌ست که پژوهنده خود در گفتارِ نهم این دفتر، پس از گفتاوردی از دینکرد که در آن اشاره‌ی به مازندران رفته است، با این یادآوری که وست در جایی مازندران را بیرون از اقلیمِ خونیرت دانسته است، تأکید می‌کند که مازندران سرزمینِ شکیب‌ها (تیره‌ی از سکاها) بوده است (↓ ص ۲۲۱). درباره‌ی کجایی‌ی «مازندران» در شاهنامه، همچنین ع‌ دکتر صادق کیا: «شاهنامه و مازندران»، در «سخنرانی‌های نخستین دوره‌ی جلسات سخنرانی و بحث درباره‌ی شاهنامه‌ی فردوسی»، وزارت فرهنگ و هنر، تهران - ۱۳۵۰،

صص. ۱۵۲-۱۵۸ و جلیل ضیاءپور: «مازندران فردوسی کجاست؟»، در «شاهنامه‌شناسی - ۱» (مجموعه گفتارهای نخستین مجمع علمی بحث درباره شاهنامه فردوسی)، بنیاد شا، تهران، ۱۳۵۷، صص. ۳۵۶-۳۶۶ و دکتر جلال متینی: «مازندران در جنگ‌های کی‌کاووس و رستم با دیوان»، در ایران‌نامه ۲: ۴، مریلند، تابستان ۱۳۶۳، صص. ۶۱۱-۶۳۸.

۸. دو اشاره‌ی چشم‌گیر را که در شاهنامه در راستای نشان دادن پیوند میان گودرز و رستم آمده و پژوهنده بدان رویکردی نداشته است، درین جا یادآوری می‌کنم: نخست این‌که وقتی رستم خشم گرفتن کاووس بر خود را با آتشفشانی از خشم خود پاسخ می‌گوید و دربار او را به آهنگ بازگشت به سیستان پشت سر می‌گذارد، این گودرزست که به خواهش بزرگان و پهلوانان ایران، نخست به اندرزگویی به کاووس می‌پردازد و سپس در پی رستم می‌شتابد و با میانجیگری خود، او را از نیمه راه بازمی‌گرداند و آتش تیش پدیدار شده در میان شهریار و جهان‌پهلوان را به آب جاره‌اندیشی می‌خویش فرومی‌نشانند. دیگر این که در پایان همان داستان، باز هم این گودرزست که به خواهش رستم برای گرفتن «نوشدارو» به نزد کاووس می‌رود.

۹. پژوهنده به برداشت اسطوره‌گی و حماسی از «زمان» و درازای فراطبیعی مدت‌زندگانی‌ی بسیاری از شهریاران و پهلوانان در داستان‌های شاهنامه رویکردی ندارد و گونه‌ی زال را مثالی یگانه می‌انگارد. چرا راه دور برویم؟ خود رستم در هنگامه‌ی جنگ با اسفندیار، عمر خویش را تا آن زمان بیش از ششصد سال می‌خواند.

۱۰. پژوهنده نشانی‌ی کامل جاهایی را که بدین نام‌ها خوانده می‌شوند، به دست نداده است. به‌راستی آیا با دقتی پژوهشی می‌توان گفت که هم‌اوایی‌ی نسبی‌ی جزء-Jhal درین نام‌ها با نام زال، نشان از هم‌ریشگی‌ی آن‌ها دارد؟

۱۱. چنان‌که بیشتر هم اشاره رفت، بیشتر اوستاشناسان کنونی، زمان زرتشت را در سده‌ی چهاردهم پیش از میلاد می‌دانند و تعیین سده‌های ششم و هفتم برای آن، تنها از سنت زرتشتیان مایه می‌گیرد و پشتوانه‌ی پذیرفتنی دیگری ندارد. خود پژوهنده هم در جای دیگری از همین دفتر، بی‌اطمینانی‌ی خویش به درستی‌ی این انگاشت را بیان داشته است.

۱۲. ← گفتارهای یکم و چهارم در هب.

۱۳. شاید در نگاه نخست و تنها در مروری بر لایه‌ی بیرونی‌ی داستان رستم و سهراب چنین بنماید؛ اما چون لایه‌های زیرین و پنهان آن را بکاویم و ژرف در آن‌ها بنگریم، درمی‌یابیم که سهراب - به رغم شکست خوردن در جنگ و کشته شدن - محور اصلی‌ی رویداد و چهره‌ی والای این تراژدی‌ست و در نقطه‌ی روبه‌روی آن، کاهش ارزش پهلوانی و جوانمردی‌ی رستم به اندازه‌ی بی و به گونه‌ی بی‌ست که خود سراینده‌ی داستان نیز برای نخستین بار این آبرمرد ساخته‌ی خویش را به‌سختی می‌نکهد و با تلخکامی و خشم می‌گوید: «یکی داستان است پُر آب چشم / دل نازک از رستم آید به خشم!» (برای خواندن بررسی و تحلیلی آگاهانه و ژرف‌کاوانه درباره‌ی این داستان ← محمدکلباسی: «رنج آن: نگاهی دیگر به داستان رستم و سهراب شاهنامه»، در ایران‌شناسی ۱۰: ۱، بهار ۱۳۷۷، صص. ۷۷-۹۱). گفتنی‌ست که غریبان در گزارش‌ها و پژوهش‌های خود، همواره عنوان این داستان را «سهراب و رستم» نوشته‌اند که به احتمال بسیار، نشانه‌ی رویکرد آنان به نقش برتر سهراب در ساختار داستان‌ست.

اژی دَهاک در افسانه و تاریخ

۱. دَهاک: آمیزه‌ی اسطوره و تاریخ

افسانه‌ی دَهاک آمیزه‌یی است از اسطوره و تاریخ و ازین رو در خاطرِ مردم جای ویژه‌یی یافته است. دَهاک همچون چهره‌یی تاریخی در گاه‌شمارِی آشور و ماد و نیز گزارش‌های یونانیان از تاریخِ خاورزمین شهرت دارد. اما هرگاه شهرتِ او تنها جنبه‌ی تاریخی داشت و فقط نیایِ پادشاهانِ ماد شناخته می‌شد، اهمیتِ او بسیار کمتر از این بود که اکنون هست؛ زیرا آوازه‌ی جهان‌گیر بنیادگذارانِ دودمان‌های شهریارِی پس از وی — که بر شاهنشاهی‌ی بزرگ‌تری فرمان می‌راندند — جایی برای مشهور ماندنِ او باقی نمی‌گذاشت. عظمتِ تیره و مصیبت‌بارِ شخصیتِ دَهاک ازین واقعیت مایه می‌گیرد که هاله‌ی هولناکی از اسطوره‌هایِ شگفت و رازآمیزِ چهره‌ی او را در میان گرفته است. درین گفتار، خواهیم دید که افسانه‌هایِ خاوری و باختری درباره‌ی «اژدَها» در هستی‌ی دَهاک فراهم آمده و او را آمیزه‌یی از اژی‌ی (Azhi) اوستا، تیاماتِ (Tiāmāt) بابلی و گُورگنِ (Gorgon) باختری ساخته است. او یکی از خیال‌نقش‌های اصلی‌ی ادبِ رستاخیزی / مُکاشفه (Apocalyptic Literature) در ایران و ارمنستانِ باستان به‌شمار

می‌رود و بر روی هم می‌توان گفت که تاریخ و اسطوره‌های خاور و باختر در ساختار هستی‌ی او به هم پیوسته‌اند.

هرودوت در تاریخ خود از دیوکس (Deiokes) نخستین پادشاه ماد سخن می‌گوید. در تاریخ‌های ایرانی نیز گزارش‌هایی درباره‌ی دهاک آمده است و در سنجش آن‌ها با روایت تاریخ‌نگار یونانی، همسانی‌های چندی می‌بینیم. از سوی دیگر افسانه‌های وابسته به دهاک را در دست داریم که همه‌ی اسطوره‌های کهن «آزدها» را در خود فراهم آورده‌اند.

اکنون این پرسش دشوار پیش می‌آید که: چگونه بنیادگذار دودمان پادشاهی‌ی ماد، قهرمان اصلی‌ی این رشته از افسانه‌ها شده است؟

بسیاری از تاریخ‌نگاران، دیوکس را — که هرودوت از او سخن گفته است — با دیاوگو (Dayáukku) پادشاه قوم مَنای (Mannâi) — که با مادها پیوند نزدیک داشته‌اند — یکی شمرده‌اند. یکی از رهنمودهای اینهمانی‌ی این دو نام که تاریخ‌نگاران بدان اشاره کرده‌اند، این است که زمان دیوکس (به روایت هرودوت) و دیاوگو (به نوشته‌ی سارگن / Sargon در سنگ‌نوشته‌هایش) یکی است. دلیل دیگری که می‌توان از آن یاد کرد، این است که هرگاه بپذیریم دو شخص مهم همنام در یک زمان و در یک سرزمین می‌زیسته و دست‌اندر کار رویدادها بوده‌اند، این پرسش پیش می‌آید که: پس چرا در سنگ‌نوشته‌های آشوری هیچ سخنی درباره‌ی یکی از آن دو گفته نشده است؟

نخستین یادآوری‌ی سارگن از دیاوگو در سال ۷۱۵ پ.م. و دومین بار در سال ۷۱۳ پ.م. است. سارگن پس از تبعید دیاوگو به شام، سرزمین او را «بیت دیاوگو» (خانه‌ی دیاوگو) می‌خواند. وی طایفه‌های ساکن شمال باختری‌ی ایران را گرفتار آشفته‌گی‌ها و گروه‌بندی‌های سیاسی‌ی گوناگون می‌شمارد. برای نمونه از شاهزاده‌یی به نام ایرانزو (Iranzu) نام می‌برد که بر قوم مَنای فرمانروایی می‌کرد و به آشوری‌ها وفادار بود؛ در حالی که شاهزادگان دیگری بر قوم‌های دیگر آن سرزمین فرمانروایی داشتند و به تحریک سران قوم اورارتو (Urartu) — که دشمن آشور بودند — بر ضد آشور رفتار کردند. اما چندی پس از آن، همه‌ی آن آشوب‌های قبیلگی و سیاسی از میان رفت و جای خود را به گونه‌یی یگانگی و یکپارچگی داد. شاید بتوان گفت که سبب این یگانگی‌ی قوم‌ها، کوشش و ایستادگی‌ی پادشاهان آشور در برابر اورارتو بوده است. اما احتمال بیشتر

می‌رود که دیاوگو پدیدآورنده‌ی این پیوستگی و یگانگی بوده باشد؛ چرا که معنی نام پایتخت او **هگمتانه** (دیدارگاه طایفه‌ها) نیز حکایت از کوشش‌های او برای پدید آوردن چنین یگانگی‌یی در میان قوم‌ها و قبیله‌ها دارد. واقعیت این است که دوره‌ی فرمانروایی‌ی دیاوگو با توطئه چینی بر ضد فرمانروایان محلی مانند **اولوسونو** (Ulusunu) آغاز شد؛ اما با متحد ساختن طایفه‌ها و پدید آوردن پیوستگی‌ی قومی در میان تیره‌های مادی پایان یافت. روزگار شهریارِ **دیاوگو** چندان به درازا کشید که توانست خوشبختی‌ی دور از چشمداشت نیم سده آرامش نسبی را به مردم ماد ارزانی دارد؛ چه، در دوران او هیچ یک از جنگ‌های مصیبت‌باری که پیشینیان و پسینیان وی همواره درگیر آن‌ها بودند، روی نداد.

سنت دینی‌ی ایرانیان باستان، درین مورد انصاف را پاس داشته است. در **دینگرد** [۱]، از زبان مردم شمال ایران به فریدون گفته شده است:

... چرا اژی دهاک را فرو کوفتی که فرمانروایی نیک بود و توانست گزند دشمن را از میان ببرد و این سرزمین را از تازش مازندرانیان پاس دارد؟

آشکارست که خواست نویسنده‌ی **دینگرد** از «مازندرانیان» درین سخن، طایفه‌های **شکیت** (تیره‌یی از سکاها) بوده است؛ زیرا چنان که وست یادآوری می‌کند، مازندران بیرون از اقلیم **خونیرت** بوده است.

همانندی‌ی روایت **هرودوت** با گزارش **فردوسی** نیز در اثبات اینهمانی‌ی **دهاک** و **دیوکس** نقش بسزایی دارد. تاریخنگار یونانی می‌نویسد که **دیوکس** نخستین پادشاه ماد بود و توانست مردم سرزمین خود را به گونه‌ی قومی یگانه درآورد و بر آن‌ها فرمانروایی کند. **فردوسی** حماسه‌ی خود را با وصف کارهای شهریاران اسطوره‌ی همچون **گیومرت**، **هوشنگ**، **تهمورت** و **جمشید** می‌آغازد. اما در جای دیگری از شاهنامه آشکارا می‌گوید که شهریارِ در ایران با **دهاک** بنیاد گرفت. در هنگام گزارش رویدادهای **روزگار خسرو پرویز**، سخن از بنیاد **تخت طاق‌دیس** به میان می‌آید و می‌خوانیم که:

... سر مایه‌ی آن ز **ضحاک** بود که ناپارسا بود و ناباک بود [۲]

گفتنی است که به گفته‌ی شاعر، این تخت در **کوه دماوند** ساخته شده بوده و می‌دانیم که

این کوه تا چه اندازه با سرگذشت دَهاک پیوستگی داشته است:

... یکی مرد بُد در دماوند کوه که شاهش جدا داشتی از گروه
 کجا جَهَن بُر زین بُدی نام اوی رسیده به هر کشوری کام اوی
 یکی نامور شاه را تحت ساخت گُهر گِرد بر گِرد او در نِشاخت... [۳]
 فردوسی همچنین به دژ عظیم و کاخ بزرگ دَهاک — که هرودوت نیز وصف آن را آورده
 است — اشاره می‌کند:

... ز یک میل کرد آفریدون نگاه یکی کاخ دید اندر آن شهر، شاه
 که ایوانش برتر ز کیوان نمود گوگفتی ستان بخواهد پسود
 فروزنده چون مشتری بر سپهر همه جای شادی و آرام و مهر
 بدانت کان خانه‌ی آژدهاست که جای بزرگی و جای بهاست...
 طلسمی که ضحاک سازیده بود سرش باسمان برقرآزیده بود
 فریدون ز بالا فرود آورد که آن جُز به نام جهاندار دید... [۴]
 حماسه‌سرای بزرگ، احساس شگفتی و هراسی را که دیدار دژ و کاخ دَهاک در میان
 سران تیره‌های ماد و مَنای پدید آورده بود، به خوبی به وصف درآورده است. [۵] در
 دینکرد، وصف کوتاه‌تر و بدیع‌تری ازین کاخ به دست داده شده است:
 ... قفسِ زرّینی که بکلی تسخیرناپذیر بود. [۶]

درواقع نیز این گزارش‌ها توصیف درست و دقیقیست از باروها و کنگره‌های پُر زرق
 و بَرَق و رنگین دژِ هِگمَناَه که بر یکی از صخره‌های استوارِ آوَنَد کوه جای داشته است.
 در متن‌های تاریخیِ فارسی و عربی به این کوه آروَند یا آوَنَد گفته شده و بیرونی دَهاک را
 بیوَرَسبِ پسرِ آروَند سب خوانده است؛ [۷] حال آن که فردوسی از آروَند همچون پایگاهی
 در راه پیشرفت فریدون به سوی کاخ ضحاک یاد می‌کند؛ اما آن را نه نام کوه مشهور
 همدان، بلکه نام رود دَجَلَه می‌شمارد:

... به آروَند رود اندر آورد روی چنان چون بُود شاهِ دیهیم جوی
 اگر پهلوانی ندانی زبان به تازی تو آروَند را دَجَلَه خوان! [۸]
 در تاریخ دوره‌ی دیوکس نیز دو بار به نام آروَند برمی‌خوریم: یکی این که دژ و
 کاخ عظیم او در نزدیکیِ کوه آروَند (= آوَنَد) قرار داشته و دیگر این که حماة،

شهر تبعیدگاه او در شام، بر کرانه‌ی رود اروتند بوده است. [۹]
 بیشتر تاریخنگاران خاورزمین، رویدادهای دوران آستیگ (اژدهاک) را نیز به عصر دیوکس نسبت داده‌اند. بر این پایه، این انگاشت دارمستتر که نام دهاک اشاره به یک دودمان است و نه به یک تن، از جهتی درست می‌نماید؛ هرچند که نمی‌توان با بیگانه شمردن این دودمان و احتمال سامی بودن آن — که دارمستتر بر آن است — همداستان بود. برداشت درست آن است که این دودمان، همان خاندان شهریاران ماد بوده است و روایت‌های تاریخی، نخستین و واپسین بخش‌های فرمانروایی آن را در کارنامه‌ی دهاک فراهم آورده و شکوهمندی‌های روزگار دیوکس و جنایت‌ها و بی‌رحمی‌های آستیگ را در هم آمیخته‌اند.

یکی از شگفتی‌های تاریخ آن است که لقب بیورسپ — که در بیشتر گزارش‌های داستانی و تاریخی به دهاک / ضحاک داده شده است — نام ویژه‌ی بایروسپس (Baurospos) فرمانروای ناحیه‌ی دُن در کرانه‌ی شمالی‌ی دریای سیاه در دور و بر سال ۲۲۰ پ.م. بوده است. چنین نمونه‌ی بی‌نشان می‌دهد که نام و تاریخ دهاک، نه تنها در ایران و ارمنستان، بلکه در شمالی‌ترین ناحیه‌ها نیز بلندآوازه بوده است. می‌توان انگاشت که منش و کنش دهاک / ضحاک درین سرزمین‌ها آن‌گونه که در تاریخ و حماسه‌ی ایران می‌بینیم، اهریمنی نبوده است. میپر (Meyer) یادآوری می‌کند که پادشاهان ماد از خاندان دهاک با مردم شکیت پیوندهای دوستانه‌ی داشتند. دینگرد نیز به همین امر اشاره دارد و می‌نویسد که قوم‌های بیابانگرد شمالی با دهاک سازگاری داشتند و او را «شهریار نیک مردمان و دیوان» می‌خواندند. [۱۰]

۲. افسانه‌ی دهاک

کمتر کسی از نام‌آوران تاریخی را می‌توان یافت که همچون دهاک، افسانه‌های گوناگونی از بسیاری از گوشه‌های جهان بر گرد سرگذشت و زندگی‌نامه‌ی وی فراهم آمده باشد. تبارنامه‌ی افسانگی‌ی دهاک که در بُندهش آمده است، پیوستگی‌ی چشم‌گیر افسانه‌های او را با افسانه‌های یونانی‌ی تبار هیولایی‌ی گُرگن نشان می‌دهد. فروپاشی‌ی دستگاہ فرمانروایی‌ی دهاک به دست فریدون با کشمکش عظیم پل — مُزدوک و تیمات در اسطوره‌های بابلی سنجدنی‌ست و این دو روایت در پاره‌ی از جزء‌های

خود، همانندی‌ی تمام دارند. اژی دَهاک را همچنین با یکی از دیوانِ اوستایی به نام اژی می‌توان سنجد.

بدین‌سان، افسانه‌های دَهاک مثال برجسته‌یی از داد و ستدِ افسانه‌ها و پیوندهای دو سویه و چند سویه‌ی اسطوره‌ها در گستره‌ی جهانی‌ست.

۳. اژی دَهاک و دیوانِ اوستایی

در ایران باستان، مانند دیگر کشورهای کهن (بابل، چین، مصر و هندوستان)، افسانه‌های بدیعی درباره‌ی اژدها رواج داشته و آیین نبرد در میانِ اَهِ (هتایِ اژی در سنسکریت) یا وِریترَ (Vritra) با ایندَر (Indra) در میانِ قوم‌های هندو-ایرانی با پذیره‌ی گسترده‌یی روبه‌رو بوده است. اما در حالی که در سرزمین‌هایی چون بابل و چین و هندوستان، اژدها نمادِ خشکسالی و تاریکی و سیلاب‌های ویرانگر بود، در ایران بیشترُ نمایشگرِ دُزمنشی و دیو‌خویی به‌شمار می‌آمد. در میانِ دیوانی که نامشان را در اردیبهشتِ یشت می‌خوانیم، «اژدهانژادان» (Azhi Čiθra) جای ویژه‌یی دارند. [۱۱] در اوستا از میان پیکرهای افسانگی و هیولاییِ اژدها، دو پیکر بیشتر به وصف درآمده است: اژی سُرورَ (Azhi srūvara) یا «اژدهای شاخدار» [۱۲] و اژی دَهاک (هیولایی سه کَلّه و شش چشم و سه پوزه). [۱۳]

بدین‌گونه، در اوستا اسطوره‌های فراوانی درباره‌ی اژدها آمده است که ایرانیان به‌آسانی می‌توانسته‌اند آن‌ها را به یک شخصِ تاریخی که از او نفرت داشته‌اند و نامی همانندِ اژی دَهاک داشته است، نسبت دهند. [۱۴]

۴. همانندی‌ی افسانه‌های دَهاک و گرگن

تبارنامه‌ی دَهاک که در بُندهش آمده، به گونه‌یی شگفتی‌آور با پیشینه‌ی خاندانی‌ی فورسیس (Phorcys) در اسطوره‌های یونانی سنجدنی‌ست. بر پایه‌ی روایتِ بُندهش، دَهاک از پشتِ فَرَواک (Fravāk)، موجودی نیمه انسانی و تاز (Tâz) پدید آمد. در شاهنامه نیز می‌خوانیم که ضحاک نیره‌یی به نام گرگویی (Gorgoe) داشت که جنگاوری هولناک بود و به روی منوچهرِ شهریار و سامِ گرگ‌سپِ پهلوان شمشیر کشید. [۱۵] از سوی دیگر در اسطوره‌های یونان می‌خوانیم

که فورسیس پدرِ توزا (Thoosa) بود و از همخوابگی با خواهرش ستو (Ceto) فرزندانِ مارَقَش به نام گُرگن (Gorgon) و اژدهایی به نام هِسپِرین (Hesperien) پدید آورد.

همانندیِ نام‌های فرواک و فورسیس، توزا و تاز، و گُرگن و گرگوی با رویکرد به وصفِ هر دو دودمان به مارَقَش، یکی از نمونه‌های شگفت در پژوهشِ سنجشیِ اسطوره‌هاست. اما در فراسویِ همسانیِ نام‌ها، می‌توان همگونی میانِ کارکردهای نقشِ وِرزانِ اسطورگیِ دو گروه را نیز بررسی و پژوهید. فورسیس یکی از خدایانِ دریایی بود و فرزندِ نِپتون (Neptune) و Ge یا Gea به‌شمار می‌رفت. [۱۶] او پدرِ توزا و گرگن‌هایِ مارَقَش و اژدهایِ هِسپِرین بود و از پیوند با هِکاتِه (Hecate) پدرِ دختری دیوگونه و نیمه آدمی به نام سیلا (Scylla) شد.

در بُندهِش نیز پانزده تیردی نژادی از هیولایارانِ نیمه آدمی به فرواک نسبت داده شده‌اند. این تبارنامه در تاریخنامه‌های طبری، بیرونی، ابن اثیر و حمزه‌ی اصفهانی نیز یاد شده است.

دهاک و گُرگنِ مدوزا (Gorgon Medusa) — یکی از گُرگن‌های سه‌گانه — هر دو در اوانِ جوانی مَنشی براننده داشتند و محبوبِ دیگران بودند. گُرگن بر اثر گناهکاریِ دچارِ نفرینِ آتنا (Athena) شد و به پیکر کسی درآمد که مارهایی بر روی سر داشت. در شاهنامه نیز ضحاک به فریبِ ابلیس دست به گناه می‌آلاید و بر اثر این دُخوبی، دو مار بر دو دوشِ او می‌روید.

بدین‌سان، بُندهِش و اسطوره‌های یونان، افسانه‌های وابسته به نژادهای هیولایاری را که پیشینیان گمان می‌برده‌اند روزگاری در کنارِ آدمیان می‌زیسته‌اند، برای ما نگاه داشته‌اند. اسطوره‌های یونانی، بیشتر این نژادها را با اقیانوس پیوند می‌دهند. اینان یا از اقیانوس سر بر می‌آورند و یا در جزیره‌ها به سر می‌برند. اما اسطوره‌های بابلی، درین قلمرو سرشارترند. درین اسطوره‌ها از مگاکِ پرآبی سخن می‌رود که بیشترِ این موجودهای سهمگین (مردانی با دو بال و دو چهره، آدمیانی با ساق‌ها و شاخ‌های بُز، دارندگانِ پاهای اسب که اندام‌هاشان از پشت به اسب می‌ماند و ورزاییانی با سرهای آدمی‌وار) در آن می‌زیند.

در این جا گزارشِ بُندهِش را درباره‌ی نژادهای گوناگونِ آفریدگانِ آژی و خاکژی

به یاد می‌آوریم و می‌بینیم که بیشترین همانندهای افسانه‌ی دَهاک را باید در اسطوره‌های بابلی جُست.

۵. افسانه‌ی مُردوک - تیامات

اسطوره‌ی پِل - مُردوک (Bel-Mordûk) که در سرزمین‌های میان‌رودان ساخته و پرداخته شده است، مهم‌ترین عنصرِ شکل دهنده‌ی افسانه‌ی ایرانی‌ی دَهاک به‌شمار می‌رود. نیاز چندان‌ی به تأکید نیست که داستان پِل - مُردوک در اسطوره‌های قوم‌های گوناگون تأثیر گذاشته است. ماکس مولر (F. Max Müller) یادآوری می‌کند که پس از سال ۲۵۰۰ پ.م. اسطوره‌ی آسیایی‌ی نبرد میان خدای آسمان و روشنایی (پِل - مُردوک) و اژدهای اقیانوس (تیامات) به مصر راه یافت و داستان مارِ غول‌آسای آپوپ (Apop) دشمن خدای آفتاب، از آن مایه گرفت.

اسطوره‌ی بزرگ بابلی در بخش‌های گوناگون عهدِ عتیق و عهدِ جدید (مکاشفه، کتابِ اِستیر و مکاشفه‌های باروخ) و در اندیشه‌های نخستین فرقه‌های مسیحی و پاره‌یی از فرقه‌های مذهبی‌ی دیگر نیز اثر بخشیده است.

بر این پایه، به آسانی می‌توان انگاشت که جهان‌بینی‌ی بابلی‌ها بر پنداشت‌های تیره‌های قوم ماد سایه افکنده و به حماسه‌ی بزرگ آنان در باره‌ی آفرینش راه یافته باشد؛ زیرا این جهان‌بینی بر بنیادِ دوگانه‌انگاری‌ی آفرینش — که جزء جدایی‌ناپذیر همه‌ی اندیشه‌های ایرانی‌ست — قرار داشته است.

همان‌گونه که در شاهنامه ابلیس، ضحاک را به گونه‌ی بلایی برای نسلِ آدمی درمی‌آورد و در اوستا اهریمن، اُزی دَهاک را همچون بزرگ‌ترین دیوِ دروغ برای آسیب رسانیدن به جهان هستی پدیدار می‌سازد، تیامات نیز برای پیش بردن ستیزه‌ی خود با خدایان، موجودهایی شگفت و هیولایی می‌آفریند:

جنگاورانی نیرومند به پیکرِ مارهای عظیم، تیزدندان و سنگدل با زهرابه‌یی که تیامات به جای خون در کالبدِ آنان روان ساخته است.

افعی‌های بی‌آرامی که تیامات جامه‌ی هَولِ بدن‌ها در پوشانیده و تابشی هراس‌انگیز بدیشان بخشیده است.

هیولاهایی با قامت‌هایی بلندبرافراشته که از آن‌ها وحشت می‌تراود و نفرت

برمی خیزد. پیکرهاشان برآماسیده و تازش آنان ایستادگی ناپذیرست. تیمات اژدهایان آتشین دَم و ماران عظیم و هیولاها را به کار می گیرد: هیولایی شگرف، سگی دیوانه، موجودی نیمه آدمی - نیمه کژدم، غولی سرکش، آفریده‌یی نیمه آدمی - نیمه ماهی و ورزایی عظیم. آنان بی هیچ نرم دلی و رحم آوری، رزم آفرارهای خود را برمی گیرند و بی کمترین هراسی به رزمگاه می شتابند. [۱۷]

سطرهای اخیر اشاره به کینگو (Kingū)، سرکرده‌ی این هیولاها دارد که به تمام معنی نایشگر اژی دَهاک در افسانه‌های ایرانی است. در اوستا و شاهنامه، نیروهای اهریمنی دَهاک / ضحاک را بزرگ‌ترین پهلوان و پشتیبان خود می دانند. در حماسه‌ی بابل نیز کینگو چنین پایگاهی دارد:

تیمات، کینگو را به پایگاهی والا فرآورد و از میان همه‌ی دیوان، بیشترین نیرو و توان را بدو ارزانی داشت تا پیشاپیش همگان گام بردارد، سپاه را سالار باشد، به آغاز نبرد فرمان دهد، به پیش بتازد، رزم را راهبری کند و رزمگاه را زیر فرمان بگیرد. تیمات همه‌ی این توانمندی‌ها را به کینگو بخشید. [۱۷]

روزگار درازی سپری شد تا خدایان توانستند پهلوانی سزاوار نبرد با این اژدهای هولناک بیابند. چنین است سبب آن که در اسطوره و حماسه‌ی ایران نیز، روزگار چیرگی و تازش اهریمنی اژی دَهاک / ضحاک بسیار دیرپای انگاشته شده است. خدایان بابل، مُردوک / مُردوخ را به کین خواهی و کشمکش با تیمات گُسیل می دارند. در اسطوره و حماسه‌ی ایران نیز فریدون بدین کار شگرف برگماشته می شود. فریدون کینه خواه برمایه، «گاودایه» یا «مادر رضاعی»ی خویش است [۱۸] و می توان او را «ورزا - پهلوان» خواند؛ زیرا برادرش برمایه نیز خود یک ورزاست [۱۹] و پدرش آسپین تور نامیده می شود. [۲۰]

چنین باورهایی در مصر و بابل نیز رواج داشته است. در مصر، گاو در میان نمادهای زایش اُزیریس (Osiris)، خدای آفتاب جای نمایی داشت و در افسانه‌های بابل چهره‌های مُردوک همانند چهره‌های خدای آفتاب است که نام او آزاری (Asari) با نام

اُزیریسِ مصری همانندیِ ی تمام دارد. نامِ مُردوک نیز به احتمال به معنیِ «وَرزایِ آخته» است و درفش او را دستِ کم سه وَرزا جا به جا می‌کنند. بدین سان، مُردوک و فریدون هر دو «روانِ وَرزا» به‌شمار می‌روند.

مُردوک گُزری گران داشت که با زخمی از آن، کاسه‌ی سرِ تیامات را درهم شکست. فریدون نیز در نبرد با اُزی دَهاک / ضحاک:

بدان گُززه‌ی گاوسر دست بُرد بزد بر سرش، تَرگ بشکست خُرد. [۲۱]
فریدون از قَره‌ی ایزدی بهره‌مند بود. در افسانه‌های بابلی نیز درباره‌ی مُردوک می‌خوانیم:

فروغی بر فرازِ سرِ مُردوک می‌تافت و ردایی از هیبت بر او می‌پوشانید. [۱۷]

نامِ مُردوک برای هلاک در افگندن در سپاهِ دیوان بر زبان رانده می‌شد و افسون‌واژه‌ی نیرومند بود برای سرکوفتن و از هم پاشیدنِ نیروهای اهریمنی که تبارِ آدمی را در میان گرفته و به ستوه آورده بودند. در وُتندیشْت نیز نامِ فریدون، افسون‌واژه‌ی بی‌ست برای چیرگی بر روان‌های اهریمنی. [۲۲]

فریدون به کین‌خواهیِ ی پدر خویش نیز با دَهاک نبرد می‌کند. مردوک هم به سانِ رایزنی پیشاپیشِ پدران خود جای گرفته است و این پدران (= خدایان) به وی می‌گویند:

هان ای مردوک، تو کین خواهِ مایی! [۱۷]

هرگاه همانندیِ ی تام در میانِ افسانه‌های مردوک و فریدون را بپذیریم، می‌توانیم درباره‌ی درفشِ بلند آوازه‌ی کاویان / کاویانی نیز به پژوهش پردازیم. می‌دانیم که مردوک یک «وَرزا-خدا» بود و با آشور، خدایِ بابلیِ اینهمانی داشت و نشانِ آشور، درفشِ سپاهی بود با دیرکی که دایره‌ی بر آن جای داشت و نمادِ نگاره‌ی آشور، همچون تیرانداز یا جنگاوری نیرومند، ایستاده در میانِ دو وَرزا در آن دایره دیده می‌شد. در میان دایره و بر سرِ دیرک نیز نگاره‌ی سرِ یک وَرزا با شاخ‌های افشان به چشم می‌خورد. در واقع بر این درفش، نگاره‌ی سه وَرزا بود و یک گاودرفش (= درفشِ کاویانی) به‌شمار می‌آمد.

هنگامی که به یاد بیاوریم که دیوکس، نخستین پادشاه ماد، معماری و رسم‌های درباریِ آشوری را در سرزمین خود رواج داد، دچار شگفتیِ زندگی نمی‌شویم اگر دریابیم که هم‌هتایِ درفشِ سپاهیِ آشور را نیز با دیگرگونی‌هایی در کشورِ خود باز ساخته بوده است.

سنتِ کهنِ ایرانی نیز که به شاهنامه راه یافته است، بر پیوستگی میانِ درفشِ کاویان / کاویانی و تختِ طاق‌دیس (تختِ شاهنشاهیِ ایران) با روزگارِ دَهاک تأکید دارد. بر این بنیاد، هرگاه درفشِ آشور و مُردوک در جزء به جزء خود با درفشِ کاویان / کاویانی اینهمان باشد، می‌توان انگاشت که این امر تنها یک اتفاق نبوده است.

۶. گاگا خدایِ بابل و کاوه پهلوانِ ایرانی

پیش از آن که مردوک نبرد با کینگو و تیامات را آغاز کند، آشور به خدایِ کارگزارِ خود گاگا فرمان می‌دهد تا شورایی از خدایان تشکیل دهد و خبرِ سرکشیِ تیامات را به آگاهیِ آنان برساند. خدایان پس از شنیدنِ پیامِ آشور، آمادگیِ خود را برای جنگ با تیامات اعلام می‌دارند.

شاید این یک تصادفِ صرف نباشد که نامِ گاگا همانندِ نامِ کاوه پهلوانِ ایرانی است. کاوه با آژی دَهاک / ضحاک رویارو می‌شود و با او به پرخاش سخن می‌گوید و او را به مبارزه فرامی‌خواند و سپس با نیرویی شگرف به یاریِ فریدون می‌شتابد. پهلوانِ ایرانی دلیرتر و جسورتر از خدایِ بابل است؛ زیرا خود در برابرِ ضحاک می‌ایستد و او را به نابودی تهدید می‌کند؛ حال آن که گاگا از تیاماتِ ستمگر و دستیارانش هراسان است و پیامِ خود را به وسیله‌ی کسانِ دیگری برای او می‌فرستد.

می‌توان گفت که بخشی از دلاوریِ شگفتِ کاوه در حماسه‌ی ایران بازتابِ منش و کُنیشِ شخصِ فردوسی است که نه تنها در ستیز با سلطانِ خودکامه‌ی غزنین شهرتی بسزا به دست آورده، بلکه سرکشی‌های پهلوانانِ حماسه‌ی خود را نیز با آب و تابِ تمام وصف کرده است. اما از سوی دیگر می‌دانیم که خاستگاه و پشتوانه‌ی کارِ فردوسی در توصیفِ شیردلیِ کاوه، صل در بُندِ هیش (بخش ۶۲، بند ۵) بوده است. [۲۳]

حتّاً با چشم‌پوشی ازین جنبه، می‌توان گفت که نقشِ و رزی‌های گاگا و کاوه در دو داستانِ بابل و ایرانی، همانندی دارد و عبارت‌ست از یاری به مُردوک و فریدون و

پشتیبانی از آن دو در کارزار شگرفشان با دیوان و پتیارگانِ اهریمنی؛ هرچند که نقشِ ورزِ نخستین، پایگاهِ خدایی دارد و دومین، آستومند و آدمی پیکرست.

۷. ارمایل و گرمایل شاهنامه و انشار و کیشار بابلی

بر پایه‌ی گزارش فردوسی، دو خوالیگر (آشپز) [۲۴] نیکوکارِ ضحاک به نام‌های ارمایل و گرمایل، گروهی از گرفتارانِ دامِ مرگِ آن پتیاره‌ی آدمی خوار را به ترفندی رهایی می‌بخشند و پنهانی به کوه‌ها می‌فرستند که نژادِ کُرد از تخمه و تبارِ همان رهایی یافتگان بنیاد می‌گیرد. آشکارست که نام‌های ارمایل و گرمایل با سرراست از بابلی گرفته شده و یا از روی نام‌های بابلی باز ساخته شده است؛ همچنان که نام‌های Adrammeiech و Sharezer در کتابِ مقدّس، به احتمال بسیار تقلیدی از نام‌های آشوری است.

مَنشِ ارمایل و گرمایل با انشار و کیشار، خدایانِ بابلی که نقشِ عظیمی در ناچیز کردنِ خواست‌های اهریمنیِ تیامات و یاری رساندن به مُردوک دارند، سنجیدنی‌ست. انشار و همسرش کیشار سخت می‌کوشند تا تیامات و دستیارانش را با خدایانِ بلندپایگاه آشتی دهند و همه‌ی توانایی‌ی خویش را به کار می‌گیرند تا مگر از خشمِ تیامات به خدایان بکاهند و دلِ او را با مهربانی دمساز کنند. در حماسه‌ی ایران نیز ارمایل و گرمایل نیکوکار در کوشش‌اند تا از ستمگریِ ضحاک بکاهند. [۲۵]

شایان دقت‌ست که پایانِ نبردِ مُردوک و تیامات در اسطوره‌های بابلی و سستیز و جنگِ فریدون و ضحاک در حماسه‌ی ایران، همانندی دارد. ضحاک بیهوده می‌کوشد تا فریدون را به هلاکت برساند؛ اما ازین تلاشِ خود، طُرُفی بر نمی‌بندد و بی‌آن‌که در جنگِ بزرگی با فریدون درگیر شود، به گرفتاریِ او درمی‌آید. در اسطوره‌ی بابلی نیز، فرجامِ پیکار همین‌گونه است:

چون مُردوک نگریست، کینگورا دید که در زیرِ گامِ او رنج می‌کشید؛ آرزوهای او
بر باد رفته و جنب و جوش‌هایِ وی به آرامش گراییده بود.

دیوان برایِ رهایی‌یِ زندگی‌یِ خویش، روی در گریز نهادند؛ اما در حصارِ
گرفتار آمدند و یارایی‌یِ فرار نیافتند. مُردوک آنان را به بند کشید و
رزم‌آزارشان را فرو کوفت. آن‌ها در بند ماندند و فرو نشستند. [۱۷]

تیامات نیز، اگرچه اندک ستیز و کشمکشی می‌کند، سرانجام به دام مُردوک می‌افتد. تیامات چونان افسون‌شده‌یی، خِرَدِ خود را از دست داده بود. او به بانگِ بلند سخن می‌گفت و فریادهای خشمگینانه برمی‌کشید. وی به لرزه افتاده بود و همه چیز را بر گرداگردِ خویش لرزان می‌دید. مُردوک دامِ خود را فروگسترده تا او را به جنگ آورد. [۱۷]

آن‌گاه مُردوک پیکرِ تیامات را به دو نیمه می‌کند: نیمی از پیکرِ او را همچون جامه‌یی بر آسمان‌ها پوشانید و با پرتاب تیری آن را بر سیهر بدوخت! [۱۷]

شیوه‌ی برخورد و درگیری‌ی فریدون و ضحاک در شاهنامه نیز بسیار همانندِ نبردِ مُردوک و تیامات است. اما فریدون به جای دام، کمندی را برای گرفتار کردنِ هماورِدِ اهریمنی‌ی خویش به کار می‌برد و او را فروبسته به سوی دماوند می‌کشاند و با میخ‌هایِ گران بر خَرَسنگ‌هایِ آن کوه سر بلند فرو می‌کوبد. بُنا به‌یِ فرو کوفتنِ دیوِ کارگزارِ اهریمن بر صخره‌هایِ کوهی سر به سوی آسمان برکشیده، در اصل با دوختنِ نیمی از پیکرِ تیامات بر آسمان، اینهمانی دارد.

در شاهنامه، ضحاک به کالبَدِ مردی با دو مارِ بر رُسته از دو دوش، وصف شده است. چنین انگاشتی درباره‌ی پاره‌یی از چهره‌هایِ اسطوره‌گی‌ی باپلی نیز در میان بوده است؛ چنان‌که تصویرِ دیوی به نامِ لِبَارِ تورا می‌بینیم که بر هریک از دستانش ماری گرفته است و در یکی از نگاره‌هایِ کهنِ باپلی، دو مار بر گردِ یک چوبدستِ زینتی پیچیده‌اند. نمادِ خودِ مُردوک نیز یک اژدهاست.

از آنچه گذشت، نمی‌توان بدین برآیندِ قطعی رسید که افسانه‌یِ ایرانی‌ی فریدون و اژی دهاک/ضحاک، گونه‌یی از اسطوره‌ی سامی‌ی پِل - مُردوک و تیامات به‌شمار می‌آید و از ریشه‌یی سامی مایه گرفته است؛ زیرا پژوهشگران گرانمایه‌یی چون دکتر کینگ بر آنند که اسطوره‌یِ اژدهایِ باپلی، خود مایه‌یی سومری دارد و می‌دانیم که سومری‌ها قومی جُز سامی بودند که سده‌ها پیش از پای نهادنِ سامی‌ها به باپل، آن سرزمین را گشودند و به تصرُفِ خویش درآوردند.

کینگ یادآوری می‌کند که نام بسیاری از هیولاهای آفریده‌ی تیامات و از آن میان کینگو، خاستگاهی سومری دارد.

بر این بنیاد، شاید بتوان ریشه‌ی راستین و بنیادی‌ی هر دو افسانه‌ی فریدون و مُردوک را در یک اسطوره‌ی بسیار کهنِ ایرانی بازجُست. در همین راستا، می‌توان به همانندی‌ی اسطوره‌های ودایی‌ی ایندو و وِریتر با افسانه‌ی بابلی‌ی بل - مُردوک و تیامات نیز اشاره کرد.

۸. پیوستگی‌ی تاریخِ دَهاک و افسانه‌های اَزدها

با رویکرد به گزارش کوتاهی از افسانه‌های گوناگونِ اَزدها در خاور و باختر - که ردّ پای آن‌ها در افسانه‌ی دَهاک بر جا مانده است - بدین دروغناهی‌ی بنیادی می‌پردازیم که چگونه نخستین پادشاهِ ماد در کانونِ انبوهی از افسانه‌های اَزدها قرار گرفته است.

باید پذیرفت که بخشی از این افسانه‌ها به سببِ رفتارِ ناروایِ خودِ دیوکس در کارنامه‌ی او فراهم آمده؛ اما بیشترین آن‌ها برآیندِ خوی و حشیانه‌ی نبیره‌ی او آستیگ بوده و گناهانِ او گریبان‌گیرِ نیایِ وی دیوکس شده است. همچنین می‌توان گفت که بیشترِ آشفتگی‌ها و هول و هراس‌هایِ روزگارِ دَهاک، بر اثرِ کردارهایِ ویرانگرانه‌ی تازندگانِ شکِث پدید آمده است که نه تنها ایران، بلکه آشور و سوریه و فلسطین را نیز لگدمالِ تاخت و تازهایِ خود می‌کرده‌اند و رهنمودهایِ تاریخی، ما را از دست داشتنِ فرمانروایانِ ماد در زمینه‌سازی‌ی این تازش‌هایِ شکِث‌ها آگاه می‌کنند.

بنابراین، دَهاک با داشتنِ چنین موقع و روشی نمی‌توانست از بدنامی و رسوایی به دور بماند. از آن گذشته، پیوند دادنِ قبیله‌هایِ گوناگون در سرزمینی چون ایران - که سرانِ هریک از دودمان‌ها به شدت در بیانِ باورهایِ شخصی‌ی خود پای می‌فشردند - کاری بسیار دشوار بود و تنها مردی سخت‌کوش و توانا می‌توانست بدین کار دست یازد. وظیفه‌ی دیوکس (= دَهاک) به‌ویژه ازین رو دشوار بود که این قبیله‌ها از تیره و تبار و نژادی یگانه نبودند؛ بلکه مادها و منّای‌هایِ آذربایجان و - به احتمال - ارمنی‌ها و پارسی‌ی از طایفه‌هایِ شکِث درین مجموعه گرد آمده بودند. در بُندهش [۲۶] نیز آذربایجان پهنه‌ی عمده‌ی کوشش‌هایِ دیوکس شمرده شده است.

در دورانی نزدیک به روزگارِ ما، کاری که نادر پیش از رسیدن به شاهی برایِ پیوند

دادن قبیله‌های گوناگون ساکن ایران بر دست گرفت، همانندی بسیار با کار دیوکس داشت. نادر برای پیش بردن خواست خویش، ناگزیر بود که در کشمکش‌های بسیار درگیر شود و پیکار کند و هزاران تن را سربکوبد و طایفه‌های زیادی را وادار به کوچیدن کند و دست آن‌ها را از دارایی‌هایشان کوتاه گرداند. احساس کینه و نفرتی که از رهگذر این کنش نادر در میان مردم نسبت بدو پدید آمد، می‌تواند نمونه‌یی باشد از آنچه کارکرد دیوکس (= دهاک) در خاطر مردم همزمان وی و روزگاران پس از آن بر جای گذاشت.

کاربرد رسم‌های درباری و معماری شکوهمند آشوری و بابلی از سوی دیوکس، می‌تواند یکی دیگر از انگیزه‌های بیزاری ایرانیان از وی به شمار آید. احتمال دارد که گرایش به این تقلید، در دوران تبعید در حماه، در ذهن دیوکس پدید آمده بوده باشد. در هگمتانه که به فرمان دیوکس با هفت دیوار دارای کانونی یگانه ساخته شد و هرودوت وصف آن را به دست می‌دهد، بی‌گمان برای نگاهداشت اینی دستگاہ پادشاهی ماد بایسته بود؛ اما کنگره‌ها و باروهای رنگین و پرزرق و برق و نگارین آن، تجمل‌پرستی و سرگرمی پرهزینه‌یی به‌شمار می‌آمد که قوم ماد ناگزیر بود برای آن، دشواری‌های بسیاری را برتابد. هنگام خواندن گزارش هرودوت درباره‌ی دژ و شهر شکوهمند هگمتانه و ساختمان‌های عظیم آن، کنش‌های شگرف معماری سلیمان و هزینه‌های گزاف آن‌ها به یاد خواننده می‌آید.

آیین‌ها و رسم‌های درباری آشوری که دیوکس در پهنه‌ی شهریارایی خویش به کار بست، گرچه از پاره‌یی جهت‌ها سودمند می‌نمود؛ اما سرآغاز یک خودکامگی شدید و قدرت‌چون و چراناپذیر و لجام‌گسیخته نیز بود. یکی از سبب‌های آن که دهاک و خاندانش در اوستا بابلی خوانده شده‌اند، همین کاربرد معماری و رسم‌های درباری آشوری و رفتار دوستانه‌ی او با دولت آشور بوده است. این روش برقراری پیوندهای دوستانه و برادرانه با آشور، تا دیر زمانی از سوی قزویش پسر دیوکس نیز دنبال شد و رها کردن آن نتیجه‌ی مصیبت‌باری را گریبان‌گیر وی ساخت. اما در هر حال، اتحاد هوخشتنه و آژدهاک (آستیگ)، جانشینان فرورتیش با فرمانروایان بابل، رهنمود دیگری برای بابلی خواندن دیوکس و خاندان وی بوده است.

در هر دو متن دینکرد و شاهنامه گفته شده است که دهاک / دیوکس / ضحاک

گرایش بسیار به گردآوریِ زنان زیبا در شبستان خویش داشت. [۲۷] دور نیست که درین زمینه نیز دستگاه پادشاهیِ ماد از شیوه‌ی دودمان‌های پیشینِ خاورزمین در داشتنِ زنانِ بسیار و شکلِ بخشیدن به حرم‌سرایِ شاهی پیروی کرده بوده باشد.

به هر روی، ناخشنودی و بیزاری که در افسانه و تاریخِ رویِ آور به دیوکس شده، یکسره برآیندِ کُتیشِ خودِ او نبوده و بازآیستادنِ تاخت و تازِ آشوری‌ها در دورانِ پنجاه و سه ساله‌ی فرمانرواییِ او می‌توانسته است خودکامگی و تجمل‌پرستیِ او را جبران کند. شک نیست که ستمگری و درنده‌خوییِ اژدهاک / آستیگ / آستیگ نیبره‌ی دیوکس و از دست رفتنِ ناوابستگیِ ماد در روزگارِ او و رسوایی و شکستی که ازین رهگذر بر آن قوم وارد آمد، همه به بنیادگذارِ این دودمان نسبت داده شد.

هرودوت رفتارِ خشن و ناپه‌نجا را با بزرگانی چون هارپاک (Harpagos) و ماگی و نفرت‌ورزیِ مردمِ ماد را نسبت به کارهای نابخردانه و رسوایی‌آمیز وی یادآوری می‌کند. در تاریخِ ارمنستان نیز گزارش‌هایی آمده است که به سببِ دُرْمَنِشی و درنده‌خوییِ اژدهاک / آستیگ، دودمان وی اژدهایان لقب گرفتند. بر پایه‌ی یکی ازین گزارش‌ها، **آهاسوروس** (Ahasverus) پادشاهِ ماد که با کورش در جنگ بود، به ارمنستان تاخت و در آن جا شکست خورد و همسران و فرزندانِش به زندان افتادند و بعدها در آن سرزمین ماندگار شدند و بازماندگانِ آن‌ها — که از تبارِ شاهانِ ماد به‌شمار می‌آمدند — با اشاره به نام «آهاسوروس» — که در زبانِ ارمنی به معنیِ «اژدها» است — «اژدهازادگان» خوانده شدند.

می‌دانیم که تنها پادشاهِ ماد که با کورش جنگید، آستیگ بود؛ بنابراین نامِ آستیگ — که ارمنیان آن را **اژدهاک** می‌خوانند — می‌تواند ما را به دروغنماییِ این‌همانیِ آستیگ پادشاهِ ماد و **اژی دهاک** پتیاره‌ی اهریمنیِ اوستا و **ضحاک** شاه بیدادگر و خونریز شاهنامه رهنمون گردد و بدین دریافت برساند که به احتمال، دشمنان و بدخواهانِ آستیگ از همانندیِ این نام‌ها سود جسته بوده‌اند. همچنین می‌توان انگاشت که نامِ مار — که ارمنیان مادها را بدان می‌شناختند — به قوتِ گرفتنِ دروغنماییِ اژدها کمک کرده بوده باشد.

افسانه‌ی ایرانیِ به زنجیر کشیده شدنِ اژی دهاک / ضحاک در کوه دماوند و پیشگوییِ بندگستنِ او در پایانِ کارِ جهان، به‌خوبی در نزدِ ارمنیان شهرت داشته

است و آنان این افسانه را به یکی از پادشاهان شریر ارمنی به نام آرتاواژد — که در سال‌های دور و بر ۱۳۰ م. فرمانروایی می‌کرده است — نسبت داده‌اند و تا دیرزمانی بر این باور بودند که آرتاواژد در زندانی با زنجیرهای آهنین فرو بسته شده؛ اما نمرده و دو سگ، پیوسته زنجیرهای او را می‌جوند تا در هنگام رویدادی که پیشگویی شده است، بتواند رهایی یابد و جهان را بار دیگر به زیر فرمان خویش درآورد؛ اما هر کوبش پُنتکی آهنگران بر سندان، زنجیرهای او را از نو استوار می‌سازد. هم‌اکنون، آهنگران در روزهای یکشنبه که بیکار بودند، سه چهار ضربه بر سندان‌های خود می‌کوفتند تا مبادا در مدت بیکاری‌شان زنجیرهای آرتاواژد سست گردد.

این نکته نیز چشم‌گیر است که بر پایه‌ی گزارش شاهنامه نیز یک آهنگر ایرانی (کاوه) مردم را به فرود آوردن ضحاک از تخت فرمانروایی برانگیخت. بدین سان می‌توان انگاشت که این‌هانی‌ی خاندان دیوکس با اژدها، نخست در ارمنستان شکل پذیرفته بوده و سپس به ایران راه یافته است.

شک نیست که خاطره‌ی افسانه‌ی لوکی (Loki) که روزی زنجیرهای سه لایگی خود را از هم می‌گسلد، با موقع ویژه‌ی خاندان دیوکس در هم آمیخته و این گزارش نیمه‌افسانگی — نیمه تاریخی را پدید آورده است. می‌دانیم که کورش پس از چیرگی بر آستیاگ، او را به زنجیر کشید و به مازندران فرستاد و به طبع، مردم ماد که از درنده‌خویی آستیاگ به جان آمده بودند، پیوسته نگران آن بودند که او روزی از تبعیدگاهش باز خواهد گشت و ستم‌پیشگی‌ی خود را از سر خواهد گرفت.

اما گذشته ازین، سبب اصلی و عمده‌ی نسبت دادن چنین میث و کُنش هولناکی به دیوکس — چنان‌که بیشتر هم اشاره رفت — تازش‌های دهشتناک قوم‌های شکیت در روزگار فرمانروایی دودمان او به سرزمین‌های آسیای باختری و از آن جمله ایران، ارمنستان، سوریه و فلسطین بود و دامنه‌ی این تازش‌ها تا به مصر نیز کشید و در آن‌جا پسامیتیک (Psammetikus) پادشاه مصر به‌سختی با آنان جنگید.

آشکار است که مردم این سرزمین‌ها در برخورد با این تازش‌های هراس‌آور، باور کرده بودند که پایان کار جهان فرا رسیده است. کتاب‌های دینی‌ی سه مذهب جداگانه، گواهی بر این باور داشت همگانی‌ی قوم‌ها در آن روزگاران است. در سنت‌های دینی ایرانی، داستان بدان‌جا می‌انجامد که دودمان پادشاهی‌ی پسین را به پایان جهان ببیند.

در عهدِ عتیق (تورات) نیز سوگِ سرودهایِ ارمیا و کتاب‌هایِ حزقیال و حبقوق شاهدی‌ست بر یادهایِ وحشت‌آمیزِ قومِ یهود از رویدادهایِ آن دوران‌ها. در داستان‌هایِ یاجوج و ماجوج که حزقیال نقل کرده است، آشکارا می‌توان چهره‌ی قوم‌هایِ شکیت را بازشناخت. همچنین‌ست داستان قوم‌هایِ یاجوج و ماجوج در روایت‌هایِ اسلامی که پایانِ کارِ جهان بدیشان نسبت داده شده است.

چنین رویدادهایِ هول‌انگیزی که در درازنایِ زمانیِ بیش از دو هزاره نمادی از پایانِ کارِ جهان به‌شمار می‌آمد، با خاندانِ دیوکس بستگی‌ی سرراست داشت و می‌توان با مِیرِ همدستان بود که تازش شکیت‌ها از هر سو که بنگریم، بزآیند سیاست و روشِ فرمانروایی‌ی پادشاهان ماد در پیوند با این قوم‌ها بوده است؛ زیرا فرمانروایان ماد کوشیدند که قبیله‌هایِ مادر با کیمیری‌ها و شکیت‌ها به هم‌پیمانی وادارند تا بهتر بتوانند در برابرِ آشوری‌ها ایستادگی کنند. اما شکیت‌ها ناگهان به عنوانِ هم‌پیمانِ مادها به ایران تاختند و همه‌ی کارها را به سوَدِ خویش پایان بخشیدند. درین صورت، نفرتی که مردمِ ایران از مهاجمانِ شکیت داشتند، خود به خود روی‌آور به دودمانِ دیوکس و خودِ او شد.

۹. نقش‌ورزی‌هایِ دَهاک و هوَخشترَه در ادبِ رستاخیزیِ ایران

یکی شمردنِ دَهاک (= دیوکس) با اژدها، بسنده بوده است تا بتوانند نقش‌ورزی‌ی بنیادینِ اهرمینی را در ادبِ رستاخیزیِ ایران کهن بدو واگذارند؛ زیرا زنجیر گسستنِ اژدها یا دیویِ عظیم، بُنایه‌ی مشترکِ متن‌هایِ این رشته از ادب در نزد قوم‌هایِ بابلی، ایرانی، عبرانی، اسکاندیناویایی و جز آنان به‌شمار می‌آید. اما در حالی که چنین مَنش و کُنشِ سیاهی به دیوکس بنیادگذارِ دودمانِ پادشاهانِ ماد نسبت داده شده، هوَخشترَه نبره‌ی او شهریاری درخشان و ستوده به‌شمار آمده است؛ زیرا بی‌گمان مردمِ ماد از پیروزی‌هایِ شکوهمندِ او بر آشوری‌ها و شکیت‌ها با غرورِ یاد می‌کرده و او را پهلوانی بزرگ می‌شمرده‌اند.

می‌توان گفت که نام و کارهایِ نمایانِ پهلوانِ دینیِ ایران، هوشیدر — که خویشکاری‌یِ رهایی‌بخشی و نوسازی‌یِ گیتی در پایانِ گردشِ جهان را در آینده‌ی دور بر عهده داد — اشاره‌ی بی به هوَخشترَه و دورانِ درخشانِ فرمانروایی‌یِ اوست. همه‌ی این نکته‌ها، نفوذِ خاطره‌هایِ تاریخیِ مادها را در تکوینِ سنت‌هایِ دینیِ

ایران نشان می‌دهد و زمینه‌های زیرین را برای بازساخت کیستی هوشیدر و هووخشتره به دست می‌دهد:

نام پسین هوشیدر از دیدگاه زبان‌شناسی به نام هووخشتره (به گونه‌ی بابلی آن UwakuiStar) نزدیک ترست تا به استوت ارت [۲۸] در اوستایی. سن سیفر (Stonceipher) در فرهنگ نام‌های یونانی-ایرانی، نام هووخشتره را برابر با Oxathres و Oxuathres آورده است و به سادگی دریافتنی است که این نام‌ها تا چه اندازه به نام پهلوی هوشیدر یا اوشیدر نزدیک است. بر این پایه می‌توان گفت که نام هوشیدر از نام هووخشتره گرفته شده است.

در اوستا گزارش گسترده‌یی از نبردهای استوت ارت نیامده و تنها در زامیادیشته گفته شده است که او همان رزم‌افزار پیروزمندی را به کار خواهد برد که فریدون جنگاور، اژی دهاک را با آن فرو کوفت و شکست داد. [۲۹] اما در بندهش و بهمن‌یشت آمده است که در واپسین روزهای جهان، سپاهی انبوه از آشوری‌ها، یونانی‌ها، رومی‌ها و دیگر دشمنان دیرینه‌ی ایران به سوی خاور خواهند تاخت که سرانجام با شکست روبه‌و خواهند شد.

آمدن نام آشوری‌ها در شمار دشمنان ایران و مغلوب شدن آنان به وسیله‌ی هوشیدر [۲۸] و بهرام ورجاوند و با یاری‌ی گروهی از پهلوانان برانگیخته‌ی ایران کهن، این انگاشت را سخت پذیرفتنی می‌کند که فاتح بزرگ آشور در پیشاپیش این گروه شکوهمند جای دارد؛ زیرا نمی‌توان تصوّر کرد که کسی بتواند در کار «کشتار آشوری‌ها و ویران ساختن جایگاه‌های آنان و مغاک‌های نهانگاه دیوان»، [۳۰] سهمی بزرگ‌تر و شایسته‌تر از هووخشتره داشته باشد که قدرت آشور را در هم شکست و نینوا و دیگر دزهای آشوری را ویران ساخت. [۳۱] هیچ‌کس نمی‌توانست در کار سدّ کردن راه واپسین تازندگان به ایران و باز پس راندن مهاجمان شکست‌خورده‌ی تلخی در ادب رستاخیزی‌ی ایران بر جا نهاده است — نام‌آوری و شایستگی‌ی او را داشته باشد.

گزارش رویدادهای هزاره در بهمن‌یشت با آنچه در روایات فارسی‌نریمان هوشنگ در همین زمینه آمده، سنجیدنی است. درین کتاب گفته شده است که بهرام ورجاوند، یاور بزرگ هوشیدر [۲۸]، لشکرکشی‌ی خود را از کوهستان‌های ترکستان و

تَبَّتِ آغاز خواهد کرد و در یک جنگِ نُه ساله، پیروزی‌های خود را تا بابل گسترش خواهد داد.

شایانِ دَقّت‌ست که در ادبِ رستاخیزیِ ایران، دو پهلوان به نام هوشیدر و هوشیدرماه [۳۲] هست؛ همچنان که در تاریخِ ماد، دو هووْخَشْتَرَه دیده می‌شود که یکی پادشاه ماد و گشاینده‌ی نینوا بود و دیگری شاهزاده‌یی به همین نام که پسرِ آستیاگ بود و دیززمانی بر سرِ ناوابسته نگاه داشتنِ ماد با داریوش به کشمکش پرداخت.

بدین سان، مادی‌ها برای شکوهمند شناختن نام این هر دو هووْخَشْتَرَه دلیل داشته‌اند؛ زیرا یکی بنیادگذارِ بزرگیِ قومیِ آنان و دیگری واپسین امیدِ آن‌ها برای نگاه داشتنِ استقلالِ قومی‌شان به‌شمار می‌رفته است و به طبع، به پدیدار شدنِ دوباره‌ی این دو در رویدادهای هنگامِ دیگرگونیِ سامانِ کارِ جهان، رویکردی پرشور داشته‌اند؛ همچنان که پیداییِ دوباره‌ی کیخسرو و سام گرشاسپ، نایشگرِ آرزویِ بزرگِ مردم در دیگر بخش‌های ایران شمرده می‌شده است. در سرزمینِ پارت نیز خاطره‌ی خاندانِ گودرز بسیار گرامی بوده و ازین رو گویو در شهرِ جاودانگان درآمده است.

این نکته نیز درخورِ تأمل است که همه‌ی این پهلوانان برگزیده و دوست‌داشته‌ی قوم‌های ایرانی در کارِ نو کردنِ گیتی دوش به دوش یکدیگر پیکار خواهند کرد و به هوشیدر [۲۸] یاری خواهند رسانید و همه‌ی اینان بی‌مرگ/جاویدان خوانده می‌شوند. [۳۳] بدین سان، در ادبِ رستاخیزیِ ایران — به گونه‌یی که اکنون در بُن‌دهش و بهمن‌یشت و دادستان دینی در دسترس ماست — همه‌ی افسانه‌های گوشه و کنارِ ایران درباره‌ی پیشگوییِ رویدادهای هزاره‌ها و فرآیندِ نو کردنِ گیتی فراهم آمده و با یکدیگر درآمیخته است.

در کتاب‌های پهلوی، گزارش‌هایی درباره‌ی همکاریِ هوشیدر و چیترک میان (= پشوتن) در کارِ نو کردنِ گیتی می‌خوانیم. [۳۴] در تاریخِ ماد نیز هووْخَشْتَرَه و چیترن تخم (Çitrn taxma) در برابرِ چیرگیِ پارسی‌ها بر سرزمینِ ماد با یکدیگر همکاری می‌کنند و به‌درستی انگاشتنی است که این همکاری در واپسین کوشش برای زنده کردنِ قومِ ماد، به گونه‌ی آرزومندی برای همکاریِ هوشیدر و چیترک میان در ادبِ رستاخیزیِ ایران درآمده باشد.

دو نکته‌ی مهمّ دیگر نیز هست که می‌تواند راه‌یابیِ هووْخَشْتَرَه به ادبِ

رستاخیزیِ ایران را به اثبات برساند: یکی آن‌که حتّا شاهانِ دودمان‌های پسین مانند پارتیان نیز در میانِ گروه جاودانگان و یاورانِ سوشیانت [ها] گنجانیده شده‌اند و از جمله، گیورا — که تا دور و برِ سالِ ۵۱ م. فرمانروایی می‌کرد — می‌توان درین شمار نام برد. پس بلندآوازه‌ترین شهریارِ دودمانِ کهنِ ماد نیز می‌توانسته است درین زمره جای گیرد. دیگر این که یاورانِ سوشیانت [ها] تنها از میانِ شهریاران و پهلوانانِ بخش‌های شمالی و خاوری و شمالِ باختریِ ایران برگزیده شده‌اند و گذشته از مردانِ سرشناسِ خاندان‌هایِ هخامنشی و ساسانی، هیچ‌یک از نامورانِ ایران باختری نیز ازین ارج و پایگاه برخوردار نشده‌اند. این امر، می‌رساند که این سنت‌ها در دیگر بخش‌ها و از جمله بخشِ شمالِ باختریِ ایران — جایی که نفوذِ مادی‌ها بسیار زیاد بود — تکوین یافته‌اند و بر این بنیاد، احتمال بسیار می‌رود که هو و خَشْتَرَه بزرگ‌ترین شهریار — پهلوانِ ماد نیز جای چشم‌گیری درین سنت‌ها یافته باشد.

وست بر این باورست که نامِ بهرامِ ورجاوند، یکی دیگر از پهلوانانِ ادبِ رستاخیزیِ ایران، بازمانده‌ی نامِ بهرامِ چوین سردارِ بلندآوازه‌ی شورشیِ روزگارِ ساسانیان به‌شمار می‌رود. می‌توان در تأییدِ این برداشتِ ایران‌شناسِ نامدار گفت که بهرامِ چوین واپسین روزهایِ زندگیِ خود را در چین به‌سر برد و بر پایه‌ی نوشته‌ی بهمن‌یشت و روایاتِ فارسیِ نریمان هوشنگ، بهرامِ ورجاوند نیز از سویِ چین پدیدار خواهد شد. [۳۵] این امر با آنچه پیش ازین گفتیم ناسازگار نیست؛ زیرا بهرامِ چوین وابسته به خاندانِ مهران بود که بنیادِ آن پارتی به‌شمار می‌آمد و بر این پایه، او نیز بازمانده‌یی از قومِ پارت بود که برای نو کردنِ سنت و بزرگیِ قومِ خویش با ساسانیان به نبرد برخاست.

ذوقِ سنت‌گرایِ ایرانی که رویکردی پرشور به گذشته‌ی قومِ خویش داشت، می‌توانست همه‌ی این گذشته را در قالبِ پیشگوییِ رویدادهایِ واپسین روزهایِ جهان شکل‌بخشد و پهلوانان و نقش‌ورزانِ نیک و بد را دیگر باره به نبرد برانگیزد. اهریمن، زنجیرهایِ اُزی دَهاک را که درین نبردها سپاهسالارِ نیروهایِ تباهاکارست، می‌گسلد و او را به کارزارِ گسیل می‌دارد. هوشیدر [۲۸] سردارِ نیروهایِ اهورایی نیز از ایزد مهر فرمان می‌برد و ایزدانِ سروش و نریوسنگ، دیگر پهلوانانِ ایزدی همچون پشوتن و گرشاسپ را از خوابِ سده‌ها برمی‌انگیزند. همه‌ی این پهلوانانِ اهورایی، دلیرمردان و

شایستگیان روزگاران گذشته‌اند و یکی از ایشان، هوشیدر [۲۸] (= هورخُشترَه) به سببِ خویشکاریِ والایش، پسرِ مینویِ زرتشت خوانده شده است.

درواقع بخش چشم‌گیری ازین سنت‌ها و افسانه‌ها، گونه‌یی گزیده‌نوشته‌ی رویدادهای اصلیِ تاریخ گذشته‌ی دورِ ایران است. در سپاهِ اهریمنی، تازندگانِ پی‌درپی به ایران، یعنی یونانی‌ها، رومی‌ها، تازیان و ترکان دیده‌می‌شوند و کهن‌ترین آنان آشوری‌ها نیز از یاد نرفته‌اند و به همین دلیل، نام و خاطره‌ی فاتحِ بزرگی که آنان را سرکوفت و دودمانشان را برباد داد، درین افسانه‌ها بر جا مانده است.

اما تنها در ایران نیست که ادب رستاخیزی / مکاشفگی (آپوکالیپتیک)، گزیده‌نوشته از تاریخ روزگاران پیشین است. در باب سیزدهم کتاب مکاشفه‌ی یوحنا‌ی رسول، سخن از دو جانورِ شگفت می‌رود که یکی با ده شاخش نمادِ شاهنشاهیِ رُم است با ده شاهنشا (امپراتور / قیصر) آن و دیگری با دو شاخِ خود، نمادِ روانِ بُت‌پرستی و پرستشِ قیصر به‌شمار می‌آید. دشمنانِ کهن‌تر، یعنی یاجوج و ماجوج نیز که یادآورِ مهاجمانِ شکیبانه‌اند، از یاد نرفته‌اند. همچنین ستِ نرون که مسیحیان بیش از هرکس دیگری از او نفرت داشتند و در ادبِ رستاخیزی / مکاشفگیِ آنان، همان نقشِ دَهاک در روایت‌های ایرانی را دارد.

نامِ شِدَسپیه (Shedasp) که در واقع حلقه‌ی پیوندی میان ادبِ رستاخیزیِ ایرانی و مسیحی به‌شمار می‌آید، درین زمینه اهمیتِ ویژه‌یی به دست آورده است. در اوستا خُشیتَ شپ (برابر با فارسیِ شیدَسپ) به معنیِ دارنده‌ی / سوارِ اسبِ درخشان / سپیدست و در مکاشفه‌ی یوحنا نیز Keresiakih (= Christian / مسیحی) به همین معنی است و در گزارش آن گفته شده است: «آن که او نشسته است رویِ اسبِ سفید.» [۳۶]

اکنون به سنجشی در میان نقشِ وِرزانِ اصلی و طرح‌های ادبِ رستاخیزی / مکاشفگیِ (آپوکالیپتیک) ایرانی و مسیحی می‌پردازیم:

۱. گرفتاری و رهاییِ اژی دَهاک و شیطان. [۳۷]

۲. پیاپی آمدنِ هزاره‌ها و رویدادهای پایان‌هر یک از آن‌ها. [۳۸]

۳. کشمکشِ عظیم و افسوس‌ناک در آرمادگدن (Armageddon) [۳۹] و جنگِ بزرگ در

۴. اژدها - جانور - پیام آورِ فاجعه‌ی بزرگ [۴۱] و اژی دَهاک [۴۲]

۵. رنج و شکنجی که اژدها بر زنان و کودکان روا می‌دارد و رفتارِ پُرآزارِ اژی دَهاک / ضحاک با قرائتک و فریدون و دیگر مادران و کودکان [۴۳]

گُن کِل (Gunkel) گزارشگرِ نامدار برین باورست که موردهایِ همانند و سنجیدنی‌ی یاد کرده، همه بر بنیادِ اسطوره‌ی بابلی‌ی پِل - مُردوک قرار دارد. بنا بر این باید افسانه‌هایِ مُردوک و فریدون را نیز با یکدیگر سنجید و تأثیرگذاریِ افسانه‌ی پِل - مُردوک را در گزارش‌هایِ ایرانی و مسیحی به دیده گرفت.

پیش ازین گفتیم که اژی دَهاک در اسطوره‌هایِ ایرانی با دِیوکیس (= دَهاک) نخستین پادشاهِ ماد سنجیدنی‌ست و برترین نقشِ اهریمنی در ادبِ رستاخیزی / مُکاشفگی‌ی ایرانی بدو واگذاشته شده است؛ در حالی که هورخشتره پادشاهِ بزرگ و ستوده‌ی مادی‌ها به جرگه‌ی جاودانگان درآمده و زندگی‌ی درخشان و پیروزمندِ خود را در این ادب، در کالبدِ هوشیدر باز یافته است.

این امر، برداشت و باورِ مشهورِ استادگری را تأیید می‌کند که در ایرانِ باستان به طورِ کلی دو روشِ دینی در کار بوده است: یکی پارسی که بازتاب آن در سنگ‌نوشته‌هایِ هخامنشی به چشم می‌خورد و دیگری مادی که در متن‌هایِ دینی‌ی زرتشتی دیده می‌شود.

چنان‌که گفته شد، پهلوانانِ ادبِ رستاخیزی / مُکاشفگی‌ی ایرانی همه از مردمِ ماد و پارت و سیستان‌اند و هیچ‌یک از شهریاران و سردارانِ بزرگِ هخامنشی و ساسانی در شمارِ جاویدان‌ها در نیامده است.

درواقع، این امر شایانِ دقت‌ست که هرچند ایران در درازنایِ چهار سده زیرِ فرمانروایی‌ی ساسانیان بود و آنان به سختی از سنت‌هایِ پارتی نفرت داشتند، شاهانِ پارتی چون گئو به پایگاهِ جاودانگی رسیده‌اند.

جمع‌بندی و برآیندِ داده‌هایِ این گفتار آن‌ست که همه‌ی سنت‌هایِ وابسته به پیشگویی‌ی روزگارانِ آینده و هنگامِ نوسازی‌ی گیتی در بخش‌هایِ شمالی و خاوری‌ی سرزمینِ ایران و با تأثیرپذیری از اندیشه‌ها و گرایش‌هایِ مادی‌ها و پارتی‌ها شکل پذیرفته است.

در پایان این نکته را هم باید یادآوری کنیم که شیوه‌ی نگرش و اندازه‌ی پرداختنِ

شاهنامه و متن‌های کهن دینی ایرانیان به دودمان‌های پادشاهی ایران باستان، هم‌آرز و یکسان نیست. در شاهنامه که — گذشته از جنبه‌های گوناگونش — یک سند تاریخی و سیاسی است، ساسانیان بخش بزرگی از فضای کتاب را اشغال کرده‌اند؛ در حالی که از پارتی‌ها تنها در یکی دو صفحه سخن به میان آمده است. [۴۴] اما در نوشته‌های دینی، کار به گونه‌ی دیگریست و دودمان‌های پادشاهی‌ی ماد و پارت نقش بنیادی دارند.

بازبردها و پی‌نوشت‌ها

۱. ← دین، کتاب نهم، بخش ۲۱، بند ۱۸.
۲. ← مُس، ج. ۹، ص ۲۲۰، ب. ۳۵۲۰. (در سنجش ترکیب «ناباک» درین بیت با دیگر کاربردها در شاهنامه، برآم که نگاشت بنیادین و درست آن بایست «ناباک» بوده باشد و به اجتهاد خود، همان را به جای «ناباک» (نگا. مُس.) در متن آوردم. اما بنیادگذاریِ شهریارِ در ایران به وسیله‌ی دَهاک / ضحاک، با این فرض که تخت طاقدیس به فرمانِ ضحاک ساخته شده بوده است، برداشتِ درستی نیست؛ زیرا هرگاه چنین باشد، همه‌ی شهریارانِ پیشین — که خود پژوهنده نیز از آن‌ها یاد می‌کند — از فهرستِ شهریارانِ شاهنامه بیرون گذاشته می‌شوند. (همچنین ↓ بن. ۳)
۳. همان، ب. ۳۵۲۲-۳۵۲۴. (پژوهنده با آوردنِ این سه بیت و نیاوردنِ دو بیتِ پیش و پس از آن‌ها، این پنداشت را در ذهن خواننده پدید می‌آورد که «شاه» در بیت‌های یکم و سوم باز بُرد به ضحاک دارد که سخن وی بر سرِ اوست. اما شاعر در بیتِ پیش ازین بیت‌ها، می‌گوید: «به گاهی که رفت آفریدون / گرد / و زان تازیان نام مردی پُرد...» و در بیتِ پس از این‌ها می‌خوانیم: «... که شاه آفریدون بدو شاد بود / که آن تخت پُرمایه آزاد بود». پس «شاه» درین بیت‌ها باز بُرد به فریدون دارد و هموست که فرمانِ ساختنِ تختِ طاقدیس را به جَهن بُرزین می‌دهد و زمانِ ساخته شدنِ این تخت نیز با آغازِ شهریارِ در ایران یکی نیست. پیوستگی‌ی نام دَهاک / ضحاک با دماوند هم ربطی به بودنِ جَهن بُرزین در آن کوه ندارد و چیزی را به اثبات نمی‌رساند).
۴. ← خا، دف. ۱، صص. ۷۴-۷۵، ب. ۳۱۱-۳۱۴ و ۳۲۳-۳۲۴.
۵. این که فردوسی و یا پیشگامانِ او در گردآوریِ روایت‌های کهن، در به دست دادنِ چنین وصفی از کاخِ ضحاک — که در شاهنامه جای آن کنگ دزهوخت (= اورشلیم / بیت المقدس / قدس کنونی) دانسته شده است — دژ و کاخِ شاهانِ ماد در هگمتانه را در پیشِ چشم داشته‌اند، همچنان جای تأمل دارد و به‌سادگی پذیرفتنی نمی‌نماید.
۶. ← دین، کتاب نهم، بخش ۲۱، بند ۱۳.
۷. ← ابوریحان بیرونی: «آثارالباقیه عن القرون الخالیه».

۸. ← خا، دف، ۱، ص، ۷۳، ب، ۲۹۳-۲۹۴.
۹. پژوهنده رویکردی بدین داده‌ی زبان‌شناختی نداشته است که «آروند» یا ساخت دیگری آن «آلوند» در زبان‌های ایرانی در بنیاد خود نه نام، بلکه صفت است به معنی تند و تیز و شتابان. این صفت برای کوه (به سبب تندی و تیزی‌ی شب‌ها و صخره‌هایش) و برای رود (به دلیل شتاب آب‌ها و موج‌هایش) و برای اسب (به مناسبت چابکی و تاخت و تازش) به کار می‌رفته است. پس اگر کوه مشهور همدان و رود بلندآوازه‌ی دجله را الوند یا آروند خوانده‌اند و پدر ضحاک - بر پایه‌ی گزارش بیرونی - آروندسب نامیده شده است، مشترک بودن این واژه درین سه کاربرد، نه دلیل اینهائی‌ی آن‌ها در نام، بلکه نشان‌دهنده‌ی وصف‌شدگی‌ی آن‌ها به یک صفت است که سپس جانشین موصوف شده.
۱۰. ← دین، کتاب نهم، بخش ۲۱، بند ۲۱.
۱۱. ← اردی، بندهای ۸ و ۹ و ۱۱ و ۱۵ در اوستا، ج، ۱، صص. ۲۸۹-۲۹۱.
۱۲. ← یس، هات ۹، بند ۱۱ در اوستا، ج، ۱، ص. ۱۳۸.
۱۳. همان، بند ۸.
۱۴. پژوهنده رویکردی به بنیاد یگانه‌ی هندو-ایرانی اسطوره‌ی آزی دهاک نداشته است. در سرودهای ودا از اژدهای سه‌سری به نام ویشوه رویه سخن به میان آمده که کار و کیش او در اسطوره‌های هندو با نقش‌ورزی‌ی آزی دهاک در اسطوره‌های ایرانی، اینهائی‌ی جزء به جزء دارد و ضحاک در شاهنامه با دو مار برآمده از دو دوش وی و هم‌ی کارکردهایش، دگردیسه‌ی نیمه آدمی‌وار همان هیولای اسطوره‌ی کالبدهای ودایی و اوستایی‌ی آن‌ست. (درباره‌ی اسطوره‌ی ویشوه رویه در ادب ودایی ← مهرداد بهار: «تأثیر حکومت کوشان‌ها در تشکیل حماسه‌ی ملی ایران» در یادنامه‌ی آیین بزرگداشت آغاز دومین هزاره‌ی سرائش شاهنامه فردوسی در اصفهان، فیروز نشر سپاهان و زنده رود، اصفهان، ۱۳۷۰، صص. ۳۳-۶۵ یا بازچاپ همان گفتار در اسطوره، صص ۲۲۵-۲۵۱).
۱۵. کرکوی تنها در دو دست‌نوشته‌ی کهن شاهنامه آمده و در هفت دست‌نوشته‌ی کهن دیگر و نیز درگزین‌ی خا. نگاشت کاکوی را می‌بینیم: «... نبیره [ئی] سپهدار ضحاک بود/ شنیدم که کاکوی ناپاک بود.» (← خا، دف، ۱، ص. ۱۴۸، ب. ۹۵۲). کاکوی تنها با منوچهر درگیر نبرد می‌شود و گزارشی از رویارویی‌ی او با سام‌گوشاسب در شاهنامه نیامده است.
۱۶. گویا پژوهنده در این جا دچار سهو شده باشد؛ زیرا در اسطوره‌های یونان (به روایت پیروگرمال در فایر، فورسیس فرزند Gea/Ge و Pontos خوانده شده است. گفتنی‌ست که در دانشنامه‌ها Gea/Ge دختر Chaos و مادر و همسر اورانوس (پدر آسمان) خوانده شده است.
۱۷. پژوهنده از خاستگاه این گفتاورد یاد نکرده است.
۱۸. در شاهنامه، فریدون کین‌خواو پدرش آبتین و گاودایه‌اش برمایه شمرده شده است که هر دو از کشتگان کارگزاران ضحاک‌اند. پژوهنده خود اندکی بعد به کین‌خواهی‌ی فریدون برای پدرش نیز اشاره می‌کند.
۱۹. ← دین، کتاب نهم، بخش ۲۱، بند ۲۲.
۲۰. ← بن، ص. ۱۴۹. (نام پدر فریدون در اوستایی، Apywa و در پهلوی Aspiyân است که در فارسی و عربی، آسپیان/ آسپیان/ آبتین و گاه آبتین به جای آن آمده. Tora هُروارش «گاو» و هم‌ریشه‌ی «تور» در عربی‌ست و همچون صفتی در پی آسپین آمده است. گفتنی‌ست که در بندهش، نام نیاکان فریدون تا چندین پشت با صفتی ترکیبی از «گاو» و واژه‌ی دیگر همراه آمده است. بر بنیاد همه‌ی این داده‌ها، می‌توان انگاشت که «گاو» توتم دودمان و قبیله‌ی فریدون بوده است.)
۲۱. ← خا، دف، ۱، ص. ۸۲، ب. ۴۴۴.
۲۲. در وُتند. نامی از فریدون به میان نیامده است. شاید اشاره‌ی پژوهنده به گزارشی ازین یش است که

- گزارنده‌ی آن، نام فریدون را بر آن افزوده بوده است.
۲۳. این که اشاره‌ی صد در بُندِ هیش به دلیری‌ی کاوه را تنها خاستگاه شاعر در سرودن این بخش از داستان بدانیم، جای تأمل بسیار دارد. احتمال بیشتری می‌رود که پشتوانه‌ی اصلی‌ی کارِ فردوسی، یعنی شاهنامه‌ی ابومنصور و دفتر پهلوی‌ی صد در بُندِ هیش، هر دو به خاستگاه‌ها و آب‌سخورهای کهن تری (خدا/ینامک و جز آن) می‌پیوسته‌اند.
۲۴. پژوهنده «وریر» نوشته که سهو و اشتباه آشکاری ست و من «خوالیگر» را — که در متن شاهنامه آمده است — بر جای آن گذاشتم.
۲۵. برداشت پژوهنده از کوشش و کردارِ دو خوالیگرِ درگاه ضحاک در شاهنامه دقیق نیست. شاهنامه نمی‌گوید که آنان می‌خواستند ضحاک را به کاستن از بیداد و تباہکاری وادارند؛ بلکه می‌گوید آن دو، تنها بر آن بودند که از هر دو جوانی که روزانه به قربانگاه برده می‌شدند تا مغزشان خوراک مارانِ بر رسته از دو دوشِ آن بَیباره شود، یکی را رهایی بخشند.
۲۶. پژوهنده این اشاره را به بُندِ هیش، بخش ۲۰، بند ۲۳ بازبرد داده است؛ اما من نتوانستم جای آن را در بُن بیابم.
۲۷. در شاهنامه تنها گفته شده است که ضحاک دو خواهر جمشید به نام‌های اَرَنواز و شهناز را به شبستانِ خویش برد و سخنی از زنان دیگر در میان نیست. دست‌یابی‌ی ضحاک بر این دو زن نیز جنبه‌ی نمادین و ریشه‌ی کهن اسطوره‌گی دارد و نمی‌توان آن را نمودی از زن‌بارگی و بر پاکردنِ حرم‌سرا شمرد. (درین باره ↑ خاستگاه یادکرده در بن. ۱۴ در هم، یاد.)
۲۸. بر پایه‌ی سنت‌های دینیِ زرتشتی، اَسْتَوْتِ اِرت نام سومین تن از سوشیانت‌ها / سوشیانت‌های سه‌گانه است که در پایان هزاره‌های زمان گیتیانه / کَرَمَند، برای رهایی‌بخشی و نو کردن دین و جهان پدیدار خواهند شد. پژوهنده این نام را به سهو و نادرستی برابر با هوشیدر گرفته است. اما هوشیدر / اوشیدر (در اه ستایی او خُشیتِ اِرت) نام نخستین تن از سوشیانت‌هاست که نوید به جهان آمدن و خویشکاری ورزیدن او در دو هزاره پیش از سوشیانت سوم (اَسْتَوْتِ اِرت) داده شده است. چنین می‌نماید که پژوهنده نام نخستین سوشیانت را به سهو به منزله‌ی واژه‌ی «سوشیانت» (لقب کلی و مشترک هر سه رهایی‌بخش نوید داده در دین زرتشتی) گرفته باشد.
۲۹. ← زام، بندهای ۹۲-۹۵ در اوستا، ج. ۱، صص. ۵۰۲-۵۰۳.
۳۰. ← بهمین، بخش ۳، بند ۵.
۳۱. متأسفانه نوع نگاه و برداشت پژوهنده نسبت به کشتار آشوریان و تباہ کردنِ سرزمینِ ایشان به وسیله‌ی هووخَشتَرَه، نشان از گرایش تند قومی و نژادپرستی دارد و از برداشتی فرهیخته و انسان‌گرایانه و امروزین از رویدادهای تاریخ گذشته به دور است.
۳۲. هوشیدرماه (در اوستایی او خُشیتِ نِم) نام دومین تن از سوشیانت‌های سه‌گانه است. پژوهنده — چنان‌که پیشتر گفته شد (↑ بن. ۲۸) — برای اثباتِ پیوندِ نام‌های هوشیدر و هووخَشتَرَه، نام هوشیدر را به جای نام هر سه سوشیانت و به‌ویژه سومین آن‌ها به کار برده و از دقتِ پژوهشی به دور افتاده است.
۳۳. ← یوستی: نامنامه‌ی ایرانی، ص ۱۴۰ و کُزَنفون: کورش نامه ۱، بخش ۵، بند ۲.
۳۴. ← بُن، ص ۱۲۸.
۳۵. در گفتار دوم دیدیم که پژوهنده نوشته بود بهرام ورجاوند از هندوستان خواهد آمد و اندکی پیشتر در همین گفتار گفته بود که از ترکستان می‌آید و اکنون چین را خاستگاه آمدن او می‌شمارد. اما در ادبِ پهلوی، شعری درباره‌ی بهرام ورجاوند هست که در دو سطرِ نخستِ آن می‌خوانیم: «کی باشد که پیکِ آید از هندوستان / که [گوید]: آمد آن شه بهرام از دوده‌ی کیان ...» (برای خواندنِ گزارشِ همدی این شعر ← بن. صص.

۱۹۸-۱۹۹).

۳۶. عهد جدید، ترجمه‌ی فارسی، مکاشفه، باب ۱۹، بندهای ۱۱ و ۱۴ و ۱۹ و ۲۱.
۳۷. همان، باب ۲۰، بند ۷.
۳۸. داد، بخش ۳۶، بند ۳.
۳۹. همان، باب سوم.
۴۰. بهمن، بخش ۳، بندهای ۹ و ۲۱.
۴۱. مکاشفه، پیشین، باب‌های ۱۲ و ۱۳.
۴۲. دین، کتاب نهم، بخش ۴۱، بند ۶.
۴۳. اوستا و شاهنامه، بخش‌هایی که گزارشی از مَیْش و کُیْش ازی دهاک / ضحاک در آن‌ها آمده است.
۴۴. درین زمینه ↑ گفتار هفتم در هب.

گفتار دهم

سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان

۱. درآمد

درباره‌ی سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان و به‌ویژه پیکره‌ی هاله بر سری که در آن‌ست، سخن بسیار گفته‌اند. راولینسون (Rawlinson) و توماس (Thomas) برآند که این پیکره نمایشگرِ آهورَمَزداست. کربورتر (Ker Porter) و فلاندن (Flandin) آن را از آنِ زرتشت شمرده‌اند. گروهی دیگر مانند یوستی (F. Justi) آن را نماینده‌ی ایزدِ میترا (مهر) انگاشته‌اند.

جکسن (A.V.W. Jackson) در اثرِ آموزنده‌ی خود به نامِ زرتشت پیامبر ایران، دلیل‌های انتسابِ این پیکره به میترا و زرتشت را هم‌ارز می‌شمارد؛ اما بر آن‌ست که نباید به‌سادگی از پژوهش درین راستا باز ایستاد؛ بلکه سزاوارست که همچنان درین زمینه به بررسی پرداخت.

من درین گفتار می‌کوشم تا اثبات کنم که پیکره‌ی هاله بر سر در سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان، نمایشگرِ ایزدِ بهرام‌ست که در تمام افسانه‌های شگفتِ دورانِ اردشیر بابکان و بنیاد گرفتنِ دودمانِ ساسانیان، نقشِ کلیدی و عمده دارد.

شاید نتیجه‌گیری‌ی واپسین ازین بحثِ دشوارِ باستان‌شناختی، در حوزه‌ی کارِ من نباشد؛ اما به هر حال، دریافت‌های خود را همراه با برداشت‌های دیگران بیان می‌دارم و داوری را به پژوهشگرانِ کارآزموده و صاحب‌نظر وامی‌گذارم.

۲. پایگاهِ والایِ ایزدِ بهرام در سنت و تاریخِ ساسانیان

اهمیتِ کیشِ ایزدِ بهرام در تاریخ، باورهای دینی، هنر و سگّه‌شناسی‌ی روزگارِ ساسانیان به اندازه‌ی بی‌ست که نیازی به زیاده‌گویی و تأکیدِ دربارهِی آن نیست. این امر، خود به خود تأییدِ برداشتِ من‌ست در زمینه‌ی پیوستگی‌ی پیکره‌ی هاله بر سر در سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان با ایزدِ بهرام.

در نگاره‌های گوناگونِ بازمانده از دورانِ ساسانی که نمایشی از به‌شهریاری رسیدنِ پادشاهانِ این دودمان به‌شمار می‌آید، پیکره‌ی ایزدینه‌یی به چشم می‌خورد که ما می‌کشیم تا آن را بشناسیم. تا زمانی که رهنمودهای بنیادی‌ی دیگری در زمینه‌ی بازشناسی‌ی این پیکره به دست داده نشود، می‌توان گفت که این پیکره نمایشگرِ ایزدی‌ست که مهم‌ترین نقش را در زندگی و باورهای اردشیر و فرزندان او ورزیده است. در افسانه‌های زادن و کودکی‌ی اردشیر که تاریخ‌نگارانی چون موساخورنی بدان‌ها اشاره می‌کنند، جانورانی مانند کلاغ، شاهین و بُز (که نمادهای ایزدِ بهرام به‌شمار می‌روند) نقش چشم‌گیری بر عهده دارند. در هر دو متنِ کارنامه‌ی اردشیرِ بابکان و شاهنامه، رهایی‌ی اردشیر از تنگناها و دشواری‌های سهمگین، به کُنشِ یاریگرانه‌ی ایزدِ بهرام پیوند داده شده است. بر روی سگّه‌های روزگارِ ساسانیان، نگاره‌ی بیشترِ شاهان و شاه‌بانوان و شاهزادگان را با تاج‌هایی می‌بینیم که جَفّه‌هایی با پیکرِ گراز / شاهین / ورزا و شاخ‌های قوچ (که همه از نمادهای بهرام‌اند) زیورِ آن‌هاست و همانا چشم‌اندازِ آتشکده نیز درین سگّه‌ها فراموش نشده است. [۱]

این امر نیز شایانِ رویکردست که دستِ کم شش تن از شاهان ساسانی به نامِ بهرام بوده و فرمانروایانِ کهنترِ آن روزگار نیز نام‌هایی همچون شهزوراز، ورازگرت، و زهران‌شاپور و جز آن داشته‌اند و نام‌هایی چون ورازپروز، ورازشاپور و ورازتیردات که همه با وراز = گراز (یکی از نمادهای ایزدِ بهرام) ترکیب شده، در آن دوران رواج فراوان داشته است.

بر روی پارچه‌های ابریشمین و جامه‌های شاهانه و بشقاب‌ها و جام‌های زرین و سیمین روزگارِ ساسانیان نیز تاجِ شاهی با ترکیبی از پیکره‌های نمادِ ایزدِ بهرام دیده می‌شود. چند لوح از آن دوران که بر اثرِ کاوش در تیسفون یافت شده است، نگاره‌های روشن و هنرمندانه‌یی از قوچ و شاهین را (که گفتیم از نمادهای ایزدِ بهرام‌اند)، دربر دارند. [۲]

گذشته از آنچه گفته شد، بهترین گروه‌های برگزیده‌ی سپاه ساسانی وِرتَرغَنیکان نامیده می‌شدند و سردارِ آنان اوهَرَمَزْدَوَراز یا وِرتَرغَنیکانِ خَوَتای خوانده می‌شد. بدین سان نام سپاه و سردار، هر دو با وِرتَرغَن (= بهرام) یا وراز = گُراز (یکی از نمادهای بهرام) درآمیخته بود.

فردوسی نیز تختِ خسروِ دوم را «میشِ سر» خوانده است که اشاره‌گونه‌یی دارد به ایزدِ بهرام.

این نمونه‌های فراوان نشان می‌دهد که ساسانیان چگونه در بزرگداشتِ ایزدِ نگاهبانِ دودمانِ خود می‌کوشیده‌اند. بر این بنیاد، جای ناباوری باقی نمی‌ماند که بهرام در روزگارِ ساسانیان نقشِ ایزدِ پاسدار و راهبر را می‌ورزیده؛ همچنان که پیش از آن دوران، مهر این نقش را داشته است. در نتیجه، هرگاه بهرام به سنگ‌نگاره‌یی که نمایشگرِ دست یافتنِ ساسانیان به قدرت شمرده می‌شود، راه نیافته باشد، جای شگفتی است.

۳. رهنمودی در کرده‌های ششم و دهم بهرام‌یشت

رهنمودِ اصلی‌ی من برای اینهمان دانستنِ پیکره‌ی هاله بر سر در سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان با ایزدِ بهرام، همخوانی‌ی آشکارِ این پیکره با وصفِ این ایزد در بهرام‌یشت است. این همسانی به هیچ روی جنبه‌ی کلی ندارد و همه‌ی جزءها را نیز دربر می‌گیرد. در کرده‌ی دهم این ستایش سرود می‌خوانیم:

... زرتشت از اهورَمَزدا پرسید:

— «کدام یک از ایزدانِ میثوی زیناوند ترست؟» [۳]

آنگاه اهورَمَزدا گفت:

— «ای سپستان زرتشت! آن ایزدِ مینوی بهرامِ اهورَآفریده است.»... [۴]

و باز در همین کرده می‌خوانیم که:

بهرامِ اهوراَفریده دهمین بار به کالبَدِ مردِ رایومندِ زیبایِ مزدآفریده‌یی که دشنه‌یی زرکوب و آراسته به گونه‌گون زیورها دربر داشت، به سوی او (زرتشت) گام برداشت. [بهرامِ اهوراَفریده] اینچنین پدیدار شد. [۵]

این عبارت‌ها، روشنگرِ بسیاری از بخش‌های پیکره‌ی یادکرده است: هاله‌یی از فرّ و شکوه که بر گردِ سرِ آن‌ست؛ شمشیری که در دست دارد؛ گوهری که بر آن شمشیر نشانده شده است و سرانجام نمایش سپاهی‌وارِ پیکره که من رویکرد ویژه‌یی بدان دارم.

در کرده‌ی ششمِ ستایشِ سرودِ ایزدِ بهرامِ می‌خوانیم:
 بهرامِ اهوراَفریده ششمین بار به کالبَدِ مردِ پانزده ساله‌ی تابناکِ روشن‌چشمِ زیبایی با پاشنه‌های کوچک به سوی او (زرتشت) خرامید. [بهرامِ اهوراَفریده] اینچنین پدیدار شد. [۶]

شپیگل در گزارش این بند، «پاشنه‌های کوچک» را به جای «پاهای کوچک (لاغر)» — که در پاره‌یی از دیگر گزارش‌های اوستا می‌بینیم — آورده است و بار تولومه (Ch. Bartholomæ) — که با وی در این گزارش همداستان‌ست — روشنگری می‌کند که «پاشنه‌های کوچک» از نشانه‌های زیبایی شمرده می‌شده است. بر این بنیاد، پاشنه‌ها یا پاهای کوچک و لاغر، یکی از بخش‌های چشم‌گیر پیکره‌ی موضوع پژوهش ماست. به گواهی‌ی نگاره‌های خوبِ کتابِ سار (Sarr)، ص ۴۲ و کتابِ جکسن به نام ایران در گذشته و حال، ص ۲۱۵ و طرحی عالی که دیولافوا (Dieulafoy) به دست می‌دهد، پاهای پیکره‌ی هاله بر سر در سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان، کوچک‌تر از پاهای دو پیکره‌ی دیگر آن سنگ‌نگاره است و حتّاً پای‌افزارهای آن نیز، ظریف‌تر و خوش‌ترکیب‌تر از کفش‌های زُخت و سپاهی‌وارِ آن دو پیکره است. اما چیزی که مهم‌تر از اندازه‌ی پاشنه‌ها یا پاهاست، این‌ست که پاشنه‌های کوچکِ پیکره بر روی یک گلِ آفتاب‌گردان قرار دارد. بی‌گمان خواستِ پیکر تراش این بوده است که چنین پاشنه‌های کوچک و ظریفی را بر تکیه‌گاهی نرم جای دهد. همچنین می‌توان احتمال داد که کار بُردِ گلِ نیلوفرِ آبی در زیر پایِ پیکره، نشانه‌یی از تأثیرپذیری‌ی ذهنِ پیکر‌ساز از نمای تندیس‌های بودا و دیگر پیکره‌های دینی هندی باشد که بر گلِ نیلوفرِ آبی پانهاده‌اند. اما در حالی

که در سنگ‌نگاره‌های هندی هم‌ی کفِ پاهایِ پیکره‌ها بر گلِ نیلوفرِ آبی تکیه دارد، در سنگ‌نگاره‌ی موضوعِ سخنِ ما، تنها پاشنه‌هایِ پاهایِ پیکره‌ی هاله بر سر، بر گل دیده می‌شود و باز هم نگاهِ بیننده به پاشنه‌هایِ کوچک و ظریفِ پیکره گرایش می‌یابد. [۷]

پیکر تراشانِ طاقِ بُستان که خویشکاری‌ی نمایشِ درست و رسایِ ایزدِ بهرامِ درین پیکره را می‌ورزیده‌اند، کامیابی‌ی خود درین کار را بدهکارِ کار بُرد هر دو وصفِ پیکرِ آدمی و اَر این ایزد در کرده‌هایِ ششم و دهم بهرامِ یشت بوده‌اند. بر این پایه، آنان این هر دو توصیفِ بر جا مانده در یشتِ چهاردهم را در کالبدِ آدمی و اَر یگانه‌ی درهم آمیخته و جوانی زیبا و درخشانِ چشم با پاشنه‌هایِ کوچک و ظریف ساخته‌اند که شمشیرِ گوهرنشانِ جنگاوران را با خود دارد و «فرّ مزدا آفریده» به گونه‌ی هاله‌ی بر گردِ سرِ او می‌تابد.

اما گذشته ازین، در بندِ ۶۳ بهرامِ یشت، در وصفِ ایزدِ رزم و پیکار آمده است:

... دست‌هایِ مهرِ دُرُوجان (پیان‌شکنان) را از پشتِ بپندد؛ چشم‌هایِ آنان را بپوشاند و گوش‌هایِ آنان را کر کند؛ بدان‌سان که کسی نتواند پا فرابیش نهد و پایداری کند. [۸]

و این، درست و صقی‌ست از آنچه در سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان بر سرِ اردوانِ پنجم، واپسین پادشاهِ اشکانی رفته است.

۴. پژوهشی در کارنامه‌ی اردشیرِ بابکان

هم‌ی پژوهشگران بر آنند که در سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان، یکی از پیکره‌ها نمایشگرِ اردشیرِ بابکان‌ست. آشکارست که کارنامه‌ی اردشیرِ بابکان بهترین متنی‌ست که با کاوش در آن، می‌توان پیکره‌هایِ این سنگ‌نگاره را باز شناخت.

در کارنامه، هیچ سخنی از ایزدِ میترا (مهر) به میان نیامده و اردشیر، همواره پیروزی و نیک‌بختی‌ی خود را به فرّ کیانی و آتشِ بهرام [۹] («پادشاهِ پیروزمندِ آتش‌هایِ ورجاوند») نسبت داده است. برای نمونه در بخش چهارم (بند ۱۵)، پیروزی‌ی اردشیر بر اردوان، و در بخش هفتم (بند ۱)، رهایی‌ی وی از چنگِ سپاهِ کرمان بر آئند پشתיانی‌ی فرّ کیانی از او شمرده شده است. همچنین در بخش دهم (بندهای ۱۶ و ۱۷)، هنگامی که

اردشیر پسرش را امین و تندرست باز می‌یابد، باز هم فرّ کیانی و آتش بهرام را سپاس می‌گزارد و به فرخندگیِ آن رویداد، یک آتش بهرام بنیاد می‌نهد. در بخش هشتم (بند ۱۷) نیز گزارش فرمان دادنِ اردشیر به بنیاد گذاریِ یک آتش بهرام در کرمان به هنگام چیرگی بر سپاهیان کرمانی را می‌خوانیم. افزون بر آن، شهری که اردشیر به یادگار چیرگی بر اردوان فرمان به ساختن آن می‌دهد، اردشیر خُزه / خُزه‌ی اردشیر [۱۰] نام دارد.

بدین سان، با رویکرد به آنچه در کارنامه آمده است، می‌توان گفت که پیکره‌ی هاله بر سر در سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان باید از آن فرّ کیانی و یا ایزد بهرام باشد. اما فرّ کیانی را نمی‌توانستند به خودیِ خود به کالبدِ آدمی نمایش دهند؛ زیرا این فرّ، تنها یک فضیلت یا امتیاز بود که به ایزدان و میتویان و یا کسانِ ویژه‌ی از شهریاران و پهلوانان (داستانی یا تاریخی) بخشیده می‌شد و هیچ‌گاه نمایشی ثابت و انسانی نداشت و تنها گاه به گونه‌ی خیزابِ دریا و یا پرندگی بلند پرواز نمودار می‌شد. پس پیکره‌ی یادکرده، نمایشگرِ ایزد بهرام است که هاله‌ی برگرد سر دارد و هم‌امیزیِ (Syncretism) فرّ و بهرام را شکل می‌بخشد. همان‌گونه که در زامیادِ یشت (بند ۳۵) فرّ به کالبدِ پرندگیِ وارِغن درآمده - و می‌دانیم که این پرندگی، نمادی از ایزد بهرام است (- بهرام، بندهای ۱۸ - ۲۱) در کارنامه نیز هم‌امیزیِ فرّ و نمادهای زمینیِ بهرام چشم‌گیر است؛ زیرا هنگامی که فرّ برای رهاییِ اردشیر از تازشِ اردوان به یاری‌اش می‌شتابد، به کالبدهای برّ و شاهین درمی‌آید که از نمادهای بهرام‌اند.

هم‌امیزیِ فرّ کیانی و ایزد بهرام پس از واژگونیِ شهریاریِ ساسانیان نیز در دیدگاه‌های یزدان‌شناختیِ پارسیان هند برجا مانده است و آنان بر این باور بودند و هستند که بر پایه‌ی درون‌نمایه‌ی بهرام‌یشت و زامیادِ یشت، فرّ کیانی با آتش بهرام درآمیخته است که آنان از ایران با خود به هندوستان برده و از همین رو عنوانِ ایران‌شاه بدان بخشیده‌اند.

۵. نگاره‌های بهرام در ایران سده‌های میانه

شاید بی‌جا نباشد اگر گفته شود که در ایران سده‌های میانه، تصویرهایی از ایزد بهرام یافت می‌شد و گروهی از صوفیان که خود را پیرو سنت‌های زرتشتی

می‌شمرند، بدین‌گونه تصویرها گرایش داشتند و آن‌ها را ارجمند می‌دانستند. برای نمونه در کتابِ دبستانِ مذاهب به پاره‌یی از پرستشگاه‌های بهرام اشاره رفته است که در آن‌ها نگاره‌یی از این ایزد را همچون مردی تاج بر سر با شمشیری فرو نگاه داشته در دستِ راست و تازیانه‌یی برافراشته در دستِ چپ، بر سنگی سرخ نقش کرده‌اند.

در کتاب تاریخِ ایران، نوشته‌ی سِر جان مَلکُم (Sir John Malcolm) نیز نگاره‌هایی از ایزدِ بهرام گنج‌نابیده شده است که پیکرِ جوانی درخشانِ چهره و رزم‌آزار بر کف گرفته را دارد. پرتوهای گردِ سرِ نگاره‌ی آمده در دبستانِ مذاهب و نگاره‌های کتاب مَلکُم را می‌توان ساده‌ترین شکلِ بخشی‌ی هنرمندانه به یک تاج شمرد. به هر روی، تاجی که بر سر این نگاره‌های بازمانده از سده‌های میانه دیده می‌شود، به تاجِ کنگره‌داری که بر پیکره‌های نقش شده بر پشتِ بسیاری از سگه‌های روزگارِ ساسانیان می‌بینیم، همانندی‌ی فراوان دارد.

۶. سنجشِ پیکره با ایزدِ میترا

سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان، تنها نمایی از آیینِ واگذاریِ تاجِ شاهنشاهی به شهریاران ساسانی در نمایشِ پیکره‌ی اردشیر و پسرش نیست؛ بلکه در همان حال، شکلِ بخشی به رویدادِ فروپاشی‌ی پادشاهی‌ی پارتیان با شکستِ آخرین شاهِ آن دودمان، اردوانِ پنجم نیز هست که پیکرش در زیرِ گام‌های دو شهریارِ ساسانی فرو افکنده شده است.

بر این بنیاد، در نمایشِ چنین رویدادی، بودنِ ایزدِ میترا (مهر) یکسره نا به‌جا می‌نماید؛ زیرا میترا و خورشید در شمارِ برترین ایزدانی بودند که پارتیان آن‌ها را نیایش و پرستش می‌کردند. راولینسون می‌نویسد که در دوره‌ی فرمانروایی‌ی پارتیان، پرستشگاه‌های خورشید که تندیس‌های ایزدِ مهر در آن‌ها جای داشت و آیین‌هایِ کیشِ مهر با نمایش‌های گوناگون و شکوهمندی در آن‌ها برگزار می‌شد، فراوان بود. بدین‌سان پیروی از کیشِ مهر و پرستشِ آن ایزد، با دوره‌ی پادشاهی‌ی پارتیان بستگی‌ی تمام دارد و این امر با رویکرد به نام‌های چند تن از پادشاهانِ پارت که میتراذات (= مهرداد) خوانده شده‌اند، روشن‌تر می‌شود. پس میترا نمی‌تواند در آیینی که نمایشگرِ نابودی

شهریاریِ پارتیان‌ست، حضور یابد و از جا به جاییِ قدرت از «میتراَدات»‌ها به «بهرام»‌ها شادمان باشد.

پژوهندگانی که پیکره‌ی هاله بر سر در سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان را از آن ایزدِ میترا می‌شمارند، رویکردِ زیادی به گلِ آفتاب‌گردان در زیرِ پاها یا پاشنه‌های پیکره دارند. برای دریافتِ چگونگیِ این امر، باید به بررسیِ باورهای رایج در روزگارِ ساسانیان درباره‌ی وابستگیِ هر یک از گل‌ها و گیاهان به یکی از مینویان که گزارشِ آن در بُندهش آمده است [۱۱] بپردازیم. بر پایه‌ی این باورها، گونه‌های گل بنفشه و یژه‌ی ایزدِ میترا، سوسن و یژه‌ی امشاسپند خرداد، نیلوفرِ آبی و یژه‌ی ایزد بانو اناهیتا، مورد و یاسمن و یژه‌ی اهورمزدا و سیسنبر و یژه‌ی ایزدِ بهرام‌ست. [۱۲] پس بودنِ گلِ آفتاب‌گردان در زیرِ پایِ پیکره‌ی هاله بر سر درین سنگ‌نگاره، نمی‌تواند به اثباتِ برداشتِ اینهمانیِ پیکره با ایزدِ مهر کمکی بکند.

بی‌گمان پیکر تراشانِ طاقِ بُستان از نسبتِ داشتنِ گل‌ها به مینویان آگاهی داشته‌اند؛ زیرا در جایِ دیگری که بر سرستون‌های طاقِ بُستان، ایزد بانو اناهیتا را نمایش داده‌اند، نقش کردنِ گلِ نیلوفرِ آبی در کنارِ وی را از یاد نبرده‌اند.

حتّا اگر — بر پایه‌ی سنت‌های روزگارِ ساسانیان — گلِ آفتاب‌گردان و یژه‌ی ایزدِ مهر بود، [۱۳] انگیزه‌ی برای جای داشتنِ آن در زیر گام‌های آن ایزد در میان نبود؛ زیرا چنان‌که در اشاره به نگاره‌ی اناهیتا هم گفتیم، گلِ نیلوفرِ آبی در کنارِ آن جای داده شده است. تنها در موردِ بهرام‌ست که گل در زیرِ پاها یا پاشنه‌های کوچک و ظریف او جای داده شده است تا آن‌ها را از گزندِ این نگاه دارد. [۱۴]

از سوی دیگر، به هیچ روی نمی‌توان اثبات کرد که پیکره‌ی هاله بر سر در سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان — چنان‌که اینهمان انگارندگانِ آن با ایزدِ مهر باور دارند — گُری در دست دارد؛ زیرا بررسی و سنجشِ درازا و پهنای این رزم‌آزار و رویکرد به نیامِ آن، ما را بی‌گمان می‌کند که شمشیرست. جکسن یادآوری می‌کند که شیارهای موازیِ به‌خوبی آشکار در درازایِ نیامِ این رزم‌آزار، با شیارهایی که روی غلافِ شمشیرِ پیکره‌ی میانیِ سنگ‌نگاره به چشم می‌خورد، همانندیِ کامل دارد و بر این پایه، بودنِ غلاف با «چوبدست» یا «گُز» سازگار نیست. مُدی (Dr. Modi) نیز — که به تازگی از طاقِ بُستان دیدار کرده است — رزم‌آزارِ یادکرده را «مانندِ چوبی دراز و

باریک» وصف می‌کند و این توصیف او به خوبی یادآور شمشیرهای دراز و باریکی‌ست که در آن روزگاران در ایران کاربرد داشته است.

همچنین نمی‌توان گفت که چون این رزم‌افزار با هر دو دست پیکره گرفته شده است، ناگزیر باید گرز باشد؛ زیرا در سکه‌های گوناگون روزگار ساسانیان، شهریاران و موبدان را می‌بینیم که شمشیری را با هر دو دست خود برگرفته و در یک سوی آتش ورجاوند فرود آورده‌اند. آشکارست که این یکی از شیوه‌های آیینی شمشیر برگرفتن در یَژش‌های (جشن‌های) دینی بوده است و دیگر روش‌های این کار را می‌توان بر روی سکه‌های ساسانی باز جست. چنین می‌نماید که از دیدگاه چگونگی جامه و نیز شیوه شمشیر برگرفتن، همانندی چشم‌گیری در میان پیکره‌ی هاله‌بر سر درین سنگ‌نگاره با نگاره‌ی پشت سکه‌های شاپور دوم و شاپور سوم همانندی بسیار هست و این همسانی می‌تواند تأکیدی بر انگاشت ساخته شده بودن سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان در دوره‌ی شاپور سوم باشد.

رهنمود بنیادی اینهمان‌انگارندگان پیکره‌ی هاله بر سر با مهر، بودن همین هاله بر گرد سر پیکره است. اما باید گفت که مهر تنها ایزدِ فَرَه‌مند نیست و دیگر ایزدان و میتویان نیز از فَرَه برخوردارند. در زامیادَیشت و بهرام‌یشت می‌خوانیم که فَرَه به ایزد بهرام پیوسته و حتّاً در بسیاری از گزارش‌ها می‌بینیم که فَرَه در کالبد نمادهای ویژه‌ی ایزد بهرام به نمایش درآمده است. هنگامی که در کارنامه یا شاهنامه سخن از یاری رسانیدن بَرَه یا شاهین (نمادهای استومند بهرام) به اردشیر می‌رود، بی‌درنگ پی می‌بریم که پیوستگی میان فَرَه و بهرام تا چه اندازه در باور همگانی آن دوران ریشه دوانیده بوده است.

ژرف‌نگری بیشتر در سنت‌های دینی ایرانیان روزگاران کهن، نشان می‌دهد که پیکره‌ی همه‌ی ایزدان و میتویان با هاله‌یی بر گرد سر — که نمادی از فَرَه بوده — نمایش داده می‌شده است. گذشته از آن، فَرَه — چنان‌که پیشتر هم اشاره رفت — تنها ویژه‌ی میتویان نبوده و آدمیانی چون جم و گرشاسپ و پاره‌یی دیگر از شهریاران و پهلوانان نیز ازین فضیلت ایزدی بهره‌مند بوده‌اند. برای نمونه، در کارنامه‌ی اردشیر بابکان سخن از رؤیای بابک به میان می‌آید که ساسان را با پرتوهای خورشیدوار بر گرد سر، می‌بیند. بدین سان، بودن هاله (یکی از نمادهای فَرَه) بر گرد سر پیکره‌ی یادکرده در

سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان نمی‌تواند کمکی به اثباتِ انگاشتِ اینهبانی‌ی آن با میترا بکند.

با این حال، من در پی‌گیری‌ی این پژوهش، می‌گویم تا رهنمودهای دیگری را که به سوید باورمندانِ بدین انگاشت‌ست، بازگویم و نکته‌های مهمّ و پذیرفتنی‌ی آن‌ها را به دست دهم. پیروانِ این انگاشت، می‌توانند به بندهایی از مهریشت استناد جویند که در آن‌ها گفته شده است:

... اونست (مهر) که سرهایِ مهردُرُوجان را [از تن‌هاشان] فرو افگند و به دور پرتاب کند [۱۵] ... آنان (یاران و دیده‌بانانِ هشتبگانه‌ی مهر) راهِ کسی را در پناهِ خویش گیرند که به مهردُرُوجان و دُرُوندان و کُشندگانِ اَشونان تاخت بَرَد. [۱۶]

برای اثباتِ این برداشت که دو پیکره‌ی این سنگ‌نگاره (جز آن که نمایشگر اردشیر است) نشان‌دهنده‌ی **اَهوَرَمَزدا** و میترا (مهر)ست نیز می‌توان تا اندازه‌ی بی‌بندی دیگر از مهریشت رویکرد داشت:

... بشود که هر دو بزرگ - مهر و اَهوَر_ به یاری‌ی ما بشتابند؛ بدان‌گاه که اسبانِ خروش برکشند و بانگِ بلندِ تازیانه‌ها در هوا بیچد و تیرهای تیز [و] از زِه کمان‌ها پرتاب شود. [۱۷]

چنین‌ست رهنمودهایی که من در راستایِ اثباتِ انگاشتِ اینهبانی‌ی پیکره‌ی هاله بر سر با ایزد مهر یافته‌ام و هنوز هم به مهمّ بودنِ آن‌ها باور دارم؛ اما همه‌ی وضع تاریخی‌ی سنگ‌نگاره ما را به سویی دیگر و در برابر این انگاشت رهنمونی می‌کند. ساسانیان هرگز نمی‌توانستند پارق‌ها را - که پرستشگرانِ ایزد مهر بودند و بسیاری از فرمانروایانِ نشان‌میتراوات (مهرداد) نامیده می‌شدند و در دورانِ آن‌ها **مهرآیینی** / **مهرپرستی** (Mithraism) در ایران بنیاد گذاشته شد و بیشترِ بخش‌هایِ جهانِ آن روز را فراگرفت - در شمارِ «مهردُرُوجان» (دروغ‌گویانِ به مهر / پیمان‌شکنان) درآورند. حتّاً دلیلی بر خلافِ این نیز در دست‌ست و آن، این‌که در کارنامه (بخش ۹، بند ۵) اشاره رفته است که اردوان پنجم واپسین پادشاه پارت و هم‌اوردِ اردشیر، او را به سببِ آن که بر فرمانروایی‌ی وی (که خود را برگزیده و گماشته‌ی مهر می‌دانست) شوریده بود، به مهردُرُوجی وصف کرده بوده

است. چنین یادکردی، به خودی‌ی خود می‌توانست اردشیر یا جانشینان او را از نمایش پیکره‌ی ایزد مهر در سنگ‌نگاره‌ی طاق بُستان بازدارد.

از سوی دیگر صفت‌های ویژه‌ی استومندی که در بندهای ۶۷، ۱۲۲ و ۱۲۴ مهریشت برای ایزد مهر بر شمرده شده است، در پیکره‌ی هاله بر سر سنگ‌نگاره‌ی طاق بُستان بازنتافته است؛ حال آن‌که بی‌گمان سازندگان آن سنگ‌نگاره از همه‌ی نوشتارهای اوستایی و دیگر دفترها و سنت‌های دینی به‌خوبی آگاهی داشته‌اند.

نکته‌ی در خور یادآوری‌ی دیگری که انگیزه‌ی نپذیرفتن انگاشت اینهمانی‌ی پیکره‌ی هاله بر سر و ایزد مهر می‌شود، راه‌یابی‌ی دیگرگونی در باور ساسانیان نسبت به ایزد مهرست که در روزگار شهریاری‌ی اشکانیان تا بدان پایه‌ی ستوده و گرامی بود. نبودن هیچ‌گونه سخنی از مهر در کارنامه — که ساختار آن با همه‌ی باورهای اسطوره‌ی و افسانگی و دینی‌ی کهن ایرانی درآمیخته است — این دیگرگونی را به‌خوبی آشکار می‌کند. در سنگ‌نوشته‌ی پایکولی (Paikuli) نیز هیچ اشاره‌ی سراسر یا ضمنی بدین ایزد نامبردار نیامده است.

دشواری‌ی بنیادی‌ی دیگری که در راه اثبات اینهمانی‌ی پیکره‌ی یادکرده با مهر در میان‌ست، این‌ست که پیکره‌ی میانی درین سنگ‌نگاره (اردشیر) پشت به پیکره‌ی هاله بر سر دارد. این امری ناانگاشتی بوده است که شاه بتواند پشت به ایزد مهر داشته باشد. بر روی لوح نمود داغ (Nimrud Dagh) می‌بینیم که شاه چهره‌ی خود را نیایشگرانه به سوی ایزد مهر گردانیده است.

اما هرگاه پیکره‌ی هاله بر سر را از آن ایزد بهرام بدانیم، این دشواری‌ی پشت کردن شاه به پیکره‌ی هاله بر سر از میان می‌رود؛ زیرا در کارنامه و شاهنامه می‌خوانیم که وقتی برّه یا شاهین (نمادهای ایزد بهرام) برای رهایی‌ی اردشیر همراه او می‌رود، در پس پشت وی جای می‌گیرد. همچنین‌ست در سکه‌های گوناگون دوره‌ی ساسانی که شاه و موبد در دو سوی آتش ایستاده و از آن فاصله گرفته‌اند. [۱۸]

هرتسفلد می‌گوید که این سنگ‌نگاره نمایشگر آیین تاجگذاری‌ی اردشیر دوم‌ست و ایزد مهر از سوی آهور مزدا درین آیین حضور دارد. اما برای اثبات این برداشت، دشواری‌های بسیاری در کارست؛ نخست این‌که در مهریشت و یا متن‌های دینی‌ی پهلوی خویشکاری‌ی ویژه‌ی در آیین‌های تاجگذاری‌ی شهریاران به ایزد مهر

وا گذاشته نشده است. مهر در بنیاد، ایزدِ فروغِ آسمانی ست و سپس پاسداری از خوی و منش نیک و نگاهبانی از راستی و پیمان‌شناسی نیز بدو سپرده شده؛ اما در هیچ جا به نقشِ ورزیِ او در تاجگذاریِ شاهان اشاره‌ی نمی‌یابیم. در کارنامه و سنگ‌نوشته‌هایِ همزمانِ آن — که خودِ هر تسفلدِ آن‌ها را به شایستگیِ هر چه تمام‌تر ترجمه کرده است — از تاجگذاریِ شاهان سخن بسیار به میان آمده؛ اما جای نامِ ایزدِ مهر در میان نام‌های حاضران در آن آیین‌ها خالی است.

بی‌گان کارگزار اصلیِ واگذاریِ تاجِ شاهی به شهریاران، فرست و در کارنامه بارها به فرّ همچون بخشنده‌ی تاجِ شاهنشاهی اشاره رفته است. همچنین ست در سنگ‌نوشته‌ی پایکولی که دست‌کم سه بار به کنایه از نقشِ ورزیِ فرّ در آیین‌های تاجگذاری یاد شده است:

شاهِ شاهان از دیگرِ سویِ ایران‌شهر، از سرزمینِ ارمنستان بازگشت و ایزدان، شکوه پادشاهی، اورنگِ خسروی و تاجِ شاهنشاهی را بدو و جانشینانش واگذاشتند.

اردشیرِ یکم در همین سنگ‌نوشته اشاره‌های دیگری نیز به فرّ می‌کند که پایگاهِ والایِ این ایزد را در آیین‌های تاجگذاری نشان می‌دهد. در واقع، بر بنیادِ چنین سندهایی — که زمانِ آن‌ها برابر با روزگارِ پدید آمدنِ سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان ست — ایزدِ ویژه‌ی که با هاله‌ی از فروغِ ایزدی بر گردِ سر درین سنگ‌نگاره دیده می‌شود، فرّ است؛ خواه این یادمانِ کهن را نمایشگرِ تاجگذاریِ اردشیرِ یکم بدانیم و یا به تاجگذاریِ اردشیرِ دوم نسبت دهیم. همانا باید پذیرفت که نیرو و خویشکاریِ ویژه‌ی فرّ، بیشتر در پیکرهای نمادینِ ایزدِ بهرام به نمایش درمی‌آید و — چنان‌که پیشتر گفتیم — گونه‌ی همامیزی در مَیْس و کُیْس و خویشکاری، در میانِ این دو ایزدِ فرّ و بهرام بوده است. اما در هر حال، دلیلی برای این که فرّ به گونه‌ی جنگاوری تیغ بر کف نمایش داده شود، دست نداریم؛ زیرا در زامیادَیشت خوانده‌ایم که فرّ شایستگی و فضیلتی ایزدی ست پیوسته به مینویان و شماری از آدمیان که گاه به کالبدِ پرندگان و یا به شکل خیزاب‌های دریا نمودار می‌شود.

از سوی دیگر، من بر آنم که پیکره‌ی میانی در سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان، از آنِ اردشیرِ

یکم‌ست، نه اردشیرِ دوم. چنان که در کارنامه و سنگ‌نوشته‌ی پایکولی و دیگر یادمان‌های ساسانیان می‌بینیم، در بیشتر جاهایی که سخنی از اردشیرِ یکم به میان می‌آید، نام او با قرّ پیوستگی دارد. بر این پایه، به دشواری می‌توان پنداشت که پیکره‌ی میانی از آن کسی جز اردشیرِ یکم باشد و پیکره‌ی هاله بر سر، ایزدی جز قرّ را نمایش دهد. در کارنامه می‌خوانیم که قرّ می‌آید و بسیار نزدیک به اردشیر می‌ایستد. پس به سادگی می‌توان انگاشت که همین وصف، دروغمایه‌ی سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان را شکل بخشیده باشد.

هر گاه شاه بی‌اهمیتی چون اردشیرِ دوم در این سنگ‌نگاره نمایش داده شده بود، ناگزیر برای آن که نام و نشان نمایان‌تری از خود بر جای بگذارد، سنگ‌نوشته‌یی بر آن می‌افزود. حتّاً شاپورِ دوم و شاپورِ سوم نیز اگر بودند، ازین یادگارنویسی چشم نمی‌پوشیدند.

بر بنیاد آنچه گفته شد، به سبب آن که این سنگ‌نگاره نمایشگرِ آیینِ تاجگذاری و آغازِ شاهنشاهی‌ی یکی از بزرگ‌ترین شهریاران (اردشیرِ بابکان) بوده و چنین رویدادی در تاریخ و سنت، سخت بلندآوازه بوده است، نیازی به افزودنِ سنگ‌نوشته‌یی بر آن نمی‌دیدند و هم ازین روست که این یادمانِ شکوهمند و به‌ویژه پیکره‌ی هاله بر سر در آن، بی‌عنوان و ناشناخته مانده است.

سراجم باید بدین نکته نیز رویکرد داشت که اردشیرِ دوم به احتمال بسیار در هنگام تاجگذاری، مردی پیر بوده است؛ در حالی که پیکره‌ی میانی درین سنگ‌نگاره، نمایشگرِ یک پیرمرد نیست.

با همه بزرگداشت و سپاسی که هر تسفلد سزاوارِ آن‌ست، ناگزیر باید انتقادهایِ زیر را بر انگاشت و برداشت او روا دانست:

۱) نمی‌توان با هر تسفلد همداستان بود و پذیرفت که پیکره‌ی سویی راست این سنگ‌نگاره، نمایشگرِ آهورَمَزداست؛ زیرا این پیکره، هیچ یک از نشانه‌هایی را که پیکره‌هایِ آهورَمَزدا در دیگر سنگ‌نگاره‌ها دارد، نمایان نمی‌سازد. این انگاشتِ هر تسفلد با دیدگاهِ درخورِ رویکردِ خود او درباره‌ی دگردیسی‌هایِ پیکره‌هایِ نمادِ آهورَمَزدا از روزگارِ هخامنشیان — و حتّاً دوران‌هایِ پیش از آن — تا زمانِ ساسانیان نیز ناهمخوانی دارد.

پیکره‌ی سوییِ راستِ سنگ‌نگاره، پیکره‌ی آدمی‌وارست و تاج و دیگر بخش‌های جامه‌ی آن، نگاره‌های سگ‌های شاپور یکم را به یاد می‌آورد. همچنان که دستار و جامه‌ی پیکره‌ی میانی را می‌توان با نگاره‌های سگ‌های اردشیر یکم سنجید.

(۲) هرگاه پیکره‌های دو سوییِ سنگ‌نگاره — چنان که هرتسفلد می‌گوید — پیکره‌های ایزدی بود، ناهماهنگی‌ی چشم‌گیری در آن‌ها به چشم می‌خورد؛ زیرا یکی از آن‌ها دارای رزم‌افزار و جامه‌ی ویژه و ایزدینه است؛ حال آن‌که دیگری هیچ‌گونه آرایه و پیرایه‌ی ویژه‌ی ندارد.

(۳) در هیچ‌یک از سنگ‌نگاره‌های بازمانده از دوران‌های هخامنشی و ساسانی دیده نشده است که یک ایزد و یک آدمی، همدوش بر پیکر کشته‌ی پستاده باشند. حتّاً پیکره‌ی دو پادشاه نیز که چنین در کنار یکدیگر جای گرفته باشند، در جایی به چشم نمی‌خورد. در تمام تاریخ ایران تنها نمونه‌ی که در آن دو پادشاه بر یک دشمن پیروز شدند، نمونه‌ی اردشیر یکم و پسرش شاپور یکم است که بر اردوان پنجم چیرگی یافتند. [۱۹] اما درین مورد هم شاپور با هُرْمَزان می‌جنگد و نقش خود را به منزله‌ی جانشین اردشیر و پادشاه آینده نمایان می‌سازد. این رویداد واقعی و بی‌مانند تاریخی، به خودی‌ی خود بسنده است تا این‌همانی‌ی پیکره‌های دوگانه‌ی سوییِ راستِ سنگ‌نگاره با اردشیر یکم و شاپور یکم را به اثبات برساند.

(۴) اردشیر دوم هیچ‌گاه بر هیچ دشمنی — خواه ایرانی، خواه انیرانی — پیروز نشد و پس از چهار سال فرمانروایی‌ی ناستوار از کار برکنار گردید. ازین رو برای او هیچ زمینه‌ی در میان نبود تا پیکره‌ی او در سنگ‌نگاره‌ی نمایشگر پیروزی، تراشیده شود.

(۵) هرتسفلد از روی شیوه‌ی ساخت و روش تراش سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان، به درستی داوری می‌کند که این سنگ‌نگاره، در زمانی پس از روزگار اردشیر یکم ساخته شده است. اما — چنان‌که می‌دانیم — همه‌ی شاهانِ ساسانی، اردشیر را دارای منش و پایگاهی ایزدی می‌دانستند و بر بنیاد چنین باوری، ساختن سنگ‌نگاره‌ی که پیروزی و شکوه او درونمایه‌ی آن باشد، به فرمان یکی از جانشینان وی، کاری شگفت و باورنکردنی نبوده و این امر، به‌ویژه شایسته‌ی اردشیر دوم بوده که نام وی را بر خود داشته و از دستار او نیز تقلید می‌کرده است.

(۶) در خاستگاه‌های دوره‌های پسین، اشاره‌هایی هست که شاهان از

فَرَوَشی / فَرَوَهَرِ اَرْدَشیرِ یکم، بنیادگذارِ دودمانِ ساسانی، یاری می‌جستند و نیایش فراوانی و افزونی می‌خواندند. برای نمونه در آفرینگانِ رَپیشوین [۲۰] آمده است:
 ...هَمَازُر [۲۱] فَرَوَهَرِ اَرْدَشیرِ بابکان باد! [۲۲]

چنین می‌نماید که این نیایش، به خوبی بتواند چگونگی‌ی پیوندِ میانِ دو پیکره‌ی سوییِ راستِ سنگ‌نگاره را روشن گرداند. جای گرفتنِ چنبره‌یی در میان دست‌های این دو پیکره — که همانندِ آن را در بسیاری از سنگ‌نگاره‌ها می‌بینیم — می‌تواند نمادی از آیینِ هَمَازُر به‌شمار آید. برای نمونه، در سنگ‌نگاره‌یی در نقشِ رستم، اردشیرِ یکم را در هنگامِ برگذاری‌ی آیینِ هَمَازُر با اهورمزدا می‌بینیم و در سنگ‌نگاره‌یی در میانِ دخمه‌گاه‌هایِ داریوشِ یکم و داریوشِ دوم، شاهِ نرسی به هنگامِ هَمَازُر با ایزدبانو اناهیتا دیده می‌شود. نرسی پیکره‌ی اناهیتا را همچون ایزدِ برگزیده‌ی خود در سنگ‌نگاره‌ی پایکولی نیز بر جای گذاشته است.

گمان می‌رود که آیینِ هَمَازُر، بازمانده‌یی از آیینِ بابلی‌ی گرفتنِ دستِ پل - مُردوک (Bel-Morduk)، خدای آسمان و روشنایی باشد.

گفتیم که رزم‌آزارِ جای گرفته در دستانِ پیکره‌ی هاله بر سر، در سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان، «گُز» — که اینهمان انگارندگانِ پیکره با ایزدِ مهر می‌پندارند — نیست. گلِ ستاره‌پیکرِ «نیلوفرِ آبی» نیز که در زیر پاها یا پاشنه‌های پیکره قرار دارد، نمی‌تواند کمکی به اثباتِ این انگاشت بکند؛ زیرا در اوستا، هیچ سخنی از پیوندِ این گل با این ایزد، به میان نیامده و در ادبِ دینی‌ی پهلوی نیز این گل، آشکارا به ایزدِ دیگری وابسته شمرده شده است.

یوستی آن بخش از سنگ‌نگاره‌ی فرود داغ را که در آن، ایزدِ مهر دستِ آنتیوخوس (Antiochus) پادشاهِ کُماژن (Commagene) را می‌فشارد، با پیکره‌ی هاله بر سر در سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بستان سنجیده و بدین برآیند رسیده است که جامه و پیرایه و چگونگی‌ی ایستادنِ پیکره و نسبتِ آن با پیکره‌هایِ دیگر در دو سنگ‌نگاره، یکسره ناهمخوان است. در فرود داغ، چشمانِ پیکره، خیره بر هواخواهانش دوخته شده و پرتوهایِ مینوی بر آن‌ها تافته است؛ حال آن که در طاقِ بُستان، پیکره‌ی هاله بر سر

(بهرام، ایزد رزم و پیروزی؟) پادشاهِ برخوردار از پشتیبانیِ خود را از پسِ پشت نگاهبانی می‌کند. تنها بخشِ همخوان در دو پیکره، هاله یا پرتوهای گردِ سرِ آن‌هاست؛ اما چهره‌ی ایزد مهر در فرود داغ به رخساره‌ی کودکی می‌ماند و به جای شمشیر، تنها دشنه‌ی کوچکی در دست دارد و به جای دستار، کلاه‌ی فریژی [۲۳] بر سرِ آن دیده می‌شود و گل نیلوفرِ آبی [۲۴]— که در سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان آشکارا دیده می‌شود، در فرود داغ به چشم نمی‌خورد.

۷. سنجشِ پیکره با زرتشت

انگاشتِ اینهانیِ پیکره‌ی هاله بر سر در سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان با زرتشت، استوار بر هیچ رهنمودی نیست و تنها از گزارش‌های سنتیِ زرتشتیان مایه گرفته است. هر گاه چنین سنتی بنیادی راستین داشت، یک‌باره فراموش نمی‌شد و در اثرهای نامبردار و با اعتباری همچون بُندهش، شاهنامه، زرتشت، نامه و نوشته‌های نویسندگانِ عربی زبان که در آن‌ها بدین سنگ‌نگاره اشاره‌ی رفته است، گرت‌هایی از آن برجا می‌ماند. شاید گروهی از زرتشتیانِ گرداگردِ کرمانشاه در برابر این پیکره به نیایش و ستایش می‌ایستاده‌اند یا آن که مزدپرستان از همه‌ی شهرهای ایران گهگاه به دیدار این یادمانِ نیاکان می‌شتافته و در پایِ آن آیین ویژه‌ی برگزار می‌کرده و به سرودخوانی می‌پرداخته‌اند و از این راه، باور به اینهانیِ پیکره‌ی هاله بر سر و زرتشت، رفته‌رفته در میان همه‌ی باورمندانِ بدین کیش رواج یافته و به دیگران هم رسیده باشد.

اما باید دانست که برای پیکر تراشانِ روزگارِ ساسانی، ساختنِ پیکره‌ی از زرتشت بسیار دشوارتر از ساختنِ پیکره‌ی هر یک از ایزدانِ مینوی بوده است؛ زیرا در اوستا و دفترهای دینیِ پهلوی هیچ‌گونه گزارش و وصفی از سپای پیامبرِ ایرانیان به دست داده نشده است. تصویر سنتیِ زرتشت نیز زمانی پدید آمد که دیرزمانی از روزگارِ ساسانیان و رواجِ آموزش‌های اوستا و گزارش‌های پهلویِ آن گذشته و کار به دستِ شاعران و داستان‌سرایان افتاده بود. این تصویر در شمارِ زیادی از دست‌نوشته‌ها و چاپ‌های شاهنامه و پاره‌ی از نخستین چاپ‌های خُرده اوستا آمده و در میانِ آن و پیکره‌ی هاله بر سر در سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان، همانندی‌های بسیار ناچیزی می‌توان یافت. درین تصویر، زرتشت همواره با آتشِ بُرزین‌مهر— که بر پایه‌ی گزارشِ دقیق در شاهنامه، خود

آن را از آسمان به زمین آورد [۲۵] و سرو بهشتیِ خویش و گاه با دفترِ اندرزِ سرودهای رهنمونِ خود (گاهان) دیده می‌شود و در نمونه‌های بسیاری، هاله‌یی از پرتوهای پُرفروغ نیز بر گردِ سر دارد.

سنتِ نمایشِ چهره‌ی زرتشت، نه تنها به گونه‌ی نگارین، بلکه با کاربردِ شیوه‌های وصفِ ادبی به شاهنامه، شهرستانِ چهارچمن و دبستانِ مذاهب راه یافته است؛ اما چنین تصویر و توصیف‌هایی، حتّاً در سده‌های میانه نیز پذیرفته‌ی پژوهشگران اوستا نبوده است و زرتشتِ بهرامِ پُردو در زرتشتِ نامه‌ی خود، چنین وصفی را از سیایِ پیام‌آورِ مزدپرسی به دست نمی‌دهد.

تصویرهایی که از آن زرتشت شمرده می‌شوند و در دسترسِ پارسیانِ هند قرار دارند، همه از یک سنتِ مایه گرفته‌اند. از سوی دیگر، تصویرِ سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان، نخستین بار در سده‌ی نوزدهم میلادی از راهِ سفرنامه‌ی کربورتر و تاریخِ ایران نوشته‌ی سر جان مَلِکُم به دست پارسیان رسید و از آن جا که در هر دو کتاب در کنارِ این تصویر نوشته شده بود که احتمال می‌رود پیکره‌ی هاله بر سر در سنگ‌نگاره از آن زرتشت پیامبرِ ایران باشد، این انگاشتِ بی‌بنیاد و ناپژوهیده، رفته‌رفته به گونه‌ی یک سنتِ پذیرفته در آمد. در بیشترِ چاپ‌های آغازینِ گزارشِ گُجراتیِ خُرده اوستا، تصویرِ سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان، همچون دیباچه‌یی فراگیرِ تصویری از پیکره‌ی زرتشت در آغازِ کتاب جای داده شده است؛ اما پارسیان در همان حال، نگاره‌هایی سنتی از چهره‌ی پیامبرِ دینِ خود را در شاهنامه و جز آن داشتند. ازین رو، بیشترِ تصویرهای پسینِ زرتشت، آمیزه‌یی است از تصویرهای سنتی و پیکره‌ی هاله بر سر در سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان و هر یک از هنرمندانِ سازنده‌ی این گونه تصویرها، لگامِ خیال را رها کرده و به دلخواه خویش، شاخ و برگ‌های تازه‌یی بر آن افزوده است. بدین سان، هیچ‌یک از تصویرهایی که در هندوستان از چهره‌ی پیامبرِ ایران کشیده شده است، همسانیِ بی‌کم و کاست با دیگر تصویرها ندارد و چنین نگاره‌های من‌درآوردی و خیال‌پرداخته‌یی را نمی‌توان دارایِ ارزشِ بنیادی دانست. [۲۶]

دکتر مُدی یکی از پارسیان دانشمندِ هندوستان، در کتاب سفرهایی در ایران می‌نویسد که پس از دیدارِ از طاقِ بُستان، دیگر نمی‌توانم با سنتِ اینهمان شمردنِ پیکره‌ی هاله بر سر با زرتشتِ همدستان باشم. وی می‌افزاید که جای این پیکره در پسِ پُشتِ

پیکره‌های میانی و اصلی سنگ‌نگاره است که به هیچ روی با بزرگداشت ویژه‌ی پیامبر سازگاری ندارد.

در تأیید برداشت دکتر مُدی، می‌توان از این عبارت نسبت داده شده به زرتشت در *گزیده‌های زادسپَرم* یاد کرد:

... کسی که روی از من بازگیرد، مرا احترام نُوَرزَد (= نکند). [۲۷]

در ردِّ برداشت اینهان شناختن پیکره‌ی هاله بر سر با زرتشت، دو نکته‌ی دیگر را نیز باید یادآوری کرد:

— یکم این‌که پیامبر ایران، بر پایه‌ی گزارش‌های سنتی در هفتاد و هفت سالگی چشم از جهان فرو بست. پس، هرگاه پیکر تراشان طاق بُستان می‌خواستند سپای او را نمایان سازند، نمی‌بایست پیکر و رخسار وی را همچون پهلوان جوانی بتراشند.

— دوم این‌که زرتشت پیام‌آور آشتی و بهروزی برای مردمان بود و در هیچ نوشتاری سخن از پای نهادن او در گیر و دارها و رزم‌ها به میان نیامده است. بر این پایه، مَنش و کُنش او با پیکره‌یی که شمشیری سنگین را با هر دو دست برگرفته باشد، یکسره ناسازگار می‌نماید.

این امر، به‌ویژه در تقابل با دو پیکره‌ی دیگر این سنگ‌نگاره که هیچ‌گونه رزم‌آزایی با خود ندارند (خواه آن‌ها را از آن *آهورَمَزدا* و اردشیر یکم بدانیم، خواه نمایشگر اردشیر یکم و پسرش *شاپور یکم* بشناسیم)، ناهمخوانی‌ی گزارش‌ناپذیری را پدید می‌آورد.

۸. سنجش پیکره با *آهورَمَزدا*

راولینسون و توماس بر آنند که پیکره‌ی هاله بر سر در سنگ‌نگاره‌ی طاق بُستان از آن *آهورَمَزدا* است. این برداشت، کمتر از همه‌ی برداشت‌هایی که پیش ازین آن‌ها را بررسیدیم و نقد کردیم، پذیرفتنی می‌نماید؛ زیرا آن‌چه در جاهای دیگر بر پایه‌ی سنت به منزله‌ی پیکره‌ی *آهورَمَزدا* شناخته و پذیرفته شده است، با پیکره‌ی هاله بر سر درین سنگ‌نگاره ناهمسانی‌ی بنیادی دارد.

بر روی سکه‌های پارسی و در جاهای دیگر، *آهورَمَزدا* همواره به پیکر مردی ریشدار

در میان یک حلقه و با دو بال گشوده به نمایش درآمده است. [۲۸] هرتسفلد در کتاب پائیکولی، دگردیسی‌ی پیوسته‌ی نماد آفریدگار را از دوران فرمانروایی‌ی آشوریان تا روزگار ساسانیان بررسیده و پژوهیده است. در سنگ‌نگاره‌ی نقش رستم، پیکره‌ی نماد آهورَمَرّدا را با ریشی بلند و موهای افشان می‌بینیم که نشان شهریارِی را به اردشیر یکم وامی‌گذارد.

هرگاه این پیکره را از واپسین پیکره‌های نماد آهورَمَرّدا و از دیگرگون شده‌ترین آن‌ها بدانیم، دشوارست که بتوانیم پیکره‌ی جوان و دیگرگونه‌ی هاله بر سر در طاق بُستان را نیز که در زمانی نزدیک بدان تراشیده شده است، از آن همو بشماریم. توماس خود نیز دشوار بودن چنین پذیرشی را دریافته بوده و ازین رو در کتابش نوشته است که در طاق بُستان پیکره‌ی نماد آهورَمَرّدا به شکلی نو و دیگرگونه به نمایش درآمده است. اما او هیچ دلیلی برای این نوشدگی و دیگرگونگی به دست نمی‌دهد.

۹. ویژگی‌ی هنری‌ی سنگ‌نگاره‌ی طاق بُستان

پس از بررسی‌ی سنگ‌نگاره‌ی طاق بُستان از دیدگاه تاریخ و باستان‌شناسی، اکنون نگاهی هم به ویژگی‌های هنری‌ی آن می‌افکنیم؛ زیرا این سنگ‌نگاره و پیکره‌های آن — هرچه باشد و هرکه را نمایش دهد — در بُنیادُمایه‌ی خود، برآیند و دستاوردِ دریافتی هنرمندانه از رویدادی تاریخی‌ست.

با رویکرد به آنچه درین گفتار گذشت، دو پیکره‌ی اصلی و میانی‌ی این سنگ‌نگاره را از آن اردشیر یکم و پسر و جانشین وی شاپور یکم می‌دانیم که بر روی کشته‌ی اردوان پنجم واپسین پادشاه شکست خورده‌ی پارت ایستاده و سرمستِ پیروزی و شادمانی‌اند. پیکره‌ی اردشیر به گونه‌ی بی‌نمایش درآمده است که شهریارِی ایران زمین را به پاداشِ عمری پیکار و سخت‌کوشی به وی ارزانی داشته‌اند. درین هنگام شکوهمند که اردشیر به فرازجای آرزوهای خویش رسیده است و درخشش باورمندی به آینده‌ی تابناک فرزند برومندش در چشمان او پدیدارست، چنین می‌اندیشد که ایزد بهرام، یاور و پشتیبان همیشگی‌ی او در پس پُشت او ایستاده است تا همچنان نگاهبانِ شکوه شهریارِی او و دودمانش باشد. سخن کارنامه، خود رهنمونِ بازشناختن و دریافتن این صحنه است:

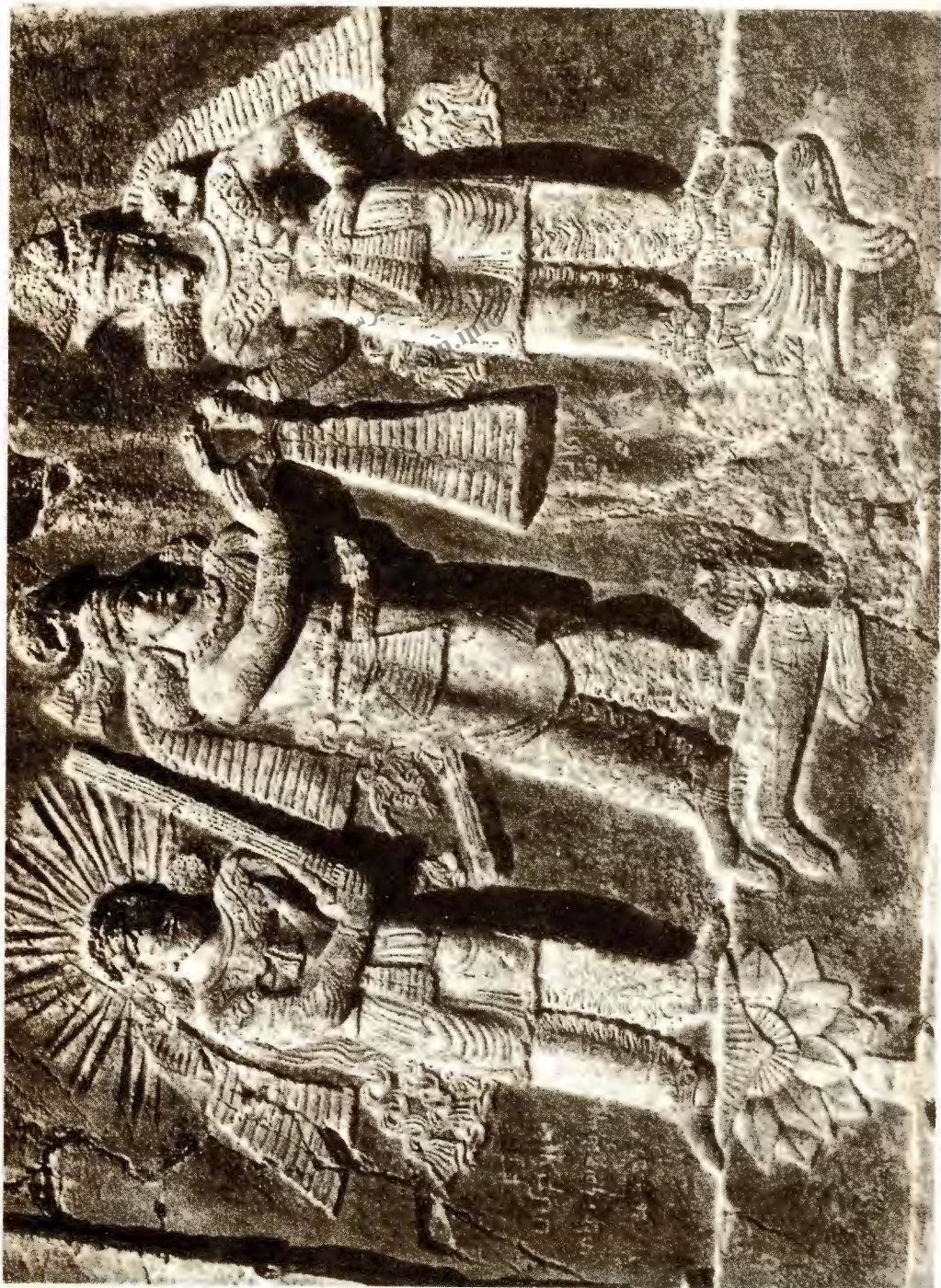
... ایدون گویند که قرّه کیان که به دور بود، اندر پیشِ اردشیر ایستاد و اندک اندک
همی رفت. [۲۹]

در سنگ‌نگاره‌ی طاقِ بُستان نیز، قرّه که در کالبدِ یاورِ نیرومندش بهرام به یاری‌ی
اردشیر شتافته، چندان به او نزدیک‌ست که شاهنشاه ساسانی درخششِ شمشیر او را
درمی‌یابد. این شکوهمندترین دم‌پدیدار شدنِ ایزدِ بهرام را با قرّی که همواره یاورِ
اردشیر بوده است، هنرمندان پیکرتراشِ گمنامِ روزگارِ ساسانیان، به نیکوترین شیوه‌ی
به نمایش درآورده‌اند.

به راستی می‌بایست این درآمدِ شیوایِ دیباچه‌ی بهرام‌یشت — که پژواکِ
شکوهمندش در سراسرِ ستایش‌سرودِ ایزدِ بهرام پیچیده است — در زبرِ سنگ‌نگاره‌ی
طاقِ بُستان نگاشته شده باشد:

... بهرامِ آهورآفریده نخستین بار به کالبدِ بادِ شتابانِ زیبایِ مزدا آفریده‌ی به سوی
او (زرتشت) وزید و قرّ مزداآفریده، قرّ نیکِ مزداآفریده و درمان و نیرو
آورد. [۳۰]

بی‌گمان دینداران و پارسایان روزگارِ ساسانیان که فرمان‌ها و رهنمودهای اوستا را
نیک می‌شناخته و با رویدادها و افسانه‌های زندگی‌ی اردشیر نیز به خوبی آشنا بوده‌اند،
هنگامِ نگرستن بدین سنگ‌نگاره، سخت بر این باور بوده‌اند که اردشیر به یاری‌ی قرّ و
پشتیبانی‌ی آشکارِ ایزدِ بهرام، توانست بر شاهنشاهی‌ی بزرگ و پهناورِ ایران زمین دست
یابد.



غایی از سنگ‌نگاره‌ی طاق بستان

بازبردها و پی‌نوشت‌ها

۱. پیکره‌ی نیم‌نهی که بر پشت پاره‌یی از سگه‌های ساسانی در میانه‌ی زبانه‌های آتش دیده می‌شود، به انگاشت برخی از پژوهشگران، از آن یک فروهرست و گروهی نیز آن را نمایشگر آهورمزدا می‌انگارند. شاید این برداشت‌ها در موردهایی درست باشد؛ اما همواره چنین نیست؛ زیرا در اوستا و دفترهای پهلوی سخنی از پدیدار شدن فروهرها در میان زبانه‌های آتش به میان نیامده است. من گمان می‌برم که دست‌کم در شماری از این سگه‌ها، پیکره‌ی نمایان در میان زبانه‌های آتش، نماد ایزد بهرام باشد؛ زیرا در داوستان دینی (بخش ۳۱، بند ۷) می‌خوانیم: «... آنگاه آنان آتشی می‌بینند که بهرام در آن است.» و آشکارست که اعتبار متنی چون داوستان دینی فراتر از انگاشت و گمان‌ست. (ک.)
۲. در لوح شماره‌ی ۱۲۰ کتاب سار (Sarre)، سر جانور نماد پادشاهی، سر شترست و در لوح‌های شماره‌ی ۹۴ و ۱۰۲، سر گرازست. در لوح شماره‌ی ۹۴ و پاره‌یی از لوح‌های دیگر، جانور دارای چنگال‌ها و طوق زرین برگردن، همان پرنده‌ی وارغن است که در بندهای ۳۵-۴۰ و ۴۳-۴۴ بهرام‌یشت از آن سخن به میان آمده. در بسیاری از این لوح‌ها بر پیکر جانور قلنس‌هایی دیده می‌شود که ویژه‌ی ماهی‌کزی (بهرام، بند ۲۹) است. در همه‌ی گونه‌های نقاشی یا کنده‌کاری شده‌ی این نماد، پره‌های بال و دم پرنده به‌خوبی نمایان است و می‌دانیم که این پره‌های وارغن‌ست که پیروزی‌ی ستایشگران ایزد بهرام را استوار می‌سازد و آنان را از گزند افسون‌جادوان ایمنی می‌بخشد و پاس می‌دارد. (بهرام، همان.) این نکته را که این نگاره، نماد پادشاهی بوده، از بندهای ۳۹ و ۴۰ بهرام‌یشت می‌توان دریافت؛ زیرا درین بندها، نام‌های شاهان برخوردار از یاوری‌ی پرنده‌ی وارغن بر شمرده شده است. (ک.)
۳. زین (Zen) به معنی رزم‌افزار و زیناوند (Zēnāvand) به مفهوم دارای رزم‌افزارست. زیناوند همچنین وصفی‌ست برای تیمورت / طهمورت / طهمورت، سومین پادشاه پیشدادی در اسطوره‌های ایرانی.
۴. بهرام، کر. ۱۰، بند ۲۶ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۳۶.
۵. همان، بند ۲۷.
۶. همان، بند ۱۷.
۷. من براین نکته که بهرام (مارس ایرانی) پاشنه‌های کوچک یا لاغری دارد، تأکید ورزیده‌ام؛ زیرا این امر،

- افزون بر آن‌که برای شناسایی‌ی پیکره‌ی هاله بر سر در سنگ‌نگاره‌ی طاق بُستان به کار می‌آید، همانندی‌ی شگفتی را در پاره‌های ویژه‌ی از اسطوره‌های ایران و یونان و هند نشان می‌دهد. می‌دانیم که آشیل / آخیلوس پهلوانِ سرآمدِ اسطوره‌های یونان تنها در پاشنه‌هایش آسیب‌پذیر بود. همچنین ست بهرام ایرانی که بر پایه‌ی اشاره‌ی در بهرام‌پشت (کسر. ۶، بند ۱۷) پاشنه‌های ظریف و لاغری دارد. در اسطوره‌های کهن هندو-ایرانی نیز هیولایی به نام گندروی زَرین پاشنه دیده می‌شود که روانِ ژرف‌هاست و گرشاسپ پس از یک درگیری و پیکار دشوارِ نُه‌روزه با او، برای پیروزی بر وی هیچ راهی جز چنگ زدن بر پاشنه‌ی او و بر کشیدن پوست از تنش نمی‌یابد. (← زام، بند ۴۱) در همین زمینه، تاراپورِ والا یادآوری می‌کند که در اسطوره‌های هند نیز کریشنا پاشنه‌ی آسیب‌پذیری دارد و شکارگری با زدن تیری به همین اندام، او را از پای درمی‌آورد. (ک).
۸. ← بهرام، بند ۶۳ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۴۵.
۹. آتش بهرام ویژه‌ی ستایش و نیایش ایزد بهرام بوده که با این‌های پیچیده و دشواری از پیوند شازنده آتش گوناگون درست می‌شده است. (درباره‌ی ویژگی‌های این آتش و چگونگی‌ی ساختن آن ← پز، ص. ۱۳۸).
۱۰. خَرَه از خورنِ اوستایی به معنیِ قَر / قَرَه و اردشیرِ خَرَه / خَرَه‌ی اردشیر به مفهوم پدید آمده از قَر اردشیر یا نمانده‌ی قَر اوست. ۱۱. ← بُن، ص ۸۸.
۱۲. در بُن. «سُنبل» گلِ ویژه‌ی ایزد بهرام خوانده شده است. دانسته نیست که پژوهنده چرا و بر چه بنیادی «سیسنبر» را به جای آن آورده است.
۱۳. هرگاه سنتِ روزگار ساسانی درین زمینه — چنان که خود پژوهنده هم اندکی پیشتر یادآوری کرده است — همان باشد که در بُندِ هیش باز یافته است، در آن کتاب، گلِ ویژه‌ی ایزد مهر، «گلِ همیشه بشکفته» خوانده شده که همان گل همیشه بهار / همیشه جوان در فرهنگ‌های فارسی و در کاربردِ امروزینِ فارسی زبانان ست و ربطی به گلِ آفتاب‌گردان ندارد.
۱۴. پژوهنده در کوشش برای شناختِ چستی‌ی گلِ زیر پای پیکره‌ی هاله بر سر در سنگ‌نگاره‌ی طاق بُستان، دچار سردرگمی و ناهمسازی‌ی برداشت‌ها شده است. او که در گفتار سوم این بخش بر آبی بودنِ گلِ زیر پای پیکره تأکید ورزیده و آن را نیلوفرِ آبی (Lotus) دانسته و حتا برای اثباتِ برداشتِ خود به داده‌های اخترشمارِ روی آورده است، درین بخش نخست از آفتاب‌گردان بودنِ همان گل سخن می‌گوید (↑ ص. ۲۵۰ و ۲۵۴) و بی‌درنگ، دوباره آن را نیلوفر می‌نامد (همان) و باز برای اثبات این امر، احتمالِ تأثیرپذیرفتگی‌ی طرح‌افگنان و تراشندگان این سنگ‌نگاره از سنگ‌نگاره‌های بودایی و هندو را به میان می‌کشد و سرانجام هم دریافتِ روشنی به خواننده‌ی پژوهش خود عرضه نمی‌دارد.
۱۵. چنان‌که سر اردوان در سنگ‌نگاره از تن جدا شده و به دور پرتاب گردیده است. (ک).
۱۶. ← مهر، بندهای ۳۷ و ۴۵ در اوستا، ج. ۱، ص. ۳۶۲ و ۳۶۴.
۱۷. همان، بند ۱۱۳، ص ۳۸۱.
۱۸. در سنگ‌نگاره‌ی طاق بُستان، هر سه پیکره همدوش و رو به پیش تراشیده شده‌اند و پیکره‌ی میانی هم پشت به پیکره‌ی هاله بر سر ندارد؛ بلکه تنها سر به سوی پیکره‌ی سویِ راستِ سنگ‌نگاره گردانیده است. بخشِ اخیر سخن پژوهنده، یعنی فاصله داشتن شاه و موبد در سنگ‌نگاره‌های ساسانی، هیچ پیوندی با بخشِ پیشینِ گفتارِ وی ندارد و کمی دور ایستادن از کانونِ آتش را که گونه‌ی ادب و بزرگداشت بوده است، نمی‌توان با پشت کردن به کسی سنجید.
۱۹. گویا خواستِ پژوهنده، جای داشتنِ پیکره‌ی نمایشگرِ شاپور یکم در کنار پیکره‌ی نشان‌دهنده‌ی پدرش

درین سنگ‌نگاره بوده باشد؛ وگرنه شاپور که بر پایه‌ی گزارش شاهنامه، پس از کشته شدن اردوان و در هنگام پادشاهی‌ی اردشیر از دختر اردوان و همسر اردشیر زاده شده بوده، نمی‌توانسته است در زمان چیرگی‌ی اردشیر بر اردوان، در کنار پدر باشد. هرگاه دو بیکره‌ی سوی راست سنگ‌نگاره را نماینده‌ی اردشیر و شاپور بدانیم، می‌توانیم بینگاریم که طرح افگنان درونمایه‌ی این سنگ‌نگاره خواسته‌اند در نمایش واگذاری‌ی حلقه‌ی نماد شهریاری از سوی اردشیر به شاپور، صحنه‌ی کشته شدن اردوان و پیروزی‌ی اردشیر بر او را هم — به رغم ناهزمانی‌ی آن با رویداد اخیر — به منزله‌ی پیشینه‌ی تاریخی‌ی پیروزی‌ی ساسانیان بر اشکانیان (و نه پیروزی‌ی اردشیر به تنهایی) با این صحنه درآمیزند و درواقع با یک تیر دو نشان بزنند.

۲۰. آفرینگان رپشویین نام چهارمین نماز و نیایش سرود روزانه و نیز نیایش فصلی‌ی زرتشتیانست که در هنگام نیمروز و نیز در آغاز و انجام «تابستان بزرگ» (در سالنهار ایرانیان باستان از آغاز فروردین تا پایان مهر) می‌خوانند. این سرود در سامان بندی‌ی بخش‌های اوستا، پاره‌یی از خرده اوستا به‌شمار می‌آید. (برای خواندن متن این آفرینگان — اوستا، ج. ۲، صص. ۶۴۹-۶۵۰ و برای آشنایی با گزارشی درباره‌ی آن — همان، ص. ۹۰۱).

۲۱. هم‌زور (Hamazōr) نام یکی از آیین‌های دینی‌ی زرتشتیانست که در آن، هرکس دو بار دستان خود را در میان دست‌های دیگری می‌گذارد و سپس هر دو دست خود را به نشانی‌ی پیشکش سپاس و درود به کسی که با او دست داده است، بر سر خود می‌گذارد.

۲۲. در متن اوستایی‌ی این آفرینگان و گزارش‌های فارسی‌ی از روی آن (— اوستا، ج. ۲، صص. ۶۴۹-۶۵۰)، چنین عبارتی نیست. شاید در «زند» و یا «پازند» آن آمده و پژوهنده از آن جا گرفته باشد.

۲۳. کلاه ویژه‌ی مهزآیینیست که در همه‌ی سنگ‌نگاره‌ها و تندیس‌های مهر بر سر او دیده می‌شود.

۲۴. سنج، پن. ۱۴ در هم‌یاد.

۲۵. در بندهش این گزارش که آذر بُرِزین مهر را زرتشت از جهان میتوی بدین جهان آورد، تأیید نشده است. (ک). اما درین دانشنامه‌ی دینی‌ی زرتشتی می‌خوانیم: «... چون آنوشه روان زردشت دین آورد و برای رواج بخشیدن به دین و بی‌گان کردن گشتاسپ و فرزندان [وی، تا] به دین ایزدان ایستند، بس چیز به آشکارگی نمود و کرد. گشتاسپ [این آتش را] به کوه زیوند که [آن را] پشته گشتاسپان خوانند، به دادگاه (آتشکده) نشانید.» (— بُن، ص ۹۱). درین گزارش، اشاره‌ی ضمنی‌ی نویسنده‌ی بندهش به آورده شدن آذر بُرِزین مهر از جهان میتو بدین جهان به وسیله‌ی زرتشت، همچون نشانه‌یی از ایزدینگی‌ی پیام او، به چشم می‌خورد.

۲۶. گویی پژوهنده به چیزی کمتر از تصویر واقعی‌ی زرتشت که با دوربین گرفته شده باشد، خرسند و خشنود نبوده است! برای او خیال‌ورزی‌ی هنرمندی نگارگر و بیکرتراش که به نیروی آفرینش خود تصویری آرمانی از یک انسان روزگاران کهن را پدید می‌آورد، بی‌ارزش به‌شمار می‌آید! اما شگفت اینست که خود او در واپسین پاره‌ی همین گفتار، سنگ‌نگاره‌ی طاقی بُستان را برآیند و دستاورد دریافتی هنرمندانه می‌شمارد!

۲۷. — گز، بخش ۱۸، بند ۳، در ص. ۳۰. (گفتنیست که این عبارت از زبان زرتشت، درباره‌ی زنی گفته شده است که پدر زرتشت پیشنهاد همسری با او را به پسر خود داده بوده و زرتشت از زن خواسته بوده که چهره‌ی خویش را بدو بنماید؛ اما آن زن از او روی برگردانیده بوده است. پژوهنده این سخن زرتشت را برای موردی شاهد آورده است که پیوندی با آن ندارد.)

۲۸. درباره‌ی بیکره‌ی مرد ریشدار در میان حلقه با بال‌های گشوده که حلقه‌ی نماد آشه / آرتَه (راستی و داد و سامان بهینه‌ی ایزدی‌ی جهان) را در دست دارد و این که تا چه اندازه می‌توان این بیکره را در

- سنگ‌نگاره‌ها از نشانه‌ها و نمادهای دینی زرتشتی دانست، ← یحیی ذکا: «آیا هخامنشیان زرتشتی بوده‌اند؟» در ماهنامه بخارا، شماره ۳، تهران، آذر و دی ۱۳۷۷، صص ۲۲ - ۵۰.
۲۹. ← کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه صادق هدایت، در هشتم، بند ۷.
۳۰. ← بهرام، بند ۲، در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۳۱.

تبرستان

www.tabarestan.info

دو نقدِ روش‌شناختی بر پژوهش ج. ک. کویاجی *

مهرداد بهار

۱. درباره‌ی افسانه‌های شاهنامه و مشابه چینی‌ی آن‌ها [۱]

از جهانگیر کویاجی (که از پارسیان دانشمند هند است) کتابی به فارسی انتشار می‌یابد که بخشی از آن در شماره‌ی هفتم مجله‌ی فرهنگ و زندگی به طبع رسیده است. در شرایطی که در کشور ما آشنایی به اساطیر ایران اندک است، هر کوششی در راه انگیزختن این آگاهی مغتنم است و باید سپاسگزار آقای دوستخواه، مترجم گرامی بود که در این راه کوشیده‌اند. اما این‌که این کتاب چه قدر ارزش علمی دارد و تا کجا آگاهی‌ی ما را در تطبیق اساطیر ایرانی با اساطیر سرزمین‌های دیگر توسعه می‌بخشد، مطلبی است که تا کتاب در دسترس قرار نگرفته، [دریافت آن] ناممکن است. چه بسا هنگامی که کتاب منتشر شود، بررسی و سنجش

* آنچه در پی می‌آید، دو بررسی و نقدِ روش‌شناختی (*Methodological review and critique*) و آموزنده و رهنمون‌ست از زنده‌یاد دکتر مهرداد بهار که نخستین را پس از نشر گزارش گفتار یکم این بخش در فصلنامه‌ی فرهنگ و زندگی و دومین را در پی انتشار چاپ یکم گزارش این بخش در کتابی جداگانه به نام آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان، در همان فصلنامه به چاپ رساند و پس از بیش از دو دهه در کتاب از اسطوره تا تاریخ بازچاپ شد. در شیوه‌ی نگارش نویسنده هیچ تغییری نداده‌ام، اما خط‌نگاری‌ی آن را با خط‌نگاری‌ی متن این دفتر هماهنگ ساخته‌ام. همه‌ی تأکیدها در متن دو نقد از من است - گ.

مجدد، سخنان کویاجی را در بسیاری موارد تأیید کند و در دیگر موارد آن‌ها را نادرست بشمارد؛ ولی بررسی‌ی ساده‌ی از چند داستانِ موردِ ذکرِ کویاجی که در این مجله به طبع رسیده، ما را بر این می‌دارد که اولاً درین چند مورد به خطا رفته است. در این جا به دو داستانِ رستم و سهراب و آکوانِ دیو اشاره می‌کنیم:

کویاجی داستانِ رستم و سهراب را با داستانِ چینی‌ی لی-جینگ و پسرش لی-نو-جا مقایسه می‌کند و آن‌ها را دو روایت از یک داستان می‌پندارد که به احتمال، اصلی سکایی داشته است.

اما برای آن که دو داستان را از یک اصل و منشأ بدانیم، باید چند عاملِ مشترک را در آن‌ها بیابیم:

— یکی این که بافتِ هر دو داستان، یعنی سیرِ داستان‌ها و سرنویشتِ قهرمانان اگر یکی نیست، لااقل نزدیک و شبیه به هم باشد.

— دوم این که هریک از قهرمانان هر داستان، روحیات و شخصیتی نزدیک به هریک از قهرمانان مشابه خود در داستانِ دیگر داشته باشد.

تنها تکیه بر موضوع کلی و جهانی چون نزاع پدر و پسر یا وجودِ مُشابهت‌هایی چون بازوبند و جز آن، نمی‌تواند پیوستگی‌ی دو داستان را اثبات کند و برابری‌ی داستانِ لی-جینگ و لی-نو-جا، تنها متکی بر عواملِ جهانی و مُشابهت‌های غیردقیق‌ست و شرایطِ لازم هم‌اصل بودن را ندارد.

شاید بهتر باشد این داستانِ چینی را بر اساس کتابِ موردِ استنادِ کویاجی [۲] به اختصار شرح دهیم:

— لی-جینگ یک از ارتشتارانِ چینی‌ست که در محلی به نامِ چه-ان-د-آنگ کوان (Çe en-te âng kûân) به فرماندهی‌ی سپاهیان روزگار می‌گذراند. لی-نو-جا پسر او از نام‌آورترین دلاورانِ اساطیرِ چینی‌ست و گویند شصت پا بلندی‌ی قامت او بود و سه سر داشت و نُه چشم و هشت دست که در هر یک سلاحی جادویی بود و از دهانِ او ابرهای آبی‌رنگ بیرون می‌آمد و به آوازش آسمان‌ها و بنیانِ زمین می‌لرزید و وظیفه‌ی او این بود که همه‌ی دیوانی را که زمین را به ویرانی کشیده بودند، به اطاعت درآورد.

زادن او چنین بود که مادرش یین شیه (Yin ših) دو فرزند برای شوهر خویش آورده بود. از آن پس، یک شب پرستاری تائوئیست (Taoist) را به خواب دید که به خوابگاه

او درآمد. زن زبان به اعتراض گشود؛ ولی پرستار گفت: «ای زن! اسب یک شاخ (Unicorn) را بپذیر!» و پیش از آن که زن پاسخی دهد، پرستار چیزی را به آغوش او پرتاب کرد.

بین شیه دژمان، درد زایمان را احساس کرد و لی نو-جا به گیتی آمد. صورت او سفید بود. النگویی (و نه بازوبندی) زرین بر میچ راست داشت و شلواری از ابریشم سرخ بر پای کرده بود که از آن پرتوی زرین و خیره‌کننده می‌تافت. این دو چیز گرانها متعلق به پرستار تائوئیست ته-ای چن-جن (Ta-i Cen-jen) بود که بر مادر لی نو-جا ظاهر شده بود.

لی نو-جا در هفت سالگی شش پا قامت داشت و روزی که برای آب‌تنی به چشمه‌یی رفته بود، با فرو بردن شلوار ابریشمین در آب، آب به جوش درآمد و سرخ‌رنگ شد و قصر حاکم به لرزه افتاد. او افسر خود و سپس پسر خود را به اطراف فرستاد تا علت این امر را دریابند. هر دو به دست لی نو-جا کشته شدند و سپس خود او مورد ضرب و شتم لی نو-جا قرار گرفت. سرانجام بر اثر شکایت ایشان در نزد شاه، قرار شد لی-جینگ پدر او دستگیر شود و به سزای اعمال پسرش برسد که لی نو-جا با کشتن خود، پدر را از مرگ نجات داد.

پس از مرگ، روح لی نو-جا چندین بار از مادرش درخواست کرد برای او معبدی بسازد و با وجود مخالفت شوهر، بین شیه معبد را بر پا کرد و روزی از روزها، لی-جینگ در راه به معبد پسر رسید و چون دانست که معبد از آن فرزند ناخلف اوست، مجسمه‌یی وی را ویران ساخت و معبد را در هم کوفت و رفت. چون روان لی نو-جا به معبد باز آمد و آن را ویران یافت، به خشم آمد و آهنگ کین توختن از پدر کرد؛ زیرا گمان داشت که با خودکشی، دیگر به پدرش بدهکار نیست و وی حق ویران کردن معبد او را نداشته است.

بدین روی به نزد ته-ای چن-جن پرستار رفت و از او تجسد (Incarnation) مجدد خود را خواست و پرستار روح لی نو-جا را در برگ‌های نیلوفر آبی پیچید و اورادی چند خواند و لی نو-جا جای تازه‌یی به دنیا آمد با قامتی به بلندی شانزده پا و آن‌گاه به او نیزه‌یی آتشین و دو چرخ داد که یکی از آتش و دیگری از باد بود و لی نو-جا آن‌ها را چون وسیله‌یی برای حرکت به کار برد.

لی-جینگ از تجسّد مجدّد پسر خبر شد؛ سلاح برداشت؛ بر اسب نشست و با پسر رویاروی شد. جنگ در گرفت و پدر، شکست یافته گریخت. هنگامی که لی نو-جا در حال فروکشتن پدر بود، پرستاری به نام ون-جو (Wen-Çü) به دستور ته-ای چن-جن به یاری ی لی-جینگ آمد و او را در غار خود پنهان کرد و لی نو-جا را به یاری ی جادو دستگیر کرد و بر گردن او حلقه‌ی و بر دو پایش زنجیری بست و وی را بر ستونی باز داشت.

آن‌گاه پرستار بزرگ ته-ای چن-جن در رسید و پدر و پسر را به آشتی دعوت کرد و پدر را از سوزاندن معبد لی نو-جا مذمت کرد و از لی-جینگ خواست تا به خانه بازگردد و از لی نو-جا خواست به غار پرستار مراجعت کند؛ لی نو-جا چون آزاد شد، بار دیگر سر در پی لی-جینگ نهاد؛ ولی پرستار بار دیگر او را بازداشت و از آستین خود چیزی ناشناخت به در آورد که در فضا رفت و بر پای لی نو-جا خورد و او را در میان آتش پنهان گرفت. لی نو-جا به التماس درآمد و پرستار از او سوگندها ستاند تا با پدر در نیفتد و به نشان تبعیت، پای پرستار را ببوسد. آنگاه لی-جینگ نیز سوگند خورد که با پرستار در راه به قدرت رسیدن سلسله‌ی جدید شاهنشاهی همکاری کند و پرستار به لی-جینگ همان سلاح شگفت را داد که لی نو-جا را به آتش پوشانده بود تا بار دیگر لی نو-جا آهنگ جان او نتواند کرد.

سرانجام سلسله‌ی تازه به حکومت رسید و لی-جینگ، سپهبد بزرگ این خاندان تازه‌ی شاهی شد.

چنان‌که دیده می‌شود، این داستان با داستان رستم و سهراب از نظر بافت داستانی ارتباطی ندارد. در داستان رستم و سهراب—که گویای ساخت‌های مادرسالاری در جامعه‌ی قوم‌های سکا/سکه و تبدیل آن به پدرسالاری است [۳]—پسری به دنبال پدر می‌گردد و پسر و پدر یکدیگر را نمی‌شناسند و چون بیگانگان با یکدیگر رویاروی می‌شوند و داستان به مرگ پسر می‌انجامد. در حالی که در داستان لی-جینگ و لی نو-جا—که ساخت پدرسالاری دارد—پدر دارای فرزندی می‌شود که می‌داند از آن او نیست و میان پدر و پسری که می‌داند از نطفه‌ی پدر نیست، دشمنی درمی‌گیرد و پدر شکست می‌خورد؛ ولی از مرگ می‌رهد و سرانجام نیز پدر و پسر آشتی می‌کنند و هر دو در راه برقراری خاندان شاهی‌ی تازه‌ی بر تخت سلطنت چین، همکاری می‌کنند.

تنها وجه مشترکِ این دو داستان، وجودِ یک پدر و پسری — نه از نطفه‌ی پدر — است!

نخستین نکته‌ی قابل‌ملاحظه به عقیده‌ی کویاجی این است که سهراب از عشقِ ساده و پیوندی زمینی پدید می‌آید؛ در حالی که لی نو — جا فرزندِ آسمانی‌ی حکیمی است! نکته‌ی دیگر، نیرومندی‌ی لی نو — جا و سهراب در کودکی است. [اما] وجودِ کودکانِ نیرومند در اساطیرِ همه‌ی جهان دیده می‌شود و این یک اسطوره‌ی جهانی است و نه الزاماً عامل ارتباطِ اساطیرِ چین و ایران. نکته‌ی دیگر به گمانِ کویاجی، بازوبندست. در میانِ بسیاری از اقوامِ سرخ‌پوست و آفریقایی در عصرِ حاضر و قرنِ نوزدهم — که در شرایطِ ابتدایی‌ی نوسنگی و مفرغِ زندگی می‌کنند یا می‌کرده‌اند — بازوبند دیده می‌شود. ما علتِ این امر را نمی‌دانیم؛ اما به هر حال، این نیز — ظاهراً — پدیده‌ی جهانی است. به‌خصوص که لی نو — جا «النگو» دارد و نه «بازوبند» و بازوبندِ سهراب هم هیچ نقشی جادویی ندارد.

کویاجی خود به مواردِ اختلافِ فراوانِ دو داستان توجه دارد؛ ولی هرگز به این که بافتِ دو داستان به کلی مغایرِ یکدیگرست، کاری ندارد.

اما نکته‌ی جالبِ توجه در اسطوره‌ی چینی این است که لی نو — جا پهلوانِ بزرگ، از آمیزشِ پدر و مادر پدید نیامده؛ بلکه نطفه‌ی آسمانی دارد. این امر در اساطیرِ ایرانی و مسیحی نیز به چشم می‌رسد. تولدِ مهر از سنگ است؛ تولدِ اوشیدر، اوشیدرماه و سوشیانس از به آبِ دریا رفتنِ دخترانی باکره است و تولدِ مسیح نیز از مادرِ باکره است. این امر، بدین معنی است که «پهلوان — پیامبر» نباید از آمیزش پدید آید که — ظاهراً — امری اهریمنی و پلیدست.

موضوعِ دیگر در کتابِ کویاجی، مقایسه‌ی داستانِ آکوانِ دیوست با داستانِ دیو باد در اساطیرِ چینی. اما ارتباطِ داستانِ آکوانِ دیو با **فنگ پو** [۴] یا خدایِ باد (و نه دیو باد) [۵] نیز موردِ شک و ظن است.

فنگ پو به چهره‌ی مردِ پیری با ریشِ سپید ظاهر می‌شود که قبایی زرد بر دوش دارد و کلاه‌ی آبی و قرمز بر سر. او کیسه‌ی بر دوش گرفته است و بادها را که از دهانِ او برمی‌خیزد، به هر سو که بخواهد می‌راند. این ایزدِ چینی را برابرِ ستاره — خدایِ

دانسته‌اند. او را همچنین اژدهایی به نام **فی لی-ان** (Fei Li-En) شمرده‌اند که در آغاز انسانی بود و سپس به صورت اژدهایی درآمد که در جنوب بادهای بسیار برمی‌انگیخت. او را همچنین دارای اندام گوزنی دانسته‌اند و با سر یک پرنده و دو شاخ و دُم یک مار.

این که دیو باد یا ایزد باد در کشوری قبایی زرد بر تن دارد و در کشور دیگری رنگی او زرد است، می‌تواند انعکاس طبیعی‌ی توفان‌های شن باشد که در ایران، آسیای میانه و صحرای شمالی‌ی چین امری ست آشنا و کهن و الزاماً مُبیین ارتباط داستان‌های ایرانی و چینی نیست. این که ایزد باد چینی تن گوزن دارد و ایزد باد در اساطیر هندی بر گوزن می‌نشیند نیز الزاماً ارتباطی را اثبات نمی‌کند؛ زیرا گوزن و آهو مظهر سرعت در نزد بسیاری از اقوام بوده و هستند و توفان تیزرو می‌توانسته است به گوزن یا آهو تشبیه شود. این نیز که باد شتابان را به غولی تشبیه کنند، خاص اساطیر چینی و ایرانی نیست. ملّت صحرائی‌ی دیگری چون بابلی‌ها نیز چنین کرده‌اند: آن‌جا که تیمات، مادر بزرگ خدایان بابلی [۶] در جنگ با مُردوک، دیوی آفرید که درست مانند ایزد باد چینی از دهان خویش توفان بیرون می‌داد و مُردوک تیری بر دهان او افگند و او را کشت.

اما نام **اکوان** که کویاجی با نام چینی **کوآن** (Kūān) — که جزء متداولی از نام‌های اساطیری‌ی چینی ست مربوط کرده، خود تنها یک حدس ست و به احتمال قوی «اکوان» املائی خراب شده یا قرائت غلط **اک و یو** (Aka Vayū) ست که معنی **«باد بد»** یا «وای بد» دارد و این از دیوهای مشهور اساطیر زردشتی ست.

شاید این دو نمونه کافی باشد که ما به نظرهای کویاجی در ارتباط اساطیر چین و ایران با نظر شک و ظن نگاه کنیم و آن‌ها را درست نپذیریم.

البته این بدان معنا نیست که هیچ ارتباطی میان اساطیر ما و مردم چین وجود ندارد و چه بسا با مطالعه‌ی کامل کتاب و بررسی‌ی مجدد مطالب آن، بتوان بخشی از آن را ذی‌قیمت دانست.

ما به انتظار انتشار اثر کویاجی به ترجمه‌ی دوست ارجمند خود آقای جلیل دوستخواه هستیم که کوشش خود را سال‌هاست مصروف ادبیات و فرهنگ میهن ما کرده‌اند.

بازبردها و پی‌نوشت‌ها

۱. فصلنامه‌ی فرهنگ و زندگی، شماره‌ی ۸، تهران، خرداد ۱۳۵۱.
2. E. T. C. Werner: Myths and Legends of China, London, 1924, pp. 305-19.
۳. سهراب در خانواده‌ی مادرزاده می‌شود و پدر خود را نمی‌شناسد و سپس به جست و جوی او برمی‌آید.
۴. کویاچی آکوان دیو را با فئی لی - این سنجیده و آن را «دیو باد» خوانده است. اما نویسنده‌ی این نقد، همتای چینی‌ی آکوان را فنگ پو دانسته و او را «ایزد باد» به‌شمار آورده است. هم‌اندکی پایین‌تر، از فئی لی - آن به منزله‌ی اژدهایی که یکی از نمادهای فنگ پو انگاشته می‌شود، نام می‌برد و این نقش‌ورز اسطوره‌های چینی را «دیو یا ایزد» (?) می‌خواند. (ج. د.)
5. Myths and Legends of China, p. 204.
۶. تا آن‌جا که من می‌دانم تیامات یا تیامت نام دیو یا اژدهای هم‌آوردِ مُردوک خدای بلندآوازه‌ی اسطوره‌های بابلی‌ست که سرانجام به تیرِ مُردوک کشته می‌شود. پس این اشاره‌ی نویسنده‌ی نقد که تیامات را مادر بزرگ‌خدایان بابلی خوانده و گفته است که او دیوی را برای نبرد با مُردوک آفرید، برای نگارنده‌ی این سطرها روشن نیست. (ج. د.)

تبرستان

www.tabarestan.info

۲. آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان*

در فرهنگ اقوام و ملل می‌توان به بسیاری جنبه‌های مشترک رسید که گاه همانندی آن‌ها با یکدیگر، شگفت‌انگیزست. این همانندی‌اندیشه‌ها و آیین‌ها را چگونه می‌توان توجیه کرد؟

بعضی را گمان بر آنست که اقوام و ملل گونه‌گون جهان، این جنبه‌های مشترک فکری، اسطوره‌ای و آیینی را از یکدیگر به قرض گرفته‌اند و این‌که در اساس، یکی دو مرکز فرهنگی بوده است و پراکنده شدن این فرهنگ مرکزی در جهان و در میان اقوام و ملل، سبب پدید آمدن این وجوه مشترک فرهنگی شده است (Diffusionism). گروهی دیگر را گمان بر آنست که کیفیات مشترک روحی انسان‌ها و شرایط مشترک محیط زیست و اقتصاد می‌تواند در میان اقوام و ملل گونه‌گون، بی‌هیچ ارتباط خاصی با یکدیگر یک رشته افکار و عقاید مشترک پدید آورد و شباهت این‌گونه عقاید و افکار

با هم، دلیل ارتباط تاریخی خاصی میان آنها نیست (Phenomenalism).
 اما واقعیت کدام است؟ آیا وجود مشترک طبیعت انسان‌ها قادر به آفرینشی مشترک نیست یا این همه آمیزش‌های گونه‌گون اقوام و ملل با یکدیگر در طی هزاران سال و شاید ده‌ها هزار سال، قادر نبوده است تأثیری متقابل بر ملل و اقوام بگذارد؟
 بی‌گمان محصول فکر انسان را تنها متعلق به یکی ازین جهات دانستن، خطاست و تحلیل منطقی ذهن انسان، ما را معتقد می‌سازد که این هر دو عامل در شکل گرفتن مجموعه‌ی زندگی‌ی فرهنگی‌ی اقوام و ملل مؤثر بوده است.
 اعتقاد به خدایان طبیعت، اعتقاد به بقای روح، واقعیت انگاشت آنچه انسان به خواب می‌بیند، جادو و ترتیب دادن آیین‌ها برای جلب نظر موافق خدایان و جز آن، عناصر مشترک در میان اقوام است که نیازی بدان ندارد تا در زیر تأثیر انتشار فرهنگی مادر پدید آمده باشد.

اما در بسیاری موارد می‌بینیم که قومی بیگانه با قومی دیگر، در پی وقایع تاریخی، همسایه می‌شود و زیر تأثیر فرهنگ قوی‌تر قوم اخیر، اعتقادات خود را فراموش می‌کند و اعتقادات قوم همسایه را می‌پذیرد و حتا نام‌های آن‌ها را به قرض می‌گیرد. در چنین مواردی — که نمونه‌های بسیاری از آن‌ها در دست است — دیگر نمی‌توان عامل به قرض گرفتن را ندیده گرفت.

بنابراین، در کار برسنجیدن اساطیر ملل با یکدیگر، همه‌ی وجود اشتراک را از یک جهت دیدن، سبب آن می‌شود که در نتیجه‌گیری، خطاهای بسیار پدید آید.
 کتاب آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان اثریست پرارزش در برسنجیدن اساطیر ایران با اساطیر چین. بنابر تحقیقات باستان‌شناسان شوروی در آسیای میانه و سیبری‌ی جنوبی، از حدود سه هزار و پانصد سال پیش از مسیح، ارتباط‌های نزدیکی میان اقوام هند و ایرانی و اقوام زرد پوست شرقی آسیا موجود بوده است. همچنین بنا به کشفیات باستان‌شناسی، تأثیر فرهنگ‌های آسیای غربی (مدیترانه‌ی شرقی) در همین زمان در شمال چین دیده می‌شود.

بدین گونه، اقوام هند و ایرانی از دیرزمان، از یک سو با اقوام زردپوست شرقی آسیا و از سوی دیگر با اقوام سامی نژاد غرب آسیا در ارتباط بوده‌اند و این ارتباط در دوره‌های بعد نیز به گونه‌های مختلف ادامه یافت و گسترش پذیرفت. بدین روی، نظر

کلی کویاجی نویسنده‌ی کتاب آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان که بنا بر آن، در طُرّ تسلط سکاکیان بر ایران و چین وجوه مشترک بسیاری میان اساطیر ایران و چین به وجود آمد، می‌تواند بخشی از حقیقت را بیان کند. اما به گمان من، دقیق‌تر آن‌ست که ارتباط فرهنگ‌های ایران و چین را بدین دوره منحصر نکنیم و همه‌ی شباهت‌ها را نیز محصول ارتباط سکاکی ندانیم و عوامل مشترک انسانی را خود عاملی بینگاریم که می‌توانند شباهت‌های بدون پیوند با هم پدید آورند و این نکته‌ی است که مورد توجه کویاجی قرار نگرفته و بعضی داستان‌ها را که شباهت اندکی با هم دارند، دارای یک منبع مشترک دانسته است.

کویاجی در گفتار یکم، داستان رستم و سهراب را با داستان چینی ی لی-جینگ و پسرش لی نو-جا و افسانه‌ی آکوان دیو را با افسانه‌ی چینی «دیو باد» و رزم رستم و اسفندیار را با بعضی از داستان‌های چینی و بسیاری از افسانه‌های دیگر ایرانی را با افسانه‌های چینی می‌سنجد.

اما متأسفانه از مقایسه‌های او به علّت دیدی یک‌سویه، گاه نتایج درستی به دست نمی‌آید. چنان‌که در شماره‌ی هشتم فرهنگ و زندگی یاد کرده‌ام، شباهت‌های این داستانها با هم، به هیچ وجه مؤید مشترک بودن همه‌ی آن‌ها نیست. اغلب این شباهت‌ها امری جهانی و زاییده‌ی سرشت مشترک و محیط زیست همسان اقوام و ملل‌ست. نبرد پدر و پسر با هم، موضوعی نیست که تنها میان ایران و چین مشترک باشد. در میان همه‌ی اقوام و ملل می‌توان نظایر آن را یافت.

برای آن‌که دو داستان منبعی مشترک داشته باشند یا یکی از دیگری قرض گرفته شده باشد، شرایط بسیاری لازم‌ست؛ وگرنه موضوع مشترک، آن هم در سطحی کلی، به خودی‌ی خود دلیل منبعی مشترک نیست.

اشکال کار کویاجی دقیقاً درین‌ست که او تنها به وجود موضوع کبابش مشترک بسنده می‌کند یا وجود بعضی ارتباط‌ها را در فرعیات، بدون ارتباط در اصل موضوع، برای هم‌منبع بودن کافی می‌داند؛ در حالی‌که ارتباط متقابل دو اسطوره در میان دو قوم، نیازمند اشتراک در موضوع، همسانی‌ی شخصیت‌ها و هماهنگی‌ی حرکت دو اسطوره است با یکدیگر و در اغلب داستان‌های مورد مثال کویاجی، درین بخش، پای یک یا چند عامل ازین عوامل می‌لنگد.

کویاجی میان داستان سیاوش و سوادوه و داستان دا-جی (سو-دا-گی) و یو-یی-گائو

بین-گیانو) در ادبیات چینی ارتباط وسیعی می‌بیند. درین مورد، کاملاً ممکن است حق با کویاجی باشد؛ اما اگر معتقد باشیم که این هر دو داستان می‌تواند به ساخت‌های مدرسه‌سالاری جوامع کهن زراعی آسیا مربوط باشد که بنا بر آن، همسر شهبانو را — که از میان جوانان انتخاب می‌شد — هر ساله برای باروری طبیعت قربانی می‌کردند و توجه کنیم که این موضوع اصلی، به بسیاری گونه‌های مختلف در اروپا، در بخش‌هایی از آفریقا، در غرب آسیا، در آسیای میانه و هند راه یافته است و اگر توجه کنیم به ارتباط کهنی که در میان تمدن آسیای غربی با چین از هزاره‌ی چهارم پیش از مسیح وجود داشته است، شاید در آن صورت نتوانیم این ارتباط را محصول گسترش فرهنگ سکاییان در ایران و چین بدانیم؛ بلکه بتوانیم نتیجه‌ی گسترش فرهنگ آسیای غربی به خاور دور بشماریم.

نه تنها در نمونه‌های آسیای غربی و مصر داستان‌های ایشثار و تموز، آدونیس و آفرودیت و ایزیس و اُزیریس را داریم؛ بلکه در شرق، داستان راماین در هند، داستان یاد شده در چین و سیاوش را در ایران داریم و ارتباط این‌ها با هم چنان وسیع است که نمی‌توان به تنهایی سخن از ایران و چین راند؛ بلکه باید از آیینی کهن در جهان باستان گفت و گو کرد که به صور گوناگون در سراسر جهان قدیم گسترده شده بود.

کویاجی در گفتار ششم این کتاب، درباره‌ی جنبه‌های مشترک تصوف ایران و چین سخن می‌گوید و در بسیاری از موارد، نمونه‌هایی بسیار جالب توجه از ارتباط تصوف ایرانی و مکتب دائوی چینی می‌آورد.

به احتمال قوی، درین موارد نیز می‌تواند چنین ارتباط‌های مشترکی وجود داشته باشد. آسیای میانه در طی قرن‌های دراز نقطه‌ی ربط تفکر شرق و غرب آسیا بوده است؛ ولی باید توجه داشت که باز هم نظیر نکته‌ی یاد شده در قبل، تصوف و عرفان ایرانی خود مایه گرفته از جنبه‌های گوناگون تصوف و عرفان غرب آسیاست که عمری بسیار دراز دارد و حتّاً به زمانی قبل از مسیح می‌رسد (Gnosticism).

امروزه درست‌تر آن است که تمدن بر قدیم را به یکباره بررسی کنیم و ارتباط‌های فرهنگی مستقیم و پدیده‌های مستقل فرهنگ هر قوم را از اروپا تا خاور دور نشان دهیم. ارتباط فرهنگ ایران و چین، خود یکی ازین حلقه‌ها را نشان می‌دهد. حسن بررسی‌های کویاجی نیز در همین‌ست که وجود این حلقه را به ما یادآور

می‌شود و دری را می‌گشاید و بر نکته‌هایی انگشت می‌نهد که اغلب ممکن‌ست به نظرِ ما نرسیده باشد.

مترجم کتاب، آقای جلیل دوستخواه در ترجمه‌ی خوبِ کتاب کوششِ بسیار کرده‌اند و کتابی فراهم آورده‌اند که هر علاقه‌مند به نوشته‌های مربوط به فرهنگ و اساطیرِ ایران را به خود جلب می‌کند. موفقیت‌های بیشترِ ایشان را همه خواهانیم.

تبرستان

www.tabarestan.info

تبرستان
www.tabarestan.info

بخش دوم



پژوهش‌هایی در شاهنامه

۲۹۱	پیشگفتار
۲۹۹	سرآغاز
۳۰۷	گفتار یکم: یزدان شناخت و فلسفه در شاهنامه‌ی فردوسی
۳۴۷	گفتار دوم: افسانه‌ی جام ورجاوند و هماندهای ایرانی و هندی‌ی آن
۴۲۹	گفتار سوم: انجمن دلاوران کیخسرو شهریار
۴۹۳	گفتار چهارم: آدیسه‌ی ایرانی: گشتاسپ در روم
۵۱۹	گفتار پنجم: می‌نورد اسفندیار در شاهنامه
۵۵۵	گفتار ششم: زامیادبشت و حماسه‌ی ایران (کیش آریاییان)
۶۰۹	کتاب‌نما
۶۲۳	نام‌نما

به یاد استاد

آ. و. ویلیامز جکسون که ارزیابی
بزرگوارانه‌ی او مرا در کار پژوهش‌های
ایران شناختی‌ی خود دلگرمی بخشید.

www.tabarestan.info

یاد باد آن که نهانت نظری با ما بود

رقم مهر تو بر چهره‌ی ما پیدا بود

حافظ

تبرستان

www.tabarestan.info

پیشگفتار

حماسه‌ی بزرگ فردوسی از هنگام پایان نگارش نخستین دست‌نوشته آن (در سال ۳۷۳ خورشیدی [۱])، رویکرد فرهیختگان، ادیبان و هنردوستان را به خود فراخواند. در بیشتر تذکرها و کتاب‌های تاریخی و جنگ‌های ادبی، اشاره‌هایی کوتاه یا بلند — هرچند اغلب پوشیده در هاله‌یی از افسانه و خیال‌بافی — به زندگی و اندیشه و هنر حماسه‌سرای توس به چشم می‌خورد. اما نگرش جدی و ساختارشناختی و انتقادی به مباحث‌های گوناگون وابسته بدین حماسه و پژوهش‌بنیادی درباره‌ی آن، کم و بیش از دو سده‌ی پیش ازین، نخست در فراسوی مرزهای ایران و سپس در میهن شاعر آغاز گردیده و تاکنون پی گرفته شده است. در درازنای سده‌ی پست سر، گفتارها و کتاب‌های پُرشماری به زبان‌های گوناگون درین راستا نشر یافته که — دست‌کم — تا اندازه‌یی بر جنبه‌هایی ازین اثر بزرگ پرتوافکنده است. [۲]

در ایران در چندین دهه‌ی اخیر، در کنار چاپ‌های گوناگون تمام یا گزینه‌هایی از متن شاهنامه و ترجمه‌ی برخی از پژوهش‌های رهنمون و آموزنده‌ی شاهنامه‌پژوهان جزیرانی و دستاورد کوشش‌های دانشگاهی برای ویرایش متن منظومه و پژوهش در جنبه‌های زبان‌شناختی و دستور زبانی آن، پژوهش‌های دیگری نیز درباره‌ی این یادمان کهن برجا مانده از فراسوی هزاره‌ها صورت پذیرفته است که طیف گسترده‌یی از دیدگاه‌ها را در بر می‌گیرد و برای نخستین بار در تاریخ ما، ایرانیان را به نگرش و کوششی

بنیادین و ساختارشناختی در برخورد با اثری چنین عظیم و گرانمایه فرامی‌خواند. اما این تازه آغاز کارست و اکنون و ازین پس، بر عهده‌ی فرهیختگان و دانشوران و ادب‌پژوهانست که با پی‌گیری‌ی شیوه‌ی پژوهشی آزاد و فرهیخته، بیش از پیش زمینه‌ی شناخت حماسه‌ی ایران و بنیادهای اسطورگی و تاریخی و جامعه‌شناختی‌ی آن را آماده سازند. این خویشکاری‌ی بزرگ فرهنگی به سرانجامی سزاوار نمی‌رسد؛ مگر آن‌که در کنار کارهای امروزمین، دستاوردهای پژوهش‌های پیشین ایرانیان و دیگران نیز — هرچه هست — نشر یابد و کارشناسان، آن‌ها را با دیدی انتقادی بخوانند و ارز یابند و به بحث و داد و ستد برداشت‌ها و دریافت‌ها بپردازند.

آوردن گزارش و ویرایش تازه‌ی شش گفتار شاهنامه‌شناختی‌ی کویاجی درین بخش و در پی عرضه‌ی ده گفتار پیشین او در زمینه‌ی اسطوره‌شناسی و حماسه‌پژوهی‌ی سنجشی (در بخش یکم همین دفتر)، می‌تواند گامی چشم‌گیر درین راه و کوششی رهنمون و برانگیزنده در گستره‌ی شناخت هرچه ژرف‌تر و فراگیرتر حماسه‌ی ملی‌ی ایرانیان به شمار آید.

آشکارست که از زمان نگارش و نشر متن انگلیسی‌ی این گفتارها (نخستین دهه‌های سده‌ی پیشین) تاکنون ده‌ها سال می‌گذرد و در طی این دوران — چنان‌که پیشتر هم اشاره رفت — گفتارها و کتاب‌های پژوهشی‌ی بسیاری در حوزه‌ی شاهنامه‌شناسی در ایران و بیرون از آن انتشار یافته و افزون بر آن، با یافته شدن دست‌نوشته‌های کهن‌تر و کم‌تر آسیب‌دیده‌ی از شاهنامه و نشر و ویرایش‌های دانشی و انتقادی‌ی برتری از متن آن، دیگرگونی‌های بنیادی در شیوه و شگرد رویکرد بدین اثر و راه‌یابی به لایه‌های پنهان و ناشناخته‌ی آن پدید آمده است. بر این پایه، گفتارهای شش‌گانه‌ی شاهنامه‌شناختی‌ی پژوهنده‌ی این دفتر، به یک معنی از دیدگاه تاریخی کهنه و ناهم‌زمان با برداشت‌ها و دریافت‌های امروزمین از حماسه‌ی ایران می‌نماید. با این حال، گزارنده و ویراستار این گفتارها بر آنست که هرگاه مبحث‌های پیش‌نهاده درین گفتارها با ژرف‌نگری‌ی انتقادی خواننده شود و موضوع بحث و چون و چرا و کنجکاو‌ی قرار گیرد، هنوز هم می‌توان از آن‌ها بهره‌مند شد. مطالعه‌ی آگاهانه و نکته‌سنجانه‌ی این پژوهش‌ها، نه‌تنها خواننده را با چگونگی‌ی کار در مرحله‌ی از پژوهش‌های شاهنامه‌شناختی در بیرون از ایران و با کاربرد روش‌شناسی‌ی غربی آشنا می‌کند؛ بلکه

نفسِ طرحِ درونمایه‌های ششگانه — که دست‌کم بدین‌گونه و با این بُعدها در جایی به میان کشیده نشده است — حتّاً اگر به برآیندهایی فراگیر و به‌درستی روشنگر و پذیرفتنی هم نینجامد او را به تأمل و ژرف‌نگری برخواهد انگیخت و جای پاهایی برای پی‌گیری‌ی گام‌زدن درین راه به وی نشان خواهد داد.

گذشته ازین، صرفِ بایستگی‌ی گردآوری‌ی دستاوردهای همه‌ی پژوهش‌های شاهنامه‌شناختی در ایران و گزارشِ آنچه به زبان‌های دیگرست، به زبانِ فارسی و گذاردنِ آن‌ها در دسترسِ خوانندگان و پژوهندگانِ فارسی‌زبان و جبرانِ غفلتِ ایرانیانِ هم‌زمان با پژوهنده، بسنده است تا گزارش و نشرِ این گفتارها را با چنین فاصله‌ی زمانی توجیه کند. [۳]

گزارنده و ویراستارِ این گفتارها با به دیده گرفتنِ همه‌ی آنچه گفته شد، کوشیده است که با عرضی‌ی گزارشِ فارسی‌ی آن‌ها به دوستداران و خوانندگانِ امروزینِ شاهنامه، راهِ گذارشان را از درهایی که پژوهنده به سوی جهانِ حماسه‌ی ایران گشوده است (یا کوشیده است تا بگشاید)، هموار سازد. آنچه درین کوشش از آن به «ویرایش» تعبیر شده است، افزون بر ابهام‌زدایی از متن، روی در بازبُردها و پی‌نوشت‌های پایانِ هریک از گفتارها دارد. خواست و سعیِ وی این بوده است که ترجمه‌یی ازین پژوهش‌ها به دستِ خواننده بدهد که تا حدّ ممکن خالی از اشکال‌ها و ابهام‌های برجا مانده در متنِ اصلی و پاره‌یی ناروشمندی‌ها و شتاب‌زدگی‌های پژوهنده در برداشت‌هایش باشد و مطالعه‌کننده‌ی کم‌تجربه را دچار شگفتی‌زدگی‌ی نابه‌جا و نتیجه‌گیری‌های ناروا نکند.

دوستِ فرزانه و آگاهم زنده یاد دکتر مهرداد بهار که مجموعِ کوشش‌های ایران‌شناختی و شاهنامه‌پژوهی‌ی کویاجی را با نگرشی فراگیر و ژرف بررسی‌ده بود، افزون بر دو نقدی که بر ده گفتارِ بخشِ یکمِ این دفتر نوشت (صص ۲۷۳-۲۸۵ هـ.د.)، در مدّتِ سرگرمی‌ی من به گزارش و ویرایشِ شش گفتارِ این بخش نیز، پیوسته با دلسوزی به من سفارش می‌کرد که مبادا آن‌ها را بی روشنگری‌ی بسنده و روزآمد کردنِ داده‌ها نشر دهم و باعثِ سردرگمی و برداشتِ نادرستِ کسانی از خوانندگان شوم. من نیز اندرزها و رهنمودهای ارزنده‌ی او را آویزه‌ی گوش کردم و بر عهده گرفتم که با هر آنچه در توان دارم، بکوشم تا اثری ویراسته و استوار بر بازبُردها و پی‌نوشت‌ها و رهنمونی‌های لازم

عرضه کنم که نه تنها ذهن خواننده را به آشوب و انحرافی احتمالی نکشانند؛ بلکه او را به اندیشیدن و تأمل بیشتری نیز وادارد و زمینه‌ی جستارهای دیگری را برایش فراهم گرداند.

درباره‌ی چگونگی ویرایش متن گفتارها و دیگرگونی‌ها و افزایش‌هایی در آن‌ها و نیز بازبُردها و پی‌نوشت‌های آمده در پایان هر یک از گفتارها، برشردن نکته‌هایی را درین جا لازم می‌دانم:

۱. در پاره‌یی از عبارات‌های متن انگلیسی‌ی کتاب، گونه‌یی گسیختگی‌ی زبانی و نارسایی‌ی بیانی به چشم می‌خورد که دریافتِ دروغنایه را دشوار می‌کند. (شاید سبب چنین کاستی‌هایی آن باشد که این گفتارها در اصل سخنرانی بوده است و چه بسا که پژوهنده به هنگام چاپ، تغییر چندانی در آن‌ها نداده باشد.) در چنین مورد‌هایی، گزارنده ناگزیر برای رسا و روشن کردن جمله‌ها و عبارات‌ها، واژه یا واژه‌هایی را به همان شیوه‌ی انشایی و بیانی‌ی نویسنده، در میان [] بر متن افزوده است.

۲. پژوهنده در گفتاورد از متن‌های فارسی و به‌ویژه شاهنامه، در بسیاری از مورد‌ها به جای آن‌ها در متن پشتوانه‌ی خود، بازبُردها و یا بازبُرده کُلی و نارسا داده است که ویراستار به جبران آن کوشیده و جای عبارات‌ها و بیت‌های آورده را در ویراسته‌ترین متن‌ها به خواننده شناسانده است.

۳. در متن گفتاورد‌ها (به‌ویژه از اوستا، شاهنامه و دفترهای پهلوی) گاه دقتی بسنده به کار برده نشده و آنچه هست یا دیگرگونی‌ی واژگانی دارد که وابسته به تفاوت ویرایش‌ها و چاپ‌هاست (چنان‌که در مورد شاهنامه) و یا از تفسیرهای متن‌ها آورده شده است (چنان‌که در مورد اوستا و دفترهای پهلوی). ویراستار در هر یک ازین نمونه‌ها، گفتاورد پژوهنده را با متن اصلی سنجیده و تفاوت‌های آن را در پی‌نوشت برشمرده است.

۴. در جاهایی ازین گفتارها، گزارنده نتوانسته است با برداشت‌های پژوهنده و داده‌های گفتارهایش — که آشکارا نادرست می‌نماید — همداستان باشد. در بیشتر این‌گونه مورد‌ها، تغییر در متن پدید نیآورده و تنها روشنگری‌ی انتقادی‌ی خود را در پی‌نوشت‌ها آورده است.

۵. پژوهنده یادداشت‌های بازبُردی و روشنگری‌های خود را در متنِ گفتارها در میانِ () و یا با حرفِ نویسیِ کژ (ایتالیک) آورده است. گزارنده برای پرهیز از درآمیختگیِ متن و پی‌نوشت و خسته و آشفته کردنِ ذهنِ خواننده، همه‌ی این‌گونه بازبُردها و یادداشت‌ها را به ترتیب شماره و با آوردنِ (ک.) — به نشانه‌ی نامِ پژوهنده — در کنارِ پی‌نوشت‌های خود، در پایانِ هر یک از گفتارها آورده است.

۶. پژوهنده گاه به خاستگاه‌ها و پُشتوانه‌های بررسی‌ها و پژوهش‌هایش، تنها اشاره‌ی مبهم کرده و گاه آن‌ها را به گونه‌ی «کوته‌نوشت» به خواننده شناسانده است. گزارنده در چنین نمونه‌هایی صورت روشن و رسائی نام و عنوانِ خاستگاه و پُشتوانه را در جای خود آورده است.

۷. پاره‌ی نام‌ها و تعبیرها و ترکیب‌های وابسته به ادبِ اوستایی و پهلوی و نیز حماسه‌ی ایران هست که نگاشتِ رایجِ آن‌ها در دوره‌ی زندگیِ پژوهنده، اکنون دستکاری شده و نادرست شناخته می‌شود و بر اثرِ پژوهش‌های پسین، نگاشت‌های بنیادین و درستِ آن‌ها به دست آمده است. در چنین موردهایی، گزارنده دیگر بر جای گذاشتنِ نگاشت‌های آمده در متن را روا ندانسته و نگاشت‌های جایگزینِ آن‌ها را در متن آورده و درباره‌ی دیگرگونگیِ دو نگاشت، در پی‌نوشت‌ها روشنگری کرده است.

۸. پژوهنده درباره‌ی بیشترِ نام‌های اسطوره‌ی و حماسی و تاریخیِ ایرانی و جُز ایرانی که در متن آورده، یادداشتی نیاورده و روشنگری نکرده است. از آن‌جا که احتمال می‌رود برخی از خوانندگانِ این دفتر با پیشینه‌ی این نام‌ها آشنا نباشند، گزارنده با رویکرد به همه‌ی خاستگاه‌ها و کتاب‌های بازبُردیِ یافتنی، روشنگری‌های لازم را درباره‌ی آن‌ها در پی‌نوشت‌ها افزوده. اما چند نام و ترکیب در متن هست که ردّ پای آن‌ها را در هیچ خاستگاهی نیافته و هیچ دست‌اندرکاری هم نتوانسته گِره کورِ شناختِ آن‌ها را بگشاید. ناچار به اشاره‌ی درباره‌ی آن‌ها بسنده کرده است.

در کارِ گزارش و ویرایشِ گفتارهایِ ششگانه‌ی بخش دومِ این دفتر — همچنان‌که در آغازِ بخشِ یکم هم گفتم — وامدارِ سروران و عزیزانِ چندی بوده‌ام و هستم که در سرآغازِ ویرایش و چاپ‌خشیِ یکم، آنان را سپاس گزاردم. دریغا و دردا که پس از آن زمان و پیش از این هنگام، دو تن از ارجمندترینِ ایشان، زنده یادانِ دکتر مهرداد بهار و

احمد میرعلایی را از دست دادم و امروز با دلی همواره داغدار، یاد همیشه بیدارشان را گرامی می‌دارم.

سرانجام این پیشگفتار را با نام فرزندِ دل‌بندم سیاوش دوستخواه به پایان می‌آورم که به هنگام سرگرمیِ من به کارِ گزارش و ویرایش نخستین این گفتارها، به غربت گرفتار آمده در هندوستان بود و یکی از ارزشمندترین کتاب‌های بازبُردیِ مرا از آن جا برایم فرستاد و مرا در کارِ گشودنِ پاره‌یی از گِره‌های اسطوره‌شناختیِ هند یاری کرد.

جلیل دوستخواه

کانون پژوهش‌های ایران‌شناختی

تانزویل، کوینزلند - استرالیا

نوروز ۱۳۸۰

بازبردها و پی‌نوشت‌ها

۱. برابر با ۳۸۴ ه.ق. و ۹۹۴ م.
۲. کتابشناختِ فراگیرِ گفتارها و کتاب‌های نشر یافته در گُستره‌ی شاهنامه‌شناسی را می‌توان در کتابشناسی فردوسی گردآورده‌ی ایرج افشار (ج. ۱، چا. ۲، انجمن، تهران، ۱۳۵۵) و نیز جلد دوم همان فهرست (که بر پایه‌ی اشاره‌ی استاد افشار، هم‌اکنون در تهران در زیر چاپ است)، بازشناخت.
۳. در واقع، گزارنده و ویراستارِ این دفتر، کاری را که بایست کسی از هم‌میهنانِ او در همان هنگامِ چاپ‌خیشِ متنِ انگلیسی‌ی این پژوهش‌ها می‌کرد، امروز — با چندین دهه دیرکرد — می‌کند. اما به هر روی، «دیر رسیدن، بهتر از هرگز نرسیدن است!»

تبرستان
www.tabarestan.info

سراغاز

هنگامی که مدیران انجمن خاورشناسی ی. ک. ر. کاما (K.R. Cama Oriental Institute) در سال ۱۹۳۸ م. با برگزیدن من به پایگاه دانشیار دولتی، افتخار همکاری به من بخشیدند، مرا در گزینش دروغنایه‌ی سخنرانی‌هایم آزاد گذاشتند و با این لطف خود، مجال تازه برای پژوهش در حماسه‌ی بزرگ ایران و شمار زیادی از اسطوره‌ها و افسانه‌ها که پیش‌زمینه‌ی آن را شکل بخشیده‌اند و نیز نقطه‌های تماس این حماسه با افسانه‌ها و ادب برخی از سرزمین‌های دیگر به من دادند.

هر گاه زمان نگارش باستان‌نامه [۱] را سراغاز گردآوری و نگارش یادمان‌های حماسی ایران بدانیم، فرآیند دیگر‌دیی و شکل‌گیری‌ی پسین آن، تنها چندین سده را در بر می‌گیرد و اگر از چشم‌اندازی گسترده‌تر بدین روند بنگریم و روزگار سرایش و نگارش یشت‌ها را خاستگاه آن بشماریم، دو هزاره و بیش از آن را شامل می‌شود. در درازنای این هزاره‌ها، ایرانیان با بسیاری از قوم‌های دیگر همچون سکاها و چینی‌ها و هیتی‌ها، یونانی‌ها و حتا کلتی‌های آسیای کهن تماس تاریخی و جغرافیایی پیدا کردند. این تماس‌ها و رویدادهای یادکردنی‌ی پی‌آمد آن‌ها، به طبع در حماسه‌ی ایران بازتافت و نشانه‌های خود را در آن بر جا گذاشت.

در پژوهش پیشین خود به نام کیش‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان [۲] کوشیده‌ام تا نشان دهم که چندین نقش‌ورز بلندآوازه و نیز میا‌ن‌وردهایی (Episodes) از

شاهنامه، همانندهایی در میان پهلوانان و افسانه‌های مشهور چین باستان دارند. همسانی‌ها بسیار دقیق‌ست [۳] و نشان می‌دهد که فردوسی در انتقال سنت‌های کهن پیش از خود — حتّاً بی‌روا داشتن کمترین تردیدی در اهمیت واقعی آن‌ها — تا چه اندازه پای‌بند و وفادار به اصل و در نتیجه، کامیاب بوده است. در آن پژوهش، از جمله جستاری را درباره‌ی پیوند میان افسانه‌ی دَهاک با اسطوره‌های بابل و یونان باستان پی گرفته‌ام. [۴] یکی از دانشمندان سرشناس [۵] که به گونه‌ی سزاوار به ارزیابی اثر من پرداخته و مایه‌ی سربلندی‌ی من شده است، درباره‌ی آن می‌نویسد:

خواننده‌ی این اثر، یک بار دیگر پذیرفتار اعتبار خیره‌کننده‌ی فردوسی در پرداختن به ظریف‌ترین نکته‌های جزئی می‌شود؛ واژگان یگانه و تعبیرهای ویژه‌ی که بیانگر دودلی‌هاست؛ امّا بی‌گمان شاعر بزرگ، خود در معنی واقعی آن‌ها شکّی نداشته است.

درنمایه‌ی جستار کنونی — که همتای پژوهش پیشین به‌شمار می‌آید — کوشش بیشتری‌ست برای ریشه‌یابی در بخش بزرگی از اسطوره‌ها و افسانه‌های ایرانی و جز ایرانی که زمینه‌ی شاهنامه را تشکیل می‌دهد و بدین حماسه، کشش ویژه‌ی می‌بخشد. برای نمونه، در گفتار «ادیسه‌ی ایرانی» درمی‌یابیم که نه‌تنها یادبودهای پرارزشی از چگونگی تمدّن در سرزمین کهن هیتیت (Hittite)؛ بلکه برخی از نام‌های بسیار مهم و بُنایه‌های حماسی‌ی آن مرز و بوم نیز در حماسه‌ی ایران نگاهداری شده است. افزون بر آن، این میان‌ورد، به جستار «زمان زرتشت» هم، روشنی‌ی بیشتری می‌بخشد.

از بررسی‌ی داد و ستدهای فرهنگی‌ی ایران کهن با سرزمین هیتیت که بگذریم، به بخش مهمّی از تاریخ ادب جهان می‌رسیم؛ یعنی اثرهای بر جا مانده از انبوه بزرگی از افسانه‌ها و سنت‌های ایرانی بر شعرها و داستان‌های پهلوانی - غنایی‌ی (Romance) اروپا در سده‌های میانه. تأثیر افسانه‌ها و سنت‌های کلتی / سِلتی (Celtic) در ادب اروپایی‌ی آن سده‌ها، به اندازه‌ی بسنده شناخته شده است. ادب پهلوانی - غنایی و سنت و حماسه‌ی ایرانی — که مهرآیینی (Mithraism) واپسین جلوه‌گاه آن‌ست — نیز باید به همان‌گونه شناخته شود. در راستای پژوهش‌هایی درین زمینه، می‌توان — نمونه‌وار — از کار بانو وستون (Miss J.L. Weston) یاد کرد که پرسش را در حوزه‌ی دین‌پژوهی‌ی

سنجشی جای می‌دهد و «رازِ جام» (Secret of the Grail) را در درونِ رازآیین‌های آدونیس (Adonis Mysteries) بازمی‌جوید. دکتر نیتز (Dr. Nitze) ما را برای یافتن خاستگاه «جام» به گستره‌ی رازآیین‌های الوزینی (Eleusinian mysteries) [۶] رهنمون می‌شود؛ حال آن‌که لومیس (R. S. Loomis) اسطوره‌های ساموثراس (Samothrace) [۷] را سرچشمه‌ی آن می‌شمارد.

هیچ‌کس نمی‌تواند شایستگی و دانشی را که در گزارش این برداشت‌ها به کار رفته است، ننساید؛ اما هرگاه قرار بر آن باشد که برای روشنگری در «جُستارِ جام» (Grail Quest) رازآیین‌ها و کیش‌های اخترشناری را بکاویم و برسیم، بی‌گمان رویکرد ما به مهرآیینی فراخوانده خواهد شد که رازآیین‌های بیشتری را دربر می‌گرفت و از همه‌ی کیش‌های اخترشناری و خورشیدی بزرگ‌تر بود و سده‌ها در سرزمین‌هایی رواج داشت که «افسانه‌ی جام» نیز در آن‌ها آوازه‌ی همگانی و بی‌مانندی یافته بود. مهرآیینی در پیشرفتِ خود به سوی باختر، بایست — دستِ کم — پاره‌یی از سنت‌های پیوسته با فرهنگِ ایرانی، به‌ویژه کیشِ فرّ کیانی و شهریاران و پهلوانانِ برخوردار از آن را همراه برده باشد.

در گفتارِ دوم، در وهله‌ی نخست بر آن بوده‌ام تا نشان دهم که در میان کیش «جام ورجاوند» (Holy Grail) و فرّ کیانی، سویه‌های همانند بسیاری هست و با ژرف‌نگری در افسانه‌های ایرانی، چه‌بسا که بتوان از آن‌ها در کارِ رازگشایی از «جام» بهره‌برداری کرد. در بخش‌های پسین این گفتار، اندکی دورتر رفته‌ام تا بگویم که کیش‌های «مهر» و «فرّ کیانی» در ایران و هند کهن، در دو خطّ موازی راه کمال را پیموده‌اند و پژوهشی در ودا (Vedā) و حماسه‌های هندی، می‌تواند روشنگر پرسش‌های «جام» باشد. سخن کوتاه، بر نهاد (Thesis) این گفتار، این است که انبوهی از افسانه‌های مشترک آریایی با درونمایه‌ی «جام» یا «فرّ کیانی» هست که همانندی چشم‌گیری را در میان سنت‌های ایرانی (در مهریشت، زامیادِیشت و شاهنامه) و اسطوره‌های خویشاوندِ هندی با افسانه‌ی «جام ورجاوند» نشان می‌دهد.

در گفتارِ سوم، سنجشِ شاهنامه با دیگر حماسه‌ها را پی گرفته و کوشیده‌ام تا پیش‌زمینه‌ها و سازه‌هایی را که داستان‌های گوناگونِ انجمن یا میزگرد دلاوران در تاریخ ادبِ جهان از آن‌ها سرچشمه گرفته‌اند، بر رسم و گزارش کنم. درین جُستار، درباره‌ی

«انجمن دلاورانِ کیخسرو» پژوهش کرده و پایگاهِ آنان را با نقشِ ورزی‌هاشان در متن‌هایِ کهن تر و یا با زندگینامه‌ی پهلوانانِ دیگر حماسه‌ها سنجیده‌ام. درباره‌ی پیروزی‌هایِ بزرگِ چهره‌ی اصلی‌ی انجمن یا میزگرد (درونمایه‌ی همواره دشوار که توانایی‌های شاعرانِ خنیاگر را در پرداختن به مَنیش و کُنیشِ کسانی چون کیخسرو، آرتور (Arthur) و شارلمانی (Charlemagne) در بوته‌ی آزمایشی سخت قرار می‌دهد)، گزارش‌هایی داده شده است. از یک سو بر تشریح‌های بی‌جای پیروزی‌های بزرگِ نقش‌ورزِ کانونی‌ی انجمن یا میزگرد، سزاوار نیست؛ چرا که چنین برخوردی به معنایِ کوچک‌شماری‌ی دیگر نقش‌ورزان است. اما از سوی دیگر، ناشدنی است که بتوان سالارِ چنین انجمنی از دلاوران را تاجداری خشک و خالی انگاشت. در رَوَندِ این بحث، بارِ دیگر مجالی برای سنجشِ حماسه‌ها برایم پدید آمد. همچنین فرصت یافتم که جای ویژه‌ی را به مبحثِ «دریانوردی‌ی کیخسرو» بدهم که شپیگل (F. Spiegel) و نولدکه (T. Nideke) هر دو دشواری‌های جغرافیایی‌ی وابسته بدان را یادآور شده‌اند. سرانجام نشان داده‌ام که گرایشی به سوی انتقالِ پیروزی‌های نمایانِ پاره‌یی از پهلوانانِ این انجمن یا میزگرد (مانندِ توس) به [کارنامه‌ی] گودرز پهلوانِ برگزیده، در کار بوده است. قرارگرفتنِ پرسپوال (Perceval) و گالاها (Galahad) به جای گاوین (Gawain) از دیدگاهِ ارزیابی‌ی پایگاهِ دلاوری‌شان نیز می‌تواند همسو با گرایشِ نام‌برده به شمار آید. در بررسی‌ی چیستانِ اسفندیار نیز همین بحث ادامه یافته است؛ زیرا به هنگامِ سنجشِ روایت‌های اوستا و شاهنامه با یکدیگر، درمی‌یابیم که در شاهنامه پیروزی‌های چشم‌گیر ویشتاسپ (گشتاسپ) و زئیری و ژیری (زَریر) به [کارنامه‌ی] اسفندیار افزوده شده است.

دکتر آلفرد نات (Dr. Alfred Nutt) یادآوری می‌کند که: «فرمانبرداری‌ی همه‌ی پهلوانان از یک پهلوان، ویژگی‌ی نمایانِ داستان‌های پهلوانی - غنایی‌ی (رُمانس) آرتوری است.» و بر این برداشتِ خود می‌افزاید که: «سنتِ شعرِ کلتی را از ستایشِ پهلوانِ یگانه می‌توان بازشناخت.» میانوردهای (Episodes) اسفندیار و رستم و گودرز، نشان می‌دهد که شعرِ [حماسی‌ی] ایرانی نیز به همان اندازه‌ی رُمانسِ کلتی ازین ویژگی برخوردار است.

سرانجام می‌رسیم به «زامیادِیشت و حماسه‌ی ایران» (گفتارِ ششم). به خود اجازه

می‌دهم که اهمیتِ عظیمِ این سرود را به منزله‌ی یکی از کهن‌ترین و فراگیرترین سندهایی که درونمایه‌ی آن بحث در تاریخ، آرمان‌ها و کوچ‌های آریاییانست، به تاریخ‌نگاران و قوم‌شناسان گوشزد کنم. این یشت، همچنین برای جامعه‌شناسان و پژوهندگانِ دانشِ سیاست، متنِ بسیار ارزشمندیست؛ زیرا به درونمایه‌ی «شاهِ ایزدینه» (Divine King) می‌پردازد و [خواننده را] به آموزه‌ی (Doctrine) «حقّ ایزدیِ شاهان» (Divine Rights of Kings) رهنمون می‌شود. به یک معنی می‌توان گفت که این سرود، سرچشمه‌ی حماسه‌ی ایران به‌شمار می‌آید و تأثیرِ بزرگی بر شاهنامه گذاشته است. من با همدی تو ان ناچیزِ خود کوشیده‌ام تا این درونمایه‌ها را به بحث بگذارم. باید بیفزایم که طرحِ نخستینِ این گفتار را برای استادِ زنده‌یاد، آ. و. ویلیامز جکسون (A. V. Williams Jackson) فرستادم. وی بزرگوارانه مرا دلگرمی بخشید که آن را کامل کنم و درین باره نوشت:

این گفتار، اندیشه‌ی پنهان در لایه‌ی زیرینِ این یشتِ مهمّ را به درستی نشان می‌دهد و پیوندِ آن را با تمامِ فرهنگِ ایرانی آشکار می‌کند.

اشاره به نخستین گفتار را به واپسین بخشِ این «سراغاز» واگذاشته‌ام؛ زیرا با جنبه‌ی حماسیِ شاهنامه پیوستگی ندارد. با این حال پی‌گیری و ردیابیِ باورهای دینی و فلسفی که شاعر در منظومه‌ی خویش به میان آورده است — و می‌توانیم آن‌ها را بیانِ ضمنیِ دیدگاه‌های فردوسی بشماریم — به نوبه‌ی خود وظیفه‌ی ست‌دلپذیر. پژوهشی زرف در گفتارهای دینی و فلسفی در حماسه‌ی ایران، ما را بدین برآیند رهنمون خواهد شد که پیشینه‌ی آن‌ها می‌تواند یکسره به ادبِ زبانِ پهلوی برسد و در حقیقت در بسیاری از موردها، سراینده — هرچند با کاربردِ چیره‌دستی‌هایِ والایِ شاعری — تنها به گزارشِ متن می‌پردازد. بخشِ عظیمی از فلسفه‌ی روزگارِ ساسانیان با نبوغِ فردوسی، از راه ترجمه [۸] و به نمایش درآوردن در [قالب] شعری شکوهند به دست ما رسیده است. بدین سان، [حماسه‌ی] فردوسی نه تنها نماینده و جانشینِ سنتِ تاریخیِ ادبِ پهلوی، بلکه نمایشگرِ اندیشه‌ی فلسفیِ آن نیز هست.

بازبردها و پی‌نوشت‌ها

۱. در برهان. و به اقتباس از آن در دهخدا. آمده است: «باستان‌نامه، نام کتابی است از تاریخ‌فارسینان». دکتر محمد معین در پی‌نوشت خود بر این درآمد در برهان قاطع به‌گفتاورد از کتاب خود *مزدیسنا و ادب فارسی* (صص. ۳۸۵-۳۸۶) آورده است: «فردوسی در شاهنامه بارها از کتابی به نامهای *نامه باستان*، *نامه خسروی*، *نامه خسروان*، *نامه پهلوی*، *نامه شهریار*، *نامه داستان* و *نامه شاهوار* یاد می‌کند و مراد از آن، مأخذ اصلی شاهنامه فردوسی، یعنی *شاهنامه‌ی ابومنصوری* است...» چنین می‌نماید که پژوهنده‌ی این دفتر نیز به ترکیب‌نامه‌ی باستان در پاره‌ی از اشاره‌های فردوسی رویکرد داشته و آن را باستان‌نامه نوشته و یا این‌که از برهان قاطع گرفته است. به هر روی، باید گفت که روایت برهان اعتبار تاریخی و پژوهشی ندارد و در هیچ خاستگاهی از کتابی با نام ویژه‌ی «باستان‌نامه» یاد نشده است و درین‌جا می‌توانیم تعبیر پژوهنده از چنین کتابی را تنها بر کتاب پهلوی *ی خوتای نامگ* انطباق دهیم که در فارسی *خدای‌نامه* دگردیسه‌ی آن است و در عربی آن را به *سیرالملوک* برگردانیده‌اند و در ادب فارسی، از دیرزمانی پیش از فردوسی، ترکیب «شاهنامه» جانشین آن شده بوده است.
۲. در ویرایش کنونی (چاپ سوم آن) بخش یکم این دفتر را شکل بخشیده است.
۳. درباره‌ی چگونگی‌ی این همسانی‌ها و اندازه‌ی دقت پژوهنده و به‌طور کلی روش‌شناسی‌ی پژوهشی‌اش - مهرداد بهار: دو نقد... (پیوست بخش یکم هد. در صص. ۲۷۳-۲۸۵) و پی‌نوشت‌های گزارنده و ویراستار این دفتر بر گفتارهای پژوهنده در هر دو بخش.
۴. - گفتار نهم در بخش یکم هد. در صص. ۲۱۹-۲۴۶.
۵. پژوهنده ازین «دانشمند سرشناس» نامی نبرده است؛ اما به قرینه‌ی پیشکش‌نامه‌ی او در آغاز این بخش و نیز اشاره‌ی از هو در پایان سرآغاز، می‌توان احتمال داد که مقصود وی همان استاد جکسن بوده باشد.
۶. این ترکیب، نام مهم‌ترین آیین‌های دوسالانه‌ی *وَرجاوندی* بود که در یونان باستان برای بزرگداشت خدایان *دیمتر* (Demeter) و *پرسیفونه* (Persephon) برگزار می‌شد. این نام، به *الوزیس* (Eleusis)، شهری باستانی در نزدیکی آن نسبت دارد. (از: F. & W. E. در A.I./CD)
۷. ساموثراس (Samothrace) یا ساموثرکی (Samothraki) نام جزیره‌ی سی‌ست در دریای اژه در شمال

خاوری یونان. بر پایه‌ی روایت ایلیاد، این جزیره پیش از درآمدن یونانیان بدان، کانون کیش کابیری (Cabiri) بود. (همان).

۸. هرگاه خواست پژوهنده ترجمه‌ی متن‌های پهلوی به وسیله‌ی خود فردوسی و گنج‌اندین آن‌ها در شاهنامه باشد، این انگاشتی‌ست که - اگر هم زمانی کسانی بدان باور داشتند - پژوهش‌های شاهنامه‌شناختی‌ی امروزی آن را تأیید نمی‌کند و رهنمودی پذیرفتنی برای آن در دست نیست. (برای آشنایی با بخشی از پژوهش‌های انجام پذیرفته درین زمینه - دکتر جلال خالقی مطلق در کتاب گل رنج‌های کهن، برگزیده مقالات درباره‌ی شاهنامه‌ی فردوسی، مرکز، تهران، ۱۳۷۲ و نیز دیگر پژوهش‌های شاهنامه‌شناختی‌ی او در فصلنامه‌های آینده، ایران‌شناسی و ایران‌نامه).

تبرستان

www.tabarestan.info

تبرستان

www.tabarestan.info

یزدان‌شناخت و فلسفه در شاهنامه‌ی فردوسی

۱. درآمد

درین گفتار کوشش خواهد شد که اشاره‌های یزدان‌شناختی و برداشت‌های فلسفی و اخلاقی فردوسی در مباحث‌هایی مانند سرشت ایزدی، آفرینش و پرسش‌های بُندهشی [۱] بررسی شود. خواست ما تنها بر شمردنِ باورهای شاعر درین زمینه‌ها نیست؛ بلکه می‌خواهیم آن‌ها را با باورهای بسیار همانند و گاه حتّاً همسانِ با آن‌ها در دفترهایِ بازمانده از ادبِ پهلوی بسنجیم و پیوندهای آن‌ها را باز شناسیم. ازین پژوهش درمی‌یابیم که شاعر حماسه‌سرا در بیانِ مفهوم‌های دینی و فلسفی آورده در حماسه‌اش، پی‌گیرانه و به گونه‌ی دریافتنی به سوی این اثرها گراییده و به هر روی یا خود، آن‌ها را خوانده بوده و یا به گزارش‌هایی از آن‌ها در میانِ خاستگاه‌های کارش دسترس داشته است. در جاهایی می‌بینیم که سراینده حتّاً به نویسندگانی که گفتاوردی از نوشته‌هاشان داشته است، اشاره می‌کند. بر این پایه، می‌توان احتمال داد که او خود، زبان پهلوی را تا اندازه‌ی می‌دانسته؛ هرچند که وارونه‌ی این برداشت نیز در خاستگاه‌های بسیار بااعتبار آمده است.

گذشته ازین، ما بدین برآیند می‌رسیم که [شاهنامه‌ی] فردوسی نه تنها نماینده و جانشین سنت تاریخی‌ی زبان پهلوی‌ست؛ بلکه نمایشگر اندیشه‌ها و باورهای فلسفی‌ی گزارش شده در آن زبان نیز هست. فردوسی با روی آوری به سرچشمه‌ی اسطوره و تاریخ و فلسفه‌ی روزگار ساسانی، به راستی کامروا بوده است. اما از سوی دیگر یزدان‌شناخت و فلسفه‌ی آن دوران نیز با پیدا کردن نماینده و گزارشگر و شاعر خردباور و اندیشه‌ورز و هوشمندی چون فردوسی، نیک انجام شده است.

هرچند در برخی از پژوهش‌ها اشاره‌های نارسایی به چگونگی‌ی برخورد فردوسی با دین‌های زرتشتی و اسلام و دیگر دین‌ها شده؛ اما تاکنون هیچ کوشش بنیادی به کار برده نشده است که نمونه‌های برداشت‌ها و گزارش‌های وی در زمینه‌ی دین، فراهم آورده شود. [۲] این که فردوسی مدافع دین کهن ایرانیان بوده، امری سنتی است که به طور کلی پذیرفته شده است و برای نمونه نولدکه می‌نویسد [۳] که با گزارش لایه‌ی بیرونی‌ی بسیاری از بیت‌های شاهنامه، می‌توانیم سراینده‌ی آن‌ها را ستیپنده با اسلام بینگاریم. [۴]

درباره‌ی دین مسیحی، برخی از گفتارهای فردوسی همدلانه است؛ در حالی که بیان‌های دیگرش — دست‌کم — جنبه‌ی انتقادی دارد. نولدکه درباره‌ی پیوند شاعر با دین کهن ایرانیان، بر این باورست که فردوسی اگرچه گرایش احساسی به کیش آرمانی و خردپذیر مغانه دارد؛ اما نمی‌توان او را یک مزداپرست خستو [۵] خواند. این برداشتی است کلی در یک خاستگاه دارای اعتبار که هر کس می‌تواند با آن همداستان باشد.

اکنون می‌توانیم به کار اصلی خود درین گفتار، یعنی پژوهشی به نسبت گسترده درباره‌ی باورهای دینی‌ی فردوسی بپردازیم تا سرچشمه‌های واقعی‌ی آموزش بنیادی‌ی او در زمینه‌ی سرشت ایزدی و آموزه‌ی (Doctrine) خرد و گزارش‌های او از آفرینش آسمان، اختران، زمین، گیاهان، جانوران و انسان بازشناخته شود.

بخش‌هایی از شاهنامه که درین بررسی بدان‌ها بازگرد داده شده، دیباچه‌ی شاعر بر حماسه‌ی خود و گفت و شنوهای فلسفی-اخلاقی‌ی رایج در دربارهای شهریاران ساسانی: بهرام گور، خسرو یکم (انوشیروان) و خسرو پرویز را دربر می‌گیرد که درین حماسه بازسازی شده است. [۶]

درباره‌ی خاستگاه‌های ویژه‌ی از ادبِ دینی‌ی پهلوی که فردوسی در گفته‌های یزدان‌شناختی و فلسفی‌ی خود از آنها بهره گرفته، می‌توان گفت که به احتمال بسیار زیاد، او کتابِ *دانا* و *مینوی خرد* را می‌شناخته است. همچنین قرینه‌های بسیاری در میان گفته‌های فردوسی و آنچه در *دادستان* دینی و گزارشِ گمان‌شکن بیان شده است، یافت می‌شود. رهنمودهای فراوانی در دست است که بر پایه‌ی آنها می‌توانیم بگویم شاعر - دستِ کم - از برخی از این اثرها آگاهی‌ی سراسر داشته است؛ اما به هر روی می‌توان باور کرد که وی، اثرهای دیگری را هم که در گستره‌ی بی‌سی بزرگتر و با سامانی سزاوارتر، فراگیر سنتهای ادبی‌ی پهلوی بوده‌اند، امروزه در دست ما نیست، می‌شناخته است. [۷]

۲. سرشتِ ایزدی

فردوسی در باره‌ی سرشتِ آفریدگار به کوتاهی سخن می‌گوید؛ اما آنچه بیان - می‌کند، در حدِّ والایِ رسایی و خردپذیری و بی‌کم و کاست، استوار بر پایه‌ی سنتهای کهن و متنهای پهلوی ست. او تأکید می‌ورزد که شناختِ خدا و به جای آوردنِ ستایشی سزاوار او ناشدنی ست و تمام آنچه می‌توانیم بکنیم این ست که هستی اش را ببینیم:

به هستیش باید که خستو شوی ز گفتارِ بیکار یکسو شوی [۷]

درین جا می‌بینیم که شاعر واژه‌ی «خستو» را به معنی‌ی «اعتراف کننده/مُعترف» آورده که دگردیسه‌ی «آستوان» [۸] پهلوی ست و در *دانا* و *مینوی خرد* [۹] و جاهای دیگر به کار برده شده است.

به گفته‌ی شاعر، دلیل کم‌دانشی‌ی ما از [سرشتِ] خدا، این ست که او دیدنی نیست و آدمی، نادیدنی‌ها را به یاری‌ی نیروهایِ دوگانه‌ی «جان» و «خرد» خویش نیز نمی‌تواند دریابد. بدین سان، فردوسی گفتارِ خویش را با ردِّ انسان‌گونه‌انگاری‌ی (Anthropomorphic conception) [۱۰] آفریدگار آغاز می‌کند و از همان نخست با نویسندگانِ متن‌های پهلوی - که گزارش‌های فراگیر و گسترده‌ی درین زمینه نوشته‌اند در یک راستا قرار می‌گیرد:

به بینندگان آفریننده را نینی؛ مَرَنجان دو بیننده را [۱۱]

اکنون این سخن را با داده‌های متن‌های پهلوی درباره‌ی همین درونمایه می‌سنجیم.

سنجشِ خود را با دادستانِ دینی می‌آغازیم که در آن آمده است:
 شکلِ **أهورَمَزدا** — روانی در میانِ روان‌ها — به‌درستی پدیدار نیست؛ مگر به
 رهنمونیِ **يِ خِرَد**. [۱۲]

آن‌گاه در همان اثر، در پاسخ بدین پرسش که «آیا زرتشت خود، آفریدگار را دیده
 بوده است؟»، گفته می‌شود:
 بدان هنگام که زرتشت به دستکارِ آفریدگار نگر است، پرهیجی از تواناییِ او را
 دید. [۱۳]

برای آن‌که بدانیم این انگاشت و برداشت به گستردگی در میانِ گزارشگرانِ متن‌های
 پهلوی رواج داشته و به‌خوبی شناخته بوده است، می‌توانیم به زنجیره‌یی از گفتان‌های
 آمده در گزارشِ گمان‌شکن روی آوریم. از آن جمله است:
 آگاهی از هستیِ او که هستی‌مندی پاک و بلند پایگاه‌ست... ناگزیر تنها از راه
 سنجش و با دیده‌ی **يِ خِرَد**، شدنی خواهد بود. [۱۴]

این گفته، رهنمون بدین معنی‌ست که خدا با چشمِ آدمی دیدنی نیست و متنِ یاد
 کرده، درست همان آموزه‌یی را ارائه می‌دهد که شاعر ما بیان داشته است و از آن یاد
 کردیم. باز هم در همان متن می‌خوانیم:
 دریافتِ هستیِ پاکِ او از راهِ شناختِ نیستی‌ناپذیر، هوشِ سرشار و **يِ خِرَد**
 بی‌چون و چرا، چیزی بیش ازین نیست که هستی‌مندی پاک هست. [۱۵]

و سرانجام در همان اثر (بند ۲۷ همان بخش)، گفته شده است که اندیشه‌ورز باید
 هستیِ نادیدنی (خدا) را از [هستی‌های] دیدنی (آن‌چه در جهانِ آستومند / مادی
 هست)، بازشناسد و آن‌ها را به شرح درآورد.

چه بسا که تقدکنندگانی انگشتِ انتقاد بر این سنجش بگذارند و بگویند که شاعر تنها
 به پیروی از اهلِ اعتزال / معتزلیان به ناهمداستانی با آموزه‌ی انسان‌گونه‌انگاریِ
 آفریدگار پرداخته است. می‌گوییم: درست است که **الجهم** [۱۶] مشهور و دیگر پیشوایانِ

مُعترلیان مفهوم‌های انسان‌گونه در شناختِ خدا را رد کرده‌اند؛ اما برداشت‌های فردوسی با باورهای آنان از دو دیدگاه ناهمخوانی‌ی گوهرین دارد. شاعر، آگاهی‌ی آدمی از سرشتِ ایزدی را تنها از راه پی بردن به هستی‌ی او دست‌یافتنی می‌شمارد؛ حال آن‌که اهلِ اعتزال هفت صفتِ دریافتنی برای بشر را به خداوند نسبت می‌دهند: فاعل، خالق، مجید، محیی، مُمیت، قدیم و قدیر. بی‌گمان هرگاه فردوسی مُعترلی بود، در دیباچه‌ی که بخشی از آن ویژه‌ی ستایشِ خداوندست، دست‌کم برخی از این صفت‌ها را می‌آورد. پس، نیامدنِ این صفت‌ها در سخنِ شاعر — با چنان ارزشِ والایی که مُعترلیان برای آن‌ها می‌شناسند — دیگرگونگی‌ی دیدگاه و برداشتِ شاعر با آن گروه را به خوبی به نمایش می‌گذارد. از سوی دیگر، مُعترلیان می‌گویند که: «خِرَدِ آدمی برای آگاهی از هستی‌ی آفریدگار، بسنده و رساست.» در حالی که دیدگاهِ فردوسی درین زمینه هم، در ناهمسویی‌ی آشکار با برداشتِ اهلِ اعتزال قرار می‌گیرد:

... نه اندیشه یابَد بدو نیز راه	که او برتر از نام و از جایگاه
سَخُن هرچه زین گوهران بگذرد	نیابد بدو راه، جان و خِرَد
خِرَد گر سَخُن برگزیند همی	همان را ستاید که بیند همی
ستودن نداند کس او را چو هست	میان بندگی را ببایدت بست
خِرَد را و جان را همی سنجَد او	در اندیشه‌ی سخته کی گنجَد او؟ [۱۷]

در نقطه‌ی روبه روی این، آموزه‌ی مُعترلیان را می‌بینیم که شهرستانی به روشنی از آن یاد کرده است:

اعتقادی که تمامِ طوایفِ مُعترله را شامل تواند بود، حکم است به آن‌که حضرتِ جلالِ احدیّت قدیم است و قِدَمِ اَخْصُ اوصافِ ذاتِ سُبْحانی است و نَفیِ قِدَمِ صفات کنند به مرتبه‌ای که قطعاً هیچ صفت را قِدَمِ اثبات نکنند و گویند حضرتِ کبریایی عَلیم است به ذاتِ خویش؛ یعنی علمِ عینِ ذاتِ اوست و قادر است به قدرتی که عینِ ذاتِ اوست و حَیّ است به حیاتی که عینِ ذاتِ اوست، نه به علم و قدرت و حیاتی که قدیم باشند. چه، اگر معانی که قائم باشد به ذاتِ کبریایی، در قِدَمِ که اَخْصُ اوصافِ ذاتِ کبریایی است مُشارکِ ذاتِ کبریایی باشد، تعدّدِ آلهه لازم آید و آن مُحال... و اتفاق کرده‌اند که کلامِ سُبْحانی حادث و مخلوق است... و اتفاق دارند در آن که دیدارِ بی‌چگونه آفریدگار را در دایره قرار به چشمِ سردیدن،

بی‌هنجار تواند بود و نپی تشبیه کرده‌اند از کبریای سُبْحانی از هرچه در تصوّر گنجد، از هر جهت که تواند بود... و مُتَّفَقند بر آن‌که بنده قادر است بر افعال خویش، هم فعلِ نیک و هم بد... و معتقدند که معارف همه عقلی است. [۱۸]

۳. آموزه‌ی خِرَد

در بحث درباره‌ی آموزه‌ی خِرَد، مورد‌های ویژه‌ی چندی از تقارن در میان درونمایه‌های شاهنامه و دانا و مینوی خِرَد می‌یابیم. اما پیش از پرداختنِ بدین قرینه‌ها، به‌جاست که سخنی کلی درین زمینه بگوییم. به‌جز کتابِ پیش‌گفته‌ی پهلوی و بحث‌های فلسفی و یزدان‌شناختی‌ی حماسه‌ی ما، اثرهای دیگری [از جهانِ کهن] که چنین سیطره‌ی عظیمی برای «خِرَد» شناخته باشند، سراغ نداریم. در کتاب‌های دیگر، آفرینشِ خِرَد نقطه‌ی آغاز آفرینش و سرفصلِ همه‌ی بحث‌های دینی به‌شمار می‌آید؛ اما درین جا، خِرَد آغاز و انجامِ این آموزه‌هاست. خِرَد آفریدگارِ جهان و فرمانروایِ آن‌ست. همه‌ی کمال‌های خوی و مَنیشِ آدمی، تنها جنبه‌هایی از خِرَد شمرده می‌شوند و فراتر از همه این‌که والاترین ستایش — و درواقع، گونه‌ی پرستش — درباره‌ی خِرَد به جای آورده می‌شود. همچنین لازم به یادآوری است که فردوسی در دو جا به نویسنده‌ی گمنامِ ویژه‌ی اشاره می‌کند که نوشته‌ی با درونمایه‌ی خِرَد داشته و او خود آشکارا از اثرِ وی الهام گرفته است. وی همچنین می‌گوید که می‌توانسته است بسیاری سخنان سزاوارتر و بایسته‌تر را از همان خاستگاه برگیرد:

چه گفت آن سَخُنگوی مَرَد از خِرَد
که دانا ز گفتارِ او بر خورَد [۱۹]

و کمی دورتر از آن می‌افزاید:

شنیدم ز دانا دگرگون ازین
چه دانیم رازِ جهانِ آفرین؟ [۲۰]

آشکارا می‌توان گفت که نویسنده‌ی کتابِ پهلوی‌ی دانا و مینوی خِرَد، درست همان کسی‌ست که این ویژگی‌ها را دارد؛ زیرا بزرگ‌ترین نویسنده‌ی گمنامِ ایرانی‌ست که کتابی درباره‌ی خِرَد نوشته و سزاوارِ چنین یادکرد و بزرگداشتی از سوی حماسه‌سرایِ بزرگِ ایران‌ست که خود منظومه‌ی عظیمش را با نام و وصف و ستایشِ خِرَد آغاز کرده است. افزون بر آن، نویسنده‌ی دانا و مینوی خِرَد گفته‌های دیگری دارد که سرشار از

گزارشِ یزدان‌شناختِ زرتشتی‌ست و شاعر نمی‌توانسته‌است در حال و هوایِ فرمانروا بر روزگارِ زندگی‌اش، آن‌ها را در حماسه‌ی خویش بازپردازد. در پی این درآمد، گزارشی از سویه‌های آموزه‌ی خِرَد در شاهنامه را در چند زیربخش برمی‌رسیم:

الف) کیشِ خِرَد

با این نگرش‌ها، اکنون می‌پردازیم به سنجشِ رویکردِ همسو و همسانِ فردوسی و نویسندگانِ متن‌هایِ پهلوی به خِرَد. تقارن‌ها چنان آشکار و دقیق‌ست که می‌توانیم در برابر هر بیت از دیباچه‌ی شاهنامه، عبارتِ قرینه و همانندِ آن را از یک متنِ پهلوی بیاوریم.

در وهله‌ی نخست، ویژگی و والایی‌ی پایگاهِ خِرَد / مینویِ خِرَد در هر دو متن و بایستگی‌ی بزرگداشت و ستایشِ آن برای برخورداری از راهنمایی و پشتیبانی‌اش را برمی‌رسیم. شاعر چنین می‌سراید:

کنون ای خِرَد‌مند ارجِ خِرَد	بدین جایگه گفتن اندر خَوَرَد
خِرَد بهتر از هرچه ایزدَت داد	ستایشِ خِرَد را به از راهِ داد
خِرَد رهنمای و خِرَد دلگشای	خِرَد دست گیرد به هر دو سرای
... خِرَد را و جان را که یارَد ستود؟	و گر من ستایم، که یارَد شنود؟ [۲۱]

گوهر این خِرَد‌ستایی‌ی شیواییِ فردوسی را پس از سنجشِ آن با عبارتی از دانا و مینویِ خِرَد، بهتر و ژرف‌تر می‌توان دریافت:

... مینویِ خِرَد را نماز و نیایش بیشتر گزارَد تا دیگر آمشاسپندان را... و از آن پس، در ستایشِ مینویِ خِرَد کوشا‌تر شد. آن‌گاه مینویِ خِرَد، پیکرِ خویش را بدو نما یاند و بدو چنین گفت:

ای دوست و ستایشگر! از من — که مینویِ خِرَدَم — آموزش بخواه؛ چرا که من می‌توانم تو را در زندگی‌ی آستومند به خشنودی‌ی پاکان و نیکان و نگاهداری‌ی تن و در زندگی‌ی مینوی به رستگاری‌ی روان، دست گیرم و رهنمون باشم. [۲۲]

آشکارست که این عبارت، بهترین گزارشِ ستایشِ شاعر از خِرَد / مینویِ خِرَد

به‌شمار می‌آید که گمان می‌رود با امشاسپند و هومَن (بهمن) اینهانی داشته باشد؛ زیرا این امشاسپند بر «خَرَدِ سرشتی» و «خَرَدِ یافتنی» [۲۳] هر دو فرمانروایی دارد. هنگام دریافت اینهانی‌ی مینوی خَرَد و امشاسپند و هومَن، پی می‌بریم که چرا فردوسی گویی از آموزه‌ی رازآمیز سخن می‌گوید:

به دانش ز دانندگان راه جوی به گیتی بیوی و به هرکس بگوی. [۲۴]
و یا:

حکما! چو کس نیست، گفتن چه سود؟

ازین پس بگو کافرینش چه بود [۲۵]

شاعر آگاه‌ست که در گشت و گذارِ یزدان‌شناختیِ خویش — به‌ویژه در هنگام گزارش و وصفِ خَرَد — در وضعی حسّاس قرار دارد. ازین رو، همین‌که فلسفیدنِ خود را پایان می‌دهد و به دیگر چیزها می‌پردازد، تمام اعتبارِ تازگیِ سخنِ خویش را انکار می‌کند:

سَخُن هرچه گویم، همه گفته‌اند بر باغِ دانش همه رفته‌اند [۲۶]

اما فردوسی، جدا ازین بیانِ پوزش‌خواهانه، همچون سراینده‌ی رفتار می‌کند که همواره نگرانِ گزارش یا برداشتی نادرست از سروده‌هایِ خویش‌ست و به کسی می‌ماند که همیشه از آشکار کردنِ رسا و بی‌کم‌وکاستِ آموزه‌ها و باورهایِ خود بیمناک باشد. او به خاستگاه‌هایی اشاره می‌کند که بی‌پرده از آن‌ها نام نمی‌برد و تا آن‌جا که بتواند، با احتیاط رفتار می‌کند و در گونه‌ی حالت دفاعی می‌ماند.

(ب) پیوندِ خَرَد با جان و تن

فردوسی همچون [نویسندگان] متن‌هایِ پهلوی، در اثرِ خود جایی را ویژه‌ی بررسیِ چگونگیِ پیوندِ خَرَد با جان و تنِ آدمی و نیز پاره‌ی از دیگر اندام‌ها و بخش‌های بدن کرده است. برای نمونه در *دانا و مینوی خَرَد* می‌خوانیم:

برای نگاهبانیِ تن و رهاییِ جان، چه چیز نیکوتر و رساتر از خَرَد

است؟ [۲۷]

و یا:

آن کس که چشمانی بینا دارد اما از خِرد برخوردار نیست، از نابینا هم بدتر است! [۲۸]

فردوسی این مفهوم‌ها را چنین تعبیر می‌کند:

خِرد چشمِ جان است چون بنگری که بی‌چشم، شادان جهان نسپری
خُست آفرینش خِرد را شناس نگهبانِ جان است و آن سه پاس... [۲۹]

آن‌گاه در گزارشِ گمان‌شکن می‌خوانیم:

جانِ آدمی پنج میانجی‌ی مینوی دارد: هوش، دریافت، خِرد، دانش و آگاهی و پنج وسیله‌ی استومند (گیتیانه / جهانی): بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساوایی که با پنج اندامِ چشم، گوش، بینی، زبان و پوست پیوند دارند. [۳۰]

گزارشی همانند و بسیار نزدیک بدین را در شاهنامه (در پیِ دوبیتی که اندکی پیشتر آوردیم)، می‌یابیم:

... سه پاس تو چشم‌ست و گوش و زبان کزین سه بُود نیک و بد بی‌گمان [۳۱]
سرانجام، شاعر به اوجِ گفتارِ خود می‌رسد و می‌گوید:
چو دیدار یابی به شاخِ سَخُن بدانی که دانش نیاید به بُن [۳۲]

دروغنامه‌ی زیبای این بیت، خیال‌نقشِ شاعرانه‌ی هم‌ترازی را در گزارشِ گمان‌شکن فریاد می‌آورد:

آفریدگارِ دانش و خِرد بی‌پایان را همانندِ درختِ بسیار بزرگی آفرید که یک تنه،
دو شاخه‌ی بزرگ، سه شاخه‌ی کوچک و چهار شاخه‌ی کوچک‌تر و پنج
شاخه‌ی نورسته دارد. [۳۳]

می‌بینیم که حماسه‌سرای بزرگ با سنتِ ادبی‌ی پهلوی و حتّاً شیوه‌ی عبارت‌پردازی در متن‌های آن، به‌خوبی آشنا بوده است.

ب) خویشکاریِ خِرَد در آفرینش

این نکته نیز شایانِ رویکردست که چرا و چگونه در گزارشِ شاعر از آفرینشِ آسمان و اختران و عنصرهای جهان و سرانجامِ آدمی، آموزه‌ی خِرَد درآمدی بایسته به‌شمار می‌آید. پیداست که خواستِ فردوسی این بوده است که خِرَد را کارگزارِ بنیادینِ همه‌ی فرآیندِ آفرینش بشناساند و بر همین پایه، رهنمود می‌دهد که خِرَد به‌راستی سرچشمه‌ی تمامِ هستی و خود، نخستینِ آفریده است.

پیش ازین دیدیم که شاعر چگونه خِرَد را با کارکردهای اندام‌های تنِ آدمی پیوسته می‌داند؛ اما او می‌افزاید که خِرَد همچون سرچشمه‌ی همه‌ی گوهران در سامان‌بخشی به کارِ اختران ایستا و گردان و به جنبش و گم‌ودش در آوردنِ آنها کُنِشی بنیادین دارد؛ زیرا هفت اخترِ گردان بر دوازده برجِ گیہانی فرمان می‌رانند و سرنوشتِ انسانِ خِرَد‌ورز را رقم می‌زنند و به هر کس به اندازه‌ی شایستگی‌اش پاداش می‌دهند:

از آغاز باید که دانی درست	سر مایه‌ی گوهران از نُخُست ...
دروده و دو برج آمد پدید	ببخشید داننده چونان سزید
اَبَر ده و دو، هفت شد کدخدای	گرفتند هریک سزاوار جای [۳۴]

می‌توان انگاشت که این وصفِ شاعر از آفرینش، ازین گفتارِ دانا و مینویِ خِرَد تأثیر پذیرفته باشد:

اَهُورَمَزدا که آفریدگارِ همه‌ی آفریدگانِ نیک‌ست، این آفریدگان را به میانجی‌یِ خِرَد آفریده و جنبش ناپیدا [یِ اختران و پیکرهایِ گیہانی] را با یاریِ خِرَد سامان بخشیده و پایدار نگاه داشته است. [۳۵]

و در جای دیگری از همین اثر می‌خوانیم:

اَهُورَمَزدا این آفرینش و همه‌ی آفریدگانِ آستومند را با خِرَد سیرشتی بیافرید و هستی‌یِ هر دو جهانِ آستومند و مینوی را با خِرَد سامان بخشید. [۳۶]

افزون بر این، در بخشِ دیگری از همین کتاب نیز گفته شده است:

در آفرینشِ آغازین، چیزهایِ هستی‌یِ آستومند به‌راستی همان ارزشی را

داشت که چیزهای هستی مینوی. آفریدگار آهورمزدا هر گونه شادی را که در جهان آفرینش و در میان آفریدگان هست، به خویشکاریِ خورشید و ماه و دوازده بُرج گیہانی (صورتِ فلکی) — که دوازده سپاهبند خوانده می‌شوند — و انهاد... اما از آن پس، اهریمن آن هفت اخترگردان را — که هفت سپاهسالارِ وی خوانده می‌شوند — پدید آورد که در برابر خورشید و ماه و دوازده بُرج گیہانی بگسارَد و شادی را از آفریدگانِ آهورمزدا دور براند و ناپدید کند. [۳۷]

می‌توانیم بیفزاییم که فردوسی واژه‌ی «کدخدا» را در *Spān-bad* (سپاهبند) — که در متن دانا و مینوی خرد آمده — به کار برده است.

۴. جان آدمی

فردوسی در همان نخستین بیتِ دیباچه‌ی حماسه‌ی خویش، آفریدگار را «خداوندِ جان و خرد» وصف می‌کند:

به نام خداوندِ جان و خرد
 کزین برتر اندیشه برنگذرد [۳۸]
 این پیوستگیِ «جان» و «خرد» از همان آغازِ گفتارِ شاعر، در نگاهِ نخست چستان‌گونه می‌نماید؛ به‌ویژه هنگامی که دریابیم او پدیدار شدنِ آدمی بر روی زمین را در زمانی بسیار دیرتر و پس از آفرینشِ جانورانِ پست‌تر، گزارش می‌کند:

... کزین (جانوران) بگذری، مردم آمد پدید

شد این بندها را سراسر کلید [۳۹]

اما برای گشودنِ رازِ این چستان و یافتنِ پاسخی روشنگر و رهنمون به پرسشی کلیدی که درین راستا در ذهن می‌گذرد، دیرزمانی سرگردان نمی‌مانیم و به یاد می‌آوریم که بر بنیادِ رهنمودِ زرتشت در گاهان، جهانِ مینوی پیش از جهانِ استومند آفریده شده است. [۴۰] همو در جای دیگری از سرودهایِ خویش می‌گوید:

ای مزدا! آنگاه که تو در آغاز جان و «دین» [۴۱] ما را بیافریدی و از مَشِشِ خویش

ما را خَرَدِ بخشیدی، آنگاه که جانِ ما را تن پدید آوردی، آنگاه که ما را نیروی کارورزی و گفتارِ راهنا ارزانی داشتی، از ما خواستی که هرکس باورِ خویش را به آزادگامی بپذیرد. [۴۲]

بر این بنیاد، هستی‌ی مینوی و «دین» و «خَرَد» (یا به تعبیرِ شاعر «جان و خَرَد») پیشتر از آفرینشِ اَستومند جای می‌گیرند و در واقع، هستی‌های پیشینِ مینوی‌اند. افزون بر اوستایِ کهن (گاهان)، در اوستایِ نو نیز آفرینشِ مینوی پیش‌تر از آفرینشِ اَستومند پدیدار می‌شود. برای نمونه، در ویسپَرَد [۴۳] می‌خوانیم:

آفریدگانِ اَشَوَنِ مُخَسْتِ آفریده — پیش از آفرینشِ آسمان و آب و زمین و گیاه و جانورِ خوب کُنش — را می‌ستاییم. [۴۴]

اما اکنون این پرسش پیش می‌آید که: فردوسی چگونه می‌توانسته است ازین آموزه‌ی اوستایی آگاهی داشته باشد؟ شاید پاسخ چنین پرسشی این باشد که او می‌توانسته است چنین درونمایه‌ی را در نوشته‌های پهلوی همچون دانا و مینوی خرد [۴۵] و دادستانِ دینی [۴۶] یافته باشد. درین کتاب‌ها آمده است که مینوانِ نگاهبان یا فرَوهرهای همه‌ی مردمان از گیومرتِ فرخنده تا سوشیانتِ پیروز، در آغاز آفریده شده بودند. ازین روست که شاعر، آفرینشِ «جان» و «خَرَد» آدمی را هم‌زمان می‌شمارد و باز به همین سبب است که «جان» آدمی را در سرشتِ خود (که چیزی جز فِکرت / اندیشه و خَرَد نیست)، مُخَسْتین و در شمار، پسین می‌خواند و پاس داشتنِ ارجِ خَرَد و بازیچه تینگاشتنِ خود را بدو سفارش می‌کند:

مُخَسْتینت: فِکرت، پَسینت: شمار تو مَرِ خوبشتن را به بازی مَدار! [۴۷]
 بدین‌سان، آدمی با رویکرد به آفرینشِ فرَوشی / فرَوهرِ وی، در زمره‌ی مُخَسْتین آفریدگان است و با به دیده گرفتنِ پدیداریِ اَستومند او بر روی این زمین، در واپسین رده جای دارد؛ زیرا بر بنیادِ گزارشِ فردوسی، ترتیبِ پدیدار شدنِ آفریدگان در جهان، بدین گونه است: آتش، آب، اخترانِ گردان، گیاهان، جانوران و سرانجام انسان. این ترتیبِ نزدیک به ترتیبی است که در گزارشِ دانا و مینویِ خَرَد از آفرینش آمده است:

بُنیادمایه‌های آب، آتش، اخترانِ گردان و جانوران آفریده شدند تا بُنیادمایه‌ی آدمی را افزونی بخشند. [۴۸]

شاعر بر گفتارِ خود می‌افزاید که چون آدمی برخوردار از خِرَد و نیروی دریافت‌ست، خویشکاری‌ی او این‌ست که بر دیگرِ جانوران فرمانروایی کند:

پذیرنده‌ی هوش و رای و خِرَد مَر و را دَد و دام فرمان بَرَد [۴۹]

هرگاه برای پذیرفتنِ این برداشت که شاعر در گزارشِ خود از فرآیندِ آفرینش با دَقّتِ هرچه تمام‌تر از سَنّتِ [نویسندگانِ متن‌های] پهلوی پیروی کرده است، نیاز به آوردنِ نمونه و شاهدِ مثالِ دیگری باشد، می‌توانیم آن را درین بندهای گزارشِ گمان‌شکن بیابیم:

... پس او (آدمی) توانایی‌ی آن را ندارد که با سرشتِ خویش، وی (آفریدگار) را دریابد؛ زیرا هنگامی که نامِ آفریدگار را می‌برد، از سه پدیدارِ دیگر: آفرینش، دین و روان نیز یاد می‌کند... خویشکاری‌ی آفریدگان این‌ست که خواستِ آفریدگار را دریابند و به جای آورند و از آنچه پذیرفته‌ی او نیست، پرهیزند. [۵۰]

درین جا به‌راستی تأویلِ روشن و رسایی را از آنچه در دیباچه‌ی حماسه‌ی ایران آمده است، در یک متنِ پهلوی می‌بینیم.

۵. کیشِ اخترشمارِی

چنین می‌نماید که از دیدگاهِ فردوسی، یکی از ارزش‌های ویژه‌ی کیشِ کهنِ ایرانیان، جنبه‌ی اخترشمارِی‌ی آن بوده است. خسرو پرویز در پاسخ به فرستادگانِ رومی، بر خود می‌بالد که کیشِ وی پان‌شناسی و خِرَد و میانه‌روی را می‌آموزد و همچنین رویکرد به گردش و کارِ سپهر و ژرف‌نگری در شمارِ اختران را بایسته می‌داند:

همه داد و نیکی و شرم‌ست و مهر نِگه کردن اندر شمارِ سپهر [۵۱]

بی‌گمان در باورهای دینی‌ی ایرانیان باستان جنبه‌های مهمّی هست که دینِ ایشان را سزاوارِ نامِ کیشِ اخترشمارِی می‌کند. برای نمونه، می‌توان ادّعا کرد که مهرآیینی بزرگ‌ترین کیشِ اخترشمارِی‌ست که جهان به خود دیده است. در گُفْتانِ بُندهشی‌ی

زرتشتی نیز اختران نقش بسیار چشم‌گیری دارند و آیین‌های ویژه‌ی وابسته به پاره‌یی از ستارگان هست [۵۲] که در چند بند از آن‌ها سخن خواهم گفت:

الف) ستارگان

آمدن نام ستارگان و آسمانها در گفتن بدهشی ی فردوسی به سبب باور پیشینیان به وابستگی ی سرنوشت آدمیان بدانها، اهمیت ویژه‌ی دارد. برای نمونه، در گزارش شاعر در دیباجه‌ی شاهنامه می‌خوانیم:

پدید آمد این گنبد تیز رو / شگفتی نمایندۀ نو به نو
 درو ده و دو بُرج آمد پدید / ببخشید داننده چونان سزید
 اُبر ده و دو، هفت شد کدخدای / گرفتند هریک سزاوار جای [۵۳]

شایان دقت است که دروغنایه‌ی بیت اخیر را می‌توانیم در پرتو رویکرد به دو پاره از نامه‌ی پهلوی ی دانا و مینوی خرد بهتر دریابیم:

هر بهروزی و تیره‌روزی که آدمیان و دیگر آفریدگان دچار آن شوند، از سوی بُرج‌های (صورت‌های فلکی ی) دوازده‌گانه و اختران گردان هفتگانه پدید می‌آید. بُرج‌های دوازده‌گانه در پرتو پدیدارگری ی ایزدی همچون دوازده سپاهبند در سپاه اهورمزدا و آن هفت اختر گردان، هفت سپاهسالار سپاه اهرمین‌اند که همه‌ی آفرینش را گمراه می‌کنند و به دست آسیب و مرگ می‌سپارند. [۵۴]

درین پاره، دوازده صورت فلکی سپاهبند سپاه اهورمزدا خوانده شده‌اند که با فرمانروایی بر گستره‌ی آسمان‌ها، تأثیر اهرمینی هفت اختر گردان (سپاهسالاران سپاه اهرمین) را ناچیز می‌کنند. اما در پاره‌ی دیگری از همان دفتر پهلوی، گزارش دیگری از «هفت» (هفت اختر گردان) — که در حماسه آمده است — می‌خوانیم و آن‌ها را سپاهبندان واقعی ی فرمانروا بر آسمان‌ها می‌بینیم:

هفتوزنگ [۵۵] همراه با ۹۹۹۹۹ تن از فروشی (فروهر) های پاکان و نیکان بر گذرگاه و دروازه‌ی دوزخ پاس می‌دهد تا ۹۹۹۹۹ تن از دیوان و دروجان و پریان و جادوان را که به دشمنانگی در برابر سپهر اختران و صورت‌های فلکی در

منطقه‌ی بُرج‌ها درایستاده‌اند، واپس رانند. پهنه‌ی پویایی‌ی او برگرداگرَد و دوزخ‌ست و از خویشکاری‌ی اوست که دوازده صورتِ فلکی را در آمد و رفتِ ویژه‌ی آن‌ها بر دست گیرد و آن دوازده صورت نیز به همان شیوه، به نیرو و یاری‌ی هفتورنگ به پیش می‌روند و هریک از آن‌ها هنگامی که بر فراز البرز کوه می‌آید، آماده‌ی پشتیبانی از هفتورنگ می‌شود و خود نیز از هفتورنگ خواستارِ پشتیبانی‌ست. [۵۶]

بدین‌سان، با رویکرد به گزارش دانا و مینویِ حَرد، می‌توانیم این گفته‌ی فردوسی را که «آبر ده و دو، هفت شد کدخدای» روشن کنیم. این گزارش می‌تواند همان سنّتِ دیرپایی باشد که چه بسا شاعر — حتّٰی بی‌دریافتِ رسایی از درونمایه‌ی باستانی‌ی آن — خیالِ نقشِ «هفتِ فرمانروا بر دوازده» [۵۷] را از آن وام گرفته است.

ب) پهنه‌ی آسمان

فردوسی ماهنگ با هم‌روزگارانش به باورهای اخترشاری (Astrology) و رازورزی‌ی اختران و تأثیر نیک یا بدِ آن‌ها در سرنوشتِ آدمیان گرایش داشت. [۵۸] پاره‌یی از نغزترین و دلپذیرترین سخنان او دربرگیرنده‌ی خطاب‌هایی به آسمان‌ها یا وصف‌هایی از آن‌هاست. یکی از این گوهرها را در دیباچه‌ی شاهنامه می‌یابیم:

...نگه کن بدین گنبدِ تیز‌گرد	که درمان از ویست و زویست درد
نه گشتِ زمانه پُرفرَسایدش	نه آن رنج و تپار پُگزایدش
نه از جنبش آرام گیرد همی	نه چون ما تباهی پذیرد همی...
به چندین فروغ و به چندین چراغ	بیاراسته چون به نوروز، باغ [۵۹]

این وصفِ شکوهمند، نه تنها جزمی تاریخی را در بر دارد؛ بلکه گونه‌یی اندیشه‌ی جزمی‌ی یزدان‌شناختی، یعنی آموزه‌ی زروان (یا «زمان») [۶۰] — یکی از ایزدانِ ایرانِ باستان نیز در پشتِ آن دیده می‌شود. آشکارست که انگاشت‌های «زمان» و «آسمان» — از آن‌جا که جنبش‌های انتقالی‌ی آسمان، سنجه‌ی زمان‌ست — با یکدیگر پیوندِ تنگاتنگ دارند. ازین‌رو دچارِ شگفتی‌زدگی نمی‌شویم که شاعر بارِ دیگر به وام‌گیری از

دانا و مینوی خَرَد پرداخته و توصیف «زَروان» را که در آن متن آمده، درباره‌ی «آسمان» به کار برده است:

زَروانِ بی‌کرانه، تباهی ناپذیر، جاودانه، برآسوده از گرسنگی و تشنگی و درد و به دور از آشفتگی ست و تا ابد هیچ‌کس نخواهد توانست آن را برگردد یا به خواستِ خویش، از چیرگیِ ی و توانندیِ آن بکاهد. [۶۱]

بدین سان، آن بخش از اصل‌های زَروان‌باوری (Zurvanism) که به کتاب‌های پهلوی مانند بُندَه‌ش و دانا و مینوی خَرَد راه یافته بوده، همچون میراثی به فردوسی رسیده و او آن‌ها را با تأویلی شاعرانه درباره‌ی آسمان — که چنین پیوند نزدیکی با زمان دارد — به کار برده است. این نمایش چشم‌گیری ست از تواناییِ شاعریِ راستین که یک اندیشه‌ی جزمیِ یزدان‌شناختی را برگرفته و آن را در ساختارِ سرودی درخشان، بازپرداخته است.

شاعر ما در همان دیباچه‌ی حماسه‌ی خویش، گزارشی از ماده‌ی که آسمان از آن ساخته شده است، به دست می‌دهد. این درونمایه‌ی ست که آن را نه تنها تا متن‌های پهلوی، بلکه تا اوستا می‌توان پی گرفت. شاعر درین گزارش خود، بر خلاف پاره‌ی از کسان که به نادرستی آسمان را بر ساخته از [آب یا] باد یا گرد یا دود می‌پندارند، آن را ترکیب یافته و ساخته از یاقوتِ سرخ می‌داند:

زیاقوتِ سرخ ست چرخِ کبود نه از آب و باد و نه از گرد و دود [۶۲]
این انگاشتِ شاعر، باز هم از دانا و مینوی خَرَد گرفته شده است که در آن می‌خوانیم:

آسمان از گوهرِ یاقوت ساخته شده است و پاره‌ی نیز می‌گویند از الماس. [۶۳]

در پی‌گیریِ این انگاشت، می‌توان به گذشته‌ی دور تر رفت و به فروردین‌یشت رسید که حتّاً [هنجارِ گفتارِ آن در وصفِ آسمان] نیز می‌تواند به آسانی با شعرِ فردوسی در توصیفِ سپهرِ پهلوی بزند:

آسمان چونان کاخی ست از گوهری آسمانی بر ساخته و برافراشته و استوار بر پای داشته و دور کرانه با کالبَدِ یاقوتیِ درخشان. [۶۴]

اگر فردوسی آسمان را به باغی پُرفروغ همانند می‌شمارد، نویسنده‌ی [فروردین] یشت آن را همچون خانه‌یی (کاخی) می‌داند که چنین باغی پیرامون آن را فرا گرفته است. درین جا با گواه دیگری روبه‌رو می‌شویم که خاستگاه آموزش‌های دینی و فلسفی شاعر را در ژرفای باورهای باستانی‌ی ایرانیان نشان می‌دهد. همچنین برای اثبات این برداشت خود که فردوسی بیش از همه‌ی اثرهای زبان پهلوی به رویکرد داشته است، رهنمود دیگری به دست می‌آوریم؛ زیرا دادستان دینی [۶۵] هم گزارش لطیف و شاعرانه و استادانه‌یی درباره‌ی سرشت آسمان دارد؛ امّا شاعر بر پایه‌ی آن چه روش همیشگی‌ی او می‌نماید — به دنبال شیوه‌ی بیان کوتاه و گزیده‌ی اثر پیش گفته می‌رود.

درین جا می‌توانیم اشاره‌یی بکنیم به گریز والای دیگری که شاعر در جایی بسیار دورتر از دیباچه‌ی شاهنامه، به آسمان زده است و در آن، پس از سپاسگزاری از شادکامی که «چرخ بلند» در روزگار جوانی بهره‌ی او ساخته بوده است، از رنج و شکنجی که در دوران پیری بر سر او فرود آورده است، شکوه سر می‌دهد. امّا سپهر برافراشته در پاسخ بدین [شکر و شکایت]، به فردوسی یادآوری می‌کند که او خود شادمان‌تر و برتر از وی (سپهر) است؛ زیرا می‌تواند به یاری‌ی خرد و برتری‌اش بر دیگر آفریدگان — چنان ویژگی و برتری که حتّاً به سپهر برین داده نشده است — در پی دانش‌اندوزی و پرورش اندیشه و روان خویشان باشد:

... "الا ای برآورده چرخ بلند!
 چو بودم جوان، در برَم داشتی
 همی زرد گردد گُلِ کامگار
 دو تا گشت آن سرو نازان به باغ
 پُر از برف شد کوهسار سیاه
 به کردارِ مادر بُدی تا کنون
 وفا و خرد نیست نزدیکِ تو
 مرا کج هرگز نیپروردی
 هر آن گه که ز بن تیرگی بگذرم
 بنالم ز تو پیش یزدان پاک
 چه داری به پیری مرا مُستمند؟
 به پیری چرا خوار بگذاشتی؟
 همی پرنیان گردد از رنج، خار
 همان تیره گشت آن گرامی چراغ
 همی لشکر از شاه بیند گناه
 همی ریخت باید ز رنج تو خون
 پُر از رنج از رای تاریکی تو
 چو پرورده بودی، نیاز زردی
 بگویم جفای تو با داوَرَم
 خروشان، به سر بر پراکنده خاک!"

چُنین داد پاسخ سپهرِ بلند که:
 چرا بینی از من همی نیک و بد؟
 تو از من به هر باره‌یی برتری
 بدین هرچ گفتی، مرا راه نیست
 خور و خواب و رای و نشستِ ترا
 از آن خواه راحت که راه آفرید
 شب و روز و خورشید و ماه آفرید...
 ای مرد گوینده‌ی بی‌گزند!

[۶۶]

شاید بتوان در کتاب *دانا* و *مینوی خرد* — آن جا که «دانا» سه پرسش به میان می‌آورد [۶۷] و «مینوی خرد» بدو پاسخ می‌گوید — اشاره‌ی بدین گریز فردوسی یافت. پرسش‌ها چنین‌ست:

چه کسی از همه کس تو اماند ترست؟ چه کسی از همه کس شتابان ترست؟ چه کسی از همه کس شادمان ترست؟ [۶۸]

و در پاسخ بدان‌ها آمده است:

گرچه گستره‌ی سپهرِ بلند از همه چیز پر توان ترست؛ اما هوشِ آدمی از همه شتابان تر و روانِ مردِ خردمند و پرهیزگار [۶۹]، از همه شادمان ترست. [۶۸]

ب) گردش‌های خورشید و ماه

شاعر ما در پایانِ وصفِ خود از آسمان، به بیانِ انگیزه‌های آفرینشِ خورشید و ماه می‌پردازد. بر پایه‌ی گفته‌ی او، این پیکرهای آسمانی برای روشنی بخشیدن به «زمین» و در همان حال، به آهنگِ به دست آوردنِ وسیله‌ی برای برآوردِ درستِ دوره‌های «زمان» آفریده شده‌اند. وی تأکید می‌ورزد که خورشید و ماه با دقتِ کامل رهسپارِ راه خود و سرگرمِ گردش‌های ویژه‌ی خویشند؛ بی‌آن‌که هرگز بر سرِ راهِ یکدیگر درایستند یا از همدیگر پیشی گیرند:

نگیرند مریکدگر را گُذر

نباشد ازین یک روش زاستر (زان سو تر) [۷۰]

وصفِ همین ویژگی‌های روشنگری‌ی خورشید و ماه برای «زمین» و برآوردِ سنجه‌های «زمان» را در کتاب *دانا* و *مینوی خرد* نیز می‌توان یافت:

... و گردشِ خورشید و ماه، مایه‌ی روشنگری‌ی و یژه‌ی جهان‌ست... و درست نگاه داشتن [شمار] روز، ماه، سال، تابستان، زمستان، بهار و خزان و دیگر برآوردها و گزارش‌های گوناگونی که مردمان باید بر آن‌ها دست یابند و آن‌ها را بنگرند و دریابند، بی‌گمان از روان بودن خورشید و ماه برمی‌آید. [۷۱]

درین جا باید یادآوری کرد که نگرش‌های فردوسی در کُنش و خویشکاری‌ی خورشید و ماه، هرچند ویژگی‌ی شاعرانه‌یی دارد؛ اما از پیوستگی‌ی رسایی برخوردار نیست و تنها نمایشگر ردّ پاهایی شتابزده است. به ویژه خطاب لطیف و نمایشی‌ی او به «آفتاب» که [در همه‌ی شاهنامه] یگانه می‌نماید و گمان نمی‌رود که در جای دیگری [ازین اثر] بتوان همتایی برای آن یافت — چنان‌ست که در دوران پیری‌ی شاعر و به هنگام فرود آمدنِ رگبارِ شوربختی‌ها و پدیدار شدنِ تلخکامی‌ها در زندگی‌ی وی سروده شده باشد. بیان شاعر [درین خطاب] به روشنی و رسایی نشان‌دهنده‌ی چگونگی‌ی اندوهبار و پُر درد و داغ و دریغ‌گذرانِ او در واپسین روزهای زندگی‌ست و ازین‌که خورشید هم از تابش بر وی دریغ می‌ورزد، گلایه سر می‌دهد:

ایا آن که تو آفتابی همی! چه بودت که بر من نتابی همی؟ [۷۲]

می‌توان گریز شاعر به آسمان را — که پیش ازین آوردیم و گویا در همان حال و هوا سروده شده بوده و بی‌کم و کاست در شاهنامه برای ما نگاه داشته شده است — با این خطاب سنجید.

۶. ایزدشناسی‌ی فردوسی

همه‌ی ایزدانِ بلندآوازه‌ی اسطوره‌های کهنِ ایرانی به گونه‌یی در پهنه‌ی شاهنامه پدیدار می‌شوند و نقش می‌ورزند و در آن میان، همانا ایزد سروش برترین پایگاه و خویشکاری را دارد. این سروش‌ست که در کشمکش شاه فریدون با ضحاک، راهنمای کُنش‌های اوست و نیرویی رازآمیز بدو می‌بخشد که برای پیروزی بر جادویی‌ی هماوردش بایسته است. سروش‌ست که پیروزی‌ی کیخسرو را در گشودنِ دژ بهمن — پایگاه جادوان — استوار و بی‌چون و چرا می‌کند. نیز همین ایزدست که به کیخسرو می‌آموزد تا از شهریاری چشم‌پوشد و به جهان مینوی فراز رود. زندگی‌ی خسرو پرویز

نیز به میانجیگریِ سروش از شورشِ سختِ بهرامِ چوینِ رهایی می‌یابد. این سرآمدیِ ایزدِ سروش در حماسه‌ی ایران، برآیندِ این واقعیتِ یادکردنی‌ست که ایرانیان حتّاً در دوره‌ی اسلامی نیز نمی‌توانسته‌اند ایزدی را که از دیرباز هستی‌اش جلوه‌گاهِ پارسایی بوده است، فراموش کنند. حتّاً سعدی ناگزیر بوده است که از فرخندگیِ سروش یاد کند:

... ترا یاوری کرد فرّخِ سروش [۷۳]

بعدها می‌بینیم که سروش در شعرِ غناییِ حافظه‌ی همان پایگاهِ مینوی و ایزدینه‌ی را که در [شاهنامه‌ی] فردوسی دارد، باز می‌یابد:

ز فکرِ تفرقه بازای تا شوی مجموع

به حکمِ آن که چو شد اهرمن، سروش آمد [۷۴]

یکی دیگر از ایزدانِ کهن که در حماسه‌ی ایران پایگاهی نزدیک به پایگاهِ ایزدِ سروش و به همان اندازه مهمّ دارد، ایزدِ آذرتست. صحنه‌ی دیدار [و شادخواریِ] پهلوانانِ هفتگانه [ی] ایرانی در یک بزمگاه] — که درآمدنِ آنان به نخجیرگاهِ ویژه‌ی افراسیاب و برانگیختنِ او به جنگ را در پی دارد — زیوتند [۷۵] است که [شاعر می‌گوید] هنوز آذر بُرزینِ مهر در آن جا به رهنمونی فروزان‌ست:

... کجا آذرِ بُرزینِ کنون بدان جا فروزد همی رهنمون. [۷۶]

این ایزدِ نگاهبانِ آتش‌ست که کامیابیِ کیخسرو در کارِ باز جُستنِ و به بند کشیدنِ افراسیاب، برآیندِ یاوریِ رازآمیزِ اوست. بهرامِ گور و خسرو پرویز نیز کامروایی‌های خویش را به یاریگری‌های او وابسته می‌دانند.

آن‌چه گفته شد، از گونه‌ی آگاهی‌های همگانی‌ست؛ امّا هنوز بر این نکته تأکید ورزیده نشده است که فردوسی میانورد (Episode) بیژن و منیژه را با یک «آفرین» [۷۷] کامل می‌آغازد که با آفرین‌های برجا مانده، همانندیِ بسیار دارد و می‌توان انگاشت که شاعر آن را از یکی از خاستگاه‌های پهلوی وام گرفته باشد که تاکنون برای ما ناشناخته مانده است. این «آفرین»، به آفرینِ زرتشت از همه نزدیک‌ترست و هر سطرِ آن، نمایشگرِ آگاهی‌ی گسترده‌ی سراینده از ایزدشناسیِ ایرانیانِ روزگارانِ کهن است. این «آفرین» از زبانِ رستم در خطابِ به کیخسرو است و با این آرزو آغاز می‌شود

که هُرْمَز (أهورمَزدا) نگاهبان کیخسرو باشد و او را در پایگاه والايش استوار بدارد و بهمن (وهُومَن) تاج و تخت او را پاس بدارد:

... که هُرْمَز دهادت به دین پایگاه!
و بهمن نگاهبانِ فَرُخ کلاه [۷۸]

این بیت، همچنین نشان دهنده‌ی آشنایی‌ی سراینده‌ی «آفرین» با این امرست که وهُومَن [۷۹] می‌تواند افزونی بخش خَشْتَر (شهرباری) [۸۰] باشد [۸۱] و نیز این که وهُومَن خود، دارنده و بازشناسنده‌ی خَشْتَرست. [۸۲]

در بیتِ پس از آن، گوینده آرزو می‌کند که آمشاسپند آردیبهشت (اَش و هیشت) [۸۳] و همه‌ساله نگاهبان کیخسرو باشد [۸۴]:

... همه ساله آردیبهشتِ هُزیر
نگهبان شده بز هُش و رای پیر [۸۵]

این بیت، بندی از گاهان را فریاد می‌آورد که در آن اَش راه راست را نشان می‌دهد و راست‌راهان را از گزندِ اهریمن پاس می‌دارد و ایزد بهرام نیز همکارِ اوست. [۸۶] در دنباله‌ی این «آفرین» می‌خوانیم:

... و شهر یورت باد پیروزگر
به نام بزرگی و فَر و هنر [۸۷]

درین جا به یاد می‌آوریم که شهر یور بخشنده‌ی فلزهاست و آدمی را هم در جنگ پیروز می‌کند و هم به اندازه‌ی پایگاهش، توانگری می‌بخشد. [۸۸]

[آنگاه] سخن از آمشاسپند [بانو] [سپندازمَد] [۸۹] می‌رود و سراینده‌ی «آفرین» از او خواستار می‌شود که «جان» و «خَرَد» کیخسرو را روشنی بخشد [۹۰]:

... سپندازمَد پاسبانِ تو باد!
خَرَد جانِ روشن روانِ تو باد! [۹۱]

[در برابر این بیت،] در بُند هیش بزرگ [۹۲] می‌خوانیم که [سپندازمَد] از همه‌ی آفریدگان نگاهبانی می‌کند و در دینگر [۹۳] می‌بینیم که همو پاسدارِ روان‌های نیکوکارانست.

سپس از آمشاسپند [بانو] ان خُرداد [۹۴] و اُمرداد [۹۵] یاد می‌شود و سراینده از آن‌ها خواستار می‌شود که سرزمین‌های شهرباری‌ی کیخسرو را برومند و شاد نگاه دارند و به چهارپایان او زندگی‌ی پایدار دهند:

... ز خُرداد باش از بَر و بوم شادا!
تنِ چارپایانَت مُرداد باد! [۹۶]

به یاد می‌آوریم که در خاستگاه‌های کهن، آمشاسپند [بانو] ان خُرداد و اُمرداد، در همکاری با یکدیگر و به یاری‌ی دیگری از یزدان همکار، آب را به گیاهان ارزانی

می‌دارند و از چهارپایان نگاهبانی می‌کنند و با دیوانِ تشنگی و گرسنگی می‌ستیزند تا زمین، سرسبز و پرورمند و مردمان و جانورانِ زینده بر آن، برخوردار و شادکام باشند. [۹۷]

آنچه گفته شد، بسنده است تا ژرف‌آگاهی‌ی فردوسی را از مَنش و کُنش و خویشتکاری‌ی ایزدانِ اوستا به خوبی نشان دهد. همان‌گونه که پیشتر گفته شد، شاعر یا یکی از «آفرین»های برجای مانده از روزگار کهن را در دسترس داشته و در حماسه‌ی خویش گنجانیده و یا خود، «آفرین» دیگری با همان هنجار و ساختارِ «آفرین»های دیرینه سروده است. آشکارست که ازین دو انگاشت، یکمین پذیرفتنی‌تر می‌نماید. هرگاه چنین باشد، به درستی می‌توان باور کرد که این «آفرین» والا، بخشی از چکامه‌ی زیبای کهن ایرانی، بیژن و منیژه بوده که شاعر آن را آشکارا و با تمامِ پیکره‌ی بنیادین و دیرینه‌اش در منظومه‌ی خود بازسروده است. [۹۸]

۷. دیوشناسی‌ی فردوسی

هرگاه این برداشت را بپذیریم که ایزدشناسی‌ی فردوسی از سرچشمه‌های اوستا و دفترهای پهلوی مایه گرفته است، به طبع خاستگاه‌های دیوشناسی‌ی او نیز همان‌ها خواهد بود و درین جا می‌توانیم به گونه‌ی سراسر است و بی‌هیچ دودلی و ناپاوری، زنجیره‌های وابستگی‌های او به مُرده‌ریگِ فرهنگِ باستانی را پی بگیریم و جزء به جزء آن‌ها را بازشناسیم. برای غونه، در گفت و شنود میانِ انوشیروان و وزیرش بُزرگمهر، وزیر می‌گوید که دیوانِ توأمنند به چیرگی بر جان و خردِ مردمان، ده تن‌اند [و شهریار از او خواستارِ برشمردنِ نامِ این دیوان می‌شود]:

... بدو گفت گسری که: «ده دیو چیست؛
 کزیشان خرد را ببايد گريست؟»
 چنین داد پاسخ که: «آز و نیاز
 دو دیوند با زور و گردن فراز
 دگر خشم و رشک‌ست و ننگ است و کین
 چو نَمّام و دو روی و ناپاک‌دین
 دهم آن که از کس ندارد سپاس
 به نیکی و هم نیست یزدان شناس»... [۹۹]

[آنگاه] خسرو از او می‌پرسد که: «کدام یک از اینان، بدترین [و گزندرسان‌ترین] آن‌ها [و هم‌ترازِ اهریمن] است؟» و مردِ دانا در پاسخ بدو می‌گوید که: «آز بدترین دیو است.»

... بدو گفت: «ازین شوم دَه باگزند، کدام است آهرمن زورمند؟»
 چنین داد پاسخ به کسری که: «آز، ستمگاره دیوی بُوَد دیرساز!»... [۱۰۰]
 گفتنی است که در دادستانِ دینی [۱۰۱] نمایه‌یی از دیوان به سرکردگی یِ آز آمده است
 که چهار تن از آنان — آز و نیاز و خشم و ننگ — در میان حماسه و متن پهلوی مشترکند و
 نام دیگران، چنین است: می توخت (Mítóxt) دیوِ دروغ، آستو ویداد (Astô vidad) دیوِ
 مرگ، بوشاسپ (Bûšâsp) دیوِ خوابِ سنگین و سُستی آور، تپ (Tap) دیوِ تب، زَرمان
 (Zarmân) دیوِ پیری و فرّوتی، وای بد، [۱۰۲] ذی‌بُهرای آلوده و زیان‌آور، و زئیرِج (Zairîç)
 دیوِ گرسنگی که گیاهان را زهرآگین می‌کند و نیپو (Nihiv) دیوِ نهب و هراس.
 در جای دیگری از همین متن پهلوی، نام دو تن دیگر از دیوان نام‌برده در شاهنامه
 — دیوِ رَشک و بُهتان و دیوِ کین و ستیزه‌جویی — نیز آمده است:

دیوِ بُهتان، فریفتار و کین توز و رَشک و رزست و افزون بر آن، دست‌یازی و
 ستیزه‌گری و ننگ، شیوه‌ی اوست. [۱۰۳]

بر این پایه، هرگاه نام‌های دیوان آمده در بندهای ۵۰-۵۲ و ۵۴ بخش ۳۷ دادستانِ
 دینی را در کنار هم بگذاریم، سیاهه‌ی نام‌های همه‌ی دیوان برشمرده‌ی فردوسی را دربر
 می‌گیرد. اما از آن‌جا که فردوسی سراینده‌ی منظومه‌ی حماسی بوده و نه گزارشگر
 گفتاری آموزه‌وار (doctrinal) درباره‌ی یزدان‌شناخت در ادب پهلوی، می‌توانیم
 به درستی دریابیم که چرا در آوردن این سیاهه، خود را پایبند به برشماری‌ی نام‌گناهان
 آهیخته/انتزاعی (abstract) کرده و نام‌هایی همچون می توخت، آستو ویداد و بوشاسپ
 را فرو گذاشته است. زیرا هیچ‌گونه امیدواری به همنوایی و سازگاری‌ی این نام‌ها با
 آهنگِ سخنِ وی در میان نبوده و افزون بر آن، پدیداری‌ی آن‌ها در اثر او می‌توانسته
 است بدگمانی‌های بیشتری را در باره‌ی درست‌باوری‌ی او برانگیزد. همانند این
 درونمایه‌ها را در متنِ دیگرِ پهلوی: گنج شایگان [۱۰۴] نیز می‌توان یافت.

آشکارست که فردوسی خاستگاه‌های درخورِ اعتنایی از میان متن‌های اوستایی و
 پهلوی هر دو در دسترس داشته است؛ زیرا از آز همچون سالارِ دیوان یاد می‌کند. در
 راستای شناختِ پشتوانه‌های گزارشی او، نمونه‌وار به دانا و مینوی خرد [۱۰۵] روی
 می‌آوریم، آن‌جا که پس از وصفِ ویرانگری و تباہکاری‌ی دیوان در هنگام رستاخیز،
 گفته شده است که ایزدانِ مهر و زروان و رشن همه‌ی آفریدگانِ اهریمن و در پایان، حتّاً

دیوِ آز را شکست خواهند داد. [۱۰۶] در همان اثر، [۱۰۷] برتری و سالاریِ دیوِ آز بر دیگر دیوان، چنین گزارش شده است:

دیوِ آز آدمی را می‌فریبد؛ چیزهایِ این جهان را برای او بی‌مزه می‌سازد و آنچه را که از مینو برمی‌آید، برای وی درنیافتنی می‌کند.

افزون بر این، هنگامی که از کتاب‌های پهلوی بگذریم و به متن‌های اوستایی برسیم، نامِ دیوِ آز را نه تنها در *آشتادبُشت*، بلکه در *وندیداد* [۱۰۸] و *یسنه* [۱۰۹] هم می‌یابیم. بدین سان، سنتِ دیرپای و پیوسته‌ی زرتشتی را در پیش این تأکیدِ فردوسی که از نخستین نام در سیاهه‌ی نام‌های دیوان‌ست، می‌بینیم.

پیوستگی و جدایی‌ناپذیریِ دو دیوِ آز و نیاز (ناخُرسندی) در حماسه‌ی ایران نیز می‌تواند از خاستگاه‌های پهلوی مایه گرفته باشد. فردوسی در *سرتاسر شاهنامه*، همواره نامِ این دو دیو را همراه آورده است. این همراهی و پیوستگیِ نام‌ها را در *دانا و مینوی خُرد* [۱۱۰] نیز می‌بینیم، آن‌جا که درباره‌ی انگیزه‌ی بی‌پرواییِ مردمان به هُشدارهای مینوی و بیم از مرگ و دوزخ گفته شده است:

فریفتاریِ دیوانِ آز و نیاز (ناخُرسندی)، انگیزه‌ی این بی‌پروایی‌ست.

درحقیقت، برتریِ آز بر دیوِ همگام و همراه خود نیاز، امری بدیهی‌ست؛ اما فردوسی در نشان دادنِ همبستگیِ این دو دیو و پیشیِ یکی بر دیگری، اعتبارِ خاستگاه و پشتوانه‌ی پهلویِ کارِ خویش را هم به دیده گرفته است. [۱۱۱]

۸. گفت و شنوهای فلسفی - دینی در دربارِ ساسانی

هنگامی که گزارش فردوسی از گفت و شنوهای فلسفی، دینی و اخلاقی در دربارهای بهرام گور و انوشیروان را با دفترهای برجا مانده‌ی پهلوی می‌سنجیم، آشکار می‌شود که وی در طرح این درونمایه‌ها تا چه اندازه و مدارِ نویسندگانِ آن دفترهاست. با نگرشی به التزامِ حماسه‌سرا نسبت به متن‌های پهلوی، به جرات می‌توان گفت که او در بیانِ بحث‌ها و پرسش و پاسخ‌های فلسفی و دینی، شاگردِ نگارندگانِ آن متن‌هاست. واقعیتِ این است که فردوسی نه تنها وارثِ سنت‌های تاریخیِ ایران‌ست؛ بلکه نگاهبانِ مُرده‌ریگی

آموزش‌های فلسفی و اخلاقیِ روزگار ساسانی نیز به‌شمار می‌رود. برای غونه، می‌توانیم پرسش و پاسخ میان فرستاده‌ی روم و موبدِ دربارِ بهرام گور را با دروغنایه‌ی دو بخش از دانا و مینویِ خرد بسنجیم و برآیند آن را بررسی و ارزش بیابیم. فرستاده‌ی رومی، هفت پرسش را در برابر موبدِ شاه بهرام گور می‌گذارد:

... به موبد چنین گفت ک - «ای رهنمون! چه چیز آنکِ خوانی همی اندرون؟
 دگر آنکِ بیرونش خوانی همی جز این نیز نامش ندانی همی؟
 زیر چیست - ای مهتر! - وزیر چیست؟ همان بی‌کرانه چه و خوار کیست؟
 چه چیز آنکِ نامش فراوان بُود مَر او را به هر جای فرمان بُود؟»... [۱۱۲]

و پاسخ‌های موبد بدین پرسش‌ها چنین‌ست:

چنین گفت موبد به فرزانه مرد مَر این را که گفتی تو، پاسخ یکی‌ست
 بیرون آسمان و درونش هواست همان بی‌کران در جهان ایزدست
 زیر چون بهشت‌ست و دوزخ به زیر دگر آنکِ بسیار نامش بُود
 خرد دارد - ای پیر! - بسیار نام یکی مهر خواند و دیگر وفا
 زبان‌آوری راستی خواندش گاهی بُردبار و گاهی رازدار
 پراگنده این‌ست نامِ خرد تو چیزی مَدان کز خرد برترست
 خرد جوید آگنده راز جهان دگر آنکِ دارد جهاندار خوار
 ستاره‌ست رخشان ز چرخ بلند بلند آسمان را که فرسنگ نیست
 همی خوار گیری شمار وُرا کسی کو ببیند ز پرتابِ تیر

که: - «مشتاب وُز راه دانش مگرد! سخن در درون و بیرون اندکی‌ست
 زبَر، فَر یزدان فرمانرواست اگر تاب‌گیری به دانش بدست!
 بد آن را که باشد به یزدان دلیر! رونده به هر جای کامش بُود
 رساند خرد پادشا را به کام خرد دور شد، درد ماند و جفا
 بلند آختری زیرکی داندش که باشد سخن نزد او پایدار
 از اندازه‌ها نام او بگذرد خرد بر همه نیکوی‌ها سرست
 که چشمِ سر ما نسیند نهان به هر دانش از کرده‌ی کردگار
 که بینا شمارش بداند [۱۱۳] که چند کسی را بدو راه و آهنگ نیست
 همان گردش روزگار وُرا بماند شگفت اندر او تیزویر

ستاره همی بشمرد ز آسمان ازین خوارتر چیست ای شادمان؟» [۱۱۴]

همانند این پرسش‌ها را در *دانا و مینوی خرد* (بخش ۴۰) نیز می‌یابیم:
 چه چیز روشن تر و چه چیز تاریک ترست؟ چه چیز پُرتر و چه چیز تهی ترست؟
 آن چیست که هیچ‌کس نمی‌تواند آن را از کسی پَر بآید؟ آن چیست که آن را
 نمی‌توان با [هیچ] بهایی خرید؟ [۱۱۵]

پاسخ پرسش‌های دوم تا چهارم، همان پاسخ [شاهنامه‌ی] *فردوسی* است، یعنی: دانش
 و کاردانی و خرد. مفهوم بر فراز بودن آسمان و در فرود بودن زمین را نیز — که فردوسی
 بیان می‌کند — در همان کتاب (چند صفحه‌ی بعد) می‌توان دید:
 آسمان به دستکارِ *آهور مزدا* همچون تخم مرغی بر فراز زمین سامان داده شده و
 زمین در میانه‌ی آسمان، درست همانند زرده‌ی تخم مرغ‌ست در میانه‌ی آن. [۱۱۶]

همچنین در همان اثر بر مفهوم فراوانی‌ی شمار ستارگان — که در [شاهنامه‌ی] *فردوسی*
 آمده — تأکید شده است:

... شمار آن‌ها اینچنین بسیارست. [۱۱۷]

و باز در همان بخش [ازین نامه‌ی *پهلوی*]، [۱۱۸] سخن از صورت‌های فلکی‌ی بی‌شمار
 و بر آوردنکردنی به میان می‌آید. در همان کتاب، اندکی که پیشتر می‌رویم، [۱۱۹] می‌بینیم
 که گونه‌های بسیاری از خرد بر شمرده شده و گزارشی از خویشکاری‌های آن‌ها آمده
 است؛ چنان‌که قرینه‌ی کاملی را با وصف *فردوسی* از خرد می‌یابیم که [در حماسه‌ی او]
 نام‌ها و ویژگی‌های بسیار دارد.

سرزنتی که فردوسی بر اخترشماران روا می‌دارد، چه بسا که به چشم ما شگفت
 آید؛ مگر آن‌که دریابیم که آنان دانش راستین خود را بیشتر با تعبیرهایی
 گمراه‌کننده می‌پوشانند و چنین وامی‌نمایند که دانشی دروغین و ساختگی دارند.
 این سرزنتی شاعر بر اخترشماران (ستاره‌شماران / طالع‌بینان / پیشگویان)،
 همتای چشم‌گیری در *کمدی‌ی الهی‌ی دانته* دارد، آن جا که با زبانی بسیار همانند زبان

فردوسی، از پادآفره‌ی (عقوبت) یک پیشگوی سخن به میان می‌آید:

...از آن روی که چشمان او بسیار دورتر از اندازه‌ی توانایی‌ی خویش را می‌نگریست، اکنون باید در راه رفتن خود، بازپس گام بردارد! [۱۲۰]

دانته، همچنین در کتاب خود چگونگی‌ی پادآفره‌ی کیمیاگران در دوزخ را بازمی‌گوید. [۱۲۱]

[باز می‌گردیم به شاهنامه.] موبد دربار بهرام گور، پس از پاسخ‌گویی به فرستاده‌ی رومی، به نوبه‌ی خود دو پرسش از وی می‌کند:

...فرستاده را موبد شاه گفت که: «ای مرد هشیار بی‌یار و جفت! چه دانی تو اندر جهان سودمند که از کردنش مرد گردد بلند؟ ز گیتی زیانکارتر کار چیست که بر کرده‌ی او بیاید گریست؟»... [۱۲۲]

و در پاسخ بدین پرسش‌ها چنین می‌خوانیم:

فرستاده گفت: «آن که دانا بُود تن مرد نادان ز گل خوارتر همیشه بزرگ و توانا بُود به هر نیکی ناسزاوارتر!»... [۱۲۳]

آن‌گاه موبد با فرستاده به گفت و شنود و چالش می‌نشیند و خود در گزارش پرسش «ز گیتی زیانکارتر کار چیست؟» به روشنگری می‌پردازد:

...ز گیتی هر آن کو بی‌آزارتر چنان دان که مرگش زیانکارتر به مرگ بدان شادمانی رواست چو زاید بد و نیک، تن مرگ راست ازین سودمندی بُود، زان زیان خرد را میانجی کن اندر میان. [۱۲۴]

پاسخ‌ها — و حتّاً پرسش‌ها — از دانا و مینوی خرد گرفته شده است. در بخش ۳۵

این متن، بدین پرسش برمی‌خوریم:

کدام کردار، آدمی را به راستی توانگری می‌بخشد؟

و پاسخ — همچنان‌که در شاهنامه هم آمده — رسیدن به رسایی در خردست. همچنین در بخش ۳۶، این پرسش را می‌بینیم:

کدام یک از گناهان از همه شریانه‌ترست؟

و در پاسخ بدان، از جمله آمده است:
گناه کسی که پارسایی را دچار پریشانی و گرفتاری کند.

همسانی‌های میان شاهنامه و دانا و مینوی خرد، تنها بدین نمونه‌ها که آوردیم، پایان نمی‌پذیرد. در دنباله‌ی این بخش از حماسه‌ی ایران، بهرام پس از بازگشت فرستاده‌ی رومی، خواست خود را برای آن‌که نه تنها از شیوه‌های پدرش یزدگرد [۱۲۵]، بلکه از [روش‌های] جمشید و کاووس نیز بپرهیزد، در خطابی به بزرگان درگاه خویش بازمی‌گوید:

ببینید تا جَم و کاوس شاه چه دیدند کز دیو جُستند راه
پدر همچنین راه ایشان بچُست به آب خرد، جان تیره نشُست. [۱۲۶]
این‌ها [همان] اندیشه‌ها و باورهای [بازتافته در] دانا و مینوی خردست:

جم و فریدون و کاووس... که به دین دست نیافتند، از آن روی بود که روزگاری به پروردگار خویش ناسپاس شدند و نیز بدان سبب بود که بهره‌ی اندکی از خرد بدیشان رسیده بود. [۱۲۷]

چنین قرینه‌ها و همسانی‌های دقیق — هر چند به دور از چشم داشت — تا بدان جا پیش می‌رود که بالیدن فردوسی به پایبندی به خاستگاه‌های باستانی‌ی کارش را به اثبات می‌رساند. اکنون تنها بر ماست که انگاشت ذهنی‌ی خود از خاستگاه‌ها و پشتوانه‌های شاهنامه را گسترش دهیم و چندین دفتر دیگر بر جا مانده‌ی پهلوی را نیز در میان آن‌ها بگنجانیم.

۹. والاترین نیکی

در همه‌ی نظام‌های اخلاقی‌ی کهن، انگاشتِ والاترین نیکی (نیکی‌ی مُطلق / خیرِ محض) جای‌نمایی دارد؛ چراکه خواستِ آدمی از زندگی‌ی برتر همین‌ست. در سامانِ اندیشگی و اخلاقی‌ی فردوسی، «واترین نیکی» با «خرد» اینهمانی دارد که نه تنها آماج اخلاقی‌ی آدمی به‌شمار می‌آید؛ بلکه ریشه و تنه‌ی درختی‌ست که همه‌ی برتری‌های (فضیلت‌های) فردی، شاخه‌های بسیارشمارِ آن‌ست. ازین‌روست که شاعر

می‌گوید انسان نباید گرایش‌های شیرانه را به هستیِ خویش راه دهد؛ زیرا اگر چنین‌کند، خِرَد — خِرَدی که ارمغان و گنجینه‌ی والایِ آفریدگار و بهره‌ی انسانِ شایسته و پارساست — حتّاً نگاهی هم بدو نخواهد افکند:

... خِرَدِ مُرد را خِلعتِ ایزدی‌ست سزاوارِ خِلعتِ نگه کن که کی‌ست ...
 هـوا را مَبَرِ پیشِ رای و خِرَد کز آن پس خِرَدِ سویی تو ننگَرَد! [۱۲۸]
 شاعر برای به دست دادنِ تعریفی از «گناه»، آن را در ناهمخوانی یا ناهمسازی با «خِرَد» می‌گذارد:

... چنین داد پاسخ که: — «کردارِ بد بُودِ حِصَمِ روشنِ روان و خِرَد»... [۱۲۹]
 همچنین «خِرَد» را بر همه‌ی دانش‌ها برتری می‌دهد:

... چنین داد پاسخ که: — «راهِ خِرَد زِ هر دانشی بی‌گمان بگذرد»... [۱۳۰]
 حماسه‌سرایِ خِرَد‌وَرز، سرانجام از جنبه‌هایِ گوناگونِ خِرَد و این‌که هر یک از آن‌ها، خودِ یک برتری (فضیلت) است، سخن می‌گوید. بر پایه‌ی این گزارش او، خِرَد را می‌توان به نامِ برتری‌هایِ فردی همچون «راستی»، «مهر»، «زیرکی» و «بُردباری» خواند و به دیگران شناساند؛ چرا که خِرَد، تاجِ همه‌ی برتری‌ها و نیکی‌ها و خود «والا‌ترین نیکی» است. [۱۳۱]

در همخوانی با این برداشت‌هایِ شاعر، در دینکرد می‌خوانیم:
 دلیریِ اخلاقی، زیرکی و امیدواری به پیشرفتِ جهان — که بزرگ‌ترین برتری‌ها به‌شمار می‌آیند — چیزی جز سویه‌ها و بنیادهایِ خِرَد نیستند. [۱۳۲]

همچنین در *دانا و مینویِ خِرَد آمده است*:
 کسی را می‌توان توانگرترین مردمان خواند که در خِرَد به رسایی دست یافته باشد. [۱۳۳]

و نویسنده‌ی همان دفتر، مینویِ خِرَد را در پایگاهی فراتر از همه‌ی میتویان جای می‌دهد:

... مینویِ خِرَد را نماز و نیایش بیشتر گزارَد تا دیگر آمشاپتندان را. [۱۳۴]

درین جا ناگزیر باید یادآوری کنیم که آمشاسپندان نیز، خود گوهرِ شایستگی‌های برآمده از برتری‌های ایزدینه‌اند. اندکی پس از آن، در همان دفتر می‌خوانیم که:

به یاریِ خرد می‌توان همه‌ی برتری‌ها را در کار آورد و همه‌ی خویشکاری‌ها را ورزید. [۱۳۵]

۱۰. زده‌بندی و بازشناخت برتری‌ها و گناهان

فردوسی در دو جای حماسه‌ی خویش، به زده‌بندی و بازشناخت برتری‌ها (فضیلت‌ها) و گناهان (رذیلت‌ها) می‌پردازد و گفتنی‌ست که در هر دو بار، گزارش خود را از زبان بزرگمهر بیان می‌دارد. در هر دو مورد نیز در کار بودنِ خاص‌تگاهی پهلوی برای این زده‌بندی‌ها بی‌چون و چراست. هنگامی که یزدگردِ دیر از بزرگمهر می‌پرسد که: ده گناه یا لغزش پنهان کدامند؟ [۱۳۶] حکیم در پاسخ بدو، گناهان (رذیلت‌ها) را زده‌بندی می‌کند:

... چنین داد پاسخ که: - «باری تُخُست	دل از عیب جُستن ببايدت سُست
بی آهو کسی نیست اندر جهان	چه در آشکار و چه اندر نهان
چو مهتر بُود بر تو، رَشک آوری	چو کِهتر بُود، زو سرشک آوری
سدیگر سخن‌چینِ دو رویِ مَرَد	بدان تا برانگیزد از آبِ گَرَد
چو گوینده‌ی کاو نه بر جایگاه	سخن گفت و زو دور شد فَرّ و جاه
همان کاو سخن سر به سر نشنود	ندانند به گفتار و هم نگرود
به چیزی ندارد خُردمَند چشم	کزو بازماند، بیچد ز خشم»... [۱۳۷]

گناهانی که درین بیت‌های شاهنامه برشمرده شده‌اند، با سیاهه‌یی از گناهان (رذیلت‌ها) که به‌گفتاورد از متن‌های پهلوی در کتاب اسقف کازارتلی به نام فلسفه‌ی دینِ مزداپرستی (*Philosophy of the Mazdayasnian Religion*)، آمده است، سنجیدنی‌ست. [۱۳۸]

در جای دیگری از همین اثر، فرمان‌هایی را می‌بینیم که دروغ‌نایه‌ی آن‌ها هشدار به آدمیان برای دست‌بازداشتن از گناهان ویژه‌ی است:

بدگویی مکن! آزمند مباش! خشم را به خویش راه مده! به ناپاکی آلوده مشو!

رشک مَورزا! از شرمساری، جان به گناه میالای! تن به خوابِ سستی آور مَسپارا!
سخنِ نابجا مگوی!

این سیاهه‌ی گناهان (رذیلت‌ها) تا اندازه‌ی زیادی با آنچه شاعر آورده است، همخوانی دارد. دومین فهرست گناهانی را که فردوسی آورده است و بنیاد آن به یکی از خاستگاه‌های پهلوی می‌پیوندد، پیشتر دیدیم.

پیش ازین یادآوری کردیم که استاد توس، بسیاری از برتری‌ها (فضیلت‌ها) را نموده‌های گوناگون خِرَد می‌شمارد و بر این باور است که خِرَد نام‌های گوناگون دارد: پاره‌یی آن را «مهر» می‌دانند و دیگران «وفا»، «زیرکی»، «بردباری» و یا «راستی» می‌خوانندش.

روش رایج رده‌بندی‌ی برتری‌ها در متن‌های پهلوی، این است که آن‌ها را به گونه‌ی جنبه‌ها یا بستگان خِرَد می‌شناسانند. برای نمونه در دینکرد می‌خوانیم:
آزادگی و آرامش دوستی دو برتری‌ی بسیار والای خِرَد به‌شمار می‌آیند. [۱۳۹]

و در جای دیگری از همان متن، [۱۴۰] برتری‌ها به گونه‌ی سه جفت از دختران یا بستگان خِرَد، رده‌بندی شده‌اند، این شش برتری (فضیلت)، عبارتند از اندیشه‌ی نیک، دلیری، کوشش، خرسندی (قناعت)، خِرَد دوستی و دانش‌پژوهی. [۱۴۱]

۱۱. برآیند و پایان

به گمان من، [در پی بررسی و کاوش و پژوهشی که درین گفتار گذشت]، ازین برداشت و نتیجه‌گیری‌گزیری نیست که فردوسی در هنگام سرودن دیباچه‌ی شاهنامه و نیز در ویرایش و سرایش‌گفت و شنوده‌های [فلسفی]-اخلاقی در دربار [های] شهریار [ان] ساسانی: بهرام گور، [انوشیروان و خسرو پرویز]، دست‌کم نامه‌ی پهلوی‌ی دانا و مینوی خِرَد را در پیش چشم داشته و بخش‌هایی از آن را که در خور [آوردن درین پاره‌های حماسه‌ی] خویش می‌شمرده، تأویل کرده [و در شاهنامه گنجانیده] است. شایان یادآوری‌ست که مُرقمان (Dr. A.D. Mortmann) و وست (Dr. A.W. West) هر دو بر این باور بودند که تاریخ‌نسبی و فرضی‌ی نگارش دانا و مینوی خِرَد را می‌توان چندی

پیش از تازشِ تازیان به ایران، دانست. [۱۴۲] برای بنیاد، کتاب یاد کرده، پیش از روزگارِ شاعر از آوازه‌ی فراگیر و بسنده برخوردار بوده و آشکارست که او نیز، این اثر را همچون خاستگاهی بنیادین برای پژوهش‌های خود درباره‌ی آموزه‌ی خِرَد و ارجی که باید بر خِرَد گزارد و نیز بهره‌گیری از آموزش‌های این دفتر در زمینه‌ی اخترشناسی و شناختِ آسمان و ستارگان، برگزیده بوده است. [۱۴۳]

[فردوسی] از دیگر متن‌های پهلوی نیز یا با رویکرد به خود آن‌ها و یا از راه خاستگاه‌هایی که در آن‌ها پژوهش می‌کرده، بهره گرفته است؛ اما همانا به اندازه‌ی کمی تر. تنها انگاشتِ دیگری که می‌توان آن را جای‌گزین نتیجه‌گیری‌ی پیشین کرد، این است که سرچشمه‌ی همه‌ی گُفتانِ فلسفی، [اخلاقی] و دینی‌ی شاهنامه را در باستان‌نامه [۱۴۴] بجویم. اما پذیرشِ این انگاشت، کتابِ دانا و مینوی خِرَد را تا حدّ اثری [دستِ دوم] که نویسنده‌اش تنها به تأویلِ گُفتانِ اخلاقی و فلسفی‌ی باستان‌نامه پرداخته است، فرو خواهد آورد. درین صورت، باستان‌نامه نیز رساله‌ی فلسفی انگاشته خواهد شد و در همان حال، [نویسندگان] بسیاری از دفترهای پهلوی که در دستِ ماست، به دست‌برد ادبی‌ی (انتحال) شرم‌آوری متهم خواهند گشت.

بازبردها و پی‌نوشت‌ها

۱. پرسش‌ها و جستارهایی درباره‌ی بُن (بنیاد) دَهِش (آفرینش) جهان و انسان و جانوران و گیاهان.
۲. تا زمان زندگی‌ی پژوهنده و هنگام نگارش این گفتار (چندین دهه‌ی پیش ازین) که شاهنامه‌شناسی هنوز دانشی نوپا بوده، بی‌گمان جای بررسی‌ها و پژوهش‌های رسا و رهنمون در باره‌ی پرسش‌ها و اورهای یزدان‌شناختی و فلسفی در شاهنامه، خالی می‌نموده است. اما از آن هنگام تاکنون درین راستا، همچنان که در دیگر زمینه‌های شناخت حماسه‌ی ایران، ده‌ها کتاب و گفتار ارزنده و روشنگر از سوی ایرانیان و جز ایرانیان نشر یافته است. از آن میان، تنها به یکی از آخرین پژوهش‌ها درباره‌ی دروغمایه‌ی همین گفتار به مقاله‌ی «نگاهی تازه به مقدمه شاهنامه» از استاد زنده یاد دکتر عباس زریاب خوبی بازبرد می‌دهم. (ع- ایران‌نامه ۱۰:۱، مرینند، زمستان ۱۳۷۰ و بازچاپ همان مقاله در تن پهلوان و روان خیزدمنده، ویراسته‌ی شاهرخ مسکوب، طرح، تهران، ۱۳۷۴، صص ۱۷-۲۹).

3. N.:G., Vol. II, pp. 161-62.

۴. همان‌گونه که دانشور آلمانی یادآوری کرده است، تنها برداشتی از لایه‌ی بیرونی و آشکارِ پاره‌ی بی‌بیت‌های شاهنامه به گونه‌ی اتفاقی می‌تواند به چنین انگاشتی درباره‌ی رویکردِ شاعر به اسلام بینجامد. اما از پژوهشی ژرف و ساختارشناختی بر بنیاد کاوش و نگرش در همه‌ی بخش‌ها و بیت‌های شاهنامه و دریافتِ پیوندانداوارِ آن‌ها با یکدیگر، برآیندی جز این به دست می‌آید. کوتاه سخن این‌که فردوسی یک مسلمانِ پایبند به باورِ دینی‌ی خویش است؛ اما خشک‌اندیش و جزم‌باور و یکسونگر نیست. او نه تنها با اسلام — که دین پذیرفته‌ی خود اوست — بلکه با هیچ دین دیگری نیز سرسبز ندارد و آزاداندیشی و خردگرایی، همواره در همه‌ی نگرش‌هایش به دین‌ها چشم‌گیر است. او دین را — به حق — یک امر شخصی می‌داند و مدافع و آوازه‌گر هیچ دینی — حتا اسلام — نیست و ازین دیدگاه، تفاوت بسیاری با پیشگام خود دقیق دارد که هزار بیت سروده و برجا مانده‌ی او در شاهنامه، آشکارا نمایشگر یکسونگری و آوازه‌گری‌ی وی برای کیش زرتشتی است.

۵. خستو از کلیدواژه‌های زرتشتی است به معنی‌ی باورمند و اقرارکننده و اعتراف‌کننده (مُعرف) به پذیرش بنیادها و فرمان‌های دینی. هات ۱۲ یسنه را به سبب آن که هر مزدپرستی باید آن را در آیین پاکشایی و

- پذیرش دینی بخواند، «هاتِ خستویی»، یعنی بخشِ اقرار و اعتراف نامیده‌اند. واژه‌ی خستو را فردوسی هم به کار برده است.
۶. افزون بر این، در آغاز و انجام — و گاه حتّاً در جاهایی از میانه‌ی — بیشتر داستان‌ها و روایت‌های شاهنامه، بار برداشت‌های اخلاقی — فلسفی خودِ شاعر رو به رومی‌شومیم که پژوهنده درین گفتار، بدان‌ها نپرداخته است.
۷. — خا، دف. ۱، ص. ۳، ب. ۱۲.
۸. *âstawân* در پهلوی (= AP.D.)، گاه با نگاشت‌های دیگری نیز آمده است، مانند *astuvân* (واژ. مینو). و *astobân* (بُن، گف. یوستی). در فارسی به گونه‌ی خستو و خستوان برجا مانده و برهان آن را اُستوان نگاشته است. پژوهنده نگاشتِ پهلوی‌ی آن را خستیان آورده است و من با پشتوانه‌ی پژوهش‌های تازه‌ی زبان‌شناختی، اُستوان را بر جای آن گذاشتم. (در باره‌ی خستو، همچنین ↑ بن. ۵ در هم. یاد.).
۹. — دانا، بخش ۲، بند ۶۹.
۱۰. به تعبیر متکلمان اسلامی، قابل بودن به تحسّم و تشبیه ذاتِ خداوند.
۱۱. — خا، دف. ۱، ص. ۳، ب. ۵.
۱۲. — داد، بخش ۱۹، بندهای ۲-۳.
۱۳. همان. (پرهیب: پیکر یا تندیس سایه‌وار و ناروشن / شَح).
۱۴. — گزرا، بخش ۵، بندهای ۴۶-۴۷.
۱۵. همان، بندهای ۵-۶.
۱۶. منظور پژوهنده جهّم بن صفوان پیشوای فرقه‌ی جهّمیه یا جبریه است که واصل بن عطا، یکی از بنیادگذارانِ فرقه‌ی مُعتزله، نظریه‌هایی مانند نَبی رُویت و ذاتی بودنِ صفت‌های خداوند و خلقِ قرآن را از باورهای او وام گرفته است. مترجم *المَلَلُ وَ النَّحْلُ* در پیشگفتارِ خود بر این کتاب، آورده است: «جهّمیه اصحابِ جهّم بن صفوان از جبریه خالص‌اند؛ با معتزله موافقت در نَبی صفات و در جبر و قدر مخالفند و در آن‌که علوم الهی — تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً — در محلّی حادث شود.» (*المَلَلُ وَ النَّحْلُ*، تألیف محمد بن عبدالکریم شهرستانی، ترجمه افضل الدین صدر ثرکه اصفهانی، به تصحیح سید محمد رضا جلالی نائینی، جا. ۲، ص. بیج).
۱۷. — خا، دف. ۱، ص. ۳، ب. ۶-۱۰.
۱۸. *المَلَلُ وَ النَّحْلُ*، پیشین، صص. ۲۴-۳۵.
۱۹. — خا، دف. ۱، ص. ۴، ب. ۲۱.
۲۰. همان، ص. ۷، ب. ۶۷.
۲۱. همان، صص. ۴-۵، ب. ۱۶-۱۸ و ب. ۲۸.
۲۲. — دانا، بخش ۱، بند ۵۳ و بندهای ۵۶-۶۰.
۲۳. در اوستا *asno xratu* (= پهلوی *âsn xrad*) به معنی «خردِ پایدار» یا «خردِ سرشتی» است که بر پایه‌ی باورهای زرتشتی از آغاز در سرشتِ هرکس آفریده شده است و در برابر آن در اوستا، ترکیبِ *gaðšo srûtô xratu* آمده است به معنی «خرد به گوش شنیده» یا «خرد یافتنی» که به میانجی‌ی آموزش و آزمون در زندگی به دست می‌آید (با بهره‌گیری از بی‌نوشتِ وست بر دانا و مینویِ خرد در *S.B.E., Vol. XXIV*). زنده‌یاد دکتر احمد تفضلی در گزارش فارسی‌ی مینویِ خرد، در برابر این دو ترکیبِ اوستایی و دیگر دسیسه‌های پهلوی‌ی آن‌ها «خردِ غریزی» و «خردِ اکتسابی» آورده است.
۲۴. — خا، دف. ۱، ص. ۵، ب. ۳۱.
۲۵. همان، ب. ۲۹.
۲۶. همان، ص. ۱۱، ب. ۱۰۸. (در باره‌ی این بیت، خاطره‌ی دارم که شاید باز آوردن آن در این جا خالی از

لطف نباشد: در پیش از دو دهه پیش ازین، در آیین بزرگداشتِ فارابی در دانشگاه اصفهان، یکی از استادانِ فراخواننده بدان آیین که بعدها لقب «علامه» هم بدو اعطاء گردید - در آغاز سخنرانی‌اش این بیت را به عنوان ابراز فروتنی آورد؛ اما آخرین واژه‌ی آن را «رفته‌اند» خواند!

۲۷. - دانا، بخش ۱، بندهای ۴۴-۴۶.

۲۸. همان، بخش ۲۵، بند ۶.

۲۹. - خا، دف، ۱، ص، ۵، ب. ۲۵-۲۶.

۳۰. - گزا، بخش ۱، بندهای ۸-۱۰ (پژوهنده شماره‌ی بخش را نیاورده است).

۳۱. - خا، دف، ۱، ص، ۵، ب. ۲۷.

۳۲. همان، ب. ۳۳.

۳۳. - گزا، بخش ۱، بندهای ۱۱-۱۲ (باز هم پژوهنده شماره‌ی بخش را نیاورده است).

۳۴. - خا، دف، ۱، ص، ۵، ب. ۳۴ و ص، ۶، ب. ۴۳-۴۴.

۳۵. - دانا، بخش ۱، بندهای ۱۱-۱۲.

۳۶. همان، بخش ۱، بندهای ۴۹-۵۰.

۳۷. پژوهنده گرتبه‌ی ازین عبارت را به نارسایی و بی‌بازبردِ دقیق به خاستگاهِ آن آورده است. من برگردانِ صورتِ کامل آن را از روی ترجمه‌ی وست (بخش ۱۲، بندهای ۳-۷) آوردم. (S.B.E., Vol. XXIV, pp. 37-38).

۳۸. - خا، دف، ۱، ص، ۱، ب. ۱.

۳۹. همان، ص، ۷، ب. ۶۰.

۴۰. - گاهان، یس، ۴۶، بند ۶ در اوستا، ج، ۱، ص، ۵۵.

۴۱. در اوستا daēnā (دین، وجدان) یکی از پنج نیروی میثوی آدمی ست که پیش از هستیِ آستومند او آفریده شده است و درین معنی، با «دین» به معنی کیش و مذهب - که ریشه‌ی سامی دارد - یکی نیست. (درین باره - یشت‌ها، ج، ۱، ص، ۵۱۸).

۴۲. - گاهان، یس، ۳۱، بند ۱۱ در اوستا، ج، ۱، ص، ۱۹.

۴۳. - ویسپ، کر، ۷، بند ۴ در اوستا، ج، ۲، ص، ۵۳۸.

۴۴. برای یافتنِ دیگر اشاره‌هایی که در اوستا به آفرینشِ پیشینِ هستی‌های میثوی آمده است، خواننده را به کتابِ دین زرتشت، اثر لومل بازگرد می‌دهم: Lommel: Die Religion Zarathushtras, p. 441.

۴۵. - دانا، بخش ۴۹، بندهای ۲۲-۲۳.

۴۶. - داد، بخش ۲۸، بند ۷.

۴۷. - خا، دف، ۱، ص، ۷، ب. ۶۶.

۴۸. - دانا، بخش ۴۹، بند ۱۱.

۴۹. - خا، دف، ۱، ص، ۷، ب. ۶۲.

۵۰. - گزا، بخش ۱۰، بندهای ۱۱-۱۸ در S.B.E., Vol. XXIV, p. 166.

۵۱. - مُس، ج، ۹، ص، ۲۰۷، ب. ۳۳۲۴.

۵۲. خواننده برای آن‌که گزارش کوتاهی از نقشِ ستارگان در گفتنِ بُندهشی زرتشتی به دست آورد، می‌تواند به بخش ۴۹ دانا و میثوی خرد - که در شکل‌گیریِ برداشته‌های فردوسی درباره‌ی اختران تأثیر ویژه‌ی داشته است - روی بیاورد. (ک.)

۵۳. - خا، پیشین، ص، ۷، ب. ۴۲-۴۴.

۵۴. - دانا، بخش ۸، بندهای ۱۷-۲۰.

۵۵. در اوستا Haptōiringa و در پهلوی Haptōk-ring و در کلیذواژه‌های اخترشناری دوره‌ی اسلامی دُبّ اکبر (که در فارسی بدان هفت برادران نیز گفته می‌شود)، نام یکی از صورت‌های فلکی ست که هفت ستاره را دربر می‌گیرد.
۵۶. پژوهنده این عبارت را به نارسایی آورده است. من گزارش رسای آن را از روی ترجمه‌ی وست از دانا و مینوی خَرَد (بخش ۴۹، بندهای ۱۵-۲۱) به متن آوردم. (S.B.E., Vol. XXIV, pp. 91-92).
۵۷. خَرَد، سی روزه‌ی بزرگ، بند ۱۳ در اوستا، ج. ۲، ص. ۶۳۴.
۵۸. این برداشت پژوهنده با آنچه سپس (در ص. ۳۳۲ در همین گفتار) درباره‌ی نکوهش اخترشازان از سوی فردوسی گفته است، همخوانی ندارد.
۵۹. خا، پیشین، ص. ۸، ب. ۷۰-۷۲ و ب. ۷۵.
۶۰. در اوستا و در متن‌های پهلوی: زمان بی‌کرانه یا بی‌آغاز و بی‌انجام.
۶۱. دانا، پیشین، بند ۹.
۶۲. خا، پیشین، ب. ۷۴.
۶۳. در ترجمه‌ی وست ازین متن، به جای «یاقوت» آمده و در پن. افزوده شده است (= یاقوت)؛ اما در گزارش دکتر تفضلی (ص ۲۴) آمده است: «... و آسمان از گوهر آهن درخشانده ساخته شده است که آن را الماس (= فولاد) نیز خوانند.» در برخی از گزارش‌های دانا. و نیز در پن، «حُماهن» آمده است.
۶۴. چنین‌ست ترجمه‌ی پژوهنده از بندهای ۲ و ۳ فروردین‌یشت. اما گزارش گزارنده و ویراستار این دفتر از همان بندها بدین‌گونه است: «... [آسانی] که این زمین و گرداگرد آن را همچون خانه‌ی فراگرفته است. / [آسانی] استوار و دورکرانه که در جهان مینوی برافراشته و بر پای داشته شده است و چنین می‌نماید که فلزی گداخته بر فراز سومین لایه‌ی زمین بدرخشد. / [آسانی] همچون جامه‌ی ستاره‌آذین مینوی که مزدا و مهر و رشن و سپندارمذ پوشیده‌اند. / [آسانی] که آغاز و انجام آن دیده نشود.» (اوستا، ج. ۱، صص. ۴۰۵-۴۰۶).
۶۵. داد، بخش ۹۱، بندهای ۱-۱۰.
۶۶. مُس، ج. ۷، صص. ۱۱۱-۱۱۲، ب. ۱۹۰۹-۱۹۲۴.
۶۷. «دانا» درین بخش، پنج پرسش از «مینوی خَرَد» می‌کند؛ اما پژوهنده تنها سه پرسش دوم تا چهارم را آورده است.
۶۸. دانا، بخش ۲۸، بندهای ۱-۱۰.
۶۹. در ترجمه‌ی وست، به جای wise and virtuous (خَرَدمند و پرهیزگار) — که پژوهنده‌ی این دفتر آورده — righteous (نیکوکار) آمده است. در ترجمه‌ی دکتر احمد تفضلی نیز «نیکوکاران» آمده است. در ترجمه‌ی اخیر، همچنین پرسش‌ها به جای «چیست که ...» با «کیست آن که ...» آغاز می‌شود.
۷۰. خا، دف. ۱، ص. ۸، ب. ۸۰.
۷۱. دانا، بخش ۴۹، بندهای ۲۴ و ۲۶-۲۷.
۷۲. خا، دف. ۱، ص. ۹، ب. ۸۱. (پژوهنده به استعاره‌ی ظریف و زیبای شاعر درین‌گریز کوتاه رویکردی نداشته و «آفتاب» را درین بیت، همان آفتاب گیهانی‌انگاشته و نه یار یا دوستی دل‌بند که شاعر ناگهان به یاد مهرِ دیرین و پیشین او و مهر‌گریزی‌ی سپین او می‌افتد و آهی از سرِ درد و دریغ برمی‌کشد).
۷۳. برای دیدن نمونه‌های دیگری از حضورِ سروش در شعرِ سعدی — بوستان به تصحیح محمد علی فروغی، ص. ۵۷ و ص. ۲۰۱.
۷۴. حافظ، ص ۳۵۸. (درباره‌ی سروش و تأثیر‌گذاری‌ی ستایش‌سرو در اوستای‌ی او بر ادبِ صوفیگری‌ی بسین ↑ گفتار ششم در بخش یکم هد، صص. ۱۶۳-۱۸۳).

۷۵. در متن Rawand آمده؛ اما نگاهیست درست آن زیوند است که نام جای پیشین شهر نیشابور بوده و آتشکده‌ی بلند آوازه‌ی بُرژین مهر (آذر بُرژین مهر) در آن جا قرار داشته است. این نام در اوستا Raevant بوده و در پهلوی «رایومند» شده و به معنی «شکوهمند و پُرفروغ» است. (← یشت‌ها، ج. ۱، ص. ۴۳).
۷۶. ← خا، دف. ۲، ص. ۱۰۴، ب. ۱۰.
۷۷. «آفرین» نام گروهی از ستایش‌سروده‌های دینی ایرانیان مزداپرست برای ایزدان و مینویان و نیز اَسَوَنان (باکان و راستان زمینی) و گاه شهریاران و سرداران و پهلوانان بوده است.
۷۸. ← خا، دف. ۳، ص. ۳۵۹، ب. ۷۳۶.
۷۹. در اوستای نو، Vohumana (= بهمن در فارسی) به معنی «اندیشه‌ی / مَیْشِ نیک» نام یکی از امشاشپندان (مهمین ایزدان) است. (← یشت‌ها، ج. ۱، ص. ۸۸).
۸۰. در اوستای نو Xšaθara به معنی «شهریاری» و Xšaθara vairyā به معنی «شهریاری آرمانی» نام یکی از امشاشپندان است که در فارسی شهریر یا شهربور گفته می‌شود. (← یشت‌ها، ج. ۱، ص. ۹۲).
۸۱. ← یس. ۳۱، بند ۴.
۸۲. ← همان، ۴۴، بند ۶ و ۴۶، بند ۱۶.
۸۳. در اوستای نو Aša vahišta به معنی «بهترین راستی»، نام یکی از امشاشپندان است که در فارسی آردیبهشت (و اکنون آردیبهشت) گفته می‌شود. (← یشت‌ها، ج. ۱، ص. ۹۱).
۸۴. پژوهنده به جای نیمه‌ی دوم بیت که در پی این عبارت آمده، «نگهبان تو باد و بهرام و تیر» را — که نگاهیست برخی از دست‌نوشت‌های پسین‌ست — آورده است که من نگاهیست برگزیده و ویراسته‌ی خا. را بر جای آن گذاشتم.
۸۵. ← خا، دف. ۳، ص. ۳۵۹، ب. ۷۳۷.
۸۶. برداشت پژوهنده از بندی از گاهان — که از شماره و جای آن یاد نکرده است — بر پایه‌ی گزارش‌ها و انگاشت‌های پسین زرتشتی و متن‌های اوستای نو استوار است؛ و گرنه همین به منزله‌ی پتیاره‌آفریدگار و بهرام به مثابه‌ی ایزد رزم و پیکار در سرودهای زرتشت نامی و جایی ندارند.
۸۷. ← خا، پیشین، ب. ۷۳۸.
۸۸. ← شا، بخش ۲۲، بند ۴ و بخش ۲۳.
۸۹. در اوستای نو Spanta armaiti به معنی «فروتنی و رجاوند» یا «خِرَدِ رَسا» نام یکی از امشاشپندان است که مادینه پنداشته شده است و در فارسی او را اِسپندارمَد / اِسفندارمَد / سِپندارمَد / سِفنارمَد / اِسپند / اِسفند و سِپند خوانده‌اند. (← یشت‌ها، ج. ۱، ص. ۹۵).
۹۰. پژوهنده در گزارش نیمه‌ی دوم این بیت، دچار سهو شده است؛ زیرا گوینده‌ی این «آفرین» به کیخسرو می‌گوید: جان روشن‌روان تو سرشار از خِرَد باد! یا: جان روشن‌روان تو چیزی جز خِرَد مباد!
۹۱. ← خا، پیشین، ب. ۷۳۹.
۹۲. بُنْدِ هِشِ بزرگ — که بیشتر به همان نام بُنْدِ هِش به تنهایی و گاه با عنوان بُنْدِ هِش ایرانی از آن یاد می‌شود — همان است که دکتر مهرداد بهار آن را به فارسی گزارده است. بُنْدِ هِش کوچک را — که گاه بدین نام ترکیبی و گاه با عنوان بُنْدِ هِش هندی خوانده می‌شود — دکتر رُقِیْه بهزادی به فارسی ترجمه کرده است.
۹۳. ← دین، کتاب نهم، بخش ۴۲، بند ۱۰.
۹۴. در اوستای نو Haurvatât به معنی «کمال و رسایی»، نام یکی از امشاشپندان است که او را مادینه پنداشته‌اند و در فارسی خُرداد خوانده می‌شود. (← یشت‌ها، پیشین).
۹۵. در اوستای نو Ameretât به معنی «بی‌مرگی و جاودانگی»، نام یکی از امشاشپندان است که مادینه پنداشته شده است و در فارسی اُمرداد و مُرداد خوانده می‌شود. (← یشت‌ها، همان).

۹۶. خا، دف. ۳، ص. ۳۵۹، ب. ۷۴۰.
۹۷. دین، کتاب هفتم، بخش ۲، بند ۳۲ و کتاب نهم، بخش ۴۱، بند ۱۷.
۹۸. درباره‌ی بیژن و منیژه، همچنین ↑ گفتار هفتم در بخش یکم هد.
- ۹۹ و ۱۰۰. مَس، ج. ۸، ص. ۱۹۶، ب. ۲۴۴۲-۲۴۴۷.
۱۰۱. داد، بخش ۳۷، بندهای ۵۰-۵۲.
۱۰۲. در اوستای نو، Vayu/Vāyu از یک سو نام ایزد نگاهبانِ هوای پاک و زندگی‌بخش است و از سوی دیگر، نام دیوِ هوایِ ناپاک و زیان‌آور و در پهلوی برای باز شناختن این دو از یکدیگر، یکی را وایِ وه (وایِ به/ وایِ نیک) و دیگری را وایِ وِتر (وایِ بد) خوانده‌اند. (ج. ۲، صص. ۱۳۴-۱۳۷).
۱۰۳. داد، پیشین، بند ۵۴.
۱۰۴. گنج، بند ۱۱.
۱۰۵. دانا، بخش ۸.
۱۰۶. در اوستای نو Rašnû و در پهلوی و فارسی رَشْنُ نام ایزدبانوی دادگری و ترازو دارِ روزِ رستاخیزست. (S.B.E., Vol. XXIV, p. 33).
۱۰۷. دانا، بخش ۲، بندهای ۱۵-۱۶.
۱۰۸. وند، فر. ۱۸، بندهای ۴۵ و ۵۶.
۱۰۹. یَس، هات ۱۷، بند ۴۶ و هات ۶۷، بند ۲۲. (گویا پژوهنده درین بازبردها دچار سهو شده باشد؛ زیرا یَسنه، هات ۱۷ تنها ۱۹ بند و هات ۶۷ تنها ۸ بند دارد و در هیچ یک از بندهای آن‌ها نیز سخنی از «آز» به میان نیامده است).
۱۱۰. دانا، بخش ۱۸.
۱۱۱. برای آشنایی با پژوهشی فراگیر درباره‌ی گفتن «آز و نیاز» در اسطوره‌های کهن ایرانی و بازتاب آن‌ها در حماسه‌ی ملی ایران - جلیل دوستخواه: «آز و نیاز، دو دیوگردن قَراز، چا. ۱ (همراه با گزینده‌ی به انگلیسی) در مجموعه گفتارهای مهرگان در سیدنی، بنیاد فرهنگ ایران در استرالیا و دانشکده‌ی پژوهش در کیش‌ها در دانشگاه سیدنی، آبان ۱۳۷۳ (اکتبر - نوامبر ۱۹۹۴)؛ چا. ۲ در جشن نامه‌ی استاد ذبیح الله صفا، به کوشش دکتر سید محمد ترابی، تهران، ۱۳۷۷ و چا. ۳ در حماسه، صص ۳-۳۸.
۱۱۲. مَس، ج. ۷، ص. ۴۰۴، ب. ۱۷۴۷-۱۷۵۰.
۱۱۳. «پداند» در مَس، نگاشتِ قیاسی‌ست بر پایه‌ی ترجمه‌ی عربی‌ی شاهنامه از بُنداریِ اصفهانی. اما در پاره‌یی از دست‌نوشته‌های کهن شاهنامه «نداند» آمده است و همان درست می‌نماید؛ یعنی هر بینایی که با چشم سر به آسمان می‌نگرد، نمی‌تواند شمارِ اختران و چگونگی‌ی گردش دست‌گاه گیهان را دریابد. کاربردِ کارآزوه‌های منفی در بیت‌های بعد نیز درستیِ نگاشتِ «نداند» را تأیید می‌کند.
۱۱۴. مَس، همان، ب. ۱۷۵۱-۱۷۶۹.
۱۱۵. این پرسش‌ها در متنِ دانا و مینوی خِرد، دوازده‌تاست که پژوهنده تنها چهارتایِ آن‌ها را آورده است. (S.B.E., Vol. XXIV, p. 79).
۱۱۶. دانا، بخش ۴۴، بندهای ۹-۱۰. (در S.B.E., Vol. XXIV, p. 35).
۱۱۷. همان، بخش ۴۹، بند ۲.
۱۱۸. همان، بند ۲۲.
۱۱۹. همان، بخش ۵۷.
۱۲۰. دانت: کُمِدیِ اِلَهِی، بَرزَخ، دفتر بیستم.
۱۲۱. همان، دفتر بیست و نهم.

۱۲۲. - مُس، ج. ۷، ص. ۴۰۶، ب. ۱۷۸۴-۱۷۸۶. (ترتیب بیت‌ها در متن، چنین‌ست که آورده‌ام؛ اما در مس. ترتیب بیت‌های دوم و سوم وارونه است که بر پایه‌ی رهنمودِ ترتیبِ پاسخ‌های فرستاده‌ی رومی به پرسش‌های مویک، نادرست می‌نماید.)
۱۲۳. همان، ب. ۱۷۸۷-۱۷۸۸.
۱۲۴. همان، ب. ۱۷۹۴-۱۷۹۶.
۱۲۵. اشاره‌ی پژوهنده به یزدگرد یکم شاه ساسانی (۳۹۹-۴۲۱ م.) است که به سبب ناهمداستانی با روش‌های برتری جویانه و قدرت‌خواهانه‌ی موبدان زرتشتی، از سوی آنان لقبِ «بَرَه‌گر» یا «بَرَه‌کار» (گناهکار) به وی داده شد و در تاریخ‌های پس از اسلام از او با عنوانِ «یزدجرد / یزدگردِ آنیم» یاد کرده‌اند.
۱۲۶. - مُس، ج. ۷، ص. ۴۰۸، ب. ۱۸۲۸-۱۸۲۹.
۱۲۷. - دانا، بخش ۵۷، بند ۲۱. (اشاره به برتنی و خودکامگی‌ی جمشید و کاووس و سبکساری و کم‌خردی‌ی کاووس را در بسیاری از متن‌های باستانی و بازتاب آن در شاهنامه می‌بینیم؛ اما در باره‌ی فریدون، چنین برداشتی چشم‌گیر نیست.)
۱۲۸. - مُس، ج. ۸، ص. ۱۳۹، ب. ۱۴۴۰ و ص. ۱۴۱، ب. ۱۴۷۵.
۱۲۹. همان، ص. ۱۹۸، ب. ۲۴۹۲.
۱۳۰. همان، ب. ۲۴۷۷.
۱۳۱. ↑ پ. ۱۱۴ در هم. یاد.
۱۳۲. - دین، کتاب ششم، بخش ۳۱۲، ج. ۱۲، ص. ۲۷.
۱۳۳. - دانا، بخش ۳۵، بند ۵.
۱۳۴. همان، بخش ۱، بند ۵۳.
۱۳۵. همان، بند ۵۴.
۱۳۶. پرسش یزدگردِ دیراز بزرگمهر - چنان که در مُس. (بر بنیادِ پخ. = فو.) آمده - این‌ست: «سه آهو کدامند با دل به راز/ که دارند و هستند زان بی‌نیاز؟» و در پ.ن. - بر پایه‌ی یکی از بدَل‌نگاشت‌ها - «ده» (به جای «سه») آمده است. نگاشتِ برگزیده‌ی مُل. نیز «سه» است. پس با رویکرد بدین سنجه‌ی دست‌نوشت‌شناختی و پاسخ‌های سه‌گانه‌یی که بزرگمهر می‌دهد، همان «سه» درست می‌نماید و آوردنِ اشاره‌ی افزوده‌ی پژوهنده که می‌گوید: «دست‌نوشت‌های در دسترس شاهنامه، فهرستِ همدی «ده‌گناه» را به دست نمی‌دهند»، بی‌مورد است و من آن را در متن نیاوردم.
۱۳۷. - مُس، ج. ۸، ص. ۱۳۹، ب. ۱۴۲۷-۱۴۳۳.
۱۳۸. - کازارتلی: فلسفه‌ی دین مزد/پرستی، ص. ۱۶۲.
۱۳۹. - دین، کتاب چهارم، بخش ۱۴۱، بند ۲.
۱۴۰. همان، کتاب دوم، بخش ۷۴، بند ۴.
۱۴۱. - کازارتلی، پیشین، ص. ۱۵۰.

142. S.B.E., Vol. XXIV, p. XXVII

۱۴۳. این برداشت و نتیجه‌گیری‌ی پژوهنده یکسونگرانه می‌نماید. او این انگاشتِ بسیار نزدیک به واقع را از دیدگاه خود دور نگاه می‌دارد که فردوسی به آسانی می‌توانسته است همدی داده‌های متن‌های پهلوی را در کنارِ درونمایه‌ی اسطوره‌گی و حماسی و تاریخی‌ی شاهنامه، از راه بازتابِ آن‌ها در خاستگاه و پشتوانه‌ی عمده‌ی کارش، یعنی شاهنامه‌ی ابومنصوری - و چه بسا کتاب‌های فارسی و عربی‌ی دیگری که ما امروز از آن‌ها آگاهی نداریم - دریافته و در حماسه‌اش آورده باشد.

تبرستان

www.tabarestan.info

گفتار دوم

افسانه‌ی جامِ ورجاوند و همانندهای ایرانی و هندی‌ی آن

۱. درآمد

بیشتر پژوهندگان نامدارِ کیش «جامِ ورجاوند» (Holy Grail)، برای دست‌یابی به پاسخی پذیرفتنی به پرسش‌های خاستگاه‌های «افسانه‌ی جام»، با ضرورتِ گسترشِ بنیادِ این پژوهش و کاربردِ افسانه‌های آریایی به مفهومِ همگانی — حتّاً آن‌ها که سرشتی اروپایی ندارند — همدستانند. برای نمونه، بانو وستون (Miss Jessie Weston) به گونه‌ی ستایش‌انگیز بر نیاز به دوزنگریِ هرچه بیشتر برای روشنگری در پاسخ‌یابی به پرسش‌های جامِ ورجاوند، تأکید می‌ورزد:

هرگاه پژوهشِ جستارِ جام — چنان‌که من باور دارم — در گستره‌ی [پژوهش] سنجشی‌ی کیش‌ها جای گیرد، می‌توانیم دانشورانی را هم که در زمینه‌ی جز ادبِ رمانتیک کار می‌کنند و تنها به پاره‌یی از جنبه‌های بیرونی‌ی این ادب گرایش دارند، [برای همکاری درین پژوهش] به یاری فراخوانیم...

شاید کسانی را بتوان یافت که بیش از خودِ من با گستره‌ی [کیش‌های] رازآمیز آشنا و از برخوردِ باورهای پیش‌مسیحی و مسیحی در آن‌ها آگاه باشند و بتوانند

گذرگاه‌های بسیار تاریکی را که این افسانه‌ی پُرکشش از آن گذشته است تا دیگرگونی‌ی عرفانِ مسیحی را کمال بخشد، روشن کنند. [۱]

دکتر فن هان (Dr. J.G. Von Hahn) و به پیروی از او — دکتر آلفرد نات (Dr. A. Nutt)، اشاره کرده‌اند که بُنایه‌ها و رویدادهای جُستارِ جام را باید در فرهنگِ قومی‌ی مردمان آریایی به مفهومِ عام یافت. ما نیز یادآوری می‌کنیم که به نظر می‌رسد دست‌کم برخی از داستان‌های **مِرلین** (Merlin) خاستگاهی شرقی داشته باشند و همانا این مِرلین است که «میزِ گرد» را — پس از دو نمونه‌ی پیشینِ آن — بنیاد می‌گذارد و هموست که بودنِ «جام» در بریتانیا و بایستگی‌ی جُستارِ آن را برای دلاورانِ دربارِ آرتور آشکار می‌کند.

نقش‌ورزی‌ی عنصرهای شرقی در داستان‌های آرتوری، امری است نزدیک به مسلم بودن؛ اما هنوز کسی در این زمینه، پژوهشِ رسایی نکرده است. برای نمونه، استاد **سر جان ریس** (Sir John Rhys) در کتاب *خود افسانه‌ی آرتوری* (*The Arthurian Legend*) نامِ آرتور را با نامِ **آریمن** (Aryaman) خدای هندو-ایرانی می‌پیوندد [۲] و ازین کار روی‌گردان نیست که برای روشنگری‌ی بیشتر، پیشنهادهای خود را به گونه‌ی تلویحی با **ریگ ودا** (*Rig Vedâ*) بسنجد. [۳ و ۴] **لومیس** (R.S. Loomis) برای ردّیابی‌ی کیش‌های مادینه خدایانی که در افسانه‌ی جام نقشی داشته‌اند، تا بدان جا پیش می‌رود که به **ساموثراس** (Samothrace) می‌رسد. [۵] نات بر همانندی‌ی برداشت‌های یونانی و ایرلندی از درونمایه‌ی «جهانِ دیگر» انگشتِ تأکید می‌گذارد و **وستون** برای یافتنِ خاستگاهِ افسانه‌ی جام به **کیشِ آدونیس** روی می‌آورد و کارِ انتقالِ این کیش را به مهاجرانِ فنیقی‌ی ساکنِ بریتانیایِ کهنِ اسناد می‌دهد؛ در حالی که **نیتز** (Nitze) از ادعاهای [پسروان] رازآیین‌هایِ **یلوزینی** (Eleusinian) جانبداری می‌کند و سرچشمه‌های افسانه‌ی جام را در آن راستا می‌جوید. [۶]

درین زمینه، می‌توانیم اندکی فراتر رویم و بگوییم که در میانِ همه یا بیشترِ مردمانِ تیره‌های آریایی، مفهومی از فضیلتی عظیم — خواه فردی، خواه قومی — یا گونه‌ی طلسم وجود داشته که [نه تنها] برکت‌هایی همچون **ورجاوندی‌ی مینوی** و **نیروی شهریار** و فرمانروایی، بلکه [حتّاً] **خوراکِ استومندِ آدمی** را تأمین می‌کرده است.

برای نمونه، در آترو ودا (*Adarva Vedā*) می‌خوانیم که دوه (Deva) ها و آسوره (Asura) ها برای [دست‌یابی] به «گاو» (غذای خوراک)، «زمین» (غذای شهریاری) و گنجینه‌های زمین، درگیر کشمکش و نبرد می‌شوند. دوها — که درین ستیز سترگ پیروز می‌شوند — از یاورِ ی توأمندانه‌ی پرجا-پتی (Prajā-Pati) و آگنی (Agni) / آتش، سپاس — می‌گزارند و خود را درین پیروزی، و امڈارِ بهره‌مندی از تجس (Tejas) یا قَر می‌شمارند.

یونانیان، خود درین زمینه به یاریِ ما آمده و با همانند شمردنِ قَر کیانی و تیکه (Tyche) ما را رهنمون شده‌اند. [۷] نگاهبانیِ تیکه از سرنوشتِ شهرها تا روزگار پسندار [۸] پیشینه دارد. به هر روی، هرچند که تیکه تنها از سده‌ی چهارم پ.م.، یعنی هنگامِ فروپاشیِ پادشاهی در یونان باستان، نگاهبانِ سرنوشتِ «دولت-شهر»ها (city-states) شد؛ [۹] اما به احتمال بسیار، پیش از فرارسیدنِ این دوره‌ی زوال نیز، نماینده‌ی سرنوشت یا قَر شاهان و دولت‌های جداگانه بوده است.

مفهومِ قَر کیانی را حتّاً در بیرون از گستره‌ی زندگیِ قوم‌های آریایی نیز می‌توان یافت؛ زیرا در چین هم انگاشتی از مفهومی با عنوان «فضیلتِ سامان‌بخشی» (regulating virtue) وجود داشت [۱۰] و دودمان‌های ویژه‌یی که بر سرکشان و ستیهندگان با زمامداری‌شان پیروز می‌شدند، خود را بهره‌مند از آن می‌شمردند. [۱۱] اما نمایشِ بیشترین اندازه‌ی رساییِ کیشِ قَر کیانی یا قَر آریایی در ایران باستان را در مهریشت و زامیادیشت می‌توان دید. در ستایشِ سرودِ نخست، قَر کیانی به ایزد مهر می‌پیوندد و او می‌تواند آن را به خواستِ خویش به قوم‌ها یا شهریاران ارزانی دارد و یا از آنان باز پس گیرد. [۱۲]

بدین سان، انگاشتِ [کیشوری و نقش‌ورزیِ سرنوشت‌ساز] قَر کیانی، مفهومِ بنیادینِ همه‌ی پیمان‌های سیاسی را تشکیل می‌داد و — به یک تعبیرِ اساسی — خاستگاهِ نظریِ «حقّ ایزدیِ شاهان» بود که چنان نقشِ مهمّی را در تاریخِ اروپا بازی می‌کرد. قَر کیانی — چنان‌که خواهد آمد — بیشتر سرشتِ طلسم‌ها یا گنج‌های پیوسته با جام ورجاوند را داراست. مفهوم‌های وابسته به قَر کیانی از مهریشت و زامیادیشت به ارث به شاهنامه رسیده است. چنان‌که استاد بوکلر بیان کرده است:

... در تحلیلِ نهایی، فردوسی شاعرِ قَر کیانی یا تأییدِ [ایزدی] است. [۱۳]

دروغنامه‌ی بی که درین گفتار پیش نهاده‌ام، این است که با رویکرد به چیرگی‌ی بی چون و چرای مهرآیینی و مردم‌پسندی‌ی رازآیین‌های این کیش در اروپا در درازنای سده‌ها، برای راه‌یابی به سرچشمه‌ی عنصرهای شکل‌بخشنده به افسانه‌ی جام، می‌توانیم با اعتماد بدین کیش روی آوریم. در حالی که برای پیوند دادن رازآیین‌های دیگر — خواه آدونیس یا الوزیس، خواه ساموئراس — با بریتانیای کهن، باید تا اندازه‌ی زیادی به نیروی خیال‌پروری میدان دهیم، در مورد مهرآیینی چنین پیوندی آشکار و تردیدناپذیر و نفوذ [این کیش در بریتانیا،] نزدیک به قطعی بودن است. در واقع، هرگاه مهرآیینی — که روزگار بسیار درازی در بریتانیا رواج داشت — در افسانه‌های مردم‌پسند و کهنی همچون افسانه‌ی جام ورجاوند و افسانه‌ی شاه آرتور هیچ ردّ پایی از خود بر جای نمی‌گذاشت، جای شگفتی بود.

دو دانشور نامبردار گاستر (Gaster) و وِسلُفسکی (Wesselofsky) نیز خاستگاه‌های شرقی را بنیاد افسانه‌ی جام می‌شمارند؛ اما بدین اندازه بسنده می‌کنند که جستار را تا داستان پهلوانی-غنائی‌ی (romance) اسکندر — با دروغنامه‌ی بی بسیار نوتر از داستان‌نامه (saga)‌ی کیخسرو و یا مهرآیینی که سرچشمه‌ی افسانه‌ی جام انگاشته شده اند — پی بگیرند. ازین گذشته، خاستگاه‌های اخیر بسی بیشتر از داستان پهلوانی غنائی‌ی اسکندر می‌توانند فراگیر بُنایه‌های کیش جام باشند. برای نمونه می‌توان از دژ جام (Grail Castle) یا ماهیگیر-شاه (Fisher-King) نام بُرد که پس ازین خواهد آمد.

در مرحله‌ی دوم باید گفت که کیش جام، بی‌گمان گونه‌ی آیین رازآموزی/پاگشایی (Initiation) یا رازآیین را نیز در بر می‌گیرد که همانند آن را به بهترین و والاترین مفهوم در مهرآیینی می‌بینیم؛ حال آن‌که داستان‌نامه‌ی اسکندر، یکسره ازین عنصر بنیادین خالی است و افزون بر آن، از زمینه‌ی بایسته‌ی دینی نیز برخوردار نیست. سرانجام می‌توان افزود که در داستان‌نامه‌ی اسکندر، عنصرهای زیادی و امدار افسانه‌ی کیخسرو و سنت‌های ایرانی‌ی فَرّکیانی است. شناخت کامل اهمیت و نفوذ گسترده‌ی این سنت‌های ایرانی تازه آغاز شده است؛ زیرا بر پایه‌ی پژوهش بوکلر در گفتار پیش گفته: در زندگینامه‌های اسکندر (اسکندرنامه‌ها) که غریبان نوشته‌اند، در زندگی‌ی کوروش بزرگ و کوروش کوچک، در گزارش‌های تاریخ‌نگارانی چون دیوکاسیوس (Dio Cassius)، در تاریخ‌های اوگوستن (Augustan) و به‌ویژه در انجیل‌ها، ما

شاخه‌ی غربیِ سنتی را می‌بینیم که شاهنامه‌ی فردوسی نماینده‌ی شاخه‌ی شرقیِ آن است.

به هر روی، روزگاری که می‌شد چنین گفتاری را بر زبان راند، سپری شده است:
... کسی جز این سه سخن نمی‌شنود: [سخن] از فرانسه، [سخن] از پرتانی و [سخن]
از ژم بزرگ!

ما ناگزیریم که ازین حدّ دورتر و فراتر — و در واقع به همی سنتِ آریایی — بنگریم. در حقیقت، حماسه‌های بزرگ جهان را می‌توان بر پایه‌ی بُنایه‌های اصلی‌شان رده‌بندی کرد. چنان‌که در افسانه‌های آرتوری و شاهنامه، «جُستارِ جام» یا «فَرّ کیانی» بُنایه‌ی اصلی را شکل می‌بخشد. بُنایه‌ی راماین (Rāmāyana) و ایلیاد (Iliad)، «ربودنِ شهبانو» است؛ حال آن‌که «نبرد با خویشاوندان تا پایان»، بُنایه‌ی مهابهارت (Mhābhārata) و نیبلونگن (Niblungen) را تشکیل می‌دهد.

به هر روی من بر آنم که دلّ قوی دارم و بگویم پژوهش در مهریشت، زامیادِیشت، شاهنامه و — حتّاً — حماسه‌ها یا داستان‌های پهلوانی — غنایی که به تقلید از شاهنامه سروده شده‌اند، پرسشِ جُستارِ جام را به گونه‌ی چشم‌گیری روشن خواهد کرد. ما می‌دانیم که پاره‌یی از داستان‌های پهلوانی — غنایی که شاهنامه بر بنیادِ آن‌ها سروده شده، در سده‌ی هفتم میلادی تا سرزمینی چون عربستان رسیده بوده است. [۱۴] همچنین آگاهی که تأثیر افسانه‌های پهلوی (هزار آفسان و جُز آن) در مجموعه‌یی که امروز آن را به نام هزار و یک شب [۱۵] می‌شناسیم، تا چه اندازه گسترده است.

درین جا کوشش می‌شود که افسانه‌ی جام، از یک سو با سنت‌های نگاه داشته در حماسه‌ی ایران و از سوی دیگر با سنت‌های باز هم کهن‌تری که در زامیادِیشت و کیش مهرآیینی باز تافته است، پیوند یابد.

طرح گفتار

در بخشِ یکم این گفتار، جامِ ورجاوند و فَرّ کیانی را از جنبه‌های زیر خواهیم سنجید:
۱. سرشتِ جامِ ورجاوند و فَرّ کیانی.

۲. نمودها یا فروزه‌های گوناگون جام و قرّ.
۳. سرشتِ جُستارِ جام و قرّ.
۴. ماهیگیر-شاه در افسانه‌های کلتی و ایرانی.
۵. خاندانِ دارندگانِ جام و قرّ.
۶. پهلوانانِ جُستار و پیکارهای آنان در دژ جام و دیگر جاها.
۷. نادان نماییِ بزرگ.
۸. کیخسرو و اصلِ آریاییِ بیرون‌راندگی و بازگشت.

در بخش دوم به بررسی‌ی برداشت‌های دیگر درباره‌ی خاستگاه‌های افسانه‌ی جام، نقطه‌های تماس میان مهرآیینی و افسانه‌ی جام و تقارن‌های میان آرمان‌های مهرآیینی و میزگرد می‌پردازم و پژوهشی کوتاه در نظریه‌ی فرهنگِ قومی خواهیم داشت و خواهیم کوشید که خاستگاه‌های افسانه‌ی جام را در رازآیین‌های آدونیس و الوزیس و ساموئراس بیابم و نقطه‌های تماس میان نهادهای پرستاری‌ی کلتی و بهری را بررسی کنم.

سرانجام در بخش سوم، جُستارِ جام را در متن‌های هندو-آریایی و در اوستا پی خواهیم گرفت و در پایانِ گفتار، نگاهی هم به درونمایه‌ی جامعه‌شناختی‌ی جام و قرّ خواهیم افکند.

یکم: همانندی‌هایی میان سرشت و افسانه‌های جام ورجاوند و قرّ کیانی

۱. سرشتِ جام ورجاوند و قرّ کیانی

الف) درآمدی بر درونمایه‌ی جُستار

در همین نخستین گام جُستار، می‌توان [و باید] پرسید:

— «طلسم [واره‌ی] رازآمیزی که جام ورجاوند خوانده شده، چه بوده است و در

میان افسانه‌های کهن ایرانی، با کدام یک [اینهانی یا] همانندی [ی نسبی] دارد؟»

می‌دانیم که «جام» [در فرآیند شکل‌گیری‌اش]، از «چیزی رازآمیز و وصف‌ناپذیر که

خوراک فراهم می‌کند و بی‌هیچ میانجی‌ی دیدنی (به خودی‌ی خود)، توان آمد و رفت دارد، به «سنگی با ویژگی‌های خوراک‌آوری و زندگی‌بخشی» دگردیسی می‌یابد که «گهگاه نقشِ سروشی غیبی را نیز می‌پذیرد». [۱۶] این «چیز» [یا «سنگ»] گرانبها و رازسُرشت، گاه همچون «پیاله» بی‌دیده می‌شود (گاوبین آن را چنین می‌بیند). و زمانی شکل «نیزه» بی‌به خود می‌گیرد. در توصیف «جام» گفته شده است که از ماهیگیر-شاه و میهنانش با همه‌گونه خوراک پذیرایی می‌کند [۱۷] و ویژگی‌های مینوی نیز دارد. افزون بر آن، وسیله‌ی درمانِ قطعی‌ی همه‌ی بیماری‌ها — دارایِ هوسرشتی که باشند — نیز به شمار می‌آید. [۱۸]

[بر این پایه،] درمی‌یابیم که سرشتِ فرّ با جام ورجاوند سازگاری [و همخوانی‌ی] دقیق دارد. درین زمینه، بهترین سرچشمه‌ی آگاهی — و در واقع، نمونه‌ی تمام‌عیار — زامیادَیشت است که در آن، فرّ [دارای] چگونگی [و توانِ شگفت و] رازآمیزی است:

... بر هریک از شما مردمان است که خواستار به چنگ آوردنِ فرّ ناگرفتنی باشد [۱۹]
 ... چنین کسی از بخششِ اشّی [۲۰] آسایشِ بخش برخوردار شود که سُتور و گیاه
 ارزانی دارد...

فرّی که نیروی اسی از آن اوست؛ نیروی اُشتی از آن اوست؛ نیروی مردی از آن اوست؛ فرّ کیانی از آن اوست؛ چندان فرّ کیانی در اوست که می‌تواند همه‌ی سرزمین‌های آنیران [۲۱] را برکند و در خود فرو برد؛ پس آن‌گاه در آن‌جا، آنان سرگشته شوند و گرسنگی و تشنگی و سرما و گرما را دریابند... [۲۲]

با تأملی درین نمونه، درمی‌یابیم که فرّ نیز همچون جام، بی‌گمان در وهله‌ی نخست چیزی است آماده‌کننده‌ی خوراک (روزی‌بخش) و بلکه بالاتر از آن؛ چرا که آسایش و نیرومندی هم به بار می‌آورد. این وصفِ فرّ که دارنده‌ی آن «از بخششِ اشّی آسایشِ بخش برخوردار شود که سُتور و گیاه ارزانی دارد»، درست همانند توصیف جام ورجاوند است که آن نیز خوراک تأمین می‌کند و خواهرِ بارِ فراوان و گوناگون تدارک می‌بیند. [۲۳] گذشته ازین، در همان ستایشِ سرودِ فرّ می‌خوانیم که شاهِ توران در آرزوی پیروزی بر فرّ و به چنگ آوردنِ آن است تا توان یابد که همه‌ی غلّه‌ها و آشامیدنی‌های سرزمینِ همسایه‌ی خود ایران را بیالاید:

... اینک همی تر و خشک و بزرگ و نیک و زیبا را به هم درآمیزم تا آهورمَزدا به

تنگنا درافتد! [۲۴]

اما یادآوری می‌کنیم که فَرّ — مانند جام — چیزیست فراتر از یک طلسم‌واره‌ی آماده‌کننده‌ی خوراک و فضایی از ورجاوندی‌ی رازآمیز و در خور مینوی‌ترین یادمان‌های کهن، گِردا گِردِ آن را فرا گرفته است. [۲۵] زیرا در بندی دیگر از همان سرود آمده است که:

فَرّه مند از بخششِ پاداشِ درخشانِ آذربانی بهره‌مند شود؛ از بخششِ پاداشِ

فراوانِ آذربانی بهره‌مند شود؛ از بخششِ آذربان [۲۶] بهره‌مند شود... [۲۷]

چنین وصفی، خویشکاری‌های یک سروشِ غیبی را نشان می‌دهد که نمودهای گوناگون و — در واقع — افزون‌شمارتر از نمودهای جام، به خود می‌گیرد. این پرسش را اندکی بعد به بحث خواهیم گذاشت.

به هر روی، درین جا می‌توانم تأکید و رَزَم که فَرّ — همچون جام — ویژگی‌ی زندگی‌بخشی دارد؛ زیرا هنگامی که افراسیاب می‌کوشد تا آن را برباید و [با برخورداری از نیروی آن، آهورمَزدا را به تنگنا در افگند و] ایران را به ویرانی بکشاند، بدو هشدار داده می‌شود که [نخواهد توانست فَرّ را از آن خود کند و به نیروی آن به تباهی‌ی زندگی بپردازد؛ چه، [فَرّ]:

... از آن آهورمَزداست؛ که آهورمَزدا بدان، آفریدگان را پدید آورد: فراوان و

خوب، فراوان و زیبا، فراوان و دلپذیر، فراوان و کارآمد، فراوان و درخشان تا

آنان گیتی را نو کنند: [گیتی‌ی] پیرنشدنی، نامیرا، تباهی‌ناپذیر، ناپژمردنی،

جاودان‌زنده، جاودان‌بالنده و کامروا... [۲۸]

در زامیادَیشت آشکارا گفته شده است که فَرّ به خودی‌ی خود و بی‌میانجی‌ی دیدنی

در آمد و شد است؛ زیرا هنگامی که افراسیاب می‌کوشید تا آن را بگیرد، فَرّ پیوسته

می‌گریخت و از دسترسِ او دور می‌شد و جای خود را تغییر می‌داد. [۲۹]

همین معنی، در بندِ دیگری ازین ستایش‌سرود چنین باز آمده است:

افراسیابِ تورانی‌ی تباهاکار در همی هفت کشورِ زمین به جست‌وجوی فَرّ

[زرتشت] بود. افراسیابِ تباہکار در آرزویِ فَرّ زرتشت، همه‌ی هفت کشور را بیمود. افراسیاب به سویِ فَرّ شتافت... اما [فَرّ و زرتشت] — هر دو — خود را واپس کشیدند و چنان که خواستِ من — آهورَمزدا — و دینِ مزدِ اِپرسی بود، به کامِ خواستارِ اِن شایسته [درآمدند]. [۳۰]

جدا ازین گریز و جا به جایی، فَرّ به مفهومِ دیگری نیز به دلخواه در رفت و آمدست؛ زیرا به بسیاری از شهریاران و پهلوانانِ سرآمد او خویشکار، به ویژه به هنگامی که در کارزاری بزرگ درگیرند، می‌پیوندد و یا از آنان [که ناخویشکار و ناسزاوار باشند] پیوند می‌گسلد. [۳۱]

در حقیقت مفهوم «فَرّ کیانی» بی‌ارتباط با «شاه-پریستار» نیست که در همه‌ی دوران فرمانرواییِ خویش، چشم بر راهِ جانشینی شایسته است. جای شگفتی است که تاکنون بر پیوندِ میانِ مفهوم‌های «شاه-پریستار» و «جامِ ورجاوند» به اندازه‌ی بسنده تأکید ورزیده نشده است. من به هنگام بحث درباره‌ی «جستارِ جام»، به پاره‌یی از جُزء‌های این درونمایه خواهم پرداخت. درین جا تنها می‌افزایم که افراسیاب شاه توران، یک‌بار از دارندگیِ فَرّ کیانی بهره‌مند گردید؛ اما هنگامی که آن را از دست داد، به دستِ یکی دیگر از فَرّه‌مندان — کیخسرو — کشته شد. [۳۲]

لومیس در کتاب خود اسطوره‌ی کلتی و داستان‌های غنایی-پهلوانیِ آرتوری به درستی ارزشِ والایِ پژوهشِ مشهورِ فریزر به نام پریستارِ نیمِ (Priest of Nemi) را در بحث‌های وابسته به افسانه‌های آرتوری یادآوری کرده است. [۳۳]

درین جا باید افزود که تنها در زامیادَیشت است که مفهوم «شاه-پریستار» تا سرانجامی منطقی پی گرفته شده است؛ [یعنی] «فَرّ کیانی» تا واپسین روزهای جهان که [سوشیانت و جاودانگانِ همگام او را] در کارِ رستاخیز [و فِرَشکَرَسازی (نو کردنِ گیتی)] یاوری می‌کند، از یک فَرّه‌مند به دیگری می‌پیوندد.

(ب) جامِ ورجاوند، فَرّ و عنصرِ آب

درونمایه‌ی دیگری که هنوز درباره‌ی آن کاوش و پژوهشی رسا نشده، پیوندِ رازگونه‌ی جامِ ورجاوند با عنصرِ آب است. جنبه‌هایی ازین افسانه همچون ماهیگیر-شاه

و دیگر دِیسی‌ی جام به «سَاغَر» یا «پیاله»، رهنمون بدین پیوندست. همچنین این گزارش که آرتور شمشیر خود را از دستی برآمده از آب دریاچه‌ی می‌گیرد و سرنوشت چنین رقم زده شده است که به هنگام مرگ وی، شمشیرش به جایی در دریا پرتاب شود که دستی برای گرفتن آن از آب بر می‌آید، در همین چهارچوب برسدنی‌ست. افزون بر این، پیوند جام با عنصر آب را در مورد دیگری نیز می‌بینیم و آن هنگامی‌ست که شمشیر پرسپوال — که آن را از ماهیگیر — شاه گرفته است در دومین ضربت می‌شکند و به هیچ روی درست شدنی نمی‌نماید؛ مگر آن که پیش از دمیدن روز به دست کارنتت (Karnant) در چشمه‌ی لک (Lac) فرو برده شود. [۳۴]

آولون (Avalon) [یا بهشت آرمانی‌ی] شاه آرتور نیز سرزمینی فرادریا (over seas) است و به روایت چثوفری‌ی مَن ماوئی (Geoffrey of Monmouth)، آرتور آن جا را به یاری‌ی مرلین و تالیه سن (Taliessin)، همگام با سگانداری به نام بارین ثوس (Barinthus) — که او را نماینده‌ی ماناویدون (Manaviddon)، خدای دریا پنداشته‌اند — به تسخیر درآورد. وی می‌بایست در آن جا به دست موریگن (Murigen) [۳۵] درمان پذیرد. همچنین گفته شده است این بانوی دریاچه (Lady of the Lake) بود که لانسِلوت (Lancelot) جوان را رُبود و دریاچه خود یک افسون محض بود. [۳۶]

این اشاره‌های فراوان به نقش‌ورزی‌ی دریاچه‌ها و دریاها در افسانه‌های آرتور، خود سزاوار آن‌ست که مورد تأکید قرار گیرد.

در زامیادیشْت نیز پیوند میانِ قَر و عنصر آب، به روشنی‌ی بسیار نشان داده شده است. درین سرود، اَپم نَپات، [۳۷] ایزد آب، خود را در گستره‌ی فرمانروایی‌ی آبی‌اش قَره‌مند می‌خواند:

... قَر به دریای فراخگرد [۳۸] جَسْت. آن‌گاه اَپم نَپات تیزاسب آن را دریافت و آرزو کرد که فراچنگش آورد:

— «من این قَر ناگرفتنی را از تک دریای ژرف، از تک دریاها‌ی ژرف به چنگ آورم.» [۳۹]

پیوستگی‌ی قَر با آب، همچنین از آن جا آشکار می‌شود که در پی سخت‌کوشی‌ی شاه توران برای دست‌یابی بدن در [میان خیزاب‌های] دریا، قَر از دسترس او می‌گریزد: افراسیاب تورانی‌ی تباہکار به آرزوی رُبودن قَر ناگرفتنی — قَری که هم‌اکنون و

ازین پس، از آن تیره‌های ایرانی و زرتشت پاک‌ست — جامه از تن بر گرفت و برهنه به دریایِ فراخ‌گرد جست و شناکُنان از پیِ قَر شتافت. قَر تاختن گرفت و از دسترس او به در رفت. از آن جاست که شاخه‌یی به نام دریاچه‌ی خسرو از دریایِ فراخ‌گرد پدید آمد. [۴۰]

افراسیابِ تباه‌کار تورانی، این سخت‌کوشی برای دست‌یابی به قَر ناگرفتنی را دو بار دیگر نیز پی می‌گیرد و [در نهانگاه‌های دریاییِ قَر]، شاخه‌هاییِ دیگری پدید می‌آید که به نام دریاچه‌هایِ وَتْکَهَزْدَاه (Van-hazdâh) و اَوَزْدَانِ وَن (Awzhdânvan) خوانده می‌شوند. درین گزارش، چیزی همچون اینهاییِ قَر و آب به چشم می‌خورد. نمونه‌ی دیگری ازین پیوستگیِ قَر و آب را در گزارش بنیادگذاریِ دودمانِ کیانی در کرانه‌ی دریاچه‌ی کیانسیه / کیانسیه در سیستان می‌توان یافت:

... [قَر]ی که از آن کسی ست که خاستگاهِ شهر یاریِ وی، جایِ فرو ریختنِ رودِ هیرمند به دریاچه‌ی کیانسیه است؛ آن جا که کوهِ اوشیدم سر بر کشیده است و از کوه‌هایِ گرداگردِ آن، آبِ فراوانِ فراهمِ آید و سرازیر شود. [۴۱]

بی‌گمان [ازین نمونه‌ها و گزارش‌های دیگری در اسطوره و فرهنگِ باستانیِ ایرانیان]، پیوندِ [تنگاتنگ] قَر و آب — خواه آب دریا و دریاچه، خواه آبِ رودخانه — به‌خوبی آشکارست. فردوسی درین راستا از زامیادیشْت هم فراتر می‌رود و قَره‌مند را فرمانروایِ آب‌ها می‌شمارد. در نتیجه، برای آن‌که آزمون یا ملاکی از [این ویژگیِ] قَره‌مندی شکل داده شود، می‌گوید که قَره‌مند می‌تواند بی‌آن‌که بر کشتی یا قایق سوار شود، از رودخانه‌ها [ی سیلابی و خروشان] بگذرد. برای نمونه، گیو پهلوان و کیخسرو نامزدِ شهر یاریِ ایران و مادرش قَریگیس، هنگام گریز از توران و پیش رفتن به سوی ایران، در سر راهِ خویش به رود ژرف و خروشانِ آمو دریا (جیحون) بر می‌خورند؛ در حالی‌که قایق در اختیار ندارند [و مردِ نگاهبانِ کرانه‌ی رود — که از آنان باج می‌خواهد — روانی دارد که قایق برایِ گذار از آب بدانان بسپارد]. گیو به کیخسرو می‌گوید:

... چه اندیشی آر شاهِ ایران توی؟ سوارِ دلیران و شیران توی؟

مَرین آب را کی بُود بر تو راه؟ که با فَرّ و بُرزی و زیبای گاه. ۴۱
آن‌گاه کیخسرو و همراهانش با همه‌ی سنگینیِ رزم‌آزارها و زِرِه و بُرگُستوان، با
اسبانشان به پیش می‌تازند و [بی هیچ گزندی] از رودِ خروشان و سیلابی می‌گذرند.

۲. نموده‌ها یا فروزه‌های گوناگونِ جام و فَرّ

(الف) سنگ

«جام و رجاوند» بر پایه‌ی دریافتِ گاوَرین، نه چوبین‌ست و نه بر ساخته از هیچ‌گونه
فلز یا سنگ یا استخوان یا شاخ جانوران. با این حال، گهگاه به کالبدی آستومند و به
شکلِ گُلدان، پیاله، بشقاب، نیزه و یا — حتّاً — پاره سنگی در می‌آید. همچنین ست «فَرّ»
که با همه‌ی سرشتِ مینوی‌اش و کشمکش و ستیزِ سهمگینی که ایزدان و دیوان بر سرِ
دست‌یابی بر آن دارند، کالبدهای آستومندِ گوناگون می‌پذیرد: پیاله (در شاهنامه «جام»)
یا پاره‌سنگی راز‌آمیز (در شاهنامه «مُهره») یا پرنده (به هنگامی که از جمشید پیوند
می‌گسلد) و شاخابه یا خلیجی از دریا برای باز داشتنِ افراسیاب — شاهِ توران — از
دست‌بازی (هر دو در زامیادَیشت).

یکی از کالبد‌ها یا نمودِ آزارهایِ «فَرّ کیانی» (= جام) در حماسه‌ی ایران، طلسم‌واره یا
تعویذگونه‌ی شگفتی‌انگیزست به شکلِ سنگی دارای ویژگی‌هایِ راز‌آمیز که فردوسی از
آن به عنوانِ «مُهره» یاد می‌کند و می‌گوید کیخسرو آن را از نیاگان خویش، شهریارانِ
کیانی‌ی پیشین که دارندگان و نگاهبانانِ «فَرّ کیانی» بوده‌اند، به ارث برده است. او
می‌افزاید که این «مُهره»، روزگاری از آن شاهان کهن همچون هوشنگ و تهمورث و
جمشید بوده و اثربخشی‌ی راز‌آمیز آن در درمان‌بخشی به بیماران و بازگرداندنِ آنان به
زندگی — حتّاً از آستانه‌ی مرگ — است. کیخسرو این «مُهره» را برای درمانِ
خستگی‌هایِ (شکافتگی‌هایِ) تِنِ گُستَهَم — در هنگامی که هرکس دیگری از
درمان‌پذیری‌ی وی نومید شده است — با کامیابی به کار می‌برد:

... ز هوشنگ و تهمورث و جَمّ شید	یکی مُهره بُد خستگان را امید
رسیده به میراث نزدیکِ شاه	به بازوش برداشتی سال و ماه
چو مهرِ دلش گُستَهَم را بخواست	گُشاد آن گرانمایه از دستِ راست
اَبَر بازویِ گُستَهَم بَر بست	بآلید بر خستگی‌هاش دست...

اگر زنده گردد تن مُرده مرد جهاندار، گسَتهَم را زنده کرد. [۴۲]
 ویژگی‌ی دیگرِ تعویذگونه‌ی فَرّ کیانی (= جام) دلاوری و نیرو و توانایی بخشیدن به
 سردارانِ سپاه‌ست. بر این بنیاد، کیخسرو به هنگام گسیل داشتنِ سپاهیان‌ش به جنگِ با
 افراسیاب، بر تختِ عاج خویش بر پشتِ پیل می‌نشیند و تعویذگونه‌ی نَمادِ فَرّ کیانی و جام
 را [۴۳] — که شکلِ دیگری از فَرّست — به کار می‌گیرد و در بیان‌نامه‌ی بی که در همان
 هنگام نشر می‌دهد، به ویژه از دارندگی‌ی این تعویذگونه که برای وی پیروزی به بار
 می‌آورد، سخن می‌گوید:

چو بر پشتِ پیل آن شه نامور زدی مُهره در جام و بستی کمر...
 به هر نامداری و خودکامه‌یی نِیشتند بر بهلوی نامه‌یی
 که پیروز کیخسرو از پشتِ پیل بزد مُهره و گشت گیتی چو نیل... [۴۴]

در افسانه‌های آرتوری نیز «جام» مفهومِ «سرچشمه‌ی زندگی» دارد. برای
 نمونه، نویسنده‌ی [کتاب] پَرزیوال [۴۵] به قطع و یقین درباره‌ی ساکنانِ دژِ جام
 می‌گوید که زندگانی‌شان به هستیِ «سنگی» وابسته است و هرکس که بدان
 سنگ بنگرد، تا هفت روز پس از آن نخواهد مُرد. [۴۶] پس این نویسنده، «جام» را
 نه همچون ظرفی، بلکه مانندِ سنگِ جُستارِ کیمیا [یِ زندگی] می‌نماید و این «سنگ»
 چیزی جز همان «جام» نیست. «جام» همچنین مایه‌ی درمانِ رسانی همه‌ی ناخوشی‌ها و
 بیماری‌هاست. [۴۷] در جایِ دیگری از پَرزیوال، [۴۵] نیز «جام» سنگی با سرشتی
 رازآمیز وصف شده است که فرشتگان آن را به زمین آورده‌اند. یکی از ویژگی‌های این
 «سنگ» این است که جوانی‌ی همه‌ی خدمتگزارانِ به خود را تا دیر زمانی پایدار خواهد
 کرد و هرکس بر آن بنگرد، تا هشت روز از مرگ در امان خواهد ماند. [۴۸]

رد پای سنگ یا تعویذگونه‌ی را که در حماسه‌ی ایران همچون تأمین‌کننده و
 نگاه دارنده‌ی پیروزی از آن یاد می‌شود، می‌توان تا بهرام‌یشت دنبال کرد.
 در این ستایش‌سرود، پرستشگرِ بهرام — ایزدِ پیکار و پیروزی — دارنده‌ی چنین
 سنگی خوانده شده است. او ایزدِ پیروزی را نیایش می‌کند [و از وی خواستار می‌شود]:
 ... تا من — چونان همه‌ی دیگرِ ایرانیان — از پیروزی‌ی بزرگی برخوردار شوم؛ تا
 من این سپاه [دشمن] را شکست دهم؛ تا من این سپاه را که از پی من می‌تازد،

این «سنگ»، آشکارا دارای همان نیروی رازآمیزی است که به پاره‌یی از چیزهای دیگر نیز نسبت داده شده. از آن جمله است «هراس افگندن در سپاه دشمن و پریشان کردن آن». می‌توان افزود که در بهرام‌یشت از کیخسرو با بزرگداشت ویژه‌یی نام برده شده است. درین ستایش سرود، از فریدون و کاووس و کیخسرو گروه سه‌گانه‌یی شکل گرفته است [۵۰] که از میان شهریاران ایران برگزیده شده و از داشتن چیزهایی با نیرویی رازآمیز و تأمین‌کننده‌ی پیروزی برخوردارند. [۵۱]

(ب) پیاله

شکل یا نمود دیگری از فرّ کیانی، «پیاله» یا «سَاغَر» یا ظریفی‌ست. درین زمینه، دشواری‌هایی رخ می‌نماید و پرسش‌هایی پیش می‌آید. از جمله این‌که چگونه دو چیز ناهمگون همچون «سنگ» (تعویدگونه) و «پیاله» می‌توانند نمود «فرّ کیانی» به‌شمار آیند؟ اما در داستان‌های آرتوری نیز به هنگامی که می‌بینیم دو چیز یکسره جدا و ناهمسان مانند «جام شراب» در آیین «عشا ربّانی» و «سنگی گرانها»، آشکارا نماینده‌ی یک مفهوم و هر دو به منزله‌ی «جام» اند، با همین پرسش دشوار روبه‌رو می‌شویم. [۵۲]

در افسانه‌ی ایرانی، «پیاله» را به گونه‌ی «جام جهان بین / جام گیتی‌نمای» می‌بینیم که بر پایه‌ی رهنمودهای گاهشماری [در حالت میانگی‌ی بهاری (اعتدال ربیعی)، یعنی هنگام آغاز بهار، می‌توان چشم‌انداز همه‌ی جهان را در آن دید. اما تنها کسی مانند کیخسرو که دارنده و نگاهبان «فرّ کیانی» (جام) است، می‌تواند چنین چشم‌اندازی را در جام [گیتی‌نمای] بنگرد. گفتنی‌ست که این جام رازآمیز [و رازگشای]، نه تنها [دیدنی‌ها و] رویدادهای زمینی و جهانی، بلکه [چگونگی‌ی] پیشامدهای [آسمانی‌ی] وابسته به ستارگان ایستا و اختران گردان و بُرج‌ها یا صورت‌های فلکی را نیز به چنین کسی نشان می‌دهد:

بدوی اندرون هفت کشور پدید
همه کرده پیدا، چه و چون و چند
نگاریده پیکر همه یکسره
چو ناهید و تیر از بر و ماه زیر
بدیدی جهاندار افسونگرا... [۵۳]

... یکی جام بر کف نهاده نبید
نشان و نگار سپهر بلند
ز ماهی به جام اندرون تا بره
چو کیوان و بهرام و هُرمزد و شیر
همه بودنی‌ها بدوی آن‌درا

بدین سان، کیخسرو می‌تواند نه تنها «هفت کشور» (هفت اقلیم) جهان، بلکه اخترانِ گردانِ مانندِ کیوان و بهرام و هُرمزد و ناهید و تیر و نیز صورت‌های فلکی همچون بَره (حمل) و شیر (آسَد) را درین جام، در پیشِ چشم داشته باشد. به میانجی‌ی همین نمودافزار است که شهریارِ [فَرّه‌مَنَدِ ایران]، جای به بند کشیده شدنِ بیژن را در گُرساران — مکانی دورافتاده در سرزمین توران — پیدا می‌کند و نیز پیمان‌شکنی‌ی گُرگین و زمینه‌چینی‌ی او برای گرفتار ساختنِ بیژنِ پهلوان به دستِ دشمن را در می‌یابد:

...به هر هفت کشور همی بنگرید که یابلاز بیژن نشانی پدید
 سویِ کشورِ گُرساران رسید به فرمان یزدان مَر و را بدید
 در آن چاه بسته به بندِ گران به سختی همی مرگِ حُست اندر آن... [۵۴]
 این داستان، یادآور آن است که «جامِ ورجاوند» نیز همچون «پیاله» بی‌نمایانده شده
 که از دیدگاهی همگانی، آزمایشگرِ «فضیلت» و به گونه‌ی ویژه، کاوشگرِ «حقیقت»
 است. [۵۵] برای نمونه در کتاب دیوکرون (Diu Krone) و نیز در خطرکردن‌های کُرماک
 (Adventures of Cormac) گفته شده است که خدای دریا «پیاله» بی‌ دارد که آزمایشگرِ
 «فضیلت» است و آن را به شاهی زمینی می‌بخشد. افزون بر آن، این «پیاله» را برابر با
 «جام» انگاشته‌اند. لومیس بر آن است که جام و پیاله‌ی آزمایشگرِ پاکدامنی، هر دو،
 روزگاری ساغرِ باده‌نوشی به شمار می‌آمده‌اند و ازین دیدگاه، با «جامِ کیخسرو» اینهمانی
 دارند. [۵۶] گذشته ازین، خواهیم دید که قرینه‌هایی نیز برای «پیاله» یا «جام» در
 «قَدَح» ها یا «ظرف» های پدیدار در سنگ‌نگاره‌های بر جا مانده از مهرِ گاؤِ اوژن
 (Mithra Tauroctone) هست که خونِ وِرزایِ قربانی برای برکت‌بخشی به همه‌ی جهان،
 بدان‌ها روان می‌شود.

پ) نیزه

[نمودافزار] «نیزه» با «جامِ ورجاوند» پیوندِ تنگاتنگ دارد و در هر دو افسانه‌ی
 پرسپوال و گاؤین، جای‌الایی به «نیزه» داده شده است. در واقع، هر پهلوانی دوره‌ی
 دلاوری‌ی خویش را با این نیزه‌ی «فِرْزِ پلان» (fer blanc) [۵۷] می‌آغازد. در دوره‌های
 پسین، تأویلی مسیحی درباره‌ی این «نیزه» به دست داده شد و از آن پس، آن را یکی از
 افزارهای سوگِ آیینِ مسیح شناختند.

در گزارش‌های دیگر، به پهلوان — خواه بالین (Balyn) یا گالاهاد، خواه آرتور — در سرآغازِ دلآوری‌اش شمشیری داده می‌شود. [۵۸] شمشیر و نیزه‌ی رازآمیز، همواره بخشی از وابسته‌های افسانه‌ی جام بوده‌اند. این امرِ شگفت نیز درخورِ یادآوری و سزاوارِ رویکردست که پیش‌نمونه‌ی ایرلندی‌ی نیزه‌ی پلیمان (Pelleas)، نیزه‌ی زهرآلودِ پزار شاه ایران [۵۹] بود. این نیزه، کشتارگر نام داشت و در روزگارِ صلح، سرِ فروزانِ آن را برای پرهیز از به آتش کشیدنِ کاخ شاهی، همواره در دیگ یا پاتیلی پر از آب می‌گذاشتند و در هنگام جنگ، پهلوانی که آن را به رزمگاه می‌برد، می‌توانست با آن هر کاری که می‌خواهد بکند. [۶۰]

در آغازِ افسانه‌ی کیخسرو نیز، درست به هنگامی که او می‌کوشد تا خود را شهریاری فرّه‌مند و نگاهبانِ «فرّ کیانی» یا «جام» بشناساند، نیزه‌ی رازآمیز نقشِ بزرگی می‌ورزد. کاووس شاه، نیره‌ی خود کیخسرو را به منظورِ اثباتِ شایستگی‌اش برای نشستن بر اورنگِ شهریاری‌ی ایران، به گشودنِ دژِ افسون شده‌ی بهمنِ جادوگسیل می‌دارد. در هنگامه‌ی کارزار با جادوان و دیوانِ دژِ بهمن، او به سردارِ هم‌پیمان و همگامِ خود گیو فرمان می‌دهد تا نیزه‌ی رازآمیز را برگردد و بر بارویِ دژِ بفشارد. ابا این‌گنیشِ فرّه‌مندانه، افسون [جادوان] بی‌درنگ از کار می‌افتد و ناچیز می‌شود و دیوانِ فرمانروا بر دژ، ناپدید می‌گردند و بر جایِ دژِ افسون زده‌ی پیشین، دژی نو و زیبا و فروغ‌مند پدیدار می‌آید:

... یکی نیزه بگرفت خسرو دراز
 بسانِ درفشِ برآورد راست
 بفرمود تا گیو با نیزه، تفت
 چونامه به دیوارِ دژ برنهاد
 همانگه به فرمانِ یزدانِ پاک
 یکی شهر دید اندر آن دژ فراخ
 به نیزه پس آن نامه را بست باز
 به گیتی جز از فرّ یزدانِ نخواست
 به نزدیکی آن بر شده باره رفت...
 پیامِ جهانجوی خسرو بداد...
 از آن باره‌ی دژ برآمد تراک...
 پر از باغ و ایوان و میدان و کاخ. [۶۱]

۳. سرشتِ جُستارِ «جام» و «فرّ»

در افسانه‌های «جام و رجاوند»، همواره هاله‌ی قدسی [و مینوی] «جام» را در میان گرفته است. هرچند، گهگاه این «جام» تنها آوندی‌ست که در راهگذارِ خود،

آشامیدنی‌ها و خوردنی‌های فراوان بر جای می‌گذارد؛ اما در زامیادیشْت بر مفهوم ورجاوندی و رازآمیزیِ «فَرّ» [- همتایِ «جام» -] تأکید بسیار می‌رود و «فَرّ» چندان ورجاوند و والاست که بر سرِ دستِ یابیِ بدن، نبردی رو در رو [و سهمگین] میانِ «خدا» و «شیطان» [۶۲] درمی‌گیرد:

... سِبْتَمینو و اَنگَرَمینو، به چنگ آوردنِ این فَرّ ناگرفتنی را کوشیدند و هریک از آن دو، چالاک‌ترین پیک‌هایِ خویش را در پیِ آن فرستاد... [۶۳]

[پس] می‌بینیم که دیرزمانی پیش از آن که شهریاران و دلیرمردان بر روی زمین به جُستارِ فَرّ یا جام برآیند، خدایان [و هم‌آوردانشان]، در پیِ آن به بهنه‌ی نبردی عظیم و «میلتونی» [۶۴] گام می‌گذارند و در میانِ آنان، چهره‌ی ایزد مهر از همه نمایان ترست. در زامیادیشْت می‌خوانیم که نخستین فَرّه‌مندِ روی زمین جمشید شاه - نخستین انسان [۶۵] - بود. اما هنگامی که او دهان به سخن دروغ و نادرست آلود [و خودکامگی و برتنی کرد]، فَرّ از وی بگسست و به کالبدِ مرغی به بیرون شتافت. [۶۶] با رویکرد به آنچه پس ازین درباره‌ی پایگاه والای مهرآیینی در اروپا به مثابه‌ی یکی از سرچشمه‌های بزرگ داستان‌نامه‌ی «جام» خواهیم گفت، بجاست که درین جا یادآوری کنیم که هنگام پیوند گُستینِ «فَرّ» از جمشید، ایزدمهر آن را برمی‌گیرد. [۶۷] همچنین در همان ستایش‌سرود می‌خوانیم که ایزد آذر برای دست‌یابی به «فَرّ»، با اُزی دَهاکِ دیو می‌سنیزد. [۶۸]

در کیشِ «جام» نیز عنصرِ «آتش» نقش بسیار چشم‌گیری دارد. برای نمونه، هنگامی که گِشه دو دوردان (Gaucher de Dourdan) پرسپوال را دنبال می‌کند، آن دلاور با یافتنِ درختی که شع‌های بسیاری بر آن فروزان‌ست، به سویِ «جام» رهنمونی می‌شود و به هنگام نزدیک شدنِ دلاور، درخت و شع‌های آن به پرستشگاهی دگرديسگی می‌یابند. همچنین «جام» به گونه‌ی فروغی پدیدار می‌شود که همه‌ی روشنایی‌های زمینی در برابر آن رنگ می‌بازند. در همین زمینه، می‌توان به مشعل‌هایی اشاره کرد که کائوتیس (Cautes) و کائوتوپاتس (Cautopates) در سنگ‌نگاره‌ی مهر گاؤ اوزن، پیشاپیشِ «مهر» در دست دارند. دکتر فَرّ (Forrer) این مشعلداران را پیکرهای آدمی‌وارِ «مهر» شمارد. [۶۹] یادآوری‌ی این نکته نیز درخورِ اعتناست که دلاورانِ گوناگونی از «میزِ گردِ آرتور» مانندِ گالاها و بورس (Boors) رزم‌آزارهای

سرخ رنگ دربر دارند؛ زیرا رنگِ آتش، به‌ویژه شایسته‌ی پهلوانانِ خورشیدی‌ست. [۷۰]

پس از خدایان و دیوان، نوبتِ جُستارِ «فَرّ کیانی» به شهریارانِ ایران و هم‌آوردانِ تورانی‌شان می‌رسد. افراسیاب، شاه توران روزگاری فَرّه‌مند بود؛ [۷۱] اما به سببِ بدکرداری‌ها و تباهکاری‌هایش، آن پایگاه را از دست داد و از آن پس، بی‌هوده کوشید تا بارِ دیگر «فَرّ» را در آب‌هایِ دریایِ واوروکش (= فَرَاخُکَرْد) به چنگ آورد. در همان هنگام که او درگیرِ این کوششِ بی‌هوده بود، چندین تن از شهریارانِ ایرانی از دودمانِ کیانیان، پی در پی فَرّه‌مند و نگاهبانِ «فَرّ» شدند. سرانجام در واپسین روزهای جهان، «فَرّ کیانی» از آن گروه پهلوانان و پارسایانی خواهد شد که خویشکاری‌ی بزرگِ «فَرَشکَرْد» و رستاخیزِ [۷۲] جهان، بدانان وا گذاشته شده است.

۴. ماهیگیر-شاه در افسانه‌های کلتی و ایرانی

اکنون به بررسی‌ی یکی از درونمایه‌های بسیار پُرکشش و پیچیده در افسانه‌های «جام»، یعنی سرگذشتِ ماهیگیر-شاه می‌پردازیم که بسی کهنسال می‌شود و دیرزمانی چشم به راهِ نبیره‌ی خویش می‌ماند که باید به جایِ نیا نگاهبانِ «جام» شود. [۷۳] درین میان سرزمینِ پادشاهِ پیر رو به ویرانی می‌رود و او خود دچارِ نارساندامی یا تن‌آسیبِ دیدگی‌ی خطرناکی می‌شود؛ هرچند که پس از آن نیز، گهگاه «جام» در دربارِ وی پدیدار می‌گردد. در یکی از گزارش‌های افسانه از مَنّه سیه (Mannessier) آمده است که پهلوان باید پیش از بهبودِ حالِ ماهیگیر-شاه به خون‌خواهی‌ی یکی از بستگان شاه برخیزد. بر پایه‌ی نوشته‌های پاره‌یی از راویانِ این افسانه، زندگانی‌ی بُرُنز (Brons) نگاهدارنده‌ی «جام» فراتر از همه‌ی اندازه‌های طبیعی می‌پاید و به بیش از پانصد سال می‌رسد. به هر روی، «جام» به منزله‌ی فراهم‌کننده‌ی خواربار، در دربارِ ماهیگیر-شاه اهمیتِ بسیار دارد. [۷۴]

در شاهنامه دو شاه داریم که هر یک از آن‌ها تا اندازه‌ی زیادی ویژگی‌های بایسته‌ی ماهیگیر-شاه را — بدان‌گونه که در افسانه‌های «جام» گزارش شده است — دارند. اینان کاووس شاه ایران و افراسیاب شاه تورانند که یکی نیایِ پدری و دیگری نیایِ مادری‌ی قهرمان — کیخسرو شهریارِ ایران — به‌شمار می‌آید. هر دوان بسیار سالخورده شوند؛ زیرا

حماسه‌ی ایران، دوره‌ی شهریارِ یِ کاووس را یکصد و پنجاه سال برمی‌شمارد و شهریارِ دیگر، یعنی افراسیاب ازین هم سالخورده‌ترست و تا هنگام پدیداریِ نبیره‌اش، بیش از سیصد و پنجاه سال فرمانروایی کرده است.

این گزارش‌ها درباره‌ی دیرپاییِ شگفتی‌انگیزِ زندگانیِ نگاهدارندگانِ «فَرِّ کیانی» با روایتِ رُبرِ دو باژن (Robert de Borron) که درازایِ زندگانیِ بژنز نگاهدارنده‌ی «جام» را پانصد سال می‌داند، همخوان‌ست. اما همسانی‌ها در میان دو شهریارِ کهن در همین جا پایان می‌پذیرد و ما می‌توانیم پژوهش در ویژگی‌های ماندگارِ آنان را جداگانه پی بگیریم.

نخست تأملی خواهیم کرد در خواست و کوششِ شاه افراسیاب در راستایِ دست‌یابی به «فَرِّ» و پیوندِ آن با ماهیگیر-شاه؛ چراکه این لقب، خود بهترین گزارش در زمینه‌ی این پیوستگی‌ست. در واقع، درین جا با برداشتی بسیار قاطع و ناگزیر درباره‌ی خاستگاه این لقب برمی‌خوریم؛ زیرا — چنان‌که وستون در کتابِ جُستارِ جام ورجاوند یادآوری می‌کند — در روزگاری که شعرِ جامِ پرسپوال نوشته می‌شده، معنی‌ی راستینِ عنوانِ ماهیگیر-شاه فراموش شده بوده و لازم می‌نموده است که درباره‌ی آن تا هر اندازه‌یی که شدنی باشد، گزارش بنویسند و به روشنگری پردازند. [۷۵] همچنین نات گوید به سادگی می‌توان باور کرد که در سنتِ بنیادینِ کلتی، لقبِ ماهیگیرِ توانگر مفهومی داشته که اکنون از یاد رفته است.

درست در همین جاست که می‌توانیم از افسانه‌های برجای مانده در زامیادِ یشت و آبان‌یشت برایِ گشودنِ گیره‌ی این رازِ آیین بهره جویم. درین ستایش‌سرود گفته شده است «فَرِّ» — که افراسیاب می‌کوشد تا آن را به چنگ آورد — به ژرفایِ دریا فرورود. [۷۶] اما شاه توران از سخت‌کوشیِ بازمی‌ایستد و جامه از تن برمی‌گیرد و به دریا می‌پرد تا جُستارِ خویش را پی بگیرد. آشکارست که افراسیاب ناگزیر بایست در دریا به شناوری و ماهیگیری پرداخته بوده باشد. اما هر بار که او چنین می‌کند، «فَرِّ» از برابرِ او می‌گریزد و از دسترس وی دور می‌شود و پیوسته از جایی به جایی می‌رود و در هریک از گریزگاه‌های آن، شاخابه‌یی در دریا پدید می‌آید.

بر بنیادِ این افسانه، افراسیاب تا اندازه‌یی سزاوارِ داشتنِ لقبِ ماهیگیر-شاه است [۷۷] و این کوششِ او برایِ ربودنِ «فَرِّ» — که جایِ آن در ژرفایِ آب‌های

دریاست — بی‌گمان رویدادی بلندآوازه [در ساختارِ اسطوره‌های ایرانی] بوده است؛ زیرا در آبان‌یشت نیز [رویکردی بدان هست و] همان شاه، ایزد بانوی آب‌ها را نیایش می‌کند [و پیشکشی و قربانی به نزد وی می‌برد و برای دست‌یابی به «فَرّ» از او یاری می‌جوید (هرچند که کامیاب نمی‌شود)]:

افراسیابِ تورانی‌ی تباهاکار در هَنگِ زیرزمینی‌ی خویش، صد اسب و هزار گاو و ده هزار گوسفند، او را پیشکش آورد و از وی خواستار شد:

— «ای اَرَدُویسورِ آناهیتا! ای نیک! ای تواناترین! مرا این کامیابیِ ارزانی‌دار که من به آن فَرّ شناور در دریای فَرَاخَرَد — [فَرّی] که هم‌اکنون و ازین پس، از آن تیره‌های ایرانی و زرتشتِ آشون‌ست — دست‌یابم.» اَرَدُویسورِ آناهیتا او را کامیابی نبخشید. [۷۸]

هرگاه شاه‌توران را همانند ماهیگیر-شاه بشماریم، دژ جام‌وی نیز همان هَنگ [۷۹] یا کاخ اوست که با دیوارهای آهنین و یکصد ستون به بُلندایِ هزار بالایِ آدمی در زیرزمین ساخته شده و در اوستا از آن سخن به میان آمده است. این کاخ یا پناهگاه نامبردار، به‌راستی نمایشگر جایگاه شاه بُرُنز نگاهدارنده‌ی «جامِ ورجاوند» است. افراسیاب، همانند بُرُنز فرمانروای دژ جام، همواره سرگرم ماهیگیری‌ست تا «فَرّ کیانی» (یا «جام») را — که در دریای فَرَاخَرَد پنهان شده است — بیابد. پس ازین خواهیم گفت که در زندگینامه‌ی گالاهاد، مادر پهلوان جُستار، دختر شاه نگاهبان «جام» است. این نکته نیز از هر حیث با گزارش شاهنامه برابری دارد که در آن، فَریگیس، مادر کیخسرو، دختر شاه افراسیاب است.

سرانجام، هرگاه با پیشنه‌ادریس همداستان باشیم، می‌توانیم افراسیاب را در واقع بدیل ماهیگیر-شاه در «افسانه‌ی جام» بدانیم. به باور وی، به احتمال بسیار، داستان پریدور (Peredur) یا پرسپوال در ساختار بنیادین خود، ماهیگیر-شاه و برادرش را دشمن پریدور شناسانده است. [۸۰] افزون بر این گفته شده است که ماهیگیر توانگر جادوگری چیره دست بود و همه‌ی کاخ خویش را خود ساخته بود؛ اما پیدا کردن آن کاخ، ناممکن می‌نمود. در حماسه‌ی ایران نیز بی‌گمان افراسیاب و برادرش گرسیوز هر دو دشمنان خونخوار کیخسرو پهلوانند و افراسیاب خود جادوگری‌ست که درباره‌ی

کارآمدی‌اش در کارهای جادویی لاف می‌زند و هَنگِ زیرزمینی‌اش تنها پس از جست و جویی دراز، یافته می‌شود.

نامزدی دیگر - و حتّاً بهتر - که در شاهنامه برای داشتن پایگاهی همتای پایگاه ماهیگیر - شاه می‌توان یافت، کاووس نیای پدری کیخسروست. او و ماهیگیر - شاه نیز خصلت‌های یکسان فراوان دارند. به‌درستی می‌توان گفت که وی در نهایت پیری و ناتوانی، چشم به راه نیره‌ی خویش است که باید به جای او دارنده و نگاهبان «قَرّ» شود؛ زیرا پسرش سیاوش به فرمان افراسیاب کشته شده است. ایران بر اثر تازش‌ها و تاراج‌های همو (افراسیاب) تباہ شده و آسیبِ خشکسالی‌ی هفت ساله نیز بر این تباہی افزوده است:

...همی سوخت از هر سوی گاه و رخت
به ایرانیان بر، شد آن کار سخت
ز باران هوا خشک شد هفت سال
دگرگونه شد بخت و برگشت حال
شد از رنج و تنگی جهان پُر نیاز
برآمد برین روزگاری دراز [۸۱]
همه‌ی ایرانیان ازین تاراج‌ها در رنج و شکنج‌اند و رهایی از چنین نابسامانی تنها به از راه رسیدن قَرّه‌مند نو باز بسته است. سروش خجسته، ایرانیان را از بودن کیخسرو، نگاهبان آینده‌ی «قَرّ» در توران می‌آگاهاند و نوید می‌دهد که او پس از رسیدن به شهریاری، به تاراج‌ها و تباہکاری‌ها پایان خواهد بخشید و تازشگرِ تورانی را نابود خواهد کرد. پس ایرانیان باید به جستن این قَرّه‌مند آینده‌گام در راه نهند:

...چنان دید گودرز یک شب به خواب
که ابری برآمد از ایران پُر آب
بر آن ابر باران، خجسته سروش
به گداز گفتی که: - «بگشای گوش
ز تنگی بخواهی که یابی رها
و زین نامور تُرک نَرّازدها
به توران یکی شهریاری نُوست
کجا نام آن شاه، کیخسروست
ز پشت سیاوش یکی شهریار
ازین تخمه از گوهر کیقباد
ز مادر سُوی تور دارد نژاد
چو آید به ایران پی قَرّخَش

باید یادآوری کرد که هرگاه کاووس و افراسیاب [همتای] نگاهدارنده‌ی «جام» خوانده شوند، هیچ‌گونه ناهمسازی در میان نخواهد بود؛ چراکه هر دو ان روزگاری قَرّه‌مند بوده و هر دو نیز سرانجام از داشتن قَرّ بی‌بهره مانده‌اند.

۵. خاندان دارندگان «جام» و «قر»

این برداشت ما که کاووس هم در شاهنامه و هم در زامیادَیشت با ماهیگیر-شاه اینهمانی دارد، روشن‌گر یکی دیگر از پرسش‌های «جام» است که تاکنون هم‌ی گزارشگران، چیره‌دستی خود را در پاسخ‌یابی برای آن، به کار گرفته‌اند. این نکته‌ی دقیق در گزارش‌ها روشن شده است که نگاهدارندگان «جام» از یک خاندانند و در پسودوگوتیه (Pseudo Gautier) می‌خوانیم که جوزف در نیایشی خواستار آن می‌شود که «جام» در نزد پَسینیان وی باز ماند. [۸۳] برای گشودن گره‌این رازآیین، چنین پنداشته می‌شده است که نگاهدارندگان «جام»، نمایشگر رازورزانی چیره‌دست‌اند که هر یک از آنان به نوبه‌ی خویش، رازآیین را در اختیار می‌گیرد.

اما هرگاه انگاشت پیش‌نهادی ما با همداستانی بررسیده شود، گزارش‌بهتری از این پرسش [به دست داده خواهد شد؛ زیرا در زامیادَیشت گفته شده است که «قر کیانی» پی در پی به هشت شهریار [و شهریار زاده] از یک خاندان می‌پیوندد که زنجیره‌ی فرمانروایی‌شان از کعباد آغاز می‌شود و با کیخسرو پایان می‌پذیرد. شاهنامه نیز از همین ترتیب زامیادَیشت پیروی می‌کند. افراسیاب هم عموزاده‌ی این شهریاران به‌شمار می‌آید. بر چنین بنیادی، دشواری و وابستگی هم‌ی نگاهدارندگان «جام» به یک خاندان، از میان می‌رود و نیازی نیست که بُزُنز یا پِلَس (Pelles) در زمره‌ی رازورزان انگاشته شوند. همچنین هم‌ی پیچیدگی‌هایی که از گزارش‌های گوناگون درباره‌ی پیوند میان نگاهدارندگان «جام» و جُستارگران آن برآمده است، از میان می‌رود؛ زیرا کیخسرو نبیره‌ی کاووس است.

تحلیل چاره‌اندیشی‌های پاره‌یی از پژوهندگان اخیر برای سازگار کردن گزارش‌های گوناگون نیز چندان دشوار نیست. از همه برتر، چگونگی‌هایی همچون «اندوه در خانه‌ی جام» را با انگاشت پیش‌نهادی کنونی، بهتر از هر انگاشت دیگری می‌توان گزارش کرد. این اندوه با کشته شدن سیاوش - پسر کاووس و داماد افراسیاب - (دارنده‌ی «قر کیانی» و بنابراین نگاهدارنده‌ی «جام») پیوستگی دارد.

۶. پهلوانانِ جُستار و کارزارهای آنان در «دژ جام» و جاهای دیگر

در میان همه‌ی شهرباران و پهلوانانِ ایرانی، کیخسرو و سرآمدِ قرّه‌مندان بود. درین باره در زامیادِیشت آمده است:

... [قرّی] که از آن کیخسرو بود، نیرویِ خوب به هم پیوسته‌اش را، پیروزیِ
 آهورآفریده‌اش را، برتری‌اش در پیروزی را، فرمانِ خوبِ رواشده‌اش را، فرمانِ
 دگرگون‌ناشدنی‌اش را، فرمانِ چیرگی‌ناپذیرش را، شکستِ بی‌درنگِ دشمنانش
 را...

...نیرویِ سرشار و قرّمزداآفریده و تندرستیِ او، فرزندانِ نیکِ باهوش را،
 [فرزندانِ] توانایِ دانایِ زبان‌آور را، [فرزندانِ] دلاور از نیاز رهاکننده‌ی
 روشن‌چشم را، آگاهی‌یِ درست از آینده و بهترین زندگی‌یِ بی‌گمان را...
 ...شهریاری‌یِ درخشان را، زندگانی‌یِ دیرپای را، همه‌ی بهروزی‌ها را، همه‌ی
 درمان‌ها را... [۸۴]

درین جا این حقیقتِ مهمّ را — که [سراینده‌ی] حماسه‌ی ایران و شاعرانِ اروپایی‌ی
 سده‌های میانه، ناگهان در تأکید و رزی بر آن همداستان می‌شوند — درمی‌یابیم که تنها
 یک دلاور «بی‌باک و نکوهش‌ناپذیر» (sans peur et sans reproche) می‌تواند جُستارِ
 «جام» یا «قرّ» را به سرانجام برساند؛ «جام» یا «قرّ»ی که همچون طلسمی برای
 دارنده‌اش تندرستی، بهروزی و شهریاری به بار می‌آورد و به راستی، پاداشِ فضیلتِ
 والایِ شهریاری و دلاوری‌ست. [۸۵]

۷. نادان‌نمایی‌ی بزرگ

داستان‌هایِ کودکی و نوجوانی‌ی کیخسرو به گونه‌ی چشم‌گیری با داستان‌هایِ
 کودکی‌ی پرسیوال — بدان‌سان که کرتین دو تروا (Chretien de Troyes) [۸۶]، و لفرام فن
 ایشباخ (Wolfram von Eschenbach) و دیگران آن‌ها را پی گرفته‌اند — همخوان‌ست.
 پهلوان و مادرش، بیشتر به تنهایی در جنگلی زندگی می‌کنند و گذرانِ آن‌ها به طورِ عمده
 از شیر بُزست. با این حال، مادرِ پهلوان با شاهِ نگاهدارنده‌ی «جام»، خویشاوندی‌ی
 نزدیک دارد. بر پایه‌ی پاره‌یی از گزارش‌ها دخترِ وی و بر بنیادِ شماری از روایت‌ها

خواهرِ اوست. [۸۷] پدرِ پرسپوال کشته می‌شود و به اشاره‌ی برخی از پژوهشگران، او را به خیانت می‌کشند؛ در حالی که بیوه‌ی او برای امین ماندن، ناگزیر می‌شود که به بیشه‌ی بگریزد.

بر بنیادِ روایتِ کِرتینِ دو تروا، گریزِ مادرِ پرسپوال برآیندِ نگرانی‌ی وی برای زندگی‌ی کودکِ خویش است. این گریز با پا درمیانی‌ی پیرمردی ناشناس امکان‌پذیر می‌شود. همچنین گفته شده است که این بیوه‌زن، نه تنها همسرِ خود، بلکه زادبومِ خویش را نیز از دست می‌دهد.

پهلوانِ بچه، گرایشِ خویش به رزم‌آزارها را با کارکردِ گونه‌ی زی‌بین در شکارِ گوزن نشان می‌دهد. همچنین برای خود کمانی می‌سازد و تیرهایی می‌تراشد که با آن‌ها گوزنان و پرندگان را شکار می‌کند. هنگامی که پرسپوال را به دربارِ شاه می‌برند، با پادشاه برخوردی بی‌ادبانه دارد؛ یعنی از گفتنِ نامِ خود سر می‌پیچد و اشتهایی بیش از اندازه به خوراک نشان می‌دهد.

وستون پژوهشِ خود درباره‌ی این جنبه از افسانه‌ی پرسپوال را با بیانِ این نکته به پایان می‌رساند که گزارش‌هایِ کِرتین و وُلُفرام، خاستگاهِ بنیادینِ یگانه‌ی داشته‌اند که ساختارِ بسیار گسترده و رسایِ داستان بوده است.

اکنون بدین واقعیتِ چشم‌گیر می‌پردازیم که نزدیک به همه‌ی گزارش‌ها و روشنگری‌های افسانه‌هایِ کودکِ پرسپوال را می‌توان در داستانِ کودکِ کیخسرو — به روایتِ فردوسی — باز یافت:

الف) پدرِ کیخسرو (شاهزاده سیاوش) همچون پدرِ پرسپوال، به خیانت کشته می‌شود. این خیانت را کرسیوز برادرِ شاه افراسیاب می‌کند؛ زیرا زمینه‌چینی‌ی اوست که پادشاه توران را به کشتارِ شاهزاده‌ی [پناهنده‌ی] ایرانی برمی‌انگیزد.

منظومه‌ی ایتالیایی‌ی کاردوینو (Carduino) — که تقلیدی از افسانه‌هایِ پرسپوال است — در بیانِ این درونمایه که پدرِ پهلوان به خیانت به دستِ موردَرِت (Mordarete) [۸۸] و برادرش کشته می‌شود، به شاهنامه نزدیک‌ی بیشتری دارد. [۸۹]

ب) مادرِ کیخسرو مانندِ مادرِ پرسپوال یک شاهزاده بانو بود (فریگیس) دخترِ شاه افراسیاب).

پ) در افسانه‌ی پرسپوال، امینی‌ی کودک برآیندِ میانجیگری‌ی پیرمردی است که گریزِ

مادر و کودک را امکان پذیر می‌کند؛ اما کیستی این پیرمرد، ناشناخته و چيستانی نگاه داشته می‌شود. در حالی که در شاهنامه، این میانجی [ی ایمنی بخش]، کسی جز پیران ویسه وزیر [و رایزن و سپاهسالار] شاه افراسیاب نیست که شاه را از اجرای قصد خود برای کشتن مادر پهلوان — که در هنگام کشتار شوهرش [پدر پهلوان] آستن است — باز می‌دارد. پیران، [مادر پهلوان (فریگیس)] را در خانه‌ی خود پناه می‌دهد و فرزند وی در همان جا چشم به جهان می‌گشاید. او سپس [کودک را به نزد شهبانان کوه قلا] [۹۰] می‌فرستد تا در آن جا پرورش یابد [و از گزند افراسیاب به دور ماند]:

... شهبانان کوه قلا را بخواند (پیران) و زان خرده (کیخسرو) چندی سخن هابرا ند
 که: «این را بدارید چون جان پاک نباید که بید و را باد و خاک
 نباید که تنگ آیدش روزگار و گر دیده و دل کند خواستار»
 شهبان را ببخشید بسیار چیز یکی دایه با او فرستاد نیز. [۹۱]
 ت) کیخسرو [نو] جوان، هنگام رسیدن به هفت سالگی، در جنگل تیر و کمانی زُخت
 برای خود می‌سازد و — درست همان گونه که در افسانه‌ی پرسپوال می‌بینیم — شکار را
 آغازد:

... چو شد هفت ساله گو سرفراز هنر با نژادش همی گفت راز
 ز چوبی کمان کرد و از روده زه ز هر سو برافگند زه را گره
 آبی پَر و پیکان یکی تیر کرد به دشت اندر آهنگ نخچیر کرد [۹۲]
 ث) در حالی که در افسانه‌های پرسپوال، رفتار ناهنجار پهلوان نوجوان در دربار، به
 پرورش خشن جنگلی‌ی او نسبت داده می‌شود، حماسه‌ی ایران [این گونه برخورد و
 رفتار پهلوان نوجوان را] بر پایه‌ی رهنمودی از پیش طرح‌افگنی شده گزارش می‌دهد.
 افراسیاب شاه توران، روزی به پیران ویسه فرمان می‌دهد که نبیره‌ی او را از زیستگاه
 کوهستانی‌اش باز آورد تا با وی دیداری داشته باشد. ناقوس خطر در گوش پیران به صدا
 درمی‌آید؛ زیرا می‌داند که [دیرزمانی پیش از آن، اخترشاران به افراسیاب هشدار
 داده‌اند که تیره‌روزی و نابودی‌ی وی بر دست نبیره‌اش روی خواهد داد و شاه از آن
 پس، همواره در هراس و پریشانی به سر می‌برد و نسبت به کارکرد آینده‌ی او سخت
 بدگمان است. [خواست او از دیدار با نبیره‌اش نیز در همین راستا و برای برآورد اندازه‌ی
 شایستگی و توانایی‌ی وی در رسیدن به فرمانروایی و در نتیجه، روی دادن آن

سرنوشتِ شومِ پیشگویی شده است. [پیران که] از یک سو ناگزیر از فرمانبرداری از شاهِ خودکامه‌ی فرمانروای خویش ست و از سوی دیگر [به شدت برای ایمنیِ پهلوان و شاهزاده‌ی جوان احساس نگرانی می‌کند،] هرچند که ناچار کیخسرو را از کوه بازمی‌آورد و برای بردنِ به دربار آماده می‌سازد، [با دلسوزی و تدبیری هوشمندانه،] به وی اندرز [و رهنمود] می‌دهد که برای فرو نشاندنِ [آتش] بدگمانیِ شاه، [در هنگام دیدار و گفت و شنود با او] نقشِ پسرکی [ناپرورده و] گیج و گول را بازی کند تا بتواند جانِ خویش را [از گزندِ آن خودکامه‌ی بدگمان و آسیمه‌سر] برهاند. ازین رو، هنگامی که نیره [یِ جوان] را به نزدِ نیا [یِ کهن] می‌برند، همه‌ی پرسش‌های شاه را با یاوه‌سرایی و پریشان‌گویی پاسخ می‌دهد. این گفت و شنود (پرسش‌های [کنجکاوانه‌ی] افراسیاب و پاسخ‌های آشفته‌وار [و گسیخته‌نمای] کیخسرو) سرشت و ساختاری طنزگونه و خنده‌برانگیز دارد:

<p>...بدو گفت که: «ای نورسیده شُبان! بر گوسپندان چه کردی همی؟ چنین داد پاسخ که: «نخچیر نیست برسید بازش از آموزگار بدو گفت: «جایی که باشد پلنگ، سدیگر برسیدش از مام و باب چنین داد پاسخ که: «دَرزنده شیر بخندید خسرو (افراسیاب) ز گفتارِ او بدو گفت که: «ین دل ندارد به جای نیاید همانا بد و نیک ازوی</p>	<p>چه آگاهی ستت ز روز و شبان؟ زمین را چگونه سپردی همی؟ مرا خود کمان و زه و تیر نیست. بد و نیک و از گردشِ روزگار بَدَرَد دلِ مردم تیزچنگ. از ایران و از شهر و از خورد و خواب نیارد سگِ کارزاری به زیر. سوی پهلوان سپه (پیران) کرد روی ز سر پُرسَمَش، پاسخ آرد ز پای! نه زین سان بُود مردم کینه جوی...» [۹۳]</p>
--	--

چاره اندیشیِ پیران کارساز می‌افتد و برآیندِ این دیدار و گفت و شنود، آن می‌شود که افراسیاب آرامش خاطرِ خود را باز می‌یابد و این انگاشت در ذهنِ او رسوخ می‌کند که نیره‌اش نوجوانی ست ساده‌لوح و به دور از اندیشه‌ورزی و خردمندی و کارآیی و چنین پریشان‌خاطری هرگز نخواهد توانست به شهریاری دست یابد و در صدِ کینه‌جویی برای پدرِ کشته‌اش (سیاوش) برآید. بدین تدبیر، جان کیخسرو از گزندِ افراسیاب رهایی می‌یابد.

۸. کیخسرو و اصل آریایی بیرون‌راندگی و بازگشت

هنگامی که درمی‌یابیم که داستان‌های کودکی پرسپوال از روی نمونه‌ی کیخسرو شکل گرفته است، دشواری‌های گوناگون وابسته بدن، تا اندازه‌ی زیادی از میان برداشته می‌شود. از یک دیدگاه، نادانی‌ی بیش از اندازه‌ی پرسپوال در دربار شاه را به سختی می‌توان باور کرد؛ زیرا وی دلاوری‌ست که اندک زمانی پس از آن، به پایگاهی والا می‌رسد. اما هرگاه درونمایه‌ی نادان‌نمایی (پنهان نگاه داشتن خرد و دانش) در میان باشد، چگونگی‌ی پرسش، یکسره دیگرگون می‌شود.

همچنین برداشت مادرسالارانه به مثابه‌ی گزارشی درباره‌ی رسیدن پرسپوال به واپسین پایگاه‌هایش، پیش‌نهاد شده است. [۹۴] اما این انگاشت — بدن‌سان که در حماسه‌ی ایران آمده است — نیازی به چنین گزارشی ندارد؛ چراکه در این جا پهلوان داستان از هر دو سوی پدر و مادر، نبره‌ی شهریاران‌ست. برداشت پیش‌نهادی ما با «اصل آریایی‌ی بیرون‌راندگی و بازگشت» نیز سازگاری دارد. سرگذشت پرسه، [۹۵] کورش و ژمولوس، [۹۶] هر سه با این اصل، پیوستگی داشته است؛ اما بر اهمیت داستان کیخسرو به اندازه‌ی بسنده تأکید ورزیده نشده است. بجاست که گفته شود در حالی که سرگذشت کورش از سده‌ها پیش در ایران فراموش شده و در حماسه یا تاریخنامه‌ها نامی از وی به میان نیامده، رویدادهای زمان کیخسرو و شوربختی‌های پدرش (سیاوش)، از روزگاران بسیار کهن، مایه‌های دلپذیر خنیاگری‌ی ایرانیان را شکل داده است و از آن میان، می‌دانیم که بارید نوازنده و خنیاگر نامدار دوران ساسانیان سرودی به نام کین سیاوش داشته و بدن، خود را از همگنان متمایز کرده بوده است. در واقع، «اصل آریایی‌ی بیرون‌راندگی و بازگشت»، به‌ویژه با سرگذشت کیخسرو پیوستگی‌ی کامل دارد و بی‌گمان می‌توانیم سنت‌های وابسته به او را بنیاد و خاستگاهی برای این اصل به شمار آوریم. آنچه در پی می‌آید، بررسی و پژوهشی‌ست در راستای شناخت سویه‌های این درونمایه.

الف) کین‌توزی در افسانه‌ی جام و در شاهنامه

بی‌هیچ‌بیمی از ناهمسازگویی، می‌توان ادعا کرد که بالاترین اندازه‌ی کین‌توزی در ادب حماسی، از آن کیخسرو شهریارست. در واقع، همه‌ی زندگی‌ی او در کین‌توزی برای

پدرش سیاوش خلاصه می‌شود و هنگامی که این کین توزی به سرانجام می‌رسد، او آماده‌ی رها کردن و پشت سر گذاشتن این جهان‌ست. افزون بر این، او نه تنها کین توز پدرش، بلکه همچنین کین خواهِ افریورت، نوذر و دیگر جان‌باختگان پیشین‌ستمگری و کشتارِ تورانیان و افراسیاب‌ست. حتّا در ادبِ دینیِ ایران باستان نیز پژواکِ این خون‌خواهیِ عظیم به گوش می‌رسد و در سرود از پی سرود، آوای نیایشِ پُرشورِ کیخسرو برای کین توزی از افراسیاب، طنین‌افکن است. در واقع سفرهای پیشینِ کیخسرو به گردِ جهان، برای به سرانجام رسانیدنِ یگانه خویشتکاریِ بزرگ او در زندگی‌ست. حتّا در خاور زمین — سرزمین انتقام‌جویی‌های سخت — این کین توزی، ویژه و یگانه است؛ زیرا بر پایه‌ی گزارشِ حماسه‌ی ایران، کاوس در آیینی جدا از همه‌ی آیین‌ها و با بودنِ زال و رستم و دیگر جنگاورانِ بزرگ — به منزله‌ی گواهان — کیخسرو را وامی‌دارد که به دشمنیِ آشتی‌ناپذیر و ابدی با افراسیاب سوگند بخورد. این آیین، سوگند خوردنِ هانیبال (Hannibal) را به یاد می‌آورد که پدرش برای وی برپا می‌دارد تا او به پی‌گیریِ دشمنیِ همیشگی با رُم سوگند بخورد.

گزارشِ آیینِ بزرگِ سوگند خوردنِ کیخسرو در حماسه‌ی فردوسی، در حقیقت، سرودِ والایِ شاعرانه‌یی برای آغازِ رسمیِ کین توزی‌ست:

<p>...چو روزِ درخشان برآورد چاک جهاندار (کیخسرو) بنشست و کاوش‌گی آبا رستم گُرد و دستان به هم از افراسیاب اندر آمد نخست بگفت آنکِ او با سیاوش چه کرد بسی پهلوانان که بی‌جان شدند بسی شهر بینی از ایران خراب ترا ایزدی هر چه بایذت هست ز فرّ تمامی و نیک‌اختری کنون از تو سوگند خواهم یکی که پُر کین گُنی دل از افراسیاب به خویشیِ مادر بدو ننگری</p>	<p>بگسترَد یاقوت بر تیره خاک، دو شاه سرافراز، دو نیک‌پی همی گفت کاوس هر بیش و کم دو رُخ را به خونِ دو دیده بشت از ایران برآورد یکباره گرد زن و کودکِ خُرد پیچان شدند تَبّه گشته از رنجِ افراسیاب ز بـالا و از دانش و زورِ دست ز شاهان به هر گوهری برتری نباید که پیچی ز داد اندکی دَمِ آتش اندر نیاری به آب نپیچی و گفت کسی نشمری</p>
---	---

به پیش آر فراز آیدت، گر نشیب
 به گفتار با او نگردی ز راه
 خرد را و جان ترا بند چیست
 به تیغ و به مهر و به تخت و کلاه
 که هرگز نیچی به سوی بدی
 مَنش بُرز داری به بالای بُرز!
 سوی آتش آورد روی و روان
 به روز سپید و شبِ لاژورد
 به مهر و به تخت و به دیهم و گاه
 نییم به خواب اندرون چهرِ اوی!
 به مُشک از برِ دفترِ خُسروی
 بزرگانِ لشکر همه همچُنین
 چُنین خطّ و سوگند و آن رسم و داد. [۹۷]

اما سخن بدین جا پایان نمی‌پذیرد. در کجا جز در برگ‌های شاهنامه‌ی فردوسی می‌توان چنین گزارش‌ها و دفاع‌نامه‌های — اگر نگویم نظریه‌ی — استادانه‌یی از کین‌توزی پیدا کرد؟ فردوسی در پاره‌ی رسای دیگری از حماسه‌ی خویش، یک انتقام‌گیری‌ی بزرگ را چنین به وصف درمی‌آورد:

روان‌ها همه سوی داد آوریم
 نپوشد زمانه به زنگار و گرد
 چُنین تا شود سال صد بار سست
 دل کین شاهان نترسد ز مرگ!
 پسر باشد آن کینه را ره‌نمای!... [۹۸]

شاعر در جای دیگری [از شاهنامه]، می‌افزاید:

...نبیره که کین نیا را نجست
 سَرَد گر نباشد نژادش درست! [۹۹]
 بی‌گمان در دیگر حماسه‌های کهن نیز وصف‌هایی از انتقام‌گیری و دفاع‌نامه‌هایی
 درباره‌ی آن آمده است؛ چنان‌که آکاماس (Acamas) خشمگین [۱۰۰]
 می‌گوید:

به گنج و فزونی نگیری فریب
 به گنج و به تخت و به تیغ و کلاه
 بگویم که بنیادِ سوگند چیست
 بگویی به دادارِ خورشید و ماه
 به بُرز و به نیک اخترِ ایزدی
 میانجی نخواهی جُز از تیغ و گرز
 چو بشنید از او شهریارِ جوان
 به دادارِ دارنده سوگند خُورد
 به خورشید و شمشیر و گنج و کلاه
 که هرگز نیچم سوی مهرِ اوی
 یکی خطّ نبشتند بر پهلوی
 گوا بود دستان و رستم برین
 به زَنهار بر دستِ رستم نهاد

...چو گفتارِ کاوس یاد آوریم
 چنین گفت ک: «ین کین با شاخ و برد
 پسر بر پسر بگذرانند به دست
 به سانِ درختی بُود تازه برگ
 پدر بگذرد، کین بماند به جای

هرکس برادری کین‌خواه از خود بر جای گذارد، آرامش یافته به دروازه‌ی پلوتو
(Pluto) [۱۰۱] گام خواهد گذاشت. [۱۰۲]

و آشیل (Achille) به روانِ پاتروکل (Patroclus) چنین خطاب می‌کند:

درود فراوان بر تو ای پاتروکل! بگذار روانِ گرامی‌ی تو [سخن مرا] بشنود و با
آرامش به قلمرو هولناکِ پلوتو درآید.

بنگر که پیمان آشیل درست است. هکتور (Hector)، [۱۰۳] به خون آغشته در پیش
پای تو فرو افتاده است! [۱۰۴]

اما در شاهنامه کین‌توزی بیشتر از هر حماسه‌ی دیگری اهمیت دارد؛ زیرا بنیادِ
ساختارِ بخشِ پهلوانی‌ی این حماسه — در برابرِ بخشِ تاریخی‌ی آن — یک رشته
انتقام‌جویی‌هاست و در واقع، منظومه بر زنجیره‌ی بی‌از خون‌خواهی‌ها به پیش می‌رود.
نخستین خون‌خواهی را منوچهر برای کشته شدن نیای خود ایرج، بر ضد تور [و برادرش
سَلْم] پی می‌گیرد [و با کشتن آن دو برادرگش، به سرانجام می‌رساند]. سررشته‌ی دومین
خون‌خواهی را افراسیاب برای کشته شدن نیای خویش تور در دست دارد.
[خویشکاری‌ی به پایان رسانیدن] سومین خون‌خواهی را کیخسرو [بر ضد افراسیاب و
گرسیوز — کشتندگان پدرش سیاوش —] بر عهده دارد. گودرز و نبیره‌اش بیژن به چهارمین
خون‌خواهی بر ضد پیران و خاندانِ وی کمر می‌بندند. پنجمین خون‌خواهی — هرچند
ناکام — را افراسیاب برای کشته شدن پسرانش سُرخه و شیده (= پشنگ) عهده‌دار
می‌شود. راه ششمین خون‌خواهی — گرچه بازهم ناکام — را پیران و نستین برای کشته
شدن هومان در پیش می‌گیرند.

در واقع، می‌توان گفت که کین‌توزی و انتقام‌گیری، درونمایه‌ی اصلی یا تار و پود
حماسه‌ی ایران را تشکیل می‌دهد.

(ب) دژ جام در دو داستان‌نامه

در افسانه‌ی پرسیوال، پهلوان با شمشیری که کاربرد آن از آغاز در سرنوشت او رقم
زده شده بوده است، ماهیگیر-شاه را ترک می‌کند و چندان راه می‌نوردد تا به دژ جام
نزدیک می‌شود. بامداد روز دیگر، دژ ناپدید می‌شود و او خود را در دلپذیرترین

چمنزارِ پُر گلِ جهان می‌بیند. آنگاه سوار بر اسب، به دروازه‌ی دژی با دیوارهایی از مرمرِ سپید و سرخ می‌رسد که از درون آن بانگِ آواز و نغمه‌ی سازهایی همچون نی و چنگ و ارغنون می‌شنود. [۱۰۵] او دروازه‌ی دژ را با شمشیرِ خود فرومی‌افکند. آنگاه پیرمردی پدیدار می‌شود و او را می‌آگاهاند که بر دروازه‌ی بهشتی ایستاده است که با زور و توانمندی‌ی زمینی گشودنی و دست‌یافتنی نیست. پیرمرد، همچنین نامه‌ی بدو سپارد که دارای ویژگی‌ی «بازگردانیدنِ خردمندی به هر خردباخته‌ی» است.

هنگامی که پرسپوال به سرزمینِ خویش بازمی‌گردد، همه‌ی مردم او را ورجاوند می‌شمارند و گرامی می‌دارند؛ زیرا بر اثرِ سخت‌کوشی‌ی او برای پی بردن به معنای «نیزه» است که آن سرزمین بارآوری‌ی خود را بازمی‌یابد.

گفتنی است که همه‌ی عنصرها و سازه‌های این افسانه را می‌توان در روایتِ گشوده شدنِ دژِ بهمنِ جادو به دستِ کیخسرو یافت. نیای او شاه‌کاووس — که او را با ماهیگیر — شاه همانند شناختیم — خواهانِ گزینشِ جانشینی شایسته و دارنده‌ی «قَرّ کیانی» (یا «جام») برای خود، از میانِ پسرش قریب‌رُز و نبیره‌اش کیخسرو است. بر این پایه، به هر دو نامزدِ شهریاری فرمان می‌دهد که رهسپارِ دژِ بهمنِ جادو شوند و هر کدام از آنان که در کارِ چیرگی بر جادوان و دیوان و گشودنِ آن دژِ جادویی پیروز و کامیاب شود، جانشینِ وی خواهد شد.

قَریب‌رُز بی‌درنگ برای آزمودنِ بختِ خویش، دل به دریا می‌زند. اما به بیانِ استعاری باید گفت که «شمشیر در دستِ او می‌شکند!»

آنگاه کیخسرو گام پیش می‌نهد و افسونی می‌نویسد [۱۰۶] و آن را بر سرِ نیزه‌ی می‌گذارد و به گیو — سردارِ هم‌پیمان و همگامِ خویش — می‌سپارد و فرمان می‌دهد تا آن را بر باره‌ی دژ بفشارد:

...بفرمود تا گیو با نیزه، تفت	به نزدیکِ آن بر شده باره رفت
بدو گفت ک: «ین نامه‌ی پندمند	ببر سوی دیوارِ حصنِ بلند
بینه نیزه و نام یزدان بخوان	بگردان عنان تیز و لختی پُران!»
بشد گیو، نیزه گرفته به دست	پُر از آفرین جان یزدان برست
چو نامه به دیوارِ دژ بر نهاد	پیام جهانجوی خسرو بداد
ز دادار نیکی دهش کرد یاد	و زان چرمه‌ی تیزرو کرد باد

شد آن نامه‌ی نامور ناپدید خروش آمد و خاکِ دز بردمید
 همانگه به فرمانِ یزدانِ پاک از آن باره‌ی دز برآمد تراک... [۱۰۷]
 تیرگی‌ی دژِ جادویی ناپدید می‌شود و بر جای دژِ پیشین، دژی زیبا و فروغ‌مند
 پدیدار می‌آید که باغ‌ها و کاخ‌های دلپذیر و پُرشکوهی در آن جای دارد:
 ...وُزان پس یکی روشنی بردمید شد آن تیرگی سربه سر ناپدید
 جهان شد به کردارِ تابنده ماه به نام جهاندار و از قَرّ شاه
 برآمد یکی بادِ با آفرین هوا گشت خندان و روی زمین
 به دز در شد آن شاهِ آزادگان آب‌سیرِ گودرزِ کَشوادگان
 یکی شهر دید اندر آن دز فراخ پُر از باغ و ایوان و میدان و کاخ... [۱۰۸]
 بی‌گان، این دژ با دومین دژی که پرسپوال می‌گشاید، همانندی دارد. وصفی که ریس از
 دژِ اخیر می‌کند، در حقیقت همخوانی‌ی کاملی با گزارشِ گشوده شدنِ دژِ بهمن به دست
 کیخسرو در شاهنامه دارد:

...دیدارِ پهلوانِ خورشیدی، در چشم بر هم زدنی همه‌ی چشم‌اندازِ جادویی را
 ناپدید می‌کند. بالین با به کارگیری‌ی نیزه‌ی درازِ خویش، جهانی تمام را ویران
 می‌کند [۱۰۹].

همچنین همه‌ی مردم دچارِ شگفتی می‌شوند و شادمانی می‌کنند که کیخسرو «فَرّ
 کیانی» («جام») را به چنگ می‌آورد و دارایِ چنان توان و شکوهی می‌شود:
 ...چُن آگاهی آمد به کاوس شاه از آن ایزدی قَرّ و آن دستگاه
 جهانی فرو ماند اندر شگفت که کیخسرو آن قَرّ و بالا گرفت
 همه مهتران یک به یک با نثار برفتند شادان برِ شهریار... [۱۱۰]
 از هنگامی که دارنده‌ی «فَرّ کیانی» (کیخسرو) نامزدِ شهریاری می‌شود، سرزمینِ
 ویران شده رو به آبادانی می‌نهد؛ زیرا — همان‌گونه که پیشتر اشاره رفت — در
 درازنایِ هفت سال گرفتارِ خشکسالی و در تنگنایِ کمیابی بود. افزون بر این،
 در حماسه‌ی ایران نامه‌ی دارایِ ویژگی‌ی «بازگردانیدنِ خرد به خردِ پاخته»
 — که پیرمردی راز آشنا در آستانه‌ی دژِ بهشتِ آسای «جام» به پرسپوال می‌سپارد —
 بسیار بایسته است؛ زیرا قَریب‌وز (نامزدِ دیگرِ شهریاری و رقیبِ کیخسرو) و توس

پشتیبانِ نامدار و نیرومند وی، در ناهمداستانی‌ی تند و ستیزه‌جویانه‌ی خویش با شهریارِ یی کیخسرو گفتار و کرداری نابخردانه دارند. [گودرز، پهلوانِ پیر که با «شهریارِ یی قریب‌تر سر سازگاری ندارد، برتنی و افزون‌خواهی و سرکشی‌ی یاور و همگامش توس را نیز برآیند تندخویی‌ی خانوادگی‌ی وی و دیوانگی‌ی (خرد‌باختگی‌ی) خود او می‌شمارد]:

... تو نودز نژادی، نه بیگانه‌یی پدر تند بود و تو دیوانه‌یی! [۱۱۱]
 اما هنگامی که توس کامیابی‌ی کیخسرو در گشودنِ دژِ بهمَن — بر اثرِ کارِ بُردِ «نیزه» و «نامه»‌ی نهاده بر سرِ آن — را می‌بیند، «خرد» و هوشیاری‌ی خویش را بازمی‌یابد و [بپاری‌ی] غرور [و برتنی و افزون‌خواهی] اش درمان می‌پذیرد و به پوزش‌خواهی از کیخسرو می‌شتابد:

... همان توس با کاویانی درفش همی رفت با کوس و زرینه کفش...
 ز گفتارها پوزش آورد پیش بسیچید از آن بی‌هده رای خویش
 جهاندارِ پیروز (کیخسرو) بنواختش بخندید و بر تخت بنشاختش... [۱۱۲]
 چنین‌ست که ما یادآوری کردیم که نزدیک به همه‌ی عنصرها و سازه‌های افسانه‌ی پرسپوال در دژ جام، در روایتِ شاهنامه از پیروزی‌ی نمایانِ کیخسرو بر جادوان در دژ بهمَن یافت می‌شود.

پ) قرینه‌های دیگر میان افسانه‌های پرسپوال و کیخسرو

پیش ازین گفتیم که میان افسانه‌های پرسپوال و جام و داستان‌های کیخسرو — بدان‌گونه که در شاهنامه آمده است — همانندی‌های فراوانی به چشم می‌خورد. اما هنگامی که به بررسی‌ی کتابِ استمرارِ داستانِ جام (Continuation of the Cont de Graal) اثرِ مَنه سیه (Mannessier) می‌پردازیم، تقارن‌های میان دو افسانه را حتّاً نزدیک‌تر از آنچه گفته شد، می‌یابیم. در افسانه‌ی جام، پرسپوال باید بر پارتینال (Partinal) دشمنِ ماهیگیر — شاه‌چیره شود و کین‌خواه کشتارِ گون (Goon) برادرِ ماهیگیر — شاه باشد. [۱۱۳] این روایت، با گزارش شاهنامه که کیخسرو باید بر افراسیاب شاه‌توران چیره شود و از او — نه تنها برای کشتارِ پدرِ خویش، بلکه همچنین برای کشتنِ اغریوت برادرِ افراسیاب — کین‌خواهی کند، بسیار نزدیک می‌شود. بر پایه‌ی درونمایه‌ی

یشت‌ها، کین‌توزی یا دشمنی‌ی خانوادگی‌ی کیخسرو با افراسیاب، به کین‌توزی برای این دو تن (سیاوش و آغریرت) بستگی دارد. در هر دو روایت — شاهنامه و کتابِ مَنه سیه — کارِ کین‌توزی به جنگ‌های جهان‌گیری با مقیاسِ عظیم کشیده می‌شود. همچنین بر پایه‌ی روایتِ اخیر، همین‌که ماهیگیر — شاه از بریده شدنِ سرِ پارتینالِ تباہکار آگاه می‌شود، از جای می‌پرد و تندرستی و توانِ خویش را بازمی‌یابد. در حماسه‌ی ایران نیز، به گونه‌ی چشم‌گیر و بسیار نزدیک بدین روایت، می‌بینیم که کاوس (قرینه‌ی ماهیگیر — شاه) هم به ناتوانی و هم به ناخردی دچار شده است؛ اما پس از شکست و گریزِ دشمنِ تورانی به واپسین پناهگاهش، خرد خویش را بازمی‌یابد و رهنمودهایی به پهلوانِ داستان کیخسرو می‌دهد که سرانجام به گرفتاری و نابودی‌ی شاهِ توران کشیده می‌شود.

اما همانندی‌های میانِ روایتِ مَنه سیه و فردوسی به همین‌جا پایان نمی‌پذیرد؛ زیرا پرسیوال و کیخسرو، هر دو پس از مرگِ شهریارِ پیرِ دارنده‌ی «جام» («فرّ») به شهریاری می‌رسند و هردوان شهریاری‌ی پُر آرامشی دارند. [۱۱۴] پس ازین می‌بینیم که بر پایه‌ی این روایت، پرسیوال سرانجام از شهریاری چشم می‌پوشد و پریستار می‌شود و پس از مرگِ وی، هرگز کسی «جام» را نمی‌بیند. کیخسرو نیز در پیِ [بیمناکی از آلودگی به تباہکاری و گناه و دچار شدن به کارکردی همانند کُنشِ دو نیایِ خود — کاوس و افراسیاب — و بر اثرِ] گرایشی مینوی [و دریافتِ فراخوان و رهنمودی از سروش]، به همین‌سان از ماندن در پایگاه شهریاری روی می‌گرداند و [به گونه‌ی رازآمیز در کوهساری از چشمِ پهلوانانِ همراهش] ناپدید می‌شود و پس از این [رویدادِ شگفت]، همه‌ی نمودآفرارهای وابسته به «فرّ کیانی» — «جام» [جامِ گیتی نمای] و «سنگ» [مُهره‌ی تعویذگونه] — نیز ناپدید می‌شوند.

همانندی‌های میانِ گزارشِ فردوسی از داستانِ کیخسرو و سرگذشتِ پرسیوال، به روایتِ مَنه سیه، چندان چشم‌گیرست که شناختِ خاستگاهِ روایتِ اخیر، بسیار مهم می‌نماید. [۱۱۵]

بر پایه‌ی گزارشِ حماسه‌ی ایران، یکی دیگر از پهلوانانِ جُستارِ «فرّ» گیو جنگاور است. چندان دور نمی‌نماید که [دگردیسه‌ی از] این نام، در نامِ گاوین (Gawain) یا والوین (Walwain) — دیرینه‌ترین پهلوانِ جُستارِ «جامِ ورجاوند» — بازمانده باشد. از سوی

دیگر، دشواری‌هایی که در راه [گزارشِ چگونگی‌ی] برآمدنِ شکلِ فرانسه‌ی این نام از ساختِ ویلیزی‌ی آن گوالچمی (Gwalchmei) بوده است، بر کسی پوشیده نیست.

این نکته‌ی مشهوری است که گاورین در فراسویِ همه‌ی ناباوری‌ها، پیشگامِ اصلی‌ی جُستارِ جام در شکلِ آغازینِ پیشِ مسیحی‌ی آن بوده است. او سپس پایگاهِ خویش را به دلاورانی سپرد که می‌توانستند نقشِ مسیحی را بهتر بازی کنند؛ اما پیش از آن، [تا هنگامِ چیرگی‌ی آموزه‌ی مسیحی] نمودارِ کهن‌ترین پهلوان از دلاورانِ آرتور بود که دیرزمانی پیش از پرسیوال، تریستان (Tristan) و لانسِلوت (Lancelot) بر گُستره‌ی جُستار فرمانروایی داشت.

در حماسه‌ی ایران نیز گیو پهلوان جُستارهای [ویژه‌ی] خود را دارد که یکی از آن‌ها جُست و جویِ هفت‌ساله‌ی وی [در توران زمین] برای یافتنِ کیخسرو دارنده‌ی «قَرّ کیانی» است. (این رقم «هفت» برای سال‌های جُستار را در افسانه‌ی پرسیوال نیز می‌یابیم، آن‌جا که درباره‌ی پهلوانِ جُستارِ جام گفته شده است: «شمشیر شکسته، هفت سال و نیم بر جُستارِ وی خواهد افزود.») [۱۱۶]

در افسانه‌ی جُست و جویِ هفت‌ساله‌ی گیو برای یافتنِ کیخسرو، قرینه‌ی برای ارزشِ والای «پُرسش» در افسانه‌ی پرسیوال نیز هست. در رَوَندِ این جُست و جو، گیو در هر کجای سرزمینِ پهناورِ توران، به هر کس برمی‌خورد، از او می‌پرسد: «آیا می‌دانی کیخسرو در کجاست؟» هر کس بدین پُرسش، پاسخ «نه» بگوید، بی‌درنگ او را با یک زخمِ شمشیرِ خود از پای درمی‌آورد تا مبادا شاهِ توران را از جُستارِ وی بی‌اگاهانند:

...بدو گفت: «کیخسرو اکنون کجاست؟»
چنین نام هرگز نپرسیده‌ام.
چنین داد پاسخ که: «نشنیده‌ام.
چو پاسخ چنین یافت از رهنمون
به توران همی رفت چون بی‌هشان
مگر یابد از شاه جایی نشان
چنین تا برآمد برین هفت سال
میان سوده از تیغ و بندِ دَوال... [۱۱۷]

اما گیو، گذشته از جُستارِ «قَرّ کیانی» در هستیِ کیخسرو، به همان اندازه نیز در پی کین‌توزی‌ی [دودمانی‌ی] خویش است؛ زیرا در جنگ با تورانیان، بیش از هفتاد تن از خاندانِ وی کشته شده‌اند و وظیفه‌ی خون‌خواهی‌ی آنان بر عهده‌ی او و پسرش بیژن است. این خون‌خواهی تنها با کشته شدنِ پیران و هومان و برادرانشان نَسَبَن و لَمّاک و

قَرشیدوَرَد به جای آورده می‌شود. بدین سان، گئو نسبت به این هر دو جُستار با شاه کیخسرو پایگاهی یکسان دارد.

از سوی دیگر، [شهریازادگان و] جنگاورانی همچون قَریْبُرز و توس را می‌توان دلاورانِ ناکامیابِ جُستارِ ایرانی خواند. آنان [چنان که پیشتر گفته شد] به آهنگِ گشودنِ دژِ بهمن (= دژِ جام) گام پیش می‌گذارند تا ادعایِ قَریْبُرز بر [دارندگیِ ی] «قَرِّ کیانی» (= جام) را ثابت کنند؛ اما آشکارا شکست می‌خورند. با این حال، سپس آن دو را در یک لشکرکشی به توران، به فرمانِ کیخسرو و برای کینِ خواهیِ سیاهش از افراسیاب، می‌بینیم. ولی این بار نیز همچون نبردِ بهمن دژِ ناکامی روبه‌رو می‌شوند؛ زیرا هرگز به پایتختِ افراسیاب نمی‌رسند و نیروهای خویش را ابلهانه برای تازش به دژِ شاهزاده فرود — نابردِ کیخسرو — به بیراهه می‌کشاند و سرانجام هم از برابرِ سپاهیانِ تازنده‌ی تورانی می‌گریزند و بی‌هیچ برآیندی بازمی‌گردند. بدین سان، هر دو جُستارِ آنان برای دست‌یابی به «قَرِّ» (جام) و برای کینِ توزی، به گونه‌ی بسیار ننگ‌آمیزی پایان می‌پذیرد و از آن پس، [آن دو] نمونه‌ی دلاورانی از تبارِ شهریاران به‌شمار می‌آیند که به سببِ برتنی و ناشایستگی و بی‌پروایی‌شان، ننگِ آلود و رسوا و ناکامیاب [از کارزار] بازمی‌گردند.

در جُستارِ «جامِ ورجاوند» — همچنان که در جُستارِ «قَرِّ کیانی» — پیروزی و کامروایی، پاداشِ فروتنی، دلیری و [منش و] کُشِ پهلوانی است.

دوم. بررسی‌ی دیگر دیدگاه‌ها درباره‌ی خاستگاه‌های «جام»

۱. دیدگاهِ کیشِ جام

اکنون بدین نکته می‌پردازیم که چگونه می‌توان دیدگاهِ [پیش‌گفته‌ی] ما درباره‌ی «خاستگاه‌های ایرانی‌ی جامِ ورجاوند» را با دیگر دیدگاه‌های پیش‌نهاده و به بحث گذاشته درین زمینه، سنجید.

[در نخستین گام،] می‌توان نمونه‌وار از «دیدگاهِ کیشِ جام» — که وستون آن را پیش‌نهاده است — یاد کرد. ازین دیدگاه، مفهوم بنیادینِ «کیشِ جامِ ورجاوند» مفهومی پیش‌مسیحی بوده و انگاشتِ پاگُشایی (رازآموزی) را به کیشِ آدونیس راه داده

است. [۱۱۸] پیش‌نهنده‌ی این دیدگاه، می‌کوشد تا نشان دهد که به انگاشتِ وی، پیروزی در جُستارِ «جام»، بازپس دادنِ تندرستی و جوانی به مردم و بازگردانیدنِ آبادانی و فراوانی به سرزمین‌های ویران شده را به همراه دارد. وی همچنین انگاشته است که گزارشِ برداشت از چگونگی‌ی «ساغر» یا «ظرف» باید در یکی از کیش‌های پرستشِ طبیعت آمده باشد. با این حال، پژوهنده خود پذیرفتار این امرست که درین بخش از پژوهشِ خویش، بر زمینی ناستوار گام می‌گذارد. [۱۱۹]

درین پژوهش تأکید شده است که کیشِ آدونیس و کیش‌هایِ خویشاوندِ آن، در بنیادِ خود، کیش‌هایِ زندگی به‌شمار می‌آمدند و آرمانِ آن‌ها نگاه داشتنِ زندگی‌ی سرزمین بود. رازآیین‌هایِ کهن درین کیش‌ها فراگیرِ مرحله‌هایِ گوناگون بود و «جام» می‌توانست نمودهایِ سه‌گانه‌ی داشته باشد. این نکته‌ها ما را به انگاشتی کلی از «ظرف» اصلی در یک جشنِ آیینی رهنمون می‌شوند که آوندی‌ست با عنوانِ «جام». این «جام» و نیز «نیزه»، سپس همچون نمادهایِ پرستشِ اندامِ نرینگی به این دیدگاه افزوده می‌شود. [۱۲۰] گوهرِ آیینِ پاگشایی (رازآموزی) درین کیش، نشان دادنِ سرشتِ نوزایی و زندگی‌ی مینوی‌ست.

در پی‌گیری‌ی این پژوهش، گزارشی از سنجشِ دیدگاهِ خود (شناختِ خاستگاه‌هایِ ایرانی برای «جامِ ورجاوند») با دیگر دیدگاه‌ها را در زیر چند عنوان می‌آوریم:

الف. نقطه‌های تماس میان «مهرآیینی» و «کیشِ جام»

در یافتنِ این نکته چندان دشوار نیست که دیدگاهِ ما — جست و جویِ خاستگاهِ «جامِ ورجاوند» در «فرّکیانی»ی ایرانِ کهن — به خودی‌ی خود، انگاشتی از دیدگاهِ یک کیش را دارد و پرسش‌هایِ چندی را که تاکنون همچون چیستانی می‌نمود، پاسخ می‌گوید. در وهله‌ی نخست، به جای این پنداشتِ محض که رازآیین‌هایِ آدونیس یا لوزینی بریتانیایِ کهن را زیرِ نفوذِ خود در آورده بودند، می‌توانیم بحثِ خود را با رویکردِ بدین واقعیتِ تاریخی آغاز کنیم که مهرآیینی به منزله‌ی یک کیش در بریتانیایِ باستان — دست‌کم در پایگاه‌هایِ سپاهیانِ رومی — به‌خوبی شناخته بوده است. پس ازین خواهیم گفت که کیش‌هایِ «مهر» و «فرّکیانی» — اگر نگوییم اینهبانی داشتند — در

واقع دارای پیوند تنگاتنگی بودند؛ زیرا زامیادیشْت بر این واقعیت تأکید می‌ورزد که به هنگام گسستنِ فَرّ از جمشید، «مهر» آن را برگرفت. [۶۷] از آن پس «فَرّ کیانی» به شکل بنیادین خود، برای همیشه از آن مهرست [۱۲۱] و او این توانایی را دارد که فَرّ را به هر قوم یا هر کسی ببخشد و یا از قوم‌ها و کسانی همچون تورانیان و افراسیاب که از ویرانی شادمان می‌شوند، باز پس گیرد. [۱۲۲] در مهریشت می‌خوانیم که:

...مهر، آن ایزدِ مینویِ بخشنده‌ی فَرّ و شهریاری به سوی همه‌ی کشورها روان

گردد. [۱۲۳]

بر چنین بنیادی، در هر جا که مهرآیینی راه یافته باشد، بی‌گمان کیش «فَرّ کیانی» نیز همگام آن بوده است. برای نمونه، یادآور می‌شویم که وقتی مهرآیینی جامه‌ی یونانی پوشید، «فَرّ کیانی» نیز در برگردان یونانی، عنوان تیکه‌بازیلیا (Tyche Basileos) [۱۲۴] به خود گرفت. [۱۲۵]

نقطه‌های تماس میان «مهرآیینی» و «کیش جام» سزاوار پژوهشی ژرف‌ست. برای آغاز [این پژوهش]، طلسم‌ها، گوهرها و گنج‌های پیوسته با افسانه‌ی جام را بر می‌رسیم که عبارتند از: الف) پیاله / ظرف / دیگ، ب) شمشیر، پ) نیزه.

یادمان‌های مهری و سکه‌های نسبت داده به «مهر»، همه‌ی این نمودآفران‌های ویژه را آشکارا نشان می‌دهند. پیاله‌ها و بشقاب‌ها را می‌توان به فراوانی در مهرابه‌ها یافت. اما گذشته ازین، قدح‌ها یا ظرف‌هایی که در زیر پیکره‌ی گاو قربانی شده به دست مهر جای داده شده است، بخش بسیار مهم و مشترک سنگ‌نگاره‌های نمایشگرِ تورو بولیوم (Taurobolium) [۱۲۶] است. [۱۲۷] کومون (Cumont) در اثر تاریخی‌ی خویش، به این ظرف‌ها — که نماینده‌ی عنصر «آب» اند — اهمیت بسیار می‌دهد. جدا ازین، ظرف‌ها و قدح‌ها سرچشمه‌ی زندگی را نیز نشان می‌دهند [۱۲۸] که مفهوم مهمی در «کیش جام» است. کومون ازین دیدگاه که به باور وی، خودِ واژه‌ی Grail (جام) از واژه‌ی crater یا krater (قدح) مایه گرفته است، حتّاً اهمیت باز هم بیشتری بدین [ظرف]‌ها می‌دهد. [۱۲۹]

شمشیر یا دشنه یا نیزه هم در ارزیابی‌ی اهمیت آن، در کنار پیاله یا ظرف جای می‌گیرد. می‌دانیم که در هریک از تندیس‌ها یا پیکره‌های مهر‌گازاؤرن، [۱۳۰] «مهر»

شمشیر کوتاهی در دست دارد و نیز در سکه‌های گوناگون، این ایزد با شمشیری در دست راست و نیزه‌یی در دست چپ نشان داده شده است. [۱۳۱]

افزون بر آنچه گفته شد، در یکی از سنگ‌نگاره‌های نامبردار «مهر» در نمرود داغ (NimrudDagh)، [۱۳۲] آنتیوخوس (Antiochos) شاه کماژن (Commagene) [۱۳۳] نیزه‌یی در دست دارد که آن را به نشانه‌ی بزرگداشت در برابر مهر فرود آورده است. [۱۳۴] از آن جا که درین گفتار بر همانندی‌های «جام ورجاوند» و «قر کیانی» تأکید فراوان شده است، توان افزود که بر سکه‌های باختری / بلخی (Bactrian) و هندو-سکایی (Indo-Scythian) نیز «قر» نیزه بر دست نقش بسته است. [۱۳۵]

لومیس در کتاب اسطوره‌ی کلتی و داستان‌های غنایی - پهلوانی‌ی آرتوری بر این باورست که خاستگاه‌های داستان‌های غنایی - پهلوانی‌ی آرتوری را باید تا کیش‌ها یا رازآیین‌های کایپر (Cabire) ها، [۱۳۶] کورت (Curete) ها، [۱۳۷] سی پل (Cybele) [۱۳۸] و دیمتر (Demeter) [۱۳۹] پی گرفت. با این حال، اثر ارزشمند وی، در هر گام، انگاشت پیش‌نهادی ما - تأثیرگذاری‌ی «مهرآیینی» در «کیش جام» - را تأیید می‌کند.

دشواری‌های بسیاری در راه باور بدین امر هست که اسطوره و رازآیینی که شاید دو هزاره پیش ازین کرانه‌های ساموئراس و کورت را ترک گفته باشد، خاستگاه «کیش جام» و «داستان‌نامه‌ی آرتوری» شمرده شود. پیوستن اسطوره‌های این جزیره‌های دریای مدیترانه با افسانه‌ی اسطورگی - پهلوانی‌ی آرتور، لومیس را به پیش نهادن انگاشت بزرگی رهنمون شده است:

... سنت را باید از آغاز تا انجام، یک نظام پرستاری‌ی موروثی (Caste) نگاهبانی کند که با رواداشتن پاره‌یی پیرایه‌بندی‌ها و هماهنگ‌سازی‌ها در ساختار بنیادین میراث ورجاوند، انتقال آن از نسلی به نسل دیگر را مایه‌ی بالیدن به خویش می‌شمارد. [۱۴۰]

اما آیا کمترین جای پای تاریخی از بودن هیچ‌گونه نظام پرستاری‌ی موروثی در تاریخ اروپای باختری به چشم می‌خورد؟ از سوی دیگر، آیا درباره‌ی رواج رازآیین‌های مهری و بودن گزارشگران آن‌ها درین سرزمین‌ها در درازنای سده‌ها اطمینان کامل وجود ندارد؟ همچنین درین میان، تأثیرگذاری‌ی مانیکری را - که سده‌ها بر بخش‌هایی

از اروپا چیره بود و همانندی‌های بسیار با مهرآیینی داشت — نمی‌توان نادیده گرفت.

(ب) مهر و میرلین

از سوی دیگر، درین اثر لومیس مادّه‌های فراوانی برای نگارش رساله‌ی درباره‌ی پیوند میان «داستان‌های غنایی-پهلوانی آر توری»، «کیش جام» و «مهرآیینی» هست. وی نخست تأثیرگذاری مهرآیینی را در آن بخش از وصف «انجمن خدایان کلتی» که در سرآغاز افسانه‌های آر توری جای می‌گیرند، نشان می‌دهد. میرلین خورشید-خدایی ست که «همه چیز را می‌داند و هر چیزی را می‌بیند و به کردن هر کاری تواناست.» [۱۴۱] این وصف، نشان می‌دهد که او نیز مانند مهر، خدایی ست دارای «هزار گوش و ده هزار چشم». [۱۴۲] میرلین همچنین «گله بان غول پیکر» ست؛ [۱۴۳] حال آن که مهر «فراخ چَراگاه» (دارنده‌ی دشت‌ها و چَراگاه‌های گسترده) است. [۱۴۴] میرلین گله‌بان، «گُزی گران در دست دارد». همچنان که رزم‌افزار مهر «گُز زیبای سُبک پَر تاب صد گِره صد تیغه» بی‌ست. [۱۴۵] میرلین از ستیغ کوهی مدار ستارگان را می‌پاید. [۱۴۶] به همین سان، مهر از پایگاه خویش بر فراز هَراپَرزیتی (البرز)، آنچه را که در میان زمین و آسمان است می‌نگرد. [۱۴۷] سرانجام میرلین به آر تور «فَر» می‌بخشد؛ همان گونه که مهر همه‌ی شهریاران زمینی را «فَر و فروغ» ارزانی می‌دارد.

لومیس به گونه‌ی بُر معنی می‌افزاید که دیگرگونی‌های میرلین با دیگر دیسی‌های گوزی (Guroi) که او نیز یک خورشید-خداست، برابری دارد. وی در بخش دیگری از پژوهش خویش، می‌گوید که دَگد (Dagda) نیز بر پایه‌ی داده‌های خاستگاه‌های معتبر، «خدای زیبای بت پرستان» و «نماد دانای کُل» است و «گُزی دارد که استخوان‌ها را همچون دانه‌های تگرگ در زیر سُم اسبان خُرد می‌کند.» [۱۴۸] همه‌ی این‌ها در کنار هم، وصف کاملی از مهر در مهرِشت را به دست می‌دهد. این واقعیت که دَگد دارنده‌ی «دیگ فراوانی نعمت» ست — درست همان سان که مهر در سنگ‌نگاره‌های یادمانی‌اش، جانوران را از کاسه‌ی پُر از خون و رزای قربانی خوراک می‌دهد و مایه‌ی برکت بخشی به زمین و گیاهان آن می‌شود — وصف پیش گفته را رساتر و فراگیرتر کند. در واقع، نام میرلین یادآور مهرست.

اما افزون بر مِریلین، خدایانِ دیگرِ کِلتی نیز هستند که پیوندِ تنگاتنگی با مهر دارند. برای نمونه، از خدایِ کِلتیِ مِرِدوس (Merdos) می‌توان یاد کرد که پژوهندگان میان او و مهر، به گونه‌ی هم‌امیزی پی برده‌اند. همچنین، رویکرد به نامِ خدایِ دیگرِ کِلتیِ مِدرو (Medru)، این انگاشت را پدید می‌آورد که نام وی تنها دگر دیسه‌ی کِلتی‌یِ نامِ مِیتر (مهر) باشد. چنان‌که ریس می‌گوید، پیوندی از آن دست که در میان آرتور و مهر هست، در میانِ اَیرِم (Airem) و اَریمن (Aryaman) نیز دیده می‌شود. به نام‌هایی مانند دین شل (Dinsol) یا «کوه خورشید» و شل (Sol) همنشین آرتور — که می‌تواند تمام روز بر یک پا بایستد و او را با خورشید اینهمان شمرده‌اند — نیز می‌توان اشاره کرد. همچنین به آسانی توان میان این شل با شل اینویکتوس (Sol Invictus) یا «خورشید شکست‌ناپذیر» و مهر به اینهمانی قایل شد. [۱۴۹] افزون بر این، «پهلوانانِ جام»، «گاوین، لانسِلوت، بوریس، پرسِیوال و گالاها، همه می‌توانند ادعایِ داشتنِ عنوانِ «خورشید - خدایِ جوان» بکنند. دست‌کم، به پاره‌ی از آنان و ویژگی‌یِ افزایشِ نیرو از بامداد تا نیمروز، نسبت داده شده است. [۱۵۰] همانندی‌های دیگری را نیز می‌توان پی گرفت و بر رسید. از جمله این‌که «جام» می‌تواند جایِ جغرافیایی‌یِ خود را تغییر دهد و می‌دانیم که گالاها پس از آن‌که مانند پرسِیوال در پِریلس وائوس (Perles vaus)، رویدادهایِ پُر مخاطره‌یِ جُستارِ جام را در دژِ سرزمینِ اصلی با کامیابی به پایان می‌رساند و کشتی بر دریا می‌راند تا شاه جزیره‌یِ شود، «جام» نیز بدان سو روی می‌آورد و در آن بوم، جای می‌گیرد. [۱۵۱]

همچنین در زامیادَیشت می‌خوانیم که «فَر» سه بار [با دور شدن از دسترسِ افراسیاب،] جایِ خود را تغییر می‌دهد و [هر بار در گریزگاهِ آن،] شاخه‌یِ از دریایِ فَرَاخَرَد پدید می‌آید. [۱۵۲]

در این سنجش‌ها، تقارنِ همترازِ چشم‌گیری را هم در پیوند با «نشیمین سهمگین» (Siege Perilous) [۱۵۳] باید یادآوری کرد. برای کسی که سزاوارِ نشستن بر این نشیمین نباشد، سرنوشتِ آتشینیِ مقدَّر شده است؛ یعنی آذرخش هر ناشایسته‌یِ را که بر این نشیمین بنشیند، می‌سوزاند و همزمان، تیرها و شمشیرهایی نیز بر او فرود می‌آید. [۱۵۴] لومیس این نشیمین را همانی می‌داند که برایِ خورشیدِ جوان و خدایِ آذرخش در تقدیر رفته است. در پیوند با همین امر، گفتنی‌ست که در مهریشت، گردونه‌یِ مهر با هزاران کمان، تیر، شمشیر و گرز برایِ فرود آوردن بر سرِ دیوان [و مهردُرجان]، به پیش

می‌تازد. [۱۵۵] درین گردونه، نشیمن‌هایی برای دوستان و یاورانِ مهر، ایزدانِ رشن، چِستا و آذر هست؛ اما جایی برای استومندان نیست. در همین ستایش‌سرود، از زبانِ نیایشگرانِ ایزد مهر می‌خوانیم:

مبادا که ما خود را دچارِ ستیزِ آن سرورِ خشمگین کنیم؛ آن‌که هزار ستیز با هم‌ستار به کار تواند بُرد؛ آن ده هزار دیده‌بانِ توانای از همه چیز آگاه نافرِفتنی. [۱۵۶]

بسنده است که از سرِ کنجکاوِ بگویم این نیایش سه بار و هر بار پس از وصفِ گردونه‌ی مهر آمده است. در پَرزِیوال اثرِ وُفرام و در داستانِ جامِ نوشته‌ی کِرتین دو تروا، نشیمنِ سهمگین به گونه‌ی بستری عجیب شناسانده شده؛ اما بسیار شگفتی آور است که در زیر این بستر، چرخ‌هایی هست. این روایت، در واقع نشیمنِ سهمگین را بسیار نزدیک به گردونه‌ی مهر نشان می‌دهد.

بی‌گان آگاهی و زیرکی‌ی پژوهندگانِ چون وستون، نات و نیتز درباره‌ی درونمایه‌ی «جامِ ورجاوند» ستودنی است. همچنین می‌توان با ادبِ تمام افزود که اینان در جست و جویِ تأویلی برای افسانه‌ی جامِ ورجاوند از دیدگاهِ «کیشِ جام» و در آموزش‌ها و رهنمودهای آیینِ پاگشایی (رازآموزی)‌ی پاره‌یی از کیش‌های کهنِ پیش‌مسیحی، راهی درست را پیموده‌اند؛ اما هنگامی که خواننده‌ی پژوهش‌هایشان درمی‌یابد که ایشان این راه را برای جای دادنِ رازآیین‌هایِ آدونیس یا الوزیس در کانونِ رویکردِ خود برگزیده‌اند، دچارِ شگفتی‌زدگی می‌شود. در حالی که هم اینان، کیشِ بزرگِ مهری را که بی‌شک بر بریتانیا و گُلِ باستان — یعنی سرزمین‌هایِ زادگاهِ کیشِ جام — و نیز بر دیگر قلمروهایِ رومی فرمانروایی داشته است، نادیده انگاشته‌اند. جایِ هیچ‌گونه چون و چرایی نیست که در هریک ازین سرزمین‌ها، هزاران هزار آیینِ پاگشایی (رازآموزی) برای پیوستن به مهرآیینی برگذار می‌شده است؛ آیین‌هایی به نسبت، افزون‌شمارتر از آن‌هایی که در رازآیین‌هایِ آدونیس یا الوزیس — دست‌کم در اروپای باختری — صورت می‌پذیرفت. این واقعیتی به دور از گمان‌پروری و بسیار مهم است و این سنت که «خدایانِ مشترکِ پرستشگرانِ ایرلندی و ویلزی خاستگاهی یونانی داشتند» در ناهمخوانی با آن جای می‌گیرد و تا حدّ یک گمانِ محض فرود می‌آید. افزون

بر این، می‌دانیم که اروپا به هنگام پذیرش مسیحیگری، بسیاری از بنیادها و نهادها و ویژگی‌های مهرآیینی و از جمله، حتا زادروز مهر را به منزله‌ی زادروز مسیح (کریسمس) نگاه داشت. خاطره‌ی چنین وام‌گیری‌هایی از مهرآیینی، می‌تواند تاویل رسایی باشد برای روشنگری درباره‌ی سخن بُغرنج نسبت داده به پلِ هیس (Belihis) یا پلِ هریس (Beleheris):

سخن از جام در میانست که هیچ‌کس نباید [چیزی] از آن بگوید یا رازِ آن را آشکار کند.

زیرا چه بسا به زودی چنین پیش آید که در یابیم همه‌ی داستان [بیشتر] گفته شده است [یا: درباره‌ی این داستان، پیش ازین چنان به کمال سخن گفته‌اند که هر سخن دیگری می‌تواند آن را بر هم زند].

چه بسا مردمانی بدان اندوهگین شوند که هنوز بیگناه بوده‌اند.

زیرا — اگر آقای پلِ هیس ناروا نگفته باشد —

هیچ‌کس نباید سخنی از راز بر زبان آورد!

آشکارست که این سطرها به آزار و شکنجه‌ی اشاره دارد که کلیسا در هنگام برخورد با برگذاری‌ی آشکارِ هریک از رازآیین‌های مهری، [بر پیروانِ آن کیشِ دیرین] روا می‌داشت.

رازآیین‌های مهری، هنگامی که دیگر باورهای وابسته به «فَرّ کیانی» [نیز] بدان‌ها افزوده شود، می‌تواند بیشترِ پرسش‌های جُستارِ «جامِ ورجاوند» را پاس‌خگو باشد. جُستارِ «سرچشمه‌ی زندگی» می‌تواند بخشی از کیشِ «فَرّ کیانی» به شمار آید که بزرگترین اسنادِ به «مهر» است؛ زیرا در وصفِ «فَرّ» گفته شده است:

... نیرویِ اسپِی از آنِ اوست؛ نیرویِ اُشتری از آنِ اوست؛ نیرویِ مردی از آنِ اوست؛ فَرّ کیانی از آنِ اوست.

ای زرتشتِ اَشون!

چندان فَرّ کیانی در اوست که می‌تواند همه‌ی سرزمین‌های آنیران را برکند و در خود فروبرد!

پس آن‌گاه در آن‌جا، آنان (آنیران) سرگشته شوند و گرسنگی و تشنگی و سرما و گرما را دریابند.

این چنین، فرّ کیانی پناه تیره‌های ایرانی و جانوران پنجگانه و یاری‌رسانِ اَشَوَن مردان و دین مزداپرستی است.» [۱۵۷]

[چنان‌که پیشتر گفته شد،] در مهرابه‌ها [تندیس‌های] مهر را دارای نیزه یا شمشیر می‌بینیم. [۱۵۸] همچنین سنگ‌نگاره‌هایی از جشن‌های (آیین‌های ستایش و نیایش) همگانیِ مهری برجا مانده است و هم‌اکنون شماری از بشقاب‌ها، پیاله‌ها (جام‌ها) و دیگر ظرف‌ها در دسترس ماست که در روزگارانِ کهن در رازآیین - جشن‌های مهر، کاربرد داشته‌اند. هنگام دیدن این ظرف‌ها، می‌توانیم یکی از آن «ظرف‌های جشن آیین» را که در میان آن با «جام ورجاوند» همانندی می‌دیده‌اند، در عمل در پیش چشم داشته باشیم.

ب) آرمان‌های مهرآیینی و میزگرد

می‌توان گفت که اصل‌های اخلاقی، شیوه‌ی اندیشگی و آرمان‌های «میزگرد» در داستان‌های غنایی - پهلوانیِ آرتور، همان‌هاست که در مهرآیینی دیده می‌شود. از یک دیدگاه، پای‌بندی به پیمان با شهریار و فرمانبرداری از وی، بخش مهمی از آموزه‌ی مهرآیینی به‌شمار می‌آید و نیاز چندانی به افزودن این نکته نیست که یک چنین وفاداری، عنصر مهمی در آرمان «میزگرد» نیز بود. کومون درین زمینه می‌نویسد:

پای‌بندی بی چون و چرا به سوگند (پیمان)، یکی از مهم‌ترین برتری‌های دین سپاهیان (مهرآیینی) به‌شمار می‌آید و نخستین‌گُش پیرِ و آن، سوگند خوردن به فرمانبرداری از شهریار و سرسپردگی بدو بود. [۱۵۹]

سویه‌ی دیگری از مهرآیینی که در طرح‌افگنی‌ی دروغ‌نایه‌ی «میزگرد» دارای نقش کلیدی می‌نماید، این است که پیوستگان به «انجمن مهری» نسبت به یکدیگر، همچون پسران یک پدر بودند. چنان‌که کومون در پی‌گیری‌ی گفتار خود می‌آورد، این مفهوم - خواه، ناخواه - به همان اندازه گسترده و فراگیر بوده که آوازه‌ی نیکوکاری‌ی مسیحی جهان‌گیر است. اما به هر حال، گوهر «میزگرد» جز برادری‌ی

سپاهیان چه می‌توانست باشد؟ به گفتاوردِ دیگری از همان پژوهنده بنگریم:
 خصلتِ برادری و دوستیِ رازآموزانی که برای سپاهگیری برگزیده می‌شوند،
 به رفاقتِ معمول در میان کارگزارانِ یک دستگاه فرمانروایی نزدیک ترست تا به
 مهرورزیِ هر کسی به همسایه‌ی خویش.

پس از انگاشت‌های وابسته به وفاداری و سرسپردگیِ به شهریار و برادریِ
 سپاهی‌وار، یکی دیگر از درونمایه‌های بنیادین «میزگرد آرتور»، پالودگی و
 آمیزش‌گریزی (جفت‌پرهیزی)ی دلاورانه (Celibacy) بود. ریس می‌گوید در
 «افسانه‌های جام»، ستایش از پهلوانِ پاکدامنی مفهومِ کلیدیِ اخلاقی‌ست و پهلوانانِ
 خورشیدی [۱۶۰] مانند گوالجمی، پریدور و اُون (Owen) به گونه‌ی والایی ازین برتری
 برخوردارند. [۱۶۱] چه بسا که استاد ریس از راه یافتنِ مفهومِ «پرهیزگاری و پاکدامنی» به
 ادبِ باستانیِ سرزمینِ ویلز، دچارِ اعجاب شده باشد. اما مفهومِ پالایشِ مادی و
 اخلاقی، هرگز به اندازه‌یی که در مهرآیینی دیده می‌شود، کمال نیافته بود. به گفته‌ی فارنل
 (Farnell):

هیچ‌یک از کیش‌های جهان، از دیدگاهِ جای‌گرفتن در خدمتِ آرمان‌های
 پالایش، به گونه‌یی کامل جانشین مهرآیینی نمی‌شود. [۱۶۲]

کومون حتّاً بیش از این بر آرمان‌های پالودگی و آمیزش‌گریزی (جفت‌پرهیزی) در
 نمونه‌های نشان داده شده از مهرآیینی، تأکید می‌ورزد:

... این پالودگیِ کامل، رازآیین‌های ایرانی را از رازآیین‌های هم‌هی دیگر
 خدایان شرقی متمایز می‌کند. سِراپیس (Serapis) برادر و — در همان حال — همسرِ
 ایزیس (Isis) است. سی پل (Cybele) به آتیس (Attis) مهر می‌ورزد. هریک از بعل
 (Baal)‌های سوریه به همسری پیوسته است؛ اما این مهرست که جفت‌ناگزیده
 زندگی می‌کند. مهر پاکدامن‌ست؛ مهر ورجاوندست و در کیش او به جای
 ستایشِ بارآوریِ طبیعت، ستایشی نو: ستایشِ پرهیزگاری بنیاد نهاده شده
 است. [۱۶۳]

آیا لازم به یادآوری‌ست که پاکدامنی و آمیزش‌گریزی (جفت‌پرهیزی)ی دلاورانه،

فضیلت اصلی در آرمان «میزگرد» ست که آرتور پارسایانه می‌کوشد تا آن را به دلاورانِ میزگرد خویش تلقین کند؟ برای نمونه، «جام» را همواره دوشیزه‌یی از جایی به جایی می‌برد و در «قصر دوشیزگان»، درمی‌یابیم که «قصر پریان» صومعه‌ی زنانِ تارک دنیا می‌شود. [۱۶۴]

گفتنی ست که دوگانه‌انگاری (Dualism) ی ایرانی — پُشتوانه‌ی مهرآیینی — بُنایه‌یی را برای شکل‌گیری «انجمن دلاوران» یا «میزگرد» فراهم می‌کند که دلاورانِ پیمان بسته‌اند به «بدی» (شر) و همه‌ی نمودهای آن بر روی زمین بنازند و با آن‌ها بستیزند.

۲. دیدگاه کیشِ آدونیس و دشواری‌های آن

وستون در اثر ستایش‌انگیز خود جُستارِ جامِ ورجاوند این بُن‌انگاره (Hypothesis) را پیش‌نهاده است که رازِ «جامِ ورجاوند» را باید در آیینِ پاگشایی (رازآموزی) ی کیشِ آدونیس یا تُموز جُست. چنین بُن‌انگاره‌یی، گزارشی ست بر نقشِ وریِ «زنانِ گریان» در افسانه‌های «جام»؛ در حالی که خودِ «جام» به منزله‌ی ظرفِ اصلی در جشنِ آیینِ آدونیس به‌شمار آمده است. «ویرانیِ سرزمین» نیز به وسیله‌ی نیرویِ رو به کاهشِ خورشید در پاییز و زمستان و با میانجی‌ی «شاهِ تن‌آسیب دیده» و «دلاورِ مرده بر قُربانگاه در پرستشکده» گزارش شده است. [۱۶۵]

به هر حال، دشوارست که درین بُن‌انگاره، گزارشی درباره‌ی «جام» (ظرف) و «نیزه» داده شود و از همین رو، کوشیده‌اند تا آن‌ها را نمادِ اندامِ نرینگی بینگارند. [۱۶۶] اما — به هر تقدیر — مهارتی که در گزارش و تعبیرِ این بُن‌انگاره به کار رفته است، با دشواری‌هایی که در راه اثباتِ آن هست، برابریِ کامل دارد. هرگز ثابت نشده است که «کیشِ آدونیس» در کشورهایِ رایج بوده که در سده‌های میانه «کیشِ جام» مردم‌پسند بوده است و وستون ناگزیر شده است که تنها باورِ یکی از کارشناسان را پُشتوانه‌ی انگاشتِ خود قرار دهد:

... و لای (Vellay) بر این باورست که کیشِ آدونیس در دوره‌ی ویژه‌یی از

کمال‌یابیِ خود، سرشتِ یک رازآیین را به خود گرفته بوده است. [۱۶۷]

اما برای پذیرشِ رواجِ رازآیینِ آدونیس در سرزمین‌هایی که سپس «داستانِ جام»

در آن‌ها رایج شد، به سندهای بسیاری نیازمندیم. برای نمونه فریزر، به هنگام سخن گفتن از سازش نهادهای کلیسای مسیحی با پاره‌یی از نشانه‌های «کیشِ آدونیس»، برداشتِ خود را چنین بیان می‌دارد:

... این سازش بیشتر در بخش یونانی زبان جهان باستان در کار بوده است تا بخش لاتینی زبان؛ زیرا در حالی که پرستشِ آدونیس در میان یونانیان رواج داشته، بر رُم و غرب تأثیر اندکی گذاشته بوده است. [۱۶۸]

در حقیقت، یکی از مدرک‌های یافتنی در راستای نشان دادن این نکته است که حتّاً در جایی که «کیشِ آدونیس» رواج داشته، تابعی از مهرآیینی بوده است. فرور (R. Forrer) می‌نویسد که در نگاره‌های مهرابه‌ها آتیس بیشتر در میان خدایان پشتِ سر مهر دیده می‌شود. [۱۶۹] این امر نشان می‌دهد که «کیشِ آدونیس» در هر جایی از اروپا هم که رواج داشته، در سنجش با مهرآیینی از اهمیتِ کمتری برخوردار بوده است. به یک معنی، در حقیقت «کیشِ آدونیس» تنها کشتزاری بود برای [بارآوری] «سُل اینویکتوس» (خورشید شکست‌ناپذیر) یا «مهر»؛ زیرا «آدونیس» به گونه‌یی سراسر با «آتیس» و بی‌میانجی با «خورشید» همانند شمرده شده است. [۱۷۰] وستون برای باورهای ولّای اعتبارِ زیادی قابل می‌شود؛ امّا پینچز (T.G. Pinches) به تازگی درباره‌ی گرایش ولّای به شناختنِ آدونیس یا تمّوز به منزله‌ی شهیدی که در راه نیک‌خواهی برای نوع بشر می‌میرد، به چون و چرا پرداخته است. امّا [می‌دانیم که] مرگِ آدونیس تا اندازه‌یی برآیندِ گمان‌افگنی‌های شیرانه‌ی همسرِ نرگال (Nergal) — خدای جنگ و پریشانی و مرگِ ناهنگام است. [۱۷۱] همچنین می‌توان یادآوری کرد که همه‌ی گوهر اندیشگی‌ی «کیشِ آدونیس» یکسره با [اندیشه‌مایه‌ی] «افسانه‌های جام» ناهمخوان است. درست است که «زنانِ گریان» و «دوشیزگانِ زندانی» درین افسانه‌ها نقش‌هایی می‌ورزند؛ امّا طرح و ساختار بنیادین آن‌ها، کارزارهای دلاورانه و مردانه‌ی پهلوانانی چون پرسپوال، گاوین و آرتور را دربر می‌گیرد. این گوهرِ اندیشگی، بسیار همانندِ اندیشه‌مایه‌ی مهرآیینی است که کومون و دیگران، آن را به ویژه دینی مردانه خوانده‌اند. در حقیقت، سزاوارِ تأمل است که مهریشت به آشکارگی‌ی تمام به در میان بودنِ کیش و آیینی دلاورانه گواهی می‌دهد: ... آن‌که رزم‌آوران بر پشتِ اسب، او را نماز بَرند و نیرومندی‌ی ستور و

تندرستی‌ی خویش را از وی یاری خواهند تا دشمنان را از دور توانند شناخت؛ تا هم‌ستاران را از کار باز توانند داشت؛ تا بر دشمنان کین‌توز بداندیش، چیره توانند شد. [۱۷۲]

از سوی دیگر، کیش‌های سوری که به رُم رفتند، فرمانبردارِ مادینه خدایانی چون آترگاتیس (Atargatis) یا آستارته (Astarte) و خدایِ سوریه (Dea Syria) بودند. [۱۷۳] افزون بر این، در حالی که «کیشِ جام» و مهرآیینی هر دو پاکدامنی و آمیزش‌گریزی (جفت‌پرهیزی)ی دلاورانه را والاترین ارزش می‌شمارند، کیش‌های سوری درین زمینه به گونه‌ی چشم‌گیری بی‌پروا و آسان‌گیرند. هرگاه برای «نیزه» و «پیاله» و «چکّه‌های خون»، تعبیر «اندام نرینگی» را بپذیریم — حتّاً اگر هم در وابسته شمردنِ داستان به آیین‌های زناشویی‌ی خدایان آناتولی وصفِ درستی به دست داده باشیم — بی‌گمان راهی ناهمسو با گوهرِ اندیشگی‌ی «کیشِ جام» را پیموده‌ایم. [۱۷۴] از سوی دیگر، پاکدامنی در مهرآیینی، ارزشی فراتر از یک امر نمایشی و آوازه‌گرانه‌ی محض است و بخشی از سوییهِ میثوی‌ی زندگی به‌شمار می‌آید. [۱۷۵] سرانجام وات (A.E. Waite) نیز به گونه‌ی بسیار سزاوار یادآور شده است که:

... آیین‌های کیشِ ادونیس نمی‌توانند گزارشگرِ رازآیینی باشند که نشانی از خدایی مرده یا برخاسته در آن به چشم نمی‌خورد.

بُن‌نگاره‌ی ادونیس نمی‌تواند گزارش و تحلیلی درباره‌ی «دلاورِ مرده‌ی آرمیده در تابوتی در پرستشگاه»، «زنانِ گریان»، «ظرف» و «چکّه‌های خون» به دست دهد و ازین حیث اعتباری ندارد. اما جای این بُنایه‌ها در افسانه‌ی کیخسرو در حماسه‌ی ایران خالی نیست. همه‌ی این‌ها را می‌توان همچون درآمدی برای «کین‌توزی» یا «دشمنی‌ی خانوادگی» — که طرح بنیادین این حماسه، فراگیرِ آن است — برآورد کرد. برای نمونه، پیکرِ «دلاورِ مرده‌ی آرمیده در تابوت» در افسانه‌ی پرسپوال به کالبَدِ جعبه‌یی درمی‌آید و ما حتّاً نمی‌توانیم دریابیم که خواستِ راستین از آن چه بوده است. اما در کین‌توزی‌ی کیخسرو، [این پیکر] می‌تواند با پیکرِ مرده‌ی پدرِ شاهزاده (سیاوش) انطباق یابد. در نتیجه، [بُنایه‌ی] «پیکرِ دلاورِ مرده‌ی آرمیده در تابوت»، سرآغازِ بسیار بایسته‌یی را

برای کین توزی شکل می‌دهد. در واقع، یادآوریِ این نکته، از آن رو که در داستان‌های پرسپوال و کیخسرو به یکسان نقطه‌ی طبیعی‌ی آغازِ کین توزی است، ضرورت و اهمیت دارد. همچنین «چگه‌های خون» در «داستان‌نامه‌ی جام»، با چگه‌های خون سیاوش که هنگام بریده شدنِ گلوئی او به فرمانِ افراسیاب بر زمین فرو می‌ریزد، اینبهمانی می‌یابد. این چگه‌های خون، در واقع ویژگی‌ی معجزآسایی دارند؛ زیرا گیاهی با سرشتی بسیار سودمند برای آدمیان از زمینی که خون بر آن فرو ریخته است، می‌روید. [۱۷۶]

اسطوره‌ی قرینه‌ی این، در مهرآیینی نیز هست که وقتی مهر ورزا را قربانی می‌کند، خوتش زمین را باروری می‌بخشد و گیاه از زمین می‌روید. سنتِ ایرانی — خواه مهری، خواه حماسی — ازین دیدگاه به رسایی گزارشگر «چگه‌های خون» است که چنان تصویر مهمی را در «کیش جام» شکل می‌بخشد. سرانجام، حتّاً درباره‌ی «زنان گریان» نیز در حماسه‌ی ایران گزارشی می‌یابیم (اگرچه در روایت‌های «جام»، سرگذشتِ آنان را از آمیز می‌ماند). در شاهنامه پس از کشته شدن سیاوش، فریگیس همسر او (مادر کیخسرو) نه تنها به سبب مرگ [جان‌گداز] همسرش، بلکه به دلیل دیگری به همان اندازه مهم، به تلخی می‌گرید؛ چرا که [پدرش افراسیاب،] شاه توران، هراسان از این که کودکِ درون زهدان وی زاده شود و [بر پایه‌ی پیشگویی‌ی اخترشماران،] در آینده به کین خواهی‌ی پدر کشته‌ی خویش برخیزد، فرمان می‌دهد که او را بر زمین بکشند و بزنند تا جنین وی فرو افتد. اما به هر روی، این خواستِ تباهاکارانه‌ی افراسیاب برآورده نمی‌شود و فرزند سیاوش و فریگیس (کیخسرو) چشم به جهان می‌گشاید تا همان کین توزی را — که شاه توران آن اندازه از آن بیمناک است — دنبال کند و با کامیابی به سرانجام برساند.

[در پی‌گیری‌ی این پژوهشِ سنجشی] می‌بینیم که افسانه‌ی ایرانی چگونه ما را در گزارش و تأویل تصویر «پرستشگاه سهمگین» نیز، که در بسیاری از داستان‌های غنایی — پهلوانی‌ی «جام» آمده است، یاری می‌دهد. درین پرستشگاه، «دلاورِ مرده در تابوت [آرمیده] است»، «زنان گریان» در آن جا دیده می‌شوند و اوج شدتِ اندوه با پدیداری‌ی «نیزه» همزمان است. همه‌ی این بُنایه‌ها در همان آغازِ داستان‌های غنایی پهلوانی‌ی «جام» نمودار می‌شود و این حماسه‌ی ایران است که سببِ آن را برای ما بیان می‌دارد. شاه [کاووس] کیخسرو را به آتشکده‌ی می‌برد تا برای کین توزی‌ی همیشگی

با شاه توران، سوگند بخورد. [۱۷۷] طبیعی‌ست که کیخسرو در آن پرستشگاه و به هنگام پیمان‌بستن و سوگند خوردن به کین‌توزی، پیکر «پدر کشته» و «مادر گریان» خویش را — که بر آن کشته زاری می‌کند — در ذهن خویش شکل بخشد و آشکارست که چنین خیال‌نقش‌هایی بهترین درونمایه‌ها برای سامان بخشی به آغاز داستان کین‌توزی است که به یکسان در شاهنامه و داستان‌های غنایی - پهلوانی «جام» آمده است؛ اما به هر حال، رهنمودهای بنیادین به چگونگی این انگاشت‌ها تنها در شاهنامه به تمام و کمال تدوین شده است.

۳. دیدگاه رازآیین‌های الوزیس و ساموئراس

برای ردیابی خاستگاه‌های «افسانه‌ی جام» در رازآیین‌های الوزینی، می‌توان به پژوهش‌های دانشور والایی چون نیتزاستناد جست. اما وستون نقطه‌ی ضعف این دیدگاه، یعنی تأکید بیش از اندازه بر واقعیت بودن نسبت عموم و برادرزاده در میان پرسووال و شاه‌دارنده‌ی «جام» را، پیش ازین یادآوری کرده است. [۱۷۸] می‌توان افزود که در «افسانه‌ی جام»، یافتن کسی همتای یاکوس (Iacchos) [۱۷۹] با چنان نقش بزرگی که در اسطوره‌های الوزینی دارد و پدر، پسر و همسر پرسفونه (Persephone) [۱۸۰] است، بسیار دشوار می‌نماید. افزون بر این، چنان‌که وات گفته است:

... ربودن و بازگرداندن پرسفونه برای جرگه‌ی [دلوران] یک داستان غنایی — پهلوانی که سپای هیچ مادینه‌ی خدایی در آن دیده نمی‌شود، بیگانه است. [۱۸۱]

همچنین از پاره‌یی از جنبه‌های رازآیین‌های الوزینی مانند «جا به جایی چیزهای ورجاوند از سبد به جعبه و از جعبه به سبد» آگاهیم که در «افسانه‌ی جام» قرینه‌یی برای آن نمی‌توان یافت. [۱۸۲] از سوی دیگر تا آن‌جا که می‌دانیم، چنین می‌نماید که پهلوانان خورشیدی چندگانه‌ی «افسانه‌ی جام»، بدیلی در رازآیین‌های الوزینی نداشته‌اند. لومیس در پژوهش ارزشمند خود اسطوره‌ی کلتی و داستان‌های غنایی - پهلوانی‌ی آرتوری [۱۸۳] ما را وامی‌دارد که برای یافتن خاستگاه‌های «افسانه‌ی جام»، به رازآیین‌های ساموئراس و کیش‌های کروت روی آوریم. [۱۸۴]

اما پیش از پرداختن به پاره‌یی نگره‌ها درباره‌ی این دیدگاه، می‌توان یادآوری کرد

که به سببِ رواجِ باور به این‌هانیِ خدایانِ گوناگون با ویژگی‌های یکسان یا همانند (Theocrasia) در میانِ پیروانِ این رازآیین‌ها، جدا انگاشتنِ کیش‌هایِ آدونیس، الیزیس و ساموئراس دشوارست. [۱۸۵] برایِ نمونه، دِمِتر (Demeter) و پِرسِفونِه — که سرشارِ از عشقِ دو سویه‌اند — و نیز آتیس با دیونیزوس، آدونیس، اوزیریس و خورشید، یکی انگاشته می‌شوند و سرانجام، آتیس و آدونیس و دیونیزوس دو جنسی به‌شمار می‌آیند و نمی‌توان آن‌ها را به‌درستی از مادینه خدایان بازشناخت. بدین‌سان، دیدگاهِ ردِّباییِ خاستگاه‌هایِ «افسانه‌ی جام» در رازآیین‌هایِ آدونیس و ساموئراس به درآمیختگیِ آن دو با یکدیگر کشیده می‌شود و سخن گفتن به ناهمداستانی با یکی، برداشتی ناهمسو با دیگری نیز هست.

افزون بر آنچه گفته شد، بجز اشاره‌ی از شترابو (Strabo) — که به منزله‌ی نگرنده‌ی فیلسوف مَنیش می‌توانسته است در پدید آمدنِ گرایش به این‌هان‌پنداریِ مادینه‌خدایانِ دیرینه و محلی در میانِ پیروانِ این کیش‌ها سهمی داشته باشد — رهنمودهایِ اندکی به رواجِ کیش‌هایِ دِمِتر و کُور (Kore) در بریتانیایِ کهن در دست است. می‌توان پرسید که آیا هیچ پرستشگاهِ کابیری (Kabeirion) [۱۸۶] در انگلستان یا فرانسه یافته و کاویده شده است؟ در برابرِ نایافتگیِ چنین پرستشگاه‌هایی می‌توانیم از بودنِ صدها «مهرابه» (پرستشگاهِ مهرآیینی) در همین کشورها سخن بگویم. گذشته از آنچه گفتیم، نام‌ها و ویژه‌کاری‌هایِ خدایانِ بُنیادینِ کیشِ ساموئراسی مانند خدایِ بزرگِ کُوس (Axio Keros)، خدایِ بزرگِ کِرسا (Axio Kersa) و اِروس (Eros)، [۱۸۷] بایست در چهارچوبِ کلی‌یِ «افسانه‌ی جام» جای داده شده باشد. [۱۸۸] نیازی به گفتنِ این نکته نیست که آن‌ها به نبودنشان درین افسانه، شهرت یافته‌اند.

۴. دیدگاهِ فرهنگِ بومی

بُن‌انگاره‌یِ مهری دانستنِ خاستگاه‌هایِ «داستان‌هایِ آرتوری» و «افسانه‌ی جام»، به گشودنِ گِرِه یکی دیگر از پرسش‌هایِ بزرگ و ذهن‌آشوب نیز یاری می‌رساند. [پرسش این‌ست که:]

— «چرا — همان‌سان که می‌دانیم — افسانه‌هایِ ویلز دربارهِ آرتور و جام ورجاوند، نه تنها در آرمَریکا (Armorica)، [۱۸۹] بلکه تا فراسویِ فرانسه و آلمان

با چنین پذیرش گرم و گسترده‌ی روبه‌رو شده است؟»

کومون — بزرگ‌ترین کارشناس [پژوهش‌های] مهرآیینی — یادآوری می‌کند که در میان همه‌ی کیش‌های خاورزمینی، هیچ یک دارای سامان نیرومند و یکپارچه‌ی همچون کیش مهر نیست و هیچ‌کدام از آن‌ها چنان توانمندی و والایی اخلاقی ندارد که بتواند روان‌ها و دل‌ها را شیفته‌ی خود کند. وی می‌افزاید که دوگانه‌انگاری‌ی (Dualism) ایرانی که بر مهرآیینی اثر گذاشته، مفهوم‌هایی را به اروپا آورده است که هنوز هم کارآمد و بانفوذند [۱۹۰].

آگاهی از توانایی‌ی عظیم پیشرفت و بازداری که بین پژوهنده‌ی دانشور به سنت ایرانی نسبت می‌دهد، می‌تواند ما را به طور کامل آماده‌ی نگرش به تأثیرگذاری‌ی این سنت در کیش «جام ورجاوند» و نیز در «داستان‌نامه‌ی آرتور» کند. فرهنگ قومی‌ی سرزمین‌هایی که مهرآیینی در آن‌ها پیشرفت کرد، بایست از خیال‌ورزی‌های مهری سرشار شده بوده باشد. این کشورها بیشتر فرمانبردار شاهنشاهی‌ی رُم بودند. در همین جاهاست که ما می‌توانیم انتظار یافتن نشانه‌هایی از خوشامدگویی‌ی گرم به داستان‌نامه‌های «جام ورجاوند» و «میزگرد» و شکوفایی‌ی شتابناک آن‌ها را داشته باشیم و چنین یادمان‌هایی را بیابیم. البته این پذیرش بایست هم به سبب بودن تشویق‌کنندگان گزارش‌های شاعرانه، مانند فیلیپ فلاندری (Philip of Flanders) و جوآنای فلاندری (Joanna of Flanders) و هم به دلیل شیوه‌ی برخورد کارگزاران والاپایگاه کلیساهای بومی صورت پذیرفته بوده باشد.

در بُن‌انگاره‌ی اثربخشی‌ی فرهنگ بومی در داستان «جام ورجاوند»، تا اندازه‌ی زیادی حقیقت تردیدناپذیر هست. تنها می‌توان یادآوری کرد که یک چنین فرهنگ بومی می‌توانسته است از سنت‌های نیمه فراموش شده‌ی مهرآیینی — که در درازنای سده‌ها در بخش‌های بزرگی از اروپا شکوفان بود — برخوردار شده باشد. دیدگاه فرهنگ بومی، به هیچ روی با برداشت پیش‌نهاده درین گفتار، ناهمخوانی ندارد؛ زیرا مهرآیینی همتیاد (Synthesis) مهمی را با کیش‌ها و باورهای محلی شکل بخشیده بود و بر این بنیاد، توان آن را داشت که از جهت‌هایی رنج و شکنج عظیمی را که پس از مرگ واپسین نگاهبان جولیان (Julian) انگیزه‌ی فروپاشی‌ی آن شد، از سر بگذراند و پایدار بماند. بدین گونه بود که همتیادی از مهر و خدای مشهور کلتی مردس یا مارس هالامارتوس

(Mars Halamarthus) پدید آمد. همچنین می‌توان انگاشت که نام *مِدرو* (خدای کِلتی) دگردیسه‌ی کِلتی شده‌ی *میترا* (مهر) باشد. [۱۹۱] بدین‌سان، گسترش عظیم و نفوذ پایدار *مهرآیینی* در بخش‌هایی از *کُل* و *آلمان* (در دوران *چیرگی‌ی رومی‌ها*)، دریافتنی می‌شود. پژوهشگران معتبر بر این باورند که کلیسا آزار و شکنجه‌ی خود را بسیار زودتر از آن که بر ضد *کُفر* به معنی‌ی عام به کار گیرد، روی‌آور به *مهرآیینی* کرد؛ زیرا ناگزیر بود که تکلیف خود را با بسیاری از *مهرآیینان* در میان سپاهیان روشن سازد. اما آنچه روی داد این بود که *مهرآیینی* از راه پدیدآوردن *همنهادهایی* با کیش‌های خدایان بومی و *همامیزی* با فرهنگ‌های بومی‌ی هر ناحیه، توانست — دست‌کم تا اندازه‌ی — پایدار بماند. برای نمونه — افزون بر *مردُس* — *سی سونیوس* (Cissonius) خدای کِلتی را می‌شناسیم که در یکی از «مهرابه‌ها سخنی از او به میان آمده است. [۱۹۲]

پژوهندگان سرشناسی چون *ریس* و *نات*، به پیوندی در میان *آرتور* و دیگر *دلاوران* *آرتوری* با *خدایان کِلتی* و *پهلوانان فرهنگ‌های بومی باور دارند*. بر این بنیاد، نامحتمل نیست که *سنت مهری* در فرآیند چنان *کمال‌یابی*، خود را بر *گستره‌ی داستان‌های غنایی* — *پهلوانی‌ی اروپای سده‌های میانه* تحمیل کرده باشد؛ زیرا شمار زیادی از *پرهیب‌ها* را به *کالبد خدایان کِلتی* برای خود نگاهداشته است.

سراجم، [باید گفت که] نه «دیدگاه فرهنگ بومی» و نه «*بُن‌نگاره‌ی آیین*» می‌تواند رهنمودی پذیرفتنی برای پیوند میان «*افسانه‌ی جام*» و «*افسانه‌ی شاه آرتور*» به دست دهد. حتّاً صاحب‌نظر *دیرینه‌ی* چون *رُبر دو باژن* در به هم پیوستن زمینه‌های دو *افسانه‌ی «جام»* و «*آرتور*»، با دشواری‌های بزرگی روبه‌رو شد. پاره‌ی بر این باورند که او خود، این دو داستان‌نامه را به یکدیگر پیوست. دیگرانی — که وی به کارشان پی‌برد — پیش از او در برخی از *خاستگاه‌های لاتینی* این کار را به انجام رسانده بودند. باوری دیگر این است که به هم پیوستن این دو داستان‌نامه به *کرتین دو ترورا* واگذاشته شده بوده است. [۱۹۳] اما هرگاه *بُن‌نگاره‌ی ما* درباره‌ی *هسِرشتی‌ی «جام»* و «*فَرکیانی*» پذیرفته شود، مشکلی در گزارش *چگونگی‌ی این پیوستگی* در میان نخواهد بود؛ زیرا در *افسانه‌های ایرانی* — که بی‌گمان همراه با *مهرآیینی* به *بریتانیا* راه یافته است — *سرچشمه‌ی یگانه‌ی «داستان‌های آرتوری»* و «*جُستار جام ورجاوند*» را در اختیار داریم. *نقش‌ورزی‌ی کلیدی‌ی آرتور* در هر دو *سنت کیمری* و *ویلزی*، [۱۹۴] پذیرفته و

دارایِ زمینه و انگیزه است؛ چرا که به احتمالِ بسیار، افسانه‌هایِ ایرانی — که کیخسرو و [دلوران] انجمن او در آن‌ها نقشی چنان چشم‌گیر دارند — در سرزمین‌هایی که مهرآیینی در درازنایِ [زندگیِ ی] نسل‌ها پایگاهِ والایی به دست آورده بود، نفوذ داشت و پادگان‌هایی که دیوارهایِ سِورس (Severus) و هادِرین (Hadrian) را استوار نگاه می‌داشتند، شمارِ زیادی از مهرآیینان را در خود جای داده بودند. ما به‌ویژه یادآور می‌شویم که یادمان‌ها و نگاره‌هایِ مهری را — که از بریتانیایِ باستان بر جا مانده است — باید در دژهایِ وَاَلوم (Vallum) در بریتانیایِ شمالی و در کاترلیون (Caerlion) و یورک (York) بازجُست.

۵. نقطه‌هایِ جغرافیاییِ تماسِ میانِ پرستاری‌هایِ کلتی و مهری

اندکی پیشتر گفتیم که یادمان‌هایِ گوناگونِ مهریِ پراکنده در بریتانیا، کُل و بلژیک، از پیوستگیِ کلتی‌ها به سنت‌هایِ مهرآیینی نشان دارند. در بریتانیا، نه تنها بُرج و باروهایِ رُمی، بلکه جاهایِ پُرشمارِ مانندِ لندن، چِسْتِر (Chester)، راجِسْتِر (Rochester/Rutchester)، بُرج اَتِرِبِرِن (Otterburen Tower) و جُز آن‌ها هست که یادمان‌هایِ مهری را در بر می‌گیرند. همچنین می‌دانیم که در فرانسه، بلژیک و آلمان در دورانِ چیرگیِ رُمی‌ها، مهرآیینی رواج داشت.

اما این تنها راهِ تماسِ در میانِ قومِ کلتی و مهرآیینی و سنت‌هایِ ایرانی نبود. چنان‌که هِنری هیوِپرت (M. Henri Hubert) بر این واقعیت تأکید ورزیده است که هم‌هی جهانِ کلتی — از ایرلند در یک سو تا آسیایِ کِهین در سویِ دیگر — در پیوندی درونی و معنوی با یکدیگر بوده‌اند و بر این بنیاد، همسانی‌هایی با هم داشته‌اند. تعبیرِ شایسته‌ی این همبستگی را باید در سازمانِ مشترک و پُر نفوذِ کیشِ دروئیدی [۱۹۵] باز جُست. این سازمان، به راستی یک نهادِ جهانی بود و کلتی‌ها مفهوم‌هایِ اخلاقی، خیال‌پردازی‌هایی درباره‌ی زندگیِ آینده، سنت‌هایِ اسطورگی، عُرَف‌هایِ آیینی و رهنمودهایِ حقوقیِ مشترک در میانِ همه‌ی تیره‌هایِ خود را بدین آموزگارانِ حرفه‌یی بدهکار بودند. [۱۹۶] برداشتی همانندِ این را در نوشته‌ی مَک کالُک (J.A. MacCulloch) می‌بینیم:

شورایی ترکیب یافته از سیصد تن به نامِ دُرُونِمَتُن (Drunemeton) که در گالانیّه

(Galatia) [۱۹۷] در آسیای کهن تشکیل می‌شد، شورایی از دروئیدها (Druid) [۱۹۸]

بود.

مک کالک همچنین به گفتاورِد دیوژن لارتیوس (Diogenes Lartius) از ارسطو رویکرد دارد که در آن، بودنِ دروئیدها در گالاتیه تأیید شده است. بر این پایه، رهنمودهایی در دست‌ست که دروئیدی‌های پراکنده از ایرلند تا آسیای کهن در پیوندی معنوی با یکدیگر بودند و به همین سبب در وضعی قرار داشتند که اسطوره‌ها و کیش‌ها و باورها و سنت‌های دینی شرقی را بپذیرند. در واقع یک چنین سازمان جهانی مانند سازمانِ دروئیدی‌ها با زنجیره‌یی از مهاجرنشین‌ها از آسیا تا آتلانتیک، میانجی و رسانه‌ی ممتازی برای جا به جایی‌ی باورها و کیش‌های خاورزمینی به دورترین کرانه‌های جهان باختر به‌شمار می‌آمد. همچنین می‌دانیم که از روزگارِ شهریارانِ هخامنشی بدین سو، مهاجرنشین‌های مهمی از مُغان در آسیای کهن بوده است. بر این پایه، دو پرستاری (مُغان و دروئیدها) با یکدیگر تماس تنگاتنگ داشته‌اند. چنین وضعی، گذارِ سنت‌های ایرانی را به درونِ سرزمین‌های کلتی مانند بریتانیا و گُل بسیار آسان می‌کرده است. گذشته ازین، آگاهی داریم که آسیای کهن به منزله‌ی گاهواره‌ی مهرآیینی، چه نقش مهمی را بازی کرده است. این امر نشان می‌دهد که سنت‌های مهری، دیرزمانی پیش از پدیداری‌ی شاهنشاهی‌ی رُم به باورهای کلتی‌ها راه یافته بوده است.

بدین سان، ما برای سنجش‌هایی چند در میان فرهنگ‌های کلتی و هندو-ایرانی که پژوهندگانی چون هنری هیوبرت و وندریس (Vendryes) بدان اشاره کرده‌اند، آمادگی پیدا کرده‌ایم. هنری هیوبرت می‌گوید:

هیچ کس نمی‌تواند بیشتر از برهمنان هندوستان و مغان ایران، به دروئیدها همانند باشد؛ مگر — شاید — دانشکده‌ی اُسقفانِ رُم و کاهنانِ وابسته بدان.

کاهن همان عنوانی را دارد که برهمن. وندریس همانندی‌ی کلیدواژه‌های نسبت داده به پرستاران و آیین‌های پیشکشی و قربانی [در دو کیش] را نشان داده است. پرستاری‌ها [ی دو کیش] نه تنها بسیار هسان، بلکه به گونه‌یی دقیق اینهان‌اند و در هیچ‌جا همچون دو پایانه‌ی روبه‌روی جهانِ هندو-اروپایی، چنین به تمام و کمال

نگاهداشته نشده‌اند. در میان این دو، بازمانده‌های پریستاری‌های همانندی در جاهایی چون **ثراس (Thrace)** و **جیتی (Getae)**، روزگارِ درازتری برقرار مانده بودند. [۱۹۹]

باورهای پیشین، به ویژه در پیوند با برداشت‌هایی که خاستگاه‌های «جُستارِ جامِ ورجاوند» را در کیش‌های **ساموثراس** یا در فرهنگ‌های بومی می‌جویند، درخورِ یادآوری‌اند. تماسِ سراسر میان کیشِ **ذروئیدی** با پریستاری‌ها، باورها و افسانه‌های ایرانی که در درازنای چندین سده برقرار بوده، عاملِ بسیار مهمی در [شناختِ] خاستگاه «افسانه‌ی جام» و تکاملِ این افسانه به‌شمار می‌آید که مؤدبانه نادیده گرفته شده است!

سوم: جُستارِ جام در خاستگاه‌های هندو-آریایی و اوستا

۱. ماهیگیر-شاه و برآشفتنِ دریا

در آغاز این گفتار، گفته شد که مفهوم «جامِ ورجاوند» یا «قَرّ کیانی» را باید در میانِ [خاستگاه‌های فرهنگی ی] چندین قوم آریایی جُست. رویکرد به ترکیب و کالبدی که این مفهوم در متن‌های هندو-آریایی و حماسه‌های هندی به خود گرفته است، پرسش مورد بحث را به روشن‌ترین روشی پاسخ می‌گوید. درین گنجینه‌های باستانی‌ی خیال‌پردازی‌ی آریایی، ستیزِ شگرفِ میان «آسور»ها و «دو»ها بر سرِ **اُمَریت (Amrita)** یا «مینو خورش»، **لکشمی (Lakshmi)**، ماده خدای توانگری و دارایی، زمین و گنج‌هایش و «گاو» به وصف درآمده است. مفهوم‌های بنیادین «جامِ ورجاوند»، همچون خوراک‌رسانی، نیرومندی، بهروزی، کامروایی و ایمنی از بیماری را باید در همین جنبه‌ها یافت. همچنین تقارن‌های بسیاری در میان «جُستار» به گونه‌هایی که در خاستگاه‌های هندو-آریایی و اوستا هست، به چشم می‌خورد. برای نمونه، **مُهاپَهارت** اشاره‌ی دارد به «برآشفتنِ دریا» برای دست‌یابی به **لکشمی**، **اُمَریت**، **گاو** و دیگر گنج‌ها از آن. در اوستا نیز دریای **واوروکش (= قراخکرد)** را می‌بینیم که پایگاهِ **خورن (= قَر)** است و **افراسیاب** تورانی با شناوری در آن دریا می‌خواهد «قَر» را فراچنگ آورد. مفهوم «خدایانِ برآشوبنده‌ی دریا» با مفهوم‌های **ماهیگیر-شاه** در «افسانه‌ی جام» و «شناوری در دریا» در **زامیادَیشت**، همخوانی دارد.

همان‌گونه که دو میزیل (G. Dumézil) در اثر پژوهشی خود به نام جشن جاودانگی (Le Festin d'Immortalité) انگاشتنی دانسته است، اسطوره‌ی هندو-اروپایی درباره‌ی نوشابه‌ی جاودانگی هست. اما اکنون باید اندکی از او فراتر رویم و نشان دهیم که نه تنها با اسطوره‌ی درباره‌ی «نوشابه‌ی جاودانگی»، بلکه با مجموعه‌ی از گنج‌ها که افزون بر معنای «تندرستی» یا «جاودانگی»، مفهوم‌های «شهریاری» و «نیرومندی» به معنی عام آن را نیز در بر می‌گیرد، سر و کار داریم؛ زیرا در پیوستگی‌ی این رشته از مفهوم‌های سه‌گانه است که سه افسانه‌ی موضوع پژوهش ما - ایرانی، هندی و کلتی - به گونه‌ی ناهمسان با یکدیگر، با «نوشابه‌ی جاودانگی» پیوند دارند. برای مثال، در وداها ستیزه‌ی «آسور»ها و «دِو»ها تنها بر سر «گاو» آفریده‌ی پُرچا - پتی نیست؛ [۲۰۰] بلکه برای دست‌یابی به خوراک، دارایی و زمین - که از آن آسورهاست - و بر سر آمریت (مینوخورش) - که کوشن‌ی آسور آن را گرفته بوده است - نیز هست. مورد اخیر، همانا بدین معنی است که ستیزه‌ی بنیادین بر سر «شهریاری» یا «فرکیانی» است. این پیوستگی‌ی همه‌ی خواستنی‌ها - مینوی و آستومند - است که درخشش ویژه و نیروی خیال‌انگیز خود را به یکسان، به «جام» و «قر» می‌بخشد.

همچنین می‌توان یادآوری کرد که قرینه‌ی ایرانی‌ی والای دیگری برای «برآشفتن دریا» در فروردین‌یشت هست؛ آن‌جا که در وصف فروشی‌ها (فروهرها) گفته شده است که نه تنها آب، بلکه «قر» را نیز - که همزمان، طلسم‌واره‌ی بهروزی، شهریاری و فراوانی است - از دریا برمی‌آورند. [۲۰۱]

این جستار - آن‌گونه که ما آن را دیده‌ایم - نه تنها برای مینوخورش و توانایی‌ی شهریاری، بلکه برای دارایی نیز هست که شری (Chri) یا لکشمی نماد آن است. برای نمونه در آرت‌یشت می‌خوانیم که آشی (= اُرت) - ایزد بانوی بهروزی و توانگری - از جستار نوذریان ایرانی و تورانیان برای دست‌یابی به خود، سخن می‌گوید:

هنگامی که تورانیان و نوذریان تیزتک از پی من بتاختند، من خود را در زیر گلوئی قوچی از گله‌ی دارایی یکصد گوسفند، پنهان کردم... [۲۰۲]

همچنین «آسور»ها که «آمریت» (مینوخورش) را ربوده‌اند، خواستار لکشمی نیز شده‌اند و این هر دو در همان نخستین مرحله، از راه «برآشفتن دریا» به دست آمده است.

چنان که فوس بُل (Fausbol) گفته است، جنگِ میانِ «آسور»ها و «دو»ها کشمکشِ بر سرِ فرمانروایی بر سه جهان و تواناییِ شهریاری بود. شری — مادینه خدایِ بهروزی — از آغاز با «آسور»ها به سر می‌برد؛ اما سرانجام آن‌ها را رها کرد. [۲۰۳] نیازی به افزودنِ این نکته نیست که لکشمی و آشی هر دو نادرِ بهروزی‌اند. [۲۰۴] این ویژگیِ دیگر «جام»ست که نه تنها سرچشمه‌ی زندگیِ مینوی، بلکه ظرفِ روزی‌رسان یا کَرنوکیپای (Cornucopia) فراوانی به مفهومِ عام‌ست. [۲۰۵] افزون بر این، باید به یاد بیاوریم که «جام» از زرِ ناب ساخته و پرداخته شده و با سنگ‌های گرانبها زیور یافته است. [۲۰۶] چنین‌ست که در وداها و در حماسه‌های هندی، آسورها و دوها در جُستارِ فراوانی و توانمندی و بهروزی رقابت دارند و با یکدیگر می‌ستیزند؛ همان‌گونه که در زامیادَیشت نیروهای ایزدی و اهریمنی برای فراچنگ آوردنِ «فَرّ کیانی» به رقابت و پیکار می‌پردازند.

درباره‌ی این که مفهومِ ظرفی به‌تنهایی روزی‌رسان تا کجا امتداد می‌یابد، قرینه‌ی دیگری در وَنِ پَرَوِی (Vana Parva) «مهاپهارت» یافته‌ایم. در آن جا شهریارِ اسطوره‌های هندو یوژیشدِهیر [۲۰۷] از درونِ آب‌ها خورشید را نیایش می‌گزارد تا او را در خوراکِ رسانی به برهمنانِ پیرو خویش یاری کند. خورشید با ارزانی داشتنِ ظرفی مسین — که به مدتِ پنج یا هفت سال خوراکِ او و همه‌ی پیروانش را تأمین می‌کند — به خواهشِ او پاسخ می‌گوید. [۲۰۸]

۲. «جام» افزای بنیادین در [آیین] پیشکشِ (قربانی)

هم در یشت‌ها و هم در وداها، ستیزه میانِ «آسور»ها و «دو»ها با [برگذاریِ آیین] پیشکشِ (قربانی) [از سویِ آن‌ها] پایان می‌پذیرد. برای نمونه در تَیْتیریِ سَنهِیتا (Taittiriya Sanhita) «دو»ها با پیشکشِ آبهیاتان (Abhyatana sacrifice) و بر پاییِ آیین‌های ده شَبِه، پانزده شَبِه و بیست و یک شَبِه، [۲۰۹] بر «آسور»ها چیره می‌شوند. همچنین در یشت‌هایی چون پنجم، نهم، چهاردهم و پانزدهم، شهریاران و شهریارزادگانِ ایرانی را می‌بینیم که برای پیروزی بر دشمنانِ آیرانیِ خویش، پیشکش‌هایی به نزد ایزدان و ایزدبانوان می‌برند. این پژواکِ برگردانِ نیایشِ سرودهای آنان‌ست که در سراسر این سرودهای کهن پیچیده است:

... تا من — چونان همه‌ی دیگر ایرانیان — از پیروزی‌ی بزرگی برخوردار شوم؛ تا من این سپاهِ دشمن را شکست دهم؛ تا من این سپاهِ دشمن را که از پی من می‌تازد، در هم شکم... [۲۱۰]

در طرح‌افگنی‌ی این آیین‌های پیشکشی (قربانی)، می‌توان برای «جام» نیز — که هم در «افسانه‌ی جام» و هم در افسانه‌های کیخسرو نقش کلیدی دارد — همانندی یافت. در هنگام برگذاری‌ی این آیین‌ها، خدایان جام‌های ویژه‌ی چندی را تُهی می‌کنند. برای مثال جام‌های اوپامسو (Upamsu)، آگَرین (Agrayana) و اوکثی (Ukthya) را می‌توان نام برد. [۲۱۱] همه‌ی این جام‌ها وابسته به آیین پیشکشی اند و نیرویی شگفت و فراتر از عادت دارند. آن‌ها — چنان که از هر دو سنت ایرانی و کلتی نیز برمی‌آید — آزمایشگرِ راستی‌اند و این از آن‌روست که سرانجام «دو»‌ها پیروز می‌شوند و نگاهبانِ والایِ راستی و فرمان‌های مینوی به‌شمار می‌آیند. می‌دانیم که جام بلندآوازه‌ی کیخسرو شهریار نیز در دست او شگفتی‌های سراسر گیتی را نشان می‌دهد و راستگویی‌ی پهلوانان را می‌آزماید. نیازِ چندانی به تأکید بر اهمیتِ «جام» یا «ساغر» در «افسانه‌ی جام» نمی‌بینیم. به هر روی، درین افسانه، انگاشتِ زیرکانه‌ی کشمکی مینوی — که ویژگی‌ی آن، پارسایی و جهان‌گریزی‌ست — جایگزینِ مفهومِ قربانی شده است و در پیوند با این جنبه از «افسانه‌ی جام»، باید دیگرگونی‌هایی را که از همان آغازِ مسیحیگری بدین افسانه راه یافته است، در نظر گرفت.

۳. جایگاهِ والایِ آتش در افسانه‌های کلتی، هندی و ایرانی

اکنون می‌پردازیم به اگنی (خدای آتش) که در هر دو گزارشِ هندی و ایرانی‌ی افسانه، جایگاهِ والایی در «جُستار» دارد. در اسطوره‌های هندو، اگنی پهلوانِ «دو»‌هاست و به یاری‌ی اوست که آنان بر «آسور»‌ها پیروز می‌شوند. [۲۱۲] اگر «دو»‌ها در ستیزه‌ی خونینِ خود با «آسور»‌ها به وسیله‌ی پیشکشی (قربانی) کامیاب می‌شوند، اگنی همچون نمونه‌ی برای پیشکش‌برندگان (قربانی‌کنندگان) رفتار می‌کند. [۲۱۳] در زامیادَیشت نیز، به هنگامی که شپندمینو و اَنگَرَمینو در پهنه‌ی گیهان به ستیز می‌پردازند تا به «فَرّ کیانی» دست یابند، آذر (ایزدِ آتش) درین پیکار نقش بزرگی دارد. وی بر آن‌ست که «فَرّ» را فرا

چنگ آورد؛ اما او و همستارش آزی (آزی دهاک) به یکسان [درین نبرد] درگیرند و هر دو اندیشناک از بیم [تباهی ی] زندگی [ی خویش]، دست واپس می‌کشند. [۲۱۴] سرانجام، این آیم نپات‌ست که «فرآناگرفتنی» را به چنگ می‌آورد.

همان‌گونه که شپیگل و دارمستیر هر دو بیان داشته‌اند، آیم نپات ایزد آتشی‌ست که از آذرخش و ابررخشنده زاده شده است. [۲۱۵] کیث (Keith) نیز آیم نپات را ایزدی برابر با آگنی می‌شناسد. [۲۱۶] ازین رو، در واپسین تحلیل، افتخار دست‌یابی به «قر» از آن آذر (ایزد آتش) می‌شود.

در همسانی با این اسطوره، در «افسانه‌ی جام» به پهلوانانی همچون گالاهاد برمی‌خوریم که «جام» را به دست می‌آورند و جامه‌هایی با وصف «آتشین» در بر می‌کنند. گالاهاد «رزم‌افزاری سرخ‌رنگ و نیم‌تنه‌یی از ابریشم سرخگون دارد که بعدها به رنگ آتش تعبیر شده است.» [۲۱۷] همچنین بوریس دلاور ردایی زربفت و شنگرفی می‌پوشد. سرانجام، لگ (Lug) پهلوان — پیش‌نونه‌ی لاتسلوت — از شامگاه تا بامداد، رنگی سرخ دارد و چهره‌اش همچون خورشید می‌درخشد.

بدین‌سان، دلاوران اصلی «میزگرد» دارای پیوندی تنگاتنگ با عنصر «آتش» شناسانده شده‌اند.

۴. بنیاد پیمان سیاسی

اسطوره‌های هندی و ایرانی در کوشش برای یافتن «بنیاد پیمان سیاسی» در [چهارچوب] مفهوم‌های «جستار» نیز همسان و همداستانند؛ زیرا پیشکشی را که «دو»ها با بردن آن بر «آسور»ها پیروز می‌شوند، پرجا-پتی ناگهان تدارک می‌بیند که جنبه‌ی نمادین دارد. در پی‌گیری [ی گزارش اسطوره]، درمی‌یابیم که «شهریاری» تنها به میانجی‌ی این واقعیت تأویل‌پذیرست که «شهریاران» نمایندگی‌ی پرجا-پتی را دارند. [۲۱۸] همچنین در اوستا این مهرست که می‌تواند «قر» را [به کسانی] ارزانی دارد یا به خواست خویش، آن را از کسانی که از تباهاکاری شادمان می‌شوند، بازپس گیرد. [۲۱۹] در افسانه‌های هندی نیز مانند افسانه‌های ایرانی می‌تواند از وصف‌های ویژه‌یی مانند کشتَر (شهریاری) برخوردارست و از او با عنوان والای «فرمانروا» نام برده می‌شود. در «افسانه‌ی جام ورجاوند» هم به گفته‌ی وشو دو دِنَن

(Wauchier de Denain) — ماهیگیر — شاه به هر جا که می‌رود، «جام» را همراه خویش می‌برد [۲۲۰] و در پایانِ رویدادهایِ زندگی‌اش (که همه با «جام» پیوند دارد) به جانشینِ خود پرسپوال خوشامد می‌گوید. بدین سان، «جام» نیز همانندِ «قر» پشتوانه‌ی شهریاران است.

۵. لکشمی، اشنی و گوینور

شاید اسطوره‌هایِ هندی و ایرانی نیز بتوانند [انگیزه‌ی] ناپایداریِ [سرشتِ] گوینور (Guinevere) و آمادگیِ او را برای این‌که بارها به دستِ دلاورانی چون ملواس (Melwas)، لانسِلوت، بورس یا فالرین (Falerin) ربوده یا گرفتار شود، تا اندازه‌ی روشن گردانند. ما برای افسانه‌هایی که مورفرد (Mordred)، بورس و گاوین را در میانِ ربایندگان نشان می‌دهند، خاستگاه‌هایِ با اعتباری در اختیار داریم. [۲۲۱] واقعیتِ این است که در حالِ حاضر، مفهومِ اینهمانیِ گوینور و پروسرپینا (Proserpina) موضوعِ بحث و گفت و گوست و پژوهندگانِ بسیار معنبری نیز هوادارِ آنند. بحث درین زمینه را گاستون دو پاری (Gaston de Paris) آغاز کرد که در میانِ دست‌یازی به ناموسِ پروسرپینا به وسیله‌ی پلوتو و ربوده شدنِ گوینور به دستِ ملواس گونه‌ی همانندی می‌دید و استادانِ سرآمدی چون ریس — که ملواس را «بازتابی از شهریارِ جهانِ دیگر» می‌انگاشتند — ازین برداشتِ پشتیبانی کردند. به هر حال، حتّاً در بخشیدنِ این مادینه خدایِ اندوهگین در میانِ این همه ربایندگانِ کلتی، دشواری‌هایی در میان است. امّا [انگیزه‌ی] ناپایداریِ [سرشتِ] گوینور را نه تنها با اینهمان دانستن او با پروسرپینا، بلکه با یکسان شناختنِ او با پاره‌ی دیگری از مادینه خدایان در اسطوره‌هایِ آریایی نیز می‌توان دریافت. برای مثال، در مهابهارتِ دربارهِ ناپایداریِ سرشتِ شری یا لکشمی می‌خوانیم که روزگاری با دانوها (Danavas)، آنگاه با [شماری از] خدایان و سپس با ایندُر به سر می‌برد. [۲۲۲] لکشمی در واقع، قرینه‌ی ممتاز برای شهبانو گوینور به شمار می‌آید؛ زیرا او «پیمان‌شکن، نیرنگ‌باز و با بسیاریِ هم‌نشین» توصیف شده است. وی چنان آفریده شده است که هم‌نشینِ خود را از میانِ مردمان برگزیند. [در خطابی از او به پورندَر (Purandara) / ایندُر، آمده است]:

ای پورندَر!

هنوز هیچ خدا یا گَنْدَرَوَ (Ganjarva) یا اَسورَ یا راکشَزَ (Rakšaza) یی یافت نمی‌شود که مرا تاب بیاورد! [۲۲۳]

افزون بر لکشمی یا شری، شَچی (Šači) — همسر یا شهبانوی ایندَر — نیز همسانی‌هایی با گوینور دارد؛ زیرا نام وی، خود حکایتگرِ بزرگیِ اوست و او با هرکس که پایگاه و بزرگیِ ایندَر را به دست آورد، همنشین و دمباز خواهد شد. همچنین در ستایشِ سرودِ ویژه‌ی ایزدبانو اَشی — بدیلِ ایرانیِ شری یا لکشمی — وی در میانِ تورانیان — که نامِ آن‌ها در اوستا با دَانُوها یا دَانُوها هم‌تراز می‌آید — [۲۲۴] و ایرانیان — که نودریان نماینده‌ی آنانند — [۲۲۵] به طورِ کامل بی‌طرف نشان داده می‌شود. وصفِ همو در اَشتا دَیشتِ نزدیکِ بدان‌ست که جنبه‌ی بی‌از «فَرّ کیانی» شمرده شود؛ زیرا گفته شده است که توانمندی و بهروزی، هنگامی بهره‌ی شهریار خواهد شد که وی (اَشی) به اندرونِ سرایِ زیبایِ خسروانهِی او راه یابد. [۲۲۶]

گوینور — شهبانوی آرتور — نیز نماینده‌ی زیبایی و بهروزیِ شهریارِ است که از ویژگی‌های مشترکِ شری یا لکشمی و اَشی هم هست. افزون بر این گفته شده است که پرسپوال شهبانو گوینور را دارایِ جامی زرّین می‌انگارد که شکلی از «جامِ ورجاوند» و کُرَنو کُپیا [۲۰۵] هر دو به‌شمار می‌آید و این، خود سوییهِ دیگری از همانندی میانِ شهبانوی آرتور و ایزدبانوی بهروزی‌ست. [۲۲۷]

سراجنام، اگر گوینور نه تنها به وسیله‌ی لانسِلوت — چنان‌که در شکل‌های پسینِ افسانه‌ی آرتوری آمده است — بلکه به دستِ دیگر دلاوران مانندِ بورس، گاوین، موردرد، ملواس و — حتّاً — کَی/کَی (Kay/Key) نیز ر بوده می‌شود، این خود رهنمودِ دیگری‌ست به تأییدِ درستیِ این بُن‌انگاره که گوینور نماینده‌ی [سرشتِ] ناپایدارِ بهروزی‌ست. ربودنِ گوینور نه گهگاهی‌ست و نه وابسته به مَنیشِ اندوهگینِ او، چنان‌که در موردِ پروسرپینا [۲۲۸] دیده می‌شود. می‌توانیم با ریس همداستان باشیم که ملواس یا مورو (Moroi) «بازتابی از شهریارِ جهانِ دیگر» بود. امّا این برداشتِ درباره‌ی دیگرِ ربایندگانِ گوینورِ راست در نمی‌آید. ما نمی‌توانیم اشاره‌هایِ دیگرِ اسطوره‌هایِ آریایی — و حتّاً مهم‌ترینِ آن‌ها — به ناپایداریِ آشکارِ [سرشتِ] مادینه‌خدایِ بهروزی را نادیده انگاریم. این اسطوره‌ها بیش از اسطوره‌هایِ پروسرپینا می‌توانند روشنگرِ

پرسشِ گوینور و ربایندگانِ وی باشند که بانو وستون درباره‌ی داستانِ «شمشیربازیِ سواره‌ی سه روزه» مطرح کرد و نخستین اشاره‌ی ضمنی به عشقِ جاودانه‌ی لانسِلوت و گوینور را دربر می‌گیرد.

سرانجام، می‌توانیم مطمئن باشیم که چکامه‌سرایانِ باستانی، ارزشِ کارِ خویش را می‌دانسته‌اند و با تبدیلِ یک هوسبازِ عادی به پهلوانِ بانویِ اثرهاشان، حماسه‌های خود را به تباهی غمی‌کشانده‌اند. این تنها افسانه‌ی آرتوری نیست که در آن نقشِ ورزی همچون گوینور هست. در حماسه‌ی کوخولین (Cuchulain) نیز گرایش و رویکردِ بانو مورِیگو (Morrighu) از «خورشیدِ پهلوان» پیری به «خورشیدِ پهلوان» جوان‌تری بازمی‌گردد. [۲۲۹] چکامه‌پردازان می‌دانستند که کسانی چون گوینور و مورِیگو نادرِ بهروزی‌اند که همواره سرشتی ناپایدار دارد و جابه‌جاییِ املاجِ رویکردِ ایشان — گرچه بیشتر می‌تواند پیام‌آورِ تراژدی‌های بزرگ باشد — برای هیچ‌یک از دو سوی مهرورزی، ننگ و رسوایی به بار نمی‌آورد.

گزارشگرانِ «افسانه‌ی آرتوری» تاکنون به هنگامِ پرداختن به منش و کنشِ گوینور، همواره لحنی پوزش‌خواهانه داشته‌اند. برای نمونه، ریس در پژوهشِ ستودنی‌اش، بخشِ وابسته به شهبانو گوینور را با گفتاوردی از یک شعرِ کهن که ناپسندیدگیِ کردارِ او را در نزدِ مردمِ همیشگی کرده بوده است، آغاز می‌کند و سپس این پرسش را به میان می‌کشد که «چگونه گوینور بدین بدآوازی دچار شد؟» اما بر پایه‌ی تحلیلی که درین جا آمد، هیچ چیزِ ننگینی در میان نیست که نیازی به گزارش و روشنگری داشته باشد. اگر آرتور «پهلوان خورشیدی» یا «پهلوانِ فرهنگی» ست و «جامِ ورجاوند» همان «فَرّ کیانی»، پس «گوینور» نیز «بهروزیِ شهریاری» ست. چنان‌که می‌دانیم، «بهروزیِ شهریاری» (برابرِ «راجِ لکشمی» در سنسکریت) هیچ‌گاه پایدار نیست و همواره از یکی می‌گسلد و به دیگری می‌پیوندد. باید گفت پیمان‌شکنیِ گوینور — که به فاجعه‌ی کاملان (Camlan) می‌انجامد، تنها برای فراخواندنِ رویکردِ [تحلیلگرانِ افسانه] به این امرست که بهروزی و کامروایی، پیش از نبرد از آرتور روی برمی‌تابد. این گفته‌ی نات که «کسی چون گوینور به سببِ پایگاهِ والایِ خداگونه‌اش، می‌تواند بدونِ فرونهادنِ آزمونِ زنانه، مهر بورزد»، برنهادی (thesis) را که درین جا پیش نهاده شد، تأیید می‌کند.

۶. انگیزه‌ی کمال‌یابی‌ی بیشتر «کیش فرّکیانی» در ایران

چنان‌که پیشتر گفته شد، در حالی‌که عنصرهای بنیادین و سرشتی «فرّکیانی» را باید در ود‌ها و حماسه‌های هندی جست، این کیش در ایران باستان امتیاز و اعتباری بیشتر از هند کهن به دست آورد. دلیل‌هایی را برای این تفاوت می‌توان برشمرد. در وهله‌ی نخست، شکی نمی‌توان داشت که دو گانه‌انگاری در گستره‌ی کیش‌های هندی در سنجش با دین‌های ایرانی، نقش کم‌رنگ‌تری داشته است. بی‌گمان، رودرویی و ستیز «آسور»ها و «دو»ها نمایش گونه‌یی از دو گانه‌انگاری است؛ اما نه چنان‌که فلسفه پرداز هندو را از «نگرش به جهان، همچون کل آفریده‌ی گوهری یگانه» باز دارد. در واقع، ضمیر هندی بر روی هم به پذیرش یگانه‌انگاری گرایش داشت. در برابر آن، «چنین می‌نماید که رویکرد به برداشت‌های دو گانه‌انگارانۀ یا — شاید بتوان گفت — به تقارن دو سوی در سامان آفرینش و هستی، ویژگی‌ی بنیادی‌ی اندیشه‌ی ایرانی باشد.» [۲۳۰]

در جنگ ابدی میان مینوهای «نیکی» و «بدی»ست که بنیاد جستارهای گوناگون و از آن میان، جستار «جام» یا «فرّ» را می‌یابیم. زیرا نیروهای نیکی و بدی، برای چیرگی بر یکدیگر و فرمانروایی بر جهان به کشمکش می‌پردازند. گاهی شهریاری و فرمانروایی به نیروهای بدی می‌رسد؛ [۲۳۱] اما نیروهای نیکی نیز خویشکاری‌ی خود می‌دانند که جستار «فرّکیانی» را با گام‌های استوار پی بگیرند و آن را فرا چنگ آورند و به سوی خود بازگردانند. کارزارهای پهلوانان کبخسرو و دلاوران میزگرد آرتور برای دست‌یابی به «فرّکیانی» یا «جام ورجاوند» در همین راستا و به همین انگیزه است.

اما در هندوستان، کیش پُرجا-پتی (که «پیش نمونه‌ی شهریاری» بود) و کیش میتر (دارنده‌ی صفت‌های کُشتَر یا «شهریاری» و سامراج یا «فرمانروایی‌ی مطلق و جهان‌شمول»)، [۲۳۲] هیچ‌کدام تکامل ویژه‌یی نیافت. در حقیقت اگر کیش پُرجا-پتی با پذیرش فزاینده‌یی روبه‌رو شد، نه از جهت مفهوم سیاسی، بلکه از جنبه‌ی لاهوتی‌ی آن بود که بیشترین بازتاب و گزارش‌ها و روایات گویان‌شناختی و خدایان‌پرستانه‌ی (polytheistic) پرستاری‌ی هندو در آن یافت می‌شد. [۲۳۳] بعدها پُرجا-پتی «سازنده‌ی خدایان» می‌شود [۲۳۴] و با گذشت زمان، از میتر نیز جز نامی بر جا نمی‌ماند. شاید

— چنان که کیش گفته است — این کاهش ارجِ خدایانِ کهن تر، بر آئیند «در آمیختنِ قوم‌ها» بوده باشد. اما میتر از همان آغاز نتوانست رَوَندِ از میان رفتنِ یکتاییِ (Individuality) خود در برابرِ ورون (Varuna) را — که همواره با او پیوستگی داشت و به سختی ویژگی‌ی جداگانه و به دور از وابستگی برای وی بر جا گذاشته بود — از پیشرفت باز دارد. [۲۳۵] زوالِ یابیِ «کیشِ میتر» [در هند،] تا اندازه‌ی بی‌همزمانیِ آن با ارجِ یابیِ فزاینده‌ی ایندَر وابسته است که یاریگرِ آریاییان در برابرِ پنی‌ها و دیگر دشمنانِ جُز آریایی شد و سرزمین‌هایِ آنان را به آریاییان بخشید.

اما کمالِ یابیِ کیشِ مهر در ایران، با هند تفاوتِ بسیار داشت. مهر به منزله‌ی ایزدِ فروغِ بامدادی، راستی و پیمان‌شناسی، می‌توانست از فرمانرواییِ برخواوهان و ویژه‌ی خویش در سرزمینِ دوگانه‌انگاری، اطمینان داشته باشد. چنان که جکشن یادآور شده است:

...نویسندگانِ یونانی، از مهر همچون ایزدِ نمونه‌وارِ ایرانی یاد کرده‌اند.

کیشِ مهر با رشدی پیگیر، از بابل و آسیایِ کهن رو به گسترش نهاد و سپس رفته‌رفته در سراسر شاهنشاهیِ رُم رواج یافت. حتا پیش از آن نیز، از چنین پایگاهِ والایی برخوردار بود و در روزگارِ واپسین شهریارانِ هخامنشی و در دورانِ پادشاهانِ پارسی، در خاورِ نزدیک او را با عنوانِ ترکیبیِ آپولو-میتراس (Apolo-Mithras) می‌پرستیدند. بدین سان، کیشِ مهر در درازنایِ روزگاران، نه تنها در ایران ارج و اهمیتِ روزافزونی به دست می‌آورد؛ بلکه بر شاهنشاهیِ رُم نیز فرمان می‌راند و بی‌گمان انبوهِ بزرگی از سنت‌هایِ ایرانی با آن به باخترزمین راه می‌یافت.

شاید پیروانِ دینِ ایرانی — دینی که در نهایتِ امر، چشم‌اندازی تاریخی داشت — بایستگیِ دست‌یابی به اصلی را بازشناخته بوده باشند که باید آزمون‌آفرارِ بی‌چون و چرایی بر حقّ بودنِ دودمان‌هایِ پی‌در پی شهریارانِ ایرانیِ فرمانروا بر ایران زمین باشد و در همان حال، قاطعانه بر پیشانیِ دودمان‌هایِ ایرانیِ گشاینده‌ی این سرزمین، داغِ ننگِ بزند. زیرا می‌دانیم که «فرّ کیانی» در بنیاد و سرشتِ خود، فرّ ایرانی و «از آن تیره‌هایِ ایرانی — زاده و نازاده — و زرتشتِ اشون» است. [۲۳۶]

آشکارست که برای ایرانیان، نگاهبانی از هستیِ قومیِ خود، خویشکاریِ دشوارتری بود تا برای هندوان. ایرانیان پاس داشتنِ یکپارچگیِ سیاسیِ خود را در

برابر پادشاهی‌های نیرومند سامی میانرودان از یک سو و تازش همیشگی تورانیان بیابان‌گرد از سوی دیگر، کاری سخت می‌دیدند. بر این بنیاد بود که آرزومند یاقن فرمانروایی بودند «دارای چندان فرّ کیانی که بتواند آئیران را نابود کند» [۲۳۷] و «بر سپاهیان خونخوار دشمن چیره شود.» [۲۳۸] آنان، به ویژه بر این باور بودند که «فرّ کیانی» به هشت شهر یازده از دودمان کیانیان پیوست که در خاور ایران فرمان می‌راندند و دیرزمانی سرزمین خویش را در برابر تازندگان تورانی که از شمال می‌آمدند، پاس می‌داشتند. در میان آنان، کیخسرو بزرگ‌ترین فرّه‌مند بود و «فر»، توانایی «بر انداختن دشمنان به یک زخم» [۲۳۹] را بدو بخشیده بود.

ازین رو بود که «کیش فرّ کیانی» یا «فرّ ایرانی» در ایران به درجه‌بی از چیرگی و پذیرفتگی رسید که در هیچ کشور دیگری همانند نداشت. در میان ایرانیان — دست‌کم — سه کیش مهر، اُشتاد و زامیاد، بی‌هیچ میانجی، ویژه‌ی پرستش «فرّ» بود و چنین می‌نمود که «فرّ ایرانی» و «فرّ کیانی» اینهانند؛ زیرا این‌گونه می‌پنداشتند که ایرانیان، تنها قوم سزاوار فرمانروایی بر جهان‌اند. بعدها کیش اَشی یا اَشی ونگومی — ایزدبانوی بهروزی و توانگری که پدیدآورنده‌ی سرچشمه‌ی همه‌ی خوشی‌ها و دارایی‌هاست — پی‌گیر این سه کیش شد و بر آن تأکید بخشید. برای نمونه در اُشتادِ یشت وصفی از «فرّ ایرانی» می‌یابیم [۲۴۰] و دنباله‌ی آن را بی‌درنگ در همان ستایش‌سرود، در «کیش اَشی» می‌بینیم. [۲۴۱] درین جا با مثال یگانه‌یی از پیوستگی‌ی کیش‌های «فرّ کیانی»، «فرّ ایرانی» و ایزدبانوی بهروزی روبه‌رو می‌شویم.

بر پایه‌ی این رهنمودها و به سبب انگیزه‌های دیگری، کیش «فرّ کیانی» نتوانست در هندوستان به اندازه‌ی ایران، به پیش رود و کمال یابد؛ هرچند که بیشترِ عنصرهای بنیادین این کیش را باید در وداها و حماسه‌های هندی جست. به هر روی، درین باره بدان اندازه سخن گفته شده است که نشان دهد چنین اشاره‌هایی به «کیش فرّ کیانی» در نامه‌های ورجاوند و پهلوان‌نامه‌های هندو، برای روشنگری درباره‌ی «افسانه‌ی جام ورجاوند» و به دست دادن گزارش شایسته‌یی از آن، اهمیت زیادی دارد. در واقع، هرگاه فرآیند این جستار، برآیندی جز این داشت، جای شگفتی‌ی بسیار بود؛ زیرا بخش بزرگی از اسطوره‌های جهان بر پایه‌ی باورهای باستانی‌ی آریاییان استوارست که یگانگی‌ی چشم‌گیری بدان‌ها می‌بخشد.

۷. مفهوم جامعه‌شناختی «جام» و «فَرّ»

در حالی که مفهوم‌های «جام» یا «فَرّ کیانی» سرمایه‌های والاّی فرهنگی و ادبیّی بسیاری از تیره‌های قوم‌های آریایی بود، حتّاً پاره‌یی از قوم‌های بدوی رامی توان نشان داد که [درین زمینه،] انگاشت‌هایی همانند — هرچند آغازین [و کمال‌نیافته] — دارند. همچنان که در ایران باستان، «فَرّه مندّی» روادید «شهریاری» بود، در میان پاره‌یی از قوم‌های بدوی نیز چنین انگاشتی رایج بود که داشتنِ مانا (Mānā) [۲۴۲] بُرهانی پذیرفتنی ست برای برخورداری از ارزشی والا، یعنی پیروز شناخته شدن در رزم و یا بلندآوازه شدن به خِرَد مندّی. [۲۴۳] این قوم‌ها — چنان‌که توماس یادآوری کرده است — می‌پنداشتند که نیروی برآینده از «مانا» در همه‌ی جهان پراکنده است و می‌تواند به گستره‌ی هستی هر کس که بزرگوار و سزاوار باشد، راه یابد و در پیکر او همچون آفریده‌یی سرآمد یا خِرَد مندّی شایسته، جای گیرد. در روزگاران کهن یک سپاهسالار یا حتّاً فرهیخته‌یی نامدار، برتری و توانمندیِ خویش را با این پشتوانه که «مانا» به هستیِ او راه یافته است، اعتبار می‌بخشید. او می‌توانست «مانا» را از «خدا» یا «مینو» بی به دست آورد و یا از راه برتری در باور و کیش در اختیار گیرد و آن را فروزه‌ی زندگیِ خویش گرداند.

برتری‌های دارنده‌ی «مانا» گوناگون و بسیار چشم‌گیر بود و این نیروی رازآمیز در زندگیِ کسان به گونه‌ی توانایی، خوشنامی، استادی، مَنیش‌پویا، زیرکی، سودمندّی و بهروزی به نمایش درمی‌آمد. [۲۴۴] افزون بر این، «پریستار-شاه» (Priest-King) — که به ویژه از «مانا» بهره‌مند بود — می‌توانست بر آب و هوا و خرمن‌ها و حتّاً بر باروریِ مردمان، سرپرستی داشته باشد و بر آن‌ها تأثیر بگذارد. [۲۴۵] در برخی از قبیله‌های بدوی این باور رایج بود که «خورشید» در این سرپرستی و در مقیاسی کلیّتر، در فرمان راندن بر مردمان به «پریستار-شاه» دارنده‌ی «مانا» می‌پیوندد. [۲۴۶]

از دیدگاهِ دیگرگونیِ سیاسی، انگاشتِ «مانا» جنبه‌های دوگانه‌یی داشت و در گذار از مرحله‌ی پیوندِ خونی به دورانِ پیمان و اتّحادِ سیاسی، دارای اهمیّت بسیار بود. از یک سو، باور به شایستگیِ دارنده‌ی «مانا» — خواه یک تن، خواه یک دودمان — پدید آمدنِ رئیسانِ قبیله‌ها و خودکامگانِ فرمانروا را آسان‌تر کرده بود و از سویِ دیگر،

طایفه یا قومی که به برتری‌ی خود بر همسایگانش باوری استوار داشت، می‌توانست این باور را در سرزمینِ برخوردار از «مانا» نیز روا بشمارد. [۲۴۷]

به همین‌سان، در اوستا «فَرّ» از مهر می‌تابد و به شایستگان و پرهیزگاران می‌پیوندد و از ناسزاواران و ناپرهیزگاران، پیوند می‌گسلد. همچنین در افسانه‌های ایرانی، مهر با شهریاران به منزله‌ی فَرّه‌مندان، پیوندِ نزدیک دارد. در زامیادَیشت نیز می‌خوانیم که «فَرّ» به دارندگانِ خود چراگاه‌هایِ خوب، اسبانِ زیبا، فراوانی، زیبایی، بهروزی، کامیابی و توانایی‌ی بسیار می‌بخشد و گرسنگی و تشنگی و سرما و گرما و مرگ را ناپدید می‌کند.

درودِ نیز نیروی پیشکشی (قربانی) و گزاردنِ آیین‌ست که «زمین» و «لکشمی» را از آن «دو» ها می‌کند. نیاز به افزودنِ این نکته نیست که بر پایه‌ی سنت‌های باستانی‌ی هندی، هریک از دارندگانِ شری یا لکشمی می‌تواند بخشنده‌ی فراوانی و بهروزی به سرزمینِ خود باشد.

در افسانه‌ی «جامِ ورجاوند»، تنها آمیزه‌یی فراتر از عادت از نیروی مردانگی و پاکدامنی می‌تواند دست‌پایه‌ی به‌چنگ آوردنِ «جام» باشد. دارنده‌ی «جام» توانایی‌ی آن را دارد که بخشنده‌ی برکت و کامروایی به مردمانِ زادبوم خویش باشد. او به منزله‌ی همان «پرستار-شاه» نخستین‌ست که تأمینِ آسایش و گشایش همگانی را در خویشکاری دارد.

بدین‌سان بود که دیگرگونی‌های سیاسی پایه‌گذاری شد. وَنِ گِنپ این واقعیت را مطرح می‌کند که مفهوم هَزین (Hasina) — برابر بومی‌ی «مانا» در ماداگاسکار — بنیادِ نظری‌ی «پادشاهی» به‌شمار می‌آید. هَزین‌ی پادشاه از هنگام تاجگذاری تا دم مرگ، او را همراهی می‌کند و این تعبیری بنیادین از پادشاهی و قدرت‌ست. چنین تعبیری، یادآور آن‌ست که در زامیادَیشت، «فَرّ» در همان حال که به شهریارانِ ایران می‌پیوندد، از آن همه‌ی ایرانیان نیز هست. همچنین می‌توانیم یادآور شویم که «مانا» نیز — مانند «فَرّ» و «جام» — در چیزهای بی‌جانِ گوناگون جلوه‌گر شده یا بدان‌ها نسبت یافته است. چنان‌که پیش‌ازین دیدیم، «جام» و «فَرّ» هر دو شکل‌های «پیااله» و «سنگ» به خود گیرند و یکمین، می‌تواند به کالبدِ «نیزه» نیز پدیدار گردد. «مانا» هم در میانِ قبیله‌هایِ گوناگون، به شکلِ «نیزه» یا «گُرز» یا دیگر رزم‌آزارها و ساز و برگ‌ها درمی‌آید. [۲۴۸]

کُدِرینگتون (Codrington) بر این واقعیت تأکید ورزیده است که قدرت یا نفوذی که «مانا» شناسانده شده است، می‌تواند به وسیله‌ی «آب» یا «سنگ» یا «استخوان» نشان داده شود. [۲۴۹] دیر زمانی پیش از آن (در سال ۱۸۶۲ م.) کمپل (Campbell) یادآور شده بود که «تَشْتِ ورجاوند» (= «جام ورجاوند») و «نیزه‌ی ورجاوند»، هرچند در دوره‌های پسین، به کالبدی مسیحی درآمدند، آشکارا همان طلسم‌های گیلیک (Gaelic) اند که:

... بیشتر در قصه‌های گیلیک پدیدار می‌شوند و در همه‌ی حکایت‌های مردم‌پسند، هماندهایی دارند: رزم‌آزارِ درخشان‌ی که نابودکننده است و پیاله‌ی ورجاوندِ دارویی که درمان می‌بخشد. [۲۵۰]

در این جا می‌توان به همسانی‌ی دیگری میانِ سرشتِ «مانا» و «قر» نیز اشاره کرد. ایروکوایی‌ها (Iroquoians) [۲۵۱] به هستی‌ی چیزی به نام اُرنِدا (Orendá) باورم‌دند که با «مانا» انطباق می‌یابد. هِویت (Hewit) می‌گوید:

... هرگاه جنگاور یا بازیگری در موقعیتی وخیم قرار گیرد، چنین می‌پندارند که اُرنِدا‌ی بزرگ ترِ هم‌آورد یا هم‌بازی‌ی او، اُرنِدا‌ی او را از کار بازداشته است. [۲۵۲]

همچنین در شاهنامه «قر» بزرگ کیخسرو، «قر» افراسیاب و پسرش شیده را می‌پوشاند و در نتیجه، آن دو در نبرد کاری از پیش نمی‌برند و شکست می‌خورند. این همانندی‌های انگشت‌شمار، نه به منزله‌ی پژوهشی فراگیر، بلکه تنها برای نشان دادن گستره‌ی مفهوم‌هایی که هنوز هم با مفهوم‌های «قر کیانی» و «جام ورجاوند» — هرچند به گونه‌ی آغازین و نارسا — پیوستگی دارند، درین جا به میان آورده شد.

۸. برآیند و پایان

مفهوم بنیادین «فضیلت» یا «امتیاز» خاص‌ی که برتری‌ی مینوی و فرمانروایی‌ی زمینی، هر دو را به دارندگان خود — خواه برگزیدگان و ویژگان، خواه تیره‌های قومی — ارزانی می‌دارد، در روزگاران کهن در میان شاخه‌هایی چند از قوم‌های آریایی شکل گرفته و کمال یافته بود. برای نمونه، در آترو ودا، نبردی عظیم و سهمگین در میان

«آسور»ها و «دو»ها بر سر فراچنگ آوردن زمین و گنج‌های آن به وصف درآمده است که به سبب برخورداری «دو»ها از «تیجس» و نیز بر اثر یاری «اگنی» (آتش)، به سود آنان پایان می‌پذیرد. اما انگاشت این فضیلت یا امتیاز در سنت ایرانی — بدان‌گونه که مهریشت، زامیادیشْت و شاهنامه نماینده‌ی آنند — تکامل بسیار یافت.

همین مفهوم به شکل بسیار آغازینش، در میان یونانیان — که در اینهمان شناختن «فَر» و «تیکه» با هیچ دشواری روبه‌رو نبوده‌اند — و در میان قوم‌های کلتی و ژرمنی شناخته و رایج بوده است. چیرگی‌ی دیرپای مهرآیینی — که سرشار از سنت‌های ایرانی بود — و رواج رازآیین‌های مهری [در سرزمین‌های باختری]، به طبع بایست این مفهوم آغازین [و دیرینه] را در باخترزمین نیرو بخشیده بوده باشد. انگاشت [چیزی به عنوان «جام ورجاوند»] برآیند این [تأثیرگذاری‌ها و] نیرو بخشی‌ها بود. این امر با بررسی [و پژوهش سنجشی] ای همانندی‌های کلی‌ی زیر در میان «کیش جام» و «سنت ایرانی» [درین گفتار] نشان داده شده است که برای [تأکید بیشتر] و رویکردی دوباره درین جا بازآورده می‌شود:

الف) سرشت «جام» و «فَر».

ب) برتری‌ها و ویژگی‌هایی که بدان‌ها نسبت داده شده است.

پ) گنج‌ها و طلسم‌واره‌های وابسته به «جام ورجاوند» و «فَر کیانی».

ت) کارزارهای پهلوانان جُستار «جام» و «فَر» که گزارش‌هایی از کین‌توزی، داستان ماهیگیر-شاه، کوشش پهلوانان برای دست‌یابی به شهریاری و روایت نادان‌نمایی‌ی بزرگ، فراگیر آن‌هاست.

ث) یادآوری‌ی نقطه‌های تماس جغرافیایی در میان کیش‌های مهر و جام ورجاوند و

نیز در میان پرستاری‌های کلتی و ایرانی.

گذشته ازین، می‌توان یادآور شد که بُن‌انگاره‌ی پیش‌نهاده درین گفتار، عنصرهای مهمی از «افسانه‌ی جام» مانند «کودکی‌ی پرسیوال»، «مرگ پرسیوال و آرتور» و «کین‌توزی» را به گونه‌ی بایسته گزارش می‌دهد و روشن می‌کند. تاکنون هیچ برداشت دیگری به دست داده نشده است که بتواند همچون برداشت کنونی، گزارشگر چنین سازهایی در «افسانه‌ی جام» باشد. حتا درنگ‌ها و گسست‌های بُن‌انگاره‌ی حاضر نیز بسیار پُر معنی و تأمل برانگیزست.

درین گفتار، آشکارا اذعان کرده ایم که بُن‌انگاره‌ی پیش‌نهادی ما نتوانسته است سویه‌هایی از افسانه، مانند «پرسش» و «پویش» را به رسایی گزارش کند. اما آشکارست که سبب این امر، آگاهی‌ی بسیار اندک ما از کارکرد کیش مهری و آیین‌های پاگشایی (رازآموزی)ی آن‌ست. در واقع شاید ما هرگز در وضعی قرار نگیریم که چیزی بیش ازین درباره‌ی مهرآیینی بدانیم؛ زیرا کارِ تباہ‌گردانی‌ی یادمان‌های مهری به تمام معنی به انجام رسیده است!

درین زمینه‌ها پیشنهاد ما این‌ست که در مقیاسی عظیم، این «سنتِ ایرانی» و «مهرآیینی»ست که برای دست‌یابی به گزارشِ رسا و فراگیر پرسشِ جام و راه یافتن به خاستگاه‌های کیش آن، باید بدان‌ها رویکرد داشت و تنها به میزانی محدودتر می‌توان به رازآیین‌هایی چون آدونیس یا الوزیس یا کیش مادینه خدایانِ ساموئراس روی آورد. دیدگاه «فرهنگ بومی» درباره‌ی «جام»، بی‌گمان تا اندازه‌ی زیادی درست است؛ اما نمی‌تواند با بُن‌انگاره‌ی پیش‌نهادی ما پهلو بزند؛ زیرا این احتمال در میان‌ست که مهرآیینی به سبب پایگاه برتر و رواج دیرپای خود در اروپا، در فرهنگ‌های بومی‌ی سرزمین‌ها نفوذ کرده باشد.

به هر روی، بر عهده‌ی پژوهندگانِ داستان‌نامه‌ی «جام»ست که درباره‌ی سهم «سنتِ ایرانی» به طور عام و کیش‌های «فرّ کیانی» و «مهرآیینی» به نحو خاص در ساختار این داستان‌نامه داوری کنند. پژوهنده‌ی «افسانه‌ی جام»، پیش ازین به هم‌هی سرزمین‌هایی که عنصر بریتانیایی را پذیرفته و رایج کرده‌اند، رفته است؛ اما او باید ازین هم فراتر برود و درباره‌ی نمودهایی که «کیش جام» یا «کیش فرّ» در سامان‌های اندیشگی‌ی کهن‌تر آریایی داشته است و نیز درباره‌ی واپسین دیگرگونی‌های این نمودها به کاوش و پژوهش بپردازد.

پی‌گیری‌ی این شیوه‌ی پژوهش، در بررسی‌ی گفتاوردهایی نمونه‌وار از وداها و حماسه‌های هندی که با بُنایه‌های «جام ورجاوند» انطباق دارند، به آزمایش گذاشته شده است. درین آزمون‌ها، همچنین موردهای گوناگونی از همسانی با «افسانه‌ی جام» را یادآوری کرده‌ایم. برای مثال، در می‌یابیم که «دو»ها و «آسور»ها به قصد دست‌یابی به آنچه مفهوم‌هایی چون جاودانگی، فراوانی و شهریاری را به هم می‌پیوندند، به جُستار روی می‌آورند. همچنین آگاه می‌شویم که اسطوره‌های وابسته به «برآشفتن دریا» بر

مَنیش ماهیگیر-شاه به‌طور ویژه و بر «جُستار» به نحو کلی پرتو می‌افکند؛ حال آن‌که اسطوره‌های اَشی و لَکُشمی مَنیش راستین گویینور را می‌نمایاند.

بر این بنیاد، بدین جمع‌بندی و برداشت می‌رسیم که اسطوره‌های ایرانی و هندی هر دو را می‌توان برای روشنگری درباره‌ی «افسانه‌ی جام»، پشتوانه‌ی پژوهش قرار داد و مفهوم‌های متداول در این زمینه، در ایران و هند باستان، در واقع همانندی‌های بسیار داشته‌اند. تنها چشم‌داشت ما نیز همین‌ست؛ زیرا انبوه سنت‌های کهن و میانه‌ی آریایی که در پشت این انگاشت‌ها جای دارد، چنین همسانی‌های چشم‌گیری را به سنت‌های ایرانی (در مهریشت، زامیادَیشت و شاهنامه) و اسطوره‌های به هم پیوسته‌ی هندی و آرتوری [۲۵۳] بخشیده است.

بازبردها و پی‌نوشت‌ها

1. w.: Q.

2. R.: A., pp. 44-45.

3. Ib., p. 267.

۴. در هر حال، باید یادآوری کرد که هرگاه آرتور با آرین پیوستگی داشته باشد، با میانجی یا میتر (مهر) نیز پیوند می‌یابد؛ زیرا آرین یک «خورشید خدا»ست و با مهر همانندی دارد. چنان‌که کیث می‌گوید: «آرین که سرشتی هندو-ایرانی دارد — و حتا می‌توان او را به ایرم (Airem) نیای ایرلندی‌ها منسوب دانست — در عمل هیچ وجه تمایزی ندارد که سرشتِ مهربان او را از قرینه‌ی وی میتر جدا کند.» (ک).

۵. درباره‌ی جای جغرافیایی‌ی ساموئراس ↑ پن. ۷ در ص ۳۰۴ هد.

۶. درباره‌ی این رازآیین‌ها ↑ پن. ۶ در ص ۳۰۴ هد.

۷. Tyche Basileos: «تیکه بخت و طالع یا تصادف و تقدیر خدایی است که ربه‌التوعی تجسم آن است. از تیکه در منظومه‌های هومری اثری نمی‌بینیم؛ ولی به تدریج اهمیت زیادی کسب کرده و تا دوره هلنیستی و حتی در رُم نیز روزه‌به‌روز بر اهمیت آن افزوده شد. وی افسانه‌ای مخصوص نداشت و تجریدی بود که به تدریج با پاره‌ای از ربه‌التوع‌ها مانند ایزس منطبق گشت و خدای مرگب و محتطی را به وجود آورد به نام ایزی تیکه (Isitiche) که در مذهب دوره امپراطوری به صورت قدرت نیم خدایی و نیم تقدیر از آن یاد می‌شد و دنیا مطیع آن بود. هر شهر تیکه‌ای مخصوص به خود داشت که مانند خدایان حامی شهر، سر او با برج‌هایی تزیین می‌یافت. گاهی او را نابینا تصویر می‌کردند...» (فایر، ج. ۲، ص. ۹۰۹).

۸. پیندار / Pindar (در اصل یونانی: Pindaros) بزرگترین شاعر غنایی‌ی یونان باستان بود که از دور و بر ۴۳۸ تا ۵۱۸ پ.م. می‌زیست.

9. cf. E.R.E., Vol. III, pp. 689-90.

۱۰. درباره‌ی کاربرد این تعبیر در چین کهن ↑ صص. ۱۵۴-۱۵۵ هد.

11. Granet: Danses et Legends de la China Ancienne, pp. 117, 237, 249-51.

۱۲. مهر، کر. ۲۷، بندهای ۱۰۸-۱۱۱ در اوستا، ج. ۱، صص. ۳۷۹-۳۸۰.

13. Prof. F.W.Buckler: *Supplement to the Journal of American Oriental Society*, NO.1, Sep. 1935, p. 18.

۱۴. اشاره‌ی سربسته‌ی پژوهنده به نوشته‌ی ابن‌هشام‌ست که می‌نویسد در زمان پیامبر اسلام، مردی به نام نَضْرِبِن الحَارِث داستان رستم و اسفندیار را - که در ناحیه‌ی میانرودان آموخته بود - در مکه برای مردم بازمی‌گفت و مردم با شور و شوق به گفتار او گوش می‌دادند. (السيرة النبوية لابن‌هشام، چاپ مصر، ۱۹۵۵ م، ج. ۱، صص. ۳۰۰-۳۰۱). گفتنی‌ست که این نقال عرب داستان‌های حماسی‌ی ایرانی از خویشاوندان پیامبر و از مخالفان وی بود و سرانجام به دست پیروان اسلام کشته شد.

۱۵. در متن Arabian Nights آمده که نام مشهور این کتاب در زبان انگلیسی‌ست و من نام معروف آن در زبان فارسی، یعنی هزار و یک شب را در گزارش آوردم.

16. W.: Q., pp. 1-2.

17. R.: A., p. 314.

18. Ib., p. 170.

۱۹. «ناگفتنی» صفت «قر»-ست به نشانه‌ی دشواری‌ی آن و این‌که به‌سادگی از آن هرکسی نخواهد شد.
۲۰. آشی یا آرت یا آرد، ایزدبانوی توانگری و پاداش و بخشش و گنجورِ آهورمَزداست و برای نشان دادن والایی‌ی پایگاه وی، او را دخترِ آهورمَزدا خوانده‌اند. گاه نیز آشی و نگوهی (آشی نیک) خوانده شده است.
۲۱. آنبران: جز آریایی، غیر ایرانی، بیگانه، از قوم و نژاد دیگری، عنوان یا وصفی کلی بود که در ایران باستان، برای همه‌ی قوم‌های جز ایرانی به کار برده می‌شد.

۲۲. زام، بندهای ۵۳-۵۴ و ۶۸-۶۹ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۹۴ و صص. ۴۹۷-۴۹۸.

23. Weston, *op. cit.*, p, 83.

۲۴. زام، پیشین، بند ۵۸، در ص ۴۹۵.

25. Weston, *op. cit.*, p. 76.

۲۶. در اوستا Athravan، در پهلوی Asron و در فارسی «آثربان» و آذربان یعنی نگاهبان آتش و رجاوند و پیشوای دینی‌ی مزدایرستان.

۲۷. زام، پیشین، بند ۵۳ در ص. ۴۹۴.

۲۸. همان، بندهای ۱۰-۱۱ در ص. ۴۸۷.

۲۹. همان، بندهای ۵۶-۶۲ در صص. ۴۹۵-۴۹۶.

۳۰. همان، بند ۸۲ در ص. ۵۰۰.

۳۱. همان، بندهای ۹۲-۹۵ در ص. ۵۰۲.

۳۲. همان، بند ۹۳ در ص. ۵۰۲.

33. L.: C.

34. W.: L., p. 147.

۳۵. Murigen نامی که ریشه‌ی واژگی‌ی آن Murigena (زاده‌ی دریا)ست. (ک).

36. Ch.: A., pp. 218-22.

۳۷. Apam napāt (آپم نپات) در اوستا به معنی‌ی «نیروه‌ی آب‌ها»، نام یکی از ایزدان نگاهبان آب و از یاوران ایزدبانو آناهیتا (= آبان)ست. از او با نام بُرَزْیَرْد و با صفت‌های «درخشان» و «تیزآسب» نیز یاد شده است. او پس از آهورمَزدا و مهر، سومین تن از مینویان‌ست که لقب «آهور» (= سرور) دارد. مجتبی‌ی درباره‌ی این ایزد، می‌نویسد: «چنین به نظر می‌رسد که در ادبیات اوستایی به آتش مکنون در ابرها اشاره‌ای نشده است. لیکن در حقیقت، وجود ایزد آپم نپات در شمار ایزدان اوستایی دلالت بر آن دارد که

از این معنی بی‌خبر نبوده‌اند؛ زیرا پرستش این ایزد در میان اقوام هند و ایرانی سابقه دراز دارد و در کهن‌ترین آثار ودایی هند، آپام نیات (نواده آب‌ها) آتشی است که در آب‌هاست و با ابرها بالا می‌رود و در فضا به صورت آذرخش ظاهر می‌گردد. در زامیادیشْت اوستا (پاره‌های ۴۶ تا ۵۲) آمده است که میان ازی دهاکِ اهریمنی و آذر اهورایی برای گرفتنِ خَوَرَهٗ ناگرفتنی کشاکش درگرفت و سرانجام، آذر بر ازی‌دهاک چیره شد و خَوَرَهٗ را از چنگال او برهانید. خَوَرَهٗ به درون دریایِ واوروگش (= فراخ‌کرت) رفت و در آن‌جا به ایزد آپم نیات پیوست. آپم نیات در حقیقت جلوهٔ دیگری است از آذر اهوره مزدا، چنان که در وداها نیز یکی از تجلیاتِ اگنی است و صفتِ تابناک که در اوستا با نام او همراه است، مؤید این نظر است.» (فتح‌الله مجتبیایی: شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، ص. ۷۷).

۳۸. در اوستا Vourû kaša و در پهلوی و فارسی فراخ‌کرت و قراخکرت نام دریایی ست اسطوره‌ای که در تازه‌ترین پژوهش‌ها با اقیانوسِ هند یکی شمرده شده است. (سنج. اسطوره، صص. ۱۳-۲۶).

۳۹. زام، بند ۵۱، در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۹۴.

۴۰. همان، بند ۵۶، در ص. ۴۹۵.

۴۱. خا، دف. ۲، ص. ۴۴۷، بپ. ۳۹۶-۳۹۷. (پژوهنده به رویدادی همتانده در هنگام گذار فریدون از آروند رود برای رسیدن به پایگاهِ ضحاک و پیکار با او که باز هم نمونه‌ی چشم‌گیری از پیوندِ فره‌مند با آب است، اشاره‌ی نمی‌کند. فردوسی - جدا از آنچه درین باره در داستان فریدون آورده است - در بیت‌های پیش ازین دو بیت، از زیانِ گیو به کیخسرو، بدان رویداد اشاره می‌کند: «... بدو گفت گیو آر تو کیخسروی / نبینی ازین آب جز نیکوی / فریدون که بگذاشت آروند رود / فرستاد تختِ بهی را درود، / جهانی سراسر شد او را زهی / که با روشنی بود و با فره‌ی...» (خا، همان، بپ. ۳۹۳-۳۹۵).

۴۲. خا، دف. ۴، صص. ۱۶۴-۱۶۵، بپ. ۲۴۹۹-۲۵۰۲ و ب. ۲۵۱۶.

۴۳. مقصود «جام کیخسرو» ست که در ادبِ فارسی به گونه‌ی «جام جهان‌نما»، «جام جهان‌بین»، «جام گیتی‌نمای» و «جام‌جَم» نیز آمده و در نوشته‌ها و شعرهای عرفانی و غنایی - به‌ویژه در غزل حافظ - مفهوم گسترده‌ی را ارائه می‌دهد. برای آگاهی‌ی بیشتر - دکتر محمد معین: مژدیسنا و ادبِ فارسی.

۴۴. خا، دف. ۴، صص. ۱۷۶-۱۷۷، ب. ۱۰۱ و بپ. ۱۱۳-۱۱۴.

45. Parzival of Wolfram.

46. W.: Q., p. 124.

47. R.: A., p. 170.

48. W.: L., p. 154.

۴۹. - بهرام، بند ۶۰ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۴۳.

۵۰. به پای‌ی. پی‌نوشتِ استاد پورداد بر گزارشِ بهرام‌یشت، لومل (Lommel) ترکیب‌واژه‌ی اوستایی‌ی هَوَسروَنگَه (= خسرو) را که در بند ۳۹ به گونه‌ی صفت و به معنی نیکام / نامور / بلندآوازه آمده، نام ویژه و برابر با کیخسرو انگاشته است. پژوهنده‌ی این دفتر هم، به پیروی از چنان انگاشتی، نام کیخسرو را در کنار نام‌های فریدون و کاووس آورده و از آنان «گروه سه‌گانه» را ساخته است!

۵۱. - بهرام، پیشین، ۳۹-۴۰ در ص. ۴۳۹.

52. W.: Q., p. 126.

۵۲. خا، دف. ۳، صص. ۳۴۵-۳۴۶، بپ. ۵۶۲-۵۶۶.

۵۴. همان، ص. ۳۴۶، بپ. ۵۶۸-۵۷۰.

55. L.: C., p. 234.

۵۶. اشاره‌ی ست به این بیتِ شاهنامه درباره‌ی «جام کیخسرو»: «... یکی جام بر کف نهاده نبید / بدوی

- اندرون هفت کشور پدید» (خا، دف. ۳، ص. ۳۴۵، ب. ۵۶۲). همچنین پی‌گیری‌ی این انگاشت و خیال‌ورزی را در غزل مشهور حافظ می‌بینیم که «پیر مغان» روی به جُستار آورده، «قدح باده» (جام جهان‌بین) را برکف گرفته و در آن رازجویی می‌کند: «... دیدمش خُرَم و خوشدل، قدح باده به دست / و ندران آینه صد گونه تماشا می‌کرد / گفت: «این جام جهان‌بین به تو کی داد حکیم؟» / گفت: «آن روز که این گنبد مینا می‌کرد.»» (حافظ، ص. ۲۸۸، غزل ۱۳۶، ب. ۴-۵).
۵۷. *fer blanc* در اصل، گونه‌ی نشان سپاهی بوده است به شکل () و امروزه در زبان گفتاری‌ی فرانسه، واژه‌ی *ست هزل* آمیز برای «نشان ارتشی» که مفهوم «حَلَبی» را از آن اراده می‌کنند. اما هستای این ترکیب در زبان انگلیسی *fer de lance* به معنی‌ی «شکل سر نیزه» در نشان‌های نجابت خانوادگی‌ست.
58. Loomis, op. cit., p. 245.
۵۹. در متن، به گفت‌وورد از لومیس، *Pezar King of Persia* آمده که متأسفانه به کتاب وی دسترس نیافتیم و در هیچ خاستگاه دیگری نیز چنین نامی را پیدا نکردم و نتوانستم بینگارم که این نام دگردیسه‌ی کدام نام دیگری می‌تواند باشد.
60. Loomis, op. cit., p. 254.
۶۱. خا، دف. ۲، صص. ۴۶۵-۴۶۷، ب. ۶۳۵-۶۳۷، ب. ۶۴۱، ب. ۶۴۴ و ب. ۶۵۶.
۶۲. با آن‌که در زامیاد‌یشت سخن از درگیری‌ی شیندُمینو و آنگَرَمینو در میان‌ست، پژوهنده واژه‌های *God* و *Satan* را در وصف آن‌ها به کار برده. گویا این دیگرگویی‌ی ناگهانی‌ی کلیدواژه‌ها به سبب در میان آمدن سخن از «نبرد میلونی» در چند سطر بعد، بوده باشد. (↓ پن. ۶۴ در هم، یاد.)
۶۳. زام، بند ۴۶ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۹۲.
۶۴. منسوب است به جان میلتون (John Milton)، ۱۶۰۸-۷۴ م. شاعر بلندآوازه‌ی انگلیسی و اشاره دارد به منظومه‌ی بزرگی او به نام *بهشت گم‌شده* (*Paradise Lost*) که نبرد عظیم «خدا» و «شیطان» در آغاز آفرینش، درونمایه‌ی آن‌ست.
۶۵. درباره‌ی نخستین انسان در اسطوره‌های ایرانی، بحث‌ها و پژوهش‌های بسیار شده؛ اما هنوز هم پاسخ واپسین بدین پرسش داده نشده است. آ. کریستن سن: نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران، ترجمه‌ی احمد تفضلی و ژاله آموزگار.
۶۶. زام، بندهای ۳۴-۳۵ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۹۰.
۶۷. «فَر» -بدان‌سان که در یشت ۱۹ آمده است- سه بار از جمشید می‌گسلد و به ترتیب به ایزد مهر، گرشاسپ پهلوان و فریدون شهریار می‌پیوندد و نه -بدین‌گونه که پژوهنده‌ی این دفتر نوشته است- تنها یک بار می‌گسلد و به مهر می‌پیوندد. (همان، ۳۴-۳۶ در صص. ۴۹۰-۴۹۱).
۶۸. همان، ۴۷-۴۸ در صص. ۴۹۳.
69. Forrer: *Das Mithra Heiligtum von Königshofen*, p. 124.
70. Loomis, op. cit., pp. 216-17.
- (درباره‌ی «پهلوانان خورشیدی» -شاهرخ مسکوب: «فریدون فرخ» در چند گفتار در فرهنگ ایران، زنده‌رود، ۱۳۷۱، صص. ۶۱-۶۳ و پی‌نوشت‌های آن.)
۷۱. زام، بند ۹۳، در اوستا، ج. ۱، ص. ۵۰۲.
۷۲. در اسطوره‌های دینی‌ی زرتشتی، «فَرشکرد» به معنی‌ی نو کردن دین و جهان آمده است که در هنگام رستاخیز، «فَرشکردگردداران» (سوشیانت و یاوران وی) آن را به انجام می‌رسانند.
73. cf. W.: Q., p.16.
74. Rhys, op. cit., p.314.

75. Weston, Ib., p.47.

۷۶. زام، بند ۵۱، در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۹۴.

۷۷. این برداشت پژوهنده که افراسیاب به ماهیگیری می‌پردازد و می‌توان لقب «ماهیگیر-شاه» بدو داد، جای تأمل دارد. در یشت ۱۹ تنها سخن از سه بار شناوری شاه توران در دریا برای دست‌یابی به «قر» در میان آمده است. مگر این که پژوهشگر، «ماهی» را نماد یا رمزی از «قر» و «ماهیگیری» را کنایه‌ی از کوشش در راه «جستار قر» گرفته باشد.

۷۸. آبان، بندهای ۴۱-۴۳ در اوستا، ج. ۱، ص. ۳۰۵.

۷۹. در اوستا Hankana کاخ یا پناهگاه زیرزمینی افراسیاب شمرده شده و در متن‌های پهلوی وصف‌های زیادی ازین کاخ آمده است. در فارسی این واژه به «هنگ» دیگر دیسی یافته و در شاهنامه، غار یا پناهگاه کوهستانی شاه توران خوانده شده است: «... ز هر شهر دور و به نزدیک آب / که خوانی ورا هنگ افراسیاب.» (خا، دف. ۴، ص. ۳۱۳، ب. ۲۲۴۶؛ همچنین «نیشتها»، ج. ۱، ص. ۲۱۱).

80. R.: A., p. 117.

۸۱. خا، دف. ۲، ص. ۴۱۲، ب. ۴۳۸-۴۴۰.

۸۲. همان، ص ۴۱۳، ب. ۴۴۱-۴۴۷.

83. Nutt: *Studies in the Legend of The Holy Grail*, pp.80-83 & A.E. Waite: *The Grail, Its Holy Legends and Symbolism*, pp. 576-77.

۸۴. زام، بندهای ۷۴-۷۶ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۹۹.

۸۵. آنچه درین پاره از گفتار آمده است، به‌تنهایی همخوان با عنوان زیربخش شماره ۶ نیست و در واقع، پژوهنده این عنوان را برای آنچه در صفحه‌های پس از آن آمده، در نظر گرفته است.

۸۶. کرتین دو تروا (Chretien de Troyes) شاعر فرانسوی سده دوازدهم میلادی و نخستین فرانسوی فراهم‌آورنده داستان‌های غنایی-پهلوانی آرتوری بود. (E.I.G., Vol. 4, p. 404.)

87. W.: L., pp. 64-90.

۸۸. موردرت (Mordarete) = مارژرد یا موردرد یکی از دلاوران میزگرد آرتورست که بر او می‌شورد و او را در نبرد می‌کشد و در همان حال، خود نیز کشته می‌شود.

89. Ib., p. 84.

۹۰. پژوهنده در متن fort Kalu (= دژ کلو/کالو) آورده؛ اما در شاهنامه (خا، دف. ۲، ص. ۳۶۸، ب. ۲۴۱۵) «کوه قلا» با بدل‌نگاشت‌های قلان، قلو و کلان آمده است.

۹۱. خا، همان، ب. ۲۴۱۵-۲۴۱۸.

۹۲. همان، صص. ۳۶۸-۳۶۹، ب. ۲۴۲۰-۲۴۲۲.

۹۳. همان، صص. ۳۷۳-۳۷۴، ب. ۲۴۸۷-۲۴۹۶. (شاهرخ مسکوب درباره این گفت و شنود شگفت میان نیا و نییره-افراسیاب و کیخسرو-تحلیلی راژگشای و خواندنی دارد. - سوگی سیاوش، چا، یکم، صص ۱۷۷-۱۸۰).

94. Weston, Ib., p. 100.

۹۵. برای آگاهی‌ی بیشتر درباره‌ی پرسه (Perseus یا Persée) - فایر، ج. ۲، صص. ۷۱۱-۷۱۴).

۹۶. همان، صص. ۸۰۷-۸۱۱.

۹۷. خا، دف. ۳، صص. ۷-۹، ب. ۷۲-۹۶.

۹۸. خا، دف. ۴، صص. ۲۴۲، ۲۴۳، ب. ۱۱۲۷-۱۱۳۱.

۹۹. خا، دف. ۱، ص. ۲۹۲، ب. ۱۰۰.

۱۰۰. Acamas پسر آنتور از سران تروایی بود که به دست دیون کشته شد. (ع. ایل، فهرستِ اعلام).
۱۰۱. Pluto یا Hadés (= Hadés) در اسطوره‌های یونانی، خدای قلمرو روح‌ها و دوزخ است. (ع. فایر).
۱۰۲. ع. ایل، سرود هیجدهم.
۱۰۳. در اسطوره‌های یونانی، هکتور (Hector) پهلوان تروایی است که پاتروکل را می‌کشد و آشیل به کین‌خواهی پاتروکل، او را از پای درمی‌آورد. (سنج. فایر).
۱۰۴. ایل، پیشین.
105. W.: L., pp. 133-41.
۱۰۶. نسبت دادن کارهای جادویی به کیخسرو با آموزش‌ها و رهنمودهای اوستا و شاهنامه — که جادوان را در شمار نیروهای اهریمنی می‌آورند و کینش آنان را می‌نکهند — هنجوان نیست. گفتنی است که فردوسی خود، نوشته‌ی کیخسرو را «نامه‌ی پندمند» (اندرزنامه) می‌خواند. از زبان کیخسرو به گوی می‌گوید که در هنگام فشردن نیزه‌ی که آن نامه بر سر آن بسته شده است، بر باروی دژ بهمن جادو، نام یزدان را بخواند و سپس در وصف حال گویو به هنگام ورزیدن آن خویشکاری‌ی شگرف آیزدی، می‌آورد: «پُر از آفرین جان یزدان پرست.» (برای آشنایی با دروغ‌نامه‌ی «نامه‌ی پندمند» کیخسرو — ع. خا، دف. ۲، صص. ۴۶۴-۴۶۵، ب. ۶۲۰-۶۲۴).
۱۰۷. همان، صص. ۴۶۵-۴۶۶، ب. ۶۳۷-۶۴۴.
۱۰۸. همان، صص. ۴۶۶-۴۶۷، ب. ۶۵۲-۶۵۶.
109. R.: A., p. 268
۱۱۰. خا، پیشین، ۴۶۷، ب. ۶۶۴-۶۶۶.
۱۱۱. همان، ۴۶۱، ب. ۵۷۰.
۱۱۲. همان، ۴۶۸، ب. ۶۷۰ و ب. ۶۷۴-۶۷۵.
113. cf. R.: A., p. 120.
۱۱۴. بر خلاف برداشت پژوهنده، دوران شهریاری‌ی کیخسرو، روزگاری «پُر از آرامش» نیست؛ بلکه سراسر در آشوب و لشکرکشی و جنگ برای خون‌خواهی می‌گذرد.
115. Baumgartner: *Geschichte der Weltliteratur*, Vol. V, pp. 105-106.
116. W.: L., p. 151.
۱۱۷. ع. خا، دف. ۲، ص. ۴۲۱، ب. ۳۶-۴۰.
118. W.: Q., pp. 77-79.
119. *Ib.*, p. 84.
120. *Ib.*, p. 90.
۱۲۱. ع. مهر، بندهای ۶۶-۶۷ در اوستا، ج. ۱، ص. ۳۶۹.
۱۲۲. همان، بند ۲۷ در ص. ۳۵۹.
۱۲۳. همان، بند ۱۶ در ص. ۳۵۷.
۱۲۴. درباره‌ی «تیکه‌بازلیوس» و «بازیلیا» و خدای ترکیبی‌ی «ایزی تیکه» و نقش ورزی‌ی آن‌ها در اسطوره‌های یونانی و رومی — فایر، ج. ۱، صص. ۱۳۴-۱۳۵ و ج. ۲، ص. ۹۰۹.
125. E.R.E., Vol. VIII, p. 759.
۱۲۶. Taurobolium نام آیینی است در کیش‌های سی‌یل و میترا که در آن پرستشگران با خون گاو قربانی تمعید داده می‌شوند (ع. W.N.I.D.).
127. cf. C.: M., pp. 100-102.

128. Ib., p. 137.

129. L.: C., p.290.

۱۳۰. سنج، ص. ۳۷۴ هـ.

131. Cumont, op. cit., pp. 184-87.

۱۳۲. Nimrud Dag جایی بوده است در شمال سوریه‌ی امروز.

۱۳۳. Antiochos: آنتیوخوس سیزدهم شاه سلوکی‌ی گبازن که از ۶۹ تا ۶۴ پ.م. فرمانروایی می‌کرد. گبازن

(Commagene) سرزمینی بوده است در شمال سوریه‌ی امروز بر کرانه‌ی قرات که پایتخت آن

Samosata (در ترکی‌ی امروز Samsat) بوده و در نقطه‌ی مرزی‌ی میان سوریه و ارمنستان جای داشته

است. (درین باره، همچنین ۷۵ p. VI, Vol. I, E.I.).

134. Sarre: *Die Kunst des Alten Persien*, plate 56.

135. Cumont, op.cit. p. 136 & Gardner: *The Persian Coinage*, p. 152, No. 29.

۱۳۶. درباره‌ی کابیر ۷ فایر، ج. ۱، ص. ۱۴۷.

۱۳۷. درباره‌ی کورت ۷ فایر، ج. ۱، ص. ۲۲۰.

۱۳۸. سنج، پن. ۱۲۶ در هم. یاد. و ۷ فایر، ج. ۱، ص. ۲۲۲.

۱۳۹. درباره‌ی دیمتر ۷ فایر، ج. ۱، ص. ۲۴۵.

140. Loomis, op. cit., p. 354.

141. op. cit., pp. 136-239.

۱۴۲. ۷ مهر، بند ۷ در اوستا، ج. ۱، ص. ۳۵۵.

143. Ib., p. 134.

۱۴۴. ۷ مهر، پیشین، بند ۱ در ص. ۳۵۳.

۱۴۵. همان، بند ۱۳۲ در ص. ۳۸۵.

146. Ib., p. 129.

۱۴۷. ۷ مهر، پیشین، بند ۵۰ در ص. ۳۶۵ و بند ۹۵ در ص. ۳۷۶.

148. Ib., pp. 238-39.

149. Loomis, op. cit., p. 121 & p. 225.

150. Ib., p. 154 & pp. 156-57.

151. Ib., p. 325.

۱۵۲. ۷ زام، بندهای ۵۶، ۵۹ و ۶۲ در اوستا، ج. ۱، صص. ۴۹۵-۴۹۶.

۱۵۳. Siege Perilous (نشیمن سهمگین) عنوان یکی از کرسی‌های دَورادَور میزگرد آرتور و دلاوران‌ش بود

که تنها شایسته‌ترین و بیگانه‌ترین دلاور می‌توانست بر آن بنشیند، بی آن که دچار مخاطره‌ی شود. در

معنایی کلی، Siege به مفهوم جایگاه (لژ) ویژه‌ی شریفان و نجیبان‌ست.

154. Loomis, op. cit., pp. 223-24.

۱۵۵. ۷ مهر، بندهای ۱۲۸-۱۳۳ در اوستا، ج. ۱، صص. ۳۸۴-۳۸۵.

۱۵۶. همان، بندهای ۶۹، ۹۸ و ۱۳۵ در ص. ۳۶۹، ۳۷۷ و ۳۸۵.

۱۵۷. ۷ زام، بندهای ۶۸-۶۹ در اوستا، ج. ۱، صص. ۴۹۷-۴۹۸.

158. Forrer: *Das Mithra, Heiligtum von Königshofen*, p. 111.

159. *Die Orientalischen Religionen in Romischen Heidentum*, p. 179.

۱۶۰. درباره‌ی «پهلوانان خورشیدی» † یادداشت افزوده در زیر پن. ۷۰ در هم. یاد.

161. Rhys, op. cit., p.173.
162. Farnell: *Evolution of Religion*, p. 127.
163. Cumont, op. cit., p.181.
164. W.: L., p. 265.
165. W.: Q., p. 89.
166. Ib., p. 90.
167. Ib., p. 86.
168. Adonis, Attis, Osiris, Vol.1, p. 306.
169. Dr. R.Forrer: *Das Mithra Heiligtum von Königshofen*, Stuttgart, 1915, p. 48.
170. cf. Legge: *Forerunners and Rivals of Christianity*, Vol. 1, p. 137 & p. 188.
171. E.R.E., Vol. XII, p. 191.
۱۷۲. مهر، بند ۱۱ در اوستا، ج. ۱، ص. ۳۵۶.
173. Cumont: *Orientalischen Religionen*, p. 120.
174. Legge, op. cit., Vol. II, p. 30.
175. Dr.J.B. Carter in E.R.E., Vol. III, p. 497.
۱۷۶. پژوهنده درین جا سه بیت را آورده که بیانگر رویدن گیاهی به نام «خون سیاوشان» از جای فرو ریختن خون سیاوش است. اما این بیت‌ها در مُس. و داستان. و خا. به منزله‌ی افزوده‌ی پاره‌ی از دست‌نوشته‌های کم‌ارزش، در پن. آمده است.
۱۷۷. درباره‌ی این سوگند آیین ↑ ص. ۳۸۸ در همین گفتار.
178. W.: Q., pp. 128-31.
۱۷۹. درباره‌ی یاکوس و نقشی او در اسطوره‌های الوزینی ← فایر. ج. ۱، صص. ۴۴۲-۴۴۳.
۱۸۰. درباره‌ی پرسفونه ← فایر. ج. ۲، صص. ۷۱۴-۷۱۵. (همچنین سنج. زیربخش ۵ در همین گفتار).
181. Wait, op. cit., pp. 285-95.
182. E.R.E., Vol. IX, p. 78.
183. L.: C., p. 290.
184. op. cit., pp. 285-95.
185. Legge, op. cit., I, 15 & Dyer: *Gods in Greece*, pp. 73-74 & 178-79.
۱۸۶. درباره‌ی کاپروی یا کاپیری، عنوان گروهی از خدایان طبیعت در پاره‌ی از کیش‌های کهن ← دف.
۱۸۷. درباره‌ی اِرس در اسطوره‌های یونانی (= کویبدو در اسطوره‌های رومی) ← فایر. و دف.
188. cf. E.R.E., Vol. IX, p. 79.
۱۸۹. درباره‌ی آرمریکا ← E.I.G., Vol. 2, p. 44.
190. Forrer, op. cit., p. 128.
191. Ib., p. 110 & p. 127.
192. Ib., p. 49 & p. 88.
193. cf. Baumgartner: *Geschichte der Weltliteratur*, Vol. V, p. 98.
۱۹۴. کیمری‌ها (Cimmerians) مردمی بیابانگرد و کوچنده از خاستگاه سکایی و ایرانی بوده‌اند که در منطقه‌ی از فراز رود (آسیای میانه) تا آران (قفقاز) و آسیای کهن می‌زیسته‌اند. (درین باره ← E.I., Vol. V, pp. 563-65).

195. Druidism.

196. Hubert: *The Greatness and Decline of the Celts*, pp. 187-88.

۱۹۷. درباره‌ی گالاتیا/ گالاتی‌هی کهن (= آنقره/ آنکارای بسین) - فم.

۱۹۸. درباره‌ی دروئیدها، پریستاران بریتانیا و گل در دوره‌ی کلت‌ها - دف.

199. Hubert, op. cit., p. 190.

200. Taittiriya Brahmana, I, i, 10.

۲۰۱ - فرور، بندهای ۶۵-۶۶ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۱۹.

۲۰۲ - ارت، بند ۵۶، در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۷۷.

203. *Indian Mythology*, pp. 39-41.

۲۰۴. سنح، ارت، بندهای ۶-۱۵ در اوستا، ج. ۱، صص. ۴۶۸-۴۷۰.

۲۰۵. درباره‌ی گرنوکیا - *E.I.G.*, Vol. 5, p. 247.

206. W.: L., p. 154.

۲۰۷. پایان کار این شهریار حماسه‌ی هندوان با سرانجام کیخسرو همانندی دارد. داروستتر افسانه‌ی به کوه رفتن کیخسرو و پهلوانان وی را با یکی از رویدادهای مهابهارت می‌سنجد. درین حماسه، شهریار یوژیشدهیر از جهان بیزار می‌شود و پس از برگشتن جانشین خود، با چهار برادرش به دامنه‌های هپالیا روی می‌آورد. همراهان او یکی پس از دیگری از پای درمی‌آیند و تنها خود او و سگ باوفایش - که همان «دژم» (راستی) است - کامیاب می‌شوند که به بهشت گام بگذارند. (برای آگاهی‌ی بیشتر ازین افسانه‌ی هندی - *J.Darmesteter: Zend-Avesta, Vol.II, p. 661, note 29*).

۲۰۸. رویکرد بدین همانندی را به یادآوری لطف‌آمیز استاد ا.ب. گاجندراگادکار وامدارم (ک.).

209. *Abhyatana Sacrifice* (T.S. iii., 4.6.)

۲۱۰ - بهرام، بند ۶۰ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۴۳.

211. Upamsu (T.S. vi., 4.61. & Agrayana (T.S. vi., 4.11. & Ukthya (T.S. vi., 5.1.

212. T.S. vi., 3.10 & T.S. vi., 2.2.

213. Keith, op. cit., p. 136. (پن. ۴ در هم. یاد. →)

۲۱۴ - زام، بندهای ۴۶-۵۰ در اوستا، ج. ۱، صص. ۴۹۲-۴۹۳.

۲۱۵. پن. ۳۷ در صص. ۴۲۰-۴۲۱ هد. و نیز در همین زمینه ↓ گفتار ششم در هب.

216. Keith, op. cit., p. 136.

217. Loomis, op. cit., p. 216; quoting from H.O.Sommer : *Vulgate Version of the Arthurian Romances*, VI, 57.

218. Keith, op. cit., p. 471 & p. 481.

۲۱۹ - مهر، بند ۲۷ در اوستا، ج. ۱، ص. ۳۵۹.

220. W.: L., p. 23.

221. Loomis, op.cit., p. 342; quoting from Sommer IV, 310 & Chrestien.

222. JaCobi in *E.R.E.*, II, p. 808.

223. Fausboll: *Indian Mythology*, p. 106.

۲۲۴. این برداشت پژوهنده جای بحث دارد. در سراسر اوستا، دان‌نام یکی از تیره‌های تورانیان است و نه نام همه‌ی آنان.

۲۲۵. پژوهنده نه تنها - چنان‌که گفتیم - «دان‌و»، نام قبیله‌ی از تورانیان را برابر با نام همه‌ی آنان می‌شمارد؛

- بلکه به دلیل هم‌آوایی‌ی آن با «دائو» نام گروهی از غولان و ستیهندگان با خدایان در اسطوره‌های هندو، این دو نام جدائیاد را اینهان می‌انگارد.
۲۲۶. - اشتاد، بند ۴ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۸۱.
227. Loomis, op. cit., p, 229 & *Modern Philology*, Vol. XXII, pp. 92-95.
۲۲۸. ↑ پین. ۱۸۰ در هم. یاد.
229. Rhys: *Hibbert Lectures of 1886*, pp. 463-71.
۲۳۰. کازارتلی (Casartelli). ↑ ص. ۳۳۶.
۲۳۱. در سنجش با این برداشت، در یکی از بندهای چشم‌گیر انجیل، به تعبیر «شاهزاده‌ی این جهان» در وصف «شیطان» برمی‌خوریم. (ک).
۲۳۲. در اسطوره و فلسفه‌ی هندو، «سامراج» به معنای فرمانروایی‌ی انسان بر زمین است.
233. Keith, op. cit., p. 101.
234. A. A. Macdonell: *Vedic Mythology*, p. 188.
235. op. cit., p. 27.
۲۳۶. - زام، بند ۵۷ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۹۵.
۲۳۷. همان، بند ۶۸، در صص. ۴۹۷-۴۹۸.
۲۳۸. همان، بند ۵۴، در ص. ۴۹۴.
۲۳۹. همان، بند ۷۷، در ص. ۴۹۹.
۲۴۰. - اشتاد، بندهای ۱-۲ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۸۱.
۲۴۱. همان، بندهای ۳-۴، ص. ۴۸۱.
۲۴۲. درباره‌ی «مانا» و باور مردم پولینزی بدان و نیز باورهای همانند آن در میان سرخ‌پوستان آمریکا *E.I.G.*, II. p. 287. همچنین سنح. کارل گوستاو یونگ: انسان و سمبول‌هایش، ترجمه‌ی ابوطالب صارمی، ص. ۱۲۳.
243. cf. W.I. Thomas: *Primitive Behaviour*, p. 327.
244. op.cit., p. 326.
245. Thurnwald: *Die Menschliche Geellschaft*, Vol.IV, p. 170.
246. op.cit., p. 170.
247. op.cit., pp. 40-41
248. Thomas, op.cit., p. 328.
249. *Melanesians*, p. 118, note.
250. cf. Nutt: *Studies in the Legend of Holy Grail*, p. 103.
۲۵۱. Iroquoians نامی‌ست که فرانسویان به بومیان سرخ‌پوست آمریکای شمالی داده‌اند.
252. *American Anthropologist*, New Series, IV, 38, f.
۲۵۳. برای آگاهی از چکیده‌ی از داستان‌های غنایی-پهلوانی‌ی آرتور شاه و آنچه در ادب باخترزمین درین باره نوشته شده است - مرگ آرثر (آرتور شاه و دلاوران میزگرد)، نوشته‌ی سیر توماس مالوری، ترجمه‌ی حسن شهباز در کتاب سیری در بزرگ‌ترین کتاب‌های جهان، بنگاه، ۱۳۶۰، ج. ۳، صص. ۳۵۱-۴۰۰.

انجمنِ دلاورانِ کیخسرو و شهریار

۱. درآمد

افسانه‌ی کیخسرو، چنان‌که فردوسی به پیروی از پیشگامانِ خود گزارش کرده است، جایگاه یگانه‌یی در تاریخ حماسه (Epic) و داستان‌های غنایی-پهلوانی (Romance) دارد. گروه‌بندی‌ی هماهنگِ دلاوران بر گردِ نقش‌ورزِ کانونی‌ی پهلوانی، آمیخته با سامانِ ویژه‌یی از خویشکاری‌های دلاورانه — که گوهرِ بنیادینِ «میزگرد» [در ادبِ اروپایی] به‌شمار می‌آید — با این [افسانه] آغاز شد. داستان‌نامه (Saga)‌ی کیخسرو — چنان‌که پس ازین خواهیم دید — چندین سازه‌ی تاریخی، منطقی و فرجام‌شناختی (Eschatological) را نمایان و برجسته می‌کند که ما را به شکل‌گیری‌ی چنین میزگردهایی رهنمون می‌شود. این [داستان‌نامه]، پایگاه و الایی را هم که نقش‌ورزِ کانونی در چنین انجمنی از دلیرمردان به دست آورده است، به نمایش می‌گذارد. این نقش‌ورز، گاه در زیر پرتوهای [فروزش] پهلوانانِ فرمانبردار [خویش] جای می‌گیرد؛ اما — با این حال — از چنان ویژگی‌هایی برخوردارست که برتری‌ی او را در زنجیره‌ی درازِ داستان پاس می‌دارد. همچنین «اصل آریایی‌ی بیرون‌راندگی و بازگشت» — که

نقش‌ورزان بزرگ تاریخی و حماسی مانند کوروش، اسکندر و نیز دلاورانی همچون پریدور / پرسپوال در داستانهای آرتوری، نمودهای آنهاست. با افسانه‌ی کیخسرو پدیدار شد و سپس به دیگر داستان‌ها راه یافت.

من در گفتار دوم این بخش (افسانه‌ی جام ورجاوند و همانندهای ایرانی و هندی‌ی آن)، کوشیده‌ام تا نشان دهم که سنت‌های ایرانی در شکل‌گیری داستان‌های غنایی-پهلوانی‌ی آرتوری کارکرد بسزایی داشته و داستان‌نامه‌ی کیخسرو بخش چشم‌گیری از این سنت‌های ایرانی را تشکیل می‌داده است. من این آتم که هرگاه کسی رویدادهای دوران زندگانی‌ی رُمانتیک پرسپوال را با پیشامدهای روزگار کیخسرو در روایت شاهنامه بسنجد، کمترین شکی درین زمینه برای وی بر جای نمی‌ماند. کسانی همچون وُلفرام فُن اِشنباخ و کِرتین دو تروا، فرآیندهای باستانی‌ی بسیاری را در شکل‌گیری‌ی داستان‌های غنایی-پهلوانی‌ی آرتوری‌ی اروپای سده‌های میانه کارساز دانسته‌اند. داستان‌نامه‌های تروا و اسکندر و نیز تاریخ رُم که شاعران سده‌های میانه در سروده‌های خود در زمینه‌ی افسانه‌های آرتوری آن‌ها را سامان بخشیده و به هم پیوسته‌اند، بلندآوازه‌اند؛ اما ما باید گامی فراتر از آنان بگذاریم و نقشی را که توانایی‌ی سرشتی‌ی همزمان رُمانتیک و خردپذیر ایرانی در ساخت این داستان‌های غنایی-پهلوانی‌ی بزرگ سده‌های میانه ورزیده است، بازشناسیم.

هیچ‌یک از حماسه‌های بزرگ پیش از شاهنامه، طرح و نموداری واقعی از انجمنی از دلاوران که بر گرد یک چهره‌ی کانونی فراهم آمده باشند، به دست نمی‌دهد. حتّاً ایللیاد نیز چنین نیست؛ زیرا آخیلوس / آشیل تنها در آغاز و انجام این حماسه با رزم‌آفزاز پدیدار می‌شود؛ در حالی که پیوند او با پهلوانان یونانی - که بسیاری از کارزارها را به سرانجام می‌رسانند - از همکاری و یآوری به دور است! کوتاه سخن این‌که دیگر پهلوانان همچون تخته‌ی پرشی برای آشیل به‌شمار می‌آیند. او در زمانی که بسی کارهای گران در حماسه پیش می‌رود، از کارزار به دور است و شیوه‌ی برخورد او با آخایی‌ها [۱] بی‌طرفی آشکارا بدخواهانه‌ی بی‌ست و درواقع، هرگاه نیروهای آگاممنون دچار واپسین شکست شوند، مایه‌ی شادمانی‌ی او خواهد بود. برای نمونه، در کتاب نهم ایللیاد، وی درخواست اُدیسئوس را که بر آخاییان دل بسوزاند و آنان را در برابر تروایی‌ها یاری دهد، فرو می‌گذارد و می‌گوید:

...من در اندیشه‌ی جنگ‌های خونین نخواهم بود؛ مگر هنگامی که هکتوری بی‌باک
آخاییان را قربانی کند و کشتی‌ها را بسوزاند! [۲]

چنین رفتاری با روشِ برخوردِ نقش‌ورِ کانونی‌ی یک داستانِ غنایی-پهلوانی
(میزگرد)، همخوان نیست. در آدیسه هم جای «میزگرد» خالی ست؛ زیرا هیچ برتری‌ی
در خوری برای سخت‌کوشی‌ی آدیسئوس - که خود، پهلوانِ همه‌ی کارزارهاست - در
نظر گرفته نشده است.

در راماین نیز آبر پهلوان، همه‌ی کارزارها و مخاطره‌جویی‌ها را خود به تن خویش از
سر می‌گذراند و هتومان تنها دستیارِ اوست. از سوی دیگر در مهابارت نقش‌ورِ
کانونی، آمیزه‌یی از سه پهلوان - بودیشدهیر، آرجون و بهیم - است و هریک ازین سه
تن، در وضع ویژه‌یی به پیش می‌تازد یا کناره می‌گیرد.

اما در افسانه‌ی کبخسرو و داستانِ آرتوری، دروغ‌نایه‌ها به گونه‌یی ناهمگون با آنچه
گفته شد، طرح‌افکنی شده است. در هریک ازین داستان‌ها، نقش‌ورِ کانونی، پهلوانی
فرهنگی ست با وظیفه‌یی اخلاقی، جامعه‌شناختی و قوم‌شناختی در برابر خویش. در هر
کدام ازین دو افسانه، پهلوان وظیفه دارد که با تازش تیره‌های بیرون از کیش یا
بیابان‌گرد رود رویی کند و از آرمان‌های والای اخلاقی و نیز از آماج‌های فرهیختگی
دفاع و پشتیبانی کند. در هر دو مورد، این پهلوان کانونی ست که وظیفه‌های دلاورانه را
برمی‌شمارد و هریک از دلاوران را به کارزار و کُنشی سزاوار او برمی‌گمارد و همه‌ی
رزم‌آوران را از هر دیدگاه راهبری می‌کند.

۲. سرشت‌های همسانِ داستان‌نامه‌ی کبخسرو و داستان‌های غنایی-پهلوانی‌ی اروپا در سده‌های میانه

بررسی‌ی ژرفکاوانه‌ی فرآیندِ بالیدن و کمال‌یافتنِ داستان‌نامه‌ی کبخسرو شهریار از
ستایش‌سرودها (یشت‌ها)‌ی اوستا تا ادبِ پهلوی و از دفترهای فارسی‌ی میانه تا
شاهنامه، وظیفه‌ی ادبی‌ی بسیار مهمی ست. این بررسی، همانندِ نگرش در برآمدن و
رشدِ داستان‌نامه‌ی آرتوری از فرهنگ‌های بومی و قومی‌ی کهن و سنت‌های کلتی و از
راه پیرایه‌بندی‌های داستان‌سرایان و قصه‌پردازان - خواه به زبانِ کلتی، خواه به

فرانسه - و نیز به وسیله‌ی زنجیره‌ی درازی از شاعران است. این شاعران در حال و هوایی بسیار ناهمگون با محیط کارِ چکامه‌سرایانِ کهن کار می‌کردند. آنان سروده‌های خود را برای جامعه‌ی می‌نوشتند که خود را به یکسان هوادارِ نوگرایی و رویکرد به احساس‌ها می‌شمرد و از میان همه‌ی احساس‌ها، بدان‌ها که بر گردِ پیوندهای تن‌کامه‌خواهانه (Erotic) فراهم آمده بود و در زندگی‌ی بی‌بندوبار و ساختگی‌ی دربارها چنان نقشِ آزادی داشت، گرایش بیشتری نشان می‌داد. افزون بر این‌گونه شعرها، داستان‌های غنایی - پهلوانی‌ی به نثر نگاهشده‌ی هم پرداخته شده بود و نباید یادآوری کرد که گاه عنصرهای شرقی درین داستان‌های غنایی - پهلوانی، به‌ویژه در آن‌ها که با میرلینِ جادوگر پیوند دارد، راه یافته است.

در فضایی بسیار همسان با این، در ایران نه تنها باستان‌نامه [۳] (یا روزنامه‌ی رویدادهای درباری)، بلکه داستان‌های غنایی - پهلوانی مانند پیران و یسه‌نامه و بهرام چوبین‌نامه و افزون بر آن‌ها، چکامه‌هایی از آن دست که فردوسی می‌آورد (Episode) بیژن و منیژه را آشکارا بر بنیاد آن سروده، خاستگاه‌ها و پشتوانه‌های کارِ داستان‌پردازان به‌شمار می‌آمده است. این روایت‌ها - که پیشینه و کهن‌بودگی‌ی پاره‌یی از آن‌ها تا اوستا می‌رسد - بایست با گرایش‌ها و الزام‌های دربارهای ایران در روزگارِ شاعر سازگار گردانیده شده باشد؛ چنان‌که در دربارِ سامانیان و محمود غزنوی هم گونه‌هایی از آن‌ها شناسانده شده بوده است.

برآورد این که چگونه کارزارهای تاریخی‌ی شهریارانی همچون کیخسرو، شارلمانی و آرتور، هسته‌هایی برای ساختِ حماسه‌های بزرگ فراهم می‌آوردند، رویکردِ سنجشگرِ حماسه‌ها را به خود فرامی‌خواند. برای مثال، جنگ‌های کیخسرو به آهنگِ چیرگی بر تورانیان و به هم پیوستنِ تیره‌های آریایی‌ست که هسته‌ی اصلی‌ی شاعرانه‌ی حماسه‌ی ایران را شکل می‌بخشد. همچنین ست جنگ‌های شارلمانی در ایتالیا، اسپانیا و ساکسونی و نبردهای آرتور با تازندگانِ ساکسونی به بریتانیا.

اگر کیخسرو با فروکوفتنِ دژی اهریمنی در کرانه‌ی دریاچه‌ی چپچست «قَر» را از آن خویش می‌کند، شارلمانی و آرتور همچون پهلوانانِ مسیحیگری بر ضد کافران، در شمارِ ورجاوندانِ درمی‌آیند؛ در حالی که هیچ‌کس نیازی ندارد که بر آوازه‌ی آرتور به‌مثابه‌ی «شاه افسونکار» چیزی بیفزاید. هر سه تن این شهریاران «میزگرد» یا «انجمن پهلوانان»

خود را داشته‌اند. انجمنِ پهلوانانِ کیخسرو، دلیرمردانِ بسیارشماره‌ای از داستان‌نامه‌های پارتی و سکایی را دربر می‌گیرد. شارلمانی هم دوازده تن نجیب‌زادگانِ خود را دارد که رولان و اولیور سردارانِ آنانند. همچنین آرتور «میزِ گرد» خویش را بنیاد می‌گذارد که به بودنِ دلاورانی همچون لانسِلوت، گاوین، پرسِیوال و دیگران در آن، نامبردار است. همان‌گونه که براندین یادآوری کرده است، یکی از جنبه‌های شگفت‌همه‌ی منظومه‌های «میزِ گرد» این است که در بیشترِ موردها کارزارهای نقش‌ورزِ کانونی در سنجش با پیکارهای دیگر جنگاورانِ بزرگ، کم‌رنگ‌تر است. برای نمونه در حماسه‌ی ایران، رستم و گودرز هر دو در داشتن و کاربرد رزم‌آزارها بر کیخسرو برتری دارند (اگرچه در متن‌های اوستایی چنین نیست). [۴] ویژگی‌ی همگانی‌ی دیگری که می‌توان برای این «میزِ گرد»‌ها یا «انجمن»‌ها بر شمرده، این است که شایستگی‌های پیشینیانِ سالارِ میزِ گرد و ناتوانی‌های جانشینانِ وی، به یکسان مایه‌ی اعتبارِ اوست. برای مثال، در شاهنامه فرض بر این است که کارزارهای پهلوانانِ پارتی و سکایی در پرتو قره‌مندی‌ی کیخسرو تدارک دیده شده است؛ در حالی که کاووس ناگزیرست سرزندی را برتابد که هرگاه داوری‌ی دادگرانه‌ی در کار بود، بایست بهره‌ی جانشینِ هخامنشی‌ی او گنجینه می‌شد. سازه‌ی سومی که در همه‌ی این حماسه‌ها اهمیتِ والایی می‌یابد، شوربختی‌ها و شکست‌های گهگاهی‌ی پاره‌یی از پهلوانانِ «میزِ گرد» یا «انجمن» است. نمونه‌وار، در نبردهای لادن و هماون، گودرز پهلوان بر اثر از دست دادنِ ده‌ها تن از فرزندان و نبرگانِ خویش دچار رنج و شکنجی‌گران می‌شود و در همان حال، پهلوانانِ هم‌ترازِ وی توس و فریبرز به سبب لشکرکشی‌های ناکامیابِ خویش، شرمسار و رسوا می‌شوند. این شکست‌های کوچک، فرصتِ درخوری به فردوسی می‌دهد تا زمینه‌ی حماسه‌ی خویش، یعنی کامیابی‌ی همیشگی‌ی ایرانیان را گونه‌گونی بخشد و او را توان می‌بخشد که به جنبه‌ی تراژیکِ نوعِ شاعرانه‌ی خویش برای آفریدنِ چنین ساختارِ والای ادبی، میدان بدهد. همچنین ست شکستِ ژنرو (Roncesvalles / Roncevaux) [۵] که از دیدگاه تاریخی، رویدادی کوچک به‌شمار می‌آمد؛ اما به سبب سروده شدنِ آن به وسیله‌ی هنرِ بزرگِ شاعرانه‌ی استادِ چیره‌دست، آوازه‌یی جهان‌گیر یافت.

هرگاه این انگاشت درست باشد که آرتور به سبب پیمان‌شکنی‌ی همسر و یکی از خویشاوندانِ نزدیکش درگیر نبرد شد، با جنبه‌ی تراژیکِ ژرفی در افسانه‌ی آرتوری

سر و کار خواهیم داشت. هنگامی که به افسانه‌ی ایرانی کیخسرو روی می‌آوریم، می‌بینیم که با چشم‌پوشی آن شهريار از فرمانروایی و وفاداری بیشتر پهلوانان وی بدو و تن سپردن آنان به نابودی — هنگامی که می‌بینند سالار بزرگشان، جهان را پشت سر می‌گذارد — این افسانه در تأثرانگیزی به افسانه‌ی بریتانیایی نزدیک می‌شود.

سرانجام، دست‌کم کار برخی ازین شهرياران بزرگ، گونه‌ی کنش‌ورزی‌ی فرزند پس از مرگ پدر زاده، شناسانده می‌شود و شارلمانی از خواب مرگ برمی‌خیزد تا در جنگ‌های صلیبی انباز شود و نقش پورزد. در حالی که برپایه‌ی باور همگانی در ایران زرتشتی، کیخسرو در آینده‌ی بسیار دور به گستره‌ی کنش‌ورزی‌های پیشینش باز می‌گردد تا در کار بزرگ رستاخیز جهان، خویشکاری‌ی خود را به انجام برساند. کامبرنزیس (G. Cambrensis) از حکایت‌های تمثیلی رایجی با این درونمایه سخن می‌گوید که آرتور را کارگزاری مینوی به جایی دوردست برده و او شکار مرگ نشده است. [۶] گزارش‌های دیگری نیز بیانگر این باورست که آرتور نامیراست و جایگاه او «جهان دیگر» یا هالوهیل (Hollw Hill) است. همچنین ست شارلمانی که در اُدنبرگ (Odenberg) غنوده و کیخسرو که تا هنگام فرسکرد [۷] گیتی در «جهان مینوی» آرمیده است. گاه‌گاهی نیز نقل شده است که راه‌نوردانی غریب، شهريار ایرانی را دیده‌اند؛ [۸] درست همان‌گونه که در مورد هم‌تازان اروپایی‌ی او نقل کرده‌اند.

همانندی‌های دیگری را هم در میان افسانه‌های اروپایی — که پیش ازین بدان‌ها اشاره رفت — و افسانه‌ی کیخسرو می‌توان یادآوری کرد. برای نمونه، آرتور گاه مینش یک «پهلوان فرهنگی» را دارد و زمانی او را همچون یکی از خدایان بریتونی [۹] می‌شناسند. کیخسرو نیز گاه مینشی بسیار والاتر از مینش آدمیزادگان دارد؛ زیرا با ایزد وای نیک [۱۰] همنشین‌ست و ناپدید شدن ناگهانی‌اش، گواهی بر این‌ست که وی «آفریده شده بود تا وای درنگ خدای او را به جهان مینوی برسد» [۱۱] همچنین درباره‌ی او می‌خوانیم که بر پشت وای درنگ خدای — «که بسیاری از بلندپایگان ترین آدمیان پیشین را فروکوفته بود» — سوار شده بود. ازین‌گونه روایت‌ها، چنین برمی‌آید که در هنگام تازش ایرانیان در پی دشمن تورانی در سرتاسر دشت‌های پهناور آن سرزمین، وای به کالبد اُستری پدیدار می‌شود و کیخسرو سوار بر این مرکب شگفت و همگام با

سپاهیانِ برگزیده‌ی ایرانی از جاهایی که جاودانگانِ ایران در آن‌ها آرمیده‌اند، می‌گذرد. [۱۲]

کبخسرو در ستیزه با افراسیاب تا به هنگامِ چیرگی بر او، هم یک کارگزارِ ایزدینه‌ی مینوی مَنش و هم یک «پهلوانِ فرهنگی»ست.

می‌توان قرینه‌های بیشتری را در میان مَنش‌های کبخسرو و آرتور بررسید. مردمِ سرزمین‌هایی جدا از یکدیگر مانند اسکاتلند، ایرلند، ویلز و پرتانی، هر کدام برداشتِ ویژه‌ی خود را از افسانه‌ی آرتوری دارند که پژواک‌های آن‌ها تا سرزمینِ دوردست‌تری چون سیسیل شنیدنی‌ست. [۱۳] در موردِ پهلوانِ ایرانی، حتّاً مردمانِ سرزمین‌هایی چون سیستان — که فراتر از گُستره‌ی عادی‌ی مَلّی قرار داشتند — گامِ پیش نهادند تا افسانه‌هایِ خود را در چهارچوب داستان‌نامه‌ی کبخسرو جای دهند. امّا در میانِ این همه، پایگاهِ دو شهریار — با رویکرد به قوم‌هایی که اینان پهلوانانِ آن‌ها به‌شمار می‌آیند — به گونه‌ی چشم‌گیری همانندست. برای مثال، آرتورِ تاریخی پرتون‌ها را بر ضدّ تازندگانِ کافر به هم پیوست و در نبرد با آنان پیروزی‌هایِ بسیار به دست آورد؛ هر چند که کارِ او دوام نیافت و سرانجام ساکسون‌ها چیره شدند. در تاریخ ایران نیز کبخسرو واپسین شهریارِ دودمانِ خویش بود و اگرچه در اوستا از پسرِ او آخروَرِ سخن به میان آمده است (سنج. L1achea پسرِ آرتور)؛ امّا وی پس از پدر به فرمانروایی نمی‌رسد و دودمانی تازه شهریاری را از آن خود می‌کند. به هر روی کبخسرو — آن‌گونه که در یشت‌ها درباره‌ی او آمده است — کسی بود که در روزگارِ شهریاری‌ی خویش، آریاییانِ پراکنده را به یکدیگر پیوست.

سرگذشتِ کبخسرو و آرتور در یک نکته ناهمگونی‌ی گوهرین دارد. آرتور در پایانِ دورانِ خود، «میزِ گرد» خویش را شکسته و باورمندی به دلاورانش را تباه شده می‌بیند؛ چراکه آن «دلیرمردانِ پرهیزگار»، از آرمانِ خود بسیار به دور افتاده‌اند. امّا پهلوانانِ کبخسرو، در واپسین روز‌ها بسی بیشتر از آغاز به شهریارِ ایران دلبستگی نشان می‌دهند و با همه‌ی هُشدارهایِ پی در پی کبخسرو به در پیش بودنِ توفان و بورانِ برفی مرگ‌بار، پائی‌بندی‌ی مهرآمیزِ خود به شهریار را با درگذشتن از زندگی به هنگامِ ناپدید شدنِ وی به نمایش می‌گذارند. آنان سرشتی یکسره ناهمخوان با آنچه در دلاورانِ آرتور می‌بینیم، دارند.

۳. کمال‌یابی‌ی افسانه‌ی کیخسرو از اوستا تا شاهنامه

در حالی که در سرگذشتِ کاووس، همگام با پیشرفتِ داستانِ نامه‌ی او با انبوهی از چشم‌اندازهایِ بیش از پیش ناخوشایند روبه‌رو می‌شویم، هنگامی که به داستانِ کیخسرو می‌رسیم، به فرآیندی یکسره ناهمسان با آن برمی‌خوریم. این فرآیندهایِ دوگانه و دوگانه برایِ پژوهنده‌ی افسانه‌ها و سنجشگرِ حماسه‌ها، سخت چشم‌گیر و رویکردِ برانگیز است.

در اوستا، کیخسرو بزرگ‌منش و نیرومندست؛ اما آگاهی‌ی چندانی که مایه‌ی خُرسندی‌ی ما شود، [ازین نامه‌ی کهن] به‌دست نمی‌آید. در آبان‌یشت او «پهلوانِ سرزمین‌های آریایی و استواردارنده‌ی کشور» وصف شده است. [۱۴] در ستایشِ سرودِ دیگری، از دلیری و شکوه‌مندی‌ی او سخن به میان آمده و گفته شده است که در جنگِ سپید، دشمنِ نیرومندِ خود اُتوروساز را دنبال می‌کند و از پای درمی‌آورد. [۱۵] همچنین در جای دیگری از یِشتِ پنجم می‌خوانیم که افراسیاب دشمنِ تباہکار و بدخواهِ تورانی، سوار بر اسب، به رزمِ کیخسرو می‌شتابد و بر سرِ راهِ از دام می‌گسترده؛ اما شهریارِ ایران پیشاپیشِ همه‌ی گردونه‌سوارانِ سپاهِ خویش به پیکار با دشمنِ روی می‌آورد. [۱۶] در پایانِ همه‌ی این رزم‌ها و کشمکش‌های دشوار، واپس‌نشینی و شکستِ دشمنِ قطعی می‌شود و کیخسرو پیروز و فرمانروا بر سپاهیانِ شاهِ تباہکارِ توران چیرگی می‌یابد و با رهنمونی و یاری‌ی هوم، افراسیاب و برادرش گرسیوز را به بند می‌کشد تا کینِ کشتارِ پدرِ خویش سیاوش و ریختنِ خونِ اُغریرت را از آنان بازستاند. [۱۷] افزون بر این اشاره‌ها و یادکردها، در سرودی به نامِ آفرینِ پیامبرِ زرتشت (که درباره‌ی از دست‌نوشت‌ها عنوانِ «یِشتِ بیست و سوم» بدان داده شده است)، می‌خوانیم که: «کیخسرو از بیماری و مرگ در امان بود.»

چنین‌ست آگاهی‌های اندک و نارسایی که در اوستا درباره‌ی کیخسرو می‌یابیم. اما از همین یادکردهایِ کوتاه نیز ایزدینه‌انگاری و جاودانه‌پنداری‌ی او را آشکارا و بی‌چون و چرا می‌توان دریافت.

متن‌های پهلوی، تا اندازه‌ی بر آگاهی‌ی تاریخی‌ی ما درباره‌ی این شهریارِ بلندآوازه و پهلوانِ یگانگی‌بخشِ آریاییان می‌افزایند؛ اما بی‌گمان در وصفِ توانمندی‌ها و بزرگی‌هایِ میتوی‌ی او زیاده‌گویی کرده‌اند. دادستانِ دینی او را «کارگزارِ [میتوی‌ی]

ممتاز» می‌شناساند. [۱۸] به نوشته‌ی دینکرد، [۱۹] وی فرمانروای سراسر خونپر (Xvanir) [۲۰] بود. همچنین او یکی از ستیهندگان بزرگ با جادویی و دیوپرستی به‌شمار می‌آمد که پرستشگاه دیوپرستان را در کرانه‌ی دریاچه‌ی چپچست در هم کوید و آتشکده‌ی بلند آوازه‌یی را بنیاد نهاد [۲۱] و کنگدو را سامان بخشید و نگاهداری کرد. او هشتمین تن از شهریاران دودمان کیانیان بود و با پایگاه کسی که دین راستین را والایی بخشید، به جرگه‌ی جاودانگان درآمد. [۲۲] وی همچنین برگزیده‌ی ایزد وای بود و چنان‌که بیشتر گفته شد — به یاری‌ی همین ایزد، از توانایی‌ی پروازهای شگفت‌مینوی و دیدار جاودانگان در دوران زندگی‌ی خویش برخوردار گردید [۲۳] و سرانجام به رهنمونی و دستیاری‌ی هو به جهان مینوی رفت. حتا پیش از زادن وی، روان او انگاره‌ی تاریخ هنوز شکل ناگرفته را، به همان‌گونه که سپس نمودار شد، کالبد بخشید. هنگامی که نیای او کاووس در پروازی گستاخانه آهنگ چیرگی بر آسمان را داشت و ایزد تریوسنگ می‌رفت تا او را بر زمین فرو افکند، روان کبخسرو هنوز نازاده سر در پی آن ایزد نهاد و به بانگ هزار سپاهی‌مرد، خروش برآورد و لایه کرد که:

... او را بر زمین فرو می‌فکن! چه، اگر کاووس کشته شود، سیاوش از پشت وی به جهان نخواهد آمد و در نتیجه من — که کبخسروام — از پشت او زاده نخواهم شد تا تورانیان را فروکوبم و کین خواه سیاوش از افراسیاب تباہکار تورانی باشم. [۲۴]

فردوسی در گزارش این روایت، گریه‌ی کم‌رنگی ازین لایه‌ی روان کبخسرو هنوز نازاده را در حماسه‌ی خویش آورده است:

... نکردش تباہ از شگفتی جهان همی بودنی داشت اندر نهان
سیاوش ازو خواست آمد پدید ببايست لختی چمید و چرید. [۲۵]
اما شاعر در جای دیگری از شاهنامه‌ی خود، در بازبُردی پُرنرنگ‌تر و نزدیک‌تر به اصل، از زبان رستم، ازین رویداد چنین یاد می‌کند:

... گر از یال کاوس خون آمدی ز پُشتش سیاوخش چون آمدی؟
و زو شاه کبخسرو پاک زاد، که هُراشپ را تاج بر سر نهاد! [۲۶]
بدین سان سهم اصلی‌ی نویسندگان متن‌های پهلوی این بوده است که به کبخسرو میثی دینی و شگفت‌کار ببخشند که از آن پس، او را در میان شهریاران ایران

ممتاز کرده است و درین ویژگی، تنها فریدون با او انبازست.

هنگامی که به کارهای طبری و دیگر تاریخ‌نگاران می‌رسیم، داستان‌نامه‌ی پارتی را می‌بینیم که به حماسه راه یافته است تا گزارش‌های نارسای تاریخی‌ی برج‌مانده در اوستا و متن‌های پهلوی را گسترش دهد. برای نمونه، گودرز و خاندان او (کسانی همچون گیو و بیژن) پشتیبان اصلی‌ی کیخسرو می‌شوند. همراه با این داستان‌نامه، بزرگداشت و ستایش خاندان گودرز نیز به بهای کاهش ارج بردان Vardanes/ (فرود)، فریبرز، توس و قازن دروغ‌نمایه‌ی مهم حماسه می‌شود. این گیو پسر گودرز است که کیخسرو را از توران به ایران می‌آورد و در همان حال، شکست‌ها و ناکامی‌های فریبرز و توس را سرانجام گودرز جبران می‌کند. هنگامی که کیخسرو چهار سپاه را برای تازش به توران گسیل می‌دارد، سپاه گودرز نیرومندترین آن‌هاست و این گودرز است که پیران و یسه را شکست می‌دهد و کرسیوز را گرفتار می‌کند. همچنین گودرز است که از رتبه‌ی سپاهسالاری به پایگاه وزیری فرآورده می‌شود و در پایان، عنوان شاهزادگی‌ی اصفهان، گرگان و کُهستان بدو ارزانی می‌گردد. [۲۷] برای شخص کیخسرو در جنگ با تورانیان، جز نبردی تن به تن با شیده پسر افراسیاب و در پیش گرفتن راه پی‌گرد واپسین خود شاه توران، کاری باقی نمی‌ماند. [۲۸] حتّٰا در جنگ تن به تن با شیده نیز کیخسرو در آغاز از توانمندی‌های جادویی‌ی شاهزاده‌ی تورانی بیمناک‌ست. [۲۹]

بدین‌گونه، می‌بینیم که تاریخ‌نگاران مفهوم دقیقی از کیخسرو جنگاور به ما عرضه نمی‌دارند؛ اما هم اینان — و تا اندازه‌ی گردآورندگان سنت‌ها و چکامه‌پردازان بهره‌گیر از آن‌ها — با روی‌آوری به مفهوم «انجمن پهلوانان» شکل گرفته از شهریاران و شهریارزادگان پارتی — که خاستگاه بنیادین تاریخی‌شان فراموش شده است — به جبران این نارسایی می‌کوشند. در این «انجمن»، گودرز (Gotarzes) و فرزندان او — که در واقع به دودمان شهریاری‌ی پارت و وابستگی داشتند — بزرگ‌ترین سهم و والاترین جایگاه‌ها را از آن خویش کرده بودند. اما خاندان پارتی‌ی قازن — که توس جنگاور، نیای فرضی‌ی خویش را نماینده‌ی دودمانی‌ی خود می‌شردند — و خاندان مهران — که جنگاورانی چون میلاد و گرگین آن را نمایندگی می‌کردند — نیز در این «انجمن دلاوران» جای داشتند. هرچند که از دیدگاه تاریخی این «انجمن» یک ناهم‌زمانی‌ی بزرگ‌ست و تاریخ پارتی را با تاریخ دودمان کیانی درآمیخته است؛ اما چنین فرآیندی با فراهم آمدن

شمارِ بزرگی از دلير مردانِ زبردست بر گِردِ کبخسرو بسيار بر عظمتِ شاعرانه‌ي وي افزوده است. آنچه می توان افزود، اين است که دستِ کم - برخی از اين دلير مردانِ افسانگی بر پایه‌ي گزارش متن‌های پهلوی از جاودانگان به شمار می آیند. از اين گروهند توس و ويوان (گيو). در دفترهای پهلوی از اينان به عنوان هم‌پيانی که در کارِ تدارکِ رستاخيز ياورِ يکديگرند، ياد شده است.

هنگامی که نوبت به فردوسی می‌رسد، وظیفه‌ي نگارشِ تاريخ و داستانِ غنایی - پهلوانیِ کبخسرو، بسی دشوار تر می‌شود؛ زیرا در زمان و مکانی که حماسه‌سرایِ توس اثرِ خویش را می‌نوشت، گزارشِ داستان، بایست از داستان‌نامه‌ي گسترده‌ي سکایی - که رستم نقش‌ورزِ اصلی‌ي آن است - مایه می‌گرفت. اين بزرگ کردنِ داستان‌نامه‌ي سکایی، پرده‌یی را که فردوسی بایست بر آن نقش‌آفرینی می‌کرد، گسترده‌گی‌ي بسيار بخشیده است. برای مثال، داستانِ جنگ‌های سکاها و کوشان‌ها را که از رویدادهایِ سده‌های یکم و دوم میلادی‌ست، در حماسه‌ي کبخسرو می‌گنجاند.

همچنين چشم‌اندازِ «انجمن پهلوانان کبخسرو» را چنان ديگرگون می‌کند که پهلوانانِ نامدارِ سيستانی جایگاه بزرگ و پایگاه والایی در آن داشته باشند. فردوسی اين وظیفه‌ي دشوار و پيچيده را با استادی و چاره‌جویی و چیره‌دستی بر عهده می‌گیرد. رستم همچون «آب‌مرد» یا «آب‌پهلوان»ی نقش می‌ورزد و تنها هنگامی از او یاری می‌خواهند و به کارزار فرامی‌خوانندش که ديگر پهلوانان برای به سرانجام رسانيدنِ وظیفه‌ي بزرگ، توش و توانی بسنده نداشته باشند. با کاربردِ چنین شیوه‌ي، از هرگونه برخورد میانِ داستان‌نامه‌های پارتی و سکایی پرهیز شده است.

گودرز به ستایشی که گزارش‌نویسانِ خاندانش نثارِ او می‌کنند و به برتری‌ي خویش بر پهلوانانِ رقیبی همچون قریب‌رز و توس باور و اطمینان دارد. تنها هنگامی که ائتلافِ بزرگِ کوشانی - تورانی تهدید می‌کند که حتّاً بر توانمندی‌ي گودرز چیره خواهد شد، رستم برای رویارویی با اين وضعیت به کارزار فراخوانده می‌شود. بدین‌سان داستان‌نامه‌های پارتی و سکایی با رده‌بندی‌ي سزاوار و استادانه‌ي در میانه‌توردها، همراه با يکديگر به کار آمده و با اين حال، همچنان جداگانه برجای مانده‌اند. اين تناوب و پیوندِ درونی و جرح و تعديلِ ماهرانه‌ي که فردوسی در میانه‌توردهایِ آمده در خاستگاه‌های

کارش روا می‌دارد، شایستگی‌ی والای او را تأکید می‌کند که ما هنوز هم از آن غافلیم یا آن را دست‌کم می‌گیریم!

۴. سازه‌های همسان در شکل‌گیری انجمن دلاوران و میزگرد

بی‌گمان یکی از انگیزه‌های مهم این‌که انبوهی از شهریان و پهلوانان پارتی، در حماسه به دربار شهریار کیخسرو راه یافته‌اند، این واقعیت است که پیکره‌ی بنیادین حماسه‌ی ایران در دربار ساسانیان طرح‌افگنی شد و در آن دربانان پارتیان و روزگار و کارنامه‌شان نه با هیچ‌گونه مهزورزی یا بزرگداشتی؛ بلکه با رویکردی نزدیک به نفرت‌ورزی یاد می‌کردند. از سوی دیگر، در همان زمان، سرودهایی در وصف کارهای شهریان پارتی پرداخته شده بود که در سراسر ایران شالی — دست‌کم — خنیاگران آن‌ها را در قالب چکامه‌ها و داستان‌های کوتاه می‌خواندند. بر بنیاد این داده‌ها، می‌توان جستار کنونی را به ترتیب و شرح زیر پی گرفت:

یک) چه چیزی می‌توانست طبیعی‌تر ازین باشد که شهریارزادگان پارتی به کالبند گروه دلاوران دربار کیخسرو، شهریان شهریار نیمه‌افسانگی درآیند؟ پس ناگزیر دربار خالی‌ی آن شهریان شهریار بایست بدین‌گونه پُر می‌شد که بیزارای ساسانیان نسبت به شهریارزادگان پارتی از میان می‌رفت و حتا غرور پارتیان لگدمال نمی‌گردید و آنان، دلیرمردان دربار چنان نقش‌ورز افسانگی می‌شدند: دلیرمردانی که بیشتر کارزارها و کامیابی‌هایشان عظیم‌تر از پیکارها و پیروزی‌های خداوندگار فرمانروایشان بود. این روش کار، آسان‌ترین شیوه‌ها بود؛ زیرا «خسرو» نام چند تن از شهریان پارتی هم بود و با رویکرد به ناگاشته ماندن تاریخ پارت، پذیرفتنی می‌نمود که همراهان آن شهریان پارتی که بدین‌نام خوانده می‌شدند، به کیخسرو وابسته به دوران کهن دوزدست نسبت داده شوند. بدین‌سان، در واقع بسیار بایسته می‌نمود که دربار کیخسرو پُر شود؛ چرا که در اوستا از هیچ‌یک از دلیرمردان او سخنی به میان نیامده است.

چنین شیوه‌ی در افسانه‌ی آرتوری هم قرینه دارد؛ زیرا هنگامی که جئوفری‌ی ماون ماونی می‌خواهد در کارلیون دربار کاملی برای آرتور ترتیب دهد، بی‌هیچ قید و بندی، تبارنامه‌های ویلیزی‌ی ده سده را فراهم می‌آورد.

دو) انگیزه‌ی بسیار مهم دیگری نیز در کارست که چرا مفهوم «انجمنی از دلاوران

همتراز» یا «میزِ گرد»، بایست از ایرانِ کهن سرچشمه گرفته باشد. این انگیزه، پیشگامی بی چون و چرای ایرانیان در رویکرد ویژه به فرهنگِ فرجام‌شناختی ست. می‌دانیم که سازه‌های بسیاری در شکل‌گیری «میزِ گرد» شهریارانی چون آرتور و شارلمانی در میان بوده است که یکی از بااهمیت‌ترین آن‌ها، ویژه گرداندنِ گروهی از پهلوانان به کارِ نو کردنِ گیتی ست. در موردِ آرتور و شارلمانی، مفهومِ آماده نگاهداشتنِ آنان برای به انجام رسانیدنِ وظیفه‌شان در هنگام فرارسیدنِ هزاره، ناپدید شدن در انزوا و گمنامی ست؛ همچنان‌که در واقع نیز چنین شد. اما در موردِ کبخسرو، بارها به آشکارگی ازین مفهوم سخن گفته می‌شود. برای نمونه، دادستانِ دینی به‌روشنی و با تأکید بیان می‌دارد که خویشکاری بی به انجام رسانیدنِ فرَشکردِ گیتی به چندین پهلوان واگذاشته شده است که نه تنها کبخسرو و شهریار، بلکه توس و ویوان (گیو) — دوتن از پهلوانانِ والا و اصلیِ دربارِ وی که در شاهنامه در نخستین رده‌ی پهلوانان جای دارند — در میانِ ایشان دیده می‌شوند. [۳۰] به احتمالِ بسیار همین انگاشت و باور، خاستگاهِ شکل‌گیریِ مفهومِ انجمن یا میزِ گرد بوده است؛ زیرا در میانِ دلاورانِ همکار برایِ ورزیدنِ خویشکاریِ بزرگِ فرَشکردِ گیتی، چیزی جز برابری و هم‌ترازی نمی‌تواند در کار باشد. هیچ‌گونه مفهومِ «روزی‌رسانی» که پیوسته به «میزِ گرد» باشد، به چشم نمی‌خورد. خاستگاه و درونمایه‌ی چنین انگاشتی مورد بحث و جدلِ بسیار واقع شده است. چنین می‌نماید که این انگاشت در دوره‌های پسین به تصویرهای افسانه‌ی آرتوری راه یافته باشد. جنوفوری هیچ چیزی درین زمینه نگفته است. [۳۱]

یکی از برداشت‌ها درباره‌ی خاستگاهِ مفهومِ «میزِ گرد» این ست که هدف از آن، پرهیختن از جدال و کشمکش بر سرِ برتری‌جویی بوده است. برداشتی بهتر از آن، نگرش بدین معنی دارد که «میزِ گرد» از رویِ نمونه‌ی «میزِ گردِ شارلمانی» طرح‌افگنی شده است که خود برداشتی بود از رویِ «دوازده جایگاه با سیزدهمین جایگاه در میانه» در «شامِ آخر». من بر ارزشِ این انگاشتِ فرجام‌شناختی در راه‌یابی به خاستگاهِ مفهومِ همه‌ی انجمن‌ها یا میزِ گرد‌ها تأکید می‌ورزم؛ زیرا همچنان که توس و گیو و دیگر پهلوانان در همراهی با کبخسرو به هنگامِ ناپدید شدنِ وی، جانِ خود را از دست می‌دهند، همه‌ی آنان در هنگامِ فرارسیدنِ واپسین روزهای جهان برای به انجام رسانیدنِ فرَشکرد، به یاریِ او برمی‌خیزند.

به گونه‌ی همانند، در داستانِ شارلمانی، هنگامی که او دیگر باره برای «آرمگِدُن» [۳۲] پدیدار خواهد شد، دلیر مردانِ وی نیز او را همراهی خواهند کرد: ... مردگانی همه جاودانه / بر کشتزارِ رُزوه فرو افتاده‌اند.

عنصرِ فرجام‌شناختی در دلاورانِ گروهِ آرتور هم به همین اندازه نیرومندست؛ زیرا او خود نیز سواره همراه با دلاورانِش دیده شده است: ... جنگلبانان سخن از گروه‌های دلاوران گفته بودند که با سگانِ شکاری و خروشِ کرناها در پرتوِ پُرمایه (تابشِ بدرِ تمام) به شکار می‌رفتند. آنان در پاسخ [بدین پرسش که: «شما کیستید؟»]، خود را از خانواده‌ی آرتور خوانده بودند.

افزون بر این، بریتون‌ها [۹] دیرزمانی چشم به راهِ بازگشتِ شهریارِ خویش بودند و می‌دانیم که بسیاری از آنان، هرگاه کسی در بازگشتِ آرتور تردید می‌ورزید، سخت خشمگین می‌شدند. در همین زمینه، آن‌چه را که آنویل (E. Anwyll) به «باوری تردیدناپذیر به پیوندِ آرتور و مردانش با جهانِ دیگر در سنتِ ویلیز» تعبیر می‌کند، باید یادآوری کنیم. چنین‌ست که نام Gwenthwyfar (= گوینور) به معنیِ «پَرهیبِ سپید» است؛ در حالی که مهرورزیِ پاره‌یی از دلاورانِ آرتور با بانوانِ «جهانِ دیگر» (Anfwyn) انگیزه‌ی پدید آمدنِ طرح‌هایی سازگار با این تعبیر شده است.

سه سازه‌ی دیگر در شکل‌گیریِ چنین انجمن یا میزِ گردی، «میهن دوستیِ ولایتی» است. چکامه‌سرایانِ ناحیه‌های ویژه‌یی بدین امر رویکرد یافته‌اند که در شکل‌گیریِ انجمن یا میزِ گرد، پهلوانِ محلی یا منطقگی‌شان از قلم افتاده است. برای مثال، در دادستانِ دینی، [۳۳] آن‌جا که نخستین نمونه‌ی کوچکِ «انجمن» طرح‌افگنی شده، نامی از رستم به میان نیامده و جای او را به منزله‌ی نماینده‌ی ناحیه‌ی سیستان، گرشاسپی سامان (گرشاسپ از تبارِ سام) گرفته است. اما همچنان که طومارِ سده‌ها در هم می‌پیچد، رستم بُتِ مردمِ پسندِ سیستان می‌شود و به احتمالِ بسیار، این امر به سببِ پیروزی‌های او در جنگ‌هایش با کوشانیان بوده است. ازین‌رو، او بایست در «انجمنِ دلاورانِ کیخسرو» جای می‌گرفت و در واقع به منزله‌ی دلاورِ سرآمد تلقی می‌شد.

از سويِ ديگر پاره يي از پهلوانانِ ولايتي که در ادبِ پهلوي به نام هاشان برمي خوريم، بعدها کنار گذاشته شده اند. از جمله، از ميان «هفت تن فرمانروايان جاودانه يِ خونيرت»، [۳۴] نام آشوزد (Asšvazd) - که در تاريخِ ارمنستان بلند آوازه بوده فرو نهاده شده است (به احتمال زياد در هنگامي که ارمنيان از پذيرش دينِ زرتشتي سرباز زدند). همچنين يوايشت / Yôišta (يوشت / Yôšt در فارسي) پسرِ فريان / Fryân (يا از دودمانِ فريان) [۳۵] و پشوتنو (پشوتن در شاهنامه) که از بسياري جهت ها پهلواناني مويدمنيس بودند، هنگامي که ايرانيان پيروي از دينِ کهن را رها کردند، ارج و بايگاهِ خود را از دست دادند. هرچند پشوتن بعدها - اگر نه به منزله يِ پهلواني اصلي، دست کم به عنوانِ رايزن و اندرزگرِ اسفنديار - در حماسه يِ ايران پديدارمي شود.

در ميان پهلوانان شاهنامه، در حالي که رستم نماينده يِ سيستان و توس نماينده يِ خراسان است، گودرز اصفهان و گرگان را نمايندگي مي کند و نامهايي چون بيژن و گرگين از ديده گاهِ تاريخي با ارمنستان و گرجستان پيوستگي دارند. فردوسي اين بخش بندي و تمايز را به خوبي روشن کرده است و کبخسرو، شهريارِ بزرگِ حماسه يِ او کشورِ خويش را بر پايه يِ سامانِ فرمانروايي شاهزادگانِ تيره هايِ قومي، در ميان اينان و ديگر پهلوانان بخش مي کند.

به همين سان، در داستان هايِ آرتوري بخش هايِ گوناگونِ سرزمين هايِ کلتی می کوشند تا بر سهمِ خویش از دلير مردان بيفزايند.

چهار) هنوز هم سازه يِ ديگري در شکل گيري يِ «انجمن» يا «ميز گرد» - خواه در ايران باستان، خواه در بریتانيای کهن - هست. در زامیاديشت و جاهای ديگر اوستا، افراسياب و همراهانِ او، نماينده يِ تازندگانِ تاراجگرِ توراني در درازنای سده ها به شمار آمده اند. چنان که گيگر (Geiger) به درستي دريافته است:

... همه يِ بيدادها و آسيب هايي که مردمِ يکجانشينِ عصرِ اوستا از سويِ همسايگانِ تباهاکارشان در بيابان هايِ خَرزانِ برمي تافتند، در هستي يِ شاهِ توراني، افراسياب نمود يافته بود که پس از کشمکش هايِ دير پای و نوميدانه، سرانجام از کبخسرو شکست خورد و نابود شد. [۳۶]

اما شکل گيري يِ کانوني از دلير مردانِ توراني در پيرامونِ افراسياب، ما را به

سازمان‌یابی انجمن همانندی از پهلوانان ایرانی بر گردِ کیخسرو رهنمون می‌شود؛ هرچند که حتّاً به الزام‌های تاریخ دست‌یازی شده است. برای نمونه، در یشت پنجم، ویشتکورو (Vistaûrû) ی پهلوان، دیرزمانی پس از روزگارِ کیخسرو به سر می‌برد؛ [۳۷] اما در حماسه‌ی ایران نام گُستهم در میانِ دلاورانِ دربارِ کیخسرو جای داده شده است. [۳۸]

۵. برگماری ی دلاورانِ انجمن یا میزِ گردِ به کُنش‌های پهلوانی

در زمینه‌ی برگماری ی دلاورانِ «انجمن» یا «میزِ گرد» به کُنش‌های پهلوانی نیز همانندی‌هایی در میانِ گونه‌هایِ برجا مانده به چشم می‌خورد. برای مثال، آرتور به آهنگِ آسان‌گردانی ی برگذاری ی کُنش‌هایِ غنایی - پهلوانی، عادتِ شایسته‌یی داشت که همواره پیش از آگاهی از برآیندِ پیکارها و کارزارها پاداش ببخشد و در بزم‌هایِ بزرگ، تارویدادی سهمگین پیش نیاید، لب به خوراک نزنند. به گونه‌یی همسان با این، در میان‌وردِ بیژن و منیژه، هنگامی که گروهی از ارمنیان به بارگاه کیخسرو روی می‌آورند تا از ناتوانی و شوربختی ی خود در برابرِ تازشِ گُرازانِ غول‌پیکر به کشتزارهایِ سرزمینشان، با شهریارِ ایران زمین سخن بگویند و از او یاری بجویند، شهریار با آنان همدلی می‌کند و نوید می‌دهد که آسیبِ آن زیانباران را پایان خواهد بخشید. آن‌گاه از دلاورانِ خویش می‌پرسد که آیا کسی از میانِ آنان، پذیرای این کار دشوار و رفتن به کارزارِ گُرازان هست. در پاسخ بدین پرسش و فراخوان، تنها بیژن گام پیش می‌گذارد تا به کارزار بشتابد و مردمِ ارمنستان را از آن گزند و تیره‌روزی رهایی بخشد. گذشته ازین، در حماسه‌ی فردوسی، کیخسرو در همان آغازِ شهریارِ ی خویش، به بخش‌بندی ی سامانندِ وظیفه‌هایِ پهلوانی و واگذاری ی آن‌ها به دلاورانِ خویش، رویکردی ویژه دارد؛ اما کوششِ خردمندانه‌ی شاعر برای درافکندنِ طرحی فراگیر درین زمینه، به سببِ گستردگی ی دروغمایه‌یی که باید عرضه بدارد، باز هم نارسا است. بر روی هم، آغازِ درگیری و شش کارزارِ دیگر با تورانیان، بر پایه‌ی فرمانِ کیخسرو به توانمندی‌هایِ «انجمنِ دلاورانِ ایرانی» واگذاشته می‌شود. نخستین سه کارزار ازین زنجیره نبردها - به هلاک افکندنِ بلاشان، پهلوانِ تورانی، ربودنِ تاج از سرِ تَواو، دیگر رزم‌آورِ اردویِ دشمن و دستگیر کردنِ اِسپنویِ همسرِ زیبایِ تَواو - را بیژن بر عهده

می‌گیرد و در هر سه کارزار پیروز می‌شود. گیو، پهلوانِ دیگر، برای به سرانجام رسانیدن چهارمین پیکار — نبرد با تژاو و از پای درآوردن او — پیشگام می‌شود. همو در پنجمین کُنشِ گُستاخانه‌ی پهلوانی — آتش درافگندن در کوه‌واره‌یی از هیزم، که به فرمانِ شاهِ توران برای بازداريِ ایرانیان از پیشروی، بر سرِ راهِ آنان در کرانه‌ی کاسه رود بر پای داشته شده است کامیاب می‌شود. رویدادِ ششم — زمینه‌چینی برای واداشتنِ افراسیاب به مبارزجویی از میانِ دلیرمردانِ ایرانی — را گرگین پسرِ میلاد پی می‌گیرد.

دلاوران سیستانی نیز به بلندآوازه کردنِ خویشتن گرایش دارند. از آن میان قَرامرز (پسرِ رستم) کارِ بازپس گرفتن ناحیه‌ی خیرگاه [۳۹] را — که تورانیان در فرآیندِ نابسامانی‌ها و روش‌هایِ ناخردانه‌ی دورانِ شهریارِ یِ کاوروس بر آن چنگ انداخته بودند بر دست می‌گیرد. در همین راستا، هفت کُنشِ پهلوانی‌یِ شگرف به پهلوانانِ ایرانی واگذاشته می‌شود که همه‌ی آن‌ها یا در آستانه‌ی تازشِ تورانیان و یا پس از آن، شکل می‌گیرد و به انجام می‌رسد.

۶. پاره‌یی از نقش‌ورزان در انجمن دلاوران کيخسرو

الف) نگاهی کلی

در حماسه‌ی ایران — بدین‌سان که سرانجام فردوسی آن را فراهم آورده و شیرازه بسته و ساختار بخشیده است — دلیرمردانِ انجمن، سرکردگانِ برتر و والایِ شهریارِ هایِ تیره‌هایِ قومی‌اند. مردمِ روزگارِ فردوسی — به هر دلیل — از باور داشتنِ به کُنش‌هایِ رازآمیز و شگفتی‌انگیز سر می‌بیچیده‌اند. از همین‌روست که شاعر برای نقش‌ورزی‌یِ «دیو»ی به نام اکوان در حماسه‌اش پوزش می‌خواهد و می‌گوید که خواستِ او از کاربردِ واژه‌ی «دیو»، تنها «مردمِ بد» بوده است. نویسندگانِ متن‌هایِ پهلوی، نیروها و توانمندی‌هایِ شگفتی‌انگیزی را به کيخسرو نسبت داده‌اند؛ تا آن‌جا که او می‌تواند در گستره‌ی خویشکاری‌یِ وای نیک (پهنه‌ی گیهان) به پرواز درآید. اما فردوسی در حماسه‌اش، از این ویژگی‌هایِ برشمرده بدو چشم می‌پوشد. از این‌رو باید یادآوری کرد که دیگر دسی‌یِ دیدگاهِ کهن «خداانگاری‌یِ پهلوانان» (Euhemerism) [۴۰] در نگرشِ شاعر، برآیندی بسیار دلخواه دارد؛ زیرا هنگامی که در خاستگاه‌هایِ داستان‌ها می‌خواند که گیو پهلوان یکی از جاودانگان است، چنین دروغمایه‌یی را بدین‌گونه گزارش

می‌دهد که جاودانگی‌ی گیو به نیکنامی و بلندآوازی‌ی او نسبت دارد و نه به هستی‌ی وی و بر این بنیاد، از زبانِ گودرز (پدر گیو) در خطابی بدو می‌گوید:

...همی نام جُستی میانِ دو صف کنون نام جاویدت آمد به کف
 ...اگر جاودانه نمائی به جای همان نام به زین سپنجی سرای [۴۱]

گیو بر خلافِ همنامش گاوین در افسانه‌های آرتوری، [۴۲] از توانایی‌ی افزایش نیرو از بامداد تا نیمروز برخوردار نیست. به دیگر سخن، او تنها یک دلیرِ مرد نژاده و سخت‌گام پارتی‌ست و نه یک پهلوانِ خورشیدی. در شاهنامه، هیچ‌یک از «دلاورانِ انجمنِ کیخسرو» را مانند گی و پدیور (Bedivere) — که ماه و آذرخش‌اند در کالبدِ آدمی — نمی‌بینیم. شاه توران، پهلوانِ همستارِ کیخسرو و شهریار، هرچند بسی شگفتی‌انگیزست، از توانایی‌ی گی، یعنی دیرزمانی دم‌زدن و زیستن در زیر آب، بهره‌مند نیست. این امر، دشواری‌هایی را که در راهِ گرفتار کردن و نابود کردنِ دانیدنِ گی هست، بسی می‌افزاید.

ب) گودرز

در حالی که در دفترهای پهلوی تنها با یک دلاورِ والای وابسته به کیخسرو — ویوان (گیو) برمی‌خوریم، در شاهنامه افتخارِ آمیزترین جایگاه به گودرز ارزانی داشته شده است. در واقع، او در پایگاهِ دلاورِ «بی‌باک و نکوهش‌ناپذیر» [۴۳] جای دارد: خردمند در هنگامِ گفت و شنید، دلیر در نبرد و بُردبار در هنگامه‌ی رُخ نمودنِ شوربختی‌های ناسزاوار. چنین می‌نماید که او نیرومندی‌ی دلاورانه‌ی یک لانسِلوت و پالودگی‌ی یک گالاها را در هستی‌ی خود به هم پیوسته دارد. او نقشِ دیگرِ دیسه و شکوهمند گردانیده‌ی از چهره‌ی گوترزِس گپوئروس [۴۴] (گودرز پسر گیو) شهریارِ پارتی‌ست. نولِدیکه بر این باورست که چهره‌ی گودرز در حماسه با سپای گوترزِس تاریخی، بسیار ناهمخوان می‌نماید. [۴۵] اما برای دور شدن ازین باور، گریزگاهی هست. من در پژوهشی دیگر، [۴۶] نشان داده‌ام که مَنش و کُنشِ گوترزِس به منزله‌ی نموداری از ویژگی‌های شهریارِ های گروه‌های قومی در روزگارِ پارتیان، چنان بود که پیشی گرفتنِ او از دشوار می‌نمود. برای نمونه، وی از این‌که کارگزارِ برگزیده‌ی آردوانِ سومست، بر خود می‌بالید. او در سنگ‌نوشته‌ی به خطِ یونانی در بیستون، از خود با عنوانِ کالی مَنوس / Kalymenos

«سپاهبَد» یا — به گزارشی دیگر — «پسر خوانده‌ی» آردوان یاد کرده است که سرانجام میراث‌خوار او شد. این عنوان، یادآور آنست که در شاهنامه، کبخسرو شهریار، به هنگام بدرود با دلاوران خود، گودرز را «وصی» خویش قرار می‌دهد و گنجینه‌هایش را بدو می‌سپارد:

...چو بگشاد آن گنج آباد را وصی کرد گودرز کشواد را. [۴۷]
 می‌توان انگاشت که این برگزاشتن گودرز به عنوان «وصی» از سوی کبخسرو در گزارش شاهنامه، بازتابی از ادعای گوترزس شهریار پارتی درباره‌ی پیوندش با آردوان سوم باشد. هیچ‌کس در پای‌بندی‌ی او به پیدایش با شهریار خود و درباره‌ی نیرومندی‌ی وی — که با نامزد رومی برای تخت شهریارِ ی پارت به پیکار برخاست و بر او چیرگی یافت — ناباوری به خود راه نمی‌دهد. او تا بدان پایه بزرگوار بود که بتواند جان رقیب خویش را بدو ببخشد. همچنین مَنش جوانمردانه‌ی وی را از گزارش این رویداد می‌توان دریافت که راه خود را گرداند تا رقیب دیگرش پَردان را از توطئه‌یی که بر ضدّ جان وی چیده شده بود، بیا گاهاند.

به هر روی، مردم‌پسندی‌ی مَنش گودرز شهریار پارتی، بایست در میان نسل‌های پسین پارتیان پدیداری شگفتی‌انگیز به‌شمار آمده باشد؛ زیرا تنها در پرتو چنین اندازه‌یی از مردم‌پسندی‌ست که می‌توان رازواره‌ی این همه ستایش از او در کتاب طبری و نقش‌والایی را که در شاهنامه بدو واگذار شده است، گشود و این دومین، به‌رغم جایگزین کردن داستان‌نامه‌ی سکایی در حماسه‌ی ایران صورت پذیرفته که رستم را به منزله‌ی بزرگ‌ترین پهلوان، در فراسوی همه‌ی دلاوران جای داده است. [۴۸]

پ) گیو

احتمال بسیار دارد که گودرز پس از تبعید شهریار آردوان سوم به توران، او را در کار بازگشتش به تخت شهریارِ ی پارت، یاری کرده باشد. امّا در شاهنامه، شاهکار همانندی چون به ایران آوردن کبخسرو از توران، در شمار افتخارهای گیو پسر گودرز است و این کامیابی، در حقیقت بالاترین دست‌آورد را در زندگی‌ی پهلوانی‌ی پسر شکل می‌بخشد.

حق با فردوسی‌ست که از دیدگاه‌گرایش‌های همگانی در زندگی‌ی انسانی، گیو را در

جوانی‌اش جُستارگر و پرشور و بی‌پروا، در میان‌سالی‌اش پُرکار و استوار و در پیری‌اش بسیار احتیاط‌گرا و محافظه‌کار نشان می‌دهد. برای نمونه، در یکی از نخستین برگ‌های کارنامه‌اش در حماسه، او را در حال برانگیختن رستم به یکی از جسورانه‌ترین مخاطره‌جویی‌هایش، یعنی شکار و شادخواری در نخبجیرگاه و ویژه‌ی افراسیاب در خاکِ توران و در نتیجه واداشتن جهان‌پهلوان به مبارزخواهی‌ی آشکار، می‌بینیم. در دوران میان‌سالی‌اش، جُستار هفت‌ساله برای یافتن شهریارزاده کیخسرو را در میان بیابان‌گردانِ تورانی بر عهده می‌گیرد. این جُستار، در واقع یکی از متهورانه‌ترین و چشم‌گیرترین شاهکارهای انجمنِ دلاورانِ شهریارِ ایران است. یکی دیگر از پیروزی‌های نمایانِ گیو، به آتش کشیدن کوه‌واره‌یی از هیزم‌ست که به فرمانِ افراسیاب، بر کرانه‌ی کاسه رود برای بازداشتن ایرانیان از پیشروی بر پای داشته شده است. این توده‌ی هیزم چندان بزرگ‌ست که تا سه هفته‌ی پیاپی در آتش می‌سوزد. در لادن و پُشن، گیو اگرچه همواره نگاهبان و دوزاندیش‌ست، نمی‌تواند از تباه شدنِ زمان پیش‌گیری کند؛ هرچند که اندکی پس از آن، تژاو پهلوانِ تورانی را به خون‌خواهی‌ی برادرِ جوانش بهرام در رزمی تن به تن از پای درمی‌آورد.

گیو در به آتش کشیدن توده‌ی عظیمِ هیزم، وظیفه‌یی را که شهریار بدو واگذاشته است، دلیرانه به انجام می‌رساند و این کار او یادآورِ زمانی‌ست که برای کارزارهای جسورانه، چنین سالخورده نبود. اما کمی پس ازین، جنبه‌ی آشتی‌جویانه و محافظه‌کارانه‌ی غریبی از مَنشِ خویش را به نمایش می‌گذارد؛ یعنی فرستاده‌یی را برای پیشنهادِ سازش با تورانیان گُسیل می‌دارد و به هنگامی که یگانه پسرش بیژن برای رزمِ تن به تن با هومان پهلوانِ هراس‌انگیزِ تورانی گام پیش می‌نهد، به شدت بدو هشدار می‌دهد تا وی را از پذیرش خطری چنین سهمگین بازدارد. شاید این مهرِ شخصی‌ی فردوسی به یگانه پسرش [۴۹] باشد که چنین نازک‌دلی‌ی شگفتی را در هستی‌ی گیو بر می‌انگیزد. به هر روی، دلبستگی‌ی شدیدِ پدران‌ی گیو به بیژن، او را وامی‌دارد که در صحنه‌یی نمایشی درین زمینه، در برابر پدرش گودرز و پسرش بیژن — که هر دو خواستار این رزم‌اند — بایستد و بر خلافِ آنان سخن بگوید:

...مرا هوش و جانِ جهانِ این یکی‌ست به چشمِ چُنین جانِ او خوار نیست! [۵۰]
 گزارشگرانِ افسانه‌ی آرتوری برای دریافتِ مفهومِ «شمسیری با ویژگی‌های

جادویی» — که در کتاب *وَلْفَرَامِ فُنِ اِشْتِیَاخِ*، پهلوان گاوین دارنده‌ی آن شمرده شده است — دچار سرگردانی و حیرت شده‌اند. این شمشیر، «همه‌ی آنچه را که ایجاب کند، با یک زخم به انجام می‌رساند و با زخم دوم، برآیند زخم یکم را از میان می‌برد.» هرگاه این شمشیر بشکند، می‌توان دو پاره‌ی آن را با فرو بردن در آب چشمه‌ی ویژه‌ی به هم پیوست و به ساختار نخستین بازگردانید. [۵۱]

چنان‌که پیشتر گفتیم، «آب» غود *«فَرَّ کیانی»* ست و می‌تواند هرگونه شگفت‌کاری — حتّاً به هم پیوستن دو پاره‌ی شمشیر شکسته — را به انجام برساند. در حماسه‌ی ایران نیز می‌بینیم که گیو پهلوان در درازنای *جُستارِ هفت ساله‌اش* در توران برای یافتن کيخسرو، هرکس را که به پُرس و جوی وی درباره‌ی زیستگاه شهریارزاده‌ی ایرانی پاسخ نادرست بدهد، با یک زخم شمشیر خود از پای درمی‌آورد. [۵۲] درین جا، از همانندی‌ی دیگری در میان گیو و گاوین نیز می‌توان یاد کرد. چنان‌که در کتاب *میرلین* می‌خوانیم، گاوین به ویژه «دلاور شهبانو» به‌شمار می‌آید و گوینور را رهایی می‌بخشد. در حماسه‌ی ایران نیز این گیوست که شاهزاده‌بانو *فریگیس* را در کمالِ اِیمنی از توران به ایران بازمی‌گرداند. [۵۳] افزون بر این، سفرِ گاوین به «جهانِ دیگر» همانند گشت و گذارِ هفت ساله‌ی گیو در سرزمین توران است. [۵۴] در شاهنامه همچنین گیو زره و ویژه‌ی سیاهش را — که سرشتی شگفت دارد و آب و آتش هیچ‌یک در آن کارگر نیست — برای خویش برمی‌گزیند:

... چو افگند بر خواسته چشم گیو
گزین کرد درع سیاوخش نیو [۵۵]
این زره، بعدها خواستاران بسیار می‌یابد و از جمله بیژن پسر گیو در رزم خود با هومان، آن را می‌پوشد.

ت) بیژن

اکنون هنگام پرداختن به کارنامه‌ی پهلوان بیژن است که ما او را *رولان (Roland)* دلیرمردان ایرانی می‌انگاریم. جای شگفتی نیست که پژوهنده‌ی جدید، او را از میان انجمن دلاوران کيخسرو برگزیده است تا با پرسئوال بسنجد. [۵۶] شاید برداشتی بهتر چُنین باشد که چکامه‌های پارتی در وصفِ *گودرز* و گیو و بیژن، بنیادِ نخستین افسانه‌های اروپای سده‌های میانه، یعنی افسانه‌های گاوین را شکل داده است. نام گاوین، هر سه

نام را دربر می‌گیرد؛ زیرا گودرز خود را «گنو پوئروس» (پسر ویو/ویوان/گیو) می‌خواند و نام بیژن به مفهوم «پسر گیو» (ویو زَن) است. از سوی دیگر، می‌دانیم که خُنیاگران پارت کهن، دیرزمانی داستان کارزارها و پیروزی‌های نمایان اینان را می‌خوانده‌اند؛ زیرا فردوسی یکی ازین داستان‌ها — بیژن و منیژه — را آشکارا در حماسه‌ی خویش آورده است. این داستان، درست از همان‌گونه داستان‌هایی است که در آن‌ها روی سخن با شنندگان سده‌های میانه بوده است: شنوندگانی تشنه‌ی قصه‌های عشق و احساس‌های دل‌بستگی و دل‌داری و گستاخی و دل‌مردی، به‌ویژه در زندگی‌ی درباری و کانون‌های فرمانروایی. چنین بود داستان‌های سه پهلوان ایرانی. داستان گاوین نیز هم‌تراز این داستان‌ها بود. این رشته داستان‌ها، به احتمال، مرکز دایره‌ی این داستان‌های کهن سنتی — اگر نگوییم کهن تر از هر داستان دیگری — به‌شمار می‌آمدند. داستان گاوین درباره‌ی آرتور سروده شده بود و خوانده می‌شد. در اصل، این گاوین بود که پهلوان «جُستارِ جام» به‌شمار می‌آمد؛ هرچند که سپس پرسپوال جایگزین او شد. ازین رو، هرگاه قرار باشد که کوششی برای شناخت پیوند افسانه‌های حماسی‌ی ایرانی با افسانه‌ی جام به کار رود، این کوشش باید از راه دریافت چگونگی‌ی افسانه‌های گاوین ورزیده شود و نه با روی‌آوری به داستان‌های پرسپوال و تحلیل آن‌ها، چنان‌که سوچک گوتسی (Shutschek of Gras) درین زمینه کوشیده است. آشکارست که داستانی همچون بیژن و منیژه می‌تواند — با دیگرگونی‌هایی درخور در نام‌های ویژه — با داستان‌های آرتوری درآمیخته باشد، بی‌آن‌که کسی بدگمان شود که کالایی ست بیگانه و از بیرون آورده.

باز می‌گردیم به کارزارهای بیژن که از دیدگاه اهمیت در رده‌ی پس از نبردهای رستم قرار می‌گیرد. در حماسه‌ی ایران — چنان‌که پیشتر هم اشاره رفت — در همان سرآغاز جنگ‌های کیخسرو با تورانیان، بیژن پهلوان بزرگ تورانی بلاشان را از پای درمی‌آورد. افزون بر آن، افتخار چیرگی بر هومان، به بیژن داده شده است. هومان هراس‌انگیزترین پهلوان تورانی است و چنان جسورانه از سپاهیان ایرانی مبارز می‌جوید که حتا گودرز از برتافتن او هراسناک است. فردوسی خودستایی و رَجَز خوانی و خشم و خروشی قهرمان تورانی را چنین شکوهمندانه به وصف درآورده است:

... به بالا برآمد به کردارِ مست خروش همی کوه را کرد پست

همی نیزه برگاشت بر گرد سر
 خُروشیدنِ نایِ رویینِ ز دشت
 ز شادیِ دلبرانِ تورانِ سپاه
 چو هومان برآمد بر آن چیرگی
 سپهبد پُر از شرم، گشته دُرم
 گرفته برو خشم و تندی ستم... [۵۷]

پس ازین رویدادست که بیژن مبارزجوییِ هومان را پاسخ می‌گوید و در نبردی شگرف و سهمگین، بر او چیره می‌شود و آبروی سپاهیانِ ایرانی را بازمی‌خرد. همانا این تنها کارزارِ چشم‌گیر او نیست؛ زیرا به هنگامی که نستین — برادرِ هومان — به اردوگاهِ ایرانیان شبیخون می‌زند و پیروزی در دسترسِ اوست، تیری از دستِ نیرومندِ بیژن، اسبِ او را درمی‌غلتاند و زخمِ گرزِ بیژن، به زندگانیِ آن جنگاورِ نامدارِ تورانی پایان می‌بخشد:

...یکمی تیر بر اسبِ نستین
 زد درد اندرآمد تگاور به روی
 رسید از گشادِ بر بیژنا
 رسید اندرو بیژنِ رزمجوی
 تھی ماند از مغز و برگشت کار! [۵۸]

بدین سان، بیژن کینِ کشتارِ عموی [۵۹] خویش بهرام را — که در نبرد با پیرانِ وِسه و پهلوانانِ خاندانِ وی از پای درآمده بود، بازمی‌ستاند. باز هم بیژن ست که گستمِ آسیب‌دیده و خونین شده در پیکاری سخت را از پی‌گیریِ دو تنِ دیگر از ویسگان (دلیرمردانِ دودمانِ وِسه) رهایی می‌بخشد.

اما بلندآوازیِ بیژن، تنها به سببِ مخاطره‌جویی‌ها و چیره‌دستی‌هایش در رزمگاه‌ها نیست. او تنها پهلوان از انجمنِ دلاورانِ کیخسروست که در عشقِ ورزی‌هایش با بانوانِ تورانی به همان اندازه شهرت دارد که در پیکارهایش با دلیرمردان و جنگاورانِ آن سرزمین. [۶۰] وی کسی است که دخترِ افراسیاب بدو مهر می‌ورزد، افراسیاب را در پایتختِ خود او به مبارزه می‌خواند و سرانجام، رستم او را از چاه‌زدانِ هولناکی که به فرمانِ افراسیاب در آن فرو افکنده شده است، آزاد می‌کند. هو در یکی از رزم‌ها — که بیشتر هم بدان اشاره کردیم — تژاو پهلوانِ تورانی را با چنان تهوری دنبال می‌کند که ناگزیر می‌شود استپوی همسرِ زیبایِ خود را در رهگذارِ هم‌آورد رها کند و خود از بیم جان بگریزد. آن‌گاه بیژن با مردانگی و

نرغویی‌ی بسیار، اسپنوی را در پس پُشتِ خود بر اسب بر می‌نشانند و او را به اردوگاه ایرانیان می‌برد:

...چو دید آن رُخ ماهروی اسپنوی
 فرو هِشته از مُشک تا پائی موی،
 پس پُشتِ خود اندرش جای کرد
 سوی لشکرِ پهلوان رای کرد
 به شادی بیامد به درگاهِ طوس
 ز درگاه برخاست آوایِ کوس
 که بیدار دل شیر و جنگی سوار
 دَمان با شکار آمد از مَرغزار! [۶۱]

ث) توس و مَستَهَم

در حالی که گودرز و خاندانِ وی بیشترِ افتخارها را در حماسه از آنِ خویش کرده‌اند، پاره‌یی از پهلوانانِ ایرانِ کهن، با درآمدن به «انجمنِ دلاورانِ کیخسرو»، بخشِ بزرگی از ارج و پایگاهِ دیرینِ خویش را از دست داده‌اند. در دَداستانِ دینی [۶۲] توس و ویوان (گپو) هم‌پیمان و یاورِ یکدیگر شناسانده شده‌اند؛ حال آن‌که در آبان‌یشت [۶۳] کارزارهایِ توس با «پسرانِ دلیرِ ویسه» (پیران و هومان و دیگران) و پیروزی‌هایِ درخشانش بر آن‌ها، به گونه‌ی والایی ستوده شده است. در همین ستایش‌سرود، تعبیرهایی همچون «پهلوانِ جنگاور» و «براندازنده‌ی پنجاه‌ها صدها، صدها هزارها، هزارها ده‌هزارها، ده‌هزارها صدهزارها از دشمنانِ تورانی» را در وصفِ توس می‌خوانیم. او سالارِ «نوذریانِ تیزتنگ» است که بزرگ‌ترین گروهِ سلحشورانِ ایرانی‌ی هم‌اوردِ جنگاورانِ تورانی بودند. [۶۴]

با چنین پیشینه و کارنامه‌یی، این پهلوانِ پُرتوانِ اوستا، در حماسه به گونه‌ی رزم‌آوری بسیار پرخاشگر و تندخو و سپاهسالاری به‌راستی در مانده وصف شده است. که دو لشکرکشی به فرماندهی‌ی وی با شکستِ ایرانیان از تورانیان به انجام می‌رسد. ازین‌روست که کیخسرو به هنگامِ برکنار کردنِ توس از سالاری‌ی سپاه و برگواشتنِ رقیبِ او گودرز به جانشینی‌ی وی، سپاهسالارِ تازه را اندرز می‌دهد که همچون توس خودسر و بی‌تاب نباشد:

...نگر تا نجوشی به کردارِ طوس
 نبندی به هر کار بر پیلِ کوس! [۶۵]
 کیخسرو در هنگامِ آگاه شدن از رویدادِ خونبارِ دژِ کلات و کشته شدنِ نابردارش
 فرود بر اثر خیره‌سری و بدخویی‌ی توس، بر او خشم می‌گیرد و او را از پایگاهِ

سپاهبندی می‌راند و قریب‌تر را بر جای او می‌نشانند و درباره‌ی سپاهبند پیشین، چنین تلخ و تند سخن می‌گوید:

... اگر پیش ازین او سپه‌بند بده‌ست ز کاوس شاه اختر بد بده‌ست
 به رزم اندرون نیز خواب آیدش چو بی مای نشیند، شتاب آیدش!
 هنرها همه هست نزدیکی اوی مبادا چنان جان تاریکی اوی! [۶۶]

پس از آن نیز در دیداری با توس، خشمگینانه‌ترین و دشنام‌آمیزترین سخنان را در خطاب بدو بر زبان می‌آورد و فرمان به بازداشت خانگی وی می‌دهد:

... به دشنام بگشاد لب شهریار بر آن انجمن طوس را کرد خوار
 و زان پس بدو گفت: - «ای بدنشان، که گم باد نامت ز گردنکشان!
 نترسی همی از جهاندار پاک؟ ز گردان نیاید ترا شرم و باک؟
 ... نژاد منوچهر و ریش سپید ترا داد بر ز نسدگانی امید
 و گرنه بفرمودمی تا سرت بداندیش [۶۷] کردی به دور از برت
 برو جاودان خانه زندان تُست همان گوهر بد نگهبان تُست!
 ز پیشش براند و بفرمود بند به بند از دلش بیخ شادی بکند! [۶۸]

در یک سخن - چنان‌که پیشتر هم اشاره رفت - در حماسه‌ی ایران، داستان‌نامه‌ی خاندان نوذر - که گرت‌ه‌ی کم‌رنگی از آن، در ستایش سروده‌های اوستا بر جا مانده است - به آهنگ بزرگداشت و ستایش دودمان گودرز، دیگرگون گردیده و از نو طرح‌افکنده و به هم پیوسته شده است. جای بسی شگفتی است که فردوسی، این داستان‌نامه را به هواخواهی از پهلوانی که شهر گرامی‌ی زادگاهش نام خود را از نام او دارد، تعدیل نکرده است! [۶۹]

نولیکه این جا به جایی و دیگرگونی‌ی نقش‌ورزی‌ها را برآیند هم‌چشمی‌ی دو خاندان بزرگ می‌انگارد. [۷۰] اما این انگاشت او نارساست؛ زیرا خاندان نوذریان، پیش از روزگار گشتاسپ در اوج بلندآوازی بوده است؛ حال آن‌که گودرزیان تنها در سده‌ی یکم میلادی شهرت یافتند. برداشتی بهتر از چنین فرآیندی، این است که چکامه‌سرایان ستایشگر خاندان گودرز، خود بیشتر پیروزی‌ها و افتخارهای نوذریان باستانی را به کارنامه‌ی ستودگان خویش آورده‌اند. اما اگر هم به راستی چنین بوده باشد، باز دانسته نیست که چرا این سرایندگان ستایشگر، کار را به کوشش برای تباہ کردن شکوه دیرین

و نام نیکِ بزرگ‌ترین پهلوانِ نوذری کشانده‌اند. درین طرح‌افگنیِ نو، توس با خیره‌سری‌اش در جنگاوری، شتاب‌زدگی‌اش در رویکرد به کارها و کارزارها و ناشنیده‌گرفتنِ اندرزاها و رهنمودهای نیک، با آزیوسِ جنگاور [۷۱]—بدان‌گونه که از نقش‌ورزی‌اش در ایلپاد سخن به میان آمده است—همانندی دارد:

همهٔ مردمِ تروا و هم‌پیوندانشان، اندرزِ پولیداماس را پذیرفته بودند. تنها آزیوس پسرِ هیرتاسیس و سالارِ نام‌آورِ دسته‌های خُردتر، نتوانسته بود دل از اسبان و میر‌آخورِ خود بردارد و با ایشان به سویِ کرانه‌می‌دوید. مردیِ باک! این اسبان و این گردونه که وی این همه بدن‌ها می‌نازید، او را از مرگ نخواهند رهاوند و به ایلپون باز نخواهند گرداند... [۷۲]

گفتنی‌ست که به نوشته‌ی آبان‌یشت، توسِ جنگاور تا زمانی پس از کیخسروِ شهریار نیز می‌زیسته؛ حال آن‌که از دینکرد [۷۳] برمی‌آید که مرگِ او پیش از پایانِ کارِ این شهریار بوده است؛ زیرا کیخسرو در پروازِ خود سوار بر وایِ به کالبدِ اشتر درآمده، همراه با سپاهیانِ ایرانی به جایی می‌رسد که توسِ ستهپنده، شکوه‌مدانه در آن‌جا آرمیده است و شهریار روا می‌دارد که او در همان‌جا بیارمد. کیخسرو در پی‌گیریِ همان گشت و گذار، اندکی بعد به جایی می‌رسد که یکی از نیاگانِ خودِ او—کیِ آپو—در آن آرمیده است. این مثالی‌ست برای این‌که چگونه دلاورانِ یک «انجمن»، بی‌هیچ پروایی نسبت به الزام‌هایِ گاه‌شمارِ تاریخ، در حماسه فراهم می‌آیند.

دیگر پهلوانِ نوذری گُستَهَم (در اوستا: ویشتکورو) نیز در حماسه از پیروزی‌ها و افتخارهایِ دیرینِ خویش بی‌بهره می‌ماند تا بر شکوهِ خاندانِ گودرز بیفزاید. در فروردین‌یشت به «ویشتکورو پسرِ نودو» پایگاهی والا در میانِ جنگاوران داده شده است. [۷۴] در آبان‌یشت هم گفته شده که وی به‌شمارِ موهایِ سرِ خویش، دیورستان را بر خاک افکند و ازین‌رو برایِ یاری‌رسانیِ بدو، یک شگفت‌کاری روی داد و ایزدبانو اناهیتا، برایِ گذارِ وی، گذرگاهی خشک از یک کرانه‌ی رودِ ویشتکوهیتی [۷۵] به کرانه‌ی دیگر پدید آورد. [۷۶]

در حماسه باز هم این شگفت‌کاریِ دیگر دیسگی یافته و با ارزشِ کمتری برآورد شده است. گُستَهَم هنگامِ تازشِ گروهی از تورانیان در کرانه‌ی رودخانه‌یی، به شدت

آسیب می بیند و در آستانه‌ی مرگ قرار می گیرد تا این که بیژن، پهلوانی از خاندانِ گودرز، فرامی رسد و او را بر پشتِ اسبِ خویش جای می دهد و از رودخانه می گذراند. پس از آن، با کاربندیِ تعویذِ گونه‌ی شگفتِ کارِ مشهورِ کیخسرو (مُهره) است که گُستَهَم جان به در می بُرد. [۷۷] بدین سان، حتّٰی شگفتِ کاری که برای یاری رسانی به گُستَهَم روی می دهد، در شاهنامه — چنان که در واقع انتظار می رفت — به کاری بیهوده دیگرگون شده است. [۷۸]

توس و گُستَهَم، هیچ یک در واپسین نبردهای تن به تنِ رزمِ آورانِ ایرانی و تورانی به نام «جنگِ دوازده رُخ» نقشی نمی ورزند و گرچه در جای جای حماسه از گُستَهَم نام برده می شود، اما پس از جنگ های بزرگی که در آن ها گودرز یان به پیروزی های چشم گیری دست می یابند، تنها کارزارهای جداگانه‌یی مانند تازش در پی هَناک و فرشیدورد — برادرانِ پیران — و از پای در آوردنِ آن دو پهلوان را در کارنامه‌ی گُستَهَم می یابیم. حتّٰی در چنین وضعی این پیکار، وظیفه‌ی بزرگ برای او به شمار می آید؛ چراکه بیژن برای رهاییِ وی از دامگاهِ مرگ، به یاریِ او می شتابد. چنین پیروزی هایی برای کسی که اوستا افتخارِ «برخاک افگندنِ دیوپرستان به شمارِ موهای سر» را بر وی بر شمرده است، به راستی بسی اندک مایه و ناچیز می نماید. درین جا بارِ دیگر می توانیم به تأثیر گذاریِ چکامه سَرایانی پی ببریم که به بهایِ فدا کردنِ پهلوانانِ بسیار کهن، به ستایشِ خاندانِ گودرز پرداخته اند.

ج) رستم

اکنون می پردازیم به واپسین و بزرگ ترین این پهلوانان، یعنی رستم. مانعی دانیم که در رفتارِ فردوسی با این جنگاور بی همتا، وصفِ کارزارهای ویژه‌ی او و یا در آمیختنِ ماهرانه‌ی گزارشِ پیروزی های وی با رَوندِ همگانیِ حماسه‌ی ایران، کدام یک ارزشمندتر و ستودنی ترست. شاعر، خود از استادیِ خویش درین راستا آگاهست و می گوید که گزارشِ رویدادها را از آزادسرو گرفته؛ اما این خود او بوده است که به منزله‌ی یک حماسه سرا، آن ها را درهم بافته و در ساختارِ حماسه اش به کار برده است:

... یکی پیر بُد نامش آزادسرو که با احمد سهل بودی به مرو
دلی پُر ز دانش، سری پُر سَخُن زبان پُر ز گُفتارهای کهن

کُجا نامہی خُسروان داشتی تن و پسیکرِ پهلوان داشتی
 به سام نریمان کشیدی نژاد بسی داشتی رزمِ رستم به یاد
 بگویم کنون آنچه ازو یافتم سخن را یک اندر دگر بافتم... [۷۹]

رستم درین حماسه‌ی بزرگ، به‌ویژه در هفتخانِ مازندران، گاه پهلوانانِ خورشیدی مانند مُردوکِ بابلی یا هِرَاکلیس (هرکول) یونانی یا لی - جینگِ چینی را به یاد ما می‌آورد؛ اما از جهت‌های دیگر، خشم و شورِ وی و برآیندهای آن، یادآور همین حالت‌ها در آشیل است. برای نمونه، می‌توان از خشم و خروش و ایستادگیِ او در برابرِ خودکامگی و تندخوییِ کاووس در میاَنوردِ رستم و سهراب یاد کرد؛ همچنین در جایی از داستانِ کاموسِ کُشانی می‌بینیم که سپاهیان و سردارانِ ایرانی یکسره از جنب و جوش افتاده و از کار بازمانده‌اند و در سستیِ مرگباری، چشم به رسیدنِ رستم دوخته‌اند که به تنهایی می‌تواند رَوَندِ نبرد را دیگرگون کند. فردوسی گروه سه‌گانه‌یی از پهلوانانِ اردوگاهِ تورانیان، یعنی کاموس و پیلسم و پولادوند را - که توانمندی و اعتداید به نفسی فراانسانی دارند - در پایگاهِ هماوردانِ رستم قرار داده و با این کار، بر کُشش و دلپذیریِ حماسه‌ی خویش بسیار افزوده است. رستم، حتّاً پس از چیرگی بر اینان، هنوز باید بزرگ‌ترین شاهکارِ زندگیِ پهلوانیِ خویش، یعنی رزم با اسفندیار را به سرانجام برساند. این رزم، آن اندازه که جنگِ میانِ دو قوم و دو تمدّن است، بیکارِ میانِ دو پهلوان نیست. از یک سو عنصرِ بنیادینِ همه‌ی پیروزی‌های قومِ ایرانی یعنی چیره‌دستی و سرآمدی‌اش در تیراندازی و غرورش نسبت به تمدّنِ برترِ خویش را در پشتِ مَنش و کُششِ اسفندیار می‌توان دید. از سویِ دیگر، رستم نمادی است از ویژگی‌های سخت‌کوشیِ جنگی، زورمندیِ خُشن، مَنشِ ساده و سرشتِ سامانمند و وظیفه‌شناسِ قومِ سکا که یک‌بار به پارت تاخت و برخی از شهریارانِ جنگاورِ آن سرزمین را نیز از پای درآورد. [۸۰]

زادنِ رستم تنها با رهنمود و یاریِ کارگزاریِ فراطبیعی - سیمرغ صورت می‌پذیرد. مرگِ وی نیز نه تنها به خیانت و با درغلتیدن در چاهِ نابردارش روی می‌دهد؛ بلکه درست درآمدنِ این پیشگوییِ سیمرغ‌ست که کشنده‌ی اسفندیار، دیری درین جهان نخواهد پایید. [۸۱]

ناهمخوانیِ بزرگی در میانِ رستم، بدان‌گونه که سرگذشتِ وی را در برگ‌های

تاریخ طبری می‌خوانیم و همین پهلوان، بدان‌سان که گزارشِ نقش‌ورزی‌های او را در شاهنامه می‌بینیم، هست. طبری بر این امر تأکید می‌ورزد که رستم سرآمدِ همه‌ی پهلوانانِ ایرانی‌ست و هم در خاور و هم در باختر (یعنی در توران و یمن [۸۲]) پیروزی‌هایی به دست می‌آورد. اما در این تاریخنامه، گودرز در ارج و پایگاهِ پهلوانی، بسیار به رستم نزدیک می‌شود. با این حال، رستم نه از هاله‌ی افتخار هفتخان برخوردار گردیده و نه با دیوانِ فراطبیعی رودرو شده و بر آن‌ها چیرگی یافته است. آشکارست که داستان‌نامه‌ی سیستان به خودی‌ی خود فشردگی و به هم پیوستگی‌ی سنتِ بنیادین حماسه‌ی ایران را نداشته است. چنین امری به روزگار فردوسی واگذاشته شده بود. فردوسی، هم از روایت‌های زبانی و سینه‌به‌سینه‌ی [به دست آورده از کسانی چون] آذفسرو و هم از میهن‌دوستی‌ی ولایتی و دلبستگی به محیطِ گرداگردِ خویش که داستان‌های شاهنامه را در آن سامان می‌بخشید و می‌سرود، تأثیر می‌پذیرفت.

در داستان‌های غنایی-پهلوانی‌ی آرتوری، تنها پهلوانی که پاره‌یی از ویژگی‌های رستم را دارد، کی/کی است که رفیقِ شفیقِ او پدیور، پیروزی‌های نمایانش را کمال می‌بخشد. می‌توانیم چیرگی‌ی رستم بر دیوانِ مَندری [۸۳] را با کشتارِ نُه عَجوزه‌ی جادو بر دست کی بسنجیم. [۸۴] درین زمینه، گفته شده است که «کی شایسته به هنگام نبرد، هر تهدیدی را که نسبت بدو بشود، ناچیز می‌گرداند.» همچنان‌که بسیاری از هم‌وردانِ رستم در نبرد با او از کار بازمی‌مانند. کی نیز مانند رستم، یک تنه کارِ صد مرد را می‌کند و مرگِ او جز به تقدیرِ خداوندی روی نمی‌دهد. به همان‌سان، رستم تنها بر اثرِ تقدیری که برای کشنده‌ی اسفندیار پیش‌بینی شده است، دچار مرگ می‌شود. [۸۵]

کی و رستم هر دو باده‌نوشانی فرا تراز عادت‌اند. کی برابر با چهار مرد باده می‌نوشد؛ همچنان‌که هیچ جنگاوری — نه بهمن [۸۶] و نه هیچ پهلوانِ دیگرِ ایرانی — نمی‌تواند همچند رستم می‌بنوشد:

... سرانِ سپه پاک برخاستند
 به می با تو ابلیس را پای نیست!
 می و گرز یک زخم و میدانِ جنگ
 جز از تو نیامد کسی را به چنگ! [۸۷]

چ(گرگین

هیچ افسانه یا داستانِ غنایی - پهلوانیِ بزرگی، بی‌نقش و رزیِ یک کُنشورِ شَریر و فرومایه یا پیمان‌شکن در برابرِ نقش و رز و پهلوانِ کانونی، کامل نخواهد بود. امّا از دیدگاه ایرانیان، در میانِ ویژگی‌های نجیب‌زادگی در روزگارِ فرمانرواییِ شهریاران و شهریارزادگانِ تیره‌های قومی، پای‌بندی به پیمان با شهریار، چنان فضیلتِ بنیادینی به‌شمار می‌آمد که در حماسه‌ی ایشان پیمان‌شکنانی همچون لانسِلوت و موردرِد در داستان‌های آرتوری را نمی‌بینیم که یکمین، شهریارِ خود را از شهبانویش بی‌بهره می‌دارد و دومین، بر آرتور تا حدّ رساندنِ وی به مرزِ مرگ، زخم وارد می‌آورد. همچنین در شاهنامه، چیزی در راستایِ پیمان‌شکنی، بدان‌سان که در داستان‌هایِ شارلمانی نسبت به پهلوانِ کانونی و سالارِ «میزِ گرد» دیده می‌شود، مشاهده نمی‌کنیم. در واقع در افسانه‌ی شارلمانی به نقش و رز درنده‌خویی همچون دون دو ماین (Doon de Mayence) برمی‌خوریم که در زمینه‌هایی از دشمنیِ خانوادگی و قومی به شارلمانی نفرت می‌ورزد و سرانجام او را به نبردی تن‌به‌تن فرا می‌خواند. این نبرد، از گفتار به کردار درمی‌آید و شارلمانی و دون هر دو بارانی از ضربه‌ها بر سرِ یکدیگر فرود می‌آورند تا این‌که فرشته‌یی در رزمگاه پدیدار می‌شود و آن دو را از جنگ بازمی‌دارد. به‌راستی داستان‌نامه‌ی شارلمانی نیز به همان اندازه‌ی داستان‌نامه‌ی آرتور، سرشار از نقش و رزیِ پیمان‌شکنان و شورشگران است. افزون بر دون دو ماین، هوئن دو بُردو (Huon de Bordeaux) و برادرش را نیز می‌بینیم که شارلمانی از آنان نفرت دارد و به زیانِ آن‌ها دست به کار می‌زند و یک‌بار، سوگند می‌خورد که هوئن را پیش از آن‌که دیگر باره لب به خوراک بگشاید، بر دار بیاویزد و به کامِ مرگ بفرستد. درین مورد نیز، باز کارگزاریِ فراطبیعی، آن زمیندارِ خراجگزار را از خشمِ شهریارِ رهایی می‌بخشد.

در شاهنامه، نقشِ پیمان‌شکن را تنها گرگین پسرِ میلاد (= مهرداد) می‌ورزد که بیژنِ پهلوان را می‌فریبد و به خطرگاه و جایِ گرفتاری و مرگ روانه می‌کند. این فرومایگیِ گرگین نیز - که فردوسی گزارشِ آن را آشکارا در چکامه‌یی در منظومه‌ی خویش گنجانیده است - برآیندِ دشمنی در میانِ دو خاندانِ گودرز و مهرداد است که در نوشته‌هایِ تاسیت (Tacitus) هم درباره‌ی آن می‌خوانیم. [۸۸]

در تاریخِ طبری گزارشی درباره‌ی پیمان‌شکنی و فرومایگیِ گرگین نیامده است. از

سوی دیگر، درین تاریخنامه ی بزرگ، از میلاد به منزله ی یکی از چهار سردار بزرگی که در لشکرکشی ی ایرانیان برای درمیان گرفتن نیروهای افراسیاب همکاری دارند، با بزرگداشت یاد می شود. [۸۹] حتّا در شاهنامه نیز، گرگین از پیمان شکنی و بدکرداری ی خویش با بیژن پشیمان می شود و کیخسرو بر اثر میانجیگری و خواهش رستم، او را می بخشاید.

دست کم برای بخشی از داستان غنایی - پهلوانی ی بیژن و منیژه - همانا با یک سو نهادن بخش وابسته به رستم و افراسیاب - بنیادی تاریخی هست. از دیدگاه تاریخی، پیوندی در میان دودمان های پارسی مهران و مونز (Monais) [۹۰] بوده و طبیعی ست که دختری از خاندان مونز، منیژه خوانده شده باشد. [۹۱] می دانیم که پلوتارک (= Plutarch Plutarxos) از مهرداد (عموزاده ی مونز) نام می برد که در فرآیند واپس نشینی ی مارک آنتونی (Mark Antony) از پارت، آگاهی یی به وی داد که سبب رهایی ی سپاه رُم از نابودی شد. این مونز، همان نجیب زاده ی پارسی بود که ستمگری ی فرهاد چهارم او را به دوری از سرزمینش ناگزیر کرده بود. [۹۲] بدین سان، مهرداد و عموزاده ی مونز که هر دو به نزد آنتونی رفته بودند، بایست از سوی پارتیان خائن انگاشته شده و مورد نفرت واقع شده باشند. در واقع هم، بر پایه ی نوشته های پلوتارک این هر دوان به همدستی و یاری ی رومی ها کار می کردند و در نتیجه، مهرداد به اندازه ی گنجایش جامه های خویش، پیاله های پُر از زر پاداش گرفت. [۹۳]

این پیوند در میان دو خاندان میلاد (مهرداد) و مونز، یگانه گواه بر بودن زمینه یی تاریخی برای داستان بیژن و منیژه نیست؛ زیرا هر دو نام گرگین (= وَرْگَین) و مهرداد در روزگار فرمانروایی ی اشکانیان در پارت و سپس در ارمنستان و گرجستان - که گستره ی رویدادهای داستان بیژن و منیژه در آن جا بود - بسیار رواج داشت. در ناحیه ی پایتکاران (Phytakārān) [۹۴] در ارمنستان، دیر زمانی از غاری به نام بِزَن هَنکنی (Bezān hankani) [۹۵] یا «زندان بیژن» سخن در میان بود. نام بِزَن (= بیژن) نیز تا به امروز در ارمنستان رایج ست. [۹۶]

پایگاه و نقش گرگین در شاهنامه را می توان با وضع گَنَلون (Ganelon) در داستان نامه ی شارلمانی سنجد. در حالی که گرگین بر پیروزی های بیژن رشک می برد و از همین رو برای نابودی ی او زمینه چینی می کند، گَنَلون بر این باور ست که رولان با گُسیل

داشتن او به فرستادگی به دربار موریش پادشاه اسپانیا، اهانتی بر وی روا داشته است. در نتیجه، گنلون کارها را چنان سامان می‌دهد که شارلمانی از اسپانیا روانه شود و رولان را تنها با نیروی پشتیبانی در آن سرزمین بر جای بگذارد تا موژس (Moors) بتواند او و نیروی پشتیبانش را سر بکوبد و تباه کند.

این داوری‌ها درباره‌ی گرگین و گنلون با برآیند کردار آن‌ها و پایان کارشان همخوانی ندارد. در حالی که گرگین با میانجیگری و خواهش رستم از کیخسرو، از پادآفره‌یی سنگین رهایی می‌یابد و بخشوده می‌شود، گنلون به مجازات می‌رسد. درست سست که شریفان یاور شارلمانی، گرایشی به بخشایش گنلون داشتند؛ اما تنها درخواست برگذاری‌ی «وَر» [۹۷] در گستره‌ی کارزار را کردند و همین که پهلوان پشتیبان گنلون روی در گریز نهاد، خود او نیز کشته شد.

۷. نام‌نماهای انجمن دلاوران کیخسرو

در حماسه‌ی ایران دو بار به نام‌نماهایی از انجمن دلاوران کیخسرو شهریار برمی‌خوریم: یک بار در سرآغاز شهریاری‌ی او، به هنگامی که باید نخستین نقش‌ورزی‌ها به جنگاوران ویژه واگذاشته شود و دیگر بار در زمانی که واپسین تازش‌های تورانیان به ایران زمین آغاز می‌شود. این نام‌نماها که رویکرد پژوهشگر «انجمن دلاوران کیخسرو» را به خود برمی‌انگیزد، با سیاهه‌ی نام‌های دلیرمردان در دومین کتاب ایلپاد نیز همخوانی دارد:

... به من بگوئید سران و سرداران قوم دانائِه چه کسان بودند و چه نام داشتند؟ زیرا من اگر خود ده زبان هم داشته باشم و یا بانگ آوازم چندان رسا باشد که هیچ چیز نتواند آن را در هم بشکند و اگر خود دلی رویین در سینه‌ام جای داشته باشد، نمی‌توانم شماره چندین سپاه انبوه را بگویم؛ مگر آن که الهه‌های آسمانی هنر — که در کوهستان آلمپ جای دارند و دختران ژئوس اند — خود نام کسانی را که به ایلپون آمده بودند، ببرند تا من از فرماندهان کشتی‌ها و سرداران سخن برانم. [۹۸]

گردآوری‌ی این نام‌نماها در دو حماسه‌ی گوناگون، هدف‌هایی ناهمسان دارد. در حماسه‌ی هومر، مفهوم آن به دست دادن گزارش گسترده‌یی از جغرافیای سیاسی‌ی

یونانست. هرچند که این فهرست‌ها به گونه‌ی دقیق سامان داده شده و رساست؛ اما با دیگر بازبردها در خود ایلپاد یا آنچه از سرزمین‌های نوآباد یونانی در نخستین دوره‌ها می‌دانیم، همخوانی بی‌کم و کاست ندارد. [۹۹]

فردوسی در شمارش، رده‌بندی و سامان‌بخشی‌ی نام‌های پهلوانان دقت داشته؛ زیرا آگاه بوده است (یا — بهتر بگوییم — پیشینیان پریستاروار وی آگاه بوده‌اند) که در وصف نیروی شگرف سپاهیان کسی می‌کوشد (می‌کوشند) که در ایران کهن او را فرمانروای همه‌ی اقلیم خونیرث [۱۰۰] می‌شناخته‌اند. [۱۰۱] این رزم‌آوران، «سپاهیان برگزیده‌ی ایرانی» خوانده می‌شدند و برای راه‌نوردی در زیر همان درفش‌ی که همراهان مینوی‌منش کبخسرو گرد آمده بودند، شایستگی داشتند. [۱۰۲]

در نخستین فهرست فردوسی، بیشترین بخش دروغ‌نایه را رده‌بندی‌ی تیره‌ها و خاندان‌ها فرا می‌گیرد و شمار آن‌ها — که هر کدام، جایگاه درخور خویش را درین فهرست دارند — ده تاست. ترتیب ویژه‌ی در واگذاری‌ی نقش‌ها به نقش‌ورزان به کار می‌رود که پهلوانان نامدار و سرشناسی پذیرای آن‌ها می‌شوند و سرانجام گزارش‌ساز بزرگ سپاه را می‌خوانیم که با شکوه هرچه تمام‌تر و بهره‌مند از همه‌ی رزم‌افزارها و بایسته‌های پیکاری چنین سترگ و دیرپای، برگزار می‌شود. گفتنی‌ست که رستم به دستاویز کهنسالی، از نقش‌پذیری درین لشکرکشی و پیوستن بدین پهلوانان و سپاهیان، پوزش می‌خواهد. این امر، نشانگر آن‌ست که ما با وصف یک لشکرکشی‌ی واقعی‌ی ایرانی سروکار داریم که برآیندی از گزارشی کهن‌ست؛ چرا که رستم نقش‌ورزی از دوره‌های پسین و درآمده به گستره‌ی افسانه‌های دیرین رزمی‌ی ایرانیان به‌شمار می‌آید. به هر روی، این فهرست وابسته به روزگار فرمانروایی‌ی پارتی‌هاست؛ چرا که در آن، گودرز سردار واقعی به‌شمار می‌آید؛ حال آن‌که رستم و کبخسرو هر دو کنار گذاشته می‌شوند. [۱۰۳] کارزارهای اصلی چنان به وصف درآمده است که در هر حال مایه‌ی ستایش گودرز و خاندان او شود و بیشتر قهرمانان و پیروزی‌های بزرگ، از آن تاریخ پارت باشد. [۱۰۴]

گروه‌های ده‌گانه‌ی دلیرمردان و سلحشوران ایرانی درین فهرست، بدین‌گونه رده‌بندی شده‌اند:

۱. جنگ‌آوران وابسته به خاندان شهریاری به سالاری‌ی قریب‌رز (عموی کبخسرو).

۲. بازماندگانِ تبارِ منوچهر و نوذر که توس سردارِ آن‌هاست.
۳. گودرز و هفتاد و هشت تن از فرزندان و نبرگانِ وی.
۴. بازماندگانِ گودَهَم که گسْتَهَم پهلوان، سردارِ آنان شمرده می‌شود. [۱۰۵]
۵. خاندانِ میلاد (مهرداد) به راهبریِ گرگین.
۶. تیره‌ی توایه به سرکردگیِ پرتیه.
۷. بازماندگانِ پشنگ به سرپرستیِ ریو.
۸. هفتاد دلاور از تبارِ بُرژین به راهبریِ فرهاد.
۹. گرازه و گروه پهلوانانِ فرمانبردارِ او.
۱۰. بازماندگانِ دودمانِ فریدون به سالاریِ آشکش (آرشک).

گفتنی‌ست که درین فهرست، به جز دو رده‌ی نخستین و رده‌ی چهارم و شاید رده‌ی هفتم، همه‌ی رده‌ها پارتی‌اند و این امر را برتری‌ی نام‌هایِ پارتی مانند اشک، فرهاد، مهرداد و گودرز در میانِ آن‌ها نشان می‌دهد. آشکارست که این فهرست در زمینه‌ی بررسی‌ی ارج و پایگاهِ نسبی‌ی خاندان‌هایِ شهریارِ و شهریارزادگانِ پارتی تا اندازه‌ی ارزش دارد و سزاوارِ تحلیلی دقیق و رساست.

فهرستِ دوم را طرح‌هایِ جغرافیایی شکل می‌بخشد و در آن، کوشش شده است تا نشان داده شود که چه مردمان و کشورهایی فرمانبردارِ کیخسرو انگاشته می‌شده‌اند و کدام سرداران در واپسین پیکار که رهبری‌ی آن را خودِ کیخسرو بر عهده داشته است، نقش داشته‌اند. پس از به سرانجام رسیدنِ نقش‌ورزی‌هایِ نخستین، جنگ به بخشِ فرجامین خود می‌رسد و تنها کانونِ شاهنشاهی‌ی افراسیاب برجا می‌ماند که ایرانیان باید بدان راه یابند و بر آن چیره شوند. به هر حال، بررسی‌ی تاریخی‌ی چگونگی‌ی این دو رشته جنگ‌ها، نشان از آن می‌دهد که نخستین لشکرکشی‌ها تنها گزارشِ رویدادهایی و ام‌گرفته از تاریخِ پارت بوده است برای آب و تاب بخشیدن به تاریخِ کم‌مایه‌ی روزگارِ کیخسرو. با دومین سانِ بزرگِ سپاه و گردآوری‌ی گروه‌هایِ رزم‌آوران، به نقطه‌ی آغازینِ کارزارهایِ خودِ کیخسرو می‌رسیم. در تاریخِ طبری و نیز در شاهنامه به این بسیج — که به نوشته‌ی طبری در جلگه‌ی پنهاوری به نام شاه‌ستون [۱۰۶] در نزدیکی‌ی بلخ برگذار می‌شود — اهمیتِ بسیار داده شده است. [۱۰۷] طبری تنها از پنج سردار نام برده است که عبارتند از: گودرز، فریبرز، گرگین و زنگه‌ی شاوران، همراه با رستم به‌عنوان

نیروی پشتیبان و احتیاط. وی همچنین نام **شوماهان** یا **شومهان** پهلوان بانو و سردار ایرانی را که در کار خون‌خواهی سیاهش بسیار سرسخت‌ست — بدین گروه می‌افزاید. [۱۰۸] از سوی دیگر، این بسیج و لشکرکشی را نه تنها بودن پهلوانان دیگری از «انجمن دلاورانِ کیخسرو» در آن، بلکه حضور شمار زیادی از شاهان، همچون شاهان کابل، کرمان، خوزستان، یمن، دَهستان و غرچگان بزرگی و شکوه می‌بخشد. جنگاورانی از سرزمین‌های قفقاز — که بازماندگان جمشید و فریدون انگاشته شده‌اند — بدین گروه‌های رزم‌جویان می‌پیوندند. در آن میان، آنچه بیش از همه اهمیت دارد، حضور پهلوان پارتی **آرش (آرشک)** است که از توانایی و چیره‌دستی او در تیراندازی، در تیرِیشت و جاهای دیگری از اوستا یاد شده است. [۱۰۹] این انبوه گسترده‌ی پهلوانان و سپاهیان برای در میان گرفتن نیروهای افراسیاب و شکست دادن آنان بسیج داده شده و سازمان یافته‌اند و این کار بزرگ را به سرانجام می‌رسانند.

می‌دانیم که فهرست پهلوانان در حماسه‌ی هومر، با چیره‌دستی برای برآوردن خواست‌های سیاسی و از آن میان، استوار کردن مرزهای محلی سامان داده شده است. اما هیچ رهنمودی در دست نداریم که بر بنیاد آن بتوانیم بگویم فردوسی نیز در نظم‌بخشیدن به نام‌نماهای خویش، چنین خواست‌هایی را پی گرفته باشد. [۱۱۰]

۸. شماری از زنان نقش‌ورز در داستان‌نامه‌ی کیخسرو

سَنجِش مَنِش و کُنِشِ شهبانو گوینور و مورگان لوفی (Morgan Le Fay) — که چنان نقش‌های مهمی در افسانه‌های آرتوری دارند — با شهبانو سوداوه و سوسن رامشگر در حماسه‌ی ایران، می‌تواند در کار شناخت بهتر این داستان‌های دیرین، سودمند باشد. در واقع، جای دادن این زنان در افسانه‌های پهلوانی برای آزمودن تیزهوشی و فضیلت دلاوران ضروری‌ست.

آرتور شاه و کیخسرو شهریار، هر دو به یکسان سرشت راستین پهلوانی دارند و بر این بنیاد، حتا در هنگامی که زنان از نیرویی جادویی برخوردار باشند، در دام فریفتاری آنان گرفتار نمی‌شوند. اما در حالی که کیخسرو همواره و تا پایان کار خود، فراتر از این‌گونه کَشش‌ها جای دارد، آرتور دچار لغزشی شخصی می‌شود که به هر حال، تأثیر سرنوشت را در کار او نشان می‌دهد؛ زیرا وی گرفتار این شوربختی‌ست که

ناآگاه از کیستیِ خواهرِ خویش، با او درآمیزد و مورژرد را از او پدید آورد. [۱۱۱] این رویداد، دیرزمانی پیش از آن‌که گزارشِ مهرورزیِ لانیسلوت و گویینور هسته‌ی مرکزیِ افسانه‌های آرتوری شود، پیش می‌آید؛ چرا که «داستانِ پرسپوال و جام» بود که در سرآغازِ و سرانجامِ همه‌ی دیگر داستان‌ها جای داشت؛ [۱۱۲] حال آن‌که جز نقشی در رده‌ی دوم به لانیسلوت وا گذاشته نشده بود. به هر روی، سرانجامِ گرایشِ شورمندانه‌ی گویینور نسبت به لانیسلوت، زمینه‌ی اصلی‌ی افسانه‌های آرتوری شد؛ زیرا به مرگِ آرتور و ناپدید شدنِ میزگردِ وی انجامید.

از سویِ دیگر، از شهبانو سوداوه و گرایشِ بی‌تابانه‌ی او به ناپسری‌اش سیاوش نه در یشت‌ها و نه در دفترهای پهلوی سخنی به میان آمده است. من در پژوهشی دیگر، [۱۱۳] این برداشت را پیش نهاده‌ام که همه‌ی میانوردِ سوداوه (چیرگی‌ی او بر مَنشِ کاووس شاه و گرایشِ پنهان و ناروایی او به شاهزاده سیاوش)، می‌تواند از داستان‌های غنایی - پهلوانی‌ی چینی وام گرفته شده یا بدان داستان‌ها وام داده شده باشد.

بدین‌سان، در شاهنامه نیز، عشقِ گناه‌آلودِ یک شهبانو، فاجعه‌ی جنگِ بزرگِ میانِ ایرانیان و تورانیان را به بار می‌آورد. [۱۱۴]

افزون بر سوداوه، پاره‌یی سیرسِه (Circe) [۱۱۵] ها و کالیپسو (Calypso) [۱۱۶] های دیگر نیز در شاهنامه نقش می‌ورزند؛ اما همانا اوست که بزرگ‌ترین نمادِ فریفتاری‌ی زنانه درین حماسه است و شاه کاووس، بر اثرِ نفوذِ او، هم پسر و هم بهروزی و مردم‌پسندی‌ی شاهوارِ خویش را از دست می‌دهد. آشکارست که کارِ ویژه‌ی افسونگرِ بانوانی چون سیرسِه این‌ست که حتّاً پهلوانان را به کالبدِ خوکان درآورند. دروندیداد از یک پری به نامِ حن‌تیقی سخن به میان آمده است که به گرشاسپ پیوست: می‌آوردی که اشاره‌یی به پیوند و زیستنِ پهلوانی بزرگ با گونه‌یی سیرسِه را در خود نهفته است. در هر دو هفتخانِ رستم و اسفندیار هم پریانِ تباهکاری را می‌بینیم که می‌کوشند تا به پیکرِ زنانی زیبا و دلربا و با بزم‌آرایی و خُنیگری و باده‌گُساری، این پهلوانان را بفریبند و از خویشکاری‌های خود بازدارند. اما هنرمندانه‌ترین نمونه‌ی افسونگرِ بانو را که در ادبِ ایرانی آفریده شده است، باید در هستی‌ی سوسنِ رامشگر در بُرزنامه - تقلیدی از شاهنامه - بازجُست. افراسیاب او را می‌فرستد تا با فریبندگی‌ی زنانه‌اش، رستم و دیگر پهلوانانِ ایرانی را از راه به در کند و به دام بکشاند. وی در آغاز، در کارِ خود کامیاب

می‌شود و می‌تواند با یاریِ جنگاورِ تورانی پیلتم، دلاورانی همچون گیو، بیژن، گُستهم، توس و حتّا پهلوانِ بسیار کهنسال تری مانند گودرز را گرفتار کند؛ امّا سرانجام، به هنگامی که زالِ چاره‌جو رستم و بُرزو را به یاری فرا می‌خواند، سوسنِ رامشگر در فریبکاریِ خویش شکست می‌خورد و نقشه‌ی دام‌گُستریِ تورانیان نقش بر آب می‌شود.

در افسانه‌های آرتوری، مرلین پیر، نیرنگ‌های خود را به مورگان لوفی و [بانو] ناینیو ([Lady] Nynve) (بعدها ویویان / Vivian) می‌آموزد و این شخصِ اخیر، سببِ زوالِ مرلین می‌شود. مورگان لوفی، همچنین لانسِلوت را با رسیدن بدین برآیند که باید برای یافتنِ وی به جُستاری روی آورد، به دام می‌اندازد.

در همه‌ی داستان‌های غنایی - پهلوانی، «آب» با «جادو» اینهانی دارد. در نتیجه، در افسانه‌های آرتوری هم، مرلین «بانو سالارِ دریاچه» شناسانده می‌شود. همچنین در افسانه‌های ایرانی، نه تنها سوسنِ رامشگر، بلکه پریانِ شیریری که به آهنگِ فریفتاری و جادویی بر سرِ راهِ رستم و اسفندیار پدیدار می‌شوند، از درون یا از نزدیکیِ جوی‌های آب و چشمه‌ساران نمایان می‌گردند.

[درین گفتار] از پاره‌ی بروتهیلد (Brunhild) [۱۱۷] های شاهنامه یاد کردیم. اکنون می‌توانیم به ستایش کریهیلد (Kriemhild) [۱۱۸] های آن نیز پردازیم. این کاری بسیار بایسته است؛ زیرا یکی از پژوهندگان نامدار گفته است که نقشِ ورزیِ پهلوانِ بانوانِ شریف و نیک‌منش در شاهنامه، نارساست. [۱۱۹] آیا نیازی به تأکید بر این نکته هست که حماسه‌ی ایران نقشِ ورزیِ والای فریگیس را به منزله‌ی همسر و مادری نمونه به نمایش می‌گذارد؟ در شاهنامه، از زبانِ پیرانِ ویسه در وصف این بانو می‌خوانیم:

... فریگیس مهترز خوبانِ اوی (افراسیاب) نَسینی به گیتی چنان موی و روی
 به بالا ز سرو سَهی برترست ز مُشکِ سیه بر سرش افسرست
 هنرها و دانش از اندازه بیش خرد را پرستار دارد ز پیش [۱۲۰]
 فردوسی تصویرِ دلپذیری ازین بانو می‌آفریند که حتّا در ادبِ فارسی کمتر همتازی
 برای آن می‌توان یافت. فریگیس با به مخاطره انداختنِ خویش، برای رهاییِ جانِ
 سیاوش می‌کوشد و در اوجِ خشم و بیدادگریِ افراسیاب از او داد می‌خواهد و خواستارِ
 بخشایشِ شویِ خویش می‌شود. او نه تنها نسبت به پسرِ خود کبخسرو، بلکه نسبت به

پیرانِ وِیسه هم نازکدلی و لطفِ طبعی والا نشان می‌دهد و او را از شمشیرِ گیورهای می‌بخشد. تیزهوشیِ تجربیِ او را ازین اندرزش به همسر و سپس به پسرِ خود می‌توان دریافت که تا فرصت بر جاست، توران را ترک گویند و بدین‌سان از خشمِ شیرانه‌ی پدرش (افراسیاب) دوری‌گزینند و ایمن بمانند.

شاعر در وصفِ والایِ دیگری از او، نشان می‌دهد که چگونه یادِ سیاوش را گرامی می‌دارد و هنگام دیدارِ شبرنگِ بهزاد، اسبِ شوهرِ درگذشته‌اش، دچارِ اندوهی ژرف و شدید می‌شود:

... فریگیس چون رویِ بهزاد دید شش از آب دیده رُخش ناپدید
دو رُخ را به یال و بَرش برنهاد ز دردِ سیاوش همی کرد یاد [۱۲۱]
در فرآیندِ گریزِ کیخسرو و فریگیس و گیو به ایران، این فریگیس ست که همواره
بیدار و هوشیار می‌ماند و هنگامِ نزدیک شدنِ خطرِ پی‌گرد از سوی سپاهیانِ تورانی، به
همراهانِ خفته‌ی خویش هشدار می‌دهد:

... به دیگرگان خفته‌بُد گیوشاه (کیخسرو) نشسته فریگیس بر پیشگاه (دیده‌گاه)
فریگیس از آن جایگه بنگرید درفشِ سپهدارِ توران (پیران) بدید
دوان شد بَر گیو و آگاه کرد بر آن خفتگان خواب کوتاه کرد [۱۲۲]

کوتاه سخن: چهره‌ی فریگیس همچون سیاهیِ نمونه‌وارِ مادری وفادار و سرشارِ از احساس در چشم ما جلوه می‌کند. اما این تنها نمونه ازین دست نیست و شاعر در باره‌ی جریره، همسرِ دیگرِ سیاوش و مادرِ فرود، نیز گزارشی به همین اندازه خواندنی و شوزانگیز دارد. او به پسرِ خویش اندرز می‌دهد که با سپاهیانِ ایرانی همکاری کند؛ اما هنگامی که ایرانیان به پیش می‌تازند تا کلات — دژِ پایگاهِ فرود — را بگشایند، همو پسر را به پیکاری ناگزیر با آنان برمی‌انگیزد و سرانجام، به هنگامی که شکستِ گزین‌ناپذیر می‌شود، دژ را با همه‌ی گنجینه‌هایش به آتش می‌کشد و با خاک یکسان می‌کند تا از افتادنِ آن‌ها به دستِ تازندگانِ خودکامه و آشتی‌ناپذیر مانع شود.

دورانِ زندگانیِ جریره — با همه‌ی شایستگی‌هایِ این بانو — نمایشگرِ یک تراژدیِ همیشگی است؛ زیرا او — به رَغَمِ نیرویِ اراده و خِرَدِ وَرزی‌اش — از همان آغازِ قربانیِ سرنوشتِ تلخ و شومی ست که از دست دادنِ همسر و فرزند، یکی پس از دیگری، تاریک‌ترین نمودهای آن به‌شمار می‌آید. در واقع، سیاهیِ تراژیکِ جریره، یادآورِ

چهره‌ی کُنستانس (Constance) [۱۲۳] در برگ‌های یادمان جاودان شکسپیر است. جریره و کُنستانس، هر دو با تمام نیرو به رویارویی با شوربختی‌های عظیم و نیروهای برتر می‌روند و می‌ستیزند و اراده‌ی استوار خود را در کوششی — هرچند بی‌سرنجام و ناکام — برای پاس داشتن جان و زندگی‌ی پسری جوان — که در پی مرگ زودرس و فاجعه‌بار پدر، به خویشتن رها شده است — به گونه‌ی کامل به نمایش می‌گذارند.

در حالی که فریگیس چهره‌ی والای زنانگی و الگویی از سویه‌های گوناگون عشق است، منیژه نیز با شورانگیزی و سرزندگی‌ی خویش، به همان اندازه ما را شادمانگی می‌بخشد. وصف دیدار پُرشور و شوق و مهرورزانه‌ی بیژن و منیژه، یکی از کامیابی‌ها و دستاوردهای بزرگ فردوسی است. اما باید یادآوری کنیم که او همواره پُروای زندگی‌ی زناشویی را دارد؛ خواه عشق زال و رودابه را توصیف کند، خواه دلدادگی و دلبستگی‌ی سیاوش و فریگیس و یا مهرورزی‌ی شکوفان و پُر و پیمان بیژن و منیژه را. هرگونه روی گردانی از هنجارهای زناشویی، با نکوهش و ناهمداستانی‌ی سرسختانه‌ی او روبه‌رو می‌شود؛ چنان‌که در گزارش وی از داستان سوداوه می‌بینیم. در همان حال، باورهای فردوسی درباره‌ی پیوند و عشق‌ورزی‌ی زن و مرد، به گونه‌ی شگفتی‌انگیزی پویا و نوآورانه است. او به بُن‌انگاره‌ی برتری‌ی سرشت مرد بر زن در سامان آفرینش و هستی و زندگی‌ی اجتماعی باورمند نیست و در بیان منش و کُنشی که به رودابه و منیژه نسبت می‌دهد، [۱۲۴] دیدگاهی ناهمخوان با تَنیسن (A. Tennyson) [۱۲۵] دارد که در خطابی به یک بانو گفته است:

...زن از مرد کِه‌ترست و همه‌ی عاطفه‌های تو در سنجش با عاطفه‌های من،
همچون ماهتاب‌ست در برابر آفتاب و همانند آب در برابر شراب!

رودابه و منیژه، هر دو [۱۲۵] در نمایش و بیان عشق خویش پیشگام‌اند و هیچ‌گونه پرده‌پوشی و پنهانکاری را در ابراز این برترین فروزه‌ی هستی‌ی آدمی بر خود روا نمی‌دارند و خود را پای‌بند به غروری دروغین و بزرگواژنمایی و پیروی از هنجارهای سنتی نمی‌دانند. هیچ‌یک از آنان نمی‌خواهد شور و شوق برآمده از نیروی جوانی و زندگی و بالندگی را در هستی‌ی خویش سر بکوبد و جلوه و شکوه سرشت لطیف خود را از چشم دیگران پنهان نگاه دارد. اما به هر روی، منیژه کاردانی‌ی بیشتری از خود نشان

می‌دهد و به هنگام دودلیِ بیژن برای رفتن به پایتختِ افراسیابِ بسیار هراس‌انگیز، [۱۲۶] او را — به رَغْمِ خواستِ خودِ وی — با چاره‌اندیشیِ زیرکانه و ظریفی (پس از بیهوش کردن) بدان جا می‌کشاند و چون بیژن هوشیاریِ خود را بازمی‌یابد و خود را در کاخِ افراسیاب می‌بیند، منیژه می‌کوشد — و درین کوششِ خود کامیاب می‌شود — که هراسِ وی را از میان ببرد و بدو آرامش ببخشد.

چنین رفتاری، یادآورِ کردارِ پریِ بانوانِ کَلتی است که در قصرِ خویش می‌مانند و آدمی زادگانِ دل‌داده را می‌فریبند یا ناگزیر می‌کنند که بدیشان پناه آورند. [۱۲۷] در واقع، بیژن نیز در دفاع از خود در برابرِ افراسیاب، به همین عذر چنگ می‌یازد.

منیژه به هنگامی که بیژن را به سیاهچالی هولناک می‌افکنند، در یاری با وی، گامی فراتر می‌گذارد و سویه‌های تازه‌یی از مَنِشِ والایِ خویش را نمایش می‌دهد. او راهِ شکیبایی و پایداری را در پیش می‌گیرد و بزرگ‌ترین از خودگذشتگی را برای زنده نگاه داشتنِ بیژن و کاستن از شدتِ رنج و شکنجِ او پذیرا می‌شود و درین فداکاریِ بی‌هتایِ خود، حتّاً از در یوزگی و درخواستِ خوراک از مردمانِ بر سرِ راه‌ها روی نمی‌گرداند. ستایشِ سرودی که بیژن به منیژه پیشکش می‌دارد و در آن، از وی همچون همسریِ آرمانی سپاس می‌گزارد، به‌راستی سزاوارِ اوست. بخشی از این مهرسرودِ شکوهمند را به زبانِ فاخرِ فردوسی بخوانیم:

...تو ای دُختِ رنجِ آزموده ز من فدای کرده جان و دل و چیز و تن،
بدین رنجِ کز من تو برداشتی غمانِ مرا شادی انگاشتی
بدادی به من گنج و تاجِ گُهر جهاندار و خویشان و مام و پدر... [۱۲۸]

منیژه در همان حال که از روانِ لطیف و مهربانِ زبیده‌ی یک بانویِ همسر برخوردار است، برای دست زدن به کارِ اراده‌یی استوار و روحیه‌یی پُرشهامت دارد که در هستیِ دخترِ افراسیاب، به‌راستی طبیعی است. این اوست که بیژن را به چاره‌یی بیهوش می‌کند و به دامگاهِ خطر می‌کشاند؛ آنگاه او را به هوش می‌آورد و جانش را رهایی می‌بخشد. هموست که برای رهنمونیِ رستم به سیاهچالِ بندگاهِ بیژن و آزادسازیِ یارِ گرفتارِ خویش، بی‌هیچ پروایی از تازشِ نگاهبانان، آتش برمی‌افروزد.

جا دارد که پیش از بدرود گفتن با این گروه از پهلوانانِ بانوان، یادی هم از استنویِ زیبا، همسرِ تژاو — نگاهبانِ مرزهایِ توران — بکنیم. تبارِ تژاو به یکی از ایرانیان می‌پیوندد که

در توران جایگزین شده بوده است. آوازه‌ی زیبایی‌یِ شگفتِ همسرِ وی اسپنوی در دربارِ کبخسرو پیچیده است. داستانِ این بانوی بلندآوازه به گونه‌ی رسا در حماسه نیامده است و نمی‌دانیم که چرا کبخسرو سخت خواهانِ آوردنِ او به ایران بوده است. با این حال، بر پایه‌ی انگیزه‌ی رازآمیز، گرفتار کردن و به ایران آوردنِ وی، یکی از وظیفه‌های نقش‌ورزانِ «انجمنِ دلاورانِ کبخسرو» به‌شمار می‌آمده است: [۱۲۹] ...

ده اسپ گزیده به زرین لگام
 بیاورد موبد چنن خواسته
 که: «اسپان و این خوب رویان همه،
 سزد گم ندارد دل شیر گاو -
 کز آواز او رام گردد پلنگ
 میانش چو غرو و به رفتن تَدرو
 سمن پیکر و دلبر و مُشک‌بوی
 که از تیغ باشد چنان رُخ دریغ
 بر آن سان که آرد کسی را به بر...
 بیامد بر شاه پیروزگر
 جهان آفرین را نیایش گرفت
 چنن گفت ک: «ای نامدارِ سترگ،
 همان جان پاکِ تویی تن مباد!»... [۱۳۰]

بفرمود تا با کمر ده غلام
 ز پوشیده رویان ده آراسته
 چنن گفت بیدار شاه رَمه
 کسی را که چون سر بیچد تزاو
 پرستنده‌ی دارد او روزِ جنگ
 به رُخ چون بهار و به بالا چو سرو
 یکی ماه‌روی‌ست نام اسپنوی
 نباید زدن چون بیابدش، تیغ
 به خَم کمند آر گرفته کمر
 بزد دست بیژن بر آن هم به بر
 به شاه جهان بر ستایش گرفت
 ازو شاد شد شهریارِ بزرگ
 چو تو پهلوان، یارِ دشمن مباد!

شاید این آرزومندیِ کبخسرو برای آوردنِ اسپنوی به ایران، بستگی بدین امر داشته باشد که او دخترِ افراسیاب و خواهرِ فریگیس - مادرِ شهریارِ ایران - است. گویو در سخنی نکوهش‌آمیز خطابِ به تزاو به همین نسبتِ او با شاهِ توران اشاره می‌کند:

...اگر مرزبانی و دامادِ شاه،
 چرا بیشتر زین نداری سپاه؟! [۱۳۱]
 هنگامی که تزاو می‌کوشد تا از تنگنایی که در کارزار بدان گرفتار شده است، رهایی یابد، اسپنوی با گام نهادنِ دلیرانه در مخاطره‌ی که همسرش را تهدید می‌کند و سوار شدن بر پشتِ اسپِ او در وقتِ گریز، مهرِ زنانه‌ی خویش را بدو نشان می‌دهد. تنها وقتی تازندگانِ ایرانی بدانان نزدیک می‌شوند، اسپنوی به درخواستِ تزاو از اسپِ او پیاده

می‌شود تا اسب بتواند تندتر بتازد و او را پی‌گزند از کارزار بیرون ببرد. آشکارست که درین مورد نیز با گروه سه‌گانه‌ی دیگری سروکار داریم: هر سه دختران افراسیاب (فریگیس، منیژه و اسپنوی) که به ایران می‌پناهند. همچنین گفتنی‌ست که افتخار بردن دو تن ازین شاهزاده بانوان سه‌گانه (منیژه و اسپنوی) از توران به ایران، به بیژن، پهلوان جوانی از خاندان گودرز بازمی‌گردد و سومین تن (فریگیس) را نیز — چنان‌که پیشتر گفتیم — گیو پسر گودرز در رفتن از توران به ایران، همراهی و یاری می‌کند.

بدین‌سان، درمی‌یابیم که ازین سویه نیز حماسه‌ی ایرانی، هوادارای‌ی همیشگی‌ی خود از خاندان گودرز را به نمایش می‌گذارد و دشوارترین رویدادهای مخاطره‌آمیز را در کارنامه‌ی آنان فراهم می‌آورد.

۹. پیروزی‌های بزرگ کیخسرو در پیکارهای خود

بر این نکته که آرتور، خود در جرگه‌ی «دلاوران میزگرد»ش نقشی به نسبت کُنش‌پذیرانه دارد، به اندازه‌ی بسنده تأکید شده است. همچنین ست‌شارلمانی در میان دلاوران خویش. میزگرد تبدیل به چهارچوبی شده است که شاعران، سرگذشت‌ها و روایت‌های فراهم‌آورده‌ی خود را در آن جای داده‌اند. [۱۳۲] با این حال، افتخار شماری از نبردهای شخصی‌ی پراگنده بهره‌ی آرتور شده است که در آن‌ها گذشته از گریه‌ی غول‌آسای لوزان (The Monstrous Cat of Lausanne)، با ریون (Rion) غول، به نیابت از سوی لئودگان کرم‌لیدی (Leodegan of Carmalide) و موردرد و شخص سیر لانسِلوت درگیر ستیز می‌شود.

اما شاهنامه و تاریخ طبری به یکسان، کاردانی و چیره‌دستی کیخسرو را در کاربرد رزم‌آزارها، با روشی ساده، ولی بنیادین برمی‌شمارند. این شهریار ایرانی، توانایی‌ی خود را برای هنگامه‌هایی نگاه می‌دارد که دلاورانش یکسره از به‌دست آوردن پیروزی در می‌مانند. چنین هنگامه‌هایی در زمان‌هایی پیش می‌آید که توانایی‌ی دشمن، استوار بر نیروی شگرف جادویی و یا پشتوانه‌یی فراطبیعی‌ست و از گزند رزم‌آزارهای آدمی ساخته در امان می‌ماند. برای نمونه، در منظومه‌ی فردوسی، کیخسرو به تن خویش به کارزار گشودن دژ بهمن که بهمن جادو

به یاریِ نیرویِ اهریمن آن را گشوده است و در دست دارد، روی می آورد:

... به مرزی که آن جا دژِ بهمن است همه ساله پَرخاشِ آهزَمَن ست... [۱۳۳]
 درین کارزار، تنها فرّ کیانی و پشتوانه‌ی ایزدینه‌ی کیخسروست که او را بر
 نیرنگ‌هایِ جادوییِ پیروز و چیره می‌سازد:

... یکی نیزه بگرفت خسرو دراز به نیزه پس آن نامه را بست باز
 بسانِ درفشِی برآورد راست به گیتی جز از فرّ یزدان نخواست... [۱۳۴]
 یکی دیگر از پیروزی‌هایِ کیخسرو، چیرگی‌ی او در نبردِ تن به تن با شیده پسرِ
 افراسیاب است. طبری می‌نویسد که شیده چندان توانمندیِ بیم‌انگیزِ جادویی داشت که
 همه‌ی سپاهِ ایران را به هراس افکنده بود. [۱۳۵] در شاهنامه نیز کیخسرو می‌گوید که زره
 شیده و ویژگی‌ی جادویی داشت و هیچ‌یک از رزم‌افزارهایِ دست‌ساختِ انسان بر آن
 کارگر نمی‌شد و تنها خود او با برخورداری از نیرویِ ایزدینه‌ی فرّ کیانی می‌توانست در
 جنگِ با او به پیروزی برسد:

... بدانید کین شیده روزِ نبرد سلیحش پدر کرده از جادوی
 بر آن جوشن و خودِ پولادسَر همان اسپش از باد دارد نژاد
 کسی را که یزدان نداده ست فرّ پدر را ندارد به هامون به مرد
 ز کژئی و تارئی و از بدخوی نباشد سلیح شما کارگر
 گرازیدن شیر و تیزی باد نباشدش با جنگِ او پای و پر... [۱۳۶]

بر این پایه، تنها کیخسرو فرّه‌مند بود که بایست با شیده درگیر نبرد می‌شد و به تن
 خویش بر او چیرگی می‌یافت. بعدها شهریار ایران ناگزیر شد که کُنش خویش را در
 روی آوردن بدین نبردِ تن به تن با شیده، برای زال — که آن را رفتاری ناهمخوان با
 بنیادها و هنجارهایِ آیینِ پهلوانی و خویشکاری‌ی شهریاران می‌شمرد — توجیه کند:

... دگر آنکِ گفتی که با شیده جنگ از آن بُد کز ایران ندیدم سوار
 که تنها بر او به جنگ آمدی چه اورستی چون دلاورِ پلنگ،
 نه اسپِ آفگنی از درِ کارزار، چو رفتی، به رزمش درنگ آمدی
 و گر اخترِ نیکِ خندان نبود، ازیرا بدان سان شدم من به جنگ [۱۳۷]

تنها هنگام دیگری که شهریار ایران به تن خویش پای در پهنه‌ی کارزار می‌گذارد، زمانی است که به بازپس راندن تازشگرانِ تورانی به سرداریِ بُرزیاسلا (نسیره‌ی افراسیاب) همت می‌گمارد و بدین‌سان، افتخارِ پایان بخشیدن به جنگی دراز مدّت را به دست می‌آورد.

درین جا باید تأکید کنیم که در ادبِ اوستایی، از یکی از کارزارهایِ بزرگِ کیخسرو یاد شده که در حماسه‌ی ایران به کارنامه‌ی قرامرز پسر رستم راه یافته است. در رام‌یشت می‌خوانیم:

... اُتوژوساژِ بزرگ در جنگلِ سپید، در برابرِ جنگلِ سپید، در میانِ جنگلِ سپید،
 بر تختِ زرّین، بر بالشِ زرّین، در برابرِ برسمِ گُسترده، با دستانِ سرشار، او را
 (ایزدِ رام / اُندروایِ را) بستود / و از وی خواستار شد:

— «ای اُندروایِ زبُردست! مرا این کامیابیِ ارزانی دار که پهلوانِ سرزمین‌هایِ ایرانی، استواژدارنده‌ی کشور، کیخسرو ما را نکشد؛ که خویشان را از چنگِ کیخسرو بتوانم رهاند».

کیخسرو او را برافگند در همه‌ی جنگلِ ایرانیان. / اُندروایِ زبُردست این کامیابی را به کیخسرو ارزانی داشت و او پیروز شد. [۱۳۸]

در شاهنامه در همان آغازِ جنگِ بزرگِ کیخسرو برای خونخواهی‌ی سیاوش، کاووس فرمان می‌دهد که قرامرز برای تازش به سپاهیانِ ورازاد، شاهِ سپیجاب [۱۳۹] روانه شود. من پیش نهادنِ این برداشت را بر خود روا می‌دارم که ورازادِ شاهنامه، همان اُتوژوساژِ اوستا و سپنجابِ حماسه، دگردیسه‌یی از ترکیبِ اوستایی‌ی Spaetiniš razurao به معنای «جنگلِ سپید» است. همانندی‌ی نام‌ها در هر دو مورد چشم‌گیر است. [۱۴۰] همچنین از نوشته‌ی رام‌یشت برمی‌آید که اُوزوسارِ هیچ‌گونه پیوندی با افراسیاب نداشته و خود کمانه برای پاس داشتنِ سالاری‌اش بر جنگلِ سپید — که به احتمال بر سرِ راهِ ایران به توران جای داشته و کیخسرو ناگزیر بوده است از آن بگذرد — می‌جنگیده است. [۱۴۱]

در شاهنامه نیز، ورازاد، شاهِ کشوری ناوابسته در مرزِ توران خوانده شده است.

۱۰. دریا نوردی های کیخسرو

شهریار کین خواه ایران برای پی‌گرد افراسیاب کشتارگر و تباہکارِ تورانی، ناگزیر بود که گستره‌ی بیابان‌ها و دریا‌های بسیاری را درنوردد. شاهنامه پژوهان دشواری و وابسته به نامگذاری‌های جغرافیایی را که در وصف دریا نوردی‌ی کیخسرو آمده است، یادآور شده‌اند؛ اما آنان فراموش کرده‌اند که ما درین جستار، در پهنه‌ی زامیاد پُشت قرار داریم؛ جایی که فرّ کیانی در سه شاخه‌ی پدید آمده از دریایِ قراخکرد پناه می‌گیرد و افراسیاب، شاه توأمندِ توران نمی‌تواند آن را فراچنگ آورد. همانا کارِ بیهوده‌یی است که بخواهیم جاهای ویژه‌ی را برای این شاخه‌ها بر روی نقشه نشان بگذاریم. این‌ها دریا‌های رازآمیز اسطوره و افسانه بودند که کیخسرو، اگر بجا است افراسیاب — آن جادوی بزرگ — را دنبال می‌کرد، ناگزیر بود که بر آن‌ها کشتی براند تا سرانجام به پایتخت و پناهگاه او کنگ‌دژ و حتّاً — اگر لازم باشد — فراتر از آن برسد. نقش ورزان اسطوره و پهلوانان افسانه، در سفرهای دریایی‌شان نقشه‌های جغرافیایی با مقیاس‌های بزرگ در دسترس ندارند تا رهنمون ایشان باشد.

بر پایه‌ی داده‌های یشت‌ها، افراسیاب از توانایی‌ی درنوردیدن دریا‌های بزرگ برخوردار است. در شاهنامه، اشاره‌ی هست به این‌که او این توانایی‌ی خود را به کار می‌گیرد و هُشدار می‌دهد که می‌خواهد شبانه از پهنه‌ی دریایِ (رود) کپاک بگذرد و حتّاً — اگر به سختی زیر فشارِ کیخسرو قرار گیرد — همچون ستاره‌یی به سوی آفتاب رهسپار گردد: [۱۴۲]

... به فرمانِ یزدان به هنگامِ خواب شوم چون ستاره بر آفتاب
 به دریایِ کپاک بر بگذرم سپارم ترا لشکر و کشورم... [۱۴۳]

حتّاً در روزگارِ ما، پژوهندگان جغرافیایی روزگارِ باستان در بازشناسی‌ی جای درستِ رودِ کپاک به گونه‌ی کامل با یکدیگر همداستان نیستند. تنها در همین نزدیکی‌هایِ زمانِ کنونی، مینورسکی توانست پاسخِ روشنی برای این پرسش بیابد. وی در آغاز این کار را بسیار دشوار می‌شمرد؛ اما پس از پژوهشی سنجشی در نوشته‌های گردیزی، اصطخری و دیگر جغرافیایانِ کهن، دریافت که سرزمینِ اصلی‌ی کپاک در سیبری‌ی باختری و شمالِ ایرتیش (Irtish) [۱۴۴] قرار دارد و به احتمال، تا رود آب / اُبی (Ob/Obi) کشیده شده است. وی همچنین بر این باور است که تیره‌های قومِ کپاک یا

— دستِ کم — شاخه‌ی قِفْجَاقِ آنان، روزگاری تا بخشِ جنوبیِ اورال را دربر می‌گرفته‌اند. [۱۴۵]

انگاشتِ کَلّیِ فردوسی را از ویژگیِ دورافتادگیِ سرزمینِ کِماک — که افراسیاب می‌خواست بدان‌جا واپس بنشیند — این یادآوریِ ابنِ خُردادبِه تأیید می‌کند که راه‌نُورْدُ پیش از آن که از جنوب رهسپار آن‌جا شود، باید انبارهایی از خوراک برای سفری هشتادروزه در میان جلگه‌های پهناور را راه‌توشه‌ی خویش داشته باشد.

چنان‌که شِپِگِل یادآوری کرده است، گُذازِ گاهِ کِیخسرو در دریانوردی‌اش، برای کسانی که آگاهی‌اندکی از جغرافیا داشته باشند، شگفتی آور می‌نماید. او سفرِ خویش را از بهشتِ کَنگ می‌آغازد؛ از خُتَن و چِین می‌گذرد و — پس از روبه‌رو شدن با پذیره و بزرگداشت از سویی خاقان و قفقور — به مُکران می‌رسد. او به مدّتِ یک سال در آن‌جا درنگ می‌کند تا شاهزاده‌ی فرمانروایِ آن سرزمین را فرمانبردارِ خویش گرداند و توشه‌ی راه و کشتی فراهم آورد. سپس راهِ سفرِ دریاییِ هفت ماهه‌یی را درپیش می‌گیرد و سرانجام خود کَنگِ دژ را می‌گشاید و بر آن چیرگی می‌یابد. [۱۴۶] بازگشتِ ازین سفر نیز در همان گُذازِ گاهِ شگفت صورت می‌پذیرد و کیخسرو با کشتی به مُکران می‌رود و با گذر از چِین و خُتَن، به بهشتِ کَنگ و سپس به بُخارا و بلخ می‌رسد.

نولِدکه نیز یادآور می‌شود که این امرِ شگفتی‌ست که کیخسرو در درازای چهارده ماهه‌ی دریانوردی‌هایش، تنها یک بار با توفان روبه‌رو می‌شود. [۱۴۷] وی می‌افزاید که درین صورت، باید پذیرفت که فردوسی در گزارش‌هایِ جغرافیاییِ حماسه‌ی خویش، آزادیِ عملِ بسیار برایِ خود قایل بوده است.

چنین پژوهشگرانِ نقدپرداز بر کارِ فردوسی، بایست این نکته را باز شناخته باشند که در ادبِ پهلوی، دست‌یابی بر فرمانروایی یا سالاریِ کَنگِ دژ یکی از بزرگ‌ترین پیروزی‌های کیخسرو به شمار آمده است. [۱۴۸] اما بر پایه‌ی داده‌هایِ بازمانده‌های این ادب، جای جغرافیاییِ کَنگِ دژ ناشناخته و پوشیده در ابهام‌ست. برای نمونه، در دانا و مینویِ خِزْد گفته شده است:

... کَنگِ دژ به جانبِ خاوری، نزدیکِ سَدویس و در مرزِ ایرانویج جای دارد. [۱۴۹]

از آن‌جا که ستاره‌ی سَدویس سپاهبَدِ دریا‌های باختری خوانده شده است، وست

کنگ دژ را با کرانه‌ی دریای عُمان و سرزمین مُکران یکی می‌انگارد؛ در حالی که متن‌های پهلوی، آن را وابسته به خاور ایران می‌شمارند. ناهمخوانی که درین راستا پدید می‌آید، با پیوستن کنگ دژ به دورترین سرزمین‌های شمالی، باز هم بیشتر می‌شود؛ زیرا چنان که در دینکرد می‌خوانیم:

... ستودگان (مردم جای گزیده در کنگ دژ)، جامه‌یی از پوستِ سمور سیاه می‌پوشند. [۱۵۰]

گذشته ازین، بر پایه‌ی گزارشِ خاستگاه‌های با اعتبار کهن، [۱۵۱] کنگ دژ در جایی ناشناخته در بیرون از اقلیم خُونیرت جای گرفته است. [۱۵۲] با بهره‌گیری از چنین خاستگاه‌های آشفته و این‌گونه ناهمخوانی‌هاست که فردوسی ناگزیر می‌شود کبخسرو را به مُکران و چین بفرستد. شاید پاسخ دیگری به این پرسش که: «چرا شهریار ایران ناچار بوده است بخش بزرگی از قاره‌ی آسیا را ببیند؟»، این باشد که او بایست پایگاه و عنوان «فرمانروای خُونیرت» [۱۵۳] را بی‌چون و چرا از آن خویش می‌کرد و برای دیگران پذیرفتنی می‌گردانید و بدون گشودن مُکران و چین و حُتن، به‌دشواری می‌توانست شایسته‌ی داشتن چنین عنوانی شناخته شود.

نولِدکه در اشاره‌ی انتقادی‌اش به ساختارِ روایتِ دریانوردیِ کبخسرو و نبودنِ توفان‌های دریایی‌ی بسیار بر سر راه این دریانوردِ بلندآوازه، فراموش کرده است که او قرّه‌مندست و — چنان که ما پیشتر یادآوری کردیم — دارنده‌ی فرّ کیانی در گذار از پهنه‌ی آب‌ها، از نیروی رازآمیزی برخوردارست و خیزاب‌های خروشان رودها و توفان‌های سهمگینِ دریاها آسیبی بدو نمی‌رسانند. [۱۵۴]

سرانجام باید گفت که چکامه‌سرایان در همه‌ی عصرها و همه‌ی سرزمین‌ها در پرداختن به نکته‌های جغرافیایی، خود را دارای آزادیِ برخوردار و رویکرد می‌دانسته‌اند. همین‌گوی درین زمینه می‌نویسد:

... در واقع، جغرافیای داستان‌های غنایی — پهلوانی بسیار آشفته است و چنین می‌نماید که رویکردِ سراینندگان یا فراهم‌آوردندگانِ آن‌ها بیشتر بر سرِ برشمردنِ باره‌یی از نام‌ها بوده است. لانسِلوت بی‌گمان راه سفری همه سویه‌یی را در پیش می‌گیرد که از کارلیل (Carlisle) در شمالِ باختریِ انگلستان و از راهِ جوپس‌گارد

کسیل (Joyous Gurd Castle) در شمالِ خاوریِ بریتانیا و کائولون (Caerleon) [۱۵۵] در ویلز جنوبی تا بایون (Bayonne) در جنوبِ باختریِ فرانسه امتداد می‌یابد! [۱۵۵]

جهانگردیِ کیخسرو را باید با سفرِ اسطوره‌گیِ اسکندرِ بزرگ در جستارِ «آبِ زندگی»، ستیز با هادس [۱۵۶] در داستانِ شاه آرتور و حتّاً با سفرِ اُدیسه سنجید. چنین می‌نماید که این قانونی باشد در جهانِ حماسه که پهلوانانِ سرآمدی همچون کیخسرو، اسکندر و آرتور باید جنگ‌ها و پیروزی‌های بزرگِ خویش را با سفرها یا دریانوردی‌هایی تا کرانه‌های ناشناخته و بی‌نقشه‌ی جهان، به مرزِ کمال برسانند. برای مثال، درباره‌ی سوار شدنِ آرتور بر کشتیِ پریدون (Prydwen) می‌خوانیم:

... هنگامی که به پریدون درآمدیم، شمار ما سه برابر گنجایشِ آن بود؛ اما آنگاه که از کرانه‌ی کائور (Caer) بازگشتیم، تنها هفت تن بودیم.

۱۱. ناپدید شدنِ کیخسرو

دشوارترین وظیفه‌ی که سرایندگانِ حماسه‌های بزرگ با آن روبه‌رو می‌شوند، یافتنِ پایانی سزاوار و شایان برای دورانِ زندگیِ پهلوانانِ کانونی است. آشکارست که پهلوان باید پیش از درگذشت، خویشکاریِ بزرگِ خویش را به سرانجامی شایسته رسانده باشد و جهانی بهتر از جهانی را که بدان پای گذاشته بود، پشتِ سر بگذارد. پایانِ کار او نه تنها باید شایسته‌ی زندگی‌اش باشد، بلکه باید با توانایی‌ها و نیروهای عظیمی که بدو اعتبار بخشیده‌اند، هماهنگ بنماید.

شگفت نیست که سراینده‌ی ایلیاد برتر می‌شمارد که تنها به چگونگیِ مرگِ پهلوانش اشاره کند و نمی‌کوشد که به توصیفِ پایانِ دورانِ زندگیِ وی بپردازد. افسانه‌ی آرتوری نیز، هرچند گزارشی از پایانِ دوره‌ی زندگیِ شاه آرتور در جهان به دست می‌دهد؛ اما خواننده را نامطمئن و دودل باقی می‌گذارد که آیا شاه کشته شده است — و یا او را به جهانِ دیگر — به بهشتِ آولون [۱۵۷] / جزیره‌ی آبگینه برده‌اند تا پس از رنج و شکنجی که برای بهروزیِ آدمیان برتافته است، در آن جا بیازمَد و بیاساید. [۱۵۸] چنان‌که تیتسُن در منظومه‌ی خویش گارث و لینیت (Gareth and Lynette) بیان می‌دارد:

...او به جزیره‌ی آولون می‌رود / او می‌رود و درمان می‌پذیرد و نمی‌میرد.

سرایندگان دو حماسه‌ی شاهنامه و مهابهارت با باورمندی به این که پهلوان حماسه‌شان زنده به جهان مینوی می‌رود، جسورانه گره این دشواری را می‌کشایند. همانا هریک از این روش‌های به پایان آوردن حماسه، دشواری‌های ویژه‌ی خود را دارد. نخست به سراغ داستان غنایی - پهلوانی‌ی آرتور می‌رویم. به دشواری می‌توان گفت که شاه آرتور کار ویژه‌ی خود را به پایان رسانده باشد؛ زیرا به هنگام ناپدید شدن وی، کافرانی که او برای نابودی‌شان پیکار می‌کرد، در آستانه‌ی پیروزی‌اند؛ در حالی که رازواره‌ی پیوند لانسِلوت و گوینور نیز پوشیده و ناگشوده برجا می‌ماند. افزون بر این، دلاوران شاه آرتور - حتّاً در دوران زندگانی‌ی وی - از وفاداری بدو یا به یکدیگر و به آرمان‌های والای خویش روی می‌گردانند.

روش کار در مهابهارت نیز با شیوه‌ی برخورد شاهنامه بدین فرآیند، ناهمگونی بنیادی دارد. درین منظومه، نه تنها فرمانبرداران قهرمان تباهی (دور-یُذَن / Dur-yodhana و یارانش)، بلکه دلاورانی هم که برای پیروزی‌ی فضیلت و حقیقت جنگیده‌اند، نابود می‌شوند و همه‌ی نسل پهلوانان نیک و بد به یکسان درمی‌گذرند. در حماسه‌ی آرتوری نیز بر این روش پایان بخشی به کارنامه‌ی پهلوان، بیش از اندازه تأکید می‌رود و بی‌گمان، عنصر افسردگی‌ی پرستاری جای ویژه‌ی در بُن‌انگاره‌ی پردازندگان این حماسه داشته است.

اما آیا آرمان حماسه این نیست که پهلوانی پیروزمند را همچون نماد سرزمینی یا انگیزه‌یی که با پیروزی‌ی پهلوان به نیک‌فرجامی می‌رسد، بشناساند؟ بی‌گمان یکی از ویژگی‌های حماسه، آموزندگی‌ی آن است؛ اما ویژگی‌ی دیگرش نیز شوژانگیزی در نهاد آدمیان است. هرگاه حماسه‌یی به آماج دلخواه سراینده‌اش رسیده باشد، شاعر و خواننده، هیچ‌کدام نباید در برآیند پایان منظومه، احساس ستم‌دیدگی و خوارمایگی کنند.

خوش‌بینی‌ی سرشتی‌ی قوم ایرانی، فرآیند «ناپدید شدن کبخسرو» را از سویه‌های نومیدانه و سوگمندانه‌یی که پیش ازین از آن‌ها سخن گفته شد، رهایی بخشیده است. کبخسرو خویشکاری‌ی بزرگ زندگی‌ی خود را با نابودکردن افراسیاب، قهرمان و نماد تباهکاری و ستیز و خشم و خونریزی - که در دازنای سده‌ها، ویرانگر دستاوردهای

سازندگی و بالندگی‌ی شهرگیری و فرهنگ ایرانی بوده — به سرانجامی سزاوار رسانده است. در واقع، زامیادیشث افراسیاب را مهادیوی می‌شناساند که در گستره‌های هر دو جهان مینوی و آستومند، به یکسان و پای‌فشارانه کارآمدست؛ گرچه با سرنگونی‌ی او، خویشکاری‌ی بنیادینِ زمینی‌ی کیخسرو به پایان می‌رسد.

شهریارِ بزرگِ اسطوره‌های ایرانی، در درازنای شش دهه فرمانروایی‌ی فرّه‌مندانه و پرشکوه خود، افزون بر کارزارِ بزرگش با افراسیاب، نبردهای دیگری را هم با کامیابی به پایان می‌آورد. به نوشته‌ی همزه‌ی اصفهانی و نویسنده‌ی گمنامِ *مُجَمَّلُ التَّواریخِ وَالْقِصَصِ*، کیخسرو ازدهای عظیمی را در کوه کوشید نابود می‌کند و در همان‌جا آتشکده‌یی را بنیاد می‌گذارد. همچنین به گزارش فردوسی، وی بیابان گردان تورانی را به یکجانشینی وامی‌دارد و با گهاشتی جهن پسر افراسیاب به فرمانروایی‌ی توران، پایه گذار آشتی و همزیستی میان آن کشور با ایران می‌شود.

پس از همه‌ی این کارزارها و رویدادها و کامیابی‌هاست که در فرآیندی طبیعی و گام‌به‌گام، گرایش به پالودگی‌ی مینوی و پرهیختن از آلودگی‌ی برآیند زبردستی و قدرت خودکامانه‌ی این جهانی در نهاد کیخسرو نیرو می‌گیرد. او با ژرف‌نگری در کارنامه‌ی فرمانروایان پیش از خود، خطرِ قدرتِ شهریاری‌ی مطلق و دیرپای را به خوبی درمی‌یابد؛ چنان‌که درباره‌ی نمونه‌هایی چون جمشید و ضحاک و تور و کاوس به تلخی داوری می‌کند و در هراس‌ست که خود نیز به سرنوشتِ آنان دچار گردد و پایگاه والای ایزدینه و انسانی‌ی خویش را از دست بدهد:

...هر آنکه که اندیشه گردد دراز ز شادی و از دولت دیرباز
چو کاوس و جمشید باشم به راه چو ایشان ز من گم شود پایگاه
چو ضحاک ناپاک و تور دلیر که از جور ایشان جهان گشت سیر... [۱۵۹]

بر این بنیاد، کناره‌گیری‌ی بزرگ کیخسرو از یک انگیزه‌ی ناگهانی مایه نمی‌گیرد؛ بلکه برآیندِ آزمون و آموزشی ژرف و گسترده و نهادینه شدن بیزاری از قدرتِ شهریاری در اندیشه و هستی‌ی اوست. چشم‌پوشی‌ی وی از آورنگِ خسروی با گوشه‌نشینی‌ی پاندو (Pāndava)ها [۱۶۰] و — حتا — با عزلت‌گزینی‌ی ساکیه مونی (Sākyamuni) [۱۶۱] ناهمخوانی بنیادین دارد:

...شدم سير ازین لشکر و تاج و تخت سبُکبار گشتيم و بستيم رخت [۱۶۲]
 راه کناره گیری از جهان، پس از دوره ي درازی از گوشه نشینی و نیایش به درگاه
 یزدان و یاری و رهنمونی خواستن، به روی کبخسرو گشوده می شود و به هنگامی که
 عزم خود را بدین کار جزم می کند، دلاوران خویش را به آرامی و خونسردی از آهنگ
 خود به پشت سر نهادن شهرياری و هستی ي این جهانی می آگاهاند. فردوسی در وصفی
 که از چگونگی ي برخورد پهلوانان — و از آن میان، پیر خردمند همی آنان زال — با این
 گرایش مینوی ي شهريار ایران به دست می دهد، بسیار واقع گرای است. در آغاز، گمان
 همگان بر آن است که گونه يی شوریدگی و دیوانگی بر کبخسرو چیره شده و دیوان
 کوشیده اند تا خرد شهريار را تیره و تباه گردانند. زال در اندرزی به کبخسرو، بی کمترین
 شکي به دیوزدگی ي شهريار، بدو هشدار می دهد:

... گر این باشد ای شاه سامانِ تو نگردد کسی گردِ پیمانِ تو
 پشیمانی آید ترا زین سخن براندیش و فرمانِ دیوانِ مکن
 و گر نیز جویی چنین راهِ دیو بُرد ز تو فر گیهانِ خدیو... [۱۶۳]

حتا این گمان بد به کبخسرو برده می شود که مُرده ریگ زیست شناختی ي شیرانه ي
 انگاشته در تبار او، در منش و کنش وی درین هنگامه آشکار شده و کارگر افتاده و
 اندیشه و کردار او را به تباهی کشانده است. باز هم این زال است که با شهريار سخن
 می گوید و به نکوهش نیاکان او از هر دو سو و یادکرد از کارنامه ي سیاه آنان می پردازد:

... به توران زمین زادی از مادرت همان جا بُد آرام و آبشخورت
 ز یک سو نَبیره ي رد افراسیاب که جز جادوی را ندیدی به خواب
 چو کاوس بدخیم دیگر نیا پُر از رنگ رُخ، دل پُر از کیمیا... [۱۶۴]

اما کبخسرو در برابر نکوهشی که به سبب خودکامگی ها و تباهکاری های دو نیای
 ایرانی و تورانی اش (کاوس و افراسیاب) بیدادگرانه بر او روا داشته می شود،
 خویشتنداری ي زیادی نشان می دهد و با چنان آرامش ستایش برانگیزی درستی ي
 روش خود را به اثبات می رساند که زال و دیگر بزرگان ایران، سرانجام شرمنده وار
 ناگزیر به پوزش خواهی از بدگمانی و برخورد ناروای خود با او می پردازند.

در سنجش این روایت با گزارش واپسین روزها در افسانه ي آرتوری، ناهمخوانی ي
 عظیمی را در میان برخورد دلاوران با شهريارشان می بینیم. درگذشت یا ناپدید شدن

آرتور با فرآیند بزرگی از نافرمانی و سرکشی و پیمان شکنی در میان «دلاورانِ میزگرد» او همراه است. لانسِلوت دربار را ترک گفته و دژِ جوئیس گارد او به محاصره‌ی آرتور درآمده است. حتّا در پای باروهای همین دژ، آرتور و لانسِلوت در نبردی تن به تن، رویاروی یکدیگر می‌ایستند. بسیاری از دلاورانِ آرتور، هرچند از برحقّ بودن ادّعاهایِ موردِ نایب‌آگاهند، از انگیزه‌ی او پشتیبانی می‌کنند و آرتور ناگزیر می‌شود که با شگفتیِ زدگی فریاد برآورد که دلاورانِ او از کافران هم بدترند!

اما رفتارِ نقش‌ورزانِ «انجمنِ دلاورانِ کیخسرو» با این رفتار، یکسره دیگرگون است. به هنگامی که شهریارِ آنان عزمِ خود را برای کناره‌گیری از شهریاری و فرمانروایی به آگاهی‌ی ایشان می‌رساند، گمان می‌برند که کیخسرو به سببِ کوتاهیِ ورزیدنِ پهلوانان و فرمانبرانش در به جای آوردنِ خویشکاری‌هاشان، چنین راهی را در پیش گرفته و در واقع از ناخویشکاری‌ی ایشان دل‌آزرده و روی گردان شده است. از همین رو با شورمندی و هواخواهی‌ی هرچه تمام‌تر، آمادگی‌ی خود را برای وفاداری‌ی بیش از پیش بدو و کوشش برای به دست آوردنِ پیروزی‌های باز هم بیشتری و حتّا — پیشکشِ گنج و دارایی به بارگاه او، بیان می‌دارند:

... همه بودنی‌ها به روشنِ روان	بدانی، به دانش بگردان زوان (زبان)
همه بندگانیم پیشت به پای	همه پهلوانانِ فرخنده رای،
که تا ما بدین نامور بارگاه	چه کردیم و بر ما چرا بست راه؟
کنون روزگاری برین برگذشت	دلِ ما پُر آزار و تیار گشت
گر ایدونکِ بگشاید این راژ شاه	بهرین مرزبانانِ گم کرده راه
اگر غم ز دریاست، خشکی کنیم	همه چادرِ خاک مُشکی کنیم
و گر کوه باشد ز بُن برکنیم	بسه خنجرِ دل دشمنان بشکنیم
و گر چاره‌ی این برآید به گنج	نسیبند ز گنجِ درم نیز رنج
همه پاسبانانِ گنج تویم	پُر از درد گریان ز رنج تویم! [۱۶۵]

در حقیقت، آنان آماده‌اند که همه چیزِ خود را نثارِ شهریارِ خویش کنند و تا به هنگامِ مرگ بای‌بند به پیمانِ خود بمانند و چون زمانِ آزمون فرامی‌رسد، درست‌پیمانی‌ی خویش را به نمایش می‌گذارند.

کیخسرو آنگاه گامِ دوم را برمی‌دارد و گودرز سردارِ پیر را به پایگاهِ «وصی» خویش

برمی‌گمارد [۴۷] و سالاری‌ی سرزمین‌های گستره‌ی شهریارِ ی خود را به سرداران و دلاورانِ خدمتگزارش وامی‌گذارد. برایِ نمونه: سیستان را به رستم، اصفهان را به گودرز و خراسان را به توس می‌سپارد. سپس سخن از سپردنِ تخت و تاج شهریارِ ی به هُراسپ در میان می‌آورد. بانگِ پاره‌یی گلایه‌ها و ناخشنودی‌ها ازین گزینش — که کسی چشم به راهِ آن نبوده است — از میانِ پهلوانان و سرداران، به ویژه دلاورانِ سیستان به گوش می‌رسد؛ اما پس از آن‌که کبخسرو و پهلوانانش را خُرسند می‌سازد که شهریارِ یِ هُراسپ بر ایران، بر پایه‌ی خواست و فرمانِ ایزدی‌ست، آنان — خشنود یا ناخشنود — دست از ناهمداستانی برمی‌دارند و ناگزیر سرفرودمی‌آورند. با این حال، پژواکِ بانگِ ناخشنودی‌ی همه‌ی دلیرمردان ازین‌که هُراسپ مردی‌ست نه‌چندان نامدار و تبارِ او به شهریارانِ پیشین نمی‌پیوندد، از زبانِ زال در فضای منظومه طنین‌افکن می‌شود:

... که دانست جُز شاهِ پیروز و داد که هُراسپ دارد ز شاهان نژاد؟ [۱۶۶]

هرگز پایانِ کارِ یک دودمان و رسیدنِ دودمانی دیگر به شهریارِ ی، بدین خوبی و با

چنین تدبیرِ استادانه و افسانه‌ی والایِ شاعرانه‌یی گزارش داده نشده است. [۱۶۷]

سرانجام می‌رسیم به واپسین بخشِ فرآیندِ «کناره‌گیری‌ی بزرگ»، یعنی به هنگامی که هشت تن از نقش‌ورزان در «انجمن دلاورانِ کبخسرو» پایه‌ی شهریارِ خویش رهسپارِ ستیغِ سرکشِ کوهی می‌شوند و یک هفته در آن‌جا درنگ می‌کنند. کبخسرو به دلاورانِش یادآوری می‌کند که از آن پس دیگر جایِ درنگ در آن‌جا برایِ آنان نیست و از ایشان می‌خواهد که هرچه زودتر بازگردند و او را تنها بگذارند تا راهِ راژ آمیزِ خویش را بیپاید. اما تنها سه تن از کهنسال‌ترینانِ آن‌ها: زال، رستم و گودرز، بازمی‌گردند و دیگران تا بدان هنگام که کبخسرو به کنارِ چشمه‌یی می‌رسد، در همراهی با شهریارشان پای می‌فشارند. در آن‌جا، او واپسین و جدی‌ترین هُشدار را به همراهانِ وفادارِ خود می‌دهد که تا هنوز دیر نشده است، بازگردند؛ زیرا توفانِ برفِ بزرگی در پیش خواهد بود و همه‌چیز و همه‌کس را در خود فرو خواهد برد؛ کبخسرو واپسین بار بر سرِ آن آب دیده می‌شود. [۱۶۸]

در زامیادِ یشت آمده است که «فَرّ کیانی» از درونِ دریا پدیدار می‌شود و حماسه‌ی ایران بر آن افزوده است که بزرگ‌ترین نماینده‌ی «فَرّ کیانی» بر سرِ چشمه‌ی آبی ناپدید می‌شود.

آنچه آشکارا درباره‌ی شاه آرتور گفته شده است نیز با چنین فرآیندی همخوانی دارد:
... از ژرفایی بزرگ به ژرفایی بزرگ می‌رود!

به یاد می‌آوریم که شمشیر آرتور، نماد «فرّ سپاهی»^{۱۰۰}ی او را دستی از آب دریاچه‌یی بر می‌آورد و در پایان نیز دستی از دریاچه‌یی به گرفتن آن بر می‌آید.
پنج دلاوری که همراه با کیخسرو به کوه نهانگاه او رفتند، همان‌گونه که شهریارشان پیش‌آگاهی داده بود، در توفان برف فرو رفتند. آنان تا پای جهان به سالار بزرگشان وفادار ماندند. سرگذشت آن‌ها به راستی شکوهمندترین برآیند آرمانی و پایان‌بندی برای «انجمن دلاوران کیخسرو شهریار» در ایران کهن است.

به جاست که یک بار دیگر یاد آور شویم که افسانه‌ی کیخسرو، نه تنها با درآمدن پهلوانان پارتی به پهنه‌ی آن، بلکه همچنین با بازسناساندن بخشی از تاریخ پارت سرشاری و گستردگی بسیار یافته است. همسانی‌های چشم‌گیری در میان رویدادهای انگاشته‌ی روزگار شهریارِ کیخسرو — بدین‌گونه که گزارش‌های آن‌ها در شاهنامه آمده است — و رویدادهای تاریخ پارت در عصر اردوان سوم و گودرز هست. جو زِفوس بدین نکته رویکرد داشته است که همان‌گونه که کیخسرو فرزند پدري ایرانی و مادری تورانی است، گودرز نیز از پدري سکایی و شاهزاده بانویی پارتی چشم به جهان گشوده است. همچنین، در حالی که کیخسرو را گوی از توران به ایران می‌آورد، اردوان سوم نیز به سبب بیزاریِ نجیب‌زادگان دربارش از او (که خراج‌گزاری‌های او به رومی‌ها پیوسته بر آن می‌افزود)، بیش از یک بار به گرگان و آدیاین دوزراندده شد. [۱۶۹]

در تاریخ پارت، گودرز پسر گوی از شهریارِ اردوان سوم پشتیبانی کرده و در سکه‌هایش، خود را «کالی منوس» شاه اردوان خوانده است. [۱۷۰] در شاهنامه نیز گودرز در دوران کیخسرو پایگاه سپاهسالاری دارد. گودرز پارتی همچنین در سنگ‌نوشته‌ی خویش در کوه بیستون خود را «شهربان شهربانان» می‌نامد. فَن گوتشمید تعبیر «کالی منوس» را — که گودرز بارها در نوشته‌هایش برای خود به کار برده — به «دیگر من شاه» (alter ego of the king) برگردانده است. [۱۷۱] همچنین گفتنی است که از هنگام بر تخت نشستن اردوان، بر سر برگزیدن جانشینی برای دارندگیِ تخت شهریارِ پارت — در وضعی که او پادشاهی را تنها از شاهان کهن تری از تبار مادری‌اش به ارث برده بود —

کشمکشی برپا بود. این رویداد نیز با کشمکش بر سرِ جانشینیِ کاووس در هنگام رسیدنِ کیخسرو به ایران سنجیدنی است. این واقعیت که دولتِ رُم یکی از رقیبانِ آردوان به نامِ وُئِن (Vonones) را در جایی بر سرِ مرز ایران نگاه داشته بود، با رویدادِ بهمن‌دژ همسانی دارد. بر پایه‌ی درخواستِ آردوان، سزارِ جرمانیکوس (Germanicus) وُئِن را به پومپئی (Pompeiiopolis) فراخواند. [۱۷۲] نامِ وُئِن نیز با نامِ بهمنِ جادو همخوانیِ دقیق دارد. [۱۷۳] سرانجام پس از دوره‌ی دیگری از دوزراندگیِ آردوان به آدیابن و در پی مرگِ وی، گودرز جانشین او می‌شود. [۱۷۴] این در حالی است که در شاهنامه نیز کیخسرو در واپسین روزهایِ زندگیِ این جهانی اش، گودرز را «وصی» خویش قرار می‌دهد. [۱۷۵]

بازبردها و پی‌نوشت‌ها

۱. Achaie: «ناحیه‌ای از یونان که مردم آن مدّت‌ها بر یونان قدیم فرمانروا بودند و جنگِ تروا میان ایشان و مردمِ تروا در آسیایِ صغیر روی داد.» (ایل، ص. ۷۴۳).
۲. همان، ص. ۲۸۴.
۳. ↑ پن. ۱ در ص. ۳۰۴ هـ.
۴. در متن‌هایِ برج‌مانده‌ی اوستایی هیچ نام و نشانی از رستم و گودرز در میان نیست تا بتوان از برتری یا فروتری‌ی رزم‌آفران‌شان نسبت به رزم‌آفرانِ کیخسرو سخن گفت.
5. M.R.L., Vol. 14, p. 337.
6. Ch.: A., p. 112.
۷. ↑ پن. ۷۲ در ص. ۴۲۲ هـ.
۸. پژوهنده نگفته است که چه کسی و در کجا این روایت را آورده است.
۹. Britons: ساکنانِ کلتیِ بخش‌هایِ جنوبیِ انگلستان.
۱۰. Vayav یا Vayu در اوستا و وایِ وه در پهلوی و وایِ نیک یا آندروای در فارسی، به معنیِ فضا و نامِ ایزدِ نگاهبانِ هوایِ پاک‌ست و او را وایِ درنگ‌خدای و رام نیز خوانده‌اند. وایِ بد/ وایِ بدتر، دیوِ هوایِ آلوده در برابرِ او جای می‌گیرد.
۱۱. - داد، بخش ۳۶، بند ۳.
۱۲. - دین، کتاب نهم، بخش ۲۳، بند ۲.
13. Ch.: A., pp. 128, 193, 196, 221.
۱۴. - آبان، بند ۴۹، در اوستا، ج. ۱، ص. ۳۰۶.
۱۵. - رام، بند های ۳۱-۳۲، در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۵۳.
۱۶. - آبان، بند ۵۰، در اوستا، ج. ۱، ص. ۳۰۶.
۱۷. - زام، بند ۷۷، در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۹۹.
18. S.B.E., Vol. XVIII, p. 90.

19. op. cit., Vol. XVII, p. 28.

۲۰. بر پایه‌ی بخش‌بندی‌ی جهان به هفت کشور یا هفت اقلیم در جغرافیای اسطوره‌گی جهان و ایران، خونیرت اقلیم مرکزی‌ست که به‌تنهایی گستره‌ی برابر با شش اقلیم دیگر دارد و ایران‌زمین بخشی از همین خونیرت به‌شمار می‌آید. این‌که نظامی‌ی گنجه‌ی ایران را «دل زمین» می‌خواند، ریشه در همین‌گونه نگرش به بخش‌های جهان دارد. (درباره‌ی خونیرت و نقشه‌ی هفت اقلیم و نام‌ها و جاهای آن‌ها - اسطوره، صص. ۱۳-۲۶).

21. Ib., p. 59.

بنیاد نهادن آتشکده‌ی بلندآوازه‌ی آذرگشنسب / آذرگشسب در کرانه‌ی دریاچه‌ی چیچست (ارومیه‌ی کنونی) به کیخسرو نسبت داده شده است.

22 & 23. Ib., pp. 203-04 & 224-225.

۲۴. - دین، کتاب نهم، بخش ۲۲، بند ۱۰.

۲۵. - خا، دف. ۲، ص. ۹۷، بب. ۳۹۴-۳۹۵.

۲۶. همان، دف. ۵، ص. ۳۵۴، بب. ۷۴۶-۷۴۷.

۲۷. برای دیدن گزارش گسترده‌تری از نقش‌ورزی‌ی خاندان گودرز در داستان‌نامه‌ی کیخسرو به روایت شاهنامه ↑ گفتار هفتم در بخش یکم هد.

28. Zotenberg: *Chronique de Tabari*, Vol. I, pp. 467-73.

29. Ib., p. 472.

۳۰. - داد، بخش ۳۶، بند ۳ (در (S.B.E., Vol. XVIII, p. 79).

31. *Ch.: A*, pp. 216-17.

۳۲. Armaageddon ترکیب‌واژه‌ی عبری‌ست و چنین می‌نماید که در بنیاد خود، بیوند یافته باشد از har به معنی «کوه» (سنج. hara به معنی «کوه» در اوستایی که در واژه‌ی «البرز» در فارسی بر جا مانده است) و Megiddo (شهری کهن در نزدیکی‌ی کوه کرمل) و به احتمال، بر روی هم نامی‌ست راژ آمیز برای کوه کرمل که جای بسیاری از نبردها در تاریخ قوم اسرائیل. این ترکیب‌واژه، همچنین به مفهوم واپسین نبرد نیروهای نیکی و بدی به هنگام رستاخیز به کار می‌رود (E.I.G., Vol. 2, p.36).

۳۳. - داد، بخش ۳۶، بند ۳.

۳۴. سنج. داد، بخش ۹۰، بند ۳. (درباره‌ی خونیرت ↑ پن. ۲۰ در هم. یاد).

۳۵. درباره‌ی این چهره‌ی باستانی - دکتر محمد معین: یوست قریان و مرزبان‌نامه.

36. Geiger: *Civilisation of the Eastern Iranians*, Vol. I, p.32.

۳۷. - آبان، بند ۷۶، در اوستا، ج. ۱، ص. ۳۱۱.

۳۸. هرچند که نقش‌ورزی‌های ویشتوروی اوستا و گسستم شاهنامه اینهمان می‌نماید، یکی شمردن ساختار این دو نام از دیدگاه ریشه‌شناسی بی‌چون و چرا نیست. پژوهنده این نظر را از برداشت‌های دارمیستر و کریستن سین وام گرفته است. اما دیگر ایران‌شناسان آن را نپذیرفته‌اند. گسستم در پهلوی به ساخت‌های Vistahn و Vistaxm آمده است.

۳۹. پژوهنده ترکیب «خیرگاه» را که بدل‌نگاشت «تاج و گاه» است، در گفتاوردهای خود از یکی از چاپ‌های ناویراسته‌ی شاهنامه ثبت کرده است. نگاشت درست بیت چنین‌ست: «تتمتن بیامد به نزدیک شاه / از ایران سخن رفت و از تاج و گاه» (خا، دف. ۳، ص. ۱۷، ب. ۲۴۰). پس جایی به نام «خیرگاه» نبوده است!

۴۰. Euhemerism یا Euhemerism به دیدگاه دانشمند و فیلسوف سسیلی Euhemerus نسبت دارد که

- می‌گوید بنیاد و خاستگاه خدایان در اسطوره‌های یونان کهن، پهلوانان یا بلندآوازگانی بوده‌اند که مردم بدانان پایگاهی هم‌تراز خدایان داده و رفته‌رفته آن‌ها را در شمار خدایان درآورده‌اند.
۴۱. - خا، د.ف. ۲، ص. ۴۱۴، ب. ۴۶۷ و ۴۷۱.
۴۲. یکی شمردن نقش‌ورزانی از دو زمینه‌ی فرهنگی‌ی جداگانه با رویکرد به همسانی‌های اندکی در نام‌ها، کاری‌ست که پژوهنده درین جا و در بسیاری از جاهای دیگر این رشته گفتارها بدان دست زده و به هر روی در درستی‌ی چنین برداشت‌هایی، جای شک‌ورزی و تأمل‌ست.
۴۳. ↑ همین تعبیر در ص. ۳۶۹‌هد.
۴۴. Gotarzes Geopothros: (= گودرز پسر گیو یا گودرز از خاندان گیو) عنوانی‌ست برای گودرز شاهزاده‌ی پارسی در خاستگاه‌های باختری‌ی تاریخ پارت. اما در شاهنامه، گیو پهلوان نامدار، پسر گودرز سپاهسالارست. (↑ گفتار هفتم در بخش یکم‌هد).
45. N.: G., Vol. II, p. 137.
۴۶. ↑ گفتار هفتم در بخش یکم‌هد، صص. ۱۸۵-۲۰۶.
۴۷. - خا، د.ف. ۴، ص. ۳۵۱، ب. ۲۸۲۱.
۴۸. آنچه پژوهنده درباره‌ی مردم‌پسندی‌ی گودرز پارسی گفته است، با داده‌های تاریخ همخوان نیست. تاریخ‌نگاران روزگار باستان، او را فرمانروایی بیدادگر و آسیب‌رسان شمرده‌اند که مردم ایران از ستم وی به‌جان آمدند و از امپراتور رُم خواستند که مهرباد شهریارزاده‌ی اشکانی را برای فرمانروایی به ایران بفرستد. (سنج. حسن پیرنیا/ مُشیرالدوله: ایران باستان، کتاب نهم، صص. ۲۴۱۸-۲۴۲۳).
۴۹. پژوهنده درین جا تعبیر نکوهش‌آمیز «هرچند ناشایسته» را - شاید به اعتبار گلیایه‌ی شاعر از چگونگی‌ی برخورد فرزندش با خود - برای پسر جوانرگ شده‌ی او آورده است که من آن را از متن گفتار فرو گذاشتم.
۵۰. - خا، د.ف. ۴، ص. ۴۳، ب. ۶۶۸. (پژوهنده در پی این بیت، آورده است: «نخواهشش کردن ز چشم جدا/ فرستادن اندر دم‌آزدها!»). اما این بیت در دست‌نوشته‌های کهن و ارزشمندتر شاهنامه نیامده و در مُس. و خا. نیز در متن آورده نشده است.
51. W.: L., p. 148.
۵۲. ↑ ص. ۳۸۱‌هد.
۵۳. تعبیر بازگرداندن برای آوردن فریگیس به ایران، درست نیست؛ زیرا او از ایران به توران نرفته بوده است تا از آن‌جا بازگردانیده شود.
54. Ib., pp. 74-75.
۵۵. - خا، د.ف. ۲، ص. ۴۳۰، ب. ۱۶۷.
56. Z.D.M.G., 1928, p. XIII.
۵۷. - خا، د.ف. ۴، ص. ۳۹، ب. ۵۸۸-۵۹۳.
۵۸. همان، ص. ۵۸، ب. ۹۰۵-۹۰۷.
۵۹. پژوهنده «برادر» نوشته است؛ اما بهرام پسر گودرز و عموی بیژن‌ست و من عمو را در متن آوردم.
۶۰. در شاهنامه تنها دو بار از برخورد بیژن با بانوان تورانی سخن به میان می‌آید که نخستین بار آن همین ربودن رِسئوی‌ست به فرمان کیخسرو و دومین بار، آشنایی و سپس مه‌ورزی و همسری با منیژه. با این دو نمونه، نمی‌توان از عشق‌ورزی‌های بیژن با بانوان تورانی سخن گفت!
۶۱. - خا، د.ف. ۳، صص. ۷۰-۷۱، ب. ۷۰۴-۷۰۷.
۶۲. - داد، بخش ۳۶، بند ۳.

۶۳. - آبان، بندهای ۵۳-۵۵ در اوستا، ج. ۱، ص. ۳۰۷.
۶۴. - ارت، بندهای ۵۵-۵۶، همان، ص. ۴۷۷.
۶۵. - خا، دف، ۴، ص. ۱۱، ب. ۱۱.
۶۶. همان، دف، ۳، ص. ۷۸، بب. ۸۳۲-۸۳۴.
۶۷. بداندیش: دُزخیم، جَلّاد، میر‌عَصب.
۶۸. - خا، دف، ۳، صص. ۷۹-۸۰، بب. ۸۵۷-۸۵۹ و ۸۶۶-۸۶۹.
۶۹. برخوردار با کار فردوسی از چنین دیدگاهی نارواست؛ زیرا هرگاه شاعر اهل هواخواهی‌هایی ازین دست بود، حماسه‌یی بدین بزرگی و شکوهندی از زیر خامه‌ی او بیرون نمی‌آمد. فرآیند دیگر دیسی اسطوره‌ها و افسانه‌های ایرانی از ساخت‌های کهن آن‌ها به ساز و سامانی که در شاهنامه یافته‌اند، امر ساده‌یی نیست که بتوان آن را با این‌گونه انگاشت‌ها و گمان‌ها ارزیابید و به خواست و کارکرد این و آن نسبت داد!
70. N.: G., Vol. II, p. 137.
۷۱. Asiut سپر هیر تا کوس یا هیر تاس از سرانِ تروایی که به دست ایدومنه کشته شد. (ایل، ص. ۷۴۵).
۷۲. - ایل، سرود دوازدهم، ص. ۳۵۳.
۷۳. - دین، کتاب نهم، بخش ۲۳، بند ۲.
۷۴. - فرور، بند ۱۰۲ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۲۶. (درین بند، ویستور و از خاندانِ نوذر شمرده شده و نه از پسران او).
۷۵. ویستگوهِیتی نام رودیست اسطورگی که جای آن شناخته نیست. ازین رود، تنها همین یک بار در اوستا نام برده شده است.
۷۶. - آبان، بندهای ۷۶-۷۸ در اوستا، ج. ۱، ص. ۳۱۱.
۷۷. ↑ ص. ۳۵۸ و ۴۵۵ هد.
۷۸. این برداشت پژوهنده از گنشی گُشته‌م در شاهنامه و بیهوده خواندن آن در سنجش با کارکرد ویستور در اوستا، مایه‌ی شگفتیست؛ زیرا گزارش حماسه، درست همان بُنایه و درونمایه‌ی ستایش سرود ایزدبانوی آب‌ها درباره‌ی این پهلوان را دربر دارد؛ هرچند که ناگزیر در چهارچوب بایستگی‌های حماسه دگردیسی یافته است.
۷۹. - خا، دف، ۵، ص. ۴۳۹، بب. ۱-۵.
۸۰. چنین مرزبندی و خط‌کشی بی‌چون و چرایی در میان مَنش و گُنیش و پایگاه رستم و اسفندیار، ساده‌انگاشتن یکی از پیچیده‌ترین برخوردهای پهلوانان در حماسه‌های ایران و دیگر سرزمین‌هاست. نه اسفندیار را به‌تنهایی می‌توان نماینده‌ی همه‌ی جنبه‌ها و ویژگی‌های قوم ایرانی شمرد و نه رستم را می‌شود نماد کامل تمام سرشت‌ها و سویه‌های زندگانی‌ی تیره‌های قومی‌ی سکا دانست.
۸۱. در شاهنامه تأکید چندانی بر شومی‌ی خون اسفندیار و پیشگوی‌ی گرفتار شدن کُشنده‌ی او نمی‌رود و در هنگام فرو افتادن رستم به جاو نابردار شغاد نیز شاعر رو بگردی بدین پیشگوی‌ی نشان نمی‌دهد. چنین می‌نماید که این امر، در بنیاد خود، یک باور زرتشتی بوده و درین جا نیز پژوهنده‌ی پارسی بر آن تأکید کرده است.
۸۲. ین را به اعتبار اینهان انگاشتن هاماوران و جیر (= ین) و جنگ رستم با شاه هاماوران آورده است. اما چنان‌که پیشتر گفتیم (↑ پن. ۴۳ در پایان گفتار یکم در بخش یکم هد). - پژوهش‌های نو، اینتهانی‌ی دو نام هاماوران و جیر را پذیرا نیستند.
۸۳. - جلیل ضیاءپور: «مازندران فردوسی کجاست؟» در شاهنامه شناسی - ۱، بنیاد شاه، تهران، ۱۳۵۷، صص. ۳۵۶-۳۶۶.

84. Jones, op. cit., p. 43.

۸۵. آن‌چه پژوهنده آن را همانندی‌های رستم و کی می‌شمارد، وصف‌های اغراق‌آمیزیست که در همه‌ی حماسه‌ها برای پهلوانان بزرگ آمده و به هیچ روی ویژه‌ی این دو نیست. مرگ آنان نیز رویدادی طبیعی و امری ناگزیرست و سرانجام در جایی و به گونه‌ی پیش می‌آید و لازم نیست که تقدیر خاصی در کار باشد. (همچنین م پ ۸۱ در هم. یاد.)

۸۶. اشاره‌ی پژوهنده به آن بخش از داستان رستم و اسفندیارست که بهمن پسر اسفندیار از خوراک خوردن و باده نوشیدن رستم دچار شگفتی می‌شود.

۸۷. ← خا، دف، ۲، ص. ۱۰۸، بب. ۷۲-۷۴.

۸۸. Tacitus: تاریخ‌نگار رومی (۵۵-۱۲۰ م.) نویسنده‌ی چندین سالنامه و تاریخنامه.

89. Zotenberg, Tabari, Vol. I, p. 469.

۹۰. م همین نام در ص. ۱۹۷ در بخش یکم هد.

۹۱. باز هم پژوهنده در برخورد با هماویی‌ی بسیار کم‌رنگی میان دو نام، به اینهایی‌ی دارندگان آن‌ها داوری می‌کند!

92. Justi: *Geschichte de alten Persiens*, p. 162.

۹۳. مونز دیگری هم در دوره‌ی بلاش یکم زندگی می‌کرد که با چیرگی بر سردار رومی کربولو شهرت بهتری به دست آورد. (↑ پ ۹۰ در هم. یاد.)

۹۴. ← مویس خورناتسی (موسا خورنی): تاریخ ارمنستان، ترجمه‌گ. نعلبندیان، ص. ۲۰۸-۲۱۰. (همچنین ↑ ص. ۱۹۷ و پ ۲۳ در ص. ۲۰۵ در بخش یکم هد.)

۹۵. گویا «هنگنی» درین ترکیب، دگردیسه‌ی از «هنکن»‌ی اوستایی باشد که برای پناهگاه یا کاخ زیرزمینی‌ی افراسیاب به کار رفته و در شاهنامه به گونه‌ی «هنگ» درآمده است.

۹۶. نام بیژن در زبان ارمنی به گونه‌ی Vizan (ویگن؟) و نام منیژه به شکل Manasar بر جا مانده است. (↑ ص. ۱۹۷ در بخش یکم هد.) در کتابی به نام اعمال توماس که به احتمال بسیار در نزدیکی‌های پایان سده‌ی سوم میلادی به زبان سُرّیانی نوشته شده و سپس به زبانهای ارمنی، عربی، لاتینی و یونانی ترجمه شده - شماری از نام‌های ایرانی آمده که از آن جمله است بیژن به صورت Wezan و منیژه به صورت Mansar. (← بهمن سرکاراتی: «رستم یک شخصیت تاریخی یا اسطوره‌ای؟» در مجموعه سخنرانی‌های سومین تا ششمین هفته‌ی فردوسی، انتشارات دانشگاه فردوسی، صص. ۱۲۳-۱۲۶ همچنین ← نامنامه‌ی ایرانی، پژوهش‌های فردیناند یوستی.)

۹۷. ordeal در فرهنگ باخترو «وژ» در فرهنگ ایران باستان، عنوان رشته‌ی آزمون‌های دشواری بوده است برای بازشناسی‌ی گناهکار از بیگناه، همچون گذار از میان خرمن آتش یا فرو رفتن در ژرفاب یا ریختن آهن و سرپ‌گذاران بر سینه و جز آن.

۹۸. ← ایل، سرود دوم، ص. ۸۷.

99. Chadwick: *The Growth of Literature*, Vol. I, p. 190.

۱۰۰. درباره‌ی خونیرت ↑ پ ۲۰ در هم. یاد.

۱۰۱. ← دین، کتاب هشتم، بخش ۱۳، بند ۱۴.

۱۰۲. همان، کتاب نهم، بخش ۲۳، بند ۲.

۱۰۳. در مورد رستم درستست که خود و دیگر پهلوانان دودمانش درین رشته لشکرکشی‌ها نقش‌ی ندارند؛ اما چگونه می‌شود که کیخسرو را که پهلوان کانونی و راهبر این جنگ‌هاست و خود پژوهنده او را سالار

- «انجمن دلاوران ایرانی» شمرده است، کنار گذاشته انگاشت؟ (↑ زیربخش ۹ در همین گفتار و ↓ پن. ۱۳۱ در ص. ۶۰۷ هـ.).
۱۰۴. ↑ گفتار هفتم در بخش یکم، صص. ۱۸۵-۲۰۶ هـ.
۱۰۵. بیشتر دیدیم که پژوهنده گسّتم را با ویستوروی اوستا اینهمان انگاشته و از خاندان نوزدی شمرده بود؛ اما درین جا او را در ردی دیگر جای داده است. (همچنین ↑ ص. ۴۴۴ هـ. و پن. ۳۸ در هم، یاد.).
۱۰۶. دست شاه‌ستون منطقه‌ای از اعیال بلخ بوده است. (← فارسانمه ابن بلخی، ص. ۴۵).
107. cf. Zotenberg: *Tabari*, Vol. I, p. 469.
۱۰۸. پژوهنده به گفتار از تاریخ طبری، ویراسته‌ی زَنتبرگ، این نام را «سومهار» آورده؛ اما در تاریخ الرُّسُلِ و الملوک (= تاریخ طبری) شوماهان یا سومهان آمده است که من همان را در متن آوردم. طبری شوماهان را یکی از کنیزان سیاوخش می‌خواند که کیخسرو او را به سبب خصوصت با سیاوخش، به میدان رزم می‌فرستد. وی می‌گوید که این بانو نذر کرده بود که به خواهی‌ی سیاوخش با کشندگانش بیکار کند.
۱۰۹. آیا می‌توان آرش، پهلوان سیاوخش را (که پژوهنده، با آرشک پارتی یکی می‌انگارد) — تنها به دلیل همنامی — با آرش کمانگیر در اسطوره‌های کهن ایرانی، اینهمان دانست؟ در مهر سرد بلند و راسین — که اصل آن چکامه‌ی بلندی از روزگار اشکانیان بوده است — از آرش کمانگیر به منزله‌ی پهلوان تیرانداز نامداری از روزگار کهن (هنگام شهریاری‌ی منوچهر) یاد می‌شود و نه دلاوری وابسته به دوران پارتی‌ها.
۱۱۰. پژوهنده در پایان این زیربخش از گفتار خود، اشاره و گریزی دارد به افسانه‌های ساختگی درباره‌ی پیوند فردوسی با دربار محمود که در نمایه‌های آن‌ها را به منزله‌ی رویدادهای واقعی‌ی تاریخی می‌انگارد. از آن جا که پژوهش‌های چندین دهه‌ی اخیر، بی‌بنیاد بودن این قصه‌پردازی‌ها را به خوبی نشان داده‌اند، بازآوردن آن‌ها را درین جا جز مایه‌ی ذهن‌آشوبی و تباه کردن وقت برای خواننده ندیدم و آن‌ها را ازین ویرایش فرو گذاشتم. (درین زمینه، همچنین ← حماسه: «زمان و زندگی‌ی فردوسی و پیوندهای او با همروزگاران» در صص. ۱۱۱-۱۳۴).
111. CH.: A, p. 159.
112. W.: Q, pp. 20-22.
۱۱۳. ↑ گفتارهای یکم، چهارم و پنجم در بخش یکم هـ.
۱۱۴. آیا می‌توان همه‌ی پیش‌زمینه‌ها و انگیزه‌های تاریخی، جغرافیایی و قومی‌ی ایرانیان و تورانیان را یکسره نادیده انگاشت و تنها گرایش تن‌کامه خواهانه‌ی (erotic) سوداوه به سیاوش را سبب اصلی‌ی جنگ‌های ایران و توران پنداشت؟
۱۱۵. Circé در اسطوره‌های یونانی زن افسونگری‌ست که در اُدیسه و داستان آرگونتوتها از او یاد شده است. او چوبدستی دارد که با اشاره‌ی آن، هرکسی را بر پایه‌ی سرشت واقعی‌اش به جانوری دیگرگون می‌کند. (فایر، ج. ۱، ص. ۱۹۴).
۱۱۶. Calypso در اسطوره‌های یونانی ماده‌ی خدایی‌ست که دختر اطلس — یا به روایتی هلیوس (خورشید) — و پرژیس و خواهر ائیس و سپرسه شمرده شده است. اوست که اولیس را به خانه‌ی خویش می‌پذیرد و دل به مهر او می‌سپارد و سرانجام هریمی از سوی زئوس، به یاری‌ی اولیس می‌شتابد و از افسون کالیپسورهای‌اش می‌بخشد. (فایر، ج. ۱، ص. ۱۶۰).
۱۱۷. Brunhild در حماسه‌ی آلمانی نیتلونگن شاهزاده بانویی ایسلندی‌ست که زبردستی دلاورانه‌ی فراتر از عادت دارد و زیگفرید او را وادار به پذیرش همسری‌ی گونتر می‌کند؛ اما بر وتهیلد توطئه‌ی می‌چیند که به مرگ زیگفرید می‌انجامد و کرتهیلد همسر زیگفرید به خونخواهی‌ی

- شوی برمی‌خیزد. (E.I.G., Vol. 3, p. 337).
۱۱۸. در حماسه‌ی نیبلونگن، Krimhild خواهرِ گونتر و همسرِ وفادار و کینِ خواهرِ زیگفریدست و او را پهلوانِ بانوی تراژیک آن حماسه خوانده‌اند. (همان).
۱۱۹. پژوهنده از این «یکی از پژوهندگان نامدار» نام نبرده است. اما به قرینه‌ی دیگر برداشت‌های ادوارد براون از شاهنامه می‌توان انگاشت که رویکردِ کویاچی به وی بوده است.
۱۲۰. خا، دف، ۲، ص. ۲۹۷، بب. ۱۴۴۵-۱۴۴۷.
۱۲۱. همان، ص. ۴۲۹، بب. ۱۵۴-۱۵۵.
۱۲۲. همان، ص. ۴۳۵، بب. ۲۴۲-۲۴۴.
۱۲۳. Constance همسرِ هانری پنجم پادشاه انگلستان (۱۳۸۷-۱۴۲۲ م) بود. شکسپیر در سال ۱۵۹۹ م. نمایشنامه‌ی هانری پنجم را بر بنیاد بخشی از سرگذشت این پادشاه و همسرش نوشت.
۱۲۴. پژوهنده فراموش کرده است که نامِ تمینه را هم در ردیفِ رودابه و منیزه بیاورد.
۱۲۵. Alfred Tennyson: شاعر انگلیسی (۱۸۰۹-۱۸۹۲ م).
۱۲۶. «بسیار هراس‌انگیز» معنی‌ی نامِ افراسیابست که در اوستایی فَرَنگَرَسین و در پهلوی فراسیاب یا فراسیابگ خوانده می‌شود.
127. Dr. Alfred Nutt: *Legend of the Holy Grail*, p. 232.
۱۲۸. خا، دف، ۳، ص. ۳۷۹، بب. ۱۰۲۴-۱۰۲۶، ۱۲۹.
۱۲۹. این رویداد، آن اندازه هم رازآمیز نیست و خود پژوهنده نیز در چند سطر بعد، به گونه‌ی پاسخ‌بدان می‌رسد.
۱۳۰. پیشین، صص. ۱۴-۱۵، بب. ۱۹۰-۲۰۲.
۱۳۱. همان، ص. ۶۷، بب. ۶۵۷.
132. Ch.: A., p. 155.
۱۳۳. خا، دف، ۲، ص. ۴۶۱، بب. ۵۸۰.
۱۳۴. همان، ص. ۴۶۵، بب. ۶۳۵-۶۳۶.
135. Zotenberg: *Tabari*, Vol. I, p. 472.
۱۳۶. خا، دف، ۴، صص. ۲۰۵-۲۰۶، بب. ۵۴۴-۵۴۸.
۱۳۷. همان، ص. ۳۴۶، بب. ۲۷۴۹-۲۷۵۳.
۱۳۸. رام، بندهای ۳۱-۳۳ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۵۳.
۱۳۹. بر پایه‌ی گزارش فردوسی، رستم در واقع بیش از کاووس، داغدار و سوگوارِ سیاوشست و خود کمر به کین‌توزی می‌بندد و کاووس به اندازه‌ی وی پی‌گیر این کار نیست.
۱۴۰. نمی‌توان بر پایه‌ی همانندی‌ی یکی دو حرف در دو نام، گمان‌پروری کرد و آن‌ها را اینهمان پنداشت و دو داستانِ یکسره جداگانه را دو روایت از یک داستان انگاشت!
۱۴۱. سنجشی که پژوهنده درین جا در میان گزارش رام‌یشت و روایت شاهنامه به کار می‌آورد، درست نیست؛ زیرا به هنگام جنگِ فرامرز با ورازاد شاهِ سبته‌جاب، کیخسرو هنوز در توران زمین پنهان به‌سر می‌برد.
۱۴۲. واژه‌ی «دریا» در بسیاری از کاربُردهایش در شاهنامه، به معنی «رود» (رود بزرگ و ناؤتازست و آمودریا (= رود جیحون) و سیردریا (= رود سیحون) از جمله‌ی آن‌هاست. این که پژوهنده با دانستن این امر، سخن از دریا‌های بزرگ و توانایی افراسیاب به پیمودن آن‌ها می‌گوید، زیاده‌انگاری و پندازپروری‌ست. رَجَز‌خوانی‌ی شاه توران و این ادعای او که به هنگام خواب همچون ستاره‌یی به سوی

- آفتاب خواهد شتافت، از گزافه‌گویی‌های رایج در میان بسیاری از نقش‌ورزان حماسه‌هاست و نمی‌توان گزارش و برداشتی واقع‌گرایانه از آن به دست داد.
۱۴۳. ع. خا، دف. ۴، ص. ۲۴۶، ب. ۱۱۹۲-۱۱۹۳.
۱۴۴. در متن *حدود العالم* به تصحیح دکتر منوچهر ستوده، ارتشت آمده است.
145. Minorsky: *Hudūd Al-'Ālam in Gibb Memorial Series*, pp. 305-06.
146. Spiegel: *Iranische Alterthumskunde, II*, p. 651
147. N.: *G., Vol. II*, p. 177.
۱۴۸. ع. دانا، بخش ۲۷، بند ۵۸.
۱۴۹. همان، بخش ۶۲، بندهای ۱۲-۱۴. (در (S.B.E., Vol. XXIV, p.109).
۱۵۰. ع. دین، کتاب نهم، بخش ۱۶، بند ۱۵.
۱۵۱. پژوهنده نشانی ازین «خاستگاه‌های باعتبار» به دست نمی‌دهد!
۱۵۲. ع. مهرداد بهار: «کنگ‌دژ و سیاوش‌گرد» در شاهنامه شناسی، ۱، بنیاد شا، تهران، ۱۳۵۷ و بازچاپ همان پژوهش در جستاری چند در فرهنگ ایران، فکر، جا، ۲، تهران، ۱۳۷۴، صص. ۶۹-۷۴.
۱۵۳. ع. دین، کتاب هشتم، بخش ۱۳، بند ۱۴.
۱۵۴. ع. ص. ۳۵۷-۳۵۸ در گفتار دوم هب. و پن. ۴۱ در ص. ۴۲۱ در پایان همان گفتار.
۱۵۵. ع. ص. ۴۰۰ در گفتار دوم هب.
156. S.B. Hemigway: *Le Morte Arthur*, p. 134.
۱۵۶. در اسطوره‌های یونانی، هادس نام خدای دوزخ و سرزمین مردگان و نیز نام خود سرزمین مردگان است. در برخی از روایت‌ها، هادس یونانی را برابر با اهریمن ایرانی شمرده‌اند.
۱۵۷. ع. ص. ۳۵۶ در گفتار دوم هب.
158. Weston: op.cit. p. 58 & Chambers: op. cit., p. 221
۱۵۹. ع. خا، دف. ۴، ص. ۳۴۶، ب. ۲۷۴۵-۲۷۴۷.
۱۶۰. Pandava: نام پنج پسر راجه‌ی Pandu است که پهلوانی‌های آنان درونمایه‌ی حماسه‌ی *مهازبهارت* را شکل می‌بخشد. (س.م. جلالی نائینی و ن.ش. شوکلا: لغات سنسکریت در مالهند).
۱۶۱. ساکیه مونی لقب بودا است.
۱۶۲. ع. خا، پیشین، ص. ۳۴۷، ب. ۲۷۵۶.
۱۶۳. همان، ص. ۳۴۴، ب. ۲۷۱۱-۲۷۱۳.
۱۶۴. همان، ص. ۳۴۲، ب. ۲۶۹۱-۲۶۹۳.
۱۶۵. همان، ص. ۳۳۵، ب. ۲۵۶۵-۲۵۷۳.
۱۶۶. همان، ص. ۳۶۱، ب. ۲۹۵۶.
۱۶۷. درباره‌ی گفتارن پایان کار کیخسرو و کناره‌گیری‌اش از شهریارى ع. «از فریدون تا کیخسرو/ اسطوره یا تاریخ؟» در حماسه، صص. ۳۰۳-۳۳۰.
۱۶۸. برای آشنایی با بازتاب و دگردیسه‌ی ازین افسانه‌ی شگفت در بخشی از فرهنگ توده ع. «کیخسرو در کوه‌های فارس» در حماسه، صص. ۱۵۳-۱۶۹.
169. Justi: *Geschichte des alten Persiens*, p. 166-07.
۱۷۰. ع. ص. ۴۴۶ در هگ.
171. Von Gutschmid: *Geschichte Irans*, p. 123.
172. Justi: op. cit., p. 165.

۱۷۳. باز هم یکی دیگر از پندازگرای‌های پژوهنده را درباره‌ی همخوانی‌ی — به گفته‌ی او — دقیق (؟) نام‌ها می‌بینیم که همانا پایه و بنیادِ درستی ندارد.

174. Justi: op. cit., p. 167.

۱۷۵. ↑ ص. ۴۸۰ در هگ.

ادیسه‌یی ایرانی: گُشتاسپ در روم

۱. درآمد

در شاهنامه‌ی فردوسی میانوردی هست درباره‌ی گُشتاسپ شاهزاده‌ی ایرانی که در جوانی به روم (آسیای کهن) می‌کوچد. او چندی در آن جا به کار آهنگری می‌پردازد؛ آن‌گاه با یکی از شاهزاده بانوان آن سرزمین پیمان زناشویی می‌بندد و سرانجام به زادبوم خود باز می‌گردد تا تاج شهریاری‌ی ایران را از آن خویش کند.

نخستین بخش دیدگاه و برداشت من درین گفتار، این است که میانوردِ یاد کرده، گزارشی است از زمانی نزدیک به سال ۱۲۰۰ پ.م. درباره‌ی راه‌یابی‌ی کاربرد آهن از آسیای کهن به ایران و گسترش آن درین سرزمین و نیز رواج کوه‌های فلزگدازی که همه‌ی جهان باستان را فرا گرفته بوده است. [۱] این داستان ویژه درباره‌ی گُشتاسپ، روایت افسانه‌گونه‌ی چگونگی آغاز «عصر آهن» در ایران را دربر می‌گیرد. در بخش پس از آن، این برداشت را پیش می‌نهم که میانورد (episode) موضوع بحث در این گفتار، یکی از روایت‌های شاعرانه‌ی انگشت‌شمار است که نشانه‌هایی از بودن قدرت سیاسی و دینی هیئت (Hittite) را در خود دارد. در واقع، هرچند در عهد عتیق، آن‌جا

که از شَمگار (Šamgār) پسرِ Anath همزمانِ Sangara پادشاهِ هیتیِ شهرِ Cârçemiş / Kârkamis [۲] و هم‌پایانِ او Bur Anati سخن به میان می‌آید، به چندتایی ازین نشانه‌ها برمی‌خوریم؛ [۳] اما در میان‌توردِ کنونیِ حماسه‌ی ایران، نام‌های جاهایِ جغرافیایی و دینیِ گوناگونی را می‌بینیم که در تاریخِ هیئت بسیار بلندآوازه است.

سرانجام، این تاریخنگاریِ ویژه — همان‌گونه که انتظار می‌رود — رویدادهایِ عصرِ گشتاسپ را، هم در زمینه‌ی آنچه وابسته به سرگذشتِ خودِ اوست و هم در راستایِ یافتنِ پاسخی به پرسشِ دشوارِ روزگارِ زندگیِ زرتشت، تا اندازه‌ی روشن می‌کند. چنان‌که استاد م. ژ. دو مورگان به درستی یادآوری کرده است: «ما نباید دقتی را که در نگاشتِ رویدادهایِ روزگارانِ پیش‌تاریخی نیست، از آن‌ها چشم‌داشته باشیم.» با این حال، من هنوز هم بر این باورم که این میان‌توردِ شاهنامه، گزارشِ بخشِ چشم‌گیری از گسترشِ شهرگیری (تمدن) و کوچِ گروه‌هایِ ایرانی از جلگه‌هایِ شمالِ خاوریِ ایران، دست‌کم به آسیایِ کهن — اگر نگوییم به اروپا — را دربر می‌گیرد.

برانگیختنِ رویکردِ ذهنِ خوانندگان به کارنامه‌ی نقش‌ورزانِ بزرگ در افسانه‌هایِ شاهنامه می‌تواند سودمند باشد. شاهزاده گشتاسپ که یکی از اینانست، نومید و دل‌شکسته از برآورده نشدنِ این خواستِ خویش که پدرش هراسپ به سودِ وی از شهریاریِ کناره‌گیر، ایران را با بیزاری و دل‌آزردگی پشتِ سر می‌گذارد و رهسپارِ سرزمینِ روم می‌شود. او در آن‌جا، نخست می‌کوشد تا همچون یک اسب‌پرور در زیرِ دستِ نستا و چوپان و نگاهبانِ گله‌هایِ قیصرِ آن مرز و بوم، کاری برایِ گذرانِ زندگی به دست آورد که کامیاب نمی‌شود و اندکی پس از آن، به حرفه‌ی آهنگری روی می‌آورد؛ اما درین کار نیز به کامروایی نمی‌رسد. ازین‌رو، ناگزیر از کدخدایِ یک روستا — که خود را ایرانی تبار و از دودمانِ فریدون می‌خواند — پناه می‌جوید و چندی می‌پمانِ وی می‌شود. درین میان، قیصرِ روم انجمنی از نام‌آوران را فراهم می‌آورد تا بزرگ‌ترین دخترش گتایونِ زیبا بتواند از میانِ آنان شویِ خویش را برگزیند. گشتاسپ نیز به سفارش و رهنمونیِ میزبانِ ایرانی تبارش در آزمونِ همسرگزینیِ گتایونِ قیصر حاضر می‌شود. کتابیون به نگرش به حاضران در آزمون می‌پردازد و همین‌که گشتاسپ بیگانه و ناشناس را می‌بیند، بدو دل می‌بازد و او را به همسری برمی‌گزیند. اما این گزینش او خوشایند و پسندِ قیصر نیست و دختر و دامادِ ایرانی‌اش را از خود می‌راند.

درین هنگام، گُشتاسپ که در تنگنای بینوایی و دشوارگذرانی به‌سر می‌برد، با نجیب‌زاده‌ی جوانی از مردم آن سرزمین به نام میرین آشنا می‌شود. وی آرزو مند پیوند با دومین دخترِ قیصرست و قیصر، به انجام رساندن کاری دشوار — کشتن گرگی بزرگ و زیانبار برای کشور — را شرط دست‌یابی به این دختر قرار داده است که میرین توان پرداختنِ بدان را ندارد. گُشتاسپ به میانجیگریِ هیشوی نامی با این میرین آشنا و دوست می‌شود و می‌پذیرد که کارِ تباه گردانیدنِ گرگِ زیانبار را به جای او بر دست گیرد و درین کار، کامیاب می‌شود. در رویدادی همانند، هنگامی که نجیب‌زاده‌ی دیگری به نام اَهْرَن خواستگارِ سومین دخترِ قیصر می‌شود، باز هم گُشتاسپ به جای او شرطِ این کار — کشتنِ اَزدهایی در کوه سَقیلا — را به سرانجام می‌رساند.

در پی این پیروزی‌های چشم‌گیر، کتایون همسرِ خویش را وامی‌دارد تا با نشان دادنِ شایستگیِ خویش همچون یک دلیرِ مردِ جنگاور به جست و جویِ رویکردِ قیصر به‌خود برآید و با وی آشتی کند و هم‌پیمان شود. گُشتاسپ درین کار نیز توفیق می‌یابد و یکی از برگزیدگانِ دربارِ قیصر می‌شود. پس از آن هم با سرکوبِ اِلیاس شاهِ خَزران، خدمتی سزاوار به پدرِ همسرِ خویش می‌کند. این پیروزی چنان اعتمادِ قیصر را بدو می‌افزاید، که فرستاده‌یی به نزدِ شاهِ ایران می‌فرستد و از او خواستارِ باج می‌شود. هُرَاسپ شاهِ ایران پی می‌برد که پسرش گُشتاسپ به گونه‌یی در پسِ این باج‌خواهیِ ناخردانه قرار دارد. پس، زریور برادرِ مهترِ گُشتاسپ را به روم می‌فرستد و او و همسرش کتایون را به ایران فرامی‌خواند و سرانجام نیز به سودِ پسرش گُشتاسپ، از شهریاری کناره می‌گیرد و خواست و آرزویِ دیرینِ پسر را جامه‌ی عمل می‌پوشاند.

۲. اَلگویی از کوچ‌های ایرانیان به سوی باختر

چنین می‌نماید که کوچِ گُشتاسپ به روم (آسیای کهن و شمالِ سوریه)، پرداختنِ او به کارِ آهنگری در آن جا و بازگشتِ پیروزمندان‌اش به ایران، اَلگویی از کوچ‌های تیره‌های ایرانی از جلگه‌های شمالِ خاوریِ فلاتِ ایران به سویِ باختر باشد. بسیاری از قوم‌شناسانِ بزرگ، گزارش‌هایی درباره‌ی این کوچ‌ها نوشته و با ژرف‌نگریِ کم مانندِ تاریخی، چگونگیِ آن‌ها را برای ما بازساخته‌اند. برای نمونه می‌توان از استاد میرز (Myers) نام برد که درین زمینه نوشته است:

... درست پیش از روزگارِ سلسله‌ی هیجدهم، تازشِ بسیار گسترده‌ی قوم‌های هندو-اروپایی زبان، از راهِ فلاتِ ایران تا سرزمین‌های کرانه‌ی سوریه و درون آسیایِ کهن صورت پذیرفت. [۴]

وی افزوده است:

... گیاه‌زارهایِ آسیایِ کهن همان اندازه به روی تازندگانی که از ترکستان یا دورتر از آن کوچ آغازیده بودند، گشوده بود که چراگاه‌هایِ ایران یا بجا رستان. [۴]

همچنین **دومورگان**، یکی دیگر از پژوهشگرانِ با اعتبار، از کوچ‌هایِ مردمانی از جلگه‌هایِ شمالِ خاوریِ ایران سخن می‌گوید که از سرزمینِ قفقاز گذشتند و به آسیایِ کهن درآمدند و بهره‌مند از شناختِ آهن و فرآیندهایِ نوین فلزبایی و فلزگدازی به جلگه‌ها بازگشتند. [۵]

شناختِ این کوچ‌ها و همانندهایِ آن‌ها — که وسیله‌ی راه‌یابیِ کوچندگان به اروپا بود — برایِ دریافتِ چگونگیِ پدیداریِ تمدنِ **هالشتات** (Hallstatt Civilization) [۶] که در اروپا گسترش یافت، ضروری‌ست و ما آن را در دو شاخه ازین زیربخش پی می‌گیریم:

الف) ایرانیان رواج دهنده‌گانِ کاربردِ اسب

بررسیِ این میان‌نوردِ شاهنامه را در پرتو بُن‌انگاره‌ها (hypothesis) و برداشت‌هایِ قوم‌شناسان و تاریخ‌نگارانِ نامدار می‌آغازیم. نخستین چیزی که رویکردِ ما را به خود می‌خواند، این‌ست که **گشتاسپ** به هنگامِ درآمدنش به روم (آسیایِ کهن)، خود را اسب‌پرور می‌شناساند و می‌کوشد تا نانِ خویش را ازین راه به دست آورد. گذشته ازین، در سرزمینی که چابک‌سواری هنوز برتریِ کمیابی بود، او توانست با چنان نمایشی از چیرگی در سوارکاری، قیصرِ روم را دچارِ شگفتی زدگی کند و سرانجام به قدرتِ شهریاری دست یابد:

...نگه کرد قیصرِ بدان سرفراز بدان چنگ و یال و رکیبِ دراز

بیرسید و گفت: «این سوار از کجاست که چندین بیچد چپ و دست راست؟ سرفراز گُردان بسی دیده‌ام این کارآزمودگی در سواری، یادآور این ست که کوچندگان از شمال ایران بودند که پرورش و کاربُرد اسب را در باختر و به ویژه در آسیای کهن رواج دادند. می‌دانیم که مردم این سرزمین‌ها حتّاً پس از آشنایی با اسب، تا دیرزمانی این جانور را تنها برای کشیدن اژابه‌ها به کار می‌گرفتند. در لوحی از کاپادوکیه، باز نمود اژابه‌یی را می‌بینیم که چهار اسب آن را می‌کشند. [۸] همچنین در کتاب استاد گارستنگ به نام شاهنشاهی هیتیت (Hittite Empire)، نگاره‌هایی از چنین اژابه‌های که اسبان آن‌ها را می‌کشند، دیده می‌شود. این ناآگاهی‌ی مردم آسیای کهن از اسب سواری، برتری‌ی کوچندگان و تازندگان ایرانی را که سوارکارانی کارکشته بودند، چشم‌گیرتر می‌کرد؛ زیرا این سواران، سپاهیان بومی‌ی برگزیده‌ی خویش را به چپا و سرزمین‌های دیگر رهنمون می‌شدند و بر پایداری‌ی هیتی‌ها (Hittites) — که اژابه‌هاشان را به نیروی اسب می‌رانندند و از شتاب و چابکی‌ی کمتری برخوردار بودند — چیرگی می‌یافتند. [۹]

درین جا، همچنین باید یادآور شد که بر پایه‌ی داده‌های اوستا، گشتاسپ از تیره و تبار نوزریان ست که سوارانی کارآمد بودند و اسبانی شکوهمند داشتند. در آرْتِ یشت [۱۰] سخن از «نوزریان تیزتک» به میان می‌آید و در آبان‌یشت، می‌خوانیم که همانان ایزدبانوی آب‌ها را نیایش می‌گزارند و از او خواستار اسبان تکاور می‌شوند: ... او (آناهیتا) را نوزریان ستودند. / ... نوزریان از او اسبان تکاور خواستند. / ... به زودی نوزریان کامروا شدند و گشتاسپ درین سرزمین‌ها بر اسبان تیزتک دست یافت. [۱۱]

خود نام اوستایی‌ی ویشتاسپ (= گشتاسپ) نیز به معنی‌ی «دارنده‌ی اسبان بسیار» ست. [۱۲] همچنین می‌دانیم که پاره‌یی از والاترین نژادهای اسبان ایران در جلگه‌های شمال خاوری‌ی این سرزمین زاده و پرورده می‌شدند. بر این بنیاد، چنین کسی و فرمانبرداران او، بایست برای رواج کاربُرد اسب در کشورهای دیگر، شایستگی‌ی بسنده‌یی از خود نشان داده باشند.

در همخوانی با این بُن‌نگاره، باز هم گشتاسپ را می‌بینیم که در میانورد یاد کرده، از

میان همه‌ی ارمغان‌هایی که بدو پیشکش می‌شود، تنها اسبی را برای خود می‌پذیرد:

... بسی هدیه آورد میرین برش بدان‌سان که بُد مَر وُرا درخوَرش
 به جُز دیگر اسبی نَسِذَرُفت زوی وُ زان جا سويِ خانه بنهاد روی [۱۳]

این نیز گفتنی‌ست که بهترین گزینۀ اسبان در شمال خاوری ایران، با وصفِ نسایی شناخته می‌شدند و در همخوانی با این نام ایرانی، نسا را می‌یابیم که نام یکی از شهرهای بزرگ در شاهنشاهی باستانی هیتیت بود. هِرُزُنی (B.Hrozny) [۱۴] بر این باورست که پیش از جای‌گیری واپسین پایتخت شاهنشاهی هیتیت در هاتو (Hattou)، شهر نسا جایی بسیار بلندآوازه بوده است. دِلاپُرت (Delaporte) در اثر بزرگ خود درباره‌ی هیتی‌ها، ما را به رویکرد به بودن زنجیره‌یی از نام‌های همسان شهرها در ایران و شاهنشاهی هیتیت فرامی‌خواند که پیوند نزدیکی با هر دو نام نسا و نَسایه در شمال خاوری ایران دارند. وی نام‌های نَسایه در سرزمین ماد، نسیس در کرانه‌ی دریای سیاه و نسیوتیس در خاور وُلگا را نمونه می‌آورد و می‌پرسد: «آیا باور داشتن بدین امر که بودن زنجیره‌یی از نام‌های بسیار همسان در جاهایی در میان شمال خاوری ایران و آناتولی می‌تواند با کوچ تیره‌های قومی برنده‌ی اسب به آسیای کهن پیوستگی داشته باشد، اغراق آمیزست؟» [۱۵]

هرتسفلد در کتاب خود گزارش‌های باستان‌شناسی ایران [۱۶] اندوخته‌یی از آگاهی‌ها و خاستگاه‌های وابسته به رواج دادن کاربرد اسب را فراهم آورده است. پاره‌یی از باورها و گفتاوردهای آمده درین اثر با برداشتی که ما درین جا پیش می‌نیم، همخوانی بی‌چون و چرا دارند. درین کتاب با این برآیند روبه‌رو می‌شویم که خوارزم/ ایران‌ویج در شمال خاوری ایران، بزرگ‌ترین کانون گشن‌گیری و پرورش اسب بوده است و مردم بسیاری از سرزمین‌های دیگر، این کار را از خوارزمیان آموخته‌اند. نکته‌ی بسیار مهم و درخور رویکرد دیگر، به دست آمدن سندی از یک خاستگاه میتانی‌ست درباره‌ی این که کار گشن‌گیری و اسب‌پروری، سرانجام در آسیای کهن نیز به گستردگی رواج می‌یابد. چنین سندی به خودی‌ی خود، رهنمودی‌ست به پیشینه‌ی کوچ‌ها یا تازش‌های ایرانیان به آسیای کهن و راه‌یابی‌ی اسب و رواج کاربرد این جانور در آن سرزمین به وسیله‌ی ایشان.

سرانجام، یادآور می‌شویم که بر پایه‌ی بررسی‌های ورزینشکی و دیگر پژوهندگان،

رایج شدنِ کارِ گُشن‌گیری و اسب‌پروری در بسیاری از کشورها، فرآیندی آسان و شتابناک نبود و گاه سده‌ها به درازا می‌کشید. برای مثال، چنین انگاشته می‌شود که رواج این کار در سومر میان پنج تا ده سده به طول انجامید.

ب) فوارسیدنِ عصرِ آهن در ایران

اگر کوچندگانِ ایرانی، اسب را به مردمِ آسیایِ کهنین شناساندند، خود نیز بسیاری از عنصرهای فرهنگی و به‌ویژه دانشِ آهن‌شناسی را از آن جا باز آوردند. برای مثال، پیک (Harold Peake) و فلور (H.J. Fleure) در زمینه‌ی کاوشن‌هایِ باستان‌شناختیِ پمپلی (Raphael Pumpelly) در ویرانه‌هایِ شهرِ آناو (Anaw) در نزدیکیِ اَشک‌آباد/ عشق‌آباد در شمالِ خاوریِ ایران، ما را آگاه می‌کنند که:

...صنعتِ کوزه‌گری و سفال‌سازی از جایی در آناتولی به آناو راه یافته است و احتمال دارد که مردمِ این سرزمین، آشنایی با صنعت‌هایِ دیگری را نیز از همان خاستگاه به دست آورده باشند... بسیاری از اختراع‌ها و اکتشاف‌ها باید به حوزه‌ی فرهنگیِ آناتولی و شمالِ سوریه اسناد داده شود... بیشترِ عنصرهایِ بنیادینِ تمدنِ درین ناحیه، در گستره‌یی تا دو یست میلی‌ی حَلَب پیشرفت کرده است. [۱۷]

در سنجشِ این برداشت با گزارشِ فردوسی درین میان‌نوردِ شاهنامه، می‌بینیم که گُشتاسپ نیز در نزدیکیِ حَلَب و در کرانه‌ی دریا جای می‌گزیند و هنگامی که برادرش زَریر به فرمانِ پدر به جست و جویِ او برمی‌آید، ناگزیر می‌شود که تا حَلَب پیش برود و کسی از سپاهیانِ او نمی‌تواند تا رسیدنِ بدان مرز، بیاساید:

...نیاسود کس تا به مرزِ حَلَب جهان شد پُراز جنگ و جوش و جَلَب [۱۸]
 اما نمی‌توان در جداگانه شمردنِ آسیایِ کهنین و سوریه‌ی شمالی با پیک و فلور همدستان بود؛ بلکه باید آن دو جا را همچون تشکیل‌دهنده‌ی یک کانونِ فرهنگی پذیرفت. میسر (Eduard Meyer) بر این باورست که در روزگارانِ بسیار کهن، مردمانِ کاپادوکیه (Cappadokia) و دیگر بخش‌هایِ آسیایِ کهنین، سوری خوانده می‌شدند. [۱۹]

یادآوریِ این نکته نیز مهم‌ست که بر پایه‌ی گفته‌ی دو مورگان، مردمِ آسیایِ کهنین

در فراسوی سال ۱۴۰۰ پ.م. دارای کوره‌های فلزگدازی بوده و نیاز همه‌ی جهان باستان به فلزها را برمی‌آورده‌اند. [۲۰]
نیازی نمی‌بینیم به یاد خواننده بیاوریم که:
... در روزگاران بسیار کهن، کاپیر [۲۱]ها، داکتیل [۲۲]ها و کوریبانت [۲۳]های آسیای کهن، به کار روی فلزها بلندآوازه بوده‌اند. [۲۴]

همچنین می‌دانیم که ازین سرزمین آهن به مصر صادر می‌شده است؛ زیرا نامه‌ی از هاتوشیل (Hattušil) [۲۵] شاه هیتیّت به رامسس دوم فرعون مصر در دست است که بر پایه‌ی دروغایه‌ی آن، به هنگام نگارش نامه، در بندرهای کيسوودنا (Kissuwadna) / کاتائونیا (Kataonia) آهن برای فرستادن به مصر، آماده نبوده است. [۲۶]
می‌توان پیشینه‌ی گسترش صنعت آهن در آسیای کهن را تا سده‌ی سیزدهم پیش از میلاد، پی گرفت؛ زیرا در آن سده — چنان‌که از سندی در بایگانی‌ی دربار شاه آنیتا (Anitta) برمی‌آید — آهن چندان ارزشمند بوده و عصا و اورنگ آهنین تا بدان پایه گرانها شمرده می‌شده است که شاهزاده‌ی، این‌گونه چیزهای از آهن ساخته را برای شاه آسیای کهن، ارمان می‌فرستاده است. [۲۷]

گفتنی است که شاهنامه نیز همین داده‌ی تاریخی را در بر دارد که روم (آسیای کهن) سرزمین آهنگران و کوره‌های آهن‌گدازی و ساختگاه رزم‌افزارهای عالی از آهن بوده است. یکی از نخستین کسانی که گشتاسپ در آغاز کوچیدنش به روم با او دیدار می‌کند، دارنده‌ی یک کارگاه بزرگ آهنگری است:

... یکی مایه‌ور بود بوراب نام پسندیده آهنگری شادکام
وُرا یار و شاگرد بُد سی و پنج ز پُتک و ز آهن رسیده به رنج... [۲۸]
بوراب پناهنده‌ی جوان ایرانی را در کارگاه خویش به کار می‌گمارد؛ اما گشتاسپ با شکستن سندان آهنگری بر اثر ضربه‌های سخت و سنگینش، نه تنها نیروی عظیم خویش، بلکه ناآگاهی‌ی قومی‌اش از صنعت آهنگری را نیز نشان می‌دهد. در نتیجه، ما از دانستن این که گشتاسپ کار خود در کارگاه آهنگری را از دست می‌دهد، دچار شگفتی نمی‌شویم.

این اشاره به هیچ روی تنها نمونه‌ی درین می‌آورد نیست که در آن سخنی از صنعت

آهن در روم به میان می‌آید؛ زیرا در پی‌گیری‌ی داستان چندین نمونه‌ی دیگر از این دست را می‌یابیم که در آن‌ها از بودن شمشیرهای ممتاز — هم کهن و هم نو — در آن سرزمین، یاد می‌شود. در هیچ‌یک از دیگر بخش‌های شاهنامه به چنین اشاره‌هایی به ساختن و ساختگاه شمشیرها یا خنجرهایی که با استادی و چیره‌دستی بدان‌ها شکل داده شده باشد، بر نمی‌خوریم. همانا چنین امری مایه‌ی شگفتی نیست که رزم‌آفران‌های شکوهمند ساخت آسیای کهن و شکل‌های دیدنی و فراتر از عادت آن‌ها، رویکرد کوچندگان ایرانی را به خود خوانده باشد. برای نمونه، به هنگامی که گشتاسپ می‌رود تا گرگِ غول‌آسای زیانبار را بکشد، شمشیر گرانهای کهنی را در دسترس او می‌گذارند که شمشیر سلم خوانده می‌شود: [۲۹]

... به نزدیک اوی (میرین) ست شمشیر سلم که بودی همه‌ساله در زیر سلم...
 بدو گفت گشتاسپ که: «آن تیغ سلم بیارید و اسپ سرافراز گرم» [۳۰]
 همچنین بار دیگر، در هنگامی که گشتاسپ در کار زمینه‌سازی برای تازش به آژدهاست، به هیشوی سفارش می‌دهد که خنجری دراز با شکلی ویژه که بلندی تیغه و دسته‌اش بر روی هم پنج «باز» (= وَجَب) باشد، برایش بسازد:

... بدو گفت: «رو خنجری کن دراز آبا دسته بالاش چون پنج باز
 ز هر سوش بر سان دندان مار سِنانی برو بسته بر سان خار
 همه آب داده به زهر و به خون به تیزی و رنگ آهنش آبگون...» [۳۱]
 شایان یادآوری است که درین میانورد شاهنامه، بر سه ویژگی متمایز فرهنگِ هالفتات [۶] — که در ۹۰۰ تا ۸۰۰ پ.م. در دره‌ی دانوب و اروپای مرکزی و بخش‌هایی از آلمان و فرانسه رواج داشت — تأکید کامل شده است. در بسیاری از خاستگاه‌های معتبر خوانده‌ایم که ویژگی‌های سه‌گانه‌ی این تمدن، عبارت بوده است از کاربرد اسب برای سواری، کاربرد آهن و رواج گونه‌ی خاصی از شمشیر یا خنجر.

دیدیم که چگونه میانورد گشتاسپ رهنمودی ضمنی دارد بر رایج شدن کاربرد اسب برای سواری به وسیله‌ی کوچگران ایرانی و رواج داشتن صنعت آهن در آسیای کهن. همچنین خواندیم که گشتاسپ سفارش ساختن خنجری از آن‌گونه را که و صفش گذشت، به یکی از مردم آن سرزمین می‌دهد. این یک پیشامد نادر و مساعدست که اثری شاعرانه — بی‌آن‌که قصد به دست دادن گزارشی از پیشرفت یک تمدن را داشته باشد —

بر حسب اتفاق، نشانه‌های دقیقی از مرحله‌ی ویژه و مشخصی از آن را دربر می‌گیرد. بدین سان، درستی برداشتِ دو مورگان را درباره‌ی کوچ‌های هالشتاتی‌ها درمی‌یابیم که می‌گوید آنان کوچ‌های خود را از شمالِ خاوریِ ایران آغازیدند؛ از قفقاز گذشتند و به آسیایِ کهن درآمدند. سپس برخوردار از شناختِ آهن به زادبوم خویش بازگشتند. [۳۲] نخستین مرحله‌ی فرهنگِ هالشتاتی را بیشتر به عنوان «فرهنگِ آغازِ عصرِ آهن در اروپایِ مرکزی» می‌شناسند. گشتاسپ در شاهنامه، آشکارا همچون الگویی از در پیش‌گیرندگانِ راهِ چنین کوچ‌هایی وصف می‌شود؛ زیرا وی، پس از رسیدن به قدرت در آسیایِ کهن، حتّاً تهدید می‌کند که شاهِ ایران (پدرِ خویش) را خراج‌گزارِ فرمانروایِ سرزمینِ پناهگاهِ خود خواهد کرد.

چنان‌که پیشتر اشاره کردیم، کاوش‌های باستان‌شناختی در شمالِ خاوریِ ایران نشان از آن می‌دهد که بسیاری از صنعت‌ها از آناتولی به آن‌جا رسیده بوده است. تنها هنگامی که کورگان‌های [۳۳] فراوانِ نزدیکِ آناو و نیز گورهای شاهانه در سرزمین‌های خَزران و قفقاز با دقت بررسی و پژوهش شود، خواهیم دانست که ایرانِ کهن تا چه پایه و امدارِ کانونِ فرهنگی‌ی بزرگِ روزگارانِ باستان (آسیایِ کهن و سوریهِ شمالی) بوده و چه اندازه به مردمِ آن سرزمین‌ها بهره رسانده است. گوردون چایلد تأکید می‌ورزد که پاره‌یی از سردارانِ تیره‌هایِ قومی در ایران، سپاهیانِ فرمانبردارِ خویش را در اردوکی‌هایِ تاراج‌گرانه به درونِ ارمنستان، کاپادوکیه و حتّاً میانِ رودان / میانرودان (Mesopotamia / بین‌النهرین) راهبری می‌کردند. آشکارا چنین می‌نماید که گشتاسپ یکی از اینان بوده است.

۳. نام‌هایِ هیتی در میانرودِ گشتاسپ

میانرودِ گشتاسپ در شاهنامه، اگر از یک سو ما را با ویژگی‌هایِ تمدنِ آسیایِ کهن آشنا می‌کند، از سویِ دیگر، تماسِ میانِ کوچندگانِ ایرانی و هیتی‌ها را نشان می‌دهد. در واقع، این سویه‌ی دوم، فرع بر سویه‌ی نخست‌ست؛ زیرا چنین می‌نماید که برآوردنِ سنگِ آهن از کان، نخستین بار در ناحیه‌ی آناتولی صورت پذیرفته بوده باشد و گداختن و جدا کردنِ آهن از سنگ و کاربردِ صنعتی‌ی آن، با گسترشِ قدرتِ هیتی‌ها در زمین‌هایِ پستِ سوریهِ از ۱۴۰۰ پ.م. بدین سو بسستگی داشته است. [۳۴] در این پاره از حماسه‌ی

ایران، با چندین نام بسیار بلندآوازه در تاریخنامه‌های هیتی برمی‌خوریم که نام‌های پرستشگاه‌های ورجاوند یا جاهایی ویژه‌اند. خود نام کتیون، شاهزاده بانویی که با گشتاسپ زناشویی می‌کند، رویکرد ما را به منطقه‌ی کاتائونیا - که نام پیشینش کیزوانا/ کیسوودنا بوده است می‌خواند که ناحیه‌ی ورجاوند در سرزمین هیتی‌ها و نیز مرکز برآوردن سنگ آهن از کان در آن کشور بوده است. در داستانی که یکی از دلیرمردان ایرانی را به ما می‌شناساند که با شاهزاده بانویی از این منطقه پیمان زناشویی می‌بندد، هیچ چیز ناشدنی نیست. طبیعی‌ست که این شاهزاده بانو در سرودها و چکامه‌ها و تاریخنامه‌های ایرانی بایست به نام قلمرو فرمانروایی پدر خویش خوانده شده باشد؛ چنان‌که هم اکنون نیز در مورد چنین کسانی معمول‌ست، بر حسب اتفاق، ما آگاهی‌های بیشتری درباره‌ی این سرزمین در دست داریم که از دیدگاه پژوهشی‌های ایران‌شناختی، در خور رویکردست. کاتائونیا، ایالت کوچک تری به نام هانی/ هانی‌گالبات را در بر می‌گیرد که در تاریخ هیئت مشهورست و زمانی شاهی به نام شتوره بر آن فرمانروایی می‌کرد. این نام، همانندی‌ی بسیار با نام شوتاتوره شاه قبیله‌ی ایرانی‌ی میتانی دارد. [۳۵] بر چنین بنیادی، هرگاه دستگاه فرمانروایی بر کاتائونیا از دیر باز عنصرهای ایرانی را در بر می‌گرفته است، پس پیوند شاهزاده بانویی کاتائونیا (کتیون) با یک شاهزاده‌ی پناهنده‌ی ایرانی از دوره‌ی پسین (گشتاسپ) به آسانی دریافتنی‌ست و نیازی به سازه‌ی رازآمیز «خواب» (رؤیا) نیست که - بر پایه‌ی روایت حماسه - شاهزاده بانو را بر می‌انگیزد و رهنمونی می‌کند تا مردی را که به گونه‌ی یک خطرپیشه در زادبومش پدیدار می‌شود، بیابد و به همسری برگزیند.

یکی دیگر از این نام‌های هیتی، نام خواستگار دختر کیهین قیصر روم‌ست. این نام در بیشتر کاربدهایش، به گونه‌ی آهن نوشته شده و به احتمال بسیار، چنین نگاشتی به سبب ناگزیری‌ی شاعر از نگاه داشتن هنجار وزنی منظومه‌ی خود بوده است. اما در آغاز شناساندن این شخص در حماسه، نام او را با نگاشت «آهرنا» می‌بینیم: [۳۶]

... گوی برمنش نام او آهرنا ز تخم بزرگان رویین‌تن... [۳۷]
 از اتفاق، آرینا (Arinná) نام یکی از مهم‌ترین کانون‌های دینی منطقه‌ی برآوردن سنگ آهن از کان در کاتائونیا/ کیسوودناست. [۳۸] در واقع، این محل پیش از بغاز کوی (Boghaz Keui) پایتخت باستانی‌ی سرزمین هیئت بوده است. [۳۹] خدای ناحیه‌ی آرینا،

بیشتر یک «خورشیدمادینه خدا» شمرده می‌شد؛ اما جایگزین نرینه‌ی او را نیز گروه بزرگی می‌پرستیده‌اند و ازین رو، سترابو ما را با آپولو کاتائون (Apollo Kataoan) آشنا می‌کند. [۴۰]

باید بر آنچه گفته شد، بیفزاییم که در تاریخنامه‌های آشوری، نام آرینا با نگاشتِ آرونا (Arunā) آمده که رهنمودی ضمنی به آریایی بودن آن دارد؛ [۴۱] به‌ویژه که نام یکی از پرستشگاه‌های خورشیدست. می‌توانیم باور کنیم که درین پرستشگاه‌ها، کیش «خورشیدخدا» با کیش «مادر بزرگ» (Great Mother) هم‌میزی داشته است. می‌دانیم که «خورشیدمادینه خدا»ی آرینا والاترین خدا و نگاهبان سرزمین هیتیت به‌شمار می‌آمد و «شهبانوی هتی» (The Queen of Hatti) را برازندگی و شایستگی می‌بخشید. [۴۲]

یکی دیگر از نام‌های درخور بررسی درین میان‌نورد، هیشویست که در دوره‌ی پناهندگی گشتاسپ در روم دوست و میزبان و رایزن او بود. این نام از یک سوایشوا (Išuwā) / ایسووا را به یاد می‌آورد که سرزمینی از آن قبیله‌ی میتانیست و شوبیلولیوما (Šubbilūliūmā)ی هیتی آن را مقهور خویش کرد [۴۳] و از سوی دیگر، رهنمودی بدین نکته‌ی بسیار مهم دارد که منطقه‌ی ایشوا / ایسوا بر سر راه سرزمین‌های کاتائونیا و هیتیت به ایران شمالی و قفقاز قرار گرفته است. [۴۴] بر این بنیاد، شاهزاده‌یی که از شمال خاوری ایران به آناتولی کوچیده است، به طبع باید ازین سرزمین ایشوا / ایسوا گذشته باشد.

نام هیشوی یادآور ایشوپیتا (Išūpittā) یکی از نیایشگاه‌های بزرگ و ورجاوند هیتی‌ها در سرزمین کاتائونیا نیز هست. [۴۵] هرگاه هیشوی را ندادِ مردمان میتانی‌ی کاتائونیا بینگاریم، این خود رهنمودی پذیرفتنیست بر شناخت انگیزه‌ی دوستی‌ی والای او با پناهنده‌یی ایرانی همچون گشتاسپ. این بُن‌انگاره، همچنین روشنگر نشانه‌ییست که هیشوی در دیداری با شاهزاده‌ی ایرانی از پیشینه‌ی تبار خویش بدو می‌دهد:

...بدو گفت گشتاسپ: «ای ناجوی!

نژاد تو از کیست؟ با من بگوی!»

چُنین داد پاسخ وُرا کدخدای

که: «زین پرسش اکنون ترا چیست رای؟

من از تخم شاه آفریدون گُرد

کز آن تخمه کس در جهان نیست خُرد!»... [۴۶]

چنین تبارنامه‌یی، هم بیانگر انگیزه‌ی میهمان‌نوازی‌ی هیشوی و هم نشان دهنده‌ی سببِ بخشندگی‌ی گشتاسپ نسبت بدو در برخوردهای پس از آن‌ست.

تاریخنگارانِ روزگارِ کهن، از بودنِ نشیمن‌های کوچیدگانِ از ایران در آسیایِ کهن گزارش داده‌اند که ساکنانِ آن‌ها تا زمانی بسیار پسین، یعنی تا دورانِ معمول شدنِ آزار و شکنجه‌های ژوستینین (Justinian) کیشِ کهنِ خویش را پامن داشته بودند. اما میانوردِ کنونی در شاهنامه، تنها نوشته درباره‌ی این نشیمن‌ها از روزگارِ شاهزادگانِ میتانیِ بدین سوست.

سه نامِ آمده در این میانورد - که از آن‌ها سخن گفتیم - (کتایون، اهرن و هیشوی) به گونه‌یی دقیق برای شکل بخشیدن به گروهی از نام‌هایِ هیتی که همه با سرزمینِ کاتائونیا پیوستگی دارند، بسنده است.

نام دیگری که رویکردِ ما را به خود فرامی‌خواند و کمی دور تر می‌برد، میرین‌ست که به احتمال، گزارشِ گسترده تری درباره‌ی آن از تاریخنامه‌هایِ مصری به دست - می‌آید. در داستان‌نامه‌ی گشتاسپ، میرین نامِ نجیب زاده‌ی بی‌ست که خواستگارِ دخترِ میانینِ قیصرِ روم می‌شود و سرانجام بر اثرِ کوشش‌هایِ دلیرمردانه‌ی پهلوانِ ایرانی (گشتاسپ) به خواستِ خود دست می‌یابد.

اکنون به اعتبارِ پژوهشِ کوک (Stanley A. Cook) می‌دانیم که مصریان نام «میرین» را به نجیب زادگانی از سوریه و شمالِ آن می‌دادند. [۴۷] وینکلر (Winckler) احتمال داده است که ماریانی (Marianni) - نام طبقه (class) یا کاست (caste) ویژه‌یی در زبانِ هیتی - از ماری (Marya)‌ی ودایی به معنی «نجیب» گرفته شده باشد. [۴۸] گفتنی‌ست که میرین می‌نویسد در متن‌هایِ مصری و هیتی، واژه‌ی «ماریانی» - به معنی‌ی «جنگاوران» - عنوانِ رده‌یی از سپاهسالاران بوده است. پدیدار شدنِ این رده یا طبقه از ارتشتاران با «جنبشِ بزرگِ پیشروی» بستگی داشته است که ایرانیان در نیمه‌ی هزاره‌ی دوم پیش از میلاد به سویِ باختر آغاز کرده بوده‌اند. شماری ازین ایرانیانِ کوچنده، در

سرزمین‌های میان‌رودان / میان‌رودان، سوریه و فلسطین، فرمانروایی‌هایی بنیاد نهادند. در همان زمان، «اسب» در بابل، مصر و یونان پدیدار شد. [۴۹]

آشکارست که میان‌رودان «گشتاسپ در روم» همه‌ی این واقعیت‌های مهم را در بر می‌گیرد. می‌توان گفت که فردوسی مراقبت ویژه‌ی به کار بسته است تا نشان دهد که میرین از تباری اشرافی بوده است. همچنین این سخن کوک درخور یادآوری است که چنین سندی بر روی هم اشاره دارد به این که موج مشخصی از کوچندگان ایرانی (یا آریایی) از خاستگاهی در آسیای کهن تأثیر کامل پذیرفته است. از سوی دیگر، این اشاره، آنچه را که درین میان‌رودان در ابهام مانده است، روشن می‌کند؛ یعنی این نکته را که چرا گشتاسپ پس از زناشویی با دختر مهبین قیصر روم، بایست چنین دل‌بسته بوده باشد بدین که دختر میانین قیصر را نیز برای غریبه‌ی مانند میرین خواستگاری کند. هرگاه بپذیریم که میرین خود شاهزاده‌ی ایرانی بوده است، انگیزه‌ی این نیک‌خواهی و دل‌سوزی‌ی گشتاسپ نسبت بدو را بهتر می‌توانیم دریابیم.

در پی‌گیری‌ی این بررسی و پژوهش، می‌توانیم از نام دیگری در میان‌رودان گشتاسپ نیز سخن به میان آوریم. شاهزاده‌ی ایرانی، اندک زمانی پس از آشنایی با هیشوی، دیدار و گفت و شنودی دارد با نستاو چوپان و زمه‌بان قیصر روم و از وی خواستار می‌شود که او را به کار اسب‌پروری بگمارد. اما چوپان درخواست او را نمی‌پذیرد؛ زیرا نمی‌تواند به بیگانه‌ی چون او اطمینان کند و مراقبت از اسبان گرانبهای قیصر را بدو واگذارد.

...بسی بادِ سرد از جگر برکشید	به نزدیکِ چوپانِ قیصر کشید
جوانمرد را نام نستاو بود	دلیر و هشیوار و با تاو بود
به نزدیکِ نستاو چون شد قراز	برو آفرین کرد و بُردش نماز
نگه کرد چوپان و بنواختش	به نزدیکی‌ی خویش بنشاختش
«چه مردی؟ - بدو گفت: - با من بگوی!»	که هم شاه شاخی و هم شاه‌روی»
چنین داد پاسخ که: «ای نامدار!»	یکی کُره تازم دلیر و سوار
مرا گربداری، به کار آیمت	به رنج و به بد نیز یار آیمت
بدو گفت نستاو: «ازین در بگرد!»	تو ایدر غریبی و بی‌پایمرد
بیابان و دریا و اسپان یله	به نا آشنا چون سپارم گله؟!... [۴۹/الف]

درین جا، بار دیگر به یاد می‌آوریم که زنجیره‌ی از شهرها از شمال خاوری‌ی ایران تا

سرزمینِ هِیْتِیت هست که میانِ نام‌هایِ آن‌ها با نامِ نَسْتاو همانندی و هماوایی دیده می‌شود: نَسایه در ایران، نَسیوتیس در کرانه‌ی خاوریِ وُلگا، نَسیس در کرانه‌ی دریای سیاه و نَسا در هِیْتِیت. نامِ نَسْتاو در شاهنامه، یادآورِ همه‌ی این نام‌هاست. [۵۰] می‌توان احتمال داد که نَسْتاو، خود در جرگه‌ی یکی از گروه‌های پیشین از کوچندگانِ ایرانی بوده است که رمه‌هایی از اسبان را با خود به سرزمینِ هِیْتِیت آورده بوده‌اند. [۵۱]

درباره‌ی این که چگونه و چرا نام‌هایِ شهرها یا پرستشگاه‌ها در حماسه‌ی ایران به گونه‌ی نام‌هایِ کسان در آمده است، من نمی‌توانم ادّعیای به دست دادنِ گزارشی را داشته باشم. این وظیفه‌ی است که باید به اسنادانِ پژوهش‌هایِ باستان‌شناختی در سرزمینِ هِیْتِیت واگذاشته شود. اما بی‌گمان این یکی از شگفتی‌هایِ تاریخی و ادبی‌ست که گروهی از نام‌هایِ پیوسته‌ی هِیْتِی یا میتائی در شاهنامه نمودار می‌شوند. البته می‌توان پذیرفت که بسیاری از نام‌هایِ شخصی بر بنیادِ نام‌هایِ جاها قرار دارد؛ همچنان که در فوناسه‌ی پیش از انقلاب، بیشترِ نام‌هایِ بزرگان از نام‌هایِ مکان‌ها برگرفته شده بود و در زبان‌هایِ آلمانی و انگلیسی نیز بسیاری از نام‌ها چنین پیشینه و خاستگاهی دارند. سرانجام می‌رسیم به پیروزیِ سخت چشم‌گیرِ گُشتاسپ در کشتنِ اژدهایی شگرف که سرزمینِ روم را به تباهی کشانده بود و او چنان پتیاره‌ی آسیب‌رسانی را به زخمِ شمشیر و خنجرِ خود نابود کرد.

گُشتاسپ پس ازین رویداد، خداوندِ بزرگ را نیایش می‌کند و سپاس می‌گزارد که یاورِ یِ او انگیزه‌ی رسیدنِ وی به پیروزی شده است. این امر، یکی از افسانه‌هایِ مشهورِ هِیْتِی را به یاد ما می‌آورد که در آن، مردی به نامِ هویاسیجا به یاریِ اینار / ایناراس (Inárās) پسرِ توفانِ خدا می‌شتابد تا ماری بزرگ یا اژدها - خدایی به نامِ ایلو - یانکاس (Ilû-Yankās) را - که توفانِ خدا در نبردِ با او در شهری به نامِ کیشیلوسا (Kišiloussâ) شکست خورده است - با پا در میانِ یِ خدایی به نامِ تشوب (Tešûb) بکشد. [۵۲] در سنگ‌نگاره‌ی مالدیجا (Maldîjâ) - که گزارشِ این رویداد در آن نگاشته شده است - رزم‌آزارِ ایناراس و خدایِ یاورِ او هر دو شمشیرست. ریس بدین نکته اشاره کرده است که «ایلو - یانکاس» نامی هندو - اروپایی‌ست و بر این بنیاد، باز هم درین داستان، گُشتاسپ شاهزاده‌ی آریایی در محیطِ طبیعیِ خویش قرار گرفته است. [۵۳]

۴. پاره‌یی از افسانه‌های همانندِ هیتی

افسانه‌ی آژدهایی به نام ایلو-یانکاس و کشته شدنش به دستِ هوپاسیجا در یاری با اینار/ ایناراس - که بیشتر بدان اشاره رفت - با کشته شدن آژدهایی در کوه سَقیلا به دستِ گُشتاسپ برای یاری رسانی به دوستِ هیتی‌اش اَهْرَن سنجیدنی‌ست. اَهْرَن برای این کار دشوار از گُشتاسپ یاری می‌جوید؛ همان‌گونه که اینار از هوپاسیجا کمک می‌خواهد. در هر دو مورد گفته شده است که آژدها نه به وسیله‌ی شخصِ یاری‌جوی؛ بلکه به دستِ پهلوانِ یاری‌دهنده که نیکوکارانه و بی‌هیچ چشم‌داشتی به یاری شتافته، کشته می‌شود. آیا اینار در افسانه‌ی هیتی، بدیلِ اَهْرَن در شاهنامه است؟

همچنین بُهایِ شاهزاده‌ی دل‌آزرده از پدر و کوچیده و سرگردان در سرزمینی دیگر (گُشتاسپ) که فرستادگان پدر دیرزمانی به جست و جوی او می‌پردازند، نیز همتایی در دیگر افسانه‌ی هیتی دارد. تِلِه‌پینو (Telepinou) پسرِ توفان‌خدای بزرگ، در پیِ دل‌آزدگی از پاره‌یی از کُش‌هایِ پدرِ خویش ناپدید می‌شود. خورشید‌خدا شاهین و دیگران را بیهوده به جست و جوی او می‌فرستد؛ اما سرانجام، مادینه خدایِ اُریتا با گُسیل داشتنِ زنبورِ عسلی بدین جُستار، جایِ تِلِه‌پینوی گم شده را می‌یابد.

۵. هوتوسا و کتایون

چه بسا کسانی در پایگاهِ بررسی و نقد این نکته را به میان آورند که بر پایه‌ی داده‌های اوستا، همسرِ گُشتاسپ هوتوسا نام داشت که دختری بود در میانِ برادرانِ بسیار از خاندانِ نوذریان. [۵۴] پاره‌یی نیز کوشیده‌اند تا کتایون را دگردیسه‌ی هوتوسا نشان دهند.

پاسخ چنین پُرسان‌هایی، این‌ست که هوتوسا از دیدگاه دودمانی و جغرافیایی وابسته به خاورِ ایران و کتایون از مردمِ روم (آسیایِ کهن) است. ازین رو این دو نام نمی‌توانند اینهمانی داشته باشند و از آن کسانی جداگانه‌اند. افزون بر این، نه تنها فردوسی، کتایون را شهبانویِ گُشتاسپ می‌خواند، بلکه دقیق نیز او را مادرِ اسفندیار و پشوتن می‌شمارد. سرانجام می‌توان گفت: هرگاه بر این انگاشت باشیم که گُشتاسپ دو بار زناشویی کرده است (در دورانِ جوانی‌اش با شاهزاده‌کتایون و شاید پس از مرگِ نخستین شهبانو با هوتوسا شاهزاده‌ی نوذری)، هیچ دشواری پیش نخواهد آمد. [۵۵]

۶. منظومه‌های دیگری که از آغازِ عصرِ آهن یاد کرده‌اند

در تاریخ ادب، میان‌تورد گُشتاسپ تنها سروده‌ی نیست که در آن از آغاز عصر آهن یاد شده است. حتّاً در جای دیگری از خود شاهنامه نیز از کاوه‌ی آهنگر سازنده‌ی درفش کاویانی در شهر یاری‌ی فریدون، سخن به میان می‌آید. این رویداد را می‌توان اشاره‌ی به آغاز عصر آهن در ایران باختری شمرد؛ همچنان‌که داستان گُشتاسپ نشانه‌یی از آغاز شناخته شدن این فلز در ایران خاوری را در خود دارد.

در ایللیاد و اُدیسه بارها از آهن سخن گفته می‌شود. برای نمونه در ایللیاد، آشیل توده‌ی سنگینی از آهن را به کسی پاداش می‌دهد که بتواند نیروی خویش را با پرتاب آن به دورترین جا به نمایش بگذارد. آذراست [۵۶] نیز «آهن چکش خورده و پرداخته» به آثریدها [۵۷] پیشکش می‌کند، به شرط آن‌که جانش را رهایی بخشند. یونانیان همچنین آهن صیقل خورده و درخشان را همچون سگّه در داد و ستدهای خود به کار می‌بردند. در اُدیسه نیز گزارش یک معامله‌ی پایاپای فولاد در برابر آهن و فولاد از کار درآمده در گنجینه‌ی اولیس را می‌خوانیم. همچنین در داستان‌نامه‌های شمال اروپا، گزارش‌هایی از شمشیرهای ساخته از فلز عالی آمده است. اما هیچ‌یک از این منظومه‌ها — خواه یونانی، خواه اسکاندیناویایی — آنچه را که شاهنامه نمایش می‌دهد، به دست نمی‌دهند؛ زیرا این حماسه ما را به آغاز تاریخی (و نه اسطوره‌ی) عصر آهن باز می‌گرداند و به سرزمینی که این عصر در آن آغاز شده است، می‌برد و با کوچندگان سرزمین‌های دیگر که انگیزه‌ی گسترش این دستاورد تازه‌ی تمدن بوده‌اند، آشنا می‌کند. حتّاً منظومه‌های هومری درباره‌ی آغاز عصر آهن، آگاهی‌های زیادی به ما نمی‌دهند. اما منظومه‌یی که بسیار دیرتر از آن‌ها پدید آمده، بر اثر دریافت ژرف و یگانه‌یی از تاریخ، چیزی را برای ما نگاه داشته است که باید «حماسه‌ی آغاز عصر آهن» به شکل «میان‌تورد گُشتاسپ در روم» خوانده شود. این امر ما را در پاسخ‌یابی برای پرسشی که گوردون چاپلند و دیگران در میان نهاده‌اند؛ یعنی پیوند میان عنصر آریایی در کاپادوکیه و سوریه‌ی شمالی با سرزمین قراژرود (آسیای میانه‌ی کنونی)، یاری می‌رساند. [۵۸]

۷. روزگار گشتاسپ و زمان زرتشت

آن چه تاکنون درین گفتار بررسیدیم و پژوهیدیم، می‌تواند دیدگاه تازه‌یی در برابر ما بگشاید که از آن به روزگار گشتاسپ و — به طبع — به زمان زرتشت بنگریم. درین جا افزوده‌هایی بر دانسته‌های انگشت شمار پیشین در برآورد و شناخت این عصر، در دسترس داریم. جکشن سده‌ی هفتم پ.م. را عصر زرتشت می‌شناسد و درین باور خود، به ارزیابی کریستن سن تکیه دارد که به باور او دوران شهریار ی کیانیان زمانی میان ۹۰۰ تا ۸۰۰ پ.م. را دربر می‌گرفته است. [۵۹] پارتولومه، میر و آندریاس، روزگار زندگی ی زرتشت را زمانی دور و بر آغاز هزاره‌ی یکم پ.م. می‌شناسند. [۶۰]

اشاره‌ها و برداشت‌هایی که در گفتار کنونی باز تافته است، گرایش به پذیرفتن زمان کهن تری برای دوران زرتشت را نیرو می‌بخشد و تاریخ ۱۴۰۰ پ.م. را در نظر می‌آورد. برای آوردن رهنمودهایی در راستای اثبات این نظر، نگاهی می‌افکنیم به تاریخ آغاز عصر آهن در سرزمین‌های گوناگون. از آسیای کهن همچون مرکزین سرزمین‌ها آغاز می‌کنیم. امروزه رزم‌آزارهای آهنینی در دست داریم که در سده‌ی دوازدهم پ.م. در جِصارلیک (تُرُوا) [۶۱] به کار می‌رفته است. در شمال سوریه و در قبرس نیز در همان سده و در فلسطین در سده‌ی یازدهم پ.م. رزم‌آزارهایی آهنین رایج بوده که تاکنون بر جا مانده است. [۶۲] دانش و فن کاربرد آهن برای ساختن رزم‌آزارها در حدود ۹۰۰ پ.م. به اروپا رسید. شمشیرهای آهنین ساخت قبل از ۱۰۰۰ پ.م. از راه دریا به ایتالیا برده شد. [۶۳] پیک می‌نویسد:

آگاهی از چگونگی ی ساختن آزارهای به‌راستی کارآمد آهنین تا حدود ۱۴۰۰ پ.م. هنوز به دست نیامده بود. [۶۴]

می‌توان انگاشت که رواج این صنعت در جاهایی مانند کویان در جنوب روسیه و شمال ایران، در مدت زمان کمتری صورت پذیرفته بوده باشد تا گسترش آن در اروپای مرکزی. هرگاه در ۱۰۰۰ پ.م. شمشیرهای آهنین در سرزمین‌های گرداگرد مدیترانه به کار می‌رفته است، پس آغاز عصر آهن در ایران شمالی و ناحیه‌ی کویان، باید به سده‌ها پیش از آن برسد و از آن جا که دوران گشتاسپ با آغاز عصر کاربرد آهن یکی است،

می‌توانیم چنین بینگاریم که روزگارِ او و زمانِ زرتشتِ همزمانش، در حدود ۱۴۰۰ پ.م. بوده است. [۶۵]

۸. ارزش ادبی میانورد گشتاسپ

ساختارِ شاعرانه و زمان و مکانِ این میانورد، به هیچ روی کم‌ارزش‌تر از عظمتِ دروغنماییِ آن نیست. در وهله‌ی نخست، این میانورد فراگیرِ شاهکارهای دلاورانه و خطرکردن‌های گستاخانه‌ی گشتاسپ است که به نبرد گرگی غول‌آسا و آزدهایی هولناک می‌رود و در پیکارهایی سخت، آن‌ها را نابود می‌کند و تنها به آهنگِ ارج‌گزاری به دوستی و یاری‌ی هیشوی — که در سرزمینی بیگانه بدو خوشامد گفته و میزبانی‌ی او را پذیرفته است — بر دشواری‌ها چیرگی می‌یابد. دَهش و بخششِ او نیز با دلیرمردی و شجاعتش برابری می‌کند و صفتِ پروریدیش (بُرزمند، سرافراز) را — که در بیشترِ سرودهای اوستا همراه با نام او آمده است — فریاد می‌آورد. هنگامی که یکی از بزرگان و نامدارانِ روم (میرین) ارمغان‌هایی برای وی می‌آورد، او تنها چیزهایی را برای خویش برمی‌گزیند که دلاوری سرگردان و خطرپیشه را به کار می‌آید و دیگر چیزها را بزرگوارانه به دوست و میزبانِ رومی‌اش هیشوی می‌بخشد:

...چو گشتاسپ آن هدیه‌ها بنگرید همان اسپ و تیغ از میان برگزید
دگر چیز بخشید هیشوی را بیاراست جان جهانجوی را [۶۶]

گشتاسپ تنها به انگیزه‌ی مَنیشِ دلاورانه‌اش، سرافرازی به نام و افتخار را برمی‌گزیند. هنگامی که همسرش کتایون از او خواستار می‌شود تا برتری‌ها و کارآمدی‌ها و هنرهای خویش را به پدرش (قیصر) نشان دهد، وی با نشان دادنِ چیره‌دستی‌اش در چوگان بازی و سوارکاری و رام کردنِ اسپِ سرکش، خود را در هر دو زمینه سرآمد و ممتاز نشان می‌دهد. حق‌شناسی‌اش نسبت به رویکردهایِ قیصرِ روم، در پشتیبانی‌اش از او به هنگامِ جنگ با الیاس شاهِ تازشگر و باج‌خواهِ خَرزان نمایان می‌شود.

تنها ویژگی‌ی شک‌برانگیز در مَنیشِ گشتاسپ به منزله‌ی «دلاوری بی‌باک و

نکوهش ناپذیر»، گرایش اوست به پشتیبانی از قیصر روم در باج‌خواهی‌اش از هُراشپ. اما حتّاً درین زمینه می‌توان گفت که کار او تنها موردی از ناهمخوانی در میان وظیفه‌های گوناگون است. [۶۷]

اگر پهلوان این میان‌تورد، مَنش و کُنش دلاوری سرگردان و حادثه‌جو و خطرکننده را به نمایش می‌گذارد، پهلوان بانوی آن نیز یکی از دلرباترین بانوان در میان همه‌ی زنان حماسه‌ی ایران است. مَنش او به گونه‌ی چشم‌گیری یادآور منیژه است. زیرا او نیز همچون منیژه، ناهمداستان با خواست پدر خویش، پهلوانی بیگانه را به یاری و همسری برمی‌گزیند. [۶۸] هردو آنان برای امیدوارکردن شوهرانِ نومید خویش، با یاری‌کردن‌ها و دل‌گرمی بخشیدن‌های خود، بهترین و بیشترین خدمت را در دوران شوربختی و تلخکامی بدانان می‌کنند و آنان را از سرنوشتی ناسازگار رهایی می‌بخشند. اما در حالی که منیژه در هنگام مهرورزی و کامرانی دلرباتر و درخشان‌ترست، کتایون در روزگار تنگی و سختی، پیشگامی و ابتکار بیشتری از خود نشان می‌دهد. بر پایه‌ی صوابدید اوست که گشتاسپ سرانجام بر آن می‌شود تا با نمایش به جای آوردن ویژگی‌ها و وظیفه‌های یک دلیرمرد و شهسوار، دل قیصر را به دست آورد و راه آشتی با او را در هموار کند.

هنگامی که همانندی‌های این میان‌تورد را با پاره‌یی از منظومه‌های بسیار کهن دیگر می‌سنجیم، باز هم ارزش ادبی بیشتری در آن می‌یابیم؛ زیرا ایران تنها کشوری نبود که شاهزادگانی از آن به آسیای کهن رفتند تا از پیشرفت صنعت فلزگدازی و تمدن آن سرزمین آگاه و بهره‌مند شوند.

ژازون / یاسون / جیسن (Jason) از مردم تسالی (Thessaly) نیز همچون گشتاسپ ایرانی، از دست یافتن به شهریاری نومید شد و به جست‌وجوی «پشم زرین» [۶۹] راه آسیای کهن را در پیش گرفت. آیتس (Aeates) شاه کولخیس (Colchis) [۷۰] نخست از دادن «پشم زرین» به وی خودداری می‌کرد تا هنگامی که ژازون توانست شرط پیش‌نهادی شاه را به جای آورد؛ یعنی ورزایی را که ماغ‌کشان از دو سوراخ بینی خود آتش بیرون می‌دادند، به زیر یوغ کشد و کشتزار آرس (Ares) [۷۱] را شخم زند. اما ژازون نمی‌توانست این شرط را به تنهایی به انجام برساند، مگر به یاری میده (Medea) دختر آیتس که دل به مهر ژازون سپرده بود.

می‌بینیم که بُنایه‌ی این افسانه، جزء به جزء با داستان گشتاسپ در روم و برخوردِ آغازین و انجامینِ قیصرِ روم با او و مهرورزی و پیوندِ کتیون با وی، همانندی دارد و در یک راستا و با یک ساختار به پیش می‌رود.

شاید درین جا بتوان خطرکرد و در گزارشِ چرایِ پدیدار شدنِ میانوردیِ فراگیرِ بُنایه‌یی از تاریخِ تمدن در عصری باستانی در شاهنامه بُن‌انگاره‌یی (hypothesis) را پیش‌نهاد. می‌دانیم که حماسه‌ی ایران، داستان‌هایِ غنایی - پهلوانی‌ی در ساختارِ خود رسا و جداگانه‌یی همچون بهرامِ چوبین و بیژن و منیژه را در سامانِ سراسری‌اش گنجانیده و با آن در آمیخته است. پس درین جا نیز می‌توان انگاشت که روایتِ کهنی از زندگینامه‌ی گشتاسپ، فراگیرِ یادبودهایی از کارزارها و درگیری‌ها و برخوردهای او و چه بسا دیگر شاهزادگانِ باستانیِ ایرانی - در سرزمینِ هیتیت بر جا مانده بوده که فردوسی دگردیسه یا گرته‌یی از آن را به گونه‌یی که می‌بینیم در حماسه‌ی خود جای داده است.

روایتِ ویژه‌یی که در شاهنامه دیده می‌شود، گونه‌یی از افسانه‌ی شاهزاده زاژیاذرس (Zariadres) و شاهزاده بانو اُداتیس (Odatis) است که خارِس دو میتیلن (Charès de Mitylène) بدان اشاره می‌کند.

برگردان و دگردیسه‌ی این افسانه‌ی کهن که با حماسه‌ی ایران در آمیخته، آشکارا بسی گسترده‌تر و رساتر از اصل می‌نماید و خوشبختانه یادمان‌هایِ فراوانی از دورانِ اقتدارِ هیتی‌ها را در خود نگاه داشته است.

بازبردها و پی‌نوشت‌ها

1. cf. D.: *P.O.*, Vol. III, pp. 384-86.

۲. *Kârkamis) Cârçemiš* (شهر باستانی هیتی در کرانه‌ی باختری رود فرات (سنج) *E.I.G.*, Vol. (p. 95.4.)

3. *C.A.H.*, Vol. II, p.586.

4. *M.: D.H.*, pp.191 & 199-200.

5. cf. D.: *P.O.*, Vol. III, p.383.

۶. هالشتات نام تمدن پیش‌تاریخی اروپا (۱۵۰۰-۱۰۰۰ پ.م.) در روزگار چیرگی یکتاها و آلاین‌ها بر آن قاره بوده است. (فکافا.)

۷. خا، دف، ۵، ص. ۴۹، بب. ۶۳۶-۶۳۸.

8. *M.: G.A.*, Vol. Ia, p. 652.

9. *C.A.H.*, Vol. I, pp. 106-10.

۱۰. ارت، بند ۵۵ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۷۷.

۱۱. آبان، بند ۹۸، همان، ص. ۳۱۵.

۱۲. در اوستا *Vištâspa* و در بهلوی *Wistâsp* آمده است. پورداود بر پایه‌ی پژوهش‌های شاری از اوستاشناسان، معنی «دارنده‌ی اسب چموش و رَمو» را برای آن پذیرفته و بهار در بازگردی به کتاب فارسی باستان اثر کنت آن را به معنی «دارنده‌ی اسب آماده» گرفته است. (پژ. چا. ۲، ص. ۱۹۶). معنایی که پژوهنده برای این نام ترکیبی آورده است، پایه‌ی زبان‌شناختی درستی ندارد و پذیرفتنی نیست. او جزء *viš-* را درین ترکیب با *vispā* به معنی «همه» یکی گرفته که اشتباه است.

۱۳. خا، دف، ۵، ص. ۳۳، بب. ۴۲۴-۴۲۵.

۱۴. پدیرج هرزنی (۱۸۷۹-۱۹۵۲ م.) خاورشناس چک و کاشف زبان هیتی بود. (*E.I.G.*, Vol. 9, p. 23).

15. D.: H., pp. 55-56.

16. H.: A.M.I., Band VI, Heft 3-4, August 1934, pp. 207-09.

17. cf. *Peasants and Potters*, p. 96 & 119 and Dr. Frankfort's *Studies of Pottery Early of the Near East*.

۱۸. ← خا، دف. ۵، ص. ۶۳، ب. ۱۱۵.

19. M.: *GA.*, Vol. 12, p. 611.

20. D.: *P.O.*, Vol. III, p. 172.

۲۱. Cabiri: خدایانِ دورانِ پیش از عصرِ هِلِنی بوده‌اند که در روزگارانِ کهن در تِب، پاره‌یی از جزیره‌های دریایِ اژه و بخش‌هایی از شمالِ یونان و آسیایِ کهن پرستیده می‌شده‌اند و با خدایانِ ساموئراسی اینهبانی داشته‌اند (*E.I.G.*, Vol.3, p.461). درباره‌ی کاپیرها (پرستارانِ خدایانِ کاپیری) ↑ پن. ۱۸۶ در ص ۴۲۶ هـ.

۲۲. داکتیل‌ها یا داکتیل‌های ایدا، خدایان یا فرشتگانی‌اند که در کِرت یا فریژی جزو ملازمانِ رئا یا سی‌پل به‌شمار می‌آمدند. نامِ آن‌ها به معنیِ «انگشتان» است و این نام به مناسبتِ مهارتِ آن‌ها در کارهایِ دستی، بخصوص کار با فلزات و یا به مناسبتِ داستان‌هایی که علل و اسبابِ امراض در آن‌ها تشریح شده، بر آن‌ها گذاشته شد. (فایر، ج ۱، ص ۲۳۳).

۲۳. کوریانت‌ها پرستارانِ سی‌پل، مادینه خدای فریژی بوده‌اند (*E.I.G.*, Vol. 5, p. 259). فریژی یا فریگیه یا فریگیا نام جایی بوده است در بخشِ میانیِ آسیایِ کهن.

24. D.: *P.O.*, Vol. III, p. 174.

۲۵. در تاریخِ هیتیت از سه شاه به نام هاتوشیل نام برده شده که نخستین آن‌ها از ۱۶۵۰ تا ۱۶۲۰ پ.م. و سومین آن‌ها از ۱۲۷۵ تا ۱۲۵۰ پ.م. فرمانروا بوده است (*E.I.G.*, Vol. 8, p. 463).

26. *CA.H.* Vol. II, p. 272.

27. D.: *H.*, p. 59 & p. 238

۲۸. ← خا، دف. ۵، ص. ۱۷، ب. ۱۹۶-۱۹۷.

۲۹. گفتنی است که فریدون در بخش‌بندیِ جهان میان پسرانش، شهریارِ روم را به سلم وامی‌گذارد. بر این پایه، اشاره‌یی که درین بیت‌ها به بودنِ شمشیرِ سلم در روم می‌شود، گونه‌یی بشتوانه‌ی داستانی دارد.

۳۰. ← خا، دف. ۵، ص. ۲۷، ب. ۳۵۳ و ص. ۲۸، ب. ۳۶۸.

۳۱. همان، ص. ۴۲، ب. ۵۴۶-۵۴۸.

32. D.: *P.O.*, VOL. III, p. 383.

۳۳. کورگان درین کاربرد به معنیِ تپه / پشته / برآمدگیِ زمین است. (← زیر درآمدِ ANAW در *E.I.*, II, (p.3 Vol.

34. Dr. Rikard: *Man and Metals*, p. 870.

35. *C.A.H.*, Vol. II, pp. 240-41 & 261.

۳۶. پژوهنده درین برداشتِ خود دچار اشتباه شده است. ساختِ اصلیِ این نام «أهْرَن» است و نه «أهْرَنَا». حرف «ا» در پایانِ «أهْرَنَا» از سرِ ناچاریِ شاعر و برایِ پر کردنِ قالبِ وزن آمده است که در عروض شعرِ کهن به «الفِ اِطْلَاقِ» مشهور است. همانند آن در شاهنامه در پساوندهایی چون بیژنا، نستینا، آهنا، رویین‌تن، پیراهنا و جز آن دیده می‌شود.

۳۷. ← خا، دف. ۵، ص. ۳۵، ب. ۴۷۵.

38. *C.A.H.*, Vol. II, p. 272.

39. *ib.*, pp. 258-59.

40. E. Meyer, op.cit., p.719 & Strabo, XII, 2-5.

۴۱. چگونه نگاشت «آرونا» رهنمود ضمنی به آریایی بودن این نام دارد؟!

42. D.: *H.*, pp. 245-47.

43. *C.A.H.*, Vol. II, p.238 & 261.

44. D.: *H.*, p.26.

45. cf.G.: *H.E.*

۴۶. خا، دف، ۵، ص، ۱۹، بپ، ۲۲۳-۲۲۵.

47. *C.A.H.*, Vol. II, p. 328.

48. *Ib.*, p. 331.

49. *E.B.*, 14th ed., Vol. XVII, p. 566.

۴۹ / الف. ه خا، دف، ۵، صص، ۱۵-۱۶، بپ، ۱۷۵-۱۸۳.

۵۰. باز هم نمونه‌ی از پنداشت‌های پژوهنده را می‌بینیم که پایه‌ی پژوهشی‌ی استواری ندارد. نام «نستاو» با نام‌های شهرهای بر شمرده‌ی وی، تنها در دو سه آوا اشتراک دارد.

51. cf. D.: *H.*, pp. 55-56.

52. G.: *H.E.*, pp. 206-07.

53. *J.R.A.B.*, 1922, p.185.

۵۴. ه ارت، بند ۴۶ و رام، بند ۳۵ در اوستا، ج، ۱، ص، ۴۷۹ و ۴۵۳.

۵۵. کتابیون در شاهنامه تا پس از مرگ اسفندیار نقش‌ورزست؛ بی‌آن‌که یادی از مرگ او شده باشد و در همان زمان سخن از پیری‌ی گشتاسپ می‌رود و مرگ او در زمانی نه‌چندان دور از مرگ اسفندیار روی می‌دهد. پس چگونه می‌توان انگاشت که گشتاسپ پس از مرگ کتابیون با هوتوسا زناشویی کرده باشد؟!

۵۶. در اسطوره‌های یونانی آذراست نام یکی از پادشاهان افسانگی‌ی آرگوس بوده است. (سنج، فایر، ج، ۱، ص، ۲۵).

۵۷. در اسطوره‌های یونانی آثرید عنوانی‌ست برای آگایمنون و میناس پسران آثره پادشاه می‌سن. (سنج، فایر، ج، ۱، ص، ۲۶ و ۱۲۸).

58. *The Aryans*, p. 30.

59. cf. *Die Iranier*, pp. 217-18.

60. J.: *Z.S.*, p. 17.

۶۱. حصارلیک یا حصارلیق محل شهر باستانی تروا در ولایت چناق قلعه در شمال غربی بخش آسیایی ترکیه است. (داف، ج، ۱، ص، ۸۸۵).

62. *C.A.H.*, Vol. I, p. 109.

63. H.Peake: *Early Steps in Human Progress*, p. 242.

64. op. cit.

۶۵. فراتر از این انگاشت پژوهنده، در پی پژوهش‌های اوستاشناسان در چندین دهه‌ی اخیر و بر بنیاد رهنمودهای دانشی‌تر و استوارتری همچون داده‌های زبان‌شناسی، باستان‌شناسی، جامعه‌شناسی و جز آن، امروزه بیشتر دانشوران این رشته، همین زمان حدود ۱۴۰۰ پ.م. را روزگار زندگی‌ی زرتشت می‌دانند. درین باره ه:

Mary Boyce: *Zoroastrianism, It's Antiquity and Constant Vigour*, Mazda Publishers, 1992.

همچنین سنج، مری بویس: تاریخ کیش زرتشت. ↓ کتاب‌نما، شماره‌ی ۲۱ در ص، ۶۱۰ هـ. (برداشت پژوهنده در باره‌ی «زمان زرتشت» درین گفتار را می‌توان با گرایش نسبی‌ی هـو به پذیرش برداشتی

۶۶. ناهخوان با آن در نخستین گفتار بخش یکم همین دفتر ↑ صص ۵۵-۵۷ و پن. ۵۵ در ص. ۶۰، سنجید).
 ۶۶. خا، دف. ۵، ص. ۲۸، ب. ۳۷۸-۳۷۹.
۶۷. کوشش آگاهانه‌ی پژوهنده‌ی زرتشتی برای توجیه کار گشتاسپ و بری شمردن او از هرگونه کژروی و خطا، سخت چشم‌گیرست. چنین شیوه‌ی به دور از روش پژوهش آزاد و دانشی و بی‌طرفانه است.
۶۸. این ویژگی تنها از آن دو بانو نیست. در حماسه‌ی ایران، نزدیک به همه‌ی زناشویی‌های نقش‌ورزان بزرگ (شهریاران و شهریارزادگان و پهلوانان) با زنانی از قوم و قبیله و تیره و تباری بیگانه صورت می‌پذیرد و به تعبیر جامعه‌شناختی‌ی امروزین بر پایه‌ی شیوه‌ی پرون همسری (exogamy) است. برای نمونه می‌توان از زناشویی‌های پسران فریدون با دختران شایین، زال با رودابه، رستم با تهمینه، کاووس با سوداوه و مادر گمنام سیاوش و سیاوش با جریره و فریگیس یاد کرد.
۶۹. Golden Fleece (= «پشم زرین» و در پاره‌ی از روایت‌ها «پوست زرین») نام گنجینه‌ی بوده است در کولخیس که ژازون و آرگونوت‌ها در جست و جوی آن بودند. برخی بر آنند که این ترکیب، اشاره‌ی است به پوست گوسفندی که کاوشگران کان‌ها در روزگار باستان برای نگاه داشتن زر در گذرگاه‌های ناتمام به کار می‌بردند. (E.I.G., Vol. 8, p. 62).
۷۰. کولخیس یا کولشید سرزمینی بوده است در روزگاران کهن در جای گرجستان. در اسطوره‌های یونان این سرزمین، پایانه‌ی سفر و جستار آرگونوت‌ها و میهن مده یا میدیا بود. (E.I.G., Vol. I, p. 566).
۷۱. در اسطوره‌های یونانی Ares پسر زئوس و هرا، خدای جنگ و برابر با مارس در اسطوره‌های رومی است. (E.I.G., Vol. I, p. 566).

تبرستان

www.tabarestan.info

میانوردِ اسفندیار در شاهنامه

۱. نقش ورزی‌های ناهمخوان اسفندیار در اوستا، ادب پهلوی و شاهنامه

سنجش مَنش و کُنش پهلوانان ویژه‌یی در یشت‌ها، ادب پهلوی و شاهنامه، می‌تواند روشنگر بسیاری از ناهمخوانی‌ها [در داده‌های این متن‌ها] باشد که سزاوار بررسی و پژوهشی ژرف‌ست. برای نمونه — چنان‌که پیش ازین یادآور شدیم — کارزارهای برشمرده به نام توس جنگاور در یشت‌ها، در حماسه به [کارنامه‌ی] خاندان گودرز راه یافته است. مثال‌های دیگری ازین دست نیز هست که [چگونگی‌ی] آن‌ها [با پژوهشی سنجشی آشکار خواهد شد. اما در هیچ موردی، دیگرگونگی [در ساختار روایت‌ها] عظیم‌تر از مورد پهلوان جوان اسفندیار نیست. برای مثال، کارزارهایی که در یشت‌ها و ادب پهلوی به ویشتاسپ (گشتاسپ) و برادرش زئیری و تیری (زَریر) نسبت داده شده، در شاهنامه پاره‌هایی از کارنامه‌ی اسفندیار به شمار آمده؛ در حالی که گزارش مَنش و کردار گشتاسپ و گوزم تیره و تباه شده و — حتّاً — پایگاه پهلوانی‌ی رسم فروتر نشان داده شده است تا [مَنش] اسفندیار هرچه شکوهمندتر و ستودنی‌تر به نمایش درآید. [۱] بنیایه‌های چنین فرآیندی درخور دقّت و پژوهش‌ست. در واقع، «چیستان اسفندیار» به

همین نمونه پایان نمی‌یابد؛ بلکه سویه‌های گوناگون و پُرشمار دارد. بیشتر کارزارهای دین‌گسترانه با دُزدینان (پیروان کیش‌های دیگر) که در شاهنامه به اسفندیار نسبت داده شده، در یشت‌ها با نقش‌ورزی‌های نمایان گشتاسپ و برادرش زَریر به سرانجام رسیده است. از جمله در آبان‌یشت [۲] و آرت‌یشت، [۳] این گشتاسپ است که بر ارجاسپ تباہکار و یاورانش چیره می‌شود و آنان را ناگزیر می‌کند که رو در گریز نهند. هموست که افتخار «پیروزی در کارزارهای جهان» را از آن خویش می‌کند. این وصف برای او در زامیادَیشت نیز باز می‌آید. [۴] در بیشتر ستایش‌سرودهای اوستا، سالارِ یاورانِ گشتاسپ در به دست آوردن این پیروزی‌ها زَریرست و زبانی که در توصیف کارزارهای این دو برادر به کار رفته است، اینهبانی دارد. درباره‌ی هریک ازین دوگانه گفته شده است که در «کارزارهای جهان» بر ارجاسپ چیره شد. [۵] همچنین درباره‌ی آنان می‌خوانیم که «کی گشتاسپ، پهلوان جنگاور و زَریر که بر پشتِ اسب می‌رزد، هم‌وردانِ ارجت‌اسپ و وندَرَمینیش (ارجاسپ و آندرمین شاهنامه‌اند)». [۶] در همین جا یادآور می‌شویم که در شاهنامه، اسفندیار بر این دو پهلوان نامدارِ تورانی چیره می‌شود و آنان را می‌کشد. در یشت سیزدهم از فرّوشیِ اسفندیار در شمار شاهزادگانی مانند زَریر و فرشیدورد و گُزرم از دودمان گشتاسپ یاد می‌شود و اسفندیار تنها با وصف «تَهَم / تَهَم» (دلیر) بر دیگران برتری یافته است. [۷] بی‌گمان این عنوانی والا به شمار می‌آمده که اسفندیار در داشتن آن با زیورونت، [۸] هوشنگ [۸] و شاهانِ کیانی، [۹] هم‌تراز بوده است. افزون بر این در بندهش از پشوتن یا چهرومیان، پسر گشتاسپ در پایگاه سالارِ پریستار کنگ‌دژ یاد شده؛ [۱۰] اما هیچ سخنی از اسفندیار به منزله‌ی پهلوانی که [بر پایه‌ی گزارش شاهنامه] به کنگ‌دژ تازش بُرد، به میان نیامده است. در دانا و مینوی خرد نیز می‌خوانیم که کنگ‌دژ را سیاوش ساخت و کیخسرو آن را [از افراسیاب باز پس] گرفت و سامان بخشید و پشوتن بر آن فرمانروا شد. [۱۱] اما در آن جا هم گفته نشده است که اسفندیار آن را گرفت و — به احتمال زیاد — در روزگاران گذشته‌ی دور، توس جنگاور آن را از «پسرانِ دلیر و سیه» گرفته بوده است. [۱۲]

بدین سان، بازبردهایی که در اوستا و ادب پهلوی به کارنامه‌ی پهلوانیِ اسفندیار داده شده، ما را برای پذیرشِ فرّ و فروغی که در حماسه‌ی ایران گرداگرد چهره‌ی این

پهلوان را فرا گرفته است، آماده نمی‌کند. در دینکرد (کتاب نهم)، آن جا که به سبب توانایی و کارآمدی عظیم کی گشتاسپ و وزیرش جاماسپ گزارش گسترده‌یی از شکوهمندی فرمانروایی این شه‌ریار آمده است، هیچ سخنی از اسفندیار در میان نیست. [۱۳] در همان متن (کتاب هشتم، بخش ۱۱، بند ۴) شرحی درباره‌ی گرفتاری ارجاسپ خیون [۱۴] در چنگال دیو خشم و جنگ او با گشتاسپ و آزرَدَن زرتشت و نیز آمادگی‌ها و جنب و جوش‌های شاه گشتاسپ برای آن جنگ می‌خوانیم؛ [۱۵] اما باز هم بی‌پرده به دنبال نامی و یادی از اسفندیار می‌گردیم.

در ادب پهلوی، شایستگی‌های اسفندیار در پیکارهایش برای دین گُستری، ستوده شده است؛ اما از پیروزی‌های ویژه و پرشکوهی که وصف آن‌ها را در کارنامه‌ی این پهلوان در حماسه می‌خوانیم، نشانی نیست. برای نمونه، در گزارش گمان شکن او همان پایگاهی را دارد که دیگر شه‌ریازادگان وابسته به دودمان گشتاسپ:

... کی شپنداد و زَریر و دیگر شه‌ریازادگان، نبردهای بسیار کردند و خون مردمانی را که دین به چشم آنان یوغی بر گردنشان می‌نمود، بر زمین ریختند. آن‌ها در بیرون از سرزمین خود، در روم و هندوستان نیز به کار گسترش دین پرداختند.

در شهرستان‌های ایران‌شهر نیز آمده است:

... اِسپندیاد پسر گشتاسپ، شهرستان نواژک را در بلخ بامی (درخشان) بنیاد نهاد و آتش و رجاوند بهرام را بدان جا بنشانید. او نیزه‌ی خویش را در آن جا فرو بُرد و به بیغو خاقان و سنجیبوک خاقان و چول خاقان و خان بزرگ و گهرم و توجاپ (تزاو) و ارجاسپ، شاه خیونان [۱۴] پیام فرستاد که:

— «نیزه‌ی من بنگرید! آن کس که به پیچش این نیزه بنگرد، دیگر چگونه خواهد توانست به ایران‌شهر تازش آورد؟!»... [۱۶]

۲. خداگونگی اسفندیار در حماسه

به هر روی، هنگامی که از یادمان‌های باستانی می‌گذریم و به حماسه ایران روی می‌آوریم، با غایش یکسره دیگرگونه‌یی از رویدادها و کارنامه‌ی پیکارهای گشتاسپ و گشتاسپیان روبه روی می‌شویم. پیکر کشته‌ی زَریر را در همان آغاز نبردها و بسیار دور

از پیروزی در «کارزارهای جهان» و چیرگی بر ارجاسپ و آندریمان می‌بینیم؛ در حالی که گشتاسپ نیز به ژرفای نومییدی فرو افکنده شده است. درین هنگامه‌ی خونین و ننگین شکست و گریز ایرانیان، گشتاسپ دلاوران سپاه را فرامی‌خواند تا کسی از میان ایشان پذیرای هم‌آوردی با کماندار تورانی (بیدرفش، کشنده‌ی زریر) شود. اما هیچ کس برای رویارویی با آن جنگاور هراس‌انگیز — که اکنون مغرورانه و برتانه با رزم‌افزارهای زریر به آوردگاه بازگشته است و مبارز می‌جوید — گام پیش نمی‌گذارد:

... به لشکر بگفتا — «کدام‌ست شیر که باز آورد کین فرخ زریر؟
 که پیش افگند نیزه بر کین اوی؟ که باز آورد پاره و زین اوی؟»...
 ز لشکر نیاورد کس پای پیش نجیب از ایشان کس از جای خویش! [۱۷]
 پس ازین رویداد تلخ‌ست که اسفندیار در گستره‌ی کارزار پدیدار می‌شود تا کشمکش نومیدانه‌ی را به پیروزی‌ی نمایانی دیگرگون گرداند. با دست‌گشودن او به جنگ، دشمنان تورانی چنان شکستی می‌خورند که حتا شاه گشتاسپ نیز بر حال زار ایشان دل می‌سوزاند.

از پای درآمدن بیدرفش بر دست اسفندیار، چرخ‌شگاهی‌ست درین نبردهای سهمگین که شکست هولناک سپاه ایران را به پیروزی بلندآوازه‌ی یا — به تعبیر دقیق — «پیروزی رستمی» تبدیل می‌کند:

... همه شب نختند (سباهیان ایرانی) از خرمی که پیروزی بودشان رستمی [۱۸]
 اسفندیار با کین خواهی برای عموی زریر و کشتن بیدرفش، به پایگاه دلیرمردی و شهنسواری دست می‌یابد. اما گفتنی‌ست که از میان چهار خاستگاه معتبر ما، تنها دو تا، یعنی فردوسی یا — درست‌تر بگوییم — دقیق و طبری، افتخار از پای در آوردن بیدرفش را به اسفندیار بخشیده‌اند. دو خاستگاه دیگر، یعنی یادگار زریران و غرر تعالی درین نکته‌ی مهم، با خاستگاه‌های دوگانه‌ی پیشین همخوان نیستند. این امر نشان می‌دهد که باز هم کسانی درگیر به جای آوردن وظیفه‌ی خویش برای چند برابر کردن پیروزی‌های این پهلوان بوده‌اند!

دومین جنگ گشتاسپ با تورانیان — بر پایه‌ی گزارش آن در حماسه — حتا شکوه بیشتری برای اسفندیار به بار می‌آورد؛ زیرا وی در روند این اردوکنی و در سفر خود به سوی روین‌دژ، [پایگاه ارجاسپ] از هفتخان ویژه‌ی خویش می‌گذرد و با رستم رقابت

می‌کند. [۱۹] اسفندیار در هنگام پیکار برای گشودنِ روین‌دژ، نه تنها دلاوری، بلکه کاردانی و چاره‌اندیشیِ خود را هم به نمایش می‌گذارد. در همین‌جا، یادآوریِ این نکته را سزاوار می‌دانم که در میانِ شیوه‌هایِ رستم و اسفندیار در کارزارهایشان، تقابلی چشم‌گیر هست؛ یعنی در حالی که رستم پیروزی‌هایِ خود را و امدا را پرهیز از سخت‌جنگیدن‌ست، [۲۰] اسفندیار افزون بر نشان دادنِ دلیرمردی، از کاربندیِ نیرنگ‌هایِ جنگیِ بسیار و — حتّاً — جادویی — که از ویژگی‌هایِ قومیِ او (قومِ باتمَدُنِ ایرانی) است — پروا و پرهیزی ندارد. [۲۱] برای نمونه، راه رسیدن به روین‌دژ را با به‌کار گرفتنِ گُرسارِ ناخشنود و به وسیله‌یِ شرابِ نوشانیدنِ بدونِ گرفتنِ پیمان‌هایی از وی، می‌پرسد و می‌یابد و یا سیمِرخ را با ساختن و به‌کار بردنِ دستگاهی — که به دور از همانندی با «اسبِ چوبینِ تروا» در اسطوره‌هایِ یونانی نیست — می‌کشد و در سرانجام کار نیز روین‌دژ را با نیرنگ‌بازی‌هایِ چیره‌دستانه‌یی می‌گشاید که دشمن را دچار گمراهی می‌کند و بخشِ بزرگی از اردویِ درونِ دژ را می‌فریبد و در نتیجه، نیرویِ پدافندیِ آن را به ناتوانی می‌کشد.

۳. بررسیِ دیدگاهِ شپیگل

شماره‌ی از پژوهشگران و نقدنگارانِ نامدار [در زمینه‌یِ ادبِ حماسیِ ایران]، همچون شپیگل و نولدکه، درگیرِ این پُرشمان و جُستار شده‌اند که دومین جنگِ [ایرانیان] با آرجاسپ، ساختگی‌ست و بنیادی ندارد. این رشته‌یِ بررسی و نقد، با نوشته‌یِ مکن آغاز شد که لشکرکشیِ اسفندیار برای گشودنِ روین‌دژ را تقلیدی از رفتنِ رستم به سرزمینِ مازندران دانست. [۲۲] شپیگل می‌گوید که در دومین بخشِ جنگِ اسفندیار با تورانیان، نه مَنش و کُنشِ پهلوانان — در هیچ‌یک از دو سو — کَششی دارد و نه دلاوریِ آنان با دیگر رزم‌آورانِ حماسه‌سنجیدنی‌ست. وی بر این باورست که پریستاران و هیربدانِ فراهم‌آورنده‌یِ تاریخ‌نامه‌هایِ اصلیِ ایران، پیش‌آگاهانه و وظیفه‌مندانه بر این بنیاد کار می‌کرده‌اند که نشان دهند پهلوانِ دینیِ آنان — اسفندیار — نه تنها به هیچ روی از رستم ناباورمند به کیشِ زرتشتی فروتر نیست؛ بلکه در واقع فراتر از اوست. از این رو، آنان در لشکرکشیِ اسفندیار به روین‌دژ، کارزارهایی را به وی نسبت داده‌اند که باید همچند پیکارهایِ رستم در راه رفتن به مازندران شگفتی‌انگیز و درخشان

باشد. او نیز باید همچون رستم، «هفتخان» خود را داشته باشد و همسان با او دشواری‌های سهمگینی را از سر بگذراند. [۱۹] شپیگل می‌افزاید که سرانجام، هرگاه سرنوشت اسفندیار چنین‌ست که بر دست رستم کشته شود، پس باید رستم برای این کار از یاری نیرنگ آمیز نیروهای اهریمنی برخوردار شود. چنین‌ست که گفته می‌شود این نه توانایی رستم، بلکه افسونگری زال‌ست که انگیزه‌ی مرگ پهلوان دین زرتشتی می‌شود:

...به مردی مرا پورِ دستان نکشت! نِگه‌کُن بدین گَز که دارم به مُشت!
 بدین چوب شد روزگارم به سر ز سیمِغ و از رستم چاره‌گر!
 فسون‌ها و نیرنگ‌ها زال ساخت که آژوند و بند جهان او شناخت! [۲۳]
 افزون بر این، بر پایه‌ی دیدگاه دینی پریستاران زرتشتی، هرکس اسفندیار را بکشد، دچار شوربختی خواهد شد و دیری نخواهد پایید و در جهان دیگر نیز سرنوشتی شوم خواهد داشت؛ همچنان‌که سیمِغ زال را ازین پیشگویی می‌آگاهاند:

چنین گفت سیمِغ کِ — «ز راه مهر بگویم همی با تو را ز سپهر،
 که هرکس که او خون اسفندیار بریزد، وُرا بِشکَرَد روزگار،
 همان نیز تا زنده باشد ز رنج رهایی نیابد، نماندش گنج،
 بدین گیتی اش شوربختی بُود! وُگر بگذرد، رنج و سختی بُود!»... [۲۴]
 نولیکه نیز با شپیگل همدستان‌ست که کارزارهای نسبت داده به اسفندیار، تقلیدی از پیکارهای رستم‌ست. [۲۵]

ما بر آنیم که شپیگل و نولیکه درباره‌ی هر دو امر، یعنی همسان بودن کارزارهای اسفندیار و رستم و دشمنانگی پریستاران زرتشتی با رستم، راه‌گرافه‌گویی پیموده‌اند. در اشاره به نکته‌ی نخست، آشکارست که پهلوان دین نو‌بایست با ناسازگاری‌ی نیروهای اهریمنی: دیوان و دُروجان و جادوان و جز آنان روبه‌رو می‌شد. اسفندیار در راه خود به روین‌دژ، به چنین نیروهایی برمی‌خورد و همانا کسی که تا جایی چنان دور در سرزمین توران پیش می‌رود، باید آماده‌ی رودرو شدن با چنان رویدادهای سختی باشد که اسفندیار آن‌ها را دید و آزمود. گذشته ازین کسی که در روزگاران کهن جلگه‌های توران زمین را می‌پیمود، ناگزیر با شیران و گرگان و آزدهایان برمی‌خورد. بر این پایه، «هفتخان» اسفندیار واقع‌گرایانه‌تر از «هفتخان» رستم‌ست. هرگاه پریستاران

زرتشتی به راستی بر سر آن بودند که اسفندیار را برتر از رستم نشان دهند، بایست داستان را چنان می برداختند که پهلوان دین ایشان، تنها به نیروی بازو و زخم شمشیر خویش سیمرخ را می کشت و یا به رویین دژ تازش می بُرد و نیازی به ساختن دستگاه های ویژه و یا دست یازیدن به چاره گری ها و نیرنگ ها نمی داشت.

همچنین اگر انگاشت دستکاریِ پرستارانِ زرتشتی در سامان دهیِ گزارشِ کارزارهای اسفندیار به سود آموزه‌ی دینیِ خود را بپذیریم، چنین می نماید که آنان در کوششِ فرضیِ خویش، جزءهای داستان را به گونه‌ی بدی سرهم بندی کرده باشند؛ زیرا در کوشش برای غایبِ برتریِ مَنش و کُنیش اسفندیار، نماینده‌ی والاتری از دینِ زرتشتی، یعنی گُشتاسپ را در پایگاهِ فروتری جای داده‌اند. چنان که شیبِ گل خود بیان می دارد، مَنش گُشتاسپ چنان نمودار شده که ناهنجارترین و ناپذیرفتنی ترین نمود را داشته باشد. نقش «دروغ گویِ چاره گر» بدین نگاهبانِ دینِ زرتشتی وا گذاشته شده است. او برای نگاهداریِ تاج و تختِ شهریاریِ خود، خواستار و دست اندرکارِ به کشتن دادنِ پسرِ پهلوانِ خویش، تباہ کردنِ کارنامه‌ی بزرگمردی‌هایِ رستم و به نابودی کشاندنِ توانِ رمزیِ کشورِ خود نشان داده شده است.

باید گفت در واقع، آنان — سامان دهندگانِ داستان (هر که بوده‌اند) — برتریِ مَنش و کُنیش رستم بر اسفندیار را در چشم اندازِ خواننده‌ی حماسه به نمایش گذاشته‌اند؛ زیرا رستم زندگیِ خود را آسیب پذیر می کند تا نام بلند و افتخارِ شایسته‌ی جنگاوری اش را پاس بدارد؛ در حالی که اسفندیار به انگیزه‌ی آزمندی به دست یابی بر تاج و تختِ شهریاری، راهِ جنگیِ درونِ رمزی را در پیش می گیرد.

ازین سه نقشِ ورزِ نامدارِ داستان — رستم و اسفندیار و گُشتاسپ — رستم بیشترین اندازه‌ی همدلی و ستایش ما را به خود برمی انگیزد و اسفندیار در پایگاهی فروتر از او جای می گیرد؛ در حالی که گُشتاسپ، همه‌ی ادعاهایِ شکوه و افتخار و الوانیشیِ خویش را — خواه در پایگاهِ شهریاریِ ایران، خواه همچون یک پدر — از دست می دهد. به راستی آیا می توان انگاشت که پرستارانِ گردآورنده‌ی درونمایه‌ی گزارش‌های حماسی یا تاریخنامه‌ها، وظیفه‌ی خویش را با یک چنین روح بی پروایی و فراموشکاری به انجام رسانده باشند؟

افزون بر آنچه گفته شد، هرگاه این پرستاران یا هیربدانِ بازپردازِ سامان بخش

گزارش‌های پهلوانی و تاریخیِ دیرینه، به‌راستی می‌کوشیدند تا به بهایِ فداکردنِ کسانی از نقشِ وِرزانِ بلندآوازه و ستوده‌ی کهن، شأن و پایگاهی والاتر به اسفندیار ببخشند، نمودِ آفزار (instrumentality) برتری در دسترس داشتند که بایست به گونه‌ی یکسره توجیه‌ناپذیری از آن چشم پوشیده باشند. بی‌گمان، اوستا یا — دستِ کم — پاره‌یی از ستایشِ سرودهایِ آن، تا روزگارِ پارتیان هنوز در دستِ ویرایش و نگارش بوده و کاری آسان‌تر از گنج‌نایدنِ ستایشِ اسفندیار در شماری از یشت‌ها نمی‌نموده است. اما — چنان‌که می‌دانیم — هیچ کوششی درین راستا به کار نرفته است؛ زیرا درین سرودها، این گشتاسپ است که در «کارزارهایِ جهان» پیروز می‌شود و بر دشمنانِ دین، مانندِ ارجاسپ، تَغْرِه و نَت و پَشَن چیرگی می‌یابد. درین ستایشِ سرودها، حتّاً نامِ زَورِبر هم به میان می‌آید که نه تنها بر ارجاسپ، بلکه بر هوم‌یکِ گشوده‌چنگال [۲۶] نیز چیره می‌شود. همچنین جاماسپ — که در شاهنامه چیزی درباره‌ی پیروزی‌هایِ رزمی‌ی او نمی‌خوانیم — به بهره‌مندی از «پیروزی‌ی بزرگی که هریک از آریاییان از آن برخوردارست» وصف و ستوده می‌شود. [۲۷] اما به هر حال، هیچ سخنی درباره‌ی کارزارهایِ اسفندیار به میان نمی‌آید.

چنین نگرش‌هایی باید ما را بدین برآیند رهنمون شود که کارگردانیِ نمایشی و سامان‌بخشیِ دوباره‌ی گزارش‌ها و روایت‌هایی از اسطوره‌ها و افسانه‌ها و رویدادهایِ واقعی‌ی روزگارانِ کهن به شیوه‌ها و شگردهایی که بر پایه‌ی آن‌ها شایستگی‌هایِ اسفندیار به بهایِ فداکردنِ دیگرانی چون گشتاسپ و گُوزم و — حتّاً — رستم به گونه‌ی اغراق‌آمیز بزرگ‌نمایی شده است، باید به چکامه‌سرایان نسبت داده شود و نه به پَریستاران.

درخششِ بیشتر و پیشی گرفتنِ پهلوانی جوان بر پهلوانانِ کهن‌سال‌تر، بُنایه‌یی است که در بسیاری از حماسه‌ها یافت می‌شود. شاهزاده‌یی جوان که در پایگاهِ سالاری‌ی جنگی دین‌گسترانه در سرزمینی پُرمُخاطره و بردستِ پهلوانی ناباورمُند به دین نوآورده کشته شده است، بایست همچون یک «شهید» به‌شمار آمده باشد و با گذشتِ زمان، چکامه‌ها و داستان‌هایِ غنایی — پهلوانی‌ی چندی به افتخار او و در وصفِ ستایشِ آمیزِ کارزارهایِ سروده و کُنش‌هایِ شایسته‌ی گشتاسپ و زَورِبر را در کارنامه‌ی او گنج‌نایدند و در شمارِ افتخارهایِ وی آورده باشند.

فرآیندِ گردآوری و جابه‌جاییِ افتخارهای پهلوانان — حتّا در هنگامی که گریزی آشکار از سنّت را در بر گیرد — بسیار شناخته است. برای مثال در افسانه‌های آرتوری، پایگاه والا در میان «دلاورانِ میزگرد» که یک بار به گاوین داده شده بود، از وی بازپس گرفته می‌شود و به کارنامه‌ی پرسِیوال و سپس به سرگذشت‌نامه‌ی لانسِلوت — که تنها دیرآمده‌یی به «انجمنِ سرسپردگان ست راه می‌یابد. [۲۸] آن‌گاه برای نشان دادنِ شایستگی‌ی بیشترِ پرسِیوال و لانسِلوت، چنان خواری و سبکی‌یی، بر گاوین روا داشته می‌شود که دیگر بازشناختنی نیست. دلاور «بی‌باک و نکوهش‌ناپذیر»ی که بر پایه‌ی سنّت کهنِ انگلیسی آوازه‌یی فراگیر داشت، به‌گونه‌ی چهره‌یی درمی‌آید که نه تنها در سنجش با گالاها و پرسِیوال، بلکه نسبت به دلاورانِ روایت‌های داستانی‌ی پسین نیز ناپرورده، بی‌پروا، اخلاق‌گریز، ناشایسته و رانده می‌نماید. [۲۹] به همین سان، پایگاهِ دیگر نقش‌وروان — حتّا والاترین آن‌ها — نیز کاهش می‌یابد تا در میانِ کارهای چشم‌گیر آن‌ها با پاره‌یی از کزروی‌های دیگران هم‌ترازی پدید آید. برای نمونه، ناباورمندی‌های آرتور آشکارا بر ساخته شده است تا سرپوشی بر بی‌ایمانی‌ی گوینور گذاشته شود و پیوندِ پدری و فرزندی در میانِ آرتور و موردرود را برای شدّت بخشیدن به تراژدی به میان آورده‌اند. [۳۰]

چنین می‌نماید که در زمینه‌ی کمال‌یابی‌ی داستان‌نامه‌ی اسفندیار، با فرآیندِ همسانی سروکار داریم. تراژدی‌ی مرگ اسفندیار، هرگاه پدرش — که بر پایه‌ی پیشگویی‌ی اخترشماران می‌دانست سرنوشتِ شاهزاده‌ی جوان، ناگزیر او را به نبردِ با رستم و سرانجام کشته شدن بر دستِ او خواهد کشانید — او را به سوی مرگ گُسیل می‌داشت، شدّتِ بیشتری می‌یافت:

...وُرا هوش (مرگ) در زاوُلستان بُود به دستِ تَهَم پورِ دستان بُود! [۳۱]
 پدری پیر که — حتّا — به بهایِ قربانی کردنِ فرزندی شایسته و شکوهمند به تاج و تختِ شهریارِ چسبیده باشد، به منزله‌ی نقش‌ورز در یک مجموعه‌ی نمایشی، عنصری فرومایه و بی‌ارزش است.

همچنین این احتمال هست که شکوهمندی‌ی گُشتاسپ و زَریر در چیرگی یافتن بر ارجاسپ (که در یشت‌ها از آن یاد شده است) — با به دیده گرفتنِ این مزیتِ ادبی که بر هاله‌ی شکوهِ گرداگردِ شاهزاده‌ی جوان و در نتیجه، بر مردم‌پسندی‌ی وی

خواهد افزود — به کارنامه‌ی اسفندیار برده شده باشد. از همه‌ی این‌ها گذشته، توده‌های شنوندگانی که بایست داستان کارزارهای اسفندیار برایشان خوانده می‌شد یا در نمایش‌هایی به گونه‌ی سرودهایی به آواز برگزار می‌گردید، به درستی با یثت‌ها آشنایی نداشتند تا پیشینه‌ی این کارزارهای کهن و پهلوانان راستین آن‌ها را بدانند.

افزون بر آنچه درین بررسی گذشت، باید گفت که گشتاسپ و زریر تنها کسانی نیستند که در گزارش این رویدادها، مینش و کُنیش آن‌ها به سوی اسفندیار خوارم‌مایه انگاشته شده یا کم‌رنگ به نمایش درآمده است. شاهزاده گُرم نیز درین شمار جای دارد و نقش خبرچین شریب و تباہکار را درین نمایشنامه به وی واگذاشته‌اند؛ زیرا اوست که خواست شورمندانه‌ی اسفندیار برای دست‌یابی به تاج و تخت را با گشتاسپ در میان می‌گذارد و بدین سان، پهلوان جوان به فرمان پدر بدگمان شده‌ی خود به زندانی هولناک و پُرنج و شکنج می‌افتد و به زنجیرهای گران بسته می‌شود. بر این پایه، گُرم به گونه‌ی ناسرراست، زمینه‌ساز شوربختی‌ها و تیره‌روزی‌هایی شناسانده می‌شود که در دوران گرفتاری‌ی اسفندیار بر سر ایرانیان می‌آید و از آن جمله است تازش آرجاسپ به بلخ و کشته شدن هُراسپ.

این در حالی‌ست که به هنگام بررسی و پژوهش اوستا، نام گُرم را همراه با وصف «آشون» (پیر و راه‌آشه / راست‌کردار) و بی‌درنگ پس از نام‌های اسفندیار و بستور دلیب (پسر زریر) می‌بینیم. [۳۲] پس، هرگاه او پدیدآورنده‌ی شوربختی‌هایی بود که بیشتر بدان‌ها اشاره رفت، نمی‌توانست از چنین پایگاه و بزرگداشتی در نامه‌ی کهن دینی‌ی ایرانیان برخوردار شود.

افزون بر این، نگاهی به چاره‌گری‌های اسفندیار برای دست‌یابی به تاج و تخت شهریاری، نشان می‌دهد که فردوسی خود درین زمینه، جای شک‌ورزی برای ما باقی نگذاشته است؛ زیرا در گزارش او، شاهزاده سخنانی بلند و تند بر ضد پدرش بیان می‌کند و آشکارا خواستار برکنار رفتن او و واگذاری‌ی شهریاری به خود می‌شود. او گشتاسپ را به تن‌آسانی پیشه‌کردن و خوش‌باشی در سیستان، رها کردن هُراسپ کهن‌سال در برابر تازش تورانیان به بلخ و کشتار همگانی‌ی مردم آن شهر و پیمان‌شکنی‌ی چند باره در زمینه‌ی واگذاری‌ی شهریاری به پسرش اسفندیار، وصف می‌کند و می‌نکوهد. این

اسفندیار است که با یک سونهادن هرگونه آزر و پروا و پاش داشتی، چشم در چشم پدر چنین گستاخ با او سخن می‌گوید:

...به زاول شدی بسلخ بگذاشتی
همه رزم را بزم پنداشتی!
ندیدی همی تیغِ آرجاسپ را
فگندی به خون پیر هراسپ را...
همی گفتی: «آر باز بینم ترا
ز روشن روان برگزینم ترا
سپارم ترا افسر و تختِ عاج
مرا از بزرگان بدین شرم خاست
بهانه کنون چیست؟ من بر چی‌ام؟
پُر از رنج، پویان ز بهر کی‌ام؟ [۳۳]
دروغی‌ای این بیت‌ها، خود بهترین دفاع از گُرم‌ست و ثبات می‌کند که گزارشی
ساختگی و دروغین درباره‌ی اسفندیار به گُستاسپ نداده بوده است.

۴. تراژدی‌های سه گانه‌ی شاهنامه

هرچند باید پذیرفت که فردوسی و تا اندازه‌ی بی‌پیشگامان او در گردآوری و سامان‌بخشی‌ی روایت‌های پهلوانی‌ی کهن، به گونه‌ی چشم‌گیر از سنت دیرینه‌ی اوستایی دور شده‌اند؛ اما می‌توان گفت که از دیدگاه زیبایی‌شناسی‌ی ادبی و هنری، در حدّ و الایی به جبران این دوزش‌دگی پرداخته و کامیاب شده‌اند.

فردوسی با سرودن میانوردِ رستم و اسفندیار گروه سه گانه‌ی [۳۴] تراژدی‌های جوانان نیک‌سرشتی را که به دست دشمنان، دوستان و یا سرنوشتِ خویش کشته می‌شوند، به سرانجام می‌رساند. این سه گانه، تراژدی‌های سهراب، سیاوش و اسفندیار را در بر می‌گیرد.

مرگ ناهنگام جوانان، همواره برای قریحه‌ی ایرانی‌کیش بزرگی داشته است و شاید یکی از دلیل‌های عمده‌ی دلبستگی‌ی ملی‌ی ایرانیان به مذهب شیعه، شور و هیجان ناشی از پایان آندوهبار و تراژیک سرگذشت امامان دوم و سوم در روزگار جوانی‌شان بوده باشد. [۳۵] این جنبه از روانشناسی‌ی قومی‌ی ایشان، ریشه در گذشته‌های بسیار دور دارد و یکی از بازتاب‌های آن را درین سروده‌ی سعدی می‌توان دید:

پس از مرگ جوانان گل‌مانادا
پس از گل در چمن بلبل بخوانادا!
اما ذوق ایرانی، حتّا در هنگام پرداختن به همین یک بُنایه، نمی‌تواند از سازندگی و

آفرینشگری بازایستد. ازین رو، نیروی جوانی و آفرینندگیِ نهفته در پس هر یک از تراژدی‌های سه‌گانه‌ی جوانمردی، نمودی دیگرگونه به خود می‌گیرد. در داستان سهراب، پیش‌زمینه چنان‌ست که همه‌ی سازه‌های سازگار و پدیدآورنده‌ی پایانی شکوهمند و خوش برای رویداد در کار می‌آید؛ مگر سازه‌ی شناسایی. «پسر» گرایش و شور و بی‌تابیِ بسیاری برای دیدارِ «پدر» دارد و مهرِ غریزیِ فرزند به پدر، همه‌ی تار و پودِ هستی‌اش را در خود فروپوشانده است. پدر نیز سرشار از ستایشِ پسری نادیده است که وصفِ شگفتی‌های او را دیگران برایش بازگفته‌اند و ازین رو، بی‌پروا و بی‌خویشتن سرودهایی در آفرین و بزرگداشتِ او می‌خواند. این تنها آزمندی و برتنی و جزم‌باوریِ رستم و یا شاید دل‌شوره و ناآرامیِ خاطر او از بیمِ شکست و باختن نام بلند و آوازه و شکوه پهلوانی‌ست که بازدارنده‌ی پدر و پسر از شناساییِ یکدیگر می‌شود. پاره‌یی عامل‌های دیگر نیز در شکل‌بخشی به فرآیند تراژدی تأثیر می‌گذارند. از آن میان، می‌توان خودداریِ هجیر از شناساندنِ رستم به سهراب (از بیم به خطر افتادنِ ایمنیِ جهان‌پهلوان) و چاره‌گری‌های تباهاکارانه‌ی افراسیاب و سردارانش برای به کشتن دادنِ رستم و سپس شبیخون زدن به سهراب را برشمرد که همچون افزارهای سرنوشت، کارگر می‌افتند و روند تراژدی را به سراشیبِ فاجعه می‌کشاند. [۳۶]

در داستان سیاوش، می‌بینیم که چگونه فضیلتِ پارسامَنشی و سرسختی و آشتی‌ناپذیری در برابر تباهاکاری و پیمان‌شکنی، می‌تواند همچون افزارِ شکل‌دهنده‌ی تراژدی به کار آید. هرگاه سیاوش به فریفتاری و مردبَارگیِ سوداوه تن در می‌داد و یا در پای‌بندی به پیمان خویش با افراسیاب، سخت‌گیریِ کمتری می‌کرد و در برابر فرمانِ پدر نمی‌ایستاد، می‌توانست زندگی را با بهروزیِ بیشتری سپری کند. [۳۷] اما جهان — بدین‌گونه که ساخته شده است — در برابر چنین فضیلتِ بسیار والا و بی‌رنگ و نیرنگی روی ترش می‌کند. گرداگردِ سیاوش پرهیزگار را بیشتر کسانی گرفته‌اند که پیوند با آنان، او را به سرانجامی نیک رهنمون نمی‌شود. در میان ایشان، از کاووس پدرِ خودکامه و زن‌باره‌ی او، از نامادریِ مردبَاره‌اش سوداوه — که تن‌کامه‌خواهانه و هوسناکانه بدو گرایش دارد — و سرانجام از گوسویزِ رشک‌ورز و نیرنگ‌باز می‌توان نام برد.

در واپسین تراژدی از تراژدی‌های سه‌گانه، سازه‌ی نوینی در کار می‌آید که در دو

تراژدیِ پیشین نیست. در حالی که سهراب و سیاوش قربانیانِ کُنش پذیرِ پیش آمدها و نیرنگ‌های دشمنانه‌اند، اسفندیار با اراده و خواستی آگاهانه و انگاشتنی بودنِ پایانِ کارش، از سوی پدر به دامگاهِ مرگ گسیل داشته می‌شود و گشتاسپ این کار را در پوششِ نیک‌خواهی برای پسر می‌کند. اسفندیار در آستانه‌ی مرگ، به هنگام بدرود با برادرش پشوتن در پیامی تلخ برای پدر، می‌گوید:

...به پیشِ سران پندها دادی‌آم نهانی به کشتن فرستادی‌آم! [۳۸]
 او پس از این دریافتِ دیرهنگام از دام‌گُستریِ پدر برای به کشتن دادن و برداشتنِ او از سرِ راهِ خود، در سخنی با رستم، آشکارا گشتاسپ را کُستده‌ی خویش می‌شمارد و از همه‌ی خودفروبی‌های پیشینش دست برمی‌دارد:

چنین گفتم با رستم اسفندیار که: «از تو ندیدم بد روزگار،
 زمانه چُنین بود، بود آنچه بود! سَخُن هرچه گویم ببايد شنود:
 بهانه تو بودی، پدر بُد زمان نه رستم، نه سیمرخ و تیر و کمان!
 مرا گفتم: 'رَو سیستان را بسوز! نخواستم کزین پس بُود نیمروز!
 بکوشید تا لشکر و تاج و گنج بدو ماند و من بماتم به رنج!»... [۳۹]

در گزارشِ کنونی‌ی داستان در شاهنامه، سازه‌هایی ازین دست که گشتاسپ بر اثرِ سخن‌چینی و وارونه‌نمایی‌ی گُرمز، [۴۰] به اسفندیار بدگمان شد و وی را به زندان افکند و سرانجام نیز آگاهانه به دامگاهِ مرگ فرستاد و افسونگری‌ی زال بود که رستم را در رزم با اسفندیار توانایی و پیروزی بخشید (که هرگاه جُز این بود، هم‌آورد بر او چیرگی می‌یافت و به امیدبخش‌ترین دورانِ تاریخِ ایران پایان می‌داد)، بر شدتِ تراژدی افزوده است.

سازه‌ی دیگری که در شکل‌دادن و شدتِ بخشیدن به تراژدی نقشی بنیادین دارد، این‌ست که اسفندیار، این پهلوانِ جوان و جنگاورِ بی‌همتا و قهرمانِ شایسته‌ی کارزارهای دین‌گُسترانه، دچارِ جاه‌خواهی‌ی مهاژناپذیری‌ست. وی به راستی بدین امر باور دارد که شایستگی‌ها و پیروزی‌هایش، او را — حتّا در دورانِ زندگی‌ی پدر — سزاوارِ دست‌یابی به تاج و تختِ شهریاری کرده است. در واقع، او در مَنشِ خود، تنها همین نقطه‌ی ضعف را دارد که برایِ جبرانِ آن خونِ دل می‌خورد و رنج می‌برد و همین‌گیره‌ی روانی هم سرانجام راهِ خِرَدورزی و ژرف‌نگری را بر او می‌بندد و در تنگنایی دشوار گرفتارِ چنگالِ سرنوشتی شوم می‌کند که در خیالِ او نمی‌گنجد. هرگاه چنین نبود،

والا منشی‌ی او به کمال بود و کم و کاستی نداشت. طنز تلخ روزگار این که او درین گرایش بی‌تابانه به راه جُستَن به آورنگِ پادشاهی‌ی ایران زمین با خود شاه در روزگار جوانی اش انبازست. [۴۱] او آشکارا به نکوهشِ پدر می‌پردازد که تاج و تختِ خود را به وی وا نمی‌گذارد و در اوجِ این تنش و تندگویی، بر اثر تلخ‌کامی و آزرده‌گی‌ی خاطر، یکی دو روزی خود را از دربارِ پدر دور نگاه می‌دارد:

... سِسیمِ روز گُشتاسپ آگاه شد که فرزندِ او افسرِ ماه شد
 همی در دلِ اندیشه بفرزایدش همی تاج و تخت آرزو بایَدش [۴۲]
 پهلوانِ جوان، حتّا در واپسین سخنانش به هنگامِ جان سپردن، هنوز دست از کوشش برای پذیرفتنی نشان دادنِ جاه‌خواهی‌اش باز نمی‌کشد و بر درستی‌ی درخواستش از پدر پای می‌فشارد:

... به ایران چو دینِ بهی راست گشت بزرگی و شاهی مرا خواست گشت،
 به پیشِ سران پندها دادی آم نهانی به کشتن فرستادی آم! [۴۳]
 آخرین — و نه کم‌ارزترین — سازه‌بی که تراژدی‌ی اسفندیار را ژرفایِ بیشتری می‌بخشد، جوانی‌ی اوست. او هنوز چنان جوان‌ست که خنده‌ی دلپذیرش بر رستمِ پیر تأثیر می‌گذارد و مهرِ او را در دلِ وی برمی‌انگیزد:
 ... لبِ مرد بُرنا (اسفندیار) پر از خنده شد

همی مهتر (رستم) آن خنده را بنده شد! [۴۴]
 افزون بر این، رستم این احساسِ تلخِ خود را پنهان نمی‌دارد که درست این جوانی‌ی هَم‌اوردِ اوست که هرگاه از وی شکست بخورد و دست به بندش بدهد، ننگِ تسلیمِ او را ژرف‌تر خواهد کرد:

... به گِردِ جهان هرکه رآند سَخُن نکوهیدنِ من نگردهد گَهَن،
 که: «رستم ز دستِ جوانی بَحَسْت به زاوُل شد و دستِ او را ببست!
 همان نامِ من بازگردد به ننگ نماند ز من در جهان بوی و رنگ! [۴۵]

اندکی پس از آن، به هنگام تیر خوردنِ اسفندیار از دستِ رستم، پهلوانِ پیر با سخن گفتن از ناله و زاری‌ی مادرِ اسفندیار برای او، باز هم بر جوانی‌ی او تأکید می‌ورزد:
 ... هم‌اکنون به خاک اندر آید سرت بسوزد دلِ مهربان مادرت! [۴۶]

حق با رستم است؛ زیرا پهلوان نزدیک به مرگ، در واپسین دم‌ها به مادرش و به شوربختی و تلخکامی‌ی دردناکی که بهره‌ی او خواهد شد، می‌اندیشد و بدرود پیام خود را به وسیله‌ی برادرش پشوتن برای مادر می‌فرستد:

... کزو (گشتاسپ) بازگردی، به مادر بگوی

که: «مرگ آمد انباز پرخاشجوی،

که با تیر او گبر چون باد بود!

گذر کرد اگر کوه پولاد بود!

پس من تو زود آیی ای مهربان

تو از من منم و مرنجان روان!...» [۴۷]

بدین سان فردوسی اندوهگینانه بر جوانمردگی‌ی پهلوان نامدار حماسه‌ی خویش زار

می‌نالد. این احساس همدلانه، در اثر شاعر بزرگ یونانی هومر نیز بازتابی به همین اندازه رسا می‌یابد:

... از آن پس اگر گردبادی از آسمان بلند بر گیاهی نورسته تازش آورد و همه‌ی

برگ‌ها و جوانه‌های آن را پتیزم‌راند، گیاه نوبالیده از بستر نرم خویش ریشه‌کن

می‌شود.

اینک ویرانه‌یی دلپذیر، از شکل افتاده و خاموش!

اینچنین جوان، اینچنین زیبا، اوفورب درین جا آرمیده است!

بر پایه‌ی بُنایه‌ی این داستان دردناک، اسفندیار نه تنها پهلوان یک تراژدی بزرگ در حماسه‌ی ملی‌ی ایرانیان است؛ بلکه زندگی و سرنوشت او جنبه‌ی نمادین و ساختار یک کهن‌الگو (archetype) می‌یابد و مفهوم خود را در سرتاسر تاریخ این قوم بازمی‌تاباند. زیرا او در زندگی و مرگ شماری از شهریارزادگان جاه‌خواه و بلندپرواز و در همان حال مردم‌پسند ایران، جانشینانی دارد که گرایش ناشکیبایانه‌ی آن‌ها به دست‌یابی به تاج و تخت شاهی، ایشان را دچار سرانجامی تراژیک و مرگی ناهنگام می‌کند. نمونه‌ی بسیار چشم‌گیری از اینان، رضاعلی میرزا پسر جنگاور و بسیار مردم‌پسند نادر شاه افشارست که به فرمان پدر خود کامه‌ی بدگمانش، کور می‌شود. هرچند که این شاهزاده با بسیاری از کُنش‌های پدر همداستانی نداشت؛ اما هیچ گواهی

بر این که توطئه‌یی بر ضد پدر چیده باشد، در دست نیست. شاه عباس یکم نیز نسبت به مردم‌پسندی و پسرش صفی میرزا دچار رشک و بدگمانی می‌شود و فرمان به کشتن او می‌دهد.

چنان که سایکس می‌گوید، حتا در برخورد با چنین نمونه‌هایی باید در شناخت محیط فرمانروایی شاهان ایرانی بررسی و پژوهشی دقیق‌تر به کار رود؛ زیرا چه بسا که بدخواهانش می‌کوشیده‌اند تا از جان‌نشین آینده‌ی وی، افزاری برای پیش‌برد سیاست‌های خود بسازند. [۴۸]

سزاوارست که ما نیز درباره‌ی گشتاسپ دقت همانندی به کار بندیم. [۴۹]

۵. ارزیابی ادبی میانورد اسفندیار

الف) تندخویی اسفندیار: سنجش منش‌های اشیل و اسفندیار

چنان که دیدیم، انباشتگی افسانه‌های وابسته به دوران‌های گوناگون در داستان‌نامه اسفندیار، به انتقال میانورد فراگیر کارنامه‌ی او به نقطه‌ی اوج شاهنامه انجامیده و زنجیره‌یی از عرصه‌ها و صحنه‌ها و توصیف‌هایی در والاترین حد زیبایی و هم‌تراز با بزرگ‌ترین اثرهای کلاسیک جهان پدید آورده است.

پس از پژوهشی چنین بلند در «چیستان اسفندیار»، اکنون هنگام آنست که به بررسی پاره‌یی از زیبایی‌های ادبی — که در میانورد ویژه‌ی این پهلوان در حماسه‌ی بزرگ فردوسی به فراوانی یافت می‌شود — بپردازیم و ازین سوبه‌ی داستان نیز آگاه و بهره‌مند شویم.

برای نمونه، در وقت خواندن گزارش رفتن جاماسپ، وزیر و رایزن اندیشه‌ور گشتاسپ به زندان اسفندیار برای یاری جستن از وی در هنگامه‌یی که ایرانیان دچار هولناک‌ترین مخاطره‌ها شده‌اند، کیست که دچار هیجان نشود؟ جاماسپ با یادآوری کشتار نیای اسفندیار (هراشپ) بر دست تازندگان تورانی و گرفتار شدن خواهرانش به وسیله‌ی همانان، بیهوده می‌کوشد تا پهلوان تلخکام به زنجیر کشیده را به دست یازیدن به جنگی دیگر با تورانیان، برای رهایی‌ی ایرانیان برانگیزد. اما اسفندیار، تنها در هنگامی که خبر مرگ برادر دل‌بندش فرشیدورد را در پیکار با دشمن تازشگر تورانی از زبان جاماسپ می‌شنود، چنان از خود بی‌خود می‌شود که چشم به راه کوشش آهنگران برای

بریدن و شکستن کند و زنجیرهایش نمی ماند و خود با شور بسیار و با نیروی بی‌همتای پهلوانی‌اش، آن‌ها را از دست‌ها و پاهای خویش می‌گسلد:

... چو آواز دادش ز فرشیدورد
 رُخس گشت پُرخون و دل پُر ز درد
 همی گفت: «زارا، دلیرا، گوا!»
 یِلا، مهتر، شیردل خُسروا!
 من از خستگی‌های تو خسته‌ام
 رُخان را به خونِ جگر شُسته‌ام!...
 بیچید تن را و بر پای جَست
 غمی شد، به پابند یازید دست
 بیاهیخت پای و بیچید دست
 همه بند و زنجیر بر هم شکست!... [۵۰]

کیست که با خواندن این پاره از میان‌ورد اسفندیار، به یاد میانجیگریِ فونیکس، [۵۱] اولیس [۵۲] و آژاکس [۵۳] و رفتن آنان به خیمه‌ی آشیل [۵۴] برای بازآوردن آن پهلوانِ دل‌آزرده به آستی و فرستادنش به کارزار نیفتد؟

ولی آشیل — به هر روی — خود را ناگزیر نمی‌بیند که با این لابه‌ها و درخواست‌ها از جای بجنبد؛ زیرا:

با خشمِ دیگرگونی ناپذیرش، با غرورِ ناشکستنی‌اش،
 دوستیِ ترا ناچیز می‌انگارد و خواهش‌هایِ ترا به ریشخند می‌گیرد.
 پروایِ یاری‌خواهی ندارد تا با فروزان‌ترین خشم،
 سپاهِ ما را راهایی بخشد و ناوگانِ ما را آزاد کند. [۵۵]

اما همو (آشیل) در آن دم که از مرگِ پاتروکل [۵۶] آگاهی می‌یابد، شور و گرایشِ خویش را برای آن که شتابان و بی‌درنگ به کارزار روی آورد و کین‌خواهِ دوستِ خود باشد، نشان می‌دهد:

سَروَرِ من آگایمئون مرا به کین‌توزیِ خونباری برانگیخته است.
 گذشته را از یاد می‌برم، بر آن چیرگی می‌یابم و لگامِ خود را به دستِ سرنوشت می‌سپارم.

آری، من با کشنده‌ی دوستم رویارو خواهم شد؛
 یا — اگر خدایان فرمان دهند — مرگ را در آغوش خواهم کشید!
 درین دم، مرا واگذار تا به آوردگاه تاخت آورم

و هر آن شکوهی را که دوران کوتاه زندگی به بار می‌آورد، خرمن کنم! [۵۷]

در واقع، به هنگامی که کارنامه‌ی زندگی و مَنش و کُنش پهلوانی‌ی آشیل و اسفندیار را می‌سنجیم، شمار زیادی از همانندی‌های چشم‌گیر رو به رو می‌شویم. [۵۸] هر دو پهلوان، نمود جوانی، برازندگی، بی‌باکی‌ی کم‌یاب و مرگی زود هنگام و سرنوشت ساخته‌اند. سرنوشت، مرگ‌آزارِ هردوان را پیشاپیش آماده کرده است: «تیرِ گزِ رستم» برای اسفندیار و «تیرِ پاریس» [۵۹] برای آشیل. هریک از دو پهلوان، در هم‌هی کالبدِ خود رویین‌تن و گزندناپذیرند؛ جز در یک جای تن آن‌ها که آسیب‌پذیرست: «پاشنه‌ی آشیل» و «چشمِ اسفندیار». بر پایه‌ی روایت‌ها، آنان زره رازآمیزی دربر دارند که بخششی ایزدینه بدان‌ها شمرده می‌شود. زره آشیل را «لُکَن» [۶۰] خدای آتش و فلزکاری ساخته و زره اسفندیار، دست‌کارِ رُتشت پیامبرست. [۶۱] هر کدام ازین دلیرمردان دوگانه، پدر پیری در خانه دارد و مادری پُر احساس و دل‌سوز و مهربان که بیهوده بدو هُمدار می‌دهد و او را به پرهیز از گام‌نهادن در راه سرنوشت ساخته فرا می‌خواند. هریک ازینان، تنها یک دوستِ دل‌خواه و یارِ هم‌دل و هم‌سخن در بزم و رزم دارد: پاتروکل برای آشیل و پشوتن برای اسفندیار.

تنها در هنگام فراهم آوردن و بررسی‌دن و پژوهیدن این همسانی‌هاست که در می‌یابیم اسفندیار تا چه پایه در ساختارِ راستینِ اسطوره‌های کهن آریایی جای می‌گیرد.

درین جا، بارِ دیگر چیره‌دستیِ استادانه‌ی را که فردوسی در تحلیلِ روان‌شناختی‌ی هر دو نقش‌ورِ کانونی‌ی این می‌انورد: اسفندیار و رستم به کار می‌برد، یادآوری می‌کنیم. رستم در برابر تازشِ احساس‌ها و برانگیختگی‌های خود و بنیادهایی که با آن‌ها پیوند و پیمان دارد، آسیمه‌سر و آشفته‌جان‌ست؛ زیرا هرگاه در برابرِ هم‌آوردِ جوانِ خود کوتاه بیاید و دست به بند او بسپارد، باید از نام بلند و آوازه‌ی جهان‌گیری که در سراسر زندگی‌ی پهلوانی‌اش به دست آورده است، چشم‌پوشد. از سوی دیگر، اگر دست به جنگ با شاهزاده‌ی نامدارِ ایرانی بگشاید و او را از پای درآورد، زخمِ هولناکی بر پیکرِ ایران وارد خواهد آورد و خود را نیز دچارِ مرگی زودرس و — شاید — نفرینی ابدی خواهد کرد:

جهان پیش او چون یکی بیشه شد
 و گرسر فرارم گزند و را
 گزاینده رسمی نوآیین و بد:
 — بد آمد ز گشتاسپ فرجام من! —
 نکوهیدن من نگردهد کهن
 به زاوُل شد و دست او را بیست؛
 نمآند ز من در جهان بوی و رنگ!
 نشود نزد شاهان مرا روی زرد
 بدان کو سخن گفت با وی درشت؛
 همان نام من نیز بی دین بود!
 نمآند به زاوُلستان رنگ و بوی
 ز زاوُل نگیرد کسی نیز نام
 ازین پس بگویند بر انجمن!...» [۶۲]

... دل رستم از غم پُراندیشه شد
 که: — «گر من دهم دست بند و را
 دو کارست هر دو به نفرین و بد
 هم از بند او بد شود نام من
 به گرد جهان هر که راند سخن
 که: 'رستم ز دست جوانی بختست
 همان نام من باز گردد به ننگ
 و گرسر کشته آید به دشت نبرد
 که: 'او شهریاری جوان را بکشت
 به من بر پس از مرگ نفرین بود
 و گر من شوم کشته بر دست او
 گسسته شود نام داستان سام
 ولیکن همی خوب گفتار من

پس، جنگاور پیر درین هنگامه ی هولناک، گزینشی درست دارد و مرگ را بر ننگ و بدنامی برتری می دهد. در همین راستاست که از پذیرفتن اندرز و رهنمود پدرش زال برای فرمانبرداری از اسفندیار و رهایی بخشیدن سیستان از تازش و تباهی که پس از چنین جنگی گرفتار آن خواهد شد (و در واقع هم شد)، سر باز می زند و بر دست نسپردن به بند شاهزاده ی تندخو و نرمش ناپذیر، پای می فشارد.

در ایلیاد نیز تیمس [۶۳] با بینشی همانند نگرش زال، به پسرش آشیل اندرز و هشدار می دهد:

... آه، پس آنگاه من مرگ ترا می بینم! من ترا مرده می بینم!
 به هنگامی که هکتور بر خاک فرو افتد، تو نیز به کام مرگ خواهی افتاد! [۶۴]

و تنها این پاسخ را از آشیل می شنود:

بگذار هکتور بر خاک فرو افتد! بگذار من به کام مرگ بیفتم! [۶۴]

روان برافروخته و پُر آشوب اسفندیار نیز کشمکش و تَنیش بزرگ و دشواری را

در میان بزرگداشت و ستایش نسبت به پهلوان کهن ایران که از دیر زمان دارنده‌ی نامی بلند و کارنامه‌ی سرشار از مردانگی و افتخار بوده است، از یک سو و گرایش شورمندان و بی‌تابانه‌ی خود به دست‌یابی بر تاج و تخت شهریارِ ایران به بهای خوار گردانیدن رستم، از سوی دیگر می‌آزماید. آزمونی که از سرگذراندن آن، به هیچ روی آسان‌تر از کشمکشِ درونی‌ی رستم نیست.

ب) نبرد بزرگ

شایان یادآوری است که در میانورد رستم و اسفندیار، دروغنمایی حماسی به اوج سزاوار و درست خود — نبردِ تیتانی [۶۵] و مرگبار در میان دو پهلوان بزرگ — کشانده شده است. ارج و پایگاهِ والای ایلید نیز درین ست که در رویارویی‌ی آشیل و هکتور، به فراز جای شایسته‌ی خود می‌رسد.

اما از سوی دیگر، در بهشت گم‌شده به هنگامی که مهین فرشته میکائیل و هم‌آورد او شیطان پس از ستیهندگی‌های پُرخروش با یکدیگر، از شمشیرکشیدن به روی هم ناتوان می‌مانند، از فروکش ناگهانی‌ی فرآیند نبرد سر می‌خوریم. به همین‌گونه در پاره‌ی از دیگر میانوردهای شاهنامه، نقطه‌ی اوج یک کشمکش سهمگین — به هر دلیل — فروگذاشته شده است. برای غنوه، ضحاک پس از کشمکش سخت در جنگی پُرآوازه — که وصف استادانه‌ی آن را در داستان می‌خوانیم — ناگهان به گونه‌ی رام شده تن به بند فریدون می‌دهد. شاهنامه همچنین در وصف نبرد تن به تن با ویژگی‌های والای پهلوانی در میان کیخسرو و افراسیاب در راستای اوستا نمی‌رود. آبان‌یشت این احساس را در ما پدید می‌آورد که رزمی غول‌آسا در میان شهریار ایران و شاه توران در گرفته بوده است. درین ستایش سرود از زبان کیخسرو در هنگام نیایش ایزدبانوی آب‌ها می‌خوانیم:

ای آرذویسور آناهیتا! ای نیک! ای تواناترین!

مرا این کامیابی ارزانی دار که من بزرگ‌ترین شهریار همه‌ی کشورها شوم؛ که بر همه‌ی دیوان و دُروجان و جادوان و پریان و گویان و گربانِ ستمکار چیرگی یابم؛ که من در درازنای راهِ تاخت و تاز همیشه در تکاپو پیش از همه‌ی گردونه‌ها برانم؛ که من و رزم‌آورانم — به هنگامی که دشمن

تباہکارِ بدخواه، سواره به رزمِ ما می‌شتابد — به دامِ دشمن نیفتیم. [۶۶]

اما فردوسی در میانه‌ی جنگِ بلندِ کیخسرو و افراسیاب با نمایشِ نبردِ تن به تن در میانِ دو پهلوانِ کهنسال: گودرز و پیران — که فرازِ جایِ خونِ خواهیِ خانوادگیِ طولانی در میانِ قبیله‌ها یا خاندان‌هایِ دو سپاهسالارست — ما را به بازنگری در برداشتِ خود و امی دارد.

سرانجام در نبردِ بزرگِ رستم و اسفندیار، چشم‌داشت‌هایِ ما — هر اندازه هم که زیاده‌خواهانه باشد — برآورده می‌شود. زیرا در یک سویِ این نبردِ سرنوشت، رستم ایستاده است با شکوهِ سنتِ پیروزی‌هایش در درازنایِ روزگاران؛ در حالی که در سویِ دیگرش پیکرِ پهلوانیِ اسفندیار در فرازِ جایِ شکوفاییِ جوانی و شکوه و نیرومندی‌اش، همچون نمادِ همه‌ی توانایی‌هایِ رزمیِ ایرانیانِ فروزش دارد. درین جنگ، هر رزم‌آزاری در بیشترین اندازه‌ی اثربخشیِ آن به کار برده می‌شود و یکایکِ تیرهایِ اسفندیار بر تنِ رستم می‌نشینند تا آن که جهانِ پهلوانِ یکسره از کارزار به بیرون رانده می‌شود:

... چُن او (اسفندیار) دست بُردی به سویِ کمان

نَرسَتی کس از تیرِ او بی‌گمان!

به رنگِ طَبْرخون [۶۷] شدی این جهان

شدی آفتاب از نهییشِ نهان!...

به تیری که پیکانشِ الماس بود

زِره پیشِ او همچو قرطاس بود!

چُن او از کمان تیز بگشاد سُست

تنِ رستم و رَخشِ جنگیِ بَحَسْت!

همی تاخت بر گِردش اسفندیار

نیامد بَرو تیرِ رستم به کار!

تنِ رخش از آن تیرها گشت سُست

— نَبُد باره و مردِ جنگیِ درست —

فروید آمد از رخس رستم چو باد
 سر نامور سوی بالا نهاد،
 همان رخسِ رخشان سوی خانه شد
 چنین با خداوند بیگانه شد،
 به بالا ز رستم همی رفت خون
 بشد سُست و لرزان گه بیستون!... [۶۸]

فرارویی‌ی گام به گام شیوه‌های نبرد پهلوانان و دشوارتر و پیچیده‌تر شدن مرحله به مرحله‌ی آن‌ها، یکی از شگردهای نمایان در سروده‌های خنیاگران و شاعران بزرگست که نمونه‌های بسیاری از آن را در شاهنامه و دیگر حماسه‌ها دیده‌ایم. درین جا نیز فردوسی، در نخستین مرحله‌های نبرد و در حالی که رزم دو تهمت حماسه هنوز با شمشیر و گرز پی گرفته می‌شود، هیچ‌گونه برتری در کارکرد اسفندیار نشان نمی‌دهد. ولی شاهزاده‌ی ایرانی در مرحله‌های پسین پیکار — و به‌ویژه پس از آگاهی یافتن از کشته شدن پسرانش بر دست خویشان رستم — سخت خشمگین می‌شود و به جنب و جوش درمی‌آید تا به تیر و کمان دست یازد و به رزمی دیگرگونه بپردازد؛ بدان‌سان که جهان برای رستم چهره‌ی هراس‌انگیز به خود بگیرد.

اما در بررسی‌ی این داستان، چشم پوشیده ازین سامان بخشی‌ی مرحله‌های نبرد، در می‌یابیم که مَنش و کُنش دو پهلوان، چه خوب آفریده شده است تا هریک از آن‌ها به درستی نمایشگرِ کاردانی‌ها و شایستگی‌های ویژه‌ی قومی‌ی خویش باشد. برای نمونه، می‌دانیم که همه‌ی ایرانیان و به‌ویژه پارتیان در کاربرد تیر و کمان و تیراندازی، چیرگی و چرب‌دستی‌ی فراوان داشتند. بر این پایه، کُنشِ رزمی‌ی اسفندیار چنان به نمایش گذاشته شده است که با تاخت و تاز بر گرداگرد دشمن و تیرباران گرفتن بر او، رزم را به شیوه‌ی شناخته و بلندآوازه‌ی جنگاوران پارتی به پیش ببرد و پیروز شود.

از سوی دیگر، غلبه بر کوه‌پهای پُرتاب و توان سیستانی — اگرچه به چیره‌دستی در تیراندازی نامبردار نیست — در پیکاری با شمشیر و نیزه و گرز، به آسانی به برآیندی دل‌خواه نمی‌رسد و چنین رزم‌آوری اگر در پیکار چیرگی نیابد، همواره می‌تواند در بلندی‌های سرزمین خود پناه جوید. بر این بنیاد، فردوسی، رستم را چنان آفریده است که

در پیکار با شمشیر و گرز و نیزه، می‌تواند خود را بر سر پا نگاه دارد و در هنگامه‌ی بی‌کس در برابر تیربارانِ هم‌آوردِ خویش کاری از پیش نمی‌برد و خود را در آستانه‌ی شکست می‌بیند، به بلندی‌های زادبومش روی می‌آورد تا ایمنی یابد و اندک زمانی بیاساید و بختِ خود را در پیکاری دیگر باره بیازماید.

چنین می‌نماید که این رزم در حماسه، بازتاب و وصفِ شاعرانه‌ی یک لشکرکشی‌ی واقعی‌ی تاریخی باشد که در آن، دلیرمردانِ سیستانی در پیکار با تیراندازانِ برترِ ایرانی شکست خورده و ناگزیر شده بوده‌اند که به کوه بگریزند و آن‌جا را جان‌پناهِ خویش گردانند.

پ) سخن گفتنِ رستم با جوشنِ جنگیِ آتش

رستم در آستانه‌ی ره‌سپار شدن به کارزار برای رویارویی با اسفندیار، سخنی اندوهگینانه با جوشنِ جنگی‌ی خویش می‌گوید که با ذوق و احساسِ یک جنگاورِ کهن‌سال و کازآموده هم‌خوانی‌ی کامل دارد. پهلوانِ نامدار با درد و دریغ به رزم‌افزارهایِ خویش می‌نگرد و آه از جگر بر می‌کشد. او به یاد می‌آورد که این افزارها در درازنایِ روزگارِ شکوهمندِ پهلوانی‌اش در کارزارهایِ بسیار، به کارش آمده و گویی یار و یاورش بوده و همگام با او تا ستیغ‌هایِ پیروزی و افتخار فراز رفته‌اند. آنگاه با احساسِ دردمندانه‌ی رهروِ تیزگامی که پس از عمری راه‌نوردی در دشوارترین راه‌ها، ناگهان خود را در تنگنایی گرفتار و راهِ بیرون شدن را بر خویش بسته می‌بیند، از زرهِ رزمی‌اش — که دیر زمانی از رزمگاه‌ها به دور مانده و برآسوده بوده است — می‌خواهد که درین کارزارِ سخت و دیر هنگام، دیگر باره مددکارش باشد و همچون گذشته استوار و پایدار بماند و پیروزمندانه از او و شکوهِ افتخارهایِ دلاورانه‌اش دفاع کند؛ زیرا پیکاری در پیش است که در آن، دوشیرِ غُرّانِ تا پایانِ همچندِ یکدیگرِ دلیر و پا بر جای در نبرد (او و اسفندیار)، رویارویِ یکدیگر خواهند ایستاد:

... چو رستم سلیح نبردش بدید، سر آفشانند و باد از جگر بر کشید؛
 چنین گفت که: «ای جوشنِ کارزار! برآسودی از جنگِ یک روزگار؛
 کنون کار پیش آمدت، سخت باش! به هر جای پیراهنِ بخت باش!
 چنین رزمگاهی که غُرّانِ دو شیر، به جنگ اندر آیند هر دو دلیر،

کنون تا چه پیش آرد اسفندیار چه بازی کند در دم کارزار!... [۶۹]
 هومر نیز وصف شکوهمندی دارد از رزم‌آزارهایی که ولکان برای آشیل ساخته است:
 ... رزم‌آزارهایی بس رشک‌انگیز می‌سازد که چشم روزگارانِ دربی هم‌آینده
 را خیره خواهد کرد و مایه‌ی شگفتی‌زدگی‌ی جهانیان خواهد بود. [۷۰]

احساس و برداشت آشیل به هنگام دریافت این گروه از رزم‌آزارها نیز به گونه‌ی
 ستایش‌انگیز، در سروده‌ی حماسه‌پردازِ یونانی به وصف درآمده است:
 ... این نمایش، اخگری را در نهادِ پهلوانِ آرْمیده برمی‌آفرود؛
 خشمی خدایی دل او را آتش می‌زند.
 از مردمک‌های چشمانِ خشماگینش، شراره‌هایی فروزان و درخشش‌هایی
 دُمادُم، همچون جویباری از آتش زبانه می‌کشد.
 او این ارمغان‌های پُر تابش را می‌کاود و به هنرِ خدایانِ سازنده‌ی آن‌ها
 می‌اندیشد. [۷۰]

اما آشیل — برخلاف رستم — رویکرد و گرایش همدلانه‌ی چندانی به رزم‌آزارها
 ندارد و تنها برای سرگرمی و با چشمانِ بیننده‌ی شگفتی‌زده، بدان‌ها می‌نگرد. این
 فردوسی‌ست که هیجانِ ژرف و احساسِ پُرشور و آشوبِ خاطرِ جنگاوری کهنسال را در
 دیدار با رزم‌آزارهایش، با استادی‌ی هرچه تمام‌تر بر گوشه‌ی از پرده‌ی گسترده‌ی
 حماسه‌ی جاودانه‌اش نقش می‌زند و با نگرشی جاندارانگارانه (animistic) از آفرینی
 جنگی، همدلی اندوه‌گسار برای پهلوانِ پیر اندوهگین می‌آفریند تا بدو نیروی دل ببخشد
 که در کارزارِ دشوارِ پیشاروی نیز همچون همه‌ی کارزارهای پیشین، یار و مددکارش
 خواهد بود و شرفِ مردمی و نامِ بلندِ پهلوانی‌ی او را پاس خواهد داشت.

(ت) رستم در بزم و رزم با اسفندیار

در سرودهای هومر وصف‌های بسیاری از بزم‌های شاهوار هست که گونه‌گونی‌ی
 خوشایندی را در روند گزارشِ رویدادهای رزمی شکل می‌بخشد و به خودی‌ی خود نیز
 زنجیره‌ی از شعرِ غنایی‌ی هنرمندانه پدید می‌آورد. برای نمونه، در کتابِ نهمِ ایللیاد با

نقش آفرینی نوآورانه‌ی از یک بزم روبه‌رو می‌شویم که در آن، آشیل میزبان است و فرمان می‌راند:

...چون آتش در گوشت‌ها رخنه کرد، پاتروکل آن‌ها را کشید و نانی را که در سبدهای زیبا آورده بودند، بخش کرد.

آشیل پاره‌ها را پیش برد و به پاتروکل دوست خود، فرمان داد که برای خدایان قربانی کند. [۷۱]

در کتاب یازدهم ایلید نیز، نستور [۷۲] در یک بزم شراب، پذیرا و میزبان پاتروکل می‌شود و کتاب هفتم همان حماسه، با گزارش و نمایش بزمگاه همه‌ی سپاهیان پایان می‌پذیرد.

باز هم در جای دیگری از ایلید، نمایش والایی از شادخواری بر سر خوان آشیل را می‌بینیم:

... پاتروکل فرمان دوست خود را بُرد.

همان دم آشیل آوند بزرگی را که پُر از شانه‌های بره‌ای و بُزِ پرواری و پُشتِ خوشگوارِ خوکی خوب پرورده بود، بر رویِ اخگر گذاشت.

او تومیدن [۷۳] گوشت‌هایی را که آشیل با زبردستی می‌بُرد، نگاه داشت. پیه را روی آن‌ها کشیدند.

پسر مینوسیوس [۷۴]—که در قامت، مانده یکی از خدایان بود— آتش بسیار برافروخت. [۷۵]

در اشاره به ادبِ باده‌گساری نیز، هومر اندازه‌های ساغر و حد‌های گزینش می‌گسار را با ظریفی و نازک‌طبعی برمی‌شمارد:

... ساغری گران‌تر بر گیر و شراب پُرامنین [۷۶] را در آن فرو ریز!

و در جای دیگری:

... اوئوس [۷۷] توانگر هزار پیمانه از شراب‌های عطرآگین به سرا پرده‌ی شاهی فرستاد.

فردوسی تنها یک نشستِ بزرگِ بزم را به وصف در آورده که در آن، رستم میهانی اسفندیارست. [۷۸] اما گزارشِ شاعرانه — و بگذارید بیفزایم «واقع‌گرایانه» — ی او ازین بزم، در خورِ موقعیتیست که چنین میهانی با حضورِ خویش، بدان افتخار بخشیده است. خوانِ اسفندیار باید بسیار دَهشمندانه و اِرافکارانه گسترده شده و شراب‌هایش گیراییِ والایی داشته باشد؛ زیرا رستم میهانی عادی نیست. این اندرزِ هومر که: «در سور و جشنِ همگانی، هرکس زیاده‌روی کند، تشنگی و گرسنگی‌اش به آهستگی فرو می‌نشیند.» در همه‌ی موقعیت‌های عادی درست است. اسفندیار و پشوتن و بهمن ازین قاعده‌ی امنِ پیروی می‌کنند؛ اما رستم در فراسوی تاب و توانِ هرکس دیگری، نوش‌خواری شکوهمند و بزم‌نشینی والاست و درین بزمِ بزرگ، اسفندیار و دیگر شاهزادگانِ خرگاهِ وی، باید همواره سرگرمِ نهادنِ خوراک‌هایِ گوشتی در پیش او باشند تا همه را نوش جان کند و با این کارِ خویش، شگفتی‌ی سردارانِ میانه‌روِ ایرانی را برانگیزد:

... چو [خوالیکر، خوان را] بنهاد، رستم به خوردن گرفت

بماند (اسفندیار) اندر آن خوردن اندر شگفت

یَلْ اسفندیار و گوان یکسره

ز هر سو نهادند پیشش بره... [۷۹]

پس از خوردن، هنگامِ نوشیدن فرامی‌رسد. [۸۰] رستم باز هم با می‌نوشی‌ی پهلوانی و بیرون از حد انگاشتِ خود، مایه‌ی شگفتی‌زدگی‌ی اسفندیار و دیگر هم‌نشینانِ بزم می‌شود:

به جای می‌پخته، خام [۸۱] آورید!

چه گوید، چه آرد ز کاوش‌کی!

که کشتی بکردی برو بر گذار!

برآورد از آن چشمه‌ی زرد گرد!

بیاورد پُر باده‌ی شاهوار

که: «بر می‌نیاید به آبت نیاز!

که تیزی‌ی نَبیدِ کهن بشکنی؟!»

که: «بی آب جامی می‌افکن بیار!»

... بفرمود مهتر که: «جام آورید!

ببینیم تا رستم اکنون ز می

بیاورد یک جامِ می، می‌گسار

به یادِ شهنشاه رستم بخورد

همان جام را کودکی می‌گسار

چنین گفت (رستم) پس با پشوتن به راز

چرا آب بر جامِ می پفگنی،

پشوتن چنین گفت با می‌گسار

مَی آورد و رامشگران را بخواند
 چو هنگامه‌ی رفتن آمد فرّاز،
 چنین گفت با او یَلُ اسفندیار
 که: «شادان بدی تا بُود روزگارا!»
 بدو گفت رستم که: «ای نامدار!
 همیشه خِرَد بادَت آموزگارا!»... [۸۲]

اما اسفندیار با همه‌ی غمناکی و میزبانیِ دَهشمندان و سخن
 همدل‌نمایانه‌اش در هنگام بازگشتِ رستم از بزم او، پس از این هم‌نشینی و هم‌سخنیِ
 گرم نیز هیچ‌گونه نرمشی از خود نشان نمی‌دهد و همچنان به سردی و خیره‌سری با
 پهلوانِ پیر دردمند سخن می‌گوید و بی‌آن‌که دمی به آرزویِ نجیبانه‌ی رستم («همیشه
 خِرَد بادَت آموزگارا!») ببیند، بر بایستگی‌ی روا داشتنِ فرمانِ نابخردانه (و در
 همان حال، حیل‌گرانه و بهانه‌جویانه‌ی گشتاسپ پای می‌فشارد و کار را به جایی
 می‌کشاند که برای رستم چاره‌ی جز به مبارزه فراخواندنِ او باقی نمی‌ماند.

رستم این کارِ ناخواسته و ناگزیر را به شیوه‌ی شایسته‌ی یک جنگاور می‌کند و
 گفتار و کرداری را به نمایش می‌گذارد که حتّاً در دیگر حماسه‌های بزرگ جهان کمتر
 دیده می‌شود. او به یاد اسفندیار می‌آورد که از پذیرشِ بخشش‌هایِ دَهشمندان و
 نیک‌دلانه‌ی وی در هنگام پذیرایی‌ی شاهانه‌اش پافشارانه خودداری ورزید. آن‌گاه به
 ریشخند و طنزی تلخ بدو می‌گوید که اگر میبمان نوازی‌ی او را در خانه‌اش پذیرا
 نمی‌شود، ناچار به گونه‌ی دیگری با او رفتار و برخورد خواهد کرد:

... بدو گفت رستم که: «ای شیرخوی! ترا گر چُنین آمده‌ست آرزوی،
 ترا بر تگِ رَخش مِهمان کنم! سَرَت را به گوپال درمان کنم!»... [۸۳]
 بدین سان بی‌پروایی و خیره‌سری‌ی اسفندیار در به کرسی نشاندنِ حرفِ خود و
 دستِ کم گرفتنِ مَنش و پایگاه رستم و کوچک‌شماری‌ی او، انگیزه‌ی آن می‌شود که
 جهان‌پهلوانِ پیر را و پیکار تا پایان و به هر بهایی را برگزیند.

درین جا، فردوسی شناختِ استادانه‌ی خود را در طرح‌آفگنی و تحلیل روان‌شناختی‌ی
 منش‌هایِ ناهمگونِ دو هم‌اوردِ این رزمِ شگفت، به خوبی نشان می‌دهد. اسفندیار به
 اقتضای جوانی‌اش چنان وصف شده است که از همان آغاز در پایگاهِ ستیهندگی قرار
 دارد و از به کار بستنِ هیچ روشی خودداری نمی‌ورزد تا رستم را نیز به همان حالتِ

تندخویی و آشتی‌ناپذیری‌ی خود بکشاند. اما حماسه‌سرایِ بزرگ، با آفریدنِ پهلوانِ کهنِ سخت‌گامی که دیرزمانی در برابر این تلاش‌ها می‌ایستد، قدرتِ شناخت و اندازه‌ی آگاهی‌ی خود از پیچیدگی‌های سرشتِ انسانی را به نمایش می‌گذارد.

شاهزاده‌ی جاه‌خواه و برتن، می‌تواند با زیر پا گذاشتنِ فراخوانِ خویش از پهلوانِ سالخورده، به پایگاه او آسیب برساند؛ او می‌تواند بزرگواری‌ها و دلاوری‌های نیاکانِ رستم در یآوری کردن به ایران و ایرانیان را نادیده انگارد و حتّاً می‌تواند او را از نشستن بر جایگاهی که از دیرباز برای وی شناخته بوده است، بازدارد؛ اما رستم با همه‌ی این خوارانگاری‌ها و کوچک‌شماری‌های عمدی، به‌راستی بیش از اندازه‌ی انگاشتنی بُردباری نشان می‌دهد و خویشکاری‌ی خود را در کوشش برای بازداريِ پهلوان و شاهزاده‌ی جوان از درآمدن به رزمگاهِ سرنوشت، به جای می‌آورد.

اما سرانجام، شکیبایی‌ی باورنکردنی‌ی جنگاورِ پیر و کارآزموده نیز به پایان می‌رسد و — چنان‌که دیدیم — با نشان دادنِ واکنشی دلیرانه در فراخواندنِ اسفندیار به مبارزه، برخورد با او را به نقطه‌ی اوج می‌رساند. از آن پس، اراده‌ی استوار او دیگرگون ناشدنی‌ست و اندرزها و رهنمودها و لابه‌های پدرش زال و هشدارهای سختِ سیمرغ خردمند و رازآگاه و آینده‌نگر، هیچ کدام کاری از پیش نمی‌برد. درین هنگام‌ست که توانایی‌ی شاعرانه‌ی فردوسی به حدّ کمال نمایان می‌شود و آشوبِ درونِ پهلوانِ برگزیده‌ی او را بازمی‌تاباند. شاعر با چیره‌دستی‌ی شگفتی‌انگیزی خیال‌نقش‌های خود از روحیه و رفتارِ تازه‌ی پهلوانِ کهن‌سال را جامه‌ی سخن می‌پوشاند. او رستمِ آسیمه‌سر و نگرانِ پایانِ شومِ برخورد با اسفندیار را به بازگشتِ هرچه زودتر از پیشگاهِ شاهزاده و پشتِ سر گذاشتنِ بزمگاه یا — به تعبیرِ شاعر — سراپرده‌ی شاهی وامی‌دارد و در خطابی نو و شگفت‌تر از همیشه، گریزگاهی به اندیشه‌ها و احساس‌های خشمگینانه‌ی او می‌بخشد. رستم درین هنگام به بانگِ بلند می‌اندیشد. او ننگ دارد ازین‌که دریافت‌ها و برداشت‌های واقعی‌اش را پنهان کند. پهلوانِ دل‌آزرده در رویکردی نمادین به «گریاس» (آستانه‌ی) درِ خرگاهِ شهریارِی، با درد و دریغ از گرانمایگی و شکوه‌مندی‌ی شهریارانِ پیشین — که این خرگاه، جای آنان بود — یاد می‌کند و آن را با فرومایگی و ناسزاواری‌ی دارنده‌ی کنونی‌اش (گشتاسپ) می‌سنجد:

...چو رستم بیامد ز پرده‌سرایِ زمانی همی بود بر در به پای

به کَریاسِ گفت: «ای سَرایِ امید! خُنکِ روزِ کاندَرِ تو بُدِ جَمِّ شید!

هُمایونِ بُدی گاهِ کاوشِ کَی! هَمانِ روزِ کِیخسروِ نیک‌پَی!

درِ فَرّه‌یِ بَرِ تو اکنونِ بَبست، کِه بَرِ تَخْتِ تو ناسزا بَرَنشست!»... [۸۴]

این توفانِ خشم و آزرده‌گی که در اندرونِ رستم سالخورده‌ی خسته‌دل در فغان و در غوغاست، در سرتاسرِ زمانِ رویارویی و پیکارِ بزرگ، در جوش و خروش می‌ماند و واپسین نمودِ خود را در بانگی از سرِ شادمانگی و پیروزمندی‌ی درآمیخته با سرزنشی سخت‌دلانه، به هنگامِ سرنگونی‌ی اسفندیارِ تیرخورده از پشتِ اسبِ خویش، بازمی‌یابد:

...چُنینِ گفت رستم به اسفندیار کِه: «آوردی آن مَحْمِ زَفْتی به بار!

تو آنی کِه گفتی کِه: 'رویونِ تَم!' بلند آسمانِ بَرِ زمینِ بَرِ زَنم!؟!

نِه من دی صد و شست تیرِ خَدَنگِ بخوردم؛ ننالیدم از نام و ننگ؟

به یک تیرِ بَرگشتی از کارزار؛ بَخَفْتی بَرِ آن باره‌یِ نامدار!

هَم اکنون به خاکِ اندر آید سَرَت! بسوزد دلِ مهربانِ مادَرَت!»... [۸۵]

اما دیری نمی‌پاید که توفانِ فرومی‌نشیند و رستم بی‌خویشتن، به خود بازمی‌آید. تغییری ناگهانی در حالِ او روی می‌دهد. او اکنون، نه تنها از توانایی‌ی اسفندیار، بلکه از موقعیتِ اندوهبار و تأسفِ آورِ او، دریافتِ روشنی دارد. رستم آگاه‌ست که اسفندیار را پدری خودکامه و توطئه‌گر و پسر به کشتارگاه فرست، به پیکار با او گسیل داشته است؛ در حالی که او خود در رزم با شاهزاده‌ی نیرومند، هم به توانمندی‌های پهلوانی‌ی خویش و هم به کارگزاری و چاره‌گری‌ی فراطبیعی‌ی سیمرخِ پشت‌گرم بوده است. [۸۶]

این درخشش و پیروزی‌ی نبوغِ فردوسی‌ست که چُنینِ دیگرگونی‌ی بزرگی را در احساس و دریافتِ رستم به نمایش درمی‌آورد و او را وامی‌دارد که در آستانه‌ی مرگِ اسفندیار از او پوزش بخواهد و به گناهِ خود خستو شود و بپذیرد که وی تواناترین جنگاوری‌ست که در همه‌ی زندگانی‌ی خویش دیده است و بدین امر گردن بگذارد که او خود در زمینه‌چینی برای چیرگی بر هَم‌آوردِ نیرومندش، تنها بهانه و بازیچه‌ی در دستِ سرنوشته بوده است:

... کِه تا من به گیتی کمر بسته‌ام بسی رزمِ گردن‌کشانِ جُسته‌ام

سُواری ندیدم چو اسفندیار
 چو بیچاره برگشتم از دستِ اوی
 سُویِ چاره گشتم ز بیچارگی
 زمانِ وُرا در کمان ساختم
 گر او را همی روز باز آمدی
 ازین خاکِ تیره ببايد شدن!
 همان ست کز بد بهانه منم!
 زره دار با جوشنِ کارزار!
 بدیدم کمان و بَر و شَسْتِ اوی
 ندادم بدو سر به یکبارگی
 چو روزش سر آمد، بینداختم!
 مرا کارِ گز کی فَر از آمدی؟!
 به پرهیز یک دَم نشاید زدن!
 وُزین تیرِ گز کز فِسانه منم! [۸۶]

از سوی دیگر، اسفندیار در هنگامِ بدرود با برادرش پشوتن، از «نامردیِ پورِ دستان» در کشتنِ خود سخن می‌گوید و رستم و زال و سیمرغ را چاره‌گر و افسونکار و نیرنگ‌باز و گناهکار و دست‌آلوده در خون خویش می‌شمارد؛ اما شگفت این‌که اندک زمانی پس از آن، در سخن گفتن با رستم، آشکارا بر بیگانه‌ی وی و بی تأثیر بودنِ نقشِ سیمرغ و تیر و کمان در مرگِ خود یاد می‌کند و بر آنچه پیش از آن، بارها از زبانِ رستم شنیده بود و پروایِ آن را نداشت (یعنی فریبکاری و توطئه چینیِ پدرش)، تأکید می‌ورزد و هم‌ی بارِ گناهِ این تباهکاریِ شوم و خونبار را بر دوشِ وی می‌گذارد. [۸۷]

چنین‌ست پاره‌یی از زیبایی‌های ادبی و هنریِ میاَنوردِ اسفندیار در شاهنامه. حتّاً در هنگامی که بدانیم گزارشِ بنیادینِ این داستان را چکامه‌سرایانِ باستانی از گرد آوردنِ وصفِ کارزارهایِ دیگرِ پهلوانان و گنج‌نابیدنِ آن‌ها در کارنامه‌ی وی ساخته و پرداخته‌اند، چیزی از شکوه و بزرگیِ شاعرانه‌ی مَیْس و کُنِشِ این پهلوانِ یگانه و سرآمد نخواهد کاست؛ زیرا که قامتِ پهلوانیِ او — همچون پیکرِ آشیل — از میانِ انبوهِ عظیمی از آرمان‌هایِ رُمانتیکِ انسانی بر افراشته شده است و همواره برایِ نوعِ بشر دل‌پذیر خواهد ماند.

اسفندیار و آشیل، همیشه نمودارِ والاترین حدِّ گستاخی و بی‌باکیِ سرشارِ از نیروی جوانی و شور و مهر و دل‌بستگی به دوستان و گرایشِ آرزومندانه و آرمان‌خواهانه‌ی جوانان به بزرگوار زیستن — هرچند در کوتاه‌زمان — باقی خواهند ماند.

تا بدان هنگام که آدمیان شایستگی‌های شاعرانه و سرگذشت‌های پهلوانی را ارج می‌گزارند و گرامی می‌دارند، آمیزه‌ی هنرمندانه‌ی از چنین بُنایه‌هایی به دست خداوندگارانِ بزرگِ شعر — هومر و فردوسی — هرگز دستخوش فرسودگی و کهنگی و دچار فراموشی نخواهد گشت.

تبرستان

www.tabarestan.info

بازبردها و پی‌نوشت‌ها

۱. ناهمخوانی و دیگرگونگی داده‌های اوستا و شاهنامه در باره‌ی گشتاسپ، اسفندیار و گوزم و در میان نبودن گزارش هیچ یک از کارزارهای اسفندیار در اوستا، درخور رویکردی بنیادین و پژوهشی ژرف‌ست و نمی‌توان مانند پژوهنده‌ی این دفتر، تنها کوشش و کیش خنیاگران و چکامه‌سرایان را در ساخت و پرداخت داستان اسفندیار در روایت‌های حماسی‌ی پیش از فردوسی و سرانجام، بازتاب آن‌ها در شاهنامه، کارساز دانست. می‌توان و باید این احتمال را بررسید و پژوهید که ریشه‌ی این دوگانگی و دوگونگی در ناهمسازی‌ی روایت‌های مردمی با گزارش‌های خدای‌نامه‌ی درباری و برداشت‌های موبدان و هیربدان در چهارچوب آموزه‌ی دینی باشد.

۲. آبان، بندهای ۱۰۸-۱۱۰ در اوستا، ج. ۱، ص. ۳۱۷.

۳. ارت، بندهای ۴۹-۵۲، همان، صص. ۴۷۶-۴۷۷.

۴. زام، بند ۸۷، همان، ص. ۵۰۱.

۵. آبان، بندهای ۱۱۲-۱۱۳، همان، ص. ۳۱۸.

۶. همان، بندهای ۱۰۸-۱۱۸، صص. ۳۱۷-۳۱۹.

۷ و ۸. فرور، بندهای ۹۶-۱۴۲ در اوستا، ج. ۱، ص ۴۲۶.

۹. زام، بند ۷۲، همان، ص. ۴۹۸.

۱۰. بُن، بخش چهاردهم، ص. ۱۲۷. (درباره‌ی کنگ‌دژ ↑ گفتار سوم همین بخش، ص. ۴۲۷ و ۴۷۵ بن.

۱۵۲ در ص. ۵۹۱ در پایانی همان گفتار).

۱۱. دانا، بخش ۲۷، بندهای ۵۷-۵۹ و بخش ۶۲، بند ۱۲. (همچنین ↑ بن. ۱۵۲ در ص ۵۱۸ در پایان

گفتار سوم در همین بخش).

۱۲. آبان، بند ۵۴، در اوستا، ج. ۱، ص. ۳۰۷.

13. S.B.E., Vol. XXXVII, p. 296.

۱۴. خيون / هيون / هون: نام قبیله یا تیره‌ی از تورانیان بوده و گاه برای همه‌ی تورانیان به کار رفته است.

15. Ib., pp. 24-25.

16. J.: Z.S., p. 272.

۱۷. خا، دف. ۵، ص. ۱۳۴، ب. ۶۲۳-۶۲۴ و ب. ۶۲۷.

۱۸. همان، ص. ۱۴۸، ب. ۷۷۵.

۱۹. پاره‌یی از پژوهشگران بر آنند که «هفتخانِ اسفندیار» تقلیدی از «هفتخانِ رستم» نیست؛ بلکه گذار از «هفتخان» یا پشتِ سر گذاشتنِ دشواری‌هایی ازین دست، به منزله‌ی آزمونِ رازآموزی یا پاگشایی برای درآمدنِ پهلوانِ نوحاسته به انجمنِ دلاورانِ نامدار، بُنایه‌یی است که در بسیاری از حماسه‌های جهان هتا دارد. (سنج. بهمن سرکارانی: «رستم یک شخصیت تاریخی یا اسطوره‌ای؟» در مجموعه سخنرانی‌های سومین تا ششمین هفته‌ی فردوسی، انتشارات دانشگاه فردوسی، صص. ۱۴۵-۱۴۶).

۲۰. برداشتِ شگفتی‌ست. چگونه می‌توان با پرهیز از سخت‌جنگیدن، پیروزی و کامیابی به دست آورد؟ کجای شاهنامه، چنین چیزی را در موردِ رستم یا هر پهلوانِ دیگری نشان می‌دهد؟

۲۱. در سرتاسر اوستا و نیز در دیگر کتاب‌های دینی زرتشتی، هواره جادویی کاری اهریمنی و نکوهیده شمرده شده است. با این حال، پژوهنده — که خود زرتشتی است — این کار را که اسفندیار دین‌گستر بدان دست زده است، خصیصه‌ی قومِ متمدنِ ایرانی می‌شمارد. (!؟) گفتنی‌ست که پژوهنده، خود در دنباله‌ی گفتارش، اسفندیار را در تقابل با نیروهای اهریمنی: دیوان و جادوان می‌شمارد. (سنج. پن. ۱۰۶ در ص. ۴۲۴ در پایانِ گفتارِ دوم در هب).

22. Turner Macan: *The Shahnameh, Culcutta, 1829, Preface, p. 38.*

۲۳. خا، دف. ۵، صص. ۴۱۶-۴۱۷، ب. ۱۴۳۱-۱۴۳۳.

۲۴. همان، ص. ۴۰۲، ب. ۱۲۸۷-۱۲۹۰. (سنج. پن. ۸۱ در ص. ۴۸۷ هـ.).

25. N.: G., Vol. II, p. 139.

۲۶. پژوهنده در متن «پشوچنگه» را که در فرهنگِ اوستاییِ بارتولومه به معنی «گشوده چنگال» آمده و صفتِ هوم‌یک است، بر بنیادِ برداشتِ نادرستِ یوستی و شپیکل نام کسی دیگر پنداشته و در کنارِ نامِ هوم‌یک آورده است.

۲۷. خا، آبان، بند ۶۹ در اوستا، ج. ۱، ص. ۳۰۹.

28. W.: Q., p. 19.

29. Ib., pp. 25-26.

30. Ch.: A., p. 166.

۳۱. خا، دف. ۵، ص. ۲۹۷، ب. ۶۶.

۳۲. فرور، بند ۱۰۳ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۲۶.

۳۳. خا، پیشین، صص. ۳۰۰-۳۰۲، ب. ۹۳-۹۴ و ۱۱۱-۱۱۴.

۳۴. Trilogy: گروهی سه‌گانه از تراژدی‌ها که نویسنده‌ی یگانه داشت و در سده‌ی پنجم پ. م. در جشنواره‌های نمایشیِ آتن به اجرا درمی‌آمد. (D.L.T., p. 722).

۳۵. انگاشتِ پژوهنده درین مورد، پایه‌ی استواری ندارد. گرایشِ عاطفی را یکی از انگیزه‌های پیرویِ یک قوم از مذهبی خاص شمردن از تحقیق به دور می‌نماید. افزون بر این، پایانِ زندگانیِ هیچ یک از امامانِ یادکرده در روزگارِ جوانیِ آنان نبوده و یکمین در هنگامِ درگذشت ۴۷ سال و دومین ۵۵ سال داشته است. (همچنین پرسیدنی‌ست که: چرا تا روزگارِ شاه اسماعیلِ صفوی این گرایش و دل‌بستگیِ ملی‌نمایان نشده بود؟!)

۳۶. برای خواندنِ یکی از بهترین پژوهش‌ها و تحلیل‌ها از چگونگیِ شکل‌گیریِ تراژدیِ رستم و سهراب — محمد کلباسی: «رنجِ آرزو: نگاهی دیگر به داستانِ رستم و سهراب» در ایران‌شناسی ۱۰: ۱، بهار

۱۳۷۷، صص. ۷۷-۹۱. (همچنین سنج. «آز و نیاز، دو دیوگردن‌فراز» در حماسه، صص. ۳-۳۸).
 ۳۷. برداشت ساده‌انگارانه‌ی ست. هرگاه سیاوش چنین مینشی داشت، کاووس دوم بود، نه سیاوشی که اکنون می‌شناسیم. او مردی مردستان بود که عطای این گونه «پهروزی»ها را به لقای کاووس‌ها و سوادوه‌ها بخشید و «زندگی» را بر «زیست» برتری داد. (برای آشنایی با مینش و کینش والای سیاوش ← شاهرخ مسکوب: سوگو سیاوش در مرگ و رستاخیز؛ همچنین سنج. «مادر سیاوش؟ جستار در ریشه‌یابی یک اسطوره» در حماسه، صص. ۱۷۱-۲۲۵).

۳۸. ← خا، دف. ۵، ص. ۴۲۱، ب. ۱۴۸۶.

۳۹. همان، ص. ۴۱۹، ب. ۱۴۵۹-۱۴۶۳.

۴۰. پژوهنده گزوم را برادر اسفندیار خوانده که برآیند دریافت نادرست اوست از این بیت شاهنامه از زبان اسفندیار: «مرا بند کردند بر بی‌گناه / همانا گزومست فرزند شاه!». آشکارست که اسفندیار به زنجیر کشیده، در اوج تلخکامی به طغز و طعنه می‌گوید: «مرا - که بی‌گناهم - به زندان افکنده‌اند؛ در حالی که شاه به گزوم رویکرد و مهر دارد؛ گویی او به جای من فرزند شاهست!» در پاره‌ی از دست‌نوشته‌ها به جای نیمه‌ی دوم این بیت، آمده است: «... / همانا گزوم فرزند شاه!» که اگر درست باشد، باز هم طعنه‌ی شاهزاده‌ی جوانست به پدر خود کامه‌اش؛ بدین معنی که: «او مرا تنها در هنگامه‌های دشوار و زمان کارزار فرزند خود می‌شمارد و از من چشم‌یاری و فداکاری دارد!»

در اوستا (فرور، بند ۱۰۳) از کوارتمن (= گزوم) در شمار آسوتان و پارسایان زرتشتی نام برده شده؛ اما هیچ اشاره‌ی به نسبتی میان او و گشتاسپ نیامده است. دقیق نیز از کین‌ورزی گزوم نسبت به اسفندیار یاد می‌کند؛ بی‌آن‌که سخنی درباره‌ی برادری آن دو بگوید: «یکی سرکشی بود نامش گزوم / گوی نام‌بردار فرسوده‌رزم / به دل کین همی داشت ز اسفندیار / ندانم چه‌شان بود از آغاز کار!» (خا، دف. ۵، ص. ۱۵۶، ب. ۸۶۳-۸۶۴).

۴۱. اشاره‌ی پژوهنده به تینش میان گشتاسپ با پدرش هراسپ در هنگام جوانی بر سر واگذاری شهریاری بدو و گریختن وی به رومست. (درین باره ↑ گفتار چهارم در همین بخش، ص. ۴۹۴ و پ.).

۴۲. ← خا، دف. ۵، ص. ۲۹۵، ب. ۴۴-۴۵.

۴۳. همان، ص. ۴۲۱، ب. ۱۴۸۵-۱۴۸۶.

۴۴. همان، ص. ۳۶۵، ب. ۸۷۵.

۴۵. همان، ص. ۳۶۱، ب. ۸۲۳-۸۲۵.

۴۶. همان، ص. ۴۱۳، ب. ۱۳۹۰.

۴۷. همان، ص. ۴۲۲، ب. ۱۴۹۳-۱۴۹۵.

48. General Sykes: *History of Persia*, Vol. II, p. 267

۴۹. ژرف‌اندیشی و کاوش هرچه بیشتر درین زمینه و در هر یک از دیگر راستاهای پژوهش تاریخ و فرهنگ ایران، همانا کاریست بایسته و سزاوار؛ اما درین پژوهش، کوشش هواداران‌ی پژوهنده برای دفاع از گشتاسپ به منزله‌ی نخستین شاه دین پذیرفتار زرتشتی و بی‌گناه نشان دادن او در کشتار اسفندیار، بر خواننده پوشیده نمی‌ماند. درین باره ↑ پ. ۶۷ در صص. ۵۱۷ هـ. (درباره‌ی پسرکشی و پهلوان‌ستیزی شاهان در حماسه‌ی ایران ←

Dick Davis: *Epic and Sedition*, The University of Arkansas Press/Fayetteville, 1992.

و نقد بر همین کتاب در حماسه، صص. ۳۹۷-۴۱۲).

۵۰. ← خا، دف. ۵، صص. ۱۹۷-۱۹۸، ب. ۱۲۷۵-۱۲۷۷ و ۱۲۸۵-۱۲۸۶.

۵۱. Phoenix: پسر آمیتور و مَرَبی آشیل. (ایل، ص. ۷۶۷).

۵۲. Ulyses: پسر لایرت پادشاه ایتاک و یکی از پهلوانان نامی یونان در محاصره تروا. (ایل، ص. ۷۵۴).
 ۵۳. Ajax: پسر تلامون سرکرده مردم سالامین که پس از آخیلوس، بزرگترین دلاور آخائی بود. (ایل، ص. ۷۴۶).

۵۴. Achille (= آخیلوس): نامدارترین پهلوان یونانی در منظومه‌ی /یلیاد که تنها پاشنه‌اش آسیب‌پذیر بود و سرانجام نیز به تیر زهرآگین پاریس، پسر پریام پادشاه تروا که بر همین پاشنه زد، کشته شد. تعبیر تمثیلی «پاشنه‌ی آشیل» به مفهوم بزرگترین نقطه‌ی ضعف هرکس و هر چیز در زبان‌های باختری رایج است؛ همچنان که «چشم اسفندیار» در زبان فارسی. (سنج، ایل، ص. ۷۷۴).

55. *Iliad*, Book IX.

۵۶. Patroclus یا Patrocle: گرامی‌ترین دوست آخیلوس (= آشیل). (ایل، ص. ۷۵۷).

57. *Iliad*, Book XVIII.

۵۸. پژوهنده در جای دیگری، آشیل را همانند یا قرینه‌ی رستم شمرده است. (۴ گفتار هشتم در بخش یکم هد. در ص. ۲۰۷ و ص. ۲۱۶ و ↓ یادداشت افزوده بر پن. ۶۴ در دنباله‌ی هم. یاد.).

۵۹. پاریس پسر پریام و کشنده‌ی آشیل که الکساندر نیز خوانده شده است. (↑ پن. ۵۴ در هم. یاد. و سنج. فایر، ج. ۲، صص. ۶۸۲-۶۸۵).

۶۰. وُلکان در اسطوره‌های یونانی خدای آتش است و او را برابر با هفائستوس، خدای آتش و فلزکاری در اسطوره‌های رومی شمرده‌اند. (فایر، ج. ۲، ص. ۹۳۱).

۶۱. این برداشت پژوهنده بر پایه‌ی رویکرد وی به بیت زیر است: «مرو را زره آن که اندر برت / هم از دست زرتشت پیغمبر است.» اما این بیت در دست‌نوشته‌های کهن و چاپ‌های ویراسته‌ی شاهنامه نیست و افزوده‌ها می‌نماید. روین‌تنی اسفندیار، روایتی اسطورگی / افسانگی است و با زره ویژه‌ی پیوستگی ندارد. زرتشت بهرام پُژدو روایت دیگرگونه‌ی از روین‌تنی اسفندیار آورده است: «... و زان پس بدادش (زرتشت) به اسفندیار / از آن یشته‌ی خود یکی دانه نار / بخورد (اسفندیار) و تش گشت چون سنگ و روی / کید کارگر هیچ زخمی بر او / ازین گونه اندر سخن هوش دار / که بوده‌ست روین‌تن اسفندیار.» (زرتشت‌نامه، تصحیح فریدریک روزنبرگ و محمد دبیرسیاتی، ص. ۷۷).

۶۲. ← خا، دف. ۵، صص. ۳۶۱-۳۶۲، بب. ۸۱۹-۸۳۱.

۶۳. Thétis: از مادینه خدایان دریا، زن پله و مادر آخیلوس و پاره‌ی دیگر از خدایان. (ایل، ص. ۷۶۱).

64. *Iliad*, Book XVIII

درین جا باز هم می‌بینیم که پژوهنده، رستم را قرینه‌ی آشیل شمرده است. (↑ پن. ۵۸ در هم. یاد.).

۶۴. در اسطوره‌های یونانی، نام همگانی‌ی شش فرزند نرینه‌ی اورانوس و گایاست که در جنگی عظیم به نام Titanomachie به یاری‌ی زئوس درگیر نبرد شدند. منظور از «رزم تیتانی»، نبردی با بُعدهای اسطورگی و غول‌آساست. (سنج، فایر، ج. ۲، صص. ۹۰۲-۹۰۳).

۶۶. ← آبان، بند ۵۰ در اوستا، ج. ۱، ص. ۳۰۶.

۶۷. طَبرخون: بید سرخ / سرخ‌بید / بید طَبری. به معنی‌ی عتاب هم آمده است. (برهان!)؛ صَندَل سرخ. (آندراج و غیات اللغات). این واژه، بیشتر در تشبیه‌ها به منزله‌ی نمود رنگ سرخ کاربرد داشته است.

۶۸. ← خا، دف. ۵، صص. ۳۸۷-۳۸۸، بب. ۱۱۲۹-۱۱۳۰ و ۱۱۳۲-۱۱۳۸.

۶۹. همان، ص. ۳۷۱، بب. ۹۳۸-۹۴۲.

70. *Iliad*, Book XVIII.

۷۱. ایل، سرود نهم، ص. ۲۶۸.

۷۲. نستور: پادشاه پیلوس، پسر پله. (ایل، ص. ۷۷۳).

۷۳. اوتومِدُن: پسر دیوره و گردونه‌ران آخیلوس. (ایل، ص. ۲۶۷).
۷۴. منوسیوس: پسر آکتور و پدر پاتروکل. (ایل، ص. ۷۷۲). منظور از «پسر منوسیوس» درین سرود هومر، همان پاتروکل است.
۷۵. ایل، سرود نهم، ص. ۲۶۷.
۷۶. Pramnian: شرابی مرگب از شراب قرمز و شراب کهنه‌ی یونانی. (فکافا).
۷۷. Oeneus / Oeneë: پسر پورته و پدر ملگار، تیده و دژانیر، پادشاه کالیدون. (ایل، ص. ۷۵۵).
۷۸. هرگاه خواست پژوهنده وصف فردوسی از بزم اسفندیار برای رستم باشد، این برداشت او درست است؛ وگرنه در سراسر شاهنامه، بارها به توصیف بزم‌های گوناگون برمی‌خوریم. از جمله، می‌توان به وصف زیبای بزم و شادخواری رستم و پهلوانان ایرانی در آغاز «جنگ هفت گردان» اشاره کرد.
۷۹. خا، دف. ۵، ص. ۳۵۸، بپ. ۷۹۳-۷۹۴.
۸۰. گفتنی است که در شاهنامه، همواره زمان باده‌نوشی شهریاران و پهلوانان پس از خوراک است. («چونان خورده شد، جام می‌خواستند...») و این نشان می‌دهد که در سنت ایرانیان، نوشیدن می با شکم خالی از خوراک روا نبوده است.
۸۱. می‌خام، شراب طبیعی و دستکاری نشده را می‌گفتند و می‌پخته، شرابی بود که آن را جوشانده بودند و دو سوم آن بخار شده بود. از همین روی، آن را سبکی و ثلثان و مُثَلث هم می‌نامیدند. در پهلوی پُختگ می‌گفته می‌شد که در عربی به می‌بُختج دیگرگون شد. می‌خام را بهتر و والاتر از می‌پخته می‌دانستند و به همین سبب می‌بینیم که اسفندیار، فرمان به گساردن می‌خام می‌دهد.
۸۲. خا، دف. ۵، صص. ۳۵۸-۳۶۰، بپ. ۷۹۵-۸۰۸.
۸۳. همان، ص. ۳۶۵، بپ. ۸۶۹-۸۷۰.
۸۴. همان، ص. ۳۶۶، بپ. ۸۸۲-۸۸۵.
۸۵. همان، صص. ۴۱۲-۴۱۳، بپ. ۱۳۸۶-۱۳۹۰.
۸۶. همان، صص. ۴۱۷-۴۱۸، بپ. ۱۴۳۷-۱۴۴۴.
۸۷. سنج، صص. ۵۲۳-۵۲۹، در هگ.

زامیادِ یشت و حماسه‌ی ایران (کیش آریاییان)

۱. درآمد

وظیفه‌ی ما درین پژوهش، این است که یگانگی‌ی سرشتی‌ی سنتِ حماسی‌ی ایران را — که خط‌های کلی‌اش نخستین بار در زامیادِ یشت رسم گردیده و سرانجام با کوشش و پایداری‌ی شگفتی‌انگیزِ فردوسی کمال یافته است — بررسی و پی‌گیریم. خواهیم دید که نمودهای ویژه و شناخته‌ی شاهنامه تا چه اندازه با زامیادِ یشت همخوانی دارند. از دیدگاهی، در هر دو مورد همان آمیزه‌ی تاریخی-حماسی را می‌بینیم و ازین رو می‌توانیم این هر دو متنِ کهن را اثرهایی نیمه‌حماسی-نیمه‌تاریخی توصیف کنیم. رشته‌ی اصلی و کانونی در هر دو اثر، یکی و همان است: انتقالِ «فرّکیانی» (خَوَرِن) از دودمانی آریایی به خاندانی دیگر. پیوستگی‌ی این انتقال‌ها، زنجیره‌ی از «شاه-پرستاران» یا «آبَرَمَرْدان» را پدید می‌آورد که بارِ خویشکاری‌های دوگانه‌ی نگاهبانی‌ی قوم آریایی و آورنگِ شهریارِ ایران زمین در برابرِ بیابان‌گردانِ چپاولگرِ تورانی از یک سو و بهبودِ روزافزونِ کارهای جهان و مردمان از سوی دیگر را بر دوش می‌کشند. «حقّ ایزدینه»‌ی

شهریاران شناخته و پذیرفته‌ی قوم آریایی، برآیند منطقی این مفهوم بنیادین را شکل می‌بخشد.

تاریخ ایران باستان — هم در زامیادَیشت و هم در حماسه — به سه دوران باز شناختنی بخش‌بندی شده است. در آغاز، داستان‌های دورانی را می‌بینیم که پهلوانان نامدارش جمشید و فریدون و گرشاسپ‌اند و دشمنان تورانی هنوز ناشناخته‌اند. آنگاه دوره‌ی در پی می‌آید که نمایه‌ی کلی آس کُنیش‌های تازشگرانه و تباهاکارانه‌ی افراسیاب شاه تورانست. سرانجام، در هر دو خاستگاه ما، این کُنیش و واکنش‌های آغازین، با سر بر آوردن دودمان کیانیان، در چهارچوبی ویژه جای می‌گیرند و بنا بر فرمانروایی کیخسرو — بزرگ‌ترین شهریار این دودمان — پایان می‌پذیرد. همانا تفاوت‌هایی در میان روایت‌های اوستا و شاهنامه هست؛ اما این گونه‌گونی، بیشتر به شیوه‌های رفتار با دروغناهیها بستگی دارد تا به جهان‌بینی چیره بر دو اثر. شاهنامه، در حالی که فراگیر دوران درازتری از تاریخ «فرّکیانی»ست، چنان که خواهیم دید، در بنیادها و اصل‌ها با زامیادَیشت همسویی و هماهنگی دارد. فردوسی همچنین تصویر نبرد ایزدان و دیوان بر سر دست‌یابی به «فرّکیانی» را — که وصف ستایش‌انگیز آن در کرده‌ی هشتم زامیادَیشت آمده — از پرده‌ی نقاشی‌ی خویش فرو گذاشته است.

۲. زامیادَیشت، چشم‌اندازی گسترده از تاریخ جهان

سرایندگان نوزدهمین ستایش‌سرود اوستا، وظیفه‌ی به نمایش در آوردن تاریخ جهان را از دیدگاهی ناهمگون با دیگر اثرهای کهن بر دست گرفته بوده‌اند. درین سرود، تاریخ جهان — بدان‌گونه که پردازندگان آن در چهارچوب چهار دوره‌ی گیهان‌شناختی می‌انگاشته‌اند — تنها از دیدگاهی مینوی و اخلاقی بررسی شده و نگاشته شده است. از نقش‌ورزان انسانی که درین سرود دیرینه پدیدار شده‌اند، گیومرت (کیومرث) — نخستین انسان [۱] — و زرتشت را می‌بینیم. [۲] اما زامیادَیشت، به‌روزی‌هایی را به وصف درمی‌آورد که از برخورداری‌ی از «فرّ» (فرّه‌مندی) پدید می‌آید؛ فرّی که از آن تیره‌های ایرانی — زاده و نازاده — است.

زامیادَیشت با تاریخ قوم آریایی — که در پایگاه فرّه‌مند سزاوار، عنوان فرمانروای جهان را دارد — به گونه‌ی ستایش‌آمیز برخوردار و رفتار می‌کند. درست‌ست که

کوشش‌های گوناگونی، به‌ویژه از سوی تورانیان برای دست‌یابی به «فَر» و بی‌بهره گردانیدن آریاییان از آن، به کار برده می‌شود؛ اما همه‌ی این کُنش‌ها و دست‌یازی‌ها سرانجام ناکام می‌ماند و به شکستِ تازندگان به «فَر» پایان می‌پذیرد.

پاره‌یی از تاریخ پُژوهان با تأکید بر جنبه‌های ویژه‌یی از درونمایه‌ی پژوهش خویش کوشیده‌اند تا برداشتی فراگیر از تاریخ به دست دهند و بر پایه‌ی آن، همه‌ی تاریخ جهان را یک‌جا بررسند و تجزیه و تحلیل کنند. آنان برین باورند که از برترین دیدگاه به همه‌ی گستره‌ی تاریخ می‌نگرند. برای نمونه، مُمَزِن [۳] بخش بزرگی از تاریخ جهان را گونه‌یی جنگِ تن‌به‌تن در میانِ خاور و باختر می‌انگارد که بالمشکرکشی‌ی هخامنشیان به اروپا و تازشِ اسکندرِ بزرگ به آسیا آغاز می‌شود. زامیادیشیت نیز به روشی همانند، کشمکشِ میانِ ایرانیان و تورانیان را زمینه‌ی اصلی‌ی تاریخ جهان قرار می‌دهد.

کیست که پس از پژوهشی فراگیر در تاریخ، بتواند اهمیت و درستیِ چنین بازنمودی را انکار کند؟ خواه گذرگاهِ کوچِ بزرگِ آریاییان را — چنان‌که هیرت (A. Hirt) انگاشته است — در راستای قفقاز بشناسیم، خواه میهنِ کهنِ آنان را — چنان‌که میپر باور دارد فرازُود (آسیای میانه) بدانیم، به هر روی آنان بایست از ستیزه‌گری و تاخت و تازِ تیره‌های تورانی آسیب‌های فراوانی دیده باشند. هرگاه همداستان با شُرادرِ (Otto Schrader) کرانه‌های شمالی و شمالِ باختری‌ی دریای سیاه را میهنِ پیش از کوچِ آریاییان بینگاریم، درمی‌یابیم که چگونه و چرا زامیادیشیت بایست تورانیان را دشمنِ بزرگِ آریاییان دانسته باشد. [۴] زیرا در شمالِ گذرگاهِ آریاییان، قوم‌های آلتایی و فنلاندی — اوگری (فینو اویغوری) همواره کرانه‌های سرزمینِ آریاییان را تهدید می‌کردند. برخوردگاه‌های آریاییان با قوم‌های آلتایی و فنلاندی در همه‌ی درازایِ جایگاه‌های آنان کشیده شده بود. دانشِ زبان‌شناسی‌ی سنجشی — که تأثیرگذاری‌هایِ دو سویه‌ی زبان‌های این قوم‌ها در یکدیگر را نشان می‌دهد — این امر را به‌خوبی تأیید می‌کند. [۵] (کشمکش‌های آریاییان با سامی‌ها هنوز در پیش بود.)

درواقع نویسندگان و ویراستارانِ زامیادیشیت، نه‌تنها گزارشی از ستیزه‌ها و درگیری‌هایِ میانِ آریاییان و تورانیان در دورانِ خویش و روزگارانِ پیش از خود به دست داده‌اند، بلکه شیوه‌ی کارشان چنان بوده است که رویدادهایِ تاریخِ هزاره‌ی پس از روزگارِ آنان را نیز به‌گونه‌یی نمادین دربر می‌گیرد.

بدین سان، درمی‌یابیم که آلتایی‌ها در درازای بیش از یک هزاره، بر اسلاوها چیرگی یافته و ستمگرانه فرمان می‌رانده‌اند؛ در حالی که مغولان فرمانبردار چنگیزخان و تیمور، بارها در ایران و آسیای کهن و روسیه به یکسان به تاراج و کشتار و ویرانگری پرداختند. نویسندگان زامیادیش، پیش‌بینان راستین زد و خوردهای آینده در میان آریاییان و قوم‌های آن‌یران در شمال بودند. [۶]

بر این بنیاد، می‌بینیم که زامیادیش به هیچ روی خاستگاه بی‌اهمیتی برای شناخت تاریخ و دیگرگونی‌های روی داده در زندگی آریاییان نیست. ازین دیدگاه می‌توانیم به راه‌بردهای نام‌های جغرافیایی آمده درین یش، پی ببریم. برای مثال، از بندهای ۵۱ و ۵۷-۶۳ این سرود، چنین برمی‌آید که «فرّ» قوم آریایی یا ایرانی، به‌ویژه با دریای بزرگ و اوروکش پیوستگی داشته است؛ زیرا پهلوان و شهریار تورانی افراسیاب می‌کوشد تا «فرّ» را از این دریا به چنگ آورد. پاره‌یی از پژوهندگان این دریا را با دریای خزر و برخی با دریای سیاه اینهمان می‌انگارند. [۷] چنین انگاشتی با بُن‌نگاره‌ی یکی شمردن میهن پیشین آریاییان و جایی در کرانه‌ی دریای سیاه، همخوانی دارد.

بر پایه‌ی درونمایه‌ی این یش، «فرّ آریاییان» چند بار پیایی در برابر تازش افراسیاب، به شاخه‌هایی از دریای بزرگ و اوروکش می‌گریزد و در دریاچه‌های خسرو، ونگه‌زده و اوژدان‌ون پناه می‌جوید. [۸] ازین گزارش پیداست که آریاییان بارها در حالت پدافندی قرار گرفته بوده‌اند و دریا از همان نخستین روزگاران، چه اهمیتی در زندگی مردم آن داشته است.

تازشگران تورانی چنین شناسانده شده‌اند که به آلودن هم‌ی دانه‌های خوراکی و آشامیدنی‌ها و تباہ کردن بزرگی و نیکی و زیبایی می‌کوشیدند. این گزارش آشکاری است از رزم‌آرایی‌های تازندگان آلتایی و مغول در روزگاران کهن که در چنین سنډ دیرینه‌یی برجا مانده است و در همان حال، شناختی از پیشرفت نیروی دریایی در تاریخ را نیز به دست می‌دهد.

با ژرف‌نگری‌ی بیشتر درین سرود، از میان جاهایی که به نام آن‌ها اشاره رفته است، دو کانون پی در پی قدرت آریاییان را برمی‌گزینیم. در بند ۵۶ - چنان‌که پیشتر گفته شد - به نام «دریاچه‌ی خسرو» به منزله‌ی یکی از پناهگاه‌های «فرّ آریاییان» برمی‌خوریم و در بُندهش می‌خوانیم که این دریاچه در چهار فرسنگی دریایچه‌ی

چیچست — گُستره‌ی پیروزی‌ی کیخسرو بر افراسیابِ تورانی — جای داشته است. [۹] واپسین کانون از کانون‌های چهارگانه‌ی آریاییان نیز جایی است که رود هیرمند به دریاچه‌ی کیانسه فرو می‌ریزد. این دو کانون، بایست در تاریخِ زندگی‌ی آریاییان دارای اهمیت بسیار بوده باشند؛ زیرا در ناحیه‌ی دریاچه‌های خسرو و چیچست که آریاییان با جابه‌جایی‌ی تازندگان تورانی — که از شمال قفقاز و از تنگه یا گذرگاه مشهورِ داریال [۱۰] می‌آمدند — بایست از کوچ به سوی خاور بازمانده باشند. طبیعی است که نماینده‌ی بزرگِ آریاییان — شهریارِ کیخسرو — بایست در همان جا با پهلوانِ نامدارِ تورانی افراسیاب رود رو شده و بر او چیرگی یافته باشد.

وصف‌های آمده در یشت‌ها و شاهنامه از پیروزی‌های ایرانیان بر تورانیان درین ناحیه، بهترین تفسیرست بر گزارش‌های روستوتزف (Rostovtzeff) و دیگر پژوهشگران درباره‌ی گسترشِ نفوذِ فرهنگی و سیاسی‌ی ایرانیان در منطقه‌های پیوسته به قفقاز و دریای سیاه. همچنین گفتنی است که سَرمت‌ها (Sarmatians) [۱۱]، آلان‌ها (Alans) [۱۲] و دیگر قبیله‌های بیابان‌گردِ مانند آن‌ها درین منطقه، در اصل تیره و تباری ایرانی داشته‌اند. [۱۳]

کانونِ دیگرِ قدرتِ آریاییان که در زامیادنیشت بدان اشاره شده، ناحیه‌ی گِرداگردِ دریاچه‌ی کیانسه (سیستان) است. درین جا باز هم به نقطه‌یی می‌رسیم که در آن، زنجیره‌ی کوچِ آریاییان به سوی خاور، با تازشِ تورانیان در راستای جنوب، از هم می‌گسلد و قومِ آریایی، بارِ دیگر در پناه رودها، دریاچه‌ها و کوه‌ها، پایگاه و شهریاری‌ی بزرگی را برای خود بنیاد می‌گذارد. به باورِ پژوهشگرانی همچون کریستن‌سن، [۱۴] دودمانِ شهریاری‌ی ایرانِ خاوری به نام کیانی، درین سرزمین و در سال‌های میان ۹۰۰ تا ۷۷۵ پ.م. آوازه و شکوه داشته است. دودمانِ شهریاری‌ی «کوی»‌های کهن‌تر با پایانِ روزگارِ کیخسرو فرو پاشید؛ زیرا اگرچه ما نامِ پسرِ او آخروَر را می‌دانیم، در جایی از او با عنوانِ «کوی» یاد نشده است.

پایگاهِ والایِ دریاچه‌ی کیانسه در تاریخِ ایران، چندان آشکار بوده که تاریخ‌نگارِ نامداری همچون هرتسفلد این ناحیه را زادگاهِ کیشِ زرتشتی شناخته است.

۳. گذرگاه‌های آریاییان در کوچ‌هاشان

آریاییان از هر سویی که می‌کوچیدند، با تاخت و تازهای قبیله‌هایِ تورانی روبه‌رو می‌شدند. فروکشیدن آب‌هایِ دریاچه‌هایِ آرال-خزر (Aralo-Caspian) پس از «عصر یخ‌بندان»، جای‌گزینی در سرزمین‌هایِ نوپدیدازگشته را شدنی ساخت و پیش‌رویِ متوازیِ تُردی‌هایِ نخستین (proto-Nordics) [۱۵] و تورانیانِ نخستین (proto-Turanians) به سوی این منطقه آغاز شد. [۱۶] گروهِ اخیر از جایگاه‌هایِ خود در کوه‌هایِ تیان‌شان (Thian Shan) [۱۷] بدین سرزمین‌ها سرازیر شدند تا بر جاهایی دست یابند که پس از آن، توران و حوضه‌ی رودِ تاریم (Tarim) [۱۸] خوانده می‌شد. [۱۹] تورانیان به دنبالِ کاسی‌ها (Kassites) [۲۰] و مادها، راهِ خود را به سوی جنوب، سرسختانه پی گرفتند و می‌توان گفت که در درازنایِ چندین هزاره، همواره ایران را تهدید می‌کردند و در بیشترِ دوره‌ها ستمگرانه بدان می‌تازیدند. برایِ بسیاری از ایرانیان خوشایند نبود که تیره‌هایِ کوچنده‌ی تورانی در گذرگاهِ خود، پاره‌یی از گروه‌هایِ هندو-اروپایی را نیز همراه می‌بردند؛ چرا که این پیوستگی، تنها بر توانمندیِ شمالی‌ها در تاخت و تازهاشان می‌افزود.

ایستادگی و پایداری در برابرِ این تازش‌ها، همواره یکی از آرزوهایِ بزرگِ نیرومندترین شهریاران و پهلوانانِ ایرانی بود. برایِ نمونه، هوشنگ شهریارِ اسطوره‌ی پیشدادی را می‌بینیم که در نیایشِ خود در برابرِ ایزدبانویِ آب‌ها، خواستارِ آن می‌شود که بتواند دو سوم از دیوانِ مَزَندَری را بر خاک افکند. [۲۱] توسِ پسرِ دلیر و جنگاورِ نوذر، بر پشتِ اسبِ خویش، نیایشِ کُنان در برابرِ همان ایزدبانو، خواستارِ آن می‌شود که بتواند سرزمین‌هایِ تورانی را براندازد: پنجاه‌ها صدها، صدها هزارها، هزارها ده‌هزارها، ده‌هزارها صد هزارها [۲۲] و ویستکورو پهلوانِ نامدارِ ایرانی و پسرِ دیگرِ نوذر، بر خویشتن می‌بالد که توانسته است در جنگ با تورانیان، شماری برابر با شمارِ موهایِ سرِ خود از ایشان را بر خاک بیفکند. [۲۳]

از همه‌ی اینان برتر، گیخسرو شهریارِ بزرگِ ایرانی بود که توانست همه‌ی تیره‌ها و گروه‌هایِ ایرانی را به هم ببیوندد و یکپارچه سازد. اما حتّاً در چنین وضعی نیز، او پروا و پرهیزی نداشت ازین که هراسِ به‌راستی بجا و دریافتنیِ خود را از توانمندیِ دشمنِ تباهاکار و بدخواهی که سواره به رزم وی می‌شتابد، آشکارا بیان دارد. [۲۴]

با این حال، جنگِ بزرگ و پیروزی‌ی بلندآوازه‌ی کیخسرو نیز نتوانست بدین کشمکشِ دراز پایان بخشد؛ زیرا در روزگارِ زندگی‌ی دو نسلِ پس از وی، کی گشتاسپِ دلیر و زَریرِ جنگاور و دیگر دلاورانِ ایرانی را می‌بینیم که سوار بر اسبانِ خویش در برابرِ پَسینیانِ همان دشمنانِ دیرینه صف بسته‌اند و درگیرِ نبردِ سخت و فرساینده با گروه‌هایِ نوخاسته‌یی از تازشگرانِ تورانی‌اند که خواست و آرزویی جز بر پا کردنِ کشتاریِ سهمگین و بنیادبرانداز در میانِ آریاییان ندارند. [۲۵]

اما گروه‌هایی از «کانونِ تازشِ تورانیان» برایِ تاختن به ایران از بالِ شمالِ خاوری، در میانِ خود به همداستانیِ نرسیده بودند. آنان یک‌راست روبرو با ختر آوردند و به سویِ اروپا شتافتند. چنان که ایکسنت بر رسیده است، پیش‌روی‌ی خشکی در دریاچه‌هایِ آرال و خزر و دریایِ سیاه، درهایِ تازه‌یی را برایِ کوچیدن به اروپا، به رویِ تورانیان گشود و آنان با گذشتن از این دروازه‌ها، بخشی از تُردی‌هایِ جای‌گزیده در جنوبِ روسیه را از جایگاه‌هاشان بیرون راندند. [۲۶] همچنین آنان از آن پس توانستند به ایران بتازند و ما درباره‌ی شاهزاده‌ی ارمنی اَشوَرزَدَنگَه می‌خوانیم که نیایشِ کنان در برابرِ ایزدبانویِ آب‌ها از او خواستار می‌شود که او را در کارزارِ جهان کامیاب و بر تورانیانِ دانو و کَز و وَرَاز خاندانِ اَسَبَن و بر دورِ اَکِیَت چیره گرداند. [۲۷]

راهِ سراسری‌ی روسیه‌ی جنوبی را بعدها گروه‌هایِ تازه‌ی تورانی: آوارها، [۲۸] هون‌ها [۲۹] و پشنگ‌ها [۳۰] نیز پیمودند؛ در حالی که راه به سویِ جنوب را دیگر تورانیان: سکاها، [۳۱] توروسکاها، [۳۲] کوشان‌ها [۳۳] و هیتال‌ها [۳۴] پشتِ سر گذاشتند. اهمیتِ ناحیه‌هایِ گِرداگِردِ دریاچه‌هایِ چیچست و کیانسه در بخش‌هایِ تاریخی‌ی یشت‌ها، از همین روست.

شمارِ انگاشت‌هایِ پیش‌نهادِ درباره‌ی کجایی‌ی میهنِ نخستینِ آریاییان یا هندو-اروپاییان، در نگاهِ نخست چه‌بسا که گیج‌کننده بناید. قوم‌شناسانِ گوناگون، از سرزمین‌هایی دور از یکدیگر مانند اسکاندیناوی، آلمان و شمالِ فرانسه از یک سو و بالکان، روسیه‌ی جنوبی، آناتولی، ایران و قراقرود (آسیایِ میانه) از سویِ دیگر، به منزله‌ی این میهنِ اصلی‌ی نخستین نام برده‌اند. ایکسنت با این بُرهان که راه‌هایِ پیوندِ این سرزمین‌ها با یکدیگر، نمایشگرِ بسیاری از کوچ‌راه‌هایِ آریاییان در درازنایِ سده‌هاست، همه‌ی این انگاشت‌ها را یک کاسه کرده و با هم انطباق داده است. [۳۵]

تا اندازه‌ی شگفت‌ست که این راه‌های خاوری و جنوبی‌ی پیش‌روی آریاییان، نزدیک به همان راه‌های باختری و جنوبی‌ی تازش‌های تورانیان‌ست. از همین‌روست که ستیزه‌ها و کشمکش‌های ناگزیرِ دو قوم در چنان گستره‌ی بزرگی روی می‌دهد. با رویکرد به این راه‌گذارهای ایرانیان و تورانیان در سرزمین‌های پهناور و پرآشوب‌ست که باید بازُردهای زامیادِیشت را بر رسم و بیژوهمیم. اصلی‌ترین این‌ها — که درین ستایش‌سرود تأکید بسیار بر آن‌ها می‌رود — دریای واوروکش و شاخابه‌ها یا دریاچه‌های گرداگرد آن و دره‌ی هیرمند (سیستان)‌ست که جایگاه‌های اصلی‌ی آریاییان در پهنه‌های آن‌ها قرار داشته است. به احتمال زیاد، منظور از دریای واوروکش منطقه‌ی دریاچه‌های آرال، خزر و دریای سیاه‌ست که بزرگ‌ترین و کهن‌ترین زد و خورد‌های میان آریاییان و تورانیان به طبع بایست در آن جا روی داده باشد. [۳۶]

بر پایه‌ی نوشته‌ی زامیادِیشت، این منطقه‌ی دریایی پایگاه «فر آریایی» بود که افراسیاب با شناوری در دریا می‌خواست آن را فراچنگ آورد. این بیان را می‌توان چنین گزارد که نه تنها گروه‌های سواران جنگاور تورانی به همه‌ی کرانه‌های دریا (فراگیر شمال ایران و قفقاز) می‌تاختند؛ بلکه شاید گونه‌یی از اردوکشی‌ی دریایی به سوی این منطقه در کار بوده است.

در جنوب این گستره‌ی عظیم آبی، دریاچه‌های ارمنستان قرار دارند و این همان نقطه‌ی جغرافیایی‌ست که اوستا آن را جای پایان یافتن دوران افراسیاب به دست کیخسرو شهریار می‌شناساند. آشکارست که این اشاره، نمایشگر پاره‌یی از کامیابی‌های نمایان فرمانروای ایران‌ست در پایان بخشیدن به دوره‌یی دراز از تاخت و تاز تورانیان از سوی قفقاز.

۴. انگیزه‌ی کوچ‌های آریاییان

بدین‌سان، زامیادِیشت برای قوم‌شناسان ارزش والایی دارد. دیدیم که چگونه درین یشت، نشانه‌هایی از راه‌گذارهای آریاییان در کوچشان به سوی خاور، فراهم آمده است. اکنون پرسش این‌ست که آیا این سرود افزون بر این، اشاره‌یی هم به — انگیزه‌ی کوچ‌های شاخه‌ی ایرانی‌ی قوم‌های هندو-اروپایی نیز در دسترس ما می‌گذارد؟ چنین می‌نماید که پاره‌یی از اشاره‌های بدین دروغ‌نامه را در بندهای ۵۶-۵۹ و بند ۶۲ این

یشت بتوان یافت. درین بندها از آلودنِ همه‌ی دانه‌هایِ خوراکی و همه‌ی آشامیدنی‌ها و تباہ کردنِ بزرگی و نیکی و زیبایی و نیز کشتارِ همگانی و تُهی کردنِ کشور از مردمان و دیگر سیاهکاری‌هایِ دهشتناکی که به کار و کُشِ تورانیان در روزگارِ فرمانرواییِ افراسیاب نسبت داده شده است سخن به میان می‌آید.

گزارش‌هایی که در بُندهش [۳۷] و نیز در کتابِ حمزه‌ی اصفهانی‌ی تاریخنگار [۳۸] درباره‌ی پُر کردنِ یا گردانیدنِ بسترِ رودخانه‌ها به وسیله‌ی افراسیاب آمده است، وصفِ زامیادِ یشت از کُشِ تباہکارانه‌ی تورانیان را کامل می‌کند. این که خود این یشت، یادِ نابودیِ انبوهِ بزرگی از مردمانِ آریایی را در دوره‌ی ویژه‌ی از تاریخِ قومی‌شان در ذهنِ خواننده بازمی‌تاباند، ازین واقعیتِ آشکار می‌شود که در برابرِ ویرانگری و تباہکاریِ تورانیان، کارِ افزونیِ بخشِ اهورَمَزدا را خواستار می‌شود که همواره بر آنست تا آفریدگانِ نوی پدید آورد.

درین ستایشِ سرود، همچنین وصفِ شاخابه‌هایِ دریایِ واوروگش را — که پیشتر بدان‌ها اشاره رفت — می‌خوانیم. شکل‌گیریِ این شاخابه‌ها یا دریاچه‌ها، به هر روی باید دَهشی به مردمانِ آریایی برآورد شود؛ زیرا گفته شده است که «قرّ آریایی» پیوسته جا به جا می‌شود و خود را بدین شاخابه‌ها می‌کشانَد.

زامیادِ یشت سپس در وهله‌ی نخست بر این واقعیت تأکید می‌ورزد که در دوره‌ی پیش از شکل‌گیریِ دودمانِ کیانی، به اندازه‌ی چشم‌گیری ویرانی و کاهشِ شمارِ مردمان در میانِ آریاییان بود که برآیندِ خشکانیدنِ رودخانه‌ها یا برگردانیدنِ بسترِ آن‌ها از سوی تورانیان به شمار می‌آمد تا به هنگامی که آریاییان دیگر باره کشور را از آن خویش کردند. در وهله‌ی دوم به پدید آمدنِ شاخابه‌هایِ گرداگردِ دریایِ واوروگش و سرانجام به بنیادگذاریِ شهریاریِ کیانی در سرزمین‌هایِ آبادِ گرداگردِ دریاچه‌ی کیانسه و جای فرو ریختنِ رودِ هیرمند بدان سخن می‌گوید.

چنین اشاره‌ها و وصف‌هایی اهمیتِ تاریخیِ بسزایی دارد؛ زیرا تاریخ می‌گوید که در موردهایِ بسیاری کوچ‌های قوم‌ها بر اثر انگیزه‌هایی همچون غناک و یا خشک شدنِ بیش از اندازه‌ی آب و هوا و افزایش و کاهشِ بارآوریِ زمین در منطقه‌هایِ ویژه‌ی صورت گرفته و سرنوشتِ قوم‌ها به تمام و کمال از دیگرگونی‌هایِ روی داده در وضعِ مادی و زیست‌محیطیِ آنان، تأثیر پذیرفته است. این دریافتِ بنیادینِ تاریخی، با آنچه

در زامیادِیشت از آن سخن به میان آمده است، همانندیِ بسیار دارد. برای نمونه، جغرافیادانِ مَبَرّزِی همچون اِلزورث هَتِیگْتَن نخستین کوچ‌های بزرگ در میان اروپا و آسیا را به تناوبِ گستردگی و فراهم‌آمدگیِ سرزمین‌های بچُندانِ اروپا از یک سو و بیابان‌های آسیا و آفریقا از سویِ دیگر انتساب می‌دهد. [۳۹] وی اهمیتِ تاریخیِ دو دورانِ اوج‌گیریِ خشکسالی: یک بار در دَوْر و بَرِ سالِ ۱۷۰۰ یا ۱۷۵۰ پ.م. و دیگر بار در میانِ سال‌های ۱۳۰۰ تا ۱۲۰۰ پ.م. را یادآوری می‌کند. بر پایه‌ی برداشتِ او، دورانِ پیشینِ خشکسالی و ناباروریِ زمین، هم‌زمان است با کوچِ کاسی‌های آریایی به ماد [۲۰]، عیلام و بابل؛ در حالی که بخشِ دیگری از آریاییان، یعنی میتانی‌ها، [۴۰] دودمانِ شهریارِیِ خویش را در میان‌رودانِ شمالی بنیاد نهادند.

بروکس در اثرِ خویش به نامِ دیگرگونیِ آب و هوا [۴۱] برداشتی همانندِ این دارد و شرح می‌دهد که چگونه پیش ازین دورانِ خشکسالی و ناباروریِ زمین، به احتمالِ زیاد، حالتی از فُناکیِ دریایی در اروپای مرکزی و خاوری و همچنین در آسیا بوده است؛ به گونه‌یی که بیابان‌گردانی از قوم‌های آریایی و سامیِ دورانِ نوسنگی به گستردگی بدین سرزمین‌ها کوچیدند و در آن‌ها جای‌گزیدند. اما با گذشتِ زمان که آب و هوا خشک‌تر شد و زمین تواناییِ نگاهداریِ چنین انبوهِ بزرگی از بیابان‌گردان را از دست داد، آشوبی از تاخت و تازِ کشورگشایان در راستایِ جنوب و باختر برپا شد که برآیندِ آن، شکل‌گیریِ شهریارِیِ شهریارِی‌هایِ پی در پی در ناحیه‌هایِ بارآورِ میان‌رودان و منطقه‌هایِ همسایه‌یِ آن بود و همان رویدادها، سرآغازِ تاریخِ ما به‌شمار می‌آید.

برای یافتنِ سرِ رشته‌یی از رویدادهایِ این دوره‌هایِ تاریخی و چگونگیِ زمینه‌هایِ جغرافیاییِ آن‌ها، می‌توانیم به گزارشِ دروغنایه‌هایِ زامیادِیشت بپردازیم. ممکن است در دورانِ خشکسالی — که احتمالِ روی داده بودنِ آن در سده‌یِ هفدهم پ.م. بیشتر از سده‌یِ دوازدهم پ.م. است — پاره‌یی از قوم‌هایِ آریایی به کانونِ تازه‌یی از قدرت در دره‌یِ هیرمند روی آورده و همان‌گونه که کاسی‌ها [۲۰] و میتانی‌ها [۴۰] شهریارِی‌هایِ خود را در دره‌یِ اُرُوند (دجله) و قُرات بنیاد نهادند، آن‌ها نیز دودمانِ کیانی را در آن‌جا (سیستان) بنیاد نهاده و سپس بازماندگانِ آنان، دنباله‌یِ همان شهریارِیِ آریایی را در کرانه‌یِ دریاچه‌یِ چِپِست برپا کرده باشند.

در روزگارِ ما پژوهشگرانی همچون هَتِیگْتَن که در زمینه‌یِ «بنیادِ جغرافیاییِ

تاریخ» پژوهش می‌کنند، بر پیوند میان خشکی آب و هوا و فروپاشی شهر یاری‌ها از یک سو و پدیداری شهر یاری‌های بزرگ و منطقه‌های پُر آب از سوی دیگر، تأکید می‌ورزند. زامیادِ یشت نخستین سند در زندگی آدمیان است که این برداشت تاریخی-جغرافیایی را تأیید می‌کند و می‌توان گفت که بزرگ‌ترین نمونه‌ی ادبی برای چنین برداشتی به‌شمار می‌آید.

در یشت‌ها، شهر یاری‌ی بزرگ کِیخسرو با دریاچه‌ی چیچست و کامیابی‌ی کیانیان پسین با آب‌های دریاچه‌ی کیانسه (هامون) و رود هیرمند در سیستان پیوند دارد. واپسین عصر زرین دودمانِ اخیر، دوران شهر یاری‌ی شاه گشتاسپ و بهلوانی‌ی برادرش زَریر نیز در اوستا با رود دایتیا و دریاچه‌ی فُزردانو پیوسته است. [۴۲] در نقطه‌ی روبه روی آن، شهر یاری‌ی تورانیان نیز—هم در دوران افراسیاب و هم در روزگار ارجاسپ— با دریای واوروکش پیوستگی دارد. [۴۳] فروپاشی‌ی قدرتِ ایرانیان در میان عصر فریدون و آغاز شهر یاری‌ی کیانیان هم به احتمال بسیار با خشک‌شدگی‌ی رودخانه‌ها بستگی داشته است. [۴۴] یک چنین پیشرفتی در یافته‌های دانشی در عصر نگارش یشت‌ها، واقعیتی است سزاوار بررسی که همچون نمونه‌ی از بینش تاریخی و نبوغ ایرانی از آن یاد می‌شود.

شکل‌گیری‌ی دریاچه‌های بزرگ واقع در منطقه‌ی دریای واوروکش—که در زامیادِ یشت از آن یاد شده است—قرینه‌های تأویل‌پذیر مهمی در تاریخ دانش جغرافیا دارد. برای مثال، می‌توان از این برداشت شاهزاده کِراپوتکین یاد کرد که به یکی از کشیدگی‌های بزرگ پیشین در دریاچه‌ی آرال رویکرد داشته است. [۴۵] یکسخت نیز—هرچند در پیوسته‌بودگی‌ی انگاشته‌ی دریاچه‌های آرال و بالخاش [۴۶] تردید روا می‌دارد—یادآوری می‌کند که زمین‌شناسان، پیوسته‌بودگی‌ی دریاچه‌های آرال و خزر با دریای سیاه را ثابت کرده‌اند.

بر این بنیاد، در میان دیگرگونی‌هایی که در دریاها یا دریاچه‌های عمده‌ی درون‌بومی‌ی این ناحیه پدید می‌آمده، پیوندی در کار بوده است و می‌دانیم که چگونه گستره‌ی دریاچه‌ی خزر و دریاچه‌های سیستان و ارمنستان به همان‌گونه و بر اثر دیگرگونی‌های آب و هوا، پیوسته دستخوش تغییرهایی بوده است. [۴۷]

اکنون با این واقعیت چشم‌گیر روبه‌رو می‌شویم که زامیادِ یشت درست از همین

دریاچه‌های بزرگ به منزله‌ی کانون‌های پیروزی‌ی قدرتِ ایرانی یاد می‌کند. دریاچه‌ی بزرگ سیستان، پایگاهِ قدرتِ هفت شهریار و شهریارزاده از دودمان کیانیان است که فرمانروایی‌ی آن‌ها باگی قباد آغاز می‌شود و باگی سیاوش پایان می‌پذیرد. از سوی دیگر، نه تنها درین یشت، بلکه در سرتاسر اوستا فرّکیخسرو و شهریار با دریاچه‌ی بزرگ چپچست — دریاچه‌ی که الزورث هنتیگتن از آن در زنجیره‌ی دریاچه‌های ارمنستان نام می‌برد — پیوند دارد. در هنگامی که می‌بینیم از شهریارِ ی کیخسرو درست پس از فرمانروایی‌ی آن شهریاران و شهریارزادگان هفت‌گانه سخن به میان می‌آید، می‌توانیم بدین دریافت برسیم که بهروزی‌ی دودمان کیانیان بر روی هم، وابسته به گسترش منطقه‌های پُر آب و خوش آب و هوا در آن دوران‌ها بوده است؛ برای آگاهی از سازگاری‌ی وضع جَوّی و زیست‌محیطی‌ی سیستان در آن روزگاران، نه تنها اثرِ پژوهنده‌ی معتبری همچون هنتیگتن، بلکه پشتوانه‌های کارِ او، یعنی دستاوردِ پژوهش‌های جغرافیادانانی را هم که وی از آن‌ها گفتاورد دارد، در دسترس داریم.

برای نمونه، می‌دانیم که در روزگارِ اسکندر، سپاهسالارِ او کراترُس (Krateros) توانست سپاهِ خود را از میان پایانه‌ی جنوبی‌ی کویرِ لوت بگذراند و به تَرماشیر برساند. سنت جان درین زمینه نوشته است:

...بی‌گمان، حتّاً امروز باید برای کسی چون کراترُس مایه‌ی حیرت باشد که چگونه خواهد توانست فیل‌ها و بار و بُنه‌ی سنگینِ سپاهِ خویش را از هیرمند به تَرماشیر بگذراند. پس، چندان ناخردانه نخواهد بود اگر چنین بینگاریم که این بخش از ایران در روزگارانِ کهن بسی آبادان‌تر از اکنون بوده و آمادگی‌ی بیشتری برای زندگی داشته است.

وردنبرگ (Vredenburg) نیز یادآوری کرده است که در همه‌ی درّه‌ها، چشمه‌های همیشه جوشانی بوده که اکنون یکسره خشکیده‌اند. در هر جا که اثرهایِ بر جا مانده از ردیفِ کشتزارها دیده می‌شود، نشان می‌دهد که اندازه‌ی بارندگی در روزگارانِ پیشین، بسی بیشتر از امروز بوده است.

بر جای مانده بودن شهرهایِ بزرگِ رها کرده و تُهی از مردمان در سیستان، تأییدی است بر نوشته‌ی زامیادیشث درباره‌ی سامانِ فرمانروایی‌ی شهریارانِ کیانی در این

منطقه. از سوی دیگر، یادکرد از شکل‌گیری شاخه‌های دریای واوروکش درین سرود، به احتمال بسیار با گستردگی بیشتر و سطح بالاتر آب دریاچه‌ی خزر در نخستین دوران تاریخی پیوستگی دارد. [۴۸] چندین جغرافیادان نامدار از گستردگی بیشتر و سطح بالاتر آب دریاچه‌ی خزر در روزگاران پیشین سخن گفته‌اند. بر پایه‌ی نوشته‌ی هومبولت (A.P.H. Humboldt)، حتّا تا سده‌های میانه، خلیج سکاکی [۴۹] از دریاچه‌ی خزر، کشیدگی بیشتری به سوی خاور داشته است. چنین دگرگونی‌هایی در گستردگی نسبی این دریاچه، از بیان زامیادِ یشت درباره‌ی شکل‌گیری شاخه‌ها ازین دریاچه، ابهام‌زدایی می‌کند.

درباره‌ی بدگمانی نویسندگان این یشت که خشک شدن رودخانه‌ها را کُنش کین‌توزانه و تباهاکارانه‌ی تورانیان شمرده‌اند، می‌توان به یک روشنگری در گستره‌ی تاریخ دست یافت. همچنان‌که فرآیند خشکسالی و بی‌حاصلی در خاور ایران روزافزون بود، توده‌ی کشاورزان تا آن‌جا که توان جا به جایی داشتند، ناگزیر بودند که راه بخش‌های باختری ایران و یا ناحیه‌های مرزی هندوستان را در پیش گیرند و همزمان، جای خالی آنان را تازندگان تورانی از شمال پر می‌کردند. بر این بنیاد، گونه‌ی پیوستگی در میان مفهوم‌های خشکسالی و ناباروری زمین و کیش تورانیان در ذهن ایرانیان شکل گرفت. [۵۰]

فروکشیدن آب‌های آرال - خزر، حتّا در کهن‌ترین دوره‌ها، کوچ نخستین تورانیان را در پی داشت [۵۱] و پیوستگی دیرینه سال در میان خشکسالی و فرارسیدن تورانیان، بایست از همان زمان‌ها شکل گرفته باشد. در سده‌های میانه، رسم بر این بود که گفته شود گیاهان بر زمین‌های پایمال سُم ستوران مغولان یاترکان شده، از رویش بازمی‌ماندند. این برداشتی افسانه‌گونه‌ست از رویدادی واقعی که نخستین بیان آن را در یشت‌ها می‌یابیم.

۵. دیدگاه هرتسفلد درباره‌ی زامیادِ یشت

اکنون هنگام آن‌ست که به بررسی‌ی پاره‌یی از برداشت‌های هرتسفلد در پژوهش بسیار پراهمیت وی درباره‌ی زامیادِ یشت [۵۲] پردازیم. نیاز چندانی به تأکید بر این نکته نمی‌بینیم که برداشت‌های این پژوهشگر دانشمند - حتّا در هنگام در میان نبودن

همداستانی‌ی کامل با دیدگاه‌های او — همواره اندیشه‌برانگیز و هیجان‌آورست. من درین پژوهش، فروتنانه بر این باورم که زامیادِ یشت انگاره‌ی جغرافیایی‌ی کوچ آریاییان به درون ایران را به دست می‌دهد. از سوی دیگر، هرتل دریای واوروگش و سه شاخه‌ی (خلیج) آن را تنها نمودی از جغرافیای آسمانی می‌انگارد که به احتمال بسیار با کهکشانِ راه شیری انطباق می‌یابد. اما هرتسفلد، راه میانه‌روی در پیش می‌گیرد. او وصف‌های منطقه‌ی کیانسه یا زرنک در زامیادِ یشت را با نقشه‌برداری ازین ناحیه همخوان می‌شمارد؛ اما دریای واوروگش را هم — مانند هرتل — با راه شیری یکی می‌انگارد و هم به صراحت خود، آن را اقیانوسی می‌شمارد که زمین را دربر گرفته است و سه خلیج آن را — همان‌سان که پس از کوچ آریاییان به درون ایران تعبیر شده است — با دریاچه‌ی خزر، دریای مدیترانه و اقیانوس هند اینهبان می‌شمارد.

در برابر این برداشت مهم هرتسفلد، می‌توان یادآوری کرد که بر پایه‌ی وصفِ دریای واوروگش در آبان‌یشت، آن را در درون یا نزدیک سرزمین توران می‌یابیم؛ زیرا ارجاسپ و وندرمینیش هر دو در کرانه‌ی این دریا قربانی پیشکش ایزدبانوی آب‌ها می‌کنند. هرگاه داستان‌نامه‌ی افراسیاب را — چنان که استاد هرتسفلد می‌گوید — بخشی از اسطوره‌های محض بدانیم، دیگر در زمینه‌ی شناخت چهره‌ی تاریخی‌ی دو هم‌آوردِ تورانی‌ی گشتاسپ (ارجاسپ و وندرمینیش) هیچ‌گونه دشواری برای ما در میان نخواهد بود؛ زیرا هرتسفلد تاریخی بودن دودمان کیانیان را — که از دیرزمانی پیش از گشتاسپ فرمانروایی داشته‌اند می‌پذیرد. پس، بر این پایه باید دریای واوروگش را دریایی واقعی در جغرافیای جهان شمرد که روزگاری آریاییان در کرانه‌های آن می‌زیسته‌اند. اما بعدها، به هنگامی که آریاییان به سرزمین‌های دورتری در جنوب کوچیدند، تورانیان این کرانه‌ها را به اشغال خود در آوردند.

پذیرفتن این انگاشت که ایرانیان روزگارِ هخامنشیان دریای مدیترانه را خلیجی پدید آمده بر اثر کُنش تازشگرانه‌ی تورانیان و نماینده‌ی آنان افراسیاب می‌شمرده‌اند، دشوارست؛ زیرا آنان به خوبی می‌دانسته‌اند که هیچ تورانی در کرانه‌ی آن دریا نزیسته است. ازین رو، انسان برتر می‌داند که با کریستن‌سن همداستانی کند و بگوید واوروگش (فراخ‌گرت / فراخ‌گرد) صفتی بوده است برای دریایی

نامبردار در منطقه‌ی‌ی که در روزگارِ پیشین در آن جای گزیده بوده‌اند و هیچ رهنمودی در دست نیست که ما را ناگزیر از پذیرشِ اسطوره‌گی بودنِ این دریا کند. [۵۳]

درباره‌ی برداشتِ هرتشفلد از ساختنِ پشته‌های زامیادِ یشت نیز — همانا به اعتبارِ زیرکی و استادی‌ی او و نه در پایگاهِ پذیرشِ بی‌چون و چرایِ دیدگاهِ وی — می‌توان گفت که کرده‌های هشتم و نهم این یشت، پاره‌هایی از داستان‌نامه‌های اَپم‌نَپات و افراسیاب را دربرمی‌گیرد؛ در حالی که بخش‌های وابسته به شهریاران و شهریارزادگانِ کیانی در آن، جنبه‌ی تاریخی دارد. بی‌گمان هیچ‌کس انکار نمی‌کند که بخش‌هایی ازین یشت، کهن‌بودگی‌ی بسیار دارد؛ اما از سوی دیگر، هیچ‌گونه سرهم‌بندی‌ی اتّفاقی یا مجموعه‌سازی از اسطوره‌های کهن و رویدادهای تاریخی‌ی نوتر در آن به چشم نمی‌خورد. در واقع، متنِ این یشت، پیچ و خم‌ها و تو در تویی‌های بسیار دارد؛ اما بی‌طرح و نقشه نیست.

نویسنده یا ویراستارِ زامیادِ یشت، بر آن بوده است که تاریخی از کوچِ آریاییان به سوی ایران و دورانِ جای‌گزینی‌ی آنان درین سرزمین به دست دهد. دورانِ افسانگی‌ی تاریخِ ایران که این یشت آن را پی می‌گیرد، با آنچه در بخش سی و سوم بُندِ هیشِ ایرانی آمده، همانندی‌ی دقیق دارد. برای مثال، کرده‌های پنجم و ششم این سرود با «عصرِ زرّین» — که فروپاشی‌ی شهریارِی جمشید، پایانِ بخشِ آنست — انطباق می‌یابد. این رویدادی‌ست که بر پایه‌ی نوشته‌ی بُندِ هیش، هزاره‌ی یکم را به آخر می‌رساند. کرده‌ی هفتم این یشت، پیشامدهای دومین هزاره — دورانِ چیرگی‌ی اُزی دَهاک — را در بر می‌گیرد؛ یعنی هنگامی که «فَرّ» از اَپم‌نَپات پناه می‌جوید. در برخورد با اُزی دَهاک درین یشت، ما با یک دیو سر و کار داریم و نه یک آدمی و هم ازین روست که باید در برابرِ او ایزدی چون اَپم‌نَپات [۵۴] پدیدار شود تا موازنه برقرار گردد.

هزاره‌ی سوم از روزگارِ فریدون تا دورانِ گشتاسپ کشیده می‌شود. دروغنایه‌ی زامیادِ یشت تا اندازه‌ی در کرده‌ی هفتم و سپس در کرده‌های نهم تا دوازدهم، بازتابی از رویدادهای این عصرست. درین جا، بارِ دیگر پدیداری‌ی افراسیاب همچون یک دیو، زمینه‌چینی برای کاربردِ چاره‌های فراطبیعی را بایسته می‌سازد.

کوتاه سخن این‌که برخورداری‌ی این یشت از طرح و نقشه‌ی یگانه و استوار،

انکارناپذیرست؛ هرچند که پاره‌هایی از بخش‌های آن به لایه‌های کهن‌تری از افسانه‌ها و نمادآیینی می‌پیوندد.

آنچه باقی می‌ماند، یادآوری برداشت دیگریست از هرتل و هرتسفلد درباره‌ی سرشت «فرّ» که سزاوار اندیشه و تأمل دقیق‌تریست. هرتسفلد به بازشناختنی بودن «فرّ آریایی» و «فرّ کیانی» از یکدیگر، رویکرد داشته است. «فرّ کیانی» از آن آهورمزداست و در افسانه‌های نیمه‌تاریخی از آن سخن به میان آمده. اما مفهوم «فرّ آریایی» به روزگاران بسیار کهن‌تری بازمی‌گردد و — چنان‌که هرتسفلد بیان داشته است — بر پایه‌ی بند چهل و ششم زامیادیشْت، آهورمزدا سپه‌ده برای به چنگ آوردن آن می‌کوشید. [۵۵] هرتسفلد همچنین یادآوری می‌کند که برای بازشناختنی کردن این دو «فرّ»، صفت‌های گوناگونی همراه با نام آن‌ها آمده است. هرتل نیز بر این تمایز تأکید می‌ورزد؛ هرچند که از بررسی‌ی خود بدین برآیند می‌رسد که بر بنیاد اشاره‌ی آشکار بند شصت و هشتم زامیادیشْت، این دو «فرّ» اینهانی دارند.

به هر روی، اکنون هیچ شکّی نمی‌تواند در میان باشد که در یشت نوزدهم از دو «فرّ» جداگانه و از یکدیگر بازشناختنی سخن به میان آمده است. البته این احتمال نیز در میان هست که پدیداری‌ی مفهوم «فرّ آریایی» پیشینه‌ی کهن‌تری از «فرّ کیانی» داشته باشد؛ زیرا آریاییان دیر زمانی پیش از شکل‌گیری‌ی نهاد ویژه‌ی شهریار در میان ایشان، آگاهی‌ی قومی یافته بودند.

به هیچ‌روی انکارناپذیر نیست که چگونگی‌ی بازتاب مفهوم «فرّ» در ذهن‌ها، در زمان‌ها و جاهای گوناگون یکسان نبوده است. گاهی — چنان‌که در مورد جمشید شهریار — «فرّ» چیزی دیدنی وصف شده که از یکی گسسته و به دیگری پیوسته است. این مفهوم می‌تواند تأثیرپذیرفته از مرحله‌های گوناگون دیگر دینی‌ی سیاسی در میان ایرانیان بوده باشد. [۵۶]

با این حال، می‌توان احتمال داد که در اهمیت تمایز و دوگانگی‌ی «فرّ آریایی» و «فرّ کیانی» مبالغه شده باشد و باید حق را به هرتل داد که از اینهانی‌ی نهایی‌ی این دو سخن می‌گوید. او این برداشت را — چنان‌که دیدیم — از درون‌مایه‌ی بند شصت و هشتم زامیادیشْت گرفته است؛ اما اینهانی‌ی نهایی‌ی دو «فرّ» به سرشت راستین آن‌ها بازمی‌گردد؛ چرا که خویشکاری‌های آن دوگانه، در واپسین تحلیل یگانه است. برای

فونه، در بندی ازین سرود آمده است که برترین اندازه‌ی توانایی و نیرومندی «فَرَّ کیانی» آنست که می‌تواند چونان سیلابی سهمگین، همه‌ی سرزمین‌های آنیران را از بُن برکند و در خود فرو بَرَد. در اَشْتادِیشت (بند ۲) نیز به همین سان می‌خوانیم که «فَرَّ آریایی» قوم‌های آنیران را در هم می‌شکند.

درواقع، از آن‌جا که کیانیان تنها نمایندگان آریاییان شمرده می‌شدند، باید برای این برداشتِ هرتل — که بر این‌پهانی‌یِ دو «فَرَّ» تأکید ورزیده است — ارزش والایی بشناسیم.

با این حال، هرگاه ناگزیر شویم که موردی را برای جداکنندگی و دوگونه‌شمارِیِ این «فَرَّ»‌های دوگانه بیابیم، می‌توانیم آن را در جایی جز آنچه هرتسفیلد بدان بازبُرد داده است، بجویم؛ زیرا آتش‌نیایش بارها تأکید ورزیده که «فَرَّ کیانی» با آذر (آتش) پیوند دارد؛ در حالی که «فَرَّ آریایی» به عنصر آب وابسته است. در کرده‌ی هشتم زامیادِیشت، می‌خوانیم که آذر در فراچنگ آوردنِ «فَرَّ آریایی» ناکام می‌ماند و این «فَرَّ» به آسانی به سوی اَپم‌نَپات می‌رود و بدین سان نشان می‌دهد که با عنصر آب سازگاری و همسرشتی دارد. [۵۷]

به هر روی، با به دیده گرفتن همه‌ی سویه‌های کارِ هرتسفیلد، نمی‌توان با این انگاشتِ او که در کشمکش بر سرِ فراچنگ آوردنِ «فَرَّ»، اَپم‌نَپات پیروز و اهورَمَزدا ناکام می‌شود، همداستان بود. او این انگاشت را از آن‌رو به میان می‌آورد که نشان دهد بخش‌هایی ازین یَشت، پیش‌زرتشتی و — حتّاً — پیش‌ایرانی‌ست. اما این گزارش که ایزد اَپم‌نَپات در گرفتنِ «فَرَّ» کامیاب می‌شود، به هیچ‌روی بدین معنی نیست که اهورَمَزدا در کوششِ خود درین زمینه شکست خورده است؛ زیرا باز هم این عضوی از انجمنِ ایزدانِ مینوی‌ست که به «فَرَّ» دست می‌یابد. من می‌گویم که هرگاه درین کَشش و کوشش، مقابل نهادنِ پیروزمند و شکست خورده در دیدگاه باشد، این امر به آذر و اَپم‌نَپات باز می‌گردد. با این همه، تقابلی انگاشته‌ی یاد کرده، در برترین اندازه‌ی خود نیز جنبه‌ی نامی و نمایی دارد؛ زیرا آذر و اَپم‌نَپات هر دو شکل‌های گوناگونِ آتش‌اند. [۵۸] «فَرَّ آریایی» به سوی دومین می‌رود؛ زیرا بر پایه‌ی نامش با عنصر آب و ایزدِ نگاهبانِ آن، سازگاری و همسرشتی بیشتری دارد. جکشن درین زمینه می‌نویسد:

... گوهرِ آتش، خود را به گونه‌ی فَرَّ به جلوه درمی‌آورد که نماینده‌ی شکوه

شهریاران و پریستاران‌ست. آموزه‌ی بُنیادین این شکوهِ فروزان، همانندی در
شُخینه یا شُخینه‌ی [۵۹] یهودیان دارد. [۶۰]

جَكْسُن دربارهِ اَپَم نَپات می‌گوید که سَنَتِ پَسینِ پهلوی، جایگاهِ او را دریاچه‌ی
خزر می‌شمارد. سَخِن وی رهنمودی‌ست افزوده برای اثباتِ این برداشت که *وَأوروكشَ نه*
دریایی اسطورگی، بلکه یک نشانِ مرزیِ جغرافیاییِ واقعی بر سرِ راهِ آریاییان
کوچنده به ایران بوده است. [۶۱]

۶. زامیادیشْت: ساختاری حماسی

درین جا یادآوری می‌کنیم که زامیادیشْت خود یک حماسه به‌شمار می‌آید و در واقع،
اثری‌ست دارایِ ارزشِ والایِ شاعرانه و بازمانده از یکی از نخستین حماسه‌سرایانِ ایرانیان.

هرچند که پرده‌ی نگارگریِ این حماسه، به‌راستی کوچک‌ست؛ امّا زمینه‌ی آن،
یکی از بزرگ‌ترین و شورانگیزترین نمونه‌ها به‌شمار می‌آید. در بررسیِ سوییهِ
حماسیِ این ستایش‌سرود، سنجه‌هایِ پذیرفته‌ی نقدِ ادبی را به‌کار می‌بریم و
تعریف‌هایی را که کارشناسانِ نامدار و منتقدانِ بزرگی همچون *دیکسون (W.M.Dixon)*،
مپوز (Irene Myers) و *آلدین (R.M.Alden)* از ساختارِ همگانیِ «حماسه» به‌دست
داده‌اند، رهنمونِ خود قرار می‌دهیم. نخستین شرطِ لازمی که این پژوهشگران برای
شناختِ این «گونه‌ی ادبی» (*literary genre*) در پیش نهاده‌اند، این‌ست که: «حماسه
باید ساختاری انداموار (*organic structure*) و روایتی/روایی (*narrative*) داشته باشد،
با کنش‌هایِ عظیم (*great actions*) و نقش‌ورزانِ بزرگ (*great actors*) سر و کار پیدا
کند و به سبکی هماهنگ با شورانگیزیِ درونمایهِ (*excitation of the theme*) آن
سروده شده باشد.»

اکنون باید گفت تا آن‌جا که جُستار درین راستا با «یگانگیِ / یکپارچگیِ
کنش‌ها» (*unity of the actions*) و به دیگر سخن، با «سرسْتِ انداموارِ ساختارِ یک
حماسه» (*the organic nature of the structure of an epic*) پیوند می‌یابد،
رزم‌نامه‌هایی که بتوانند ازین سرود پیشی گیرند یا —حتّاً— با آن برابری کنند، اندک

شمارند. در واقع، زامیادِیشت روایتی حماسی ست از سرگذشت «شهریاری» و «قر کیانی» در سرتاسر تاریخ ایران از کهن ترین روزگاران باستانی تا واپسین روزهای جهان در آینده. چشم‌انداز آندیشگی‌ی آن، از یک سو به کارنامه‌ی «نخستین انسان» (در هستی‌ی کسانی همچون تهمورث / تهمورث و جم) [۱] و از سوی دیگر به کُنش سوشیانت کشیده می‌شود.

واقعیت این ست که اندازه‌ی کُنش‌های حماسی در زامیادِیشت، تنها با بهشت گم شده و بهشت باز یافته — همراه با یکدیگر — برابری می‌کند. چه بسا که کسانی این مقیاس را بیش از حد گسترده بدانند؛ اما هرگاه پرسش بر سر بررسی و وصف «فضیلت شهریاری» در میان باشد، بی‌گمان، بودن عرصه‌ی بسیار فراخ، یک بایستگی‌ی بنیادین به شمار می‌آید. منتقدان حماسه‌پژوه، درباره‌ی بعدها و گستره‌ی زوا داشته‌ی واپسین کار در حماسه، همداستان نیستند. پاره‌ی آن را به «یک انقلاب خورشید» محدود کرده و شماری فراگیر «رویدادهای یک سال» دانسته‌اند؛ در حالی که هنوز هم کسانی هستند که عرصه‌ی گسترده تری را برای آن روا می‌دانند.

در زمینه‌ی عظمت کُنش‌ها و کُنش‌ورزان، زامیادِیشت به یقین در هیچ سنجشی کم‌نمی‌آورد. این سرود، گروهی از پهلوانان پیروزمند را به ما می‌شناساند که به گونه‌ی چشم‌گیر، شرط‌های حماسه بودن را برای شناساندن چنین نقش‌ورزانی جلوه‌گر می‌سازند. زامیادِیشت اینان را در هستی‌ی کسانی چون «جمشید خوب رَمه»، «تهمورث زیناوند... که بر هفت کشور روی زمین شهریاری کرد» و «فریدون که — گذشته از زرتشت — پیروزترین مردمان بود»، به صحنه می‌آورد. در پی این پهلوانان، کسانی همانند «گرشاسپ که در دلیری و مردانگی، نیرومندترین مردمان بود» و هفت تن از نخستین شهریاران و شهریازدگان دودمان کیانی که همه «چُست و چالاک و بی‌باک و پهلوان و پرهیزگار و والامَنش» بودند، در گستره‌ی این حماسه سرود نمایان می‌شوند. بی‌گمان درین جا زامیادِیشت سنجه‌ی پهلوانی‌ی بسیار والایی را عرضه می‌دارد و به آشکارگی بیان می‌کند. چَندویک در اثر ارزشمند خود به نام بالیدن ادب، [۶۲] یادآوری می‌کند که چنین سنجه‌هایی — خواه در منظومه‌های هومری، خواه در داستان‌نامه‌ی ایرلندی یا ویلزی — بسیار کم به کار برده می‌شود. وی می‌افزاید: در بسیاری از حماسه‌های کهن، به ندرت پیش می‌آید که

پهلوانی — حتّاً به هنگامِ دچار شدن به اشتباهی — نکوهیده شود.

به هر روی، مُسَلَّم می‌نماید که دیدگاهِ نویسندگانِ زامیادِیشت این نبوده است که در سرتاسرِ آن، «لحنی بزرگ‌مِشانه و سخت‌گیرانه» نگاهداشته شود. درین سرود، هر جا که کسی ستوده می‌شود، انگیزه‌های اخلاقی و تاریخیِ ستایشِ او نیز بی‌درنگ در پی آن می‌آید. اگر والاترین ستایش برای کیخسرو به کار رفته، از آن روست که او «پرهیزگاری و درستی در دادگری، پاکسی و بی‌آلایشی در دادگری و نیروی چیرگی‌ناپذیر در دادگری» را داراست و افزون بر آن، فرمانرواییِ وی شکوه‌مندی دارد. از سویِ دیگر، شاهِ افراسیاب با همه‌ی گستردگیِ قلمرو و فرمانروایی‌اش، تنها «افراسیابِ تباہکارِ تورانی» خوانده می‌شود. با این حال، زامیادِیشت شایستگی‌های او را در نخستین دوره از جوانیِ بسیار ستوده‌اش، نادیده نمی‌گیرد. در واقع، این سرود یکی از برترین حماسه‌های اخلاقیِ جهان‌ست.

به میان کشیدنِ جزء به جزءِ کارنامه‌ی پهلوانیِ گرشاسپ چیزی از شورانگیزیِ حماسه نمی‌کاهد؛ اما وصفِ کارهایِ دیگرِ پهلوانان، بیشتر به کوتاهی — هرچند با رویکرد به خیال‌نقش‌های شعری — آمده است. به نمایش درآوردنِ کامیابانه‌ی چشم‌اندازی سزاوار، یکی از بزرگ‌ترین ویژگی‌های نیکِ زامیادِیشت است؛ زیرا فراخنایِ کارزارهایِ تاریخی، شایسته‌ی در کار بودن و نقش‌ورزیدنِ گسترده‌ی پهلوانانِ ویژه‌ی است؛ در حالی که گذار از یک رویدادِ تاریخی به رویدادی دیگر با چیره‌دستیِ هرچه تمامتر از پیش برده شده است. همچنین، گفتنی است که گذار از نبردهایِ فراطبیعیِ ایزدان و دیوان که آذر و اَپم‌تپات و اَژی دهاک و افراسیاب در آن‌ها درگیرند به کارزارهایِ عظیمِ شهریارانِ دودمانِ کیانی، به نیکوترین شگردی به نمایش درآمده است. زیرا اَژی دهاک، نه تنها به منزله‌ی شاهی از تباری انسانی؛ بلکه همچون هیولایی فراانسانی و شایسته‌ی زورآزمایی با ایزد آذر شناسانده است. افراسیاب نیز قدرت‌های فراتر از مرزِ توانایی‌های آدمیزادان دارد. ازین روست که می‌تواند رودها را بخشکاند یا بسترِ آن‌ها را بگرداند و نیز توش و توانِ آن را دارد که پهنه‌ی دریا را برای فراچنگ آوردنِ «فَرّ آریایی» بپاید و «فَرّ» را ناگزیر از پناه‌جُستن در شاخه‌های دریا گرداند.

این شاهانِ فراانسانی و قهرمانانِ اهریمنی، به دقّت اثرِ بلندآوازه‌ی میلتون را به یاد ما

می‌آورند که در آن، «شیطان» مَنش پویایی دارد و از کارگزاریِ وی، کُنش‌های بسیاری پدیدار می‌شود. آژی دَهاک در زامیادِ یشت، همانند «شیطان» در سروده‌ی میلتون است و همسانیِ عظیمی با «آژدهای نخستین» دارد. همچنین افراسیاب را می‌توان با «فرشته‌ی مغضوب» سنجید.

دیگر باره می‌آیم بر سر سازه‌ی فراطبیعی، یعنی «عنصرِ جادو و رازآیین» که بسیاری از پژوهشگرانِ سرشناسِ ادبِ حماسی، آن را همچون بنیادی برای این گونه‌ی ادبی انگاشته‌اند. درین زمینه نیز از جُستار در زامیادِ یشت، شئی دست بازمی‌گردیم؛ زیرا در بیش از نیمی از آن، پژواکِ هیابانگِ نبردهای غول‌آسای ایزدان و دیوان پیچیده است و در بسیاری از موردها، وصفِ این کشمکش‌ها می‌تواند درخورِ سنجش با حماسه‌های بزرگِ جهان قرار گیرد. برای مثال، درین یَشت می‌خوانیم که گرشاسپِ دلیر، گندَرِو غولِ بزرگ را که «پوزه‌گشاده به تباهیِ جهانِ آشه برخاسته بود»، [۶۳] کشت. این غول به تیتان‌هایی [۶۴] همچون اوتوس و اِفِیالتِس [۶۵] می‌ماند که بر پایه‌ی روایتِ هومِر، هرگاه زمان می‌یافتند، فرمانرواییِ خودِ زئوس را در هم می‌شکستند. در واقع، شناویذک در باز نمودِ خواستِ خویش از «واژگون کردنِ جهانِ هستی»، بسیار فراتر از تیتان‌ها می‌رود؛ زیرا بر آن‌ست تا سِنِت‌مینیو را از گُزُمانِ درخشان فرو کَشد و اَنگَر‌مینیو را از دوزخِ تیره [۶۶] برآورد تا آن هر دو، گردونه‌ی او را بکَشد. [۶۷] چنین اوجی از جاه‌خواهی و برتری‌جویی، به یقین — حتّاً — در رویدادنامه‌های تیتان‌ها — بدان‌سان که در حماسه‌های یونانی روایت شده است — هستایی ندارد. در اسطوره‌های اسکاندیناوی، بیشترِ خدایان زیر فشارِ غولان قرار می‌گیرند و واپسین درگیری‌هاشان با هَم‌وَرَدان، برای ایشان (خدایان) فاجعه‌بارست. درین اسطوره‌ها گزارشی از رویدادی مهمّ می‌خوانیم که در آن، فَریرِ گُرگ [۶۸] خورشید را نابود می‌کند.

برای روشنگری در زمینه‌ی کارنامه‌ی نقش‌ورزان در زامیادِ یشت، می‌توانیم بیفزاییم که همه‌ی حماسه‌ی گرشاسپ، تنها در یک بخش ازین یَشت شکل می‌گیرد و به نمایش درمی‌آید. بدین‌سان، ما گذشته از ایلِیاد، با حماسه‌ی دیگری سر و کار داریم که تمامِ دورانِ پهلوانیِ یک پهلوان را دربر می‌گیرد.

در زامیادِ یشت، بیشترِ کُنش‌های فراطبیعی با جابه‌جاییِ «فَرّ» از یک ایزد یا پهلوان به دیگری پیوند دارد. برای نمونه، جَم / جمشید نخستین پهلوان تا بدان پایه

فرّه‌مندست که «فرّ» در سه بارِ جداگانه از وی پیوند می‌گسلد و به ترتیب به ایزد مهر، فریدون و گرشاسپ می‌پیوندد. این گُست و پیوستِ «فرّ» به شیوه‌ی بسیار شاعرانه یعنی با نمایش پرواز پرنده‌یی روی می‌دهد و بادآورِ آنست که «روحِ قُدسی» نیز در کالبدِ کبوتری بر عیسا فرود می‌آید. [۶۹] به هر روی، زامیادُیشت بر این اصل تأکید می‌ورزد که بزرگیِ کوشش — خواه از سوی ایزدان، خواه از جانبِ آدمیان — شرطِ بنیادین برای بهره‌مندی از «فرّ»ست. [۷۰] بر این پایه، مهر ایزد نیز همچون فریدون و گرشاسپ پهلوان، باید بکوشند تا «فرّ» را فراچنگ آورند. همسنان با این، به هنگامی که ستیز و کشمکش بر سر دست‌یابی به «فرّ» در میانِ آذر، ایزدِ آتش و اژی دَهاکِ دیو بی‌سرنجام می‌ماند، بی‌درنگ، ایزدِ دیگری — اَپَم‌تَپات — به کارزار می‌شتابد. [۷۱] آشکارست که هرکس آرزوی به چنگ آوردنِ «فرّ» را داشته باشد، باید شایستگیِ بسیار نشان دهد؛ وگرنه آن را نمی‌توان تنها با سخت‌کوشی و یا کار بُردِ زور به دست آورد. [۷۲] در همین راستا، در بندِ دیگری ازین یَشت، به وصفِ الایِ شاعرانه‌یی از سببِ سزاواریِ گُشتاسپ برای فرّه‌مندی برمی‌خوریم که چگونه «دین در بند بسته را از بند برهانید و پایگاهی والا بخشید و پایدار کرد.» [۷۳]

به هر حال، می‌توان با اطمینان گفت که وصفِ رزم در میانِ آذر و اژی دَهاک، نقطه‌ی اوجِ کُنشِ فراطبیعی و پهلوانی در زامیادُیشتست. در دو سویِ این کارزارِ شگرف و سهمگین، دو مینویِ نیکی و بدی جای دارند و برای فراچنگ آوردنِ «فرّ ناگرفتنی» می‌کوشند. «هریک از آن دو، چالاک‌ترین پیک‌هایِ خویش را در پیِ آن می‌فرستد. سِپَنَمینو، پیک‌هایِ خود بهمین و اَرَدِبهشت و آذرِ مَزداَهوَر را گُسیل می‌دارد و اَنگَرَمینو پیک‌هایِ خود اَکَمَن و خشمِ خونینِ دَرَفش و اژی دَهاک و سِپِشپوَر را — که تنِ جَم را با اَرَه به دو نیم کرد — روانه می‌دارد.» [۷۴] اما رشته‌ی روایتِ این رزمِ همگانی، به زودی می‌گسلد و رویکردِ خواننده‌ی سرود، به نبردِ تن به تنِ دو پهلوانِ بسیار نیرومند — آذر و اژی دَهاک — کشیده می‌شود.

حال و هوایِ کلیِ نبردِ گروهی در میانِ ایزدان و دیوان و رزمِ تن به تنِ آنان، با وصفِ رویدادهایی همانند در کتابِ ششمِ بهشتِ گم‌شده‌ی میلتون سنجدینیست. در آن‌جا، ستیزه با رزمِ تن به تنِ میکائیل و شیطان — که هر دوان تواناییِ پایان‌بخشیدن به ملکوتِ آسمان را دارند — به سرانجام می‌رسد:

... آنان زخمی بر آماج فرود آوردند که می‌توانست کار را به پایان برساند و نیازی به از سرگیری نباشد.

در زامیادِیشت نیز، اژی دَهاک ایزدِ آذر را چنین می‌هراساند:
«ای آذرِ مزداهور!»

واپس رو که اگر تو این فرّ ناگرفتنی را به چنگ آوری، هرآینه من ترا یکباره نابود کنم؛ بدان سان که نتوانی زمینِ آهورا آفریده را روشنایی بخشی!» [۷۵]

از سوی دیگر، آذر آماده است که سرپایِ اژی دَهاک را بسوزاند:
«ای اژی دَهاکِی سه پوزه!

واپس رو که اگر تو این فرّ ناگرفتنی را به چنگ آوری، هرآینه من ترا از پی بسوزانم و بر پوزه‌های تو آتش برافروزم؛ بدان سان که نتوانی تباہ کردنِ جهانِ آشه را بر زمینِ آهورا آفریده گام نهی!» [۷۶]

دو هم‌آورد چنان همتای یکدیگرند که هریک «اندیشناک از بیم چیرگیِ دیگری و تباهیِ هستیِ خویش، دست‌ها را واپس می‌کشد.» [۷۷] بی‌درنگ پس از آن، ناگهان اَپم‌تَباتِ تیزاسب به کارزار درمی‌آید و پس از کَشش و کوششی، «فرّ» را به چنگ می‌آورد و آن را به ژرفایِ دریایِ واوروکش می‌برد و به ستیز و کشمکش پایان می‌بخشد. هرگاه کسی بتواند جرأتِ داوری درباره‌ی ارزش‌هایِ نسبیِ دو حماسه — یکی بسیار کهن و دیگری بسیار نو — را به خود بدهد، چنین می‌نماید که حماسه‌ی باستانیِ ایرانی سرافراز شود. درین حماسه، شیوه و شگردِ کار بسیار بخردانه و منطقی‌ست. ازین رو، درحالی که هم‌سنگیِ دو قهرمانِ نیکی و بدی از هر جهت نگاه داشته شده است، کارِ رهاییِ «فرّ» با گرایشِ بیشترِ آن به گستره‌ی آب‌ها — قلمروی که به یک اندازه از حوزه‌ی آذر و اژی دَهاک دورست — پایان می‌گیرد. [۷۸]

می‌توان افزود که شاعرِ حماسه‌سرایِ جدیدی چون میلتون با وضعی ناسازگار روبه‌روست؛ تا آن‌جا که نمی‌تواند رزم‌هایِ فراطبیعی را با تعبیرها و کلیدواژه‌هایِ اصلی به وصف درآورد. او ناگزیر می‌شود که میکائیل را از شمشیری شگفت و رازآمیز بهره‌مند

گرداند و شیطان تنها با اختراع توپخانه می‌تواند با چنین رزم‌آفراری روبه‌رو شود. از سوی دیگر، زامیادِ یشت در گزینش رزم‌آفران‌هایی که به یکسان درخور ایزدان و دیوان باشد، امکان‌های طبیعی‌تری دارد. برای نمونه، آژی دَهاک — که باز نمود اژدهاست — می‌تواند بکوشد تا در تازشی خشمگینانه و درنده‌خویانه، با کار بُردِ زور، آذر را — که نماد آتش است — فرو بنشاند؛ حال آن‌که آذر (آتش) می‌تواند با زبانه کشیدن به آتشی کلان و نیرومند بدل گردد و آژی دَهاک را از کران تا کران بسوزاند و به نابودی بکشاند.

اما پس از همه‌ی آنچه که گفتیم، چه بسا باز هم این پرسش به میان آید که: «چرا و به چه مفهومی زامیادِ یشت — نسبت به دیگر یشت‌هایی که تا اندازه‌ی از کارزارهای شهریاران و پهلوانان ایرانی سخن می‌گویند و آن‌ها را به وصف درمی‌آورند چیزی فراتر از یک حماسه است؟»

در پاسخ بدین پرسش انگاشتنی، در وهله‌ی نخست می‌گوییم: درست‌ست که در پاره‌ی از یشت‌های دیگر، به گونه‌ی ضمنی اشاره‌هایی به کارزارهای پهلوانان گوناگون تاریخ ایران می‌رود؛ اما زمینه‌ی اصلی در آن یشت‌ها، رویدادنامه‌ی تاریخی با توالی و ترتیبی پی‌گیر و کامل نیست که ساختاری داستانی و نمایی یافته باشد؛ بلکه خواست نگارندگان آن‌ها، تنها نشان دادن این امر بوده است که چگونه یکایک پهلوانان به هنگام درگیری با دشواری‌های سهمگین، پیشکش به نزد ایزدی می‌بردند و او را نیایش می‌گزاردند و به یاری می‌خواندند تا بتوانند به پیروزی و کامیابی برسند.

کوتاه سخن این‌که یشت‌های دیگر، هرچند پاره‌ی از سازه‌های حماسه را دربر دارند، از زمینه‌ی اصلی و طرح و توطئه‌ی حماسی برخوردار نیستند و می‌توان آن‌ها را تا اندازه‌ی پیشرو «ادبِ فرَج» [۷۹] دانست که در سده‌های میانه چنان آوازه‌ی گسترده‌ی داشت.

در وهله‌ی بعد، یادآور می‌شویم که در یشت‌های جز زامیادِ یشت، از کارزارهای پهلوانان تنها به هنگام نیایش و ستایش ایزد و ویژه‌ی که پیشکش به نزد او برده و از او یاری خواسته‌اند، سخن به میان آمده؛ اما این کارزارهای جداگانه در چشم‌اندازهایی جداگانه، با یکدیگر فراهم نیامده است. واپسین سخن آن‌که در یک حماسه‌ی راستین،

کارزارها باید چنان سامان داده باشند که ستایشِ اَبَرْمَرَدِ پهلوانِ داستان و ایزدِ پشتیبان و یاری‌دهنده‌ی او را جداگانه دربر گیرند.

۷. مفهوم شاه - پریستار

بیش ازین گفتیم که چرا زامیادِیشت برای قوم‌شناسان و حماسه‌پژوهان، همواره سندی‌ست با کَشِشِ ویژه و جامعه‌شناسان می‌توانند به پژوهشی آموزنده درین یَشت بپردازند. چنین پژوهشی، ما را با مرحله‌ی ویژه و مهمی از اِنگاشَتِ «شاه-پریستار» — یعنی واپسین مرحله از پنداشتی که به مفهومِ کَلّی‌ی «اَبَرْمَرَد» کشیده شده و هنوز هم بر ذهن‌های ما چیرگی دارد — آشنا می‌کند. در واقع، می‌توان گفت که از روشِ اندیشگی‌ی به شدتِ منطقی و خِرَد‌گرایی‌ی ایرانیان کهن، چنین انتظاری می‌رفته است که وظیفه‌ی دیگرگون سازی‌ی اِنگاشَتِ پیش‌تاریخی‌ی «شاه-پریستار» به تصوّر «اَبَرْمَرَد» را بر عهده گیرد. در همخوانی با چنین زمینه‌ی، چند بازمانده از سویه‌های گوناگونِ اِنگاشَتِ کَلّی‌ی «شاه-پریستار» را در زامیادِیشت می‌بینیم. همچنین درین سرود، بازبُردهای گوناگونی به خویشکاری‌ی مهمّ «شاه-پریستار» در فرانگری بر کارکردِ خورشید و باد و باران را می‌یابیم. [۸۰] کراولی از زمانی سخن می‌گوید که باور به نظارتِ فرمانروایان بشری بر پدیدارهای هواشناختی رواج داشت. [۸۱] وی همچنین گفتاوردی دارد از کتابِ حقوق اثر اَدُون (O'Donovan) در روشنگری‌ی این باورِ رایج در میانِ ایرلندیان باستانی که به هنگامِ گرامی‌داشتِ نهادهایِ نیاکانشان از سوی شاهان، فصل‌ها فرخنده و زمین بسیار بارآور می‌شد؛ اما هرگاه که این سنّت‌ها و فرمان‌های دیرینه را زیر پا می‌گذاشتند، برآیندِ آن، همه‌گیری‌ی طاعون و پدید آمدنِ کمیابی و قحط و شدتِ آب و هوا بود.

در زامیادِیشت، جمشید را فرانگرنده بزرگ بر کارکردِ خورشید و باد و باران می‌بینیم: ... به شهریاری‌ی او خوردنی و آشامیدنی نکاستی، جانوران و مردمان — هر دو — تُردنی و آب‌ها و گیاهان — هر دو — نَخشکیدنی بودند.

به شهریاری‌ی او نه سرما بود، نه گرما، نه پیری، نه مرگ و نه رَشکِ

در روزگار او، دارایی و بهروزی و گله و رَمه فراوان بود. در رام‌بَشت نیز در همین زمینه می‌خوانیم که جمشید:

...به شهریارِ یِ خویش، جانوران و مردمان را نمرَدنی و آب‌ها و گیاهان را نخشکیدنی و خوراک‌ها را نکاستنی کرد... [۸۳]

درین فرآینگری و فرمانروایی بر پدیدارهای هواشناختی، کارگزار و سازه‌ی اصلی، «فرّکیانی» ست که تا پیش از دهان به دروغ آلودنِ جمشید، به وی پیوسته بود. [۸۴] یکی دیگر از «شاه-پریستار» ان ایرانی که بر «باد» فرآینگری و چیرگی داشت، کیخسرو بود که «باد» (= «وای») [۸۵] در برابر او به کالبدِ اُشتری در آمد و او بر آن سوار شد. همسان با این نمونه‌ها، دیگر شاهانِ کیانی نیز ازین توانایی برخوردارند که گرسنگی و تشنگی و سرما و گرما را از گذرسانی به جانوران و مردمان بازدارند. [۸۶] این امر، یادآور آن ست که اعتبارِ «شاه-پریستار» به خویشکاری‌هایی با تأثیری رازآمیز بود که وی با ورزیدنِ آن‌ها می‌توانست اندوخته‌ی ویژه‌ی از خوراک برای قوم خود تأمین کند و درواقع، با این کُنشِ خویش، غنای فراوانی و آسایش همگانی بود. [۸۷] خویشکاری‌یِ دیگر «شاه-پریستار»، تباہ کردن و کشتارِ اژدهایان بود. فریزر تعبیرها و تأویل‌های توتمی و گیهان‌شناختی‌یِ این خویشکاری را بررسیده است. [۸۸]

در زامیادبَشت، نمونه‌هایی از «شاه-پریستار» را داریم که در هستی‌یِ گرشاسپِ نریمان و دیگران نمود یافته است. آنان کشنده‌ی اژدهایانِ گوناگون‌اند. [۸۹] از آن میان، می‌توان از «اژدهایِ شاخدار» یاد کرد که گرشاسپ آن را نابود می‌کند:

... آن (گرشاسپ) که اژدهایِ شاخدار را بکشت؛ آن اسبِ اوبارِ مرد اوبار را؛ آن که زهرِ زردگونش به بُلندایِ نیزه‌یِ روان بود! [۹۰]

گفتنی ست که یَشتِ کنونی با چنان شیوه‌ی یگانه‌یِ بر خویشکاری‌یِ «شاه-پریستار» در اژدهاکُشی تأکید می‌ورزد که در دیگر اثرهای حماسی همتایی ندارد؛ زیرا این سرود، دارندگی‌یِ «فرّکیانی» را حتّاً به شاهِ توران — در هنگامی که زین‌گاوِ دُرَوند را کُشت — نسبت می‌دهد. با این حال، در بیشتر جاها از او با نام و عنوان «افراسیابِ تورانی‌یِ تباہکار» و یا «افراسیابِ تورانی‌یِ بسیار زورمند» [۹۱] یاد می‌شود.

آنچه آشکارا ازین نمونه می‌توان دریافت، اینست که خویشکاریِ کشتارِ آزده‌ایان یا دیگرُ باشندگانِ نیکی‌ستیز، در انگاشتی که از «شاه-پریستار» داشته‌اند، چندان بااهمیت بوده که افراسیاب با همه‌ی ویژگی‌های پُرشمارِ اهریمنی‌اش، تنها به سببِ کشتارِ زین‌گاو، در شمارِ «شاه-پریستار» ان شناخته شده است.

«شاه-پریستار» ان با دو گونه خطرِ سهمناک رودرو انگاشته می‌شدند. نخست آن‌که به ستیز با گوهرِ نهادهایِ ستوده در درازنای روزگاران بپردازند و در نتیجه مَنیشِ والایِ خویش را از دست بدهند و بدین‌سان دورنمایی از کمبانی و قحط و دیگر آفت‌ها و شوربختی‌ها در برابرِ مردمِ خود بگشایند. دوم آن‌که به سببِ کهن‌سالی و بیماری، توانمندی‌شان کاهش یابد و سرانجام، تیره‌روزی بر زندگی‌ی مردمانِ چیرگی یابد. فریزر یادآوری کرده است که برای پرهیز از چنین خطرهایی، شاهان در پایانِ دوره‌ی معینی و یا به هنگامی که قدرتشان کاهش می‌یافت، کشته می‌شدند. [۹۲]

در زامیادبُشت، شاهانِ جَم و افراسیاب را می‌بینیم که پایگاهِ «شاه-پریستار» را از دست می‌دهند. یکمین به گناه «دهان به دروغ آلودن» و دومین به سببِ مَنیش و کُنیشِ بیشتر شریانه و تباهاکارانه‌اش. درباره‌ی این امر که بهترین راهِ پیش‌گیری و ایمنی از خطرهای برآیندِ پیری و ناتوانی‌ی شاه، کشتنِ وی است، در اسطوره‌های ایرانی به رهنمود و نمونه‌ی برغی‌خوریم؛ اما می‌بینیم که درازترین دوران‌های فرمانروایی، همانندِ روزگارِ شهریاری‌ی جَم و کاووس و افراسیاب با گسیختگی‌ی «فَرّ» از آنان و در میانِ انبوهِ تیره‌روزی‌ها و شوربختی‌های همگانی پایان می‌پذیرد. همچنین می‌دانیم که کیخسرو تا چه پایه از چشم‌اندازِ دورانِ درازِ شهریاری هراسان بود.

یکی دیگر از ویژگی‌های «شاه-پریستار» که می‌توان آن را در زامیادبُشت یافت، اینست که شاه جمشید تنها اندک زمانی پس از دهان آلودن به دروغ، بر خاک می‌افتد و «فَرّ کیانی» از او می‌گسلد. [۹۳] گزارشِ این رویداد، گفته‌ی دیگری از فریزر را به یاد می‌آورد که «شاه-پریستار» تا هنگامِ بودنِ درین پایگاه، با خاک تماس نمی‌یابد. او این سخن را بر بنیادِ برآوردِ گسترده‌ی از باورهای رایج در سرزمین‌هایی بسیار دور از یکدیگر، همچون ژاپن، اوگاندا، سیام و مکزیک می‌گوید. [۹۴] اَلس نیز در اثرِ خود به نامِ پژوهش‌های پولینزیایی [۹۵] به باوری اشاره می‌کند که بر پایه‌ی آن، «شاه-پریستار» ان هرگز از برخوردِ پاهاشان با زمینِ رنجور نمی‌شوند. بر بنیادِ یافته‌های این پژوهشگر

سرشناس، چنین انگاشته می‌شد که «شاه-پریستار» ان از آن‌رو که نمودِ خورشیدِ آسمانی بر روی زمین‌اند، راه نمی‌روند؛ بلکه پرواز می‌کنند. این انگاشتِ بسیار کهن و آغازین، تنها یک نمونه‌ی دیگر در سنتِ ایرانی دارد. چنان‌که اشیاء در باره‌ی کورش و برخورد او با دشمنانش می‌گوید:

...ایشان را تعاقب نموده، به راهی که با پاهای خود نرفته بود. [۹۶]

در گزارش این سنت، بسیار پذیرفتنی‌ست که تنها سنگ‌نگاره‌ی بازمانده از کورش، او را با بال‌هایی نیرومند نشان می‌دهد. [۹۷] در سنتِ کهن تر هندو-آریایی نیز با همین انگاشتِ روبه‌رو می‌شویم؛ زیرا در *مهابهارت* در وصفِ گردونه‌ی شهریارِ یوژیشدیهیر آمده است که تا هنگامِ پرهیزِ آن شهریار از ناراستی، گردونه‌اش چهار انگشت فراتر از روی زمین در شتاب به پیش بود. اما همین‌که وی برای تباہ کردنِ ذرونِی بزرگ سخنی نادرست و به دور از راستی بر زبان راند، اسبانِ گردونه‌ی او به زمین برخوردند.

درواقع، نمونه‌ی شهریارِ یوژیشدیهیر در اسطوره‌های هندو، قریبه‌ی چشم‌گیری است برای *جم* شهریار در اسطوره‌های ایرانی. هرچند چنین جای پاها و اثرهای بازمانده‌ی از انگاشتِ «شاه-پریستار» را در *زامیادیشْت* هم می‌بینیم؛ اما در هنگامِ بررسی و پژوهشِ این یشت، با رویکرد به دورانِ تاریخی‌ی نگارشِ آن، در می‌یابیم که این سنت و باور رو به زوال بوده است. یکی از ارزش‌های ویژه‌ی این ستایش‌سرود، این‌ست که برای نخستین بار ما را با نمونه‌ی آرمانی‌ی همخوان با انگاشتِ «آبَرَمرد» آشنا می‌کند و در همان حال، بنیادِ نظری‌ی این آرمان را در دسترس ما می‌گذارد. در حالی که در دیگر یشت‌ها، به انجام رسانیدنِ کُنش‌های بزرگ، برآیندِ دَهش‌های ایزدانِ ویژه‌ی به نیایشگران و ستاینندگان و پیشکش برندگان‌ست، در *زامیادیشْت* «آبَرَمرد» بر اثر برخورداری از برتری‌ی دارندگی‌ی «فرّکیانی» — که خود پاداشی‌ست برای مَنیشِ والا و شایستگی‌ی بیشتر — به چنین کامیابی‌هایی دست می‌یابد. پیروزی‌ی «اندیشیه‌ی نیک» در سرتاسر تاریخ و یکسره تا پایان هزاره‌های پیشگویی شده به کُنشِ زنجیره‌ی درازی از چنین آَبَرَمردانی نسبت داده شده است و در واپسین زمان، *سوشیانتِ* پیروزمند و یاورانش بر اثر دارندگی‌ی چنین برتری‌ی شاهواری، جهان را نو می‌کنند؛ جهانی که از آن پس دیگر هرگز کهن نخواهد شد. اما درین میان، رده‌ی از پهلوانان جای گرفته‌اند که با داشتنِ این برتری، خویشکاری‌ی به پیش بردنِ جهان و رساندنِ آن به روزگار

سوشیانت و هنگامِ فَرَشکَرَد (نو کردنِ گیتی و زندگی) را می‌وَرزَند؛ زیرا دارنده‌ی چنین پایگاهِ برتری، کسی است که نیرویِ مردی و نه تنها نیرویِ مردی که نیرویِ همه‌ی آفرینشِ زنده و جاندار از آنِ اوست. همچنین اَبَرْمَرْدی همانندِ کیخسرو که بیشترین برخورداری را ازین برتری دارد، به والاترین پایگاه‌ها در مَنشِ نیک می‌رسد:

...قَرّی که از آنِ کیخسرو بود، نیرویِ خوب به هم پیوسته‌اش را، پیروزیِ آهورآفریده‌اش را، برتری‌اش در پیروزیِ را، فرمانِ خوب روا شده‌اش را، فرمانِ دگرگون‌ناشدنی‌اش را، فرمانِ چیرگی‌ناپذیرش را، شکستِ بی‌درنگِ دشمنانش را...

نیرویِ سرشار و قَرْمَزداآفریده و تندرستیِ را، فرزندانِ نیکِ باهوش را، فرزندانِ توانایِ دانایِ زبان‌آور را، فرزندانِ دلاورِ از نیاز رهاکننده‌ی روشن‌چشم را، آگاهیِ درست از آینده و بهترین زندگیِ بی‌گمان را...

شهریاریِ درخشان را، زندگانیِ دیرپایِ را، همه‌ی بهروزی‌ها را، همه‌ی درمان‌ها را... [۹۸]

بدین سان، از ویژگیِ نیکِ مَنشی، همچون فراترین پایگاهِ والایِ کمال و اوجِ دارندگیِ «قَرّ کیانی» سخن به میان آمده است؛ چرا که شهریارِ کیخسرو سرفرازترین پهلوانِ قَرّه‌مند بود و بیشترین بهره را از «قَرّ» داشت.

دیگرو ویژگی‌هایِ «اَبَرْمَرْد» نیز درین ستایش‌سرود به روشنی بیان شده است: ...همه‌ی آنان (کیانیان) چالاک، همه پهلوان، همه پرهیزگار، همه بزرگ‌مَنش، همه چُست و همه بی‌باک شدند. [۹۹]

گفتنی است که زامیادیتست، هم مفهومِ «اَبَرْمَرْد» را گزارش کرده و هم از انتقادی که دست‌اندرکاران ادب در گذشته و حال بر این پنداشت داشته‌اند و دارند، برکنار مانده است. برای نمونه، در برخوردی انتقادی با این نگرش به نقش‌وَرزان تاریخ، گفته‌اند: ...بزرگ‌مرد هم کارِ بزرگ را بسنده نیست!

اما زامیادیتست، خویشکاریِ بنیادینِ «اَبَرْمَرْد» ایرانی را نگاهبانیِ مردمِ آریایی از تازشِ دشمن و گرسنگی و دادگری در فرمانرواییِ خود می‌شمارد. این

خویشکاری‌ی پاس داشتنِ سرزمین و قوم از تاخت و تازِ بیابان‌گردان و از میان بردنِ قحط و غَلا و شورش و آشوب را همه‌ی شهریارانِ دودمانِ کیانی با کامیابی به انجام رسانیدند.

درست‌ست که «اَبَرْمَرْد» نمی‌تواند کسی را به جانشینی‌ی خویش برگمارد؛ امّا پیش‌بینی‌ی آینده‌ی سرزمین، جایی در اندیشه‌ی دینی دارد و پیش از آن که آرمان‌های بیان شده در این ستایش‌سرود — همچون پدیدار شدنِ فرمانرواییِ دلیر، خِرَد‌دورز و نیرومند — نمودی راستین بیابد، چنین نگرشی به سرنوشت — دست‌کم در دوره‌های آشوب و گسختگی — پنهان نگاه داشته می‌شود.

هنگامی که از دیدگاهِ بررسی‌ی خط‌هایِ کَلّی‌ی کمال‌یابی‌ی ادبِ حماسی به زامیادِ یَشتِ بَنگَرِیم، می‌بینیم که این یَشت، حتّاً در میانِ اَبَرْمَرْدانِ خود به تمایزِ بسیار چشم‌گیری پای‌بندست. برایِ مثال، در حالی که در واپسین بخش این سرود (بندهای ۷۱-۸۵) از پهلوانانی یاد می‌شود که همه شهریارانی تاریخی‌اند (کسی قباد در آغاز و گُشتاسپ در پایان)، نقش‌ورزان در نخستین بخش (بندهای ۲۶-۳۹)، مَنِش و کُنِشی اسطورگی دارند. کسانی همچون جَم، فریدون و گرشاسپ، نیمه ایزدان یا «شاه-پریستار»ان‌اند و پایگاه آنان با شهریارانِ کیانی — که جایگاهی تاریخی و نوتر دارند — یکسره دیگرسان‌ست.

پژوهنده‌ی ادبِ حماسی به یاد خواهد آورد که شمارِ چشم‌گیری از پهلوانانِ همانند را در حماسه‌های یونانی، توثی [۱۰۰] و ایرلندی دیده است که تنها تعبیرِ «خدایانِ رنگ‌باخته» در وصفشان راست می‌آید. [۱۰۱] برایِ نمونه، چندین تن از پهلوانانِ مابینوجیون [۱۰۲] و حتّاً داستان‌نامه‌ی آرتوری در باورهای مردمِ روزگارانِ کهن‌تر، پایگاهِ پریستاری داشته‌اند.

بازشناختنِ تأثیرگذاری‌ی هر یَشتِ ویژه‌ی در حماسه‌ی ملّی، همانا کاری‌ست دشوار؛ امّا زامیادِ یَشت از دیدگاهِ برتری دادن به فرآیندهای اصلی‌ی تاریخِ ایران و جای دادنِ هرچیز در چشم‌اندازِ ویژه‌ی خود، با دیگرِ یَشت‌ها ناهمگون‌ست. برایِ مثال، در اَبانِ یَشت یا گوش‌یَشت، نامِ افراسیاب تنها همچون دشمنی در میانِ دشمنانِ فراوانِ ایرانیان به میان می‌آید؛ امّا در زامیادِ یَشت، او را دشمنِ بزرگ و همیشگی‌ی آریاییان و برخوردار از نیرویی نزدیک به توانِ فرانسائی می‌بینیم. هرگاه بخواهیم نمونه‌ی دیگری درین راستا

بیاوریم، باید بگویم که در دیگر ستایش‌سرودهای اوستا، بیشتر به اشاره‌هایی به «فَرّ» کیانی» بسنده می‌شود؛ اما این تنها زامیادِ یشت است که دیدگاهی را درباره‌ی «فَرّ» به منزله‌ی بُنیادِ پیمانِ سیاسی و انتقالِ آن — هرگاه بتوان چنین گفت — از دودمانی به دودمانی و از شهریاری به شهریاری، عرضه می‌دارد. در مثالی دیگر، می‌توان گفت که در دیگر یشت‌ها بسیار کم به نامِ سیستان برمی‌خوریم؛ اما در زامیادِ یشت، نقش بسیار مهمّ شهریارزادگان و پهلوانانِ این ناحیه را در تاریخ آریاییان می‌بینیم و همین امر، ما را برای پذیرشِ اهمیّت عمده و قاطع این خطّه در حماسه‌ی ملی، آماده می‌کند.

بدین سان، در می‌یابیم که زامیادِ یشت چندین طرح مهمّ و مشخصّ را برای شاهنامه به ارث گذاشته است:

- الف) گزارشی از انتقالِ «فَرّ کیانی» از یک شهریارِ فَرّه‌مند به دیگری.
- ب) آموزه‌ی «حقّ ایزدینه‌ی شهریاری» به منزله‌ی بُنیادِ پیمانِ سیاسی.
- پ) آرمانِ همبستگی‌ی تیره‌های قوم آریایی و طرحی از تاریخِ آنان همچون کشمکشِ عظیم با قبیله‌های تاراجگر تورانی که افراسیاب نماینده‌ی آنان به شمار می‌آید.
- ت) تأکید بر پایگاهِ والایی که ناحیه‌ی سیستان به عنوان کانونِ اقتدار آریایی یا ایرانی داشته است.

الف. تکاملِ تاریخِ «فَرّ کیانی» در حماسه‌ی ملی

از میانِ این مبحث‌ها، در وهله‌ی نخست، سرنوشتِ «فَرّ کیانی» و نقل و انتقال‌های آن، می‌تواند رویکردِ ما را به خود فرا خواند. درین مورد، حماسه بسیار زیرکانه و با دقّتی چشم‌گیر از زامیادِ یشت دنباله‌روی می‌کند و اصل‌هایی را که این یشت بر جای گذاشته است، با استواری‌ی هرچه تمام‌تر پی می‌گیرد.

برای مثال، زامیادِ یشت، جَم را بزرگ‌ترین «فَرّه‌مند» می‌شناسد؛ چرا که «فَرّ» به هنگامِ پیوند گسستن از وی، سه تن (ایزد مهر، فریدون و گرشاسپ) را بسنده بود. در پی اینان نام افراسیاب و نام‌های کیانیان — که باکمی قباد آغاز می‌شود و سیاوش نیز در شمارِ آن‌هاست می‌آید. باز آمد این نام‌ها و رَوَندِ تاریخِ «فَرّ کیانی» را در شاهنامه می‌یابیم که در واپسین‌دم‌های زندگی‌ی رستم، از زبانِ وی بیان می‌شود. در آن‌جا، رستم در هنگامِ

پایان‌گیریِ دورانِ شکوه و بزرگیِ خویش، با این یادکردها خود را دل‌خوش می‌دارد که «فَرّ کیانی»ی پیوسته بدو، به هیچ روی بیش از آن نبود که بدان نامداران پیوسته بود و با این حال، روزگارِ «فَرّه‌مندی»ی هریک از ایشان، به گونه‌یی پایان یافت و شماری از آنان نیز دچار فَرّه‌گستگی و شوربختی و کشتار شدند:

...نه من بیش دارم ز جمشید فَرّ که برید بیور میانش به آر
 نه از آفریدون و از کی قباد بزرگان و شاهانِ فَرّخ‌نژاد
 گلوی سیاوش به خنجر برید گُروی زره چون زمانش رسید
 همه شهریارانِ ایران بُدند به رزم اندرون نَرّه شیران بُدند... [۱۰۳]

این زنجیره‌ی جانشینیِ دارندگانِ «فَرّ کیانی» در شاهنامه، با یک استثنا — که به هر حال، گونه‌یی مشخص است — به‌دقت با آنچه در زامیادِیشت آمده است، همخوانی دارد. در شاهنامه، نامِ رستم به جایِ گرشاسپ آمده و در پرتوِ دیگرِ دیسی‌های حماسه‌ی ایران رستم برای به دست آوردنِ چنین پایگاهی، شایستگی‌ی کامل یافته است؛ زیرا نه تنها نبیره‌ی گرشاسپ است، بلکه پیروزی‌های بزرگش حتّاً بر کامیابی‌های نیایِ وی نیز سایه افکنده است. در واقع، اگر گزارش و وصفِ پاره‌یی از کارزارهای گرشاسپ به کارنامه‌ی رستم انتقال یافته است، پس جایِ شگفتی نیست که «فَرّ کیانی» نیز بدو پیوسته باشد. [۱۰۴]

در زامیادِیشت یک گُسیختگی یا جایِ خالی در زنجیره‌ی تاریخیِ جانشینیِ دارندگانِ «فَرّ کیانی» به چشم می‌خورد؛ زیرا درین یِشت، از کسانی که در میانِ دوره‌ی فریدون از یک سو و روزگارِ افراسیاب و کی قباد از سویِ دیگر، «فَرّ» بدیشان پیوسته باشد، هیچ سخنی به میان نیامده است. سرشتِ ساختاریِ یِشت، بایستگی و گنجایش آن را داشت که چنین گُست و تُهیگی را عهده‌دار شود؛ امّا حماسه نمی‌توانست هیچ‌گونه حلقه‌ی شکسته یا گم‌شده‌یی را درین زنجیره برتابد و ناچار بایست برایِ پرکردنِ این شکاف، چاره‌یی می‌اندیشید. با این حال، حماسه در نمایش این پیوستگی و تکاملِ تاریخِ «فَرّ کیانی»، از همان اصل‌های بنیادین یِشت پیروی می‌کند. بر پایه‌ی داده‌های شاهنامه، «فَرّ کیانی» از فریدون به جوان‌ترین پسر او ایرج پیوست و چشم‌داشتِ این بود که بر خورداریِ ایرج ازین نیروی ایزدینه و مینوی، برادرانِ وی را از ورزیدنِ تباہکاریِ بزرگ (کشتارِ سهمناک و خونین

برادرِ کَهر (بازدارد و دل‌هاشان را به مهرِ او نرم گرداند. [۱۰۵])

حماسه، منوچهرِ نیرِه‌یِ دختریِ ایرج را دارنده‌یِ بعدیِ «فَرّ کیانی» می‌شناساند و برتری‌ها و والایی‌هایِ اندیشه و کردارِ او، پیوستگیِ این دارندگیِ گرانها را تا به هنگامِ مرگِ وی شدنی می‌سازد. اما اندوهبار و آسف‌انگیز این بود که نوذرِ پسرِ منوچهر با بدخویی‌ها و دُزرفتاری‌هایش نسبت به ایرانیان، نشان داد که هم به عنوان یک شهریار و هم در پایگاه یک انسان، با پدرش یکسره ناهمگون و ناهمسوست و از همین‌رو «فَرّ» از وی گسست و برآیندِ سراسرِ این فَرّه‌گسیختگیِ شهریار، ویرانیِ سرزمین و تیره‌روزیِ قوم او بود:

... جهان گشت ویران ز کردارِ اوی غُوده شد آن بختِ بیدارِ اوی

نگردد همی بر رو بخرَدی ازو دور شد فَرّه ایزدی! [۱۰۶]

اما در چنان هنگامه و آشوبی، هنوز کسی چون جهان پهلوان سام بدین امید دل بسته بود که خواهد توانست با پدید آوردنِ دیگرگونی در رفتارِ نوذرِ شهریار، «فَرّ» پیونده‌گسسته‌اش را دیگرباره بدو بازگرداند:

...من آن ایزدی فَرّ بازآورم جهان را به مهرش نیاز آورم! [۱۰۷]

چه آرزویِ عبّی! زیرا — خواه در زامیادِیشت، خواه در حماسه — هیچ نمونه‌یِ نیست که «فَرّ» پس از گسستن از کسی، دیگرباره بدو پیوسته باشد. نوذرِ درهم شکسته و آشفته روان هم — مانند هر فَرّه‌گسسته‌یِ دیگری — ناگزیر بود که زهرا به‌یِ جامِ خوارمایگی را تا واپسین قطره بنوشد. پسرانِ وی — توس و گسْتَهَم — نیز هیچ‌گاه فَرّه‌مند نشدند و با آن که شهریارزاده بودند، ناچار شدند که به سودِ کسی از دودمانی نه چندان نامبردار — زو پسرِ تَهاسپ که از برتریِ ایزدینه‌یِ فَرّه‌مندی برخوردار بود — از دستِ یابی به شهریاری چشم ببوشند.

با درگذشتِ زو، بیرون افتادگیِ رَوَندِ حماسه از راه‌گذارِ زامیادِیشت در پی‌گیریِ تاریخِ «فَرّ» پایان می‌پذیرد. آنگاه می‌رسیم به دودمانِ کیانیان که همه‌یِ نقشِ وِرزانِ آن — بر بنیادِ داده‌هایِ هر دو خاستگاه — از ویژگیِ مینویِ فَرّه‌مندی بهره‌ور بودند. در واقع، شاهنامه در وصف و نمایشِ این ویژگی، از زامیادِیشت هم فراتر می‌رود و هریک از پسینیانِ کَمی قبادِ شهریار را با نشانِ ویژه‌یِ (خال یا لکه‌یِ سیاه بر بازو) — همچون گواهی بر انتقالِ «فَرّ» از پدر بدو — باز می‌شناساند. برای نمونه، هنگامی که گیو

پهلوان پس از جستاری هفت‌ساله در توران کیخسرو را می‌یابد، با دیدن نشان سیاہ ناینده‌ی نژادگی و قره‌مندی‌ی کیانیان بر بازوی او، نسبت به یافتن پسر راستین سیاوش و شهریار آینده‌ی ایران، بی‌گمان می‌شود:

...برهنه تن خویش بنمود شاه
نگه کرد گیو آن نشان سیاہ
که میراث بود از گه کئی قباد
درستی بدان بُد کیان را نژاد [۱۰۸]

بر پایه‌ی نوشته‌ی زامیادَیشت، کئی قباد و هفت تن از جانشینان وی (شهریاران و شهریارزادگان کیانی) به یکسان دارندگان کامیاب «قر کیانی» بودند. اما درین مورد نیز، حماسه روایت گسترده‌تری از تاریخ «قر کیانی» به دست می‌دهد. شاهنامه باز می‌گوید که چگونه شاه کاووس به سبب مَنش و کُنش نابخردانه‌اش، «قر کیانی» را از دست داد و در نتیجه سرزمین شاداب و بهروز ایران رو به ویرانی نهاد و مردمانش دچار تیره‌روزی و شوربختی شدند:

...که کاوس بی‌قر و بی‌پَر و پای
نشسته‌ست بر تخت بی‌رهنمای...
همی سوخت از هر سویی گاه و رخت
به ایرانیان بر، شد آن کار سخت!
ز باران هوا خشک شد هفت سال
دگرگونه شد بخت و برگشت حال!
شد از رنج و تنگی جهان پُرنیاز
برآمد برین روزگاری دراز [۱۰۹]

آن‌گاه به روزگار فرمانروایی‌ی قره‌مند برتری می‌رسیم که ایزد سروش پیشاپیش در خوابی مژده‌ی رسیدن او به ایران زمین و آغاز شهریاری‌ی او و رهایی‌ی ایران و ایرانیان از تنگنا و سختی را به گودرز پهلوان داده بود:

...چنان دید گودرز یک شب به خواب
که ابری برآمد از ایران پُرآب
بر آن ابر باران خُجسته سروش
به گودرز گفتی که: «بگشای گوش!
ز تنگی بخواهی که یابی رها
و زین نامور تُرک نَرآزدها
به توران یکی شهریاری نوست
کجا نام آن شاه، کیخسروست
ز پشت سیاوش یکی شهریار
هنرمند و از گوهر نامدار
ازین تخمه از گوهر کئی قباد
ز مادر سوی تور دارد نژاد
چو آید به ایران بی‌قر خَش
ز چرخ آنچه خواهد، دهد پاسخش»... [۱۱۰]

زامیادَیشت و شاهنامه همداستانند که به هنگام ناپدید شدن کیخسرو، «قر کیانی» به دودمان هُرَاسپ و گُشتاسپ پیوست؛ زیرا اگرچه در فروردین‌یشت (بند ۱۳۷) از آخروَر

پسر کیخسرو سخن به میان آمده و مینش والای او ستوده شده، به سببی ناشناخته فرّه‌مند نشده و جای پدر را نگرفته است.

داستان «فرّ کیانی» از آن پس تنها در شاهنامه دنبال می‌شود که نخست داشتن آن را — به اسکندر (هرچند به گونه‌ی گذرا) و سپس به اردشیر بابکان و دودمان او نسبت — می‌دهد. در مورد اسکندر، دریافتنی‌ست که چرا سخن گفتن از فرّه‌مندی‌ی او پرمایه نیست و تنها در واپسین بخش میانورد او، آن هم در اشاره‌ی با پوشش ادب رسمی و از سر بی میلی می‌آید: [۱۱۱]

...ز بابل به روم آورند آگهی که تیره شد آن فرّ شاهنشهی [۱۱۲]
 آشکارست که فردوسی برای فرّه‌مند شمردن اسکندر هیچ‌گونه پشتوانه‌یی در خاستگاه‌های باستانی‌ی حماسه‌ی خود نداشته است. اما گزارشی او از چگونگی‌ی پیوستن «فرّ کیانی» به بنیادگذار شهریارِ ی ساسانیان، بسیار غامبی و واقع‌گرایانه است و بر پایه‌ی آن، روشن می‌شود که در ایران کهن، انتقال «فرّ کیانی» از فرّه‌مندی به فرّه‌مندی دیگر چگونه تعبیر و تأویل می‌شده است و چه انگاشت‌های ذهنی از آن داشته‌اند. در داستان اردشیر، «فرّ» به کالبَد نمادین گوسفندی درمی‌آید که در پی اسب اردشیر می‌دود و او را از تازش دشمنش آردوان پاس می‌دارد و سرانجام این از هر گزندی بر پشت اسب اردشیر می‌نشیند. نگاره‌هایی ازین گوسفندِ نماد «فرّ کیانی» بر سکه‌های بسیاری از روزگار ساسانیان آمده است و در طاقِ بُستان نیز نمونه‌یی از آن دیده می‌شود. [۱۱۳]

ب. تکامل آموزه‌ی «حق ایزدینه‌ی شهریارِی»

پیش ازین گفتیم که زامیادِیشت به همان اندازه حماسه است که تاریخ. اکنون می‌توان افزود که این یشت در تاریخ آموزه‌ی سیاسی (Political doctrine) نیز سندی مهم به‌شمار می‌آید؛ زیرا یکی از خاستگاه‌های «حق ایزدینه‌ی شهریارِی»ست. افسانه‌ی «فرّ کیانی» درین یشت، با این آموزه سرشتی یگانه دارد. چنان‌که دیدیم، زامیادِیشت این آموزه‌ی دینی — شاعرانه را به شاهنامه انتقال داده است. چند تن از پژوهندگان این روزگار، به این جنبه از حماسه‌ی ایران رویکرد داشته‌اند. پیش از همه باید از بوکُلیِر (F.W.Buckler) یاد کرد که یک تک‌نگاری درباره‌ی این آموزه و سویه‌های گوناگون

تاریخی آن دارد و آن را در یکی از پیوست‌های مجله‌ی انجمن آمریکایی‌های خاورشناسی (Journal of American Oriental Society, 1935) به چاپ رسانیده است. با گزارش و تحلیل جزء به جزء این گفتار بوکلر، می‌توان برداشت‌ها و دریافت‌های او درین زمینه را بهتر دریافت. آن‌گونه که او به درستی پی برده است، فردوسی در واپسین تحلیل، شاعر «فَرّ کیانی» است. دومین راه‌بردی که این پژوهشگر به حق بر آن تأکید می‌ورزد، این است که بُن‌انگاره‌ی شاعر، تأثیری ژرف در دیدگاه رایج در جهان اسلام بر جای نهاده است. بوکلر می‌گوید که شاهنامه شالوده‌یی برای بُنیادگذاری «حق» شهریاری» در اختیار شاهان مسلمان گذاشت. آنان، پیش از نشر شاهنامه، ناگزیر بودند که اعتبار شاه‌ی خود را به منزله‌ی جانشینان پیامبر عرب و از راه دریافت منشورهای خلیفه‌ی بغداد به اثبات برسانند؛ اما پس از نشر و شهرت یافتن شاهنامه، دیگر نیازی چندان بدین کار نداشتند و می‌توانستند ادعای بر حق بودن فرمانروایی‌ی خویش را با رویکردی سراسر به آموزه‌ی «حق ایزدین‌ه‌ی شهریاری» و پیشینه‌ی دراز آن در حماسه‌ی ایران، مشروع و پذیرفتنی سازند.

سراجام، بوکلر با عرضه داشتن گزارش‌هایی که بر پایه‌ی آن‌ها شاهنامه افسانه‌های کورش را هم در عهد عتیق و هم در تاریخ‌نامه‌های هرودوت و گزنفون و نیز در داستان‌نامه‌ی عیسا و کتاب دانیال تأیید می‌کند، خدمت بزرگی به پژوهش‌های ایران‌شناختی کرده است.

برای نشان دادن اهمیت گفتار پژوهشی‌ی بوکلر درین زمینه، می‌توانم اجازه‌ی تفسیر و تکمیل آن را به خود بدهم. در وهله‌ی نخست، او می‌توانست یادآور شود که زامیادیشیت پیشینه و پشتوانه‌ی رویکرد به گفتار «حق ایزدین‌ه‌ی شهریاری» را در بر می‌گیرد که فراهم‌آورندگان و نویسندگان خداینامه — خاستگاه فردوسی برای دست‌یابی به سنت‌های کهن ایرانی — و سراینده‌ی شاهنامه، سپس بدان پرداخته‌اند. در واقع، این یشت، سند بنیادین و باستانی درباره‌ی این درونمایه به‌شمار می‌آید و کهن‌بودگی‌ی آن بسی بیشتر از آن است که به گونه‌ی معمول انگاشته می‌شود. پیش ازین گفتیم که شاهنامه، هم در آینده‌نگری و طرح‌آفگنی‌های تاریخی و هم در پُرسمان «آموزه‌ی سیاسی»، با چه دقتی از زامیادیشیت پیروی می‌کند. این امر، بدین معنی نیست که فردوسی خود، این یشت را خوانده و پژوهیده بوده است؛ بلکه بدین مفهوم است که

داده‌های این سند کهن درباره‌ی درونمایه‌ی یاد کرده، اثری ژرف و ماندگار در اندیشه و باور ایرانیان بر جا گذاشته بوده که سنت و ابسته به کورش و دیگر روش‌های اندیشگی را نیز دربر می‌گرفته است. بی‌گمان چنین پیشینه‌ی نشان خود را بر ذهن یهودیان در دوران گرفتاری و دوزراندگی از زادبوم نیز باقی نهاده و الهام بخش باب دوم کتاب اشعیاء و کتاب دانیال — هر دو — و نیز آرزوی یهودی درباره‌ی «مسیح موعود» شده است. زامیادبُشت — یا بهتر بگوییم سنت ایرانی درباره‌ی «فرّ کیانی» — به میانجی‌ی اثر اخیر، در شکل‌گیری‌ی داستان‌نامه‌ی مسیح و شاخه‌های آن — انجیل‌های چهارگانه — هم تأثیر گذاشته است.

بوکلر به درستی کتاب دانیال را «زامیادبُشت ادب عبری» خوانده است. وی می‌توانست این سنجش را گسترش دهد و نتیجه‌ی بیشتری از آن بگیرد. برای او شدنی بود که نشان دهد چگونه نمونه‌ی همچون *بُحْثُ النَّصْرِ* (تبرکد نصّر) در جدا شدن پادشاهی از او و بازگشت آن بدو پس از هفت سال، [۱۱۴] پیوند گسستن «فرّ کیانی» از شاهانی چون افراسیاب در زامیادبُشت را فریاد می‌آورد. در واقع، چنین می‌نماید که کلیدواژه‌ی «جلال» در کتاب دانیال، [۱۱۵] برگردان واژگانی «فرّ کیانی» باشد. همین کلیدواژه در جای دیگری از این کتاب [۱۱۶] نیز آمده و آن جایی است که جلال (فرّ) از بلشصر پیوند می‌گسلد و به کورش می‌پیوندد. همچنین، گزارش این کتاب درباره‌ی جانوران وحشی‌ی بزرگی که از دریا برمی‌آیند و یکی از آن‌ها دیگران را برمی‌درد و به کام درمی‌کشد، [۱۱۷] یادآور ستیز سهمگین تَشْتَر و آپوش در تیربُشت است. [۱۱۸]

بوکلر درباره‌ی وظیفه‌ی بزرگی که فردوسی بر عهده‌ی سلطان محمود گذاشته است؛ یعنی کوشش برای این که خلیفه در پایگاه قدرت برتر اسلامی، نتواند اقتدار وی را تحلیل برد و به تباهی بکشاند، بحث گسترده و درخوری دارد. با تجزیه و تحلیل نوشته‌های تاریخنگارانی همچون بی‌هی، عثی و گردیزی — که بیشتر تاریخنامه‌های خود را در روزگار جانشینان محمود می‌نوشتند — می‌توان دریافت که چنین وظیفه‌ی تا چه پایه برای دودمان پادشاهی‌ی غزنویان مُبَرَم و فوری و مهم بوده است. محمود در رَوَندِ رویدادها، ناگزیر بود که نسبت به خلیفه‌ی عَبَّاسی القادریالله فروتن و فرمانبردار باشد تا هم بر آوازه‌ی خویش در جهان اسلامی بیفزاید و هم جانشینی‌ی پسر محبوب خود را قطعی گرداند. تنها در هنگامی که قدرت سلطان به بالاترین اندازه رسید، به خود اجازه

داد که احترام و رویکرد کمتری نسبت به خلیفه نشان دهد و — چنان‌که از مجموعه‌ی نامه‌های او به دستگاه خلافت بغداد برمی‌آید — از زیاده‌روی و تعصب و ورزی در بزرگداشت خلیفه بکاهد.

درواقع، یکی از آماج‌های اصلی لشکرکشی‌ی محمود بر ضد آل بویه در ایران، کاستن از نفوذ و چیرگی‌ی آنان در دستگاه خلافت بود. اما او در آغاز دوران سلطنت خویش، در نشان دادن سرسپردگی و خوش‌خدمتی نسبت به خلیفه و خشنود ساختن او، حد و مرزی نمی‌شناخت. برای مثال، انگیزه‌ی اصلی‌ی پی‌گردد و رنج و شکنجی که وی بر اسماعیلیان یا — به تعبیر رسمی‌ی دستگاه او — «قرمطیان» روا می‌داشت، جلب رضایت خاطر خلیفه بود. همچنین در هنگامی که یکی از دولت‌مردان محبوب او، ابوعلی حسن (مشهور به حسنک وزیر) خلعتی رسمی را از سوی خلیفه‌ی فاطمی (رقیب خلیفه‌ی بغداد) پذیرفت، سلطان ناگزیر شد که خوازما یگی‌ی دریافت نامه‌ی بسیار خشمگینانه و سرزنش‌آمیز از سوی خلیفه‌ی عباسی را برتابد و عین خلعتی را — که پذیرش آن از جانب حسنک انگیزه‌ی دل‌آزردگی و خشم خلیفه شده بود — به بغداد بفرستد تا آن را در دیدرس همگان بسوزانند.

در هنگامی که محمود به خواندن خطبه به نام خلیفه و اعلام فرمانروایی‌ی او در خراسان فرمان داد، خلیفه نیز در برابر، با اعطای لقب *بَیِّنُ الدَّوْلَةِ* به وی، او را از ارج و پایگاه والایی برخوردار کرد. محمود، حتا در سال‌های پایانی‌ی دوران سلطنت خویش — به رَغْمِ تَنَش و ناسازگاری‌ی آشکاری که در میان دربار او و دستگاه خلافت پیش آمده بود — از اعطای لقب‌های احترام‌آمیز تازه از سوی خلیفه‌ی اعظم بغداد به خود و شاهزادگان خاندانش خشنود می‌شد. سرانجام، سلطان ناچار بود که برای هموار ساختن راه جانشینی‌ی پسر محبوبش، از خلیفه درخواست کند که در نامه‌نگاری‌های دستگاه خلافت با دربار غزنه، نام این پسر (محمد) را بر نام دیگر شاهزادگان مُقَدَّم بدارد. آشکارست که مَنَش برتری جوی و مغرور سلطان، بایست از ضرورت نشان دادن چنین تمکین همیشگی نسبت به خلیفه، بسیار آزرده شده باشد. یکی از راه‌های بیرون آمدن ازین تنگنای دشوار، در هم کوبیدن اقتدار آل بویه و گرفتن جای آنان به عنوان «امیرالأمرا» و «ناظر دارالخلافه» در بغداد بود. اما از آن‌جا که این امری شدنی نبود، محمود بایست از به میان آورده شدن آموزه‌ی «حق ایزدینه‌ی شهریاری» در شاهنامه،

بسیار شادمان شده بوده باشد؛ چراکه این آموزه در فرهنگ ایرانیان، ورجاوندی دیرینه‌ی داشت و عنوان «سلطانی» و آرزوهای دودمانی محمود را تأییدی سزاوار می‌بخشید و طرح‌افگنی آن با استادی و چیره‌دستی یگانه‌ی ادبی فردوسی، پُشتوانه‌ی برای پذیرش گسترده‌ی آن از سوی ایرانیان به‌شمار می‌رفت. [۱۱۹]

پ. انگاشت تاریخ آریاییان همچون کشمکشی با تورانیان: دوران افراسیاب

هم در زامیادیتشت و هم در حماسه‌ی ایران، درونمایه‌ی اصلی تاریخ آریاییان کشمکشی دیرپای با تورانیان انگاشته شده است که افراسیاب بزرگ‌ترین نماینده‌ی آنان به‌شمار می‌آید. در دیگر یشت‌ها از افراسیاب بیشتر به عنوان کشنده‌ی آغریوت (آغریوت) و سیاوش و هماورد کیکسرو در جنگ بزرگ خون‌خواهی‌ی سیاوش، شناخته می‌شود. اما در زامیادیتشت، او نقش ورزی‌ست عظیم با ویژگی‌هایی دیوآسا که در درازنای روزگاران، بارها می‌کوشد تا «فرّی را که از آن تیره‌های ایرانی — زاده و نازاده — و زرتشت آسون‌ست»، فراجنگ آورد. بر چنین بنیادی، او نه تنها چونان هماوردی در برابر کیکسرو، بلکه ستمنده‌ی سرسخت در نبردی دیرپای با همه‌ی زنجیره‌ی شهریاران و شهریارزادگان کیانی و — به یک معنی — خود زرتشت به وصف درآمده است.

این انگاشت، در نمودی کلی در شاهنامه هم دنبال شده و این پهلوان — شهریار تورانی را به سان نماینده‌ی عظیم نیروهای اهریمنی به گستره‌ی حماسه آورده است که سزاوار پهلوی زدن با شیطان در اثر میلتون‌ست. شاهنامه در پرداختن به درونمایه‌ی رویدادهای روزگار افراسیاب، هم در برداشتی از راستاهای کلی و اصلی‌اش و هم در رویکرد به جزء به جزء آن که در گزارش گسترده می‌آید، آشکارا دنباله‌رو زامیادیتشت‌ست. درین یشت، روزگار جوانی‌ی افراسیاب، دورانی شکوهمند به وصف درآمده است؛ زیرا که او بر اثر کشتن زین‌گاو دُروند تازی [۱۲۰] و رهایی بخشیدن ایرانیان از تازش و چیرگی‌ی او، فرّه‌مند می‌شود. [۱۲۱] دارمستیر یادآوری می‌کند که گزارش این کُنش افراسیاب می‌تواند در روشنگری‌ی سویه‌ی دیگری از مَنش او یاری برساند که چیزی از آن نمی‌دانیم. وی می‌کوشد تا زین‌گاو و آغریوت برادر افراسیاب را — که در ادب پهلوی از او با لقب گویت / گوید شاه [۱۲۲] (گاو بان شاه) یاد شده است — اینهمان بشناساند. [۱۲۳]

شاهنامه نیز همخوان با این ستایش سرود کهن، سپای افراسیاب را در دوران

جوانی‌اش در میانِ هاله‌یی از شکوه به نمایش می‌گذارد. پدرِ او پَشَنگ سرشار از ستایش و بزرگداشتِ پیکرِ پهلوانی‌ی پسرِ خویش‌ست:

...به مغزِ پَشَنگ اندر آمد شتاب
چو دید آن سَهی قَدْ افراسیاب
بَر و بازوی شیر و هم زورِ پیل
وُز و سایه گُسترده بر چند میل
زبانش به کردارِ بُرَنده تیغ
چو در یادل و کف چو بارنده میغ [۱۲۴]

در شاهنامه گفته شده است که انگیزه‌های بُنیادینِ افراسیاب برای تازش به ایران، از یک سو جاه‌خواهی و غرورِ او و از سویِ دیگر، گرایشِ سوزانِ وی به پی‌گیری‌ی خون‌خواهی‌ی دیرینه و بر جای مانده برای نیایِ بزرگِ خود تور به هر بهایی و تا رسیدن به کامیابی‌ی واپسین بوده است. این شور و شتاب بی‌تابانه‌ی همیشگی‌ی افراسیاب پیوسته فردوسی را به وصف‌های پُر آب و تاب از مَنش و کُنشِ این پهلوان-شهریارِ بی‌همتا فرامی‌خواند. او رفتارِ دلیرانه و جسورانه‌ی افراسیاب را در تقابل با روانِ آرامِ نیایِ وی زاذم می‌گذارد که در زندگی‌ی خویش، هیچ‌گاه تیغ به رویِ ایرانیان نکشید و به کین‌توزی روی نیاورد. شاعر از زبانِ افراسیاب می‌گوید:

...اگر زاذم تیغ برداشتی
جهانی به گرشاسپ نگذاشتی
میان گر بستی به کین‌آوری
به ایران نکردی کسی داوری
کنون هرچه مانیده بود از نیا
ز کین‌جُستن و جنگ و از کیمیا
گُشادنش بر تیغ تیز من ست
گه شورش و رَسْتخیزِ من ست! [۱۲۵]

به هر روی، گزارشِ دورانِ زندگی و کارزارهایِ افراسیاب در شاهنامه، زمینه‌ی‌ی است برای پژوهش درباره‌ی سیرِ بازگونه‌ی جوانیِ پهلوانِ مَنش. در هنگامی که افراسیاب برادرش اَغْرِیْرَت را می‌کشد، «فَرّ» و بهروزی از او جدا می‌شود و اندیشه‌هایِ تباهاکارانه، ذهن و نهادِ او را فرامی‌گیرد:

یکی (اَغْرِیْرَت) پُر ز آتش، یکی (افراسیاب) بی‌خِرَد
سپهبد (افراسیاب) بر آشفست چون پیلِ مَسْت
میانِ برادر به دو نیم کرد
چو از کارِ اَغْرِیْرَت نامدار
چنین گفت که: «اکنون سرِ بختِ اوی

خِرَد را سردیو کی درخورد؟
به پاسخ به شمشیر یازید دست
چُنان بی‌وقا ناهشیواژ مرد!
خبر شد سویِ زالِ سام سوار
شود تار و پیران شود تختِ اوی!... [۱۲۶]

زامیادیتشت و شاهنامه همداستانند که همین رویداد؛ یعنی برادرکشی و بدنامی و رسوایی‌ی افراسیاب، مایه‌ی فَرّه‌گستگی‌ی او و سرآغاز تیره‌روزی و شوربختی‌ی او و چرخشگاهی در زندگی‌ی او به سوی تباہکاری‌های هرچه سهمگین‌تر و خونین‌تر بود. این نکته‌ی کلیدی‌ی کارنامه‌ی اوست که در واپسین روزهای زندگی‌ی او، هوم، پارسا‌مرد به بندگشده‌ی وی نیز بدان اشاره می‌کند:

...بدوگفت: هوم— «این‌نه آرام‌تُست جهانِی سراسر پُراز نام‌تُست زِ شاهانِ گیتی برادر که گشت؟ که شد نیز با پاک‌یزدان درشت؟»... [۱۲۷] اما از روزهای روشن پهلوانی و شهریاری‌ی افراسیاب تا شامگاهان تیره‌ی خوارمایی‌ی او راه درازی در پیش است و زامیادیتشت و شاهنامه در گزارش و وصف این زمانِ درازِ اقتدار و کامیابی— که از مرگ فریدون تا نزدیک به پایانِ کارِ کیخسرو کشیده می‌شود و در رَوَندِ آن، تورانیان بارها به ایران می‌تازند— همسانی دارند.

شاهنامه درونمایه‌ی کوشش‌های سه‌گانه‌ی افراسیاب برای فراچنگ آوردنِ «فَرّ کیانی» را— که یکی از چشم‌گیرترین بخش‌های زامیادیتشت است— در ساختارِ تازش‌های سه‌گانه‌ی افراسیاب به ایران باز می‌تاباند. نخستین تازش به هنگامی صورت می‌گیرد که منوچهر در پیشخوارگر به تنگنا می‌افتد. سپس نوذر گرفتار و به شمشیر افراسیاب کشته می‌شود. ایران در روزگارِ کوتاه‌ی شهریاری‌ی زَو از تازش و تباہکاری‌ی تورانیان در امان می‌ماند. گمراه شدنِ کاووس به فریبِ دیوان و راه‌یابیِ آشتگی و تَنش در شهریاری‌ی او، به افراسیاب فرصت می‌دهد تا دومین و سومین تازشِ خود به ایران را آغاز کند. دومین تاخت و تاز او در هنگامی صورت می‌پذیرد که حماسه در مرحله‌ی جُستار برای یافتنِ شهریارِ فَرّه‌مندِ آینده، کیخسرو (جانشین کاووس) است.

ت. جایگاه والای سیستان در زامیادیتشت و حماسه

در زامیادیتشت، سیستان به منزله‌ی سرزمینِ شهریاری‌ی دودمانِ نیرومندِ کیانی، پایگاهِ ویژه و والایی دارد. در یادکردِ ازین سرزمین، نامِ پسینِ آن نیامده است؛ اما در وصفِ آن، با اشاره‌ی آشکار گفته شده است: «جایِ فروریختنِ رودِ هیرمند به دریاچه‌ی کیانسه» [۱۲۸] بر پایه‌ی اُتقاق، این روشِ توصیفِ سرزمین، آگاهی‌ی مهمی درباره‌ی

زمان نگارش این سرود به ما می‌دهد؛ زیرا پیداست که در روزگارِ نگاشتِ آن، سکاها هنوز بدین سرزمین نکوچیده بوده‌اند و نام سگستان یا سیستان بدان داده نشده بوده است. اما زامیادِیشت، این سرزمین را همچون جایگاه توانمندترین زنجیره از شهریاران ایرانی ارج می‌گزارد و بر پایگاه والای آن تأکید می‌ورزد. چنین وصفی ازین سرزمین، در حماسه رهنمودی نداشت؛ زیرا در هنگام آغاز شکل‌گیریِ روایت‌های پهلوانی، دیرگاهی بود که سکاها آن را از آن خود کرده و نام قومی‌ی خویش را بر آن نهاده بودند و مفهوم «دلِ ایران زمین» که روزگاری از آن جا ذهن‌ها نقش می‌بست، دیگر فراموش شده بود. رهنمودِ دیگری هم در کار بود که چرا فراهم‌آورندگانِ روایت‌های حماسیِ ایران نمی‌توانستند انگاشتی از جایگزین بودنِ بزرگ‌ترین دودمانِ شهریارِیِ باستانیِ ایرانی در سیستان داشته باشند؛ زیرا در درازنایِ زمانی که از روزگارِ شهریارانِ کیانی سپری شده بود، سرزمینِ پارس این افتخار را یافته بود که در تمامِ ایران زمین، جایی باشد که کاخ‌های شهریارانِ هخامنشی و ساسانی در آن ساخته شده است. [۱۲۹] بر این بنیاد، حماسه ناگزیر بوده است که پارس و استخر بلندآوازه‌ی آن را نه تنها پایتخت شهریارِ کیانیِ کاووس، بلکه کانونِ شهریارِیِ پیشینیانِ او، کسانی همچون نوذر و زو قرار دهد. گذشته از استخر، بلخ نیز - همانا با اندکی دیرکرد - ادعای شکوهندیِ تاریخی داشت.

اما اگر حماسه‌ی ایران نمی‌توانست سیستان را جایگاه شاهانِ کیانی بشناسد، می‌توانست از راه‌های دیگر، جبران این کار را بکند. برای نمونه، می‌توانست آن سرزمین را پایگاه واقعی و کانونِ کیشِ پهلوانیِ ایرانیان کند؛ همان‌سان که کرده است و همین واقعیت است که سیستان را در شاهنامه به گونه‌ی بازویِ رزمنده‌ی ایرانِ کهن درآورده. برداشتِ زیرکانه‌ی هرتسفلد که داستان‌نامه‌ی رستم همان داستان‌نامه‌ی گرشاسپ است که در زمان خود با تاریخ گوندوفار [۱۳۰] درآمیخته و پرداختی نو و روزآمد یافته بوده است، [۱۰۴] تنها نیمی از واقعیت را دربر دارد و نمی‌تواند گزارش بی‌کم و کاستی از چگونگیِ برتریِ رستم در حماسه به دست دهد؛ زیرا رستم نماینده‌ی دو دوره از درخشان‌ترین دوران‌های افسانگی و تاریخیِ ایران است؛ یعنی روزگارِ شهریارِیِ کیانیان در ناحیه‌ی دریاچه‌ی کیانسه و رود هیرمند (بر پایه‌ی داده‌های زامیادِیشت) و دورانِ شکوهندی‌های شهریاران و شهریارزادگانِ پارسی که هم بر هندِ باختری و هم بر

سرزمین‌های میان ایران و هند فرمان می‌راندند و گوندوقرّ تنها یکی از آن‌ها بود. از سوی دیگر، گرشاسپ نماینده‌ی دوران پیش از کیانیان و لایه‌های کهن‌تری از افسانه‌های ایرانی‌ست. اما این انگاشت که او نیای رستم بوده است، بی‌گمان فروغی بر چهره‌ی رستم تابانیده است. به هر روی، این فراهم‌آمدگی‌ی افسانه‌های عمده‌ی حماسی‌ی ایران در کارنامه‌ی پهلوانی‌ی رستم، حالتی شگفت و فراعات به نقش‌ورزی‌ی او بخشیده است؛ زیرا پس از دیگرذیسی‌های روایت‌های حماسی و با ساختار کنونی‌ی آن‌ها در شاهنامه، شهریاران کیانی — که به گواهی‌ی زامیادیتشت، دوران تاریخی‌ی آنان، عصر زرّین سیستان بوده است — به گونه‌ی مشابه‌های کم‌زنگی از چهره‌های واقعی‌شان درآمده‌اند. گردآمدن همه‌ی پیروزی‌های اصلی و بزرگی پهلوانی در کُنش رستم، برآیندی نمایشی داشته و سپایی شگفتی‌انگیز از او پدید آورده است که برای یافتن برابری با او، باید بیهوده به کاوش در جهان حماسه‌ها پردازیم. اما از سوی دیگر، شهریاران راستین کیانی — که فرمانروایی‌شان با کئی قباد آغاز می‌شود و با کیخسرو پایان می‌یابد — تنها شهریارانی تن‌آسان می‌شوند که بیشتر نقش‌ورزی‌های رزمی را به رستم وامی‌گذارند. [۱۳۱] آنان دیگر همان دلیرمردانی نیستند که زامیادیتشت، همه‌ی آنان را «چُست و چالاک و بی‌باک و پهلوان و پرهیزگار و والامیش» وصف کرده است. [۹۹] بزرگی و شکوه شگرف رستم، نه تنها ویژگی‌های پهلوان‌منشانه‌ی آنان را تحلیل برده؛ بلکه ایشان را نسبت به زادبومشان سیستان نیز بیگانه کرده است. در حماسه، خانه و پایگاه آنان در جایی بسیار دورتر از «جای فروریختن رود هیرمند به دریاچه‌ی کیانیسه» [۱۲۸] نشان داده شده است. رستم در شاهنامه، نه تنها پیروزی‌های نمایان شهریاران کیانی؛ بلکه — حتّاً — سرزمین آنان را از آن خویش کرده است.

چنین زیر و زبر شدن شگفت و بزرگی، تنها در هنگامه‌ی آتش‌فشانی‌ی یگانه‌ی حماسه‌ی ایران می‌تواند روی دهد. در دیگر حماسه‌ها، ما به برخورد با دیگرگونی‌هایی در زمان و مکان داستان‌نامه‌ها عادت کرده‌ایم؛ اما در هیچ اثر حماسی‌ی دیگری نمی‌بینیم که تمامی‌ی دودمانی که مایه‌ی بلندآوازی و سرافرازی‌ی کشوری و قومی بوده است، به سود پهلوانی بسیار پسین — که در جابه‌جایی‌ی خود، هم‌زمان و پشتیبان آن دودمان انگاشته شده است — از متن آن حماسه فرو گذاشته شده باشد.

درواقع، پیوند راستین کیانیان با سرزمین سیستان، تنها در زامیادیتشت نمایان شده

است و سنت‌های اصیل شاهزادگانِ پسینِ کیانی (ملوکِ کیانی) — که از سده‌های میانه تا سده‌ی نوزدهم میلادی در سیستان فرمان می‌راندند — تأییدی‌ست بر آن.

شایانِ رویکردست که پیوندِ شاهزادگانِ کیانی با سرزمینِ سیستان در درازنای هزاره‌ی پس از یعقوبِ لیث — که پادشاهی‌ی خود را در پایانِ سده‌ی نهم میلادی در سیستان بنیاد نهاد — بازتاب یافته است. تپت پژوهشگرِ نامدار و پُراعتبار در تاریخ و باستان‌شناسی‌ی سیستان، خاندانِ پادشاهی‌ی صفاریان را «شاخه‌ی کهن‌ترِ کیان» می‌خواند. [۱۳۲] پس از آنان، شاخه‌ی جوان‌تری از ایشان در سیستان حُکمران بود و این حُکمرانی با گُست‌های‌ی تا نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم ادامه یافت. [۱۳۳] این شاهزادگان، به‌رغمِ تاخت و تازهای غزنویان، سلجوقیان، چنگیزیان، تیموریان و افشاریان، در طولِ هزار سال بر سیستان چیرگی داشتند. در واقع، پیش از پدیداری‌ی نادرشاه و به قدرت رسیدن او، برای شاهزاده‌ی کیانی ملک محمود فرصتِ بزرگی پیش آمده بود که فرمانروایی‌ی خود را بر سراسرِ ایران گسترش دهد.

بدین‌سان، می‌بینیم که خاندانی با ادعایِ کیانی بودن، در درازنای یک هزار سال، با پیوستگی‌ی نسبی در سیستان فرمانروا بود و سنت‌های دیرینِ ایرانی را زنده نگاه می‌داشت و در گذارِ سده‌ها، واپسین آتشِ ورجاوندِ ایرانِ کهن، مینوگرکو با نام تازه‌ی گرکویه شاه در آن جا ستوده و گرمای بود.

حتّاً یک تاریخنگارِ دیژباورِ امروزین نیز، چه بسا ازین پس به پذیرشِ این نوشته‌های زامیادِیشت گرایشِ تمام پیدا کند که «فَرّ کیانی» به کسی می‌پیوندد که «در جای فروریختنِ رود هیرمند به دریاچه‌ی کیانسه» پرورده شده باشد و «فَرّ از راه زور به دست آوردنی نیست.» [۱۳۴]

شاید اکنون بتوانیم بگوییم که ارزشِ والایِ زامیادِیشت را — هم به منزله‌ی یکی از پُشتوانه‌های حماسه و خاستگاه‌های الهام‌بخشِ فراهم‌آوردگانِ اسطوره‌ها و افسانه‌های کهن پهلوانی‌ی ایرانیان و هم به مثابه‌ی سندِ مهمی درباره‌ی تاریخِ آریاییان — دریافته‌ایم.

درین گفتار، هیچ‌گونه دعوی‌ی برتری یا پاکی‌ی نژادِ آریاییان به میان نیامده است. اما هیچ‌کس نمی‌تواند اهمیّتِ تأثیر‌گذاری‌ی فضای فرهنگی‌ی پویا در زندگی‌ی یک

گروه یا قوم و ارزش‌گرایش‌های پُرشورِ قومی را — چه در فرآیندِ زندگانیِ اجتماعیِ آنان و چه به عنوان رزم‌افزاییِ سیاسی در رَوَندِ تاریخشان — نادیده انگارد. تیره‌های ایرانیِ آریاییان به اندازه‌ی زیادی از این‌گونه فضای فرهنگی و چُنین روحیه‌ی پُرشوری برخوردار بودند و این امر، بستگی داشت به روانشناسیِ ایشان بر پایه‌ی آموزه‌ی دوگانه انگارانهِ دینیِ آن‌ها و اشتیاقشان به یکجانشینی و پرداختن به آبادسازی و دستیابی به روش‌هایِ والاتری از زندگیِ اجتماعی و سیاسی و — ناگزیر — کشمکشِ همیشگی‌شان با بیابان‌گردان و تازندگان و چپاولگران و سامان‌ستیزان.

نگرش بر این امر که ایرانیان بارِ آگاهیِ قومی یا — به دیگر سخن — انگاشتی را که از الگویِ یگانگیِ سرشتی و انداموارِ قومی در اندیشه داشتند، با چه گسترده‌گی و شدتی بر دوش می‌کشیدند، به راستی شگفتی‌آورست. برای آن‌که نمونه‌یی از چنین آگاهی یا انگاشتی به دست داده باشیم، می‌گوییم که بر پایه‌ی داده‌هایِ ستایش‌سروده‌هایِ باستانی در اوستا، هرگاه قربانی‌های پیشکش‌ی کسی به روشی سزاوار به قربانگاه برده نمی‌شد و با خشنودی و پذیرشِ ایزدی روبه‌رو نمی‌گردید، نه تنها خود او ازین دژآیینی و دژرفتاری زیان می‌دید؛ بلکه آسیبِ آن به همه‌ی قوم می‌رسید:

... پس به‌ناگاه سیلاب سرزمین‌هایِ ایرانی را فرا گیرد؛ به‌ناگاه سپاهِ دشمن به سرزمین‌هایِ ایرانی درآید؛ به‌ناگاه سرزمین‌هایِ ایرانی در هم شکنند؛ پنجاه‌ها صدها، صدها هزارها، هزارها ده‌هزارها، ده‌هزارها صد هزارها. [۱۳۵]

حتّاً نیایشِ شهریارانِ ایرانی و سردارانِ سپاهیانِ رزم‌آور نیز در همین راستاست و می‌توان بازتابِ اندیشه‌ی یکپارچگیِ انداموارِ قومی و آرزوها و آرمان‌هایِ یکسانِ همگانی را در آن‌ها دید:

... تا من — چونان همه‌ی ایرانیان — از پیروزیِ بزرگی برخوردار شوم؛ تا من این سپاه را شکست دهم؛ تا من این سپاه را که از پی من می‌تازد، درهم شکنم. [۱۳۶]

همه‌ی این‌گونه نمونه‌ها، گواهی‌ست بر بودنِ پدیدارِ بی‌همتایی در زمینه‌ی آگاهی‌ی

قومی و از آن‌جا که سویه‌هایِ گوناگونِ این پدیدار در زامیادَیشت به نمایش درآمده است، می‌توان این سرودِ کهن را همچون سندی یگانه در تاریخ، جامعه‌شناسی و قوم‌شناسیِ ایرانیان ارز یابید.

بازبردها و پی‌نوشت‌ها

۱. در گفتار دوم همین بخش دیدیم که پژوهنده جمشید را «نخستین انسان» شمرده است و درین جا می‌بینیم که گیومرت را بدین‌گونه وصف می‌کند. (درین زمینه ↑ پین. ۶۵ در ص. ۴۲۲ هـ.).
۲. نام گیومرت درین سرود نیامده و نام‌های قره‌مندان با هوشنگ آغاز می‌شود. افزون بر زرتشت، نام‌های کسان دیگری از آدمیان را درین یشت می‌بینیم و دانسته نیست که چرا پژوهنده آنان را در شمار نقش‌ورزان انسانی نیاورده است.
۳. Theodor Mommsen (۱۸۱۷-۱۹۰۳ م.) پژوهشگر آلمانی و استاد دانشگاه برلین از ۱۸۵۸ میلادی. (E.I.G., Vol. 12, p. 205).
4. cf. Otto Schrader, *Die Indo-Germanen*, pp.127-08.
5. cf. Feist, *Kultur, Ausbereitung und Herkunft der Indo-Germanen*, pp. 520-024.
۶. در آمیختن کیستی تورانیان — که تیره‌های بیابان‌گردی از آریاییان بوده‌اند — با قوم‌های دیگری که در دوره‌های پسین به سرزمین‌های باستانی‌ی آنان کوچیدند و اینها شمردن سرشت تازش‌های این قوم‌ها به ایران در هزاره‌ی بعد با کشمکش‌های باستانی‌ی تورانیان با ایرانیان، از دقت پژوهشی به دورست.
۷. این برداشت از کجایی دریای واوروکش (= قراخ‌گرد) امروزه کهنه شده است و در پژوهش‌های تازه، آن دریا با اقیانوس هند و شاخه‌های آن یکی به‌شمار می‌آید. (مهرداد بهار، اسطوره، صص. ۱۳-۲۶).
۸. زام. بندهای ۵۶، ۵۹ و ۶۱ در اوستا، ج. ۱، صص. ۴۹۵-۴۹۶.
۹. «بُن، ص. ۷۷. (بر پایه‌ی آنچه در پین. ۷ گفته شد، جای داشتن شاخه یا دریاچه‌ی خسرو در نزدیکی چیچست = ارومیه، پذیرفتنی نمی‌نماید و جای تأمل دارد).
۱۰. «داریال تنگی‌ست به ارتفاع حدود ۱۷۹۸ متر در گرجستان در کوه‌های بزرگ تر قفقاز. احتمالاً در قدیم یگانه معبر قفقاز بوده است.» (داف، ج. ۱، ص ۹۴۱).
۱۱. «سرم‌ها یا سارمات‌ها یا سرامطه یا سرمطیان، قوم قدیم چادرنشین آریایی، احتمالاً منسوب به شکوت‌ها (شکوتیا) که از قرن چهارم قبل از میلاد تا قرن سوم بعد از میلاد بر روسیه جنوبی و استپ‌های

- شمال قفقاز استیلا داشتند.» (داف، ج. ۱، ص. ۱۲۸۹).
۱۲. «آن‌ها قومی ایرانی و ساکن قفقاز شمالی بودند که نام آن‌ها از قرن اول بعد از میلاد در تاریخ می‌آید. در ۳۷۱ میلادی مغلوب هون‌ها شدند.» (داف، ج. ۱، ص. ۱۹۶).
۱۳. دانسته نیست که رهنمود و سنځ این ادعای پژوهنده کدام است.
14. cf. *Die Iranier*, pp. 217-18.
۱۵. Nordic: وابسته به مردم بلندآندام و سفیدپوست و چشم‌آبی شمال اروپا و اسکاندیناوی و بریتانیای شمالی که شعبه‌ای از نژاد آریایی قفقازی محسوب می‌شوند.» (فکاغا، ج. ۳، ص. ۳۴۴۷).
16. Eickstedt, *Rassen Kunde und Rassengeschichte*, p. 278.
۱۷. «تیان شان کوه‌هایی است در آسیای مرکزی.» (فم، ج. ۵، ص. ۴۰۵).
۱۸. «تاریخ رودی است در ترکستان شرقی که از قراقروم سرچشمه می‌گیرد...» (فم، ج. ۵، ص. ۳۷۲).
۱۹. ایکسیت، پیشین، ص. ۵۶۱ (↑) پن. ۱۶ در هم. یاد.
۲۰. «کاسیت: قومی قدیم، ساکن نواحی زاگرس. این قوم در نیمه دوم هزاره دوم قبل از میلاد، در حدود مغرب نجد ایران قدرتی به دست آوردند.» (گیرشمن: ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه دکتر محمد معین، ص. ۴۷).
۲۱. - آبان، بند ۲۲ در اوستا، ج. ۱، ص. ۳۰۱.
۲۲. همان، بند ۵۴، ص. ۳۰۷.
۲۳. همان، بند ۷۷، ص. ۳۱۱.
۲۴. همان، بند ۵۰، ص. ۳۰۶.
۲۵. همان، بند ۱۱۷، صص. ۳۱۸-۳۱۹.
۲۶. ایکسیت، پیشین، صص. ۵۶۱ (↑) پن. ۱۶ در هم. یاد.
۲۷. - آبان، بندهای ۷۲-۷۳، در اوستا، ج. ۱، ص. ۳۱۰.
۲۸. آوار: نام یکی از تیره‌های تاتارهاست که در ۵۵۵ میلادی از رود ولگا گذشتند و سرانجام در ناحیه‌های جنوبی دانوب جایگزین شدند و آخرین بار در سال ۸۷۳ میلادی از آن‌ها نامی به میان آمده است. (*E.I.G.*, Vol. 2, p. 266).
۲۹. «هون / خون: نام قبیله‌ای از قبایل ترک (نژاد تاتار) است که از حوالی جبال آلتایی به نقاط دیگر کوچیدند...» (فم، ج. ۶، صص. ۲۳۱۳). در اوستا «خون» نام تیره‌یی از تورانیان است.
۳۰. در خاستگاه‌هایی که در دسترس من بود، از تیره‌یی از تورانیان به نام «پشنگ» نشانی نیافتم. شاید مقصود پژوهنده، تیره و تبار افراسیاب بوده باشد که به پشنگ پدر او و نیره‌ی تور نسبت دارد.
۳۱. «سکا: نام قومی مختلط که عنصر آریایی در آن غالب بود. این قوم در زمان هخامنشیان و پیش از آن در پیرامون ایران می‌زیسته‌اند. قوم سکا در ازمنه تاریخی از درون آسیای وسطی یعنی از ترکستان چین تا دریای آرال و خود ایران و ازین نواحی با فاصله‌هایی تا رود دُن و از این رود تا رود عظیم دانوب منتشر بودند...» (فم، ج. ۵، ص. ۷۷۲).
32. Turuskas.
۳۳. «کوشان: نام قبیله‌ای و سرزمینی در خاور کشور اشکانیان بوده که در قرن اول میلادی حکومت بزرگ کوشان به رهبری کُنشکای کبیر در آن بنیاد نهاده شد. کوشانیان از نژاد یوئه‌چی بودند که یکی از تیره‌های سکاها به‌شمار می‌آمد.» (فم، ج. ۶، ص. ۱۶۲۴).
۳۴. «هیتال / هیتال / هیتال (هفتالیان / هیتال (هیاطله): نام قومی است که بعضی آن را همان قوم هون دانسته‌اند؛ ولی ظاهر اصحیح نیست. آنان در زمان پیروز ساسانی به نواحی طخارستان هجوم آوردند. پیروز با آنان جنگید؛ ولی مغلوب و اسیر شد و سپس با ایشان آشتی کرد. این قوم نزد چینی‌ها به تیا و نزد

- رومی‌ها به اِفْتالیت موسوم بوده و ایرانیان، آنان را هیتل و هیاطله نامیده اند.» (فم، ج. ۶، ص. ۲۲۵۸).
۳۵. ایکسیتت، پیشین، ص. ۵۶۱ (نیز ↑ پن. ۱۶ در هم. یاد.).
۳۶. ↑ پن. ۷ در هم. یاد.
۳۷. ← پن.، ص. ۱۳۹، ۱۷۵ (زیر شماره‌ی ۳۶). همچنین سنج. *S.B.E.*, Vol. V, pp. 84-85.
۳۸. «... افراسیاب ترک مدّتِ دوازده سال بر کشور ایران تسلط یافت و منوچهر را از تحت سلطنت براند و در بیشه‌های طبرستان محبوسش کرد. افراسیاب در سال‌های تسلط خود، شهرها و قلعه‌ها و رودها و چشمه‌ها و قنات را نابود ساخت و در سال پنجم تسلط وی، مردم دچار قحط شدند و تا آخرِ روزگار وی همچنان بودند. به هنگام فرمانروایی او آب‌ها خشک و عمارات از سکنه خالی و کشتزارها تباه شدند...» (حمزه بن حسن اصفهانی: تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه دکتر جعفر شعار، فصل چهارم، ص. ۳۴).
39. Ellsworth Huntington, *The Pulse of Progress*, p. 166.
۴۰. «نام نژاد و قومی است که بسیاری از باستان شناسان، آنان را از نژاد آسیائی (Asianique) — یعنی نژادی از بشر که نه به دسته سامی و نه به گروه هند و اروپایی بستگی داشته است شمرده‌اند و اورارتوها، عیلامی‌ها، هیتی‌ها و باسک‌ها نیز در شمار آنانند.» (دکتر محمد جواد مشکور: ایران در عهد باستان، ص. ۴۲).
41. C.E.P. Brocks, *Evolution of Climate*.
۴۲. ← آبان، بندهای ۱۰۸ و ۱۱۲ در اوستا، ج. ۱، صص. ۳۱۷-۳۱۸.
۴۳. همان، بند ۱۱۶، ص. ۳۱۸.
۴۴. همان، بند ۵۸، ص. ۳۰۸.
45. Bickstedt, op. cit. p. 250 & Krapotkin, *The Desiccation of Eur-Asia*, in *Geogr. Journal* XXIII-1904, pp. 722-41.
۴۶. «دریاچه‌یی ست در قزاقستان و بعد از آرال، بزرگ‌ترین دریاچه‌ی درون‌بومی‌ی آسیای مرکزی است.» (داف، ج. ۱، ص. ۳۸۰).
۴۷. هتینگتن، پیشین، ص. ۵۶۴ و ۵۶۶ (↑ پن. ۳۹ در هم. یاد.).
۴۸. چنان‌که پیشتر هم اشاره کردیم، پژوهشگران امروزی — برخلاف پژوهنده‌ی این گفتار — به این‌همانی‌ی دریای واوروگش در اوستا با دریاچه‌ی خزر، باور ندارند و بیشتر، آن را با خلیج فارس و اقیانوس هند یکی می‌شمارند (سنج. اسطوره، صص. ۱۳-۲۶). خود پژوهنده نیز در زیربخش ۵ همین گفتار، به هنگام بررسی‌ی دیدگاه هرتسفیلد، بدین برداشت تازه درباره‌ی گجایی‌ی واوروگش اشاره‌ی دارد.
۴۹. نام کهن خلیج قره‌بغاز، شاخابه‌یی از دریاچه‌ی خزر در خاک ترکمنستان ست.
۵۰. ایکسیتت، پیشین، ص. ۵۶۱ (نیز ↑ پن. ۵۶۱، در هم. یاد.).
۵۱. همان.
52. Herzfeld, *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, Band VI, Heft 1-2, Dec. 1933.
۵۳. واوروگش در اوستایی / وُرگش و قَرخوگرد در پهلوی و قَرخ کرد در فارسی به معنی‌ی فراخ / گُسترده / پهناور، صفتی ست که جانشین نام دریایی یاد کرده در اسطوره‌های ایرانی شده. هرگاه سرزمین‌های نزدیکِ بدان دریا جایگاه آریاییان بوده، پس چگونه است که نام اصلی‌ی دریا در هیچ جا نیامده و همواره به تنهایی با همین صفت شناخته شده است؟
۵۴. هرتسفیلد، پیشین، ص. ۸۹ (نیز ↑ پن. ۵۲ در هم. یاد.).
۵۵. در بند ۴۶ زامیا دیشت و بندهای پس از آن، آذر اهورمزدا از سوی سپندمینو برای فراچنگ آوردن «قره»

گسیل داشته می‌شود و نه خود آهورَمَزدا.

۵۶. هرتسفلد، پیشین، ص. ۸۹ و ص. ۱۸۶ (نیز ↑ پن. ۵۲ در هم. یاد.).
 ۵۷ و ۵۸. درباره‌ی آپه‌نپات و پیوند آن با «فَر» ↑ پن. ۳۷ در ص. ۴۲۰-۴۲۱ و پن. ۲۱۵ در ص. ۴۲۷ هـ.
 ۵۹. Sexinah یا Sexina در نزد یزدان‌شناسان یهودی و مسیحی، حضور و جلوه‌گری‌ی خداوندست در پدیدارهای طبیعی و فراطبیعی در جهان (W.N.I.D., Vol. III, p. 2092). درباره‌ی این کلیدواژه و برابر آن در یزدان‌شناخت اسلامی (که شش بار در قرآن آمده است) - دکتر سلیم: «نکته‌ای اساطیری درباره‌ی شاهنامه» در مجموعه سخنرانی‌های سومین تا ششمین هفته‌ی فردوسی، دانشگاه فردوسی، صص. ۲۶۴-۲۶۵. برای پژوهشی ژرف‌تر درباره‌ی بنیاد و ریشه‌ی این واژه - آرتور جفری: واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ترجمه‌ی دکتر فریدون بدره‌ای، توس، ۱۳۷۲، صص. ۲۶۳-۲۶۴ و پی‌نوشت‌ها و بازگردهای پژوهشگر به پژوهش‌های دیگر درین زمینه.

60. Jackson, *Zoroastrian Studies*, p. 57.

۶۱. ↑ پن. ۳۸ در ص. ۴۲۱ هـ.

62. Chadwick, *The Growth of Literature*.

۶۳. - زام، بند ۴۱ در اوستا، ج. ۱، صص. ۴۹۱-۴۹۲.

۶۴. ↑ پن. ۶۵ در صص. ۵۵۳ هـ.

۶۵. Ephialtes و Otus در اسطوره‌های یونانی، پسران همزاد پوزئیدون بودند که هر سال یک فایم (= ۶ پا) بر بُلندا و یک کوبیت (= ۱۸ تا ۱۲۲ اینچ) بر پهنای کالبد آنان افزوده می‌شد. آنان در نه سالگی کوه‌اُسا را بر اُلپ و کوه پلئون را بر اُسا نهادند تا آسمان را برآشوبند؛ اما شکست خوردند و بازگشتند. آن دو با تیراندازی به گوزنی - که درواقع آرتمیس بود - یکدیگر را کشتند (E.I.G., Vol. 13, p. 521).

۶۶. درباره‌ی این نام‌ها - اوستا، ج. ۲، یادداشت‌ها، صص. ۸۹۳-۱۰۹۲.

۶۷. - زام، بند ۴۴ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۹۲.

۶۸. Fenrir or Fenris or Fenris the wolf: گرگی هیولایی‌ست در اسطوره‌های اسکاندیناویایی پسر غولی به نام لُکی که ایزیر او را به زنجیر می‌کُشد. او در روز داوریِ خدایان آشوب برپا می‌کند و آدین را می‌بلعد و ویدار پسر آدین او را می‌کشد (E.I.G., Vol. 7, p. 85).

۶۹. می‌توان بر این برداشت پژوهنده افزود که قصیده‌ی عینیه‌ی ابن سینا در اشاره به تجرّد نفسِ ناطقه و هبوط آن از عالم عقولِ نوریه نیز همین بُنایه را دربر دارد. سر‌آغاز (مطلع) این چکامه چنین‌ست: «هَبَطَتْ إِلَيْكَ مِنْ الْحَلِّ الْأَزْفَعِ / وَرَقًا ذَاتَ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنِّعِ».

۷۰. مهرداد بهار درباره‌ی پیوند فرّه‌مندی با خویشکاری، روشنگری‌ی خواندنی و دقیق دارد (- پژ، صص. ۱۵۶-۱۵۷).

۷۱. - زام، بند ۵۱ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۹۴.

۷۲. صفتِ «ناگرفتنی» که در زامیادَیشت و دیگر بخش‌های اوستا برای «فَر» به کار رفته، تعبیری از همین دشواری‌یِ آن‌ست. به دیگر سخن، می‌توان گفت که کاربرد این صفت درین سرودهای کهن ایرانی، یکی از قدیم‌ترین نمونه‌های رویکرد به بُنایه‌ی «جست و جویِ مُحال» در گستره‌ی کوشش‌های اندیشگی و هنری و فرهنگی‌ست و ادامه‌ی همین جستارست که در اندیشه‌ی مولوی به گونه‌ی «آرزویِ آن که یافت می‌نشود»، نمودار گردیده است.

۷۳. - زام، بند ۸۶ در اوستا، ج. ۱، ص. ۵۰۱.

۷۴. همان، بند ۴۶، صص. ۴۹۲-۴۹۳.

۷۵. همان، بند ۴۸، ص. ۴۹۳.

- ۷۶ و ۷۷. همان، بندهای ۴۹-۵۰، ص. ۴۹۳.
۷۸. دور بودن گستره‌ی آب‌ها از حوزه‌ی کُنیشِ آذر، با اینبانی‌ی آذر و اَبَمَنپات همخوانی ندارد (سنج، پن. ۵۷ و ۵۸ در هم. یاد.).
۷۹. ترکیب Faraj Literature را که پژوهنده در این‌جا به کار برده است، در هیچ خاستگاه ایرانی یا جُز ایرانی نیافتم و از هیچ‌یک از پژوهشگرانی که درباره‌ی آن از ایشان پرسیدم، پاسخی نشنیدم. آیا خواستِ پژوهنده، مجموع ادبی نیست که دست‌اندرکارانش چشم به راه رسیدنِ «فَرَجِ بعد از شدت» و پدیدار شدنِ رهایی‌بخشِ موعود بوده‌اند؟
80. cf. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, pp. 244-331 & 390.
81. A.E.Crawley, *E.R.E.*, Vol. VII, pp. 740-41.
- ۸۲ و ۸۴. زام، بندهای ۳۲-۳۳ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۹۰.
۸۳. زام، بند ۱۶ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۵۰.
۸۵. یکی شمردنِ «باد» و «وای» برداشت پاره‌یی از پژوهشگرانِ اسطوره‌های ایرانی است؛ اما در بسیاری از جاها می‌بینیم که این دو، خویشکاری‌های جداگانه دارند. (درین باره، همچنین ↑ پن. ۱۰ در ص. ۴۸۴ هد.).
۸۶. زام، بند ۶۹ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۹۸.
87. Thurnwald, *Die Menschliche Gesellschaft*, IV, p. 170.
88. James Frazer, *The Dying God*, pp. 105-12.
۸۹. زام، بندهای ۴۰-۴۴ در اوستا، ج. ۱، صص. ۴۹۱-۴۹۲.
۹۰. همان، بند ۴۰.
۹۱. همان، بندهای ۵۶-۵۸ و ۶۰ و ۶۳ در صص. ۴۹۵-۴۹۶.
۹۲. ↑ خاستگاه زیرین. ۸۸ در هم. یاد.، ص. ۱۴ و ۱۳۰.
۹۳. زام، بند ۳۴ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۹۰.
94. cf. *Golden Bough*, I, pp. 234-36 & III, p.202.
95. Ellis, *Polynesian Reseaches*.
۹۶. عهدِ عتیق، کتابِ اَشعیاءِ نبی، بابِ چهل و یکم، ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۰۵۷-۱۰۵۸.
97. cf. Sarre, *Die Kunst des alten Persien*, plate 1.
۹۸. زام، بندهای ۷۴-۷۶ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۹۹.
۹۹. همان، بند ۷۲ در ص. ۴۹۸. (همچنین سنج، ص. ۶۰۷ و ۱۳۴ هد.).
۱۰۰. Teutonic نسبت داده به Teuton یکی از تیره‌های کهن ژرمن است که در شمال اروپا و سرزمین کنونی‌ی آلمان می‌زیسته‌اند.
۱۰۱. ↑ خاستگاه زیرین. ۶۲ در هم. یاد.، ج. ۱، ص. ۲۲۷.
۱۰۲. Mabinogion: شعرهایی از روایت‌های سینه به سینه که به نگارش درآمده و در مجموعه‌ی قصه‌های کلتی در میان سده‌های یازدهم تا سیزدهم میلادی آورده شده است. این شعرها دروغ‌سایه‌هایی از دوره‌های بسیار بیشتر و حتّاً پیش از گسترش مسیحی‌گری را در بر می‌گیرند. (E.I.G., Vol. 19, p.)
- 299) در ادبِ ویلزی، گروهی از داستان‌های آرتور و دیگر پهلوانان گردآوری شده و مابینوجیون نام گرفته است. کهن‌ترین بخش این کتاب، قصه‌ی چهاربخشی نام دارد و مابینوجیون ویژه است؛ اما داستان‌های دیگری نیز بدان افزوده شده که همه سرشار از رنگِ زندگی‌ی ویلزی در سده‌های میانه است. (M.R.L., Vol. 6, p. 138).

۱۰۳. خا، دف. ۵، ص. ۴۵۴، بپ. ۱۸۲-۱۸۵.
۱۰۴. برای آشنایی با پژوهشی ژرف و روشنگر در رَدِّ بِنِ اِنگاره‌ی انتقالِ گزارشِ دلاوری‌های گرشاسپ به کارنامه‌ی رستم - بهمن سرکاراتی: «رستم یک شخصیت تاریخی یا اسطوره‌ای؟» در مجموعه سخنرانی‌های سومین تا ششمین هفته فردوسی، دانشگاه فردوسی، صص. ۱۳۸-۱۴۳.
۱۰۵. منطقِ ساختاریِ داستان، چنین چسب‌داستی را برای نرم شدن دل‌های سلم و تور نسبت به ایرج و دست باز کشیدن از ریختن خون او پدید نمی‌آورد. پژوهنده این برداشت را از بیت «بینند (سلم و تور) این قرّ و آورند اوی (ایرج) / به دل برگزینند پیوند اوی» - به‌گفت‌آورد از شاهنامه‌ی ویراسته‌ی یریز مکن (چاپ کلکته) - برگرفته که در دست‌نوشته‌های کهنِ نویافته‌ی شاهنامه نیامده است و شاهنامه‌پژوهان دهه‌های اخیر، آن را از افزوده‌های بی‌متن شمرده‌اند.
۱۰۶. خا، دف. ۱، ص. ۲۸۷، بپ. ۲۹-۳۰.
۱۰۷. همان، ص. ۲۸۸، بپ. ۴۲.
۱۰۸. همان، دف. ۲، ص. ۴۲۴، بپ. ۸۱-۸۲.
۱۰۹. همان، ص. ۴۱۰، بپ. ۴۰۰ و ص. ۴۱۲، بپ. ۴۳۸-۴۴۰.
۱۱۰. همان، ص. ۴۱۳، بپ. ۴۴۱-۴۴۷.
۱۱۱. پژوهنده بدین نکته رویکردی دقیق نداشته است که «قرّ» یا «قرّ شاهنشهی» در کاربُردهای بسیارشان در شاهنامه، هواره و بر پایه‌ی لزوم، همان مفهوم کلیدواژه‌ی «قرّ» یا ترکیب «قرّ کیانی» را ندارد و در جاهایی به معنای هبگانی‌ی «شکوه شهبیاری» به کار رفته است. به‌ویژه در مورد کسی چون اسکندر، این امر، سزاوارِ دقّتِ بسیارست. آشکارست که خود پژوهنده نیز در نسبت دادن «قرّه‌مندی» به اسکندر، دچار دودلی بوده و این تردیدگونه از روشنگری‌های او در سطرهای بعد برمی‌آید.
۱۱۲. س، ج. ۷، ص. ۱۰۵، بپ. ۱۸۰۱.
۱۱۳. ص. ۱۰۳ در خاستگاه زیر پن. ۹۷ در هم. یاد.
۱۱۴. این برداشت پژوهنده است از کتابِ دانیال (باب چهارم و پنجم). ویل دورانت نیز بدین امر رویکرد دارد؛ اما دورانِ حذفِ نامِ بخت‌النصر از تاریخ و گزارش‌های بابلی را چهار سال می‌نویسد. (سنج. ویل دورانت: تاریخ تمدن / پیدایش تمدن، ترجمه احمد آرام، ص. ۳۹۴).
۱۱۵. کتاب دانیال، باب چهارم، آیه ۳۰.
۱۱۶. همان، باب پنجم، آیه ۱۹ و پ.
۱۱۷. همان، باب هفتم.
۱۱۸. سنج. تیر، کر. ۶ در اوستا، ج. ۱، صص. ۳۳۲-۳۳۷.
۱۱۹. برداشت بوکولر درباره‌ی واگذاری و وظیفه‌ی شانه خالی کردن از زیر بارِ خلیفه‌ی عباسی از سوی **فردوسی** به محمود - که پژوهنده‌ی این دفتر نیز بر آن تأکید می‌ورزد - بنیاد تاریخی‌ی درستی ندارد و برآیندِ باور به افسانه‌های پیوند فردوسی با دربار غزنه است.
۱۲۰. زبّینی گو در اوستایی و زین‌گاو در بهلوی - که احتمال می‌رود معنی‌ی آن «گاو زنده» باشد (یوستی آن را به معنی‌ی «دارنده‌ی گاو زنده» گرفته‌است) - نام کسی ست که از او با صفت «تازی» یاد شده است. به نوشته‌ی بُندهش، او به ایران تاخت و بر آن چیره شد و افراسیاب به خواهش ایرانیان او را از میان برداشت. در شاهنامه از کسی به نام «زین‌گاو تازی» سخنی به میان نیامده و تنها از شکست تازیان بر دستِ افراسیاب، یاد شده است.
۱۲۱. زام، بند ۹۳ در اوستا، ج. ۱، ص. ۵۰۲.
۱۲۲. درباره‌ی این ترکیب - مینوی خِرد، ترجمه‌ی دکتر احمد تقضلی، پی نوشت ص. ۸۱.

۱۲۳. گفتاورد پژوهنده از دارمستیر درباره‌ی اینبانی‌ی زین‌گاو و آغریز (= گوپت / گوپدشاه) پایه و بنیادِ درستی ندارد و میس و کیش این دو یکسره ناسازگارست.

۱۲۴. ← خا، دف. ۱، ص. ۲۹۱، ب. ۸۲-۸۴.

۱۲۵. همان، صص. ۲۹۰-۲۹۱، ب. ۷۸-۸۱.

۱۲۶. همان، صص. ۳۲۱-۳۲۲، ب. ۵۳۴-۵۳۸.

۱۲۷. همان، دف. ۵، ص. ۳۱۵، ب. ۲۲۵۷-۲۲۵۸.

۱۲۸. ← زام، بند ۶۶ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۹۷.

۱۲۹. پژوهنده از کاغ‌های بلند آوازه‌ی هخامنشی و ساسانی در شوش و تیسفون یاد کرده است.

۱۳۰. Gundophares یا Gundopharr (۴۸-۱۹ پ.م.) یکی از شاهان توانمند و چیره‌دست هندو-سکایی

که گستره‌ی پادشاهی‌ی او از سیستان تا پنجاب بوده و درین سرزمین‌ها، سکه‌هایی از او یافت شده و نیز سنگ‌نوشته‌ی از وی در پیشاور به دست آمده است. برخی نام قندهار را دیگر دیسه‌ی از نام او دانسته‌اند. پاره‌ی از پژوهندگان تاریخ و حماسه‌ی ایران نیز او و رستم را اینبانی می‌شناسند؛ اما این امر بی‌چون و چرا و قطعی و پذیرفتنی نیست.

۱۳۱. پژوهنده درین برداشت و تحلیل خود، از سنت‌های پهلوانی‌ی ایرانیان سکه‌شاهنامه آینه‌ی تمام‌نمای آن‌هاست - غافل مانده. بر پایه‌ی این سنت‌ها، پهلوانان و سپاهیان دشوارترین کارزارها را بر عهده می‌گیرند و جز در هنگامه‌های ویژه و موردهای بسیار انگشت‌شمار، درگیری‌ی شهریاران را در رزم‌های همگانی یا نبردهای تن به تن، روانی دارند و ننگی برای خویش به شمار می‌آورند. (درین زمینه، همچنین ↑ زیربخش ۹ در گفتار سوم هب. صص. ۴۷۰-۴۷۲).

132. cf. *G.P.Tate*, *Seistan*, p. 20.

133. *Tate*, *op. cit.*, p. 95.

۱۳۴. پژوهنده درین یکی دو صفحه پا از خط پژوهش دانشگاهی و به دور از هواداری بیرون نهاده و با بهره‌گیری از اشاره‌های تیت، آرمان رو یا گونه‌ی خویش را برای نوکردن و تداوم شهریارگی‌ی کیانیان در سرزمین سیستان بر قلم آورده است! چگونه می‌شود تنها به دستاویز همانندی‌ی نام خاندانی از فرمانروایان محلی‌ی این ناحیه در هزاره‌ی اخیر با دودمان کیانیان باستانی و یا به دلیل بنیاد نهاده شدن پادشاهی‌ی یعقوب لیث درین منطقه، اینان را بازماندگان و تداوم‌بخشان شهریارگی‌ی آن دیرینگان افسانه و تاریخ شمرد؟! (درباره‌ی «ملوک کیانی‌ی سیستان» *Eranische Alterthumskunde von Spiegel, I.B.S., 555.* ←

۱۳۵. ← بهرام، بند ۵۳ در اوستا، ج. ۱، ص. ۴۴۲ و تیر، بند ۶۱، همان، ص. ۴۴۳.

۱۳۶. ← بهرام، بند ۶۰، همان، ج. ۱، ص. ۴۴۳.

تبرستان
www.tabarestan.info

۱. آبرامیان (ر.): فرهنگ پهلوی به فارسی، ارمنی، روسی و انگلیسی، ایروان، ۱۹۶۵ م.
۲. آدینه (ماهنامه)، ویژه‌نامه‌ی فردوسی، شماره ۵۳، تهران، ۱۳۶۹.
۳. آزاد (أ.): ذوالقرنین یا کورش کبیر، ترجمه‌ی م. باستانی پاریزی، ج۳، پی‌نا، تهران، ۱۳۴۲.
۴. آساطوریان (گ.): بازسازی واژه‌های فارسی و نام‌های ویژه ایرانی، مرکز ایران‌شناسی ی قفقاز، ایروان، ۱۹۹۷ م.
۵. آسمون، بار و بویس: دیانت زرتشتی (مجموعه‌ی سه پژوهش)، ترجمه‌ی فریدون وهن، بنیاد، تهران، ۱۳۴۸.
۶. آشوری (د.): فرهنگ علوم انسانی (انگلیسی به فارسی)، مرکز، تهران، ۱۳۷۴.
۷. آموزگار (ژ.) و تفضلی (أ.): اسطوره زندگی زرتشت، آویشن و چشمه، تهران، ۱۳۷۵.
۸. ———: زبان پهلوی، ادبیات و دستور آن، مُعین، تهران، ۱۳۷۵.
۹. ابن هشام: السیرة النبویة، چاپ مصر، ۱۹۵۵ م.
۱۰. آرداویراف‌نامه: ترجمه دکتر رحیم عقیق، توس، تهران، ۱۳۷۲.
۱۱. افشار (ا.): کتاب‌شناسی فردوسی (فهرست آثار و تحقیقات درباره‌ی فردوسی و شاهنامه)، انجمن، ج۲، تهران، ۱۳۵۵.
۱۲. الیاده (م.): چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، توس، تهران، ۱۳۶۲.
۱۳. ———: مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ (اسطوره بازگشت جاودانه)، ترجمه بهمن سرکاراکی، نیا، تبریز، ۱۳۶۵.
۱۴. یخوی شیرازی (أ.): فردوسی‌نامه (فراهم‌آورده از روایت‌های زبانی مردم ایران درباره‌ی فردوسی و شاهنامه)، ج۳، علمی، تهران، ۱۳۵۴.

* کتاب‌نمایی جداگانه، همراه با متن‌های انگلیسی‌ی دو بخش این پژوهش نیامده است. گزارنده، فهرستی از ۸۹ عنوان کتاب‌های بازبردی پژوهنده را که متأسفانه فراگیر کتاب‌شناخت کامل نیست — از میان متن فراهم آورده و بر این کتاب‌نما افزوده است. هریک از درآمدهای این افزوده‌ها با نشان □ آغاز می‌شود.

۱۵. اوستا، کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی، گزارش و پژوهش جلیل دستخواه، ۲ ج.، چا. پنجم، مروارید، تهران، ۱۳۷۹.
۱۶. اومستید (ا.ت.): تاریخ شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه دکتر محمد مقدّم، ابن‌سینا و فرانکلین، تهران، ۱۳۴۰.
۱۷. ایران‌شناخت، بیست گفتار ایران‌شناختی از پژوهندگان ایران‌شناس (یادنامه‌ی استاد آ. و. و. جکسن)، گزارش جلیل دستخواه (زیر چاپ). ↓ شماره‌ی ۱۱۷.
۱۸. باریدنامه، یادنامه هزار و چهارصد سالگی بارید، عرفان، دوشنبه (تاجیکستان)، ۱۹۸۹ م.
۱۹. باستید (ر.): دانش اساطیر، ترجمه جلال ستاری، توس، تهران، ۱۳۷۴.
۲۰. برتلس (ی.ا.): فردوسی و سروده‌هایش، ترجمه سیروس ایزدی، هیرمند، تهران، ۱۳۶۹.
۲۱. بويس (م.): تاریخ کیش زرتشت، ۳ ج. (ج ۳ با همکاری ی. فزائیز گزنی) ترجمه هایون صنعتی زاده، توس، تهران، ۱۳۷۴ تا ۱۳۷۵.
۲۲. _____: «گوسان پارتی و سنت خنیاگری ایرانی» در کتاب دوگفتار درباره خنیاگری و موسیقی ایران، ترجمه بهزاد باشی، آگاه، تهران، ۱۳۶۸.
۲۳. بهار (م.): ادیان آسیایی، چشمه، تهران، ۱۳۷۵.
۲۴. _____: از اسطوره تا تاریخ، دفتری از گفتارها، گردآورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل پور، چشمه، تهران، ۱۳۷۶.
۲۵. _____: پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و دوم)، چا. ۲، آگاه، تهران، ۱۳۷۶.
۲۶. _____: جستاری چند در فرهنگ ایران، فکر، تهران، ۱۳۷۳.
۲۷. _____: واژه‌نامه بُندِش، بنیاد، تهران، ۱۳۴۵.
۲۸. _____: واژه‌نامه گزیده‌های زاداسپر، بنیاد، تهران، ۱۳۵۱.
۲۹. پرتو اعظم (ا.): دروغی بزرگ درباره فردوسی و شاهنامه، چا. ۲، چاپار، تهران، ۱۳۵۷.
۳۰. پَروام (ب.): با نگاه فردوسی، مبانی نقد خرد سیاسی در ایران، ویراست دوم، مرکز، تهران، ۱۳۷۷.
۳۱. پژوهش در فرهنگ باستانی و شناخت اوستا (مجموعه‌ی گفتارهای ایران‌شناختی و اوستاپژوهی)، به کوشش دکتر مسعود میرشاهی، ۷ ج.، پاریس و دوشنبه، ۱۹۹۶-۱۹۹۹.
۳۲. پیرنیا (ح.): ایران باستان، ۹ ج.، چا. ۳، جیبی، تهران، ۱۳۴۱-۱۳۴۲.
۳۳. تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سده هجدهم میلادی، پژوهش و نگارش گروهی از خاورشناسان شوروی، ترجمه کریم کشاورز، چا. ۴، پیام، تهران، ۱۳۵۴.
۳۴. تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز، پژوهش ایوانف (م.س.)، بلوی (ل.ک.)، پتروفسکی (ای.پ.)، دانداماوی (م.آ.)، کاشلنکو (گ.آ.) و گرانوسکی (ا.آ.)، ترجمه کیخسرو کشاورزی، پویش، تهران، ۱۳۵۹.
۳۵. تالیوت رایس (ت.): سکاها، ترجمه رقیه بهزادی، یزدان، تهران، ۱۳۷۰.
۳۶. تفضلی (ا.): تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، سخن، تهران، ۱۳۷۷.
۳۷. _____: واژه‌نامه مینوی خرد، بنیاد، تهران، ۱۳۴۸.
۳۸. ثروتیان (ب.): قَر در شاهنامه، آذربادگان، تبریز، ۱۳۵۰.
۳۹. جکسن (آ.و.): سفرنامه جکسن (ایران در گذشته و حال)، ترجمه منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای،

خوارزمی، تهران، ۱۳۵۲.

۴۰. جلالی نائینی (م. - ر.) و شوکلا (ن.ش.): لغات سنسکریت در مالهند، شورا، تهران، ۱۳۵۳.

۴۱. حمزه‌بن حسن اصفهانی: تاریخ پیامبران و شاهان (سنی ملوک الارض والانبیاء)، ترجمه جعفر شعار، بنیاد، تهران، ۱۳۴۶.

۴۲. حمیدیان (س.): درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی، مرکز، تهران، ۱۳۷۲.

۴۳. خالق مطلق (ج.): گل رنج‌های کهن، (برگزیده مقالات درباره شاهنامه فردوسی)، به کوشش علی دهباشی، مرکز، تهران، ۱۳۷۲.

۴۴. خُرده اوستا، گزارش ابراهیم پورداود، انجمن - ایران، بی‌بی، ۱۳۱۰.

۴۵. خورناسی (م.): تاریخ ارمنستان، ترجمه گئورگی نعلبندیان، دانشگاه یروان، ارمنستان، ۱۹۸۴ م.

۴۶. دادگی (ف.): بُندهش، گزارنده مهرداد بهار، توس، تهران، ۱۳۶۹.

۴۷. ———: بُندهش هندی، تصحیح و ترجمه رقیبه بهزادی، پژوهشگاه، تهران، ۱۳۶۸.

۴۸. داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر (بررسی دستنویس م. او. ۲۹)، آوانویسی و ترجمه از متن پهلوی از کتابون مزدپور، آگاه، تهران، ۱۳۷۸.

۴۹. دایرةالمعارف فارسی، ج ۱ به سرپرستی غلامحسین مصاحب، فرانکلین، تهران، ۱۳۴۵؛ ج ۲، زیر نظر رضا اقصی، جیبی، تهران، ۱۳۵۶.

۵۰. دبیرساقی (م.): کشف‌الایات شاهنامه فردوسی، ج ۲، انجمن، تهران، ۱۳۴۸، ۱۳۵۰.

۵۱. دوستخواه (ج.): حماسه‌ی ایران، یادمانی از فراسوی هزاره‌ها، باران، استکهلم، ۱۳۷۷.

۵۲. دوشن گیمن (ژ.): زرتشت و جهان غرب، ترجمه مسعود رجب‌نیا، باستان، تهران، ۱۳۵۰.

۵۳. دهخدا (ع. ا.): لغت‌نامه (۲۲۲ جزو در ۲۵۸۸۷ ص.)، مجلس شورای ملی، وزارت فرهنگ و دانشگاه تهران، ۱۳۲۵ - ۱۳۵۹.

۵۴. دیاکونو (م.م.): اشکانیان، ترجمه کریم کشاورز، باستان، تهران، ۱۳۴۴.

۵۵. راستارگویا (و.س.): دستور زبان فارسی میانه، ترجمه دکتر ولی‌الله شادمان، بنیاد، تهران، ۱۳۴۷.

۵۶. راشد محصل (م.ت.): درآمدی بر دستور زبان اوستایی، کاریان، تهران، ۱۳۶۴.

۵۷. راوندی (م.): تاریخ اجتماعی ایران (ج ۱)، تاریخ اجتماعی ایران و کهن‌ترین ملل باستانی از آواز تا اسلام)، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۶.

۵۸. رستگار فسایی: فرهنگ نام‌های شاهنامه، ج ۲، پژوهشگاه، تهران، ۱۳۶۹ و ۱۳۷۰.

۵۹. رضا (ف.): پژوهشی در اندیشه‌های فردوسی، تفسیر و تحلیل شاهنامه، ج ۲، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹ و ۱۳۷۱.

۶۰. رواقی (ع.): واژه‌های ناشناخته در شاهنامه، د.ف. ۱، بی‌نا، بی‌تا.

۶۱. روایت پهلوی، ترجمه مهشید میرفرخایی، پژوهشگاه، تهران، ۱۳۶۷.

۶۲. ریاحی (م. - ا.): سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی، پژوهشگاه، تهران، ۱۳۷۲.

۶۳. ریشلت (ه.): رهیافتی به متن‌های اوستایی، گزارش جلیل دوستخواه (آماده برای چاپ).

۶۴. زادسپرم جوان‌جم: گزیده‌های زادسپرم، ترجمه محمدتقی راشد محصل، پژوهشگاه، تهران، ۱۳۶۶.

۶۵. زرتشت بهرام‌پژدو: زراشت نامه، به تصحیح فردریک روزنبرگ و تصحیح مجدّد محمد دبیرسیاقی، طهوری، تهران، ۱۳۳۸.
۶۶. زبیری (ع): داستان رستم و سهراب به روایت نقّالان، ویرایش جلیل دستخواه، توس، تهران، ۱۳۶۹.
۶۷. زنجانی (م): فرهنگ جامع شاهنامه، عطایی، تهران، ۱۳۷۲.
۶۸. زنگنه و هومن یسن: ترجمه صادق هدایت، چا، ۳، امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۲.
۶۹. زیر (آر. سی): زروان (معمّای زرتشتیگری)، ترجمه دکتر تیمور قادری، فکر، تهران، ۱۳۷۵.
۷۰. سرامی (ق): از رنگ‌گل تا رنج خار (شکل‌شناسی قصه‌های شاهنامه)، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸.
۷۱. سرکاراتی (ب): «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران» در شاهنامه‌شناسی، بنیادشاه، تهران، ۱۳۵۷.
۷۲. سعیدی سیرجانی (ع - ا): بیچاره اسفندیار، ایران، مرلند، ۱۳۷۱.
۷۳. _____: صحاح ماردوش (گزارشی از شاهنامه)، چا، ۵، نا، تهران، ۱۳۶۹.
۷۴. سوکولوف (سن. ن): زبان اوستایی، ترجمه رقیه بهزادی، پژوهشگاه، تهران، ۱۳۷۰.
۷۵. سیمرخ (نشریه بنیاد شاهنامه فردوسی)، ج. ۱ - ۴، بنیادشاه، تهران، ۱۳۵۰ - ۱۳۵۵.
۷۶. شهباز (ح): سیری در بزرگ‌ترین کتاب‌های جهان، ج. ۳، بنگاه، تهران، ۱۳۶۰.
۷۷. شهرستان‌های ایران، ترجمه صادق هدایت (در «نوشته‌های پراکنده»، صص ۴۱۲ - ۴۳۳)، امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۴.
۷۸. شهرستانی (أ. م): الملک و النحل، ترجمه افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی، به تصحیح و تحشیه سید محمد رضا جلالی نائینی، چا، ۲، اقبال، تهران، ۱۳۳۵.
۷۹. شهردان بن ابی‌الخیر رازی: نزهت‌نامه علائی، تصحیح فرهنگ جهانپور، نا، تهران، ۱۳۶۲.
۸۰. شهیدی مازندرانی (ح / بیژن): مرزهای ایران و توران بر بنیاد شاهنامه فردوسی، بلخ، تهران، ۱۳۷۶.
۸۱. _____: نقشه جغرافیایی شاهنامه فردوسی، سحاب، و نیشابور، تهران، ۱۳۷۱.
۸۲. شیرانی (ح - م): مقالات، ج. ۴، نا، لاهور، ۱۹۶۸ م.
۸۳. صفا (ذ): تاریخ ادبیات در ایران، ج. ۱، امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۵.
۸۴. _____: حماسه‌سرایی در ایران (از قدیم‌ترین عهد تاریخی تا قرن چهاردهم هجری)، امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۳.
۸۵. ضیاءپور (ج): «مازندران فردوسی کجاست؟» در شاهنامه‌شناسی، بنیادشاه، تهران، ۱۳۵۷.
۸۶. طبری (م): تاریخ الرسل والملوک (مشهور به تاریخ طبری)، بخش ایران از آغاز تا سال ۳۱ هجری، ترجمه صادق تشات، بنگاه، تهران، ۱۳۵۱.
۸۷. عقیق (ر): اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی، توس، تهران، ۱۳۷۴.
۸۸. فردوسی (حکیم ابوالقاسم حسن): داستان رستم و سهراب از شاهنامه فردوسی، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، چا، ۲ به کوشش مهدی قریب و مهدی مدائنی، پژوهشگاه، تهران، ۱۳۶۹.
۸۹. _____: داستان سیاوش از شاهنامه فردوسی، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، ج. ۲ (ج. ۲ و ازده‌نامه)،

- چا. ۲ به کوشش مهدی قریب و مهدی مداینی، پژوهشگاه، تهران ۱۳۶۹.
۹۰. _____: *داستان فرود از شاهنامه فردوسی*، تصحیح و توضیح محمد روشن با مقدمه‌یی از مجتبی مینوی، چا. ۲، پژوهشگاه، تهران، ۱۳۶۹.
۹۱. _____: *شاهنامه*، چاپ پاریس، ویراسته‌ی ژول مل، همراه با ترجمه‌ی فرانسه، ۷ ج. (۱۸۳۸-۱۸۷۸ م. = ۱۲۱۷-۱۲۵۷ ه.خ.)، بازچاپ در ۷ ج. متن + ۱ ج. دیباچه، جیبی، تهران، ۱۳۶۳.
۹۲. _____: *شاهنامه*، چاپ تهران، بر بنیاد چاپ فولرس / وولرس و مقابله با چاپ‌های مکن و مل، با همکاری‌ی عباس اقبال، مجتبی مینوی و سعید نفیسی، ۱۰ ج.، بروخیم، ۱۳۱۳-۱۳۱۵.
۹۳. _____: *شاهنامه*، چاپ تهران، بر بنیاد چاپ مکن، به کوشش محمد دبیرسیاقی، ۶ ج.، ابن‌سینا. و علمی، ۱۳۳۵.
۹۴. _____: *شاهنامه*، چاپ تهران، بر بنیاد چاپ مسکو (۱ شماره‌ی ۹۸)، ویرایش تازه‌ی ج ۱ و ۲ به کوشش دستم علی یف و محمد نوری عثمانوف، با همکاری‌ی دکتر احمد طباطبائی و زیر نظر باباجان غفوروف، کتابخانه پهلوی، ۱۳۵۰-۱۳۵۲.
۹۵. _____: *شاهنامه*، چاپ تهران، ویراسته‌ی مهدی قریب و محمد علی بهبودی، ۴ ج.، توس، ۱۳۷۳-۱۳۷۵.
۹۶. _____: *شاهنامه*، چاپ کالیفرنیا و نیویورک، به کوشش جلال خالقی مطلق، ذف. ۱-۵ (ناقص)، مزدا، ۱۳۶۶-۱۳۷۵.
۹۷. _____: *شاهنامه*، چاپ کلکته، ویرایش تریز مکن، ۱۸۲۹ م. (= ۱۲۰۸ ه.خ.).
۹۸. _____: *شاهنامه*، چاپ مسکو، ویراسته‌ی ی. و. پرتلس، ع. نوشین، ر. علی یف، م. ن. عثمانوف، باباجان غفوروف و دیگران، ۹ ج.، ۱۹۶۰-۱۹۷۱ م.
۹۹. *فرهنگ*، کتاب هفتم (گفتارهای شاهنامه‌شناختی)، پژوهشگاه، تهران، ۱۳۶۹.
۱۰۰. *فرهنگ فلسفه و علوم اجتماعی* (انگلیسی-فارسی)، پژوهش گروه‌ی همکاری‌ان برزگر (ف.)، داداش پور (ف.)، رئیسی (ط.)، رحیمیان (ه.)، سرشار (م. - ح.) و صفا (م.)، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، بی‌تا.
۱۰۱. *فزهوشی* (ب.): *فرهنگ پهلوی* (ج ۱)، پهلوی-فارسی، دانشگاه، تهران، ۱۳۵۲.
۱۰۲. *قریب* (م.): *بازخوانی شاهنامه*، تأملی در زمان و اندیشه‌ی فردوسی، توس، تهران، ۱۳۶۹.
۱۰۳. *قریب* (م.) و مداینی (م.): *داستان سیاوش*، ج. ۲ (واژه‌نامه)، پژوهشگاه، تهران، ۱۳۶۹.
۱۰۴. *قریب‌گزینی* (ع.): «یوسف و زلیخای منسوب به فردوسی» در *مجله‌ی آموزش و پرورش دوره‌ی ۹* شماره‌های ۱۰، ۱۱ و ۱۲، وزارت فرهنگ، تهران، ۱۳۱۸ و دوره‌ی ۱۴، همان، تهران، ۱۳۲۳.
۱۰۵. *قزوینی* (م.): *بیست مقاله*، ج. ۲، به کوشش ابراهیم پورداود، نا.؟، تهران، ۱۳۳۲.
۱۰۶. *کارنوی* (آ. جی.): *اساطیر ایرانی*، ترجمه‌ی دکتر احمد طباطبائی، اسپکور. با همکاری فرانکلین، تبریز - ۱۳۴۱.
۱۰۷. *کتاب‌پاز ۱*، ویژه‌ی شاهنامه‌ی فردوسی، زیر نظر محمدجعفر یاحقی و محمدرضا خسروی، آستان، مشهد، ۱۳۶۹.
۱۰۸. *گرتن* (ه.): *روابط حکمت‌اشراق و فلسفه‌ی ایران باستان* (فارسی و فرانسه)، ایران‌شناسی، تهران، ۱۳۲۵.
۱۰۹. *کریستن سن* (آ.): *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه‌ی رشید یاسمی، ابن‌سینا، تهران، ۱۳۳۸.
۱۱۰. _____: *کیانیان*، ترجمه‌ی دکتر ذبیح‌الله صفا، بنگاه، تهران، ۱۳۵۰.
۱۱۱. _____: *مزدآپرستی در ایران قدیم*، ترجمه‌ی دکتر ذبیح‌الله صفا، دانشگاه، تهران - ۱۳۳۶.
۱۱۲. _____: «ملاحظات در باره‌ی قدیم‌ترین عهد آیین زرتشتی»، ترجمه‌ی دکتر ذبیح‌الله صفا در *مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات* ۲: ۳، تهران، فروردین ۱۳۳۴.

۱۱۳. ———: نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران، ج. ۲، ترجمه دکتر احمد تفضلی و دکتر ژاله آموزگار، نشر نو، تهران - ۱۳۶۳ و ۱۳۶۸.
۱۱۴. کلباسی (م): «رنج آز: نگاهی دیگر به داستان رستم و سهراب شاهنامه» در *ایران شناسی* ۱۰: ۱، مریلند - بهار ۱۳۷۷.
۱۱۵. گمیل (ج): *قدرت اسطوره*، ترجمه عباس مخبر، مرکز، تهران - ۱۳۷۷.
۱۱۶. کنگره بزرگداشت شاهنامه فردوسی به انگیزه گذشت هزارسال از سرایش آن، دانشگاه کُلمن و بنیاد فرهنگی محوی، کُلمن - ۱۳۶۹.
۱۱۷. کویاجی (ج.ک.): «مزموری بهری» در *ایران‌شناخت* (↑ شماره ۱۷).
۱۱۸. کیا (خ): *سختن سزوار زنان در شاهنامه پهلوانی*، فاخته، تهران - ۱۳۷۱.
۱۱۹. ———: *شاهنامه فردوسی و تراژدی آتنی*، علمی و فرهنگی، تهران - ۱۳۶۹.
۱۲۰. کیا (ص): «شاهنامه و مازندران» در *سختن‌های نخستین جلسات بحث درباره شاهنامه فردوسی*، وزارت فرهنگ و هنر، تهران - ۱۳۵۰.
۱۲۱. گات‌ها سرودهای میثوی پیغمبر ایران سپیتمان زرتشت، گزارش ابراهیم پورداود، بخش نخست، انجمن - ایران، بیبی ۱۳۱۶ - ۱۳۲۹. (برای کتاب‌شناخت بخش دوم ↓ شماره ۱۷۲).
۱۲۲. گریفی (ا): *هیتی‌ها*، ترجمه رقیه بهزادی، پژوهشگاه، تهران - ۱۳۷۱.
۱۲۳. گرمیل (پ): *فرهنگ اساطیر یونان و روم*، ترجمه دکتر احمد بهمنش، ج. ۲، دانشگاه، تهران - ۱۳۴۰ و ۱۳۴۱.
۱۲۴. گیرشمن (ر): *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه دکتر محمد معین، بنگاه، تهران - ۱۳۳۶.
۱۲۵. لوفلر - دلاشو (م): *زبان رمزی افسانه‌ها*، ترجمه جلال ستاری، توس، تهران - ۱۳۶۴.
۱۲۶. ماتیکان یوست فریان، ترجمه محمود جعفری، قزوهر، تهران - ۱۳۶۵.
۱۲۷. مارکوارت (ز): *وهرود و آرتنگ*، ترجمه داود منشی‌زاده، افشار، تهران - ۱۳۶۸.
۱۲۸. ماسه (ه): *فردوسی و حماسه ملی*، ترجمه دکتر مهدی روشن ضمیر، آذرآبادگان، تبریز - ۱۳۵۰.
۱۲۹. متینی (ج): «مازندران در جنگ‌های کی کاووس و رستم با دیوان» در *ایران نامه* ۲: ۴، مریلند - تابستان ۱۳۶۴.
۱۳۰. مجتباتی (ف): *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، باستان، تهران - ۱۳۵۲.
۱۳۱. *مُجمَلُ التَّواریخِ والقِصصِ*، از تاریخنگار و پژوهشگری گننام، به تصحیح محمد تق بهار (ملک الشعراء)، وزارت فرهنگ، تهران - ۱۳۱۸.
۱۳۲. *مجموعه سختن‌های سومین تا ششمین هفته فردوسی*، دانشگاه فردوسی، مشهد - ۱۳۵۷.
۱۳۳. محمدی (م): *فرهنگ ایرانی پیش از اسلام*، توس، تهران - ۱۳۷۴.
۱۳۴. مختاری (م): *اسطوره زال تبلور تضاد و وحدت در حماسه ملی*، آگه، تهران - ۱۳۶۹.
۱۳۵. ———: *حماسه در رمز و راز ملی*، نشر قطره، تهران - ۱۳۶۸.
۱۳۶. ———: «دوگانگی سیمغ در حماسه» در *شاهنامه شناسی* ۱، بنیاد شا، تهران - ۱۳۵۷.
۱۳۷. مرتضوی (م): *فردوسی و شاهنامه*، پژوهشگاه، تهران - ۱۳۶۹.
۱۳۸. مسکوب (ش): [ویراستار: تن پهلوان و روان خیزدمند، طرح نو، تهران - ۱۳۷۴].
۱۳۹. ———: *چند گفتار در فرهنگ ایران*، زنده رود، تهران - ۱۳۷۱.

۱۴۰. _____: سوگ سیاوش (در مرگ و رستاخیز)، خوارزمی، تهران - ۱۳۵۰.
۱۴۱. _____: مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار، امیرکبیر، تهران - ۱۳۴۲.
۱۴۲. مشکور (م-ج): ایران در عهد باستان (در تاریخ اقوام و پادشاهان پیش از اسلام)، ج۲، امیرکبیر، تهران - ۱۳۴۷.
۱۴۳. _____: گفتاری در باره دینکرد، بی نا، تهران - ۱۳۲۵.
۱۴۴. مُعین (م): فرهنگ فارسی، ج۶، ج۱، امیرکبیر، تهران - ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۲.
۱۴۵. _____: مزدیسنا و ادب فارسی، ج۲، دانشگاه، تهران - ۱۳۳۸ و ۱۳۶۳.
۱۴۶. مَدَم (م): چند نمونه از متن نوشته‌های فارسی باستان با واژه نامه، ایران کوده شماره ۴، ایرانویج، تهران - ۱۳۳۷.
۱۴۷. _____: داستانِ جَم، متنِ اوستا و زَنده فرگرد دوم «ویدویودانت» با واژه‌نامه اوستایی و برگردانیده متن اوستا به فارسی، ایران کوده شماره ۶، ایرانویج، تهران - ۱۳۴۱.
۱۴۸. _____: سرود بنیاد دین زرتشت، ایران کوده شماره ۱۲، ایرانویج، تهران - ۱۳۲۹.
۱۴۹. _____: «مهرابه یا پرستشگاه دین مهر» در نشریه انجمن فرهنگ ایران باستان ۱: ۳، تهران - مهرماه ۱۳۴۳.
۱۵۰. مهرگان در سیدنی (مجموعه‌ی گفتارهای ایران‌شناختی)، بنیاد فرهنگ ایران در استرالیا و دانشگاه سیدنی، ۱۳۷۶.
۱۵۱. موله (م): ایران باستان، ترجمه ژاله آموزگار، ج۲، توس، تهران - ۱۳۶۳.
۱۵۲. میراث ایران، نوشته ۱۳ تن از خاورشناسان، زیر نظر ا.ج. آبربی، ترجمه چند تن از دانشوران ایرانی، بنگاه، تهران - ۱۳۳۶.
۱۵۳. میرفخرایی (م): آفرینش در ادیان، پژوهشگاه، تهران - ۱۳۶۶.
۱۵۴. مینوی (م): فردوسی و شعر او، نا، تهران - ۱۳۴۶.
۱۵۵. _____: «کتاب هزاره فردوسی و بطلان انتساب یوسف و زلیخا به فردوسی» در مجله روزگار نو ۵: ۳، لندن - ۱۹۴۵ م.
۱۵۶. مینوی خَرَد، ترجمه دکتر احمد تفضلی، بنیاد، تهران - ۱۳۵۴.
۱۵۷. نَرشخی (ا.م): تاریخ بُخارا، تصحیح محمدتقی مدّرس رضوی، توس، تهران - ۱۳۶۳.
۱۵۸. نشریه بنیاد فرهنگ ایران، ج. ۱، شماره ۱، بنیاد، تهران - ۱۳۴۷.
۱۵۹. نوشین (ع): سخنی چند در باره شاهنامه، ویراستار م. گودرز، نشر آزاد/ نشر پای ژه (۲)، تهران - ۱۳۶۱.
۱۶۰. _____: واژه‌نامه‌ک (در باره واژه‌های دشوار شاهنامه)، با سرپرستی علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، بنیاد، تهران - ۱۳۵۰.
۱۶۱. نولدکه (ت): حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، با مقدمه سعید نفیسی، دانشگاه، تهران - ۱۳۲۷.
۱۶۲. نیپرگ (ه.س): [نیپرگ / نی پری]: دین‌های ایران باستان، ترجمه دکتر سیف‌الله نجم‌آبادی، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، تهران، ۱۳۵۹.
۱۶۳. ویسپرد، گزارش ابراهیم پورداود، به کوشش بهرام فَره‌وَنی، ابن سینا، تهران - ۱۳۴۳.
۱۶۴. هدایتی (م): «سوورا و اشترا در داستان جم و نَدیداد» در نشریه انجمن فرهنگ ایران باستان ۸: ۲، تهران - ۱۳۴۹.
۱۶۵. هُرن (پ.) و هورثمان (ه): اساس اشتقاق فارسی، ترجمه و تنظیم جلال خالقی مطلق، ج. ۱، بنیاد، تهران - ۱۳۵۶.

۱۶۶. هنر و مردم (ماهنامه): ویژه نامه فردوسی، شماره‌های ۱۵۳ و ۱۵۴، وزارت فرهنگ و هنر، تهران - تیر و مرداد ۱۳۵۴.
۱۶۷. هیننگ (و.ب.): زرتشت سیاستمدار یا جادوگر؟، ترجمه کامران فانی، چا. ۲، نشر پرواز، تهران - ۱۳۶۵.
۱۶۸. هومر: آدیسیه، ترجمه سعید نفیسی، علمی و فرهنگی، تهران - ۱۳۶۴.
۱۶۹. _____: ایلیاد، ترجمه سعید نفیسی، بنگاه، تهران - ۱۳۴۲.
۱۷۰. هینلز (ج.): شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چشمه و کتاب‌سرای بابل، تهران - ۱۳۶۸.
۱۷۱. یاد بهار (مجموعه گفتارهایی به یاد دکتر مهرداد بهار، ویراستاران: ع-م. حق شناس، ک. مزدپور و م. میرفضایی)، آگاه، تهران - ۱۳۷۶.
۱۷۲. یادداشت‌های گات‌ها، بر بنیاد گزارش و پژوهش ابراهیم پورداود، بخش دوم از دوره دو جلدی گات‌ها، به کوشش دکتر بهرام فره‌وشی، ایران شناسی، تهران - ۱۳۳۶ (برای کتاب شناخت بخش نخست ↑ شماره ۱۲۱).
۱۷۳. یادگار جاماسپ (= جاماسپ نامه)، ترجمه صادق هدایت، بیوست «زند و هومن یسن»، امیرکبیر، تهران - ۱۳۴۲.
۱۷۴. یادگار زریران (= ایاتکار زریران)، ترجمه صادق هدایت در مجله‌ی سخن، دوره‌ی یکم، تهران - ۱۳۲۲.
۱۷۵. یادنامه آیین بزرگداشت آغاز دومین هزاره سرایش شاهنامه فردوسی در اصفهان، نشر زنده رود و فیروز نشر سپاهان، اصفهان - ۱۳۷۰.
۱۷۶. یادنامه‌ی استاد جکشن (آ. و. و.)، ↑ شماره‌های ۱۷ و ۱۱۷ در همین کتاب‌نما.
۱۷۷. یادنامه پورداود، ج. ۲ (ج ۱ گفتارهایی به زبان فارسی، ج ۲ گفتارهایی به زبان‌های اروپایی برای بزرگداشت شصتمین زادروز استاد ابراهیم پورداود)، به کوشش و زیر نظر دکتر محمد معین، نا.؟، تهران - ۱۳۲۵.
۱۷۸. یادنامه دینشاه ایرانی (بخش یکم، گفتارهای فارسی)، نا.؟، بیبی - ۱۹۴۳م.
۱۷۹. یسنا، گزارش ابراهیم پورداود، ج. ۱، انجمن. - ایران، بیبی - ۱۳۱۲ تا ۱۳۱۶.
۱۸۰. یسنا، گزارش ابراهیم پورداود، ج. ۲، به کوشش بهرام فره‌وشی، ایران شناسی، تهران - ۱۳۳۷.
۱۸۱. یسنت‌ها، گزارش ابراهیم پورداود، ج. ۱، انجمن. - ایران، بیبی - ۱۳۰۷.
۱۸۲. یسنت‌ها، گزارش ابراهیم پورداود، ج. ۲، انجمن. - ایران، بیبی - ۱۳۱۰.
۱۸۳. یونگ (ک.گ.): انسان و سمبول‌هایش، ترجمه ابوطالب صامی، امیرکبیر، تهران - ۱۳۵۲.

184. Anklesaria (B.T.): *The Holy Gathas of Zarathushtra*, Bombay 1953.

185. Asmussen (J.P.): *Xvâstâvânift, Studies in Manichaeism*, Copenhagen 1965.

186. Bailey (H.W.): *Yasna 53 in Modi Memorial Volume*, Bombay 1930.

187. _____: *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, Oxford 1943.

⊗ 188. Bartholomae: *Wortterbuch*.

⊗ 189. Bentley: *Hindu Astronomy*.

190. Boyce (M.): *Cat, Man. Script*; ed. in *Mir, Man.I*.

191. ——— : *Zoroastrianism, Its Antiquity and Constaht Vigour*, Mazda Publishers, Costa Mesa, California 1992.
192. Bod (Dstur F.A.) : *Songs of Zarathushtra*, London 1952.
- ⊠ 193. Brennad : *Hindu Astronomy*.
194. Browne (E.G.) : *A Literary History of Persia*, Vols 1-4, Cambridge 1902-24.
- ⊠ 195. Chamich (Father) : *History of Armenia*.
196. Chatterjee (J.M.) : *The Ethical Conception of the Gathas*, Navsary 1932.
197. ——— : *Gathas or the Hymns of Atharvan Zarathushtra*, Navsary 1933.
- ⊠ 198. Chwolsohn : *Die Ssabien und der Ssabismus*.
199. Cuddon (J.A.) : *A Dictionary of Literary Terms*, Penguin Books, London 1984.
- ⊠ 200. Curzon (Lord) : *Persia*.
201. Darmesteter (J.) : *The Zend-Avesta, Part I The Vendidad* (in S.B.E., Oxford Vol.IV), 1880.
- ⊠ 202. ——— : *Etudes iraniennes*.
203. Davidson (O.M.) : *Poet and Hero in the Persian Book of Kings*, Cornell University Press, Itaca and London 1994.
204. Davis (D.) : *Epic and Sediton, The Case of Ferdowsi's Shâhnâme*, University of The Arkansas Press/Fayetteville 1992.
- ⊠ 205. De Groot : *Religious System of Chaina*.
- ⊠ 205. De Harles : *Le Livre des Esprits et des Immortels*.
206. *Dinshah Irani Memorial Volume*, Bombay 1929.
- ⊠ 207. Doré (Père) : *Recherches sur les superstitions en Chine*.
208. Dowson (J.) : *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and History and Religion. (Geography, Literature)*, Rup a & Co., New Delhi 1984.
- ⊠ 209. *Encyclopædia Britannica*.
210. *Encyclopædia International*, Grolier Incorporated, New York 1975.
211. *Encyclopædia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, Vols. I-X (Incomplete), Columbia University, New York 1982-2000.
- ⊠ 212. *Encyclopædia Metropolitana*.
- ⊠ 213. *Encyclopædia of Religion and Ethics*.
- ⊠ 214. *Epistle of Manush Chithra*.
- ⊠ 215. Erman : *Handbook of Egyptian Religion*.
216. Ferdowsi (A.- H.) : *The Legend of Seyavash*, Trans. with an introduction and notes by Dick Davis, Penguin Books, London 1992.
217. ——— : *The Tragedy of Sohrab and Rostan*, Trans. by Jerome W. Clinton,

Revised Edition, University of Washington Press, Seattle & London 1996.

- ⊠ 218. Filchner (w.) : *Das Kloster Kumbun in Tibet*.
- ⊠ 219. Forke (A.) : *Geschichte der alten Chinesischen Philosophie*.
- ⊠ 220. ——— : *The World-conception of the Chinese*.
- ⊠ 221. Fosbrook : *Encyclopædia of Antiquities*.
- ⊠ 222. Garstang : *The Hitit Empire*.
- ⊠ 223. Gemelin (J.G.) : *Reise durch Sibirien*.
- ⊠ 224. Goetz : *Epochen der Indischen-Kultur*.
- ⊠ 225. Goodspeed : *History of Babylonia and Assyrians*.
- ⊠ 226. Granet (M.) : *La Religion des Chinois*.
- ⊠ 227. ——— : *Danses et légendes de la Chine ancienne*.
228. Gray (L.H.) : *Foundation of the Iranian Religion in The Journal of the K.R.Cama Oriental Institute*, No. 15, Bombay 1922.
- ⊠ 229. Grube (W.) : *Die Metamorphosen der Goetter*.
- ⊠ 230. ——— : Translation of the *Fêng-Sên-Yên-I*.
231. Haug (M.) : *Essays of the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*, Second Edition, ed. by E.W.West, London 1876.
- ⊠ 232. Hedin (S.) : *Travels in Central Asia*.
- ⊠ 233. Herodotus : *History*, Book I.
- ⊠ 234. Herzfeld : *Am Tor von Asien*.
- ⊠ 235. ——— : *Archâeologisches Mitteilungen aus Iran*.
- ⊠ 236. ——— : *Paikuli*.
- ⊠ 237. Hirt : *Ancient History of China*.
- ⊠ 238. Hopkyns : *Epic Mythology*.
- ⊠ 239. Hormazdyar (D.) : *The Persian Revayat*.
- ⊠ 240. Huart : *Ancient Persia and Iranian Civilization*.
241. Jackson (A.V.W.) : *A Hymn of Zoroaster, Yasna 31*, Trans. with Comment, Stuttgart 1888.
242. ——— : *Early Persian Poetry*, New York 1902.
243. ——— : *Zoroaster, The Prophet of Ancient Iran*, New York 1901.
- ⊠ 244. ——— : *Zoroastrian Studies*.
- ⊠ 245. Jastrow : *Religion of Babylonia and Assyria*.
- ⊠ 246. ——— : *Religious Belief in Babylonia and Assyria*.
- ⊠ 247. *Journal of Royal Asiatic Society*.
- ⊠ 248. Justi (F.) : *Iranische Namenbuch*.

- ☐ 249. _____ : *Life and Legends of Zarathushtra*.
250. Kanga (K.E.) : *An English - Avesta Dictionary*, Bombay 1909.
251. _____ : *Complete Dictionary of the Avesta Language in Guzeratti and English*, Bombay 1867.
252. Kanga (S.P.) : *Metrical Version of the Gathas*, Bombay 1934.
253. Kapadia (Dinshah D.) : *Glossary of Pahlavi Vendidad*, Bombay 1953.
- ☐ 254. Ker (W.P.) : *Epic and Romance*.
- ☐ 255. Ker Porter (R.) : *Travels*.
- ☐ 256. Khabardar (A.F.) : *New Light of the Gathas of Holy Zarathushtra*, Bombay 1951.
- ☐ 257. King : *Babylonian Religion*.
- ☐ 258. _____ : *Legends of Babylonia and Egypt*.
- ☐ 259. Konow (S.) : *Notes on Indo-Scythian Chronology*.
- ☐ 260. Krause : *Geschichte Ostasiens*.
- ☐ 261. Langdon : *Sumerian and Babylonian Psalms*.
- ☐ 262. Laufer : *Diamond*.
- ☐ 263. _____ : *Sino-Iranica*.
264. Levey (R.) : *The Epic of The Kings*, London 1967.
- ☐ 265. Lommel : *Die Yashts des Avesta*.
- ☐ 266. Loomis (R.S.) : *Celtic Myth and Arthurian Romance*.
- ☐ 267. Luckenbill : *Ancient Records of Assyria*.
- ☐ 268. Mackenzie (Donald A.) : *Myths of Babylonia*.
- ☐ 269. _____ : *Myths of China and Japan*.
270. MacKenzie (D.A.) : *A Consise Pahlavi Dictionary*, Oxford University Press, London 1971.
271. Madan (D.M.) : *Study of Gathas, Part I The Gathas Ahunavaiti*, Bombay 1916.
- ☐ 272. Malcolm (Sir John) : *History of Iran*.
- ☐ 273. Marquart (J.) : *Untersuchungen*.
- ☐ 274. Maspero : *Passing of the Empires*.
- ☐ 275. Maxmiller : *Egyptian Mythology*.
- ☐ 276. Meyer (E.) : *Geschichte des Altertums*.
277. Mills (L.H.) : *The Five Zoroastrian Gathas*, Leipsic 1895.
278. *Modern Reference Library*, 15 Vols., New Era Co., USA. 1966.
279. *Modern Reference Library*, Based on *Richards Topical Encyclopædia*.
- ☐ 280. Modi (J.J.) : *Travels in Persia*.
281. Moulton (J.H.) : *Early Zoroastrianism*, London 1913.

- ☐ 282. Murray (A.) : *Geographical Distribution of Mammals*.
- ☐ 283. Myers (J.L.) : *Down of History*.
- ☐ 284. Newton and Gadow : *Dictionary of Birds*.
- ☐ 285. Nariman Hoshang : *Persian Revayat*.
- ☐ 286. Nicholson (R.E.) : Translation of the *Kashf-al-Mahjub*.
- ☐ 287. Noldeke (Th.) : *Grundriss der Iranische Philologie*.
288. Nyberg (H.S.) : *A Manual of Pahlavi (MP)*, Part I: Texts, Wiesbaden 1964, Part II: Glossary, Wiesbaden 1974.
- ☐ 289. Parker : *A Thousand Years of Tartars*.
- ☐ 290. Paruck : *Sassanian Coins*.
- ☐ 291. Proctor : *Myths and Marvels of Astronomy*.
292. Punegar (K.E.) : *Gathas* in "Journal of The K.R.Cama Oriental Institute", No.12, Bombay 1954.
- ☐ 293. Rawlinson : *Five Great Monarchies*.
- ☐ 294. _____ : *Seventh Great Oriental Monarchy*.
- ☐ 295. _____ : *Sixth Oriental Monarchy*.
296. *Sacred Books of the East, Pahlavi Texts*, Trans. by E.W. West, ed. by F. Max Müller, Vols. V., XVIII, XXIV, XXXVII & XLVII, Oxford 1880-1897.
- ☐ 297. Sanjana (D.D.P.) : *Edition of the Karnameh*.
- ☐ 298. Sarré : *Die Kunst des Alten Persien*.
299. : Shabhazi ('A.Š.) : *Ferdowsī: A Critical Biography*, Harvard University, Mazda Publishers, Costa Mesa, California 1991.
300. *Škand-Gūmānik Vičār*, ed. by Piere Jean de Menasce, Fribourg 1945.
- ☐ 301. Smith (V.) : *Early History of India*.
- ☐ 302. Spence : *Myths of Babyloni and Assyria*.
- ☐ 303. Stein : *Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins*.
- ☐ 304. Stonecipher : *Dictionary of Graeco-Persian Names*.
305. Tafazzoli (A.) : *Some Middle-Persian Quatations in Classical Arabic And Persian Texts*, Memorial Jean de Menasce, Edite Par Ph.Gignoux et A.Tafazzoli, Imprimerie Orientalste Louvain 1974, Fondation Culturelle Iranienne 185.
- ☐ 306. Tacitus : *Annals*.
307. Taraporewala (I.J.S.) : *The Gathas of Zarathushtra*, Text with a free English translation, Bombay 1951.

- 308. Tate (G.P.) : *Seistan*.
309. : *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz, Their Version With Introduction and notes* by E.B.N.Dhabhar, Bombay 1932.
- 310. Thibaut : *Grundriss der Indo-Arischen Philologie*.
- 311. Tilak (B.G.) : *Bhandarkar Commemoration Volume*.
312. *Vendidad, Avesta Text With Pahlavi Translation* by Dastuor Hoshang Jamasp, Vol.I The Texts, Vol.II Glossarial Index, Bombay 1907.
313. Von Grunebaum (G.E.) : *Firdausi's Concept of Hisiory* in "Comparative Studies of Cultures and Civilizations" No. 4, American Anthropological Association, 1955.
- 314. Vorah Mihira : *Brihajatakam*.
- 315. Wallis Budge (E.A.) : *Egypt*.
- 316. Werner : *Myths and Legends of China*.
317. West (E.W.) : *Pahlavi Texts* in S.B.E. ↑ 296.
318. Westergaard (N.L.) : *Zend Avesta or the Religious Books of the Zoroastrians*, Copenhagen 1852-54.
319. Whitney (W.D.) : *Zoroaster; The Great Persian*, Chicago 1905.
320. Wolff (F.) : *Glossar Zu Firdosis Schahname*, 2nd ed. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1965.
- 321. Xenophon : *Kyropoedia*.

تبرستان

www.tabarestan.info

آتنا (خدا) ۲۲۵	آئیس ۴۸۹
آتیس (خدا) ۱۰۵، ۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۷	آبان (= آناهیتا) ۴۲۰
آثارالباقیه عن القرون الخالیه (کتاب)، ۲۴۳	آبان‌یشت (ما.) ۲۸، ۱۴۸-۱۵۲، ۱۸۹، ۳۶۵
آثَرَوَ وِدا (کتاب) ۳۴۹، ۴۱۵	۳۶۶، ۴۳۶، ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۹۷، ۵۲۰، ۵۳۸
آخانی (ق.) ۵۵۳	۵۸۴، ۵۶۸
آخروَر ۴۳۵، ۵۵۹، ۵۸۸	آبتین (نام) ۲۴۴
آخیلوس ۲۶۹	آپیی (هیولا) ۵۴
آخیلوس (= آشیل) ۴۳۰، ۵۵۳، ۵۵۴	آپوفیز (= آپیی) ۵۴
آذراست ۵۰۹، ۵۱۶	آپولو ۵۹
آدیابن (جا) ۲۱۱، ۴۸۲، ۴۸۳	آپولو کاتائوان (خدا) ۵۰۴
آذر (ایزد) ۴۷، ۳۲۶، ۳۶۳، ۳۸۸، ۴۰۵، ۴۲۱	آپولو-میتراس (خدا) ۴۱۱
۵۷۱، ۵۷۴، ۵۷۶-۵۷۷، ۶۰۳، ۶۰۵	آتین (= آبتین؟) ۲۴۴
آذربایجان ۲۰۶، ۲۱۱، ۲۳۲	آتیرپن (جا) ۴۰۰
آذربایجان باختری ۹۷	آترگاتیس (خدا) ۳۹۴
آذر بُرُزین مهر (آ.) ۲۷۰، ۳۲۶، ۳۴۳	آتره ۵۱۶
آذرگُتسپ (جا) ۴۸۵	آترید ۵۰۹، ۵۱۶
آذرگُتسپ (= آذرگُتسپ) ۴۸۵	آتش بهرام (آ.) ۸۲، ۲۵۱، ۲۶۹
آرال (جلگه) ۸۹	آتش‌نیايش (ما.) ۵۷۱
آرال (د.) ۵۶۱، ۵۶۵، ۶۰۲-۶۰۳	آتلاتیک ۴۰۱
آرال-خزر (د.) ۵۶۰، ۵۶۷	آتن ۳۰۴، ۵۵۱

آرام (آ.) ۶۰۶	آسیای باختری ۲۳۵
آرتاکستا (جا) ۲۰۵، ۱۹۶	آسیایِ صغیر ۴۸۴
آرتاوازد ۲۳۵، ۲۱۱	آسیایِ غربی ۲۸۴، ۲۸۲
آرتمیس ۶۰۴	آسیایِ کهن (= آسیایِ صغیر) ۲۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱
آرتور (شاه) ۳۰۲، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۶، ۳۶۲، ۳۸۱	۴۱۱، ۴۲۶، ۴۹۳-۴۹۹، ۵۰۱-۵۰۲، ۵۰۵
۳۸۵-۳۹۹	۵۰۸، ۵۱۰، ۵۱۲، ۵۱۵، ۵۵۸
۴۰۸-۴۰۹	آسیایِ مرکزی (= آسیایِ میانه) ۶۰۳
۴۱۶، ۴۱۹، ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۲۸	آسیایِ میانه (= قَرارزود) ۳۴، ۹۲، ۱۰۱، ۱۰۷
۴۲۲-۴۳۵	۱۱۷، ۱۲۱، ۱۵۳، ۱۶۶، ۱۹۳، ۲۷۸، ۲۸۲
۴۶۳، ۴۷۰، ۴۷۶، ۴۸۰، ۴۸۲، ۵۲۷، ۶۰۵	۲۸۴، ۴۲۶، ۵۰۹، ۵۵۷، ۵۶۱
آرس ۵۱۲	آشور (پاد.) ۲۳۳
آرساسیس ۲۰۵	آشور (جا) ۲۲۷، ۲۳۲، ۲۳۳
آرساسید (= اشکانی-پاد.) ۱۹۳	آشور (خدا) ۲۲۹، ۲۲۸
آرساسید (= اشکانی / پارتی) ۲۰۵	آشور (ق.) ۲۱۹، ۱۰۷
آرش (= اَرَشک) ۴۶۳	آشوریان (پاد.) ۲۶۵
آرش (پهل.-در سپاه کیخسرو) ۴۸۹	آشوری (ز.) ۲۳۰
آرشِ کمانگیر ۴۸۹	آشوری (ق.) ۲۳۶، ۲۳۷
آرگوس (جا) ۵۱۶	آشیل (= آخیلوس) ۲۰۷، ۲۱۶، ۲۶۹، ۳۷۶، ۴۲۴
آرگونوت‌ها (داستان) ۴۸۹	۴۳۰، ۴۵۶، ۵۰۹، ۵۳۵-۵۳۸، ۵۴۲-۵۴۳
آرماگِدُن (جا) ۲۴۰	۵۴۸، ۵۵۲
آرْمُرِیکا (جا) ۳۹۷، ۴۲۶	آفتاب (پر.) ۵۴-۵۵
آریایی (ق.) ۵۵۹، ۵۶۴	آفرودیت (خدا) ۲۸۴
آز (دیو)، ۳۲۸-۳۲۹	آفریدون (= فریدون) ۲۴۳، ۵۸۶
آزاد (آ.) ۶۸	آفریقا ۶۱، ۲۸۴، ۵۶۴
آزادسرو (نام) ۴۵۵، ۴۵۷	آفرینِ پیامبرِ زرتشت / آفرینِ زرتشت (سرود / ما.)
آزِسِ یکم ۲۱۱	۳۲۶، ۴۳۶
آز و نیاز، دو دیوگردن قَراز (گفتار) ۳۴۴، ۵۵۲	آفرینگانِ ریشون (ما.) ۲۶۱، ۲۷۰
آزی (= آزی دَهاک) ۴۰۶	آکاماس ۳۷۵
آزیوس (نام)، ۴۵۴	آکتور ۵۵۴
آزاکس ۵۳۵	آگاسیز ۱۰۲
آزدهاک (= آستیگ) ۲۳۳	آگامِئنون ۴۳۰، ۵۱۶
آسامی (ق.) ۷۶	آلان (ق.) ۵۵۹
آسپین ۲۴۴	آلبانیا (= آزان) ۲۰۵
آسپین‌تورا (= آبتین) ۲۲۷	آلی بویه (پاد.) ۵۹۲
آستارته (= آترگاتیس) ۳۹۴	آلتایی (ق.) ۵۵۷-۵۵۸
آستیگ ۳۰، ۲۲۳، ۲۳۲-۲۳۳، ۲۳۸	آلتایی (کوه) ۶۰۲
آستی‌گاس ۳۰	آلین (رم.) ۵۷۲
آسیا ۲۳، ۷۶، ۱۹۳، ۲۸۲، ۲۸۴، ۴۰۱، ۴۷۵	آلمان ۳۹۷، ۳۹۹-۴۰۰، ۵۰۱، ۵۶۱، ۶۰۵
۵۶۴، ۵۵۷	

- آلمانی (ز.) ۵۰۷
 آمریکا ۴۲۸
 آمریکای شمالی ۴۲۸
 آمین (خدا.) ۵۴-۵۵
 آمودریا (= جیحون)، ۵۰، ۸۹، ۱۰۱، ۳۵۷، ۴۹۰
 آموزگار (ز.) ۴۲۲
 آئی (جا) ۵۷، ۴۳
 آمیتور ۵۵۲
 آنانولی (جا) ۴۹۸، ۳۹۸، ۴۹۹، ۵۰۲، ۵۶۱
 آناو (جا) ۴۹۹، ۵۰۲
 آنتور ۴۲۴
 آتونی (= مارک آتونی) ۴۵۹
 آتونیوس پیوس ۱۹۸
 آتیوخوس ۲۶۱، ۳۸۵
 آتیوخوس سیزدهم ۴۲۵
 آندریاس ۵۱۰
 آندهارا (دا.) ۲۶
 آنقره (= آنکارا) ۴۲۷
 آنکارا ۴۲۷
 آنویل (ا.) ۴۴۲
 آنتیا ۵۰۰
 آوار (ق.) ۵۶۱
 آولون (جا) ۳۵۶، ۴۷۶
 آهرمن (= اهریمن) ۳۲۹، ۴۷۱
 آبنده (مج.) ۳۰۵
 آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان (کتاب)
 ۲۸۲، ۲۷۳، ۷
- آئشم (دیو) ۱۲۰، ۱۴۲ ↓
 آئشم دئو (= دیو خشم) ۱۴۲
 آئوروساز (نام) ۴۳۶
 آب (ر.) ۴۷۳
 آبرسام (کوه) ۹۷
 آبرین (= اوبائیری ستین) ۸۷
 آبرسین (= آبرسام) ۹۷
 ابلیس (= شیطان) ۱۲۴، ۱۵۸، ۲۲۵، ۲۲۶، ۴۵۷
 ابن اثیر (ابوالحسن علی) ۲۲۵
 ابن خردادبه (ابوالقاسم محمد) ۴۷۴
- ابن سینا (ابوعلی حسین) ۶۰۴
 ابن هشام ۴۲۰
 ابوسعید ابوالخیر ۱۷۵
 ابوعلی حسن (= حسنک وزیر) ۵۹۲
 ابی (= اب) ۴۷۳
 آپوش (دیو) ۱۵۲
 آپام نبات (خدا) ۴۲۱
 آپ (= آپی / آپوفیز) ۲۲۶
 آپم نبات (ایزد)، ۱۵۵، ۳۵۶، ۴۰۶، ۴۲۰، ۵۶۹
 ۵۷۱، ۵۷۴، ۵۷۶، ۵۷۷، ۶۰۴، ۶۰۵
 آپوش (= آپوش) ۱۶۱، ۵۹۱
 آفیمان (نام) ۲۴۴
 احمد سهل ۴۵۵
 اختر کاویان (= درفش کاویان) ۱۸۷
 آداتیس ۵۱۳
 آدنیرگ (جا) ۴۳۴
 آدون ۵۷۹
 آدونیس (خدا) ۱۰۵، ۲۸۴، ۳۰۱، ۳۴۸، ۳۵۰
 ۳۵۲، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۸، ۳۹۲-۳۹۴، ۳۹۷
 ۴۱۷
 آدیسیوس / آدیسه، بهل، ۲۵-۴۳۱-۴۳۱، ۴۷۶
 آدیسه (حماسه / کتاب)، ۴۳۱، ۴۸۹، ۵۰۹
 آدین ۶۰۴
 آران (جا) ۲۰۵
 آران (= قفقاز) ۴۲۶
 آرت (= آشی) ۴۰۳، ۴۲۰
 ارتشت (= ایرتیش) ۴۹۱
 آرتشت (ما) ۴۰۳، ۴۹۷، ۵۲۰
 آرجاسپ ۱۴۹، ۵۲۰-۵۲۲، ۵۲۶-۵۲۷، ۵۶۵
 ۵۶۸
 آرجت آسپ (= آرجاسپ) ۵۲۰
 آرجون ۴۳۱
 آرد (= آرد یکم) ۲۰۱
 آرد (= آشی) ۴۲۰
 آردبیل ۲۰۵
 آردشیر (= آردشیر بابکان) ۵۶، ۵۸-۶۱، ۲۴۸
 ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۵-۲۵۶، ۲۵۹-۲۶۰، ۲۶۵-
 ۲۶۶، ۲۶۹-۲۷۰، ۲۸۹

- آرَوَند (ر. = دَجَله) ۲۲۲-۲۲۳، ۲۴۴، ۵۶۴
 آرَوَند رود، ۴۲۱
 آرَوَندسَب ۲۴۴، ۲۲۲
 آرَیْمَن (ایزد) ۳۸۷
 آرَیْمَن (خدا) ۳۴۸، ۴۱۹
 آرَیْتَا (جا) ۵۰۳، ۵۰۸
 آرَاری (خدا) ۲۲۷
 از اسطوره تا تاریخ (کتاب) ۲۷۳
 از فریدون تا کیخسرو: اسطوره یا تاریخ؟ (گفتار) ۴۹۲
 آزی ریس (خدا) ۲۲۷، ۲۸۴
 آژدها ک (= آستیاک) ۳۰۳، ۲۲۳
 آژه (د.) ۳۰۴، ۵۱۵
 آژی دهاک (آژدها/دیو/هیولا) ۵۹، ۹۶، ۱۵۵، ۱۶۲، ۲۲۱، ۲۲۴-۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۳۹-۲۴۰، ۲۴۴، ۳۶۳، ۴۰۶، ۴۲۱، ۵۶۹، ۵۷۴-۵۷۷
 آژی (دیو)، ۲۱۹، ۲۲۴
 آژی شروورَ (آژدها/هیولا) ۲۲۴
 آسا (کوه) ۶۰۴
 آسَبِنَ (خاندان) ۵۶۱
 اسپانیا ۴۳۲، ۴۶۰
 اسپند (= اسپندارمذ) ۳۴۳
 اسپندارمذ (ام.) ۳۲۷، ۳۴۳
 اسپند یار (= اسفندیار) ۵۲۱
 اسپنوی ۱۸۷، ۱۹۴-۱۹۶، ۲۰۴-۲۰۵، ۴۴۴، ۴۵۱، ۴۶۸-۴۶۹، ۴۸۶
 استخر (جا) ۵۹۶
 استخری ۶۱
 استرالیا ۶۸، ۱۸۳
 استمرار داستان جام (کتاب) ۳۷۹
 آستوت ارت (سوشیانت سوم) ۲۳۷، ۲۴۵
 آستو ویداد (دیو) ۳۲۹
 آسَد (اخ.) ۱۰۵، ۱۱۳
 اسدی طوسی (ابونصر علی) ۶۷
 اسرائیل (ق.) ۴۸۵
 اسطوره‌ی کتی و داستان‌های غنایی-پهلوانی‌ی آرتوری (کتاب) ۳۵۵، ۳۸۵، ۳۹۶
- اردشیر بابکان، ۵۶، ۲۰۴، ۱۶۱، ۲۴۷، ۲۵۱، ۲۵۹، ۲۶۱، ۵۸۹
 اردشیر خَرَه (جا) ۶۱، ۲۵۲، ۲۶۹
 اردشیر دوم ۲۵۷، ۲۵۹-۲۶۰
 اردشیر یکم (= اردشیر بابکان) ۲۵۸-۲۶۱، ۲۶۴-۲۶۵
 اردوان (= اردوان پنجم) ۱۶۱، ۱۸۸، ۱۹۰، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۶، ۲۶۰، ۲۶۵، ۲۷۰، ۵۸۹
 آردوان (= آردوان سوم) ۴۴۶-۴۴۷، ۴۸۲، ۴۸۳
 آردوی سوز آناهیتا (ایزد) ۲۸، ۸۰، ۱۴۸، ۱۵۰، ۳۶۶
 آردیبهشت (= آردیبهشت) ۳۴۳
 آردیبهشت (ام.) ۱۷۰، ۳۲۷، ۳۴۳، ۵۷۶
 آردیبهشت یشت (ما.) ۲۲۴
 آردیکم ۲۰۱
 آریزنی (کوه) ۱۵۲
 آرس (خدا) ۳۹۷، ۴۲۶
 آرس (ر.) ۱۹۶، ۲۰۵
 ارسطو ۴۰۱
 آرشک (نام) ۴۶۲-۴۶۳، ۴۸۹
 آرمان (= ارمنستان) ۱۹۷، ۲۰۶
 آرمایل ۲۳۰
 ارمنستان ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۵، ۲۱۱، ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۳۴-۲۳۵، ۲۵۸، ۴۲۵، ۴۴۳-۴۴۴، ۴۵۹، ۵۰۲، ۵۶۲، ۵۶۵-۵۶۶
 ارمنی (ز.) ۲۰۵، ۲۳۴، ۴۸۸
 ارمنی (ق.) ۲۳۲، ۵۶۱
 ارمیا ۲۳۶
 آرنگ (ر.) ۹۷
 آرنواز ۲۴۵
 اروپا ۱۷۷، ۲۸۴، ۳۰۰، ۳۴۹، ۳۶۳، ۳۸۶، ۳۸۹، ۳۹۳، ۳۹۸-۳۹۹، ۴۱۷، ۴۳۰، ۴۴۹، ۴۹۴، ۴۹۶، ۵۰۹-۵۱۰، ۵۱۴، ۵۵۷، ۵۶۱، ۵۶۴، ۶۰۲، ۶۰۵
 اروپای باختری (جا) ۳۸۵، ۳۸۸
 اروپای مرکزی ۵۰۱، ۵۱۰
 ارومیه (د.) ۱۴۵، ۴۸۵، ۶۰۱
 آروَند (= آروَند)، ۲۲۲

- اصفهان ۷، ۲۴۴، ۴۳۸، ۴۴۳، ۴۸۱
اطلس (خدا) ۴۸۹
احمالِ توماس (کتاب) ۴۸۸
آغریرت (= آغریرت) ۹۷، ۹۸، ۸۹، ۱۶۲، ۳۷۴،
۳۷۹، ۴۳۶، ۵۹۳، ۵۹۴، ۶۰۷
افراسیاب (شاه) ۲۹، ۸۹، ۹۸، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۲،
۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۶۲، ۱۹۵-۱۹۶،
۱۹۸، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۸، ۳۲۶، ۳۵۹-۳۵۴
۳۶۴-۳۶۸، ۳۷۰-۳۷۲، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۷۹-
۳۸۰، ۳۸۲، ۳۸۴، ۳۸۷، ۳۹۵، ۴۰۲، ۴۱۵،
۴۲۳، ۴۳۵-۴۳۸، ۴۴۳، ۴۴۵، ۴۴۸، ۴۵۱،
۴۵۹، ۴۶۵-۴۶۲، ۴۶۸، ۴۷۰-۴۷۲، ۴۷۴،
۴۷۷-۴۷۹، ۴۸۸، ۴۹۰، ۴۹۰، ۵۲۰، ۵۲۰، ۵۲۸،
۵۵۶، ۵۵۸-۵۵۹، ۵۶۲-۵۶۳، ۵۶۵-۵۶۸،
۵۶۹، ۵۷۴-۵۷۵، ۵۸۰، ۵۸۴-۵۸۶، ۵۹۱،
۵۹۳-۵۹۵، ۶۰۲، ۶۰۶
- افسانه‌ی آرتوری (کتاب / حماسه) ۳۵۱
افشار (۱) ۲۹۷
افشاریان (پاد) ۵۹۸
افغانستان ۹۳
افلاطون ۴۲۱
إقیالیس ۵۷۵
اقیانوس هند ۶۰، ۶۷، ۴۲۱، ۵۶۸، ۶۰۱، ۶۰۳
اقیانوس یخندان شمالی ۷۳
آکَمَن (دیو) ۵۷۶
آکوان (= آکوان دیو) ۳۴، ۳۸، ۴۰، ۴۵، ۶۵، ۱۳۴،
۱۳۸-۱۳۹، ۱۵۶، ۲۷۸-۲۷۹، ۴۴۵
آکوانِ دیو (داستان)، ۲۷۴، ۲۷۷، ۲۸۳
آکَ ویو (دیو) ۲۷۸
آگنی (خدا) ۴۰۵-۴۰۶، ۴۲۱
آلانی (ق) ۱۹۸، ۲۰۲، ۲۰۹
البرز (کوه) ۹۷، ۳۸۶
البرز (کوه - اَس) ۱۶۵، ۱۸۱
الجهم (= جهم بن صفوان) ۳۱۰
السیرة النبویة (کتاب) ۴۲۰
إلفینستون کالج (دا) ۲۶
القادر بالله ۵۹۱
الکساندر (= پاریس، پهل) ۵۵۳
- إسفند (= اسپندارمذ) ۳۴۳
إسفندارمذ (= اسپندارمذ) ۳۴۳
اسفندیار ۴۱، ۷۵، ۸۷، ۱۳۱، ۱۴۵، ۲۱۳-۲۱۴،
۲۱۸، ۳۰۲، ۴۴۳، ۴۵۶-۴۵۷، ۴۶۴، ۴۸۷،
۵۰۸، ۵۱۶، ۵۱۹-۵۲۹، ۵۳۱-۵۴۱، ۵۴۴-
۵۴۵، ۵۴۷-۵۴۸، ۵۵۰-۵۵۴
آسفیان (= آبتین / آفتیان) ۲۴۴
اسکاتلند ۴۳۵
اسکاندیناوی ۲۵، ۵۶۱، ۵۷۵، ۶۰۲
اسکاندیناویایی (ق) ۲۳۶
اسکندر (= اسکندر مقدونی) ۳۵۰، ۴۳۰، ۴۷۶،
۵۵۷، ۵۸۹، ۵۶۶، ۶۰۶
اسلام (کیش) ۵۱، ۱۱۷، ۳۰۸، ۳۳۹، ۳۴۵، ۴۲۰،
۵۹۰
إسلاو (ق)، ۲۱۵، ۵۵۸
اسماعیل (= شاه اسماعیل صفوی) ۵۵۱
اسماعیلیان (= قرمطیان) ۵۹۲
آش (= آش و هیشت) ۳۲۷
آشتاد (ایزد) ۴۱۲
آشتادبَیشت (ما)، ۳۳۰، ۴۰۸، ۴۱۲، ۵۷۱
آشدهاک (= آستیگ) ۲۳۴
آشعیاء ۵۸۲
اشک (= آرَشک / آشکَش) ۴۶۲
آشک آباد (= عشق آباد) ۴۹۹
اشکانی / اشکانیان (پاد)، ۲۸، ۱۸۵-۱۸۶، ۱۹۰،
۲۰۲، ۲۰۴-۲۰۵، ۲۰۸، ۲۱۷، ۲۱۵، ۲۵۷،
۲۷۰-۲۷۹، ۴۵۹، ۴۸۶، ۴۸۹
اشکِ چهاردهم ۲۰۱
اشکِ سیزدهم (= آرد یکم) ۲۰۱
آشکَش (= آرَشک) ۴۶۲
اشکِ نوزدهم (= بردان) ۱۸۸
آشورزد ۴۴۳
آشورزدنگهه ۵۶۱
آش و هیشت (= آردبَیشت - ام) ۳۲۷
آشَی (ایزد) ۸۸، ۳۵۳، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۸، ۴۱۲،
۴۱۸، ۴۲۰
آشَی و نگوهی (= آشَی) ۴۱۲، ۴۲۰
اصطخری (ابواسحاق ابراهیم) ۴۷۳

- الماس (کتاب) ۳۴
 اَلْمَب (کوه) ۶۰۴، ۴۶۰
 الْمَلِكُ وَالنَّحْلُ (کتاب) ۳۴۰
 اَلْوَزِيس (جا) ۳۰۴، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۸۸، ۳۹۷، ۴۱۷
 اَلْوَزِينِي (کیش) ۳۴۸
 الوند (= اَرَوْنَد) ۲۴۴
 اَلْوَنْد (کوه) ۲۲۲
 اِلْيَاس ۵۱۱، ۴۹۵
 اِلْيَس ۵۸۱
 اَمْرَدَاد (م.) ۱۷۰، ۳۲۷
 امید سالار (م.) ۶۶
 امیرکبیر ۷
 اَنَاهِيْتَا (= اَرْدَوِي سُوْر اَنَاهِيْتَا) ۸۸، ۱۴۹-۱۵۱، ۱۶۱، ۲۵۴، ۳۲۰، ۴۵۴، ۴۹۷
 انجمن آسیایی ۳۱ (سا.)
 انجمن خاورشناسی ۲۹۹ (سا.)
 انجمن رودکی ۱۸۲ (سا.)
 انجیل ۴۲۸
 اَنجِيل مَتِي ۱۷۹، ۱۸۳
 اَنْدَرَوَاي (= وَاي نِيك) ۱۱۱، ۴۷۲، ۴۸۴
 اَنْدَرِيْمَان ۵۲۰، ۵۲۲
 انسان و سمبول‌هایش (کتاب) ۴۲۸
 اَنشَار (خدا) ۲۳۰
 انصاری (خواجہ عبدالله) ۱۸۳
 اَنگَرْمِينُو (= اَنگَرْمِينِيُو) ۳۶۳، ۴۰۵، ۴۲۲، ۵۷۵-۵۷۶
 انگلستان ۳۹۷، ۴۷۵، ۴۸۴، ۴۹۰
 انگلیس ۲۵
 انگلیسی (ز.) ۹۵، ۱۱۴، ۱۶۱، ۱۸۱، ۲۰۵، ۲۹۷، ۳۴۴، ۴۲۰، ۴۲۲، ۵۰۷
 انوشیروان (= خسرو یکم) ۶۱، ۳۰۸، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۷
 اوئوس ۵۴۳
 اوپائیری سَين (= اَبْرَسِين / اَبْرَسِين) ۸۷، ۹۷
 اوتوس ۵۷۵
 اوتومئِن ۵۴۳، ۵۵۴
 اوخشیّت اِرت (= اوشیدر / هوشیدر) ۲۴۵
 اوخشیّت نِم (= هوشیدرماه: سوشیانتِ دوم) ۲۴۵
- اورارتو (ق.) ۲۲۰
 اورال (جا) ۴۷۴
 اورانوس ۵۵۳
 اورانوس (خدا) ۲۴۴
 اورشلیم (= بیت المقدس / کَنگ دَز هُوخْت) ۲۴۳
 اورمیه (= اَروميَه / چِيچَسْت) ۱۴۵
 اوزیریس (خدا) ۳۹۷
 اَوْرُوْدَان وَن (د.) ۳۵۷، ۵۵۸
 اوسط ۴۷، ۶۶، ۶۸، ۷۶، ۸۱-۸۲، ۸۴، ۸۸، ۹۵-۹۸، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۲۰-۱۲۱، ۱۲۱، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۲-۱۴۴، ۱۵۰-۱۵۵، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۸۱-۱۸۲، ۱۸۹، ۲۰۲، ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۲۶-۲۲۷، ۲۳۳-۲۳۴، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۴، ۲۴۵-۲۴۶، ۲۵۰، ۲۶۱-۲۶۲، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۹۴، ۳۰۲، ۳۲۲، ۳۲۸، ۳۴۰-۳۴۳، ۳۵۲، ۳۶۶، ۴۰۲، ۴۰۶، ۴۰۸، ۴۱۴، ۴۱۹-۴۲۱، ۴۲۱-۴۲۲، ۴۳۵-۴۳۶، ۴۳۸، ۴۴۰-۴۴۳، ۴۵۲-۴۵۵، ۴۶۳، ۴۷۲، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۷، ۴۹۰، ۴۹۷، ۵۰۸، ۵۱۱، ۵۱۴، ۵۱۶، ۵۲۰، ۵۲۶، ۵۲۸، ۵۳۸، ۵۵۰-۵۵۳، ۵۵۶، ۵۶۲، ۵۶۵-۵۶۶، ۵۸۵، ۵۹۹، ۶۰۱-۶۰۷
- اوستای کهن (= گاهان) ۳۱۸
 اوستای نو (= بخش‌های جُز گاهانی ی اوستا)، ۳۴۳-۳۴۴
 اوستایی (ز.) ۲۴، ۶۶-۶۷، ۹۵-۹۷، ۱۱۳، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۶۱، ۱۸۱-۱۸۲، ۲۳۷، ۲۴۴-۲۴۵، ۲۵۷، ۲۶۹-۲۷۰، ۳۲۹، ۳۴۰، ۳۴۲، ۴۲۰-۴۲۱، ۴۳۳، ۴۷۲، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۸، ۴۹۰، ۴۹۷، ۶۰۳، ۶۰۶
 اوستَس کاوئی (= کاووس) ۱۴۴
 اوشیدر (= هوشیدر: سوشیانتِ یکم) ۲۳۷، ۲۴۵، ۲۷۷
 اوشیدرماه (سوشیانتِ دوم) ۲۷۷
 اوشیدِرَن (کوه) ۱۵۵
 اوشیدِم (= اوشیدِرَن) ۱۵۵، ۳۵۷
 اوفورب ۵۳۳
 اوگاندا ۵۸۱

۴۴۹-۴۴۷-۴۴۵-۴۴۳-۴۴۰-۴۳۸-۴۳۶	اوغوستن ۳۵۰
۴۶۶-۴۶۵-۴۶۳-۴۶۰-۴۵۵-۴۵۳-۴۵۰	اولسونو ۲۲۱
۴۸۹-۴۸۸-۴۸۶-۴۷۸-۴۷۵-۴۷۲-۴۶۹	اولیس (نام) ۵۳۵، ۵۰۹، ۴۸۹
۵۲۲-۵۲۰-۵۱۷-۵۱۳-۵۰۲-۴۹۹-۴۹۳	اولیور (نام) ۴۳۳
۵۴۶-۵۳۸-۵۳۶-۵۳۳-۵۳۱-۵۲۵-۵۲۳	اُون ۳۹۱
۵۷۲-۵۶۹-۵۶۶-۵۶۲-۵۵۸-۵۵۵-۵۵۲	اوهزَمردوَرز ۲۴۹
۵۹۲-۵۸۹-۵۸۸-۵۸۶-۵۸۴-۵۷۸-۵۷۳	آهاسوروس ۲۳۴
۶۰۷-۶۰۶-۶۰۲-۶۰۱-۵۹۸	آهرِمن (= اهریمن) ۳۲۶
ایران از آغاز تا اسلام (کتاب) ۶۰۲	آهَرَن ۵۰۸، ۵۰۳، ۴۹۵
ایران باستان (کتاب) ۴۸۶	اهریمن ۸۴، ۱۱۱، ۱۴۲-۱۴۳، ۱۵۶، ۱۶۷، ۱۸۲
ایران در عهد باستان (کتاب) ۶۰۳	۲۲۶، ۲۳۹، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۲۷-۳۲۹، ۳۴۳
ایران در گذشته و حال (کتاب) ۲۵۰	۴۹۱، ۴۷۱
ایران زمین (= ایران) ۲۶۶-۲۶۵	آهور (= آهورَمزدا) ۲۵۶
ایرانزو ۲۲۰	آهورَمزدا ۸۲، ۷۵، ۱۵۶، ۱۶۴، ۱۶۷-۱۶۸، ۱۷۰
ایران شاه (آتش / آتشکده) ۲۵۲	۱۷۳، ۱۷۷، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۴-۲۶۱، ۲۶۴
ایران شناسی (مج) ۵۵۱، ۳۰۵، ۲۱۸	۲۶۸، ۳۱۰، ۳۱۶، ۳۲۰، ۳۲۷، ۳۳۲، ۳۵۴
ایران شهر (= ایران / سرزمین ایران)، ۱۷۱-۱۷۲	۴۲۰، ۵۶۳، ۵۷۰-۵۷۱، ۶۰۳
۵۲۱، ۲۵۸	اهوره مزدا (= آهورَمزدا) ۴۲۱
ایران شهر (شهرستان) ۶۸	آهون ویزیه (ما) ۱۷۰
ایران نامه (مج) ۳۳۹، ۳۰۵، ۲۱۸	آهی (= آزی) ۲۲۴
ایران ویج (= خوارزم) ۴۹۸، ۴۷۴	ایتاک (جا) ۵۵۳
ایرانی (ق) ۲۳۶	ایتالیا ۴۳۲، ۵۱۰
ایرتیش (جا) ۴۷۳	آیتس ۵۱۲
ایرج ۶۰۶، ۵۸۶، ۳۷۶	ایدومنه ۴۸۷
ایرلند ۴۳۵، ۴۰۱-۴۰۰	ایران ۲۳-۲۴، ۲۷، ۲۹، ۳۳-۳۴، ۴۰، ۴۹، ۵۴-۵۵
آیرم (خدا)، ۳۸۷، ۴۱۹	۵۸، ۶۰، ۶۴، ۶۷، ۶۹، ۷۶، ۷۸، ۸۶-۸۹، ۹۲
ایروکواپی (ق) ۴۱۵	۱۰۲، ۱۱۵-۱۱۹، ۱۲۱-۱۲۳، ۱۲۵-۱۳۰
ایزی تیکه (خدا) ۴۱۹	۱۳۳-۱۳۴، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۲-۱۴۹، ۱۵۳
ایزیر ۶۰۴	۱۵۸، ۱۶۰-۱۶۳، ۱۷۳، ۱۷۵-۱۷۶، ۱۷۸
ایزیس (خدا) ۴۱۹، ۳۹۱، ۲۸۴	۱۷۹، ۱۸۵-۱۹۱، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۱-۲۰۷
ایسوا (= ایشوا) ۵۰۴	۲۱۰-۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۹-۲۲۱، ۲۲۷
ایشتار (اخ) ۱۰۵	۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۵-۲۴۳، ۲۵۲، ۲۵۵-۲۵۶
ایشتار (خدا) ۱۰۵	۲۶۲-۲۶۳، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۷۷-۲۸۲
ایشوا (جا) ۵۰۴	۲۸۴، ۲۹۱-۲۹۵، ۲۹۹-۳۰۳، ۳۱۲، ۳۱۹
ایشویتا (جا) ۵۰۴	۳۲۱، ۳۲۶، ۳۳۰، ۳۳۴، ۳۳۸-۳۳۹، ۳۴۴
ایکسیت ۶۰۳، ۶۰۲، ۵۶۵، ۵۶۱	۳۴۹، ۳۵۱-۳۵۴، ۳۷۴-۳۷۸
ایلو-یانکاس ۵۰۷	۳۸۰-۳۸۱، ۳۹۴-۳۹۵، ۴۰۱، ۴۱۰-۴۱۱
ایلیاد (حماسه / کتاب) ۳۵۱، ۴۳۰، ۴۵۴	۴۱۳-۴۱۴، ۴۱۸، ۴۲۰-۴۲۱، ۴۳۲، ۴۳۴

- ۱۹۲، ۱۹۰، ۱۸۸، ۲۸، (= اشکِ نوزدهم)، بردان
 ۱۹۴، ۲۰۰، ۲۰۵، ۲۱۱، ۴۳۸، ۴۴۷-
 بُردَع (جا) ۲۰۵
 بُرْزایلا ۴۷۲
 بُرْزو ۳۷، ۴۶۵
 بُرْزونامه ۳۷، ۴۶۴
 بُرْزوی ۶۱، ۶۲، ۶۹
 بُرْزُرد (= آئیم نِیات) ۴۲۰
 بُرْزَین ۴۶۲
 بُرْزین مهر (آ)، ۵۱، ۴۶۲: ۳۴۳
 برلین ۶۰۱
 برمایه (برادرِ فریدون) ۲۲۷
 برمایه (= گاوِ برمایه / گاودایه‌ی فریدون) ۲۲۷
 ۲۴۴
 بُرْز (شاه = ماهیگیر-شاه) ۳۶۴-۳۶۶، ۳۶۸
 بُرْوکس (ک. ا. پ.) ۵۶۴
 برونهلد (نام)، ۴۶۵، ۴۸۹
 بره (اخ.) ۱۰۶، ۱۰۸
 برهانِ قاطع (کتاب) ۱۸۲، ۳۰۴
 بریتانیا ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۸۳، ۳۸۸، ۳۹۷، ۳۹۹-
 ۴۰۱، ۴۲۷، ۴۳۲، ۴۴۳، ۴۷۶، ۶۰۲
 بریتانیای شمالی ۴۰۰
 بریتون (ق.) ۴۴۲
 بُرْزگمهر (= بزگمهر بُختگان)، ۳۲۸، ۳۳۶، ۴۴۵
 بِرْزَن هَنگنی (جا) ۴۵۹
 بَستور ۵۲۸
 بَعل (خدا) ۳۹۱
 بُعاز کوی (جا) ۵۰۳
 بغداد ۵۹۰، ۵۹۲
 بُگداگِشْرخان ۲۱۴
 بلاش (= بلاش یکم) ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۰۱
 بلاشان (= پلاشان) ۲۸، ۱۸۷-۱۸۸، ۱۹۴-۱۹۵،
 ۲۰۰، ۲۰۵، ۴۴۴، ۴۵۰
 بلاش یکم ۲۸-۲۹، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۷-
 ۱۹۸، ۱۹۸-
 بلخ (جا) ۵۰، ۹۲، ۴۶۲، ۴۷۴، ۴۸۹، ۵۲۸،
 ۵۹۶
 بلخ (ر.) ۹۷
- ۴۶۰-۴۶۱، ۴۷۶، ۵۳۷-۵۳۸، ۵۴۲-۵۴۳،
 ۵۵۳، ۵۷۵
 ایلپاد (کتاب) ۳۰۵، ۵۰۹
 ایلپون (جا) ۴۵۴، ۴۶۰
 اینار (= ایناراس) ۵۰۷-۵۰۸
 ایناراس (نام) ۵۰۷-۵۰۸
 ایندَر (خدا) ۱۴۴، ۲۲۴، ۲۳۲، ۴۰۷، ۴۱۱
 بابک ۲۵۵
 بابل ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۸، ۳۰۰، ۴۱۱،
 ۵۰۶، ۵۸۹
 بابلی (ز.) ۲۳۰
 بابلی (ق.) ۲۳۶
 باجروان (جا) ۲۰۵
 بارند ۳۷۳
 بارتولومه (ک.) ۲۵۰، ۵۱۰
 بارین نوس ۳۵۶
 بازخوانی شاهنامه (کتاب) ۱۴۵، ۲۰۵
 باستان‌نامه (کتاب)، ۲۹۹، ۳۰۴، ۳۳۸، ۴۳۲
 باستانی پاریزی (م. ا.) ۶۸
 بالخاش (د.) ۵۶۵
 بالکان ۲۵، ۵۶۱
 بالیدن ادب (کتاب) ۵۷۳
 بالین ۳۶۲، ۳۷۸
 بامبو (جا) ۹۳
 بانوگُشَسب ۲۰۸
 بایزُشَسب ۲۲۳
 بای سینتیال (باغِ گردشگاه / پارک) ۶۸
 بایون ۴۷۶
 بُخارا ۶۷، ۱۲۶، ۲۷۱، ۴۷۴
 بُختِ النَّصْر (= نبوکد نصر)، ۵۹۱، ۶۰۶
 بدره‌ای (ف.) ۶۰۴
 بدیور (نام) ۴۴۴، ۴۵۷
 براندین (نام) ۴۳۳
 براون (ا.) ۴۹۰
 بربرستان (جا) ۱۶۲
 پرتانی (جا) ۳۵۱، ۴۳۵
 پرتیه (نام) ۴۶۲

۲۵۲، ۲۵۴-۲۵۵، ۲۵۷-۲۵۸، ۲۶۲، ۲۶۵-
 ۲۶۶، ۲۶۸، ۳۲۷، ۳۴۳، ۳۵۹، ۵۲۱
 بهرام (= بهرام گودرز، پهل.)، ۱۸۹، ۲۰۴، ۴۴۸،
 ۴۵۱، ۴۸۶
 بهرام (= بهرام گور) ۳۳۴
 بهرام (= بهرام ورجاوند) ۲۴۶
 بهرام چوبین ۲۳۹، ۲۲۶
 بهرام چوبین (داستان) ۵۱۳
 بهرام چوبین نامه ۴۳۲ (↑)
 بهرام گور، ۱، ۲۰۱، ۳۰۸، ۳۲۶، ۳۳۰، ۳۳۳، ۳۳۷
 بهرام ورجاوند ۹۳، ۳۳۷، ۲۳۹، ۲۴۵
 بهرام‌نشت (ماه)، ۲۸، ۷۱-۷۹، ۸۱-۸۳، ۹۱-۹۳،
 ۹۴، ۹۶، ۹۸-۱۰۴، ۱۰۶-۱۱۰، ۱۱۴، ۱۶۳،
 ۲۴۹، ۲۵۱-۲۵۲، ۲۵۵-۲۶۶، ۲۶۸-۲۶۹،
 ۳۵۹-۳۶۰، ۴۲۱
 بهزاد (= شیرنگ بهزاد) ۴۶۶
 بهزادی (ر.) ۳۴۳
 بهشت باز یافته (منظومه) ۵۷۳
 بهشت کنگ (= کنگ دژ) ۴۷۴
 بهشت گم شده (کتاب / منظومه) ۵۷۳، ۵۷۴،
 ۵۷۶
 بهمن (ام.)، ۱۷۰، ۳۱۴، ۳۲۷، ۳۴۳، ۵۷۶
 بهمن (= بهمن اسفندیار) ۵۴۴
 بهمن (پسر اسفندیار) ۱۴۵، ۴۵۷، ۴۸۸
 بهمن جادو ۳۶۲، ۴۷۰، ۴۸۳
 بهمن دژ (= دژ بهمن) ۳۸۲، ۴۸۳
 بهمن‌نشت (مپ.)، ۹۳، ۱۱۷، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹
 بهیم ۴۳۱
 بیت المقدس (= اورشلیم / کنگ دژ هوخت) ۲۴۳
 بیدرفش ۵۲۲
 بیرجند ۶۸
 بیرونی (= ابوریحان بیرونی) ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۴۳
 بیژن (پارتی) ۴۳۸
 بیژن (پهل.)، ۲۸، ۱۸۷-۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۳-۱۹۷،
 ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۹، ۳۶۱، ۳۷۶، ۳۸۱، ۴۴۳-
 ۴۴۴، ۴۴۸، ۴۵۱، ۴۵۵، ۴۵۸-۴۵۹، ۴۶۵،
 ۴۶۷-۴۶۸، ۴۶۸، ۴۸۸
 بیژن و منیژه (داستان) ۲۹، ۱۸۸، ۱۹۶، ۲۰۴-

بلزیک ۴۰۰
 بَلَنْشَر (پسر بُخْتِ النَّصْر) ۵۹۱
 بلغارستان ۲۱۵
 بل - مُردوک (خدا)، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۳۱، ۲۴۱، ۲۶۱
 بلوچ (ق.) ۹۳
 بِلِه هریس (= بلی هیس) ۳۸۹
 بلی هیس (نام) ۳۸۹
 بَم ۹۳، ۹۸
 بمبئی ۲۶، ۳۱
 بَمپور ۹۳، ۹۸
 بَنَاتِ الْعَش (= هفتورنگ) ۱۶۵
 بنتلی ۱۰۱
 بُنداری اصفهانی (فتح بن علی) ۳۴۴
 بُندِهش ایرانی (= بُندِهش / بُندِهش بزرگ) ۳۴۳،
 ۵۶۹
 بُندِهش (مپ.)، ۸۳، ۸۷، ۱۰۰، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۵۳،
 ۲۲۳، ۲۲۴-۲۲۵، ۲۳۲، ۲۳۷-۲۳۸، ۲۴۴-
 ۲۴۵، ۲۶۲، ۲۶۹-۲۷۰، ۳۲۲، ۳۴۳
 ۵۲۰، ۵۵۸، ۵۶۳، ۵۶۹، ۶۰۶
 بُندِهش بزرگ (مپ.)، ۳۲۷، ۳۴۳
 بُندِهش کوچک (مپ.)، ۳۴۳
 بُندِهش هندی (= بُندِهش کوچک) ۳۴۳
 بنیاد فرهنگ ایران در استرالیا (سا.) ۳۴۴
 بودا ۳۷، ۶۶، ۲۵۰، ۴۹۱
 بودایی (کیش) ۴۵، ۶۶، ۸۲، ۲۶۹
 بوراب ۵۰۰
 بورس ۳۶۳، ۳۸۷، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸
 بوستان (کتاب) ۳۴۲
 بوشاسپ (دیو) ۳۲۹
 بوکلیر (ف.و.)، ۳۴۹، ۳۵۰، ۵۸۹، ۵۹۰، ۶۰۶
 بو-لو-دائو (جا.)، ۱۱۶، ۱۳۲
 بویس (م.)، ۶۸، ۵۱۶
 بو-یی-گائو (= بین گیائو) ۴۹، ۱۲۴، ۱۵۹، ۲۸۳
 بهار (م.)، ۸، ۹۷، ۲۴۴، ۲۷۳، ۲۹۳، ۲۹۵، ۳۴۳،
 ۴۹۱، ۵۱۴، ۶۰۱، ۶۰۴
 بهرام (اخ.)، ۱۰۳-۱۰۴، ۱۰۶-۱۰۷، ۱۰۸-۱۱۲
 بهرام (ایزد) ۳۰، ۳۰، ۷۷، ۸۲، ۸۵-۸۶، ۸۸، ۹۰-۹۱،
 ۹۷، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۶-۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۸، ۲۴۷-

۳۰۳-۳۰۹، ۳۱۲-۳۱۵، ۳۱۸-۳۲۰، ۳۲۲،
 ۳۲۶، ۳۲۸-۳۲۸، ۳۳۴، ۳۳۶-۳۳۸، ۳۴۰،
 ۳۴۲-۳۴۵، ۳۵۱، ۴۲۰-۴۲۱، ۴۲۳، ۴۳۱،
 ۴۳۶-۴۳۹، ۴۴۳، ۴۴۵-۴۴۶، ۴۶۴، ۴۷۴،
 ۴۸۴-۴۸۵، ۴۹۰، ۵۱۹-۵۲۰، ۵۵۴، ۵۷۲،
 ۵۹۳، ۶۰۳، ۶۰۶

پیدایش تمدن (کتاب = تاریخ تمدن) ۶۰۶

پیران (= پیران ویسه ↓) ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۴۵،
 ۱۹۰، ۳۷۱-۳۷۲، ۳۷۶، ۳۸۱، ۴۵۲، ۴۵۵،
 ۴۶۶، ۴۶۶، ۴۶۶

پیران ویسه ۱۳۵-۱۳۸، ۱۴۳، ۱۴۵، ۲۰۶، ۳۷۱

پیران ویسه‌نامه ۴۳۲
 پیرینا (ح) = مُشیرالدوله ۴۸۶
 پیروز ۲۰۱، ۶۰۲
 پیشاور ۶۰۷
 پیشدادی (پاد) ۲۶۸، ۵۶۰
 پیک (ه) ۴۹۹، ۵۱۰
 پیلسم ۴۵۶، ۴۶۵
 پیلوس (جا) ۵۵۳
 پینچر (ت.گ) ۳۹۳
 پیندار (نام)، ۳۴۹، ۴۱۹
 پینگ - ئی (خدا) ۱۵۱

تاتار (ق) ۷۶

تاجیکستان ۶۷

تاراپور والا (ای.س) ۲۶۹

تاریخ ارمنستان (کتاب) ۴۸۸

تاریخ الرُّسُل وَالْمُلُوك (تاریخ طبری) ۴۸۹

تاریخ ایران (کتاب) ۲۵۳، ۲۶۳

تاریخ بخارا ۶۷

تاریخ بیهق ۶۷

تاریخ پیامبران و شاهان ۶۰۳

تاریخ تمدن (= پیدایش تمدن)، ۶۰۶

تاریخ طبری ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۶۲، ۴۷۰، ۴۸۹

تاریخ کیش زرتشت (کتاب) ۶۸، ۵۱۶

تاریخ (ر) ۵۶۰، ۶۰۲

تاز (نیای دهاک) ۲۲۴

پسودوگوتیه (کتاب) ۳۶۸

پُشته گشتاسپان (= ریوند) ۲۷۰

پُشن (جا) ۱۸۹، ۴۴۸، ۵۲۶

پُشنگ ۱ (پدر افراسیاب) ۵۹۴، ۶۰۲

پُشنگ ۲ (= شیده / پسر افراسیاب) ۳۷۶، ۴۷۱

پُشنگ ۳ (پهلوان ایرانی) ۴۶۲

پُشنگ ۴ (ق) ۵۶۱

پُشوَتَن ۲۳۸-۲۳۹، ۴۴۳، ۵۰۸، ۵۲۰، ۵۲۱

۵۳۳، ۵۳۶، ۵۴۴، ۵۴۸

پُشیوتَنو (= پُشوَتَن) ۴۴۳

پُلاشان (= پُلاشان) ۲۸

پُلس ۳۶۸

پُلو تارک ۴۵۹

پُلو تو (خدا) ۳۷۶، ۴۰۷

پُله ۵۵۳

پُلیان ۳۶۲

پُلیون (کوه) ۶۰۴

پُمپلی (ر) ۴۹۹

پنجاب ۶۰۷

پنج گُند (جا) ۶۷

پنچا تَنترا (= کلیلِه و دمنه) ۶۹

پنی (قوم)، ۴۱۱

پورته ۵۵۴

پوردادو (ا) ۴۲۱، ۵۱۴

پورِ دستان (= رستم) ۵۲۷، ۵۴۸

پورَنَدَر (= ایندَر) ۴۰۷

پوزئیدون ۶۰۴

پولادوند (دیو) ۱۱۶، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۸،
 ۴۵۶

پولیداماس (نام) ۴۵۴

پولینزی (جا) ۴۲۸

پومپئی (جا) ۴۸۳

پهلوانی (ز) (= پهلوی) ۲۲۲

پهلوی (ز) ۲۴، ۴۰، ۴۷، ۶۵، ۶۷، ۷۲، ۸۰، ۹۳،
 ۹۵-۹۶، ۹۷، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۷-۱۱۸،
 ۱۲۰-۱۲۱، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۶۲، ۱۶۴،
 ۱۸۱-۱۸۲، ۱۹۳، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۳۷-۲۳۸،
 ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۵۷، ۲۶۱-۲۶۲، ۲۶۸، ۲۹۴-۲۹۵

- تازیانه‌ی بهرام (داستان) ۲۰۴
 تازی (ز. = عربی) ۲۲۲
 تاسیت (= تاسیتوس) ۲۹، ۱۸۸، ۱۸۶، ۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۵-۱۹۶، ۲۰۵، ۲۱۰، ۴۵۸
 تالار کاشمر (آ.) ۵۴-۵۶، ۶۸
 تالیه سین ۳۵۶
 تامپسون (س.) ۶۶
 تب (جا) ۵۱۵
 تبت ۵۶، ۲۱۵، ۲۳۸
 تبتیت (کتاب) ۱۴۲
 تب (دیو) ۳۲۹
 تبور (ق.) ۲۱۷
 تپورستان (= طبرستان) ۲۱۷
 تبتیس ۵۳۷
 تشریه و نت ۵۲۶
 تجند (ر.) ۱۹۱
 تخت جمشید ۵۶
 تُخوار (پهل.) ۱۹۲
 تُخوار (ق.) ۱۹۱
 تراپی (م.) ۳۴۴
 ترازان ۲۱۱
 تراکون (جا) ۹۲
 ترکانی (جا) ۹۸
 ترکستان ۲۳۷، ۲۴۶، ۴۹۶، ۶۰۲
 ترکمنستان ۶۰۳
 ترکونی (جا) ۹۸
 ترکیه ۵۱۶
 ترمذی (حکیم ...) ۱۶۶
 تُروا (= حصارلیک) ۴۳۰، ۴۸۴، ۵۱۰، ۵۱۶، ۵۵۳
 تریستان ۳۸۱
 تَروا (پهل.) = توچاپ ۱۸۷-۱۸۸، ۱۹۴-۱۹۶، ۲۰۴، ۴۴۴، ۴۴۸، ۴۵۱، ۴۶۸، ۴۶۹
 تسالی (جا) ۵۱۲
 تیشتر (= تیشترئ) ۱۶۱، ۵۹۱
 تشوب ۵۰۷
 تصوف ۲۸۴
 تفضلی (ا.) ۴۲۲، ۳۴۰، ۳۴۲، ۶۰۶
 تلامون ۵۵۳
 تله پینو ۵۰۸
 تماشا (مج.) ۸
 تمدن و فرهنگِ زمان سامانیان (کتاب) ۱۴۱
 تموز (خدا) ۱۰۵، ۲۸۴، ۳۹۲، ۳۹۳
 تن پهلوان و روانِ خردمند (کتاب) ۳۳۹
 تَنیسین (آ.) ۴۶۷، ۴۷۶
 توایه (نام) ۴۶۲
 توچاپ (= تَراو) ۵۲۱
 تور (پسر فریدون) ۳۶۷، ۳۷۶، ۴۷۸، ۵۸۸، ۵۹۴، ۶۰۲، ۶۰۶
 تورات (= عهدِ عتیق) ۱۴۲، ۲۳۶
 توران ۹۸، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۴۳، ۱۶۲، ۱۹۰، ۱۹۵
 ۱۹۶، ۲۰۹، ۲۱۲، ۳۵۳، ۳۵۵-۳۵۸، ۳۶۱، ۳۶۴، ۳۶۶-۳۶۷، ۳۷۰-۳۷۱، ۳۷۹-۳۸۲، ۳۹۵، ۴۲۳، ۴۳۶، ۴۳۸، ۴۴۵-۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۷، ۴۶۶، ۴۶۸-۴۶۹، ۴۷۲، ۴۷۹-۴۷۸، ۴۸۲، ۴۸۶، ۴۸۹-۴۹۰، ۵۲۴، ۵۲۸، ۵۵۶-۵۵۸، ۵۶۸، ۵۶۸-۵۶۹
 تورانیانِ نخستین (ق.) ۵۶۰
 تورو بولیوم (آیین) ۳۸۴
 توروسکا (ق.) ۵۶۱
 توزا (خدا) ۲۲۵
 توس (= توسِ نودر/ پهل.) ۱۲۶-۱۲۷، ۱۳۸-۱۳۹، ۱۴۹، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۰۴-۲۰۵، ۲۰۷، ۲۱۷، ۳۰۲-۳۰۳، ۳۷۹-۳۷۸، ۴۳۳، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۱، ۴۴۳، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۵، ۴۶۲، ۴۶۵، ۴۸۱، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۶۰، ۵۸۷
 توس (جا) ۲۹۱، ۳۳۷، ۳۳۹
 توماس (و.ای.) ۲۴۷، ۲۶۴، ۴۱۳
 تَه-ای چن-جن ۲۷۵، ۲۷۶
 تهران ۱۴۵، ۲۱۸، ۲۷۱، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۹۷، ۳۰۵، ۳۳۹، ۳۴۴، ۴۸۷، ۴۹۱
 تَه‌ماسپ (= طهماسب) ۵۸۷
 تَه‌مورت (= تهمورث) ۲۲۱، ۲۶۸، ۳۵۸، ۵۷۳
 تهمینه ۳۵، ۱۴۴، ۲۱۴، ۴۹۰، ۵۱۷
 تیامات (دیو/ هیولا) ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۲۹-۲۳۰، ۲۷۹-۲۷۸
 تیامت (= تیامات) ۲۷۹

- تیان شان (کوه) ۵۶۰، ۶۰۲
 تیت (گ. پ.) ۵۲، ۹۲، ۵۹۸، ۶۰۷
 تیشتری سَنهیتا (سرود) ۴۰۴
 تیده ۵۵۴
 تیر (اخ.) ۱۰۳
 تیرداد ۱۹۶
 تیزیشْت (= تیشتری یشت / ما.) ۱۱۱، ۱۵۲، ۱۶۱، ۵۹۱، ۴۶۳
 تیسفون (جا) ۲۴۹، ۶۰۷
 تیشتر (ایزد) ۱۰۰، ۱۱۱
 تیشتری (= تیر / ایزد) ۱۵۲
 تیشتری یشت (= تیزیشْت) ۱۵۲
 تیکه (خدا) ۳۴۹، ۴۱۹
 تیگر خنودک (ق.) ۵۰، ۶۷، ۸۹
 تیل ۱۶۴
 تیمور (= امیر تیمور گورکانی) ۵۵۸
 تیموریان (پاد.) ۵۹۸
 نائی (اخ.) ۱۶۵
 نائی - سنگ (رساله) ۱۶۵
 نراس (جا) ۴۰۲
 نور (اخ.) ۱۰۵
 نوره ۵۹، ۶۰
 جنوفری (= جنوفری ی ماون ماونی) ۴۴۱
 جنوفری ی ماون ماونی ۴۴۰
 جانو-گونگ-مینگ ۱۳۵
 جانوگی ۱۲۶
 جاماسپ ۵۲۶، ۵۲۱، ۹۰، ۵۳۴
 جام پرسپوال (شعر) ۳۶۵
 جامع الحکمتین (کتاب) ۱۱۳
 جامعه‌ی ملت‌ها / جامعه‌ی ملت‌های متفق (سا.) ۲۶
 جام گیتی‌نمای ۱۶۰
 جان-دینگ (جادومرد) ۱۳۳، ۱۳۵
 جان-دنگ (جا) ۱۵۱
 جان-دنگ-دائو-جن (پرنده / پارسامرد) ۱۳۲
 جانگ-گوا (شاهزاده) ۷۸
 جانگ-هنگ (نام) ۱۶۹
 جبریه (فر.) ۳۴۰
 جدی (اخ.) ۱۰۶
 جرمانیکوس (نام) ۴۸۳
 جریره ۴۶۶، ۵۱۷
 جستار جام ورجاوند (کتاب) ۳۶۵، ۳۹۲
 جستاری چند در فرهنگ ایران (کتاب) ۴۹۱
 جسترو ۱۰۶
 جشن جاودانگی (کتاب) ۴۰۳
 جشن نامه استاد ذبیح‌الله صفا (کتاب) ۳۴۴
 جگن (آ. و. و.) ۳۰، ۳۱، ۱۶۴، ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۴
 جگن (آ. و. و.) ۲۰۳، ۲۰۴، ۳۰۳، ۴۱۱، ۵۱۰، ۵۷۱
 جلالی نائینی (س. م. ر.) ۳۴۰، ۴۹۱
 جم (= جمشید)، ۲۵۵، ۳۳۴، ۵۷۳، ۵۸۱-۵۸۲، ۵۸۵، ۵۷۵، ۵۸۴
 جمشید ۶۸، ۱۵۲، ۱۶۱، ۲۲۱، ۲۴۵، ۳۳۴، ۳۴۵
 جم ۳۵۸، ۳۶۳، ۳۸۴، ۴۲۲، ۴۶۳، ۴۷۸، ۵۵۶
 جم ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۳، ۵۷۹، ۵۸۱-۵۸۶، ۶۰۱
 جم شید (= جمشید) ۳۵۸، ۵۴۷
 جنکو ۲۱۵
 جنگ دوازده رُخ (داستان) ۱۳۵
 جنگ هفت گردان (داستان) ۲۰۸
 جوانای فلاندری ۳۹۸
 جوانگ - سزه (کتاب) ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۶
 جوانگ - سزه (کتاب) ۱۷۵
 جو (پاد.) ۶۳، ۷۹، ۱۵۷
 جوزا (اخ.) ۱۰۶، ۱۰۹
 جوزف ۳۶۸
 جوزفوس (ف.) ۴۸۲
 جو-سین (= جو-وانگ) ۱۳۷
 جولیان ۳۹۸
 جو-وانگ ۲۷، ۳۶، ۴۸، ۱۱۶-۱۱۷، ۱۱۹-۱۲۲
 جو ۱۲۴-۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۴۵
 ۱۵۸
 جوپس گارد کیسل (جا) ۴۷۶، ۴۸۰
 جوین (جا) ۵۲
 چه (دیو) ۱۴۳

۱۲۴-۱۲۵، ۱۲۷-۱۲۴، ۱۳۶-۱۳۸، ۱۴۰،
 ۱۴۳-۱۴۵، ۱۴۷-۱۴۹، ۱۵۱-۱۶۰، ۱۶۳،
 ۱۶۸، ۱۷۳، ۲۱۵، ۲۲۴، ۲۳۹، ۲۴۶،
 ۲۷۸، ۲۸۲-۲۸۴، ۳۰۰، ۳۴۹، ۴۷۴-۴۷۵،
 ۶۰۲

چین-جین ۱۵۹

چینستان (= چین) ۹۷

چینی (خط) ۵۹

چینی (ز.) ۴۲، ۶۸، ۶۹، ۹۵

حافظ (خواجده شمس‌الدین محمد) ۹۶، ۲۸۹، ۳۲۶،
 ۴۲۱-۴۲۲

حقوق ۲۳۶

حدود العالم (کتاب) ۴۹۱

حزقیال ۲۳۶

حسنک / حسنک وزیر (ابوعلی حسن) ۵۹۲

حصارلیق (= حصارلیک) ۵۱۶

حصارلیک (جا) ۵۱۰، ۵۱۶

حلب ۴۹۹

حماة (جا) ۲۲۲، ۲۳۳

حمزه‌ی اصفهانی ۲۲۵، ۴۷۸، ۵۶۳

حمزه‌بن حسن اصفهانی ۶۰۳

حَمَل (اخ.) ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۳

حَمِیر (جا) ۶۷، ۴۸۷

حوت (اخ.) ۱۰۷، ۱۰۹

خارس دو میتیلین ۵۱۳

خاقان (= خاقان چین) ۱۳۹، ۱۹۸، ۴۷۴

خاقان چین ۱۳۴، ۱۳۸

خالقی مطلق (ج.) ۳۰۵

خاور دور ۶۰، ۲۸۴

خاور نزدیک ۱۹۸، ۴۱۱

خُتَن (جا) ۴۷۴، ۴۷۵

خدای سوریه ۳۹۴

خدا ینامک (کتاب) ۲۴۵

خراسان ۹۳، ۴۴۳، ۴۸۱، ۵۹۲

خُرداد (ام.) ۱۷۰، ۲۵۴، ۳۲۷، ۳۴۳

خُرده اوستا (ما.) ۲۶۲، ۲۷۰

چه‌ان - در آنگ کوآن (جا) ۲۷۴

جهم بن صفوان ۳۴۰

جهمیة (فر.) ۳۴۰

جَهَن (نام) ۴۷۸

جهن بُرزین ۲۲۲، ۲۴۳

جهی (= چه) ۱۴۳

جهیکا (= چه) ۱۴۳

جیتی (جا) ۴۰۲

جیحون (= آمودریا، ر.)، ۸۹، ۱۰۱، ۳۵۷، ۴۹۰

جیرفت ۶۸

جِیسَن (= ژازون) ۵۱۲

جِیجَسَت (= جیجست) ۱۴۵

چاج (= تاشکند) ۱۲۶

چالدران ۹۷

چاه‌بهار ۶۸، ۹۸

چایلد (گ.) ۵۰۲، ۵۰۹

چَدَوِیک ۵۷۳

چِسْتِر (جا) ۴۰۰

چغانی (ق.) ۱۹۸

چناق قلعه (جا) ۵۱۶

چند گفتار در فرهنگ ایران (کتاب) ۴۲۲

چنگ - لوان ۱۵۷

چنگ - هوانگ ۸۵

چنگیزخان ۵۵۸

چنگیزیان (پاد.) ۵۹۸

چو (جا) ۱۴۹

چول ۵۲۱

چولسن ۱۰۹

چهر وُسیان (= پشوتن) ۵۲۰

چِیترَن تَخَم ۲۳۸

چیترک میان (= پشوتن) ۲۳۸

چیجست (د.) ۱۳۶، ۱۴۵، ۱۵۲، ۴۳۲، ۴۳۷، ۴۸۵

۵۶۴، ۵۵۹، ۵۶۱، ۵۶۵، ۵۶۶، ۶۰۱

چیستا (ایزد) ۳۸۸

چین ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۳۴-۳۹، ۴۲-۴۶، ۴۸-۴۹

۵۸، ۵۹، ۶۱-۶۴، ۶۹-۷۹، ۸۱-۸۲، ۸۵-۸۶

۹۲، ۹۵، ۱۰۱-۱۰۲، ۱۱۶-۱۱۹، ۱۲۱-۱۲۲

دا-جی (نام = سو-دا-گی) ۴۸-۵۰، ۶۳، ۱۴۱،
۲۸۳، ۱۵۹
داوستان دینی (مپ.) ۲۰۲، ۲۶۸، ۳۰۹، ۳۱۸،
۳۲۳، ۳۲۹، ۴۳۶، ۲۳۸، ۳۱۰، ۴۲۲، ۴۴۱،
۴۵۲
دارمستیر (ج.) ۵۹-۶۱، ۸۴، ۹۳، ۱۵۳، ۲۲۳، ۴۰۶،
۴۲۷، ۴۸۵، ۵۹۳، ۶۰۷
داريال (جا) ۵۵۹، ۶۰۱
داريوش (= داريوش يكم) ۵۵، ۸۹، ۲۳۸
داريوش دوم ۲۶۱
داريوش يكم ۲۶۱، ۲۶۸
داستان جگام (كتاب) ۳۸۸
داستان سهراب ۱۳۰، ۱۳۱
داستان سیاوش ۱۲۷
داستان فرود ۲۰۵
داناڤه (ق.) ۴۶۰
دانا و مينوي حترد (مپ.) ۸۰، ۸۹، ۳۰۹، ۳۱۲،
۳۱۶، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۹،
۳۳۱-۳۳۳، ۳۳۵، ۳۳۷-۳۳۸، ۳۴۰-۳۴۲،
۴۷۴، ۵۲۰
دانتِه (= دانتِه آليگيري) ۳۳۲، ۳۴۴
دان (جا) ۷۷
دانشكده‌ي اياتي كلكتِه (دا.) ۲۶
دانشكده‌ي پژوهش در كيش‌ها در دانشگاه سيدني
۳۴۴
دانشگاه اصفهان ۳۴۱
دانشگاه فردوسي ۶۰۴، ۶۰۶
دانشگاه فردوسي (انتشارات ...) ۴۸۸، ۵۵۱
دانشنامه‌ي ايران ۶۶
دانشور (س.) ۶۷
دانوب (درّه) ۵۰۱، ۵۰۲
دانوب (ر.) ۶۰۲
دانَو (ق.) ۴۲۷، ۵۶۱
داهي (ق.) ۱۹۰-۱۹۱، ۲۰۹
دايتيا (ر.) ۵۶۵
دُب اكبر (= هفتورنگ) ۱۶۵، ۳۴۲
ديستان مذهب (كتاب) ۲۵۳، ۲۶۳
ديبرسيافي (م.) ۵۵۳

خُرّيه اردشير (= اردشير خُرّه) ۲۵۲، ۲۶۹
خزر (د.) ۶۶، ۸۹، ۱۹۸، ۵۵۸، ۵۶۱، ۵۶۵، ۵۶۷-
۵۶۸، ۵۷۲، ۶۰۳
خَزَران (جا) ۴۴۳، ۴۹۵، ۵۰۲، ۵۱۱
خسرو (= خسرو يكم / انوشيروان) ۳۲۸
خسرو (د.) ۳۵۷، ۵۵۸-۵۵۹، ۶۰۱
خسرو پرويز (= خسرو دوم) ۲۲۱، ۳۰۸، ۳۱۹،
۳۲۵، ۳۲۶، ۳۳۷
خسرو (= كيخسرو) ۳۶۲، ۳۷۷
خسرو دوم (= خسرو پرويز) ۲۴۹
خسرو يكم (= انوشيروان) ۵۲، ۶۱، ۳۰۸
خُشْتِ شَب ۲۴۰
خُشْتَر (= خُشْتَر وِيزِي = شهريور - ام.) ۳۲۷
خشم / خشم خونين درفش ديو ۱۴۲، ۳۲۸،
۳۲۹، ۵۷۶
خطر كردن هاي كُرماک (كتاب) ۳۶۱
خليج سكايبی (= خليج قره بُغاز) ۵۶۷
خليج فارس ۶۰، ۶۷، ۶۰۳
خُن ځيتي (پری) ۴۶۴، ۴۷
خواجه عمران (كوه) ۸۸، ۹۷
خوارزم ۴۹۸
خَوَتاي نامگ (= خداینامک / خداینامه) ۳۰۴
خورشيد (ايزد) ۲۵۳
خورشيد (خدا) ۳۹۷
خورناتسي / خورني (موسا...) ۱۹۷، ۲۴۸
۱۹۷، ۲۴۸
خوزستان ۴۶۳
خَوِيزَت (= اقليم) ۱۷۲، ۲۱۷، ۲۲۱، ۴۳۷، ۴۴۳،
۴۶۱، ۴۷۵، ۴۸۵، ۴۸۸
خيتام نيشابوري (حكيم عمر) ۶۸
خيون (ق.) ۵۲۱
دائو ۱۶۶، ۱۷۶، ۲۸۴
دائو-اُس ۱۷۴
دائوباوري (كيش)، ۴۵، ۱۱۶-۱۱۸، ۱۲۸، ۱۶۵،
۱۶۷-۱۶۸، ۱۷۲-۱۷۳، ۱۷۶، ۱۸۲
دائي-سوئي ۴۹، ۱۵۹
دائي-شيه-ون ۱۳۴، ۱۴۵

دلایرت ۴۹۸	دَجَلَه (= اَرَوَند) ۵۶۴، ۲۴۴، ۲۲۲
دَلو (اخ.) ۱۰۷-۱۰۸	دخویه ۱۰۷، ۱۰۹
دماوند (کوه) ۱۶۲، ۲۲۱، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۴۳	دراوَتو ۱۵۵
دِمِیتر (خدا) ۳۰۴، ۳۹۷، ۴۲۵	دراهِمِیَّتِ بَخِشِ نَجومِی «رساله کشفِ حقیقتِ نوروز» (کتاب) ۶۸
دُن (ناحیه) ۲۲۳	دُر (پ.) ۴۶، ۷۲، ۱۴۸
دُن (ر.) ۶۰۲	درفشِ کاوِیانی / کاویانی (= کاوِیانی درفش) ۱۸۷، ۵۰۹، ۲۲۹
دنگ - جان - یو ۱۳۱	دَرُگ (جا) ۵۲-۵۳، ۶۸
دنگ - جیو - گونگ ۳۶	دروئیدی (کیش) ۴۰۰، ۴۰۲
دنگ - گین - گونگ ۱۳۱	دُرُون ۵۸۲
دِن - هوا ۱۳۵	دُرُونِیَن (سا.) ۴۰۰
دوازده رُخ (داستان) ۱۱۶	دِریایِ پارِس (= خلیجِ فارس) ۶۱
دوِیکِر (اخ.) ۱۰۶	دِریایِ چِین ۴۱، ۶۰، ۶۵، ۷۶
دوَرَاکِیَّت ۵۶۱	دِریایِ خاوِری (= دِریایِ خاوِریِ چِین) ۴۱، ۸۰، ۱۵۴-۱۵۵
دوَرُوشِی ۱۶۵	دِریایِ روم ۱۹۸
دو روِی (دیو) ۳۲۸	دِریایِ سیاه ۲۲۳، ۴۹۸، ۵۰۷، ۵۵۷-۵۵۹، ۵۶۱، ۵۶۵
دور - یُذَن ۴۷۷	دِرِ بهمن (= دِرِ بهمن) ۴۷۱
دوزخ ۵۷۵	دِرِ داب (ر.) ۹۴
دوستخواه (س.) ۲۹۶	دِرِ گِر گَئو ۹۰
دوشنبه (جا) ۱۴۱	دِرِ زونِی - جَنگ (جا) ۸۳
دو گروت ۴۱، ۴۲، ۵۱، ۵۷، ۵۸، ۶۶، ۱۴۸	دِرِ زونگ - گِی (د.) ۱۴۹
دو میزِیل (ز.) ۴۰۳	دِرِ زه یا، ۱۲۳، ۱۳۱، ۱۳۳-۱۳۵
دو مورگان (م.ز.) ۴۹۴، ۴۹۶، ۴۹۹، ۵۰۲	دِرِ زین (جا) ۱۴۸-۱۴۹
دون (نام = دون دو ماین) ۴۵۸	دِرِ زانیر ۵۵۴
دونگ دینگ (د.) ۴۶	دِرِ بهمن (جا)، ۳۲۵، ۳۶۲، ۳۷۹-۳۷۸، ۳۸۲، ۴۷۰
دو هارله ۱۴۷-۱۴۸	دِرِ بهمن جادو (= دِرِ بهمن) ۳۷۷، ۴۲۴
دَهاک (= آزی دَهاک) ۲۱۹-۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۸	دِرِ جام (جا) ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۹، ۳۶۶، ۳۷۶، ۳۷۹
۲۲۳-۲۲۴، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۴	۳۸۲
دَهاک (= دیوکیس) ۲۳۶، ۲۴۱، ۳۰۰	دِرِ سِید ۱۳۱، ۱۴۴
دَهستان ۴۶۳	دِستان (= زال) ۲۱۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۵۲۴
دِیا اوکُو ۲۲۰-۲۲۲	دِستانِ سام (= دِستان = زال) ۵۳۷
دیکسون (و.م.) ۵۷۲	دِقیقی (ابومنصور محمّد) ۶۸، ۱۴۱، ۲۶۲، ۳۳۹، ۵۰۸، ۵۵۲
دیگرگونیِ ی آب و هوا (کتاب) ۵۶۴	دِگَد (خدا) ۳۸۶
دین زرتشت (کتاب) ۳۴۱	
دین سُل (خدا) ۳۸۷	
دینگره (م.پ.) ۴۰، ۸۴-۸۵، ۸۹-۹۰، ۱۲۰، ۱۵۷	
۲۱۷، ۲۲۱-۲۲۳، ۲۳۳، ۳۲۷، ۳۳۵، ۳۳۷	
۴۲۷، ۴۵۴، ۴۷۵، ۵۲۱	
دیوره ۵۵۴	

- دیوژن لارتیوس ۴۰۱
 دیو سفید ۴۳، ۴۴
 دیوکاسیوس ۳۵۰
 دیوکرون ۳۶۱
 دیوکس (= دیئاوگسو) ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۹
 ۲۲۲-۲۳۳، ۲۳۵-۲۳۶، ۲۴۱
 دیولافوا ۲۵۰
 دیون ۴۲۴
 دیونیزوس (خدا) ۳۹۷
 ذکاء (ی.) ۲۷۱
 ذوالقرنین یا کوروش کبیر (کتاب) ۶۸
 رِنا ۱۵۵
 راج پوتانا (جا) ۱۳۷
 راجستیر (جا) ۴۰۰
 رادامیست ۱۹۵-۱۹۶
 راگنار ۵۹
 رام (= آندروای / وای نیک) ۴۸۴، ۴۷۲
 راماین (حماسه / کتاب) ۳۵۱، ۴۳۱
 راماین (خدا) ۲۸۴
 رامیس دوم ۵۰۰
 رامَن (خدا) ۱۰۷
 رام‌بشت (ما.) ۴۷۲، ۱۱۱، ۴۹۰، ۵۸۰
 راولینسون ۱۹۴، ۲۰۱، ۲۴۷، ۲۵۳، ۲۶۴
 رُیر دو باژن ۳۶۵-۳۹۹
 رُخ (برنده) ۱۳۱، ۱۳۶
 رخش ۷۵، ۸۷، ۲۱۴، ۲۱۵، ۵۳۹، ۵۴۵
 رستم ۲۷، ۲۹، ۳۳، ۳۵-۳۶، ۳۸، ۴۰، ۴۲-۴۶، ۴۸
 ۴۸، ۶۵-۶۶، ۷۵-۷۶، ۸۷، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۳۰-۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۶-۱۳۸، ۱۴۳، ۱۴۴
 ۱۴۵، ۱۵۸-۱۵۹، ۱۶۲، ۱۹۸-۱۹۹، ۲۰۷-
 ۲۱۸، ۳۰۲، ۳۲۶، ۳۷۴-۳۷۵، ۴۳۳، ۴۳۷، ۴۳۹
 ۴۳۹، ۴۴۲، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۵۰-۴۵۱، ۴۵۵-
 ۴۵۶، ۴۵۹-۴۶۲، ۴۶۴-۴۶۵، ۴۶۸، ۴۷۲، ۴۸۱
 ۴۸۱، ۴۸۴، ۴۸۷-۴۸۸، ۴۹۰، ۵۱۷، ۵۱۹، ۵۲۲
 ۵۲۵-۵۲۷، ۵۳۰-۵۳۲، ۵۳۶-۵۴۲، ۵۴۴-۵۴۵، ۵۴۷، ۵۵۱، ۵۵۳-۵۵۴، ۵۸۵
- ۵۹۶-۵۹۷، ۶۰۶-۶۰۷
 رستم (تا) ۲۹
 رستم زال (= رستم) ۲۱۳
 رستم و اسفندیار (داستان) ۴۲-۴۳، ۱۴۲، ۱۴۴، ۲۸۳، ۴۲۰، ۴۸۸، ۵۲۹، ۵۳۸
 رستم و سهراب (داستان)، ۳۵، ۳۷-۳۸، ۱۴۲، ۲۱۴-۲۱۵، ۲۱۸، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۸۳، ۴۵۶، ۵۵۱
 رستم یک شخصیت تاریخی یا اسطوره‌ای؟ (گفتار) ۴۸۸، ۵۵۱، ۶۰۶
 رشک (دیو) ۳۲۸-۳۲۹
 رَش (الیزد) ۸۶، ۱۰۳، ۳۲۹، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۸۸
 رَشَن بشت (ما.) ۸۰، ۱۰۳، ۱۱۱، ۱۶۵
 رضاقلی میرزا ۵۳۳
 رُم ۱۰۶، ۳۵۱، ۳۷۴، ۳۹۳-۳۹۴، ۳۹۸، ۴۰۱
 ۴۱۱، ۴۱۹، ۴۳۰، ۴۵۹، ۴۸۳، ۴۸۶
 رُم (پاد.) ۲۴۰
 رموس ۱۰۶
 رُمولوس ۴۴، ۱۰۶، ۳۷۳
 رنج از: نگاهی دیگر به داستان رستم و سهراب (گفتار) ۵۵۱
 رُنزُو (جا) ۴۳۳، ۴۴۲
 رَنگ‌ها (= آرنگ) ۸۳، ۹۷
 روایات فارسی داراب هَرَمَزْدیار (کتاب) ۱۵۶
 روایات فارسی نریمان هوشنگ (کتاب) ۲۳۷، ۲۳۹
 روباه دیو ۱۵۸
 رودابه ۵۰، ۷۵، ۸۷، ۴۶۷، ۴۹۰، ۵۱۷
 رودخانه‌ی زرد ۱۴۹
 روزنبرگ (ف.) ۵۵۳
 روستوتروف ۵۵۹
 روسیه ۱۹۷، ۲۱۵، ۵۱۰، ۵۵۸، ۵۶۱، ۶۰۱
 رولان (نام)، ۴۳۳، ۴۴۹، ۴۵۹
 روم (= آسیای کبیر) ۱۹۸، ۲۰۲، ۳۳۱، ۴۹۳-
 ۴۹۶، ۵۰۰-۵۰۱، ۵۰۴-۵۰۸، ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۱۵، ۵۲۱، ۵۵۲
 روم (= یونان) ۵۸۹
 روینسکیچ ۲۱۵

۳۱۰، ۳۰۰، ۲۷۰، ۲۶۶، ۲۶۳-۲۶۲، ۲۵۰	رویین دژ ۵۲۴-۵۲۲
۴۱۱، ۳۸۹، ۳۶۶، ۳۵۷، ۳۵۵، ۳۴۳، ۳۱۷	رُهام ۱۹۱
۵۵۳، ۵۳۶، ۵۲۱، ۵۱۶، ۵۱۱-۵۱۰، ۴۹۴	ریس (ج.)، ۳۴۸، ۳۸۷، ۳۶۶، ۳۷۸، ۳۹۱، ۳۹۹
۶۰۱، ۵۹۳، ۵۷۳، ۵۵۶	۴۰۷-۴۰۹، ۴۰۷
زرتشت بهرام بُردو ۵۵۳، ۲۶۳	ریشلت (ه) ۱۴۲
زرتشت پیامبر ایران (کتاب) ۲۴۷	ریگ ودا (کتاب) ۳۴۸
زرتشتی (کیش) ۶۰، ۹۵، ۱۸۲، ۲۵۲، ۲۷۰، ۳۰۸	ریو (پهل) ۴۶۲
۳۱۳، ۳۲۰، ۳۲۰، ۳۲۹، ۳۴۰-۳۴۱، ۳۴۳	زیوند (کوه) ۲۷۰، ۳۲۶، ۳۴۳
۳۴۵، ۴۲۲، ۴۴۳، ۴۸۷، ۵۲۳-۵۲۴، ۵۵۱	زیون (نام) ۴۷۰
۵۵۹	
زردشت (= زرتشت) ۲۷۰	زئوس ۴۶۰، ۴۸۹، ۵۱۷، ۵۵۳، ۵۷۵
زردشتی (= زرتشتی: کیش) ۲۷۸	زئیری وئیری (= زَریر) ۳۰۲، ۵۱۹
زردهشت (= زرتشت) ۶۸	زادشتم ۵۹۴
زَروان (دیو) ۳۲۹	زار یا دَرس ۵۱۳
زَرَنک (= کیانیه) ۵۶۸	زاگرس (کوه) ۶۰۲
زَروان (ایزد) ۳۲۱، ۳۲۹	زال ۴۱، ۴۴، ۶۶-۶۷، ۷۵، ۸۷، ۱۴۴-۱۴۵، ۲۱۳
زَروان باوری (کیش) ۳۲۲	۲۱۸، ۳۷۴، ۴۶۵، ۴۶۷، ۴۷۱، ۴۷۹، ۴۸۱
زریاب خوبی (ع) ۳۲۹	۵۱۷، ۵۲۴، ۵۳۱، ۵۳۷، ۵۴۶، ۵۴۸، ۵۹۴
زَریر ۳۰۲، ۴۹۵، ۴۹۹، ۵۱۹-۵۲۱، ۵۲۶، ۵۲۷	زالِ زَر (= زال) ۶۶
۵۶۵، ۵۶۱	زال و رودابه (داستان) ۱۴۵
زَرین بام (پر) ۵۶	زامیاد (ایزد) ۴۱۲
زفره‌ای (م-ح) ۸	زامیادشست (ما) ۲۸، ۸۸، ۱۵۳، ۲۳۷، ۲۵۲، ۲۵۵
زنده‌رود (نشر) ... ۷	۲۵۸، ۳۰۱-۳۰۲، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۵۳-۳۵۸
زَنگه‌ی شاوران ۴۶۲	۳۶۳، ۳۶۵، ۳۶۸-۳۶۹، ۳۸۴، ۳۸۷، ۴۰۲
زنوبی ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۵	۴۰۴-۴۰۵، ۴۱۴، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۲۱-۴۲۲
زَو (پسر تهماسب) ۵۸۷، ۵۹۵، ۵۹۶	۴۴۳، ۴۷۳، ۴۷۸، ۴۸۱، ۵۲۰، ۵۵۸-۵۵۵
زَریج (دیو) ۳۲۹	۵۵۹، ۵۶۲، ۵۶۳-۵۷۰، ۵۷۲-۵۷۵، ۵۷۷
زیگفرید ۴۸۹	۵۷۹، ۵۸۱-۵۹۰، ۵۹۳، ۵۹۵-۵۹۸، ۶۰۰
زین گاو (= زینی گاو) ۱۶۲، ۵۸۰، ۵۹۳، ۶۰۶	۶۰۳-۶۰۴
زینی گاو (= زین گاو، ۶۰۶	زاوُل (= زاوُل / زاوُلستان / زاوُلستان) ۵۲۹، ۵۳۲
	۵۳۷
ژاپن ۷۶، ۵۸۱	زاوُلستان (= زاوُلستان) ۵۲۷، ۵۳۷
ژازون ۵۱۲، ۵۱۷	ژابوروتا ۵۲۰
ژنو ۲۶	ژتیرگ ۴۸۹
ژوستن ۱۸۶	ژر (= زال) ۶۶
ژوستین ۵۰۵	ژراتشست نام (کتاب / منظومه) ۲۶۲-۲۶۳، ۵۵۳
ژوکوفسکی ۱۸۱	زرتشت ۳۰، ۵۱-۵۵، ۶۸، ۷۴، ۹۰، ۹۵، ۹۷
	۱۰۸، ۱۱۴، ۲۱۳، ۲۱۸، ۲۴۰، ۲۴۷، ۲۴۹

ستاره‌شناسیِ هندوان ۱۰۱	سَتِنَ (پارسامرد) ۷۴، ۹۰، ۹۵
شترابو ۳۹۷، ۵۰۴	سَتِنَ (= مِرغ سَتِنَ / مین مورؤ / سیمِغ) ۶۷، ۷۴
سَتَن سبفر ۲۳۷	۸۴، ۸۷، ۸۸، ۹۷
سِتو (خدا) ۲۲۵	سار ۲۵۰، ۲۶۸
ستوده (م.) ۴۹۱	سارگُن ۲۲۰
سَدوِیس (ستاره) ۴۷۴	سازمانِ کتاب‌های جیبی ۷
سِراییس (خدا) ۳۹۱	ساسان ۲۵۵
سرحد (جا) ۵۳، ۶۸	ساسانیان / ساسانی (پاد.) ۲۹، ۵۲، ۵۶، ۶۱، ۸۵
سُرْخه ۳۷۶	۱۰۳، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۰-۲۰۱، ۲۰۲، ۲۳۹
سرطان (اخ.) ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸	۲۴۱، ۲۴۷-۲۴۹، ۲۵۲-۲۵۹، ۲۶۲
سِرکارانی (ب.) ۴۸۸، ۵۵۱، ۶۰۶	۲۶۵-۲۶۶، ۲۶۸-۲۷۰، ۳۰۳، ۳۰۸، ۳۳۱
سَرْمَت (ق.) ۵۵۹	۳۳۷، ۳۴۵، ۳۷۳، ۴۴۰، ۵۸۹، ۵۹۶، ۶۰۲
سروش (ایزد) ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷-	۶۰۷
۱۶۸، ۱۷۹، ۱۸۲، ۲۳۹، ۳۲۶-۳۲۵، ۳۴۲	ساکسونی (جا) ۴۳۲
۳۶۷، ۳۸۰، ۵۸۸	ساکتِه مونی (= بودا) ۴۷۸، ۴۹۱
سروش‌یشت (ما.) ۲۸، ۱۶۳-۱۶۴، ۱۶۶-۱۶۹	ساگیتاریوس (اخ.) ۱۰۵، ۱۱۴
۱۷۱-۱۷۴، ۱۷۶-۱۷۹	سالامین (جا) ۵۵۳
سروش‌یشت هادُخت (ما.) ۱۸۳	سام ۴۴، ۱۲۳، ۱۴۳، ۱۴۵، ۴۴۲، ۵۸۷، ۵۹۴
سرو کاشتر ۵۱، ۶۷-۶۸	سامانیان (پاد.) ۴۳۲
سروکَشتر (= سرو کاشتر) ۵۱	سام‌گَرشاشب (پهل.) ۱۹۹، ۲۲۴، ۲۳۸، ۲۴۴
سرووَر ۴۶	سام نَریمان (= سام‌گَرشاشب) ۴۵۶
سُریانی (ز.) ۴۸۸	ساموئراس (جا) ۳۰۱، ۳۰۴، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۲
سز-ما-دزی اِن ۱۳۷	۳۹۷، ۳۸۵، ۳۹۶، ۴۰۲، ۴۱۷، ۴۱۹
شعدی ۵۰	ساموئریکی (= ساموئراس) ۳۰۴
سعدی (شیخ مصلح‌الدین عبدالله) ۳۲۶، ۳۴۲، ۵۲۹	سامی (ز.) ۳۴۱
سُغد ۱۲۶	سامی (ق.) ۵۶۴
سُغدی (ق.) ۲۱۲	سان-شان-گوان (جا) ۱۳۱
سفرنامه‌ی کرپورتر (کتاب) ۲۶۳	سایکس (ب.) ۵۳۴
سفرهایی در آسیای میانه (کتاب) ۱۰۲	سَپِنْت مَینِیو ۵۷۵
سفرهایی در ایران (کتاب) ۲۶۳	سَپِنجاب (جا) ۱۲۶
سپندارمَد (اسپندارمَد) ۳۴۳	سَپِنْد (= اسپندارمَد) ۳۴۳
شَفینکس (اخ.) ۱۰۵	سَپِنْدارمَد (= اِسپِنْدارمَد - ام.) ۱۷۰، ۳۲۷، ۳۴۲
سَقلاب (ق.) ۱۹۸	۳۴۳
سَقِیلا (کوه) ۴۹۵، ۵۰۸	سَپِنْدَمینو (= سَپِنْت مَینِیو) ۳۶۳، ۴۰۵، ۴۲۲، ۵۷۶
سکا / سکاایی (ق.) ۲۹، ۳۲-۳۵، ۴۲، ۴۵، ۴۸	۶۰۳
۵۰، ۵۲، ۶۷، ۸۶-۸۷، ۸۹، ۹۲-۹۳، ۹۶، ۱۱۶	سَپِنمان زرتشت (= زرتشت) ۱۶۹، ۲۴۹
۱۲۲، ۱۳۷، ۱۹۰، ۲۰۱، ۲۱۲، ۲۱۷، ۲۲۱	سَپِنیوَر ۵۷۶
۲۷۸، ۲۹۹، ۴۵۶، ۴۸۷، ۵۶۱، ۵۹۶	سَپِنجاب (/ سَپِنجاب - جا) ۴۷۲

- سکستان (= سیستان) ۳۳، ۸۸-۹۰، ۹۳، ۱۳۰، ۵۹۶، ۲۱۵، ۱۴۸
 سکه (= سکا) ۲۷۶
 سکیا (ق.) ۴۵، ۶۶
 شکیت (ق.) ۲۱۰، ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۵-۲۴۰، ۲۳۷
 سنگار (ق.) ۸۹، ۹۸
 شل / شل اینویکتوس (خدا) ۳۸۷
 سلجوقیان (پاد.) ۵۹۸
 سلطان ابوسعید (= شیخ ابوسعید ابوالخیر) ۱۸۳
 سلطان محمود (= محمود غزنوی) ۵۹۱
 سلم ۳۷۶، ۵۰۱، ۵۱۵، ۶۰۶
 سلوکی (پاد.) ۱۹۲، ۴۲۵
 سلیم ۶۰۴
 سلیمان (پیامبر-شاه) ۲۳۳
 سِما-دزی-اِن ۱۶۸
 سمرقند ۱۲۶
 سمنگان ۳۵، ۱۴۴، ۲۱۴
 شمیت (و.) ۲۱۰
 شناویدک ۵۷۵
 شُبُهله (اخ.) ۱۰۵، ۱۰۹
 سینتاژ ۴۱، ۷۳
 سینت جان ۵۶۶
 سِنجیویک ۵۲۱
 سِنْد (= ایندوس / دره‌ی سند) ۱۹۳، ۲۱۱
 سِنْد (ر.) ۱۹۱، ۱۹۳
 سَنشکریت (ز.) ۹۷، ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۲۴، ۴۰۹
 سنگون (جا) ۵۳، ۶۸
 سِن مورو (= مِرغ سِن) ۶۷، ۸۸
 سولئِن بُرگ ۱۷۷
 سوئِن هیدین ۱۰۲
 سوچکِ گرتسی (نام) ۴۵۰
 سودابه (= سوداوه) ۵۰
 سو-دا-گی (= دا-جی) ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۲-۱۲۳، ۱۲۵-۱۲۶، ۱۲۷، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۵۸، ۲۸۳
 سوداوه ۴۸-۵۰، ۶۷، ۱۱۶، ۱۲۱-۱۲۵، ۱۳۷-۱۳۸، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۸-۱۵۹، ۱۶۲، ۲۸۳، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۷، ۴۸۹، ۵۱۷، ۵۳۰، ۵۵۲
 سویرس (جا) ۴۰۰
 سوژن (دودمان) ۲۰۱
 سوریه ۲۰۱، ۲۳۲، ۲۳۵، ۳۹۱، ۴۲۵، ۴۹۵-۴۹۶، ۴۹۹، ۵۰۲، ۵۰۵، ۵۰۹-۵۱۰
 سوسنِ رایشگر ۴۶۳، ۴۶۴
 سوسور ۶۲
 سوشیانت (هر یک از سوشیانت‌ها) ۲۳۹
 سوشیانت (= آستوت اِرت) ۲۰۲، ۲۷۷، ۳۱۸، ۳۵۵، ۳۵۷، ۵۸۲
 سوفرای ۲۰۱
 سوکُستان (جا) ۸۹، ۹۷
 سوگِ سیاوش در مرگ و رستاخیز (کتاب) ۴۲۳، ۵۵۲
 سویر ۴۹۹
 سُوم (= هوم) ۸۱
 سوشون (کتاب) ۶۷
 سو-هو ۱۵۸
 سهراب ۲۷، ۳۵، ۳۷، ۴۷، ۶۵، ۱۱۶، ۱۲۸، ۱۲۹-۱۳۰، ۱۳۶-۱۳۸، ۱۴۳-۱۴۴، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۷۷-۲۷۹، ۵۲۹، ۵۳۱
 سهراب و رستم (کتاب) ۶۴
 سیام ۵۸۱
 سی ان (پارسامرد) ۷۴، ۸۰
 سی ان (درخت) ۷۸، ۸۰
 سی-ان-ه (= دَرنا) ۷۲، ۷۳-۷۴، ۸۰، ۹۵، ۱۳۲، ۱۶۳
 سیاوخش (= سیاوش) ۴۳۷، ۴۸۹
 سیاوش ۴۸-۴۹، ۶۷، ۹۸، ۱۱۶، ۱۲۱-۱۲۷، ۱۳۶-۱۳۸، ۱۴۳، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۹۱، ۲۰۳، ۲۸۳-۲۸۴، ۳۶۷-۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۴-۳۷۷، ۳۷۶، ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۹۴-۳۹۵، ۴۲۶، ۴۳۶-۴۳۷، ۴۶۳-۴۶۷، ۴۷۲، ۴۸۹-۴۹۰، ۵۱۷، ۵۲۰، ۵۲۹-۵۳۰، ۵۵۲، ۵۸۵، ۵۹۳
 سبیریِ باختری ۴۷۳
 سبیریِ جنوبی ۲۸۲
 سی پل (خدا) ۳۹۱، ۳۸۵، ۴۲۴، ۵۱۵
 سیحون (= سیر دریا) ۸۹، ۴۹۰
 سیراف (جا) ۶۰

۱۸۷-۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۲-۲۰۶، ۲۰۸-۲۱۰، ۲۱۳-۲۱۵، ۲۱۷-۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۴-۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۳-۲۳۴، ۲۴۲-۲۴۴، ۲۴۸، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۶۲، ۲۷۰، ۲۷۹-۲۹۴، ۳۰۰-۳۰۵، ۳۰۸، ۳۱۲-۳۱۳، ۳۱۵، ۳۲۱-۳۲۰، ۳۲۳، ۳۲۵-۳۲۶، ۳۲۹-۳۳۰، ۳۳۲-۳۳۴، ۳۳۶-۳۳۹، ۳۴۴-۳۴۵، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۵۸، ۳۶۴، ۳۶۶-۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۵-۳۸۰، ۳۹۵-۳۹۶، ۳۹۶-۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۲۱، ۴۲۲-۴۲۴، ۴۲۰-۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۶-۴۴۷، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۵، ۴۵۷-۴۵۹، ۴۶۲، ۴۶۴، ۴۷۰، ۴۷۳-۴۷۴، ۴۷۷، ۴۸۲-۴۸۳، ۴۸۵-۴۸۸، ۴۹۰، ۴۹۴، ۴۹۶، ۴۹۹-۵۰۲، ۵۰۵، ۵۰۷-۵۰۹، ۵۱۳، ۵۱۵-۵۱۶، ۵۱۹-۵۲۰، ۵۲۶، ۵۳۱، ۵۳۸، ۵۴۸، ۵۵۰-۵۵۶، ۵۵۹، ۵۸۵، ۵۹۰، ۵۹۲-۵۹۷، ۶۰۶-۶۰۷

شاهنامه شناسی - ۱ (کتاب) ۴۸۷، ۴۹۱
 شاهنامه‌ی ابومنصوری ۱۴۱، ۲۰۴، ۲۴۵، ۳۰۴
 ۳۴۵
 شاهنشاهی میتیت (کتاب) ۴۹۷
 شاه‌ها واران ۱۴۵، ۱۵۸، ۱۶۲
 شاهه (جا) ۱۵۸
 شیرنگ پیزاد (اسب سیاوش) ۴۶۶
 شنم بخشنده‌ی جاودانگی ۸۱
 شینگل (ف.) ۱۶۴، ۲۵۰، ۳۰۲، ۴۰۶، ۴۷۴، ۵۲۳-۵۲۵، ۵۲۵
 شتوره ۵۰۳
 شچی (خدا) ۴۰۸
 شیدسپیه ۲۴۰
 شرادر (ا.) ۵۵۷
 شرایوک (ج. ک.) ۵۸
 شری (= لکشمی) ۴۰۳-۴۰۴، ۴۰۷-۴۰۸، ۴۱۴
 شعار (ج.) ۶۰۳
 شغاد، ۱۲۸، ۲۱۲، ۲۸۷
 شکسپیر (و.) ۴۶۷، ۴۹۰
 شیکنی (ق.) ۱۹۸
 شگفتی‌های سگستان (کتاب) ۹۰
 شمگار ۴۹۴

سیر الملوک (= خدای نامه) ۳۰۴
 سیر دریا (= سیحون) ۸۹، ۹۰
 سیرسه (نام) ۴۶۴، ۴۸۹
 سیرنگ (= سیرمغ) ۹۵
 سیری در بزرگترین کتاب‌های جهان (کتاب) ۴۲۸
 سیستان ۳۳، ۳۵، ۵۰، ۵۲-۵۳، ۶۶، ۸۷، ۸۹-۹۰، ۹۲-۹۳، ۹۷-۹۸، ۱۴۵، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۲-۲۱۱، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۴۱، ۳۵۷، ۴۳۵، ۴۴۲، ۴۵۷، ۴۸۱، ۵۲۸، ۵۳۱، ۵۳۷، ۵۵۹، ۵۶۲، ۵۶۵-۵۶۶، ۵۸۵، ۵۹۵، ۵۹۶-۵۹۸، ۶۰۷
 سیستان (کتاب) ۵۲، ۹۲
 سی سونیوس (خدا) ۳۹۹
 سیسیل ۲۳۵
 سیلا ۲۲۵
 سیلان ۶۱
 سیرمغ - ۱ (= مرغ سَین) ۴۱-۴۲، ۴۴، ۶۷، ۷۴-۷۶، ۸۰، ۸۷، ۹۵، ۹۷، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۴۴-۱۴۵، ۴۵۶، ۵۲۴، ۵۳۱، ۵۴۶-۵۴۸
 سیرمغ - ۲، ۵۲۳، ۵۲۵
 سین (= سَین) ۷۴
 سیندخت ۴۸، ۶۷، ۱۱۳
 شاپور (= شاپور یکم) ۲۶۰، ۲۶۴-۲۶۶، ۲۶۵، ۲۶۹-۲۷۰
 شاپور دوم ۲۰۱، ۲۵۵، ۲۵۹
 شاپور سوم ۲۵۹، ۲۵۵
 شارلمانی ۳۰۲، ۳۳۲-۳۳۴، ۴۴۱-۴۴۲، ۴۴۴-۴۵۸، ۴۶۰، ۴۶۰
 شام (= سوریه) ۲۲۰، ۲۲۳
 شان - هائی - جینگ (کتاب) ۴۷
 شاهستون (جا) ۴۶۲، ۴۸۹
 شاهنامه (= شاهنامه‌ی فردوسی) ۲۵، ۲۸-۲۹، ۳۱، ۳۳-۳۵، ۳۷، ۴۰، ۴۲، ۴۴-۴۵، ۴۷-۴۹، ۵۴-۵۵، ۵۷-۵۹، ۶۱-۶۲، ۶۴-۶۵، ۶۷-۶۹، ۷۴-۷۶، ۸۴، ۸۸-۸۷، ۹۸، ۱۱۵-۱۲۱، ۱۲۳-۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۸-۱۲۹، ۱۴۱، ۱۴۳-۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۶، ۱۵۸-۱۵۹، ۱۶۲، ۱۸۵، ۱۸۶

- ۶۷، صناعه (جا) ۶۷
 صنعتی زاده (ه) ۶۸
 صوفیگری (کیش) ۱۶۳-۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۱-
 ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۷۸، ۳۴۲
- ۲۲۷-۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۴۴، ۳۲۵،
 ۵۳۸، ۴۷۸، ۴۲۱
 ضحاک (= ازی دهاک / دهاک) ۱۶۲، ۲۲۱-۲۲۴،
 ۲۲۵-۲۲۸، ۲۳۱، ۲۴۴-۲۴۵، ۲۴۵، ۳۲۵، ۴۲۱، ۴۷۸،
 ۵۳۸
 ضیاء پور (ج.) ۴۱۸، ۴۸۷
- طاق بُستان (سن.)، ۳۰، ۱۰۹-۱۱۰، ۲۴۷-۲۴۹،
 ۲۵۰-۲۵۴، ۲۵۶-۲۵۸، ۲۶۰-۲۶۴، ۲۶۶،
 ۲۶۹-۲۷۰، ۵۸۹
 طاق‌دیس (تختِ شاهی)، ۲۲۱، ۲۲۹، ۲۴۳
 طبرستان (= مازندران کنونی) ۲۱۷، ۲۰۳
 طبری (محمّد بن جریر)، ۱۹۳، ۲۲۵، ۴۳۸، ۴۴۷،
 ۴۵۷، ۴۶۲، ۴۷۱، ۴۸۹، ۵۲۲
 طخارستان ۶۰۲
- طوس (= توس / توسِ نوذر) ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۶۲،
 ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۹، ۳۷۹، ۴۵۲-۴۵۳
 طهمورث (= تهمورث) ۳۵۸
 طهمورث (= تهمورث) ۲۶۸
- عبّاس (= شاه عبّاس یکم صفوی) ۵۳۴
 عبّاسی (خلا)، ۵۱، ۵۹۱-۵۹۲
 عبرانی (= یهودی) ۲۳۶
 عبری (ز.) ۴۸۵، ۵۹۱
 عُثبّی (ابونصر محمّد) ۵۹۱
 عربستان ۶۱، ۳۵۱
 عربی (ز.) ۵۰، ۹۵، ۱۱۴، ۲۲۲، ۲۴۴، ۲۶۲، ۳۰۴،
 ۳۴۴، ۴۸۸، ۵۵۴
 عشق آباد ۴۹۹
 عطار (شیخ فریدالدّین) ۷۴، ۷۶، ۹۵
 عقرب (اخ.) ۱۰۰، ۱۰۶
 عمادالحسنی ۱۸۳
 عُمان (د.) ۴۷۵
- شین ۴۴، ۶۸
 سنگ-گن-بینگ-پی ان (کتاب) ۱۷۲
 شَنگُل ۱۳۸، ۲۱۰
 شن-گونگ-بائو ۱۳۶
 شوارتر ۲۰۵
 شویلولیوما ۵۰۴
 شوتاتوره ۵۰۳
 شو-جن-جون ۱۵۲
 شوروی ۲۸۲
 شوش ۶۰۷
 شوشه (جا) ۲۰۵
 شو فو ۶۱-۶۲
 شوکلان (ش.) ۴۹۱
 شوماهان (نام) ۴۶۳، ۴۸۹
 شومهان (= شوماهان) ۴۶۳، ۴۸۹
 شهباز (ح.) ۴۲۸
 شهربانو اَرَم ۲۰۸
 شهرستان چهار چمن (کتاب) ۲۶۳
 شهرستان‌های ایران شهر (مپ.) ۵۲۱
 شهرستانی (محمّد بن عبدالکریم) ۳۱۱، ۳۴۰
 شهر ناز ۲۴۵
 شهر و راز ۲۴۸
 شهریر (= شهریور) ۳۴۳
 شهریور (ام.) ۱۶۴، ۱۷۰، ۳۲۷، ۳۴۳
 شیخ ابوسعید (= ابوسعید ابوالخیر) ۱۸۳
 شیدسپ (= خَشَنَتِ شَب) ۲۴۰
 شیده (= پشنگ) ۱۳۶، ۲۷۶، ۴۱۵، ۴۳۸، ۴۷۱
 شیر (اخ.) ۱۰۱، ۱۰۵
 شیطان (= ابلیس) ۲۴۰، ۵۳۸، ۵۷۶، ۵۷۸، ۵۹۳
 شین-یی ۲۷، ۴۶، ۸۱، ۱۲۸، ۱۵۶
- صایبان و دین آن‌ها (کتاب) ۱۰۹
 صارمی (ا.) ۴۲۸
 صد در بُند هیش (مپ.) ۲۴۵، ۲۲۹
 صدر تُرکَة اصفهانی (افضل الدّین) ۳۴۰
 صفاریان ۵۹۸
 صفوی (پاد.) ۱۸۳
 صفی میرزا ۵۳۴

۶۰۳، ۶۰۱، ۵۶۸، ۴۷۳، ۴۲۱
 فراز رود ۱۶۶
 قَرَارُود (= آسیای میانه) ۳۴، ۴۸، ۹۲،
 ۱۰۱-۱۰۲، ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۳۷، ۱۵۳،
 ۱۷۵، ۱۹۳، ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۲۶، ۵۰۹، ۵۵۷،
 ۵۶۱
 فرامرز ۳۷، ۴۴۵، ۴۷۲، ۴۹۰
 فرانسه ۲۵، ۳۵۱، ۳۹۷، ۴۰۰، ۴۷۶، ۵۰۱، ۵۰۷،
 ۵۶۱
 فرانسه (ز.) ۹۵، ۳۸۱، ۴۲۲، ۴۳۲
 فرانک ۲۴۱
 فرانکلین (ناشر) ۷
 قَر (ایزد) ۲۵۸، ۲۶۶
 قَرخوگرد (= واوروگش) ۶۰۳
 قَرخی سیستانی (ابوالحسن علی) ۱۸۲
 فردوسی (حکیم ابوالقاسم) ۲۹، ۳۳-۳۹، ۴۲،
 ۴۹، ۵۶، ۶۱، ۶۴، ۶۹، ۸۹، ۱۱۸، ۱۲۰-۱۲۱،
 ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۹،
 ۱۴۱-۱۴۲، ۱۴۵، ۱۸۵-۱۸۶، ۱۸۸-۱۸۹،
 ۱۹۱-۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۸-۱۹۹، ۲۰۳-۲۰۵،
 ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۲۱-۲۲۲، ۲۲۹،
 ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۹۱، ۳۰۰، ۳۰۳-۳۰۵،
 ۳۰۷-۳۰۹، ۳۱۱-۳۱۴، ۳۱۶-۳۱۹، ۳۲۱-
 ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۲۸-۳۳۰، ۳۳۲-۳۳۴، ۳۳۶-
 ۳۴۲، ۳۴۵، ۳۴۹، ۳۵۸-۳۵۷، ۳۷۰-۳۷۴،
 ۳۷۵، ۳۸۰، ۴۲۱، ۴۲۴، ۴۲۹، ۴۳۲-۴۳۳،
 ۴۳۷، ۴۳۹، ۴۴۳، ۴۴۵، ۴۴۷-۴۴۸، ۴۵۰،
 ۴۵۳، ۴۵۵-۴۵۸، ۴۶۱، ۴۶۳، ۴۶۵، ۴۶۷-
 ۴۶۸، ۴۷۰، ۴۷۴، ۴۷۸-۴۷۹، ۴۸۷-۴۹۰،
 ۴۹۹، ۵۰۶، ۵۰۸، ۵۱۳، ۵۱۲، ۵۲۸، ۵۳۳-
 ۵۳۴، ۵۳۶، ۵۳۹-۵۴۰، ۵۴۲، ۵۴۴-۵۴۷،
 ۵۴۹-۵۵۰، ۵۵۴-۵۵۵، ۵۸۹-۵۹۱، ۵۹۳-
 ۵۹۴، ۶۰۶
 قَرَر (ر.) ۳۹۳، ۳۶۳
 قَرزَدانَو (د.) ۵۶۵
 قَرشوشتر ۹۰
 قَرشیدورد (برادر اسفندیار) ۵۲۰
 قَرشیدورد (پسر ویسه) ۳۸۲، ۴۵۵

عَنقا ۹۵، ۱۶۳
 عهدِ جدید (= انجیل های چهارگانه) ۱۷۹، ۱۸۳،
 ۲۲۶، ۲۴۶
 عهدِ عتیق (= تورات) ۲۲۶، ۲۳۶، ۴۹۳، ۵۹۰،
 ۶۰۵
 عیسا (= عیسی / مسیح) ۱۸۰، ۵۷۶، ۵۹۰
 عیلام ۵۶۴
 غَرچگان (جا) ۴۶۳
 غَررِ تَعَالِی (= غَررِ اَخْبَارِ مَلُوكِ الْقُرْس) ۵۲۲
 غزنویان (پاد.) ۵۹۱، ۵۹۸
 غزنه (= غزنین) ۵۹۲، ۶۰۶
 غزنین ۳۵، ۲۲۹
 قُتُو (کوه) ۱۵۴-۱۵۵
 قُتُو-قُتُو (خدا) ۴۷
 قُتُو-جونگ ۱۵۸
 قُتُو لی اِن (دیو) ۳۸، ۱۳۴، ۱۵۵، ۲۷۸-۲۷۹،
 فارابی (ابونصر محمد) ۳۴۱
 فارس ۶۰، ۶۷
 فارسنامه ابن بلخی (کتاب) ۴۸۹
 فارسی (ز.) ۲۴، ۶۶-۶۷، ۶۹، ۹۵-۹۶، ۱۱۴،
 ۱۴۲، ۱۶۱، ۱۸۱-۱۸۳، ۱۹۴، ۲۰۴، ۲۲۲،
 ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۶۹-۲۷۰، ۲۹۳-۲۹۴، ۳۰۴،
 ۳۴۰، ۳۴۲-۳۴۴، ۴۲۰-۴۲۱، ۴۲۳، ۴۴۳،
 ۴۶۵، ۴۸۴-۴۸۵، ۵۵۳، ۶۰۳، ۶۰۵
 فارسی باستان (کتاب) ۵۱۴
 فارسی میانه (= پهلوی) ۶۶، ۴۳۱
 فارسی نو (= فارسی دری / فارسی) ۶۶
 فارنل (نام) ۳۹۱
 فاطمی (خلا) ۵۹۲
 فالرین ۴۰۷
 فاوس بُل ۴۰۴
 فراتس ۱۹۲
 قُرَات (ر.) ۴۲۵، ۵۱۴، ۵۶۴
 قُراخ کُرت (= قُراخ کُرد / واوروگش) ۶۶، ۴۲۱،
 ۵۶۸
 قُراخ کُرد (د.) ۶۶، ۳۵۶، ۳۶۴، ۳۶۶، ۳۸۷، ۴۰۲

- فَرُک (آ.) ۱۷۳
 فَرُکیانی ۸۴، ۱۵۳-۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۷۹، ۲۵۱، ۳۰۱
 فَرُواک ۲۲۴
 فرود (داستان) ۱۴۲
 فرود (= فرود سیاوش) ۲۸، ۱۸۶-۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۰۰، ۲۰۴-۲۰۵، ۳۸۲، ۴۳۸، ۴۵۲، ۴۶۶
 فَرُوزتیش ۲۳۳
 فروردین یَشت (ما.) ۹۰، ۳۲۲، ۳۴۲، ۴۰۳، ۴۵۴، ۵۸۸
 فروغی (م. -ع.) ۳۴۲
 فرهاد (پهل.) ۴۶۲
 فرهاد چهارم (= آشک چهاردهم)، ۲۰۱، ۴۵۹
 فرهنگ اوستایی بارتولومه ۵۵۱
 فرهنگ رشیدی ۱۸۲
 فرهنگ نام‌های یونانی-ایرانی (کتاب) ۲۳۷
 فرهنگ نظام (کتاب) ۱۱۴، ۱۸۲
 فرهنگ و زندگی (مجم.) ۸، ۲۷۳، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۳
 فَرّه‌ی ایزدی (= فَرُکیانی) ۱۵۳
 فَرّه‌ی شهریاری (= فَرُکیانی) ۱۵۳
 فَریان ۴۴۳
 فَریبرز ۱۸۶-۱۸۷، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۹، ۳۷۷-۳۷۸، ۳۸۲، ۴۳۳، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۵۳، ۴۶۱-۴۶۲
 فریدون ۶۸، ۹۶، ۱۲۳، ۱۴۳، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۲، ۲۲۱-۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۷-۲۲۱، ۲۳۷، ۲۴۱، ۲۴۳-۲۴۴، ۲۴۵، ۳۲۴، ۳۴۵، ۳۶۰، ۴۲۱-۴۲۲، ۴۳۸، ۴۶۲-۴۶۳، ۴۹۴، ۵۰۹، ۵۱۵، ۵۱۷، ۵۲۸، ۵۳۸، ۵۵۶، ۵۶۵، ۵۶۹، ۵۷۳، ۵۷۶، ۵۸۴-۵۸۵، ۵۸۶، ۵۹۵
 فریدون قَرخ (گفتار) ۴۲۲
 فریزر (ج.) ۳۵۵، ۳۹۳، ۵۸۰، ۵۸۱
 فریژی (جا) ۵۱۵
 فریگیا / فریگیه (= فریژی) ۵۱۵
 فریگیس (نام) ۱۴۳، ۳۵۷، ۳۶۶، ۳۷۰، ۳۹۵، ۴۴۹، ۴۶۵، ۴۶۷، ۴۶۹، ۴۸۶، ۵۱۷
 فُشوش مَنتر (ما.) ۱۷۰
 فضیلت سامان بخشی ۱۵۴-۱۵۵
- فَقفور (= فَعفور چین) ۴۷۴
 فلاندن ۲۴۷
 فلسطین ۲۳۲، ۲۳۵، ۵۰۶، ۵۱۰
 فلسفه‌ی دین مزد/پرستی (کتاب) ۳۳۶، ۳۴۵
 فلور (هج.) ۴۹۹
 فلوگل ۵۵
 فنریر گُرج ۵۷۵
 فُنْگ (آیین) ۱۵۴
 فنگ بو (خدا) ۳۷۷
 فنگ بو (دایو باد چینی؟) ۲۷۹
 فنگ -شن -ین -مه (کتاب) ۱۱۵-۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۳-۱۲۷، ۱۲۹-۱۳۰، ۱۳۳-۱۳۴، ۱۳۶-۱۳۸، ۱۴۰، ۱۵۸، ۲۱۴
 فن گوتشمید (نام) ۱۹۱، ۴۸۲
 فنگ (هی.) ۵۸
 فنلاندی - اوگری (ق.) ۵۵۷
 فنلاندی (ق.) ۵۵۷
 فُن هان (ج. گ.) ۳۴۸
 فورسیس (خدا) ۲۲۴-۲۲۵، ۲۴۴
 فو -سنگ (درخت) ۸۰
 فونیکس ۵۳۵
 فهرست بُنمایه [ها] در ادب توده (کتاب) ۶۶
 فیلشنر (و.) ۵۶
 فیلوستراتوس ۱۹۲، ۲۱۱
 فیلیپ فلاندی ۳۹۸
 فینو اوینغوری (= فنلاندی - اوگری) ۵۵۷
 قازَن (پهل.) ۱۸۸، ۲۰۱، ۳۳۸
 قازَن (خاندان) ۲۰۱، ۲۰۸، ۳۳۸
 قاف (کوه) ۹۶
 قبرس ۵۱۰
 قُدس (= اورشلیم / بیت المقدس / کنگ دژ هُوخت) ۲۴۳
 قرآن ۳۴۰، ۶۰۴
 قراقروم (کوه) ۶۰۲
 قرمطیان ۵۹۲
 قره بُغاز (خلیج) ۶۰۳
 قره کلیسا ۹۷

کالموکس (جا) ۷۶
 کالینسو (نام) ۴۸۹، ۴۶۴
 کالیدون (جا) ۵۵۴
 کامبرنزیس (گ.) ۴۳۴
 کاملان (جا) ۴۰۹
 کاموس (= کاموس کُشانی) ۱۹۸، ۲۰۶، ۲۱۰، ۴۵۶
 کانیشکا ۲۱۰
 کاوس / کاووس (= کئی کاووس) ۲۷، ۳۶، ۴۳-
 ۴۴، ۴۸، ۵۰، ۶۶، ۷۲، ۱۱۶-۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۲
 -۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۷، ۱۴۲-۱۴۵، ۱۵۲،
 ۱۵۸-۱۵۹، ۱۶۳، ۱۸۵، ۱۸۷، ۲۰۹، ۲۱۲-
 ۲۱۸، ۳۳۴، ۳۴۵، ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۶۴، ۳۶۷-
 ۳۶۸، ۳۷۴-۳۷۵، ۳۷۷-۳۷۸، ۳۸۰، ۳۹۵،
 ۴۲۱، ۴۳۳، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۴۵، ۴۵۳، ۴۵۶،
 ۴۶۴، ۴۷۲، ۴۷۸-۴۷۹، ۴۹۰، ۵۱۷، ۵۳۰،
 ۵۴۴، ۵۴۷، ۵۵۲، ۵۸۱، ۵۸۸، ۵۹۵، ۵۹۶
 کاوه (= کاوهی آهنگر) ۲۲۹، ۲۳۵، ۲۴۵، ۵۰۹
 کاویانی درفش (= درفش کاویانی / اختر کاویان)
 ۱۸۶
 کاویناک ۵۶
 کیوجیه ۴۳۳
 کپد ۴۶
 کتاب استیر ۲۲۶
 کتاب اشعیاء / کتاب اشعیاء نبی ۵۹۱، ۶۰۵
 کتاب اشعیاء نبی ۶۰۵
 کتاب حقوق ۵۷۹
 کتاب دانیال ۵۹۰-۵۹۱، ۶۰۶
 کتاب روان‌ها و جاودانگان ۱۴۷
 کتابشناسی فردوسی (کتاب) ۲۹۷
 کتاب مقدس (= عهد عتیق و عهد جدید) ۲۳۰
 کتابون ۴۹۴، ۵۰۳، ۵۰۸، ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۱۶
 کجاران ۶۱
 کدرینگتون ۴۱۵
 کز (ق.) ۵۶۱
 کز (= کزماهی) ۸۳، ۲۶۸
 کز (ر.) ۲۰۵
 کز (خدا) ۳۹۷
 کز (و پ) ۱۱۶

قریب (م.) ۱۴۵، ۲۰۵
 قزاقستان ۶۰۳
 قیفچاق (ق.) ۴۷۴
 قفقاز (= آران) ۲۰۵، ۴۲۶، ۴۶۳، ۴۹۶، ۵۰۲،
 ۵۰۴، ۵۵۷، ۵۵۹، ۵۶۲، ۶۰۱
 قشوس (پرنده) ۷۷-۷۹، ۱۶۳
 قُلا (کوه) ۳۷۱، ۴۲۳
 قندهار ۵۰، ۸۷، ۹۲، ۶۰۷
 قوس (اخ.) ۱۰۵، ۱۱۳
 قهرمانانِ توگی‌ی روس‌ها (کتاب)، ۲۱۵
 کائر (جا) ۴۷۶
 کائیرلیون (جا) ۴۰۰، ۴۷۶
 کائوتیس ۳۶۳
 کائوتوبایتس ۳۶۳
 کابل ۹۷، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۴۶۳
 کابیر (خدا) ۳۸۵، ۴۲۵
 کاییری (کیش) ۳۰۵
 کاپادوکیه (جا) ۴۹۷، ۴۹۹، ۵۰۲، ۵۰۹
 کاپری کزنوس (= جَدی) ۱۰۶
 کاتائونیا (جا) ۵۰۰، ۵۰۳-۵۰۵
 کادفیز ۲۹، ۲۱۰
 کادفیز دوم ۲۱۰
 کاراکالا ۱۹۳
 کاردوینو (منظومه) ۳۷۰
 کارلیل (جا) ۴۷۵
 کارلیون (جا) ۴۴۰
 کارنامه (= کارنامه‌ی اردشیر بابکان) ۲۵۱، ۲۵۵-
 ۲۵۶، ۲۵۸-۲۵۹
 کارنامه‌ی اردشیر بابکان (مپ.) ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۵۵،
 ۲۷۱
 کارزن (= قازن-خاندان) ۲۰۸
 کارنتت ۳۵۶
 کازارتلی (اسقف) ۳۳۶، ۳۴۵، ۴۲۸
 کاسه رود ۴۴۵، ۴۴۸
 کاسی (ق.) ۵۶۰، ۵۶۴
 کاشتر (جا) ۵۱، ۵۳
 کاوی ۲۴۴

- کراپوتکین (پ.ا.) ۵۶۵
 کُرانیژس ۵۶۶
 کراسنویارسک (جا) ۷۶
 کراسوس ۲۰۱
 کراوس ۳۱
 کراولی (ا.ا.) ۵۷۹
 کرین (ه) ۱۱۳
 کرپولو ۴۸۸، ۱۹۷
 کرپورتر ۲۴۷
 کِرت (جا) ۵۱۵، ۳۹۶، ۳۸۵
 کِرتین (= کِرتین دو تروا) ۳۷۰
 کِرتین دو تروا ۳۶۹، ۳۸۸، ۳۹۹، ۴۲۳، ۴۳۰
 کُرْد (ق.) ۲۳۰
 کِژس (خدا) ۳۹۷
 کِرسا (خدا) ۳۹۷
 کِرسیوز ۱۲۳، ۱۲۶، ۳۶۶، ۳۷۰، ۳۷۶، ۴۳۶، ۴۳۸، ۵۳۰
 کِرشاسپ (= گرشاسپ) ۵۹۴
 کِرشاسپی سامان ۴۴۲
 کِرشاه (= کِرشویه / کِرشویه شاه / مینوکرکو-آ.) ۵۹۸، ۸۸
 کِرشوی ۲۴۴
 کرمان ۵۶، ۶۰، ۹۳، ۲۵۱، ۴۶۳
 کرمانشاه ۲۶۲
 کِرشاهی ۸۴، ۹۷، ۱۰۸
 کِرشاهی (ا.خ.) ۱۰۴، ۱۰۷
 کِرم زَرین درخت ۵۷-۵۸
 کِرمَل (کوه) ۴۸۵
 کِرم هفتواد ۵۹-۶۰
 کِرم هفتواد (افسانه) ۵۷، ۶۹
 کِریستن سن (آ.) ۴۲۲، ۴۸۵، ۵۱۰، ۵۵۹، ۵۶۸
 کِرشنا (خدا) ۲۶۹
 کِریمیلد (نام) ۴۸۹، ۴۶۵
 کِرنِفون ۲۴۵، ۵۹۰
 کِسرئ (= خسرویکم / انوشیروان) ۳۲۸-۳۲۹
 کَشَفَ المَحجوب (کتاب) ۱۶۶، ۱۸۱-۱۸۲
 کَشَمَر (= کاشمَر) ۵۱
 کَلات (جا) ۱۸۸، ۱۹۱، ۲۰۵، ۴۵۲، ۴۶۶
 کلاغ (ا.خ.) ۱۰۶
 کلاغ سرخ پا ۷۷، ۷۹
 کلاگ (جا) ۶۸
 کَلای کاه (جا) ۵۴، ۶۸
 کلباسی (م.) ۲۱۸، ۵۵۱
 کلتی (ز.) ۳۹۹، ۴۳۱
 کلکته ۶۰۶
 کلگان (جا) ۶۸
 کللیه (= کللیه و دمنه) ۶۹
 کللیه و دمنه (کتاب) ۶۹
 کُمازِن (جا) ۳۸۵، ۳۸۵، ۴۲۵
 کمبریج (دا.) ۲۶
 کمیل (ج.ف.) ۴۱۵
 کمدی الاهی (کتاب) ۳۳۲، ۳۴۴
 کَمَک (پرنده) ۴۶، ۱۵۶
 کِنت (ر.گ.) ۵۱۴
 کُنستانس (نام) ۴۶۷
 کَنگ (= کنگ دز) ۱۲۶
 کَنگ دِزهوخت (= اورشلم / بیت المقدس) ۲۴۳
 کَنگ دز ۴۳۷-۴۷۵، ۴۹۱، ۵۲۰، ۵۵۰
 کَنگ وژ و سیاوش گِرد (گفتار) ۴۹۱
 کوارِشَمَن (= گُزَم) ۵۵۲
 کوبان (جا) ۵۱۰
 کویدو (= اژس) ۴۲۶
 کوخولین ۴۰۹
 کورِت (خدا) ۳۸۵، ۴۲۵
 کورش (= کورش بزرگ / کورش یکم) ۵۶، ۲۳۴
 ۳۵۰، ۳۷۳، ۴۳۰، ۵۸۲، ۵۹۰، ۵۹۱
 کورش کوچک (پسر داریوش دوم) ۳۵۰
 کورش نامه (کتاب) ۱۹۲، ۲۴۵
 کوشن ۴۰۳
 کوشان / کوشانی (ق.) ۲۹، ۱۳۸، ۱۸۶، ۱۹۸
 ۲۰۲، ۲۰۹-۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۵، ۴۳۹، ۵۶۱
 کوشید (کوه) ۴۷۸
 کوک (س.ا.) ۵۰۵
 کولخیس (جا) ۵۱۲، ۵۱۷
 کولشید (= کولخیس) ۵۱۷
 کومبون (جا) ۵۶

۵۹۵، ۵۹۳، ۵۸۸، ۵۸۳، ۵۸۱-۵۸۰، ۵۷۴	کومون (ف.) ۳۸۴، ۳۹۰-۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۸
۵۹۷	کوه پایا ۹۷
کیخسرو در کوه‌های فارس (گفتار) ۴۹۱	کوه سرود دُرناها ۷۵
کیزوانا (= کاتائونیا) ۵۰۳	کویاجی (ج.ک.) ۲۶، ۳۱، ۶۴، ۶۶، ۶۸، ۲۷۳-
کی سَنَدَد (= اسفندیار) ۵۲۱	۲۷۴، ۲۷۷-۲۷۹، ۲۸۳-۲۸۴، ۲۹۲-۲۹۳،
کیسَوَدَنَّا (= کاتائونیا) ۵۰۳، ۵۰۰	۳۰۳، ۴۹۰
کی سیاوش (= سیاوش) ۵۶۶	کوی اوسَدَن (= کاووس) ۱۴۴
کیشار (خدا) ۲۳۰	کوی اوسَن (= کاووس) ۱۴۴
کیس مهر (= مهر آیینی) ۲۵۳، ۳۹۸، ۴۱۱	کویر لوت ۵۶۶
کیش‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان (کتاب)	کُهستان ۴۳۸
۲۹۹	کی / کی (نام) ۴۰۸، ۴۴۶، ۴۵۷، ۴۸۸
کیشیلوستا (جا) ۵۰۷	کیا (ص.) ۲۱۷
کی قباد ۳۶۷-۳۶۸، ۵۶۶، ۵۸۴-۵۸۸، ۵۹۷	کی آبیو ۴۵۴
کی گُشتاشپ (= گُشتاشپ)، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۶۱	کیان (باد) ۲۴۶
کیماک (جا) ۴۷۴	کیان / کیانی (= ملوکِ کیانی) ۵۹۸
کیماک (ر.) ۴۷۳	کیانیه / کیانسیه (= دریاچه‌ی هامون) ۳۵۷، ۵۵۹
کیماک (ق.) ۴۷۳	۵۶۱، ۵۶۳، ۵۶۵، ۵۶۸، ۵۹۵-۵۹۷
کیمری (ق.) ۲۳۶	کیانی / کیانیان (باد) ۱۸۵، ۳۵۷-۳۵۸، ۳۶۴،
کین (دیو) ۳۲۸-۳۲۹	۴۱۲، ۴۲۷-۴۲۸، ۵۱۰، ۵۲۰، ۵۵۶، ۵۵۹
کین سیاوش (سرود) ۳۷۳	۵۶۳-۵۶۴، ۵۶۶، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۱، ۵۷۳،
کینگ (نام) ۲۳۱	۵۸۰، ۵۸۴-۵۸۵، ۵۸۷-۵۸۸، ۵۹۳، ۵۹۵-
کینگو (هیولا) ۲۲۷، ۲۲۹-۲۳۰، ۲۳۲	۵۹۷، ۶۰۷
کیوان (اخ.) ۱۰۸	کیانی (= ملوکِ کیانی) ۵۹۸
کیومرث (= گیومرث) ۱۴۳، ۵۵۶	کیانیان (باد) ۱۸۵، ۳۶۴، ۴۱۲، ۴۳۷، ۵۱۰، ۵۵۶،
گَنگَوَرَن (درخت = هوم سفید) ۸۰	۵۶۵-۵۶۶، ۵۶۸، ۵۷۱، ۵۸۵، ۵۸۷، ۵۹۶-
گابریل فران (م.) ۶۰	۵۹۷، ۶۰۷
گابه ۵۶	کیث (آ.ب.) ۴۰۶، ۴۱۱، ۴۱۹
گاجندراگادکار (ا.ب.) ۴۲۷	کیخسرو ۲۵، ۳۸، ۴۰، ۹۸، ۱۲۷، ۱۳۸، ۱۳۹،
گارث و لینت (کتاب) ۴۷۶	۱۴۳، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۸۵-
گارسَتنگ ۴۹۷	۱۸۶، ۱۹۰-۱۹۲، ۱۹۷، ۲۰۳-۲۰۵، ۲۰۷،
گارودا (پرنده) ۸۰	۲۰۹، ۲۱۵، ۲۳۸، ۳۰۲، ۳۲۵-۳۲۷، ۳۴۳،
گاستر ۳۵۰	۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۵۷-۳۶۲، ۳۶۴، ۳۶۶،
گاستون دوپاری (م.) ۴۰۷	۳۶۸-۳۷۰، ۳۷۲-۳۷۴، ۳۷۶-۳۸۲، ۳۹۴-
گاگا (خدا) ۲۲۹	۳۹۵، ۴۰۰، ۴۰۵، ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۵، ۴۲۱،
گالانیا / گالانیه (جا) ۴۰۰، ۴۲۷	۴۲۳-۴۲۴، ۴۲۷، ۴۲۹-۴۵۲، ۴۵۴، ۴۵۹-
گالاهاد ۳۰۲، ۳۶۲-۳۶۳، ۳۶۶، ۳۸۷، ۴۰۶	۴۶۱، ۴۶۳، ۴۶۵، ۴۶۹-۴۷۰، ۴۷۲، ۴۷۴-
۵۲۷، ۴۴۶	۴۷۵، ۴۷۷-۴۸۶، ۴۸۹-۴۹۱، ۵۲۰، ۵۳۸،
	۵۴۷، ۵۵۶، ۵۵۹، ۵۶۰-۵۶۲، ۵۶۵-۵۶۶،

- گزارش گمان‌شکن (مپ.)، ۳۰۹-۳۱۰، ۳۱۵، ۳۱۹، ۵۲۱
- گزارش‌های باستان‌شناسی‌ی ایران (کتاب) ۴۹۸
گزیده‌های زادسیرم (مپ.)، ۸۷، ۲۶۴
گزدهم ۱۴۴
گستهم ۱۸۷، ۲۰۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۴۴۴، ۴۵۱، ۴۵۴، ۴۵۵
گستاخ، ۲۵، ۵۴، ۶۸، ۹۰، ۱۴۹، ۱۵۵، ۱۶۲، ۲۱۳، ۲۷۰، ۳۰۲، ۴۵۳، ۴۹۳-۴۹۷، ۴۹۹-۵۱۹، ۵۱۶، ۵۱۲، ۵۱۰، ۵۰۶-۵۰۹، ۵۲۲، ۵۲۵-۵۲۸، ۵۳۱، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۷، ۵۴۵-۵۴۶، ۵۵۰، ۵۵۲، ۵۶۵، ۵۶۸-۵۶۹، ۵۷۶، ۵۸۸
- گشتاسپ (= ویشتاسپ، پدر داریوش) ۵۵، ۶۸
گشیه دووردان ۳۶۳
گفتنی‌هایی درباره‌ی ایرانیان ارمنی (مقا.) ۹۷
گل رنج‌های کهن (کتاب) ۳۰۵
گل (فرانسوی باستان)، ۳۸۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۲۷
گملین (ج.گ.) ۷۶
گنج شایگان (مپ.) ۳۲۹
گنذر(و) هیولای دریایی، ۴۷، ۶۶، ۱۲۸، ۲۶۹، ۵۷۵
گن کِل ۲۴۱
گنگ (= وئی-ای-گنگ) ۷۳
گنلون ۴۵۹
گوالجمی (= گاوین) ۳۸۱، ۳۹۱
گوان دی (خدا) ۴۰
گوانگ-جانگ-دزه ۱۷۴
گوان لون (کوه) ۷۷
گوان یو (خدا) ۴۰
گوان بین (خدا) ۴۰
گوید شاه / گویت شاه (= آغریزت) ۸۹، ۹۸، ۵۹۳، ۶۰۷
گوترزس گئوئوتروس (= گودرز پسر گیو) ۴۴۶
گودرز (= گودرز گشواد) ۴۳۳، ۴۳۹
گودرز/گودرزبان (خاندان) ۱۹۰، ۱۹۷، ۲۰۹، ۲۴۴
- گاو برمایه (گاو‌دایه‌ی فریدون) ۱۵۷، ۱۶۲
گاوین (پهل.) ۳۰۲، ۳۵۳، ۳۵۸، ۳۶۱، ۳۸۰-۳۸۱، ۳۸۷، ۳۹۳، ۴۰۷-۴۰۸، ۴۳۳، ۴۴۶، ۴۴۹-۴۵۰، ۵۲۷
گاهان (= گانه‌ها/گات‌ها) ۱۶۴، ۱۶۹-۱۷۰، ۱۷۸، ۲۶۳، ۳۱۷، ۳۲۷، ۳۴۱، ۳۴۳
گایا ۵۵۳
گجراتی (ز.) ۲۶۳
گرازه ۴۶۲
گرایه (م.) ۸۳، ۱۴۸
گرَبه‌ی غول‌آسای لوزان ۴۷۰
گرجستان ۱۹۶-۱۹۷، ۴۴۳، ۴۵۹، ۵۱۷، ۶۰۱
گردآفرید ۳۶، ۱۳۱، ۱۴۴
گردیزی (ابوسعید عبدالحی) ۴۷۳، ۵۹۱
گوزم ۵۱۹-۵۲۰، ۵۲۶، ۵۲۸-۵۲۹، ۵۳۱، ۵۵۰، ۵۵۲
گوزمان (جا) ۵۷۵
گرشاسب‌نامه ۴۷، ۶۷
گرشاسب (= گرشاسب = سام گرشاسب) ۲۷، ۴۰، ۴۶-۴۷، ۶۶-۶۷، ۱۲۸، ۱۵۶، ۲۵۵، ۲۶۹، ۴۲۲، ۴۴۲، ۴۶۴، ۵۵۶، ۵۷۴، ۵۷۵-۵۷۶، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۹۶-۵۹۷، ۶۰۶
گرشاسب نریمان (= گرشاسب) ۵۸۰
گرگان ۱۸۸، ۱۹۳، ۱۹۸، ۲۰۲، ۲۱۰، ۲۱۵، ۴۳۸، ۴۴۳، ۴۸۲
گرگسار ۵۲۳
گرگساران (جا) ۳۶۱
گرگن ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۵
گرگن میدوزا (هیولا) ۲۲۵
گرگوی ۲۲۴
گرگین (پهل.) ۱۹۷، ۲۰۱، ۳۶۱، ۴۳۸، ۴۴۳، ۴۴۵، ۴۵۸، ۴۶۰، ۴۶۲
گرمایل ۲۳۰
گروین ویدل (آ.) ۸۰
گروب (و.) ۱۱۶
گروی زره ۵۸۶
گری (ل.ه.) ۳۱، ۲۰۲، ۲۴۱
گریمال (ب.) ۲۴۴

- گودرز پسر گیو (= گوترزس) ۲۸-۲۹، ۴۴۶، ۴۸۲، ۴۸۶
 گودرز یکم (= گودرز پسر گیو) ۱۸۶
 گودریج ۳۱
 گوروی (خدا) ۳۸۶
 گوش نیست (ما) ۵۸۴
 گو (= کرم زربین درخت) ۵۸، ۵۹
 گون ۳۷۹
 گونتیر ۴۸۹
 گوندوفار ۲۱۱
 گون-لون (جا) ۱۳۲
 گوهر دانایی ۱۶۰
 گوی آنگ (خدا) ۴۰
 گوینور ۰۷-۰۹، ۴۱۸، ۴۴۲، ۴۴۹، ۴۶۳-
 ۴۶۴، ۴۷۷، ۵۲۷
 گوی ونگ (خدا)، ۴۰
 گهانی (ق.) ۱۹۸
 گهرم ۵۲۱
 گه هونگ (کتاب) ۵۱
 گیانگ ۱۵۹
 گیانگ-سی (جا) ۱۵۲
 گیانگ-شیه ۱۲۳، ۱۴۳
 گی او-سی ان-شان (جا) ۱۳۲
 گیرشمن (ر.) ۶۰۲
 گیگر ۴۴۳
 گیلان ۹۳
 گین-آنو-دانو (جا) ۱۳۳
 گین-دا-چنگ ۱۵۷
 گیو (= پدروگودرز) ۱۹۷، ۱۹۰، ۲۰۲، ۲۳۸-۲۳۹،
 ۲۴۱، ۲۳۸، ۴۴۵-۴۴۸، ۴۶۵-۴۶۶، ۴۶۹،
 ۴۸۶، ۴۸۲
 گیو (= گیوگودرز) ۲۸-۲۹، ۱۳۹، ۱۸۷، ۱۹۰،
 ۱۹۳، ۲۰۸-۲۰۹، ۳۵۷، ۳۶۲، ۳۷۷، ۳۸۰-
 ۳۸۱، ۴۲۱، ۴۲۴، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۹، ۴۵۲،
 ۵۸۷
 گیومرت (= کیومرث) ۲۲۱، ۶۰۱، ۱۴۳، ۳۱۸، ۵۵۶
 لئو-دژن (= ون-چنگ) ۱۷۸
 لائرت ۵۵۳
 لائو ۱۷۶
 لائودزو ۴۵
 لائوفر ۳۱، ۳۴، ۶۲
 لاتینی (ز.) ۱۶۱، ۳۹۳، ۴۸۸
 لادن (جا) ۱۸۶، ۱۸۹، ۲۰۰، ۲۰۹، ۴۳۳،
 ۴۴۸
 لانسِلوت، ۳۵۶، ۳۸۱، ۳۸۷، ۴۰۶-۴۰۹، ۴۳۳،
 ۴۴۶، ۴۵۸، ۴۶۴، ۴۷۰، ۴۷۵، ۴۷۷، ۴۸۰،
 ۵۲۷
 لایزیک ۲۱۵
 لبارتو (دیو) ۳۳۱
 لسترنج (گ.) ۲۰۵
 لغات سنسکریٹ در مالهند (کتاب) ۴۹۱
 لک (چشمه) ۳۵۶
 لکشمی (خدا)، ۰۲-۰۳، ۴۰۴، ۴۰۷، ۴۰۸،
 ۴۱۸، ۴۱۴
 لکی ۶۰۴
 لگ ۱۷۶
 لگ ۴۰۶
 لندن ۴۰۰
 لو-سوآن ۱۳۶
 لوکی ۲۳۵
 لومل ۸۱، ۹۶، ۱۵۵، ۳۴۱، ۴۲۱
 لومیس (ر. س.)، ۰۱-۰۳، ۳۴۸، ۳۵۵، ۳۶۱، ۳۸۵-
 ۳۸۷، ۳۹۶، ۴۲۲
 لونگ-سو-هیه ۱۳۱
 لونگ-پین ۴۴
 لهاک (پسر ویسه) ۳۸۱، ۴۵۵
 لهراسپ، ۴۳۷، ۴۸۱، ۴۹۴، ۴۹۵، ۵۱۲، ۵۲۸،
 ۵۳۴، ۵۵۲، ۵۸۸
 لی برشت ۵۹
 لی-جینگ ۲۷، ۳۵-۳۶، ۳۸، ۶۳، ۱۱۶، ۱۲۸،
 ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۴۰، ۲۱۴، ۲۷۴-۲۷۶، ۲۸۳،
 ۴۵۶
 لیج-دزه ۱۷۴
 لین دزین (پر.) ۱۴۹
 لئوگان کرملیدی ۴۷۰

- لی نو- جا ۲۷، ۲۵-۳۸، ۴۷، ۶۳، ۱۱۶، ۱۲۸-
 ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۹-۱۴۰، ۲۱۴،
 ۲۷۴-۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۳
- ماهیگیر توانگر (= ماهیگیر-شاه) ۳۶۵-۳۶۶
 ماهیگیر-شاه (= بژنز)، ۳۵۰، ۳۵۲-۳۵۳، ۳۵۵
 ۳۶۴-۳۶۸، ۳۷۶-۳۸۰، ۴۰۲، ۴۰۷، ۴۱۶
 ۴۱۸
- ما- یوآن ۱۳۶
 مأجوج (ق.) ۲۳۶، ۲۴۰
 مبارسایس ۲۱۱
 متوکل (خلیفه) ۵۱، ۶۷
 متینی (ج.) ۲۱۸
 منوی معنوی ۱۸۲-۱۸۳
 مجارستان ۴۹۶
 مجتبابی (ف.) ۴۲۰، ۴۲۱
 مجله‌ی انجمن آسیایی ۶۰
 مجله‌ی انجمن آمریکایی‌ی خاورشناسی ۵۹۰
 مُجَمَّلُ التَّوَارِیخِ وَالْقِصَصِ ۴۷۸
 مجموعه‌ی سخنرانی‌های سومین تا ششمین هفته
 فردوسی (کتاب) ۴۸۸، ۵۵۱، ۶۰۴، ۶۰۶
 محجوب (م.-ج.) ۸
 محمد (پسر محمود غزنوی) ۵۹۲
 محمود (= سلطان محمود غزنوی) ۶۴، ۴۳۲، ۵۹۱-
 ۵۹۲، ۵۹۶
 مدرّس رضوی (م.-ت.) ۶۷
 میدرو (خدا) ۳۸۷، ۳۹۹
 میده ۵۱۲، ۵۱۷
 مُدی ۲۵۴، ۲۶۳
 میدیا (= میده) ۵۱۷
 مدیترانه (د.) ۳۸۵، ۵۱۰، ۵۶۸
 مدیترانه‌ی شرقی ۲۸۲
 مُرْتَمَانُ (ا.د.) ۳۳۷
 مردُس (خدا) ۳۸۷، ۳۹۹
 مردُس (= مارس هالامارتوس) ۳۹۸
 مُردوک (= پل مُردوک) ۲۲۷-۲۳۱، ۲۴۱، ۲۷۹،
 ۴۵۶
 مُرْغَاب (ر.) ۹۷
 مرغ بامدادان ۷۷-۸۰
 مرغ تُنْدَر ۷۷، ۷۹
 مرغِ سَنَیْنِ (= سیمرغ) ۷۴-۷۶، ۸۰، ۸۷، ۸۸، ۹۰،
 ۹۷، ۱۰۲، ۱۱۳، ۱۶۳
- مئی-شان (جا) ۱۲۸، ۱۳۹
 مائوس ۲۱۱
 مایینوجیون (کتاب) ۵۸۴، ۶۰۵
 ماداگاسکار ۴۱۴
 ماد (پاد.) ۲۲۰، ۲۳۳-۲۳۴، ۲۴۲
 ماد (جا) ۱۹۸، ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۲۰-۲۲۱، ۲۲۳،
 ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۳،
 ۴۹۸، ۵۶۴
 مادر سیاوش (؟) ۱۲۳، ۱۴۳، ۱۵۹
 مادر سیاوش (؟) جُستار در ریشه‌یابی‌ی یک
 اسطوره (گفتار) ۵۵۲
 ماد (ق.) ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۳۲، ۲۳۶،
 ۵۶۰
 مازدَرَد (= موردَرَت) ۴۲۳
 مارس (اخ.) ۸۵، ۱۰۸، ۱۱۱، ۵۱۷
 مارس / مارس هالامارتوس (خدا) ۳۹۸
 مارشال (ج.) ۲۱۰
 مارک آتونفی ۲۰۱، ۴۵۹
 مارکوارت (ز.) ۵۰، ۸۷، ۸۹، ۹۲، ۱۸۶، ۲۰۵
 مارکو کراجویک ۲۱۵
 مار (= ماد) ۲۳۴
 مازندران (= طبرستان) ۲۹، ۹۳، ۹۸، ۱۸۷، ۱۹۱،
 ۱۹۳، ۱۹۸، ۲۰۲، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۳۵
 مازندران (= مَزَنْدَرَان) ۹۸، ۱۲۸، ۱۳۷-۱۳۸،
 ۱۵۷، ۲۰۹، ۲۱۷، ۲۲۱، ۵۲۳
 مازندرانِ فردوسی کجاست؟ (گفتار) ۴۸۷
 ماکَر (اخ.) ۱۰۷
 ماکس مولر (ف.) ۲۲۶
 ماگی ۲۳۴
 مالدیجا (سن.) ۵۰۷
 مالوری (ت.) ۴۲۸
 مانا ویدون (خدا) ۳۵۶
 مانیگری (کیش) ۳۸۵
 ماهوی سوری ۲۰۱

- مَکَن (ت.)، ۶۴، ۵۲۳، ۶۰۶
 مکنزی (د.آ.)، ۸۱
 مَکَه، ۴۲۰
 مَل (ز.)، ۵۹
 مَلِک محمود (= ملک محمود کیانی) ۵۹۸
 مَلْکَم (سیر جان...)، ۲۶۳، ۲۵۳
 ملگار ۵۵۴
 میلواس ۴۰۷-۴۰۸
 ملوک کیانی (پاد.)، ۵۹۸
 مُمَزن (ت.)، ۵۵۷
 مُمفیس (جا) ۵۵۵
 مَنای (ق.)، ۲۲۰، ۲۲۲
 منطق الطیر (دائستان) ۹۵
 مینلاس ۵۱۶
 منوچهر ۱۰۱، ۱۴۲، ۲۰۱، ۲۲۴، ۲۴۴، ۳۷۶، ۴۵۳، ۴۶۲
 ۴۸۹، ۵۸۷، ۵۹۵
 منوسیوس ۵۴۳، ۵۵۴
 منوش چیتر (رساله) ۱۰۸
 منوشک ۱۴۲
 مَنه سَی ۳۷۹-۳۸۰
 منیزه ۱۹۶، ۴۵۹، ۴۶۷، ۴۷۰، ۴۸۶، ۴۸۸، ۴۹۰
 ۵۱۲
 موجا ۳۷
 موردرت ۳۷۰، ۴۲۳
 موردرد (= موردرت) ۴۰۷-۴۰۸، ۴۲۳، ۴۵۸
 ۴۶۴، ۴۷۰، ۴۸۰، ۵۲۷
 موزس ۴۶۰
 مورگان لوفی ۴۶۳، ۴۶۵
 مورو (= میلواس) ۴۰۸
 موریش ۴۶۰
 مورینگن ۳۵۶
 موریگو ۴۰۹
 مولوی (جلال الدین محمد) ۷۶، ۱۶۸-۱۶۹، ۱۷۶
 ۶۰۴
 مونز-۱: ۱۹۷
 مونز-۲: ۴۸۸
 مونز (دودمان) ۴۵۹
 مونگیت (آ.) ۶۷
- مرگ آرثر (آرتور شاه و دلاوران میزگرد) ۴۲۸
 مرلین (خدا) ۳۴۸، ۳۵۶، ۳۸۶، ۴۳۲، ۴۶۵
 مرلین (کتاب) ۴۴۹
 مروارید هوشمند (حکیم) ۳۶
 مرو (جا) ۴۵۵
 مرو (کوه) ۱۶۵، ۱۸۱
 مریند ۲۱۸، ۳۳۹
 مَرْدَا ۱۷۲، ۱۸۰، ۳۱۷، ۳۴۲
 مَرْدَا هَوَر (= آهور مزدا) ۵۷۶
 مَرْدَا پَرستی (کیش) ۲۶۳، ۳۵۵، ۳۹۰
 مزدیسنا (انتشارات) ۱۴۱
 مَرْدِیْسِنَا و ادب فارسی (کتاب) ۳۰۴، ۴۲۱، ۶۷
 مزمورهای داود ۹
 مَرْدَرَان ۲۱۷
 مسعودی ۵۰
 مسکوب (ش.)، ۸، ۳۳۹، ۴۲۲-۴۲۳، ۵۵۲
 مسیح (= عیسا) ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۸۴، ۳۶۱، ۳۸۹، ۵۹۱
 مسیحی (کیش) ۲۷۷، ۳۰۸، ۳۴۷، ۳۶۱، ۳۸۱
 ۳۹۰، ۳۹۳، ۴۱۵
 مسیحگری (کیش) ۳۸۹، ۴۰۵، ۴۳۲
 مشتری (اخ.) ۱۱۱
 مشکور (م.-ج.) ۶۰۳
 مشیرالدوله (= پیرنیا، ح.) ۴۸۶
 مصر ۵۴، ۷۶، ۲۲۴-۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۵، ۲۸۴، ۴۲۰
 ۵۰۰، ۵۰۶
 مصری (خط = هیروگلیف) ۵۵، ۵۰۵
 مُعْتَزَلَه (فر.) ۳۴۰
 معین (م.) ۶۷، ۱۱۳، ۱۸۲، ۳۰۴، ۴۲۱، ۴۸۵، ۶۰۲
 مغول (ق.) ۵۵۸
 مغولستان ۲۱۵
 مَقْدَم (م.) ۱۸۱
 مکاشفه (کتاب) ۲۲۶، ۲۴۶
 مکاشفه‌های باروخ (کتاب) ۲۲۶
 مکاشفه‌ی یوحنا رسول (کتاب) ۲۴۰
 مُکْرَان ۴۷۴-۴۷۵
 مکزیکی ۵۸۱
 مَک کَالْک (ج.آ.) ۴۰۰-۴۰۱

- میرعلایی (ا.) ۸، ۲۹۶
 میرین ۴۹۵، ۴۹۸، ۵۰۱، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۱۱
 میزان (اخ.) ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۱۱
 می سن (جا) ۵۱۶
 میکائیل ۵۳۸، ۵۷۶-۵۷۷
 میلاد (= مهرداد)، ۲۰۱، ۲۰۸، ۲۱۷، ۴۲۸، ۴۴۵
 ۴۵۸-۴۵۹، ۴۶۲
 میلتون (ج.) ۴۲۲، ۵۷۴، ۵۷۶-۵۷۷، ۵۹۳
 مینگ-دنگ (کیش) ۱۶۶-۱۶۷
 مینورسنگی (و.) ۲۰۵، ۴۷۳
 مینوکرکو (= کرکویه شاه) ۵۹۸
 مینوی خَرَد (= دانا و مینوی خَرَد) ۳۴۰، ۳۴۰، ۶۰۶
 مینوی (م.) ۶۴، ۶۹
 ناپاکدین (دیو) ۳۲۸
 نات (آ.) ۳۰۲، ۳۴۸، ۳۶۵، ۳۸۸، ۳۹۹، ۴۰۹
 نادر (= نادرشاه افشار) ۲۳۲، ۵۳۳، ۵۹۸
 ناسپاس و نایزدان شناس (دیو) ۳۲۸
 ناصر خسرو قبادیانی (ابومعین) ۱۱۳
 نامنامه‌ی ایرانی (کتاب) ۵۹، ۲۴۵، ۴۸۸
 نامه باستان (کتاب) ۳۰۴
 نامه پهلوی (= نامه باستان) ۳۰۴
 نامه خسروان (= نامه باستان) ۳۰۴
 نامه خسروی (= نامه باستان) ۳۰۴
 نامه داستان (= نامه باستان) ۳۰۴
 نامه شاهوار (= نامه باستان) ۳۰۴
 نامه شهریار (= نامه باستان) ۳۰۴
 ناینیو (نام) ۴۶۵
 نَبُوکَد نَعْسَر (= بُخْتُ النَّصْر) ۵۹۱
 نپتون (خدا) ۲۲۵
 نخستین نهنگ (= نهنگ خدایی) ۸۳
 نَرْدی (ق.) ۵۶۱
 نَرْدی های نخستین (ق.) ۵۶۰
 نَرسی ۲۶۱
 نَرَسَخی (ابوبکر محمد) ۶۷
 نَرگال (اخ.) ۱۰۶
 نَرگال (خدا) ۳۹۳
 نَرماشیر (جا.) ۵۶۶
 مَهانَهَارَت (حماسه)، ۳۵۱، ۴۰۲، ۴۰۴، ۴۰۷، ۴۲۷، ۴۳۱، ۴۷۷، ۴۹۱، ۵۸۲
 مهر (ایزد)، ۳۰، ۸۶، ۲۳۹، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۳
 ۲۵۵-۲۵۷، ۲۶۱، ۲۶۹-۲۷۰، ۲۷۷، ۳۲۹
 ۳۴۲، ۳۴۹، ۳۶۳، ۳۸۴، ۳۸۶-۳۸۸، ۳۹۰
 ۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۵، ۳۹۸، ۴۰۶، ۴۱۲، ۴۱۴
 ۴۱۶-۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۵۶، ۵۸۵
 مهران (خاندان) ۲۰۱، ۲۱۷، ۲۳۹، ۴۳۸، ۴۵۹
 مهرآیینی (کیش) ۲۵۶، ۲۷۰، ۳۰۰-۳۰۱، ۳۱۹
 ۳۵۰-۳۵۲، ۳۶۳، ۳۸۳-۳۸۴، ۳۸۸
 ۳۹۱، ۳۹۳-۳۹۵، ۳۹۸، ۴۰۱-۴۱۶، ۴۱۷
 مهر بُرزیَن (= بُرزیَن مهر) ۵۱
 مهرپرستی (= مهرآیینی) ۲۵۶
 مهرداد (= میلاد / شاه اشکانی) ۱۸۸، ۲۰۸، ۲۱۷
 ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۸۶
 مهرداد (خاندان) ۴۶۲
 مهرداد دوم ۲۰۱
 مهرگان (جشن) ۶۸
 مهرگان در سیدنی (کتاب) ۳۴۴
 مهرگاؤ و اوزَن (سن.) ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۸۴
 مهرنشت (ما.) ۹، ۲۵۶-۲۵۷، ۳۰۱، ۳۴۹، ۳۵۱
 ۳۸۴، ۳۸۷-۳۸۶، ۳۹۳، ۴۱۶، ۴۱۸
 مَهْری (= مهرآیینی) ۳۸۸-۳۹۰، ۳۹۵، ۳۹۷-
 ۴۰۱، ۴۱۶-۴۱۷
 می ان ۸۴
 میان رودان (= بین النهرین) ۲۲۶، ۴۱۲، ۴۲۰، ۵۰۲، ۵۰۶، ۵۶۴
 میتائی (ز.) ۵۰۷
 میتائی (ق.) ۴۹۸، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۶۴
 میترا (= مهر) ۳۰، ۲۴۷، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۶، ۳۹۹
 ۴۲۴
 میتر (خدا) ۴۰۶
 میتر (= مهر) ۳۸۷، ۴۱۰، ۴۱۹
 می توخت (دیو) ۳۲۹
 میسر (ا.) ۲۲۳، ۲۳۶، ۴۹۹، ۵۰۵، ۵۱۰، ۵۵۷
 میوز (ج.ل.) ۴۹۵
 میوز (ی.) ۵۷۲
 میرشاهی (م.) ۱۸۲

نیاز (دیو) ۳۲۸-۳۳۰	زرون ۲۴۰
نی او-گوا (خدا) ۱۵۸-۱۵۹	زَریوسنگ (ایزد) ۲۳۹، ۴۳۷
نی او-و ۷۳	زَریوسنگ (دستور ...) ۱۶۵، ۱۸۱
نیبرگ (= نوپری) ۱۴۲	زَسیا - ۱ (جا) ۴۹۸
نیلیونگن (حماسه / کتاب) ۳۵۱، ۴۸۹	زَسیا - ۲ (جا) ۴۹۸، ۵۰۷
نیتز (نام) ۳۰۱، ۳۴۸، ۳۸۸، ۳۹۶	زَسیا به - ۱ (= زسیا - ۱) ۴۹۸، ۵۰۷
نیشابور ۶۸، ۳۴۳	زَسیا به - ۲ (جا) ۴۹۸
نیشانک (جا) ۲۴۰	زَستاو ۴۹۴، ۵۰۶-۵۰۷
نیکلشن (ر. ا.) ۱۸۲	زَستور ۵۴۳، ۵۵۳
نی گوا (= نی او-گوا) ۱۲۵	زَستهن (پسر و یسه) ۳۷۶، ۳۸۱، ۴۵۱
نیم اسپ (اخ. ا. ۵۱۰، ۱۱۴)	زَسیس (جا) ۴۹۸، ۵۰۷
نیمرون (= سیستان) ۵۳۱	زَسیوتیس (جا) ۴۹۸، ۵۰۷
نینوا (جا) ۳۳۷، ۳۳۸	زَصرالله مُنشی (ابوالمعالی) ۶۹
نیهيو (دیو) ۳۲۹	زَضرین الحارث ۴۲۰
	زَظام دینی ی چین (کتاب) ۶۶
وَنسک (= و یسه) ۱۹۰	زَظامی ی گنجه یی ۴۸۵
وئی (پاد.) ۴۰	زَعلبندیان (گ.) ۴۸۸
وئی-ای-گنگ ۷۲	زَققش رستم (سن.) ۲۶۱، ۲۶۵
وات (آ. ا.) ۳۹۴، ۳۹۶	زَکته ای اساطیری درباره شاهنامه (گفتار) ۶۰۴
وارغن (برنده)، ۷۲-۷۹، ۸۴، ۸۷، ۹۶، ۱۰۲، ۱۱۳	زَکاهی تازه به مقدمه شاهنامه (مقا.) ۳۳۹
۲۶۸، ۲۵۲	زَکام (دیو) ۳۲۸
وازیشت ۱۶۵	زَکذک (هیزم) ۹۲
واژه های دخیل در قرآن مجید (کتاب) ۶۰۴	زَمرود داغ (جا) ۳۸۵
واصلین عطاء ۳۴۰	زَمرود داغ (سن.) ۲۶۱
والوم (جا) ۴۰۰	زَمرود داغ (ل.) ۲۵۷
والوین (= گاوین) ۳۸۰	زَ نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه ای ایران (کتاب) ۴۲۲
واوروگش (د.)، ۴۷، ۶۶، ۸۰، ۳۶۴، ۵۵۸	زَنگ (دیو) ۳۲۸-۳۲۹
۵۶۲-۵۶۳، ۵۶۵، ۵۶۷-۵۶۸، ۵۷۲، ۵۷۷	زَواژک (جا) ۵۲۱
۶۰۳، ۶۰۱	زَویبرگ (= نوپری) ۱۴۲
واوروگش (= فراخگرد) ۴۰۲	زَویبری (ه. س.) = نیبرگ) ۱۴۲
وای (ایزد) ۴۳۴، ۴۳۷، ۴۵۴	زَودر ۳۷۴، ۴۵۳-۴۵۴، ۴۶۲، ۴۸۷، ۵۶۰، ۵۸۷
وای بد (دیو) ۳۲۹، ۳۴۴، ۴۸۴	زَ ۵۹۵-۵۹۶
وای بدتر (= وای بد / وای وتر) ۴۸۴	زَ نوشدارو ۱۳۰، ۱۴۴
وای به (= وای وه) ۳۴۴	زَ نولدکه (ت.)، ۵۹، ۱۸۶، ۳۰۲، ۳۰۸، ۴۴۶، ۴۵۳
وای درنگ خدای (= وای نیک) ۴۳۴، ۴۸۴	زَ ۴۷۴-۴۷۵، ۵۲۳-۵۲۴
وای نیک (ایزد) ۳۴۴، ۴۳۴، ۴۴۵، ۴۸۴	زَ نو-یو ۱۷۶
وای وتر (دیو) ۳۴۴	زَ نهنگ خدایی (= نخستین نهنگ) ۸۳
وای وه (= وای نیک / وای به) ۳۴۴، ۴۸۴	

وَنگَهزُداه (د.) ۵۵۸، ۳۵۷	وِدَا (کتاب)، ۱۴۴، ۲۴۴، ۳۰۱، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۱۰
وُئِن (نام) ۴۸۳، ۲۱۱	۴۲۱، ۴۱۷، ۴۱۴، ۴۱۲
وَنَدَیشت (ما) ۲۲۸	وَرَز ۵۶۱
وَنوس (اخ.) ۱۰۵، ۱۱۱	وَرَازاد (نام) ۴۹۰، ۴۷۲
وودی، ۶۱-۶۲	وَرَازپِروز ۲۴۸
ووشی دو دَئِن (نام) ۴۰۶	وَرَازتِیردات ۲۴۸
وَو-وانگ ۱۲۶، ۶۳	وَرَازشاپوهر ۲۴۸
وَهَری (ق.) ۱۹۸	وَرَازکَرَت ۲۴۸
وُهومَن (= بهمن خام.) ۳۱۴، ۳۲۷	وِرِترَغَن (= بهرام / ایزدبهرام) ۲۴۹
ویامبوز (جا) ۹۲-۹۴، ۹۸	وِرِترَغَنیکان ۲۴۹
ویتَنگوهِیتی (ز.) ۴۵۴، ۴۸۷	وِرِترَغَنیکان خَوَتای ۲۴۹
ویدار ۶۰۴	وِرِدَنبِرگ ۵۶۶
ویرزِیل ۱۰۰، ۱۰۴	وَرَزَرود (= فرَازرود) ۱۰۷، ۹۲، ۳۴
ویسپُ یِکَشَرِی (درخت = هَرزویسپُ تُخَمک) ۸۰	وِرِزینسکی ۴۹۸
۹۶، ۱۶۳	وَرکَش (= فراخ کرد = واوروگَش) ۶۰۳، ۶۶
ویسپَرَد (ما) ۳۱۸	وَرکَین (= گَرگین) ۴۵۹
ویسَتُور (نام = پسرِ نوذر) ۴۴۴، ۴۸۵، ۴۸۷	وَرَوَن (خدا) ۴۱۱
۵۶۰، ۴۸۹	وَرَهَران شاپوهر ۲۴۸
ویس و رامین (کتاب) ۴۸۹	وَریتَر (دیو = هیدرا) ۲۲۴، ۲۳۱
ویسه ۱۴۹، ۱۹۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۵۲۰	وَساکِس ۱۹۰
ویشتاشپ (= گشتاشپ - شاه) ۳۰۲، ۴۹۷، ۵۱۹	وَسَت (آ.و.) ۸۹، ۹۳، ۱۵۳، ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۳۹
ویشتاشپ (= گشتاسپ - مرزبان، پدرِ داریوش) ۶۸	۳۳۷، ۳۴۰-۳۴۲، ۴۷۴
ویشوه رَوِیه (آزدها/ هیولا) ۲۴۴	وِستون (ج.ل.) ۳۰۰، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۶۵، ۳۷۰، ۳۸۲
ویل دورانت ۶۰۶	۳۸۸، ۳۹۲-۳۹۳، ۳۹۶، ۴۰۹
ویلز ۳۹۱، ۴۳۵	وِیلسفَسکی ۳۵۰
ویلزِ جنوبی ۴۷۶	وِلاگَش (= بلاش / بلاشان ؟) ۱۹۴
ویلزی (ز.) ۳۸۱	وِلاَی (نام)، ۳۹۲-۳۹۳
وینکلِر ۵۰۵	وِلفَرام / وِلفَرام فَن اِشِنباخ (نام) ۴۳۰، ۴۳۹، ۴۴۹
ویو (= آندَرَوای) ۱۱۱	۳۸۸، ۳۷۰
ویو (خدا) ۳۹	وِلکان (خدا) ۵۳۶، ۵۴۲، ۵۵۳
ویوان (= گیو) ۴۳۹، ۴۴۱، ۴۴۶، ۴۵۲	وِلگا (ر.) ۴۹۸، ۵۰۷، ۶۰۲
ویویان ۴۶۵	وِلیز (و.) ۲۱۵
هائو-گی ۴۴	وَن پِرو (کتاب) ۴۰۴
هاتو (جا) ۴۹۸	وَن-جو ۲۷۶
هاتوشیل ۵۰۰، ۵۱۵	وَن-چُنْگ (خدا) ۱۷۸، ۲۸
هادرین (جا) ۴۰۰	وَنَدَرَمِینیش (= آندَریمان) ۵۲۰، ۵۶۸
هادِس (نام) ۴۷۶، ۴۹۱	وَنَدیداد (ما) ۳۳۰، ۴۶۴
	وَن گِنِب (آ.) ۴۱۴

هَرَوِيسِپْ تُخْمَك (= وِيسِپْ يَشْرِي) ۹۶	هارباک ۲۳۴
هَرِي رود ۹۷	هالشتات (تمدن) ۴۹۶، ۵۰۱
هزار آفسان (= هزار و یک شب) ۳۵۱	هالشتاتی (ق.) ۵۰۲
هزار و یک شب (= هزار آفسان) ۳۵۱، ۴۲۰	هالوهیل (جا) ۴۳۴
هسپرین (آزدها) ۲۲۵	هاماوران (جا) ۴۸، ۵۰، ۶۷، ۱۳۷، ۱۴۵، ۱۶۲
هفائستوس (= وُلکان) ۵۵۳	۴۸۷
هفت برادران (= هفتورنگ) ۱۶۵، ۳۴۲	هاماوران (ق.) ۵۰
هفتخان (= هفتخان رستم / هفتخان مازندران)	هامون (د.) ۵۶۵
۱۲۸، ۱۳۸، ۲۱۴، ۲۱۷، ۴۵۶، ۴۵۷	هان (پاد.) ۶۱، ۱۴۹
هفتخان اسفندیار (داستان) ۱۴۴	هانری پنجم (شاه) ۴۹۰
هفتواد (نام) ۵۶-۵۸، ۶۰-۶۱	هانری پنجم (نمایش نامه) ۴۹۰
هفتواد (افسانه) ۵۹	هانی (جا) ۵۰۳
هفتورنگ (اخ.) ۱۱۲، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۲-۱۷۴	هانیبال ۳۷۴
۱۷۸، ۳۲۰	هانی گالیات (= هانی) ۵۰۳
هکاته ۲۲۵	هیتال (ق.) ۵۶۱
هکت (جا) ۵۲، ۶۸	هیرسی (گیاه) ۹۲
هکتور ۳۷۶، ۴۲۴، ۴۳۱، ۵۳۷-۵۳۸	هجویری (علی بن عثمان) ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۸۱
هکر (کوه) ۱۵۲	هجویر ۳۷، ۱۴۴، ۵۳۰
هگمتانه (= همدان) ۲۲۱-۲۲۲، ۲۳۳، ۲۴۳	هخامنشی / هخامنشیان (پاد.) ۲۰۲، ۲۳۹، ۲۴۱
هلیوپولیس (بر.) ۵۴-۵۶	۲۵۹، ۲۶۰، ۴۰۱، ۴۱۱، ۴۳۳، ۵۵۷، ۵۶۸
هلیوس ۴۸۹	۵۹۶، ۶۰۲، ۶۰۷
هناون (جا) ۱۸۶، ۱۸۹، ۲۰۰، ۲۰۹، ۴۳۳	هدایت (ص.) ۲۷۱
همای (برنده) ۷۷-۷۸، ۹۶	هریثی (= البرز-أس) ۱۸۱
همدان، ۸۹، ۲۰۶، ۲۲۲، ۲۴۴	هرا (= البرز-أس) ۱۸۱، ۵۱۷
همیگوی (س.ب.) ۴۷۵	هرا بریثی (= البرز-أس) ۱۸۱، ۳۸۶
هنتیگتن (ا.) ۵۶۴، ۵۶۶، ۶۰۳	هرات ۹۳
هند ۲۶، ۳۰، ۳۹، ۶۱، ۶۹، ۸۱، ۹۵، ۱۳۷، ۱۴۸	هراکلیس (= هرکول) ۴۵۶
۱۶۵، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۹۳، ۲۱۰-۲۱۱، ۲۵۲	هربرز (= البرز-أس) ۱۸۱
۲۶۳، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۸۴، ۲۹۶، ۳۰۱، ۴۱۰-۴۱۱	هرتسفلد (ا.) ۸۹، ۱۸۶، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۵، ۴۹۸
۴۱۱، ۴۱۸، ۴۲۱، ۵۹۶	۵۵۹، ۵۶۷، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۹۶، ۶۰۳
هند پارت (جا) ۱۹۲	هرتل ۵۵، ۵۶۸، ۵۷۰
هندو (کیش) ۲۶۹	هرراودر ۵۹
هندو چین ۶۱	هرژنی (ب.) ۵۱۴
هندوستان ۲۶، ۳۴، ۶۱، ۶۹، ۷۳، ۷۶، ۹۳، ۱۰۱	هرکول (= هراکلیس) ۱۸۸، ۴۵۶
۱۷۳، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۲۴، ۲۴۵، ۲۵۲، ۲۶۳	هرمز (= آهورمزدا) ۱۴۲، ۳۲۷
۲۹۶، ۴۰۱، ۴۱۰، ۴۱۲، ۵۲۱، ۵۶۷	هرمزان ۲۶۰
هندوکش ۹۷	هرن (پ.) ۱۸۲
هنرو مردم (مج.) ۹۷	هرودوت ۲۲۰-۲۲۲، ۲۳۳-۲۳۴، ۵۹۰

هیدرا ۵۹	هنری هیوبرت (م.) ۴۰۰-۴۰۱
هیرت (آ.) ۵۵۷	هَنگِ افراسیاب (جا)، ۱۳۶، ۱۴۵، ۳۶۶-۳۶۷، ۴۲۳
هیرتائیس (نام = هیرتاکوس) ۴۸۷، ۴۵۴	هَن-مینگ ۴۴
هیرمند (ر.) ۹۷، ۳۵۷، ۵۵۹، ۵۶۲-۵۶۴، ۵۶۵	هَنومان (نام) ۴۳۱
۵۹۶-۵۹۵، ۵۶۶	هوئن دو بُردو (نام) ۴۵۸
هیروگلیف (خط) ۵۰۵، ۵۵	هوانگ-دی ۱۶۰، ۱۵۴، ۸۲، ۷۹
هیشوی ۴۹۵، ۵۰۱، ۵۰۴، ۵۰۶، ۵۱۱	هوانگ دین-هوا، ۱۳۱
هیمالیا (کوه) ۴۲۷	هوئشمان ۱۸۲
هیوئین-دزنگ ۸۷، ۹۷	هوپاسیجا ۵۰۷
یائو ۱۵۴، ۱۵۶	هوئوسا ۵۰۸، ۵۱۶
یادگار زریبران (مپ.) ۵۲۲	هوخت (مج.) ۸
یاسون (= ژازون) ۵۱۲	هوشنگ ۲۲۱، ۳۵۸، ۵۲۰، ۵۶۰، ۶۰۱
یاقوت (= یاقوتِ حَمَوی) ۵۰	هوشیدر (= اوخشیته اِرت) = اوشیدر: سوشیانته
یاکوس (خدا) ۳۹۶، ۴۲۶	یکم ۲۰۲، ۲۳۶-۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۵
یانگ-یو (کوه) ۱۴۹	هوشیدرماه (= اوشیدرماه: سوشیانته دوم) ۲۳۸، ۲۴۵
یاجوج (ق.) ۲۳۶، ۲۴۰	هوک ۵۶
ییتو ۵۲۱	هومان / هومانِ ویسه (پسرِ ویسه) ۱۹۰، ۳۷۶
یزدگرد (= یزدگرد یکم) ۳۳۴	۳۸۱، ۴۴۸-۴۵۲
یزدگرد ائیم (= یزدگرد یکم) ۳۴۵	هَوم (ایزد / پارسامرد) ۱۴۵، ۴۳۶، ۵۹۵
یزدگرد دبیر ۳۳۶، ۳۴۵	هَوم (گیاه) ۶۷، ۸۱، ۹۶
یزدگرد سوم ۲۰۱	هومولت (آ.ف.) ۵۶۷
یزدگرد یکم ۲۰۱، ۳۴۵	هومر، ۴۶۰، ۴۶۳، ۵۳۳، ۵۴۲-۵۴۳، ۵۴۹، ۵۵۴، ۵۷۵
یسن کرتهی (ما.) ۱۷۰	هَوم سفید (درخت = گئوکرِن) ۸۰
یسنه (ما.) ۱۶۵، ۱۶۷-۱۶۸، ۳۳۰، ۳۳۹	هَوم وَزگ (ق.) ۵۰، ۶۷، ۹۶
یسنه ۵۷ (= سروش یشت - ما.) ۱۷۴	هَوم یشت (ما.) ۸۱، ۹۶
یسنه، هپتنگ هایتهی (ما.) ۱۷۰	هَوم بَک (نام) ۵۲۶، ۵۵۱
یشت ها (کتاب) ۳۴۱، ۳۴۳-۳۴۴، ۴۲۳	هون (ق.) ۵۶۱
یشت ها (ما.) ۱۸۹، ۲۹۹، ۳۸۰، ۴۰۴، ۴۳۱، ۴۳۵	هووخشتره ۳۰، ۲۳۳، ۲۳۶-۲۳۸، ۲۴۰-۲۴۱، ۲۴۵
۴۶۴، ۴۷۳، ۵۱۹، ۵۲۰-۵۲۶، ۵۲۷، ۵۵۹	هویت ۴۱۵
۵۶۱، ۵۶۵، ۵۶۷	هیتهی (ز.) ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۰۷، ۵۱۴
یعقوب لیت ۵۹۸، ۶۰۷	هیتهی (ق.) ۲۹۹، ۴۹۷-۴۹۸، ۵۰۲، ۵۰۴، ۵۰۷-۵۰۸
یمَن ۵۰، ۶۷، ۴۵۷، ۴۶۳، ۴۸۷، ۵۱۷	هیتهیت (جا) ۳۰۰، ۴۹۳-۴۹۴، ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۰۳
یمینُ الدَّولة (= محمود غزنوی) ۵۹۲	۵۰۷، ۵۱۳، ۵۱۵
ین (پاد.) ۱۱۶	
یو ۱۴۹	
یونده-چی (ق.) ۲۹، ۲۱۰	
یوایشته ۴۴۳	

۵۵۳، ۵۱۵، ۵۰۶، ۴۸۶، ۴۸۴	یو-جیانگ ۱۶۶
۴۸۸، ۳۹۳ (ز.) یونانی	یوژیشدھیر، ۴۰۴، ۴۲۷، ۴۳۱، ۵۸۲
۴۲۸ (ک.گ.) یونگ	یورک (جا) ۴۰۰
۵۱ یون یانگ	یوستی (ف.) ۵۰، ۵۹، ۱۹۶، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۶۱، ۴۸۸
۲۳۶ (ق.) یهود	۶۰۶، ۵۵۱
۲۷۴ بین شیه	یوشت (= یوایشت) ۴۴۳
بین-گیانو (= بو-یسی-گائو) ۱۱۶، ۱۱۹-۱۲۰،	یوشت قریان و مرزبان نامه (کتاب) ۴۸۵
۱۲۶-۱۲۷، ۱۳۶-۱۳۷، ۱۴۳، ۱۵۹، ۲۸۴	یوگ (جا) ۷۳
بین و یانگ (کیش) ۲۸، ۱۶۷-۱۶۹، ۱۷۲-۱۷۴،	یوگا (ورزش) ۱۵۷
۱۷۷	یونان ۲۲۴، ۲۴۴، ۲۶۹، ۳۰۰، ۳۰۴، ۳۴۹، ۴۶۱

تبرستان

www.tabarestan.info

تبرستان

www.tabarestan.info

از گزارنده و ویراستار همین دفتر

چاپش شده است:

۱. هیمالیا، گزارش برگزیده‌ی از شعرهای پانزده تن از شاعران اردوزبان هندوستان و پاکستان، با همکاری «دکتر سید علیرضا نقوی»، کتابخانه‌ی طهوری، تهران، ۱۳۴۲، (نایاب).
۲. اوستا/ نامه‌ی مینوی آیین زرتشت، بازنگاشتِ گزینه‌ی از گزارش اوستای استاد زنده یاد «ابراهیم پورداود»، انتشارات مروارید، تهران، از ۱۳۴۳ تا ۱۳۶۶، شش چاپ (نایاب).
۳. آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان، نخستین گزارش فارسی‌ی پژوهشی از «ج. ک. کویاجی» با عنوان *Cults & Legends of Ancient Iran and China* (نیمه‌ی یکم دفتر کنونی)، مؤسسه انتشارات فرانکلین با همکاری‌ی سازمان کتاب‌های جیبی، تهران، از ۱۳۵۳ تا ۱۳۶۲، دو چاپ (نایاب).
۴. آفرینش و رستاخیز/ پژوهشی معنی‌شناختی در ساخت جهان‌بینی قرآنی، گزارش فارسی‌ی پژوهشی از «شینیا ماکینو» (Shinya Makino) پژوهشگر ژاپنی با عنوان: *Creation and Termination, A Semantic view Study of the Qur'anic World*. مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، از ۱۳۶۳ تا ۱۳۷۶، دو چاپ.
۵. اوستا/ کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی (گزارش و پژوهشی از گاهان پنجگانه‌ی زرتشت و هم‌ی متن‌های برجامانده‌ی اوستای نو در ۲ جلد)، انتشارات مروارید، تهران، از ۱۳۷۱ تا ۱۳۷۹، پنج چاپ.
۶. داستان رستم و سهراب/ ویرایش بخشی از شاهنامه‌ی نقالان، نقل و نگارش زنده‌یاد «مُرشد عباس زَریری»، انتشارات توس، تهران، ۱۳۷۰.
۷. پژوهش‌هایی در شاهنامه، نخستین گزارش و ویرایش اثری از «ج. ک. کویاجی» با عنوان *Studies in Shahnameh* (نیمه‌ی دوم دفتر کنونی)، نشر زنده رود، اصفهان، ۱۳۷۱ (نایاب).
۸. حماسه‌ی ایران/ یادمانی از فراسوی هزاره‌ها، دفتری فراگیر بیست گفتار و نقد شاهنامه‌شناختی، نشر باران، استکهلم (سوئد)، ۱۳۷۷ (نایاب).
۹. حماسه‌ی ایران/ یادمانی از فراسوی هزاره‌ها، ویراست دوم با چندین گفتار و نقد افزوده و شماری گفتارها، نقدها و نامه‌های پیوست از دیگران، نشر آگه، تهران، زمستان ۱۳۸۰.
۱۰. اندر بلاي سخت... گزارش سفر به تاجیکستان در هنگام برگزاری جشن هزاره‌ی سرایش شاهنامه در سال ۱۳۷۳، چاپش یکم در شماره‌ی دوم ه بعد نشریه‌ی اینترنتی «ادبیات و فرهنگ»، آلمان، ۱۳۷۹-۱۳۸۰، و چاپش دوم در ماهنامه‌ی بخارا، شماره ۲۰، تهران، زمستان ۱۳۸۰.

در نشریه‌ها چاپ‌خوش شده است:

از چند دهه‌ی پیش تاکنون، گفتارها و نقدهای بسیاری در زمینه‌های گوناگون پژوهش‌های ایران‌شناختی در نشریه‌ها و مجموعه‌گفتارهایی به شرح زیر منتشر کرده است: پیام نوین، راهنمای کتاب، جنگی اصفهان، پیغام امروز فرهنگ، رودکی، فرهنگ و زندگی، آیندگان ادبی، فردوسی، کتاب امروز، کلک، چیستا، آشنا، بخارا، کتاب توس، نامگانی‌ی استاد علی سامی، یادگارنامه‌ی دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، ناماره‌ی دکتر محمود افشار (جلد دهم)، جشن‌نامه‌ی استاد ذبیح‌الله صفا، یادنامه‌ی جمشید سروشیان، باغ بی‌برگی / یادنامه‌ی مهدی اخوان ثالث، تن پهلوان و روان خردمند / دفتر‌ی از پژوهش‌های شاهنامه‌شناختی (ایران)، ایران‌شناسی، ایرانشهر، ایران‌نامه، ایرانیان، بررسی کتاب، پَر، خاوران، پوشگران، دفتر هنر، ره‌آورد، میراث ایران، *Iranian Studies* دانشنامه‌ی ایران (*Encyclopædia Iranica*) و نشریه‌ی اینترنتی به نام مجله‌ی فردوسی / *Ferdowsi review* (آمریکا)، مهرگان در سیدنی / دفتر‌ی از گفتارهای ایران‌شناختی (آسترالیا) آزادی و فصل کتاب (انگلستان)، ایران و چشم‌انداز (فرانسه)، رودکی، سنجش، کاوه، گردون و نشریه‌ی اینترنتی ادبیات و فرهنگ (آلمان)، سنگ و مکتب (سوئد) و گاهنامه‌ی *Iran & Caucasus* (ارمنستان).

در فرآیند آماده‌سازی برای چاپ است:

۱. ایران شناخت / گزارشی از یادنامه‌ی ایران‌شناسی زنده‌یاد آمریکایی آ. و. و. جکسن (فراگیر بیست گفتار ایران‌شناختی از پژوهش‌های ایران‌شناسان سراسر جهان) با عنوان: *Prof. Jackson Memorial Volume, Papers on Iranian subjects, Written By Several Scholars.*
۲. شاهنامه‌ی نقالان، ویراسته از روایت نقل و نگارش زنده‌یاد «مُرشد عباس زریری» (بخش «رستم و سهراب» این اثر بزرگ در یک جلد جداگانه و چند بخش دیگر آن در نشریه‌ها و نیز در کتاب «تن پهلوان و روان خردمند»، پیش از این منتشر شده است).
۳. فرهنگ فارسی‌ی اصفهانی / دربرگیرنده‌ی هزاران درآمد و شاخه درآمد از گفتار و گنجینه‌ی سرشاری از فرهنگ توده‌ی مردم اصفهان.
۴. رهیافتی به متن‌های اوستایی / گزارشی از پژوهش‌های هانس ریشتل (Hans Reichelt) اوستاشناس آلمانی با عنوان *Avesta Reader* فراگیر زرفکاو‌های و جزءنگری‌های ارزنده و رهنمونی در راستای شناخت رازواره‌های متن‌های گاهانی و اوستایی برای دوستداران فرهنگ باستانی ایران.
۵. هفتخان رستم / بر بنیاد داستانی از شاهنامه‌ی فردوسی برای نوجوانان (با تأیید «شورای کتاب کودک»).



منتشر شده است:

پوهکار (مجموعه داستان) کورش اسدی
 پیرامون زبان و زبان شناسی (مجموعه مقالات) دکتر محمدرضا باطنی
 تابستان بهجماهی نوشته محمد زرین
 تاریخ فلسفه در قرن بیستم نوشته کریمستان دولا کامیابی، ترجمه باقر پرهام
 تاریخ لیشاپور نوشته ابوعبدالله حاکم لیشاپوری، ترجمه خلیفه لیشاپوری،
 مقدمه تصحیح و تعلیقات از دکتر شهبازی کدکنی
 تاریخ هنر مدرن (در قطع رحلی، مصور و لوح‌های رنگی)، ه. ا. آرناسون،
 ترجمه مصطفی اسلامی
 تازیه‌های سلوک (نقد و تحلیل چند قصیده از سنائی) نوشته شهبازی کدکنی
 تا هر وقت که برگردیم (مجموعه داستان) غسان کنلانی، ترجمه موسی اسوار
 تبارشناسی اخلاقی نوشته فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری
 ترانه‌خوانی برای آفتاب (مجموعه شعر) بیژن هنریکار
 ترازوی زمین (زندگی گوستاو مالر) کورت پلاکف / علی‌اصغر بهرام‌پیک
 تعریف‌ها و مفهومی فرهنگ نوشته داریوش آشوری
 تکوین دولت مدرن نوشته جعفرانکو پوی، ترجمه بهزاد پاشی
 تماس نرم علف (مجموعه داستان) نوشته لویجی پیراندللو، آندرانو چیخوفه
 آهنری، گی‌دموباسان، لوشون، ترجمه مهدی علوی
 جامعه‌ی انثوری ماتیک و سرما به‌داری (مجموعه مقالات) خسرو پارسا
 جان لاک و اندیشه آزادی نوشته دکتر فرهاد شریعت
 جایی چراغی روشن است (مجموعه داستان) نوشته محمد زرین
 جنگ آخر زمان (زمان) نوشته ماریو بارگاس یوسا، ترجمه عبدالله کوری
 جهان به کجا می‌رود؟ (وراست دوم) نوشته آدم شافه، ترجمه فریدون نوائی
 جهان‌بینی علمی نوشته برتراند راسل، ترجمه حسن منصور
 جهان در مغز تألیف دکتر عبدالرحمن نجل‌رحیم
 جهان‌والقی، دموکراسی نوشته سی. بی. مک‌گروون، ترجمه علی منوی
 جهانی کردن فکر و فلاکت (مجموعه مقالات) گروه نویسندگان، ترجمه احمد سیف
 چشم‌انداز سوسیالیسم مدرن نوشته آدم شافه، ترجمه فریدون نوائی
 چنین گفت زرتشت (چاپ شانزدهم) نوشته فریدریش ویلهلم نیچه
 ترجمه داریوش آشوری
 چه کلاغ است این سبب! (مجموعه شعر) منوچهر آنتس
 حالات و سخنان ابوسعبد، نوشته جمال‌الدین ابروح،
 مقدمه تصحیح و تعلیقات دکتر شهبازی کدکنی
 حدیث ماهیگیر و دیو نوشته هوشنگ کشمیری
 حقوق بین‌الملل خصوصی نوشته دکتر محمد نصیری
 حقوق طبیعی و تاریخ نوشته لئاوشترانس، ترجمه باقر پرهام
 حساسه ایران؛ یادمانی از فراسوی هزاره‌ها، جلیل دوستخواه
 حای سوخته (مجموعه داستان) شهلا پروین‌روح
 خصوصی سازی گروه پژوهشگران شرکت سرمایه‌گذاری صنایع ملی ایران
 خطر و بازده نوشته ریچارد بریلی، ترجمه حسین عبده تبریزی / عبدالله کوری
 داستان کمورس، گروشاسب و چشمبند گشاه و داستان‌های دیگر
 (بررسی دستنویس م. او. ۲۹)، آوانگاری و ترجمه از متن پهلوی، کنایون مزدپور
 در اقلیم روشنائی (تفسیر چند غزل از حکیم سنائی) دکتر شهبازی کدکنی
 درباره نگریستن نوشته جان برجر، ترجمه فیروزه مهاجر
 در افلاک از تاریخ و آگاهی طبقاتی جورج لوکاج، ترجمه حسن مرتضوی

افرنیش و تاریخ (جلد ۲) نوشته طاهر مقدمی، مقدمه ترجمه و تعلیقات از
 دکتر شهبازی کدکنی
 اندره مالرو در زمینه آناژش کاکتس بیگون / کاظم کردوسی
 آموزش و آزمون فیزیک ترجمه اقتباس: احمدشایگان و محمدابراهیم ابوکلمسی
 آواشناسی (فوتیک) دکتر علی محمد حق شناس
 آینده سوسیالیسم (مجموعه مقالات) زیر نظر پل سوزنی و هری مک‌کلاف
 ترجمه ناصر زلفشان
 آیین‌ها و جشن‌های کهن در ایران امروز محمود روح‌الامینی
 اتوبیوگرافی الیس بی. نکلاس گرتود استاین / پورناه ستاری
 ۱۰۶ اثر ممتاز از بزرگان موسیقی جهان بوک اسین، ج. ا. بهرام‌پیک
 ادبیات و سنت‌های کلاسیک (تأثیر یونان و روم بر ادبیات غرب)، نوشته
 گ. هایت ویراسته مصطفی اسلامی، ترجمه محمد کلباسی و مهین دانشور
 از آستارا تا استاریاد (آثار و بناهای تاریخی گیلان و مازندران، در ۵ جلدنویزی)
 نوشته دکتر منوچهر ستوده
 از پرشت می‌گویم نوشته روت برلاو، ترجمه مهشید میرمزی
 از طرف او (زمان) نوشته آبا دسس پدس، ترجمه بهمن فرزانه
 از کیکاوس تا کیخسرو (داستان‌های شاهنامه) نوشته محمود کهاوش
 اسب در پارکینگ (ادبیات نوجوانان) نوشته محمد زرین
 استوار شریعت در مذهب مسیح نوشته هگل، ترجمه باقر پرهام
 اسرار و توهم (در ۲ جلد) نوشته محمدین منور، مقدمه تصحیح و تعلیقات
 از دکتر شهبازی کدکنی
 اسطوره زال (تبار و جدت در حماسه ملی) نوشته محمد مختاری
 اصول اساسی برنامه‌ریزی درسی و آموزش نوشته رالف تاپلر،
 ترجمه دکتر علی تقی پورظهر
 اصول حسابداری (در ۲ جلد) نوشته ونگر، ترجمه مهدی تقوی / ایرج نیکباز
 اصول روابط بین‌الملل (وراست سوم) نوشته هوشنگ علمری
 اعتماد نوشته آریل دروفمن، ترجمه عبدالله کوری
 اگر شبی از شب‌های زمستان مسافری ایتالو کالوینو / لیلی گلستان
 اندیشه‌های یتیم نوشته برتولت برشته، ترجمه بهرام حبیبی
 اندیشه‌سیاسی از فلاطون تا نانو ویراستار برابان رده، ترجمه کاخی / افسری
 انسان اجتماعی نوشته رالف دارلر، ترجمه غلامرضا خدیوی
 اوج‌های درخشان هنر ایران (رحلی) گروه نویسندگان، ویراستاران: اینتگهاون
 و احسان یارشاطر، ترجمه هرمز عبدالله و روین پاکباز
 ایرانیان مهاجر در آمریکا نوشته عبدالمیود انصاری، ترجمه دکتر ابوالقاسم سزی
 باغ بی حصار (مجموعه داستان) نوشته محمد زرین
 باهم‌نگری و یکتانگری (مجموعه مقالات) نوشته باقر پرهام
 بتهوون به روایت معاصرانش ترجمه مرتضی الملتحاری
 بررسی یک پرونده قتل زیر نظر میشل فوکو، ترجمه دکتر مرتضی کلاکتریان
 پویشگاهی ساختارگرا نوشته کروتان تودوروو، ترجمه محمد نوی
 پوی کافور، عطر ایس (فیلمنامه) بهمن فرمان‌آرا
 پدیدت جهانی شدن نوشته فرهنگ رجایی، ترجمه عبدالحسین آژنگ
 پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و دوم) نوشته دکتر مهرداد بهار
 پیام‌نویسیم در بوته نقد (مجموعه مقالات) گزینش و ویرایش خسرو پارسا
 پوست الفاختن نوشته کارولس فوتمس، ترجمه عبدالله کوری

دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۳ کارل مارکس / حسن مرتضوی
 رئالیسم و ضد رئالیسم در ادبیات دکتر سیروس پرهام
 رضاخان ماکسیم (نمایشنامه در هفت پرده) نوشته مصطفی اسلامی
 روانشناسی اخلاق تألیف دکتر پروین کنیور
 روشن‌تر از خاموشی (برگزیده شعر امروز ایران) دکتر مرتضی کاخی
 روشن‌نگری چیست؟ (مجموعه مقالات از کاتدریس‌دربوس) سیروس آیین‌پور
 روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی پانریک مک‌نیل، ترجمه محسن ثلاثی
 روش‌های تحقیق در علوم رفتاری سرمد / بازارگان / حجازی
 زبان: بازتاب زمان، فرهنگ و اندیشه (مجموعه مقالات) نادر جهانگیری
 زبان‌شناسی اجتماعی نوشته پیتر ترادگیل، ترجمه دکتر محمد مطابایی
 زبان و تفکر (مجموعه مقالات زبان‌شناسی) نوشته دکتر محمدرضا پائنی
 زبان و مسائل دالشی نوشته نوم چامسکی، ترجمه دکتر علی درزی
 زیور پارس (نگاهی به زندگی و غزل‌های عطار) دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی
 زمان و زادگاه زرتشت نوشته گرادو نیولی، ترجمه منصور سید سجادی
 زندگی با پیکاسو نوشته فرانسواز زیلو، ترجمه لیلی گلستان
 زندگی زولورن نوشته ژان-ژول ورن، ترجمه علی‌اصغر پهرامیگی
 زندگی شومان نوشته جون فیسلم، ترجمه بهزاد باسی
 زندگی، عشق و مرگ از دیدگاه صادق هدایت نوشته شاپور جورش
 ساختارگرایی در ادبیات نوشته ولبرت اسکولز، ترجمه فرزانه طاهری
 سازندگان دنیای کهن گروتود هارتن، ترجمه حسن مرتضوی
 سبک و شیوه در مقاله‌های تحلیلی، گزارش‌ها و پایان‌نامه‌ها
 نوشته کارول اسلید ترجمه مهران‌نخست نظام‌شهریدی
 سزومین یاد نوشته گارتیا دلدا، ترجمه بهمن فرزانه
 سفرنامه ابن‌بطوطه (در ۲ جلد) ترجمه دکتر محمدعلی موجد
 سلوک روحی تپه‌وون نوشته ج. و. ن. سالیون، ترجمه کامران فانی
 سنت روشنفکری در غرب (از لئوناردو تا هگل) پروتوسکی، ب. مازلیش، ترجمه لایلا سازگار
 سه پژوهش در جامعه‌شناسی هنر (پروودن، مارکس، پیکاسو) نوشته ماکس رافائل، ترجمه علی‌اکبر مصوم‌بیگی
 سیمای زنی در میان جمع نوشته هاینریش بل، ترجمه مرتضی کلانتریان
 شاعر آینده‌ها (بررسی سبک هندویوشریه‌ل) نوشته محمدرضا شفیعی کدکنی
 شاعری در هجوم منتقدان (نقدانی در سبک‌کندی، بی‌ارمن‌شمرچین‌لاهیچی) نوشته دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی
 شهرنشینی در ایران نوشته فرخ حسامیان، کیتی اعتماد و محمدرضا جلالی
 عروسی زین (مجموعه داستان) نوشته طبیب صالح، ترجمه شکرالله شجاعی‌فر
 عصر نه‌پایته‌ها، تاریخ جهان ۱۹۱۴-۱۹۹۴ نیک هابسام / حسن مرتضوی
 فلسفه و اندیشه سیاسی سبزه‌ها نوشته اندرو ناپسون، ترجمه محسن ثلاثی
 فلسفه هنر از دیدگاه مارکس نوشته میخائیل لیف شپتز، ترجمه مجید مددی
 فهم نظریه‌های سیاسی نوشته توماس اسپرنگر، ترجمه فرهنگ رجایی
 فیلم‌های برگزیده سینمای ایران در دهه ۶۰ گرادورنده، زاین قوفاسان
 قرار داد اجتماعی نوشته ژان-ژاک روسو، متن و در زمینه متن
 نوشته هیئت تحریریه، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان
 کاربرد باینی گازهای خون و تعادل اسید و باز نوشته دکتر مسعود علی‌پور
 کسوف نوشته چک ب. زیرکز، ترجمه مهدی جهانگیری
 کنسرت تارهای ممنوعه (مجموعه داستان) حسین مرتضاییان آبتکار
 کوچ‌نشینان در ایران (پژوهش درباره عشایر و ایلات) دکتر امان‌اللهی بهاروند
 گذار از مدرنیته؟ لویه، فوکو، دریدا و لیوتار نوشته شاهرخ حقیقی
 گروندریسه، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (۲جلد) نوشته کارل مارکس،
 ترجمه باقر پرهام و احمدتدین
 گزارش یک آدم‌ریزی نوشته گابریل گارسیا مارکز، ترجمه جاهد جهان‌شاهی

گزیده شعرها (مجموعه شعر) عبدالله کوثری
 گفت‌وگو با پهرام بیضایی زاون قوفاسان
 گفت‌وگو با هیریت فون کارایان ریچارد آژین / ترجمه علی‌اصغر پهرامیگی
 ماجرای اقامت پنهانی میگل لیتین در شهری نوشته گابریل گارسیا مارکز،
 ترجمه باقر پرهام
 ماتیلست پس از ۱۵۰ سال لئوپانچ، کالین لیز، ترجمه حسن مرتضوی
 میانی بازارها و نهاد‌های مالی نوشته فیوزی لومودیپاتی،
 ترجمه دکتر حسین عبده‌نیریزی
 میانی فلسفه (اشنای با فلسفه جهان از زمان‌های قدیم تا امروز) آسفه آسفی
 میانی و اصول آموزش و پرورش نوشته دکتر علی‌تقی پورظهیر
 مثلث‌سرنوشت (امریکا، اسرائیل و فلسطینی‌ها) نوم چامسکی، هرمز حمایون‌پور
 مجموعه مقالات در نقد معرفی آثار پهرام بیضایی گردآورنده زاون قوفاسان
 مدیریت مالی نوشته وستون / بریکام، ترجمه حسین عبده و پروین شیرزاده
 مسائل عصر ایله‌خالان نوشته دکتر منوچهر مرتضوی
 مفهوم سکونت نوشته کریم‌ستیان نورپوری، نوشته ش. لوتس،
 ترجمه محمود امیرناراحدی
 مقدمه‌ها و پروتانه‌ریزی درسی و آموزشی نوشته دکتر علی‌تقی پورظهیر
 مقدمه‌های بر توان‌سبب‌سیاسی استرکیکنده ویند جاستون، ترجمه علی‌متوی
 مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل نوشته ژان هیپولیت، ترجمه باقر پرهام
 مکبث (نمایشنامه همراه متن انگلیسی) نوشته ویلیام شکسپیر،
 ترجمه داریوش آشوری، با پی‌گفتاری از دکتر پهرام مقدادی
 منشأ عالم‌حیات، انسان و زبان گروه نویسندگان، ترجمه جلال‌الدین رفیع‌فر
 متش فرد و ساختار اجتماعی (روان‌شناسی نهاد‌های اجتماعی) نوشته هانس
 گرت و سی. رایت میلز، ترجمه اکبر آفسری
 منم فراترکوه نوشته مانوئل واسکز مونتالیان، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان
 موسیقی سن‌تونیگ نوشته ادوارد داوز، ترجمه علی‌اصغر پهرامیگی
 موسیقی شعر نوشته دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی
 مه‌سوار (داستان) نوشته علی‌صداقتی خیاط
 نام دیگر دویخ (منظومه) شاپور جورش
 نشانه‌شناسی نوشته پی‌یر گیرو، ترجمه محمد نبوی
 نشانه‌ها و معانیه باینی بیماری‌های قلب و عروق نوشته اکبر توسلی
 نظریه اجتماعی مدرن (از پارسوز تا هابرماس) بان کریماس / عباس مخبر
 نظم گفتار (درس افتتاحی در کلاً دو فرانس) سخنرانی میشل فوکو / باقر پرهام
 نقش زور در روابط بین‌الملل آنتونیو کاسه‌م / مرتضی کلانتریان
 نقطه ضعف نوشته آنتونیس ساملاکس، ترجمه مرتضی کلانتریان
 نگاهی تازه به دستور زبان فارسی نوشته دکتر محمدرضا پائنی
 نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی نوشته محمود روح‌الامینی
 نامه‌ها دربارهٔ دانته (و دو سخنرانی دربارهٔ «کمدی الهی» و «هزار و یک‌شب») نوشته خورخه لوئیس بورخس، ترجمه کاوه سیدحسینی و رانداژاد
 وردی: نیروی سرنوشت نوشته دنا همفریز، ترجمه ابراهیم مکلا
 واگنر در باپروتی، لویه علیه واگنر نوشته فریدریش نیچه
 ترجمه اوتوربات سهراب و عباس کاشف
 وزن‌شناسی و عروضی نوشته ایرج کابلی
 «همیشه» بازار نوشته مهنا جباری
 یکپارچگی جهانی در بوته نقد نوشته فرهنگ رجایی
 ترجمه عبدالحسین آزدگ
 یکماری داوری و دو نقد‌رنه - ژان دوپوی، و. ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان
 یاد بهار (ادبانهٔ دکتر مهرداد بهار) مجموعه مقالات در فرهنگ و زبان‌های
 باستانی، تاریخ، ادبیات، زبان‌شناسی همگانی و گویش‌ها؛ ویراستاران علمی:
 دکتر علی‌محمد حق‌شناس، دکتر کاتبون مزداپور و دکتر مهشید میروغزینی
 نوشته گروه نویسندگان

فبرستان
www.tabarestan.info

ISBN 964-329-054-9
۶۰۰۰ تومان



مؤسسه نشر آگه
خیابان ابوریحان،
خیابان روانمهر، شماره ۴۷