

شاهرخ مسکوب

# مورا ارمغان

جستاری در شاهنامه



نشرنی





شاهرخ مسکوب در سال ۱۳۰۴ در بابل به دنیا آمد، تحصیلات دبستانی و دبیرستانی خود را در آن شهر و سپس تهران و اصفهان انجام داد؛ در ۱۳۲۷ از دانشگاه تهران لیسانس حقوق گرفت و به دبیری و فعالیت‌های دست چپ پرداخت. در پی کودتای ۲۸ مرداد چند سالی به زندان افتاد و از ۱۳۳۸ تا انقلاب اسلامی در سازمان برنامه، سازمان جلب سیاحان و دانشگاه آزاد کار کرد. سال‌های پس از انقلاب را تا درگذشتش در فروردین ۱۳۸۴ عمدتاً در پاریس گذراند.

# ارمغانِ موم

جستاری در شاهنامه

شاهرخ مسکوب



مسکوب، شاهرخ، ۱۳۰۴ - ۱۳۸۴.  
ارمغان مور (جستاری در شاهنامه) / شاهرخ مسکوب. - تهران:  
نشر نی، ۱۳۸۴.  
ص. ۲۷۵

ISBN 964-312-783-4

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.  
کتابنامه: به صورت زیر نویس.

۱. فردوسی ابوالقاسم، ۳۲۰-۴۱۶؟. شاهنامه - نقد و تفسیر  
۲. حماسه و حماسه سرایی الف. فردوسی، ابوالقاسم، ۳۲۰-۴۱۶؟.  
شاهنامه. شرح. ب. عنوان. ج. عنوان: شاهنامه. شرح.

۸ فا ۱/۲۱

PIR

م ن / ش ۴۷۳ ف

۴۴۹۵

۱۳۸۴

۴ الف ۵ م /

۱۳۸۴

م ۸۴-۴۰۸۶

کتابخانه ملی ایران



نشر نی

تهران، خیابان فاطمی، خیابان رهی معیری، شماره ۵۸، کد پستی ۱۴۱۳۷  
تلفن: ۵۹ و ۸۰۰۴۶۵۸، صندوق پستی ۵۵۶ - ۱۳۱۴۵  
[www.nashreny.com](http://www.nashreny.com)

دفتر فروش: خیابان انقلاب، روبروی دانشگاه تهران، پاساژ فروزنده، شماره ۵۱۲  
تلفن: ۶۴۹۸۲۹۳، فکس: ۶۴۹۸۲۹۴  
کتابفروشی: خیابان کریم خان، نبش میرزای شیرازی، شماره ۱۶۹  
تلفن ۸۹۰۱۵۶۱

ارمغان مور

جستاری در شاهنامه

شاهرخ مسکوب

• چاپ اول ۱۳۸۴ تهران • تعداد ۳۳۰۰ نسخه • لیستوگرافی غزال • چاپ غزال

ISBN 964-312-783-4

شابک ۹۶۴-۳۱۲-۷۸۳-۴

Printed in Iran

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است

## «به تن مُردن و به نام ماندن»

شاهرخ مسکوب پیش از آنکه غلط‌گیریِ حروف چینی این کتاب را به پایان رساند روز سه‌شنبه ۲۳ فروردین در بیمارستانی در پاریس درگذشت. پیکر او هفته بعد در بهشت‌زهره در قطعه هنرمندان به خاک سپرده شد. وقتی من خود را به بالین او رساندم نخستین سخنش درباره این کتاب بود. بازخوانی و غلط‌گیری‌اش را به عهده من گذاشت.

نگارش این اثر با زبان بی‌پیرایه و بی‌مانند آن بیش از هر نوشته دیگری توان شاهرخ را فرسود. عصاره جانش را کشید. بعضی از فصل‌ها را مکرر نوشت و باز نوشت تا به گفته خودش «داد سخن داده شود». قلم به‌سختی پیش می‌رفت و فکرش پریشان و پیوسته در غلیان بود. عمری به فردوسی و شاهنامه عشق ورزیده بود و این بدرودش با هر دو بود. نمی‌خواست واپسین سخنش را بی‌پروا ادا کند. سخن را «نوشداروی زندگی و پادزهر مرگ» می‌دانست. یادش پایدار و گرامی باد.

بدیهی است گناه هرگونه سهو و خطای چاپی در این کتاب به گردن من است.

حسن کامشاد

اردی‌بهشت ۱۳۸۴



برای مهشید و وحید نوشیروانی  
با سپاسگزاری





## فهرست مطالب

۱۱	پیش‌گفتار
۲۱	..... زمان
۶۹ .....	آفرینش
۱۰۷	..... تاریخ
۱۵۷	جهان‌داری
۲۰۹ ..	سخن



## پیش‌گفتار

ارمغان مور جستاری است دربارهٔ چند مفهوم بنیادی شاهنامه و در پنج فصل: زمان، آفرینش، تاریخ، جهانداری و سخن.

زمان اول و آخر، آورنده و برندهٔ چیزها و رشتهٔ ناپیدایی است که این فصل‌ها را به هم می‌پیوندد. در اسطوره‌ای، زمان حتی پیش از آفرینش وجود داشت و در اسطوره‌ای دیگر نخستین آفریده است.

تاریخ، حکایت سرگذشت آدمی است در زمان.

جهانداری گرداندن چرخ زمان است در گیتی، به راه مینو.

و سرانجام آنکه «سخن» چگونه می‌تواند شاعر را از دام زمان ویرانکار برهاند، آن‌گونه که بمیرد بی آنکه مرده شود. چرا فردوسی می‌گوید پس از مرگ «نمیرم ازان پس که من زنده‌ام»؟

شاهنامه کتابی است «تاریخی»، هم شرح تاریخ ایران است در جهان، و هم از بدو پیدایش، خود ستون استوار تاریخ ایرانیان بوده است. از این گذشته شاهنامه اثری است برآمده از تاریخ و حاصل سستی که - بجز اعتقاد و باورهای دینی و آگاهانه سراینده - سرچشمه در گذشته‌های دور و دراز دارد؛ از جمله در:

اساطیر و جهان‌بینی اوستایی

حکمت عملی، اخلاق و اندرزنامه‌های پهلوی

خدای‌نامک‌ها، فرهنگ سیاسی و اجتماعی ساسانی

فرهنگ نوشته و نانوشته مردم خراسان در نخستین قرن‌های اسلامی

آنچه از راه سنت شفاهی یا کتبی به مردم خراسان می‌رسید - دانسته و ای بسا ندانسته - دانش مردمی، تصور از دنیا و آخرت، اخلاق و رفتار، احساسات و عواطف ملی، جهان‌بینی و در یک سخن خاطره جمعی آنان را می‌ساخت و می‌پرورد. آنچه به فردوسی رسید نه صرفاً اندیشه‌های زروانی و مهری بود و نه آموزش‌های زردشتی و مزدیسنی و جز این، بلکه از سویی آمیزه سازگار - و گاه ناساز - همه آنها، یعنی خاطره جمعی ناپیدا بود و از سوی دیگر عقاید دینی و فرهنگ و ادب رسمی و مرسوم زمان.

از همین رو در این جستار کوشیده‌ام تا کتاب در جایگاه تاریخی خود نهاده و مطالعه شود. برای فهم و دریافتن شاهنامه کاویدن و شناختن تاریخ البته کافی نیست. زیرا این کتاب بیش از تاریخ، اثری شاعرانه است و کار شعر گردآوری دانش گذشتگان نیست، برگزیدن از بینش و دانش، اعتلای «خودآگاه و ناخودآگاه» اهل زمانه و آفرینش دید و دریافتی دیگرتر است.

خاطرهٔ جمعی از جمله در جامهٔ سنت، پیدا و ناپیدا در نسل‌های پیایی روان است تا روزی به خاک پُر برکتی برسد و درختی تناور و سایه‌افکن برویاند و یا، در شوره‌زاری، سرابی ما را به خود رها کند. سنت در صورتی پویا و زنده است که بتواند از خود درگذرد و خود را پشت سر گذارد؛ مانند رابطهٔ رودخانه با سرچشمه که اگر جریان نیابد مانداب است. سنت مرده یا تکرار سوگواری بر جنازه‌ای رفته است و یا تکرار بی‌اختیار و نابخود آیین‌های گذشته.

خاطرهٔ جمعی ناخودآگاه، خود تاریخ است، تاریخی که هست اما به «تاریخ بودن» خود آگاهی ندارد و بررسی آن شباهتی دارد به مطالعه و شناخت ناخودآگاه روان آدمی و در نتیجه تبدیل ناخودآگاه به خودآگاه و پیدا کردن پنهان. کاویدن و شناختن خاطرهٔ جمعی نیز بیداری لایه‌های خفتهٔ گذشته و غنای آگاهی تاریخی است. اگر سنت را چون کوهی در نظر آوریم که سنگ‌پاره‌های آن به مرور از دل زمین برآمده و سر به آسمان کشیده باشند، فردوسی بر آسمان‌گذار این کوه، بر ستیغ سنت ایستاده است. همراهی با او و ایستادن در کنارش چشم‌انداز گستردهٔ اقلیمی فرهنگی را به روی بیننده باز می‌کند؛ مثل وقتی که بر قلعهٔ دماوند - چون آفتابی بر فراز عالمی - ایستاده باشیم و از جنوب و شمال دشت خشک کویر و دریای سبز مازندران زیر پایمان باشد. فردوسی بلندترین کوه و حافظ - که سنت شعر غنایی را به نهایت رساند - زیباترین باغ جهان ماست.

تاریخ‌پیدایش و تدوین شاهنامه، منابع گذشته و سرنوشت بعدی آن تاکنون بیشتر با دریافت علمی و متعارف و از دیدگاه تاریخ ادبیات و نسخه‌شناسی و مانند آن مطالعه شده. پژوهش‌های «تاریخی-ادبی» و

ارجمند دانشمندان در این زمینه البته نخستین شرط شناخت حماسه ملی ایران و سراینده آن است. از همین رو تحقیقات عالمانه و پرتیمی نیز در این باره شده است. اما از اینها گذشته کتاب مانند هر اثر هنری بزرگ، یکرویه نیست و بسته به دریافت و دیدگاه نگرنده چهره‌های آشکار و ناآشکار دیگر نیز دارد. کار شاعری چون فردوسی آفرینش دید و دریافت و زیباشناسی تازه، پیدا کردن ناپیدا است، نه مثلاً بازگویی منظوم خدای نامک، اسطوره‌های از یادرفته یا داستان‌هایی درهم از افسانه و تاریخ. کار او از سویی «یافتن» معنای درونی و ناخودآگاه تاریخ انسان و جهان است و از سوی دیگر باز نمود آن در سخنی که آینه درست‌نمای زیبایی است. و این خویشکاری شاعر تنها به یاری دانش «خودآگاه» به انجام نمی‌رسد؛ و گرنه دانشمندان شاعر بودند. این مهم را بسی بیشتر «ناخودآگاه» او به سرانجامی فرخنده می‌رساند.

غرض تکیه بر نادانی و بی‌خبری شاعر نیست، بلکه توجه به ندانسته‌ها، به «نادانستنی» هاست؛ به آنچه در ما کار می‌کند و ما را می‌سازد بی‌آنکه بدانیم؛ اهمیت و اعتبار کارکرد نادانسته‌ها! مثل بعضی از داده‌های اساطیری و مفهوم‌های فرهنگی که در شاهنامه می‌بینیم اما هزار سال پیش برای فردوسی شناخته نبود و بعدها در حکم آثار زیرخاکی باستان‌شناسی، در گمانه‌زنی‌ها و کاوش‌های تاریخی و زبان‌شناسی و اسطوره‌شناسی و... کشف و شناخته شد. از این دست، برای نمونه، یکی دو مورد زیر را می‌توان به یاد آورد: رابطه اسطوره جمشید و سنت نوروز و منشأ ناشناخته آنها، یعنی تصور زروانی و مزدایی زمان در اندیشه فردوسی، همچنین است مفهوم اخلاق نظری و کاربرد اخلاق عملی یا برداشت حماسی از سازوکار پدیده‌های جهان، که احتمالاً ریشه و

خاستگاه آنها را باید در هستی‌شناسی مزدایی و وجود اهریمن و اهوره‌مزدا جست و یافت؛ چیزی که شاعر خود نمی‌توانست بداند. سرچشمه نظریه جهانداری، «فلسفه سیاسی» و اندیشه دادورزی در شاهنامه نمونه دیگری است از همین دست.

باری، در اینجا ما با دو «نادانی»، با ناخودآگاه تاریخ و ناخودآگاه شاعر سروکار داریم که ناخودآگاهی دیگر، نادانی این نویسنده را نیز باید به آن همه افزود. کار نقد ادبی از جمله پرداختن به این نادانسته‌ها، کشف نادانی است. و ارمغان مورجد و جهدی است در این میدان، به قدر همت پر مدعا و دانش ناچیز نویسنده. در این جستار، برای توضیح پس‌زمینه اندیشه یا موضوعی، جابه‌جا و هر بار به مناسبتی، به اسطوره‌های زروانی و مزدیسنی، اوستای کهن و متأخر و ادب دوره ساسانی، یا باورهای اسلامی روزگار فردوسی روی آورده شده. اما در اینجا غرض بررسی علمی دانسته‌های فرهنگی و «درون‌ذهنی» یا داده‌های واقعی و «برون‌ذهنی» نیست، تلاشی است برای رسیدن به دریافتی دیگر از جهان‌بینی شاهنامه، از داستانی، روایتی و گفتاری، جست‌وجویی به امید دستیابی به حقیقتی از نو.

اما حقیقت، وابسته و در بند واقعیت زمان و مکان است. هیچ حقیقت خدشه‌ناپذیر و فارغ از زمان و مکان وجود ندارد (و از جمله همین گزاره یاد شده). هنر نیز مانند حقیقت در نسبت با زمان و مکان دریافتنی و، به سبب همین «نسبیت»، فراتاریخی است، آثار ماندنی از زمان خود در می‌گذرند و به نسبت هر دوره تاریخی، معنی تازه می‌یابند (اما از زمان فرامی‌گذرند، زیرا اولاً خود محصول زمان هستند و ثانیاً همین‌که گفتیم «به نسبت هر دوره تاریخی»، آنها را در زمان وضع کرده‌ایم). هدف این

جستار بیشتر آن است که ببینیم امروز - در این زمان و مکان که در آنیم - از شاهنامه چه می‌توان دریافت. ارمغان مور با برخورداری از دانسته‌های امروزی بیشتر جویای «نادانسته»‌های آن روزی و نگاه به ناخودآگاه شاعر است و گمان دارد که از این دیدگاه می‌توان به عرصه‌های تازه‌ای از هستی شعر و شاعر نظر افکند. صحبت بر سر آن است که ما خوانندگان کنونی از کار پیشینی شاعر چه می‌فهمیم. افزون بر روش علمی استادان تاریخ و ادب برای شناخت شعر و شاعر و دانستن خواست «آگاهانه» او، چگونه می‌توان دل‌گواهی و بینش درونی او، «آن را که یافت می‌نشود»، بازیافت؟ چگونه ناخودآگاه او، اکنون خودآگاه ماست؟

شاهنامه تاکنون بیشتر به عنوان شاهکاری ادبی، تاریخی، ملی و گنجینه خرد و فرزاندگی نگریسته و بررسی شده و می‌شود. شاید اینک وقت آن است که با برخورداری از انبوه این پشتوانه گرانبها، شاهنامه اندیشیده شود؛ همان‌گونه که فردوسی خود «تاریخ» را می‌اندیشید یا مثلاً سهروردی فلسفه خسروانی و هدایت خیام را و در «پیام کافکا»، روزگار ما را! سرمشق‌های آموزنده از این دست (به‌ویژه در برخورد متفکران مغرب‌زمین با ادب خودشان) کم نیست. اما اندیشیدن نیازمند «شجاعت» است، نه به معنای بی‌باکی، پروا نکردن و ترس را نشناختن، بلکه به معنای پیروزی بر ترس؛ آن را آزمودن و از دامگاه آن برآمدن!

پیش‌ترها، گذشته از اندکی باسوادان، توده «خوانندگان» شاهنامه، شنوندگان بودند و کتاب را، به میانجی‌نقال‌ها یا دیگران، با دانش و دریافتی به فراخور زمان، از راه گوش «می‌خواندند». اما امروز برای مطالعه چنین متنی خواننده می‌تواند، بی‌میانجی و به‌قدر توان فکری



خود، با ترکیب تازه داده‌ها، دانسته‌ها و عوامل سازنده اثر، مانند چیدن و بازچیدن مهره‌های شطرنج، هربار معنای تازه‌ای به دست آورد. ترکیب‌بندی تازه، شبیه نهادن رنگ‌های جوراجور بر بوم نقاشی، صورت معنی‌دار تازه ایجاد می‌کند. *ارمغان مور* یکی از این صورت‌هاست؛ نوعی بازسازی داده‌ها برای بازخوانی کتاب، از جانب خواننده‌ای دوستدار. این که می‌بینید تفسیر و تأویلی است از *شاهنامه* در دو ساحت خودآگاه و ناخودآگاه؛ بدین شرح:

– بیان مفهوم «زمان» یا مثلاً تصور از سیر تاریخ، فلسفه فرمانروایی، سرنوشت و خویشکاری انسان و مانند اینها، آن‌گونه که فردوسی می‌اندیشید؛ تفسیر «خودآگاه» شاعر در *شاهنامه*.

– جست‌وجوی سرچشمه ناپیدای این مفهوم‌ها و اندیشه‌ها که – هرچند مانند رودی پنهان در خاطره جمعی و ذهن شاعر جریان داشت – نه دانش زمان آنها را می‌شناخت و نه البته شاعر به آنها آگاهی داشت. این جست‌وجو، بازگشت به «اول»، تأویل «ناخودآگاه» شاعر است در *شاهنامه*. طرح تفسیر و تأویل *شاهنامه* در این جستار، روی آوردن به «اول» به سرآغاز زمان و بازآمدن به پایان و «نهی زمان» ویرانکار است. در اندیشه فردوسی چگونه می‌توان از این دام گریخت؟ چگونه سخن، نوشداروی مرگ و درمان درد نیستی است؟



اندیشه نگارش *ارمغان مور* و نثار آن به پیشگاه دانای توس سال‌ها پیش در ذهن من نطفه بست. آخرین مطالعه سراسری و بازخوانی کتاب به این قصد، نمی‌دانم چرا به خلاف معمول، از جلد هفتم *شاهنامه* چاپ مسکو و

با پادشاهی اسکندر، اشکانیان و سپس اردشیر، آغاز شد. اکنون که به گذشته می‌نگرم، گمان می‌کنم شاید علت توجهی بود که در نخستین سال‌های پس از انقلاب به‌ویژه به امر کشورداری در دوره ساسانیان و به تصور فردوسی از فرمانروایی و سیاست داشتم. این مطالعه همراه با یادداشت‌برداری، برگه‌نویسی و حاشیه‌زنی کنار کتاب در پایان جلد ششم و پادشاهی کیانیان، بیش از یک سالی به درازا کشید، تا آنکه در آبان ۱۳۶۶ (نوامبر ۱۹۸۷) یک دور به آخر رسید. پس از آن در خلال کارهای دیگر، البته تأمل در کتاب پیوسته ادامه داشت تا آنکه در تابستان ۱۳۸۰ (۲۰۰۱) نگارش این جستار آغاز شد. در میانه کار، یعنی از ماه می ۲۰۰۲ به ابتکار دوستی ارجمند - خانم سرور کسمایی - کلاسی خصوصی برای درس شاهنامه، هر دو هفته یک‌بار و هر بار دو ساعت، در آغاز با شرکت هشت تن از دوستان تشکیل شد که از آن میان چهار تن تا آخر، یعنی ژوئیه ۲۰۰۴ دوام آوردند. روش کار چنین بود که «درس‌نوشته»ها، یعنی فصل‌های همین جستار گفته و به بحث گذاشته و روی نوار ضبط می‌شد. همچنین به مناسبت و در مقایسه دو برداشت متفاوت از حقیقت و نیز اعتبار واقعیت در فرهنگ ما و غربیان، دامنه گفت‌وگو به صورت اشاره‌های پراکنده به ادب مغرب‌زمین نیز می‌کشید.

سه فصل ارمغان مور پیش از این در فصلنامه ایران‌نامه (سال بیستم، شماره‌های ۱ و ۴ - سال بیست و یکم، شماره ۳) منتشر شد، که با افزودن تأملاتی در فاصله دو چاپ، اینک تمام‌تر در اینجا آمده است.

دوست ارجمندم جلیل دوستخواه پس از خواندن دو فصل، نکات سودمندی را یادآور شدند که بیشتر آنها به کار گرفته شد. در مراجعه به شاهنامه همه‌جا از چاپ «شاهنامه به کوشش جلال خالقی مطلق» به‌نشانه

پیش‌گفتار ۱۹

«د = دفتر، و سپس شماره صفحه» (مثلاً: د ۱، ص ۱۲، یعنی دفتر یکم،  
صفحه ۱۲) استفاده شده. در بخش‌هایی که هنوز این تصحیح به چاپ  
نرسیده به همان ترتیب، «ج» به نشانه جلد و پس از آن شماره صفحه در  
شاهنامه چاپ مسکو می‌آید.

۸۳/۹/۲۵

۱۵ دسامبر ۲۰۰۴



## زمان

از نوروز آغاز می‌کنم که جمشید آن را بنیاد نهاد و «زمان» را نهادی نو بخشید. جمشید در شاهنامه بزرگ‌ترین پادشاه و در اسطوره نخستین انسان است.<sup>۱</sup> فریدون و کیخسرو دو جهانگشای پاکساز جهان از بد اهریمن (ضحاک و افراسیاب)، دو رستاخیزکننده‌اند، اما جمشید نه این است و نه آن، او پادشاهی «بنیانگذار» است که به یاری «روشن‌روان»، به یاری آگاهی و دانشی که در اوست زندگی وحشی‌وار آدمیان را سامان و قراری «متمدنانه» می‌دهد: به پنجاه سال آهن را از سنگ برون می‌کشد و از آن جنگ‌افزارهایی چون جوشن و سپر و شمشیر و جز اینها می‌سازد، پنجاه سال دیگر رشتن و بافتن و جامه بریدن، دوختن و شستن می‌آورد.

---

۱. آرتور کریستنسن، کارنامه شاهان در روایات ایران باستان، ترجمه باقر میرخانی و بهمن سرکاراتی، دانشگاه تبریز، ۱۳۵۰، ص ۴.

آن‌گاه در پنجاه سال دینیاران و رزمیان و کشاورزان و پیشه‌وران را ایجاد می‌کند و استخوان‌بندی اجتماع شکل می‌گیرد. پس از آن دیوان را به دیوارکشی و برافراشتن برج و بارو و سرا و سرپناه وامی‌دارد، گوهرها و سنگ‌های گرانبها و بوهای خوش را می‌یابد، رازهای پزشکی و کشتی‌سازی و راندن بر آب را می‌گشاید، به آسمان می‌رود و در آن بالای بلند بر پشت دیوان «چو خورشید تابان میان هوا» می‌درخشد. در روزگار او نه کسی از درد و رنج آگاه بود و نه از مرگ. او فرمانروای آدمیان و دیوان و همه جهان بود. پس «به گیتی جز از خویشتن را ندید»، دعوی خدایی کرد، فرۀ ایزدی از او گسست و به ایزد مهر، به فریدون و گرشاسپ پیوست.<sup>۱</sup> از بزرگی او همین بس که به‌تنهایی فرۀ هر سه چهرۀ بزرگ اسطوره و حماسه - نمادهای سه گروه دینیاران، رزمیان، کشاورزان و پیشه‌وران - را در خود داشت.

بیان کارهای بزرگ این پادشاه «هور چهر درخشان خورشید دیدار» (وندیداد، فرگرد دوم) را باید در شاهنامه دید و از زبان فردوسی شنید. من در اینجا فقط سیاهه‌ای آوردم تا بگویم مردی که بر زمین و آسمان و آدمی و پری پادشاهی می‌کرد، «زمان» را نیز به فرمان آورد. آن روز که او به یاری دیوان بر آسمان دست یافت نخستین روز بهار بود و بامداد بیداری زمین و اعتدال شب و روز. جمشید آن روز پیروز را جشن گرفت و می‌دانیم که در بینش اساطیری «جشن» نه تنها نشان بلکه نماد تکرار زمان، بازگرداندن آن به جایگاه پیشین بازآوردن فصل‌ها به طبیعت و از سر گرفتن زندگی است. جمشید این روز را «سر سال نو هرمز فرودین» نامید؛ روز هرمز از ماه

فروردین! زمان به شماره درآمد و اندازه‌پذیر شد، روزها، به‌منزلهٔ یکی از واحدهای زمان، دارای «هویت و شخصیت» خود، در ماه‌ها جای گرفتند.<sup>۱</sup> سال‌ها سرآغاز و سرانجامی یافتند و از گردشی بی‌نام و نشان و بی‌پایان رستند.

بدین‌گونه، در شاهنامه، به ابتکار جمشید «روشن‌روان» دریافت تازه‌ای از زمان هستی پذیرفت، دیگر روز- و شب که همزاد پیوستهٔ اوست- پوستهٔ پوک نور و ظلمت نبودند. همین‌که نام‌پذیر شدند یعنی چیزی در وجود آمد و شناخته شد که ناگزیر باید به نامی نامیده می‌شد. تجربهٔ هر روزهٔ زندگی بشری به این گردش ابدی معنا و محتوایی از آن خود داد، زمان کیهانی و بی‌کرانه، به پیمانۀ ما که در گیتی به سر می‌بریم درآمد و «انسانی» و کرانمند شد، به زبانی دیگر مفهومی مجرد، کلی و دور، چون در گذر از مسیر عمر گریزنده با سرنوشت ما درآمیخت، زمان به صورت «زمانه» (یا روزگار) درآمد. اگرچه زمان و زمانه به ظاهر مترادف‌اند اما زمانه بیشتر هم‌رنگ غم و شادی و فراز و فرود احوال ماست در دوره‌ای از زمان.

زمانه زمانست چون بنگری      ندارد کسی آلت داوری

(ج ۹، ۳۱۱)

حافظ می‌گوید: «بدعهدی زمانه زمانم نمی‌دهد» و از «بی‌وفایی دور زمانه، غم زمانه، مکر زمانه» دلگیر است؛ مانند دیگرانی که از کار، جور و

---

۱. در اوستا (سی روزهٔ کوچک و بزرگ) نخستین هفت روز هر ماه به نام امشاسپندان و روزهای دیگر به نام ایزدان نامیده شده. همچنین برای نام روزها و ماه‌ها می‌توانید ن.ک.: بندهش، گزارنده مهرداد بهار، انتشارات توس، چاپ اول، ص ۴۲.

ستم یا پریشانی زمانه جفاکار بی وفا می نالند. اگر از این دیدگاه بنگریم جمشید زمان کیهانی، آن گردنده بی اعتنای دست نیافتنی را به زمین فرود آورد و زمانه به صورت تار و پود هستی و حقیقت «وجودی» ما زمینیان درآمد، توانستیم عمر خود را با آن گذر بی آغاز و انجام بسنجیم؛ و نه تنها روزهای آمدگان و رفتگان را بدانیم بلکه با مفهوم گذشته، آینده و آنچه این همه را دربرمی گیرد، یعنی جاودانگی نیز آشنا شویم.

باری جمشید «روشن روان»، پادشاه خورشیدی<sup>۱</sup>، و آن چنان که از نامش (بیم خشئت) برمی آید تابان و درخشان، در زمانی تازه، برای زیستنی دیگر در جهانی نو آیین، «طرحی نو در انداخت». او نخستین نمونه و نماد انسان آفریننده‌ای است که در هیچ مرزی نمی ماند و چون به آفرینش هوش و دست خود می نگرد می پندارد که «جهان آفرین» هم اوست. فره ایزدی را از دست می دهد و سال‌های دراز سرگردان و فراری است. سرانجام این «خورشیدگون» مانند آفتابی که در اقیانوس غروب کند، در بن دریای دور چین پنهان می شود، ولی - مانند آفتابی که از دریا طلوع کند - او را از آب بیرون می کشند و با اره به دو نیم می کنند.

سرنگونی جمشید اوستا از «دروغ»، از شوریدن بر آیین جهان و جهان آفرین است. اما جمشید شاهنامه از غرور خود را می بازد و آن می شود که شد. در اساطیر ما «آز» دیوی است سیری ناپذیر که همه چیز و سرانجام خود را می درد و فرو می خورد. در نظام فکری شاهنامه، که از جمله ریشه در اندیشه‌های کهن تر دارد، فزون خواهی و بلندپروازی آزمندان خردشان را نابود می کند تا آنجا که در هیچ کار و چیزی اندازه

---

۱. برای پادشاه خورشیدی می توانید ن. ک.: شاهرخ مسکوب، چند گفتار در فرهنگ ایران، نشر زنده رود، تهران، ۱۳۷۱، ص ۶۱.



نمی‌شناسند. و جمشید نخستین این آزمندان است. او به موبدان، به دانایان و بخردان، می‌گوید:

جهان را به‌خوبی من آراستم	چنان‌ست گیتی کجا خواستم
خور و خواب و آرامتان از من‌ست	همان پوشش و کامتان از من‌ست
بزرگی و دیهیم و شاهی مراست	که گوید که جز من کسی پادشاست

(د، ۱، ص ۴۵)

جم به راه اهریمن و دیوان ایستاد و گفت: که آب را من آفریدم، ماه را من آفریدم، زمین را من آفریدم، گیاه را من آفریدم، خورشید را من آفریدم، ستاره را من آفریدم، و آسمان را من آفریدم، چهارپای را من آفریدم، مردم را من آفریدم، همه آفرینش را من آفریدم. ایدون دروغ گفت که بهلید این [باور] را که او [جهان مادی را] آفرید.<sup>۱</sup>

اما چگونه می‌توان فروهشت این باور را! زیرا «روان روشن» جمشید، به‌منزله انسانی هم‌زبان خدا، اندیشه و مفهوم آفرینش را آفرید. و آفرینش اگر دریافته و دانسته نشود جهان چیست، مگر جسمی بی‌جان. با توجه به تأکید پیایی بر «من» می‌توان پنداشت که این نخستین انسان یا بزرگ‌ترین پادشاه منش و خویشتن اندیشنده خود – و درنهایت اندیشه – را آفریننده چیزها، و یا اندیشیدن را سرآغاز انسان بودن می‌داند. بدون آگاهی

---

۱. زند و ندیداد، فرگرد دوم، پژوهشی در اساطیر ایران، مهرداد بهار، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۷۶، ص ۲۲۳.

همچنین ن.ک.: مهشید میرفخرایی، روایت پهلوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷، ص ۴۳.

نمی‌توان دو مفهوم انسانی «هستی و نیستی» را از هم تمیز داد و هیچ‌یک را دریافت. بر همین اساس در اوستا (آن‌گونه که خواهیم دید) بدون یاری فروهرهای آدمیان آفرینش «زنده» نیست. و جمشید خود بزرگ‌ترین دارنده فرّه ایزدی و شهریار «سازنده» جهانی است که اگر آراسته دست و سازگار با خواست ما نباشد جای کام و آرام نیست، پریشانی و آشوب لجام‌گسیخته طبیعت است.

در «وندیداد» (فرگرد دوم) زرتشت از اهوره‌مزدا می‌پرسد که تو «نخست با کدام‌یک از مردمان همپرسگی کردی؟ کدامین کس بود که تو دین اهوره و زرتشت را بدو فراز نمودی؟» و اهوره‌مزدا پاسخ می‌دهد: «جم هور چهر خوب رمه نخستین کسی از مردمان بود که پیش از تو... با او همپرسگی کردم و آن‌گاه دین اهوره و زرتشت را بدو فراز نمودم... پس من که اهوره‌مزدایم او را گفتم... تو دین آگاه و دین‌بردار من [در جهان] باش... آن‌گاه جم هور چهر مرا پاسخ گفت: من زاده و آموخته نشده‌ام که دین آگاه و دین‌بردار تو [در جهان] باشم».

چون جمشید دین‌ورزی و دین‌گستری را نپذیرفت - زیرا که این در سرشت و دانش او نبود - اهوره‌مزدا گفت: «... پس جهان مرا فراخی بخش، پس جهان مرا بیالان، و به نگاهداری [جهانیان] سالار و نگاهبان آنان باش».<sup>۱</sup> جمشید می‌پذیرد، اهوره‌مزدا نمادهای زرنشان سروری را به وی می‌سپارد و جمشید در جهان شهریار می‌شود<sup>۲</sup> و اهوره‌مزدا به وی

۱. همان، ص ۶۶۶.

۲. اوستا، کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی - گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، انتشارات مروارید، تهران، ۱۳۷۰، ج ۲، صص ۶۶۵ - ۶۶۶.  
درباره «اشتر» و «سوورا»، نمادهای سروری، ن.ک.: مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۷۶، ص ۲۲۸.

می آموزد که چگونه هر بار زمین را فراخی و جانوران را افزونی بخشد و زمانه را بارور کند.

این چنین، زمان های دراز پیش از شاهنامه در دین و در سنت، جمشید نخستین همزبان «خدا»، و در کار جهان - به تعبیر شاهنامه - از «خرد رهنما و راهگشای» او برخوردار است. و این، سرچشمه آگاهی است. زیرا از سویی آگاهی در کلام صورتمند می شود و از سوی دیگر، در این همزبانی هریک به هستی دیگری - و در نتیجه به هستی خود - آگاهی می یابد. زیرا تا از «دیگر» و «جز خود» تصویری در ذهن نباشد، از «خویشتن» نیز دریافتی نداریم؛ حتی آن گاه که تصویرمان را در آینه می نگریم.

در این گفت و گو اهوره مزدا آگاهی قدسی و مینوی (دین) خود را به جمشید عرضه می کند تا آن را در جهان بگمترد، و او نمی پذیرد. و قبول یا رد چیزی - نه به سائقه غریزه - بلکه بنا بر خواست و اراده، از آن وجودی است که به هستی خود آگاه باشد. و این تنها به انسان می برازد که نه تنها در طلب آگاهی خدا باشد بلکه در این جست و جو از آن نیز دریگردد و به آن سوتری «نشناختنی - نادانستنی»، به خطرگاه نیستی و هیچی، به عالم نادیدنی «کفر» بشتابد؛ به جایی که خدا نیست و ناچار خود «خدا»ی خود است. در این هیچ گاه نامعلوم، مرگ، پادشاه زندگی است و هر جمشیدی، با خیال خدایی در سر، به سرنوشت ما دچار می شود؛ انسان است و مردنی!

از سوی دیگر جمشید، هم آن گاه که پیشنهاد خدا را نپذیرفت به آفریدگار زمان، نافرمان شد و سزای این سرکشی، ناگزیر رانده شدن به «نا-زمان»، به ساحت مرگ است؛ و چون مردنی است به زندگی آگاهی

دارد. در اساطیر ایران دو نمونه دیگر از انسان نخستین می توان یافت: کیومرث و «مشی و مشیانه». نام کیومرث (گیه = زنده، مرتن = میرا) خود به معنی زنده میراست؛ و اما جفت «مشی و مشیانه»، «هر دو نخست این را اندیشیدند که او مردم است».<sup>۱</sup> انسان اندیشنده‌ای مردنی است، مرگ آگاهی در ذات اوست. در مقامی که مرگ نباشد چه تصویری از نمردن می توان داشت و وجودی «نامیرا» چگونه می تواند زنده بودن را بشناسد؛ مگر آنکه خدا باشد، و جمشید «نا-خدا» ست، و در او مرگ نیز، چون همزبانی با خدا، سرچشمه دیگر آگاهی به زندگی است. شاید برای همین اهوره مزدا از او می خواهد، حال که چنین است، به افزونی زندگان و زمینشان پردازد. باری از آنجا که جمشید نخستین همزبان و نخستین نافرمان «خدا» ست، نخستین آگاه و نخستین وجودی است که به خواست خود کار می ورزد و از این رو، گفته و ناگفته، او نخستین انسان نیز هست؛ و «انسان بودن»، دریافت زمان است که در ما می گذرد و ما را درمی گذراند، حضور مرگ است در زندگی!<sup>۲</sup>

۱. ن.ک.: پورداد، یشت‌ها، ج ۲، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۴۷، ص ۴۱. و نیز، مهرداد بهار، بندهش، همان، ص ۸۱. در فصل آفرینش به مناسبتی دیگر مفصل تر به همین موضوع باز خواهیم گشت.

۲. تردیدی نمی توان کرد که هند و ایرانیان در اصل یمه را نخستین انسان تصور می کردند. نشانه‌های این تصور در یشت ۱۳ - ۱۳۰، که از یمه در بالای فهرست شاهان و پهلوانانی نام می برد که فروشی‌هایشان محترم است باقی مانده است. اسطوره و دایی که یمه را نخستین انسان می شناسد این امر را تأیید می کند. چنان که انتظار می رود، در میان هر دو قوم نخستین انسان جاودان دانسته شد و تقریباً تا جایگاه ایزدان برکشیدندش. در ایران، یمه که نخستین انسان بود نخستین پادشاه نیز گردید و بر بهستی فارغ از نیاز، مرگ و بیماری فرمانروایی می کرد. در هند یمه به عنوان نخستین انسانی که می میرد و بدین ترتیب نخستین انسانی است که وارد قلمرو مردگان می شود،

انسان آفریننده جهانی است که به آن آگاهی دارد و باز نمود آن را درمی یابد، می بیند و می شناسد، (نه جهان فی نفسه و در خود که در دسترس شناخت ما نیست). بدون آگاهی، این جهان «نمودار» دریافته نمی شود تا هست شود. آگاهی لازمه هستی است. و آگاهی به زمان، شناخت شب و روز و پیوستن به گردش فصل ها و سرگذشت ما بر زمین – یا بهتر گفته شود «زمانه» ما – را بازمی سازد و آن کارهای کارستان را به جهان می آورد. حضور مرگ، انسانی چون او را شتابزده به زیستن می راند. از این رو جمشید، نه تنها بنیانگذار نوروز و سامان بخش زمان، بلکه به منزله نخستین شعور خود آگاه، سرآغاز و بنیانگذار جهان آدمی است؛ در او مرگ سرچشمه هستی و سپیده دم بامداد است.



در عالم اندیشه دینی – بجز انسان – تنها خدا صاحب آگاهی است. انسان که به «صورت» خدا آفریده شد و از نفس او جان گرفت، در جهان بدون آگاهی، کارگزار آفریدگار بر زمین شد. و اینک این وجود آگاه در جهانی نا آگاه، چون بی خردی «این کوزه گر دهر» را می بیند، یا مانند خیام با خدا چون و چرا می کند و مدعی کارگاه آفرینش است، و یا مانند مولانا بی خویشتن و شتابزده در پرواز، تا با آن «جان جان» یگانه شود. در این میانه کسانی هم، چون فردوسی، «چپ و راست» به هر سو می تابند و

---

پادشاه مردگان و دریافت کننده روان های مردگان می گردد. احسان یارشاطر، تاریخ ایران، از سلوکیان تا فروپاشی ساسانیان، پژوهش دانشگاه کیمبریج، ترجمه حسن انوشه، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۲، ص ۵۳۴.

همچنین ن. ک. آر تور کریستنسن، کارنامه شاهان در روایات ایران باستان، ترجمه باقر میرخانی و بهمن سرکاراتی، دانشگاه تبریز، مهر ۱۳۵۰، ص ۴.

«سر و پای گیتی» را نمی‌یابند. در همهٔ این حال‌ها - و در مذهب و عرفان و فلسفه - انسان می‌کوشد در کشف چگونگی رابطه با خدا گوهر ایزدی خود را دریابد و از این راه جایگاهش را در دو جهان بیابد.

بسیار پیش از اینها جمشید نیز جویای گوهر ایزدی خود بود که پنداشت خداست. در اساطیر ایران فروهرها برترین نیروی مینوی پاکان و راستان‌اند، آنها پیش از زادن هر کس، در مینو و با اهوره‌مزدا هستند و پس از مردن وی به جایگاه خود باز می‌گردند، شریک بدی‌های انسان نیستند و در نبرد کیهانی با اهریمن به انتخاب و خواست خود، در کنار و یار و یاور اهوره‌مزدا هستند. از میان نقش‌های گسترده و گوناگون و دوجوانی آنها من در اینجا تنها به خویشکاری «ازلی» فروهرها اشاره می‌کنم که چگونه «زمان» را آغاز می‌کنند. اهوره‌مزدا به زرتشت می‌گوید از «فر و فروغ» فروهرهای نیرومند راستان و پاکان است که من آسمان پرستاره و زمین فراخ پهناور را نگاه می‌دارم،

از فر و فروغ آنان است که آب‌ها از سرچشمه‌های همیشه  
جوشان روان‌اند...

از فر و فروغ آنان است که خورشید راه خویش را می‌پیماید  
از فر و فروغ آنان است که ماه راه خویش را می‌پیماید  
از فر و فروغ آنان است که ستارگان راه خویش را  
می‌پیمایند...<sup>۱</sup>

اگر این توالی شب و روز و ماه و سال را ناگزیر برآمده از گردش ماه و

---

۱. اوستا، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، انتشارات مروارید، تهران، ۱۳۷۰،  
یشت‌ها، ص ۴۰۷.

خورشید و سیر ستاره و حرکت افلاک بدانیم، پس «پیدایش» زمان از فروهرهای نیکان - از انسان - سرچشمه می‌گیرد که برای نابودی نهایی بدی - مانند جمشید که زمین را گسترده و جانوران را افزود - به یاری اهوره‌مزدا آمدند. البته آفرینندهٔ زمان خود اهوره‌مزداست. اما این «زمان» ساکن و در خود ایستاده است، همدستی فروهرهای پیروز با اهوره‌مزدا به آن و سراسر آفرینش جان و جنبش می‌بخشد. پس بدون انسان (فروهر نیکان)، نه سپهر گردنده‌ای هست و نه زمانی؛ (همچنان‌که برای گسترش و افزونی جهان نیز، یاری جمشید به اهوره‌مزدا را دیدیم) ولی حس و دریافت زمان نیازمند آگاهی است و آگاهی انسان در فرهنگ تجلی می‌یابد. از برکت فرهنگ (= دانش و خرد) انسان به جهانی که در آن افتاده دست می‌یابد، وجود خود را در آن سامان می‌دهد، «عالم صغیر» را از سرگردانی در «عالم کبیر» می‌رهاند و همچنان‌که هستی را معنی می‌کند خود را بازمی‌سازد. اینها همه «آگاهی» اوست و اگر جمشید شاهنامه زمان را «کشف» می‌کند برای آن است که پادشاهی با فرهنگ و در نتیجه آگاه است. اگر آگاهی که از آن آدمی است نباشد، زمان هم نیست.<sup>۱</sup>

باری جمشید یکی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های اساطیری است که در آن انسان - آن هم در کار آفرینش - چنین با خدا پیوسته و درآمیخته است، انگار که جدایی این دو از یکدیگر بسته به سر مویی است. پس عجب

---

۱. البته در اساطیر ایران دریافت‌ها و روایت‌های دیگر نیز هست. من آن را در اینجا آوردم که شاید در فهم «خدانمایی» جمشید و حلاج و «شمس من و خدای من» مولانا به کار آید.

همچنین نخواستیم از محدودهٔ اسطوره‌ها و افسانه‌های خودمان فراتر روم و پرومته و فاوست و ... به‌ویژه ارجونا و «انسان‌خدایان» هند را به یاد آورم، که این رشته سر دراز دارد.

نیست که این پادشاه زمین و زمان و تواناترین آدمیان، فریفته دستاوردهای خود شود و خیال خدایی در سر بیوردد؛ یا دیوی در کاوس «بلندپرواز» هوسباز بدمد و در جست و جوی راز زمان او را بفریبد که:

به کام تو شد روی گیتی همه

شَبانی و گردنکشان چون رَمه

یکی کار مانده‌ست کاندر جهان

نشان تو هرگز نگردد نِهان

چه دارد همی آفتاب از تو راز

که چون گردد اندر نشیب و فراز

چگونه‌ست ماه و شب و روز چیست

برین گردش چرخ سالار کیست

(د، ۲، ص ۹۵)

اگرچه انسان پیوسته به فراتر و ناشناخته‌ای دورتر، به سوی خودی دیگرتر می‌گریزد، اما انسان خدا نیست و جدایی این دو از ازل تا ابد است، خدا بی‌مرگ و بی‌زمان و انسان میرا و زمانمند است و می‌دانیم که نصیب ما بیش از مهلت چند روزه‌ای نیست. و «مهلت» جمشید آن‌گاه فرا رسید که دم از خدایی زد و پنداشت که از دام زمان گریخته است؛ خدا و مردم رهایش کردند، سد سال در زمین و دریا آواره و پنهان بود و از «زمان» خود می‌گریخت تا روزی که گرفتار و به سخت‌ترین مرگی کشته شد، با اَره از میان بریدندش.



پادشاهی بدفرجام جمشید به دست ضحاک به پایان رسید و بیداد هزارساله ضحاک به دست فریدون فرخ. او «به روز خجسته سر مهرماه» به تخت پادشاهی نشست، در زمانه‌ای «بی‌اندوه از بدی»، در سرآغاز فصلی تازه و در جهانی نو شده از داد! شاهنامه می‌گوید که ماه مهر یادگار و جشن مهرگان آیین اوست.

اگر جمشید اعتدال بهاری را با نوروز جشن گرفت، فریدون نیز در اعتدال خزان جشن مهرگان را بنیان نهاد؛ هر دو در تساوی شب و روز - چون دو کفه همسنگ ترازوی زمان - یکی در سپیده دم بیداری و یکی در طلوع غروب و خواب طبیعت. بدین‌گونه فریدون دومین پادشاه بزرگ شاهنامه هم در سامان‌دادن به سیر زمان دستی کارساز دارد. نه تنها برای آنکه به خلاف ضحاک خود در پانصد سال پادشاهی «نیفکند یک روز بنیاد بد» و زمانه خصلتی دیگر یافت بلکه بیشتر برای آنکه زمان آغازین جمشیدی را «تاریخی» کرد و آن را به راه تازه‌ای انداخت.

فریدون مانند جمشید پادشاه جهان است و می‌دانیم که او قلمرو خود را میان پسرانش، ایرج و سلم و تور تقسیم کرد و سه کشور ایران و روم و توران، و در نتیجه سه تاریخ پدید آمد. زیرا تاریخ نیاز به جغرافیا دارد. برای آنکه مردمی صاحب تاریخ شوند باید نخست جایی از آن خود داشته باشند تا در آن گروهی و با یکدیگر زندگی کنند، که این زندگی مشترک، خود تاریخ آنهاست. حتی بیابان‌گردان تا سرزمینی نداشته باشند که در آن «بگردند»، به صورت قومی با تاریخ و هویتی از آن خود در نمی‌آیند.

به ابتکار فریدون - خوب یا بد - ایرانیان از رومیان و تورانیان جدا شدند و تاریخ حماسی ما آغاز شد. از آن پس زمانی که بر ما ایرانیان

می‌گذشت بُعدی تازه یافت. مفهوم «ایران» چون جایگاه مردمی که زمان‌ها در آن با هم به سر برده و به سبب همین «با بهمی» با یکدیگر هم‌خو و هم‌بو شده‌اند و سرنوشتی درهم‌تنیده یافته‌اند به وجود آمد. با پیدایش تاریخ، دیگر این جایگاه جمع پراکنده و ویژگی‌های جغرافیایی - کوه و گریوه، دشت و دمن و صحرا و کویر یا رود و جنگل - نیست؛ خاک تنها نیست، زمین پروردگار و مأوای مردمی است که به آنها می‌گویند ایرانی، رومی یا تورانی. مردمی که متمایز از دیگران، هویت خود را دارند و بدان شناخته می‌شوند.

اگر درست باشد که انسان حیوان اجتماعی است، فرد در رابطه با دیگری خود را درمی‌یابد. دیگری آینه من است و به سبب بودن او به خود آگاه می‌شوم، از برکت این پیوند هستی من معنا می‌یابد. «حیوان اجتماعی» ناگزیر در یک جا (اجتماع) زندگی می‌کند و زندگی در زمان می‌گذرد. برای ما آن «جا» ایران و آن «زمان» تاریخ ایران است.

در این «مأوا»، پس از قرن‌ها گذشت زمان، ناگزیر نوعی پیوند زبانی، عقیدتی و آیینی، نوعی هماهنگی در کردار و رفتار و بینشی همانند از دنیا و آخرت پیدا می‌شود. با ایجاد کشورها فقط «جغرافیا» دیگرگون نمی‌شود، با افتادن در راه تاریخ، زمان وجودی - یا فردی و یگانه هر کس - با زمان دیگران پیوند می‌خورد و خصلتی جمعی و همگانی می‌یابد. و این کار فریدون بود که با ایجاد کشور و تاریخ، زمان - و به گونه‌ای سرنوشت - مردم هر قوم یا ملت را به یکدیگر پیوست.

گذشته از اختلاف‌های نظری بحث‌انگیز درباره میهن، ملت و ملیت و پیشینه تاریخی آن در مغرب‌زمین و ایران و جز اینها، برای ما - و دشمنانمان نیز - مفهومی از وطن یا زادگاه، به منزله پیوندگاه ما با جهان

پیرامون و کسانمان وجود داشت که از سویی، در سنگ نوشته «نقش رستم»، شاپور پسر اردشیر پسر بابک، خود را پادشاه ایران و انیران می نامد و از سوی دیگر در برابر رستم، سپاهیان افراسیاب را برمی انگیزند و می گویند:

ز بهر بر و بوم و فرزند خویش      زن و کودک خرد و پیوند خویش  
همه سر به سر تن به کشتن دهیم      از آن به که گیتی به دشمن دهیم  
(د ۳، ص ۲۶۱)

همچنین پیداست هم وطنانی بوده اند که اسفندیار، در پاسخ به پیشنهاد رستم برای نبرد تن به تن (به جای جنگ همگروه)، می گفت:

مبادا چنین هرگز آیین من      سزا نیست این کار در دین من  
که ایرانیان را به کشتن دهم      خود اندر جهان تاج بر سر نهم  
(د ۵، ص ۳۷۹)

ما ایرانیان خواه به منزله قوم و قبیله و ملت، دهقان و تازیک و عجم یا هر نام دیگر، از دیرباز با هویتی و سازمان و سامانی از آن خود، بوده ایم و با زشت و زیبای سرنوشتمان به هر تقدیر تاکنون به سر برده ایم.<sup>۱</sup> از این اشاره کوتاه بگذرم و به زمان بازگردم. «فریدون فرخ فرشته نبود»، فردوسی می گوید نیکویی او به «داد و دهش» بود. «دهش» این پادشاه به پسران و ایجاد ناگزیر کشورها نشان دوران تازه ای از دگرگونی

---

۱. درباره مفهوم «ایران» از دیرباز، ن.ک.:

«اجتماعی-تاریخی» در سرگذشت افسانه‌ای ماست. او جهان را به  
فرزندانش وا گذاشت تا پادشاهی پراکنده نشود و جهان همچنان آباد، در  
خاندانش بماند؛

چن آباد دادند گیتی به من  
مگر همچنان گفتم آباد تخت  
نجستم پراگندن انجمن  
سپارم به سه دیده نیکبخت

(د ۱، ص ۱۱۳)

ولی با این «دهش» دادگرانه بذر برادرکشی را میان آنان (و ایران و  
توران) کاشت. نبردهای فرزندان ایرج و تور، ایرانیان و تورانیان، دو  
دودمان از یک تبار، کمابیش سراسر دوران پهلوانی شاهنامه را فراگرفته  
است. تاریخ حماسه پهلوانی ما با کشتاری برآمده از حسد و آزار آغاز شد و  
با مرگ رستم، در ته گودالی و با نیرنگ برادری تبه‌کار، به پایان رسید. از  
بازی روزگار شعبده‌باز، تاریخی ساخته شد درست به‌خلاف خواست  
تاریخ‌ساز، سرشار از بیداد، از ستیزه و آزار! گویی در تاریخ ما پیوسته  
اهریمن در کمین اهوره‌مزد است و ظلمت را نمی‌توان از نور جدا کرد مگر  
در دوره‌هایی کوتاه و آن هم با تلاشی جانکاه، به بهای از دست دادن  
فرزندانی چون ایرج و سهراب و سیاوش و فرود یا پسران پهلوان گودرز و  
اسفندیاری که به خیال دین بهی و در آرزوی پادشاهی در نبردی ناروا جان  
سپرد.

اکنون که نیکی او بدی به‌بار آورد، فریدون دیگر آرزویی جز نابودی  
برادرکشان تبه‌کار ندارد، تا ریشه بیداد را برکند و داد ستم‌دیده را بدهد. و  
چون این کار کرده شد خویشکاری فریدون به انجام رسید و «تاریخ» او  
پایان یافت تا پادشاهی تازه زمانی نوتر را در ساحتی «فرا تاریخی» باز آفریند.



جانشین آن دو پادشاه زمان پرداز پیشین، کیخسرو بود که با رسالتی مینوی به گیتی آمد و «چو جم و فریدون بیاراست گاه». کاوس، دیوانه «بلندپرواز»ی که می خواست بداند «چگونه ست ماه و شب و روز چیست»، برای آگاهی از راز زمان دل به دیو سپرد و به آسمان دست اندازی کرد، با گردونه و تخت و تاج از هوا به زمین افتاد. ولی

نکردش تباه از شگفتی جهان      همی بودنی داشت اندر نهان  
سیاوش از او خواست آمد پدید      ببايست لختی چمید و چرید  
(ص ۹۶-۹۷)

لختی بیشتر، تا به گفته «دینکرت»، از پشت سیاوش نیز کیخسرو پدید آید و زمانه افراسیاب و بیداد او را به سر رساند. برای همین فروهر کیخسرو از ایزد «نریوسنگ» می خواهد تا در چنان سقوطی جان کاوس را نگیرد. از برکت وجود آتی آن نیامدگان مینوی، کاوس زنده می ماند.<sup>۱</sup> باری، کیخسرو - در حماسه نیز مانند دین - دارای رسالتی است که همین کاوس وی را سوگند می دهد تا بدان وفادار بماند. زال و رستم گواهان اند و سوگندنامه را به رستم می سپارند. او خود بعدها در پاسخ آشتی جوی افراسیاب می گوید که فرمان یزدان «گزند و بلای تو از من بگاشت / که با من زمانه یکی راز داشت» (د ۴، ص ۲۴۹). زمانه رازی دارد که به دست کیخسرو گشوده خواهد شد.

داستان کارهای شگرف او را باید در شاهنامه خواند و دید که چگونه

۱. شاهرخ مسکوب، سوگ سیاوش، ص ۳۳.

در پادشاهی او «جهان شد پر از خوبی و ایمنی». کشور را سراسر پیمود و داد ورزید تا در آذربایجان به آتشکدهٔ آذرگشسپ، که خود بنا کرده بود، رسید و در آنجا برای پیروزی بر افراسیاب و کندن بیخ بیداد نیایش کرد. آنگاه از بزرگان و سپاهیان خواست تا در این کارزار او را یاری کنند. زیرا در این نبرد مینوی

هر آن خون که آید به کین ریخته

گنهکار اویست [افراسیاب] و آویخته

اگر کشته آید کسی زین سپاه

بهشت بلندش بود جایگاه

(د ۳، ص ۱۰)

کشندگان بی‌گناه، و کشتگان شهیدان بهشتی‌اند.

نبردهای درازآهنگ کیخسرو و ایرانیان با افراسیاب تورانی گویی بازتاب زمینی جنگ کیهانی اهوره‌مزداست با اهریمن. زیرا هنوز نیامده «همش بخت سازنده بود از فراز» (د ۴، ص ۳۰۹). از همان آغاز می‌دانیم که او «باهنر، نژاده، با گوهر» است و با خرد، آن‌چنان‌که هیچ‌کس چون او «ندید آشکارا نهان جهان» (د ۴، ص ۳۰۹).

از برکت آن کارها و این بخت بیدار، کیخسرو برگزیده‌ای است برای رسالتی مینوی در گیتی. و چون دارای رسالت است «زمان» او – مانند سرنوشتش – آسمانی و مقدر است. باید زمانی بیاید و دورانی را تمام کند و به جایگاه (و زمان) پیشین بازگردد. و این نه زمان وجودی و فردی است و نه زمان تاریخی، هرچند که در وجود فرد تجلی و در تاریخ هستی می‌پذیرد؛ این زمان مینوی یا به زبان دیگر زمان قدسی است که در انسان

و در گیتی جاری نمی‌شود بلکه انسان و گیتی در جریان جاوید آن غوطه‌ورند.

البته زمان امری است از عالمی دیگر که یا همیشه بوده است و خواهد بود (زروان) یا آفریدهٔ اهوره‌مزداست و در همه حال سریان آن در بود و نبود ما از جای دیگر سرچشمه می‌گیرد. ولی چگونگی و سرشت «زمان» هر کس در این جهان به خویشکاری او باز بسته است. جمشید و فریدون هر یک برای کاری آمدند، انجام دادند و رفتند؛ زمانشان به سر رسید. اما «زمان» کیخسرو از گوهر و سرشتی دیگر است. او (مانند پیدایش زرتشت در میانهٔ زمان کرانمند) برای تمام کردن این راه پدیدار می‌شود. آن روز که به دنیا می‌آید «روزی نوآیین و جشنی نو است». و آن روز که از جهان می‌رود، زنده به دیدار خدا می‌شتابد.

خردمند ازین کار خندان شود که زنده کسی پیش یزدان شود

(د ۴، ص ۳۶۸)

کیخسرو در کمال کامروایی و پس از آبادی دین و دنیا و کندن بیخ بیداد، غرور جمشید و گمراهی کاوس را از یاد نمی‌برد و می‌ترسد که مبادا به همان سرنوشت - به خودپسندی و جنونی که زادهٔ قدرت است - گرفتار شود. در این دلمشغولی‌ها پیک ایزدان، سروش، به خواب این «روان بیدار» می‌آید و به ترک «خاک تیره» راهنمایی‌اش می‌کند. او به خلاف پیشینیان خود بی‌مرگ است، زمان او به سر نمی‌رسد مگر در «آخر زمان»، آن‌گاه که دیگر زمان نیست، و چون مرگ فرزند مقدر زمان است، آن‌گاه که زمان نباشد مرگ هم نیست و کیخسرو زندهٔ جاوید است، نمی‌میرد بلکه، بیمناک از پادشاهی و دلزده از جهانداری، «زنده پیش

یزدان» می رود؛ از گیتی به مینو - که از آن آمده بود - باز می گردد و می ماند تا در رستاخیز، فرزند رهایی بخش زرتشت را همراهی و یاری کند.

شرح ساز و برگ این «سفر» به تفصیل در شاهنامه آمده است، باید از همان سرچشمه سیراب شد. من در اینجا تنها یکی از آنها را، که با امر «زمان» پیوندی دارد، یادآوری می کنم؛ برکشیدن گمنامی به سروری، گماشتن وی به جانشینی خود و «سپردن همه پادشاهی ایران زمین» به لهراسپ، به «فرومایه ای» که به گفته زال، زمانی تنها با اسبی - از کجا؟ - به ایران آمد! با این همه «بزرگان خسرو نژاد»، چگونه می توان از چنین بی سروپایی فرمان برد، «برین گونه نشنید کس تاجور». سران و پهلوانان، با وجود وفاداری بی مانند به کیخسرو، همدل و همزبان با زال، بر او می شورند:

خروشی برآمد از ایرانیان	که زین پس نبندیم شاها میان
نجویم کس بزم و نه کارزار	چو لهراسپ را برکشد روزگار

(د ۴، ص ۳۵۹)

ولی سرانجام رام می شوند و آرام می گیرند، زیرا لهراسپ نبیره هوشنگ و باخرد و فرۀ ایزدی است، این از نژاد و گوهر! اما برتر از آن، اوست که

پی جادوان بگسلاند ز خاک	پسید آورد راه یزدان پاک
زمانه جوان گردد از پند او	بدین هم بود پاک فرزند او

(همان، ص ۳۶۰)

«پاک فرزند او» گشتاسپ است که در زمان وی زرتشت پیامبر ظهور می کند، گشتاسپ به آیین تازه می گردد و در گسترش دین بهی یار و یاور



اوست. برای همین در سنت مزدیسنا پادشاهی مقدس است. در حماسه به عکس، او برای پادشاهی، با پدر ناسپاس بود و با پسر بی وفایی کرد و او را به کشتن داد.<sup>۱</sup>

کیخسرو، با برکشیدن مردی گمنام اما دین یار و فرمانروایی فرزند او، راه پیامبری را هموار می کند که پسرانش در سه هزاره پیایی باید زمان را به «آخر زمان»، به آن «گاه» که خود کیخسرو نیز در آن حضور دارد، برسانند.<sup>۲</sup>



آنچه در شاهنامه آمده و در گیتی می گذرد بازتابی است از آنچه در اوستا آمده و در مینو می گذرد. پس از هجوم اهریمن به آسمان و روشنایی، اهوره مزدا که با دانش «همه آگاه» خود از همان آغاز پایان را می دید برای پیروزی در کارزاری کیهانی گیتی را آفرید، فروهرهای آدمیان به یاری او شتافتند و همان گونه که می دانیم جهان جان گرفت. از حرکت ماه و خورشید و روشنان، زمان پدیدار شد. اهوره مزدا از زمان بیکران (اکرانه)، زمان کرانمند (درنگ خدای) نه هزار ساله را آفرید تا در جریانی پیوسته و برگشت ناپذیر به سوی فرجام نهایی خود، رستاخیز و تن پسین روان باشد. این گونه شکست اهریمن از پیش و در مدتی معین مقدر شد. اگر این زمان نمی بود عمر اهریمن به سر نمی رسید و رستگاری روی نمی کرد. زمان

---

۱. درباره این دو برداشت به کلی متفاوت از یک شخصیت در متن های دینی و سنت حماسی، من نیز حدسی زده ام که می توان آن را در مقدمه ای بر رستم و اسفندیار دید.  
 ۲. در پایان کار، او به مدت «پنجاه و هفت سال فرمانروا و سوشیانس موبدان موبد است». مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، صص ۴۵، ۷۲ و ۹۴، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۴.

مانند انسان و گیتی سلاح و همدست ایزدان در نبرد با دیوان و تقدیر چاره‌ناپذیر اهریمن است.<sup>۱</sup>

در حماسه و دین زمان با ساختار و سرنوشتی همانند روان است. در دین، پس از پیروزی نهایی و رستاخیز، زمان کرانمند به زمان بیکران و حرکت به سکون می‌پیوندد و سرانجام آرامش ایزدی و مینوی نخستین را باز می‌یابیم. در حماسه هم زمان کرانمند در جمشید و در فریدون صورت‌مند می‌شود یا به بیان دیگر، در این دو، مسیر سرنوشت «دوران آمیختگی» را می‌توان دید و در کیخسرو پیروزی زمان بیکران را.

زمان بیکران همچنان‌که از نامش برمی‌آید «کرانه» ندارد و در نتیجه حتی در عالم خیال نیز شکل‌پذیر نیست؛ همیشه بود و همیشه خواهد بود. اما زمان کرانمند دایره‌وار است، به شکل چرخ یا برخاستن و دوری زدن، خفتن و باز برخاستن خورشید. در این زمان پس از گذشت چهار دوران سه‌گانه، هریک سه هزار ساله فرجام به آغاز می‌رسد و دور بسته می‌شود. در این گردش، سرنوشت انسان را زمان بر وی مقدر می‌کند، اما سرنوشت زمان (کرانمند) هم بدون یاری فروهرهای انسان به پایان فرخنده و پیروزی اهوره‌مزدا نمی‌انجامد. پس، در چنین کمان بسته کیهانی، عجب نیست اگر اندیشه نیز «شکلی» دایره‌وار داشته باشد، آغاز را به فرجام برساند و آن را به آغاز بازگرداند؛ «چه کند کز پی دوران نرود چون پرگار / هر که در دایره گردش ایام افتاد».

کیهان شناخت اساطیر ایران «تاریخی» است، گیتی آغاز، میانه و انجامی دارد: آفرینش، ظهور زرتشت، رستاخیز و تن‌پسین! بدین سان

۱. ن. ک.: بندهش، گزارنده مهرداد بهار، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۹، ص ۳۵.

گرفته‌ای کلی از ساختار اوستایی زمان - البته با دگرگونی‌هایی - در شاهنامه به جا مانده است. خویشکاری جمشید در «کشف» زمان سرشتی وجودی دارد، فرد به اعتبار هستی خود زمان را می‌شناسد، و شناختن هستی ناگزیر همزاد با شناختن نیستی - مرگ - است. پس جمشید - که در پادشاهی‌اش از رنج و پیری و مرگ نشانی نبود - مرگ را «می‌شناسد» و برای همین، با وجود عمری دراز و کامروا، برای گریز از آن سد سال آواره و پنهان است؛ حتی در دورترین و غریب‌ترین جایی چون بن دریای چین! شاید همین آگاهی، همین حضور پیوسته مرگ جمشید را هرچه بیشتر به سوی ساخت و پرداخت زندگی می‌راند؛ پادزهر مرگ هرچه بیشتر و تمام‌تر زیستن است. و این، برای جهاننداری چون او، از راه «آراستن جهان» - تمدن و فرهنگ - شدنی است. جمشید زمان خودبنیاد و بی‌اعتنا را به زمانه‌ای بی‌رنج و پیری و مرگ، بدل می‌کند. «زمانه بدو شاد و او نیز شاد» (د ۱، ص ۴۲). و شادی حالی انسانی است، با ما بیگانه نیست. «اهوره مزدا شادی را برای انسان آفرید» هم از این دیدگاه و هم به سبب دستاوردهای اجتماعی‌اش، خویشکاری «فردی» جمشید همگانی و ماندنی است و از دایره بسته تنی یکتا، اگرچه پادشاه جهان، فراتر می‌رود. اما زمان جمشیدی «تاریخ» ندارد، با سرنگونی او همه چیز فرو می‌ریزد و هنوز نرفته ضحاک به تخت نشسته است.

به خلاف جمشید، زمان فریدونی دوچندان تاریخی است، زیرا او هم دوران هزار ساله ضحاک و هم دوره فرزندان بیدادگر خود را به سر می‌رساند و پس از آن نیز تاریخ دودمان، تا هجوم افراسیاب به ایران، ادامه می‌یابد. جمشید می‌کوشد تا زمان خویشتن خود را به سامان رساند ولی فریدون سرگذشت تاریخی‌اش را - که همان تاریخ ایران است - به سامان

می‌رساند. در او سرگذشت و تاریخ اینهمان است. و اما کیخسرو سرنوشتی دوگانه، تاریخی و فراتاریخی، دارد؛ او تا هست زمان را به سوی فرجام رستگارش می‌راند و پیش از رفتن راه آمدن گشتاسپ و زرتشت دین‌گستر را هموار می‌کند. پیدایش پیامبر خود سرمنزلی دیگر است در راه آن مقصد نهایی. زمان کیخسروی، با خویشکاری «معادی»، به سوی رستاخیز و بازگشت وی برای نوکردن جهان می‌شتابد. گشتاسپ با پشتیبانی از پیامبر و هموار کردن راه دین، می‌خواهد مسیر زمان گیتیانه (کرانمند) را بگرداند. و اما اسفندیار! در شاهنامه، او به‌خلاف کیخسرو تشنهٔ پادشاهی و بی‌تاب قدرت است و می‌کوشد تا به زور سپاهی و نیروی پهلوانی - به بهای آزادگی و نام دیگری - دین بهی را بگسترده تا زمان مینوی هرچه زودتر فرارسد. فاجعه و نتیجه را می‌دانیم، سیمرخ به رستم گفته بود که هر که خون اسفندیار را بریزد جان به‌در نمی‌برد و در هر دو جهان بینوا، شوربخت و بیچاره است. ستیزهٔ اسفندیار لجوج «سر زیر تاج و سر زیر ترگ» شاهزاده و پهلوان، هر دو را بر باد داد.<sup>۱</sup> پس از مرگ این همآوردان پادشاهی بی‌رنگ و بوی بهمن است و یک‌چند آشفتگی و پریشانی و هجوم اسکندر. دیگر دوران حماسی شاهنامه به‌سر رسیده است. همراه با آن، ساختار «اساطیری-حماسی» زمان نیز پایان می‌یابد و جای خود را به روال و روایتی تاریخی می‌دهد.



اسطوره و دین می‌گویند که در مینو آرامش و سکون است. در جایی که

---

۱. (د ۵، ص ۴۲۰). همچنین ن. ک.: شاهرخ مسکوب، مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۲، ص ۶۵.

گردش ماه و خورشید و ستارگان نباشد، حرکت نیست و زمان نیست. و آنجا که زمان و حرکت نباشد همه زمان‌ها یک زمان - زمان حالی جاودان و دربرگیرنده آغاز و انجام - و همه مکان‌ها - از نبود حرکت و از میان رفتن فاصله - مکانی یگانه است که در جام جهان‌نمای کیخسرو دیده می‌شود. اما در این اندیشه، گویا زمان «قدیم» تر از خداست زیرا «هرمزد خود از طریق حرکت آفرینش پیدا می‌شود»<sup>۱</sup> و پیش از آن ناپیدا است. «هرمزد پیش از آفرینش خدای نبود پس از آفرینش خدای و سود خواستار و فرزانه و ضد بدی و آشکار و سامان‌بخش همه و افزونگر و نگران همه شد».<sup>۲</sup> آفرینش همچنان که آمد پس از همدستی و یاری فروهرهای نیکان به جنبش درمی‌آید و از گردش ماه و خورشید و اختران، زمان پدیدار و هستی زمان‌پذیر می‌شود. بنابراین آیا اهوره‌مزدا پس از آفرینش و افتادن در گردونه زمان «خدا» می‌شود و پس از شکست نهایی اهریمن توانایی اش - مانند دانایی اش - به کمال مطلق می‌رسد؟ باری صرف نظر از آنچه گفته شد، در همه جال اهوره‌مزدا وجودی «شونده» است که پس از هزاره‌های سه‌گانه و پایان رسالت رهایی‌بخش سوشیانس‌ها، چون وجودی «باشنده» برای همیشه در دانایی و توانایی تمام، پایدار است. در حماسه نیز همین فرمانروایی بی‌چون و چرای زمان را می‌بینیم: در

---

۱. آر. سی. زینر، زروان - معمای زرتشتی‌گری، ترجمه دکتر تیمور قادری، انتشارات فکرروز، تهران، چاپ دوم، ص ۱۸۲.

۲. بندهش، همان، ص ۳۵.

از سویی هرمزد آفریننده زمان است و از سوی دیگر پیش از آفرینش خدای نیست. اگرچه اسطوره دستگاه بسامان و «منطقی» نیست و یا سامانی بجز منطق امروزی ما دارد، ولی شاید این تناقض نشان از تصویری زروانی باشد که اهوره‌مزدا و اهریمن را زاده زمان می‌داند. به‌رحال بار دیگر، در فصل آفرینش، به امر زمان بازمی‌گردیم.

مینو و گیتی؛ پیش از رسیدن نیامدگان و پس از گذشتن رفتگان! تار و پود زمان همچنان که درهم بافته و از هم گسیخته می‌شود، در هر دوران نقش تازه‌ای بر این بافتار می‌زند که خود سرنوشت فرزندان زمان و «زمانه» آنهاست. این‌گونه انسان آفریننده‌ی زمان (جمشید، فریدون، کیخسرو)، خود آفریده‌ی زمان نیز هست؛ آدمی آفریده‌ای آفریننده است. سرنوشت و روزگار جمشید و فریدون و کیخسرو مانند زال و رستم و سهراب و دیگران پیش از تولد و پس از مرگ رقم خورده است. در یکی از جنگ‌ها ایرانیان، به فرماندهی توس از تورانیان شکست می‌خورند و در کوه هماون به دام می‌افتند، بسیاری از فرزندان گودرز کشته می‌شوند. شبی سیاوش، به خواب توس «داغ دل پر ز تیمار و درد» می‌آید و «بالبی پر ز خنده» به وی می‌گوید:

که ایرانیان را هم ایدر بدار	که پیروز گردی تو در کارزار
به گودرزیان هیچ غمگین مشو	که ایدر یکی گلستانست نو
به زیر گل اندر همی می‌خوریم	ندانم چنین باده تا کی خوریم

(د ۳، ص ۱۴۹)

نگرانی از گذشت زمان حتی در بهشت و پس از مرگ هم رها نمی‌کند. سیاوش و گودرزیان در گلستان بهشت‌اند ولی نمی‌دانند «تا کی» زمان دارند و روزگارشان کی به سر می‌رسد. در شاهنامه حضور زمان در دنیا و آخرت همیشگی است، یا شاید به عکس بهتر است گفته شود هر چیز بنا به «زمانه» خود در زمان پدیدار و پس از چندی ناپدید می‌شود. زمان در نهاد جهان است و جهانیان همه زمان‌پذیرند.

جهان را چنینست ساز و نهاد که جز مرگ را کس ز مادر نژاد

(د ۱، ص ۲۵۲)

بودنی‌ها چون رازی از گردش آسمان، در دل زمان نهان است و «از این راز جان تو آگاه نیست». این را تنها خدای آفریننده چرخ، زمان، و مرگ «بی‌مهر و کین» می‌داند، (ج ۹، ص ۱۵۷)، مرگی که نگران آرزوها و کام و ناکام ما نیست.

از آنجا که زمان از سیر سپهر و ستاره پدید می‌آید، آنها که چگونگی گردش این روشنان را بدانند، اخترشناسان، شاید بتوانند از چگونگی زمان دیگران و سرنوشت آنها باخبر شوند و آینده‌نیامده را ببینند. ضحاک و افراسیاب بدعاقبت از همین راه پایان زمان خود را می‌بینند؛ و گشتاسپ مرگ اسفندیار را! راز پنهان سعد و نحس طالع ایرج و سهراب و سیاوش را باید در گردش روزگار جست، و منوچهر به «ستاره‌شناسان و بخردان» فرمان می‌دهد تا «به کار سپهری پژوهش کنند» و بخت فرزند زال را بنگرند. آنان پس از سه روز درنگ به شهریار می‌گویند «که کردیم با چرخ گردان شمار» و از دختر مهرباب و پسر سام، پهلوانی می‌آید یگانه در بزم و رزم که «هوا را به شمشیر گریان کند» (د ۱، ص ۲۴۶ و ۲۴۷). به‌خلاف این وقتی فرزند دیگر زال، شغاد برادرکش، به دنیا می‌آید همه ستاره‌شناسان به وی می‌گویند که این پسر دودمان ترا بر باد خواهد داد (د ۵، ص ۴۴۲). گویی کهنسال‌ترین پهلوان حماسه - سفیدمویی که به جهان نیامده پیر بود و سالیان بسیار، از منوچهر تا بهمن، نزدیک به تمام روزگار کیانیان را از سر گذراند - مانند زمان بیکران اسطوره (زروان)، نطفه نیک و بد، رستم و شغاد را در خود داشت.

گذشته از گردش آسمان، کسانی عاقبت کار خود را در رؤیا نیز می‌بینند. خواب‌های شاهنامه نشان می‌دهد که راز سرنوشت تنها در بلندای آسمان نیست، در کنه وجود ما نیز هست؛ در ستاره‌ دور و نهانخانه جان!

چون آمدن و رفتن مادر زمان پدیدار می‌شود و بی آن نه کسی می‌آید و نه کسی می‌رود، آن‌گاه که هستیم زمانه هر دم نفس‌هایمان را می‌شمرد تا ما را به مرگ بسپارد. کسی «بی‌زمان» نمی‌میرد، برای همین چه‌بسا در شاهنامه زمان، به معنای مرگ آمده است؛ مانند پیران که

ز توران بسیچید و آمد دمان      که ژوپین گودرز بودش زمان

(د ۴، ص ۱۵۷)

و این «زمان» را نمی‌توان دگرگون کرد. هومان

به پیران چنین گفت کز آسمان      گذر نیست، تا بر چه گردد زمان

(د ۳، ص ۲۱۶)

و نیز نمی‌توان از آن گریخت. در نبرد با اسفندیار سیمرخ به رستم می‌گوید از او پوزش بخواه و زاری کن تا شاید از جنگ بگذرد، اما اگر «زمان» او سرآمده باشد «نیندیشد از پوزشت بی‌گمان» و تن به مرگ می‌سپرد. رستم نیز در چگونه کشتن اسفندیار می‌گوید:

زمان ورا در کمان ساختم      چو روزش سرآمد بینداختم

(د ۵، ص ۴۱۷)



اگر سیر زندگی ما، نه تنها از آغاز تا انجام، بلکه پیش تر و پس تر از آن نیز به گردش زمان وابسته باشد، پس زمان سرشت و خمیرمایه سرنوشت ما را می‌ورزد و مانند صدفی گوهر آن را در خود می‌گیرد و می‌پرورد. آن‌گاه در این «جبر» خدشه‌ناپذیر آزادی عمل و اراده در کجاست؟ زیرا پیروزی پهلوان حماسی در زندگی و مرگ، بیش از زور بازو و جنگاوری از نیروی اراده آزادی سرچشمه می‌گیرد که در برابر دشمن و جهان بی‌مهری که مرگ ما در نهاد اوست، از پای نمی‌نشیند.

چنین تناقضی میان جبر زمان و اراده آدمی به خاطری خطور می‌کند که با نظام منطق ارسطویی پرورش یافته باشد؛ اسطوره دستگاهی منطقی، آن منطقی که ما می‌شناسیم، نیست و «منطقی» دیگرتر از آن خود دارد. مثلاً در ایللیاد و اُدیسه، سرنوشت آگاممنون، آشیل، اولیس و رزم‌آوران دیگر به رقابت و کشمکش‌های میان ایزدان، به حسد، به خوشامد و بد آمد بی‌دلیل و هوس دلبخواه ایزدان و «ایزد-بانوان» بستگی دارد. اعتقاد به ایزدان و عالمی ماوراء از آن ساحت دیگری از اندیشه، حسیات و دریافت ماست که شناخت آن - اگر بتوان شناخت - نیازمند معرفتی شهودی است، نه علم حصولی که ذهن ما بدان آموخته شده است. مؤمنان و عارفان و اهل بصیرت و درون‌بینی به شیوه‌های دیگر شناخت، به دل آگاهی، کشف و شهود و صفای آینه ضمیر و جز اینها روی آورده‌اند که در اینجا موضوع گفتار ما نیست. وانگهی، آنچه گفته شد بیشتر اندیشه‌های خواننده‌ای امروزی است. از دیدگاه شاعر، انسان حکمت‌مشیت‌پروردگار را در نمی‌یابد؛ چون و چراي منطق علت‌یاب و سنجشگر ما به خدای فراتر از اندیشه «سخته»، راه نمی‌یابد. فقط می‌توان هستی او را پذیرفت و به آن باور داشت.

باری، در اساطیر همان‌گونه که دیدیم در آغاز آفرینش، فروهرها به یاری اهوره‌مزدا می‌شتابند، آنها نیکی را برمی‌گزینند به ضد بدی! و برای چنین رسالتی هریک از آنان در «زمان» خود به گیتی می‌آید، سرنوشت مینوی خود را به انجام می‌رساند و به مینو بازمی‌گردد، در اینان جبر زمان (سرنوشت) و چگونه زیستن (سرگذشت) آدمی یکی است. ولی در برابر از فروهر بداندیشان و بدکاران در اوستا نشانی نمی‌یابیم، فقط می‌دانیم که فریب به «دیو‌گزینان» راه می‌یابد و به بدترین منش می‌گروند (گاهان، یسنه، هات ۳۰). بدمنشان نیز در زندگی گیتیانه سرگذشت خود را بنابر همان سرنوشت پیشینی می‌سازند.

در این هر دو حال، خوب یا بد، سرگذشت و سرنوشت سازگار و هماهنگ‌اند و تناقضی نیست جز این پرسش بی‌پاسخ که چرا و چگونه کسانی هنوز نیامده فریفته‌اهریمن می‌شوند و به دیوها روی می‌آورند؟ آیا این در نهاد آفرینش است که آدمیان نیز مانند آن «دو مینوی همزاد و در اندیشه و گفتار و کردار، یکی نیک و دیگری بد» (گاهان، یسنه، هات ۳۰)، از همان آغاز در گوهر خود چون دو گروه نیک و بد پدیدار شوند؟ در این حال حقیقت و حکم «اخلاق» دربارهٔ «بدان» چیست؟ آیا در این اندیشه و بینش وجود «شر» در آفرینش همچنان توجیه‌ناپذیر می‌ماند؟ یا طرح چنین مشکلی اساساً نابجاست زیرا مفهوم و معنای اخلاق - بیرون و فارغ از قلمرو ایمان - امری نسبتاً جدید است. در گذشته دورتر شالوده و ساختار اخلاق بر زمین ایمان استوار بود و معنای خود را از جهان‌بینی دین و اسطوره به دست می‌آورد. ضحاک یا افراسیاب و گرسیوز چون فریفته‌ابلیس یا دیوگونه‌اند، مردم‌کش، بیدادگر و گناهکار و در دو جهان سزاوار مجازات‌اند، نه برعکس. آنها چون «دروغ» و پیروی از دیوان را برگزیدند،

تبهکارند، نه آنکه چون تبهکارند، دیوگونه شدند. به زبان دیگر آنها به سبب «گزینشی» نخستین، در سرنوشت خود نفرین شده و گجسته‌اند و در نتیجه سرگذشتی رانده و بدفرجام دارند. در اینان سرگذشت، اسیر سرنوشت است و میان گناه و مجازات رابطه‌ای «علّی و منطقی» نمی‌توان یافت.<sup>۱</sup> در تصور وجود آزادی اراده، گناهکار می‌توانست گناه نکند. و چون به این «توانایی» منفی، این منع و امکان خودداری، تجاوز کرد و آن را ندیده گرفت، سزاوار مجازات است. اما در اینجا چنین نیست، هنوز در این مفهوم بازمانده از گذشته‌های دور، به درست، مرزی میان اختیار و جبر وجود ندارد و نمی‌توان انگیزه یا علت آن‌گزینش نخستین را دریافت. اما از سوی دیگر می‌توان پرسید که - بی این سرنوشت - اگر افراسیابی نبود شهادت سیاوش و رستاخیز مینوی کیخسرو برای نو کردن جهان به کجا می‌کشید؟ بدون وجود یهودا مسیح چگونه بر سر دار می‌رفت تا گناهان بشر را باز خرد و خدا چگونه رنج‌های انسان را درمی‌یافت؟ و چگونه همدرد ما می‌شد؟ آیا بدی همزاد خوبی است و بودن یکی بی دیگری محال؟

از اینها گذشته اخلاق زمانی در اندیشه و عمل هستی می‌پذیرد که امکان شناخت نیک و بد - با اندک مایه از اختیار - در آدمی باشد تا بتواند «درست و نادرست» را بسنجد و یکی را برگزیند؛ نه آنکه گروه نیکان و بدان هر یک به راه خود روند. و تازه، چون وجود خوب یا بد مطلق در

---

۱. پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت

آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد...

گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ

تو در طریق ادب باش و گو گناه من است

همچنین توجه شود به خیام. مفهوم گناه در ادب عرفانی ما، و از جمله در نزد مولانا، از دستی دیگر است.

حکم سیمرغ و کیمیاست، نشان خوب خوب و بد بد را تنها در شخصیت‌های قدسی (سیاوش و کیخسرو) یا ابلسی (ضحاک و افراسیاب)، در فرشته یا دیو، بتوان یافت.

ذهن انسانی که در عالم اسطوره به سر می‌برد با طبیعت و جلوه‌های معنوی و متعالی<sup>۱</sup> آن - جلوه‌هایی که خود «ماوراءطبیعت» او را می‌سازند - درآمیخته و پیوسته است؛ پیوند باشندگان زمینی و امشاسپندان آسمانی - عالم خاک و افلاک - در این باره نمونه گویایی است: (۱) کیهان، (۲) گاو (و جانوران سودمند)، (۳) آتش، (۴) فلز، (۵) زمین، (۶) آب، (۷) گیاه.

هریک از اینان دارای جلوه‌ای متعالی و بازتابی معنوی از آن خود است؛ به ترتیب زیر:

(۱) خرد، نیکی، (۲) اندیشه نیک، (۳) داد (سامان جهان)، (۴) پادشاهی آرمانی (نیرو)، (۵) بردباری، (۶) تندرستی، (۷) بی‌مرگی!  
و اینان در مقامی دیگر خود به ترتیب جلوه ایزد و امشاسپندان‌اند:  
(۱) اهوره‌مزدا، (۲) وهومن، (۳) آشا، (۴) خششروئیریه، (۵) ارمئیتی، (۶) هئوروتات، (۷) امرتات.<sup>۲</sup>

بدین منوال می‌توان گفت که زمین و آسمان، گیتی و مینو و جسم و جان در سه ساحت وجود به هم پیوسته‌اند و «شاهد ازلی، در سه آینه، پرده از روی تابناک افکند».

آنها که در عالم چنین بینشی از هستی به سر می‌برند، ندانسته و

1. Transcendental

۲. همچنین ن.ک.: شاهرخ مسکوب، چند گفتار در فرهنگ ایران، تهران، نشر زنده‌رود، ۱۳۷۱، ص ۱۳۸.

دانسته، از خلال آن به خویشتن می‌رسند و خود را درمی‌یابند. انسانی که در «فضا»ی اسطوره غوطه‌ور است – انسان اسطوره – هنوز از آن فاصله نگرفته تا بتواند اندیشه و رفتار خود را فارغ از آن بسنجد و بشناسد. اما چون به هر تقدیر خوب و بد کارهای کسان، و بیش از همه بزرگان، پادشاهان و پهلوانان، به دیگران سرایت می‌کند (خواه انسان با مفهوم فردی اخلاق آشنا باشد یا نباشد)، بیداد ضحاک و افراسیاب و داد فریدون و کیخسرو بی‌پادافره و پاداش نمی‌ماند. نمی‌توان کسی را به کشتن داد و زمان، سرنوشت، گردش سپهر یا چرخ فلک را مسئول دانست.

نه خوب آید ای پهلوان از خرد      که هر نامداری که فرمان برد  
مر او را به خیره به کشتن دهی      بهانه به چرخ روان برنهی

(د ۴، ص ۱۴۲)<sup>۱</sup>

نمی‌توان، زیرا همچنان‌که می‌دانیم نیک و بد کردار آدمی نه تنها در دیگران بلکه در نتیجه نبرد اهوره‌مزدا و اهریمن و گردش کیهان مؤثر است؛ پس همان «چرخ روان» تبهکار را نفرین می‌کند. در کشتن سیاوش، فرنگیس – گویی به منزله سخنگوی سرنوشت – پدر را هشدار می‌دهد که «خون ریختن نه کار بازی است»:

به کین سیاوش سیه پوشد آب      کند روز نفرین بر افراسیاب  
ستمگاری بر تن خویشتن      همی یادت آید ز گفتار من

۱. و یا این دو بیت از داستان «رستم و سهراب»، ج ۲، ص ۲۳۷ که در چاپ خالقی مطلق به حاشیه برده شده:

هر آنکه که تشنه شدستی به خون      بیالودی آن خنجر آبگون  
زمانه به خون تو تشنه شود      بر اندام تو موی دشنه شود

نه اندر شکاری که گور افگنی      و گر آهوان را به شور افگنی  
همی شهریاری ربایی ز گاه      که نفرین کند بر تو تخت و کلاه

(د ۲، ص ۳۵۵)

افراسیاب با کشتن بی گناه، پیش از همه به تن و جان خود ستم می کند و سپس به شاعری که بیداد را بر نمی تابد و از زبان روزگار و تخت و تاج، او را نفرین می کند. داستان های اساطیری و پهلوانی ما را شاعری ویراسته و سروده که، اگرچه خوشبختانه معلم وار درس اخلاق نمی دهد، ولی حکیم اخلاقی بزرگی است و از همین رو وی را «حکیم ابوالقاسم فردوسی» نامیده اند. خرد او، به معنای والای کلام، اخلاقی است؛ نه فلسفی، که می دانیم با آن میانه ای ندارد. گوهر اخلاقی چنین خردی - که سراسر کتاب از جمله در ستایش آن است - خواه ناخواه در تار و پود داستان ها دویده و نقش خود را بر آنها انداخته است. از سوی دیگر می دانیم که شاهنامه مانند ایلید یا ادیسه حماسه ای جوان و برهنه نیست تا ستایش بی دریغ اراده خام و نیروی غریزی پهلوانان باشد. داستان های حماسی ایران، آمیخته با اسطوره ها و باورهای اوستایی، دوران پارت ها و ساسانیان و چهار سده اسلامی را پشت سر گذاشت و پس از خوشه چینی در این راه دراز - به منزله تاریخی گرانبار از فرهنگ و اندیشه و اخلاق - به دست سحر آفرین فردوسی رسید. کتاب شاهکار چنین شاعری است با چنان دستمایه ای. پس عجب نیست اگر ارزش های اخلاقی دوره های دیرتر را در افسانه های نخستین و شخصیت های کهن بیابیم.<sup>۱</sup>

۱. در جای دیگر - ایران نامه، سال شانزدهم، شماره ۴، پاییز ۱۳۷۷؛ نیز اندکی در باب اخلاق، از اوستا به شاهنامه، گفته ام که در اینجا تکرار نمی کنم.



در حماسه‌های «اساطیری-پهلوانی» مانند ایللیاد و اُدیسه، مه‌بهارتا و رامایانا، یا پارسیفال (از وولفرام فون اشن‌باخ<sup>۱</sup>)، چون کارنامهٔ مردان با دیوان و ایزدان درهم آمیخته است خواست نیروهای آسمانی یا دوزخی، - زمان، سپهر، تقدیر و سرنوشت... - به هر نام و نشان که بخوانیم، در سرگذشت مبارزان نقشی راهنما و راهگشا دارد و آن را - نه همیشه، اما - چه بسا به پایانی می‌رساند که می‌خواهد؛ سرنوشت بر سرگذشت پیروز است. ضحاک را ابلیس به آن زندگی که می‌دانیم دچار می‌کند، و سروش دوبار فریدون را از کشتن او باز می‌دارد تا در دماوند به بند کشیده شود و بماند تا قیامت؛ آغاز و انجام او در دست دوزخ و آسمان است.

در گذر از اسطوره به حماسه شخصیت‌هایی چون افراسیاب یا کیخسرو چهره‌ای دو گوهره دارند؛ انسان و دیو یا انسان و فرشته، با ویژگی‌های درهم آمیختهٔ هر دو. جمع ناگزیر محدود و نامحدود، واقعیت و خیال، را می‌توان در آنها - که در عالم طبیعت و ماوراء شناورند - بازیافت.<sup>۲</sup>

اما در حماسهٔ پهلوانی، مردانی چون گودرز و گیو و بیژن و سهراب، زال و رستم و اسفندیار و یلان دیگر یا زنانی چون فرنگیس، سیندخت و رودابه و تهمینه و منیژه، سودابه و گردآفرید و گردیه، و نیز آن پهلوان خردمند نامراد، پیران ویسهٔ تورانی، هیچ‌کدام سرنوشت خود را

1. Wolfram Von Eschenbach

۲. دربارهٔ همین ویژگی این دو شخصیت می‌توانید ن.ک.: سوگ سیاوش.

نمی‌پذیرند و می‌کوشند تا به اراده خود سرگذشتشان را آن‌چنان‌که می‌خواهند بنا کنند. حماسه پهلوانی از آن روزگار تازه‌ای از تحول اجتماعی است که در آن انسان، هرچند از فضای اسطوره برکنده نشده، اما دست‌کم آن‌قدر از آن فاصله گرفته است تا بتواند خویشتن را چون فردی استوار به خود در برابر آن بنگرد و دریابد (منظورم از «فرد»، فردیت<sup>۱</sup> حقوقی و سیاسی به معنای جدید نیست). در دوران حماسی پهلوان می‌کوشد تا به نیروی اراده و توان جان و تن، جهان سرکش را چون اسبی بدلگام به فرمان درآورد و بر آن چیره شود.

شعر حماسی بازتاب فرهنگی دورانی است که انسان خود و «تاریخش» را می‌سازد و قبیله، قوم یا ملت و پاره‌ای از نهادهای اجتماعی در حال شکل‌گرفتن و شدن است؛ انسان در تاریخ جایگیر می‌شود و زمان بی‌قیاس به پیمانۀ فرد تاریخی درمی‌آید. و «تاریخ‌سازان»، فرمانروایان اند. در زمان‌های پیشین کارکرد عوامل فرهنگی و اقتصادی و روند پنهان تحول اجتماع شناخته نبود. از سوی دیگر در اقتصاد شبانی و زندگی بیابان‌گردان که تلاش و زد و خورد برای زمین و چراگاه امری روزانه بود، نقش زور و خشونت خام، جنگ و کشتار، در فراز و فرود تاریخ اقوام آشکارتر دیده می‌شد. از همین رو شعر حماسی قلمرو گشت و گذار شاهان و شاهزادگان و بزرگ‌بانوان، پهلوانان و وزیران و موبدان و اخترشناسان ... است؛ آنها که دستی در رتق و فتق امور دارند گویی چون وجودهایی فرااجتماعی، همگان بی‌نام و نشان را در پی خود می‌کشند.

در این دوران انسان با جهان بیگانه نیست نه از آفریدگار دور افتاده و نه

---

1. Individualité



از آفرینش، پاهایش بر زمین استوار است و در عالم بالا نیز تکیه گاهی دارد، خدایش «زنده» است. اما جدایی از عالم ماوراء را - به ویژه با هشدار دائمی مرگ - حس می کند و برای اثبات هستی خود رویاروی جهان ایستاده است تا در زمانه مرگ انجام، سرنوشتش را بنا کند. زیرا در گردش سپهری که در آن افتاده، نمی خواهد بازیچه «فلک لعبت باز» باشد و به بهای جان می کوشد تا - بنا به گفته فردوسی - از فلک و اخترانش برتر و فراتر رود. و این کار دریادلان است که نهراسند از آزمون های هراسناک خطیر؛ که هفت خان های رستم و اسفندیار و کشتن دیو و جادو، گرگ و شیر و اژدها و افتادن در بیابان و برف و سرما و تشنگی و گرما، نمونه ای است از آن! رستم مانند اسفندیار در برخورد با زن جادو از رنج های سخت می نالد:

که آواره و بد نشان رستم است	که از روز شادیش بهره کم است
همه جای جنگست میدان اوی	بیابان و کوهست بستان اوی
همه رزم با شیر و نر اژدها	ز دیو و بیابان نیابد رها

(د ۲، ص ۳۰)

و این رنج و سختی خودخواسته از هر مرزی درمی گذرد. در نبرد با اسفندیار، سیمرخ به رستم می گوید، آن که خون اسفندیار را بریزد گرفتار عذاب دو دنیا است؛ پیش از مرگ و پس از مرگ! و اینک، «بدین گفته همداستان گر شدی / به دشمن بر اکنون دلاور شدی» (د ۵، ص ۴۰۲) شرط سرافرازی و بودن به خواست خود پذیرش چنین رنجی است. و رستم می گوید «مرا کشتن آسان تر آید ز ننگ / اگر بازمانم به جایی ز جنگ» (همان، ص ۴۰۱).

این مرگِ خوش‌تر از ننگ، به‌خلاف «شهادت» سیاوش نه انگیزهٔ کیهانی و خویشکاری مینوی دارد و نه پاداش آن‌جهانی، و فقط برای نجات «نام» پذیرفته می‌شود؛ مانند مرگ خودخواستهٔ بهرام که پس از پیروزی، به جست‌وجوی تازیانه‌ای که نامش بر آن است، یک‌تنه به میدان باز می‌گردد تا نامش به دست دشمن نیفتد، اگرچه خود به دست دشمن افتد؛ که افتاد.<sup>۱</sup>

باری، پهلوان حماسه به چنین بهایی ارادهٔ خود را فعلیت می‌بخشد، او نه تنها اسیر سرنوشت نیست بلکه با آن در کشمکش و ستیز است و علی‌رغم روزگار – که مرگ در آستین دارد – می‌کوشد تا سرنوشت را بدل به سرگذشت و ارادهٔ خود را بر خواست فلک روا کند. در او، سرچشمهٔ توانایی اراده بیش از توش و توان تن، در نیروی جان و روان نهفته است. پهلوان حماسه هرچه با جهان پیرامون در جدال است با خود در آشتی است. در دوران او هنوز قدرتی مستبد، یکپارچه و فراگیر نیست و نهادها، سازمان‌ها و قانون‌ها و مقررات پیچیده نه آن‌چنان بسیارند و نه آن‌چنان سخت و استوار که ارادهٔ انسان – مانند دوران‌های دیرتر – اسیر و گرفتار شبکهٔ درهم‌تنیدهٔ آنها شده باشد. در این حال پیروزی پهلوان در گرو «کوشش» است در کارزار، تا رویاروی مرگ با بخت خود پنجه درافکند، از «نام» و «نگ» یکی را برگزیند و بدین‌گونه، به سرگذشت – و حتی سرنوشت – خود معنا دهد. گودرز پیر به فرزند جوانش گیو می‌گوید:

۱. برای گفتاری دربارهٔ نام و ننگ، ن. ک.: شاهرخ مسکوب، روزها در راه، پاریس، خاوران، ۱۳۷۹، یادداشت ۹۲/۱۲/۲۵، یا به: «ز مادر همه مرگ را زاده‌ایم» در ایران‌نامه، سال هفدهم، شمارهٔ ۲، بهار ۱۳۷۸.

به رنج‌ست گنج و به نام‌ست رنج      همانا که نامت به آید ز گنج  
اگر جاودانه نمائی به جای      همان نام به زین سپنجی سرای  
(۲۵، ص ۴۱۴)

پهلوان با «کوشش» - به معنایی که در شاهنامه آمده - می‌تواند دست سرنوشت را پس بزند و با خطر کردن جان و تن صاحب سرگذشت خود باشد. اما کوشش هرچند شگرف، بدون «بخت» کارساز (که گویی چهره دیگری است از سرنوشت) ضامن پیروزی و عاقبت رستگار نیست؛ نمونه: پیران و افراسیاب، یکی نیک و یکی بد، اما هر دو نامراد، یا سهراب و فرود، هر دو جوان و جوانمرگ! بوذرجمهر دانای خردمند به نوشیروان، که می‌پرسد «بزرگی به کوشش بود گر به بخت»؟ پاسخ می‌دهد که بخت با «هنر» (پهلوانی و کوشندگی) چون تن و جان یار و جفت یکدیگرند و

همان کالبد مرد را پوشش است      اگر بخت بیدار در کوشش است  
به کوشش نیاید بزرگی به جای      مگر بخت نیکش بود رهنمای  
(ج ۸، ص ۱۹۹)

برای پیروزی در زندگی و مرگ راهنمایی «بخت نیک» - که بود و نبودش بیرون از خواست و کوشش ماست، و از جایی فراتر و دیگرتر می‌آید - ناگزیر است. از بخت بد، پیران و افراسیاب تورانی‌اند، سهراب فریفته از خود و دروغ دیگران است و فرود قربانی غفلت و سبکسری توس! بدین سان در حماسه نیز مانند اسطوره نیروهای بی‌شمار از جهان بیرون و درون، فراتر از دانایی و توانایی ما، در ساخت سرگذشت انسان

اثر می‌کنند تا آن را به فرمان خود سامان دهند. در نبرد نهایی پیران و گودرز پهلوان تورانی گردش سرنوشت را می‌داند و مرگ ناگزیر را می‌بیند.

نگه کرد پیران که هنگام چیست      بدانست کان گردش ایزدیست  
ولیکن زمردی همی کرد کار      بکوشید با گردش روزگار

(د ۴، ص ۱۲۸)

امروز هم، حتی بی‌اعتقاد به ایزدان و اثر سپهر و ستاره، همین‌که در بند زمان و مکان خود هستیم، اینکه چه زمانی در چه سرزمینی به دنیا می‌آییم، در چه خانواده و اجتماع و محیطی، با چه امکانات جسمی و روانی و... بخت - یا سرنوشت - ما پیش از ما و بی‌اختیار ما ساخته شده. نیک و بد «بخت» نیز - چون سرنوشت - از زمان بیکران، بی‌آغاز و بی‌انجام، می‌آید که خود برآمده از گردش گریزنده سپهر و ستاره و شتاب بی‌درپی شب و روز ناپایدار است.

و دیگر که گیتی فسانه‌ست و باد      چو خوابی که بیننده دارد به یاد  
چو بیدار گردد نبیند به چشم      اگر نیکویی دید اگر درد و خشم

(ج ۸، ص ۱۹۹)

گیتی گذرنده چون باد و افسانه است، مانند رؤیایی که به یاد مانده باشد، و در هر دو حال چیزی، وجودی، حقیقتی ناپایدار است؛ گویی زمان چنان تار و پودش را درهم بافته و در خود گرفته که در هر آن و هر لحظه، جهانی که در آنیم بی‌درنگ به گذشته می‌پیوندد و تا چشم باز کنی نشانی از نیک و بدش نمی‌بینی؛ رفته و مانده، ناپیدا و پیداست و مانند

زمان، هست و نیستی در ماست، که خود هستی نیست شونده ایم.

زمان «ظرف» سرنوشت است اما از آنجا که سرنوشت یا بخت در زمان پدیدار و در زمان - یعنی در عمر آدمی - هست می شود، از همین رو چه بسا این دو مفهوم همسان، با گوهر زمان یکی و مانند آن تغییرناپذیر و بی چون و چرا انگاشته شده است. از سوی دیگر چون زمان هر آن در خود آغاز و در خود پایان می یابد، هر چه در زمان افتد نیز سرنوشتی جز این ندارد. پس مرگ چارسویی است که مرد و نامرد، هر که از هر راهی برود، در این گرهگاه زمان به هم می رسند. ضحاک و فریدون، گرسیوز و سیاوش، و دیو سفید و رستم «ز مادر همه مرگ را زاده اند». حتی پایان آن تاریخ دلیری و سربلندی، مرگ یزدگرد، بیچارگی و نابودی است. شاهنامه حماسه ناکامی است؛ از همین رو کسانی از پژوهندگان، به ویژه غربیان شاهنامه را سازگار با «روحیه شرقی»، اثری جبری و قدری می دانند. آری شاهنامه حماسه شکست است. اما همچنان که رستم گفت - پهلوان برای نجات نام، از مرگ - که سلاح زمان است برای شکار جان ما - نه تنها نمی گریزد بلکه برای هستی بخشیدن به اراده آزاد خود به آن روی می آورد؛ حتی آن گاه که پایان کار را می داند و می بیند! در این حال مرگ شکارگر به دام افتاده و «شکار» به بهای جان، اراده آزاد خود را هستی بخشیده است. شاهنامه حماسه آزادی در جبر است. آزادان از مرد و زن اراده خود را اعمال می کنند و تاوان سهمگین آن را می پردازند، دلیری آنها نه به زور بازو که در این پذیرش است.

در شاهنامه پادشاهی، از آغاز تا انجام، نهادی پابرجا و پاینده است و همان گونه که می دانیم پهلوان تنها در برابر پادشاه، سر فرود می آورد؛ حتی پهلوان توانایی چون رستم، به خلاف خواست خود، در برابر پادشاه

ناتوانی چون کاوس! از این که بگذریم، ارادهٔ پهلوان محدودیت «اجتماعی» دیگری ندارد. زیرا او با دودمان و سرزمینش - مانند سام نریمان و رستم دستان، توس نوذران یا گودرز کشاورانگان - سرکردهٔ «اجتماع» خود و شهریار آزاد آن است. بنابراین، آزادی سرگذشت پهلوان فقط محدود به شرایط وجودی (سرنوشت یا بخت، زمان یا مرگ) و نفسانی (نام) است، در بند آسمان و خویشتن خود است نه شرایط اجتماعی. از همین رو می‌توان گفت جبری و قدری پنداشتن شاهنامه ساده‌انگاری و نادیدن لایهٔ درونی داستان‌هاست. شخصیت‌های آفریدهٔ فردوسی آزادان گرفتارند و بیش از آنکه آزاد باشند آزاده‌اند.



در ساخت روایت و داستان حماسی زمان امر خارجی است، در سرشت انسان نیست تا همچنان‌که می‌گذرد ما را بورزد و بپرورد و بسازد و ویران کند. سام و زال و رستم از همان‌گاه که پیدا می‌شوند پهلوان‌اند، مثل گودرز و گیو و بیژن و دیگران و دیگران... از کودکی سهراب و سیاوش وقتی با خبر می‌شویم که چهارده ساله - و در نیرو، پهلوانی و رزمندگی - چون ماه دو هفته - و مانند «پدر و مادر جهانیان» تمام و کامل‌اند.<sup>۱</sup> رستم در

---

۱. «بهری از تخمهٔ کیومرث را سپندارمذ (زمین) پذیرفت. چهل سال آن تخمه در زمین بود. با به‌سر رسیدن چهل سال، ریباس تنی یک ستون، پانزده برگ، مهلی و مهلیانه، از زمین رستند... هر مزد به مشی و مشیانه گفت که «مردم‌اید، پدر و مادر جهانیان‌اید، شما را با برترین عقل سلیم آفریدم... اندیشهٔ نیک اندیشید، گفتار نیک گوید، کردار نیک ورزید، دیوان را مستایید». بندهش، گزارنده مهرداد بهار، بخش نهم، ص ۸۱. زمین پذیرنده و پرورندهٔ آدمی، پانزده سالگی (پانزده برگ) نشان بلوغ و آگاهی و چهل سالگی نماد رسیدن به عقل سلیم است.

همان کودکی با فیلی دست و پنجه نرم می‌کند. فرنگیس و سودابه یا کاوس و افراسیاب از اول تا آخر همان که بودند می‌مانند، خصال و ویژگی‌های روانی شخصیت‌های حماسه با گذشت زمان دگرگون نمی‌شود و تحول نمی‌یابد؛ زمان در آنها نیست، بر آنهاست و به‌منزله امری بیرونی - از چرخ و سپهر دست‌نیافتنی - از آسمان سر می‌رسد، و شاعر با زبانی تکراری به ما یادآوری می‌کند که زمانی گذشت: «برین نیز بگذشت چندی سپهر... بدین نیز بگذشت گردان سپهر... چو یک چند بگذشت بر شاه روز... برو نیز بگذشت سال دراز...». گویی با زمانی گسسته سروکار داریم نه با سیر و سرگذشت و دگرگونی حال عالم و آدم.

با توجه به چنین تصویری از زمان در منظومه‌های حماسی، شاهنامه به‌ویژه کتابی «تاریخی» نیز دانسته می‌شد و تاریخ به شیوه پیشینیان بیشتر به شرح رویدادهای نمایان دوران‌ساز، آمدن و رفتن پادشاهان، جنگ و پیروزی و شکست و مانند اینها منی پرداخت. از این دیدگاه نیز دریافت شاهنامه از زمان حماسی، یعنی بیرونی است؛ «بیرونی» که ایزدان و دیوان و جهانی را که در آنیم فراگرفته است!

از همین‌رو زمان در شاهنامه اگرچه پدیده‌ای بیرونی اما «درون‌زا» است؛ امری به‌ظاهر متناقض! از سویی ما چنان درون‌زمانیم که بی آن هیچ تصویری از هستی به‌خاطر نمی‌گذرد. اما از سوی دیگر، درست به همین سبب، این امر «بیرونی» در نهانخانه ذهن ما ریشه کرده است و هر اندیشه‌ای، دانسته و ندانسته، از خلال آن صورتمند می‌شود. ما را آن که «بیرون» از ماست می‌آورد و همان‌گونه که آورده بود می‌برد، مرگ ما در این دشمن ویرانگر و تقدیر ناخواسته ماست.



در ادب روایی (و از جمله در حماسه)، که راوی نگرنده‌ای دانا و برکنار است و آنچه را که می‌بیند و می‌داند حکایت می‌کند - مثلاً در قصیده و سفرنامه ناصر خسرو، در کلیله و دمنه یا گلستان و بوستان - زمان همچنان امری بیرونی است؛ شاعر یا نویسنده وجود آن را به ما یادآور می‌شود: «در عنفوان جوانی چنان‌که افتد و دانی ... یاد دارم که در ایام جوانی گذر داشتم به کویی و ... شبی یاد دارم که عزیزی از در درآمد ... یا: شبی یاد دارم که چشمم نخفت ... شنیدم که پیری شبی زنده داشت ... سحر دست حاجت به حق بر فراشت ...» اما همین راوی سخندان در غزل، ادراک و احساس به کلی دیگری از زمان دارد.<sup>۱</sup>

در ادب غنایی شاعر روایتگری «دانا و برکنار» نیست، «خودآگاه و ناخودآگاه»، او درگیر و جویای حقیقت وجود است. و عشق مانند مرگ، فرزند مقدر زمان، پیداترین جلوه این «حقیقت» ناگزیر است. شاعر غنایی زمان را چون عشق در کنه ضمیر خود می‌آزماید و از هر دو احساسی وجودی و توأمان دارد. زمان که در روایت و حکایت سعدی سخن‌آفرین چنان بود در غزل او به کلی معنایی دیگر می‌یابد و نه در آفاق و در برآمدن ماه و خورشید، بلکه در ساحت جان می‌گذرد، انفسی می‌شود و مدت و

---

۱. مثنوی معنوی هم با روایت حکایت‌ها و داستان‌های گوناگون، اثری روایی است اما در عرفان «زمان» مقوله‌ای اساساً متفاوت است، در ساحت دیگری از روح می‌گذرد و گفت‌وگو از آن نیازمند بررسی جداگانه‌ای است. اما آن‌گاه که مولانا در همان مثنوی معنوی می‌گوید:

چرخ در گردش اسیر هوش ماست	باده در جوشش گدای جوش ماست
باده از ما مست شد نی ما از او	قالب از ما هست شد نی ما از او

زمان امر خارجی نیست، حقیقتی نفسانی و از سرشتی دیگر است.



گذشت و دیر و زود آن، به چگونگی حال شاعر و رابطه او با معشوق  
بستگی دارد:

شب عاشقان بی دل چه شب دراز باشد  
تو بیا کز اول شب در صبح باز باشد

یا:

سال وصال با او یک روز بود گویی  
و اکنون در انتظارش، روزی به قدر سالی

در فراق شب چه دراز و در وصال چه کوتاه است، هنوز نیامده گذشته  
است. پیوند عاشقان زمان را دگرگون می کند چنان که گویی به این گذرنده  
پرشتاب کیفیتی سرمدی می بخشد. از سویی

میان ما و شما عشق در ازل رفته است

هزار سال برآید همان نخستینی

یا:

همه عمر برندارم سر از این خمار مستی  
که هنوز من نبودم که تو در دلم نشست

و از سوی دیگر:

ز خاک سعدی شیراز بوی عشق آید هزار سال پس از مرگ او گرش بویی

در حالی عشق ازلی و مقدم بر زندگی است و در حالی دیگر ابدی و  
ماندگار پس از مرگ، که گذشت زمان را انکار می کند؛ پروازی است که از  
برکت آن جان عاشق گذشته از دو کرانه زمان، چهار سوی مکان را نیز، به  
زیر پر می گیرد.



در ادب روایی (و از جمله در حماسه)، که راوی نگرنده‌ای دانا و برکنار است و آنچه را که می‌بیند و می‌داند حکایت می‌کند - مثلاً در قصیده و سفرنامه ناصر خسرو، در کلیله و دمنه یا گلستان و بوستان - زمان همچنان امری بیرونی است؛ شاعر یا نویسنده وجود آن را به ما یادآور می‌شود: «در عنفوان جوانی چنان‌که افتد و دانی ... یاد دارم که در ایام جوانی گذر داشتم به کویی و ... شبی یاد دارم که عزیزی از در درآمد ... یا: شبی یاد دارم که چشمم نخفت ... شنیدم که پیری شبی زنده داشت ... سحر دست حاجت به حق بر فراشت ...» اما همین راوی سخندان در غزل، ادراک و احساس به کلی دیگری از زمان دارد.<sup>۱</sup>

در ادب غنایی شاعر روایتگری «دانا و برکنار» نیست، «خودآگاه و ناخودآگاه»، او درگیر و جویای حقیقت وجود است. و عشق مانند مرگ، فرزند مقدر زمان، پیداترین جلوه این «حقیقت» ناگزیر است. شاعر غنایی زمان را چون عشق در کنه ضمیر خود می‌آزماید و از هر دو احساسی وجودی و توأمان دارد. زمان که در روایت و حکایت سعدی سخن‌آفرین چنان بود در غزل او به کلی معنایی دیگر می‌یابد و نه در آفاق و در برآمدن ماه و خورشید، بلکه در ساحت جان می‌گذرد، انفسی می‌شود و مدت و

---

۱. مثنوی معنوی هم با روایت حکایت‌ها و داستان‌های گوناگون، اثری روایی است اما در عرفان «زمان» مقوله‌ای اساساً متفاوت است، در ساحت دیگری از روح می‌گذرد و گفت‌وگو از آن نیازمند بررسی جداگانه‌ای است. اما آن‌گاه که مولانا در همان مثنوی معنوی می‌گوید:

چرخ در گردش اسیر هوش ماست	باده در جوشش گدای جوش ماست
باده از ما مست شد نی ما از او	قالب از ما هست شد نی ما از او

زمان امر خارجی نیست، حقیقتی نفسانی و از سرشتی دیگر است.

گذشت و دیر و زود آن، به چگونگی حال شاعر و رابطه او با معشوق بستگی دارد:

شب عاشقان بی دل چه شب دراز باشد

تو بیا کز اول شب در صبح باز باشد

یا:

سال وصال با او یک روز بود گویی

و اکنون در انتظارش، روزی به قدر سالی

در فراق شب چه دراز و در وصال چه کوتاه است، هنوز نیامده گذشته است. پیوند عاشقان زمان را دگرگون می کند چنان که گویی به این گذرنده پرشتاب کیفیتی سرمدی می بخشد. از سویی

میان ما و شما عشق در ازل رفته است

هزار سال برآید همان نخستینی

یا:

همه عمر برندارم سر از این خمار مستی

که هنوز من نبودم که تو در دلم نشست

و از سوی دیگر:

ز خاک سعدی شیراز بوی عشق آید هزار سال پس از مرگ او گرش بویی

در حالی عشق ازلی و مقدم بر زندگی است و در حالی دیگر ابدی و ماندگار پس از مرگ، که گذشت زمان را انکار می کند؛ پروازی است که از برکت آن جان عاشق گذشته از دو کرانه زمان، چهار سوی مکان را نیز، به زیر پر می گیرد.

به جان دوست که در اعتقاد سعدی نیست

که در جهان بجز از کوی دوست جایی هست

در برابر «کوی دوست» هر جای دیگر اعتبار خود را از دست می‌دهد  
و به ناکجایی بی‌نام و نشان بدل می‌شود. ولی در فراق، زمان و مکان هر دو  
تباه، و زیستن «مرگی است به نام زندگانی» که بی‌جا و بی‌هنگام در تهی  
می‌گذرد:

دانی که چون همی گذرانیم روزگار

روزی که بی‌تو می‌گذرد روز محشر است

و شبی که بی‌تو می‌گذرد درنگی حیرت‌انگیز دارد «تو خود ای شب  
جدایی چه شبی بدین درازی!»! پس عجب نیست اگر شاعر پیوسته نگران  
شتابنده‌ای باشد که پیوسته او را به شب فراق و درنهایت به فراموشخانه  
ابدی می‌راند.

ندانم این شب قدر است یا ستاره‌روز

تویی برابر من یا خیال در نظرم

ببند یک نفس ای آسمان دریچه صبح

بر آفتاب، که امشب خوش است با قمرم

دریغ بوی گلستان و خواب در بستان

اگر نبودی تشویش بلبل سحرم

بدین دو دیده که امشب تو را همی بینم

دریغ باشد فردا که دیگری نگرم...

زمان عاشق نه در آفاق که در خیال سرگردان او پرسه می‌زند و عمیقاً  
نفسانی است:

بشدی و دل ببردی و به دست غم سپردی

شب و روز در خیالی و ندانمت کجایی<sup>۱</sup>

\*\*\*

در رمان - که به گفته لوکاش حماسه بورژواست - داستان و شخصیت‌ها، در بافتار آی کلی، اجتماعی و جز آن، پیاپی و همراه باگذشت زمان رشد و تحول می‌یابند. در غزل‌های سعدی، عاشق از برکت وجود معشوق به حال‌ها و شتاب و درنگ زمان آگاهی می‌یابد. اما در اینجا دگرگونی تنها از راه یار و دوست و دیگری به دست نمی‌آید، از راه همگان، طبیعت، اجتماع و شعور و آگاهی دگرگون‌شونده<sup>۲</sup> ما پیدا می‌شود. انسان اجتماعی با زمان و در زمان ساخته و شناخته می‌شود. رمان جدید در تصور و مفهوم زمان از این هم فراتر می‌رود. زمان، «شخصیت» اصلی رمان کوه جادوی توماس مان است. در جست‌وجوی زمان از دست‌رفته کوششی سترگ است برای بازآفرینی و زیستن دوباره زمانی که دیگر نیست، مگر در یاد بیدار. در یولیسز زمان تابعی است از جریان سیال ذهن؛ نفسانیات آدمی است که آن را در پی خود می‌کشد. و در نزد کافکا زمان یا غایب است (محاکمه، شکارچی) و یا هربار به طریقی اسیر موقعیت وجودی، نفسانی یا اجتماعی بشری است (قصر، مسخ).

---

۱. برای بیت‌های سعدی می‌توانید ن.ک.: کلیات سعدی، براساس تصحیح شادروان محمدعلی فروغی، به کوشش بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات ناهید، تهران، ۱۳۷۵.



## آفرینش

در اساطیر ایران انسان به جهان می‌آید برای آنکه دستیار خدا باشد در نبرد با بدی. آفرینش برای همین است و این جهان را - که رزمگاه نیکی و بدی است - اهوره‌مزدا برای پیروزی بر اهریمن آفرید. به گفته‌های پیشین و هدف آفرینش باز نمی‌گردم. در اینجا سخن بر سر چگونگی آفرینش است نه چرایی آن. این پهنه گسترده نبرد و کارگاه سرنوشت هستی، چگونه در وجود آمد؟

پیش از آفرینش، اهوره‌مزدا «همه آگاه» اما در خود و بی جنبش بود. خرد (توانایی اندیشیدن و دانستن) جان خدای دانا (اهوره‌مزدا) و در ذات اوست. دانایی بدون خرد، دانایی، و خدا بدون دانایی، خدا نیست. اهوره‌مزدا دانایی بخرد است. بندهش می‌گوید: «هرمزد به همه آگاهی (= دانایی) دانست که اهریمن هست» (بندهش، گزارنده مهرداد بهار،

ص ۳۴). دانستن، بی‌گمان در اندیشیدن هستی می‌پذیرد. باید چیزی را اندیشید تا دانست، نیندیشیده نمی‌توان دانست. او در آگاهی (یا دانایی) خویش اندیشید و اهریمن و فرجام کار او را دانست و زمان کرانمند را آفرید تا آن را پایانی باشد و روزی - که آن روز مرگ اهریمن است - فرا رسد. «او به ناچار برای از کار افگندن اهریمن، زمان را فراز آفرید». پیش از آفرینش، «هر دو مینو [اهوره‌مزدا و اهریمن] به خویشتن کرانه‌مندند و ... هرچه در دانش هر مزد است کرانه‌مند است» (بندهش، همان، ص ۳۴، ۳۵). هر مزد کرانمند و بسته در مرزهای خود است. شاید از جمله برای همین بندهش می‌گوید «هر مزد پیش از آفرینش خدای نبود، پس از آفرینش خدای و سود خواستار و فرزانه و ضد بدی و آشکار و سامان‌بخش همه و افزونگر و نگران همه شد» (همان).

می‌توان همین جا یک بار گفت و گذشت که بنابر بندهش صفات هر مزد «انسانی» و برای انسان سرگردان میان آسمان و زمین و زندگی و مرگ، توأم با همدلی و همدردی است: سودبخشی و فرزاندگی، پیکار با بدی، پیدایی و ساماندهی جهان و جهانیان، برکت بخشیدن! خدایی که خود گرفتار اهریمن است، در تلاطم بد و نیک، یار و دلواپس آفریدگان است.

اهوره‌مزدا و اهریمن هر دو در زمان بیکران (اکرانه) بودند. پس از آنکه اهوره‌مزدا، اهریمن را دانست، برای نبرد با او مینو و گیتی (جهان) را آفرید. «هنگامی که اهریمن به پتیارگی آمد، هر مزد زمان درنگ خدای را به تن مرد پانزده ساله روشن و سپید چشم و بلند و نیرومند فراز آفرید که او را نیرومندی از هنرمندی است نه از دزدی و ستمگری ... هر مزد را نیز خویشکاری آفرینش بود، آفرینش را به دانایی می‌توان آفرید» (همان،



ص ۴۷). هر مزد خدایی خردمند - آگاه، دانا - ست. در اینجا و در شاهنامه نیز، اینها مفهوم‌های نزدیک به هم و گاه جانشین یکدیگرند.<sup>۱</sup> فقط شاید بتوان اندیشیدن را برانگیختن و به کار بردن خرد دانست. از خرد اندیشنده آگاهی و دانایی پدیدار می‌شود؛ مانند بردمیدن نور خورشید و بیدار کردن سپیده دم خاکستری، خاموش و بی‌شکل و رنگ. اهوره مزدا پیش از تازش اهریمن خرد و دانایی کرانمند و در خود بود و آفریدگان مینوی (امشاسپندان) «بی‌اندیشه، بی‌حرکت و ناملموس بودند» (همان، ص ۳۴). اهوره مزدا پس از تاختن اهریمن، به خود آمد و خود را اندیشید. آفرینش به خود آمدن خرد، یعنی «خودآگاهی» و بیداری اندیشه‌ای است که خود را می‌اندیشد، خودآگاهی، به کار بستن دانایی (فعال‌شدن و از قوه به فعل درآمدن آن) است؛ و کارورزی آگاهی، یعنی آن را اندیشیدن و توانا کردن، دانستن آنچه پیش از آن بود اما بیکار و خفته مانده بود (شاید نیز به این سبب گفته‌اند دانایی توانایی است. اما اگر هم نباشد، راهی به توانایی و در نتیجه به ناتوانی‌های نیامده می‌نماید).

جهان، این آسمان و زمین دور و نزدیک، تحقق آگاهی اندیشیده خداست. بدین‌گونه مکان (جهان) نیز با زمان آفریده می‌شود و هر دو فرزندان توأمان‌اند. زیرا زمین با بهار و پاییز پیایی و آسمان با ماه و خورشید و اخترانش همچنان‌که دایره‌وار به دور خود می‌گردند، هر شب و روز و هر ماه و سال، زمان را می‌سازند و ویران می‌کنند. «مکان» بی‌زمان، حرکت ندارد. حرکت نیازمند زمان است. زمان نیز بدون حرکت مکان پدیدار

---

۱. همچنین در این متن جهان، کیهان مترادف با گیتی و به معنای هستی مادی می‌آید.

نمی‌شود تا اندازه‌پذیر و دریافتنی باشد. این دو لازم و ملزوم یکدیگر و دو چهرهٔ «وجود»ی یکتا هستند که هر مزد با آفرینش آنها تار و پود تاریخ جهان را می‌بافد و این‌گونه هم سرگذشت خود و هم سرنوشت اهریمن را رقم می‌زند.

اهوره‌مزدا (به معنی سرور دانا) «همه آگاه» است. آگاهی بخرد یا خرد آگاه، «منش» و کشتزار اندیشهٔ اهوره‌مزداست؛ کشتزاری به فراخی زمان و مکان که در آن بذر اندیشه می‌شکافد و گل می‌کند. می‌توان پنداشت که اهوره‌مزدا پیش از آفرینش اندیشه‌ای نابه‌خود، خاموش و خفته است که با هجوم اهریمن به خود آگاه می‌شود. زیرا لازمهٔ آگاهی به خود، وجود یا دست‌کم تصویری از وجود دیگری است و در اینجا اهریمن آن «دیگر» هر مزد و انگیزهٔ خویشکاری او (آفرینش) است. آن آگاهی خاموش در به خود آمدن و اندیشیدن زندگی می‌یابد و زیستن، یعنی افتادن در دایرهٔ زمان. اهوره‌مزدا خدایی «شونده» است نه «باشنده»؛ توانایی او در حال «شدن» است و تمام نمی‌شود مگر با به‌سر رسیدن تاریخ جهان در «تن‌پسین» و نابودی اهریمن. اهوره‌مزدا زمانمند و در نتیجه، خدایی «تاریخی» است.

تنها به اشاره‌ای بسنده کنیم و بگذریم که زمان بیکران (اکرانه) ازل و ابد ندارد، سرمدی و «ثابت» است. اهوره‌مزدا با آفرینش زمان کرانمند، به آن جنبش و گردش می‌دهد، «تاریخ» کیهان را بنیاد می‌نهد و خود را نیز «تاریخی» می‌کند زیرا آن که «همه‌دان» بود پس از سپری شدن دورانی (آمیختگی)، «همه‌توان» هم می‌شود. و این تنها با گذشت زمان – در تاریخ گیتی – شدنی است.

باری، خدا اندیشه‌ای اندیشنده و جهان اندیشه‌ای اندیشیده است؛ بیداری اندیشه‌ای که به جنبش درمی آید و خود را می اندیشد. این اندیشیدن خود، «شدن»، هستی‌پذیری و پیدایش گیتی است. جهان از سویی اندیشه پیکر مند (ملموس) و از سوی دیگر - چون تاریخی است - زمان پیکر مند (ظرف زمان) است، زمان در مکان شکل (فرم) می‌گیرد و «صورت‌پذیر» می‌شود. در جایی بوذرجمهر به پرسش حکیمی داننده «چنین داد پاسخ که اندر خرد / جز اندیشه چیزی نه اندر خورد» (ج ۸، ص ۱۲۳).

اینک می‌توان پرسید که این جولانگاه بخت و کار و رزم و بزم حماسه‌پردازان چگونه اندیشیده شد تا هست شود و پدید آید؟ اهوره‌مزدا «نخستین آفرینشی را که خودی بخشید نیکو-روشی بود، آن مینو که چون آفرینش را اندیشید، بدان تن خویش را نیکو بکرد؛ زیرا او را خدایی از آفرینش بود» (بندهش، ص ۳۵). پس خدایی، از آفرینش است و آفرینش از اندیشه. «اندیشه» زاینده تن اهوره‌مزدا و سرچشمه و خاستگاه جهانی است که در آنیم. به عبارت دیگر جهان، اندیشه بیرونی شده و پیکر مند خداست. او آفرینش را اندیشید و تن خویش را «نیکو» بکرد. و می‌دانیم که تن نیکوی او، به دیدار، روشنایی است. آن‌گاه «هرمزد از روشنی مادی راست‌گویی را آفرید و از راست‌گویی افزونگری دادار آشکار شود که آفرینش است؛ زیرا او تن بیکران را از روشنی بیکران فراز آفرید و آفریدگان را نیز همه در تن بیکران بیافرید. تن بیکران از گذرایی زمان جداست» (همان، ص ۳۷).

در این اندیشه همچنین (مانند زمان بیکران) تصویری از مکان (تن) بیکران و «جدا از گذرایی زمان» را می‌توان دریافت که هرمزد خود در آن و از آن است و جهان و جهانیانش را هم از آن پدید می‌آورد. «هرمزد از آن

نمی‌شود تا اندازه‌پذیر و دریافتنی باشد. این دو لازم و ملزوم یکدیگر و دو چهرهٔ «وجود»ی یکتا هستند که هر مزد با آفرینش آنها تار و پود تاریخ جهان را می‌بافد و این‌گونه هم سرگذشت خود و هم سرنوشت اهریمن را رقم می‌زند.

اهوره‌مزدا (به معنی سرور دانا) «همه آگاه» است. آگاهی بخرد یا خرد آگاه، «منش» و کشتزار اندیشهٔ اهوره‌مزداست؛ کشتزاری به فراخی زمان و مکان که در آن بذر اندیشه می‌شکافد و گل می‌کند. می‌توان پنداشت که اهوره‌مزدا پیش از آفرینش اندیشه‌ای نابه‌خود، خاموش و خفته است که با هجوم اهریمن به خود آگاه می‌شود. زیرا لازمهٔ آگاهی به خود، وجود یا دست‌کم تصویری از وجود دیگری است و در اینجا اهریمن آن «دیگر» هر مزد و انگیزهٔ خویشکاری او (آفرینش) است. آن آگاهی خاموش در به خود آمدن و اندیشیدن زندگی می‌یابد و زیستن، یعنی افتادن در دایرهٔ زمان. اهوره‌مزدا خدایی «شونده» است نه «باشنده»؛ توانایی او در حال «شدن» است و تمام نمی‌شود مگر با به‌سر رسیدن تاریخ جهان در «تن‌پسین» و نابودی اهریمن. اهوره‌مزدا زمانمند و در نتیجه، خدایی «تاریخی» است.

تنها به اشاره‌ای بسنده کنیم و بگذریم که زمان بیکران (اکرانه) ازل و ابد ندارد، سرمدی و «ثابت» است. اهوره‌مزدا با آفرینش زمان کرانمند، به آن جنبش و گردش می‌دهد، «تاریخ» کیهان را بنیاد می‌نهد و خود را نیز «تاریخی» می‌کند زیرا آن که «همه‌دان» بود پس از سپری شدن دورانی (آمیختگی)، «همه‌توان» هم می‌شود. و این تنها با گذشت زمان – در تاریخ گیتی – شدنی است.

باری، خدا اندیشه‌ای اندیشنده و جهان اندیشه‌ای اندیشیده است؛ بیداری اندیشه‌ای که به جنبش درمی آید و خود را می اندیشد. این اندیشیدن خود، «شدن»، هستی‌پذیری و پیدایش گیتی است. جهان از سویی اندیشه پیکر مند (ملموس) و از سوی دیگر - چون تاریخی است - زمان پیکر مند (ظرف زمان) است، زمان در مکان شکل (فرم) می‌گیرد و «صورت‌پذیر» می‌شود. در جایی بوذرجمهر به پرسش حکیمی داننده «چنین داد پاسخ که اندر خرد / جز اندیشه چیزی نه اندر خورد» (ج ۸، ص ۱۲۳).

اینک می‌توان پرسید که این جولانگاه بخت و کار و رزم و بزم حماسه‌پردازان چگونه اندیشیده شد تا هست شود و پدید آید؟ اهوره‌مزدا «نخستین آفرینشی را که خودی بخشید نیکو-روشی بود، آن مینو که چون آفرینش را اندیشید، بدان تن خویش را نیکو بکرد؛ زیرا او را خدایی از آفرینش بود» (بندهش، ص ۳۵). پس خدایی، از آفرینش است و آفرینش از اندیشه. «اندیشه» زاینده تن اهوره‌مزدا و سرچشمه و خاستگاه جهانی است که در آنیم. به عبارت دیگر جهان، اندیشه بیرونی شده و پیکر مند خداست. او آفرینش را اندیشید و تن خویش را «نیکو» بکرد. و می‌دانیم که تن نیکوی او، به دیدار، روشنایی است. آن‌گاه «هرمزد از روشنی مادی راست‌گویی را آفرید و از راست‌گویی افزونگری دادار آشکار شود که آفرینش است؛ زیرا او تن بیکران را از روشنی بیکران فراز آفرید و آفریدگان را نیز همه در تن بیکران بیافرید. تن بیکران از گذرایی زمان جداست» (همان، ص ۳۷).

در این اندیشه همچنین (مانند زمان بیکران) تصویری از مکان (تن) بیکران و «جدا از گذرایی زمان» را می‌توان دریافت که هرمزد خود در آن و از آن است و جهان و جهانیانش را هم از آن پدید می‌آورد. «هرمزد از آن

خودی خویش، از روشنی مادی، تن آفریدگان خویش را فراز آفرید» (همان، ص ۳۶).<sup>۱</sup>

(اهریمن نیز آفرینش خود را از تاریکی مادی بر ساخت). آدمی و آفریدگان نیک، در نهایت از تن خدا بردمیده‌اند؛ اما به مراتب و درجات: نخست از روشنی «راست‌گویی» پدیدار می‌شود و آنگاه از راستی روشنی بیکران و از آن تن بیکران. همه آفریدگان از تن بیکران در وجود آمده‌اند. و این سیری است از مینو به گیتی، از جان به تن و از اندیشه ناب به صلابت سنگ!<sup>۲</sup>

اوستا نخستین آفریدگان اهوره‌مزدای رایومند فرهمند را چنین برمی‌شمارد: بهمن، اردیبهشت، شهریور، سپندارمذ نیک، خرداد و امرداد (دوستخواه، یسنا، هات ۱۶). او نخست «مینو» را آفرید «و آفرینش مادی را نیز نخست به مینویی آفرید و سپس به صورت مادی ... از جمله آفریدگان مادی که به مینویی آفرید نخست شش تا [امشاسپندان] بودند و آن هفتمین، خود هر مزد بود؛ زیرا هر مزد هر دو است: نخست مینو، سپس مادی» (بند هشت، ص ۳۷). امشاسپندان و جلوه‌های معنوی و صورت‌های گیتیانه آنها را پیش از این دیده‌ایم.<sup>۳</sup> به آنچه گفته شد

---

۱. در اسطوره «زروان»، چون او نیت یا نذر می‌کند که پادشاهی جهان را به نخست‌زاده خود واگذارد پس در اینجا نیز پیش از پیدایش جهان (مکان کرانمند ۱۲۰۰۰ ساله)، تصویری از مکان بیکران توأم با زمان بیکران (زروان) وجود دارد.

۲. چنین به نظر می‌آید که این «راست‌گویی» بندهش باید بسی گسترده‌تر و فراتر از این، نه فقط با راست‌گویی بلکه با نظام و آیین راستین آفرینش - اشته - که پیش از این دیدیم، پیوند و رابطه‌ای داشته باشد.

برای مراتب آفرینش اهوره‌مزدان. ک.: یسنه، هات ۱۶ و هات ۳۱، بند ۱۱.

۳. (۱) وهومن، (۲) اشا، (۳) خششروئیریه، (۴) ارمئیتی، (۵) هئوروتات، (۶) امرتات:

باز نمی‌گردیم. می‌دانیم که این گیتی جلوهٔ جسمانی و صورت مادی مینو است و هر مزد، خود هر دو جهان است.

در جای دیگر، پیدایش گیتی از مینو (مقدم‌بودن عالم معنوی بر عالم جسمانی) این‌گونه آمده است که نخست مینوی «اندیشمند و سخنور و کنشمند و آگاه و افزونگر و برگزیننده» آسمان پدید می‌آید تا گیتی او بازدارندهٔ دیوان و اهریمن باشد، آنگاه آب و زمین و گیاه و گوسپند، هریک برای کاری پدید آمد و مرد پرهیزگار آفریده شد تا اهریمن را نابود کند (همان، صص ۳۹ و ۴۰).

آیین آفرینش که سیری است از مجرد به منجز و از مینو به گیتی، در ستایش از فروهر آفریدگان این‌گونه سروده می‌شود: نخست امشاسپندان هفت‌گانه، پس از آن ایزدانی چون مهر و سروش و نریوسنگ ... و بعد، فروهر آسمان و زمین، آب و گیاه، آدمی و ستور! آنگاه نوبت به مردم می‌رسد: نخستین کسی که به گفتار و آموزش اهوره‌مزدا گوش فرا داد (کیومرث) و نخستین کسی که نیک اندیشید و گفتار و کردار نیک داشت (زرتشت) بود (فروردین یشت، کرده‌های ۲۳ و ۲۴). همچنین در آدمی «فره» - که مانند «فروهر» گوهری مینوی است - پیش‌تر از تن که گیتی اوست آفریده می‌شود تا در همدستی با خدا خویشکاری دو جهانی خود را به انجام رساند.<sup>۱</sup> نبرد کیهانی فروهرها به یاری اهوره‌مزدا و شکست اهریمن را می‌دانیم. و می‌دانیم که اگر یاری آنها نبود، آفرینش ناتمام بود.

(۱) اندیشهٔ نیک، (۲) داد (سامان جهان)، (۳) پادشاهی آرمانی (نیرو)، (۴) بردباری، (۵) تندرستی، (۶) بی‌مرگی:

(۱) گاو (و جانوران سودمند)، (۲) آتش، (۳) فلز، (۴) زمین، (۵) آب، (۶) گیاه.  
 ۱. برای تفاوت فره با فروهر ن.ک.: دوستخواه، همان، ج ۲، صص ۱۰۱۷ و ۱۰۲۴ و برای رابطهٔ فره با خویشکاری ن.ک.: بهار، بندهش، همان، ص ۸۱.

پرواز کند، نه اگر به نگونی چاهی کند و درنشیند و نه اگر زیر چشمه  
آب‌های سرد فرو گردد».<sup>۱</sup>

و این زمان چنان‌که آوردیم «بدون حرکت مکان پدیدار نمی‌شود...  
این دو لازم و ملزوم یکدیگر و دو چهره وجودی یکتا هستند، زمان جان  
هستی‌بخش و نیروی گرداننده مکان است، و مکان با زمین و آسمان،  
سپهر و ستارگانش، چرخ گردنده زمان! دو گردنده یگانه، هریک به  
دیگری استوار، اما ناپایدار و پیوسته در گذار که در گشت و بازگشتی  
بی سرانجام ما را - بی اختیار ما - می‌آورند و می‌برند و به هیچ کس و  
چیزی وفا نمی‌کنند».

چنین تصویری از جهان «زمان زده» را در شاهنامه فردوسی - مسلمان  
قرن چهارم هجری - نیز می‌یابیم. و چهارصد سال مهلت ناچیزی است تا  
باورهای سخت‌جان کهن، که آشکار و پنهان در بن جان قوم یا ملتی ریشه  
دوانده بود، از خاطر زدوده شود. حتی امروز هم هزار سال پس از  
فردوسی، هنوز پاره‌ای از پندارها و باورهای باستانی همچنان در کنه  
ضمیر ما لانه کرده‌اند، که نوشتن آن - اگر روزی بررسی و شناخته شود -  
کار تاریخ فرهنگ ایران است نه این جستار. از این گذشته، مزدیسنا و  
اسلام - با وجود همه تفاوت‌ها در بینش و دریافت و پیامدها - هر دو به  
خدایی فراتر از هستی این جهانی، به آفرینش، پیامبر و کتابی آسمانی،  
گوهر ایزدی انسان، ناپایداری دنیا و روزشمار اعتقاد داشتند. و این،  
خواه‌ناخواه، کار رخنه «گبرکی» در مسلمانی را آسان‌تر می‌کرد.  
به خصوص که فردوسی مسلمانی خراسانی بود و «رافضی»، دوازده یا

۱. بندهش، همان، ص ۳۶، که نمونه‌ای است از تداخل اندیشه‌ای زروانی در بندهش که  
متنی مزدیسنی است.



هفت امامی! خراسان یکی از کانون‌های بزرگ جنبش اسماعیلیان بود، و کسی مانند او چه بسا از اندیشه‌ها و باورهای آنان - پاره‌ای، به نام و صورتی دیگر، برگرفته از ایران پیش از اسلام - بی‌خبر نبود. از این راه نیز خون گذشته، دانسته یا ندانسته، در رگ جان شاعر روان بود. در گذشته همان‌گونه که پرستشگاه‌های آیین تازه را بر ویرانه‌های معابد منسوخ بنا می‌کردند، پندارها، آداب و سنت‌های آیین پیشین نیز دستمایه آراستن و پیراستن و برساختن بینش دین یا مذهب تازه بود.<sup>۱</sup>

افزون بر اینها، و شاید کاراتر از همه در انتقال بینش فرهنگی روزگار باستان، ترجمهٔ ادب پهلوی به عربی و فارسی، رواج داستان‌های مردمی، فولکلور، و آگاهی به تاریخ پیشین ایران بود که هنوز در خاطره‌ها زنده بود. نگاهی به هزار بیت دقیقی در شاهنامه نشان می‌دهد که سنت گذشته تا چه اندازه جاافتاده و استوار بود. هر دو شاعر در فضای فرهنگی واحدی به سر می‌بردند. بجز هنر شاعری، در هر دو همان دریافت از انسان، پهلوانی، دلیری و نام و همان ارزش‌های همانند و تصویرهای شاعرانه را می‌توان دید.

در آن زمان اگرچه مزدیسنان و گروه‌هایی از پیروان آیین‌های کهن (مانویان، بوداییان، مزدکیان و شاید دهریان) آشکار و پنهان در گوشه و کنار سرزمین ایران بودند، اما، بجز اندکی، دین همگان اسلام و کتابشان قرآن بود. تصویری که از خدا و آفرینش در شاهنامه آمده به دو سرچشمه و سرآغاز متفاوت - و گاه به سرگردانی آدمی در گیرودار دو جریان عقیدتی

---

۱. دین بزرگی چون مسیحیت، و عوامل گوناگون فرهنگ یونانی، یهودی، گنوسی، رومی و مهربی که در آن راه یافت و سرانجام آن را چنان‌که هست فراهم آورد، نمونهٔ بارز دوام اندیشه‌ها و باورهای ریشه‌دار است، در جامه‌ای نو بریده با شمایی تازه.

و فرهنگی - بازمی‌گردد. از همین رو گذشته «دهقانان» خراسان قرن چهارم هجری از یک سو به باورهای کهن ایرانی، به اسطوره و دین‌های پیشین ما می‌رسید، و از سویی سرچشمه در قرآن داشت. بنابراین برای درک پاره‌ای از مقولات کلی کار و بار جهان، حیرت از گردش چرخ، حکمت پروردگار و بازی روزگار زیانکار و چه بسا پرسش‌های بی‌پاسخ، تنها توجه به افسانه‌ها و باورهای باستانی ایران بسنده نیست.

بهتر است در همین جا به نکته‌ای دیگر نیز اشاره کنیم؛ آنچه از «میراث» ایران باستان و اسلام به «اقلیم تاریخی جدید» رسید در جهان فکری و حسی دیگری کاشته و پرورده شد و به ثمری دیگر نشست؛ مانند دو چشمه از دو کوهسار دور گذشته که پس از سال‌های دراز به هم پیوستند تا چون رودخانه‌ای سرزمین تازه‌ای را آبیاری کنند. اینک «آب» همان آب است و همان نیست. همان است چون از همان سرچشمه آمده؛ و نیست، چون کشت و ورز دیگری را در آب و هوای دیگری به حاصل می‌نشانند که در کشتزارهای پیشین حاصل دیگری می‌داشت. اکنون پس از این یادآوری می‌توان به تصویری که از آفرینش و دریافتی که از جهان در شاهنامه وجود دارد پرداخت و از همان دیباچه آغاز کرد.



در دیباچه شاهنامه - گفتار اندر وصف آفرینش عالم - می‌بینیم که خدا «بی‌رنج و بی‌روزگار»، آسان و بی‌درنگ، جهان را «ز ناچیز»، از هیچ آفرید و توانایی خود را پدیدار کرد؛ در آغاز، چهار گوهر نخستین؛ آتش و باد و آب و خاک «ز بهر سپنجی سرای آمدند» (د ۱، ص ۶). از ترکیب و

سازگاری این گوهران، نخست «پدید آمد این گنبد تیزرو»، و با گردش همیشگی و درنگ ناپذیرش، زمان بی چهره و ناپیدا دریافته و - چون روز و شب یا جلوه‌های دیگر - صورت پذیر شد. آنگاه، دشت و کوه و دریا، گیاهان و درختان، ستاره و نور، جنبندگان و جانوران پیدا شدند؛ اما بی بهره از گویایی و خرد! پس از آن نوبت به آفریدن انسان - گره‌گشای بندهای بسته، فرمانروای دد و دام و پادشاه زمین - می‌رسد که دارای زبان سخندان و خرد کاردان است، به‌خلاف جانوران دیگر «بد و نیک و فرجام کار» را می‌داند و در برابر پروردگار پاسخگوی کارهای خود است.

خدای شاهنامه، در همان آغاز این کتاب شگرف، آفریدگار «جان و خرد، نام و جای و روزی‌ده و راهنما» است. او جان و روزی - و جای را برای بودن - به همه جانداران ارزانی داشته است. اما خرد و نام و راهنمایی، ویژه آدمی و برای اوست. «نام» در سخن هستی می‌پذیرد. بی سخن هیچ نامی برای هیچ چیزی نیست، برای آگاهی به هستی هر چیز، ناچار باید آن را به نامی نامید. خدا «حکیم سخن در زبان آفرین» است تا چیزها، آنچه که آفریده است، شناخته و دانسته شود. نامیدن - که از برکت سخن شدنی است - شناختن است. در سخن و به نام می‌توان چیزها را شناخت. و شناختن باز آفریدن است، زیرا آفرینش وقتی از قوه به فعل درمی‌آید که شناخته، یعنی به‌منزله آفرینش دریافته شود. خرد نیز تنها از آن وجودی سخنگو، از آن انسان است، زیرا جز سخن «پیکر» دیگری ندارد. در این پیمانۀ چنان‌که شکل می‌گیرد، زاده و پرورده می‌شود و از یکی به دیگری، از فردوسی به ما راه می‌یابد. این دو جان و تن یکدیگرند. بی سخن نمی‌توان به خرد راه یافت و سخن بی خرد پوسته‌ای تهی است.

و اما «راهنمایی»! از جمله موهبت‌های خرد راهنمایی به نیک و بد است: «خرد رهنمای و خرد دلگشای / خرد دست گیرد به هر دو سرای». خرد افزار شناخت نیک و بد ماست تا راه خود را بیابیم. برای همین، تنها انسان - و نه هیچ جاندار دیگر - پاسخگوی نیک و بد و فرمانروای «دد و دام» بی خرد و بی زبان گیتی شد. شاعر می‌گوید که اگر «از راه خرد» جویای «معنی مردم» باشی و بخواهی بدانی که انسان بودن چیست، می‌بینی که

ترا از دو گیتی برآورده‌اند      به چندین میانجی پیورده‌اند  
 نخستینت فکرت، پسینت شمار      تو مر خویشتن را به بازی مدار  
 (د ۱، ص ۷)

«نخستین»، در آدمی، اندیشه (فکرت) است و «پسین»، رستاخیز و روزشمار! گویی همچنان همان دریافت کهن هر مزد به «پدر و مادر جهانیان» بازگو می‌شود که انسان پیش و بیش از هر چیز «اندیشه» است، به اندیشیدن می‌داند که انسان است و نخستین کارش اندیشیدن است (بندهش، ص ۸۱). انسان برآورده دو جهان و از برکت خرد سرآمد آفریدگان و در روزشمار، پاسخگوی نیک و بد در برابر آفریدگار است. پاسخگوی با خرد، پیدا است که باید در گزینش میان بد و خوب آزاد باشد. آزاد بودن شرط ناگزیر مسئولیت است. اما انگار این «برآورده دو گیتی» و دارنده برترین اندیشه، آزاد نیست، به فرمان دیگری توانا تر از هر توانایی است. چون پس از دو بیت بالا شاعر بی درنگ دودلی و سرگردانی خود را بروز می‌دهد:

شـنیدم ز دانا دگرگون ازین  
 نـگه کن بدین گنبد تیزگرد  
 نـه گشت زمانه بفرسایدش  
 نـه از جنبش آرام گیرد همی  
 ازو دان فزونی و زو هم نهار  
 چه دانیم راز جهان آفرین ...  
 که درمان ازویست و زویست درد  
 نه آن رنج و تیمار بگزایدش  
 ته چون ما تباهی پذیرد همی  
 بد و نیک نزدیک او آشکار  
 (د ۱، ص ۸)

گفته دانا همان رازی است که در سراسر این کتاب بزرگ اندیشه شاعر را به تکاپو درمی آورد: گردون گردنده نه تنها از گردش زمان نمی فرساید بلکه خود زاینده زمان و سرنوشت و برآورنده و فرساینده ماست.

در آفرینش جهان به محض ترکیب عناصر زمان پیدا می شود، در آفرینش انسان هم نگاه به «این گنبد تیزگرد»، که درد و درمان ما از اوست، بی درنگ امی رسد. زمان، گرانیگاه، مرکز و محیط عالم اندیشه شاعر است. در ترتیب دیباچه شاهنامه نشان ناپیدای چنین بینشی را می توان بازیافت. کتاب «به نام خداوند جان و خرد» آغاز می شود. پس از خدا «گفتار اندر ستایش خرد» می آید که برترین هدیه خدا به آدمی، چشم دل و چراغ راه او در دنیا و آخرت است. پس از آن نوبت به آفرینش عالم و مردم می رسد. در آفرینش عالم، آفریدگار از «ناچیز»، از نیستی، «چیز»، هستی را پدید می آورد. اما این «چیز» چیست؟ مایه و اصل عنصرهای چهارگانه؛ آتش و باد و آب و خاک! <sup>۱</sup> اینها تا درهم آمیختند و کار پیوسته

۱. درباره تأثیر فلسفه اسلامی و باورهای اسماعیلی در این بخش آغازین شاهنامه، ن.ک.: عباس زریاب خویی، «نگاهی تازه به مقدمه شاهنامه» در ایران نامه، سال دهم، شماره اول، زمستان ۱۳۷۰. و نیز جلال خالقی مطلق، یادداشت های شاهنامه،

شد، این گنبد گردنده پدیدار شد؛ دوازده برج و هفت آسمان به جنبش درآمد و «چرخ» به گردش افتاد و زمان این سرای سپنجی (جهان چند روزه، گذرا) ایجاد شد. پس از آن چهار گوهر، که برای تشکیل، شکل گرفتن و صورت بستن، جهان زمانمند (سپنجی) آمده بودند گفتار در آفرینش مردم فرا می‌رسد. در اینجا نیز، همان‌گونه که دیدیم، تا پایگاه آدمی در میان آفریدگان دانسته می‌شود راز «گنبد تیزگرد» که زمان و سرنوشت ما را می‌سازد، پیش می‌آید. پس از دو گفتار در آفرینش عالم و آدم، «گفتار در آفرینش آفتاب و ماه» و چگونگی گشتن و گذشتن روز و شب؛ باز صحبت از زمان، و این بار نمادهای پیدا، جسمانی، محسوس، گیتیانه و شبانروزی زمان است. جهان، بی‌زمان، بی‌آمدن و رفتن و تباه شدن در تصور شاعر نمی‌گنجد، و او شتابی دارد تا هر بار هرچه زودتر وجود زمان را در ذات جهان، آدمی و هر چیز ببیند. تصور زمان و زمان در آدمی (= سرنوشت) تار و پود ساختار دو جهان، اجتماع و افراد را، در روند داستان‌های کتاب، به هم می‌پیوندد.<sup>۱</sup>

در اوستا سرنوشت گیتی و حتی اهوره‌مزدا، گفته و ناگفته، به خویشکاری انسان، به فرود آمدن فروهرها، «گیتیانه» شدن آنها، در این

نیویورک، ۱۳۸۰، معنا و تفسیر بیت‌های دیباچه شاهنامه. همچنین درباره آفرینش عالم به عقیده متفکران اسماعیلی، ن.ک.: شاهرخ مسکوب، چند گفتار در فرهنگ ایران، تهران، نشر زنده‌رود، ۱۳۷۱، ص ۱۰۶.

۱. البته باید توجه داشت که این، زمان مقدر است، با کیفیت یکسان و بدون تحول در هر چیز جریان دارد و او را به فرجام می‌راند. در رمان کلاسیک (از دن کیشوت تا پروست) هم زمان در هر چیز روان است و آن را به آخر می‌رساند. اما همراه با تحول انسان در اجتماعی دگرگون‌شونده، کیفیت زمان نیز - مانند انسان که ظرف زمان است - دگرگون می‌شود.

جسم و جان ما، و همدستی آنان با خدا در نبرد با اهریمن بستگی دارد. اندیشه، گفتار و کردار نیک آدمی خدا را پیروز می‌کند. به‌ویژه در تصور زروانی از هستی، که اهوره‌مزدا هم در بند زمان است، انسان و خدا نیازمند همدیگرند. به‌خلاف این، در اندیشه فردوسی مسلمان خراسانی قرن چهارم هجری، خدا توانا و دانای مطلق، بی‌نیاز مطلق است.

در قرآن، خدا دنیا و آخرت را در شش روز، از هیچ، آفرید؛ چون اراده کرد گفت بباش، پس ببود! (۱۹:۳۵)<sup>۱</sup>. خدا خلقت انسان را از گِل آغاز کرد... آن‌گاه بالای او راست کرد و از روح خود در آن دمید (۳۲)، آیه‌های ۷ و ۹، ترجمه عبدالحمید آیتی). انسان ضعیف آفریده شده (۴:۲۸) و ستمکار و نادان است و بر خود ستم می‌کند. اما از سوی دیگر هم او اشرف مخلوقات و خلیفه خداست بر زمین و از همین‌رو فرشتگان وی را سجده می‌کنند؛ بجز شیطان که، از سر برمنشی و برتری‌جویی، نافرمان است. خدا نفرین و طردش می‌کند اما به وی رخصت می‌دهد که تا رستاخیز بماند و او به خدا می‌گوید حال که چنین است می‌مانم و بندگان تو را می‌فریبم و از هر سو بر آنها می‌تازم (ن.ک.: ۷، از ۱۱ تا ۱۸).

خلاصه کنم و، با اشاره‌ای فهرست‌وار به یکی دو نکته، بگذرم. زیرا فرض بر آن است که خوانندگان این جستار کم یا بیش با «کتاب» آشنايند و دست‌کم بنیان‌های آموزش و اندیشه آفرینش را در «کلام‌الله» می‌شناسند و می‌دانند که «... هرچه در آسمان‌ها و هرچه در زمین است از آن اوست...» (۳۴:۱۱) و هستی ما بیهوده نیست، جن و انس آفریده شدند تا

۱. عدد اول شماره سوره و عدد دوم شماره آیه است.

خدا را بپرستند (۳: ۱۹۱ و ۵۱: ۵۶). در قرآن، دنیا و آخرت - مانند ثواب و گناه، بهشت و دوزخ، پاداش و پادافره - از شالوده‌های استوار پیدایش هستی و آفرینش‌اند. دنیا ناپایداری، بی‌وفایی بی‌بها، سرای دو دری است که «یکی اندر آید دگر بگذرد». زندگی جاوید در آخرت است. دنیا جولانگاه زمان ویرانکار در بیرون، و نفس اماره در اندرون ماست.

جهان یا «گیتی» اوستا هم مانند «دنیا»ی قرآن گذراست، عمری دارد (زمان کرانمند) و روزی به سر می‌رسد. در زندگی این جهانی، در «گیتی»، گردش سپهر و ستاره سرنوشت ما را رقم زده‌اند و آدمی، علی‌رغم آن - حتی در نومییدی رستم فرخزاد - می‌کوشد تا خود سرگذشتش را بسازد. در قرآن هم تقدیر یا «قسمت ازلی بی‌حضور ما کردند» ولی مؤمن از پای نمی‌نشیند تا «صراط مستقیم» را بیابد. در گردش روزگار، ما سایه روشنی از نیک و بدیم با سرگردانی و حیرتی فزاینده و نومییدی و امید پیوسته. باری، از این یک دو اشاره ناگزیر بگذرم، که این رشته سر دراز دارد و از مقصود بازمی‌مانم. به «دنیای» شاهنامه بازگردم.

در هر دو آیین، مزدیسنا<sup>۱</sup> و اسلام، سرنوشت «اشرف مخلوقات» در زندگی این جهانی به فراتر از این جهان بازبسته است؛ در یکی به گردش زمان بیکران و در دیگری به «لوح محفوظ» یا «ام‌الکتاب» که تقدیر آفریدگان تا روز قیامت در آن آمده. در هر دو آیین انسان دستیار خدا بر

---

۱. بسیاری از عقاید زروانی در آیین مزدیسنا، دین رسمی ایرانشهر در دوره ساسانیان، راه یافته بود که نمونه‌ای از آن را مثلاً در مینوی خرد می‌توان دید؛ همچنین ن. ک.: زینر، زروان - معمای زرتشتی‌گری، ترجمه دکتر تیمور قادری، انتشارات فکر روز، تهران، ۱۳۷۵.



زمین، پاسخگوی نیک و بد در برابر او و در هر دو آیین اسیر جبر است! در جهان بینی فردوسی درد و رنج و شوربختی آدمی - همه چیز از خوب و بد - جز از خدا و بی خواست او نمی آید. در این حال، برای مسلمان خردگرایی چون او، پذیرش رنجی که خدای مهربان بر آدمی روا می دارد فهمیدنی نیست، و اگر از او نیست از کیست؟ این یکی از سرچشمه های حیرت اوست.

همان گونه که دیدیم، در اندیشه اساطیری ما، زمان مانند خون در هر مویرگ جهان روان است؛ آن چنان که گویی جهان، زمان تن او مند است؛ زمانی جسمانی شده و پیکر پذیرفته! از همین رو آمد و رفت ماه و خورشید و ستاره، سپهر گردنده، گردون گردان و چرخ که نماد و نشان دهنده گردش زمان اند و مانند اینها، اشاره به «گیتی» و نام هایی است که جهان بدان نامیده می شود. چرخ در گردش خود ما را می آورد و می برد، مرگ در نهاد جهان و همزاد و همراه ما مردم است «که جز مرگ را کس ز مادر نژاد» (ج ۸، ص ۹۹). پس این جهان و تن زنده، که گیتی ماست، نیز اسیر گردش چرخ است، بد و خوب و زشت و زیبای سرنوشت ما را گردش ستارگان او رقم می زند و هم اوست که ما را از جوانی به پیری می راند:

چه گفت آن سخنگوی مرد دلیر

چو از گردش روز برگشت سیر

که باری نژادی مرا مادرم

نگشستی سپهر بلند از سرم

به پرگار تنگ و میان دو گوی  
 چه گویم جز از خامشی نیست روی ...  
 زمانه زمانست چون بنگری  
 ندارد کسی آلت داوری ...  
 اگر چرخ گردان کشد زین تو  
 سرانجام خاکست بالین تو  
 دلت را به تیمار چندین میند  
 بس ایمن مشو بر سپهر بلند  
 که با پیل و با شیر بازی کند  
 چنان دان که از بی نیازی کند  
 تو بی جان شوی او بماند دراز  
 دراز است گفتار چندین مناز  
 (ج ۹، ص ۳۱۱)

جهانِ زمان زده سرای کهنی است که افتادگان در «پرگار تنگ دو گوی»  
 روز و شب و دو سنگ آسیای آسمان و زمین، را می فرساید و خرد و خاک  
 می کند. در روایت کشتن بی موجب ایرج بی گناه، فردوسی می گوید:

جهاننا بی‌پروردیش در کنار      و زان پس ندادی به جان زینهار  
 نهانی ندانم ترا دوست کیست      برین آشکارت ببايد گریست  
 (د ۱، ص ۱۲۱)

به راستی این گرگ آشتی جهان دشمن خو – به یک دست نیش و به یک  
 دست نوش – چرا و از کجاست؟ چرا ایرج و سهراب و سیاوش و فرود

جوانمرگ و رستم و اسفندیار کامروایان ناکام‌اند؟ رمز و راز بیداد بر یزدگرد را - اگر گشایشی باشد - چگونه می‌توان گشود؟

نخست از اهوره‌مزدا آغاز کنیم که به روایتی (زروانی) خود در زمان (زروان اکرانه - زمان بیکران) هستی پذیرفت و برای پیروزی بر بدی (اهریمن) ناگزیر نیازمند زمان (زمان کرانمند) بود. در این اسطوره هر مزد خود زادهٔ زمان است. پس نمی‌تواند چیزی باشد بیگانه با بنیاد و گوهر خود؛ نمی‌تواند «نا-زمان» باشد. او، به منزلهٔ خدا، فقط بر بهره‌ای و مهلتی از زمان - زمان کرانمند - فرمانرواست و برای نبرد با اهریمن نخست زمان را، و در زمان، گیتی را و ما را (که «گیتی فروهرها، که فروهرهای این جهانی و جسمانی شده‌ایم) می‌آفریند. ما و جهانی که در زمان زاده شدیم هم در زمان به سر می‌بریم. و چون در زمان به سر می‌بریم، ناگزیر رهسپار پایان زمان خودیم!

از سوی دیگر، پیش از این دیده‌ایم و می‌دانیم، که ما و جهان سلاخی هستیم در نبرد با اهریمن. در این گیرودار، خویشکاری ما و جهان ایزدی است. پدیده‌های طبیعت چون زمین، آب، آتش، گیاه، جانوران سودمند - و آدمی با اندیشهٔ نیکش - مقدس‌اند. همدستی و هماهنگی ایزدی پدیده‌های جهان با انسان در شاهنامه آشکار است؛ مثلاً تورانیان نوذر پادشاه ایران را می‌کشند، گیاهی که از خون این کشته بروید «نگون دارد از شرم خورشید سر» و دادخواهان غم‌زده می‌گویند: «همانا بدین سوگ ما بر سپهر / ز دیده فرو باردی خون مهر» (د ۱، ص ۳۱۷). فریدون و کیخسرو از آب گذرناپذیر به سلامت می‌رهند و سیاوش بی‌زیان از آتش برون می‌آید، زمین خونش را نمی‌نوشد و برگ‌های درختی که از آن خاک بروید نقش چهرهٔ او را بر خود دارد.

ز خاکی که خون سیاوش بخورد  
 به ابر اندر آمد یکی سبز نرد  
 نگاریده بر برگ‌ها چهر او  
 همی بوی مشک آمد از مهر او  
 به دی مه بسان بهاران بدی  
 پرستشگه سوگواران بدی  
 (د ۲، ص ۳۷۵)

«سیاوش‌گرد»ی که سیاوش در آن سوی ترکستان، بر فراز کوهی بلند ساخت، بهشتی بود همیشه بهار. فریدون و زال، پرورده گاو و سیمرغ، برخاسته از کوه و فرزند طبیعت‌اند. رستم کیقباد را در کوهی بهشت‌آسا یافت و او را به پادشاهی ایران فراخواند.

به خلاف اینها که آوردیم عوامل این جهانی دیگری، مانند آنچه در هفت‌خان‌ها آمده، گرگ و اژدها و دیوان و جادوان، بیابان و برف و بوران و سرمای سخت، همه دشمن جان آدم‌اند. گیتی به سبب اصل مینوی خود مقدس است، اما در آمیختگی با گردش ویرانکار چرخ، هم او جایگاه نامرادی و شوربختی است. آخر آفرینش تنها از آن اهوره‌مزدا نیست، اهریمن هم آفریدگان خود را دارد. اما می‌دانیم که سرانجام نیکی و گروه نیکان پیروزند. گیتی - در زمان - به راه درست خود، به رستگاری می‌رود. ولی تا آن روز دور و انتظار دراز

اگر با تو گردون نشیند به راز  
 هم از گردش او نیابی جواز  
 همو تاج و تخت و بلندی دهد  
 همو تیرگی و نژندی دهد  
 به دشمن همی ماند و هم به دوست  
 گهی مغز یابی ازو گاه پوست  
 سرت گر بساید به ابر سیاه  
 سرانجام خاکست ازو جایگاه  
 (د ۱، ص ۳۰۷)

با وجود این دودوزه‌بازی پیاپی و دشمنی و دوستی بی‌اعتبار، «چون عاقبت کار جهان نیستی» اهریمن است، پس نظراً - در اندیشه، در دین - نه این رنج و درد بیهوده و بی‌دلیل و نه گیتی بدنهاد و تبه‌کار است. ولی هست! و ما شاهد بیداد هر روزه روزگاریم و می‌دانیم که روزی ما و همه چیز ما را جارو می‌کند و به گودال عدم می‌ریزد؛ زمان، از آنجا که در جهان و جهانیان جاری است، پیوسته همه چیز را فرو می‌خورد، زیرا از هر دو آفرینش نیرومندتر است.<sup>۱</sup>

در شاهنامه میان گیتی، که در زمان کرانمند جاری است، و جهان (چرخ، سپهر، گردون) که گویی در زمان بیکران به سر می‌برد و خود بر سازنده و گرداننده زمان است، مرز روشنی وجود ندارد. در آمیختگی دیرین جبر روانی (فرمانروایی بی‌چون و چرای زمان) از سویی و آزادی مزدایی (گزینش نخستین و آزاد فروهرها، فرود آمدنشان به زمین و خویشکاری انسان در زندگی) از سوی دیگر به روزگار فردوسی نیز رسیده و در ضمیر ناخودآگاه زمانه زنده بود. شاید از جمله برای همین است که در شاهنامه پدیده‌های طبیعت (گیتی) هم دوست و هم دشمن آدمی هستند. انسان بر پدیده‌های این جهانی پیروز می‌شود و در همان

---

۱. دم اژدها دارد و چنگ شیر  
هم آواز رعد است و هم زور کرگ  
ز سرو دلارای چنبر کند  
گل ارغوان را کند زعفران  
شود بسته، بی‌بند، پای نوند  
مرا در خوشاب سستی گرفت  
دل شاد و بی‌غم پر از درد گشت  
بخاید کسی را که آرد به زیر  
به یک دست رنج و به یک دست مرگ  
سمن برگ را رنگ عنبر کند  
پس زعفران رنج‌های گران  
وزو خوار گردد تن ارجمند  
همان سرو آزاد پستی گرفت...  
چنین روز ما ناجوانمرد گشت

حال جهان پایدار او را به نیستی می‌راند؛ مادری نامهربان و دشمن جان پروردگان خود!

ولی در اعتقاد فردوسی، این ستمکار مردم آزار آفریده «خداوند جان و خرد» و حکیمی «بخشنده و مهربان» است. پس چگونه سپهری که آفریده اوست این‌گونه ما را فرو می‌کشد و به خاک می‌افکند؟ مگر نه او «خداوند کیوان و گردان سپهر / فروزنده ماه و ناهید و مهر»، یعنی خداوند زمان و سرنوشت ما نیز هست؟ فردوسی خود بارها، و از جمله در پایان پادشاهی اسکندر، همین را از این «برآورده چرخ بلند» می‌پرسد و از جفای او می‌نالند. و چرخ پاسخ می‌دهد که تو دارای دانش و خرد و دانای نیک و بدی و از من بیراه ناآگاه، که جز به فرمان او نمی‌گردم، «به هر باره‌ای برتری»!

بنیاد و گوهر اندیشه فردوسی «اخلاقی» است، اندیشه‌ای که با وجود آنچه می‌گذرد و آنچه می‌بیند، بیداد و ناروا را بر نمی‌تابد. بینش دردانگیز شگفتی است از کار و بار جهان. پیر فرزانه‌ای منزوی در گوشه‌ای از دهی، گفت‌وگویی بی‌سرانجام، و سرانجام برتری آدم (که آه و دمی بیش نیست) بر فلک جاودان! و با این همه، مرگ که هر دم در آستانه ایستاده است. آگاه هوشمندی رفتگار، اسیر بی‌رای و هوشی ماندگار! مگر جهان ناجوانمرد فردوسی خود جز این بود. او در گذرگاهی نومیدکننده از تاریخ این سرزمین به سر می‌برد. در کتاب او نخست هزار سالی ضحاک تازی بر جان و مال ایرانیان می‌تاخت و هزار سال دیگر افراسیاب تورانی. در دوران تاریخی، پس از اسکندر، باز ایرانیان گرفتار هجوم پیوسته تورانیان و تازیان‌اند تا سرگذشت ایرانشهر، آن‌گونه که می‌دانیم، با مرگ یزدگرد به

آخر رسد. خاطرهٔ این گذشتهٔ پرفراز و فرود هنوز زنده بود. از آخرهای قرن سوم ایرانیان تازه توانسته بودند در سیستان و خراسان بزرگ حکومت‌هایی فارسی‌زبان و از خود (صفاریان-سامانیان) برپا دارند، که باز تاخت و تاز بیگانگان از همان شمال شرق آغاز شد و دولتِ فرزندان سامان فرو ریخت؛ غلامان پیشین شاه و شاهزاده شدند و شاهان و شاهزادگان پیشین یا به چین و ماچین گریختند و یا به سرنوشت یزدگرد دچار آمدند.

چنین داد خوانیم بر یزدگرد	و گر کینه خوانیم ازین هفت گرد
اگر خود نداند همی کین و داد	مرا فیلسوف ایچ پاسخ نداد
و گر گفت دینی همه بسته گفت	بماند همی پاسخ اندر نهفت

(ج ۹، ص ۳۶۸)

همان پرسش همیشگی که اگز این داد است، بیداد چیست و کینه چیست؟ نه هیچ پاسخی از دانایی و نه سخن روشنی از عالمان دین! رازی فرو بسته که جست‌وجوی آن هرگز شاعر را رها نمی‌کند، به‌ویژه آنکه حال و روز خود او به تاریخی که می‌سرود بی‌شبهت نبود؛ او گذشته‌ای را که می‌سرود، نه تنها در روح که در جان و تن زنده می‌آمود و می‌دانست که

برین گونه گردد همی چرخ پیر      گهی چون کمانست و گاهی چو تیر

(د ۳، ص ۳۰۰)

آفرینش جهانی بدنهاد و ستمکار، از سوی خدایی خردمند و دادگر، رازی، معمایی درنیافتنی است که، از همان مقدمه و سپس با مرگ نخستین پادشاه (کیومرث) کتاب با آن باز و با مرگ آخرین پادشاه

(بزدگرد)، با آن بسته می‌شود. وقتی می‌گوید «به نام خداوند جان و خرد / کزین برتر اندیشه برنگذرد...»، در اینجا خدای فردوسی بخشنده زندگی (جان) و دانش و آیین درست زیستن (خرد) و پدیدآورنده مکان و زمان (کیهان و سپهرگردان) و هستی چیزها، فراتر از چگونگی و چیستی و برتر از دیدار و پندار ماست. اندیشه، به آفریدگار اندیشه - مانند نقش به نقاش - راه نمی‌یابد و دانش ما، مگر در پهنه آفرینش گرد و خاکی برانگیزد، وگرنه از دیدار و شناخت آفریننده به دور است. او در اندیشه یا خیال و تصور نمی‌گنجد. فقط می‌توان دانست که هست و از گفتار گمراه بیهوده دم فرو بست، او را پرستید و به راه و روشی که فرمان داده است رفت. ما را به آن سوی پرده راه نیست. چنین خدایی نشناختنی آفریننده جهانی است پریشان و دشمن خو؛ و شاعری که به هر سو می‌گردد و «سر و پای گیتی» را نمی‌یابد. چگونه می‌توان راهی جست از این آفریده بی‌خرد هیچ‌ندان، به راز تودرتوی حکمت و عدالت خدایی که «یکی را چنین تیره‌بخت آفرید / یکی را سزاوار تخت آفرید» (د ۳، ص ۲۵۰). چرا این همه تناقض و درآمیختن شوربختی و رنج با شادمانی و بخت بلند؟ آیا در بن‌بستی بیراه، باید بدانی و پذیری که «ازین پرده برتر سخن‌گاه نیست / ز هستی مراندیشه را راه نیست»؟ (د ۱، ص ۴) با پذیرش و خاموشی؟ آیا «پیر ما» می‌خواهد بگوید «خطا بر قلم صنع نرفت»؟ مگر حماسه جای تسلیم و رضا است؟ مگر جای جوشیدن و کوشیدن و به جنگ آوردن جهان نیست؟

برای برساختن بینشی سازگار با خرد و داد خداوندی، در خیال خلاق شاعر، تنش و کشمکشی پیوسته وجود دارد که ذهن وی را به پرسش و جست‌وجویی پیایی برمی‌انگیزد. تناقض در اندیشه فردوسی، مانند



سوخت و ساز تنی زنده در روند بی‌درنگ زندگی و مرگ، جهان درونی او را ویران می‌کند و بازمی‌سازد. این گیرودار درون بیدار و بی‌آرام گاه به حیرتی ناگزیر، به دردی بی‌درمان می‌انجامد؛ بخت بی‌وفای ایرج و سهراب و سیاوش و بیچاره یزدگرد به راهی می‌رود و خویشکاری هر کس به راهی دیگر؛ و ناکامی و مرگی ناگزیر که سر می‌رسد! تنها چند تنی چون فریدون و کیخسرو (یا اردشیر و بهرام گور و انوشیروان)، از برکت یگانگی بخت (سرنوشت) و خویشکاری، کامروایند. البته در اثری چون شاهنامه - با ارزش هنری والایی که دارد - این دوگانگی ناساز در برخورد با پدیده پیچیده و بسیار گونه‌زندی رنگ می‌بازد و در روان‌شناسی شخصیت‌های کتاب به وحدتی یگانه و انداموار (ارگانیک) می‌رسد، نه به پیدایش کسانی دوباره، نیمی تاریک، نیمی روشن یا همه خوبی، همه بدی! (در فصل «سخن» با تفصیل بیشتر به این اشاره گذرا بازمی‌گردیم).

باری سرچشمه تناقض میان بخت (زروانی) و خویشکاری (اهورایی)، میان گردش چرخ سرنوشت‌ساز و خواست انسان در کجاست؟ در تصور از عالم بالا که بخت و کار و درد و درمان ما از اوست؟ گمان می‌کنم در اندیشه فردوسی، تصویری سه‌گانه از خداوند به صورتی یگانه درآمده است؛ نخست خدای دانا و توانای مطلق قرآن، خالق زمین و زمان و جن و انس و مالک هرچه هست و نیست، نگارنده تقدیر عالم و آدم، از ازل تا به ابد، در دو دنیا و داور روزشمار؛ خدایی دست‌نیافتنی و برتر از پندار و گمان ما:

بد و نیک از او دان کش انباز نیست      به کاریش فرجام و آغاز نیست  
چو گوید بباش آنچ گوید بدست      همو بود تا بود و تا هست، هست

همان‌طور که می‌دانیم صفات خدا در قرآن متفاوت و گوناگون است. فردوسی مانند مولانا و حافظ و هر کس دیگر، خدای شناخت و دریافت خود، آن را می‌پرستد که در آئینهٔ جان می‌بیند. مثلاً در سراسر شاهنامه از آفریدگار قهار و جبار که بر دل‌های کافران مهر نهاده باشد، از «خیرالماکرین» اثری نیست؛ خدای او خردمندی بخشنده و مهربان، «روزی‌ده و رهنمای» است. این خدای دین و اعتقاد اوست، خدایی که به آن آگاهی دارد و می‌پرستد. «او ز قرآن مغز را برداشته‌ست».

اما از این گذشته، همان‌طور که می‌دانیم فردوسی وارث فرهنگ کهن و سخت‌ریشه‌ای است، با دو استنباط درهم آمیخته (به‌ویژه در دورهٔ ساسانی) از خدا: اهوره‌مزدا و زروان! در نخستین «یشت» اوستا، اهوره‌مزدا در پاسخ به زرتشت می‌گوید:

منم سرچشمهٔ دانش و آگاهی، منم بخشندهٔ گله و رمه، منم توانا، منم بهترین اشته ... منم خرد، منم خردمند، منم دانایی، منم دانا، منم ورجاوند ... منم آفریدگار، منم نامبردار به مزدا.<sup>۱</sup>

در نگاهی به شاهنامه (بجز آنچه پیش‌تر گفته شد)، این شناخت و دریافت از چگونگی خداوند را نیز در سراسر کتاب بازمی‌یابیم؛ نام اهوره‌مزدا خود به معنای «سرور دانا»ست و در همان نخستین بیت کتاب، نخستین نشان آفریدگار، زندگی دادن است و خرد بخشیدن! و شاهنامه را از

---

۱. افزون بر این زورمندی، دوری از دسترس دشمن، شکست‌ناپذیری، پاداش‌بخشی، نگهبانی و درمان‌بخشی و ویژگی‌های بسیار دیگر همه، از آن اهوره‌مزداست، ن.ک.: دوستخواه، اوستا، هرمزد یشت، بند ۷ و بندهای ۱۱، ۱۲ و ۱۳، ج ۱، ص ۲۷۲ و پورداود، یشت‌ها، ج ۱، ص ۵۱.

دیدگاهی می‌توان چون «خردنامه» و «دادنامه» نگریست و آن را حماسه نبرد خردمندان دادگر با بی‌خردان بی‌دادگر دانست. آفریننده خود «دانش و آگاهی، خرد و خردمندی»ست، وگرنه گیتی را نمی‌آفرید؛ و دادگر است، وگرنه جهان را به بیداد اهریمن وامی‌گذاشت. با این دید شاهنامه چیزی نیست مگر تجسم نبرد نیکی با بدی در تاریخ، در زندگی این جهانی ایرانیان! تصور وجود چنان خدایی تاروپود جهان شاهنامه را به هم بافته است. فردوسی، تا آنجا که می‌دانیم، شناخت بی‌واسطه و روشنی از آیین مزدیسنا و خدای اوستا نداشت. آنچه از این دست به وی رسید، بازمانده از سنت دیرپا و ادب و فرهنگ پنهانکار گذشته بود که از کنه ضمیر شاعر در رگ شاهنامه دوید.

در نامه کیخسرو به فریبرز (یا سرآغاز داستان کاموس کشانی) می‌توان دید که از تصور خدای اسلام و مزدیسنا چگونه تافته جدا بافته تازه‌ای درهم تنیده شده:

<p>چنان چون بود ساز و آیین و دین          که او داد بر نیک و بد دستگاه          به نیک و به بد زو رسد کام دست          پی مور و کوه گران آفرید          بزرگی و دیهیم و بخت بلند          یکی را بود فر و اورند اوی          نیاز و غم و درد و سختی دهد          همه داد بینم ز یزدان پاک<sup>۱</sup></p>	<p>سرنامه بود از نخست آفرین          به نام خداوند خورشید و ماه          هم او کرد پیروز و هم زو شکست          جهان و مکان و زمان آفرید          خرد داد و جان و تن زورمند          رهایی نیابد سر از بند اوی          یکی را دگر شوربختی دهد          ز رخشنده خورشید تا تیره خاک</p>
---	--

۱. د ۳، ص ۷۷. و نیز ن. ک.: سرآغاز باشکوه و زیبای «داستان کاموس کشانی» در صفت آفریدگار، د ۳، ص ۱۰۵.

در اینجا، مانند سراسر شاهنامه، خداوند خورشید و ماه، بخشنده نیکی (نه بدی اهریمنی) و پیروزی، آفریدگار مکان و زمان، دهنده خرد و جان و تن با توان، خدای دادگر آسمان و زمین، یگانه و اینهمان شده است با توانا و دانای بی چون و چرای اسلام که هر چیز از اوست؛ زمان و مکان، بد و خوب، شکست و پیروزی، اندوه و بدبختی و شادی و خوشبختی، هست و نیست، همه و همه!

در برابر، اهوره مزدا، در زمان کرانمند، گرفتار نبرد با اهریمن است و در پایان این زمان «همه توان» می شود و خدایی او به کمال می رسد. ولی در اسلام خدا بی نیاز و هستی، نیازمند اوست. «گیتی» مزدا آفریده مانند «دنیا»ی مخلوق الله، سپنجی و گذراست ولی خویشکاری این دو یکی نیست؛ در نخستین، گیتی سلاحی است در نبرد با اهریمن و در دیگری، دنیای فانی محل آزمایش و منزلی است در راه آخرت باقی.

اما جهان فردوسی، سپهر، گردون، چرخ، روزگار، فلک... گرچه در بادپایی و بی وفایی هم این است و هم آن، اما در نهایت از این هر دو بسیار فراتر می رود. در شاهنامه، گویی جهان تن زمان است و زمان جان جهان، و آن تن به فرمان این جان می گردد. هستی جهان به زمان و هستی زمان به خود است و بس. زمان، نهاد جهان است و از همین رو، جهان گذرنده ای است که در گردشی درنگ ناپذیر و همیشگی، همه چیز را تباه می کند تا خود را پیوسته باز بسازد؛ جهان شاهنامه بیشتر «زروانی» است تا گیتی مزدا آفریده یا دنیا در آیین مسلمانی.

در جای دیگر به اسطوره زروان بازمی گردیم. در اینجا تنها به این بسنده کنیم که زروان، «زاینده» دو فرزند توأمان، اهوره مزدا و اهریمن، خدای زمان بیکران، بی آغاز و بی انجام است و چون غایبی جاودان - در

گذشته و آینده - و حاضری، که دمی بی او نمی گذرد، در جهان آفریده فرزندان «روان» است. چرخ شتابنده این «زمان خدا» ی پیدای ناپیدا، فارغ از داد و بیداد و بیگانه با شادی و رنج و خواست و ناخواست آدمی، تافته بخت یا سرنوشت ما را می بافتد و می شکافتد و بی آنکه بدانیم چگونه و چرا، بر عرصه خاک رهایمان می کند. اعتقاد به سعد و نحس طالع و اثر ستاره در سرنوشت پیش ترها امری همگانی بود که امروز هم بسیاری آن را باور دارند. اما در شاهنامه، سراسر با جهان چنین زمانی خودکام و خودفرمان و به تعبیر بندهش «نیرومندتر از هر دو خدا» روبه روییم؛ که روند گردنده او، خود سرنوشت ما و جهان است. برای همین در رزم و بزم پادشاهان و بزرگان، چه بسا اخترشماران و ستاره شناسان جویای گشت و واگشت ستارگان و صورت های فلکی هستند تا بد و خوب ایام را دریابند و آینده را پیش بینی کنند. کاوس برای دانستن راز سودابه (د ۲، ص ۲۲۹) و افراسیاب برای دانستن عاقبت پیوند دخترش با سیاوش (د ۲، ص ۳۰۰) به موبدان و ستاره شناسان روی می آورد. پیوند خوش عاقبت زال و رودابه را می دانیم و پیش از این دیده ایم.<sup>۱</sup> ولی امان از آن روز که این «اختر دادگر» دگرگونه بگردد. زیرا «هر آنکه که خشم آورد بخت شوم / کند سنگ خارا

۱. در فصل پیشین، و این پاسخ اخترشناسان:

که این آب روشن بخواهد دويد  
گوي بمرنش زايد و نيک نام  
همش زهره باشد، همش زور و فر...  
سران جهان را به کس نشمرد  
همه شير گيرد به خم کمند  
هوا را به شمشير گريان کند  
به ايران پناه سواران بود

چنين آمد از داد اختر پديد  
ازين دخت مهرباب وز پور سام  
بود زندگانش بسيار مر  
عقاب از بر ترگ او نگذرد  
يکي بر ز بالا بود فرمند  
بر آتش يکي گور بريان کند  
کمربسته شهرياران بود

به کردار موم» (د ۲، ص ۱۸۵). سیاوش، پس از ساختن کنگ دز، در گفت‌وگوی با پیران، از سرنوشتی که «چرخ بلند» و «رای سپهر بلند» نصیب وی کرده و از بی‌گناهی و مرگ خود سخن می‌گوید و در پاسخ دلداری‌های پیران می‌گوید: «من آگاهی از فریزدان دهم / هم از راز چرخ بلند آگهم». در اینجا فریزدان و راز چرخ یکی است. پس از آن، سیاوش از جنگ و آشوب، ویرانی ایران و توران، غارت و کشتن و سوختن و پایمالی سرزمین‌ها زیر سم ستوران به پیران خبر می‌دهد و این‌گونه سخنش را تمام می‌کند: «جهاندار بر چرخ چونین نبشت / به فرمان او بردهد هرچه کشت» (د ۲، ص ۳۰۸). در پایان شاهنشاهی ساسانیان، رستم فرخزاد، سردار سپاه ایران که «ستاره شمر بود و بسیار هوش»، در جنگ با تازیان، به برادرش می‌نویسد:

ز بهرام و زهره‌ست ما را گزند	نشاید گذشتن ز چرخ بلند
همان تیر و کیوان برابر شدست	عطارد به برج دو پیکر شدست ...
همه بودنی‌ها ببینم همی	وزان خامشی برگزینم همی

(ج ۹، ص ۲۲۷)

در گردش سپهر، طالع نحس، شاهنشاهی کهن و گسترده‌ای را به یک تکان فرو می‌ریزد. ولی هم او، در همان گیرودار، در نامه به سعد وقاص

سرنامه گفت از جهاندار پاک	بباید که باشیم با بیم و باک
کزویست بر پای گردان سپهر	همه پادشاهیش دادست و مهر

(ج ۹، ص ۳۲۱)

هم سپهر بیدادگر از همه نیرومندتر است، و هم خدای دادگر، این بیدادگر «همه توان» را برپا می‌دارد! گاه چنین می‌نماید که این گره کور

گشودنی نیست. مگر جهان شاهنامه خود جز این بود؛ تباهی آن شاهنشاهی که در نامه رستم فرخزاد آمده، آن هم به هیچ و پوچ! و مگر روزگار فردوسی خود جز این بود؟ این بار سقوط سامانیان، هجوم بیابانگردان، کشمکش‌های بی‌پایان دین و دنیا و بیداد بی‌دلیل!

باری بگذریم و خلاصه کنیم؛ باشد که بیرون‌شدی از «انبوه اندیشگان»  
شاعر بیابیم:

– چرخ یا جهان گردنده ناخواسته و ندانسته، خودبه‌خود در زمان می‌گردد  
و زمان را می‌گرداند؛ هر دو یکی است. در نبرد نامعلوم دو برادر (طلخند  
و گو)

دل مرد بخرد به دو نیم شد	همه شهر یکسر پر از بیم شد
کرا برکشد زین دو مهتر زمان	که تا چون بود گردش آسمان

(ج ۸، ص ۲۲۷)

– چرخ از گردش خود آگاه نیست، در مرگ سهراب می‌بینیم که نمی‌داند  
چه می‌کند.

به دستی کلاه و به دیگر کمند	چنین‌ست کردار چرخ بلند
به خم کمندش رباید ز گاه...	چو شادان نشیند کسی با کلاه
همانا که گشته‌ست مغزش تهی	اگر هست ازین چرخ را آگهی
ز چرخ برین بگذری راه نیست	چنان دان کزین گردش آگاه نیست

(د ۲، ص ۱۹۵)

— این گردنده ناآگاه — جهان — به رنج و شادی جهانیان بی اعتناست.

<p>گهی شادمانی و گاهی به خشم بماندی چنین دل پر از داغ و درد به نوی تو اندر شگفتی ممان تن آسانی و ناز و بخت بلند گه اندر فراز و گه اندر نشیب فزون آمد از رنگ گل رنج خار</p> <p>(د ۴، ص ۱۷۴)</p>	<p>آیا آزمون را نهاده دو چشم شگفت اندرین گنبد تیزگرد چنین بود تا بود دور زمان یکی را همه بهره شهدست و قند یکی را همه رفتن اندر وریب چنین پروراند همی روزگار</p>
--	---

— بیگانه و بی اعتنا به ما ولی بر جان ما فرمانرواست.

<p>به مردی و دانش که یابد رها نجسته ست ازو مرد دانا زمان</p> <p>(د ۵، ص ۲۹۸)</p>	<p>ازین بر شده تیزچنگ ازدها بباشد همه بودنی بی گمان</p>
--	---

— مگر این ستمکار بیهوده کردار، با رنج‌های ناسزاوار، آفریده  
پروردگاری مهربان نیست؟ مگر سیاوش بی گناه را گردش چرخ، به فرمان  
آفریننده چرخ به کشتن نمی دهد؟<sup>۱</sup>

۱. سیاوش می گوید:

<p>به فرمان او بردهد هرچه کشت (د ۲، ص ۳۰۸)</p> <p>به دست بدان کرد خواهد تباه که با کردگار جهان جنگ نیست</p>	<p>جهاندار بر چرخ چونین نبشت مرا چرخ گردنده گر بی گناه به مردی مرا زور و آهنگ نیست</p>
---	--



آفریننده‌ای دانا، توانا و دادگر، هم آفریدگار جهانی بی‌خرد و ناهوشیار ولی ماندنی و هم آفریدگار انسانی با خرد و هوشیار ولی رفتنی. آن بی‌خرد ناهوشیار چون ماندنی است خداوند زمان، بخت و عمر این باخرد هوشیار اما رفتنی است. تسلط ناهوشیاری توانمند بر هوشیاری ناتوان، «بیداد» در آفرینش، در بنیاد هستی آفریدگان است. از این به کجا می‌توان رسید، بیداد آفریننده‌ای دادگر؟ - که خود فرضی محال است - یا چرخ بیدادگری که علی‌رغم آفریدگارش می‌گردد؟ که این نیز محال است. نتیجه حیرت است و درماندگی اندیشه. «زروان اکرانه» هم‌زمان و هم‌تقدیر (سرنوشت) ماست، و این هر دو در ما «بیرونی» هستند نه درونی؛ زمان «آفاقی» است - و با تولد و مرگ - ما را در افقی، جایی که نمی‌دانیم فرو می‌نهد، زمان و مکان ما را معین و تقدیرمان را رقم می‌زند. این‌گونه، در برابر عمر، که زمان کرانمند، درونی و بر سازنده سرگذشت ماست، زمان بیکران، در دو کرانه گذشته و آینده، محیط بر ماست تا در این دایره‌ای که خواه‌ناخواه در آنیم، جولانی بدهیم.

یکی از سرچشمه‌های تنش درونی و خلاق شاعر در بینش اوست از خدایی دوگانه (اهوره-زروان) که می‌کوشد آنها را در خود یگانه کند؛ آن دو یکی مقدرکننده بخت، سرنوشت، زمان ما و گردش جهان است؛ و دیگری (اهوره) راهنمای خویشکاری ما در این جهان؛ چگونه خود را در

اما بی‌درنگ اراده کردگار با «اختر بد» برخاسته از گردش چرخ، یکی می‌شود و می‌افزاید:

چه گفت آن خردمند بسیار هوش      که با اختر بد به مردی مکوش

آن و چگونه آن را به خواست خود باز بسازیم و حال آنکه چنین جهانی نه به اختیار ماست و نه به اختیار حتی اهوره مزدا. «نه زین رشته سر می توان تافتن / نه سر رشته را می توان یافتن». این است که می گوید آن سوی «چرخ برین راه نیست» راز است، معماست، باید دم درکشید و دانست که آن دانای خردمند، هست. همین و بس! شاعر، زروان «زمان خدا» را نمی شناخت، ولی می دید که زمان، شب و روز چون موریانه ای خستگی ناپذیر در کار جویدن و خاک کردن جهانی است که از همان آغاز اهریمن (یا شیطان؟) در آن رخنه کرده بود. او دل بستن به چنین جفاکار گریزیایی را سزاوار خردمندان نمی دانست.

الا ای خریدار مغز سخن	دلت برگسل زین سرای کهن
کجا چون من و چون تو بسیار دید	نخواهد همی با کسی آرمید
اگر شهریاری و گر پیشکار	تو ناپایداری و او پایدار
چه با رنج باشی چه با تاج و تخت	ببایدت بستن به فرجام رخت
اگر ز آهنی چرخ بگدازدت	چو گشتی کهن نیز ننوازدت
چو سرو دلارای گردد بخم	خروشان شود نرگسان دژم
همان چهره ارغوان زعفران	سبک مردم شاد گردد گران
اگر شهریاری و گر زبردست	بجز خاک تیره نیابی نشست ...
کجا آن گزیده نیاکان ما	کجا آن دلیران و پاکان ما
همه خاک دارند بالین و خشت	خنک آنک جز تخم نیکی نکشت

(ج ۷، ص ۱۸۵)

در «گیتی» گذرای مزدایی و «دنیا»ی فانی اسلام، بدی، تاریکی و مرگ، فقط همزاد نیکی، روشنی و زندگی نیست، از آن تواناتر است.

رستگاری در «مینو»ی جاوید یا «آخرت» باقی است. ادب، به ویژه شعر کلاسیک فارسی، به طور کلی جهان را همین گونه می بیند که آن شاعر نابینا دیده بود:

شادزی با سیاه چشمان شاد	که جهان نیست جز فسانه و باد
ز آمده تنگدل نباید بود	وز گذشته نکرد باید یاد...
باد و ابرست این جهان و فسوس	باده پیش آر هرچه بادا باد



## تاریخ

شاهنامه تاریخ پیشینیان، و به منزله تاریخ، سرگذشت ایران است در زمان و ردپای زمان است در ایران. شاهنامه در قرن چهارم هجری سروده شد، چهارصد سال پس از شکست ایرانیان از عرب‌ها؛ زمانی که ایرانیان خراسان می‌کوشیدند تا در شرایط تازه و در برابر خلافت بغداد سرنوشت سیاسی و فرهنگی خود را باز بسازند. سلسله‌های ایرانی از چندی پیش‌تر تشکیل شده و زبانشان، فارسی، به‌عنوان زبان دین و دولت پذیرفته و شالوده فرهنگ ویژه ما، در پهنه تمدن اسلامی، ریخته شده بود. فردوسی در چنین روزگاری «تاریخ» ایران را سرود. در شاهنامه تاریخ و زبان با هم و درهم ساخت و سامان می‌یابند. هم طرح هر دو افکنده می‌شود و هم مرز و میزانشان معین می‌شود.

بناهای آباد گردد خراب      ز باران و از تابش آفتاب  
 پی افگندم از نظم کاخی بلند      که از باد و باران نیابد گزند  
 برین نامه بر عمرها بگذرد      همی خواندش هر که دارد خرد

(د ۴، ص ۱۷۳)

پی افکندن در «نظم»، خود از همان آغاز «نظام» و سامان دادن و پراکنده (نثر) را به رشته کشیدن و از ریختن و گسیختن رها کردن است؛ زبان بر بنیانی نظام یافته (نظم) بنا می شود، آن هم به صورت «کاخی بلند». پیداست که شاعر از کار خود تصویری بزرگ و «معمارانه» دارد: تصور نقشه داشتن، شالوده ریختن، برافراشتن در و دیوار و بام و بی گزند ماندن از باد و باران، پناه گرفتن در خانه زبان، در زبان زیستن!<sup>۱</sup>

پس از فرو ریختن ساسانیان و درنگی دراز، در آخرهای پادشاهی سامانیان، تاریخ ایران بار دیگر پی افکنی و بنا می شود؛ متها این بار نه به دست پادشاهی چون اردشیر، بلکه به دست شاعری چون فردوسی! و همچون کاخی بزرگ و باشکوه! برای همین پاره ای از داستانها را که «شاهانه» می بیند برمیگزیند و پاره ای دیگر را به کنار می نهد و تاریخ سزاوار ایران را می سازد.

شاهنامه می گوید فریدون با تقسیم جهان میان پسرانش سه کشور ایران و توران و روم را بنا نهاد. پس از آن برادران از فزون خواهی و آز به برادر کوچکتر حسد بردند، او را کشتند و از آن گاه تاریخ حماسی (حماسه)

۱. ن.ک.: شاهرخ مسکوب، هویت ایرانی و زبان فارسی، فرزانه روز، تهران، ۱۳۷۹، چاپ دوم، ص ۳۸ به بعد. در آنجا اندکی بیشتر به رابطه شاهنامه و زبان فارسی، و اساساً به پیوند تاریخ و زبان پرداخته شده است.

پهلوانی) ما با برادرکشی، به خونخواهی ایرج شروع شد و با برادرکشی - مرگ رستم به نیرنگ برادر - به آخر رسید. درگیری دیرپای ایران و توران، برادرکشی دو گروه از یک نژاد است، هر دو فرزندان فریدون‌اند. و طرح این تاریخ - در آغاز، مسیر کلی و فرجام - گویی گرت‌برداری ناپیدا و ناخودآگاه از سرمشقی ازلی و نمونه‌ای نخستین است؛ ساختار، پیدایش و سرگذشت ایران به چگونگی آفرینش و سرنوشت جهان می‌ماند.



تا آنجا که می‌دانیم آیین زروانی مغان از زمان هخامنشیان در غرب ایران وجود داشت. در عصر ساسانیان متن‌ها و باورهای مزدیسنی چنان با آموزه‌ها و عقاید این آیین آمیخته بود که می‌توان آن را «نوعی زردشتی‌گری به صورت زروانی» نامید.<sup>۱</sup> اینک می‌توان اسطوره زروانی آفرینش و تاریخ جهان را در نظر آورد و تاریخ حماسی ایران را با آن قیاس کرد:

پیش از آنکه هیچ چیزی وجود داشته باشد، نه آسمان نه زمین و نه هیچ آفریده‌ای در آسمان و زمین، یکی به نام زروان - به معنای بخت یا فره - وجود داشت. او هزار سال تمام قربانی می‌کرد که فرزندی به نام هرمزد بیابد تا آسمان‌ها و زمین و آنچه را در آنهاست بیافریند. پس از هزار سال قربانی زروان با خود اندیشید و گفت: «قربانی و نیایش من به چه کار می‌آید؟ پسر من هرمزد زاده خواهد شد، یا کوشش‌های من بیهوده است». و درحالی که چنین

1. G. Widengren, *Les Religions de l'Iran*, Paris, Payot, 1968, pp. 174, 314.

می‌اندیشید نطفهٔ هر مزد و اهریمن در تن مادرشان بسته شد: هر مزد از برکت نذر قربانی، و اهریمن از تردید در سودمندی آن. زروان چون دانست گفت: «اینک دو پسر در تن مادر؛ آن را که پیش‌تر پیدا شود پادشاه می‌کنم». هر مزد که اندیشهٔ پدر را دانست، آن را به اهریمن گفت... از این حرف اهریمن زهدان مادر را درید و از آن بیرون آمد و خود را به پدر رساند. زروان که او را دید ندانست که او کیست و پرسید تو کیستی؟ و او گفت من پسر توام. زروان به او گفت پسر من بویا و نورانی است. ولی تو تاریک و بدبویی. در این گفت‌وگو بودند که هر مزد، به وقت، زاده شد، نورانی و خوش‌بو بیرون آمد و خود را به زروان نمود. و چون زروان او را دید دانست که این، هر مزد پسر اوست که برایش قربانی نذر کرده بود و شاخه‌های «برسمی» را که در دست داشت... به هر مزد داد و گفت: «تاکنون من برای تو قربانی کردم، بعد از این تو برای من قربانی خواهی کرد». و او را تبرک کرد. آن‌گاه اهریمن به زروان گفت: «مگر تو نگفتی از دو پسر، پادشاهی را به آن خواهم داد که زودتر به نزد من بیاید؟» زروان، برای آنکه بدعهدی نکرده باشد، به اهریمن گفت: «ای دروغ‌بدکار ۹۰۰۰ سال فرمانروایی تو را باشد و سروری هر مزد را و در پایان ۹۰۰۰ سال پادشاهی هر مزد راست و می‌کند آنچه بخواهد».<sup>۱</sup>

۱. اسطورهٔ زروان، گزارش تئودور میسواستی به روایت از نیک، کشیش ارمنی، به نقل از Widengren، همان، ص ۳۱۵. همچنین ن. ک. آر. سی. زینر، زروان - معمای



در این اسطوره زمان بیکران (زروان اکرانه) سرچشمه نیکی و بدی (هرمزد-اهریمن) است. و چون بی خواست او بدی با نیکی توأمان و همزمان پدیدار شد، پس زروان از خود زمان کرانمند (زروان درنگ خدای) - دوران نبرد نیک و بد - را پدید آورد تا عمر اهریمن به آخر رسد. بدین‌گونه زروان، بخت (سرنوشت) گیتی را رقم می‌زند، بی آنکه با آن (یا فره) اینهمان باشد؛ جز آنکه زروان زمان است و هر کس نصیب خود را از بخت و فره در جریان گذشت زمان به دست می‌آورد. شاید به همین سبب در این گزارش زمان و فره و بخت را همانند پنداشته‌اند، درحالی‌که زروان حتی بر بخت خود فرمانروا نیست، وگرنه اهریمن از وی نمی‌زاد و او ناچار نمی‌شد راهی بیابد تا روزی عمر این فرزند ناخواسته را به سر رساند.

زروان خدای جهان‌آفرین نیست. این، خویشکاری پسران اوست. از همین‌رو از هرمزد می‌خواهد که برای او قربانی و او را نیایش کند، یا به سخن دیگر جهان نیکی را به ضد بدی بیافریند. زیرا، در بینش اساطیری ما نیز، آفرینش از قربانی (و اندیشه که به آن خواهیم پرداخت) زاده می‌شود. مثلاً در جای دیگر می‌بینیم که هرمزد مردم و فلز را از مرگ کیومرث آفرید، که نام او خود به معنای «زندگی میرنده» است. از درگذشت کیومرث (قربانی) و ریختن تخمه او بر خاک، پس از چهل سال، «مشی و مشیانه» از زمین رستند، «ریباس تنی، یک ستون (ساقه)، پانزده

---

زرتشتی‌گری، ترجمه تیمور قادری، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵، ص ۱۰۴. و نیز مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۶، ص ۱۵۸ به بعد. در ضمن «قربانی کردن زروان» در زمانی که جز خود زمان هیچ چیز دیگری نبود، بیشتر به صورت «نذر» به خاطر خطور می‌کند.

برگ... سپس هر دو از گیاه پیکری به مردم پیکری گشتند... هر مزد به مشی و مشیانه گفت که مردم آید، پدر و مادر جهانیان آید. شما را با برترین عقل سلیم آفریدم... اندیشه نیک اندیشید، گفتار نیک گوید، کردار نیک ورزید، دیوان را مستایید.<sup>۱</sup> بدین گونه همان طور که مینوی خرد نیز می گوید مردم، «نران و مادگان از تن او آفریده شدند و... فلز نیز از تن او آفریده و خلق شد».<sup>۲</sup>

در اوستا نیز آفریدگار، اهوره مزداست. چون اهریمن از بن تاریکی برون می آید و روشنایی را می بیند که نیکوست، آن را می خواهد و به آسمان هجوم می آورد تا بگیردش، اهوره مزدا جهان نیکی را می آفریند و اهریمن برای رویارویی جهان بدی را! و نبرد دراز نیک و بد، بنا به پیمانی درمی گیرد. اهوره مزدا پایان رستگار جهان را می بیند که پیمان می بندد و اهریمن نمی بیند.

«عمر جهان در سنت های زردشتی ۱۲ هزار سال است. در سه هزار سال نخست، اورمزد آفریدگان را به صورت مینوی (نامرئی، نامحسوس، غیرمادی) می آفریند. در پایان این دوره اهریمن قصد تجاوز به قلمرو اورمزد را می کند. اما باز پس رانده می شود و به مدت سه هزار سال بیهوش و بی فعالیت می ماند. اورمزد در این سه هزار سال که سه هزار سال دوم از دوران جهان است، موجودات را به صورت 'گیتی' (مرئی، محسوس و مادی) می آفریند. در پایان این دوران اهریمن حمله می کند و دوران

۱. بندهش، گزارش مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۹، صص ۸۰-۸۱. سرب، ارزیز، سیم، آهن، روی، آبگینه، پولاد و زر، به ترتیب از سر، خون، مغز، پای، استخوان، پیه، بازو و جان رفتنی کیومرث پیدا شد. همان جا.

۲. مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، چاپ دوم، انتشارات توس، صص ۴۲ و ۴۳.

آمیزش نیکی و بدی یعنی جهان کنونی آغاز می‌گردد و شش‌هزار سال دوام می‌یابد. زردشت در میانهٔ این دوران یعنی در آغاز چهارمین سه هزاره ظهور می‌کند.<sup>۱</sup>

بازماندهٔ ادبیات پهلوی نشان می‌دهد که در روزگار ساسانیان، یعنی دوران تکوین و تدوین خدای نامک‌ها، تا چه اندازه اسطوره و اندیشهٔ زروانی با آداب و آیین و باورهای زردشتی درآمیخته بود. از این‌رو، همچنان‌که دیدیم، در اسطوره‌های ایرانی (خواه زروانی و خواه زردشتی)، جهان آغاز و انجام و در نتیجه عمری دارد؛ بینش اساطیر ایران تاریخی است و بر همین گره شاهنامه نیز «تاریخ» اسطوره، حماسهٔ پهلوانی و ایران ساسانی است. از این‌رو پیوند شاهنامه را با اساطیر ایران می‌توان از دیدگاه‌هایی چند نگریست؛ از جمله مثلاً هزاره‌های آمیختگی و نبرد نیک و بد را در پادشاهی دراز و افسانه‌ای جمشید و ضحاک و افراسیاب بازیافت.<sup>۲</sup>

---

۱. ژاله آموزگار، احمد تفضلی، اسطورهٔ زندگی زردشت، کتابسرای بابل، تهران، ۱۳۷۰، صص ۳۷-۳۸.

۲. گذشته از اثر کلاسیک نولدکه و انبوه نوشته‌های دیگر در همین باره، باید از دو مقالهٔ اندیشیده و هوشمندانهٔ احسان یارشاطر و بهمن سرکاراتی نام برد که عبارت‌اند از: «چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی نامی نیست؟» و «بنیان اساطیری حماسهٔ ملی ایران». یارشاطر در تدوین «حماسهٔ ملی ایران» سه رشته داستان‌های قهرمانی و اصلی تشخیص می‌دهد؛ کیانیان، پهلوانی‌های خاندان زال و رستم، و سرانجام حماسه‌های دورهٔ اشکانی. پس از شرح نیاز سیاسی و فرهنگی دورهٔ ساسانی برای به هم بستن و فراهم آوردن این سه رشته داستان‌های اساطیری، پهلوانی و تاریخی، توضیح داده می‌شود که چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی نامی نیست؟ شاهنامه‌شناسی - مجموعهٔ گفتارهای نخستین مجمع علمی بحث دربارهٔ شاهنامه، انتشارات بنیاد شاهنامهٔ فردوسی، ۱۳۵۷، ص ۲۶۸ به بعد.

در شاهنامه اسطوره و حماسه و تاریخ، افسانه و داستان و واقعیت، درهم تنیده‌اند. شاهنامه به منزله اثری ادبی حماسه‌ای است که در آن سه بخش اساطیری، پهلوانی و تاریخی بازشناخته می‌شود: حماسه اساطیری، حماسه پهلوانی و حماسه تاریخی! بخش نخست، «سرگذشت» افسانه‌ها و شخصیت‌های اساطیر است. بخش دیگر «تاریخ» حماسی ایران، ماجرای دلیری و نبرد پهلوانان و پادشاهان (به‌طور خاص بخش حماسی و پهلوانی کتاب) است و بخش پایانی تاریخ دوران تاریخی است. البته این بخش بندی اجمالی و تقریبی است و گاه مرز روشنی، به‌ویژه میان دو بخش نخستین، که نام‌آورانی چون فریدون و افراسیاب و کیخسرو، نقش‌پردازان آن‌اند، وجود ندارد.

در شاهنامه تاریخ گیتی بازتابی است از تاریخ مینو؛ زمین از راه آسمان و واقعیت از راه اسطوره در تصور نقش می‌بندد. اگر دوران حماسی کتاب را از پادشاهی فریدون - تقسیم جهان به سه کشور میان سه پسر - تا پایان سرگذشت رستم بدانیم، آن‌گاه می‌توان نقش اسطوره و اندیشه زمان مینوی را مانند تار و پود در بن، و تاریخ پهلوانی ایران را چون نقشی بر آن، بازشناخت. زروان با زادن پسران سرنوشت کیهان را طرح می‌ریزد. این سرنوشت همان سرگذشت و تاریخ کیهان است. فریدون نیز با تقسیم

بهمین سرکاراتی پس از پژوهش روشمند نظریات پاره‌ای از ایران‌شناسان بنام درباره وجود افسانه‌ای یا واقعیت تاریخی سلسله‌ها و شاهان و پهلوانان حماسه ملی ایران به این نتیجه می‌رسد که «حماسه ملی ایران دارای ساخت اساطیری ویژه‌ای است که ... برای بیان اندیشه و قصد معینی به وجود آمده است ... مجموعه پندارها و انگاره‌هایی را که در مذاهب ایرانی ... مشاهده می‌کنیم در بخش اساطیری شاهنامه نیز همان جهان‌بینی را به‌گونه‌ای دیگر و آرایش حماسی بازمی‌یابیم». سرکاراتی این ساخت اساطیری ویژه را از آغاز تا پایان پادشاهی کیخسرو می‌بیند (همان، ص ۷۰ به بعد).

جهان میان پسران تاریخ ایران و توران (و روم) را بنیان می‌نهد! زروان خواهان اهریمن و نبردش با هرمزد نبود، فریدون نیز دشمنی سلم و تور با ایرج را بر نمی‌تافت و چون از برادرکشی آنها باخبر شد «بیفتاد ز اسپ آفریدون به خاک». زروان برای شکست و مرگ اهریمن، زمان کرانمند را از خود پدید آورد، فریدون نیز، به کین خواهی ایرج، منوچهر را برانگیخت و از پای ننشست تا برادرکشان کشته شدند.

چون این کرده شد روز برگشت و بخت

بپیژمرد برگ کیانی درخت

فریدون بشد نام او ماند باز

برآمد چنین روزگاری دراز

(د ۱، ص ۱۵۶)

پس از نابودی ضحاک بیدادگر، اینک با کشتن سلم و تور، دیگر خویشکاری فریدون دادگر پایان می‌یابد و زمان او به سر می‌رسد.

زروان و هرمزد (در سنت زردشتی) فرمانروای بخت خود نیستند، در هر دو افسانه وجود اهریمن ناخواسته بود. فریدون نیز، که نام و «نیکویی او به داد و دهش» بود، پیش از ایرج، دارای فرزندانانی شد. درست به خلاف گوهر و سرشت پدر، هم بیدادگر و هم آزمند! جز آنکه دوگانه هرمزد و اهریمن - که نماد ثنویت و دوینی جهان‌بینی ماست - در اینجا سه‌گانه شد؛ فریدون سه پسر داشت: ایرج خردمند و با فرهی، تور زودخشم و پرخاشجو و سلم که از گوهر خاک بود و خواهان آرامش.<sup>۱</sup> در

---

۱. درباره پسران سه‌گانه و نقش فرزند کوچک‌تر در اساطیر هند و اروپایی بنابر نظریه ژرژ

تاریخ حماسی ما نیز تورانیان بی آرام و ستیزه‌جویند و رومیان کشور سلم از نبرد ایران و توران برکنار! دو هم‌اورد (ایران و توران) به نشان دوبرنی بینش ما، فضای تاریخ‌گیتی را فرامی‌گیرند. اما در همه حال نیکان از پس بدان فرا می‌رسند؛ بدی نخستین و قابیل پیشاهنگ هایل است. پس از فریدون نبردهای بازماندگان ایرج و تور تمام بخش بزرگ پهلوانی شاهنامه را - با همان درونمایه نیک و بد - تا مرگ رستم در برمی‌گیرد؛ مانند جنگ دیرپای آفریدگان هر مزد و اهریمن که تا فرجام عمر گیتی به درازا می‌کشد، منتها با این تفاوت که پایان تاریخ جهان پیروزی و رستگاری است و پایان حماسه، فاجعه فرمانروایی بهمن و اسکندر - و پایان بخش تاریخی، شکست ایرانیان و پیروزی عرب‌ها. زیرا «تاریخ» ما در دورانی از «آمیختگی» می‌گذرد که اهریمن همچنان در تکاپوست و بدی در تار و پود جهان دویده است.



گوهر بینش اساطیری ایران «دوبرنی» است. در آگاهی ما هستی، نه آمیزه‌ای از بد و نیک، بلکه چون روز و شب دو پدیده جدای به هم بسته بود: نور و ظلمت، نیک و بد، زیبا و زشت! و تا روز دور رستاخیز این دو سرچشمه زاینده هستی را در کشمکشی مدام می‌دانستیم (یا می‌دانیم). از همین رو دید ما از دنیا و آخرت در ذات خود اخلاقی است؛ هر چیزی یا خوب است یا بد. و بد و خوب ناگزیر با هم ناسازگار و در جدال‌اند.

---

دو مزیل (Georges Dumézil) - و تفسیر داستان سه پسر فریدون بر اساس همین نظریه - می‌توانید ن. ک.: مقاله نگارنده: «فریدون فرخ»، در چند گفتار در فرهنگ ایران، نشر زنده‌رود، تهران، ۱۳۷۱.

در نتیجه، این دید اخلاقی حماسی نیز هست.<sup>۱</sup> تاریخ مینو، از آفرینش تا رستاخیز با جنگ ایزدان و دیوان آغاز می‌شود و به پایان می‌رسد. و اما در گیتی نبرد پادشاهان و پهلوانان گردونه این تاریخ را می‌گرداند، در جانبی فریدون و سیاوش و کیخسرو، رستم و گودرز و گیو جا دارند و در جانبی ضحاک و افراسیاب و گرسیوز.

اما زمین آینه تمام‌نمای آسمان نیست و بازتاب سرگذشت جهان در زندگی ما، پس از گذر از تجربه بشری و صافی واقعیت، به حقیقتی - نه آن‌چنان‌که در آرزوی ماست - می‌انجامد. واقعیت ناخوشایند نقش خود را بر خیال خوش ما می‌زند و پهلوان‌های شاهنامه (که در دوران کیهانی «آمیختگی» به سر می‌برند)، اگرچه ضحاک و افراسیاب یا گرسیوز و سودابه را نابود می‌کنند، ولی خود نیز عاقبت غم‌انگیزی دارند. ایرج و سیاوش، سهراب و فرود و اسفندیار و بهرام و ... جوانمرگ‌اند، زال و رستم و گودرز و پیران و فرنگیس در آخر کار ناکام‌اند. دودمان‌های شاهان نیز سرنوشتی بهتر ندارند، پیشدادیان با جمشید - که پادشاهی جهان دشمن جانش شد - و پیروزی ضحاک ماردوش به آخر می‌رسد. فرمانروایی لهراسپیان به پیروزی اسکندر گجسته می‌انجامد و پایان ساسانیان را از همان آغاز و از خوابی که اردشیر دید می‌دانیم؛ زمان همه را ویران می‌کند. «اگر شهریاری و گر پیشکار / تو ناپایداری و او پایدار» (ج ۷، ص ۱۸۵). شاید برای همین اندیشه رستاخیز و بازگشت این چنین در فکر و خیال ما نیرومند بود و هست. به هر حال تنها یک خاندان از چنین عاقبتی در امان است. کیانیان از رستاخیزکننده‌ای که نژاد همه به وی

۱. برای توضیح بیشتر می‌توانید ن. ک.:: مقاله نگارنده: «تأملی در اخلاق؛ از اوستا به شاهنامه»، در *ایران‌نامه*، سال شانزدهم، شماره ۴، پاییز ۱۳۷۷.

می‌رسد (فریدون) آغاز می‌شود و به رستاخیزکننده دیگری که می‌رود تا بازگردد (کیخسرو)، پایان می‌یابد. بجز این شاهنامه حماسه شکست و تاریخ ناکامی است. اما فقط از دیدگاهی! زیرا شکست این بزرگان، از زن و مرد، شکست بزرگی نیست، شکست آرمان‌های بزرگ افتاده در کمند واقعیت است که شکسته می‌شوند اما رام نمی‌شوند؛ آرزوهای سرکش رام‌نشدنی در پیچ و خم خزانده تاریخ!

ریشه ناکامی تاریخ ایران در شاهنامه را می‌توان در دوگانگی ناگزیر میان آرمان و واقعیت و ناسازگاری بخت با «کار» پهلوان یافت. منظور از «بخت» همان سرنوشت ۱۲۰۰۰ ساله و مقدرگیتی است که چون رودخانه‌ای با همگان به سوی فرجام خود می‌راند، و منظور از «کار» عمل تاریخی پهلوان است؛ عملی که - برآمده از اراده‌ای سیل‌آسا - در «تاریخ» رخ می‌دهد و آن را می‌سازد.

بخت تورانی خردمند نیک‌دلی چون پیران، کار او را - که باید در واقعیت تاریخی و جغرافیایی توران زمین، در کنار گرسیوز و افراسیاب به ثمر برسد - عاقبت به شکست می‌کشاند. همین‌که بخت، وی را در چنان زمانی و چنان جایی به جهان آورد، ناکامی او را رقم زد و آرمان آشتی جویش را تباه کرد؛ و از اینجاست پیوستگی و شاید اینهمانی بخت با زمان (و گاه با مکان) در شاهنامه.

آرمان، برانگیزنده و پیش‌برنده کار تاریخی پهلوان، راننده اوست در تاریخ، و تاریخ ناگزیر در میدان محدود واقعیت اجتماعی (و ضرورت گردونه سپهر) روان است! همان درگیری همیشگی آزادی (آرمان) و جبر (واقعیت). چند نمونه بیاورم از مردان و زنان آرمانخواه در برابر واقعیت ستیزنده و گاه زیانکار:



فریدون	در برابر واقعیت پادشاهی، ایجاد کشورها و تاریخ (ایران و توران)
زال و رستم	در برابر کاوس
سهراب	در برابر رستم
سیاوش	در برابر کاوس و سودابه – در برابر افراسیاب و گرسیوز
پیران و فرنگیس	در برابر افراسیاب
کیخسرو	در برابر خودکامگی قدرت (ترس از غرور جمشید، جنون کاوس و فرزندکشی گشتاسپ).
اسفندیار	در برابر گشتاسپ
رستم و زال	در برابر اسفندیار دین‌گستر و ستیزه‌جو

از مثال‌های دیگر چون فرود در برابر توس و جز آن در می‌گذرم و به یاد می‌آورم که آرمانخواهان – همچنان‌که باید – بیشتر جوانان‌اند. و واقعیت عرصهٔ تاخت و تاز گرگان بالان‌دیده؛ رستم و کاوس و افراسیاب پیرا! و پیروزی بیشتر از آن واقعیت است تا آرمان.

پیروزی پیران بر جوانان در شاهنامه – رستم و سهراب، کاوس و سیاوش، گشتاسپ و اسفندیار و... – توجه و کنجکاوی کسانی از پژوهندگان را برانگیخته است تا آنجا که در قیاس با ادبیات غرب و «کمپلکس ادیپ»، آن را «کمپلکس رستم» نامیده‌اند و یا آن را تحقق اقتدار شاهانه، ارزش‌های نظام پدرسالاری و پایگان اجتماعی دانسته‌اند<sup>۱</sup> که

۱. برای آگاهی از بحثی روشن و گسترده در این باب می‌توانید ن.ک.:

Dick Davis, *Epic and Sedition*, Washington D.C., Mage Publishers, 1992.

هریک از دیدگاهی درست می‌نماید. اما در ضمن باید به خاطر داشت که دو دوران اهریمنی هزار ساله بزرگ‌ترین بیدادگران، ضحاک و افراسیاب، به دست دو جوان فرهمند به سر می‌رسد، آسمان نظر به جوانان دارد. فرزندان زرتشت، رستاخیزکنندگان آخر زمان - سوشیانس‌ها - هر سه جوان‌اند و در سی سالگی به نو کردن جهان برانگیخته می‌شوند. گره تاریخ قدسی و عرفی به یاری بخت جوانان گشوده می‌شود، آنان راه‌گشای هر دو تاریخ (زمان)‌اند. مبارز دین بهی که می‌خواست راه رستگاری را بگشاید، اسفندیار جوان بود نه گشتاسپ پیر، و نطفه شکست او وقتی بسته شد که از پادشاهی چشم خرد او را کور کرد؛ و گرنه تا جوان بود کامروا بود و در میانسالی نیز، کشنده پیر او پیروزی بی‌دوامی داشت، زیرا خود پس از سالی کشته می‌شد. و اما در ماجرای رستم و سهراب پیرمرد پیروز از بیچارگی بسیار آرزو می‌کرد «که گم باد نامش ز گردنکشان». از اینها گذشته ناکامی جوان‌ها در بیشتر حال‌ها پیروزی واقعیت تلخ زندگی - شرایط سیاسی (پادشاهی و قدرت) و محدودیت‌های اجتماعی و فردی - است بر آرمان‌های والا.

شاید گفتن نداشته باشد که برخورد آرمان و واقعیت در شخصیت‌های تاریخی کنش و واکنشی نه ساده، بلکه پیچیده، درهم‌تنیده و انداموار دارد و نقش هر یک از آنان در «تاریخ» نیازمند بررسی ویژه‌ای از آن خود است. مثلاً فریدون در تقسیم جهان و ایجاد تاریخ، یعنی در پهنه واقعیت شکست می‌خورد، و با خونخواهی ایرج سرانجام در عرصه آرمان (نابودی بیداد) پیروز می‌شود؛ ولی به بهای از دست دادن هر سه فرزند و جنگ‌های دیرپای ایران و توران؛ یعنی به بهای شکست در واقعیت! پیروزی کیخسرو در دنیا (واقعیت) و آخرت به کمال است، اما به شرط

ترک دنیا؛ پیروزی او بر واقعیت در گرو درگذشتن و پشت سر نهادن آن است. آرمان پیران (آشتی دو کشور) در عرصه واقعیت تباه می‌شود. وی در نبرد با گودرزبان و پایان کار، هرچند از پای نمی‌نشیند، ولی خوب می‌داند که در برابر «گردش روزگار» (بخت)، دیگر از غیرت و مردانگی او کاری ساخته نیست:

نگه کرد پیران که هنگام چیست	بدانست کان گردش ایزدیست
ولیکن زمردی همی کرد کار	بکوشید با گردش روزگار

(د ۴، ص ۱۲۸)

کیخسرو نیز در مرگ او می‌گوید:

که بخت بدست ازدهای دژم	به دام آورد شیر شرز به دم
به مردی نیابد کسی زو رها	چنین آمد این تیزچنگ ازدها

(د ۴، ص ۱۵۶)

باری، «کنون بودنی بود و پیران گذشت / همه کار و کردار او باد گشت». اما به جبران این نامرادی‌ها، در ساحت بیکران آرمان - به‌ویژه در دم مرگ - پیروزی پیران از «گردش روزگار» فراتر و برتر می‌گذرد. در آستانه شکست، چون به وی می‌گویند که به ایران پناه آور و جان خود و کسانت، هرچه را که می‌خواهی برهان، می‌گوید: «مرا مرگ بهتر از آن زندگی / که سالار باشم کنم بندگی». در این حال پیران به مرگ اعتباری می‌بخشد بیش از زندگی، به نبودن بیش از بودن، و به آرمان بیش از واقعیت.

پهلوانان حماسه و چند تنی از پادشاهان، هیچ‌یک بیگانه از آرمان نیستند و تنها به گذران روزانه خرسند نمی‌مانند. سرگذشت حماسی

پرسه در راه شناخته و ایمن جلگه‌ای هموار نیست، کوهسار است و پرتگاه و افت و خیز پیاپی و بلندپروازی شاهین شکاری. بدون انگیزه و آرمانی خلل‌ناپذیر نمی‌توان راهی این راه شکست و پیروزی شد. حتی بیدادگرانی چون ضحاک و افراسیاب و گشتاسپ انگیزه (آز) و آرمانی (قدرت) چنان نیرومند دارند که سرشت و سرنوشت آنها را می‌سازد. آدم بی‌آرمان نه «یکی مرد جنگی» در میدان گیرودار، بلکه «سیاهی لشکر» است که به کاری نمی‌آید.

در بینش اساطیری و حماسی ما، آزادی خواست آدمی و سرنوشتی که زمان بر وی مقدر می‌دارد - جبر و اختیار - مانند مرگ و زندگی و اهریمن و اهورا، جفت جدایی‌ناپذیرند. این دریافت دیرین را در شاهنامه نیز می‌بینیم. این کتاب اثری عقیدتی یا فلسفی نیست تا گرفتار «حل» این مشکل باشد که جهان آدمی جای جبر است یا اختیار. در شاهنامه پرواز آرمان آزادگان و گردش خودکام سپهر، هر دو با هم و درهم‌اند، و پهلوانان «بکوشند با گردش آسمان / اگر در میانه سر آرد زمان».

در حماسه‌های پهلوانی پادشاهان و پهلوانان‌اند که می‌توانند خواست خود را هستی بخشند نه توده مردم که از آنها کمتر نشانی می‌توان یافت. تاریخ را آنها می‌سازند و تاریخ نیز به کار کیایی آنان می‌پردازد. آنها مردان جهانداری و جهانگشایی، صلح و جنگ و دستیاران نیک و بد جهان‌اند و آن که از خرد، دانش، یا پهلوانی بی‌نصیب باشد، به گفته بوذرجمهر در پاسخ پرسنده‌ای، «همان به که مرگ / نهد بر سر او یکی تیره ترک» (ج ۸، ص ۱۳۰). آرمان‌ها و ارزش‌های اخلاقی حماسه - نام و ننگ - چون در فرهنگ مردم رسوخ کرد، بدل به الگوی اخلاق همگان می‌شود - و

فردوسی خود آن فرهنگ‌ساز بزرگ است و کتابش «تاریخ» تمدن آزادان (اشرافیت) ایران و آرزوهای دورپرواز و بلند آنها. دوری و جدایی واقعیت و آرمان، زندگی این بزرگان را پرتلاش و تنش می‌کند و آن را به سوی پایانی دردناک می‌راند. در نتیجه نه فقط تاریخ‌سازان که تاریخ نیز پایانی غم‌انگیز می‌یابد؛ آن‌چنان‌که یافت!

از قضا شاهنامه نیز، خود دستاورد شکست و ناکامی است؛ شکستی چندصد ساله<sup>۱</sup> از عرب‌ها و سپس افول سامانیان و چرخشی ناکام در تاریخ ایران. وقتی ناتوانی در عرصه تاریخ واقعی رخ می‌نماید نیاز به روایت و تاریخ‌پردازی آشکارتر می‌شود، ابومنصور عبدالرزاق و شاهنامه‌سرایان و فردوسی از واقعیت نادلپذیر زمان به خاطره دلپذیر گذشته روی می‌آورند؛ نه برای گریز ناممکن از زمانه‌ای که در آن‌اند بلکه برای آنکه «نهیب حادثه بنیادشان ز جا نبرد». شاهنامه جویای پایگاهی است در گذشته برای ایستادن در زمان حال، و پیدایش آن از نیاز عمیق ایرانیان برای زنده بودن و «خود ماندن» سرچشمه می‌گیرد. این کتاب پیروزی کلام است بر «عمل»، اگر در ورزیدن و پروردن تاریخ - که کار آدمی است - نامرادیم، در سخن - که شاهکار آدمی است - کامرواییم.



در اندیشه فردوسی و زمانه او تاریخ اجتماع انسانی از کار کیهان جدا نیست و سرگذشت زمین به گردش آسمان وابسته است. بنیاد بینش اساطیری ایران بر مقارنه و برابری دوگانه‌ای نهاده شده است. این دوبنی

---

۱. برای توضیح بیشتر می‌توانید ن.ک.: شاهرخ مسکوب، هویت ایرانی و زبان فارسی، فرزاد روز، چاپ دوم، ص ۵ به بعد.

هستی، بینش ما از کیهان، رستاخیز، اخلاق و زیبایی و منش ما را در قبال آنها سامان می‌داد. بازتاب و روایتی دیگر از همین رویارویی دوگانه را - البته نه چون عکس برگردان بلکه با تفاوت‌هایی که می‌توان پنداشت - در گذرگاه «تاریخی-حماسی» می‌یابیم: مقابله ایران با توران، فریدون با ضحاک، کاوه با ضحاک، سیاوش و کیخسرو با گرسیوز و افراسیاب، رستم با افراسیاب، فرنگیس با سودابه... در گیرودارهای خطیر هم این دوگانگی را می‌توان در نبرد تن به تن رستم و سهراب، پیران و گودرز، رستم و اسفندیار، رستم و دیو سفید، پهلوانان و جادوان هفت‌خان و جز اینها دید. تا آنجا که حتی در داستان‌های عاشقانه‌ای مانند زال و رودابه یا بیژن و منیژه، دو سرزمین و دو پادشاهی ناسازگار حضور دارند. این بینش و منش در ساختار داستان‌ها و روند تاریخ راه می‌یابد و آنها را به سرمنزل آخر می‌راند.

بزرگ‌ترین نشانه نمایان این ناسازگاری، دشمنی دیرپای ایران و توران است، به سرکردگی رستم و سپس کیخسرو از سویی، و افراسیاب از سوی دیگر. کشمکش درازآهنگ آنان که نزدیک به تمام بخش پهلوانی شاهنامه را فراگرفته نژادی نیست، در برابر اسفندیار، رستم - پشت و پناه ایرانیان - به خود می‌بالد که از مادر به ضحاک - دشمن ایرانیان - می‌رسد:

همان مادرم دخت مهرباب بود      بدو کشور هند شاداب بود  
که ضحاک بودیش پنجم پدر      ز شاهان گیتی برآورده سر

(د ۵، ص ۳۴۷)

رودابه و تهمینه مانند منیژه مهربان، همه بیگانه و از سرزمینی دیگرند. اما از همه دل‌انگیزتر، کیخسرو مینوسرشت، از سویی فرزند سیاوش و

کاوس و از سوی دیگر فرنگیس و افراسیاب است. کشمکش‌ها و درگیری‌های حماسه ایران: از نبرد با ازدها و گرگ و دیو و جادو (هفت‌خان‌ها - رستم و دیو سفید یا اکوان دیو) گرفته تا جنگ‌های ایران و توران و ماجراهای گوناگون و بسیار دیگر - که هر یک انگیزه، ویژگی و چهره‌ای از آن خود دارد - همگی آنها با هم، در جدالی سخت با طبیعت و مابعد، تاریخ ایران را می‌سازند.

- این «تاریخ» (مانند اسطوره) حماسی است زیرا با نبرد هستی می‌پذیرد؛

- اخلاقی است زیرا نیک و بد رویاروی یکدیگرند؛

- به‌خلاف اسطوره، ملی است. زیرا نه ایزدان و دیوان یا چند

پادشاه و پهلوان، بلکه دو کشور با هم در جنگ‌اند؛

- ریشه جنگ در وابستگی و پیوند به سرزمین (ایران و توران) است؛

- انگیزه جنگ «داد» (کین خواهی) است.

بر این موجبات کلی و همگانی، انگیزه‌های عاطفی، روانی و فردی هم‌آوردان را نیز باید افزود. همین انگیزه‌های فردی است که به نبردها رنگی و جانی ویژه می‌دهد و آنها را از یکسانی و یک‌بُعدی بی‌جان می‌رهاند. هر نبرد ماجرای از آن خود است. موجبات کلی و انگیزه‌های فردی نامبرده چه‌بسا انداموار درهم بافته و به هم تنیده‌اند. جدا کردن آنها مانند شکافتن اندام‌هاست برای بهتر دیدن گردش خون و تپش قلب در تنی زنده به نام شاهنامه.

تاریخ حماسی شاهنامه، از کودکی فریدون تا مرگ رستم، همه با جنگ

آغاز می‌شود، گسترش می‌یابد و تمام می‌شود. مبارزان هر دو گروه – مانند هر حماسه رزمی – پهلوانان دلیر و نام‌آورند. ولی شاهنامه تاریخ ایران است نه تاریخ جنگ مبارزان؛ هرچند که ما همزمان سرگذشت این جنگاوران را نیز درمی‌یابیم. تاریخ و تاریخ‌سازان پیوندی انداموار و چنان هماهنگ یافته‌اند که با خواندن «تاریخ»، در حال و روز تاریخ‌سازان غوطه‌وریم و چون به شرح کارها و خصال تاریخ‌سازان روی آوریم خواه ناخواه در جریان «تاریخ» شناوریم؛ (مگر در مورد چند داستان دخیل). این هماهنگی «فرم» و محتوا، از برکت هنر شاعر، گاه مانند جان و تنی یگانه، جدایی‌ناپذیر است؛ یکی هر دو و هر دو یکی است.

جنگ در شاهنامه سرشتی اخلاقی دارد زیرا مانند نبرد کیهانی اهوره‌مزدا و اهریمن، برای پیروزی نیکی بر بدی و داد بر بیداد است. از همان «پیش از تاریخ» که آدمی و دیو و پری درهم و برهم‌اند، چون دیوان سیامک، پسر گیومرث را می‌کشند، او به خونخواهی فرزند سپاهی از «دد و دام و مرغ و پری» فراهم می‌آورد و به نبیره‌اش هوشنگ می‌سپارد. او با دیوان می‌جنگد و کشنده پدر را «سراپای یکسر» می‌درد.

چن آمد مر آن کینه را خواستار      سرآمد گیومرث را روزگار

(د، ص ۲۵)

پس از سرنگونی ضحاک جادو، در دوران حماسی هم، جنگ‌های بی‌پایان ایران و توران، به کین‌خواهی ایرج و سیاوش، درگیر و دنبال می‌شود؛ تا پیروزی کیخسرو و «پاک‌شدن جهان از بدی»! در این جنگ‌ها هر پهلوانی درفش دودمان خود را دارد، اما همیشه، درفش «دودمان» همه ایرانیان، همان چرم‌پاره آهنگران (درفش کاویانی) است به نشان



دادخواهی! برافراشتن چنین درفشی یادآور بزرگ‌ترین بیدادگر و نماد دادخواهی و پیروی رزمندگان از راه و روش کاوه در برابر ماردوشان است.

نه تنها ایرانیان، بلکه در میان تورانیان هم، کسانی چون پیران خردمند و اغریث، در آتش جنگ نمی‌دمند. فقط افراسیاب و گرسیوز - و از ایرانیان کاوس - به علت‌های معلوم خواهان آشتی نیستند. جنگ‌های ایرانیان اساساً دفاعی است؛ مانند نبردهای اهوره‌مزدا با اهریمن! در آسمان و زمین، پیشدستی در تجاوز، کار اهریمنان و بیداد علت اصلی شکست آنهاست. در پادشاهی کیخسرو و جنگ به انبوه ایرانیان و تورانیان

دلیران توران و گندآوران	اباگرز و تیر و پرنده‌آوران
اگر کوه پیش آمدی روز جنگ	نبودی بدان پست کردن درنگ
همه دست‌هاشان فرو ماند پست	در زور یزدان بریشان ببست
به دام بلا اندر آویختند	که بسیار بیداد خون ریختند
فرو ماند اسبان جنگی به جای	تو گفتی که با دست بسته‌ست پای
بریشان همه راستی شد نگون	که برگشت روز و نجوشید خون
چنان بود خواست جهان‌آفرین	که گفتی گرفت آن گوان را زمین

(د، ۴، ص ۱۱۷)

اگر انگیزه جنگ اخلاقی باشد، پس مانند هر پدیده اخلاقی دیگر دارای اصل‌ها و ارزش‌هایی است که هم‌آوردان آن را پاس می‌دارند؛ چون وفاداری به زادبوم یا جوانمردی در قبال دشمن و دوست! پیشدستی در جنگ، کین‌توزی و بیهوده خون ریختن مانند پیمان شکستن، بیداد است که در نهایت جز شکست راه به جایی نمی‌برد. یک‌بار که پادشاه بیدادگری

می خواهد پیمان بشکند، گروگان‌ها را بکشد و به سرزمین دشمن آشتی جوی بتازد، تنها نتیجه‌ای که می‌گیرد خشم و ناسزای رستم، مرگ فرزندی چون سیاوش و از دست دادن همسری است که دوست دارد. و اسفندیار که می‌خواهد برای پادشاهی و دین رستم را، بدون گناهی، دست‌بسته به نزد گشتاسپ برد، خود و رستم هر دو را به کشتن می‌دهد. ولی از مفاخرات همین دو هم‌آورد می‌دانیم که حتی در هنگامه نبرد چه ستایشی از یکدیگر می‌کنند. مبارزان در جنگ با دشمن جوانمردند. نبرد تن به تن گودرز و پیران و سرانجام مرگ یکی به دست دیگری نمونه‌الای همدردی شریف‌مردانی است که رهسپار مرگ رویاروی، در بلندی کوهی به هم می‌رسند؛ باید خواند و دید. کیخسرو، در بزرگ‌ترین و آخرین جنگ ایران و توران اصلی اخلاقی را به زبان می‌آورد که در دوستی و دشمنی، همیشه درست است:

چنین گفت کیخسرو هوشمند      که هر چیز کان نیست ما را پسند  
نیاریم کس را همان بد به روی      اگر چند باشد جگر کینه‌جوی<sup>۱</sup>

(د ۴، ص ۲۶۲)

جنگ نقشی «تاریخ‌ساز» دارد: نبرد با ضحاک جادو، کین‌خواهی ایرج و سیاوش و سرانجام گردنکشی و سرپیچی از بیداد اسفندیار! از همان

---

۱. برای شناخت ارزش‌های اخلاقی جنگاوران، گذشته از جاهای دیگر، به‌ویژه باید رفتار و گفتار هم‌زمان را، در نبردهای تن به تن دوازده رخ، دید. فردوسی تنها یک‌بار، در مقدمه داستان رستم و هفت‌گردان، در شکارگاه افراسیاب (د ۲، ص ۱۰۳) درباره جنگ نظر دیگری دارد و به پهلوانی جویای نام می‌گوید راه دین و خرد از جنگ جداست و در نبرد نمی‌توانی از بدی پرهیزی؛ چو همراه کنی جنگ را با خرد/ دلیرت ز جنگاوران نشمرد.

زمان ضحاک ریختن خون ایرانیان با تجاوز به ایران زمین توأم است. از همین رو نبردهای پهلوانان ایرانی انگیزه‌ای دوگانه دارد، دادخواهی آنان از ایران دوستی جدا نیست و پاسداری از این سرزمین، خود رسالتی است در راه «داد». البته «دادخواهی» درونمایه کلی روح شاهنامه است ولی نقش پهلوان هر بار صورت و جلوه‌ای سازگار و برآمده از ساختار داستان یا ماجرای رزمی دارد. مثلاً در کشاکش و درگیری دراز با افراسیاب، سیاوش و کیخسرو، رستم و گیو و گودرز، یا فرنگیس و پیران همه دادخواه‌اند و به جان می‌کوشند، اما هریک بنابر خویشکاری، انگیزه و جایگاه خود در ماجرا؛ و هر بار در ماجرای ویژه!

از سوی دیگر پهلوان - ایرانی و تورانی - فقط بر سر امری کلی و مجرد (داد یا بیداد - کشورداری یا کشورگشایی) نمی‌جنگد. «نام» به منزله سربلندی، شرف و گوهر جسم و جان، آن نیروی فردی، یگانه و بنیان‌کنی است که مرد میدان را بی‌هراس از مرگ به سوی دشمن می‌راند. بنابراین «کار و کوشش» نام‌آوران حماسه، انگیزه‌های توأم آن فردی و همگانی دارد و نبردهای اخلاقی و متعالی آنان چون در پهنه دو کشور و دو پادشاهی روی می‌دهد، درحقیقت دارای سرشتی «سیاسی» است. آن نبرد کیهانی اهوره‌مزدا و اهریمن و گیرودار نیک و بدی که در نهاد جهان است در شاهنامه از راه جنگ به اجتماع انسانی راه می‌یابد و هستی می‌پذیرد؛ از عالم بالا و مجرد به زندگی روزانه زمینی فرود می‌آید. انگیزه‌ها، چگونگی، نیک و بد جنگ در دفاع و تجاوز، راه و رسم آشتی، آیین جوانمردی و رفتار مبارزان با یکدیگر، آرایش سپاه و کاربرد سلاح، شرح درگیری سپاهیان و میدان کارزار و بسیار چیزهای دیگر درباره جنگ که در سراسر شاهنامه به فراوانی آمده، خود سزاوار بررسی جداگانه‌ای است.

در اینجا ما ناچار فقط به چند نکته اساسی توجه می‌کنیم و بس تا ساختار این جستار گسیخته نشود و از راه و روش خود به دور نیفتد.



در اوستا می‌توان نشانه‌هایی از تمدن بیابان‌گرد شبانی یافت؛ از گاو نخستین (گئوشه) و نگهداری تخمه او در ماه، گوسفند و جانوران سودمند، مهر دارنده چراگاه‌های فراخ گرفته، تا ایزد بهرام که به کالبد باد شتابان، ورزای زیبای زرین شاخ، اسپ سپید، اشتر مست، گراز نر، قوچ دشتی و مرغ شکاری و جوان پانزده ساله درمی‌آید. اما در شاهنامه تورانیان بیابان‌گرد و ایرانیان ساکن و در خاک ریشه دارند و در همه دوران‌ها سخت پای‌بست سرزمین خودند، و همین چهره ملی حماسه ما را نمایان‌تر می‌کند. مانند زمان ساسانیان، بیابان‌گردان پیایی هجوم می‌آورند و ایرانیان از برای «بروبوم و پیوند خویش» می‌جنگند، زمین اهمیت نخستین و بی‌چون و چرایی دارد و جنگ میان مردم دو سرزمین است. تمدنی که در دوران پهلوانی و تاریخی شاهنامه می‌بینیم بیشتر چهره «دهگانی-اشرافی» دارد. همین‌که در برابر ترک و تازی و رومی «دهقان» به معنای ایرانی است (ج ۹، ص ۳۰۷) می‌تواند نشانی از ویژگی چنین تمدنی باشد. دودمان‌های پهلوانی: گودرزیان، نوذریان و سیستانیان (سام نریمان و رستم دستان) یا پیران و یسه، مانند خاندان‌های هفت‌گانه «آزادان» پارتی و ساسانی، هریک سرزمین خود را دارد. کیخسرو پیش از سفر به سرای دیگر منشور نیمروز را به رستم دستان، قم و اصفهان را به گودرز کشاورز و منشور خراسان را به توس نوذریان می‌دهد. اینان با سپاهیان ویژه و به خواست خود یار و پشت و پناه شهریارانند. آنچه

بیشتر درباره کارکرد ارزش‌های اخلاقی در جنگ آورده می‌شود، به گمان ما همه نشانگر اشرافیتی خودفرمان، بی‌نیاز و استوار بر زمین و زادگاه و اراده آزاد است؛ اراده‌ای که تجسم والای آن را در نبردهای تن‌به‌تن رزم‌آوران می‌بینیم. آنها به جان خطر می‌کنند تا، نه فقط به زور بازو، که با تلاش تمامی تن اراده خود را تا آن سوی زندگی، تا مرگ، روا کنند. نه تنها در گیرودار رزم، بلکه همه آن کارهای نیک و بد جهانگیر، آن که بتواند انسان و جهان را برهاند یا تباه کند، درخور همت بلندپرواز همین آزادان است و بس؛ نه آنها که اسیر قدرتمندان‌اند و در چنبر گذران روزانه گرفتار! باری، نشانه‌های تمدن این «آزادان» را در حماسه ما می‌توان یافت. در اینجا می‌خواهم کمی دور شوم و به سازگاری شکل شعر با این منش حماسه اشاره‌ای کنم. در برابر قالب عروضی شاهنامه و منظومه‌های عشقی-عرفانی، یعنی مثنوی، قصیده‌گونه‌ای از شعر فارسی است که صورت و مفهوم خود را از ادبیات عرب به عاریت گرفت و اساساً در مدح بزرگان و صاحب‌دولتان - و گاه به قصد پند و حکمت - سروده می‌شد. نظم قصیده جلوه‌گاه فرهنگ اشرافیت درباری و دیوانی ماست، درباری که نظر به خلافت بغداد داشت و مشروعیت خود را از آن به دست می‌آورد. در این پیوند، شعر و ادب حکومت‌های ملی و محلی ایران (مگر تا اندازه‌ای در دوره صفاریان و سامانیان) از تأثیر شعر رسمی عرب و دستگاه خلافت برکنار نماند. قصیده سعدی در رثای خلافت و مرگ معتصم شاید نمونه‌ای باشد از این دست.

در برابر، شاهنامه نماد فرهنگی اشرافیت دیگری است که خاستگاه آن نه در بغداد است و نه با بیابان و گریستن «بر ربع و اطلال و دمن» آشناست، به زمین و درون مرزهای ایران‌شهر بستگی دارد، بومی است. و

چون دربار و دیوان بومی - بدون رابطه با مرکز بغداد - همان زمان شاعر از بین رفته بود، شاهنامه با سرودن اشرافیت پیشین، آن‌هم نه در چارچوب رسمی مدایح زمان - بلکه در قالبی دیگر - آرمان گذشته را به عصر خود فرامی‌خواند و با این دستمایه آرزوهای ملی زمانه خود را می‌پرورد و به راه آینده می‌سپرد. کار فردوسی نو کردن کهنه است.

کهن گشته این داستان‌ها ز بُن      همی نو شود روزگار کهن

(د ۲، ص ۲۰۲)

به خلاف حماسه‌هایی چون مهابهارتا، ایلید و اُدیسه، نیبلونگن لید و... که انگیزه‌ها و خواست‌های دیگر دارند، شاهنامه حماسه‌ای «ملی» است؛ نه فقط برای آنکه در جنگ و صلح تاریخ ملی ایران را می‌سراید یا می‌ستاید. جز این و پیش از این نیز خدای‌نامه‌ها، «دفتر»های باستان و شاهنامه‌ها بودند، اما نماندند؛ زیرا اثری از این‌گونه نداشتند. نبوغ فردوسی داستان‌ها و گزارش‌های گوناگون را چنان درهم پیوست که سراسر «تاریخ» ایران را در سراسر «جغرافیای» ایران فرهنگی - نه سیاسی - دربرگرفت. فردوسی آنچه را که سزاوار می‌دانست و می‌پسندید از شاهنامه ابومنصوری و جاهای دیگر برگزید و تاریخ ملی ایران را آن‌گونه که می‌بینیم فراهم آورد. رستم و سهراب و «داستان رستم و اسفندیار، مانند چند داستان دیگر، اردشیر پاپکان، بیژن و منیژه، و نظایر اینها داستان مستقلی است که به شاهنامه افزوده شده است»<sup>۱</sup> و این همه

۱. ذبیح‌الله صفا، حماسه‌سرایی در ایران، تهران، چاپخانه سپهر، چاپ سوم، ۱۳۵۲، ص ۴۴ و نیز مجتبی مینوی، داستان رستم و سهراب، به کوشش مهدی قریب و مهدی هدایتی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹، مقدمه، ص «د».

در آیینۀ کلامی تجلی کرد که می‌دانیم و از برکت آن زبان فارسی بنیانی استوار و سراسری - ملی - یافت.

بدین‌گونه گذشته به خدمت حال و آینده درآمد، تاریخ نقشی دگرگونه یافت، «ملیت» داستانی رفتگان، جلوه‌گاه هویت ملی آیندگان و سرگذشت حماسی پیشینیان زاد راه نیامدگان شد. فردوسی آگاهانه پشت سر را می‌نگریست تا راه ناهموار پیش رو را بیابد. وقتی می‌گفت: «برین نامه بر عمرها بگذرد / همی خواندش هر که دارد خرد»، گویی تاریخ آینده را برای اهل خرد، برای بیداری آگاهان می‌سراید. تاریخ گیتی در شاهنامه از روی الگویی مینوی به نگارش درآمد؛ اهوره‌مزدا در نبرد با اهریمن «تاریخ» جهان را به رستاخیز پیروز - به آینده - می‌راند و فردوسی تاریخ ایران را در نبرد با تورانیان، به آینده! اما به شکست نه پیروزی؛ زیرا شاهنامه، با وجود ظاهر افسانه‌وارش، کتاب واقعیت است و واقعیت تاریخ ایران ما را به حقیقت تلخ شکست می‌رساند.

موضوع حماسه تنها برخورد و کشمکش پهلوانان - غالب و مغلوب - با یکدیگر نیست. پهلوان در جهان به سر می‌برد. گرچه جهان او را می‌پرورد ولی ویژگی وجود او در پیروزی بر جهان و گرداندن آن به اراده خود نیز هست. به نیروی همین اراده مهارنشدن پهلوان در طلب ناممکن به سوی پیروزی و شکست می‌شتابد؛ مانند سهراب و اسفندیار و بیژن و بهرام، مانند افراسیاب که در طلب «فره» از آب و آتش پروا نمی‌کرد. عاقبت رستم که پیروزی بر اسفندیار را به بهای جان برگزید نشان‌گویایی از سرنوشت پهلوان است که برای گریز از شکست «نام» به خواست خود مرگ را برمی‌گزیند.

در مرگ را آن بگوید که پای به زین اندر آرد بجنبد ز جای

شاهنامه تاریخ پیروزی در شکست، یا به زبان دیگر تاریخ پیروزی شکست است. زیرا در برابر مرگ «گزینشی» در کار است و نیروی اراده بر غریزه بقا فرمان می‌راند. در تاریخی که فردوسی فراهم آورد نیز، در برابر شکست، گزینشی پیروز در کار است؛ شاهنامه تاریخی آرمانی است، آن‌گونه که می‌پنداشتیم و آرزو داشتیم. و فردوسی با گزینشی که می‌کند این آرزو، این آرمان را به سرمنزل عافیت می‌رساند. او چه دریافت و تصویری از تاریخ داشت که شاهنامه را بدین صورت که هست فراهم آورد و سرگذشت پیشینیان را در چنین مسیری انداخت؟ آیا به‌راستی افسانه‌اکوان دیو را بخشی از تاریخ ما می‌دانست؟ می‌دانیم که نمی‌دانست. او در مقدمه داستان پس از کنایه‌ای به فلسفیان بیهوده‌گو - که هرچه را با چشم سر نبینند با خرد سازگار نمی‌یابند - می‌گوید من به راه شما نمی‌روم، جهان پر از شگفتی‌هاست و ما وسیله‌ای برای سنجیدن آنها و داوری نداریم. اما

خردمند کین داستان بشنود      به دانش گراید بدین نگرود  
ولیکن چو معنیش یاد آوری      شوی رام و کوته شود داوری

(د ۳، ص ۲۸۹)

اگر با چشمی دانا، با دیده بصیرت، بنگری، «بدین» یعنی به صورت داستان نمی‌گروی، معنی را می‌بینی و می‌گیری. و این را پیشینیان خود گفته بودند. در مقدمه شاهنامه ابومنصوری آمده است که

... این را شاهنامه نام نهادند تا خداوندان دانش اندرین نگاه کنند و فرهنگ شاهان و مهتران و فرزنانگان، و کار و ساز



پادشاهی و نهاد و رفتار ایشان و آیین‌های نیکو و داد و داوری و رای و راندن کار و سپاه آراستن و رزم کردن و شهر گشادن و کین خواستن و شیخون کردن و آزرم داشتن و خواستاری کردن، این همه را بدین نامه اندر بیابند. پس این نامه شاهان گرد آوردند و گزارش کردند. و اندرین چیزهاست که به گفتار مر خواننده را بزرگ آید و هر کسی دارند تا ازو فایده گیرند. و چیزها اندرین نامه بیابند که سهمگین نماید، و این نیکوست و چون مغز او بدانی تو را درست آید و دلپذیر گردد. چون دستبرد آرش، و چون همان سنگ کجا افریدون به پای بازداشت، و چون آن ماران که از دوش ضحاک برآمدند. این همه درست آید به نزدیک دانایان و بخردان به معنی، و آن که دشمن دانش بود این را زشت گرداند و اندر جهان شگفتی فراوان است...<sup>۱</sup>

نبرد با دیو سفید و شگفتی‌های دو «هفت‌خان» از جمله در شمار آن شگفتی‌هاست که خوانندگان را «سهمگین» نماید. ولی با این همه شاعر داستان‌هایی از این دست به کتاب افزوده و داستان‌هایی، چون کارهای گرشاسپ و آرش کمانگیر، از آن کاسته است! بنابراین دست‌کم بخش‌هایی از تاریخی که در شاهنامه می‌بینیم برساخته فردوسی و حاصل گزینش اوست؛ همان گزینش پیروز!

چرا؟ او که می‌گفت «گر از داستان یک سخن کم بدی / روان مرا جای

---

۱. محمدمین ریاحی، سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲، صص ۱۷۳-۱۷۴.

ماتم بدی»، چگونه به خود می‌بالد که: از نظم کاخی بلند پی افکندم؟ آیا با گزینشی که فردوسی از داستان‌ها کرد، شاهنامه در نظر خود او تاریخ واقعی ایران بود، و به راستی می‌پنداشت که ضحاک ماردوش از ریگزار عربستان آمد و هزار سال بر جان ما بیداد کرد تا رفت؟ یا رستم خفته را دیوی از هوا به دریا انداخت؟ و افسانه‌هایی دیگر از این دست به واقع زمانی در مثلاً خراسان و فارس روی داد و کسانی دیده و آزموده خود را برای آیندگان به یادگار گذاشتند؟

از سوی دیگر می‌بینیم که شاعر - با وجود نگرانی از بی‌وفایی عمر و ناتمام ماندن کار - به راستی پایبندی و سواس‌گونه‌ای دارد به مرده‌ریگ کوتاه و بلند و زمان‌گیر گذشتگان، از تاریخ و جز تاریخ. دوره ساسانیان پر است از داستان‌های دراز، مانند صحنه‌های شکار و عشق و شادخواری پیایی بهرام‌گور و یا آن‌چنان که فردوسی خود می‌گوید «داستان در داستان» (ج ۹، ص ۲۲۰) و گفت‌وگوهای دیرانجام بخردان و بزرگان و بوذرجمهر و انوشیروان، تا آنجا که شاعر بیچاره می‌گوید خدایا شکرت که نجات پیدا کردم:

سپاس از خداوند خورشید و ماه      که رستم ز بوذرجمهر و ز شاه  
چو این کار دلگیری آمد به بن      ز شطرنج باید که رانی سخن  
(ج ۸، ص ۲۰۶)

همچنین در آخر سرگذشت نادلپذیر اسکندر شاعر نفسی به راحتی می‌کشد که «گذشتم ازین سد اسکندری».

چنین به نظر می‌آید که در اندیشه فردوسی تفاوتی است میان تاریخ حماسی (دوران پهلوانی) و تاریخ «واقعی» (دوران تاریخی)، یکی افزونی

و کاستی را برمی‌تابد اما دیگری را - اگرچه نادلیپذیر و دراز - باید بی‌کم و کاست به نظم آورد. آیا در تصور او ماجراهای دوران حماسی حقیقت تاریخ، یعنی آن داستان‌های پهلوانی نه شرح رویدادها بلکه دستاورد راستین و متعالی رویدادهاست و آنچه در دوره اسکندر و ساسانیان گذشت «واقعیت» تاریخی و همان است که به راستی زمانی روی داده بود؟ و برای همین هیچ کم و کاستی را در آنها روا نمی‌داشت؟ تا آنجا که در شاهنامه با دو اسکندر روبه‌رویم، یکی ایرانی تبار و دوست و دیگری بیگانه و دشمنی گجسته؛ و «تاریخ‌نگار» همین را آن‌چنان‌که هست به نظم می‌کشد.<sup>۱</sup> اگر حکیمی آگاه و دلبسته به کاری گران - دلواپس راهی دراز در مهلتی کوتاه - گاه با افسانه و داستان تازه باری بر بار و منزل دیگری بر راه می‌افزاید، چیزی از داستان‌های دلگیر نمی‌کاهد و کار را گران‌تر و مهلت را کوتاه‌تر می‌کند، پس بی‌گمان حکمتی و موجبی در کار اوست.



پیش از دوران جدید، در مفهوم دینی تاریخ میان امر قدسی و عرفی، طبیعت و مابعد و دنیا و آخرت مرز روشن و جدایی آشکاری وجود ندارد. همان‌طور که مؤمنان معجزه پیامبران و مقدسان را باور داشتند، رویدادهای خلاف عادت و تجربه زندگی روزانه نیز امکان‌پذیر می‌نمود. در این حال سیر و جریان تاریخ نه عقلانی<sup>۲</sup> است و نه علی بلکه تابعی

۱. ملال فردوسی را از به نظم کشیدن مأخذ نفس‌گیر دوره تاریخی می‌توان در ج ۸، صص ۲۰۶ و ۲۴۷ و در ج ۹، ص ۲۹۲ نیز دید.

۲. منظور عقل خودبنیاد دوران جدید است نه مثلاً عقل کلامی. «این عقل پیش‌فرض‌هایی دارد مانند توحید، رسالت، کلام الهی و آخرت... اینها از جمله

است از مشیت پُر رمز و راز عالم بالا که هر چند اکثراً دانستنی نیست ولی از سوی دیگر این را می‌دانیم که جهان صحنه نمایش کارگردانی است دانا و توانای مطلق که هر کار بیهوده از وی محال می‌نماید. امروز ما نمایشی را که می‌دانیم واقعیت ندارد، «دروغ» و نوشته و برساخته شاعری چنین و چنان است، باور می‌داریم. در داستان رستم و اسفندیار، سفر عجیب داتنه به دوزخ و بهشت یا مثلاً سرگذشت شگفت‌انگیز ادیپوس یا فاوست، حقیقتِ «دروغ» را می‌پذیریم؛ پیشینیان ما هم بسی بیشتر حقیقت والای افسانه‌های قدسی تاریخ را باور می‌داشتند و کمترین فایده آن را در عبرت آیندگان از سرگذشت رفتگان می‌دیدند. اسرائیلیات و قصص قرآن نمونه روشن چنین تصویری است از تاریخ؛ آمیزه‌ای از حکایت و روایت، قصه و واقعیت، عبرت و اندرز و سرانجام، راه رستگاری! مانند سرگذشت عاد و ثمود، ابراهیم و آتش نمرود، فرعون و موسی یا حُسن یوسف و عشق زلیخا. این همه نه فقط مانند هر رویداد تاریخی، واقعی و بدیهی است، بلکه به علت ماهیت قدسی خود، دارای حقیقتی دوچندان، آسمانی-زمینی، الهی-انسانی است و دوگانگی این حقیقت یگانه و تقسیم آن به دو ساحت حیات بی‌معناست.<sup>۱</sup>

و اما روش تاریخ‌نگاری، به پیروی از حدیث، شفاهی و مبتنی بر سنت

پیش‌فرض‌های هستی‌شناسی دینی (اسلامی) است و عقل درون این دایره تحقق می‌پذیرد... پیش‌فرض‌ها در کلیات، ساخت، روند، و در پایان نتیجه معلوم را معین می‌کنند». شاه‌رخ مسکوب، چند گفتار در فرهنگ ایران، نشر زنده‌رود، تهران، ۱۳۷۱، صص ۹۴-۹۵.

۱. برای توضیح بیشتر درباره دریافت مورخان پیشین ما از تاریخ، از جمله، می‌توانید ن.ک.: هویت ایرانی و زبان فارسی، ص ۷۱ به بعد.

بود. به دنبال دوران جاهلیت، که شعر و ادب، نسب‌شناسی و تاریخ «ایام» و جز اینها به کتابت در نمی‌آمد (و نمی‌توانست درآید)، فرهنگ اسلامی در آغاز بیشتر زبان به زبان روایت می‌شد و سینه به سینه به آیندگان می‌رسید: «حدثنا فلان عن فلان». گفتار پیامبر و امامان (حدیث)، یا «سیره» رسول‌الله (که بعدها به کتابت درآمد) همین‌گونه با تکیه بر نقل اسناد و اعتماد به روایت راویان بازگو می‌شد. از همین رو کوشش عمده «علم حدیث» شناخت راویان ثقه و خبر درست از انبوه روایت‌های ساختگی بود. این علم و شیوه نقل و روایتش نخست چون سرمشقی برای تاریخ‌نگاری مسلمانان، و از جمله طبری، به کار می‌رفت.

طبری بی‌گمان یکی از پیشگامان و بزرگ‌ترین مورخان مسلمان بود، نزدیک به زمان فردوسی می‌زیست و کتابش در همان روزگار شناخته و به فارسی ترجمه شده بود؛ دو تاریخ‌نگار از یک تمدن و یک فرهنگ ولی نه به یکسان و با هدف، دستمایه و مصالحی همانند! برای همین گمان می‌کنم اشاره‌ای به این هم‌زمان دانشمند، برای آشنایی با اندیشه تاریخی فردوسی - در شباهت و در اختلاف - بیهوده نباشد. وی که فقیه، مفسر و محدث برجسته‌ای نیز بود تاریخ عالم را، از خلقت آدم تا زمان خود، به نگارش درآورد. بخش‌های نخستین کتاب ناگزیر بر «اساطیرالاولین» و آموزش‌های کتاب‌های آسمانی استوار است و تاریخ حیات پیامبر و پیدایش و گسترش اسلام، بر درست‌ترین خبرها که مؤلف می‌شناخت! اما درباره دوران ساسانیان، طبری گاه روایت‌های گوناگون و مختلف یک رویداد را در کنار هم و با هم می‌آورد. گویی نمی‌تواند درستی یکی را گواهی دهد و آن را به زیان دیگرها برگزیند.

باری، در «تاریخ رسل و ملوک» او، پیامبران و پادشاهان، آسمان و

زمین اعتباری «واقعی» و همسنگ دارند. و اما روش وی در این هر دو زمینه سنتی و مبتنی بر حکایت، روایت یا خبری است که از گذشتگان و رفتگان بازمانده. درستی «تاریخ» قدسی چون از کتاب‌های آسمانی رسیده، خود آشکار است. اما در امر عرفی، مورخ جویای تحقیق تاریخی - به معنای جدید - و بررسی عقلانی (که عقل خود معنای دیگری داشت جز آنکه امروز می‌دانیم) نیست، بلکه به روش محدثان، نگران صحت و سقم و جویای خبر ثقه است.



اکنون به شاهنامه بازگردیم که در بخشی اسطوره و تاریخ و حقیقت و افسانه توأم است: جمشید و ضحاک و ماران و پادشاهی ششصد سال و هزار سال و جادوی افراسیاب و گاوی که فریدون را پرورد و کیخسرو که نمرده به جهان دیگر رفت!

پس شاهنامه تاریخ رسل نیست، تنها تاریخ ملوک است و در نتیجه با عقیده و ایمان مؤمنان سروکار ندارد که شک و تردید در آن راه نداشته باشد. مورخ مسلمان که تاریخ رسل را از کتابی آسمانی به دست آورده شاید بتواند، با استناد به منابع قدسی دیگر، شاخ و برگ‌ها به آن بیفزاید؛ اما نه بیشتر. ولی نگارنده شاهنامه «ویراستار» تاریخ خود است، آن را کم و زیاد و تدوین می‌کند، گزینشی در کار دارد. از این گذشته خود می‌داند که ساخت و پرداخت او محل چون و چراست که می‌گوید «خردمند کین داستان بشنود/ به دانش گراید بدین نگرود». خردمندان را به دانشی که دارند حواله می‌دهد تا به یاری آن رمز داستان‌های این «تاریخ» را بگشایند و معنا را دریابند. در اینجا او نیز مانند طبری برای شناختن متن

خواهان همدلی و یاری خواننده است.<sup>۱</sup>

اگر فردوسی به دانش خردمندان روی می آورد تا صورت داستان را رها کنند و به معنا بگردند برای آن است که در زمان او دیگر اساطیر ایران بنیاد و «تاریخ» دین و دنیای خوانندگانش نیست، می توان آنها را اندیشید و رمزشان را گشود، تاریخ او محل رد و قبولی توأم است. شاهنامه تاریخ پیامبران و شاهان نیست که در آن رویدادهای قدسی و عرفی با هم و شانه به شانه جریان یابند. از پیامبران، جز یکی (ظهور زرتشت و سرودهٔ دقیقی)، نمی توانست نشانی باشد که آن هم در میان تاریخ پادشاهان می آید و می رود. اساطیر شاهنامه در خدمت و کارگزار امری زمینی و اجتماعی است؛ جمشید و ضحاک و افراسیاب، فریدون و سیاوش و دیگران با داستان‌ها و ماجراها که بر آنها می رود، همه برای نابودی بیداد و بر تخت نشاندن «داد فرمانروا» است.

در برابر تاریخ طبری - از آفرینش عالم و آدم تا روزگار مؤلف - شاهنامه با پادشاهی آغاز می کند که (مانند سهراب و سیاوش) در شکفتگی و برنایی تمام بود و «همی تافت زو فر شاهنشهی / چو ماه دو هفته ز سرو سهی» (د ۱، ص ۲۲). گیومرث «آیین تخت و کلاه» و کدخدایی جهان را

۱. در رفتن کاوس به آسمان آمده است:

شنیدم که کاوس شد بر فلک	همی رفت تا برسد بر ملک
دگر گفت از آن رفت بر آسمان	که تا جنگ سازد به تیر و کمان
ز هر گونه‌ای هست آواز این	ندانند بجز پُرخرد راز این

(د ۲، ص ۹۷)

در تصحیح خالقی این بیت‌ها به عنوان مشکوک در پانویس آمده است، که اگر هم چنین باشد، پیداست نه شاعر بلکه نسخه برداری - به جای وی - خوانندگان را به خرد حوالت داده است.

آورد و راه و رسم پادشاهی و فرمانروایی و سامان و قرار کارها در نخستین اجتماع انسانی را بنیان نهاد. از همین رو شاهنامه، از فرود آمدن این «پلنگینه پوش» از کوه تا نامه رستم فرخزاد، اساساً کتابی سیاسی - به معنای گسترده کلام - نیز هست؛ در اینجا گردونه تاریخ نه با پیدایش بهشت و آدم و حوا، که با پیدایش آداب زیستن، مبارزه با دیوان و آموختن خوردن و پوشیدن به راه می افتد و با جهاننداری دودمان های پادشاهی و کارکیایی خاندان های بزرگ ادامه می یابد.

شاهنامه در دوران پهلوانی، به خلاف تاریخ های همزمان، فقط به سرگذشت دنیا و آنها که در ساخت و ساز آن دستی در کار دارند می پردازد؛ نه به ایزدان و فرشتگان و یا توده مردم که اراده آنها تاریخ ساز نیست. شیوه کشورداری، آداب و آیین درباری، رابطه پادشاهان و بزرگان با یکدیگر، راه و رسم نبرد و چگونگی جنگ افزارها و جز اینها... یا پیوندی با داد و ستد و گذران روزانه کسان ندارد، یا اگر داشته باشد نامستقیم و به واسطه است. ولی در دوران تاریخی شاهنامه، مانند تاریخ های دیگر نشان اینها را بازمی یابیم.

فردوسی نیز چون طبری مسلمانی است با اعتقادی در کلیات همانند. در جهان بینی طبری، پروردگاری یگانه جهان را آفریده است و آن را از ازل تا به ابد بنا به مشیتی مقدر به پیش می راند. کتاب او نشان منزلگاه های این راه است. اما شاهنامه بر سنتی استوار است که زیرساختی دوگانه دارد، نقشی است بر پرده ای با تار و پودی سفید و سیاه؛ با روشنی «اهورا - اشه - داد»، و با تاریکی «اهریمن - دروغ - بیداد»! دوران آمیختگی است. این دوگانگی دیرین، در بن مایه افسانه ها و رویدادها، که در «خاطره جمعی» ما خفته بود، در ناخود آگاه، در کنه وجود شاعری بزرگ و بیدار، و



در خود آگاهی وی - در شعر - هستی پذیرفت. تناقضی است میان یکتایی قادر مطلق و این دوبنی هستی که نشانه‌های آن، و در نتیجه سرگردانی، پریشانی و حیرت شاعر، را در کتاب می‌بینیم. این دوگانگی، چنان‌که پیش‌تر گفته شد، به «تاریخ» فردوسی سرشتی حماسی و اخلاقی می‌دهد که طبری و تاریخ‌های متعارف نه می‌بایست و نه می‌توانستند داشته باشند.

باری، شاعری از داستان‌ها و پیشامدهای تاریخی که به دستش می‌رسد، آن را که می‌خواهد برمی‌گزیند و آن را که نمی‌خواهد ندیده می‌گیرد، در حقیقت او از سنت گذشته، تاریخ تازه‌ای می‌سازد و آن‌گاه به آن که برگزیده وفادار می‌ماند. خود او نیز نگفته است که هرچه را دیده به هم بسته و به نظم آورده، بلکه گفته است «گر از داستان یک سخن کم بدی / روان مرا جای ماتم بدی»، از داستان یا داستان‌هایی که او خود برچیده و در مسیر رویدادها نهاده، چیزی نکاسته. اما تا آنجا که می‌دانیم او داستانی چند به «تاریخ» ایران افزوده (رستم و سهراب - بیژن و منیژه...) و چندی از آن کاسته و پاره‌ای از رویدادهای دور و دراز (دوره ساسانی) را علی‌رغم خود نگه داشته است.

اکنون بازگردیم به آن پرسش نخستین که انگیزه این افزونی و کاستی چیست؟ چرا آن را که باور ندارد می‌سراید و سپس می‌گوید از صورت داستان بگذرید و رمز معنا را دریابید؟ و چرا آن را که رمزی ندارد نگه می‌دارد؟ فردوسی شاعر است نه مورخ و شاعر به معنای دارنده «شعور، آگاهی» در ضمیر باطن و کنه وجود، حتی ندانسته و نیندیشیده، دریافت و بینشی از گوهر و معنای فرهنگی دارد که در آن زاده شده و آن را در جان آزموده است. او بینای آن سوی نادیدنی چیزهاست که ما نگاه می‌کنیم و

نمی‌بینیم و گویای آن که در دل داریم و در زبان عاجز و نافرمان. مولانای «کاشف اسرار» آن را که یافت می‌نشود «آتش» آرزوست و «لسان‌الغیب» سرود آن «غایب از نظر» را می‌سراید. اگر خاطرهٔ جمعی فرهنگ ما چنین صفاتی به شاعرانمان داده - که به هیچ امیر و گردنکشی نداده - و اگر شاهنامه را قرآن عجم (قرآنی که خود کلام الهی است) نامیده‌اند برای آن است که آنها «افصح‌المتکلمین»، گویاترین گویندگان‌اند و در بند حقیقتی فراتر از واقعیت ملموس و کیفیتی آن‌سوتر از کمیت سود و زیان بی‌مقدار. مقدمهٔ «داستان رستم و اکوان دیو» گواهی است از چنین تصویری که شاعر از کار خود دارد: برای ستودن «کردگار روان و خرد، دانش خردمند روشن‌روان به بیچارگیست» و باید وجود آن را که «هست و یکیست»، بی‌چند و چون پذیرفت. آن‌گاه به «فلسفه‌دان بسیار گوی» می‌گوید:

ایا فلسفه‌دان بسیار گوی	بپویم به راهی که گفتمی مپوی
سخن هرچه با هست توحید نیست	به ناگفتن و گفتن او یکیست
ترا هرچه بر چشم برنگذرد	نگنجد همی در دلت با خرد
تو گر سخته‌یی راه سنجیده گوی	نیاید به بن هرگز این گفت‌وگوی...
جهان پرشگفتست چون بنگری	ندارد کسی آلت داوری

(د ۳، ص ۲۸۸)

شاعر به عقل استدلالی فیلسوفی می‌تازد که هرچه را به چشم سر نبیند (و خدا را نیز) باور ندارد،<sup>۱</sup> غافل از آنکه جهان سرشار از

۱. در اینجا اشارهٔ شاعر به «فلسفه‌دان بسیار گوی» است که در وجود خدا نفی و اثبات چون و چرا می‌کند، نه در دشمنی با فلسفه و فیلسوفان. مثلاً «کید» پادشاه هند چهار

شگفتی‌هاست و ما افزاری برای داوری و سنجیدن آنها نداریم. جهان‌آفرین و این «گردون‌گردان» و زمان را که هر بار چون روزی نو در ما می‌گذرد، و آن روز که به یک دم‌زدن رها می‌شویم، این شگفتی‌های شگفت را چگونه می‌توان با چون و چرای اندک‌مایه «فلسفه‌دان» دریافت؟ پس او با سرودن افسانه‌ای چون اکوان دیو همداستان نیست، مگر خردمندی که بداند و معنا را دریابد.

و اما در اندیشه فردوسی رمز یا کلید فهم تاریخ ایران، بازتاب سرگذشت کیهان بر زمین نیست؟ جنگ اهوره‌مزدا و اهریمن و رستاخیز سوشیانس‌ها را در نبردهای ایران و توران و برآمدن کیخسرو رستگاری‌بخش نمی‌توان بازدید؟ و معنای این «رمز» پس از گشوده شدن، درگیری و پیکار دادگران با پیدادگران و خویشکاری آدمی در این میان نیست؟ خردمند دانسته و ندانسته این را - که گوهر و عصاره تجربه تاریخی کتاب است - از شاهنامه درمی‌یابد و گمان می‌کنم شاعر هم - خودآگاه و ناخودآگاه - از جمله این را، نیز می‌خواست؛ همین پیکار پیوسته و بی‌پایان و امید بهروزی را که از دوران‌های دور - از روزگار گاهان - در ضمیر پنهانمان جایگیر شده و به صورت بی‌صورت خاطره جمعی ما درآمده بود! فردوسی در گزینش خود اسیر رویدادها نشد، او

---

چیز شگفت دارد که هیچ‌کس ندیده و ندارد. و این «یکی فیلسوفست نزدیک من» که:

همه بودنی‌ها بگوید به شاه ز گردنده خورشید و رخشنده ماه

و پادشاه هند از جمله به سبب وجود این مرد خرد و دانش، از هجوم و زیان اسکندر در امان می‌ماند. و در جای دیگر این «فیلسوف سترگ» سیم و زر اسکندر را نمی‌پذیرد و می‌گوید من گوهری دارم بی‌ترس از دزد، چون

که دانش به شب پاسبان منست خرد تاج بیدار جان منست

این راز تاریخ را در رمز داستان‌های تمثیلی برگزید و خاطرهٔ جمعی ما را سرود.

خاطرهٔ جمعی مفهومی جدید در روان‌شناسی تاریخی و اجتماعی است که مانند بسیاری از پدیده‌های فرهنگی، اگرچه به این نام و نشان شناخته نبود، ولی در ضمیر پنهان شاعری چون فردوسی، البته وجود داشت. برای همین به «خودآگاه و ناخودآگاه» او اشاره می‌کنم. زیرا هنرمند و به‌ویژه شاعر حقیقت فرهنگ خود را خواسته و ناخواسته و دانسته و ندانسته در ساحت روح - یا به زبان فردوسی در روان خردمند - تجربه می‌کند. چگونه می‌توان بیان کرد؟ «تجربه» هم واژه و هم مفهوم نارسایی است. شاید بتوان گفت که در چنین موردی، خاطرهٔ جمعی چون معرفتی شهودی در روان شاعر، خفتهٔ بیدار و گرم کار است - مثل بهار در درخت و پرواز در پرنده - تا در شرایط مناسب «تاریخی-فرهنگی» به دنیا بیاید. معرفت در شاعر هست همچنان‌که طبع شعر در اوست؛ طبعی که با رنجی سی‌ساله به بار می‌نشیند. و منظورم از «طبع شعر» نه استعداد به هم پیوستن کلام موزون و مقفی، بلکه طبیعت شاعرانه است، موهبتی که به یمن آن اندیشه و حسیات در هماهنگی خجسته با موسیقی کلام، در خیال خلاق پدیدار شود؛ مثل بردمیدن سپیده در نور و نور در سپیده و آفتاب در راه.

فردوسی دارای این توانایی، امکان ذهنی یا روانی بود که جوهر و جان تاریخ ایران را در خود داشت، با کاری کارستان، آن را پیراست و آراست و در وجود آورد؛ شاهنامه کالبد خاطرهٔ جمعی ماست که در شعر صورت‌پذیر، دارای صورتی دیدنی، دریافتنی و «زیبا» شده است. «خاطرهٔ جمعی» تجربهٔ دیرین و کهنسالی است که بیشتر در ضمیر ناآگاه -

تا آگاه - مردمی همزیست ریشه می‌دواند یا چون نه‌ری در اعماق روان است؛ به همین سبب ناپیدا، پخش و پراکنده و بی‌شکل است. فردوسی نه این انبوه ناشناخته و بی‌صورت، بلکه تنها بخشی از آن را، سازگار با روح زمانه، برگزید و در «نظم» خود آن را سامان‌پذیر و صورتمند کرد. در روزگار فردوسی روح زمانه بیداری ملی ایرانیان بود، به‌ویژه بر بنیاد زبان و تاریخ، برای بنای هویت خود.<sup>۱</sup> برای همین شاهنامه به صورت حماسه ایستادگی ایرانیان در برابر هجوم‌ها و بحران‌های تاریخ ما درآمد. اما این حماسه تنها گزینش و سرایش خاطرهٔ جمعی بنا به روح زمانه نیست، وگرنه در زمان‌های دیگر از یاد می‌رفت. حاصل کار بسی فراتر از این، روح زمان‌های دیگر را نیز دربرمی‌گیرد، که اندکی بعد به آن می‌پردازیم.

شاهنامه به یمن «سخن»، صورت زیبای خاطرهٔ جمعی ماست. «زیبا» را به معنای هنری و زیباشناختی کلام به کار می‌برم که تجلی حقیقت متعالی است در یگانگی صورت (فرم) و محتوا؛ صورتی که محتوای ناگزیر خود را معین می‌کند و محتوایی که جز آنچه برگزید، صورت دیگری نمی‌توانست بگیرد. حقیقت متعالی زیباست. اگر حقیقت را بازتاب ساده، بی‌واسطه و مکانیکی واقعیت نپنداریم، بلکه آن را دریافتی بدانیم که ما از آن داریم، در این حال حقیقت صرفاً امری انسانی، در ما و درونی است. حقیقت ساده و بیرونی دریافتی است از واقعیت، از بودن و نبودن چیزی، از خوب و بد کاری یا مثلاً درستی و نادرستی بررسی و پژوهشی و جز اینها... اما حقیقت متعالی دریافت ماست از حقیقت حقیقت. چون نمی‌توانم فکرم را روشن و راحت بیان کنم، ناچار مثالی

---

۱. چون در جای دیگر - هویت ایرانی و زبان فارسی - در این باره شرحی داده‌ام، دیگر در اینجا تکرار نمی‌کنم.

می آورم: وجود آخرت و دوزخ و بهشت برای آدم مؤمن حقیقت است زیرا دریافتی است که او از آفرینش و عاقبت کار جهان دارد. اینک سفر خیالی «دانتته» به دوزخ و برزخ و بهشت، به راهنمایی ویرژیل و بئاتریس - اگرچه خیالی - خود برآمده از حقیقتی پیشین است و آن‌گونه که در کمدی الهی آمده، «صورتی» است برای بروز و پیدایش حقیقت‌های دیگر؛ متعالی و زیبا که از مرز حقیقت‌های پیشین (که تنها از آن مؤمنان بود) در می‌گذرد و مؤمن و نامؤمن را - اگر به حریم شعر راه یابند - به کار می‌آید. حقیقت متعالی برآمده از فلسفه، اخلاق، دانش و آگاهی یا هر سرچشمه دیگر، الزاماً «زیبا» (به معنای زیباشناختی کلام) نیست. اما در شعر - و شاید هنر - حقیقت متعالی «زیبا»ست، زیرا نه تنها شعور بلکه شعور و حسیات ما را همزمان فراتر می‌برد و تعالی می‌بخشد. این حقیقت نه در شخص رستم و سهراب، سیاوش و کیخسرو یا مثلاً رستم و اسفندیار، بلکه در داستان رستم و سهراب، و آن دیگران تحقق می‌یابد و هستی می‌پذیرد. افراد اندام‌های این حقیقت انسانی هستند که شاعر آنها را در بودن و زیستن با یکدیگر می‌پرورد و بازمی‌آفریند.

فریدون و ضحاک، رستم و سهراب، سیاوش و کیخسرو، و رستم و اسفندیار، همه به‌عنوان اسطوره، دین و تاریخ، زمانی - نه چون داستان - بلکه در مقام «حقیقت» پذیرفته و مقبول گذشتگان ما بودند. بازپرداخت و سرایش این داستان‌ها که خیال - «خیال خلاق» - شاعر در آنها جانی تازه دمید و معنایی دیگرتر به آنها داد، نمونه‌هایی از حقیقت متعالی زیبايند. شاعران بزرگ به یمن سخن، پیامبران چنین حقیقتی هستند. آنها با سحر کلام - گاه مانند عشق - به یاوه جهان و رنج‌های ناسزاوار زیستن معنا می‌دهند.

همچنان که گفته شد شاهنامه تنها گزینش و سرایش خاطرهٔ جمعی بنا به روح زمانه نیست. در آثاری «چون رستم و سهراب، سیاوش یا رستم و اسفندیار... سخن بر سر آن جوهرهاست که هستی انسان را می‌سازد، بر سر پیوند و جدایی آدمیان است با یکدیگر و مهر و کین آنان با طبیعت و بزرگی در زندگی و مرگ، که به سبب کلیت جهانی و آشکار کردن ژرف‌ترین دردهای آدمی تا به امروز همپای زمانه آمده‌اند...»<sup>۱</sup> پس همین که شاعری چون فردوسی دست به سوی داستانی می‌برد و آن را می‌سراید همه چیز دگرگون شده است و دیگر تاریخ فقط تاریخ نیست و «روح زمانه» در زمان‌های آینده سریان می‌یابد. و شاعر خود این را خوب می‌داند که می‌گوید:

جهان کردم از خرمی چون بهشت از این بیش تخم سخن کس نکشت  
دریافت عجیبی است از «سخن» که اثر آن را نه فقط در آدمی، بلکه در چیزهای بیرون از ما، در طبیعت می‌بیند، و جهان را دگرگون و سازگار با آرزوهایش، در مقام آرمانی بهشتی، هستی می‌بخشد.

وقتی خاطرهٔ جمعی، چون «تاریخ»، به شعر درآمد، گذشته‌ای خفته در خویش، به منزلهٔ حقیقتی متعالی و زیبا در ما بیدار می‌شود و از بیداری او روشنی در ما طلوع می‌کند. در این داد و ستد، از برکت سخن شاعر، دو چیز زنده شده است: یکی خاطرهٔ تاریخی در ما، و یکی ما در خاطرهٔ تاریخ. برای همین پایداری هویت ملی ما - و بیرون از این دایرهٔ تنگ - هویت فرهنگی همهٔ فارسی‌زبانان، از جمله مدیون شاهنامه است.

۱. شاهرخ مسکوب، مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، تهران، ۱۳۴۲، ص ۶.

در داستان‌های شاهنامه، با خواندن «تاریخ»، هر بار حقیقت متعالی و زیبایی را - که ویژگی هر اثر والای هنری است - در روح خود می‌آزماییم و این‌گونه با زیبایی خاطرۀ جمعی، توأم است با موهبت شادی فرخنده‌ای که دیدار زیبایی به ما ارزانی می‌دارد. و لذت این شادی، اگرچه از گذشته می‌آید، دیگر از آن ماست که هستیم و آنها که پس از ما خواهند بود. بدین‌سان، از این دست نیز، فردوسی در شاهنامه گذشته را از زیر آوار ایام بیرون کشید و آن را چون پرندۀ‌ای به آسمان آینده پرواز داد.



گذشته از هر چیز، این لذت والای شاد نیز از موجبات رواج شاهنامه در میان همگان و خواندن و بازگفتن‌ها بوده و هست، تا آنجا که در آثار دیگر، نیازی به بازنویسی داستان‌ها نمی‌دیدند، زیرا همه می‌شناختند و می‌دانستند:

... و کیکاوس زنی داشت ... و این زن چون سیاوش را بدید  
 بر وی عاشق شد و حال بدان انجامید کی سیاوش به  
 ترکستان افتاد از ترس پدر و آنجا کشته شد، چنانک قصه  
 آن مشهور است و تکرار آن دراز گردد ... و چون گودرز به  
 لشکر افراسیاب رسید جنگ‌های عظیم رفت چنانک قصه  
 آن معروفست ...<sup>۱</sup>

---

۱. فارس‌نامه ابن‌البلخی، به سعی و اهتمام و تصحیح گای لُسترنج (Guy Le Strange) و رینولد نیکلسون (Reynold Nicholson)، چاپ کیمبریج، صص ۴۱ و ۴۵. باز در همین کتاب جنگ اسفندیار و فرزاسف (ارجاسب) و نیز جنگ رستم و اسفندیار ناگفته می‌ماند چون که قصه آنها معروف است.



و یا در جای دیگر:

قصه کشتن ایرج تا به پادشاهی منوچهر جمله با شاه اسکندر بگفت بعینها چنان که در شهنامه فردوسی نظم داده است و اغلب خوانندگان را معلوم باشد... پس حکیم این قصه ها برای شاه بازگفت چنان که در شهنامه مذکور است و اینجا بازگفتن تطویلی دارد و این داستان ها خود بر خاطر اغلب مردمان باشد که از شهنامه خوانده باشند... پس حکیم قصه گشتاسپ... و صفت هفت خان اسفندیار و رفتنش به روئین دژ... چنان که در شهنامه نوشته است بازگفت... و شاه بدین حکایت ها این چهار ماه که در روئین دژ بود به سر برد...<sup>۱</sup>

در رستم التواریخ می بینیم که حتی در مجلس محمد حسن خان قاجار و علیمردان خان زند، که زبان مادری هیچ یک فارسی نبود، شاهنامه خوانده می شد؛ در اولی پیوسته و در دیگری گاه و بی گاه! تقلیدهای بی شمار از همه دست و حماسه سرایی به مناسبت و بی مناسبت، شرح گیرودار چند روزه این و آن در گوشه و کنار ایران و هند و عثمانی، افسانه های بیهوده و «شعر» های بیهوده تر، خود داستان دیگری است که نام و نشان انبوه آنها را می توان در حماسه سرایی در ایران دکتر صفا و جاهای دیگر دید. شهنشاه نامه فتحعلی خان صبای کاشانی در وصف فتوحات مشعشعانه فتحعلی شاه قاجار یکی از آخرین بندهای رشته ای است که امید است با

۱. اسکندرنامه، به اهتمام ایرج افشار، ن.ک.: صص ۱۲۹، ۲۰۱ و ۲۴۹.

شاهنامه نوبخت در پادشاهی پهلوی اول به پایان رسیده باشد. افسانه‌ها که بعدها درباره فردوسی ساخته و پراکنده شد نشانه‌ی تصویری است که همگان از روح بلند و باشکوه او داشتند. آن قصه نظامی عروضی در چهار مقاله و بخشیدن صله به حمای و فقاعی را همه می‌دانند. ولی اینک می‌توان افسانه‌ای دیگر آورد از بی‌نیازی و پردلی شاعر، آن هم رویاروی سلطان پرمهابتی چون محمود:

... حدیث رستم بر آن جمله است که ابوالقاسم فردوسی شاهنامه به شعر کرد، و بر نام سلطان محمود کرد و چندین روز همی برخواند. محمود گفت همه شاهنامه خود هیچ نیست مگر حدیث رستم، و اندر سپاه من هزار مرد چون رستم هست. ابوالقاسم گفت زندگانی خداوند دراز باد، ندانم اندر سپاه او چند مرد چون رستم باشد اما این دانم که خدای تعالی خویشتن را هیچ بنده چون رستم دیگر نیافرید. این بگفت و زمین بوسه کرد و برفت. ملک محمود وزیر را گفت این مردک مرا به تعریض دروغ‌زن خواند، وزیرش گفت باید کشت. هر چند طلب کردند نیافتند. چون بگفت و رنج خویش ضایع کرد و برفت هیچ عطا نیافته، تا به غربت فرمان یافت.<sup>۱</sup>

در تاریخ هنر ما، از زمان پادشاهان ترک‌زبان گورکانی و صفوی، هیچ کتابی چون شاهنامه عرصه هنرنمایی مینیاتور نیست‌ها و تصویرگران نبوده است؛

۱. تاریخ سیستان، به تصحیح ملک الشعراء بهار، مؤسسه خاور، تهران، ۱۳۱۴، ص ۷.

در نقاشی قهوه‌خانه‌ای «خیالی سازان» و کاشی‌کاران دوره قاجار نیز نمی‌دانم آیا نقش‌های مذهبی مقدسان و داستان‌هاشان می‌توانست با شاهنامه برابری کند یا نه. همچنین داستان زدن نقالان و کار و بار مردمانه آنها را تا همین آخرها، می‌دانیم. اینک به نظر می‌آید که روزگار چنین هنرهایی؛ نقش کتاب و کاشی و نقالی و جز اینها، برای ترویج شاهنامه، سپری شده است و کتابی که «تاریخ» ایران را دربرداشت، برای ادامه تاریخ خود رهسپار راه‌های دیگری است. در صد و چند سال اخیر، نخست خاورشناسان غربی و سپس دانشمندان ایرانی، به مطالعه تاریخی-ادبی، زبان‌شناسی و متن‌شناسی و به‌طورکلی به سنجش شاهنامه، بنابر معیارهای علمی، پرداختند و به نتایج درخشانی دست یافتند. هم‌اکنون نیز کوشش‌های ارجمندی از این دست در کار است. در این مطالعات، «کتاب» مانند هر موضوع بررسی علم، از بیرون نگریسته و با ابزار دانش - داده‌ها و روش‌ها - تا نتیجه مطلوب و منطقی، «بی‌طرفانه» کاویده می‌شود. گمان می‌کنم از چندی پیش وقت آن رسیده است که همزمان و با این پشتوانه علمی، جویندگان مشتاق کتاب را از درون نیز بنگرند و در آن غوطه‌ور شوند تا گوهر جان این صورت زیبا - روح اندیشگی، هنری و فرهنگی وی - را دریابند. تاکنون بررسی شاهنامه بیشتر از آن ادیبان، مورخان و اهل فضل بود، اینک اگر همپای آنان متفکران و اندیشه‌ورزان نیز به این لذت شاد روی آورند کتاب پربارتر و شناخت ما سرشارتر خواهد شد. وقت آن است که شاهنامه نه فقط دانسته بلکه اندیشیده شود تا همچنان زنده بماند.

تاکنون نیز شاهنامه چون تاریخی زنده بود، می‌توانست حس ملی ما را نگه دارد، نه تاریخ رسمی که پیش از اسلامش نویافته است و پس از

اسلامش گوناگون و پراکنده و در دسترس نخبگان و دانش‌آموختگان نه توده مردم. اگر شاهنامه را با تاریخ‌های رسمی (کلاسیک) بسنجیم، بیشتر آنها تا چندی پیش گاهشمار آمد و رفت گسسته سلسله‌ها و نمایش جنگ و خشونت بود. به‌خلاف این، شاهنامه سرگذشت درهم پیوسته مردمی است در سه سلسله پادشاهی پیشدادیان، کیانیان و ساسانیان (با گسست کوتاهی میان دومی و سومی) از سویی و از سوی دیگر نبرد و جانبازی دودمان‌های پهلوانی در راه آرمان‌های والای انسانی و ملی. در این «بافتار» شاهنامه در روح ما تاریخ حقیقی‌تری بود از تاریخ واقعی - یا سیاسی - ایران، هخامنشیان و اشکانیان ناپیدا و ساسانیان یا مثلاً سامانیان و طاهریان، زیاریان و سلجوقیان و ایلخانان و تیموریان و غیره و غیره... آن‌هم در سرزمین‌های پراکنده، در اصفهان و ری و جبال، در طبرستان، خراسان، فارس و دیلمستان و کرمان یا سیستان... زمان‌ها (سلسله‌ها) ی گسسته در مکان‌ها (جغرافیا) ی گسسته!

در دوران تاریخی، شاهنامه گذشته از خاطره جمعی ما نمودار آیین کشورداری و دربردارنده فلسفه سیاسی دوره ساسانیان نیز هست، که این خود باز بسته به تصور کهن ما از ساختار و کارکرد جهان است. از این دیدگاه، بررسی شاهنامه جست‌وجوی دیگری است در گیتی و مینو، در پیوند اجتماع انسانی و عالم ایزدان، زمین و آسمان!

هرچه تاریخ رسمی بریده و پریشان بود، در عوض خاطره جمعی - از راه تاریخ حماسی و به یمن زبان فارسی - در کنه ضمیر ما ریشه‌دار و استوار بود. و می‌دانیم که از قضا نقش فردوسی در ساحت زبان کمتر از عرصه تاریخ نیست. اما تاریخ برای آنکه بماند و جریان یابد و «بشود» نیازمند زبان است. شط تاریخ بستری بهتر از زبان ندارد. اما از سوی دیگر

زبان نیز مانند هر پدیدهٔ جاندار، ناگزیر باید در سنتی و گذشته‌ای، پرورده شود و بیابد، در یک کلام «تاریخی» داشته باشد، تا بتواند خود نگهدارندهٔ تاریخ قوم یا ملتی باشد. فردوسی شاعری است که تاریخ و زبان را در کاخ شاهنامه به هم پیوست، زمان را در سخنی پایدار زنده کرد.



## جهانداری

در پایان دوران حماسه پهلوانی، ساختار «اساطیری-حماسی» زمان نیز به سر می‌رسد. چون به دوران تاریخی می‌رسیم ناگزیر از این «پیدای ناپیدا» دریافت دیگری داریم. زمان اساطیری کیهانی و از آن پیدایش ایزدان و اهریمنان، آفرینش مینو و گیتی و رستاخیز است و زمان حماسی از آن رویارویی انسان با جهان و جهانیان - پدیده‌ها و نیروهای طبیعت با آدمی و دیو و پری - از همه دست؛ در این هر دو حال، در اسطوره و حماسه، زمان متعالی و فرازنده است و گاه حتی فراتر و آن‌سوتر از دسترس و توانایی ایزدان، آن‌گونه که تنها خیال دور پرواز آدمیزاد می‌تواند آن را به تصور درآورد (چنان‌که مثلاً در اسطوره زروان، هستی زمان پیش از پیدایش اهوره مزدا تصور شده است).

اما زمان تاریخی از آن تجربه روزانه اجتماعی ماست و با آن سنجیده

می شود، با گذشتن شب و روز، با پیمانۀ عمر کوتاه و زندگی برگشت ناپذیر ما در شبکۀ درهم بافته اجتماع! زمان در زمین می گذرد؛ حتی اگر از آسمان بیاید و سرنوشت آن از پیش مقدر شده باشد. در این حال جایی برای پادشاه هزارساله و پهلوان ششصدساله نیست؛ نه شگفتی سیمرغ و نه جادوی افراسیاب! این زمان اگرچه همچنان سرشت و سیرتی آسمانی اما صورتی دیگرگونه دارد و کتاب تاریخ این روزگار نیز صورتی تازه!

زمان تاریخی در زمین می گذرد و تاریخ ایران در ایرانشهر (یا به گفته فردوسی شهر ایران!) و ایرانشهر در «دل»، در مرکز زمین جای دارد.

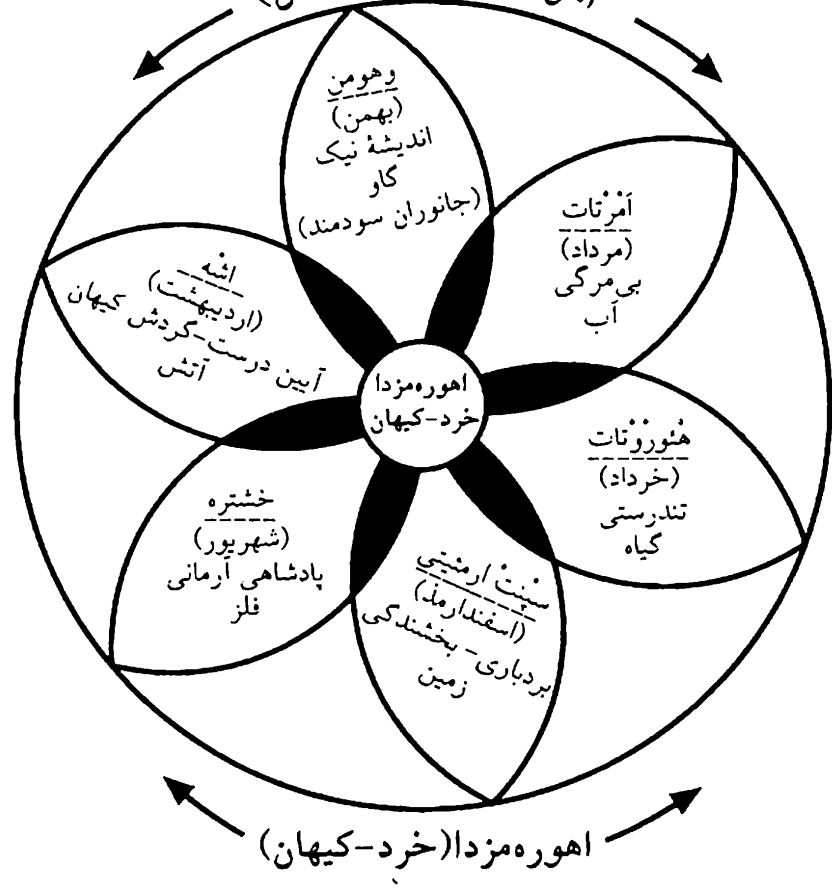
تصویر اساطیری زمین بازتابی است از انجمن امشاسپندان؛ با آیین و سامانی همانند. همان طور که می دانیم شش امشاسپند<sup>۱</sup> هریک هم هستی جداگانه دارند و هم به ترتیب نمودار اندیشه نیک، سامان و نظام دادمند، پادشاهی آرمانی، بردباری باروری، تندرستی، بی مرگی اهوره مزدا هستند و - مانند گلبرگ های شش گانه نیلوفری آبی - دایره وار گرداگرد اهوره مزدا را فرا گرفته اند. او مرکز و محیط، هم تمامی امشاسپندان و هم فراتر و تمام تر از تمامی آنهاست. آنها چنان به هم پیوسته اند که نه تنها یکسان می اندیشند بلکه روان یکدیگر را نیز می بینند. اهوره مزدا کثرت خود را در آنها می یابد و آنها وحدت خود را در اهوره مزدا!

در جغرافیای اساطیری ما «صورت» زمین بازتاب این تصویر آسمانی، و مینو الگوی گیتی است. در گات ها (یسنه، هات ۳۲، بند ۳) و یشت ها (تیریشت، بند ۴۰ و مهریشت، بند ۱۵) به «هفت بوم» جهان اشاره شده و زمین که خود «گیتی» یکی از امشاسپندان (اسفندارمذ) است، مانند وجود



صورت خیالی امشاسپندان

اهوره مزدا (خرد-کیهان)

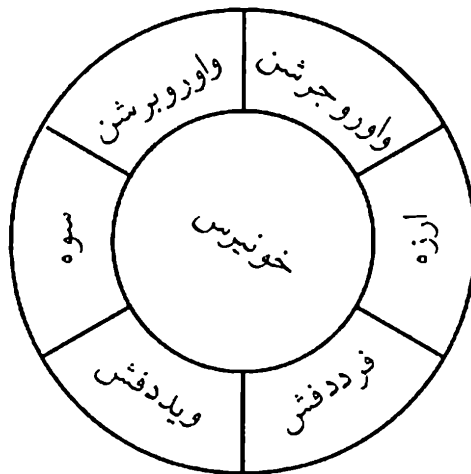


هفت گانه آنان از هفت اقلیم یا کشور تشکیل شده: یکی در باختر و یکی در خاور، دو در شمال و دو در جنوب و خونیرس - به وسعت همه آنها دیگر - در میانه! «ایران ویج» در مرکز این میانه جای دارد!

... هنگامی که تیشتر آن باران را ساخت که دریاها از او پدید آمدند، زمین را همه جای نم بگرفت، به هفت پاره بگست، ... پاره‌ای به اندازه نیمه‌ای (در) میان و شش پاره (دیگر) پیرامون (آن قرار گرفت). آن شش پاره به اندازه خونیرس است. او (آنها را) کشور نام نهاد، زیرا (ایشان را) مرز نبود، چنان (که) پاره‌ای را (که) به ناحیه خراسان است؛

کشور ارزه، پاره‌ای را (که) به ناحیه خاوران است، کشور سوه، دو پاره را (که) به ناحیه نیمروز است کشور فرددفش و ویددفش، دو پاره را (که) به ناحیه اباختر است، کشور وروبرشن، وروجرشن خوانند. آن را که میان ایشان و به اندازه ایشان است، خونیرس خوانند... از این هفت کشور همه (گونه) نیکی در خونیرس بیش آفریده شد. اهریمن نیز به سبب صدمه‌ای که از آن بیند با خونیرس بیش نبرد کند و بدی به خونیرس بیش آفریند؛ زیرا کیان و یلان در خونیرس آفریده شوند. به دین مزدیسنان نیز به خونیرس آفریده شد و سپس به دیگر کشورها برده شد. سوشیانس را نیز در خونیرس زاینند که اهریمن را نابود کند و رستاخیز و تن‌پسین کند...<sup>۱</sup>

۱. بهار، بندهش، ص ۷۰.



### جغرافیای اساطیری زمین

(طرح مهرداد بهار)

برای توضیح بیشتر و نام بخش‌های زمین و مراجع می‌توانید ن.ک.: پورداود، یشت‌ها، ج ۱، ص ۴۳۱.

همچنین ن.ک.: مهرداد بهار، از اسطوره تا تاریخ، جغرافیای اساطیری جهان در ادبیات

گذشته از این، از راه ستارگان سپهر نیز آسمان و زمین به هم پیوسته‌اند:

(۱) پرسید دانا از مینوی خرد، (۲) که این ستارگان که در آسمان پیدا هستند و شمارشان چنین بسیار است، پس کار و تدبیرشان چیست، (۳) و حرکت خورشید و ماه و ستارگان چگونه است؟، (۴) مینوی خرد پاسخ داد، (۵) که از ستارگان در آسمان نخست ستاره تیشتر مهتر و بهتر و ارجمندتر و فرّه‌مندتر دانسته شده است، (۶) و همه بهره‌مندی و رفاه جهان از راه تیشتر است، (۷) و ستاره «آب چهره» برای افزایش آب، (۸) و ستاره «زمین چهره» برای افزایش زمین، (۹) و ستاره «گیاه چهره» برای افزایش گیاه، (۱۰) و ستاره «گوسفند چهره» برای افزایش گوسفند، (۱۱) و ستاره «آب و زمین و گیاه و گوسفند چهره» برای افزایش نژاد مردمان آفریده شده‌اند.<sup>۱</sup>

در مقدمه شاهنامه ابومنصوری نیز همین آمده است:

پهلوی، گردآورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۷، ص ۱۳ به بعد.

و نیز: Henry Corbin, *Corps Spirituel et terre de resurrection*, Paris, Buchet-Chastel, 1979.

به گمان کربن می‌توان حدس زد که نام هر کشور پیوسته به نام سرکرده‌ای باشد که در آخر زمان از آن سرزمین به یاری سوشیانت می‌شتابد. (کربن، همان)

همچنین: Darmesteter, *Le Zand-Avesta*, Paris Adrien-Maisonneuve, 1960 Tome 2 p. 547.

۱. مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۴، ص ۶۵. ستاره‌های «آب چهره» و ... ستاره‌هایی هستند که تخمه آب‌ها، گیاهان و حیوانات اهلی در آنهاست.

نشانه‌های پیوستگی زمین به آسمان، به ویژه در «یشت»‌ها کم نیست. ولی ذکر آنها بیشتر از گنجایش این مختصر است.

نکته بامعنا تر آنکه یاقوت نیز به صورتی دیگر از وابستگی هر اقلیمی به یکی از هفت سیاره آسمان - کیوان، هرمز، بهرام، خورشید، ناهید، تیر و ماه - نام می‌برد. ن.ک.: محمد مهدی ملایری، همان، ص ۴۵ و ۴۶.

هر کجا آرامگاه مردمان بود به چهار سوی جهان از کران تا کران، این زمین را ببخشیدند و به هفت بهر کردند، و هر بهری را یکی کشور خواندند. نخستین را ارزه خواندند، دوم را سوت خواندند، سوم را فرددفش خواندند، چهارم را ویددفش خواندند، پنجم را ووربرست خواندند، ششم را وورجرست خواندند، هفتم را که میان جهان است خنرس بامی خواندند.

و خنرس بامی این است که ما بدو اندریم، و شاهان او را ایرانشهر خواندندی... و ایرانشهر از رود آموی است تا رود مصر و این کشورهای دیگر پیرامون اویند، و از این هفت کشور ایرانشهر بزرگوارتر است به هر هنری...<sup>۱</sup>

بدین‌گونه صورت زمین و بازتاب آن را در آسمان می‌توان یافت، گویی زمین و آسمان آینه‌همدیگرند.

چرخ با این اختران نغز و خوش زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت

بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی<sup>۲</sup>

۱. محمدمین ریاحی، سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۷۵.

درضمن خنرس بامی (از رود آموی تا رود مصر) که در این «مقدمه» همان ایرانشهر دوران‌های بعدی است، سرزمین‌های شاهنشاهی هخامنشی را به یاد می‌آورد.

۲. میرفندرسکی، ن.ک.: دکتر ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۵، بخش یکم، تهران، ۱۳۶۲، ص ۳۱۲.

صورت هفت پاره زمین از دوران ساسانی به ایران اسلامی و به جغرافیادانان عرب رسید. «یاقوت که کتاب معجم البلدان خود را در قرن هفتم هجری تألیف کرده و تا زمان او قرن‌ها از انتقال این اصول به منابع عربی-اسلامی گذشته بود درباره هیأت اقلیم هفت‌گانه به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی تنها روش مورد عمل در زمان او همین روش ایرانی بوده... در هر حال اساس کار همه آنها [دبیران دیوان، منجمان و ریاضی‌دانان] همان اساس تقسیمات ایرانی یعنی تقسیم جهان به هفت بخش بوده».<sup>۱</sup>

در شاهنامه همین زمین هفت‌گانه را می‌بینیم. مثلاً وقتی ضحاک عاقبت شوم خود را به خواب می‌بیند و سراسیمه بیدار می‌شود، «ارنواز» به وی می‌گوید از چه می‌ترسی «زمین هفت کشور به فرمان تست / دد و دیو و مردم نگهبان تست». گیو، پس از هفت سال جست‌وجو و یافتن کیخسرو می‌گوید دل من از دیدار تو خرم‌تر است تا از دیدن بهشت و پادشاهی هفت کشور، و کیخسرو همین هفت کشور روی زمین را در جام جهان‌نما می‌بیند.

هم‌شکلی زمین با آسمان تنها صورتی نیست، زمین، امشاسپندی‌تن‌پذیر و جسمانی شده، هستی این جهانی و پیکر مند اسفندار مذ است، و اسفندار مذ (زمین)، خود جلوه بردبار، مادرانه و سخاوتمند یا برکت‌بخش

---

۱. دکتر محمد مهدی ملایری، تاریخ و فرهنگ ایران، ج ۲، دل ایرانشهر، بخش اول، انتشارات توس، تهران، ۱۳۷۵، ص ۴۴. و نیز، سید حسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۲، صص ۲۰۵ و ۲۰۶. و درباره هفت اقلیم زمین بنا به عقیده «اخوان صفا» ن.ک.: همان، ص ۱۲۲.

اهوره مزدا و نیز یکی از پیکرهای زیبایی است که او به خود می‌پذیرد؛ زیرا او از جمله به زیباترین و بزرگ‌ترین پیکرهای امشاسپندان نیز درمی‌آید (فروردین یشت، بند ۸۱). «زمین مانند آسمان در مزدیسنا مقدس است. هر دو در اوستا یکجا نامیده شده‌اند چنان‌که در تشریح یشت، فقره ۸ و مهر یشت، فقره ۹۵ و فروردین یشت، فقره ۱۳ و غیره. بسا از زمین و آسمان ایزدانی اراده شده که به نگهبانی سپهر و خاک گماشته شده‌اند...»<sup>۱</sup> به یاری سروش امشاسپندان به هفت کشور زمین آمدند (یسنه، هات ۵۷، بند ۲۳). امشاسپندان شهریاران هفت کشور روی زمین‌اند.<sup>۲</sup> زمین «آسمانی» است و داد و بیداد پادشاه با وی همان می‌کند که فرمانروایی «اشه» و «دروغ» با سراسر کیهان.

در شاهنامه، طبیعت دشمن خوی هفت‌خان‌ها و برف و بورانی که جادوی افراسیاب بر ایرانیان می‌بارد و خشکسالی و ویرانی برآمده از پادشاهی ستمکاران، همه تاخت و تاز پیروان اهریمن است در زمین و آنچه بر آن است. اما گذشته از این دست‌اندازی‌های گاه و بی‌گاه، روی هم‌رفته در این کتاب نیز - مانند اوستا - پیوند دیرین و پنهان عناصر طبیعت با نمونه‌های ازلی و آسمانی گسسته نیست؛ آب و آتش و گیاه مظهر پاکی و رویندگی‌اند. آب گناهکاران (جمشید و افراسیاب) را که در بن دو دریای دور پنهان شده‌اند پناه نمی‌دهد که هیچ، بلکه از وجود افراسیاب تار و تیره می‌شود. تن زنان شبستان ضحاک را پس از رهایی، و گشتاسپ را پس از پیروزی بر اژدها، می‌شویند تا روانشان پاک شود. آتش

۱. پورداود، یشت‌ها، تهران، ۱۳۴۷، ج ۲، ص ۳۰۳.

۲. اوستا، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، انتشارات مروارید، تهران، ۱۳۷۰، وندیداد، فرگرد ۱۹، بند ۱۳.

به سیاوش بی‌گناه زبانی نمی‌رساند و از خون او - که زمین نمی‌پذیرد - نو به نو پر سیاوشان می‌روید. چون سری تاجدار را به خواری و زاری ببرند «گیاهی که روید بدان بوم و بر / نگون دارد از شرم خورشید سر». سپهر از این سوگ می‌گیرد (د ۱، ص ۳۱۷) و بلبل نه در فراق گل که در مرگ اسفندیار می‌نالد. آسمان و زمین با آدمی همدل و همدردند و در برابر آدمی است که به خواست آسمان، زمین را از بند می‌گشاید: شبی سروش به خواب گودرز می‌آید و به وی مژده می‌دهد که فرزند سیاوش، کیخسرو، در توران زمین است و از یلان ایران تنها فرزند تو گیو می‌تواند او را بیابد و به ایران بیاورد. پس گودرز به گیو می‌گوید:

... چنین کرد بخشش سپهر بلند	که از تو گشاید غم و رنج و بند
همی نام جستی میان دو صف	کنون نام جاویدت آمد به کف
که تا در جهان مردمست و سخن	چنین نام هرگز نگردد کهن
زمین را همانا سپهر بلند	به دست تو خواهد گشادن ز بند

(د ۲، ص ۴۱۴)

باری، فرمانروای ایران باید این زمین را که مأوای ایرانیان است، همان‌گونه به سامان دارد که اهوره‌مزدا جهان و جهانیان را! از این‌رو برای شناختن بهترین شیوه آرمانی کشورداری، به آیین جهانداری اهوره‌مزدا، و برای دانستن خویشکاری پادشاه در شاهنامه، به خویشکاری «پادشاه» آفرینش بازمی‌گردیم و نظری می‌افکنیم به کهن‌ترین بخش اوستا، در باب ساز و کار شهریاری اهوره‌مزدا بر آسمان و زمین و پیامدهای نظری آن درباره پادشاهی بر ایرانشهر. در همان نخستین بخش نخستین سرود گاهان (اوستا، یسنه، هات ۲۸، بند ۱) شیوه پیوستگی و همدستی امشاسپندان

و چگونگی جهاننداری اهوره‌مزدا و هدایت هستی نیک به‌سوی  
رستاخیز، پیداست:

ای مزدا، ای سپند مینو!  
اینک با دست‌های برآورده ترا نماز می‌گزارم و خواستار  
بهروزی و رامشم.  
[بشود که] با کردارهای «اشه» و با همه خرد و منش نیک  
«گوشورون»<sup>۱</sup> را خشنود کنم.

زرتشت — که رسالت او همان خواست اهوره‌مزداست — آرزومند  
خشنودی گوشورون — روان جهان بارور (و به تعبیری نماد هستی  
سودمند) است؛<sup>۲</sup> خشنودی هستی به یاری خرد و منش نیک! خرد  
اوستایی، درست اندیشیدن، نیک و بد را بازشناختن و یکی را بر دیگری  
گزیدن، خود در منش، در «خویشتن خوبش» اهوره‌مزدا (سرور خردمند)  
است. زیرا «خرد» شرط لازم و ناگزیر وجود اوست، «خدا» بدون خرد  
«خدا» نیست، و بخشایشی از این بزرگ‌تر ندارد. از برکت وجود خرد  
درحقیقت او خود را به آدمیان هدیه می‌کند.

و اما «اشه» آیین راستی یا آن قانون درستی است که آفرینش را سامان  
می‌بخشد<sup>۳</sup> و اهوره‌مزدا بنابر همین «قانون»، آفرینش نیک را نگاه می‌دارد  
و آن را در نبرد با بیداد اهریمن به فرجام پیروز و آفریدگان را به رستگاری

۱. دوستخواه، اوستا، ج ۱، ص ۷.

۲. ... ایزدی است حامی جهان حیوانی ... در اوستای تازه او نگهبان گله‌ها و رمه‌ها  
است. بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، ۱۳۷۵، ص ۷۷.

۳. درباره معنای گوناگون «اشه» ن.ک.: Widengren, *Ibid*, index و دوستخواه، همان،  
ج ۲، ص ۹۱۹.



می‌رساند. پس این «قانون» دوجلهانی مینو و گیتی نه‌تنها درست، راست و دادگرانه بلکه خود درستی، راستی و با «داد» اینهمان<sup>۱</sup> است؛ و داد نه‌تنها عدالت درستی و سامان بلکه به‌معنای قانون نیز هست، از این‌رو اشه را می‌توان داد (قانون) کیهانی دانست. این امشاسپند فرزندى است که اهوره‌مزدا وی را از خرد خود می‌آفریند (هات ۳۰، بندهای ۷ و ۸؛ هات ۴۵، بند ۴؛ هات ۴۷، بند ۲). برای همین اشه (که در گیتی آتش فروزان نماد اوست) مانند پدر و آفریدگار خویش روشن و درخشان است و پدر (مزدا) را در پرتو نور پسر (اشه) می‌توان دریافت (هات ۴۵، بند ۸).

اشه درمان‌بخش زندگی، دوست نیک ایزد بانوی زمین (سپندارمذ)، گیتی‌افزای، مایهٔ رسایی و جاودانگی، به‌روزی تن و شادمانی و نیروبخش زندگی است (همان، هات ۳۱، بندهای ۱۹ و ۲۰؛ هات ۳۲، بند ۲؛ هات ۳۳، بندهای ۸، ۱۰ و ۱۱؛ هات ۳۴، بند ۱۳). آنجا که «اشونی» (پیرو اشه) بر آن گام نهد شادکام‌ترین جای زمین است. و شادکام‌تر آنکه چنین کسی در چنین جایی خانه‌ای بسازد با گله‌ای گاو و کاشتن گندم و گیاه و درخت ... (وندیداد، فرگرد سوم).

از سوی دیگر اشه به‌منزلهٔ راستی و درستی، تحقق اخلاق (اندیشه و گفتار و کردار نیک)، و به‌منزلهٔ قانون، تحقق نظام و سامان دادگرانهٔ کیهانی است (و کیهان خود پیدایش این‌جهانی اهوراست).

در برابر اشه، دروغ «آیین» نادرستی و ناراستی، بی‌رسمی و بی‌قانونی – بیداد (نبود داد) – در زندگی و در جهان است (از جمله در هات ۴۴، ۱۴ – ۴۶، ۴ و ۵ و ...). پیرو اشه (اشون) در هر دو جهان کامروا و

رستگار و پیرو دروغ (دروند)، بیهوده و تباه است!

ولی هم‌اندیشی و هم‌کرداری امشاسپندان که از همان دومین بند نخستین سرود (همچنین بندهای ۳، ۵، ۶، ۸، ۹ و ۱۰) و سراسر گاهان به تکرار دیده می‌شود، آن‌چنان است که هر کامیابی دروغ، ناکامی نه‌تنها اشته بلکه همه‌ امشاسپندان و پدیدارهای آنهاست. اما در این میان زیانی که به کالبد اسفندارمذ، یعنی زمین مادر، می‌رسد شاید از همه سهمگین‌تر باشد، زیرا زمین پناهگاه آدمی و ستوران (گوشورون)، و جایگاه «آتش و آب و گیاه» (گیتی و هستی این جهانی سه امشاسپند: اشته، هئوروتات و امرتات) است. گوشورون که از بیداد به فریاد است به آفریدگار می‌گوید: «مرا برای چه آفریدی؟ که مرا ساخت؟ خشم و چپاول و تندخویی و گستاخی و دست‌یازی مرا یکسره در میان گرفته است». آن‌گاه آفریدگار از اشته می‌پرسد چه کسی را، کدام سردار مهربان بی‌آزار و نیرومند - از همه نیرومندتر - را می‌شناسی که بیداد نورزد، که سزاوار سروری جهان باشد تا «هواخواهان 'دروج' و 'خشم' را درهم بشکند و از کار بازدارد». به‌راستی مرا آرزوی فرمانروایی تواناست. «کی فرا خواهد رسید آن زمان که چنین کسی با دستانی نیرومند مرا یاری دهد؟»<sup>۱</sup>

در بینش حماسی اساطیر ما، برای نبرد باید توانا و نیرومند بود. در میان امشاسپندان شهریور (خششره)، نماد فرمانروایی اهوره‌مزدا، نشان توانایی مینوی و شهریاری آرمانی است. بر زمین و در میان آدمیان نیز پادشاهان - به پیروی از پادشاه آسمان - باید در کشور (واژه‌ای که خود مشتق از «خششره - شهریور» است) داد (اشه) بورزند و بیداد را براندازند.

۱. دوستخواه، همان، یسنه، هات ۲۹، بند ۱ به بعد.

و داد از جمله به معنای آیین یا قانون است، همان قانون که اهوره‌مزدا کیهان - یعنی هستی مادی و جسمانی خود - را می‌گرداند و راه می‌برد. پس گردش کار کیهان «داد» ورزیدن اهوره‌مزداست بر «تن» خود. از این رو پادشاهی به «داد» در کشور پیروی از الگوی پادشاهی اهوره‌مزداست بر جهان، و خلاف آن یعنی بیداد شاه، تکرار بی‌رسمی و بی‌قانونی اهریمن است که می‌کوشد داد (اشه) «گیتی‌افزای» را بیاشوبد و جهان را بکاهد. در چنین دریافت و بینشی از کار و بار جهان البته بیداد پادشاه تنها زندگی مردم را ویران نمی‌کند، بلکه طبیعت را، آتش و آب و جاندار و بی‌جان را تباه می‌کند.

ز بیدادی شهریار جهان	همه نیکوی‌ها شود در نهان
نزیاید به هنگام در دشت گور	شود بچه زاغ را دیده کور
ببرد ز پستان نخچیر شیر	شود آب در چشمه خویش قیر
شود در جهان چشمه آب خشک	ندارد به نافه درون بوی، مشک
ز کژی گریزان شود راستی	پدید آید از هر سوی کاستی

(د ۲، ص ۲۵۳)

از بیداد پادشاه (مانند پیروزی «دروغ»)، راستی ناپدید و «کژی و کاستی» - ناتمامی و پریشانی در هر چیز و آشفتگی و آشوب در همه چیز - از هر جا و هر جانب سر می‌رسد. حاصل بیداد شاه ستمکاری چون نوذر غریو از هر گوشه گیتی، فرسودگی جهان، در نوشتن رسم‌های پیشین، عشق به گنج و دینار و درم، خوار شدن مردمی، سپاهی شدن کشاورز و پادشاهی خواستن پهلوانان، آشفتگی و آشوب است.

چن از روی گیتی برآمد خروش جهانی سراسر برآمد به جوش  
(د ۱، ص ۲۸۵)

در بینش اجتماع پایگانی (مبتنی بر درجات و مراتب) دوران‌های گذشته، داد (عدل)، بودن هر چیز به جای خود است. جهان ترکیبی «چون خط و خال و چشم و ابرو» دانسته می‌شد که در آن «هر چیزی به جای خویش نیکو» بود. و – همچنان‌که اهوره‌مزدا سامان جهان را به یاری «اشه» نگاه می‌داشت – پادشاهان شاهنامه نیز می‌بایست به یاری «داد» نگهبان ایرانشهر و ایرانیان باشند. نخستین کار فریدون در پادشاهی (مانند کیخسرو) گشتن در کشور، بستن دست بیداد و گستردن داد بود؛ آن‌چنان‌که از بخت او «زمین گلشن و زمان روشن» شد.

زال به بزرگان و پهلوانان می‌گفت پادشاه باید نژاده، بختیار، فرهمند و بخرد باشد و با دانش! (د ۱، ص ۳۲۳). اشه را اهوره‌مزدا از خرد ذاتی خود آفرید. پادشاه هم جز خرد افزاری برای تمیز نیک و بد ندارد تا بتواند داد بورزد. ولی خرد در پادشاه «ذاتی» نیست. ای بسا پادشاهان بی‌خرد که بر جهان و جان خود ستم می‌کردند! اما آنان که خردمندند، «خویشکار»ند؛ و خویشکاری پادشاه داد ورزیدن است. شهریاران دادگر به سبب خویشکاری از «فره» – که موهبتی ایزدی و از آن فرمانروایان است – برخوردار، و در نتیجه بختیارند؛ مانند فریدون و کیخسرو؛ و چون بیداد کنند نه با خردند، نه بختیار و نژاد هم به کاری نمی‌آید – هنر برتر از گوهر (= نژاد) آمد پدید – از چنین پادشاهی فره‌گریزان است؛ مانند جمشید و کاوس! و ستمکاران خود همیشه از فره

بی بهره‌اند، مانند ضحاک و افراسیاب!

فره – مانند «اشه» و آتش که نماد اوست – فروغی روشن است. از این راه نیز پیوندی می‌توان دید میان داد (اشه) اهوره‌مزدای روشنی‌بخش در مینو و گیتی و داد پادشاه فرهمند در گیتی. «چون فر پرتو خدایی است ناگزیر باید آن را فقط از آن شهریاری شمرد که یزدان پرست و پرهیزگار و دادگر و مهربان باشد».<sup>۱</sup>

\*\*\*

اکنون بار دیگر به آنچه گفته شد نظری بیفکنیم:

زمین به صورت آسمان است. اما این همانندی تنها صوری نیست، به سیرت آسمان نیز هست. از این رو هر دو به یک آیین و به یکسان سامان می‌پذیرند. «اشه» (داد) قانون این سامان، نظام و هماهنگی است. اهوره‌مزدا به این آیین بر جهان فرمان می‌راند. وی اشه را از خرد خویش آفرید. پس این آیین از گوهر آن پدر و از دل این «مادر» زاده شد. فرمانروایی برآمده و استوار بر چنین خردی، شهریاری آرمانی (شهریور – نیرو – فلز) است.

\*\*\*

آرمان پادشاهی شاهنامه را می‌توان در پیروی – ناخودآگاه – از این نمونه ازل و رفتن به راه خدا دانست، همان که در گاهان آمده است:

---

۱. پورداود، یشت‌ها، ج ۲، ص ۳۱۵. همچنین ن.ک.: دوستخواه، همان، ج ۲، ص ۱۰۱۷ و بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، نمایه.

[بشود] که فرمانروایان خوب و نیک‌کردار و دانشور در پرتو  
«آرمیتی» بر ما فرمان برانند.

مباد که فرمانروایان بد [بر ما] فرمان برانند.  
باید برای [آبادانی] جهان کوشید و آن را به‌درستی  
نگاهبانی کرد و به‌سوی روشنایی برد.<sup>۱</sup>

در شاهنامه، فره مانند بخت از «خداوند کیوان و گردان سپهر» می‌آید که اندیشه را به او راه نیست. نمی‌دانیم که این همای سعادت چرا و چگونه یکی را نشانه می‌کند و بر سر کیقبادی کوه‌نشین و لهراسپی گمنام می‌نشیند، یا در کالبد میشی در پی پسر فراری بابک می‌دود. اما این را می‌دانیم که بی‌خردی سرچشمه بیداد است و فره را از پادشاهان گریزان می‌کند. برای همین فره از جمشید گریخت، او خود (انسان) را خدا پنداشت، جایگاه درخور چیزها و در نتیجه آیین جهان، (اشه) را درهم آشفست، بیداد ورزید و کیخسرو فرمند پادشاهی را رها کرد تا دچار سرنوشت او نشود. در این برداشت، پادشاه دادگر از برکت وجود فره، «نظرکرده» خدا و «هم شاه و هم موبد و هم رد [است] / مگر بر زمین سایه ایزد [است] [ج ۹، ص ۲۱۷].

جهاندار شاهی ز داد آفرید	دگر از هنر وز نژاد آفرید
بدان کس دهد کاو سزاوارتر	خرددارتر هم بی‌آزارتر

(ج ۹، ص ۲۸)

هر که «خرددارتر، بی‌آزارتر» و دادگرتر! سرچشمه «خوبی و

۱. دوستخواه، همان، یسنه، هات ۴۸، بند ۵.

نیک‌کرداری و دانشوری» چنین پادشاهی در خرد است و ستایش خرد در شاهنامه، نخستین است و پیش از هر چیز دیگر؛ بجز آفریدگار خرد. این کتاب به‌خلاف آثار همزمان، با ستایش باری تعالی، رسول‌الله و سلطان وقت آغاز نمی‌شود بلکه پس از یاد خداوند آفریننده «جان و خرد» شاعر سخن را برمی‌کشد و می‌ستاید. سپس گفتارها در «وصف» «آفرینش عالم – آفرینش مردم – آفرینش آفتاب و ماه – ستایش پیغمبر – فراهم آوردن شاهنامه – داستان ابومنصور دقیقی – داستان دوست مهربان – ستودن امیرک منصور» می‌آید. آن‌گاه پس از همه اینها دیباچه با «ستایش سلطان محمود» به آخر می‌رسد.<sup>۱</sup> خرد اوستایی، که در منش و نهاد اهوره‌مزدا بود، در اینجا نخستین آفرینش خدا، بهترین بخشایش وی و موهبتی است فرخنده و فراگیر:<sup>۲</sup>

رساند خرد پادشا را به کام	خرد دارد ای پیر بسیار نام
خرد دور شد درد ماند و جفا	یکی مهر خوانند و دیگر وفا
بلند اختری زیرکی داندش	زبان‌آوری راستی خواندش
که باشد سخن نزد او پایدار	گهی بردبار و گهی رازدار

۱. آیا همین ترتیب مقدمه، از آفرینش عالم و آدم و دقیقی و فراهم آوردن کتاب گفتن، و ستودن امیرکی مرده و گمنام پیش از نام سلطان غازی قاهری چون محمود، خود از موجبات خشم وی بر شاعر نبود؟ به‌ویژه آنکه «سپردن نامه شهریاران» به پادشاه نیز پند همان امیرک بود.

۲. نامه بهرام گور به سنگل پادشاه هند چنین آغاز می‌شود:

سرنامه کرد از نخست آفرین	ز یزدان بر آن کس که جست آفرین
ز چیزی کجا او دهد بنده را	پرسونده و تاج‌دارنده را
فزون از خرد نیست اندر جهان	فروزنده کـهـتران و مـهان
هر آن کس که او شاد شد از خرد	جهان را به کردار بد نسپرد...

پراگنده اینست نام خرد      از اندازه‌ها نام او بگذرد  
 تو چیزی مدان کز خرد برترست      خرد بر همه نیکوی‌ها سر است  
 خرد جوید آگنده راز جهان      که چشم سر ما نبیند نهان  
 (ج ۷، ص ۴۰۵)

این نام‌های گوناگون نشان چهره‌ها و خویشکاری‌های چندگانه خرد است در اندیشه فردوسی؛ ستایش خرد چون روشنی جان و راهنمای روان، چون آگاهی و معرفت به نیک و بد – و نیز پیوستگی آن را به دانش – در سراسر شاهنامه می‌توان دید. «خرد همچو آبست و دانش زمین / بدان کاین جدا و آن جدا نیست زین» (ج ۷، ص ۲۰۲).

به‌خلاف آدمی، چون دیو از خرد بهره ندارد «به چشمش بد و نیک هر دو یکیست» (ج ۸، ص ۱۹۷). پیوستگی خرد، داد، دانش و دین در شاهنامه و ارتباط پیچیده و تودرتوی آنها خود درخور پژوهشی جداگانه و گسترده است. در اینجا فقط به این اشاره بسنده می‌کنیم و می‌گذریم که دیوان نیز بی‌بهره از دانش نیستند، آنها از جمله نوشتن و خانه ساختن و تنوره کشیدن و به آسمان پریدن را می‌دانند. اما از آنجا که از خرد ایزدی بی‌بهره‌اند، دانش آنها، آن‌گونه که در سرگذشت افراسیاب، هفت‌خان‌ها و جز آن آمده، به کار برانگیختن باد و بوران و برف می‌آید و «پراژنگ رویی بی‌آیین و زشت» را پری‌چهره‌ای خوب‌روی نمودن! (د ۵، ص ۲۳۷). دانایی دیو در دگرگون‌سازی واقعیت و سودجویی از آن است، چیزی که، به زبان امروز، از حد «فناوری» – آن هم با ویرانکاری در طبیعت و پدیده‌هایش – فراتر نمی‌رود؛ دانشی افزار دست تبهکاران و بیگانه با خردی که راهنمای آدمی است «به هر دو سرای».



اگر «داد»، نهادن و بودن هر چیز به جای خود و در نتیجه شناختن و پرداختن به پایگاه سزاوار چیزها باشد، پس آن‌گونه که در مقدمه آمده «ستودن خرد را به، از راه داد»، یعنی این بزرگ‌ترین بخشایش ایزدی را، آن‌چنان‌که سزاوار اوست، ستودن؛ این‌گونه خرد، «داد» خود را ستوده است و ما داد خرد را داده‌ایم، یا به بیان دیگر حق خرد را ادا کرده‌ایم و او را به منزلت والای «چشم جان» و نگهبان «چشم و گوش و زبان» برکشیده‌ایم تا پاسدار دیدار و شنیدار و گفتار ما باشد و آنها را از بیراهه «بیداد» برکنار و ایمن بدارد.

پس خرد و داد دو نیکوی توأم‌اند، و بیداد، خلف صدق بی‌خردی است. همچنان‌که پادشاهان بیدادگر مایه ویرانی جهان‌اند، در فرمانروایی دادگران، گذشته از آسودگی مردم، طبیعت نیز جانی دوباره می‌گیرد. از آنجا که نشانه‌ها در سراسر شاهنامه بسیار است ناگزیر به دو سه نمونه بسنده می‌کنیم. نخست از فریدون که:

جهانجوی با فر جمشید بود	به کردار تابنده خورشید بود
جهان را چو باران به بایستگی	روان را چو دانش به شایستگی
ببالید برسان سرو سهی	همی تافت زو فر شاهنشهی

(د ۱، ص ۶۲)

گویی پادشاه دادگر را از آفتاب و آب و گیاه سرشته‌اند که از وجود او «نهاد جهان» دگرگون می‌شود (د ۳، ص ۴) یا مانند کیخسرو از گوهری که غم از دل‌ها می‌زداید و از خزان خشک جهان، بهاری سرسبز برمی‌آورد:

به هر جای ویرانی آباد کرد	دل غمگنان از غم آزاد کرد
از ابر بهاری ببارید نم	ز روی زمین زنگ بزدود غم
جهان گشت پُرچشمه و رود آب	سر غمگنان اندر آمد به خواب
زمین چون بهشتی شد آراسته	ز داد و ز بخشش پر از خواسته

(د ۳، ص ۴)

از فریدون، نخستین پادشاه «تاریخی» تا یزدگرد آخرین پادشاه شاهنامه، درفش کاویان، همان چرم پاره داستانی کاوه دادخواه، نشان شهریاری ما و پرچم همه ایرانیان بود؛ آهنگری که به شاه می گفت: «اگر هفت کشور به شاهی تراست / چرا رنج و سختی همه بهر ماست؟» و چون از درگاه ضحاک بیرون آمد

همی برخروشید و فریاد خواند	جهان را سراسر سوی داد خواند...
خروشان همی رفت نیزه به دست	که ای نامداران یزدان پرست
کسی کو هوای فریدون کند	سر از بند ضحاک بیرون کند
بپوید، کاین مهتر اهرمن است	جهان آفرین را به دل دشمن است

(د ۱، ص ۶۹)

یک نگاه سطحی به شاهنامه نشان می دهد که «داد» و «بیداد» مفهومی بسیار گسترده تر از آن دارد که در این گفتار آورده ایم. از جمله زادن پهلوانی چون رستم (د ۱، ص ۲۴۶)، مانند کین خواهی بی گناهی چون سیاوش (د ۳، ص ۴۷ و ۱۴۶ و د ۴، ص ۳۰۶) داد است و پیمان شکنی، بیداد! (د ۳، ص ۲۷۶). نهایت بیداد، مردم خواری و نام شهر مردم خواران «بیداد» است (د ۳، ص ۲۵۵).



در برابر نخستین نمونه شهریاری خوب (شهریور)، اهریمن نمونه و سرمشق پادشاه بد است. ضحاک مردم خوار دست‌پرورده ابلیس، و کاوس سبکسر فریفته اوست. از این «اهریمنان» در تاریخ ما کم نبودند و در شاهنامه کم نیستند؛ از سلم و تور برادرکش گرفته تا افراسیاب و گشتاسپ فرزندکش و شیرویه پدرکش!

بهرام گور روزی خواست از حال و روز مردم باخبر شود و بداند که «اندر جهان داد هست» یا نه. تمام روز، اندک‌اندک، سواره راند، تا دیرگاه که خسته و مانده و گمراه، نیازمند آب و آرامش و خواب، به دهی رسید. از زنی روستایی خواست تا در سرای او اندکی بیاساید. زن گفت: «تو این خانه چون خانه خویش دان» و به شوهر گفت که اسب را تیمار کن و خود رفت و خانه را زفت و حصیری گسترد و بالشی نهاد و مرد «تره و سرکه و نان و ماستی» فراهم کرد. بهرام بیمار بود، اندکی خورد و خفت. صبح دیگر زن که بیدار شد به شوهر گفت ای نادان، برای چنین سواری - که تنها به شاه بهرام می ماند و بس - باید بره‌ای بریان می کردی. سرکه و نان چیست! شوهر گفت تو که «نمک سود و هیزم و نان» نداری، گرفتم که بره را کشتی و خورد و رفت، و تو ماندی و این «زمستان و سرما و باد دمان»! باری، «همی گفت انباز و نشنید زن» و سرانجام بره کشته شد با دیگری هریسه و مرغانه و تره تازه برافزون. بهرام بیمار و بی خواب بود، زن کدوی می آورد و سنجد تا «به می درد و اندوه را بشکرند». آن‌گاه شاه از زن خواست که دادخواهی کند، نترسد و هرچه می خواهد دل تنگش، بگوید. زن گفت این ده گذرگاه بسیاری سواران و دیوانیان و کارداران است. گاه به

طمع مال یکی را به دزدی متهم و روزگارش را سیاه می‌کنند و گاه زنی پاکدامن را. این است رنج ما از شاه. بهرام رنجید و اندیشید که داد و آسانی و ایمنی را قدر نمی‌دانند، باید یک‌چند به مصیبت گرفتار آیند تا قدر عافیت بدانند. شاه خفت و «همه شب دلش با ستم بود جفت». صبح روز دیگر زن که خواست گاوش را بدوشد دید پستان از شیر تهی است، به مرد گفت دیشب پادشاه بد اندیش و ستمکار شد. شوهر گفت چه می‌دانی و چرا فال بد می‌زنی.

چنین گفت زن کای گرانمایه شوی	مرا بیهده نیست این گفت‌وگوی
چو بیدادگر شد جهاندار شاه	ز گردون نتابد به بایست ماه
به پستان‌ها در شود شیر خشک	نبوید به نافه درون نیز مشک
زنا و ریا آشکارا شود	دل نرم چون سنگ خارا شود
به دشت اندرون گرگ مردم خورد	خردمند بگریزد از بی‌خرد
شود خایه در زیر مرغان تباه	هر آنکه که بیدادگر گشت شاه

(ج ۷، ص ۳۸۳)

اندکی پیش‌تر دیدیم که چه رابطه‌ای است میان بیداد پادشاه و فساد جهان و اینک می‌بینیم که حتی از اندیشه بیداد، شیر در پستان‌ها می‌خشکد و گرگ‌های مردم‌خوار به جان بی‌گناهان می‌افتند. از ظلم پادشاه مردم زبردست و زبردست از کشور می‌گریزد و می‌پراکند، جهان زود زیر و زبر می‌شود و «بر او بر پس از مرگ نفرین بود / همان نام او شاه بی‌دین بود» (ج ۷، ص ۲۵۵). در مرگ یزدگرد بزهگر سران و بزرگان گفتند: «نخواهیم بر تخت بیدادگر».

جهاندارمان تا جهان آفرید      کسی زین نشان شهریاری ندید  
که جز کشتن و خواری و درد و رنج      بیاگندن از چیز درویش گنج  
ازین شاه ناپاک‌تر کس ندید      نه از نامداران پیشین شنید  
(ج ۷، صص ۲۸۵ و ۲۸۶)

زادن شاهی چون یزدگرد بیداد، و مرگ او داد است «زهش چون ستم  
بینم و مرگ، داد». ایرانیان پادشاهان ستمکار چون ضحاک و نوذر را  
برنمی‌تابند و سر به شورش برمی‌دارند. در پایان کار جمشید سپاهیان  
حتی به دیگران رو می‌آورند و شاهی بیگانه را بر تخت می‌نشانند.

چنین گفت نوشین روان قباد      که چون شاه را دل بیچد ز داد  
کند چرخ منشور او را سیاه      ستاره نخواند ورا نیز شاه  
ستم‌نامه عزل شاهان بود      چو درد دل بی‌گناهان بود  
(ج ۷، ص ۱۱۴)

ناسزاهای رستم به کاوس و نافرمانی او در برابر گشتاسپ نیز  
نمونه‌ای است از رفتار پهلوانان با شاهان بی‌خرد و بیدادگر. زیرا  
فرمانروایی که:

نیازد به داد او جهاندار نیست      برو تاج شاهی سزاوار نیست  
سیه کرد منشور شاهنشهی      ازان پس نباشد ورا فرهی  
چنان دان که بیدادگر شهریار      بود شیر درنده در مرغزار  
(ج ۷، صص ۱۸۳ و ۱۸۴)

خسرو پرویز چنین پادشاهی است:

بهرام چوبین، سردار سپاه هرمز، از مردم ری بود؛ بر هر مزد ساسانی شورید و آشوبی بزرگ برپا شد. در پادشاهی پسرش پرویز سرانجام بهرام را به حيله کشتند و فتنه فرو نشست. آن‌گاه پرویز به رسم «دیوان بلخ» به فکر انتقام از مردم ری افتاد و خواست تا «بدگوهری نابکار، بی‌دانش و بد زبان» را به مرزبانی آن دیار بگمارد.

چنین گفت خسرو که بسیار گوی  
تنش سرخ و بینی کژ و روی زشت  
همان بد دل و سفله و بی‌فروغ  
دو چشمش کژ و سبز و دندان بزرگ  
جستند و یافتند و بر ری گماشتند  
نژند اختری بایدم سرخ‌موی  
همان دوزخی‌روی دور از بهشت  
سرش پر ز کین و زبان پر دروغ  
به راه اندرون کژ رود همچو گرگ

چو آمد به ری مرد ناتندرست  
بفرمود تا ناودان‌های بام  
وزان پس همه گریگان را بکشت  
همی گفت گر ناودانی به جای  
بدان بوم و بر آتش اندر زخم  
همی جست جایی که بد یک درم  
همه خانه از موش بگذاشتند  
ازان زشت بدکامه شوم پی  
شد آن شهر آباد یکسر خراب  
همه شهر یکسر پر از داغ و درد  
دل و دیده از شرم یزدان بهشت  
بکنند و او شد بران شادکام  
دل کدخدایان ازو شد درشت ...  
بسینی و گر گربه‌ای در سرای  
زبرشان همی سنگ بر سر زخم  
خداوند او را فگندی به غم  
دل از بوم آباد برداشتند ...  
که آمد ز درگاه خسرو به ری  
به سر بر همی تافتی آفتاب  
کس اندر جهان یاد ایشان نکرد

این سرنوشت جان و مال و آباد و ویران مردم است، از برکت فرمانروایی چنین؛ که یکی از سران سپاه به وی می‌گوید: «همه شهر ایران ترا دشمن‌اند / به پیکار تو یکدل و یک‌تن‌اند» (ج ۹، ص ۲۵۲). از آنجا که پادشاهی کانون موهبت ایزدی (فره) و نیروهای اجتماعی است، پس شاه از همه نیرومندتر و چون شبانی بد و نیک رمه برخاسته از اوست. بهرام گور گفته بود که «اگر تاج‌دار زمانه منم / به خوبی و زشتی بهانه منم» زیرا تاج‌دار زمانه

سر نیکویی‌ها و دست بدیست	در دانش و کوشش بخردیست
همه پاک در گردن پادشاست	که پیدا شود زو همه کژ و راست <sup>۱</sup>

(ج ۷، صص ۴۰۸ و ۴۱۲)



تاریخ شاهنامه آینه تمام‌نمای آرزوهای اجتماعی ایرانیان بود؛ از قرن‌ها پیش تا روزگار شاعر و پس از آن. شاه آرمانی چنین زمانه‌ای باید دانای دانایان و بیش از همه در اندیشه دین و دنیا، نگران خوب و بد اخلاق و رفتار و دل‌واپس بهتری حال و روز همگان باشد. شاید از جمله برای همین، چند جلد پایانی شاهنامه، و بیش از همه پادشاهی نوشیروان، سرشار از انبوهی مفهومی‌ها، تعریف‌ها، آموزش‌ها و راهنمایی‌هاست که تمامی آن را باید در خود کتاب دید. این انبوه درهم‌تنیده اما به ظاهر گسسته «حکمت عملی» را می‌توان از دیدگاه‌های گوناگون نگریست و بررسی کرد. در اینجا ما ناگزیر به کوتاهی تمام فقط به دو نکته، اما بنیادی، در اندیشه سیاسی و

---

۱. اثر داد و بیداد پیاپی پادشاهان نیک و بد را، از افراسیاب و کیخسرو... تا خسرو نوشیروان، از زبان انجمن بزرگان، در ج ۸، ص ۱۶۸ می‌توان یافت.

نظریه اجتماعی زمان اشاره می‌کنیم، به اینکه چرا در شاهنامه بیداد ستمگران به تن و جان خود آنان باز می‌گردد؟ شاهان بی‌خرد پیش از همه و بیش از همه به جان و تن خود ستم می‌کنند؛ همچنان‌که جمشید کرد، یا فرنگیس در کشتن سیاوش پدر را هشدار داد و گفت: «ستمکاره‌ای بر تن خویشتن». و نیز چرا بیداد آدمی تن طبیعت، آب و خاک و هوا، در و دشت و گیاه و دد و دام را، جهان را تباه می‌کند؟

در زبان فردوسی «داور» (= دادور) و گاه «داور کردگار» یکی از نام‌های خداست؛ خدا داد ورزنده‌ای کارساز است. و این، همچنان‌که دیده‌ایم – و اکنون به صورتی دیگر باز می‌بینیم – اندیشه‌ای کهن بود که از روزگاران گذشته به شاعر شاهنامه رسید:

- اهوره‌مزدا «اشه» (= قانون، داد کیهان) را از خرد خود آفرید.
- خرد و «وهومنه» (= اندیشه نیک) یگانه و در نهاد اهوره‌مزدا هستند.
- اهوره‌مزدا جهان – و انسان را – از تن خود آفرید.
- اهوره‌مزدا این «تن» را بنابر آن اندیشه (= خرد و آیین آن: اشه)، نگاه می‌دارد و سامان می‌دهد.
- پیرو اشه در اخلاق: راست، درست، در دین: ثوابکار و در اجتماع دادگر است.
- اندیشه بد (= اکمنه – دروغ) اهریمنی و سرچشمه بیداد است.
- پیرو دروغ در اخلاق: ناراست، نادرست، در دین: گناهکار و در اجتماع بیدادگر است.
- در میان «بد اندیشان» دیو آز بدترین دشمن اشه (= راستی) است.
- اندیشه بیداد، بیداد است و از بیدادگر به جهان راه می‌یابد.



از نماد پریشانی و تجاوز، زیاده‌خواهی و بی‌رسمی، تجسم «بیداد» است. آزمند هرگز به مرزی، پایگاهی و چیزی بسنده نمی‌کند، همیشه نیازمند و سیری‌ناپذیر است، همه چیز را می‌خواهد و می‌بلعد و چون دیگر چیزی نیابد خود را می‌جود و فرو می‌خورد. «آز دیو آن است که هر چیز را بیوبارد و چون نیز را چیزی نرسد، از تن خود خورد. او آن دروجی است که چون همه خواسته گیتی را بدو دهند، انباشته نشود و سیر نگردد. چنین گوید که چشم آزمندان هامونی است که او را سامان نیست»<sup>۱</sup> در روایت پهلوی آمده است که در رستاخیز و پایان کار دیوان، از نخست خشم خونین درفش را می‌جود و پس از آن دیو زمستان و مرگ و پیری را تا جز خود وی و اهریمن، دیو دیگری نماند. آن‌گاه «آز دیو آفریده به گنا مینو» [اهریمن] گوید که ای نادان مگر تو را بجوم»<sup>۲</sup> و پس از اهریمن چون دیگر هیچ نمی‌ماند خود را می‌جود و می‌درد.

از چنین دیوی است: هرچه داد و خرد آب یک سرچشمه‌اند، بیداد و بی‌خردی نیز بسته و گرفتار یک زندان‌اند. آزمند همیشه نیازمند است و آز و نیاز دو دیو همزادند. در شاهنامه بسیار به این هر دو درد بی‌درمان همگان و به‌ویژه فرمانروایان و سران برمی‌خوریم. خسرو انوشیروان وقتی نام ده دیو دشمن جان و خرد را از بوذرجمهر پرسید، او

چنین داد پاسخ که آز و نیاز	دو دیوند با زور و گردن‌فراز...
بدو گفت ازین شوم ده با گزند	کدامست آهرمن زورمند
چنین داد پاسخ به کسری که آز	ستمکاره دیوی بود دیرساز

که او را نبینند خشنود ایچ      همه در فزونیش باشد بسیج  
نیاز آنک او را ز اندوه و درد      همی کور بینند و رخساره زرد

(ج ۸، ص ۱۹۶)

از آنجا که آدمی خود آفریده پروردگار است، پس بیدادگر با تجاوز به آیین آفرینش، سامان جسم و جان خود را نیز تباه می‌کند. بیدادگران شاهنامه سرنوشتی خوش‌تر از عاقبت شوم نمونه نخستین خود - دیو آز - ندارند؛ بیدادگر طعمه بیداد است. جمشید، نخستین آزمند شاهنامه، دم از خدایی زد که بیداد (و گناه) بزرگ بود، سلم و تور و کاوس نمونه‌های دیگرند، یا سهراب و اسفندیار که آزمندان «بی‌گناه» شاهنامه‌اند. همه به تن خود - و پیش از همه به تن خود - ستم کردند. زیرا بیدادگر همان‌گاه که بیداد (زاده اندیشه بد) را می‌اندیشد، بیداد در اندیشنده فعلیت می‌یابد و در بیرون از او هستی می‌پذیرد. در داستان بهرام‌گور و زن روستایی این هر دو حال یگانه را دیدیم. اگر آفرینش، به تعبیری که آمد، صورت پیکر مند اهوره‌مزدا باشد، پس ستم آفریده (انسان) به تن خود، ستم بر تن آفریدگار (جهان) است. آز در دشمنی با اشه، بیداد تمام و کمال، نهایت بیداد است؛ زیرا به سامان درست و دادمند جهان (اشه و آتش که «تن» اوست) هجوم می‌آورد تا هر چیز و همه چیز - حتی تن خود - را ویران کند. بیداد و آز هم گوهرند و در یکدیگر می‌دمند. پس بیدادگر نه به خود بسنده می‌کند و نه بجز خود؛ به‌ویژه اگر بیدادگر فرمانروای مردمی و سرزمینی باشد. آن‌گاه پادشاهی او آشوب و آشفتگی در همه کس و همه چیز است؛ در برابر این بیداد، دادورزی نه تنها برازنده اهوره‌مزدا و شاه بلکه خویشکاری همگان است. داد و بیداد انسان - به‌منزله جزئی از جهان و

آفریده‌ای از دست خدا - به آفریده و آفریدگار و پیش از همه به جسم و جان خود وی باز می‌گردد. پس او باید تن خود را به همان‌گونه پاس دارد که اهوره‌مزدا «تن» خود را! گویی انسان مسئول «تن» خدا نیز هست. بن‌مایه ناپیدای چنین اندیشه‌ای را بارها در سراسر کتاب می‌توان دریافت.

اردشیر می‌گوید: «دل آرام دارید بر چار چیز»: بیم از خدای و پاس او را نگه داشتن، داد تن خود را دادن، راستی ورزیدن و سرانجام شاه جهان را «چو با داد بینی نگهبان خویش / برو مهر داری چو بر جان خویش» (ج ۷، ص ۱۸۳). و در جای دیگر بوذرجمهر در پاسخ به حکیمی که می‌پرسد «چه سازیم تا نام نیک آوریم / در آغاز فرجام نیک آوریم» می‌گوید که از گناه دور باش و «جهان را همه چون تن خویش خواه» (ج ۸، ص ۱۲۳).

پاس خدای را نگه داشتن، از بیداد پرهیختن و به آیین آفرینش او (اشه) به سر بردن است، در چنین حالی آدمی ناگزیر داد تن خود را نیز داده است. آیین خدا و انسان، آنچه بر آفرینش و آدمی رواست از هم جدا نیستند، هر دو یکی و این «یک»، راستی و درستی (بروز و جلوۀ اخلاقی اشه) است. با چنین دریافت یا بینشی - هر چند ناخودآگاه - از آفریدگار و آفریدگان، شاهنامه از زبان اردشیر و بوذرجمهر می‌گوید فرمان یزدان و شاه و جهان را چون تن خویش دوست بدارید؛ شاهی که او نیز جهان و شما جهانیان را چون تن خویش دوست می‌دارد! این‌گونه داد تن خود را داده‌اید. بر همین قیاس بیدادگر تن و جان و گیتی و مینوی خود را تباه می‌کند. «هر آن‌کس که اندیشه بد کند / به فرجام بد با تن خود کند» (ج ۸، ص ۵۳) و در این میان شاه سرنوشتی خوب‌تر یا بدتر از همه دارد، چون «همه بد ز شاهست و نیکی ز شاه» (ج ۸، ص ۱۲۰). چون گشتاسپ،

برای نگهداری تاج و تخت خود، اسفندیار را به نبرد رستم فرستاد و او را دانسته به کشتن داد، فرزند دیگرش، پشوتن خطاب به پدر

به آواز گفت ای سر سرکشان      ز برگشتن بخت آمد نشان  
تو زین با تن خویش بد کرده‌یی      دم از شهر ایران برآورده‌یی  
(د ۵، ص ۴۲۹)



آنچه تاکنون آوردیم همه در باب آرمان پادشاهی نیک بود و آن روی دیگر واقعیت، فرمانروایی و مردم‌آزاری شاهان تبهکار! اما البته شاهنامه بسی فراتر از این گفتار «نظری»، در «عمل» نیز کتاب سیاسی بزرگی است، به شرط آنکه سیاست را به گسترده‌ترین معنای آن، به منزله ساز و کار زندگی اجتماعی، در نظر آوریم؛ از آن زمان نخست که پادشاه پلنگینه‌پوش از کوه فرود می‌آمد، آیین جنگ نمی‌دانست و با سپاهی از «دد و دام و مرغ و پری» برهنه با دیوان نبرد می‌کرد، تا سازماندهی گروه‌های اجتماعی، و ایجاد شاهنشاهی - از فریدون فرخ تا انوشیروان دادگر - و در پایان فرو ریختن ایرانشهر، دگرگونی نهاد جهان و بودن و زیستن به آیین دیگر!

در دوران اساطیری شاهنامه انسان، به یاری مابعد طبیعت، از بردگی طبیعت دور می‌شود، نخستین شالوده‌های زندگی همگروه، قدرتی مرکزی (پادشاهی) و سامانی اجتماعی را بنیان می‌نهد؛ این، حماسه آغاز است. دوران پهلوانی، حماسه جهان‌گشایی است: روی آوردن، جست‌وجو و کشف جهانی از آن خود و ساختن آن به دلخواه؛ هفت‌خان

رستم و اسفندیار، به دام افکندن و رام کردن نیروهای دشمن خو و سرکش طبیعت و مابعد، لشکرکشی رستم به مازندران و کشتن دیو سفید، آمدن سهراب به ایران و رفتن اسفندیار به رویین‌دژ را تنها به‌منزلهٔ چند نمونه می‌توان به یاد آورد. همچنین است ساختن «سیاوش‌گرد»، شاهزاده‌ای غریب در سرزمینی دور «بیاراست شهری بسان بهشت / به هامون گل و سنبل و لاله کشت» (د ۲، ص ۳۱۴). البته روی آوردن به جهان درضمن، شناخت خود است به‌عنوان فرزند و پدیده‌ای از جهان و پیروزی ارادهٔ او! و نیروی اراده در نبرد برهنه‌تر، برنده‌تر و تندتر از هر جای دیگر سرکشی می‌کند و بیرون می‌جهد. نبرد، چرخ‌گردنده و گردانندهٔ حماسهٔ پهلوانی است.

نگرش شاهنامه به جهان و پدیده‌هایش حماسی است. به‌خلاف شاعر غنایی که جهان را در کارگاه خیال می‌نگرد و نقشی از حال درون را می‌نگارد، چنان‌که حافظ می‌گفت «در چمن هر ورقی دفتر حالی دگر است»، در شعر حماسی، جهان روایتی از شعور حساس شاعر است. روایت رنگین‌کمان گسترده‌ای چون دوران تاریخی شاهنامه، ناگزیر دانشنامهٔ تمدن و فرهنگ مردمی است که‌نسال و روزگار دیده، از «جهان و هرچه در او هست».

بزرگان و جنگی‌سواران پیش	بدین نامهٔ شهریاران پیش
گذشته بسی روزگار کهن	همه رزم و بزمست و رای و سخن
همان رهنمونی به دیگر سرای <sup>۱</sup>	همان دانش و دین و پرهیز و رای

(د ۵، ص ۴۴۱)

۱. در مقدمهٔ قدیم شاهنامه نیز همین برداشت از تاریخ آمده است.

دوران تاریخی، حماسه پادشاهی و جهاننداری است و برخوردار از جهان فرادست و مهیا. در دوره ساسانیان پیوند پادشاهی و دین، آیین‌های درباری و شکوه شهریاری، به تخت نشستن و فرمان‌راندن و بار دادن، همه به تفصیل فراوان و به تکرار در خطبه‌های تاجگذاری شاهان یا گفت‌وگو با موبدان و دانندگان و وزیران و رایزنان آمده است. در این دوره نشانه‌های گوناگون از زندگی روزانه و اجتماعی می‌توان یافت، چون پرداخت و دریافت مالیات، اصلاح ارضی، ستم زورمندان و شورش مردم، رابطه شاه با سپاهی و روستایی، و کشت و ورز و چارپا و شیوه گرد کردن مال، فراخ‌دستی زبردستان و تنگدستی زبردستان، آداب میزبانی و میهمانی و دشمنی و دوستی و... جنگ و صلح! اینک روزگار رزم و بزم، شکار و شادخواری و شادنوشی و عشق‌ورزیدن، «می و خوان و رامشگر و میگسار» (د ۲، ص ۳۱۶) است و بازی شطرنج و نرد، دانش و سخندانی، فرهنگ و ادب، پرورش و آموزش و پند و اندرز!

دوره تاریخی، با سرگذشت آشفته اسکندر و چند بیت اشکانیان، که شاعر «از ایشان بجز نام نشنیده» بود، آغاز می‌شود اما درحقیقت با سلسله ساسانی است که روز و روزگاری دیگر فرا می‌رسد.<sup>۱</sup> اردشیر - مانند

---

۱. بی‌خبری از اشکانیان در شاهنامه و تاریخ‌های زمان را به سبب دشمنی ساسانیان با آنان می‌دانند. آیا این دشمنی، آن‌چنان‌که گفته می‌شود تنها امری سیاسی و اختلافی بر سر فرمانروایی بود یا ریشه‌های ژرف‌تری داشت و به زمان‌های دورتر بازمی‌گشت، به هم‌چشمی و کشاکشی که شاید بین ایران خاوری و باختری وجود داشت؛ به جهان‌بینی و فرهنگ اوستایی، مزدیسنا و زرتشت از سویی و زروانی‌گری و آیین مغان از سوی دیگر، به دولت و پادشاهی نامتمرکز «کیانی» (پارتی) آن‌گونه که نشانه‌های آن

جمشید و فریدون - پادشاهی بنیانگذار است که آیینی تازه در زمانه‌ای نو روا می‌کند. البته سنگ بنای سروری و کشورداری - که بی آن سنگ روی سنگ بند نمی‌شود - یعنی اعتقاد به «داد» در این دوره نیز همچنان استوار برجای است. او چون تاج بر سر نهاد و بر تخت نشست گفت:

جهان زنده از بخت و رنج منست	که اندر جهان داد گنج منست
بد آید به مردم ز کردار بد...	کس این گنج نتواند از من ستد
پسندیدن داد راه منست...	جهان سر به سر در پناه منست
ز بدخواه و ز مردم نیکخواه	گشادست بر هر کس این بارگاه
که آبا بادا به دادت زمین	همه انجمن خواندند آفرین

(ج ۷، ص ۱۵۵)

اما از اینکه بگذریم، به سبب پیوستگی و درآمیختن دین و دولت (دولتی شدن دین و دینی شدن دولت)، پادشاهی و در نتیجه کشورداری سرشتی تازه می‌یابد. در شاهنامه این پیوستگی در زمان اردشیر روی

را در شاهنامه می‌بینیم از سویی و امپراتوری هخامنشی و شاهنشاهی متمرکز ساسانی از سوی دیگر.

دشمنی میان آریاییان «بیرونی» (خاور و شمال خاور) و «درونی»، میان توران و ایران مرکزی انگیزه و دستمایه بخش پهلوانی شاهنامه است. در شورش بهرام چوبین بر خسرو پرویز و رویارویی و رجزخوانی آنها در میدان کارزار (ج ۹، ص ۲۹)، بهرام که خود را از نژاد اشکانیان می‌داند، می‌گوید «بزرگی مر اشکانیان را سزاست» و خسرو آن را سزاوار ساسانیان می‌داند که از نژاد کیانی هستند. بنا به گفته او اشکانیان به همدستی اسکندر و رومیان بر ایران دست یافتند تا آنکه اردشیر آنان را فرو کشید. نبرد بهرام و خسرو به صورت دشمنی ری و پارس وانمود می‌شود. در ضمن به نظر می‌آید که شاید در تاریخ رسمی ساسانیان (خدای‌نامه) تصور از پارت‌ها و مادها، که هر دو نسبت به ساسانیان (و هخامنشیان) شمالی‌تر بودند، درهم آمیخته و اشکانیان نیز مانند مادها از مردم ری و پیرامونیان آن دانسته می‌شدند (ن.ک.: همان، ص ۳۲).

می دهد. پند و اندرز اردشیر پیش از مرگ به فرزند و شاهنشاه آینده نمودار ویژگی این دوران تازه است. او نخست می گوید: «جهان راست کردم به شمشیر داد» و آن گاه پس از اشاره ای به رنج خود و گردش سپهر فریبنده می افزاید:

چو بر دین کند شهریار آفرین      برادر شود شهریاری و دین  
 نه بی تخت شاهیست دینی به پای      نه بی دین بود شهریاری به جای  
 دو دیباست یک در دگر بافته      برآورده پیش خرد تافته  
 نه از پادشا بی نیازست دین      نه بی دین بود شاه را آفرین ...  
 چو دین را بود پادشا پاسبان      تو این هر دو را جز برادر مخوان ...  
 هر آن کس که بر دادگر شهریار      گشاید زبان مرد دینش مدار  
 چه گفت آن سخنگوی با آفرین      که چون بنگری مغز دادست دین  
 (ج ۷، ص ۱۸۷)

در این برداشت پادشاهی و دین دو برادرند و «دین مغز داد است». چون پادشاهی - حتی اگر بی دین بماند - بی داد، پایدار نمی ماند، پس پادشاهی را از دین گزیر نیست همچنان که دین هم نیازمند «شمشیر داد» پادشاه است و هر دو به هم بسته اند و هر دو خویشکاری همانندی دارند، پادشاهی باید دین آسمانی را بر زمین بگسترده و دین باید پادشاهی زمینی را آسمانی کند. در این دوره از سویی آیین مزدیسنا «ملی» و از آن ایرانیان بود و از سوی دیگر شاهنشاهی ساسانی با «شمشیر داد»، نگهدار این آیین در ایران شهر. نشانه های چنین دریافتی از پادشاهی و آزار پیروان آیین ها و باورهای دیگر - و بیدادهای این داد - را در شاهنامه نیز می توان یافت. در دوران پهلوانی رستم به دین خود بود و



اسفندیار به دین خود و از کیش و آیین سام نریمان و سهراب یل، سیندخت و رودابه و ته‌مین و سودابه و فرنگیس و آزادانی دیگر بی‌خبر بودیم، تنها می‌دانستیم که از فریدون تا کیقباد «نگه داشتندی ره ایزدی» (ج ۹، ص ۷۹) و نبرد میان نیکان ایزدی و بدان اهریمنی بود. اما ساسانیان همدستی پادشاهی و دین، دولتی یکپارچه و متمرکز به وجود آوردند که پیش از آن ناشناخته بود؛ نه در پیشدادیان و کیانیان و نه در اشکانیان! در فرمانروایی بی‌چون و چرای درباریان و موبدان، که دنیا و آخرت همگان را در برمی‌گرفت، که مردم تخته‌بند گروه اجتماعی و اسیر «کاست» خود بودند و بد دینان، مرگ ارزان و مخالفان خاموش، دیگر زمانه‌گیر و دار افسانه‌وار آزادان و شگرفی‌های آنان به سر رسیده بود؛ اینک اجتماع بسته بود و هر گروه اجتماعی درون مرزهای خود بسته‌تر! و گذر از مرز، تجاوز به حریم زبردستان و موجب پریشانی و درهم ریختن اجتماع شمرده می‌شد.

بهرام گور روزی به شکار رفت، چیزی نیافت، روزی دراز بود و شاه دلتنگ بود. شامگاه به دهی آباد رسید، روستاییان به تماشا آمدند اما وی را آن‌چنان‌که باید پذیره نشدند. بهرام را بد آمد، به موبد گفت که این آبادی سبز و خرم «کنام دد و دام و نخجیر باد». موبد قصد شاه را دریافت. به ده رفت و گفت شهنشاه از شما خشنود است، دل شاد دارید که همه، زن و کودک و مرد، پرستار و مزدور و کدخدا، برابر و برترید. کسی نباید از دیگری فرمان برد یا به وی فرمان دهد. آن‌گاه

همه یک به دیگر برآمیختند      به هر جای بیراه خون ریختند  
چو برخاست زان روستا رستخیز      گرفتند ناگاه ازان ده گریز...

همه ده به ویرانی آورد روی درختان شده خشک و بی آب، جوی شده دشت ویران و ویران، سرای همه مرز بی مردم و چارپای (ج ۷، ص ۳۲۷)

داستان معروف انوشیروان و کفشگر نیز نشانه گویای دیگری است از بسته بودن هر گروه به پایگاه محدود اجتماعی و فرهنگی خود. در جنگ با رومیان کفشگری سیصد هزار درم به خزانه تھی شاه می دهد ولی آرزو دارد که فرزندش فرهنگ بیاموزد و در شمار دبیران درآید. با آنکه بوذرمهر نیز میانجی است، شاه نمی پذیرد، درمها را باز پس می فرستد و می گوید اگر بزرگان زاده ای دبیر «هنرمند و با دانش» گردد، خردمندان نژاده را جز حسرت نصیبی نخواهد بود و «به ما بر پس از مرگ نفرین بود / چو آیین این روزگار این بود» (ج ۸، ص ۲۹۹).

در این روزگار، آزادی آشکار از آن شاه بود و پنهان، از آن موبدان دسیسه کار پس پرده. همدستی اینها یک چند مایه بزرگی شاهنشاهی و گسترش ایرانشهر بود، اما پس از چندی از بسیاری فساد قدرت شاهان و خشک اندیشی موبدان، حکومت احکام شرعی، زجر و آزار دگرانیشان - نسطوریان و مانویان و بوداییان و مزدکیان ... - و سرانجام توطئه های درباری و کشت و کشتار و هرج و مرج، دین و دولت هر دو فرو ریخت. تنها نگاهی به وندیداد، شایست ناشایست یا روایت پهلوی نشان می دهد که تسلط احکام عجیب بر زندگی روزانه، توأم با نظریه «داد» در اندیشه، و «بیداد» در عمل، ناگزیر به چه بن بست اجتماعی و فرهنگی

---

۱. این پیوند فریبنده و بدشگون دین و دولت در دوران صفویه نیز تکرار شد. قلمرو سلطنت مرشدان کامل به همان گستردگی ایرانشهر شاهنشاهان ساسانی رسید و سرانجام به همان ظلم و فساد و نابودی پیشینیان دچار شد.

انجامید. کیخسرو که دادگرت‌ترین شهریار بود می‌گفت ستایش کسی را کنید

که آن را که خواهد کند شوربخت یکی بسی هنر برنشانند به تخت  
برین پرسش و جنبش و رای نیست که با «داد» او بنده را پای نیست  
(د ۴، ص ۲۲۵)

و ستایش خدایی را سزاست که «خرد داد و جان و تن زورمند»، به یکی  
«فر و اورند» و به دیگری «شوربختی، نیاز و غم و درد» و آن‌گاه می‌افزاید

ز رخشنده خورشید تا تیره خاک همه داد بینم ز یزدان پاک  
(د ۳، ص ۷۷)

پس، با این داد و بیداد شگفت آسمانی، عجب نیست که چون  
نوشیروان از بزرگمهر می‌پرسد، عجیب‌ترین چیز، «کزان برتر اندازه نتوان  
گرفت» چیست؟ دانای دانیان پاسخ می‌دهد: «که یکسر شگفت است کار  
سپهر».

یکی مرد بینم با دستگاه کلاهش رسیده به ابر سیاه  
که او دست چپ را نداند ز راست ز بخشش فزونی نداند نه کاست  
یکی گردش آسمان بلند ستاره بگوید که چونست و چند  
فلک رهنمونش به سختی بود همه بهر او شوربختی بود  
(ج ۸، ص ۲۰۴)

داد، به منزله آرمان شهریاری، دستگاه «اخلاقی-سیاسی» سامانمند و  
کهنی بود بازمانده از گذشته‌های دور و ناسازگار با ساختار اجتماعی

ساسانی؛ آرمان و واقعیت از هم دور افتادند. بودن ماه و خورشید و ستارگان سپهر و گردش فصل‌ها هر یک به جای خود و پرداختن به خویشکاری خود، داد کیهانی (اشه) و ایزدی است، آسمانی است. بر همین گرده و سرمشق، داد انسانی و اجتماعی، بودن و ماندن هر گروه، زبردست و زبردست، در «جای» (کاست) خود است. در اجتماعی که ناچار به یک حال نمی‌ماند، این «داد» می‌کوشد تا هر کس را در تنگنای همان موقع و مقامی که هست مومیایی کند و به یک حال نگه دارد. این‌گونه تنافر میان پندار و کردار، در نهایت جامعه را در جان و تن دو پاره می‌کند و داد به بیداد می‌انجامد؛ همچنان‌که انجامید.<sup>۱</sup>

در پایان روزگار ساسانیان وقتی که آخرین پادشاه سیاه‌بخت این دودمان بزرگ را فرومایه‌ای می‌کشد همین حیرت، همین درماندگی اندیشه را از زبان شاعر نیز می‌شنویم:

چنین، داد خوانیم بر یزدگرد؟	و گر کینه خوانیم ازین هفت گرد؟
اگر خود نداند همی کین و داد	مرا فیلسوف ایچ پاسخ نداد
و گر گفت دینی، همه بسته گفت	بماند همی پاسخ اندر نهفت

(ج ۹، ص ۳۶۸)

آیا این عاقبت یزدگرد بینوا «داد» است یا دشمنی چرخ بی‌مهر و کین؟ هیچ پاسخی؛ نه از فیلسوفان دانا، نه از دانایان دین، درماندگی اندیشه در کارزار عمل و شکست فرهنگ یک تمدن!

در دورهٔ اسلامی نیز اندیشهٔ «داد ورزیدن» به معنای برابری اجتماعی نبود و به مساوات در داوری محدود می‌شد (که این را یک‌بار در «عرض‌دادن سپاه» و افزودن درمی به روزی انوشیروان می‌بینیم (ج ۸، ص ۶۲). وگرنه «داد» به معنای آن بود که میش و گرگ، هریک در جلد خود به آبشخور آیند (ج ۸، ص ۱۵۴)؛ بی‌آنکه درهم آمیزند. در دورهٔ ساسانیان این مفهوم اجتماعی داد، «نهادینه» شد. «ز کهنتر نوازش ز مهتر نواز / بد اندیش را داشتن در گداز» (ج ۸، ص ۳۱۶). پس از نشستن بر تخت ضحاک، نخستین کار فریدون (که نمودار نظام اجتماعی ساسانی است) برانداختن «آیین ناخوب» او بود:

بفرمود کردن به در برخروش	که ای نامداران بسیار هوش
نباید که باشید با ساز جنگ	نه زین باره جویند کس نام و ننگ
سپاهی نباید که با پیشه‌ور	به یک روی جویند هر دو هنر
یکی کارورز و یکی گرز دار	سزاوار هر کس پدیدست کار
چو این کار آن جوید آن کار این	سراسر پر آشوب گردد زمین
	(د، ص ۸۳)

در چنین راه و رسمی، جایی برای گیو و گودرز نیست. آن پهلوانان در چنبر نهادها و سازمان‌های اجتماعی، در نهایت شاید مانند بهرام چوبین به فرماندهی سپاهیان شاهنشاه گمارده می‌شدند. دیگر نشان آن پهلوان آرمانی، رستم‌دستان‌گیر و دارن‌نبرد را باید در شهریاری چون بهرام‌گور جویا شد، زیرا نه خواست و ناخواست زبردستان بلکه تنها ارادهٔ اوست که آزاد است؛ شهریار و شکارگری مرد رزم و بزم شایگان که با تیری دو گور را به هم می‌دوزد و در چوگان و نشانه‌زدن، در کشتن کرگدن و اژدها

یگانه روزگار؛ هم آن چنان دلیر که تاج شاهی را از میان دو شیر بردارد و هم عاشقی خوش زندگانی که ماه رویان چکامه سرا چنگ برگیرند و او را این گونه بستایند.<sup>۱</sup>

خرامان شده سرو همچون تذرو	میانت چو غروست و بالا چو سرو
به ناورد خشت افکنی بر دو میل	به دل نره شیر و به تن ژنده پیل
تو گویی به می برگ گل را بشست	رخانت به گلنار ماند درست
به پای اندر آری که بیستون	دو بازو به کردار ران هیون
ندید و نبیند به روز نبرد	تو آنی کجا چشم کس چون تو مرد

(ج ۷، ص ۳۵۳)

اینک، در اجتماع ساسانی، با دولتی متمرکز، دستگاه دیوانی، سازمان کشوری، ارتش و نظام مالیاتی گسترده و نهادهای قضایی و آموزشی استوار... و مردمی ناگزیر به زیستن با آداب و رسوم، قانون و قرار و شیوه رفتار در این شبکه درهم تنیده، اراده آزاد از آن پادشاه است که در قلعه هرم اجتماع بر تخت نشسته؛ نه حتی بوذرجمهر حکیم که دانای دانایان و

چنین گفت کای خسرو ماه روی  
به شادی همان خسرو گاه را  
خنک آنک یابد ز موی تو بوی  
همی فر تاجت برآید به ابر  
به شادی بخندد دل از مهر تو  
شکارت نبینم همی جز هژبر  
همی آب گردد ز داد تو شیر  
همان بازوی زورمند ترا  
و گر چند باشد سپاهی گران

(ج ۷، ص ۳۴۴)

۱. نخستین شهنشاه را چامه گوی  
نمانی مگر بر فلک ماه را  
خنک آنک شبگیر بیندت روی  
میان تنگ چون شیر و بازو ستبر  
به گلنار ماند همی چهر تو  
دلت همچو دریا و رایت چو ابر  
همی مو شکافی به پیکان تیر  
سپاهی که بیند کمند ترا  
بدرد دل و مفرز جنگاوران

بزرگ‌ترین وزیر است ولی بی‌موجبی معقول به زندان می‌افتد و کور می‌شود؛ کاری که فریفته‌ای بی‌خرد مانند کاوس، نه با زال و رستم توانست بکند نه با هیچ‌یک از گودرزیان، و حتی کیخسرو با توس خودسر کم‌خرد که برادر وی (فرود) را به کشتن داده بود، نتوانست یا نخواست بکند. آن پهلوانان از «آزادان» و هریک سرکردهٔ دودمانی بزرگانند، با سرزمین و روستایی و سپاهی و ساز و برگ خودکامگی، درحالی‌که بنا بر افسانه، بوذرجمهر را در کودکی از میان مردم فرودست یافتند و به پیشگاه باشکوه شاه بردند؛ بزرگی و «آزادی» او به دانش بود، نه به دارندگی و برازندگی! او خود زمانی در پاسخ نوشیروان گفته بود بدا به روزگار مرد با دانش پارسایی «که گردد بر او ابلهی پادشا» (ج ۸، ص ۲۰۱).



جهان‌داری و شهریاری، در این روزگار پُرتجمل، هم چهره‌ای پُر نقش و نگار و تازه می‌گیرد و هم خود از برکت دارایی و دانش جهان را با رنگ و رویی آراسته‌تر می‌نگرد. به جای کیخسرو اینک انوشیروان دادگر - با زنجیر عدل افسانه‌وارش - پادشاه نمونه و آرمانی این عهد است. سرگذشت این شهریار فرهمند و با خرد و آسودگی مردم روزگار او، رایزنی‌ها که با حکیمان و دانایان داشت و جز اینها - که بخش بزرگی از شاهنامه را فراگرفته - همه نشان تصور پیشین ماست از آرمان‌کشورداری و پادشاهی که به دوران اسلامی تاریخ ایران راه یافت؛ همان تصور که می‌گفتیم و می‌گفتند که سلطان ظل‌الله است، اما حتی در سلطنت ظل‌الله، ملک با کفر می‌ماند و با ظلم نمی‌ماند.

انوشیروان پس از خطبهٔ تاجگذاری، گشتن در کشور (مانند فریدون و

کیخسرو)، و ساختن و برآوردن سدی در برابر هجوم بیگانگان، سرکشی الانان و شورش بلوچان و گیل و دیلم را فرو می‌نشانند. دادورزی وی به‌ویژه با کاستن مالیات‌ها و بهبود روزگار زیردستان آغاز می‌شود. اما بیشترین بخش سرگذشت دور و دراز پادشاهی او را گفت‌وگو با ملازمان و مصاحبان خردمند و دانا دربرگرفته است. در گفتارهای اخلاقی طولانی، تکراری و ملال‌آور شاه، بزرگمهر، موبدان و دانندگان، خرد و داد و دانش و راستی و میانه‌روی و آهستگی بیش از همه ستوده می‌شود. در برابر، دروغ و بیداد و نادانی و آز و نیاز و خشم و تندی سخت نکوهیده است؛ و نیز بختی که از آن ما اما بیرون از اختیار ماست و کوششی که از آن ما و در اختیار ماست و زمان که در ما و بی ماست و پیوسته هست و نیست!<sup>۱</sup>

کیخسرو و انوشیروان، هر دو با فرۀ ایزدی، خردمند، دادگر و با دانش‌اند؛ هر دو پادشاه آرمانی و هر دو انسان کامل شاهنامه، یکی از روزگار افسانه‌وار پهلوانی و دیگری از آن زمانۀ تاریخی، و هریک با ویژگی‌های دوران خود! فرۀ هر دو ایزدی است، مانند دانش خداداد کیخسرو! این «نورسیدۀ جوان» - که عمر کوتاهش تنها با شبانان گذشته بود - در گفت‌وگویی افراسیاب جادوی روزگار دیده بسیار هوش را چنان

---

۱. بخش بزرگی از این ادب پندآموز پس از اسلام از جمله در کلیله و دمنه، قابوس‌نامه و سیاست‌نامه، کیمیای سعادت و گلستان و بوستان و دیگر آثار ادبیات آموزشی فارسی و ادب عرب راه یافت.

برای آگاهی بیشتر ن. ک.: احمد تفضلی (به کوشش ژاله آموزگار)، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶، ص ۲۰۲، اندرزهای پهلوی در کتاب‌های دوران اسلامی.



فریفت که وی را دیوانه پنداشت و گفت: «ز سر پرسمش پاسخ آرد ز پای».<sup>۱</sup> دانایی کیخسرو بیشتر دل‌آگاهی و معرفتی قدسی است تا دانشی آموختنی و تجربی. «آمدن و رفتن» او نیز «رویدادی» مینوی است که به سرنوشت گیتی بستگی دارد؛ باید بیاید که «تاریخ» بیدادی هزار ساله را به پایان رساند و می‌رود بی‌آنکه بمیرد تا در آخر زمان بازگردد. کیخسرو زمان‌ناپذیر است و نشان از دو سو دارد؛ از آغاز (شهریور) و از انجام (سوشیانس)؛ از امشاسپند شهریور که نماد شهریاری آرمانی اهوره‌مزداست و از آخرین نوکننده جهان به نام «استوت ارته»، به معنای «اشه» یا داد پیکر مند.<sup>۲</sup> کیخسرو در پایان جهان پنجاه و هفت سال همدست و هم‌رزم این «داد پیکر مند» است. او فراتر از تاریخ، پادشاهی آرمانی و آرمان بی‌مرگی است که به یمن وجود او «داد» نخستین و مینوی (شهریور) و داد واپسین (سوشیانس) و گیتیانه، چون دایره‌ای از دو سوی گردش زمان به هم می‌پیوندند و از بیداد هیچ نمی‌ماند.

ولی انوشیروان پادشاهی تاریخی و در نتیجه زمان‌پذیر و مرگ‌آشنا، اما در آرزوی جاودانگی روان (انوشه روان) است. کار مردی که خود در چنبره زمان افتاده پایان‌دادن به تاریخ نیست، خویشکاری او جهان‌داری به آیین جهان، یعنی داد ورزیدن است. به خلاف کیخسرو، دانش انوشیروان آموختنی بود، او از گفتن و شنفتن با «هفتاد مردی که در خورد و خواب» همیشه با او بودند، از نشست و برخاست با ملازمان سخندان «دلش را

۱. سوگ سیاوش، طلوع، ص ۱۷۷.

۲. Astva = پیکر مند، Arta = اشته، داد. یشت‌ها، فروردین یشت، بند ۱۴۲ و نیز Widengren، همان، ص ۱۲۸. «استوت ارته، لفظاً به معنی کسی که مظهر و پیکر قانون مقدس است». پورداود، سوشیانت، موعود مزدیسنا، بمبئی، ۱۹۲۷، ص ۱۵.

می آراست». این دو انسان یگانه هریک نمونه کمال دوران خودند، تفاوت آنها در چگونگی روزگارشان، در تفاوت آرمان و واقعیت، آرزو و عمل است.

اکنون جای آن است تا نکته‌ای دیگر به آنچه گفته شد بیفزاییم؛ هر چند کیخسرو و انوشیروان پادشاهان آرمانی و انسان کامل اند ولی کمال انسانی به آنها محدود نمی‌شود، این را به مناسبت‌ها و در موقعیت‌های گوناگون، و هر بار با چهره‌ای تازه، در سراسر کتاب می‌توان یافت. سهراب در آستانه مرگ و پیش از شناختن رستم به او می‌گوید:

کنون گر تو در آب ماهی شوی	و گر چون شب اندر سیاهی شوی
و گر چون ستاره شوی بر سپهر	ببری ز روی زمین پاک مهر
بخواهد هم از تو پدر کین من	چو داند که خاکست بالین من

(د ۲، ص ۱۸۶)

بی‌گمان هر شرح و تفسیری از شکوه شعر می‌کاهد، همین بس که بدانیم پهلوان دادخواه بر ماهی گریخته در آب و شب پنهان در سیاهی و ستاره دور پیروز است. در همین باب پاسخ رستم به اسفندیار، که می‌خواهد او را دست‌بسته به نزد گشتاسپ برد، به یاد می‌آید:

که گوید برو دست رستم ببند	نبندد مرا دست چرخ بلند
که گر چرخ گوید مرا کین نیوش	به گرز گرانش بمالم دو گوش

(د ۵، ص ۳۵۴)

در سراسر کتاب نشانه‌ها بسیار است. از آن جمله می‌توان گفتار و رفتار پیران ویسه در برابر مرگ، یا مفاخرات رستم و اسفندیار را به‌خاطر آورد

که - نه رجزخوانی، بلکه - نشان دریافت آنهاست از توانایی و بزرگی جسم و جان. از این چند نمونه کوتاه می‌توان دید که انسان - اگرچه بنده زمان - در کمال خود به فراتر از فلک دست می‌یابد. فردوسی خود از این «بلندپروازان» است، در شکوه باشکوهی از گردش نامهربان فلک می‌گوید چون از این خاکدان تیره بگذرم «بنالم ز تو پیش یزدان پاک».

چنین داد پاسخ سپهر بلند      که ای مرد گوینده بی‌گزند  
چرا بینی از من همی نیک و بد      چنین ناله از دانشی کی سزد  
تو از من به هر باره‌ای برتری      روان را به دانش همی پروری  
بدین هرچ گفتی مرا راه نیست      خور و ماه زین دانش آگاه نیست ...  
ازان خواه راهت که راه آفرید      شب و روز و خورشید و ماه آفرید ...  
(ج ۷، ص ۱۱۲)

انسان، آرمان خدا و آرایش زمین و زمان است. اسفندیار، درباره رستم، خطاب به پروردگار می‌گوید که او را «چنان آفریدی که خود خواستی / زمین و زمان را بیاراستی».<sup>۱</sup>

تاریخ دوره ساسانیان در شاهنامه، «حماسه» فرهنگ و تمدن است و فردوسی در اینجا بیشتر چون مورخی حکیم زیر و بم سرگذشت و چهره‌های گوناگون خرد و دانش را می‌سراید. بوذرجمهر حکیم، رایزن و وزیر نوشیروان را شاید بتوان بزرگ‌ترین «پهلوان» میدان بینش و دانش این دوران دانست. او از همان کودکی از موهبت خوابگزاری که «بهره‌ایست از پیغمبری» برخوردار بود، به تعبیری دیگر در رؤیا عالم واقع را می‌دید. او

---

۱. همچنین ن.ک.: مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار، چاپ اول، ص ۸۶.

در میان دانشوران سالخوردهٔ سرای پادشاهی هر دانشی آموخت و از آن «فیلسوفان سرش برگذشت». تا آنکه «شاه بیدار» در مجلسی از داندگان خواست که دانش خود را بنمایند، بوذرجمهر جوان برپای خاست و فرمان یافت تا زبان از بند بگشاید. آن‌گاه «جوان بر زبان پادشاهی نمود/ ز گفتار او روشنایی فزود» (ج ۸، ص ۱۱۷). وی در هفت نشست شاهانه، هفته‌ای یک‌بار، در پیشگاه نوشیروان، پرسش‌های گوناگون داندگان و موبدان و اخترشناسان را پاسخ می‌دهد. ششمین بار نوبت بلندپایه‌ترین بزرگان، وزیر و دبیر شاهنشاه است (همان، ص ۱۳۸) و در پایان پرسنده تنها نوشیروان است و بس. او می‌خواهد خود را از زبان بوذرجمهر بداند، به وی می‌گوید: «ز من راستی هرچ دانی بگوی» (همان، ص ۱۴۳) و او چنان‌که باید و شاید می‌گوید.

این‌گونه در این سلوک سخندانی و گذر از هفت «شهر» دانش، بوذرجمهر از آزمون خرد - مانند پیران - سرافراز و یگانه بیرون می‌آید. در این پرسش‌های دراز و پاسخ‌های درازتر، دانش و هنر، نیک و بد اخلاق و رفتار، راه و رسم زیستن به نیک‌نامی و آیین جهانبانی و مردم‌مداری را باز می‌یابیم. از این سخنان که نمونهٔ والای ادب آموزشی دورهٔ ساسانی است «میان مهان بخت بوذرجمهر/ چو خورشید تابنده شد بر سپهر» (ج ۸، ص ۱۱۹). اینک تنها پادشاه - دارندهٔ فرهٔ ایزدی - می‌تواند از این فراتر رود. انوشیروان که پیوسته جویای دانش و پرسنده بود، در آخرهای فرمانروایی گره از پرسش‌های موبد دانا می‌گشاید و در دانش و سخندانی به جایی می‌رسد برتر از همهٔ داندگان و سزاوار سروری.

ما پیران فردوسی را به کردار می‌شناسیم، نه به گفتار. خردمندترین

سپهدار، وزیر و رایزن دوران پیشین، را از سویی در گیرودار نبرد و فراز و فرود کشمکش ایران و توران و وفاداری به افراسیاب می‌بینیم، و از سوی دیگر در مهر به سیاوش، فرنگیس و کیخسرو؛ مردی بنام و بزرگ در گردباد عمری پُر حادثه، هم پایبند سرزمین و دودمان و مردم خود و هم گرفتار جنگی ناخواسته و ناگزیر و هم در تب و تاب جستن راهی به رهایی، راستی و داد!

اما با جهان بوذرجمهر و منش والا و باورهایش بیشتر از خلال گفته‌های خود او و دیگران آشنا می‌شویم. هرچه در حماسه پهلوانی، آزادان در نیرو و نبرد، در کردار می‌شکفند و سر می‌کشند، در حماسه تاریخی، کردار، در سخن گل می‌کند و به بار می‌نشیند؛ به‌خصوص در عرصه جهان‌بانی و کشورداری (داد و بیداد) و حکمت عملی! تا آنجا که یافتن پاسخ درست و گشودن راز و رمز چیستان‌ها تنها مایه برتری و سرافرازی نیست بلکه در مناظره‌های فرستادگان شاهان - گاه مانند پیروزی و شکست در جنگ - بازنده ناگزیر باید برتری برنده داناتر را بپذیرد و به خواست وی سر فرود آرد. در داستان «نهادن شطرنج» فرستاده شاه هند با گوهر و نثار بسیار و سزاوار و «یکی تخت شطرنج» و مهره‌ای چند و «نامه‌ای بر پرند» آمد که اگر دانایان شما راز «این نغزبازی» را گشودند

همان باژ و ساوی که فرمود شاه	به‌خوبی فرستم بران بارگاه
و گر نامداران ایران گروه	ازین دانش آیند یکسر ستوه
چو با دانش ما ندارند تاو	نخواهند زین بوم و بر باژ و ساو
همان باژ باید پذیرفت نیز	که دانش به از نامبردار چیز

کسری به بوذرجمهر گفت که این کار توست وگرنه

شکست بزرگست بر موبدان      به درگاه و بر گاه بر بخردان

و هندیان خواهند گفت که شاه «ندارد یکی مرد جوینده راه». بوذرجمهر پس از شب و روزی، رمز بازی را یافت و شاه چنان شاد شد «که گفتم بدو بخت بنمود چهر». سپس در برابر، بوذرجمهر «تخت نرد» را مانند رزمگاهی طرح افکند - دو سپاه در آرایشی چهارگانه رودررو، آماده نبرد - و نامه‌ای از پادشاه ایران به شاه هندیان، که

نهادیم بر جای شطرنج، نرد      کنون تا به بازی که آرد نبرد

و او را به «نبرد» در بازی فراخواند. پیداست که هندیان راز را درنیافتند، شکست خوردند و بسیار بیش از آنچه خواسته بودند ناچار خود باج و خراج پرداختند.<sup>۱</sup> این گونه، در این رویارویی فرهنگی برتری در دانش و سخندانی انگار جایگزین نبردهای تن به تن پهلوانان می شود؛ البته آن گرمای خون‌گیر و دار نبرد و آن سرفرازی و آشوب خطر کردن بر سر جان را در گفت و شنود دانشوران پیر نمی توان یافت. و نباید انتظار داشت.

نبايد انتظار داشت، زیرا حماسه پهلوانی باز نمود رام کردن جهان و جهانیان است. در این کارزار بزرگ آدمیان با جهان و با یکدیگر درگیر کشاکش زندگانی و مرگ‌اند و پهلوانان، نمایشگران این درگیری شگرف! در حماسه پهلوانی به جای شرح بد و نیک، مبارزان در هنگامه زیستن و در

۱. ج ۸، ص ۲۰۷. همچنین است نامه‌ای که قیصر روم درج سر به مهری می فرستد، نوشیروان به فراست محتوای آن را درمی یابد و می گوید و رومیان ناچار خراج می پردازند. همان، ص ۲۶۰.

برابر و برخورد با یکدیگر زشت و زیبای جهان، دردها و آرزوها، غریزه قدرت، بلندپروازی، عشق به زادبوم، مهر و کین و داد و بیداد را به جان می‌آزمایند. اما در دوران تاریخی، دیگر آن یلان گردنکش که می‌خواستند ایران و توران را به هم برزنند و فلک را گوشمالی دهند، تاج بر سر نهاده‌اند و بر تخت آرام گرفته‌اند. اینک با شرح سرگذشت شاهان و تمدن و فرهنگی که شاهنشاهی ساسانی در آن «آرمیده» روبه‌رویم. این تاریخ، توصیفی است، وصف خرد و داد و دانایی و جز اینها، یا بی‌خردی، بیداد، نادانی و تباهی! و دریافتن، دانستن و بازگفتن این همه تنها به یاری سخن‌شدنی است. سخن‌خانه خرد و «مزرع سبز»ی است که دانش ما را می‌پرورد و باز می‌آفریند. از همین‌رو چنان گرامی است که «گرداگرد» شاه شاهان این عهد

همیشه سخنگوی هفتاد مرد	به درگاه بودی به خواب و به خورد
هر آنکه که پردخته گشتی ز کار	ز داد و دهش وز می و میگسار
ز هر موبدی نو سخن خواستی	دلش را به دانش بسیارستی

(ج ۸، ص ۱۱۶)

اما انوشیروان به اینها بسنده نمی‌کند و کسانش را در جست‌وجوی دانش به سرزمین‌های دور می‌فرستد. برزویه پزشک روزی هنگام بار به انوشیروان می‌گوید در دفتر هندیان دیده است که در آن دیار کوهی و بر آن کوه گیاهی است که اگر شناسنده‌ای کاردان آن را گرد آورد «چو بر مرده بپراگند بی‌گمان / سخنگوی گردد هم اندر زمان». شاه در گنج‌خانه را می‌گشاید و سیصد شتروار «ز دینار و دیبا و خز و حریر / ز مهر و ز افسرز مشک و حریر» (ج ۸، ص ۲۴۸)، همراه با نامه‌ای به فرمانروای هندوان، به وی می‌دهد تا برود و این راز را بگشاید. برزویه می‌رود و پس از

جست و جو و رنج بسیار، سرانجام در نومییدی پیری دانا راز آن «کوه و گیاه» را برای برزویه می‌گشاید:

گیا چون سخن دان و دانش چو کوه      که همواره باشد مر او را شکوه  
تن مرده چون مرد بی‌دانش است      که دانا به هر جای با رامش است  
به دانش بود بی‌گمان زنده مرد      چو دانش نباشد به گردش مگرد  
چو مردم ز دانایی آید ستوه      گیا چون کلیله‌ست و دانش چو کوه  
کتابی به دانش نماینده راه      بیابی چو جویی تو از گنج شاه  
(ج ۸، ص ۲۵۱)

دانش کوهی است که چون گیاه سخن بر آن رست «سرش سبز و دلش آباد» می‌گردد. کوه، بی‌گیاه خشک و تهیدست و دانش بی‌سخن خاموش و مرده است. سخن گیاهی است که اگر بر مرده بپراکنند زنده می‌شود. سرانجام برزویه پس از رنج بسیار و خطر کردن جان، کتاب را که دانش گویاست، می‌آورد و شاه که این «دریای دانش» را می‌بیند می‌گوید: «کلیله روان مرا زنده کرد» و اینک به پاداش کلید گنج‌خانه را از گنجور بستان و از سیم و زر و گوهر شاهوار هرچه بخواهی از آنِ توست. برزویه پس از سپاسگزاری می‌گوید:

یکی آرزو خواهم از شهریار      که ماند ز من در جهان یادگار  
چو بنویسد این نامه بوذرجمهر      گشاید برین رنج برزوی چهر  
نخستین در از من کند یادگار      به فرمان پیروزگر شهریار  
بدان تا پس از مرگ من در جهان      ز داننده رنجم نگرده نهران  
(ج ۸، ص ۲۵۲)



چون کليلة به خسرو انوشیروان رسید و شاه برزویه را دید گفت: «... دل شاد دار و خاطر از اندیشه‌ها آزاد دار که عنایت ما در باب تو به جایی رسید که فراتر از آن هیچ غایتی نبود، و از ما آن چشم دار که اندیشه‌تو بدان نرسد. پس سوگند یاد کرد که ما دست تو بر خزائن خود گشاده کردیم تا هرچه مراد تست برداری ...

چون حکیم این سخن بشنید و این اعزاز و اکرام بدید ... خدمت کرد و دعا گفت و آفرینی هرچه زیباتر یاد کرد و گفت ... چون خسرو این انعام می‌فرماید و در دل بنده به دست نشاط می‌گشاید، بنده را از کار فرمودن فرمان شاه چاره نبود، خاصه که فرمان به سوگند پیوسته شد. حاجتی بخواهم خواست، اگر تمام شود کار هر دو سرای من به نظام شود، گنجی بود که فنا به وی راه نیابد و دست حوادث از وی کوتاه بود. از کمال همت خسرو چشم دارم که اگر رأی اعلا اقتضا کند بفرماید حکیم بوذرجمهر بن البختکان را، که چون به تألیف این کتاب دست برگشاید، سر مرا به یاد کردن در این کتاب بزرگ گرداند، و ذری به نام من فرو نهد که هر که این کتاب بخواند نام مرا تازه گرداند»<sup>۱</sup>.

برزویه نیز مانند فردوسی تخم سخن را پراکنده است و همان آرزوی او را دارد: پایداری نام و فراگذشتن از شتاب زمان به یمن سخن، برای زیستن پس از مرگ، برای نمردن! آدمی، آشکار و نهان جهان را نمی‌داند، مگر آنکه از دانندگان هر دانش سخن بشنود و هرگز از آموختن نیاساید. ملازمه‌ای است میان خرد و دانش و میان این دو با سخن؛ زیرا آدمی از سخن به دانش راه می‌یابد و از دانش به جاودانگی خدا، به پرتوی از آن نور که «سرور دانا»ست، که سروری او به دانایی است.

۱. داستان‌های بید پای، ترجمه محمد بن عبدالله البخاری، به تصحیح پرویز ناتل خانلری و محمد روشن، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۱، ص ۴۸.



## سخن

به نوشیروان گفتند در هندوستان کوهی است و بر آن کوه گیاهی که مرده را زنده می‌کند. معلوم شد که آن کوه «دانش» و آن گیاه «سخن» است؛ گیاه سخن بر کوه دانش! پیش از این - در آفرینش جهان - آوردیم که آفرینش به اندیشه است و اندیشه در سخن (کلام قدسی) پدیدار می‌شود. در عهد عتیق «در ابتدا خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید \* و زمین تهی و بایر بود و تاریکی بر روی لجه و روح خدا سطح آب‌ها را فرو گرفت \* و خدا گفت روشنایی بشود و روشنایی شد \* ... و خدا روشنایی را روز نامید و تاریکی را شب نامید...»<sup>۱</sup> و با این نامگذاری، معرفت به آفرینش، شناخت کار

---

۱. این کلام آفریننده که پیش از آن ادیان مصر و بین‌النهرین آن را می‌شناختند در زبان عبری Dabhar نامیده می‌شود که مترجمان اسکندریه‌ای عهد عتیق آن را به Logos

خدا، آغاز شد. در عهد جدید (انجیل یوحنا) هم آمده است که «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود \* همان در ابتدا نزد خدا بود \* همه چیز به واسطه او آفریده شد و به غیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت». و در جای دیگر خداوند خود را از راه حرف‌های الفبا، یعنی نوشتار سخن، تعریف می‌کند: «آن تخت‌نشین [خداوند] گفت الحال همه چیز را نو می‌سازم و گفت بنویس زیرا که این کلام امین و راست است \* باز مرا گفت تمام شد من الف و یا و ابتدا و انتها هستم». <sup>۱</sup> و اما در قرآن، شاید نیازی به یادآوری نباشد که خدا گفت بباش پس بیود؛ با دو حرف «ک» و «ن». از این «امر»، عالم «خلق» هستی پذیرفت. <sup>۲</sup> قرآن کلام الهی و به عقیده پاره‌ای از متکلمان و مؤمنان «قدیم» است نه حادث، یعنی از ازل و حتی پیش از آفرینش در خدا بود و سپس در زمان مقدر، به صورت وحی، بر پیامبر اسلام نازل شد. در همه حال - قدیم یا حادث - سخن خدا مقدس،

ترجمه کردند. ن. ک.: Jacques Duchon Gillemine، «ایران و یونان، نظریه اسطوره‌ای پیدایش عالم در عصر باستان»، ترجمه مهدی سمسار، مجله ایران‌شناسی، سال پانزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۸۲. ۱. عهد جدید، مکاشفات یوحنا، ۲۱: ۵ و ۶. ۲. سخن ناصر خسرو - شاعر متفکر و پرورده سنت اندیشه «ایرانی-اسلامی» - را به عنوان نمونه یک از هزار در اینجا می‌آوریم: «وجود عالم با آنچه اندروست به امر خداست و آن را ابداع گفتند که آن یک سخن بود به دو حرف و آن را 'کن' گفتند و معنی این قول آن بود کز امر باری عقل اول پدید آمد که امر بدو متحد شد و این به مثل سخنی گشت به دو حرف که خود عالم با هرچ اندروست، از آن دو حرف پدید آمد». جامع‌الحکمتین، به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی هانری کربن، گنجینه نوشته‌های ایرانی، کتابخانه طهوری، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۳، ص ۷۷. درضمن، عقل اول در فلسفه اسلامی برگرفته از دستگاه فلسفی فلوطین (نوافلاطونی) و صادر اول از ذات «احد»، یادآور خرد (عقل) اهورایی است. منتها، از جمله با این تفاوت که خرد در اهوره‌مزدا ذاتی است و در اندیشه فلوطین صادر اول و نخستین است در سلسله مراتب آفرینش.

دربردارنده حقایق الهی و سرمدی، تجلی آفرینش، و رابط آفریده و آفریدگان است، به میانجی پیامبران! از این گذشته در قرآن «آیه»ها (کلام الهی) برترین نشانه‌های وجود خدا هستند؛ «نشانه»های آن جهانی و تمام و کمال تحقق اراده او که همچنان تجلی خود را در سخن باز می‌نمایند. بر این قیاس معجزه پیغمبر اسلام هم در سخن (قرآن) است، نه چیز دیگر. البته در هر آیینی کلام قدسی دارای بار معنایی و معنوی ویژه خود است. این یادآوری تنها اشاره‌ای است به سرشت متعالی، نخستین و آسمانی سخن، و نه بیشتر.

در اندیشه اساطیری ما نیز، سخن که بزرگ‌ترین دستاورد آدمی است از عالم بالا به وی عطا شد تا انسان از معرفت خدا بی‌نصیب نماند. زرتشت که نخستین پیامبر و نخستین شاعر ما بود، در سرودهای گاهان، کهن‌ترین بخش اوستا، از اهوره‌مزدا می‌پرسد:

۱. ای اهوره‌مزدا! ای سپندترین مینو! ای دادار جهان استومند! ای اشون! کدام بود آن سخنی که مرا در دل افگندی، ای اهوره‌مزدا...
۲. پیش از آفرینش آسمان، پیش از آب، پیش از جانور، پیش از گیاه، پیش از آذر اهوره‌مزدا، پیش از اشون مرد، پیش از تباهاکاران و دیوان و مردمان [دروند]، پیش از سراسر زندگی این جهانی و پیش از همه‌مزدا آفریدگان نیک اشته نژاد؟
۳. آن‌گاه اهوره‌مزدا گفت: ای سپیتمان زرتشت! آن سخن، «اهون ویریه...» بود که ترا در دل افگندم.<sup>۱</sup>

---

۱. دوستخواه، اوستا، ج ۱، ص ۱۷۳. «پته اهو ویریو» مهم‌ترین دعای آیین زرتشتی و دارای اثری معجزه‌آسا است. همچنین ن.ک.: همان، ص ۱۷۴.

در پاسخ به پیامبری شاعر، خدا می‌گوید سخن (اهون وئیریه)، پیش از آسمان و زمین و آب و آتش، نخستین چیزی است که آفریدم.

کار شاعر - در آفرینش شاعرانه - پیروی از کار خداست؛ او نیز آفریننده سخن، و در این مقام آفریننده چیزها و شناسای جهانی است که برمی‌سازد. زیرا شاعر به معنای صاحب «شعور»، دارنده بینش (ناخودآگاه) و دانش (خودآگاه) است. این معرفت دوگانه از سرچشمه‌های آفرینش اوست و آفرینش به میانجی و از راه سخن دانسته، پایدار و جهانی می‌شود تا شعور ما نیز آن را دریابد. جهان به اعتبار انسان - جهان انسانی، «جهان ما» - چیزی نیست مگر دریافت وجود ما از آنچه هست، از بودن‌ها! اگر دریافت‌کننده‌ای نباشد جهان چون نابوده است. در عالم خیال می‌توان آن را، جهان بدون آگاهی را چون وجودی محال پنداشت. «وجود»، برای «موجود» بدون آگاهی معنایی ندارد. اساساً در نبود آگاهی، مفهوم «معنا» خود بی‌معناست و مفهوم نیست.<sup>۱</sup>

شاعر، مانند پیامبر، از برکت شعور (آگاه و ناآگاه) معنای خود را به جهان و جهانیان می‌دهد، زیستن و مردن «معنادار» می‌شود، می‌دانیم که چرا هستیم و چرا نیستیم، یا دست‌کم می‌دانیم که، نمی‌دانیم چرا هستیم و چرا

به سبب کهنگی و پیچیدگی متن ترجمه‌های متفاوتی از آن شده است. برای ترجمه‌های دیگر و آگاهی بیشتر، ن.ک.: همان، ج ۲، ص ۱۰۹۰، و نیز پورداد، خرده اوستا، بمبئی، صص ۴۴-۵۷ و بهار، پژوهشی...، ص ۴۰. شاید اشاره‌ای کوتاه بی‌مورد نباشد که در سنت آیین‌های هندو صوت یا ندای یک‌هجایی اُم (OM) آوای ازلی، آفریننده و سرچشمه پایان‌ناپذیر هستی، گوهر سخن، جان «ودا»ها و در نتیجه دانش ایزدی است.

۱. ناصر خسرو در موردی دیگر آنجا که انسان را غایت آفرینش می‌داند، می‌گوید: «اگر مردم را به وهم از عالم برگیری، لازم آید عالم را که ناچیز شود». ن.ک.: وجه دین، به تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه، ۲۵۳۶ (۱۳۵۶)، ص ۶۶.

نیستیم، نادانی خود را می‌دانیم و به آن آگاهیم. به گفت‌وگوی زرتشت و اهوره‌مزدا بازگردیم که از برکت سخن، شدنی است. و این‌گونه آدمی و خدا هم‌زبان و همدل می‌شوند. در این آشنایی و دوستی شاعر (زرتشت) خود را و جهان را بازمی‌شناسد، و چون پیام «دوست» را به همگان می‌رساند، پیامبر او و پیام‌آور ماست. «سخن» که اهوره‌مزدا به زرتشت می‌آموزد نیایشی (دعایی) شگرف است که اثر معجزه‌آسا و جادویی دارد در شکست دیو و دروغ و بدی بدکاران. اهوره‌مزدا این سخن - اهون وئیریه - را به زبان می‌آورد و اهریمن سه هزار سال به بیهوشی می‌افتد. این نیایش بنیاد و گوهر دین (و دانش مینوی) است و ناگزیر هر دو - دین و دعا یا دانش مینوی و سخن - هم‌زمان و با هم آفریده می‌شوند.

هرمزد از روشنی بیکران تن بیکران را آفرید و از آن «اهون وئیریه» پدید آمد «که آغاز آفرینش و فرجام آفریدگان از او آشکار (شود)؛ باشد که دین (خوانند). چون دین به همراه آفرینش آفریده شد» (بندهش، ص ۳۷). بنابراین نخست آنکه از بیکرانگی (روشنی بیکران، تن بیکران)، کرانمندی (آغاز و فرجام) پدید آمد و دیگر آنکه «اهون وئیریه» و دین - سخن و دانش - اینهمان و یکی و «آشکارکننده» زمان، آغاز و فرجام، هستند. زیرا پیدایش دین (دانش) ناگزیر در سخن (دعا) است، بی‌سخن چگونه می‌توان دانست. وانگهی برای دانستن دین باید خدا را شناخت و برای شناختن خدا جز سخن «راه» دیگری نیست. او یا خود در سخن تجلی می‌کند (وحی) یا خواهنده‌ای نیازمند وی را فرامی‌خواند. گویی در سخن «سحری» است که چیزی پنهان، ناپیدا و درنیافتنی (چیزی که «نا-چیز»

بود) را پیدا، آشکار و دریافتنی می‌کند؛ می‌آفریند! برای همین از آنجا که «ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود»، در سرمنزل سخن به هم رسیدیم: در سراسر گاهان آرزوی دانستن و دیدار و نیاز گفت‌وگوی دو دوست را بازمی‌یابیم.<sup>۱</sup>

زرتشت می‌خواهد در سخن خدا اندیشه‌اش او را بداند، زیرا اندیشه جز سخن کالبدی ندارد و این کالبد جز اندیشه جانی ندارد. این است که از آفریدگار می‌پرسد: آفریدگار کیست؟ آن که راه خورشید و ماه و ستارگان را نمود، این سپهر بلند را برافراشت، باد و ابر و آب را روان ساخت تا گیاه برآید و سر برکشد؟ او می‌خواهد همه را بداند؛ روشنایی و تاریکی را، خواب و بیداری، بامداد و نیمروز و شب را و «منش نیک» را که گوهر جان آدمی و جان جهان است. او، بی‌تاب دانستن از خدا می‌پرسد: «این جهان بارور و خرمی بخش را برای که آفریدی؟» او می‌خواهد در آینه دیدار خدا، هر دو جهان را بنگرد. نادان که از نادانی خود بی‌خبر است، اهل یقین است، اما زرتشت را، دودلی و تردید ناشی از دانایی، رها نمی‌کند: «آیا به راستی همه آنچه من نوید می‌دهم درست است؟» (یسنه، ۴۴) و خدا ازل و ابد را در سخن به او می‌نمایاند؛ در اهون وئیریه «که آغاز آفرینش و فرجام آفریدگان از او (آشکار) شود، باشد که دین (خوانند). چون دین به همراه آفرینش آفریده شد» (بندهش، ص ۳۷).

انگیزه و هدف آفرینش نبرد و پیروزی نهایی بر اهریمن، و دین راه و رسم این نبرد و پیروزی است. زرتشت جهان و راه درست جهان، هر دو را با هم و همزمان می‌بیند. این‌گونه او به یاری سخن (اهون وئیریه) بر آغاز و

۱. برای آگاهی بیشتر، ن. ک.: دوستخواه، گاهان، یسنه، هات ۴۶، ۱ و ۲ - هات ۳۳، ۶ و

۸ - هات ۳۱، ۳ - هات ۳۳، ۷ و ۱۲.



انجام زمان و مکان دست می‌یابد، به زیان دیگر زمان و مکان نفسانی (درونی) او از زمان و مکان آفاقی (بیرونی و کیهانی) سرشار می‌شود و روح او جهان را دربرمی‌گیرد. در این مقام او از دیدار جهان‌بین خدا برخوردار است؛ مانند کیخسرو و جام جهان‌بین و طی زمان و مکانش! اینک او خدا را «در سرآغاز آفرینش زندگی ... تا پایان گردش آفرینش ... می‌بیند» (هات ۴۳-۵) و چون «منش نیک» از او می‌پرسد «کیستی و از کدامین خاندانی ...؟»، می‌گوید منم زرتشت، دشمن دروغ و دوست راستی (هات ۴۳-۷ و ۸). او از خانواده «راستی» است.

فرهنگ و ادبی از این دست، سخت‌ریشه و کهن، و شاید بیشتر نانوخته و ناخودآگاه تا نوشته و خودآگاه، از روزگار پیشین به ایران اسلامی رسید. در قرن چهارم این سنت هنوز، نه‌تنها نمرده بود، بلکه - به یاری تاریخ، زبان، دین (زردشتیان و بازنویسی متن‌های دینی)، ترجمه دانش و ادب گذشتگان به عربی و از آن به فارسی، تداوم آداب و رسوم و فولکلور، جنبش‌های «سیاسی-اجتماعی» و جز اینها - در کار بیدار شدن و برخاستن از زیر بار آوار زمان بود. فردوسی گردآورنده، پیراستار و برکننده این سنت، و کار و کتاب او، گویی به صورت و سیرتی دیگر، تکرار رسالت آن شاعر نخستین است. زرتشت پیامبری بود که اساطیر،

نهاده جام‌جم در پیش خورشید  
وز آنجا شد به سیر هفت اختر  
که نه در جام‌جم می‌شد عیانش  
همه عالم دمی درهم ببیند

۱. نشسته بود کیخسرو چو جمشید  
نگه می‌کرد سر هفت کشور  
نماند از نیک و بد چیزی نهانش  
طلب بودش که جام‌جم ببیند

عطار، الهی‌نامه، تصحیح هلموت ریتز، تهران، انتشارات توس، چاپ دوم، ۱۳۶۸، ص ۱۸۴. جام جهان‌بین کیخسروی، چنان‌که دیده می‌شود، در ادب فارسی به جمشید نیز نسبت داده شد (جام‌جم: جام جهان‌بین، جهان‌نما، یا ...) و هر دو را یکی دانستند.

ایزدان و باورهای پیشین را پیراست و از آن انبوه درهم، کتابی و دینی دیگرتر، منسجم و متعالی آورد. فردوسی نیز مانند زرتشت شاعری سخندان و آرزومند شناختن و دانستن است اما به خلاف او جویای هم‌صحبتی با خدا نیست. زیرا او شاعر دوران تاریخی است نه پیامبر دوران اساطیری. در اندیشه زرتشت میان آفریدگار و آفریدگان ورطه‌ای گذرناپذیر وجود ندارد. اگر کیهان «صورت» بیکرپذیر (گیتیانه) اهوره‌مزدا باشد (ن.ک.: فصل آفرینش)، پس او - مانند انسان - به تن خود در این جهان حضور دارد، و از این دست، هر دو در یک ساحت وجود هستند؛ مانند عالم مینوی و بودن فروهرها در کنار اهوره‌مزدا! از دیدگاهی دیگر اهوره‌مزدا به میانجی امشاسپندان تن‌پذیر و در آتش و فلز و آب و گیاه و خاک (زمین)، گیتیانه می‌شود. وجود امشاسپندان پلی است میان آسمان و زمین. پیوندی دوسویه میان گیتی و مینو برپاست و در نتیجه هم‌زبانی انسان و خدا محال نمی‌نماید. به‌ویژه آنکه به مناسبت بودن فروهرها (گوهر مینوی و همزاد آسمانی آدمی) در مینو و اهوره‌مزدا در گیتی، انسان و خدا گذشته از هم‌زبانی، هم‌زمان نیز هستند. در این مقام زرتشت در گفت‌وگو با اهوره‌مزدا، در ساحت بی‌زمان یا همه‌زمان قدسی به سر می‌برد. او در عین وصل خواهان دیدار آغاز و انجام و دریافتن همه‌زمان‌ها، آن زمان «معنوی-عاطفی» است که گاه مولانا و حافظ هم به آن دست می‌یابند. در این حال بی‌خویشی و وصل او نگران گذشت زمان نیست.

اما در اندیشه فردوسی، این محال است. آن‌گونه که از دیباچه شاهنامه برمی‌آید خدا را نمی‌توان شناخت، فقط می‌توان ایمان داشت که «او» هست و مانند هرچه به تصور درآید، نیست. و اگر در کتاب آمده که رحمان و رحیم یا مثلاً قادر و جبار است، برای آن است که بتوانیم، ناچار

به قدر فهم خود، او را بنامیم. شناخت خدا، آن‌چنان‌که اوست فراتر از توانایی ادراک ماست؛ تا چه رسد به دیدار یا گفت‌وگو.<sup>۱</sup> موسی مشتاق دیدار بود و پاسخ آمد که نمی‌توانی، رابطه پیغمبر اسلام هم با خدا یک‌سویه بود و با میانجی (جبرئیل و وحی). فردوسی به‌منزلهٔ مسلمانی هوشیار در اندیشهٔ هم‌زبانی با خدا نیست و به‌منزلهٔ انسانی پایبند خرد، در زمان آفاقی - این زودگذر شتابندهٔ مرگ‌آفرین - به‌سر می‌برد، و می‌داند زیستن بسته به مردن است؛ این دو فرزند توأم زمان با هم‌اند و هر‌دمی را تا نکشیم، دمی دیگر را زندگی نمی‌کنیم. پس دل‌نگران است، شتاب دارد و چون گفت‌وگو با خدا محال می‌نماید، به آن غایب همیشه‌حاضری روی می‌آورد که از همه، و بنا به روایتی (زروانی) از اهوره‌مزدا و اهریمن هم توانا تر است؛ به چرخ، فلک، سپهر، به زمان بیکران، به «دهر!» و حکایت حالش شکایت از بیداد زمان است<sup>۲</sup>، می‌خواهد چرایی بیداد زمان (چرخ

۱. در اعتقاد اسماعیلیان صفات خدا سلبی است و به عقیدهٔ بعضی، از جمله زنده‌یاد زریاب خوئی (ایران‌نامه، سال دهم، شمارهٔ اول، زمستان ۱۳۷۰)، فردوسی به مذهب اسماعیلی بود. در ضمن باید یادآور شد که فردوسی خراسانی و خراسان از مراکز اسماعیلیان بود. اما به‌هر حال، هفت یا دوازده امامی، در اندیشهٔ فردوسی خدا را، آن‌چنان‌که اوست نمی‌توان شناخت.

۲. الا ای برآورده چرخ بلند  
 چو بودم جوان در برم داشتی  
 همی زرد گردد گل کامکار  
 دو تا گشت آن سرو نازان به باغ  
 پر از برف شد کوهسار سیاه  
 به کردار مادر بدی تاکنون  
 وفا و خرد نیست نزدیک تو  
 مرا کاج هرگز نیپروردی  
 هر آنکه که زین تیرگی بگذرم  
 چه داری به پیری مرا مستمند  
 به پیری چرا خوار بگذاشتی  
 همی پرنیان گردد از رنج، خار  
 همان تیره گشت آن گرامی چراغ  
 همی لشکر از شاه بیند گناه  
 همی ریخت باید ز رنج تو خون  
 پر از رنج از رای تاریک تو  
 چو پرورده بودی نیازدیدی  
 بگویم جفای تو با داورم

بلند) را، ندانستی را، بداند. چرا مرا پروردی و حال که پروردی این بی‌وفایی چراست؟ و با این همه می‌داند که بیهوده می‌پرسد، پاسخی نیست و زمان مادری فرزندکش است. اما تا آن‌گاه که از این تیرگی نگذشته است برای گریز از گزند مرگ - بزنگاه زمان - به سخن روی می‌آورد. فردوسی نیز مانند زرتشت از پشتوانه گذشته گرانبار است و مانند او حرفی برای گفتن دارد، اما خیال محال حضور در ساحت بی‌زمان عالم بالا را در سر نمی‌پرورد، شاعر مرگ آگاه برای بنیاد کردن، ساختن و پرداختن خود به سخن روی می‌آورد تا آن را چون بنایی ماندگار پی افکند، پناهگاهی برای حضور در گذشته و آینده: زنده کردن مردگان و زنده ماندن خود؛ از مرگ درگذشتن و آن را پس پشت گذاشتن؛ مانند آزادان و پهلوانان حماسه، مانند سیاوش و کیخسرو. به تن مردن و به نام ماندن!

«هرمزد پیش از آفرینش خدای نبود» (ن.ک.: فصل آفرینش)، خدا به آفرینندگی خداست و نخستین چیزی که می‌آفریند سخن است. اگر خدایی خدا به آفرینش است، انسان نیز به آفرینش انسان است، زیرا آگاهانه، نه به انگیزه غریزه، در طبیعت تصرف می‌کند و تصرف در طبیعت یعنی بازسازی جهان پیرامون و آفریدن زیستگاه خود. از سوی دیگر انسان از راه دین، دانایی، عشق و... پیوسته خواهان آفریدن خویشی «آزاد» از آسیب زمان است و فراگذشتن از خود و دست‌اندازی به قلمرو ایزدان.<sup>۱</sup>

اهوره‌مزدا چون دانا است آفریننده است، از آنجا که از همان آغاز پایان

---

۱. مانند شیطان! و این «گناهی» است که هرگز بر وی نمی‌بخشایند. جمشید و کاوس حماسه ما، پرومته و فاوست فرهنگ مغرب‌زمین و منصور - که او را مسیح عرفان دانسته‌اند - از همین گونه‌اند.

را می‌داند، برای نبرد با اهریمن جهان را می‌آفریند. دانایی سرچشمهٔ آفرینش است. انسان نیز به سبب خرد (= دانایی)، آفریننده است. انسان آفریدگار خرد نیست، این موهبت خداست، اما برای خردورزی ناگزیر به سخن روی می‌آورد. انسان آفریدگار سخن است که شاید تنها وسیلهٔ پروردن، صورت‌بخشیدن و از قوه به فعل درآوردن خرد (= دانایی) باشد. پیوند خرد، که هدیهٔ خداست، با سخن مایهٔ شادی جان سراینده و نتیجهٔ آن نزدیکی به خداست و نزدیکی به خدا رهایی و رستگاری است. آزادی شاعر از ضرورت وجود - پیمانۀ عمر و تخته‌بند تن - یعنی زمان و مکانش، دوچندان به آفرینش است و چه آفرینشی برتر از سخن. ولی سخنی که فردوسی از آن دم می‌زند، بی‌خرد هستی نمی‌پذیرد. این دو چون تیر و کمان، یکی بی‌دیگری به هیچ کاری نمی‌آید. «روان در سخن‌گفتن آژیر کن / کمان کن خرد را، سخن تیر کن» (ج ۸، ص ۱۴۰). چنین سخنی مایهٔ رامش روان و آزادی روح شاعر است. «خرد چون برابر شود با سخن / روان سراینده رامش برد» (د ۲، ص ۲۰۱). او از سویی ما را از خرد بهره‌مند و به خدا نزدیک می‌کند، «به یزدان خردمند نزدیک‌تر» (ج ۷، ص ۴۰۳)، و از سوی دیگر، آن دانایی مرگ‌ناپذیر خدا را باز می‌آفریند و از این راه خود را به «نام»، در سخن مرگ‌ناپذیر می‌کند؛ به سخن در سخن؛ چون «نام» نیز تنها در سخن ماندگار است؛ سخنی برآمده از خرد! شاعر هوشمند میان خرد و سخن خواستار پیوندی است به یگانگی تیر و کمان. در دیباچهٔ شاهنامه دیدیم که چرا این خرد نظر به دیدنی‌های جهان دارد، نه آنچه که اندیشه را بدان راه نیست. «خرد گر سخن برگزیند همی / همان را گزیند که بیند همی» (د ۱، ص ۳)، آدمی و جهان پیرامونش را برای گرفتن و سرودن برمی‌گزیند و دریافت و شناخت

تازه‌ای از کارها و چیزها را پدیدار و در سخن ماندگار می‌کند. سعدی در سرودن غزل شاعر غنایی بزرگ ولی در قصاید و بوستان شاعری «حماسی» است؛ به این معنا که اندیشه‌ها، حکمت عملی و آموزش‌های معنوی و متعالی او برآمده از نگرش و باریک شدن در رویدادهاست. وی از آزمون کار و بار جهان و تجربه زندگی به پند و اندرزهای اخلاقی و حکمت عملی دست می‌یابد. از قضا بوستان در همان وزن شاهنامه است و می‌دانیم که شاعر در سرودن آن به شاهکار حکیم توس توجه داشت. سعدی در «سبب نظم کتاب» می‌گوید:

در اقصای گیتی بگشتم بسی	به سر بردم ایام با هر کسی
تمتع به هر گوشه‌ای یافتم	ز هر خرمنی خوشه‌ای یافتم...
دریغ آمدم زان همه بوستان	تهیدست رفتن سوی دوستان

پس کتابی پرداختم چون کاخی و در او «ده در از تربیت ساختم»؛ چون دادگستردن و از خدای ترسیدن و مردمداری و عشق و احسان و جز اینها... این کتاب حاصل دریافت اوست از تماشای جهان بیرون - از تماشای «صورت» جهان - و روایت یافته‌ها و آموخته‌های او.<sup>۱</sup> اما همین سخن سرای یگانه چون به غزل می‌رسد، در بیتی بی‌مانند می‌گوید:

ندانمت به حقیقت که در جهان به چه مانی

جهان و هرچه در او هست صورتند و تو جانی

---

۱. هرچند در این مقایسه نمی‌گنجد ولی، با وجود همه تفاوت‌ها، شاید بتوان گفت که - به همین معنا - مولانا هم در دیوان شمس شاعری «غنایی» و در مثنوی شاعری «حماسی» است.

شاعر غنایی در آرزوی دیدار جان جهان است و شاعر حماسی چون زائری «تاریخی» در سیر و سلوک «جغرافیای» جهان و دیدار جهانیان؛ آن چنان که سراینده شاهنامه گفته است:

بزرگان و جنگی سواران پیش:	بدین نامه شهریاران پیش
گذشته بسی روزگار کهن	همه رزم بزم است و رای و سخن
همان رهنمونی به دیگر سرای	همان دانش و دین و پرهیز و رای
همین روز را سودمند آیدش	ز چیزی کزیشان پسند آیدش
همان مونس روزگارش بود!	کزان برتران یادگارش بود

(د ۵، ص ۴۴۱)

شعر حماسی برون‌گراست، اما البته تنها توصیف جهان بیرون نیست. زیرا (با خدا یا بی خدا) آن «دانایی مرگ‌ناپذیر» در کنه ضمیر شاعر لنگر انداخته و درونی شده است. او از چنین درونی بیرون را می‌نگرد و معنای خود را به آن می‌بخشد؛ به رنگی که می‌بیند و نشانی که می‌شناسد. پس این بیرون، درونی هم هست، منتها کانون دید به جای نظر به «اندرون خسته دل و فغان و غوغای» آن، بیشتر نگران گردش روزگار و شاد و ناشاد ماست. شاعر از چنین دیدگاهی به رزم و بزم و سرگذشت آزادان و بزرگان زمان ساز روزهای رفته، به دانش و دین و نیکی سودمند، به زمان و کار بزرگ خود روی می‌آورد. مثلاً در میان گذشتگان از اردشیر چنین یاد می‌کند:

چو او در جهان شهریاری نبود	پس از مرگ او یادگاری نبود
منم ویژه زنده کن نام اوی	مبادا جز از نیکی انجام اوی

(ج ۷، ص ۱۷۸)

وقتی دربارهٔ انوشیروان می‌گوید که «ز گفتار من داد او شد جوان» (ج ۸، ص ۱۵۴)، همین دریافت از کار سخن را می‌بینیم. «کهن گشته این داستان‌ها، ز من / همی نو شود روزگار کهن» (د ۲، ص ۲۰۱). بزرگان به بهرام گور گفته بودند «همه مردگان را بر آری ز خاک / به داد و به بخشش به گفتار پاک» (ج ۷، ص ۴۴۱). اما این گفتهٔ آنان بیشتر سزاوار سرایندهٔ سرگذشت بهرام است که می‌خواهد گذشتهٔ خفته را بیدار کند، آیندهٔ نیامده را دریابد و خود در دو کرانهٔ زمان به یادگار بماند تا به نام، از مرگ فرا بگذرد؛ اگر بتوان فراگذشت!<sup>۱</sup> او در آغاز کتاب حکایت می‌کند که نامه‌ای پراکنده از زمان‌های پیش به جای مانده بود. مردی «دهقان‌نژاد، دلیر و بزرگ و خردمند»، دانندگان را از هر کناری فراخواند تا آن نوشته‌های پراکنده را گرد آورند. آن مرد می‌خواست بداند «که گیتی به آغاز چون داشتند» و بر آن نامداران چه گذشت که اینک آسان به ما واگذاشتند و رفتند. و چون شنید و دانست، نامه‌ای فراهم آورد که، از یاری بخت به دست شاعری یگانه رسید تا از وی به یادگار بماند:

چو این نامه افتاد در دست من	به ماهی گراینده شد شست من ...
یکی نامه بود از گه باستان	سخن‌های آن بر منش راستان
فسانه کهن بود و منشور بود	طبایع ز پیوند او دور بود ...

۱. چو کوتاه شد گردش روزگار  
که این را منش بود و آن را نبود  
سخن ماند زان مهتران یادگار  
یکی را نکوهش دگر را ستود  
(ج ۷، ص ۳۳۷)

فریدون فرخ ستایش ببرد	بمرد او و جاوید نامش نبرد
سخن ماند اندر جهان یادگار	سخن بهتر از گوهر شاهوار
	(ج ۷، ص ۱۱۴)



بسی رنج بردم به بسیار سال  
به گاه کیان بر درخشنده‌یی  
جز از خامشی هیچ درمان نبود...  
بدان تا سزاوار این رنج کیست  
(د ۵، صص ۱۷۵، ۱۷۶)

من این نامه فرخ گرفتم به فال  
ندیدم سرافراز بخشنده‌یی  
همم این سخن بر دل آسان نبود  
سخن را نگه داشتم سال بیست

«نامه» چون به دست آمد، گویی شاه‌ماهی بخت در تور افتاد. دیگر تنها  
ترس از شتاب زمان است که رها نمی‌کند؛ همان زمان بی‌درنگ و پیوسته  
که در همه حال چون جویباری در ضمیر سراینده می‌دود.<sup>۱</sup> از این ترس  
شریف و سزاوار نمونه‌های فراوان می‌توان آورد. فردوسی دل‌نگران است  
که مبادا بمیرد و کار بزرگش ناتمام بماند. خوشبختانه ماند و «باغ» را  
آراست و پیراست و زمانی جانش به «معدن پاک» پیوست که «این نامه  
نامور» به پایان رسیده بود. پیرمرد در آخرهای کتاب (ج ۹، ص ۲۳۰)  
می‌گوید:

همانا که شد سال بر شست و شش

نه نیکو بود مردم پیرکش

که چندان بمانم به گیتی به جای  
بپیوندم از خوب گفتار خویش  
سخنگوی جان معدن پاک راست  
(د ۵، ص ۷۱)

۱. همی خواهم از دادگر یک خدای  
که این نامه شهریاران پیش  
از آن پس تن جانور خاک راست

یا در جای دیگر:

که چندان امان یابم از روزگار  
به گیتی بمانم یکی داستان  
ز من جز به نیکی نگیرند یاد  
(د ۲، ص ۳۸۰)

همی خواهم از روشن کردگار  
کزین نامور نامه باستان  
که هر کس که اندر سخن داد داد

چو این نامور نامه آید به بن  
 ز من روی کشور شود پر سخن  
 ازان پس نمیرم که من زنده‌ام  
 که تخم سخن من پراکنده‌ام  
 هر آن کس که دارد هوش و رای و دین  
 پس از مرگ بر من کند آفرین  
 (ج ۹، ص ۲۳۰)



باری، سخن ماهی بخت و گوهر شاهوار، مونس روزگار و رامش روان سراینده و یادگاری است ایمن از آسیب دهر؛ سخن نوشداروی زندگی و پادزهر مرگ است و فردوسی آن را چون کاخی بلند بنا می‌کند، آن‌چنان «که از باد و باران نیابد گزند»، تا بتواند نام و نشان زمان‌زدگان را زنده نگاه دارد. این «کاخ» حماسه‌ای است که سه دوره اساطیری، پهلوانی و تاریخی سرگذشت ایران را روایت می‌کند. ویژگی شاهنامه و هنر سراینده آن در معنا و در شیوه این روایت است. تاکنون بیشتر، و در بخش‌های پیشین، سخن از «معنا» بود. اینک به کوتاهی اندک اشاره‌ای می‌کنیم به «شیوه» بیان و باز نمود این معنا، به چگونگی سخنی که معنایی را هستی می‌بخشد. این سخن ساده، بلند و باشکوه است و این را همه گفته‌اند و از آن میان نظامی عروضی، که گفت فردوسی «سخن را به آسمان علیین برد و در عذوبت به ماء معین رسانید و کدام طبع را قدرت آن باشد که سخن را بدین درجه رساند که او رسانیده است».<sup>۱</sup>

۱. احمد نظامی عروضی سمرقندی، چهارمقاله، به تصحیح علامه محمد قزوینی،

ماء معین و آسمان علیین کنایه از روانی و سادگی، بلندی و شکوه شعر است. هر شعر، هر هنر بزرگ، در زمان‌ها و در برابر خواستاران متفاوت جلوۀ تازه‌ای از حقیقت خود را بروز می‌دهد و معنایی دیگر می‌یابد، زیرا اندیشنده و اندیشیده (در این مورد خواننده و شعر) چون دو پدیده پویا (فاعل) و ایستا (منفعل)، در هم اثر نمی‌کنند، بلکه هر دو، هم «کنشگر و کنش‌پذیر» و هم دهنده و گیرنده، یکی دارای شعوری پویانده و سیال است و آن دیگری آبستن «شعوری» معناپذیر و بارآور. نتیجه آنکه هر دریافت زیباشناختی از شعر یا هنر، از سویی شخصی، فردی، و مشروط به زمان و مکان و در نتیجه تاریخی است و از سوی دیگر دگرگون‌شونده و نسبی؛ نسبت به فرد و جهان پیرامونش! این دریافت، تا آنجا که در بند تاریخ و اجتماعی معین است، زمان‌پذیر و فرسودنی، و تا آنجا که دگرگون‌شونده و نسبی است، زمان‌گریز و نوشونده است؛ از آن درمی‌گذرد و متناسب و هماهنگ با دوران تازه معنایی تازه می‌یابد؛ اثری از هزار سال پیش برای ما امروزی و این‌زمانی می‌شود.

بجز اینها باید افزود که درباره گوهر شعر یا هنر، آنچه سخنی یا اثری را ناگهان یگانه ماندگار می‌کند، هر چه گفته شود باز چیزی ناگفته می‌ماند. و این، همان «آن» محسوس اما ناشناخته‌ای است که حافظ هم نمی‌داند چگونه به زبان آورد. هر آفرینش متعالی در سخن یا جز آن «انداموار» است. اندام‌ها را شاید بتوان بازگشود و بررسید و دانست، اما آن جان زندگی‌بخش این همه را نمی‌توان به دست آورد و دید و نشان داد و گفت این همان ذات زیبایی است که حافظ حس می‌کرد و نمی‌توانست بگوید؛ همان «سحر»ی است که، نه تنها در روی و موی نیکو و خلق و خوی خوش‌دوست، که در زیبایی کلام و در هر زیبایی متعالی هست.

اینک پس از این مقدمات شاید بتوان گفت که بلندی، سادگی و شکوه

سخن فردوسی در بن از سرچشمه‌ای سه گانه برمی جوشد:

– از اعتقاد به پایگاه بلند و یگانه سخن؛

– از آزادگی بزرگان و پهلوانان که سخن درباره آنهاست؛

– از بخت و کار شگرف آنان که موضوع سخن است.

این بزرگان، شاهان و شاهزادگان و پهلوانان یا شاه بانوان، به سختی «آتش، سنگ خارا و پولاد»، به نیروی «پیل و شیر و نهنگ»، به تازگی «مشک و گل و سرو آزاد» و به جوانی «بهار» ند (د ۲، ص ۳۹۱). اینها آزاده‌اند، چون می‌توانند اراده خود را – حتی به بهای جان – اعمال کنند و سرگذشت خود را – علی‌رغم سرنوشت – آن‌گونه بسازند که می‌خواهند. بخت (یا سرنوشت) اینان از جمشید و افراسیاب تا فریدون و سیاوش و کیخسرو و یا سهراب و رستم و اسفندیار و دیگران شگرف است و «کار» شان شگرف‌تر. آنها به یاری «کار» با بخت خود درگیر می‌شوند. «کار» پادشاهان جهانداری است و کار پهلوانان رزم و بزم! پیش از این (ن.ک.: شاهنامه و تاریخ) گفته شد که تاریخ حماسی ما در جنگ هستی می‌پذیرد. و جنگ به دلیری جان و زورمندی تن است و پروا نکردن از مرگ. و این همه را آشکارتر از هر جای دیگر در نبرد تن به تن می‌توان یافت؛ کاری بزرگ است و مردانی «که بلند آسمان بر زمین» می‌زنند. «خویشکاری» پهلوان کارهای گران و درگیری او با سپهرگردنده، با زمین و زمان است. سخن‌گفتن از گیرودار اینان نیازمند زبانی است به شکوه ساده و بلند «کار» شان؛ نیازمند سبک فاخر شاهنامه! برای همین، سبک در سراسر شاهنامه، حتی در سخن از کار و بار فرومایگان به یکسان و همان‌گونه که بود می‌ماند؛ نه برای برکشیدن یا بزرگ‌نمودن اینان بلکه برای آنکه گذران بیهوده اینها هم ناگزیر در جهان والای آزادان می‌گذرد. از این گذشته روشن است و شاید گفتن نداشته باشد که هنوز زبان نوشتار

عارف و عامی زبان ادیبان بود، توانگر و درویش به زبان سعدی سخن می‌گفتند و سلطان و رعیت به زبان ابوالفضل بیهقی. رفتن در جلد شخصیت‌ها و هر کس را به زبان خود او روایت کردن - به علت‌های گوناگون و از جمله فرو ریختن مرزهای دیرین ادب، گسترش دامنه و تغییر مفهوم فرهنگ و نیز شناخت ارزش اجتماعی فرد - امری نسبتاً تازه و از آن دوره‌های اخیر است.

باری، نمونه‌های سخن والا در این شعر بزرگ چنان فراوان است که نمی‌توان یک‌چند را دون آن‌های دیگر برگزید. کافی است که تنها نگاهی بیفکنیم به گفت‌وگوها و مفاخرات رستم و اسفندیار، آخرین سخنان سهراب پیش از شناختن پدر، در آستانه مرگ، پاسخ پیران به گودرز، رویارویی رستم و اشکبوس و بسیار و بسیار نمونه‌ها در سراسر کتاب؛ سخنی والا سرشته از خردی جهان‌بین، همان‌گونه که خود می‌گفت «روان را با خرد درهم سرشتم / ازان تخمی که حاصل بود کشتم!» ستایش سخن فردوسی بیهوده است، خورشید را به روشنی، سادگی و بلندی باشکوه چگونه می‌توان ستود بی‌آنکه چیزی از آن کاسته شود؟ فقط شاید بتوان گفت که از برکت نبوغ شاعر سخن وی «آهنگی» دارد که درستی دلپذیر و بی‌کم‌وکاست آن ناگزیر به خواننده راه می‌یابد. منظورم از «آهنگ» جنبش درونی شعر است. پیوند مفهوم سخن با طنین کلمه، مانند یگانگی جسم و جان، یا هماهنگی پست و بلند موج با تلاطم دریا و گریز باد، «آهنگ» می‌آفریند سرشار از درشتی و نرمی، غمگنی و شادمانی، نشانی از دردی ناچار و غروری سزاوار، چیزی به سادگی جوانی سهراب و هشدار در راه!<sup>۱</sup> در روند پُرجنب‌وجوش سخن، قلب کلمه می‌تپد و بار معنایی و وزن

۱. اضافه بر این در جای دیگر به یکی بودن فرم و محتوا در شاهنامه اشاره‌ای کرده‌ام.

عاطفی اش گاه به تندی باران بهار می بارد یا به آرامی شکوفه باغ باز می شود. و این همه یک پرده و چند پرده بالاتر، آن چنان که با خواندن و شنیدن شعر، انگار در سره کوه روانیم؛ با چشم اندازی دور و هوایی به روشنی نور، در مرکز ممکن و محال!

در سراسر کتاب نمونه‌های بی شمار می توان یافت. نمی دانم از آن همه چگونه می توان یکی دوتا را به یاد آورد. اما آخر باید نشانه‌ای به دست داد؛ مثل گفت و گوی زال پیر و رستم نوجوان و انتخاب اسب و صفت او و آماده شدن برای جنگ با افراسیاب... (د ۱، ص ۳۳۰)، که سرشار از مهر و دل‌نگرانی پدر، غرور و سرکشی پسر و نیروی بی آرام رخس است. و یا نشانه‌ای دیگر، لحن آرام و دریغناک شعر است، آن گاه که سخن از پیری و ناتوانی و بازی روزگار با جان و تن ما به میان می آید (ج ۸، ص ۵۲). می توان ضرباهنگ تند و تیز و درشت نخستین را با آرامی کشدار و اندوهگین دومی و مناسبت هریک را با موضوع سخن سنجید. مشتیی نمونه خروار!

نه چگونگی آن نبوغ را می توان بیان کرد و نه این «آهنگ» را، هر دو همان «آن» حافظانه. فردوسی خود نیز در بند هنرنمایی و آرایش کلام نیست، در شعر او از صنایع لفظی و علم معانی بیان نشانی نمی یابیم و اگر نمونه‌ای از اینها یافت شود اندیشیده و خودخواسته نیست. در این سخن هر کلمه برای معنایی معین و هر تصویر شاعرانه برای القای حالتی و به قصدی جز هنرنمایی، به کار رفته.<sup>۱</sup> این شاعر مانند شعرش «ساده»، بلند و

۱. مگر در بیت‌های سست که فردوسی خود درباره آنها می گوید:

اگر بازجویی درو بیت بد      همانا که کم باشد از پانصد

(ج ۹، ص ۲۱۰)

باشکوه است و نیازی به آراستن خود یا سخن درستش نمی‌بیند؛ دهقانی از ده طابران توس در خراسان قرن چهارم هجری، در سرزمین و دوران نوزایی فرهنگی، ملی و سیاسی ایرانیان! جوانی تازه‌ای در پیکر خراسان آن روزگار دمیده بود. این را از جمله در شادزیستی رودکی با سیاه چشمان و عشق‌ورزی فرخی و شادنوشی منوچهری می‌توان دید. فردوسی شکفتگی تمام و کمال این رستاخیز و شاهنامه حاصل اندیشه و کلام اوست درباره چنان مردانی، در چنین زمان و مکانی؛ به همان طراوت بهار و شور جوانی و سرکشی پر و بال بلندپرواز که حتی در پیری می‌گوید:

گذشتم ز توقع نوشیروان      جهان پیر و اندیشه من جوان  
مرا طبع نشگفت اگر تیزگشت      به پیری چنین آتش‌آمیز گشت

سادگی زبان برهنه فردوسی را می‌توان از جمله در مقایسه قطعه مازندران او، پیش از سفر کاوسن به آن سامان، با بهاریه‌های پُر نقش و نگار، و گاه خوشایند و دلپذیر، در قصیده‌های پُر ساز و برگ همان روزگار - که به جمال و جلال آداب و تشریفات درباری است - سنجید و دید.

قدرت و نفوذ کلام فردوسی تنها برآمده از سادگی بلند، استواری تصویرها و توانایی‌های شاعرانه نیست، بلکه برآمده از حقیقت‌های کلی و انسانی اندیشه او نیز هست. البته «حقیقت» به تنهایی، بدون «صداقت» بسنده نیست تا حرفی به دل بنشیند. فردوسی آن را که می‌گوید به جان و دل آزموده و زیسته است. یگانگی اندیشه، گفتار و کردار چنان آهنگ یا

---

مثلاً مانند اینها در ج ۷، ص ۱۳۰، ۱۳۲ و ۱۳۹ به ترتیب بیت‌های ۳۳۸، ۳۶۳، ۴۶۳ و ۴۹۸ که تنگنای وزن و قافیه، آن‌هم در سرایش ۵۰,۰۰۰ بیت، گاه دست و بال شاعر را می‌بندد.

لحن صادقانه‌ای به سخن وی می‌بخشد که «زیبایی» آن بی‌گمان به خواننده یا شنونده راه می‌یابد. اگر به نقش تعلیمی و آموزشی شعر در گذشته توجه داشته باشیم، آن‌گاه نفوذ و کارایی این لحن بهتر دریافته می‌شود. در آن زمان‌ها نه تنها برای آموختن راه و رسم زندگی، دین و اخلاق و مروت و مردمی و... بلکه حتی - اگر نه برای یاد دادن - برای به یاد سپردن بعضی دانش‌ها به سخن منظوم روی می‌آوردند. شعر دانایی پیوند یافته و بسامان بود. سعدی چون مصلحی روزگاردیده و زندگی آزموده، در گلستان و بوستان، چراغی فرا راه رهروان می‌گیرد. ناصر خسرو معلمی درست و دلسوز اما سخت‌گیر و گاه تندخوست. مولانا (در مثنوی) گرچه بسیار می‌داند ولی پدروار خودمانی است. سنایی و عطار و نظامی هم «نقد صوفی» را بی‌چشمداشتی نثار طالبان می‌کنند. در این میان اندیشهٔ خیام، فراتر از نیک و بد، در عالمی دیگر پرواز می‌کند. و اما فردوسی، سخنان حکیمانه و اندرزهای او - که در آغاز و انجام پاره‌ای از بخش‌ها، در ضمن داستان از سوی شخصیت‌ها و یا در گفت‌وگوی آنان با یکدیگر به زبان می‌آید - حیرت و عبرت از گردش چرخ و رفتار روزگار و سرنوشت آدمی است. شاعر گاه نیز به خود بازمی‌گردد. در همه حال این سخنان آهنگی آمرانه ندارد و دستور استاد دانا به شاگرد نادان نیست و از این رو خوش‌تر به دل می‌نشیند. مانند حافظ که چون می‌خواهد چیزی به کسی پیام‌آموزد و اندرزی را به یاد آورد، از خود غافل نمی‌ماند.<sup>۱</sup> در این حال «نصیحت» وی را آسان‌تر از خطاب صادقانه و مستقیم حکیم ناصر خسرو می‌توان پذیرفت، وقتی که می‌گوید:

تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام  
که بر او وصله به صد شعبده پیراسته‌ام

۱. عاشق و رند و نظر بازم و می‌گویم فاش  
شرم از خرقهٔ آلودهٔ خود می‌آید



نکوهش مکن چرخ نیلوفری را برون کن ز سر باد خیره‌سری را...  
 تو چون اختر خویش را خود کنی بد مدار از فلک چشم نیک اختری را  
 مانند اساطیر ایران، تصور فردوسی از گردش جهان «اخلاقی» است.  
 اما سراینده شاهنامه نه تنها حکیم بلکه شاعر نیز هست، و گرچه در پی  
 نمایش و سخن‌پردازی نیست ولی به منزله شاعری بزرگ بینش عاطفی و  
 حسی او سرشار از تصویرهای بی‌مانند است درباره طبیعت و  
 پدیده‌های آن؛ ماه و خورشید و دمیدن روز، رزم و بزم، بیکرانی اراده  
 آدمی و نیروی مرگ، زیبایی پری‌رویان و آشوب عشق، گیرودار کارزار و  
 شادنوشی پیروزمندان و بخشندگی دارندگان و بیداد ستمکاران و  
 بی‌مهری روزگار ستم‌دیدگان و غم و شادمانی و حال‌های بسیار و  
 چیزهای گوناگون! زبان مستقیم، بی‌پیرایه و سراسر شاهنامه چه بسا  
 در تصویرهای شاعرانه به بیان درمی‌آید. مثلاً صبح این‌گونه آغاز  
 می‌شود: خورشید «بسان تنی با دلی پر ز مهر» چهره می‌نماید، بر  
 چرخ لشکر می‌کشد، بر کشور لاژورد سراپرده‌ای از دیبای زرد می‌زند،  
 تاج خود را می‌نماید و برگردون درفش می‌زند و تصویرهای فراوان  
 دیگر. تصویر شب نیز بارها و هر بار به صورتی آمده است و طرفه  
 آنکه به خلاف روز، شب حالتی انفعالی و پذیرنده دارد.<sup>۱</sup> پس از پیروزی

---

۱. در اینجا فقط چند نمونه از تصویرهای شاعرانه صبح آورده شد. در سراسر کتاب بسیار و هر بار به صورتی دیگر صبح می‌دمد و روز پدیدار می‌شود. برای تصویرهای گوناگون خورشید و صبح که نشانه درخشان خیال خلاق شاعر است، از جمله می‌توان نگاه کرد به شاهنامه، چاپ خالقی مطلق تنها در ۲۴۰ صفحه آغاز دفتر سوم، به موردهای زیر: ص ۶، ۷، ۶۷، ۹۹، ۱۰۸ - ۱۱۰، ۱۲۳، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۸، ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۷۰، ۱۷۶ و ۱۸۹.

بر خاقان چین و فرستادن نامه به کیخسرو، رستم

وزان جایگه سوی لشکر کشید      چو جعد دو زلف شب آمد پدید  
 نشستند با رامش و رود و می      به یک دست رود و به یک دست نی  
 برفتند از آن پس به آرام خویش      گرفته به بر هر یکی کام خویش  
 چو خورشید با زیب و دیبای زرد      ستم کرد بر توده لاژورد  
 همانگه ز دهلیز پرده سرای      برآمد خروشیدن کرنای  
 تهمتن میان تاختن را بست      بر آن باره تیزتگ برنشست  
 (د ۳، ص ۲۴۷)

در اینجا به روشنی دیده می شود که روز هنگامه کار و کوشش و نبرد و شب زمان آرامی و کامجویی و خواب است. در ذهن شاعر، گستاخی، بی باکی و پرده دری مردانه و پوشیدگی، آرامی و مهر زنانه این گونه به پدیده های جهان بیرون راه می یابد و یا آن پدیده ها از منظر درون شاعر حماسی این گونه دیده و در سخن باز نموده می شوند؛ رستم «آفتاب سپیده دم است» و آفتاب پهلوانی کمند افکن بر چرخ بلند. در حماسه، طبیعت پهنه رزم و بزم و درگیری «کار» است با بخت، نه جای نشستن لب جوی و دیدن گذر عمر.



و اما شب:

چو خورشید تیغ از میان برکشید      شب تیره زو دامن اندر کشید  
 چو خورشید زرین سپر برگرفت      شب تیره زو دست بر سر گرفت  
 بسینداخت پیراهن مشک رنگ      چو یاقوت شد چهر مهرش به رنگ  
 (د ۵، ص ۱۷۹ و ۲۰۹)

ادب حماسی، همچنان‌که پیش از این نیز گفته شد، روایی است، از جنگ و صلح، دوستی و دشمنی و مهر و کین چیزی را روایت می‌کند. و روایت، مانند جهان‌بینی دوبنی ما - اهوره‌مزدا و اهریمن، نیک و بد، نور و ظلمت - ساختاری دوگانه دارد؛ از رویارویی، تنش و کارکرد درهم و ساز و ناساز دو چیز؛ زندگی و مرگ، رزم و بزم، یا دو قوم، دو هم‌آورد، دو دلدار ساخته و پرداخته می‌شود. مانند ایران و توران، رستم و افراسیاب، ضحاک و فریدون، افراسیاب و کاوس، پیران و گودرز، زال و رودابه، رستم و دیو سفید، سهراب و رستم، رستم و اشکبوس، رستم و اکوان دیو، بیژن و منیژه، بهرام و ارزو، نبردهای تن به تن، دو هفت‌خان رستم و اسفندیار و نبرد دوازده رخ که در آنها، هر بار دو تن رویاروی یکدیگرند. و نمونه‌های دیگر چون کارزار تمثیلی دو برادر (طلخند و گو).

در داستان رستم و اسفندیار - که در دو روز نبرد، هر روز یکی پیروز است - این ترکیب دوگانه را به روشنی بیشتر می‌توان دید: پشوتن و زال، در دو سو دو رایزن خردمندند، در برابر رویین‌تنی اسفندیار که وی را شکست‌ناپذیر می‌کند، یاری سیمرخ رازگشا به داد رستم می‌رسد. نبرد تن به تن میان دو هم‌آوردی که هریک از آزمون هفت‌خان گذشته‌اند و مفاخرات پیش از درگیری چون دو کفه ترازو خوب نشان می‌دهد که هم‌آوردان در بزرگی و نژاد و دلیری جان و تن همسنگ و سزاوار یکدیگرند. و سرانجام مرگ شتابنده که از هر دو سو در کمین هر دو مرد است؛ یکی را بی‌درنگ و یکی را با درنگی یک‌ساله! اما در داستان سیاوش با قرینه‌سازی معادل‌های همانند و ناهمانند پیچیده‌تری سروکار داریم: کاوس و افراسیاب، سودابه و سیاوش، سودابه و فرنگیس، سیاوش و گرسیوز، رستم و افراسیاب؛ تا پایان کار که به کین‌خواهی سیاوش، در

نبردی سرخه پسر افراسیاب اسیر فرامرز پسر رستم می شود. وی پهلوان  
اسیر را به نزد پدر می آورد

یکی سرو آزاده بد بر چمن	به سرخه نگه کرد پس پیلتن
ز مشک سیه کرده برگل نگار	برش چون بر شیر و رخ چون بهار
ابا خنجر و روزبانان و تشت	بفرمود پس تا برندش به دشت
بخوابند بر خاک چون گوسپند	ببندند دستش به خم کمند
ببرند و کرکس بپوشد کفن	بسان سیاوش سرش را ز تن

(د ۳، ص ۳۹۱)

سرخه جوانی به زیبایی و بی گناهی سیاوش است، سرو آزادی به  
نیروی شیر و به شادابی بهار که سرش را «بسان سیاوش» از تن جدا  
می کنند. در این ماجرا خونخواه سیاوش رستم است که او را پرورده بود،  
نه کاوس. همچنان که تار و پود داستان در دو سو (ایران و توران) بافته و  
پرداخته می شود، نقش ها و تصویرهای همانند بر پرده می افتد. اگرچه  
فربرز پسر کاوس نیز از سران سپاه است ولی پسر رستم بر پسر افراسیاب  
دست می یابد و همان طور که دست افراسیاب و گرسیوز به خون سیاوش  
آغشته نیست و گرسیوز، برای کشتن او خنجر آبگون را به گروهی زره  
می دهد، در اینجا هم رستم یا فرامرز سرخه را نمی کشند، زواره برادر  
رستم (مثل گرسیوز برادر افراسیاب) خنجر را به کشندگان سرخه  
می دهد.

شاید یادآوری این نکته بیجا نباشد که در این ساختار دوگانه از تفاوت  
ذاتی و یا دست کم مقابله جسم و جان و دنیا و آخرت جهان بینی دین های  
ابراهیمی کمتر نشانه و یا تأکیدی می توان یافت. زیرا تن آدمی همان مینوی

(جان) اوست که گیتیانه و جسمانی شده است. میان گیتی و مینو در بنیاد ناسازگاری و تضادی نیست و هر دو ایزدی هستند. هرچند که مانند دین‌های وحدانی گیتی راه رسیدن به مینوست.

در دوران پهلوانی شاهنامه، این قرینه‌سازی ساده استخوان‌بندی بسیاری از داستان‌ها و اندام‌های دوگانه داستانی یگانه و انداموار<sup>۱</sup> است. گمان می‌کنم منظور روشن باشد؛ داستان تنی «زنده» است برساخته از اندام‌های دوگانه و قرینه، مانند دو بال سیمرغ؛ و پروازی که نبوغ شاعر در آنها می‌دمد. اما البته مقصود این نیست که رویدادها و داستان‌های رنگارنگ و فراوان شاهنامه، همه طرحی یکسان و قرینه دارند و یا شاعر آنها را بنابر گرده‌ای پیش‌ساخته، این‌گونه آفریده است، بلکه به جای حکمی کلی، شاید فقط بتوان گفت مائند خدا که ما را با دو چشم و دو گوش، دو بازو، دو دست و دو پا آفرید، زیباشناسی فردوسی نیز – ندانسته و دانسته – بر تقارن و برابرسازی بد و نیک و زشت و زیبا استوار است؛ اما نه هموار و یکرویه، بلکه پیچیده و درهم‌تنیده! زیرا در بسیاری از داستان‌ها، از بازی سرنوشت یا کردار آدمی، ناگهان پیشامدی غافلگیرکننده روی می‌دهد و با چرخشی مسیر و معنای سرگذشت دگرگون می‌شود، آن‌چنان‌که دیگر هیچ چیز مانند گذشته نیست. اینک به کوتاهی یک چند مثال از دو سه جای شاهنامه می‌آورم؛ آن روز که همه سران و گردنکشان از نهایت ظلم ضحاک بر جان خود می‌لرزیدند، ناگهان «یکی بی‌زیان مرد آهنگر» با چرم پاره‌ای بی‌بها بر سرنیزه به پا خاست و

---

1. organique

فریاد برداشت که ای مردم «پویید کین مهتر اهرمن است» و تخت و بخت آن ماردوش را واژگون کرد... پس از کشته شدن ایرج به دست برادران، فریدون بی خبر از همه جا در انتظار بازگشت فرزند است، جشنی است با «می و رود و رامشگران». اما به جای شاهزاده سر او را برای پدر هدیه می آورند و شاه چنان بهت زده می شود که از اسب به خاک می افتد و از آن پس سرنوشت برادرکشان و کشورها به راهی تازه می افتد... وقتی رستم و سهراب یکدیگر را شناختند، سیاوش بی گزند از آتش گذشت و به امید سلامت جان به افراسیاب پناه برد، وقتی تیرگز به چشم اسفندیار نشست، رستم در گودال شغاد افتاد و مرد و کاوس از آسمان به زمین افتاد و نمرد، یا جمشیدی که می خواست خدا بشود با اره به دو پاره شد... در همه این حالها آدمی در بزنگاهی، ناگهان با خویشتنی «از نو» و جهانی غریب تر روبه روست. «به بازیگری ماند این چرخ مست / که بازی برآرد به هفتاد دست».

بر پایه سه دوران اساطیری، پهلوانی و تاریخی، شاهنامه بخش بندی تاریخی سه گانه ای دارد. ولی داستان های کتاب مانند تنش و کشاکشی که در این «تاریخ» می گذرد، از عوامل قرینه و دوگانه ای ترکیب شده. اما حقیقت دوپاره نیست و دوبرنی کهن اندیشه سنتی ما در داستان های شاهنامه از میان می رود و بدل به وحدت می شود. زیرا واقعیت - و دریافتی که ما از آن داریم، یعنی «حقیقت» - تقسیم ناپذیر و مانند گرگ و میش سحر، تاریک روشنی توأم است؛ عوامل دوگانه، هر بار بسته به منش و خویشکاری آدم ها و بازی روزگار، گردش و چرخش رویدادها و فراز و فرود ماجراها، در هر داستان به شیوه ای دیگر، یگانه و انداموار می شوند.

برانگیختن «نقش»ها و یگانه‌سازی آنها در این ترکیب «جاندار» فقط کار خودآگاه شاعری است که در سخن او وحدت پُرتنش واقعیت جایگزین دوبرنی جهان‌بینی پیشین می‌شود.

دنیای واقع‌جای جدایی نیکی و بدی نیست، نور و ظلمت درهم‌اند. این را در شاهکار زندگی و مرگ پیران ویسه خوب می‌توان دید. مگر نه آنکه ما در دوران «آمیختگی» به سر می‌بریم؟ دربار کاوس و افراسیاب این «واقعیت آمیخته» است، انسان آرمان‌گرا یا باید چون فریدون آن را درهم بریزد، یا چون سیاوش تن به آتش سپارد و یا چون کیخسرو از آن فراگذرد. این «نظرکردگان» عالم بالا نماد انسان آرمانی و نشانه نیکی و رستگاری هستند. اما حتی این «سرمشق»ها نیز از ناتوانی‌های وجودی، از تب و تاب درون و بیرون فارغ و بیگانه نیستند؛ تا چه رسد به دیگران. شخصیت‌های شاهنامه در واقعیت جا دارند و در نتیجه «واقعی» هستند. افراسیاب که دیو و جادو و چنین و چنان بود، در داغ فرزند زار می‌زد و «زردی که درمان نداند پزشک»، نمی‌دانست چه خاکی به سر کند. نه دیوی بزرگ‌تر از «دروغ» داریم، و نه پهلوانی بزرگ‌تر از رستم، و نه دروغ‌گویی بزرگ‌تر از این فرزندکش؛ هرچند که بتوان دروغ این «پشت و پناه ایران» را دریافت و توجیه کرد و گفت که اگر دروغ نمی‌گفت چه می‌کرد، ایران را به تورانیان وامی‌گذاشت؟ کمتر پادشاهی به بزرگی کاوس و کمتر کسی به بیچارگی او می‌توان یافت. از عشق زنی که خود عاشق دیگری است فرزند را - آن هم چه فرزندی - به کشتن می‌دهد. و از مرگ فرزند، زن را! به خواری و رسوایی و دشنام‌ها که در برابر همه می‌شنود و زنی که در برابر چشمش و نگاهش سر می‌بُرنند. عمری از این بیهوده‌تر و شاهی از این ذلیل‌تر که دید؟ یا سپهسالاری سرافرازتر، بزرگوarter اما دردمندتر از پیران ویسه؟

این چند نمونه را برای آن آوردیم تا دیده شود که شخصیت‌های شاهنامه شمایل‌های همسان نیستند، هریک سرگذشت و منش، کردار و رفتاری از آن خود دارد و با وجود همه بلندپروازی‌ها و آرزوهای دور، آدم‌های زنده‌اند درون مرزهای بیم و امید، غم و شادمانی و توانستن و نتوانستن، درست به‌خلاف بیشتر قصه‌های تمثیلی ما.

در افسانه‌ها و داستان‌های تمثیلی عرفانی، عاشقانه یا آموزشی ادب فارسی نیز عارفان و عاشقان آرمان‌گرای بسا نماد تمام‌نمای ایمان یا عشق‌اند، اما به شیوه‌ای دیگر. مثلاً در میانه تمثیل عمیق و زیبای سلوک مرغان، در طلب سیمرغ و سرانجام رسیدن سی مرغ به سیمرغ و یگانگی طالب و مطلوب، داستان شیخ صنعان نه در هشیاری بیداری که در رؤیای خیالباف و در فضای بی‌مرز و میزان لاهوت می‌گذرد.

در داستان‌هایی از این دست عالم واقع، «بحر مجاز» است و حقیقت ندارد. حقیقت را نه در بیداری و هشیاری که در خواب می‌توان یافت. به همین سبب داستان با رؤیایی آغاز و هر بار با رؤیای دیگری به پیش رانده می‌شود. رؤیا از ضرورت و محدودیت زمان و مکان و هر چون و چرایی فارغ است و قصه از هر منطقی آزاد! در این «آزادی» آنچه می‌گذرد از مقوله «اغراق شاعرانه» نیست که بخواهد شگفتی و تحسین خواننده را برانگیزد، فقط نفی واقعیت فانی دنیای دون و دامگاه نفس اماره است؛ نفسی که نمی‌تواند دریابد «زین چنین افتد بسی در راه عشق» و در این راه هرچه بگویند ممکن است؛ پس هرچه بخواهند می‌گویند. شخصیت‌های چنین افسانه‌هایی، از آنجا که در ترک و بیگانگی از این دنیا به سر می‌برند، در راه ناهموار عمر، از رنج و شادی، مهر و کین و بی‌تابی زیستن و



بن بست مرگ و بسیار حال‌های گوناگونی بی‌بهره‌اند؛ درگیر و درآمیخته با زشت و زیبای زندگی نیستند، آرمانی یکپارچه و خدشه‌ناپذیرند که چون برآورده شد، آرزومند کامروا «چون قطره‌ای از این بحر مجاز به دریای حقیقت» می‌پیوندند. این پیشوایان ایمان و عشق «آسمانی» مانند شمایل‌های مقدسان معصوم بی‌چهره‌اند و یا همان‌طور که در سرآغاز شرح حال عارفان آمده همه به یک چهره و مانند همدیگرند.<sup>۱</sup>

اما در شاهنامه جز این است، نه شاهان یکسان‌اند و نه پهلوانان، نه رزم‌ها و نه داستان‌ها و روایت‌ها. جمشید، سلم و تور، کاوس و افراسیاب و گشتاسپ، سهراب و اسفندیار همه آزمندند، اما هریک به نوعی از آن

---

۱. تذکرة الاولیاء، با ذکر امام جعفر صادق - «آن سلطان ملت مصطفوی، آن برهان حجت نبوی، آن عامل صدیق، آن عالم تحقیق، آن میوه دل اولیا، آن جگرگوشه انبیا، آن ناقد علی، آن وارث نبی، آن عارف عاشق، جعفرالصادق» - آغاز می‌شود و با ذکر امام محمد باقر - «آن حجت اهل معاملات، آن برهان ارباب مشاهدت، آن امام اولاد نبی، آن گزیده احفاد علی، آن صاحب باطن و ظاهر، ابو جعفر محمد باقر» - پایان می‌یابد. شایسته توجه است که پس از ذکر نام امام صادق، عطار می‌گوید این کتاب اولیا (عرفا، اهل طریقت) است نه انبیا و اصحاب و اهل بیت «اما به سبب تبرک به صادق ابتدا کنیم... که از اهل بیت بود و سخن طریقت او بیشتر گفته است و روایت از وی بیشتر آمده است، کلمه‌ای چند از آن او بیاوریم، که ایشان همه یکی‌اند چون ذکر او کرده شود از آن همه بود، نبینی که قومی که مذهب او دارند، مذهب دوازده امام دارند، یعنی یکی دوازده است و دوازده یکی».

تذکرة الاولیاء، شیخ فریدالدین عطار، به تصحیح میرزا محمدخان قزوینی، تهران، کتابخانه مرکزی، چاپ چهارم، ص ۲۰.

سرآغاز ذکر دومین و سومین تن را نیز به منزله نمونه می‌آوریم: آن قبله تابعین، آن قوه اربعین، آن آفتاب پنهان، آن هم‌نفس رحمان، آن سهیل یمنی، اویس قرنی... - آن پرورده نبوت، آن خو کرده فتوت، آن کعبه عمل و علم، آن خلاصه ورع و حلم، آن سبق برده به صاحب صدری، صدر سنت، حسن بصری... و همچنین است تا آخر در ذکر همه اولیا. ن.ک.: همان، صص ۲۶ و ۳۴.

خود. دروغ سودابه، گرسیوز و رستم (در نبرد با سهراب) و کاوس (در پنهان کردن نوشدارو) یکسان نیست. هر آز و هر دروغ چیستی و چگونگی خود را دارد و چیزی از آن خود است. هر بار هر رویداد فضای دیگر و ساخت و پرداخت و بافتار تازه‌ای دارد. زیبایی و پهلوانی و نیکویی سیاوش، شیفتگی افراسیاب به او، حسد گرسیوز (سپاه‌سالار و برادر افراسیاب) به شاهزاده ایرانی، دسیسه و نیرنگ او و بدگمان کردن آن دو به یکدیگر در متن دشمنی دو کشور چنان درهم تنیده شده که داستان ناگزیر فرجامی جز مرگ ندارد. هر داستان بزرگ شاهنامه انداموار است و پاره‌ها و بخش‌های به ظاهر پراکنده آن مانند اندام‌های تنی زنده در بن به هم پیوسته‌اند؛ رستم و سهراب، زال و رودابه، رستم و اسفندیار، بهرام چوین و خسرو پرویز و ...

با وجود عوامل پراکنده و درهم، حقیقت فراتاریخی و متعالی هریک از این داستان‌های «تاریخی»، یکپارچه و در خود تمام است. «تاریخ» رشته‌ای است که این سرگذشت‌های یکپارچه را به هم می‌پیوندد و آنها را از پراکندگی و سرگردانی در انبوه کتاب می‌رهاند؛ به‌ویژه آنکه از آغاز تا پادشاهی اردشیر، این تاریخ در شخصیت‌های پایدار و دیرگذری چون جمشید و ضحاک، فریدون و افراسیاب و رستم و کیخسرو تجسم می‌یابد؛ که هر کدام خود یک «تاریخ»‌اند. پس از دوران اساطیری و پهلوانی، سرگذشت ساسانیان نیز، تاریخ به معنای خاص خود است. بنابراین تاریخ در صورت بخشیدن به کتاب نقشی سه‌چندان دارد؛ منتها هر بار به معنایی و با درونمایه‌ای دیگر!

فردوسی در پیش‌درآمد داستان‌ها و رویدادهای بزرگ به پایان سرگذشت،

به حکمت داستان و نتیجه اخلاقی و معنوی آن اشاره‌ای می‌کند. سیاوش تا به دنیا می‌آید، آن‌که راز روزگار را می‌داند «ستاره بر آن کودک آشفته» و او را از بد و نیک آزرده می‌بیند. در رستم و سهراب، رستم و اسفندیار، پادشاهی ساسانیان - اردشیر و یزدگرد - از همان آغاز، پایان را می‌دانیم. در اینجا (به‌خلاف داستان‌نویسی و رمان کلاسیک غربی)، سراینده بیرون از ماجرا نیست تا فقط شخصیت‌های دخیل سخن بگویند و او چون ناظری «بی‌طرف» دانسته‌های خود را سامان دهد. اساساً ادب کلاسیک ما این نوع جدایی حکایت و داستان از نویسنده و گوینده را نمی‌شناسد و با چنین «بی‌طرفی واقع‌بینانه» ای، بیگانه است. سراینده درون داستان است و در گرماگرم گزارش نیز، گاه درنگی می‌کند و حرفش را می‌زند. خوانندگان داستان‌ها نیز، از عاقبت کار سهراب و سیاوش یا اسفندیار و فرود و دیگران باخبرند. در روزگار گذشته که نقالی رونقی داشت، همه می‌دانستند که شب بیست و یکم ماه رمضان «سهراب‌کشی» است، همان شب وفات امام اول شیعیان! و نقال و شنوندگانش هر شب یک گام، یک مرحله به نهایت درد نزدیک‌تر می‌شدند. بنابراین در داستان‌هایی که همه می‌شناختند، جایی برای بازگشایی تدریجی پیرنگ، تعلیق<sup>۱</sup> و گره‌گشایی نیست، هر کسی به‌قدر توانایی داستان را از آن خود کرده است.

اگر به مثل، خواننده رمان رهسپار راهی است که اندک‌اندک چشم‌اندازی تازه‌تر از کوه و در و دشت روح انسان را می‌بیند، در این داستان‌ها انسان از همان آغاز آینه‌ای در برابر روح خود دارد که در آن خوشتن را باز می‌یابد. تفصیل بیشتر بیرون از گنجایش این جستار است،

همین قدر به کوتاهی می توان گفت که در دوران تاریخی نسبتاً تازه‌ای انسان از سویی به «فردیت» (حقوق فردی و آزادی‌های شخصی) خود پی می‌برد و از سوی دیگر تاریخ را به‌منزلهٔ مسیر تحول و تکامل بشری می‌نگرد. رمان کلاسیک بورژوا-گذشته از ویژگی‌های دیگر- از جمله بیان تجربهٔ زندگی چنین فردی است در اجتماع؛ همپای زمان و در چنین فضای تاریخی! و حال آنکه در ادب کلاسیک ما، انسان «عالم صغیر» است در «عالم کبیر» و هر دو ساخته و پرداخته و در خود تمام‌اند. و کمال انسان، به سوی عالم بالا، معنوی و «عمودی» است، نه در گذر زمان، افقی، تاریخی و اجتماعی! در این فضای فرهنگی پرواز روح، مانند سیمرغ، به سوی آسمان است و اگر شکوه و شکایتی هم باشد، از «برآورده چرخ بلند» و گاه از «ظل‌اللهی» است که درست و نادرست میانهٔ آسمان و زمین جای دارد؛ و در نهایت از آن «که یکی هست و هیچ نیست جز او». داستان‌های شاهنامه آینهٔ فراز و فرود جسم و جان آدمی است: زیان ویرانگر آز (سلم و تور- سهراب- اسفندیار)، دروغ (سودابه)، غرور بدفرجام (جمشید- کاوس- گشتاسپ)، پادشاهی اهریمنی و ایزدی (ضحاک و فریدون)، وفای به عهد با خدا، خود و جهان (سیاوش)، نبرد داد و بیداد (کیخسرو و افراسیاب)، بزرگداشت «نام» به بهای جان، چیرگی انسان هوشیار بر طبیعت خام (هفت‌خان‌های رستم و اسفندیار) و بسا چیزها از این دست. در قیاس با رمان واقع‌گرا، این داستان‌های آرمان‌گرا، آموزش «جاویدان خرد» فرهنگ و تمدنی دیرین است، از روزگار ساسانیان و پیش‌ترها، که نمونه‌های مستقیم و بی‌پیرایهٔ آن را، در سخنان بوذرجمهر و موبدان و نوشیروان، و در خطبه‌های تاجگذاری شاهان به فراوانی می‌توان یافت. «آرمان» این داستان‌ها بیگانه و دور از

«واقعیت» نیست. مگر نه آنکه داشتن آرمان از واقعیت‌های انسان‌بودن است؟ آیا می‌توان انسان بود و از هر آرمانی بری بود؟ پس داستان‌های شاهنامه نیز در نهایت واقعی است، منتها «واقعیتی» متعالی و پس از چرخش و گذر از صافی آرمانی فرهنگی (خرد)، نه بازگویی مستقیم و بازتاب بی‌واسطه آنچه در عالم واقع رخ می‌دهد. در شاهنامه نیروهای رازآمیز آسمانی، اسطوره و افسانه به واقعیت بدل می‌شود و مابعد طبیعت به عرصه طبیعت فرود می‌آید. مثلاً در داستان رستم و اسفندیار، افسانه سیمرغ و روین‌تنی به خدمت واقعیت‌های وجودی و روانی - آزادگی رستم، دیناری اسفندیار و بلای پیوند دین و دولت - و سرانجام جنگ و مرگ درمی‌آید. در «رستم و سهراب» واقعیت انسانی - دشمنی دو کشور، آز و دروغ و... - را در صورت داستان باز می‌یابیم. می‌دانیم که اسطوره فریدون به ایجاد کشورها و تقسیم جهان - پیدایش تاریخ و جغرافیا - می‌انجامد. حقیقت «واقعی» و برون‌ذهنی داستان ضحاک و کاوه خود آشکار است. به نمونه‌های دیگر، از جمله سرگذشت افسانه‌وار سیاوش و کیخسرو و جز آن نمی‌پردازم. گمان می‌کنم همین چند اشاره بسنده باشد تا ببینیم که چگونه واقعیت در ساحت تخیل از ابتدال روزمره فراتر می‌گذرد و حقیقت کلی خود را جلوه‌گر می‌سازد. می‌توان گفت که بدین معنا شاهنامه حتی علی‌رغم شاعر واقع‌گراست، زیرا با وجود مهری که او به ایران و ایرانیان دارد، «آخر شاهنامه» رستم فرخزاد است و پیروزی تازیان.

اما داستان‌های دوران تاریخی شاهنامه سرشتی و منشی دیگر دارد. در این دوران با تاریخ «واقعی» - نه آرمانی - و تاریخ‌نگاری بی‌واسطه - نه در

آیینۀ اسطوره و حماسه - سروکار داریم. در نتیجه داستان‌های این دوران نیز با دریافت و ساختاری تازه، نمودار واقعیتی بی‌میانجی‌اند، نه متعالی و آرمانی؛ و در پهنۀ زندگی روزانه می‌گذرند، مانند کارنامه اردشیر و به پادشاهی رسیدن او، داستان‌های رزم و بزم و شکار و سفر بهرام گور، و یا داستان نهادن شطرنج، آوردن کلبله و دمنه و یا سرانجام داستان تاریخی بهرام چوبین که درست به خلاف افسانۀ شیخ صنعان، با ترکیب ماجراهای «واقع‌گرا»، به هم پیوسته و پیایی از این‌گونه ساخته شده است: رزم او با خاقان ترکان، گفت‌وگوها با ساوه شاه و پرموده، خواب بهرام، جادوی بخت، گردش روزگار، بزرگی دشمن و دوست، خرد و داد، بیداد شاه بی‌خرد و هدیه او (پنبه و دوک و دوکدان سیاه پیر زال خانه‌نشین) به سپاه‌سالار پیروز، بیزاری بهرام از شاه، رای‌زدن سران و پُردلی و زبان‌آوری گردیه، شباهت بهرام و پندهای خواهرش به اسفندیار و پندهای کتایون، شورش بهرام و سازش با دشمن، سکه‌زدن به نام فرزند (خسرو)، بدگمانی پدر و قصد کشتن فرزند، آگاه‌شدن و گریختن خسرو، پیوستن فرماندهان و سپاهیان به او، چاره‌سازی هرمزد، شورش سران و بزرگان، کور کردن شاه و جز اینها تا پیروزی خسرو پرویز و مرگ سپهسالار یاغی...<sup>۱</sup>، همه نمونه درخشان روایت و حکایت و داستان‌پردازی، و سرشار از گوهر اندیشه‌های ادب آموزشی دوران ساسانی است؛ درآمیخته با همان زبان بی‌مانند شاعر.

جان زندگی‌بخش رویدادهای شاهنامه، از همه دست - حتی

---

۱. همین ماجرا، کوتاه‌تر و به نثری ساده، محکم و زیبا در تاریخ بلعمی (ترجمۀ طبری) نیز آمده است. مقایسه دو روایت از یک رویداد، توانایی داستان‌پردازی فردوسی را به خوبی نشان می‌دهد.

عاشقانه - کردار است. کردار سرشت حماسه و خونی است که اگر در رگ‌های آن ندود داستان هر رزم و بزم از نفس می‌افتد و خاموش می‌شود. در رزم خود روشن است، هر داستان گام به گام با کوشش و کار پهلوانان به پیش رانده می‌شود: دیوی، با سخن از مازندران همیشه بهار، پادشاهی خودکامه را فریفت. کاوس چون گفتار او را شنید «دل رزم‌جویش ببست اندر آن / که لشکر کشد سوی مازندران» (د ۲، ص ۵). هرچه بیشتر آن شاه دیوانه را پند می‌دهند او کمتر می‌شنود، می‌رود و شکسته و بسته و کور، درمی‌ماند. رستم که مرد کارهای گران و آزمون‌های خطیر است به یاری او می‌شتابد و برای رسیدن به شاه و سپاه اسیر، راه هراسناک هفت‌خان را برمی‌گزیند.<sup>۱</sup> در عالم حماسه بزدلان و دریادلان همه به کردار ساخته و شناخته می‌شوند و آنچه در هفت‌خان رستم یا اسفندیار می‌گذرد، از نقش برف و بیابان و رخس و سیمرغ، اژدها و گرگ و جادو، نشان می‌دهد که عالم و آدم در کارند تا داستانی آغاز شود و به انجام برسد.

۱. در خان چهارم، رستم رنج خود را چنین حکایت می‌کند:

تهدمتن مر آن را (طنبور) به بر برگرفت	بزد رود و آنگه ره اندر گرفت
که آواره و بد نشان رستم‌ست	که از روز شادیش بهره کم‌ست
همه‌جای جنگست میدان اوی	بیابان و کوهست بستان اوی
همه رزم با شیر و با اژدها	ز دیو و بیابان نیابد رها
می و جام و بویا گل و میگسار	نکردست بخشش ورا کردگار
همیشه به جنگ نهنگ اندرست	و گر با پلنگان به جنگ اندرست

(د ۲، ص ۳۰)

اسفندیار هم مانند رستم در خان چهارم و پیش از کشتن زن جادو چنین می‌سراید:

بزد دست و طنبور در برگرفت	سرییدن از کام دل در گرفت
همی گفت بد اختر اسفندیار	که هرگز نبیند می و میگسار
نبیند جز از شیر و نر اژدها	ز چنگ بلاها نیابد رها

(د ۵، ص ۲۳۷)

نقش کردار در هر رویداد حماسی و حتی در کار دلدادگان نیز پیداست. در شاهنامه حسیات (احساس و عاطفه) از برکت وجود کردار و در جریان رویدادی «بیرونی» پدیدار می‌شود. داستان عشق بیژن و منیژه با شکار گرازان و پهلوانی‌های بیژن، بزم منیژه و دیدار آن‌دو، سر می‌گیرد. سپس داروی بیهوشی، بردن بیژن به توران، زندانی شدن او در چاه، خبر به ایران، دشمنی دو کشور، درخواست شاه از رستم، لشکرکشی به توران، رفتن سران در جامه‌ی بازرگانان به آن سرزمین، همدستی و پیام‌آوری منیژه، شبیخون گردان و نبرد رستم و افراسیاب و سرانجام پیروزی ایرانیان و شادکامی عاشقان، اینها زیر بزم پُرماجرای داستانی عاشقانه است که تار و پود آن را کردارهای پهلوانی به هم گره می‌زند. در زال و رودابه و مهرورزی کوتاه رستم و تهمینه نیز همین «کردار» کارساز آشکار است. و طرفه آنکه - به خلاف سنت فرهنگ و ادب فارسی - چه بسا در کار و بار عاشقی، زنان شاهنامه پیشگام و از مردان بی‌پروا ترند. رودابه، بی‌تاب عشق زال، راز دلش را نزد پرستاران غمگسار می‌گشاید و می‌گوید:

که من عاشقی‌ام چو بحر دمان	ازو بر شده موج تا آسمان
پر از پور سام است روشن دلم	به خواب اندر اندیشه زو نگسلم
همه خانه شرم پُر مهر اوست	شب و روزم اندیشه چهر اوست

(د، ۱، ص ۱۸۸)

و می‌افزاید که چاره‌ای بیندیشید و «دل و جانم از رنج» آزاد کنید. آنها او را سرزنش می‌کنند که سروی، نگاری دلارام چون تو از هندوستان تا به چین نمی‌توان یافت، چگونه دختری سرفراز چون تو دل به پیرزادی مرغ‌پرورد



و کوهی می سپارد. رودابه چون گفتار آنان را شنید، «به خشم و به روی دژم» بانگ زد: نه فغفور چین و نه قیصر روم، که

به بالای من پور سام است، زال      ابا بازوی شیر و با برز و یال  
گوش پیر خوانی همی یا جوان      مرا او به جای تن است و روان

(همان، ص ۱۸۹)

رودابه در پس پرده نمی نشیند و آه بکشد، تا روزی بختش باز شود، خود همتی می کند و از ندیمان همدمش می خواهد که آنها هم کاری بکنند. این هم نشانه دیگری از نقش «کردار» در بزم و دلدادگی؛ بهرام گور روزی در شکارگاهی شنید که «ماهیار»، گوهرفروشی محتشم و مهمان نواز دختری دارد خواننده و نوازنده به نام آرزو. بهرام به هوای آواز و ساز او راهی خانه مرد شد. صاحب خانه پس از خوشامد گفت: «شب بر تو فرخنده» و تن و جانم فدای مهمانی چون تو باد (ج ۷، ص ۳۵۰). خان می گسترند و پس از شام کنیزکی دلارام آبدستان و تشت می آورد و دست می شویند و آن گاه باده «سرخ و جام و گل و شنبلیله» می آورند تا «به می جان اندوه را بشکرند». نخست میزبان می نوشد و جام را به مشک و گلاب می شویند و به مهمان می دهند (همان، ص ۳۵۱).<sup>۱</sup> بهرام که در پس نام

---

۱. در آداب باده گساری (از جمله در خمریه رودکی و تاریخ بیهقی نیز) آمده است که رامشگران می نواختند و باده نوشان، تاج گل بر سر، اندک اندک «به جام دمام» روی می آوردند تا «شاد و خرم» شوند (همان، ص ۳۷۸).  
در جای دیگر، در پرسش بهرام از کار جهان و درویشان، پاسخ داده شد که روی زمین سراسر آباد است.

مگر مرد درویش کز شهریار      بنالد همی از بد روزگار  
که چون می گسارد توانگر همی      به سر برز گل دارد افسر همی

«گشسپ سوار» خود را پنهان داشته بود می‌گوید: «من ایدر به آواز چنگ  
آمدم» و آرزومند شنیدن آنم. پدر می‌گوید که

همو می‌گسارست و هم چنگزن همان چامه گوئیست و لشکرشکن...  
به سرو سهی گفت بردار چنگ به پیش گشسپ آی با بوی و رنگ  
و آرزو، «گشسپ سوار» را چنین می‌سراید:

به بهرام گفت ای گزیده سوار به هر چیز مانده شهریار  
چنان دان که این خانه بر سور تست پدر میزبانست و گنجور تست  
شبان سیه بر تو فرخنده باد سرت برتر از ابر بارنده باد  
(ج ۷، ص ۳۵۲)

و آن‌گاه پس از ستایش پدر سرودی نثار مهمان می‌کند به زیبایی و طراوت  
زنی جوان، دل‌داده و فریفته دیدار و بالای باشکوه مردی، یلی جوان، و در  
پایان می‌گوید:

تو آنی کجا چشم کس چون تو مرد ندید و نبیند به روز نبرد  
تن آرزو خاک پای تو باد همه ساله زنده به رای تو باد  
جهاندار ازان چامه و چنگ اوی ز دیدار و بالا و آهنگ اوی  
بر او بر از آن‌گونه شد مبتلا که گفתי دلش گشت گنج بلا  
(همان، ص ۳۵۳)

---

به آواز رامشگران می‌خورند  
تهی دست بی رود و گل می‌خورد  
چو ما مردمان را به کس نشمرند  
توانگر همانا ندارد خرد  
(همان، ص ۴۵۱)

هر دو مبتلای هم شدند و شاه دختر را از پدر خواستگاری کرد. پدر به جای جواب، اول به دختر گفت: «نگه کن بدو تا پسند آیدت؟» و آرزو پاسخ داد که جز او را نمی‌خواهم، «چو جانست با او نشستن دمی». ماهیار این بار به بهرام گفت اینک تو خوب «نگه کن بدو تا پسند تو هست؟» و چون پاسخ بهرام را دانست بار دیگر از دخترش پرسید که مرد را به گفتار و خوی پسندیدی؟ و دختر که از تردید و درنگ پدر به تنگ آمده بود،

بدو گفت آری پسندیده‌ام      به جان و به دل هست چون دیده‌ام  
بکن کار زان پس به یزدان سپار      نه گردون به جنگست با ماهیار

پدر «بدو گفت اکنون تو جفت ویی / چنان دان که اندر نهفت ویی» (همان، ص ۳۵۵). دلدادگان به آرزوی خود می‌رسند. روز دیگر ماهیار می‌فهمد که گشسپ سوار کسی جز بهرام پادشاه نیست. وی به جای آنکه آرزو را در پستوی صندوق‌خانه از چشم نامحرم پنهان کند، با سرافرازی به هنرهای دخترش می‌نازد و به جای آنکه به دلخواه خود شوهری بیابد و او را به خانه بخت بفرستد، نخست به تأکید خواهان پسند دختر است و چون دانست که او از دل و جان خواهان مرد است، گفت پس اکنون همدل و همراز و جفت یکدیگرید.<sup>۱</sup>

۱. این آزادگی پدر و آزادی دختر - مانند منش و رفتار زنان دیگر شاهنامه - با راه و رسم زندگی خراسانیان قرن چهارم هجری سازگاری ندارد. گمان می‌کنم علت آن را نخست باید در اندیشه شاعر از «زن» و پیوندش با مرد جست و سپس، شاید در یادگاری از سنتی «فرهنگی-اجتماعی» و یا در انگیزه‌های دیگر که من نمی‌دانم. وگرنه در همان زمان‌ها و در همان خراسان بزرگ، اما کمی دورتر از توس، برادر رابعه قزداري فقط از بدگمانی، خواهرش را به «جرم» عاشقی کشت (ن.ک.: دکتر ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۲۵۳۶، ج ۱، ص ۴۴۹). همچنین

این نیز بد نیست گفته شود که زنان شاهنامه نه تنها در خطرگاه عشق و عاشقی، که در رایزنی و برآمدن از دشواری‌ها نیز، مانند سیندخت، گاه از مردان داناتر و جگردارترند. در شورش بهرام چوبین و خیال خام او که هرمزد را براندازد و خود به پادشاهی نشیند، خواهرش گردیه، به خلاف سران سپاه بهرام، به وی هشدار می‌دهد که در هوای پادشاهی جان خود و کار و نام دودمانت را بر باد می‌دهی.<sup>۱</sup>

باری، اندکی دور افتادم، سخن بر سر نقش «کردار» بود در ساخت و پرداخت داستان‌های رزمی و بزمی و رویارویی هم‌آوردان یا دلدادگان. به خلاف غزل و شعر تغزلی که در آن کردار «درونی» است نه بیرونی و در ساحت روح رخ می‌دهد، در منظومه‌های عاشقانه‌ای چون ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی و خسرو و شیرین نظامی نیز، سرنوشت عاشقان و تاروپود عشق ناگزیر در جهان بیرون به هم بافته می‌شود. از این دیدگاه

می‌توان به یاد آورد نبرد گردآفرید را با سهراب و رفتار آن دو را با یکدیگر. اما از سوی دیگر صدها سال پس از سرودن شاهنامه، بی‌پرواترین زنی که از دوره قاجار می‌شناسیم، طاهره قره‌العین، در «بدشت» از پس پرده با مردان سخن می‌گفت و چون پرده برافتاد غوغایی شد و جمعی از دوستان و مردان هم‌کیش او گریختند تا چشمشان به نامحرم نیفتد (ن.ک.: زیر نام طاهره در لغت‌نامه دهخدا).

۱. مکن از را بر خرد پادشا	که دانا نخواند ترا پارسا
اگر من ز من پند مردان دهم	به بسیار سال از بر در کهم
مده کارکرد نیاکان به باد	مبادا که پند من آیدت یاد
همه انجمن ماند زو در شگفت	سپهدار لب را به دندان گرفت
بدانست کو راست گوید همی	جز از راه نیکی نجوید همی...
همی گفت هر کس که این پاک زن	سخنگوی و روشن دل و رای زن
تو گویی که گفتارش از دفترست	به دانش ز جاماسب نامی ترست

(ج ۸، ص ۴۱۵)

برای کاردانی، پردلی و منش والای سیندخت، ن.ک.: خجسته کیا، سخنان سزاوار زنان در شاهنامه پهلوانی، نشر فاخته، تهران، ۱۳۷۱.

چنین منظومه‌هایی را - با وجود همه تفاوت‌ها - می‌توان در قلمرو گسترده‌ی ادب حماسی به‌شمار آورد. ولی در داستان‌های عرفانی محض، رویداد در عالم تمثیلی معنا (منطق‌الطیر عطار) و رؤیا می‌گذرد (همای و همایون خواجو).

در مثنوی مولانا و بوستان سعدی - مانند گفت‌وگوهای دور و دراز داندگان و موبدان و شاهان دوران ساسانی در شاهنامه - نقش تمثیلی یا مستقیم سخن شاعر یا دیگران بیشتر برای بیان حکمت، نتیجه اخلاقی و عملی و تأملات برآمده از داستان و سرگذشت است. در منظومه‌های عاشقانه سخن گویندگان گویای ناز و نیاز دلدادگان و در غزل حدیث نفس سرایندگان است. برای نمونه می‌توان گفت‌وگوی بی‌پایان خسرو و شیرین را در پای قصر و سوز و گداز و قهر و آشتی آنان را به یاد آورد؛ خسرو سوار بر شبدیز و شیرین بر بام قصر! همچنین است نامه‌های ده‌گانه و بس و پاسخ رامین و شرح آرزومندی و گلایه از بی‌وفایی‌ها. در تغزل نمونه‌ای گویاتر از حافظ و به‌ویژه سعدی نمی‌توان یافت، که در او تنوع حال‌های عاشقانه، مانند زیبایی سخن، به کمال است. در غزل عاشقانه، که عاشق و معشوق در عشق یگانه‌اند، جایی برای «گفت-و-گو»ی دوگانه نمی‌ماند:

از در درآمدی و من از خود به در شدم

گفتی کزین جهان به جهان دگر شدم

گوشم به راه تا که خبر می‌دهد ز دوست

صاحب خبر بیامد و من بی‌خبر شدم

## چون شب‌نم اوفتاده بدم پیش آفتاب

مهرم به جان رسید و به عیوق برشدم<sup>۱</sup>

هر چه هست تک‌گویی و حدیث حال عاشق بی‌خویشتن است، که گفته‌اند «عاشقان کشتگان معشوق‌اند / برنیاید ز کشتگان آواز»؛ و اگر - به هر موجبی و از جمله بی‌وفایی دلداری آن یگانگی در عشق نباشد و «آوازی» برآید، شکوه و گلایه‌ای از سر دلدادگی و نامرادی است:

گفتم غم تو دارم گفتا غمت سرآید      گفتم که ماه من شو گفتا اگر برآید  
گفتم ز مهرورزان رسم وفا بیاموز      گفتا ز خوبرویان این کار کمتر آید...

البته در غزل، خطاب عاشق به معشوق صورت‌ها و سیرت‌های بسیار گوناگون دارد، جز آنکه گفت‌وگوی ادب حماسی در این پهنه یا نیست و یا اگر باشد از سرشتی دیگر است. گاه شاعر، اگرچه نمی‌تواند، ولی می‌خواهد که «گفتی» در کار نباشد تا «بازگفتی» داشته باشد. می‌دانیم که «خموش» (و آنچه همین مفهوم را برساند)، تخلص مولانا است در دیوان شمس که سرزمین آسمانی سیر و سلوک عاشقانه اوست. در آنجا این خداوند شوریده حال سخن پیوسته از شمس می‌گوید و پیوسته خود را در گفتن ناتوان و ناتمام می‌یابد و در طلب «گفتِ بی‌گفتار» است: «بس کن کاین گفت زبان هست حجاب دل و جان / کاش نبود ز زبان واقف و دانا

۱. بشدی و دل بردی و به دست غم سپردی

شب و روز در خیالی و ندانمت کجایی

گفته بودم چو بیایی غم دل با تو بگویم

چه بگویم که غم دل برود چون تو بیایی

کلیات سعدی، بر اساس تصحیح محمدعلی فروغی، به کوشش بهاءالدین خرمشاهی،

انتشارات ناهید، تهران، ۱۳۷۵، ص ۴۹۷ و یا ص ص ۵۴۶ و ۵۴۷.

دل من». اما همین شاعر چون به «روایت» می‌رسد، ذهنی می‌خواهد «به پهنای فلک» تا شرح درد و اشتیاق فراق و وصال را به زبان آورد. مثنوی شریف، شرح روزگار جان جدا مانده از جانان، سرشار از قصه و داستان، حکایت و شکایت، گفتار و کردار صوفیان و گزارش حال عارفان و اثری تمثیلی و آموزشی است، از این رو ناگزیر از همان نخستین بیت با روایت درد عشق و غم فراق آغاز می‌شود. دیوان شمس فوران شوق جان است و مثنوی روایت سیر و سلوک این جان مشتاق.

و اما شاهنامه! در حماسه پهلوانی گفتار در خدمت کردار است. و کردار در جنگ به اوج و به فرجام، و در نبرد تن به تن برای نجات جان، به نهایت می‌رسد؛ زیرا در این مقام مرگ بی‌تاب در هیئت هم‌آورد، آنجا منتظر ایستاده است. برای همین، رجزخوانی مبارزان پیشاپیش در حرف، خون آنان را به جوش می‌آورد تا در عمل آماده جان‌ستانی و جانبازی شوند. برای مثال از جمله می‌توان گفت و شنود بی‌مانند رستم پیاده و اشکبوس سواره را شنید.<sup>۱</sup> در میان انبوه چنین سخنانی، مفاخرات رستم و اسفندیار

هم‌آوردت آمد مرو باز جای  
 عنان را گران کرد و او را بخواند  
 به بی‌تن سرت بر، که خواهد گریست  
 چه پرسی؟ که هرگز نبینی تو کام  
 زمانه مرا پستک ترگ تو کرد  
 به کشتن دهی سر به یکبارگی  
 که ای بیهده مرد پرخاشجوی  
 سر سرکشان زیر سنگ آورد؟  
 سوار اندر آیند هر سه به جنگ؟ ...

۱. خروشید کای مرد جنگ‌آزمای  
 کشانی بخندید و خیره بماند  
 بدو گفت خندان که نام تو چیست  
 تهمتن چنین داد پاسخ که نام  
 مرا مام من نام «مرگ تو» کرد  
 کشانی بدو گفت بی‌بارگی  
 تهمتن چنین داد پاسخ بدوی  
 پیاده ندیدی که جنگ آورد؟  
 به شهر تو شیر و نهنگ و پلنگ

نمونه درخشان دیگری است که در آن هر دو خود را می ستایند و هم‌آورد را برمی کشند تا سزاوار یکدیگر باشند. زیرا کشتن و کشته شدن چنین دو هم‌آوردی، بی آمادگی پیشین شدنی نیست. در این میان گفتار، راه رسیدن به آن کردار بی برگشت را هموار می کند. سخنان کاوه، آن گاه که از بیداد ضحاک به تنگ آمد و گواهی درباریان را به دادگری و نیک خواهی ضحاک از هم درید (د ۱، ص ۶۷)، نمونه گفتاری است که ناگزیر به کردار می انجامد.

دیدارها و گفت‌وگوهای دیدارکنندگان - رستم و سهراب، زال و رودابه، رستم و کاوس، کیخسرو نوجوان و افراسیاب پیر، پیران و رستم، پیران و گودرز، گیو و کیخسرو، خسرو پرویز و بهرام چوبین و ... همه از برترین و دلکش‌ترین بخش‌های شاهنامه و از شاهکارهای ادب فارسی است و نظیر آنها را در آثار دراماتیک چند تنی از بزرگان ادب جهان می توان یافت. در ادب کلاسیک ما جای «درام» خالی است (مگر در تعزیه و آن هم از آخرهای صفویه). ولی گفت‌وگوهای این داستان‌ها نزدیک‌ترین شیوه بیان ماست به ادبیات دراماتیک، که در آن جریان ماجرا و پیشرفت آن اساساً به رویارویی پُرتنش نقش‌پردازان و گفت و شنود آنان بستگی دارد.

در شاهنامه گفت‌وگوی دوستان و دشمنان یا در گرماگرم کردار رخ می دهد و یا مانند دیدار خجسته گیو و کیخسرو و رویارویی گجسته بهرام و خسرو پرویز، پیش درآمد آن است. گیو خسته و نومید، پس از هفت سال جست‌وجو کیخسرو را می یابد. آنها پس از گفت‌وگویی که باید خواند و دید، بی درنگ به سیاوش گرد می روند و با فرنگیس به سوی ایران می گریزند. و اما طعنه‌های تلخ خسرو پرویز و بهرام چوبین به یکدیگر



(ج ۹، ص ۱۹) از دستی دیگر است. از این دو دشمن یکی آشتی جوی و «گشاده روی» و یکی «دژم» و ستیزه جوست؛ می گوید: «از آواز من کوه ریزان شود / هژبر دلاور گریزان شود». آمده است که شاه را براندازد و تاج و تخت را بگیرد.<sup>۱</sup> خسرو بهرام را «دودگون دراز، فریفته دیو و دژآگاه آزمند» می داند اما، بیمناک از عاقبت کار، در فکر تدبیر است، دم از دلجویی می زند و سپهداری سپاه را به بهرام پیشنهاد می کند. اما او که به سرکردگی سپاهی بر پادشاه شوریده و به نبرد آمده نه می تواند بازگردد و نه به این فریب شاهانه دل خوش کند؛ پس جوابی جز این ندارد که:

به زودی یکی دار سازم بلند      دو دست ببندم به خم کمند  
بیاویزمت زان سزاوار دار      ببینی ز من تلخی روزگار

(ج ۹، ص ۲۳)

این گفت و گوی توأم با نرمی و تندی و سرشار از دشنام و درشتی و طعن و تمسخر، در مسیری پست و بلند و ناهموار، چون دو تیر آزاد از چله کمان، گویندگان را به سوی آن کردار نهایی، کارزار ناگزیر، می راند.

نشان توانایی شاعر در سرودن گفت و گو، در سراسر کتاب پراکنده است. در اینجا، به منزله مثنوی از خروار، اشاره ای می کنیم به دیدار رستم و پیران، دو هموردی که در دل به یکدیگر مهر می ورزند و بزرگی و

---

۱. چو بهرام روی شهنشاہ دید  
ازان پس چنین گفت با سرکشان  
ز پستی و کندی به مردی رسید  
شد از خشم رنگ رخس ناپدید  
که این روسپی زاده بدنشان  
توانگر شد و رزمگه برکشید

سربلندی همورد را می ستایند. دیدار، با سلام کیخسرو و فرنگیس به  
پیران آغاز شد:

بدو گفت رستم که ای پهلوان      درودت ز خورشید روشن روان  
هم از مادرش دخت افراسیاب      که مهر تو بیند همیشه به خواب

و در پاسخ

بدو گفت پیران که ای پیلتن      درودی ز یزدان بر آن انجمن  
ز نیکی دهش آفرین تو باد      فلک را گذر بر نگین تو باد  
ز یزدان سپاس و بدویم پناه      که دیدم ترا زنده بر جایگاه  
زواره فرامرز و زال سوار      که او ماند از خسروان یادگار  
درستند و شادان دل و سرفراز؟      کزیشان مبادا جهان بی نیاز  
بگویم ترا گر نداری گران      گله کردن کهتر از مهتران

(د ۳، ص ۲۰۶)

دیداری از این شریف تر که دید؛ درود و آفرین و آرزوی کامرانی و  
سپاس از خداوند برای تندرستی همورد و پرسیدن از کسان و خویشان  
او، با ادبی سزاوار جوانمردان و «گله کهتران از مهتران»! و آنگاه شرح «رنج  
و سختی و دردی» که برای سیاوش کشید و جان سوخته و سرشک خونین  
این روزگارش! گفت و گویی از این مهربان تر آن هم از دو همورد. دو  
دوست بی آنکه بخواهند در مقام دشمنان اند و چاره ندارند. آنها  
دوست اند چون جوانمردند؛ «هنرهای دشمن» را در غبار و گرد  
نمی پوشند، می بینند و بزرگی و مردانگی را پاس می دارند و «داد» دشمن

را آن چنان که سزاوار اوست می دهند. جوانمردی، پهلوانی و دادمندی است و دادگران هوادار یکدیگرند؛ مگر آنکه از بد بخت در موقعیتی دشمنانه گرفتار شوند. بخت پیران را گرسیوز و افراسیاب رقم زدند، با آن کاری که کردند؛ و بخت رستم را، سودابه و کاوس که سیاوش را به کشتن دادند و دو کشور به جان هم افتادند. همدلی آنها برآمده از ویژگی فردی، از سرشت و منش جوانمردانه است و دشمنی برآمده از پیوند قومی و کشوری که از آن اند. در دشمنی دو کشور «خویشکاری» پهلوانان، ناگزیر غروب دوستی و «طلوع» تاریکی است. دو جوانمرد دادگر در تنگنای راهی پرخطر به هم رسیده اند. در این میان، با پیروزی در رزمگاه، کار رستم دشوار نیست، تورانیان یا باید خواست او را بپذیرند یا مهبای جنگ باشند. اما پیران، کار او دشوار است: «کجا خیزد از کار بیداد، داد!»، بن بست سرنوشت راه به جایی نمی برد، نه می توان پیام کیخسرو را پذیرفت، به ایران رفت و رهایی یافت و نه می توان ماند و دید که توران ویران و «به کام دلیران ایران شود».<sup>۱</sup> درد بی درمان است اما پیران از پای نمی نشیند و هرچه می تواند می کند تا «روز واقعه» یک چند دیرتر فرا رسد. همتای ایرانی پیران، در خرد و جوانمردی و بزرگواری، گودرز است. پیران به دست او کشته می شود. آنها آخرین مبارزان رزم «دوازده رخ» اند. پیش از این تورانیان هفتاد تن از فرزندان و کسان گودرز را

۱. به دل گفت پیران که زفتست کار  
دگر چون گنهکار خواهد همی  
بزرگان و خویشان افراسیاب  
همه زین شمارند و این روی نیست  
مرا چاره خویش باید گرفت  
ز توران شدن پیش آن شهریار  
ز کین سیاوش نکاهد همی  
که با گنج و تخت اند و با جاه و آب...  
مر این آب را در جهان جوی نیست  
ره خشک را پیش باید گرفت

کشته‌اند. اینک وزیر و سردار بزرگ آنان، «ستون گوان، پشت افراسیاب»،  
در نبردی تن به تن، با دست شکسته، کارش به آخر رسیده است. گودرز  
به او می‌گوید:

زمانه ز تو پاک برگاشت روی	نه هنگام کین ست چاره مجوی
چو کارت چنین گشت زنهار خواه	به جان، تات زنده برم نزد شاه
بدو گفت پیران که این خود مباد	به فرجام بر من چنین بد مباد
کزین پس مرا زندگانی بود	به زنهار رفتن گمانی بود
چن اندر جهان مرگ را زاده‌ام	بدین کار گردن ترا داده‌ام
شنیدستم این داستان از مهان	که هرچند باشی به خرم جهان
سرانجام مرگست ازو چاره نیست	به من بر، بدین جای پیغاره نیست

(د ۴، ص ۱۲۹)

پیران اگرچه زخمی به گودرز می‌زند ولی سرانجام کشته می‌شود. او با  
سرشتی نیک و منشی والا در بن‌بست سرنوشتی شوم، عمری در تلاش  
بی‌حاصلی ساختن سرنوشت شریف خود است اما در گردونه چرخ  
کج رفتار، «بخت» او «کار»ش را ویران می‌کند. تقدیر این مرد با تدبیر او سر  
سازگاری ندارد. درد پیران بی‌درمان است. چنین دردهایی، اگر سخن  
نباشد، در صاحب درد پنهان می‌ماند و در نهایت با او از یاد می‌رود. از  
برکت وجود سخن است که ما این درد پاک سازنده و روشنی‌بخش را در  
جان می‌آزماییم و به انسان آگاهی می‌یابیم. سخن بستر آگاهی است، به  
عبارت دیگر «این آگاهی» در بستر سخن جریان می‌یابد و راه به جایی  
می‌برد. اگر در گفت‌وگوی پیران ورستم، به‌ویژه در این بخش، درنگی بیشتر  
کردیم به پاس بزرگداشت سخن بود و توانایی بی‌مثال خداوند این سخن.

دربارهٔ گفت‌وگوهای شاهنامه، به نکته‌ای اشاره‌ای کنیم و از آن بگذریم؛ بسیار پیش می‌آید که شخصیت‌های داستان به مناسبت، چیزی می‌گویند که نظر شاعر نیست و یا شاید خلاف آن است، مثلاً باور فردوسی را دربارهٔ ایران و ایرانیان می‌دانیم، ولی در داستان سفر بهرام به هند، از زبان «شنگل» پادشاه آن کشور می‌شنویم که ایران ویرانه‌ای است با مردمی دروغ و دورو، «دل پارسی با وفاکی بود / چو آری کند رای او نی بود» (ج ۷، ص ۴۳۶ و ۴۳۷). اما از سوی دیگر در همین داستان می‌بینیم بهرام گور که ناشناخته و به نام «برزو» به هندوستان رفته بود، در آنجا کرگدن و اژدهایی را می‌کشد و هنرنمایی‌ها می‌کند. فغفور چین آگاه می‌شود و با نامه‌ای «برزو» را به نزد خود می‌خواند. پاسخ «برزو» به فغفور این است که در سرنامه نخست خود را پادشاه جهان دانسته‌ای، من بجز شهریار ایران شاهنشاهی نمی‌شناسم، او سرور همهٔ پادشاهان است. من فرستادهٔ اویم، از مال و خواسته بی‌نیاز و از آمدن معذورم. و دیگر آنکه آنچه من کردم

همان اختر شاه بهرام بود      که با فر و اورند و با نام بود

هنر نیز ز ایرانیانست و بس      ندارند کرگ ژیان را به کس

(ج ۸، ص ۴۳۱)

نمونهٔ پیشین عقیدهٔ دشمنی بود دربارهٔ ایرانیان و این، پاسخ «فرستاده»‌ای پهلوان به پادشاهی بیگانه در بزرگداشت ایرانیان و پادشاهشان. مانند آنکه یک بار در جایی می‌خوانیم «پرستار زاده نیاید به کار / اگر چند باشد پدر شهریار» و در جای دیگر از زبان اردشیر می‌شنویم که «پسر باید، از هرک باشد رواست / که گویند کاین بچهٔ پادشاست» (ج ۷، ص ۱۷۱). داوری

درباره کسان و چیزها و به ویژه زنان نیز، از سودابه و فرنگیس گرفته تا  
 آنهای دیگر، به یکسان نیست. رستم خشمگین به کین خواهی سیاوش  
 بی گناه، سودابه گنهکار را از شبستان کاوس بیرون می کشد و می کشد و به  
 شاه می گوید:

کسی کو بود مهتر انجمن      کفن بهتر او را ز فرمان زن  
 سیاوش ز گفتار زن شد به باد      خجسته زنی کو ز مادر نژاد

(د، ص ۳۸۲)

این عقیده پدرخوانده دردمند سیاوش است درباره یک زن، که در آن  
 زمان و آن حال از بسیاری خشم به همه زنان سرایت می دهد و شاعر  
 نومیدی او را بازمی آفریند، وگرنه درباره منش زنان شاهنامه پیش از این  
 گفته ایم و نیازی به تکرار نیست که هم او درباره همسر پادشاه دیگری  
 (هند) می گوید: «زنی بود هم گوهرش، هوشمند / هنرمند و با دانش و  
 بی گزند» (ج ۸، ص ۲۱۷). فردوسی، نه در داستان و به جای دیگران بلکه  
 از زبان خود نیز گفته است که درباره آنان چه می اندیشد:

اگر شاه دیدی و گرزیردست      و گر پاکدل مرد یزدان پرست  
 چنان دان که چاره نباشد ز جفت      ز پوشیدن و خورد و جای نهفت  
 اگر پارسا باشد و رای زن      یکی گنج باشد پراگنده زن  
 به ویژه که باشد به بالا بلند      فروهشته تا پای مشکین کمند  
 خردمند و هشیار و با رای و شرم      سخن گفتنش خوب و آوای نرم

(ج ۸، ص ۹۵)

اندیشه و رفتار فردوسی با زنان را در پیش درآمد کوتاه داستان بیژن و

منیژه بهتر می‌توان دید. در شبی دیرمان و دراز شاعر دل‌تنگ و بی‌خواب است، یار «مهربان، سرو ماهروی» بلندبالای او برایش «نار و ترنج و بهی و می و جام شاهانه» می‌آورد و می‌گوید اگر خوابت نمی‌آید باده‌ای بپیمای تا داستانی برایت بخوانم «پر از چاره و مهر و نیرنگ و جنگ»؛ به شرط آنکه پس از شنیدن آن را به شعر درآری. و فردوسی پاسخ می‌دهد: «همی گویم و هم پذیرم سپاس / کنون بشنوای یار نیکی شناس» (د ۳، ص ۳۰۵). اینک این داستان دو دلدار، حاصل دوستی دو یار همدل و همزبان که، مانند شخصیت زنان دیگر شاهنامه (سیندخت و رودابه و ته‌مین و فرنگیس و کتایون و گردیه) ندیده می‌ماند و بیت جعلی و برساخته‌ای را به‌عنوان نظر فردوسی دربارهٔ زنان جار می‌زنند: «زن و ازدها هر دو در خاک به / جهان پاک از این هر دو ناپاک به».

هر گفته‌ای تنها در بافت کلام معنا دارد، نه برکنده از جایگاه خود. انکار این «بدیهی» آن گفته را بی‌معنا یا به ضد خود بدل می‌کند.<sup>۱</sup>

سخن ناچار کمی به درازا کشید، شاهنامه کتاب بزرگی است، از جمله در «سیاست». و سیاست جای سوء تفاهم و بدتر از آن سوء نیت است. بد فهمی و بد اندیشی دربارهٔ شاهنامه از همان زمان زندگی فردوسی و هدیه کتاب به سلطان محمود آغاز شد و با مرگ وی و تعصب مذکر طابران توس - که نگذاشت جنازهٔ شاعر را در گورستان مسلمانان به خاک

۱. قصیدهٔ سعدی در ستایش شمس‌الدین محمد جوینی صاحب‌دیوان مثال روشن دیگری است در همین باره. به زبانی که فقط از آن اوست در مطلع قصیده چنین آمده است: «به هیچ یار مده خاطر و به هیچ دیار / که بر و بحر فراخست و آدمی بسیار» ... ولی نمی‌توان بیت‌های استوار و بلند تشبیب قصیده را به یاد داشت و «پیکار» درونی و بازاندیشی زیبای بعدی را از یاد برد و نتیجه گرفت که شاعر می‌گوید نباید به هیچ یار و دیاری دل بست.

سپارند - ادامه یافت؛ تا به امروز که نادانان و بدخواهان، به ویژه درباره زن و پادشاهی در این کتاب، ندانسته و دانسته، هرچه خواسته‌اند گفته‌اند و معنای دلخواهشان را به آن بسته‌اند.<sup>۱</sup>

شاهنامه حماسه‌ای تاریخی و درونمایه آن تاریخ ایران است. حماسه، به منزله اثری ادبی، برون‌گرا و روایی است؛ سرگذشتی، پیشامدی، پدیده‌ای، داستان و حکایتی را - به شعر یا نثر - روایت می‌کند. شاهنامه، بنا به درونمایه خود، تاریخ را در سرگذشت شخصیت‌های تاریخی (اساطیری، پهلوانی، «واقعی») یا در رویدادهای ساده بازمی‌سازد؛ مانند شکار و شادنوشی، رفتن به سرزمینی و آوردن کتابی یا نبرد بیهوده و شهمات دو برادر.

فردوسی نه تنها در شاهکارها و برترین نمونه‌ها که می‌دانیم، بلکه در بازگویی پیشامدهای کوچک نیز سراینده‌ای بزرگ است. داستان بزم بهرام

۱. شاهنامه، از آغاز تا پایان و به ویژه افسوس فردوسی از پیروزی عرب‌ها، فروپاشی ساسانیان و ویرانی ایران، هرگز خوشایند اندیشه بسته مؤمنان متعصب نبود و نیست. حجت‌الاسلام امام محمد غزالی مؤلف *احیای علوم دین* و همشهری فردوسی، نوروز را از آثار گبرکان و مجوس و خرید و فروش ساز و برگ این جشن را حرام می‌دانست، تا چه رسد به داستان سالاری و سروری «گبرکان» و تاریخ پادشاهی و جهاننداری آنان. در دوران صفویه و پس از آن نیز کسانی همین نغمه را ساز می‌کردند. در نخستین سال‌های دوران اخیر خود شاهد همین مخالفت با نوروز و جشن‌های پیوسته به آن مانند چهارشنبه‌سوری بوده‌ایم. همیشه نوعی نفی و انکار تمدن و تاریخ ایران باستان از جانب گروهی از علما تبلیغ می‌شد که در این میان شاهنامه بیش از هر چیز در معرض بیزاری بود یا دست‌کم نادیده گرفته می‌شد.

با وجود پژوهش‌های ارزشمند صد ساله اخیر، از سویی کسانی در کتاب *سپهبد فردوسی*، شاعر را افتخار فرماندهی جنگی می‌بخشیدند و کسانی دیگر هم امروز می‌کوشند تا از حکیم ابوالقاسم فردوسی، «شیخ ابوالقاسم» بسازند و یا از سر نادانی و بغض به «میرزا ابوالقاسم» بتازند.



گور و «آرزو» روایتی بود از دیدار شاهی و خواننده‌ای نوازنده در شبی و اشاره‌ای به خاطرخواهی آن دو و سرفرازی پدری از دختر باهنرش. روایت ساده است، نه داستانی دارد و نه غافلگیری و کشف نکته ندانسته و ناشناخته‌ای. ولی همین روایت هموار و بی‌زیر و بم، از آغاز تا انجام چنان روند خوشایند و زبان دلپذیری دارد که خواننده شیفته را - همراه با زیبایی بی‌نظیر سرودی در آزادگی پدر و آزادی دختر - بی‌اختیار تا به آخر می‌برد.<sup>۱</sup> چون گفته شد که حماسه هنری روایی است از میان روایت‌های بسیار در شاهنامه، آن نمونه را به یاد آوردم تا دیده شود که فردوسی، حتی در روایتی ساده، چگونه روایتگری است، وگرنه، در این باب، کمال هنر او را باید در نامه سردار سپاه ایران، رستم فرخزاد به برادر یافت، که شرح روزگار پریشان ایرانیان و نمونه بی‌مانند شعر روایی (و «سیاسی») است.

در بررسی و سنجش هریک از داستان‌ها و آغاز و روند و فرجام آنها، کلاف پیچیده وجود ما و پیوندمان با دیگران و جهانی که در آنیم، نقش سرنوشت و انسان و گیرودار درونی نقش‌پردازان و باز نمود بیرونی آن، هنر و بیان شاعر و فراوان نکته‌های دیگر را می‌توان دید و دانست. اما از روش سرودن داستان و طرز کار شاعر در سال‌های دراز، چندان چیزی نمی‌دانیم. تنها در پیش‌درآمد داستان سیاوش، در چند بیت، شاید در این باب اشاره‌ای بتوان یافت. در آنجا فردوسی می‌گوید:

---

۱. همچنین است روایتی دیگر و دورافتادن بهرام از شکارگاه و دیدن برزین و دخترانش ماه‌آفرید، فرانک و شنبلیله؛ یکی رقصنده، یکی نوازنده و دیگری خواننده‌ای خوش‌آواز و سرود زیبایی که در ستایش بهرام می‌سرایند (ج ۷، ص ۳۴۳).

کنون ای سخنگوی بیدار مغز  
 سخن چون برابر شود با خرد  
 کسی را که اندیشه ناخوش بود  
 همی خویشان را چلیپا کند  
 ولیکن نبیند کس آهوی خویش  
 اگر داد باید که آید به جای  
 چو دانا پسندد، پسندیده شد  
 به گفتار دانا کنون بازگرد  
 یکی داستانی بیارای نغز  
 روان سراینده رامش برد  
 بدان ناخوشی رای او گش بود  
 به پیش خردمند رسوا کند  
 ترا روشن آید همی خوی خویش  
 بیارای و زان پس به دانا نمای  
 به جوی تو در آب چون دیده شد  
 نگر تا چه گوید سراینده مرد

(د ۲، ص ۲۰۱)

هرچه سخن خردمندانه راحت روح است، بالیدن به اندیشه بی خرد و عیب خود را هنر پنداشتن، مایه انگشت‌نمایی و رسوایی است. نکته اینجاست که می‌گوید «اگر داد باید که آید به جای»، اگر بناست «داد» کار (و در این مورد، سرودن داستان سیاوش) داده شود، یا به بیانی دیگر حق چنین کاری بسزا پرداخته گردد، باید آن را سرود و سپس به دانایان نمود، اگر پسندیدند، «روان سراینده در رامش» و آبی زلال چون اشک چشم در جوی جانش روان است. وگرنه دیدن عیب کار خود آسان نیست و سرایشب سخن لغزان است.

هر آنکه که باشی تو با رای زن  
 گرت رای با آزمایش بود  
 سخن‌ها بیارای بی‌انجمن  
 همه روزت اندر فزایش بود

(ج ۷، ص ۲۰۵)

نمی‌دانیم، اما همان‌گونه که می‌بینیم نشانه‌هایی در خود شاهنامه

می توان یافت که در آن سال‌های دراز، فردوسی شاید با همین خودآگاهی کارش را می‌نگریست، با رایزنی و آزمون می‌سنجید و با هشیاری، از فریفتگی و خودشیفتگی می‌پرهیزید. او هم دقیقی را می‌ستود و راهنمای خود می‌دانست و هم نظم وی را «سست، ناتندرست و نابکار» می‌دید، خوب و بد او، هر دورا به یاد می‌آورد (ن.ک.: د ۵، ص ۱۷۶). درباره خود نیز جز این نمی‌کرد، و می‌گفت که پانصدتایی بیت بد دارد. در دوران تاریخی، درازی پاره‌ای سرگذشت‌ها را می‌دید و خستگی خود را از سرودن آنها پنهان نمی‌داشت. او که خرد را نخستین و بزرگ‌ترین بخشایش ایزدی و گوهر دانایی می‌دانست، چون انسانی خردمند، به خود هشدار می‌داد که نادانی را نهایت نیست، به دانش خویش غره مباش و

میاسای ز آموختن یک زمان	ز دانش میفگن دل اندر گمان
چو گویی که فام خرد تو ختم	همه هرچ بایستم آموختم
یکی نغزبازی کند روزگار	که بنشاندت پیش آموزگار

(ج ۸، ص ۱۴۶)

روزگار آموزگار بی‌گذشتی است و فردوسی بازی‌ها و شگردهایش را می‌شناخت و از خود در گمان نمی‌افتاد، خوب می‌دانست که انسان در تن و در جان کرانمند است و کمال او در کوشیدن و رفتن به راه خرد است نه در تصرف و غلبه بر آن. پس بی‌خردی، و در نتیجه نادانی و ناتوانی، همیشه در کمین است،<sup>۱</sup> برای همین گمان می‌کنم که او سخن را، به سبب

۱. از زبان بوذرجمهر، در مجلس نوشیروان آمده است که

سپردن به دانای داننده گوش به تن توشه باید به دل رای و هوش

وسواس در کمال، از صافی سنجش و رایزنی و آزمون می‌گذراند؛ به امید آنکه به کمال اندیشه در سخن و کمال سخن در اندیشه، به سحر کلام برسد، کلامی که چون ترفند جادوگران شنونده را سحر می‌کند و از خود برمی‌کند. وگرنه چه تفاوت است میان شعر و هر سخن دیگر.

باری، بگذریم از شیوه شاعری و روش کار و آگاهی ناچیزی که از آن داریم و پردازیم به کاری که شعر با شاعر می‌کند و او را از قفس زمان به افقی دورتر پرواز می‌دهد. انسان فرزند آگاه زمان است و آن‌سوتر از مهلتی کوتاه میان دو تاریکی گذشته و نیامده، حضور مرگ را می‌بیند. همین آگاهی به نیستی او را، از هر راه به عالمی دیگر بیرون از دسترس مرگ، به آرزوی هستی ماندگار می‌راند؛ زمان رونده از انسان سپنجی فرامی‌گذرد ولی انسان نیز می‌کوشد تا به هر تقدیر زمان خود را پشت سر گذارد.<sup>۱</sup> در این گریز از شتاب زمان فردوسی با دو تهدید پیوسته روبه‌روست، با «تهیدستی و سال»، مبادا که عمرش یاری نکند و اگر کرد تنگدستی او را از پای درآورد و از سرودن بازدارد! او در آغاز داستان رستم و اسفندیار می‌گوید:

کنون خورد باید می خوش‌گوار      که می بوی مشک آید از جویبار  
هوا پرخروش و زمین پر ز جوش      خنک آنک دل شاد دارد به نوش

شنیده سخن‌ها فرامش مکن  
تو در انجمن خامشی برگزین  
چو گویی همان گوی کاموختی  
که تاج است بر تخت شاهی سخن ...  
چو خواهی که یکسر کنند آفرین  
به آموختن در جگر سوختی  
(ج ۸، صص ۱۲۹ و ۱۴۰)

۱. در شاهنامه، پهلوان که مرد کردار است، در «نام» و شاعر در سخن «زنده» می‌ماند؛ پهلوان را پیش از این در «شاهنامه و تاریخ»، ایران‌نامه، سال بیستم، شماره ۴، پاییز ۱۳۸۱، ص ۳۹۷ گفته‌ایم.

درم دارد و نقل و جام نبید  
مرا نیست، فرخ مر آن را که هست  
سر گوسپندی تواند برید  
ببخشای بر مردم تنگدست  
(د ۵، ص ۲۹۱)

و نیز در آخرهای کتاب آمده است که

مرا دخل و خرج ار برابر بدی  
تگرگ آمد امسال برسان مرگ  
در هیزم و گندم و گوسفند  
می آور که از روزمان بس نماند  
زمانه مرا چون برادر بدی  
مرا مرگ بهتر بدی از تگرگ  
ببست این برآورده چرخ بلند  
چنین بود و تا بود بر کس نماند  
(ج ۹، ص ۳۶۹)

مردی چنان، از باریدن تگرگ آرزوی مرگ می‌کند. برای درمان همین درد - و نیز برای آنکه چنین کتابی بزرگ و پرهزینه، در نسخه‌هایی چند، رونویس و پراکنده گردد - شاهنامه به نام محمود شد.<sup>۱</sup>  
هم از خود شاهنامه و هم از پژوهش‌های تاریخی، اکنون می‌دانیم که سرودن کتاب سال‌ها پیش از سلطنت محمود آغاز شده بود.<sup>۲</sup> فردوسی

---

۱. برای آگاهی روشن و کافی از چگونگی کاغذ، درستی خط، حجم زیاد کتابت، هزینه گزاف نسخه‌برداری کتابی چون شاهنامه، ن.ک.: محمدامین ریاحی، سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲، ص ۵۳.

۲. سخن را نگه داشتیم سال بیست  
بدان تا سزاوار این رنج کیست  
(د ۵، ص ۱۷۷)

همی گفتم این نامه را چندگاه  
چو تاج سخن نام محمود گشت  
نهان بد ز خورشید و کیوان و ماه  
ستایش به آفاق موجود گشت  
(ج ۸، ص ۲۷۵)

بپیوستم این نامه باستان  
پسندیده از دفتر راستان

پنجاه و هشت ساله بود که محمود در ۳۸۷ ه.ق با کشتن برادر به قدرت و در ۳۸۹ ه.ق با برانداختن آخرین امیر سامانی به سلطنت رسید. نخستین تدوین شاهنامه در ۳۸۴ ه.ق، یک چند سالی پیش از این دو تاریخ به پایان رسیده بود.<sup>۱</sup>

<p>بدانگه که بد سال پنجاه و هشت خروشی شنیدم ز گیتی بلند که ای نامداران و گردن‌کشان فریدون بیدار دل زنده شد از آنکه که گوشم شنید این خروش بپیوستم این نامه بر نام اوی</p>	<p>نوان تر شدم چون جوانی گذشت که اندیشه شد تیز و تن بی‌گزند که جست از فریدون فرخ‌نشان؟ زمان و زمین پیش او بنده شد... نهادم بدان فرخ آواز گوش همه بهتری باد فرجام اوی</p>
--	--

(د، ۴، ص ۱۷۱)

در اینجا حاشیه‌وار، کوتاه و گذرا به نکته‌ای اشاره کنم و سپس بازگردم به آن تهدید دیگر؛ به شتاب زمان! در تدوین دوم، نام محمود و ستایش او به شاهنامه افزوده شد. اما با توجه به سازمان «اجتماعی-سیاسی» زمان و نهاد سلطنت، شعر و ادب آن روزگار و مدایح شاعران قصیده‌سرا، ستایش‌های فردوسی از سلطان محمود، مانند بعضی مدایح سعدی-پس از مقدمه‌ای به نام ممدوح - توأم با اندرز به فرمانروایان و هشدار به

---

<p>بزرگی و دینار و افسر دهد بلند اختری راد و رخشنده‌یی جوادی که جودش نخواهد کلید</p>	<p>که تا روز پیری مرا بر دهد ندیدم جهاندار بخشنده‌یی همی داشتم تا کی آید پدید</p>
--	---

(د ۴، ص ۱۷۱)

۱. ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۴۷۱. همچنین به‌ویژه ن.ک.: محمدامین ریاحی، همان، صص ۲۶-۵۷.

ناپایداری جاه و جلال جهان است و تشویق به داد ورزیدن و نیکنامی و نگهداشت خاطر مردمان. برای نمونه تنها به دو سه مورد، آن هم به کوتاهی اشاره‌ای می‌کنم تا از موضوع سخن چندان دور نیفتم.<sup>۱</sup> در خطبه آغاز پادشاهی اشکانیان، پس از ستودن سلطان و سپاه‌سالار، از فرمان دادگرانه شاه یاد می‌کند که در سال بیش از یک‌بار خراج نستانند. و آن‌گاه بی‌درنگ می‌گوید: «بدین، عهد نوشین‌روان تازه شد / همه کار بر دیگر اندازه شد». سپس آرزو می‌کند تا سلطان از این داد، «خلعتی آسمانی» بیابد «که هرگز نگردد کهن». این هدیه ماندگار چیست بجز سخن شاعر! «سخن ماند اندر جهان یادگار / سخن بهتر از گوهر شاهوار» (ج ۷، ص ۱۱۴).

فردوسی نهایت دادگری و سربلندی سلطان غازی زمان (محمود) را در همانندی با پادشاه دادگر گذشته (نوشیروان) می‌داند. ستمکاران نکوهیده و بدنام و دادگران زنده‌یاد و خوش‌نام‌اند. در جهان ناپایدار سخن پایدار است؛ ستایش پادشاه و داد او، از ستایش شاعر و گوهر شاهوار سخن او (همین نامه که خردمندان می‌خوانند و آفرین می‌گویند) جدا نیست؛ داد پادشاه و سخن شاعر (ن.ک.: همان، ص ۱۱۴). نشانه‌ای دیگر بدهم و تمام کنم. فردوسی در «داستان جنگ بزرگ کیخسرو»، پیش از پرداختن به پیکار، در خطبه‌ای «مغز سخن» را می‌آورد. این خطبه همه در گذرایی جهان و شگفتی رفتار «پر داغ و درد» روزگار و پایان کار آدمی است؛ رفتن و نهادن رنج و گنج!

تو از کار کیخسرو اندازه گیر	کهن گشته کار جهان تازه گیر
که کین پدر بازجست از نیا	ز شمشیر و هم چاره و کیمیا

۱. برای آگاهی بیشتر ن.ک.: محمد امین ریاحی، همان، ص ۳۳.

نیا را بکشت و خود ایدر نماند  
جهان نیز منشور او برنخواند  
چنین است رسم سرای سپنج  
بدان کوش تا دور مانی ز رنج

(د ۴، ص ۱۷۶)

و این را فردوسی درست پس از ستایش دور و دراز سلطان محمود، «خداوند ناز و خداوند گنج / خداوند شمشیر و خفتان و رنج» می آورد؛ تا بخوانند و بدانند. این خطاب «تو»، در عبرت از سرنوشت کیخسرو، در شعر به شیوه‌ای آمده که به هر کسی باز می‌گردد، هم به آن سلطان سترگ و هم به خواننده بی‌توان.

اما در دیباچه که شاهنامه به محمود هدیه می‌شود، پس از مدح سلطان، از پند و اندرز به ممدوح نشانی نیست. این دیباچه به خلاف رسم زمان با ستایش خدا، پیامبر و پادشاه شروع نمی‌شود. در این کتاب ستایش سلطان آخر از همه می‌آید؛ پس از یاد خدا و ستایش خرد، آفرینش عالم، آفرینش مردم، آفرینش آفتاب و ماه، ستایش پیغمبر، فراهم آوردن شاهنامه، داستان دقیقی، داستان دوست مهربان، ستایش امیرک منصور؛ و آن‌گاه سلطان غازی، پس از امیرکی بی‌نشان! با چنین سرآغازی که خود می‌توانست خشم سلطان را برانگیزد، دهقان‌زاده‌ای بی‌پناه در دهی دورافتاده شاید بهتر می‌دانست که بیش از این گستاخ نباشد و نصیحت پوشیده و پیدا به سلطان را به مناسبت در جاهای دیگر بیاورد.

اکنون بازگردم به آن دلمشغولی دیگر شاعر، تهدید پیوسته زمان! در سراسر کتاب ترس از «گردش روزگار»، رفتن و ناتمام ماندن کار، شاعر را رها نمی‌کند، مرگ بی‌هنگام دقیقی را پیش رو داشت که «برفت او و این



نامه ناگفته ماند / چنان بخت بیدار او خفته ماند». پس فردوسی بر آن شد که خود «این نامه را دست پیش آورد».

بترسیدم از هر کسی بی شمار  
مگر خود درنگم نباشد بسی  
بترسیدم از گردش روزگار  
بباید سپردن به دیگر کسی

(د ۱، ص ۱۳)

این همان ترسی است که از آغاز تا پایان، در همه آن سال‌های دراز سراینده را رها نمی‌کند. در پیریِ نوشیروان و نزدیکی مرگ او باز شاعر به خود روی می‌آورد:

زمان خواهم از کردگار زمان  
که این داستان‌ها و چندی سخن  
ز هنگام کی شاه تا یزدگرد  
بپیوندم و باغ بی‌خوکنم  
همانا که دل را ندارم به رنج  
که چندی بماند دلم شادمان  
گذشته بر او سال و گشته کهن  
ز لفظ من آمد پراگنده گرد  
سخن‌های شاهنشهان نوکنم  
اگر بگذرم زین سرای سپنج<sup>۱</sup>

(ج ۸، ص ۳۰۴)

تاریخ ایران باغ کهنسالی است که شاعر آن را از علف‌های هرز پیراسته و، از زمان کیومرث تا یزدگرد، با سخن‌های شاهانه آراسته است، می‌خواهد بماند تا با سخنی سرشته از خرد نه فقط یاد و نام، که «داد»

۱. و یا در جای دیگر

اگر مانم اندر سپنجی سرای  
سرآرم من این نامه باستان  
روان و خرد باشدم رهنمای  
به گیتی بمانم یکی داستان  
(د ۵، ص ۴۳۹)

پادشاهان را زنده کند. در اینجا به گفته‌های پیشین – به مفهوم نام، داد، و آفرینش که در سخن دریافته و صورت‌پذیر می‌شود – بازنگردم.<sup>۱</sup> فقط یادآوری کنم که «زنده» کردن نام رفتگان پادشاهی را سزاست «که پیراهن داد پوشد نخست» (ج ۸، ص ۳۰۴) و ستایش دادگران، آراستن جهان و برکشیدن خرد و راستی است:

تن خویش را شاه بیدادگر	جز از گور و نفرین نیارد به‌سر
اگر پیشه دارد دلت راستی	چنان دان که گیتی بیاراستی
چو خواهی ستایش پس از مرگ تو	خرد باید این تاج و این ترگ تو
چنان کز پس مرگ نوشین‌روان	ز گفتار من داد او شد جوان

(ج ۹، ص ۱۵۴)

دربارهٔ اردشیر نیز فردوسی همین را می‌گوید، جز آنکه در اینجا زمانه و شاعر هر دو همدست‌اند تا «یادگار» دادگران را نگه دارند.

چو او در جهان شهریاری نبود	پس از مرگ او یادگاری نبود
منم ویژه زنده کن نام اوی	مبادا جز از نیکی انجام اوی

(ج ۷، ص ۱۷۸)

جهاندار چون گشت با داد جفت	زمانه پی او نیارد نهفت
----------------------------	------------------------

(ج ۷، ص ۱۷۹)

زمانه نمی‌تواند اثر دادگران را پنهان کند و سخن شاعر با سربان در گذشته، یاد و یادگار آنان را «جوان» و «این‌زمانی» می‌کند. آنگاه، پس از

۱. ن.ک.: «جهانداری و پادشاهی» و «آفرینش».

این «بازآفرینی» رفتگان، شاعر چون خداوند زمان، می‌تواند بی‌دریغی و حسرتی از «زمان خود» دریگذرد، بمیرد بی‌آنکه مردنی و از یاد رفتنی باشد.

چو این نامور نامه آید به بن  
ز من روی کشور شود پرسخن  
ازان پس نمیرم که من زنده‌ام  
که تخم سخن را پراکنده‌ام  
هر آن کس که دارد هس و رای و دین  
پس از مرگ بر من کند آفرین  
چو بر باد دادند رنج مرا  
نبد حاصلی سی و پنج مرا  
کنون عمر نزدیک هشتاد شد  
امیدم به یکباره بر باد شد  
(ج ۹، ص ۳۸۲)

این آخرین بیت‌های کتابی است که سراینده‌اش، با اینکه برای روزگار پیری آرزومند «بزرگی و دینار و افسر» بود، به خود می‌بالد و می‌گوید: «سخن ماند از ما همی یادگار / تو با گنج دانش برابر مدار» (ج ۸، ص ۲۸۳). در شاهنامه تاریخ و «تاریخ‌نگار» هر دو عاقبت غمناکی دارند؛ اما نه بی‌امید! فردوسی می‌داند که دیگر او «خاک تیره نیست / تا باد بر بادش دهد». چیزی - نه چندان ناچیز - می‌ماند، که از گنج که هیچ، از مرگ هم فراتر می‌گذرد. او بارها این اندیشه را به زبان می‌آورد که با پایان یافتن کتاب و زنده‌شدن داد دادگران، «ازان پس نمیرم که من زنده‌ام»، زیرا تخم

سخن را پراکنده‌ام و سخن پایدار است و این «پایدار» یادگار ماست. چگونه کسی، پیوسته نگران کوتاهی عمر و ناتمامی کار، در آرزوی ماندن و نمردن است؟ بی آنکه بخواهیم به مفهوم «کرانمند و بیکران» زمان بیندیشیم، انگار فردوسی در دو ساحت زمان: آفاقی و انفسی، به سر می‌برد؛ زمانی که در تن می‌گذرد و زمانی که در جان می‌گذرد. تن او رفتگار و جان او ماندگار است؛ ماندگار در سخن! شاید برای همین سخن را چون کاخی می‌سازد تا در آن خانه کند.

ز باران و از تابش آفتاب	بناهای آباد گردد خراب
که از باد و باران نیابد گزند	پی افکندم از نظم کاخی بلند
همی خواندش هر که دارد خرد	برین نامه و بر عمرها بگذرد

(د ۴، ص ۱۷۳)

این تصور «معمارانه» از سخن و آن را چون بنایی در امان از بد روزگار پنداشتن، آن هم از زبان شاعر که خود را در سخن زنده می‌داند نشان چیست؟ گویی فردوسی در این «کاخ» پناهگاه جان خود را می‌ساخت. سخن خانه وجود شاعر است؛ خانه‌ای در امان از باد که مانند زمان می‌گذرد و باران که مانند سرنوشت از آسمان فرو می‌بارد. گزند باد و باران ویرانی و فراموشی است و اینک پس از هزار سال نه خانه شعر ویران شده است و نه خانه خدا فراموش! خانه در برابر زمان و سرنوشت ایستاده است.

## از همین نویسندگان

- مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار، تهران، امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۴۲.
- سوغ سیاوش (در مرگ و رستاخیز)، تهران، خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۵۰.
- در کوی دوست، تهران، خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۵۷.
- ملیت و زبان (نقش دیوان و دین و عرفان در تاریخ نثر زبان فارسی)، انتشارات خاوران، چاپ اول رم، انتشارات فردوسی، ۱۳۶۲، چاپ دوم انتشارات خاوران، پاریس، ۱۳۶۸، چاپ سوم (با عنوان هویت ایرانی و زبان فارسی)، تهران، انتشارات باغ آینه، ۱۳۷۳.
- گفت‌وگو در باغ، تهران، انتشارات باغ آینه، ۱۳۷۱.
- چند گفتار در فرهنگ ایران، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۷۱.
- درباره سیاست و فرهنگ، پاریس، انتشارات خاوران، چاپ اول، ۱۳۷۳، چاپ دوم کامل شده، (با عنوان کارنامه ناتمام)، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۸.
- خواب و خاموشی، لندن، دفتر خاک، ۱۹۹۴.
- داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع، تهران، فرزانه روز، ۱۳۷۳.
- تن پهلوان و روان خردمند (ویرایش مقاله‌های سمینار فردوسی در پاریس)، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.
- سفر در خواب، پاریس، انتشارات خاوران، ۱۳۷۷.
- روزها در راه، پاریس، انتشارات خاوران، ۱۳۷۹.
- کتاب مرتضی کیوان (به کوشش)، تهران، نشر کتاب نادر، ۱۳۸۲.

## ترجمه کتاب

- جان اشتنبک، خوشه‌های خشم (با عبدالرحیم احمدی)، تهران، ۱۳۲۸.
- سوفوکلس، آنتیگن (همراه با لذت تراژیک از آندره بونار)، تهران، ۱۳۳۵.
- سوفوکلس، ادیب شهریار، تهران، ۱۳۴۰.
- اشیل، پرومته در زنجیر، تهران، ۱۳۴۲.
- سوفوکلس، ادیپوس در کلنوس، تهران، ۱۳۴۶.
- سوفوکلس، افسانه‌های تباہی (سه تراژدی نامبرده سوفوکلس در یک جلد)، تهران، ۱۳۵۲.

# نشر نی منتشر کرده است:

## ادبیات (شعر، داستان، نمایشنامه، درباره ادبیات)

نام کتاب	نویسنده/مترجم
آرزوهای بر باد رفته	انوره دو بالزاک / محمدجعفر پوینده
ادبیات تطبیقی	طه ندا / هادی نظری منظم
ادبیات فارسی (از عصر جامی تا روزگار ما)	محمد رضا شفیعی کدکنی / حجت الله اصیل
اسکندر و عیاران	گزینش و ویرایش علیرضا ذکاوتی فراگزلو
(تلخیص از کلیات هفت جلدی اسکندرنامه نقالی منوچهرخان حکیم)	
اکتایو پاز (گفت و گوهای بی با خولیان ریوس)	خولیان ریوس / کاوه میرعباسی
این برگ های پیر	مقدمه، تصحیح و تعلیقات: نجیب مایل هروی
(مجموعه بیست اثر چاپ ناشده فارسی از قلمرو تصوف)	
بیراه	ژوریس کارل اوئیسمناس / کاوه میرعباسی
پایه گذاران نشر جدید فارسی	حسن کامشاد
پسران معجزه	ژاکلین وودسن / منصوره حکمی
خاطرات سیلویا پلات	سیلویا پلات / مهسا ملک مرزبان
داستان گنجی و شاهنامه	کازوکو کوساکابه
داستانهای کوتاه آمریکای لاتین	روبرتو گونسالس اچه وریا / عبدالله کوثری
دادخواهی حیوانات نزد پادشاه پریان از ستم ادیان	از رسائل اخوان الصفا / عبدالمحمد آیتی
در هزارتو	آلن روب گری به / مجید اسلامی
دشمنان جامعه سالم	سید ابراهیم نبوی
دشنه و سیب گمشده	پرویز رجبی
دیدن و ندیدن (گزیده گفتار و نوشتار ۱۳۷۵ تا ۱۳۸۰)	محسن مخملباف
دیوان پروین اعتصامی	ولی الله درودیان
دیوان عمادالدین نسیمی	بدالله جلالی پندری
رؤیای سه گانه	احمد پورنجاتی
زنده ام که روایت کنم	گابریل گارسیا مارکز / کاوه میرعباسی
سخن پردازان سرگذشت خویش	اشتفان تسوایگ / محمد علی کریمی
(کازانوا، استاندال، تولستوی)	
سرزمین موعود	ولادیسلاو ریمونت / روشن وزیری

سلام بر خورشید	محسن مخملباف
سه استاد سخن (بالزاک، دیکنز، داستایفسکی)	اشتفان تسوایگ / محمدعلی کریمی
شعر عصیان (جفری هیل، آلن گینزبرگ، دیلن تامس، ولکاسا، ...)	علی اصغر بهرامی
شمال و جنوب (دوره ۵ جلدی)	جان جیکس / احمد صدارتی، یونس شکرخواه
شمال و جنوب (جلدهای ۶ و ۷)	جان جیکس / محسن اشرفی
عناصر داستانهای علمی تخیلی	گروه نویسندگان / خیام فولادی تالاری
قصه زندگی من	هانس کریستیان آندرسون / جمشید نوایی
قصه کوتوله‌ها و درازها	سیدابراهیم نبوی / رضا عابدینی
قصه‌هایی کوتاه از آمریکا، آسیا، اروپا	بالدوین، بالزاک... / علی اصغر بهرامی
ماه خسته (مجموعه داستان کوتاه)	مسعوده حقیقی
مرگ پرنده (شعرهای استاد حسین مسرور)	به کوشش ولی‌الله درودیان
مقامات جامی	عبدالواسع نظامی باخرزی / نجیب مایل‌هروی
(گوشه‌هایی از تاریخ اجتماعی فرهنگی خراسان در عصر تیموریان)	
مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی (ویرایش دوم)	رنالد آلن نیکلسن / اوانس اوانسبان
من یک سایه‌ام (مجموعه داستان کوتاه)	فیروزه گل‌سرخ
میرام	پرلا گرکوئیست / علی اصغر بهرامی
میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی معنوی جلال‌الدین محمد بلخی)	کریم زمانی
نوبت عاشقی	محسن مخملباف
نویسندگان روس	به سرپرستی خشایار دیبیمی
ویتگنشتاین - پوپر (وماجرای سیخ‌بخاری)	دیوید ادمنوندز، جان آیدینو / حسن کامشاد
و نیچه گریه کرد	ازوین یالوم / مهشید میرمعزی
یادداشت‌های یک دیوانه	نیکلای گوگول / خشایار دیبیمی

### تاریخ • سفرنامه • خاطرات

آن سوی اتهام (۱) خاطرات عباس امیرانتظام	عباس امیرانتظام
آن سوی اتهام (۲) محاکمه و دفاعیات عباس امیرانتظام	عباس امیرانتظام
اخبار الطوال	احمدبن داود دینوری / محمود مهدوی دامغانی
اختیارات، اصلاحات و لوایح قانونی دکتر محمد مصدق	مسعود کوهستانی نژاد
استالین مخوف	مارتین ایلمیس / حسن کامشاد
اسناد امیر مؤید سوادکوهی	محمد ترکمان

نام کتاب

نویسنده/مترجم

القاب رجال دوره قاجاریه	کریم سلیمانی
اوضاع اجتماعی-اقتصادی موالی در صدر اسلام	جمال جوده / مصطفی جباری، مسلم زمانی
ایران بین دو انقلاب	یرواند آبراهامیان / احمد گل محمدی، محمد ابراهیم فتاحی
ایران و خلیج فارس (دورنمای گذشته و... آینده)	جان ف. استاندیش / عبدالرضا سالار بهزادی
بازار قیصریه لار	محمد حسن ضیاء توانا
با زمزمه هزارستان (خاطرات استاد ابوالحسن اقبال آذر)	سید جواد حسینی
بر فراز خلیج فارس	محسن نجات حسینی
(خاطرات محسن نجات حسینی عضو سابق سازمان مجاهدین خلق ایران)	
پان ترکیسم	جیکوب لاندو / حمید احمدی
تاریخ داخانو	پل برین / جمشید نوایی
تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران	آن لمبتن / یعقوب آژند
خاطرات سفر ایران	کنت ژولین دو روششوار / مهران توکلی
خاور میانه (۲۰۰۰ سال تاریخ از ظهور مسیحیت تا امروز)	برنارد لوئیس / حسن کامشاد
درآمدی بر فلسفه تاریخ	مایکل استنفورد / احمد گل محمدی
دوازده روز (در کوهساران بختیاری)	ویناسکوئل وست / مهران توکلی
رساله‌های میرزا ملکم خان ناظم الدوله	حجت الله اصیل
زندگی و اندیشه‌ی میرزا ملکم خان ناظم الدوله	حجت الله اصیل
سالن ۶ (یادداشت‌های روزانه زندان)	سید ابراهیم نبوی
سرگذشت عالم و آدم	مهران توکلی
فراز و فرود فرقه دموکرات آذربایجان	جمیل حسینی / منصور همای
فره ایزدی (در آیین پادشاهی ایران باستان)	ابوالعلاء سودآور
قوم‌های کهن در قفقاز، ماورای قفقاز، بین‌النهرین و هلال حاصلخیز	رقیه بهزادی
کسروی و تاریخ مشروطه ایران	سهراب یزدانی
گزارش کارملیت‌ها از ایران در دوران افشاریه و زندیه	معصومه ارباب
گوهر عمر (مصاحبه با احمد آرام)	پیروز سیار
مسافر تهران	وینا سکویل وست / مهران توکلی
مهاجمان سرحد (رویارویی نظامی انگلستان با سرداران بلوچ ایرانی)	رجینالد دایر / حمید احمدی
نفت ایران، جنگ سرد و بحران آذربایجان	کاوه بیات



## جامعه‌شناسی • مردم‌شناسی • روانشناسی اجتماعی

نام کتاب	نویسنده/مترجم
آرمانشهر (در اندیشه ایرانی)	حجت‌الله اصیل
آینده کار	جیمز رابرتسون / مهدی الوانی، حسن دانایی
استدلال آماری در جامعه‌شناسی	مولر، شوسلر، کوستر / هوشنگ نایی
افکار عمومی	ژودیت لازار / مرتضی کتبی
اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی	پیتر کویستو / منوچهر صبوری کاشانی
انسان و ادیان	میثل مالرب / مهران توکلی
انسان‌شناسی سیاسی	کلود ریویر / ناصر فکوهی
انسان‌شناسی شهری	ناصر فکوهی
امپراتوری نشانه‌ها	رولان بارت / ناصر فکوهی
بنیادهای نظریه اجتماعی	جیمز کلمن / منوچهر صبوری
پیمایش در تحقیقات اجتماعی	دی. ای. د. واس / هوشنگ نایی
تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی	ناصر فکوهی
تجدد و تشخیص (جامعه و هویت شخصی در عصر جدید)	آنتونی گیدنز / ناصر موفقیان
تحلیل محتوا (مبانی روش‌شناسی)	کلوس کرپندورف / هوشنگ نایی
تغییرات اجتماعی	گی روشه / منصور وثوقی
توسعه روستایی (با تأکید بر جامعه روستایی ایران)	مصطفی ازکیا، غلامرضا غفاری
جامعه‌شناسی	آنتونی گیدنز / منوچهر صبوری
جامعه‌شناسی جوانان	برنهارد شفرز / کرامت‌الله راسخ
جامعه‌شناسی خودکامگی	علی رضاقلی
جامعه‌شناسی سیاسی	حسین بشیریه
جامعه‌شناسی زنان	پاملا آبتوت، کلر والاس / منیژه نجم عراقی
جامعه‌شناسی قیام امام حسین (ع)	عمادالدین باقی
جامعه‌شناسی نخبه‌کشی	علی رضاقلی
جامعه‌شناسی نظم	مسعود چلبی
جامعه‌های انسانی	پاتریک نولان، گرهارد لنسکی / ناصر موفقیان
جای پای زروان (خدای بخت و تقدیر)	هوشنگ دولت‌آبادی
حاکمان (مبارزات طبقاتی در شوروی ۱۹۳۰-۱۹۴۱)	شارل بتلهایم / ناصر فکوهی
درآمدی بر انسان‌شناسی	کلود ریویر / ناصر فکوهی
درآمدی بر روانشناسی اجتماعی	کلود تاپیا / مرتضی کتبی

نام کتاب

نویسنده/مترجم

- دنیای ۲۰۰۰ جان نیزبیت، پاتریشیا آبردین / ناصر موفقیان  
(سیاست، اقتصاد و فرهنگ در قرن بیست و یکم)
- ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی جوئل شارون / منوچهر صبوری  
ذهن‌بی‌خانمان (نوسازی و آگاهی) پیتربرگر، بریجیت برگر، هانسفریدکلنر / محمدساوجی  
راهنمای سنجش و تحقیقات اجتماعی دلبرت میلر / هوشنگ نابیی  
سال‌های گورباچف («انقلاب سوم» یا پرسترویکا) شارل بتلهایم / ناصر فکوهی  
سرمایه‌داری و حیات مادی فرنان برودل / بهزاد باشی  
سرمایه‌داری و آزادی میلتون فریدمن / غلامرضا رشیدی  
سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی آنتونی گیدنز / منوچهر صبوری  
سیاست و فرهنگ در نظام متحول جهانی ایمانوئل والرشتاین / پیروز ایزدی  
شهرنشینی در خاورمیانه وینسنت فرانسیس کاستللو / پرویز پیران، عبدالعلی رضایی  
علوم انسانی: گستره شناخت‌ها ژان فرانسوا دورتیه/ کبیبی، فکوهی، رفیع فر  
فرهنگ شرق و غرب (تحلیل تاریخ از دیدگاه روانشناسی) مرتضی رهبانی  
فهم علم اجتماعی راجر تریگ / شهناز مسمی پرست  
قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام داود فیرحی  
قوم‌شناسی سیاسی رولان برتون / ناصر فکوهی  
قومیت و قوم‌گرایی در ایران دکتر حمید احمدی  
کاوش در جامعه‌شناسی روانی هلن شوفا / دکتر مرتضی کبیبی  
کشاورزی، فقر و اصلاحات ارضی در ایران محمدرضا عمید / امین امینی نژاد  
گفت‌وگوهای با مانوئل کاستلز مانوئل کاستلز، مارتین اینس / حسن چاوشیان، لیلیا جوافشانی  
گفتمان و جامعه حمید عضدانلو
- محکومان (مبارزات طبقاتی در شوروی ۱۹۳۰-۱۹۴۱) شارل بتلهایم / ناصر فکوهی  
مشکله هویت ایرانیان امروز فرهنگ رجایی  
مقدمات جامعه‌شناسی مارتین البرو / منوچهر صبوری  
مقدمه‌ای بر آمار در علوم اجتماعی نورمن کورتز / حبیب‌الله تیموری  
مکتب فرانکفورت تام باتامور / حسینعلی نوذری  
نظریه پردازان انقلاب‌ها جان فورن / فرهنگ ارشاد  
نظریه طبقه مرفه تورستین ویلن / فرهنگ ارشاد  
نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی لوئیس کوزر، برنارد روزنبرگ / فرهنگ ارشاد  
یونگ و سیاست ولودیمیر والتر اوداینیک / علیرضا طیب



# ارمغان مور

ارمغان مور جستاری است دربارهٔ چند مفهوم بنیادی شاهنامه...  
این کتاب بیش از تاریخ، اثری شاعرانه است و کار شعر گردآوری  
دانش گذشتگان نیست، برگزیدن از بینش و دانش، اعتلای «خودآگاه  
و ناخودآگاه» اهل زمانه و آفرینش دید و دریافتی دیگرتر است...  
شاهنامه تاریخ پیروزی در شکست، یا به زبان دیگر تاریخ پیروزی  
شکست است. زیرا در برابر مرگ «گزینشی» در کار است و نیروی اراده  
بر غریزه بقا فرمان می‌راند... شاهنامه تاریخی آرمانی است، آن‌گونه که  
می‌پنداشتیم و آرزو داشتیم. و فردوسی با گزینشی که می‌کند این آرزو،  
این آرمان را به سر منزل عاقبت می‌رساند...

در داستان‌های شاهنامه، با خواندن «تاریخ»، هر بار حقیقت متعالی  
و زیبایی را - که ویژگی هر اثر والای هنری است - در روح خود می‌آزماییم  
و این‌گونه با زیبایی خاطره جمعی، توأم است با موهبت شادی فرخنده‌ای که  
دیدار زیبایی به ما ارزانی می‌دارد. و لذت این شادی، اگرچه از گذشته  
می‌آید، دیگر از آن ماست که هستیم و آنها که پس از ما خواهند بود.

