

بررسی تحلیلی آغاز و پایان منظومه شهریارنامه بر اساس روایتی نقالی

عظیم جبار ناصر

چکیده

شهریارنامه یکی از منظومه‌های پهلوانی نسبتاً مفصل پس از شاهنامه فردوسی است که آغاز و انجام آن افتاده است. این منظومه تنها منظومه پهلوانی پس از شاهنامه است که به یکباره و بدون هیچ مقدمه‌ای آغاز می‌شود و بی‌فرجام به پایان می‌رسد و چندان توفیقی در میان عامه مردم نداشته است. به نظر می‌رسد دشواری ابیات، گسستگی پیوند معنایی میان بخش‌های مختلف داستان، افتادگی‌های روایت به ویژه در آغاز و پایان داستان از عوامل مؤثر در پذیرش نیافتن این منظومه در میان مردم بوده باشد. در منطقه کوهمره سرخی، چهار روایت شفاهی از منظومه‌های پهلوانی پس از شاهنامه موجود است که از این میان، دو روایت «برزنامه» و «بانوگشسب‌نامه» در میان برخی از قصه‌گویان و راویان رواج دارد اما دو روایت «فرامرنامه» و «شهریارنامه» در ذهن و زبان مردم جایگاهی ندارد. این دو روایت تنها به وسیله مسن‌ترین و معروف‌ترین نقال این منطقه - علی حسین عالی‌نژاد، آخرین بازمانده نقالان و راویان منطقه - روایت می‌شود. در روایت وی منظومه دارای آغاز و پایانی سنجیده و روشن است و سراینده آن نیز - که بر اساس تحقیقات انجام شده معلوم نیست - مشخص است. در این جستار تلاش شده است با رویکردی تحلیلی به مباحث زیر پرداخته شود: ذکر خلاصه‌ای از آغاز و انجام داستان در روایت نقالی موجود، بررسی و تحلیل عناصر بومی و اساطیری در روایت نقالی، پاسخ به این پرسش که آیا راویان به نسخه‌ای کامل از منظومه شهریارنامه دسترسی داشته‌اند یا خود دست به آفرینش آغاز و انجام منظومه زده‌اند، اشاره‌ای به تفاوت‌ها و شباهت‌های روایت نقالی و روایت منظوم، ذکر حکایت چگونگی سرایش منظومه و پاسخ به این پرسش که تا چه میزان می‌توان به درستی این حکایت اعتماد کرد.

واژه‌های کلیدی

منظومه پهلوانی، روایت شفاهی، روایت منظوم، شهریارنامه، منطقه کوهمره سرخی

۱- مقدمه

فولکلور و باورهای عامیانه همواره آستن رمز و رازهایی است که می‌تواند کلید فهم بسیاری از دشواری‌ها در فهم متون حماسی و اساطیری باشد. امروزه بسیاری از اسطوره‌شناسان و مردم‌شناسان بزرگ دنیا مانند لوی استروس و پیروانش، کلید نادانسته‌های خود را در باورها، اندیشه‌ها و داستان‌های عوام می‌جویند؛ داستان‌هایی که روزگاری بی‌ارزش شمرده می‌شدند و امروزه در فهم بسیاری از معماهای اساطیری و حماسی ارزشمندند و گاه تنها کلید گشایش به شمار می‌روند.

در گیر و دار نبردهای ملی و گاه قومی، قهرمانانی پرورش یافته‌اند که هسته نخستین حماسه‌ها را شکل داده‌اند؛ این حماسه‌ها از همان آغاز شکل‌گیری به دلیل پیوند عمیقی که با زندگی و روح و روان مردم داشته‌اند، در همه جا گسترده و متناسب با فضای فکری مردم آن سرزمین دستخوش دگرگونی شده‌اند.

شهریارنامه یکی از منظومه‌های پهلوانی پس از شاهنامه است که توفیق چندانی در ذهن و زبان مردم نداشته است. یکی از مناطقی که این منظومه در آن راه یافته است، منطقه کوهمره سرخی است. کوهمره سرخی سلسله جبال صعب‌العبور و مرتفعی است که از شمال به نواحی حومه شیراز و بلوک اردکان و نواحی ممسنی، از جنوب به فراشبند و جره، از شرق به بلوک خواجه‌ای فیروزآباد و از غرب به کلایی و عبدویی، کوهمره نودان و دشمن‌زیاری محدود می‌شود. قدمت این منطقه بر پایه مطالعات انجام شده به دوره ساسانیان می‌رسد (برای اطلاعات بیشتر درباره قدمت این منطقه ر.ک. شهبازی، ۱۳۶۶: ۲؛ ابن بلخی، ۱۳۶۳: ۱۵۳؛ مستوفی، ۱۳۳۶: ۲۱۵؛ لسترنج، ۱۳۶۴: ۱۶۷). این منطقه با کوه‌های سر به فلک کشیده و محصور، از دیرباز گستره‌ای برای پیدایش یا بازآفرینی باورها و اندیشه‌های حماسی و اسطوره‌ای بوده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد داستان شهریارنامه از دیرباز در این منطقه وجود داشته است و راویان و نقالان این داستان را می‌شناخته‌اند و روایت می‌کرده‌اند. هنوز علت پذیرش نیافتن این داستان در میان مردم چندان روشن نیست و این روایت را آخرین بازمانده نسل راویان و نقالان کهن منطقه به یاد دارد و روایت می‌کند. تا آن‌جا که نگارنده اطلاع دارد، آغاز و پایان شهریارنامه در هیچ یک از منابع ثبت و ضبط نشده است. نسخه منظوم موجود نیز آغاز و انجام ندارد اما در این منطقه آغاز و انجامی سنجیده برای این منظومه روایت می‌شود.

از سوی دیگر آغاز و انجام موجود در این روایت نقلی، آمیخته با اساطیر ایرانی است و واکاوی آن نشان‌دهنده آمیزش اسطوره و حماسه است. بررسی اساطیر ایرانی در دوره‌های مختلف نشان می‌دهد عناصر اساطیر ایرانی پیوسته در حال تغییر و تحول بوده‌اند. این تغییر و تحول گاه در حیطه شخصیت‌ها و گاه در حیطه بن‌مایه‌های اساطیری صورت می‌گیرد. به گونه‌ای که «ادوار سه‌گانه اساطیر ایرانی [اساطیر ایران باستان، اساطیر ایران میانه و اساطیر نوین] سیر تحولی عظیم را می‌نمایانند و لایه‌های نو بر آن‌ها پوشانده می‌شود. اساطیر ایرانی حتی در دوره اسلامی در اسطوره‌ها و افسانه‌های اسماعیلیه استحاله می‌یابند» (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۶: ۷). به عبارت دیگر، اسطوره پیوسته به اشکال گوناگون به حیات خود ادامه می‌دهد. رستگار فسایی در این‌باره می‌نویسد: «اسطوره در مسیر باورها و نیازها، نوع معیشت، واکنش‌های روانی، فرهنگی و اجتماعی دگرگون می‌شود، تأثیر می‌گذارد و تأثیر می‌پذیرد و کارکردها و هدف‌های تازه‌ای پیدا می‌کند و گاهی ادغام و ابدال و ترکیب می‌شود» (رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۴۰).

در نگاه نخست به نظر می‌رسد دوران اسطوره‌ها به پایان رسیده است و با ظهور مظاهر و نشانه‌های تمدن جدید و ورود فرهنگ‌ها به دنیای مدرن، اسطوره‌ها و باورهای اساطیری نیز یکسره از میان رفته‌اند اما بررسی‌های میدانی در

مناطقى که هنوز بکر مانده‌اند نشانگر حیات اسطوره در ذهن و زبان مردم است. در روایت نقالی موجود در این منطقه برخى از عناصر اساطیر ایرانی در بافت حماسه رخنه کرده است و حضور دارد. با توجه به این روایت، سراینده منظومه نیز مشخص است و نقال، حکایتی درباره چگونگی سرایش این منظومه روایت می‌کند که علی‌رغم جست‌وجوهای پی در پی در هیچ یک از منابع تذکره یا منابع مرتبط با شاهنامه یافت نشد.

۲- پیشینه پژوهش

تاکنون درباره این اثر حماسی پژوهش‌های زیر صورت گرفته است:

نخستین بار جلال‌الدین همایی این اثر را با مقدمه‌ای ضمن دیوان عثمان مختاری (عثمان مختاری، ۱۳۶۱: ۸۴۳-۷۴۹) به چاپ رسانده است که شامل ۹۲۵ بیت از کل منظومه است. بعدها نسخه کامل‌تر آن را که ۵۱۷۵ بیت است، غلامحسین بیگدلی به چاپ رساند که در این نسخه نیز منظومه آغاز و انجام ندارد (شهریارنامه، ۱۳۷۷). همایی در آغاز بر این باور بود که این اثر، سروده مختاری غزنوی است ولی بعدها در مقاله‌ای که در ضمیمه کتاب مختاری‌نامه چاپ شده است، به این نتیجه رسید که این اثر نمی‌تواند سروده مختاری غزنوی باشد (ر.ک. عثمان مختاری، ۱۳۶۱: ۳۹۹-۳۶۷).

بعد از آن در مدخل شهریارنامه دانشنامه ادب فارسی (آتشین‌جان، ۱۳۷۸: ۵۹۷/۳) و نیز کتاب قلمرو ادبیات حماسی ایران (رزمجو، ۱۳۸۱: ۱۳۶/۱-۱۳۴)، این منظومه به غلط سروده عثمانی غزنوی به شمار رفته است.

دوبلوا درباره سراینده این منظومه بر این باور است که ۹۲۵ بیت چاپ همایی، سروده مختاری غزنوی است و بخش مفصل‌تر آن در ادوار متأخرتر به نظم درآمده است (ر.ک. De Blois, 1998: 476).

آیدنلو نیز از نسخه‌ای هجده هزار بیتی از این منظومه یاد می‌کند که در کتابخانه عمومی شرقی بانکپور موجود است و سراینده آن، خود را «فرخی» معرفی کرده است (ر.ک. آیدنلو، ۱۳۸۸ الف: ۳۳). بر اساس روایت نقالی نیز سراینده داستان فردی به نام فرخی است. غلامحسین یوسفی انتساب این منظومه را به فرخی سیستانی بعید دانسته است. (ر.ک. یوسفی، ۱۳۶۸: ۸۰-۷۷).

۳- خلاصه آغاز و انجام شهریارنامه بر اساس روایت نقالی

۱-۳- خلاصه آغاز داستان

برزو پس از نبرد با رستم و پی بردن به ارتباط خویشاوندی با خاندان زال به همراه رستم عازم سیستان شد و سال‌ها در آن‌جا گذران عمر کرد. پس از مدتی به دربار پادشاه برگشت و با گل‌افشان- دختر یکی از سرداران بزرگ ایرانی- ازدواج کرد. گل‌افشان در طول مدت بارداری به دلیل سنگینی غیرطبیعی کودک، روز به روز ضعیف‌تر می‌شد و با این‌که زن بسیار تنومند و پهلوانی بود، توان راه رفتن نداشت. در طول این مدت تنها همدم گل‌افشان، ورزاوی (گاو نر) بود که سنگ صبور او شده بود. چیزی نگذشت که گل‌افشان خانه‌نشین شد و دیگر نمی‌توانست قدم از قدم بردارد. این موضوع سبب ترس و واهمه برزو شده بود. برزو برای حفظ جان همسرش چندین بار تلاش کرد بچه را از میان ببرد اما همواره با مخالفت شدید گل‌افشان روبه‌رو شد. از سوی دیگر پیشگویان چنین پیش‌گویی کرده بودند که از پیوند آن دو فرزندی زاده می‌شود که پهلوان بزرگی خواهد شد و همگان به او افتخار خواهند کرد.

روزها از پی هم می‌گذشت و روز به روز گل‌افشان ضعیف‌تر می‌شد. در طول این مدت برزو بارها در خواب دید شاخه‌ای از شکم همسرش می‌روید و به آسمان می‌رود و بارها از دیدن این صحنه از خواب پرید. کمی قبل از تولد کودک، گویی گل‌افشان به پاره‌ای نور تبدیل شده بود که در شب‌ها می‌درخشید و خانه را روشن می‌کرد. مردم فکر می‌کردند وی جن‌زده شده است و اجنه در بدن او نفوذ کرده‌اند. به تدریج این شایعات در سرتاسر شهر گسترده شد و در هر کوچه و گذر درباره گل‌افشان و کودکش سخن می‌گفتند. خبرها به گوش پادشاه رسید. برزو را احضار کرد و درباره شایعات از او پرسید. برزو ماجرای نورانی شدن همسرش را برای پادشاه بازگو کرد. پادشاه که از شنیدن ماجرا بیمناک شده بود، پیشگویان را فراخواند تا با آن‌ها درباره اتفاقی که به نظرش شوم می‌آمد، رای‌زنی کند. سردسته پیشگویان از پادشاه مهلت سه روزه خواست تا بتواند با کمک ابزار و ادوات پیشگویی‌اش آینده آن کودک را پیشگویی کند. پس از سه روز پیشگو به همراه دوستان و همکارانش نزد پادشاه آمد و این‌گونه گزارش داد: پادشاه! از برزو و همسرش فرزندی زاده خواهد شد که در زور و بازو همچون رستم دستان است و همچون سهراب اندیشه پادشاهی و لشکرکشی در سر دارد. او نیز همچون سهراب بر آن است که پادشاهی را از چنگ شما بیرون بیاورد و از آن خاندان خود کند. پادشاه از ترس بر خود می‌لرزید و هذیان می‌گفت. بر سر دو راهی گرفتار شده بود: از یک سو برزو از پهلوانان و سرداران قابل سپاهش بود و افزون بر زور و توان بسیار، از حمایت خاندان رستم نیز برخوردار بود؛ از سوی دیگر نمی‌توانست فرزند او را نادیده بگیرد. اگر این کودک نیز آن‌گونه که پیشگویان گفته بودند اندیشه پادشاهی در سر داشته باشد، خطری بزرگ او و پادشاهی‌اش را تهدید می‌کرد. پادشاه، وزیران و مشاوران را به حضور طلبید تا با کمک آن‌ها راهی برای حل مشکل بیابد. پس از رای‌زنی‌های بسیار سرانجام به این نتیجه رسیدند که جادوگری به نام کناس را به عنوان خدمتکار نزد گل‌افشان بفرستند تا در فرصتی مناسب کار کودک را بسازد. پادشاه به کناس قول داد در ازای انجام این خدمت بزرگ، به او هم‌وزنش طلا بدهد و او را بی‌نیاز کند. فردای آن روز کناس در قالب خدمتکاری زیبارو نزد گل‌افشان رفت. گل‌افشان که هیچ همدمی جز ورز او را نمی‌پذیرفت، او را از خانه بیرون کرد اما کناس با عشوگری نزد برزو توانست او را متقاعد کند که در خانه آن‌ها بماند. کناس پس از راه یافتن به خانه برزو، بارها تلاش کرد کودک را از میان بردارد اما همواره گویی نیرویی ماورایی کودک را نجات می‌داد. سرانجام با وجود تلاش‌های کناس کودک متولد شد. کودک آن‌قدر نورانی بود که کسی را یارای نزدیک شدن به او نبود. در عین حال اندام کودک بسیار درشت و غیر عادی بود. در میان مردم شایع شده بود گل‌افشان کودکی ده ساله به دنیا آورده است. برزو برای متبرک کردن فرزندش، او را به سرچشمه آب برد تا با شست‌وشو در آن آب، او را از همه پلیدی‌ها و ناپاکی‌ها دور کند.

فردای آن روز برزو زیباترین تیشتر را که تیشتری الوس بود و او را تیری کرده بودند (درباره این واژه‌ها پس از این توضیح داده می‌شود)، باز کرد و با خود به سرچشمه آب‌ها برد تا آن را قربانی کند. برزو از خداوند خواست او و خانواده‌اش را برکت ببخشد و فرزندش را در سایه حمایت خود بگیرد.

اما کناس نیز بیکار نمانده بود. وی سه بار کودک را با جادوگری از خانه بیرون برد تا جانوران درنده کودک را بدرند اما هر بار نیرویی غیبی کودک را نجات می‌داد. خود کناس هم جرأت نمی‌کرد کودک را از میان بردارد زیرا او نیز پذیرفته بود این کودک از پریان است و کشتن او عاقبتی شوم دارد.

کودک که شهریار نام داشت، روز به روز بزرگ‌تر و تنومندتر می‌شد. هنگامی که کودک‌کان هم‌سن و سالش به بازی و سرگرمی مشغول بودند، شهریار آموزش تیر و کمان و شمشیربازی می‌دید. روزها برای شکار شیر و ببر و پلنگ عازم

کوه می‌شد و شب‌هنگام به خانه بازمی‌گشت. برزو بارها خواسته بود مانع رفتنش به کوه شود اما توان این کار را نداشت. بارها در کشتی، پشت پدر را به زمین رسانده بود. برزو می‌دانست که کمتر پهلوانی توان رویاری با او را دارد. اخبار مربوط به شهریار روزانه به پادشاه می‌رسید و روز به روز ترس و وحشت او زیادتر می‌شد. شب‌ها کابوس می‌دید و بارها شهریار را در حالی که دو باز بر روی شانه‌هایش نشسته بودند و شمشیری بران در دست داشت و دور سرش را حلقه‌ای از نور احاطه کرده بود، در خواب دیده بود. پادشاه برای رهایی از کابوس‌های شبانه بار دیگر پیشگویان را فراخواند. آن‌ها پس از دیدن افلاک و ستارگان این‌گونه پیشگویی کردند: پادشاه تنها راه نجات شما و پادشاهیتان از چنگ او این است که ابتدا ورز او سخن‌گو را بکشید. نخست باید شهریار را از ورز او جدا کنیم. تا زمانی که ورز او زنده باشد، از هیچ کس کاری ساخته نیست. پس از کشتن ورز او باید تدبیری بیندیشید که شهریار به سرزمین‌های دوردست فرستاده شود؛ جایی که فرسنگ‌ها از این‌جا دور باشد و او به راحتی نتواند بازگردد اما در این میان دو مشکل اساسی وجود داشت: چگونه کشتن ورز او و چگونه فرستادن برزو به خارج از مرزها. هر یک از مشاوران نظری داد اما پادشاه هیچ کدام را نپسندید. تا این‌که وزیر دست راست پادشاه گفت: پادشاه! همه خوب می‌دانیم که شهریار تنها فرزند برزو و گل‌افشان است؛ جان برزو و خاندانش به این کودک نورسیده بسته است؛ بنابراین جدا کردن او از خانواده‌اش بسیار دشوار است. بهتر است نخست با ترفندی خاص ورز او را بکشیم تا مایه دل‌خوشی شهریار را از میان برده باشیم؛ سپس با ایجاد تفرقه میان خاندان زال، کاری کنیم که شهریار و سام، پسر فرامرز، رو در روی یکدیگر قرار بگیرند.

فردای آن روز گروهی از مشاوران زبده پادشاه مأمور برنامه‌ریزی برای ایجاد تفرقه در خاندان زال شدند؛ فردی کارآزموده و مجرب را نیز مأمور کشتن ورز او کردند. ورز او کشته شد و شهریار دیوانه‌وار برای او عزاداری کرد؛ پس از یک هفته عزاداری برای ورز او، بزرگان قوم پادریانی کردند و ورز او به خاک سپرده شد. در همین زمان برزو به بیماری صعب‌العلاجی مبتلا شد و بسیار زود درگذشت. کشته شدن ورز او و مرگ برزو زمینه را برای سخن‌چینان مهیا کرد. سرانجام تلاش‌های آنان نتیجه داد و شهریار و سام را رو در رو در روی هم قرار دادند. تلاش‌های زال برای جلوگیری از نبرد میان آن‌ها سودی نبخشید و سرانجام روز موعود فرا رسید. دو پهلوان سه روز و سه شب با هم به نبرد پرداختند؛ در پایان روز سوم، سام با کمک سیمرخ پشت شهریار را به خاک رساند. شهریار سرافکننده و ناامید به کوه شهریاری (کوهی در شمال روستای رمقان، یکی از روستاهای منطقه کوهمره سرخی) پناه برد و مدتی در آن‌جا گوشه‌گیری اختیار کرد. سرانجام چون تحمل شکست و سرافکنندگی را نداشت، بدون خداحافظی از مادر خود راهی دیار هندوستان شد.

۳-۲- خلاصه پایان داستان

شهریار پس از مدت‌ها نبرد در هندوستان و به دست آوردن غنایم بسیار، با درویشی بریده از دنیا آشنا شد. وی پس از مدت‌ها همنشینی با درویش، شیفته صفای درونی و خلوص نیت او شد؛ آنچه از مال و ثروت دنیا به دست آورده بود به سپاهیانش بخشید و همه را از غنایم بی‌نیاز کرد. شب هنگام بدون این‌که کسی را از رفتن خود آگاه کند، به همراه درویش عازم کوه شد. برف زیادی در کوه باریده بود و راه رفتن را بسیار دشوار می‌کرد. هنگام صبح شماری از یاران بسیار نزدیک شهریار که از مدت‌ها متوجه تغییر حالات درونی او شده بودند، به دنبال رد پای او عازم کوه شدند اما نتوانستند نشانی از او و درویش بیابند. پس از مدتی درویش درگذشت اما پیش از مرگ راهی را به شهریار نشان داد که برای رسیدن به سعادت ابدی باید از آن می‌گذشت.

شهریار خوب می‌دانست برای رسیدن به سعادت که درویش از آن سخن می‌گفت باید از راهی دشوار بگذرد و

سختی‌های بسیار تحمل کند؛ بنابراین پس از به خاک سپردن درویش راهی شد. در خان^۱ اول، دو پلنگ درنده را از میان برداشت. در خان دوم، گرگ سخنگو را با ضربه گرز کشت. در خان سوم، جادوی زن جادوگر را باطل و او را اسیر کرد. در خان چهارم، ازدهای دمنده را پس از سه روز نبرد از پا درآورد. در خان پنجم، بر خواب مرگ پیروز شد و سرانجام در خان ششم دیو را از میان برداشت. پس از پیروزی بر دیو، شهریار رهسپار راهی شد که کسی از آن خبر ندارد. برخی می‌گویند او به کوه شهریاری بازگشت و در همان‌جا نیز مرد.

۴- بررسی و تحلیل

درباره روایت شفاهی موجود نکات زیر گفتنی است:

الف) درباره این‌که چرا نسخه نقلی موجود آغاز و پایان دارد، دو احتمال می‌تواند مطرح باشد: نخست این‌که راویان منطقه نسخه‌ای کامل یا دست‌کم کامل‌تر از منظومه شهریارنامه موجود در اختیار داشته‌اند که روایت را از روی آن متن به خاطر سپرده‌اند. بر همین اساس، در این‌باره به بررسی میدانی در منطقه پرداخته شد تا شاید ردپایی از نسخه‌ای مکتوب به دست آید اما متأسفانه بیشتر افراد مسن منطقه حتی روایت شفاهی موجود را نیز به خاطر ندارند. روایت مدعی است که روایت را بر اساس متنی منظوم و کامل که اکنون از میان رفته است روایت می‌کند. احتمال دیگر این‌که شاید راویان و نقالان خود دست به آفرینش آغاز و پایانی سنجیده برای منظومه زده باشند. پیش از این در مقاله‌ای با عنوان «روایتی دیگر از برزنامه» (ر.ک. حسام‌پور و عظیم‌جبار، ۱۳۸۸ ب: ۱۰۱-۶۹) ثابت شده است که راویان و نقالان منطقه در برخی موارد خود به تحریف و تکمیل روایت پرداخته‌اند؛ بنابراین چندان دور از ذهن نیست که راویان برای گریز از روایت داستانی ناقص و لذت‌بخش‌تر کردن داستان، آغاز و انجامی برای آن ساخته باشند؛ با توجه به بررسی‌های انجام شده درباره روایت‌های موجود در منطقه، این احتمال شایسته درنگ است.

ب) آغاز داستان و چگونگی تولد شهریار از بسیاری جهات شبیه زرتشت است: ۱- مادر زرتشت - دوغدو - همچون مادر شهریار در روایت نقلی، نورانی است و از نور او دهکده خاندان زرتشت در نور فرو می‌رود. این موضوع سبب می‌شود اهل ده به دشمنی با خاندان دوغدو برخیزند. در روایت نقلی نیز مادر شهریار نورانی است و از نور او خانه روشن می‌شود؛ اهالی ده شایعه می‌کنند مادر شهریار جن زده شده است و به این دلیل ارتباط خوبی با او ندارند. ۲- تولد شهریار مانند تولد زرتشت پیش‌بینی شده است. ۳- بر اساس متون زرتشتی در لحظه تولد زرتشت، جادوگر بزرگ ده حضور دارد و آهنگ کشتن زرتشت می‌کند که موفق نمی‌شود. در روایت شفاهی نیز تلاش کناس جادوگر برای نابودی شهریار به جایی ختم نمی‌شود (درباره چگونگی تولد زرتشت ر.ک. آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۵؛ آموزگار، ۱۳۸۹: ۸۲-۷۹؛ نمیرانیان، ۱۳۸۲: ۱۴۷-۱۴۲)؛ از سوی دیگر، خوابی که پادشاه پیش از تولد شهریار می‌بیند بسیار شبیه به خوابی است که آستیاگ، پادشاه ماد می‌بیند. آستیاگ نیز در خواب می‌بیند از شکم دخترش تاکی روییده که بر سراسر آسیا سایه افکنده است (در این‌باره ر.ک. خالقی مطلق، ۱۳۷۴: ۱۵۹).

ج) از سوی دیگر پیوند ویژه شهریار با ورز او، یادآور ارتباط فریدون و گاو برمایون در شاهنامه است. در روایت نقلی، شهریار پیوسته با ورز او در ارتباط است، به حدی که کشته شدن ورز او یکی از نقاط ضعف شهریار است که پادشاه از آن بهره می‌گیرد؛ البته با این تفاوت اساسی که در روایت نقلی از ورز او - گاو نر - یاد شده است در حالی که برمایون ماده گاو است (درباره گاو پرمایه ر.ک. متینی، ۱۳۶۴: ۱۳۰-۱۰۶؛ مولایی، ۱۳۸۹: ۱۲۸-۱۰۷).

د) شهریار در فرجام کار از شش خان می‌گذرد. چهار خان گذر از گرگ، پلنگ، اژدها و زن جادو چندان ناآشنا نیست و نمونه‌های آن را در دیگر آثار حماسی می‌توان دید (در این باره ر.ک. حسام‌پور و عظیم‌جبار، ۱۳۸۹) اما خان گذر از خواب به نظر متفاوت و شگفت می‌آید. شاید بتوان این گونه تحلیل کرد که منظور، گذر از دیو خواب است: «بوشاسب دیو خواب سنگین است و احتمالاً دیوزن و به دارنده دست‌های دراز موصوف است. هنگامی که خروس در بامداد می‌خواند، او همه کوشش خود را به کار می‌برد که جهان را در خواب نگه دارد» (آموزگار، ۱۳۷۱: ۲۱).

ه) فرجام کار شهریار شبیه به پایان پادشاهی کی‌خسرو است. در شاهنامه کی‌خسرو یک هفته به نیایش ایستاد و در به روی همگان بست. یکی از شب‌ها سرش را در خواب دید که به او مژده سفر مینوی داد و گفت لهراسب را جانشین خود گردان. کی‌خسرو از آن پس با بزرگان به کوه و بیابان رفت و دیگر اثری از او نیافتند. در شاهنامه داستان سفر کی‌خسرو به جهان باقی چنین آمده است که شبانگاه در چشمه‌ای تن بشت و چون بامداد شد، اثری از او نیافتند (ر.ک. فردوسی، ۱۳۸۲: ۸۵۲-۸۴۹). در روایت نقالی نیز شهریار پس از فتوحات بسیار گوشه عزلت اختیار می‌کند و در پایان در برف ناپدید می‌شود.

و) بخش‌هایی از این داستان زیر تأثیر عمیق اسطوره باروری، به عنوان اساسی‌ترین باور اساطیری در منطقه است که در زیر به تفصیل بدان پرداخته می‌شود:

باورهای مردم: آغاز و انجام داستان به گونه‌ای شگفت با بخش‌هایی از اساطیر ایرانی و باورهای موجود در منطقه آمیخته است. شاید بتوان گفت اساسی‌ترین باور اساطیری که توانسته است تا زمان کنونی نیز در اندیشه و باور مردم منطقه کوهمره سرخی بماند و حفظ شود، باور به اسطوره باروری است. باور به عناصر اسطوره باروری در بیشتر داستان‌ها و قصه‌های بازمانده از این مردم رخنه کرده است و نقشی کلیدی در سیر این داستان‌ها بازی می‌کند؛ بنابراین به گونه‌ای کوتاه به رمزگشایی این اسطوره پرداخته می‌شود:

اقتصاد این منطقه از دیرباز مبتنی بر کشاورزی و دامداری است. این امر موجب شده است عناصر دخیل در باروری و کشاورزی مقدس شوند. به دیگر سخن، باورهای اساطیری مردم بازتابی از روش زندگی آن‌هاست. در اسطوره باروری منطقه کوهمره سرخی سه عنصر اساسی زیر دیده می‌شود:

الف) ورز او (varz) (گاو نر):

فارسی میانه: warz g «گاو نر»: این واژه مرکب از warz «ورز» و g w «گاو» است.

فارسی میانه: warz ایران باستان: varza مشتق از ریشه -varz «ورزیدن، کار کردن»، اوستایی: -var za، «کار و فعالیت»، -var z «ورزیدن، کار کردن»، فارسی باستان: -vard «کار کردن».

فارسی میانه: g w، اوستایی: -gav، فارسی باستان: gav (Kent, 1953: 183. Mackenzie, 1971: 99).

در گویش‌های دیگر نیز کمابیش به همین تلفظ دیده می‌شود. برای نمونه در گویش گاوکشکی (روستای گاوکشک در ۸ کیلومتری شرق جاده قدیم شیراز-کازرون قرار دارد)، varz «گاو نر» گفته می‌شود (موسوی، ۱۳۷۲: ۱۳۹). در گویش کلاردشتی نیز varzâ «گاو نر» (کلباسی، ۱۳۷۶: ۲۵۲) دیده می‌شود.

در منطقه کوهمره سرخی از دیرباز برای شخم و آماده کردن زمین برای کشت از گاو نر استفاده می‌شده است. آنچه بیش از همه سبب توجه به این حیوان می‌شود، قدرتمندی و توان خارق‌العاده آن است؛ در ترکیباتی که در گفتار مردم برای ورز او به کار می‌رود همواره سه ویژگی اصلی و اساسی برای ورز او برشمرده می‌شود: زورمندی، جثه بزرگ و

توان باروری و نرینه بودن. حتی امروزه با وجود دستگاه‌های پیشرفته و مدرن، باز هم ورزاوها جایگاه بسیار مهمی در فعالیت‌های کشاورزی در این منطقه دارند و اهمیت خود را حفظ کرده‌اند.

در واژگان روزمره مردم دیده می‌شود که گاه به جای واژه «varz» «گاو نر» از واژه «گوپل» (gowpal) استفاده می‌کنند. به نظر می‌رسد گوپل همان گوپت در اساطیر ایرانی باشد که واج «ت»، تبدیل به «ل» شده است. نگاهی به اساطیر ایرانی نشان می‌دهد که «گوپت شاه که نیمی از او انسان و نیمی از او گاو است به دقت از سریشوک مراقبت می‌کند زیرا این گاو آخرین حیوانی است که در بازسازی جهان که همه آدمیان باید جاودانه گردند، قربانی می‌شود» (هینلز، ۱۳۸۶: ۳۱).

در سخنان مردم درباره ورزاو سه نکته مهم وجود دارد: ۱- نخست این که گوشت ورزاو را نمی‌خورده‌اند البته نه به این دلیل که حرام است بلکه به این دلیل که گاو و به ویژه ورزاو برای مردم منطقه، گونه‌ای شأن و شوکت و شاید بتوان گفت تقدس داشته است. ۲- در زمان‌های گذشته هنگام مرگ ورزاو یا گاو گریه و زاری می‌کرده‌اند. هر چند عالی‌نژاد-یکی از بومیان منطقه- نیز زیر تأثیر باورهای امروزه، گذشتگان را ساده لوح می‌داند اما رفتار مردم در گذشته نشانه ارزش و ارجمندی ورزاو در باور و اندیشه آنان بوده است. ۳- دفن کردن ورزاو یا گاو نشانه‌ای از احترام و ارزش قائل شدن برای این موجود است.

شواهد و قرائن موجود نشان می‌دهد که گرد ورزاو، باورهای اسطوره‌ای و افسانه‌ای فراوانی وجود داشته است که امروزه از آن‌ها بی‌خبریم. در اسطوره‌های ملل دیگر نیز باور به نرگاوه‌های مقدس دیده می‌شود. برای نمونه در اساطیر مصر، منیفس، آپیس (آبیس) و بوخیس دیده می‌شود و هر سه نرگاوه‌های مقدسی هستند که در پیوند با اسطوره باروری مطرح می‌شوند. «منیفس نزد مردمان مصر، نمور (nemur) و نرگاو بود که به عنوان خورشیدخدای زنده، رع، در هلیوپولیس نیایش می‌شد. نرگاو در اساطیر مصر نماد باروری است... این نرگاو غالباً گاوی بود سیاه و سفید و دارای شانه‌های قدرتمند و از تخمه آپیس» (ایونس، ۱۳۸۵: ۱۹۴-۱۹۳).

در تمدن هند نیز که یکی از کهن‌ترین تمدن‌های تاریخ جهان است تصاویری از ورزاوی ایستاده که متعلق به تمدن دره ایندوس است، به دست آمده است که همگی در پیوند با اسطوره باروری مطرح می‌شوند. (ب) تیشتر: جان هینلز در کتاب شناخت اساطیر ایران درباره این خدای اساطیری می‌نویسد: «تیشتر شخصیت دیگری است که با یکی از پدیده‌های طبیعی یعنی باران ارتباط دارد اما مفهوم دوگانگی در شخصیت این خدا وجود ندارد. وی نیروی نیکوکاری است که در نبردی گیهانی با اپوشه، دیو خشکسالی که تباہ کننده زندگی است، درگیر می‌شود» (هینلز، ۱۳۸۶: ۳۶).

بر پایه اساطیر ایرانی، تیشتر، یکی از خدایان، به سه شکل در می‌آید: در دهه اول ماه ژوئن به صورت مردی پانزده ساله، در دهه دوم به صورت گاو نر و در دهه سوم به صورت اسب. بر اساس روایت بندهشن، تیشتر به این پیکره‌ها درآمد و باران ایجاد کرد. (در این باره ر. ک. آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶: ۳۷). «تیشتر به راهنمایی ایزد بورچ (برز) و فروهر نیکان با یاری وهومن و ایزد هوم برای اجرای عمل خویش، سه ترکیب به خود گرفت. در مدت سی روز و سی شب در میان فروغ پرواز نمود و از هر یک از ترکیب سه‌گانه خویش در مدت ده روز و ده شب باران شدید ببارید. هر قطره‌ای از این باران به درشتی پیاله‌ای بود. از اثر آن به اندازه یک قد مرد آب در روی زمین بالا آمد و جانوران موزی هلاک و در سوراخ‌های زمین غرق شدند» (پوردادوود، ۱۳۷۷: ۳۲۹). تیشتر در باور بومیان این منطقه در قالب «بز» نمود می‌یابد.

از گونه‌های مختلف تیشتر، الوس گاهی اوقات به معنای نوع تیشتر به کار می‌رود. به بزی که نیمی از بدنش سفید یک‌دست و نیمی دیگر سیاه یک‌دست باشد و روی کمرش خطی سفید رنگ باشد، الوس (alus?) می‌گویند. در فارسی میانه arus «سفید»، قس اوستایی: auruša «سفید» (۱۱: ۱۹۵۳، Mackenzie، ۱۹۷۱: ۱۹۰، bartholme). در گویش دوانی: alus «نوعی بز است که بر روی کمرش خطی سفید رنگ است» (سلامی، ۱۳۸۱: ۹۹) و در گویش شوشتری، alus به معنی زیباست (نیرومند، ۱۳۵۵: ۱۲). تیشتر در منطقه کوهمره سرخی هر سه صفت زیبایی، سفیدی و جوانی را دارد؛ در واقع، بومیان منطقه به بزی که هنوز به مرحله زایش نرسیده است تیشتر می‌گویند. تیشتر در سنجش با دیگر حیوانات ارزش و مقامی والاتر دارد. آنچه از این خدا در باور مردم باقی مانده است، موجودی است که هر چند ارزش و مرتبه‌ای والا دارد اما جنبه‌ای زمینی و مادی به خود گرفته، جنبه خدایی خود را از دست داده است؛ در واقع، تیشتر از مرحله و مرتبه خدایی در اساطیر ایرانی کهن به مرحله مادی و فرودین در اساطیر این منطقه رسیده است.

مردم این منطقه از حلقه‌های افسار ماندنی استفاده می‌کنند که بدان «تیری» می‌گویند. تیشتر با استفاده از تیری به بند کشیده می‌شود و آن را محکم می‌کنند تا از او محافظت کنند. اسطوره شناسی ایران نشان می‌دهد تیری نام یکی از خدایان قدیم ایران است که آیین‌های او با تیشتر در آمیخته است (در این باره ر.ک. هینلز، ۱۳۸۶: ۳۷). چگونگی ارتباط تیشتر با تیری در این اسطوره دقیقاً روشن و آشکار نیست اما آنچه تقریباً روشن است این است که در اسطوره باروری این منطقه، تیری از مرتبه و منزلتی الهی نزول کرده، جنبه‌ای مادی به خود گرفته است.

تفاوت اساسی و بنیادی دیگری که میان تیشتر (خدای اساطیر ایرانی) و تیشتر به عنوان موجودی مؤثر در اسطوره باروری این منطقه دیده می‌شود، این است که در اساطیر ایرانی تیشتر در اثر قربانی‌های مردم قوت می‌گیرد و حتی خود اهورامزدا برای افزایش قوت و قدرت او برایش قربانی می‌کند اما در اسطوره این منطقه، تیشتر خود قربانی شده است تا مایه باروری و حیات شود. مردم این منطقه تیشتر را در سرچشمه آب قربانی می‌کنند تا از این راه موجب افزونی آب شوند و باروری و شکوفایی زمین را تضمین کنند. آناهیتا (الهه آب) و تیشتر (خدای بارندگی) هر دو با موجودات طبیعی در ارتباطند و در این اسطوره، تیشتر در مقام و مرتبه‌ای پایین‌تر از آناهیتا قرار می‌گیرد و در برابر آناهیتا و برای افزایش قدرت و توان او قربانی می‌شود. خون تیشتر را در آب می‌ریزند تا موجب باروری و افزایش قدرت آن شود.

پژوهش‌های اساطیری نشان می‌دهد می‌توان به وجود خدایی شهیدشونده در کنار الهه مادر در ایران پیش آریایی باور داشت. مهرداد بهار در این باره می‌نویسد: «طبعاً مورد سیاوش در ایران و رام در هند می‌رساند که کیفیات داستان ایزد شهیدشونده، از زاگرس تا سند، دچار تفاوت‌هایی خاص با غرب آسیا و تمدن‌های مدیترانه شرقی بوده است. ما بعدها در کنار آناهیتا در ایران که دقیقاً از هر جهت با تیشتر قابل مقایسه و تطبیق است، نشانی از ایزد شهیدشونده نمی‌بینیم و آیینی که می‌بایست به او و ایزدی دیگر مربوط شود، به سودابه و سیاوش انتقال یافته است. چنین تحولاتی در اساطیر خدایان و تبدیل آن‌ها به داستان‌های حماسی در ایران اندک نیست» (بهار، ۱۳۸۱: ۴۴۹).

تیشتر در این اسطوره در عین حال که خویشکاری باران‌زایی موجود در خدای ایرانی را در خود حفظ کرده است، نقش ایزد شهیدشونده را نیز بازی می‌کند.

ج) آناهیتا در اساطیر ایرانی سرچشمه همه آب‌های روی زمین است. «او منبع همه باروری‌هاست؛ نطفه همه نران را پاک می‌گرداند، رحم همه مادگان را تطهیر می‌کند و شیر را در پستان مادران پاک می‌سازد. در حالی که در جایگاه آسمانی خود قرار دارد، سرچشمه دریای گیهانی است» (هینلز، ۱۳۸۶: ۳۹). «ظهور ایزدبانو آناهیتا در جمع خدایان

اساطیری ایران واقعه‌ای است که تعیین تاریخ دقیق آن دشوار است، همچنان که کاملاً مشخص نیست که او از چه زمانی به این نام خوانده شده است. اگر به تاریخ اشیایی که در کرمانشاه (به ویژه در هرسین) و الشتر و خرم‌آباد (لرستان) یافت شده‌اند توجه کنیم، درمی‌یابیم که اغلب آن‌ها مربوط به هزاره نخست پیش از میلاد است» (گویری، ۱۳۷۵: ۴۱).

در اسطوره باروری منطقه کوهمره سرخی، آناهیتا ضلع چهارم مربع باروری را می‌سازد. متکی بودن زندگی مردم به کشاورزی سبب شده است آناهیتا در مقامی فراتر از ورزاو و تیشتر قرار گیرد و همچنان که پیشتر اشاره شد، قربانی کردن هر ساله تیشتر در سرچشمه آب برای افزایش قدرت و نیروی الهه آب (آناهیتا) نشانگر این است که آناهیتا در نگاه مردم این منطقه جایگاهی والاتر و بااهمیت‌تر از تیشتر داشته است و از این رو می‌توان آناهیتا را در رأس هرم اسطوره باروری نزد مردم این منطقه قرار داد.

در گفته عالی‌نژاد و دیگر ساکنان منطقه دو مطلب درخور توجه دیده می‌شود: ۱- نخست این که سرچشمه آب، پاک‌ترین آب است؛ به دیگر سخن، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های آناهیتا یعنی پاکی و پاک‌کنندگی به این آب نسبت داده شده است. ۲- مردم این منطقه دلیل فراوانی آب در سال‌های گذشته را قربانی کردن در سرچشمه آب- قربانی کردن برای آناهیتا- می‌دانند و دلیل خشکسالی‌ها و کم شدن آب سرچشمه را سست شدن ایمان مردم و قربانی نکردن در سرچشمه آب می‌دانند.

همان گونه که به تفصیل بررسی شد، اسطوره باروری به عنوان یکی از باورهای اساسی زندگی مردم منطقه به مرور زمان به بافت داستان رخنه کرده، بخش‌هایی از داستان را دگرگون کرده است. اگر بپذیریم که روایت نقالی موجود بر اساس کتاب آزاد سرو بوده باشد، به یقین می‌توان گفت اسطوره باروری جزء داستان نبوده، به مرور زمان از سوی نقالان و راویان منطقه - برای بومی‌سازی و جذاب کردن داستان برای مردم- وارد اصل داستان شده است. این نکته درباره همه روایت‌های شفاهی رایج صدق می‌کند.

۵- حکایت چگونگی سرایش شهریارنامه

علی‌حسین عالی‌نژاد درباره چگونگی سرایش شهریارنامه می‌گوید:

Solt n ma:muð naqše ferdowsi ešnabi, a laje hoy dastur ša š eralu d ke ya šeri mese š numa bogyen. Be j šam ham vazneš ašrafi osanen. Nesfeš ham aval osanen. Hiška za:ra ešnaki qowul ku, ya nafar va nume farroxi qowul miku vo šoru miku a gotan.aval ham a jaryune hami ša:riy r šoru miku. Albeta ešnemis ša tamum ku, mimi. Ya nafare da eð maš miði ke da nume una omnaxonde.

سلطان محمود چشم دیدن فردوسی را نداشت. برای لجبازی با فردوسی به شاعران [دربار] دستور داد که شعری همانند فردوسی بگویند و در ازای آن هم‌وزنشان اشرفی بگیرند. نصف آن را هم قبل از شروع بگیرند. هیچ کس جرأت نداشت بپذیرد؛ یک نفر به نام فرخی پذیرفت و شروع به سرودن کرد؛ ابتدا هم از ماجرای شهریار شروع کرد؛ البته نتوانست داستان را تمام کند، فرد دیگری داستان را ادامه داد که نام او را نخوانده‌ام.

آیدنلو می‌گوید: «درباره شهریارنامه و سراینده آن این نکته مهم و درخور پژوهش را هم باید خاطر نشان کرد که در کتابخانه عمومی شرقی بانکپور، نسخه‌ای از این منظومه نگهداری می‌شود که به استناد توضیح عبدالمقتدر در فهرست نسخ خطی این کتابخانه، ناظم آن خود را فرخی نامیده، گفته که کتاب را در دوازده سال برای سلطان محمود سروده

است» (آیدنلو، ۱۳۸۸ الف: ۳۳).

اگر فرخی روایت نقالی، همان فرخی سیستانی باشد- که به نظر این گونه می آید- ذکر سه نکته درخور تأمل است: الف) تا آن جا که از بررسی احوال و آثار فرخی سیستانی برمی آید، در هیچ یک از منابع سخنی از منظومه شهریارنامه در ضمن آثار او به میان نیامده است. خیلی دور از ذهن به نظر می رسد که فرخی چنین اثری را به نظم کشیده باشد اما در هیچ یک از آثار مربوط به احوال و آثار شعرا نامی از آن به میان نیامده باشد. ب) شاید راویان و نقالان منطقه به نسخه موجود در کتابخانه بانکپور دسترسی داشته، روایت خود را از روی آن نسخه گرفته اند. ج) شاید فرخی ذکر شده در نسخه کتابخانه بانکپور، فردی غیر از فرخی معروف باشد. در روایت نقالی نیز پسوند سیستانی برای فرخی ذکر نمی شود؛ البته جست و جوها برای یافتن شخصی به نام فرخی که در دربار سلطان محمود بوده باشد و شهرتی در سرودن شعر در حد و اندازه های دربار محمود داشته باشد، بی نتیجه ماند.

۶- شباهت ها و تفاوت های روایت منظوم و روایت نقالی

دو تفاوت اساسی میان دو روایت وجود دارد: نخست این که روایت منظوم آغاز و انجام ندارد در حالی که روایت نقالی آغاز و پایان دارد. دیگر این که برخی از قسمت های داستان مانند رزم شهریار با نقاب دار سیاه پوش و ماجراهای ارهنگ در روایت شفاهی موجود نیست.

۷- نتیجه

بررسی تحلیلی روایت نقالی شهریارنامه نکات زیر را آشکار می کند:

۱- شهریارنامه تنها منظومه پهلوانی پس از شاهنامه است که آغاز و انجام ندارد و تنها روایت مربوط به آغاز و انجام آن، روایت نقالی موجود در منطقه کوهمره سرخی است. درباره اصالت داشتن یا نداشتن این روایت دو احتمال مطرح می شود: الف- نخست این که راویان و نقالان منطقه به نسخه ای کامل تر از نسخه موجود منظومه دسترسی داشته اند. ب- راویان و نقالان نسخه موجود منظوم را در دست داشته اند اما با توجه به این که نمی توانسته اند روایتی ناقص را برای مردم بازگو کنند، به ناچار دست به آفرینش آغاز و انجامی سنجیده برای این منظومه زده اند. هیچ یک از این دو احتمال را نمی توان به یقین پذیرفت یا رد کرد.

۲- روایت نقالی موجود به گونه ای شگفت با بخش هایی از اساطیر ایرانی آمیخته است. اگر بپذیریم که راویان و نقالان منطقه به نسخه کامل تری از شهریارنامه در قیاس با نسخه موجود دسترسی داشته اند، باید این روایت از دیرباز در منطقه رواج داشته باشد زیرا آمیزش این روایت با باورهای اساطیری مردم منطقه نمی توانسته است در مجاللی اندک اتفاق افتاده باشد؛ بنابراین به نظر می رسد روایت از دیرباز در منطقه رایج بوده- حتی اگر برساخته ذهن راویان و نقالان بوده باشد- و به تدریج بومی سازی شده است. اساسی ترین بخش اساطیری روایت، باور به اسطوره باروری است. باور به عناصر اسطوره باروری- متشکل از سه عنصر ورز، تیشتر و آناهیتا- در بیشتر داستان ها و قصه های بازمانده از این مردم رخنه کرده است و نقشی کلیدی در سیر این داستان ها بازی می کند. شباهت تولد شهریار به تولد زرتشت، وجود عناصری مانند دیو خواب، شباهت خواب پادشاه در روایت نقالی به خواب آستیگ مادی و... بر جنبه اساطیری روایت افزوده است.

۳- به جز آغاز و فرجام داستان که در شهریارنامه منظوم نیامده است، دیگر بخش‌های داستان در دو روایت نقلی و منظوم، تفاوت چندانی با یکدیگر ندارند. تنها بخش‌هایی از داستان مانند ماجرای اره‌نگ و رزم شهریار با نقاب‌دار سیاه‌پوش در روایت نقلی وجود ندارد. با توجه به شباهت بسیار زیاد دو روایت، به نظر می‌رسد این بخش‌ها نیز در روایت نقلی وجود داشته، در گذر زمان از ذهن و زبان روایان حذف شده است.

۴- در روایت منظوم، سراینده منظومه مشخص نیست. بر اساس روایت نقلی، سراینده داستان فردی به نام فرخی است. در فهرست نسخ خطی کتابخانه عمومی بانکپور این اثر به فرخی سیستانی نسبت داده شده است. تا آنجا که در متون مختلف به ویژه در آثار مربوط به شرح احوال و آثار شعرا بررسی شد، شهریارنامه در زمره آثار فرخی معرفی نشده است. به نظر می‌رسد با توجه به این که در روایت نقلی نیز پسوند سیستانی برای فرخی ذکر نمی‌شود، چه بسا این فرخی، شخصی غیر از فرخی معروف باشد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- از دو نگارش خان/خوان، نگارش نخست انتخاب شد. تقریباً همه صاحب‌نظران نگارش نخست این واژه را درست دانسته‌اند. (ر.ک. آیدنلو، ۱۳۸۸ ب: ۲۷-۱؛ محجوب، ۱۳۷۱: ۹۷؛ دوستخواه، ۱۳۸۰: ۳۲۹؛ کزازی ۱۳۸۴: ۵۶۰/۲).
- ۲- اصطلاح «خواب مرگ» در میان مردم منطقه رایج است؛ در واقع کسی که خوابش بسیار سنگین می‌شود و به راحتی نمی‌توان او را از خواب بیدار کرد، اصطلاحاً دچار خواب مرگ شده است.

منابع

- ۱- آتشین جان، بابک. (۱۳۷۸). شهریارنامه. *دانشنامه ادب فارسی: ادب فارسی در افغانستان*. به سرپرستی حسن انوشه (ص. ص. ۳۳۳-۳۳۷). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۲- آموزگار، ژاله. (۱۳۷۱). دیوها در آغاز دیو نبودند. کلک، ش ۳۰، ص. ص. ۱۶-۲۴.
- ۳- ----- و تفضلی، احمد. (۱۳۷۵). *اسطوره زندگی زرتشت*. تهران: چشمه و آویشن.
- ۴- ----- . (۱۳۸۹). *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: سمت.
- ۵- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۸ الف). *متون منظوم پهلوانی؛ برگزیده منظومه‌های پهلوانی پس از شاهنامه*. تهران: سمت.
- ۶- ----- (ب). (۱۳۸۸). هفت خان پهلوان. *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان*، ش ۲۶، ص. ص. ۱-۲۷.
- ۷- ابن بلخی. (۱۳۶۳). *فارس‌نامه*. تصحیح لسترنج و نیکلسون. تهران: دنیای کتاب.
- ۸- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). تحول اسطوره‌های ایرانی؛ گفت‌وگو با ابوالقاسم اسماعیل‌پور. *گستره اسطوره*. به کوشش محمدرضا ارشاد (ص. ص. ۱-۲۵). تهران: هرمس.
- ۹- ایونس، ورونیکا. (۱۳۸۵). *اساطیر مصر*. ترجمه باجلان فرخی. تهران، اساطیر.
- ۱۰- بهار، مهرداد. (۱۳۸۱). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگه.
- ۱۱- پورداوود، ابراهیم. (۱۳۷۷). *یشت‌ها*. تهران: اساطیر.
- ۱۲- حسام‌پور، سعید و عظیم جبار، ناصر. (۱۳۸۹). خان و خانواره در منظومه‌های پهلوانی پس از شاهنامه. *مطالعات*

- ملی، ش ۲، ص. ص. ۱۵۱-۱۲۷.
- ۱۳- ----- (۱۳۸۸ ب). روایتی دیگر از برزنامه. بوستان ادب، ش ۲، ص. ص. ۱۰۱-۶۹.
- ۱۴- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۷۴). کی خسرو و کوروش. ایران شناسی، ش ۱، ص. ص. ۱۷۰-۱۵۸.
- ۱۵- دوستخواه، جلیل. (۱۳۸۰). حماسه ایران: یادمانی از فراسوی هزاره‌ها. تهران: آگه.
- ۱۶- رزمجو، حسین. (۱۳۸۱). قلمرو ادبیات حماسی ایران. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۷- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۳). پیکرگردانی در اساطیر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۸- سلامی، عبدالنبی. (۱۳۸۱). فرهنگ گویش دوانی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- ۱۹- شهبازی، عبدالله. (۱۳۶۶). ایل ناشناخته. تهران: نی.
- ۲۰- شهریارنامه. (۱۳۷۷). به کوشش غلامحسین بیگدلی. تهران: پیک فرهنگ.
- ۲۱- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۲). شاهنامه. تهران: هرمس.
- ۲۲- کزازی، میرجلال الدین. (۱۳۸۴). نامه باستان. تهران: سمت.
- ۲۳- کلباسی، ایران. (۱۳۷۶). گویش کلاردشت. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۴- گویری، سوزان. (۱۳۷۵). آناهیتا در اسطوره‌های ایرانی. تهران: ققنوس.
- ۲۵- لسترینج، گی. (۱۳۶۴). جغرافیای تاریخی سرزمین خلافت شرقی. ترجمه محمود عرفان. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۶- متینی، جلال. (۱۳۶۴). روایات مختلف درباره دوران کودکی و نوجوانی فریدون. ایران نامه، ش ۱۳، ص. ص. ۸۷-۱۳۲.
- ۲۷- محجوب، محمدجعفر. (۱۳۷۱). آفرین فردوسی. تهران: مروارید.
- ۲۸- مستوفی، حمدالله. (۱۳۳۶). نزهة القلوب. تهران: طهوری.
- ۲۹- موسوی، سید حسن. (۱۳۷۲). واژه‌نامه و گویش گاوکشک. شیراز: نوید.
- ۳۰- مولایی، چنگیز. (۱۳۸۹). بررسی روایات مربوط به ضحاک و گاو برمایه در متن‌های ایرانی. نامه فرهنگستان. ش ۴۳، ص. ص. ۱۲۸-۱۰۷.
- ۳۱- نمیرانیان، کتایون. (۱۳۸۲). بن‌مایه‌های اساطیری تولد زرتشت. کتاب ماه هنر، ش ۵۶ و ۵۵، ص. ص. ۱۴۷-۱۴۲.
- ۳۲- نیرومند، محمدباقر. (۱۳۵۵). واژه‌نامه‌ای از گویش شوئنتری. تهران: فرهنگستان زبان ایران.
- ۳۳- عثمان مختاری. (۱۳۶۱). دیوان. تصحیح جلال الدین همایی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳۴- هینلز، جان. (۱۳۸۶). شناخت اساطیر ایران. ترجمه زاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.
- ۳۵- یوسفی، غلامحسین. (۱۳۶۸). فرخی سیستانی؛ بحثی در شرح احوال و روزگار و شعرا. تهران: علمی.
- 36-De blois, francois. (1998). epics, *iranica*, vol. 8 , p. p. 474-477.
- 37-Barthlome, Christian.(1961). Altiranisches wörterbuch, berlin.
- 38- Kent, Ronald Grubb. (1953). Old Persian:Grammar, text, lexicon. Connecticut: New haven.
- 39- Mackenzie, David Nail. (1971). A Concise Pahlavi Dictionary. London.



شپوهنگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی