

شاهرخ مسکوب

# مورا ارمغان

جستاری در شاهنامه





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 چپی 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.



# ارمغان مور

جستاری در شاهنامه

شاهرخ مسکوب



نشرنی

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

ISBN 964-312-783-4

فهرستتویسی 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 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 • لیتوگرافی 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 حروف‌چینی این کتاب را به پایان رساند روز سه‌شنبه ۲۳ فروردین در بیمارستانی در پاریس درگذشت. بیکر او هفته بعد در بهشت‌زهرا 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 جاننش 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، جهاننداری 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.

جهاننداری 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 بی‌آنکه 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 سنتی 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 همین‌رو در این جستار کوشیده‌ام تا کتاب در جایگاه تاریخی خود نهاد 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 دیگر تر است.

خاطرهٔ جمعی از جمله در جامهٔ سنت، پیدا و ناپیدا در نسل‌های پیاپی 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 - زبانتین باغ جهان ماست.

تاریخ پیدایش 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 ناپیداست، 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؛ وگرنه 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 هربار 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 درمی‌گذرند 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 جوای «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»، باز یافت؟ چگونه ناخودآگاه او، اکنون خودآگاه ماست؟

شاهنامه تاکنون بیشتر به‌عنوان 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 به‌معنای بی‌باکی، پروا نکردن و ترس را نشناختن، بلکه به‌معنای 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 میانجی نقال‌ها 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 «نفی 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 به‌خلاف 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 به تنهایی 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 باز آوردن 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، به منزله 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 پیوسته اوست- پوسته پوک نور و ظلمت نبودند. همین‌که نام‌پذیر شدند یعنی چیزی در وجود آمد و شناخته شد که ناگزیر باید به نامی نامیده می‌شد. تجربه هر روزه 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 عمر‌گريزنده 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 زمانيست چون بنگري      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 روزه 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 خشثت) برمی آید تابان و درخشان، در زمانی تازه، برای زیستنی دیگر در جهانی نو آیین، «طرحی نو درانداخت». 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 به خوبی 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، 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، به منزله 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 پیاپی بر «من» می‌توان پنداشت که این نخستین انسان یا بزرگ‌ترین پادشاه منش و خویشتن اندیشنده خود – و در نهایت اندیشه – را آفریننده چیزها، و یا اندیشیدن را سرآغاز انسان بودن می‌داند. بدون آگاهی

---

۱. زند و نندیداد، 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 کدام یک 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 دین بردار من [در جهان] باش... آن‌گاه جم هور چهر مرا پاسخ گفت: من زاده و آموخته نشده‌ام که دین آگاه و دین بردار 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 «سورا»، 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، زمان‌های 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 می‌شود و از سوی دیگر، در این هم‌زبانی هریک به هستی دیگری - و در نتیجه به هستی خود - آگاهی می‌یابد. زیرا تا از «دیگر» و «جز خود» تصویری در ذهن نباشد، از «خوبستن» نیز دریافتی نداریم؛ حتی آن‌گاه که تصویرمان را در آینه می‌نگریم.

در این گفت‌وگو اهوره‌مزدا آگاهی قدسی و مینوی (دین) خود را به جمشید عرضه می‌کند تا آن را در جهان بگمترد، و او نمی‌پذیرد. 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 می‌برازد که نه تنها در طلب آگاهی خدا باشد بلکه در این جست‌وجو از آن نیز در بگذرد 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 هیچ‌گاه نامعلوم، مرگ، پادشاه زندگی است و هر جمشیدی، با خیال خدایی در سر، به سرنوشت ما دچار می‌شود؛ انسان است و مردنی!

از سوی دیگر جمشید، هم آن‌گاه 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 «مشى و مشیانه». نام کیومرث (گيه = زنده، مرتن = میرا) خود به معنی زنده میراست؛ و اما جفت «مشى و مشیانه»، «هر دو نخست این را اندیشیدند که او مردم است».<sup>۱</sup> انسان اندیشنده ای 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 بپردازد. 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.: پورداود، پشت ها، 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 یکه را نخستین انسان تصور می کردند. نشانه های این تصور در پشت ۱۳ - ۱۳۰، که از یکه در بالای فهرست شاهان و پهلوانانی نام می برد که فروشی هایشان محترم است باقی مانده است. اسطوره و دایمی که یکه 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، یکه که نخستین انسان بود نخستین پادشاه نیز گردید و بر بهشتی فارغ از نیاز، مرگ و بیماری فرمانروایی می کرد. در هند یکه 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.: آرتور کریستنسن، کارنامه شاهان در روایات ایران باستان، ترجمه باقر میرخانی و بهمن سرکاراتی، دانشگاه تبریز، مهر ۱۳۵۰، ص ۴.

«سر و پای گیتی» را نمی‌بایند. 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 بازمی‌گردند، 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 دوجهرانی 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،  
پشت‌ها، ص ۴۰۷.

خورشید و سیر ستاره و حرکت افلاک بدانیم، پس «پیدایش» زمان از فرورهای نیکان - از انسان - سرچشمه می‌گیرد که برای نابودی نهایی بدی - مانند جمشید که زمین را گسترد و جانوران را افزود - به یاری اهوره‌مزدا آمدند. البته آفرینندهٔ زمان خود اهوره‌مزداست. اما این «زمان» ساکن و در خود ایستاده است، همدستی فرورهای پیروز با اهوره‌مزدا به آن و سراسر آفرینش جان و جنبش می‌بخشد. پس بدون انسان (فرور 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 پرومه 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 پیرورد؛ 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  
 شبانی و گردنکشان چون رمه  
 یکی کار ماندهست کاندر جهان  
 نشان تو هرگز نگرده نهران  
 چه دارد همی آفتاب از تو راز  
 که چون گردد اندر نشیب و فراز  
 چگونه ست 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 بی مرگ و بی زمان 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 اره 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 مهر ماه» 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 سامان دادن به سیر زمان دستی کارساز دارد. نه تنها برای آنکه به خلاف ضحاک خود در پانصد سال پادشاهی «نیفکنند 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 بگذردم 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 فرزنداناش واگذاشت تا پادشاهی پراکنده نشود و جهان همچنان آباد، در خاندانش بماند؛

چن آباد دادند گیتی به من      نجستم پراگندن انجمن  
مگر همچنان گفتم آباد تخت      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 آز 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 آز! گویی در تاریخ ما پیوسته اهریمن در کمین اهوره مزداست و ظلمت را نمی‌توان از نور جدا کرد مگر در دوره‌هایی کوتاه و آن هم با تلاشی جانکاه، به بهای از دست دادن فرزندان 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 بدانند «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 تباہ از شگفتی جهان      همی بودنی داشت اندر نهران  
سیاوش از او خواست آمد پدید      ببايست لختی چمید و چرید  
(د ۲، صص 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

گنهار او است [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 اهوره مزداست 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 اهوره مزداست 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

(۴۵، 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» می‌رود؛ از گیتی به مینو - که از آن آمده بود - باز می‌گردد و می‌ماند 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 می‌کنم؛ برکشیدن گمنامی به سروری، گماشتن وی به جانشینی خود و «سپردن همه پادشاهی ایران زمین» به لهراسپ، به «فرومایه‌ای» که به گفته زال، زمانی تنها با اسبی - از کجا؟ - به ایران آمد! با این همه «بزرگان خسرو نژاد»، چگونه می‌توان از چنین بی‌سروپایی فرمان برد، «برین گونه نشنید کس تاجور». سران و پهلوانان، با وجود وفاداری بی‌مانند به کیخسرو، همدل و همزبان با زال، بر او می‌شورند:

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 می‌شوند و آرام می‌گیرند، زیرا لهراسپ نیره هوشنگ و باخرد و فرۀ ایزدی است، این از نژاد و گوهر! اما برتر از آن، اوست که

پی جادوان بگسلاند ز خاک	پدید 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 می‌کند، گشتاسپ به آیین تازه می‌گردد 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 دین‌یار و فرمانروایی فرزند او، راه پیامبری را هموار می‌کند که پسرانش در سه هزارهٔ پیاپی 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 می‌گذرد بازتابی است از آنچه در اوستا آمده و در مینو می‌گذرد. پس از هجوم اهریمن به آسمان و روشنایی، اهوره مزدا که با دانش «همه آگاه» خود از همان آغاز پایان را می‌دید برای پیروزی در کارزاری کیهانی گیتی را آفرید، فروهرهای آدمیان به یاری او شتافتند و همان‌گونه که می‌دانیم جهان جان گرفت. از حرکت ماه و خورشید و روشنان، زمان پدیدار شد. اهوره مزدا از زمان بیکران (اکرانه)، زمان کرانمند (درنگ خدای) <sup>۳</sup> هزار ساله را آفرید تا در جریان پیوسته و برگشت‌ناپذیر به سوی فرجام نهایی خود، رستاخیز و تن‌پسین روان باشد. این‌گونه شکست اهریمن از پیش و در مدتی معین مقدر شد. اگر این زمان نمی‌بود عمر اهریمن به سر نمی‌رسید و رستگاری روی نمی‌کرد. زمان

---

۱. دربارهٔ این دو برداشت به کلی متفاوت از یک شخصیت در متن‌های دینی و سنت حماسی، من نیز حدسی زده‌ام که می‌توان آن را در مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار دید.  
۲. در پایان کار، او به مدت «پنجاه و هفت سال فرمانروا و سوشیانس موبدان موبد است». مینوی خرد، ترجمهٔ 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 بازمی‌یابیم. در حماسه هم زمان کرانمند در جمشید و در فریدون صورت‌مند می‌شود یا به بیان دیگر، در این‌دو، 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 بازبرخاستن 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 به‌جا 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 فرومی‌ریزد و هنوز نرفته ضحاک به تخت نشسته است.

به‌خلاف 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 به‌سوی 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»، به‌سوی 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 تشنه‌پادشاهی و بی‌تاب قدرت است و می‌کوشد تا به زور سپاهی و نیروی پهلوانی - به بهای آزادگی و نام دیگری - دین بهی را بگسترد 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. ستیزه‌اسفندیار 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 آشفستگی 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 ناپیداست. «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 فزهرهای 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 حال 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 در هم 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 آفریننده زمان (جمشید، فریدون، کیخسرو)، خود آفریده 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 آینده نیامده 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 «هوارا به شمشیر گریان کند» (د ۱، ص 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 چه بسا 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 پیش‌تر و پس‌تر از آن نیز به گردش زمان وابسته باشد، پس زمان سرشت و خمیرمایهٔ 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 ارادهٔ 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 ارادهٔ 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 بدآمد 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 آئینهٔ 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 حکمت مشیت پروردگار را در نمی‌یابد؛ چون و چراي منطق علت‌یاب و سنجشگر ما به خدای فراتر از اندیشهٔ «سخته»، راه نمی‌یابد. فقط می‌توان هستی او را پذیرفت و به آن باور داشت.

باری، در اساطیر همان‌گونه که دیدیم در آغاز آفرینش، فروورها به یاری اهوره مزدا می‌شتابند، آنها نیکی را برمی‌گزینند به ضد بدی! و برای چنین رسالتی هر یک از آنان در «زمان» خود به گیتی می‌آید، سرنوشت مینوی خود را به انجام می‌رساند و به مینو باز می‌گردد، 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 «دیوگزیان» راه می‌یابد و به بدترین منش می‌گروند (گاهان، یسنه، هات ۳۰). بدمنشان نیز در زندگی گیتیانه سرگذشت خود را بنا بر 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 فریفته‌ا هر یمن 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» درباره «بدان» چیست؟ آیا در این اندیشه و بینش وجود «شر» در آفرینش همچنان توجیه‌ناپذیر می‌ماند؟ یا طرح چنین مشکلی اساساً نابخاست 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 فریفته ابلیس 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 «علی 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 نوکردن 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 هریک 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 سیمرخ و کیمیاست، نشان خوب خوب و بد بد را تنها در شخصیت‌های قدسی (سیاوش و کیخسرو) یا ابلیسی (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 - در آمیخته و پیوسته است؛ پیوند باشندگان زمینی و امشاسپندان آسمانی - عالم خاک و افلاک - در این باره نمونه‌گویایی 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 امشاسپندانند: (۱) اهوره مزدا، (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، 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 «خون‌ریختن 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 بی‌گناه، پیش از همه به تن و جان خود ستم می‌کند و سپس به شاعری که بیداد را بر نمی‌تابد و از زبان روزگار و تخت و تاج، او را نفرین می‌کند. داستان‌های اساطیری و پهلوانی ما را شاعری ویراسته و سروده‌ده، اگرچه خوشبختانه معلم‌وار درس اخلاق نمی‌دهد، ولی حکیم اخلاقی بزرگی است و از همین رو وی را «حکیم ابوالقاسم فردوسی» نامیده‌اند. خرد او، به معنای والای کلام، اخلاقی است؛ نه فلسفی، که می‌دانیم با آن میانه‌ای ندارد. گوهر اخلاقی چنین خردی - که سراسر کتاب از جمله در ستایش آن است - خواه‌ناخواه در تاروپود داستان‌ها دیده و نقش خود را بر آنها انداخته است. از سوی دیگر می‌دانیم که شاهنامه مانند ایللیاد یا اُدیسه حماسه‌ای جوان و برهنه نیست تا ستایش بی‌دریغ اراده‌خام و نیروی غریزی پهلوانان باشد. داستان‌های حماسی ایران، آمیخته با اسطوره‌ها و باورهای اوستایی، دوران پارت‌ها و ساسانیان و چهار سده اسلامی را پشت سر گذاشت و پس از خوشه‌چینی در این راه دراز - به‌منزله تاریخی گرانبار از فرهنگ و اندیشه و اخلاق - به دست سحرآفرین فردوسی رسید. کتاب شاهکار چنین شاعری است با چنان دستمایه‌ای. پس عجب نیست اگر ارزش‌های اخلاقی دوره‌های دیرتر را در افسانه‌های نخستین و شخصیت‌های کهن بیابیم.<sup>۱</sup>

۱. در جای دیگر - ایران‌نامه، سال شانزدهم، شماره ۴، پاییز ۱۳۷۷؛ نیز اندکی در باب اخلاق، از اوستا به شاهنامه، گفته‌ام که در اینجا تکرار نمی‌کنم.



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 - باز یافت.<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 ته‌مین و منیژه، سودابه و گرد آفرید و گردیه، و نیز آن پهلوان خردمند نامراد، پیران و یسهٔ تورانی، هیچ‌کدام سرنوشت خود را

1. Wolfram Von Eschenbach

۲. دربارهٔ همین ویژگی این دو شخصیت می‌توانید ن.ک.: سوگه 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 پیمانه فرد تاریخی درمی‌آید. و «تاریخ‌سازان»، فرمانروایان‌اند. 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

از آفرینش، پاهایش بر زمین استوار است و در عالم بالا نیز تکیه‌گاهی دارد، خدایش «زنده» است. اما جدایی از عالم ماوراء را - به‌ویژه با هشدار دائمی مرگ - حس می‌کند 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، نمی‌خواهد بازیچهٔ «فلک لعبت‌باز» باشد و به بهای جان می‌کوشد تا - بنا به گفتهٔ فردوسی - از فلک و اخترانش برتر و فراتر رود. و این کار در یادلان است که نهراسند از آزمون‌های هراسناک خطیر؛ که هفت‌خان‌های 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، نمونه‌ای است از آن! رستم مانند اسفندیار در برخورد با زن جادو از رنج‌های سخت می‌نالند:

که آواره و بد نشان رستم‌ست	گه از روز شادیش بهره کم‌ست
همه‌جای جنگست میدان اوی	بیابان و کوهست بستان اوی
همه رزم با شیر و نر اژدها	ز دیو و بیابان نیابد رها

(د، ص ۳۰)

و این رنج و سختی خودخواسته از هر مرزی درمی‌گذرد. در نبرد با اسفندیار، سیمرخ به رستم می‌گوید، آن که خون اسفندیار را بریزد گرفتار عذاب دو دنیاست؛ پیش از مرگ و پس از مرگ! و اینک، «بدین گفته همداستان گر شدی / به دشمن بر اکنون دلاور شدی» (د، ص ۴۰۲) شرط سرافرازی و بودن به خواست خود پذیرش چنین رنجی است. و رستم می‌گوید «مرا کشتن آسان‌تر 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 بازمی‌گردد تا نامش به‌دست دشمن نیفتد، اگرچه خود به‌دست دشمن افتد؛ که افتاد.<sup>۱</sup>

باری، پهلوان حماسه به چنین بهایی ارادهٔ خود را فعلیت می‌بخشد، او نه‌تنها 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 ارادهٔ 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 «کوشش» است در کارزار، تا رویاروی مرگ با بخت خود پنجه درافکند، از «نام» و «ننگ» 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  
(د، ۲، 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 هر چند 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 آرز 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  
(۴۵، ص ۱۲۸)

امروز هم، حتی بی اعتقاد 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 بی اختیار ما ساخته شده. نیک و بد «بخت» نیز - چون سرنوشت - از زمان بیکران، بی آغاز و بی انجام، می‌آید که خود برآمده از گردش گریزنده سپهر و ستاره و شتاب پی‌درپی 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 شونده‌ایم. زمان «ظرف» سرنوشت است اما از آنجا که سرنوشت یا بخت در زمان پدیدار و در زمان - یعنی در عمر آدمی - هست می‌شود، از همین رو چه بسا این دو مفهوم همسان، با گوهر زمان یکی و مانند آن تغییرناپذیر و بی‌چون و چرا انگاشته شده است. از سوی دیگر چون زمان هر آن در خود آغاز و در خود پایان می‌یابد، هرچه 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 می‌رسند. ضحاک و فریدون، گرسیوز و سیاوش، و دیو سفید و رستم «ز مادر همه مرگ را زاده‌اند». 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 غریبان شاهنامه را سازگار با «روحیه شرقی»، اثری جبری و قدری می‌دانند. 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 نمی‌گریزد بلکه برای هستی بخشیدن به اراده آزاد خود به آن روی می‌آورد؛ حتی آن‌گاه که پایان کار را می‌داند و می‌بیند! 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 می‌کنند و تاوان سهمگین آن را می‌پردازند، دلیری آنها نه به زور بازو که در این پذیرش است.

در شاهنامه پادشاهی، از آغاز تا انجام، نهادی پایرجا و پاینده است و همان‌گونه که می‌دانیم پهلوان تنها در برابر پادشاه، سر فرود می‌آورد؛ حتی پهلوان توانایی چون رستم، به‌خلاف 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 داستان، توس نوذران یا گودرز کشاورادگان - 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 همچنان که می‌گذرد ما را بورزد و بی‌رورد 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 باخبر 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. «بهی از تخمهٔ کیومرث را سپندارمذ (زمین) پذیرفت. چهل سال آن تخمه در زمین بود. با به سر رسیدن چهل سال، ریاس 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 به منزله 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 می‌پرداخت. 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 کوی 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.

زمان ۶۵

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 می‌کند چنان‌که گویی به این گذرنده پرشتاب کیفیت می‌بخشد. 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 می‌کند؛ پروازی است که از

برکت آن جان عاشق گذشته از دو کرانه زمان، چهار سوی مکان را نیز، به

زیر پر می‌گیرد.



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 عتفوان جوانی چنان‌که افتد و دانی ... یاد دارم که در ایام جوانی گذر داشتم به کوی 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.

زمان ۶۵

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 دریچه‌صبح  
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 بپردی 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 با گذشت 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 یولیسیز 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 (محا کمه، 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 می آید برای آنکه دستیار خدا باشد در نبرد با بدی. آفرینش برای همین است و این جهان را - که رزمگاه نیکی و بدی است - اهوره مزدا برای پیروزی بر اهریمن آفرید. به گفته های پیشین و هدف آفرینش باز نمی گردم. 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، اهوره مزدا «همه آگاه» اما در خود و بی جنبش بود. خرد (توانایی اندیشیدن و دانستن) جان خدای دانا (اهوره مزدا) و در ذات اوست. دانایی بدون خرد، دانایی، و خدا بدون دانایی، خدا نیست. اهوره مزدا دانایی بخرد است. بندهش می گوید: «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 [اهوره مزدا 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.

اهوره مزدا و اهریمن هر دو در زمان بیکران (اکرانه) بودند. پس از آنکه اهوره مزدا، 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 بی شکل و رنگ. اهوره مزدا پیش از تازش اهریمن خرد و دانایی کرانمند و در خود بود و آفریدگان مینوی (امشاسپندان) «بی اندیشه، بی حرکت 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 «خود آگاهی» و بیداری اندیشه‌ای است که خود را می‌اندیشد، خود آگاهی، به کار بستن دانایی (فعال شدن 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 فرزندانی توأم‌اند. زیرا زمین با بهار و پاییز پیاپی و آسمان با ماه و خورشید و اخترانش همچنان‌که دایره وار 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.

اهوره مزدا (به معنی سرور دانا) «همه آگاه» است. آگاهی بخرد یا خرد آگاه، «منش» و کشتزار اندیشهٔ اهوره مزداست؛ کشتزاری به فراخی زمان و مکان که در آن بذر اندیشه می‌شکافد و گل می‌کند. می‌توان پنداشت که اهوره مزدا 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. اهوره مزدا 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. اهوره مزدا 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. اهوره مزدا 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 باگذشت زمان - در تاریخ گیتی - شدنی است.

باری، خدا اندیشه‌ای اندیشنده و جهان اندیشه‌ای اندیشیده است؛ بیداری اندیشه‌ای که به جنبش درمی‌آید و خود را می‌اندیشد. این اندیشیدن خود، «شدن»، هستی‌پذیری و پیدایش گیتی است. جهان از سویی اندیشه پیکرمند (ملموس) و از سوی دیگر - چون تاریخی است - زمان پیکرمند (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 پیکرمند 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.

اهوره مزدا (به معنی سرور دانا) «همه آگاه» است. آگاهی بخرد یا خرد آگاه، «منش» و کشتزار اندیشهٔ اهوره مزداست؛ کشتزاری به فراخی زمان و مکان که در آن بذر اندیشه می‌شکافد و گل می‌کند. می‌توان پنداشت که اهوره مزدا 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. اهوره مزدا 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. اهوره مزدا 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. اهوره مزدا 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 باگذشت زمان - در تاریخ گیتی - شدنی است.

باری، خدا اندیشه‌ای اندیشنده و جهان اندیشه‌ای اندیشیده است؛ بیداری اندیشه‌ای که به جنبش درمی‌آید و خود را می‌اندیشد. این اندیشیدن خود، «شدن»، هستی‌پذیری و پیدایش گیتی است. جهان از سویی اندیشه پیکرمند (ملموس) و از سوی دیگر - چون تاریخی است - زمان پیکرمند (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 پیکرمند 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 مرداد (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» (بندهش، ص ۳۷). امشاسپندان و جلوه‌های معنوی و صورت‌های گیتیانۀ 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.: یسنا، هات ۱۶ و هات ۳۱، بند ۱۱.

۳. (۱. و هومن، ۲) اشا، (۳) خششروئیریه، (۴) ارمئیتی، (۵) هئوروات، (۶) امرتات:

بازنمی‌گردیم. می‌دانیم که این گیتی جلوهٔ جسمانی و صورت مادی مینو است و هرمزد، 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 برگزینده» 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 نگرانی 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 ستارگان، چرخ گردنده زمان! دو گردنده یگانه، هریک به دیگری استوار، اما ناپایدار و پیوسته در گذار که در گشت و بازگشتی بی‌سرانجام ما را - بی‌اختیار ما - می‌آورند و می‌برند و به هیچ کس و چیزی وفا نمی‌کنند».

چنین تصویری از جهان «زمان‌زده» 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، خواه ناخواه، کار رخنه «گبرکی» در مسلمانی را آسان‌تر می‌کرد. به‌خصوص 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 مهری 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 شماییلی 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 آمدن گنبد تیزرو»، و با گردش همیشگی و درنگ‌ناپذیرش، زمان بی‌چهره و ناپیدا دریافته و - چون روز و شب یا جلوه‌های دیگر - صورت‌پذیر شد. آن‌گاه، دشت و کوه و دریا، گیاهان و درختان، ستاره و نور، جنبندگان و جانوران پیدا شدند؛ اما بی‌بهره 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 خرد‌کاردان 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. بی‌سخن 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 به منزله آفرینش دریافته شود. خرد نیز تنها از آن وجودی سخنگو، از آن انسان است، زیرا جز سخن «پیکر» دیگری ندارد. در این پیمانه چنان‌که شکل می‌گیرد، زاده و پرورده می‌شود و از یکی به دیگری، از فردوسی به ما راه می‌یابد. این دو جان و تن یکدیگرند. بی‌سخن نمی‌توان به خرد راه یافت و سخن بی‌خرد 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 بیاییم. برای همین، تنها انسان - و نه هیچ جاندار دیگر - پاسخگوی نیک و بد و فرمانروای «دد و دام» بی خرد و بی‌زبان گیتی شد. شاعر می‌گوید که اگر «از راه خرد» جوای «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، 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 برآورده‌ی دو جهان و از برکت خرد سرآمد آفریدگان و در روزشمار، پاسخگوی نیک و بد در برابر آفریدگار است. پاسخگوی با خرد، پیداست که باید در گزینش میان بد و خوب آزاد باشد. آزاد بودن شرط ناگزیر مسئولیت است. اما انگار این «برآورده‌ی دو گیتی» و دارنده‌ی برترین اندیشه، آزاد نیست، به فرمان دیگری توانا تر از هر توانایی است. چون پس از دو بیت بالا شاعر بی‌درنگ دودلی و سرگردانی خود را بروز می‌دهد:

شنیدم ز دانا دگرگون ازین      چه دانسیم راز جهان آفرین ...  
 نگه کن بدین گنبد تیزگرد      که درمان ازویست و زویست درد  
 نه گشت زمانه بفرسایدش      نه آن رنج و تیمار بگزایدش  
 نه از جنبش آرام گیرد همی      ته چون ما تباهی پذیرد همی  
 ازو دان فزونی و زو هم نهار      بد و نیک نزدیک او آشکار  
 (۱۵، 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 باز یافت. 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! 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 چندروزه، 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 این‌بار 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 فرورها، «گیتیانه» شدن آنها، در این

نیویورک، ۱۳۸۰، معنا و تفسیر بیت‌های دیباجه 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 اندیشهٔ 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 بیود! (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، ترجمهٔ 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 خلیفهٔ 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 می‌فریسم 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» آشنایند و دست‌کم بنیان‌های آموزش و اندیشهٔ آفرینش را در «کلام‌الله» می‌شناسند و می‌دانند که «... هرچه در آسمان‌ها و هرچه در زمین است از آن اوست...» (۱۱:۳۴) و هستی ما بیهوده نیست، جن و انس آفریده شدند تا

۱. عدد اول شمارهٔ سوره و عدد دوم شمارهٔ 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 نومیدی 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 نومیدی 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،

زمین، پاسخگوی نیک و بد در برابر او و در هر دو آیین اسیر جبر است! در جهان‌بینی فردوسی درد و رنج و شوربختی آدمی - همه چیز از خوب و بد - جز از خدا و بی‌خواست او نمی‌آید. در این حال، برای مسلمان خردگرایی چون او، پذیرش رنجی که خدای مهربان بر آدمی روا می‌دارد فهمیدنی نیست، و اگر از او نیست از کیست؟ این یکی از سرچشمه‌های حیرت اوست.

همان‌گونه که دیدیم، در اندیشهٔ اساطیری ما، زمان مانند خون در هر مویرگ جهان روان است؛ آن‌چنان‌که 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، گردون‌گردان و چرخ که نماد و نشان‌دهندهٔ گردش زمان‌اند و مانند اینها، اشاره به «گیتی» و نام‌هایی است که جهان بدان نامیده می‌شود. چرخ در گردش خود ما را می‌آورد و می‌برد، 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 می‌زند و هم اوست که ما را از جوانی به پیری می‌راند:

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 مبند  
 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:

جهانا بپروردیش در کنار      و زان پس ندادی به جان زینهار  
 نهانی ندانم ترا دوست کیست      برین آشکارت نباید 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 هر‌مزدا خود زادهٔ زمان است. پس نمی‌تواند چیزی باشد بیگانه با بنیاد و گوهر خود؛ نمی‌تواند «نا-زمان» باشد. او، به‌منزلهٔ 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 به‌سر می‌بریم. و چون در زمان به‌سر می‌بریم، ناگزیر رهسپار پایان زمان خودیم!

از سوی دیگر، پیش از این دیده‌ایم و می‌دانیم، که ما و جهان سلاحی 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 بی‌زبان 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 آن‌سوی ترکستان، بر فراز کوهی بلند ساخت، بهشتی بود همیشه‌بهار. فریدون و زال، پرورده‌گاو و سیمرغ، برخاسته از کوه و فرزند طبیعت‌اند. رستم کیقباد را در کوهی بهشت‌آسا یافت و او را به پادشاهی ایران فراخواند.

به‌خلاف این‌ها که آوردیم عوامل این‌جهانی 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 آن‌اهوره‌مزدا 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 بی‌پایی 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 به‌سر می‌برد و خود برساننده و گرداننده زمان است، مرز روشنی وجود ندارد. در آمیختگی دیرین جبر زروانی (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

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 تاجوانمرد گشت

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

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

ولی در اعتقاد فردوسی، این ستمکار مردم‌آزار 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 دولت 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 آگز این داد است، بیداد چیست و کینه چیست؟ نه هیچ پاسخی از دانایی و نه سخن روشنی از عالمان دین! رازی فرو بسته که جست و جوی آن هرگز شاعر را رها نمی‌کند، به ویژه آنکه حال و روز خود او به تاریخی که می‌سرود بی شباهت 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



(یزدگرد)، با آن بسته می‌شود. وقتی می‌گویند «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، و گرنه 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 سخن گاه 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 رضاست؟ مگر جای جوشیدن و کوشیدن و به چنگ آوردن جهان نیست؟

برای برساختن بینشی سازگار با خرد و داد خداوندی، در خیال خلاق شاعر، تنش و کشمکش پیوسته وجود دارد که ذهن وی را به پرسش و جست‌وجویی پیاپی 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 گونه‌ی زندگی رنگ می‌بازد و در روان‌شناسی شخصیت‌های کتاب به وحدتی یگانه و انداموار (ارگانیک) می‌رسد، نه به پیدایش کسانی دویاره، نیمی تاریک، نیمی روشن یا همه خوبی، همه بدی! (در فصل «سخن» با تفصیل بیشتر به این اشاره گذرا باز می‌گردیم).

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 به‌صورتی 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 دان‌کش انباز نیست      به کاریش فرجام و آغاز نیست  
چو گوید بباش آنچه 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 آیینۀ 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 درهم‌آمیخته (به‌ویژه در دوره ساسانی) از خدا: اهوره‌مزدا و زروان! در نخستین «بشت» اوستا، اهوره‌مزدا در پاسخ به زرتشت می‌گوید:

منم سرچشمۀ دانش و آگاهی، منم بخشندۀ گله و رمه، منم  
توانا، منم بهترین اشه ... 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 باز می‌یابیم؛ نام اهوره‌مزدا خود به معنای «سرور دانا» است و در همان نخستین بیت کتاب، نخستین نشان آفریدگار، زندگی‌دادن 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» نگرست 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 تار و پود 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 فربرز (یا سرآغاز داستان کاموس کشانی) می‌توان دید که از تصور خدای اسلام و مزدیسنا چگونه تافته جدا بافته تازه‌ای درهم تنیده شده:

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

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، بخشندهٔ نیکی (نه بدی اهریمنی) و پیروزی، آفریدگار مکان و زمان، دهندهٔ 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 تباہ 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 اسطورهٔ زروان باز می 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 نمی‌گذرد، در جهان آفریده فرزنداناش «روان» است. چرخ شتابنده این «زمان‌خدا»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 می‌بافد و می‌شکافد و بی آنکه بدانیم چگونه و چرا، بر عرصه خاک رهایمان می‌کند. اعتقاد به سعد و نحس طالع و اثر ستاره در سرنوشت پیش‌ترها 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» روبه‌رویم؛ که روند‌گرنده او، خود سرنوشت ما و جهان است. برای همین در رزم و بزم پادشاهان و بزرگان، چه بسا اخترشماران و ستاره‌شناسان جوای گشت و واگشت ستارگان و صورت‌های فلکی هستند تا بد و خوب ایام را دریابند و آینده را پیش‌بینی 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 ستاره‌شناسان روی می‌آورد. پیوند خوش عاقبت زال و رودابه را می‌دانیم و پیش از این دیده‌ایم.<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 دوید  
گسوی برمنش زاید و نیک‌نام  
همش زهره باشد، همش زور و فر...  
سران جهان را به کس نشمرد  
همه شیر گیرد به خم کمند  
هوا را به شمشر گریان کند  
به ایران پناه سواران بود

چنین آمد از داد اختر پدید  
ازین دخت مهراب وز پور سام  
بود زندگانش بسیار مر  
عقاب از بر ترگ او نگذرد  
یکی بر ز بالا بود فرمند  
بر آتش یکی گور بریان کند  
کمبرسته شه‌ریاران 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 بینم 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 بیاییم:

– 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 ریاید 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 نآگاه — جهان — به رنج و شادی جهانیان بی اعتناست.

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

(د ۴، ص ۱۷۴)

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

ازین بر شده تیزچنگ اژدها	به مردی و دانش که یابد رها
بباشد همه بودنی بی گمان	نجسته ست ازو مرد دانا زمان

(د ۵، ص ۲۹۸)

— مگر این ستمکار بیهوده کردار، با رنج های 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:

جهاندار بر چرخ چونین نبشت	به فرمان او بردهد هرچه کشت
مرا چرخ گردنده گر بی گناه	به دست بدان کرد خواهد تباه
به مردی مرا زور و آهنگ نیست	که با کردگار جهان جنگ نیست

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 اکران» 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 برسازنده‌ی سرگذشت ماست، زمان بیکران، در دو کرانه‌ی 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؛ آن‌دو یکی مقدرکننده‌ی بخت، سرنوشت، زمان ما و گردش جهان است؛ و دیگری (اهوره) راهنمای خویشکاری ما در این جهان؛ چگونه خود را در

اما بی‌درنگ اراده‌ی 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 یافتن / 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 موربانه 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 گریزیابی را سزاوار خردمندان نمی دانست.

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

(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 توانا تر است.

رستگاری در «مینو»ی جاوید یا «آخرت» باقی است. ادب، به‌ویژه شعر کلاسیک فارسی، به‌طور کلی جهان را همین‌گونه می‌بیند 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 زیانشان، فارسی، به‌عنوان زبان دین و دولت پذیرفته و شالوده فرهنگ ویژه‌ما، در پهنه تمدن اسلامی، ریخته شده بود. فردوسی در چنین روزگاری «تاریخ» ایران را سرود. در شاهنامه تاریخ و زبان با هم و در هم 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 افکندم 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!

پس از فرو ریختن ساسانیان و درنگی دراز، در آخرهای پادشاهی سامانیان، تاریخ ایران بار دیگر پی افکنی و بنا می شود؛ منتها 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 گریته برداری 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 بیاید 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 هرمزد و اهریمن در تن مادرشان بسته شد: هرمزد 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». هرمزد 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. زُروان 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 هرمزد، به وقت، زاده شد، نورانی و خوش‌بو بیرون آمد و خود را به زروان نمود. و چون زروان او را دید دانست که این، هرمزد پسر اوست که برایش قربانی نذر کرده بود و شاخه‌های «برسمی» را که در دست داشت... به هرمزد 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 هرمزد را و در پایان ۹۰۰۰ سال پادشاهی هرمزد 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 (زُروان 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 درنگ‌خدای) - 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 هرکس نصیب خود را از بخت و فره در جریان گذشت زمان به‌دست 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 به‌سر 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 به‌معنای «زندگی‌میرنده» 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. درضمن «قربانی کردن زروان» در زمانی که جز خود زمان هیچ چیز دیگری نبود، بیشتر به‌صورت «نذر» به‌خاطر 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 روبرویی 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 بازپس 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 گرده 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 به‌هم 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، صص 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 بخش‌بندی 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 به‌وجود 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 «ببفتاد 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

بپژمرد برگ کیانی درخت

فریدون بشد نام او ماند باز

برآمد چنین روزگاری دراز

(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 فرزندانسی شد. درست به‌خلاف گوهر و سرشت پدر، هم بیدادگر و هم آزمند! جز آنکه دوگانه هرمزد و اهریمن - که نماد ثنویت و دوبنی 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 دوبنی بینش ما، فضای تاریخ گیتی را فرامی‌گیرند. اما در همه حال نیکان از پس بدان فرا می‌رسند؛ بدی نخستین و قابیل پیشاهنگ هابیل است. پس از فریدون نبردهای بازماندگان ایرج و تور تمام بخش بزرگ پهلوانی شاهنامه را - با همان درونمایه نیک و بد - تا مرگ رستم دربرمی‌گیرد؛ 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 «دوبنی» 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 براساس 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 توران‌زمین، 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 آشتی‌جویش را تباہ 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 پیر! 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 کنجکاوای کسانی از پژوهندگان را برانگیخته است تا آنجا که در قیاس با ادبیات غرب و «کمپلکس ادیب»، 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 Sediton*, 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 و 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

## تاریخ ۱۲۱

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 گودرزیان 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 شرزه 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 بودزجمهر در پاسخ پرسنده‌ای، «همان به که مرگ / نهد بر سر او یکی تیره ترگ» (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 کارکیهان 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، فرزانه 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 مهراب بود      بدو کشور هند شاداب بود  
 که ضحاک بودیش پنجم پدر      ز شاهان گیتی برآورده سر  
 (د ۵، ص ۳۴۷)

رودابه و ته‌میننه 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 اژدها 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 هریک 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؛  
- به خلاف 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 چه بسا 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 نام‌آوردند. 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 خواه‌ناخواه 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 نیره‌اش هوشنگ می‌سپارد. او با دیوان می‌جنگد و کشنده پدر را «سرایای یکسر» می‌درد.

چن آمد مر آن کینه را خواستار      سرآمد گیومرث را روزگار

(د، ۱، 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 چرم پاره آهنگران (درفش کاوایی) 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	ابا گرز و تیر و پرندآوران
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 هم‌وردان 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 بشکنند، گروگان‌ها را بکشند 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 تن‌به‌تن گودرز و پیران و سرانجام مرگ یکی به‌دست دیگری نمونه‌والای همدردی شریف‌مردانی است که رهسپار مرگ رویاروی، در بلندی کوهی به‌هم 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 تن‌به‌تن 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 بهره‌یزی؛ چو همره 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 توأمان 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: گودرزبان، نوذریان و سیستانیان (سام نریمان و رستم دستان) یا پیران ویسه، مانند خاندان‌های هفت‌گانه «آزادان» پارتی و ساسانی، هریک سرزمین خود را دارد. کیخسرو پیش از سفر به سرای دیگر منشور نيمروز را به رستم دستان، قم و اصفهان را به گودرز کشاورگان و منشور خراسان را به توس نوذریان می‌دهد. اینان با سپاهیان ویژه و به خواست خود یار و پشت و پناه شهریاران‌اند. آنچه

بیشتر درباره کارکرد ارزش‌های اخلاقی در جنگ آورده می‌شود، به‌گمان 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 به‌دست 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، آن هم نه در چارچوب رسمی مدایح زمان - بلکه در قالبی دیگر - آرمان گذشته را به عصر خود فرامی خواند و با این دستمایه آرزوهای ملی زمانه خود را می پرورد و به راه آینده می سپرد. 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 مه‌بهارتا، 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 می سراید یا می ستاید. 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 می دانست و می پسندید از شاهنامه ابومنصوری و جاهای دیگر برگزید و تاریخ ملی ایران را آن‌گونه که می بینیم 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 درآمده؛ اهوره مزدا 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 بجنبند 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 به راستی افسانه‌اکیوان 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 نینند 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 کوتاه شود داوری

(د، 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 شبیخون 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 گرشاسب و آرش کمانگیر، از آن کاسته است! بنابراین دست‌کم بخش‌هایی از تاریخی که در شاهنامه می‌بینیم بر ساخته فردوسی و حاصل گزینش اوست؛ همان گزینش پیروز!

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

---

۱. محمدامین 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 به‌راستی 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 به‌واقع 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 - به‌راستی 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 پیاپی 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 شکر 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 به‌راحتی 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 نادپذیر 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 آن‌چنان که 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 مآخذ نفس‌گیر دوره تاریخی می‌توان در ج ۸، صص ۲۰۶ و ۲۴۷ و در ج ۹، ص ۲۹۲ نیز دید.

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

است از مشیت پُررمز 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 نمایی را که می‌دانیم واقعیت ندارد، «دروغ» و نوشته و بر ساخته 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 تقه 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 سروده دقیق)، 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»ست.

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 گونه ای هست آواز این	نداند بجز پُرخررد 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 حواله 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 جهانداری دودمان های پادشاهی و کار کیایی 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 باز می 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 دوینی 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 آن‌سوی 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 «آنش» 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 گفتی می‌پوی
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 گفت‌وگویی...
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 چراى 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 و رستگاری‌بخش نمی‌توان بازدید؟ و معنای این «رمز» پس از گشوده شدن، درگیری و پیکار دادگران با بیدادگران 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 می‌کند 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 سی ساله 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 خاطره 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 خاطره 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.

می‌آورم: 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 «دانت» به دوزخ و برزخ و بهشت، به راهنمایی ویرژیل و بتاتریس - 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) درمی‌گذرد 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» است، 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 باز می‌آفریند.

فریدون و ضحاک، رستم و سهراب، سیاوش و کیخسرو، و رستم و اسفندیار، همه به عنوان اسطوره، دین و تاریخ، زمانی - نه چون داستان - بلکه در مقام «حقیقت» پذیرفته و مقبول گذشتگان ما بودند. باز پرداخت و سرایش این داستان‌ها که خیال - «خیال خلاق» - شاعر در آنها جانی تازه دمید و معنایی دیگرتر به آنها داد، نمونه‌هایی از حقیقت متعالی زیبا هستند. 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 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 پرنده‌ای به آسمان آینه‌ده 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 ابن البلخی، به سعی و اهتمام و تصحیح گای لسترینج (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 محمدحسن 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. شهنامه فتحعلی خان صبا 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 نشانه تصویری است که همگان از روح بلند و باشکوه او داشتند. آن قصه نظامی عروضی در چهار مقاله و بخشیدن صله به حمای و ققاعی 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 هنرنایمی مینیاتوربست‌ها و تصویرگران نبوده است؛

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

در نقاشی قهوه‌خانه‌ای «خیالی‌سازان» 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 نوبافته 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 درهم‌پیوسته مردمی است در سه سلسله پادشاهی پیشدادیان، کیانیان و ساسانیان (با گسست کوتاهی میان دومی و سومی) از سوی 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، زبیریان 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، درعوض 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 پدیده جاندار، ناگزیر باید در سنتی و گذشته‌ای، پرورده شود و ببالد، در یک کلام «تاریخی» داشته باشد، تا بتواند خود نگهدارنده 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

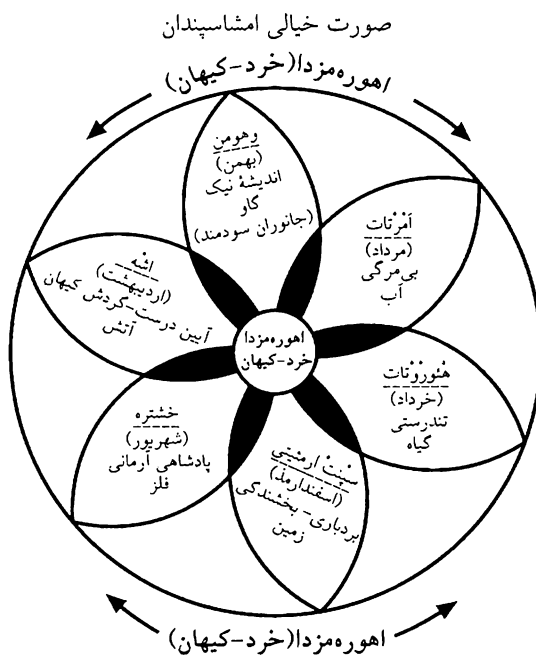


می شود، با گذشتن شب و روز، با پیمانۀ عمر کوتاه و زندگی برگشت ناپذیر ما در شبکۀ درهم بافتهٔ اجتماع! زمان در زمین می گذرد؛ حتی اگر از آسمان بیاید و سرنوشت آن از پیش مقدر شده باشد. در این حال جایی برای پادشاه هزارساله و پهلوان ششصدساله نیست؛ نه شگفتی سیمرغ و نه جادوی افراسیاب! این زمان اگرچه همچنان سرشت 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 گفتهٔ فردوسی شهر ایران)! و ایرانشهر در «دل»، در مرکز زمین جای دارد.

تصویر اساطیری زمین بازنمایی 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 اندیشهٔ نیک، سامان و نظام دادمند، پادشاهی آرمانی، بردباری باروری، تندرستی، بی مرگی اهوره مزدا هستند و - مانند گلبرگ های شش گانهٔ 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 بازنمای این تصویر آسمانی، و مینو الگوی گیتی است. در گات ها (یسنه، هات ۳۲، بند ۳) و یشت ها (تیر یشت، بند ۴۰ و مهر یشت، بند ۱۵) به «هفت بوم» جهان اشاره شده و زمین که خود «گیتی» یکی از امشاسپندان (اسفندارمذ) است، مانند وجود

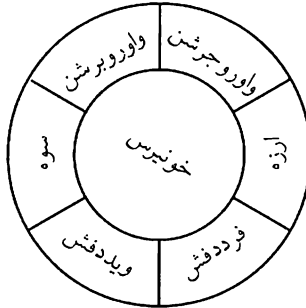


هفت‌گانه آنان از هفت اقلیم یا کشور تشکیل شده: یکی در باختر و یکی در خاور، دو در شمال و دو در جنوب و خونیرس - به وسعت همه آن‌های دیگر - در میانه! «ایران ویج» در مرکز این میانه جای دارد!

... هنگامی که تیشتر آن باران را ساخت که دریاها از او پدید آمدند، زمین را همه‌جای نم بگرفت، به هفت پاره بگسست، ... 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، دوپاره را (که) به ناحیه نیمروز است کشور فرددفش و ویددفش، دوپاره 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؛ زیراکیان و یلان در خونیرس آفریده شوند. به‌دین مزدیستان نیز به خونیرس آفریده شد و سپس به دیگر کشورها برده شد. سوشیانس را نیز در خونیرس زابند 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.: پورداد، 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 اسماعیل‌پور، 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>

بدین گونه صورت زمین و بازتاب آن را در آسمان می توان یافت، گویی زمین و آسمان آینه همدیگرند.

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. محمدامین ریاحی، سرچشمه های فردوسی شناسی، 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 دوران های بعدی است، سرزمین های شاهنشاهی هخامنشی را به یاد می آورد.

۲. میرفندرسکی، ن.ک.: دکتر ذبیح الله 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 اقالیم 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 صوری نیست، زمین، امشاسپندی‌تن‌پذیر و جسمانی شده، هستی این‌جهانی و پیکرمند اسفندارمذ است، و اسفندارمذ (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 نگاهیانی 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، نندیداد، 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 اهوره مزدا جهان و جهانیان را! از این رو برای شناختن بهترین شیوه آرمانی کشورداری، به آیین جهان‌داری اهوره مزدا، 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 اهوره مزدا 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 مینوا!  
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 باز شناختن و یکی را بر دیگری  
گزیدن، خود در منش، در «خویشتن خویش» 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 نگیهان 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،

می‌رساند. پس این «قانون» دو جهانی مینو و گیتی نه تنها درست، راست و دادگرانه بلکه خود درستی، راستی و با «داد» اینهمان<sup>۱</sup> است؛ و داد نه تنها عدالت درستی و سامان بلکه به معنای قانون نیز هست، از این رو اشه را می‌توان داد (قانون) کیهانی دانست. این امشاسپند فرزندی است که اهوره مزدا 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 در مان‌بخش 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 به منزلهٔ راستی و درستی، تحقق اخلاق (اندیشه و گفتار و کردار نیک)، و به منزلهٔ قانون، تحقق نظام و سامان دادگرانهٔ کیهانی است (و کیهان خود پیدایش این جهانی 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

---

1. Identique

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 نه تنها 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، هئوروات 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 نوزد، که سزاوار سروری جهان باشد تا «هواخواهان 'دروج' و 'خشم' را درهم بشکنند 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 بیش‌حماسی اساطیر ما، برای نبرد باید توانا و نیرومند بود. در میان امشاسپندان شهرپور (خششیره)، 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 «خششیره-شهرپور» است) داد (اشته) 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 اهوره مزدا کیهان - یعنی هستی مادی و جسمانی خود - را می‌گرداند و راه می‌برد. پس گردش کار کیهان «داد» و رزیدن اهوره مزداست بر «تن» خود. از این رو پادشاهی به «داد» در کشور پیروی از الگوی پادشاهی اهوره مزداست 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
نزیاد 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 کژی‌گریزان شود راستی	پدید آید از هر سوی کاستی

(۲۵۳، ص ۲۵)

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 غریب از هر گوشه گیتی، فرسودگی جهان، در نوشتن رسم‌های پیشین، عشق به گنج و دینار و درم، خوار شدن مردمی، سپاهی‌شدن 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، فرمند 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. شه‌یاران 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 یزدان‌پرست 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.  
اهوره‌مзда 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  
ازلی و رفتن به راه خدا دانست، همان که در گاهان آمده است:

---

۱. پورداد، یشت‌ها، ج ۲، ص ۳۱۵. همچنین ن.ک.: دستخواه، 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 دادگرترا! 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 اهوره مزدا 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 شنگل پادشاه هند چنین آغاز می‌شود:

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



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 ستده 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
بباید برسان سرو سهی	همی تافت زو فر شاهنشهی

(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:

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

(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 می‌گفت: «اگر هفت کشور به شاهی تراست / چرا رنج و سختی همه بهر ماست؟» و چون از درگاه ضحاک بیرون آمد

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

(د ۱، ص ۶۹)

یک نگاه سطحی به شاهنامه نشان می‌دهد که «داد» و «بیداد» مفهومی بسیار گسترده‌تر از آن دارد که در این گفتار آورده‌ایم. از جمله زادن پهلوانی چون رستم (د ۱، ص ۲۴۶)، مانند کین خواهی بی‌گناهی 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، مردم‌خواری و نام شهر مردم‌خواران «بیداد» است (د ۳، ص ۲۵۵).



در برابر نخستین نمونه شهریاری خوب (شهریور)، اهریمن نمونه و سرمشق پادشاه بد است. ضحاک مردم‌خوار 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 زُفت 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 هر یسه و مرغانه و تره تازه بر افزون. 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، ترسد 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 زیردست و زیردست 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 ناپاک تر 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  
برنمی تابند و سر به شورش برمی دارند. در پایان کار جمشید سپاهیان  
حتی به دیگران رو می آورند و شاهی بیگانه را بر تخت می نشانند.

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)

ناسزهای 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 هرمزد 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  
نژند اختری بایدم سرخ‌موی  
همان دوزخی‌روی دور از بهشت  
سرش پر ز کین و زبان پر دروغ  
به راه اندرون کژ رود همچو گرگ  
جستند و یافتند و بر ری گماشتند

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 بدی یک‌درم  
همه خانه از موش بگذاشتند  
ازان زشت بدکامه شوم‌پی  
شد آن شهر آباد یکسر خراب  
همه شهر یکسر پر از داغ و درد  
دل و دیده از شرم یزدان بشت  
بکنند و او شد بران شادکام  
دل کدخدایان از او شد درشت ...  
بسینی و گر گریه‌ای در سرای  
زیرشان 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، ص 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 دل‌وایس بهتری حال و روز همگان باشد. شاید از جمله برای همین، چند جلد پایانی شاهنامه، و بیش از همه پادشاهی نوشیروان، سرشار از انبوهی مفهوم‌ها، 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، داد‌کیهان) 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 بیویارد 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، آز 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.

آز 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 یوذرجمهر 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 بهرام گور و زن روستایی این هر دو حال یگانه را دیدیم. اگر آفرینش، به تعبیری که آمد، صورت پیکر مند اهوره مزدا باشد، پس ستم آفریده (انسان) به تن خود، ستم بر تن آفریدگار (جهان) است. آز در دشمنی با اشته، 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 براننده اهوره مزدا و شاه بلکه خویشکاری همگان است. داد و بیداد انسان - به منزله 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 اهوره مزدا «تن» خود را! گویی انسان مسئول «تن» خدا نیز هست. بن مایه 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 داندگان 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 رویاری 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، در هم آمیخته و اشکانیان نیز مانند مادها از مردم ری و پیرامونیان آن دانسته می‌شدند (ن.ک.: همان، ص ۳۲).



می‌دهد. پند و اندرز اردشیر پیش از مرگ به فرزند و شاهنشاه آینده نمودار ویژگی این دوران تازه است. او نخست می‌گوید: «جهان راست کردم به شمشیر داد» و آنگاه پس از اشاره‌ای به رنج خود و گردش سپهر فریبنده می‌افزاید:

چو بر دین کند شهریار آفرین      برادر شود شهریاری و دین  
 نه بی‌تخت شاه‌یست دینی به پای      نه بی‌دین بود شهریاری به‌جای  
 دو دیب‌است یک در دگر بافته      برآورده پیش خرد تافته  
 نه از پادشا بی‌نیازست دین      نه بی‌دین 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 بی‌دین بماند - بی‌داد، پایدار نمی‌ماند، پس پادشاهی را از دین‌گزیر نیست همچنان‌که دین هم نیازمند «شمشیر داد» پادشاه است و هر دو به هم بسته‌اند 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 ایران‌شهر. نشانه‌های چنین دریافتی از پادشاهی و آزار پیروان آیین‌ها و باورهای دیگر - و بیدادهای این داد - را در شاهنامه نیز می‌توان 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 تهمنه 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 دربرمی‌گرفت، 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 بی‌آب، جوی شده دشت ویران و ویران، سرای همه مرز بی‌مردم 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 تهی شاه می‌دهد ولی آرزو دارد که فرزندش فرهنگ بیاموزد و در شمار دبیران درآید. با آنکه بوذرجمهر نیز میانجی است، شاه نمی‌پذیرد، درم‌ها را باز پس می‌فرستد و می‌گوید اگر بازرگان‌زاده‌ای 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 دسیسه‌کار پس پرده. همدستی اینها یک‌چند مایه بزرگی شاهنشاهی و گسترش ایران‌شهر بود، اما پس از چندی از بسیاری فساد قدرت شاهان و خشک‌اندیشی موبدان، حکومت احکام شرعی، زجر و آزار دگراندیشان - نسطوریان و مانویان و بوداییان و مزدکیان... - و سرانجام توطئه‌های درباری و کشت و کشتار و هرج و مرج، دین و دولت هر دو فرو ریخت. آنها نگاهی به وندیداد، شایست ناشایست یا روایت پهلوی نشان می‌دهد که تسلط احکام عجیب بر زندگی روزانه، توأم با نظریه «داد» در اندیشه، و «بیداد» در عمل، ناگزیر به چه بن‌بست اجتماعی و فرهنگی

۱. این پیوند فریبنده و بدشگون دین و دولت در دوران صفویه نیز تکرار شد. قلمرو سلطنت مرشدان کامل به همان گسترده‌گی 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 بی‌هنر برنشاند 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 عجب‌ترین چیز، «کزان برتر اندازه توان گرفت» چیست؟ دانای دانایان پاسخ می‌دهد: «که یکسر شگفت است کار سپهر».

یکی مرد بینیم با دستگاه	کلاش 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 به‌سختی بود	همه بهر او شوربختی بود

(ج ۸، ص ۲۰۴)

داد، به‌منزله 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 هریک به‌جای خود و پرداختن به خویشکاری خود، داد کیهانی (اشه) و ایزدی است، آسمانی است. بر همین گره و سرمشق، داد انسانی و اجتماعی، بودن و ماندن هر گروه، زبردست و زیردست، 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، درنهایت 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 دوره اسلامی نیز اندیشه «داد ورزیدن» به معنای برابری اجتماعی نبود و به مساوات در داوری محدود می‌شد (که این را یک‌بار در «عرض دادن 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 آبخخور آیند (ج ۸، ص ۱۵۴)؛ بی‌آنکه درهم آمیزند. در دوره 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 جنبه نهادها و سازمان‌های اجتماعی، در نهایت شاید مانند بهرام چوبین به فرماندهی سپاهیان شاهنشاه گمارده می‌شدند. دیگر نشان آن پهلوان آرمانی، رستم دستان گیرودار نبرد را باید در شهریاری چون بهرام گور جویا شد، زیرا نه خواست و ناخواست زبردستان بلکه تنها اراده 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 ماه‌رویان چکامه‌سرا چنگ برگیرند و او را این‌گونه بستانند.<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 درهم‌تنیده، اراده آزاد از آن پادشاه است که در قلعه هرم اجتماع بر تخت نشسته؛ نه حتی بوذرجمهر حکیم که دانای دانایان و

---

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

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 نینم همی جز هژبر همی آب گردد ز داد تو شیر همان بازوی زورمند ترا و گر چند باشد سپاهی گران

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 شه‌یاری، 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. به‌جای کیخسرو اینک انوشیروان دادگر - با زنجیر عدل افسانه‌وارش - پادشاه نمونه و آرمانی این عهد است. سرگذشت این شه‌یار فرهمند و با‌خرد و آسودگی مردم روزگار او، رایزنی‌ها که با حکیمان و دانایان داشت و جز اینها - که بخش بزرگی از شاهنامه را فرا گرفته - همه نشان تصور بیشین 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 داندگان، 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 آن‌ها اما بیرون از اختیار ماست و کوششی که از آن‌ها و در اختیار ماست و زمان که در ما و بی‌ماست و پیوسته هست و نیست!<sup>۱</sup>

کیخسرو و انوشیروان، هر دو با فره 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 زمانه تاریخی، و هریک با ویژگی‌های دوران خود! فره هر دو ایزدی است، مانند دانش خداداد کیخسرو! این «نورسیده 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 فضل‌ی (به کوشش ژاله آموزگار)، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶، ص ۲۰۲، اندرزهای پهلوی در کتاب‌های دوران اسلامی.

Charles-Henri de Fouchecour, *Moralia*, Paris, Institut Français de recherche en Iran, edition recherche sur les civilisations, 1986.

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 پیکرمند.<sup>۲</sup> کیخسرو در پایان جهان پنجاه و هفت سال همدست و هم‌رمز این «داد پیکرمند» 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 = پیکرمند، Arta = اشه، 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؛ هرچند 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 می توان دید که انسان - اگرچه بنده زمان - در کمال خود به فراتر از فلک دست می یابد. فردوسی خود از این «بلندپروازان» است، در شکوه باشکوهی از گردش نامهربان فلک می گوید چون از این خاکدان تیره بگذرم «بنالم ز تو پیش یزدان پاک».

چنین داد پاسخ سپهر بلند      که ای مرد گوینده بی گزند  
چرا بینی از من همی نیک و بد      چنین ناله از دانشی کی سزد  
تو از من به هر باره ای برتری      روان را به دانش همی پروری  
بدین هرچ گفتمی 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 می گوید 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 چهره های گوناگون خرد و دانش را می سراید. بوذرجمهر حکیم، رایزن و وزیر نوشیروان را شاید بتوان بزرگ ترین «پهلوان» میدان بینش و دانش این دوران دانست. او از همان کودکی از موهبت خوابگزاری که «بهره ایست از پیغمبری» برخوردار بود، به تعبیری دیگر در رؤیا عالم واقع را می دید. او

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

در میان دانشوران سالخورده سرای پادشاهی هر دانشی آموخت و از آن «فیلسوفان سرش برگذشت». تا آنکه «شاه بیدار» در مجلسی از دانشمندان خواست که دانش خود را بنمایند، بوذرجمهر جوان برپای خواست 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 دانشمندان 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 جهان‌بینی و مردم‌داری را باز می‌یابیم. از این سخنان که نمونه‌الای ادب آموزشی دوره ساسانی است «میان مهان بخت بوذرجمهر/ چو خورشید تابنده شد بر سپهر» (ج ۸، ص ۱۱۹). اینک تنها پادشاه - دارنده فرّه 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 همه دانشمندان 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 بودرجمهر و منش والا و باورهایش بیشتر از خلال گفته‌های خود او و دیگران آشنا می‌شویم. هرچه در حماسهٔ پهلوانی، آزادان در نیرو و نبرد، در کردار می‌شکفند و سر می‌کشند، در حماسهٔ تاریخی، کردار، در سخن گُل می‌کند و به بار می‌نشیند؛ به‌خصوص در عرصهٔ جهان‌بانی و کشورداری (داد و بیداد) و حکمت عملی! تا آنجا که یافتن پاسخ درست و گشودن راز و رمز چیستان‌ها تنها مایهٔ برتری و سرافرازی نیست بلکه در مناظره‌های فرستادگان شاهان - گاه مانند پیروزی و شکست در جنگ - بازنده ناگزیر باید برتری برندهٔ داناتر را بپذیرد و به خواست وی سر فرود آرد. در داستان «نهادن شطرنج» فرستادهٔ 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 گمر 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 و گرنه

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 گفتی بدو بخت بنمود چهر». سپس در برابر، بوذرجمهر «تخت نرد» را مانند رزمگاهی طرح افکند - دو سپاه در آرایشی چهارگانه رودرو، 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 دریافتند، شکست خوردند و بسیار بیش از آنچه خواسته بودند ناچار خود باج و خراج پرداختند.<sup>۱</sup> این‌گونه، در این رویارویی فرهنگی برتری در دانش و سخندانی انگار جایگزین نبردهای تن به تن پهلوانان می‌شود؛ البته آن گرمای خون‌گیرودار نبرد و آن سرفرازی و آشوب خطر کردن بر سر جان را در گفت‌و شنود دانشوران پیر نمی‌توان یافت. و نباید انتظار داشت.

ناید 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 به‌جای 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 می‌فرستد، نوشیروان به فراست محتوای آن را درمی‌یابد و می‌گوید و رومیان ناچار خراج می‌پردازند. 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. سخن خانه 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



جست‌وجو و رنج بسیار، سرانجام در نومی‌دی 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 کلیده‌ست 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: «کلیده روان مرا زنده کرد» و اینک به پاداش کلید گنج‌خانه را از گنج‌ورستان 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 نگردد نهران

چون کلیلہ 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 حرف های الفبا، یعنی نوشتار سخن، تعریف می کند: «آن تخت نشین [خداوند] گفت الحال همه چیز را نو می سازم 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 بیاش پس بیود؛ با دو حرف «ک» و «ن». از این «امر»، عالم «خلق» هستی پذیرفت.<sup>۲</sup> قرآن کلام الهی و به عقیده پاره ای 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.: Jacque Duchon Gillemmin، «ایران و یونان، نظریه اسطوره ای پیدایش عالم در عصر باستان»، ترجمه مهدی سمسار، مجله ایران شناسی، 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 می آوریم: «وجود عالم با آنچه اندروست به امر خدایست و آن را ابداع گفتند که آن یک سخن بود به دو حرف و آن را 'کن' گفتند و معنی این قول آن بود که 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». جامع الحکمتین، به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی هانری کربن، گنجینه نوشته های ایرانی، کتابخانه طهوری، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۳، ص ۷۷. در ضمن، عقل اول در فلسفه اسلامی برگرفته از دستگاه فلسفی فلوطین (نوافلاطونی) و صادر اول از ذات «احد»، یادآور خرد (عقل) اهورایی است. متنها، از جمله با این تفاوت که خرد در اهورمزدا 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 اهوره مزدا می‌پرسد:

۱. ای اهوره مزدا! ای سپندترین مینو! ای دادار جهان استومند! ای اشون! کدام بود آن سخنی که مرا در دل افگندی، ای اهوره مزدا...
۲. پیش از آفرینش آسمان، پیش از آب، پیش از جانور، پیش از گیاه، پیش از آذر اهوره مزدا، پیش از اشون مرد، پیش از تباهاکاران و دیوان و مردمان [دروند]، پیش از سراسر زندگی این جهانی و پیش از همه مزدا آفریدگان نیک اشته نژاد؟
۳. آن‌گاه اهوره مزدا 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 معجزه‌آساست. 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» (بندش، 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 خواننده‌ای 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؟» (بسنه، 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» (بند هشت، 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.: دستخواه، گاهان، بسنه، 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 زبان 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!<sup>۱</sup> 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، نه تنها 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 برگزیده 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	نشسته بود کیخسرو چو جمشید
وز آنجا شد به سیر هفت اختر	نگه می‌کرد سر هفت کشور
که نه در جام‌جم می‌شد عیانش	نماند از نیک و بد چیزی نهانش
همه عالم دمی درهم ببیند	طلب بودش که جام‌جم ببیند

عطارد، *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 (گیتیانۀ) 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)، گیتیانۀ می‌شود. وجود امشاسپندان پلی است میان آسمان و زمین. پیوندی دوسویه میان گیتی و مینو بریاست و در نتیجه هم‌زمانی 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 هم‌زمانی، 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 دیباچۀ 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 به منزله مسلمانان هوشیار در اندیشه هم‌زبانی با خدا نیست و به منزله انسانی پایبند خرد، در زمان آفاقی - این زودگذر شتابنده مرگ‌آفرین - به سر می‌برد، و می‌داند زیستن بسته به مردن است؛ این دو فرزند توأم زمان با هم‌اند و هر دمی 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 توان‌تر 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 عقیده بعضی، از جمله زنده‌یاد زریاب خوئی (ایران‌نامه، سال دهم، شماره اول، زمستان ۱۳۷۰)، فردوسی به مذهب اسماعیلی بود. در ضمن باید یادآور شد که فردوسی خراسانی و خراسان از مراکز اسماعیلیان بود. اما به‌هرحال، هفت یا دوازده امامی، در اندیشه فردوسی خدا را، آن‌چنان‌که اوست نمی‌توان شناخت.

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

بلند) را، ندانستی را، بدانند. 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 پشتوانهٔ 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 انگیزهٔ 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>

اهوره مزدا چون داناست آفریننده است، از آنجا که از همان آغاز پایان

---

۱. مانند شیطان! و این «گناهی» است که هرگز بر وی نمی‌بخشایند. جمشید و کاوس حماسهٔ 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 بازمی‌آفریند 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 دیباجهٔ 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؛ آن‌چنان‌که سراینده شاهنامه گفته است:

بزرگان و جنگی‌سواران پیش:	بمدین نامه شهریان 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 بی‌خدا) 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 به‌جای نظر به «اندرون خسته‌دل و فغان و غوغای» آن، بیشتر نگران‌گردش روزگار و شاد و ناشاد ماست. شاعر از چنین دیدگاهی به رزم و بزم و سرگذشت آزادان و بزرگان زمان‌ساز 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



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 به‌جای مانده بود. مردی «دهقان‌نژاد، دلیر و بزرگ و خردمند»، دانشمندان 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 به‌دست 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	طبايع 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  
سخن ماند اندر جهان یادگار

ببرد او و جاوید نامش نبرد  
سخن بهتر از گوهر شاهوار  
(ج ۷، ص ۱۱۴)

من این نامه فرخ گرفتم به فال  
ندیدم سرفراز بخشنده‌یی  
بسی رنج بردم به بسیار سال  
به گاه کیان بر درخشنده‌یی  
جز از خامشی هیچ درمان نبود...  
بدان تا سزاوار این رنج کیست  
سخن را نگه داشتم سال بیست  
(د ۵، صص ۱۷۵، ۱۷۶)

«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  
بسیوندم 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 هس 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، تهران، ۱۳۶۸، ص ۸۵.

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 جلوه 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 پوینده و سیال است و آن دیگری آستن «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 برسید و دانست، اما آن جان زندگی بخش 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 سه‌گانه برمی‌جوشد:

— 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 جهاننداری 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 آنها 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»ی می‌آفریند سرشار از درشتی و نرمی، غمگنی و شادمانی، نشانی از دردی ناچار و غروری سزاوار، چیزی به سادگی جوانی سهراب و هشدار ی در راه! در روند پُر جنب و جوش 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.

عاطفی‌اش گاه به تندِ باران بهار می‌بارد یا به آرامی شکوفهٔ باغ باز می‌شود. و این همه یک پرده و چند پرده بالاتر، آن‌چنان‌که با خواندن و شنیدن شعر، انگار در سرهٔ کوه روانیم؛ با چشم‌اندازی دور و هوایی به روشنی نور، در مرکز ممکن و محال!

در سراسر کتاب نمونه‌های بی‌شمار می‌توان یافت. نمی‌دانم از آن همه چگونه می‌توان یکی دوتا را به یاد آورد. اما آخر باید نشانه‌ای به دست داد؛ مثل گفت‌وگوی زال پیر و رستم نوجوان و انتخاب اسب و صفت او و آماده‌شدن برای جنگ با افراسیاب... (د ۱، ص ۳۳۰)، که سرشار از مهر و دل‌نگرانی پدر، غرور و سرکشی پسر و نیروی بی‌آرام رخس است. و یا نشانه‌ای دیگر، لحن آرام و دروغناک شعر است، آن‌گاه که سخن از پیری و ناتوانی و بازی روزگار با جان و تن ما به میان می‌آید (ج ۸، ص ۵۲). می‌توان ضرباهنگ تند و تیز و درشت‌نخستین را با آرامی‌کشدار و اندوهگین دومی و مناسبت هریک را با موضوع سخن سنجید. مشتی نمونهٔ خروار!

نه چگونگی آن نبوغ را می‌توان 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 بیان‌نشانی نمی‌بایم 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، به‌کار رفته.<sup>۱</sup> این شاعر مانند شعرش «ساده»، بلند و

۱. مگر در بیت‌های سست که فردوسی خود دربارهٔ آنها می‌گوید:

اگر بازجویی درو بیت بد      همانا که کم باشد از پانصد

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 دربارهٔ 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 اندیشهٔ من جوان  
مرا طبع نشگفت اگر تیزگشت      به پیری چنین آتش‌آمیز گشت

سادگی زبان برهنهٔ فردوسی را می‌توان از جمله در مقایسهٔ قطعهٔ 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 اندیشهٔ او نیز هست. البته «حقیقت» به‌تنهایی، 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، صص 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 اندیشه‌ی 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 این‌رو خوش‌تر به دل می‌نشیند. مانند حافظ که چون می‌خواهد چیزی به کسی بیاموزد 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:

۱. عاشق و رند و نظربازم و می‌گویم فاش  
شرمم از خرقه‌آلوده‌ی خود می‌آید  
تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام  
که بر او وصله به صد شعبده پیراسته‌ام

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  
 شادانوشی 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 سرآورده‌ای 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 بیدار 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 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، ص ۳۴۷)

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، 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 اشکیوس، 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: پشت‌و تن 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 می‌شود. وی پهلوان  
اسیر را به نزد پدر می‌آورد

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
بسبرند و کمرکس بپوشد کفن	بسان سیاوش سرش را ز تن

(د، ۳، ص ۳۹۱)

سرخه جوانی به زیبایی و بی‌گناهی سیاوش است، سرو آزادی به  
نیروی شیر و به شادابی بهار که سرش را «بسان سیاوش» از تن جدا  
می‌کنند. در این ماجرا خونخواه سیاوش رستم است که او را پرورده بود،  
نه کاوس. همچنان‌که تار و پود داستان در دو سو (ایران و توران) بافته و  
پرداخته می‌شود، نقش‌ها و تصویرهای همانند بر پرده می‌افتد. اگرچه  
فربرز پسر کاوس نیز از سران سپاه است ولی پسر رستم بر پسر افراسیاب  
دست می‌یابد و همان‌طور که دست افراسیاب و گرسیوز به خون سیاوش  
آغشته نیست و گرسیوز، برای کشتن او خنجر آبگون را به گروهی زره  
می‌دهد، در اینجا هم رستم یا فرامرز سرخه را نمی‌کشند، زواره برادر  
رستم (مثل گرسیوز برادر افراسیاب) خنجر را به کشندگان سرخه  
می‌دهد.

شاید یادآوری این نکته بیجا نباشد که در این ساختار دوگانه از تفاوت  
ذاتی و یا دست‌کم مقابله جسم و جان و دنیا و آخرت جهان‌بینی دین‌های  
ابراهیمی کمتر نشانه و یا تأکیدی می‌توان 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<sup>۱</sup> 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 به‌جای حکمی کلی، شاید فقط بتوان گفت مانند 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 به‌پا خاست و

1. organique

فریاد برداشت که ای مردم «بپوید 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 تیر گز 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 خویشی «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 دویاره نیست و دوینی 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 دوبنی جهان‌بینی پیشین می‌شود.

دنیای واقع جای 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 می‌بُرد. عمری از این بیهوده‌تر و شاهی از این ذلیل‌تر که دید؟ یا سپهسالاری سرافرازتر، بزرگوارتر اما دردمندتر از پیران ویسه؟



این چند نمونه را برای آن آوردیم تا دیده شود که شخصیت‌های شاهنامه شمایل‌های همسان نیستند، هر یک 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 آرمان‌گرا ای 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 بیگانگی طالب و مطلوب، داستان شیخ صنعان نه در هشیاری بیداری که در رؤیای خیالیاب 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 دربابد «زین چنین افتد بسی در راه عشق» و در این راه هر چه بگویند ممکن است؛ پس هر چه 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 شرح‌حال 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 به‌نوعی 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 خورده 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 به‌ظاهر پراکنده آن مانند اندام‌های تنی زنده در بن به هم پیوسته‌اند؛ رستم و سهراب، زال و رودابه، رستم و اسفندیار، بهرام چوبین 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 هرکدام 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؛ متها هر بار به معنایی و با درونمایه‌ای دیگر!

فردوسی در پیش درآمد داستان‌ها و رویدادهای بزرگ به پایان سرگذشت،

به حکمت داستان و نتیجه اخلاقی و معنوی آن اشاره‌ای می‌کند. سیاوش تا به دنیا می‌آید، آن که 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 خویشتن را بازمی‌یابد. تفصیل بیشتر بیرون از گنجایش این جستار است،

---

1. suspense

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 می برد و از سوی دیگر تاریخ را به منزله مسیر تحول و تکامل بشری می نگرد. رمان کلاسیک بورژوا - گذشته از ویژگی های دیگر - از جمله بیان تجربه 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 تمام اند. 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 میانه آسمان و زمین جای دارد؛ و در نهایت از آن «که یکی هست و هیچ نیست جز او». داستان‌های شاهنامه آینه 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 بی‌پیرایه آن را، در سخنان بوذرجمهر و موبدان و نوشیروان، و در خطبه‌های تاجگذاری شاهان به فراوانی می توان 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 درنهایت 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 رویین تنی 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 بی‌میانجی اند، نه متعالی و آرمانی؛ و در پهنۀ زندگی روزانه می‌گذرند، مانند کارنامهٔ اردشیر و به پادشاهی رسیدن او، داستان‌های رزم و بزم و شکار و سفر بهرام گور، و یا داستان نهادن شطرنج، آوردن کلیله و دمنه و یا سرانجام داستان تاریخی بهرام چوبین که درست به‌خلاف افسانۀ شیخ صنعان، با ترکیب ماجراهای «واقع‌گرا»، به‌هم‌پیوسته و پیاپی 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 هدیهٔ 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 کتابون، 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 هر مزد، شورش سران و بزرگان، کور کردن شاه و جز اینها تا پیروزی خسرو پرویز و مرگ سپهسالار یاغی...<sup>۱</sup> همه نمونهٔ درخشان روایت و حکایت و داستان‌پردازی، و سرشار از گوهر اندیشه‌های ادب آموزشی دوران ساسانی است؛ درآمیخته با همان زبان بی‌مانند شاعر.

جان زندگی بخش 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. مقایسهٔ دو روایت از یک رویداد، توانایی داستان‌پردازی فردوسی را به‌خوبی 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 سیمرخ، ازدها 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:

تهمت‌ن مر آن را (طنبور) به بربرگرفت	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 ازدها	ز دیو و بیابان نیاید رها
می و جام و بویا گل و میگسار	نکسردست 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 دربرگرفت	سریدن از کام دل درگرفت
همی گفت بد اختر اسفندیار	که هرگز نبیند می و میگسار
نبیند جز از شیر و نر ازدها	ز چنگ بلاها نیاید رها



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 جامه‌ بازرگانان به آن سرزمین، همدستی و پیام‌آوری منیژه، شیخون گردان و نبرد رستم و افراسیاب و سرانجام پیروزی ایرانیان و شادکامی عاشقان، اینها زیر بزم پُرماجرایی 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 - به‌خلاف 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:

ازو بر شده موج تا آسمان	که من عاشقی‌ام چو بحر دمان
به خواب اندر اندیشه زو نگسلم	پر از پور سام است روشن دلم
شب و روزم اندیشه‌ چهر اوست	همه خانه‌ شرم پُر مهر 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  
 گرش 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»، گوهر فروشی 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 خوشامدگفت: «شب بر تو فرخنده» و تن و جانم فدای مهمانی چون تو باد (ج ۷، ص ۳۵۰). خان می گسترند و پس از شام کبیزی دلارام آبدستان و تشت می آورد و دست می شویند و آن گاه باده «سرخ و جام و گل و شنبلید» 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 خمیره 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      بسنالد همی از بد روزگار  
 که چون می گسارد توانگر همی      به سر بر ز 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 ماننده 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 آئی 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)

---

چو ما مردمان را به کس نشمرند  
توانگر همانا ندارد خرد  
(همان، ص ۴۵۱)

به آواز رامشگران می‌خورند  
تهی دست بی رود و گل می‌خورد

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 آزادی 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 جگردداترند. در شورش بهرام چوبین و خیال خام او که هر مزد را براندازد و خود به پادشاهی نشیند، خواهرش گردیده، 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 هم‌وردان یا دلدادگان. به‌خلاف 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 تار و پود عشق ناگزیر در جهان بیرون به هم بافته می‌شود. از این دیدگاه

می‌توان به یاد آورد نبرد گردآفرید را با سهراب و رفتار آن‌دو را با یکدیگر. اما از سوی دیگر صدها سال پس از سرودن شاهنامه، بی‌پرواترین زنی که از دوره قاجار می‌شناسیم، طاهره قره‌العین، در «بَدَشت» از پس پرده پا 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 آز را بسر خرد پادشا  | که دانسا نخواند ترا پارسا    |
| اگر من ز نم پند مردان دهم   | به بسیار سال از بر در کهم    |
| مده کارکرد نیاکان به باد    | مبادا که پند من آیدت یاد     |
| همه انجمن مانند 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، پُردلی 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 گسترده ادب حماسی به‌شمار آورد. ولی در داستان‌های عرفانی محض، رویداد در عالم تمثیلی معنا (منطق الطیر 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 ویس 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 در آمدی 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 دلدار 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 مولاناست در دیوان شمس که سرزمین آسمانی سیر و سلوک عاشقانه اوست. در آنجا این خداوند شوریده‌حال 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 بپردی 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، دهنی 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 آماده‌جان‌ستانی 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

همآورد آمد مرو باز جای  
عنان را گران کرد و او را بخواند  
به بی‌تن سرت بر، که خواهد گریست  
چه پرسى؟ که هرگز نبینی تو کام  
زمانه مرا پتک 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 بختید و خیره بماند  
بدو گفت خندان که نام تو چیست  
تہمتن چنین داد پاسخ که نام  
مرا مام من نام «مرگ تو» کرد  
کشانی بدو گفت بی‌بارگی  
تہمتن 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 هم‌اورد را برمی‌کشند تا سزاوار یکدیگر باشند. زیرا کشتن و کشته‌شدن چنین دو هم‌اوردی، بی‌آمدگی پیشین شدنی نیست. در این میان گفتار، راه رسیدن به آن کردار بی‌برگشت را هموار می‌کند. سخنان کاوه، آن‌گاه که از بیداد ضحاک به تنگ آمد و گواهی درباریان را به دادگری و نیک‌خواهی ضحاک از هم درید (د ۱، ص ۶۷)، نمونه گفتاری است که ناگزیر به کردار می‌انجامد.

دیدارها و گفت‌وگوهای دیدارکنندگان - رستم و سهراب، زال و رودابه، رستم و کاوس، کیخسرو و 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 می‌توان 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 گرم‌گرم کردار رخ می‌دهد و یا مانند دیدار خجسته گیو و کیخسرو و رویارویی گجسته بهرام و خسرو پرویز، پیش‌درآمد آن است. گیو خسته و نومید، پس از هفت سال جست‌وجو کیخسرو را می‌یابد. آنها پس از گفت‌وگویی که باید خواند و دید، بی‌درنگ به سیاهش‌گرد می‌روند و با فرنگیس به سوی ایران می‌گریزند. 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 «گشاده‌روی» و یکی «دژم» و ستیزه‌جوست؛ می‌گوید: «از آواز من کوه ریزان شود/ هژیر 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» می‌داند اما، بیمناک از عاقبت کار، در فکر تدبیر است، دم از دلجویی می‌زند و سپهداری سپاه را به بهرام پیشنهاد می‌کند. اما او که به سرکردگی سپاهی بر پادشاه شوریده و به نبرد آمده نه می‌تواند بازگردد و نه به این فریب شاهانه دل خوش کند؛ پس جوابی جز این ندارد که:

به‌زودی یکی دار سازم بلند      دو دستت ببندم به خم کمند  
بسیاویزمت زان سزاوار دار      بسینی ز من تلخی روزگار

(ج ۹، ص ۲۳)

این گفت‌وگوی توأم با نرمی و تندى 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، می‌راند.

نشان توانایی شاعر در سرودن گفت‌وگو، در سراسر کتاب پراکنده است. در اینجا، به‌منزله مشتى از خروار، اشاره‌ای می‌کنیم به دیدار رستم و پیران، دو هم‌اوردی که در دل به یکدیگر مهر می‌ورزند و بزرگی و

شد از خشم رنگ رخس ناپدید  
که این روسپی‌زاده بدنشان  
توانگر شد و رزمگه برکشید

(ج ۹، ص ۱۹)

۱. چو بهرام روی شهنشاہ دید  
ازان پس چنین گفت با سرکشان  
ز پستی و کندی به مردی رسید

سربلندی هم‌آورد را می‌ستایند. دیدار، با سلام کیخسرو و فرنگیس به پیران آغاز شد:

بدو گفت رستم که ای پهلوان      درودت ز خورشید روشن‌روان  
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 شادان‌دل و سرفراز؟      کزیشان مبادا جهان بی‌نیاز  
بگویم ترا گر نداری گران      گله کردن کهنتر از مهتران

(د ۳، ص ۲۰۶)

دیداری از این شریف‌تر که دید؛ درود و آفرین و آرزوی کامرانی و سپاس از خداوند برای تندرستی هم‌آورد و پرسیدن از کسان و خویشان او، با ادبی سزاوار جوانمردان و «گله‌کهنتران از مهتران»! و آن‌گاه شرح «رنج و سختی و دردی» که برای سیاوش کشید و جان سوخته و سرشک خونین این روزگارش! گفت‌وگویی از این مهربان‌تر آن هم از دو هم‌آورد. دو دوست بی‌آنکه بخواهند در مقام دشمنان‌اند و چاره ندارند. آنها دوست‌اند چون جوانمردند؛ «هنرهای دشمن» را در غبار و گرد نمی‌پوشند، می‌بینند و بزرگی و مردانگی را پاس می‌دارند 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 گرسبوز 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 آن‌اند. در دشمنی دو کشور «خویشکاری» پهلوانان، ناگزیر غروب دوستی و «طلوع» تاریکی است. دو جوانمرد دادگر در تنگنای راهی پرخطر به هم رسیده‌اند. در این میان، با پیروزی در رزمگاه، کار رستم دشوار نیست، تورانیان یا باید خواست او را بپذیرند یا مهیای جنگ باشند. اما پیران، کار او دشوار است: «کجا خیزد از کار بیداد، داد!»، بن‌بست سرنوشت راه به جایی نمی‌برد، نه می‌توان پیام کیخسرو را پذیرفت، به ایران رفت و رهایی یافت و نه می‌توان ماند و دید که توران ویران و «به کام دلیران ایران شود».<sup>۱</sup> درد بی‌درمان است اما پیران از پای نمی‌نشیند و هرچه می‌تواند می‌کند تا «روز واقعه» یک چند دیرتر فرا رسد. همتای ایرانی پیران، در خرد و جوانمردی و بزرگواری، گودرز است. پیران به دست او کشته می‌شود. 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 کسین سیاوش نکاهد همی  
 که با گنج و تخت‌اند 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 کین‌ست 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 سرشستی نیک و منشی والا در بن‌بست سرنوشتی شوم، عمری در تلاش بی‌حاصل 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 و رستم، 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 «سنگل» 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 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 یک‌بار 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

دربارهٔ کسان و چیزها و به‌ویژه زنان نیز، از سودابه و فرنگیس گرفته تا آن‌های دیگر، به یکسان نیست. رستم خشمگین به کین‌خواهی سیاوش بی‌گناه، سودابهٔ گنهکار را از شبستان کاوس بیرون می‌کشد و می‌کشد و به شاه می‌گوید:

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

(۲د، ص ۳۸۲)

این عقیدهٔ پدرخواندهٔ دردمند سیاوش است دربارهٔ یک زن، که در آن زمان و آن حال از بسیاری خشم به همهٔ زنان سرایت می‌دهد و شاعر نومی‌دی او را بازمی‌آفریند، وگرنه دربارهٔ منش زنان شاهنامه پیش از این گفته‌ایم و نیازی به تکرار نیست که هم او دربارهٔ همسر پادشاه دیگری (هند) می‌گوید: «زنی بود هم گوهرش، هوشمند/ هنرمند و با دانش و بی‌گزند» (ج ۸، ص ۲۱۷). فردوسی، نه در داستان و به‌جای دیگران بلکه از زبان خود نیز گفته است که دربارهٔ آنان چه می‌اندیشد:

اگر شاه دیدی و گر زبردست      و گر پاکدل مرد یزدان پرست  
چنان دان که چاره نباشد ز جفت      ز پوشیدن و خورد و جای نهفت  
اگر پارسا باشد و رای‌زن      یکی گنج باشد پراگنده زن  
به‌ویژه که باشد به بالا بلند      فروشته 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 پیش‌درآمد 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 بیمای 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 تهمینه 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 هدیهٔ 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» درون 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، به‌ویژه درباره‌ی 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 درونمایه‌ی آن تاریخ ایران است.

حماسه، به‌منزله‌ی اثری ادبی، برون‌گرا و روایی است؛ سرگذشتی، پیشامدی، پدیده‌ای، داستان و حکایتی را - به شعر یا نثر - روایت می‌کند. شاهنامه، بنا به درونمایه‌ی 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 نه‌تنها 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 به‌ویژه افسوس فردوسی از پیروزی عرب‌ها، فروپاشی ساسانیان و ویرانی ایران، هرگز خوشایند اندیشه‌ی بسته‌ی 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 ساله‌ی 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، وگر نه، 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 دورافتاد 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	یکی داستانی بیارای نغز
سخن چون برابر شود با خرد	روان سراینده رامش برد
کسی را که اندیشه ناخوش بود	بدان ناخوشی رای او گش بود
همی خویشتن را چلیپا کند	به پیش خردمند رسوا کند
ولیکن نبیند کس آهوی خویش	ترا روشن آید همی خوی خویش
اگر داد باید که آید به جای	بیارای و زان پس به دانا نمای
چو دانا پسندد، پسندیده شد	به جوی تو در آب چون دیده شد
به گفتار دانا کنون بازگرد	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 جاننش روان است. وگرنه دیدن عیب کار خود آسان نیست و سرایشب سخن لغزان است.

هر آنکه که باشی تو با رای زن	سخن‌ها بیارای بی‌انجمن
گرت رای با آزمایش بود	همه روزت اندر فزایش بود

(ج ۷، ص ۲۰۵)

نمی‌دانیم، اما همان‌گونه که می‌بینیم نشانه‌هایی در خود شاهنامه

می‌توان یافت که در آن سال‌های دراز، فردوسی شاید با همین خودآگاهی کارش را می‌نگریست، با رایزنی و آزمون می‌سنجید و با هشجاری، 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 توختم	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 زیان بوذرجمهر، در مجلس نوشیروان آمده است که

سپردن به دانای داننده گوش به تن توشه باید به دل رای و هوش

و سواس در کمال، از صافی سنجش و رایزنی و آزمون می‌گذرانند؛ 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      که تاج است بر تخت شاهی سخن ...  
تو در انجمن خامشی برگزین      چو خواهی که یکسر کنند آفرین  
چو گویی همان گوی کاموختی      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  
زمانه مرا چون برادر بدی  
مرا مرگ بهتر بدی از تگرگ  
در هیزم و گندم و گوسفند  
می آور که از روزمان بس نماند  
ببست این برآورده چرخ بلند  
چنین بود و تا بود برکس 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، درشتی 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)

بسپیوستم 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>

نوان تر شدم چون جوانی گذشت	بدانگه که بد سال پنجاه و هشت
که اندیشه شد تیز و تن بی‌گزند	خروشی شنیدم ز گیتی بلند
که جست از فریدون فرخ‌نشان؟	که ای نامداران و گردن‌کشان
زمان و زمین پیش او بنده شد...	فریدون بیدار دل زنده شد
نهادم بدان فرخ آواز گوش	از آنکه که گوشم شنید این خروش
همه بهتری باد فرجام اوی	بپیوستم این نامه بر نام اوی

(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

---

بزرگی و دینار و افسر دهد	که تا روز پیری مرا بر دهد
بلند اختری راد و رخشنده‌یی	ندیدم جهاندار بخشنده‌یی
جوادی که جودش نخواهد کلید	همی داشتم تا کی آید پدید

(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 بازمی‌گردد، 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 به‌خلاف 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 به‌مناسبت 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».

پرسیدم از هر کسی بی‌شمار      بترسیدم از گردش روزگار  
مگر خود درنگم نباشد بسی      ببايد سپردن به ديگر کسی  
(د، ۱ ص ۱۳)

این همان ترسی است که از آغاز تا پایان، در همه آن سال‌های دراز سراینده را رها نمی‌کند. در پیری نوشیروان و نزدیکی مرگ او باز شاعر به خود روی می‌آورد:

زمان خواهم از کردگار زمان      که چندی بماند دلم شادمان  
که این داستان‌ها و چندی سخن      گذشته بر او سال و گشته کهن  
ز هنگام کی شاه تا یزدگرد      ز لفظ من آمد پراگنده گرد  
بسپوئندم و باغ بی‌خوکنم      سخن‌های شاهنشهان نوکنم  
همانا که دل را ندارم به رنج      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      روان و خرد باشدم رهنمای  
سرازم من این نامه باستان      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)

درباره 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 سریان در گذشته، یاد و یادگار آنان را «جوان» و «این‌زمانی» می‌کند. آن‌گاه، پس از

۱. ن.ک.: «جهاندراری و پادشاهی» و «آفرینش».

این «بازآفرینی» رفتگان، شاعر چون خداوند زمان، می‌تواند بی‌دریغی و حسرتی از «زمان خود» در بگذرد، 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 هش 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 زنده شدن 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 افگندم 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 نویسنده

- مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار، تهران، امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۴۲.
- سوغک 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.
- چندگفتار 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 اشتنیک، 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 تیبای (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 فراگزولو
(تلخیص از کلیات هفت جلدی اسکندرنامه نقالی منوچهرخان حکیم)	
اکتاویو پاز (گفت و گوهای با خولیان ریوس)	خولیان ریوس / کاوه میرعباسی
این برگ‌های پیر	مقدمه، تصحیح و تعلیقات: نجیب مایل هروی
(مجموعه بیست اثر چاپ ناشده فارسی از قلمرو تصوف)	
بیراه	ژورس کارل اوئیسمناس / کاوه میرعباسی
پایه گذاران نشر جدید فارسی	حسن کامشاد
پسران معجزه	زاکلین 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
داخواهی حیوانات نزد پادشاه پریان از ستم‌امیان	از رسائل اخوان‌الرضا / عبدالمحمد آبتی
در هزار تو	آلن روب گری به / مجید اسلامی
دشمنان جامعه سالم	سیدابراهیم 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 پورنجانی
زنده‌ام که روایت کنم	گابریل گارسیا مارکز / کاوه میرعباسی
سخن پردازان سرگذشت خویش	اشرفان تسوابگ / محمد علی کریمی
(کازانوا، استان‌دال، تولستوی)	
سرزمین موعود	ولادیسلاو ریمونت / روشن وزیری

نام کتاب

نویسنده/مترجم

سلام بر خورشید	محسن مخملباف
سه استاد سخن (بالزاک، دیکنز، داستایفسکی)	اشتفان نسوایگ / محمدعلی کریمی
شعر عصیان (جفری هیل، آلن گینزبرگ، دیلن تامس، ولکاسا،...)	علی اصغر بهرامی
شمال و جنوب (دوره ۵ جلدی)	جان جیکس / احمد صدارتی، بونس شکرخواه
شمال و جنوب (جلدهای ۶ و ۷)	جان جیکس / محسن اشرفی
عناصر داستانهای علمی تخیلی	گروه نویسندگان / خیام فولادی نالاری
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 پرورده (شعرهای استاد حسین مسرور)	به کوشش ولی‌الله درودیان
مقامات جامی	عبدالواسع نظامی، باخرزی / نجیب مایل هروی
(گوشه‌هایی از تاریخ اجتماعی فرهنگی خراسان در عصر تیموریان)	
مقدمه‌رومی و تفسیر مثنوی معنوی (ویرایش دوم)	رنالد آن نیکلسن / اوانس اوانسیان
من یک سایه‌ام (مجموعه داستان کوتاه)	فیروزه گل سرخی
میرام	پرلا گرگوریست / علی اصغر بهرامی
میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی معنوی جلال‌الدین محمد بلخی)	کریم زمانی
نوبت عاشقی	محسن مخملباف
نویسندگان روس	به سرپرستی خشایار دیهیمی
ویتگنشتاین-پوپر (وماجرای سیخ‌بخاری)	دیوید ادوموندز، جان آیدینو / حسن کامشاد
و نیچه‌گره کرد	اروین بالوم / مهشید میرمعزی
یادداشت‌های یک دیوانه	نیکلای گوگول / خشایار دیهیمی

### تاریخ • سفرنامه • خاطرات

آن سوی اتهام (۱) خاطرات عباس امیرانتظام	عباس امیرانتظام
آن سوی اتهام (۲) محاکمه و دفاعیات عباس امیرانتظام	عباس امیرانتظام
اخبارالطوال	احمدبن داود دینوری / محمود مهدوی دامغانی
اختیارات، اصلاحات و لوایح قانونی دکتر محمد مصدق	مسعود کوهستانی نژاد
استالین مخوف	مارتین ایمیس / حسن کامشاد
اسناد امیرمؤید سوادکوهی	محمد ترکمان



نام کتاب

نویسنده/مترجم

- القاب رجال دوره قاجاریه / کریم سلیمانی
- اوضاع اجتماعی - اقتصادی موالی در صدر اسلام / جمال جرده / مصطفی جباری، مسلم زمانی
- ایران بین دو انقلاب / پروانه آبراهامیان / احمد گل محمدی، محمد ابراهیم فتاحی
- ایران و خلیج فارس (دورنمای گذشته و... آینده) / جان ف. استانبیش / 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 روشوار / مهران توکلی
- خاور میانه (۲۰۰ 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 همایی
- 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 سکوئل وست / مهران توکلی
- مهاجمان سرحد (روایوی نظامی انگلستان با سرداران بلوچ ایرانی) / رجنالد ادیر / حمید احمدی
- نفت ایران، جنگ سرد و بحرآن آذربایجان / کاره بیات

## جامعه‌شناسی • مردم‌شناسی • روانشناسی اجتماعی

نام‌کتاب	نویسنده/مترجم
آرمانشهر (در اندیشه ایرانی)	حجت‌الله اصیل
آینده کار	جیمز رابرتسون / مهدی الوانی، حسن دانایی
استدلال آماری در جامعه‌شناسی	مولر، شوسلر، کوسنر / هوشنگ نابیی
افکار عمومی	ژودیت لازار / مرتضی کنیی
اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی	پنتر کیویستو / منوچهر صبوری کاشانی
انسان و ادیان	میشل مالرب / مهران توکلی
انسان‌شناسی سیاسی	کلود روبر / 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 نابیی
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 کریپندورف / هوشنگ نابیی
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 آبوت، 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 روبر / ناصر فکوهی
درآمدی بر روانشناسی اجتماعی	کلود تاپیا / مرتضی کنیی

- دنیای ۲۰۰۰ جان نیزبیت، پاتریشیا آبردین / ناصر موفقیان
- (سیاست، اقتصاد و فرهنگ در قرن بیست و یکم)
- ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی دهن‌بی‌خانمان (نوسازی و آگاهی) پیتر برگر، بریجیت برگر، هانسفریدکلنر / محمدساوجی
- راهنمای سنجش و تحقیقات اجتماعی سال‌های گورباچف («انقلاب سوم» یا پرسترویکا) دلبرت میلر / هوشنگ نابیی
- سرمايه‌داری و حیات مادی شارل بتلهایم / ناصر فکوهی
- سرمايه‌داری و آزادی فرنان برودل / بهزاد باشی
- سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی میلتون فریدمن / غلامرضا رشیدی
- سیاست و فرهنگ در نظام متحول جهانی آنتونی گیدنز / منوچهر صبوری
- شهرنشینی در خاورمیانه وینسنت فرانسیس کاستللو / پرویز پیران، عبدالعلی رضایی
- علوم انسانی: گستره شناخت‌ها ژان فرانسوا دورتیه / کبکی، فکوهی، رفیع فر
- فرهنگ شرق و غرب (تحلیل تاریخ از دیدگاه روانشناسی) مرتضی رهبانی
- فهم علم اجتماعی راجر تریگ / شهنواز مسمی‌پرست
- 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 شوشا / دکتر مرتضی کبکی
- کشاورزی، فقر و اصلاحات ارضی در ایران محمدرضا عمید / امین امینی‌نژاد
- گفت‌وگوهای بی‌مانوئل 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 بانامور / حسینعلی نوذری
- نظریه پردازی 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 اودابنیک / علیرضا طبیب



# 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، برگزشتن از بینش و دانش، اعتلای «خودآگاه  
و ناخودآگاه» اهل زمانه و آفرینش دید و دریافتی دیگر تر 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 غریزهٔ 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 سرمتمزل عافیت 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 بازبایی خاطرهٔ جمعی، توأم است با موهبت شادی فرخنده‌ای که  
دیدار زیبایی به ما ارزانی می‌دارد. و لذت این شادی، اگر چه از گذشته  
می‌آید، دیگر از آن ماست که هستیم و آنها که پس از ما خواهند بود.

