

بانگاه فردوسی

باقر پرهام

مبانی نقد خرد سیاسی در ایران





با نگاه فردوسی



نشر مرکز - ۱۳۷۳



با نگاه فردوسی

مبانی نقد خرد سیاسی در ایران

باقر پرهام

طرح جلد از محمدرضا دادگر

چاپ اول ۱۳۷۳، شماره‌ی نشر ۲۵۵

لیتوگرافی مردمک

چاپ صهبا، ۳۰۰۰ نسخه

کلیه‌ی حقوق محفوظ است

نشر مرکز، تهران، خیابان دکتر فاطمی، خیابان رهی معیری، شماره‌ی ۳۴

کد پستی ۱۴۱۴۶

ISBN : 964-305-066-1

شابک: ۹۶۴-۳۰۵-۰۶۶-۱



با نگاه فردوسی

مبانی نقد خرد سیاسی در ایران

باقر پرهام

نشر مرکز

برای فرزندانم و
همه فرزندان ایران

فهرست

یادداشت مؤلف	۷
۱. روش‌های تصحیح نسخه‌های خطی و خواندن متن	۹
منطقِ خودِ شعر یا منطقِ خودِ اثر	۱۱
مقدمه	۱۱
۱. مسائل و دشواری‌های موجود در شاهنامه	۱۳
۲. راه‌حل‌ها و روش‌ها	۱۴
۳. مثال اول	۲۱
۴. مثال دوم	۳۳
منابع و یادداشت‌ها	۴۲
۲. طرح مسأله	۴۹
مبانی و کارکردهای شهریاری در شاهنامه	۵۱
منابع و یادداشت‌ها	۷۷
۳. تکنگاری	۸۹
تأملی در تعبیر سهروردی از سرانجام نبردِ اسفندیار با رستم	۹۱
منابع و یادداشت‌ها	۱۲۱
۴. راهنمای نامها	۱۳۱



به نام خداوند جان و خرد

یادداشت مؤلف

حدود سه سال پیش، از من خواسته شد در سمیناری، که برای بزرگداشت فردوسی در پاریس برگزار می‌شد، سخن بگویم. فرصت مناسبی بود تا فکری را که از سالها پیش دربارهٔ ماهیت کار فردوسی در سر داشتم پیش بکشم و با دیگران در میان بگذارم. خلاصهٔ آن فکر این بود: کار فردوسی دربردارندهٔ عناصر «آنتروپولوژیک» سیاست در ایران است و او شاهنامه را برای این نوشته است که مبانی سنجش خرد سیاسی را در اختیار ما بگذارد. شاهنامه کتاب سیاست از دیدگاه ایرانیان است، مانند شهریار ماکیاول، که ویژگیهای امر سیاسی را بر پایهٔ وقایع و داده‌های تاریخ اروپا بیان می‌کند. گفتاری که من در آن سمینار عرضه کردم دومین گفتار کتاب حاضر است که قبلاً در خارج از کشور، و همزمان با آن در یکی از شماره‌های مجلهٔ کِلِک در ایران، منتشر شده است.

از آن پس، اندیشیدن به فردوسی و اهمیت کار او دست از سر من برنداشت، بویژه که با یکی دیگر از مشغولیات ذهنی من هم پیوند خورد. آن دیگری این بود: جریان شکوفایی اندیشهٔ علمی که در ایران اسلامی قرن چهارم و پنجم رونق گرفته و به راه افتاده بود چرا بعدها گسسته شد و ما در خطی افتادیم که نه حتی در مسیری موازی با خط پیشرفت علم و دانش، بل در جهت مخالف آن حرکت کرده است؟ پیوند میان دو مسأله هم روشن است:

قرن شکوفایی اندیشه علمی در ایران قرن چهارم هجری است و فردوسی در همین قرن زیسته و شاهنامه در همین قرن پدید آمده است.

سال گذشته دعوتی داشتم از سوی بخش زبان‌های شرقی دانشگاه یو. سی. ال. ای. در کالیفرنیا برای شرکت در مجمعی که درباره جنبه‌هایی از تاریخ و فرهنگ ایران بحث می‌کرد. فرصتی بود تا بنشینم و آن دید نظری را که در گفتار پاریس طرح شده بود در یک مورد مشخص از داستان‌های شاهنامه به کار بگیرم. همین کار را کردم و حاصلش در همان نشست یو. سی. ال. ای. عرضه شد و قرار شد به صورت مقاله‌ای در شماره پاییز ۱۹۹۳ مجله ایرانشناسی در خارج از کشور - به مدیریت آقای دکتر جلال متینی - منتشر شود، که شده است یا عنقریب خواهد شد.

در ماه اوت ۱۹۹۳ تنهایی و خلوتی نامنتظر در پاریس پیش آمد. اندیشیدن به فردوسی همچنان با من بود و رهایم نمی‌کرد. نوشتن مطلبی را آغاز کردم که حاصل آن سرانجام گفتاری شد درباره روش کار که نخستین گفتار مجموعه حاضر است. اکنون که در ایران هستم دیدم بد نیست این چند مطلب آماده، با همه عیب‌ها و نواقصی که حتماً دارد، به همین صورت در مجموعه‌ای منتشر شود؛ یعنی منتظر ادامه کار و محصول بیشتر نمانم و همین‌ها را منتشر کنم تا به نظر صاحب‌نظران برسد و از برخوردهای انتقادی احتمالی بهره‌هایی بگیرم برای برداشتن گام‌های بعدی. علی‌الخصوص که مطالب حاضر را می‌توان به نحوی به هم مربوط و از نوعی نظم منطقی برخوردار دانست: گفتار نخست درباره روش کار است؛ گفتار دوم بیشتر طرح مسائل و فرضیه‌ها، یعنی چارچوب نظری کلی حاکم بر پژوهش است؛ و گفتار سوم نمونه‌ای است از مطالعه‌های موردی یا به اصطلاح تکنگاری‌هایی که باید در این قالب نظری انجام گیرند: همتم بدرقه راه کن ای طائر قدس.

۱. روش‌های تصحیح نسخه‌های خطی
و خواندنِ متن



منطقی خود شعر یا منطقی خود اثر

مقدمه

شادروان مجتبی مینوی، در خطابه‌ای در یکی از جلسه‌های کنفرانس انجمن فرهنگی ایران باستان در سالهای پیش از انقلاب، که با عنوان «فردوسی و مقام او» در اثری از وی به نام نقد حال منتشر شده است، گفته است:

دور باد از بنده که بگویم فردوسی بزرگترین شاعر ایران بود. بنده به چنین توصیفی اصلاً معتقد نیستم. شعرای بزرگ ایران شش هفت نفرند و هیچیک را نمی‌توان مطلقاً بزرگترین خواند. هر یکی در فن خود بزرگ است. فردوسی در حماسه‌سرایی بزرگ است... [۱: ۱۵۶]^۹

سخن درستی است. اگر تنها از دیدگاه ذات شعر به موضوع بنگریم انتخاب مابین فردوسی و حافظ و خیام و مولوی و سعدی و خاقانی و... به‌راستی دشوار است و نمی‌توان گفت کدامیک از آنان بزرگتر از دیگری، یا بزرگتر از همه، است. ولی سخن هر کدام از این بزرگان، بسته به موضوع کار و تعلق خاطرشان، که در اشعارشان آمده است، خصوصیتی دارد که در آثار دیگران نمی‌توان یافت. این خصوصیت، در مورد فردوسی، چنانکه مرحوم مینوی به

* عدد سمت راست نماینده شماره منبع، و عدد یا اعداد سمت چپ نماینده صفحه یا صفحات مورد بحث در منابع آخر گفتار است. هر جا تأکیدی در نقل قول‌ها از ما باشد تصریح خواهیم کرد. مطالب داخل []^۹ افزوده من است.

اشاره گفته است، بسیار بارز است: فردوسی سخن سرای حماسه‌هاست. و از آنجا که از بین همه انواع ادبی، حماسه از کلیت و عامیتی برخوردار است که در دیگر انواع نمی‌بینیم، حماسه را می‌توان به روح قومی و سرشت و سرنوشت ملی یک قوم نزدیکتر از دیگر انواع ادبی دانست. شخصیت هر قوم یا ملت با حماسه‌های او بهتر متمایز می‌شود تا در سروده‌ها و ساخته‌های غنایی و تمثیلی‌اش، هرچند که این‌گونه آثار نیز از کارگاه روح افرادی بیرون می‌آیند که از همان قوم و ملت‌اند. به همین اعتبار، اگر جرأت کنیم و بگوئیم شاهنامه بزرگترین کتاب ایرانیان است شاید سخنی به‌گزار ننگفته باشیم [۲].

درباره این بزرگترین کتاب ایرانیان، خود ایرانیان تا امروز کار زیادی انجام نداده‌اند: تازه نیم قرن است که شروع کرده‌اند به کارکردن درباره شاهنامه، و همه این کار انجام‌شده نیز اگرچه در جای خود درخور ستایش است اما هنوز آن قدر نیست - یا به آن حد نرسیده است - که بتوانیم حتی نسخه‌ای بی غلط و خالی از ابهام و پسندیده جامعه ادبی و علمی کشور از شاهنامه فراهم کنیم. از این رو، هرگونه پژوهش و تأمل در ابیات و داستان‌ها، و یا در کلیت شاهنامه، و عرضه کردن نتایج آن به اهل ادب می‌تواند در پیشبرد مقصود اصلی - که شناسایی فردوسی و کتاب او و گشودن گره مسائل و مشکل‌های آن باشد - کمک کند. اما این کار شرایطی دارد. شرطش این است که پژوهشگران و تأمل‌کنندگان اصولی را که رعایت آنها در یک بحث علمی ضروری است در قالب کارهای خود در نظر بگیرند و هر بار برای خوانندگان روشن کنند که سخنان بر پایه چه ضوابطی است. اگر غیر از این باشد نه تنها مشکلی حل نخواهد شد بلکه بر مشکل‌ها و سردرگمی‌های موجود چیزی هم افزوده می‌شود [۳].

۱. مسائل و دشواری‌های موجود در شاهنامه

در یک برداشت ابتدایی، مسائل و دشواری‌های موجود در شاهنامه را می‌توان به دو مقوله لفظی و معنایی تقسیم کرد. مقصود من از مسائل و دشواری‌های لفظی، تفاوت صورت واژه‌ها و ابیات و اختلاف در تعداد ابیات در نسخه‌های خطی شناخته‌شده شاهنامه است، و منظورم از مسائل و دشواری‌های معنایی اختلاف نظر در مورد معنای یک واژه یا یک بیت، که خود ممکن است به تفاوت‌هایی از مقوله اول بینجامد. مسائلی از گونه ترتیب و توالی ابیات، ترتیب و توالی داستان‌ها، پذیرفتن فصول یا تقسیم‌بندی‌های منسجم و هماهنگ، و مانند اینها، شاید از مقوله تدوین متن انتقادی به معنای ساده کلمه بیرون باشند و احتمالاً به تحلیل و تفسیر متن در کلیت آن برگردند که ممکن است به تبع بینش‌ها و بنیادهای تئوریک حاکم بر تحلیل صورت‌های متفاوتی بیابد و به نتایج متفاوتی برسد. منظور ما در گفتار حاضر بیشتر پرداختن به مسائل لفظی و معنایی به مفهومی است که تعریف کردیم. برای این نوع دشواری‌های لفظی و معنایی مثال‌های فراوان می‌توان آورد. به عنوان نمونه، در باب تفاوت صورت واژه‌ها و ابیات می‌توان مصراع زیر را در نظر گرفت که در نسخه‌های خطی شاهنامه به چندین صورت متفاوت آمده است، از جمله:

نخستینِ فطرتِ پسینِ شمار

نخستینِ فکرتِ پسینِ شمار

نخستینِ فکرت، پسینِ شمار.

در مورد اختلاف تعداد ابیات در نسخه‌های خطی متفاوت نیز به هم‌چنین. در آغاز داستان رستم و سهراب، در بعضی از نسخه‌ها - مانند نسخه چاپی مول، نسخه خطی کتابخانه لنینگراد (۷۳۳ هجری)، نسخه خطی انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم شوروی سابق و روسیه کنونی (۸۴۹ هجری)،

و نسخه خطی بدون تاریخ همان انستیتو - دو بیت زیر آمده است:

کنون رزم سهراب و رستم شنو دگرها شنیدستی این هم شنو
یکی داستان است پر آب چشم دل نازک از رستم آید به خشم
درحالی که در دیگر نسخه‌های خطی، از جمله در نسخه‌ای که تاکنون
قدیمترین نسخه شمرده می‌شود و آقای دکتر خالقی مطلق در چاپ
شاهنامه‌شان از آن استفاده کرده‌اند، یعنی نسخه فلورانس (۶۱۴ هجری) از
این دو بیت خبری نیست [۱۱۷:۴].

و بالاخره، بهترین مورد مثال برای مقوله دوم از مسائل و دشواری‌هایی که
تعریف کردیم، یعنی مقوله معنایی، معنای کلمه «شمار» در همان بیتی است
که سه صورت متفاوت از مصراع اول آن را مثال زدیم: نخستین فکرث پسین
شمار. انتخاب یکی از آن سه صورت از جمله موکول به این است که کلمه
«شمار» را چه گونه معنا کنیم: به معنای روز رستاخیز، یا به معنای از پی هم
آمدن اعدادی که در اینجا هر کدام بیانگر یک صورت نوعی از جانوران‌اند؟

۲. راه حل‌ها و روش‌ها

برای حل کردن مسائل و دشواری‌های لفظی و معنایی، به صورتی که بیان
کردیم، چاره‌ای وجود ندارد جز شناسایی نسخه‌های خطی و مقابله آنها با
یکدیگر با بهره‌گیری از روش‌های انتقادی و استفاده از شناخت‌ها و داده‌های
دیگر رشته‌های معارف بویژه رشته‌های همجوار و هم‌سنخ با شعر و ادب.
هدف از این کار تدوین یک متن انتقادی از شاهنامه است که آن مسائل و
دشواری‌ها یا بکلی در آن از بین رفته باشد، یا به حداقل ممکن کاهش یافته
باشد. طی این کار معمولاً یک عامل اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند، و میزان
توجه و عنایت مصححان و محققان به اهمیت این عامل بیانگر روش‌های

متفاوتی است که در تدوین متن انتقادی شاهنامه تاکنون به کار بسته شده‌اند. منظورم عامل زمانِ نگارشِ دستنوشته‌ها یا میزان قدمت آن‌هاست.

یک روش این است که برای زمانِ نگارشِ دستنوشته‌ها اهمیتی مطلق قائل شویم چندان که قدیمترین نسخه‌ها را معتبرترین نسخه‌ها بدانیم. برخی از مصححان چنین می‌کنند. اینان هر نسخه‌ای را که زمانِ نگارشِ آن به زمانِ زندگی شاعر نزدیکتر باشد اساس تألیف متن می‌گیرند و صورت‌های دیگر را به عنوان نسخه بدل در حاشیه می‌آورند. در مورد شاهنامه فردوسی، کسی تاکنون این روش را به کار نبسته است زیرا از نسخه‌های چاپ شده معروف این کتاب - مانند ژول مول، مسکو، خالقی مطلق، و چاپ جداگانه برخی داستان‌ها (مثل رستم و سهراب، سیاوش، فرود) - هیچکدام به این روش چاپ نشده‌اند. اما روش نامبرده به عنوان روش تصحیح متن در مورد شاعران دیگر سابقه دارد: کار مرحوم قزوینی در مورد دیوان حافظ را اساساً می‌توان نمونه‌ای از کاربرد اصل «قدیمترین نسخه معتبرترین نسخه‌هاست» دانست. در این روش ذوق و سلیقه شخصی به هیچوجه دخالتی ندارد، یعنی نباید داشته باشد [۵].

روش دیگر اساس قراردادن یک یا چند نسخه معتبر و قدیمی در متن، مقایسه و مقابله آنها با هم و با دیگر نسخه‌های مهم موجود برای برگزیدن صورت صحیح کلمه یا بیت و حذف موارد الحاقی و اضافی و ضبط دقیق و منظم همه نسخه‌بدلها در حاشیه است. در اینجا می‌توان گفت ذوق و سلیقه شخصی دخالت دارد، اما دخالت آن محدود به حدودی است که در درجه اول نسخه‌های قدیمی و معتبر و، در درجات بعدی، دیگر دستنوشته‌های موجود شاهنامه آن را تعیین می‌کنند. کار شادروان خانلری در چاپ دیوان حافظ، و کار مصححان متن انتقادی چاپ مسکو و نیز کار آقای دکتر خالقی مطلق از این مقوله است [۶].

روش سوم کم بهادادن به عامل قدمت نسخه‌ها و تأکید زیاد بر ذوق و

سلیقه و انتخاب شخصی است. کار ژول مول را در واقع باید نمونه مهم این روش شمرد. از دیباچه‌ای که وی بر ترجمه فرانسوی شاهنامه‌اش نوشته به هیچوجه نمی‌توان دریافت که آیا او نسخه معینی را ملاک کار خود گرفته و کسری‌ها و اضافاتش را در مقایسه بانسخه‌های دیگر راست و ریس کرده است، یا با توجه به مجموع نسخه‌هایی که در اختیار داشته چیزی به سلیقه و انتخاب خود از بین آنها برگزیده و نسخه‌ای ترتیب داده است؟ به گفته برتلس، دانشمند فقید روسی، مول، مانند مکن (Turner Macan)، «شماره زیادی از نسخه‌های نه‌چندان قدیمی شاهنامه را گرفته، آنها را با یکدیگر مقایسه نموده و متن اصلی را نسبتاً خودسرانه انتخاب نموده و واریانتهای [یعنی نسخه‌بدل‌های] دیگر را ابدأ ذکر نکرده است» [۵:۷]. باید توجه داشت نمونه‌هایی که برای هر روش نام بردیم عملاً به درجه‌ای از خلوص و اطلاق که از الگوی نظری هرکدام از آنها انتظار می‌رود نیستند، یعنی هیچکدام از نمونه‌های یادشده روش مورد بحث را بطور مطلق و منظم به کار نبسته‌اند. منظور ما از ذکر نمونه‌ها بیشتر تأکید بر وجه غالب کار هرکدام از نمونه‌هاست.

کدامیک از این سه روش معتبرتر از همه است؟ اگر هیچ عامل دیگری جز اشتباه نسخه‌نویسان در تفاوت صورت‌های لفظی دخالت نمی‌داشت، و اگر مسائل و دشواری‌های شاهنامه - یا هر متن دیگر - فقط منحصر به مسائل و دشواری‌های لفظی می‌بود، پاسخ پرسش ما بی‌تردید این می‌شد که بگویم روش دوم، مگر با یک استثنا. استثنا در موردی است که از اثری نسخه‌ای به قلم خود شاعر داشته باشیم که منحصر به فرد باشد. در این مورد البته تردیدی نیست که باید همان قدیمی‌ترین نسخه را معتبرترین نسخه بدانیم و ملاک تحلیل و داوری بگیریم. اما این مورد استثنایی کمتر پیش آمده است و حتی اگر پیش بیاید با توجه به اینکه خود مؤلف یا شاعر هم امکان دارد در تحریر واژه‌ای دچار اشتباه شود باید گفت اعتبار مطلق اصل معروف به «قدیمی‌ترین نسخه» حتی در این مورد استثنایی نیز قابل تردید است. پس

ناگزیر باید به روش دوم روی آوریم. اما این روش نیز به خودی خود کافی نیست. زیرا عامل تغییر صورت‌های لفظی، یعنی عامل پدیدآورنده مسائل و دشواری‌های لفظی، فقط اشتباه یا بیسوادی نسخه‌برداران و کاتبان نیست: دست‌بردن و تحریف عمدی به دلایل مختلف فردی و اجتماعی، و حتی تغییر کلمات و واژه‌ها و تعابیر توسط خود شاعر در مراحل متفاوت کار نیز ممکن است از عوامل مهم دخیل در این زمینه باشد. بنابراین محدودماندن در قالبی که حدود و امکانات آن را تنها گستره عینی نسخه‌های موجود اعم از قدیمی و معتبر یا جدیدتر و کم‌اعتبارتر تعیین می‌کند در واقع بدان ماند که دست و پای اندیشه و نیروی شناخت خودمان را ببندیم و آنها را از بسیاری از امکانات که در حیطه توانایی‌های نیروی شناسایی بشری هست محروم کنیم. این تازه به مواردی برمی‌گردد که مسائل و دشواری‌های ما از نوع نخست، یعنی از مقوله لفظی، باشند. وگرنه در مواردی که دشواری از مقوله معنایی است ناگفته پیداست که به داوری و تحلیل قوه شناخت و تمیز خود بیشتر نیاز داریم تا فقط به چارچوب تنگ عینیت و مادیت نسخه‌های موجود. به عنوان مثال، در همه نسخه‌های موجود شاهنامه واژه «شمار» هست. اما معنای این واژه، و مقامی که برای این جزء در مجموعه یا کلیت ابیات پیش و پس آن تعیین می‌کنیم و به تبع آن تصمیم می‌گیریم که کدام یک از سه صورت متفاوت مصراع «نخستین فکر ت...» درست است، فقط به ما بستگی دارد و نه به نسخه‌های موجود. چرا؟ برای آن‌که علاوه بر منطق صوری نسخه‌های موجود - صوری به معنای صورت‌های عینی موجود در دست‌نوشته‌های متفاوت - منطق دیگری هم هست که همان منطق خود شعر یا منطق درونی حاکم بر کلیت خود اثر است. و این منطق را تنها قوه شناخت و داوری ماست که بیرون می‌کشد و به کار می‌بندد. البته شناختی که ما آن را پیش خود و بدون اطلاع از کُنه اثر به دست نیاورده‌ایم، شناختی که برعکس، حاصل ممارست و مؤانست ما با اثر است و از درون خود موضوع برمی‌خیزد. بد نیست مطلب

اخیر را اندکی بیشتر بشکافیم تا معنای منطق درونی خود اثر بهتر روشن شود. آنچه از گذشته به عنوان سند تاریخی برای ما باقی مانده است - یعنی در اینجا دستنوشته‌های شاهنامه - بی تردید مایه کار ما برای تدوین متن انتقادی شاهنامه و، سرانجام، برای شناسایی جهان‌بینی و اندیشه فردوسی است. البته ما از این طریق فقط به شناسایی فردوسی و شاهنامه نیست که می‌رسیم، بلکه در واقع به شناسایی عنصر مهمی از تاریخ جامعه خود، به شناسایی خود، می‌رسیم. ولی مسأله بر سر این است که ما این اسناد - این نسخه‌های خطی شاهنامه - را چگونه تلقی کنیم: یک تلقی مکانیکی و بیروح، یا یک تلقی زنده و جاندار؟ سند - یعنی نسخه خطی - آیا همان است که به عنوان میراث از گذشته به ما رسیده و آنچنان تمامیت و تقدس دارد که یک «واو» یا یک «نقطه» از آن را هم نمی‌شود پس و پیش کرد؟ سند آیا چیزی است که ما از بیرون به آن می‌نگریم و منتظریم ببینیم چه حکم می‌کند؟ یا چیزی است که ما در درون آن می‌نشینیم و از چشم آن به خودمان و به کاری که قصد انجامش دادنش را داریم نگاه می‌کنیم؟ به نظر می‌رسد که بینش فلسفی غالب در باب روش تلقی علمی از سند با شق اخیر سازگارتر است و به ما حکم می‌کند تا از چشم «سند»، یعنی از چشم ذاتیت درونی سند نه از روی عینیت بازمانده از گذشته‌اش، به کاری که قصد انجامش دادنش را داریم بنگریم.

میشل فوکو، فیلسوف و پژوهشگر نامدار فرانسوی که مفاهیم و اندیشه‌های او اکنون بخش مهمی از جامعه علمی و دانشگاهی جهان را در سیطره خود گرفته است، در آغاز کتاب باستان‌شناسی دانش، می‌گوید:

... از روزی که تاریخ به وجود آمده، بشر همواره از اسناد بهره برده است، به اسناد مراجعه کرده، و در مورد خود اسناد به عقل خویش رجوع کرده است؛ بشر نه تنها در پی این بوده است که بداند اسناد چه می‌گویند، بلکه خواسته است بداند آنچه اسناد می‌گویند آیا عین حقیقت است، و به چه عنوان ممکن بوده است که اسناد مدعی بیان

حقیقت باشند؛ بشر همیشه در صدد پی بردن به میزان صداقت و نادرستی اسناد، به حدود اطلاع و بی اطلاعی آنها، به درجه اصالت و تقلب موجود در آنها بوده. ولی همه این مسائل و تمامی این نگرانی نقادانه ای که در سنجش اسناد در کار بوده یک مقصود بیشتر نداشته است: بر پایه آنچه از بیان - گاه نصف و نیمه کاره - اسناد برمی آید گذشته ای را باز ساختن که اسناد به آن برمی گردند، گذشته ای که اکنون دیگر وجود ندارد و در دوردست های پس پشت اسناد از نظرها محو شده است. سند همواره در حکم زبان آن صدایی تلقی می شده که اکنون دیگر به خاموشی سپرده شده است - جای بایی زایل که از مدد بخت هنوز باز شناختنی است. باری، براساس جهشی که آغاز آن به امروز بر نمی گردد و البته هنوز هم به انجام خویش نرسیده است، نظر و تلقی تاریخ نسبت به سند تغییر کرده است: امروز دیگر کار نخست تاریخ به هیچوجه این نیست که سند را تفسیر کند، یا در پی این باشد که بداند آنچه سند می گوید آیا عین حقیقت است، و پی برد که ارزش بیانی (expressive) سند چیست؟ کار نخست تاریخ این است که به درون سند برود و آن را از درون بکاود و بپروراند: تاریخ به سند سازمان می دهد، دنبال رگ و پی خود سند را می گیرد و در همان مسیر برشش می دهد، پخشش می کند، مرتبش می کند، مراتب و فراز و نشیب هایش را باز می نماید، مجموعه های پیاپی و همسازش را بیرون می کشد، درمی یابد که چه چیزش به مورد و بجاست و کدام بی مورد و نابجا، به عناصر و مفرداتی می رسد، به واحدهایی دست می یابد، و مناسباتی را می بیند و شرح می دهد. پس، سند، از نظر تاریخ، دیگر آن ماده بیجان و بی حرکتی نیست که تاریخ از خلال آن می کوشید تا کردار و گفتار آدمیان را بازسازی کند، و آن چیزی را که در گذشته سپری شده و تنها اثری از آن به جا مانده است نشان دهد: تاریخ می کوشد تا

تعریف واحدها، مجموعه‌ها، سلسله‌های پیاپی و همساز، و رابطه‌ها را از خلال خود بافتِ مستند بیرون بکشد. باید تاریخ را از تصویری که سالیان دراز خودش برای خودش ساخته بود و از آن طریق توجیهی انسانشناختی برای کار خویش می‌یافت جدا کرد: تصویر حافظه‌ای هزاران‌ساله و جمعی که از اسناد مادی مدد می‌گرفت تا خاطراتش را تر و تازه کند؛ تاریخ حاصل کار و به‌کار افتاده شدنِ مادیتی مستند (کتاب‌ها، متون، روایت‌ها، دفاتر، قراردادهای، بناها، نهادها، مقررات، فنون، اشیاء، عادات، و مانند اینها) است که همیشه و در همه‌جا، در هر جامعه‌ای، یا شکل‌های خودانگیخته دارند یا شکل‌هایی برساخته و سازمان‌یافته از تأثیر بازمانده‌های میدانِ مغناطیس گذشته. سند، ابزار فرخنده تاریخی که در خودی خودش و با اختیار کاملِ قانونی حکم حافظه را داشته باشد نیست؛ تاریخ، برای هر جامعه‌ای، در حکم این است که آن جامعه به چه شیوه‌ای بخواهد به توده اسنادی که جزء جدایی‌ناپذیر وی است منزلتی ببخشد و چگونه بخواهد چنین توده‌ای از اسناد را هضم کند و پیروراند [۱۲:۸] [تأکید از ماست].

از این دیدگاه که به مسأله بنگریم موضوع کارکردن با نسخه‌های خطی متفاوت و مختلفِ شاهنامه و تدوین متن انتقادی آن رنگ دیگری به خود می‌گیرد. اینجا دیگر درست است که ما به دستنوشته‌ها بی‌اعتنا نیستیم بلکه آنها را مایه کار خود می‌گیریم، اما فراموش نمی‌کنیم که کار ما منطقی هم دارد، یعنی اصولی را دنبال می‌کند که سرخ‌هایش را از خلال ظواهر موجود در دستنوشته‌ها و از پس پشت آنها دوباره کشف و بازسازی کرده‌ایم. اینجا دیگر ذهن ما فعال است و دست‌وپا بسته عینیتِ مرده اسناد - یعنی دستنوشته‌ها - نیست. برای آن که مطلب روشن‌تر شود بهتر است چند مورد را از شاهنامه مثال بیاوریم.

۳. مثال اول

در آغاز داستانِ رستم و سهراب، فردوسی خطبه‌ای دارد که ضمن آن می‌گوید:

اگر تندبادی برآید ز گنج به خاک افگند نارسیده تُرنج
ستمگاره خوانیمش ار دادگر؟ هنرمند دانیمش ار بی‌هنر؟
اگر مرگ داد است بیداد چیست؟ ز داد این همه بانگ و فریاد چیست؟
از این راز جان تو آگاه نیست بدین پرده اندر ترا راه نیست
همه تا در آز رفته فراز به کس بر نشد این در راز باز
سخن ما بر سر بیت آخر است. و برای آن‌که این سخن را بشکافیم و بر خواننده روشن کنیم نخست باید ببینیم وضع بیت بالا در مهمترین معتبرترین دستنوشته‌های موجود شاهنامه چگونه است.

آقای دکتر خالقی مطلق فهرستی از مهمترین و معتبرترین دستنوشته‌های موجود شاهنامه را با عنوان «دستنویس‌های اصلی» در شاهنامه خودشان آورده‌اند که دربردارنده دوازده نسخه است: قدیمی‌ترین این نسخه‌ها، نسخه فلورانس است به تاریخ ۶۱۴ هجری (= ۱۲۱۷ میلادی) و نزدیکترین آنها به روزگار ما نسخه کتابخانه دولتی برلین به تاریخ ۸۹۴ هجری (= ۱۴۸۹ میلادی) [۴: یازده]. ایشان می‌گویند دو نسخه از این دوازده نسخه - یعنی نسخه‌های فلورانس، و نسخه کتابخانه پاپ در واتیکان (۸۴۸ هجری = ۱۴۴۴ میلادی) «این بیت را ندارند»؛ متن خودشان - یعنی بیت مورد نظر ما به صورتی که در فوق آوردیم - مطابق است با نسخه کتابخانه بریتانیا در لندن (۶۷۵ هجری = ۱۲۷۶ میلادی)، و در پنج نسخه دیگر - یعنی نسخه کتابخانه طوبقاپوسرای ترکیه (۷۳۱ هجری = ۱۳۳۰ میلادی)، نسخه کتابخانه ملی پاریس (۸۴۴ هجری = ۱۴۴۱ میلادی)، نسخه کتابخانه دانشگاه آکسفورد (۸۵۲ هجری = ۱۴۴۸ میلادی)، نسخه کتابخانه بریتانیا (۸۹۱ هجری =

۱۴۸۶ میلادی)، و نسخه کتابخانه دولتی برلین (۸۹۴ هجری = ۱۴۸۹ میلادی) به جای «در راز» در مصرع دوم «در آز» آمده است [۱۱۷:۴].

در کار آقای دکتر جلال خالقی مطلق در مورد این بیت دو اشکال متدلولوژیک عمده وجود دارد: اشکال نخست این است که ایشان در باب چهار نسخه از دوازده نسخه‌ای که با عنوان «دستنویس‌های اصلی» در کتاب خود آورده‌اند در مورد این بیت ساکت‌اند و ننوشته‌اند وضع این چهار نسخه در قبال بیت مورد نظر ما چگونه است؟ اشکال دوم مهمتر است: ایشان می‌گویند در نسخه کتابخانه طوقاپوسرای ترکیه (مورخ ۷۳۱ هجری، به‌نشان H. 1479) - که با علامت س مشخص کرده‌اند - بیت نامبرده وجود دارد و در مصرع دوم آن به جای «در راز» «در آز» آمده است، درحالی که مرحوم مینوی به تصریح گفته است در نسخه مذکور اصلاً «داستان رستم و سهراب موجود نیست» [۹:یج]. بعضی از خوانندگان ممکن است بپرسند از کجا که مینوی راست گفته است و حق با او باشد؟ سؤال بجایی است. من این نسخه خطی مورد بحث را در اختیار ندارم تا بدانم حق با کیست. اما می‌شود حدس زد که حق با مرحوم مینوی باشد: امکان دارد کسی یک بیت را نبیند یا در مورد آن اشتباه کند، اما امکان این که کسی کل یک داستان را نبیند و در مورد آن خطا کند کمتر است. و مرحوم مینوی با قاطعیت تمام گفته است که در آن نسخه اصلاً «داستان رستم و سهراب موجود نیست». از این دو ایراد عمده که بگذریم، حاصل سخن آقای دکتر خالقی مطلق درباره بیت مورد نظر ما این است که: بیت مذکور به‌صورتی که ما آن را در فوق آوردیم فقط در یک نسخه از نسخه‌های خطی معتبر شاهنامه (= نسخه موزه بریتانیا، مورخ ۶۷۵ هجری) آمده است. این مطلبی است که در شاهنامه چاپ مسکو نیز تأیید شده [۱۰:۱۶۹] و مرحوم مینوی نیز بر آن صحنه گذاشته است. آن مرحوم گفته است: [...] مصراع دوم فقط در بم (= نسخه موزه بریتانیا) «در راز» دارد و در سایر نسخه‌ها «در آز» است [...] [۹:۱]. پس به این نتیجه می‌رسیم که در سه چاپ از چاپ‌های

مشهور شاهنامه - یعنی چاپهای مسکو، خالقی مطلق، و مجتبی مینوی - بیت مورد نظر ما به همان صورتی است که در فوق آوردیم. اما شاهنامه یک چاپ مشهور دیگر هم دارد و آن چاپ ژول مول فرانسوی است. در این چاپ به صورت متفاوتی از این بیت برمی‌خوریم:

همه تا در آز رفته فراز به کس در نشد این در آز باز.
چرا مهمترین پژوهشگران شاهنامه - یعنی پژوهشگران روسی و ایرانی - صورتی از بیت را که فقط در یک نسخه قدیمی آمده است بر همه نسخه‌های مخالف آن ترجیح داده‌اند، درحالی‌که ژول مول فرانسوی «درآز» را در مصراع دوم معتبر دانسته است؟
ژول مول در ترجمه شاهنامه به زبان فرانسه [۷۵/۲:۱۱]، بیت بالا را به صورت زیر برگردانده است:

Tous arrivent devant cette porte avide, et elle ne se rouvre plus pour personne.

مفهوم دقیق آنچه ژول مول به فرانسه نوشته است این است: همه تا دم این در می‌رسند اما این در دیگر بار به روی هیچکس بازگشوده نمی‌شود.
صرف نظر از «در آزمند»، در این ترجمه چند اشکال وجود دارد. نخست این که ژول مول «بازشدن» در بیت فردوسی را به «بازگشوده شدن» تبدیل کرده است، یعنی به جای استفاده از فعل ouvrir، یا حداقل s'ouvrir، از فعل rouvrir، آنهم به صورت دو ضمیره (Pronominal)، استفاده کرده است. مول اگر می‌خواست در این مورد به متن وفادار بماند قاعدتاً باید می‌گفت:

et elle ne s'ouvre pour presonne.

دیگر آن‌که وی قید «دیگر بار» (= plus) را از خود به متن افزوده است. از اینها که بگذریم، باید گفت وی در تفسیر خود از این بیت اصولاً به راه خطا رفته و خطای او هم از اینجا سرچشمه گرفته که در مصراع دوم بیت به جای واژه «راز»، کلمه «آز» را که گفتیم در اغلب نسخه‌ها آمده است به عنوان صورت درست پذیرفته است. دلیل خطا بودن تفسیر مول هم روشن است: اگر «در آز»

را درست بدانیم، با توجه به ابیات پیشین ناگزیر باید آن را معادل «در مرگ» بگیریم. چگونه ممکن است که این در به روی هیچکس باز نشود؟ برعکس، این در آزمندِ مرگ آنچنان آزمند است که به هیچ چیز و هیچکس ابقا نمی‌کند. به نظر من، عین این سؤال برای ژول مول هم پیش آمده و او راه چاره را در این دیده است که «بازشدن» را به معنای «دیگربار گشوده شدن» بگیرد تا پیش خود به این نتیجه برسد که گرچه در مرگ به روی همه کس باز است اما دیگربار به روی هیچکس گشوده نمی‌شود. شاید وی در این مورد به مفهوم رباعی زیر از خیام (یا چیزی مشابه آن) در ادبیات فارسی برخورد کرده بوده است. خیام می‌گوید:

از جمله رفتگان این راه دراز باز آمده‌ای کو که به ما گوید راز
هان بر سر این دوراهه از روی نیاز چیزی نگذاری که نمی‌آیی باز

اما متن فردوسی در باب کلمه «بازشدن» در همه جا صریح است: فردوسی می‌گوید این در به روی هیچکس «باز نشده» و نمی‌گوید به روی کسی «دوباره باز نشده» است. چرا مول چنین اشتباهی کرده است؟ گفتیم که اغلب نسخه‌های شاهنامه «در آز» دارند مگر یک نسخه ۶۷۵ هجری که در مصرع دوم «در راز» دارد. این نسخه گویا جزو نسخه‌های موجود در اختیار مول نبوده. پس او برای آن‌که معنایی به این بیت بدهد ناگزیر به شیوه‌ای که گفتیم عمل کرده است. مول اگرچه اساساً بنای کار را بر انتخاب و سلیقه شخصی خویش گذاشته بوده اما در این مورد اسیر «سند» باقی مانده و نتوانسته است منطقی اثر را کشف کند. بنابراین، باید نتیجه بگیریم که بیت به صورتی که در چاپ ژول مول آمده اساساً غلط است و نمی‌تواند گفته فردوسی باشد.

پس، باید به صورتی از مصراع که تنها در یک نسخه، یعنی نسخه ۶۷۵ هجری، آمده است برگردیم و آن را ملاک قرار دهیم: به کس برنشد این در راز باز. این انتخاب از پشتوانه رباعی خیام هم برخوردار است: خیام در رباعی خود واژه «راز» را به کار برده، یعنی از چیزی به نام «راز مرگ» سخن گفته

است. به همین دلایل بوده که پژوهشگران روسی و ایرانی چنانکه دیدیم، بیت نامبرده را به صورت زیر ثبت کرده‌اند:

همه تا در آز رفته فراز به کس بر نشد این در راز باز.

اما این صورت از بیت هم اشکال خود را دارد. اشکال‌اش معنای «آز» است که در فارسی به معنای «فزونخواهی»، «بیشی‌طلبی»، و «همه چیز را برای خود خواستن» است. مسأله اینجاست که «آز» با این معانی به راز مرگ چه ربطی دارد؟

در شاهنامه چاپ مسکو توضیحی در این باره داده نشده است. من از مقدمه مفصل روسی برتلس بر این چاپ اطلاعی ندارم و بر پایه مقدمه مختصر وی و شاهنامه‌ای که به فارسی در دست ماست بحث می‌کنم. در چاپ خالقی مطلق نیز وعده داده شده که دلائل انتخاب‌های مصحح در هر مورد «در دو جلد جداگانه که ویژه توضیحات خواهد بود انتشار خواهد یافت.» [دفتر یکم، ص هیجده]. در تنها چاپی که مصحح تردید یا ناخشنودی خود را به طور ضمنی در این مورد ابراز داشته و کوشیده است توجیهی برای آن بیابد چاپ داستان رستم و سهراب به تصحیح مرحوم مینوی است. در اینجا، مصحح، پس از نقل بیت در متن به صورتی که دیدیم، در حاشیه چنین می‌گوید:

در مصراع اول، همه نسخه‌ها «در آز» است و در مصراع دوم فقط بم [= نسخه ۶۷۵ هجری] «در راز» دارد و در سایر نسخه‌ها «در آز» است. گویا فردوسی این داستان غم‌انگیز را نتیجه کثرت آرزو مردمان می‌شمارد. ابیات ۶۹۹ و ۸۱۸ نیز دیده شود. [۱:۹]

بیت ۶۹۹ در همان داستان چنین است:

نداند همی مردم از رنج آرزو یکی دشمنی را ز فرزند باز

و بیت ۸۱۸:

همه تلخی از بهر بیشی بود مبادا که با آر خویشی بود

در معنای آر در این دو بیت شکی نیست و هیچ مشکلی هم پیش نمی آید. اما این چه ربطی به بیت مورد نظر ما می تواند داشته باشد؟ هر خواننده منصفی، با اندکی تأمل، درمی یابد که کوشش شادروان مینوی در این مورد و استناد او به مفهوم آر در این دو بیت از داستان رستم و سهراب - که نمونه هایش را از دیگر جاهای شاهنامه هم می شود مثال آورد - کوشش ناموفقی است: با هیچ سریشمی نمی توان «آر» به معنای «فزونخواهی» و «بیشی طلبی» را به مصراع دوم بیت که خود مرحوم مینوی هم آن را پذیرفته اند چسبانید و دو مصراع را بدینسان به هم ربط داد.

پس چگونه است که مرحوم مینوی، با آنهمه فضل و دانش و آن ذهن وقاد، که چالاکیش را در آثاری که از او باقی مانده است می بینیم، به رغم اظهار ناخشنودی اش به ترتیبی که دیدیم، مصراع نخست آن بیت را به صورت «در آر» حفظ کرده و کوشیده است تا توجیهی برای آن بیابد؟ در جواب باید گفت: استناد به «سند» بیت نسخه ها و اعتبار تقریباً مطلق قائل شدن به «اقدام» نسخ، که در بین دانشمندان نسخه شناس ما تبدیل به خوی یا ملکه ای شده است که به سختی می توانند از آن بگذرند: مرحوم مینوی مصراع اول را به همان صورت پذیرفته و - برغم ناخشنودی آشکار کرده اش - آن را نگاه داشته است زیرا در «اقدام نسخ»، یعنی نسخه ۶۷۵ هجری، چنین بوده است. از این بالاتر، در همان داستان رستم و سهراب پس از پنج بیت آغاز خطبه که نقل کردیم، در همان نسخه ۶۷۵ ه. و دیگر نسخ بعدی، تا آغاز واقعی داستان که با بیت پانزدهم در همان نسخه ۶۷۵ ه. شروع می شود، نه بیت دیگر هم داریم که در چاپ های مسکو و چاپ تصحیح شده مرحوم مینوی آمده اند. مرحوم مینوی، مانند مصححان انستیتوی ملل آسیا در چاپ مسکو، این نه بیت را نگاه داشته و آنها را از آن فردوسی شمرده است. در حالی که منطق شعر یا منطق اثر فردوسی به روشنی ثابت می کند که این نه بیت الحاقی اند و باید آنها را از آن داستان کنار گذاشت،

کاری که یک مصحح دیگر معتقد به «اقدام نسخ»، یعنی استاد خالقی مطلق، به درستی انجام داده است اما با اتکاء و به استناد نسخه‌ای قدیمی‌تر که همان نسخه فلورانس باشد. آن منطقی که الحاقی بودن این ابیات را ثابت می‌کند کجاست؟ پیش از آن که به این پرسش پاسخی بدهیم بهتر است آن ابیات را بیاوریم. در خطبه داستان رستم و سهراب، بعد از پنج بیتی که پیش از این نقل کردیم، در چاپ‌های مینوی و مسکو، نه بیت زیر را داریم:

به رفتن مگر بهتر آیدش جای	چو آرام یابد به دیگر سرای
دم مرگ چون آتش هولناک	ندارد ز برنا و فرتوت باک
در این جای رفتن نه جای درنگ	بر اسب فناگر کشد مرگ تنگ
چنان دان که دادست و بیداد نیست	چو داد آمدش جای فریاد نیست
جوانی و پیری به نزدیک مرگ	یکی دان چو ایدر بُدن نیست برگ
دل از نور ایمان گر آگنده‌ای	ترا خامشی به که تو بنده‌ای
بر این کار یزدان ترا راز نیست	اگر جانت با دیو انباز نیست
به گیتی در آن کوش چون بگذری	سرانجام نیکی بر خود بری
کنون رزم سهراب رانم نخست	از آن کین که او با پدر چون بجست

حاصل این ابیات چیست؟ می‌گوید: چون مرگ مقدر است، پس پیر و جوان نمی‌شناسد. از این رو شاید در رفتن آدمی به دیگر سرا خیری نهفته باشد، چون در آنجا آرام می‌گیرد. پس اگر دلت به نور ایمان روشن است در کار خداوند چون و چرا نکن و یقین بدان که مرگ داد است و بیداد نیست.

در پنج بیت نخست فردوسی پرسیده بود که آیا مرگ داد است؟ و اگر داد است چرا از داد این همه می‌نالیم؟ و در پاسخ گفته بود (بیت چهارم): این رازی است که جان بشر بدان آگاه نیست و وی را به درون پرده راز راه نمی‌دهند. بسیار خوب. شاعری که با این صراحت به پرسش خود در همان ابیات نخست پاسخ داده است چگونه ممکن است بیدرنگ مقدماتی خلاف پاسخ خود بچیند و به نتیجه‌ای درست مخالف آن پاسخ برسد؟ چگونه

ممکن است با قاطعیت حکم کند که مرگ داد است و فضولی موقوف؟ اگر قرار بود چنین بگوید کافی بود بیت‌های چهارم و پنجم را نسراید تا به این روشنی تناقض‌گویی نکرده باشد. از این گذشته، اساس استدلال در ابیات بعدی بر مقدربودن مرگ است و حال آنکه اعتراض فردوسی به همین مقدربودن مرگ است که اغلب حالتی تراژیک پیدا می‌کند. فردوسی می‌گوید: اگر تندبادی از گوشه‌ای برخیزد تردیدی نیست که نهال نورسیده را برمی‌افکند. [و حتی زودتر از درختان کهن از ریشه برمی‌کند؛ و تردیدی هم نیست که همیشه تندباد وجود دارد و همیشه هم درختان نورسیده‌ای هستند که به هجوم تندباد از ریشه کنده می‌شوند و می‌میرند]. چرا؟ کسی که آن ابیات بعدی را ساخته و وارد داستان کرده است، بدون توجه به این نکته — و شاید هم برای گرفتن زهر اعتراض فردوسی — می‌گوید چون مرگ مقدّر است، پس پیر و جوان نمی‌شناسد. بهتر است فضولی نکنیم و به این دل خوش بداریم که رفتن به سرای دیگر شاید مزیتی داشته باشد چون در آنجا به آرامش خواهیم رسید. این مرد توجه نداشته است که اعتراض به مقدربودن و تراژیک‌بودن مرگ تنها در همین یک مورد نیست که در شاهنامه به آن برمی‌خوریم: فردوسی در فرصت‌های مناسب در موارد بسیاری این اعتراض را بیان کرده است. صاحب بیت‌های الحاقی به این نکته هم توجه نکرده است که این‌گونه برخورد با مرگ تنها مختصّ کار فردوسی نبوده، بیانگر یک جریان فکری مهمّ در زمانه فردوسی بوده است: کافی است اندکی پس از او به خیّام بنگریم و به رباعیاتی که همین مایه مرتب در آنها تکرار می‌شود. اما، این مرد «مؤمن» خوشبختانه ردّ پای خودش را در همین استدلال‌ها به جا گذاشته است: در برابر ذهن جويا، پرسشگر و شک‌کننده فردوسی، او می‌گوید شک نکن و ایمان داشته باش، و توجه ندارد که شک کردن و ایمان داشتن منافاتی با هم ندارند: خود فردوسی در همان پنج بیت هم شک فلسفی و هم ایمان خود، هر دو، را بیان داشته است.

آخرین نکته در مورد این نه بیت، که اهمیت آن کمتر از نکات پیشین نیست، به آخرین آنها برمی‌گردد: کنون رزم سهراب رانم نخست... مصراع نخست این بیت را چه به همین صورت بخوانیم و چه به صورت: کنون رزم سهراب رانم درست، در هر صورت این بیت قطعاً الحاقی است. چرا؟ چون در کجای خطبه آغاز داستان، یا در ابیات پیش از آن، فردوسی اشاره‌ای به این مطلب کرده است که قصد او سرودن دو یا چند داستان برای ماست تا لزومی به گفتن این سخن باشد که «اکنون پردازیم به داستان اول»؟ یا در کجای شاهنامه، فردوسی داستانی را ناقص و نادرست بیان کرده که لزومی بر تأکید به درستی این یکی احساس کرده باشد؟ فردوسی، پیش از این خطبه، در داستان هفت‌گردان، می‌گوید: کنون از ره رستم جنگجوی / یکی داستان است با رنگ و بوی. و در پایان همان داستان در چاپ مسکو می‌گوید: سخنهای این داستان شد به بُن / ز سهراب و رستم سرایم سخن. یا در پایان داستان جنگ هاماوران و پیش از ورود به داستان هفت‌گردان در چاپ مسکو می‌گوید: بدین داستان گفتم آن کم‌شنود / کنون رزم رستم بیاید سرود، که در چاپ خالقی مطلق به این صورت است: چو با مرگ کوشش نداردت سود / کنون رزم رستم بیاید شنود. می‌بینیم که پیش از خطبه داستان رستم و سهراب هیچ‌جا نشانی از این که خیال گفتن دو یا چند داستان را دارد نیست: سخن یا بر سر «یکی داستان» است، یا صحبت از «سهراب و رستم» است، یا از «رزم رستم». اینها نشان می‌دهد که آخرین بیت آن خطبه مانند هشت بیت پیش‌ترش در نسخه ۶۷۵ هجری بی‌گمان الحاقی است. چنانکه گفتیم، خوشبختانه استاد خالقی مطلق، شاید به همین دلایل، ولی همچنان با اتکاء به «اقدام نسخ»، این نه بیت را از داستان رستم و سهراب حذف کرده‌اند. [۱۲]

باری، برگردیم به بیت مورد نظر خودمان. تا اینجا به این نتیجه قطعی رسیدیم که صورت موجود این بیت در «اقدام نسخ»: همه تا در آز رفته فراز / به کس بر نشد این در راز باز، بی‌معناست. زیرا میان «آز» به معنای

«فزونخواهی» و «بیشی طلبی» در مصراع نخست و «در راز» در مصراع دوم رابطه‌ای منطقی نمی‌توان یافت. ناگزیر این پرسش پیش می‌آید که نکند «آز» معنای دیگری جز «فزونخواهی» و «بیشی طلبی» هم داشته باشد. این پرسشی است که اخیراً برخی از پژوهشگران دنبالش را گرفته و کوشیده‌اند معنای تازه‌ای برای واژه «آز» بیابند تا به استناد آن بتوان معمای این بیت از شاهنامه را گشود.

در شماره ۳۸ مجله کُنک (مورخ اردیبهشت ماه ۱۳۷۲) گفتاری از بهار مختاریان آمده است با عنوان «تحلیلی پیرامون معانی آز در شاهنامه» که بر محور مصراع نخست بیت مورد نظر نوشته شده است. نویسنده این گفتار می‌گوید: [مفهوم مصطلح «آز» به معنی حرص و طمع در این بیت افاده معنی نمی‌کند] [۹:۱۰:۱۳]. و از این رو فرض را بر این می‌گذارد که واژه «آز» در همه جا به معنای «فزونخواهی» و «بیشی طلبی»، یا بگفته خود او «حرص و طمع» نیست. برای اثبات این معنی نخست از شاهنامه ابیاتی را پیش می‌کشد: مثال اول وی از شاهنامه مربوط به دعای گویو به زال در جنگ مازندران است. گویو در این دعا از جمله گفته است: ز تو دور باد آز و چشم نیاز / مبادا به تو چشم دشمن فراز. نویسنده مقاله می‌گوید: «محملاً گویو نمی‌خواهد در ستایش زال بگوید حرص و طمع از تو دور باد» [۱۱:۱۳]. «حرص و طمع» معنای دقیقی برای «آز» نیست. معنای دقیق «آز» همان است که خود فردوسی چند جا آورده است: «فزونخواهی» و «بیشی طلبی» که تنها ناظر به مال و ثروت نیست، ناظر بر شوکت و قدرت است. فردوسی در همان داستان رستم و سهراب، چنانکه گفتیم، می‌گوید:

همه تلخی از بهر بیشی بود مبادا که با آز خویشی بود

در جایی که از زبان فردوسی این دعا را در حق همه می‌شنویم چه اشکالی دارد که گویو دعا کند که زال از آفت «بیشی طلبی» در امان بماند؟ صورت مصراع در نسخه استاد خالقی هم که خود نویسنده گفتار آن را ذکر کرده است

دلیل روشنی است بر این که «آز» در این بیت به «مرگ» ربطی ندارد: ز تو دور باد آز و مرگ و نیاز. آنچه نویسنده از ابیات مربوط به داستان فرود نقل کرده، ممکن است «پیوند و انتسابی» را میان مفهوم «آز» و «مفهوم مرگ» نشان دهد چنانکه خود فردوسی واضحتر از آن را نشان داده است؛ اما مشکل بیت مورد نظر ما را نخواهد گشود. آن مواردی هم که نویسنده مقاله به عنوان موارد حاکی از ابهام و دوبهلویی در واژه «آز» از شاهنامه آورده است به هیچوجه ابهامی ندارند: معنای واژه «آز» در آن‌ها همان «فزونخواهی» و «بیشی طلبی» است. می‌ماند بیت مربوط به داستان خسرو انوشیروان:

تنِ خویش را پروریدن به ناز برو سخت بستن در رنج و آز
نویسنده مقاله می‌گوید: «اگر آز در معنی حرص باشد دو مصرع تقریباً معنایی متضاد دارند.» [۱۳:۱۳]. این نتیجه‌گیری نیز درست نیست. اولاً معلوم نیست صورت درست بیت همین باشد. در این باره شاید به پژوهش و تأمل بیشتری نیاز داریم. ثانیاً یکی از معانی «ناز» در همین شاهنامه «شادکامی» و «آسایش» است. پس فردوسی می‌خواهد بگوید باید تن را در شادکامی و آسایش پرورد اما از فزونخواهی و رنج آن برکنارش داشت. این معنا چه ایرادی دارد؟

بنابراین در شاهنامه موردی نداریم که واژه «آز» در آن به معنای «مرگ» آمده باشد. کاربرد اساطیری این واژه در ادبیات زرتشتی که نویسنده مقاله کوشیده است از آنجا معنایی شبیه به «مرگ» پیدا کند نیز دردی را دوا نمی‌کند. چرا؟ برای این که اگر هم روزی به این نتیجه قطعی برسیم که «آز» به معنای «مرگ» است، در آن صورت تازه می‌رسیم به تلقی ویژه‌ای که نویسنده مقاله از قول «زهنر» نقل کرده است. می‌گوید: [«زهر» ترکیب «در آز» را به معنای «در مرگ» می‌گیرد] [۱۳:۱۰]. اگر چنین باشد، و «در آز» را در مصراع نخست مساوی «در مرگ» بگیریم، در این صورت به حکم مصراع دوم، باید «این در راز» را مساوی «در مرگ» بگیریم. و دوباره برگردیم به

معمای خودمان: چگونه ممکن است همه تا «در مرگ» پیش بروند اما «این در مرگ» به روی کسی باز نشود؟ درحالی که می دانیم این در مرگ به روی همگان باز است و چه جور هم! [۲۸۸:۱۴]

از آنچه گذشت به نتیجه زیر می رسیم: منطق خود شعر یا منطق خود اثر فردوسی حکم می کند که صورت مصراع نخست، یعنی «همه تا در آرزو رفته فراز» نمی تواند درست باشد اگرچه در همه نسخه های موجود چنین است. راه حل مسأله چیست؟

راه حل مسأله دوباره خوانی خود متن و تأمل در منطق درونی آن است. در این ابیات بحث بر سر خود مرگ نیست، زیرا مردن امری مسلم است و همه می میرند. بحث بر سر راز مرگ است که گاه جنبه های بسیار ترازیک پیدا می کند. فردوسی مانند خیام از راز مرگ سخن می گوید و مانند خیام به این نتیجه می رسد که کسی از راز مرگ آگاه نیست. درست به این دو بیت توجه کنید:

از این راز جان تو آگاه نیست بدین پرده اندر تو راه نیست

همه تا در راز رفته فراز به کس بر نشد این در راز باز

ترکیب «این در راز» در مصرع دوم که اشاره به نزدیک است به چه چیزی جز به مصراع نخست باید برگردد؟ و چه چیز طبیعی تر از این است که فردوسی مبتدایی را که در بیت پیشین آورده در بیت بعدی دنبال کند؟ همه تا در راز، که همان گذار از آستانه مرگ است، می روند اما به گفته خیام هیچکس از آن جهان برنگشته است تا راز مرگ را برای ما بازگوید. فردوسی هم همین معنا را گفته است: راز مرگ رازی است که در این جهان نمی شود گشود؛ از آن جهان هم که کسی بازنگشته است. و همین معناست که فردوسی در دیگر جاهای شاهنامه نیز آن را تکرار می کند. از جمله در داستان سیاوش، در جایی که از «مردن» و «رفتن» سخن می گوید دوباره به همین مفهوم «راز» می رسیم:

تورفتی و گیتی بماند دراز کسی آشکارا نداند ز راز

[۸۴:۲] [تأکید از ماست]

اما خواندنِ بیت به این صورت مساوی است با نادیده گرفتنِ عینِ سند موجود. ما در اینجا عینِ سند را کنار می‌گذاریم، بلکه به گفتهٔ فوکو در درون سند قرار می‌گیریم تا دوباره سازمانش دهیم. ما دنبالِ رگ و پیِ خودِ سند را می‌گیریم تا در همان مسیری که منطقِ حاکم بر سند تعیین می‌کند بُرشش دهیم. هر راه دیگری بدان ماند که به چشمک‌های فردوسی که آن دوردست‌ها نشسته است و نگران کار ماست بی‌اعتنا باشیم.

۴. مثال دوم

مورد مثال دوم ما به اییاتی برمی‌گردد که فردوسی در سرآغاز شاهنامه در آفرینش مردم آورده است. نخست این اییات را از چاپ مسکو نقل می‌کنیم:

چو زین بگذری مردم آمد پدید	شد این بندها را سراسر کلید
سرش راست برشد چو سرو بلند	به گفتار خوب و خرد کاربند
پس‌پذیرندهٔ هوش و رای و خرد	مر او را دد و دام فرمان برد
ز راه خسرد بـنگری اندکی	که مردم به معنی چه باشد یکی
مگر مردمی خیره خوانی همی	جز این را نشانی ندانی همی
ترا از دو گیتی برآورده‌اند	به چندین میانجی پرورده‌اند
نخستین فطرت پسین شمار	توئی خویشتن را به بازی مدار

[۱۶:۲]

اگر سه چاپ مشهور شاهنامه را با هم مقایسه کنیم، در مورد اییات بالا به تفاوت‌های زیرین برمی‌خوریم: در بیت اول، چاپ ژول مول مانند چاپ مسکوست، درحالی‌که در چاپ استاد خالقی مطلق بیتِ اول به صورتِ کزین بگذری مردم آمد پدید / شد این بندها را سراسر کلید، ثبت شده است. آقای دکتر خالقی مطلق در صفحهٔ ۷ دفتر یکم شاهنامهٔ خود، در پانویس

۱۸، نوشته‌اند: «ل: چو فرجام شد؛ ق: چو زین بگذری؛ متن = ده دستنویس دیگر». پژوهشگران انستیتوی ملل آسیا در چاپ مسکو نیز همین مطلب را تأیید کرده‌اند. پس به این نتیجه قطعی می‌رسیم که در بین همه دستنویس‌های معتبر و قدیمی شاهنامه تنها یک نسخه است که بیت مذکور در آن به صورت زیر آمده است:

چو فرجام شد مردم آمد پدید شد این بندها را سراسر کلید
ما می‌گوییم همین یک نسخه، که ۶۷۵ هجری است، درست است و باقی نسخه‌ها را به دلایل زیر باید نادیده گرفت.

دلیل نخست: در ابیاتی که در دو نسخه چاپی مشهور شاهنامه (مسکو و خالقی مطلق) با عنوان: «گفتار اندر آفرینش مردم» آمده‌اند، به تعبیر صریح «پسین شمار» درباره خلقت مردم برمی‌خوریم. درباره صورت‌های متفاوت این تعبیر و تعیین صورت درست آن بعداً بحث خواهیم کرد و نشان خواهیم داد که معنای این تعبیر همان است که ژول مول فهمیده و به فرانسه برگردانده است:

tu es le dernier dans le temps

یعنی، از دیدگاه مراتب زمانی رویدادهای آفرینش، آدمی پس از همه موجودات زنده آمده است: طبیعت، و حیات گیاهی و حیوانی، برانسان مقدم‌اند. نوربرت الیاس، جامعه‌شناس آلمانی معاصر ما، همین آموزه کلی نظریه تکامل طبیعی را به بیان زیبایی به شرح زیر خلاصه کرده است. می‌گوید: در قشرهایی از لایه‌های زمینی که دربردارنده رگه‌های زغال‌اند هرگز اثری از آثار سنگواره‌ای دندان بشری نمی‌توان یافت مگر این که معدنچی فراموشکاری روزی دندانش را در یکی از این رگه‌ها جا گذاشته باشد! اگر غیر از این باشد، یعنی اگر روزی کسی اثری از دندان بشری در یکی از رگه‌های دربردارنده زغال در لایه‌های زمین بیابد، باید در همه تئوری تکامل تجدیدنظر کرد. [۱۹۷:۱۵]

تعبیر «پسین شمار» در زبانِ فردوسی هم به همین مطلب اشاره می‌کند. فردوسی می‌خواهد بگوید جهانِ طبیعت، و حیات گیاهی و جانوری آن، بر انسان مقدّم‌اند و بشر بعد از آنها آمده است. به عبارت دیگر، پیداشدنِ بشر در گیتی نقطهٔ فرجامینِ روندهای آفرینش است.

اطلاعات موجود نشان می‌دهد که جامعهٔ اسلامی در زمانِ فردوسی به خطّ کلی نظریهٔ تکامل، به‌صورتی که در فوق بیان کردیم، آگاهی داشته است. منظور ما از آگاهی جامعهٔ اسلامی به خطّ کلی نظریهٔ تکامل طبیعی البته به هیچ‌وجه تردیدکردن در اصالت کار کسانی چون داروین و لامارک نیست. یا نمی‌خواهیم بگوییم که ذهنیت مسلط علمی در قرن نوزدهم میلادی در اروپا در دوره‌های گذشتهٔ تاریخ جوامع اسلامی نیز جریانی مسلط بوده است. مقصود ما فقط اشاره به این معناست که خطّ کلی شناختِ حاصل از مطالعات علمی مربوط به نظریهٔ تکامل طبیعی که در قرن نوزدهم در قالب یک ثنوری علمی و با پشتوانهٔ پژوهشهای تجربی مستمر به کرسی قبول نشست در جوامع اسلامی ناشناخته نبوده و داشته‌ایم علما و حکمایی که به هستهٔ اصلی این نظر پی برده و در آثار خود بدان استناد کرده بودند.

مرحوم مینوی در گفتاری دربارهٔ ابوالحسن العامری، از علما و حکمای قرن چهارم هجری که در ماه شوال ۳۸۱ مرده است، به کتابی از وی اشاره می‌کند با عنوان کتاب فی الحکمه که در آن، مؤلف از درجات موجودات از پست‌ترین تا عالیترین آنها بحث می‌کند و در باب نخستین مرتبهٔ موجود انسانی می‌گوید:

وهذه الرتبة وان كانت شریفة من مراتب الحيوانات وهی أعلاها و افضلها فهی دنیةٌ خسیسة من مرتبة الانسان، وهی مراتب القرود و أشباهها من الحيوانات التي قاربت الانسانیة و لیس بینهما الاالسییر الذی ان تجاوزه صار انساناً؛ فاذا بلغه انتصبت قامته و ظهر فیه من قوة التمییز الشئء الیسیر الذی یناسب حاله و قر به من افق البهائم و لکنه

على حالٍ يهتدى فضل اهتداءً الى المعارف و يقوى فيه اثر النفس و
يقبل التأديب بالفهم و التمييز؛ و هذا الاثر و ان كان شريفاً بالاضافة الى
مادونه من رتب البهائم فهو خسيسٌ دنيءٌ جداً بالاضافة الى الانسان
الكامل النطق... [۹۸:۱]

مرحوم مینوی در پانویس همان صفحه از نقد حال می‌گوید: «فلسفه
ارسطو که منشأ این اقوال است مبتنی بر تکامل تدریجی موجودات است و با
اصول علوم جدید و عقاید داروین بهتر وفق می‌دهد تا عقاید مأخوذه از
تورات و انجیل که اساس آن بر خلق جداگانه نهاده شده بوده است»
[همانجا].

استاد زریاب خویی در این زمینه عقیده دیگری دارند. ایشان در گفتاری با
عنوان «نگاهی تازه به مقدمه شاهنامه» [۱۴:۱۶ تا ۲۳] کوشیده‌اند ثابت کنند
که جهان‌بینی فردوسی در مقدمه شاهنامه «همان جهان‌بینی اسماعیلی است»
که خود آن، تا جایی که ناظر بر اهمیت «جان و خرد یا عقل کلی و نفس کلی»
است «مأخوذ از حکمت نوافلاطونی است» [۱۷:۱۶].

ما وارد این مسأله نمی‌شویم زیرا بحث در دقایق نظری که ایشان در آن
گفتار عرضه کرده‌اند، و مقایسه آن با مراتب آفرینش در حکمت اسماعیلی، و
سنجیدن احتمالی هر دو نظر با مراتب آفرینش در حکمت مزدیسنا به نحوی
که در سخن متخصصان و آشنایان به آن حکمت می‌بینیم [۵:۱۷]، کاری است
که به مطالعه مفصل‌تری نیاز دارد و در چارچوب گفتار حاضر نمی‌گنجد. از
تمامی بحثی که ایشان در گفتار خود پیش کشیده‌اند فقط یک نکته در اینجا
مورد نظر ماست و آن نکته‌ای است که به تعبیر «پسین‌شمار» در شعر
فردوسی برمی‌گردد. در مورد این نکته نظر استاد زریاب خویی در آن مقاله
روشن است. نوشته‌اند:

این مطلب که انسان از جهت شمار آخرین موجود عالم ولی از جهت فکر اولین است در حکمت اسماعیلی پذیرفته شده است، و اصطلاح «میانجی» نیز برای موجودات پیش از انسان در *زاد‌المسافرین* ناصرخسرو دیده می‌شود [۲۲:۱۶].

از سخن استاد زریاب خویی و مرحوم مجتبی مینوی و مطالبی که از ابوالحسن العامری نقل کردیم به نتیجه زیر می‌رسیم: روند پیدا شدن موجودات زنده روندی رو به تکامل بوده و به پدید آمدن آدمی زاد انجامیده است که کاملتر از همه موجودات است و پس از همه آمده است [۱۸]. فردوسی هم به دانش زمان خود آگاه بوده و همین اعتقاد را بیان کرده است. و به همین دلیل نخستین بیت «گفتار اندر آفرینش مردم» را باید به صورت زیر بپذیریم: چو فرجام شد مردم آمد پدید. اما از متن فردوسی دلیل دیگری هم می‌توان بیرون کشید؛ فردوسی می‌گوید: چو فرجام شد مردم آمد پدید، یعنی هر دو فعل به صیغه ماضی مطلق‌اند، درحالی که در دو صورت دیگر بیت چنین نیست. هر کدام از آن صورت‌ها را که در نظر بگیریم، بخش اول مصراع فعل شرطی دارد و بخش دوم آن فعل ماضی: چو زین بگذری، مردم آمد پدید؛ یا: کزین بگذری، مردم آمد پدید.

می‌رسیم به نمونه‌ای دیگر از تغییر لفظی در همین ابیات مربوط به آفرینش مردم. بیت ۶۳ از چاپ خالقی مطلق و بیت ۶۴ از چاپ ژول مول چنین است:

ز راه خرد بنگری اندکی که معنی مردم چه باشد یکی

درحالی که همین بیت در چاپ مسکو به صورت زیر آمده است:

ز راه خرد بنگری اندکی که مردم به معنی چه باشد یکی

در چاپ مسکو توضیح داده شده که فقط نسخه ۶۷۵ هجری چنین است. آقای خالقی مطلق هم همین مطلب را تصدیق کرده و در باب یازده نسخه دیگر سکوت کرده‌اند [۷:۱۹] ما می‌گوییم حتی اگر همه آن یازده نسخه دیگر

به صورتی باشند که ژول مول و خالقی مطلق نقل کرده اند، باز هم حق با پژوهشگران انستیتوی ملل آسیاست و «مردم بمعنی» درست است نه «معنی مردم». چرا؟ خیلی روشن است: معنی «مردم» در همه جا و همه ادوار یکی نیست: مردم سیاه و سفید و زرد و سرخ و مانند اینها دارند؛ مردم ایرانی اند، یا آفریقایی، یا هندی، یا رومی، یا آمریکایی و غیره؛ مردم «زن» اند، «مرد» اند، «کودک» اند، «پیر» اند، «جوان» اند، و غیره. اما «بمعنی» همیشه یکی اند: به گفته سعدی در آفرینش ز یک گوهرند. فردوسی همین را می خواهد بگوید. ولی اضافه می کند که گفتن همین مطلب کافی نیست و مقام بلند آدمی را نشان نمی دهد. مقام آدمی هنگامی به روشنی معلوم می شود که بدانیم:

ترا از دو گیتی برآورده اند به چندین میانجی سپرده اند

نخستین فکرت پسین شمار توئی خویشان را به بازی مدار
و با این دو بیت به هسته اصلی گفتارمان درباره ایات مربوط به «گفتار اندر آفرینش مردم» می رسیم زیرا بیت دوم در چاپ های موجود شاهنامه به صورت های دیگری آمده است و ما می خواهیم نشان بدهیم که آن صورت ها نمی توانند درست و گفته فردوسی باشند.

در چاپ های ژول مول و مسکو بیت را به صورت زیر می بینیم:

نخستین فطرت پسین شمار توئی خویشان را به بازی مدار

و در چاپ آقای دکتر خالقی مطلق به صورت زیر:

نخستین فکرت، پسین شمار توئی خویشان را به بازی مدار

ژول مول دو بیت مذکور را به این صورت به فرانسه برگردانده است:

Mais tu es composé d'éléments des deux mondes, et tu es placé entre les deux; tu es le premier dans la création, quoique le dernier dans le temps. [۱۱/۱:۱۱]

ترجمه بیت نخست بطور کلی غلط است و می گوید: تواز عناصر دو جهان ترکیب شده ای و میان آن دو قرار گرفته ای. فردوسی، برعکس، گفته است: تو

از دو گیتی برکشیده شده و برتر قرار گرفته‌ای، و برای رسیدن به این مقام چندین میانجی لازم بوده است.

در ترجمه بیت دوم، نخست به کلمه فطرت می‌رسیم که ژول مول آن را به خلقت یا آفرینش ترجمه کرده است که ترجمه‌ای است درست. مول بطور کلی بیت دوم را به نحوی که خودش آن را ضبط کرده و پسندیده است درست ترجمه کرده، اما توجه نداشته است که مفهوم بیت به این ترتیب با مفهوم ابیات پیشین در آن مقدمه نمی‌خواند و بنابراین ممکن نیست فردوسی بیت را به این صورت گفته باشد. در ابیات پیش از «گفتار اندر آفرینش مردم» فردوسی در باب خرد صریحاً می‌گوید: نخست آفرینش خرد را شناس / نگهبان جان است و آن سه پاس. کسی که چنین بیتی سروده است چگونه ممکن است چند بیت پس از آن از نظر خودش برگردد و خطاب به انسان بگوید تو نخستین در آفرینش هستی؟ مطلقاً ناممکن است. پس «نخستین فطرت پسین شمار» نمی‌تواند گفته فردوسی باشد، هرچند که در یکی از معتبرترین نسخه‌های قدیمی چنین آمده است. می‌رسیم به صورتی از بیت که آقای دکتر خالقی مطلق آن را در چاپ خود آورده‌اند:

نخستینت فکرت پسینت شمار توئی خویشان را به بازی مدار

آقای خالقی مطلق برای پذیرفتن این بیت به صورت بالا لابد دلایلی داشته‌اند که در آخرین جلد جداگانه کارشان، چنانکه وعده شده است، خواهد آمد. اما خواننده با دیدن این دو بیت بدین صورت می‌تواند منطق انتخاب ایشان را حدس بزند. این دو بیت به صورتی که آقای دکتر خالقی آورده‌اند هنگامی موجه می‌نماید که: اولاً، بیت دوم را بیتی مستقل بگیریم و آن را توضیح مفهوم «دو گیتی» را گیتی «فکرت» و گیتی «روزشمار» یعنی دنیای دیگر بپردازیم؛ ثانیاً، «دو گیتی» را گیتی «نخستینت» یعنی «دنیای نخستین تو» و «پسینت»، یعنی «دنیای دیگر تو» یا «دنیای آخر تو». آقای دکتر خالقی مطلق گویا معتقد شده‌اند که منظور از «دنیای آخر تو» تأکید فردوسی بر «حساب و کتاب روزشمار» و

بنابراین اشاره به مسئولیت آدمی است، یعنی فردوسی می‌خواسته است بگوید دو گیتی یا دو جهان برای آدمی هست: گیتی فکرت، و گیتی مسئولیت. ولی با این تعبیر چگونه می‌شود موضوع را به خود شعر، به منطقِ خودِ اثر، ربط داد؟ مسأله «میانجی»‌ها چه می‌شود؟ و از همه مهمتر اگر مصراع اول بیت دوم به صورت «نخستین فکرت پسینت شمار» باشد جمله «تویی» یعنی «تو هستی» در این میان چه کاره است؟ تو چه هستی؟ «تو» باید بنا به منطقِ شعر همان «چیز»ی باشی که پیش از «تویی» آمده است: اگر بگوییم: نخستین فکرت پسین شمار تویی، این «تویی» در اینجا معنا دارد، و معنایش با بقیه جمله: «خویشتن را به بازی مدار» تأکید و تأیید و تکمیل می‌شود.

آقای دکتر خالقی تصریح کرده‌اند که از دوازده نسخه قدیمی در یازده نسخه به جای «نخستین» واژه «نخستین» آمده است؛ فقط نسخه فلورانس «نخستین» دارد. در مورد «فکرت» نوشته‌اند به جای کلمه «فکرت» در یک نسخه: یعنی نسخه ۶۷۵ هجری کلمه «جنبش» آمده، در هفت نسخه، یعنی نسخه‌هایی که در کتاب ایشان از «لن» تا «آ» علامت‌گذاری شده‌اند، به جای «فکرت» کلمه «فطرت»، و در سه نسخه، یعنی نسخه فلورانس (۶۱۴ هجری)، نسخه بریتانیا مورخ (۸۹۱ هجری)، و نسخه برلین مورخ (۸۹۴ هجری)، واژه «فکرت». آقای دکتر مشخص نکرده‌اند که نسخه س، یعنی نسخه طویق‌پوسرای ترکیه، مورخ (۷۳۱ هجری)، وضعیت در مورد این کلمه چگونه است. همه دلایلی که استاد زریاب خویی در گفتار نامبرده‌شان برای تحریف‌ها، و پس‌پیش کردن ابیات و الحاقی بودن بسیاری از ابیات مقدمه شاهنامه آورده‌اند حکم می‌کند که بیت مذکور به صورتی که آقای دکتر خالقی مطلق ثبت کرده‌اند تحریف شده است و مفهوم آن به هیچوجه با مفهوم ابیات پیشین و با اندیشه مربوط به تکامل موجودات زنده به نحوی که ما شمه‌ای از سابقه‌اش را در عالم اسلامی آن روز نقل کردیم سازگار نیست. استاد زریاب خویی در همان گفتار تصریح کرده‌اند که موضوع «میانجی»‌ها هم در آثار اسماعیلی سابقه داشته است.

یکی از شاهنامه‌شناسان معاصر ما اخیراً نوشته است:

برای درک قانونمندی اغتشاش در نسخه‌های شاهنامه و علل اجتماعی و تاریخی دخل و تصرف طولی و عرضی کاتبان، در وهله نخست شناخت شاهنامه ضروری است، و برای شناخت شاهنامه، دستیابی به متنی که نزدیک به سروده شاعر باشد لازم می‌گردد. یک چنین روندی، بناچار، در غلطیدن به ورطه نوعی دور و تسلسل را در پی دارد. برای رهایی از این دور، ناگزیر بررسی و تدوین ویژگی‌های شاهنامه بر مبنای اقدم / اصح نسخ خطی باید به موازات درک شرایط تاریخی عصر سراینده آن صورت پذیرد و شواهد و اسنادی بیرون از شاهنامه نیز مورد پژوهش و مذاقه قرار گیرد... [۵۸:۲۰]

در ضرورت بررسی و «درک شرایط» عصر فردوسی حرفی نیست، ولی شرایط تاریخی عصر فردوسی به جای خود، شخص فردوسی اندیشه‌های خویش را بهتر از هر کس و در هر شرایطی در شاهنامه‌اش بیان کرده است: با گفتن‌ها و نگفتن‌ها، با گزینش‌ها و کنارزدن‌ها، با آوردن‌ها و نیاوردن‌های برخی روایات، با پس‌و پیش‌کردن داستان‌ها و پدید آوردن آن نظم خاصی که در کلیت فعلی شاهنامه می‌بینیم، و نیز با بیان عقاید و اندیشه‌هایی که در لابلای سطور و ابیات خود شاهنامه نهفته‌اند. منطقی که ما از آن سخن می‌گوییم پیش از آن که منطق عصر و زمانه شاعر باشد منطق درونی حاکم بر اندیشه و اثر اوست. اگر حب و بغض‌ها را کنار بگذاریم و بی‌غرضانه و به صرف ادراک حقیقت در ابیات شاهنامه دقیق شویم، و جسارت آن را بیابیم که اندیشه خویش را تا حد افق‌هایی که فردوسی هزار سال پیش از این توانایی دست‌یافتن به آنها را داشت به پرواز درآوریم بی‌گمان خواهیم توانست به نسخه‌ای از شاهنامه برسیم که قانونمندی‌هایش را خود فردوسی تعیین می‌کند نه کس یا چیزی دیگر.

منابع و یادداشت‌ها

۱. مجتبی مینوی، *نقد حال*، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۷.
 ۲. مرحوم مینوی از این حد فراتر رفته و گفته است: «فردوسی از برای این فارسی کتاب بزرگی ساخت که آن را از برای ایران می‌توان هم‌رتبه قرآن دانست از برای عرب»: مجتبی مینوی، *فردوسی و شعر او*، چاپ دوم، دهخدا، تهران، ۱۳۵۴، ص ۶۳.
 ۳. به‌عنوان مثال، در شماره ۴۱ مجله *کَلَمُک* (مرداد ۱۳۷۲) یادداشت کوتاهی از آقای جویا جهانبخش چاپ شده است با عنوان «کنون رزم سهراب رانم نخست». نویسنده در آغاز می‌گوید:
- خطبه داستان رستم و سهراب که با دو محور اصلی «مرگ» و «آز» تنظیم شده است با این بیت پایان می‌پذیرد: کنون رزم سهراب رانم «نخست»/از آن کین که او با پدر چون بجست.

سپس چند سطری به معنای «آز» و «دیو» اختصاص می‌دهد و سرانجام به استناد واژه «نخست» که در بیت مورد نظر او آمده است، و با این فرض که [هرگاه سخن از «اول» می‌رود دومی نیز در کار است...] نتیجه می‌گیرد که خطبه آغاز داستان رستم و سهراب باید «مقدمه‌ای بر هر دو داستان سیاوش و سهراب» تلقی گردد و «دوم» مورد نظر همان داستان سیاوش است. این بحث علمی نیست و فایده‌ای ندارد. زیرا اولاً نویسنده از این نکته غفلت کرده است که بیت مورد نظر او فقط در برخی نسخه‌های شاهنامه آمده است نه در همه آنها؛ در شاهنامه چاپ خالقی مطلق (نسخه فلورانس) چنین بیتی نیست. ثانیاً در همان نسخه‌هایی نیز که بیت مذکور را آورده‌اند دست‌کم در دو نسخه (نسخه خطی کتابخانه عمومی لنینگراد، مورخ ۷۳۳ هجری، و نسخه بدون تاریخ انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم شوروی سابق که حدس زده می‌شود در ۸۵۰ هجری

نوشته شده باشد) مصراع اول بیت به صورت «کنون رزم سهراب رانم درست» آمده که فرض نویسندۀ یادداشت را منتفی می‌کند. از همه مهمتر، تعبیری چون «نخست»، «اول این که» یا «نخست این که»، و مانند اینها، در زبان فارسی، اعم از شعر و نثر، معمولاً هنگامی آورده می‌شوند که به تعداد موارد لازم برای بحث قبلاً اشاره شده باشد، درحالی‌که در مورد خطبۀ آغاز داستان رستم و سهراب چنین نیست: فردوسی قبل از آن بیت به تعداد داستان‌هایی که می‌خواهد نقل کند اشاره‌ای نکرده است تا ما از «نخست» او نتیجه بگیریم که پس «دوم» اش باید داستان سیاوش باشد. مقصود این است که این‌گونه نتیجه‌گیری‌ها و نکته‌بینی‌های شتابزده بیشتر نقض غرض است؛ مشکلی که نمی‌گشاید هیچ بر سردرگمی‌ها و مسائل موجود خواهد افزود.

۴. شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر دوم، کالیفرنیا و نیویورک، ۱۳۶۹.
۵. «روش دیگری که به موجب آن کهن‌ترین نسخه را متن قرار دهند و تا ممکن است از تصرف در آن بهره‌یزند و تفاوت دستنویس‌های دیگر را به صورت نسخه‌بدل در حاشیه بیاورند...»، نک: مقدمه احسان یارشاطر بر شاهنامه خالقی مطلق، دفتر یکم، نیویورک، ۱۳۶۶. ص شازنده.

مرحوم مینوی نیز توصیه‌ای در همین روش دارد و می‌گوید در مواردی که نسخ خطی یک متن آنچنان متفاوت است که هیچ دو نسخه‌ای را نمی‌توان یافت که به هم شبیه باشند «چاره‌ای جز این نیست که یک نسخه قدیم آن را بگیرند و عیناً چاپ کنند و اختلافات سایر نسخ را در هامش صفحات یا در آخر کتاب ضبط نمایند». البته آن مرحوم این توصیه را در باب سیاستنامه خواجه نظام‌الملک کرده است [۲۴۴:۱].

در جای دیگری از آثار مرحوم مینوی، به مطلبی برمی‌خوریم که بظاهر خلاف توصیه بالاست. در تمهید کتاب فردوسی و شعرا، مرحوم مینوی می‌نویسد:

... روش تازه‌ای به متابعت محققین اروپایی و یکی دو تن از متبیین شرقی و ایرانی در این اواخر متداول شده است از برای جست‌وجو کردن در کتب و آثار خامۀ خود نویسندگان و بیرون کشیدن مطالب راجع به احوال آنان از اقوال خودشان و مقابله کردن آنها با معلوماتی که از خارج به دست آمده است و نقادی کردن آنها و کشف حقیقت واقع از این ممر... [۲:۲] [تأکید از ماست]

به نظر می‌رسد که این توصیه با توصیه قبلی مرحوم مینوی و با آنچه ما در ضمن بیان روش‌های یک و دو آوردیم تفاوت دارد، و به روشی که ما می‌خواهیم به آن برسیم نزدیک است. ولی چنین نیست. مرحوم مینوی مطلب بالا را در تیرماه ۱۳۴۶ نوشته است. عمل خود او در تصحیح متن انتقادی داستان رستم و سهراب بعدها نشان داد که منظور وی همچنان اعتقاد به اقدم و اصح نسخ است نه آن چیزی که ما می‌خواهیم در این گفتار پیشنهاد کنیم.

در مورد روش کار مرحوم قزوینی در تصحیح دیوان حافظ، خود آن مرحوم در مقدمه

همان دیوان (چاپ زواری، با همکاری دکتر غنی) چنین نوشته است:

پس از تفحص بسیار ... موفق شدم ... هجده نسخه خطی از دیوان خواجه ... فراهم آورم، و مابین این هجده نسخه چهار نسخه از آنها را که فوق‌العاده قدیمی و نزدیک به عصر حافظ می‌باشد و یکی از آنها نسخه (خ) [= خلخالی] است که در سنه ۸۲۷ یعنی فقط سی و پنج سال بعد از وفات خواجه کتابت شده اساس طبع خود قرار دادم...

... و چون نسخه (خ) که ... عجلتاً ... باید آن را قدیمترین نسخ موجود تاریخداری دیوان حافظ در دنیا محسوب داشت لهذا من خود را ملزم و مقید کردم که در خصوص کمیّت اشعار، یعنی از لحاظ عدّه غزلیات و عدّه ابیات هر غزلی (نه از لحاظ صحت و سقم عبارات) از ابتدا تا انتهای کتاب فقط و منحصرأ همان نسخه را اساس کار خود قرار دهم و هرچه در آن نسخه موجود است از غزلیات و مقطعات و مثنویات و رباعیات تماماً و بدون هیچ زیاده و نقصان آنها را چاپ کنم و هرچه در آن نسخه موجود نیست خواه غزلیات مستقل و خواه ابیات متفرقه بعضی غزلها یا غیرذلک آنها را مطلقاً کالعدم انگاشته بکلی از آن صرف‌نظر نمایم... [صفحات لح و لط].

مرحوم قزوینی تصریح می‌کند که از «ماقی نسخ از بعضی فقط ... برای تأیید و ترجیح جانبی بر جانبی در مورد اختلاف بین نسخ قدیمه [یعنی همان چهار نسخه] استفاده» کرده است نه «استقلالاً در مقابل نسخ قدیمه» [یضاً].

اما مرحوم قزوینی مقدمه منثور شاهنامه ابومنصوری را در واقع نه به روش فوق بل با روش دوم تصحیح کرده است. می‌نویسد:

راقم سطور اساس متن را بطور عموم نسخ قدیمه قرار داد و هر عبارتی یا کلمه‌ای که به نظر او اصح می‌آمد در متن و ماقی نسخه‌بدل‌های مهم را در حاشیه جای داد...

اما در روش اتکاء به قدیمترین نسخه یا نسخه‌ها، چنانکه گفتیم، ذوق و استنباط شخصی نباید دخالت کند حتی اگر استنباط شخصی آشکارا درست و برحق باشد. نمونه‌ای از این قاعده را مرحوم قزوینی در تصحیح مقدمه شاهنامه ابومنصوری به دست داده است. در آنجا در متن عبارت زیر را می‌بینیم: «... پس چیتان بصله ویر اندر افزودند تا هر کسی را خوش آید...». این عبارت، چنانکه می‌بینیم، بی‌معناست. خود مرحوم قزوینی نیز بر بی‌معنابودنش تأکید کرده و در حاشیه چنین نوشته است:

... و من قریب به یقین، بل یقین دارم که صواب (تصویر) است یا (تصاویر)، و لعلّ هذا لاخیر احسن، و اصل عبارت این‌طور بوده است: (پس چینیان تصویر اندر افزودند) یعنی نقاشان چینی در نسخ کلیله و دمنه تصاویر درافزودند تا

هرکسی را دیدن و خواندن خوش آید...

[دوره کامل بیست مقاله قزوینی، به تصحیح عباس اقبال و استاد پورداود، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۳، ص ۲۸ و ۳۳.]

ملاحظه می‌فرمایید که استنباط مرحوم قزوینی چه قدر درست است و به دل می‌نشیند. اما خود او با وجود این استنباط درست، متن را به همان صورت غلطی که آوردیم نگاه داشته و به همان صورت چاپ کرده است. این روش مرحوم قزوینی، که علامه‌ای بلندمرتبه بود، آنچنان پایه‌ای گذاشت که هنوز هم کمتر کسی جرأت می‌کند خلاف آن عمل کند و برای استنباط درست و اندیشه صحیح اعتباری بپذیرد.

۶. یکی از نمونه‌های مهم و مشهور این روش در بین چاپ‌های موجود شاهنامه چاپ انستیتوی ملل آسیا در مسکوست. برتلس، در مقدمه‌اش بر این چاپ، چهار نسخه پایه این چاپ را به شرح زیر برشمرده است: نسخه خطی موزه بریتانیا، مورخ ۶۷۵ هجری (= ۱۲۷۶ م)؛ نسخه خطی کتابخانه عمومی لنینگراد، مورخ ۷۳۳ هجری (= ۱۳۳۳ م)؛ نسخه خطی انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم شوروی، مورخ ۸۴۹ هجری (= ۱۴۴۵ م)؛ و نسخه خطی بدون تاریخ همان انستیتو که حدس می‌زنند حاوی متنی است که از کلیه متون معلوم شاهنامه قدیمی تر است و مربوط به قرون هفتم و هشتم هجری می‌باشد...: شاهنامه، چاپ مسکو، جلد اول، مسکو، ۱۹۶۶، ص ۷. [تأکید از ماست.]

آقای دکتر یارشاطر در مورد این چاپ مسکو می‌گویند:

... عده نسخی که مصححان این چاپ اختیار نموده بودند بسیار محدود و در آغاز بجز نسخه لندن منحصر به سه نسخه بود که هر سه در اتحاد جماهیر شوروی قرار داشت، و گرچه از جلد چهارم به بعد دستنویس ۷۹۶ قاهره نیز به کار گرفته شد باز عده نسخ همچنان محدود ماند. از این گذشته، از مقدمه جلد اول پیداست که مصححان از برخی معایب کار گروهی برکنار نمانده‌اند و نیز در آغاز، در اختیار میان دو روش «انتخاب اقدم» و «ترجیح اصح» دچار تردید شده و هرچند از جلد سوم مصححان عموماً به انتخاب اقدم گراییده و در یک‌دست‌کردن روش خود کوشیده‌اند، باز برخی عوارض کارهای گروهی به جا مانده است:

[مقدمه احسان یارشاطر بر چاپ خالقی مطلق، دفتر یکم، نیویورک، ۱۳۶۹، ص چهارده]. [تأکید از ماست.]

پیش از آن که به کار آقای دکتر خالقی مطلق بپردازیم، بهتر است به چاپ جداگانه چندداستان از شاهنامه، که حاصل کار محققان «بنیاد شاهنامه» گذشته به سرپرستی مرحوم مجتبی مینوی است اشاره‌ای بکنیم. چون این کارها نیز جزو گروهی هستند که روش کارشان به روش دوم نزدیک است. داستان رستم و سهراب، مقدمه و تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، به کوشش مهدی قریب، مهدی مدائنی؛ داستان سیاوش، به تصحیح و

توضیح مجتبی مینوی، با مقدمه مهدی قریب؛ *داستان سیاوش*، واژه‌نامه، پژوهش مهدی قریب، مهدی مدائنی؛ *داستان فروید*، به تصحیح محمد روشن با مقدمه مجتبی مینوی؛ چاپ دوم این داستان‌ها در سال ۱۳۶۹ توسط مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی منتشر شده است و ایرادهایی که آقای دکتر یارشاطر در مقدمه *شاهنامه* چاپ خالقی مطلق بر روش کار چاپ اول آنها گرفته بودند [دفتر یکم، نیویورک، ۱۳۶۶، ص پانزده] در چاپ دوم رفع شده است.

و بالاخره آخرین نمونه مهم که روش دوم در آن به کار بسته شده است، *شاهنامه* چاپ خالقی مطلق است. آقای یارشاطر درباره این چاپ می‌گویند:

... متن کنونی متن سنجیده و پیراسته‌ای است بر پایه دوازده دستنویس اصلی و سه دستنویس فرعی و همچنین ترجمه عربی بنداری که دکتر خالقی آنها را پس از پژوهش کافی از میان چهل و پنج نسخه *شاهنامه* برگزیده است، از جمله نسخه فلورانس که بار اول است که در تصحیح متن کامل *شاهنامه* به کار می‌رود... در این چاپ همه نسخه‌بدلهایی که کمترین فایده‌ای داشته است در حاشیه قید شده و از نگریستن به آنها می‌تون دانست که مبنای داوری مصحح در گزیدن یا فرو گذاشتن واژه یا بیتی چه بوده است... [دفتر یکم، ص هیجده، تأکید از ماست].

در متن گفتار حاضر نشان دادیم که اعتبار این سخن مطلق نیست و آقای خالقی در مواردی از این قاعده عدول کرده‌اند. ولی مزیت‌های چاپ خالقی مطلق بر چاپ مسکو آشکار است. در چاپ مسکو تعداد نسخه‌های پایه چهار نسخه بود در حالی که در کار آقای خالقی مطلق این تعداد به پانزده نسخه رسیده است (در بررسی‌های جداگانه «بنیاد *شاهنامه*» تعداد نسخه‌های به کار گرفته شده هفت تا نه نسخه بوده)؛ ترجمه عربی بنداری هم مورد توجه قرار گرفته است؛ دیگر این که نسخه پایه آقای دکتر خالقی مطلق دست‌کم تا نیمی از کتاب به گفته خودشان، نسخه فلورانس است که فعلاً قدیم‌ترین نسخه‌های *شاهنامه* است. ۷. *شاهنامه*، چاپ انستیتوی ملل آسیا، جلد اول، مسکو، ۱۹۶۶. آقای دکتر یارشاطر درباره چاپ‌های مول (۱۸۳۸ تا ۱۸۷۸) و ترنر مکن (Turner Macan، کلکته، ۱۸۲۹) می‌گویند «هیچیک شامل ضبط نسخه‌بدلها نیست و از این رو خواننده کاملاً متکی به تشخیص مصحح است و راهی برای استنباط شخصی بر او گشوده نیست...» [دفتر یکم، ص سیزده].

8. Michel Focaut, L'Archéologie du savoir, Guallimard, Paris, 1969.

۹. مجتبی مینوی، *داستان رستم و سهراب*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۹.

۱۰. *شاهنامه*، انستیتوی ملل آسیا، جلد دوم، مسکو، ۱۹۶۶.

11. Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, Par Abu'lkasim Firdousi, publié, traduit et commenté par M. Jules Mohl, Paris, Imprimerie royale.

ترجمه ژول مول در هفت جلد در فاصله سالهای ۱۸۳۸ تا ۱۸۷۸ منتشر شده است.
۱۲. اعتقاد استاد خالقی به اعتبار اقدم نسخ، چنانکه به اشاره گفتیم، در حذف این ابیات بدینسان تأثیر گذاشته است: وی بیت نخست از نه بیت مورد بحث را - که در نسخه فلورانس به صورت: به رفتن مگر بهتر آید ث جای / چو آرام گیری به دیگر سرای، ضبط شده است - نگاه داشته و هشت بیت دیگر را که در قدیمترین نسخه او نبوده کنار گذاشته است. ولی آیا این بیت به راستی گفته فردوسی است؟ یا از مقوله همان‌گونه تغییرهایی است که نسخه فلورانس نمایانگر آنهاست؟ مثلاً تغییر دادنِ مصراع: نخستینِ فکر ت پَسینِ شمار، و درآوردنِ آن به صورت: نخستینِ فکر ت، پسینت شمار، که در دنباله مطالب متن در باب آن بحث کرده‌ایم.

۱۳. کلک، شماره ۳۸، تهران، اردیبهشت ماه ۱۳۷۲.

۱۴. «رویین‌تنی» را شاید بتوان بیانگر آرزوی بشر برای رهایی از مرگ دانست. اما جالب این است که محال بودن این آرزو [= مقدّر بودن مطلق مرگ] در صورت‌های متفاوت همین آرزو آمده است. خالقی مطلق می‌گوید: «همه رویین تنان به گونه‌ای زخم‌پذیرند، یعنی همیشه دری برای درون شدنِ مرگ بازگذاشته‌اند تا میان آرزوی رویین‌تنی و واقعیت مرگ ارتباطی ایجاد کند...»: «گل‌رنج‌های کهن»، مقاله «پربیان» نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۲.

15. Norbert Elias, *Qu'est-ce que la sociologie?* éd. de l'Aube, Paris, 1981.

۱۶. *ایران‌نامه*، مجله تحقیقات ایران‌شناسی، ویژه شاهنامه فردوسی، سال دهم، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۰.

۱۷. از جمله ژاک دوشن - گیمن، متخصص دین ایران باستان، که مراتب آفرینش در حکمتِ مزدیسنا را، از قول یک پارسی متخصص در این زمینه، بدین شرح برشمرده است: «آسمان و اجرام سماوی، آب، زمین، گیاهان، جانوران، آدمیان»:

Jacques Duchesne - Guillemin, *La Religion de l'Iran ancien*, p. 5. P. U. F., Paris, 1962.

۱۸. حکیم ناصر خسرو، در «وجه اشتراک میانِ نفسِ نباتی و حیوانی و ناطقه و فرق میان ایشان» می‌گوید:

اما اشتراک به میان این سه نفس بدان است که وجود ایشان همه به آغاز جز اندر مزاج جسدی نباشد ولیکن آمدنِ این دو روح کز او یکی نباتی است و دیگر حیوانی است از تأثیر اجرام فلک است اندر مزاج استقس، و حال آمدنِ نفسِ ناطقه اندر مزاج به خلافِ آن است نزدیک حکمای دین حق که اسلام است، و

حکمایی که مر ایشان را متألّهان گویند از قدمای فلاسفه هم بر این [گونه] اند و گویند که این نفس [=نفس ناطقه]* جوهری است آلّهی ابداعی و شایسته مر قبولِ صفات آلّهی را و بقای ابدی را...» [تأکید از ماست]

به عبارت دیگر، اگرچه معتقد است که هر سه نفس نباتی و حیوانی و انسانی در آغاز «جز اندر مزاج جسدی نباشد» و با آن که آمدنِ روح نباتی و حیوانی را «از تأثیر اجرام فلک» در مزاج استقّس، یعنی به تعبیری از تأثیر نوعی حرکت تکاملی، می داند، اما می کوشد برای اثبات نظر «حکمای دین حق» موضوع نفس ناطقه را مستثنی کند و آن را «جوهری ... ابداعی» بشمرد که ربطی به آن حرکت تکاملی ندارد. با اینهمه، همین حکیم مؤمن و معتقد به اصول مذهبی خویش، در تقدّم روح گیاهی و روح حیوانی بر روح ناطقه، یعنی نفس انسانی، تردیدی ندارد چون پیش از بحث بالا گفته است:

پس درست کردیم که مر روح ناطقه را قوتی بی نهایت است و فاعل است مر ذات خویش را و ذات او مر او را منفعل است و حال او به خلاف آن دو روح [است که یکی نمایی] دیگر حسی که اندر وجود بر او مقدم اند... [تأکید از ماست].

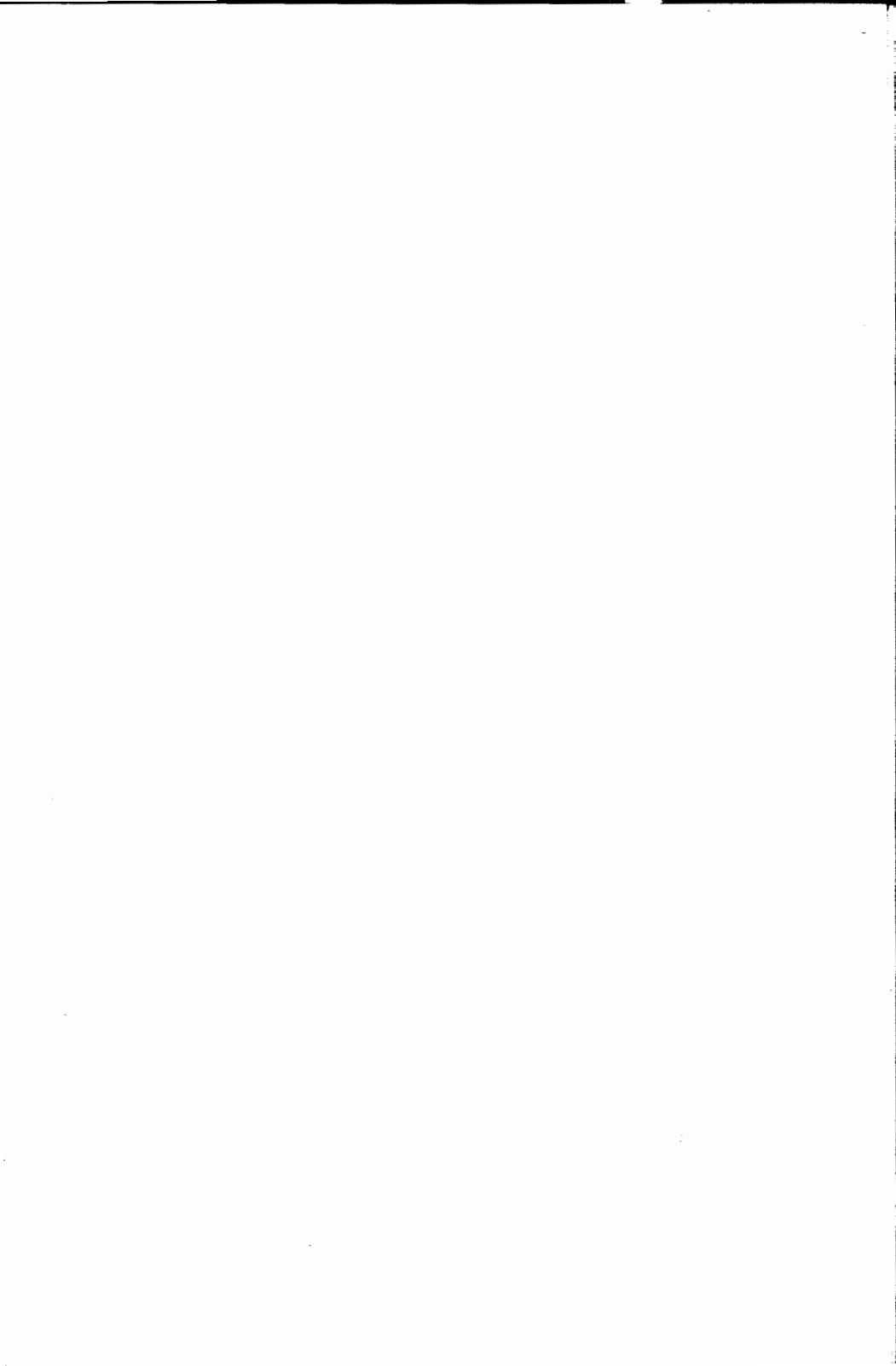
حکیم ناصر خسرو، *زاد المسافرین*، به تصحیح محمد بذل الرحمن، انتشارات کاویانی، برلین، ۱۳۴۱ قمری (۴) ص ۲۹۷.

ولی از عجایب این که همین حکیم، پس از کوشش هایی که در جهت اثبات «ابداعی» بودنِ نفس ناطقه کرده، در اواخر کتاب نتیجه می گیرد که «آنچه از نبات به درجه حیوان و از حیوان به درجه انسان نرسد معاقب است»، یعنی «هم بر آن خلقت پیشین خویش مانده است...»: ایضاً، ص ۴۵۹ - ۴۵۸.

۱۹. شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم، نیویورک، ۱۳۶۶.

۲۰. مهدی قربب، *بازخوانی شاهنامه، تأملی در زمان و اندیشه فردوسی*، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۹.

٢. طرح مسأله



مبانی و کارکردهای شهریاری در شاهنامه

و اهمیت آنها در سنجش خرد سیاسی در ایران

موضوع این گفتار [۱] «مبانی و کارکردهای شهریاری در شاهنامه و اهمیت آنها در سنجش خرد سیاسی در ایران» است. به عبارت دیگر، اگر شاهنامه را کتابی در بیان شکل گرفتن شهریاری به معنای نظام کشورداری (یا به تعبیر خود شاهنامه جهانداری) از خلال سرگذشت‌های شاهان و پهلوانان بگیریم، و خود این سرگذشت‌ها را مواد و مصالحی اسطوره‌ای - تاریخی برای تدوین مبانی آنتروپولوژی یا انسان‌شناسی در ایران بشمریم، می‌خواهیم ببینیم آیا می‌توان از مطالعه انتقادی شاهنامه عناصری مفید برای شناخت خرد سیاسی در ایران و کارکرد آن در شرایط کنونی بیرون کشید؟

در نگاه نخست، به نظر می‌رسد شاهنامه کتابی است که در آن سرگذشت‌های شاهان و پهلوانان به صورت داستان‌های اسطوره‌ای و تاریخی در قالب شعر و به زبان فارسی بیان شده است، آنهم در روزگاری که زبان فارسی، زیر تأثیر سیاسی و فرهنگی بیگانه، در خطر نابودی قرار گرفته بود. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که مهمترین عوامل اقبال و توجه همیشگی مردم ایران به شاهنامه [۲] و مهمترین دلایل اهمیت آن همین عناصر داستانی، شعری و زبانی‌اند. اما بحث‌ها و پژوهش‌هایی که به تقریب از یکصد و پنجاه سال پیش تاکنون درباره شاهنامه و اهمیت آن در داخل و خارج ایران صورت

گرفته است نشان می‌دهد که مسأله به همین جا ختم نمی‌شود [۳]. منظور من البته این نیست که جنبه‌های داستانی، نمایشی و دراماتیک، یا جوانب شعری یا زبانی شاهنامه، در بیان اهمیت این کتاب قابل اعتنا نیستند یا نباید به شاهنامه از این جنبه‌ها نگریست. منظور من فقط طرح پرسشی است که ذهن ژول مول، مترجم فرانسوی شاهنامه را به خود مشغول داشته بود و او برای آن پاسخی داد که امروز می‌تواند راهنمایی برای پرداختن به وجهی از اهمیت شاهنامه باشد که من می‌خواهم بر آن تأکید کنم. مول، در پاسخ این پرسش که چرا شاهنامه در جان مردم ایران ریشه دوانیده و از حیثیت و اعتبار ملی و جهانی برخوردار شده است می‌گوید: «آنجا که سراینده از روح ملی راستین به شور آمده باشد دستاوردش بزودی همگانی می‌شود و به جای ترانه‌هایی که خود از آن سرچشمه گرفته است بر سر زبان‌ها می‌افتد.» [۴] اکنون می‌خواهیم بدانیم این روح ملی با ساخت معنایی کلیت شاهنامه چه ارتباطی دارد؟ چه حکمتی در کار شاهنامه هست که سبب شده مضامین این کتاب تا این حد با روح ملی مردم ایران پیامیزد؟

پی بردن به مضمون اصلی شاهنامه و منظور فردوسی از سرودن آن به تأویل و تفسیر نیازی ندارد. خود فردوسی در آغاز کتاب این معنا را به روشنی بیان کرده است. در «گفتار اندر فراهم آوردن شاهنامه» نخست تأکید می‌کند که منظورش از به‌نظم درآوردن شاهنامه ساختن پایگاهی است در زیر شاخ سرو سایه افکن دانش [۵]. آنگاه می‌گوید که «پژوهنده روزگار نخست» موبدان سالخورده را فراخواند و:

بسپرسیدشان از کیان جهان وُزان نامداران و فرخ مهان

که گیتی به آغاز چون داشتند که ایدون به ما خوار بگذاشتند؟

می‌بینیم تنها هدفی که برای شنیدن داستان‌ها و گردآوردن آنها یاد می‌کند چگونگی داشتن گیتی، یعنی راه و رسم جهان‌داری یا کشورداری است. این

تعبیر از آن پس در قالب صفاتی چون جهاندار و جهانجوی بارها و بارها در شاهنامه تکرار می‌شود. ساخت معنایی کلیت شاهنامه نیز بیانگر چیزی جز این نیست: از داستان گیومرت به بعد، روند گسترش کتاب همانا روند برآمدن جامعه مدنی خودفرمان و شکل‌گرفتن هنرکشورداری است که هرگاه به گوهر خود به درستی عمل نکند کشور و تخت و کلاه با هم و یکباره تباه می‌شود. این روند مرحله‌ای دارد.

مرحله نخست آن، به نظر من، از پادشاهی گیومرت تا پادشاهی فریدون و برگزیده شدن منوچهر به دست او برای ادامه شهریاری در سنت فریدونی و روشن شدن نقش جهان‌پهلوان در کارکشورداری است. در این مرحله، شاهد رهاشدن جامعه از سیطره طبیعت، آغاز روال تمدن و فرهنگ، تأسیس کشوری به نام ایران و برپاشدن دستگاه شهریاری هستیم که در آن شخص پادشاه، به شرط آنکه به سنت فریدونی، یا به گفته شاهنامه «به راه فریدون فروخ» رود [۶]، بی‌گفت‌وگو در حکم رمز یا نماد وحدت‌دهنده شهریاری است، و در کنار او، کار دفاع از موجودیت کشور و پاسداری از آن در برابر بیگانگان یا آزمندان داخلی و وظیفه جهان‌پهلوانان است که گرچه به فرمان شاه عمل می‌کنند اما چنان‌که خواهیم دید نوکر او نیستند. از گیومرت تا پایان روزگار فریدون و پادشاهی منوچهر، مضمون شهریاری چنان شکل می‌گیرد که مبانی و کارکردهای آن را می‌توان به خوبی برشمرد:

۱. شهریاری امری در تقابل با بدسگالی اهریمن است. هر جا که شهریاری به خطر می‌افتد و اختلالی در آن ایجاد می‌شود انگشت اهرمن و ابلیس را در کار می‌بینیم. مانند داستان سیامک در عهد گیومرت، یا داستان ضحاک و همدست شدن او با ابلیس برای سر به نیست کردن پدرش مرداس در عهد جمشید و فراهم شدن زمینه تسلط هزارساله بیداد و نامردمی بر ایران، یا داستان بی‌راه شدن کاووس از وسوسه‌های دیو و آسمان‌پیمایی وی و

خواریهایی که دید، و ...

۲. شهریاری کاری است که مبنای ایزدی دارد. شاید به همین دلیل فردوسی از «فرّه ایزدی» نام می‌برد و گاه شهریاری را مترادف با «ره ایزدی» می‌گیرد. گوهر این «مبنای ایزدی» نیز چیزی جز ایمان داشتن به قدرت بی‌همتای ایزد یکتا و عمل کردن بر قانون مردمی یعنی انسانیت، و راستی و داد در جهان نیست. شهریار بنده خداست [۷] نه، معاذالله، همسر او یا چیزی در حد او در روی زمین. اگر کسی گستاخی کند و مبنای ایزدی شهریاری را دستاویزی برای خداوندگاری در روی زمین بیندارد، یا به بهانه قدرتی که در دست اوست خود را در حد خدا بداند، دیگر گوهر شهریاری از او دور شده است. فرّه ایزدی از وی می‌گریزد و او به سرنوشت جمشید و ضحاک و خواری‌های کاووس دچار خواهد شد [۸].

۳. کار شهریاری اگرچه مبنایی ایزدی دارد اما از کار شریعتداری جداست. شریعت و دولت در کنار یکدیگرند نه معاند هم یا آمیخته به هم. جمشید، با وجود آن که، از لحاظ گستراندن تمدن و فرهنگ و سازمان‌دادن به جامعه، نمونه یک شهریار خوب در شاهنامه است، به دلیل برهم زدن اساس جدایی کار شهریاری از امر شریعتداری و یکی کردن «شهریاری و موبدی» در وجود خود [۹] به فرجامی شوم و عبرت‌آموز می‌رسد که حکمتی نمادین در آن نهفته است: به دستور ضحاک با ارّه به دو نیم می‌شود.

۴. در آغاز شاهنامه به درستی معلوم نبود که چرا گیومرت به پادشاهی می‌رسد و «آیین تخت و کلاه» می‌آورد. فردوسی تنها به «فرّ شاهنشاهی» او اشاره می‌کند که همگان را به اطاعت از او وامی‌داشته است [۱۰]. اما، از گیومرت تا منوچهر، روند گسترش شهریاری روند مشارکت شهریار در پیشبرد کار تمدن و فرهنگ و سازمان‌دادن به جامعه، در اثبات مشروعیت و حقانیت

شهریاری خود با جنگیدن به تن خویش در میدان عمل در برابر بیگانگان و متجاوزان و در حکم راندن به داد و دهش است. فریدون که عالی‌ترین نمونه این‌گونه شهریار در شاهنامه است کسی است که شهریاری‌اش بیشتر وابسته هنرهای خود اوست تا زاییده پیوندهای خونی‌اش با خاندان‌های شهریاری [۱۱]. به‌همین دلیل فردوسی درباره او می‌گوید:

فریدون فرخ‌فرشته نبود ز مُشک و ز عنبر سرشته نبود
به داد و دهش یافت آن نیکویی تو داد و دهش کن فریدون تویی

فریدون تنها پادشاهی است که پس از هزارسال فرمانروایی ضحاک بیگانه بر ایران به تن خویش با او جنگیده و در این کار از حمایت کامل مردم ایران برخوردار بوده‌است [۱۲].

۵. گسترش روند شهریاری تا روزگار فریدون در حقیقت معادل به‌ثمررسیدن روند دیرانجام سازمان‌یابی سیاسی جامعه در قالب کشور است. از آن پس کشوری داریم به‌نام ایران که درفشی خاص خود دارد به رنگهای سرخ و زرد و بنفش. این درفش از درون مردم برخاسته و مظهر قیامی مردمی بر ضد پادشاهی پیدادگر است. [۱۳] از این مرحله به‌بعد، طنین نام ایران و ایرانیان در ماجراهای شاهنامه به‌گونه‌ای است که خواننده تردیدی ندارد که آنچه می‌خواند بیان سرگذشت یک ملت است. هرچند این واژه ملت را با بار معنایی کنونی آن به‌همین صورت در شاهنامه نمی‌بینیم اما از پادشاهی فریدون به‌بعد، گویی روح قومی جای خود را آشکارا به روح ملی داده‌است. این روح ملی و آگاهی به آن به‌حدی قوی است که استناد به حرمت و حقانیت آن گویی حتی از استناد به حرمت عالی‌ترین مرجع شهریاری آن روزگار، یعنی شخص پادشاه، هم بیشتر است. در قضیه گرفتاری کاووس در هاموران و تاخت و تاز ترکان و تازیان در ایران بزرگان کشور برای نجات میهن دوباره به زابل می‌روند و به رستم می‌گویند: دریغ است ایران که ویران شود کُنام پلنگان و شیران شود. یا در ماجرای آزردن شدن رستم از کاووس و

روی برگرداندنش از او با خشم و تندی، بزرگان ایران همراه گیو به دنبال رستم می‌روند و برای آنکه وی را دوباره برگردانند و خطر تورانیان به سرکردگی سهراب را از کشور دفع کنند گیو به رستم می‌گوید:

تہمتن گر آزردہ باشد ز شاہ مر ایرانیان را نباشد گناہ

۶. یکی از کارکردهای سیاسی مهمی که در قالب شهریاری تمایز می‌یابد، کارکرد جنگ و همراه با آن کارکرد صلح است. این دو خلاصه‌کننده چگونگی رابطه یک کشور یا یک شهریاری با دیگر کشورها و دیگر شهریاری‌ها هستند [۱۴]. بدسگالی اهریمن و وسوسه‌های او، یا آز و فزونخواهی افراد، از عوامل مؤثر در امر شهریاری‌اند که اغلب کار را به جنگ و ستیز، و بی‌داد و ویرانی کشورها و شهریاری‌ها می‌کشانند. بهانه لازم برای جنگ نیز اغلب پیمان‌شکنی و کین‌خواهی است. در نتیجه، برای نظارت بر کارکرد جنگ و تنظیم رابطه صلح در کار شهریاری به «ابزاری معنوی» نیاز بود که این مسائل را در ارتباط با گوهر شهریاری حل کند. فردوسی این «ابزار معنوی» را در مفهوم «پیمان نگاه‌داشتن شهریار» خلاصه می‌کند و قالب اسطوره‌ای اثبات این معنا را در سیمای آرمانی سیاوش می‌سازد. وجود سیاوش قالب اسطوره‌ای حق یا حقیقت «پیمان» در ارتباط با گوهر شهریاری است. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم به زبان هگلی سخن بگوئیم، وجود سیاوش بیان اسطوره‌ای Moment یا «برآیند» پیمان در گسترش تاریخی امر شهریاری است. سیاوش می‌گوید:

به کین بازگشتن، بریدن ز دین کشیدن سر از آسمان و زمین

چنین کی پسندد ز من کردگار؟ کجا بر دهد گردش روزگار؟

برای آنکه بدانیم فردوسی در ترسیم سیمای سیاوش و بیان اسطوره‌ای معنای پیمان در وجود او به‌راستی از دیدگاه فلسفه تاریخ می‌اندیشیده است، کافی است به دوییتی که به صورت گذرا در ضمن داستان کاووس و سقوط او

از آسمان و نمردش به حکمت الاهی می آورد توجه کنیم. کاووس از آسمان می افتد اما نمی میرد، فردوسی چنین توضیح می دهد:

نکردش تباہ از شگفتی جهان همی بودنی داشت اندر نهان
سیاوش از او خواست آمد پدید ببايست لختی چمید و چرید

به عبارت دیگر، می گوید کاووس نمرد زیرا می بایست فرزندی به نام سیاوش از او به جهان آید تا با مرگ آگاهانه خود ثابت کند که پیمان نگاه داشتن در کار شهریاری کرداری ضروری و برحق است. سیاوش با پذیرش مرگ ثابت می کند که شهریاری با پیمان شکنی سازگار نیست، و اگر شهریار پیمان شکنند جنگ و بیداد و ویرانی کشور اجتناب ناپذیر خواهد شد. برای اثبات این معنا بر پایه مضامین شاهنامه کافی است به خواب افراسیاب و تعبیر آن از موبدان و نیز به پیشگویی های خود سیاوش در باب کشته شدنش به دستور افراسیاب و عواقبی که از آن به بار خواهد آمد، توجه کنیم [۱۵]، یا به سخنان بسیار تندی که رستم پس از شنیدن خبر مرگ سیاوش به کیکاووس می گوید بنگریم [۱۶].

تا زمانی که پیمان، به عنوان تانعی از امر شهریاری، نگاه داشته می شود جنگ مجاز نیست. به همین دلیل، رستم، که نامبردارترین جهان پهلوانان شاهنامه در خدمت امر شهریاری است، پیش از کشته شدن سیاوش، کاووس را از پیمان شکنی و تهیه مقدمات جنگ با افراسیاب بر حذر می دارد [۱۷] اما همین که افراسیاب پیمان می شکند و سیاوش را بی گناه می کشد همین رستم را می بینیم که خشمگین و دمان بر خانه زین می جهد و آرام نمی گیرد تا خاک توران را به توبره کشد و دمار از روزگار تورانیان برآرد، چرا؟ برای اینکه پاسخ مناسب در برابر پیمان شکنی افراسیاب از سوی جهان پهلوانی که کمر بسته امر شهریاری است چیزی جز این نمی تواند باشد، و رستم در عمل کردن به ذات پهلوانی خود در خدمت امر شهریاری از کردار خویش در زمین توران و با تورانیان شرمنده نیست و از آن احساس گناه نمی کند.

رستم به ایرانیان می‌گوید:

چنین کار یکسر مدارید خرد	که این کینه را خُرد نتوان شمرد
ز دل‌ها همه ترس بیرون کنید	زمین را ز خون رود جیحون کنید
بر این کینه تا در جهان زنده‌ام	به درد سیایش دل آگنده‌ام
بر آن تشت ز زین کجا خونِ اوی	فروریخت ناکار دیده‌گروی
بمالید خواهم همی روی و چشم	مگر بر دلم کم شود درد و خشم
و گر همچنانم برد بسته چنگ	نهاده به گردن یکی پالهنک
به خاک افکند خوار چون گوسپند	دو دستم ببندد به خمِ کمند
و گرنه من و گرز و شمشیر تیز	برانگیزم اندر جهان رستخیز
و همین کار را هم می‌کند:	

همان غارت و کشتن اندر گرفت	همه بوم و بر دست بر سر گرفت
ز توران‌زمین تا به سقلاّب و روم	نماندند یک مرز آباد بوم
همه سر بریدند برنا و پیر	زن و کودک خرد کردند اسیر
بر این‌گونه فرسنگ بیش از هزار	ز کشور برآمد سراسر دمار

از دیدگاه اخلاق، به معنای مرجع فرمان‌های وجدان فردی در امر نیک و بد، رفتار رستم را به هیچ وجه نمی‌توان توجیه کرد. زیرا حتی اگر بر پایه سطح تکامل اجتماعی جوامع، ارزش‌کین‌خواهی یا تقاص را مبنای داوری بگیریم، باز هم رفتار رستم از دید اخلاق فردی شرم‌آور است چون در تقاص یک خون صدها هزار خون نمی‌ریزند. پس چرا فردوسی حکیم - که به گفته سعدی راضی به آزار موری نبود - تنها به شرح چگونگی رفتار رستم اکتفا کرده و در ذمّ آن چیزی نگفته است؟ برای این پرسش یک پاسخ بیشتر وجود ندارد و آن همان است که ما آوردیم: نه رفتار افراسیاب، یعنی پیمان‌شکنی او، امری از مقوله اخلاق فردی است و نه رفتار رستم در پاسخ آن. هر دو را باید در ارتباط با گوهر شهریار، یعنی در قالب منطق سیاست، قرار داد و بر این مبنا درباره آنها داوری کرد. به عبارت دیگر، پیمان‌شکنی یک اقدام سیاسی

است. با پیمان شکنی منطق صلح، یعنی اخلاق جاری فردی، جای خود را به منطق جنگ می دهد و جنگ معیارهای ارزشی خود را دارد که با موازین اخلاق به معنای جاری کلمه سازگار نیست.

برای زدودن هرگونه تردید در این زمینه بهتر است شاهد روشنی از شاهنامه بیاوریم. رستم در نبرد با پولادوند می گوید: تهمتن جهان آفرین را بخواند

که ای برتر از گردش روزگار

جهاندار و بینا و پروردگار

گرین گردش جنگ من داد نیست

روانم بدان گیتی آباد نیست

روا دارم از دست پولادوند

روان مرا بگسلاند ز بند

گر افراسیاب است بیدادگر

تو مستان ز من جان و زور و هنر

که گر من شوم کشته بر دست او

به ایران نماند کسی جنگجو

نه مرد کشاورز و نه پیشه‌ور

نه خاک و نه کشور نه بوم و نه بر

ابیات ۱۳۴۴ تا ۱۳۴۹ از داستان رستم و خاقان چین

(شاهنامه جیبی، ج ۳، ص ۱۲۷)

برخی از مؤلفان که به ارتباط کارهای رستم با امر شهریاری عنایت ندارند و شیفته سیمای رستم به عنوان یک قهرمان فردی اند، در تحلیل برخی از مسائل شاهنامه به داوری‌هایی رسیده‌اند که با حقیقت مضامین شاهنامه نمی خواند. آقای مصطفی رحیمی می نویسد: «... رستم قهرمانِ منشهای معنوی - که در هیچ جنگ تهاجمی شرکت نکرده و تقریباً همیشه پس از

شکست دادن پهلوان رقیب از حمله به لشکر دشمن خودداری ورزیده و خون بیهوده نریخته» است. [۱۸] [تأکید از ماست]

ما با آوردن ابیاتی از شاهنامه نشان دادیم که رستم چه «خون‌های بیهوده‌ای» در توران ریخت و چگونه، به قول فردوسی، هزار فرسنگ از سرزمین آباد توران را ویران کرد، درحالی که افراسیاب از وی شکست خورده و با لشگریانش از برابر او گریخته بود.

رستم حتی به شفاعت طوس دربارهٔ سُرخه فرزند افراسیاب وقعی نمی‌نهد و سرخه را به همان سان که سیاوش را کشته بودند می‌کشد:

چنین گفت رستم که گر شهریار	چنان داغ دل شاید و سوگوار
همیشه دل و جان افراسیاب	پر از درد باد و دو دیده پر آب
همان تشنه و خنجر زواره ببرد	جوان را بدان روز با نان سپرد
سرش را به خنجر ببرد زار	زمانی خروشید و برگشت کار
بریده سرش تنش بر دار کرد	دو پایش ز بر سرنگون‌سار کرد

در نبرد دوم ایرانیان و تورانیان نیز همین وضع پیش می‌آید. افراسیاب از برابر رستم می‌گریزد، و رستم:

همه شهر آباد او را بسوخت جهانی ز آتش همه برفروخت

بیت ۱۴۹۵ از داستان رستم و خاقان چین

(شاهنامهٔ جیبی، ج ۳، ص ۱۳۲)

کیخسرو در نامه‌ای که برای رستم می‌نویسد و او را برای نجات بیژن فرامی‌خواند، خطاب به وی می‌گوید:

بسا دشمناکز تو بی‌جان شده‌ست بسا بوم و برکز تو ویران شده‌ست

بیت ۶۶۸ از «داستان بیژن و منیژه»

(شاهنامهٔ جیبی، ج ۳، ص ۱۷۵)

۷. و از اینجا به یکی دیگر از مهمترین کارکردهای شهریاری در پایان

مرحله نخست گسترش این روند در شاهنامه می‌رسیم که در واقع سرآغاز فصل تازه‌ای در این کتاب است. منظورم نقش پهلوانان در دستگاه شهریاری، به‌ویژه نقش رستم است که فصل تازه کتاب در حقیقت با روزگار او آغاز می‌شود.

تا زمان فریدون و منوچهر جهان‌پهلوانان را در شاهنامه داریم که سام، نیای رستم، معروفترین آنهاست. اما نقش این جهان‌پهلوانان نقشی فرعی است و چهره آنان از خلال حوادث است که گاه‌گاه خودی نشان می‌دهد. در حالی که از روزگار کیقباد به بعد چنین نیست. فردوسی مقدمات این نقش تازه را در واقع از زمان منوچهر فراهم می‌کند تا به سرعت به دوران کیقباد و زمانه رستم برسد. در پادشاهی منوچهر، هنگامی که وی بر تخت می‌نشیند، سام به‌پای خیزد و گفتاری خطاب به منوچهر می‌راند که شاه‌بیت آن چنین است:

زمین و زمان خاک پای تو باد همان تخت پیروزه جای تو باد
چو شستی به شمشیر هندی زمین به آرام بنشین و رامش‌گزین
از این پس همه نوبت ماست رزم تو را جای تخت است و بگماز و بزم
تمايز نقش جهان‌پهلوانی و تفکیک پایگاه آن از پایگاه پادشاهی در دستگاه شهریاری را از این روشن‌تر نمی‌توان بیان کرد. به همین دلیل، فردوسی پس از این مقدمه، وارد ماجرای سام نریمان و زادن زال می‌شود. داستان رهاشدن زال در کودکی و پرورده‌شدنش در حمایت سیمرغ را می‌گوید. آنگاه شرح می‌دهد که زال به خانه پدر برمی‌گردد و پهلوان زمان می‌شود. دختر مهرباب کابلی را به زنی می‌گیرد و رستم از رودابه زاده می‌شود. این ماجراها همه در زمان منوچهر می‌گذرد. پس از منوچهر، نوذر هفت سال بیشتر پادشاهی نمی‌کند و به دست افراسیاب کشته می‌شود. از تخمه فریدون کسی را به نام زوطهماسب می‌یابند که پادشاهی او نیز پنج سال بیش نیست. لشگری گران از توران به فرماندهی افراسیاب به ایران می‌آید و کشور و شهریاری در خطر نابودی قرار می‌گیرد. بزرگان ایران به زابلستان پیش زال می‌روند و زبان به سرزنش او می‌کشایند که کار کشور را سهل گرفته‌ای:

سویِ زاولستان نهادند روی جهان شد سراسر پر از گفت‌وگوی
 بگفتند با زال چندی درشت که گیتی بس آسان گرفتی به مش
 پس از سام تا تو شدی پهلوان نبودیم یک روز روشن روان
 سپاهی ز جیحون بدین سو کشید که شد آفتاب از جهان ناپدید
 اگر چاره داری مر این را بساز که آمد سپهد به تنگی فراز
 زال پیر شده است و دیگر مرد میدانِ رزم نیست. زمانه، زمانه رستم است
 که به میدان می‌آید. از اینجا به بعد داستان شاهنامه چیزی جز بیان
 کارکردهای موازیِ شاهی و جهان‌پهلوانی در قالب شهریار، به‌ویژه در
 بخش‌های اسطوره‌ای - پهلوانی آن، نیست.

برای روشن کردن این نکته کافی است بنگریم که جهان‌پهلوانی رستم و
 نقش او در دستگاه شهریار با نقش پهلوانان و جهان‌پهلوانان پیشین چه
 تفاوت‌هایی دارد. از جمله، می‌توان رفتار رستم در برابر کاووس را، پس از
 رسیدن به پادشاهیِ نيمروز که در واقع به معنای رسمیت یافتن جهان‌پهلوانی
 اوست، با رفتار پدرش زال در برابر کاووس مقایسه کرد. زال در داستان رفتن
 کاووس به مازندران در برابر خودکامگی کاووس تسلیم می‌شود و می‌گوید
 تصمیم‌گیری با توست و ما فقط مجری هستیم:

چو از شاه بشنید زال این سخن ندید ایچ پیدا سرش را ز بُن
 بدو گفت: شاهی و ما بنده‌ایم به دلسوزگی با تو گوینده‌ایم
 اگر داد گویی همی یا ستم به رای تو باید زدن گام و دم
 در حالی که رستم در چنین موقعیت‌هایی رک و راست نظرش را می‌گوید و
 در صورتی که شاه، مانند کاووس، خودکامه و خودرای باشد با او بسیار
 درشتی هم می‌کند.

پذیرش جنگ با شاه مازندران پس از آزاد کردن کاووس و دیگر سران
 ایران از بند دیو سپید نیز دلیل دیگری بر موقعیت جهان‌پهلوانی رستم در
 محوری موازی قدرت شاه در قالب دستگاه شهریار است: رستم به

مصلحت شهریاری ایران می‌بیند که شاه مازندران خراجگزار ایران شود و چون آن پادشاه به این خواست ایرانیان گردن نمی‌نهد، رستم کاووس را به جنگ با وی تشویق می‌کند و خود در آن جنگ شرکت می‌جوید. از این رو ادعای اینکه رستم در «هیچ جنگ تهاجمی شرکت نکرده» (رحیمی، همان مقاله، همانجا) درست نیست. مورد دیگر پیشنهاد رستم به کیخسرو برای تاختن به هند و خراجگزار کردن پادشاه آن سامان است (ابیات ۲۵۶ تا ۲۵۷ از داستان کیخسرو، شاهنامه جیبی، جلد دوم، ۱۳۶۳).

نقش جهان‌پهلوان، در سیمای آرمانی رستم، آنچنان اهمیتی دارد که دنباله ماجراهای شاهنامه در دوره اسطوره‌ای با رستم اسطوره‌ای و در دوره تاریخی با رستم تاریخی، یعنی رستم فرخزاد، به پایان می‌رسد. جهان‌پهلوان در سیمای رستم در واقع یک تن تنها نیست: داستان او کنایه از داستان ملتی است که پا به پای دستگاه شهریار زاییده می‌شود و می‌بالد، با انحطاط آن رو به انحطاط می‌رود و با مرگ آن روح ملی‌اش فرومی‌کشد تا مگر دوباره در دورانی دیگر به گونه‌ای دیگر سر برگیرد.

این ارتباط کنائی میان شخصیت رستم و روح ملی را من خودسرانه برقرار نکرده‌ام. دلائلی برای آن در خود شاهنامه وجود دارد، از جمله در داستان بالیدن رستم و آماده‌شدنش برای ورود به صحنه جهان‌پهلوانی در دستگاه شهریاری. رستم از پدرش زال اسبی می‌خواهد که درخور سواری او باشد. رسته‌های اسبان را از پیش او می‌گذرانند. رستم از هر اسبی که گمان می‌برد نیرومند و درخور سواری اوست امتحان می‌کند. پنجه دستش را بر پشت اسب می‌نهد و می‌فشارد، کمر اسب از نیروی دست او خم می‌شود و شکمش به زمین می‌ساید. بدینسان تا به رخس می‌رسد. از دور رخس را می‌بیند و از چوپان می‌پرسد که این اسب چگونه است؟

بپرسید رستم که این اسب کیست	که از داغ دو روی رانش تهیست؟
چنین داد پاسخ که داغش مجوی	کزین هست هر گونه‌ای گفت و گوی
خداوند این را ندانیم کس	همی رخس رستمش خوانیم و بس

رستم رخس را پیش می کشد و همانگونه که اسبان دیگر را آزموده بود این یک را هم می آزماید. اما می بیند:
 نکرد ایچ پشت از فشردن تهی توگفتی ندارد همی آگهی
 و به همین دلیل از چوپان می پرسد: بهای این اسب چیست؟ و چوپان می گوید که:

... گر رستمی برو راست کن روی ایران زمی
 مرین را بر و بوم ایران بهاست برین بر تو خواهی جهان کرد راست
 اکنون بینیم عناصر سازنده جهان پهلوانی که در واقع بیانگر روح ملت است چیست.

عناصر سازنده جهان پهلوانی در ارتباط با فکرِ (= *idée*) شهریاری را می توان به شرح زیر خلاصه کرد:

الف) گفتیم که در نظام شهریاری پایگاه جهان پهلوانی از پایگاه پادشاهی جداست. اکنون می گوئیم که این جدایی از دید جهان پهلوان امری مشروع و پذیرفته است چندان که جهان پهلوان با همه لیاقت هایی که در اوست خود را درخور پایگاه پادشاهی یعنی عالی ترین مرجع شهریاری آن روزگار نمی بیند. نوذر پسر منوچهر راه بیدادگری در پیش گرفته است و با موبدان و ردان درشتی می کند. کار به جایی می رسد که: کدیور یکایک سپاهی شدند / دلیران سزاوار شاهی شدند. مردم به سام روی می آورند و پس از برشمردن بیدادگری های نوذر از او می خواهند که شاه شود. اما سام می گوید: که این کی پسندد ز من روزگار / که چون نوذری از نژاد کیان / به تخت کیی بر کمر بر میان / به شاهی مرا تاج باید بسود؟ / محال است و این کس نیارد شنود. حتی افراسیاب هم می داند که پایگاه جهان پهلوان از پایگاه شاه جداست. در مورد نوع هدایایی که می بایست برای رستم در اقامتگاه سیاوش ببرند دستور می دهد:

به نزدیک او همچنین خواسته ببر، تا شود کار پیراسته
 جز از تخت زرین، که او شاه نیست تن پهلوان از درگاه نیست

ب) جهان پهلوان مدافع کشور در برابر تجاوز بیگانگان و آزمندان داخلی است و شاه برای مقاومت در این گونه موقعیت ها تکیه گاهی جز جهان پهلوانان خود ندارد. هرگاه که تورانیان حمله می کنند سام و زال و رستم اند که باید از ایران دفاع کنند. در میدان نبرد شاه در پشت سر می ایستد و رستم و دیگر پهلوانان پیشاپیش سپاه.

ج) جهان پهلوان مدافع پایگاه شاهی به عنوان رمز وحدت شهریاری است نه مدافع شخص پادشاه. او ممکن است حتی جان خود را برای نجات جان شاه به خطر اندازد چنان که رستم در قضیه گرفتار شدن کاووس در هاماوران یا در مازندران جان خود را به خطر انداخت. اما جهان پهلوان این کار را برای آن انجام می دهد که تخت شهریاری ایران تهی نماند و کشور سر و سالار داشته باشد. به همین دلیل است که پس از گرفتار شدن کاووس و دیگر سران ایران در مازندران، زال پدر رستم به وی می گوید:

همانا که از بهر این روزگار تو را پرورانید پروردگار

د) جهان پهلوان در برابر شاه خود کامه نوکر چشم و گوش بسته نیست: زبان به تندی می گشاید و گفتنی ها را بی کم و کاست می گوید. پس از سقوط کاووس و افتادنش به زمین آمل، پهلوانان ایران به نجات او می روند و چون به وی می رسند:

بدو گفت گودرز: بیمارستان	تو را جای زیباتر از شارستان
به دشمن دهی هر زمان جای خویش	نگویی به کس بیهده رای خویش
سه بارت چنین رنج و سختی فتاد	سرت ز آزمایش نگشت اوستاد
کشیدی سپه را به مازندران	نگر تا چه سختی رسید اندر آن
دگر باره مهمان دشمن شدی	صنم بودی او را برهنم شدی
به گیتی جز از پاک یزدان نماند	که منشور شمشیر تو برنخواند
به جنگ زمین سر به سر تاختی	کنون به آسمان نیز پرداختی
یا در داستان پیمان شکنی کاووس و مخالفان او با رأی خردمندانه سیاوش	

و دستور دادن به وی که جنگ با افراسیاب را ساز کن. در اینجا سیاوش چنانکه گفتیم برای اثبات حقانیت پیمان به کشور افراسیاب می رود و در واقع پناهنده آنجا می شود. چون افراسیاب پیمان می شکند و سیاوش را بی گناه می کشد رستم که از شنیدن این خبر به خشم آمده است پیش کاووس می آید. با او بسیار درشتی می کند و سخنانی تند بر زبان می آورد. آنگاه پا را از این حد فراتر می نهد و به اندرون شاهی که هیچکس جز شاه نمی تواند بدان داخل شود می رود. گیسوی سودابه همسر کاووس را که فتنه انگیز همه ماجرای سیاوش است می گیرد و او را کشان کشان از پرده بیرون می کشد و آنگاه میانش را با خنجر به دو نیم می کند در حالی که کاووس تمامی این ماجرا را می بیند و از جای نمی جنبد:

تهمتن برفت از بر تخت اوی	سوی خان سودابه بنهاد روی
ز پرده به گیسوش بیرون کشید	ز تخت بزرگیش در خون کشید
به خنجر به دو نیم کردش به راه	نجنید بر تخت کاووس شاه

ه) جهان پهلوان مراقب اجرای حقوق و موازین شهریاری است و مواظبت می کند که این موازین به جای آورده شوند. بهترین مورد مثال آن رفتار طوس در برابر کیخسرو است. کاووس کیخسرو را به پادشاهی برگزیده است و این مقام را به فرزند خود فربرز نداده است. طوس مقاومت می کند و درفش کاویانی را به کیخسرو نمی دهد مگر زمانی که کیخسرو در نبرد دز بهمن پیروز می شود و شایستگی خود را در برابر فرزند کاووس ثابت می کند. اینجا است که طوس پادشاهی کیخسرو را می پذیرد و کیخسرو نیز از رفتار او آزرده نیست و او را می نوازد.

و) جهان پهلوان آزاده است و از هیچ فرمان ناروایی اطاعت نمی کند حتی اگر فرمان شاه باشد. بهترین موارد مثال این امر در شاهنامه پرخاش رستم است با کاووس در ماجرای سهراب، و جنگ رستم است با اسفندیار که آمده است به فرمان گشتاسب رستم را دست بسته به پیشگاه شاه ببرد.

در ماجرای سهراب، خبر به کاووس می‌رسد که سهراب به سرکردگی سپاهی گران از تورانیان به ایران حمله کرده است. کاووس رستم را برای نبرد با سهراب فرامی‌خواند. رستم تا چند روز به میگزساری سرگرم می‌شود و به اصطلاح امروز تعلل می‌کند. سرانجام هنگامی که رستم به پیش کاووس می‌رسد شاه از تعلل او خشمگین است و:

یکی بانگ برزد به گیو از نخست پس آنگاه شرم از دو دیده بشست
که رستم که باشد که فرمان من کند سست و پیچد ز پیمان من؟
بگیر و ببر زنده بر دار کن و زو نیز با من مگردان سخن
گیو جرأت نمی‌کند که دست به روی رستم بلند کند. کاووس به طوس دستور می‌دهد که هر دو را بگیر و زنده بر دار کن. طوس، که سبک سری‌های او در شاهنامه مواردی دیگر هم دارد، به رستم نزدیک می‌شود تا فرمان کاووس را دربارهٔ او اجرا کند. اینجا است که دیگر رستم برمی‌آشوبد:

تهمتن برآشفت با شهریار که چندین مدار آتش اندر کنار
همه کارت از یکدیگر بترست تو را شهریاری نه اندر خور است
ضربه‌ای با دست به طوس می‌زند که او با سر به زمین می‌غلطد. رستم با خشم و تندی از روی او می‌گذرد و:

به در شد به خشم اندر آمد به رخس منم - گفت - شیراوژن تاج‌بخش
چه خشم آورد شاه کاووس کیست؟ چرا دست یازد به من طوس کیست؟
زمین بنده و رخس گاه من است نگین گرز و مغفر کلاه من است
شب تیره از تیغ رخشان کنم به آوردگه بر سر افشان کنم
سر نیزه و تیغ یار من اند دو بازوی و دل شهریار من اند
که آزاد زادم نه من بنده‌ام یکی بندهٔ آفریننده‌ام
همین آزادگی به عنوان‌گوهر زندگی پهلوانی در امر شهریاری است که رستم در برابر اسفندیار هم بر آن تأکید می‌کند. به اسفندیار می‌گوید تو هر کاری می‌توانی از من بخواهی، حتی پیاده آمدن به همراه تو تا پیشگاه گشتاسب،

مگر بند، کز بند عاری بود شکستی بود، زشت کاری بود
که گفت برو دست رستم ببند؟ نبندد مرا دست چرخ بلند

(ز سرانجام، به مهمترین نکته می‌رسم. جهان‌پهلوان متعهد به دفاع از نام مردی در مصلحت شهریاری است و بنابراین موازین اخلاقی جهان‌پهلوان در ایفای نقش خویش در دستگاه شهریاری با معیارهای خرد و اخلاق به معنای جاری کلمه بکلی فرق دارد. فردوسی این نکته را در چند بیت چنان می‌پروراند که گویی ما با دستگاه ارزشی جهاننداری نوین و با مفاهیم وظیفه و کارکرد به معنای امروزی آنها روبرو هستیم. مقصودم از «چند بیت» همان ابیاتی است که در آغاز «داستان رستم و هفت گردان در شکارگاه افراسیاب» آمده است. این ابیات با آنچه در آن داستان یعنی در شکارگاه می‌گذرد هیچگونه ارتباط معنایی ندارد. معنای آنها هنگامی روشن می‌شود که جلوتر رویم و به داستان‌های رستم و سهراب، کین سیاوش، رستم و اسفندیار و مانند اینها برسیم. این ابیات در واقع مقدمه نظری این‌گونه داستان‌ها، به‌ویژه داستان رستم و سهراب‌اند. اما عجیب است که تاکنون کسی به این مطلب توجه نکرده است. به‌عنوان مثال در هیچ چاپ جداگانه‌ای از چاپ‌های داستان رستم و سهراب، یا در هیچ تحلیلی از این داستان، تا آنجا که من دیده‌ام، کمترین اشاره‌ای به این ابیات نیست، در حالی که گوهر داستان رستم و سهراب را بدون توجه به مفهوم این ابیات نمی‌توان فهمید. و مفهوم این ابیات هم چیزی نیست جز عمل کردن ناگزیر پهلوان به منطق خاص جهان‌پهلوانی در قالب شهریاری که ربطی به منطق خرد و اخلاق به معنای جاری کلمه ندارد. چرا رستم سهراب را می‌کشد؟ چرا رستم جهان‌پهلوان در نبرد با سهراب حيله می‌کند؟ چرا رستم در کین سیاوش دمار از روزگار تورانیان می‌کشد؟ چرا رستم در نبرد با اسفندیار هم حيله می‌کند؟ از او به کوه می‌گریزد و آنگاه با چاره‌جویی از سیمرغ نقطه ضعف اسفندیار را نشانه می‌گیرد و او را از پا در می‌آورد. به گمان من، پاسخ همه این پرسش‌ها در همین چند بیتی است که در واقع سرآغاز مرحله دوم ماجراهای شاهنامه‌اند.

فردوسی می‌گوید:

چه گفت آن سُراینده مرد دلیر	که ناگه برآویخت با نرّه شیر
که گر نام مردی بجویی همی	رخ تسیغ هندی بشویی همی
ز بدها نبایدت پرهیز کرد	که پیش آیدت روز ننگ و نبرد
زمانه چو آمد به تنگی فراز	هم از تونگردد به پرهیز باز
چو همره کنی جنگ را با خرد	دلیرت ز جنگاوران نشمرد
خرد را و دین را رهی دیگرست	سخن‌های نیکو به پند اندرست

نیازی به تفسیر نداریم. قانون مردی، قانون جنگ، قانون دیگری است و با معیارهای اخلاق و دین به معنای جاری کلمه ربطی ندارد. و از آنجا که فونکسیون جنگ، فونکسیونی از امر شهریاری است پس شهریاری سپهر مستقلی است که منطق خاص خود را دارد.

هرچند جامعه هزار سال پیش ایران که فردوسی در آن می‌زیست با اروپای اواخر عصر رنسانس و آغاز دوران مدرنیته قابل مقایسه نیست، اما تأمل در این ابیات از شاهنامه ما را بی‌اختیار به یاد کار ماکیاول در رساله شهریاری می‌اندازد. باید اعتراف کرد که شباهت فردوسی با ماکیاول تنها به همانندهای حیرت‌انگیزی که در زندگانی و سرگذشت این دو مرد می‌بینیم [۱۹] ختم نمی‌شود. از دیدگاه مضمون معرفتی آثار این دو نیز باید گفت به راستی نیاتی همانند در کار بوده است، گیرم در دو قالب بیانی متفاوت. منظور من از اشاره به ماکیاول البته چهره منفی ماکیاول که در نوعی ماکیاولیسم سیاسی مبتذل عرضه می‌شود نیست بلکه آن ماکیاولی است که با برگرفتن مواد و مصالحی از جنگ‌های رومیان و کشمکش‌های پاپ‌ها و فرمانروایان در تاریخ اروپا رساله‌ای نظری در باب امر سیاسی و گوهر آن چیزی که امروزه مصلحت‌کشور (= Raison d'Etat) می‌نامند فراهم کرد و نشان داد که قلمرو دولت وراء مصالح اخلاق فردی است، و منطق خاص خود دارد. اکنون با تأمل در کار فردوسی می‌بینیم که منظور وی از پرداختن به آن

«نامه نامور شهریار» نیز چیزی جز ارائه نوع عالی، یا نمونه آرمانی (Type =) idéal شهریاری به عنوان دستگاهی که بر پایه منافع و مصالح عام کشور، وراء منافع و مصالح اخلاق فردی، نهاده است نبوده. این الگوی شهریاری که در دو نقش موازی و مکمل پادشاهی و جهان پهلوانی شکل می گیرد اگرچه در شاهنامه از خلال سرگذشت های شاهان و پهلوانان می گذرد اما در حقیقت خود امر ساحتی وراء وجود و یا سرنوشت اسطوره ای یا تاریخی آنان است. گفتیم که ساخت معنایی کلیت شاهنامه در بیان روند شهریاری دو مرحله دارد. مرحله نخست آن را که بیانگر روند سازمان یابی سیاسی جامعه و تأسیس شهریاری در محور پادشاهی - جهان پهلوانی بود شرح دادیم. مرحله دوم آن به عقیده من پس از فترت کوتاه دوازده ساله دوران نوذر و زوطهماسب با پادشاهی کیقباد و جهان پهلوانی رستم آغاز می شود. این مرحله دوم را می توان مرحله باز نمودن چگونگی کارکرد شهریاری در ایران دانست که خود به دو بخش اسطوره ای و تاریخی تقسیم می شود.

فردوسی در مرحله دوم نشان می دهد که بزرگترین عامل مخّل و انحطاط آور در کارکرد شهریاری عامل تراکم قدرت و گرایش پادشاهان به استبداد و خودکامگی و خودمطلق بینی است. این پدیده از همان داستان کاووس سر باز می کند [۲۰] و در داستان گشتاسب که خود را مبشر دین بهی و دارنده حقیقت مطلق می پندارد به اوج خود می رسد، چندان که دو پهلوان نامی ایران را رویاروی هم قرار می دهد و شرایطی فراهم می سازد که رستم ناگزیر از کشتن اسفندیار شود در حالی که می داند با این کار طوق لعنتی به گردن وی خواهد افتاد و نام نیک و دوران پهلوانی و حتی زندگانش به سر خواهد رسید [۲۱].

امروزه شاید بتوان تحلیل کرد که گراییدن شهریاری به استبداد و خودکامگی در جامعه آن روزگار امری ناگزیر بوده است. زیرا گسترش قدرت سیاسی و برپاشدن دستگاه بی مانندی از اداره و دیوان، که در نمونه تاریخی

خویش یک پایش در دروازه‌های قفقاز و ماوراء جیحون بود و پای دیگرش در شاخ آفریقا، در مرحله‌ای که پایه‌های اقتصادی و فنی و اجتماعی زندگی به حد کافی توان و تمایز نیافته بودند، به نتیجه‌ای جز این نمی‌توانست بینجامد. سپهر قدرت سیاسی و سپهر زندگی اجتماعی پا به پای هم باید رشد کنند و قانون اجتناب‌ناپذیر این رشد نیز آزادی و تعادل است. اگر به موازات رشد قدرت نهادهای متمایز و متعادل‌کننده تصمیم‌گیری و مشارکت در امر عمومی و آزادی در همه سطوح زندگی اجتماعی در کار نباشد تراکم محض قدرت در دستگاه فرمانروایی چیزی جز تراکم زور نخواهد بود که اسباب سرکشی و آزمندی خواهد شد و ناگزیر برضد خود جامعه به کار خواهد افتاد [۲۲].

فردوسی گویا به این حقیقت در حدّ ارزش‌های معرفتی روزگار خود آگاه بود، زیرا در قالب اسطوره و روایت تاریخی می‌دید که آنچه نبایستی می‌شد شده بود و قدرت از «ره ایزدی» اش انحراف یافته بود. از این رو، با تکیه بر اسطوره و با استمداد از خرد اخلاقی، تدابیری در سازمان آرمانی شهریارِ اش اندیشید تا مگر از فساد قدرت و گرایش آن به خودکامگی بکاهد. یکی از آن تدابیر، تأکید بر خردمندی و نیروی اخلاقی شخصی شهریار و تشویق وی به فریفته نشدن به قدرت و افسون جهان است که نمونه‌اش را در چهره آرمانی کیخسرو و درخواست وی از خدا می‌بینیم: کیخسرو به درگاه الهی می‌نالد و از خدا می‌خواهد که پیش از دچار شدن به وسوسه خودکامگی و افتادن به سرنوشت جمشید و ضحاک و کاووس، جانش را بگیرد و او را به عالم دیگر برد. فردوسی خلاصه این منش آرمانی را در ابیاتی آورده است که کیخسرو در پاسخ زال می‌گوید:

دگر هرچه پرسى تو از کار من	ز ندادنِ بسار و آزار من
بگویم تو را این سخن سر به سر	که تا تو بدانى ایا پره‌نر
به یزدان یکی آرزو داشتم	جهان را همی خوار بگذاشتم
پرستنده روز و شبانم به پای	همی خواهم از داور رهنمای

که بخشد گذشته گناه مرا درخشان کند تیره راه مرا
برد مرا زین سرای سپنج نماند به من در جهان بزم و رنج
نباید کزین راستی بگذرم چو شاهان پیشین بیسجد سرم

(شاهنامه جیبی، جلد چهارم، ص ۱۱۸)

کنون جان و دل زین سرای سپنج بکنم سرآوردم این درد و رنج
کنون هر چه جستم همه یافتم ز سخت کی‌ای روی بر تافتم

(همانجا، ص ۱۲۴)

تدبیر دیگر، تأکید بر آزادی‌جویی و آزادگی جهان‌پهلوانان و مراقبت آنان در کارشهریاری و انتقادهای تند و تیزشان از رفتار پادشاست. جهان‌پهلوانان با این خصوصیات در واقع در محوری موازی قدرت شاه عمل می‌کردند. این که کیخسرو در پایان کار جامه‌های تن خود را به رستم می‌بخشد شاید اشاره‌ای کنایی از سوی فردوسی بر لزوم کارکرد موازی پادشاهی و جهان‌پهلوانی در دستگاه شهریاری و تأکید بر این نکته بوده که جهان‌پهلوانان شایستگی و اهمیت بیشتری برای ایستادگی در «ره ایزدی» و جلوگیری از انحطاط ناشی از تراکم قدرت دارند. فردوسی در مورد بخشیدن جامه‌های کیخسرو به رستم نوشته است:

همه جامه‌های تنش برشمرد نگر کرد یکسر به رستم سپرد
همان یاره و طوق کند آوران همان جوشن و گرزهای گران

(۲۸۷۷ و ۲۸۷۸ از شاهنامه جیبی، ج ۴، ص ۱۲۵)

آقای اورنگ خضرائی در این مورد نوشته‌اند: «... این که کیخسرو در واپسین لحظه‌های بودنش به نثار کردن گنج و زر و طوق و جوشن و سلیح خویش می‌پردازد بی‌شک جزئی است از آیین‌های مرسوم پهلوانان و شاهان در آن دوره، اما این که او جامه‌های خویش را به رستم بخشیده نکته‌ای قابل تأمل است. آیا این آیین پیشینه «خرقه‌بخشی» معمول صوفیه در دوره‌های بعد نشده است؟» [۲۳] [تأکید از ماست]

اولاً آقای خضرائی از کجا فهمیده‌اند که این‌گونه بخشش‌ها «بی‌شک جزئی از آیینهای مرسوم پهلوانان و شاهان در آن دوره» بوده است؟ آیا دلیلی برای این کار دارند؟ در شاهنامه تا پیش از کیخسرو این کار بدین صورت سابقه ندارد.

ثانیاً کیخسرو جامه‌های تنش را به رستم داده است نه جامه‌های خویش را، چون به روایت شاهنامه (جیبی، ج ۴، ص ۱۲۵) سلاح‌های شخصی موجود در خزانه را به گیو داده است نه به رستم:

سلاح تنش هر چه در گنج بود که او را بدان خواسته رنج بود
سپردند یکسر به گیو دلیر بدانگه که خسرو شد از گاه سیر

ثالثاً بحث بر سر فقط جامه نیست تا بتوان آن را به خرقه و آنگاه به سابقه خرقه‌بخشی صوفیان ربط داد: بحث بر سر جامه، یاره، طوق، جوشن و گرز گران، یعنی همه آن چیزهایی است که برازنده کیخسرو بوده، و وی در روز موعود شخصاً آنها را دربر داشته است.

و بالاخره، رستم جنگاور تاج‌گیر و تاج‌بخشی که ما در شاهنامه می‌بینیم آخر چه نسبتی می‌تواند با درویش پشمینه‌پوش خانقاه، اعم از نمونه راستین یا انواع و اقسام چهره‌های دروغین آن، داشته باشد که بتوان موضوع را به تصوف ربط داد؟

سخن بر سر شهریاری و سپردن کار دفاع از کشور به دستهایی توانا و لایق است. کیخسرو با بخشیدن جامه‌ها، یاره، طوق و جوشنی که آن روز در برداشته به رستم، در واقع می‌خواهد اعتماد خود را به جهان‌پهلوانی او و اعتقادش را به لیاقت وی برای پاسداری از شهریاری ایران نشان دهد. برای اثبات این معنا نشانه دیگری هم در شاهنامه داریم که جای هیچ‌گونه تردیدی در این باره باقی نمی‌گذارد: در روز نبرد با شیده، پسر افراسیاب سران سپاه و بزرگان ایران به کیخسرو می‌گویند: «شاه نباید به تن خود به جنگ دشمن برود و این وظیفه ماست که با شیده روبرو شویم.» اما کیخسرو، که کین‌خواه خون

پدرش سیاوش است، به این کار رضایت نمی دهد و خود به جنگ شیده می رود. ولی به بزرگان و سران سپاه ایران چنین وصیت می کند:

چو خورشید بر چرخ گردد بلند بسینید تا بر که آید گزند:
اگر زان که پیروز گردد پشنگ ز رستم بجوید سامان جنگ
همه پیش او بنده فرمان شوید وزان درد نزدیک درمان شوید

(شاهنامه جیبی، ج ۴، ابیات ۶۱۶ تا ۶۱۸، ص ۲۹)

تدبیر مهمتر دیگری در جلوگیری از فساد قدرت و شهریاری در الگوی آرمانی فردوسی می بینیم که حتی در روزگار ما هم می تواند همچنان کارساز باشد. زیرا تحول کلی قدرت سیاسی و برآمدن نهاد دولت نوین در جریان تحولات عمومی زندگانی بشری نیز در همان مسیرپیش رفته است. منظورم جداکردن کار شهریاری از نقش شریعتداری است که در غرب کنونی زمینه ساز اصلی چیزی بوده که اکنون آن را مدرنیته می نامند. مدرنیته بر بنیاد لائسیته نهاده است. لائسیته هرگز به معنای دشمنی و معاندت با دین نیست، اما به یقین به معنای جداکردن کار دولت داری از کار شریعتداری هست. این تدبیر را در الگوی آرمانی شهریاری در شاهنامه هم می بینیم. بنابراین می توان گفت لائسیته، به عنوان پدیده مسلط اجتماعی، هرچند برآمده روزگار بورژوازی غرب و تمدن یهودی - مسیحی است اما اندیشیدن به آن، نوبر این روزگار و این تمدن نیست. لائسیته در این روزگار و در دامن این تمدن امکان رشد و گسترش اجتماعی یافته است در حالی که در دامن حوزه فرهنگی - دینی کشورهایی چون کشور ما راه رشد آن - البته به دلایلی اساساً درونی - مسدود گردیده و شهریاری در جهت مخالف آن، یعنی آمیختن کشورداری و شریعتداری، پیش رفته است.

چرا فردوسی سی سال از عمر خود را صرف سرودن شاهنامه و پراکندن پیام آن در میان ایرانیان کرده است؟ در پاسخ باید گفت درست به همین ملاحظات. او از یک سو می دید که روح ملی ایران، پس از چهارصد سال

خمودگی و خودگم کردگی، در قالب برآمدن خاندان‌های ایرانی و تأسیس شهریاری‌هایی که نیم نگاهی به خرد سیاسی در گذشته‌های دور داشتند جان تازه‌ای گرفته است. از سوی دیگر شاهد بود که خطر بازگشت به وضعی که در گذشته عامل فساد شهریاری شده بود همچنان وجود دارد. می‌دید در بغداد خلیفه‌ای نشسته است که مدعی حاکمیت برتر بر سرزمین ایران هم هست. او در سن پنجاه و هشت سالگی، در گرماگرم کار بر روی شاهنامه، می‌دید که گیتی هنوز به چه روالی است [۲۴]. به همین دلیل امیدوار بود شاید بتواند آن حکمت ملی را دوباره زنده کند و نشان دهد که مصلحت‌کشورداری یک چیز است و مصلحت «خرد و دین»، به عنوان مراجع قانونگذاری وجدان اخلاقی فرد، چیزی دیگر.

اما اسناد محمود غزنوی که با همه قدرت خویش همچنان منشور مشروعیت از همان خلیفه بغداد می‌گرفتند، چگونه می‌توانستند این پیام فردوسی را به گوش جان بشنوند، یا جامعه‌ای که آلوده اندیشه‌های نیهیلیستی صوفیانه بود و به سیاست هم به دیده درویش مآبی می‌نگریست چگونه ممکن بود در سخن فردوسی هسته درست و عقلانی یک حکمت سیاسی را ببیند نه رمز و رازهای صوفیانه را، همه در ذم قدرت و تشویق به روی برگرداندن از آن؟

شگفتی روزگار در این است که برداشت درویش مآبانه از قدرت سیاسی به حدی عمومیت یافت که حتی امروز منبع استناد اهل قلم ماست. چندان که قصه‌نویس روزگار کنونی، همصدا با همان فرهنگ باز هم مسلط، به جای آن‌که ساحت قدرت را ساحتی از تدبیر آدمی برای گردش کار خلق، اداره درست جامعه و پیشبرد امر سازندگی، آبادانی و رشد در جامعه بداند، به فتوای صوفیان استناد می‌کند که «... هر نظامی، هر سلطانی، هر خلیفه و امیری بدون استثناء - امر بر ابلیس بوده است. و خدمت به سلاطین و خلفاء و درباریان و وابستگان ایشان یکپارچه تخطی از اصول بنیادی تصوف و خدمت به شیطان» است [۲۵] و به این مسأله هم نمی‌پردازد که دستگاه قدرت خود

صوفیان در قالب نظام خانقاهی، چه نمونه‌ای جهنمی از سلطه و سیطره همه‌جانبه بر جسم و جان مریدان و فروکشتن گوهر آزادگی و برکشیدن و پروریدن روح سرسپردگی در وجود آنان بوده. یا حقوقدان قانونشناسی کتابی در باب شاهنامه و موضوع قدرت می‌نویسد که در آن قدرت چیزی جز پتیارگی و پدیده‌ای اهریمنی نیست که فقط باید از آن گریخت [۲۶].

در پایان این گفتار بد نیست به پرسش مول برگردیم، و به ارتباط مضامین شاهنامه با روح ملی مردم ایران. اگر سخن فردوسی هنوز بر دل ما می‌نشیند چه دلیلی جز این می‌تواند داشته باشد که آن الگوی شهریاری او هیچگاه در ایران تحقق نیافته و روح ملی همچنان در جست‌وجوی آن است؟ پس آن امیدی که فردوسی به بازگشت به حکمت ملی و بازیافتن مبانی خرد سیاسی در ایران داشت هنوز به قوت خود باقی است. و بنابراین می‌توان گفت که عمر کارکردهای اجتماعی شاهنامه هنوز به سر نرسیده است [۲۷].

اگر ما ایرانیان دریابیم که شهریاری یا کشورداری امری وراء مصالح یک فرد، یک طایفه، یک قبیله، یا یک طبقه است، و گوهری عام دارد؛ اگر دریابیم که لازمه کار شهریاری این نیست که با شریعتداری درآمیزد و تناقض‌های حاصل از این آمیختگی را - خدای ناکرده - به نفع شریعت و به ضرر کشور حل کند؛ اگر دریابیم که گوهر شهریاری برآیند روند رشد آزادانه جامعه مدنی است، می‌توان یقین داشت که آزاده‌مرد طوس، هزار سال پس از مرگ، پاداش شایسته‌ای را که محمود غزنوی از وی دریغ داشت سرانجام به دست آورده است.

منابع و یادداشت‌ها

۱. فشرده این گفتار موضوع صحبت من در «میزگرد هزاره شاهنامه» بود که در تاریخ ۱۴ آوریل ۱۹۹۱ در پاریس برگزار شد. متن کامل آن نخستین بار در شماره ۲۲ مجله کلک، دی‌ماه ۱۳۷۰، منتشر شده است.
۲. توجه همیشگی مردم ایران به شاهنامه امری مسلم است که اثبات آن به درازه‌گویی نیاز ندارد. من فقط به یک نکته اشاره می‌کنم و می‌گذرم. سرودن شاهنامه در سال ۴۰۰ هجری قمری (= ۱۰۰۹ میلادی) به پایان رسیده است. پروفیسور کوریاناگی، استاد زبان فارسی در دانشگاه‌های توکیو و مترجم شاهنامه به زبان ژاپنی، در گفتاری با عنوان «اعتقاد فردوسی به سرنوشت» حکایتی را در باب چگونگی ورود دو شعر فارسی به ژاپن در سال ۱۲۱۷ میلادی، یعنی دو قرن پس از مرگ فردوسی، نقل می‌کند که نشان می‌دهد شعر فردوسی تا چه حد در خاطر مردم روزگار جا داشته است. می‌گوید: «یک راهب بودایی ژاپنی به نام Kyosei در سال ۱۲۱۷ میلادی، در بندر زیتون در جنوب چین به گروهی از بازرگانان ایرانی که از خلیج فارس با کشتی برای تجارت به چین آمده بودند برخورد و از آنان به یادگار چیزی خواسته است. یکی از آن بازرگانان ایرانی روی یک ورقه با قلم‌مو به خط نسخ سه بیت شعر نوشته و به وی داده است که همچنان در شهر قدیم کیوتو محفوظ مانده است. یک بیت از آن سه بیت چنین بوده: جهان یادگار است و ما رفتنی / به مردم نماند به جز مردمی، استاد ژاپنی پس از تحقیق دریافته است که این بیت صورتی از خاطر نقل شده بیتی از فردوسی در داستان رستم و اسفندیار است که در نسخه شاهنامه چاپ مسکو چنین آمده است: جهان یادگار است و ما رفتنی / به گیتی نماند به جز مردمی. به مقاله او در مجله راهنمای کتاب، سال بیستم، شماره‌های ۸ و ۹ و ۱۰، آبان و آذر و دی‌ماه ۱۳۵۶ نگاه کنید. ما مطلب را از تجدید چاپ این مقاله در دفتری جداگانه که توسط کانون پژوهش و

آموزش در ۱۹۹۰ در لوس آنجلس منتشر شده است نقل کردیم: **بیگانگان و شاهنامه فردوسی**، دفتر ۲۱، ت. کورویانگی و پروفیسور حسن عابدی، چاپ دوم. [تأکیدها از ماست]

۳. زیرا اگر بیان داستان‌های تاریخی و سرگذشت‌های شاهان و پهلوانان به خودی خود دلیل کافی برای اعتبار عمومی ملی و جهانی یک اثر می‌بود کارهای نظامی گنجوی که یک قرن بعد از فردوسی می‌زیست، یا شاهنامه‌ها و پهلوانی‌نامه‌هایی که پس از فردوسی ساخته و پرداخته شده‌اند می‌بایست از همان حیثیت و اعتبار شاهنامه فردوسی برخوردار می‌شدند. ژول مول، مترجم فرانسوی شاهنامه، صد و پنجاه سال پیش از این نشان داده است که چنین نیست. به ترجمه فارسی دیباچه او بر **شاهنامه فردوسی**، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۳ بنگرید.

محققان ایرانی نیز بر این نکته تأکید کرده‌اند که از «مثنوی‌های کهن داستان‌های ملی چون برزونا، فرامرزنامه، بانوگشسب‌نامه، آذربردین‌نامه، شهریارنامه، بهمن‌نامه و غیره، نسخی مهجور یا فقط بخشهای پراکنده‌ای مانده است. و قطعاً سروده‌های دیگری هم بوده که حتی نامی از آنها نمانده است.» «پایداری حماسی در زمانه خواری و سرشکستگی»، به قلم دکتر محمدامین ریاحی، در **آدینه**، شماره ۵۳، تهران، دی‌ماه ۱۳۶۹.

قالب شعری و زبانی نیز به تنهایی دلیل کافی برای ماندگاری یک اثر یا اعتبار و حیثیت ملی و جهانی آن نمی‌تواند باشد. دکتر محمدامین ریاحی در مقاله‌ای که به آن اشاره شد، در همین زمینه چنین می‌نویسد:

«... دیوان کسانی از میان رفت. از صدها هزار بیت رودکی کمتر از هزار بیت ماند. دیوان ناصرخسرو اگر ماند گروههای اسماعیلی در گوشه و کنار آن را میان خود حفظ کردند. از سروده‌های شاعران زرتشتی چون **ژراثشت‌نامه** و نظایرش فقط نسخ معدودی در خانواده‌های موبدان ماند»

مول، پا را از این حد فراتر نهاده می‌گوید «افسانه زنده و زبانی» که مایه کار فردوسی در سرودن شاهنامه بود، «برافتاد، ولی شاهکار فردوسی زنده ماند. نه هیچگاه دانشمندان از ستودن آن بازایستادند و نه هرگز در چشم ملت از ارج آن کاسته شد.» همان دیباچه، ص ۶۲.

۴. همان دیباچه، ص ۳.

۵.

بر باغ دانش همه رفته‌اند
نیام که از بر شدن نیست پای

سخن هرچه گویم همه گفته‌اند
اگر بر درخت برومند جای

توانم مگر پایگه ساختن بر شاخ آن سرو سایه فگن
ابیات شاهنامه را تا «داستان رفتن گیو به ترکستان» از دو جلد منتشرشده شاهنامه،
به کوشش جلال خالقی مطلق نقل می‌کنم. برای بقیه شاهنامه از چاپ نسخه مول
استفاده کرده‌ام.

۶. به راه فریدون فرخ رویم نیامان کهن بود گر ما نویم
(بیت ۱۷ از داستان منوچهر)

۷. منوچهر پس از نشستن بر تخت و برشمردن کارهای خویش می‌گوید:

ابا این هنرها یکی بنده‌ام جهان آفرین را ستاینده‌ام

.....

همه دست بر روی خندان زنیم همه داستان‌ها ز یزدان زنیم
کزو تاج و تخت است و زومان سپاه بدومان امید و بدومان پناه
پس از آنکه کاووس از آسمان به زمین آمل سقوط می‌کند و به حکمت الاهی نمی‌میرد
پهلوانان ایران برای یافتن او می‌روند و چون به‌وی می‌رسند گودرز پیر به‌وی می‌گوید:
همان کن که بیدار شاهان کنند ستوده تن و نیک خواهان کنند
جز از بندگی پیش یزدان مجوی مزن دست در نیک و بد جز بدوی
و به همین دلیل، کاووس، پشیمان از آزمندی و بلندپروازی خویش و فراموش کردن قدرت
خداوندی:

بسپید و اندر عماری نشست پشیمانی و درد ماندش به دست
چهل روز بر پیش یزدان به پای پیمود خاک و بپر دخت جای
همی ریخت از دیدگان آب زرد همی از جهان آفرین یاد کرد
و رستم جهان پهلوان در جنگ با تورانیان در داستان کاووس کشانی به ایرانیان می‌گوید:
به یزدان بود روز ما خود که ایم؟ بر این خاک تیره ز بهر چه ایم؟
باید کشیدن گمان از بدی ره ایزدی باید و بخردی
که گیتی نماند همی با کسی نباید بدو شادبودن بسی
هنر مردمی باشد و راستی ز کزّی بود کمّی و کاستی

(ابیات ۳۷۱ تا ۳۷۴ از داستان رستم با خاقان چین)

(شاهنامه جیبی، ج ۳، ص ۸۶)

۸. جمشید از همان آغاز کار خیالی دیگر در سر دارد:

برآمد بر آن تخت فرخ پدر
به رسم کیان بر سرش تاج زر
کمر بسته با قر شاهنشهی
جهان گشته سرتاسر او را رمی

...

منم گفت با فرّ ایزدی
هم شهریاری هم موبدی
با همین خیالات است که در پایان کار گرانمایگان کشور را فرامی‌خواند و در برابر آنان در ستایش خویش داد سخن می‌دهد و می‌گوید:

هنر در جهان از من آمد پدید
چو من نامور تخت شاهی ندید
جهان را به‌خوبی من آراستم
چنان است گیتی کجا خواستم
خور و خواب و آرامتان از من است
همان پوشش و کامتان از من است
بزرگی و دیهیم شاهی مراست
که گوید که جز من کسی پادشاست؟

...

چون این گفته شد فرّ یزدان ازوی
بگشت و جهان شد پر از گفت وگوی
هنر چون پیوست با کردگار
شکست اندر آورد و برگشت کار
و به چه سرنوشتی دچار شد؟

صدم سال روزی به دریای چین
پدید آمد آن شاه ناپاک دین
نهان بود چند از بد اژدها
نیامد به فرجام هم زو رها
چو ضحاکش آورد ناگه به چنگ
یکایک ندادش سخن را درنگ
به ارّش سراسر به‌دونیم کرد
جهان را از او پاک پریم کرد

در مورد سرنوشت ضحاک و ناکامیها و خواری‌های مکرر کاووس، به دلیل دور شدن آن دواز «ره ایزدی»، نیازی به آوردن شواهد از شاهنامه نیست. ما به‌ویژه نمونه جمشید را برگزیدیم زیرا در شاهنامه بارها به‌عنوان شهریاری نیکو هم از وی یاد شده است.

۹. با اینهمه، حتی جمشید هم به نقش اجتماعی گروهی که پاسدار شریعت باشند معترف بود و به‌همین دلیل یکی از طبقات چهارگانه جامعه را «آئوریان» قرار داد:

گروهی که آئوریان خوانیش
به رسم پرستندگان دانیش
جدا کردشان از میان گروه
پرستنده را جایگه کرد کوه

آقای سعیدی سیرجانی، گویا از این دو بیت به این نتیجه رسیده است که جمشید آئوریانان را از پرداختن به وظایف و خدمات معنوی خویش بازداشته و کار آنان را هم خود وی به‌عهده گرفته است. زیرا پس از نقل این دو بیت در کتاب ضحاک ماردهوش می‌نویسد: «... (شاه خودکامه) چاره‌ای جز این ندارد چه او خود با اعلام «هم شهریاری هم موبدی»

وظیفه سنگین خدمات معنوی را نیز برعهده گرفته است.» (ضحاک ماردوش، چاپ اول، ۱۳۶۸، ص ۵۹) [تأکید از ماست]. اما چنین نیست. زیرا خود ایشان چند سطر قبل (ص ۵۸) نوشته است: «مردم رابه دلالت شغلی که دارند به چهار طبقه تقسیم می‌کند و وظایف هر طبقه را معین». از سوی دیگر، همانجایی که جمشید در برابر گرانمایگان درباره خودش لاف می‌زند و گزاف می‌گوید موبدان هم حضور دارند گیرم جرأت مخالفت ندارند:

همه موبدان سرفکنده نگون چرا، کس نیارست گفتن، نه چون

بنابراین، حتی در خودکامگی جمشید هم موبدان و پاسداران شریعت هستند و به کار خودشان سرگرم‌اند، گیرم جمشید به دلیل خیره‌سری و خودکامگی و نشناختن قدرتی بالای سر خود پاس حرمت آنان نمی‌دارد و آنان را هم مانند دیگر طبقات مطلقاً مطیع و گوش به فرمان خود می‌خواهد. درحالی‌که دیگر شهریاران خوب چنین نیستند. آنان در مسائل و موقعیت‌های دشوار به درگاه خدا می‌نالند و بندگی می‌کنند و از موبدان چاره‌جویی می‌طلبند.

کیخسرو که بهترین نمونه اینگونه شهریاران است چون با مخالفت طوس روبرو می‌شود برای اثبات مشروعیت و حقانیت خود در پادشاهی می‌پذیرد که به نبرد دز بهمن برود و آنجا را از دست دیوان بگیرد و به‌جای آن آتشکده آذرگشسب را برای موبدان بسازد:

بفرمود خسرو بدان جایگاه یکی گنبدی تا به ابر سیاه

...

ز بیرون چونیم از تگ تازی اسپ	برآورد و بنهاد آذرگشسب
نشستند گرد اندرش موبدان	ستاره‌شناسان و هم بخردان
در آن شارستان کرد چندان درنگ	که آتشکده گشت با بوی و رنگ

همی تاخت زو قر شاهنشهی	چو ماه دوهفته ز سرو سهی
دد و دام و هر جانور که‌ش بدید	ز گیتی به نزدیک او آرمید
دو تا می‌شدندی بر تخت اوی	از آن برشده فرّه و بخت اوی

۱۱. فردوسی درباره فریدون می‌گوید پدرش آبتین نامی بوده که به‌دست ضحاک کشته شده و مادرش فرانک از ترس مأموران ضحاک کودکش فریدون را به چوپانان سپرده است. چون فریدون بزرگ می‌شود و از مادرش درباره پدر و نام و نسب خویش می‌پرسد، فردوسی از زبان مادر درباره پدر فریدون فقط می‌گوید:

تو بشناس کز مرز ایران‌زمین	یکی مرد بُد نام او آبتین
ز تخم کیان بود و بیدار بود	خردمند و گُرد و بی‌آزار بود

۱۲. در نبرد فریدون با ضحاک:

سپاه فریدون چو آگه شدند	همه سوی آن راه بیره شدند
از اسپان جنگی فروریختند	بدان جای تنگی برآویختند
همه بام و در مردم شهر بود	کسی کش ز جنگاوری بهر بود
همه در هوای فریدون بدند	که از درد ضحاک پر خون بدند

...

به شهر اندرون هرکه برنا بدند	چه پیران که در جنگ دانا بدند
سوی لشگر آفریدون شدند	ز نزدیک ضحاک بیرون شدند

۱۳. در باب درفش کاویانی و اهمیت آن به عنوان پرچم ملی کشور ایران شواهد بسیار می توان از شاهنامه آورد. موارد گویای زیر برای این منظور کافی است:

چنین گفت هومان که این اختر است	که نیروی ایران بدو اندر است
درفش بنفش ار به چنگ آوریم .	جهان پیش خسرو به تنگ آوریم

ابیات ۱۴۲۰ و ۱۴۲۱ از داستان کیخسرو

[شاهنامه جیبی، تهران، ۱۳۶۳]

در جنگ دیگر ایرانیان با تورانیان، ایرانیان شکست می خوردند و تا رسیدن رستم، به کوه هماون پناه می آوردند. پیران به هومان می گوید:

گر آن مُردری کاویانی درفش	بیایی شود روز ایشان بنفش
اگر دست یابی به شمشیر تیز	درفش و همه نیزه کن ریز ریز

ابیات ۵۱۴ و ۵۱۵ از داستان کاموس کشانی

[شاهنامه چاپ جیبی، جلد ۳، ص ۲۵]

۱۴. در زمان کیقباد، هنگامی که افراسیاب در میدان جنگ از برابر رستم می گریزد، رستم جوان می خواهد به تعقیب او و لشگرنانش پردازد و جنگ را ادامه دهد. اما کیقباد وی را از این کار باز می دارد و می گوید:

کجا پادشایی است بی جنگ نیست وگر چند روی زمین تنگ نیست

در این سخن، ارتباط کارکرد جنگ با امر شهریاری را به روشنی می بینیم. اما این معنا را هم درمی یابیم که جنگ بیهوده کاری نادرست است. جنگ بیهوده «ره ایزدی» نیست. حتی افراسیاب که پیمان شکن ترین شهریاران شاهنامه است می گوید:

مرا سیر شد دل ز جنگ و بدی همی جست خواهم ره ایزدی

شاید با درک همین معنا بوده که فریدون پس از راست کردن کار شهریاری، جهان را میان فرزندان خود تقسیم می کند تا راه را بر جنگ و ستیز بیهوده ببندد: روم و خاور (= باختر)

را به سلم می‌دهد، ترک و چین را به تور، و ایران را به ایرج.

۱۵. خواب افراسیاب؛ ابیات ۷۰۰ به بعد در داستان سیاوخش، جلد دوم شاهنامه خالقی مطلق (افزوده بعدی):

چو از چشم شد هور گیتی فروز
بفگتید بر جامه افراسیاب
چنان چون کسی بازگوید ز تب
بلرزید بر جای آرام و خواب
خروشیدن و غُلُفُل آراستند
که شد تیره آیین تخت شهی
رُرا دید بر خاک خفته به راه
که این داستان با برادر بگوی
مگوی این زمان هیچ با من سَخُن
به بر گیر و سخم بدار اندکی
جهان دید با ناله و با خروش
همی بود لرزان بسان درخت
که بگشای لب، وین شِگفتی بگوی
که هرگز کسی این نبیند به خواب
ز پیر و جوان نیز نشنیده‌ام
جهان پر ز گرد، آسمان پر عقاب
بدو تا جهان بود، ننمود چهر
به گردش سپاهی ز گُنداوران
درفش مرا سر نگونسار کرد
سراپرده و خیمه گشتی نگون
بریده سران و تن افکنده خوار
چه نیزه به دست و چه تیر و کمان
وُزان هر سواری سری بر کنار
سیه پوش و نیزه‌وران صد هزار
مرا تاختندی همی بسته دست
ز پیوسته پیشم نبود کسی
یکی بادر نامور پهلوان

بریشان به شادی گذر کرد روز
به خواب و به آرامش آمد شتاب
چو یک پاس بگذشت از آن تیره شب
خروشی برآمد ز افراسیاب
پرستندگان تیز برخاستند
چو آمد به گرسوز آن آگهی
به تیزی بیامد به نزدیک شاه
به بر درگرفتش پرسید ازوی
چنین داد پاسخ که پرسش مکن
بدان تا خرد باز یابم یکی
زمانی برآمد چو آمد به هوش
نهادند شمع و بیامد به تخت
پرسید گرسوز از نامجوی
چنین گفت پُرمایه افراسیاب
چنان چون شب تیره من دیده‌ام
بیابان پر از مار دیدم به خواب
زَمین خشک شخّی که گفתי سپهر
سراپرده‌ی من زده بر کران
یکی باد برخاستی پر ز گرد
برفتی ز هر سو یکی جوی خون
وُ زین لشکر من فزون از هزار
سپاهی از ایران چو باد دمان
همه نیزه‌هاشان سرآورده بار
بر تخت من تاختندی سوار
برانگیختندی ز جای نشست
نگه کردمی نیک هر سو بسی
مرا پیش کاوس بردی دوان

یکی تخت بودی چو تابنده ماه
 دو هفته نبودی وُرا سال بیش
 دمیددی بکسردار غزنده میغ
 خروشیدمی من فراوان ز درد
 بدو گفت گرسیوز: این خواب شاه
 همه کام دل باشد و تاج و تخت
 گزارندهی خواب باید کسی
 بسخوانیم بیداردل موبدان
 هرآنکس کزین دانش آگاه بود
 شدند انسجمن بر در شهریار
 بخواند و سزاوار بنشانند پیش
 چنین گفت بسا نامور موبدان
 گرین خواب و گفتار من در جهان
 یکی را نمانم سروتن بهم
 ببخشیدشان بسی کران ز زو سیم
 وُزان پس بگفت آنج در خواب دید
 بترسید و از شاه زنهار خواست
 مگر شاه با بنده پیمان کند
 کزین در سَخُن هرچه داریم یاد
 به زنهاردادن زبان داد شاه
 زیسان آوری بود بسیار مغز
 چنین گفت کز خواب شاه جهان
 به بیداری اکنون سپاهی گران
 یکی شاهزاده به پیش اندرون
 بر آن طالعش برگسی کرد شاه
 اگر با سیاوش کند شاه جنگ
 ز ترکان نماند کسی پارسا
 وُگر او شود کشته بر دست شاه
 سراسر پُراشوب گردد زمین
 بدان گاه یسار آیدت راستی

نشسته برو گرد کاوس شاه
 چو دیدی مرا بسته در پیش خویش
 میانم به دو نیم کردی به تیغ
 مرا نساله و درد بیدار کرد
 نباشد جز از کامه‌ی نیک خواه
 نگون گشته بر بدسگال تو بخت
 که از دانش اندازه دارد بسی
 از اختر شناسان و از بخردان
 پراگنده گر بر در شاه بود
 بدان تا چرا کردشان خواستار
 سَخُن راند با هریک از کم و بیش
 که ای پاکدل نیک پی بخردان
 ز کس بشسنوم آشکار و نهان
 اگر زین سَخُن بر لب آرند دم
 بدان تا نباشد کسی زو به بیم
 چو موبد ز شاه آن سَخُن ها شنید
 که این خواب را کی توان گفت راست؟
 زوان را به پاسخ گروگان کند
 گشاییم بسا شاه و یساییم داد
 کزان بد ازیشان نبیند گناه
 کجا برگشادی سَخُن های نفز
 کنم آشکارا بروبر زنهان
 از ایسران بیاید دلاورسران
 جهان دیده بسا او بسی رهنمون
 که این بوم گردد به ما بر تابه
 چو دیبه شود روی گیتی به رنگ
 غمی گردد از جنگ او پادشا
 به توران نماند سر و تخت و گاه
 ز بهر سیاوش به جنگ و به کین
 که ایران شود کشور از کاستی

جهاندار اگر مرغ گردد بپر
 ازینسان گذرکرد خواهد سپهر
 برین چرخ گردان نیابد گذر
 گهی پر ز خشم و گهی پر ز مهر
 پیشگوی خود سیاوش، ابیات ۱۶۵۱ تا ۱۶۳۵، شاهنامه، جلد دوم، خالقی مطلق (افزوده بعدی):

سیاوش بدو گفت کای نیک‌نام	نبینم جز از نیک‌نامیت کام
همه راز من آشکارای تُست	که بیداردل بادی و تندرست
من آگاهی از فرّ یزدان دهم	هم از راز چرخ بلند آگهم
بگویم ترا بودنی‌ها درست	از ایوان و کاخ اندرآیم نخست
بدان تا نگویی چو بینی جهان	که این بر سیاوش چرا شد نهان؟
تو ای گردپیران بسیارهوش	بدین گفته‌ها پهن بگشای گوش
فراوان بدین نگذرد روزگار	که بی‌کام بیداردل شهریار
شوم زار کشته ابر بی‌گناه	کسی دیگر آراید این تاج و گاه
تو پیمان همی داری و رای راست	ولیکن فلک را جزینست خواست
ز گفتار بدگوی و از بختِ بد	چنین بی‌گنه بر تنم بد رسد
برآشوبد ایران و توران بهم	ز کینه شود زندگانی دُرم
پُر از رنج گردد سراسر زمین	زمانه شود پُر ز شمشیر کین
بی سرخ و زرد و سیاه و بنفش	از ایران به توران ببینی درفش
بسی غارت و بردن خواسته	پراگندن گنج آراسته
بسا کشورا کان به پای ستور	بکوبند و گردد به جوی آب شور
سپهدار توران ز کردار خویش	پشیمان شود، هم ز گفتار خویش
پشیمانی آنکه نداردش سود	که برخیزد از بوم آباد دود
از ایران و توران برآید خروش	جهانی ز خون من آید به جوش
جهاندار بر چرخ چونین نبشت	به فرمان او بردهد هرچه کشت

۱۶. سوگواری رستم در غم سیاوش و تندخویی‌اش باکیکاووس، ابیات ۳۳ تا ۵۰، جلد دوم شاهنامه خالقی مطلق (افزوده بعدی):

تهمتن چو بشنید ازو رفت هوش	ز زاول برآمد به زاری خروش
به چنگال رخساره بشخود زال	همی ریخت خاک از بر شاخ و یال
به یک هفته با سوگ بود و دُرم	به هشتم برآمد ز شیپور دم
سپه سربسر بر درِ پیلتن	ز کشمیر و کاول شدند انجمن

به درگاه کاوس بنهاد روی
چو نزدیکی شهر ایران رسید
به دادار دارنده سوگند خُورد
نباشد، نه رخ را بشویم ز خاک
گله ترگ و شمشیر جام منست
چو آمد بر تختِ کاوس کی
بدو گفت: خوی بد ای شهریار
ترا مهر سوداوه و بدخوی
کنون آشکارا ببینی همی
از اندیشه‌ی خرد شاه سُرگ
کسی کو بود مهتر انجمن
سیاوش ز گفتار زن شد به باد
ز شاهان کسی چون سیاوش نبود

دو دیده پراز خون و دل کینه‌جوی
همه جامه‌ی پهلوی بردردید
که هرگز تنم بی سلیح نبرد،
سزد گر نباشم برین سوگ پاک
به بازو خمِ خام دام منست
سرش بود پُر خاک و پُر خاک پی
پراگندی و تخت آمد به بار
ز سر برگرفت افسر خسروی
که بر موج دریا نشینی همی
نماند روان بی‌زیانِ بزرگ
کفن بهتر او را ز فرمان زن
خجسته زنی کو ز مادر نژاد
چُنو راد و آزاد و خامش نبود

۱۷. به ابیات ۹۴۶ تا ۹۶۰ در «داستان سیاوش»، جلد دوم شاهنامه مطلق بنگرید (افزوده)

(بعدی):

تهمتن بدو گفت کای شهریار
سُخُن بشنو از من تو ای شه نخست
تو گفتی که بر جنگ افراسیاب
بمانید تا او بیاید به جنگ
ببودیم تا جنگ جوید درست
کسی کاشتی جوید و سور و بزم
و دیگر که پیمان شکن پیشگاه
چه جستی جز از تاج و تخت و نگین
سیاوش چو پیروز بودی به جنگ
همه یافتی، جنگ خیره‌مجوی
که افراسیاب این سُخُن‌ها که گفت،
هم از جنگ جُستن نگشتیم سیر،
ز فرزند پیمان شکستن مخواه
نهانی چرا گفت باید سُخُن
و زین کار کاندیشه کرده‌ست شاه

دلت را بدین کار غمگین مدار
از آن پس جهان زیر فرمان تُست
مران تیز لشکر بدان سوی آب
که او خود شتاب آورد بی‌درنگ
در آشتی او گشاد از نخست
نه نیکو بود پیش رفتن به رزم
نباشد پسندیده‌ی نیک‌خواه
تن‌آسانی و گنج ایران‌زمین؟
برفتی بسان دلاور پلنگ
دل روشنت بآب تیره مشوی
به پیمان شکستن بخواهد نهفت،
به جایست شمشیر و چنگال شیر
دروغ ایچ کی درخورد با کلاه
سیاوش ز پیمان نگردد زُبن
برآشوبد این نامور پیشگاه

۱۸. مصطفی رحیمی، نام خدا و نام انسان، کلک، شماره‌های ۱۲ - ۱۱، تهران، بهمن و اسفند ۱۳۶۹، ص ۱۹. تأکیدها از من است.

۱۹. میان ماکیاول، نویسنده شهریار، و فردوسی، خالق شاهنامه، بهراستی شباهت‌هایی حیرت‌انگیز در کار است. ماکیاول شهروند جمهوری آزاد فلورانس بود که روزگار آن با ورود سپاهیان «اتحاد مقدس» پاپ به فلورانس در ۱۵۱۲ میلادی به سر رسید. فلورانس بخشی از میهن بزرگ ماکیاول، یعنی ایتالیا، را تشکیل می‌داد که در آن ایام بین چند پادشاهی و جمهوری بخش شده و لگدکوب قدرت‌های نوحاسته اروپا همچون فرانسه و اسپانیا بود. ماکیاول در «شرزگی و استواری و دلیری و نیرنگبازی» چزاره بورجا (Cesare Borgia)، فرزند پاپ آلکساندر ششم، ویژگیهای شهریار تازه‌ای را می‌دید که می‌توانست به نجات میهن رنج‌دیده‌اش کمر برزند. به همین دلیل، در ۱۵۱۳، با آرمانی کردن سیمای شهریار در چهره آن فرمانروا کتاب شهریار را نوشت و آن را به لورنتسو دو مدیچی (Lorenzo de Medici)، فرمانروای جدید فلورانس، تقدیم کرد «به این امید که شغلی به دست آرد و مایه گذران خانواده را فراهم کند و خود نیز به میدان کار و کوشش عملی بازگردد». اما، درست مانند فردوسی که از دستگاه محمود غزنوی سرخورده و مأیوس شد، امید ماکیاول نیز بیهوده ماند و او، به همین دلیل، کتاب دیگرش، گفتارها، را به دو شهروند ساده پیشکش کرد. ن. ک. به: برگرفته مطالب چاپ ۱۹۴۷ / دانشنامه بریتانیکا توسط داریوش آشوری در دیباچه مترجم برگردان فارسی شهریار، کتاب پرواز، تهران ۱۳۶۶.

۲۰. فردوسی در این مورد در آغاز «داستان جنگ مازندران» می‌گوید:

اگر شاخ بد خیزد از بیخ نیک
تو با بیخ تندی می‌آغاز و یک

یعنی چیزی که آغاز درستی داشته اکنون به تباهی گراییده است. و این تباهی چیزی جز خودکامگی نیست که فردوسی همانجا (بیت ۷۵) با همین لفظ بدان اشاره می‌کند: از زبان زال کاووس را «خودکامه مرد» می‌نامد.

۲۱. در این مورد به گفتار زیر بنگرید:

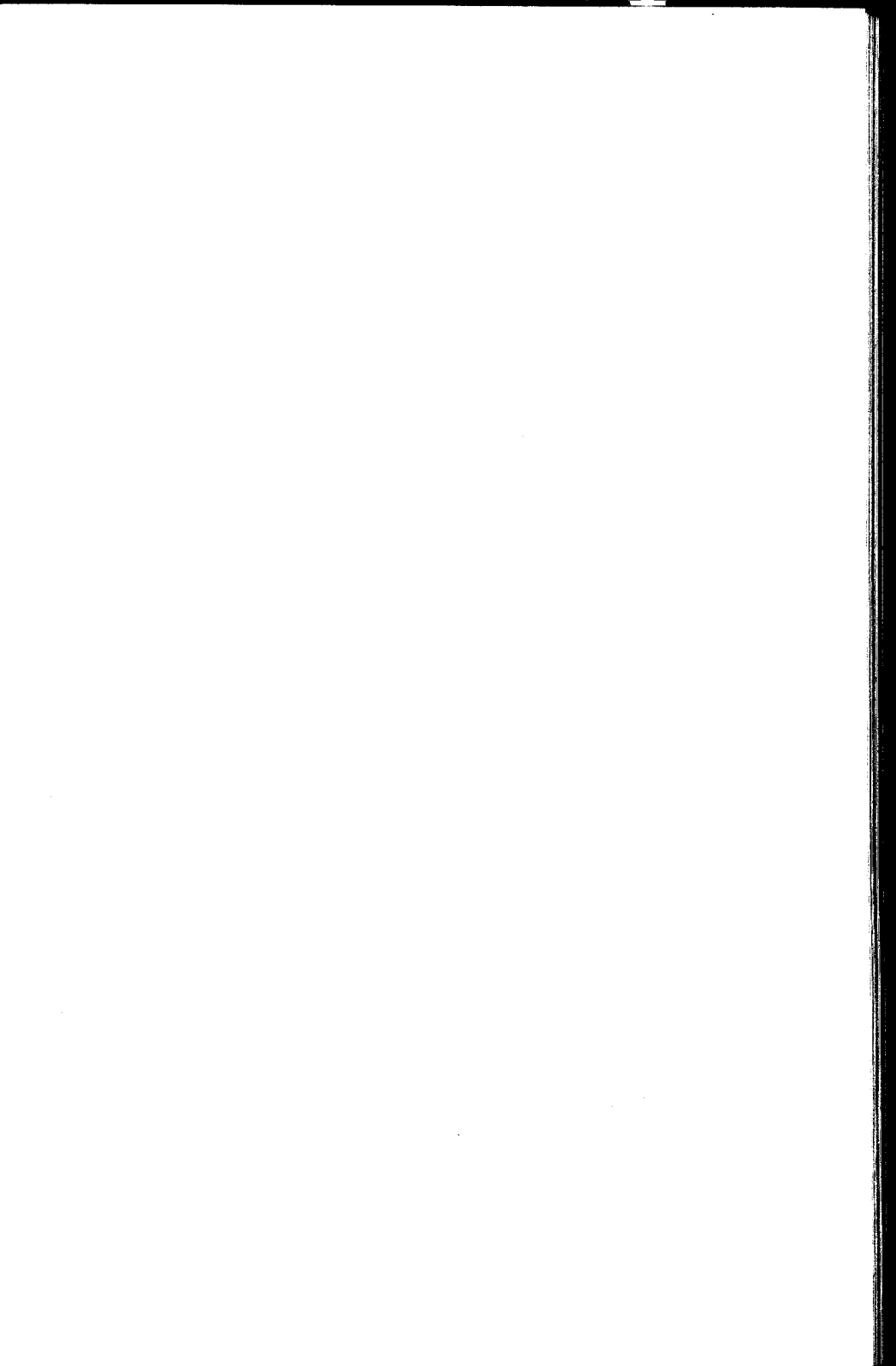
باقر پرهام، تراژدی چشم اسفندیار، انتشارات فرهنگسرای نیما، شیکاگو ۱۹۹۱.

این گفتار متن سخنرانی مؤلف است در تاریخ ۲۳ نوامبر ۱۹۹۰ برای جمعی از ایرانیان مقیم شیکاگو.

۲۲. فردوسی هم به اهمیت تراکم مادی، به‌عنوان عاملی در به‌فساد کشاندن قدرت، آگاهی داشته است. زیرا در آغاز داستان جنگ مازندران در بیان مقدمات همراه‌شدن کاووس از وسوسه‌های دیوی که به شکل رامشگری بر وی ظاهر شده می‌گوید:

- ز هر گونه ای گنج آگنده دید جهان سر به سر پیش خود بنده دید
همان تخت و هم طوق و هم گوشوار همان تاج زرین زیر جندنگار
همان تازی اسپان آگنده یال به گیتی ندانست خود را همال
۲۳. اورنگ خضرائی، جنون و فرزانگی، کلک، شماره ۱۲ - ۱۱، تهران، بهمن و اسفند ۱۳۶۹، ص ۳۴.
۲۴. بدان گیتی ام نیز خواهشگرست که با تیغ تیزست و با منبرست
۲۵. نادر ابراهیمی، «صوفیانه ها و عارفانه ها»، کلک، شماره ۱۲ - ۱۱، تهران، بهمن و اسفند ۱۳۶۹، ص ۹۰.
۲۶. مصطفی رحیمی، تراژدی قدرت در شاهنامه، انتشارات نیلوفر، تهران، ۱۳۶۹.
۲۷. مهرداد بهار، «عمر کارکردهای اجتماعی شاهنامه به سر رسیده است»، آدینه، شماره ۵۳، تهران، ۱۳۶۹.

۳. تک‌نگاری



تأملی در تعبیر سهروردی از سرانجام نبرد اسفندیار با رستم در شاهنامه، و آثار و نتایج آن در تاریخ اندیشه و سیاست در ایران

فردوسی بخش مهمی از زندگانی خود را در راه «سامان» دادن به داستان‌های اساطیری و اخبار پراکنده تاریخی آمیخته به افسانه [۷۰:۱] گذرانده و همه دارایی و سرمایه‌اش را در این راه خرج کرده است. آیا مُراد وی چنانکه خود او دربند مربوط به ابیات بازمانده از دقیقی به تصریح گفته و دقیقی را پیش‌کسوت خود دانسته است [۱۳۶:۲]، فقط به نظم - یا به گفته خود او به «پیوند» - در آوردن داستان‌هایی منثور بوده و هیچ معنا و مفهومی از کلیت کار خود در نظر نداشته است؟

برخی از پژوهشگران در بحث از ماهیت کار فردوسی به «تدبیر زیرکانه»، او برای پیوند زدن زمان اساطیری با زمان تاریخی، به نحوی که بیان اسطوره‌ها در قالب حماسه «تا اندازه زیادی بر مبنای موازین عقلی و تجربی» استوار شود و «پندارهای اساطیری دیرین» آرایشی «تاریخی» بیابند اشاره کرده‌اند [۷۱:۱ - ۷۰]؛ و بعضی دیگر گفته‌اند شاهنامه «مجموعه منسجمی» از اساطیر باستانی و روایات تاریخی است که «در اجزاء پیام مشخصی ندارد ولی در نهایت تمام شاهنامه تبدیل به پیامی کلی می‌شود». [۵۵:۳ و ۵۴] اما جز برخی از پژوهشگران خارجی که بر مفاهیم کلی سامان دهنده‌ای چون «روح قومی» و «روح ملی» حاکم بر شاهنامه تأکید کرده‌اند، کمتر پژوهشگری به این فکر افتاده است که ببیند وحدت و انسجام کلی شاهنامه از دیدگاه نظری

(= تئوریک) در چیست و مضمون معرفتی گفتار (= discours) فردوسی، صرف نظر از جنبه های داستانی و شاعرانه آن، چه بوده است.

اگر در سخنان فردوسی در آغاز کتاب دقیق شویم خواهیم دید که منظور وی از سرودن شاهنامه ساختن پایگاهی در زیر شاخ سرو سایه افکن دانش است، دانشی که چگونگی داشتن گیتی، یعنی راه و رسم کشورداری را که خود فردوسی از آن با تعبیر «جهانداری» یاد می کند نشان دهد. تأمل در ترتیب و توالی داستان ها و ارتباط آنها با یکدیگر و بطور کلی ساخت معنایی تمامیت کار فردوسی نیز تأکید کننده همین منظور است [۴]. بنابراین، می توان گفت فردوسی از آن رو اسطوره را به تاریخ راه داده و تاریخ را به بنیان های اسطوره ای پیوند زده است که بگوید شهریاری، یعنی به زبان امروزی دولت، در روح ملی ما از چه مایه هایی برخاسته، در چه محورهایی سامان یافته و از چه راههایی به انحطاط کشیده شده است. او برای این منظور از همه مایه های تناقض دار و تراژدی ساز، چون تضاد منافع عمومی با اغراض شخصی یا گروهی، تضاد ارزش های فردی با آرمان های جمعی، کشاکش و تعارض شریعت و دولت، عقل و ایمان، قانون و عاطفه، و مانند اینها، در کار خود بهره گرفته و انواع و اقسام این تعارض ها و کشاکشها را برای بیان گوهر شهریاری یا دولت و تعیین جایگاه درست هر یک از عناصر و اجزاء آن در لابلاي داستان ها و پرده های نمایش کلی شاهنامه پیش کشیده است. یکی از مهمترین این داستان ها در بیان سرگذشت شهریاری و الزام های آن داستان رستم و اسفندیار است. در این داستان می بینیم که مقدمات تباه شدن دستگاه شهریاری چگونه فراهم می شود؛ جهان پهلوان کمر بسته در خدمت شهریاری چگونه با آگاهی به نتیجه شوم کردار خود ناگزیر به وظیفه خویش عمل می کند هر چند می داند که انجام این وظیفه نقطه آغاز پایان کار اوست؛ شاهزاده - پهلوان قدرت طلب چگونه با دستاویز قراردادن فرمان شاه - که خود به نادرستی آن اذعان دارد - در کامل کردن مقدمات نابودی خویش و دیگر

ایرانیان می‌کوشد؛ در یک کلام، در داستان رستم و اسفندیار می‌بینیم که خارج شدن شریعت از نقش خویش و الگوشدن آن برای کشورداری چگونه به فرایندی می‌انجامد که حاصل آن نادیده گرفتن شایستگی‌ها و بایستگی‌ها با استناد به اقتدار مطلق یعنی خودکامگی است. فردوسی، در این بخش از شاهنامه نشان می‌دهد که خروج از دائرة زمان و مکان در امر جهاننداری، یعنی نادیده گرفتن واقعیت و استناد به عالم مثال - که در اینجا همان الگوی پندارین «دین پادشاهی» است - چه فاجعه‌ای به بار می‌آورد و چگونه سبب می‌شود که جهاندار، به جای جهاننداری، «فرزند» و «دوده خویش و پیوند» را به کشتن دهد.

برای باز نمودن آنچه گفته شد، و برای نشان دادن تفاوت بنیادی این تعبیر با تعابیر رایج از داستان رستم و اسفندیار [۵]، بویژه با تعبیری که سهروردی از این داستان کرده است، چاره‌ای ندارم جز آنکه محورها و نکات عمده داستان را به نحوی که در شاهنامه آمده است بسرعت یادآوری کنم تا بعد بتوان به مقایسه آن با تعابیر رایج از جمله با تعبیر ویژه سهروردی که در اینجا مورد نظر ماست، پرداخت.

اسفندیار و پدرش گشتاسب، در قیاس با دیگر پهلوانان و شاهان در شاهنامه، شخصیت‌هایی استثنائی‌اند. گشتاسب پسر لهراسب است، و لهراسب کسی است که بنا به دستور و وصیت کیخسرو پادشاه شده است. کیخسرو، پیش از ترک تاج و تخت و ناپدید شدن از چشم همراهان در کوه، طی فرمانی رستم را «در جهان پیشرو / جهاندار بیدار و سالار و گو» می‌خواند و کشور نیمروز را بدو می‌بخشد [۴۰۳:۶]. اما پادشاهی ایران زمین را به لهراسب می‌دهد [ایضاً: ۴۰۶]. همه بزرگان در شگفت می‌مانند که این چگونه انتخابی است و چرا باید به پادشاهی لهراسب تن درداد. زال از بین انجمن به پامی خیزد و طی گفتار اعتراض آمیزی می‌گوید که لهراسب در آغاز

کار خویش «فرومایه‌ای با یک اسب» بود که کسی نژاد و هنری از او ندیده است. دیگر ایرانیان نیز با وی هم‌صدا می‌شوند و کیخسرو در پاسخ آنان بر «شرم و دین و خرد» لهراسب و مبارزه‌ای که با جادوان خواهد کرد و کوشش‌هایی که در «پدیدآوردنِ راه یزدان پاک» از خود نشان خواهد داد سخن می‌گوید و دوباره از زال و دیگران می‌خواهد که پادشاهی لهراسب را بپذیرند [ایضاً: ۴۰۷]. زال و دیگر معترضان هم قانع می‌شوند و به پادشاهی لهراسب گردن می‌نهند.

پس، به پادشاهی رسیدنِ لهراسب بیشتر برای این بوده که کیخسرو او را مردی خردمند و دین‌گستر شناخته است نه به دلیل کاردانی‌ها و پهلوانی‌هایش در راه کشور، چنانکه در مورد اغلب شهریاران نامدار دیده‌ایم. در عمل نیز لهراسب به دینداری علاقه‌مندتر است تا به کشورداری: در برابر اصرار گشتاسب و فشار ارجاسب، زریر را به چاره‌جویی به روم می‌فرستد و زریر تخت‌وتاج را پیش از رسیدنِ گشتاسب از روم به ایران از سوی پدر به وی می‌بخشد و بعد از آمدنِ گشتاسب به ایران نیز لهراسب با دستِ خود تاج بر سر گشتاسب می‌نهد و خود به بلخ گزین می‌رود تا خدمتگزار و پاسدار آتشکده نوبهار باشد [۲: ۶۰ تا ۶۶].

در کار گشتاسب نیز به همین‌گونه وجوه استثنائی در قیاس با دیگر شهریاران برمی‌خوریم. نکتهٔ نخست خودخواهی وی و رنجیده‌شدنش از ستایش‌هایی است که پدر او از زریر برادرش می‌کند، زیرا به گفتهٔ فردوسی «گشتاسب را سرپُر از باد بود / وزان کار لهراسب ناشاد بود.» این خودخواهی به حدّی است که گشتاسب هم‌واردی جز رستم در زمانه برای خودش نمی‌شناسد، و آشکارا از پدر می‌خواهد که تاج‌وتخت را به نام او کند، یعنی به اصطلاح رسماً اعلام دارد که گشتاسب جانشین وی خواهد شد. اما لهراسب در برابر این تقاضا وی را با «بیدادگر شهریار»ی مقایسه می‌کند که در برابر باغ بهار به گیاه هرزه‌ای می‌ماند «که چون آب بیند به نیرو شود / همه باغ

از او پر ز آهو شود» [۹:۲ تا ۱۱]. بعد از این داوری است که گشتاسب از پدر می‌رنجد، و از پیش او نخست به کابل و هند و بار دیگر به سوی روم می‌رود. نکته مهم دیگر در باب گشتاسب این است که همه دلاوری‌های او تا آنجا که خود فردوسی گوینده آن است در روم و پیش از رسیدن به پادشاهی در ایران بوده. پس از رسیدن گشتاسب به پادشاهی ایران، زندگانی وی - که بیشتر آن را از زبان دقیقی در شاهنامه می‌خوانیم - چیزی جز یاری رساندن به زرتشت و گستراندن دین او نیست که پهلوانی‌هایش را اسفندیار و دیگران می‌کنند نه او. نخستین نتیجه دین‌گستری او - به کارگرفتن امکانات جهانداری در امر شریعت‌گستری - نیز برانگیخته شدن ارجاسب، خاقان چین، به جنگ با ایرانیان است. با آنکه ارجاسب نخست پیشنهاد آشتی جویانه‌ای به گشتاسب می‌دهد و می‌گوید اگر از پافشاری بر آیین زرتشت دست‌برداری «زمین کشانی و ترکان چین / تو را باشد این همچو ایران‌زمین»، وگرنه با تو جنگ خواهیم کرد، گشتاسب به پشتگرمی رجزخوانی‌های زیر و اسفندیار راه جنگ را برمی‌گزیند. سومین نکته مهم خودکامگی گشتاسب است. این خودکامگی به حدی است که جاماسب، وزیر دانای او، جرأت نمی‌کند پیش از امان گرفتن از وی نسبت به جان خویش پیشگویی‌هایش را در باب حوادث ناگواری که در روز جنگ پیش خواهد آمد برای گشتاسب بگوید. بعد از امان گرفتن نیز گشتاسب، با آنکه از کشته شدن زیر و بسیاری دیگر از نام‌آوران ایران درنبرد با ارجاسب آگاه می‌شود، به جای چاره‌جویی در جهت رسیدن به سازشی - هر چند موقت - با ارجاسب و برگرداندن خطر وی از ایران، راه چاره‌ای به جاماسب پیشنهاد می‌کند که در واقع در حکم محروم کردن سپاه ایران از بهترین سرداران و جنگاوران و آنگاه فرستادنش بدون برخورداری از فرماندهان لایق به جنگ دشمن است [۹۳:۲ تا ۹۵]. این پیشنهاد، که جاماسب آن را نمی‌پذیرد، نشان می‌دهد که گشتاسب در دشواری‌ها و در برخورد با بحران‌های شهریاری از کردانی و تدبیر درست

بی بهره است. اما مهمترین خوی بد گشتاسب قدرت دوستی بیکران اوست که سبب می شود وی حتی بر فرزند خود اسفندیار نیز بدگمان شود: به اغوای گُرم، بدون توجه به خدمات اسفندیار، دستور می دهد که او را با غل و زنجیرهای گران در دژ گنبدان به بند کشند، و آزادش نمی کند مگر از سر ناچاری و برای دفع دومین حمله ارجاسب. چون خطر ارجاسب می گذرد، قدرت دوستی گشتاسب باز مانع از آن است که وی به وعده های مکررش با اسفندیار عمل کند و تاج و تخت را به او بسپرد: موضوع دریندبودنِ خواهران اسفندیار را بهانه می کند و او را به هفت خوانی می فرستد که سرانجامش معلوم نیست. و چون اسفندیار از هفت خوان نیز پیروز بر می گردد، گشتاسب با علم به اینکه اسفندیار در جنگ با رستم به دست او کشته خواهد شد [۲۲۰:۲-۲۱۹] او را به جنگ رستم می فرستد. چنین است گشتاسب: بیدادگر مرد سر پر از بادی که فقط در غربت لاف دلیری زده است، و در تخت شاهی جز پیمان شکنی، بدگمانی و خودکامگی هنری از او نمی بینیم؛ پادشاهی که از فرط قدرت پرستی فرزند خود و دیگر ایرانیان را آگاهانه به کام مرگ می فرستد و کاری می کند که جز ویرانی ایران و تباهی روزگار ایرانیان نتیجه ای از آن به بار نمی آید.

و اما اسفندیار، در باب شخصیت او من در گفتاری با عنوان «تراژدی چشم اسفندیار» [۷] در جای دیگری سخن گفته ام. در اینجا می گویم صورت کاملتر شده ای از آن سخن را به اختصار بازگویم.

نخستین وجه بارز شخصیت اسفندیار، در قیاس با دیگر پهلوانان شاهنامه، تشنگی او برای دستیابی به قدرت است. هیچ پهلوان دیگری را نمی بینیم که خواستار همسری با شاهان باشد؛ پهلوانانی چون سام، گیو، گودرز، توس، زال و رستم، همه، می دانند که پایگاه پهلوانی و جهان پهلوانی از پایگاه پادشاهی جداست و پهلوان را نمی رسد که در برابر شاه خواستار تاج شاهی شود [۸]. البته تفاوت اسفندیار با آن پهلوانان در این است که وی

شاهزاده است، اما کمتر فرزند پادشاهان را هم در شاهنامه دیده‌ایم که از کودکی داعیه جهاندار شدن و جانشینی شاهان را عنوان کرده باشد مگر البته گشتاسب پدر اسفندیار را؛ از این جهت باید گفت اسفندیار فرزند خلف پدر خویش است. تشنگی اسفندیار برای دستیابی به قدرت به حدی است که به مادرش می‌گوید که فردا پیش پدر خواهم شد و از او خواهم خواست که پادشاهی را به من بسپارد. و اگر او مخالفت کند بدون رضایت او نیز این کار را خواهم کرد:

وگر ایچ تاب اندر آرد به چهر به یزدان که بر پای دارد سپهر
که بی‌کام او تاج بر سر نهم همه کشور ایرانیان را دهم

[۲۱۸:۲]

دومین ویژگی شخصیت اسفندیار که نتیجه همان صفت نخست است، خودفریبی و توهم‌زدگی اوست: او بارها از پدرش پیمان‌شکنی دیده اما به دلیل علاقه باطنی‌اش به دست‌یافتن بر تاج و تخت برای آخرین بار به وعده گشتاسب و سوسه می‌شود. ولی چون می‌داند که پذیرفتن فرمان گشتاسب برای نبرد با رستم و سوسه‌ای بیش نیست چرا که به نیت گشتاسب آگاه است و یقین دارد که منظور او خلاص شدن از شر اسفندیار است نه چاره کردن کار داستان سام و فرزند او رستم [۲۲۶:۲]، برای توجیه رفتار خویش در چشم خود و در چشم مادر که وی را از رفتن به جنگ رستم برحذر می‌دارد، علاقه‌مندی‌اش را به پدر و به اجرای فرمان‌های او پیش می‌کشد و مکرر بدان استناد می‌کند و به روی خود نمی‌آورد که چون در دژ گنبدان اسیر بود هنگامی که جاماسب پیش او می‌آید و گرفتاری‌های گشتاسب و خواهرانش را به وی می‌گوید و از او می‌خواهد که برای نجات آنان بشتابد خود او رک و راست به جاماسب گفته بود که خواهش پدر و گرفتاری‌های او و خواهرانش از نظر وی اهمیتی ندارد و او حاضر نیست به خاطر آنان با دشمن روبرو شود، و فقط هنگامی دیگ غیرت او، به اصطلاح، به جوش آمد که شنید برادرش

فرشیدورد در جنگ با نیروهای ارجاسب زخمی شده است. اینجا بود که آهنگر را فراخواند تا بندهایش را بگسلد و چون این کار اندکی به درازا کشید بر آهنگر خشم گرفت و به نیروی تن خود بندهای آهنین را گسست تا هرچه زودتر همراه جاماسب به پیش پدر رود [۱۴۸:۲ تا ۱۵۲]؛ و نیز به روی خودش نمی آورد که خود او در پیش مادرش به یزدان سوگند خورده که حتی بدون رضایت پدر تاج شاهی را از او خواهد گرفت و بر سر خواهد نهاد. باری، برای اندازه گیری میزان خودفریبی و توهم زدگی اسفندیار موارد مثالی بهتر از داوری های او در موقعیت های متفاوت نسبت به رستم و احوال او نمی توان یافت. در ابتدای داستان، در برابر فرمان گشتاسب که به سیستان برو و دست رستم را ببند و او را با زال و دیگر نام آوران آن دیار به پیشگاه من بیاور، اسفندیار برمی آشوبد و می گوید دیگر از اندازه و راه و رسم کهن دور شده ای؛ مرا به جنگ کسی می فرستی که:

ز گاه منوچهر تا کیقباد	دل شهریاران بدو بود شاد
نکوکارتر زو به ایران کسی	نبودست کاورد نیکی بسی

[۲۲۵:۲]

اسفندیار در پیش مادرش کتایون نیز همین داوری را درباره رستم دارد: چون وصف نیکی ها و دلیری های رستم را از مادرش می شنود می گوید:

همان است رستم که دانی همی	هنرهاش چون زند خوانی همی
نکوکارتر زو به ایران کسی	نیایی و گر چند پویی بسی
اما باز خود را می فریبد و فرمان پدر را بهانه می کند و می گوید:	
چگونه کشم سر ز فرمان شاه	چگونه گذارم چنین پیشگاه

[۲۲۸:۲]

اسفندیاری که در غیاب رستم چنین قضاوتی دارد در پیش روی او — شاید برای تحریک کردن وی و تشویق کردنش به نبرد — زبان به ناسزا می گشاید و می کوشد تا نژاد و خاندان او را خوار کند [۲۵۵:۲ — ۲۵۴].

مهمترین توهّم اسفندیار نسبت به خود و نسبت به رستم در این است که گمان می‌برد روین تنی او را چاره‌ای نیست و کسی نمی‌تواند از راز آن آگاه باشد؛ و نیز گمان می‌برد که رستم با همه دلیری و آزادگی کسی است که بپذیرد بند بر دست و پای او نهند و به خواری اسارت در برابر دیگری تن در دهد. اسفندیار هنگامی از این توهّم‌ها رها می‌شود که بد حادثه پیش آمده و کار از کار گذشته است: پس از کورشدن به تیرِ گزِ پرتاب شده از کمانِ رستم است که می‌گوید:

بمردی مرا پوردستان نکشت نگه‌کن بدین‌گر که دارم به مشت
بدین چوب شد روزگارم به سر ز سیمِغ و از رستم چاره‌گر
فسون‌ها و نیرنگ‌ها زال ساخت که اروند و بند جهان او شناخت

توهم اسفندیار - و شاید هم شیفتگی‌اش به اجرای بی‌چون و چرای فرمان شاه که گفته است رستم را دست بسته، یعنی زنده، به درگاه او ببرند - به حدّی است که در پایان نخستین روز نبرد، چون رستم خسته و فرسوده از وی می‌خواهد که شب دررسیده است، بهتر است نبرد را به روز دیگر بگذاریم، اسفندیار با آنکه از «چاره‌دانی و نیرنگ و رای» رستم بدگمان است، خود را می‌فریبد و به رستم زینهار می‌دهد. اما، روز بعد، پس از کورشدن به تیر رستم، می‌نالد و او را «رستم چاره‌گر» می‌نامد.

و پس از همین آگاهیِ دیررس بعد از وقوع فاجعه است که به رستم می‌گوید:

که از تو ندیدم بدِ روزگار زمانه چنین بود و بود آنچ بود
سخن هرچه گویم ببايد شنود نه رستم، نه سیمِغ و تیر و کمان

بهاغه تو بودی پدر بُد زمان

شاید مهم‌ترین مورد مثال برای نشان دادنِ خودفریبی و حتی دروغ‌گویی اسفندیار سخنان وی در لحظه پذیرفتنِ فرمان گشتاسب باشد. در این لحظه می‌گوید:

تو را باد این تخت و تاج و کیان مرا گوشه‌ای بس بود زین جهان
ولیکن تو را من یکی بنده‌ام به فرمان و رایت سرافکنده‌ام
پدرش به وی سفارش می‌کند که لشگری از سواران گزیده با خود بردار.
ولی اسفندیار در پاسخ می‌گوید که لشگر نیاید مرا خود به کار. در پاسخ
مادرش نیز همین سخن را تکرار می‌کند که:

مرا لشگری خود نیاید به کار جز از خویش و پیوند و چندی سوار
[۲۲۶:۲ - ۲۲۹]

اما بیدرنگ پس از این سخن‌ها می‌بینیم که به‌واقع لشگری در کار است و
چنین نیست که اسفندیار فقط با فرزند و چند تن خویش و پیوند راهی
سیستان شده باشد:

بشگیر هنگام بانگِ خروس ز درگاه برخاست آوای کوس
چو پیلی به اسب اندر آورد پای بیاورد چون باد لشگر ز جای
[۲۲۹:۲]

و یا پس از رسیدن به کنار رود هیرمند می‌شنویم که:

بر آیین ببستند پرده سرای بزرگان لشگر گرفتند جای
شراعی بزد زود و بنهاد تخت بر آن تخت بر شد گو نیک‌بخت
[۲۳۱:۲]

تا برسیم به جایی که رستم از در آشتی جویی و مصلحت‌اندیشی به وی
می‌گوید:

چو آیی به ایوان من با سپاه هم ایدر بباشی به شادی دو ماه
برآساید از رنج مرد و ستور دل دشمنان گردد از رشک کور
چو خواهی که لشکر به ایران بری به نزدیک شاه دلیران بری
که ایدر فکندم به شمشیر بُن در آنجای کهن

[۲۴۲:۲]

پس روی با وی همراه بوده و او حتی می‌دانسته است که وظیفه این لشگر،



بنا به خواست گشتاسب، کندن و سوختن آبادی‌های سیستان است. زیرا، هنگام مرگ، در لحظه‌ای که وصایایش را به رستم می‌گوید به این موضوع اعتراف می‌کند:

مرا گفت رو سیستان را بسوز
نخواهم کزین پس بود نیمروز
بکوشید تا لشکر و تاج و گنج
بدو ماند و من بمانم به رنج

[۳۱۲:۲]

اسفندیار حتی از همان آغاز می‌داند که رویارویی‌اش با رستم در حکم رویارویی ایرانی با ایرانی است که جز کشته شدن ایرانیان و تباهی روزگارشان چیزی از آن به بار نمی‌آید [۹]. او می‌داند که نتیجه اجرای فرمان گشتاسب ناگزیر همین خواهد شد. با توجه به همین آگاهی است که زیرکانه می‌کوشد در پیامی که توسط بهمن برای رستم می‌فرستد بر حساسترین نقطه روان رستم، یعنی علاقه‌مندی‌اش به آبادانی و سرفرازی کشور، انگشت بگذارد تا مگر او را به پذیرفتن بند بر دست و پای خویش برانگیزد. از بهمن می‌خواهد که به رستم بگوید:

نبايد که این خانه ویران شود
کنام پلنگان و شیران شود [۱۰]
اما، این «خودکامه‌جنگی» به گفته فردوسی، با وجود این آگاهی، به تأثیر همان خواهش درونی بنیادبرافکن، یعنی تشنگی دستیابی به قدرت، است که این راه را به رغم اندرزها و کوتاه آمدن‌های رستم، تا به آخر ادامه می‌دهد و تنها در لحظه مرگ است که با افسوس و دریغ می‌پذیرد که فرمان‌برداری‌اش نسبت به گشتاسب در واقع چیزی جز پذیرش ستم نبوده است:

بگفت این و بر زد یکی تیزدم
که بر من ز گشتاسب آمد ستم

[۳۱۲:۲]

و اما آخرین نکته در باب اسفندیار که مسکوت گذاشتن آن در واقع مسکوت گذاشتن مهمترین وجه شخصیت اسفندیار خواهد بود: اسفندیار

شمشیر زن راه دین و برگزیده خود زرتشت است. وجه نخست این نکته را در شاهنامه می‌بینیم. خود اسفندیار می‌گوید:

نخستین کمر بستم از بهر دین تهی کردم از بت پرستان زمین
در واقع، با آن که گشتاسب نخستین پادشاهی بوده که دین زرتشت را پذیرفته است اما همه فداکاری‌ها در این راه چه در داستان رستم و اسفندیار و چه در منابع دینی زرتشت به اسفندیار نسبت داده می‌شود. وجه دوم قضیه، یعنی برگزیدگی به دست زرتشت و روین‌تن شدن به برکت وجود او در شاهنامه نیست. در خود شاهنامه فقط اشاره‌ای آن هم از زبان رستم و سیمرغ و زال به روین‌تنی اسفندیار می‌بینیم. ولی در داستان‌ها و ادبیات دینی زرتشتیان موضوع به تفصیل آمده است [۷۴:۱۱]. شاید همین موضوع و اعتقاد راسخ اسفندیار بر این که آسیبی به وی نخواهد رسید چرا که زرتشت پیامبر او را روین‌تن کرده است منشأ اعتقاد کورکورانه وی به درستی راهی باشد که به فرمان پدر درپیش گرفته است. به سخن دیگر، در کنه روان اسفندیار در واقع چنین می‌نموده که وی مأمور خداست تا آنچه به بیان امروزی فرمان تاریخ خوانده می‌شود به دست او تحقق یابد. بیهوده نیست که در بیشتر تعبیرهای معاصر از اسفندیار به برداشتی قهرمانانه از وی برمی‌خوریم. اسفندیاری که در نیم قرن اخیر به قلم پژوهشگران ایرانی به ما معرفی شده گویی دلاور پاکبازی است که برای فرارسیدن فرشکرد سوشیانت، یا تحقق بهشت موعود در روی زمین، شمشیر می‌زند [۱۲]. به همین دلیل اغلب مؤلفان معاصر کوشیده‌اند تا محملی برای توجیه کردار رستم در کشتن اسفندیار بیابند. در حالی که محملی در کار نیست: در داستان رستم و اسفندیار، همانطور که یکی از شاهنامه شناسان ما، آقای دکتر مهدی قریب، اخیراً بدرستی عنوان کرده است مرز میان حقیقت و باطل کاملاً مشخص است [۱۴۶:۱۳] و اسفندیار پیشاپیش صف باطل قرار دارد نه در اردوی حق.

خلاصه کنیم: اسفندیار شخصیتی است که اسفندیاری وی، یعنی روین تنی‌اش، در ناسفندیاری او، یعنی در نابینایی چشمان به‌ظاهر گشوده ولی به‌واقع آسیب‌پذیر اوست؛ پهلوان جوان به داندگی پیری که عطش درونی‌اش برای دستیابی به قدرت چنان اعتقاد توهم‌آلودی در وی ایجاد می‌کند که جز به زخم‌کشنده فاجعه درمان‌شدنی نیست، توهمی که در شتاب خود برای رسیدن به جهاننداری نابودکننده دستگاه جهاننداری است.

از تحلیل تفصیلی شخصیت رستم در داستان رستم و اسفندیار به دلیل نداشتن فرصت کافی می‌گذرم و تنها به یادآوری چند نکته مهم که برای مقایسه بعدی ما ارزنده است اکتفا می‌کنم.

نخستین نکته، تأکید رستم بر آزادی و آزادگی است. از رستمی که زیر بار هیچ فرمان ناروا، حتی اگر از جانب پادشاه با حشمت و جاهی چون کیکاووس بوده، نرفته است و در برابر او، در برابر چشم همه بزرگان فریاد زده‌است:

چه آزادَم او نه من بنده‌ام یکی بنده آفریننده‌ام

[۲۰۱:۱۴]

جز این زبنده نبوده که در برابر پیشنهادهای اسفندیار برای پذیرفتن بند گشتاسب همواره بگوید:

ندیده‌ست کس بند بر پای من نه بگرفت پیل ژیان جای من

[۲۴۲:۲]

یا:

ز من هرچ خواهی تو فرمان کنم	به دیدار تو رامش جان کنم
مگر بند کز بند عاری بود	شکستی بود زشت کاری بود
نبیند مرا زنده بسا بند کس	که روشن روانم بر این است و بس
ز تو پیش بودند کندآوران	نکردند پسایم به بند گران

[۲۴۹:۲]

یا:

که گوید برو دست رستم ببند؟ نبدد مرا دست چرخ بلند

[۲۶۲:۲]

نکته دوم: رستم در طول عمر دراز خود جهان پهلوان کمر بسته در خدمت شهریاری بوده است. او بدرستی معتقد است که پاداش خدمت به کشور و جانفشانی در راه شهریاری این نیست که دست و پایش را به بند کشند، وگرنه در امر شهریاری چیزی که شایسته احترام باشد باقی نخواهد ماند:

چو پاداش آن رنج بند آیدم که از شاه ایران گزند آیدم
همان به که گیتی نبیند کسی چو ببند بدو در نماند بسی
به همین دلیل به اسفندیار نصیحت می‌کند و می‌گوید:

تو آن کن که از پادشاهان سزاست مگرد از پی آنک آن نارواست

[۲۴۲:۲]

سومین نکته مهم کمک سیمرغ به زال و رستم در برابر اسفندیار و گشتاسب است. زال از سیمرغ چاره می‌جوید و آن مرغ که در شاهنامه نماد کاردانی، فرزاندگی و مشیت‌خدایی است [۱۵] رستم را با خود به کنار دریای چین می‌برد؛ بریدن چوب‌گز و چگونگی ساختن پیکانی کشنده از آن را به رستم می‌آموزد و به وی می‌گوید پیش از آن که این تیر را به کار بگیری یکبار دیگر بکوش و حجت را بر وی تمام کن:

بدو گفت: اکنون چو اسفندیار	بیاید بجوید ز تو کارزار
تو خواهش کن و لابه و راستی	مکوب ایچ‌گونه در کاستی
مگر بازگردد به شیرین سخن	به یاد آیدش روزگار کهن
که تو چندگه بودی اندر جهان	به رنج و به سختی ز بهر مهان
چو پوزش کنی چند نپذیردت	همی از فرومایگان گیردت
بزه‌کن کمان را و این چوب‌گز	بدینگونه پرورده در آب رز
ابر چشم او راست کن هر دو دست	چنان چون بود مردم‌گز پرست

زمانه برد راست آن را به چشم بدانگه که باشد دلت پر ز خشم
[۲۹۹:۲]

می‌گوید اگر کوتاه آمدن‌ها و لابه‌های تو را نشانه ضعف تو گرفت و چشم بصیرتش باز نشد تیر را به چشم او نشانه بگیر، زمانه آن را یکر است به چشم وی خواهد برد. یعنی چه؟ یعنی زمانه، یعنی تقدیر یا آن چیزی که برآیند پیروزی تاریخ است، رضایت نمی‌دهد که مردی چون رستم در برابر بلندپروازی‌های «خودکامه‌جنگی» کوردل و مغروری چون اسفندیار در نبرد سرشکسته شود، بلکه، برعکس، تضاد موجود در میانه را با مرگ اسفندیار حل خواهد کرد. [۱۶]

سرانجام، به آخرین نکته مهم می‌رسم: سیمرغ راز سپهر را هم به رستم می‌گوید:

که هر کس که او خون اسفندیار بریزد و را بشکرد روزگار
همان نیز تا زنده باشد ز رنج رهایی نیابد نماندش گنج
بدین گیتی‌اش شوربختی بود و گر بگذرد رنج و سختی بود

[۲۹۸:۲ - ۲۹۷]

پس، رستم با آگاهی به این که خون اسفندیار و بال گردنش خواهد شد و زندگانی و نیکنامی‌اش به سر خواهد رسید فرمان تقدیر را به جا آورده و تیر گز را به چشمان اسفندیار دوخته است. چرا؟

به نظر من برای کردار رستم دو دلیل مهم می‌توان آورد. نخست، پای‌بندی برگشت‌ناپذیر او به اصل آزادی و آزادگی است که پیش از این هم به آن اشاره کردم. رستم به سیمرغ می‌گوید:

گر او را (یعنی اسفندیار را) ز بند نبودی، دل من نگشتی نژند
مرا کشتن آسان‌تر آید ز ننگ و گر بازمانم به جایی ز جنگ

[۲۹۷:۲ - ۲۹۶]

جهان‌پهلوانی که کمر بسته خدمت شهریار بوده و همه عمر خود را در

این راه گذاشته است نمی تواند بپذیرد - و در الگوی شهریاری دلخواه فردوسی نبایست بتواند بپذیرد - که پاداش فداکاری های او نهادن بند بر دست و پای وی باشد. زیرا در این صورت «جهان پهلوانی» دیگر موضوعیت و پایگاه خود را از دست می دهد و همه نظام شهریاری در اراده خودکامه پادشاه خلاصه خواهد شد.

دلیل دیگر را باید در سخنان پشوتن، برادر اسفندیار، به پدرش گشتاسب بجویم که در پایان داستان آمده است. می گوید:

نه سیمرخ کشتش، نه رستم، نه زال	تو کشتی مر او را، چو کشتی منال
تو را شرم بادا ز ریش سپید	که فرزند کشتی ز بهر امید
جهاندار پیش از تو بسیار بود	که بر تخت شاهی سزاوار بود
به کشتن ندادند فرزندان را	نه از دوده خویش و پیوند را

[۳۱۷:۲]

این آگاهی در پشوتن و امثال او - و در ما که امروز خواننده داستان های شاهنامه ایم - چگونه می توانست ایجاد شود اگر رستم تسلیم عواطف انسانی اش می شد و نمی کوشید تا به وظیفه پهلوانی اش عمل کند؟ رستم گویا احساسی پیشرس از این داور بعد از وقوع فاجعه در جان خود داشته و می دانسته است که کشته شدن اسفندیار به دست او در حقیقت رمز محکومیت جاودانه خودکامگی و گرایش به اقتدار مطلق در امر شهریاری است.

اکنون ببینیم این روایت جاندار پر از شور و کشاکش و تضاد در تعبیری که سهروردی از سرانجام اسفندیار در رویارویی اش با رستم داده است به چه صورتی درمی آید و او چگونه کوشیده است رویدادی را که در عالم خاکی گذشته است به لاهوت و عالم مثال برگرداند.

سهروردی، در رساله عقل سرخ حکایت سالکی را می گوید که در طلب

رهایمی رو به صحرا می‌نهد. در آنجا به پیری برمی‌خورد و از او می‌پرسد از «عجایب‌ها در جهان» چه دیده است. پیر در جواب او از هفت چیز نام می‌برد: کوه قاف، گوهر شب‌فروز، درخت طوبی، دوازده کارگاه، زره داودی، تیغ بلارک، و چشمهٔ زندگانی. سپس به شرح یک یک این عجایب می‌پردازد. چون به درخت طوبی می‌رسد می‌گوید:

درخت طوبی درختی عظیم است. هر کس که بهشتی بود چون به بهشت رود آن درخت را در بهشت ببیند. و در میان این یازده کوه [یعنی رشته کوه‌های قاف] که شرح دادیم کوهی است، و در آن کوه است... سالک می‌پرسد آیا این درخت میوه‌ای هم دارد؟ پیر می‌گوید:

هر میوه‌ای که تو در جهان می‌بینی بر آن درخت باشد و این میوه‌ها که پیش تست همه از ثمرهٔ اوست. اگر نه آن درخت بودی، هرگز پیش تو نه میوه بودی و نه درخت و نه ریاحین و نه نبات.

سالک می‌پرسد میوه و درخت و ریاحینی که پیش ماست با آن درخت چه نسبتی دارد؟ و پیر در جواب می‌گوید: «سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد. بامداد سیمرغ از آشیانهٔ خود به‌درآید و بر بر زمین بازگستراند، از اثر پر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات بر زمین.» [۲۳۲:۱۷].

سخن از سیمرغ که به میان می‌آید، سالک به پیر می‌گوید «شنیدم که زال را سیمرغ پرورد و رستم اسفندیار را به یاری سیمرغ کشت» پیر می‌گوید: درست است. و سپس در پاسخ سؤال بعدی سالک که آن حکایت چگونه بوده است می‌گوید:

... چون زال از مادر در وجود آمد رنگ موی و رنگ روی سپید داشت. پدرش سام بفرمود که وی را به صحرا اندازند. و مادرش نیز عظیم از وضع حمل وی رنجیده بود. چون بدید که پسر کریه‌لقا است هم بدان رضایت داد. زال را به صحرا انداختند. فصل زمستان بود و سرما؛ کس را گمان نبود که یک زمان زنده ماند. چون روزی چند بر

این برآمد، مادرش از آسیب فارغ گشت. شفقتِ فرزندش در دل آمد. گفت یک باری به صحرا شوم و حال فرزند ببینم. چون به صحرا شد فرزند را دید زنده و سیمِری وی را زیر پر گرفته. چون نظرش بر مادر افتاد تبسمی بکرد. مادر وی را دربرگرفت و شیر داد. خواست که سویی خانه آورد. باز گفت تا معلوم نشود که حالِ زال چگونه بوده است که این چند روز زنده ماند سویی خانه نشوم. زال را به همان مقام زیر پر سیمِری فرو هشت و او بدان نزدیکی خود را پنهان کرد. چون شب درآمد و سیمِری از آن صحرا منهزم شد، آهوئی بر سر زال آمد و پستان در دهان زال نهاد. چون زال شیر بخورد خود را بر سر زال خوابانید چنانچه زال را هیچ آسیب نرسید. مادرش برخاست و آهو را از پسر دور کرد و پسر را سوی خانه آورد...

سالک می پرسد راز این قضیه چه بوده؟ پیر می گوید:

من این حال از سیمِری پرسیدم: سیمِری گفت زال در نظر طوبی [۱۸] به دنیا آمد، ما نگذاشتیم که هلاک شود. آهو بره را به دست صیاد باز دادیم و شفقتِ زال در دل او [یعنی در دل مادرش، آهو] نهادیم [۱۹] تا شب وی را پرورش می کرد و شیر می داد و به روز خود منش زیر پر می داشتم. [۲۳۳:۱۷ - ۲۳۲].

آنگاه سالک از حال رستم و اسفندیار می پرسد. پیر در جواب می گوید: ... چنان بود که رستم از اسفندیار عاجز آمد و از خستگی سوی خانه رفت. پدرش زال پیش سیمِری تضرع ها کرد؛ و در سیمِری آن خاصیت است که اگر آئینه ای یا مثل آن برابر سیمِری بدارند، هر دیده که در آن آئینه نگرد خیره شود. زال جوشنی از آهن بساخت چنانکه جمله مصقول بود و در رستم پوشانید؛ و خودی مصقول بر سرش نهاد و آئینه های مصقول بر اسبش بست. آنگه رستم را از برابر سیمِری در میدان فرستاد. اسفندیار را لازم بود در پیش رستم آمدن. چون نزدیک

رسید پرتو سیمرخ بر جوشن و آئینه افتاد. از جوشن و آئینه عکس بر دیده‌ اسفندیار آمد. چشمش خیره شد. هیچ نمی‌دید. توهم کرد و پنداشت که زخمی به هر دو چشم رسید زیرا که دگر آن ندیده بود [۲۰]. از اسب درافتاد و به دست رستم هلاک شد. پنداری آن دویاره گز که حکایت کنند دو پر سیمرخ بود. [۲۳۴:۱۷ - ۲۳۳].

به آسانی می‌توان دید که شرح سهروردی از داستان زال و اسفندیار با آنچه در شاهنامه فردوسی آمده است تفاوت‌هایی اساسی دارد. پیش از آن که ببینیم چرا سهروردی داستان را به این صورت در آورده است بهتر است موارد تفاوت شرح او با روایت شاهنامه را بدقت بررسییم.

پیش از هر چیز باید گفت شرح سهروردی روایتی نیست که بر سند یا مدرکی جز آنچه فردوسی از آنها بهره گرفته است استوار باشد زیرا خود سهروردی چنین ادعایی ندارد، بلکه خلاف این را تصریح کرده است، آنجا که می‌گوید: «پنداری آن دویاره گز که حکایت کنند دو پر سیمرخ بود»، در واقع تصریح همین معناست که روایت همان است که همگان می‌دانند گیرم من سهروردی از آن تعبیری دیگر ارائه می‌دهم. حال ببینیم موارد اختلاف مهم این تعبیر - یا از دیدگاه سهروردی تأویل - با روایت فردوسی در شاهنامه کدامند؟

هیچیک از عناصر داستان زال به نحوی که سهروردی در تعبیر خود آورده است با روایت شاهنامه سازگار نیست: در شاهنامه می‌گوید به دستور سام کودک نوزاد را دور از بوم و بر وی به جایی در کوهستان بردند که سیمرخ در آنجا خانه داشت [۲: ۱۴۰ - ۱۳۹]، نه چنانکه سهروردی گفته است به صحرا. در شاهنامه از رفتن مادر زال پس از چند روز به جست‌وجوی فرزند و دیدن صحنه‌هایی که در تعبیر سهروردی آمده است اثر و خبری نیست. آنچه هست این است که سیمرخ به عنوان شکار کودک را برمی‌گیرد و به لانه‌اش می‌برد تا غذای بچه‌هایش بشود. اما به مشیت خداوندی، مهر کودک در دل او

و دو بچه اش می افتد:

کجا بودنی داشت اندر بُوش	بببخشود یزدان نیکی دهش
بر آن خُرد خون از دو دیده چکان	نگه کرد سیمِرخ با بچگان
بماندند خیره بدان خوب چهر	شگفتی بر او برفکنند مهر

[۱۴۱:۲]

سهروردی می گوید مادر زال پس از چند روز بچه را به خانه برگردانده در حالی که در روایت شاهنامه زال در همان کُنام سیمِرخ بالیده و بزرگ شده است چندانکه آوازه یال و کوپال او در همه جا پیچیده و به گوش سام رسیده است. سام پس از خواب نما شدن و پشیمانی آوردن از کردار خویش به دنبال فرزندش به سوی سیمِرخ می رود. سیمِرخ از بلندی می نگرَد و می گوید:

پدر سام یل پهلوان جهان	سرافراز تر کس میان مَهان
به این کوه فرزندجوی آمده ست	تو را نزد او آب روی آمده ست
روا باشد اکنون که بردارمت	بی آزار نزدیک او آرمت

[۱۴۴:۲]

زال می گوید: نشیم تو رخشنده گاه منست / دو پَر تو فَر کلاه منست. اما به گفته سیمِرخ تن در می دهد و راضی می شود که به پیش پدر برگردد و سیمِرخ به او می گوید:

ابا خویشتن بر یکی پَر من	خجسته بود سایه فَر من
گرت هیچ سختی به روی آورند	ور از نیک و بد گفت وگوی آورند
بر آتش برافکن یکی پَر من	بینی هم اندر زمان فَر من
که در زیر پَرَت برورده ام	ابا بچگانَت برآورده ام
همان گه بیایم چو ابر سیاه	بی آزارت آرم بدین جایگاه

[۱۴۵:۲]

از مقایسه تعبیر سهروردی با روایت شاهنامه عجالتاً دو نتیجه مهم می توان گرفت: یکی اینکه روایت شاهنامه، گرچه در اساس خود اساطیری -

افسانه‌ای است، اما به عقل و منطق نزدیکتر است تا روایت سهروردی: آسانتر می‌توان باور کرد که سیمرغی یا عقابی برای شکار کودکی را برگیرد و به لانه‌اش ببرد و بعد به هر دلیلی از خوردنش پشیمان شود، تا چنانکه سهروردی گفته، کودکی را در زمستان و برف و سرما در صحرا بیفکنند؛ سیمرغی از راه برسد و روزها او را زیر بال خود بگیرد؛ شب که فرا رسید جای خود را به آهوئی بدهد که بچه‌اش را از دست داده؛ آهو بیاید و کودک را شیر بدهد و شب روی او بخوابد تا روز بعد که دوباره سیمرغ بیاید برای نگاهبانی از کودک. نکته دوم وارد کردن نماد تازه‌ای در داستان است که در روایت شاهنامه نبوده: منظوم همان آهوست که در باورهای مردمی ایران بیشتر رمز مذهبی است که بویژه با اعتقادات شیعیان و معجزات و کرامات امامان شیعه پیوند دارد: مهمترین نمونه بارزش صفت «ضامن آهو» برای امام هشتم (ع) است که ورد زبان مردم عادی است.

و اما داستان مربوط به سرانجام اسفندیار در نبرد با رستم. در تعبیر سهروردی نیز مانند روایت شاهنامه، از سیمرغ به عنوان جادوگر اصلی برای ساختن کار اسفندیار نام برده می‌شود ولی در تعبیر سهروردی قضیه بردن رستم به کنار دریای چین، آموختن نحوه ساختن پیکان دوشاخه از چوب گز که روز بعد رستم با آن دو چشم اسفندیار را کور می‌کند جای خود را به تعبیری داده که طی آن سیمرغ فعال نیست، زال فعال است. زال از خاصیتی که به گفته سهروردی در سیمرغ بوده بهره می‌گیرد؛ رستم و رخس او را سراپا پوشیده از آینه و فلز صاف و صیقل یافته به نبرد اسفندیار می‌فرستد. در تمام این ماجرا سیمرغ دخالتی ندارد و حتی گویی به نحوی ابزار دست زال است: سیمرغ را می‌بینیم که روز حادثه فقط حضوری غیر فعال دارد تا پرتو او در جوشن‌های رستم بتابد و دو شعاع خیره‌کننده از آن به دو چشم اسفندیار برسد و او را کور کند یا توهم کوری در وی پدید آورد چندانکه از اسب بیفتد و به دست رستم هلاک شود. سهروردی حتی نمی‌گوید که زال این کارها را به دستور سیمرغ و

به راهنمایی وی انجام داده است. برعکس، با گفتن اینکه «در سیمِرخ آن خاصیت است که اگر آینه‌ای یا مثل آن برابر سیمِرخ بدارند هر دیده که در آن نگردد خیره شود» و آنگاه پرداختن به کاری که زال در ساختن جوشن برای رستم انجام داده است گویی می‌خواهد بگوید سیمِرخ دخالتی نداشت، و زال از آشنای‌اش با سیمِرخ و از آگاهی‌اش به خاصیتی که در پرتو وجود او بوده استفاده کرده و فرزندش را بر اسفندیار چیره گردانیده است. این تعبیر اساساً با روایت فردوسی مغایر و حتی متضاد آن است. در روایت فردوسی دخالت زال تنها در این خلاصه می‌شود که با آتش زدن پر سیمِرخ او را بخواهد و مشکل را با او در میان بگذارد. از آن پس دیگر دو قهرمان اصلی کار سیمِرخ و رستم‌اند. سیمِرخ همه چیز را به رستم می‌آموزد، حتی راز سپهر را: می‌گوید اگر او را بکشی روزگار خودت هم به سر خواهد رسید. ولی مهم این است که با این وجود، به رستم می‌گوید یکبار دیگر با وی اتمام حجت کن. اگر لابه و عذرخواهی و کوتاه آمدن تو را نشانه ضعف گرفت آنگاه درنگ نکن، تیرگز را بر کمان بنه، و هر دو دست را در راستای دو چشم اسفندیار بگیر، و تیر را رها کن، زمانه آن را یکراست به چشمان اسفندیار خواهد برد. یعنی اینکه در منطق سیمِرخ که وجود آن چنانکه خود سهروردی شرح داده، در واقع معادل مشیت الاهی است [۲۲] حق با رستم بوده و اسفندیار در صف باطل قرار داشته است: اثبات حق و شکست باطل در گرو این بوده است که رستم از جان و نام خویش بگذرد و اسفندیار را به تیر تقدیر از پا در بیاورد. اگر به تحلیل‌های گذشته در باب مضمون حقانیت رستم و معنایی که اسفندیار از حقانیت خود در دل می‌پرورانده است برگردیم، خواهیم دید که تعارض حق و باطلی که در اینجا از آن سخن می‌گوییم در حقیقت چیزی نبود جز تعارض خرد سیاسی و آیین شهریاری که رستم رمز آن است [۲۳] با پندار مذهبی که در وجود اسفندیار خلاصه می‌شد. کمک سیمِرخ به رستم نشان می‌دهد که در روایت شاهنامه حقانیت - صرف نظر از بهایی که می‌بایستی برای این کار

پرداخت می‌شد و در عمل نیز پرداخت شده است - از آن خرد سیاسی بوده و جان رستم و نام نیک او خونبهای جاودانه ارجمند این حقانیت. در تعارض منطق جهانداری و منطق شریعت، سیمرغ را در کنار رستم می‌بینیم که به اثبات حقانیت تاریخی منطق جهانداری کمک کرده است.

برخی از پژوهشگران شاهنامه برداشتی بکلی مخالف آنچه من بیان کردم دارند و معتقدند که شیخ اشراق در روایت خود از ماجرای رستم و اسفندیار، حق را به رستم داده است. منظور من آقای محمد علی اسلامی ندوشن است. ایشان در کتاب خود *داستان داستان‌ها* - که صرف نظر از پاره‌ای گریزهای باب طبع زمانه‌اش، یکی از هوشمندانه‌ترین برخوردها با کلیت معنایی شاهنامه در بین پژوهشگران ایرانی است - بحثی درباره سیمرغ دارند و بدرستی می‌نویسند که تعبیر سهروردی از سیمرغ مبین «جلوه حق بودن» سیمرغ است. آقای اسلامی ندوشن به دنبال این نظر، همان بخش از رساله عقل سرخ درباره سرانجام رویارویی رستم و اسفندیار را که ما بطور کامل آوردیم در کتاب خود در حاشیه آورده و پس از آن چنین نتیجه گرفته‌اند: «شیخ اشراق در تأویل خود از ماجرای رستم و اسفندیار حق به رستم داده است، چه او را از پشتیبانی «تجلی حق» (به صورت درخشش تن سیمرغ) برخوردار داشته است». [۱۵۱:۲۴].

اما این استنباط درست نیست زیرا چنانکه خودشان بدرستی نوشته‌اند روایت شاهنامه بیانگر این است که: «سیمرغ برای جنگ نهایی با اسفندیار یک سلسله دستورهای دقیق به رستم می‌دهد: این چوب را به آتش راست کن، پیکان و پر بر آن بنشان، پیکانش را در آب رز پورران، و چون با او روبرو شدی نخست لابه کن، و چون پذیرفت دو دستت را محاذی چشم او گیر، و، چنان چون بود مردم گز پرست، رها کن. زمانه آن را به چشم او خواهد برد. این دستورها در ذکر جزئیات یادآور دستور برای شکافتن پهلوی رودابه است، و نیز مانند آن در جوّ مذهبی حکیمانه‌ای جریان می‌یابد» [۱۵۶:۲۴] -

[۱۵۵]. درحالی که در تعبیر یا تأویل سهروردی، به ترتیبی که نشان دادیم، نه از «دستورهای دقیق» سیمرغ به زال خبری هست، نه از دخالت او «در ذکر جزئیات»؛ حتی اشاره‌ای به این که زال این کارها را به راهنمایی سیمرغ کرده است هم نیست. در تعبیر سهروردی، سیمرغ به هیچوجه دخالت فعال ندارد و حضور او گویی حضور منفعلی است در صحنه تا پرتو او، به حیلۀ زال، بر جوشن‌های رستم بتابد و چشم اسفندیار را خیره کند. سهروردی اگر می‌خواست حق را به رستم بدهد نیازی به تغییر دادن جریان حکایت نداشت و کافی بود همان روایتی را که در شاهنامه آمده و در آن حق به روشنی به رستم داده شده است نقل کند. سهروردی در واقع می‌خواهد بگوید که زال صحنه‌ای آراست تا به خیال خود فرزندش رستم را بر اسفندیار چیره کند. اما از آنجا که «زال در نظر طوبی به دنیا آمد»، پس اندیشه‌ای که در خاطر او گذشته است وسیله‌ای شده است برای یک رویداد اهورایی: با حیلۀ او اسفندیار به تیرگز رستم کشته نمی‌شود، بلکه در پرتو وجود سیمرغ در حالت خلسه از جهان می‌رود تا رستگار گردد. پس سهروردی به نحوی که در تفسیر برخی از پژوهشگران می‌بینیم کوشیده است این معنا را القاء کند که سیمرغ به اسفندیار نزدیکتر بوده و، در واقع، حتی به وی یاری رسانده است تا قهرمانانه از این جهان برود. منظورم تفسیر هانری گُربِن از برداشت‌های سهروردی از داستان رستم و اسفندیار است.

سهروردی در رسالۀ صغیر سیمرغ می‌گوید:

هر آن هدهدی که در فصل بهار به ترک آشیان خود بگوید و به منقارِ خود پر و بالِ خود برکنند و قصد کوه قاف کند سایۀ کوه قاف بر او افتد به مقدار هزار سال ... و این هزار سال در تقویم اهل حقیقت یک صبحدم است از مشرق لاهوت اعظم. در این مدت، سیمرغی شود که صغیر او خفتگان را بیدار کند... [۳۱۵:۱۷ - ۳۱۴].

کربن با بهره‌گیری از این اشاره و با توجه به دیگر رمزهایی که در رساله عقل سرخ می‌توان دید در تأویل سهروردی در رساله عقل سرخ دو مایه اصلی تشخیص می‌دهد: مایه نوافلاطونی هبوط روان از عالم بالا و افتادنش در کالبد خاکی، و مایه «فرشته نگهبان»، فرشته‌ای که روان در عالم بالا با او بوده و در سقوط خویش به عالم خاکی از او جدا شده است. بازپیوستن روان به فرشته خویش هنگامی دست می‌دهد که روان از غربت غربی‌اش درآید و چونان هدهدی که از او یاد کردیم در طلب دیدار با فرشته خویش به راه افتد و سرانجام سیمرغ شود [۲۳۵:۲۵]. به عقیده کربن در این دیدگاه است که نظر (= Doctrine) به حکایت یا تمثیل (= Récit) تبدیل می‌شود و حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی. او می‌گوید این تمامی طرحی بوده که شیخ اشراق در طول عمر خود در سر می‌پرورانیده است [ایضاً]. کربن داستان‌های زال و اسفندیار را رمزهای بیان این دو مایه می‌داند: زال [۲۶]. رمز مایه سقوط روان و اسفندیار، «قهرمان دین زرتشتی». [۲۳۵:۲۵] رمز مایه عروج روان و رسیدنش به رهایی است [۲۳۶:۲۵]. کربن می‌گوید «...از زاویه دیدی که سهروردی می‌نگرد، درست است که سیمرغ از یاری رساندن به زال بازنايستاده، اما بهره‌مندی زال و پسرش رستم از کمک سیمرغ شاید امری ظاهری است. در واقع، در معنای حقیقی کلمه، آن کس که از یاری سیمرغ بهره‌مند شده، کسی غیر از زال و رستم، یعنی اسفندیار جوان است که زندگانی‌اش، پس از نبردی قهرمانانه در دیداری شکوه‌مند (= Suprême Vision) با سیمرغ، که خود سیمرغ به دست‌یاری زال در تمهید آن کوشیده، پایان می‌یابد...»؛ اسفندیار به ظاهر نابود شده اما در معنای عرفانی کلمه از قید زندگانی این جهانی رسته تا «به جهان حقیقی بپیوندد» (= "périr" au monde (vrai) «برخلاف آنچه در دید ظاهر می‌بینیم، سیمرغ نمی‌گذارد [تأکید از ماست] اسفندیار نابود شود (= périsse). در حقیقت، آن کس که نابود می‌شود رستم است. معنای تأویل سهروردی از داستان رستم و اسفندیار

شاهنامه به نظر ما چیزی جز این نیست». [۲۴۲:۲۵ - ۲۴۱].

هر چند جزئیات روایت سهروردی، که ما کل آن را از رساله عقل سرخ آوردیم، برداشت کُربن را تأیید نمی‌کند - زیرا در آنجا سیمرغ را به هیچ شکلی فعال نمی‌بینیم، سیمرغ کاری نمی‌کند تا بشود گفت «می‌گذارد» یا «نمی‌گذارد» - با این همه باید گفت، روایتی که سهروردی از سرانجام اسفندیار آورده، یعنی فعال نبودن سیمرغ و برگرداندن همه کارها به زال و خدعه جنگی او، معنایی جز آنچه کُربن استنباط کرده است نمی‌تواند داشته باشد. آندری یوگینیوچ برتلس، فیلولوگ روسی، به هانری کُربن ایراد گرفته است که چرا رساله عقل سرخ و بندی از رساله الواح عمادی را «تفسیر قسمت‌های مخصوص شاهنامه فردوسی» [۲۷] دانسته است. ایراد اصلی را در واقع باید به سهروردی گرفت. این اوست که بر خلاف نص صریح روایت حماسی و آنچه فردوسی در شاهنامه آورده است، می‌خواسته به هر قیمتی که هست اسفندیار را در معرکه نبرد با رستم پیروز و سرافراز کند. در تأویل سهروردی می‌بینیم که اسفندیار حتی کور نشده، بلکه توهم کورشدن داشته است. چشمان او از پرتو وجود سیمرغ چنان خیره شده است که او دیگر چیزی را نمی‌دیده: اسفندیار در نوعی حالت خلسه (= extase) از این جهان رفته است.

این تنها کُربن نیست که از قول سهروردی می‌گوید اسفندیار به ظاهر مرده ولی در باطن همیشه زنده است، در تاریخ نیز با کوششی مشابه و همجهت با همین معنا روبرو هستیم. سیمرغ به رستم گفته بود که هر که خون اسفندیار را بریزد شکار زمانه خواهد شد: در این جهان شوربخت و در آن جهان گرفتار رنج و سختی خواهد بود. در تاریخ رسمی و واقعی ایران، تاریخی که فرهنگ مسلط زمانه (= شریعت مستقر) پشتیبان آن بوده، هم همین اتفاق روی داده است: در پیش از اسلام، در متون مذهبی و دینی کمتر نشانی از زال و رستم می‌بینیم و هر چه دلاوری است به اسفندیار و خاندان او نسبت داده شده

است؛ در دوران بعد از اسلام نیز، - جز استثنای ماندگار فردوسی - در عالم مذهب و عرفان و تصوف چه می‌بینیم؟ گرایشی روزافزون برای فرعی کردن آن بخش از شاهنامه که رستم قهرمان آن است و تأکید بر جنبه‌هایی چون داستان کیکسرو و ترک پادشاهی از جانب او، یعنی برگرداندن معنای عینی شاهنامه و تبدیل کردن آن به کتابی درخور تصوف و خانقاه [۲۸] که کار سهروردی نمونه بارز آن است. چرا سهروردی چنین برخوردی با شاهنامه داشته، و به گفته گربن حماسه پهلوانی را به حماسه عرفانی تبدیل کرده است؟ بهتر است عجلتاً این پرسش را فرو بگذاریم [۲۹] و بیشتر به این مسأله بپردازیم که تأویل سهروردی از داستان رستم و اسفندیار و نیز از ماجراهای مربوط به کیکسرو چه راهی را در اندیشه و سیاست در تاریخ ایران گشوده است؟ فرض من بر این است که تأثیر کار سهروردی را شاید بتوان در یک جمله خلاصه کرد: کمک به بستن راه رشد گفتار (= discours) ی که فردوسی در شاهنامه آغازگر آن بود، یعنی گفتاری با مضمون اساساً لائیک در اندیشه سیاسی و خرد جهاننداری، و کوشش برای «تئوریزه» کردن پندار (= imaginaire) ی اساساً صوفیانه - مذهبی که آزادی و رستگاری بشر را در رهاشدن وی از مشغله این جهان می‌بیند، پنداری که برترین سلطنت را سلطنت بایزید می‌داند [۲۵۹:۱۷]، و بالاترین نمونه فرمان‌روایی را فرمان‌روایی کسی که: فکر دائم دارد در آیات جبروت، و مشتاق شود به عالم روشن، و لطیف شود به عشق نورانی و متصف شود به نیک‌بختی و به خیر و کرم و عدل، به افق اعلی برود و بر اعدای خویش قاهر گردد و محفوظ باشد، وصیتی عظیم او را پدید آید و هیبتی سخت‌تر پدید آید مر او را. و چون روشن شود به نور حق، و قوی گردد به تأیید حق از جمله حزب خدا شود... [۱۸۵:۱۷].

آیا بر زمینه مساعد همین طرز نگرش به امر سیاست و کشورداری نبود که سلوک‌الملوک نویسان بعدی توانستند آشکارا ممنوعیت آموزش فلسفه را

تجویز کنند و شیخ الاسلام را مکلف بدانند که «...اصلاً نگذارد که کسی به درس و افاده آن مشغول گردد که جمیع فسادات که در اسلام ناشی شده منشأ آن اشتها علوم فلاسفه است»؟ [۶۷:۳۰].

مجال کم اجازه نمی دهد تا به مراحل تحول این گونه پندار اساساً مذهبی در امر سیاست در ایران بعد از سهروردی پردازیم؛ این کار مطالعه بیشتر و فرصت طولانی تر می طلبد. همینقدر اشاره می کنیم که مخالفت با تفکر غیر مذهبی و استفاده از قالب شریعت برای بیان اندیشه های سیاسی - که پیش از سهروردی در کارهای کسانی چون غزالی، و در جنبش اسماعیلیه و فدائیان الموت آغاز شده بود - بعد از سهروردی قدرت بیشتری گرفت و حتی به قرن بیستم رسید. یکی دو اشاره کوتاه شاید به فهم مطلب در این زمینه بیشتر کمک کند، و ما سخن خود را با همین اشاره های کوتاه پایان می دهیم.

سهروردی در ۵۸۷ هجری قمری که معادل ۱۱۹۱ میلادی است به دستور سلطان صلاح الدین ایوبی و بنا به فرمانی که این پادشاه مسلمان خطاب به فرزند خود ملک ظاهر شاه نوشت، به نحوی که جزئیات آن روشن نیست در حلب به قتل رسیده است [۱۲:۱۷] و این تاریخ مصادف بود با گرما گرم آغاز سومین دور جنگهای صلیبی و آمدن ریچارد اول پادشاه انگلیس و فلیپ اگوست پادشاه فرانسه به بیت المقدس و محاصره عکا [۶۵:۳۱] یعنی مصادف بود با آغاز هجوم اروپاییان به عالم اسلام و دست اندازی به مستملکات غربی مهمترین کانون قدرت آن، یعنی ایران؛ هجومی که طی آن، مهاجمان اروپایی از همدستی و همکاری گروهی که شریعت و سلطه مذهبی را دستاویز قدرت سیاسی خود قرار داده بود، یعنی فدائیان اسماعیلی، بهره مند بودند [۳۲]. کیست که بخواهد از فتوای علمای مذهبی حلب و دستور سلطان ایوبی در باب کشتن سهروردی به جرم بیان عقایدی مخالف با فرهنگ سیاسی حاکم دفاع کند؟ اما، نگرانی سلطان مسلمان متعصبی چون صلاح الدین را در برابر دعاوی جوان ۳۶ ساله ای که از یکسو،

نمونه پادشاه دارای نیروی قهر و غلبه و مؤید به تأییدات الاهی را در «بزرگان ملوک پارسیان» [۱۷: ۱۸۵] می‌دید، و از سوی دیگر در موقعیتی خطر که شاید از لحظات تعیین‌کننده و تاریخساز در امر شهریار یاری بود که در آن تمدنی با تمدن دیگر رویارو شده بود، سفر به کوه قاف و جست و جوی چشمه زندگانی را تبلیغ می‌کرد، هم بسختی می‌توان نادیده گرفت. باری، زندگی سهروردی اگرچه در ۵۸۷ هجری در حلب به پایان رسید اما مرگ او، پایان کار گفتاری که او یکی از مدافعان بسیار بانفوذ آن به‌شمار می‌رفت نبود. بزرگترین وجه مشخص این گفتار به نحوی که در رساله‌های فارسی سهروردی و تمثیل‌های عرفانی او می‌بینیم، توسل به عالم مثال و نیاز حتمی به برکات انفاس فرشته شخصی است که اگر ایمانت به وی به حد کافی نیرومند باشد می‌توانی به تنهایی قدم در راه نهی و آفاق عالم و قله‌های قاف را به یک چشم برهم زدن درنوردی. [۳۳] آری، گفتاری با این خصوصیت با مرگ سهروردی نه تنها نمرود بلکه تازه آغاز به رشد و بالیدن کرد. برشماری همه مراحل تاریخی رشد این گفتار را، چنانکه گفتیم در اینجا فرومی‌گذاریم و به زمانه خودمان برمی‌گردیم: در نظر بگیریم که ماهی سیاه کوچولوی صمد بهرنگی، همان که می‌خواست ببیند «آخر جویبار کجاست» به تنهایی راه افتاد و رفت تا به جایی که با خنجرش در حلقوم ماهیخوار فرو رفت و او را از جنب و جوش انداخت ولی از خودش هم دیگر خبری نشد، همان که از بین همه ماهی‌ها که در خواب خوش بودند «ماهی سرخ کوچولویی» را چنان به فکر واداشت که «شب تا صبح همه‌اش در فکر دریا بود» [۳۴]، همان ماهی سیاه کوچولویی که گرچه قصه‌اش برای بچه‌ها نوشته شده بود، اما «در لابلای آن سرگذشت دیگر و درس دیگری ... برای بزرگترها» [۳۵] بود، آری، در نظر بگیریم که این ماهی سیاه کوچولو در واقع بازسازی شده قرن بیستمی همان ماهی قصه «غربت الغریبه» سهروردی است که «از گذرگاهی راه خویش در دریا پیش گرفت» و آنگاه رو به سالک کرد و گفت: «این است آنچه می‌خواستی، و این

کوه همان کوه طور سیناست» [۲۹۳:۳۶ - ۲۹۲] آیا به این نتیجه نمی‌رسیم که سهروردی بیش از آن معاصر ماست که فکر کنیم در سال ۵۸۷ هجری در حلب به قتل رسیده باشد؟ «حزب خدا» بی‌که وی از آن در عالم ملکوت نام می‌برد با عنوان حزب‌الله در عالم مُلک حی و حاضر است و بر ما حکومت می‌کند، خوب یا بد؟ نسل‌های آینده داوری خواهند کرد.

۲۲ دسامبر ۱۹۹۲ - پاریس

منابع و یادداشت‌ها

۱. شاهنامه‌شناسی، ۱، بنیاد شاهنامه فردوسی، تهران، ۱۳۵۷.
۲. شاهنامه، انستیتوی ملل آسیا، ج ۶، مسکو، ۱۹۶۷.
۳. منوچهر مرتضوی، فردوسی و شاهنامه، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹.
۴. باقر پرهام، مبانی و کارکردهای شهریار در شاهنامه و اهمیت آنها در سنجش خرد سیاسی در ایران، ایران‌نامه، سال دهم، شماره اول، زمستان ۱۳۷۰؛ یکمک، شماره ۲۲، تهران، دیماه ۱۳۷۰.
۵. در تعبیری که من از داستان رستم و اسفندیار بر پایه ابیات شاهنامه ارائه می‌دهم شخصیت اسفندیار شخصیتی بکلی منفی است. خود فردوسی نیز با به‌کاربردن تعبیر «خودکامه‌جنگی» درباره اسفندیار بر منفی‌بودن شخصیت او گواهی داده است. آنچه من در اینجا می‌گویم دنباله بحثی است که نخستین‌بار از سوی من در گفتاری در ۲۳ نوامبر ۱۹۹۰ در برابر جمعی از ایرانیان، که به دعوت فرهنگ‌سرای نیماي ایالت شیکاگو در سالن «اینترناشنال هاوز» دانشگاه شیکاگو گرد آمده بودند، ایراد شد و چندماه بعد از آن در جزوه‌ای با عنوان «تراژدی چشم اسفندیار: نگاهی انتقادی به کارنامه روشن‌فکران در تاریخ معاصر ایران» چاپ و منتشر گردید. تعبیر منفی من از شخصیت اسفندیار با تعبیر جاری در باب او بکلی در تضاد است. لزومی به برشماری گفتارهای مربوط به شخصیت مثبت اسفندیار نیست؛ بیشتر فرهیختگان ایرانی با این‌گونه گفتارها و با خطوط مثبت چهره اسفندیار در آنها آشنا هستند. تنها استثنا در این میانه، گفتار آقای دکتر مهدی قریب در آیین بزرگداشتی است که در تاریخ ۱۲ تا ۱۴ دیماه ۱۳۶۹ در اصفهان برگزار شده است. این گفتار در ۱۳۷۰ خورشیدی در کتابی با عنوان یادنامه آیین بزرگداشت آغاز دومین هزاره

سرایش شاهنامه توسط نشر فیروز و نشر زنده‌رود در اصفهان منتشر شده است. من مقاله آقای دکتر قریب را به هنگام تهیه گفتار حاضر، یعنی در تاریخ ۱۷ دسامبر ۱۹۹۲، در پاریس خواندم و دیدم میان آنچه من در باب داستان رستم و اسفندیار می‌گویم و آنچه دکتر قریب در مقاله خودشان گفته‌اند تا حدود زیادی سنخیت برداشت وجود دارد بی آنکه هر دوی ما از دیدگاه واحدی حرکت کرده باشیم. آقای قریب از دید نقد ادبی و کاوش در مفهوم تراژدی به این نتیجه رسیده‌اند که داستان رستم و اسفندیار تراژدی نیست، «نبردی است که خط تمیز حقیقت و باطل در آن کاملاً مشخص و معین است». و به دنبال این مطلب اسفندیار را بدرستی «مردی کوردل و شیفته قدرت و پادشاهی» می‌نامد که «آلت دست پادشاهی تبهکار و ستم پیشه» است [یادنامه ...، ص ۱۴۶]. من دیدگاهی را دنبال می‌کنم که خطوط عمده‌اش را در سمینار ۱۴ آوریل ۱۹۹۱ در پاریس عنوان کرده‌ام: شاهنامه فقط منظوم شده روایات منشور مربوط به تاریخ اساطیری - پهلوانی یا دوره‌ای از تاریخ واقعی ایران نیست؛ فردوسی با سامان دادن به این روایات از آنها پایه‌ای ساخته است برای پرداختن به مبحثی که می‌توان آن را به بیان امروزی نوعی سنجش خرد سیاسی [critique de la raison politique] دانست. به عبارت دیگر، دیدگاه من، در پیش رو داشتن یک قالب تئوریک واحد در شاهنامه و سنجش دیگر مسائل و قضایا در داخل این قالب است. حرف من این است که در الگوی شهریاری مورد بحث در شاهنامه، شریعت و دولت جدا از هم و در کنار هم بوده‌اند. آنجا که شریعت در کار دولت دخالت کرده و یا بکلی جای آن را گرفته است - یا بر عکس - شهریاری رو به انحطاط نهاده و به صورت خودکامگی در قالب «دین پادشاهی» یا تحت عنوان «دین پادشاهی» درآمده است. به نظر من، سلطنت گشتاسب نمونه بارز این گونه «دین پادشاهی» است، و این با آنچه آقای قریب در مقاله خود آورده و پادشاهی گشتاسب را «نظمی نو که پایه‌های اصلی آن بر دین و پادشاهی استوار است» نامیده است بکلی فرق دارد.

۶. شاهنامه، انستیتیوی ملل خاور، ج ۵، مسکو، ۱۹۶۷.
۷. باقر پرهام، تراژدی چشم اسفندیار: نگاهی انتقادی به کارنامه روشنفکران در تاریخ معاصر ایران، انتشارات فرهنگسرای نیما، شیکاگو، ۱۹۹۱.
۸. در این مورد به تحلیلی مفصل بر پایه گواهی‌های شاهنامه نیاز داریم که فرصت پرداختن به آن در اینجا نیست. فشرده‌ای از این گونه تحلیل در گفتار پیشین من، که مشخصات آن در شماره (۴) ذکر شد آمده است.
۹. در منابع ادبیات پهلوی نیز در باب نتیجه رویارویی رستم و اسفندیار به همین سان داوری شده است. در بخش هیجدهم بندهش آمده است: «در همان هزاره، چون شاهی به بهمن

اسفندیاران رسید (ایران‌شهر) و ایران شد. ایرانیان به دست خود نابود شدند. از تخمه شاهی کس نماند که شاهی کند...» **فرنیغ دادگی**، بندهش، مهرداد بهار، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۴۰.

این فصل از بندهش، به گفته مهرداد بهار «متکی بر **خدا ینامه** پایان دوره ساسانی است و کمابیش همان طرحی را دنبال می‌کند که در **شاهنامه** فردوسی وجود دارد. شاید این فصل بندهش مهمترین مدرک ما درباره محتوای **خدا ینامه** دوره ساسانی باشد که از تغییرات دوره اسلامی محفوظ مانده است.» همان، ص ۱۲.

باید گفت حق با مهرداد بهار است. زیرا بندهش از موارد نادر اندک آثار بازمانده از دوره پیش از اسلام است که نام رستم در آن آمده و حتی از کارهای او به نیکی یاد شده است، در حالی که از اسفندیار در آن فقط نام برده شده است. در بخش هیجدهم، تحت عنوان (درباره گزند (ی که) هزاره هزاره به ایران‌شهر آمد) می‌نویسد: افراسیاب «... ایران‌شهر را ویران کرد و بیاشفت، تا رستم از سیستان (سپاه) آراست و هاماورانیان را گرفت، کاوس و دیگر ایرانیان را از بند گشود. با افراسیاب، به اوله رودبار، که سپاهان خوانند، کارزار کرد. از آن جای (وی) را شکست داد. بس کارزار دیگر با (وی) کرد تا (وی) را بسپوخت، به ترکستان افکند، ایران‌شهر را از نو آبادان کرد.» همان، ص ۱۴۰.

۱۰. ص ۱۳۰ از منبع شماره ۲. معلوم نیست چرا ویراستاران **شاهنامه** چاپ مسکو مصراع دوم این بیت را به صورت «به کام دلیران ایران شود» ضبط کرده‌اند. ما روایت دیگر را که در حاشیه آمده و آشکارا صحیحتر است برگزیدیم.

۱۱. زرتشت بهرام پڑود، **زرتشت نامه**، به کوشش محمد دبیر سیاقی، انتشارات طهوری، تهران ۱۳۳۸، ص ۷۴.

در داستان هفت خوان اسفندیار، در جایی که اسفندیار با زن جادو مقابله می‌کند، نیز چند بیتی هست که اشاره‌ای به روین تنی وی به دست زرتشت دارد:

یکی نغز پولاد زنجیر داشت	نهان کرده از جادو آژیر داشت
به بازویش در بسته بد زرد هشت	به گشتاسب آورده بود از بهشت
بدان آهن از جان اسفندیار	نبردی گمانی به بد روزگار

[جلد ۶، مسکو، ۱۹۷۶، ص ۱۷۹]

مرحوم مینوی در این مورد می‌گوید:

... قضیه دیگری که در شاهنامه نیامده است چگونگی روین تن شدن اسفندیار است، و معلوم نیست که آن را فردوسی حذف کرده و مناسب ندانسته است یا این که در مأخذ اصلی او نبوده است... در مأخذ داستان‌های ایرانی بنده چیزی از

کیفیت رویین تن شدنِ اسفندیار ندیده‌ام جز این قدر که گفته‌اند گشتاسب از زردشت چهار چیز خواست و زردشت یک حاجت او را از برای شخص او و سه حاجت دیگر را برای سه تن از کسان او، و من جمله رویین تن شدن را برای اسفندیار، از اورمزد خواست و برآورده شد [زرتشت نامه بهرام پزدو، چاپ دبیرسیاقی، ص ۷۴ - ۷۳، ۷۷].

«گفته‌اند زرتشت اناری به اسفندیار خورانید یا زرهی به وی داد که چون آن را به تن می‌کرد حربه بر تنش کار نمی‌کرد. در باب زره سیاوش که به دست ایرانیان افتاده بود نیز گفته‌اند که از زخم اسلحه در امان بود و گاهی آن را به امانت به بعضی از سواران می‌دادند.»
مرحوم مینوی اضافه می‌کند:

من گمان می‌کنم این افسانه‌ای دینی باشد که بعدها ساخته‌اند... [شماره ۲ از بخش ۸۰:۱ - ۷۹].

آقای دکتر مهدی قریب به ضرس قاطع نوشته‌اند: «... اسفندیار هنگامی که به راهنمایی زردشت در چشمه مقدس فرو می‌رود، توصیه پیامبر را در گوش دارد: چشمانت را به هیچ وجه در آب میند... اسفندیار در هنگام فرورفتن در آب، ناخودآگاه، چشم بر هم می‌نهد... در نتیجه همه اندامش، جز چشمها، روئینه می‌گردد...» آقای قریب نمی‌نویسند که این اطلاع را از کجا به دست آورده‌اند. زیرا در یادداشت شماره ۳۲ کتابشان که به همین مورد مربوط می‌شود فقط می‌گویند: «در باره چگونگی رویین تن شدن اسفندیار به وسیله زرتشت چندین روایت هست که یکی از آنها شست و شو در آب چشمه مقدس است و دیگر خوردن دانه انار...»: بازخوانی شاهنامه، تأملی در زمان و اندیشه فردوسی، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۶، صفحات ۶۷ و ۶۸ و ۱۳۱.

روایت مربوط به دانه انار را از قول مرحوم مینوی در بالا نقل کردیم اما «چندین روایت» از کجا آمده است؟ چرا آقای دکتر قریب مأخذ روایت خود را ذکر نکرده‌اند؟
۱۲. یکی از این کارها در نیم قرن گذشته، مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار نوشته شاهرخ مسکوب است. در آنجا از «اندیشه و مذهبی تازه» که «روح اسفندیار را تسخیر کرده است»، از «ایمان به دگرگونی جهان» که «تمام نیروی اندیشه وی [= اسفندیار] را فرا گرفته»، و از «درختی... که شیره حیاتی آن ایمان است...» سخن می‌رود: تجدید چاپ پاریس، خرداد ماه ۱۳۶۹، ص ۳۲ - ۳۱.

تحلیل دیگر از شخصیت اسفندیار نوشته محمدعلی اسلامی ندوشن است: داستان داستانها، رستم و اسفندیار، چاپ دوم، انتشارات توس، تهران ۲۵۳۶ (= ۱۳۵۶).

مؤلف با آنکه بر بسیاری از جنبه‌های منفی شخصیت اسفندیار بدرستی انگشت گذاشته و «تعارض» و «تضاد» ناشی از «دوگانگی» شخصیت او را جابه‌جا باز نموده است، اما گویی از این وسوسه که اسفندیار را در ردیف رستم و از گوهر او بداند بکلی برکنار نیست: از گشتاسب به حق به بدی یاد می‌کند، اما می‌گوید «حساب اسفندیار از حساب گشتاسب جداست» (ص ۱۰۸)؛ از نظر او «اگر رستم قهرمان دفاع از خوبی است، اسفندیار قهرمان دین بهی است» (ص ۱۲۱)، در حالی که خود او در جای دیگر تصریح کرده که نشستن «شهریار در سنگر دین» نوعی «تعبد» است که جای «تعقل» را می‌گیرد (ص ۱۳۱)، یعنی که «دفاع از خوبی» و «دین بهی» نمی‌توانند هم ارز یکدیگر باشند؛ اما بیدرنگ پس از این داور، دوباره می‌رسیم به دیدگاهی که می‌پندارد رستم و اسفندیار «هر دو بر سر موضوع خطیری در برابر هم ایستاده‌اند» (ص ۱۳۴). مؤلف در پی توجیه این مطلب است که چرا رستم تصمیم به کشتن اسفندیار گرفته است، و این تصمیم را ناشی از «لحظه‌های ضعف و گمگشتگی» رستم می‌داند که «آدمیزاده‌ای است مانند آدمیان دیگر» (ص ۱۱۴)؛ با آن که به این نکته مهم عنایت دارد که «چاره‌گری» رستم در واقع چیزی نیست جز به کار بستن دقیق دستور صریح سیمرغ که «تجسم دانایی و چاره‌گری است» (ص ۱۳۸) اما در پی کاویدن این پرسش نیست که چرا سیمرغ دستور کشتن اسفندیار را داده است.

نمونه مهم دیگر را در گفتار آقای دکتر خالقی مطلق با عنوان «عناصر درام در برخی از داستان‌های شاهنامه» می‌توان دید: [ایران‌نامه، سال دهم، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۰] مؤلف در این گفتار می‌کوشد ثابت کند که قصد اسفندیار از رویارویی با رستم «گرفتن تاج و تخت» نبوده بلکه گردن‌نهادن به فرمان شاه به عنوان «یک وظیفه سپاهیگری» بوده است. می‌نویسد:

اگر قصد اسفندیار رویین‌تن گرفتن تاج و تخت بود نیازی به مماشات با گشتاسب نداشت و بعداً نیز اگر قصدش از جنگ با رستم رسیدن به تاج و تخت بود، با او نیز از در مدارا در نمی‌آمد، بلکه در همان نبرد نخستین پس از پیروزی بر رستم او را از پای در می‌آورد و به آرزوی خود می‌رسید و نمی‌گذاشت که رستم به جادوی تیر گز متوسل شود... (ص ۶۴).

ولی، اولاً، مگر این اسفندیار همان اسفندیاری نیست که نزد مادرش سوگند خورد که چنانچه پدر پادشاهی را به او ندهد آن را به زور از او خواهد گرفت؟ به قول آقای اسلامی ندوشن «اگر فرمان و اراده پادشاه مقدس است پس چرا در این مورد بشود آن را زیر پا نهاد؟ از تخت به زیر افکندن او گناهش بیشتر است یا اجرا نکردن دستوری از دستورهایش؟

(همان، ص ۱۳۵) ثانیاً، مدارای اسفندیار با رستم در پایان نخستین روز نبرد، اگر از سر ساده‌دلی او در منطق قدرت نباشد - که بی‌گمان هست - ناگزیر باید آن را به گفته آقای خالقی مطلق به علاقه‌مندی «سپاهیگرانه» اسفندیار به اجرای دقیق فرمان شاه نسبت داد؛ مگر نه این است که گشتاسب رستم را دست بسته، یعنی زنده ولی اسیر، به درگاه خود خواسته است؟ پس مدارای اسفندیار با رستم، حتی از دیدگاه منطقی که خود آقای خالقی مطلق عنوان می‌کند، یک خصلت پهلوانانه و نوعی اخلاق جوانمردانه نیست، بلکه همچنان نشانه تعبد و تبعیت کورکورانه اوست. از همه مهمتر، نقش مهم سیمرغ در پایان ماجرا در تحلیل آقای دکتر خالقی چه می‌شود؟ چرا سیمرغ دستور کشتن اسفندیار را داده است؟

اینها چند نمونه مهم و درخشان از کارهای پژوهشگران ایرانی بود که به آنها اشاره کردیم. کارهای دیگری هم البته هست که می‌توان نادیده گرفت.

۱۳. مهدی قریب، «تراژدی و تضاد تراژیک در شاهنامه فردوسی»، در *یادنامه آیین بزرگداشت آغاز دومین هزاره سرایش شاهنامه فردوسی*، انتشارات فیروز - زنده رود، اصفهان، ۱۳۷۰، ص ۱۴۶.

۱۴. شاهنامه، انستیتوی ملل آسیا، ج ۲، مسکو، ۱۹۶۶.

۱۵. بعضی از پژوهشگران از دو گونه سیمرغ در شاهنامه سخن می‌گویند: سیمرغ مقدس و ایزدی، و سیمرغ جادویی و اهریمنی: محمد مختاری، دوگانگی سیمرغ در شاهنامه، (*شاهنامه‌شناسی*، ج ۱، تهران، ۱۳۵۷، ص ۳۳۵ تا ۳۵۵) طرحی که مؤلف مقاله از دوگانگی سیمرغ پیش کشیده است تا حدود زیادی مبتنی بر عناصر ساده‌انگارانه است. پذیرش این طرح نیازمند تأمل بیشتری است. اما در اینجا فرصت و مجال پرداختن به این بحث را که گفتاری جداگانه می‌طلبند نداریم.

۱۶. آقای بهمن سرکاراتی در مقاله عالمانه‌ای با عنوان «سلاح مخصوص پهلوان در روایات حماسی هندواروپایی» بخوبی نشان می‌دهد که پهلوان، در داستانهای حماسی - اساطیری، از راه سلاح ویژه خویش رابطه‌ای با عالم ماوراء دارد، یعنی در حقیقت نیروهای ماورائی به یاری او می‌آیند: سلاح پهلوان یا به گونه‌ای شگفت نگاشته و منقوش از تصویرهای پر رمز و راز است؛ یا در ساختن آن افسون به کار رفته، چندان که به دست آوردن و کار بستن آن سلاح نیازمند آگاهی پهلوان از افسون ویژه آن است؛ یا رزم‌افزار ویژه پهلوان هدیه‌ای ایزدی است که خدایان به وی ارزانی داشته‌اند، و مانند اینها. وی از حماسه‌ها و اساطیر هندی، یونانی، کلتی، ژرمنی، و ... نمونه‌های بسیار و مثال‌های فراوان ارائه می‌دهد اما جالب است که تنها موارد مثال او از ایران و روایات ایرانی تیر آرش و پیکان رستم در جنگ با اسفندیار

و احتمالاً (به روایتی عوامانه) بیر بیان رستم است: تیر آرش مرز میان ایران و توران را تعیین کرد، و پیکان سیمرخ فرموده رستم سرنوشت نبرد رستم با اسفندیار را. یعنی نیروی ماورائی، تا جایی که به سلاح پهلوان در روایت‌های ایرانی مربوط می‌شود، تنها در دو مورد دخالت کرده است که هر دو مورد با امر شهریاری و سرنوشت کشور و دولت رابطه نزدیک و تنگاتنگ دارند: یکی قطره باران، تهران، ۱۳۷۰، صص ۶۷۱ تا ۷۰۷.

۱۷. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد سوم، سیدحسین نصر، هانری گُرن، انجمن شاهنشاهی فلسفه، تهران، ۲۵۳۵ (= ۱۳۵۵).

سهروردی در رساله فی حالت الطفولیه نیز شرح مربوط به درخت طوبی و آشیان داشتن سیمرخ بر فراز آن را تکرار کرده است. آنچه وی در این زمینه می‌گوید مطابق با مطالبی است که فشرده‌ای از آنها در ادبیات مذهبی پیش از اسلام، از جمله بندهش، زاداسپرم، آمده است. در بندهش «سیمرخ به دریای (فراخکرد) می‌رود» [مهرداد بهار، ۱۳۶۹، ص ۸۰]؛ در زاداسپرم گفته شده: «... درخت همه تخمه را در میان دریای فراخکرد بیافزید که همه گونه (های) گیاهان از او همی رویند و سیمرخ آشیان بدو دارد. هنگامی که از آن (به) فراز پرواز کند آنگاه تخم خشک آن را به آب افکند و به باران باز به زمین باریده شود...»؛ مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، پاره نخست، توس، تهران، ۱۳۶۲، ص ۸۷.

۱۸. هانری گُرن در ترجمه فوانسوی خود جمله «زال در نظر طوبی به دنیا آمد» را به صورت زیر برگردانده است:

Zâle est venu au monde terrestre sous le regard de Tubâ: Archange empourpré, Fayard, Paris, 1979, p.208.

اگر چنین باشد، جمله فارسی را باید به صورت «زال در نظر طوبی به دنیا آمد» خواند. شاید هم در اصل «زال در نظر طوبی به دنیا آمد» بوده باشد. ولی آیا درست‌ترین نیست که بگوییم «زال در نظر (= چهره، بینش) طوبی (= پاکیزه، نیکو) به دنیا آمد»؟ بویژه که فردوسی درباره او می‌گوید: به چهره چنان بود تابنده شید. [شاهنامه، مسکو، ج ۱، ص ۱۳۸ بیت ۵۰] اگر چنین باشد باید گفت برداشت گُرن درست نیست.

۱۹. «در دل او» باید «در دلِ آهو» باشد که در یکی از نسخه‌بدل‌های مصصح فارسی [= آقای دکتر نصر] هم آمده است. گُرن مطلب را درست استنباط و ترجمه کرده است: ایضاً، ص ۲۰۸.

۲۰. جمله «دگر آن ندیده بود» در متن فارسی به صورت «دگران ندیده بود» آمده است که درست به نظر نمی‌رسد. زیرا «دگران» یا باید به معنای «دیگران» و «دگرها» باشد که جمله بی‌معنا خواهد بود. یا باید معنایی خاص داشته باشد که ما در فرهنگنامه‌ها چیزی نیافتیم.

هانری گُربین جمله را در نیافته و آن را به صورت زیر ترجمه کرده است:
 II. avait entrevu deux points acérés (ایضاً ص ۲۰۹) این برگردان درست
 نیست زیرا در متن فارسی و نسخه بدل‌هایی که مصحح متن فارسی در حاشیه آورده است
 چیزی معادل آن را نمی‌توان یافت.

۲۱. شاهنامه انستیتوی ملل آسیا، ج ۱، مسکو، ۱۹۶۶.

۲۲. سهروردی در رساله‌ها و نوشته‌های خود بارها به سیمرغ پرداخته و در باب وی داد سخن
 داده است. برای نشان دادن این که سیمرغ در بینش سهروردی، به رغم اعتقادی که او به
 تکرر و تعدد سیمرغ‌ها دارد و می‌گوید: «هر زمان سیمرغی از درخت طوبی به زمین آید و
 اینکه در زمین بود منعدم شود...» [عقل سرخ مجموعه مصنفات فارسی، ص ۲۴۳] در
 مجموع نمادی از اراده همیشه و همه‌جا دست اندرکار الاهی است، هیچ مثالی روشن‌تر از
 آنچه سهروردی در رساله صغیر سیمرغ آورده است نیست:

... این سیمرغ پرواز کند بی جنبش، و بپرد بی‌پر، و نزدیک شود بی قطع اماکن. و
 همه نقشها از اوست، و او خود رنگ ندارد؛ و در مشرق است آشیانی او، و مغرب
 از او خالی نیست. همه بدو مشغولند و او از همه فارغ، همه از او پُر و او از همه
 تهی. و همه علوم از صغیر این سیمرغ است و از او استخراج کرده‌اند و سازهای
 عجیب مثل ارغنون و غیر آن، از صدا و رثات او بیرون آورده‌اند. [۱۷: ۳۱۵].

۲۳. در بخش اساطیری - پهلوانی شاهنامه، رستم براستی رمز خرد سیاسی و آیین شهریار
 است. برای شناختن شخصیت رستم بر پایه گواهی‌های شاهنامه، نک: جلال متینی، رستم
 قهرمان حماسه ملی ایران، در فردوسی و شاهنامه، علی دهباشی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۴۵۸
 تا ۴۸۳.

۲۴. محمدعلی اسلامی ندوشن، داستان داستان‌ها، رستم و اسفندیار، چاپ دوم، انتشارات
 توس، تهران، ۲۵۳۶ (= ۱۳۵۶).

25. H. Corbin, *En Islam iranien*, II, Gallimard, Paris, 1971.

۲۶. گُربین، در مورد زال به سنت روایات «اوستایی، فردوسی و مؤلفان دوره اسلامی» اشاره
 می‌کند [۲۳۶: ۲۵]. در مورد اوستا نظر وی درست نیست زیرا در هیچ جای اوستا از زال
 نامی برده نشده است: جلیل دوستخواه، اوستا، کهن‌ترین سرودهای ایرانیان، انتشارات
 مروارید، دو جلد، تهران، ۱۳۷۰.

۲۷. تا آنجا که من می‌دانم - و دانسته‌های من البته محدود است - صرف‌نظر از هانری گُربین،
 تنها کسی که پیش از این به تفاوت تأویل سهروردی با روایت فردوسی توجهی کرده است
 فیلولوگ روسی آندری یوگینیویچ برتلس است. وی در خطابه‌ای با عنوان «تحقیق و تتبع

راجع به تعیین حدّ معنی مجاز در شاهنامه فردوسی» [گویا این خطابه در یکی از جشنواره‌های طوس یا جلسات بزرگداشت فردوسی ایراد شده باشد؛ آقای علی دهباشی آن را همراه با ۳۵ گفتار دیگر در کتابی منتشر کرده است: *فردوسی و شاهنامه*، مجموعه سی و شش گفتار، به کوشش علی دهباشی، انتشارات مدبر، تهران، ص ۸۱ تا ۸۹] به برداشتی که هانری گربن از سخنان سهروردی در باب کیخسرو و داستان رستم و اسفندیار در رساله‌های *الواح عمادی و عقل سرخ* کرده ایراد می‌گیرد و معتقد است که هانری گربن در تفسیر خود از روایت فردوسی از «حدّ معنی مجاز» تجاوز کرده است. منظور ایشان از «حدّ معنی مجاز» گویا همان چیزی باشد که آقای برتلس از مفهوم *projective reading* جامعه‌شناس آمریکایی اسکارپی (R. Escarpi) استنباط کرده است [دهباشی: ص ۸۲]. برتلس گرچه در آن خطابه روایت سهروردی را کاملاً ضد روایت فردوسی دانسته اما بحث او بیشتر درباره روش کار گربن است و به برداشت سهروردی توجه خاصی ندارد.

۲۸. برای برشماری مفید و فشرده‌ای از برخی از این‌گونه برداشتها، نک: محمدعلی امیر معزی، نکاتی چند درباره تعبیر عرفانی شاهنامه، *ایران‌نامه*، سال دهم، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۰، ص ۷۶ تا ۸۲.

۲۹. دوشن گیمن می‌گوید: «بعد از تسلط اسلام بر ایران، سوشیانت یا نوشدن و تجدید حیات جهان که زرتشتیان در انتظارش بودند برای آنان مترادف احیای استقلال سیاسی شد: در این چشم‌انداز نجات‌دهنده [le sauveur] اساساً می‌بایست رهاننده [le libérateur] باشد نک:

Jacques Duchesene - Guillemin, *la religion de l'iran ancien*, P.U.F. Paris, 1962, P. 353.

به عبارت دیگر، آن اندیشه‌ای که در قالب مذهبی اهمیت محوری و آینده‌ساز داشت، یعنی اندیشه سوشیانت، بعد از اسلام مضمون ملی یعنی سیاسی پیدا کرد. و اگر آنچه را که دوشن گیمن می‌گوید محدود به زرتشتیان ندانیم و عنصر مسلطی در وجدان عمومی مردم - ساکنان مسلمان شده ایران - تلقی کنیم، شاید بشود به طرح فرضیات تازه‌ای در توضیح چگونگی و چرایی استفاده‌های مکرر از قالب مذهب برای طرح اندیشه‌های سیاسی یا برای رسیدن به مقاصد سیاسی دست یافت.

۳۰. فضل‌الله بن روزبهان خنجی اصفهانی، *سلوک الملوک*، به تصحیح و با مقدمه محمدعلی موحد، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۹۸.

۳۱. استانیلین لین پول، *طبقات سلاطین اسلام*، ترجمه عباس اقبال، چاپ دوم، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۳.

۳۲. برای یک شرح مفید و جاندار از این حوادث نک:

Amin Maalouf, *Les croisades, Vues Par les arabes*, Ed. J.C.Lattes, paris, 1993.

۳۳. به همین اعتبار، برخی از پژوهشگران که در آیین سیاسی فلسفه اشراق بحث کرده‌اند مبنای مشروعیت حکومت از دیدگاه این فلسفه را بدرستی در ارتباط سیاست مدینه با عالم غیب دیده و گفته‌اند: «از دیدگاه حکمت اشراق، حکومت هنگامی دارای اعتبار است که سیاست مدینه در ارتباط با عالم غیب باشد و با تغییرات مدام عالم محسوس سروکار پیدا نکند.» «حکومت در این نظام تنها هنگامی دارای مشروعیت است که حاکم «حاکم بامرالله» باشد.» حسین ضیائی، «سهروردی و سیاست، بحثی پیرامون آیین سیاسی در فلسفه اشراق»، *ایران نامه*، سال نهم، شماره ۳، تابستان ۱۳۷۰.

۳۴. ماهی سیاه کوچولو، نوشته بهرنگ، نقاشی از فرشید مثقالی، کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، چاپ اول، مرداد ماه ۱۳۴۷.

۳۵. منوچهر هزارخانی، «جهان‌بینی ماهی سیاه کوچولو»، *آرش*، دوره دوم، شماره پنجم، آذر ماه ۱۳۴۷.

۳۶. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، هانری گُربن، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، تهران، دیماه ۲۵۳۵ [= ۱۳۵۵].

راهنمای نامها

- | | |
|--------------------------|--------------------------------------|
| آبتین (در شاهنامه) ۸۱ | کتاب) ۱۲۸ |
| آدینه (مجله) ۸۸، ۷۸ | ایران‌نامه (مجله) ۴۷، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۹. |
| آرش (مجله) ۱۳۰ | ۱۳۰ |
| آذربزین‌نامه (داستان) ۷۸ | ایرج (در شاهنامه) ۸۳ |
| آذرگشسب (در شاهنامه) ۸۱ | ایوبی، صلاح‌الدین، سلطان ۱۱۸ |
| آشوری، داریوش ۸۷ | |

ب

- بازخوانی شاهنامه، تأملی در زمان و
اندیشه فردوسی (کتاب) ۱۲۴
باستانشناسی دانش (کتاب) ۱۸
بانوگشسب‌نامه (داستان) ۷۸
برتلز، آندری یوگینیچ ۱۶، ۴۵، ۱۲۸،
۱۲۹

- برزنامه (داستان) ۷۸
بذل‌الرحمن، محمد ۴۸
بندهش (کتاب) ۱۲۳، ۱۲۷
بیژن و منیژه (داستان) ۶۰
بیست مقاله قزوینی (کتاب) ۴۵
بیت‌المقدس ۱۱۸
بهار، مهرداد ۸۸، ۱۲۳، ۱۲۷
بهرنگ (بهرنگی)، صمد ۱۱۹، ۱۳۰
بهم‌نامه (داستان) ۷۸

پ

- پرواز (کتاب) ۸۷
پرهام، باقر ۸۷، ۱۲۱، ۱۲۲

الف

- ابراهیمی، نادر ۸۸
ارجاسب (در شاهنامه) ۹۶، ۹۸
ارسطو ۳۶
اسفندیار (در شاهنامه) ۶۸-۶۶، ۷۰، ۷۷،
۱۰۹-۹۵، ۱۱۶-۱۱۱، ۱۲۱، ۱۲۶-۱۲۳،
۱۲۹
اسلامی ندوشن، محمدعلی ۱۱۳، ۱۲۸
اسکاربلی، آر. ۱۲۹
العامری، ابوالحسن ۳۵، ۳۷
افراسیاب (در شاهنامه) ۵۷، ۶۰، ۶۱، ۶۴،
۶۶، ۶۸، ۷۳، ۸۲، ۸۳، ۸۶، ۱۲۳
اقبال، عباس ۴۵
اگوست، فیلیپ (پادشاه فرانسه) ۱۱۸
الواح عمادی (کتاب) ۱۱۶
الیاس، نوربرت ۳۴
امیرمعزی، محمدعلی ۱۲۹
انوشیروان، خسرو ۳۱
اوستا، کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان

داستان داستانها، رستم و اسفندیار
(کتاب) ۱۲۴، ۱۲۸
دوستخواه، جلیل ۱۲۸
دوشن - گیم، ژاک ۴۷، ۱۲۹
دهباشی، علی ۱۲۸، ۱۲۹
دهخدا، علی اکبر ۴۲

پژوهشی در اساطیر ایران (کتاب) ۱۲۷
پشنگ (در شاهنامه) ۷۴
پشوتن (در شاهنامه) ۱۰۶
پورداد، استاد ۴۵
پولادوند (در شاهنامه) ۵۹

ت

تحقیقات ایران شناسی (مجله) ۸
تراژدی چشم اسفندیار (کتاب) ۸۷
تور (در شاهنامه) ۸۳
توس (در شاهنامه) ۹۶
توس، انتشارات ۱۲۷، ۱۲۴، ۱۲۳، ۴۸

ج

جاماسب (در شاهنامه) ۹۵، ۹۷، ۹۸
جمشید (در شاهنامه) ۵۳، ۵۴، ۷۱، ۸۰
۸۱
جهانبخش، جويا ۴۲
جیحون (رود، در شاهنامه) ۶۲، ۷۱

ح - خ

حافظ ۱۱، ۱۵
خالقی مطلق، دکتر... ۱۴، ۱۵، ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۳، ۴۰-۳۷، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۴۸، ۷۹، ۸۳، ۸۵، ۱۲۴، ۱۲۶
خاقانی ۱۱
خانلری، پرویز ناتل ۱۵
خدا ینامه (کتاب) ۱۲۳
خضرای، اورنگ ۷۲، ۷۳، ۸۸
خواجہ نظام الملک ۴۳
خوارزمی، انتشارات ۴۲، ۱۲۹
خیام ۱۱، ۲۴، ۳۲

د

داروین، چارلز ۳۵، ۳۶

ر

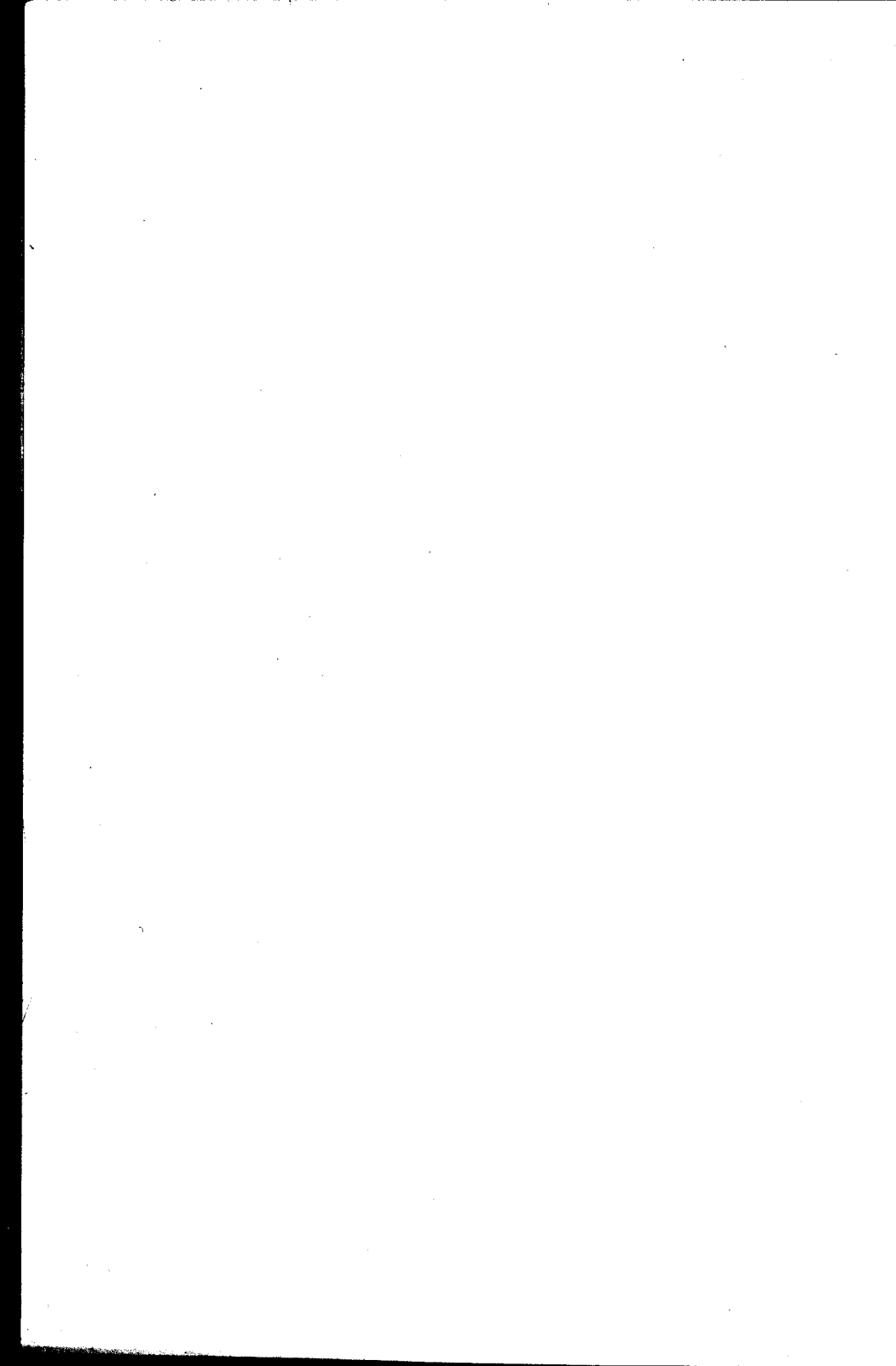
رخش (در شاهنامه) ۵۴، ۶۴
رحیمی، مصطفی ۵۹، ۶۳، ۸۸
رستم و اسفندیار (داستان) ۷۷، ۹۳-۹۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۵-۱۱۳، ۱۱۷، ۱۲۶-۱۲۱، ۱۲۹
رستم و سهراب (داستان) ۱۳، ۱۵، ۲۱
۲۲، ۲۷-۲۵، ۲۹، ۳۰، ۴۴-۴۲، ۴۶، ۴۷
رستم فرخزاد (در شاهنامه) ۶۳
روزبهان خنجی اصفهانی، فضل الله بن ۱۲۹
رودابه (در شاهنامه) ۱۱۳
رودکی (شاعر) ۷۸
روشن، محمد ۴۶
ریاحی، محمد امین ۷۸
ریچارد اول، (پادشاه انگلیس) ۱۱۸

ز

زابلستان (سرزمین، در شاهنامه) ۶۱
زاد المسافرین (کتاب) ۳۷، ۴۸
زال (در شاهنامه) ۶۵-۶۱، ۷۱، ۸۵، ۸۷، ۹۳، ۹۴، ۹۸، ۹۹، ۱۰۲، ۱۱۲-۱۰۶، ۱۱۴-۱۱۶
زراشت نامه (کتاب) ۷۸، ۱۲۳، ۱۲۴
زریاب خویی، عباس ۳۶، ۳۷، ۴۰
زواره (در شاهنامه) ۶۰
زوطماسب (در شاهنامه) ۶۱، ۷۰

- س
سام نریمان (در شاهنامه) ۶۱، ۶۳، ۶۵
۹۶، ۹۷، ۱۰۷، ۱۱۰
سرخه (در شاهنامه) ۶۰
سرکاراتی، بهمن ۱۲۶
سعدی ۵۸، ۳۸، ۱۱
سعیدی سیرجانی ۸۰
سلم (در شاهنامه) ۸۳
سلوک الملوک (کتاب) ۱۲۹
سودابه (در شاهنامه) ۶۶
سهروردی ۹۱، ۹۳، ۱۰۶، ۱۱۱-۱۰۹، ۱۱۳-۱۱۹
سیاستنامه (کتاب) ۴۳
سیاوش (در شاهنامه) ۱۵، ۳۲، ۴۲، ۴۳، ۵۷، ۶۰، ۶۴، ۶۵، ۶۸، ۷۴، ۸۴، ۸۵
سیستان (سرزمین، در شاهنامه) ۱۰۱، ۱۰۰
سیمرغ (در شاهنامه) ۶۱
ش
شاهنامه ابو منصور (کتاب) ۴۴
شاهنامه شناسی (کتاب) ۱۲۶
شهریار (کتاب، اثر ماکیاولی) ۷، ۶۹، ۸۷
شیخ اشراق ۱۱۳، ۱۱۵
شیده (در شاهنامه) ۷۳، ۷۴
ص - ض
صفیر سیمرغ (کتاب) ۱۱۴
ضحاک ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۷۱، ۸۰، ۸۱، ۸۲
ضیائی، حسین ۱۲۹
ط - ظ
طبقات سلاطین اسلام (کتاب) ۱۲۹
طوبی (درخت) ۱۰۷
طورسینا (کوه) ۱۲۰
- ع - غ
عابدی، حسن، پروفیسور ۷۸
عقل سرخ (کتاب) ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶
عکا (شهر) ۱۱۸
غزالی ۱۱۸
غزنوی، محمود ۷۵، ۷۶، ۸۷
غنی، قاسم، دکتر ۴۴
ف - ق
فرامرنامه (داستان) ۷۸
فرانک (در شاهنامه) ۸۱
فردوسی و شاهنامه (کتاب) ۱۲۸، ۱۲۹
فرشیدورد (در شاهنامه) ۹۸
فرود (داستان) ۱۵، ۳۱، ۴۶
فرهنگسرای نیما (انتشارات) ۸۷
فریرز (در شاهنامه) ۶۶
فریدون (در شاهنامه) ۵۳، ۵۴، ۶۱، ۷۹
۸۱، ۸۲
فی حالت الطفولیه (کتاب) ۱۲۷
قاف (کوه) ۱۰۷، ۱۱۴، ۱۱۹
قریب، مهدی ۴۶، ۴۸، ۱۰۲، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۴
قزوینی، محمد ۱۵، ۴۴، ۴۵
ک - گ
کابل (شهر) ۹۵
کاووس (در شاهنامه) ۵۶-۵۳، ۵۷، ۶۲
۶۳-۶۵، ۶۷، ۷۰، ۷۱، ۷۹، ۸۰، ۸۴، ۸۵
۸۷، ۱۰۳
کاویانی (انتشارات) ۴۹

- کتاب فی الحکمة (کتاب) ۳۵
کتابیون (در شاهنامه) ۹۸
کُربن، هانری ۱۱۶-۱۱۴، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰
کِلک (مجله) ۷، ۳۰، ۴۲، ۴۷، ۷۷، ۸۷، ۸۸، ۱۲۱
کورویانانگی، پروسور ۷۸، ۷۷
کیخسرو (در شاهنامه) ۶۰، ۶۳، ۶۶
۷۳-۷۱، ۸۱، ۹۳، ۹۴، ۱۱۷
کیقباد (در شاهنامه) ۶۱، ۷۰، ۸۲، ۹۸
گرزم (در شاهنامه) ۹۶
گرسوز (در شاهنامه) ۸۳، ۸۴
گشتاسب (در شاهنامه) ۶۶، ۹۸-۹۴، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۲۲، ۱۲۵
گل رنجهای کهن (مقاله) ۴۷
گودرز (در شاهنامه) ۶۵، ۷۹، ۹۶
گیو (در شاهنامه) ۵۶، ۶۷، ۷۹، ۹۶
گیومرث (داستان) ۵۳، ۵۴
- ل
لامارک ۳۵
لورنتسو دو مدیچی ۸۷
لهراسب (در شاهنامه) ۹۳، ۹۴
لین پول، استانی ۱۲۹
- م
ماکیاول ۶۹، ۸۷
ماهی سیاه کوچولو (کتاب) ۱۳۰
متینی، جلال ۸
مقالی، فرشید ۱۳۰
مجموعه مصنفات فارسی شیخ اشراق (کتاب) ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰
مختاری، محمد ۱۲۶
مختاریان، بهار ۳۰
- مداینی، مهدی ۴۶
مرتضوی، منوچهر ۱۲۱
مرداس (در شاهنامه) ۵۳
مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار (کتاب) ۱۲۴
مکن، ترنر ۱۶، ۴۶
منوچهر (در شاهنامه) ۵۳، ۵۴، ۶۱، ۶۴، ۷۹، ۹۸
موحد، محمدعلی ۱۲۹
مول، ژول ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۲۳، ۲۴، ۳۳، ۳۴
۳۷-۳۹، ۴۷، ۵۲، ۷۶، ۷۸، ۷۹
مولوی ۱۱
مهراب کابلی (در شاهنامه) ۶۱
مینیوی، مجتبی ۱۱، ۲۲، ۲۳، ۲۷-۲۵
۳۷-۳۵، ۴۴-۴۲، ۴۶، ۴۷
- ن
ناصرخسرو ۳۷، ۴۷، ۴۸، ۷۸
نقد حال (کتاب) ۱۱، ۴۲
نیلوفر (انتشارات) ۸۸
نوذر (در شاهنامه) ۶۱، ۶۴، ۷۰
- ه
هاماوران، سرزمین (در شاهنامه) ۵۵
هزارخانی، منوچهر ۳۰
هومان (در شاهنامه) ۸۲
هیرمند (رود) ۱۰۰
یادنامه آیین بزرگداشت آغاز دومین هزاره سرایش شاهنامه فردوسی (کتاب) ۱۲۶
یارشاطر، احسان ۴۳، ۴۵، ۴۶
یکی قطره باران (کتاب) ۱۲۷
یو، سی، ال، ای، کالیفرنیا (دانشگاه) ۸



از کتابهای نشر مرکز دربارهٔ فردوسی و شاهنامه

درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی دکتر سعید حمیدیان

گلرنجهای کهن دکتر جلال خالقی مطلق

مازهای راز دکتر میرجلال‌الدین کزازی



نخستین گفتار این کتاب به مسائل و دشواریهای موجود در خواندن و تصحیح شاهنامه پرداخته، با تقسیم این دشواریها به دو مقوله‌ی اصلی لفظی و معنایی، معیارها و ضوابطی برای تشخیص صورت درست در میان ضبطهای متفاوت نسخه‌ها قائل میشود. گفتار دوم به مبانی و کارکردهای شهریار در شاهنامه میپردازد و میکوشد از مطالعه‌ی انتقادی شاهنامه عناصری مفید برای شناخت خرد سیاسی در ایران در طول تاریخ بیرون کشد و نشان دهد شاهنامه در کنار جنبه‌های داستانی و شعری و زبانی و غیره، متنی است در باب سیاست و آیین کشورداری. گفتار سوم، تأملی است در تعبیر سهروردی از نبرد رستم و اسفندیار و نتایج آن در تاریخ اندیشه و سیاست در ایران.



شابک : ۹۶۲-۳۰۵-۰۶۶-۱ ۹۶۴-۳۰۵-۰۶۶-۱ : ۹۶۴-۳۰۵-۰۶۶-۱

۷۰ تومان